

Leo Strauss

列奥·施特劳斯——著 保罗·弗朗哥——编 赵英男——译

On

Hegel

施特劳斯
论
历史的终结
：
黑格尔
《历史哲学》
讲疏



上海文艺出版社



1965年冬天,列奥·施特劳斯在芝加哥大学开设了一门关于黑格尔的课程。虽然施特劳斯既不认为自己是黑格尔主义者,也没有对黑格尔进行过系统性的著述,但他在不少研究中都涉及黑格尔的思想。例如,在对霍布斯的研究中,在与科耶夫关于《论僭政》的争论中,以及在他提出的“现代政治哲学的三次浪潮”概念中,施特劳斯都留下了与黑格尔相关的思考。

本书重建了这门1965年的黑格尔课程,并在需要的地方补充以1958年课程的记录片段。在本讲疏中,施特劳斯主要聚焦于《历史哲学》,认为这一讲演录比黑格尔的著作更为易读,且从中能发现其全部政治哲学的历史母体。他在解读黑格尔的过程中,继续推进他一贯的研究,即揭示现代哲学与古代思想的关联,并探讨现代政治理论的发展与局限。

本书除收录相对完整的课堂实录外,还附有详细的注释,为读者提供了必要的背景信息与阐释。

ISBN 978-7-5321-9358-5



上架建议: 哲学
定价: 148.00 元

9 787532 119358 5 >

列奥·施特劳斯

Leo Strauss | 1899–1973

出生于德国的犹太人，曾就读于汉堡大学，1921年获哲学博士学位，1925至1932年，任职于柏林犹太研究学院。1938年移居美国，1938至1949年任教于纽约新社会研究院，1949至1968年任教于芝加哥大学政治学系。1973年10月18日去世。

列奥·施特劳斯被认为是20世纪极其深刻的思想家。他对经典文本的细致阅读与阐释方法，构成了20世纪解释学的一个重要发展；他的全部政治哲学研究致力于检讨西方文明的总体进程，强调重新开启古今之争，并由此审视当代思想的种种潮流。

赵英男

同济大学法学院助理教授，中国政法大学法学博士后，北京大学法学博士、学士，美国圣路易斯华盛顿大学人文访问学者，研究方向为比较法和西方法哲学。

Leo Strauss

On

Hegel

施特劳斯
论
历史的终结
：
黑格尔
《历史哲学》
讲疏

列奥·施特劳斯—著

保罗·弗朗哥—编

赵英男—译

目录

列奥·施特劳斯讲疏整理规划 /1

编者按 /5

列奥·施特劳斯 1965 年黑格尔《历史哲学》课程讲疏导言 /7

第 1 讲 绪论 /27

第 2 讲 历史中的理性与精神的性质 /54

第 3 讲 精神在世界历史中的实现 /84

第 4 讲 历史理解与民族精神 /116

第 5 讲 非洲与中国 /148

第 6 讲 中国（续）和印度 /180

第 7 讲 印度（续）和波斯 /213

第 8 讲 腓尼基、犹地亚与埃及 /241

第 9 讲 希腊世界 /271

第 10 讲 希腊世界（续） /300

第 11 讲 希腊世界（续）和罗马世界 /329

第 12 讲 罗马世界（续）和基督教的降临 /355

第 13 讲 间奏：历史哲学这个概念 /390

第 14 讲 中世纪 /412

第 15 讲 中世纪（续） /440

第 16 讲 宗教改革、启蒙运动和法国大革命 /469

注释 /502

索引 /538

译者附录 I：黑格尔哲学术语简要指南 /566

译者附录 II：黑格尔年表 /576

译者附录 III：黑格尔《历史哲学》课程与出版概况 /579

译后记 /588

列奥·施特劳斯讲疏整理规划

列奥·施特劳斯（Leo Strauss）不仅是知名的思想家与作家，还是一位极富影响力的教师。在施特劳斯的课程讲疏中，我们会看到他对许多文本提出见解（这些文本中有许多是他很少或未曾在著述中提及的），同时也会看到他慷慨地回应着学生的困惑与质疑。这些讲稿是施特劳斯已发表作品体量的两倍不止，极大地丰富了研究施特劳斯著述的学者和学生可掌握的资料。

vii

20 世纪 50 年代初，油印版的施特劳斯课程学生笔记就在其学生当中传阅。1954 年冬，他开设的自然权利课程的首份录音，经过文字转录后分发给学生。赫伯特·J. 斯多灵（Herbert J. Storing）教授从瑞尔姆基金会（Reim Foundation）得到一笔支持这一录音和文字转录工作的资助，1956 年冬季，施特劳斯有关“历史主义与现代相对主义”课程就又重新开始了定期的录音和转录。自 1958 年起到 1968 年退休，施特劳斯在芝加哥大学开设的 39 门课中共有 34 门得到了录音和文字转录。退休后，施特劳斯在 1968 年和 1969 年春季学期任教于克莱蒙特男子学院，之后在圣约翰学院任教四年直至 1973 年 10 月逝世，这些课程都有录音记录（不过在克莱蒙特最后两次课程的录音散佚了）。

viii

留存下来的原始录音在质量和完整度上参差不齐，并且在经过文字转录后，这些录音带有时被重复使用，这就使得录音记录非常不完整。随着岁月流逝，录音带也难免时光的侵蚀。从 20 世纪 90 年代末开始，史蒂芬·格里高利（Stephen Gregory）发起了对现存录音带的数码重制计划，他当时是芝加哥大学由约翰·M. 奥林基金会资助的约翰·M. 奥林民主理论与实践研究中心的负责人。该计划由九月传媒（September Media）的克雷格·哈丁（Craig Harding）执行，旨在确保这些录音带的万全、改善它们的可听度，并为它们最终公开铺平了道路。这一重制计划由奥林中心提供资金支持，同时也得到人文学科国家资助基金保存和使用部门的资助。现存的音频文件可以在施特劳斯中心网站访问：<https://leostrausscenter.uchicago.edu/courses>。

施特劳斯许可了录音和进一步的文字转录工作，但他本人并没有审阅这些讲疏或参与这一项目。正因如此，施特劳斯亲密的朋友和同事约瑟夫·克罗波西（Joseph Cropsey）一开始将讲疏的版权署在自己名下，不过在 2008 年他将版权转为列奥·施特劳斯的遗产。自 1958 年起，每份讲疏开始部分都有这样一份按语（headnote）：“本讲疏主要是口头表述的文字记录，其中大部分生发自课堂，且没有任何内容是为出版而准备的。本讲疏提供给少数对此感兴趣的人，并认为不会出现与其私人性质且一定程度上非正式属性不相一致的运用。郑重恳请获得讲疏者不要试图传播本讲疏。本讲疏未经讲授者本人审阅、查看或过目。”2008 年，施特劳斯的继承人，即他的女儿珍妮·施特劳斯（Jenny Strauss）请求纳坦·塔科夫（Nathan Tarcov）接替约瑟夫·克罗波西作为施特劳斯遗稿的保管人。他们一致认为，由于这份老旧且常常不够精确和完整的讲疏的流传，以及大众对施特劳斯思想和授课的持续关注，继续出版重制的录音文件和文字转录稿，对感兴

ix

趣的学者和学生而言会有所帮助。施特劳斯自己曾与班塔姆出版社（Bantam Books）签约拟出版四部讲疏，虽然最后它们都没有出版，但此事鼓舞了珍妮与塔科夫。

创建于2008年的芝加哥大学列奥·施特劳斯中心，发起了一个由其负责人纳坦·塔科夫主持并由史蒂芬·格里高利（Stephen Gregory）管理的项目，旨在当重制的录音文件可获得时便基于它们来校对先前的讲疏、转录先前未被转录的录音以及出于可读性考虑来注释并编辑这些讲疏（也包括那些没有录音文件保留下来的文字稿）。这一项目得到来自维尼亚尔斯基家族基金会（Winiarski Family Foundation）、希夫林夫妇基金会（Mr. Richard S. Shiffrin and Mrs. Barbara Z. Schiffrin）、埃尔哈特基金会（Earhart Foundation）、赫特格基金会（Hertog Foundation）以及其他诸多捐赠方的支持。施特劳斯中心在募集资金方面得到芝加哥大学社会科学部教务办公室工作人员尼娜·伯廷-赫布斯特（Nina Botting-Herbst）与帕特里克·麦卡斯克（Patrick McCusker）的得力支持。

讲疏的编辑由既精通施特劳斯著作又了解其讲授文本的资深学者担任，基础性工作则大部分由学生编辑助理完成。编辑讲疏的目标一直都是尽可能多地保留施特劳斯原汁原味的语言，并使之更加易读。施特劳斯作为老师的影响力（事实上还有他的魅力）有时在其非正式的话语中显露无遗。我们保留了可能在学术语言中并不合适的句子片段；拆开了一些冗长且枝蔓的句子；同时删去了一些重复的语句和词语。破坏句法或思路的从句被挪放到句子或段落的其他位置。在极少数情况下，一个段落中的句子可能被重新排列。在没有录音文件被保留下来时，我们努力去校正可能的舛误。文本中的括号记录的是插入内容。没有录音文件的讲疏中的省略号则依旧保留。至于它们意味着

删去了施特劳斯的一些讲述，抑或施特劳斯声音的减弱，还是充当破折号的作用，则无从判定。在留有录音文件的讲疏中加入的省略号指的是相关内容难以听清。有关论文、研讨班主题或见面房间与时间等事务性内容，一律删去且不加注，但保留了施特劳斯布置的阅读作业。所有引文都提供了出处，因此读者能够结合文本阅读讲疏，并且补充注释以便识别施特劳斯提及的人物、文本和事件。

读者应当体谅这份讲疏的口语特征。这里有诸多脱口而出的短语、口误、重复和可能的舛误。无论这份讲疏具有何种启发，它们都不能与施特劳斯自己为了出版而写作的著作等同视之。

主编：纳坦·塔科夫

执行编辑：盖尔·麦基恩

2014年8月

编者按

施特劳斯以研讨班形式授课。他会以一般性的评论开场，继而一位学生大声朗读指定文本的一部分，跟着便是施特劳斯的评论以及对学生提问和观点的评论与回应。本门课的指定文本是斯博里（Sibree）翻译的黑格尔的《历史哲学》（G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, translated by J. Sibree, New York: Dover Press, 1956）。当课堂中大声朗读该文本时，本讲疏就记录下斯博里译本中的文字。我们保留了原初的拼写。所有引文都提供了出处。

xi

这门课共有 16 次。由于所有课程的录音带都保存了下来，本讲疏便完全脱胎于这些重制的录音带。讲疏中的一些微小改动，我们并没有特别说明。譬如，我们改正了不准确的名词动词一致性问题、校正了特定词语的顺序，并且为了增加可读性插入了介词或连词。

标明这份讲疏所有删改和补入内容的一版文稿，将会在本讲疏付梓两年后于列奥·施特劳斯中心网站刊载。读者可以通过申请并支付与纸质版同样的价格获得。讲疏的原件可以在芝加哥大学图书馆特藏部施特劳斯文献中访得。

本讲疏由保罗·弗朗哥编辑，并得到乔丹·戈德堡（Jordan Goldberg）、杜波依斯（C. C. DuBois）、盖尔·麦基恩（Gayle McK-

een) 和威廉·伍德 (William Wood) 的协助。索引由德雷克·戈特利布 (Derek Gottlieb) 制作。

列奥·施特劳斯 1965 年黑格尔《历史哲学》 课程讲疏导言

1965 年冬，列奥·施特劳斯在芝加哥大学开设了一门有关黑格尔《历史哲学》的课程。这是他第二次开这门课程——第一次是在 1958 年秋。但是 1958 年课程的录音带并没有保存下来，且其原始讲疏也多多少少有些不完整。不过 1965 年课程的录音保留了下来，因此重现一份相对完整的课程讲疏成为可能。本书就是 1965 年课程的讲疏，并在需要的地方将 1958 年讲疏的段落补充在注释中。¹

我们能够接触到这些课程是非常幸运的。黑格尔是为数不多的几个施特劳斯在其学术生涯中未曾详细论述过的伟大哲学家之一。当然，在施特劳斯已发表的作品中有大量对黑格尔的提及，其中一些内容还非常引人入胜。但黑格尔往往被施特劳斯当作其构建的现代政治哲学史与历史主义起源学说中的一环（就像多米诺骨牌中的一块）。他于芝加哥大学讲授的这些课程，则反映出施特劳斯对黑格尔更为深入的研究，以及他对这位伟大的 19 世纪思想家抱有惊人的认同。

在开始讨论这些课程内容之前，我想先简要梳理一下施特劳斯在其已发表作品中对黑格尔的论述。² 黑格尔的名字出现在施特劳斯的著作时，有如下三个主要语境：20 世纪 30 年代他对霍布斯的研究；他与亚历山大·科耶夫（Alexandre Kojève）就《论僭政》（*On Tyranny*）

ny) 的争论; 以及他有关现代政治哲学“三次浪潮”的论述。让我先从霍布斯—黑格尔的关联开始。

2 20 世纪 30 年代, 施特劳斯深入钻研霍布斯的政治哲学。这不仅体现在他 1936 年出版的著作《霍布斯的政治哲学》(*The Political Philosophy of Hobbes*) 中, 也反映在一些当时尚未发表的关于霍布斯的文章里, 这些文章后来被收录进了施特劳斯《全集》(*Gesammelte Schriften*) , 近来已译成英文。³ 众所周知, 施特劳斯对霍布斯的兴趣源于如下想法, 即以批判性的和重启古今之争的目的来探究现代政治哲学的根源。⁴ 作为该研究的组成部分, 施特劳斯似乎打算展开一项霍布斯和黑格尔的比较研究。⁵ 这一写作意图表露于施特劳斯关于霍布斯的那部著作的一个脚注中, 他写道: “科耶夫和笔者打算就霍布斯与黑格尔的关联展开详细的探究。”⁶

3 这个脚注的语境, 是霍布斯的恐惧暴力死亡的原则和黑格尔在主奴辩证法中有关自我意识起源论述之间的比较。施特劳斯认为, 在霍布斯这里对暴力死亡的恐惧在现代道德和政治哲学中扮演的角色, 与笛卡尔笔下彻底怀疑在现代形而上学中发挥的作用一样, 都具有基础性地位。与彻底怀疑类似, 对暴力死亡的恐惧同样源于对自然的非信任而非心怀感激的接受, 这就导向了一种积极掌控自然的努力而非仅仅是对自然的沉思。在施特劳斯看来, 当黑格尔将自我意识的起源锚定于奴隶与主人在生死斗争中对暴力死亡的恐惧时, 他也赞同如上基本立场。无论是霍布斯还是黑格尔, 他们都认为市民阶级的道德完全根植于对暴力死亡的恐惧, 这种恐惧能够抑制虚荣 (*vanity-quelling*)。⁷

施特劳斯在黑格尔和霍布斯之间构建的另一个关联, 涉及霍布斯在翻译修昔底德时的历史转向。施特劳斯认为, 这一历史转向源于霍

布斯对道德准则应用的兴趣。理性自身无法使得人类服从道德规范；因此需要历史实例来使得人们更加易于服从规范。在施特劳斯眼中，黑格尔的历史哲学完全建立在同样的对理性无能为力的深信以及对服从的道德的拒绝之上。从霍布斯到黑格尔，如何应用道德规范并确保最佳政体的实现成为现代政治哲学的核心。⁸

但就如现在我们看到的这样，施特劳斯和科耶夫并没有完成他们计划中的有关霍布斯和黑格尔的比较研究。⁹不过他们在《霍布斯的政治哲学》出版将近二十年后，一起合作了一部著作，它使得施特劳斯能够更充分地探讨黑格尔哲学，或至少是探讨科耶夫对黑格尔的独特诠释。《论僭政》（1954）源自施特劳斯对色诺芬短篇对话《希耶罗》（*Hiero*）的评注。施特劳斯通过这一对话来展示色诺芬如何借助一种具备社会责任的修辞学而使得他能够向一小群哲学家揭示某些真理的同时，又瞒过大多数普通民众。他指出，这种修辞学“建立在如下预设之上，即对真理的坚定追求与社会所需之间存在着一种错位”¹⁰。这一预设也与该对话的旨趣紧密相关：对比政治生活与哲学生活这两种不同的生活方式，通过对照智者的自足与政治统治者对爱的需求来彰显哲学生活的优先性。¹¹

上述这种哲学与政治、理论与实践之间的彻底分离，正是科耶夫在回应施特劳斯时所提出的批评。他指出，哲学家在积极影响政治现实并推动构成黑格尔式历史终点或目标的“普遍和均质国家”的出现中，发挥着重要作用。科耶夫拒绝在他看来属于“伊壁鸠鲁式的”施特劳斯的哲学生活理念，也即哲学生活隔绝于社会并致力于追求纯粹的理论真理。这种理念立足于如下有关存在的“有神论”立场，即存在是永恒不变的且永远与自身同一。但是一旦我们接受黑格尔彻底的“无神论”主张，即“存在自身从本质上来说是的暂时的”，那么上述讲

法就不再站得住脚了。此时哲学家为了揭示存在，就必须逃离“花园中的与世隔绝”而“介入历史之中”。他确立其真理的唯一方法便是通过“社会与历史的检验”。若像施特劳斯提议的那样，哲学家退回隐居生活，就会不可避免地滑入唯我论。¹²

在回应科耶夫时，施特劳斯提出了许多有关黑格尔的富有启发的观点。首先，他重复了自己在《霍布斯的政治哲学》中的立场，即黑格尔接受了霍布斯所开创的在现代对服从的道德的拒斥：“科耶夫或黑格尔对古典以及《圣经》道德的综合，产生出了如下惊人的结果，即从两种都对个人自制提出非常严苛要求的道德中产生出了一种令人震惊地松散的道德。”由于怀疑理性导向服从道德规范的效果，黑格尔继续且彻底化了“解放激情的现代传统”。施特劳斯再一次比较了黑格尔在主奴辩证法中的观点与霍布斯有关自然状态的学说。尽管黑格尔的观点当然要比霍布斯的更为精致复杂，但它依旧源于如下错误的霍布斯式假定，即“人之为人，可被设想为一个对神圣约束缺乏意识的存在，或是一个除了受到获得认同这一欲望而不受其他事物指引的存在”¹³。

施特劳斯在其回应中提到的第二个有关黑格尔——或科耶夫对黑格尔的解读——的基本立场，涉及历史的终结或目标。众所周知，科耶夫将这一终结描述为“普遍且均质的国家”，也即非民族且无阶级的国家。施特劳斯考虑的是，这样一个斗争不复存在且没有什么事情有待完成的国家，是否与尼采笔下“最后之人”的国度并不相同且没有指向人性的毁灭。¹⁴这是施特劳斯在与科耶夫通信交换意见中一再回到的一个批评，¹⁵并且我们会看到它也出现在施特劳斯有关黑格尔的课程中。科耶夫自己似乎在这一点上向施特劳斯让步了，并且随着岁月流逝，他以一种更加反讽、更少乌托邦色彩的词汇来描绘这

一终结状态。因此他向施特劳斯写道：“在那个最终状态中，自然不再有我们历史性人类意义上的‘人类’。这些‘健康的’机器人得到了‘满足’（运动、艺术、性爱，等等），而‘病态的’则都被关了起来。”¹⁶

通过重申统揽其霍布斯著作的古典与现代政治哲学之间的巨大反差，施特劳斯总结了自己对科耶夫的回应。古典政治哲学认为最佳政体的实现取决于机遇，但现代政治哲学试图通过降低人类的目标来确保最佳社会秩序的实现。“古典的解决方案为判定任何政治秩序提供了一个稳定的标准”，但“现代的解决方案最终恰恰摧毁了独立于现实情境的标准这一理念”。¹⁷正是这一将现代政治哲学理解为不可避免地、从现实主义的降低标准过渡到历史主义的废除标准的解读，主导了施特劳斯作品中我想要讨论的最后一部分。

《什么是政治哲学？》（“What Is Political Philosophy?”）以及《现代性的三次浪潮》（“The Three Waves of Modernity”），将现代政治哲学史划分为三个阶段或“浪潮”，并认为黑格尔属于其中的第二阶段。但主导施特劳斯讨论第二阶段的思想家是卢梭。在《自然权利与历史》（*Natural Right and History*）中，施特劳斯指出，通过将自由而非理性设定为人类的独特特征，“卢梭可谓是发起了‘自由哲学’”，而后者逐渐在康德和黑格尔那里走向成熟。¹⁸在《什么是政治哲学？》与《现代性的三次浪潮》中，他重点论述了卢梭的公意（the general will）学说如何摧毁了由实证法诉诸自然法的可能性之后所导致的应然完全坍塌为实然、理想全然降解为现实。这样，卢梭推进了由马基雅维利和霍布斯所发起的运动，即试图“确保理想成为现实，或证明理性与现实的必然一致”。黑格尔转向历史哲学，便代表着这一通过降低标准来确保正当秩序（the right order）得以实现的现实主义进程

的进一步深化：

正当秩序的实现是通过盲目的利己激情完成的：正当秩序是人类活动的非预期副产品，它们从未指向正当秩序本身。黑格尔可能如柏拉图一样对正当秩序充满敬意，对此我们或许有所怀疑。但确定无疑的是黑格尔认为应当是以马基雅维利而非柏拉图的方式建立正当秩序：这意味着该秩序以与其自身相矛盾的方式得以建立。共产主义的幻想已然是黑格尔甚至康德的幻想。¹⁹

如上段落可能会让我们认为施特劳斯对黑格尔的解读非常类似于卡尔·波普尔（Karl Popper）在1945年出版的引起巨大争议的《开放社会及其敌人》（*The Open Society and Its Enemies*）中的解读。在该书中，黑格尔与柏拉图一道被视为20世纪极权主义的先驱。但事实并非如此。比如，在一篇对约翰·怀尔德（John Wild）1946年著作《柏拉图论人》（*Plato's Theory of Man*）的尖锐评论中，施特劳斯激烈地批评了怀尔德对黑格尔的极权主义解读。他指出“黑格尔绝非一个‘极权主义者’，他拒绝柏拉图的政治哲学恰恰是因为他认为后者是‘极权主义的’”。黑格尔批评柏拉图没有意识到“主观自由”这一现代原则，该原则认为“个人就其本身而言具有无限的价值”。²⁰当我们转向施特劳斯有关黑格尔的课程时，我们会发现他一再否认黑格尔是任何意义上的极权主义思想家或是将国家奉若神明的人。更一般来说，他坚持认为黑格尔是一个值得以至高敬意对待的深邃思想家。比如，有一处他提到：“我不是一个黑格尔主义者，我也不相信我们能说历史是理性的。但另一方面，我们一定不要低估黑格尔巨大的智力力量，凭借这一力量，他阐明了许多非常有意思的事情”（第7讲，

边码第 163 页)。

施特劳斯为其有关黑格尔的政治哲学课程选定的文本是《历史哲学》。他说尽管《法哲学原理》(*Philosophy of Right*)由黑格尔本人出版但没有选择它而选择《历史哲学》，是因为相比黑格尔生前发表的自己写作的著作，他的口授讲座更易理解。(就施特劳斯而言可能同样如此。)他还认为黑格尔在《法哲学原理》中的学说“与历史哲学存在本质上的关联，如果我们能够明了该哲学所脱胎的历史母体就可以……更好地理解他的政治哲学”(第 1 讲，边码第 18 页)。在两轮黑格尔课程中，施特劳斯使用的都是由约翰·斯博里翻译的《历史哲学》英译本，这也是直到最近唯一可用的译本，不过他常常根据格奥尔格·拉松(Georg Lasson)的德文本修正翻译并介绍段落内容，该德文本中包含着斯博里译文所没有的抄录材料。²¹

历史哲学与经验历史之间的关系，是任何黑格尔《历史哲学》的读者都会遭遇到的最初几个问题之一。在何种程度上黑格尔的历史哲学是建立在与专业历史学家所书写的历史几乎毫无关联的先天逻辑或形而上学之上的呢？黑格尔本人否认历史哲学家完全忽视了经验历史：“我们必须按照历史本身之所是来对待历史，并且要历史化亦即经验性地展开”，以避免“先天的伪造”。²²在这一点上施特劳斯与之持有相同立场。在其整个讲座中，他常常是在面对学生的质疑时，竭力呈现黑格尔历史论述的经验性方法。正如他在 1965 年课程伊始所说：黑格尔是“最具经验性研究学养的哲学家之一……正是因为他按照历史本身之所是来观照历史，且拒绝随意杜撰和糊弄，历史的理性才得以显现”(第 1 讲，边码第 37 页)。当然，“经验性研究”在此并不是说历史哲学家没有主观辨别或判断地而只是简单或被动地接受事实。黑格尔告诉我们，即便是普通的历史学家“其个人的范畴也与

之如影随形，并通过这些范畴来审视素材”²³。对此，施特劳斯表示赞同。每位历史学家都需要在重要和不重要的事物之间做出区分，而这并不意味着他背离了自己的客观性（第4讲，边码第94页；也参见1958: 5, 6）。²⁴

那么黑格尔是如何在他哲学化的历史学论述中区分重要和不重要的事物的？施特劳斯认为黑格尔“将人类社会认为最重要的事物、所听命于的事物，视为最重要的”（1958: 5）。在这些讲座中，施特劳斯一再指出在黑格尔对不同社会与文化的理解中，宗教所具有的首要地位。为了像一个社会理解自身那样去理解这个社会，黑格尔审视这个社会的成员所仰望或听命的事物：“一个民族之所是，就是它所崇敬的事物，就是它视为至高无上的、视为神圣的事物”（第9讲，边码第208页）。在讨论黑格尔对希腊人的解读时，施特劳斯阐释了黑格尔有关历史的经验研究的核心前提：“我提请你们注意如下事实，即黑格尔不止一次提出我们可称之为宗教首要性的主张。换言之，一种文化的核心便是它的宗教”（第11讲，边码第249页）。正是对宗教首要性的强调截然区分了黑格尔与马克思处理历史的方法。“马克思主要从身体需求的意义上，把人理解为一个有需求的存在……但黑格尔认为人是崇敬某种事物的存在”（第6讲，边码第153页）。

与黑格尔经验论问题相关的，就是他对非西方文化是否一视同仁的问题。在他有关非洲、中国和印度的讨论中，黑格尔无所顾虑地断言它们在整个历史架构中的相对价值。同今天的学生一样，施特劳斯课堂上的学生就黑格尔哲学的这一方面提出许多问题，而施特劳斯则不加避讳地加以回应。他提到某些当代的自由主义者会强调说所有文化都是平等的，但指出这一立场是自相矛盾的，因为绝大多数过往的文化并非一直都是自由主义的（第3讲，边码第72—73页）。在1965

年课程的第六次讲座中，施特劳斯更深入地探究了这一自由主义的相对主义立场，以探究黑格尔评判不同文化的尺度是什么。他论证说科学和政治自由，这两个即便在今天也为许多人所看重的事物，正是黑格尔判定文化高级或低等的首要标准。尽管施特劳斯承认它们——特别是科学——不再具有过往曾拥有的那么明显的权威，但它们并非任意的标准。因此，他要求持有怀疑立场的学生不要对黑格尔匆匆不予理会：“中国和印度主张得到的公平对待，黑格尔也要求得到。”（第 6 讲，边码第 136 页）。

作为公允看待黑格尔这一义务的题中之义，施特劳斯特别在意否认如下指控，即黑格尔是某类种族主义者。不错，黑格尔的确认为新教要比天主教或犹太教更与现代理性国家相契合，但这并不意味着天主教徒或犹太人（或中国人、印度人）不能算是这样一种国家的成员。施特劳斯以极具说服力的方式阐明了这一点。他指出，如下事实可以佐证黑格尔与种族主义无关：“自己出于糟糕可悲的理由而成为一名纳粹党徒”的“德国著名宪法学家”卡尔·施米特（Carl Schmitt）宣布在希特勒于 1933 年 1 月 31 日掌权后，黑格尔便粉身碎骨了（第 6 讲，边码第 137 页）。在讲座中施特劳斯间接提到施米特这一表述很多次，总是将之作为对任何把黑格尔同法西斯主义或极权主义加以关联的企图之否定。

除却方法与路径的问题，施特劳斯在其讲座中格外关注黑格尔称之为“精神的方式”以及借由这些方式所实现的目标。有关历史演进的方式，黑格尔非常著名地聚焦于激情和自利所发挥的关键作用上。8 如我们所见，施特劳斯在其早年有关黑格尔的著述中，非常强调黑格尔历史哲学中的这一面，并将之同对理性无能为力的信念、对服从的道德的拒绝、激情的解放以及对更一般意义上形塑现代政治哲学的最

佳政体现实化问题关联在一起。在 1965 年课程伊始，他如此评论黑格尔哲学中实然与应然、非道德与道德之间的一致性：“秩序源于无序，是不期而至的：我们可以说这便是黑格尔历史哲学的简易准则。”这一准则扩展到一般意义的历史领域中，就是亚当·斯密（Adam Smith）用来分析经济学法则的看不见的手的论证（第 1 讲，边码第 26 页）。课程结尾，在有关“论历史哲学这个概念”的冗长题外话中，施特劳斯回到了黑格尔在其历史哲学中对亚当·斯密经济学思想的借用这个问题上，阐述了理性秩序如何在个体追逐其自利欲望的过程中自然而然地生发出来。这便是确保最佳政体得以实现这一现代诉求的全部内容。传统观点认为最佳政体的实现要求“严苛的自我牺牲”，因此它取决于机遇；但黑格尔所阐发的现代观点则认为最佳政体源于欲望的放纵（indulgence）。理性与现实因此必然是一致的（第 13 讲，边码第 298 页）。

不过即便在这里，施特劳斯也在其讲座中补充了一些他早年发表作品的粗笔勾勒中并未展现的细微差别。譬如，在涉及黑格尔对诸如亚历山大大帝（Alexander the Great）、恺撒（Caesar）和拿破仑（Napoleon）这样根据其“道德意义上糟糕的激情”行动却带来理性结果的世界历史个体的讨论中，施特劳斯指出黑格尔的论述并没有马基雅维利的那么冷酷：“这可能听起来很奇怪，但我相信你们会慢慢看到黑格尔有关的世界历史个体的观念要比马基雅维利的更具道德性。我认为通过某种方式他道德化了这些英雄，并因此促成了普遍与特殊之间的这个统一”（第 2 讲，边码第 57—58 页；也参见第 3 讲，边码第 75 页）。

1958 年课程中有非常有趣的关于世界历史个体的道德 / 非道德的讨论。有关黑格尔对世界历史个体“注定践踏许多无辜的花朵，碾碎

许多挡住其去路的事物”这一名扬天下的评述，²⁵ 施特劳斯考虑的是黑格尔是否会根据这一原则为残忍统治者开脱。他不确定黑格尔会如此。他首先指出，针对拿破仑违反国际法对一些人（可惜此处文本含混不清）处以死刑的行为，黑格尔“绝不会为之辩护”。他接着说道：“但让我们按照他们现在的说法，来看看斯大林对 2000 万农民的‘谋杀’——这些人便是无辜的花朵，我们就会明白这一点。对此黑格尔会怎么看？他不会从严格道德意义上的道德视角来看待这个问题，但我认为他会从更宏大的政治视角出发并会说以这种方式建立起来的政体，对抗着如此强有力的反抗力量，并在某一点上数字变得至关重要……”（1958: 4）。因为转换录音带，此处文本断开了，但显然言下之意似乎就是施特劳斯并不认为黑格尔的世界历史个体概念能够被用来为斯大林或希特勒辩护。

有关黑格尔对政治中自以为是的道德主义所采取的多少有些强硬的态度，施特劳斯并非完全不同情。他将黑格尔称为“有关重大政治议题的道德主义态度的最强有力的批判者”（1958: 4）。这一道德主义的高峰出现在 18 世纪的卢梭和康德的哲学中（第 3 章，边码第 73—74 页）。黑格尔对它的批评体现为，其一，指出道德个体对抗历史进程的非道德就等同于如下这个可鄙的欲望，即美德会在今生此世得到回报。其二，黑格尔指出如果道德个体能够做到真正意义上的前后一致，他会想要看到自身美德得以生发的非道德的秩序的毁灭。比如，西塞罗这位罗马共和国元老院有品德的议员，应当将共和国的毁灭视为“一个腐朽政制再正当不过的下场”（1958: 5）。最后，黑格尔批评单纯因为亚历山大大帝或恺撒受到追求荣誉的欲望推动，便谴责他们富有世界历史意义的行为的“校园教师”和仆从（valet）心理学家。施特劳斯支持黑格尔这一观点，并提到在《理想国》中柏拉图通过苏

格拉底与充满壮志的青年格劳孔的关系更为深刻地处理了这一问题。通过提及 20 世纪 30 年代英国工党伪善的和平主义，施特劳斯也似乎赞同黑格尔对政治道德主义的厌倦态度。他总结道，“我们不能说黑格尔是一个邪恶之徒。就内心而言，他与之相去甚远。”不过极为重要的是，他补充说“黑格尔受到如下坚定不移想法的……支持，即彻底打破法律，也就是我们所说的革命，是更高位阶的正义概念对较低位阶正义概念的胜利。当这一前提变得可疑时，我们接受黑格尔的立场就会多少有些犹豫”（1958: 5）。

10

基于对黑格尔有关精神方式的讨论，施特劳斯转向对通过这些方式所实现的结果或目标，也即理性国家的分析。如前所述，施特劳斯在其讲座中始终坚称，黑格尔在任何意义上都不能被理解为一个极权主义思想家或是把国家奉若神明的人。有关这一点最明确的表述，出现在施特劳斯对一个持有怀疑立场的学生的回应中：

或许你正是那些认为黑格尔将国家奉若神明且是极权主义先驱之人的受害者，他们这套说法完全站不住脚。黑格尔认同 19 世纪的君主立宪制，这种制度威权主义意味十足但却与极权主义相反。在黑格尔看来，经济领域的自由是天经地义的。它当然应该通过禁止欺诈、保护财产权等方式得到保护。这是明白无误的。在此意义上，黑格尔可是个自由主义者。（第 8 章，边码第 192 页）

施特劳斯在 1958 年的课上说，黑格尔“承认自然权利”并且认同财产原则、个人不可侵犯原则等尽管并不总是为人所知，但却“是不取决于人类的专断无端或法律规定的，而是真正自然、理性的原

则”。“黑格尔不是一个相对主义者；恰恰相反，他是一切相对主义者的梦魇——要知道，他是最优秀的绝对论者！”（1958: 4）²⁶

如上述篇章所示，施特劳斯并没有简单地以不属于黑格尔政治哲学的内容来对之穿凿附会。他不仅认为黑格尔不是一个极权主义者或将国家奉若神明的人，还认为他是一个自由主义者、立宪主义者以及自然权利的信徒。施特劳斯在其讲座中一再重复的对黑格尔政治哲学特征的描述，就是人的权利与有教养且独立的行政：“如果有人想知道一个囊括黑格尔法哲学的简易表述，那就会是‘人的权利’加上一个完全独立的行政”（1958: 10）。²⁷ 有关人的权利，我们已然看到施特劳斯提到黑格尔支持财产权以及个人的不可侵犯性。他还强调黑格尔认同宗教自由，就此而言有时认为他“令人讶异地具有自由主义气质”（1958: 5）。11

不过黑格尔虽然在捍卫人的权利方面是一个自由主义者，但他认为政府应当由经过训练的官僚掌管这一点却表明他不是一个民主主义者。施特劳斯通过详细考察黑格尔在《历史哲学》最后几页中对“自由主义”的批判而揭示出其政治哲学中反民主的这面。与由有教养的行政部门掌管的政府相对比，黑格尔认为“自由主义”——在此他实际上指的是民主制度——确立了“原子论的原则……该原则坚定支持个人意志的统治；认为一切政府都应当源自他们的明确授权，并且具备他们授予的惩罚权。”黑格尔认为这种个人权利在政治领域的不当扩张会带来“动荡与不安”，而其求解之道则有待未来的求索。²⁸ 施特劳斯对这一部分的评论是“这或许是最能支持黑格尔依旧认为存在尚未解决的根本问题这个观点的论述了”（第 16 讲，边码第 351—353 页）。

我们可能会质疑民主必然会对宪政体制带来黑格尔所认为的问

题。但施特劳斯指出了黑格尔国家学说中无法轻易解决的另一个困难。基于施特劳斯的哲学背景，这个问题毫不奇怪与国家、宗教之间的关系有关，也即神学—政治问题。如前所述，施特劳斯强调如下事实，即黑格尔认为在理解一个社会，其实也是任何社会时，宗教是最为根本的要素。这同样也适用于理解现代理性国家，因为它建立在新教这一宗教基础之上。由于强调国家的宗教基础，黑格尔便与自由世俗主义分道扬镳，并更接近于认为政制与“全社会的精神”相关这一古典观念（1958：4）。不过我们也看到，在赋予不同宗教群体，也即天主教徒、犹太教徒，甚至贵格会教徒与再洗礼派教徒公民权时，黑格尔“令人讶异地具有自由主义气质”（1958：4）。明白无误的是黑格尔在《法哲学原理》中指出，国家应当要求公民加入某个宗教团体，但没有必要指定某一个具体的团体。²⁹

12 这对施特劳斯来说便构成了黑格尔学说中一大含混暧昧之处。一方面，黑格尔似乎认为宗教，特别是新教，是现代国家的重要纽带。但另一方面，他通过授予非新教徒公民权似乎又否定这一重要性。黑格尔可能说理性会以哲学面目取代宗教而成为社会的凝聚力，但这显然只在为数不多的几个有着哲学天资的个人身上成立。对绝大多数没有哲学素养的公民来说又该如何呢？在1958年的课程中施特劳斯问道，“这些只能够通过宗教而分有理性的人在宗教不再是最有社会凝聚力的力量时，如何依旧能够分有理性呢？试想如下这个简单事实：如果报纸取代了每日祷告，它可就完全掏空了这个社会。我认为对黑格尔学说中或任何当下受到黑格尔启发的学说中的这个重大问题，我们尚无应对之策”（1958：5）。

1965年课程中施特劳斯以更长篇幅处理了黑格尔学说中这个神学—政治问题，但这只是表明这个问题在他眼中有多么重要。他再

一次强调了宗教在黑格尔学说中的首要性。但与其他社会——比如，古希腊——不同，现代国家并不关心其成员所属的特定宗教。施特劳斯同样也提到了《法哲学原理》，在该书中黑格尔指出国家应当要求每位公民隶属于某个宗教团体，但却不要关注他们属于哪一个具体团体。这里存在着一个矛盾，黑格尔试图通过指出哲学洞见能够取代宗教的方式来化解，但这对不具备哲学素养的大多数社会成员而言于事无补。由于他们无法杜绝现代文化中祛魅的一面，所以普罗大众便逐渐放弃了他们幼稚朴素的信仰，但却无法找到替代品。

他们肯定无法拥有黑格尔哲学所具有的慰藉。黑格尔除了耸肩表示遗憾外别无他法。他知道坐拥财富、文化及思想的阶层迟早会影响到贫寒之士。在晚宴中，拥有文化和财富之人不可能总会在侍女近旁时停止交谈……因此普罗大众会逐渐受到比他们地位更高的人士中所发生的事物的影响，但他们并不会因此而成为哲学家或类似的人物。他们处于不同的境况之中，是不一样的（discord）。在这方面，黑格尔未能给予我们慰藉。（第 13 讲，边码第 300 页）

施特劳斯在这里提出的“不一样”，就对黑格尔将政治秩序全然描述为理性秩序的主张提出了严峻挑战。施特劳斯说他知道只有一位当代思想家依旧为黑格尔式国家观念辩护，这便是亚历山大·科耶夫，“他或许写作了我们这一代人中最好的有关黑格尔的著作。”不过施特劳斯也明言科耶夫以自己的阐发彻底转化了黑格尔。科耶夫笔下的“普遍且均质的国家”只有一半是黑格尔式的，剩余部分则来自马克思。《法哲学原理》中描绘的国家既不在政治上具有普遍性，也不

在社会层面是均质的。³⁰ 施特劳斯承认“在 20 世纪社会环境剧烈变迁中，有理由可以认为黑格尔想要表达的”是某种科耶夫所描述的事物：“扬弃战争、贫困与艰苦工作，在此社会中真正哲学的可能性展露出来。”不过他依旧不认为科耶夫的普遍和均质国家能够解决前面提到的这个重大问题，即由于宗教的衰落，现代国家缺乏一种社会纽带（1958: 5, 7；也参见下文第 12 讲）。

除了普遍与均质国家这个概念，科耶夫或许因其富有争议的“历史终结”这个观点而最为知名。这个概念在施特劳斯的讲座中发挥着极其重要的作用，不过施特劳斯却未将之归属于科耶夫。1965 年的课程中，施特劳斯在第一讲将这个概念与《法哲学原理》序言中有关密涅瓦的猫头鹰这一著名段落联系在一起。施特劳斯指出，这个段落“有几分这门课程座右铭的意味。”在施特劳斯看来，这个段落的言外之意以及斯宾格勒在《西方的没落》（*The Decline of the West*）中的寓意，就是现代性代表着历史的“最终阶段”，在此之后“不复出现任何具有重要意义的事物。或许存在着某种延续……但基础性的变迁与创造已然不再可能。”由于黑格尔哲学代表着现代性最为全面的自我理解，它便是“最后的哲学”。施特劳斯提醒说这并不意味着黑格尔的傲慢，因为几乎所有伟大哲学家都会说“让这个观点成为最终陈词”。³¹ 不过，认为在历史中存在一个绝对时刻，此时一切矛盾都得以调和的信念构成了“黑格尔历史哲学中最富争议的部分”（第 1 章，边码第 29—31 页）。

在回应一位学生时施特劳斯承认，黑格尔实际上是否认为他的哲学和他所处时代的社会秩序是历史的终结或巅峰，是一个问题，甚至是“重要的问题”。不过在 1958 年和 1965 年课程中，他都以肯定语气对此问题做出一一般性地回答。或许证明黑格尔并不认为历史已然走

到确定的终点的一个最常举出的证据，就是在《历史哲学》导言中有关美洲是“未来之地”的段落。³²施特劳斯在许多场合都提到这个段落，但他并不认为它表明任何“具有根本重要性的新原则”将会在美洲出现（第 4 章，边码第 100—101 页；第 5 章，边码第 122 页；也参见 1958: 5, 6）。³³他也在几处表明了自己在这一点上与柯林伍德（R.G. Collingwood）的分歧（第 14 章，边码第 316 页；也参见 1958: 4, 5, 10）。³⁴

或许在这些讲座中，施特劳斯有关历史终结的讨论中最富魅力的一面，是他发现黑格尔对这一问题理解的含混暧昧。在黑格尔看来，14一个民族在其尚未全然意识到自身，尚未知晓其独特任务时，是最具活力的。当这个民族终于逐渐反思地具有自我意识，敬畏之情便开始消散，利己之心悄然而起，衰败与腐朽便接踵而至。施特劳斯指出，就此而言黑格尔似乎赞成卢梭在《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》（*First Discourse*）中的分析，也即科学与道德和社会的堕落是同步的。这一观点隐含在黑格尔“密涅瓦的猫头鹰要到黄昏才起飞”这一名言之中：只有当一个文明衰落之时，才是哲学思考崭露头角之际。黑格尔指出，这不仅适用于过往的哲学，也同样适用于自己同现代欧洲的关系。正如他在讨论黑格尔有关国家和宗教关系的理解时那样，施特劳斯表明黑格尔“对人类秩序的看法，……并不像该秩序通常呈现出来的那么和谐。”善、美以及真并不必然是同步的：“人类最为重要的欲望、其至高的欲望，也即对知识的欲望的发展……不大可能与社会得以真正繁荣的条件相一致”（第 2 章，边码第 55—56 页）。

施特劳斯对黑格尔历史终结观点中含混之处的阐释，具有鲜明的尼采甚或斯宾格勒的气质。实际上，施特劳斯的讨论中充斥着大量对

斯宾格勒《西方的没落》的提及。在黑格尔看来，历史的终结意味着一切基础性问题都已得到解决；不再存在基础性的工作。在此意义上，历史的巅峰也意味着历史的下降或衰落。这是密涅瓦猫头鹰这一段落蕴含的悲观含义。哲学智慧登场的那个黄昏就是虚无主义的黄昏。这正是斯宾格勒“浮士德文化”与尼采“最后之人”出现的拂晓。这是“一切有意义生活的终结”。施特劳斯认为黑格尔历史终结这一概念的意蕴很成问题，以至于他想搞清楚是否“黑格尔全然意识到他在此概念中明确暗示的内容：随着世界历史的完满或完成，眼下便是历史不可更改的衰败与人类不可挽回的堕落的开端。”他认为“这的确是黑格尔的一个重大问题：什么是历史的终结，这意味着什么？人们有可能在此基础上生存吗？我们可以说这正是尼采批判黑格尔的起点”（1958：3，5；也参见下文第11章，边码第253页，第13章，边码第301—2页）。

12 施特劳斯在《论僭政》中同科耶夫争辩时，援引尼采对黑格尔式
15 历史终结的批判来反对他，我们很容易会想到这场争论与施特劳斯在其讲座中有关历史终结的讨论有关。不过在批判性注解之外，施特劳斯赞许黑格尔意识到了知识与政治生活之间存在着诸多不那么重要的思想家未曾注意的基本张力——这一张力已然由卢梭在其《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》得到深刻阐释。施特劳斯指出，比如，马克思就与黑格尔不同，他完全没有注意到卢梭学说中的这一复杂性。他补充说：“我想就这些问题而言，我们无法让马克思和黑格尔相提并论，因为在哲学上马克思远不如黑格尔深邃”（1958：3）。

在这一段落实际上也是在整个施特劳斯讲座中显露出来的对黑格尔作为思想家的尊敬，是众多使得这些讲座别具价值的众多因素之

一。当然，这种尊敬并不等同于赞成。与他在已发表作品中更具批判性的态度一致，施特劳斯在这些讲座中强调自己并不是一个黑格尔主义者（同样参见下文第 7 章，边码第 163 页）。³⁵但是在这个课堂里，他没有将自己的基本任务定位为批判黑格尔，而是引导学生领略这位与柏拉图、亚里士多德和康德具有同等地位的重要现代思想家——“这位 19 世纪杰出的哲学家”。³⁶1958 年课程中的如下表述精准地呈现出施特劳斯有关教师基本任务的典型立场：“但……我并不是位黑格尔主义者；我并没有辩护我自己的立场；但我必须试图理解黑格尔的意思”（1958: 6）。

这些讲座的主要魅力之一就是展现了作为一位教师的施特劳斯的模样，特别是他的耐心、宽容、仁慈与幽默。就幽默这一点来说，在一堂课开始时他评价一位学生的论文“非常令人欢快。我相信你应该是第一位让论文与欢乐相伴的学生”。这位学生就是赖因肯（Mr. Reinken），他同时也负责大声朗读《历史哲学》中施特劳斯想要讨论的部分。在此评价后，施特劳斯接着提出了表述保留看法时最棒的方式：“在我们阅读黑格尔的时候，我们不会微笑。因此从非黑格尔角度阅读他的时候，这种微笑便随之而来了。”（第 15 章，边码第 327 页）。对 20 世纪 60 年代泰瑞登香烟广告有所记忆的人一定会欣赏施特劳斯对主奴辩证法通俗易懂的总结：“奴隶就是那些屈服的人，他们宁愿改变自身而不愿战斗；而主人宁愿战斗却不愿改变自身”（第 14 章，边码第 307 页）。我要克制忍不住列举更多事例的冲动，留给读者自己来发掘埋藏在讲座中的宝藏。

简单提一句文本吧。由于这门课程是一个“席明纳”³⁷，施特劳斯一开始的评述一般源于每次课开场时特定学生的论文。之后他会

对《历史哲学》中特定段落加以评论——它们都由赖因肯先生大声

朗读——并且回应学生从他评论中生发的疑问。这些流程中的唯一例外就是第一次课程，在这次课程中施特劳斯一般性地介绍了黑格尔的历史哲学；在第13次课程中，他就“历史哲学这个概念”展开了一场几乎未被打断的讲座。还有一些地方，我在注释中标明删去了他与学生的一些没有实质内容或基本上无法听清的交谈。又在合适的地方，我在注释中根据1958年课程文字稿增加了补充性内容。

保罗·弗朗哥

第1讲 绪论

列奥·施特劳斯：我相信，身为政治科学家，我们就没有必要长篇大论地解释为何应当研究黑格尔了。因为提及马克思足矣。无论对政治科学的界定如何狭窄，马克思或至少马克思主义，是其足具正当性的主题之一。此外还有一个与政治科学范围十分相关的理由或目标。政治科学总被理解为处理政治共同体——commonwealth，或用在现代出现的词汇 state——的学科。不过人们现在一般已经不再认为国家是社会的全面映现。如你们在现实中了解到的，你们都会明白现在代表社会全体的时尚名词，是文化而非国家。眼下这一转变，是从非常明确的政治取向转向了超越政治（transpolitical）的取向，我们会发现似乎政治性事物的根基反而在某些超政治（superpolitical）事物之中，而黑格尔正如我们……将会看到的那样，与此领域大有关联。

17

尽管黑格尔的《法哲学原理》是由他本人亲自出版的，但我依旧选择了《历史哲学》这个文本而非前者。在《法哲学原理》中我们无疑能够原汁原味地把握黑格尔，但《历史哲学》是黑格尔讲授的课程，并且在他不同年份开设该课程时对之有或多或少地临时调整。根据他学生（显然是非常聪慧的学生）草草记录的笔记，最初的编辑把

这些讲稿编在一起，不过后来的编辑由于发现或留意到最初编辑们尚未发现或留意到的讲座笔记，又整理出一个相当不同版本的黑格尔讲稿。¹不过正是因为这是一部讲稿而非著作，至少在黑格尔这里，对我们有极大帮助，因为黑格尔是位极为晦涩的作者，他在讲稿中要比在自己出版的著作中更容易理解。

此外，我们为何应当研习《历史哲学》还有如下原因：黑格尔在
18 《法哲学原理》中呈现的全部政治哲学与其历史哲学具有本质上的联系，如果我们能够明了该哲学所脱胎的历史母体就可以……更好地理解他的政治哲学，而在历史哲学讲稿中我们恰可以发现这一历史母体。我们可以说，黑格尔是使有关政治哲学史的理解成为政治哲学本身本质要素的第一人。但在过去，两者的关系大体上类似于今天物理学史与物理学的关系。你不用精通物理学史就可以成为一流的物理学家。我想说的是你已知晓一些人物，像牛顿等——这不言而喻——
1 但这当然不能被称为物理学史。现在黑格尔使得政治哲学史成为政治哲学的一种形态。回想一下洛克：他并不关切政治哲学史；他与同时代非常具有影响力的且在他看来观点中存在根本性错误的一些人物论战，譬如菲尔默（Filmer），但回溯到这一工作背后，比如对政治哲学史加以合理探究，却绝非他之关切所在。

我想你们都知道这个事实，即黑格尔生于1770年，卒于1831年。这些日期并非完全不重要，因为还有其他与之相关的日期。我提及三个对黑格尔来说很重要的时间。1781年，康德出版了《纯粹理性批判》。1785年，一个或许你们都不知晓的人，一位德国学者[施特劳斯在黑板上写出了这个人名]出版了有关斯宾诺莎学说的著作。²这在当时是个大新闻，且对黑格尔而言至关重要。尽管雅各比（Jacobi）在任何意义上都无法与康德相提并论，但他在当时引领了德国思想界

中非常重要的转向，对黑格尔尤为如此。第三个日期你们就都知道了：1789年，法国大革命。如果我们想要理解黑格尔，这是我们必须要知道的最起码的事实。

现在我要非常简短地谈谈康德和斯宾诺莎，只是在与黑格尔有一定关联这一必要的限度内。康德作为形而上学批判者直到今天都非常著名。当然，大卫·休谟也是如此。但我们必须要留意别具一格的康德特质，因为唯独它们决定了黑格尔的学说。在康德看来，人类面临着一场根本性抉择：要么是理性主义，要么是经验主义；或更准确说，要么是纯粹理性的独断论（即柏拉图主义），要么是经验主义（或伊壁鸠鲁主义）。我希望我用的这么多“要么”没有把你们绕晕；这两个选项还是很清楚的。纯粹理性的独断论是柏拉图主义；经验主义的经典代表就是伊壁鸠鲁主义。

19

现在不可否认的一个事实，就是我们发现这个我们可以宽泛地称为唯心论（spiritualism）和唯物论之间的抉择，贯穿于各个时代之中。不过康德对之有新的看法。我先告诉大家他对这两个选项的判断。首先，世界在时间上具有一个起点且在空间上是有限的。相反，世界在时间上没有起点，且在空间中是无限的。其次，思维着的自我是不可分的并因此是不灭的。与之相反，伊壁鸠鲁主义的看法是：世界中每一个事物都是可分的且会消亡。再次，唯心论立场：在我们的行动中我们是自由的。其对立观点是我们的行为全然取决于自然或命运。最后，第一种立场认为存在着有关这个世界的最终成因，但另一种立场认为除却自然事物及其秩序外不存在其他事物。就思想史言，这一观点是否正确我认为无关紧要。我们当然了解伊壁鸠鲁主义者不会承认世界中所有事物都是可分的：原子就不可分嘛。因此就如论者所言，是康德构造了这两个选项——可以说他是呈现出了两种理想

类型而非两种历史类型，这当然无可指摘。

现在康德眼中的这一抉择以及使得他不同于其前辈的情况，就是他认为——他的表述相当粗略——这两个选项所代表的立场都是可辩护的。换言之，并不是说两者都未证明其立场，因此使得你还能说，或许从现在开始的某一代人中会有人出现并证明柏拉图主义或伊壁鸠鲁主义。康德说的是这两个学派都证明了各自的观点。所以结论是什么？结论是它们的证明必然建立在一个根本性的缺陷之上。这些证明可能在形式上作为证明是正确的，但却存在根本不足。因此，不存在任何可能的对这两个立场的证明。在康德对这两个对立观点的分析中，我补充一个重要的内容。柏拉图主义的立场——这当然包含着现代的莱布尼茨以及大体来说整个唯心论哲学——它契合于道德与宗教，因此很受欢迎。我并不是说其立场很简单，以至于每个人都能够阅读莱布尼茨，而是说莱布尼茨的命题对大众和国家而言颇具吸引力。另一个立场则不契合于宗教——我说的是伊壁鸠鲁主义，它总是有这样的名声——并且康德有一个非常值得关注的结论：这种唯物一无神论的立场永远无法受到欢迎。这当然是康德所犯的最为重大的历史错误之一……但这表明 18 世纪末的社会环境与 19 世纪

但康德的解决方案是什么？经验主义者的断言——对，就是伊壁鸠鲁主义者，我们对此千万别太胶柱鼓瑟——在现象世界层面是真确的，对日常生活发生在我们身边或科学中的一切事物而言是真确的。我们可以将现象世界同另一个世界加以区分：这个世界中的事物自身存在于我们思维之外，康德通常称之为“物自身”或者是“本体”世界。换句话说，这么看来无神—唯物论就是我们在试图理解比如说一棵树的成长、一场暴雨等诸如此类事物时，唯一可以凭借的

方法。但同样显而易见是，这对一切试图理解我们自身处境或为之提供解释的努力而言，它绝对是有局限的。它并不全然为真，对物自身而言就不为真。独断论或柏拉图主义的断言为真，但它们无法在理论上得到确立或证明。不过只有在实践意图中，作为实践理性的悬设时，它们为真。

在康德看来，道德法则是其中唯一无法被理解为现象世界一部分的事物。现在如果你按照康德的方式理解道德法则，我们就被要求基于道德理由而主张上帝存在和灵魂不朽，并且我们能够做出这一主张，因为经验主义或伊壁鸠鲁主义的言说只局限于现象世界。在一切有关现象的研究中，我们必须假定人类的每一个行动都具有某种形式的必然原因，也即这个人不必为其行动负责。我指的是一个人犯下谋杀罪这个事实，是由于他的性格、他的智商、他的环境、充满问题的家庭等——你们懂得这一大套老生常谈。但作为道德存在者，我们知道自己受到道德法则支配，并因此拥有服从或不服从该法则的自由，进而人的行动就必须按照他们对自身自由的正确或错误使用而从正确或错误这两个角度来加以理解。行动自由是起点，在它之外不存在行动的善与恶这个问题。比如，一个人选择实施谋杀行为；你在其自由选择这个条件之外分析其行为的善恶，就会消解掉这个人应负的责任。行动自由是问题的唯一起点，而非先前原因导致的结果。

康德当然会主张自己通过拒绝唯心论和唯物论这两种形而上学就已拒斥了所有形而上学。再强调一遍，康德所做的工作不只是主张这两个对立的观点未能证明自身的立场。于是证明其立场的问题依旧未得到解答：或许某位更为伟大的唯心论者或唯物论者在将来登场并解决了这个问题。事情可不是这样。康德已然表明他们的证明都是有效的，因此恰恰是问题本身成问题。

我现在离开康德，来谈谈斯宾诺莎。斯宾诺莎在当时并不十分出名，第一个高度评价他的人称赞的并不是他的性格——这早就有人称赞过了，说他是诚实的人——而是他的学识和学说的可靠。这个人正是雅各比，他是斯宾诺莎的论敌，却认为斯宾诺莎的学说是人类理性的巅峰。如果人类理性遵循其自身的法则，那它就会走向斯宾诺莎的学说，即否定人格化的上帝、否定不朽、否定自由。斯宾诺莎的学说如同欧几里得的著作一样，呈现出一种演绎性体系特征，它从定义、公理等展开，这些完全都是斯宾诺莎本人的预设。他并没有给出为什么他要提出这些定义或……的任何理由，因此我们会说斯宾诺莎是以独断论方式展开的。这使得康德之后受到斯宾诺莎这样或那样吸引的人会认为不能这样展开论证。恰恰是这些前提，或任何为真的前提，它们本身就需要演绎。我们必须真的从零开始。可以说斯宾诺莎的形而上学既非唯物论也非唯心论。在他看来上帝或自然有两个不可相互还原的属性，他称之为广延和思想。灵魂无法被还原为质料，质料也无法被还原作灵魂，而它们都是一个实体即上帝的属性。一切特殊事物——我、这个，等等——都是神的一个属性的不同模式。现在这个事物〔施特劳斯指着某个东西〕显然是广延这个属性的一种样式，因为它是一个具有广延的事物；但如果我们感受到疼痛，这显然就是思维或思想这个属性的样式。一切特殊事物都是神的一个属性的不同样式，而上帝的知识的最高形式，就是有关作为上帝样式的单独事物或事件的知识，斯宾诺莎称之为直观知识。换句话说，设若你知道上帝本身的话，那么相比起你如果知道比如这个事物或这个事件、这个房间是上帝一个给定属性的其他模式的结果，你对上帝的了解就少很多。我们可以说，上帝的完整存在就是在特殊事物（按照斯宾诺莎的说法，就是单独事物）或上帝完善发展的阶段（devel-

oped stage) 之中, 而非在其超验或未完善发展的阶段之中。

斯宾诺莎断言一切事物都具有严格的必然性; 就此而言, 他显然隶属于伊壁鸠鲁—经验主义阵营。对自由问题他如何看待? 斯宾诺莎以自由和受迫这个区分取代了自由和必然的区分。你们可能会想到霍布斯的《利维坦》做了类似的工作。因此换句话说, 假如你自由地完成某事, 这件事情的必然性不亚于你因受迫而完成某事。这意味着什么? 这意味着自由行动和受到强迫或强制的行动具有同样的必然性。一个事物的存在如果只源于其本性的必然性, 且其行动仅仅受到自身决定, 那么它就是自由的。当然在此意义上, 上帝本身也是自由的。但是, 如果某个事情在我们自身或之外发生, 并且假设这个发生在我们自身或之外的事件能够被清晰明了地视为源于我们的本性, 我们的行动就与受到强迫的行动有所不同。与受到强迫时的状态不同, 我们的心灵只要具有充分观念 (adequate ideas), 只要具有清晰和明了的知识就能够运作。简言之, 自由等同于必然性, 但却是一种独特的必然性, 得到理解的 (understood) 必然性。我们也可以说自由是自我决定, 但却是与不确定不同的自我决定。你的本性或你最内在的存在决定了你; 行动因此而被决定。这便是自由。在谈过斯宾诺莎后, 接下来我要非常简短地谈谈黑格尔的学说。

黑格尔的学说源自如下假定, 即哲学是对单一实体的探寻, 对此单一实体而言, 其他一切事物都是其必然属性或样式, 就此而言, 这些属性或样式从此实体的流溢或流射能够得到清晰无误地理解。这个实体正是康德所说的物自身。康德已然证明这个实体是不可知的。康德说唯一可知的只有现象, 它们仅仅为思维着的主体而存在而非自在, 是由主体活动所构建的。但主体的活动是怎样的呢? 黑格尔如此发问。构造现象的主体活动本身并不是现象世界的一部分, 因为它要

产生现象。在黑格尔看来，构造现象世界和道德法则的主体活动就是物自身。因此换句话说，康德已然发现了真正的物自身却未识觉到它。康德所说的自我的先验活动，正是物自身。^{*}对此黑格尔有一个简单的表述：实体——我指的是斯宾诺莎所探寻那个单一实体——就是主体。

因此，通过将康德、斯宾诺莎和黑格尔以及他的一些德国前辈们加以关联，产生出了一种全新的形而上学，我们不能将之与先前我在讨论康德时提到的前康德形而上学相混淆。我们可以说这种新形而上学最重要的那个或那些基础，并不像上帝或伊壁鸠鲁主义的原子那样具有超验性；它并不外在于人类。这一形而上学的核心主旨便是人类心灵 / 精神的生活，以黑格尔一部著作的题目来表达，其核心议题主要是精神 / 心灵的现象学。[†]我们可以说，理解精神 / 心灵的生活虽然不是这一新形而上学的全部，却是其最为重要的部分。

* 施特劳斯在此表述颇为简略。康德与黑格尔有关物自身的争论更为复杂。简单说，根据通常理解，康德学说类似于一种因果学说，物自身是现象得以产生的原因，但我们无法通过作为结果的现象回溯到物自身。这里就隐含着—个悖论：既然我们无法知晓物自身，又是如何得知它作用于我们的？康德会认为我们只是意识到它的存在，但却无法知道它为何物、有哪些特征。简言之，按照康德的看法，我们只能认识到事物向我们展现的样子，而非事物本身之所是或自在的样态。黑格尔反对这一点。但黑格尔确切立场是什么则在当代研究中颇有争议。译者倾向于认为，黑格尔持有如下两点看法：物自身与现象或表象的区分不过是人类思维中的设定，它推进了人类的认知，但却阻碍我们全面把握对象；我们有关对象的认识意味着将对象纳入我们的视野 / 意识之中，看到的永远是其向我们展现的样子，而我们尚未认识到的就是该对象“自在”的一面，但这一面本身也在意识之中。简单说，黑格尔相对化了康德在物自身与现象之间做出的区分。——译者注（本书中所有脚注皆为译者所加，下文不再重复说明；原书编者注见本书书末注释）。

† 德语为 *Phänomenologie des Geistes*，其中 Geist 在英文中译为 mind 或 spirit，在晚近作品中后者较常出现，中文可以理解为心灵或精神，是人之为人最为内在和本质性的属性。在本书中，如果 mind 单独出现，一般翻译为精神；如果同 spirit 一同出现，则翻译为心灵。

在我继续讲授前，我想看看你们是否都理解我方才所说的内容。现在请坦率回答。你们是否能够跟得上有关康德的影响或我们认为他所具有的影响，以及另一方面斯宾诺莎的工作，还有它们如何在黑格尔思想中得以结合的这个非常粗略的介绍？能理解吗？

学生：在你的描述中，黑格尔得出结论说出于某种原因，康德并未妥善地理解物自身。我不是十分明白在黑格尔思想中结合起来的两个要素是什么。

施特劳斯：好的，我们现在有一个现象世界，这是从经验上我们唯一可以知晓的世界。但在康德看来这个世界是由思维着的自我所构建的，我说的这个自我不是某一个个人惯常的欲望，而是遵循自己本质性法则的理性。那么理性在何处呢？理性归属于哪里呢？理性是现象世界的一部分吗？它并不是，它不可能属于现象世界。为什么不是呢？这一点在康德那里并不明确——为什么不直接说这就是物自身呢？

学生：这正是黑格尔的工作。

施特劳斯：对喽，非常简单的归纳就是如此。所以换句话说，可以这么讲，康德手里拿着物自身却没有意识到它；而黑格尔通过指出理性或用这里更为一般性的词汇——主体，是实体而将之同斯宾诺莎加以结合。如果你以斯宾诺莎的方式来理解实体，将之理解为由广延和思想一同构成，那么你就无法理解康德所说的一切。赖因肯你有什么想说的？

赖因肯：两个问题，或两个看法。首先，当康德和后来的黑格尔谈到这里的理性或主体时，它实际上指的是人类所具有的常态共同理性，还是说其他存在的理性？

施特劳斯：嗯，这是个宏大的问题，是黑格尔这里最为困难的问

24 题之一。在某个意义上，它当然仅仅指的是人类理性。黑格尔一直都在谈论上帝，在一切事物，无论是自然还是历史中，都有一个神圣理由在发挥作用。但它无法简单通过引用黑格尔的表述来回答，这个宏大问题所涉及的是，这个在任何事物中发挥作用的理性是否是自我意识的理性，抑或理性是否只有在人类这里能够达到自我意识？这正是问题所在。在黑格尔学说中，这一点非常不明确。你是否理解我所说的？我想要表达的是常态理性（average reason），由于总是出错而没那么重要；我们总是需要恰当地表述理性，遵循理性自身的法则。我顺便提一句：尽管康德和斯宾诺莎立场截然相反——康德非常反对斯宾诺莎，但他们却有共同之处。斯宾诺莎的主要著作，也是现在被称为其形而上学著作的，叫作《伦理学》（*Ethics*）。我想说的是那些论述上帝及其属性等问题的人并不把自己的著作称为《伦理学》。康德在这个问题上倡导实践理性的首要性。理论理性局限在现象世界的范围内，而我应当如何生活这一最为重要的问题，在康德看来完全超出理论理性的范畴。不过实践理性的首要性或至上性被黑格尔继承下来。黑格尔似乎是在做如下矛盾性的努力，即将康德实践理性的首要性整合入一个再次理论化的哲学之中。黑格尔的哲学是一种理论哲学，但它将整个实践哲学纳入理论性哲学框架之中。在某种程度上，这是其历史哲学的奥妙所在，不过稍后我们才会说到它。*

现在我会提到其他一些内容以便我们能够为阅读黑格尔做好准备。就如已然以某种方式在斯宾诺莎那里表现出的一样，康德认为道

* 现在我们会认为康德与黑格尔都试图结合理论与实践。但康德是区分出理论理性和实践理性各自作用领域后，再试图加以统合。黑格尔会认为理论的便是实践的，因为理论不仅仅是沉思而是对事物发展过程的把握和理解。因此，当施特劳斯认为黑格尔哲学是理论哲学时，黑格尔或许会回应说它同时也是实践的。

德和善不再等同于古代和托马斯主义意义上人性的完善。之所以如此，有多方面原因。康德的理由可以非常简单地表述如下：如果道德是人性的完善，我们就已知晓人性是善的。只有这样人性的完善才是善的。但我们如何知道人性是善的？我们不能假设这一点，因此我们需要一个全然不同的起点。

在康德看来，道德无法演绎自其他任何事物。根据传统观点，道德可以从其他事物中演绎出来：从人性、上帝或以其他方式。但在康德这里是不可能的，因为如果道德能够从别的事物中演绎出来，那么道德的法则就不是康德所说的无条件的（categorical），所谓无条件就是以如此这般方式行为……无需追问理由。它是无条件的，是因为如果它不是如此就会是：以如此这般行为以便实现某个目的。此时你可以提出道德法则作为行为要求，但或许有其他未必是道德的方式能够达到“以便实现的那个目的”。因此除却理性，道德别无其他支撑物。那么道德迥异于一切存在的事物吗？不存在某种必然性或某种支撑物吗？这就是有关上帝和灵魂不朽的悬设的用武之地。我们并不知道上帝存在，也不知晓灵魂不朽，但如果我们不希望消灭道德，我们就必须要悬设上帝存在和灵魂不朽。道德隶属于本体界。只有通过上帝与道德，在德与福之间才会存在合适配比。在此世我们未能发现这两者的合适配比，而是看到恶人荣华富贵、义士穷困悲苦。合适配比无法实现。只有存在一个公正的宇宙和来世法官时，它才能够实现。道德律令一定要被理解为它们自己携带着承诺与威胁的律令。这也是康德所预设的。

25

可是黑格尔完全不同意这一看法。他彻底否定了将关注点放在美德的回报上。一个人声称自己帮助了有困难的兄弟、救了一个孩子的命等等，是为了获得奖赏，在黑格尔看来，这种人就算不上高尚。他

批判出于道德理由而关心回报，因此就来世而言，在黑格尔这里并不存在一个由道德通往来生的路径。这是黑格尔的立场。不过康德学说中也有其他在黑格尔这里变得更为重要的观点。这就是我们必须关心道德。我们可以说关心回报是外在于道德的，因为一个真正有德之士并不打算得到回报，也不关心得到回报。但我们必须在道德上关切一个不会败坏道德的社会秩序。关切这种不会败坏道德的社会秩序难道不是我们的道德责任吗？因为如果这是我们的责任，就会导致服从市民法律（civil law）* 和服从道德法则这两个义务之间的冲突。作为道德存在者，我们有义务想让这一冲突并不存在，或期盼它不存在，这是个道德愿望。此时存在一种必然性，它以某种方式迫使非道德的立法者制定出符合道德的法律。事实（立法者或立法者们的行为等事物）与应当（道德法则）之间一定能够达成某种一致。这便是康德历史哲学的含义。外在于道德的事物，诸如人类的自然属性以及越来越高的战争成本（还没到原子弹这个程度，只是说简单的预算）使得政府应当采纳共和模式而非君主制，并且在国家内部和国家之间接受法治变得越来越不可避免。即便由道德无法通向有关来世的悬设，但道德和政治上的未来与地球上人类的未来之间存在着必然关联。十分有意思的是，康德并没有在其伟大的系统性著述中提出自己的历史哲学。在这些著作中，灵魂不朽的悬设居于核心地位。他不过是在某些临时的著作中提到了自己的历史哲学。我们会在下个学期讨论它们。但它们对我们理解黑格尔在康德之后的工作重要且主要。可以说这里存在着一个我们在研究 18 世纪晚期时能够体会到的矛盾：来世的道德秩序与此世未来的道德秩序之间，哪一个更为重要？我们可以

* 在通常情况下，civil law 指的是民法（民事法律），根据语境这里理解为“市民法律”更为合适（与 civil society 即市民社会相关）。

说历史哲学由于接受了后一个选项而获得成功。我们后面会体会到这一点。

在康德这里，实然与应然的符合〔施特劳斯在黑板上写到〕是某种我们必须相信和期盼的事物。如果一个人不期盼道德的未来样态，那他就不是真正的有德之士。但对黑格尔来说，这个符合是一种事实，是可证明的事情。可以说在他的世界中，不再存在任何让美梦彻底破灭的可能性，易言之，不再存在某个神秘莫测的天意（providence）。你们将会看到，黑格尔是提到了天意，但这是一个可被洞察的天意。在历史中是存在着一种秩序，这是道德秩序，但它在一切具有意义的事件中对我们而言都是全然明晰的。因此，主宰历史的是可被洞察的天意。我们会说在实然与应然、非道德（不必然是反道德的）与道德之间必然符合一致。^{*}更一般而言，是无序与有序之间必然符合一致。超道德的世界，也即现象界，是一个道德无序的世界，不仅在眼下我们从昨天总统先生提到的众所周知的事实而知道这一点，³而且在所有时代中这个世界就不是一个非常有序的地方。秩序源于无序，是不期而至的：我们可以说这便是黑格尔历史哲学的简易准则。当亚历山大入侵波斯时，他做梦都没有想到千年之后会建立起一个基于人的权利的社会；可是他在不知情的情况下为这一事业添砖加瓦。更一般来说，秩序不期而至地产生自无序。黑格尔所处时代的人们对此观点非常熟悉——其实在康德时代便已如此。这个观点最好的例证就是现代的宇宙起源说。行星体系——它是如何起源于某个世界或任何我们所理解的事物的呢？继而我们拥有着如此美妙的体系，太阳与各个星体，以及恒星等……话说回来，我们有黑格尔

* 非道德，amoral，在下文中一些语境中也译为“不道德”。

所说的需求体系，亚当·斯密已然对之展开分析。他同样也是从无序中得出了秩序。需求体系中，每个人都为自己考虑，没有人关心公共利益，但恰恰是这种自利导向了公共利益。如果蛋糕师和蜡烛师都考虑着公共利益，他们就会破坏掉让社会得以运转的美妙经济法则。*

27 如今在譬如宇宙起源论、经济学以及或许还有其他一些领域中的研究成果，被黑格尔拓展到整个历史领域之中。在整个历史进程中，没人会想到建立理性秩序。同时这也是出于如下这个非常简单但却重要的理由，即没人能够提前知晓理性秩序是什么。当亚历山大大帝的老师亚里士多德相信有人生来便是奴隶，也即与自然秩序不符合时，亚历山大大帝对理性秩序怎会有一丝一毫的概念呢？因此人们会说他们是盲目地走向理性秩序，但这一盲目运动却具备走向理性秩序的一种秩序，一种平稳的秩序。这一过程既产生出理性秩序也产生出有关理性秩序的意识。我指的是我们毕竟能够想到在所有时代中人们知晓这一目的，但比如说出于多方面理由直到黑格尔的时代人们才有可能完成或实现这一目的，不是吗？不过他们甚至有可能本来都未知晓这个目的。历史行动者并未有意识地为此目的奋斗，就此而言，历史进程类似于一个自然过程。当我们身体或动物身体的各个部分朝向某个目的发展时，它们是怎样的？此时它们并不是在有意识地努力。所以历史进程在某种程度上类似于自然过程，一个有机体的发展过程。在黑格尔看来，确实如此。不过这里包含着一个非常重要的隐含之意。如果历史进程类似于有机体发展，那么历史进程就会有一个至高点，因为一切生长发展都存在界限。德谚有云：一棵树注定不会高入天堂，这是命中注定。因此历史的发展必然会有一个期限。那么请问，

* 参见黑格尔《法哲学原理》第189—208节。

在到达发展界限后会发生什么？我们会说那就是衰败——这里我们没必要提到死亡，所以就说衰败吧。

赖因肯，现在我请你读一段黑格尔《法哲学原理》中的文本，我们这门课要以此作为格言。啊，不必了，我可以自己来。在第227页，这是《法哲学原理》的序言。^{*}这里黑格尔在整篇序言中都在反对那些想要教导国家也即政府应当怎样做的哲学家，这并不是政治哲学的功能。“关于教导世界应该如何存在，也还要略说几句。在这方面，反正哲学总是来得太迟。哲学作为对世界的思考，要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后，才会出现。概念所教导的也必然就是历史所显示的，这就是说，要等到现实成熟了，理想的东西才会对实在的东西显现出来，并在把握了这同一个实在世界的实体之后，才把它建成一个理智王国的形态。当哲学把它的灰色绘成灰色的时候，这一生活形态就变老了。把灰色变成灰色，不能使生活形态变得年轻，而只能使之获得认识。密涅瓦的猫头鹰要等到黄昏到来时，才会起飞。”^{*}密涅瓦是智慧女神。当黄昏来临，也即历史进程完成后，智慧才会到来。让我们来举一个简单的例子，比如希腊，这是黑格尔眼中非常伟大的社会。哲学何时降临并关注希腊社会呢？如黑格尔所言，是在希腊社会已然衰败的时候，是在智者等登场之后……所以这似乎是黑格尔哲学中非常重要的一点。我们一定要认真把握。

28

黑格尔的《历史哲学》不仅讨论了希腊、罗马、远东或中世纪，也讨论了现代社会甚至现代性的完成，后者在黑格尔看来无法早于法国大革命出现，也无法在拿破仑攫取法国大革命果实之后出现。但未来的任务是什么？……除了理论性的、让我们去理解的任务之外。

* 中译参见黑格尔：《黑格尔著作集第7卷·法哲学原理》，邓安庆译，人民出版社2016年版，第14—15页。

斯宾格勒在第一次世界大战期间写作了《西方的没落》。我想它首次问世是在1917年。一本有这样标题的著作，说西方的衰败或没落，是非常轰动的。不过我们可以说他不过是以极为粗糙的方式讲述了黑格尔的观点：现代社会，如果我们认为这个词指的是比如说自从宗教改革后社会发展的最后阶段的话，就是最终阶段，在此之后任何有意义的事件都不再发生。世界上会有某种已有事件的传播，比如南美洲各个共和国可能会稳定存在抑或动荡不安，但……诸如此类。不过基础性的改变或创造不复存在，不再可能了。这似乎至少算是黑格尔思想中的一条线索。是否是唯一线索则有待我们考察。

现在我想应当提醒大家拥有的一项权利：再次邀请大家加入讨论，因为我无法假定所有人对我讲的所有问题都一清二楚。是吧？⁵

施特劳斯：……实践哲学变得具有思辨意味，也即变得理论化了，这当然契合于黑格尔。这时他不会否认这种理论化的实践哲学具有重大的实践价值。我想说的是，黑格尔希望自己能够说服一些愚蠢的民主主义者相信，相较于受一个暴虐的蛊惑人心的政治家统治，接受一个仁慈的国王以及高级的恒定不变的政府统治要好得多。他希望如此。不过这个问题在此意义上当然具有实践意味；但它更多是一种辩护，一种通过理解和为现存秩序提供合理性的辩护。这样一种对现存秩序的辩护，即便只是纯粹理论性的，也注定会有实践后果。我想说的是，在黑格尔说服他人这个意义上，他消解了革命运动的力量；不过毕竟可以认为我们所说的黑格尔左派生于其肘腋。你们知道这里有学派之间的分裂：黑格尔右派，他们很保守并与既有秩序站在一起；又有黑格尔左派。黑格尔左派中最为知名的当然就是马克思，他彻底同黑格尔决裂了。但马克思在某个地方提到，在黑格尔看来哲学家的登场总是 *post festum*，也即事后，当一切都已终结时出现。⁶而

马克思想要的则是哲学家应当改变世界。正如他在另一个地方所言，“迄今为止哲学家只是解释世界（也即理论化的），但重要的是改变世界”⁷。所以马克思的哲学（如果我们仍能将其学说称为哲学的话）是对黑格尔的回应，并因此是实践的，但却是与比如亚里士多德的《政治学》非常不同的实践。

学生：……不可能适用于实践的哲学家身上……

施特劳斯：不。换句话说，不要寻求任何创新或任何根本性改变。我指的是黑格尔当然反对事实上依然存在的普鲁士贵族的毫无道理的特权，他一贯如此，因为你会想让最优秀的人位于最高的位置上，无论他们是贵族还是平民。但这不再是根本性改变，因为这一原则已经得到承认。在当时像法国总理这样的一个职位是向有才干的人开放的，也即不是根据出身确定的。对吧？

学生：你刚刚说现代性对黑格尔来说是最终阶段，这意味着顶峰？这会意味着在黑格尔看来，体现着现代性的哲学是哲学的顶点吗？

施特劳斯：当然。不过这依旧需要非常多的理论工作：这便是黑格尔自己的哲学。在康德那里，历史哲学是一种在未来的无限进步，也即理性秩序将永远不会得到真正的确立，而只是不断地逼近。这需要将康德学说加以彻底改造并与我开头讲的斯宾诺莎综合起来。不过在黑格尔之后，还有许多有关理论和实践的次一级问题虽然未被解决——这不言而喻——但没有经历彻底改动。它是最终学说。

我们听起来会感到很奇怪，但我们一定别忘记哲学家们通常会这么说（当然这是在现代，但某种程度上在古代也是如此），即让这个观点成为最终陈词。不说笛卡尔，让我们以亚里士多德为例，他并未设想到自己有关宇宙、宇宙中人类的观点，进而有关美德与邪恶以

及何为优良秩序的观点有可能被认为是极不完善的而遭到否定。⁸因此，我们在黑格尔这里发现了所谓的历史意识——用黑格尔的话来说，像我们将要读到的“个人是其时代之子”⁹，这里他说的当然不仅是大街上随便一个人，也包括哲学家在内。黑格尔是第一位面对如下难题的哲学家：如果哲学家是其时代之子，他是如何发现永恒真理的呢？黑格尔的大致回应是：如果他生活的时代可以说与永恒相一致时，就可以。

学生：历史和哲学如同实然与应然一样彼此一致。如果应然与实然相一致了，那么可以认为哲学与历史就彼此一致了吗？

施特劳斯：并非如此。这是一个非常不完备的表述，因为这预设了哲学在一开始就知晓真理，事实却并非如此。

学生：迄今你对黑格尔的阐发还没有提到他的辩证法。^{*}

施特劳斯：是的，我没有提到。

学生：你对他的阐发是他认为历史中存在着一个终点。我说的对吗？历史不仅有顶点，也有终点。你会觉得关注黑格尔的辩证法会使你有某种方式摆脱这一解读吗？因为我并不懂辩证法。

施特劳斯：但这是赫鲁晓夫和毛泽东之间的话题。赫鲁晓夫说我们现在已然建立了最终的社会，也即没有矛盾的社会，但毛泽东并不赞同。毛泽东不仅认为眼下的苏联不是天堂，这是显而易见的，同时也认为从来不会存在一个没有矛盾的社会。这一观点得到了一种马克思主义式的辩护。马克思将我们所知或我们相信自己所知的整个人类历史称为前历史。历史只有在共产主义普遍实现后才得以展开。不过历史当然意味着变化。但我猜毛泽东一定想要表达的是共产主义确立

* 需要注意的是，本书中提及黑格尔辩证法时，施特劳斯和学生多数情况下使用的是 dialectic，在提及其他种类辩证法，比如柏拉图的辩证法时，他们使用的是 dialectics。

后出现的矛盾与阶级冲突这种在一切历史中社会出现的矛盾全然不同。我是否回答了你的疑问？我忘记问题是什么了。

学生：我们的问题是，在你看来黑格尔心中想的到底是什么？如果说历史将会走向终结，那么辩证法就会终止。

施特劳斯：没错，不过这里不存在什么理论困难，如果所有矛盾都得到调和，如果黑格尔的核心概念是“调和”^{*}的话。

学生：每一个结果，每一个朝向不同层次的运动都会调和先前存在的矛盾……

施特劳斯：是这样，不过对黑格尔来说他的观点恰恰是存在着一个最终和绝对的调和，此时人类就不再有任何基本性的任务。不过对此我完全持开放态度，我们会讨论这个问题。在某种程度上我认为这是一个重要的问题，因为它是黑格尔历史哲学中最有争议的问题。他是相信还是不相信自己学说以及自己所处时代基本上已然确立的社会秩序的终结性呢？你觉得呢？

31

学生：在黑格尔看来，历史中的人无法理解他们为之努力的目标；这一目标只有在黑格尔的时代才为人所知。那么对比比如说在特定时代终结时出现的一些人，假如就是柏拉图和亚里士多德，他们如何

* Reconciliation, 在本书中一般译为“调和”，在特定语境下出于流畅，译为“和解”。这是黑格尔哲学中非常关键的概念。在 Terry Pinkard 看来，它意味着黑格尔对某种人类深层次欲望的描述，而正是基于这一欲望，历史哲学中对自由的追寻或实现才得以可能。粗略来说，调和意味着当人们逐渐学会忍受世界、忍受彼此时所达成的状态。具体来说，它指的是将人类世界视为建立在某种可接受的理由之上，并将之理解为具有某种理据（rationale）。从这个角度来说，调和是一个无限而非有限的（finite）过程。它与黑格尔在《精神现象学》之前的著作中有关“合法化”（legitimation）概念的阐述颇为接近。如果我们接受以上看法，就会发现既然调和是一种无限，那么历史的目的也具有无限性，此时“目的”本身并非某种像看电影、吃饭等一次性行为那样具有“有限性”。这就与施特劳斯对黑格尔的理解大相径庭。这一点在本书以下内容中也非常明显。

能够正当地主张自己是哲学家呢？

施特劳斯：黑格尔对此的回应是：他们是一流哲学家。那什么是哲学家呢？哲学家就是追寻智慧的人，柏拉图与亚里士多德都是追寻智慧的人，但只有当下哲学才能够克服追寻智慧与获得智慧之间的分裂。

学生：可到底是什么使得一个时代终结时，出现了对智慧的追寻？我想说的是，我们有可能看到直到整个历史循环完成后，智慧才会出现。但如果一切哲学都是对智慧的追寻的话，那么在黑格尔看来，到底是什么使得哲学没有在历史中希腊时期的中期而是在其终结时出现？

施特劳斯：如下讲法是有几分道理的，也即相较于一切都井然有序的时代——当然是在这个时代的人们看来，人们在充满危机的时代中更习惯于思考、探求以及质疑。我认为的这位英国最后一位一流哲学家大卫·休谟在1740年出版了《人性论》（*Treatise of Human Nature*）。1745年小王位觊觎者来到苏格兰并被击败，¹⁰ 清教革命逐渐形成，最后在1688年建立的秩序得以稳定下来。至此，一方为平民阶层，另一方为教权和贵族阶层之间的古老争斗现在已全部解决。当然尚未解决的问题就是民众在政府中有多大的话语权——你们知道，腐败选区¹¹ 问题、改革问题以及在19世纪的社会立法问题。但16世纪以来那些根本性议题不再出现了。我想说的是，数一下英国哲学史中伟大人物——培根、霍布斯、洛克、贝克莱以及休谟——他们位列其中都可以说是与当时英格兰的这一社会危机多少存在关联。不过在德国，哲学的大发展要稍晚一些，因为只有在法国大革命出现时德国危机才浮现，哲学的发展当然要在此之后。在此之前有莱布尼茨，不过他是一个相当与众不同的人物。我这么讲是为了针对你

的观点而为黑格尔辩护。我并不是说单纯基于归纳，我们就可以做出这样的判断。

舒尔斯基 (Shulsky): 你可以解释一下一些试图开出时代药方的哲学家，是如何在你所描述的历史事件之前出现的吗？比如霍布斯与洛克——他们谈到了新方法，而且他们确实提出了新方法。历史事件反而发生在他们之后而非之前。

施特劳斯：我不知道黑格尔会怎么说，但我稍微有些担心他可能会说这些人算不上一流哲学家。轻视英国哲学，是德国的一个非常强势的传统；那时有一个法国人，算是那些德国范儿法国思想家中的一员，去拜访谢林——谢林曾是黑格尔的朋友，之后在某种程度上又是他的竞争者，但黑格尔的风头盖过了他——并与谢林讨论洛克。谢林就说了句“*Je méprise Locke*”——“我瞧不上洛克”。这就是他们讨论的全部内容。我觉得这是整个故事中很重要的一部分。英国哲学当然有些影响，但在德国哲学最伟大发展的时代却并非如此。当德国观念论哲学不再受大众青睐，也就是大概从1840年到1848年，这之后英国和法国哲学强势到来，比如从1860年到1870年，约翰·斯图尔特·密尔 (John Stuart Mill) 在德国曾是一个大人物。但随着康德主义的复兴，英国和法国哲学的强势就走向了终结。我只是尝试猜测黑格尔会如何评价他们。但你提到的这一点无疑非常正确。先出现的是他们。我想说的是，我们无法否认先前并不存在科学与技术的巧妙结合。培根与笛卡尔使得它们如此。是吧？

学生：你刚刚说黑格尔的学说起始于探求这样一种实体，即其他所有事物都是其必然属性或模式，并且主体的活动产生出物自身。我要说这一表述具有某种逻辑上的寓意，你觉得正确吗？如果是这样的话，就会是……

施特劳斯：在黑格尔这里我们可以说一切事物都有逻辑上的寓意。但不是这样，让我们只说这样一个看法：别对它太过关注。我有关黑格尔前史的讲述——康德与斯宾诺莎——是一个有意非常简短的表述，涉及他们的学说如何关联到黑格尔这种全新的思考或为之做准备。如果你理解上有困难，那就将它放到一边。我想要说的核心要点就只有黑格尔这个著名的表述：“实体即主体”。¹²它直接与斯宾诺莎相关，是因为在斯宾诺莎这里只有一个主体，等等；另一方面，这个主体借由康德而来到黑格尔的立场。因为正是康德而非笛卡尔的主体观念对黑格尔而言具有决定性作用。把这个放到一边吧。别太过关注它。可能你还没有教学的经验，作为一个老师他需要将视野中所有内容都引导向特定的一个事物，但他并不总是那么成功。教学永远不可能成为一个科学化操作的事业。是吧？

学生：我可以请问当你用“主体”这个词时，它的含义是什么吗？通常我们认为主体对立于客体，实体对立于程序。黑格尔在这里会说主体就是实体？我搞不懂。

施特劳斯：不，实体，比如说就是核心，其他一切得以展开的事物都要源于它且通过它而得到理解，它就是唯一主体。主体，就是比如说笛卡尔的我思，也即能够思维的笛卡尔式主体，但只是具有如下不同：在笛卡尔这里，这一思维着的主体是否自身并不是一个像传统的灵魂—实体一样的实体，至少在某种程度上是不明确的。康德完全无法接受这一点，因此黑格尔所选择的主体是一个将感性杂多组织并统揽为一个有序世界的主体，它不仅是一种道德生活，而且通过立法为自己设定了道德生活。不过，自我的如下两个方面可能是彼此相关的：主体就是实体。正如有人先前指出的那样，这需要长篇大论。这里存在着一个有关上帝的问题：上帝不是这个主体吗？我们本应当

认为实体是上帝，这个观点会是我们非常熟悉的论点，或至少要比黑格尔的主张更令我们熟悉。

有关黑格尔政治哲学同其历史哲学的关系，我只提一点。我们会说黑格尔在其《法哲学原理》中呈现出来的政治哲学回应了正当(right)政治秩序的问题——同时政治秩序总是正当的——而其历史哲学则回应了这一正当政治秩序如何变成现实并为人所知的问题。此时你们就会明白还有其他情况需要考虑。于是问题就是：为什么黑格尔需要这样一种，比如亚里士多德或洛克就并不需要的对政治哲学的补充？有关良好的社会秩序如何实现这个问题，亚里士多德或柏拉图的回答是什么呢？

赖因肯：在言谈中。

施特劳斯：可言谈并不是现实。他们的学说最初是现实的吗？它是现实的吗，如果它成了现实，它是如何变为现实的？通过机遇。黑格尔并不认可这个讲法。我想说的是，这是整个历史哲学否定性的条件，机遇并不发挥任何有价值的作用。那么良好的秩序如何为人所知；公正的秩序如何为人所知晓？

赖因肯：亚里士多德坐下来沉思人的自然/本性(nature)。

施特劳斯：但除此之外他依旧需要某种指引。我指的是“人的自然”这个表述并不足够清晰。

赖因肯：坏城邦的构成。

施特劳斯：但这并没有让我们了解好城邦。基于何种理由，你可以区分好制度和坏制度？我提供给你一种当然也源自柏拉图的非常简化的回答。他具备有关什么事物就其自然而然言是正当的这种知识；是否所有人都具备足够程度的这种知识在此无关紧要。但不管怎样，在柏拉图看来人们有可能知晓什么就其自然而然言是正当的。现在这一自

然正当学说后来在亚里士多德之后，特别是在中世纪，发展成为自然法学说。这便是良好秩序如何能够为人所知的答案：主要是因为该秩序预设了自然秩序。但在16世纪尤其是之后，这里出现了一个新问题——维柯在此是我们研究这一问题的很好的例子：如果自然法没有正式颁布，那它还存在吗？举一个极端的例子，巴塔哥尼亚人假设压根儿不知道自然法的特征，他们有义务依据自然法行动吗？因此在某种意义上，法律颁布这个问题在维柯著作中当然成为整个学说的基石：自然法得到一般性地理解，特别是得到这些贵族的理解——格劳秀斯、塞尔登¹³和普芬多夫——直到在……非常高，这个自然法才能够为人所知。因此就有必要了解：这些多少可以说是愚昧的人如何构建了他们的社会，他们如何寻找到的位置？接着他在如下三个阶段间做出了最终区分——神圣时代、英雄时代和凡人时代——不过这已然算维柯学说中的一种历史哲学了，因此换句话说，历史哲学直接或开端的契机就是自然法的颁布问题。如果我们接受《圣经》中的观点，这并不是一个巨大的理论难题，因为自然法颁布给了我们第一代祖先，但是由于他们的过错这种意识便失落了，因此自然法的颁布不再是首要的问题，只是从实践视角来看比较棘手。你如何能够苛责这些对上述事情不再有任何记忆并按照自己模糊不清的观念行动的可怜野蛮人呢？这显然是一个重要的实践问题。但把理论问题放在一边，整个论述的潜在前提当然就是《圣经》有关人与整个人类起源的论述完全不再为人所接受。是吧？

学生：我要问的是黑格尔的历史哲学是否以某种逻辑学为前提，如果是的话，是哪种？

施特劳斯：这是个非常好的问题。这很难回答。但从反面可以这么回应。这么讲吧，黑格尔的《逻辑学》与通常所理解的逻辑没有任

何关联。如果我们想要一个解释的话，那它与柏拉图的理念学说关系更近。你们千万不要忘记逻辑学确立为一门独立的学科是在亚里士多德之后；你无法假设在柏拉图那里就是这样，在更早的思想家那里更不会如此。那么柏拉图关心什么呢？我现在给出一些教科书性质的答案。真正存在的存在物是理念。理念只能够通过纯粹心灵而非感官得到感知。它们是永恒不变且始终如一的，与自身保持一致。我说的是，一开始这听起来似乎是完全不可思议的断言。通常的回应当然是柏拉图实体化了概念，并且形式这个概念，而非更加高贵的人类，确实是不变的。这也没什么神秘的。你可以看到形式，但你无法看到形式本身。但柏拉图由于难以置信和无法相信的愚蠢，实体化了概念——这一点被当时尚未开化的人类心智批判了个够[笑声]。我们不介入这个争论。现在柏拉图在《理想国》在第七卷中描绘了一种在他看来算得上人类能力范围内最高的追求，他将之称为辩证法。这是多少有些模糊的讲法。我现在必须推后处理柏拉图为什么将之称为辩证法，尽管我们可能有时需要提到它。眼下这个辩证法与理念相关，且只与其有关。可以说它从一个理念向另一个理念演进，直到它穷尽了理念的整个领域，此时它便达到了最高的理念，所有的理念之所以是理念、之所以可为人知晓都源于它。这个最高的理念他称之为善的理念或善。

不过柏拉图从未呈现出这一理念的辩证法。某种程度上他简单提到过它，并且在《智者篇》(*Sophist*)和《国家篇》(*Stateman*)等对话中他对辩证法的提及非常滑稽，但却从未表述过柏拉图体系究竟是什么。黑格尔的《逻辑学》就是辩证法。我们可以说黑格尔在《逻辑学》中呈现出柏拉图所说的存在的最高的普遍性，即最高的种，*megista gene*。他成体系地且详尽地对之加以呈现，并在其体系中接下来的部分，也即自然哲学和精神哲学中，表明这些理念——在此我使

用的是柏拉图的表达，而非黑格尔的——为什么整个理念领域必然一方面外化为自然，而另一方面外化为精神。只有在精神领域中真正的完满才得以实现。这当然是柏拉图的立场。苏格拉底以自己独特的称谓将之称为向逻各斯的飞跃：飞跃向言语、论说和条件。这个问题非常复杂，我们为它保留其他解读的可能性。但显然“逻辑”这个词派生于逻各斯（logos），因此在某种意义上你就可以理解将有关理念的修辞学称为“逻辑学”是有可能的，但当然不是在思维法则或类似事物意义上的逻辑学。

学生：哪部著作中包含黑格尔的思辨哲学？黑格尔的思辨哲学在其《逻辑学》中吗？

施特劳斯：没错，还包含在他的自然哲学和精神哲学中。他写过一本书，大致是给学生看的课程纲要，叫作《哲学科学百科全书》（*Encyclopedia of the Philosophical Sciences*）。在本书中你会看到他理论化地呈现出整个思辨哲学样貌。至少在我做学生时，教科书安在黑格尔身上的一个概念是“泛逻辑主义”。黑格尔当然是有史以来最彻底的理性主义者。¹⁴ 在他笔下，任何事物都不是被视为给定的而被接受下来；所有一切都必须通过考察其起源而被理解为必然的。这就是辩证法的过程。比如，如果你翻开斯宾诺莎的《伦理学》，它在外部形态上如同欧几里得的《几何原本》（*Elements*）一样具有理性，但斯宾诺莎是从何处获得他的公理与定义的呢？我们必须从零开始。在此意义上，有关普遍怀疑，黑格尔要比笛卡尔更加彻底。某种程度上黑格尔的理论开端是很随意的，是从零开始的。基于某种理由，他以存在区别于无而展开自己的《逻辑学》。他也可以从无来开始这本书，它就会导向——我指的是我们可以重写《逻辑学》这本书的开头，但最终还是会从无导向存在、生成等内容。黑格尔有如下声称，

即他已然理解透彻了所有事物——我指的是，不是说有关具体一个人的信息、不是有关他的邻居的信息，也不是只有扒手才会感兴趣的事物，而是一切对人类而言具有重要意义的事情。这是他的主张。一切素材可以说都被转化为显而易见的必然性，并且它们也作为素材……我想说的是，很明显我们观察到了事实和世界，但我们并不理解它们，我们不知道其原因，我们不知道其中的必然性。存在着此世这样的一种事物，我们都知道它。但我们会将它理解为必然的吗？并不会。我们将之理解为被给予的。还有一个表述，黑格尔用来描述自己的逻辑学，它当然有些含混但依旧不无助益。《逻辑学》认为上帝存在于世界创造之前。他创造的两个部分是自然和人类精神。不过这一创造必须被理解为一个必然过程。只有当上帝在没有任何强制的条件下创造生命时，这一创造才是自由的。必然性只是蕴含其中，不过……

学生：认为黑格尔拒绝任何常规思考方式，这会不准确吧。比如，某种意义上黑格尔否定矛盾律；但矛盾律被运用于我们日常计算和推理等，并不是——

施特劳斯：黑格尔想要表达的是，如果你分析得足够深入，矛盾律并没有什么帮助。另一方面，黑格尔从来不会说伯尔曼戴着眼镜，所以从现在开始……但黑格尔在某种意义上——并且我们会在他的《历史哲学》中非常明确地看到这一点——是就我所知的最具经验性研究学养的哲学家之一，至少根据他自己的主张是如此。正是因为他按照历史本身之所是来观照历史，且拒绝随意杜撰和糊弄，历史的理性才得以显现。我们有许多机遇，对此我毫不怀疑，来阐明——因为更多的要求也是不可能的——黑格尔思想……他的其他著作的特征。我们今天就此打住，周四再见。

第2讲 历史中的理性与精神的性质

列奥·施特劳斯：现在正如布鲁尔（Bruell）正确地看到，原始的历史学*——以希罗多德为例——和黑格尔哲学化的历史学与我们可以宽泛地称之为学院历史学的事物形成鲜明对照，就此而言它们两者有非常重要的共同之处。¹那么我们如何尽可能简单地描述这一点呢？像修昔底德和希罗多德这样的人物，其特征又是什么呢？

布鲁尔：他们代表其所处时代的精神。

施特劳斯：精神寓居于他们身上。简单来说，他们隶属于时代精神。因此，当时修昔底德会说，无论他是否想要传达时代精神的旨意或是否意识到了时代精神，雅典精神都透过他来发声。但是反思性的历史学并不隶属于时代精神，反思性的历史学家也不属于。比如，我们可以举一个简单的例子。一位在今天书写14世纪历史的人显然不

* 在《历史哲学》有关“世界史的概念”部分，黑格尔区分了原始的历史学、反思的历史学和哲学的历史学。历史（Geschichte）在德语中有双重含义：一方面指的是发生的事情，也即 *res gestae*；另一方面指的是对于这些事情的叙述。在黑格尔看来，原始的历史学指的是希罗多德和修昔底德这样只记述他们经历的事件的历史学家；反思的历史学就是历史学家的叙述超越他们所处的时代，黑格尔将之分为四类：首先是对整个民族或世界史的概览、其次是实用的历史编纂学、再次是批判的历史学、最后是某种部分地作抽象思维的东西（通常是一种普遍视角的专门史学）。哲学的历史学就是从具体的普遍性视角出发对于世界史的审视，也是黑格尔将要做的工作。

是14世纪的人。在研究者和其研究对象之间存在着某种间隔（alien-ness）。但为什么一个历史哲学家就隶属于时代精神呢？这位历史哲学家也属于时代精神，为什么呢？毕竟他作为历史哲学家也会书写14世纪的历史，但他并不是生活在14世纪的人。

赖因肯：他理解了精神的现象，理解了这样一个事实，即历史事件都是精神的发展演变。

施特劳斯：换句话说，历史哲学家处理那些在14世纪依然呈现且将永远呈现的事件，这些事件构成了作为整体的精神在其实现中的一部分。这就粗略解答了黑格尔为什么会认为与半哲学化的反思性历史学不同，在这种全然没有哲学色彩的原始的历史学和真正的哲学化历史学之间存在深刻关联。这种与众不同的引言，非常契合黑格尔的整体精神。当然现在这里存在着一个与此有关的黑格尔尚未探究的小困难。但你们千万不要忘记这不是一部详备的著作。它们是讲座。你只提到了修昔底德和希罗多德，但他还给出了其他例子。简单起见，我们就关注最经典的几个吧。

39

布鲁尔：塞涅卡和恺撒。

施特劳斯：对头，但区别是什么？我们来看恺撒，他是特别清楚的例子。恺撒和希罗多德的区别是什么？最明显的区别是啥？

布鲁尔：恺撒是将军。

施特劳斯：那希罗多德呢？

布鲁尔：他不是。

施特劳斯：所以波斯战争，它在某种意义上是希罗多德著述中的高潮部分，他却并没有参加。此外，他当时并不掌管战事。黑格尔会赋予这些事实何种意义尚不明确。它意味着成为希腊社会的一员，还是意味着在更高层面中积极参与政治？现在，从后一种视角来看，比

如，丘吉尔是我们时代一个非常棒的例子——当然某种程度上戴高乐也是如此，不过丘吉尔要比戴高乐更具历史意义，黑格尔会说要理解 20 世纪，该世纪中发生的事件要比学院历史学家辛劳的工作成果等事物更加相关。但这并没有完全阐明问题，因为黑格尔在一两个场合中做出的如下概述，即原初历史学家是政治家和将军，遭到的不是修昔底德而是希罗多德的反对。

布鲁尔：考虑到古代历史学家都是将军这一表述，黑格尔认为在我们这个时代情形完全改变了。但我不太理解。他似乎没有详细阐明。

施特劳斯：没错，不过他心里想的是教授接管了书写历史的工作。我想说的是这当然并不完全准确。拿破仑在圣赫勒拿岛上写作了自己的回忆录，诸如此类不一而足，但现在大致来说，正如你所知的那样，每位将军都会书写历史并给出自己的叙事，但它们是否十分相关？这我不知道。除了个别情况外，我没研读过他们的作品。好，布鲁尔，你接着说？

布鲁尔：他说我们的文化本质上无所不包且立刻将一切事件转变为历史化的表征，这到底是什么意思？

施特劳斯：确实，会有这样的疑问。在黑格尔口中这是一个非常令人摸不着头脑的表述。它也可以指相较于不那么书生气的希腊人和罗马人，19 世纪有股书生气。

现在还有一点我想立刻谈一下。黑格尔表明他在本书中的论述是基于思辨或理论哲学。简单来说，思辨或理论哲学表明理性统治着世界。但还有一个问题是，历史哲学的工作是什么？它仅仅建立在黑格尔的形而上学之上，抑或在某种程度上它本身不具有某种信念？你提到了这一点。

布鲁尔：有一处他说刚刚那个命题得到了证明，但不是在绝对确证意义上而只是与事实相符。

施特劳斯：这指的是什么？我们或许可以说我们历史性地或经验性地展开研究，也即无需预设所有这一切形而上学意义上的真理。他是如何展开的呢？我们设法来讲清楚。我们有理由假设希腊在人类精神历史中发挥着相当重要的作用。但黑格尔主要还不是关切哲学家，而是考察希腊人在其他方面特别是政治上的行为。他如何挑中这一点的？我想说的是，比如说为什么相较于希腊的现代历史学家，他会更青睐于希罗多德和修昔底德？

布鲁尔：因为他们代表着时代精神。

施特劳斯：换言之，若我们像他所说，同样驻足于荷马但特别是流连于修昔底德和希罗多德时，希腊精神的核心就会直接向我们敞开；这当然要比了解日期、身后评价、一场既定战争中的伤亡人数以及将军的祖母是谁等这个或那个细节重要得多。在此我们会了解到……的核心。现在黑格尔心中真正的想法是如果我们能够阅读比如说一百本著作——如果我可以用一个非常时髦的讲法，即这些不同社会或文化中的伟大书籍——并且浸淫其间同时也关注它们写作的顺序，那么理性或自由进步的图景不必扭曲事实就会显现出来。在此意义上，它似乎是经验性的。我们要更为细致地考察这一点。

学生：当他提及修昔底德时，他说……演讲并非原初的演讲，并且说修昔底德仅仅是在反思社会的整体精神。他是在用这一点作为你刚才所说的证明，也即他认为修昔底德会编造那些演讲吗？

施特劳斯：不过他们都是希腊人，因此他们当然都隶属于，如果我能够这么讲的话，一个基本的文化统一体，该统一体完全不排除如下这种情况，即它会包含着巨大文化多样性乃至冲突。修昔底德所做

的就是向我们展示出希腊精神中的巨大多样性；同时由于某种原因，他通过至少是他自己撰写、创作的演讲来展现这一点，即便这些演讲是他从一些转述者那里听到抑或他亲耳听到的。

41 学生：他会认为修昔底德为了能够创造这些演讲而无需对之加以反思吗？

施特劳斯：不会的，反思在黑格尔这里有更为严格的含义。我想说的是，他了解修昔底德和希罗多德是非常深思熟虑的人。但反思并不等同于思考；反思是一种特定的思考，让我们先这么认为，即反思是这样一种思考，它是我们不隶属其中的——我们是局外人。^{*}因此，我想表达的是我们可以说自然科学一般而言隶属于反思性思考。但每一种预设了我们隶属其中的思考并不算真正的反思，因为思维着的自我总是有意识的呈现于其中，这是非常重要的一点。出于眼下需要，我如何更简单地描述它呢？你们知道知性（intellect）和理性（reason）的区别，这是一个传统的亚里士多德主义的区分：知性把握本质；而推理（reasoning），即 *ratio* 或论理（*ratiocination*）起到联结作用。黑格尔在这里的言下之意就是这一区分，只是完全变换了术语。在他这里较低级的被称为 *understanding*（知性），*nous*（努斯）

* 黑格尔在《逻辑学》中将反思活动描述为光的反射现象。当我们反思一个事物时，我们首先考察这个事物向我们显现的样子，接着我们的思维就从这个事物的显现“反射”回我们自身，并试图解释这个显现何以可能。因此，反思会将事物区分为显象及其潜在的本质。黑格尔认为康德学说便是一种典型的“反思”学说，因为康德试图解释事物是如何表象或显现给我们的，并提出了物自身和表象这一组对立来解释这个问题。此外，在《精神现象学》的“意识”章节中，我们也可以看到黑格尔对此问题的分析。总体来说，黑格尔反对这一学说，他认为借助反思我们只能获得部分真理，要把握全部真理，我们要考察真理/精神在辩证运动历程中对一系列对立的克服，并最终走向绝对。显象不过是本质不同形态的自我显现，而本质只是一个“虚位”，它的不同显象的总和便是它本身，因此并不存在显象之外的本质。

或 *intellectus* (智性), 较高级的是 *reason* (理性)。这与康德紧密相关, 但却在完全不同的语境中, 也即对知性和理性这一古老区分的再次重申之中。其核心内容如下: 反思仅仅受到矛盾律的支配, 但理性却是辩证的, 也即通过矛盾展开思考。因此你们会看到反思的含义非常狭窄, 并且正如你们看到的那样, 反思也意味着与对象之间的某种可质疑的距离, 这意味着反思是一种抽象, 仅仅是抽象的思考。现在看他的这样一句评论……当他说在某种意义上我们无法从历史中学习任何教训。² 这一片段经常得到引用。这里有这样一个问题。柏克 (Burke) 在黑格尔之前便已说过, 许多政治智慧是作为习惯而非规则被我们从历史中习得。而流俗的观点是我们能够将智慧作为规则而习得。汉尼拔在坎尼是如此这般做的;³ 因此如果你想获得像汉尼拔那样的胜利, 你就需要做他做过的事情。你们知道剩下的故事。柏克反对这一点, 因为从根本来说……环境在每种情形中是有所不同的, 不过通过观察不同情形中各种充满智慧的举动看上去有何不同, 对我们的理解还是有所帮助的。通过悉心展开的历史阅读, 我们当然能够获得这种灵活性。

现在我不记得我开始讨论这些内容的直接语境了。不过这些人认为他们可以从历史中推演出规则; 一个非常不错的例子, 至少表面上如此, 就是马基雅维利的《论李维》(*Discourses on the First Ten Books of Titus Livy*)。他阅读李维, 然后说从自己的阅读中习得了教训与方法。如果你想要建立一个国家, 你就必须孤独。你们可以阅读《论李维》这本书 142 章中的任何一章——它们都具有这种特征。这就是在黑格尔看来由于其非常抽象而算不上高级的东西: 它未能看到关联。像布鲁尔提出的那样, 黑格尔认为重点在于一切政治行动都产生自, 用今天话来说, 一种特定文化, 因此规则与方法无法从一种文化

传递到另一种文化。换言之，在 A 文化中成立的东西可能在 B 文化中会毁灭等。再重复一次，反思意味着缺乏具体性的抽象，这种具体性要么源于比如说修昔底德这样沉浸于你所处的社会，要么源于同样也获得具体性的普遍性。

学生：所以反思既非知性也不算理性。

施特劳斯：不，我认为在黑格尔看来它算得上狭义的知性，我说的狭义就是在此意义上它要低于理性。知性本质来说是非辩证的。黑格尔有时使用如下表达，比如“僵硬的”或“死板的”知性、“非此即彼”而没有看到过渡，即从一个阶段向另一个阶段，也就是向他所说的真正的思辨思维，的彻底转变。总之，一些观点随着我们课程进行肯定会变得更加清楚。现在我想有一点我们应当立刻加以讨论，不过只是将之作为一个命题，以便我们不会忘记它并试着理解它。在你们这版《历史哲学》的第 9—10 页，它清楚地表明在有关历史哲学的讲座中他所预设的唯一前提就是——让我找找，在开头他提到理性的地方。我们可以把这个表述放在这里，不去讨论它与上帝的关系。请阅读这个句子。

赖因肯：

[理性]是实体，也是无限的权力；它自身无限的质料是它所源于的一切自然与精神生活的基础，就如同推动着这一质料的无限形式一样。⁴

施特劳斯：我们先不去讨论它，只是记住这一点。它的前提就是理性的全能性。同时你也可以说这不过就是对上帝全能性略显另类的表述。但核心在于：理性——这当然不再与通常意义上的神学相一

致——既是形式也是质料。理性应当是形式，这一点并非总是如此。不过理性应当是质料，也即一切都是理性的——这正是当人们提及黑格尔的泛神论时想要表达的。我们必须从如下这个全然令人难以捉摸的断言来逐渐理解这一点：没有任何事物外在于理性，没有任何事物不是理性的。

43

既然黑格尔先是通过提及他在其他地方的论述开始的，而我们又没读过这些论述，那么我们就可以完全将之仅仅视为一个断言而抛诸脑后，不过还是希望随着我们的阅读，这个矛盾性的断言能够得到某种澄清。但黑格尔明白你不能仅仅做出断言并且说：正如我在其他地方所证明的那样。他必须诉诸某些他的读者或听众知晓的事物，于是他提醒读者或听众自身的宗教信念。在第13页，第15行往后。让我先来谈这个问题：有一点是很清楚的，也即你们都在家中或主日学校了解到……神意（the divine providence）是这个世界有智慧的统治者，这是我要说的，不过我会向你们证明这位统治者的智慧，并且相比于只是做出这种断言，向你们证明要更好，这当然涉及非常复杂的方法。现在让我们继续阅读。

赖因肯：

但是，在这一信念和我们的原则之间，一个差异——毋宁说一个矛盾——将会自己浮现——

施特劳斯：黑格尔很直截了当。我指的是他并没有说：我的观点等同于宗教观点。在它们之间存在着一个差异，甚至是一个矛盾。没错。

赖因肯：

这正与苏格拉底对阿那克萨戈拉理论的要求是一致的。因为那个信念同样是不确定的；它被称为是对一种一般神意的信仰，而且并没有进展到确定的应用，或者表现在它对全体——全部人类历史——的关系上面。但是解释历史就是描绘在伟大历史舞台上发挥各自作用的人类的激情、天才与活力。它们所呈现出的受到神意决定的过程，恰恰构成了通常被称为神意的“计划”。不过正是这个计划却被认为是我们无法看到的：就连我们想要承认它的存在都被认为是一种僭越。

施特劳斯：所以易言之，通常观点认为对神意的信念可以说包含着对窥测神意的禁止，但对黑格尔来说这个观点完全不成立。是吧？

赖因肯：

阿那克萨戈拉并不知晓知性如何在现实定在 (actual existence)* 中揭示自身，过错并不在他。无论是在他的意识中，还是在当时整个希腊意识中，这一点都尚未得到进一步展开。他尚未获得将此一般原则运用于具体情形以便能够从前者中推导出后者的能力。苏格拉底才是在理解具体与普遍相统一的问题上迈出第一步的人。当时阿那克萨戈拉对这一应用并没有采取敌视的

* Existence (Dasein) 又可译为实存、此在，是现实中存在的事物；这里之所以沿用相对传统的译法，是考虑到“定在”能够揭示出 existence 和 being (Sein, 存在) 之间的关系：前者可以被理解为后者具有了某种规定性 (Da+Sein)。比如 Nisbet 在自己的《法哲学原理》英译本中解释，有的译者会把这个词翻译为 determinate being。不过限于年代，本书中所引《历史哲学》的英译本显然没有这方面的考虑，引文中的许多 existence 根据语境其实应该是 being，比如，这里的“现实定在”其实应该表述为 actual being，等同于 existence。本书译文会根据语境灵活处理 existence 这个词的翻译。

态度——

施特劳斯：并非如此，苏格拉底可没有持有这一有争议的立场。这里的含义是不清晰的，因为在德语中他使用了人称代词，第三人称“他”，而译者的任务就是要找出这个“他”是谁。不过这对我们来说并不重要。继续。

赖因肯：

当时他并没有对这样一种应用采取敌视的态度。但有关神意的普遍信仰却持有该态度；至少它反对大规模地运用这一原则，并且认为识别出神意的计划是不可能的。在个别情形中，这一计划被认为是很明显的。在特定情形中，比如一个人出人意料地恢复健康，此时虔敬的人们便受到鼓励来识别出某些不只是运气的因素；或承认上帝的指引之手。⁵

施特劳斯：黑格尔说：好吧，如他们所说这里存在神意，可是为什么在把握整体历史进程时，大型社会的命运之中不存在神意呢？他在这里顺带提到了苏格拉底，也即具体和普遍的统一或调和，这给了我们一条理解黑格尔认为理性既是形式又是质料这一说法的暗示。具体的事物，以及不仅是形式，还有范畴或诸如此类的事物，都是理性的且必须被理解为理性的。这与其如下意图相关，即他想要证明自己所做的工作不过是与在基督教或西方宗教传统中蕴含的内容相一致而已，因此他的学说不会是荒谬的（paradoxical）——荒谬是因为，比如，他说一切事物都是理性的，但他要说上帝充满智慧地创造了一切事物，就没有问题了。你承认他说这个……2和2。现在把2和2加

总，你就会得出我们的观点。对吧？

45

学生：不过难道不是存在着一个进一步的差异吗，因为在某些情形中，比如在《旧约》先知书中，某些政治事件源于神意——像巴比伦囚禁等——但黑格尔似乎持有完全不同的看法，即必然存在着一个统治着整个世界以实现特定目的理性，而不是说只是合乎理性的事情发生在受到神意眷顾的国家。*

施特劳斯：不过我认为黑格尔会简单地这么说：好吧，《旧约》先知们所说的都没错，但如何理解上帝？难道他不是也统治着波斯人、巴比伦人、希腊人等，难道在这些地方我们也必然无法发现他的智慧？我想说的是，提出观点时不要诉诸人身。你们知道它的含义，就是要基于人的观点而非人本身。

现在看第 15 页中间，我来提一个问题：在世界历史中，神意的计划是什么？我明白现在似乎还没有……我会继续读下去。现在到了理解这一计划的时刻了吗？换句话说，这个计划并非总是能够得到理解，但理解它的那一刻迟早会来临。一个宗教界人士会说：在世界末日，一切都会明朗。不过黑格尔认为他心目中的末日，可以说，能够在历史中浮现。之后他接着讨论这一问题，在你们的书中能够看到。我只是想评述如下这些一般性的要点。在基督教中，上帝能够揭示自身，也即上帝告诉人们他是谁，而不再隐身。

赖因肯：

* 在本书中，rational 译为理性的，reasonable 译为合乎理性的，两者在施特劳斯论述中并没有实质差别，特别是他往往将 rational state 与 reasonable state 等同使用。为了表明措辞上的细微区分，故采用不同译法。不过需要提醒读者注意的是，根据黑格尔的学说，国家是理性的或合乎理性的，指的是国家自身就是具有理性的（理性蕴于其中），而非国家符合某种作为外在标准的理性（理性在国家之外）。

在基督教中，上帝揭示自身，也即他——

施特劳斯：他再次提到了每个人都知晓的事物。那么这句话说的
是什么，是上帝揭示他自身？

赖因肯：

换言之，他告诉我们他是谁，而不再是一个隐秘或秘密的存在。这种可能性——

施特劳斯：这当然不是基督徒们能够承认的，也即不再有神秘事物或神圣的神秘事物，不过这正是黑格尔所说的。启示宗教指的是一切，特别是上帝，都得到揭示的宗教。就是如此。

赖因肯：

并且知晓上帝的这种可能性，使得有关上帝的知识成为我们的义务。上帝不想要心胸狭窄或脑袋空空的人作为他的子民，他属意精神自身虽然贫乏但对上帝有丰富知识的人，这些人将这种有关上帝的知识视为唯一珍贵的财产。这一将神圣存在的启示作为其原初基础的思维着的精神的发展，必定会全然进展到有关首先呈现于感情与想象力中的事物的知性理解——⁶

施特劳斯：是这样，所以这一切很清楚。不过这里现在有些不在你们版本中的资料，我翻译给你们。“现在基督教的特殊性在于，伴随着它，那一时刻——神意的计划的时刻……已然到来。这构成了世界历史中的绝对时代。”⁷世界历史中的绝对时代就是知晓上帝计

划的时代。不过在其最初形态中，在《新约》文本中，它还未以理性形态呈现。但是现在通过黑格尔它在理性上变得明晰了；绝对时代的顶点，也即绝对，由此也在理性上得到阐明。进而我们可以说绝对时代在这里完全就是黑格尔的时代。在黑格尔这里，历史的计划变得明晰，以至于它能够在教室中得到理性地教授，这在以前是不可能的。所以让我们记住“绝对时代”这个表达。黑格尔生活在绝对时代，稍后他会非常明确地解释为什么我们可以说，比如大约在 1820 年或其前后，世界历史的绝对时代已然来临了。

我们必须读这些最重要的段落。很多事情我们不得不推后处理。我们现在已经遇到了这个眼下暂时无法解决的问题，但会发现某些段落很有帮助。理性既是形式又是质料，因此不存在任何不理性的事物。这需要非常长的脚注加以解释，你们可以说这个脚注就是黑格尔的《逻辑学》。但是我们必须要把自己限定在黑格尔这里提出的观点。现在，比如，在第 16 页第 3 段暗示了这个问题。

赖因肯：

一开始我们必须要注意到我们所探究的现象——普遍历史——隶属于精神的领域。“世界”这个词既具有物理属性也具有精神属性。物理属性同样在世界历史中发挥作用，我们也必须关注因此而涉及的根本性的自然关系。不过精神及其发展历程是我们的主要对象。我们的任务并不要求我们将自然思索为一个自在的理性体系。⁸

施特劳斯：现在让我们在此停留片刻。黑格尔这里提及的以及我们可以宽泛称之为的精神就等同于理性，此种精神是自然的对照物。

因此这便是黑格尔的难题：要证明，我指的是展示，精神和精神性的或知性的事物就是理性的，并不特别困难，但如何证明自然也是如此？在别处的一个段落中，他甚至提到了自然与精神之间的对立。精神这种自在的潜能如何能够获得其内容？我们也可以这样表述这个问题：形式如何产生质料？看第17页第3段有关“精神的自然”。

赖因肯：

精神的自然可以通过看一眼其直接对立面，即质料，而得以理解。

施特劳斯：换言之，在此黑格尔的简单回应会是，他无法指出质料是精神性的或更一般来说，理性既是形式又是质料。这里有一个明显的困难，不过如我们将会看到的，对黑格尔来说并非如此。请继续。

赖因肯：

由于质料的本质就是重力，所以另一方面，我们会承认实体，也即精神的本质，就是自由。

施特劳斯：不考虑其他，我认为这是一个美妙且富有启发的关联。质料与精神的关系，就如同重力或重量与自由、与风的关系。质料不是风。没错。尼采之后在他的《查拉斯图特拉如是说》中运用了这一点，在这本书中他说重力精神（the spirit of heaviness）就如同……重力精神，是因为我们的精神如我们所知可能是沉重的，这

就是对立于一切创造性的精神。^{*}不过我们还是继续吧。对吧？

赖因肯：

所有人都乐意赞同如下观点，即除却其他一切属性，精神还天生便是自由的。不过哲学教导我们说精神的一切属性只有通过自由才能存在，它们不过是获得自由的手段，它们都是为了自由和产生自由且仅以此为目的。思辨哲学的一个结果就是认为自由是精神的唯一真理。质料——

施特劳斯：这里说的是精神绝不受其他任何事物的强迫。自由，而非强迫；精神只是通过它自己的冲动、法则诸如此类的事物而活动。对吧？

赖因肯：

由于质料具有朝向一个中心点的倾向而具有重力。从本质上说它是由彼此互斥的不同组成部分构成。它寻求自身的统一，因此自身就呈现出一个自我毁灭的、趋向其对立面和不可分割的部分。如果它能够成为其对立面和不可分割的部分，它就不再是质料了；它就会消亡。它为其理念的实现而努力。⁹

施特劳斯：这便是关键所在。因此换句话说，质料自身指向精神。遵循着自身逻辑的质料将会破坏作为质料的自身并生成为精神。

^{*} 重力精神（der Geist der Schwere，或译沉重精神）往往代表了一切阻碍上升和超越的东西，它不仅阻碍身体上升，更会使人的精神、意志、心理麻木瘫痪。施特劳斯以此来阐发黑格尔眼中自由与重力、精神与质料之间的对立。

在黑格尔看来，质料本质上是自我矛盾的，但这并不意味着质料不存在。这一根本矛盾最终只会在精神中出现，因为精神并不具有通过获得某物而使得精神不再是精神的这一彻底的自我矛盾性。这里有另一个不在你们版本中的段落，我想要念给你们听，可以说黑格尔在这里顺便提到：“如果神圣本质并非人和自然的本质，那么它就会是一个空无的本质。”¹⁰我想说的是，换言之，我们通常意义上理解的上帝超验性在此就变得非常成问题了。上帝就是他所创造的事物，这些事物可以大体上被划分为自然和精神、自然与人。

布鲁尔，这里有一个问题你没有提到，这不怪你，因为它非常宏大。有某种被称为精神的事物。顺带一提的是，这里的困难是由于如下事实，即黑格尔所使用的德语词 Geist 兼具“心灵”和“精神”的含义，因此有时我们用它说的是心灵，而有时则是精神。很难一直用同一个词来翻译它。所以就会有这样一种精神学说，它与通过中介性思维来达成历史理解有关。我指的是精神——让我们说神圣精神吧，当然也有人的精神，也即个体的精神——但这对理解历史没有丝毫帮助。一种中介性思维使得黑格尔能够将其精神哲学作为历史哲学的基础。这个思维是什么？

布鲁尔：是世界历史性人物，那些英雄？

施特劳斯：不，还不是。存在着民族精神。普遍精神，如果我们这么说的话，通过民族精神，通过这样一种集体精神而非仅仅通过个体实现自身。民族精神在此被突然引入，不过显而易见的是，没有这一概念，就不存在以精神来论述历史的可能性。历史首先必须处理政治社会——国家、帝国与王国——但这对黑格尔来说还不够。政治生活只是一个更广泛整体的一部分。当然，这一看法在今天那是极为流行，但在当时却只处于初始阶段。现在所说的文化就是黑格尔所说

的特殊精神、民族精神。他们是真正的历史主体，政治历史并不是历史的主体而只是其一个要素。我们或许可以这么说：历史是理性的……因为它是精神的一项工作或活动。但精神之所以是历史性的，是因为这里的精神是集体精神、民族精神，因此精神具体体现在不同历史阶段之中。在此黑格尔提出的规则就是：每一个民族精神都历经一个圆圈，从开始经过顶点到其衰败。这是一个必然的过程。没有任何机遇，可以说没有任何交通事故会阻止这一个圆圈的完成。当一个特定的民族精神抵达其终点时，它就完满地实现了自身，进而精神就转变到了别的地方，世界精神就到了另一个国度，在那里从先前一个国家停止且不得不停止的地方开始。这时第一个国家就不再具有任何意义了。当然对从属于该国的国民来说意义重大，但对客观的观察者来说就没有什么意义了。^{*}以葡萄牙这个国家为例，它曾经扮演着非常重要的角色，曾经高度发展。现如今，委婉地说，它已不再居于前列了。我们也可以给出其他的例子。

现在有一个段落我认为应当读一下。这本书中非常重要的信息被漏掉了。民族精神，这是关键点。很难讲如何翻译 Volk 这个德语词。简单的翻译为英语应该是“国家”（nation），但译者看到了这个词的不足，所以将它翻译为“民族”（folk）。我们一定要根据这个含义来理解。一个共同体当然具备语言和文化，也自然具有血统。这明显是题中应有之意。这些民族在如下意义上具有一种自然，即对一些民族来说它们隶属于某个环境及其他条件。稍后黑格尔会提到这一点。但

^{*} 在本书中，施特劳斯始终没有解决的根本问题之一，就在于严格按照黑格尔的学说，是否存在这样一种“中立”或“客观”的观察者视角，使得我们对历史进程做出评判。这一问题与施特劳斯对黑格尔是否认为历史已然终结这一观点密切相关。译者倾向于认为，既然我们每个人、每个民族、每个国家都处于历史的“圆圈”之中，我们无法外在于自己的时代来考评历史的发展，因此这一客观观察者视角是不存在的。

更具体来说，它们的自然就是它们的基本性情。但如果这些性情得不到实现，它们就会萎缩。而在黑格尔看来，在某种程度上，实现就意味着它们得到设定。^{*}这个民族使得自身为其所作所为负责。这不仅是一个缺乏选择和自由的非理性过程，所以一个人或一个民族之所是，并不是天生的而是源自其行动或选择。这一点得到了很详细的论述。¹¹

因此，虽然存在着像自然这样的事物，但仅仅通过意志或精神的行动而变得与精神相关。并且通过这一转变，它就不再是自然性的而是精神性的了。作为精神性的事物，民族精神不会消亡，但它会成为体现在另一个民族中的更高位阶原则的质料。因此，对为什么理性既是形式也会是质料这个问题，我们至少有了部分答案：因为精神的早期阶段是其更高阶段的质料，而重要的问题当然就是什么时候我们宽泛地简单称为质料的这个根本不是精神的事物，如何能够以某种方式同时又是精神？黑格尔只是在我们刚刚读过的内容中，通过对质料及其本质上的矛盾性的一般性评述给出了一个暗示。从一个民族到另一个民族的过程是理性的，这意味着在这一过程中没有丧失任何事物。一个民族精神的本质在此过程中得到了保留。这自然非常重要，因为如果重要的事物丧失了，我们完全就不能认为这个改变是一种进步，反而可能是丧失的事物要比得到保存的事物更为重要。

我们可以说，如果这对之后的讨论有些帮助的话，民族精神就是自然与精神之间的中介。这里有一个段落我必须读给你们，很不幸它也不在你们的版本中。黑格尔在此讨论了一个民族精神向另一个民族

^{*} 实现（actualization）指的是某种普遍的、抽象的事物，在经验层面得到体现；在此过程中，该事物本身获得了诸多规定性或谓述而变得具体。“设定”，就是指该事物实现过程中的规定性或谓述，是由主体选择或决定的。

精神的转变。他说：“普遍精神从不消亡，但隶属于普遍历史的民族精神必然会认识到普遍历史是其工作，它必然会到达它思考自身的这一时刻。”¹² 易言之，民族精神根本不是对其自身的意识。但在某个阶段，它获得了对自身的意识，它真正地认识到它的工作。先前它并不知道它的工作就是它本身。比如就像安提戈涅所说，¹³ 律法是被施加在希腊人身上的，但在某个阶段，人们逐渐认识到律法就是他们自身的律法，是自己制定的。这一思考、这一反思就不再具有任何直接性的意味，这里的直接性指的是安提戈涅和她并不知道来处但虔诚遵守的这个律法。但从某一时刻开始，这一虔敬遵从便消失不见了：主观精神也即个体精神，同普遍精神也即体现在那些被一般性接受的观点和价值等事物中的精神，开始出现分离。个体重新回撤到自身之中，其首要身份不再是公民，而是汲汲于各自目的。想想亚西比德（Alcibiades），黑格尔脑海中想的当然是他。亚西比德为雅典做过什么打算呢？雅典对他来说是一个机遇，如果这个机遇不再是一个机遇，他就会背叛雅典而跑到斯巴达去。我们已然注意到这就是败坏，也即人民的堕落。每个人根据各自的激情来追求自己的目标。但与此同时，心灵也即精神撤回到自身的时候，思维现在却通过自身而成为一种实在、一种独立的实在，并且科学开始崭露头角。科学与个体的自由或解放相伴相生，而个体的自由或解放等同于民族精神、共同精神的衰落。因此科学和人民的败坏或毁灭总是彼此相关。你们听说过这一观点吗？

学生：听着像是卢梭。

施特劳斯：是卢梭，特别是其《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》。因此你会看到黑格尔接受了如下看法：科学、道德和政治上的败坏是联系在一起的。这对我上次提到过的一个理由来

说至关重要。有谁还记得？

赖因肯：密涅瓦的猫头鹰。

施特劳斯：可以详细说说吗？

赖因肯：当我们到达历史顶点的时候，才能够获得历史性的理解。

施特劳斯：并不必然如此，不过就其本义来说是这样，也更简洁。在此，希腊人的情况对黑格尔的时代来说也是成立的。这一意识，也即黑格尔所获得的有关现代西方精神的完满意识是与现代性的败坏关联在一起的。正如黑格尔正确指出的，密涅瓦的猫头鹰要在黄昏起飞。¹⁴ 是吧？

学生：不过黑格尔说亚里士多德通过……教育，将亚历山大大帝从个人偏好中解放出来，使得他成为伟人，并且说亚历山大以某种方式体现了希腊精神。

施特劳斯：没错，但从另一方面来说，他毫无疑问是希腊的伟大人物。黑格尔所说的雅典的真正希腊精神在那时已然消失了，你会看到之后它被称为希腊化精神（Hellenism），它以某种方式为罗马帝国的出现奠定了基础。这与我们这里所说的无关，因为亚历山大的问题之后才会出现。很遗憾，还有许多评述我们没有读到。最后，精神到达了完满的意识。完满的意识并不是说你能够解释你的古怪梦境的每一个细节……而是说在重要方面你——

学生：黑格尔会不得不接受现代性的败坏吗？或者说，让他在一个事物尚未败坏的时代写作哲学的话，你会认为他的哲学会根本不同吗？我的理由是不存在败坏，也就没有任何空间使得世界精神走入现代性，走到终点。

施特劳斯：没错，但是为什么在他提到自己的学说以及自己的哲

学在现代欧洲的作用时，要提到密涅瓦的猫头鹰呢？我想表达的是，如果现代性只出现在欧洲，那么我们就可以说：好吧，迄今为止它总是在一个文化瓦解且达到其顶峰时出现，继而解体就与自我理解的可能性相伴出现。但现如今，在黑格尔身处的幸运时代，情况并非如此。可不幸的是，他在其《法哲学原理》的导言中，也即与现代思想的关联中，写下了密涅瓦的猫头鹰的段落。

学生：那如果是这样的话，会与认为历史已然达到终点的观点相矛盾吗？

施特劳斯：不会的。我想说的是，这是一个难以回答的问题，因为很难知道黑格尔是如何看待人类的开始与终结的。这是黑格尔身上令人惊讶的事物之一，即我们完全不知道他是如何看待这个问题的。我的意思是他在《哲学科学百科全书》的某个地方非常简短地讨论了种（species），动物物种的问题——我总是想到社会科学，你们看我多么具有社会科学家的气质；在这里他简单地说道：嗯，类型学的问题与生成的问题完全没有关系。但毕竟，如果宇宙不是永恒的，物种起源的问题就非常重要。这么说难以置信。你们可以说，这难以置信，但我们确实面对这一情况：黑格尔没有讨论这个问题。因此，人类是否有可能持续存在上百万或数十亿年，还是仅仅几百年这个问题——

学生：但黑格尔要是正确的，那么精神就应当已然达到了——¹⁵

施特劳斯：——一个建立在对人的权利的承认而非民主基础上的秩序。这是正当的秩序且是唯一合乎理性的秩序：在其中所有问题都得到了解决。没有任何反对它的合理的可能性。不过有许许多多反对它的不合理可能性；比如，一位高官没有被任命到他心心念念的职位当然就会感到不满，或许就会用尽各种手段，不过他依然无法得逞。

在这个世界上不再存在一个能够得到公开辩护的原则，借此人们能够对抗黑格尔在其《法哲学原理》中论述的真理。这是关键点。

当然，还存在着许多非常棘手的难题，因为当时在黑格尔时代的德国，有一个非常重大的社会问题还不是那么突出，但是随着德国工业化进程以及与此关联的民主问题，这个问题自然就变得非常关键。不过我们只是关心黑格尔明确说了什么。我们必须尽力理解有人做出这一显然是荒谬的断言是如何可能的。舒尔斯基？

53

舒尔斯基：黑格尔会认为现代政治体制的内在败坏并不会带来太大的真正影响吗，因为不存在后续历史阶段了，你也就能够与一个败坏的政治秩序共存了？生活不会受到威胁，它会继续……这个状态。

施特劳斯：不是的。让我们假设，即便如此，在政治体制中也存在某些对政治败坏的内在抵抗力量。我想说的不过是人们会厌倦这个体制，继而就会出现某种革命，当然这个革命也不再是具有重大意义的革命。我指的是不会存在着彼此对抗的原则……像法国大革命这样，而只是向黑格尔这里已然提出的原则回归。这种情况是你想说的吗？

舒尔斯基：不是，沿着这一思路还有其他一些问题：大概在我们看来，希腊世界中一旦每个人开始从自己角度理解律法，他们就不再接受律法的约束了；但在现代世界，可以推定我们能够在每个人从个人角度而非政治角度出发理解律法的前提下展开生活，因为我们并没有像希腊世界那样受到历史后来者的威胁。

施特劳斯：不过希腊人并不知道这一点，这是显而易见的。

舒尔斯基：不，但我说的是黑格尔如何能够主张我们身处现代社会的历史终点？

施特劳斯：我猜他一定想的是这样一种事物，就是有一种我们已

然登上的高原，而这个高原当然会扩展。他想要知晓在德国和俄国将会发生什么。但他并不知道什么会发生。不过我认为依据他哲学的精神，我们可以说这会扩展到美国和俄国，但却没有证据。对吧？

学生：我理解你所说的一旦……得到确立，就不再有理性的回头路，但或许会有非理性的努力试图……

54 施特劳斯：没错，人们确实会想到那种西部牛仔，他们认为这一声称犯罪会被公共权威加以处置且一切事物都以有序方式完成的现代生活非常无趣。这些人会做这些事情，并且他们可能会取得某种成功，因为在一些情形中，犯罪并没有得到官方权威的妥善处置。但逐渐地，人们会发现不能将处置犯罪交给个人的专断意志，于是就会有警察体系的改进，也会带来法律的变迁。但这些并不是具有根本意义的事物。他们对牵涉其中的个体非常重要，但却不曾提出新的原则。当我们翻开书本，就会看到黑格尔提到的每一个时代都有其自身的原则，并在当时都是与先前截然不同的原则。世界上不再有新原则出现的空间了，只有许多用以传播最终原则、更充分地实现最终原则的余地。我想说的是，想一想刑法，130年前它在许多方面还非常糟糕，它在诸多方面是多么有待改进。但这不过是对最终原则的进一步阐明，而不具有根本上的重要性。

学生：我的问题是，依据我对黑格尔有关理性的理解，我们怎么能够做出这一主张呢，当一个理念最终会是理性的时候，你又如何能够主张它是非理性的？

施特劳斯：哪个理念？

学生：任何一种这些所谓的非理性倾向。

施特劳斯：不，黑格尔会说因为它是非理性的，所以它并不是理念——比如，一种加里·库珀（Gary Cooper）式的浪漫主义，或克

拉克·盖博（Clark Gable）诸如此类的事物。”这不是一个理念，因为它并不理性；它是一个孩童式的美梦，虽然对一些成人有吸引力，但只是一个孩童式的美梦。当然，也因为它的非理性，它也不具有力量。在某个西方小镇、村落或村庄中，有可能偶然出现某个事件，不过它很容易被终止，即便它以某种奇特方式关联起许多条件兴风作浪一些年，它也不会有结果。你们听到过这个表述，即“这不会有结果。”这正是黑格尔想要说的。除却如下事物，任何事物——我委婉地说——都不会有结果，不过以下情形不在此列，即由行政部门统治的宪制国家，当然更好是由（这一点很容易做到）非常负责任且高度有教养的行政部门来统治。如果人们认为无需良好的行政部门、无需得到妥善训练的行政部门，那么黑格尔会说不久之后你会发现还是不行，因为它并不符合这个时代的精神。是这样吧？

学生：你先前曾说……败坏与科学兴起的关系。按照黑格尔的说法，因为主要政治问题已然得到解决，科学的兴起才是可能的，这么假定或理解正确吗？

施特劳斯：某种程度上是这样的，完全是因为它们已然得到解决，才能够对之提出理论解释。

学生：我不理解问题的解决与科学和败坏出现之间的关系。

施特劳斯：这是个漫长的过程。他在这里讨论的是一个更加宏大的现象。我认为他在这里首先想到的是希腊所发生的一切。存在着一个既有的秩序，也即古老的秩序，在波斯战争的胜利中达到顶峰，逐渐地，从实用主义角度来看，希腊变得更有权势、更加富有。接着公

55

* 这两位都是美国著名男影星。加里·库珀在1961年获得奥斯卡终身成就奖，他坚毅果敢的形象可以说重新定义了荧屏上的英雄形象；克拉克·盖博由于出演《乱世佳人》（*Gone with the Wind*）男主人公瑞特·巴特勒而名噪一时。

共事务就不再具有这种极为重要的凌驾一切事物之上的特征，于是就如我们在斯巴达战争中所看到的那样，开始出现朝向……的运动；在这一战争中，特别是在筹备战争的过程中，能够看到秩序开始解体。希腊衰败的最终原因并不是战争的残酷，而是这种凌驾一切事物之上的公共事务衰落了，我们几乎可以说，全部这些公共事务就是希腊对波斯的防御墙。与此相关，一些人，比如亚西比德，认为有一大群赛马并且能够每次在奥林匹亚获胜就非常不错——当然，由于他是个很聪明的人，与苏格拉底和其他人对话也非常不错。但其他人就完全不喜欢这种寻欢作乐式的生活，他们认为：不，我们同苏格拉底待在一起，与他从早到晚来讨论什么是美德、什么是勇气、什么是教育以及任何话题，但不再真正参与城邦的生活。没错，他们属于个人主义者，但这种个人主义当然是最广义上科学的条件。

于是对黑格尔来说，科学是至关重要的。哲学就是科学。他伟大著作的标题就是《逻辑科学》(*The Science of Logic*)。但可以说你无法鱼和熊掌兼得。德国城市兴盛的时刻，中世纪晚期到了……或许——黑格尔从来不会使用这个例子，我只是从社会健康角度使用它——在那个时候，科学还全然是不可能的。换句话说，黑格尔有关人类秩序的看法——稍后我们会看到这一看法的其他例子——没有它常常出现在黑格尔主义传统中那样和谐，也即你会同时获得真、善与美。在黑格尔看来，事情并非如此。他认为人类最为重要的欲望、其至高的欲望，也即对知识的欲望的发展是有代价的。我指的并不是说无限的努力这个代价，这自然不必说……但社会不可能在相同情况下实现真正的繁荣。不过对黑格尔的这一解读，存在不少质疑。我们不妨保持开放心态来看看我们能够发觉什么。我想看一下第20页第二自然段的开头。

赖因肯：

自由通过何种方式使得自身发展成为一个世界这个问题，引导我们关注历史现象本身。尽管自由主要是一个尚未发展的理念，但它使用的方式是外在的和现象的，它在历史中向我们的感知呈现出自身。

施特劳斯：换句话说，严格意义上历史的终点是不可见的。能够看到的，我指的是我们能够观察和听闻的，就是根据目的显现为手段的事物。这就是普通历史学家谈论的事物，不过他们并没有将这些当作手段；他们谈论这些战争、革命、复辟等。好，继续。

赖因肯：

初读历史会让我们确信人类的行动基于其需求、激情、性格与天赋而展开，并会让我们持有这样一种信念，即这些需求、激情和利益是行动的唯一源泉，是这一行动性事件中具备能力的行动者。在这些行动中，可能会发现具备自由或普遍性的目标——它可以是仁慈善意或高贵的爱国主义。但这些美德和一般性的观点与世界及其事件相比并不重要。我们或许能够看到，理性这个理念在采纳这些目标的人身上以及这些人的影响范围内得以实现；但相对人类规模来说，他们只占有很小的一部分，他们相应的影响范围也很有限。另一方面，激情、个人目标以及自私欲望的满足是行动最有效的起源。它们的力量端赖于如下事实，即它们根本不尊重任何正义与道德施加在它们身上的约束；并且相比较于趋向秩序和自制的人为与乏味的培育，这些自然冲

动对人们具有更为直接的影响。¹⁶

57 施特劳斯：是的。我想说的是，就像普罗大众阅读新闻报道一样，我们首先会看到这些重大的行动和事务都是个人的行动，接着我们会看到有好人和坏人，以及我们喜欢的和厌恶的人。换言之，我们研究他们的动机：他具有公共精神还是说只是一个追名逐利的人？大体而言，我们探究他们的激情。现在黑格尔认为，从一个更好角度来看，这些激情是世界历史进程的手段，而通常的道德主义视角，如黑格尔所言，并不十分有用，因为有时一个人非常不错且在政治上身居高位，但可以说对世界历史而言，处在一个并不重要的边缘位置。但另一个道德上非常可疑的人却在正确的时间身处正确的位置，并且能够使用恰当的手段，他毫无疑问汲汲于名利，但他所处的情境使得他除了通过一流地完成公共事务并且促成从已然过时的原则 A 向原则 B 的转变之外，无法实现追名逐利的目的。黑格尔的直接经验无疑就是拿破仑，但他认为亚历山大大帝、恺撒和其他一些人也是如此。因此，目的就是理性的：良好、真正或公正的社会，随你怎么说。但实现这一目的的手段就是人们的激情，以及退一步说，一定程度上道德方面的坏激情。我们会看到黑格尔有关激情和这些世界历史个体的看法并没有马基雅维利那么冷酷。我认为相比较于回到马基雅维利的方向，黑格尔更多指向的是卡莱尔（Carlyle）的进路。^{*}不幸的是……这并不充分。

在赖因肯读的这个段落的结尾，黑格尔说激情在某种程度上是自然的，美德由于是有意识的培养而是人为的。自然与习俗这一古老话

^{*} 托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle, 1795—1881），英国历史学家和散文作家。

题在此依然鲜活，只是对黑格尔来说它有所不同：自然的事物要低于因精神和知性产生的事物。并且黑格尔不得不回答如下问题：总是自私的激情与普遍目的有何关联？这是一个合适的起点，并且是对如下这个相同问题的更为具体的表述，这个问题大体来说就是理性既提供了形式也提供了质料。某种程度上讲，理性在这些令人生怖的战士与独裁者身上发挥作用，并使之成为其所是。要不是拿破仑，鬼知道在此情境中会发生什么……当然并不只是拿破仑身处这些特定的……事件或无论什么条件中，但却是拿破仑身上的某些因素促成了新民法典，也即《拿破仑法典》的诞生，促成了他所讨论的民法以及其他事物的彻底转变。这可能听起来很奇怪，但我相信你们会慢慢看到黑格尔有关世界历史个体的观念要比马基雅维利的更具道德性。我认为在某种程度上他道德化了英雄，因此而促成了普遍和特殊之间的统一。

58

现在我再简单说一下这些问题。黑格尔提醒我们对神意的信念，他说：我将要做的实际上就是证明每个人的断言，即存在着统治这个世界的¹⁷神圣统治者。在现代社会和现代理性主义到来之际，英国诗人蒲柏（Pope）写过一首以“为上帝对待人的方式辩护”为目的的诗歌。¹⁷我们可以认为黑格尔会说：我将为上帝在历史中对待人的方式辩护，这是非常重要的一点，因为当我们关注历史时，是什么如此令人震惊，以及是什么似乎与我们有关存在着一个统治这个世界的聪明统治者的信念非常矛盾？答案就是：这个世界中无处不在的可怕的邪恶，既包括物理上的也有道德上的。恐怖行为的胜利，无论暂时的还是有时不仅仅是暂时的——只要想想塔西佗笔下的罗马皇帝。只需偶尔阅读几个章节，你就会看到专制的禽兽会如何奴役人类。似乎无法为这些家伙说一句好话。但黑格尔想要这么做：为神意辩护，就是为恶行进行正当性证明。这很关键。因此如果我们不太在意形式与质

料这些一般性词汇的严格意义，某种程度上它们就对应于善与恶的区分，而恶是达致最终完满这种善的必要手段。在更为直观的意义上，恶甚至是更重要的，因为这些伟大的革命性变革都是由那些我们在日常和健康心绪下会称之为恶而非善的人所带来的。

舒尔斯基：难道不会再一次出现现代社会中巨大变革不复存在这一问题吗？那时恶又发挥着何种功能？

施特劳斯：这就是问题所在。这显然是同一个问题，也即黑格尔认为事情接下来会怎样？不过除了出现法国大革命的复制品，比如，若在现在的南斯拉夫，当时属于土耳其领土，发生一场革命之外，从根本来说不会再有革命发生了。如果事情确实会如此，黑格尔可能会认为这相当不错。我不知道是否会如此，但我想会这样。不过有一点是肯定的，新出现的事物不过是已有事物的扩展。

舒尔斯基：现代社会中现代国家的人们会有怎样的问题？他们依然如故，因为他们具有相同的激情，但现在这些激情不再具有一个目的，因为不再存在可以将这些激情用作手段的东西了。

59 施特劳斯：非常棒，因为最终秩序已然被寻找到，因为如果有人具有一种激情且表达激情的方式并不有助于共同善，那么他就会成为通常意义上的罪犯；如果刑警和法院尽职尽责的话，他就会受到惩处。当然，黑格尔并不是那么关切引向性甚或谋杀的凡俗激情，而是关切那些伟大的激情、政治上的雄心壮志。当然，这种激情也会非常危险，因为一直存在着有关叛国罪，即 *lèse majesté* 行为的法规。有需要担心的事情。但根本性的问题已经得到了解决。（现代国家中）总是有宽泛的目标，但这并不是一个哲学问题。

舒尔斯基：这似乎在其为神意的辩护中带来了一些漏洞，因为在他想要解释为什么存在着恶时，他却说恶服务于一个目的，而这个目

的是善的。

施特劳斯：没错，不过为什么应当存在不具有世界历史意义的这类激情这个问题在此并没有得到讨论。但我想我们能够解释为什么一个类似于动物的人一定会具备这些激情。你们知道，我认为如果不同性别的人们彼此相爱是非常不错的事情。但你无法实现这一点，除非对创世激情（the passion of genesis）有些许容忍：创世激情蕴含着爱。我想着这在某种程度上也追随着亚当·斯密的看法，他认为社会不同于国家；抑或粗略来说，这也追随着曼德维尔的观点：私人的恶习，公共的福祉。^{*}我指的是，如果没有人不合情理地渴望变得更加富有，那会对经济带来巨大灾难。相对而言，为个人激情辩护是很简单的，在黑格尔之前很早就有人做了这一工作。但在此我们是在世界历史层面上讨论个人激情。

^{*} 伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville, 1670—1733），英国哲学家和古典经济学家，著有《蜜蜂的寓言》。

第3讲 精神在世界历史中的实现

施特劳斯：休伊特（Hewitt）你主要提到了这个道德/伦理（*Moralität/Sittlichkeit*）的区分。¹我会暂时使用德语词。这一讨论在黑格尔这里的目的是什么？这并不清楚，我想这正是你不太容易理解它的原因。这个问题为何重要？

休伊特：我对这个问题的知识就限于这个文本。

施特劳斯：我想在讨论中它会变得非常清楚，或许在我们上次讨论中它一定程度上已经比较清楚了。我现在记得不是很明确，但我想根据我们今天阅读的文本，这个问题也会变得明确。布鲁尔，你还记得这个问题为什么对黑格尔来说非常重要吗？我想要的是非常直白的答案，不用任何引申。黑格尔想要呈现一种历史哲学，但存在着一个众所周知且非常著名的巨大无比的困难。一般性的历史观是什么，我指的是黑格尔的时代？或者一直以来，甚至但……或许今天不再如此。

布鲁尔：困难就在于哲学会呈现出一个对立于历史的过程，这会促使——

施特劳斯：啊，不对，如果从哲学出发的话，这不是一个很流行的论点。

赖因肯：历史不过是部漫长的悲剧。

施特劳斯：对头，黑格尔想要表明历史是理性的。但通常的理解是历史根本不是理性的，而是漫长的悲剧。但历史中也有伟大的繁荣。所以关键点是什么？

舒尔斯基：嗯，历史似乎是对罪行的回忆。

施特劳斯：因此也就是邪恶的人得势、善良的人不幸。现在看邪恶与善良：这是一个简单的道德区分，因此黑格尔就要面对道德这个问题。在何种程度上，这一简单意义上的道德是做出历史裁判的有利据点呢？于是，黑格尔基于其他理由而在道德与伦理之间做出的区分便登场了。可以说，黑格尔承认这一简单的有德之士对历史的判断是正确的，但他对这位有德之士的能力却有怀疑。你需要比简单的有德之士拥有更为广泛的道德视野。这是关键所在，是讨论这一区分的目的。就此区分本身来说，很难知晓人们要如何将它便利地翻译为英文。斯博里没有提出任何建议吧？

61

学生：他就一直在用“道德”这个词。当黑格尔同时提及伦理与道德的时候，他就把道德翻译为“morality”，把伦理翻译为“ethics”。

施特劳斯：这不过是在语词上有所帮助。但你还是需要界定它们指的是什么。对吧？

舒尔斯基：嗯，有点儿像 *mores*（习俗）或者是法语中的 *moeurs*（习俗或道德）。

施特劳斯：没错，但如果你用一个社会的“气质”（*ethos*）就会比“习俗”稍好一些。有人也建议说我们可以把道德翻译为主观道德（*subjective morality*），而伦理就是客观道德（*objective morality*）——我想说的是这不过是一种辅助，可它也还需讨论。但黑格尔

想的是什么呢？

黑格尔最初的道德观念源于康德。你可以说，这实际上是黑格尔对这一康德概念的表述。在康德看来，善良意志是唯一具有绝对价值的事物，它存在于对道德法则或理性法则的尊重之中。康德认为它是纯粹形式性的事物，是对道德的单纯尊重……对康德而言，道德法则更加具体：以这样的方式行动，即以行动为目标的指引你行动的准则，能够加以普遍化。这说的是什么意思？比如你持有的一个准则是在这个世界上不择手段地活下去。我说的不是你们中的任何具体个人，而是不特定的个人。此时康德会说：我如何知道这是不道德的呢？答案就是：我尝试赋予它普遍法则的形式。每个人都应当在这个世界活下去——每个人，不仅仅是想要给自己设定特殊例外的你——每个人都有义务在这个世界不择手段地活下去。此时康德会说：那你看这就是不可能的，因为这是一个自相矛盾的提议。但如果一个人的准则是帮助邻人，而你此时试图普遍化这一准则，你就会看到它是可普遍化的。因此这就成了一个道德准则。

62 这是非常粗略的表述，但对眼下讨论目的而言足矣。这个观点正是黑格尔所否定的。他说：这为什么算是善良意志呢？最基本的正直，正如有的人所说，确实对善良而言是本质性的，但它自身无法产生任何内容。我想说的是，它只是排除了粗鄙的坚持己见（self-assertion）。如果有人准则形式中填充了非常卑鄙的内容，但却没有将自己视为例外而是说每个人都该这么做时——比如，一个罪犯会说我想要进行敲诈勒索——这当然假定了绝大多数人不会这么做，否则整个方案、整个准则就不会有效。因此，这实际上被康德意义上的道德阻止了。但另一方面，想想所谓知识分子教导的各种非常野蛮的道德——不过别考虑他们的夸大，因为那样的话他们就不会写这些

书了——我们会明白他们当然会保密这些野蛮的道德并依据它们来行动。不过此时这些可以被鼓吹为普遍道德的事物，也即主人的道德，当然并不是对每个人都有效（你需要成为一个主人才可以），但肯定没有丝毫顾虑到他人。黑格尔认为，必定存在着其他某种无法通过个体良知为自身立法产生的事物，我们可以说这便是客观意义上的道德。这就是在一个给定社会的制度和气质中具体化的事物。因此黑格尔会说，如果我们做出这一区分，那我们就会摆脱邪恶之人得势所带来的困境，能够对世界历史具有一种非道德主义的但在更深层次上具有道德意味的理解。这就是他的用意。

黑格尔在这里的用语有时无法让我们直接想到康德和严格的康德伦理学，而是想到更为广泛的理论。当他在你提到的这一段中谈到农民或牧人的时候，他指的是从未听说过康德甚至伦理学的淳朴同胞——他们是诚实的人，他们一直存在。我们不妨接受这样一种观点，也即我想说的是，这些人毫无疑问存在于各类社会之中，即便是在食人族社会中也是如此，在这种社会中甚至都存在着诚实的人和其他人之间的区分。他们只是相信嗜食同类是个相当不错的事情，而非由于某种败坏才会如此认为。他们与我们社会中的人同样诚实。但其观点却与他们客观道德中的缺陷有关。明白了吗？

休伊特：我不认为黑格尔清楚无误地摆脱了这一问题。

施特劳斯：让我们先试着相对不那么理会黑格尔自己的讲法来阐明这个问题。现在换另一种方式表述，我们可以说黑格尔的道德指的是无需诉诸其内容的淳朴诚实的正派。他会说：如果你在这个意义上理解道德，历史乍看上去确实是惨不忍睹。但并不全然会这样，因为他马上接着说：如果这个诚实的人认真对待自己的话，那么他就不会去担心美德的回报，那么什么是邪恶之人得势而善良之人不幸呢？如

果这个人是诚实的，那么这些问题都应该不再有意义。他没有正当理由来谈论它们。不过如我先前所说，更为重要的关切就是问题的关键不是这种仅仅形式上的诚实，它意味着实际上你是一个按照你所在社会原则而行动的好人。真正重要的问题在于：你所处社会的原则是什么？什么是实体性道德（substantive morality）？这种实体性道德会发生改变。希腊道德并不是中世纪的道德，而后者也不是我们今天的道德。这种道德的变迁，是这个世界上最具有道德属性的事物，它由革命者引起——在此我使用的是一个非黑格尔主义的词汇。这些革命者本身具有其罪愆，但从这种至高的道德视角出发，即便他们做出各种卑鄙之事，他们却是这个世界上最为重要的一群人，对此淳朴的人则会说由于他们的所作所为，他们令人不齿。黑格尔会说，这确实令人喟然长叹，但这些淳朴的人相较于那些革命者确实在历史中算不上数。这大体上是他想要表达的。现在让我们回到讨论中。你想说些什么吗？

舒尔斯基：克服上述困难的最终方法就是说无论世界历史个体做什么事情，都在某种意义上是可以的，因为他们推动了理念的更为重要的进步，可这实际上完全脱离了道德与伦理的区分，不是吗？它们并没有在伦理或道德的范畴内展开。

施特劳斯：不，它们在此范畴内。我要说的是他们的关切或他们所致力干的正是伦理。但并不是因为在此意义上的道德没有改变：总是存在着诚实的人，这些人并没有将个人私利凌驾于他们所属的社会等利益之上。他们一直存在。这总是令人尊敬的，但还不够。让我来这样简单表述这个问题：有德之人，根据较为古老的语言但并非完全是黑格尔想要表达的意思，指的是遵守法律的人，守法总是不错的事情。但我们无法避免这个问题：他遵守哪个法律？如果这是一个推崇

嗜食同类的法律，它就逊于禁止嗜食同类的法律，就更不如切实确立每个人尊严的法律了。这导致了所有的不同。如果这个人是位革命者，他就不是守法而是一个犯法乱纪之人。在这里我将守法等同于道德。

学生：但这个人践行了伦理。

施特劳斯：没错，这个人通过打破法律，成为在此意义上的一个罪犯，他带来了一个更高层面的伦理，也即道德这个词的完满状态。是这样吧，布鲁尔？

布鲁尔：在淳朴之人看来如果革命者似乎没有带来更高层面道德，反而是更低层面道德时会怎样？比如，居鲁士大帝以及斯巴达堕落为东方专制主义的故事。

但黑格尔会简单地认为这是对历史的误读，这是一种……虚构，不过亚历山大大帝会是一个例子。亚历山大大帝通过某种方式破坏城邦、摧毁其生机而带来了非希腊世界的希腊化，这是一个巨大的进步。尽管他的劣迹罄竹难书，你们知道，他杀死了自己最好的朋友——

布鲁尔：我倒没想这个问题，而是在想——

施特劳斯：你应当想到这个问题。

布鲁尔：我的问题与此无关，而是针对如下事实，即亚历山大大帝侵袭的文化可能要更优秀。

施特劳斯：不过黑格尔不承认这一点。这就是他的“乐观主义”，也即历史是一个进步的过程，如果有事物毁灭了，那么它就应当灭亡。黑格尔承认在某种意义上古典希腊从未得到复原，而只是在整体上属于异端，它应当走向消亡是因为从中孕育出了更优秀的文化，即现代欧洲。对吧？

学生：安提戈涅问题以及敬神与忠于城邦或律法之间的对立又如何呢？

施特劳斯：没错。这是黑格尔会在有关希腊的章节中详细讨论的问题。我们会读到这一部分。家庭与城邦的辩证法对城邦而言至关重要，这是城邦为何消亡的最终原因。安提戈涅问题以及家庭问题的无解……我们会谈到这个问题。你刚刚想问个问题？

学生：我想问的是同一个问题。

施特劳斯：嗯。眼下我想简单提示一下我们上次讨论的内容，我们也需要看看上次作业中布置的一些文本。重复一下，核心主张就是历史是一个理性或合理的过程。黑格尔为此提出了三种论证方式。首先，根据黑格尔的主张，理性的全能性已然在他的哲学中、在《逻辑学》中得到证明。这一点是其预设。其次，黑格尔说理性的全能性得到了所有他的学生或听众的承认，因为它蕴含在对神意的信仰之中。最后，历史的合理性能够后天地也即经验性地在历史哲学中得到确证。

85 现在的难题是这个。理性与共相有关、与普遍目的有关。历史与殊相有关，比如民族、民族间的冲突、个体以及他们的行动与苦楚。普遍与个体之间的冲突或差异如今在某种程度上通过民族而得到调和。相较于个体，民族是某种普遍性的、共同性的、总体性的事物。一种民族心灵或民族精神构成了一个民族，但它依旧是某种特殊的事物：法国精神，……但每个民族精神都是精神或世界精神的一个部分、一个侧面或一个阶段，因此就是普遍与特殊之间的调和。对特殊性中的个体而言，他们或其中的一部分在不知晓普遍的情况下带来了世界精神，这正是世界历史个体这一学说。

黑格尔借用亚里士多德的术语说“不动的推动者”，²这个表述不

在译本中，但却在原文中某处。永恒不动的无限是……进而我们拥有了历史。它们的关联是什么？不动的推动者不具有对自身的意识。意识预设了个体性，也即有限的自我。但这个自我主要意愿着自身，意愿着它自己的满足与幸福、它自己的有限目标；因此问题就在于个体如何从这些有限目标被引领入普遍的绝对。让我们翻到译本第28页中间。等一下。从上次开始，我们没有读完。

赖因肯：

这两端——以直接实在的形式具体化的一个普遍理念，以及上升到与普遍真理相连的特殊性——的统一——

施特劳斯：这只是把先前表述反过来了。个体及其有限和狭隘的目的如何能在某种程度上通过理解整体而成为绝对精神？反过来，不动的推动者如何能够意识到自身？

赖因肯：

（这两端的统一）乍看之下是在如下条件下得以实现的，即这两者具有完全不同的本性，并且两端之间彼此漠不关心。行动者设立在自己面前的目标是有限和特殊的——

施特劳斯：这里要说的是“有限的”。

赖因肯：

但一定要注意的是行动者自己是具有智识的（intellectual）、思维着的存在。

66

施特劳斯：是的，“认知着的（knowing）、思维着的存在”。所以换句话说，他只想满足自己的利益，比如衣食或住行方面的，而别无他求。都是非常基本的。但他也具有智识，他思考着获得食物或住所的方法。正是他出于这些有限目的而运用智识——只要是在非常工具性的意义上即可——这个事实具有无限的影响，因为智识本身或任何思维（无论其多么具有工具性）的普遍性具有无限影响。

赖因肯：

他们基于欲望的主张同有关正义、善和责任等普遍的、本质的考量交织在一起——

施特劳斯：所以换言之，这位仅仅关心衣食住行的同胞需要和他也关注衣食住行的人在一起生活，进而如下问题迟早会出现：他有权得到这个食物或住在这里或那里吗？由于这一事实，他在思考着权利的问题，尽管这往往不过是非常偶然地思考：他主要还是关心吃喝。但有关权利的思考是一种具有普遍性的思考。他拥有某种粗糙的正义观，但这种粗糙的正义观通过自身的辩证法会最终演变为完满的正义概念。对吧？

赖因肯：

因为单纯的欲望——粗糙和野蛮的意志——并不属于普遍历史的事件与范围。那些同时形成指引目标与行动规范的普遍考量，具有一个确定的意图，因为像“为了善而善”这种抽象表述在鲜活的实在中并无立足之地。^{*}如果人们要行动的话，他们必

^{*} 在黑格尔学说中，普遍物往往是抽象的、空洞的，缺乏规定性也即谓述。

定不仅以善为目的，还必须要自己决定这个或那个特殊事物是否是善的。不过，考虑到私人生活常见的偶然性，特定行动是否是善的，就要取决于一个国家的法律和习俗。在此不存在任何棘手的难题。每个个体都在其中各安其位，因为他明白从整体来说一个公正、高贵的行为是什么。至于——³

施特劳斯：就是由于成为一个社会的成员，每个人从孩提之时便会习得：应该做这个而不应该做那个。当然存在着违法犯罪的父母、疏于教育的父母，但他们都算例外。因此一般来说，情况就是如此。但这里有个段落他忽略了：“每个个体都是其所属民族之子，身处该民族发展的某一阶段。没人能够跳过或忽略自己民族的精神，这就像他能忽略或逃离自己身处的地球一样不可能。”⁴ 让我们翻到译本的第29页，第二自然段。

67

赖因肯：

它和历史与之相关的总体性关系相当不同。在此层面中呈现出既有的得到承认的义务、法律、权利与诸多反对这一既定体系的偶然性之间的巨大冲突。这些偶然性攻击甚至破坏了这一体系的基础与存续，但该体系所服务于的目的却可能似乎是很好的、大范围来说是有益的，是的，甚至可以说是不可忽略和必不可少的。这些偶然性在历史中实现它们自身。它们关涉到一种与一个民族或国家所赖以维系的原则具有不同秩序的普遍原则。这一原则是具有创造性的理念在其发展过程以及追求真理、通向其有关自身意识的过程中一个必不可少的阶段。具有历史意义的人，也即世界历史个体，就是这样的一群人，在他们的目的中蕴含着普

遍原则。⁵

施特劳斯：好，让我们停在这里。所以换句话说，在某种程度上习俗性道德，也即我们这里所讨论的人们唯一了解的道德，有必要受到质疑，这不仅要通过论证，也要通过行动。某种意义上，这是最深层次的犯罪，要比任何一种通常犯罪更为深刻，因为通常犯罪并不会质疑已确立的秩序。但革命者与通常意义上的罪犯不同。如果一个罪犯确实质疑了特定法律这个看法还算正确的话，那么革命者质疑的是整个法律而不仅是特定法律。通常意义上的谋杀者不会说禁止谋杀的条款应当被废除，而只是会说 he 想要逃脱谋杀罪的处罚。但一个革命者会质疑整个法律，并试图以 he 声称更好的、更高层次正义的法律来取代这个法律；不过这种更高层次正义的法律只有在一种彻底意义上打破既有法律后才会得到接受。

这便是英雄登场的时刻。在此黑格尔得出的重要结论为：推动具有历史意义的英雄的激情并不是不道德的，因为它们服务于更高层次的正义；就他们的激情以及普遍理念所服务的目的而言，同样也是如此。具有历史意义的英雄认为自己等同于伟大的公共事务。他没有为了追求自己渴望的不朽声名而以某种方式绑架这一事务——这种方式便是四处寻求有可能不仅是现在而且是对其不朽声名最为有利的同盟；而是他认为自己就是公共事务。比如，即使拿破仑只是因为法国大革命是唯一能够许诺给他不朽成就的事物（显然，如果他支持旧制度，他就会被送去断头台或者无论如何都无法获得他现在的成就）而支持它或它的某种形式，即便我们承认起初这不过是一种工于心计的支持，但它不会一直如此，因为拿破仑必须全心全意地认同这一事业。换言之，具有历史意义的英雄以一种激情为特征，但他是一个充

满激情的对特定事业的坚定支持者 (partisan), 这使得他与仅仅是向上钻营的人有所不同。现在就会存在如下反驳, 也即可以说世界精神将人类视为手段。当拿破仑或恺撒完成他们的功能后就被抛弃了。拿破仑去了圣赫勒拿岛, 没有人关心这个问题。恺撒被布鲁特斯和卡西乌斯谋杀, 也不具有任何意义。不过他们已然完成了他们的功能。这就是黑格尔所说的理性的狡计。那么这样将人类作为手段来使用是否不道德呢? 世界精神没有不道德地行动吗? 让我们看一下第 33 页第二段。

赖因肯:

不过我们虽然可以容忍如下观点, 即个体、个体的欲望及其满足因此而被牺牲了, 他们的幸福被委弃于偶然和无定之中, 并且将个人视为服务于最终目的的手段是一条普遍规则, 但人类个体性中有一个方面, 我们不应认为它是从属的, 即便当个人所服务的目的至高无上时也不能这么认为, 因为它压根儿不包含一丁点儿从属性的因素, 反而包含着固有的永恒性和神圣性。我说的便是道德、伦理和宗教虔敬。甚至在我们谈到通过个人来实现伟大的理想目标时, 个人身上的主观因素——他们的利益、他们的需要和冲动的利益、他们的观点和判断, 即便仅仅呈现为他们生存的形式方面——都拥有被满足的无限权利。当我们谈到手段时, 我们想到的第一个观念就是手段是对象之外的东西, 并不属于对象本身。然而纯粹自然的东西——甚至最平常的无生命的東西——被用作手段时, 它们必须是能够适应它们的目的, 它们必须具有和目的共同的某种东西。人类最少体现出单纯手段与伟大理想目标之间的纯粹外在关系。不仅正是在人类实现这一

目标的行动中使得这个目标成为满足与该目标有所不同的个人欲望的场合；而且人类自身就同该理想目标本身相关，同时正是出于这个理由，人类就是他们自身存在的目的；这不仅仅在形式上如此，就像生物世界整体上那样——这些生物的个体生命在本质上是隶属于人类生命的，所以是正当地被利用为工具。与此相反，就上述“目的”的真实内容来说，人类本身便是自身存在的目的。⁶

施特劳斯：我想我们可以先停在这儿。核心要点应当已经非常明确了。可以说黑格尔认为，人类就是其自身的目的。但在何种意义上以及为什么会如此？当然他不是说自己的鼻子本身就是目的。只有通过蕴含于人类身上的神圣性，人类才是自身的目的；世界精神对个人的运用也不是将之视为手段，因为这种神圣性是一个新的理念、新的动因：唯一的神。换言之，伟大人物为此而牺牲。这是表述前述反驳的另一种方式，即他们的美德没有得到回报；因此，也就不存在神意。黑格尔的回答是在第34页第二自然段。

赖因肯：

我们考察到德行、道德和宗教虔敬在历史上遭受的命运时，我们切莫陷入哀歌（lamentations）的陈词滥调之中，说什么世界上善良、虔敬的人时常或者多半遭遇不好，而邪恶和不道德的人往往得势。“得势”（prosperity）这个词具有多重意味——可以解释为富有、外在的荣誉等。但是当我们讲到某种自在且自为的构成一种存在目的的东西，所谓这些人或者那些单个个体的福祉或者不幸，就不能算作世界理性秩序中的主要因素。让这个世

界中的正义多于幸福——抑或让个体拥有幸运的环境——正是世界存在的伟大目的的要求，这个目的是世界应当促成的，而且涉及了对善良、道德与正义目的的贯彻与认可。⁷

施特劳斯：当然实际上情况就是如此。我想说的是一个更高层面的动因获胜了。那些说善良没有得到回报的人是十分不道德的，因为他们想要为自己的美德要一个回报，而非将自己的美德视为美德本身的回报。对吧？

舒尔斯基：我们可以回过头来稍微谈一下将人类用作手段这个观点吗？黑格尔认为实际上人类必然分享着他们被用作手段时所服务于的目的。这难道不与他在其他地方有关世界历史个体的激情的讲法矛盾吗？世界历史个体确实看上去是被用作一种手段。黑格尔甚至使用了用来建造御风防火的房屋的风或火的例子，来说明当历史个体被以这种方式利用而挫败其个人目的时，这些人的激情遭遇了什么。

70

施特劳斯：哪些目的？是目的中不相关的部分。拿破仑在完成其历史使命后想要继续统治法国。这完全是无关紧要的……谁在乎呢？但关键在于，《拿破仑法典》这部他的新立法：它已然被完成，并会流传下来。

赖因肯：因此黑格尔会说人们所做的善事会在其身后流传。

施特劳斯：完全正确。这就是黑格尔以有些非正统的方式想要表达的东西。不过对你一开始提出的反驳，也即更多地从淳朴的正派人或淳朴的诚实的人的角度出发——你是怎么说的来着？可以说世界历史个体完全不会称许这些人。黑格尔不会赞同这些人的看法。他完全会认为这些人并不知道自己的正义观是一种单纯的看法，他们不了解潜在的辩证法；不过如果这些人知晓自己想要的是什么，正义就

会获胜，虽然是以一种他们不会承认的方式。顺带提一句，这里面有些柏拉图的意味。这里有一种非常粗糙的正义观，也即正义就是让每人拥有自己的应得之份，给予他们应得之份。这当然可以说是非常单纯的看法，但在某种程度上是非常有道理的观点。不过这里会有一些难题。看这个简单的柏拉图主义例证：如果你把一支枪给予它正当的主人，一个疯子，这是正义的行为吗？并不是。所以在此你需要做出区分。正义的行为不仅是给予每个人属于他的财产，也包括如下合理的确定性，即他将会或能够善加利用这一财产。但一旦你开始这么想，一个庞大的领域就被开发出来，而黑格尔会说当我们在任何一点上都不受到限制而彻底搞明白这个问题时，我们最终就会得到黑格尔在其《法哲学原理》中表述的正义概念，这才是真正的秩序、公正的秩序，它的实现除却已然在整个历史中发生的所有这一切革命事件外，别无他法。⁸ 所以换句话说，在美索不达米亚某个地方——没人知道到底是哪个地方——最淳朴的农民或牧人，他不知晓但却最终想要获得的事物现在成为现实。因此，尽管他不会承认，比如说，甚至用自己的孩子向太阳神献祭这一行为的意义（这与事物的理性秩序截然不同）得到了全然实现，但他的想法也没有得到否认。不过到底黑格尔提到这一点是什么意思呢？有某种比个体、比人类更高层次的存在，它能够要求人们牺牲自己的孩子——没错，这是最伟大的牺牲。在某种程度上这是真的，不仅仅是在你牺牲了一个孩子这个过分简化的意义上。

学生：个体和世界精神作为工具和使用者的关系，难道不是仅仅在过往事件中出现吗？在当下这个时代，你无法说国家有权要求个人为了将来的发展而牺牲。这并没有正当化这类事情。

施特劳斯：没错，但为什么？

学生：因为不存在未来的发展阶段了。

施特劳斯：正确。一切问题都被解决了：现存秩序是公正的，因此只会有疯子（才会挑战秩序），所以全都是刑事问题。这就是答案。尽管暴力还会继续——我要说的是，虽然这是马克思主义的看法，不过它只是具有代表性，还有其他立场也有同样观点：黑格尔《法哲学原理》中呈现的秩序并不是公正的秩序，因此——

学生：……去牺牲个人——

施特劳斯：当然。

学生：这是马克思主义——

施特劳斯：没错，毫无疑问。他们甚至都没有像黑格尔那样费力地在日常道德精神法庭前为之辩护。不过他们或许会说黑格尔这么做了。如列宁所说，你们一定要读黑格尔；阅读黑格尔的《逻辑学》，进而你就会成为一位马列主义者。不过是否有这么容易就是另一个问题了。在译本第37页，第9行往后。这是我们常常提到的句子。

赖因肯：

有限生活范围内的宗教和道德——例如一个牧羊人或者一个农民的——就其全神贯注于和局限在一些绝对简单的人生关系来说，是有无限价值的；与如下这类人生的宗教或道德具有同样的价值，即此种人生中知识渊博、关系与活动繁复；构成个人责任与道德价值的内在核心、主观自由的单纯领域、意志与决断和行动的策源地以及良知的抽象层面，依然不受影响且不被“世界历史”上的喧嚣打扰——

施特劳斯：你看，如你所读，黑格尔几乎以康德主义的方式来表

述个体善良意志的绝对价值。我对此毫不怀疑。

赖因肯：

72

不但不为那些纯属外界的和暂时的变化所侵扰，而且不受那些自由的理念本身得以实现必不可少的绝对必然性的侵扰。但作为一种普遍的真理，它必须被视作稳定不变的，也即世界上无论存在何种声称高尚和光荣的事物，在它们之上仍有更高层次的存在。世界精神的要求不受一切特殊要求的影响。这些观察——⁹

施特劳斯：所以换言之，我们可以说，世界精神的权利超越于一切像淳朴的牧民和农民的权利这样的特定权利。牧民或农民的善良意志具有无限价值。黑格尔承认这一点。但恰恰是如果我们认真对待他的道德，我们就明白对因其诚实而得到的回报，他不会感兴趣。因此，如果他对世界上发生的异常状况有所抱怨——世界上就是存在着不正义，想想乌克兰的一些穷困农民，你们就会明白这一点——如果他是一个正派的人，他的正派体面并没有因此而减损。此时发生的是更加重要的事情。我不清楚黑格尔是否会为斯大林及类似的……辩护，不过当然还存在着下述问题，就是能否通过私人道德的标准来评价世界历史行动，因为 *Moralität* 等同于私人道德。¹⁰ 是吧，舒尔斯基？

舒尔斯基：可能这个农民或牧民的绝对价值就是他处理道德问题时的善良意志和正派体面，而非他特定的观点。这些因素可能会随着历史进程而改变。

施特劳斯：没错，我们完全无法期待他能够想清楚这些复杂的问题。这对他来说完全是一种传统的道德，日常道德往往是传统道德，

它无法质疑传统的充分性。

舒尔斯基：换句话说，要想改变传统，你可能就需要以一种激烈的方式离开这个人，不过这并不是说他不是一个好人。

施特劳斯：没错，当然如此。

布鲁尔：对所有生活在黑格尔所处时代之前的人来说，他们都被剥夺了通向未来的机遇。这里难道不存在一个比农民问题更重要的正义问题吗？

施特劳斯：不过如果你在任何意义上谈论进步的话，这种事情是很难避免的。你不得不像我们现在说的那样，认为一切道德、一切文化在眼下或过去都一样不错，这很难加以辩护。你们知道，今天的某类自由主义者实际上会这么认为，如果不是以这样啰唆的方式的话。这很难辩护是因为如下这个非常简单的理由，也即大部分文化都不是自由主义的，如果自由主义者认为这些文化与自由主义文化一样好，他们似乎就陷入了自相矛盾之中。因此，我认为我们不得不做出选择。我们必须这么做。所以黑格尔不会受到谴责，因为他认为世俗化的基督教道德是至高无上的，这里他会给出这一主张的证明。抱歉，我忽略了你。

73

休伊特：这是一回事儿。如果你说农民、渔民或任何人的道德具有无限价值——不必然是说他的判断或诸如此类的事物，这对他并没有影响，而指的是他的态度——那么世界精神如何依旧能够高于黑格尔这里所说的无限的事物呢？

施特劳斯：这是对康德道德概念的重述。他说：我明白你想要表达什么，对这些诚实的淳朴之人，我服膺于心。其中包含着非常高尚的事物，但它不是唯一高尚的。黑格尔会说，即便康德自己也会陷入麻烦，因为这些具有善良意志的淳朴之人由于他们的纯真无邪而是如

此善良和正派。它们并不真正具有魅力；且如康德所言，纯真无邪的问题在于它很容易丢失。[笑声]因此，光纯真无邪、听话顺从和遵纪守法并不够，你还需要知识与原则。只有这些事物才足以判定一个人是否纯真无邪。因此，他的整个道德哲学对支持这种淳朴的善良而言是必不可少的，这种淳朴的善良如果徒有自身还不足以称之为善良。因此，黑格尔在这里会在康德基础上展开论证，因为康德在某种意义上承认了单纯善良意志的不充分性。

休伊特：所以在某种程度上“无限”是表达非常高层次的善的一种方式，不过它依旧还不算至善——

施特劳斯：当然在黑格尔这里的含义与它在康德那里并不完全一致。在康德学说中，它具有同卢梭笔下一样的含义。显然对两个人彼此之间、对更多人之间，尤其是对这两个人来说，最伟大的就是一种深层次的经验，一种可以被称为羞耻感的事物，当他们作为颇有心机之人——这种心机是何等缜密、何等深沉——遇到与机关算尽毫无关系就只是实诚人的淳朴工匠或农民时，他们就会出现这种感觉。这是非常令人称许的。我想说的是，我们现在依旧能够明白这一点，并且我相信在某种意义上来说，我们永远都能体会到这一点。不过它只是在18世纪才具有了这般重要的哲学价值，此时的语境是为了不再将至高性赋予宗教，也即实定的宗教（positive religion），*似乎就有必要将至高价值归属于道德。如果我们根据这一观点认为道德美德具有至高性，那么这就是“道德主义”，它是18世纪的独特产物。斯多葛

74

* 在黑格尔学说中，实定宗教指的是现行的宗教，是相对自然宗教、理性宗教来说的。这种宗教的实定性或肯定性在于它曾经在某时某地有效，但现在它的内容却只是以教条或独断的形式表现出来，它的各种规定和要求与人们的现实生活脱节，因此失去了它在历史情境中所具有的现实性或真实性。这使得这种宗教成为某种被给予人们的、外在的命令。在此意义上，黑格尔也将之称为客观宗教。

主义者的观点与此不同，不过两者不同的根源听上去像是由于如下非常简单的理由，即对斯多葛主义者而言一部分美德是物理学和逻辑学的美德：这表明了美德无法全然等同于道德价值。但在18世纪，其实已然更早出现的是，一些非常杰出的思想家——最为著名的当然就是卢梭和康德——将道德美德视为一种必需的事物，这一点遭到了黑格尔的质疑。当然在如下意义上，黑格尔是一个老式哲学家，因为他认为至高的事物是思维而非道德：思维以某种方式建立在道德之上，但道德本身并不是最高的。不过道德美德是一种必需之物的观点在18世纪演化到了哲学学说的地步，在康德这里尤为如此，不过康德自己承认在这方面决定性的推动力源于卢梭，因此在这里我们也需要提到卢梭。还有其他思想家，不过在这些世纪中的一个普遍倾向就是寻求摆脱实定宗教的方法——其简单的理由通常是宗教战争或冲突——以便能够寻找到所有具有善良意志的人能够同意的共同基础。当然在一段时间内当们会用道德加上自然宗教这个方法：自然宗教与启示宗教不同。不过接着很重要的问题出现了，特别是康德提出的这点：孰先孰后呢？难道我们的上帝概念不是自在地依赖于我们的正义和道德概念吗？我们可以崇拜一个不公正的上帝吗？但接着我们就不得不了解正义是什么：是道德。康德在这一点上的思考要比任何人透彻，你们觉得呢？

学生：如果我可以回到我们在别的页码中读过的前一个问题，我想问有关回报这个问题：在问到普遍理念是否对世界历史个体做出了一些不道德的事情时，你的回答是否定的，因为在他们身上最伟大的事情得到了延续。我在想没有那么大宏伟企图的人，那些不打算推翻整个秩序的人会如何呢？就像我们将恺撒之后的罗马皇帝同恺撒对比一样，恺撒的雄心得到了实现，但这些人更小的雄心却没有得到

实现。

施特劳斯：我们来看一下你现在指的是哪位？你是说马库斯·奥勒留还是谁？我指的是你说的是好皇帝还是坏皇帝？

学生：坏皇帝，比如说尼禄。

施特劳斯：但你知道他的结局。单纯意义上的有德之士不会对此不满，因为尼禄——

学生：比如说一个恶人，比如一个独裁者，他——

施特劳斯：这种人有不少。

75 学生：如果有的话，黑格尔想到过为什么——

施特劳斯：他会简答地回应说：如果你是一个有道德的人，你为什么关心美德的回报呢？他有一句评论，我忘记了出处，表达了对那些因帮助自己的朋友、兄弟或母亲脱离困境而想要回报之人的彻底蔑视——多么可鄙的人！此外，如果你无法忍受头号恶棍们的有权有势这个观点，如果这事关普遍的公共体面，你为什么不去投票给正确的人选并期待法律甚或司法程序都会得到改变，因此这些割韭菜的人不会再有现在拥有的权势呢？这是合乎情理的做法。可当你不这么做时，难道这背后没有隐藏着某些对他们豪车游艇、香包贵妇这些东西的羡慕嫉妒恨吗？[笑声]

学生：此外黑格尔还讲了更多的东西，黑格尔说尤其对世界历史个体而言，他们的私人野心不应当得到满足，而其他所有人的——

施特劳斯：没有，黑格尔只是提出了这个问题。这是黑格尔不得不应对的别人提出的反驳。对如下这点，黑格尔认为不存在任何问题，也即存在着这些伟大的人物或英雄，他们带来创造时代的变革，并且在产生这些变革中获得自己的满足，但之后他们就被抛弃入历史的垃圾堆。确实如此。托尔斯泰也这么说过。

学生：那么就没有特殊理由来论证为什么应当是世界历史个体而非一个无关紧要的暴君遭受这些事情。

施特劳斯：但只有在世界历史英雄身上黑格尔遇到了这种过于简单化的流俗批评。如果像尼禄这样的独裁者被扔到垃圾堆，每个人对此都没什么不满，不存在任何问题，但一个本应当带来最值得尊敬的变革的人却应当被抛弃，这似乎令人震惊。对吧？

学生：我认为黑格尔会接受在日常意义上这些英雄是不道德的。他并没有通过指出按照道德这个词的日常理解这些英雄算是道德的来回应反驳。在我们讨论的这个段落中，在我看来他没有认为这些人这个词的日常意义上来说是道德的。他提到了仆人。

施特劳斯：不，他说了。易言之，他更多地道德化了这些英雄——不仅相较于马基雅维利，相比于柏拉图也是如此。这是毫无疑问的，通过这一点他显然预见卡莱尔的英雄崇拜。¹¹ 这千真万确。不过我认为他没有明言这一点。毕竟，他知道拿破仑所犯下的罪孽。

学生：……他或许会说那些不算犯罪。

76

施特劳斯：不，我认为黑格尔会断定这些都属于犯罪，不过它们与通常犯罪不在一个层次，以此去衡量它们就有些迂腐。这种断定只是一种仆人的讲法——我与你的解读是一致的——仆人知道英雄的弱点，包括道德上的弱点。他们生活中所有的丑陋一面——我们知道，它有丑陋的那面。为什么它不也包含着所有至少从道德视角来看是犯罪行为的事物呢？因为这些内容并不是英雄的本质。

学生：但不止于此，这是一个事关国家的问题，国家要求不道德的行为，仆人无法忽略这种行为，不将之视为不道德的，尽管他可能比如忽略了英雄身上的不节制。

施特劳斯：没错，但这一表述的样子当然依旧更具马基雅维利气

息——你指的是罗穆卢斯杀死了他的亲兄弟雷穆斯这类事情。但在马基雅维利的解读中，自己的个人进步、自己不朽的荣誉，是英雄的唯一和根本关切所在；接着他指出不朽的唯一方式就是为他人服务，这会让人一直铭记难忘。但他并没有像黑格尔所说的将自己等同于他所献身的事业。换言之，如果你指的是黑格尔比马基雅维利更加道德化了这些英雄，我会表示赞同。这是你想说的吗？

学生：嗯，有一部分是。

施特劳斯：我现在从赫鲁晓夫的角度来谈谈。他端坐在自己庄严气派的居所之中——

赖因肯：但这体现的是赫鲁晓夫的个人成就。俄国人开始像普通人一样生活。

施特劳斯：嗯，我明白。这是另一种表达。不过我还是想知道，这种状况是否源于他本身的欲望。你觉得呢？

学生：黑格尔有关历史的学说破坏掉了他自称要加以尊崇的那种原始美德，这么说对吗？

施特劳斯：不，我们可以这么说：从黑格尔的观点来看，他把原始美德加以安置，只不过不是安置在了最高的方位上。

学生：从他的角度来说，我能搞懂，但让我有感触的是，他在某种意义上通过历史解释掉了（reducing）对道德问题的单纯看法，不管这多么正确，从单纯之人的观点来看依旧是种不光彩的学说。

施特劳斯：嗯，没错，毫无疑问如此。

77

学生：在此意义上，这会是不道德的。

施特劳斯：当然。换句话说，只有在发展的最后阶段，这个学说对单纯之人来说才会是具有教化意义的，因为在此阶段单纯的道德现在实际上等同于真正的正义。不过我们也可以说最早的单纯之人并没

有因这一学说受到伤害，因为他们已故去了，并且在他们的时代他们实现了该学说。现在让我们继续往下并看一看是否能够有些进展。

历史就是理性的目的通过个体且在个体身上的实现。不过历史主要将自身呈现为政治历史，也即国家的命运。这需要一些澄清，因为国家依赖于宗教。这是之后将会得到阐述的观点，宗教是最根本的现象，宗教与国家的关系是现在的主题。你们认为哪一个更高，宗教还是国家？

学生：嗯，宗教是必不可少的，因为道德是个体与国家的纽带，黑格尔否定了那些认为宗教预设了国家的人的看法。

施特劳斯：没错，所以宗教是最为根本的现象喽？

学生：是的。

施特劳斯：但这是否意味着它是最高的现象呢？我说的是，我们现在只是考虑宗教和国家。

学生：不，因为它是无意识的。

施特劳斯：没错。现在预告一下之后会讲到的，我会说宗教是最根本的现象，具体来说，基督教，也即绝对宗教，就是上帝在其中会成为人的宗教，是上帝和人的统一。现在黑格尔的哲学就是理性形态的基督教核心教义，它的非理性形式就是一般意义上的基督教。因此，在基督教最终世俗化也即基督教得以完满的阶段，国家当然具有绝对必然性。宗教之为宗教是否重要是个开放的问题；我们稍后会讨论一些《宗教哲学》(*Philosophy of Religion*)中的段落。我想要……不过国家是什么在这里还是个问题：它是理性和个体之间的某种统一。个体通过国家并在国家中成为其自身，也即获得自由。道理是什么？有谁知道吗？

学生：国家让个体摆脱了自己的主观性，摆脱了他自己纯粹的自

然生活。

78 施特劳斯：对头，但这是如何发生的？我指的是，最基础的现象就是欲望，某类特定欲望我们称之为意志。意志是合乎理性的欲望、理性的欲望——符合理性的欲望。但什么是符合理性的欲望？想想我们学过的卢梭或康德学说？

学生：普遍化的欲望。

施特劳斯：普遍化的欲望。*Volonté générale*，公意。在仅仅对食物或什么东西的欲求中，我并不是自由的，因为我受到自己的肠胃、某些分子以及诸如此类的事物的推动和牵引。我并没有决定我自身；我受到了我的肠胃的决定。自由并不意味着欲求而是意愿，只有当我服从法则/法律的时候我才具有意愿，而法则/法律是普遍化的欲望，而不再是单纯的欲望。因此，国家就是自由的实现，而非像18世纪的人们所认为的那样，自由先在于国家。与之不同的一个观点就是自然状态。人们是在进入市民社会之前而非之后才是自由的。黑格尔反对这一点，并表达了先于国家存在的所谓父权社会的同情。在父权社会中，我们克服了单纯自私的欲望，并能够寻找到对整体社会的风险。可是黑格尔为什么对父权社会不满呢？¹²谁能说说？

休伊特：因为这不是一个具有自我意识的社会？

施特劳斯：没错。可以说这个社会是本能的，而非理性的。

休伊特：他主要想的是中国或中国人吗？

施特劳斯：不是，我认为他心中想的是一些浪漫主义者持有的某些有关父权社会的理论。

休伊特：嗯，我在想他所讨论的那种家庭关系很像古代中国人的。

施特劳斯：有可能是这样。稍后会有对中国的详细讨论。哦对，

你讨论了这些段落；基本区分就是一方面是国家，另一方面则是宗教、艺术和哲学。宗教是根本的，但并非最高的。最高的是哲学。

休伊特：上述区分在某方面会存在一个困难。黑格尔认为宗教、哲学和艺术是发展性的——它们建立在先前存在的基础之上，而一部政治宪法并不取决于任何先在的事物。它是独特的。

施特劳斯：我记得你引用这一表述来着，但我忘记是在黑格尔著作中的哪一段了。你知道它在哪里吗？

休伊特：嗯，我们译本的第47页中间。

施特劳斯：这是对父权社会的讨论？

休伊特：不，他在讨论宪法。有强调符号的一段。

施特劳斯：哦，我想起来了。在第47页。黑格尔这么说想要表达什么？

休伊特：我对他的理解是科学与艺术通过历史持续地发展，但政治事务并不会如此，它们是一个特定时代和民族所特有的。

施特劳斯：黑格尔想要表达的是更具体的内容吧？希腊艺术、德国哲学和诗歌的模仿者的作品与比如说试图模仿古罗马的法国雅各宾派所带来的结果全然不同。黑格尔是在这一相当外部的层面来讨论这个问题，也即对古代艺术和在哲学的模仿要比对古代政治制度的仿效更可辩护，举一个最简单的例子，因为古代政治制度还允许奴隶制，而雅各宾派并没有想要重新引入奴隶制。政治上的模仿是完全不同的事物，但在艺术和哲学层面，模仿的可能性更大。但我并不是说这就是黑格尔对此问题看法的全部，在它背后还有黑格尔有关不同类型精神的基本区分：主观精神，也即心理学领域；客观精神，也即国家与社会；还有绝对精神，也即宗教、艺术和哲学。黑格尔肯定不会神化国家，因为国家肯定要低于宗教、艺术和哲学。¹³这是显而易见的。

它们当然彼此相连。舒尔斯基想要说些什么？

舒尔斯基：我对它的理解是随着哲学的发展，被超越的原则依旧是哲学的一部分，因为不这样的话我们就无法理解更高层面的原则。但既然国家恰好是最后的原则，每一个阶段就都是国家的原则，你无法回溯到先前阶段并试图模仿它们，而在哲学领域，为了理解这一前后相继的过程，你就有必要像希腊人那样理解希腊哲学进而超越它。

施特劳斯：某种程度上你更清楚地表达了我想要说的，也即：当我们谈论政治事务时，我们主要想的是行动。当我们谈到哲学时，就最明确的情况来说，我们想到的是沉思。在行动领域，对古典遗物的模仿或复生是很荒谬的；但在沉思领域，如果我们想要理解我们自己的思想，古典遗物的复生是绝对重要的。在这一页上——你们译本中没有——他提到了孟德斯鸠。¹⁴ 孟德斯鸠比其他任何人都要与民族精神这个概念相关。对他来说，民族精神就是 n 个因素的复合品：气候、人口、性格、领土的性质、特定民族的命运等。因此民族精神是一种产物。但对黑格尔来说，它是民族中其他一切事物的起源，因此黑格尔对它的理解是迥然不同的。不过相较于如休伊特指出的传统的政治哲学概念，其实践性结论并没有这么大的差别。我们无法将政治宪法，也即一个国家的政治秩序，同其精神，也即特别是体现于其宗教中的精神割裂看待，因此政治问题可以单独处理这一古典观念——至少表面看算是古典观念——根本是站不住脚的。

舒尔斯基：你可以正好讲一下这与亚里士多德的制度观之间的关系吗，它也不只是与国家有关？我说的是亚里士多德当然没有说存在着一个国家，进而其他一切事物都是它的一部分。

施特劳斯：当然可以，但是哪种制度？我说的是每个社会中都有大量人群。但这些人就其本身来说是质料，也即 *hyle*，制度赋予

它们一定形式。亚里士多德借用了50个人的例子，他们今天被用作丧事合唱队，明天又被用作喜事合唱队。他们没有变：质料是一样的，但这两个合唱队却有本质上的差异，可以说是两个本质上不同的社会，因为它们的秩序是完全不同的，目的也不一致。因此，如果你有一群人，他们就必须被组织起来——让我们以最简单的情形为例，以线性方式组织他们——每个人都与其他人具有同等地位，也即民主。你也可以根据金字塔方式，由上至下地组织他们，这就是君主制，而贵族制就是两者的中间形态。你可以划分出各种子类型。这个体制可以通过这个社会中公开说了算的那类人所在群体的品质或特征加以刻画。我想说的并不是今天在好莱坞的可以被认为是决定了这个社会的人，而是通过统治和立法实际上决定了这个社会的人。因此，形式就与目的密不可分。这类人就由他们所致力于的事物来刻画。如果他们是寡头，那么他们就致力于财富，而财富就赋予社会其特征。如果他们是贵族——我的表述是具有迷惑性的过于简单化的表达——他们就致力于美德，而他们所掌控的社会的目的就是美德。这是你想说的吗？

舒尔斯基：没错。

施特劳斯：那么黑格尔对此有何看法呢？我对这个问题的讨论与我在孔德课上的很不同——不过从根本上说问题还是一样的。¹⁵

舒尔斯基：这个问题就变成了——当然亚里士多德不会认为你能够仅仅通过改变政府而改变一切，在政府这个层面你可以慎思最佳的政府形式，而这与我们现在可以称之为的文化并不相关。这就是黑格尔的——

施特劳斯：但在亚里士多德那里没有文化这个概念，不管怎样，它并不存在。

舒尔斯基：嗯，这么说。黑格尔似乎直接反对这一观点，即你可以不顾人们的想法直接建构一个政府。

施特劳斯：毫无疑问亚里士多德会承认这一点。

舒尔斯基：亚里士多德也会赞同黑格尔的看法，所以至少他们有许多共同点。

施特劳斯：是的，但依旧有非常深刻的差异。不是吗？

休伊特：嗯，似乎这里有一个特别现代的观念，也即你可以在抽象意义上拥有政治制度。黑格尔似乎反对者一点。

施特劳斯：当然。换言之，在反对某些像汤姆·潘恩这样过分单纯的人时，亚里士多德和黑格尔是一致的。因此，我们现在可以思考这两人之间的差异了。谁来说说看？

舒尔斯基：嗯，这么说吧。可以这样表述他们的差异吗：在亚里士多德看来，你拥有一种制度，它是你以某种方式施加于这个社会之上的，并且它决定了这个社会的样态，因此制度的宪法才是重要的事物，其他一切事情都源于它？

施特劳斯：并非全然如此，但肯定存在某种质料的天然倾向；如果不是这样的话，这一切也就不成立了。但这并不是最根本的差异。我想说的是，当然你可以说相比于亚里士多德，黑格尔更加寂静主义、更加消极，但这只是程度不同，而非本质差异。本质差异是什么？当亚里士多德谈到诸如诚实和体制这类事物时，有一个在道德—政治考量中并不必然重要但以某种方式存在着的更为广泛的背景，若没有这个背景，亚里士多德无法完成《伦理学》和《政治学》。这个背景是什么？

舒尔斯基：制度的特定目的。

施特劳斯：不，这是内在于政治的；而我们这里讨论的是更为广

泛的，更加全面的——

赖因肯：上次的答案是自然权利。

施特劳斯：这也太局限了，因为自然权利本身是政治的一部分。

休伊特：有一个单一的希腊文化。

82

施特劳斯：啊不！这是现代的，完全不是古代的。

学生：人类的自然目的？

施特劳斯：不止于此，是作为宇宙的自然。在黑格尔这里不存在宇宙，你可以说不存在宇宙本身。大家所说的物质化的宇宙，在黑格尔看来并不具有重要意义，*physis*（自然）或宇宙的地位——我姑且这么说——在黑格尔这里由历史过程所取代。因此，如果我们使用后黑格尔主义的词汇，文化就是 *physis* 的黑格尔主义、孔德主义或现代的替代品。这才是问题所在。让我以稍微不同的方式表述一下，或许更加准确。*Physis* 也即自然这一古典概念与规范（*nomos*）这个概念密不可分。我知道这不符合教科书的讲法，即这是智者的发明，但这种对 *nomos*，也即人为的建制和习俗的理解全不属实，在此它们被理解为从根本来说是任意的东西。当然，人们承认这种规范（*nomoi*）有无限种变体，且其中并不存在特定秩序。我们或许可以试着解释为什么波斯人以这种方式理解他们的神而埃及人以那种方式理解，以及它们是如何相关的；我们可以这么做，但这并不会从根本上消除 *nomos* 的任意性。如果我现在尝试用古典词汇来表述，黑格尔的言下之意就是一系列规范——中国、印度等——就是真正的 *physis*，也即绝对。换句话说，这是其最简单的形态。因此在处理政治事务中当然存在着根本性变革。

舒尔斯基：但有可能我们现在使用文化或文明这个概念的方式与黑格尔有所不同，因为通过某种方式文化或文明的核心已然不存在

了，不再有指引一切事物的精神，只留下了某种无定形的材料。

施特劳斯：没错，你可以这么认为。或许这有一些尖锐。不过我想这么表述。对黑格尔来说，我们现在所说的文化有一种确切的层级，在其中宗教占据核心。但今天的文化是平等主义的。存在着 n 个因素——道德、经济学、习俗、法律、政府、艺术和工艺、技术，我不知道还有什么，我想或许语言结构也算—— n 种事物。除了从纯粹主观偏好出发外，我们没有权利认为这些因素之一要比其他因素更为重要或有意义。相较于技术，一些人更喜欢艺术，因此他们就会钻研艺术，但就其本身来说它们都是平等的。这种平等主义观念现在当然非常流行。

舒尔斯基：这当然是后黑格尔主义的。

83 施特劳斯：很容易看到不同，因为你再也无法界定一个文化了。你不得不谈论亚文化，并且文化和亚文化之间的界限也并非总是固定。有人提到芝加哥的少年犯文化；在波士顿或圣路易斯可能会有种与之不同的少年犯文化。换言之，文化变得更加没有意义，因为文化与最神圣事物之间最初的联系已然不见了。进而我不知道我如何得到……存在着 n 种文化，从社会科学角度来说它们都是绝对平等的，因为任何偏好都是主观倾向。但在黑格尔这里并不是如此。这种观点在 19 世纪越来越得到发展，并在今天绝对地……我没有研究过人类学文献，但我相信鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict）¹⁶ 在使得文化概念如此时髦的过程中发挥着相当大的作用。我觉得就是《文化模式》（*Patterns of Culture*）这本书。它是我们学院的必读书目，如果我没搞错，现在依旧是基础书目。在她这个例子中这是非常明确的。如她在序言中所说，如果我没记错的话，她的全部思想都源于斯宾格勒在其《西方的没落》一书中的激发。这非常有趣，无论你怎么批评斯

宾格勒——他有许多可批评之处——斯宾格勒的民族仅仅指的是高等文化；我忘了有多少个，6个还是8个。而在鲁思·本尼迪克特这里，任何文化都算文化——换句话说，两个不同的北美印第安人部落，一个文明而另一个野蛮，都属于文化。这是她非常喜欢的一个例子，也自然是高等文化这个概念消亡的标志。而其结果，就是你现在不得不使用譬如未出现文字和出现文字这类极为肤浅的区分，更不用提不发达的和发达的这一标准了。他们又找到了一个新的标准：新兴的和非新兴的。在此会非常有意思地观察到严格意义上的科学动机这个非价值判断，如何与一个民主的动机，也即不伤害任何人感情的负载价值的动机，关联在一起。这种严格的科学客观性与极端民主之间预先确定的和谐统一，毫无疑问是该理论的一部分，但它非常奇特。它引人深思。

现在我已经讨论了一些和黑格尔学说不同的东西，不过既然我们无法走近黑格尔——就此而言，如果我们并没有思考我们自身和我们的观点，我们无法走近任何事物——这种反思并不外在于我们的研究。我希望你们能够知晓这一点。

第4讲 历史理解与民族精神

84

列奥·施特劳斯：[课程正在进行]——在结尾你提到说，¹如我们之后将会看到的那样，美洲作为未来国度（the land of the future）对我们而言实际上非常重要。因为如果这是黑格尔的最终表述，那么就像一些人对他的理解那样，认为黑格尔并没有主张历史的终结已然到来。因为只有在我们对未来一无所知的时候，我们才会停止在当下。我们稍后讨论这一问题。我想提另一个问题。你文章开篇论述的是黑格尔对朴素经验主义的批评，这种经验主义认为你完全可以不帶有任何既定观念来观察事物。在19世纪末，人们讨论过不帶任何预设的科学。我想现如今这种观念大体上已然不流行了，不过被朴素理解的经验主义会是一种除却我们在观察事物时出现的预设外，不帶有任何预设的科学。在这一关联中，存在着从这个概念，也即对朴素经验主义的批评，向对错误共性的批评的转变。一些人认为道德总是相同的，史诗既能够在印度发现也能够在希腊发现，因此差异并不重要。这两种批评的关联是什么？

舒尔斯基：嗯，首先，他认为当人们批判哲学化的历史学蕴含着一种理念这一观点时，他们的前提就是根本不存在理念……

施特劳斯：没错，从这一步我们如何走到对这些错误共性的批

判呢？

舒尔斯基：嗯，我想这同样要回到我们先前的表述，即历史的本质内容——它是一个在前后相继的阶段中揭示自身的理念——已然得到了证明；这是我们看待历史所必须采纳的必要方式，其他看待历史的方法会令我们一无所获。不过这一结论源于《逻辑学》。

施特劳斯：不过既然黑格尔承诺说，某种程度上他不会依赖《逻辑学》来证明自己的历史哲学——

舒尔斯基：嗯，之后他会这么做，但是当他提出这一点时，这便是原则——

85

施特劳斯：但他需要稍微告诉我们他是如何得出这个结论的。并且毫无疑问，提供这样一种经验性过程也符合黑格尔的精神。这是怎么得出来的？有关我刚才提出的问题，其中的关联可能是：这些人会说他们在严格意义上经验性地展开研究，但因为不依靠概念来理解任何事物是不可能的，所以结果就是他们会得出错误类型的概念，特别是那些没有考虑到多样性而只看到你在各个地方发现的事物的概念，它们永远无法让你理解历史，也即无法理解变化、差异与改变。但一个人如何能够经验性地展开研究呢？黑格尔认为，在其所指的完满意义上的自由，便是关键。那么这个观点之后存在着什么呢？我指的是不介入所有细节讨论，这一观点背后非常简单的推理是什么？

舒尔斯基：理性是世界上最强有力的量，因此必然会在世界历史中得到揭示。

施特劳斯：没错，不过或许更准确的表述是，人的本质就是自由，因此我们如果要观察人类事务和历史，我们就不得不从自由的角度来看待它。对人的传统定义是什么？

舒尔斯基：理性与不合乎理性的激情的复合体。

施特劳斯：一直以来不断被引用的那个简单的句子是什么？

学生：一种政治动物。

施特劳斯：一种理性的动物。因此我们有必要探究理性，因为动物性无法解释人，否则也会存在马、老鼠、微生物等生物的历史了，这并不符合实际。但就以自由取代理性而言，这是黑格尔的发明吗？有人知道这个问题的答案吗？在黑格尔之前有一个名人明确地批判了将人理解为理性动物的定义并指出：不，独特的差异并非理性而是自由。

学生：卢梭。

施特劳斯。没错。你们知道是在哪部作品吗？

学生：《论人类不平等的起源》（*The Second Discourse*）。

86 施特劳斯：没错，谢谢。我想说的是无论卢梭表达的是什么，但乍看之下这似乎当然是黑格尔观点的基础。不过让我们假定自己并不知道人是自由的存在，也即或许人类是因理性或其他某种事物而与万物有别。如果我们能够从纯粹经验性角度来考察这一点，因为黑格尔就是以某种方式在尝试这么做，那么我们如何能够在不对研究主题做任何假设的情况下展开考察，同时又忠于我们所研究的对象而非从一个与之有所间隔的视角出发对之加以扭曲呢？我们要如何展开研究？谁来说呢？

舒尔斯基：你需要像每一个前后相继的社会理解它们自身一样努力理解它们，至少要从它们自身的哲学与宗教出发，进而——

施特劳斯：没错，但你如何这么做？这可不简单。我要说的是今天人们要做到这一点就会用，你们是怎么说的来着，盖洛普民意测验和其他类型的问卷，这些是你们无法发给死去的人的，这毫无疑问。你们也无法把它们发给活着的人——政府不会允许你这么做，这一

直是过去大部分社会的现状。你要如何展开研究呢——我想说的是，什么是一个可能不够充分但却一定是客观的开端呢？

舒尔斯基：嗯，当然这已然在某种方式上运用到了他的理论，不过并不是以很重要的方式。你需要观察社会中的这群人，可以说他们在历史发展中出现得较晚，是那些反思整个历史发展进而思考其自身时代精神并将之付诸笔端的人。

施特劳斯：是的，如黑格尔所说，如果你想要了解希腊——就去读修昔底德。没错，这是一个非常不错的例子。如果你去读修昔底德，你会了解到许多有关雅典、斯巴达和其他许多事情。但却对一个事情除了得到些微知识外，你几乎一无所知。

赖因肯：希腊精神？

施特劳斯：没错，不过我要说的是更具体的事物。在黑格尔看来什么是使得民族精神成为其所是的最重要的因素？

舒尔斯基：有关自由的意识。

施特劳斯：不，要更为根本。

赖因肯：宗教。

施特劳斯：是宗教。从修昔底德那里有关希腊宗教你了解到什么？嗯，如果你阅读他的著作，非常透彻地研究他并细究其每一层深意，你会稍有所获。不然的话你就会一无所获，因为这正是这本书的奥义，也即表明伯罗奔尼撒战争与特洛伊战争形成鲜明对比，它的发生没有任何神圣力量的介入。修昔底德甚至认为这种介入对特洛伊战争而言至关重要：就如同雅典娜和宙斯或就此而言的阿波罗几乎没有介入修昔底德作为见证者的伯罗奔尼撒战争一样，就如诸神在特洛伊战争的所作所为一样。这是一种荷马式的诗化修辞，这并不是……这并不足够好。但我们已经得到了其中蕴含的答案。我想说的是，不

过当然我们可以说，在展开研究之前，为什么宗教应当是最为根本的现象？所以一定有一个更为基本的考量是黑格尔没有明言但却隐含在这一观点中的。我认为如下就是对此前提的更简单的表述：如果我们首先观察一个人或一群人所尊崇的事物、所致力于的事业，那么我们就可以理解他或他们。当然，他们未必全然尊崇这一事物或致力于这一事业，这自不必说，但这依然给予我们提示，给予了解他们之所是的最佳线索：他们意愿什么、他们敬重什么，或用今天的话来说，他们的价值是什么。所以我们要从这一点开始，这并不算太难，因为它几乎体现在所有地方——成文或未成文的法律文献、官方文件，以及尚未写入法律和文件的内容——我们可以轻松地找到它。一位学生曾向我讲述过中国的故事，他说按照他们的称呼，写作有关中国周边蛮夷的著作的中国旅行者，会问他们首次见到的人：你们如何向皇上三跪九叩？这是一个更为具体的例子。人们需要尊崇某种事物，中国人当然就是尊崇他们的皇上。²但如何理解这个现象？我们就需要将这个现象适当普遍化。你会看到这些中国旅行者在某种程度上是相当深思熟虑的人，并且……十分专注。如果存在并不致力于任何事物的人，这是黑格尔将会讨论的一种可能——我们下次会看到——他们在某种程度上就不算人类。会存在这样的个体甚或社会，但如黑格尔所说，世界历史民族都致力于某种事业。正是这样，他们甚至都暗暗地承认了黑格尔的历史哲学，因为既然这些事物发生了改变——我指的是在某个时间宙斯及诸神都不再介入人间事物——那么根据他们崇拜活动的逻辑，他们必然要从信仰宙斯转变到信仰别的事物，尽管在经验层面希腊人并没有这么做，但这不主要。

这就非常粗略地勾勒出了黑格尔想要表达的内容。我们并没有说经济、生产关系、艺术或……是最为重要的。我们没有这样，我们

是在问人们自己：什么是你认为最重要的？我们也没有进行幼稚的数据统计，去问一些或许太过愚笨而无法理解我们问题的人；我们是在问最有智慧和最具权威的人，他们是最有资格被视为其所处社会代言人的人。接着我们尽可能地客观和实事求是（empirical）。而黑格尔所主张的就是，如果我们观察这些民族或如我们今天对它们的称呼，即文化，并且获得有关它们的海量信息，那么我们就会发现无需我们操控证据，这些信息自身就组织成为某种可理解的秩序。这就是黑格尔的主张，至少是如此。这一研究的起点，在我看来，是经验性的。你们认为呢？

学生：但一个有智慧的人和普罗大众并不一样，这不是我们的看法吗？所以通过研究有智慧的人的想法，我们就无法探究到普罗大众的想法。

施特劳斯：这就要看情况了。你会相信如下这个情况吗？比如说，荷马说宙斯是诸神和人类的父亲，普罗大众会说：不，赫拉克利特才是诸神和人类的父亲。你当然不会相信。换句话说，有智慧的人和普罗大众之间没有不同。但普罗大众可能有时候会在理解这类问题时存在困难。举一个非常简单的例子。让我们假设在南太平洋上依旧——我想现在已然不存在了——有一个小岛，一位人类学家来到岛上研究那里的人们，以便发现他们的习俗和思维方式等。这些人会理解人类学家的工作吗？我想说的是，他们能够理解有人来到岛上是为了与他们做生意，或是这个人在自己国家犯了杀人罪而不得不逃亡此地在他们这里寻求庇护诸如此类的原因。但有人来到这里只是为了寻找到他们在想些什么，这是他们完全无法理解的。人类学家来到这个岛上的简单事实，在一定程度上改变了人们对这个岛的理解，因为接下来在意识到如下可能性后，就会在某种程度上摧毁整个理解框

架：对一个非常简单的问题，普通人能够解答它但可能无法按其本来理解它，但更具反思性的人能够理解这个问题。只是在这个意义上，我会那么说。明白了吗？

舒尔斯基：不过我认为这里有一点，就是如果你想要把这个原则运用到现代美国，就会遇到更多困难，因为此时你会发现更多人会说他们的价值就是如此，但当然普罗大众的唯一关切就是金钱。因此就更难基于他们都认同的价值来获得——

89 施特劳斯：官方知识构成的社会或认可存在知识这回事的社会，是一个截然不同的社会，这当然毫无疑问。但我们在哪里可以找到这个社会？我想说的是，我们被西方世界这么多世纪以来的发展惯坏了。即便我们观察更早的希腊或就此来说更早的罗马，那些说自己只是想要理解这个社会的人受到了怎样的怀疑与误解啊。在今天，我们将科学视为理所当然：每个孩子都在小学一年级都会学到这一点。不要说他理解得怎么样，至少他对此有些意识、理解或熟悉。但尽管科学对我们而言再熟悉不过确实不假，但这种熟悉科学的情形却是非常特殊的，因为社会并不是由出现在这个社会中的理论家——只是在你使用一个像知识分子这样非常宽泛的词汇时会这么说——所界定的。认为西伯利亚的萨满与现在美国的教授没有根本差异这种观点，我想依旧是基于对科学之所是的深刻误解。对吧？

学生：如下两点间不存在着问题吗？一方面理解过往时代的方法，就是理解这些时代中人们所尊崇的事物；另一方面则是认为最重要的是某一时代实际完成时代任务的人们中，大部分人事实上对自己所做的事情将会带来什么一无所知，而且世界历史英雄要比我们看到他们所完成的事业具有更为狭隘的动机，甚至就连时代终结时登场的哲学家都无法真正看到一切事物将会往哪里发展。一方面像一个时代

中的人们理解自身一样理解他们，另一方面认为他们并不真正理解自己所做的工作，这真的可能吗？

施特劳斯：这是另一个问题，也即像他人与社会理解自身那样理解他们是否可能。在黑格尔看来这毫无疑问是可能的。我们先把这个问题放到一边。可能在别的地方我们会讨论这个问题，但对黑格尔来说这是不证自明的。这样看来，如果我们不考虑这个黑格尔不担心的问题的话，我并不认为会存在你说的困难。比如，以希腊诸神为例：这早于迄今为止的任何哲学家。根据比黑格尔观点更加古老的立场，我们有荷马、赫西俄德和悲剧诗人。由此我们可以知晓发生了什么；其预设就是他们的作品并不是诗人独特性的体现，而是某种他们所有听众都认为是理所当然的事物。如果不存在某种程度上每个人都知晓的人物，那么在荷马等人作品中阿波罗或雅典娜这些人物意味着什么？荷马可能更了解他们并且能够讲述不是每个希腊人都能够讲述的有关他们的故事——我认为这无需多言——不过这些人的的确确存在，且他们本质上具有荷马笔下的那些特征，我想这就是我们的预设。我觉得这里不存在困难。我的意思是，我认为柏拉图提到雅典娜和宙斯时，他与普通希腊人所说的并不相同。但我们是如何知晓这一点的呢？答案就是：阅读柏拉图的著作。在当时语境中我们看到柏拉图这个观点已然不再得到普遍接受且不再流行；因此苏格拉底由于没有像城邦那样理解诸神而遭到谴责这一点千真万确。这也是历史上再简单不过的一个事实，在其中没有任何隐微意味。我想说的是，在此事实上生发出许许多多最为重要的隐微意味，但这个事实本身，我认为，是简单的事实与常识。如果你们能够举出一个例子可以说在一开始就妨碍了这一（理解他人的）工作，我会非常感谢。

学生：或许我提出的观点已然完全超出了黑格尔是否会基于……

理解这些人的问题。

施特劳斯：没有，这是我们需要考虑的问题，即黑格尔是否操控篡改了证据。如果他这么做了，那就太糟了，他就违背了自己的初心。不过问题在于，这个证据是有效的。有人挖掘某个地方然后发现一个手稿，它提出了理解希腊诸神的新角度。黑格尔对此并不感兴趣，并且他说得很清楚。因为如果证据是牵强，只能通过这种特殊事件才能够获得，那么它就不会在希腊具有公共力量了。换句话说，诸神在何种程度上具有东方起源，这无关紧要；对希腊人来说，尽管其他民族的人也在某种程度上知晓诸神，且对他们有不同的称呼等，但他们就是在奥林匹斯山的诸神，并被所有希腊人崇拜。我们首先需要坚持这一点。这并不是十分困难，我指的是，这对黑格尔来说当然不算牵强。现在还有其他任何疑问吗？……

学生：施特劳斯老师，这难道没有假定至少在历史语境中，理解他人或这个人所持有的证据必然是书面证据吗？

施特劳斯：没错，我认为如此。或者至少要么是还有时间时，这些人自己写下来的。让我们假定存在一个不识字的部落，一些识字的旅行者到那里去后，告诉我们他们收到的自己的问题的答案。这个我们就会接受。没错，书写拥有无法被否认的美德，这是这些物流传给后来时代的唯一方式，对这些时代来说，它们与所关切的前人们并不存在口耳相传的关联。

学生：至少在我看来，很明显的一个问题就是这些事物基本会成为公开的内容。它们算是一种公共财产。

施特劳斯：没错，是公共的，因此使得它们很容易获得。

学生：这使得它们很容易被历史学家获得。通过其公开言论而获得的首先对一个个体进而是对个人组成的群体的理解，在何种程度上

是有效的？

施特劳斯：很棒。这毫无疑问是我们必须要提出的一个问题，但我们会说只有在搞清楚什么是清楚的意见和公共的意见之后，我们才有权提出这个问题。比如说，如果你发现在埃及、美索不达米亚或任何地方有某个有关诸神的学说，接着你发现——当然也是基于文字证据，不然你还能够依据什么？——牧师有一个秘密的学说，在这个学说中他们认为公开的学说纯粹就是人们的鸦片烟，那么我们就要承认这一点。这不必多言。这很清楚，但需要证明。很明显，最为基本的事情就是这是埃及人和美索不达米亚人所相信、持有的观点，我们需要由此出发，就算是精神分析学家在释梦之前都一定要从梦境最为显白的内容开始。就连马克思主义者在他能够找出上层建筑与真实的事物也即下层建筑或基础之间的关联前，都要从最为明显的上层建筑，也即法律或其他什么事物开始。这很明显。我们一定要想方设法从最为明显的事物出发；我们一定要从已知的事物走向或推导向未知的事物，而非相反。我曾经听到过一个精神分析学者试图通过人们想要返回到自己母亲的子宫——他说的只是男性——这个事实，来解释性欲的事实，这是一个通过已知来解释未知的绝妙例子[笑声]，因为如果一开始没有性欲的话，整个精神分析理论都不会存在。我想说的是一个男性对一个女性的欲望，这构成了绝对的开端。如果这通过成年男子返回到他们母亲子宫这一推测出的欲望得到解释，那么一切就可能发生了。[笑声]

上次作业中有一个我们没有讨论的段落，我们应当留意。它在译本的第57页。黑格尔有关历史的起源说了些什么，休伊特你记得吗，黑格尔在这里的看法是什么？

休伊特：他说历史起源于国家，而非个人甚至家庭社会或氏族

社会。

92 施特劳斯：啊不对，这不是第一部分中他提到谢林和施莱格尔（Schlegel）时的重点；³人们需要断言一个初始民族的存在，借此一切科学和艺术仅仅是——这一原初民族完全先在于人类，并在有关诸神的古老神话中得以外化：易言之，存在着一个无可挑剔的开端。这是黑格尔所批评的立场。开端是不完美的。当然黑格尔在此只是提及了同时代人的一些理论，但它自然有更为广泛的关系。对吧？

舒尔斯基：《圣经》，《旧约》中的论述。

施特劳斯：《圣经》的讲述？当然不是亚当和夏娃了，他们具有完备的知识，或许还有神圣的恩宠，不过霍布斯或多或少地——霍布斯笔下的人，或多或少在一开始不是完美的。这极为重要。否则，整个历史如何能够是一个进步的历史？这一点我们至少要提一下。现在让我们翻到第63页从倒数第4行开始。

赖因肯：“在此我们需要接受历史的一个逻辑结果，也即，每一步都处于进程之中——”

施特劳斯：可以从前面他提到逻辑的地方开始吗？稍微提前一些。

赖因肯：

一般意义上理念的逻辑以及仍然更为重要的辩证属性，也即理念是自我规定的这一点，假定了它依次超越的连续的形式，正是通过这一超越其先前阶段的过程，理念获得了一种肯定性的，并且事实上是越来越丰富和具体的形态——理念属性的这种必然性以及理念依次假定的纯粹抽象形式的必然秩序呈现在逻辑学部分。

施特劳斯：是的，不过在德语中说的是“在逻辑中”，而非逻辑学部分。不过在此情形中，我们似乎知道这是黑格尔儿子的修正，黑格尔自己写的是“在哲学中”。所以换句话说，这种有些校长风格的学科划分并不是黑格尔的原笔原意。因此这个概念的理念的根本特征在哲学中得到认知，这个哲学在此指的是历史哲学。我们只能接受这一点。继续。

赖因肯：

在此我们只需要接受一个结果，也即历史进程中的每一步都与其他环节不同，它具有其确定的独特原则。在历史中这一原则是精神的特质——

施特劳斯：这有点儿复杂：“精神的特质，就是人民”。换言之，在此黑格尔表明，我们可以说在逻辑中，存在着概念的秩序，构成这个秩序的概念必然彼此相连，不过在此这当然与我们没有直接关联。我们必须接受的一个事情就是存在一个秩序，一个必然的秩序，这个我们需要在历史中面对的必然秩序是民族精神轮流更迭的必然秩序。

93

赖因肯：

特殊的民族禀赋（genius）。在这种特殊性的约束下，得到具体表现的民族精神展现出其意识、意志和其实现的整个循环的每个方面。它的宗教、政制、伦理学、立法甚至它的科学、艺术和机械工艺都有其印记。

施特劳斯：换句话说，科学也是民族精神的一部分。严格来理解，这意味着不存在普遍的科学。希腊科学并非现代科学。是吧？

赖因肯：

这些独特的特殊性在这一共同的特殊性，也即刻画一个民族的独特原则中，找到自身的意义，正如从另一方面来看，在历史以细节呈现出来的事实中，共同独特原则能够得到探求。

施特劳斯：换言之，比如，一份协定、一场战役会发生在各个地方，但希腊的协定、希腊的战役在某种程度上就是希腊的，且巴比伦的战役——某种程度上，就连在各个地方都会出现的事物，也会受到这些事物所发生的民族的特定精神影响。

赖因肯：

如此这般的一种特殊性质构成了一个民族的特殊禀赋，它是我们研究中必须从经验中推演并得到历史证明的因素。

施特劳斯：易言之，它们并非源自任何先在的学科，就像逻辑学等。换句话说，此时我们是自己来理解《逻辑学》而非参照黑格尔的讲法，不过这里的困难是什么？我想说的是，这里的问题是什么，我们如何经验性地展开研究？

赖因肯：

要完成这一点，不仅预设了一种经过训练的抽象官能（faculty），而且预设了对理念的精通熟稔。研究者必须先天地（如果我

们愿意这么说的话)熟知我们讨论的原则所从属的问题域。⁴

施特劳斯:如此等等,不一而足。像他之后以不同方式所解释的那样,无论我们多么希望经验性地展开研究——并且我们想要经验性地展开——我们一定要能够区分开重要和不重要的事物、本质和非本质的事物,并且单纯的经验本身(*empeiria*)没有告诉我们任何事情。事物不会带着“我是本质性的”或“我不是本质性的”这样的标签四处乱跑。[笑声]因此,不存在先在的相关原则,不存在先在的概念,就不存在经验本身。易言之,历史哲学并不能全然独立于哲学,不过在此只是非常概括地谈到这一点。我们必须对本质性的事物有某种觉识,在此黑格尔谈到了本质性事物的基本模糊性。本质性事物在知性(德语中的 *Verstand*)和理性(德语中的 *Vernunft*)的理解是并不一致。理解的较低形态立足于或源于这一事实,即存在着一种不变的人性,在某个层面确实如此。比如,如果不存在诸如记忆这种事物,就不会有任何人类生活,也就没有理由假定记忆在不同文化中有所不同。因此,如果有一种关于记忆的精神分析研究,它会对一切有关记忆的情形有效。但这不过是理解的较低形态。更高层次的则建立在如下洞见之上,即人性的本质就是变化。我们可以说人们一直在思考,但他并非一直在思考同一个事物。他思考的内容在剧烈地变化,这正是我们所要关心的问题。因此黑格尔将它称之为“具体”,对立于不考虑内容的抽象,也即比如当我们分析记忆的过程、推理的过程时,并没有考虑到相应的内容。易言之,对 *Verstand*,对较低的理解,内容来自别处。正如你们在形式逻辑中会非常清楚看到的,推理的规则在这里,而其内容则在别的地方。我想说的是,形式逻辑并没有告诉你形式上无瑕疵的三段论在内容上是错误的。以任一非常愚

和他们特殊的意志和行为模式。对个人而言，这些事物具有与他们相应的价值归属、奖赏回报或惩罚。精神所要求和完成的绝对目标——神意的一切行动——超越了义务、归责与善恶动机的归属，因为这些都因个体的社会关系而与个体相关。那些基于道德理由进而具有高尚目的并反抗精神理念必然进步的人，要比那些其罪行——在更高原则指引下——被转变为实现该原则目的的手段的人，有更高的道德价值。但在这样的变革中，双方大体上都处于同一个循环中，这便是短暂和易朽的定在。因此，那些主张旧权利和支持旧秩序的人不过是有一种形式上的正直，是一种被鲜活的精神和上帝所遗弃的正直。属于世界历史个体的伟大人物的行为，所以不论是在他们没有意识到的固有结果这个意义上，还是在世俗道德学家的眼中，都能得到辩护。就此而言，不相关的道德主张一定不能与世界历史行为及其完成冲突。私人美德——节制、谦逊、博爱与自制——的主张一定不能与之对抗。⁶

施特劳斯：是这样。我想我们上次已经讨论过这个问题。不过有必要读一下这个段落。现在让我们翻到第69页第二段，黑格尔在此开始讨论哲学了。

赖因肯：

哲学也必须在政治生活存在的地方出现，由于这一原因，任何能够被还原到文化层面的现象秩序，如前所述，都在严格意义上符合思想的形式。哲学不过就是对这一形式本身的意识——也即有关思维的思维，因此对它来说，进行建构活动所需的质料

已然由一般文化准备妥当。如果在国家自身发展中，必然存在这样一些时期，此时较为高尚的灵魂不得不逃离当下而藏身于理想的境界——借此寻找到它与自身的和谐，这是它在混乱无序的现实世界中无法享有的，在这个现实世界中，反思性的知性批判一切自发地嵌刻在宗教、法律和民族行为方式中的神圣和深刻的事物，将它们打倒并贬低为抽象的无神普遍物——思想被迫成为思维着的理性，想要凭借自身使得它的原则从被摧毁的废墟中恢复过来。⁷

施特劳斯：没错，“想要凭借自身使得自己从自己造成的败坏中修复或恢复过来。”^{*}这难道没有提醒你们早先我们讨论过的一个段落吗？不过是它的某种变体。一开始，思维无意识地生出这些法律、秩序和宗教，接着诸神就不再得到崇拜。诸神都位列美好的古老年代，思维则与这种败坏存在关联。思维创造出诸神，但也使之面临危险。于是就存在着第三个阶段，此时另一种思维，一个不太抽象的、不太形式化的思维阻止了前述消解性的、分解性的思维，以此在更高层面上拯救了旧有秩序。这就是黑格尔在这里想要表达的，我想说的是，你们知道任何尤为突出地阐明了黑格尔看法的历史现象吗？

布鲁尔：历史的书写具有同样的发展形态。

施特劳斯：毫无疑问如此，但有没有具体的历史现象？

赖因肯：波旁王朝复辟，还有法国大革命后使得欧洲又整体倒退回去？

* 这句话应当是施特劳斯根据手头拉松版德语黑格尔全集文本翻译的，与赖因肯所读的斯博里译本在表述上有所出入。本书中施特劳斯在评述黑格尔文本时，往往会根据德文自己翻译或纠正斯博里的译文。

施特劳斯：有可能，不过这与哲学无关，对吧？

学生：希腊和苏格拉底时期公元前5世纪的雅典。

施特劳斯：那时正处于瓦解状态的思想是什么？

学生：额，我不知道该归属于哪一边，但要说智者会——

施特劳斯：没错，那在更高层面的修复指的是？

学生：嗯，更高层面的修复就是苏格拉底嘛。

98 施特劳斯：没错，我敢肯定黑格尔在写这一部分时心里想的是这个。我们先前已经读过，科学隶属于败坏的时代。你们还记得什么时候他几乎是一字一句地复述了卢梭非常著名的观点吗？不过在此，似乎与他先前所言有所不同，这对黑格尔有关自己作品的看法至关重要。曾经存在着欧洲秩序，这对黑格尔而言，不仅意味着一般意义上的基督教，还特别意味着其中的新教。接着就出现了如同智者的群体，他们是谁？

赖因肯：哲学家 (*philosophes*)？

施特劳斯：不是，我指的是与黑格尔以及黑格尔脑海中的人相比，相差甚远的群体。

舒尔斯基：启蒙思想家。

施特劳斯：是启蒙思想家。当然，伏尔泰曾是最伟大的人。他摧毁了以新教面目出现的传统基督信仰，那么黑格尔做了什么？他修复了这个信仰，但实际上不是以路德或基督教正统所理解的那种方式——换言之，在黑格尔看来，逐字默示 (*verbal inspiration*)^{*} 和神迹不具有任何意义，但其核心教义，也即从思辨角度加以理解，上帝成为人这一点，意义重大，这也是黑格尔的观点。对吧？

* 逐字默示，指的就是《圣经》中所有话都是上帝原话，而非仅是上帝思想。

学生：这一段认为思想依赖于自身和存在……黑格尔认为思想本身就是正在败坏的事物，还是说是……的表现？

施特劳斯：不，思想有其自身的作用。

学生：比如，对智者还有可能是启蒙思想家而言，至少可以说他们（如果指的不是黑格尔和苏格拉底的话）由于某些在当时那个年代的国家中发生的历史事件而在某种程度上是存在的。

施特劳斯：当然，因此在古典或现代的智者之外，存在着一些事物要为社会败坏负责。我指的是，比方说宗教战争的后果，或任何你认为会导致败坏的事物，同时这些败坏由于启蒙运动思想家而以一种不同方式在延续着，他们在一定程度上将这种败坏用作对抗旧有和已确立秩序的武器。这里没有什么不好理解的。不过问题在这里：如果黑格尔此处的观点是正确的，也即真正的哲学会消除败坏，这就与他先前所说似乎相反。但在这些讲座的另一系列讲稿中，他在谈到人民的败坏时，同时提到了科学和哲学：换句话说，导致败坏的不仅有抽象的思维（这是我们以科学思维这个词想要表达的基本意思），还有哲学。充斥着——一个民族近乎本能的行动的时代，就是具有该民族美德的时代，因此换言之，哲学作为哲学根本无法阻挡这种败坏。哲学能够展示出启蒙运动是行不通的、愚蠢的，但却无法完全阻止它。这与密涅瓦猫头鹰的含义有深刻的关联。这是问题所在。你们知道，根据这里的这个段落，就不会存在密涅瓦的猫头鹰，而是会出现对原有秩序的修复并且新的一天从现在开始。这是其理论的困难。明白了吗？

舒尔斯基：之后他更具体地指出，这种修复事实上只有在思想中才是完美的。苏格拉底和柏拉图在思想中创造出了良好城邦——

施特劳斯：没错，在那里他是这么说过。苏格拉底和柏拉图可以

说只能提取出希腊精神中至高至伟的精华，并把它们传递给未来，但他们无法阻止城邦的败坏。这是毫无疑问的，不过有趣的问题在于：黑格尔呢？换句话说，黑格尔会如他自己在某种程度上自称的那样，是在西方完成其任务时登场的另一个柏拉图和亚里士多德吗？这是问题所在。或者说这是西方新的黎明吗？哲学能够为同样的民族、同样的文化开启一个新的时代吗？这是我们的问题。对吧？

舒尔斯基：非常有意思的是我们会看到许多被他归结为西方的败坏的事物——他谈到了启蒙运动，以及理解的抽象形态或形式化的理解——都是现在仍在延续且势力强大的事物；我要说的是民主理念本身对立于本应成为我们这个时代，也即一个君主政体制度的真正原则的事物。因此，尽管存在着对真正原则的修复，但至少已然发生的事情实际上一直以来都是这种败坏在某种意义上的延续。

施特劳斯：我们完全有理由用黑格尔身后发生的事来反对他，因为他是一位历史哲学家。对此，我并不否认。但即便我们只是接纳他的学说且不要求他有后见之明，我提出的问题仍会出现。我们可以说，在黑格尔看来，基督教经过滑稽夸张地描摹后就是启蒙运动，而在伏尔泰的批判中基督教在某种程度上就是一副滑稽夸张的样子。黑格尔呈现出了真正的基督教，也即基督教中被萃取出的本质。这个问题涉及从这个角度来说，这部涉及基督教世界的黑格尔著作的历史意义。换言之，黑格尔是否像柏拉图和亚里士多德对待希腊世界那样处理了基督教世界，还是说两者间截然不同？这取决于下述富有深意的句子：“密涅瓦的猫头鹰要到黄昏才起飞”。或许我们现在就可以看一段今天作业中最后的一个文本，它与此密切相关。在第86页，第二段。

赖因肯：

因此，美洲就是未来的国度，在未来时代中，世界历史将会揭示它的使命——或许是在北美和南美之间的抗争中。一切对古老的欧洲这个历史杂货铺感到厌倦的人们，美洲正是你们心心念念的国度。据称拿破仑曾经说过，“这个衰老的欧洲使我感到无聊”（*Cette vieille Europe m'ennuie*）。美国应当放弃“世界历史”发展所依据的基础。到现在为止，新世界里已然发生的种种，只不过是旧世界的一种回声——一种外来生活的表现而已；同时它既然是未来的国度，此时它便与我们无关，因为对历史而言，我们必须研究以往存在的和现在存在的东西。但另一方面对哲学来说，我们应当研究的事物（严格来说），既然无所谓过去，也就无所谓未来，而是现在存在并且永恒存在的事物——这就是理性，这足够我们研究了。⁸

施特劳斯：在原文中还有一个句子：“哲学家与先知预言毫无瓜葛”，也即与未来无关。⁹他只与他可获得的一切，也即现在或过去有关，因此我们可以说——并且有人已然说过——黑格尔并不打算认为自己的哲学是对已然终结的世界历史的完整论述，而只是对当时可知的，比如说1825年前后历史的论述。“美洲是未来的国度”——在一封信件中还有某些其他观点，这封信与托克维尔对未来美国一俄国对抗这一著名论断的俄国回忆录有关。¹⁰不过问题在于：这对黑格尔来说有任何重要意义吗？我想我们可以很确定地说没有意义。稍后，很可惜这不在译本中，黑格尔说：“总体存在于三个原则的统一之中，这种统一发生在欧洲。”¹¹这些原则就是我们先前提到的——非洲、亚洲和欧洲的原则。对美洲而言，只有尚未完成和尚未走向完结的原则才会得以保留，也即没有任何原则具有根本上的重要性。换

101

言之，黑格尔没有主张预测或预言在他死后会发生什么，特别是在美国以及就此来说俄国会发生什么，而是说没有任何具有根本重要性的新原则会出现。我想这毫无疑问正是黑格尔的观点。¹² 现在让我们回到另一个问题上。第 75 页，第三自然段。

赖因肯：

那个无所不在的精神在本性上不至于遭到这种仅仅自然性的死亡；它绝不简单地沉沦在仅是习俗的衰老生活里，而是隶属于普遍历史的一个民族精神，它获得了有关自己任务是什么的意识，获得了有关自身的观念。事实上，它之所以成为普遍历史，全要看它在它的基本元素里——在它的宏大目标中，具备了一个普遍的原则；只有在这样的情形之下，这一个精神所产生的工作，才是一种道德的、政治的组织。假如促使各民族活动的只不过是欲望，那么这些行为所产生的事业就将烟消云散，抑或它们的痕迹也只不过是衰败和灭亡罢了。

施特劳斯：他这里想到的是成吉思汗，或者可以说是许多世纪以来在中非发生的一切。这里不涉及原则。因此它并非世界历史性的。

赖因肯：

所以希腊神话说，首先统治世界的克罗诺斯（Chronos）——时间；这是没有道德产物的黄金时代；而且所产生的东西，也即时间的儿女，被它吞噬了。首先对时间加以限制，并且为时间的消逝设定了界限的便是朱庇特——从它的头里跳出了密涅瓦，而在他周围的神祇中则有太阳神阿波罗和缪斯。朱庇特是政治之

神，他完成了一项道德作品——就是国家。¹³

施特劳斯：这里的他，就是宙斯，这是对克罗诺斯和宙斯神话的一种解释。让我们看一下这一神话的后续，在第78页，第二自然段，黑格尔再次谈到宙斯的时候。这里。

赖因肯：在第77页。

因此，宙斯被描述为限制了时间的吞噬作用，并且通过确立某种内在且独立地可持续的事物来保有这种暂时性——宙斯和他的种族，他们自己也被吞噬了，而吞噬他们的正就是产生他们的那种力量，也就是源自理性基础的认识、思考、理解的原则和这些基础的要求。

施特劳斯：应该是“对这些基础的要求，以及这些基础的要求”。换言之，黑格尔在此描述了这个神话的后续，而这个后续并非源自希腊人的教导。克罗诺斯之后是宙斯，这便是现在盛行的世界秩序。这是希腊人所认为的。但之后发生了什么？宙斯自己也被吞噬了。继续。

102

赖因肯：

时间是感觉世界中的否定性事物。思想具有同样的否定性，但却是最深邃的否定性，是否定性的无限形态，因此在其中一切存在大体上都被消解了；首先消解的就是有限的存在，也即具有规定性（determinate）和受到限制的存在：不过一般来说存在在其客观样态中都是受到限制的；他因此显象为一种单纯的材

料——这是某种直接的具有权威的东西——并且要么是本身有限的或受到限制的，要么将自身呈现为思维着的主体的约束，以及对它自身的无限反思的约束。¹⁴

施特劳斯：让我们试着理解一下这个表述。一个世界历史民族，比如希腊人，具有一种通过神话在奥林匹亚诸神中得到表达的普遍原则。这一民族原则在这个民族的法律和思想中得以客观化。这些得到客观化的事物不仅被理解为得到客观化的事物，还被完全理解为绝对。安提戈涅提到了这些她必然要遵守的法律或诸神；它们并非希腊精神的客观化，它们是自我存在（self-subsistence）的存在。但接着这些得到客观化的事物就受到思想的侵蚀；这一过程的顶点，可以说就是它们被精神重新带回到了自身之中。精神意识到自己产生、创造了它们，当这一过程发生时，向另一个民族精神的转变就出现了。

这大体上就是黑格尔的框架。问题在于：每个民族、每种文化在其精神中客观化自身进而逐渐意识到这些得到客观化的事物的非绝对性，并且新的客观化开始出现，这些是一直进行下去的吗？它是无限期地发展下去的吗？很不幸的是，下面这个段落不在你们的译本中。我试着译得好一点儿。

这一持续的过程，即不同发展阶段构成的秩序，似乎是一个无限的过程，从可完善性这个概念出发，这个过程总是无法触及目标。然而，在这一朝向新原则的进步过程中，先前阶段的内容以一种更加一般化、更加深思熟虑的方式得到把握。有一点可以肯定的是，新的格式塔（*Gestalt*）也即在新民族中出现的新形态，却是确定的；但以思想、概念为参照，没有任何有限的格式

塔、没有任何有限的形态，能够保持不变。如果存在任何概念无法渗透、消化的事物，那么就存在着根本无法把握的事物（highest tornness），思想就会遭遇到绝对的非理性，好惨。不过即便如此，就会是只有能够理解自身的思维（也即这种非理性就是思维本身）得到理解。因为只有思维就其自身而言是不受限制的，而一切现实都是具有规定性的。因此，就连无法把握的事物都会消散，而精神会在自身中得到满足。¹⁵

这里的言下之意就是每个文化都有其独特特征，而拥有独特特征就意味着具有受到限制的特征。希腊不是美索不达米亚，这就是黑格尔所谓的格式塔的含义：可以说，不同事物具有可见的差异并且彼此对立。这会一直继续下去吗？它一直持续下去，就意味着基于某个角度认为的彻底的外在化、精神的彻底实现和最终的文化，不过是许多具有独特特征文化中的一个。从外部视角观察，你完全能够列举出 n 个文化，最终的文化不过是其中一个。可是如果你明白正在发生的过程，你看到这就是最终的文化。

嗯，举一个多少更为通俗的例子，在我们这个时代斯宾格勒的著作非常著名，我想就连你们当中从未读过它的人也会遇到斯宾格勒所描绘的这个著名的图景：曾经存在着 n 个——其实并不多，就是七或八个——不同的高级文化；我们所说的西方文化和他所说的浮士德文化，只是其中之一。在这些文化都进行循环运动时（它正好在某种意义上与黑格尔的观点相符：这个过程也有一个开端、繁荣以及在最后可以称之为收缩的阶段），它们之间也存在着一种不同——对此，斯宾格勒只是没有像黑格尔反思地那样深刻——在浮士德文化和其他文化之间存在着根本差异：只有在浮士德文化中你会发现这样

一种对历史和文化的理解。只有在浮士德文化中，你才会发现文化的自我意识。可以说，这是斯宾格勒思想中他未意识到的黑格尔因素。因此，浮士德文化是一种最终的文化；进而在一切其他文化之后出现一个新的文化就不再可能了。在穷尽发展阶段之后，精神通过逐渐达到对自己全然清晰的把握而找寻到了全然的满足。

104

现在在这一秩序中，我们必须至少试着理解这关乎什么，为什么对地理的讨论意义重大。黑格尔主张存在着理性历史这样一种东西，因为存在着民族精神。历史的理性经由如下事实得到保证，即历史的承载者是民族精神，因而就是普遍精神的不同部分。不过还有另一方面：在看得见的事物也即民族与精神之间，存在着非常明显的关联。“民族”（nation）这个词恰恰源于 *nasci*，自然（nature）也由此派生出来，并体现着它：譬如，民族精神与气候、领土的性质、人民（我们是否称之为“种族”这并不重要）的性质或特征之间的关系。现在让我们假定，根据更为常见的观点，民族精神在某种程度上至少是自然的造物。这就不会有历史的理性，因为自然并不具有精神所具有的理性。这便是这个讨论为何重要的原因。因此黑格尔不得不证明，尽管承认民族和自然之间存在关联，但这并不意味着民族全然就是自然的因变量。你想发表些看法？

布鲁尔：我早先认为黑格尔已指出理性同时体现在自然和历史之中。

施特劳斯：没错，但它没有这么简单且对我们的目的没有帮助。那么黑格尔如何证明上述这一点的呢？我指的是，黑格尔承认存在这样一种关联，存在非常明显的为数不多的一些情形。如果环境太热或太冷，人类更高级的官能就无法发展，因此只有温带地区在此非常重要。但黑格尔如何以非常简单的方式来表明气候或自然的相对不重要

性呢？自然所能提供的至多就是机遇，但机遇从不会具有不可匹敌的影响。因此，比如在格陵兰岛或非洲的赤道地区，就不会有高等文化存在。但是，比如说在荷马时期的小亚细亚，小亚细亚的海岸，就存在着非常高等的文化。简单来说，小亚细亚的气候是荷马史诗的一个充分解释吗？这就是黑格尔所讨论的问题。这个论证是如何展开的？

舒尔斯基：显然不是，因为自荷马时代之后就不再有这样的史诗了，但自然一直没变。

施特劳斯：没错，当然如此，这就是不会存在决定因素的一个简单佐证。不过黑格尔指出，尽管精神并不依赖于自然，但两者间却存在某种一致性，他特地讨论的例子就是流域文化和沿海文化之间的差异。欧洲文化的原始形态源于地中海周边沿岸国家，而伟大的亚洲文化是流域文化，这些事实具有某种重要性。换言之，黑格尔在欧洲发展的较大灵活性和较大自由与地理条件的海洋特征之间看到了某种一致性。令我们感到奇怪但却与一致性这个概念有关的事物，就是黑格尔主张新世界——美洲，当然也有澳大利亚——不仅在它相对旧世界即欧洲人这个意义上是新的，而且它在绝对意义上也是新的。读一下这个，它非常古怪。它在哪儿来着？哦，第81页上面。

105

赖因肯：

它们地理上的古老与我们无关。我不会否认新世界在世界诞生之日便露出海面，与旧世界一样古老；不过南美洲和亚洲之间的群岛显示出一种物理上的不成熟。¹⁶

施特劳斯：还有一些。是的，他还提到了美洲鳄鱼和其他动物的弱点；亚历山大·冯·洪堡（Alexander von Humboldt）曾在亚马孙

河及其他地方看到这些动物，使得德国人确信它们十分令人敬畏。¹⁷这是黑格尔为人熟知的缺点之一。不过他提到的另一点就更有意思，但对它的解释是个非常冗长的问题：美国土著，也即内陆印第安人甚至同黑格尔不甚了解的黑人相比，他们也无法与白人共存，但黑人至少学着去工作等。面对黑格尔这样的伟人，我们一定要推敲他心里想的问题到底是什么，不管他的回答有多么不完善。我们或许可以这么说：在美洲为什么没有出现像孔子或佛陀这样的现象？当然这个问题黑格尔已然回答过，答案就是这里并不存在具有最高秩序的文化现象。显然黑格尔并不了解阿兹特克和印加文化，但至少平心而论，这种解释与印度和中国文化并不相容。不过这是在一定程度上是对黑格尔如下残酷断言的证明，也即美洲大陆及其土著居民对旧大陆一无所知，但旧大陆，这不仅包括其基督教部分甚至还有印度和中国部分，或许也有其他部分，却知晓美洲。这当然不是一个完全不值得思索的事实。如果你从这个角度来读黑格尔的论述并忘掉鳄鱼，我相信我们对它的理解会更充分。

所以下次我们会讨论非洲，并开启有关中国的讨论。你们有想提的问题吗？好的，格伦（Glenn）请说。

格伦：黑格尔是位历史解释者，在这么做时他自认为是在更高层面上重构基督教，而后者基本上已经被启蒙运动破坏掉了。

施特劳斯：让我来这么说：被破坏的是正统或神学家所理解的基督教。

格伦：没错。现在问题在于不信服正统基督教已然无效的人。一个人如何能够喜欢黑格尔的研究方式呢，因为黑格尔似乎摧毁了基督教？你懂我的意思吗？

施特劳斯：没错，这正是他生前便饱受批判的原因。你可以找

到许多直白或隐晦提到这一事实的事情……在当时他被称为泛神论者——这是他们所用的词汇——在他死后，当时的普鲁士政府召唤黑格尔先前的一位朋友，一位哲学家同行，谢林，到柏林大学来对抗黑格尔泛神论所播下的龙种。没错，这很明显。不过我相信我们可以说黑格尔的历史哲学非常古怪，这远不止是偶然，我想说的是由于黑格尔呈现方式的某些缺陷，我们可以这么认为；不过真正理由或许是历史不是一个合乎理性的进程。这么说很简单，而且也符合常识，但问题在这里：黑格尔有一些经验证据确证历史进程是理性的，并且这些经验证据就是历史进程的事实。难道它们不算事实？因为如果存在着历史进程，历史总体来说就是理性地展开。我想说的是，或许历史不是那么理性，我们能够指出像黑格尔所想的印度宗教要比中国宗教高级这类事情。但从根本来说，存在着进步的进程，这似乎是理性的标志。那么认为有限意义上的进程显然是一种事实这个观点不对吗？比如，人可以很快地从一个地方移动到另一个地方的能力：这里以及其他方面显然已经包含一个巨大进步，特别是科学方面。对吧？

舒尔斯基：但一些我们致力于的领域就其本身而言不是进步的吗？我指的是，如果你正在讨论一个人了解的事实数目，只要这些事物没有消失不见，那就加总上去就好了。换言之，当我们知道如何一小时走 10 英里时，如果我们发现了如何一小时走 15 英里，我们就把这个事实加到原来的事实就可以，只要没有遗忘先前事实，你就总是在相加。限定在这些领域中，不存在有关进步的太多问题。这是这些事情发展变化的唯一方式。你不可能突然比以前走得慢。

施特劳斯：没错，但与你提到的这些领域中有限的进步不同的有关进步的信念，指的是什么？

舒尔斯基：有关基本哲学理念进步的信念。

施特劳斯：那社会—政治进步呢？

舒尔斯基：某种程度上这是可以同样受到质疑且正在受到质疑的，也是黑格尔说你需观察这些社会的内容而不仅仅是其外部事物时想要反对的观点。

施特劳斯：不过黑格尔还说，人的权利得到形式上的承认，并且成为西方世界法律体系和整个社会秩序的基础。相较于早先时代中相对不那么人性的社会，在其中人的这些权利并没有得到形式上的承认，这难道不是一个巨大的进步吗？我想这是黑格尔推理中非常重要的一点。你有什么想法？

布鲁尔：我想问一下，是否存在与政治有关的我们可以诉诸的原则，并且在其基础上能够认为城邦是政治生活的最佳形态？

施特劳斯：但黑格尔会简单地指出，一个将奴役他人视为可能权利的社会要在道德上比否定该权利的社会更为低下。

布鲁尔：没错，但如果这个表述本身是可质疑的——

施特劳斯：但谁质疑这一点呢？这是关键所在。

舒尔斯基：不过即便不质疑它，个人权利已然成为我们社会的基础这个理念中存在着进步，但是我们有可能会因为这种进步而在社会生活品质上有所牺牲，所以它并不算进步。

施特劳斯：我们不需要走得这么远。我们只需要提到黑格尔身后在黑格尔自己的国度中，人的权利出现了什么变化。以及人的权利在今天是怎样的，其前景是什么？这在很大程度上取决于西方是否有能力存活下来。因此换句话说，不仅是如你所说，像技术等这些有限的进步，甚至重要领域中是否存在真正的进步，也是成问题的：这些进步会持续下去吗？它们会一直如此吗？还是说接下来比如说从现在向前追溯 1000 年，是一个进步时代——比如在西方持续了两三百年，

接着就是另一个黑夜。我们如何能够排除这种情况？

舒尔斯基：难道这不会和如下事实一致，即尽管存在某些显现出来且人们肉眼可见的明显进步，但却有一个更为隐微且人们无法观察到的衰败？

施特劳斯：可以说，康德在他一部不那么重要的著作中非常清楚地表达了这种乐观主义的基础，当时他谈到了法国大革命，认为这些事情无法被忘记。换言之，比如1789年攻占巴士底狱无法被忘记。但问题在于：果真如此吗？我指的是，这些事件仍然被记录在历史中，并且代代相传，但是否会有一个鲜活的记忆使得世间不会再有巴士底狱这件事变得确凿无疑呢？这是一个不同的问题了。我相信黑格尔会假定他的大多数听众与读者不会怀疑进步——当然是重要事务中的进步——这个事实。不过我们还没有讨论到哲学的进步这个问题。在适当场合我们一定要谈谈这个问题。*

* 讲稿至此的第四章都是施特劳斯有关黑格尔《历史哲学》的理论前提与基本任务的批判性分析。有关理论前提，读者除了在正文中找寻施特劳斯的分析外，还可以结合脚注和本书译者附录展开独立思考。有关《历史哲学》的基本任务，可以大致总结如下：（1）我们是否可以认为历史具有某种目的，无论这种目的是有限的还是无限的？黑格尔认为存在这种目的，但在目的具有的属性上，施特劳斯认为这种目的是有限的，也即历史必然会终结；但译者或当代一些研究者认为历史目的是无限的，历史的终结尚未到来。（2）是否有可能表明历史是朝向这一目的的进步？或者说我们是否有可能表明精神在历史进程中得到了实现？如施特劳斯所说，这需要经验性的考察，我们要深入到历史发展的具体事件中。（3）在理解上述问题时，我们在做出历史进步与否的判断背后，是否存在某种逻辑？或者说我们如何判定对于上述进步的描述不是对于自己当下时代的一种自我赞美？

第5讲 非洲与中国

109

列奥·施特劳斯：你上次的观点¹引申得非常远，我建议我们之后再讨论。我也不会讨论你对黑格尔讲座内容非常清晰的概述，因为当黑格尔谈到像中国、印度这些具体文化时，会更加详细地再次讨论。现在有关非洲，我一点我们应当明确——当然我们肯定不会完全忽略当下的境况，抑或就此而言，不会忽略我们国家有关黑人的问题。有关非洲人，你说不存在任何高于人之上的事物，这便是自然人。因此这种人了解人的尊严为何物。这里的关联是什么？我想说的是，如果没有任何事物高于人，那似乎指的是人所具有的尊严相当高。黑格尔如何解释这个明显的困难？

* 从本章开始一直到希腊世界之前，都是黑格尔有关“东方世界”的论述。可以说这是他处理历史哲学时的一处严重缺陷：他试图阐明历史的进步，但方法却比较单一，将非欧洲人视为欧洲人失败的前身，将非欧洲地区视为欧洲式生活方式受到阻碍或发展失败的案例。这已然为现代历史研究所证否。比如 C. A. Bayly 在其著作《现代世界的诞生 1780—1914》（*The Birth of the Modern World 1780-1914: Global Connections and Comparisons*）中指出，世界历史的变革源自多个中心，而非仅仅是欧洲和美洲。

不过需要注意的是，从历史研究上证否黑格尔的结论很简单，但真正重要的是他从他对非欧洲地区历史的“扭曲”中掌握他的相关理论或历史哲学的基本立场。这一部分中，有两个议题颇为重要，一个是黑格尔有关主体性的学说，一个是他对自然和精神关系的看法。这两者在施特劳斯的讲座中得到了比较充分的讨论。

此外，我们还需注意黑格尔对于东方世界的批评。他认为非欧洲的东方世界存在

学生：在我看来，他的解释似乎是只有当人们尊崇某物时他们才会获得尊严。要存在着比他们自身存在更高的事物；在尊重某些事物中，他能够尊重自己的存在。但如果他无法尊崇更高级的事物，那么他就不会尊重自己的存在。

施特劳斯：换句话说，如果存在比人更高的事物，那么人就像其他动物一样，只是一种动物，于是我们能够说狗、猴等动物的尊严，也能够说人的尊严。人需要某种事物。我指的是，如果人不是由某种高于他自身的事物给予其尊严，那么他就没有尊严——这是《圣经》中的表述，源自上帝的形象；在黑格尔这里，就是理性。理性不仅是人的一种官能，*而且在某种程度上统治着一切；这其实是关键所在。黑格尔有关黑人的观点很容易理解：他们通过奴隶制介入了比如说腓尼基文化、伊斯兰或基督教文化，因此他们就不再是非洲的自然人了。但在讨论中国时，这里仍然会出现某种困难。如果一切都取决

110

两点不足：其一，这里的民族完全沉浸于世界、沉浸于自然，他们只是规则的遵循者。这意味着他们无法通过自身行动推动历史进程发展，因此外在于历史；其二，他们缺乏反思性实践，这不仅指的是自我意识，也指的是人们能够发展出一套充分的规则来批判自己的实践。缺乏这一点，就意味着这些民族缺乏个性。因此，全然沉浸于自然且缺乏个性，构成了东方世界与希腊世界的差异。

最后，黑格尔对于东方世界的“不公”，连施特劳斯都难以为之辩护。根据《黑格尔全集》第27卷第1分册《世界史哲学讲演录（1822—1823）》译者研究，黑格尔在谈到中国时，主要参考了以下两部作品：（1）法国耶稣会士加布里埃尔·布莱提叶（Gabriel Bretier）、法国王家学院匈奴突厥史专家约瑟夫·德经（Joseph de Guignes）和著名东方学家安托万·伊萨克·西尔维斯特·戴萨西（Antoine Isaac Sylvestre de Sacy）先后主编的《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗、习惯等的回忆录》，共计16卷；（2）让·巴蒂斯特·亚历山大·格鲁贤（Jean Baptiste Alexandre Grosier）修道院长《中国概述》七卷本第三版。

* 官能（faculty）兼具能力和感受这两方面的含义。对于黑格尔来说，某种事物能够成为我们行动的理由，一定是因为我们已然具备将该事物视为理由的能力；某种事物是理性的，是因为我们已然具备了将该事物视为理性的能力。

于人们承认某种比自己更高的事物，并尊崇它，那么这已然在中国出现了。

不过这显然还不够。还需要其他什么运动与要素？

布鲁尔：人自身所包含的某些事物。

施特劳斯：没错。换言之，在至高事物和人之间存在某种调和。同样，基督教神学的表述是上帝成为人，黑格尔对此有自己的表述。不过当然，我们也可以这样来说：可以说最后之人具有一种人的尊严感，因为他是自我立法的。易言之，他不仅服从于一个从高处流传下来的法律，也为自己立法，将法律施加在自己身上，但一个自然人并不会给自己施加任何法律。在早先阶段，人们遵从流传下来的法律，比如就是安提戈涅提到的那些希腊的法律。但最终，人们意识到这些法律事实上是自我施加的，但并不知道这些自我施加的法律是什么；在最后阶段，人们知道他们服从自己了解的法律，进而实现了完满的调和。这大体上是黑格尔所想。我想我们暂时不再讨论它。

学生：某种程度上中国在历史之内，但某种程度上又不在其中。某种程度上它是历史的开端，但某种程度上它没有参与历史；也即它分有着精神，但却没有参与精神的运动。

施特劳斯：这一论断的经验基础是什么？我指的是在何种程度上它隶属于历史是很明确的，因为此时人们位于从属地位且崇敬着某个事物。但它还有另一方面，黑格尔的表述是中国在某种程度上不属于历史。

学生：嗯，有许多引证。首先，他说非洲外在于历史，因为它并没有参与运动。之后他评论了几句中国，大意是中国和印度可以说依旧外在于历史。这在第 116 页。

施特劳斯：对，但他这么说是什么意思？

学生：我认为他指的是作为一种事实，他们是停滞的。也即他们确实在某种程度上分有着精神和自由，但在这些世界中却不存在精神或自由的运动。

施特劳斯：没错，那么比如说波斯呢，在这个方面有什么不同？当黑格尔做出区分时，他心里想的是哪些经验事实？

学生：它们现在拥有和它们最初同样类型的政府。没有变化，是同一种制度。

施特劳斯：但另一方面，我们知道，我相信黑格尔心中也在想而且非常重要的事实就是，中国和印度对西方没有任何影响，但波斯却有一定影响力，这可能只是因为波斯人对犹太人的统治，创造出了某种统一；另一方面，在黑格尔的时代，就印度来说，已然在某种程度上体现着西方对东方的影响。当然，现在这一点更加明显了，特别是在中国，因为马克思主义如我们所知，起源于西方；因此在推动西方世界产生的文化和未推动西方世界产生的文化之间有所不同。我认为，这是黑格尔以这种方式想要隐晦表达的。

还有其他一些段落也非常重要，但很不幸并没有包含在译本中。比如这个句子“一旦人成为人，他就对立于自然。只有通过这一事实，他成为人。黑人就是自然人”等。²所以换句话说，与自然的对立使得人成为人。我想说的是，这对其他生命而言并不成立，即便这个生命，比如像一只蜘蛛或蚂蚁，能够建造某种造物（edifices），但它们并不与自然对立。与自然的对立使得人成为人。人是一种改造自然的存在，这在马克思主义学说中发挥着非常关键的作用。人改造了自然，除了在最低阶段外，每个阶段中我们所思所想的一切就是人类进一步改造了先前一个阶段对自然的改造：比如，罗马人改造了他们的希腊遗产，但这种希腊遗产已然是对自然的一种改造，或毋宁说是

对更先文化，比如东方文化，的一种改造等。这个周期的第一阶段或最低阶段的特殊性就在于，并不存在一个在前的转变，而是某种转变从现在开始。这就是当黑格尔说理性既是历史的形式又是历史的质料时心里想的，因为质料已然是对自然的转变，开端实际上就正是这个，也即黑人。黑人在其彻头彻尾的野性和不可控性中呈现出了自然人的特征。他是无中介的人，这意味着在他和自然之间没有任何中介出现。在此特征中我们并没有发现任何人性的要素。因此我们在非洲一同发现了我们曾经说过的天真（innocent）状态、人与上帝和自然的统一。食人族和无神论是一种天真状态，因为这是一种对自我的无意识状态，这是一个非常强的主张。这个最早的自然状态是一种野蛮的状态。天堂……在希腊语中就是“动物园”（the zoo），人在里面生活于一个野蛮和天真的状态，但我们认为人并不是天真无邪的，而是具有责任的。这便是人的整个样貌，……自然人就是在天真状态中的人。但如今与最开始已然有很大不同。这当然对《圣经》的观点，也即我们上次提到的人类拥有一个完美的开端这一点而言，是极大的转变。不过它不仅同通常意义上的《圣经》观点相反，而且也与一种哲学立场不同。我想说的是，什么是自然人？我们在哪儿听到过自然人？

学生：洛克、卢梭。

施特劳斯：更明显的是卢梭，特别是在《论人类不平等的起源》中。卢梭当然曾说自然人是一种愚蠢的动物，人既是前民族的也是前社会的，不过仅此而已。黑格尔更加细致地刻画了自然人。如你们所知，这种野蛮和残酷状态是霍布斯笔下的重要主题。但黑格尔对自然人，也即自然状态中人的描述与霍布斯的描述有什么不同呢？

学生：对霍布斯来说，自然状态中你至少会明白这些人能够走到

一起达成契约。

施特劳斯：没错，所以换句话说——

学生：他们并不全然是自然的。

施特劳斯：嗯，他们是自然的。但他们的自然性使得他们通过行动而产生出一个叫作利维坦的人造物。根据黑格尔的描述，为什么黑人不可以呢？他们能够这样做吗？

学生：不能。

施特劳斯：为什么不能？

学生：他们缺乏理性，并且缺乏自由，我指的是那种能力去达成……

施特劳斯：对头，但如何能够更细致地描述这种状态？因为我相信有些事物取决于它。对吧？

学生：在黑格尔看来，自然状态中的人无法意识到自身，因此他无法……

施特劳斯：非常好，这就是非常简单的算计：我的生命受到一切人对一切人战争的威胁，别人也同样如此。因此我们具有一种共同利益。这使得霍布斯的讲法完全超出了人们的关切。可以说黑格尔会这样回应霍布斯：自然状态中的人完全无法离开这一状态。在他能够做霍布斯所说的行为之前，他必定要经过相当长时间的文明化过程。这些行为就是建立一个国家，特别是建立一个理性的国家。或者用马克思的话来说，教育者本人必须受到教育；但这无法由任何教育者来完成，因为教育者是已受到教育，所以要通过某种历史过程——以一种理性的过程来进行，比如在教育系或类似的地方——来完成，这是无法在自然状态中发生的。现在让我们翻到译本第93页，在这一页底部。

赖因肯：倒数第五行。

宗教源于存在着某种高于人的事物这一意识。但就连希罗多德都将黑人称为巫人。

施特劳斯：这里遗漏了一些重要的句子。“这种思维形式并没有出现在黑人身上。非洲人的特征体现了人与自然的最初对立。”存在这种对立是因为不然的话，非洲人就不是人类了。“在此状态中他持有这一观点：他与自然相互对立，但支配着自然——这是我们从希罗多德那里、从《旧约》中获得的与自然最初具有的基本关系。我们可以通过希罗多德表述的论断来表达他们的宗教原则，即在非洲，所有人都是巫人。”³ 对吧？

赖因肯：

在巫术中，我没有上帝的观念、道德信仰的观念。它将人呈现为具有最高权力的存在，认为人独自占据着号令自然权力的地位。⁴

施特劳斯：换句话说，这种最野蛮的宗教或前宗教抑或说是巫术，当然具有一个非常重要的特征。这就是它显然是人类的。猴子没有巫术。所以在这里，在黑格尔看来，这一阶段中体现出人的本质就是人与自然的对立。他们并没有任何宗教，因为他们并不知晓任何高于人的事物。之后当黑格尔谈到巫术时，他解释说——我想这些段落没有在译本中——他说：“在这种巫术活动中，他们没有请求上帝。他们不是诉诸更高的力量，而是这些活动中的人们认为是他们自

已引起了事情的结果。总之，人们认为自己是可发号施令的至高存在。”⁵ 顺带一提的是，我无法讨论黑格尔有关非洲宗教的看法是否正确这个问题，主要理由是我力有未逮。我记得曾读过咱神学院伊利亚德（Eliade）教授写过的一本书，这本书对非洲诸神提出了一个全然不同的解释——我指的是与黑格尔讲的非常不同。我无法讨论这个问题，不过这在黑格尔提到中国、印度等地时，同样也是如此。我们需要问一问了解这个主题的人，看黑格尔所了解的信息是否算得上充分。

学生：您来说说这些不同的版本？卡尔·黑格尔（Karl Hegel）在关于这一版的序言中说这是基于黑格尔手稿的第二版，根据讲座笔记加以改正和修订。这不是第一版。

施特劳斯：关键点在这里：我不了解整个出版史。我可以给你念一下这里的表述，这要花不少时间。不过就我所知，最重要的事件是这个。大概在10到20年前吧，一位名叫霍夫迈斯特（Hoffmeister）的德国学者翻阅了当时全部新发现的讲座笔记材料并修订了整个版本，但很不幸的是他只完成了《历史哲学》的第一部分修订。⁷ 之后他就去世了。因此，第一部分我们有更好和更丰富的版本，但全书不是如此；但我想说的是这个不幸的偶然只对我们今天讨论来说有影响，因为下次我要用一个更老的版本，你们使用的译本多少可以说是对它的如实翻译。

学生：所以你用的版本从未被翻译过来。⁸

施特劳斯：不。巫术是对自然的掌控。技术是对自然的掌控。巫术和技术之间有何不同？可别说技术管用而巫术不顶事。我指的是，就概率而言，一种方法管用而另一种方法不顶事是一个具有更为根本缺陷的后果。技术做了什么巫术没有做的事情？

赖因肯：它探究了可能性；也即，他需要知道事物产生作用的方法是什么。

施特劳斯：巫术和技术都征服自然。但如弗朗西斯·培根（Francis Bacon）所言，科学家首先通过服从自然来征服自然，⁹这种服从、这种对某种客观事物的承认，根据黑格尔的分析，正是巫术所缺乏的，并且或许是科学管用而巫术不顶事的原因。如果巫术管用的话，特别是它对见多识广的人产生作用的话，这可能源于完全不同的事物。不过有一种观点反驳了这种有关黑人宗教的解释，在第94页第二自然段。

赖因肯：就在中间往上。

115

他们宗教的第二个因素就是他们赋予这一超自然力量一种外在形态，通过图像他们将自己隐秘的力量投射入现象世界。

施特劳斯：我想说的是在德语原版中，这里不是“超自然”这个词，而是比“超自然”事物出现得更早一点儿。我想如果这里是这个词的话，如果它是超自然的，就意味着存在着对某种更高事物的承认。对吧？

舒尔斯基：我有这个译本的德文原版，在这里就是 *Macht*（力量）。

施特劳斯：*Macht*，我这里也是。你们看，它甚至——你瞧，我在译文中又发现一个问题。这也在这个译本中，在非常重要的一点上，在你们译本的第81页顶端——我偶然发现的。非常抱歉，这也是误译。不过现在我们肯定搞清楚了。所以这里没有什么超自然的，这似乎与黑格尔所说的一切都相矛盾。所以我们要怎么读它呢？

赖因肯：

这个力量的外在形态，通过图像他们将自己隐秘的力量投射入现象世界。因此，他们所想象的事物作为我们这里所说的力量，并不是真正客观的或具有一个实体性存在且与他们自身不同，而是他们碰到的第一个事物。不加区分地来看，他们把这个事物提升到了具有一种“天赋”尊严的地位；这个事物可以是一种动物、一棵树、一块石头或是一个木头人。这就是他们的拜物（fetish）——这个词是葡萄牙人首先用在货币上的，它派生于 *feitizo*，也即魔术。在拜物这里，存在着一种客观独立性，与个体的任意想象有所区别——

施特劳斯：换句话说：这里有另一个存在，也即拜物，巫人似乎尊崇它，承认它。对吧？

赖因肯：

（这种客观独立性）似乎展现出自身；但由于这种客观性不过就是有关个体在空间中自我投射的那种想象，因此人类个体性依旧是他们宗教主张中的主宰。¹⁰

施特劳斯：更贴近文本的翻译是“个体的任意性在拜物中客观化了自身”等；因此，拜物从未获得独立性。如黑格尔稍后所说，他们的神总是在他们力量的掌控之中，被他们任意地确立和反对，因此他们从未超脱于自身的任意性。总而言之，在这个宗教中不存在（人对神的）依赖关系，因此在任何真正意义上它都不算世界宗教。客观性总是屈从于任意性。实体性的存在总是逃不出主体力量的掌控。这就是非洲人的宗教，它仅此而已。这里确实存在着人相对自然的优

先——某种程度上在这里得到了承认——这是一个无法开口说话的动物永远无法获得的地位，但这种承认却是任意的。我只能说他们知道人的任意和偶然的意志要高于自然，正因为如此他们是人而非猴子。现在让我们翻到第95页第二自然段，有关人与人关系的部分。

赖因肯：

但从人被视为至高无上的存在这个事实出发，接下来却是人对自身没有尊重之心；因为只有具备有关一个更高存在的意识，人才能获得使之具有真正尊重之心的观点。

施特劳斯：让我看一下。这要求人们自身本来会有一种更高和绝对的价值，但这种绝对的价值人们完全无法给予自身；它必然是被给予的。因此这里不存在人的尊严。对吧？

赖因肯：

因为如果任意的选择是得到实现的绝对且唯一的实体性的客观性，精神在此情形中就不会意识到任何普遍性。黑人因此沉浸于有关人性的完美沉思中，这种与正义和道德有关的沉思是这个种族的根本特征。此外，他们并不具备有关灵魂不朽的知识，尽管他们会认为存在着幽灵。他们之中对人性的轻视达到了一种令人难以置信的强烈程度。僭主政体不被认为是错误的，嗜食同类被视为是相当稀松平常与合适的行为。¹¹

施特劳斯：接下来黑格尔举出一些有关嗜食同类的例子。换言之，我们无需阅读日报就能够发现这些情形已然发生了。不过之后他

做出了一个非常奇怪的论断；我不知道这句话是否在译本中：“人肉并不经常被用作食物，但在节日中，上百位囚犯遭到酷刑、斩首，他们的遗体被返还给斩首他们的人；这些刽子手就把遗体瓜分了。”¹² 这很有意思。译本中有这句吗？没有。它非常有意思的地方在于，尽管他们很野蛮，但他们知道人类并不像其他野兽那样；顺带提一句，黑格尔这么说的意思是他们并没有像吃牛肉、鹅肉等或其他东西那样吃人肉。吃人肉的独特性在于这是庆典的一部分，也是黑格尔之后提到的其他事物的一部分，也即吃掉敌人的心脏意味着获得他们在吃掉一只鸡或一头狮子的心脏后并没打算获得的力量。某种程度上，他们意识到人是特殊的，但当然这种觉识出于我们提过的理由永远无法非常确凿。对吧？

117

舒尔斯基：这难道不也是某种纯粹具有动物性的特征吗？我指的是，对人与动物之间差异的某种觉识——狮子并不会相互攻击。

施特劳斯：不错，狮子不会吃掉狮子——我们可以说它们是更高等的动物。换句话说，人是如此奇妙的野兽，尽管更加高级，也会比动物更加低等，因为他有这样更加大的（猎食）范围。我想说的是，他并不像动物那样，他不受到本能等事物的约束……还是有一个段落不在译本中。在这里黑格尔提到了黑人之中的奴隶制，当不承认人的尊严进而丝毫不反对奴隶制时，当然就会存在这种制度：“我们从黑人奴隶制产生条件中得到的教训，以及我们只感兴趣的一方面，就是我们知道自然状态是绝对和普遍不正义的状态。”这个表述来自康德，但我们当然也可以把它归属给霍布斯。“在自然状态和合乎理性的国家成为现实之间的每个中介状态，仍然存在不正义的诸多表现。”¹³

所以我们的历史从这里开始：这是有关历史进程特征的另一种表

述。它从绝对的不正义开始，并以不正义的彻底消失为终点，此时就被黑格尔称为合乎理性的国家。我想说的是，当然还会存在私人的不正义行为，像谋杀等一直会存在，但这些行为得不到正当化。有法律禁止它们，有法院去处置它们。光天化日之下，犯罪无法现身。这就是理性国家的含义。我指的是黑格尔在这个概念上没有像马克思走得那么远，马克思这里在最终状态中事实上几乎不或根本不再有任何犯罪。对于可能会在一所工厂中发生的糟糕事情，列宁有过非常伟大的讨论。¹⁴工厂中有一个偷懒鬼没有像其他人一样工作，并且由于国家已然衰亡，当然就没有法院能够管理这个事儿。此时另一个共产工人就会监管他。你可以把这个叫作处以死刑，但你也可以用其他词汇。不过必须记住的关键点是，在合乎理性的国家中，不再有任何不正义，也即法律不再需要承认任何不正义是不可避免的。比如，只要存在着奴隶制或农奴制——只要是这样，就存在着得到承认的客观上的不正义，这种不正义就被视为正义。法律和正义的完全一致，也即只存在着正义的法律，此时就是合乎理性的国家，也就是历史进程的终点。当黑格尔谈到自然状态和合乎理性的国家得以实现之间的每个中介阶段时，他讨论它们的方式蕴含着如下观点，即历史会走向终结，因为合乎理性的国家，如这里所暗示的，能够成为现实。事实上，在黑格尔看来这个国家已然成为现实。对吧？

学生：难道自然状态不是在某种程度上外在于历史吗，也即它与历史相对，因此是普遍的奴役？

施特劳斯：没错，你可以这么说；不过自然状态作为人类的处境总是具有根本的人类特征。在人和自然之间存在着某种对立；这一点很明确，我认为黑格尔在此说到嗜食同类行为时的言下之意就是如此，也即事实上人们将人肉当作食物的方式当然与吃其他物品作为食

物有所不同。并且在人的身上存在着非常明显的反对嗜食同类的事物，或者说这些事物至少创造出了一个只有通过特定仪式等方式才能克服的问题。

学生：所有社会都会同时到达合乎理性的国家吗，还是说有一些会先于另一些到达？

施特劳斯：国家不会有任何帮助。比如说存在着一个聪明绝顶的人，让我们暂时先这么假设，还有一个是真正公正的完全正义的人——换句话说，他不仅具有善良意志，而且还知道什么是公正的。但这不会构成一个正义的国家。让我们假定苏格拉底认为奴隶制从根本上说是不正义的，并且他或多或少持有公正的看法，结果会是什么？这种公正永远不会成为国家的律法，在正义和法律之间总是存在冲突。任何个人的意见，无论多么聪慧，如果它们没有具体化在制度中就是没有意义的。只有通过这种具体化，合乎理性的国家才会出现。不过黑格尔当然会说苏格拉底未能看到这一点。我想说的是，他或许不喜欢奴隶制，但他无法理解最深刻的原则，而在黑格尔看来这个原则只有在《圣经》或更具体来说是基督教的基础上才得以可能。我们之后会谈到这一点。明白了吗？

119

弗兰克（Franke）：当黑格尔谈起中国以及在历史，至少是有记录的历史，开始之前最早到达的民族时，尽管他描述了他们如何穴居洞住、如何身穿动物皮毛等，他从没有说过这也是一种自然状态，是一种通过给予他们法律和指出他们的……的个人而摆脱的状态。

施特劳斯：你指的是北方这些部落要先于国家的建立，是吧？

弗兰克：没错。

施特劳斯：那么黑格尔会简单地认为这不是完全意义上的自然状态，因为比如嗜食同类和其他事物并不是这种境况的本质。

弗兰克：但我们不知道。黑格尔一定会承认他并不知道。

施特劳斯：我不清楚黑格尔对这个问题是否阅读了许多——

弗兰克：不过他承认不存在记录。他讨论这个问题时假定了——

施特劳斯：让我们假定你的事实或假设是正确的。这会带来一个小困难，不过黑格尔会说尽管存在着这个困难，这个观点依旧是可能的，即便在亚洲甚或正如我们所知在 100 万年前的欧洲确实存在着这样一种拜物教的阶段，也是如此。

弗兰克：有可能历史进程在一个地方开始而在另一个地方却没有开始，这个差异是什么？

施特劳斯：关键在于除此之外非洲从不存在任何固有的进程。在中国也存在着稳定性，在此意义上它与非洲一样，但这种问题是更高层次面的。我想这是唯一重要的因素。因此黑格尔认为非洲和中国在不同意义上都是典型的，它们历史中发生的事件，也即大体上你提到的假定的事件，即便是真的，也并不典型，不具有根本性意义。

赖因肯：我想弗兰克在强调这一点，也即特别是当我们走进文本时，我们会看到这些无休止的发展的必然性——直到最终令人瞠目的是反宗教改革的力量竟然获胜了。可是事实上这就发生了，中国确实让自己超越了野蛮状态而建立起了中央王国；在非洲这也发生了，即非洲没有这么做。而黑格尔没有令人信服地解释为什么应该产生——

施特劳斯：他至少提出了部分论述。

舒尔斯基：一部分论述在更早的一节，在那里他说在热带和寒带，文明完全无法出现。因此它部分上揭示了非洲为什么始终不能超越于它所处的阶段。我想真正的问题在于——

施特劳斯：当然，如果你提出这个问题，就还有其他涉及时间跨度的问题。为什么前历史时代——黑格尔没有提到这个时代，但他以某种方式暗含了这一点——要比历史时代长很多？我想言下之意在于这是一个从人类起源开始的无限长的过程，但黑格尔对之未置一词。我想说的是，我们基于某种进化论会想到一些尼安特人或还未进化到掌握语言这个阶段的人。当黑格尔谈到语言的起源时，他说这些非常长的时代跨度是沉默无言的，所以这些部落或民族能够发展起来。

舒尔斯基：某种程度上我们对中国的第一个文明有所准备，因为根据黑格尔的描述，亚洲高地的地理特征使得这类部族，也即能够产生父权制的游牧生活，能够出现。

施特劳斯：根据他的观点，准确来说，它们只是机遇或条件，而非充分原因。我指的是，一些火星需要来引燃这些机遇或条件，并且除却通过如下事实的回顾，这类部落的出现是无法得到解释的。这类事实就是这一阶段，这一特殊精神或世界观（*Weltanschauung*）作为整个全面的世界观体系的根本组成部分是可理解的，你可以说，这就是历史在人类身上的显现。这里有他开始讨论非洲时另外一个要点。我想一定是在第100页左右。

赖因肯：第99页末——

施特劳斯：不是，他说“亚洲是东方大陆”这个段落在哪儿啊。啊，是第99页。

赖因肯：

亚洲是典型的世界东方地区，是起源的地区。美洲确实是西方世界；不过由于欧洲整体上出现在旧世界的中心和末端，它必

然属于西方，因此亚洲必然就是东方。¹⁵

121

施特劳斯：所以换句话说，从纯粹地理角度来看，东方和西方是相对的划分。欧洲大陆——从外表来看，这只是从n个视角中的一个出发——却具有绝对性，因为欧洲位居中心，是旧世界的末端，必然属于西方，意味着西方世界，德语中的 *das Abendland*。不过黑格尔当然也隐含着如下观点，即这并不是一个任意的欧洲中心的视角，而是说欧洲事实上就是历史到达其顶点的地方，在此合乎理性的国家及其一切可能的结果已然出现。第103页，第一自然段。

赖因肯：

在地理学研究中，世界历史已然呈现出其一般特征。太阳，也即光明，从东方升起来。光明是一种简单的对自己的关系；它自身中虽然具有普遍性，同时却又在太阳中有一种个体性。试想一个盲人，忽然得到了视力，看见灿烂的曙光、渐增的光明和旭日上升时火一般的壮丽，他的情绪又是怎么样呢。他的第一种感觉，便是在这一片光辉中，全然忘却了他的个体性：他完全震惊了。

施特劳斯：这种在看着太阳时忘却自己，是第一阶段。没有意识到自身，只是看到客观的、绝对的或无论你怎么称呼它的事物，这就是亚洲。没有觉识，严格来说没有关于自我的知识，没有自我意识。

赖因肯：

但当太阳已经升起来了，他这种震惊就减少了。周围的事物都已经看清楚了，个人便转而思索他自己内在的事物，他自己和

事物之间的关系也就被逐渐感知到。他便放弃了不活动的沉思而去活动。等到白天结束时，人已经从自己内在的太阳里建造起一座建筑。当夜晚到来，他来到——

施特劳斯：不，应该是“人通过自己的劳动建造的建筑。”这是说人的造物要比他们所发现的事物更为重要。他的世界，也即人创造的世界，要比给定的世界更加重要。这也是马克思继承的观点。

赖因肯：

当夜晚到来他想到这个建筑，他对它的尊敬要比对原先外部的太阳更甚。因为现在他与自己的精神处于一种有意识的关系之中，因此是一种自由的关系。如果我们在心灵中牢牢把握住这一点，我们会发现它象征着历史的进程，也即精神在白天的伟大工作。

122

施特劳斯：没错。开始下一段。

赖因肯：

世界历史从东方启程像西方扩展——

施特劳斯：可不是如此，历史从关注绝对时单纯的自我遗忘启程，扩张到对人们在构成自己世界时的创造性的意识。

赖因肯：

因为欧洲绝对是历史的终点，而亚洲是其起点。¹⁶

施特劳斯：这毫无疑问，抱歉我需要提一句，这里没有美洲的位置。换句话说，他并不否认美洲会有各种各样的发展——对此如我们所见，他不是在预言它们的出现，而是认为不会出现根本意义上全新的事物能够超越欧洲 19 世纪早期存在的合乎理性的国家。

现在翻到第 104 页第二自然段，这里有实体自由和主观自由这个非常重要的区分。这是我们早先就提到过的问题。对吧？

赖因肯：我可以问一个有关神话的问题吗？

施特劳斯：好啊。嗯，这里不是真正的神话，不过继续提问吧。它算是一种图景。

赖因肯：你觉得可以从下面这个事实中引申出一些深意吗，就是第一步看到太阳，接着转向周围的事物，这会让人想到洞穴之喻，但从这里开始故事好像有了不同的走向？

施特劳斯：写这一部分时，黑格尔是否想到了洞穴之喻我不清楚。我不觉得有必要假定这一点。不过令我们惊讶的是它们很像。我们通常谈到东方，德语就是 *Morgenland*，字面意思就是黎明之地；谈到西方，德语中的 *Abendland*，指的是黄昏之地；现在太阳升起，我们充满着对它耀眼光芒的崇敬且完全无法移动。我们只能等一等。让我们以此为例。之后渐渐地我们不再看太阳了，我们开始关注阳光照亮的事物；换句话说，我们开始静思地球上的事物、树木和动物等。不过我们也开始劳作，尽管黑格尔在此阶段没有提到这一点。但接着当夜晚降临时，我们逐渐意识到这个事实，即我们已然完成了白天的工作，以最简单和明确的情况来说，我们生产了一些事物：一双鞋、一个桌子或任何有可能的事物。之后黑格尔这么说：人们所生产的事物，广义来说，人们就是这个事物的成因——所以不仅是这双鞋和桌子等，而是一切被人创造的事物，既包含艺术品也包括制度

和国家——这整个世界在尊严上要无限高于自然世界。所以换言之，黑格尔从我们注视太阳这个简单事物开始，然后是我们逐渐开始工作等——他把这个图景扩展了。我相信它仅此而已。不过这一段中最重要的寓意当然就是 Occident，用英语中的大白话说就是西方，是历史的最后阶段。

学生：没有提到人的天真状态吗……

施特劳斯：没有。嗯，他提到了自己意识的太阳，这是他通过劳动创造的。因此，如他所说，没有劳动太阳就无法存在。易言之，太阳不是像良心或其他这类事物是和人类永远并存的，而是通过人的劳动出现的。当然它的某种萌芽一定是存在的，但更为完善的观点，比如，像希腊、罗马或《圣经》道德，这些没有人的劳动、没有人们对这个萌芽的培育是无法存在的。翻到第 104 页，第二自然段。

赖因肯：

为了理解这些区分——也即独裁、民主、贵族制和君主制之间的区分——我们必须说到，国家既然是那种普遍的精神生活，个人自呱呱坠地就跟它发生一种信赖和习惯的关系，并且在国家里边才有他们的定在和实在，因此第一个问题便是，他们在国家里边的现实生活是不是一种把他们统一于国家中的非反思性的使用和习惯，或者说构成国家的个人是否具有反思性和个人性的存在，他们具备着合适的主观和独立的定在。有鉴于此，实体自由和主观自由必须区分清楚。实体自由是隐含在意志中抽象的、未发展的将要在国家中发展自身的理性。但在理性的这一阶段中，它仍然缺乏个人的观点和意志，这种个人观点和意志就是主观自由；这只能在个人身上实现，并且构成个人在自己良心中

对自我的反思。在只有实体自由的地方，命令和法律是被看作固定的、抽象的，是臣民所绝对服从遵守的。这类法律不需要符合个体的欲望——

施特劳斯：“欲望”这个词太弱了——应该是“意志”。

赖因肯：

个体的意志，结果此时臣民就像孩子一样，他们服从自己的父母而没有自己的意志或观点。但随着主观自由出现，人们对永恒实在的沉思中下降到自己的灵魂之中，反思所带来的这一反差的出现与对实在的否定相关。¹⁷

施特劳斯：换句话说，在这里客观的制度、法律、习俗等都受到了质疑，因为它们仅仅是权威的产物，这本身导致了它们的崩溃与败坏。只有当它们真正是理性的时候，也即它们具有如下性质，此时合乎理性的个体通过为自己立法而确立了它们时，它们才会抵御败坏而得以留存。实体自由和主观自由像是对应于盲目地服从理性秩序和有意地也即意识到它是理性的而服从理性秩序。当然黑格尔在此没有提出的问题是：如果一个秩序得到的仅仅是盲目的服从，它能够是理性的吗？易言之，某种程度上具有实体自由的中国秩序，如果它无法转变为主观自由，它能够算是理性的吗？

在第 108 页末还有另一段：“知晓自身的主观性阶段源于现实性的精神。在此阶段世界历史第四个时期出现了；如果我们只看其自然的一面，它就是心灵的衰老。”对吧？

赖因肯：

在世界历史这一发展阶段，即第四阶段，日耳曼世界出现了。同其他人类生活时期相比，这对应于人类生活的老年。自然的老年是脆弱的；但精神的老年却完全是成熟和强壮的，在此时期精神返回到与自身的统一之中，而这种统一是以其完满发展为特征的。¹⁸

施特劳斯：应该是“历史的”。如果历史的终点被认为是人类心灵的老年阶段，这显然很糟糕；但如果我们比如说，在身体的老年和具有至高智慧的心灵的老年之间加以区分，这就有所不同了。我认为这个译本中有这些段落——¹⁹

125

赖因肯：

——尽管这两个王国【中国和印度】一直存续到了今天，但与此相反，底格里斯河与幼发拉底河的帝国除了最多剩余下一片瓦砾之外，一切都烟消云散了；对波斯帝国而言，由于它身处转变时期，本身就不会长久，里海周边王国也在伊朗和都兰的古代斗争中荡然无存。孤独的尼罗河帝国现今沉埋于地下，保留于它无言的死者——不时被偷偷运往世界各地——和那些死者的恢宏墓穴之中；地面上所遗留的只不过是一些华贵的古墓罢了。²⁰

施特劳斯：换言之，黑格尔试图解决的问题就是为什么中国还有印度是唯一保留至今的世界或文化，而其他文化，像波斯、埃及、美索不达米亚等都被摧毁了。黑格尔隐隐地否定仅仅通过地理或区域就能够解释这个问题——比如，中国距离西方非常遥远，因此不会被西方的征服。他试图将这种令人震惊的延续性追溯到中国的原则。在

这个语境中，很明显的是中国留存至今这个事实本身并没有证明它要高于波斯或埃及，反而恰恰相反。简单的证据就是黑格尔当然认为希腊要高于中国；但如我们很久之前看到的那样，希腊却没有留存至今。翻到第 117 页，第二行。

赖因肯：

将此与《旧约》的历史加以对照——

施特劳斯：他在讨论中国的编年日期。

赖因肯：

根据共同接受的看法，这个地方具有两千四百年的历史，在诺亚大洪水与公元纪年之间。但约翰内斯·冯·穆勒（Johannes von Müller）对此数字提出了严正反驳。他认为大洪水出现在基督降临之前的 3473 年——也就是提前了 1000 年——这个说法得到《旧约圣经》希腊文译本的支持。我提到这个的目的只是避免如下可能会出现困难，即当我们看到要比基督降临前 2400 年还要早的日期时，却没有发现有关大洪水的任何记录。²¹

施特劳斯：对如上讲法你们怎么看——我指的是，对它的特征？

学生：我想黑格尔在微笑。

施特劳斯：没错。我想这是在我现在阅读这些讲稿时，第一次遇到的反讽性表述。是吧？

学生：他会说这是一个神话吗？

施特劳斯：不，对黑格尔来说它当然是这样一个问题，即这些《旧约》的编年记录在任何意义上都不是必然的，只是得到了生活在他出生很久之前的像他这样人的接受。显然如此。不过有意思的事情是他说：我提出这一点只是由于如下事实，即有人可能会质疑大洪水的日期。

现在当他开始按照编年史来讨论中国历史的……研究时，他仔细考察了一直保持不变的中国宪法的精神，并且他认为这个宪法精神直接源于中国的原则。你们翻到这一页了吗？

赖因肯：第120页第二自然段，第二句话。

我们能够从一般原则中推导出它——也即宪法——它是实体精神和个体的直接统一。不过这等同于家庭的精神，它遍布于这个人口最为众多的国家之中。主观性的要素，也即个体意志对自身的反思，并没有出现在这个发展阶段之中。这种主观性要素是实体意志（它是吸收个体意志的力量）的反题，或是如下立场的反题，也即将实体意志这种力量承认为其自身本质性存在，并在其中认识到自身是自由的。

施特劳斯：“还没有出现”。

赖因肯：

普遍意志立刻通过个体的活动性呈现出它自身的活动性：后者完全没有认识到与实体性实定的存在处于反题关系之中，它没有将该存在视为对立自身的量——就像比如在犹太教中，“充满妒忌之心的上帝”被认为是对个体的否定。在中国普遍意志直

接命令个体要去做什么，而后者放弃了相应的反思和个人独立性来听命和遵从于它。

施特劳斯：换句话说，不存在有关冲突和罪的意识这个基本事实。只有一些简单的命令，它们被人们理所当然地遵守。如果在个别情况下它们没有得到遵守，嗯，那么这个情况就会得到关注，不过这里不存在根本性问题。

赖因肯：

如果他没有遵守，他实际上就是将自身同他存在的实体加以分离，此时由于这个分离并没有以向他自身人格撤回作为中介，他所遭受的惩罚就没有影响到主观和内在存在，而只是影响到了他的外在存在。这个政治的总体缺少主观性因素，一如它在臣民的道德性情中缺乏基础。但由于实体完全就是一个个体——皇帝——他的律法构成了所有的臣民意见。话虽如此，这样对臣民意见的漠视并不含有专断，因为有专断就有意见——就是主观性和流动性。在此，国家中有一个存在居于至高无上的统治地位——这个实体它静止、刚强、坚硬，和其他一切都有所不同——不包括其他任何因素。²²

施特劳斯：“倾向”是对德语词 *Gesinnung* 的翻译，这是一个相当糟的译法，一个行不通的翻译，但另一方面，我也不知道如何妥当地翻译这个 *Gesinnung*。梅维斯（Mewes），你有什么主意吗？弗兰克呢？嗯，我们可以说“一种内在态度，一个指向正确方向的事物”，这不仅仅是倾向。对吧？

学生：他在大多数情况中用的另一个翻译是“disposition”（性情），在词源学意义上是如此。

施特劳斯：当韦伯谈到两种伦理类型时，也即责任伦理与信念伦理时，^{*}他们是如何翻译的？他怎么说的？²³

赖因肯：他用的是 inclination。

施特劳斯：嗯，“心志”（intention）当然要比“inclination”好一些。

赖因肯：我们有一个美式口语可能很接近这个意思：“有心去做某事”。

学生：性情。

施特劳斯：可以说在学术意义上，也有一些接近。你们觉得吧？

学生：在这个阶段，习俗扮演着重要角色。但习俗的实体基础是什么？

128

施特劳斯：习俗……你发展出了习俗。这时的国家类似于小儿子。所有人都是孩子，只有一个父亲，就是皇帝；相当程度上这在中国是合乎理性的，但这只是实体性的、实体自由。属于实体理性而非主观理性。我指的是，它并不是在其合理性上得到理解的，而是被传递下来仿佛类似于得到孩子接受。舒尔斯基，你有想说的？

舒尔斯基：不过这第一段似乎暗示皇帝作为他所有孩子的父母，在某种程度上提升到了一个不同的层次。可是这多少有些不可能，

* 韦伯的信念伦理德文是 *Gesinnungsethik*，责任伦理德文是 *Verantwortungsethik*。这两种伦理分别对应于人们评价自己行动时的两种标准：信念伦理指的是基于某种信念或学说出发开展行动，对行动的后果则在所不问；责任伦理与之相反，指的是根据行动的后果来评价自己的行动。韦伯在《以政治为业》这篇演讲中提出，信念伦理虽然是善的，却会对现实带来巨大的灾难；成熟的政治家要以责任伦理开展行动。由于词源上的接近，施特劳斯提到了这一点。

对吧？

施特劳斯：不，这是可能的，而且他唯一做的事情就是这一点：这就是黑格尔说的专制的意思。专制就是这样一种状态，在其中只有一个人是自由的。当然正是由于这个理由，这是一个存在缺陷的自由，即使对这个自由的人而言也是如此。

舒尔斯基：之后黑格尔似乎给我们这种印象，就是皇帝实际上在很大程度上受到他父亲所代表的传统的约束，以至于某种程度上他是其他所有人的孩子。

施特劳斯：没错。因为从黑格尔的角度来看，如果没有所有人的自由，那么一个人是无法自由的。让我们来看一些会使这点更加清楚的例子。在第123页第二自然段，黑格尔说皇帝父爱般的关怀和他臣民像孩子一样的精神气质都没有超出家庭道德的范畴。

赖因肯：在第123页第二段中间。

皇帝身上父爱般的关怀和他臣民的精神气质——像孩子一样的臣民并没有发展出超越家庭范畴的伦理原则，无法为自身争取独立和市民的自由——造就了整个帝国、行政和社会法度，这在充满道德气息的同时又是彻头彻尾沉闷乏味的——也即，一种缺乏自由理性和想象力的知性的产物。²⁴

施特劳斯：黑格尔在此是这么解释他所理解的“沉闷乏味的”：合乎理性的但却缺乏自由理性和想象或想象力。换句话说，这个帝国的一切似乎是能计算得出的。这就是他如下表述的含义：在此意义上，不具有想象力的自由、不具有理性的自由的理性，并不服务于想象力与自由这类目的，全然没有诗意可言。后来他解释了自己为什么

不赞同 17 和 18 世纪非常普遍的对中国的赞美。你们知道欧洲人对中国人的合乎理性和每年都要亲自耕一次地的皇帝印象深刻，并将之同路易十六等从不这么做的帝王相比。但黑格尔明确指出为什么他不赞同这一点。理由是什么？黑格尔不赞同中国秩序、认为它要比欧洲低级的根本理由是什么？这就是中国存在着平等——这令一些西方人印象深刻，特别是莱布尼茨——但缺乏自由。换言之，一切都操之于官府手中。人们得到了全面、明智的行政管理，得到了公正的行政管理，但只有行政管理而无其他。这就是其基本缺陷：家长主义。他通过相当多的例证阐明了这一主题，并且他解释了实际上一切如何取决于皇帝个人的性格与勤奋。可以说，在这个国家中毫无生气。一切取决于在顶端的那一人。让我们来看另一个例子，我不知道在哪里，应该是在第 128 或 129 页：说的是刑罚主要都是身体刑。

赖因肯：第二自然段，第 128 页。

第三点就是刑罚一般都是身体刑。对我们来说这是对荣誉的侮辱；但在中国并非如此，在那里荣誉感尚未发展出来。杖责是最容易被忘记的，但却对一个具有荣誉之人却是最严厉的刑罚，这种人不想让人认为他在身体上是可被责罚的，并且在更细微的情感方面易受伤害。可是中国人在荣誉中并没有承认这种主观性；他们就像我们中的孩子一样，毋宁说是矫正刑而非报应刑的承受者；因为矫正刑的目标旨在改进他们的行为，而报应性则意味着对罪责的名副其实的归责。²⁵

施特劳斯：或许我们应该把这个词翻译为“discipline”（规训）。“他们是规训而非刑罚的接受者，就像孩子与我们一样。”打孩子这种

情形并不是严格意义上的刑法，而只是想要让孩子走向正轨。在中国并不存在西方意义上的荣誉感，这当然非常重要。荣誉有诸多含义。不过在萨拉米斯之战开始前的军事会议中，地米斯托克利（Themistocles）讲过一个故事，结果斯巴达的将军因地米斯托克利的观点大为震怒，用鞭子抽了他，但地米斯托克利说：*Pataxan men, akouson de*，“可以打我，但要听我说”。²⁶ 一个现代官员，特别是19世纪的一个现代西方官员当然永远不会说：你可以打我，但只要听我说。这与地米斯托克利的个人荣誉完全没有关系——从严格意义上的客观角度说是如此，就如德语词 *sachlich* 所表达的一样——忘掉这些废话，继续我们的问题，这个荣誉概念某种程度上是封建传统的遗产，我们无法假定它在其他文化中也存在。我想说的是，我不知道黑格尔是否完全正确，但身体刑在中国发挥着更大的作用并且当然也施加在这个国家最高官员身上这个事实可能是真的。你知道身体刑在西方也非常重要，但是它不施加在这个社会的贵族或最高阶级身上。

舒尔斯基：但之后他说中国人对侮辱非常敏感，他说他们很有复仇意识。

施特劳斯：但这些当然属于严格意义上的私人事务。

舒尔斯基：难道受到侮辱就没有冒犯人们的荣誉感吗？

施特劳斯：并非如此。可以说，人们认为自己的身体具有某种神圣性，以至于它受到25次责打——25是当时常见的数字——算是对人们尊严的侮辱，这是一回事；但敏感于所谓的或真正的羞辱就是完全不同的另一回事了。如果人们敏感于侮辱，这就与人的尊严没有任何关系，而是只与个人的尊严、他们的自我有关，但黑格尔想的是身体刑与人的尊严不相容。这是一个完全不同的命题。你没有发现这一点吗？单纯的自我——如果我被某个行刑人公开杖责时，它并不是

受到侮辱的那个我，而是人的尊严受到了侮辱。这难道不是一个很大的不同吗？因为在惩罚的情形中，我们可以理解为一个法庭认为我犯罪而有罪责，为此我应当受到杖责处罚。这与个人敏感性完全无关，它会偶然介入但却不重要。

舒尔斯基：但我们却用“荣誉感”指代这两种情形。

施特劳斯：是的，没错。因此我们必须加以区分。换言之，敏感性和荣誉感是一回事儿吗？这里涉及某种客观性。我想说的是，如果人们受到的是理所应当的羞辱，比如被告知某种令人不快的真相，这时人们通常会有受辱感，这种敏感与人的尊严感具有本质不同，在后者中你首先想到的不是你自己而是某种根本上的不正确。读一下第130页倒数第3行。

赖因肯：

不过在中国，奴役和自由的区分必然并不强烈，因为所有人在皇帝面前都是平等的；也即，一切人都被认为是类似的，他们不具有荣誉，没有拥有相对他人的权利。卑下的意识主导着社会，这种意识很容易就发展为完全放弃的意识。与这种放弃——

131

施特劳斯：“堕落”。

赖因肯：

与这种堕落相关的就是中国人的强烈不道德。²⁷

施特劳斯：在此我就有必要深入到事实背景，并就此来看看黑格

尔的推导是否正确。下一次我们会继续讨论中国，之后就是印度。你们现在有什么问题想要提出吗？谁来说呢？

学生：我正在思考如下两者的区别，也即服从于一个得到传统和习俗确认的实体存在，和对被视为至高无上且不偏不倚的法律的尊崇。这两者之间有何差异？

施特劳斯：在服从的情形，抑或如黑格尔所说，在实体自由中，你只是遵从习惯法并与之一致。在主观自由中，你知道如果法律并不合乎理性，它们就无法得到尊重，除此之外你外在地服从这些法律，因为你知道违反法律总是或几乎总是不明智的，但你知道你能够要求你所遵从的法律是合乎理性的。换言之，批判你所遵从的法律这一原则在第二种情形中是得到允许的，但在第一种情形中却没有得到允许。这足够明白了吗？

学生：是的，但黑格尔提到过在中国有那么多监察，他们会持续不断地向皇帝表明某些法律或律令不好，因此建议他加以改变。

施特劳斯：没错，但问题在于：这适用于根本性法律吗，还是说这会适用于具有律令等特征的事物上？这是问题所在，因为在黑格尔看来，像奴隶制或农奴制这类事物的出现本身已然表明一大部分人口的任何诉求都被法律排除在外了。由于当时对中国一再的称颂，我肯定黑格尔对中国的批评有失公允——这就是为什么我提到17世纪和18世纪的原因。关键问题在于：家长制。换言之，如果首先就不存在政治自由的话，一个理性的、精明的和公正的政府从根本上说就是错误的。没有这个非常有力的方法——我们读一下18世纪伏尔泰和其他人的文献——黑格尔的表述是无法理解的。我可以问一下，你不是中国人吧？

学生：对，我不是。

施特劳斯：嗯嗯，那我自然对黑格尔所说的话没有责任了。

学生：当然，黑格尔依赖于二手文献嘛。

施特劳斯：没错，当然是这样。当然如此，完全没错。你提到这一点非常棒。

第6讲 中国（续）和印度

133

列奥·施特劳斯：我想我们必须来处理这个问题，它出现在……上次课程结尾。你们提到了黑格尔对中国和印度的严厉指责。¹现在让我们抛开任何人都会有任何可能的敏感。我想的不仅是我们的中国伙伴，还包括你们当中迟早会被伤到的所有恰好不是新教徒的人。我正好是个犹太人，犹太人得到的评价并没有中国人或印度人好太多。当然，天主教像基督教一样，得到的对待要好很多，但依旧无法与基督教相比——这非常令人不满意。现在我们必须面对这一点，并且在黑格尔这里我想现在没有人会假定这完全就是18世纪早期德国路德宗的偏见吧。这种处理方式是不对头的。但抛开我们当中任何人可能会有所有敏感，今天没有人会以这种方式描述中国和印度了。为什么？让我们从这里开始思考。为什么现在以这种方式看待外国文化现在被认为是完全错误的？谁来说看？

学生：我想这里可能有几个原因，一个当然就是文化相对性，也即文化不应当以严苛的词语来加以评价，或就此而言也不应当以特别美好的词汇来评判。

施特劳斯：没错，但难道这不是一个比相对主义更为深刻观点的结果吗？换句话说，相对主义不是结果而是原则？是这样吗？

学生：你像他们理解自身一样理解这些文化。

施特劳斯：没错，确实如此。如果你写一本书的书评，你可能有非常严苛或极为赞赏的评价，但首先你要理解这本书。是的，这自不必说。

学生：但你所做的仅此而已了。

施特劳斯：易言之，原则就是你不能下判断。当然这并不必然是终极的至理名言，所以我们不能批评黑格尔说他相信做出判断是可能的。唯一的问题就是他判断的标准是否充分。赖因肯，你想谈谈看法？

134

赖因肯：似乎对我而言，唯一坚实的基础其实相当浅薄，比如，在中国这里我们已然发现宋代²绘画和唐朝³的一些物品非常不错。这纠正了黑格尔的讲法，但可以说不会太多。

施特劳斯：黑格尔知道这一点，如我们将会看到的——不过他在某种程度上知道这一点。他了解山川、了解美丽的景观，他了解这些。但如果我们没有任何立场偏见地看待黑格尔的判断标准，我们可以说，他对所有这些世界（如我们对它们的称呼一样）的判断都是以一两个即便在今天也被西方许多人和东方许多人高度重视的标准做出的。一个是我们所说的科学这个东西——因为黑格尔在其哲学中指的是某种不同于科学的事物——这不必多言，但黑格尔的讲法与科学具有一些根本上相同的内容；另一个就是我们所说的政治自由。现在如果黑格尔审视中国、印度或犹地亚（Judea），他会说：这里有科学和政治自由吗？没有？那它们就有根本上的缺陷。他当然承认这些地区要高于，比如，非洲……但他对科学和政治自由的关切是最重要的，因此他会说如果人们制作出精美的事物，比如在中国就是如此，但它们无法与这些本质性事物相提并论。我认为这正是他想要说

的，并且我相信我们当中关切科学和政治自由的人从这个角度来说不会批评他的。换言之，这不是一个任意的标准。那么对黑格尔的批评会在哪里出现、以何种方式？嗯，我猜如果你们把黑格尔那种无所不包的事物，也即科学，替换为范围较窄的今天的科学，那么某些人类需求就无法通过科学而得到满足，它们就必然要以其他方式在其他地方得到满足。就此来说，或许中国、或许禅宗、或许印度是更高级的。我听说过禅宗在今天颇受欢迎。因此换句话说，黑格尔之后发生的事件是一场发生在西方的深刻变革，因此如一些人所认为，西方标准或价值失却了它们过往所拥有的显而易见的明见性和优越性。我现在没有谈到政治自由，因为我认为它还没有经历根本性变革，而是在其他方面出现了改变。对吧？

赖因肯：我想说的是我们所认为的政治自由与之稍有不同。

施特劳斯：你指的是黑格尔所认为的政治自由会被认为是缺乏自由。

赖因肯：我想在大众那里是如此，并且由于自由历经了像科学那种程度的转变，我们的看法也大众化了。人们现在会认为自由就是满足心头所好（scratch the itch）和在凯迪拉克中兜风的自由权，但黑格尔有关自由的定义却让约翰·诺克斯（John Knox）*听上去都像是一位软心肠的人：要去意愿施加在自己身上的法律。但有此意愿可是一种相当严苛的道德。

施特劳斯：让我来谈一些你说的第一个事情，这当然非常有帮助。如果我们接受西方文化中最不可欲的特征——我想在法国，他们认为这会是可口可乐——那么当然与此相比，我认为中非嗜食同

* 约翰·诺克斯是著名宗教改革领袖，被誉为“清教主义的创始人”，是日内瓦“宗教改革纪念碑”四巨人之一。他聪明非凡，但也被人批评为执拗无情。

类行为中的某些方面可能更加高级。我承认这一点。当然，现在事实的一部分是西方的某种衰落已然发生了，它不仅允许我们而且强迫我们更加尊崇过往许多人所产生出的事物，即便这些事物称不上西方欧洲传统中最精华的部分。当然，这是非常重要的一点。但你还一定不能忘记在黑格尔那里，在不发达国家——这当然意味着它们欠发达——这种称呼中留存下来的某些事物。人们主要考虑的是工业等问题，但这与黑格尔的讲法并不矛盾，因为工业需要科学等事物。如果人们相信以“新兴的”取代“不发达的”就可以彻底改变它们所处的情境，我认为他们就错了，因为一个新兴的民族并非现实的民族。在此意义上存在着一种生成、一种缺陷，以及一种缺乏：正如小马驹并不算是标准意义上的马，一个新兴的民族也并非标准意义上的民族。因此这种方法行不通。让我来想一想，你再次重申对黑格尔来说宗教而非政治事务更非经济事务具有基础性这一点，是非常正确的。这毫无疑问。我们必须之后再来处理这个问题。黑格尔说，中国的历史并非真正的历史。

学生：他实际上没有说这句话。

施特劳斯：抱歉，你说的是“我们可以猜测，这不是真正的历史”这句。为什么你会如此犹豫，因为这只是猜测而非肯定的主张？

学生：不，我说的是我们能够推断出它来，但或许我的立场还是太弱了……

施特劳斯：你还读了《历史哲学》先前的部分了吗？这本书是如何开始的？

学生：它以讨论三种历史为开端。你说的是导言的开始部分吧？

施特劳斯：没错。这难道没有隐含他对中国历史的判断吗？

学生：是的，隐含着。

136

施特劳斯：我指的是，他说中国历史是一种编年史，而非在修昔底德或恺撒的层次上。所以这里似乎解决了这个问题。大体来说，我们一定会认为向东方文化的转变是西方文化自我批判的一个结果。这还不清楚吗？西方古老的确定性便是它走在历史正轨上，在此意义上，西方自视优越。为了至少在某种程度上解释黑格尔通过东方所缺乏的要素想要表达的意思，大体来说，他使用了非常复杂且有时是晦涩的表达。我们可以用一个比如出现在亚里士多德那里的非常简单的表达，并且它在某种程度上是这一意义上内在自由的开端。在所有这些古老文化中，当然也在更加简单的文化中，存在着这样一个并不必然得到清晰表达的等式，因为可以说它自然涉及将好的事物同年老的事物相等同：如今天人们所说，这就是美好的古老年代。而心灵的自由就源于这一等式受到质疑的那一刻。我认为黑格尔的言下之意是就他所知，在中国和印度这样的质疑并不存在或并不可能。它当然发生在希腊，对此我们有证据，所以从这一观点来看，希腊发挥着非常重要的作用，而黑格尔试图表明这种思想的兴起是如何与希腊宗教相关的，是如何与希腊人理解他们神的方式相关的。还有其他一般性的问题想要讨论的吗？巴伯（Barber）？

巴伯：在回应今天对黑格尔的糟糕判断的一般问题时——

施特劳斯：让我们这么说：中国和印度主张得到的公平对待，黑格尔也要求得到。⁴

巴伯：我想知道是否这几乎没有成为黑格尔方法本身的一部分：通过说精神是某种个体性的事物、是个体的一个属性，而历史就是精神的发展，基本上就是个人的发展，这难道没有实际上使得所有种族和民族的特征都成为多少有些偶然的个人的特征？

施特劳斯：某种程度上是这样的。他谈到现代国家时，我们会讨

论这个问题。在黑格尔看来，现代国家、合乎理性的国家，必然出现在接受新教的民族之中，并且只有新教才在根本上与之和谐；但天主教，更别提犹太教，就不会如此。但黑格尔并没有推断说天主教徒和犹太人因此永远无法成为理性国家的成员。我想说的是，这就是你似乎隐含着的结论。从黑格尔的观点出发，正是因为黑格尔不是任何意义上的种族主义者，就没有任何理由认为为什么中国人或印度人无法成为理性国家的成员。但此时他们在精神上而非种族上就不再是中国人和印度人了；只要中国人信任着他们的皇帝、印度人信任着他们的种姓制度，他们就全然不适于成为一个理性国家的成员。这正是马克思和黑格尔相一致的地方——不过当然，不止马克思有这个观点。在黑格尔心中从来不存在任何种族主义。至多黑格尔会说地理条件稍微推动了这种而非那种思维方式的发展。种族条件也会如此，但这与黑格尔的要点完全无关。黑格尔这里毫无种族主义的因素。如下事实可以佐证黑格尔与种族主义无关：自己出于糟糕可悲的理由而成为一名纳粹党徒的德国著名宪法学家说，在希特勒掌权的那一刻——我想这是在1933年的1月31日——黑格尔便粉身碎骨了，换句话说直到这一刻，黑格尔（当然是经过修正的黑格尔）依旧是德国政治学的宗师，但这是与黑格尔本人观点无法相容的立场。⁵ 这都是些基于对威权主义的模糊看法而提出的完全愚不可及的观点。黑格尔当然支持权威，但许多人也是如此啊。

137

巴伯：我想提出的是，对一个民族或一个本身不是种族主义者的人来说，比如为了改善某个后发国家，这个人的文化就被视为对他来说多少算是偶然的因素。我指的是，既然种族不再是一个相关因素，那么任何对这个国家的改善就不得不在个人层面发生。他所属的文化就不再具有某种他要改变的属性，这个文化也不再是他所要改变的事

物。但我们并没有通过让这些人脱离其文化而改善这个国家 X。这里似乎有矛盾的地方。

138 施特劳斯：是的，当然如此。这里有非常大的困难并且也有许多伪善。我想说的是，如果你废除了或让印度人废除了种姓制度，你难道不是干预了它们的文化吗？你无法不如此。在所有这些情形中，这种干预都会出现。如果我们看一下更简单的情形，看一下共产主义者的所作所为，他们当然也在某种程度上支持大家所说的文化多元主义，但它指的是以不同语言思维并说出一模一样的事物。你可以拥有这些已然被非洲人转变为文字的中非语言，你也可以如你所愿拥有各种各样的陶器和民族舞蹈，但有价值的事物、重要的事物当然已经遭到了废除。你无法在取得进步的同时还保留着旧有文化。古老的文化差不多成为进步的牺牲品。在进步是本国原产的国家中情形稍有不同，在这些国家中进步源于本国——这是稍有不同的地方。但在其他情形中，毫无疑问的是这些文化因为这种或那种方式而被牺牲。法国国王克洛维（Clovis）受洗时，主教进行洗礼时说：“燃烧掉你所崇拜的，也即你邪恶的异教偶像，并崇拜你所烧掉的（十字架）。”⁶ 换句话说，出现这样一种激烈的改变不会没有断裂；人们或许出于有道理的策略性理由而将这种断裂轻描淡写地加以处理，这是一个有关变革激烈程度的一个纯粹技术性的问题。我指的是，想想一个建立在奴隶制基础上的古老部落组织这种简单情况。你废除了奴隶制，你就是在某种程度上摧毁了这个文化，你确实是以非常激烈地方式改变了它。对吧？

学生：有可能以非常狭窄和有限的、纯粹技术性的方式来解释进步并且保留原来社会中的本质性事物吗？但是这些事物显然与组织技术进步的东西密切相关。

施特劳斯：我相信马克思主义的某种真理牵涉其中：如果人们以一种完全不同的方式来生产和分配，这一定会在我们没有预料到的地区产生结果。我认为这是正确的。现在让我们开始并翻到译本的第131页。黑格尔在讨论中国的宗教因素。

赖因肯：

接着我们就来考虑中国的宗教方面。在家长制条件下，宗教对人的提升仅仅与人本身有关——完全关乎道德 [Sittlichkeit?] 和正确的举止。

施特劳斯：不，就是德语词中的 *Moralität*。换言之，在中国并不存在盛行的特定宗教。与之相伴的情感仅仅局限在日常的诚实与正派这个方面。是吧？

赖因肯：

绝对本身部分上被视为这种正确举止——永远正直——的抽象且简单的规则，部分上也被看作做出惩罚的力量。除却这些简单方面，自然世界中的一切关系、主观性的——也即内心与灵魂的——悬设都完全被忽略了。⁷

施特劳斯：没错，稍后在这一段中他说：“在中国，个体不具有独立性这个方面；因此它在宗教中也具有依赖性，也即依赖于自然事物，在这些自然事物中至高无上的便是天。”⁸ 在我们刚刚读过的段落中他说，首先，在中国这个世界中自然世界中的关系被忽略了；但我们发现了天的重要性。因此这里似乎有一个很明显的矛盾。如何解决

它呢？稍后他说：“天能够具有我们的上帝所具有的那种意义。”

赖因肯：

这个天可以被理解为具有我们“上帝”这个词的意义，是自然的主人（比如，我们会说“上天保佑！”）——

施特劳斯：并不是天堂的意思。请继续。

赖因肯：

但这样的关系超出了中国思想的范围，因为在这个国家那个孤绝的自我意识就是实体性存在，就是皇帝自己，是至高无上的权力。因此上天并不具有比自然更好的意味。

施特劳斯：上天不是“自然法则”。不过这并没有解决我们有关中国人忽略了自然世界关系这个问题。不过天，也即自然，对他们非常重要。继续读吧。

赖因肯：

耶稣会教士顺从了中国的称呼，把基督教的上帝叫作“天”；但是因为这个缘故，他们被其他基督教派上控到了教皇那里。教皇于是派了一位红衣主教到中国，但这位主教在中国逝世。后来又派了一位主教，规定“天”应该用“天主”这个名词才对。他们认为人与天的关系是这样的，即百姓和皇帝行为善良，就可以得福，假如多行不义，就会招致各种灾祸。

施特劳斯：现在我们渐渐接近这一点了。

赖因肯：

中国宗教含有以人事影响天然的那种巫术成分，如同人的行为绝对地决定了事情的发展一样。假如皇帝仁善，丰年自会到来：“天”一定会降福的。’

施特劳斯：差不多是这样。稍后他说道：“因此皇帝成为天的真正立法者”，这意味着自然并不具有它要成为自然所必须具备的独立性。这与巫术，也即非洲的原则，有诸多相似之处。所以对上述困难的解决也很类似。先前我有一个学生，他是西方人，研究中国事务，当时我问他有关中国的问题，特别是是否存在有关自然的一个汉字或符号。我完全忘记当时自己学到了什么。有可以恰当翻译“自然”这个词的中文吗？

140

学生：有一个现代翻译，它一定是在17世纪后出现的。

施特劳斯：就是说在欧洲人到达中国后。

学生：没错，但这个是新词。

施特劳斯：我懂了，这并不在先前文字中？换句话说，对黑格尔本人的一个小批评就是，他毫不犹豫地认为中国人具有自然概念——上天就是自然——但是没有回答如下问题：中国人曾有任何有关自然的概念吗？或者更宽泛地说：存在任何表述自然的中國字或符号吗？我们或许也会说黑格尔想的是，这种自由，也即心灵的自由、主观性的发展或你对此任何喜好的称呼都与自然概念的出现紧密相关。我相信，这多多少少要比黑格尔自己的表述更具历史准确性，但与他的想法是一致的。之前我曾说过关键在于古老和美好之间的区

分，也即古老的事物并不是成为美好事物的理由。这是一个非常不错的观点。我想说的是，我们对之无比熟悉，但如果我们探究更古老的事物或遥远的事物，我们马上就会看到这是最伟大的变革。那么古老的和美好的这一区分如何与自然的出现联系到一起了呢？嗯……

学生：自然的事物会对立于古老的事物

施特劳斯：所以就其自然来说美好的事物会对立于古老的事物，但后者根据传统却是美好的。因此换句话说，这两个事物属于同一类。在第 133 页这一段最后，黑格尔进一步举了一个例子。

赖因肯：

《易经》(Y-King)这本书，¹⁰给出了某些线条，它们具有基本的形态和范畴——基于此这本书被叫作命运之书。这些线条的复合被赋予了某种意义，在此基础上可以推演出预言性的论断。或者一对小木棍被扔上天，要盘问的命运就被预示在它们落下的方式中。中国人试图通过魔法技艺推演或获得我们认为属于机遇或与自然有联的事物；也特别是在这些活动中，显示出了他们对精神性宗教的需求。¹¹

施特劳斯：没错。你们看，换言之，我们先前有关巫术的观点，特别是在非洲那一部分中提到的，现在在中国仍然至关重要，这就是黑格尔在此直接提到这一点的原因。接着他在第 134 页说不存在真正的科学。科学并不是说有一个可获得的学说或法则，一代又一代地流传下去；科学要求自由的主观性得到发展，也即后一代能够质疑先前世代传递下来的事物。如果缺乏这一点，标准意义上的科学就不会出现，尽管可能会存在着一个非常有价值的法则，或如他在第 135 页末

尾所说。

赖因肯：

至于科学本身，中国人的历史只是理解纯粹和确定的事实，却没有关于这些事实的任何见识或推理。

施特劳斯：应该是“任何判断和推理”。换句话说，最多就是编年史。是吧？

赖因肯：

同样，他们的法学只是给出确定的法规，他们的伦理学只是确定义务，却没有提出这些责任的主观基础这个问题。¹²

施特劳斯：是的，“没有考虑 *innere Begründung*（内在基础）”，没有探究如下问题的理由，比如说在一个特定义务中，为什么它应当是一个义务、应当是这个法律的义务，为什么它应当是一个法律。缺乏质疑与怀疑，并且传统的绝对优势在此非常重要。我想是在第137页倒数第10行。

赖因肯：

中国人有一种一般的特征，就是模仿的技术极为高明，这种模仿不但行施于日常生活中，而且用在艺术方面。他们还不能够表现出美之为美，因为他们的图画没有远近光影的分别。就算一位中国画家对欧洲绘画（像中国人做其他事情一样）的模仿惟妙惟肖，就算他准确观察到一条鲤鱼有多少鱼鳞，满树绿叶有多少

形状，以及草木的形态、枝丫的飘垂——可那种“崇高的、理想的和美丽的”却不属于他的艺术和技巧的领域之内。另一方面，中国人过于自大，不屑从欧洲人那里学习什么，虽然他们常常必须承认欧洲人的优越。¹³

施特劳斯：最后这部分听起来非常奇怪。最初当西方在希腊出现时，我们可以说希腊人的标志是他们愿意向每个人学习，而野蛮人则拒绝向任何人学习。黑格尔似乎犯下了和他所批评的中国人一样的错误。但在此，有关这位女士在她论文中提到的中国绘画的巨大美感这一点，黑格尔的处理似乎完全不公平。不过之后，在第158页中部，他处理了这个问题。我们应当读一下这部分。

赖因肯：

印度人很堕落。所有英国人都同意这一点。我们有关印度人道德的判断易于受到他们表现出来的温和、亲切、美丽和多愁善感的想象的迷惑。但是我们一定要反思到这一点，即在完全堕落的民族中也存在着可以称之为温柔和高尚的性格特征。我们拥有描绘着最温柔爱情的中国诗歌，在其中我们可以找到对深沉情感、人性、谦逊与礼仪的刻画；它能够与欧洲文学中最精彩的部分相媲美。

施特劳斯：换句话说，他明白（中国艺术的伟大）。

赖因肯：

同样的特征我们可以在许多印度诗歌中发现；但正直、

道德——

施特劳斯：不，他说的是 *Sittlichkeit*。“正直”太狭隘了。读下一节，他的观点就变得清楚了。

赖因肯：

灵魂的自由、个体权利的意识——¹⁴

施特劳斯：是“个人自身权利的意识”，也即对个人自身作为人类的尊严的意识，这因此导向对其他所有完全与自己不同的人的同样尊严的承认。换言之，黑格尔并不否认在中国和印度存在着非常美好和伟大的事物，但他说不知何故这种灵魂不见了，核心不见了，因为人们对人的权利的意识缺失了；必须从这个角度而非其他次要角度来加以评判。

143

现在来看有关印度的部分，我们或许可以从第139页开头开始。

赖因肯：

印度就像中国一样，是一个既古老又现代的现象；它保持着静止与固定的状态，并且取得了最为完善的源自自身的发展。它一直都是充满想象力的灵感的国度，展现在我们面前的依旧是一个神话般的地域、一个充满魅力的世界。中国只是呈现出了最为乏味的知性，印度与之相比，则充满了想象力和情感。

施特劳斯：所以换句话说，黑格尔从一位欧洲人作为旅行者或阅

读资料——当然是读译文——时能够获得的最初印象出发。这意味着印度要高于中古，因为乏味的知性要比想象力和情感低一些。

赖因肯：

呈现给我们的原则方面的发展可以大体上表述如下：在中国，家长制原则统治着一个未成熟的民族，它的道德立场受到规制人们的法律以及皇帝的道德监督的控制。

施特劳斯：因此黑格尔认为，在中国，在我们可以称之为违反道德法则的行为以及违反礼仪规则的行为之间没有任何不同，因为两者间不存在着内在区分原则；它就是习俗，你必须举止得体。这些事物的实体是什么并没有任何影响。不用说，这当然也存在于西方世界，一些人认为在桌旁的一个错误举动甚至要比犯罪还要糟糕。不过这当然并不是在西方受到认可（considered）的观点，而只是在势利小人中盛行，无论这些人有多么普遍和众多。

144

赖因肯：

144

现在这是精神的旨趣，即外在条件应当成为内在的条件——

施特劳斯：不是“条件”，而是“外部施加的规定性”，诸如习俗对父母和孩子、餐桌旁客人的规定等。

赖因肯：

自然和精神世界应当在属于知性的主观方面中得到承认；通过这一过程，主观性和一般意义上的存在的统一——抑或存在

的观念论——得到了确立。

施特劳斯：简单说，我们理解自己为什么以这种方式行动，而不仅仅是因为这种行为方式同样也被习俗或传统规定了；或者说，对实际上不相关的外部礼仪规则来说——你为什么应当脱毛或戴上帽子这类事情——并不必然得到习俗或传统的规定，我们知道是否得到规定否并不重要，但是作为一个举止得体的人，我们不得不在不同情况中按照习俗行事，这当然意味着像不要迟到等这些事情。

赖因肯：

于是这种观念论能够在印度被找到，但只是作为一种想象力的观念论，而没有独特的概念——它的确实际上将存在从开端和质料中解放出来，但将一切转变为仅仅是想象的产物；因为尽管后者似乎与确定的观念交织在一起——

施特劳斯：是“与概念”，换句话说，它不仅仅是想象的。

赖因肯：

并且思维将自身呈现为一个偶然的伴随物，但这只是通过偶然的关联而形成的。¹⁵

施特劳斯：没错，之后在第140页，这一段结尾，他提到印度存在着极为美好的事物，但当我们从人的价值或尊严以及自由的角度来欣赏它们的时候，也即如果我们不仅仅是为美丽所捕获，而是保持头脑清醒并思考最为重要的事情的时候，它们就不再那么好了。这常

145 常是可以理解的。他在第 141 页第一自然段倒数第 12 行说得很明白。

赖因肯：

在将一切有限存在加以普遍神圣化，进而贬低一切神圣事物的过程中，神人一体说及上帝道成肉身的理念并不是特别重要的观念。鹦鹉、牛、猿猴等都类似于上帝的化身，但没有提升到高于它们本性的程度。

施特劳斯：换言之，这就是黑格尔所说的印度泛神论。上帝存在于一切事物之中，但却是以一种充满想象的方式；因此可以说上帝化身在任何一种存在中，而非仅仅在人身上。所以，人的尊严的意识的缺乏就与所有这些后果相关。翻到第 142 页，倒数第 3 行。

赖因肯：

英国人，毋宁说东印度公司，是这片土地的主人；因为听命于欧洲人是亚洲帝国的必然命运；中国将来某天也会被迫屈服于同样的命运。¹⁷

施特劳斯：这很有意思，不是吗？难道黑格尔在这里没有做他不愿意去做的事情，也即做出预言并且还是错误的预言吗？如果他的立场还可以补救的话，黑格尔如何辩护他的主张？舒尔斯基你说说？

舒尔斯基：嗯，他会说中国避免被一个西方民族统治的唯一方法就是接受西方的原则。

施特劳斯：确实如此。

舒尔斯基：但这是否算是一个充分的论据，其实要取决于中国的

马克思主义完全只是马克思主义，还是具有中国特色。这或许需要更加详细的讨论。

施特劳斯：对，尽管如此，但我认为或许黑格尔会接受前者。

赖因肯：不仅中国仅仅因为呈现出西方特征而得以保存，而且要不是他处于两大欧洲强权之间这一困境——因为根据黑格尔的论述，美洲也是欧洲的一部分——中国很快就会遭到吞噬。

施特劳斯：这是个问题。我想说的是，让我们假定情形稍有不同：美国没有想要将中国连同苏联一起打败。我指的是国际政治中有一个简单的公理：你邻居的邻居就是我的朋友，因为这个邻居有可能是那个国家的一个敌人。就像戴高乐的谈判一样：法国、德国以及在德国东面的俄国——历史上有 n 个例子。我们别介入比黑格尔的预言更不可靠的预言。我们可以说黑格尔承认他并没有针对无法做出预言的非本质的和偶然的事物加以预言，但如上预言却是可以的。对吧？

146

学生：有一个关于印度和中国之间差异的一般性问题。黑格尔告诉我们东方世界中不同部分的发展大体上在时间上是同时的，它们都大致开始于公元前 2200 年左右，并且都大体上发生在同一个时间段。我正在想如何能够观察在同一时间发生的不同事物，并且说一个代表着另一个的进步，精神从这个走向了另一个。

施特劳斯：黑格尔并没有说印度精神是通过中国精神的转变形成的。他并没有这么说，也不是这个意思。

学生：不是印度人与中国人不同，而是有人——

施特劳斯：不，看一下这两个精神，中国和印度，黑格尔发现印度精神要高于中国精神。我想说的是，按年代来看它是否更加靠后并不是那么重要，但它们的共同特征是相比于任何西方国家，它们确实

都非常古老。舒尔斯基你来谈谈？

舒尔斯基：在对比四个东方文明时，他说印度和中国在某种意义上是永恒的，可能是因为它们精神的本性。

施特劳斯：用我们这个时代的话来说，就是没有活力。

舒尔斯基：没错，这就与消逝在时间中的波斯和埃及形成了对比。嗯，现在他似乎是在说印度和中国的留存只是一种偶然，不过作为原则的中国原则事实上能够且将会被毁灭。印度原则也是如此。

施特劳斯：但它们存续得足够长，直到西方有能力主张自己的军事力量优先于它们，但西方在波斯和埃及这里则是来得太晚了。不过你说的却是真的。

舒尔斯基：嗯，进而这意味着这些精神本身就是某种永恒的事物，并且已经或将要消失的民族只是由于某种外来力量，抑或他说的是某种原因——

施特劳斯：不。一开始我们可以说这仅仅是一个偶然，但黑格尔相信这不止于此，以不同方式、出于一定程度上不同理由，中国秩序能够永远持续下去，直到欧洲正好开始变革进而有能力征服东方。但罗马不会这样，因为在罗马发生的这种变革，比如，贵族和平民的争端，并不同于满洲人征服印度¹⁸以及许多其他事件。黑格尔指出，因为它们都被中国吸收了——你们还记得吗？——它们都被吸收了，所以在中国的精神中不存在变革，但罗马的精神，比如在早期罗马和公元1世纪的罗马之间，就经历了非常剧烈的变革。

舒尔斯基：我想这正提出了一个问题，因为在导论开始部分，他说到了如下事实，即一个民族不会，你知道，完全由于侵略或某人的征服而遭遇横死，除非它已然历经了自然死亡，也即精神因某种方式死亡，这似乎会与中国将会受到侵略并遭受横死这个传统矛盾。

施特劳斯：没错，但黑格尔可以说这种永恒性在某种程度上是一种死亡：缺乏任何类型的变革。在第144页第二自然段，他开始讨论印度的政治生活。

赖因肯：

有关印度人的政治生活，我们必须首先考虑相对中国它所呈现出来的进步。在中国，构成帝国的所有个体当中弥漫着一种平等；结果就是一切政府都被吸收入它的中心，也即皇帝，以至于个人无法获得独立和主观自由。先于……的下一等级就是——¹⁹

施特劳斯：你看，这就是有关你对印度为什么要比中国更加先进或优于中国这个问题的答案。在中国，人们同样都是皇帝的孩子；在印度并非如此。在印度，臣民具有某种独立性，下面他会解释这一点。明白了吗？

学生：我们的问题在于，或许我们多多少少不应该过于字面地理解一个走过不同阶段的高级精神。

施特劳斯：不，只是从某个特定时刻起，比如即使不能说是从希腊，但从我们到达西亚起，存在这样一个运动是真的。换句话说，罗马在希腊之后，基督教在罗马之后：这是必然的。对基督教或罗马的分析会显示出由于某种缘故它们在历史上属于后希腊时代，但这个地方的历史并不是字面意义上的历史。对吧？

148

学生：我想知道这个原则所导致的如下事实，即一个真正的文化在存在的同时又比其他文化高级，换句话说它是精神的进一步发展，是否会具有如下含义，即根本来说不存在这样一种可能性，就是得到完全实现的精神能够在一个过去不具备那种历史发展和起源的地区出

现。换言之，历史在原则上对精神的实现而言不是绝对必然的；它只是碰巧发生了。

施特劳斯：如果历史只是偶然发生的话，它可就不是理性的了。必然性在哪里？不过不是这样的，黑格尔会说印度和中国并存，如下这一点对双方来说具有本质意义，即它意味着每一方都没有吞并对方的严肃企图，然而，比如波斯对亚述人和巴比伦帝国的征服却与波斯原则有关，它使得征服与吞并成为可能。这对希腊和罗马来说当然也成立。请继续。

赖因肯：

这个统一的下一个发展阶段就是差异，它对抗着统一的全面征服的力量而保持着自己的独立性。一个有机体生命首先要求一个灵魂，其次就是要分化为差异，这些差异成了不同的有机体成员，并在它们各自不同的部门中发展成为一个完成的系统；不过以这种方式，它们的活动重构了这一个灵魂。这种分化的自由在……是缺乏的——

施特劳斯：应该是“特殊化”。

赖因肯：

这种特殊化的自由在中国是缺乏的。缺点就是多样性无法获得独立存在。就此来说，本质性的发展出现在了印度，也即独立的社会成员从独裁力量的统一中分化出来。但是这些成员所隐含的区别却指向了自然——

施特劳斯：它们“坍塌为自然”会更好一些，是更准确的翻译。

赖因肯：

坍塌为自然。他们没有激起作为自己联合体核心的灵魂活动，也没有如有机体生命那样自发实现这个灵魂，而是变得呆板和僵硬，并且由于他们僵化刻板的性格而认为印度人处于最为屈辱的精神奴役之中。这里所说的区别便是种姓。在每个理性国家中都存在着必然会彰显自身的区别。个体必定要获得主观自由，而在实现它的时候，会赋予这些区别一种客观形式。但是印度文化并没有达到对自由和内在道德的承认；这些盛行的区别仅仅只是职业和市民阶层（civil conditions）的区别。²⁰

149

施特劳斯：让我们先把它放在这里。这一点清楚吗，就是如黑格尔所见，中国和印度之间的根本差别？多样性的表露（articulation）是必要的。在臣民之中没有多样性的表露。儿童，甚至是受到良好对待的臣民，所构成的群体都与独尊的皇帝相对。在人民中必须存在多样性的表露。这种表露我们能够在印度看到，但它十分不完美，因为它是以种姓形式表现出来的。那么从黑格尔的角度来看，种姓制度有什么问题呢？之后黑格尔在种姓和身份（estates）之间做出了区分，是在身份这个词的中世纪或19世纪依然能够谈论的意义上，不仅与这个词的政治含义有关，也与其社会意涵相关。在黑格尔看来，种姓制度有什么问题？

学生：在种姓中个体完全是固定的；除非有例外，不然人们无法从一个种姓变到另一个种姓。

施特劳斯：没错。其实“身份”并不是德语词 *Stände* 的最佳翻

译。比如，在德语中你说一位医师、一位律师、一位艺术家或任何人的“身份”，你可能会说的是英语中的“职业”（profession）。德语中这个词有更加广泛的含义。因此，当然如果某人是位医师或律师，这至少在形式上取决于这个人自己的选择。但你是属于这个或那个种姓，却不取决于你的选择，而是完全基于你的出身。那么现在中世纪制度、封建制度怎么样呢，那里没有种姓只有身份。可是难道这些身份不也是世袭的吗？

学生：你是伯爵的儿子这个身份关系不大，但你必须被教育成一个伯爵那样去思考——你不得不扮演这个角色——

施特劳斯：这不是决定性的，只是细微的差别。

学生：在中世纪的所有种姓中存在着基本的人性。

150

施特劳斯：对此简单的经验证据是什么？

学生：宗教？

施特劳斯：当然。一个奴隶的儿子能够进入修道院，换句话说，他能够属于最高阶层，但在印度任何条件下都不会有人能够成为婆罗门。^{*}黑格尔在这种进入精神地位（spiritual state）的自由中，看到了完全由个人选择自己身份的现代自由的曙光。是吧？

学生：如何看待在论文中提出的对轮回学说或理念中所涉及的主观选择的反驳？

施特劳斯：我们稍后谈这个问题。这是个非常重要的问题。不过

* 种姓制度就是以统治阶层为中心，划分出许多以职业为基础的内婚制群体，大体而言这一制度将人主要分为四个等级，由高到低包括婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗。种姓制度各世代相袭，各种姓之间不得通婚。其中婆罗门主要指的是僧侣贵族；刹帝利是军事贵族和行政贵族；吠舍是政治上没有特权的普通雅利安人，要供养前两个等级；首陀罗是被征服的土著居民，属于非雅利安人。此外，还有“第五种姓”，又称“不可接触者”，也即达利特，一般指的是贱民。

首先，有关身份，也即一个社会多样性的表露，在某种程度上是反民主的，因为它意味着不平等。在第145页倒数第17行，如果你能快速数一下的话。²¹

赖因肯：

面对一般而言“阶层”的存在，一种反对观点被提了出来——在现代它变得尤为重要——它源于对国家在抽象平等方面的考虑——

施特劳斯：——法律面前人人平等，这样一种区别就意味着某种不平等之类的事物。黑格尔是如何回应的？

赖因肯：

但在市民生活中，平等是某种绝对不可能的事物，因为个体在性别和年龄上的区别总是会让他们彼此分明；即便赋予所有公民同等管理政府的权利，妇女与儿童马上就被冷落了，已然被排除在外。

施特劳斯：这就是说，与此同时妥善解决了涉及女性的反驳意见，甚至在法国——还有儿童，我想这是未来的一个问题。我想到了艾森豪威尔将军当总统时深刻的论断，他说：如果一个男人老到无法拿得动武器了，那他也就老的投不了票了。²²我想这句话并没有抓住问题的根本。是吧？*

* 艾森豪威尔想要表达的可能是公民权利与权力密不可分，但施特劳斯想说的是如果承认权利与权力密不可分，那么我们无法得出法律面前人人平等这个结论，因为每个人的权力大小有差异。

学生：大概两年前吧，咱这里的社会学系开展了一个有关学龄前儿童选举行为的研究。

施特劳斯：关于谁的？

学生：一年级和二年级学生。

151 施特劳斯：哦这样。换句话说，为什么不把选举年龄扩展到胎儿时期，然后下一步就是老鼠呢？如果像我们所学的那样，老鼠能够解决问题，并且有时能够解决比选举更难的问题。为什么不呢？是啊，当然可以吧。

赖因肯：

贫穷与富有之间的区别、技艺与天赋的影响，几乎可以被忽略不计——但这些区别完全拒斥了那些有关平等的抽象论调。可是尽管这个原则让我们容忍诸多职业以及这些职业所归属的阶层区分，但我们在印度这里看到如下这种特殊环境，即个人本质上是由于出身而归属于这样一个阶层，并且这个阶层伴随他终生。一切显露出的具体活力又都复归死寂。²³

施特劳斯：没错，在死寂中它便僵化了。每个人都应当拥有他所适合和喜欢的职业这个合理原则，被盲目的指派取代。于是这带来了第 147 页谈到的一个麻烦，在这一页第 4 行黑格尔说这些区别——

赖因肯：

但这些区别在此被归属于自然，这是东方所表达的理念的一个必然结果。因为尽管在东方，个体应当恰如其分地获得选择自己职业的权力，但与此相反，内在主观性并没有被承认是自由

的；因此如果区别得以彰显，对这些区别的承认就伴随着如下信念，即特定的地位不是个体为自身选择的，而是从自然手中接过了它。

施特劳斯：你们看到这个缺陷与人的权利概念缺失之间的关联了吧。但在下面下一句话“柏拉图在他的《理想国》中”后的句子中还有一个困难。

赖因肯：

柏拉图在他的《理想国》中考虑到不同的职业以及统治者的选择，而对不同阶层进行了不同安排。因此，在这里一个道德的、精神性的力量就是裁决者。但在印度，自然却是统治性的力量。²⁴

施特劳斯：嗯，在黑格尔有关柏拉图的论述中难道不是遗漏了什么吗？我认为这是一个典型的具有误导性的解读。柏拉图在《理想国》中的体系和印度种姓制度之间有何不同？

152

学生：印度种姓制度与主观美德无关。

施特劳斯：没错，但在柏拉图这里这一点也不是那么明确。

学生：柏拉图承认这种可能性，即一个黄金质地灵魂的孩子可能出生在铜或低等金属质地灵魂的父母这里。

施特劳斯：因此换句话说，黑格尔没有说的是，在柏拉图看来阶层是以自然/本性来划分的，这与印度一样，只是方式不同。个体被选中完全与他们的出身、他们的父母无关。对吧？

学生：……这是根本区别？

施特劳斯：不，很抱歉。黑格尔对柏拉图诉诸自然 / 本性未置一词。我想，这是非常典型的。是吧？

学生：他似乎也对柏拉图讨论如下事实这一点沉默不语，也即一个人应当做他生命中最适合他去做，但印度人却是做他能够做得最好的，因为在他来生中，他会变得富有，也就没必要担心眼下的生活。

施特劳斯：某种程度上是这样。这就是当他说在印度至高无上的便是毁灭或死亡时，他想表达的意思。他在第 148 页第一自然段谈了这一点。现在让我们读第 148 页的这个段落。“每个种姓——”

赖因肯：

具有其特定的权利和义务。因此，权利和义务没有被承认为在一般意义上与人类相关——

施特劳斯：不，是“人之为人”。不存在人的权利和义务。之所以不存在，是因为每个阶层的权利和义务都不同；没有共同之处。

赖因肯：

而只是作为一个特定种姓的权利与义务。当我们说“勇敢是种美德”时，印度人与此相反，会说“勇敢是刹帝利的美德”。一般意义上的人性、人的义务以及人的情感并没有显露出来；因而我们只发现了附着在一些种姓上的义务。一切都被固化为这些区别，而在此固化之上，一种专断无常的命运占据着支配地位。道德和人的尊严隐而不彰；邪恶的激情火力全开；精神浪迹回梦境世界，至高无上的状态成了虚无。²⁵

施特劳斯：是“毁灭”。后面我们会看到这是什么意思。眼下在下一自然段开头，黑格尔说——这也在论文中得到了恰如其分地强调²⁶——整个印度体系，也是对其他任何体系来说，其关键就是宗教。尽管黑格尔知道一些经济因素，如我们认为的那样，具有重要意义，但他并不认为这是关键所在。关键在于宗教，而非比如说生产关系。在黑格尔和马克思的差异背后存在着什么？有关生产关系为什么是关键所在的那个终极且简单的马克思式论据是什么？有谁来说呢？

舒尔斯基：嗯，人首先根本上有必要满足其直接物理需求，在这么做的过程中，间接地出现了某些关系；它们从最为基本的需要中发展出来，并构建了其他一切事物。

施特劳斯：换言之，从根本上说，最为迫切的就是关键所在，对仅仅是存活下去来说，食物显然要比任何深刻的思想来得迫切。黑格尔是如何解释这个问题的？

舒尔斯基：就是如下事实，即人受到他所认为是最根本事物的决定，这里的根本不是在最迫切的意义上，而是在这个人所认为的最重要的事情的意义。这就使得你用了解答……的锁钥——

施特劳斯：所以一种情况中是最为迫切的事物；另一种情况中是至高无上的事物。因此我们可以说马克思主要从身体需求意义上，把人理解为一个充满需求的存在；但黑格尔认为人是崇敬某种事物的存在。这是关键。我认为给定情形中，那些马克思或黑格尔提出正确抑或错误解释的细节并不重要，因为相较于根本问题，它们更容易得到修正。这确实是个重要问题。那么黑格尔凭什么会认为对印度人来说至高无上的便是毁灭？他在第148页第二自然段中心阐明了这一点。

赖因肯：

在这种源自人性的抽象中实现与上帝的抽象统一。²⁷

154

施特劳斯：他说的是，毁灭可以说是包括人在内的一切事物在上帝中的消逝：对其自身完全的否弃。不是在对上帝全心全意的爱中个体的存在还得到了保留，而是毁灭。接下来黑格尔给出了非常生动的描述，这个问题就是你们当中有人早先在提出种姓制度正当性时暗示到的。第 149 页第一自然段结尾，他提到英国人出现在这样一种行动中时的样子。

赖因肯：

说在半个小时内鲜血从献身者每一寸身体中喷涌而出；他粉身碎骨，此刻已经死去。如果也能挺过这次审判，这个壮士最终就被活埋掉，也即直立着埋到土中，浑身盖满泥土；在 3 小时 3 刻钟后，再把他挖出来，如果他还活着，他就被认为是至少获得了婆罗门的精神力量。²⁸

施特劳斯：当他在第 151 页描述婆罗门时代时，也阐明了这一点。“婆罗门的任务主要就是阅读《吠陀经》”。只有婆罗门会真的去阅读它们。看第 151 页。

赖因肯：

婆罗门的任务主要就是阅读《吠陀经》：只有他们有权阅读它们。如果一位首陀罗读了《吠陀经》，或听到他们在读，他就会遭到严厉惩罚，耳朵中会被灌入燃烧着的油。约束婆罗门的外在仪式多到令人惊讶，且《摩奴法典》(Laws of Manu) 认为它

们是最重要的一部分义务。婆罗门起床时必须依靠特定的一只脚，之后在河水中沐浴；他的头发和指甲必须修剪为整齐的弧度，他整个身体必须是纯洁的，他的衣物是白色的；手中必须拿着独特类型的手杖；耳朵上戴着黄金耳环。如果婆罗门遇到一个下等种姓的人，他必须扭过头去并保持自己纯净。他也需要阅读《吠陀经》，以不同方式阅读：每个字分开读，或交替地成对儿读，或从后往前读。当太阳升起下落，或被云彩笼罩或映现在水中时，他不可以看着太阳。他不可以跨过拴着小牛的绳子，或者不可以在下雨的时候出门。当他妻子吃饭、打喷嚏、打哈欠或安静地就座时，他不可以看她。²⁹

施特劳斯：诸如此类吧。黑格尔在此描述了婆罗门身上数不清的重负，之后他解释说所有这一切重负当然都与低等种姓特别是最低等种姓无关。黑格尔不是无缘无故谈这些，我指的是，他不仅是为了表明这是多么愚蠢，因为这些约束是没有坚实理由的；在我看来，他心中还有更深层的想法。对吧？

155

学生：之前你读过有关一个人成为婆罗门的段落，在某种意义上说的是种姓制度中的资格。

施特劳斯：没错，我是这么读的。但你看，这里困难重重！我相信，黑格尔是这么想的：或许这不正确，或者这远远不够，或者用我们今天的话说，意识形态是有必要的，因为人们有一种权利感。就连纳粹的种族主义学说最终也必须从这一事实出发加以理解。不存在没有义务的权利。不合乎理性的权利，就如婆罗门的情形一样，当然是建立在不合乎理性的义务之上，但不可能存在没有义务的权利。黑格尔稍后暗示了这一点，比如当他谈到利率的时候，在第152页第二自

然段的某处。

赖因肯：

尽管对刹帝利来说，利息率可能高达百分之三，但在吠舍这里是百分之四，而婆罗门支付的永远不会多于百分之二。³⁰

施特劳斯：所以你会看到，换句话说，成为婆罗门真的不错，当然很好，但成为婆罗门同样也要付出代价。如果只有好处，如果他们并不应得这些好处，种姓制度就会崩溃。当然，对隶属于种姓制度的人来说，种姓制度是应得的这一点自然已经足够，并且我相信这是你们有关他们前世生活这个问题的答案。一个人属于哪个种姓，源于他在前世生活中的行为。这意味着种姓制度是公正的。

学生：是的，没错，从印度人角度来看是如此。

施特劳斯：不，我说的是这个学说、这种意识形态是对种姓制度的正当性辩护，因为它表明了如果X是婆罗门，他就配得上是婆罗门；如果他属于旃陀罗，他就配得上是旃陀罗。人们需要这种说法。我想说的是，这不仅是对没有收入的贱民种姓的一种安抚。必然如此。在第153页倒数第六行。

赖因肯：

因此，每个种姓有其自身的义务；种姓的等级越低，需要遵从的束缚越少。³¹

施特劳斯：换句话说，义务的数量随着其他事物而上升。事实上，关于财产，确实如此。婆罗门具有优势，因为他们并不交税。当

然区分出这些经济优势并认为这就是整个宗教制度的全部意涵非常简单。不过当然，尽管这个制度与某种鄙俗或犬儒有染，但这一点却并非显而易见。不过今天这么做的倾向当然非常强烈了。

赖因肯：英国人首先试着训练首陀罗，因为他们身上这些不合乎理性的义务更少；但首陀罗最终在军事上并无用处，所以英国人不得不利用刹帝利，他们与首陀罗的不同在于他们的义务具有仪式属性，从以上事实中能够总结出什么结论吗？但实际上令人奇怪的结果是，这些仪式性的义务却与现实的军事用途密切相关。

施特劳斯：是的。但是如果我们遇到这样一种体系，我们马上能够明白的自然就是不交税很好，支付更低的利息可能也很不错。这都是显而易见的好处。当然，就属于最高种姓而言，得到高度崇敬和尊重也非常不错。所以为什么不将这些显而易见的好处，也即高社会地位加上巨大的经济优势，视为整个制度的关键？这似乎是颇有道理的。并且那些我们不理解的奇妙事物，还有那些理论——你们懂的，涉及了上帝等，也是完全无法理解的、仪式性的——为什么不把这些仅仅视为人民的鸦片？这也是颇有道理的。但问题恰恰在于，这么做是否明智、这些说法是否属实。而这个问题的解决无法仅仅基于这方面即经济方面能够立刻为我们所理解但其他方面却不能。这显然仅仅是一个主观和外在的区分，在我们所讨论的主题中缺乏基础。接着黑格尔在第154页转向对宗教的讨论。我想我们应当下次连贯地讨论它。好吧？

学生：有关轮回的困难，印度人难道不会说他在此世的地位受到美德的决定，进而在这方面来看它与欧洲身份制度类似？

施特劳斯：没错，但还存在的一点就是这不明显。他可能会说如果他现在是婆罗门，就意味着他在前世生活得非常好；如果他现在是

旗陀罗，他在前世的行为就非常糟糕。但他并不知道这一点（是否如实），我们也不知道。可是在理性国家中，一个人从属于一种身份是源于可知的事实——一个人上过大学、医学院等，因此成为一名医师；因为他做出了某种特别重要的医学观察，他成为非常著名的医师。这些都是可知的事物，但在前世和此世之间发生的事情，却是无法知晓而只是被猜测的。

学生：不过黑格尔似乎比我们更知道印度人根本不了解自己。我指的是，当他说他们将这些区别，归属于自然——

施特劳斯：对，这当然，的确如此。我想说的是，这当然会是当代历史学家最容易提出的反驳，黑格尔并没有尽到这一历史学家的义务，即像这些人理解自身一样足够认真地理解他们。但这并不必然使得他所关切的问题变得不重要，因为一个更为细致和更加准确的研究也能够导向同样的……不过我同意你说的，我认为这是我们应当做的。所以，我们下周二见。

第7讲 印度（续）和波斯

列奥·施特劳斯：谢谢你弗兰克，不过我还没能完全理解你的想法。¹在文章开头你提到一个根本性困难，并试图在结尾解决它，而且在中间某处你给出一个我现在没记住的论证，这个论证似乎质疑了历史的理性。

158

弗兰克：历史无可逃避，这就是它的理性。

施特劳斯：不过让我们先来看核心部分。在亚洲，在中国和印度，并不存在变革。如果它们不受外界干扰，就永远不会出现任何发展。可是让我们也想想非洲，在不同程度上这里也是一样。不过这对我们旁观者而言仅仅是不同，还是说意味着非西方社会的发展在根本上是不充分的？这三种完全不同的生活方式——不论现在佛教和印度教的差异：哪一个是人类真正的生活方式？含蓄地说，黑人、中国人和印度人会说：这是好的生活。我曾经和一个印度人讨论法（*dharma*）的含义，它最初被翻译为“宗教”，但我了解到它有更广泛的意义。法意味着某种像道路一样的东西。存在着狮子的道路，当然也存在着人的道路。人的道路自然就是印度的宗教；无论如何，野蛮人都是野蛮人。因此，所有这些道路都声称是生活唯一的真正道路，因而它们至少使得旁观者不再关注道路的多样性。在这些社会中，非常典

型的是只有旁观者会关注道路的多样性，而非印度人、中国人和黑人本身。原因就是他们当中不会存在旁观者。为什么不会存在？为什么在中国和印度——当然我们说的是前现代时期——或非洲不会有旁观的人？

弗兰克：因为他们不幸生活在绝对时刻之前。

施特劳斯：不对。

159 休伊特：因为没有人告诉他们存在不同的生活方式。他们就知道有一条路，除非有一群旅行者到来。

施特劳斯：没错。它与旅行者相关，但却是某一种旅行者。不是那种由于犯下杀人罪或想要做生意而从家里跑出来的旅行者，而是要做什么的旅行者？

弗兰克：想要改革他们的。

施特劳斯：不是。

学生：完全要享乐的。

施特劳斯：对头。像希罗多德。在某种程度上，《奥德赛》正是开端。赖因肯，你想发表什么看法？

赖因肯：我要把责任算在喜马拉雅山和红海身上。

施特劳斯：不。这些对黑格尔来说不过就是必要条件而非充分条件。它们是共同作用因。换句话说，没有唤醒质疑的心灵。用黑格尔的话说，“主观性在沉睡中”。黑格尔想说的是被唤醒的主观性必然要晚于沉睡的主观性，不仅在个体身上如此——我们都知道在醒来前我们都要酣然入梦并且……——而且对整个民族也是如此。必然在很长一段时期内没有存在这类旁观者的可能性。另一点是主观性的觉醒首先受到一种野蛮主义的领先——这自不必说——但也不止于此。有可能存在着与野蛮主义不同的文化。一定存在着个体性在其中尚未

出现的文化。

我昨天在讲座课上读了尼采的《查拉斯图特拉如是说》中查拉斯图特拉的讲话，即“论一千零一个目标”，其中尼采说道从根本上看，民族只是那些被称为价值体系的事物的创造者，而作为创造者的个体是非常晚近的发明。这与黑格尔的看法在根本上是一致的。所以需要文化。要有客观化的事物、宗教、国家等，以及个体性在其中尚未可能的这种或那种政治组织。中国人或印度人无法提出黑格尔提出的问题。因此，这两者哪一个在先哪一个在后，并不成为他们的问题。只有从一个在那里无法发展出的合乎理性的视角出发，这个问题才可能出现。

弗兰克：不过这不是我的看法。

施特劳斯：你的看法是什么？

弗兰克：当你对比各民族的历史和个人生活后，在个人生活中存在着一种连续性。正如东西方之间那样，这种连续性是缺乏的。西方由于某种原因诞生——嗯，在历史之前可能也存在着文化。但我想说的是，就如在非洲、北极或亚洲那样，存在着精神会在不那么压抑的条件下停滞和异化的可能性，这在西方同样也是可能的，除非如下观点已然对此做出了解释，即它因地中海而发展出了这种属性。

施特劳斯：没错。这些都算是条件。欧洲当然具有非常得天独厚的物质条件，但更为重要的直接原因是欧洲在西亚，包括埃及在内，的基础上发展而来。只有在此基础上——也即，波斯和埃及帝国——欧洲才有可能是对它的回应。不过我想在你使用“连续性”这个词的方式上你犯了一个错误。连续性和非连续性并不像你所认为的那样是彼此互斥的。让我们从非常简单的例子开始。有人生病了，并且病得越来越重，最后他去世了：这是连续性。而在他死去的这个

时刻：这是非连续性。尽管先前他的生存是有缺陷的，这就是重病的名义，可是他现在是某种在性质上完全不同的东西了。这就是黑格尔说的从量变过渡到质变的意思，这对你们每一位来说都非常熟悉，即便不是来自黑格尔也是来自马克思的教导。所以连续性和非连续性不是互斥的。或者我该再举一个例子？有算是非连续性的连续性。想一想水结成冰：微小的气温改变。一摄氏度，接着又是一摄氏度，你就看到了冰。因此这里对黑格尔来说不存在问题。在某个特定时刻，由于仅仅是量上的累积变化，某种新事物出现了，它无法从老事物角度加以理解，以至于你甚至需要将量变重新解释为是对新事物的准备。它就不再仅仅是一个量变了。明白了吗？

学生：难道这看上去不奇怪吗，就是在一个必然过程的开端应当存在着机遇的因素？

施特劳斯：机遇在这里有什么作用？

学生：这里有一个机遇的因素，就是西方精神开始发展了，但亚洲精神并没有。

施特劳斯：但它不会这样。我试着解释一下。像黑格尔所说，不可能存在一个没有准备的理性国家。人们在一开始是完全无能力实现理性国家的，因为他没有推理的能力。他无法区分开好的与古老的抑或无论你会怎么称呼它的事物。如果是这样，在一开始这个国家就有十足的非理性，当然这个非理性潜在来说是理性的，但这种理性指的是完全沉睡着的理性。

此外，必然存在着与个体觉醒不相容的社会秩序，在其中个体无法得到完美发展，比如说希腊。最终，出现了个体能够完美发展的秩序，并且个体会遇到客观上理性的秩序，在这个秩序中，觉醒的个体服从着法律等规范，同时知道这些规范在原则上是理性的。我想说的

是，可能会存在一些小错误，但这不重要。你们懂了吗？只有存在一个完美历史开端时，黑格尔才是错误的。否则，必然会有某种他的观点出现。黑格尔的整个哲学建立在此基础上。用《圣经》的话来说，人之外的生命的创造先于人的创造。因此，在人类存在之前，必须先有自然。但人类在一开始一定尽可能地与自然相似。这就是说，他的理性一定是全然沉睡着的，就如理性在石头、树木和动物身上隐而不显一样。舒尔斯基？

舒尔斯基：但在发展中，我想我们再次感到困惑的问题就是如果你看现在的西方世界，你可以一步一步地将它回溯到波斯，你可以说如果没有埃及就不会有希腊，而没有波斯就不会有埃及。现在问题在于，如果你认为除非之前存在着印度或中国，否则就不会有波斯，那么你就会遇到困难，因为波斯显然从一群生活在原始境况中的人发展而来，他们对印度或中国一无所知。

施特劳斯：这就是黑格尔理解它的方式。但是黑格尔想表达的是什么呢？他说如果我们以严格意义上回忆的方式来回溯在我们的传统中我们拥有什么，我们还是会回到波斯、埃及以及犹地亚。这对黑格尔来说是个小困难。但我们了解了波斯的原则，进而我们看到这个原则与自然状态相比具有很高的位阶。但是通过否定先前的原则，这难道没有意味着存在早先的发展阶段吗？黑格尔说，我们确实在印度和中国发现了这些早现阶段。我想，这就是他想表达的。

舒尔斯基：不过这里有很大的不同，因为可以说印度和中国的存在，是一个事实。但有关印度和中国的知识并不是波斯发展的必要条件，可是有关波斯的知识却是希腊发展的必要条件。

162

施特劳斯：这与一种更高层面的发展有关。波斯人能够拥有一个无法吸纳被征服民族的帝国，它无法像中国那样汉化被征服者一样波

斯化他们。你们看，这依然预设了一种质上的差异。这是黑格尔论证的方法。你说存在着中国和印度不过是一个偶然。但黑格尔会说：我刚好向你证明这不是偶然，因为波斯的原则很复杂，并且包含着对早先原则的否定。我依旧是从逻辑中获知这一点的。我环顾四周，看到这些原则事实上体现于中国和印度，现在我向你证明这是合乎理性的之后，你说这是一个偶然。

赖因肯：我可以替弗兰克引入一个支持他的区分吗？在中世纪鼎盛时期我们的传统中，我们拥有存在巨链这个学说，*它特别包含了诸如人与上帝之间的天使这类存在，这些存在具有逻辑上的必然性，在适当时候就会出现。人并不必然需要通过天使与上帝沟通；只是说如同人类存在一样，也存在着天使。这是另一种可供提出的可能性。因此必然存在的事物在这里并不处于因果链之中，而只是位于存在链条，只是一切能够发生的事物发生了。

施特劳斯：换句话说，你认为黑格尔的论证在逻辑上等同于有关天使存在的证明。[笑声]但黑格尔会如何回应？你无法向我证明天使在经验层面存在，但我可以向你证明印度和中国在经验层面存在。你的这个任务可不轻松。是吧？

休伊特：我不确定我搞懂了，但你是说印度和中国可以说是很偶然地凝结于时间中的先前的国家吗？

施特劳斯：不是偶然的。这才是黑格尔的意思。他正确与否则是

* 存在巨链，也即 Great Chain of Being 或 Chain of Being，是有关宇宙性质的学说，它始于古希腊的新柏拉图主义并经由文艺复兴而影响了西方 17 世纪与 18 世纪思想。这个学说指代着宇宙的三个一般性特征：其一是充分性（plenitude），它指的是宇宙最大程度上呈现出了存在的多样性；其二是连续性，指的是宇宙由无限多种形式组成，每种形式与邻近形式之间至少存在着一个共同特征；其三是渐进性，指的是这些形式构成了一个从低到高的发展序列。

另一个问题了。这些社会形态，用今天的术语来说，必然会出现且无法被改变。它们能够寻找到的唯一终点就是从属于一个提出普遍主张的动态文化，也即西方。

休伊特：但在它们当中我们也看到了在历史发展开始之前，波斯的原初状态是怎样的。

施特劳斯：在精神觉醒于此的那个时刻中，这是一个无关紧要的局部问题。

休伊特：我说的是：在精神觉醒之前的时刻，这是中国的样态吗？

施特劳斯：不。这是黑格尔没怎么解释的事物，但它类似于史前生活，部落的形成。当然这里存在着某种困难，因为他本应对此有所说明。但黑格尔可能会说这里没有独特的原则，但在非洲你会看到这一独特的原则，尽管它很初级，但它依旧是一个原则。这对中国和印度来说当然也一样。

嗯，我并非黑格尔主义者，我也不相信我们能说历史是理性的。但另一方面，我们一定不要低估黑格尔巨大的智识力量，凭借这一力量，他阐明了许多非常有意思的事情。²一切都应当是理性的——它让你和舒尔斯基非常震惊——是不可能的，我很理解这一点。

赖因肯：不过在查拉斯图特拉和他复杂原则出现时，我们所依靠的不是简单原则直接的支持和因果作用结构，而是从不具备原则的部落一路跳跃到第三阶段？

施特劳斯：是的。并且只有我们这样的旁观者能够看到它意味着超越印度和中国的进步。这里同样的根本问题就是：为什么不存在旁观者呢？对此黑格尔有很好的回答：这里不会存在旁观者，因为这要

求个体的发展。*

弗兰克：如果在自然和历史中自身向外运动的绝对理念无法意识到自身，那么东方的核心原则如何能够在波斯重现呢？

施特劳斯：当然它没有意识。意识预设了旁观者，即主体或一个人。让我用一个很糟糕的词，就是得到“解放”的个体——能够以惊异的眼光看问题的人。当然，它最明确的情形，就是希腊。巴伯有想说的？

巴伯：要说在这些时代由于精神尚未觉醒而没有任何旁观者，似乎就是说因为没有任何旁观者所以就没有旁观者。

164 施特劳斯：它指我们习以为常的是这个事实，即再次以最简单的方式来说，存在着科学化的人。但人之为人并不是科学化的人，并且如黑格尔所说，需要精神的大量工作才能够达到科学化的人的层次。而这作为一种事实，已然出现在了希腊；黑格尔当然必须要证明这是如何发生的，也即与埃及众神或其他你所发现的事物相比，希腊科学的出现与特定的众神，譬如宙斯、赫拉等之间的关联是什么。如同埃及众神一样，属于人类想象力产物的奥林匹斯诸神之间的关系是什么——崇拜奥林匹斯诸神的人们却又如何产生出科学和哲学？我想这依旧是一个必须回答的问题。

巴伯：但同样，对此问题的回答难道不可以完全如黑格尔所提示的那样，科学预设了某种对权威的拒绝？他通过讨论利用工具使得自然转而对抗自身这一点提到了这个问题。但政治层面的类似物似乎仅仅就是不存在成功的叛乱。不存在成功的政治叛乱。

* 从这一表述中，或许我们可以认为施特劳斯用“旁观者”（beholders）这个词是不太准确的。旁观者意味着不介入行动，但根据黑格尔的学说很难认为存在不介入历史的行动者。因此，施特劳斯一再使用的“旁观者”表达的其实是具有自我意识的人。

施特劳斯：但黑格尔会说：这只是一种偶然吗？难道没有用阴谋诡计针对反叛者吗，除非这些反叛者与他们先前的王侯做着一模一样的事情——割开人的喉咙，让匹夫匹妇登上王位然后又做着同样的事情？在这些无聊浅薄之事的愚蠢重复中，精神的旨趣何在？可是在希腊，就有可能脱离僭主，也即早期的国王，并拥有自由的行动。为什么会这样？这与宙斯和赫拉有何关系？就如科学的兴起一样。这是最终的问题。

学生：黑格尔是如何回应这一论点的，即某种处于潜能中的事物在没有某种已然处于能动状态事物的推动时是无法运动的，也即原则与矛盾似乎本身包含有一种比它们所隶属的整体更大的一种力（force）或力量（power）？

施特劳斯：我想我听明白了你的问题，这非常重要，因为黑格尔呈现自己学说的一种方式准确来说就是潜能的实现。就好像你有一粒种子，最终你会有一棵橡树一样。^{*}并且在某种程度上，黑格尔认为历史具有这一特征，也即潜能的完全实现。但这也是引人误解的。为什么呢？这个对照确实有些道理。这是一个无意识的过程。行动者对目标一无所知。中国人也好、波斯人也罢，还有希腊人，都不知道自己的所作所为对19世纪理性国家的诞生具有必然性。确实如此。

让我们先来看其中蕴含的事物。行动者并不知道这一进程，这就是黑格尔在说理性的狡计支配着个体时想要表达的。我不清楚这是否具有直接的助益，我们可以从如下简单图式开始：目的论与非目的论。黑格尔的学说既是目的论的——一切都朝向目的——又是非目的论的。并且我认为这是黑格尔意义上辩证法的含义。现在谈到辩证

^{*} 这一经典表述源自黑格尔的《哲学史演讲录》，大致与历史哲学课程的讲授在同一时期。

法，就如他在自己逻辑学中的运用一样，在任何给定的阶段，你并不知道他学说的最高形态或内容。如果你看到了目标，并且说你想要到达那里并询问如何一步步走下去，这就不再辩证法了。你把每一个阶段都当作是其所是、当作是其自身的呈现而不顾虑目标，那么你就会因注视这个阶段、把握这个阶段而超越这个阶段来到下一环节，如此往复直到你到达一个所有阶段都得以完成的环节。^{*}你的问题是什么？

学生：在你的例子中，精神从一个阶段向下一个阶段进发的原因在于实际上在我们各自精神中存在着现实化。换言之，由于我们精神的辩证法，已然存在着一个得到实现的理念使得我们历经不同阶段。但在历史进程中，绝对精神还没有得到实现，那么它如何能够产生任何事物呢？

施特劳斯：人的潜在在适宜环境下以特定方式实现自身。至关重要的是，在一些实现的情形中，它必然会走入死胡同，陷入僵局。但它理应不是死胡同，而是存在着超越这一实现阶段的可能性，这就是进展到了更高的阶段。还有一种方式来回答你的问题。应当存在这些僵局是必然的，并且从黑格尔的视角出发，这些僵局至多有三个：非洲、中国和印度。

赖因肯：现代欧洲不算僵局？

施特劳斯：不，它是有活力的终点，因为它很显然是合乎理性的。中国人或印度人会完全无法为他们的秩序提供合乎理性的解释。从现代欧洲来说，黑格尔甚至会就世袭君主制、世袭贵族制以及任何制度提供完美的合乎理性的解释。

现在我会就黑格尔的整体立场稍加说明，这可能会有所帮助，并

* 这一解读也可以参考黑格尔《精神现象学》导论部分。

使得我们的答案稍微更加清晰。让我们回到简单且最明显的事情上来。黑格尔当然从他所说的有关合乎理性的国家，也即现代国家，的知识开始，根据我们的理解，这种国家当然要与不久之前或多或少不合乎理性的国家相对立——这些国家就是封建欧洲国家、希腊等。但黑格尔很自然地补充说，这些多少有些不合乎理性的国家，包括中国和印度，不仅对合乎理性的国家的出现是不可或缺的，而且对合乎理性的国家这一观念的出现也是必不可少的。在先前时代，人们无法理解并寻求合乎理性的国家。所有这一切发展都是必要的，以便人们能够逐渐意识到真正合乎理性的国家真正是什么。

166

让我们同古典时期做个对比。他们不会谈论合乎理性的国家。他们会说城邦，或是符合自然的最佳政体。在此我们当然能够非常明确地看到古典时期与黑格尔的对立。我们可以把“符合自然的国家”这一表述逐字翻译为拉丁语 *status naturalis*，自然状态。对黑格尔来说，我们知道，自然状态是绝对野蛮主义的状态。但对古典时期来说，自然状态会是完美的状态，如果他们会使用这个词的话。古典思想家也会说——在此是与黑格尔一致的——至关重要的是要意识到好的并不等同于年老的。或许在一个给定的社会中，会出现年老的等同于好的这种情形，但这并不具有必然性。古典思想家看到了许多年代久远的秩序，但是他们没有试图将这些年代久远的秩序排入到一个演进的秩序之中——比如，埃及在这个排位而波斯在那个位置等——因为如他们所说，他们认为这些年代久远的秩序是无限的。我想说的是，不存在排列它们的原则。直截了当地说，夸张地看，它们都算源自想象力的奇思妙想：你想让我们在这里看到一种理性秩序，人们能够突然想到多么有趣和疯狂的事情啊！从古典思想家的观点来看，历史哲学根本不可能存在。或者如果你想要使用“历史哲学”这一表述，你

必须说历史哲学在此被还原为一个简单的命题：混乱、混乱，还是混乱。古典与现代永远不同。

有一位伟大思想家表述了这一点，至少对能够阅读这些著作的读者来说是如此，这就是色诺芬（Xenophon）的希腊历史著作，*Hellenica*（《希腊史》）。这是世界上唯一一本以“从那时以后”开篇的著作。你们听过这种疯狂的观点吗？我曾听到一位牧师，他以“但是”这个词来开始自己的布道，这更容易理解，因为他自然与他所面对的听众的情感相反。但对一本以“从那时以后”开篇的书呢？传统的解释是色诺芬的历史是修昔底德著作的延续。至少存在如下传统，即修昔底德的女儿在她父亲去世后……色诺芬至少对此写作了后续，因而他便以“从那时以后”开篇，这当然是一个在修昔底德著作中出现了上百遍的表达，比如：“在这个夏天，X人民开始远征，从那时以后Y人民也是如此。”但好笑的是色诺芬不是在修昔底德之后开始的，而是开篇的几页是与修昔底德重合的。这是一个奇怪的重合。但最奇怪的是这本书以“从那时以后”结尾。这简直不可能是真的。可它就是这样。他描绘了留克特拉（Leuctra）之战，在第362页。³接着他说人们一直期盼这场战争，因为希腊处于巨大的混乱之中，他们认为如果这场邪恶的战争能够结束，秩序就会到来并且每个人都能知道自己所处的地位。斯巴达被击败了，但在战争后出现了比之前更严重的混乱。在这一关联中，用到了“从那时以后”这个表达。所以这本书可以说以“从那时以后”开始，并以此结尾。这当然是一种值得思考的可辩护的历史哲学。这就是古典思想家根本上想要表达的。他们并没有否认历史中存在某种韵律。譬如，存在着国家的兴起、发展、鼎盛、衰落和毁灭。这也会发生。但这并不会改变历史混乱的基本面貌。历史总是存在着岔口（something wrong）。如果你不相信色

诺芬，那就相信莎士比亚吧。我想是在《亨利六世》（*Henry VI*）第三部分，玫瑰战争部分。如果那都不算混乱，我就不知道什么算是混乱了。

赖因肯：《暴风雨》（*The Tempest*）。“一个白痴讲的故事，充满了喧哗与骚动，没有任何意味。”

施特劳斯：不不不，这是另外的。这是疯了之后的麦克白说的，你可以说这与莎士比亚自己的看法毫无关系。但此处《亨利六世》结尾是这样描述理查（Richard）的：约克家族拥有财富，或者兰开斯特家族也是如此。一切都很平静，但兰开斯特家族篡位；然后有一些美丽的诗篇很不幸我没能记住。最终一切都结束了。你们当中经历过战争并且特别是经过了战争结束的人，会知道这种美妙的感觉。现在不存在任何问题。只是有一个美中不足，这就是理查三世。总是存在着这样一种理查三世。这便是更古老的观点：不会存在一劳永逸的解决方案。这是它与现代的根本差异。因此，机遇是绝对的机遇。黑格尔当然也承认机遇的存在：恰好是菲利普之子亚历山大这个人征服了东方，而不是一个身为亚历山大之子叫作菲利普的人，这当然绝对就是机遇问题了。这自然不必多言——其他许多事情也是如此。但对古典思想家来说，机遇掌控着一切，但对黑格尔来说机遇只居于从属地位。

我还应当提到一点。如我们所知，黑格尔谈到了辩证法。相比较于其他人，这要回溯到柏拉图。在此他们的差异是非常明显的。黑格尔的辩证法在历史中、在黑格尔的理解中是非常强有力的。柏拉图的辩证法与历史无关。柏拉图的观点毋宁说是这样。人们有意见——我说的不是有关不重要事情的意见，而是有关重要事务的意见，是将整个社会整合在一起的权威性意见。在柏拉图看来，所有意见都预设

了知性。野兽没有意见。一切意见都预设了知性，包括多少有些沉睡的知性以及略微有些觉醒的知性。他的回忆学说暗示了这一点，该学说是精心构造的神话。人类灵魂是唯一在出生前便已看到理念的灵魂，但接着它们便忘记了这些理念。但可以说这些灵魂依旧存在，没有它们的话，人就不会成为人。正因此，人们会具有模糊不清、受到扭曲和被污染的对理念的回忆。因此，无论何时你具有任何意见并具有合乎理性的良好的心智，那么就如黑格尔所说，你会明白自己的意见并不成立，并且它会超越自身并最终指向理念。于是，通过审视和考察这些意见来重现这一有关理念的原初洞见或视野的唯一方法，就是辩证法。但这当然并不直接适用于历史。可以说，在历史中从较低级意见上升到较高级意见、到绝对知识这一过程的出现，是黑格尔的独特之处。我想我们应当至少提醒自己这些根本差异。

我们还没有讨论上次作业中的东西。让我们翻到第 154 页末。

赖因肯：

有关种姓之间关系的既定看法，直接将我们引向宗教议题。因此如先前所言，与种姓有关的主张不仅是世俗的，而且本质来说是宗教的，具备无上尊荣的婆罗门正是诸神的肉身显现。在《摩奴法典》中，它说“要让国王即便在极为必要的情况下也要当心激起婆罗门来对抗自己；因为婆罗门会以他们的力量毁灭国王，他们能够产生火、产生太阳、月亮等一切。”他们既不是上帝也不是其子民的奴仆——

施特劳斯：“他所在共同体的”。他使用了德语中基督教式的表达，也即 *die Gemeinde*，指的是“在他的教堂会众中”。

赖因肯：

而是对其他种姓而言，就是上帝本人——这种事物秩序构成了印度精神的扭曲特征。梦寐以求的精神与自然的统一，已然被我们承认为印度精神的原则，它包含着与一切现象和关系有关的巨大困惑。印度神话学因此仅仅是幻想的过度泛滥——⁴

169

施特劳斯：我们可以暂时不去争论。不过他难道没有说：这是不对的？毕竟，在此人们被视为诸神。难道这里人的尊严没有在某种程度上得到承认？黑格尔在你们译本的第141页曾说他们也承认了哪一种存在？

赖因肯：鹦鹉、猫、牛等

施特劳斯：所以换句话说，它并不是建立在人的尊严感之上。婆罗门作为最好的人，并不算是诸神。这就与如下事实关联在了一起，即他们并没有对神（superhuman）具有清晰的理解。这正是黑格尔现在要解释的。如我们在非洲部分看到的那样，没有某种关于神的意识，人们就无法具有尊严。在第155页下半部分。

赖因肯：

如果你问一个印度人他是否崇拜偶像，每个人都会说“是的！”，但对如下问题，“你崇拜最高存在吗？”每个人的回答是，“不。”⁵

施特劳斯：这是关键所在。所以有一个他们知晓的、他们意识到的最高存在。但这与他们所崇拜的对象完全区分开来，这就是印度宗

教的根本缺陷。这就是他们所说的梵天 (*Brahm*)。一切事物, 包括诸神在内, 都有某种基础, 这个基础依稀是神圣的, 但这些事物与这个诸般基础的基础的关系并不明确, 这个基础由于它所具有的不确定性, 与无难以区分。因此, 由于缺乏这种关联, 就导致了印度宗教的根本缺陷。

在听到弗兰克的论文时, 我再次感觉到一个困难。弗兰克, 你偶尔有这种感觉吗, 就是从某个角度出发, 中国似乎要高于印度? 你会如何解决这个困难?

弗兰克: 我没有解决这个困难, 也没看到黑格尔解决了它。在有关中国部分的开头, 黑格尔简短地提到佛教是中国的一个因素这个事实, 但有关佛教的章节实际上是在印度之后。可以推断, 它构成了一个更高的——

施特劳斯: 我认为他会说印度受到原初印度教和佛教的双重塑造。这种复合性要比中国本身更高。是吧?

赖因肯: 我认为折中的说法就是, 出于实用目的, 良好秩序中的中国相比于印度更像十分清醒的波斯。

施特劳斯: 你指的是一个严格意义上行政性的、家长制的国家?

赖因肯: 是的, 秩序良好。

施特劳斯: 但那是家长制啊。这很重要。

赖因肯: 从精神自我发展这个角度来说, 它在中国并没有分化, 但是它在印度迈出了一步, 尽管是步履蹒跚的错误的一步。

施特劳斯: 现在让我们来看第 161 页。

赖因肯:

国家的合适基础, 也即自由的原则, 全然不见——

施特劳斯：在印度全都不见。

赖因肯：

因此不会存在任何真正意义上的国家。这是我们看到的第一点：如果中国不是其他任何事物而是一个国家，印度的政治定在就给我们呈现出一个民族，而非国家。其次，尽管我们在中国看到了一种道德专制主义，任何可被称为印度政治生活遗迹的事物就是没有原则的专制主义，没有任何道德和宗教原则：因为道德和宗教（就后者与人类行动相关来说）以意志自由作为其不可或缺的条件和基础。因此在印度，最为任意、邪恶和低下的专制主义如火如荼。中国、波斯、土耳其——事实上是整个亚洲，都是专制主义的样貌，并且在一个糟糕意义上，呈现出僭主政体的样态；这与事物的正当秩序相反，并且不为宗教和个体的道德意识所容。在这些国家中，僭主政体激起人们的怨恨；在这一统治下，人们憎恨它并抱怨它是一种重负。对他们来说，这是一种偶然和非常规性，而非必然：它不应当存在。但在印度，这却稀松平常。⁶

施特劳斯：因此这似乎表明了中国相对印度显而易见的优越性，并且也在下一段中表明中国具有历史但在印度不存在历史、不存在像样的编年史等，这个事实也是青睐中国的。还有你看到的一些要点。

171

弗兰克：但另一方面，在有关中国的最初论述中，他说中国无法被视为具有严格意义上的宗教。似乎宗教只是与佛教原则一同出现的。

施特劳斯：不过我相信赖因肯提出的这一点更为重要——这就

是多样性的表露，无论它的表露多么扭曲，在印度体现在种姓制度中；但相比之下中国却没有这种表露，所有人同样都是皇帝的孩子。不过还不止于此。让我们深入思考这一点来看看。我们翻到第166页第二自然段，黑格尔对这两个世界进行了最终比较。

赖因肯：

如果在结论部分，我们再一次对印度和中国的比较条件加以通览，我们会看到中国受到一种彻底不具有想象力的知性的形塑；是一种在固定和确定的实在中的乏味生活；但是在印度世界，可以说，没有对象可以被视作是实在的、得到确定界定的——

施特劳斯：一个对象，要想成为一个对象，就需要具有一个规定和确定的特征；在一切事物流变为其他事物的情形中，这属于想象力，而非乏味的知性。

赖因肯：

没有任何事物不在其得到最初理解时被想象力扭曲为它向一个知性的意识所呈现出的样态的对立面。

施特劳斯：在乏味的理性的意义上是“合乎理性的”。换言之，烹饪用的锅就是烹饪用的，如果某个富有想象力的人在这口锅中看到某种伟大或可怕的事物，这是他的问题，与将这口锅作为一口锅的冷静、乏味的理解无关。

赖因肯：

在中国构成法律内容的正是道德，它体现在外在的得到严格规定的关系中；同时总体上覆盖在皇帝，这个像父亲一样无偏私地关切其臣民利益的帝王的家父长式天心圣意之上。相反，在印度人中——不是统一——而是差异是根本特征。宗教、战争、手工业、贸易——

施特劳斯：让我们停在这里。关键在于：统一性体现在中国；差异性、区分、多样性的表露体现在印度。现在我们往下。

172

赖因肯：

中国人在他们乏味的理性中，尊崇至高无上但有时最为抽象的最高的主宰；他们对固定和确定的事物，呈现出一种低下的迷信般的尊崇。

施特劳斯：换句话说，他们不自觉地做出区分，但他们没有进行理性区分，而只是迷信的区分。

赖因肯：

就印度人呈现出一种与此理解相反的样态而言，印度人当中不存在这种迷信；准确地说，他们的整个生活和观念都是一个未被打破的迷信，因为在他们之中一切都是空想与随之而来的奴役。⁷

施特劳斯：于是我们又回到了原点。在此，你们一定永远不要忘记这是讲座笔记而非黑格尔的著作，我们不得不尽我们最大努力让自己不要受到当然是很有才干但非常不可靠的听众缩写的影响。翻到第

168 页第 13 行。

赖因肯：

由于塑造中国的精神的实体形式自身仅仅发展为一种世俗民族生活的统一体，它使得个体退化到一种永远有所依赖的地步，因此宗教也依旧处于一种有所依赖的地位。自由的因素在此是缺乏的，因为它的对象是一般意义上的自然、上天与普遍事物的原则。

施特劳斯：无论黑格尔是否有理由将上天、自然和普遍事物等同起来，这的确都是一个问题。但我们无法深入下去。

赖因肯：

但精神的这一异化形态的补偿性真理——自然占据了绝对精神的位置——就是理想化的统一，也即对自然和整个存在的局限性的超越——意识返回到自身。

173

施特劳斯：请到下一段。

赖因肯：

这一超越的否定形式就是将精神集中于无限，并且首先将自身在神学条件下呈现出来。这被包含在如下这一根本教义之中，即无是万物的原则——一切源于无并复归于无。⁸

施特劳斯：这是一个关键过程，是印度优于中国的地方。我只是

在重复黑格尔的观点，而没有说自己对于印度和中国的看法，对此我一无所知。在中国至高无上的就是可见的上天。印度人超越了这一层面，并且可以说透过上天发现了一个精神性原则——无是万有的基础——这是一个解放的举动。在黑格尔看来，哲学性的心灵要从无，也即如某些人所说，从以太开始。所以归根到底，印度人更为优越，超越了一切有限和确定的事物。当然，上天也是有限和确定的。上天并非地球。这就是其优先性的充分证明。因此，首先非有限的事物仅仅是无限的、未界定的，是自身中不存在区分的，是无。这是开始。这个开始由于某种原因而被印度人理解。如他在第169页第二自然段所说，“抽象的无是对优先性和我们通过至高无上的存在所表达的事物的超越”。印度人很接近这一点。

在第170页第二自然段，他谈到了佛教的精神性。但他隐含的一点总是佛教尽管在印度之外要比在印度之内更加成功，但它却源自印度，是印度发展的一个结果。他提到了佛教中喇嘛教分支的精神所采纳的形式——

赖因肯：

这个形式就是一个活人的形式，但在原始佛教中，它是一个死者。这两者共同与人存在某种关联。一个人——特别是一个活人——被像上帝一样崇拜这个观点，包含着某种矛盾和令人难以接受的地方；但在我们做出有关它的判断之前，一定要考虑下述因素。精神的观念涉及它被视为内在和固有普遍的。这个条件必须特别得到遵守，并且我们要去发觉在不同民族所接受的不同制度中这种普遍性如何得到保持。并不是主体的个体性得到尊敬，而是他所包含的普遍性得到尊敬；并且在藏族人、印度人和

整个亚洲人所所包含的事物，被视为是遍及一切事物的本质。这种精神的实体性统一在喇嘛教中得到实现——⁹

施特劳斯：——在这个个体中，就是达赖喇嘛——不仅是经验意义上的达赖喇嘛，而是他所代表的某种事物，他所代言的某种事物，因此他缺乏那种令人难以接受的特征。其次，稍后黑格尔谈到在这个观念中重要的就是与自然的区别。中国皇帝具有高于他所掌控的自然力量的权力。但在达赖喇嘛这里，精神性的力量与自然权力有所不同。这只是用来表明黑格尔通过这种方式来证明印度相对中国的优先性。

还有一些要点。在第 173 页第二自然段。

赖因肯：

随着波斯帝国，我们首次进入持续的历史。波斯人是第一个历史性民族；波斯是第一个消亡的帝国。

施特劳斯：这里的“消亡”就是非常表面的意思，因为当我们说某个事物具有历史性时，我们指的是他从属于过往。中国和印度在此意义上就不是历史性的，因为它们仍然存在，但如我们先前所见这里包含着更深的含义。

赖因肯：

尽管中国和印度一成不变，甚至在今天持续着一种自然植物般的样态，但这片土地已然历经了本身便体现出历史境况的发展和革命。中国和印度的帝国仅仅是为其自身以及我们，而非其邻人与继

任者，在历史秩序中确立了地位。¹⁰

施特劳斯：不是，这个地方被误解了。你可以删去“而非其邻人”；这是译者的评注。我们可以说，他们自身以及对我们这样的旁观者而言，是客观的事物；而不是为他们，不是为中国人的——也即德语中的自为（*für sich*），为他们自身。他们是自在（*an sich*）和为我（*für uns*）的，但却不是自为的。这是我先前试图阐明的。他们无法看到自身。对他们来说，就他们理解程度而言，他们并不属于任何历史语境之中。这个概念对他们是完全不可理解的，但对我们并非如此。

175

对波斯人来说，他们有些模模糊糊的了解，因为他们将整个历史过程视为波斯教中善神（Ormuzd）和恶神（Ahriman）的斗争。^{*}所以这是一个根本不同的情形。于是波斯也即波斯民族的原则就是光。自然，与光相对的就是黑暗，而光是善的原则。人的生命被理解为站在对抗黑暗的光、善和纯洁这一边。这一切最终结束于善的胜利以及对恶神的征服中。在黑格尔看来，这是一种比印度人在无中所达到的更高形式的理解，更不用说比中国人的天要高。关键在于，这种至高的事物、这种光，并没有吞噬个体事物或人类，而是让我们成为其所是；但对印度人来说，无导向了对特殊性的否定，也即涅槃。但它还是超越了自然，而中国的原则却没有如此。

此外，同样有意思的是，它具有相同类型的对立面。让我们看一下第174页第二自然段。

* 在晚近的中译本中，译者将这两个神直接译为奥尔穆兹德和阿赫里曼。本书将其译为善神与恶神。黑格尔相关讨论，除正文对应英译本外，还可参见中译本《黑格尔文集》第27卷第1分册《世界史哲学讲演录（1822—1823）》。

赖因肯：

因此我们需要做出的转变就只是在理念层面，而非外部——

施特劳斯：“只是在概念中”，更贴近文本。

赖因肯：

只是在概念中，而非在外部历史关联中。

施特劳斯：这正是我们所讨论的内容。黑格尔没有说存在任何有意识地对印度和中国回应而导致了波斯宗教的兴起。

赖因肯：

这一转变的原则就是我们在梵天中承认的普遍本质，现在它变得可为意识所知——变成了一个对象，并获得了人们积极地关注。梵天并没有得到印度人的崇拜。他不过就是个体的一个条件、一种宗教情感、一个非客观的存在——他是一个关系，对具体生命而言，他是与毁灭相关的关系。但在逐渐变得客观的过程中，这一普遍的本质获得了一种积极的性质。人变得自由，并且可以说获得了与至高存在面对面的地位，这种至高存在变得对他来说是客观的了。这种我们看到呈现在波斯的普遍性，涉及人与普遍本质的分离，但与此同时个体又承认自身与该本质等同。在中国和印度的原则中，这一区分并不存在。我们只看到了精神和自然的统一。¹¹

施特劳斯：黑格尔之后澄清说在种姓划分中不存在任何原则，中国的单纯家长制中也没有，因为每个人都需要参与支持善良对抗邪恶的斗争，这个斗争给予他们根本意义上的自由。他详尽地阐发了这一点。

现在翻到第178页，他说到了善神和恶神的对立：“善神是光明王国、是善的主宰。”

赖因肯：

恶神就是黑暗王国、邪恶的主宰。但还存在着一个两者生发出来的更高存在，这就是未受这一反题影响的普遍存在——

施特劳斯：不，是“自身并不占有这一反题”。按照字面含义翻译的话，就是“一种无对立性。”

赖因肯：

被称为 *Zeruane-Akerene*，也即无限的万物。万物就是某种抽象的事物；它并不是自为存在的，善神和恶神从它当中兴起。这种二元论通常被用来批评东方思想，并且就这一对立被认为是绝对的来说，这当然是一个依旧满足于此的非宗教性的理解。由于精神的本性要求对立。因此二元论的原则属于精神的理念，该理念从本质上说在其具体形式上涉及了区分。在波斯人中，纯洁和不纯洁都成为意识的主题，而精神为了理解自身，必然依据必然性让自身特殊和否定的存在对立于是普遍和肯定的存在。只有通过克服这一对立，精神再一次出生，它得到了重生。波斯原则中唯一的不足，就是对立的统一没有得到完全承认，因为在有关并

未得到创生的万物这个不确定的观念中，善神和恶神从中生发出来，统一体仅仅就是绝对初始的存在，无法将矛盾的因素还原为在自身中的和谐。¹²

施特劳斯：应该是“没有将差异带回到自身”。这些晦涩的句子是什么意思？这种二元论依赖于经过重大改动可以被称作摩尼教的立场，以及在某种程度上一般被称为诺斯替教的立场。其中存在着两个原则，即善与恶。在西方语言中，我们可以称之为上帝与邪恶。但根据基督教或犹太教的观点，邪恶是犯下罪愆并因此堕落的上帝的造物，因此就两者存在而非善恶属性来说，在这里善与恶两种力量具有同等地位。不过它们是相互独立的。不过很棒的是我们知道善良意志最终会击败邪恶。但是，对此应当有某种更为明确的基础；如果它们有同样的地位，那么善良对邪恶的胜利似乎就是一种偶然，除非我们需要说如果大部分人站在善的这一边，它们就会使得善良意志获胜而邪恶失败，这可能会招致其他反驳。不过波斯人注意到了这个困难，因此他们假定善与恶都源于某种一般或普遍的不包含对立的事物，它超越了善与恶的对立。可以说善与恶有着一种中立的基础，类似于印度人那里的无[施特劳斯写了板书]，从无中生出善与恶。

黑格尔认为，不谈论善与恶，这个二元论没有问题。没有这个二元论，我们就无法理解生活，无法理解历史。但黑格尔想表达的是什么？他想说的是善与恶要源于同一个基础。这对黑格尔来说是必然的。恶注定要有某种基础……但此外还有什么是必不可少的？如他所说，某种事物使得邪恶回来了。这意味着对恶的某种彻底转变，某种对其罪愆和复原到原初地位（*in integrum*）的洞见吗？很难这么说。但这是黑格尔有关邪恶的晦涩论述的一个方面。有关邪恶，我们

先前听说过一点儿。它是什么呢？

布鲁尔：黑格尔不得不为世界邪恶的存在加以正当性辩护，以便历史是理性的这个事实能够得到接受。

施特劳斯：所以邪恶的存在是有必要的。它是如何看待传统观点的呢？传统观点认为邪恶当然是没有必要的。这与如下事实相关，即人们在被创造出来时是完美的，邪恶的出现源自人们的错误和罪愆。但对黑格尔来说，恰恰相反。人类最初是邪恶的，是绝对邪恶的：这就是自然状态。人们对此并不负有责任。从这种邪恶中，并且就是因为开端是邪恶的，人类的自由才能够决定性地实现完美。合乎理性的国家是人类的造物，因为人们的起点是最不合乎理性的。邪恶的存在具有必然性，对这一点在某种意义上的某种辩护和证明，是黑格尔学说的一个核心内容；我想他在这一章节末尾第181页这里对此有所暗示。

178

赖因肯：

善神宗教仪式性的规定意味着人们应当使得自己的行为与光明国度和谐一致。因此，如前所述，伟大的一般性法令就是精神与肉体的纯洁存在于许多善神的崇拜者身上。对波斯人来说，维持生存、植树、挖井、让沙漠变沃土都成为特别具有义务性的活动，其目的是生活、积极的事物、纯净的事物能够得到促进，善神的统治能够得到普遍扩展。外在的纯洁会因触碰死去的动物而受到玷污，有许多方法来摆脱这种污染而得到净化。希罗多德记叙说居鲁士大帝在攻打巴比伦时，金德斯河吞没了烈日战车的一匹马，于是他整整一年时间都在惩罚这条河流，将它的水流引入各个小河道中以削弱其力量。因此薛西斯（Xerxes）在大海将他

的船桥冲为碎片时，他将锁链锁在海上，就好像大海是一个邪恶和有害的存在，即恶神一样。

施特劳斯：换言之，如希腊人所想，这不是傲慢的行为，不是无礼的骄傲的行为，而是一种神圣崇拜的行为。我想这就是黑格尔想要表达的。我觉得我们必须停在这里了。下一次吧，巴伯。

第8讲 腓尼基、犹地亚与埃及

179

列奥·施特劳斯：谢谢你，巴伯。¹相比你先前在其他课程中写过的论文，这篇文章体现出相当大的进步。我特别喜欢你一开始的表述，我觉得它很棒。我想只讨论你论文中的两点内容。你说波斯帝国在某种程度上预示着一种支持合乎理性国家的世界帝国，但当然正如你很清楚的那样，它不仅仅预设了这种帝国。波斯帝国和这样一种理性的世界国家之间最为明显的差别是什么？在这两种情况下都有许多不同样态。

巴伯：波斯帝国是在征服中建立的，不是吗？而一个世界国家或理性国家似乎是通过彼此承认建立的。

施特劳斯：没错，但我们所知的并不足以排除如下可能，即一个世界帝国可能是通过征服建立的，但却是一种理性国家的理性秩序。我认为重点在于波斯原则，也即帝国原则，容忍文化的多样性但却没有影响它们，这是与理性帝国不同的地方。想一想大英帝国，按照我们可以做出的最佳解释，比如说，它可以改变印度；它不会允许某些与英国人认为算是文明的事物不相兼容的实践得以延续下去。但波斯让这些事物就自己待着，与其原则相一致的就是太阳，它照耀着万物……却并不改变它们。因此，你假定波斯帝国的不同部分之间在

黑格尔看来是平等的，我认为这是不正确的——换言之，特别是巴比伦与波斯具有同等排序，或就此而言腓尼基与犹地亚也是如此。我不觉得黑格尔有这个意思。

巴伯：我这么说的原因存在于我想要试图解释这些民族如何能够来回回彼此征服，但又没有改变被征服民族的民族性。

180 施特劳斯：但问题还是波斯人征服了巴比伦，而非相反。

巴伯：我不觉得在精神层面波斯人征服了巴比伦。

施特劳斯：没错，但还有，政治上他们确实如此。此外还有一点。从你文章来看，还不清楚是什么构成了埃及相对波斯以及波斯帝国所有部分的优先性。

巴伯：嗯，埃及在某种意义上代表着一种进步。

施特劳斯：怎么讲？

巴伯：因为波斯帝国的一些部分被认为是没有进步的机遇了，但在埃及这些不同要素之间有一种统一，并且由于这种特殊的联合，出现了一种斗争。这就使得埃及能够实现向其他国家的转变。

施特劳斯：但恰恰就是波斯帝国中的多样性——就想想腓尼基和犹地亚的差异吧——这一矛盾没有指向这两者之外的事物？

巴伯：没有吧，老师，因为它似乎不算是精神层面的矛盾。在帝国中不存在精神性的统一。

施特劳斯：但问题还是在这两者之间的差异，黑格尔的前提，即腓尼基和犹地亚完全能够被理解为波斯帝国的组成部分，或许会受到质疑。对黑格尔来说埃及具有优先性的最明确的标志是什么？埃及的象征符号是什么？

巴伯：斯芬克斯。

施特劳斯：它指的是什么？

巴伯：人的头颅和野兽的身子。

施特劳斯：没错，但更根本的是什么？斯芬克斯是做什么的？

巴伯：问希腊人问题？

施特劳斯：对头。是问谜语，一种有意识提出的谜语。这就是进步。在先前阶段不存在有意识的谜语这种事物。这就是我想表达的。非常感谢。

现在让我们来看一个碰巧我能够澄清的一小点，是在第182页黑格尔谈到这个时代，菲尔多西（Ferdusi）的“Shah-nameh”史诗时。²他提到了亚历山大大帝，他被称为伊斯坎德尔（Iskander）或罗马的斯坎德尔（Skander of Roum）。Roum是土耳其帝国。这很简单，它就是东罗马帝国。因此穆斯林将之称为Roum，指的就是那个罗马，也即伊斯坦布尔。这是细节问题。现在让我们翻到第187页，这一段最后。

赖因肯：

他率领军队远征马萨格泰（Massagetae）；与他们在奥克斯河和锡尔河之间的大草原上遭遇了，但却吃了败仗并且以勇士和征服者的死亡方式去世了。在世界历史中创造了一个时代的英雄的去世，铭刻着他们任务的特征。因此居鲁士大帝逝世于他的这一任务中：将先前的亚洲统一为一个国家，舍此别无更进一步的最终目标了。

181

施特劳斯：上次我们看到在像中国和印度这样的文化中，会出现走入死胡同的发展。因此会存在没有进一步前景的帝国。波斯自身指向了自身之外的事物；因此在中国和印度并不具有历史性的意义上，

它是具有历史性的，但它的帝国并没有这一功能。黑格尔心里想的可能是，如果你对比居鲁士大帝之死以及亚历山大大帝和凯撒之死，每个情况都对应于……恺撒被处于对立中的共和国刺杀，拿破仑被英国人送到圣赫勒拿岛。这都与他们任务的特殊性相一致。接着他在下一章开头说到了波斯帝国的特殊性，也即它没有影响其组成因素，并且这与光的原则有关。

赖因肯：

正如光照耀着万物，给予每个对象一种独特的活力，波斯帝国也扩展到了许许多多民族，并且保留了每个民族的独特特征。一些民族甚至有自己的王国，每一个都是独特的——³

施特劳斯：以此类推。一切都在一般性的光芒，当然确切来说就是波斯原则的光芒下，静静地持续着。让我们翻到腓尼基的部分，这非常有意思。^{*}在第191页底部。他谈到了腓尼基人走到英国和波罗的海。就这样，一种新原则诞生了。

赖因肯：

这为我们打开了一个全新的原则。静止消退了，如同粗鲁的勇武一样。在他们的地域上，出现了工业活动和巨大的勇气，这种勇气在承担者深海危险的同时，理性地思索着安全之道。这里一切事物都取决于人类的活动、勇气与智识；同时他们求索的对象也基于人类的利益而被追求。人类的意志和活动，而非自然及

^{*} 腓尼基即现今黎巴嫩地区，其原意是“紫红色”。古代的腓尼基指的并非一个国家，而是城邦林立的地区，它以商贸为核心特征。

其馈赠，在这里占据显著位置。巴比伦王国有其特定的领土范围，人类在那里的生存依赖于太阳和一般意义上的自然过程。但水手在波涛翻滚中依靠的是自己，要眼观六路、心思细腻。同样，工业原则与接受自然的所予正好相反，因为使用和装饰所需的自然物品是现成的。但在工业中，人们是自己的对象，并且将自然视为某种从属于他的事物，在自然上印刻下自己活动的印记。就像面对自然时的勇气，智识就是在工业中所需的品质，独创性要比单纯的自然勇气更好。此时我们会看到这些民族从对自然的恐惧以及自然的奴役束缚中摆脱了出来。⁴

施特劳斯：没错。你们可以看到黑格尔不是保守派，因为他想说的自然就是工业相对农业的优先性，以及智识的优先性——这是马克思主义中很重要的一点，但也不仅在马克思主义中如此。人们的意志与活动，而非自然及其所予，在此是第一位的。农业更加依赖自然及其所予、季节等因素。反抗自然，这就是工业的伟大原则；而我们是否可以将这一点归因于腓尼基人，相较于黑格尔在此提出的重要论点来说，不是非常重要的问题。

我们可以说这是17世纪依赖现代政治哲学与古典政治哲学之间最重要的差异之一，也即否认自然的所予与善。对亚里士多德或柏拉图来说，自然的所予和善是理所当然的。你只需要阅读亚里士多德《政治学》的第一卷就会明白这一点，在书中他说自然提供了最为重要的事物。非常简单的情形就是对每个人类或动物的幼年来说，自然提供了牛奶。换言之，并非源自任何人类活动就是它的最初特征。这一差异具有无限意味。

那么接着在后来他谈到了巴比伦、叙利亚还有弗里吉亚帝国的声

色犬马与残暴无道，以及它们如何成为一个整体，这非常有趣。在第192页末。

赖因肯：

残暴无道与仅仅不过是一种耽于声色的生活相连——这是一种没有达到一般观念的意识形式；因为自然本身是至高无上的，以至于人们没有价值或只具有最微不足道价值。⁵

183 施特劳斯：这很重要。残暴并不是直接出现，而是源于对人的尊严的无意识。这种残暴是否具有施虐狂或所谓的受虐狂的形态完全不重要。在腓尼基并非如此，这当然是相当值得怀疑的，因为牺牲掉第一个出生的孩子是腓尼基人太阳神崇拜中的一个重要制度。黑格尔在腓尼基发现了一个更加高级的宗教原则，也即阿多尼斯（Adonis）崇拜。在黑格尔看来，阿多尼斯崇拜中的关键是什么？这个让他忘记了腓尼基人可能崇拜的任何太阳神或伊师塔（Ishtar）的关键点是什么？这里的核心是什么？我不清楚它在译本中体现得是否足够明确。它应当在第193或第194页的第二自然段。“生命在此重新再一次获得了它的价值”。

赖因肯：

生命在此重新获得了它的价值。一种痛苦所具有的普遍性得到了确立，因为死亡成为神圣本身固有的事物，并且神会死去。在波斯人中我们看到了光明与黑暗的彼此缠斗，但在此两个原则都统一为一个原则，即绝对。否定性的一面也在这里，就是单纯的自然性的事物；但由于神的死去，它不是附着在一个个体对象

上的限制，而是纯粹的否定性自身。⁶

施特劳斯：让我们先停止争论。上帝之死是腓尼基的最高点，黑格尔暗示说在这一上帝之死的概念——否定性属于精神自身——与先前他所说的腓尼基的工业特征之间，存在某种关联。“在此是否定性本身。”

赖因肯：

但在此否定性本身是神、自然和死亡的一个阶段，与之相称的崇拜就是悲伤。⁷

施特劳斯：这是重点。至于上帝之死：这对黑格尔来说，就是在基督教中，作为上帝之子的基督的逝世。这很重要，因为它在黑格尔眼中包含着腓尼基相对犹地亚的一个很重要的优先性，因为如他所说，在《旧约》中精神的首要性确实第一次出现了。光明现在便是耶和華，是纯粹的一。正是由于这个事实，东方与西方之间的分裂出现了。你们有这一部分吗？

赖因肯：

这构成了东方与西方的分裂点。精神下降到它自身存在的深度，并且将抽象的根本原则承认为精神性的。自然这个在东方属于最初和根本的存在，现在被降低到了一个单纯造物的地位，而精神现在占据了首要位置。⁸

施特劳斯：这是犹太人推动的巨大进步，但它的缺点是什么？

他在后来谈到了《旧约》上帝的排他性，它与犹太人的排他性和不宽容相关：在错误的上帝这里没有对真理的承认。我们或许能在第195页读到。

赖因肯：

在他之前，一切其他诸神都是谬误。此外，真假之间的区分是非常抽象的；因为对谬误的诸神来说，没有一束神圣之光被认为照耀着它们。

施特劳斯：换言之，它们遭到了毫无保留地拒绝，并且在所有这些神中神圣的预言的方式没有得到理解。

赖因肯：

但每种精神性力量的形式，以及更不必说每种宗教了，都具有这样性质，即无论其独特特征是什么，它必然包含着一种肯定性因素。无论一种宗教错得多么离谱，它都拥有着真理，尽管是以残缺不全的形式。在每种宗教中，都具有一个神圣的存在、神圣的关系；历史哲学甚至需要在最不完美的形式中挑拣出精神性的因素。但这并不意味着说，因为它是宗教，它就是好的。我们一定不能陷入这种粗疏的看法，即内容无关紧要，只是形式很关键。

施特劳斯：这里说的是宗教。但是哪一种宗教？请继续。

赖因肯：

犹太宗教并不允许那种不拘泥于教义和形式的宽容，是绝对排他性的。⁹

施特劳斯：换句话说，黑格尔很及时地提醒读者，尽管他非常理解每种形态的宗教，他也没有粗疏地容忍一切事物。这就是差别所在。换言之，他很乐意在最低等的预言形式中看到神圣性，但一刻也没有忘记这种形式非常低级，而我们时代典型的自由主义者会说一切事物都是平等的，因为它们都闪耀着这种点点光芒。因此，显而易见的就是这样一种非常另类的看法震撼了整个传统，也即在一个重要的方面，腓尼基应当要高于犹地亚。在这个表述后，他又澄清了其他几点。让我们翻到第196页，第二自然段。

185

赖因肯：

在此表露自身的精神全然摆脱了感官，而自然被还原为某种仅仅是外在的和非神圣的事物。

施特劳斯：也即，自然仅仅是造物。它仅仅得到创造并且自身没有神圣性。对吧？

赖因肯：

这是在此阶段对自然的真实和合适的评估；因为只有在更加发达的阶段，理念才会在其异化形式中达到调和。

施特劳斯：也即在自然中。

赖因肯：

它最初的表达会与自然对立；因为一直以来被贬低的精神现在第一次获得了它合适的尊严，同时自然重新回到了它合适的地位。人们认为自然得以存在的基础在另一个事物之中，认为它是某种被设定和创造的事物。而这一理念——就是上帝是自然的主宰与创造者——使得人们认为上帝是崇高的，而整个自然不过就是他荣耀的礼袍，在他的劳作中得以扩展。与这种高升（exaltation）的地位相比，印度宗教——

施特劳斯：“崇高”（Sublimity）是正确的表达。

赖因肯：

崇高，而印度宗教呈现出的只是不确定性。由于盛行的精神性，感官愉悦和不道德的行为不再具有优势地位，而是被贬低为邪恶之举。这有这个一，这个精神，这种非感官性的，才是真理。思想自由的自为存在者，真正的道德和正直现在能够得以显露；因为上帝因正直而荣耀，正确的举止就是在沿着主的道路前进。幸福与此相连，生命与此世的繁荣就是其回报；因为曾有言说，“你会在这片土地上长久地生活。”在此我们也有可能获得历史的视角；由于知性已然变得乏味，受到限定和有局限的事物也在其合适的位置得到了安置，并且知性将它们理解为适合于有限存在的形式：因此人们被视为个体，而非神的化身；太阳就是太阳，山川便是山川，而非某种具有精神和意志的事物。¹⁰

施特劳斯：换言之，这种清醒是《圣经》上帝精神性的必然结果。事物按照其所是而得到关注：山川就是山川，人类就是人类，诸

如此类。我们可以说自然在此得到发现，因为它在其相较于精神或心灵的低下地位中得到了理解。不过这属实吗？从黑格尔角度来看，这是真的吗？稍后在第197页第一自然段，在谈到犹太历史及其伟大和不足时，黑格尔提到了这一点。“在那个历史中，神迹也烦扰到了我们。”你们找到了吗？

赖因肯：

神迹也在这一历史中形成烦扰人的特征，因为具体意识尚未自由、具体感知也不自由。自然是未开化的——

施特劳斯：这是一个巨大的进步，但——

赖因肯：

但尚未得到理解。¹¹

施特劳斯：这是关键。黑格尔认为有关神迹的信仰显然是不可能的，这种理解方式很古怪。对他来说，这一点被启蒙运动解决了。但历史问题——在这个问题上我认为黑格尔是正确的，因为如我先前不止一次说过，《旧约》中没有对自然的表述。因此，当人们提到九月中诗篇讨论自然时，严格意义上这是不正确的。顺带一提的是，《旧约》中也没有历史这个词，这一点也非常重要。它与前者同样重要。有一个老希伯来语词汇一方面可以导向自然这个词，另一方面也可以导向历史这个词。从字面含义来说，他指的是“代”（generation）：“是……的不同代际”等。这个表述在希腊化时代用来指代自然。但它更直接的含义指的是这些代际身上发生的事情，也即它更多

具有历史的意味。但这个概念本身是外来的，并且如我们所见，黑格尔在某种程度上意识到这一点。

与《旧约》上帝的抽象性、与黑格尔认为基督教三位一体中缺乏多样性表露相关的，就是侍奉上帝这个行为所具有的抽象性——用传统的基督教语言说，就是犹太教的“肉身”特性，在字面意义上而非精神层面上理解的亚伯拉罕的种子。^{*}在第198页第一自然段。

赖因肯：

客观的上帝观念无论多么具有精神性，其主观方面——归属于他的荣耀——依旧非常有限且从属性来说是非精神性的。¹²

施特劳斯：以此他说的既是民族性格，也是宗教仪式法规的重要性。所以按照黑格尔的说法，《旧约》以不同方式为《新约》奠定的基础，并没有比腓尼基为《新约》奠定得更牢靠。这毋庸置疑。现在让我们翻到埃及的部分。它的特殊性是什么？让我们翻到第198页第三自然段。

赖因肯：

在埃及我们看到波斯专制制度中单个出现的因素结合在了一起。在波斯人身上我们看到对被视作普遍性质本质的光的崇拜。于是这个原则从各个因素彼此漠不相关的阶段中发展而来。

* 黑格尔往往会认为我们通过感官把握到的事物是抽象的，但通过思想或精神把握到的事物反而是具体的。这一讨论出现在《精神现象学》感觉确定性章节开篇，黑格尔指出这是一种最丰富但却最贫瘠的认识，因为我们只能把握到事物此时此地的“这个”或彼时彼地的“那个”状态，却没有把握住它发展运动变化的内在机理。正是因为如此，我们会说在黑格尔看来，认识是从抽象上升为具体，而非相反。

施特劳斯：巴伯，可不是相同啊，而是彼此漠不相关。

赖因肯：

一个是沉浸于感官享受——在巴比伦人和叙利亚人中就是如此；另一个是精神阶段，它有两个方面：起初是作为在对阿多尼斯的崇拜中具体精神的初始意识，接着就是作为犹太人身上纯粹和抽象的思想。在前者中，具体性在统一体上有所不足；在后者中，完全缺乏具体性。

施特劳斯：由于《旧约》上帝单纯和无保留的超越性。

188

赖因肯：

于是下一个问题就是调和这些对立的因素。这个问题在埃及出现了。

施特劳斯：调和或统一这些对立因素就是任务，它在埃及成了一项任务，也即埃及人自身意识到了这个任务。在这一段最后，他又解释了他所说的它出现为一个任务是什么意思。

赖因肯：

因此埃及的纪念物本身提供给我们许多表现其特征的形式与图画。在其中我们承认一种精神，它感到自身受到了压缩，它呈现出自身，但只是以一种感官的形式。¹³

施特劳斯：这意味着这项任务摆在埃及人面前这个事实。他们表

达出了这个问题，尽管他们无法解决它。让我们翻到第 199 页末。

赖因肯：

在他们的建筑与象形文字中，埃及人的思想与观念得到了表达。在语言方面缺乏民族性的建树，不仅我们如此，埃及人自己也一样。他们无法拥有民族著作，因为他们尚未发展到理解自身的程度。¹⁴

施特劳斯：但印度人、波斯人和中国人有这样一种对自身的理解吗？但是他们却有像《吠陀经》这样的民族著作。你会怎么看这一点呢？

赖因肯：难道我们现在有的《死亡之书》(*Book of the Dead*)不是与此相反吗？

施特劳斯：不错。但问题在于它是否是一部在《阿维斯托经注解》(*Zend Avesta*)或《吠陀经》这种意义上的民族性作品。这我不知道。黑格尔会说我们一定要看到如下语境下缺乏这种民族性著述，这个语境在此就是埃及呈现出比波斯或印度更高级的原则这一事实。更令人震惊的，就是缺乏这样一部著作。现在让我们翻到第 206 页，第一自然段末尾。

赖因肯：

他们雄伟的建筑——以至于没有其他民族可与之比拟，并且在稳固性和体积方面超出了其他所有建筑——足以证明他们的艺术技能；在技能的培育上他们能够投入大部分精力，因为低等阶层的人并不忧虑政治事务。狄奥多罗斯·西库路斯(Di-

odorus Siculus) 说埃及是唯一一个民众并不忧虑国家事务而是全身心地投入个人事务的国家。希腊人和罗马人一定尤其会对这样的状态感到震惊。

施特劳斯：换言之，巴比伦人或低阶层的印度人会更关心政治吗？这是个问题。埃及人就像所有其他东方人一样，是非政治性的。黑格尔在此强调这个因素是因为这个事实在他接触的文献中得到了重视。在希腊，技艺的操练与公民权、积极公民权存在着关联。在埃及则并非如此，当然在印度和其他地方就更少。现在让我们继续下一个段落。

赖因肯：

说起它审慎明智的经济，古人认为埃及是种事情状况受到道德约束的模式——这种模式作为一个理想，比如由毕达哥拉斯在一个有限的、选定的社会中之加以实现，并由柏拉图在更大范围内描述过它。¹⁵

施特劳斯：这首先是对事实的陈述，进而黑格尔将之转变为一个价值判断，也即在埃及秩序中有某些事物预示着柏拉图的观点。在埃及秩序和柏拉图所称颂的秩序之间存在关联这一论断，是否有任何基础呢？

学生：……

施特劳斯：《蒂迈欧》(Timaeus) 开头说道，苏格拉底在《理想国》中描绘的秩序提醒了对话者，也即埃及的蒂迈欧。¹⁶ 因此这不是黑格尔的发明。黑格尔抓住了这个机遇是因为作为哲学教授，他的责

任就是同错误观念，特别是政治上危险的错误观念，一直作斗争，以便清除掉它们。那么接下来他是怎么说的？

赖因肯：

190

但在这些理想中，没有任何论述考虑到了激情。一个作为绝对完整的将要被采纳和付诸实践的社会计划，在其中一切都已得到考量，特别是——

施特劳斯：不。“经过计算的”一切都得到考虑。继续。

赖因肯：

一切都经过计算，特别是对它成为第二自然必不可少的教育和习惯更是如此。它完全与精神的本性相对立，后者使得当代的生活——

施特劳斯：不，“当下的生活”。

赖因肯：

使得当下的生活成为其行动的对象，它自身成为转变生活形式的无限冲动行动。”

施特劳斯：不，“改变它”，也即改变当下的生活。使得当下的生活成为其对象这一点，对精神的本性而言具有本质意义，这意味着精神注视着生活，意识到它并改变它。现在你们可以看到，这一点非常值得注意。首先他提到了激情。这样一种在每个细节上都得到确立的

最终秩序与激情并不相容。激情自然会扰乱它。它与激情相冲突。这让你们想起了什么吗？

赖因肯：“正如理性常常与人对立一样，人也会常常同理性对立”？¹⁸

施特劳斯：没错。有这个关联，而且是与同一个人。这个人是谁？

赖因肯：霍布斯。

施特劳斯：不过在谈到激情的时候，某种程度上霍布斯说的更加准确。他想要修正自然法学说，并且“为一个基础奠定这样的原则，就是激情不会怀疑，意志不会想要取代。”¹⁹就此而言，黑格尔同意他的看法。理性要与激情相调和。但正如你们就在这个句子中马上看到的，黑格尔接着用精神取代了激情。精神与激情的关联是什么，并且从哪个角度来说它们可以被等同起来？

舒尔斯基：精神层面的反思所提出的变革能够在实际政治秩序中引起实践变化的唯一方式，就是通过某人的激情而成为一个伟人。

施特劳斯：嗯，我看到了这一点。没错。不过激情和精神会反对使用同一个词的柏拉图或埃及的秩序：没有自由。激情主张自由，精神主张自由，在黑格尔看来它们两者间存在着某种关联。根据黑格尔的理解，激情和精神的自由在合乎理性的国家中都能得到满足。合乎理性的国家如何提供激情的自由？这些都是我们在日常生活中非常熟悉的事物，但我们只是不得不看看它们如何显现在理论表述中。对吧？

学生：通过自我立法？

施特劳斯：激情不是自我立法。这是它的问题。对不？

学生：通过财富？通过财产？

施特劳斯：没错。但这太一般化了。你已经接近了答案。嗯，理性国家在黑格尔理解中包括他所说的 *bürgerliche Gesellschaft*，这既是对市民社会也是对资产阶级社会的翻译。他想表达的是亚当·斯密意义上的经济层面。在此你们能够看到。我想说的是，关心自己富足的商人并不必然是合乎理性的、自我立法的人，但他们当然受到自身致富的激情推动。个人的恶习会成为公共的福利。这一点得到了黑格尔的接受。但不仅是自由经济和职业的自由选择——职业自由选择属于更高的领域。你们知道，在柏拉图的《理想国》中没有职业自由这回事儿；你不得不接受聪明人指派给你的工作，因为他们相信他们比你更明白什么对你好。是吧？

布鲁尔：基于如下事实，可否提出这样一个问题，即经济层面流通的财富或财产是不是相对较低的激情，相比于——

施特劳斯：出于某种原因，黑格尔勉强接受这一点，即那种家长制的规制，它是经济自由的替代方案，是对人尊严的贬低。在康德之前这一点基本上就得到了接受，至少是得到康德的接受。让我们把这种在日常生活特别是经济生活中出现的事情称之为“追求幸福”。这是康德学说的核心。指示另一个人他应当追求何种幸福，就意味着明言要做他的导师，这就与自由格格不入。²⁰ 如果每个人对幸福的理解并不是完全与共同生活不相容，那么他们一定要有能力去追求自己所看到的幸福。若非如此，他们的追求就应当被终止。但在与共同生活乃至富足繁荣的社会完全相容的情况下，他们就应当尽一切努力去追求个人幸福。格伦你有想说的？

格伦：我这么理解黑格尔正确吗，就是说通过允许某种非理性的事物在理性国家中存在，使得理性国家同激情能够相容？比如，可能是未得到规制的市场。

施特劳斯：嗯，市场当然有局限。这很明显。不过没错，在这方面他接受了整个洛克—斯密式的观点。他让激情成为理性国家的一部分。这确定无疑。

格伦：这对我来说很难——

施特劳斯：嗯，万一你是位社会主义者呢？

格伦：几乎不可能。

施特劳斯：那么理解这一点你应当没有任何困难。

格伦：我想说的是，很难相信理性国家——

施特劳斯：或许你正是那些认为黑格尔将国家奉若神明且是极权主义先驱之人的受害者，他们这套说法完全站不住脚。黑格尔认同19世纪的君主立宪制，这种制度威权主义意味十足但却与极权主义相反。在黑格尔看来，经济领域的自由是天经地义的。它当然应该通过禁止欺诈、保护财产权等方式得到保护。这是明白无误的。在此意义上，黑格尔可是个自由主义者。²¹

学生：我在想为什么在导论部分，在涉及激情和理性的冗长段落中，他那时没有提出这一点。我不想从中引申太多。它可能不值得如此，但在第23页他用这一大段来讨论……普遍历史的理念。

施特劳斯：那里他主要考虑的是世界历史英雄的激情，与这里的关切不同。不过在比如说亚当·斯密和世界历史英雄之间当然存在关联，也即在两者中人们都产生出一个他们并没有设想到的秩序。让我更准确地表述一下。在经济领域，人们关切自己的利益并且只关心自己的利益，但这种无政府状态、这种混乱却导向了一种最佳秩序。明白了吗？类似的事情也发生在历史中。人们并不关切理性国家——波斯人或腓尼基人如何看待理性国家呢？他们对此一无所知，但他们按照自己对自身目标的理解来追求这些目标，但正是通过对他们目标

193 的充满激情的追求，理性国家得以产生。所以你们知道在经济领域发生了什么。在任何特定时期内，只要有企业自由，就会在整个历史阶段中历史性地出现如下场景，即最佳秩序是由那些并没有设想过该秩序的人们产生的。传统观点当然认为这是绝对不可能的：应该是有人为了建立这一秩序而去思考该秩序，这个人要么是社会中的政府，要么就是宗教中的上帝。对吧？

舒尔斯基：这是否假设了一旦理性国家得以实现，事实上相应世界历史人物的激情就能够以某种方式被完全转换为经济上的激情，即是对既定秩序中幸福的追求？

施特劳斯：不。首先，经济上的激情当然必须要在理性国家中保有其自由。否则这就不算是一个理性国家了。至于世界历史个体，他们就不再有存在的必要了。

舒尔斯基：所以对这些拥有可以使得他们具有世界历史意义的激情的人来说，他们身上发生了什么？

施特劳斯：他们在严格意义上无法再谈论世界历史意义了，也即在一个全新和更高层次的时代，他们不再是世界历史个体了。但他们能够做的是——想想丘吉尔这样的人。他保护理性国家免受疯狂的侵蚀。这当然总是可能的。丘吉尔并没有像拿破仑或亚历山大大帝那样引入一个新的原则。换句话说，这依旧是可能的。比如，认为某个英国人会比哈斯廷斯（Hastings）²²和其他人所做的那样令印度更加文明，这在黑格尔看来是一个很好的例子。他对哈斯廷斯赞许有加。请原谅我，他会对中国持有同样看法。我们已然看到欧洲征服并欧洲化中国是必然的。这会是一个伟大的行动，但依然不存在任何新的原则，只有原则的扩展。巴伯，你有想说的？

巴伯：这个原则，这种精神对激情的替代，与实践比理论具有形

而上学或理论优先性这个观点有关吗？

施特劳斯：没错，有些关联，但这个问题很复杂。眼下我们先只关注如下事实好了，也即现在我们是在积极意义上经常使用“激情”这个词，与它在比如说斯多葛主义，不过也不只是斯多葛主义中的含义非常遥远。传统的观点认为激情必须受理性的统领。但有时说一个人是“充满激情的灵魂”时，我们是在称赞他，而非认为他的理性要对激情有所控制。我会说就此而言，一个非常大的转变已然发生，一种对激情的解放和称颂已然出现。这从来不是黑格尔学说的要素。

巴伯：未多加解释，你便说黑格尔学说背后存在着，比如说，我们所理解的实践相较于理论的优先性。

194

施特劳斯：不是这样。根本上说，黑格尔坚称理论具有优先性。不过准确来说这个观点是这样得出的。什么是理论的对象？在亚里士多德这里，理论的最高对象就是宇宙和统治宇宙的心灵。但在黑格尔看来，理论的最高对象，我们可以说，就是人们在整个历史进程中的所作所为。因此实践及其产物便是国家。从亚里士多德的角度来看，国家作为一个对象要比宇宙具有更高的哲学地位这很荒谬。但对黑格尔来说，一切都是造物这一点是最基本的。亚里士多德认为这些都是居于附属地位的主题，但黑格尔认为它们是理论至高无比的主题。因此我们可以说，黑格尔认为理论处理实践的产物，对人的产物的处理要多于对自然产物的处理。这与原初亚里士多德理论框架是完全相反的。

学生：如果理论高于实践，为什么一个顶尖黑格尔主义者打定主意与欧共体合作而非研究理论呢？

施特劳斯：你现在说的是科耶夫吧。²³

学生：就是他。可以推定对黑格尔来说，著述写作是更高级的事

务，因为通过写作，其他人会看到理性的秩序。但如果理论自在地就更高，那么深知黑格尔的人难道不就是不采取任何行动只是沉思国家而非试图……

施特劳斯：我明白。我不清楚科耶夫会说什么，但我猜他会说既然真理已然完全由黑格尔发现并公开，而他从黑格尔那里获得了真理、受教于他，因此他所能做的——在他用一本书向世界阐明这个真理后——最多就是根据这个真理来行动。

学生：可是在沉思真理中不存在任何内在的崇高。将真理付诸实践很难。这是关键。

施特劳斯：我不清楚科耶夫是否会诚实地这么说。但我想他会说将真理付诸实践并不费力，并且他比其他任何实践者都处于更好的位置，因为他有最好的理论优势。或者我们可以说从单纯的人类品格（human decency）角度出发，因为如果人们想要他不要涉足政治，会发生什么？他必须承担自己的义务。

赖因肯：还有一点。你提到斯宾诺莎这条线索汇聚到黑格尔这里，也即沉思的最高形式就是在具体的特殊性中对普遍性的沉思。如果黑格尔和科耶夫构建出了理性国家，相较于让这种国家成为欧共体进而它的不同功能得以……更好的沉思它的方法是什么……

195

施特劳斯：但对黑格尔来说，显然绝对精神、最高的精神形态，就是哲学。它指的是纯粹理论哲学，但国家属于客观精神，要低于绝对精神。明白了吧？

学生：你难道不认为激情地位的改变，既源自基督教，也源自现代政治思想？

施特劳斯：你指的是因为这个激情是在基督受难（the passion of Christ）的意义上？

学生：嗯，我指的不是一定只是在严格词源学意义上，而是基于如下事实，即激情在某种意义上是人类事务的最高点……它甚至不是一种行动，而是一种痛苦。

施特劳斯：但这里有很棘手的困难，并且基督徒中——在天主教徒和新教徒之间——存在着的差异就是，是否人的完美幸福不在于算是一种沉思的享见天主（the beatific vision）之中。^{*}不过我们的看法当然要接受比我更加了解这些事物的人的检验，但据我所知，由于法律因素，在享见天主中有一种具有实践必要性的因素。你不会这么认为吗？

学生：我不会。

施特劳斯：那你呢？

学生：我不知道啊。

施特劳斯：嗯，你有义务知道这个，但不是因为政治科学系的期中考试。就我记忆来说，我认为是这样的。现在让我们从停下来的地方继续开始，因为还有一些重要的内容。换句话说，精神与柏拉图的理想国或埃及秩序等这种体系的对立。

赖因肯：

这种冲动也在埃及以独特方式表现出来。最初看起来事物的条件似乎在每个特殊事物中如此普通、如此确定，除了完全属于它自身的特殊性外不包含任何事物。如果人的更高层级的必然

* 享见天主是一个天主教概念，指的是天人合一，与主幸福共融的状态，是人类完全得到净化的灵魂直接面向无限美善的天主的境界。拉斐尔的画作《圣塞西莉亚》中，圣塞西莉亚的眼神与其他人物不同，正是体现了享见天主的这个状态，而她身体呈现的静站和沉思状态，正对应于“永恒生活不是来自实践，而是源自静思”这个学说。

性得到满足，宗教因素的引入似乎就不是具有重要意义的事件。事实上，更准确地说我们应当期待宗教是以和平方式被引入进来的——

施特劳斯：让我们先在这里停一下。这是一个对埃及秩序相当重要的批评，如我们先前所见，是埃及这一秩序的定局。不过最高的要求就是对宗教的要求。宗教死于与一种确定的、细致的生活秩序的良好相处，比如在犹太教就是如此。埃及宗教如何呢？现在我们看到了答案。

196

赖因肯：

但在思索埃及人的宗教时，我们惊奇于这个最为奇特和最为美妙的现象，并且感知到这一受到立法规定严格约束的安静的事物秩序与中国的不同，我们在此面对的是一种完全不同的精神，充满了动人心弦和迫切的冲动。

施特劳斯：换句话说，埃及宗教绝非静止。这体现出了自己的优越性。接着黑格尔谈到了埃及宗教。让我们读一下接下来这段的开头。

赖因肯：

埃及人视为存在之本质的这一事物的根本观念，建立在埃及人所生存的自然世界的确定特征之上；更具体说建立在尼罗河与太阳划定的确定的物理轨迹上。²⁴

施特劳斯：在第208页的下一段中他的解释更为全面。埃及人的神话。

赖因肯：

此外，埃及人的生活基础决定了他们宗教观点的独特之处。有关埃及宗教含义的争议由来已久。早在提比略（Tiberius）——

施特劳斯：我们不用再继续下去了。不过无论如何，黑格尔试图解释尼罗河与太阳这两个因素在埃及神话中是如何理解的，如何成为其组成部分的；接着他在这段后半部分提到了奥西里斯（Osiris）的故事。它的特殊之处在哪儿？“在这里，痛苦或苦难又一次被视为某种神圣事物。”

赖因肯：

在这里，痛苦又一次被视为某种神圣的事物，并且同样的荣誉如同在腓尼基人中一样被归属于痛苦。

施特劳斯：换句话说，这是除了犹地亚外至高无上的存在。腓尼基在埃及秩序中得到了保存。是吧？

197

赖因肯：

赫尔墨斯于是就给奥西里斯涂上防腐香料，他的墓穴出现在许多不同的地方。奥西里斯现在称为阴司判官和幽冥王国主宰。这些都是主要的理念：奥西里斯、太阳、尼罗河；存在的这个三位一体被统一在一个节点。在太阳中，奥西里斯及这个神的历史

得到承认，尼罗河同样也是这样一种象征。具体的埃及想象中也将农业的引入、耕犁、锄头等的发明归属于奥西里斯和伊希斯身上；因为奥西里斯不仅提供了本身有用的东西——土壤的肥沃——此外还有使用土壤的方式。他还制定了法律、一部民法典和宗教规则。因此他将劳动方式交付给人们并保护了劳动的成果。奥西里斯也是种在土壤中接着发芽生长的种子的象征，这个过程如同生命的历程。因此我们发现这一异质的二元性——自然与精神现象——交织在一点上。²⁵

施特劳斯：这意味着比先前更为高等的一些事物。在下一段中，他表明埃及相较于任何早先或之后的民族，更要受到一种彻底的象征主义的形塑。每一种事物都有其意义。每一种事物都是象征符号。这与如下事实有关，即埃及是个谜语，它将自身理解为谜语且无法解决自己这个谜团。斯芬克斯象征着这一点。在接下来他更全面地阐述了这一点。我们无法对此详加讨论。让我们来看本身很有意思的一点，在第 211 页第二自然段。

赖因肯：

埃及的崇拜主要是一种动物崇拜。

施特劳斯：动物崇拜。

赖因肯：

我们已然发现精神与自然在这里呈现出的统一。这一观念更为先进和高级的一面在于这一事实，即埃及人尽管认为在尼罗

河、太阳与播种中呈现着精神性的事物，他们对动物也具有同样的看法。对我们来说，动物崇拜是令人厌恶的。我们可能需要在自己与崇拜物质意义上的天之间加以调和——

198

施特劳斯：为什么是“物质意义的天”？“物质意义的”是译者的增补。

赖因肯：

但对野兽的崇拜与我们格格不入；因为抽象的自然因素似乎——

施特劳斯：它指的是上天或太阳。

赖因肯：

似乎对我们来说更加常见，因此更值得尊崇。不过很确定的是崇拜太阳与星辰的民族相较于崇拜野兽的民族来说，绝不具有更高的地位，而是相反。

施特劳斯：因为不然的话埃及就会比那些只崇拜上天的民族更加低级了。

赖因肯：

因为在野蛮世界中，埃及人思考着一个隐匿且不可理解的原则。当我们思考野兽的生活与行动时，我们也震惊于它们的本能、它们针对其所意图的对象采取的运动、它们的不安定、兴奋

以及活力；因为在追求它们存在的目的的时候，它们极为迅速且敏锐，同时它们又沉默无言。

施特劳斯：“没有声音”。

赖因肯：

我们无法知道究竟是什么拥有着这些生物——

施特劳斯：“这些野兽”。

赖因肯：

这些野兽，并且无法依赖它们。一只双眸闪耀并正在悄悄溜走的黑色公猫，快速地飞掷而出，一直被认为是一种恶灵，一种神秘的、高冷的幽灵在现身。相反，狗与金丝雀很友好、很富同情心地出现。低等的动物是真正不可理解的。一个人无法通过想象力或观念走入狗的本性之中，无论他自己与狗会具有何种相似性。

施特劳斯：“可能希望具有”。显然在黑格尔的德国已然有一些崇拜狗的人。

赖因肯：

它依旧是某种对他来说完全陌生的事物。正是在两个部分中，在鲜活的自然和精神中，所谓的不可理解的事物与我们相遇。但在每个行动中，只有在自然领域中我们会不得不偶遇不可

理解的事物；因为存在向自身展现是精神的本质。精神理解并领悟着精神。²⁶

施特劳斯：因此，如果我们希望最终结果就是不可理解的事物、完全神秘的事物，那么我们要崇拜野兽就是非常连贯一致的。这一表述的目的在此很明显，即为埃及人收到的如下批评辩护，即他们的动物崇拜可能体现出较低的等级。但黑格尔说恰恰相反。在黑格尔讨论埃及和波斯的主要资源，希罗多德这里，埃及人被描述为夸张地虔敬，他们崇拜一切事物。苏格拉底以埃及人的神，也即狗，来起誓，这是这一普遍性的另一个标志。现在就是对这一点的最后表述，在第213页第二自然段中间。

赖因肯：

隐含的意味、精神性的含义，从野兽这里以人的面目浮现。斯芬克斯的多重形态，它有狮子的身体与贞女的头颅，或男性的斯芬克斯（*androsphynges*）具有人的胡须，就是支持如下观点的证据，即精神性事物的含义是埃及人向他们自己提出的问题，斯芬克斯之谜大体来说并不是对某种未知之物的言说，而是发现某种已知之物的挑战，蕴含着该种事物能够得到揭示的愿望。但与此相反，人的形态也受到野兽面孔的摧残，其目的是赋予其独特和确定的表达。希腊精美艺术获得的独特表达，是通过美的形态赋予一幅图画的精神性特征而实现的，它无需为了得到理解而去掉人的面孔。通过野兽的头颅和面孔，埃及人为人的形态甚至诸神的形态增添了一种解释；比如阿努比斯（Anubis）有一个狗的头颅，伊希斯长着狮子的头颅和牛的角等。²⁷

施特劳斯：现在让我们翻到第 214 页第二自然段。这是对上述观点的总结。

赖因肯：

我们因而看到埃及在智识上受到一种狭隘、复杂且闭塞的自然观的限定，但它打破了这个束缚，推动自身走向了自我矛盾，并且向自己提出了这个矛盾所蕴含的问题。²⁸

施特劳斯：对此矛盾的放弃。*Aufgabe* 是德语词，含义很模糊，但我想它指的是“放弃”。所以换言之，只有矛盾还不够。你可以活在矛盾中而不受它的困扰。我们大部分人在大部分时间中就是这么做的。但意识到矛盾就是一个更高的阶段了，试图克服它就是另一个阶段了。这便是斯芬克斯——这个谜语、这个谜团——就是对埃及的表述；因此它指向了这个谜团的克服，于是这就是希腊。换言之，前埃及的文化并没有到达将谜团视为一个谜团、视为必须加以解决的事物的阶段。它们看到了谜团，但它们不认为这是必须解决的谜团。这是埃及的特殊性。²⁹

第9讲 希腊世界

列奥·施特劳斯：非常感谢。这是一篇非常不错的文章。¹我能看一下最后一页吗，我没有十分听清你说的。*

201

* 黑格尔从本章开始讨论希腊世界。他有关希腊的看法高度依赖希罗多德和修昔底德的著述与看法。从希罗多德这里他继承了如下看法：其一，正是希腊想要保存自己自由的决心使得他们在波斯战争中击败了波斯；其二，这场大战具有世界历史意义，因为它是对抗专制主义的战争。从修昔底德这里黑格尔继承了如下叙事：伯利克里时代的雅典是最为辉煌的。不过黑格尔并不完全赞同修昔底德。修昔底德认为雅典衰落的根源在于 hubris，也即个人超出自身局限、跨越美德边界的性格特征。它使得雅典走向了侵略，引起了斯巴达的恐惧，并最终导致了斯巴达击败了雅典。黑格尔认为修昔底德判断的大方向没问题，但在具体细节上诊断失误。在他看来，雅典的衰败从一开始就是注定的，因为它是由多种彼此冲突对立的原则和激情构成的，这些原则与激情的矛盾最终斗垮了雅典。这里我们可以看到黑格尔的历史哲学与他所说的历史学家的历史学研究的根本不同：在他看来，希腊世界无疑是由一系列偶然因素形塑的，比如波斯战争中希腊获胜，只有如此，黑格尔才能够将之解读为自由相对于专制的胜利。但这并不意味着黑格尔的历史哲学充满了偶然，因为黑格尔想要表明的不是希腊哪些要素让历史成为今天这个样子，而是想要说明一些偶然因素的交织使得某种对于世界历史发展具有决定作用或必然性的要素在希腊出现，这些决定性或必然性要素是黑格尔想要发现的。在这个意义上，希腊世界是他历史哲学的真正开端。

此外，从希腊世界开始，黑格尔谈到了每个民族历史发展的三个阶段：第一阶段是初始时期，体现为民族的诞生；第二阶段是该民族同较早开始世界史的民族发生接触的阶段；第三阶段是该民族与较晚开始世界史的帝国发生接触的阶段。第一阶段作为开端，民族会走向自身之内的内在完美，这种完美使得它可以同更早进入世界史的民族一较高下；第二阶段是这个民族的胜利和幸运时期，它转向外界，但却放松了对自身内部的规定，内部矛盾逐渐凸显；第三阶段是民族的衰退和没落时期。

让我试着更加一般化地表述一下你的批评，接着我们就可以来看你提到的具体问题。黑格尔早先在讨论他的历史哲学时曾说，历史哲学预设了哲学，也即黑格尔的哲学。但历史哲学并非全然依赖于此。在某种方式上，黑格尔的历史哲学是经验性的，于是你提出了这个问题：它有多么经验性？现在如果你说黑格尔忽略了某些非常明显的特征，黑格尔当然会马上回答说这些特征并非本质特征。他想说的是没有选择性的、无法在本质与非本质之间做出区分的纯粹经验本身（*empeiria*）简直就是愚蠢。这很明显。我相信，这一点在今天的实证主义认识论的诸多形态中甚至都大体上得到了承认。

不过黑格尔如何以一种一般方式展开研究呢？我们现在已经读了半本书，应当能够对此谈谈看法了。我们必须秉持自由主义立场，当然是在这个词的积极含义的意义上，让每个人都有机会表达自己的观点，当他说出我们不喜欢或不理解的看法时，可以说不会打断他的讲话。你们可以以各种情况下的埃及、波斯、印度或希腊为例。黑格尔做了什么？有无数的事实——当然，它在希腊这里要比在其他情况下能够获得更多的事实。他是如何开始研究的？你们提出的例子是黑格尔没有提到哈德斯（Hades）、没有提到阴间（the Netherworld），他只是谈到了奥林匹斯诸神。这很正确。如果你忽略了阴间，这就不是——一幅希腊宗教的完整图景。在黑格尔之后，黑格尔所了解的阴间的崇拜，得到了许许多多的记述。《安提戈涅》是他最喜欢的戏剧之一。黑格尔是如何论述的？

202

学生：嗯，他从中寻找每个特定人物视为至高无上的事物。

施特劳斯：甚至要更直接些。它的独特之处在哪里？有关哈德斯或《旧约》中地狱（*sheol*）这类事物的信仰我们在其他地方也能够找到。但在哪里我们能够发现具有人类形态的诸神和作为主神的美丽的

诸神？无论哈德斯多么重要，宙斯要更为重要。他会说希腊诸神是尤为美丽的诸神，这是他的观点。我们是如何知道他们美丽的？我们的主要资料、我们最为直接的来源是什么？

学生：首先我们有雕塑。

施特劳斯：造型艺术。因此希腊的神圣性与其艺术密不可分。所以黑格尔将之称为艺术宗教。这是一点。现在让我们看另一个与埃及有关的例子，这也是他任意选出的。为什么他首先要选金字塔呢？

学生：我的看法是他有两个理由。埃及人是最早认为灵魂不朽的民族；他们认为死亡非常重要。此外，我认为有象征性的因素。

施特劳斯：不过我认为最突出的非常明显且有力的理由就是：在其他哪个地方还能找到金字塔？这种独特类型的奇妙建筑被证明是国王的陵墓。因此，在身体的防腐措施中体现出来的对死亡的独特关切，就是埃及的特殊性。类似的考量也适用于斯芬克斯，特别是由于在这一情形中希腊和埃及的关联是如此清晰。通过仍在上演的悲剧而为我们所知的一位希腊英雄，就是解决斯芬克斯之谜的人。黑格尔认为这是对希腊自我意识的一种直接呈现。希腊人将自己理解为解决了埃及人未能解决的以及其他东方民族甚至未能提出的谜团的民族。所以它在这里便是坚实的证据。如果有人说从来不存在俄狄浦斯，它只是一个神话等。黑格尔会说：难道这种神话相较于有关收入、国王税收进账抑或胜利或失败的编年史没有更加揭示出人类的特质吗？这是一个不错的看法。黑格尔对俄狄浦斯故事的理解是非常字面的。俄狄浦斯所探究的那个谜是什么？

学生：俄狄浦斯被问及何种动物具有所提到的属性。答案就是“人”。

施特劳斯：……就如亚里士多所说的一样。所以换言之，埃及人

203

依旧不知道这个谜题的谜底是人。黑格尔提醒自己另一个每位学生都知晓的（当然是在那个时代）非常出名的事实，也即非常著名的希腊诸神之一阿波罗在德尔斐有一个神谕，伟大的建议或忠告之一便由此诞生。在某种程度上，这个最为知名的建议就是“认识你自己”。“认识你自己”不是指认识到你自己是考了多少分、银行有多少钱以及有如此多兄弟姐妹的史密斯，而是指认识到自己是一个人类。比如，人的一种象征就是一具骨架：它意味着人不会不朽。因此希腊人关切自我知识，也即有关人的知识，有关什么是人的知识。这便是俄狄浦斯故事的另一面。

那么当然是根据黑格尔的观点，你对俄狄浦斯的罪过（crimes）或罪愆（sins）有何看法？

学生：黑格尔发挥了如下观点，即俄狄浦斯有关人的知识是与其罪过相连的。

施特劳斯：没错。

学生：我认为它表达的是他对人的如下特殊理解——我不知道黑格尔会如何描述——也即这只是一种对普遍形式的理想化或抽象的理解，它与如下知识相连：普遍意义上的人类具有一种精神，但市民社会中特定的人却并非如此或者说特定民族并不自由；与之类似，俄狄浦斯的罪过与如下事实相关：他并不知晓有关自身以及自己与其市民社会关系的特定事实。

施特劳斯：不管怎样，这种知识以某种方式保持着抽象性。黑格尔并没有指出这可能是希腊故事的本质要素，也即解决斯芬克斯之谜本身就是犯下了最为严重的罪过。他没有这个意思。易言之，最为严重的罪过就是弑父娶母。而只有一个犯下罪过的人，才有可能了解在某种程度上包含着一切真理的有关人的真理。换句话说，黑格尔并不

认为俄狄浦斯是没有完整自我意识的，也即并不知晓解决斯芬克斯之谜意味着什么。

学生：如果他确实提到了这一点，那我没有注意到。

施特劳斯：不。因为上次我们简短地讨论了这个问题，你们当中有一位曾说他提到这一点。但我重读了一下，我再次认为他没有提到这个看法。如我们下一次讨论中会看到的，黑格尔虽然没有接受这个观点，但他对这个看法并非完全陌生。不过或许下次阅读论文的先生能够在这个问题上帮助到我们。……，你在黑格尔这里是否有这样一种感觉，即追寻最为重要的真理在某种程度上就是最为严重的罪过？苏格拉底正是这样受到了谴责。当然在苏格拉底这里我们就不考虑俄狄浦斯的暴行了，不过这只是对同一个根本性问题的更为详尽或不那么详尽的呈现而已。

204

现在还有哪些有关黑格尔的具体反驳或疑难，你们认为我该讨论却没有讨论？

赖因肯：最后还有这个问题：希腊人在何种程度上意识到诗歌是一种模仿？

施特劳斯：不错，这是个很棒的问题。它确实隐含在里面。你们会如何回应赖因肯的问题？

学生：我觉得他直接重复我提过的问题。

施特劳斯：但我如何隐含地回答了这个问题？[笑声]不，这并不是牵强附会。你们不该发笑。有时我有意或无意地调侃一下，但这里我并不是调侃。关键在这里。黑格尔要求两件事情。一方面，经验过程：让我们明智地端详希腊人，别忘了眼见为实这一点。但另一方面，我们必须带上哲学，黑格尔的哲学。因此，他从毫不掩饰的黑格尔视角来解释经验素材，所以他暂时并没有认真对待艺术作为一种

模仿这一希腊观念。

学生：为什么他没有认真对待这一点，而是认真对待了埃及人而非印度人对死亡的认识？

施特劳斯：首先让我们看一下关键所在。黑格尔接纳了大量事实，比如荷马时代的文献，以及特别是在希腊造型艺术中呈现给我们的最为可见的素材。接着他说：环顾四周；你还在哪里发现了它们？这是一方面。当然他也立刻补充了他稍后提到的城邦：公共言论等方面高度发达的自由且面积小的国家。你们每位选修过有关一般文明导论课程——我想这门课的名字是这样——的人实际上都会明白这一点——我指的是，每个人都知道黑格尔所说的这些大量事实。然后黑格尔说：当然这些事实要加以解释。而解释所包含的范畴自然就源于黑格尔的哲学。我明白有关黑格尔历史解释的合理性以及他哲学的真理性存在某些问题。不过现在来看具体的问题。在印度人这里，你们说黑格尔没有考虑印度人对不朽的关切。

学生：我认为他没有考虑的原因在于，印度人没有意识到他们自身的理论可以讨论死亡，但埃及人显然意识到这一点。

施特劳斯：有关印度的问题，有人知道黑格尔会如何为自己辩护吗？如黑格尔所见，印度人或印度宗教最为特殊的地方在哪里？他们为什么至高无上？

赖因肯：不确定的无。

施特劳斯：涅槃，个体在一个绝对中的全然浸染。与此相比，可以说那些不严肃的、来自不那么至高无上的启示的事物就不重要了。希腊人并没有涅槃学说，但却有奥林匹斯。类似的分析也适用于埃及。对吧？

赖因肯：我的问题聚焦于希腊思维是否是具体的，是否关注神奇

的事物：黑格尔有关预言（*manteia*）的最后一句话在第236页结尾。“预言事实上就是诗歌。它并非神奇想象的恣意无度，而是一种将精神引入自然的想象力。简言之，是一种丰富的智性感知。”我认为这就是黑格尔对这个问题的表述，它指的是希腊精神处于东方仅仅服从于自然和……的有意识地虚拟自然之间——

施特劳斯：不。他在想的是预言也即 *mantike* 中，你两个要素。首先，是对你或我来说完全无法理解的事物，是声音、噪声或任何可能的东西。之后是存在其他某个人……被称为解释者。这就是他在这里提到的。如果没有清晰的卓越的解释，一个神谕就没有意义。一方面，皮提亚坐在三角桌时发出的自然噪声，就其本身而言，仅仅是自然的；你甚至可以说它们是无意义的。或者以某种动物的肠蠕动为例。因此就要有某位解释者，他在此能够明确区分出他心中想的自然性与精神性的事物。

赖因肯：这就是希腊诗歌的特点。

施特劳斯：不，恰恰相反。希腊宗教是诗歌。你不能颠倒过来说希腊诗歌一直就是希腊宗教。你们知道有某些诗歌并不具有宗教性。总之我想要谈谈这个问题。希腊诸神——每个人都看过一些它们的雕塑或复制品。其中一个，便是黑格尔多次引用过的希罗多德的论述。谁把诸神给予了希腊人？对普通希腊人来说，他们仅仅知道诸神存在，这自不必说。但希罗多德通过反思提出了如下问题：它们源自何处？那么他的答案是什么？

学生：荷马与赫西俄德。

施特劳斯：没错。所有人都会说荷马和赫西俄德是诗人。希腊人已然将他们称之为诗人，尽管荷马自己并没有这么自称。

舒尔斯基：我的想法是，难道这不意味着黑格尔对希腊人的理

解，实际上至少不是那么不同于一些希腊人的自我理解吗？换句话说，希罗多德在某种程度上暗示，对诸神的承认与感知到它们的存在一样，都是一种创造性活动，尽管普通希腊人可能并不这么认为。

施特劳斯：嗯，黑格尔当然非常理解希腊哲学，但他所关切的，至少在我们今天所讨论的部分——并且在某种程度上是在整个讲座中——是对希腊人所具有的希腊性的哲学化理解。至于他在其哲学史中所记述的哲学家，却是他想要理解的，因此他认为这些朴素的、不具备哲学反思的话语是最为重要的。

舒尔斯基：但我的问题是这样的：他对希腊诗歌的最终理解与希腊人的理解有如此不同吗？在这两种理解中，也即它既是一种创造也是一种简单理解把握（possession）之间是否存在共同基础呢？它是个体的一种活动；它并非全然消极的、被动感知的。

施特劳斯：我会说尽管存在很重要的相似之处，但这两种理解必然是极为不同的，理由如下：根据当下盛行的观点以及黑格尔的看法，哲学的哪一部分处理诗歌、文化等这类事情？

舒尔斯基：嗯，当下来说会是美学。

施特劳斯：没错。我们可以接触到非常恢宏和美妙的美学讲座。美学的主题是什么？这个词在 18 世纪才形成，但一般意义上美学的主题是什么？

舒尔斯基：艺术作品影响我们的方式。

施特劳斯：不对。

赖因肯：美。

施特劳斯：是美。黑格尔可能比任何其他人更要对此转变负责，也即美学关心艺术中的美，而非单纯的美。黑格尔在其美学中确实讨论了我所说的自然美，比如，美好的人类身体。对希腊人来说，最基

本的美就是人类的生活，甚至是马的身体——一匹活着的马要比一匹没有生命的精美雕刻的马更好看。就此而言，对黑格尔来说，它是对立立场。他认为雕刻的马要在秩序上高于活着的马。我们稍后会谈这个问题。因此这是一个彻底的不同。它与对待自然的态度有关：一方面是希腊人，另一方面则是黑格尔。当黑格尔谈到这些问题时，他从自己角度使用“自然”这个词，也即与希腊人不会谈论与自然相关的事物有关。我们会读到这样的一些篇章。

学生：亚里士多德的自然学说并不是对感觉的盲目复制。它与已然在自然当中发现的潜能的发展相关，因此它对亚里士多德来说成为一种理想化的行动。这难道不与黑格尔有关艺术的看法相关？理想化是一种精神性活动，它将理想的形式放入具体的质料中并制造出美丽的艺术品。

施特劳斯：就这一点来说，是这样的。但难道不是依然存在着一个有关自然问题的差异吗？在亚里士多德看来，最为卓越的（*par excellence*）美——他也在其《形而上学》中提到过，或许比起《诗学》中要更加丰富——并不是艺术品，而是宇宙的优美秩序、一个有生命的存在、数字的秩序等这类事情。对吧？

学生：真正……但黑格尔也会同意这一点。

施特劳斯：不，不是更美。

学生：……

施特劳斯：不，你不可能运用轻率的分类和行政安排。在黑格尔看来，真与美极为不同，且要高于它。但对柏拉图和亚里士多德来说，出于某种原因真与美在最高层面即理念中是一致的。我们是否可能直接理解它则是另一回事。

学生：但他们不会不同意美在某种意义上预示着真吧？黑格尔没

有说它们无关。

施特劳斯：是的，我同意这个看法。我想一旦我们转向具体问题，这一点就更加清楚了。像我们现在开始，或者对刚才我们讨论的有人有需要立刻讨论的问题吗？那么我们翻到第 215 页第一自然段，他谈到其他民族时指出，历史由一系列事件构成。

赖因肯：

尽管在其他民族中历史由一系列事件构成——比如，就像罗马人的历史那样，他们在一个又一个世纪的生存中只想着征服，并且实现了对世界的征服——但埃及人创造出一个在艺术品成就方面同样强有力的帝国，这些艺术品的毁坏证明了它们的不朽，并且要比古代或现代一切其他艺术品更加伟大、更值得人们感到惊讶。²

施特劳斯：所以埃及人的行动就是艺术品而非政治行动。这是黑格尔展开建构的诸多观察或经验事实之一。现在让我们翻到同一页的第三自然段。这里有一些内容我读给你们，因为这样它们被翻译得更准确。“由于民族认为人是本质的，所以民族本身也是本质的，它的特征也是本质的。”接下来，黑格尔谈到了一点儿灵魂不朽：“灵魂不朽，应当指的是灵魂与自然不同的事物。精神自为的是独立的。”精神不朽这个观点，在第 215 页第四自然段。或许你们可以读一下。

赖因肯：

但这个命题——灵魂不朽——

施特劳斯：“精神不朽”，这里他是这么说的。

赖因肯：

精神不朽指的是精神是与自然不同的事物，精神具有内在独立性。在印度人中至高（ne plus ultra）福音就是过渡到抽象统一也即无中去。另一方面，主观性——当它自由的时候——就其内在而言是无限的。因此，自由精神的王国就是不可见的王国，就如希腊人所认为的哈德斯一样。它首先向人展现为死亡帝国——对埃及人来说，这是死后的领域。³

施特劳斯：一个民族之所是，就是它所崇敬的事物，它视为至高无上的、它视为神圣的事物。最高的是精神。因此，一个文化的排序取决于它对精神独特性程度的理解。这里就有一个难题。德语词 *Geist* 我在这里翻译为“mind”（心灵），也有“spirit”（精神）的含义。“mind”指向了哲学传统，而“spirit”指向了神学传统。这两者在德语词中是难以区分的。在英语中你会有“圣灵”（the Holy Ghost）这个表达。所以换言之，用“mind”和“ghost”来翻译同一个词是非常糟糕的翻译，你们一定要在心中记住这一点。

埃及人发现了灵魂不朽。犹太人对此并不知晓——在犹太教的章节中我们已然看到了这一点。这对黑格尔来说是自明的，也即《旧约》中并不存在灵魂不朽。今天大部分被称为《圣经》批评家的人都同意黑格尔的看法，但这个观点绝未得到普遍承认。黑格尔之后解释说，让死者长存不朽和轮回学说都要低于有关灵魂不朽的信仰。但这种遗体防腐的习惯表明了对人类身体的尊重，认为身体是某种神圣事物，将之视为精神的居所。这在第218页第一自然段。

赖因肯：

如果死亡因此萦绕于埃及人生前的心头，我们或许就会推断他们的性情很忧郁。但有关死亡的想法不会引起忧郁。在盛宴中，他们会有死者的代表携带如下告诫（如希罗多德所言），“吃吧、喝吧，因为当你逝去时，你便会如此枯萎。”因此，死亡对他们来说毋宁说是对享受人生的呼唤。⁴

施特劳斯：在他们遗体防腐的实践中，我们发现了对身体的尊重，这一点同他们对人生的享受联系在了一起。在埃及，可朽的或人类的事物与不朽的或神圣的事物之间达成了某种统一。后来黑格尔谈到了自己与一般意义上的东方的关系，以及特别是与希腊的关系，在此他运用到了俄狄浦斯的故事。先前我们已然提到过这一点。但还有更多要点。在第 221 页第二自然段开头。

赖因肯：

从埃及向希腊内在或理想的过渡便如方才所见。但埃及变成了伟大的波斯王国的一个省，当波斯世界开始接触希腊世界时，这一历史性转变就发生了。⁵

施特劳斯：你们看到“历史性”这个词在这里的使用了吗？它指的是什么？

赖因肯：经验性事物，对立于——

施特劳斯：嗯——是什么？

舒尔斯基：难道它不是仅仅意味着外在的？

施特劳斯：没错，但我认为它的政治意味更明显。这并不令人惊讶，因为毕竟即便是在今天，如果有人告诉你他是一位历史学家，你理所当然地认为他是一位政治史学家。不然他会说他是一位艺术史学家、经济史学家或某种其他类型的，比如科学史家——换言之，是加限定词的历史学家。但仅仅说是历史学家，就意味着政治史学家。我提到这一点，只是对这一事态的有趣提醒。顺带一提的是，后来这变得非常清楚。赖因肯，继续读吧。

210

赖因肯：

在此，也即在一个帝国的覆灭中，一种历史过渡首次与我们相遇。如前所述，中国和印度留存下来；波斯却没有。向希腊的过渡确实是内在的，但在此它也在外在层面表现为一种主权的转移——

施特劳斯：“帝国”。

赖因肯：

这一事件从此之后便不时重复。

施特劳斯：接下来他澄清说，如我们已知晓的，我们在印度和中国发现的永久性并不是其具有优越性的标志。我们已详细讨论过这一点。这里他给出了一个例子。

赖因肯：

不会消逝的山峦并不优越于散发出自身活力与芬芳的迅速枯

萎的玫瑰。⁶

施特劳斯：换言之，外在形态的持久总体来说并不优越于内在的思想，这有非常重要的意涵，并且在某种意义上隐含在持久或永恒概念被加以抛弃的更为晚近的观念发展中。翻到第 222 页，在结尾……我这里有较新的黑格尔的《历史哲学》，它包含了许多在老版本或英译本中没有的章节。让我们来看看他在此对希腊人的特殊性说了些什么。“在东方世界道德实体和主体是彼此对立的。道德实体被认为是自然的或抽象的。对主体而言，道德是专制独裁的，自身体现出与不自由的臣民相对立的单个人的意志。”⁷在希腊这一点历经了彻底改变。你们一定不要忘记在这里黑格尔说的是一般意义上的东方，因此也特别包括《旧约》。如何理解这一点？他说希腊属于西方世界，是人类精神世界，是人类精神自我意识的世界。这是如何可能的？他如何能够提出有关《圣经》的这一观点？著名的表述，便是东方专制主义：所有人都是臣民，除却那位所有人都恐惧的人，而在黑格尔看来，这个人自己不可能是真正自由的，因为其他人都不自由。这一点如何能够被运用于《旧约》？我们如何理解这一点？

学生：他指的可以说是上帝的专制独裁吗？

施特劳斯：没错，正是如此。因此他使用了“独一无二的”这个表述，也即唯一，*einzig*。所以你在东方发现的就是对小写的 lord（统治者）或大写的 Lord（上帝）的恐惧，这在西方特别是希腊历经了彻底的转变。这是他想表达的。现在翻到第 223 页第二自然段，你们可以发现黑格尔的这些表述中有一个我们或许可以批评他的地方。

赖因肯：

漂浮在希腊想象力之前的最高形式就是阿喀琉斯，这个诗人之子、特洛伊战争中荷马式的青年。

施特劳斯：顺便提一句，这是黑格尔非常细小的再创造。我不知道他是否有意这么做。在某个地方柏拉图说“荷马的阿喀琉斯”，在这个希腊短语中比如你会说“大卫的所罗门”，这指的就是“大卫的儿子”。所以这里指的就是“诗人之子”。

赖因肯：

荷马就是希腊世界赖以生活的要素，就像人们在空气中那样。希腊生活称得上是真正年轻的成就。阿喀琉斯这位诗歌中理想的青年开启了它；亚历山大大帝这位理想的现实中的青年终结了它。两者的出现都与亚洲形成对照。⁸

施特劳斯：这就够了。所以换言之，开始时的阿喀琉斯与终结时的亚历山大大帝这个事实象征着希腊的青年样貌。当然，这里我们会对这些论断作何评价？

学生：亚历山大的性格……他的个体性在整个历史中得到称颂。

施特劳斯：不是。很简单。在亚历山大这个历史人物这里，他的必然性很早就消逝了。你们知道，荷马时代的诸神和这些事物，他们显然对希腊至关重要，但亚历山大本应很早逝去这个事实可能无法具有这一本质特征。这是当黑格尔做出如上论断时，我发现的困难。⁹

赖因肯：或许说一位犯事儿的少年（juvenile delinquent）推翻了波斯帝国是恰如其分的。

212

施特劳斯：这不是黑格尔的意思。希腊人是第一个没有从自然着

手，也即像我们说的那样从零开始构建文化的民族，而是通过对一种异域文化的预设和转变来发展自己的文化。在黑格尔看来，这比完全土生土长的文化更高级。让我们翻到第 226 页第三行。

赖因肯：

在他们民族统一体的起源中，分离作为一种一般性特征、作为其性格内在独特性，是需要被考虑的主要因素。克服这种分离性的第一阶段构成了希腊文化的最初时期。只有通过这种性格的独特性以及对它的克服，美好而自由的希腊精神才得以产生。对这一原则，我们必须要有清晰的观念。认为这样一种美妙和真正自由的生活可以通过一个维系在血缘和友谊范围内的种族的简单发展而产生的观点，是肤浅而荒谬的。甚至是与这样一种平静、同质化的发展过程最为类似的植物，它的生存和成长也只有通过阳光、空气和水分的对立活动才得以可能。精神唯一能够拥有的真正反题就是它本身是精神性的，也即它通过自身内在的异质性本身而获得了实现自身作为精神的力量。希腊历史在其开端便呈现出部分上是本土因素、部分上是相当具有异域色彩特征的交互与混合。¹⁰

施特劳斯：诸如此类。所以这个段落很清楚地表明黑格尔与种族主义无关。我想说的是非本土性，也即异质性和更高层次的民族来说是至关重要的；从这个角度来说，东方各个民族的不足在于它们没有充分地彼此混合。不过我只是简短提到这一点，反驳一种对黑格尔完全是荒谬和愚蠢的误解。¹¹本土性价值何在这个问题与农业相对工业的优先性这个问题相关，先前我们已讨论过。海洋和靠海为生在某种

程度上要优于仅仅是封闭于陆地的生活。你们还记着吧。但你们当中了解希腊政治哲学经典的人一定会对黑格尔的观点印象深刻。

赖因肯：雅典外邦人所建议的最佳城邦，当然就是很早之前从海洋建立的那种。

施特劳斯：这很明显。不过这一点涉及人口的异质性。

213

舒尔斯基：他提到阿提卡（Attica）在种族上尤为混合，但他们是可以主张具有本土性的民族。

施特劳斯：换句话说，这里他由诉诸一个不那么见多识广的雅典人转变为诉诸一个更有见识的雅典人。但在哲学文本中，他们没有讨论人口的同质性和异质性吗？布鲁尔，你的看法呢？

布鲁尔：我认为他可能指的是希腊人和野蛮人。

施特劳斯：请再说一遍？

布鲁尔：在某种意义上，希腊人被认为是同质化的，与野蛮人不同。

施特劳斯：不过可以用更具体的词汇来表达。

赖因肯：城邦要好过多样化的帝国，因为城邦具有同质性。亚里士多德提到了同心（*homonoia*），柏拉图告诉我们社会的伟大统一神话就是所有人都是兄弟。

施特劳斯：不过，它是神话这个简单事实，当然就意味着它必然不是可丁可卯为真的。但这不是关键。在柏拉图的《法律篇》（*Laws*）中有相关讨论。我只是在《政治哲学史》（*The History of Political Philosophy*）中讨论柏拉图时查阅了我对它的分析，在第56页。¹²你们可以参考一下。柏拉图指出，新城邦的移居者的某种异质性对城邦有好处，但只是在某种程度上如此。他只是简短地提到这一点。但有关这一问题的更加重要和更加明显的评析你正好可以在《政治学》开头看

到。在这里出现的城邦是怎样的？

学生：是有关统一和多样性的讨论，以及统一的程度对城邦有益？

施特劳斯：不是，这是第二卷的内容。

学生：那就是家庭的自然扩展。

施特劳斯：正是这个。家庭、村落。所以换句话说，了不起的耕地农民，他有十或十五个儿子，每个儿子又有自己的家庭。这样就产生了小村落。以此类推，他们与其他村落联合起来，就形成了城邦。亚里士多德和黑格尔之间的这个差异意味着什么？亚里士多德在那本书中的讲法对这个问题来说并不必然重要。是吧？

舒尔斯基：这实际上难道不是与城邦完全源于创造的性质相对立的亚里士多德有关城邦自然发展问题的一部分吗？

施特劳斯：确实如此。换句话说，至少亚里士多德在此想表明城邦是自然的。因此，他想要表明城邦是能够生成的：甚至如他所言，这种通过村落而生成城邦的过程可以是非常自然的。这确实不假。他想要消除城邦完全源自习俗的这种看法，也即城邦的形成必然只是通过契约而非其他事物达成。不一定如此。是吧？

舒尔斯基：嗯，这并不是亚里士多德的最终看法，对吧？城邦只是家庭的自然扩展。

施特劳斯：当然不是。形成是一回事，存在或本质当然就是另一回事了。但差异真正在这里：在亚里士多德看来，隐含在这一讨论下的根本区别是自然与习俗之间的不同，但对黑格尔来说这个差异是自然与精神的不同。这一区别影响到了一切事物，包括艺术问题。

现在还有一点，在他提到人们制造的工具有何意义时，译本中也出现了这一看法。他说理性的一个规则恰恰就是自然以此而变得对立

于自然。换言之，比如说，一个锤子的特定自然属性变得对立干其他的，比如木头的，自然属性。但两类属性都是自然的。但已然能够得到使用的、成为一个工具的属性就不再仅仅是自然的了，而是精神的造物。黑格尔继续指出这些人类发明属于精神，这种人类发明的工具是比自然事物更为高级的事物，因为它是脑力的、精神性的事物。因此人造物要比自然事实具有更高地位。没有一位希腊哲学家会这么认为。这是他们与黑格尔的关键差异，它也影响到了艺术品与自然美之间的关系。

在第227页末尾还有更多的段落。黑格尔在此简短地提到自然的民族性是一个非常模糊的问题。在德语中……但是民族之间精神上和智识上的差异，与自然的民族性、单纯的人种性无关或并不等同。好，看第227页末尾。

赖因肯：

我们刚刚提到过异质性是希腊精神的一个要素。众所周知，希腊文明的雏形与异邦人到来有关。他们道德生活的这一起源——

施特劳斯：不，在这里他说我们可以在这个方面对比希腊与北美洲。你们有这一段吗？北美洲也是由不同背景的移民构成的土地。

赖因肯：第228页。

我们因此观察到一种开化民族的殖民过程，他们在文化方面要先于希腊人，不过我们无法将这一殖民过程与英国人在北美洲的相比，因为后者没有与当地土著融合在一起，只是驱逐了

他们。

施特劳斯：这非常有意思。是的，再读一下这一段落。“因此我们无法对比”。

赖因肯：

我们无法将这一殖民过程与英国人在北美洲的相比，因为后者没有与当地土著融合在一起，只是驱逐了他们。¹³

施特劳斯：这并非完全无关。黑格尔并不是在道德判断的意义上这么讲。我们知道黑格尔并不是一个反殖民主义者。你不得不承认这一点。但有关美洲的这个问题非常有意思。回想我们讨论过的在未来会出现的美洲原则这个问题，我相信这意味着美洲是欧洲之子，但希腊人可以说通过创造出他们自身和某种异质因素的综合，而构建了某种新的事物，而如黑格尔所见，美洲并不是这样。

赖因肯：有关黑格尔的原则，我们的……大熔炉不会……我们现在会说美洲并非英格兰的重现。

施特劳斯：黑格尔没有这么认为，想一想欧洲元素在美洲的盛行——除非你会说詹姆斯·鲍德温（James Baldwin）¹⁴希望表达的观点，即黑人因素具有如此深刻的影响。不过就我所知，这是否是一个可辩护的命题却是有争议的。

赖因肯：不过只是在欧洲，已然发生的融合从来都没有在欧洲大陆出现过。我们从未发现英国人和匈牙利人产生过这样的融合，这很重要。

施特劳斯：没错，不过我知道一些匈牙利人居住在英格兰，并且

融合得很好。[笑声]现在翻到第231页，第一自然段结尾。他比较了十字军东征和特洛伊战争。

赖因肯：

因此，同样在中世纪我们看到了整个基督教世界联合起来完成一个目标——征服圣墓堂（Holy Sepulchre）。但除了所获得的一切胜利之外，几乎没有不朽的成就。十字军东征，就是新觉醒的基督教世界同伊斯兰教简单、同质化的清晰性的对抗。¹⁵

216

施特劳斯：你们当中有人以后会读斯宾格勒。让我震惊的是这正是斯宾格勒一直在做的那种事情。在不同文化中，当然特别是一方面在中世纪与现代世界中、另一方面在希腊世界中的这些对应。认为特洛伊战争是希腊人的十字军东征，或说十字军东征是西欧的特洛伊战争，这一点非常令人震撼。

让我们继续读一点儿，到他讨论《伊利亚特》（*Iliad*）的时候。¹⁷好吧？

赖因肯：

在费阿刻斯人中，当尤利西斯投掷的铁饼比其他入更远时，有一位费阿刻斯人向他示好，荷马在他身上认出了帕拉斯—雅典娜（*Pallas-Athena*）。这样一种解释代表着对内在意义、理智（*sense*）与潜在真理的感知；诗人——特别是荷马，因此就是希腊人的教师。预言实际上就是诗歌——它并非神奇想象的恣意无度，而是一种将精神引入自然的想象力——简言之，是一种丰富的智性感知。因此从整体来看，希腊精神便摆脱了迷信，因

为它将感官事物转变为了理智事物。¹⁸

施特劳斯：关键在这里：希腊宗教是诗歌，而非迷信。这就是它独特的伟大与自由。现在他逐渐来到了问题的核心。黑格尔一直提到的一点——并且是可辩护的——就是在希腊存在着各种各样的迷信，但它们全都是陈旧的和外邦的遗迹。尽管它们存在，却并非希腊宗教的本质。是什么使得黑格尔做出的这一区分是正当的？黑格尔是有根据的。我不知道这个部分是否包含在你们今天的阅读部分中，……同学，黑格尔有权在希腊本来的要素和陈旧且 / 或外邦的因素之间做出这一区分的理由是什么？

学生：我觉得我知道你提到的这一段是什么。我想是在下一章节，特别是希腊诸神的精神这个部分。

施特劳斯：就是希腊人自己在其故事中做出的简单区分。存在着最初具有统治地位的旧神，比如克罗诺斯和乌拉诺斯（Ouranos）等，接着就是宙斯的统治和新一代的诸神。因此希腊人知道存在着较为古老的一批诸神以及从主观上说一直到最后都发挥着作用的信念，但它们现在不再居于统治地位，也不再具有影响力了。我认为这是黑格尔做出这一区分的基础。

在第 238 页，第二自然段。

赖因肯：

总结希腊精神的构成要素，我们发现其基本特征就是精神的自由受到自然所提供的某些刺激的约束，并且与之存在重要关联。希腊的思想自由受到一种异质存在的唤起；但它之所以自由，是因为它通过自身的运作而转变并且实际上再生了这一

刺激。

施特劳斯：换句话说，在黑格尔看来，刺激创造性活动的这个外部事物是否源于自然还是其他民族并不重要。总之这个事物并不是希腊人自己的。在此意义上，希腊人自由的根源在某种异质性的事物中。因此，这就是与现代自由相比时，希腊人自由的局限所在。懂了吗？

赖因肯：

精神的这一阶段便是如下两者的中介，也即人这一方个体性的失落（如我们在亚洲原则中所看到的，精神性与神圣性只以一种自然形态存在），与作为纯粹自身确定性的无限主观性——这意味着自我是一切有关实体性存在主张的基础。

施特劳斯：换言之，作为纯粹自身确定性的无限主观性，与希腊精神不同，认为自我是一切主张有效的事物的土壤。因此，我们可以发现对异于自我的事物，也即自然，的依赖。然而，在这些约束中，精神自由得到了承认，因此希腊要高于东方。

舒尔斯基：这第二个原则，被黑格尔认为是现代原则……

施特劳斯：没错，还是基督教的原则。只有现代哲学还有黑格尔，对基督教的含义提供了充分解释。

218

赖因肯：

希腊精神作为这两个的中介——

施特劳斯：“作为途径”。

赖因肯：

作为这两者间的途径，从自然开始，但将之转变为其自身（精神）存在的一种单纯客观形态；因此精神性并非全然自由的；并非全然自我产生的——也即并非自我激发的。希腊精神从猜测和疑虑开始，进发到有关自然隐藏含义的确定的观念。也在主体本身这里，同样的和谐得以产生。就人而言，他由于自然而产生的主观方面的存在就是心、性情、激情、气质变化：这一面进而沿着精神性的方向发展成为自由的个体性；所以性格并不与普遍有效的道德权威相关并假设了义务的形式，而是道德显现为个体独有的一种属性——是意志施加的作用，是性情和个体构成的结果。这使得希腊性格（character）具有受到美的限定的个体性的特征——

施特劳斯：何不翻译成“美好的个体性”（beautiful individuality）？我们会看到尽管它是在希腊诸神中显现的美好的个体性，但它存在根本缺陷。不过这在黑格尔看来，却是希腊人超出东方世界的巨大进步。是吧？

赖因肯：

希腊性格，作为具有美好的个体性的性格，是由精神产生的，将仅仅是自然的事物转变为对其自身存在的一种表达。

施特劳斯：换言之，它依旧需要自然作为一种表达方式。让我们

继续读下去。

赖因肯：

精神活动并不自在地拥有表达的质料与器官，而是需要自然的激发以及自然提供的材料：它不是自由的、自我决定的精神性，而仅仅是形成精神性的自然性——精神化的个体性。希腊精神是造型艺术，将石头转变为一件艺术品。¹⁹

219

施特劳斯：让我们停在这里。这也是希腊精神的局限。它是美好的个体性，但还不是精神化的个体性。舒尔斯基，你来说呢？

舒尔斯基：他这么说是仅适用于希腊诸神和希腊诗歌的特征，还是说也适用于哲学？

施特劳斯：稍后他谈到了这一点。苏格拉底与柏拉图的工作，他稍后有所讨论。但即便在他们那里也没有导向对精神化个体性的理解。接下来这一点会变得很明确。

舒尔斯基：但它并非简单的与美相关的问题。

施特劳斯：没错。如我们所知，苏格拉底很丑。黑格尔了解这一点。不过希腊人甚至哲学家，并没有非常彻底的理解精神性。简单来说，他们对我思故我在这一黑格尔所认为的根本原则一无所知。或者也如黑格尔所言，对希腊人来说良知并不存在。稍后我们会谈这个问题。下一次谁来读论文？……同学？你需要带给我们诸多启发。接下来的问题当然就是苏格拉底的 *daimonion*，也即他所相信的魔鬼般的事物，是否并非良知。^{*}我们会来讨论这一点。不过在此黑格尔还

* 在下章中我们会看到更准确的译法是“精灵”。

没有提到哲学家。现在让我们翻到第 239 页，第二自然段。

赖因肯：

必须补充的是，尽管希腊精神是一个这种类型的具有转变性的艺术家，但它在其作品中知道自己是自由的；因为它是它们的创造者，它们便被称为“人类的作品”。

施特劳斯：没错，“人类的作品”，用德语中《圣经》的表述就是 *Menschenwerk*。它们只是宙斯、赫拉等的偶像。接下来黑格尔继续在纠正日常宗教观点。

赖因肯：

不过它们并非仅仅如此，而是永恒真理，是精神在其固有本质中的激发，完全不像人所创造的。

施特劳斯：我相信你们会想到这点。在某种程度上，人们只是再生产。当菲狄亚斯（Phidias）雕刻宙斯并且在这项工作中，他由于曾经见到并且聆听过伯利克里的演讲而受到指引时，甚至某些伯利克里的特征都被归属给了宙斯——即便这个雕刻活动无疑是一次真诚的尝试，努力清楚地呈现出宙斯的样貌。此时他借助了伯利克里这个宙斯模样的人的帮助，是非常有道理的……是吧？

赖因肯：

对这些观念和图像——这个奥林匹斯的宙斯——这个阿克罗波利斯的帕拉斯——他敬重而且尊崇，并以同样方式尊崇着

指引其行为的政治律法和伦理法规。不过他这个人是孕育它们的子宫，是哺育它们的胸膛，是它们宏伟与纯洁所归属的精神性。因此在沉思它们时，他感到自身的平静，不仅是自身的自由，还拥有对自身自由的意识；因此人类的尊严在对神圣性的崇拜中被吞没了。人类荣耀着自在且自为的神圣性，但与此同时又将神圣性视为他们自身的行为、产物与现象性存在；因此神圣性通过对人类的尊重而获得其荣耀，人类通过荣耀神圣性而获得自身的荣耀。²⁰

施特劳斯：换句话说，你还想要什么？这是人与神圣之间的完全调和。这里有什么问题？再用每个人都能从一般文明导论课程知道的非常简单的事实谈谈。

舒尔斯基：嗯，首先，他们并没有意识到这适用于每个个体。

施特劳斯：但就此来说，这是人与神圣之间的完全调和。希腊人如何称呼诸神，或就此来说，如何称呼人？

学生：他们畏惧诸神。

施特劳斯：不，按照黑格尔对他们的理解，并不是那么畏惧。

学生：他们请求诸神在战争中的帮助等。这不是完全的调和，而是存在某种思想，认为上帝控制着自然事物。

学生：上帝被称为不朽。

施特劳斯：正是这样。人是可朽的，上帝是不朽的或毋宁说不死的，所以在神圣与人类之间不存在完全调和，因为不存在有关死去的神的意识。这种意识正是基督教独特之处，由于这样，神圣和人类的真正调和才得以出现。耶稣受难与荷马史诗中宙斯的美并不是同样的方式，……宙斯或赫拉是美的，但其原因在于真与美之间存在着

根本不同，并且真要高于美。因此我们可以说在某种程度上丑是真的一部分。而丑陋的事物就是：痛苦、苦难、死亡。无所不能的诸神生活得非常轻松……他们也有自己关于非常荒谬事情的担忧，但从根本来说他们生活得很轻松，看看他们最喜欢做什么吧，就像赛马的人[赌徒]一样。他们并没有真正介入人间，因此也就不存在真正的调和。不过这是一个美好的调和，如果美是最高的标准，希腊人便是正确的。

这个句子中隐含了多少认为希腊性是超越的这个所谓 19 世纪的唯美主义立场？当然，19 世纪许多糟糕的古典主义也是这个观点的一部分。所以希腊人确实理解这一点。这便是相比于《旧约》黑格尔更偏好希腊性的原因：人类化的诸神。不过在黑格尔看来，更高级的思想是唯一的上帝变成了人并作为人而死去，这样它就是真正的上帝和真正的人。至于黑格尔是否根据基督教正统这么理解，很值得怀疑。黑格尔至少将之视为思辨真理的表达。后来他对自己想要在最后讨论的问题，给出了一个非常明确的计划。

赖因肯：

这些便是美好的个体性的品质，它们构成了希腊性格的核心。我们现在必须思考这个理念辐射出去以实现自身的几个延伸物。一切问题都包含在艺术品中，我们可以在三个名目下对之加以安排：主观方面的艺术品，也即人类自身的文化；客观方面的艺术品，也即神圣世界的构成；最后，政治方面的艺术品——宪法的形式，以及构成它的个体间的关系。²¹

施特劳斯：如你们所见，哲学在此并未出现。它只在对第三类政

治方面的艺术品也即城邦的衰落的讨论中出现。这便是希腊哲学在黑格尔历史哲学中具有的不同于在其哲学史中的地位。在这一讨论中我们将会看到黑格尔是否以及在何种程度上能够妥当地讲出这一点；并且随着我们继续前进，我们会看到自始至终显而易见存在着一种对希腊哲学并非有意但却不是无意识的批评。²²

222

施特劳斯：下一次我们会特别关注他对在他理解中的希腊城邦的分析。它显然立足于孟德斯鸠的一句名言：美德是民主的原则。当然，民主形成了城邦；但现代代议制民主并没有形成一个城邦，也无需城邦意义上的美德。你们当中想要更好理解这一点的同学可以仔细阅读孟德斯鸠《论法的精神》(*Spirit of Laws*)中的相关部分。它靠近该书的开头，讨论民主问题，在那里你会看到黑格尔理论框架的母体……出现。²³如果你去读的话，你会惊讶万分。换言之，黑格尔有些古怪的民主概念已然出现在孟德斯鸠学说当中。

第10讲 希腊世界（续）

223

列奥·施特劳斯：有一点你没讲清楚。¹我提示一下我们上次讨论的内容，也即黑格尔研究过程的经验特征。他从非常庞杂的事实出发：具有人类样貌的美丽诸神和城邦、同样对希腊而言具有独特性的某类政治自由以及公共协商。接下来也有苏格拉底和一切他未明言的事物。那么黑格尔如何理解原始希腊特质与苏格拉底之间的关联呢？这一点并不明确。

学生：我明白了。我认为他相信，存在于希腊的自由是苏格拉底质疑习俗的种子。

施特劳斯：黑格尔有用任何历史性与经验性证据来证明原始希腊特质与苏格拉底的关联了吗？

学生：我没搞明白他是如何提出这一点的。

施特劳斯：谁来说说？布鲁尔？

布鲁尔：通过智者……

施特劳斯：不是，这是已然败坏后的。败坏之前的呢？如他所说，民主的城邦是在非常宽泛的意义上使用着民主。黑格尔所理解的希腊民主——我指的是健康的民主，波西米亚战争之前的——与苏格拉底所理解的民主之间有何关联？一个民主政体如何运作？通过论

辩对吧。当时存在着论辩，你甚至能够从这些论辩中提炼出一些技术化的东西。这是一门艺术。

学生：嗯，这就解释了智者。

施特劳斯：不过至少最初存在一种当地的演讲术：公开演讲、公开论辩。有关公开事务的论辩与苏格拉底论辩存在联系。

学生：不过根据文本我有这样的印象，在智者兜售源于某种独立来源的诡辩术时，他们会过来观看论辩，进而教导人们如何论辩。

施特劳斯：没错，不过这意味着什么？这是诡辩术，并且更激进地说，按照黑格尔的讲法，苏格拉底是原始希腊特征的对立面。可是由于苏格拉底是对原始希腊特征的否定和反题，他的学说就必须被理解为源于希腊性。换言之，原始希腊特征是苏格拉底学说的必要母体。同时，如果我们看看希腊诸神，希腊诸神和苏格拉底——现在将苏格拉底视为一个指代这种崭新和未听说过事物的一般词语，之间的关系是什么？希腊诸神有何特殊特征？

224

舒尔斯基：嗯，它们并不是一开始就存在的。它们是在推翻原初事物秩序后才存在的。它们通过质疑旧有秩序而确立了某种可能性。

施特劳斯：换句话说，重点在于它们并非最古老的诸神。这是你的看法吗？

舒尔斯基：没错。

施特劳斯：是的，这也是正确的。因此好的事物与古老的事物的简单等同无法得到保持，因为当时克罗诺斯和乌拉诺斯而非宙斯是最高神。的确是这样。不过也有其他原因。他如何称呼希腊宗教的？

学生：艺术宗教。

施特劳斯：正确。所以艺术家、工匠，无论是雕刻家还是诗人，

创造了希腊诸神。按照黑格尔在某个地方的讲法，他们创造了诸神，但同时又没有创造它们。不过他们也创造了它们，于是这些事物身上便蕴含了人类的自发性 and 创造性要素，能够导向一个有关人类的更为彻底的主张……提醒了我们如下事实，即黑格尔看来，在希腊宗教中不存在良知，这当然意味着……我们一定不要忘记这一点。

学生：整体而言，在他们的宪法中也没有良知。

施特劳斯：是的，当然。不存在良知。这种讲法有道理吗？

学生：我读到这个表述时想到的一件事儿，就是亚里士多德在《政治学》中讨论过的正义的民主概念与正义的寡头概念之间的冲突。这意味着城邦中有关政治权利性质的一种不同看法，我认为黑格尔会很难——

施特劳斯：对这个反驳黑格尔会怎么说？

学生：我认为他会承认很早之前这便存在于雅典城邦了。

施特劳斯：你对黑格尔的批评基于亚里士多德。黑格尔大体上认为希腊是民主共和国（commonwealth），亚里士多德断然拒绝这一点，因为存在着非民主的共和国，并且修昔底德等人也这么认为。乍看之下这是一个靠不住的论断。因此黑格尔必然是在与亚里士多德、修昔底德或普通希腊人非常不同的意义上来理解“民主”这个词的。

学生：如他所说，他认为民主就是包含一种平等和道德基础的政体。

施特劳斯：一种平等。

学生：没错，这种平等得到承认，在黑格尔看来，它要求公民之间一种非常基础的平等。

施特劳斯：我们当然会说——这是一个糟糕的回应，但我们要从这个回应开始——黑格尔完全从孟德斯鸠那里继承下来这一有关

古典城邦的描述。孟德斯鸠泛泛地谈到了这个问题。他最为奇妙的表述就是他试图描述民主过去和现在的含义。在孟德斯鸠看来,最有力的记录之一——对一切事物而言——就是柏拉图的《理想国》。因此他通过民主所表达的意思肯定与其他人的都非常不同。不过这在孟德斯鸠本人身上都是一个非常复杂的问题。我们之后必须来看看黑格尔自己的准确理由到底是什么。不过你们对良知怎么看?柏拉图和亚里士多德谈到良知了吗?

学生:我先前说过,就我所知,黑格尔摧毁柏拉图、亚里士多德以及希腊在自然与习俗之间区分的唯一理由,就是他认为道德并不建立在自然之上。因此自然正义的希腊标准在他看来就只是一个习俗,在它与一个特定法律之间不存在根本差别。

施特劳斯:不过还有如下这个简单的问题:柏拉图和亚里士多德曾经提到过良知吗?从来没有。这个词后来才出现在斯多葛学派文本中,但没有我们现在的含义。可是它并没有出现在柏拉图和亚里士多德那里。但就此而言,存在着一个很明显的反驳。有人会说胶柱鼓瑟于“良知”这个词或其在希腊的等价物太过迂腐。事实上难道我们在古希腊文献中、在柏拉图著作中,没有非常明确谈到良知的情形吗?

学生:《申辩篇》(*Apology*)。

施特劳斯:没错。不过是哪一个?

赖因肯:苏格拉底的精灵(*daimonion*)。

施特劳斯:黑格尔会说这已经算是希腊秩序的败坏了。此外,还有这个问题:黑格尔是否相信精灵是某种类似于良知的事物;是否苏格拉底自己将精灵理解为某种能够被恰当地称为良知的事物?你也正确地指出黑格尔对希腊城邦所包含的异质性,也即富人与穷人的差别等这类事情未置一词。他并不是完全对此不置一词,但他似乎将希腊

城邦描述为仅仅由具有德性之人所构成的，至少在好时期是如此，但这并不完全符合真实。你们之后肯定会看到这一点。你们觉得呢？

学生：在柏拉图这里不是有一个很明确的例子么……一个经过一具尸体的人——我想这是在你的文章中？

施特劳斯：嗯，事实上是在柏拉图的《理想国》，当他试图阐明在具有精神（spiritedness）和具有欲望之间存在差异时。一个人有欲望去看这些尸体——一种非常病态的欲望——接着他就会由于自己这一低下的欲望而生自己的气。²在此你会看到愤怒是高尚的，而欲望是卑下的。这是其语境。但当然，同样是这个人最终屈服了并且说：你这双该死的眼睛——我忘了原文表达是什么——你已经满足了吗？但这与良知有何关联？这里在人自身中包含着欲望和理性之间的冲突，但也有欲望与愤怒、欲望与精神性之间的矛盾。精神性并不是良知。作为理性的理性也不是良知。“我意识到了（conscious）某事”这一表达出现了——在拉丁语中是 *conscientia*，在希腊语中是 *sunoida moi*，字面翻译过来就是“我与我自己知道某事”。在我自身中包含着某种二元论。你可以与某个其他人一起知道某事。比如，当然不是你而是其他某个人会意识到一个罪犯的同伴知情者（fellow knower）；你也可以是你自己犯罪倾向的一个同伴知情者。我认为这是最简单的规则。但由此发展成为一个良知的概念，则是相当漫长的过程。你们还有其他想要提出的看法吗？好吧，那就让我们来看下一个文本。在第 241 页第一自然段。

赖因肯：

人与其必然性同外部自然维系着一种实践的关系，并且在使得自然满足其欲望因而对其加以利用的过程中，依赖于一个手段

(means) 体系。由于自然对象非常强大且以不同方式抵抗着人们的运用。为了征服它们，人们引入了其他自然行动者；因此就使得自然对立自身——

施特劳斯：没错。按照字面翻译就是“使用自然事物来对抗自然事物。”比如，用铁来伐木。是这个意思吧？

赖因肯：

使用自然事物来对抗自然事物，并为此目的发明工具。这些人类发明从属于精神，并且这样的工具要比单纯自然对象更加受到尊崇。³

227

施特劳斯：没错。这是关键所在。我想我们之前提到过这一点。人造物要比自然物具有更高的地位，因为它们具有精神——心灵的源头。在下一段中黑格尔提到了“装饰”，这是一种修饰自我的共同欲望，它是共同的人类特征，但却在希腊发生了改变，因此揭示了希腊特性。这在第241页第二自然段。我们无法都读。关键点在于：野蛮人用他们之外的事物，比如金、银、象牙等事物修饰自己。希腊人也这么做，但对希腊人来说修饰自己最重要的方式就是他们身体的完美。我想这在你们译本第242页中间。

赖因肯：

不过虽然一方面他们有太多独立人格屈服于迷信，但这一情感还不至于让他们心有虚荣；恰恰相反，只有在重要条件首先得到满足后，这种情感才会与他们身上的虚荣有关。人格的振奋提

升（对立于在感官上屈服于自然）以及不是对单纯快乐而是个体力量彰显的需求——其目的在于获得独特差异性以及随之而来的享受，因此构成了希腊人的主要特征和主要职业。像天空中高歌的飞鸟一样自由，个体只是表达出了自己不受约束的人性中所包含的事物——使得自己的重要性得到承认。这就是希腊艺术主观方面的开端——在此开端中，人类在自由与美的活动和充沛活泼的活力中，将自己的身体细心雕刻为了一件艺术品。⁴

施特劳斯：稍后在第 242 页中间，他说对自然的依赖被放到了一旁，但某种人们能够用来展示并展现自身的自然事物，与人们相近并且适于被用作其天资、意志力与活力的标志。而这种自然事物便是人们的身体。这是人们直接也即通过自然所拥有的。人们以一种自然方式，无需任何产生这一事物的行动，便在身体中发现其自身。因此，如果修饰自我意味着无需修饰物来改善身体样态并使其尽可能美丽，那么修饰自我这种活动无疑更加直接符合人性。是吧？

228

舒尔斯基：在我们刚刚读过的那段中，他说在发展自己的身体时，个体只是表现出在其不受拘束的人性中所包含的事物。可以说这似乎隐含着存在一种自然的、发达的健康的身体状态，而精神力量只是引导人们向这个状态发展其身体的事物。但可以这么说，精神因素只是无需自然指引的对身体的转变性力量，这似乎才与黑格尔整体哲学更加一致。随着黑格尔接下来的论述，他说身体成为一种精神性的事物。

施特劳斯：不过，黑格尔说如果修饰自我是对身体的提升，那么它对自然的依赖就要小于修饰物源于外部世界也即金子等事物的修饰。

舒尔斯基：在黑格尔看来，提升本身，也即身体的良好状态，不可能只是个简简单单的自然观念。不可能存在一个人们会为之追寻的自然意义上良好的身体——

施特劳斯：嗯，在狭义上如此。黑格尔当然承认健康与疾病之间的不同。不过我们会在黑格尔自己的表述中马上遇到你想的这个问题。

赖因肯：我们一定不能认为对希腊人而言，与野蛮人不同，自然——自然的事物——作为一种目的更加严重地束缚着他们吗？野蛮人的样貌能够呈现出几乎如印度人一样的多样性和不确定性，但观景楼的阿波罗（Apollo Belvedere）⁵这个概念只是有关健康的真实希腊人的一种观念，他们并没有野蛮人式的自由。

施特劳斯：希腊人没有——？

赖因肯：与印度形成鲜明对比。

施特劳斯：没错，不过我认为这一点稍后会变得清楚。黑格尔会强调这一点——你是否依赖于外在事物，抑或你是否以某种外在于灵魂但另一方面来说又并非全然外在，也即某人自己身体，的方式转变了某种事物。

学生：这一点重要么，也即工具是一种手段，但艺术品并非手段，它本身就是目的？黑格尔通过如下讨论开始，也即工具是具有形式的对象。接着他前进到讨论艺术品，这也是一种具有形式的对象，但并非手段。

施特劳斯：没错。它完全不是服务于满足身体需求这个目的；因此，艺术要高于技艺（craft）。

学生：或许它与国家中存在不同派别这个问题有某种关联，因为国家作为一件艺术品并不是满足任何目的的手段，而是目的本身。尽管会存在这些派别，它们需要在国家作为一种目的这个语境中加以

审视。

施特劳斯：是的。当我们遇到黑格尔是否没有误解、误读希腊民主这个问题时再来讨论它。现在让我们翻到第 244 页。我相信这是有关希腊宗教部分的开头。

赖因肯：

如果这样在希腊人中发展而来的诗歌的主题成了一个问题，我们应当说其本质的和绝对的意图是宗教性的。我们已然考察了体现在希腊精神中的理念；宗教不过就是这一作为存在本质的理念的客观化。根据这一理念，我们也会看到神圣的事物与自然力量（*vis naturae*）有关，这种自然力量只是这样一种因素，它历经了朝向精神力量转变的过程。就其源头来说，这种自然因素只保留着在希腊人形成的有关精神力量的表象中所涉及的（与精神性）类比的一致性；因为希腊人将诸神崇奉为精神性的。因此，我们不能认为希腊的神圣性与印度相似——对后者来说，人类形态所提供的某种自然力量只是一种外在的形态。⁶

施特劳斯：我们可以补充说，也有其他形态。不仅仅是人类的形态。

赖因肯：

本质就是精神本身，自然只是起点。但另一方面，我们一定要注意到希腊人的神圣性还不是绝对的、自由的精神，而是一种特殊样式的精神，受到了人性约束的束缚——它作为一种确定的个体性依旧依赖于外部条件。

施特劳斯：在译本中并没有下面这句话：“希腊人不再从自然的、外部的世界中，而是从内在的世界中寻找到本质性的事物。”⁷这意味着精神不是自然而而是自由，并因此是人性的。因此希腊宗教就是艺术和美的宗教。现在这里有一个章节因为它并不在早先德文版中，所以很不幸不在译本中。下面我想就来谈谈它。希腊诸神这些美丽的形象，具有超越人类的完美但却依然具有人类的形态。这意味着对希腊人来说，只有完美的人才是神圣的，或用《圣经》的讲法，只有完美的人才在上帝的图像之中，而非只要是人就可以。换言之，我们所说的希腊人的非民主特征，甚至希腊民主的非民主特征，都蕴于其中。只有具备某种完美的人才是真正的人类，一般意义上的人并不算是；因而这导向了如下黑格尔指出的事实，即希腊宗教非常著名的神人同形论是不完善的，因为它是从丑陋、不完美、苦难、痛楚、死亡中抽象而来的。在黑格尔看来，这意味着基督教的优越性，因为上帝成为一个遭受苦难的人类且已经死了。上帝在人类想象力的产物中现身且不是以肉身出现。这便是希腊神人同形论的不足。⁸

230

在你们译本第249页后半部分。这里有另一个我们应该简单讨论一下的段落。精神使得自己成为自己，这只是一方面。用希腊术语来说，人类就是美德，这当然在政治上意味着如果可能的话，城邦应当只由具有美德的人构成。这是孟德斯鸠学说的起点，因而也是黑格尔理论的起点。这是黑格尔所反对的立场。另一方面就是精神最初是自由的，而不仅仅是通过我们使得自己成为自由的人。这种自由是其自然/本性。这里你们在一个非常重要的语境中碰到了“自然”这个词。自由是精神的自然/本性。因此，所有人就其自然/本性来说是自由的。用更具现实感的词汇来表达，人潜在是自由的，不能被视为奴隶。希腊人的这一点尚未得到理解，其根源恰恰在于他们还未能理

解自身，也即未能将自身理解为人类。更简单地说，希腊人并不知晓什么是人的权利。希腊人知道具有美德之人的权利，这与东方专制主义相比非常重要，但它仍然有严重缺陷。

现在让我们翻到第 249 页。希腊人尚未将自然奉若神明，但他们已经将自然转变为某种精神性的事物。这是希腊诸神的一个不足，也即它们还不够神人同形。它们是理想化的、不具肉身的人类。基督教认为上帝以肉身形态显现，这便是希腊特性的根本缺陷。现在我们翻到第 249 页后半部分。“如果上帝要显现”。

赖因肯：

如果上帝自己要在相应的表达中显现，那就只能具有人类的形态：因此从精神这个形态中流溢出来。但如果有人问，上帝必然要显现自身吗？这个问题一定要加以肯定回答，因为不存在不显现自身的本质存在。因此希腊宗教与基督教相比的真正缺陷，就是在希腊宗教中，显现构成了最高形态，神圣存在被认为居于其中，并且是神圣性的总和与实体；但在基督教中，显现只是被视为神圣的一个暂时阶段。在此，显现的上帝死去了但升华了自身而获得荣耀。只有在死后，基督被表象为坐在上帝的右手旁。相反，希腊诸神常年因其崇拜者而在显现中存在，这种显现只是以石像、金属、木头为形态或通过想象力的形塑。但为什么诸神不以肉身形态向希腊人显现呢？因为人没有得到与之相适的尊重，当他在获得下述自由中获得更加全面地发展成熟之前，他没有获得荣誉和尊严——这种自由，就是潜在于我们所讨论的美学显现中的自由。因此，神圣性的形式与形态依旧是个体看法的产物。精神中的一个因素就是它产生出了自己，它使得自己成为

其所是；另一个因素就是精神最初便是自由的，自由是其本性和理念。但由于希腊人在智识上没有获得有关自身的观念，他们便还没有意识到在其普遍性中的精神——也即不具备人的理念以及基督教观点中神圣性与人性之间本质性统一。⁹

施特劳斯：这是我先前读到的一个段落的翻译。如他所说，希腊人并不知道精神的本性。他们只知道那种并非源于人的自由。人们使得自己自由，也即通过控制自己的激情而获得自由。人的这一面都是非常不错的：用希腊人的表述，就是美德。但每个人凭借它而在本性上是自由的那种更为根本的自由——也是因为这样，有德之人虽然要为其缺点负责，但根本来说还是自由的并且是值得尊敬的——在黑格尔看来，他们没有意识到。

那么这个看法的神学等价物是什么？诸神，这些美丽的诸神和理想化的人类，被绝对化了。如译者的翻译，它们并没有被视为众多阶段中的一个“阶段”——在德语中是 *Moment*。黑格尔想的当然是三位一体，圣父与成为人的上帝，即圣子。黑格尔认为，这就是希腊人没有意识到那种根本自由的神学等价物，他把这种自由称之为人类本性的自由，它先于任何可能的具有解放意义的美德。黑格尔也有如下表述，大概是在这一段附近，但我想可能不在译本中：希腊诸神太具有主观性了，因为它们太具有客观性了，反过来也一样。它们太具有主观性，太依赖于人类想象力的活动，是因为它们太具有客观性，它们没有被视为整体也即上帝的一部分。让我们来看第244页第二自然段。

232

赖因肯：

在希腊精神的理念中，我们发现两个因素，自然与精神，在这样一种彼此关联中，自然仅仅构成了起点。

施特劳斯：换句话说，它们没有像东方人那样完全停留在自然。

赖因肯：

自然的降格在希腊神话中是整体的转折点，它体现为诸神之争，是宙斯一族对泰坦巨神的颠覆。¹⁰

施特劳斯：换句话说，如下便是黑格尔论断的经验基础：更晚近的诸神是居于主宰地位的诸神，并且最初存在着另一种已然被推翻了的神。黑格尔将之解读为心灵或精神对自然的战胜。接下来他发展出这一非常重要的观点，即希腊诸神并非象征符号。在古典时代晚期，有许多观点经常试图指出，比如，宙斯代表着国王的权力。这是不可能的，因为诸神是实实在在的个体。尽管我们可能会在1号神的身上看到一种精神要素占据优势，并在2号神身上看到另一种精神要素占据优势，但无法将它们还原为这样一种表述。这与如下事实有关，即自然因素虽然被精神因素克服，却依旧存在，它无法被还原为任何纯粹的精神意义。这在第247页倒数第15行。

赖因肯：

原始神话的保留让我们来到已然提到的神秘事物中的著名章节。这些希腊神秘事物呈现出某种未知的东西，在存在着深刻智慧的假定下，已然吸引着所有时代的好奇。但必须指出的是，从它们非比寻常的悠久年代来说，它们的古老与初级展现出它们的

乏善可陈与地位低下。¹¹

施特劳斯：最古老的并非最值得尊敬的，而是最低级的。在黑格尔的时代，仍然有一些人认为希腊宗教最古老的层面——有些人认为神秘宗教是最古老的——正是由于这个原因而是最深刻的。显然黑格尔反对这一点。

233

我们需要来看其他一些也不在我们译本中的段落。当黑格尔谈到希腊城邦——希腊国家时，他说——他提到了几点，我读给你们听。“对东方专制主义来说，它在希腊没有立锥之地。在此经过融合的个体[指的就是具有混杂的起源——施特劳斯]彼此都是陌生人，并没有天然的彼此关联。”¹²他隐含的意思就是，在东方，总是存在着具有决定意义的天然联系。在中国整个国家都被理解为一个家庭，当然在犹太教中整个国度都是亚伯拉罕的种子、雅各比的马。根据黑格尔的看法，希腊这里就如有关罗马的传统描述中的罗马一样，是邻近各地各种罪犯的一种庇护所。但这成就了罗马的荣耀。他们并不是铁板一块。因此，黑格尔认为不会存在专制主义，因为专制主义的根源可以说就是无限扩展的父权。

黑格尔一直提到的这个他在这里发展的观点，就是希腊城邦的民主特征。在希腊人这里，人的尊严取决于对其自身自由的善加利用，或用希腊术语来说，这种尊严取决于人的美德、人的具有德性的活动，而非类似于天生的自由——这种自由无论怎样都没有任何作用。在东方，并不存在有关人的尊严的意识，只有对 Lord（上帝）或 lord（统治者）的恐惧。

在基督教和现代社会中，我们发现了人作为主体在其良知或理性法庭前要求一切的那种自由。这种自由在希腊并不存在。因此，在希

234 希腊我们只有公民的尊严，而非人的尊严。在实践中谁是公民、谁不是公民，是由习俗（*nomos*）或法律决定的，但是法律在此等同于习俗，并不被认为是理性的成果。这是具有决定性的关键点：古老而神圣的习俗，却并非理性的成果。这是希腊理性的不足。它还不存在对主观性权利的意识。这里的权利就单纯意味着共同善，甚至连与私人利益冲突的可能都未出现。成为一个真正的人，就意味着全然献身于城邦，成为一个好公民。这就是美德。在第 252 页开始，有我们需要的这个部分。

赖因肯：

希腊人拥有了中等的美，并且尚未获得更高阶的真理。¹³

施特劳斯：换言之，希腊人所处的位置，也即东方对自由的无意识与基督教—现代社会对自由的全面认识之间的中间阶段，就是什么是美与什么是真之间的分离，我们认为这一点意味着真会包含着丑陋以及对道德上丑陋之人的权利的承认。稍后他提到了孟德斯鸠。“民主的关键是。”

赖因肯：

民主的关键就是道德情感。孟德斯鸠说，美德是民主的基础；这种情感的重要程度，如同我们在提到普遍持有的民主理念时，它的正确性。正义的内容、共同福祉、普遍利益，是主要关切——

施特劳斯：在此你们就理解了为什么孟德斯鸠认为柏拉图的《理想国》是一本民主著作，因为在这里一切都是为了公共善而牺牲的。

赖因肯：

可是它只是习俗，以客观意志为形式，以至于可以被恰当地称为道德的事物，也即主观信念和意图，并未显现自身。存在着法律，并且从实体角度来看，法律就是自由的律法（Law of Freedom）——因为它是律法，它便是理性的和有效的，也即没有隐秘的惩罚。由于在美中，自然因素——即其感官的共存物——依旧存在，所以也在习俗性道德中法律假定了一种自然必然性的形式。希腊拥有了中等的美，且尚未获得最高阶段的真。¹⁴

施特劳斯：换言之，法律的主观基础尚未得到揭示，因此存在某些关联着自然、次于精神与心灵的事物，这就是我们通过美想要表达的东西；此时精神/心灵的事物在感官性的外表中、在感官性的形态中得以表达，因此并没有如其所是地表达自身。

21

民主的原则便是美德。黑格尔完全接受了孟德斯鸠这一著名论断。我们无法首先探究孟德斯鸠想要表达的意思，这是一个太过复杂的问题。不过让我们在这里这么简单处理：民主的原则就是美德，也即民主只在具有德行的人中出现。美德在这里指的是人们的人性等同于他们的公民权。除了祖国外不再有更高的考虑。用现代话语来说，“不问对错，祖国就是祖国”。不存在任何你能够诉诸或借此来评判你的祖国的事物。这是他在想要表达的意思。

不过我们也必须在更宽泛意义上来理解这一点，如果这不是黑格尔的意思也至少部分是孟德斯鸠的主张。不过对黑格尔来说，合乎

理性的国家并非美德这一点也是可以理解的，因为如果是那样的话，只是具有美德的人才能是公民，或至少拥有完整的公民权利，我们可以想象这会有多么困难。你可以从财产资格、教育资格、种族或任何角度，我指的是可见的、明显的特征，来限制公民权利。但你无法基于美德这个词的任何严肃意义来限制公民权。为什么？

赖因肯：谁来判断哪些人具有美德？

施特劳斯：没错。如果存在与美德相关的非常丰厚的回报，那么就会出现符合美德的行动。没有人能够使得自己比现在更富有，因为很容易就可以查阅他的银行账户等。同样这也适用于肉眼可见的特征的规模或任何其他可见事物。但美德不能作为基础。黑格尔的立场，我们稍后会提到，就是说当你试图将民主建立在美德之上时，你就会步入罗伯斯庇尔（Robespierre）的恐怖之中，因为单纯的外在行为并不会使得一个人具有美德。你需要查看他的内心。他必须具有正确的性情（*Gesinnung*），正确的道德意图；因此，就只存在着一种可能：你信任还是不信任他。如果你并不信任他，那么断头台就是除掉缺乏美德的公民的唯一方式。

不过在民主的原则便是美德这一段中，难道没有与我们今天更直接相关的内容吗？如何看待马克思主义呢？如你们所知，马克思主义主张，它在根本上是民主的——虽然不是在过渡时期而是在最后，我指的是在最终状态时如此。但马克思主义必定不会以这种或那种方式断言民主的原则是美德吗？——我指的是，在最后的民主状态中，一切人都具有美德。卢梭这位详细讨论过民主，特别是民主这个词现代含义的思想家，做出了如下区分。什么是恶习？在人身存在着一个恶习的渊源，它是最根本的渊源，这就是自爱——霍布斯将之称为自我保存，它甚至包括没有让人觉得不妥的自我保存，也即

自爱 (*amour de soi*)。它基于人的自然需要。那么在马克思主义社会的最终阶段，人的自然需要发生了什么变化呢？如他们所说，这些需要通过经济上的丰富得到满足。可是卢梭并不相信一个具有完美德行的社会是可能的，因为他认为社会共存于这样一种恶习，它植根于卢梭所说的自私 (*amour-propre*)，指的是追求个人优越性以及使得这一优越性得到承认的欲望。只要我们拥有社会，它就会发展壮大，并且一直与社会同在。因此，在卢梭看来这种自私在马克思主义社会中也会很常见。社会中存在着对事物的管理，但你是管理层的顶端还是位于较低的梯次，这是极为不同的。这一点无可避免。此外，这些杰出管理者的妻子会受到影响，正如古老的先贤所言，她们甚至比自己的丈夫更受影响。那么在最终社会阶段中，有关追求殊异也即超越他人的欲望、有关自私的未来样态，马克思主义的观点是什么呢？至于 *amour de soi*，也即自爱，我们已然看到出于这种情感没有人因为他的饿或饥或其他理由而不得不去犯罪。

舒尔斯基：根据更加现代的解释，这个问题或多或少已通过心理学方法被解决掉了。

施特劳斯：但这非常不马克思主义。这是我们国家中非常流行的马克思与弗洛伊德的结合，但这并非马克思主义。

赖因肯：我认为马克思主义者会认为追求殊异的欲望，是一个阶级的人殊异于另一个阶级的人，这里的自豪并不是贵族间彼此竞争的傲慢，而是在自己马车中一路骑行的高贵的农民之间彼此竞争的自傲。由于在未来的社会中只有一个阶级，认为平等个体之间不会有任何竞争有些奇怪。

施特劳斯：是这样。他们都会是兄弟。平等与友爱取代了这一点。我想这是应该简单提到的。

237 现在让我们继续黑格尔的内容。希腊人并不知道良知或善良意志，也即并不知道要仅仅遵从自我设立的法律，并且仅仅在此基础上才会服从国家的法律。换句话说，城邦就其自身意识而言，并没有建立在任何自然法观念之上。特殊意志也即个体的意志与公意之间，存在着无中介的同一。这就是美德。如果我不费任何力气就意愿着对共同体而言是善的事物，并且我的个人利益正是由于这一事实而受到抑制，那么我就是个百分之百的爱国者和具有公共精神的公民。黑格尔在 252 页第 11 行后谈论古代与现代民主之间的巨大差异。他必须论及这一点，因为他同时代的人毕竟都是通过法国大革命对民主有所了解，并且其中有一些通过他们对美洲的耳闻了解的民主，因此他必须对此加以阐释。

赖因肯：

在此民主宪法是唯一可能的宪法：公民依旧不具有对特殊利益的意识，因此也对一个败坏的因素缺乏意识：客观意志在这里并未解体。女神雅典娜便是雅典本身——也即公民的真实和具体的精神。只有当意志退回自身——进入认知与良知的官殿之中——并且设定了主观与客观之间的无限分裂时，神圣性便不再指引着人们的生活和行动。以上便是民主政体的真正样态，其正当性根据和绝对必然性建立在就其固有属性来说依旧客观的道德之上。现代民主观念无法获得这一正当性根据。

施特劳斯：也就是说美德作为可以依赖的原则，无法成为现代社会民主的基础。对吧？

赖因肯：

这意味着共同体的利益与事态应当由人民加以讨论和决定；共同体的个体成员应当协商并推动他们的相应观点，并投出手中的一票；这么做的基础就是国家的利益及其关切正是这些个体成员的利益。这都非常好；但有关民主不同阶段的本质条件和区分就是，这些个体成员的特征是什么？

施特劳斯：更贴近文本的是“这些个体是谁？”指的是哪一种人？

赖因肯：

他们获得绝对授权来选定自己的立场，但只是在他们的意志依然是客观意志这个范围内——不是想要这个或那个的意志，不是单纯的“善良”意志。

施特劳斯：换言之，两个人能够拥有同样的善良意志，但对共同善却有非常不同的看法。因此单纯的善良意志于事无补。他们必须也有同样的客观意志，他们必须从美德出发意愿同样的事物。

238

赖因肯：

因为善良意志是某种特殊的事物——建立在个体道德之上，建立在他们的信念和主观感受之上。构成原则并决定了我们这个世界中自由的独特形式的非常主观的自由——它构成了我们政治和宗教生活的绝对基础，除了作为一种毁灭性因素外，无法在希腊呈现出自身。¹⁵

施特劳斯：“作为一种败坏的因素。”古代与现代民主的根本差异在于——现代民主建立在如下错误之上，即大量得到解放的个体能够进行统治。在希腊民主政体中，希腊个体并没有得到解放。他们是公民且只是公民，因此，存在根本上的和谐一致。这里不仅存在着我们现在意义上的共识，还有根本上的全体一致性。在此黑格尔心中想的就是卢梭曾提到的区分，他继承过来用以区分 *citoyen* 即公民和资产阶级，也即主要关切自身私人利益的人。在卢梭和黑格尔使用这个词的意义上，现代民主制中所有公民都是资产阶级。他们都有一个得到清晰界定的私人利益，这是他们的首要关切。他们并不是百分之百的爱国者。或者用你们可能更加熟悉的语言来表达：现代民主建立在国家与社会的区分之上。而在城邦中并无这一区分。因此社会意味着诸多不同利益——包括冲突、竞争和异质性——具有彼此冲突利益的这些人们不会是古典意义上的具有美德之人。当所有个体的解放在原则上得到实现的这一刻——如我们将会看到的，这一解放有其好和坏的一面——在这一刻，美德就不再是原则了。舒尔斯基，你来补充？

舒尔斯基：这是一个反驳卢梭公意的观点。每个个体都被要求根据公意做出思考这个事实还不够。他们还必须要得出相同的结论。

239 施特劳斯：你千万别忘了在《社会契约论》中卢梭表述了公正秩序的理想条件。在这种条件下存在着根本的一致性，也即在最为重要的方面，公民之间存在着全体一致性。意见上的分歧只是与特定方法有关，这不那么重要。不过如我们在卢梭那里越来越发现的那样，还需要其他非常复杂的东西。这是一个非常棘手的问题。但黑格尔不仅考虑到了孟德斯鸠，也想到了卢梭。这确凿无疑。

舒尔斯基：换句话说，黑格尔是在说卢梭有关公意统治的国家的

理念，会满足古典时期的要求，但在现代世界中实际无法存在。

施特劳斯：没错，正是如此。在此意义上，卢梭的《社会契约论》是一个无法实现的方案。用更接地气的方式来说，你不会再有像城邦这样小规模的国家了。

现在这里有一个段落我没在译本中找到：“在希腊城邦中，尚不存在一个有关抽象普遍性的权利，也即尚不存在一个作为特殊组织的政府，在此之下特殊利益既得到约束又得到满足。”¹⁶ 换言之，政府和 *demos* 即人民之间的区分在此并不存在。在现代社会政府作为一个特殊组织的独立性是具有本质意义的。每个公民在一般意义上都是政府的一部分。如果你从狭义上理解政府，只是从行政角度理解，那么当然不是每个人都算政府的一员。你必须被推选为官员（才是政府一部分）。但根本性的统治行为并不是他所说的行政，而是立法——在黑格尔和亚里士多德看来，是协商的立法——这是整体公民集体的任务。因此希腊还不存在人民与政府之间的区分。在现代社会，这一区分具有本质意义。

还有其他一些东西不在译本中，我必须翻译给你们。“宪法自身无法是希腊民主的对象。在那里不会存在有关宪法的协商和决定。但宪法恰好是：公民要协商并作出决定。”¹⁷ 你们明白吗？有关宪法的特定法律当然能够被制定出来，但宪法本身已在任何协商活动、任何立法活动中得到预设，因此宪法自身无法是希腊民主的对象，因为民主意味着公民作出协商和决定。我们还能理解这一点吧？

舒尔斯基：在雅典，宪法或我们称之为宪法的事物历经了许多的重要变化。

施特劳斯：在何种程度上它们算是一种协商？

舒尔斯基：他们废除了雅典最高法院（Areopagus）的权力。这

是一个协商的决定。

施特劳斯：你的看法中有一些问题值得关注，不过我们先来看这个最简单的例子。众所周知，美国宪法是协商的产物。但黑格尔考虑的是一些比宪法具体条款更为深刻的事物，也即宪法的开端。什么是宪法的开端呢？人民。这个简单的事物并非协商的主题。人民或其代表协商立法、行政与司法的特殊结构，但人民需要作出决定，而非一个国王通过神圣恩宠来统治或一个分类为世袭贵族与其他阶层的社会，是其他一切事物所依赖的最为根本的事物。所有这一切下——在某种程度上甚至包括所发生的非暴力变革——潜在的根本事物，就是建立在人民具有最终话语权这个前提前。因此，人民不是协商的主题。

换言之，黑格尔心中想的是这一点。尽管根据现代学说，特别是民主的法国起源，根本的行动就是立宪会议，在这里人民确立了宪法并因而成为市民社会的真正成员，但在希腊这些事物却付之阙如。当然，如果你从字面来理解这个学说的话，立宪会议预设了这些个体集合起来然后展开协商。如霍布斯和其他思想家所说：我们应当选择君主制、贵族制、民主制，还是两种制度的某种混合？此时这些人们还不算公民。他们是得到解放的个体，希腊人还不知晓这点，但我们知道。就此而言，从个体自由来说，黑格尔完全是现代人的同道。

黑格尔对 19 世纪许多理论持有批判态度，这自不用说，不过他心中想的是如下这一点。如果人们的政治权利要得以存在，你就必须主张个体也即每个个人具有根本的至上性。这是关键所在，因为如果城邦是第一位的，那人的权利就不会是第一位的。权利也会存在，但只是处于次一级的地位。对吧？

舒尔斯基：为什么最根本的假定不是一个无法被商议的宪法呢？

抑或它被认为是哲学的一个结果，而非宪法的起点——我指的是这个事实，即立宪会议是选举产生的并且代表着不同个体。

施特劳斯：当他提到同样问题时，他之前是怎么说的？这一位于自然和人类之间的特殊位置，他也通过希腊人有关美的看法加以阐明。因此，不存在从自由个体出发的绝对开端，无论是具备激情的个体还是具有良知的个体。在黑格尔看来，这是根本缺陷。

241

学生：你以这种方式阐述了发生在雅典最高法院的变化，但当皇室被推翻时又是怎样呢？你会说这不是协商行动，这是一个不知怎的就是发生了的暴力推翻行动？

施特劳斯：黑格尔只是以非常一般的方式讨论了这一点。他说皇室已然不再发挥任何功能，并且部分上由于自我毁灭而消失了。我认为他的重点在于自我毁灭。

学生：似乎这里有如下转变，即不是公民的人们推翻了皇室，并通过选择僭主而成为公民。

施特劳斯：那是之后的故事。如黑格尔所言，僭主政体不同于共和国时期，也不同于最初的皇室。你说的是梭伦之后雅典的皮西斯特拉妥（Pisistratus）吗？¹⁸还是说你指的是老王室？

学生：……

施特劳斯：这属于史前时期，希腊在这一时期形成且还不是希腊的时候。

学生：你说，国王时期尚未——

施特劳斯：是“尚未”，但只是暂时的。

舒尔斯基：简单来说，关键点在于这样一个城邦的协商构成并不存在，它拥有教会（*ekklesia*），以某种方式有权制定规则。这从来不是经由协商完成的。它只是这么发生了。

施特劳斯：没错。即便这一点并非黑格尔的兴趣所在，因为关键点在于现存和已然形成的城邦理解自身的方式，而在这么做时它并没有向前追溯。存在一些有关建立城邦行为的会议，在这些建立行为中国王发挥着一定作用——比如在雅典，忒修斯（Theseus）一块儿建立起许多村落。但按照严格意义上的革命学说，这显然并非立宪会议。

布鲁尔：黑格尔如何看待亚里士多德朴素的观点，即城邦在最为重要意义上是第一位的？

施特劳斯：在亚里士多德的意义上——这个第一位不是时间上的，而是排序上的——黑格尔接受这一点。稍后这一点会变得更加清晰。马上在后面他就谈到了希腊城邦的条件，这是非常经验性的，不算难。比如，希腊城邦的小规模、奴隶制度还有最后的神谕。在第254页最后。

赖因肯：

另一个在此需要特别注意的环境就是奴隶制因素。这是美学民主的一个必要条件，在这种民主中，以下是每位公民的权利和义务，也即在公开集会的地点协商或倾听有关国家管理的演讲、参与运动场的锻炼、加入节日的庆典。这些活动的一个必要条件就是，公民应当从手工职业中解脱出来；结果就是我们之中自由公民所完成的工作——每日生活的工作——应当由奴隶来完成。奴隶制直到意志具有无限反思性时才会消亡——直到权利被认为与每个自由民有关，并且自由民这个词被认为是具有理性的一般类别意义上人类的同义词。不过在此我们依旧将道德仅仅理解为习惯和习俗，因此认为道德只是一种附着于特定存在的特殊物。¹⁹

施特劳斯：意识，就是抽象意义上的人。人在一般意义上是自由的这一点，并没有被苏格拉底、柏拉图或亚里士多德认识到。在黑格尔看来，这一点源于基督教。当然认为希腊城邦特别是雅典中，没有作为工匠的公民是一种夸张。但黑格尔这里的关键点，就是人与公民的区分。我们当然也会做出如下区分：不是每一位在世的人都是美国公民。但对希腊人来说，可以这么讲，除非你的父亲和母亲都是公民，不然你没有机遇成为公民。当亚里士多德谈到人的美德与公民的美德之间的关系时，这里还有其他非常重要的意涵。

接下来他谈到——这极为重要——雅典和斯巴达，希腊政治生活的顶峰，此时我认为黑格尔整体上来说具有我认为我们大部分人今天都会持有的一个判断：总体来说，雅典要无限优越于斯巴达。这为黑格尔带来了一个小困难——不算严格意义上的困难——因为柏拉图和亚里士多德似乎更倾向于斯巴达而非雅典。我们或许可以看一下第261页第九行。

赖因肯：

我们发现雅典人归结在色诺芬与柏拉图身上的责任，毋宁说归属于后来不幸与民主的败坏已然发生的时代。但如果我们依据古代人的观点来对雅典政治生活做出判断，我们一定不是诉诸色诺芬，甚至不是柏拉图，而是那些对国家鼎盛状态透彻了解的人——他们掌管着国家的事物，并被尊崇为最伟大的领袖——这就是这个国家的政治家。在这些政治家中，伯利克里便是人间雅典万神殿中的宙斯。²⁰

243

施特劳斯：伯利克里是有史以来最伟大的政治家。这只是黑格尔

愉快的早餐后随口一说，还是他的定论，我无从知晓。但至少，他阐明了修昔底德葬礼的讲话，而非苏格拉底，对雅典至关重要。这非常重要，我们可以从中引申出一个并不充分的结论，但我想我们有必要对之加以论辩：黑格尔在某种程度上要比苏格拉底、色诺芬、柏拉图和亚里士多德更为民主——换言之，由于他们偏好斯巴达，他们没有黑格尔民主——这并不是那么令人吃惊。稍后——这个不在你们译本中——他说：伯利克里，是“古代与现代最伟大的政治家”。²¹因此，毫无疑问这是黑格尔想要表达的看法。他这一看法建立在诸多古老的叙事之上，不仅是修昔底德这里，也包括普鲁塔克和其他地方。他提到了伯利克里对祖国绝对和完全献身的标志。他在这里提到了一个他可能在普鲁塔克身上发现的事物——我没有查证——伯利克里从不大笑。换句话说，他对城邦事业的献身是如此无可救药地严肃，以至于他从不展露笑容。并且在他成为政治家后，从未参加过任何宴会。

问题就在于：从黑格尔的立场出发，在之后任何时代中会有一个政治家像伯利克里一样吗？我认为不会。公民与人之间的完美和谐一致属于美，它已由于个体性深渊（无论是好是坏）的洞开而遭到摧毁。由于这一关联，当他提到雅典时，他说——这毫不令人惊艳，但我们必须提一句：“艺术与科学是一个民族的精神能够逐渐意识到自身的理想方式。一个国家能够达到的最高阶段，就是其中的艺术和科学能够得到发展，并且达到与这个民族精神相一致的高度。”²²这是国家的最高目的，而非权力或其他什么东西。但国家一定不能试图产生出艺术和科学，好像这是它自己的任务一样；国家一定要让它们自己产生出自己。换言之，不存在国家组织的科学与艺术。国家必须给科学和艺术得以发展的可能性——并且在某种程度上要通过适当

的承认来推动它们。

接下来他提出的重要一点就是这个。希腊特质的衰败意味着个体的解放，这在两个层面上出现。在较低层面，就是自私的欲望和激情。亚西比德是这一面最为不错的例子。另一层面就是思维与良知。这由苏格拉底代表。希腊人的局限在于诸神和法律有效性的非中介性。它们就是单纯地在那里。没有生发出任何问题。只要想想柏拉图的《克里同篇》就会明白这一点。法律向苏格拉底显现。它们就在那里，没有人探究它们源自何处。我们或许可以这么说，它们没有历经现代社会的普遍怀疑以及康德对这一怀疑的深化。在第268页第二自然段，第11行之后。

赖因肯：

在智者这里开始了有关事物现存状态和推理的反思过程。

施特劳斯：在德语中是 *Raisonieren*，它的含义非常负面，几乎是一种抱怨。

赖因肯：

正是我们在希腊人实际生活以及艺术品的成就中观察到的那种勤奋与活跃，也在这些理念曲曲折折的形态中展示出来；以至于因为物质的东西得到了改变、发展并被用作其最初目的之外的用途，类似地，精神的本质性存在——就是被思维和被认知的事物——也得到了不同方式的处置；精神的本质性存在变成了一个精神能够使其自身忙碌于此的对象，并且这一工作成为精神自在且自为的旨趣。思维的运动——也即在思维领域中发生的

变化——先前是没有任何旨趣的过程，现在由于其本身而获得了吸引力。受到崇拜的智者，他们既不博学也不具有科学性，而是思想微妙转变的大师，激发着希腊人的崇拜——

施特劳斯：“使得希腊人大为惊讶。”

赖因肯：

对一切问题，他们都有答案；对一切政治或宗教秩序的利害关系，他们都有一般性看法；在他们艺术的最终发展中，他们主张能够证明一切、能够在每个立场上都发现可辩护的一方的能力。²³

施特劳斯：换言之，我们可以说他们的所作所为是这样的。有关诸神和法律直接的、不质疑的接受，为对证明的需求所取代：你是如何知道诸神与法律的？并且我们发现苏格拉底对立于智者，但接受了如下原则，即你不能让诸神和法律停留在直接性中，而是必须为之寻找到一个基础。稍后在第 281 页黑格尔观点是如此激进，以至于认为苏格拉底是“道德的发明者”，他不仅仅是道德的发现者，而是发明者，这不是说黑格尔并不认为道德在某种意义上是自我持存的；而是说道德若不为人所知，就没有得到证实。在此意义上来说，我们可以讲这是一种发明。接着黑格尔提出苏格拉底的命运是一幕真正的悲剧，因为雅典城邦和苏格拉底都是正确的。这一冲突在两边都有完美正当理由，它使得苏格拉底的命运极为悲惨。我们不得不停在这里了。

第 11 讲 希腊世界（续）和罗马世界

246

列奥·施特劳斯：非常感谢。我很高兴你在论文结尾提出了这个问题：¹ 因为罗马与希腊相比是如此令人不快和令人厌恶，它却注定成为超越希腊的一个进步。你所说的观点指向了正确方向，尽管你使用的“客观性”和“主观性”这些术语可能需要一些修正。我让自己限定在你先前使用过的更容易理解的一个术语上。相比于希腊的诗歌，罗马绝对很乏味。那么问题就是：在何种意义上，如果我们可以这么说的话，这种平凡乏味成为一种进步？

学生：标志着先前时代的诗歌，是沉浸并亲近精神所涉足的自然的一个结果。因此精神从自然中抽象或撤回，变得更加乏味了。

施特劳斯：没错。或许我们可以表达得更加简单。什么是真理的要素？什么是真理的语言？诗歌还是散文？

学生：散文。

施特劳斯：在黑格尔看来无疑如此。他不时引用诗歌，有时是从记忆中，因此无意间会改变文本，但他确定无疑地表述说哲学的语言是散文，在此意义上这至少是他观点的一个标志。另一个问题必须要提出来，尽管我无法回答。我们先前在黑格尔历史哲学中已发现了这种乏味平凡的一个例证。你们还记得吗？

学生：中国。

施特劳斯：不错。那么现在就有必要准确地理解中国和罗马散文之间的差异。最让人印象深刻的差别是什么？

赖因肯：或许罗马皇帝更加乏味。罗马在一种非常乏味的法律观念中达到顶峰，这个观念与皇帝几乎没有关联。

247 施特劳斯：在某种程度上，这种观念甚至独立于皇帝。此外，尽管有糟糕的地方，可罗马当然算是希腊的继承者。希腊所产生的一切都被完完整整地运送到了罗马，成为罗马的组成部分。我想我们可以停在这里。再次感谢你的文章，非常不错。

我也要谈谈同时读到的……同学的文章，我也非常喜欢。我想对你的结尾谈几句，在这部分中你升华到了一个非常高的高度，因此是你文章最激动人心的部分，不过这可不是说它是最棒的部分。[笑声]“在我们方才思考过的希腊历史的这个阶段，美的瓦解基本上完成了。尽管在下一章节中黑格尔会召唤亚历山大来为哲学辩护，尽管美的瓦解对纯粹精神出现是必然的，我认为显而易见的是，黑格尔在叹息中回忆着政治性的艺术品与习俗性道德——也即希腊特质——这一叹息或许带来了如下源自尼采的表述：‘一切道德都是一种持续的伪造，舍此，人类灵魂的视野便不复可能。从这个角度来说，艺术这个概念可能要比我们通常所认为的更为广泛。’²因而，黑格尔有关一个绝对理性世界秩序的需求，与尼采极为反理性主义的回应之间可能具有某种一致性吗？”在你看来，黑格尔和尼采之间的一致性是什么？

学生：……

施特劳斯：换句话说，你对这么写很有顾虑或是有别的原因？如果知道我会向全班读你的论文的话，你本来不会这么写？

学生：如果我知道两者关联的话，在我写的时候就不会这么充满戏剧性了。我想的是黑格尔的这一观点，即他要从启蒙运动中拯救西方文明。在一种全新的统一中修复宗教和道德……

施特劳斯：没错。让我们先把它放在一旁。还有呢？

学生：这样做时，他拒绝了在他生活的时代所创造出来的理性或一定的确定性。

施特劳斯：黑格尔吗？哦，不。在黑格尔看来，他要比启蒙运动者更加严格。³

学生：当然。不过是以不同的方式。

施特劳斯：不过艺术在黑格尔体系中居于什么地位呢？我们千万不要忘了我们之前读到过的：美与真的区分；美要低于真。我们可以说，尼采的观点恰恰相反。尼采说他从艺术的角度来看待科学、看待对真理的探寻；又从生命的角度来看待艺术。因此艺术与科学顺序的颠倒是黑格尔和尼采之间的重大差异。

248

学生：对，这是重要的不同。不过有这一事实：黑格尔抓住他显然很崇敬的美作为希腊人的特征……

施特劳斯：不过这点差异涉及与潜藏在艺术之中的非纯粹精神相关的纯粹精神，尼采再一次持有与黑格尔相反的立场。在尼采看来，不存在纯粹精神。

学生：……

施特劳斯：不。他们极为不同。尼采从黑格尔这里学到了许多，但在决定性方面他们极为不同。甚至这一论断——尼采在这里预设了艺术这个词的含义的扩展——一切道德都是最广义上艺术的产物、人类创造性的产物以及并不服从任何理性秩序的创造性的产物，都是黑格尔的对立面。黑格尔也提及过这一创造性，但他会说这些创造行

动事后来看构成了一种理性秩序。但在尼采看来，这种理性秩序根本不存在。

学生：是的，事后来看是如此，但他不会认为希腊人将艺术品视为本质上具有理性的事物。黑格尔从事后来看的观点……

施特劳斯：不过秩序——希腊、罗马继而是基督教这一序列——对黑格尔来说是一种理性秩序，也即进步的秩序。可尼采否认这一点。尼采认为，希腊是一切事物的巅峰，之后便一路下滑到了现代。因而他希望出现一个超越现代的新巅峰，他将此称之为超人。这是一个完全不同的概念。因此你先前所说的有误导性。明白了吗？

学生：在黑格尔对希腊的批评中，难道他没有潜在地认为随着理性精神的全面发展，我们一切概念，包括可以推定的——尽管他并未明言——真理与谬误的概念，从本质来说都会源于人的创造？如果是这样的话——

施特劳斯：不是由人来创造。可能是由超人的逻辑必然性在人身上创造。别忘了黑格尔念兹在兹的是某种程度上安居在人身上的心灵或精神，不过这种精神不仅仅具有人的属性。但对尼采来说显然完全不同。他关切的是人而非纯粹精神。

学生：精神的创造缺乏一种外在标准来检测它是否算是真正的创造。

施特劳斯：在黑格尔这里？不。至少黑格尔写作了他的《逻辑学》。黑格尔认为它与其他任何体系具有同样的普遍与客观有效性，甚至有过而无不及。如果你已了解《逻辑学》，你就会发现希腊人在决定性方面完全错了。我认为，这一点是毫无疑问的。

不过我想要讨论一下上次作业最后出现的一个问题，我们上次根本没有时间去讨论。这个问题与整个黑格尔学说有非常深刻的关联。

我提请你们注意如下事实，即黑格尔不止一次提出了我们可称之为宗教首要性的主张。换言之，一种文化的核心便是它的宗教。现在我们依然看到某种先前从未发生过的事物在希腊发生了。在希腊，宗教同样具有首要性，但正是在希腊宗教第一次受到了质疑。希腊的败坏恰恰在于对宗教的质疑。不过如我们上次所见——或至少是我们当中读过黑格尔那一段落的人所见，这一败坏还有不同的一面；我不认为我们有能力在课堂讨论它。积极来说，发生在希腊的对宗教的质疑指的是什么？希腊特质的败坏具有何种积极意义？希腊特质的败坏也有积极一面。谁败坏了希腊人？

学生：智者吗？

施特劳斯：智者只是拉开了序幕。真正的败坏是什么？

学生：苏格拉底。

施特劳斯：所以换句话说，希腊特质的败坏意味着希腊宗教转变为希腊哲学。大概在译本第 270 页左右，这一非常值得注意的句子出现了：“现在这个问题出现了，也即它们是否算是诸神，以及它们是什么。”这是根本性转变。换言之，这是一种我们从未见过的事物，并且一个民族或文化在走向败坏的同时还有积极的意义。

现在让我们把这一点放在黑格尔有关希腊特质整体解释的更为广泛的语境中。人们从依据其本性而向自然的臣服中觉醒。人们觉醒或逐渐意识到自己受到自然监护的关系是某种有待克服的事物。他逐步意识到自己对自己是一个自由和精神性存在的无意识。不用我重复，黑格尔有关希腊特质的解释当然并不等同于希腊人对希腊特质的解释，以此我指的是（希腊人）哲学化的解释。根据这一解释，自然人是自然的一个部分。我们可以稍有保留地说：按照亚里士多德的看法，希腊人就是作为自然世界一部分的自然人，因为他意识到了自己

250

的境况，而在此境况中其他人多多少少都受到 *nomoi* 也即习俗的迷惑。这与如下事实有关，也即黑格尔用自然和精神的区分取代了自然 (*physis*) 和习俗 (*nomos*) 的区分。

现在我们回到苏格拉底问题。此时出现了主观性的觉醒，它对立
于希腊特质和希腊宗教。那么它意味着什么？主观性在下述情况中便
会觉醒，也即如果它能够质疑一切客观性，甚至是最值得尊敬的客观
性，并且提出这一问题：它是这样吗？它的原因是什么？或如他这里
所说：现在问题被提出来了：它们是否算是诸神，它们是什么。这一
问题当然蕴含着道德问题。为了表明这不是没有根据的，我会给你们
读一下来自被称为《蒂迈欧》的柏拉图对话录选段。这就是我们提到
的这一点。柏拉图描述了我们所说的宇宙诸神，它们与星体相关。

至于其他诸神，发现和断言它们的起源对我们来说是个太过
浩大的工程，我们必须相信那些先前对之做出断言的人们，按照
他们的主张，他们是诸神的后裔，毫无疑问非常了解他们的祖
先。如我所言，我们无法不相信诸神的子女 [就是像荷马或赫西
俄德这样的人——施特劳斯]，即便他们的论断缺乏可能或必要
的证明；并且由于他们愿意公开谈论家族事务，我们必须遵守从
习俗并相信他们。因此，就让我们根据他们的论述以这种方式描
述这些诸神 [就是非宇宙的诸神，奥林匹斯诸神——施特劳斯]
的产生。盖亚和乌拉诺斯的孩子就是欧申纳斯 (*Oceanos*) 和忒
堤斯 (*Tethys*)；还有福耳库斯 (*Phorkys*)、克罗诺斯 (*Cronos*)、
瑞亚 (*Rhea*)，与他们一道都是这两位神的孩子；罗克诺斯和瑞
亚，生出宙斯与赫拉以及如我们所知的那样所有被称为他们兄弟
姐妹的诸神；然后又从他们这里生出其他后裔。现在一切诸神，

既包括那些显然围绕[星体——施特劳斯]旋转的，也包括那些就其所做的选择[在此任意的意志出现了——施特劳斯]而展现自身的，都已然诞生了[诸如此类等——施特劳斯]。⁴

在此你们会看到存在一个我们可以称之为宇宙诸神和奥林匹斯诸神之间的区分，并且只有宇宙诸神得到了认真对待。我相信你们看到了对其他诸神显然充满反讽的评价，也即他们的子女，这里指的是诗人，是唯一了解他们的人。对这些诸神的接受建立在信任基础上，因为它们展现自身的任意性使得没有任何证据能够证明它们的存在。再说一遍，宗教在希腊第一次受到了质疑，并且不仅仅是受到只接受自身处于最低地位的罪犯的质疑，还受到了身居非常高地位的人的质疑。这意味着希腊宗教向哲学的转变。这与主观性在希腊第一次觉醒有关。不过这只是主观性的一种暂时和不充分的觉醒。最终的觉醒是我们在现代社会发现的那种，它在与美丽城邦相对立的理性国家的可能性中展现自身。城邦不是合乎理性的，而是美丽的。现代国家并不美丽。无论一个人多么迷恋现代国家，也不会有人说它美丽。只要想一想科层制就够了：谁有可能认为这是美丽的？但它是非常合乎理性的。反过来说，合乎理性的国家也具有宗教基础。基督教使之成为可能并要求它出现，而基督教对立于希腊宗教，更不用说罗马宗教了。因此问题出现了：以基督教为基础的合乎理性的国家，本质上具有基督教属性吗？

251

黑格尔通过这一点想要表达的是你们在德国文明课程中听过 n 次的内容。从这个角度来说，它并不是什么难以理解的东西。黑格尔认为，人的权利在基督教中得到了第一次承认。比如，在今天人们普遍认为美国的理念要追溯到犹太—基督教遗产。于是问题便在于，合

乎理性的国家是否本质上是基督教性质的，或者说我们是否在此也看到了一个我们在希腊那里发现的事物的等价物，也即基督教向哲学的转变？这是问题所在。

在一段我想你们译本中没有但包含在我这一版黑格尔《历史哲学》中的文本里，黑格尔认为苏格拉底死得并不无辜。这让我想起苏格拉底大笑着开的唯一一个玩笑。通常他都是板着脸开玩笑。当他被判处死刑时，他最令人动容的学生中有一位对他说：多么不幸啊苏格拉底，你被不公正地判处了死刑。但是苏格拉底却说：你是更愿意我被公正地判处死刑吗？接着他大笑起来。⁵

因此苏格拉底死的并不无辜。这不是一幕悲剧，而只是令人动容。不过他的命运在真正意义上是悲剧性的。我们的共同体、我们的国家完全不同于雅典人民的城邦，因为我们的国家可以完全不在乎个体的内在生命，甚至对宗教也是如此。⁶

雅典城邦要与个体的信仰、信念和看法联系在一起。因此，苏格拉底受到的指控和审判是公正的。但现代国家实际上或可以是完全不关心其成员宗教信仰的。这非常奇怪。

我会再给你们读一些段落，有一段来自黑格尔的《法哲学原理》第270节。这是唯一一个处理宗教和教会的段落。

国家可以要求它所有成员[在此他指的是合乎理性的国家——施特劳斯]都归属于教会共同体、归属于一个宗教教堂，但可以是任何一种宗教的，因为宗教的内容并非国家的关切所在。它只能要求每个公民从属于一个宗教团体。[这是黑格尔有

关国家和宗教的一个看法——施特劳斯]人们说个人必须信仰宗教，但如果他们这么说的意思是人们的心灵应当受到束缚，那么这就是这一看法非常糟糕的一面。但如果他们指的是人们应当尊重国家、尊重这个他们作为一部分的整体，那么这就是这一观点的最佳理解。他们通过对国家本质的哲学洞见而尊重国家。不过如果没有这一洞见，宗教情感也能够导向这种尊重。在此意义上国家可能就需要宗教与信仰[也即国家并不是必然需要它——施特劳斯]。⁷

这是黑格尔的根本看法；如果在以下两者间存在矛盾——他说每个人必须是一个宗教共同体的一员，以及国家并不关心宗教——那如何化解这一矛盾就是我们的任务，黑格尔并没有为我们完成这项工作。⁸

黑格尔也在他的《宗教哲学演讲录》(*Lectures on the Philosophy of Religion*)的许多段落中处理了这个问题。这本书我还没见到英译本。如果有人想要看一下德文的参考内容，我很愿意给他或她。你们记一下？“宗教哲学”，黑格尔全集第15卷，第256、263—264、266—267页；第16卷，第344、354—356页。⁹他提到了人们知晓宗教真理，也即最后阶段基督教真理的方式。就此而言，有三个阶段。第一个阶段是直接的、朴素的宗教和信仰；第二阶段是所谓的有教养的阶层、经过启蒙的部分；最后第三阶段，就是哲学阶段。接着他试图阐明宗教在其哲学体系中得到的理解越深刻，它作为单纯算是朴素宗教与信仰所具有的力量便越小。在此意义上，我们可以说宗教呈现出一种下降、衰落和衰败。如黑格尔所言，这是一种不和谐，并且他不希望自己的讲座在不和谐中落幕。不过这种不和谐的用处是什么？它在现实

中是实际发生的，就像在罗马帝国时期一样，因为宗教的普遍统一已不复存在，神圣的已然遭到了亵渎，加上整个政治生活凌乱不堪、缺乏信任，理性遁入私法这一形态之中。个体特殊的善恶成为目的。因此即便是现在，由于类似的改变已然在朴素的良知也即现实中发生，所以内在和外在之间的统一不复存在，且无法在信念中获得正当性基础。对我们来说，这一不和谐已然在哲学知识中消解掉了。但心灵和思想与宗教的和解只是一种部分上的和解，因为只有为数不多的哲学家（而非所有人都如此）。那么在最后阶段中非哲学家会怎样呢？这差不多就是《宗教哲学演讲录》的结尾。

现在我们可以认为人们大体上还是具有宗教性的。黑格尔没有提出如下问题，但却迫使我们去提问：这一状态会持续多久？我们不需要黑格尔意识到这个问题，但黑格尔确实意识到这一点，这对理解黑格尔历史终结的概念以及传统意义上终结这个词的含义至关重要：它指的是历史的顶点、历史的完成已然在黑格尔的时代实现了。但正如我们先前听到他所说的，难道不是密涅瓦的猫头鹰在黄昏才振翅起飞——难道这不是宗教的地位，也即哲学家将宗教真理转变为哲学真理吗？可如果是这样，这自然意味着宗教真理历经了相当程度的改变。但普罗大众会如何呢？¹⁰从现实层面简单来看，在歌德曾是一位高官的德国最发达的地区之一，萨克森—魏玛，赫尔德掌管着新教神职人员，他同时也是一位哲学家和某类诗人。这里有各种各样的事务、各种各样的问题，更准确说，那里的年轻教士期待着各种各样的答案。他们当然不再是正统的路德宗信徒，各种各样的难题便在现实中摆在眼前。

那么我们如何理解这一前哲学性的宗教转变为了哲学呢？黑格尔很详尽地论述了这一点，特别是在其《精神现象学》中有关启蒙的章

节。我们可以大体概述如下。传统观点认为在信仰和理性之间存在着不同。信仰是超自然的，并且具有超理性的（suprarational）洞见。信仰由于在自身和其对象中并不具有理性，它就需要外部确证：这便是传统和神迹。但无论怎么讲，它的内容是超理性的，不过这种超理性对理性来说当然不是显而易见的。可根据理性的观点，作为理性无法在超理性和内在理性（intrarational）之间做出区分。因此超理性对理性来说不是自明的。现在黑格尔主张已然得到实现的，是证明了基督教信仰的实体就是理性。这需要相当大的理论舍弃（sacrifices）。比如，对神迹的信念，以及对《圣经》文本、《圣经》故事的神圣性或类神圣性的信念：这些当然要被舍弃掉。但后来我们会明白黑格尔提到已被转变为哲学洞见并以此而得到挽救的基督教的用意。

254

学生：黑格尔意识到了阿威罗伊主义的倾向了吗？

施特劳斯：我对此表示怀疑。当然，在一般意义上他了解这个学说。你们知道，在他身边总是有不同种类的古代知识，并且有一些哲学史家，至少17世纪有德国的布鲁克（Brucker）¹¹和英格兰的托马斯·斯坦利（Thomas Stanley）。¹²当然，更为重要的就是皮埃尔·贝耳（Pierre Bayle），¹³在他的《哲学辞典》（*Dictionnaire Philosophique*）中，如果我没记错的话，有一篇关于阿威罗伊（Averroes）的文章。¹⁴但它没有起到任何作用。你们明白，一个人可能知道某个事物，但这个事物对他却没发挥任何作用。黑格尔在一般意义上知道希腊哲学家，比如普罗克洛斯（Proclus）¹⁵和他的一些前辈，试图通过哲学来诠释希腊的异教。他当然知道这一点，并且在他的历史哲学中有所提及。但我相信他并不知道阿威罗伊真人。他确实不了解。对此甚至有一些间接证据：至少在他的“哲学史”（*History of Philosophy*）中，他甚至完全拒绝通俗（exoteric）学说与秘传（esoteric）学说之间的

区分。

学生：……卢梭在它的《社会契约论》中……密涅瓦的猫头鹰起飞，以及普罗大众的问题。

施特劳斯：不。哲学和科学对社会具有毁灭作用，这正是卢梭在“论文一”和一些其他作品中明确表达的看法。如我们所见，黑格尔重申了这一点。不过困难在于黑格尔是否认为这在希腊是确定无疑的，还是说这是否是一种永远的必然，以至于它也会适用于现代世界。我认为黑格尔想说的是，它也适用于现代世界，这也是现代社会平淡乏味的一部分。人类的根本问题已然得到解决。我们知道什么是合乎理性的国家。嗯，存在着各种各样的小麻烦，在这里或那里会出现一位像萨拉查（Salazar）¹⁶或弗朗哥这样的老派独裁者。但与此同时我们目睹的但黑格尔在任何意义上都没有预料到的事情就是：他认为任何对人们来说重要的任务都不复存在。一切根本问题，包括理论的和实践的，都得到了解决。享受这个状态吧。可是问题在于当你身处这样一种顶点时，黑格尔不止一次暗示且我们时代的斯宾格勒和其他人也大肆鼓吹的，就是此时至少也会有下降的可能性。所以让我们接着翻到第 271 页第三自然段。

赖因肯：

在雅典衰败后，斯巴达掌握着领导权：但如已提及的那样，因为它以自私自利的方式滥用这一权力，于是遭到各方面的痛恨。底比斯人无法长时间担任反对斯巴达的角色，并最终在与弗西斯人（Phocians）的战争中油尽灯枯。斯巴达人和弗西斯人被判支付相当数额的金钱——前者是因为惊扰了忒拜城的大本营，后者是因为耕种了德尔斐的阿波罗的一块土地。可是两个城邦都

拒绝支付金钱；因为相比于旧日耳曼国会（German Diet），邻邦同盟会议（Amphictyonic Council）并没有更多的权力——

施特劳斯：或者说比起新的联合国。

赖因肯：

各日耳曼君主对国会也是高兴就服从，不高兴就不服从。于是弗西斯人就得由底比斯人加以惩罚，可是弗西斯人因为极端暴行——亵渎并劫掠了德尔斐的神庙——获得了一时的优势。这种暴行等于宣告希腊寿终正寝；神庙既然被亵渎，神当然也可说是被杀死了。

施特劳斯：让我们稍微向后读一点儿。如黑格尔所说，进一步的后果就很显而易见了。

赖因肯：

接下来的发展步骤非常简单，就是说神谕既然已经被推翻，它的位置就应当由另一个起到决定作用的意志来取代——这个意志便是一个具有现实权威的王权。

施特劳斯：没错。一个现实的王权，而非德尔斐的神的王权。换句话说，最终你需要依赖于一种意志。统治希腊人的最高意志其实是德尔斐神谕，也即阿波罗的意志。但弗西斯人的所作所为揭示了阿波罗的软弱无力。于是现在一种现实的、此世的人类意志，也即马其顿菲利普的意志，取而代之。读一下这里，因为接下来也非常有意思。

赖因肯：

外来的马其顿国王菲利普以声讨亵渎神谕者为己任，于是取代了神谕的地位，自立为希腊的主宰。菲利普制服了希腊各国，并且使它们明白自己的独立地位结束了，从此不能再保持它们自己的地位了。菲利普常被指责为渺小、残酷、残暴和政治上奸诈，这一切可憎的性质并不能扩展到那位自居为希腊人首领的年轻的亚历山大身上。他用不着遭受这类贬斥。¹⁷

施特劳斯：这里菲利普和亚历山大之间的差异想要表明什么？亚历山大要是没有这些令人厌恶的性质，能使自己成为希腊的主宰吗？似乎亚历山大非常幸运。他父亲搞定了这些苦差事，所以他就不用沾手了。因此，邪恶是世界历史的一个必要组成部分，亚历山大大帝能够如此高尚，是因为他的父亲处理了这些苦差事。

之后黑格尔在这里立刻谈到了亚里士多德，他毕竟是亚历山大的老师。他称亚里士多德为“古代最为深刻和渊博的思想家”，以及“或许与现代社会相比，也是最为深邃的思想家”。因此，最伟大的不是柏拉图。很难说黑格尔认为在现代社会中有谁可能与亚里士多德相提并论。或许就是他自己吧。他也经常被拿来与亚里士多德比较。在这一段结尾他说，这部分不在你们译本中：“柏拉图尚未教导过一位政治家；可亚里士多德却教导过一位真正的国王。”¹⁸这是亚里士多德地位更高的标志——不算证据，只是一个标志。

在第 272 页结尾，当他谈到亚历山大的伟大时——让我们来读一下。

赖因肯：

经受过这番教育以后，亚历山大便位居希腊的领袖地位，准备统率希腊到亚细亚去。

施特劳斯：不不，你不用读这个。往后一点儿，“这番事业的伟大功绩和意义”。

赖因肯：

这番事业的伟大功绩和意义配得上他的天才——他尤为青春的个体性——像这样美丽的一种形态，领导着这样伟大的一番事业，我们从来就没有看见过。因为他不仅是一个天才的将帅，最伟大的勇气和最高的英武聚集在他一身，而且这一切的品质都由于他私人性格的美而越发崇高了。¹⁹

257

施特劳斯：这让我们想起他对伯利克里的评价，不过对后者他的评价更高。看一下第 273 页第三自然段。

赖因肯：

亚历山大运气很好，去世得正当其时：这可以说是一种好运，但更可以说是一种必然。要使他永远以一个青年出现于后世人的眼前，他就不得不在年纪轻轻的时候早死。正如先前所言，阿喀琉斯开启了希腊世界，与他相对的亚历山大终结了希腊世界；这两位青年自身不仅给了我们美艳绝伦的图画，并且同时勾勒出一幅完整且完美的希腊存在图景。²⁰

施特劳斯：所以换句话说，如果我们要想拥有一幅有关美丽的希

腊的精美图画，亚历山大就不得不早逝。这是黑格尔理性主义的一个奇特意涵，即一切事物都必须是有理性的。²¹ 他在此为亚历山大向那些通过道德来评判历史英雄的现代平庸之辈们辩护。在此他特别强调，我们一定不能因为他给世界带来了鲜血和战争而谴责他。当我们开始研习世界历史时，我们一定要历经鲜血和战争。易言之，我们必须经受这种脆弱的神经以及由于战争和鲜血的战栗。我认为这是他非常典型的一个观点。

接下来黑格尔再次提到了柏拉图的《理想国》，并且说，如果正确理解这本书，柏拉图的《理想国》并不是某种柏拉图的自说自话，而是指出了希腊道德的真正本性，也即个体完全臣服于城邦。如果这是希腊特质的原则，那么当然柏拉图从中引申出了自己的所有结论。^{*}

现在我们翻到罗马部分。让我们看一下第 278 页。我们来读第一自然段。

赖因肯：

拿破仑有一次和歌德谈话，说起了悲剧的性质。拿破仑发表看法，认为现代悲剧和古代悲剧之所以不同，就是因为我们不再承认绝对支配人类的命运，这种古代的命运已经由政治代替了（政治就是命运）。所以他认为政治必须用在现代悲剧里，来代替

* 以上两章多的内容都是有关希腊世界的讨论。在黑格尔看来，自由首先出现在希腊。起先它被视为一种否定的现象，也即自由意味着没有沦为奴隶。但作为一种新的生活形态，自由还具有肯定的意涵，这就是在一种社会秩序中我们可以掌控自己的生活，它是我们沦为奴隶时所失落的那种事物。它关乎生活中的自我指引（self-direction），而后者完全取决于我们有权成为一个城邦中的“公民”。城邦之外的人无法实践自由，因为此时他如亚里士多德所说，要么是野兽要么是神。因此，自由并不是人们本身具有的事物。

古代悲剧里命运的地位——它是个体不得不顺从的环境的不可抵抗的势力。这种势力便是罗马世界，它应运而生，要把许多道德个体铸在一定的束缚之中，就如把一切神明和一切精神固结在世界统治的万神庙里，以此造就权力的一种抽象普遍性。罗马原则和波斯原则的分别，根本就在这一点——前者窒息一切生机，后者则容许一切生机得到最高度的发展。因为罗马国家的宗旨，要使个人在道德生活上都为国家牺牲，所以世界沉沦到了哀怨之中：世界的心破碎了，它和精神的自然性已经完全断绝，这种精神的自然性达到了一种苦恼的感情。^{*}然而只有从这种感情里才能够产生基督教中超感官的、自由的精神。²²

施特劳斯：换句话说，就如某种程度在希腊发生的那样，自然不仅要被克服还要被超越。但是自然要被完全贬低、被完全剥夺所有内在魅力，这样才会在基督教中出现与自然性的彻底决裂，一种完整的彼岸性才成为可能。

我们还需要另一点。这里有一个他使用的词汇，一定在第 279 页开始：“在罗马这里现在我们发现了这一抽象的、自由的普遍性，这种抽象的自由，它在一方面设定了抽象的国家。”

赖因肯：

* 这一句是黑格尔的名言，他用“世界的心”来比喻希腊精神，世界的心“破碎”了，指的就是希腊世界中社会能够体现我们生活的意义这种和谐状态不复存在，它不再是唾手可得的事物，而是我们要努力获得的成就。所谓“苦恼”和“哀怨”，指的是我们永远在怀恋希腊世界中的和谐状态，但却无法再返回到希腊世界。那么当希腊世界的这种和谐或生活的意义丧失后，欧洲发生了什么？在黑格尔看来，这就是罗马生活方式，也即一种向个人领主或主人效忠并追逐荣誉的生活，体现出来的无意义甚至虚无。这种无意义和虚无，不仅现代社会具有，更是一直绵延在欧洲历史中的现象。对这种虚无主义和怀疑论的担忧，在欧洲历史发展中具有基础意义。

所以在罗马，我们发现这种自由的普遍性。这种抽象的自由，一方面成立了抽象的国家、政治和权力，来凌驾在具体的个体之上；另一方面，创造了和这种普遍性相对的人格——就是抽象的“自我”本身的自由，它与个体不同，必须分辨清楚。²³

259 施特劳斯：“与个体性不同”。人格并不是个体性。这是关键所在。罗马人是人格的发现者。黑格尔想的是作为一种法律概念的人以及对人的承认，先是对一些人，但最终是对所有人作为法律意义上的人的承认，这与完整的个体性相比非常狭隘，但却极为重要，因为它具有潜在的普遍性。从形式法律的法人概念中，之后就会生长出更为完整的个体性。^{*}

31 黑格尔表明罗马在一开始根本不是自然的，它也不具有与自然性相连的原创性。从一开始，它就是某种任意的东西，并且通过暴力构建起来。他相当详细地论述了这一点。比如，萨宾妇女，表现了一个由强盗和其他暴民构成的都是男性的社会。[†]这里不存在真正的人类统一体，没有任何类型的情感。对这一论断你们怎么看？黑格尔在上文中暗示了这一点。他也给出了另一个例子，就是罗马的基础。罗马的基础是什么？我指的是，哪个行动……

学生：非自然的兄弟相残，罗穆卢斯（Romulus）和雷穆斯

* 这里对应于《法哲学原理》第一部分“抽象法”，黑格尔讨论了抽象的意志和法律上的人格是普遍权利和义务的承载者。黑格尔认为抽象法由于关注“定在”也即人的外在行为（因为这是自由意志的实现）而存在不足，需要进展到“道德”环节，也即关注人的内心；但只关注内心也是不够的，需要将主观和客观因素结合起来，这便是“伦理生活”部分。

† 罗马人邀请邻邦萨宾人参加宴会，与此同时，悄悄攻入萨宾城，劫夺了许多年轻貌美的妇女。从此，双方结下仇恨，战争连绵不断。为了不使自己的亲人们在战争中继续牺牲，萨宾妇女抱着幼子走上战场，阻止双方的厮杀。

(Remus)。

施特劳斯：没错。罗马的基础根本来说不仅是一种犯罪，而且是兄弟相残，是对最亲近人的残杀。那么通常在我们读这个故事的时候，它当然让我们想到了《圣经》故事：该隐杀害了他的弟弟亚伯，成为城邦的第一个建立者。在此意义上它们是同一类故事。不过黑格尔读出了某种我至少在这一点中没那么容易发现的一个意涵，也即罗穆卢斯和雷穆斯的故事是罗马人对他们自己城邦的描述。因此它是真实的历史证据。我指的是，无论这些寓言是否是真实的故事，在黑格尔看来是无所谓的，但一个能够讲述这一有关自身起源故事的民族以此揭示了自己的灵魂。当历史批评家们出现，特别是在 19 世纪登场的时候，这就是黑格尔对他们的反驳。他提到了尼布尔（Niebuhr），²⁴这是其中最为知名的一位，并且……但黑格尔认为关键点并不在于这是否是历史事实。黑格尔对历史批评家的伟大反驳自然就是，许多他们认为是真实事实的事物不过是可能的假设。它们并没有比古老的故事更可证实，并且古老的故事还有如下重要优势：它们揭示出人们自身的思想。如果你从这个角度来思考，你发现世界上哪个国家如此恐怖地描述了自己的起源？黑格尔告诉我们，并且我认为这很正确，那就是它对理解罗马人而言是最为重要的。当然，萨宾妇女也是如此。她们一开始是被罗穆卢斯抛弃的人，并且仅仅是被抛弃的人。从这个角度来说，这个故事非常重要。你想谈一谈？

赖因肯：要是仔细辨析两者的差异，罗穆卢斯为了夺取城市而杀死雷穆斯是因为一只狗跳过了城墙，但该隐是在他被上帝驱逐后建立了城市。

施特劳斯：不过依旧成立的是，该隐的故事并没有被他建立的城市中的公民讲述。这是关键所在。另一点就是，我们可以看到黑格尔

是如何论述的，他并没有像一位现代历史学家那样开始分析。他拒绝这种方法。不过他说：看看这种揭示出罗马特征的论述。或者以另一个罗马所闻名的事物为例，这个事物是黑格尔一直在提及或暗示的：这就是家父权（*patria potestas*），也即在罗马，父亲与丈夫的广大法律权力至少超越于那个时代你所能知晓的任何民族。黑格尔本可以补充其他证据来表明希腊人相对罗马人的优越性。并且我认为，黑格尔自己也意识到了这一点。这个证据就是一些最伟大的罗马人相比于希腊对罗马的看法。这只会证实黑格尔的看法。他们对自己看法的表述含蓄委婉。在罗马并不存在完备的表达自由。

比如，普鲁塔克当然是一位希腊人，他并没有更加高看罗马人一眼的内在义务，但当你读到他的《希腊罗马名人传》（*Parallel Lives*）时，在每种情况下他都把一位伟大的希腊人同一位伟大的罗马人加以对比。显然他的重点在于这些希腊人与罗马人是多么相似，特别是在最后他做了一个非常明显的对比：这个人与其姑妈结婚，而那一位则娶了自己的姑妈，或诸如此类的——通常是一些更相关的事物。但他在明显的对比中从未指出，却在你读这本书时会出现的一点，就是这些希腊人和罗马人之间的巨大差异，通常来说这些差异是赞赏希腊人的。不过当然，即便像卢克莱修（*Lucretius*）和西塞罗这样的罗马人也明确指出，希腊人在大多数重要方面是他们真正的老师。因此换句话说，黑格尔的这个一般性断言有非常坚实的基础。²⁵

施特劳斯：——你提到西塞罗有关 *religio*（宗教）这个词在罗马起源的看法，黑格尔认为：这种对宗教狭隘的、固守仪规的、仪式化的理解，正是罗马人的典型特征。罗马缺乏宗教自由，既包括希腊人的美的自由，也包括基督教的精神自由。罗马的宗教被认为是非常具有局限性的，服务于特定目的——比如，被用作统治的工具。不过

这在黑格尔看来具有非常重要的意涵。这意味着它在其非宗教的世俗特征中承认此世的特殊性。让我们翻到第292页第四行，这里他提到了罗马诸神。

赖因肯：

他们所特有的神明也是相当乏味的。

261

施特劳斯：这也足以表明黑格尔的方法。黑格尔知道并且提到了如下事实，即希腊奥林匹斯万神殿在某种意义上也是罗马的万神殿。宙斯就是朱庇特，赫拉便是朱诺等。不过他问道：罗马人特有的诸神是什么，在希腊万神殿中并没有对应物的诸神是哪些？这些诸神向我们展示了罗马人的独特性。

赖因肯：

他们所特有的神明也是相当乏味的。这些神明乃是各种情况、各种感觉，或者各种应用的技艺，他们的枯燥的幻想把他们提高到独立的权力以后，将客观性赋予了这一切；这些神明有一半是抽象观念，只能够成为冷淡的寓言——又有一半乃是各种存在的条件，能够给人幸福，也能够给人灾祸，并且在完全肤浅的意义之下，成为众人崇拜的对象。我们现在只能略微举出几个例子。罗马人崇拜和平、恬静、安闲、忧伤，把它们当作神明；他们又为了瘟疫、饥谨、潮霉、热病而立祭坛。²⁶

施特劳斯：他会简单地说：给我看一下它们在希腊的对应物。接下来他阐明了这一点。罗马诸神并不像希腊诸神在最高等级中是对美

的热爱的产物。

还有一点我想并不在这一版中，而是在这里：希腊和罗马的竞技，也即比赛。希腊比赛最伟大的形式就是悲剧的竞技。这些竞技在罗马处于什么地位？罗马中像悲剧在雅典那么流行的事物是什么？就是角斗士。狮子、黑人还有角斗士在罗马人心中具有希腊人眼中悲剧那样的地位。²⁷ 如果这个还没有表现出罗马人的特征，那有什么能够表现出呢？让我们翻到第 294 页第一自然段中间。

赖因肯：

罗马人并不因为人生的矛盾不如意，而在心灵和精神深处感到痛苦，并以命运作为解决之道；相反，罗马人却构成了一幅残酷的、肉体痛苦的现实；像江河似的血流，垂死时喉头格格的响声，奄奄一缕的喘息，这些就是他们爱看的景象。这种残杀冷酷的否定性，正显出他们把灵魂中出现的一切精神的客观目的都同时残杀掉了。

施特劳斯：好，可以读读下一段吗？

赖因肯：

综上所述，可以知道罗马宗教的独特因素，就是主观的宗教性和一种固守仪规（ritualism），后者就其目的而言具有完全表面化的外在目标。

施特劳斯：这种主观的内在宗教性，意味着一种仅仅停留于感觉但并没有在行动、姿态等方式中得到实现和表达的宗教性。

赖因肯：

世俗目的任凭放纵，不由宗教加以限制——事实上，宗教反而为这些目的辩护。无论罗马人行为的内容是怎样，他们的虔诚一以贯之。然而正因为这里的神圣原则是一个没有内容的形式，所以神圣成了可以由信徒随意使用的一种工具；它成了个人掌中之物，个人所追求的又不过是他自己的个人目的和利益；相反，真正的神圣却自在拥有一种具体的力量。但是在罗马，它却只拥有一个毫无力量的形式，个体——也即意志，它拥有一种能够自己构成这一神圣形式的独立的具体性，并使得该形式屈服于其目的——高踞其上。²⁸

施特劳斯：我们可以说这种生命彻头彻尾的乏味，与任何诗意无关的乏味，是罗马人的发现。它与技艺（*techne*）也即生产性技艺的发现并不相同，后者——鞋匠、木匠等——也主要是没有诗意的。它们的差别是什么？在技艺中，重点是知识、能力和生产者的技术；但在罗马人这里，他们不关心任何技术，只是顾虑单纯的目的，也即国家的财富或权力。黑格尔在这里想要表达的是罗马显然要优于希腊。这一点毋庸置疑。并且在具有决定性的方面，罗马是一种超越希腊的进步。罗马不再具有希腊那里出现的自然的督导，但也不再具有自然和精神充满魅力的统一，这种统一是有魅力的，但也因此是具有欺骗性和虚假的。取而代之的是，我们发现了一种无法愚弄任何人的外在统一，也即宗教形式主义（单纯的仪式主义）和一定程度的乏味的内容（财产所有者的有限目的）之间的统一。这里所蕴含的就是罗马人完全不是斯巴达人是公民这个意义上的公民，并且在某种程度上

263

也不是雅典人是公民这个意义上的公民。在黑格尔看来，一种隐私领域第一次得到了承认，这很重要。黑格尔会说尽管这种隐私在希腊城邦中实际得到了承认，但在原则上却并非如此，因此柏拉图的《理想国》是希腊城邦的真实叙事。让我们再看一段。在第 281 页第二自然段。

赖因肯：

我们认为罗马世界的普遍原则是主观的内在性。所以罗马历史的进程包含着未发展的主观性——存在的内在确信——展开为现实世界中的明见性（visibility）。主观的内在性的原则最初只从外界——从主权、政府等特殊的意志方面，获得可能的运用。这种发展是把内在性纯粹化为抽象的人格，这种人格在现实中便赋形为私产；于是彼此相抗的个人只能够由专制力量使他们结合在一起。

施特劳斯：他提到彼此相抗的个人，这是一个有深意的用法。这说明在这些作为财产拥有者的财产所有人之间并不存在纽带，每个人都无权使用和滥用自己的财产。因此最终能够让他们结合在一起的纽带便是专制权力。明白了吧？

赖因肯：

罗马世界的一般性进程可以这样描述：它是从主观性的内在神圣性过渡到了它的直接对立面。罗马的发展和希腊的发展不同，希腊是原则展开它自己的内容；罗马的发展是过渡到它自己的对立面，这个对立面后来并不呈现为一种败坏的要素，而是原

则自身所要求并设定的要素。²⁹

施特劳斯：他这里想表达什么意思？与希腊相反，在罗马最终状态不是败坏而是完成。罗马皇帝治下的恐怖境况在某种程度上是罗马一直以来的样子，是现世生活的完全非神圣性。这是呈现出来的罗马真实境况，这种非神圣性早已有之，因为宗教是政府的工具，是任何狭隘、有限目的的工具。在现代社会，这一点导向了相反的立场，也即导向了现代性中此世和来世的和解。还有一点在第 196 页。

264

赖因肯：

在第一个时期，几个前后相继的阶段呈现出了他们特有的独特性。罗马国家在君主治下获得了第一次发展。

施特劳斯：稍后他谈到了一些有关一开始几位罗马皇帝的信息。

赖因肯：

至于罗马最初各君主的事迹，由于批判研究（criticism）带来的结果，各种记载都遭到了驳斥；然而就说一切记载都不可信，也未免太过分了。传统中一共提到君主七人，就是“考据”（Higher Criticism）*也不得不承认这程序中最后几个关联是完全符合历史的。据称罗穆卢斯是这个掠夺同盟的创始人；他把这

* 这里采用高峰枫教授的译法，所谓“考据”或“高等批评”指的是运用文学方法，对希伯来《圣经》中各支传统的来源和构成做精确剖析的研究；与之相对的则是“考古”或“低等批评”（Lower Criticism），指的是处理《圣经》文本，搜求所有《圣经》译本、抄本和引证，处理字句本身而不考虑其文学形式或意义。

个同盟组成了一个军事国家。关于他的种种传说虽然似乎杳渺难信，但传说的内容和上述的罗马精神确实吻合无间。据称第二位国君努马（Numa）订立了各种宗教仪式。这个特征尤为值得注意，因为它显示出宗教的出现晚于政治联合体的建立；但与此相反，在其他各民族中，宗教传统在最远古时代已然出现，远在一切公民制度以前。³⁰

施特劳斯：没错，这确实非常值得关注。不过我想知道的是这是否确实是真的，因为关于罗穆卢斯存在着诸多神谕和传闻。这里的论断出现在有关李维的论述中。更准确说，它是马基雅维利对罗马的解释，我们不得不揣测在何种程度上黑格尔几乎没有阅读过有关罗马的资料。当然他能够获得古代资料，但他也读过马基雅维利。在何种程度上它是通过马基雅维利来理解罗马的呢？马基雅维利对罗马的解读是非常严苛的。不过我认为他表述的原则却是非常理性的。一个民族的寓言特别是关于其起源的寓言，在理解这个民族时，与得到出土文物和文献等证据证实的大量事实同等重要。我们停在这里，下周三继续吧。

第12讲 罗马世界（续）和基督教的降临

265

列奥·施特劳斯：我意识到，你的任务尤为艰巨。¹或许你可以向我们复述一下核心要点？既然历史是理性的，基督教在罗马帝国出现这个事实，就一定要通过罗马和基督教原则间的一致性以及对立来加以理解。它们的共同之处是什么？

学生：精神的理念，具有普遍性的特殊性得到普遍发现……发现了萌芽阶段的普遍性……特殊性也即个体的主观性……在罗马，这两者间没有任何中介；基督教引入了普遍与特殊之间统一的原则，这个关系刻画了——

施特劳斯：没错。但在罗马皇帝统治下的个体境况如何呢？

学生：处于完全被奴役的状态。

施特劳斯：是的，在某种意义上如此，但并不全面，因为如果是这样的话，它就完全成为东方专制主义了。

学生：他通过自己的法律权利得到承认。

施特劳斯：这一点可能存在变数，但它还是存在的。这非常重要。因此个体得到了承认，虽然不是所有个体都得到了承认。不过除此之外，由于自由人和奴隶之间的差异变得更不重要了，我们甚至可以说在罗马帝国晚期，所有人都得到了承认。但在罗马皇帝统治下的

个体是一种怎样的处境呢？

学生：他把自己交付给命运。他不具有精神性的自我。

施特劳斯：一种空虚的生活。这是一种悲惨的生活。但基督教是如何转变这一点的？我指的是第一步。基督教如何解释这种空虚或悲惨？

学生：它将这种主客观分离转变入个体之中，并且扮演着主观性的角色。

266

施特劳斯：基督教如何称呼这种空虚或悲惨？

学生：罪。

施特劳斯：是罪。这使得空虚具有了完全不同的含义。由此它指向了宽恕或和解的可能性。或者换一种方式来说，与我们先前发现的一切，无论是东方还是希腊，异教罗马的独特性是什么？

学生：某种主观性的发展。

施特劳斯：没错。但它可以从否定方面来表述。在黑格尔看来，罗马是第一个非自然的文化与社会。在希腊我们已然看到心灵或精神对自然的克服，但在希腊的美中，同时存在着这两者的和谐统一。在罗马，这种统一不复存在。如果以其最为……的形式，那它就只是非自然的事物。只是具有对意志或力量的张扬，特别是黑格尔谈到罗马的基础时，这一点尤为明显。黑格尔甚至没有明确提及罗穆卢斯是由一只母狼哺育长大的，这一点当然只是证实了我们上次所讨论的内容。自然的超越性在罗马原则中与基督教相连，后者以更为彻底的方式完成了自然的超越。

现在我想要回到这些论文。格伦，只有一点我想提一下。你说罗马国家建立在军事艺术而非自然之上。“在罗马，就精神的激发物而言，精神第一次独立于自然。自然不再是精神的质料。精神，因而理

性，是其自身的质料。但罗马也在之前被建立起来”——这是我认
为你讲的正确的地方——“但罗马也在其宗教出现之前被建立起来。
显然宗教在罗马充当着自然与精神的纽带。精神尚未全然独立于自然。”这在某种意义上是正确的，但我不认为这是黑格尔想要强调的。
“关于罗马宗教和我们已然看到的先前宗教之间的差异，在我看来黑
格尔是否仍旧认为宗教是民族精神最为根本的体现是颇成疑问的。”
这里我有些怀疑，不过这当然是一个值得思考的问题。谢谢你。

还有一篇文章。……同学。“黑格尔分析亚历山大时的真正困
难，并不在于他对亚历山大生平的抽象，也即从这一生平中某些令人
不快的方面出发，而是亚历山大似乎代表的进步的 actual 特征。征服
亚细亚并不是理念的进步，只是一般意义上希腊命运的实现。但亚细
亚的希腊化却是一种进步，因为东方被打上了更高级的希腊精神的烙
印。不过这依旧不是理念的进步，而是它一个阶段，即希腊阶段的扩
展。”难道这不是使罗马诞生的非常重要的改变吗？

267

学生：……

施特劳斯：当然。亚历山大依旧属于希腊，不过是一个历经改变
后的希腊，亚历山大式的希腊。这一独特改变使得某种程度上下一阶
段，也即罗马，能够得到理解。此时你会说：“希腊人开启的从自然
当中的解放，是由罗马人完成的。”我认为我们可以这么讲。当然，
这里的完成只是在解放的意义上，而非它得到实现的意义上。让我们
翻到第 298 页。

赖因肯：

把各位国王驱逐出去的是贵族而非平民；如果因此认为贵
族是神圣的群体，拥有“神圣权利”，值得注意的就是我们在这

里发现他们与这样一种合法性相抵触；因为国王才是他们的大祭司。

施特劳斯：贴近文本的翻译，应该是他们的行动违反了正当性。

赖因肯：

这里我们可以观察到罗马人把婚姻的神圣性看作是一件崇高的事情。他们把主观性和虔敬 (*pudor*) 的原则看作是具有宗教性和重要的元素，各君主之所以被驱逐和后来十人委员会 (*Decemvirs*)^{*} 之所以被驱逐，便是因为违反了这个原则。²

施特劳斯：黑格尔补充的 *pudor* 这个拉丁文，使得他的想法变得非常明确。*Pudor* 或者说希腊文中的 *aidos*，也即羞耻感，存在于罗马并在特定范围内非常有影响力。言下之意就是这并不是良知。当我们读这一段希腊文或拉丁文文本时，它们说的是 *aidos*，羞耻感。与之最相近的现代等价词就是良知，但它并不是良知。最简单的证据就是希腊文献中我们有关羞耻感的最详尽的阐述，就是在亚里士多德《伦理学》第四卷结尾。你还记得亚里士多德有关 *aidos* 或羞耻感的学说吗？

学生：对年轻人来说，它有益处；但对成年人来说并非如此。

施特劳斯：它不是一种美德，因为一位绅士、一个完美……的

* 十人委员会指的是罗马共和国中掌管立法、行政、司法、宗教等权力的机构，它们取代了先前负责相关事务的长官；公元前 452 年，古罗马的平民和贵族同意组成这一委员会，由十个人组成不同形态的委员会管理不同事务。由于一次不公正的决定，十人委员会引发了人们的反对。公元前 449 年，十人委员会放弃了他们的职位，正规长官再次执政。

人从来不会做任何他会感到羞耻的事情，因此他也不会有羞耻感。年轻人会有羞耻感，是因为他们还是禁不住犯错。这明显表达出它与我们所理解的良知有多么不同。

学生：亚里士多德难道没有在《修辞学》中说正是这种激情产生了勇气这个美德？

施特劳斯：没错。但你千万别忘了当他在《修辞学》中讨论这些问题——也即不同的激情——时，这种感情首先属于激情。我们一定不要忘记这一点。在此意义上，它当然与《伦理学》不存在冲突。但除此之外或在这一讨论中所隐含的，就是亚里士多德在其《修辞学》中讨论的层次比起《伦理学》来说，确实要更低且观点更为通俗。真正的勇气不会建立在羞耻感之上。但粗略来说，特别是当你想到年轻的人们、年轻的战士时，勇气会建立在羞耻感之上，也即他们会想到如果出现自己逃跑等情况，别人会如何看他。

这里有一段不在你们的译本中。

驱逐国王，平民从中一无所获。国王曾保护平民以避免贵族的伤害，禁止他们压迫平民。在此意义上，任何地方的人们，也包括现代社会的人们，都应当感激国王将他们从贵族的压迫中解放出来。[黑格尔得出了这个一般性结论——施特劳斯]在英格兰存在着贵族制[这大致是在《改革法案》之前³——施特劳斯]，因为王权并不重要。如下是一种永恒的关系，也即通常低阶层的人们受到国王的保护，但这些人们受到蛊惑而联合起来与压迫他们的中间阶层一道反抗国王统治。⁴

《改革法案》的情况大致如此，它与这个时代中黑格尔的政治观

点具有某种联系。之后他说道：

在思考罗马政体时，我们禁不住会有这种感受，即贵族制是最糟糕的政体，尽管亚里士多德会认为贵族（*aristoi*）应当进行统治。罗马贵族制本身并不像比如威尼斯那样令人窒息。它们具有自己的法律和内在活力，因此两个极端在罗马被统一起来，某种程度上这在他们自身中建立起了一种平衡[这里指的就是贵族和平民——施特劳斯]。但这是最糟糕的状态，因为即便是第三方，即这种平衡本身也不得不作为一种确定的权力、一种支持的手段和目的，并且不得不在一般意义上是现实的。但在罗马却并非如此[指的是这些需要由第三种因素来提供，也即黑格尔所设想的君主制，即19世纪的君主立宪制——施特劳斯]。⁵

对亚里士多德的这个批判是我们必须要牢记在心的。让我们翻到第304页第二自然段。

赖因肯：

追溯罗马人在意大利作战的经过，是一桩无聊的事；部分是因为它本身并不重要——就是李维书中关于各个将帅的空虚辞藻，也不能增加我们多大的兴趣——部分是因为罗马编年史家的枯燥乏味，我们只看到了罗马人和“敌人”怎样交战，却不知道这些“敌人”的个性——例如伊特鲁里亚人（the Etruscans）、萨姆尼人（the Samnites）、利古里亚人（the Ligurians），他们曾和上述这些民族交战了好几百年。

施特劳斯：换言之，它不同于修昔底德笔下雅典人与斯巴达人的个性十足，或希罗多德笔下波斯人和埃及人等的个性鲜明。确实，当我们在李维这里读到有关沃尔西人、埃魁人或任何人的古老故事时，我们不会有任何兴趣了解它是关于哪一民族的故事。我相信在马基雅维利描绘这些早期罗马历史时做了一些改动，用埃魁人的故事替换了沃尔西人的，他这么做的目的就是表明上述这一点。无论是谁，都没有最轻微意义上的影响。继续。

赖因肯：

如下这些事情很特别，也即罗马人既然有世界历史为他们辩护，他们又要为自己做出微小辩护——

施特劳斯：他首先提到的是“世界历史的宏大正当（right）、至上正当”，并且指出罗马人还抓着“小正当”不放。^{*}

赖因肯：

为自己在违反宣言和条约的情形做出微小辩护，并且按照支持宣言和条约一方的样子遵守它们。但是在这种政治纷争中，如果指责有利并且是很方便的话，每一方都会指责另一方的行为。⁶

270

施特劳斯：换言之，唯一真正值得尊敬的正当就是世界历史正当，而非微小的正当——实定国际法、条约这类法律解释在其中总

* 权利、正确（正当）与法律，都可以用 right 这个词来表示，德语中是 Recht。这里的世界历史正当与“小正当”与施特劳斯对于道德和伦理的区分密切相关，也与黑格尔对于“法律”的独到理解相关。根据不同语境，译者灵活处理为权利或正当。

是很可能表现出自身的美德与不足的事物。现在看第 308 页中间。

赖因肯：

罗马与其他各民族的关系，纯粹是武力关系。罗马人当时不肯尊重各民族的个性，正好不同于现代的情形。各个民族在当时还没有被认为是合法的；各个国家还没有相互承认为本质的存在。同等的生存权利使各国可以有一种国际同盟，现代欧洲便是如此，或者像希腊那样，各国在德尔斐神祇的保护下具有同等的生存权利。罗马人就不同了，他们不和其他各国发生这样的关系，他们的上帝只有那位朱庇特·卡庇托林努斯（Jupiter Capitolinus），他们并不尊重其他民族的圣礼（好比贵族的圣礼不受平民尊重一样）；不过他们是名副其实的战胜者，他们甚至劫掠各民族的神像。⁷

施特劳斯：关键在于：如黑格尔所说，就如今天习以为常的那样，罗马人并不尊重各个民族的民族个性。当然，他指的是现代欧洲中的民族个性。罗马人在某种意义上是一神论者，尽管他们从任何现实角度来说都是多神论者。他们的神祇只是朱庇特·卡庇托林努斯，因此它们并不尊重其他民族。所以，罗马这个国家在原则上是一个普遍国家，但却是只有罗马人能够成为公民的普遍国家。我想黑格尔这里的言外之意，就是正如在希腊各个城市对德尔斐神祇的承认带来了城市之间的彼此承认一样，现代国家的基督教特征使得每个基督教国家承认其他国家既是可能的，也是必要的。

赖因肯：

骄奢淫逸的风气从亚细亚吹入了罗马。源源流入的财富都是战争胜利的掠得物，而不是工业与诚实劳作的结果；同样，海军的成立也不是出于商务上的必要，而是出于战争的目的。⁸

施特劳斯：没错。“出于战争的目的”。换句话说，工业和商业在道德上要优于战争。就此而言，黑格尔完全赞同特别是由洛克所代表的英国式发展。现在翻到第310页第三自然段。

271

赖因肯：

我们因此看到许多最可怕和最危险的力量，纷纷起来反对罗马；然而罗马终于用武力战胜了一切敌人。伟大的人物现在都出现在历史舞台上，就跟希腊将要灭亡的时期一样。

施特劳斯：个体的发展和解放隶属于一个衰败的时代。已有的伯利克里，当然再算上亚西比德，还有伟大的哲学家等。黑格尔认为对罗马而言同样如此。衰败之前盛行的是家庭等代表的共同体类型。作为个体的个人并不重要。

赖因肯：

关于这方面要算普鲁塔克的英雄传记最有意思。因为国家已经解体，更没有什么一贯性或者稳定性，所以这批伟人便顺势崛起，本能地想把人心中已经死去的政治统一体恢复过来。他们的不幸在于，他们不能够维持一种纯粹的道德，因为他们的行动蔑视事物的真相，接二连三地逾越规矩。

施特劳斯：“犯罪”。让我们澄清一下。

赖因肯：

即便那些最高贵的伟人，如格拉古兄弟（the Gracchi），也
不仅受到外界的不公与欺凌，而且卷入了当时普遍的堕落与罪行
之中。但是这些人的意志（propose）和事业（accomplish），既
然获得世界精神的更高许可，就必然会得到最后的胜利。⁹

施特劳斯：换句话说，就犯罪是一种必然的、高尚的事物而言，
世界历史具有悲剧的特征。不过当然，最终世界历史并不是悲剧性
的，因为存在着最终的调和、权利的最终胜利。让我们翻到第 311 页
第二自然段。

赖因肯：

这样一来，罗马威震四海的主权变成了一个私人的私产。这种
重要的变迁不能看作是偶然机遇；这是必然的，是环境造成的。
民主宪法在罗马实际上已经不能再维持下去，只是虚有其表罢
了。以演说的才华为人民敬重、又以学问的渊博而获得相当尊重
的西塞罗，每每要把共和国的败坏归罪于野心家。西塞罗所坦言
效仿的柏拉图，曾认识到他当时的雅典国家已经不能维持生存，
所以他就根据所见，拟具了一个完善的国家计划。西塞罗却不是
如此，他认为罗马共和国能够保留下来，只需要一些暂时的辅助
就能度过当前危机。国家的性质，尤其是罗马国家的性质，超出
了他的理解范围。¹⁰

施特劳斯：这是一个非常有意思的批评，并且很有黑格尔特色。对这个批评你们怎么看？这种批评当然后来在19世纪由德国著名罗马史学家蒙森（Mommsen）¹¹以更加彻底的方式呈现出来。西塞罗表现出来的样子，就是一个对正在发生的事情没有任何理解的人。

学生：我会认为这可能是由于他不熟悉《国家篇》（*Republic*）。这么说对吗？

施特劳斯：不。西塞罗的《国家篇》在1825年或1822年被发现，¹² 我不知道确切日期是什么。黑格尔可能还不知道这回事。

学生：因为我认为在这部著作中，西塞罗的观点更悲观。

施特劳斯：我觉得这没有把握住问题的根源。西塞罗当然站在参议院这边，支持反对恺撒革命的旧秩序。这一点毫无疑问。

赖因肯：西塞罗和柏拉图的差异在于西塞罗投身于拯救国家的积极事业之中，他至少有两次如此。

施特劳斯：没错。这一点很好。当然，事实也是如此。柏拉图知道——在第七封信中他这么说过——他在雅典算是来晚了，以至于不再有挽救雅典的可能了。但这里当然有所不同，因为在柏拉图时代的雅典以及柏拉图所认为的衰败，是一种民主政体，可是柏拉图知道这种民主无论在他看来多么低级，却如他大致表述的那样，比之于他的同族者克里希亚斯（Critias）、查密迪斯（Charmides）和其他人曾试图挽救的旧秩序而言，是一个黄金时代——这种对旧秩序的挽救现在会被称为残忍的法西斯式反动。毕竟，当这一切发生时柏拉图才二十岁，并且有一段时间醉心于充满正义的美妙辞章。接着在他目睹这些人对旧秩序的挽救行动后，他所鄙夷的古老民主似乎在回顾中变成了黄金时代。不过柏拉图明白某些事情在他自己的时代已然不再可能。可在西塞罗这里，情况当然就不一样了。柏拉图承认民主。西塞

罗试图保存一些他很肯定会受到单个帝王统治威胁的自由。这是非常大的差异。

不过黑格尔从事后来看待这个问题，意识到从这一恐怖的君主专制中生出多么美好的事物，这就是基督教与现代世界的诞生。因此，西塞罗并没有理解和预料到未来的趋势。

学生：我会说黑格尔的观点受到了他有关历史必然性看法的遮蔽，但西塞罗并没有这个观点。

施特劳斯：没错，但这难道不与如下事实无关吗，即在此情形中你无法分辨什么将会发生？

学生：可能的确是这样的，但我无法想象西塞罗持有历史必然因果的观念。他会说存在着保持这一秩序的机遇，我们可以尝试一下。

施特劳斯：现实中，每个人都必须这样做，无论他持有何种理论，因为他并不真正知道未来。但这里的不同是什么？首先，如果我们比如说接受马克思主义有关未来的知识设定。你们知道更强有力的是未来的趋势；因此抵挡这一趋势是很愚蠢的。这一点当然在西塞罗这里看不到。对他来说，维护共和国制度显然是在当时境况中你所能做的最好选择。他坚持了这一点，并为之牺牲生命。……同学？

学生：这关乎先前对罗马普遍主义和现代国家之间差异的引用。我不理解在黑格尔看来，为什么现代国家要比罗马更加宽容其他民族的原则，为什么现代国家不应当试图发展成为一种建立在君主制理性秩序之上的普遍世界国家。

施特劳斯：曾有一段时间，黑格尔非常同情拿破仑统一欧洲至少是欧洲大陆的努力。这是当时情况下最有可能通向普遍国家的方式了。但显然此时他放弃了这一看法，并且看到承认戴高乐所说的“欧洲祖国”，也即一系列自由平等的独立国家，是欧洲的特征且应当加

以保持。

学生：他提到某种观点，像中国无法征服西方，但西方可能会通过其理念而征服中国。难道同样的事情不会发生吗？根据他的观点，试想一下，如果历史恰好就是由每个接受主要是德国或欧洲自由理念的国家构成的，那么可以猜想所有民族特性和差异都被取消，也不存在支持民族差异的理由了，尽管在黑格尔的时代可能会存在这些差异。

施特劳斯：如果我们限定在他在这一段落中的观点，他暗示了一个理由。这便是这些欧洲国家没有一个主张自己的神祇、自己尊敬的神祇，是一般意义上普遍的上帝。德国人没有这么说，至少在黑格尔的时代他们没有说上帝就是德国的上帝，并且德国人的上帝高于其他任何民族；但是根据黑格尔在这里的表述，罗马人却认为他们的神祇，朱庇特·卡庇托林努斯，注定要统治整个世界的罗马神明。

这就有如下非常重要的问题：在何种程度上，黑格尔会反对，比如说，至少会反对欧洲的统一？事实的确如此。但实际上我想后来他认为这一点是理所当然的。在他后来作品中我最多能够发现的，就是他表述说欧洲不同民族间的战争现在是毫无意义的。这是他在《美学》中某个地方的讲法。¹³ 换句话说，后来出现的一切战争，特别是德国在俾斯麦领导下的统一战争，黑格尔并不知晓。我不认为对此我们还能够说出什么。或者我们必须彻底重构黑格尔理论，就像我们这个时代科耶夫所做的一样，他综合了黑格尔与马克思，讨论了均质和普遍的国家而不仅仅是社会，这是我们当下所有现代运动一致朝向的终点。但这显然不再是黑格尔自己的学说，而是在马克思视角下得到修正的黑格尔或在黑格尔视野中得到修改的马克思。¹⁴ 不过对马克思的修正是显而易见的。不是一个没有国家的社会，而是一个国家或

一个政府仍会在历史终结时存在。让我们翻到第 315 页第二自然段，后半部分。

赖因肯：

275

孤立的主观性在皇帝个人身上得到了完全无限的实现。精神否认了自身独特的性质，因为无限和绝对的存在包含着对存在与意志的限制。此外，这个君主专制只受一种限制，一种一切人类都要受到的限制——就是死亡；甚至死亡也变作了一场戏剧：例如尼禄皇帝的死，可以作为最高贵的英雄和最安分的受苦者的一个模范。因为这个缘故，个体的主观性毫无管束，毫无内在性，既不前瞻、又不后顾，没有懊悔、没有希望、没有恐惧——甚至没有思想；因为这一切都包括确定的条件和目的，而这里每一个条件却纯粹是偶然的。这里的行动的发源，只是欲望、好色、激情和幻想——简单来说，只是绝无拘束的恣意。¹⁵

施特劳斯：这包含着如下可能，即皇帝本人可能是有德之人，但从统治的原则来看，这种情况只是一种偶然。马可·奥勒留想要成为有德之人，这只是他个人的任性，就如绥靖止争是图密善的任性一样。

舒尔斯基：他是在说一般而言，没有精神斗争的时候就不存在任何精神生活是吗？在某种意义上，皇帝得到的太容易了。他得到了一切事物……

施特劳斯：不，我认为不止于此。每种道德实体都受到了减损。对罗马秩序来说，至关重要的是从自然中解放出来，因此在所有其他先前的民族中发挥重要作用的简单自然情感——比如，在家庭关系

中的——在一开始就受到了削弱，根本不用说在原则上已然遭到了摧毁，因此除任性专断的意志和力量外没有任何东西保留下来。自然的事物……至少外在的约束被普遍征服废除了，不得不以这种方式出现。对吧？

舒尔斯基：这难道不是有点儿与现代世界发生的情况类似吗？不会再有进一步发展。存在着一个完全包裹在自身之中与自然全无联系的精神。你获得的是同样类型的后退。

施特劳斯：你指的是在最后。

舒尔斯基：对，是这个时候。

施特劳斯：不，理由很简单：因为现代国家的基础是承认个人权利，并且它包含的一切都必然以我们所说的法治为特征，它对立于是任何任意的意志。在黑格尔的君主制观念中，君主只是那个在签名虚线上签字的人。决定由高级官员做出，他们被认为经历了高等教育并受过与工作相应的合适训练。我认为黑格尔最终状态这个概念的困难与国家概念本身没有关系，除了在以下这种情况中：他相信保留世袭的君主制和贵族制是可能的，这种制度是他学说的一部分并对立于民主运动的巨大力量，后者是他在某种程度上预见的但在最终出现前他却与世长辞了。这当然是一个而非常大的转变。但除此之外，合乎理性的国家——以人的权利为基础、导向合乎理性的法律的国家，它假设法律不仅仅是在大众压力下，而是有能力的人士制定的——这就是他关切根据自身权利而不仅仅是通过大众授权来进行统治的政府的意义。

276

舒尔斯基：我不是那么关心现代君主制，而是关心现代国家的个体公民。

施特劳斯：这是另一码事了。你现在想的是《宗教哲学演讲录》

中我上次读到的有关这个不一致性的段落，也即国家从根本上说具有宗教的基础，但它也可以说没有这一基础。

舒尔斯基：没错。但也与这个有关，就是对个体公民来说，当与任何类型的精神斗争的唯一现实关联都被废除了，与任何物质斗争的关联也被废除了，那么唯一正当的原则就是一个完全包裹在自身的精神。

施特劳斯：让我们假定下述事实是可能的：一种空虚、一种马克斯·韦伯深刻探索过的思想是可能的，但这种空虚与黑格尔眼里你在罗马帝国发现的空虚极为不同，不是吗？^{*}

舒尔斯基：嗯，它不会是欲望的完全枯竭。在此意义上它们有所不同。但它同样会导致与任何实质性的事物缺乏关联，不是吗？因为一个人能够尊敬的唯一正当原则，就是他的自由。他知道他是自由和独立的，但没有什么事情可做，不存在作为目标的或具有任何重要意义的活动了。

施特劳斯：你指的是尼采在谈论最后之人的章节吗？

舒尔斯基：某种意义上是的。

施特劳斯：不错。这确实是与罗马帝国非常不同的地方。但这恰恰不是不幸而显然是幸福所在。人们已然忘记了这一点；他说，“我们发明了幸福”。¹⁶ 这些罗马公民一直遭受着政府的暴行，并不处于

* 施特劳斯这里指的很可能是马克斯·韦伯对于现代社会中人类精神气质的判断：专家没有灵魂、纵欲者没有心肝。施特劳斯认为正是韦伯倡导的事实与价值而非导向了这种现代性的空虚，这是相对主义的恶果，也是历史主义导致的危机。这种解读将韦伯和尼采关联在一起，并且使得韦伯的伦理形象与思想令人难忘：韦伯断言了学术与政治在某种意义上的虚无，但他为之奋斗终身的也是这两者。这使得他具有了某种对抗命运的悲剧色彩，也具有了尼采意义上超人的意味。这也是一些学者，比如韦伯的同时代人雅思贝尔斯，将韦伯称之为“哲学家”的理由。

这一状态之中。

舒尔斯基：我更多的是对照现代公民与罗马皇帝，后者显然由于其无所不能的权力而是幸福的。

施特劳斯：是的。但他当然也一直处于危险之中。

赖因肯：如果你在找对应物，或许我们的青少年犯和我们不幸福的大学生有点儿与之类似。

277

施特劳斯：没错。我想到了这一点。但我认为这有一个根本不同。我这么说不是因为非常乐观，而是因为我们一定不能忽视根本差异，仅仅意识到这些危险就是我们要为之庆幸的。

接下来黑格尔进一步指出，这种国家有机体分解为个人组成的原子。他通过个人所表达的意思，也能够按照科耶夫在他的解读中用的那个词来表达，即资产阶级：资产阶级对立于公民。黑格尔接受了卢梭的区分，接着马克思转变了这一区分。不为自己祖国斗争的人、不是公民并且不参与政府事务的人，只不过就是一个财产所有人，不具有任何公共精神。这就是卢梭所说的资产阶级，黑格尔在某种程度上接受了这个观点。但在罗马世界，这当然对富人和穷人来说都是事实，因为穷人仅仅是实际上一无所有之人，但却渴望获得自己的财富。对奴隶来说也是如此，因为他们能够在任何时候获得解放并被给予遗产，接着他们就成了自由的财产所有人。在第317页倒数第12行。

赖因肯：

因此人们心头萦绕的，并不是他们的国家，也不是他们国家所造就的道德统一体。整个情形逼着他们去顺从命运，去追求一种对生命的完全漠不关心——

施特劳斯：这种顺从是必然的，因为政府这种极其不道德的特征不受任何法律约束。

赖因肯：

这种漠不关心，他们要么在思想自由里，要么在直接感官的享受里去寻求。因此，人们不是和定在决裂，就是完全听命于感官定在。他们或者在向皇帝乞怜求恩以此获得生活享受中，承认了自己的命运，或者便侥幸行险、巧取豪夺来取得这种享受；再不然，便在哲学方面，求得安宁，也只有哲学才能够给人一些稳固的和独立的东西：那时候的各种哲学体系——

278 施特劳斯：重要的是，他不是在谈论一般意义上的哲学，而是这样一个隶属于共同悲剧时代的哲学。

赖因肯：

斯多葛派、伊壁鸠鲁派、怀疑论——虽然它们各不相容，却具有一个共同的出发点，这就是，要让心灵对现实世界所提供的一切漠不关心。

施特劳斯：换句话说，这就是我们今天说的逃避主义。对吧？

赖因肯：

所以这些哲学在有教养人士当中流传甚广；它们靠思想，也即靠产生普遍东西的那种活动，使人发生一种依赖于自我的不动心。然而通过哲学达成的内在和解本身在人格性的纯粹原则中，

只是一种抽象的调和；因为思想是完全纯炼的东西——

施特劳斯：不，是“作为纯粹的”。

赖因肯：

因为思想作为纯粹的东西，使得自己成为自己的对象，以此使得自己和谐起来，它完全没有实在的对象，所以怀疑派的不动心就是以无目的作为意志的目的。这一派哲学只有一切内容的否定性，对一个万事万物都不稳定的世界，刚好是一种绝望的劝慰——

施特劳斯：“任何客观上稳定的”。这里黑格尔没有说“客观上”。*

赖因肯：

它无法满足那个有生命的精神，后者追求着更高级的调和。¹⁷

施特劳斯：所以某种程度上罗马帝国的巅峰，就是这些提出抽象和解方法的哲学家。哲学家个人在哲学思想中完全寻找到了避难所。他并没有寻找到同对象以及生活的和谐，因为生命就是你不得不加以逃避的单纯的苦难。这里的反思，我们也能够黑格尔其他作品中找到，它在某种程度上是马克思主义批评黑格尔的起点。马克思研究伊壁鸠鲁主义的博士论文，不仅是一份历史研究，同时也是对黑格尔展

279

* 在原书引文中也没有“客观的”这个词，想来可能是因为编辑在此抄录的英文译本与课堂上赖因肯读到的有所不同。

开的哲学批判。黑格尔声称在其哲学中已然实现的同现实的和解，难道不也是一种抽象的和解并因此需要补充吗？这种补充当然不再是哲学的。对黑格尔的补充不会以哲学方式展开，是因为哲学的补充依旧是抽象的和解。因此，政治行动、彻底的革命会带来和解。

在此我们就来到有关基督教的章节，在某种程度上这是整本书最重要的部分。或许我们可以先读以下这一部分的开头。

赖因肯：

有人这样说过，现代世界在现实方面的创始人是恺撒，但现代世界精神和内在存在的展开，在奥古斯都时代就已经开始了。

施特劳斯：他说“恺撒开启了新世界”是什么意思？嗯，是说对山外高卢（Transalpine Gaul）的征服，以及某种程度上对德国和不列颠（也即作为未来发展承担者的这些民族）的征服。如黑格尔通常所说，这就是日耳曼民族。

赖因肯：

这个帝国（它的原则就是我们承认的有限性和被无限夸大的特殊主观性）开始的时候，救世的理想诞生于同样的主观性原则——

施特劳斯：这是罗马主义和基督教之间的根本一致性。

赖因肯：

这就是，作为一个特殊的人，在抽象的主观性中诞生；然而

从相反方面来看,这种有限性只是他出现的形式,但无限性和绝对独立的存在,却构成了该有限性所体现的本质和实体性存在(substantial being)。罗马世界,如前所述——由于它绝望的处境和被上帝抛弃的痛楚——终于跟现实发生公开的决裂,明白表现出那种只能在“内在自我”也即灵魂中得到满足的一般欲望——因此给更高的精神世界做准备。罗马是这样的一种命运,在其冷酷的存续中摧毁了一切神祇和快乐的生活,同时它又是涤除人类心灵中一切特殊性的那种权力。所以它整个情况就像精神的故乡,它的痛苦就像诞生另一个精神诞生的痛苦,后一种精神和基督教一同得到显现。这个更高级的精神,含有精神的和解与解放,同时人类在它的普遍性和无限性里获得了关于精神的意识。那个绝对的对象或真理,就是精神;因为人类自己就是精神,他在那个对象里发现了他自己,因此就在他的绝对的对象里发现了本质的存在和他自己的存在。但是为了要消除本质的存在的客观性并让精神不再异化于自身——而是守在自己身旁,精神的自然性——人类因此是一种特殊的、经验的存在——一定要得到消除;这样才可以使异己的因素得以毁灭,精神的调和得以完成。¹⁸

280

施特劳斯:在此黑格尔暗示了他的一般性论断,也即自然自在的就是精神,但却是异化的尚未认识到自身的精神。这种……的毁灭才是真正的和解。罗马世界涤除了人类精神和心灵中的一切特殊性,是因为它只将个体承认为抽象的法律上的人。所有人(men)实际上或潜在的都是具有人格的人(persons)。比如,奴隶会因他们主人的任何任意行为而获得解放。所有人都平等地服从于一个特殊的主观

性，也即皇帝的主观性，并且在皇帝和臣民、统治者与被统治者之间不存在任何天然的联结。之所以如此，是因为统治者只是一种特殊的主观性：他是这个个人。在对他的臣服中不存在满足；因此便涤除了一切特殊性。翻开第 319 页倒数第七行。

赖因肯：

这个主观性的因素是希腊人没有，而罗马人具备的；但它是纯粹形式上的，本身是不确定的，它的内容都取自激情和任意方面——甚至最无耻的堕落情形也可以和一种对神圣的敬畏联结在一起。¹⁹

施特劳斯：所以尽管这个在罗马发现的原则的形式非常低级，但这个原则本身暗含着一种进步，一种超越希腊特质的进步。这与我们先前所见是一致的。

281 在第 320 页接下来，黑格尔再次讨论了犹太教问题。你们知道，他讨论东方民族时讨论过这个问题。但这里他提出了在讨论东方世界时不适合提出的内容，这就是罪恶之神的故事，这一不满的极端化正是罗马帝国的特征——它是一种本质上的不满，是罗马帝国本质上的悲惨特征。看第 320 页倒数第 10 行。

赖因肯：

罗马世界不幸遭受的那种矛盾恰恰构成一种训练——它是一种文化训练，迫使人格展现其空无。但之后的我们将它视为一种训练，可对那些受到其训练的人来说，它似乎就是一种盲目的命运，只得在创痛中麻木不仁地忍受。他们还缺少心灵本身感受

痛楚和渴望的那种更高的境况——在这种境况中，人类不但感觉“被拖拽”着，而且感觉到被拖拽到自己最内在的本性里去。我们具有的那种反省——

施特劳斯：“只是我们自己的反思”。换句话说，我们看着罗马帝国的臣民明白了这一点，但臣民自己并不明白。这就是“只是我们自己的反思”。对吧？

赖因肯：

我们所有的反思，必须源自接受这种训练的臣民的心灵，它呈现为一种意识，即知道他自己是不幸和无价值的。如前所述，外在的创痛和内在灵魂的忧伤混合到一起。他必须感觉到自己是自己的否定；他必须看出他的不幸是具有他本性的不幸，也即他自己是一个被分裂的、不和谐的存在。

施特劳斯：稍后他谈到了这种我们认为具有神话表象的精神正好在犹太人著作的开头，也即有关堕落的历史中可以找到。

赖因肯：

这种精神，在犹太圣书的开始，在亚当和夏娃堕落的故事的神话表象里，就可以看出来。据称那个按照上帝形象而创造出来的凡人，因为他吃了善恶知识树上的果实，而丧失了他的绝对知足状态；这里之所以构成罪恶，只是因为有了知识：知识是罪恶的东西，人类为了它失落了自然的幸福。

施特劳斯：黑格尔当然不会可丁可卯地接受这一点；因此他将之称为“神话的”。因为我们知道，不会有一个完美的开端。现在让我们来看看黑格尔是如何解释它的。

赖因肯：

罪恶生于意识，这是一个深刻的真理：因为禽兽是无所谓善或恶的；单纯自然的人也是无所谓善或恶的。意识却使那专断任意、具有无限自由的自我，离开了意志的纯粹本质——也即它远离了善。知识就是对单纯自然的统一的瓦解，就是“堕落”，这种堕落并不是偶然的，而是永恒的历史——

施特劳斯：不。应该是“这不是偶然的事实，而是精神的永恒历史”。所以换句话说，黑格尔并没有从字面上理解这个故事。现在他来到下面这一点，他表述得很清楚。

赖因肯：

因为那种天真的状态、乐园的生活状态，乃是禽兽的生活状态，天堂只是禽兽而非人类能逗留的乐园。

施特劳斯：回到……这个词在希腊语中的原初含义，它指的是一种动物园。

赖因肯：

因为禽兽仅仅是潜在地和上帝为一。只有人类才是精神，那就是说，只有人类才是自我认知的存在。这种为己存在（exist-

ence for self), 也即意识, 同时又是从普遍的和神圣的精神中分离出来的。假如我守着我的抽象自由, 我便违背了善, 而选择了恶, 所以这种堕落, 乃是永恒的人类神话 (*mythos*)——事实上, 人类就靠这种过渡而成为人类。

施特劳斯: 换句话说, 它并非全是糟糕的。与无可救药可谓相距十万八千里。上述有关堕落的解释已然由康德提出, 并被黑格尔接受。²⁰ 所以只有历经这种分离, 只有通过这种个人主观性的知识, 人才成为了人。

赖因肯:

然而坚持这一点便是恶, 当大卫唱道: “主啊, 请给我创造一颗纯粹的心, 一个不变的新精神”, 我们可以从他身上看出对这一种情状的痛苦感觉和要求脱离这种情状的渴望。

283

施特劳斯: 这里“创造”这个词必须从字面上去理解。它真的是在《圣经》第一句话的意义上的创造, 这在英译本中要比德文本更加明确。

赖因肯:

这种感受就是在《创世记》中也可以看得出来; 虽然其中并没有和解的宣告, 反而只有不幸的继续。可是在这一段记载中,

* 《圣经》第一句话是: 起初神创造了天地。德文版为 Am Anfang Gott schuf Himmel and Erde (其中动词 schuf 的原型为 schaffen, 有“完成”之意); 英文版为 In the beginning God created the heavens and the earth. 因此施特劳斯说英文的表述更明确。

调和的预告已经出现在下面的句子里，“蟒蛇的头颅将被捣碎”；但是表现得更深刻的便是，据说上帝看见亚当吃了智慧树果的时候，上帝说道：“看啊，亚当变得和我们一模一样了，他也懂得善和恶了。”上帝证实了蟒蛇所说的话。

施特劳斯：换言之，由于堕落人们反而变得神圣。

赖因肯：

所以或隐或显地我们得到了这个真理，人类是从精神——从普遍的东西和特殊的东西的认识——而理解了——

施特劳斯：“通过这一分离”。人并非上帝，但在某种意义上却是神圣的。

学生：这一引语是，“看啊人类变得和我们一模一样了。”这里“和我们一样”这个事实真正的意涵在于上帝并不是说人类变得神圣了，而是说人类仅仅在这个方面变得神圣了。

施特劳斯：黑格尔会说这个方面——也即知识——是具有决定性的。

学生：……

施特劳斯：但此外问题依旧是知识是否没有不朽重要。黑格尔之后会讨论不朽这个问题。

赖因肯：

所以或隐或显地我们得到了这个真理，人类是从精神——从普遍的东西和特殊的东西的认识——而理解了上帝本身。但

是这种真理的宣布者是上帝——不是人类；相反，人类仍然处于一种内在分裂的状态。

施特劳斯：换句话说，亚当也即人类并不知道自己通过知识变得像上帝一样。

284

赖因肯：

调和的满足在人类这里还不存在，人类整个存在的绝对和最后的满足还没有被发现。这种满足起初只是上帝才拥有。²¹

换句话说，在黑格尔看来，这指的是基督教，因为在《旧约》中没有实现的在基督教中实现了，一开始是在作为基督的耶稣身上——他是神圣的，是上帝——最后就是在所有作为基督徒的人类身上得以实现。犹太教认为（这是伟大的一步发展），人之为人是有罪之身，他完全疏离于上帝并且要得到上帝的救赎。但在黑格尔看来，如何实现这一点是犹太教所没有但在基督教里有的。黑格尔接下来更全面地论述了这一点。作为一种思辨真理，基督教的真理就是主体——也即人类——与上帝的同一。认识到这种同一性就是在上帝的真理中有关上帝的知识。真理的内容就是心灵或精神自身，它们是在自身当中的鲜活运动。上帝的本性，也即纯粹的精神，在基督教中展示在人类面前。不过单有这一思辨真理并不足够。思辨真理也必须变为可见的、感官上的确定性。因此上帝的第二个位格，上帝之子，就要化身为人。

但之后所发生的恰恰相反：人们不再接受仅仅是肉身的我们肉眼可见的耶稣基督；并且从精神角度对作为基督的耶稣的理解，最终导

向了黑格尔认为在其学说中才得到完全理解的思辨真理。这是他接下来马上提到的关键点。对基督的精神性理解对立于是肉身性理解，言下之意就是这种理解不再执着于神谕，当然也不再单单执着于《四福音》文本的神圣性这回事。特别重要的是这个段落，我们当然应该读一下，它在第 326 页第三自然段。

赖因肯：

285

我们接下来要考虑基督教学说如何导致教会出现。如果追溯它源自基督教理念的发展原理，那就离题太远了，我们在这里只不过要表明这一过程的一般发展阶段。第一个阶段便是基督教的成立，在这个阶段中基督教原则无拘无束地表现了出来，不过起初的表现是抽象的。这在《四福音》里可以看到，它们叙述的主题，便是精神的无限性——它升华进入精神世界。基督以超然的英勇，升起在犹太民族中间。“心地纯洁的人会承蒙祝福，因为他们会见到上帝。”他在登山宝训中这样说——这一番话具有高贵无比的简洁性并蕴含着如此弹性，可以应对人类灵魂所负担的一切偶然遭遇（*adventitious appliances*）。²²

施特劳斯：让我们看另一页。“更进一步”。

赖因肯：

更进一步，这种说法既然以一种抽象形式出现，它的自然结果，便是指向了一种颇有争议的立场。

施特劳斯：更符合原文的译法，是“它变得很有争议。”

赖因肯：

“假如你的右眼渎犯你，把它摘出来，丢开去；假如你的右手渎犯你，把它斩下来，丢出去。宁肯使你的肢体和器官毁灭，可不要使你全身沦陷入地狱。”凡是侵扰灵魂纯洁的东西，都应该加以毁灭。

施特劳斯：接下来有对财产和所得类似的观点。他再一次引用这段话并说“为了生存而工作这一点遭到了斥责。”

赖因肯：

可见为了求生而劳动是被斥责的：“你为什么不学得尽善尽美，出售你们的所有，拿来散给贫民，使你在天堂可以有一份财宝，来吧，跟着我走。”假如这种训诫当场得到响应，那就会发生社会革命，穷人就会成为富人。基督的训导是这般崇高，一切义务和道德的维系，同这种教导一比，都无足轻重了。

施特劳斯：现在读一下这一段最后。“这里边有一种抽象。”

赖因肯：

所以这里是脱离与现实一切关联的抽象，甚至还脱离了道德伦常的维系。我们可以说，这种革命的言辞只在《四福音》里找得到，别处是找不到的；因为这里把一向被尊重的一切都当作是无足轻重的事物——都当作是不值得关心的。²³

施特劳斯：因此与自然决裂，就是同一切现实的事物，甚至是同一切自然道德决裂。它是无所约束的。在此基础上，特别是一种对道德的全新理解才得以可能，但这历经了整个基督教的发展历史，直到黑格尔的时代才是如此。我们无法都读完。核心要点会慢慢变得明确起来。现在只看一下第 335 页后半部分的这一段。

赖因肯：

自古以来，就像在宗教和人世之间，大家喜欢在理性和宗教之间假定一种对立；但是仔细考究之下，便知道这种对立不过是一种差别。

施特劳斯：并不是一种对立。

赖因肯：

一般意义上的理性正是神圣精神和人类精神的实定存在 (Positive Existence)。宗教和人世的区别只是如此：一般意义上的宗教，乃是灵魂和心中的理性，也即它是这样一所神殿，在其中上帝包含的真理和自由能够呈现给概念性官能。

施特劳斯：这里说的是还称不上理性。在德语中，*Vorstellung* 这个词更贴近本意的翻译是“表象” (representation)。它指的是次于理性的某物。^{*}

* 表象能力在康德学说中是知性的主要能力，而知性是人类在经验界的核心认知观能。黑格尔认为康德是将理性贬低为了知性。因此施特劳斯会在这里说，在宗教中我们对真理和自由的认识是通过表象能力而非理性，而前者次于理性。这也是他认为在宗教、艺术和哲学三种绝对知识中，哲学地位最高的原因。

赖因肯：

另一方面，被同样的理性规制的国家，是人类自由的神殿，它关切着对现实的感知和意志——

施特劳斯：不，“是在有关现实的知识和意志中的人类自由的一座神殿。”

赖因肯：

这种现实的目的本身可以被称为神圣的。因此国家中的自由因宗教得以保存和确立，因为国家中道德上的正直只是宗教根本原则的贯彻执行。

施特劳斯：不过这当然不仅仅是“只是”而已。如黑格尔所说，这是一个更高的阶段。

287

赖因肯：

在历史中呈现的这一过程，只是作为人类理性的宗教的展现——宗教原则的产物以世俗世界自由的形态驻留于人们心间。²⁴

施特劳斯：你们看一下不在你们译本中的我们上次或上上次讨论过的段落：“我们国家的形态与雅典人的极为不同，因为我们国家的形态可以完全不在于内在生命，甚至不关心宗教。”²⁵宗教的现实化和实现——在此情形中，就是基督教的实现——就是宗教作为人类理性变得可为肉眼所见。这就是说，先前传统中被认为是超理性的事

物，现在变得对已然实现完全发展的人类理性来说，是彻底一览无余的。相应地，驻留在人们内心中的宗教原则也被生产为此世的自由。心灵或灵魂的内在自由，得到了外化并进而作为此世的自由，也即政治自由，而回复到自身之中。

舒尔斯基：认为国家对内在生活漠不关心是什么意思？因为看上去好像仅仅是内在的生活不复存在了，因为可以说这种生活被融入国家中去了。

施特劳斯：如黑格尔所见，根据他的说法现代国家要求每个人都是一个宗教团体的成员，但国家并不关心到底是哪一个宗教团体的一员。以最为著名的例子普鲁士来说。普鲁士既有天主教徒，也有新教徒，尽管在黑格尔看来新教对立于天主教，要与基督教的完整真理更为接近。不过黑格尔这里说的也包括犹太人在内。换言之，现代国家是很宽容的。这对它而言具有绝对的本质意义。所以在此意义上，国家并不关心内在生活。一个人是否是哲学家以及他独特的宗教哲学是否是黑格尔所提出的宗教哲学，或者他是否是一位不通哲学的新教徒、天主教徒、犹太人或任何人，这对国家来说并无不同。这是他想要表达的。对人的权利的承认、对个体无限价值的承认，这要比其他事情更为重要，因为在黑格尔看来，这是基督教的全面实现。

288

舒尔斯基：在这种全面实现的意义上，任何内在生活在某种意义上都是无关的，因为不可能有内在真理是无法实现的，它已然是国家的一部分了。

施特劳斯：这种事实上对每个他人的人性的外化和承认，如黑格尔所见，就是基督教的全部真理，但是除了按照黑格尔在其思辨哲学中对之加以表述的方式外，它无法得到理论化的表达。

舒尔斯基：那么按照这种哲学的看法，作为国家基础的事物中，

并没有任何内在生活。这与我们所设想的那种对宗教的宽容并不相同，这种宽容如美国一样，国家并没有主张……

施特劳斯：尽管黑格尔并不知晓宗教宽容在美国的独特样态，但他明白如下这一点：上帝无法被理性地知晓；最多我们可以说上帝存在，但仅此而已。黑格尔拒绝这种看法。如果果真如此，那么重点就在于同人类理性相对的启示宗教，因为理性无法获得有关上帝的全部真理。它只能通过启示获得。黑格尔希望理性具有至尊地位，因此有关上帝的所有知识、完美知识，一定是理性可以获得的。

在斯宾诺莎的《伦理学》中有一句话；我凭记忆复述一下：“我们知晓上帝的本质。”²⁶就是这样。这便是黑格尔的看法。我想说的是，至少黑格尔知道这一点，并且他相信每个人在研习过自己的《精神现象学》或《逻辑学》后，克服必要的困难并且如果不是非常不适合这种学习的话，也都会知晓上帝的本质，因此不再有任何启示宗教的主张能够成为最高形态国家的基础或指引。^{*}理性能够且必须完成这个任务，因为它在观看信念所唯一希望的东西；在其他方面相同时，观看被公认为要好于透过一块玻璃模模糊糊地看。

舒尔斯基：他的这种容忍，就是容忍任何这样的事物，它们对非哲学家能够有所了解真理并在某种方式上实现自身来说是必要的。换言之，它允许人们具有宗教信仰，因为本质来说宗教不会有任何危害。

施特劳斯：我认为不止于此。黑格尔当然反对前述观点。但从

* 如果我们确实了解过这两部著作的话，可能对施特劳斯的评述有相当大的保留。黑格尔在这两部著作中都指出，从本质和现象的区分来看待事物，只是通向绝对知识的一个环节；在绝对知识层面，我们获得的是对事物的完全把握（认知对象与我们对它的认知完全相符），而非理解它的本质。

他的视角来看，困难在于所谓的哲学洞见禁不住影响越来越多的人，也包括普罗大众。这是他在《宗教哲学演讲录》结尾也提到过的不和谐。黑格尔永远不会像伏尔泰那么冷嘲热讽：*Après nous, le déluge*——我们死后，哪管洪水滔天。但在某种方式上，他选择不去理会。在他之前的康德并不相信非宗教因素会变得非常具有社会影响力。黑格尔显然有某种感觉，认为这个看法太乐观了。²⁷不是吗？

289

学生：难道康德不是认为与行动相关的道德哲学的核心要点，很容易为普通人所理解吗？黑格尔是否持有同样观点，认为每个人能够真正成为一位哲学家……在本质方面？

施特劳斯：不。黑格尔很确定的是，要恰当地知道一个人的责任需要更多的因素——我指的并不是外在责任，因为那样的话你只要去问问熟悉国家法律的人你可以或不能做什么就好了。我指的是要明白这些法律的理性——也可能是非理性——这是真正的法律知识，这一点并不对所有人开放，而是要求研究，有时是深入的研究。

学生：你认为《历史哲学》是黑格尔试图提供给大众的哲学吗？是对《逻辑学》的替代？

施特劳斯：不是的。黑格尔的所有演讲录，无论是关于历史哲学、美学、宗教还是哪个主题的，都与他出版的著作有所不同。它们并不具有同种程度的完备性。我们事实上读到的内容，往往是不同听讲座的人的笔记汇编。这个差异当然具有某种重要性。^{*}我会假定黑格尔有某种沉默，但比早先哲学家要少很多，并且他在一定程度上反

* 施特劳斯指出这一点无疑是正确的，但我们也要看到即便是黑格尔生前出版的著作，其完备性也要仔细甄别。最明显的就是《法哲学原理》，这部作品的核心内容是360节黑格尔自己的讲座纲要，但也包括了每一节后黑格尔自己补充进去的解释以及作为附释的学生笔记。这意味着同一本著作中，存在三种可靠性不同的内容。

对沉默原则。当他讨论通俗学说和秘传学说这个在他的时代依旧非常知名的传统区分时——这是在他历史哲学的演讲录中——他完全否定这一区分。他不想与之有任何关联。我认为黑格尔和他同时代的施莱尔马赫²⁸比其他人更要为这一通俗和秘传的区分不再具有重要性这个事实负责。我想说的是对历史学家也是如此，不仅仅在时间上这样。

第 13 讲 间奏：历史哲学这个概念

290

列奥·施特劳斯：非常感谢。和先前每位同学一样，你完成了一项艰巨的任务。¹ 在你自己的主题中，有一个源于翻译的困难。译者总是说“德国的”（German）事物，但黑格尔大部分说的是日耳曼的（Germanic），它与德国的并不相同，在德语中尤为如此。*Germanisch* 和 *deutsch* 显然指的是不同的事物。^{*} 有人可能会具有的有关黑格尔是一种日耳曼或德意志民族主义者的任何印象，都是完全错误的。当他用这个词时，他没有想太多。当他提到最初状态时……，他指的是老日耳曼。正因为如此，如你所言，它指的是塔西佗。在某种程度上他接受了塔西佗对老日耳曼非常奉承的描述，不过塔西佗的描述当然具有罗马本身的目的，这就是提醒这些败坏的罗马人有一个并未败坏的民族。

有一个词，黑格尔用来描述他认为日耳曼民族因而也是德国人所独有的事物，这个也无法翻译。在你的一处引文中，英文翻译是

* 黑格尔认为罗马帝国灭亡的原因之一，就是外来民族，即民族大迁徙中北方和东方的蛮夷造成的，这些蛮夷涌入罗马帝国，导致它的灭亡。这些蛮夷被称为“日耳曼人”，因此这里的日耳曼与德意志民族并不相同。根据黑格尔的看法，在这次大迁徙后，日耳曼世界包含三个历史时期：（1）查理大帝统治法兰克人和他统治日耳曼人的整个王国、整个帝国时期；（2）查理五世的庞大西班牙君主国时代；（3）近代时期。

“心”。德语词是 *Gemüt*。它完全不可翻译。梅维斯明白。这是许多德国人，特别是那些来到别的国家发现当地人没有 *Gemüt* 的德国人，非常自豪的一点。那么它是什么呢？这很难讲清楚。我无法翻译，但我或许可以在最低限度上给你们解释一下。比如一个 *gemütlicher Abend*，也即一个 *gemütlicher* 的夜晚，或一个 *gemütlicher* 的啤酒吧。它指的是某种你全然放松并且每个人都友善和坦诚的环境。这一点很重要。这是理解德国的另一个部分，也即德国人是实诚人。歌德曾对 *Gemütlichkeit* 说过最为刻薄的话；他说这是个人自己和他人弱点的放纵。这个词表达了一种非常惬意随和的样态，所以歌德很讨厌它。黑格尔试图以一种可以翻译的语言来这样解释它。它与人的内在灵魂有关，不同于任何外在事物，这些事物当然也包括各个层面的礼仪。我经常听到特别是从德国来到这里或英国的人说，他并不理解为什么人们非常友善和礼貌，也即他们的行为举止按照德国人朋友之间彼此相待的方式进行。接着他们当然会看到，这种礼貌，如他们所说，是非常肤浅和具有欺骗性的，因为礼貌并不包含任何友谊的意味。这是对这种事物消极一面的另一个简单说明。或许我们在遇到相应段落时会再多谈谈。

291

在整个布置的文本中，黑格尔对比了两个极为不同的基督教形态：一个似乎更有前景，因为它诞生于罗马帝国自身，这就是拜占庭；另一个似乎不那么有希望，它源于北部的野蛮人。可是黑格尔的观点却是，后者实际上孕育着伟大的未来，而拜占庭却是一条死路。你如何重述这一点？拜占庭不包含任何东西且所有发展都源自欧洲的理由是什么？

黑尔特（女）：在我看来这一部分与基督教原则的发展这个观点有关。你把这一点放入拜占庭——黑格尔回答说，拜占庭有非常不

错的统治体系。他提到了《查士丁尼法典》。

施特劳斯：不过那是哪种统治？

黑尔特：是一种专制和武断的统治。

施特劳斯：在精神权力和世俗权力的一致之中，这就是根源。在西方，在野蛮人中，存在着向自由发展的可能性——尽管只要野蛮人在未来的几个世纪中依旧停留在部落阶段，这种自由就不是真正的自由。或者如黑格尔更准确的说法，在东方也即拜占庭的古老文化中，基督教被填充入一种完全不具有基督教特征的古老文化之中。因此，这种更高阶的文化无法渗透、激活和复原较低等的文化，但是在日耳曼部落中没有任何具有高级特征的文化，有德之士野蛮未开化。不存在任何抵御这种对基督教文化的接受。古老的日耳曼部落没有任何文化，因此它们才有了接受基督教的可能性，当然最初的接受是非常粗略的。但他们没有自己的遗产，没有任何独特的日耳曼遗产来抵御基督教思想发展的可能性。我认为这是重要因素之一。

292

黑格尔在这里讨论的其他情况，比如伊斯兰教，怎么样？当然伊斯兰教并非基督教，这不用多说。但如果我们像通常历史学家那样非常一般性地描述它，为什么这个伊斯兰世界在中世纪早期某种程度上要比基督教文明开化得多？有人说在伊斯兰教中文艺复兴先于中世纪开始，我认为这非常正确。对希腊科学与哲学的接受发生在9和10世纪，这之后才是伊斯兰教的黑暗时代。这是不可否认的事实。那这是如何发生的？不用思索就会有这一疑问，为什么伊斯兰教强国（不仅是扩张的强国）相对迅速地灭亡了，但基督教世界中的强国崛起要花更长的时间并且持续的时间也更长？至少，现在发生的便是尽管存在共产主义，但整个世界的西方化正在发生，这是西方世界也即最开始的基督教世界的一项成果，绝非伊斯兰世界的结果。伊斯兰教民族

像其他新兴民族一样算是新兴民族。这是怎么回事？我想说的是，这些看法都很外行和肤浅——但毕竟，这是我们必须提出的问题。

黑尔特：首先，我认为你需要观察他们生活的国度。生活在沙漠中，根本上是非常漂泊的。

施特劳斯：没错。可是他们非常迅速地征服了新月沃土（Fertile Crescent），以及埃及还有北非，这也是非常肥沃的地方，并且他们深入欧洲腹地——进入了希腊，甚至是法国还有西西里等。他们是即停即走高度不确定的（touch and go）。吉本开玩笑说他们本可能征服整个欧洲，如果是这样，今天就会如他在 18 世纪所说的那样，在牛津得到阐发的不是《新约》而是《古兰经》了。² 可为什么现实发生的却与此完全相反？

黑尔特：伊斯兰教为政治组织提供了一个基督教没有在日耳曼世界提供的基础。

施特劳斯：没错，但这时的我们进入到非常微妙的问题当中。如果我们从外在事物开始——比如，你谈到了地点。伊斯兰帝国的核心就是在亚细亚，也即邻近破坏者，就是土耳其人和他们的同族，他们并不被允许进入欧洲。他们与伊斯兰帝国距离也非常近，有时也是即停即走的，但基本上是他们被打败了，可是土耳其人击败了阿拉伯民族。这一点是我们一定不要忘记的。但除此之外，首先只说外在事物而不涉及宗教原则，现代欧洲的巨大成就是通过诸如天文、航海、指南针的发明等事物而得以可能，但比如，公元 900 年前后的阿拉伯在所有这些方面，都要更加先进。如果你想要学习这些事物，巴格达就是要去的地方，而在西欧这里你可谓无处寻觅。在一段时期内，阿拉伯人是居于引领地位的发现者。但在 15 世纪及之后，这一切彻底改变了。这是如何发生的？这些对世俗权力如此重要又属于最广义自

然科学的科学发展，是如何在那里有些衰落并在西方得到发展的呢？
在基督教的欧洲，科学中心又是哪里呢？

黑尔特：修道院……

施特劳斯：以及大学。没错。伊斯兰教中相应的事物就没有给世俗科学留有同样的空间。这是非常重要的一点。黑格尔当然会认为这与伊斯兰没有在基督教运用科学的程度上利用科学有关。他引用了一位非常著名的伊斯兰领袖来论述这一点——这位领袖的名字是什么？——亚历山大里亚的征服者奥马尔（Omar the conqueror of Alexandria）。³ 对吧？

学生：这些作品要么说《古兰经》怎么讲，要么说奥古斯丁怎么说；无论哪种情况，你都不需要它们。

施特劳斯：如果他们说的是《古兰经》的内容，它们就是多余的；如果它们说与之不同的内容，它们就是有害的；因此（*ergo*）就让我们烧掉图书馆吧。我不知道这个故事是真是假。至少，在基督教中世俗科学得到接受并被整合入教义之中。但还有一些事情并不与之直接相关，但也算确有其事（*a brute fact*）。这就是自由城市在西方的发展，首先是在意大利，接着也出现在德国和法国。东方的城市是聚居地，它们与公民联合体无关。马克斯·韦伯非常精彩地分析过这个问题，他综合了西方城市与东方城市之间差异的证据，前者某种程度上算是希腊和罗马古老城市传统的延续，而后者——我指的不仅是伊斯兰世界，也包括印度和中国，它是初级的聚居地，统治者及其法庭是城市的核心。⁴ 城市成为公民自由的中心，并在一定程度上也是智识自由的中心。黑格尔提到了所有这些事物，并且试图将之与基督教和伊斯兰教两者间的巨大差异关联起来。

我们不得不中断一下课程，以便提醒我们自己黑格尔之外的整

个思想语境：这就是历史哲学这个概念。（我可以请哪位同学关上门吗？出于只有西格蒙德·弗洛伊德才可以解释的理由，它让我心烦意乱。）如果我们返回到政治哲学这个概念，它建立在好的事物和古老的事物这一区分之上，也即 *agathon* 和 *patrium*。你会在亚里士多德《政治学》第二卷中找到它。我们可以较为公正地说好的事物指的是理性的事物。这当然是黑格尔理解它的方式。但古老的事物是什么呢？或者更准确说，由于古老的事物必然有许多，那么如何理解不同形态的古老事物呢？我们可以说它们是对好的事物的预示或其片段，甚至是受到沾染的片段。就此而言，至少从可能性来说，古老的事物有无限种样态。没有节奏和理性。我们可以说这是对此问题的柏拉图主义立场。黑格尔会说：不是这样的，在这些古老的事物中存在着一个秩序。我希望你们在理解这个词时没有任何困难。它是对希腊词语 *patrium* 的字面翻译，指的是古老的制度、思想等。在它们之中存在着一种秩序，且是逐渐上升的秩序。不仅它们——无论是非洲还是中国——指向的目的是理性的，朝向目的的道路本身也是理性的。除此之外，不会有其他可能。因此我们也可以说，反过来，理性的事物就是最终算是古老的事物。因此在理性的和古老的事物之间总是存在某种和谐一致。最终，在理性和传统之间达成了完满的和解。这一点的证据据称是在黑格尔的历史哲学之中。

我一再提醒大家，历史哲学是一个典型的现代事物：在前现代时期没有一个我们能恰当称为历史哲学的东西。但即便在现代社会，在其创立阶段，也即马基雅维利、霍布斯、洛克或笛卡尔的时代，我们也尚未找到历史哲学在何处。这个词由伏尔泰于1750年创造，这就是说随着这些事物的变化，它几乎出现在昨天。我不讨论伏尔泰想用它来表达什么这个问题，但我们当然并非仅仅关切这个词语本身。而

且就其内容来说，我们可以认为它出现在伏尔泰之前的维柯的《新科学》中——这一点已经多有提及。维柯试图提出一种理念，即永恒历史。有意思的地方在于这是一种理念中的历史，因此并非纯粹和简单的历史。在卢梭的“二论”中，他明确提出一种富有启发的真正哲学化的人类历史。但没有合适的名称命名这种历史。那么是什么带来了让维柯和卢梭或许成为首批杰出著述家的这一发展呢？在维柯这里，是道德法则意义上的自然法这个问题。这里有一个问题。如果自然法没有经过适当地颁布，它就无法存在并具有强制力——没有强制力的法律便不是法律。可是按照人们今天的说法，自然法在世界上那些尚未充分发展的民族中并未得到适当颁布。换言之，这一发展的基础就是自然法概念和人类起源之间的关联。

295

基督教自然法学说当然尤其建立在《圣经》中有关人类起源的描述上，这就是神创论。人类起源于世间第一对夫妻。当这一点受到质疑，并且假定了一个非常不完美的起点时，就会出下如下问题，即这些非常不完美的存在如何能够知晓理性的规定或命令。因此自然法作为理性法则，无法为人所知，进而它在一开始不可能具有强制力，只是经历很久的发展以后才会具有强制力。这意味着导向历史的发展的根源，并不如有时在盛行的描述中所表述的那样，是某种类型的历史发现。如常常发生的那样，人们是突然听到《圣经》中并没有提到过的美洲印第安人或其他民族。这些历史发现只是以辅助的形式出现。根本的问题在于人类的起源，这是本来能够提出的问题，事实上也在美洲发现之前被提出了，并且当然完全独立于历史发现。我并不是否定源自事实——比如，源自美洲印第安人以及迄今未知的民族的事实，还有源自中国人的事实——的论断确实发挥着某种作用。当你阅读洛克的《人类理解论》时，你会在第一部分看到这一点，并且提

到了这些事实。甚至存在着与索齐尼人有关的更古老的这种传统。这些人现在被称为神体一位论派信徒。他们因发现他们族群的一位意大利人索齐尼（[Fausto] Sozzino）而得名。

认为人类起源是不完美的、野蛮的、残酷的、嗜食同类的，无论你怎么说，这当然都不新鲜。它是古代哲学家的看法，如果你们读得仔细，可以在柏拉图的《法律篇》中最明确地看到，也可以在卢克莱修的诗歌第五卷中看到。⁵但很奇怪的是，这个观点并没有在古代产生出任何像历史哲学一样的事物。就此来说，卢克莱修的第五卷尤为有意思。卢克莱修提出了现在可以被称为是从嗜食同类的人类起源直到城市建立等历程的人类历史。可是卢克莱修的学说与卢梭在“二论”中提出的显然相似的论述之间，有何不同？卢梭的“二论”以卢克莱修为基础；因此这个问题就尤为相关。答案非常简单，在卢克莱修看来，这一过程的出现极其常见。地球开始形成，接着便是人类，进而就是以一开始头脑简单的笨蛋为起点的不同阶段，如此不停演进，最后也会有地球的终点，当然也有人类的终结。但在现代观点中——包括所有作家，无论黑格尔、卢梭还是任何你选取的人——只存在一个历史进程。当然马克思主义者也包括在内；这很重要。即便在维柯那里，人们也会找到某些有关这一无限重复过程的印记，尽管它们并非十分重要。个中缘由便在于，我们可以说古典哲学，无论是柏拉图的还是伊壁鸠鲁的，都是宇宙论。它有关宇宙，并且在宇宙范围内观察人类，因此在宇宙的语境下看到了诸如人类思想和社会中的变化等事物。

296

可是在现代哲学中，情况就有所不同了；因此为了理解现代历史概念的起源，我们需要理解先前占据优势的宇宙论方法被另一种方法取代意味着什么。并且首先，我们也需要为这种新方法起一个不错的

名字，因为没有某种指代要比拥有它还要糟糕。对古典哲学来说，我们可以认为宇宙是自在的，是被人发现的。现在这在某种方式上改变了。当然现在每位物理学家如果不持有特定认识论立场，而是描述他实际手头工作的话，自然也会这么说，也即他是去发现自在的事物。但在现代社会，这一点变得可疑起来。对这一转变的简单表述，就是霍布斯的看法，即我们只是理解我们所制造的事物，⁶也即，如果我们仅仅发现了某些事物，那么这些事物从本质来说是不可理解的。我们只是理解我们所制造的事物。顺带一提的是，霍布斯这一看法得到维柯的接受，他借鉴过来用于自己的目的，因为如果我们只是发现了我们自己制作的东西，那么由于我们显然无法制造宇宙，宇宙就不再可能是首要的研究主题。笛卡尔也认为，开端在于思维着的自我，而非宇宙。^{*}

现在如前人做过的那样，我们能够以如下方式做出区分：前现代的哲学——这些表述绝不是最合适的，但或许有助于我们的理解——前现代的哲学是“客观主义的”；现代哲学从根本上来说，是“主观主义”的。这个主观主义当然并不是在相对主义的意义上，而是说思维着的、从事理解活动的主体是一切意义的根源所在。[†]这一区分体现在更贴近我们眼下关切的另一个区分中，这便是自然法（比如在托马斯主义意义上的）与人的权利的区分。现代社会中，重点从更加传统意义上的自然法转变为人的权利。这种权利按照欧洲大

* 施特劳斯可能是在谈现代哲学相较于古典哲学的一个重大特征，就是不再强调追求对独立于人类心智之物的认知以及对此认知的证明，而是转向“次优”方案也即认为主体在某种程度上构建了自己的认知对象。这种建构主义思维与贯穿整个西方哲学史的实在论思潮相伴而生，最早可以追溯到巴门尼德有关思维与存在同一的论述。

† 这一点在德国古典哲学中尤为明显，主观或主观主义往往指的是与（认知）主体相关。

陆——而非盎格鲁-萨克逊——的讲法，就是“主观权利”，这暗示了上述区分。^{*}不过，现在我提到的这些需要非常详细讨论的要点，只是历史发现的必要而非充分条件，相较于传统哲学家，像霍布斯和笛卡尔这样的人物对历史同样甚至更为淡漠这个事实，也证明了这一点。

297

我不再进一步讨论这个问题。不过我会提到如果我们想要回答这个问题必须考虑的另外一点：在过去的150年间，人们认为历史与哲学相关这一事实的理由是什么？历史在其他方面具有相关性这一点往往能够得到理解，并且是完全不值得留意的。比如，你如果加入了一场进展并不顺利的战争，那么通常一直作为常识的，就是你需要找到为什么要开始这场战争，其先前的事件是什么，在此地区是否还有其他战争、它们进展得如何等。这些都是不具有任何哲学旨趣的历史研究。

要提到另一个具有哲学意味的要点，我们先前已经提到过政治哲学本身，首先就有一个关键的转变，这就是从关心最佳政体——*ariste politeia*，它一定是在理论上可能的但却并不必然是在任何时候都是现实的，它的实现取决于机遇——转变为马基雅维利对这些想象的国家也即古人还算详细勾勒的最佳政体的反驳。通过人们实际上如何生活（这与人们应当如何生活相对立），来认清自身所处的位置，依旧会导向理念，但却是一种全新的更贴近实际的理念，它的实现是大有希望的。这种实现的可能性便取决于启蒙运动。比如霍布斯或洛克发现了最佳政体是什么，当然这种最佳政体尚未得到实现——即

* 德语 *Recht* 由于兼具法律和权利双重含义，一般会用 *subjektive Recht* 表示权利，直译就是“主观权利”；*objektive Recht* 便是法律，直译就是“客观法律或权利”。这一表述也隐含着德国法学理论的德国古典哲学基础，也即自由意志与外在行为之间的关联。

便在受到上帝眷顾的英格兰会存在某种近似物，它自然在地球上绝大部分地区也还没有得到实现。不过洛克出版了他的著作，人们读了之后变得相信其中的看法。读者当然主要是受过教育的人，在那个时代通常是属于更高阶层的人——不仅有教授，也包括比如说牧师和按照今天的称呼，就是其他意见领袖，他们影响着没有受过教育或粗通文墨的人。换句话说，如果启蒙运动是必然的，如果知识传播是知识获取的必然结果，那么最佳政体的实现就是必然的。不是这样吗？机遇是受到掌控的。这一点你们懂了吗？

赖因肯：这是必然的结果。

298 施特劳斯：比如说，亚里士多德发现了最佳政体；不过当然他并没有丝毫机遇将之付诸实践，因为他并没有那个权力。假定亚里士多德确实发现了最佳政体，那么最宽泛意义上亚里士多德的读者或学生会怎样呢？真理难道不具有说服力吗？他们必然不会承认他是正确的吗？当然，他们的利益或许会与之相左，我们知道霍布斯曾说：“就如理性通常与人对立一样，人也通常对立于理性。”⁷但并不会永远如此。你们知道，在顽固的守旧派那里可能仍然如此，但他们更加年轻和更加慷慨的后代会说：不，持有如此巨额的财产和让这些人都成为我的奴仆，实际上并不符合我的利益。这不公正，我无法忍受。或许一个人会如此，或许两个人会这样。逐渐地这就得到进一步发展，并传播开来。这是很重要的一点。

这与另一点相关。启蒙运动的必然性建立在另一种必然性之上，也即思想进步的必然性。人们已然达到某一个理解阶段，但只是某个阶段而已。这就是说，思想寰宇中尚有许多朦胧未解的地方。但是它们激发着我们的兴趣。下一代人在学习中已然在其自身中接纳了先前世代、把握了他们。他们站在前人肩膀之上，这便是因帕斯卡（Pas-

cal) 而闻名的那句名言的出处：站在巨人肩膀上的矮子，要比巨人看得更远。⁸换言之，如果我们说自己要比过往那些伟人更为聪慧，这并不算不得体的无礼。我们是矮子，但却是以某种方式站在他们肩膀上的矮子，虽然没有他们的资质，我们却能看得更远。这一切汇聚起来，使得对一位18世纪的人而言非常具有说服力的就是，人类的心智必然会进步，进步的结果必然会广为传播。随着知识的传播，人们得以被启蒙，观点也发生了变化；如果观点改变了，权力就会改变，因为权力现在会向不同于它被启蒙之前的方向运动。

这些非常简单的事情——由于它们已然完全变得理所当然而被我们遗忘——是17和18世纪的某种“产物”，它们不仅改变了政治哲学的性质，也非常深刻地改变了我们的政治生活。把这一点同我先前说过的，也即马基雅维利的理论是从非常低的层次开始的这一看法联系在一起。先前诉诸美德至高要求的哲学并没有许多人买账，很简单的一个原因就是它许诺给你一个完美的社会，但却是以巨大的自我牺牲为代价的。但现在你却被告知，通过放纵你比如说追求财富的欲望——当然，是明智、妥当和聪明地投资——你不仅会拥有财富，而且比任何其他人都对人类有益。因为如果你是富人并且慷慨解囊的话，这是一种什么样的帮助？醉汉还是会像他之前那样走入酒馆。但如果你让他既有可能也有必要成为一个勤奋工作、诚实、冷静、简朴的工人，就不仅使得他也使得他的家人等都受益。这个情形美妙绝伦，但并非神话。这是过去几个世纪中所发生事件的非常重要的一部分。

299

以上就是历史观念在现代社会出现时的一个非常重要的因素。黑格尔预设了它们，并将之整合入自己的哲学。他完全接受亚当·斯密的现代经济学理论。他对之加以整合。他把它整合入自己的整体理论

时，自然也对之加以更改。^{*}这当然毋庸置疑。结果就是黑格尔独具权威的主张，即现实与理性必然一致，但传统观点却是常识性的看法，即它们并不必然一致；如果它们彼此一致，这只是偶然。[†]最为

^{*} 据黑格尔最早的传记作者 Karl Rosenkranz 介绍，黑格尔曾写过政治经济学著作，但可惜已经遗失。但有关政治经济学的论述，黑格尔在《法哲学原理》中有所表露，这主要体现在该书第三部分伦理生活中“需要的体系”，具体可参见该书第 189—195 节。

[†] 理性与现实的关系，也是施特劳斯整部讲疏当中的一条线索，无论是编者导言还是施特劳斯本人在第一章都谈到了这个问题。在此我们可以稍作小结和引申。黑格尔的名言“理性的就是现实的，现实的就是理性的”，出自《法哲学原理》的前言部分。这句话引起了非常大的争议，以至于黑格尔生前就在《哲学百科全书纲要》中澄清说，他认为这不过是表达了一个古已有之的朴素观点，但没想到引来如此多的误解。黑格尔认为，主要误解来自人们混淆了他笔下的“现实”这个概念与“存在”或“定在”这个概念。现实的事物，是理念合乎理性地展开，是在漫长历史发展过程中得到承认和确立的；它并不等同于存在或定在。存在或定在是暂时的、短暂的，是我们眼前纷繁复杂变化多端的现象或事态。许多人由于混淆了两者的，会认为黑格尔是在为普鲁士专制统治辩护。但如黑格尔所言，现实的如果是理性的，那么别忘了理性的也一定会成为现实，合乎理性的理念最终必然会在社会生活层面得到承认与确立，因此黑格尔学说也有批判性和革命性的一面。

有关黑格尔这一立场，大致有两种解读进路。一种是社会历史进路，施特劳斯在本书中的观点也可以大致归于此类。这种进路的观点如先前所言，认为黑格尔有关理性和现实的看法，指的就是理念终将具体展开为现实。他非但不保守反而具有批判性和革命性。这从黑格尔本人经历和政治倾向也能得到佐证。施特劳斯多次提及的科耶夫显然也持有这一观点。

另一种进路就是从认知角度，将这个名言理解为黑格尔对于人类认知过程的分析。人类是历史性的存在，在具体社会历史语境下生活，要想理解周遭世界、理解眼前的社会现象，那么必定要预设这个世界或现象是理性的，否则我们无法把握这个世界。即便我们认为这个世界中存在着疯狂与非理性，但只有我们理解了这些“疯狂”和“非理性”的事物后，我们才断定它们是“疯狂”和“非理性”的；因此在这个世界上即便最疯狂的事物中也具有理性的内核，甚至疯狂本身源自理性。在此意义上，现实的就是理性的、理性的就是现实的，确实不过是对我们日常认知活动的描述，并不是什么石破天惊的主张。按照黑格尔的表述，主体在认知世界过程中形成了对于自身的认识，也即发展出自我意识。主体从他者中发现自身并返回到自身，理性对于世界的认识永远是对自己的认识，认识到世界不过是主体的一种客观化。由此，现实与理性当然是是一致的。从本书中，我们可以看到施特劳斯的一些观点与这一进路相似，也能感受到后来的福柯对于黑格尔这一理论的引申。

独特的解释是这样的，就是存在一个两者能够实现完美一致也即圆满的绝对时代，在这个时代中一切根本性的理论问题——谁介意猫和老鼠这等细小的问题——一切根本的问题，无论理论还是实践的，都得到了解决。实践问题，不仅在书本中、蓝图中，还在事实中。存在着现代国家，这就是黑格尔理论的基本条件。现在这里有一个我们多次提到过的困难。全面的知识自远古时代起就被称为“智慧”，但我们也会区分理论和实践智慧。黑格尔主要想的是实践智慧，因为有关最佳政制、最佳政体的知识，无论怎么说，在黑格尔这里都不是亚里士多德意义上的实践哲学；不过法哲学，如黑格尔所说，比如就像他的《逻辑学》一样，是理论哲学。这种理论智慧的一个不幸特征，就是它隶属于一个衰败时代，这是卢梭在《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》中令许多人感到不快的一个观点，但如我们所见，黑格尔却在其历史哲学中接受了它。按照黑格尔非常具有说服力的表述，密涅瓦的猫头鹰——智慧女神——在黄昏起飞。所以当我们获得智慧之日，便是日落黄昏之时。

那么在黑格尔看来，我们去哪里找寻黄昏的印记呢？对他来说，最根本的——这并不意味着最高的——但在我们现在称为文化的事物中，最根本的现象就是宗教。如他所言，一个民族在其宗教中界定自己的存在。那么宗教发生了什么改变？我们知道有许多宗教都导向了绝对宗教，也即基督教，它们终结于绝对宗教也即基督教与世界的和解中。最初的基督教完全是非此世的；显然在其最初阶段，它并没

300

最后要说明的是，施特劳斯对于黑格尔理性和现实关系的解释，除了兼具上述两种进路的特征外，似乎还强调了基督教视角下对这一问题的理解。施特劳斯似乎认为，黑格尔笔下基督教的核心特征是神能够成为人，并以人的身份死去，这一学说的提出和解了神圣与世俗之间的对立，基督教的理念不再是彼岸世界事物，而是在此世中能够得以实现的。这个过程也是宗教世俗化以及知识向大众传播的过程。

有渗透入世界，因为世界是异教的，但即便是在基督教早期，包括中世纪，也存在着此世和非此世的区分，这是黑格尔对中世纪的主要批评。最终，基督教渗透入此世，或换种说法，基督教成为此世的宗教，且不是在消极意义上的此世宗教；它成为此世宗教，就意味着它完全转变了世界。基督教完全世俗化了。

如黑格尔所言，结果就是——我们已经读过这一段落——现代国家或理性国家对宗教的漠不关心。它在这一意义上也是世俗的。特别震撼的是黑格尔《宗教哲学演讲录》⁹中接近结尾的段落以及其他篇章，如黑格尔所说，在这些段落里该书结束于不和谐之中。基督教得到了全然理解，也即宗教被转变为黑格尔在柏林大学讲授的哲学。真正的神学就是黑格尔的哲学，也即它本身不再是神学了。这当然影响了学生，并且在更广泛意义上影响了一切受教育的阶层，或如他们在19世纪所言，影响了整个具有文化和财富的阶层。但也存在普罗大众。他们又如何呢？他们当然并不具有源自黑格尔哲学的慰藉。他们肯定无法拥有黑格尔哲学所具有的慰藉。黑格尔除了耸肩表示遗憾外别无他法。他知道坐拥财富、文化及思想的阶层迟早会影响到贫寒之士。在晚宴中，拥有文化和财富之人不可能总会在侍女近旁时停止交谈……因此普罗大众会逐渐受到比他们地位更高的人士中所发生的事物的影响，但他们并不会因此而成为哲学家或类似的人物。他们处于不同的境况之中，是不一样的（discord）。在这方面，黑格尔未能给予我们慰藉。¹⁰

不过存在另外一些在今天看来算是充分替代品的事物。按照歌德的一个非常粗糙和通俗的名言所说，“拥有科学和艺术的人就拥有宗教。不拥有科学和艺术的人应当拥有宗教”¹¹——曾经歌德被人请求在他的日记中写下一些东西，他就是这么写的。这不是一个非常不

错的……如何看待我们如此经常听到的艺术呢？黑格尔说得很明白：艺术在我们这里无法拥有它在希腊人那里的地位。我们已看到希腊世界曾是一个理智之美的世界，是艺术的世界。这个世界在之后不再可能存在了。如黑格尔在他《美学》中某个地方说的那样：“就其最高命运而言，艺术对我们来说关乎过往”，¹²这就是说可能许多人仍在创作雕塑、绘画、诗歌、戏剧，但他们不再能够达到一流水准了。达到一流水准是绝对不可能了。艺术不再能够成为其在最高时代比如希腊和中世纪时候的样子了：它不再是整个世界的纽带。在这些世界中，最伟大的艺术品对每个社会成员来说都是可理解的和富有吸引力的。当然，每个人的理解程度会有所不同，但每个人都能够理解圣母玛利亚。他们知道圣母玛利亚是谁，它具有怎样的含义。对宙斯或雅典娜来说，当然同样如此。艺术现在不再是某种整个社会认识自身或其最佳样态的事物了。艺术的时代已一去不复返。换句话说，像我们今天所拥有的后来的艺术，只对某个小圈子内的人有吸引力。但根据我们看到的艾森豪威尔将军和赫鲁晓夫对抽象画作的反应¹³——我相信还有一些其他更为近切的例子——艺术不再可能为整个共同体所理解。要理解艺术，你就需要成为专家，正如你要理解理论物理学，就要成为这个领域的专家一样。艺术不再具有上述功能了。

301

发生了什么呢？黑格尔会说有两件事出现。在最顶端的当然就是哲学，也包含着科学。我认为科学的权威至少在我们这个时代是不容置疑的。另一件事就是理性国家，它在合乎理性的法律中展现自身。这稍微有点儿复杂，但仍然毫无疑问的是，无论法律的实施等方面可能会多么糟糕，我们这个时代法律依旧在原则上具有权威。

这是黑格尔已了然于心的现象。接下来发生的就是马克斯·韦伯所说的“祛魅”。¹⁴不过我认为黑格尔对这一点的理解更为准确。宗

教和艺术不再是整合社会的力量。他们依旧在社会中存在这一点，并不与黑格尔的看法相矛盾。在韦伯那里，“祛魅”的含义与黑格尔这里并不完全相同。我只是简单地提到这一点。让黑格尔观点大众化的学者是斯宾格勒，他将西方的没落理解为最后一种文化的衰落。不再可能出现更进一步的文化了。

302 那么如果是这样的话，如果绝对时代是这样一种最终阶段，它具有某种暧昧性，既是历史的完满也是衰落的开始。那么它如何与黑格尔提到的有关神意的信仰相调和呢？这种信仰至少当然是对黑格尔想法的一个足够明确的通俗表述。在 1800 年左右历史到达巅峰之前，大约历经了 5000 年。让我们大方一点儿。其中有 1000 或 2000 年是这种信仰的传播，因此一切依旧存在的未了结的历史终点会得到处理，这些未了结的终点之一，就是将会被彻底西方化的中国和印度，这类事情就会发生。接着就是斯宾格勒所说的“普遍费拉主义”（universal fellahinism）。你们知道什么是费拉（*fellahin*）吗？这是阿拉伯语中对穷苦农民群体，特别是尼罗河谷中农民群体的称呼。费拉就是这个世界上最古老文化的继承者，并且被褫夺了所有意义。剩下的只是遗迹与残留。当然，这是人类在地球上无法生存下去的时候——估算一下改变，是在 20 亿年之后？这一切只在地球上发生。无限的宇宙是一个荒漠：在那里不会有任何让人的心灵感到有趣的事物，不会有任何精神性的事物发生，至少就我们所知是如此。难道这不是一个有关整个世界极为悲观的图景，不符合我们对任何由神意所统治的世界的理解吗？

黑格尔会怎么说？我相信他会说我们一定不要震惊于空间或时间单纯的体量或巨大的数字，也即数十亿年或数十亿光年。这些空间或时间的无限荒漠，恰恰是理性在地球得以实现的相对狭小空间和时间

的条件。这便是至高点。证明了其他一切事物合理性的，便是最高等的事物。所有这些大量的无人居住和不可居住的星球、类星体或任何可能的事物，所有这些荒漠——甚至在地球上也有许多荒漠——所有这一切，对精神理解自身来说都是必要的。黑格尔是否告诉我们，如我们所知或我们认为自己所知的那样，有关自然的分析表明，为了使得历史得以可能，自然必须具有这一特征，至少要具有这些独特的无限性或广袤？这带来了许多其他问题。不过我看现在时代如此进步，现在开启这些问题的讨论已经没有什么意义了。

我可以再补充一点吗？时间的问题格外浮现出来。正如数字的使用所暗示的那样，在60亿年和一瞬间之间，只是数量上的差异。真正的困难出现在我们说起无限时间的时候，这是一个不再能够计数的时间——我们无法在严格意义上称之为永恒，但当然它也绝对不是可数的。因此问题就在于：什么是时间？根据亚里士多德的看法，时间必然与运动有关；如果存在一个时间，在其中没有任何运动发生，那么就意味着没有时间。根据我对物理学家们当下思考的阅读，我们最终会回到氢原子这里，它存在于此；在它分解的那一刻，运动便开始了。但直到这一刻，也不存在运动和时间。因此时间是有限的。这是时间问题的一部分内容。我们也可以基于其他理由指出无限时间这个问题存在根本困难。

学生：你会认为——¹⁵

303

施特劳斯：——卢梭认为这是必要的，但卢梭相比于黑格尔要更看重纯粹机械因果性的作用——也即气候、人口压力等——它不同于精神朝向自我实现过程中的内在需求。

学生：那么历史哲学最终必须建立在一种二元论体系之上。

施特劳斯：如果自然只是精神的异化形式，那么很难讲在何种程

度上黑格尔的学说是二元论的。这正是黑格尔的看法。如此外化于自身的精神已然不再能够被承认为精神；只有通过更深入的研究，我们才会明白即便是在这一不具有精神的形式中，它可以说依旧是使得自身不具有精神的精神。不过你想的是什么呢？因为此时你会反过来说：马克思会怎么看？

学生：嗯，首先是康德，因为除了精神外不存在其他事物。

施特劳斯：康德情况有所不同，因为毫无疑问他提到了历史哲学。但如果我们可以这么说的话，我会说历史哲学并不是他理论体系的一部分。这是康德学说中最为明显的困难之一。在康德体系中，有纯粹理性批判、实践理性批判以及对判断力的批判。历史哲学在这里不发挥任何作用。但历史哲学的问题确实出现了，并且它在其他一些零星著作中处理了这一问题。^{*}只提一个康德在这里并不直接相关的理由，这就是历史哲学问题只在如下问题的语境中出现：正当的秩序会得到实现吗？事实上它能够在地球上得到确立吗？美德会完全实现吗？不过对这些问题，除了历史哲学之外不会有其他答案吗？假设我们差不多算是体面人，我们试图成为算得上是具有美德的人，但并不十分成功。我们的美德总是多多少少有些不完美。这非常令人不满意，我们想要拥有十全十美的具有美德的人性。在某种程度上，这取决于政治组织。很有可能受到政治秩序的强迫，我们会卑鄙和刻薄地对待同伴。这很有可能，因为此时法律会规定不卑鄙的行为是种可惩罚的过错；那么不这样做就是不可能的。所以一个非常重要的因素就是要拥有正确的政治秩序。不过假定这个秩序是正确的，于是我们不会受到法律强迫去做不道德的事，但我们依然不会是完全道德的。在

* 康德历史哲学著作集，请参见《康德历史哲学论文集》，李明辉译，广西师范大学出版社2019年版。该书一共包含八篇与此主题相关的论文。

这里我们对道德有何期待？这个期待不会犹豫最佳政治秩序的建立而得到满足，因为它没有解决所有难题。

你们都知道自己是多么堕落——可能我也是如此，并不是说只有你们这样。在先前时代，人们认为——也就是说，有些人这么认为——我们有机遇超越此世的生活。在我们死后还有一种生活，这就是灵魂的不朽。因此，尽管我们无法在此世有限的生活中具有十全十美的德性，但我们在死后有机遇如此。这是康德理论体系的一部分。灵魂不朽是纯粹理性的一个悬设。我会说因为灵魂不朽是纯粹理性的一个悬设，历史哲学对康德而言就是非常没意义的。它不是完全不重要，但解决之道在于死后的生活。

304

现在让我们得出一个一般性结论吧。随着人们对在永恒中得到救赎越来越不关心，就越来越在比例上倚重历史救赎。这有没有道理？——¹⁶

施特劳斯：我认为康德的道德—政治学说的所有困难，实际上集中在康德认为政治性事物具有重要性这个事实上。对康德来说，公正的政治秩序、人的权利等无疑具有重要意义。但它们只是更广泛理论整体的一部分，因此历史哲学几乎只算得上康德学说的边缘部分。换句话说，任何类型的社会或政治改良都无法解决的个体问题，在康德这里依旧具有十足的重要性；因此，他对历史哲学的兴趣相对较小。这正是克尔凯郭尔批评黑格尔并赞同康德的地方。克尔凯郭尔对世界历史的淡漠或近乎淡漠的态度，在某种方式上回到了康德身上道德学家的一面，并没有像黑格尔那样期待从政治中获得那么多。

对黑格尔来说，很容易理解的是即便存在公正的社会秩序，犯罪当然也会存在，这是自然而然的。这个问题并不复杂，它并不是根本问题，因为我们拥有警察、地方检察官、绞刑架等。因此道德的实现

意味着你要拥有一个合乎理性的体面的国家，在这个国家中一直会有
一定数量的犯罪与恶习——这自不用说，我们心中有数；这是没有
办法的事。此外，我们也别太过吹捧真正的美德、意图的纯洁；这只
会导向伪善。整体来说行为举止体面的人便是有德之士，他可能通过
自我剖析而在自己内心或胸怀中发现了污点，但是这并不重要。就此
而言，黑格尔让我有点儿联想到亚里士多德，但他要比亚里士多德走
得更远，因为黑格尔从未写作过《伦理学》；当他谈到美德的时候，
他假定我们都知道这些美德是什么，我们被认为已然具有美德，并且
大体上算是体面人。^{*}做出这一论断，黑格尔都没有进行详尽的调查。
305 这导致了各种各样糟糕的事情，并且当然是克尔凯郭尔所反对的，这
一关切内心纯洁的社会—政治方案几乎完全丧失了它的意义。这便
意味着回到了康德。

31 不过回到康德宏伟的哲学旨趣，非常真实的是他面对着一一种已存
在的历史哲学：这就是赫尔德，你们熟悉这个名字。康德在某种意义
上要面对这个现实，但他是这样应对的：不允许历史哲学进入自己的
理论体系。直接挡住入口的，正是灵魂不朽。[†]这非常合理，不是吗？

* 施特劳斯这个论断有些难以理解（特别是考虑到他对黑格尔和亚里士多德文本的熟稔）。亚里士多德在《尼各马可伦理学》指出伦理德性是欲望的完善状态，决定了我们行动的目的（与此相对，则是实践智慧，决定了我们行动的途径）。黑格尔在《法哲学原理》“道德”部分开篇（第105节）便指出，“道德的立场就是意志的立场……”，在第106节附释也明确指出“这第二个领域，道德，所以完整地表达了自由这个概念的实在方面”。由此可以看出，黑格尔对道德的理解与康德一脉相承，是在意志领域内的沉思。在该书第33节讨论全书结构时，黑格尔也明确指出了道德的含义（主观意志的法）。

† 正是这一康德在《纯粹理性批判》做出的悬设，开启了他《实践理性批判》中有关道德的讨论。在施特劳斯看来，这使得他的学说具有非历史性（ahistorical）特征。这当然与黑格尔强调“现实”、注重道德法则和实在法于社会领域的实现（即伦理生活）截然不同。

如果我们不讨论你的文章，这节课更像是一次讲座而非研讨了，不过我们下次会讨论你文章的主题。

第 14 讲 中世纪

306

列奥·施特劳斯：我对这篇文章非常满意。¹你对引文的选取非常富有智慧，它使得黑格尔的立场相当清晰。你指出，黑格尔有关中世纪的看法并不是其独有的观点。如果这种观点并不是黑格尔主义独有，如果它仅仅是对中世纪的一种负面评价，你会如何看待这一有关中世纪的看法呢？

学生：我想指出的是他对天主教会内容的批驳在那个时代是相当普遍的。

施特劳斯：哪一部分？具体说一下。

学生：我刚刚说的是新教改革。

施特劳斯：我明白了，是新教改革。那么封建主义呢？这也包含在他批判性表述中。

学生：他肯定会支持启蒙哲学。

施特劳斯：没错，糟糕的哥特风格。这确定无疑。黑格尔的最终论断与一些新教徒和启蒙运动人士所说的并没有多大差异。不过他们之间有何不同？黑格尔观点的独特性在哪里？

学生：他有关宗教改革基础的看法，几乎可以被认为是纯粹世俗的。

施特劳斯：对头。这一点在我们先前的阅读中并不显豁，因为我们尚未读到黑格尔有关宗教改革的看法，此外我认为这个看法并非完全正确。黑格尔与伏尔泰在这些问题上最为明显的差异是什么？对伏尔泰来说，这是一种可怕的野蛮主义并且无法具备正当性；但黑格尔认为从中他看到了一种必然性。如你引文中所表现的，这是极大的不同。他非比寻常地使用了强硬的措辞，这一点在你论文中体现得很明确：“无限的谎言”。他说的是什么？说的是这个最简单的问题：你拥有神圣罗马帝国，它因圣洁而得以神圣化，可事实是什么呢？缺乏法律约束。并且在某个并非缺乏法律约束的新兴政治秩序中你能发现的唯一闪光点，就是城市。不过对黑格尔来说，如下事实更为重要，即307比世俗权力更高的就是精神权力，即神圣的教会；在黑格尔看来，它不仅在事实上是最不神圣的，并且它必然是最不神圣的。如果你看一下极端情形，比如，他对非洲的看法，在那里他并没有这么强烈的措辞，因为也没有这么强的主张。他说非洲人仅仅是自然人、野蛮人，没有对开化和更高层次事物等的追求。不过在这里，理论主张和现实之间的反差令人震惊，可黑格尔并没有让它免于愤慨与声讨。他非常执着于对教会的谴责。换句话说，中世纪除了恐怖，不具有任何现代性。我们一定不要忘记这一点。

现在让我们来讨论文本。时间所剩无几，我们需要赶进度。我们从第336页开始，这里他提到了拜占庭。一开始有这样一句评价，他说“罗马帝国由整个已经开化的地域组成”，这意味着印度和中国并不算开化的地域，因为它们从来不是罗马帝国的一部分。不是因为它们完全没有开化，这只对非洲而言是如此，而是因为它们是一条死路；没有未来。接着他谈到了在基督教大获全胜后，最后的异教徒如何看待这一情境。在第336页第二自然段，从引文后直到结尾。

赖因肯：

从前被鄙夷的一切都被看作是神圣的，而从前被重视的一切都委弃尘土、任凭践踏。这种今昔迥异的情形，使最后的异教徒们悲怆万分。²

施特劳斯：黑格尔当然不是从异教徒的视角来看待这个问题，因为对他来说，这些可鄙和可谴责的事物从根本上要高于神圣的。在他的《精神现象学》中，最为基本的论述涉及主奴辩证法这一伟大主题。黑格尔认为不存在天然的奴隶。奴隶就是那些屈服的人，他们宁愿改变自身而不愿战斗；而主人宁愿战斗也不愿改变自身。[笑声]主人或奴隶的身份并不取决于他们的本性，而是取决于意志的行动。因此奴隶和主人既不是约定的，也不是自然形成的，而是源于意志行动。《精神现象学》中历史哲学的整体建构都源于如下事实：鄙视暴力结果的主人驱使奴隶、剥削奴隶，但自己过得快活。这是一个死胡同，但是从事工作、转变自然因而理解了自己所必须转变的质料的奴隶——成为一切真正文明进程的起点。这与亚里士多德的理论框架正好相反。你们可以看到，无论在狭义的政治中黑格尔距离民主是如何遥远，上述根本意义上的民主是黑格尔理论的一部分。

接下来他从基督教视角出发，谈到了西方拉丁基督教的优越性。在西方世界，一切文化或文明的根源就是基督教，在此基础上，居于次要地位的是古代遗产的植入。只有通过基督教，这些日耳曼部落才变得熟稔古典文化，但在拜占庭这里情况正好相反：古典异教文化先在于基督教的传播。因此，源于拉丁基督教而非希腊基督教的现代世界是极具基督教特征的。这对拜占庭来说同样并非如此。

让我们翻到第 338 页，他提到了拜占庭。这里我们可以看出正是因为基督教本身在精神上是如此纯粹，它如何能够是抽象的，并就其自身而言是虚弱的。这是拜占庭所独有的，而非整个西方的特征。在它这里，基督教的来世蕴含着下述可能，即它完全让这个世界按照本身的样子运行，并且由于此世实际上会施加某种力量，这就会败坏基督教的纯粹性，可是在西方世界，至少人们希冀的是与之相对的立场。这里有一段话在我这个版本中得到了强调。“在国家和法律的整个组织都不是按照基督教原则构建时，拜占庭帝国是基督教如何能够在一个具备文明或文化的民族中保持抽象样态的绝佳例证。”³ 言下之意就是在西方世界，与此相反的情况发生了，而且不是刚刚开始而是已进行了好几个世纪。不过只有西方世界是真正的基督教世界。

让我们翻到第 341 页第一自然段。这是有关日耳曼世界部分的开头。

赖因肯：

德国精神——

施特劳斯：“日耳曼精神。”

赖因肯：

日耳曼精神就是新世界的精神。它的目的是要使等同于无限自我规定的自由的绝对真理得以实现——这个以其自身绝对的形式作为其目的。日耳曼各民族的使命，就是成为基督教原则的承担者。精神自由或和解的原则，被引入到这些民族依然单纯且尚未形成的精神之中；指派给它们服务于世界精神的那部分原

则，不仅拥有作为其宗教观念之基底的自由理念，而且从源自他们主观自我意识的自由和自发的发展中生产着这一理念。⁴

施特劳斯：当然一定要正确理解这一点。可以说，关键点在于日耳曼各民族不具有任何他们自己的东西。基督教无论得到多么浅薄的理解，都是这些民族最深刻的内容；因此一种真正非异教的文化在西方兴起，且只在西方兴起。当黑格尔说由于主观自我意识——我们可以说，这就是良知——真正的自由在这里发展起来时，他指的当然并不是不确定的良知——如果是这样的话，一个人说的任何话都会成为我良心的诫命——而是说良知必须规定自身。这种自我规定必须以一种普遍有效的方式进行。它不会仅仅是这种或那种独特的事物，而是不仅是形式的并且以其绝对形式作为自己内容的自由。真正的自由不仅作为良知中的宗教内容是可能的，而且必须要在字面意义上是能够生产自身，能够将自由带进到这个世界。这就是欧洲的任务。

赖因肯：第 342 页第 12 行。

由于基督教世界是完成了的世界；存在的宏伟原则已经得到实现，所以完结之日彻底到来了。理念在基督教中没有发现任何精神的愿望没有得到满足。

施特劳斯：理念在这里指的是哲学化的理性，也即理解。基督教是完满的满足。

赖因肯：

教会各个信徒来说，确实是对作为某种未来事物的永恒性的一种准备；因为组成教会的个人，就其彼此不同且多种多样的能力来说，具有特殊地位。

施特劳斯：换句话说，教会中的个人还是X先生、Y先生等。

赖因肯：

310

但教会也具有实际上展现在其中的上帝的精神，它宽恕了犯下罪愆之人并且是此世的天国。因此基督教世界在自身范围外并没有绝对的存在——

施特劳斯：换句话说，没有基督教就不存在任何绝对。

赖因肯：

所以基督教世界在它自身范围外并没有绝对的存在，只有已在暗中被征服的相对存在，就此来说，基督教世界的唯一关切就是表明这一征服已经发生。⁵

施特劳斯：这也可以说的是未来对印度和中国的征服，对此我们先前已有所耳闻。不过它还可能说的是如下事实，即基督教世界中有相当多要素尚未基督教化，但它们自身不再具有任何实体，不再具有任何智识或精神的力量。基督教世界不会“没有”(without)。任何意义上的“没有”都不再可能了。这非常彻底地表明：除却基督教世界，别无他物。那么天空和天体呢？没有基督教世界，它们就不是现在这样吗？这就要看我们怎么理解牛顿？牛顿和牛顿物理学难

道不是征服这些事物，并且通过彻底地理解它们而使之成为人类的属性？……通过变得基督教化，日耳曼民族掌握了唯一的绝对原则，因而不再需要从任何其他民族或文化中吸取其他原则了。他们完全能够通过自身通过培育播种在自己土地上的种子来发展绝对文化，不过他们的原则却并非日耳曼的——这一点极为重要——也即，不是特殊的，而是普遍的。上帝成为人而非日耳曼人。

“不存在没有”这个问题的更深层含义我可能无法探寻。对黑格尔来说，“没有”的最重要样本可能就是康德有关物自身的学说，人类不仅实际上没有关于它的知识，而且也无法认识到它。换句话说，按照黑格尔的理解“没有基督教便不存在”排除了当然也可以没有人类的超理性神启或任何绝对神话。一切都变成理性的、可理解的。换言之，“没有”意味着首先是没有某种超越人类世界的事物；其次，是没有超越人类理解的事物。不存在任何超越人类理性或理性的事物；不存在任何超越人类世界的事物。^{*}自然被整合入文化之中，不

* 坦率来说，施特劳斯在这里谈到的“没有”稍微有些费解。根据语境和相关背景，译者尝试将之理解为这样一种学说，也即黑格尔认为现实世界是理性作为理念的实现或客观化。这与柏拉图所说的理念世界和现实世界的二元区分正好相反。在柏拉图的学说中，理念世界是真实世界，其中的“理念”使得现实世界中的现象得以可能，因此现实世界是理念世界的例示或分有。当然，如施特劳斯所言，黑格尔也反对康德立场。康德在某种程度上与柏拉图学说类似，他区分了物自身和现象界两个世界，认为前者使得后者得以可能。不过康德不同于柏拉图的地方在于，康德认为现象界是物自身的一种显象或表象；并且认为我们人类不具有认识到物自身的能力。此外，对这个问题，我们也可以尝试从共相和殊相的角度来理解，黑格尔会认为共相是在殊相中得到实现的，不存在脱离殊相的共相。在此意义上，黑格尔与亚里士多德的立场更为接近。不过这个角度与施特劳斯的理解方式存在一定距离，根据上下文，施特劳斯似乎更强调黑格尔和亚里士多德的差异。

这里更深层次的问题，施特劳斯虽然没有提到，但译者认为至少还包含如下议题，也即经验何以可能这个问题。从正文解读中，施特劳斯强调黑格尔这里的“没有”学说导致的一个结果，就是自然也被理性渗透，被整合入理性之中。这意味着在我们的

仅是由于自然已然得到教化、动物得到驯服等事实，也是因为我们拥有像牛顿物理学这样纯粹的理论知识。这也意味着自然整合入了人类整体。我们并不是说在存在意义上的“没有”。而是说真正的学说在某种意义上是“没有”的；这种学说超越于历史，因为它出现于历史终结之时。不过处于历史终结的阶段，依旧还是隶属于历史。我认为我们应当牢记这一点。让我们继续读。

赖因肯：

因此我们需要寻找另一个区分原则。日耳曼世界完完整整地继承了罗马文化与宗教。

施特劳斯：“现成的罗马文化与宗教”是更好的翻译。没错。接下来他谈到了日耳曼宗教，这一点相当不重要。“他们接受的基督教。”

赖因肯：

他们接受的基督教是从基督教教会的教议会和各长老传下来的，他们具有整个文化，特别是希腊和罗马世界的哲学，形成了一种完备的教义体系。

意识、理性或认知框架外的“外部世界”并不存在，或即便存在也对我们丧失了意义。这一观点隐含着的问题就是，我们的经验（也即意识内容）并非来自外部世界，而是源自我们的建构。从这一思路出发，施特劳斯的解读，就与当代布兰顿、麦克道威尔、洛克摩尔等人有关黑格尔的阐发联系在了一起（虽然这三者观点完全不同，这只是我们理解黑格尔在当代哲学中位置的起点）。此外，这一点还与上一章脚注中译者有关理性和现实关系的讨论可以结合在一起分析。

施特劳斯：同样，我会把它翻译为“现成的教义体系”。黑格尔想要强调的是日耳曼民族创造力的微小。

赖因肯：

基督教教会也有一种现成的等级体系。基督教教会又用一种现成的语言文字——拉丁文，来对付日耳曼土语。其他在艺术和哲学方面，也是一种外族的势力占优势——

施特劳斯：确实，它的创造力太微小了。“同样的异己性完全来自外部”。让我们跳过下一句。于是日耳曼世界似乎就外在而言只是罗马世界的延续。毕竟，罗马本身已经变成了基督教的天下。

赖因肯：

然而其中有着一个崭新的精神，世界因此而得到新生——这个崭新的精神，就是那个自由的、以自己为依归的精神——它是主观性的绝对自我规定。

施特劳斯：这种自我规定几乎可以说是固执。按照字面翻译就是“固执”。固执的主体，接受着世界但保持着固执，对抗着世界。

赖因肯：

对这种专注于自我的主观性而言，与之相对立的就是绝对异质的相应的客观性。从这些原则生发出的区分和对立，便是教会同国家的区别和对立。一方面，教会自己发展成为绝对真理的具体化身；因为它是有关这一真理的意识，同时又是使个人同它

和谐一致的中介。另一方面就是世俗的意识，它持有着自己的目的，站在这个有限世界之中——它就是国家，大体上建立在内心——

施特劳斯：这里是 *Gemüt*。

赖因肯：

或彼此相信 (confidence) 和主观性之上。

施特劳斯：他说的是 *Treue*，不是在宗教意义上，而指的是忠诚。

赖因肯：信任 (trust) 的意思？*

施特劳斯：不，它是封建社会的原则。它不是宗教意义上的忠诚 (fidelity)，而指的是封臣之于领主或反过来的相互关系中的忠诚。请继续。

赖因肯：

欧洲历史便是昭示着这些原则在教会和国家内的各自发展；于是双方又发生一种对立——不但是相互对立，而且每个机构自身内发生的对立，因为他们每个自己是一个总体——

施特劳斯：“唯一的总体”。

赖因肯：

* 德语 *Treue* 一般理解为英语中的 *trust*，即忠诚，故赖因肯有此问。

唯一的总体；最后就是这种对立的和解。⁶

313 施特劳斯：如你们所见，这便是对欧洲历史的全部表述。日耳曼人接受了某种现成的、异于他们的事物，但他们所接受的这些事物却是全新的，先前世界从不知晓的。现在国家的基础第一次是基督教。并且此时我们在教会所代表的绝对真理、客观真理与服从于它却同时有自己特殊固执所在的个人之间，存在着典型冲突。后者使得国家得以诞生。这两者间的冲突是必要的，因为对立双方中的每一方——教会和国家，但最后是绝对真理和主体——都是唯一总体。每一方都提出绝对主张。正是由于这样，每一方内部都存在着冲突——在教会和国家都是如此。教会这一方有关总体性的主张很容易理解。它是唯一真理。但个体如何能够主张成为唯一总体呢？真理对个体而言必须是显明的。它必须要在个人的法庭前彻底证明自身的正当性，所以在此意义上全部客观真理变成了主体。^{*}黑格尔在第344页第一自然段，进一步谈到了一些。

赖因肯：

第二个时期使两方发展为一种合乎逻辑推论的独立和対立——教会自为的是一种神权政体，国家自为的是一种封建君主政体。查理曼（Charlemagne）已经和罗马教廷缔结了同盟来对付伦巴底人和罗马各贵族党派。因此教会权力和世俗权力的结

^{*} 这也是施特劳斯在课程伊始强调的黑格尔在《精神现象学》中的教导，实体即主体，的一个含义。这里有关个人作为总体的讨论，强调了真理不仅是自在的（in itself），也需要是能够为我们所把握和理解的（for us）。可以说这是将 truth 转变为 human truth，这一点与康德和黑格尔学说的根本差异密切相关。简略分析可参见本书第1章脚注。

合开始出现，本来满打算经过这番调和之后，会有一个地上的天国接着成立。但正在此时，基督教原则的内在性呈现出完全向外并且离开了它自身范围的样貌。基督教的自由无论在宗教和世俗中，都被扭曲到了完全相反的立场；一方面是最严酷的束缚，另一方面到了最不道德的放纵无度——每一种激情都放任到了野蛮的极致。在这个时期，社会上有两个观点特别需要注意：第一个观点是多个国家的形成——较高或较低的领主权表现为一种有秩序的从属关系，结果任何关系都变做一种牢固规定的私权，而排除了普遍性的意义。这一种有秩序的从属关系出现在封建制度中。第二个观点是教会和国家的对立。这种对立之所以存在，就是由于那个主管“神圣东西”的教会竟然自己沉溺在各种各样的世俗性中——这种世俗性，更因为一切激情都假托了宗教的神圣，所以越发显得可鄙。

施特劳斯：这里包含的必然性是什么？教会是唯一真理。这是完全不自相矛盾的。那么独立产生自何处呢？嗯，一些要点稍后会得到论述，但根据中世纪的观点，神圣教会要求在教士和大众之间加以区分。国家在一般意义上事关普罗大众，它自身具有并不完全受到教会决定的特征。我们现在无法深入到不同类型的中世纪学说中，不过可以在一般意义上对之加以把握，可以说即便是最严格意义上的教皇至上主义者也会认可世俗国家的某种独立性。所以国家拥有自己的原则，这个原则并不是教会原则，不是真实的原则、绝对的真理；因此它必定是非真理的一部分。非真理就仅仅是个人的、仅仅是主体的，仅仅是个人之间的关系。这便不具有普遍性，只是私权。

此外，这个矛盾是这样出现的。教会为了身处缺乏律法的此世，

一定要拥有权力和财富，因此它就会牵涉进一切与权力和财富相伴的可怕事情当中。如黑格尔接下来马上表明的那样，宗教改革改变了这一点，因为宗教改革对此世性权利的承认，要比中世纪教会做得更为彻底。按照黑格尔看法，如你们下次所见，启蒙运动完全继续了宗教改革的主张，因而导向了现代国家这个最终解决方案。在第 345 页第二自然段。

赖因肯：

我们不妨把这些时期分为圣父的王国、圣子的王国和精神的王国。圣父的王国是紧实的、并未分化的聚合体，呈现出自我重复的循环、单纯的变迁——就像克罗诺斯自食其子的那种主权。圣子的王国——

施特劳斯：这是前基督教时期。就此来说，也可能是伊斯兰教。

赖因肯：

就是仅仅在于世俗存在的关系中，上帝的显现——上帝照耀在世俗存在之上，就像照耀在一个异于它的对象上一样。

施特劳斯：“如同某种异质事物一样”。因此这意味着世界未被整合入宗教之中。

赖因肯：

精神的王国就是调和对立。⁷

施特劳斯：换句话说，现代的发展就是精神的王国。我认为黑格尔在这里忽略了“神圣的”这个词并非偶然。在第346页第二自然段。

赖因肯：

第三个时期可以比拟罗马世界。一个普遍原则的统一在这里断然可见，然而还不是抽象的普遍的主权的那种统一，而是具有自我认知的思想的那种主导权。理性目标的权威已经得到承认，各种特权和特殊性也在国家的共同对象面前消失无踪。

施特劳斯：“国家的共同目的”。换句话说，只要你具有特权和私人权利的规则，就不会存在国家共同目的。更准确来说，按照黑格尔的看法，中世纪不存在公共权利。在这个时代只有私人权利，因为不存在公意。

赖因肯：

各民族意愿自在且自为的权利；他不但与各国间的特殊约定有关，同时原则也介入到外交领域。宗教同样没有思想就不能维持，它要么发展成为对理念的理解，要么由于思想的驱使而成为坚强的信仰——或者最后因为在思想中无所适从，在虔诚的惶恐中从思想那里逃回来，变为迷信。⁸

施特劳斯：在权利或法律这方面，存在着从私人权利向公共权利、从仅仅建立在条约之上的单纯的实定国家法向国家法原则的明确进步。那么宗教的情况如何呢？在宗教这里，这一进步并不明晰，因

为宗教进展或进步到了概念，^{*}也即发展成为真正的哲学。否则它就衰落为更低等形态的宗教：如果不是迷信的话，也是一种单纯内在的、虔敬的印象。这一点很重要；它确认了我们先前讨论的有关宗教在世界终结时不确定的状态。下面让我们翻到第 350 页第一自然段。这部分讨论了移民问题。“这些部落创造了不同的王国。”

赖因肯：

这些民族实际上确实建立了王国——

316 施特劳斯：他这里特别指的是斯拉夫民族，以及匈牙利人等。

赖因肯：

并且经受着和偶然来到他们地域上的不同各民族的激烈斗争。有些时候，他们又在基督教的欧洲和非基督教的亚细亚战争当中，担任一种前卫——一种居间的民族。波兰人更解救过被土耳其人包围的维也纳；斯拉夫人曾经多少沾染了西方理性的影响。然而这些民族整体上依旧不在我们考虑范围之内，因为迄今为止在理性于世界中所设想的一系列阶段中，它尚未呈现为一个独立的因素。至于它今后是否将成为独立的因素，是和我们现在

* 黑格尔学说不同于康德的一个核心特征，在于康德的理论可以说是围绕表象（representation, Vorstellung）构建起来的，而黑格尔的则是以概念（concept, Begriff）为核心的。“概念”在黑格尔这里意味着在我们的认知过程中，意识的对象和有关对象的意识彼此符合一致；从构词法来说，我们“把握住了”（德语中的“概念”，词根是 griff，动词便是 greifen，把握）进入我们意识的事物。从这个角度来说，黑格尔认为停留在表象的理解，只是我们对于事物显现的一种理解，并没有达成对象和理解对象的理论框架之间的一致。因此形成对于一个事物的概念，自然是更为高级的认知。

无关的一个问题；因为历史所关涉的，只是过去而非未来。⁹

施特劳斯：这是一个最为重要的段落。那些主张黑格尔并不承认历史具有终点的人，依据的就是这个段落。比如，你们可以在柯林伍德《历史的观念》中有关黑格尔的部分找到对这一解释的非常简单的表述，不过在别的地方也能够看到这个观点。¹⁰ 这一点似乎显然证实了这种看法。未来是不可知的，因此知识或理性无法处理未来。历史只能研究过去。迄今为止，斯拉夫民族在精神历史中没有扮演任何角色。这个论断是结论性的吗？

赖因肯：正是因为历史与过往有关，你可以在更高层次上知道再也不会有历史存在了。

施特劳斯：没错。我认为大致是这种看法；只是我们一定要尽可能更准确地表述出来。在欧洲东部可能存在各种各样有意思的发展这个事实，并不必然意味着那里存在着一个崭新的原则。比如，对黑格尔来说，历史的顶点是由新教国家特别是德国和英格兰的发展构成的。黑格尔意识到在德国和英格兰之间存在着巨大差异。在某些方面，德国在历史中表现更好，但在另一些方面英格兰更好。不过它们的根本原则是一致的。因此，无论斯拉夫民族发展出某种不同于实际上构成德国或英格兰的要素，还是说某种更接近于天主教国家的要素，这是无人能够知晓的，但肯定不会存在全新的原则。这与黑格尔在这里所说的并不矛盾。赖因肯，我相信这是你想说的。接下来黑格尔马上提到了日耳曼民族的特殊性。

学生：“因为迄今为止在理性于世界中所设想的一系列阶段中，斯拉夫人尚未呈现为一个独立的因素”，黑格尔如此措辞难道没有隐含着某种斯拉夫之外的因素可能是一个真正不错的理性阶段？

施特劳斯：我明白你的意思，这很有道理。一个独立的时刻，如黑格尔所说，就是一个独立的阶段。这确实不假，但问题却在于面对黑格尔有关现代社会景象的大体描述，这个观点能够推进到何种程度——现代社会中，基督教世俗化在法国大革命或更准确讲是在后法国大革命的状态中达到了顶点。尽管历史存在着饶有意味的变奏，但不可能再看到任何根本性的改变。这对如下两类人来说，自然十分重要：一类是19世纪理性思想家，他们沉迷于黑格尔和谢林的德国哲学；另一类便是寻找俄国历史人物的思想家——他们认为有些事物在西欧从根本上便误入歧途，只有俄国母亲由于她拜占庭的过往，能够将之展现给世界：这个事物便是真正的基督教。如下便是他们的主张：基督教会在俄国重新确立自身地位。在陀思妥耶夫斯基的著作中，包括小说和政治作品，你们会发现多处提到这一点。它们至少是我有关这些问题的知识的主要来源。这一观点历经非常巨大的改头换面后，继续活在共产主义思想中。这些坚持这一主张的斯拉夫作家——顺带说一句，托尔斯泰自己也属于此列——使用的一个简单表述，就是俄国有两个首都：一个是由启蒙运动在俄国的唯一结晶、开明君主彼得大帝建立的：彼得格勒。在第一次世界大战前，它有一个德语名字，叫作彼得堡。只有到1914年人们才开始称呼它叫彼得格勒。另一个就是真正的俄国首都，莫斯科。在托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基这里，重点在于莫斯科，在陀思妥耶夫斯基这里甚至有这样的要求，即莫斯科必须再次成为真正俄国的唯一首都。之后将彼得格勒重新命名为列宁格勒的人，无疑完成了这个心愿。

接下来黑格尔谈到了德国人的特殊性，它用德语词 *Gemüt* 来指代这一点。黑格尔并不像许多德国人那样对此非常热衷。他澄清说 *Gemüt* 并不等同于性格。这是黑格尔批评它的方式，好比是说一个水

潭污浊不堪一样。这是他有时会用到的黑格尔式表述。在黑格尔这里并没有大用场。让我们翻到第 353 页第二自然段。

赖因肯：

以上两重关系——共同体中的个人自由和——

318

施特劳斯：通过“共同体”黑格尔想表达的是当地共同体。我们几乎可以说这就是城市。

赖因肯：

和社团中所蕴含的纽带——

施特劳斯：“社团”意味着工会这类事物。

赖因肯：

同国家的形成具有主要的关系。在这里各项义务和权利不再凭个人的专断，而是被确定为固定的关系了——

施特劳斯：这里是合法的固定关系。

赖因肯：

合法的固定关系，此外它是国家成为全体的灵魂并保持其主宰地位的条件——从国家衍生出各种特殊目的，国家赋予政治行为和政府职员合法权力——共同体一般性的特征和利益构成了整体的永久基础。虽然这样，日耳曼各国还是具有那种特殊的

东西，与这里呈现的观点相反，它们的社会关系并不具有普遍规定和法律的性质，而是完全分裂为各种私人权利和各种私人义务。它们或许呈现出一种社会或公共的样态或模式，但是没有普遍性；各种法律是绝对特殊的，各种权利乃是特权。因此，国家是许多私权的集合，一种理性的政治生活是令人厌烦的诸多斗争和冲突后姗姗到来的结果。¹¹

施特劳斯：这是对封建秩序最佳样态（包括它在城市中的样态）与合乎理性国家之间差异的非常清晰的表述。我们翻到有关伊斯兰教的章节。如你们在第355页底部发现的那样，相比于中世纪基督教，伊斯兰教具有某种优越性。

赖因肯：

19 简言之，西方既然开始躲避到机遇、纠纷和特殊性所构成的这种政治建筑里，世界上必然存在恰好与之相对立的方向，使得精神的显现在总体上可以保持平衡。这便是东方的革命，它毁灭了一切特殊性和依赖性，完全肃清和净化了心灵与性情；使得那个抽象的唯一成为人们关注和献身的绝对对象；并且在同等程度上，纯粹的主观意识——也即有关这个单独的唯一的知识——作为实在的唯一目的——使得无条件者成为存在的条件。¹²

施特劳斯：按照字面意思翻译是“关系性”，即存在的关系。基督教的中世纪世界在封建秩序中导向了这样一种状态，即一般或普遍性完全消解于特殊权利或特权之中。此时伊斯兰教兴起，或者不止于此，此时它成为欧洲的一个威胁。根据黑格尔的表述，这里你能看到

对特殊性最为彻底的否定。存在唯一的上帝，在上帝面前所有人都是平等的，这对社会生活而言具有决定性的重要意义。就此而言，如接下来所说，伊斯兰教优于犹太教，因为犹太教属于一个特定民族，但伊斯兰教却主张普遍性。穆罕默德学说据说被传播到了白人和黑人那里。如黑格尔在第357页所说，伊斯兰教试图让世界臣服于精神，即普遍性。改宗到伊斯兰教的人与其他所有穆斯林享有完全平等的权利，这在每个方面都与封建主义恰恰相反。不过在黑格尔看来，伊斯兰教并不是正确的解决方案。他将这种抽象的普遍主义和平等主义同法国大革命的普遍主义和平等主义相提并论。

赖因肯：

宗教和恐怖 (*La religion et la terreur*) 便是阿拉伯人的原则——

施特劳斯：这说的如下这个事实，就是伊斯兰教通过征服、通过刀剑来转变世界：这就是圣战。换句话说，在伊斯兰教某种意义上所追求的精神与其传播所借助的手段之间，存在着根本冲突，因为刀剑并不是信念的工具。尽管它可能是一种说服的手段。

赖因肯：

就像自由和恐怖乃是罗伯斯庇尔的原则一样。然而实际生活毕竟是具体的，它带来了特殊的目的；征服造就了主权和财富，造就了一个王室的特权，又造就了个人的联合。¹³

施特劳斯：换句话说，它无法停留在所有穆斯林都具有初步平等

这个状态，因为如黑格尔所说，存在着具体的目的，它们无法通过人的单一目的的实现得到满足。接着看第 359 页最后。

赖因肯：

就是最卑贱的萨拉森人、最卑微的老妇人，都可以作为与哈里发平等的人而接近他。并无反思的天真并不需要什么文化；同时每个人因为他的精神是自由的，都和统治者站在平等的地位。¹⁴

施特劳斯：这是对同一个观点的另一种表述。所有穆斯林的平等也意味着对源自文化的不平等漠不关心。没有文化，就没有合乎理性的国家，但文化必然会引入不平等。因此中世纪基督教实际上提出了对社会的阐述，没有它的话，社会不会是一个好社会。但这个阐述却是不合乎理性的。伊斯兰教并不受到这一不合乎理性的阐述的影响，但却没有为任何阐述提供基础；因此中世纪基督教和伊斯兰教是严格意义上的对立面，所以它们的世俗争斗不仅仅是一个政治现象。不过伊斯兰教被证明无法历经朝向更高阶段的变化，但基督教被证明能够如此。

接下来他又提到了查理曼帝国以及在这个帝国内中世纪社会的发展。看第 363 页结尾。

赖因肯：

在查理曼大帝时代，教会已经声势不小。各主教主持者许多宏大的教堂建筑物，教堂之下又附设着学习机构和学院机关。因为查理曼看到当时科学衰微，他便力图加以整顿，所以十分倡导在城镇、乡村建立学校。同时虔诚的人民深信，只要把财产捐赠

教会，便是极大善事，可以赎还罪愆；那些最野蛮不仁的君王也都试图以这种办法减轻罪孽——

施特劳斯：黑格尔举出了其他例证，不过关键点在于宗教在当时没有控制心灵的能力去约束当权者的贪婪。

赖因肯：

因为宗教在当时还不具有发施于心灵的权威来制止豪强者的贪婪。教会人员不得不派管家、执事等来管理他们的产业，此外还有守护人员管理他们所有的世俗事物，率领武装军队加入战争，逐渐从国王那里取得当地的司法权，于是教会人士便获得了只受教会自己法庭裁判的特权，并且可以不受皇帝司法官吏的管辖。这种特权的获得使政治关系为之大变，因为这样一来教会领地从此愈加具有独立的省区的模样，所享有的自由绝对不是世俗的人所能梦想得到的。此外，教会人士后来更企图解除一切国家束缚，大开教会和僧院的门——也即容纳一切犯罪的人民，做他们安稳无扰的藏身处所。

321

施特劳斯：为罪犯。

赖因肯：

这种制度，在一方面说来是很有好处的，因为可以使遭受虐待和压迫的人得到保护，但是在另一方面说来又很不好，因为它荫庇了罪大恶极的人。¹⁵

施特劳斯：所以黑格尔这里想要表达的是中世纪教会的辩证性。关键在于教会的败坏不是偶而是从本质来说的必然。虔诚的人把自己的财产送入教会，目的是获得对他们行为的救赎。教会并不渴求获得财产，可财产必定会施加它的影响。如果教会贫穷的话便没有兴趣成为教士的人，如一直发生的那样，现在自然对成为教士这件事有了兴趣。这并不取决于任何人不健康的意志，而是基于一种内在必然性。

他在这里表述的宗教和不道德密切相关这一点——这个主题由于一个著名表述，就是歌德《浮士德》中的一句话，而在德国非常知名；当时歌德将中世纪教会描绘为惩罚异端但对有罪之人仁慈——具有两面性，因为对有罪之人仁慈会导致人们无视刑事司法体系所必要的严酷性，会导致人们相较于仅仅是道德或法律的缺点，会更加关注信仰的纯洁性和对教会的服从。这是很重要的一点。

接下来他马上讨论了由……同学提出的这一点。中世纪教会的生活和精神是一种无限的生活，这种无限性存在于神圣的事物不具有神圣性这个事实之中。让我们翻到第 368 页，倒数第 6 行。

赖因肯：

我们很可能愿意认为查理曼当时的法兰克帝国的高贵且理性的宪法——无论内部和外部都显得有力、全面、秩序井然——是空幻的梦想。然而那种宪法的确曾经存在过；但是全部政治系统只维系在查理曼一人的权力和伟大以及他个人高贵的心灵——并不是根据人民的精神——人民并没有成为其中具有活力的因素。这种政治系统只虚有其表——是一种先天的宪法，像拿破仑颁行于西班牙的一样，等到支持的武力一去，这种宪法

也随之消亡。因此，一种宪法能成为现实，主要还在于它是一种客观自由——意志的实体的形式——也就是臣民自己所承认的义务和职责。但是日耳曼精神这时还没有承认义务，它直到这个时候都只表现为“内心”和主观的选择；它这时还不具有涉及统一的主观性，而只是一种不管不顾的肤浅的追逐私利的主观性。因此，那种宪法并没有任何稳固的纽带；它在主观性方面并没有任何客观的支持。¹⁶

施特劳斯：有一个似乎很矛盾的表述……：“在主观性方面并没有任何客观的支持。”如我们从亚里士多德那里知道的，合乎理性的国家并不总是可能的。但黑格尔提出了一个有些不同的理由。当然这是矛盾的，因为人是理性的动物。为什么一个理性的政治制度并不总是可能的呢？亚里士多德曾说，有一些部落就其本性来说无法建立最佳政体，还有一些情况是人们对最佳政体持有怀疑态度，因而由于偶然因素无法确立这种政体。各种各样的偶然因素都会使得该政体不可能存在。在黑格尔看来，如今天所说，关键所在就是民族精神必须为之做好准备。一种先天的宪法，也即不符合民族精神的宪法，注定会失败。这个主题在今天某种程度上是争论的核心，而且由于包含着令一些民族感到尴尬的隐含之意，它并不总是得到诚实地面对，不过如我们很容易看到的，这个问题却始终存在。宪法必须在主观性中具有客观支持，这意味着在民族精神、在人民的主观性中得到支持。

323

黑格尔很详细地讨论了这一点。尽管黑格尔没有这么表述，但中世纪不存在法治——我们可以说不存在公意。他只是说不存在一般性的规则。但是为什么法治是必要的？它的基础是什么？根本上说，如果我们深入到最基本的事实，答案就是：人们需要得到保护。在中

世纪这种保护是由有权力的个人而非国家、公意或需要保护的个人所构成的联合体提供的。因此在整体不公正的统治下，即便领主个人是诚实和虔诚的，但整个秩序是不公正的，因为它缺少原则、缺乏一般意义上的法律。看第 370 页底部。

赖因肯：

现在表现出来的勇武，不是为了国家，只是为了私利。到处都筑了许多城堡，建造了不少要塞，用来保障私产，并且行使劫掠和虐政。如前所述，凡是个人权威所能到达的地方，政治的总体也就完全被置之不顾了；这类个人权威值得特别提及的，便是主教们和大主教们驻扎的地方。主教一职可以不受法庭的管辖、不受政府措施的拘束。皇帝听从了主教的请求，每每将以前为伯爵所操纵的司法权限给了主教的执事人员。由此之故，一国之中分出了许多宗教区域——许多属于圣徒名下的教区。与此种类相同的世俗的主权后来又成立了不少。这种教区和世俗的主权区便代替了先前省和郡的地位。仅在少数的几个城镇之中，自由人的共同体足够强大，能够独立进行防卫并确保安全，这才保留着古代自由宪法的遗迹。¹⁷

施特劳斯：普遍缺乏法律，源于自由的缺乏。不存在自由，是因为不存在一切人的自由。因为这种一切人的自由要求所有人都服从于法律，在黑格尔看来这是封建秩序的根本缺陷，尽管从外表来看中世纪是非常法条主义的。不过黑格尔会提出如下问题：它们是哪种法律？它们是合乎理性的法律，还是说由皇帝、国王或这个或那个公爵、伯爵在偶然情境中设立的特殊法律？黑格尔在他晚年的一篇著

述，即有关1832年《英国改革法案》的批判中非常清晰地阐述了这一点，在这篇文章中他批判的要点在于从《英国改革法案》中无法得出欧洲大陆应该怎么做的结论，因为英国法依然大量掺杂着源自封建社会的事物——也即本质上是非理性的、任意的和偶然的事物——它无法成为欧洲大陆的样板。¹⁸

尽管封建秩序撕裂了一切具有一般性的事物，但具有一般性的事物依旧存在，这当然就是教会。黑格尔于是描述了教会的至上性，特别是通过教皇格雷戈里七世，事实上是如何被确立起来的。但恰恰是由于确保教会独立性的这个行动，教会逐渐涉足于世俗权力和世俗目的，这导向了对精神性事物的世俗化理解。上帝和人类之间存在于基督当中的中介，不再从精神角度得到理解，而是被加以肉身化，也即这一中介通过教会及其实践，特别是包括有关遗迹的崇拜等而得以实现。在自由的宗教也即基督教看来，天主教的理解导向了精神上的和绝对的奴役。

黑格尔认为，这与精神权力和世俗权力的绝对区分有关，因为这个区分导致了普罗大众臣服于教士。结果就是精神和世俗的这个区分遭到了极大滥用。我们看第379页底部。

赖因肯：

和这种颠倒错乱联系在一起的，便是一般意义上精神原则和世俗原则的绝对分离。这就有了两个神圣的王国——心灵和认知官能中的智识的王国和社会伦理王国，社会伦理王国的要素和范围便是世俗的存在。只有科学才能将上帝的王国和社会伦理世界理解为一种理念；并且只有科学承认如下事实，即时间的历程见证了一个试图实现这一统一性的过程。但是虔敬之为虔敬，同世

俗的东西毫无关系；它固然可以在世俗的东西里以一种慈悲的方式出现，但它与之缺乏严格意义上的社会伦理关联——并没有达到自由的理念。宗教情感是与历史无关的，是没有历史的——

施特劳斯：他说的是“虔敬”。虔敬外在于历史且没有历史。

赖因肯：

325

因为历史是在自身主观自由里认识到自身的精神王国，正如国家中的社会道德状况一样。在中世纪实际生活中，这种神圣的王国没有实现，两者间的对立没有得到调和。社会道德被看作不具有价值的，在它三个最主要的特点上都是如此。¹⁹

施特劳斯：接下来他便仔细谈了这三点。这里的关键是什么？在中世纪，虔敬并没有服从于科学。当然，这里的科学并不是实证主义意义上的，而指的是黑格尔的真正哲学。虔敬没有服从于科学，就不存在自由，更严重的是虔敬的至上性与真正的伦理是不相容的，译者把它翻译为社会道德。

于是黑格尔通过三个例子，也即有关贞洁、清贫、顺从的誓言，表明了这一点。社会道德，也即伦理，要求婚姻神圣、劳作并服从理性的法律。在黑格尔看来，这三个使得教士受到好评的特征——使得教士便高于普罗大众——贬低了婚姻、劳作和对理性法律的服从。我们可以简单地认为——尽管这一点或许从全书剩余内容来说会很清楚——黑格尔从天主教会的禁欲主义中看到了不道德的萌芽。换种说法，真正的道德并非禁欲的。这一点在现代社会中发展到今天是一个相当漫长的故事。

中世纪教会的三个矛盾——按照我的看法，它们与黑格尔对三个誓言的批判的关联并不明确——如下。第一点是说这里的真理只是某种被给予的事物，某种实定的事物。黑格尔提到了信仰学说所具有的超理性特征。第二点就是牧师的尊严被归因于牧师不可消除的特征，也即并没有归因于他们精神和心灵的品质。比如，他并不会由于他的不贞洁而不再成为牧师。最后，清贫的誓言与教会巨大的财富相抵触。通过拒斥这种禁欲主义，根本意义上的不道德就被清除了。这里你就看到黑格尔接受亚当·斯密政治经济学的重大意义，这种学说毫不掩饰地接受如下事实：从根本上说获得无限的财富不仅是件好事，而且对任何道德而言是不可或缺的。这里黑格尔提出的指控，当然就是我们知道的新教对中世纪的批判。

黑格尔强调，根据天主教学说婚姻是神圣的，但他说由于更高阶段是独身一人，那么婚姻就遭到了贬低。黑格尔自己是已婚人士，因此间接支持天主教会观点从一个非常出乎意料的角度，曾经有过一种对黑格尔的报复：这就是尼采在其《论道德的谱系》中的表述。在最令人激动的一个部分中，也即题为“禁欲理念有何重要性？”的第三部分，尼采列举了许多伟大哲学家，特别是古典时期的哲人，但也有像笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨这些没有结婚的现代哲学家。接着尼采提出这样一个问题：会存在着结过婚的哲学家吗？[笑声]当然有一个大家都知道的非常著名的结过婚的哲学家：苏格拉底。但尼采对此有一个很简单的回答：他是喜剧的主角。所以这不仅是在开玩笑。黑格尔这里暗含对禁欲理念的完全拒斥，也有另一面，如这三个誓言这个事实所表明的，也如尼采详细阐发的，它们也是在完全非基督教基础上的哲学家的誓言。不过这里有一个很值得关注的一致性。

下一次我们由赖因肯和……同学……

第 15 讲 中世纪（续）

327 列奥·施特劳斯：赖因肯，非常感谢你的论文，它不仅非常棒，而且——我相信我代表全班来说——非常令人愉悦。¹我认为你是第一位让论文与欢乐相伴的人。这不是一个批评。在我们阅读黑格尔的时候，我们不会微笑。因此从非黑格尔角度阅读他的时候，这种微笑便随之而来了。

现在我想借此机会谈谈赖因肯。他可非比寻常。他的专业是数学，我认为他是这里所有学生当中唯一一位由于来到我的课堂而进入我们院系的同学，他并不是因为政治科学方面的课程来到这里，而是基于某些确实独特的理由。他引起了我的一位同事的瞩目——这位同事在任何方式、类型或形式上都与政治哲学没有丝毫关系——赖因肯不仅通过他的个人才智，而且通过自己非常广博的阅读给这位同事留下深刻印象。他比一些全职教授都要更了解政治史，特别是外交史。因此他最后成为我们院系的一位正式学生，对此结果我表示非常开心。我希望你别介意这些对你个人的评价。我还从没如此评价过任何人。

你提出许多不错且重要的想法。在我们读文本的时候，一些观点会再次讨论。我现在只提几点。当我们阅读在今天这部分之前的黑格

尔有关中世纪的分析时，我们看到他对中世纪的整体判断就是通常意义上新教的判断，只是黑格尔在很大程度上对之加以深化而已。不过宏观上的判断都是一致的。那么黑格尔如何看待宗教改革，长期来说宗教改革具有何种意义？他的看法只是为他所独有，还是说具有更广泛的理论原型？

赖因肯：新教教义的世俗化观点是走向正确方向的一步，但只是一步而已。

施特劳斯：这是黑格尔独有的看法吗？

328

赖因肯：我认为不是。大体而言这是启蒙运动的典型看法。

施特劳斯：没错。将启蒙运动理解为源自宗教改革，并认为它在某种程度上要比宗教改革更为彻底（consistent）的看法非常普遍。你知道据称联系起宗教改革和启蒙运动的关键词是什么吗？

赖因肯：“良心自由”？*

施特劳斯：你可以这么说。不过我认为更常见的表述是“个人判断的权利”，这个概念是说在天主教体系中，教会的权威告诉你相信或不相信什么，但根据宗教改革的看法，每位基督徒以其母语来阅读《圣经》，并基于自己的阅读而形成个人的判断。不过没有人比黑格尔更清楚的是，这并没有这么简单，因为宗教改革，特别是路德宗的坚信礼，发展到高峰就是对教义进行某种官方的解读并且发展成为某种极端的经典主义（scripturalism）。不过这一老式观点的微小赘生物被启蒙运动去除了。大部分路德宗教义并没有直接的《新约》支持。这是最初的……反动。接着像索齐尼派教徒和上帝一位论教徒这样极端的人后来放弃了所有三位一体论，当然也放弃了原罪学说和与之

* 原文为 Liberty of Conscience，具体语境中指的是宗教信仰自由，但也可以引申为个人拥有自己的观点和判断，不受他人影响。

相应的一切理论。

不过宗教改革在根本上与启蒙运动相一致的观点非常流行。比如，在卢梭那里就是这么表述的，并且现在依旧非常普遍。只是我们这个时代，在近30或40年来，存在着对这一观点的相当热情的回应，这与卡尔·巴特尤为相关，²他提出如下事实，即宗教改革在任何意义上都不同于启蒙运动。巴特是位加尔文主义者，不过这一差异并非决定性的。因此上述观点并非黑格尔所独有。黑格尔所独有的当然就是对宗教改革特殊性以及这一改革如何转变为启蒙运动的精准分析。

我认为你对黑格尔道德观念的看法非常有道理。就此而言，他与亚里士多德有某些共同之处，不过却是以一种现代方式。对黑格尔来说，如下这一点是毫无疑问的：可能存在正派的人，并且任何自我审视都会发现在最好的人身上也会有各种各样的恶习在发挥作用，但这一点并不重要。如果这个人整体上过着正派的生活，那他就是一个正派的人，再有额外的要求就过分了。这是你想说的，对不对？

329

赖因肯：我不知道我在哪里引入了这一点。

施特劳斯：不。我认为你这么说过。黑格尔在讨论美德的时候，要比亚里士多德走得更远，在《法哲学原理》中尤为如此，在这部书中黑格尔认为没有必要提出一种有关美德的学说。善良的人就是好社会中的好公民，而好社会就是合乎理性的社会。换句话说，根据自己身份——公民、高官或任何身份——成为这个社会的忠诚一员、守法生活并且成为一名爱国公民，这全部都是对人们合乎理性地要求。罪与邪恶的所有问题都得到了克服。人类的邪恶和罪愆成为人们的首要关切，这曾是人类发展过程中的一个必要阶段。人类的痛苦——

黑格尔将之称为“苦恼意识”，*这是一种基督教意识——被更为先进的秩序克服。我认为，即便如你所说，你并不知道你理解这一点，但你还是明白我说的意思。一个人可以在不了解真理的情况下谈论真理。你常常提到绝对律令。你想表达什么？黑格尔是位康德主义者？

赖因肯：理性没有源自它自身以外的规则。理性既是质料也是智识的形式。理性提供了内容。

施特劳斯：绝对律令是黑格尔的起点。换句话说，正当的目的具有决定性。不过他断然否认你能直接从中推导出任何实质义务。有关绝对律令导致的伪善，他多有论述。如果你足够精明，你可以给任何内容都赋予理性的形式。因此还有别的东西决定了我们的义务。必不可少的是正确的主观原则（如康德所说这就是善良意志）与实质客观性的统一，这种客观性确实是理性的，但无法简单从理性形式中推导出。在黑格尔整体思想中，对康德道德的批判发挥着重要作用，这在《精神现象学》中最为明显，但也体现在《法哲学原理》中。其中一些部分会在我们今天阅读的部分出现。

还有最后一点。你注意到了黑格尔和马基雅维利之间的一致性，这一点稍微有些不易察觉，不过你捕捉到了。但黑格尔与马基雅维利

* 苦恼意识是黑格尔哲学中的一个重要概念，让·希波利特甚至认为这是黑格尔哲学最为核心的概念。这个概念出现在《精神现象学》中有关自我意识特别是主奴辩证法的讨论之后。根据黑格尔的论述，主奴辩证法是对自我意识萌生过程的描述（参见书后译者附录），在此过程中主人为代表的生命的无限性和奴隶为代表的生命的有限性之间最终达成了某种调和（但这一点黑格尔在《精神现象学》中并没有明言，在这本著作中他只是强调了两者的冲突对立，只有在《哲学百科全书纲要·精神哲学》中才提到了这一点）。苦恼意识大意说的是这两者之间的分裂：个人认为普遍性的或无限性才是个人的本质，但与此同时他又意识到自己是一个特殊的和有限的存在，于是就会否定自身，认为自己是虚无的；进而将自己所认定的这种普遍性或无限投射到某种自己以外的对象也即某个神明之上。这时，个人意识到了本质是什么，但却无法追寻到这个本质，这种矛盾和对立状态，便是“苦恼”或“哀怨”之所在。

的区别是什么？这一点，是政治生活残酷的一面。

赖因肯：马基雅维利的君主恺撒·博尔吉亚（Cesare Borgia）完全知道自己的所作所为导致的秩序。但亚历山大并不知道自己正在缔造自由的西方世界。

330 施特劳斯：不去计较这些特殊历史事实，更一般来说，一个区分是马基雅维利所发现或表述的真理有特殊强制力背书。对黑格尔来说，自然是合乎理性的法治具有最终决定性。只有当黑格尔想到合乎理性的法治时，他才知道这种力量因素蕴含其中。如果对此有所怀疑，那么这一对马基雅维利的分析可作补充。

我想要谈一下我误认为是阿伯特（Miss Abbott）但实际上是珀金斯（Miss Perkins）的文章。有几个段落我要读一下。

在黑格尔看来，宗教是个人与神圣同一性知识的核心。因为在这个同一性中，包含着与政治原则的关联，国家建立在宗教之上，并且根基在宗教之中。不过宗教是人们与绝对之间的以感情、想象和信念为形式，也即以虔敬为形式的关联。我们已然在中世纪看到虔敬能够在最非理性、低级和鄙俗的形态中存在，甚至能够推动这些事物的产生。按照黑格尔的观点，虔敬并没有承认人们对国家的义务。这种义务只有通过理性才能得到承认，这意味着只有在与感情、想象和信念相对立的状态中才能得到承认。

我认为这是如实的表述。“宗教是构建信仰忠诚的最深刻的建筑师，但其内容则与国家淡漠无关。”我们已读过大致有这个意思的段落。黑格尔是这么认为的，不过他对基督新教有一种偏爱。但宗教不

能够成为一种法律义务。我们下次讨论中会谈这一点。“因此教会和国家的分离，以及教会的衰落，既是一种必然也是一种偶然。”为什么你要说是偶然？

珀金斯：因为一些导致合乎理性国家诞生的必然性受到黑格尔的谴责，但我认为这一点是他赞同的。

施特劳斯：不过这绝非偶然。它是必然的，是一种经过伪装的恩宠而且伪装得不错，但它是必然的。如果它是偶然的，那么黑格尔就不会注意到它。“在那些只有在其分离和抽象中——也即在其非真实的形式中——认识到真实的宗教里，黑格尔说上帝以最抽象的形态被表象为上天和大地最高的主，住在远离于人类现实生活的地方。或许这个上帝的世界便是宇宙。”我没看明白最后一句话。

珀金斯：宇宙就是自然所在的领域，我认为，黑格尔觉得这是人们所无法理解的，并且并不真正与理性相关。

331

施特劳斯：并非全然如此。自然是理性，却是异化的理性。在今天课程结尾我会提到这一点。非常感谢。

现在让我们回到开头，因为——如果我批评了赖因肯的文章，这并不意味着我改变了刚刚所说的整体看法——你并没有充分明确中世纪基督教的所谓颠倒翻转的辩证法或内在必然性。让我们翻到第389页第二自然段，这是今天作业的开头。

赖因肯：

在上章所述的斗争之中，教会得到了胜利；她以此方式在日耳曼获得的优势，和她在其他各国用更加冷静的步骤所获得的优势，同样牢固不可动摇。她使自己成为一切人生关系以及科学和艺术的主宰；变成了各种精神宝物的永久贮藏所。

施特劳斯：顺便提一句，他这里提到了现在的情况。“她已然使得自己”以及“她现在是”精神财富的永久陈列。这并非无关紧要，因为黑格尔是从这个时代的视角来看待这个时代的。他必须这么做，以免通过后见之明来评判这个时代。他想要表明中世纪实际之所是，以及中世纪的人们如何理解自身、如何不得不将自身转变为某种其他事物。

赖因肯：

变成了各种精神宝物的永久贮藏所。可是无论这种宗教生活发展得怎样充分、怎样完备，我们仍然发现有一种不足和一种连带发生的追求，表现在基督教世界之中，并且将自身凸显出来。为了明了这种不足，我们必须追溯基督教本身的性质，特别要追溯它那赖以在信徒的意识里继续立足到现在的方面。

施特劳斯：“在自我意识的呈现（presence）中。”*所以黑格尔说的是：看一看中世纪，它是在教会同日耳曼皇帝的斗争中、有关受职仪式等的斗争中，取得了决定性胜利后逐渐形成的。一切都很完

* 在本章中 presence 被译为“呈现”；但提醒读者注意的是这一词汇在本章不同语境中的不同含义。Presence 与 present 也即“现在”这个词有关，因此施特劳斯会问这个词是否是“与‘过往’或‘传统’相对立；但同时，在下文中根据施特劳斯的分析，presence 又与 beyond 相对，指的是耶稣基督在此世的‘降临’。译者考虑到在施特劳斯理解中黑格尔学说试图世俗化基督教的理论，因此没有采纳‘降临’这个译法，而是用了比较常见的‘呈现’。根据语境，在一些情况下又译为‘现世’，并把其形容词译为‘当下的’；同时这一译法能够体现出施特劳斯想要与‘表象’、‘再现’等词语的关联，这也暗含了黑格尔本人对词汇的选择（康德学说建立在‘表象’这个概念之上，而黑格尔则反对这一表象学说）。这里施特劳斯是在纠正赖因肯所读译本段落的最后一句话，原句是 in the present in the consciousness..., 施特劳斯译为 in the presence of the self-consciousness.

美，但是有某种东西超出了教会之外，这是什么？这一完美解决的一部分，就是自我意识的呈现。但是这一自我意识的呈现并没有得到全然满足，教会因此就需要超越现在的阶段。那么这里的“呈现”是什么意思？在德文版中它得到强调。这个“呈现”指的是什么？嗯，首先，我们可以说它是过往与传统的对立面。这是否正确下文中有答案。继续。

赖因肯：

基督教的客观学说被教会会议规定得如此不可动摇，以至于中世纪哲学或任何其他哲学都无法进一步发展它，除非以这种方式在智识上提升它，使它能够完满地呈现出思想的形式。

施特劳斯：换言之，它总是完美无缺的，生活在中世纪的基督徒没人能够挑出它的毛病。

赖因肯：

这种学说里面主要的一点，便是承认神的本性，就任何意义来说都不是一种彼岸的存在，而是同人类本性在当下和实际中的统一——

施特劳斯：“在当下”被再次强调。没有“实际中”。

赖因肯：

但是这种当下同时也是精神的当下。基督作为一种特殊的人类人格——

施特劳斯：“作为一个人类。”

赖因肯：

已然离开了这个世界。他世俗方面的存在只算是历史。这就是说他仅仅在精神观念中存在。³

施特劳斯：按照字面翻译会是“只是被表象为”（only represented）；用德语就是 *vorge stellt*。就此来说，如果你把它翻译为英语或拉丁文——黑格尔自然知道这一点——那么你就会发现被表象当然不是“呈现”（presence）；它是“再现”（re-presented）。那么这里的“呈现”是什么意思？呈现并不是那么与过往对立，而是与超越（beyond）相对。“呈现”就是在此世中出现。在基督教中，它必然是一种精神上的呈现。不过它也相对过往，也即对立于只是被表象但却没有得到直接呈现的事物。换句话说，中世纪天主教观点的困难在于基督在此世中呈现的样态。他如何现身的？

赖因肯：

由于在此世中神圣存在主要具有精神性特征，它就无法以达赖喇嘛的方式显现。

施特劳斯：你们记住这一点。即使你们没有读过有关西藏的论文，⁴你们从黑格尔身上可以了解到这一点。

赖因肯：

罗马教皇的地位虽然贵为基督教世界的元首和基督的代表，

但是他自称只是奴仆中的奴仆。那么教会如何意识到基督是一个有限和当下的存在呢？

施特劳斯：那么[教会]如何在其自身中拥有作为“这一个”的基督，而与其他任何“这一个”都不可互换的呢？

赖因肯：

如前所述，这种认识的主要方式便是圣饼，它的表现形式便是弥撒：在这种方式里，现实的基督的生命受苦和死亡，都是真实地呈现为一种永恒的和在日常中重演的牺牲。基督显现为一种有限和当下的存在——

施特劳斯：基督显现为“这一个”。这是基督自己作为“这一个”。

赖因肯：

基督在圣饼这种感官形式里呈现为一种有限和当下的存在，这圣饼是由教士加以神圣化的；至此一切都是令人满意的：这就是说，在这种教仪中获得直接和全面肯认的，便是教会，便是基督的精神。但是在这种圣礼中间最显著的特征便是，神明的出现要受到如下局限的约束——

施特劳斯：不，是“固定”“确定”为“这一个”。

赖因肯：

也就是说圣饼这样的东西被特别提出，被当作上帝一般崇敬。

334

这是否是对天主教圣餐变体论学说的正确解读，是一个我们不得不存而不论的问题。但在这里——这是关键——基督显现了，不过它显现在圣饼中，意味着显现在这个圣饼的每个特殊教堂会众中。

赖因肯：

教会本来也就可以满足于这种感官的神明的存在；但是自从教会承认上帝在外部现象的呈现中存在，这时候这种外界的显现立刻变得极为多变；因为对这种呈现的需要也是无限的。所以在教会的经历中，有许许多多的例子，基督在各种地方、各种人的面前出现了；至于他的神圣的母亲，出现的时机就更为频繁，她更接近人类，是“中间人”和人类之间的第二中间人（圣母那些制造奇迹的神像也可以说是一种圣饼，因为它们把上帝的仁慈和恩泽呈现给了人类）。

施特劳斯：你们又看到了“呈现”这个词。在黑格尔看来，有关呈现的担忧是很有道理的，不过却被天主教误解了。

赖因肯：

所以在各个地方都有各种神圣的显示，特别是在具有恩宠的样态以及基督受难的烙印等；神明将在各种神迹中被认识为分别和孤立的现象。

施特劳斯：同样，是以特殊方式作为“这一个”或“那一个”。

赖因肯：

在上述时期中，教会显现出一种神迹世界的形态；在虔敬笃诚的会众看来，自然界的生存已经完全丧失了它的稳定性和确定性。

施特劳斯：为什么它完全丧失了自己最终的稳定性？

赖因肯：神迹遍布所有地方？

施特劳斯：有可能这样。它本身剥夺了自然存在的最终确定性。

赖因肯：

相反，绝对的确实性已经转而反对它，神明也不再从普遍性的条件下被基督教世界设想为法律和精神的本性，而在是孤立和分离的现象里展现它自己，在这些现象里，存在的合理形式完全被颠倒歪曲了。⁵

335

施特劳斯：所以教会关心的是一个理智的、肉身性的基督，这就导向了对神迹的信仰。神明身处这个世界，这是千真万确的。不过在天主教中，神明不是作为法律和精神的本性身处这个世界，而是对法律性（lawfulness）的中断。黑格尔已然从这一角度首先勾勒了教会的权力与美。不过存在着确证教会真理的需求，这也可以理解。因为教会必须要在世呈现，必须如它在天主教中一样，是肉眼可见的教会。但黑格尔说，身为教会，它的可见性应当是对心灵之眼而言的。但实际上教会的可见性却依赖于神迹、传统等。我们看下一自然段。

赖因肯：

在教会这种完备的发展里，我们可以发现一种匮乏；但是它能够感到什么匮乏呢？

施特劳斯：换句话说，我们感受到的匮乏并没有历史意义，因为它并没有影响到中世纪的人。只有中世纪教会所感受到的影响才会促使它历经各种变化。这一点明白了吧？

赖因肯：

在它这种十足完全的满意和享受的状态中，什么东西驱使着它要在它自己的原则的限度内要求些别的东西——而不至于改变自己的信条呢？那些神迹的神像、神迹的地点与神迹的时间，只是孤立的几点和暂时的现象——并不是神祇的具身化，并不属于最高和绝对的那类存在。圣饼这种最高的显现，固然可以在无数的教堂中发现；在那里，基督是实体变易为一种现世的和特殊的存在：不过这种存在本身具有一种含混和一般的特征；在空间中得到特殊化的，并不是其实际亲自显现。

施特劳斯：换言之，圣饼的多样性消解了它具有的绝对性。它无法成为唯一绝对神圣之物，因为他存在着许多种类。对吧？

赖因肯：

就时间来说，那种呈现已然消逝了，但是就它在空间方面是空间的和具体的来说，那种呈现在这一地点、这一村落……都

是一种永久的世间的存在。所以基督教世界所缺少的而且是它决意要获得的，就是这种在巴勒斯坦的世间存在。固然有许许多多朝拜圣地的信徒，曾经享到这种幸福；然而达到圣地的门径现在却掌握在异教徒手里，而且特别是基督的圣寝和那些神圣的地方却不为教会所有，这对基督教世界真是一种谴责。这种感情在基督教世界是人同此心的；因此才有了十字军的东征，它的目的并不是参加的各国企图达到的任何特殊利益，而是简简单单地为了要光复这个圣地。⁶

施特劳斯：由于它是圣寝所在地，因此是独一无二的。这里的关联是什么？看一下对基督教的肉身性理解。基督肉身性的呈现是一种绝对呈现，这种绝对呈现是以各种类型存在的圣饼所无法具有的。只有唯一的肉身性事物、这样一个基督存在于这个世界中。这个条件只有通过圣寝方能得到满足。

说起这一部分的开头，不是我们在研究历史现象中感受到的需求或不足，而是历史主体自身感受到的需求或不足能够解释其历史和具体发展。让我们来看一个极端的例子。如果我们研究一点儿早期希腊学说或艺术品，就会发现其中具有相当大的缺陷，这无法解释希腊艺术的发展。我们现在的感受并不是当时历史中的感受。我们需要找到希腊人感受到的，比如说，引领古代艺术向古典艺术发展的那些不足，这同样适用于这里。为了表明这是多么必要，我们不妨说我们认为中世纪存在缺陷。这无法解释其他从中生发出来的事物。我们也发现中国和印度有所不足。我们看到它们那里是一条死路，并且不会从中诞生出什么东西。只有中世纪人本身感受到的不足——尽管根据黑格尔的假设，印度人和中国人没有感受到任何不足——能够解释

为什么人类从中世纪走向了现代社会。

同样，涉及黑格尔对十字军东征的解释，我们也必须要看到其经验基础。你们会记得黑格尔的历史哲学在某种意义上是经验性的。他提出了如下问题：整体而言基督教世界的肉眼可见的行动中，哪一个最具中世纪特征？当然，不是1066年的事件 and 所有与之相关的历史*——这是局限在英国范围内的——而是十字军东征。因此，恰恰
337 从中世纪基督教原则出发理解十字军东征，是十分必要的。就此而言，黑格尔的想法非常明确。让我们来读下一段。

赖因肯：

于是西方再度排起敌对的阵容，向东方进发。如同希腊人远征特洛伊一样，十字军的队伍也完全由独立的封建领主和武士们组成；不过他们并不像在阿伽门农或者亚历山大领导下的希腊人那样团结在一位真实的个人之下。相反，基督教世界是从事于一种任务，它的目的是取得有限和当下的存在——

施特劳斯：又谈到了“这一个”。个体性的真正顶点。

赖因肯：

这个目的迫使西方要向东方采取敌对行动，而十字军的根本

* 这里施特劳斯提到的应该是1066年发生在英国历史上的诺曼征服。这一年年初，英国国王忏悔者爱德华去世，他并没有子嗣。诺曼底公爵威廉以爱德华曾经当面许诺由他继位为理由，要求获得王位。但英国国内推选了威塞克斯伯爵哈罗德二世为国王。因此，1066年9月末，威廉召集了诺曼底、布列塔尼、皮卡迪等地封建主，率兵入侵英国，大败英军。这一年12月，威廉在伦敦威斯敏斯特教堂加冕成为英国国王，史称威廉一世。

目的就在这里。

施特劳斯：我相信斯宾格勒重复了特洛伊战争和十字军东征的对比——我不确定——不过他的角度非常不同：你们知道所有文化都历经了相同类型的发展。不过黑格尔更感兴趣的是文化间剧烈的差异。不会有一个像阿伽门农或就此来说亚历山大大帝这样的领袖了，因为顶点，“这一个”，便是基督。不过在这里是从肉身角度理解基督的——基督的圣寝。继续。

赖因肯：

十字军最早和直接的开始是在西方自身范围内。成千上万的犹太人，他们遭到了屠杀，他们的财产遭到了掠夺；这一可怖的序幕既然已经拉开，基督教世界便开始长征。亚眠的隐士彼得这位僧侣率领了一群乌合之众作为先锋。这个队伍毫无秩序地经过了匈牙利，一路上打家劫舍，与流寇无异；但是他们的人数逐渐减少，到达君士坦丁堡的寥寥无几。因为理性的思考根本谈不上；大众深信上帝将为他们的直接的向导和保护人。那种几乎使欧洲各国发疯的狂热，可以用下述事实作为最显著的证明：后来曾经屡次有大队儿童从家中掏出来，一同到马赛，搭船前往圣地。只有极少数到达了目的地，其余的儿童们都被商人出卖给萨拉森人做奴隶去了。⁷

338

施特劳斯：因此十字军东征可要比特洛伊战争非理性得多。一些希腊人认为特洛伊战争是非理性的，因为为了一个举止靠不住的女人而带来如此巨大的牺牲实在是太蠢了。这一定一定要牢记。不过黑格

尔说十字军东征还是更加非理性的。这当然与他对中世纪的整个判断有关。

让我们翻到第 393 页第 10 行。看一下十字军东征的结果。

赖因肯：

你们绝对不能在坟墓里的死人身上，也就是感官方面，去寻找你们的宗教原则，你们应该在自己有生命的精神之中寻找。我们已然看到，当人们从一种个别的外界对象里寻求无限的东西作为世间存在的时候，有限的东西和无限的东西集合的巨大观念是颠倒歪曲到了怎样的程度。基督教世界只找到了空空如也的圣寝，而不是世俗的东西和永恒的东西的结合；所以基督教世界就丧失了圣地。

施特劳斯：换句话说，十字军东征的外在失败是其根本观念上非理性的一个必然结果。

赖因肯：

它实际上并没有被欺骗；它带回来的结果是一种否定的结果：这就是说，它追求着的确定的化身——

施特劳斯：同样，说的是“这一个”。

赖因肯：

它追求着的这一化身，只能从主观意识中寻找，不能从任何外在的对象中寻求；这里所说的那种确定的形式——

施特劳斯：同样，还是“这一个”。

赖因肯：

这里所说的这一个表达着世俗和永恒的结合，是对个体独立性的精神上的自我认识。

339

施特劳斯：他这里说的是“对人的”。

赖因肯：

人类世界便是这样获得了这种确信，知道人类必须在他自身内寻求——

施特劳斯：“寻找具有神圣特征的这一个”。

赖因肯：

主观性因此获得了绝对认可，而在自己本身获得了对神明关系的规定。这便是十字军东征绝对的结果，自我的信赖和自发的活动可以说便是从此开始的。在圣寝旁边，西方向东方永别，而对它自己的原则——主观的无限的自由——获得了一种全面理解。基督教世界从此不再以一个整体出现在历史舞台上了。⁸

施特劳斯：所以这是绝对具有决定性的事件。此世和永恒之间的关联实际上必须要在这一个中寻找，它便是亚里士多德的 *tode ti*——它是不同于任何一般或普遍物的这一个。正如你所说，这个桌子、这个人、这只狗、这匹马，在亚里士多德的学说中确实与形式或概念相

对立。因此此世和永恒之间的关联，一定存在于这一个之中，但不是任何事物，而只是存在于主观意识之中。我，就是这一个。因此自我，也算是这一个。另一个人并不是我。因此十字军东征便是转折点。

现在翻到第 394 页第三行后，这里他谈到了一些特殊的十字军东征战役。在南西班牙，西班牙十字军与萨拉森人的战斗。“西班牙人和法兰克的武士们结合在一起。”

赖因肯：

常常发兵征讨萨拉森人；那些基督教徒在同东方的武士制度——同东方的灵魂自由和完美的灵魂独立——发生了冲突以后，他们也就分享了这种自由。

340 施特劳斯：在如下方面，伊斯兰教高于中世纪基督教：灵魂的自由和完美独立。尽管黑格尔先前谈到了伊斯兰教各种各样的不足，这一点使得它高于中世纪基督教。或许有人会说没有任何伊斯兰教士比得上天主教教士。以下便体现了这一点。翻到第 395 页第三行。

赖因肯：

教会的衰落不是由于公开的暴力，它的灭亡是从内部开始的——精神的力量，以及自下而上的一种影响——崩溃威胁着它。

施特劳斯：换句话说，如你们这里看到的，这是一个非常具有目的论色彩的表述。从理论上来看，我们会想到中世纪的政治权力会削

弱教会权力，并以某种方式使得教会臣服于世俗权力。但这一切的发生不会风平浪静，因为公开的暴力会被仅仅理解为是此世的，是有罪的。因此摧毁教会权力的力量就要建立在一种永恒的精神基础之上。现在看一下同一页上的第18行。

赖因肯：

一种破裂便发生了，它不但是空前的而且是深刻的。从这个时候起，我们看见许多宗教和思想运动，精神在其中——超越了它周围令人厌恶的和非理性的存在——要么是在它自身内找它活动的范围，利用自己的资源而获得满足；要么是把它精力投入到一个现实的世界，这个世界具有一般和道德上正当的目的，因而其目的同自由是相一致的。⁹

施特劳斯：所以换句话说，不仅是教会在政治上的屈服，就连其发展也是有两种方式：要么是精神回到自身之中，要么它转向具有普遍和得到证立的目的的现实性中，对后者来说由于这些目的是普遍和得到证立的，它们便是自由的目的。第一种现象便是僧侣和武士的秩序——法兰克人、道明会士、圣殿骑士团等——黑格尔接下来就谈到了他们。另一种现象便是经院神学的发展，它出现在第一次十字军东征后的中世纪鼎盛时代。他在第397页第二自然段提到这一点，他把学术争论比作武士竞赛。这是思想的竞赛。根据黑格尔的看法，这

主义向国家的过渡。教会尽管有各种各样的额不足，但它在道德上绝对要比单纯的封建主义有更高的地位，因为封建主义并不具有精神性的理性原则。不过在国家出现的这一刻，情况就完全不同了。让我们读一下第 398 页第二自然段。

赖因肯：

上述提到的道德现象，趋向于一种一般原则的方向发展，它们一半具有主观性质，一半具有思辨性质。但是我们现在必须特别注意到这个时期各种实际的政治运动。这时期的进步，具有否定的方面，这就是说个人的放纵专断——

施特劳斯：“主观的”专断。我们记住这个词。

赖因肯：

和权力的分离终止了。至于它的肯定方面，便是一种最高权威的产生，它的统治包括所有人——这是一种名副其实的政治权力，它的全部臣民都享受着平等权利，个人的意志是以全体的共同利益为依归。

施特劳斯：“实质的目的”。没错。“这是进步所在。”

赖因肯：

这种进步就是从封建政体进入君主政体。封建主权的原则是个人——诸侯、领主们——的外在的量；这是一种缺少内在正当的力量。在这样的政体下，各臣民都是一个高级君主或庄园主

（*seigneur*）的臣民，他们必须对他履行各种规定的义务；但是他们是否履行这些义务，那就得全看庄园主能否以性格的力量或者奖赏的赐予使得他们这样去做。反过来讲，那些对封建权利的承认最初就是用武力威胁得来的；那些相应的义务也只有永久不断地运用权力才能够保证履行，而这种权力是上述权利要求的唯一基础。君主政体的原则也蕴含着一种最高权威，但是这种权威，行使于并无独立的力量来达到个人专断的人们；在这个原则下，不再有用专断来对待专断的事情；因为君主政体里所包含的那种最高权威，在本质上就是一种源自国家的权力，它确保作为国家制度基础的公正目的的实现。封建主权是一种多头政体——

施特劳斯：我们可以说是“封建统治”。

赖因肯：

我们所看见的只是一些纯粹的主人和奴隶；相反，在君主整体中只有一个主人没有奴隶，因为奴役已经被取消，权利和法律已经得到承认；这是真正自由的源泉。

施特劳斯：接下来稍往后一点儿。“但通过这种任意。”

赖因肯：

但正因为有了一个个人的独断意志——

施特劳斯：这是君主制的典型特征。

赖因肯：

企图伸张来制服全体人民，才能有一个共同体的形成；如果拿这种局面来和那种每一点都是专断暴行的一个中心点的情况相比较，我们就可以看出，这里比较上只有很少几点易为暴行所侵。这种主权统治范围的广大，必然促成许多以组织为目的的一般性安排，而那些遵照这些安排来统治的人们，又因为他们的职务关系，同时必须服从国家。¹⁰

施特劳斯：那么从这个段落来看，什么是国家？我们已经看到，封建制度建立在纯粹的武力优越性上：这就是暴力。在君主制中我们发现了什么？在这里君主制就是国家。我们会想到一个非常著名对国家的定义。在今天政治社会学中最为流行的国家定义是什么？我们一定不要忘了临近学科啊。

343

赖因肯：对暴力的垄断。

施特劳斯：垄断了暴力。谁做出的这一定义？马克斯·韦伯。所以黑格尔以某种方式说的是君主制或国家与封建主义的差异在于，国家垄断了暴力。但黑格尔要比马克斯·韦伯更为广博，他并不是把这一点说说而已。还有重要的其他因素。这又是什么？

舒尔斯基：如下事实，即一个广袤的国家要由确立的规则来统治，并且这些规则并不会由于完全专断的理由而被改变。

施特劳斯：换句话说，对暴力的垄断只是法治的一个条件，因此国家首先是以法治为特征的，对暴力的垄断只是第二位的。垄断了暴力意味着废除了私人暴力。“垄断”是个很愚蠢的词汇。它说的是只有一个销售暴力的卖家——这是其字面含义。我们在雷顿大法官（Judge Leighton）刚刚裁判的案件中看到这一点。雷顿大法官否认那些警察以合法方式购买了暴力，也即这是一种单纯的购买而非单纯的

在缺乏权利的条件下获得暴力。”¹¹

接下来黑格尔非常有意思地评论了封建主义向现代国家转型的诸多形式。他强调了民族的重要性。在最明显和重要的形式中，这些国家都是民族国家——法国、西班牙、英国。德国和意大利是棘手的情形；它们非常晚才获得了民族统一。这里有一个黑格尔并未讨论的非常有趣的问题，也即现代国家和民族之间是否具有必然联系。为了回答这一问题，我们当然有必要首先知道民族是什么。如果我们根据常识中的定义，民族就是一群使用共同语言，并且具有或认为自己具有——这并无任何差别——相同后代的人。那么你就会在如下情形中陷入麻烦，比如瑞士这个民族中人们使用三种不同语言，或者荷兰语是否是不同于德语的语言。这是一个很复杂的问题。因为西北部的德国人对荷兰语的理解要好于对南巴伐利亚人的德语的理解。这里就会产生非常困难的问题。不过粗略来说，现代国家就是民族国家这一点是确凿无疑的。

如你们所知，这种民族概念对民族自决来说，具有无穷无尽的现实后果，这自不用说。特别是在不发达也即新兴民族中，你都不知道谁创造了民族；一些所谓的知识分子简单地将先前殖民地，也即仅仅由于殖民主义这个不幸的事实而存在的联合体，加以转变，是否证立了如下事实，即先前属于法国的多哥就是现在的样子呢？¹²——我忘记了它现在是什么，不过你们中有研究这个问题的人可以告诉我们。

344

接下来就是对瑞士的评价，特别是对其起源和三个行政区的评价；这里他评述了你提到的火药。这在第402页。他评论说在瑞士农民击败了武士。

赖因肯：

那些农民手里拿着棍棒、铁锤和矛同那些钢盔铁甲、手握刀剑、曾经练过武艺的趾高气扬的贵族们交战之下，居然获得了胜利。同时，有另外一种工具的发明——这就是火药，也渐渐剥夺了贵族们因为批甲所占的优势。人类需要这种发明，所以它就应运出现了。它是那些主要工具的一种，足以使世界从物质武力的统治下解放出来，并且使社会各阶级归于平等。

施特劳斯：将人们从那种令人厌恶的战争中解放出来。

赖因肯：

各阶级所用的武器的分别既然消失，领主和农奴间的差异也就不再存在。而且那些堡垒在火药面前都是可以攻破的，所以金城汤池都失掉了重要性。当然，我们所叹息的是，个人的英勇已经丧失或者削减了价值——一个怯懦的小人物安然藏身于黑暗的角落，竟然可以将最勇敢、最高尚的人击毙在弹丸之下；但另一方面，火药实在使一种理性的、深思熟虑的勇敢——精神的勇气——成为军事胜利的必要条件。只有透过这种工具，才能够发生那种高级的勇气——在那种勇气之中，不再需要个人感情的紧张，枪炮的放射乃是对付一群敌人——一个抽象的仇敌，而不是个别的斗士。军人在战场上遇到死敌，为了共同福祉而牺牲他自己的生命，态度沉着、不动声色；而那些教化卓著的民族，他们的勇气有着一种特色，就是他们不只是强有力的武器，而是主要信赖指挥将领的智慧、将才和个性；并且同古代一样，依赖诸将所统军队在精神上的团结和统一。¹³

施特劳斯：但关键在于他们拥有火药。这是本需要考虑的因素。以及还有下面这个问题。在乐观的19世纪，黑格尔可以相信——我们不再这么认为——火药所导致的战斗的抽象性，清除了怨恨。我认为这已然被证明并非如此。不过这只是简单提一下。

很糟糕，我们没法完成这个讨论，不过还有一个问题。在下一自然段，黑格尔引用了马基雅维利的一个段落。让我们把自己限定在最有必要讨论的部分。当他谈到意大利教皇领土时——这片领土中有数不胜数的王朝，它们都臣服于教皇的统治。你们看到了吗？

赖因肯：

这种隶属关系在社会道德的意义上是怎样彻底地公平，只要看一下马基雅维利的名著《君主论》就可以明了。这本书通常被人扔入垃圾堆，认为这是为暴政张目；但不知道这位作者其实深刻地意识到了当时有成立一个国家的必要，以此才提出在当时环境下不得不如此否则就不能够建立国家的各种原则。那些割据一方的首领和他们僭有的权力，非完全剥夺不可，而且我们虽然不可以按照我们的自由观念，去赞同马基雅维利所认为唯一有效和完全正当的手段——因为它们包含悍然不顾一切的暴行、应未尽有的欺诈、暗杀等——但是我们仍然必须承认，如果要征服那些封建贵族，除此之外就没有别的办法，因为他们已经根深蒂固地抱持着一种蔑视良心的态度和一种完全卑鄙龌龊的道德。¹⁴

施特劳斯：换句话说，如果你恰当地理解马基雅维利的话，他是完全正确的。他并不适合于我们的观念。这让我想起丘吉尔在他《风云紧急》（*The Gathering Storm*）这部作品中谈到墨索里尼想要征服埃

塞俄比亚时的一句评论，他说自己非常明白英国曾经征服了这些领土，所以他们自己并没有充分的正当权利来反对意大利人这么做。他这么说完全不符合 20 世纪的大气候。¹⁵ 你们知道，如果是在 19 世纪，意大利人曾试图征服埃塞俄比亚但遭遇惨败，这就完全不同了。黑格尔指出，如果，实际上这并不可能，在 19 世纪存在同样的混乱，你无法做任何事情。对百分之百是罪犯的人来说，除了屈服于他们你还能做什么？恺撒·博尔吉亚树立了一个绝佳典范，就是通过欺骗把这些人邀请到谈判桌上，当他们坐上去后，就派人把他们杀掉。¹⁶ 相比于正式同这些人宣战并且双方都经历了更大规模的杀戮，这种方式更不人道吗？黑格尔这里的立场非常强硬。

第 406 页第二自然段有一个极其重要的部分，在这里黑格尔试图总结中世纪的历史发展。我们就读一下第 407 页上的最后一句话吧。“通过奴役人们并没有太多地从奴役中解放出来。”人们从奴役中受益良多，这句话非常伟大，自然需要我们去深刻思考。某种方式上，这是黑格尔《精神现象学》的全部教导：农奴或奴隶由于在生死斗争中缺乏勇气，而被主人征服并服从于主人；它不得不从事劳作且无法享有自己劳动成果——这些劳动成果由主人享受——但正是这一过程成为更高文化的起源，因为他被迫去实现自己精神和心灵的所有力量来获取自尊。这是一个非常深邃的观点，并且具有很深的当代意涵，但就是因为分寸问题，我不想在这里讨论。

之后他谈到了艺术的重要性。在高级技术发展过程中，出现了对中世纪教会的某种克服。黑格尔指出美丽的艺术，我们可以说特别是导向中世纪艺术的那种艺术，和虔敬的艺术是非常不同的事情。法国人在谈到虔敬艺术时，他们称之为 *l'art de Saint Sulpice*，就是那种他们在巴黎圣许尔皮斯教堂附近兜售的简单的宗教艺术。黑格尔心里想

的差不多是这种东西。我认为从任何宗教视角来看，不仅是基督教视角，艺术不可避免地都具有某种并不完全与虔敬的精神相一致的因素。在纪德(Gide)的一部小说中——《窄门》(*The Narrow Gate*)，我想这是它的英文名字——女主角艾丽莎(Alissa)非常精妙地提出了这一观点。¹⁷我在这里只是让你们留意这个看法。黑格尔当然提到了人文主义，让我们来读读看它是什么意思。

赖因肯：

由于古代研究的结果，艺术得到了进一步支持，并且受到一种激励的影响（人性 [*Humanioria*] 这个词是富有表现力的，因为在那些古代的著述中，人类和人性受到了尊重）。¹⁸

施特劳斯：换句话说，你们在这里可以看到在人类主观性中对“这一个”的发现和人文主义之间的关联。黑格尔就需要向我们解释，为什么16世纪主张复原古典思维方式的人文主义，不仅仅是一种复原而是一种变革。

347

在第410页第二自然段结尾，在他提到大发现时代和磁铁与指南针的发明时，黑格尔提出了一个非常典型的观点。

赖因肯：

地球是圆的这个知识，使人类感受到，他有了一个完成的東西，同时，航海术又因为磁铁的新发现，得以大大有所作为，不再像从前那样仅沿着海岸行舟；所以各种技术的工具，当人们需要它们的时候，就一一地出现了。¹⁹

施特劳斯：换句话说，单纯的技术史解释不了任何事情。有多少发现和观察由于没有对它们的需求而在它们出现的那一刻就被遗忘了？因此，我们需要回溯到人类精神的中心来理解这一历史。

我们接下来需要讨论的内容还有不少，可是时间到了。下一堂课就是最后一次讨论了，所以这是对黑格尔《历史哲学》相当不完整的讨论。不过你们都意识到了，即使我们有——像我那个时代能够安排的那样——两个半小时，然后是三个小时的研讨班，对穷尽我们在黑格尔这里找到的宝藏来说，讨论依旧还是非常不充分的。

第 16 讲 宗教改革、启蒙运动和法国大革命

348

列奥·施特劳斯：我现在来看谢弗（Mr. Schaefer）的论文。你处理的是最为困难和艰巨的问题。¹ 如果我从最后一个开始，简单来说，黑格尔与启蒙运动之间明确的差异是什么？

谢弗：启蒙运动相信自己已为所有人的观点都确立了合适的角色，而非仅仅对大多数人而言如此。其次，启蒙运动相信它能够从社会天性而非形而上学原则中推演出道德原则。

施特劳斯：我在想这是否是问题的根源。不过你谈到黑格尔和启蒙运动有某些共同之处。

谢弗：他与启蒙运动的共同之处在于，首先相信人们在某种意义上借助科学能够享受成果和……一系列法律的性质，而增进了他们的自由，同时也因为我认为他相信对大部分人来说，哲学能够变得流行并且使得人们认为自己达到了哲学家的程度，是件好事。

施特劳斯：嗯，这有一些模糊。我们难道不可说黑格尔分享着启蒙运动的此世性及其一切意涵吗？不过他偏离启蒙运动的地方是什么？

谢弗：他描述启蒙运动的方式，说它割断了人类思想领域的一部分，就是形而上学和宗教。他在一个段落中的表述特别能够表明这一

点：“启蒙运动废除了一切思辨，”两个段落后，他认为意志自由的原则是思辨的。

施特劳斯：这是因为它并没有像黑格尔理解的那样去理解意志自由。这是关键所在。

349 谢弗：不过我认为在《历史哲学》导论部分，黑格尔暗含的意思是这个原则无需诉诸历史就能为人知晓，他只是向大体上喜欢通过历史来追溯这一原则的人们证明这一点。

施特劳斯：我不觉得。我们可以说按照黑格尔的理解，启蒙运动——当然他主要想的是激进的法国大革命——根本上说是自然科学和建立在自然科学基础上的一种政治科学。换言之，它是我们现在所知科学的先导。他认为这具有根本缺陷。对他来说关键点在于自然完全无法使得自由是可理解的。因此，在这一点上他赞同康德的看法，尽管他与康德也有某种不同。

我来说说其他两点。你从评述黑格尔与霍布斯的差异开始。有人或许可以这样来表述他们的不同。首先，霍布斯并没有简单教导说君主制是最佳秩序。他只是给出一种建议。按照他自己的说法，与有关主权特征的一般学说相比，也即主权者必须具有这些权力来说，这个教导并没有同样的确定性。而且主权者应当是一个人这一点，在霍布斯看来并不必然。不过对这个问题他并没有打破砂锅问到底，因为存在许多不同种类的君主制，有他称之为制度性的，也有他称之为世袭制的——如果世袭制这个词是他使用的；因为我是根据记忆来说的。至少，这很重要。黑格尔永远不会承认世袭的或家长制的君主制是君主制的可能形态，他只承认制度性的也即立宪君主制。

你作业中提出的最大困难当然就是天主教的问题。你提到的这些表述否定合乎理性的国家与天主教相容，结果似乎就是只有新教徒能

够成为合乎理性国家的正式成员。黑格尔显然不是这个意思。他没有得出这一结论。在此意义上，合乎理性的国家并不是一个新教建立的国家。如果黑格尔有关天主教教会的判断——在这里它又非常强有力地出现了——是他对天主教的最终看法，他的上述结论是如何可能的呢？

谢弗：我认为黑格尔会说，天主教徒和新教徒如果不像宗教法庭和十字军东征中的人们那么严肃看待自己的宗教，也就是说，如果他们愿意说并不想接受任何与国家不相容的事物，他们就有可能成为理性国家的成员。

施特劳斯：在黑格尔看来，谁是新教最伟大的政治英雄？

350

谢弗：普鲁士的腓特烈二世？²

施特劳斯：他是一位路德宗信徒。此外，他的立场是什么？他与谁交往？是一些法国哲学家：伏尔泰等人。所以腓特烈大帝是一位开明独裁者，他接受如下原则，即每个人都应按照自己的方式获得幸福。根据他个人看法，完美的容忍……

那启蒙运动是什么情况呢？黑格尔将启蒙运动刻画为路德主义、宗教改革的一种必然延续，每一个人的判断自由依旧受到《圣经》、路德以及加尔文的约束，但在启蒙运动中，《圣经》本身已经不再具有权威。不过按照黑格尔的看法，启蒙运动必然源自新教教义这一点属实吗？在他看来，谁是最极端的理性主义者？

谢弗：笛卡尔。

施特劳斯：没错，笛卡尔是位天主教徒。所以换句话说，黑格尔一再强调在某些方面天主教比新教优越。

谢弗：我认为差异在这里。他说宗教是真理为非抽象的意识而存在的形式。所以我认为他会说，尽管一位哲学家、一个具有深刻洞见

的人能够不改变自己的宗教而被启蒙是可能的，但大体上，在那些宗教情感对他们来说更为重要且永远无法完全掌握真理的人看来，他们在接受启蒙运动的政治学说前，必须首先经历一场改革。

施特劳斯：至少对黑格尔来说，他自己的学说，借由康德，所源于的启蒙观点，并不完全是宗教改革的产物。我们稍后可以谈这个问题。这是我们最后一次课，我们必须讨论最重要的问题。让我们从第451页倒数第五行开始。黑格尔简单描述了到他那个时候为止所发生的事件。他去世于1831年，也就是说在法国七月革命之后。³

赖因肯：

最后，经过了四十年不能用言语形容的战乱之后，人们疲倦的心能庆幸一切战乱结束，重过太平生活。

351 施特劳斯：按照字面翻译，他说的是“苍老的心”。他当时60岁了，一年之后便去世了。

赖因肯：

但最重要的一点虽然已经解决，可还有尚未解决的事情：一方面是天主教原则必然引起的分裂，另一方面是与主观意志有关的分裂。

施特劳斯：天主教徒——这是一个大困难。另一方面是由非天主教徒所引起的，特别是“完全启蒙了的人们”。

赖因肯：

说到后者，依旧在如下要求中呈现出自身，就是公意——

施特劳斯：不，“公意也应当在经验层面具有一般性。”

赖因肯：

那就是说，国家的组成单位，根据它们各自的能力，应当进行统治，或至少是政府统治的一部分。

施特劳斯：“一般意义上的个体应当统治或参与政府统治。”换句话说，这是卢梭问题的一种简化的解决方案。公意是占据优势的绝大多数人的意志。

赖因肯：

现在因为不满意于各种理性权利的确立、不满个人和财产的自由，以及不满于一种政治组织的存在——在这种政治组织中，市民生活的各层次都具有其各自功能，同时又不满于共同体内知识分子对人民的影响和人民对这些知识分子的信心，所以“自由主义”便确立了与上述一切相对立的原子论原则，它坚称个人意志的影响力；认为一切政府都应当源自个人明示的权力、得到个人明示的认可。

352

施特劳斯：是“同意”。“明示同意”。

赖因肯：

这一派人既然主张着这种自由的形式性——这种抽象

性——所以不容许任何政治组织可以稳固地得到确立。政府的各种特殊安排，就被拥护自由的人热烈反对，被看作是一个特殊意志的专断，指责为独裁权力的表现。多数的意志推翻了执政的内阁，而由一直到现在反对党继任，但这个反对党只要成为政府当局，又遭多数人的敌视。这样一来，骚动和不安便成为家常。这种冲突、这种症结（*nodus*）、这种问题，便是历史现在正在经历而须在将来设法解决的。⁴

施特劳斯：这或许是最能支持黑格尔依旧认为存在尚未解决的根本问题这个观点的论述了。⁵ 这一段落整体上对我们所具有的一般意义也在于此。问题究竟是什么？就是人的权利，我们可以简单这么说。这一原则现在得到了承认；即便现在没有得到，将来也会得到承认。不过按照19世纪早期对自由的理解，自由学说中缺乏着什么呢？

舒尔斯基：我们可以称之为民主政府的东西。

施特劳斯：换句话说，自由主义具有民主化的趋势。还会存在财产限定这类对政治权利的约束，但它趋向于民主。

学生：人民整体上要有一种接受合乎理性原则的性情。

施特劳斯：不过这太宽泛了。对我们没有丝毫帮助。我们如何拥有一个政府？这是问题所在。换言之，黑格尔否认人的权利包括严格意义上的政治权利，也即参与政府的权利。背后的理据是什么呢？

学生：个体可能并不理性。个体中大多数意志可能并不会意愿正当的事物。

施特劳斯：再重复一遍，我们必须承认每个人的自由。不能由于种族或宗教而削减这些权利。这对黑格尔来说是不言而喻的。可是这

并不包括每个人通过投票而参与政府统治的权利，因为政府建立在不同于自由的原则之上，这个原则便是能力和卓越，这不是每个人都具备的。⁶黑格尔提到了君主制，但他也阐明君主并非真正进行统治的人。君主不得不通过在签名处签字来正式颁布和最终确认做出的决定，不过是谁做出的决定呢？

舒尔斯基：他似乎更喜欢公职人员做出决定。

施特劳斯：是部长或高级官员，他们被认为是能力出众和可敬的。一位高级公务员，当然包括军方人士，通过合作而确保政府的连续性，这是理所当然的。你们知道，下一次成为部长的人选会是同一个统治群体而非统治阶级中的同一个成员。这里的问题在于，如果这是一种具有成文或非成文宪法来保证政府稳定性的民主体制，那么它是否不会比宪政民主更不现实呢？如我们在一切更加稳定的国家中慢慢了解到的那样，这里黑格尔认为绝对糟糕的事物——也即反对党一上台就会出现新的对立——并不必然这么糟糕。

不过整体判断的重点在于黑格尔没有看到西方如何在以下两者之间寻找到明朗的出路，也即承认人的权利及其所具有的政治意涵——换言之，就是民主化的路径——或者黑格尔认为更好的方法，这就是承认人的权利但不接受其政治意涵，也即不会带来民主化的后果。这里有各种各样的可能。诸如他那个时代不那么具有宪制色彩的所谓的普鲁士立宪君主制，它根本没有成文宪法，但却具有某种程序上的秩序性和规则性，并且当然不是一种专断的独裁体制。另一方面，我们或许能够在1848年自由主义失败后掌控法国的拿破仑帝国中看到这一点。不过黑格尔似乎完全没有考虑民主这回事。

现在让我们看一下其他段落——短时间内我们尽可能多读一些。我们还没有完成上次讨论的宗教改革的章节。我们已然看到黑格尔对

宗教改革的赞许，但它的缺陷是什么？让我们翻到第 424 页，第三自然段。

赖因肯：

354

首先，这种和解必须发生在个人灵魂之中，必须由其感觉来实现；个人必须得到这种保证，就是精神归宿在他自身之中——依照教会的语言，个人已经体验到一阵心碎，上帝的恩宠已经进入了这个碎了的心。人类天生并不是他应该是的那样；只有经过了一番转变的过程他才达到了真理。这一问题一般的和思辨的方面恰是如此——就是人的心并非如它应该所是的那样。现在教会要求个人知道他自己是什么；换句话说，教会的教义需要——

施特劳斯：在这里他指的是新教教会。

赖因肯：

人类知道，自己是邪恶的。但是个人只有在这种时候才是恶的：就是自然在纯粹感官欲望中显示自身时候——在一个不正直的意志表现出它不驯服的、未受管束的、粗暴的样态的时候；可是这样的一个人仍然必须知道他是恶的，而善良的精神归宿在他本身之中；事实上，他必须要直接意识和经验到作为思辨和潜在的真理而呈现给他的事物。此时和解已经采取了这种抽象的方式，就是人们使他们自己感到苦恼，借此好强迫他们的灵魂意识到他们的罪恶，并且知道他们自己是邪恶的。那些最单纯的心灵、最天真的本性，习惯了处于痛苦的内省之中来观察他们内

心最隐秘的运作，目的是要对之加以严格的审视。同这种责任连在一起的，还有完全相反的一种责任，就是人类必须知道，善良的精神是归宿在他本身之中——上帝的恩宠已经进入了他的灵魂。事实上，有关抽象真理的知识以及有关实际存在的知识，这两者间的重要区别被忽略了。人们受苦于一种不确定，不知道善良的精神是否寄住和走进他们本身之中，并且被认为不可或缺的是，精神转变的全部过程应当是个人自己能够觉察到的。这种自我苦恼的一种反响，我们现在还可以在当时的宗教诗歌里发现；表现着这种性质的大卫的赞美诗，在新教教会的礼仪中被采用为圣诗。新教教义接纳了这一详尽和痛苦的内省，充满着对这一活动重要性的确信，而且很长一段时间内都以一种自我苦恼的性情和精神上的凄楚作为特征；这使现代有许多人走进天主教会，以一种建立在教会所具有的宏伟总体性基础上的正式和广大的确定性，来替换这种内在的不确定性。⁷

355

施特劳斯：这一点我们一定不要忘记。在黑格尔看来，这是新教教义的根本缺陷。他之前提到过这一点，认为新教教义具有某种学究气、某种凄惨的意味和琐碎的道德学家气息。这与他这里说的一样。新教中不存在客观的确定性。救赎的确定性要在个体自身内寻找。他如何能够找到呢？他一定要观察自身，用自己的眼睛审视自己身上的罪孽以及神圣恩宠的印记（breakthrough）。这就是宗教改革的主观主义在现实中所具有的意义，这走向了一条死路。黑格尔自己的观点是除了通过自己的行动、通过整个生命历程，个人无法知晓自己是谁。通过内省，你得到的往往是对自己扭曲的认识。因为你无从比较。

322

接下来他论述了自己的君主制学说和对独立于一切专断的政府的

需要。黑格尔这里说到如下这种简单的解决方法，他在《法哲学原理》中详尽讨论过。我们翻到第 427 页。

赖因肯：

国家必须有一个最终的决定的意志：但是假如有一个人是最终决定性的权威，那么他就必须是用一种直接而且自然的方式做出决定，而不是依照选择和理论等推定出来。甚至在自由的希腊人中，神谕也是决定他们重要时刻政策的外部力量；在这里出生就是神谕——它不受任何独断意志的支配。⁸

356 施特劳斯：我们最终必须拥有某种独立于一切任意、一切武断意志的事物。至于身为政府首脑的个体，他获得权威的唯一方式，简单来说就是他的诞生，因为如果你让他的诞生取决于任何特征、品质，这就变成了一种判断。想一想亚里士多德笔下优越于其他所有人的完美的国王。可是在实践中远非如此。如亚里士多德清楚表明的，如果这位国王不仅是共同体中最有智慧和最具品德的，同时还是最为帅气和最为高大的一员，那么他可能就是具有权威的；但由于他不可能是高大帅气的，他的权威就会受到质疑，就会有判断的问题。权威一定不能与判断有关，一定要是纯粹自然的。出生本身满足这一点。这是黑格尔在《法哲学原理》中详细讨论的一点。

如他接下来所说，君主制的一个核心制度当然就是那时发展起来的常备军。决定性的发展环节，就是这个世纪中所有欧洲国家里世袭贵族或贵族制的没落。这对现代国家的形成来说是必然的；但另一方面，黑格尔完全支持国家中存在具有特权的成员，这就是最高级别的官员。

赖因肯：在第430页中间。

但是贵族也有被指定的地位，他们是皇室的支柱，为国家和公共福利展开活动，同时又保持着公民的自由。事实上，正是这个阶级的特权构成了主权者和人民之间的联结——它的任务便是要发现那真正理性的和普遍的东西，并且给它第一个动力；承认这种普遍东西并将它作为任务，必定取代了实定的个人权利。*

施特劳斯：这就是封建贵族的地位。简单来说，它由于实定个人权利而具有特权地位，但在现代国家中他们是由于自己的知识和能力而拥有这一地位。

学生：我想我理解了你先说过黑格尔拒绝家长君主制的概念，并强调出生和……

施特劳斯：但关键在于他确实由于自己的出生而成为君主，而家长君主制意味着他将国家视为自己的财产。你可以看到如下不同：路易十四当然不是封建君主，但因为他说 *l'état, c'est moi*——“朕即国家”，就有了封建君主的意味——但腓特烈大帝说君主是国家的第一个仆人。后者正是黑格尔的意思。国王是国家的一个仆人，或是国家的而一部分。这是具有决定性的一点。从你停下来的地方继续阅读。

赖因肯：

* 在《历史哲学》原文中，黑格尔这一段强调成文的法律（比如，《大宪章》）并不能够保障平民的权利，因此他会说实定的个人权利，也即写在纸面上作为制定法的权利，并没有用；真正重要的是理性的和普遍的东西。这里读者需要注意的是，黑格尔并不是否定实证法而接纳自然法立场，相反，黑格尔想指出的是法律一定要是理念或理性的实现而非仅仅是某种被人制定出来的“定在”或“存在”。

357

现在那个主张实定权威的中介性权力，已经完全服从国家元首了，但是这种服从并没有包含——

施特劳斯：他说的是“尚未”。

赖因肯：

尚未包含那个臣属阶级的解放。

施特劳斯：“奴隶的解放”。换句话说，这依然是 17 和 18 世纪开明君主制的重大缺陷。

赖因肯：

直到后来，自在自为的权利观念出现在人们心灵之中时，这种解放才得以实现。于是那些君主以他们各自人民为后盾，消灭了那个不义的阶层。’

施特劳斯：这个不义的阶层是谁？

学生：法国贵族。

施特劳斯：整个欧洲的世袭贵族。你们看，黑格尔绝不支持旧制度（*ancien régime*）。

17 和 18 世纪君主制的另一个特征与外交关系有关。它的原则变成了征服。无论当时多么有问题，但像中世纪那样的基督教世界的统一是再也不可能了。唯一能够抗衡征服的便是力量均衡。这在第 431 页。让我们读一下第 432 页倒数第 14 行的评述。

赖因肯：

路易的骄矜与其说是由于他领域的广大（像查理五世便是如此），倒不如说是由于他的民族所特有的卓越文化，那种文化在当时和它的语言文字一同传遍各地，为全世界所赞赏：所以他们能够比日耳曼皇帝要求更高层次的辩护。¹⁰

施特劳斯：相比于德国，他心里想的更多是西班牙。换句话说，如你们在这一评述中所看到的，黑格尔并没有完全拒绝他们基于更高位阶的文明而提出普遍帝国的主张。我们现在看来新教教义的问题。在第435页中间。

358

赖因肯：

因为在国家之中必须要有政府，克伦威尔深知如何治理国家。因此，他就自立为统治者，使那个只知道祈祷的国会去从事祈祷。

施特劳斯：你们看看黑格尔是多么具有世俗气息。

赖因肯：

可是他逝世后，他的权威也就随之消失，旧的朝代重新复辟。

施特劳斯：换句话说，当时绝不存在一个稳定的政府，是革命时期。

赖因肯：

我们可以说，天主教维护各君主，帮助他们保持政府的安

定——这种立场，当异教裁判所同政府勾结在一起的时候，来得特别明显；前者构成了后者的柱石。但是这种安宁其实建筑在一种奴性的宗教服从之上，并且局限于这种程度的人类发展之中，即政治体制和整个法律体系依旧建立在实际的积极占有之上。

施特劳斯：意思说不是在理性基础之上。

赖因肯：

但是如果制度和法律要建立在一种可证实的永恒的正当（Right）上面，那么只有在新教这里才能够找到安宁，因为这个原则里，理性的主观自由也获得了发展。¹¹

359 施特劳斯：我们现在知道这些说法来自黑格尔，但这些段落意味着只有在新教基础上你才能建立合乎理性的国家，可是我们看到黑格尔并没有得出这个结论。就在这个语境中，他让我们注意如下事实，腓特烈大帝——如别人称呼的那样，他是新教教义的英雄人物——从现世的角度来理解新教原则，因此就导向了宗教宽容，尽管还说不上是对宗教漠不关心。

现在让我们翻到第 438 页，因为在这里宗教改革和启蒙运动这个问题出现了。

赖因肯：

新教带来了主观性原则，引入了宗教解放和内在和谐，但是它也带来了对主观性是罪恶的信仰——

施特劳斯：以及意志的败坏。

赖因肯：

并且信仰其化身是“此世”的那种权力。在天主教会里，耶稣会教士的决疑术使各种无穷的探讨风行一时，确实同经院神学所探讨的关于意志的内在的东西以及影响意志的动机，一样地冗长而且吹毛求疵。这种使得一切特殊判断和观点都变得不确定的辩证法，使善可以变为恶、恶可以变为善，终于什么也没剩下，只剩下主观性自己的单纯活动，也即精神的抽象性（*Abstrac-tum*）——这就是思想。思想在普遍性这一形式下沉思一切事物，结果是导向了普遍性的冲动和普遍性的生产。在那种较早的经院神学里，研究的真正内容——也即教会的教义——是一个非常世俗的事物。

施特劳斯：“一个超越”。为什么不让它就在那里呢，也即让它就是超越于思想的超理性的事物？

赖因肯：

在新教的神学里，精神仍然同超越性（the beyond）有一种关联；因为在一方面有的是个人的意志、人类的精神、我自己，而在另一方面却有上帝的恩宠、圣灵；所以在恶的方面便有恶魔。但是在思想之中，自我在其自身范围内运动；它的内容、它的对象是绝对地在它面前呈现出来；因为在思维中，我必须把这个对象提高到普遍性。这是完全和绝对的自由，因为那个纯粹的自我，如同纯粹的光明，只是与自己在一起。所以与它自己不同

360

的东西，无论是感官的或者精神的，再也不可怕，因为在沉思这种多样性时，它是内在地自由的并且能够自由地面对这一点。一种实践的旨趣运用并消耗着提供给它的对象；一种理论的旨趣却镇静地思索那些对象，保证它们在它们自身并不是什么不同的东西。

施特劳斯：“与之不同的”。

赖因肯：

结果，内在性或主观性的巅峰（*ne plus ultra*）就是思想。人类不思想的时候就是不自由的；因为除了在思想的时候，他和周围世界处于一种与之不同的、异化形式的关系之中。

施特劳斯：不仅对世界如此。在上帝这里也一样。如果人们并不思考，他就与其他某种事物、别的事物联系在一起，但如果他思考并理解了，这些东西就会成为他自己的。

赖因肯：

这种理解——自我以其最为深刻的自我确定性穿透入并超越其他形式的存在——直接涉及了存在的和谐。

施特劳斯：不，是“调和”。换句话说，这种调和先前是在上帝的恩宠中寻找。现在它清楚明白地能够在思维中获得。

赖因肯：

因为一定要看到思想及其对象的统一已经潜在出现，因为理性现在既然是外在的和自然的的东西的实体基础，同时又是意识的实体基础。因此，呈现为思想对象的事物——

施特劳斯：“反过来也一样”。你怎么翻译 *gegenüber* ?

赖因肯：外在的？

施特劳斯：也就是说，“对象不再是超越的事物。”

赖因肯：

不是属于一种另外的极为实体属性的东西。¹²

施特劳斯：“并不是另一个实体属性的东西”它具有同样的实体属性。他想表达什么？按照黑格尔的观点，比起天主教，在他作为起点的新教视角中，败坏的自然得到了更多的强调。人们完全败坏了，意志受制于罪愆。与内在的恩宠不同，外部世界隶属于邪恶；因此，人们很自然地渴望超越此世。

那么天主教的情况如何呢？在天主教中，起决定作用的是善良意志，而非特定行动。这一解释当然建立在一种非常特殊的学说，也即概率论之上，它由耶稣会士提出并由帕斯卡论辩式地呈现出来。这些都被预设于黑格尔学说中。黑格尔想的是一些耶稣会士的尝试性工作。这些工作的意义非常富有争议。吉尔森（Gilson）认为，¹³ 它们不过就是经院研究，但帕斯卡和新教徒认为它们是良知的严肃指引。我无法介入这个话题。不过举例来说，问题是这样的。决斗受到了禁止。但此时一些耶稣会士教师会说：这要看情况；当你在决斗中杀死对方，但不是故意为之而是想要挽救自己贵族或官员的荣誉的话，这

就是无可指摘的。换言之，一切都取决于意图。黑格尔说，意图就是内在的思维。这是一个非常总括性的论述，想要表明对现代也即 17 世纪天主教和新教教义来说，重点完全转向了内在。黑格尔还说，如果这一点得到正确理解，它意味着重点转向了思想。在哲学史中的证据当然就是笛卡尔的我思故我在，他想的是这一点。

现在就到了关键点。使得调和得以可能的领域已然被发现——并且是被完全发现、公之于众——这就是思想。为什么是它呢？因为思想知道不存在任何超越于自身的事物。这就是思想是自由的这个命题的含义。根据黑格尔的理解，思想从未取决于某种思想之外的事物。因此，在这里的冲突，也即最初存在的且是一切人类问题根源的思想和非思想之间的不和谐，无论是理论上的还是实践中的，都得到了克服。正是在思想中，思想承认了自身。那么对这一点，黑格尔是怎么想的呢？这似乎完全是一种异想天开的断言。如果我们继续往下读，就会在后文中得到一些启发。

赖因肯：

思想便是精神现在发展所达到的阶段。

施特劳斯：在柏拉图和亚里士多德那里，它发展到了这一阶段了吗？为什么没有？

362

舒尔斯基：它朝向自然发展，而自然与精神并不是同一个事物；它是某种外在的事物。

施特劳斯：我们可以这么说，不过更简单和明确的说法是：这个社会与政治秩序就是希腊城邦，它具有自身的一切局限性——奴隶制、希腊特质、特殊主义等。“思想包含着”。请继续。

赖因肯：

它包含着存在的和谐的最纯粹本质，同时它对外部世界提出要求，要求它呈现出主体本身所具有的同样的理性。

施特劳斯：首先，这只是一个要求、一个悬设。思想现在转向了外部世界，要求它在自身中呈现出其合理性。

赖因肯：

精神认识到自然——世界——必须也是理性的一种化身，因为上帝曾经根据理性的原则创造了它。

施特劳斯：这便是上述观点的神学和通俗版本。不过我们很快会发现它具有一种思辨的、非通俗的含义。

赖因肯：

一种思考和理解现存世界的兴趣具有了普遍性。

施特劳斯：现存的世界——就是我们能够观看和观察的世界——正如一开始基督的呈现对基督教来说是关键问题一样，对呈现的某种误解，如我们所见，导致了十字军东征。你们还记得这一点吗？

赖因肯：

自然是普遍性的化身，普遍的东西就是种、类、力量、引

力等。——

施特劳斯：我们应该翻译为“力”，而非“力量”。所以换句话说，自然是普遍性的化身这一事实体现出自然是理性的。种与类、自然中的力、重力等。

赖因肯：

在现象中呈现出来。因此，实验科学变成了这个世界的科学。

施特劳斯：他说，“经验成了这个世界的科学”。经验往往是当下的经验。

赖因肯：

因为经验一方面是对现象的观察，另一方面也有对因其这些现象的法则、本质存在、隐秘力量的发现——因此，它将观察得到的材料还原为它们的简单原则。

施特劳斯：换句话说，现代自然科学、实验科学发现了自然的法则，而这些法则意味着合理性。它发现了自然的合理性。

赖因肯：

思想意识首先是经过笛卡尔一番努力，才摆脱了那种使一切动摇的思想的诡辩。就像精神的原则首先显现在纯粹日耳曼民族中，罗马各民族首先理解抽象的观念（前面所说的罗马各民族

内在分裂的性格，同抽象观念是有联系的)。所以实验科学不久就在这些民族中盛行起来(新教的英格兰民族也在其列)，特别是在意大利人中间。*

施特劳斯：“特别”应该在句子的开头。他想要阐明的是思想的发现并非新教徒所独有，而是天主教和新教民族的普遍现象。

赖因肯：

似乎对人类来说，仿佛一位上帝方才创造了月球和星辰、草木和动物，仿佛宇宙的各种法则现在破天荒第一次被规定下来；因为当他们从无所不在的理性中承认自己的理性的那一刻起他们才对宇宙感到一种真实的趣味。¹⁴

施特劳斯：当他们在那种理性中承认自己的理性时，所谓的那种理性，就是自然的理性，它是黑格尔完全接受的理性主义的基础。自然是自然法则的体系，因此自然就是理性。如我们在这里看到的，思想知道不存在自身之外的事物。让我们翻到第440页最后。黑格尔把这一点运用到了道德—政治议题中。

赖因肯：

权利和道德开始被认为在人类实际的当下意志中有它的基础——

* 这个句子原文为：Experimental science therefore very soon made its way among them (in common with the Protestant English), but especially among the Italians.

施特劳斯：同样，是当下——不再依赖传统或权威了。人们的当下意志是一切的基础。

赖因肯：

在从前的时候，这种权利和道德仅出现在新旧约书中外在的上帝命令，或者以特殊形式作为特权（*privilegia*）出现在旧羊皮纸中，或者在国际条约中看到。各国所承认的国际权利源于经验观察（就像格劳秀斯著作那样）；于是学者仿照西塞罗的方式，从自然种植在人们心头上的那些本能（例如合群的本能）方面，探索当时民事法律和政治法律的起源——

施特劳斯：“被认为是自然种植在他们心头的”。黑格尔并不接受这一点。

赖因肯：

比如社会性的本能——

施特劳斯：他说“比如”，因为他当然知道有人，像霍布斯这样的，会否认社会性本能。不过从根本上来说，这是同一种特征。

赖因肯：

接下来全国人民生命和财产安全的原则，和整体国民利益的原则——就是“国家的理由”。

施特劳斯：这是对启蒙运动道德政治科学非常粗略的描述。非常

粗略，不过显然黑格尔明白他在说什么。

赖因肯：

按照这些原则，一方面各种私有权利是被专制地侵犯了；但是另一方面，这些侵犯却是执行对立干单纯实定性或规范性主张的国家一般目的的工具。

365

施特劳斯：“专制地”这个词是有意为之。它是开明专制。但仍是一种专制。它为所欲为地对所有已获得的权利、一切传统权利都置之不理，但其基础却是所谓的权利和道德的理性科学。

赖因肯：

腓特烈二世可以算是在现实生活中创造了一个新时代的君主——在这个新时代中，实际的政治利益取得了普遍性，并且得到了绝对认可。腓特烈二世之所以特别值得提起，是因为他理解了国家的普遍目的，而且还是第一位始终考虑着国家一般利益的君主，每每遇到各种特殊利益妨碍共同利益的时候，常把这些特殊利益放在一边，不加过问。他的不朽功勋便是一部国内法典——普鲁士民法。作为一个家长励精图治，来为全家和依赖他的人的福利着想，腓特烈二世算是独一无二的模范。

施特劳斯：我猜这一点也会是批评的对象。不过腓特烈二世对黑格尔来说是建立在启蒙道德学说基础上的启蒙政治的最为显明的代表人物。让我们读下一段的第一句。

赖因肯：

这些普遍的概念都是建立在实际和当下的意识上——就是建立在自然的法则和正当与良善的内容上——我们把它叫作理性。¹⁵

施特劳斯：“自然法则”这里当然并不是指自然的道德法则，而是指牛顿法则这类事情。它们建立在当下意识之上。这里有两层含义：我们通过自己的心灵明了或理解它，不依赖于任何外部资源；其次，心灵现在所成为的样子。“呈现”这个词的历史意味显然蕴含其中。明白了吗？

366

学生：我刚刚正在想，“专制”“家庭”以及“我们把它叫作理性”这个短语之间的关联，是否意味着有意追溯到亚里士多德有关家庭关系的看法？

施特劳斯：不，我不这么认为。你让我们关注家庭、关注家长制特征是非常正确的。这在黑格尔看来当然还是旧秩序也即家长制的一个缺陷。这是18世纪晚期老式自由主义的伟大批判的核心要点之一，这种观点以卢梭为基础，反对像腓特烈二世这样黑格尔所赞同的人物

的开明专制。当时还不算理性国家。因此他说“人们称之为理性的”，指的就是它还不是真正理性的，但相对而言如此。

在你刚刚开始读的这一段结尾，黑格尔明确提到了启蒙运动和路德之间的差异。

赖因肯：

但是凡是必须在他自身内发生的东西的内容——凡是必须在他自身内成为活跃的真理的事物，却被路德理所当然地认为是一种已经给定的东西，一种已经由宗教启示了的东西。现在确定

了这一原则，即这个内容必须是能够实际调查的——某种——

施特劳斯：“是当下的一个”，不是需要回溯到过往的。更具体来说，为了了解它你需要读《圣经》，但没有必要一定如此。“内容是当下的一个”。

赖因肯：

我能够获得一种内在的确信的内容——而且一切教义都必须可以带回到这个内在的证明基础。

施特劳斯：“一切都要被带回”，而非“一切教义”。换句话说，路德未曾看到，比如，道成肉身显然是必要的。他只能明白它被传递给自己，并且这使得他有一种得到救赎的感觉。但他无法明白它必然会如此。明了这一点的只有理性。看第442页第三自然段。

赖因肯：

这一形式上绝对的原则使得我们来到了历史的最后阶段，也即我们的世界、我们的时代。

施特劳斯：没错。是终点。这是支持历史存在终点的几个段落之一。

367

学生：提到了路德，它隐含着对启示的拒绝吗？

施特劳斯：有关启示，从神学角度理解，是这样的。因为它只是德语中黑格尔说的 *Vorstellung*，根据字面含义翻译为英文就是“表象”。可是表象指的并不是呈现、再现。或者我们不管词源学，表象

并不是思想，不是理性思想。如果从理性角度理解，基督教教义是真实的，但此时它就不再是你们在任何教条的论断中，无论是天主教的还是新教的，所发现的那个基督教了，会与之迥然不同。

但现在超越启蒙运动的最后阶段是什么？他在接下来的段落中提到了这一点。

赖因肯：

世俗生活是精神王国实定和有限的具象化——就是意志在外在存在中展现自身。单纯的冲动也是内在生活用来实现它自己的方式；但是这些方式是暂时的和彼此不相关的；因为它们是意志千变万化的体现。至于公平和道德的东西是属于本质的、独立的、内在普遍的意志，而且我们假如要知道正当真正是什么，我们必须从倾向、冲动和欲望这类特殊的东西中加以抽象；因此，我们必须知道自在的意志是什么。因为各种仁爱的、慈善的、乐群的冲动，是和另一类冲动相对立的。只有当意志的特殊和矛盾的形式得到消除，自在的意志才能够为人所知。然后意志才在它抽象的本质里出现为意志。只有在这种时候，就是当意志并不意愿任何另外的、外在的、陌生的东西——因为当它这样意愿的时候，它是依赖其他事物的——而只意愿它自己的时候——意志会意愿本身。这就是绝对意志——自由的意志。¹⁶

施特劳斯：这是关键所在，它具体化了康德对所有早先道德的批判。启蒙运动将权利和道德的根源追溯至人类的自然冲动或倾向，就此来说它与古老的传统观点别无二致。在这个方面启蒙运动和，比如说，托马斯·阿奎那或亚里士多德的差异我们这里无法讨论，因为在

此意义上他们是一致的。存在着自然目的，这个目的并不源于意志，但得到了意志的认可，是自然施加在意志之上的。因此，意志并不自由。意志依赖于某种事物，要么是上帝的意志，要么是自然。真正的自由意志除了自己之外，不意愿任何事物，因为不然的话它就会依赖于这些事物，换句话说真正的自由意志除了自己的自由、自己的自我规定性外不意愿任何事物。这里黑格尔完全接受了康德对早前所有道德哲学的彻底批判。¹⁷

如黑格尔下文中一定程度上暗示的那样，他通过这里稍后马上提出的问题批判了康德。接下来的问题就是：如果意志无法被上帝或自然从外部规定，那么它是如何受到规定的呢？他感觉到康德的不足在于康德的形式伦理学并没有提供任何通向意志内容的道路。让我们翻到第447页第三行。

赖因肯：

所以自由的理念——体现在法律中的理性——并不被看作是最后的绝对义务，因为神圣事物和宗教良知同它们彼此分离。

施特劳斯：换句话说，如果存在着某种并不等同于理性的神圣事物，那么理性就无法十足地拥有它的权力。这是对黑格尔看法的相对没什么争议的表达。神圣的事物必须等同于理性的事物，而非高于理性的事物。这有非常重要和明显的意味。

接下来黑格尔谈到了他所说的“客观自由”的含义。康德提出的自由是主观自由。意志一定不能有任何外在于自身的事物规定。但还存在着客观自由，它们是源自意志本身的对意志的规定。在同一页的下一段，黑格尔这里只给出了这一理论的结果。

赖因肯：

现在我们必须注意下面所讲的两个因素：其一，法国大革命的途径；其二，这个革命怎样成为世界历史。

369

其一，自由显现出一种双重形态：一方面是关于自由的内容和目的——它的客观性——事物的自身；另一方面是关于自由的形式，包括个人有关自己行动的意识；因为自由的要求是个人在这类行动中承认自身，这些行动就应当确实是他的、他的利益所在就是所希望的结果应当能够达到。

施特劳斯：重复一遍，这种主观自由是康德提供给我们的，但另一种自由他没有提供给我们。这种自由是什么？客观或现实（real）自由。

赖因肯：

我们要依照这种分析来观察实际运作中的国家的三个元素和权力，至于它们的详细考察，我们要在法哲学讲座之中。

（1）理性的法律，也即内在权利的法律，就是客观的或者现实的自由：财产自由和人身自由便属于这一类。封建关系引入的奴隶制度状态的残余物现在被一扫而空，还有封建法律——它的什一税等——传下来的一切财政条例现在也都被废除了。现实的自由更需要贸易以及各行各业的自由——准许每个人无拘无束地运用自己的能力——以及任何人都可以自由担任国家的大小官职。这就是对真实的自由内容的概述，这些因素并不

建立在情感之上——因为情感也让农奴制度和奴隶制度继续存在——而是建立在源于人类存在的精神属性人类思想和自我意识之上。

施特劳斯：这里你们看到感觉——情感——和理性之间差异的重要性。感觉完全不足以导出自由的全部意义。只有思想能够如此。

现在第二点与政府有关。只读一下这一段的最后一句。

赖因肯：

少数人俨然成为议员，但是他们通常只是众人的掠夺者。

施特劳斯：换句话说，他们是声称人民代表的人。

370

赖因肯：

还有多数凌驾少数，同样也是一种显著的矛盾。

施特劳斯：这是我们先前讨论过的政府的巨大问题。黑格尔完全拒绝了民主化的含义。看接下来这段的中间。

赖因肯：

关于法律、宪法和政府可以有各种各样的意见和看法，但是人民必须有一种把这一切意见当作次于国家实体利益的性情，并且只在国家利益许可的范围内坚持这一切意见；此外，对国家的善良意志必须被认为是最高和最神圣的；或者，如果宗教被看作是更高和更神圣的，这个宗教就一定不能包含任何异于宪法或者

反对宪法的事物。¹⁸

施特劳斯：也即最低要求就是国家要和宗教一样神圣。为了表明黑格尔如何与民主制格格不入，我们读一下第 449 页结尾。

赖因肯：

法兰西第一届宪法政府是一个承认王权的政府；皇帝被规定为国家的元首，他会同各大臣来行使行政权；另一方面，立法机关从事创制法律的事务。但是这种宪法自始就包含了一种内部的矛盾；因为立法机关吸收了行政机关的全部权力：国家的预算、和战的决定、军队的征募，这一切都操持在立法议会的手里，事事都被归到了法律的名义下。然而国家的预算就其属性来说不是法律，因为它是年年要重订的，而它合适的主管权力机关应该是政府。此外，与此相关的还有内阁和国家公务员等的间接任命。这样一来，政府被转移给了立法议会，就像在英国转移到了议会一样。¹⁹

施特劳斯：这明白无误地体现出黑格尔根本看不上议会政府，即便是在非民主基础上的议会政府也不行。政府和臣民是极为不同的。接着他开始讨论在英国实现的对这一问题的解决，对英国他抱着几分同情，但英国并不满足他设定的杰出的标准。这在第 453 页倒数第八行。

赖因肯：

英格兰以极大的努力，在旧有基础上维持着自身；英国宪法

在惊涛骇浪之中，仍然保持了它的地位，虽然似乎更容易为大革命所波及，因为它有一个公共的议会，公共开会集议的习惯已经普及到了全国各级人民，同时又有一个自由的出版界，非常便于法兰西的自由和平等原则灌输给各阶层的人们。难道是英格兰民族在文化方面变得迟钝而不能领略这些普遍的原则吗？可是时常把自由问题当作反思和公开讨论的题目，任何国家都赶不上它。或者英格兰宪法完全是一个自由宪法——那些原则已经全部实现在那里边，所以不再能引起什么反对甚或兴趣了吗？英格兰民族可以说是乐见法兰西的解放；但是它傲然信赖着它自己的宪法和自由，所以不但不去模仿外国异族的例子，反而对它表示敌视的态度，不久就举国同法兰西卷入了战争之中。²⁹

施特劳斯：在下一段中，黑格尔指出英国有一个非常重要的事物，这就是地方自治这类制度。接下来的段落就是他的批评。

赖因肯：

议会统治着英国，虽然英国人不愿意承认这是事实。

施特劳斯：因为他们是忠诚的君主制支持者。

赖因肯：

这里值得提到的，就是向来被看作是共和国人民趋于腐化的那个时期，在英国也可以看得到，这就是议员席次的选举可以由贿赂而得到。但是一个人能够出卖选举票和购买议员席位，也正是英国人的所谓自由。但是上述这种完全矛盾和腐败的局面，也

有一种好处，它使一个政府有产生的可能性，那就是，它送到议会里去的人们多数为政治家，他们从小就投身于政治，在政治中工作，并且在政治中生活。全民族都有如下正确的信念和观念，即必须有一个政府，所以愿意信任一群有行政经验的人；因为一种对特殊性的一般意识也承认了该共同体中一个阶层的独特特征——这就是通过实践得来的知识、经验和能力，它们是专心从事这些事务的贵族阶级所独具的。这些情况与每个人都能够立刻理解的原则和抽象观点完全相反，此外这些原则和观点也记载在一切宪法和宪章之中。²¹

施特劳斯：所以换句话说，相较于如此混乱的法国大革命带来的完全民主的秩序，黑格尔更青睐英国的秩序。

我认为我们以黑格尔有关法国大革命的评论来结束本学期的研讨班——我们必须结束了——是再合适不过的。看第 446 页。

赖因肯：

所以意志自由的原则反抗着现行的权利。我们必须承认，贵族的权力在法国大革命前已经被黎塞留（Richelieu）削弱，他们的特殊权利也被剥夺了；不过他们像教士阶级一样，保持着一切特权，比起下层阶级仍然具有优势。当时法兰西的政治局面是乱七八糟一大堆特权。²²

施特劳斯：让我们翻到第 447 页第六行或在这附近。在描述完前革命时期的法国后，他继续说——

赖因肯：

权利这个理念、这一观念突然伸张它的权威，旧的不公平的制度无力抗拒它的进攻。所以就有一个同权利概念相调和的宪法成立了，一切未来的立法都要以此为基础。自从太阳立于苍天，星辰围绕它转动，还从来没有过人们在头脑中以自己的存在为中心呢。

373

施特劳斯：不，应该是“人类站在他的头脑之上”。黑格尔有意选择了一个矛盾的表述。“用头站立”，就是说人们站立在自己思想之上，根据思想来建造现实。

赖因肯：

阿那克萨戈拉第一个说，努斯（*Nous*）统治着世界；但是直到现在，人类才进而认识到这个原则，知道思想应该统治精神的现实。所以这是一个光辉灿烂的黎明，一切有思想的存在，都分享到了这个新纪元的欢欣。一种性质崇高的情绪激动着当时的人心；一种精神的热诚震撼着整个世界，仿佛神圣的东西和世界的调和现在首次完成了。²³

施特劳斯：黑格尔这里重现了他年轻时的感受。法国大革命开始时，他19岁，当时在图宾根的一个新教神学学院里。他和自己的伙伴欢庆着大革命，栽下一棵自由之树，还有其他庆祝活动。这也如黑格尔所言，是对“当时一切思维着的存在都具有”的期待的一个迟来的表述。黑格尔并没有失去理智。当然，他也历经了失望，但这只是整个故事的一部分。在这里，我们不得不结束这学期的研讨了。

列奥·施特劳斯 1965 年黑格尔《历史哲学》课程讲疏导言

1. 1958 年课程讲义以及 1965 年课程录音，可以在列奥·施特劳斯中心网站找到：<http://leostrausscenter.uchicago.edu/>。1965 年课程的完整讲义可在本书出版两年后在该网站上获得。

2. 有关施特劳斯对黑格尔的解读（主要透过科耶夫视角），参见 Sara MacDonald and Barry Craig, *Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss* (Lanham, MD: Lexington Books, 2014), chap. 1; Robert Pippin, “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate,” *History and Theory* 32 (1992): 138–61。MacDonald 和 Craig 提到了施特劳斯有关黑格尔的讲座，不过主要还是集中在他已发表的著作中。在 “Kojève’s Hegel, Hegel’s Hegel, and Strauss’s Hegel: A Middle Range Approach to the Debate about Tyranny and Totalitarianism” 一文中，Waller Newell 提到了施特劳斯与科耶夫在解读黑格尔方面的差异；参见 *Philosophy, History, and Tyranny: Reexamining the Debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, ed. Timothy Burns and Bryan-Paul Frost (Albany: SUNY Press, 2016), 237–44。

3. 也参见 Leo Strauss, *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*, trans. and ed. Gabriel Bartlett and Svetozar Minkov (Chicago: University of Chicago Press, 2011)。

4. 参见下文最后一段，“Comments on Schmitt’s *Der Begriff des Politischen*,” in *Spinoza’s Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair (New York: Schocken Books, 1965)。也参见 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis*

and Its Genesis, trans. E. M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 前言和导论。

5. 参见亨利希·迈耶对施特劳斯的导读, *Hobbes's Critique of Religion*, 5; 也参见施特劳斯在 1933 年 12 月与 Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith 和 Gershom Scholem 的通信, 引用于上书第 5 页脚注 15。

6. Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, 58n1.

7. Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, 56–58, 122–23. 也参见施特劳斯在 1935 年 5 月 12 日同 Hans-Georg Gadamer 和 Gerhard Krüger 的通信, 收录于 *Hobbes's Critique of Religion*, 159–63。

8. Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, 93–94, 104–7, 130, 150–52.

9. 科耶夫在 1936 年 11 月 2 日确实致信给施特劳斯, 感谢他有关霍布斯的著作, 并且对霍布斯—黑格尔关系提出了一些自己的看法; 这重印于 Leo Strauss, *On tyranny*, rev. ed., ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (New York: Free Press, 1991), 231–34。

10. Strauss, *On Tyranny*, 26–27. 施特劳斯首先在下述文章中提前提出了这些有关色诺芬修辞学的看法: “The Spirit of Sparta and the Taste of Athens,” *Social Research* 6 (1939): 502–36。

376

11. Strauss, *On Tyranny*, 78–79, 85–91.

12. Strauss, *On Tyranny*, 147–69.

13. Strauss, *On Tyranny*, 191–92. 在 1950 年 9 月 19 日写给施特劳斯的信中, 科耶夫对施特劳斯观点的这一方面作出如下评论: “你诉诸道德良知来驳斥我的标准论据。不过你的观点与我的一样有问题” (*On Tyranny*, 255)。类似的, 他在 1953 年 10 月 29 日写道: “有关这一问题, 我只能重复同样的看法。如果确实存在像‘人性’这种东西, 那么你所说的当然全都对” (*On Tyranny*, 261)。

14. Strauss, *On Tyranny*, 207–10.

15. 参见施特劳斯 1948 年 8 月 22 日和 1957 年 9 月 11 日的信件 (Strauss, *On Tyranny*, 236–39, 291–94)。在这些信件中, 施特劳斯也质疑科耶夫是否可以在不考虑黑格尔自然哲学的前提下这么做。

16. 参见 1950 年 9 月 19 日科耶夫给施特劳斯的信件 (*On Tyranny*, 255)。也参见科耶夫在下述著作中的著名脚注, *Introduction to the Reading*

of Hegel: *Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. Allan Bloom (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980), 161–62.

17. Strauss, *On Tyranny*, 210–11. 施特劳斯—科耶夫论战的更多信息，参见 Burns and Frost, *Philosophy, History, and Tyranny*; Emmanuel Patard, introductory remarks to “‘Restatement’ by Leo Strauss (Critical Edition),” *Interpretation* 36 (2008): 3–27; Pippin, “Being, Time, and Politics”; Michael Roth, “Natural Right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève,” *Revue de Metaphysique et de Morale* 3 (1991): 407–22; Victor Gourevitch, “Philosophy and Politics, I–II,” *Review of Metaphysics* 22 (1968): 58–94, 281–328; George Grant, “Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève,” *Social Research* 31 (1964): 45–72.

18. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 278–79.

19. Leo Strauss, “What Is Political Philosophy?,” in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 51–56; Strauss, “The Three Waves of Modernity,” in *Introduction to Political Philosophy*, 90–92.

20. Leo Strauss, “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy,” *Social Research* 13 (1946): 358.

21. 《历史哲学》导言的译文发表于 1975 年，基于 Johannes Hoffmeister 于 1955 年对拉松版本的修订；参见 *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)。在所有可获得讲义的基础上编辑整理的这些讲座的英文批评版，正在筹备出版；参见 *Lectures on the Philosophy of World History, vol. 1: Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822–23* (Oxford: Clarendon Press, 2011)。后者的编辑导言包含着对这些讲座在德语和英语世界出版史的精彩论述。

22. G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. Leo Rauch (Indianapolis: Hackett, 1988), 13.

23. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, 14. 24. Strauss’s other courses are cited parenthetically by year and session number.

25. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, 35.

26. 在整个讲座中，施特劳斯都坚持黑格尔的反相对主义的理性主义立场。当有学生问黑格尔对启蒙运动的批判是否涉及拒绝它所包含的理性与确定性时，施特劳斯回应说：“哦，不。在黑格尔看来，他要比启蒙运动者更加严格”（第11章，边码第247页）。在他1958年的课程中，他说：“你一定不要忘记这一点：黑格尔的理性主义是别人难以企及和无法超越的；就普遍确定性来说，他绝不会拱手让给数学的”（1958：2）。

27. 这一有关黑格尔政治哲学的刻画，也出现在施特劳斯已发表的一些作品中；参见“An Introduction to Heideggerian Existentialism,” in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 39; 也参见下书序言, *Spinoza's Critique of Religion*, 2。

28. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. John Sibree (New York: Dover, 1956), 452. 这一部分出现在黑格尔对历史最终阶段也即他所处时代的相当匆忙的论述中。施特劳斯非常幽默地解释了黑格尔什么会在《历史哲学》结尾削减了自己的论述：“有关后来的历史黑格尔的论述要简短地多，这不是因为他认为这一时期不重要，而是因为这是教授们心有余而力不足的一种体现。毕竟黑格尔是个教授，他在一开始花了太多时间以至于没有时间来同样详细地讨论结尾了。这种情况确实时常发生，黑格尔也不例外”（1958：10）。施特劳斯明白自己在说什么，因为他在自己的讲座中也犯下了同样的错误。

29. 参见 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 295 (§ 270R)。

30. 这提醒我们简单地将施特劳斯对黑格尔的解读等同于科耶夫的解读时会出现的危险——这一危险并不总是能够避免，比如，MacDonald and Craig in *Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss*, chap. 1. 同样可参见 Newell, “Kojève's Hegel, Hegel's Hegel, and Strauss's Hegel,” 237-44, 讨论了施特劳斯与科耶夫在解读黑格尔方面的差异。

31. 有关这一最终陈词的主张，施特劳斯在另一处这样看黑格尔，“他根本不是一个傲慢的人。当你读到他更为个人化的表述时，它们绝对令你惊讶，充满着高尚的无私。他根本不是一个大言不惭的人”（1958：5）。

32. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, 90.

33. 在这一课程和 1958 年的课程中, 施特劳斯都引用了英文译本中没有的德文版中的一个段落, 来证明黑格尔并没有预计在美洲会出现任何完全不同的新事物(第 4 章, 边码第 100 页; 1958: 6)。这一段落是: “总体便是这三个原则的统一, 这种统一出现在欧洲”(G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister [Hamburg: Felix Meiner, 1955], 212)。

34. 柯林伍德否认如下观点, 即黑格尔认为历史终结于当下并排除了未来进步的可能性。这可以在其如下著作中找到依据: *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 119–20。施特劳斯针对此书写了一篇极具批判性的书评: “On Collingwood’s Philosophy of History,” *Review of Metaphysics* 5 (1952): 559–86。

35. 正如他在私人信件中所写的那样。在 1957 年 9 月 11 日写给科耶夫的一封信中, 施特劳斯写道: “我对你观点的大体回应就是我们立场截然相反。问题的根源我认为如同以往, 就是你坚信黑格尔(马克思)的真理, 而我却不这样”(Strauss, *On Tyranny*, 291)。

36. Leo Strauss, “Political Philosophy and History,” in *What Is Political Philosophy and Other Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 58.

37. 我这里用了引号是因为 Catherine Zuckert (原姓 Heldt) 作为当时班上的一位学生告诉我, 班里有 30 到 40 位学生。

第 1 讲 绪论

1. 黑格尔历史哲学讲座第一版由他之前的学生爱德华·甘斯(Eduard Gans)编辑整理, 于 1837 年出版。第二版, 也是增订版, 由卡尔·黑格尔编辑, 出版于 1840 年。施特劳斯在课堂上使用的斯博里的英译本是基于卡尔·黑格尔的版本。1917—1920 年, 格奥尔格·拉松(Georg Lasson)出版了这一讲义的四卷本, 这是施特劳斯不时引用的版本; 参见 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Georg Lasson (Hamburg: Felix Meiner, 1988)。最后, 约翰内斯·霍夫迈斯特(Johannes Hoffmeister)在 1955 年出版了拉松版第一卷的修订本, 包含黑格尔对系列讲座的导言; 参见 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*。霍夫迈斯特就是施特劳斯上面提

到的“更晚近的编辑”，在许多场合下他在课程中都引用了他编辑的版本。

2. 雅各比在 1785 年 F. H. Jacobi (1743–1819) 发表了 *Briefe über die Lehre Spinozas (Letters on the Teaching of Spinoza)*，由此开启了德国所谓的泛神论之争。

3. 林登·B. 约翰逊 (Lyndon B. Johnson) 总统的联合国演讲，1965 年 1 月 4 日。

4. 这可能是施特劳斯的翻译。他引用的前言中这一段的翻译并不符合当时存在的任何英文译本，即 S. W. Dyde 或 T. M. Knox 的译本。See Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 23。

5. 这个时候换了磁带。显然一个学生问的是黑格尔有关历史终结的理论立场是否有任何实践意涵。

6. 在《神圣家族》(*The Holy Family*) 中。参见 Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. and trans. Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat (Indianapolis: Hackett, 1967), 383。

7. 这是马克思著名的论费尔巴哈的第 11 条论纲。参见 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 402。

8. 1958 年课程中，施特劳斯也指出黑格尔主张自己学说是最终结论这一点，在哲学家中并不独特：“黑格尔他根本不是一个傲慢的人。当你读到 he 更为个人化的表述时，它们绝对令你惊讶，充满着高尚的无私。他根本不是一个大言不惭的人。他是非常谦卑、非常谦逊地提出自己的看法……其他人比如斯宾诺莎，偶尔会说他知道真理；黑格尔毫无疑问也会这么主张。但难道不是每个哲学家都这么说吗？我并不是在说哲学教授们；这是一个非常令人尊敬的职业，但它并非哲学本身——这会是一种极大的不公正。如果我们认为他们是哲学家，这就是一种严重不公——这是非常棘手和复杂的问题。不过难道不是每位哲学家都持这一主张吗？即使看看康德，他认为最重要的问题是不可回答的，这本身也是一个最为重要的答案。不，当然黑格尔会这么主张”（第 5 次课）。

9. 参见 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 21；也参见 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 95。

10. 查理·爱德华·斯图亚特 (Charles Edward Stuart, 1720—1788)，通常被称为“小王子查理”，他在 1745 年卡洛登战役中被击败。

11. 选区是英国的行政分区；“腐败”选区就是那些在人口上已经凋零但依旧选举出议会代表（这通常是富有的地主）的地区。1832年的《改革法案》改变了选举制度，废除了这些选区并增加了选民。

12. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), par. 37.

13. 约翰·塞尔登（John Selden, 1584—1654），英国律师和法学家。

14. 1958年课程中施特劳斯说：“你一定不要忘记这一点：黑格尔的理性主义是别人难以企及和无法超越的；就普遍确定性来说，他绝不会拱手让给数学的”（第2次课）。

第2讲 历史中的理性与精神的性质

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的布鲁尔的论文。朗读文章并没有录音。

2. Hegel, *Philosophy of History*, 6.

3. 公元前216年，第二次布匿战争中爆发了坎尼会战，汉尼拔领导下的迦太基军队大败人数多于他们的罗马共和国军队。

4. Hegel, *Philosophy of History*, 9.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 13–14.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 15.

7. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 45.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 16.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 17.

10. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 61.

11. 似乎施特劳斯这里是在概括德文文本；参见 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 64–67。

12. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 71.

13. 在 *Phenomenology*, par. 437. 黑格尔引用了如下来自《安提戈涅》中有关神的不成文律法的台词：“它们不是昨日或今时的律法，而是永恒的，/ 尽管它们源自何处，我们无人知晓。”

14. 1958年课程中，施特劳斯详细讨论了科学与社会败坏之间的彼此关联：

世界历史表明精神如何逐步获得一种有关真理的意识和意愿。真理逐渐被人类了解，人类先是发现了真理的大意，最终逐渐获得对真理的全面意识。人类精神必然会到达这种全面意识，现在它出现在黑格尔这里。那么黑格尔自身这里出现的困难是什么呢？我们不是在谈论源自外部的困难。黑格尔提出了一套有关每个历史阶段发生事件的学说：起初你有一个共同体，他将之称为“民族”，继而它在自身之外确立了自己的世界。比如，希腊的万神殿、希腊有关正义的观念以及他们有关法律和政府看法的一般特征，它们都算希腊精神所确立的世界。接下来，在它已然彻底客观化自身之后，它便达到了顶点。之后会发生什么呢？一直到顶点这个阶段，精神都完全身处这个世界。更具体来说，希腊人信仰这些神祇，而这些神祇则是希腊精神的客观化，可是希腊人并不知道这些神祇是希腊精神的客观化；它们反而被认为是有名有姓的生活着且思考着的存在。于是在客观化完成后，在比如说悲剧作家将希腊精神完美客观化之后，在这一切之后，思想便登场了。希腊精神开始意识到自己的神祇就是希腊精神，是希腊精神的客观化。但这对希腊人而言意味着什么呢？这一点当然仅仅出现在宽泛意义上被称为“智者”或“哲学家”的特定个体身上；可是它的意义是什么？这一阶段中，科学出现了，这里的科学是所有层面的科学，包括哲学在内。因此科学和一个民族的败坏和衰落总是彼此相连的。哲学诞生于这一时刻；在此刻，民族意识到它不是神祇的臣属而是其创造者，民族的败坏开始了。这里的败坏，当然并不是说我们在芝加哥市政府某些部门中看到的那种腐败，它真正的含义是失去了方向、是完全的迷失、是一个民族的衰落！总是如此！

你们当中读过卢梭那两部作品（*Discourses*）的人，会看到黑格尔在这一点上是与卢梭一致的。卢梭用一整本书来讨论科学和败坏是如何密不可分的。在这里我们当然也可以把这一点适用在黑格尔身上，这理所当然，因为黑格尔在其《法哲学原理》的一个非常著名的段落中说，他把同样的原则运用到了他的时代。“密涅瓦的猫头鹰——也即智慧——在黄昏才起飞。”这就是说当夜幕降临，当社会衰败并且任何伟大任务都不复存在时，智慧才得以现身。斯宾格勒的《西方的没落》道出了这一点，因为如他所见，这意味着西方的衰败。当然按照他的看法，这（意味着）人类的衰落，因为如你们所知，西方文明是最后的文明。它是任何有意义的人类生活的

381 终结。黑格尔这里最棘手的困难之一，就是我们并不真正知道黑格尔是否完全意识到了他这里所明确蕴含的意思：随着历史的实现、历史的完满，便出现了人类最终的衰败、最终的败坏。这是一个我们之后会以“最后的人”的方式提出的问题，那时人们不再有任何任务有待完成，一切伟大的社会任务都被解决了，我们享有完美的社会。在一切重要的思想任务都得到解决后，当真理在最终思想体系中得到把握时，会发生什么呢？是浅薄无聊？不再可能有真正的英雄主义了；黑格尔是否以及在多大程度上看到了这一点，就我所知，很难判断。

施特劳斯继续对比黑格尔和马克思对上述困难的看法：

但据我所知，马克思从未遇到黑格尔由于赞同卢梭“一论”而遇到的困难。马克思从卢梭这里继承的观点包括完全不理睬一切复杂性这一点。是吧？卢梭的学说非常复杂；它比人们倾向于认为的要复杂得多。德国观念论者，特别是康德与黑格尔，试图提出一种调和的解决方案；但卢梭感到无法给出这种方案，并且他知道这一点！不过当然黑格尔——而非康德——接受了“一论”中的这个重要命题，也即社会的顶点和知识的顶点之间存在着根本矛盾。我想说的是，卢梭使用了类似于斯巴达的简单的理论：这就是完美城邦；或者说是早期的罗马：没有哲学，也没有艺术；雅典：艺术和智识的典范，但却败坏。对吧？我想说的是我们可以很容易地质疑这些观点，但这没有触及关键点和根本问题。黑格尔承认这一点……但我认为我们无法在这些问题中同时接受马克思和黑格尔的观点，因为马克思没有黑格尔那么哲学化。

最后，施特劳斯指出黑格尔的理性国家中，不再需要英雄美德或伟大个体：

在黑格尔的意义上，我认为我们可以说不再有历史个体了。会有一些差不多称得上不错的行政人员，但不再有任何历史个体了，我重复一下这句话：“科学和一个民族的败坏总是密不可分的。”[……] 此

外，问题在于伟大（个体）不再的情况下，黑格尔所理解的败坏是否能得到阻止。这是问题所在。我想说的是，我认为这个对黑格尔本人以及任何其他对黑格尔有道理的批评来说绝对重要的问题，无法基于这一段落的表述而得到解决，不过我想提及的是这确实是黑格尔的一个重大问题：什么是历史的终结，它指的是什么？在此基础上我们有可能活下去吗？我们可以说这是尼采批判黑格尔的起点。（第3次课）

15. 这里在换磁带。

16. Hegel, *Philosophy of History*, 20.

17. Alexander Pope, "An Essay on Man" (1733), line 16.

18. 伯纳德·德·曼德维尔（Bernard de Mandeville, 1670—1733），荷兰作家，因《蜜蜂的寓言》（*The Fable of the Bees*, 1714）而在欧洲知名。

第3讲 精神在世界历史中的实现

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的休伊特的论文。朗读文章并没有录音。

2. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 91.

3. Hegel, *Philosophy of History*, 28–29.

4. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 95.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 29.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 33–34.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 34.

8. 有关黑格尔认为对待政治的道德主义视角存在局限这一看法，施特劳斯在1958年课程中表示非常同情：

对政治道德化，黑格尔怀有深深的轻蔑。这一点确凿无疑。他瞧不起那种躲在后面不用负责，或是需要负责但却不知道责任是什么的那些做出道德判断的人。我认为我这一生中所经历的黑格尔在这里所说的那种情况的最令人震撼的事例，就是20世纪30年代英国工党和他们的“抵抗侵略、抵制重整军备”。这是一个如此美妙地深思熟虑的政策[……]黑格尔说的是，某种意义上，这是真正的更为不道德的

行为，是彻头彻尾的政治上的不道德，并且由于它的虚伪，它很危险。当然另一个表述就是“相信公共意见”。如果你想做出更多判断的话，这是对黑格尔心中认为真正不道德事物的而另一种表述。如黑格尔一位学生所说，这意味着期待别人去做自己太懒而不愿亲自去做的事情。接受公共意见的人并不关心任何事务，无论是国内的还是国外的。

我认为，这是黑格尔在其著作中提出的一个重要的政治观点。黑格尔的评述是否讨论了道德和政治之间冲突的所有困难，这是一个完全不同的问题了。不过我认为关键在于，一个单纯的道德主义在何种程度上是不相关的。我以柏克为例。柏克在他一部作品中[“Thoughts on the Approaching Executions”——编者]——我不确定是哪一部——讨论了下述问题：发生了叛乱，这是极为严重的死罪。如何看待对这一罪行的惩罚呢？从严格的道德视角出发，每个人都应当接受惩罚，接受与罪行相适应的惩罚。在许多情况下这即意味着死刑。但政府却没有这么做。为什么？因为它们在权衡法律方面的因素和更广泛的法律目的因素，也即，最好是在更高层面上，整个政治社会的存续。因此，就会出现诸如罗马对士兵进行什一抽杀而非杀掉所有人的行为。这表明了黑格尔的观点：对这些极为严重和包罗万象的问题来说，政治考量、更为广泛的考量是真正道德的考量。这些不同类型的道德学家们把问题想得很简单，他们并没有直面问题的复杂性。我们不能说黑格尔是个不道德的人。就其气质来说，他与此相去甚远。毋庸置疑，他坚定地认为彻底违背法律，也即我们所说的革命，是更高阶正义相对较低阶正义的胜利这一看法，帮助了他。当这一前提受到质疑的时候，我们接受黑格尔的立场就会有些疑虑。（第5次课）。

383

9. Hegel, *Philosophy of History*, 37.

10. 1958 年课程中，施特劳斯论述说黑格尔不会为残忍统治者的行为辩护：“我认为黑格尔是对伟大政治议题采取道德主义态度这一立场的最有力的批判者。比如，拿破仑的问题，他完全不合法地获得了……并且枪杀了他。你们知道这违背了所有国家法，我肯定黑格尔绝不会为之辩护。这没有任何辩护的余地。不过让我们来看看，按照他们现在的说法，就是对 2000 万农民的‘谋杀’——我们知道，他们算无辜的花朵——这该如何

评价呢？黑格尔不会从极为狭隘的道德视角出发，但我认为他会基于更为宽广的政治视野认为，一个制度以这种方式加以确立、镇压如此有力的地方——并且在某一时刻，数字变得颇为重要……”（第3次课）。在原始文字记录上就有省略号，这可能意味着这部分录音文件无法听清。

11. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841).

12. 1958年的课程中，施特劳斯对比了黑格尔的积极自由概念和洛克的消极自由：

自由一定不能理解为对私人领域的保护。这是具有决定性的。或者如黑格尔之后在有关自然状态概念的一个非常清晰的讨论中所说：自然状态中人们最初并不自由，并不是在此条件下进入社会的；我所说的条件就是他愿意放弃自己自然自由的一部分，以便通过这种自我约束而在自然自由中最重要的方面获得保护。黑格尔拒绝这一点。他说自由必须是合乎理性的自由，这种合乎理性的自由一定不是做任何想做的事，因为这只是在私人领域之中；自由存在于做合乎理性的事情之中，也即比如积极地服从合乎理性的法律。在这里我不会考虑卢梭；黑格尔这里更明显借用到的另一个思想家，就是亚里士多德，虽然他用的术语稍有不同。他说公意一定不能够是私人意志的手段；但在卢梭这里，根本说来公意就是私人意志的手段。这一点在卢梭这里很复杂，我向你们保证，但从根本上来说是这样的。”按照亚里士多德的观点，城邦优先于个人，这正是黑格尔的看法。只有在市民社会的成员权中，自由才有可能存在；自由的存在，比如，并不是通过保护特定的私人领域——这是消极自由。积极自由是市民社会中的成员权，这种成员权意味着将你对法律的服从、根据法律而对生活的安排视为你真正的自由。

我给你们读另一段不在英译本中的文字，它在的文本第115页

* 这里施特劳斯认可了黑格尔的观点。黑格尔认为卢梭的“公意”依旧没有摆脱个人私意的立场，也是他批判自然法学说的根源。但问题在于，黑格尔可能混淆了卢梭笔下公意和众意的区别，施特劳斯熟悉卢梭的学说但却没有对此深究。

[Hoffmeister 版的 *Die Vernunft in der Geschichte*]: “只有服从法律的意志才是自由的, 因为只有这个意志服从自身并因此是自由的。”换句话说, 如果你做你想做的事情, 那就是听从了自己的主观意志和任意, 进而你就不是自由的, 你是自己一时冲动的奴隶。只有当你遵从自在的合乎理性的事物时, 你才是真正自由的, 并且只有在你服从法律时, 你才是遵从自在的合乎理性的事物。如果主观意志让自身和事件听命于法律, 自由和必然之间的对立就消失了。必然性就是合乎理性的和实质的, 如果我们将这一必然性承认为法律并将之作为我们自身存在的实体而加以遵从, 我们就是自由的。这样客观和主观意志就得到了调和, 它们成了一回事。这里你们在上述后一个段落中清楚看到卢梭的观点。对吧? 我说的是只有服从法律的意志才是自由的这一点。

施特劳斯继续阐述黑格尔和卢梭在公意或理性意志概念上的差异: “现在我们来了解一下黑格尔与卢梭的关系——我指的是非常一般意义上的。下面我读给你们这个表述完全源自卢梭: ‘服从法律的意志是自由的, 因为它服从自身’——《社会契约论》第一卷第 8 章, 还有其他段落。黑格尔的法律概念与卢梭的有何不同? 卢梭为什么这么肯定在你服从法律的时候, 你是在服从自己?” 一个学生回答说: “因为你参与了法律制定。”施特劳斯回应道: “完全正确! 换句话说, 法律的合法性 (legality)* 通过你在立法过程中有话语权而得到保证。对吧? 黑格尔完全不承认这一点。他恰恰反对民主原则。所以换句话说, 卢梭也有这样的可能性, 就是通过自己这一观点来证明存在着不理性的法律。是吧? 他甚至会说实际上他那个时代欧洲的所有法律都算不上法律, 因为它们都是由君主制定的, 而没有得到自由投票的公民的接受 [……] 亚里士多德和卢梭, 无论他们有多大分歧, 都理所当然地认为 ‘是’ 与 ‘应当’ 是不同的。但以某种方式黑格尔假定是与应当是一致的, 并且他的历史哲学表明这一假定是有道理的, 因为它证明了历史是理性的。亚里士多德和卢梭没有历史哲学, 是他们与黑格尔之间存在根本差异的原因。这是表明黑格尔历史哲学对其政治哲学具有绝对重

* 合法性这里指的是法律成为法律的标准或条件是什么, 也可以理解为法律有效的理据是什么。

要意义的另一个事例。”（第5次课）。

13. 1958年课程中，施特劳斯多次批评误解黑格尔会神化国家的观点（参见第4次和第9次课）。

14. Hegel, *Die Vernunft der Geschichte*, 121.

15. 在他同一学期的“政治哲学导论”这门课程中（1965年冬），施特劳斯在第1课和第2课中讲授孔德的实证哲学。

16. 鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict, 1887—1948），美国文化人类学家，《文化模式》（*Patterns of Culture*, 1934）一书作者。

第4讲 历史理解与民族精神

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的舒尔斯基的论文。朗读文章并没有录音。

2. 1958年课程中，施特劳斯是这样强调黑格尔历史方法论的根本前提的：

任何聪明的历史学家都有别于愚蠢的历史学家，因为他知道如何区分重要和不重要的事物。每个人都会承认这一点；甚至愚蠢的人也不例外。换句话说，他们不得不承认存在某些自己确实无法理解的事物。不过问题在于：重要和不重要的事物指的是什么？当然，有一个粗略的常识性理解，它认为某些问题很愚蠢，只有愚蠢的人才会为之感到烦恼。不过黑格尔会说他尽可能以最客观的方式来决定重要的和不重要的事物是什么，当历史学家研究人类而非自己时，尤为如此。为什么？他把一个人类社会视为最重要的事物当作是最重要的。

现在人们会说玛丽莲·梦露（Marilyn Monroe）是这个国家最重要的个体，甚至大多数意见都是如此。黑格尔会说这很荒谬。他不想了解愚蠢的个人在想什么；他想知道的是这个社会、以恰当方式聚合而成的社会，在想什么。于是我们会关注美国宪法以及对宪法的忠实解释等，并得到了一种看法。或者我们举另一个例子，看更为原始的社会：他会提问说这些人崇敬什么。我想说的是，当事情在战争中走向严肃、在面对死亡时，我就会看到对他们来说什么是重要的。曾有某位中国人告诉我说，在古代中国旅行者看到边境上有一个部落时，

他们问的第一个问题就是：“他们如何给自己国王、神明或诸如此类的事物行礼？”这当然是一个非常明智的方法。只是它稍微有一些偏差，因为他们问的是如何行礼，而非首先去问给谁或什么行礼。这是关键所在——我想说的是，他们有一种方向。这正是黑格尔想要表达的。黑格尔主张，通过这种方式，他就给地处欧洲、中非的国家，以及阿兹特克人、希腊人、中国人、犹太人、基督徒、天主教徒和新教徒一个发表见解的机遇——不是吗？——他们的主张涉及了最为重要的事情。之后他说如果自己仔细分析这些最为真实的表述，并且像一个深思熟虑的人应该做的那样去阅读它们，那么他就会得到一个理性程度越来越高的秩序，比如是从非洲的论述直到新教的论述。这是黑格尔想要表明的。（第5次课；也参见第8次课）

3. 弗里德里希·冯·施莱格尔（Friedrich von Schlegel, 1772—1829），德国作家、批评家，被认为提出了许多启发早期德国浪漫主义运动的观念。

4. Hegel, *Philosophy of History*, 63–64.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 65.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 66–67.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 69.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 86–87.

9. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 210.

10. 参见1821年11月28日黑格尔致Boris von Üxküll男爵的信，收录于Hegel: *The Letters*, trans. Clark Butler and Christiane Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 569. 托克维尔对美国 and 俄国的评述，出现在《论美国的民主》（*Democracy in America*）第一卷结论部分。

386

11. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 212.

12. 1958年课程中，施特劳斯阐明他在这里是与柯林伍德的观点争辩；参见R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 119–20. 这里施特劳斯也引用了Hoffmeister德文版的内容来证明“柯林伍德的解读完全是错误的”，黑格尔并不认为未来在美洲或其他地方，会出现任何根本意义上的新原则（第6次课，也参见第5次和第11次课）。

13. Hegel, *Philosophy of History*, 75–76.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 77.

15. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 180–81.

16. Hegel, *Philosophy of History*, 81.

17. 参见 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 200. 亚历山大·冯·洪堡 (Alexander von Humboldt, 1769—1859), 博物学家、探险家、自然地理学与生物地理学古典时期的重要人物。

18. 参见 Kant, *The Contest of the Faculties*, in *Kant's Political Writings*, 2nd ed., ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 184–85.

第5讲 非洲与中国

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 218.

3. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 219–20.

4. Hegel, *Philosophy of History*, 93.

5. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 221.

6. 米尔恰·伊利亚德 (Mircea Eliade, 1907—1986), 芝加哥大学神话与宗教专业的一位罗马尼亚学者。

7. 施特劳斯这里指的是 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1955)。

8. 因为在施特劳斯黑格尔课程开设时, Hoffmeister 的版本已然被翻译过来了; 参见 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)。

9. Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 24, 33.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 94.

11. Hegel, *Philosophy of History*, 95.

12. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 225.

13. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 226.

14. Vladimir Lenin, *State and Revolution* (1917), chap. 5, “The Economic

Basis of the Withering Away of the State.”

15. Hegel, *Philosophy of History*, 99.

16. Hegel, *Philosophy of History*, 103.

17. Hegel, *Philosophy of History*, 104.

387

18. Hegel, *Philosophy of History*, 108.

19. 这里换了磁带。录音是从赖因肯读一下段时开始的。

20. Hegel, *Philosophy of History*, 115.

21. Hegel, *Philosophy of History*, 117.

22. Hegel, *Philosophy of History*, 120–21.

23. 参见 Max Weber, “Politics as a Vocation,” in *The Vocation Lectures*, trans. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett, 2004), 80–92。这里这两种伦理被翻译为 “responsibility” 和 “conviction”。

24. Hegel, *Philosophy of History*, 123.

25. Hegel, *Philosophy of History*, 128.

26. 施特劳斯在 1958 年课程（第 7 次课）中提到了这个故事，并认为它源自尼采；参见 *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), aph. 199。

27. Hegel, *Philosophy of History*, 130.

第 6 讲 中国（续）和印度

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. 宋朝统治中国的时期为公元 960 年到公元 1279 年。

3. 唐朝统治中国的时期为公元 618 年到公元 907 年。

4. 1958 年课程中施特劳斯对解释性宽容提出了类似的看法：“不过……我不是一位黑格尔主义者；我并不是在辩护自己的立场；但是我们必须尝试理解黑格尔的想法”（第 6 次课）。

5. 施特劳斯这里提到了卡尔·施米特（Carl Schmitt, 1888—1985），他被称为“第三帝国的王冠法学家”。1958 年课程中施特劳斯几次提到施米特的这一论述，他总是想表明黑格尔和纳粹之间没有任何联系。因此：“基于黑格尔绝对无法为纳粹提出辩护。这千真万确——我指的是时至今日也是

如此！我所了解的最聪明的纳粹分子就是卡尔·施米特，他是德国公法学家，非常明确地指出了这一点；他在1933年1月31日这一天说，黑格尔粉身碎骨了。这指的是黑格尔的传统在当时依然具有很强大的势力，不仅在大学中，就连在德国国家层面也是如此，直到那一刻”（第7次课）。以及：“你们知道，黑格尔终生反对民主，这毋庸置疑。但他与希特勒没有任何联系，以同样话语评价两者绝对是愚不可及的[……]如果有人想要用一句话来表达黑格尔法哲学的含义，那就是‘人的权利’加上一个完全独立的行政体系[……]我请你们回忆之前一个场合中，一个纳粹分子在1933年1月31日希特勒掌权时做出的评价。他说‘今天，黑格尔粉身碎骨！’这千真万确，在德国历史中，黑格尔的思想统治一直维系到这一刻——它被稀释冲淡了，又在许多事物中得到了修正，但根本上来说老一辈的统治者是在黑格尔的思想体系中思考，黑格尔学说发挥着决定性作用”（第10次课）。

6. 克洛维（Clovis，466—511）是梅罗文加王朝的建立者。他作为一名异教徒长大成人，但改宗基督教并按照传统由兰斯主教在公元496年受洗。

388

7. Hegel, *Philosophy of History*, 131.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 132. 施特劳斯显然是从德文翻译的。

9. Hegel, *Philosophy of History*, 132.

10.《易经》（I Ching）。

11. Hegel, *Philosophy of History*, 133.

12. Hegel, *Philosophy of History*, 135–36.

13. Hegel, *Philosophy of History*, 137–38.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 158.

15. Hegel, *Philosophy of History*, 139.

16. Hegel, *Philosophy of History*, 141.

17. Hegel, *Philosophy of History*, 142–43.

18. 施特劳斯可能说的是在16世纪征服印度的莫卧儿人（或蒙古人）。

19. Hegel, *Philosophy of History*, 144.

20. Hegel, *Philosophy of History*, 144.

21. 这里换了录音带。编者补充了赖因肯读的段落。录音是从施特劳斯的评论开始的。

22. State of the Union Address, 1954.

23. Hegel, *Philosophy of History*, 145.
24. Hegel, *Philosophy of History*, 147.
25. Hegel, *Philosophy of History*, 148.
26. 这就是在本次课程开始朗读的学生论文。
27. Hegel, *Philosophy of History*, 148.
28. Hegel, *Philosophy of History*, 149.
29. Hegel, *Philosophy of History*, 150-51.
30. Hegel, *Philosophy of History*, 152.
31. Hegel, *Philosophy of History*, 153.

第7讲 印度（续）和波斯

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的赖因肯的论文。朗读文章并没有录音。

2. 参见前文第6章注释4。

3. 在公元前371年发生的留克特拉之战中，忒拜人领导的皮奥夏人击败了斯巴达人。

4. Hegel, *Philosophy of History*, 154-55.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 155.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 161.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 166-67.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 168.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 170-71. 这里录音带中断了。

10. Hegel, *Philosophy of History*, 173.

11. Hegel, *Philosophy of History*, 174.

12. Hegel, *Philosophy of History*, 178-79.

13. Hegel, *Philosophy of History*, 181.

第8讲 腓尼基、犹地亚与埃及

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的巴伯的论文。朗读文章并没有录音。

2. 菲尔多西 (Ferdowsi, 940—1020), 创作了波斯民族史诗《列王纪》

(*Shahnameh*)。

3. Hegel, *Philosophy of History*, 187.

4. Hegel, *Philosophy of History*, 191–92.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 192.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 194.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 194.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 195.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 195–96.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 196.

11. Hegel, *Philosophy of History*, 197.

12. Hegel, *Philosophy of History*, 198.

13. Hegel, *Philosophy of History*, 198–99.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 199–200.

15. Hegel, *Philosophy of History*, 206.

16. *Timaeus* 21d ff.

17. Hegel, *Philosophy of History*, 206.

18. 这个引文源于霍布斯《法律要义》(*Elements of Law*)的“使徒书信”。

参见 Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1999), 19。

19. Hobbes, *Elements of Law*, 19.

20. 参见 Kant, “On the Common Saying, ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice,’” in *Kant’s Political Writings*, 74。

21. 1958 年课程中，在回应一个学生有关施特劳斯认为黑格尔既反对共产主义也反对法西斯主义这一主张的质疑时，施特劳斯说“在黑格尔看来，承认人的权利——这自然特别意味着一个公正且独立的司法——对一个文明且可尊敬的国家来说绝对具有本质意义。”施特劳斯继续说道，由于黑格尔写过一本名叫《自然权利和宪法》[《法哲学原理：或自然法和政治科学纲要》(*Elements of the Philosophy of Right: Or Natural Law and Political Science in Outline*)]的著作，他“当然承认自然权利。比如，他会说财产原则、个人不可侵犯原则，这类事物，都不取决于人类的武断任意或立法，而是真正自然和理性的原则，它们在黑格尔看来不会总是为人所知[……]黑

390 格尔并非相对主义者；相反，他是所有相对主义者的梦魇——你们知道，他是无与伦比的绝对主义者！”（第4次课）。有关施特劳斯否认黑格尔会神化国家，参见前文第3章注释13。有关他否认黑格尔的政治学说与民族社会主义有任何关联，参见前文第6章注释5。

22. 沃伦·黑斯廷斯（Warren Hastings, 1732—1818）是印度的第一任总督。他返回英格兰后，被包括埃德蒙·柏克在内的一群议员指控犯罪和违法。这场审判长达七年之久。最后黑斯廷斯被无罪开释。

23. 1958年课程中，施特劳斯如此称赞科耶夫论黑格尔的著作：“黑格尔式政府在今天留存的唯一形态，就是通过一位俄裔法国学者[亚历山大·科耶夫]，他可能写作了我们这一代人中论述黑格尔的最佳著作。不幸的是，英文世界无法读到。他写了一本名叫《黑格尔研究导论》（*Introduction to the Study of Hegel*）的作品，是对黑格尔《精神现象学》的连续评注，对懂法语的人来说它真的非常宝贵。这是我所了解的有关黑格尔的最宝贵的作品。”（第5次课）

24. Hegel, *Philosophy of History*, 206–7.

25. Hegel, *Philosophy of History*, 208–9.

26. Hegel, *Philosophy of History*, 211–12.

27. Hegel, *Philosophy of History*, 213.

28. Hegel, *Philosophy of History*, 214.

29. 这里紧接着的是一些有关斯芬克斯和俄狄浦斯人物形象、色诺芬对波斯的批评的一些问题，最后以一位学生读叶芝的《基督再临》（“*The Second Coming*”）结束。这一部分录音稿被删除了。

第9讲 希腊世界

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. Hegel, *Philosophy of History*, 215.

3. Hegel, *Philosophy of History*, 215.

4. Hegel, *Philosophy of History*, 218.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 221.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 221.

7. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 527.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 223.

9. 1958 年课程中对所谓亚历山大早逝的必然性, 提出了类似的看法:

我认为很明显 [这] 是黑格尔历史哲学的局限。他一般性的命题说历史是理性的; 但为了坚持这一点, 黑格尔正如马克思主义者那样不得不在本质与偶然之间做出区分。黑格尔和马克思一样都承认历史中存在仅仅是偶然的事物; 但当然问题在于如何界定。这里我们看到一个有趣的例子: 如果黑格尔认为所有典型的希腊制度——奴隶制、神谕、共和政体、城市的多样以及荷马笔下的诸神——都构成了一个本质的统一体, 他就是令人尊敬的。我们有必要考察在每个情形中他说的是否确实属实, 但它在发现这种必然性中所具有的独创性不仅难以超越而且无与伦比。不过这里我们还有另一个例子: 按照黑格尔的理解, 一部分希腊特质是人类精神的造物; 因此人类精神在希腊文化的开端阿喀琉斯这里以及希腊文化的终结亚历山大这里找到了自我的表达。在开端阿喀琉斯这里是有某种道理的, 因为阿喀琉斯是诗歌中的人物形象, 因此是希腊精神的产物。但亚历山大在 32 或 33 岁去世——我忘记是由于何种疾病了——这个事实, 把它与世界精神的运作关联在一起, 就近似于迷信了。(第 9 次课)

391

10. Hegel, *Philosophy of History*, 226.

11. 参见前文正文边码第 137 页以及相应的注释。

12. Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1963). 施特劳斯撰写了这本书中有关柏拉图的章节。

13. Hegel, *Philosophy of History*, 227-28.

14. 詹姆斯·鲍德温 (James Baldwin, 1924—1987), 美国散文家、小说家、剧作家, 在 1950 年代和 1960 年代写作了大量有关美国种族题材的作品。

15. Hegel, *Philosophy of History*, 231.

16. 施特劳斯请赖因肯读第 235 页上的一个段落, 并且说, “我们不去

理会它”，然后就调到了之后黑格尔讨论《伊利亚特》的段落。这部分在录音稿中被删去了。

17. 这里录音带有中断。当然接下来的段落指的是《奥德赛》。

18. Hegel, *Philosophy of History*, 236–37.

19. Hegel, *Philosophy of History*, 238.

20. Hegel, *Philosophy of History*, 239.

21. Hegel, *Philosophy of History*, 239–40.

22. 这里施特劳斯在回答学生的提问。提问和施特劳斯的回应都从录音稿中删去了。

23. Montesquieu, *Spirit of Laws* 2.2 and 3.3.

第 10 讲 希腊世界（续）

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. *Republic* 439e–440a. 这个人是勒翁提俄斯（Leontius）。

3. Hegel, *Philosophy of History*, 241.

4. Hegel, *Philosophy of History*, 242.

5. 有一个大理石雕像将阿波罗神雕刻为弓箭手。它在 16 世纪被发现，人们认为它是佚失的希腊青铜器的一个复制品。这个雕像影响了一代又一代的艺术家，包括杜勒和贝尔尼尼。它现在陈列在梵蒂冈。

6. Hegel, *Philosophy of History*, 244.

7. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 575.

8. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 578–79.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 249–50.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 244.

11. Hegel, *Philosophy of History*, 247.

12. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 599.

13. Hegel, *Philosophy of History*, 252.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 251.

15. Hegel, *Philosophy of History*, 252.

16. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 604.

17. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 607.

18. 皮西斯特拉妥 (Pisistratus, 公元前 608—公元前 527), 雅典独裁统治者, 他统一了阿提卡并且为雅典日益繁荣昌盛做出了贡献。

19. Hegel, *Philosophy of History*, 254–55.

20. Hegel, *Philosophy of History*, 261.

21. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 627.

22. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 628.

23. Hegel, *Philosophy of History*, 268.

第 11 讲 希腊世界 (续) 和罗马世界

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, sec. 291.

3. 参见第 1 章有关黑格尔理性主义的注释 14。

4. Plato, *Timaeus* 40d–41a. 施特劳斯读的译本是由 R.G. Bury 翻译的 Loeb Classical Library 1929 年版。

5. Xenophon, *Apology* 28. 这个“学生”是阿波罗多罗斯。

6. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 646. 1958 年课程中, 施特劳斯引用了同一个段落并且评论说: “这个句子十分令人震惊。你们看到黑格尔与任何极权主义相距甚远。认为黑格尔是极权主义者完全是胡说。在黑格尔看来, 极权主义就是罗伯斯庇尔: 去追究个体的意图——‘你是百分之百忠诚的吗?’ 你们明白吗? 如罗伯斯庇尔所说, 百分之百忠诚才算有美德——那些受怀疑的人便会受到谴责, [在黑格尔看来] 这里没有任何调查和处理这种怀疑的可能性。”(第 9 次课)。

7. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 295 (§ 270R) and 303 (§ 270A).

8. 1958 课程中, 在引用《法哲学原理》第 279 节的内容后, 施特劳斯指出了同样的矛盾:

国家与信仰的内容没有任何关系; 它只关心每个公民属于一个宗教团体, 因为如果一个公民并非一个宗教团体的成员, 那他自身就缺

乏使自己成为真正公民的那种具有约束力的要素。从他的评论中我们得出的只有新教徒才能算国家公民这个结论，并不是黑格尔的看法。他这里谈得非常细致，他说强有力的国家就这个方面而言会非常自由，并且不会考虑自己不关心的事物，就连宗教集会能够容忍——如果集会数量不大的话——这甚至是基于宗教理由而拒绝了国家的直接义务。他这里想的是贵格会和浸信会等教派的信徒。黑格尔不喜欢这些人，但他说一个充分强有力的国家能够包容他们。他引用了美国国会在讨论废除奴隶制时，南方各州——他说的是“南方诸省”——一位代表的观点，这位代表说：“让我们保留下黑人奴隶，我们就保留下你贵格会信徒。”接下来他毫无保留地为犹太人公民权辩护，反对当时在德国很盛行的观点。所以这是非常古怪的。在黑格尔身上有某种困难，因为一方面他似乎通过强调宗教的重要性以及宗教差异的意义而承认，正是新教教义使得理性国家成为可能——这是在支持新教政权（establishment），并对任何非新教徒的公民权持有某种怀疑。可事实上，他是极为自由主义的。问题就是这是否会让他陷入某种困难之中。他如何辩护才能够让自己走出这个困难呢？（第5次课）

9. 施特劳斯这里可能指的是 G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Fr. Frommann's Verlag, 1928)。现在有一个英译本，就是 *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1984)，不过它的编辑原则与 Glockner 的 *Jubiläumsausgabe*（周年纪念版）非常不同。施特劳斯从第15卷引用的材料能够在英文版第1卷第451—460页找到。他从第16卷引用的材料只能非常粗略地在英文版第3卷第339—347页找到。

10. 1958年课程中，施特劳斯详细阐发了非宗教趋势的扩展对大众的影响：

基于黑格尔认为宗教是社会团结纽带的这一论断，什么会取代宗教呢？现在我们已经看到黑格尔这里本身就非常含混。为什么要强调社会的基础是宗教、理性社会的基础是基督新教这个事实呢？他也提到说国家必须要求它所有成员都归属于某个宗教团体，但至于是哪个

宗教团体则在所不问[……]要么是宗教重要且宗教之间的差异非常重要,要么是宗教根本不重要,但如果是这样的话,那为什么国家应当要求公民归属于宗教团体呢?黑格尔的观点在这里就模糊不清。我想一位黑格尔主义者会说,理性社会的纽带不是宗教而是理性,我肯定这正是黑格尔的看法,因为黑格尔认为宗教相比于哲学是一种较为低级的意识。此外,按照黑格尔的看法,理性在制度中实际上是并且能够是现实的:如果这是一个理性的社会,理性就会在这些制度和一些个人身上合理地成为现实。黑格尔没有幻想说《逻辑学》能够得到实现——我说的不是平装版——而是说成为全球每个家庭的一种读物。简言之,如果宗教成为社会的纽带,大多数人身上会发生什么?

黑格尔非常在意真正哲学对一大群人也即受教育人群的影响。这种情况在他那个时代的德国以及他身后的世代中在[一定]程度上出现了。中学教师、教士、法律人、公务员都在某种程度上受到黑格尔的影响。黑格尔偶尔在他一部规模较小的作品中描绘了如下图景:哲学的影响在顶端是非常清晰的,无论是对黑格尔还是与之相近的人物,但接下来随着你向下看这种影响就越来越微弱,不过自始至终哲学都是同样的内容。可是这还不够;你还需要去看对素人、对大多数人来说,哲学的影响是怎样的。黑格尔仍旧假设大部分人都是去教会的基督徒——在普鲁士主要就是新教徒。这些人相信古老的教理问答,非常相信路德圣歌的内容。然后他们的牧师会进入大学学习。对吧?在大学中他们会学得一些非常淡薄但在神学角度是可接受的黑格尔主义,因此他就不再与其前辈们一样了,他的前辈们根本没有学得这些观点。你们明白了吗?这很容易理解。黑格尔的观点会通过牧师而在整个社会中传播。只要通过遵从大致算得上黑格尔化的人士,大部分社会成员就会参与到哲学中来。不过你需要考虑如果这一文明发生了剧烈改变,如果你无法再假定整体公民都主要是新教徒,那么新教教义就不再是社会的纽带了。你们明白吧?这时情况就完全变了。用黑格尔的话来说,那些只能通过宗教而分有理性的人,在宗教不再是社会中最强有力的力量时,他们如何能够分有理性呢?想一想一位批评者在黑格尔身后指出的事实:如果报纸取代了每日祈祷,它就完全掏空了社会。我认为黑格尔或今天受黑格尔启发的任何学说中都没有解决这一

严峻问题的方法。(第5次课)

11. 约翰·雅各布·布鲁克 (Johann Jakob Brucker, 1696—1770), 德国哲学史家。

12. 托马斯·斯坦利 (Thomas Stanley, 1625—1678) 英国诗人、翻译家, 第一位英语哲学史家。

13. 皮埃尔·拜耳 (Pierre Bayle, 1647—1706), 法国哲学家, 他的著述挑战了正统基督教信仰。

14. 阿威罗伊 (Averroes, 1126—1198), 伊斯兰教哲学家, 亚里士多德评注者, 在有些人看来他践行着一种隐微写作。

15. 普罗克洛斯 (Proclus, 410—485), 希腊新柏拉图主义哲学家。

16. 安东尼奥·德·奥利维拉·萨拉查 (António de Oliveira Salazar), 是1932年到1968年间葡萄牙总理。

17. Hegel, *Philosophy of History*, 271—72.

18. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 649.

19. Hegel, *Philosophy of History*, 272.

20. Hegel, *Philosophy of History*, 273.

21. 参见前文正文边码第211页以及相应注释。

22. Hegel, *Philosophy of History*, 278.

23. Hegel, *Philosophy of History*, 279.

24. 巴托尔德·格奥尔格·尼布尔 (Barthold Georg Niebuhr, 1776—1831), 《罗马史》(1812—1832)。英译本第一版出版于1827年。

25. 这里录音带中断了。

26. Hegel, *Philosophy of History*, 292.

27. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 680—81.

28. Hegel, *Philosophy of History*, 294.

29. Hegel, *Philosophy of History*, 281.

30. Hegel, *Philosophy of History*, 296.

第12讲 罗马世界(续)和基督教的降临

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没

有录音。

2. Hegel, *Philosophy of History*, 298.

3. 《1832 年改革法案》(The 1832 Reform Act)。

4. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 693.

5. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 698–99.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 304.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 308.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 309.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 310.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 311.

11. 特奥尔多·蒙森 (Theodor Mommsen, 1817—1903), 德国历史学家, 尤以《罗马史》(*Römische Geschichte*, *The History of Rome*) 闻名。

12. 西塞罗的《国家篇》由 Caidinal Angelo Mia 于 1819 年在梵蒂冈图书馆发现, 首次出版于 1822 年。

13. 参见 *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), 2: 1062.

14. 1958 年课程中, 施特劳斯如此评论科耶夫对黑格尔修正:

我所了解的当代最聪明的人声称自己是位黑格尔主义者[……], 言下之意就是黑格尔的《法哲学原理》并不是黑格尔主义的最后陈词; 黑格尔主义的最后陈词就是他所说的“普遍均质社会”。普遍在这里指的是一个世界国家; 均质指的是, 用非常著名的词汇来说, 就是在本性上没有差异, 也即没有出身的不同。你们知道, 这是古老的拿破仑原则, 即“每个士兵的背包里都有元帅的权杖”^{*}——如果这个士兵足够优秀, 这确实属实; 而出身或阶层这些因素并不发挥作用。这也可以被扩展为废除两性之间在法律上的差异。这很容易! 当然! 如果我们彻底理解了这一点, 这就是黑格尔明确的学说所带来的重大改变! 至少你可以试图表明, 它本着黑格尔的精神, 而且黑格尔完全由于这样的事情在他那个时代在实践中行不通, 而完全没有得出在逻辑上是必然的结论。明白了

* 这指的是不论出身和阶级, 每个士兵都有当将军的可能。

吗？[……]此外，这种我谈到的与时俱进的黑格尔主义的作者，正是科耶夫，现在他的大名在黑格尔研究中非常知名。他写了一部非常不错的有关黑格尔《精神现象学》的著作。这本书当然具有马克思主义的色彩，这毋庸置疑，不过马克思主义和这种黑格尔主义之间的决定性差异，首先，就在于对后者来说历史的经济解释并不是基础，它确实是精神的历史；其次，不存在废除国家的未来，国家的衰落完全不在这一理论体系中。这同样也适用于黑格尔。问题在于，是否不存在让国家停留于非普遍国家状态的理由？换言之，是否不存在战争的可能性——这是否算是一个问题，是我们需要思考的。（第7次课）

396

15. Hegel, *Philosophy of History*, 315.

16. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, prologue, section 5.

17. Hegel, *Philosophy of History*, 317–18.

18. Hegel, *Philosophy of History*, 318–19.

19. Hegel, *Philosophy of History*, 319.

20. See Kant, “Conjectures on the Beginning of Human History,” in *Kant’s Political Writings*, 221–34.

21. Hegel, *Philosophy of History*, 320–22.

22. Hegel, *Philosophy of History*, 326.

23. Hegel, *Philosophy of History*, 327–28.

24. Hegel, *Philosophy of History*, 335.

25. 参见上文正文边码第 252 页及相应注释。

26. 参见 Baruch Spinoza, *Ethics*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1992), part 2, proposition 47: “The human mind has an adequate knowledge of the eternal and infinite essence of God.”（“人类精神拥有对永恒和上帝无限本质的充足知识。”）

27. 有关 1958 年课程中与施特劳士在此指出的难点相关的段落，参见第 11 章注释 8 和 10。

28. 弗里德里希·施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768—1834），德国神学家、牧师、古典文献学家，他被广泛认为是现代新教神学的建立者。

第 13 讲 间奏：历史哲学这个概念

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的黑尔特的论文。朗读文章并没有录音。

2. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 5 (1788), chap. 52.

3. 根据现在历史学家认为靠不住的一个传说，哈里发奥马尔在公元前 640 年下令焚毁亚历山大图书馆。黑格尔引用奥马尔的话说：“这些著作的内容要么已经包含在《古兰经》中，要么包含在其他作品中：无论怎么说都非常浅薄。”（《历史哲学》第 359 页）

4. Max Weber, “The Nature of the City,” in *The City*, ed. and trans. Don Martindale and Gertrude Neuwirth (New York: Free Press, 1958).

5. Lucretius, *De rerum natura* (*On the Nature of Things*).

6. 参见下书中施特劳斯对霍布斯的讨论：*Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), esp. 173–74.

7. 参见前文第 8 章注释 18。

8. 这个概念有许多表述方式；或许这个词的首次英文表达出现在艾萨克·牛顿写给罗伯特·虎克的信中。

9. 参见前文正文边码第 252 页即相应注释。

10. 1958 年讲座中相关段落，参见第 11 章注释 8 和 10。

11. J. W. Goethe, *Zahme Xenian aus dem Nachlass*, in *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, ed. Karl Richter et al. (Munich: Carl Hanser Verlag, 1985–), 18.1: 76.

12. Hegel's *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 1: 10–11.

13. 1962 年在堪萨斯州阿比林艾森豪威尔总统图书馆致辞演讲中，艾森豪威尔发问道：“当我们看到电影与舞台、图书和杂志使用着粗俗、性感，甚至是完全污秽的手法来兜售他们的产品时，你认为我们的精神——当我们看到我们的艺术形式历经了如此巨大的变化，米开朗琪罗和莱昂纳多·达·芬奇的作品被以如下方式勉强提及，那就是它们仿佛是满载颜料的抛锚小汽车驶过后的一片帆布时，你们会认为美国精神如同我们的物质生活那样获得了进步吗？在我们的审美、庄重（decency）与道德方面发生了什么？”《纽约时报》1962 年 5 月 2 日。1962 年赫鲁晓夫非常轰动地造访

了莫斯科艺术家联盟的 13 周年纪念，他参观并批评了恩斯特·内兹韦斯特尼（Ernst Neizvestny）和伊莱·贝留廷（Eli Beliutin）的抽象派画作。之后展览便被关停了。

14. Max Weber, "Science as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. and trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946).

15. 这里在换磁带。

16. 一位学生在这里提出了一个几乎听不清的有关马克思的问题，对此施特劳斯回应说“甚至黑格尔都没有这样”，接着他就继续谈到录音稿这里记录的有关康德的内容。

第 14 讲 中世纪

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的一位学生的论文。朗读文章并没有录音。

2. Hegel, *Philosophy of History*, 336.

3. 这是施特劳斯翻译的斯博里《历史哲学》译本第 338 页上的内容。

4. Hegel, *Philosophy of History*, 341.

5. Hegel, *Philosophy of History*, 342.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 342–43.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 345

8. Hegel, *Philosophy of History*, 346.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 350.

10. 参见第 4 章注释 2。

11. Hegel, *Philosophy of History*, 353–54.

12. Hegel, *Philosophy of History*, 355–56.

13. Hegel, *Philosophy of History*, 358.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 359.

15. Hegel, *Philosophy of History*, 363–64.

16. Hegel, *Philosophy of History*, 368–69.

17. Hegel, *Philosophy of History*, 370–71.

18. G. W. F. Hegel, "The English Reform Bill," in *Hegel's Political Writings*,

trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964).

398

19. Hegel, *Philosophy of History*, 379—80.

第 15 讲 中世纪 (续)

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的赖因肯的论文。朗读文章并没有录音。

2. 卡尔·巴特 (Karl Barth, 1886—1968), 瑞士富有影响力的新教神学家, 他反对 19 世纪自由神学观点。

3. Hegel, *Philosophy of History*, 389—90.

4. 编者简要交代了正文涉及的一些历史事件, 在此没必要赘述。——译者注

5. Hegel, *Philosophy of History*, 390—91.

6. Hegel, *Philosophy of History*, 391.

7. Hegel, *Philosophy of History*, 391.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 393.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 394.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 399.

11. 1965 年 3 月 5 日, 芝加哥巡回法院大法官乔治·莱顿驳回针对两位男子抗拒两位警察官逮捕并用破啤酒瓶袭击一位法官的指控。

12. 1960 年法属多哥完全独立于法国, 并采纳多哥为国名。

13. Hegel, *Philosophy of History*, 402.

14. Hegel, *Philosophy of History*, 403.

15. Winston Churchill, *The Gathering Storm* (Boston: Houghton Mifflin, 1948), 165.

16. *The Prince*, chap.7.

17. André Gide, *Strait Is the Gate*, trans. Dorothy Bussy (New York: Vintage Books, 1952).

18. Hegel, *Philosophy of History*, 409.

19. Hegel, *Philosophy of History*, 410.

第 16 讲 宗教改革、启蒙运动和法国大革命

1. 施特劳斯在回应课程开始时朗读的谢弗的论文。朗读文章并没有录音。

2. 腓特烈二世，或腓特烈大帝（1712—1786），是 1740 年到 1786 年间普鲁士的国王。

3. 1930 年 7 月波旁王朝查理十世被废黜，奥尔良公爵路易·菲利普（Louis Philippe）继位，他长达 18 年的统治被称为七月王朝。

4. Hegel, *Philosophy of History*, 451–52.

399

5. 1958 年课程中，施特劳斯否认这一段落暗示着黑格尔依旧认为存在尚未解决的根本问题：“最后这个评论 [在《历史哲学》第 452 页] 一定不能被理解为指的是在重要方面依然存在尚未解决的问题，不能被理解为这还不是历史的终点。它仅仅说的是在天主教国家，就是合理的解决原则尚未知晓的地方，要在自由主义和天主教之间寻找到一条道路，这条道路还没有被发现。在新教国家，特别是受到恩宠的普鲁士，在黑格尔看来情况完全不同”（第 14 次课）。

6. 1958 年课程中施特劳斯详细阐发了黑格尔对人的权利以及政府中专业知识独特关注：

黑格尔说的理性在一般方式上用具体词汇来表达并不难。我先前说过，现在我重复一下：人的权利——奴隶制或类似事物绝对没有存在的可能 [……] 所以黑格尔说的不仅是人的权利，也包括并非源于众多原子化个体的政府。这同样重要。如果你想从历史角度表述它，黑格尔指的就是巴士底狱、攻占巴士底狱，再加上拿破仑，比如像在拿破仑的《民法典》中体现的那样，这个能够确保人的权利的国家统治者。

你们知道，黑格尔终生反对民主，这毋庸置疑。但这与希特勒没有任何关系，将两者相提并论实在愚不可及 [……] 但如果你说黑格尔相信科层体制，那你不是在胡说八道，不过这一点必须准确界定——它指的是实际上政府要在受到良好训练、良好教育和有良知的人的手里。形式上支持这一点的，就是世袭君主制——它有可能是非世袭的，但至少它不用受到多数人的批准。

这是他有关政府的观念，这当然不是任何方式或形式上的党派统治。黑格尔是一位自由主义者，但却并非民主主义者。这一立场存在于先前时代中。当然，有许多激烈的反对，不过黑格尔可能会说，在重要时期国家安定的保证取决于一些非常有能力和正确的人出现在正确的地点，不过这个问题在每种制度中都存在——甚至民主制度和共产主义制度也需要这些人。不过就某些事物能够通过人类制度规定得到安排这一点来说，这么做是恰当的——不是说满清官员这些把太多时间投入到了像风度优雅这类空洞的形式主义的人，而指的是得到合适训练和教育，并且具有正确的精神与荣誉感的人——这是你所能做到的最好的事情了。这便是黑格尔的观点。科层制，没毛病！——但却是理性的科层制。对之加以补充的，当然就是人的权利；这毋庸置疑。我们已然看到他提到的像作为惩罚的鞭刑这样相对无辜的事物。毕竟，如果它得到法律实施，那么鞭刑的严重程度就由法律确定，在执行鞭刑前就要一定对罪犯进行医疗检查，这是对许多今天所谓极权主义国家中所发生现象的一个巨大改进。可是黑格尔连这种鞭刑也拒绝了，因为它不符合人的尊严[……]

如果有人想要用一句话表述黑格尔法哲学意味着什么，那就会是“人的权利”加上完全独立的行政部门。在他这里，这两者通过君主制而关联在一起。不过君主制只是以这两个因素为目的；它们是国家的两根支柱，这毋庸置疑。（第10次课）

400

7. Hegel, *Philosophy of History*, 424–25.

8. Hegel, *Philosophy of History*, 427.

9. Hegel, *Philosophy of History*, 430.

10. Hegel, *Philosophy of History*, 432.

11. Hegel, *Philosophy of History*, 435.

12. Hegel, *Philosophy of History*, 438–39.

13. 爱迪安·吉尔松（Étienne Gilson, 1884—1978），法国基督教哲学家、中世纪思想史家。

14. Hegel, *Philosophy of History*, 439–40.

15. Hegel, *Philosophy of History*, 440–41.

16. Hegel, *Philosophy of History*, 442.

17. 1958 年课程中，有关黑格尔意志和自由概念，施特劳斯更加详细地阐发了他对康德的继承：

决定性的一步源自康德。康德学说中有一个包含了一切内容的表述：“实践理性和意志是一致的，是同一的。”传统看法或常识观点是：为了正确行动，你必须真正选择正确的行动；比如，假如你是被某个监督你的人强迫去像一个正派的人那样行为，并且如果你行为不正派就会被扇耳光，那么你就不是一个正派的人。你必须真正自由地选择这个正确的行为。但另一方面，这种选择的自由需要一个内容；这个内容不是由意志而是由理性来提供，更具体说就是实践理性 [……]

现在让我们看一下康德的工作。康德提出了这个问题：“这个内容源自何处？”传统答案是人类有自我保存以及趋向社会、知识和不可名状事物的自然倾向。对吧？自然倾向！这些自然倾向以某种方式提供了内容。这些倾向先在于你的意志；你在本性上便倾向于某种事物，这是你做出选择的基础。是吧？你只是基于自己的倾向而选择了某个事物。换句话说，你一直都在本性的监护之下；本性指引着你趋向某种事物，所以你并不是真正的自由。康德是这样看这个问题的。传统的观念假定自然倾向是善的。可是我们如何知道这点的呢？我们必须要知道什么是善的，才能够说自然倾向趋向于善。我们从哪里获知有关善的知识？它一定源自其他某个来源；如果这种知识是理性知识的话，这个来源只能是理性。但理性的主张基于什么呢？如果它建立在自然之上，那么我们就回到了预设自然是善的这一古老困境之中。于是唯一可能就是理性自身在其纯粹性中告知我们什么是善的。但理性在其纯粹性中是纯然形式化的；它只是告诉我们为了是理性的，我们的意志必须成为这样一种意志，即它意愿那些在其自身中就能够包含普遍主张的事物。明白了吗？在康德有关绝对律令的表述中，我们以如此方式行动，即我们行动的准则能够被赋予普遍法则的形式 [……]

现在黑格尔并不认为康德成功了，但他主张康德起点是正确的。你们看，这里最终的事实，并不是能够感知某种永恒关系等事物的官

能意义上的理性，而是“意志”。不过这里的意志并不是欲望。这很好理解。意志实际上意味着一个行动，在这个行动中我做出意愿。如果我欲望某个事物，很可能的情况且事实上是我并没有选择这个欲望。理解吧？某种事物促使和推动着我，但不是我选择的它。因此，对意志来说，我必须真正选择了它，并且我必须把它选为能够普遍化的事物——只有这时我才算做出意愿。黑格尔说，意志只能意愿自身，作为意志的意志就是对意志的原则，也即对一种普遍行动规则的原则。从中康德得出一个黑格尔并不否认的结论：如果这是人类身上最内在的事物，且人性取决于此，那么人的尊严完全就在于人会这样去意愿、就在于严格意义上的意志之中。不过由此反而可以得出，存在着至关重要的人的尊严；因为人之为人类能够做出意愿，这对每个人来说都是成立的；所以一切人的自由与平等都蕴含在意志这个概念之中。黑格尔错误地谴责道——不过这很乏味，并且对黑格尔来说也确实如此——这一康德式的自由观念是法国大革命的推动力；但实际上是更为古老的自由观念推动了法国人民。研究卢梭就会很容易地发现这一点。卢梭的自由观念并不是康德式的，而是一个不那么重要且完全古旧的事物。（第14次课）

18. Hegel, *Philosophy of History*, 447–49.

19. Hegel, *Philosophy of History*, 449.

20. Hegel, *Philosophy of History*, 453–54.

21. Hegel, *Philosophy of History*, 455.

22. Hegel, *Philosophy of History*, 446.

23. Hegel, *Philosophy of History*, 447.

索引

403

绝对精神 absolute mind, 65, 79, 194-95, 299-300

抽象 abstraction, 41-42, 66, 71, 81, 92-99, 123-24, 150-53, 173-87, 208-10, 239-46, 258-66, 278-86. 也参见公民权; 法律; 思想 *See also* citizenship; law; thought

阿多尼斯 Adonis, 183-84

美学 aesthetics, 206, 247-48, 250-51, 289. 也参见艺术 *See also* art

《美学》(黑格尔) *Aesthetics* (Hegel), 274-75, 300-301

非洲 Africa, 7, 100, 104-6, 109-12, 114-16, 119-20, 141, 158-60, 165, 307

亚西比德 Alcibiades, 51, 55, 244, 271

亚历山大大帝 Alexander the Great, 8-9, 26-27, 57, 64, 167-68, 180-81, 193, 211-12, 256-57, 266-67, 329-30, 337-38, 390n9

美洲 America, 13, 53, 84, 88, 100, 105-6, 215, 239-40, 377n33

自爱 *amour de soi*, 236-38

阿那克萨戈拉 Anaxagoras, 43, 373

古老的 ancestral, 140-42, 166

动物性 animality, 111-16, 196-99

《安提戈涅》(索福克勒斯) *Antigone* (Sophocles), 50, 110, 201-2, 379n13

《申辩篇》(柏拉图) *Apology* (Plato), 225-26

托马斯·阿奎那 Aquinas, Thomas, 24, 367

任意性 arbitrariness, 7, 53-54, 82, 115-16, 290-91, 323-24, 334-35, 342, 352, 355-56, 365-66

- 亚里士多德 Aristotle, 15, 26-34, 81, 99, 136, 182, 194, 206-15, 224-26, 241-50, 268-69, 293-98, 328-29, 341, 355-56, 366, 383n12
- 艺术 art, 78-79, 189-90, 201-22, 226-28, 246-47, 300-301, 397n13
- 亚述人 Assyria, 148
- 雅典异邦人 Athenian stranger, 212-13
- 雅典 Athens, 38, 51, 86, 97, 213, 237-45, 255, 261, 269, 272
- 阿威罗伊 Averroes, 254
- 阿芝特克人 Aztecs, 105
- 巴比伦 Babylon, 148, 180, 187
- 弗朗西斯·培根 Bacon, Francis, 31-32, 114
- 詹姆斯·鲍德温 Baldwin, James, 215
- 卡尔·巴特 Barth, Karl, 328, 398n2
- 巴士底狱 Bastille, 108
- 皮埃尔·贝耳 Bayle, Pierre, 254, 394n13
- 旁观者 beholders, 158-59, 163, 174-75
- 财产 belonging, 38, 41-42, 86, 89-90, 137, 243, 312-13
- 鲁思·本尼迪克特 Benedict, Ruth, 83
- 乔治·贝克莱 Berkeley, George, 31
- 《死亡之书》*Book of the Dead*, 188
- 恺撒·博尔吉亚 Borgia, Cesare, 329-30, 346
- 波旁王朝复辟 Bourbon Restoration, 97
- 婆罗门 Brahmins, 153-57
- 大英帝国 British Empire, 179
- 英国工党 British Labour Party, 9, 382n8
- 英国改革法案 British Reform Bill of 1832, 324
- 佛教 Buddhism, 105-6, 134, 169, 171-74
- 埃德蒙德·柏克 Burke, Edmund, 41, 390n22
- 拜占庭 Byzantium, 290, 307-8, 317
- 恺撒 Caesar, 8, 57, 68, 136, 181, 272, 279-80

该隐 Cain, 259-60

嗜食同类 cannibalism, 116-19

404 绝对律令 categorical imperative, 24-25, 329, 400n17

天主教 Catholicism, 136; 天主教的堕落 corruption of, 321-26, 337-38, 340, 349-51, 354-55, 360-61, 399n5; 辩证法与天主教 dialectics and, 7, 324-25, 331-32, 360; 封建主义和天主教 feudalism and, 306-7, 312, 319, 341-42, 356; 新教与天主教 Protestantism and, 11, 133, 306-7, 327-28, 349, 353-55, 393n10; 作为真理的具体化 as the truth's embodiment, 313-14, 333-35

机遇 chance, 4, 33-34, 68, 297-98, 318-19, 324

查理曼大帝 Charlemagne, 313, 319-20, 322

查理五世 Charles V, 357

查理十世 Charles X, 398n3

查密迪斯 Charmides, 273

中国 China, 78, 82, 100, 106; 死胡同 as dead end, 165, 181, 196, 274, 302, 307, 337; 王朝 dynasties of, 134, 387nn2-3; 中国的持存 endurance of, 124-25, 161-62, 210; 黑格尔的评价 Hegel's valuations of, 7, 158-60; 历史影响 historical effects of, 110-11, 114, 119, 135-36, 140-42, 147-48; 印度和中国 India and, 143-47, 149, 169, 171-73; 马克思主义 Marxism in, 145; 中国的道德 morality of, 140-42; 自然和中国 nature and, 138-40; 东方专制主义 Oriental despotism and, 110, 119-20, 128-29, 131-33, 142-43, 210-11, 233, 246; 波斯和中国 Persia and, 162-64, 170, 174-77; 中国的宗教 religion in, 110, 138-40; 罗马和中国 Rome and, 246-47; 自我意识和中国 self-consciousness and, 121, 129-30, 136

基督教的专制主义 Christianity: absolutism of, 299-300; 和拜占庭帝国 Byzantine Empire and, 291-92; 和天主教—新教差异 Catholic-Protestant difference and, 11, 195, 306-7, 327-28, 349, 353-55, 393n10; 和教会形成 Church formation and, 284-85; 基督教中的自由 freedom in, 259-62; 上帝成为人的模样 God become man formula in, 110, 183-84, 217-22, 230-32, 242-45; 252-53, 265-89, 324, 333, 336-39, 366-67; 和神圣罗马帝国 Holy Roman Empire and, 306-26; 和伊斯兰 Islam and, 291-95; 和波斯帝国 Persian religion and, 176-77; 与合乎理性的国家 reasonable state and, 118-19,

366-67; 和罗马帝国 Roman Empire and, 265-89

温斯顿·丘吉尔 Churchill, Winston, 39, 193, 345

西塞罗 Cicero, 9, 260, 272-73

公民权 citizenship, 11-12, 189-90, 225, 233-39, 242-45, 262-63, 270-76, 392n8

文明: 和民族精神 civilizations: folk-mind and, 49, 51, 357-58; 和地理 geography and, 104-5, 119-23; 生命周期 life cycle of, 14, 27-28, 49-51, 97-99, 252-53, 272-73, 275-77, 299, 301-2, 308, 321-26, 357-58, 379n14

公务员 civil service, 54, 190-91, 251, 343, 350-53, 399n6

克洛维斯 Clovis, 138, 388n6

《拿破仑法典》Code Napoléon, 57, 70

冷战 Cold War, 100-101, 145, 397n13

柯林伍德 Collingwood, R. G., 13-14, 316, 377n34, 386n12

殖民主义 colonialism, 343-44, 357-58

共同善 common good, 26, 352

欧共体 Common Market, 194

共同体 communities, 11-12, 17, 49, 168, 236-37, 252, 301, 318, 342, 351-54, 380n14, 392n8 良知 conscience, 62, 71, 96, 123-24, 219, 224-26, 236-40, 267-68, 309, 328

同意 consent, 352

宪法 constitutions, 10-11, 34, 54, 78-81, 95, 126, 137, 192, 218-24, 237-40, 268-72, 322-23, 341-42, 349-58, 369-72

沉思参见思想 contemplation. See thought

连续性 continuity, 158-60

败坏/腐朽 corruption, 14, 50-55, 62-63, 96-99, 142, 223, 237-44, 249, 271-75, 299, 321-26, 379n14, 381n14

反宗教改革 Counter-Reformation, 119-20

勇气 courage, 268

巴里·克雷格 Craig, Barry, 375n2, 377n30

犯罪 crimes, 76, 202-4, 251, 271-72。也参见正义; 法律 See also justice; law

克里西亚斯 Critias, 273

《纯粹理性批判》(康德) *Critique of Pure Reason* (Kant), 18

《克里同篇》(柏拉图) *Crito* (Plato), 244

奥利弗·克伦威尔 Cromwell, Oliver, 358

十字军东征 Crusades, 215–22, 336–40, 362

文化: 和财产 culture: belonging and, 38, 40–42, 86, 89–90, 137, 243, 312–13;

文化的界定 definitions of, 137; 和发展过程 development discourses and,

135, 160–62; 和大众心灵 folk-mind and, 49, 60–65; 和地理 geography and,

104–5; 和道德结构 moral structures and, 116–17, 142–43; 和民族神话 na-

405 tional myths and, 264–65, 379n14; 和自然人 natural men and, 109; 和政治结

构 political structures and, 80–82, 125–26, 319–20; 和宗教 religion and, 86–91,

152–53, 248–49, 384n2; 文化的自我意识 self-consciousness of, 49–50, 337; 和

伦理 *Sittlichkeit* and, 60–65, 95, 127–28, 325; 和国家 the state and, 17; 文化的

转变 transformations of, 110–11. 也参见共同体; 历史; (历史民族的) 原则;

宗教; 世界历史个体 *See also* communities; history; principles (of historical

nations); religion; world-historical individuals

居鲁士大帝 Cyrus, 63–64, 181

精灵 *daimonion*, 219, 225–26. 也参见道德; 苏格拉底 *See also* morality;

Socrates

死胡同 dead ends, 165, 180–81, 202, 274, 291

死亡 death, 24–26, 303–5

衰败参见败坏 decay. *See* corruption

《西方的没落》(斯宾格勒) *Decline of the West* (Spengler), 14, 28, 83, 103,

379n14

夏尔·戴高乐 de Gaulle, Charles, 39, 146, 274

慎思 deliberation, 223, 238–40

民主 democracy, 11, 31–32, 52–53, 80–84, 222–40, 242–45, 272–73, 308, 353,

369–72, 399n6

《论美国的民主》(托克维尔) *Democracy in America* (Tocqueville), 385n10

勒内·笛卡尔 Descartes, René, 2, 32–33, 36–37, 219, 294, 296, 326, 350,

361, 363; 和霍布斯 Hobbes and, 2

专制主义 despotism, 128; 东方专制主义 Oriental, 110, 119-20, 128-29, 131-33, 142-43, 210-11, 233, 246; 罗马 Roman, 265-70. 也参见法西斯主义; 自由; 家长主义 See also fascism; freedom; paternalism

辩证法: 亚里士多德式 dialectics: Aristotelian, 341; 与天主教教会 Catholic Church and, 324-25, 331-32, 360; 与信念和理性 faith and reason and, 253-54; 和自由 freedom and, 148-49; 和希腊政治精神 Greek political spirit and, 223-24; 黑格尔式 Hegelian, 36-37, 164-65, 172-73, 217-22, 324, 341-42; 和道成肉身 the Incarnation and, 68-69, 110, 183-84, 217-22, 230-32, 242-45, 252-53, 265-89, 324, 333, 336-39, 366-67; 与个体和普遍性 individual and universality and, 64-66, 70-71, 329-30, 341-42, 352, 356-59, 362; 主奴辩证法 master-slave, 2, 15, 307-8, 346; 柏拉图的 Plato's, 35, 168; 和调和 reconciliation and, 30, 278-80, 283-84, 312-13, 361-62; 和理解 understanding and, 42

《哲学辞典》(贝耳) *Dictionnaire Philosophique* (Bayle), 254

尊严 dignity, 109, 117, 122-23, 129-30, 144-45, 149-52, 182-83, 208-9, 231-32

狄奥多罗斯·西库路斯 Diodorus Siculus, 189

《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》(卢梭) *Discourse on the Arts and Sciences* (Rousseau). 参见《论文一》(卢梭) See *First Discourse* (Rousseau)

《论李维》(马基雅维利) *Discourses on the First Ten Books of Titus Livy* (Machiavelli), 41

祛魅 disenchantment, 12, 301

费奥多·陀思妥耶夫斯基 Dostoyevsky, Fyodor, 317

决斗 dueling, 361

东印度公司 East India Company, 145

埃及 Egypt, 82, 124, 146, 160-61, 164, 187-90, 195-97, 201-2, 208, 292

德怀特·艾森豪威尔 Eisenhower, Dwight D., 150, 301, 397n13

《几何原本》(欧几里得) *Elements* (Euclid), 36

米尔恰·伊利亚德 Eliade, Mircea, 114

经验主义 empiricism, 259-60; 和黑格尔的历史方法 Hegel's historical

method and, 6, 37, 40, 84, 86-94, 201-3, 259-60; 和判断 judgment and, 6, 93-95, 186, 201-4; 和康德 Kant and, 18-20; 和非西方文化 non-Western cultures and, 7; 和斯宾诺莎 Spinoza and, 21-22

空 emptiness, 265-66, 276

《哲学科学百科全书》(黑格尔) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (Hegel), 36, 52

启蒙 Enlightenment, 98, 247, 288-89, 294, 306-7, 314, 317, 327-28, 348-73, 377n26

伊壁鸠鲁主义 Epicureanism, 18-23, 278-79

平等(有关人类的尊严) equality (of human dignity), 26-27, 129, 149-50, 153-57, 225, 236-38, 319-20

《人类理解论》(洛克) *Essay concerning Human Understanding* (Locke), 295

永恒 eternity, 29-30

《伦理学》(亚里士多德) *Ethics* (Aristotle), 81, 268, 304

《伦理学》(斯宾诺莎) *Ethics* (Spinoza), 23-24, 36, 288

埃塞俄比亚 Ethiopia, 345-46

欧几里得 Euclid, 21, 36

欧洲(作为文明的顶点) Europe (as peak of civilization), 119-22

恶(对它的证立) evil (justification of), 58-59

经验 experience, 363

衰落 Fall, the, 280-83 fascism, 7, 10, 273, 389n21

法西斯主义 fascism, 7, 10, 273, 389n21

封建主义 feudalism, 306, 312, 319, 341-42, 356

有限性 finitude, 302-3

《论文一》(卢梭) *First Discourse* (Rousseau), 14-15, 51, 299, 381n14

民族精神 folk-minds, 49-51, 64-65, 79-80, 86, 93, 104

弗朗西斯·培根 Franco, Francisco, 254

腓特烈二世 Frederick II, 350, 356, 358, 365-66

自由: 和美 freedom: beauty and, 217-22; 和良知 conscience and, 62, 71,

96, 123-24, 219, 224-26, 236-40, 267-68, 309, 328; 和宪法 constitutions and, 10-11, 34, 54, 78-81, 95, 126, 137, 192, 218-24, 237-40, 268-72, 322-23, 341-42, 349, 352, 358, 369-72; 企业自由 of enterprise, 192-93; 作为人类的本质 as the essence of the human, 4, 47, 85-86, 122-23, 136, 148-49, 169-70, 231-32, 261-62, 317-18, 348-49; 与黑格尔和极权主义的关系 Hegel's relation to totalitarianism and, 5-6; 和康德 Kant and, 19, 349, 400n17; 和法律 the law and, 323-24; 和道德 morality and, 20, 78, 328, 400n17; 和自然 nature and, 22, 230; 和必然性 necessity and, 21-22, 36-37; 客观自由 objective, 322, 368-69; 和东方专制主义 Oriental despotism and, 128, 138-40, 144-45, 210-11, 233; 和激情 passion and, 190-91; 和家长主义 paternalism and, 128-29, 131-32, 169-70, 191, 233, 349, 366; 积极自由 positive, 383n12; 和乏味的文化 prosaic cultures and, 128-29, 171, 246-64; 和宗教 religion and, 257-62, 330; 和卢梭 Rousseau and, 383n12, 401n17; 和科学 science and, 348-49; 和自我意识 self-consciousness and, 160-62, 174-78, 184-86, 242-45, 249-50, 337-38, 348-49; 主观自由 subjective, 5-6, 49-50, 71, 122-24, 131, 147-49, 238, 325, 337-38, 358-62. 也参见道德; 政治哲学; 意志和意愿 *See also* morality; political philosophy; will and willing

法国大革命 French Revolution, 18, 28, 31-32, 53, 58, 69, 97, 108, 319, 357, 368-73, 399n6

法语中的多哥 French Togo, 344, 398n12

未来 future, 11-13, 20, 25-30, 54, 71-72, 84, 99-100, 215, 236, 273, 291, 307-16, 331-32, 352, 377n34

爱德华·甘斯 Gans, Eduard, 378n1

《风云紧急》(丘吉尔) *Gathering Storm, The* (Churchill), 345

精神(英语的翻译) *Geist* (English translation of), 48, 208. 也参见心灵; 精神 *See also* mind; spirit

情感 *Gemüt*, 290, 311-12, 317

《论道德的谱系》(尼采) *Genealogy of Morals* (Nietzsche), 326

公意 general will, 4, 77-78, 238-39, 315, 342, 351-53, 383n12. 也参见让-雅克·卢梭 *See also* Rousseau, Jean-Jacques

地理 geography, 104-5, 119-23

《全集》(施特劳斯) *Gesammelte Schriften* (Strauss), 1-2

性情 *Gesinnung*, 127, 235

爱德华·吉本 Gibbon, Edward, 292, 396n2

埃蒂安·吉尔松 Gilson, Étienne, 361

格斗者 gladiators, 261-62

格劳孔 Glaucon, 9

诺斯替教 Gnosticism, 176-77

上帝: 和人的尊严 God: human dignity and, 109-10, 153-54; 和道德 morality and, 74; 上帝的启示 revelation of, 45; 作为实体 as substance, 32-33, 47-48. 也参见基督教; 宗教 See also Christianity; religion

约翰·沃尔夫冈·冯·歌德 Goethe, Johann Wolfgang von, 253, 290, 300-301, 321

重力 gravity, 47-48

巨大的存在之链 Great Chain of Being, 162

希腊(古典文化) Greece (ancient culture of), 125, 142-48, 162-67, 189-90, 201-22, 224-45, 248-64, 295-301

格雷戈里七世(教皇) Gregory VII (pope), 324

火药 gunpowder, 344-45

汉尼拔 Hannibal, 41, 379n3

沃伦·黑斯廷斯 Hastings, Warren, 193, 390n22

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔: 专制主义 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: absolutism of, 10, 247-48, 377n26, 379n14; 和美学 aesthetics and, 207-8; 和美洲 America and, 13; 反极权主义 antitotalitarianism of, 5-6, 10; 和亚里士多德 Aristotle and, 213-15, 224-26, 242-43, 249-50, 268-69, 297-98; 和公务员 civil service and, 10; 和民主 democracy and, 11, 222, 231-40, 272-73, 308, 353, 369-72, 399n6; 辩证法 dialectics of, 30-31, 35-36, 42, 183-90; 经验主义 empiricism of, 6, 37, 40, 84, 87-94, 149-50, 201-4, 241-42, 259-60, 337-38; 和启蒙运动 the Enlightenment and, 98, 247, 288-89, 294-96, 301, 306-7, 317, 327-28, 348-73, 377n26; 历史方法 historical method of, 6-7, 30-31, 35-40, 83-85, 89-91, 110, 158-60, 162, 384n2, 390n9; 和霍布斯 Hobbes

and, 1-4; 和判断 judgment and, 6, 133-36, 201, 204; 和康德式自由 Kantian freedom and, 4, 24-25, 73, 117, 191, 303, 329, 367-68, 381n14, 400n17; 知识作为主要美德 knowledge as chief virtue for, 55-56; 和自由 liberty and, 8-11, 258-59; 逻辑学 logic of, 6, 32, 34-36, 42-43, 46, 64, 84-85; 与马基雅维利的关系 Machiavelli's relation to, 57-58, 76; 与马克思的关系 Marx's relation to, 7, 12-13, 15, 17, 28-29, 71, 117-18, 153, 182, 274-75, 278-79, 381n14; 黑格尔的形而上学 metaphysics of, 6; 和拿破仑 Napoleon and, 273-74; 和激情 the passions and, 3; 哲学计划 philosophical project of, 22-23; 和种族主义 racism and, 7, 136-37, 212-13; 理性主义 rationalism of, 10, 36, 42-43, 257, 292n3, 377n26, 379n14, 389n21; 和卢梭 Rousseau and, 4, 9, 14-15, 51, 73-86, 112, 235-38, 277, 294-303, 328, 351, 366, 379n14, 383n12; 和伦理 / 道德 *Sittlichkeit/Moralität* and, 60-65, 95, 127-28, 325; 与施特劳斯的对话 Strauss's engagement with, 1, 4, 10; 翻译问题 translation issues in, 290-91; 普遍和均质国家 universal and homogeneous state and, 3-4, 12-13. 也参见基督教; 自由; 历史; 政治哲学; 宗教; 以及具体作品 See also Christianity; freedom; history; political philosophy; religion; and specific works

卡尔·黑格尔 Hegel, Karl, 114, 378n1

《希腊史》(色诺芬) *Hellenica* (Xenophon), 166

《亨利六世》(莎士比亚) *Henry VI* (Shakespeare), 167

约翰·戈特弗里德·赫尔德 Herder, Johann Gottfried, 253, 305

希罗多德 Herodotus, 38-42, 113, 159, 198, 206

赫西俄德 Hesiod, 89, 205-6

《希耶罗》(色诺芬) *Hiero* (Xenophon), 2

印度教 Hinduism, 105-6, 142, 147, 149-52, 168-69, 172-74, 185, 189, 204-5

历史: 绝对时代 history: absolute epoch of, 45-46, 301-2;

和经验主义 empiricism and, 6, 149-50, 201-3, 241-42, 259-60, 337-38; 历史的终结 end of, 13-15, 28-31, 56, 71, 84, 123-24, 399n5; 和民族精神 folk-minds and, 49-51, 64-65, 79-80, 86, 93, 104; 和世代 generation and, 186-87; 和黑格尔的方法 Hegel's method and, 6, 89-91, 168, 181, 240-41, 384n2; 康德的哲学 Kant's philosophy of, 25, 29; 马克思的哲学 Marx's philosophy of, 30; 和道德 morality and, 9, 60-67, 70-76, 256-57; 运动作为历史最典型的特

征 movement as defining characteristic of, 110, 125–26, 135, 137–38, 174–222; 和密涅瓦的猫头鹰 owl of Minerva and, 13–14, 27–28, 30–31, 52, 99–100, 299, 379n14; 历史哲学 philosophy of, 290–305; 和政治哲学 political philosophy and, 17–18; 历史的理性 rationality of, 5–7, 28, 34–35, 40, 42, 49–50, 56–65, 77–90, 92–93, 101–2, 104–7, 158–65, 247–48, 265–66, 293–94, 306–11, 314–15, 358–59, 366–67, 390n9; 反思性历史 reflective, 38–39; 维柯的历史哲学 Vico's philosophy of, 34; 和世界历史个体 world-historical individuals and, 8–9, 18, 39, 57, 70–74, 167–68, 180–81, 192–93, 211–12, 256–57, 266–67, 269–70, 272, 316, 329–30, 337, 381n14, 390n9. 也参见文化; 未来; (历史民族的) 原则; 时间性; 和特定文明 *See also* culture; future; principles (of historical nations); temporality; and specific civilizations

《政治哲学史》(施特劳斯) *History of Political Philosophy, The* (Strauss), 213

阿道夫·希特勒 Hitler, Adolf, 7, 9, 137, 387n5, 399n6

托马斯·霍布斯 Hobbes, Thomas, 31–32, 92, 112, 190, 240, 294, 296–98, 349, 364; 和笛卡尔 Descartes and, 2; 和黑格尔 Hegel and, 1–4; 和道德规范 moral precepts and, 2; 和自然状态 state of nature and, 3; 施特劳斯的著作 Strauss's writings on, 1, 4–5; 和暴死 violent death and, 2

约翰内斯·霍夫迈斯特 Hoffmeister, Johannes, 114, 376n21

神圣罗马帝国 Holy Roman Empire, 306–7

荷马 Homer, 40, 87, 89, 205–6, 216, 221

荣誉 honor, 129–31, 231–32

人文主义 humanism, 346–47

大卫·休谟 Hume, David, 18, 31

《历史的观念》(柯林伍德) *Idea of History, The* (Collingwood), 316, 386n12
观念 ideas, 35

《伊利亚特》(荷马) *Iliad* (Homer), 216

灵魂不朽 immortality of the soul, 24–26, 208, 283–84, 302–5

帝国 imperial state, 179, 211–15

道成肉身 Incarnation, 110, 183–84, 217–22, 230–32, 242–45, 252–53, 265–

89, 324, 333, 336-39, 366-67

印加人 Incas, 105

印度 India, 82, 142-44; 种姓制度 caste system of, 151-56, 168-69; 和中国 China and, 143-47, 149, 151-52, 169, 171-73; 死胡同 as dead end, 165, 181, 188-89, 302, 307, 337; 持续性 endurance of, 124-25, 161-62, 210; 黑格尔的评价 Hegel's valuations of, 7, 158-60; 历史的关联 history's relation to, 110-11, 114, 125, 133, 147-48; 和波斯 Persia and, 162-64, 170, 174-77; 和自我意识 self-consciousness and, 121, 136

个体: 和教会 individuals: the Church and, 313; 和普遍性 universality and, 64-66, 70-71, 329-30, 341-42, 352, 356-59, 362; 世界历史 world-historical, 8-9, 18, 39, 57, 70-74, 167-68, 180-81, 192-93, 211-12, 256-57, 266-67, 269-70, 272, 316, 329-30, 337, 381n14, 390n9. 也参见共同体; 自由; 政治哲学; 主体 See also communities; freedom; political philosophy; subject

宗教法庭 Inquisition, 349-50, 358

《黑格尔研究讨论》(科耶夫) *Introduction to the Study of Hegel* (Kojève), 390n23. 也参见亚历山大·科耶夫 See also Kojève, Alexandre

直觉 intuition, 21

伊朗 Iran, 124

伊斯兰教 Islam, 109-10, 291-95, 318-21, 340

是一应当的区分 is-ought distinction, 4-5, 7-8, 25-26

弗里德里希·海因里希·雅各比 Jacobi, Friedrich Heinrich, 18, 21

雅各宾派 Jacobins, 79

犹太教 Judaism, 7, 125-26, 133, 161-62, 208-9, 233, 251, 281-84, 287, 319, 392n8

犹太地 Judea, 179-80, 183-85, 196

判断 judgment, 81-83, 93-95, 133-36, 201, 204, 235

七月革命 July Revolution, 350, 398n3

朱庇特·卡庇托林努斯 Jupiter Capitolinus, 101, 261, 270-74

正义 justice, 9-10, 24-25, 70, 72-74. 也参见法律; 道德 See also law; morality

《查士丁尼法典》Justinian Code, 291-92

伊曼努尔·康德: 批判哲学 Kant, Immanuel: critical philosophy of, 15, 18-20, 22-24, 26, 29, 32-33, 41; 和意志自由 freedom of the will and, 4, 19-20, 77-78, 349, 400n17; 和黑格尔的哲学地位 Hegel's philosophical status and, 15, 18, 117, 191, 381n14; 康德的道德主义 moralism of, 9, 61-62, 71-74, 282-83, 288-89, 303-5, 329, 367; 和卢梭 Rousseau and, 4, 9, 74, 401n17; 和主观性 subjectivity and, 32-33

成吉思汗 Khan, Genghis, 101

尼基塔·赫鲁晓夫 Khrushchev, Nikita, 30, 301, 397n13

索伦·克尔凯郭尔 Kierkegaard, Søren, 304-5

知识 (的首要性) knowledge (primacy of), 55-56

约翰·诺克斯 Knox, John, 135

亚历山大·科耶夫 Kojève, Alexandre, 1-4, 12-15, 194, 274, 277, 375n9, 376n13, 377n29, 378n35, 390n23, 395n14

语言 languages, 343-44

格奥尔格·拉松 Lasson, Georg, 6, 376n21, 378n1

最后的人 last man, 4, 12-14, 53-54, 276

法律: 和神圣罗马帝国 law: Holy Roman Empire and, 306-7, 313-16; 和个体 individuality and, 160-62, 231-34, 258-59, 277-80, 318-19; 和正义 justice and, 9-10; 和道德法则 moral law and, 20, 61, 63-65, 95, 110, 277-78, 288-89, 329-30; 和自然法—实证法关系 natural-positive law relation and, 4-5, 10-11, 190, 363-64; 自然法则 of nature, 362-64; 和服从 obedience and, 127, 130-31; 和人格 personhood and, 258-59; 和历史哲学 philosophy of history and, 5-6, 195; 法律的颁布 promulgation of, 34; 和财产 property and, 10-12, 70, 156, 192, 262-63, 277-78, 323, 351-52, 364, 369, 389n21; 法律的理性 rationality of, 362-64, 368; 理性的法律 of reason, 21, 23-24, 348-49; 尊敬法律 reverence for, 50-51, 53; 和革命 revolutions and, 9, 131-32, 271-72; 和人的权利 rights of man and, 10, 26-27, 52, 107-8, 142-45, 160-62, 182-83, 230, 233-34, 238-40, 287-88, 296, 315-16, 319, 323, 328, 334-35, 351-52, 364-65,

383n12, 389n21, 399n6; 和国家权力 state power and, 294-95; 普遍可接受性 universal applicability of, 356-57. 也参见政治哲学; 宗教; 国家 See also political philosophy; religion; state

《法律篇》(柏拉图) *Laws* (Plato), 213, 295

《摩奴法典》*Laws of Manu*, 154, 168

《宗教哲学演讲录》(黑格尔) *Lectures on the Philosophy of Religion* (Hegel), 77, 252-53, 288, 300

戈特弗里德·威廉·莱布尼茨 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 19, 32, 129, 326

乔治·莱顿 Leighton, George, 343, 398n11

《利维坦》(霍布斯) *Leviathan* (Hobbes), 21-22, 112

自由主义(现代) liberalism (modern), 72-73, 298-99, 353, 355-56, 366, 399n5

提图斯·李维 Livy, Titus, 41-42, 269 约翰·洛克 Locke, John, 31-32, 409
112, 191-92, 271, 294-95, 383n12

逻辑学 logic, 6, 36, 42-43. 也参见理性; 思辨 See also reason; speculation

《逻辑学》(黑格尔) *Logic* (Hegel), 35-36, 46, 55, 64, 71, 84-85, 93, 248-49, 288-89, 299

路易十四 Louis XIV, 129, 356-57

卢克莱修 Lucretius, 260

马丁·路德 Luther, Martin, 366

路德主义 Lutheranism, 133, 253, 328, 350, 394n10

处以私刑 lynching, 117-18

《麦克白》(莎士比亚) *Macbeth* (Shakespeare), 167

莎拉·麦克唐纳 MacDonald, Sara, 375n2, 377n30

尼克罗·马基雅维利 Machiavelli, Niccolò, 4, 41, 57-58, 75-76, 264, 269, 294, 297-98, 329-30, 345

魔法 magic, 115, 139, 141. 也参见政治哲学 See also political philosophy

伯纳德·德·曼德维尔 Mandeville, Bernard de, 59

摩尼教 Manicheanism, 176–77, 183–84

预言 *manteia*, 205, 216

毛泽东 Mao Zedong, 30

马可·奥勒留 Marcus Aurelius, 74, 275

卡尔·马克思 Marx, Karl, 91, 111–13; 与黑格尔的关系 Hegel's relation to, 12–13, 15, 17, 28–29, 71, 117–18, 137, 153, 274–75, 278–79, 381n14; 历史哲学 philosophy of history of, 30; 和宗教 religion and, 7

马克思主义 Marxism, 1, 30, 71, 91, 111, 138, 145, 182, 235–36, 273, 278, 295, 390n9, 395n14

主奴辩证法 master-slave dialectic, 2–3, 15, 307–8, 346

质料 matter, 44–50

帕特里克·麦卡斯克 McCusker, Patrick, viii

美索不达米亚 Mesopotamia, 125

形而上学 metaphysics, 6, 22–23, 40, 310. 也参见伊曼努尔·康德 *See also* Kant, Immanuel

《形而上学》(亚里士多德) *Metaphysics* (Aristotle), 207

中世纪 Middle Ages, 28, 34, 55, 63, 162, 291–92, 300–301, 306–26, 328–47. 也参见天主教 *See also* Catholicism

约翰·斯图尔特·密尔 Mill, John Stuart, 32

精神 / 心灵 mind, 22–23, 35–36, 47–49, 51, 64–65, 79; 绝对精神 absolute, 65, 79, 194–95, 299–300, 346–47; 和良知 conscience and, 62, 71, 96, 123–24, 219, 224–26, 236–40, 267–68, 309, 328; 和自然 nature and, 36–37, 104–5, 231–33; 客观精神 objective, 79, 195; 主观精神 subjective, 50, 79

神迹 miracles, 3, 98, 186, 253–54, 284, 334

现代: 和败坏 modernity: corruption and, 14, 50–55, 62–63, 96–99, 142, 223, 237–44, 249, 271–75, 299, 321–26, 379n14, 381n14; 现代宇宙论 cosmogony of, 26; 和最后的人 last man and, 4, 12–14, 53–54, 276; 和自由的哲学 philosophy of freedom and, 4–5, 47, 85–86, 122–23, 136, 148–49, 169–70, 231–32, 261–62, 317–18, 348–49. 也参见启蒙运动; 政治哲学; 宗教 *See also* Enlightenment; political philosophy; religion

特奥尔多·蒙森 Mommsen, Theodor, 272

君主制 monarchy, 10, 99, 123, 165, 187, 192, 269, 275-76, 313, 341-43, 349, 370-71, 399n6

孟德斯鸠 Montesquieu, 79-80, 222, 225, 234, 238-39

道德 *Moralität*, 60-65, 72

道德: morality: 和古代 the ancestral and, 140-44, 166; 和天主教会 Catholic Church and, 321-26; 和良知 conscience and, 62, 71, 96, 123-24, 219, 224-26, 236-40, 267-68, 309, 328, 360; 和文化价值 cultural value and, 116-17; 和自由 freedom and, 20, 323-24, 328, 352-53, 400n17; 和历史进步 historical progress and, 9, 60-65, 75-76, 256-57; 和康德 Kant and, 24-25, 61-62, 71-74, 288-89, 303-5, 329, 367; 和主奴辩证法 master-slave dialectic and, 2-3; 和自然 nature and, 24-25, 348-49, 365-66, 400n17; 和尼采 Nietzsche and, 247-48, 276; 服从 of obedience, 3, 321-22; 和激情 passions and, 3, 9, 57, 67-70; 和柏拉图 Plato and, 35; 和政治道德化 political moralizing and, 9, 95, 127-28, 138, 382n8; 和政治哲学 political philosophy and, 2, 9, 24-25, 267-68, 382n8; 和证明 proof and, 244-45; 和理性 reason and, 2-3, 58-59, 73-77, 383n12; 和宗教 religion and, 24-25, 94-95; 和革命 revolutions and, 58-59, 76, 98-99, 345-46, 361; 和卢梭 Rousseau on, 14; 和科学 science and, 51, 54-55, 365; 和伦理 / 道德区分 *Sittlichkeit/Moralität* distinction and, 60, 138, 142-43, 325; 和美德 virtue and, 9, 57, 73-75, 80-81, 233-38, 244-45; 和世界历史个体 world-historical individuals and, 8-9, 18, 39, 57-58, 70-74, 167-68, 180-81, 192-93, 211-12, 256-57, 266-67, 269-70, 272, 316, 329-30, 337, 381n14, 390n9. 也参见法律; 政治哲学 See also law; political philosophy

道德法则 moral law, 20-25, 61, 95, 143, 294, 365

道德感 moral sentiments, 94-96, 369

运动 (作为历史标准) movement (as historical criterion), 110-13, 135-46, 160-73, 179-80, 188-89, 196-99, 215-16, 240-41

约翰内斯·冯·穆勒 Müller, Johannes von, 125

贝尼托·墨索里尼 Mussolini, Benito, 345

神话 mystery, 45, 199-200, 232-33, 310

拿破仑·波拿巴 Napoleon Bonaparte, 8-9, 28, 39, 57, 69-70, 75, 193,

273-74, 353

《窄门》(纪德) *Narrow Gate, The (Gide)*, 346

宗教和民族 nations, religion and, 6-7

美洲原住民 Native Americans, 105, 295

自然法 natural law, 190, 362-64, 367-68; 与实证法的关联 positive law's connection to, 4

自然人 / 自然的人 natural man, 109, 111-12, 249-50, 282, 295, 307

自然权利 natural right, 10, 34, 81, 389n21

《自然权利和宪法》(黑格尔) *Natural Right and Constitutional Law (Hegel)*, 389n21

《自然权利和历史》(施特劳斯) *Natural Right and History (Strauss)*, 4

自然: 与中国的关系 nature: Chinese relation to, 139-40; 作为宇宙 as cosmos, 80-82, 166; 和自由 freedom and, 22, 230-32; 和希腊艺术 Greek art and, 206-7, 217-22, 226-28; 黑格尔的自然哲学 Hegel's philosophy of, 35-36, 302, 376n15; 和人类造物 human works and, 122-23, 182, 198-99, 221-22; 和精神 mind and, 36-37, 104-5, 111, 226-28, 231-33, 240-41; 和宗教 religion and, 183-86; 和精神 spirit and, 46-47, 142-44, 151-52, 172-73, 217-22, 224-29, 231-33, 266-67, 275, 330-31

纳粹德国 Nazi Germany, 7-10, 137, 387n5

必然性 necessity, 248-49; 和基督教辩证法 Christian dialectics and, 110, 183-84, 217-22, 230-32, 242-45, 252-53, 265-89, 324, 333, 336-39, 366-67; 和自由 freedom and, 21-22, 36-37; 和黑格尔的辩证法 Hegel's dialectics and, 36-37, 321-26; 斯宾诺莎论必然性 Spinoza on, 21-22. 也参见历史; 理性; 理性 See also history; rationality; reason

黑人 Negroes, 105, 109, 113-15, 117

尼禄 Nero, 74-75, 275

纽厄尔·沃勒 Newell, Waller, 375n2, 377n30

《新科学》(维柯) *New Science (Vico)*, 294

艾萨克·牛顿 Newton, Isaac, 18, 365

弗里德里希·尼采 Nietzsche, Friedrich, 4, 14, 47, 159-60, 163, 247-48,

276, 326

- 服从 obedience, 2-3, 8, 114, 127, 131, 138-40, 321-22
- 客观自由 objective freedom, 322, 368-69
- 客观精神 objective mind, 79, 195
- 俄狄浦斯神话 Oedipus myth, 202-4, 209
- 奥马尔 (哈里发) Omar (caliph), 293, 396n3
- 《论僭政》*On Tyranny* (Strauss), 1-2, 14-15
- 《开放社会及其敌人》(波普尔) *Open Society and Its Enemies*, The (Popper), 5
- 密涅瓦的猫头鹰 owl of Minerva, 13-14, 27-28, 30-31, 52, 99-100, 299, 379n14
- 托马斯·潘恩 Paine, Thomas, 81
- 泛逻辑主义 panlogism, 36, 42-43
- 《希腊罗马名人传》(普鲁塔克) *Parallel Lives* (Plutarch), 260
- 布莱士·帕斯卡 Pascal, Blaise, 298, 361
- 激情 passions, 57, 189-90; 和历史行动 historical action and, 43, 58-59, 90-91, 167-68, 189-90; 和道德 morality and, 3, 9, 57, 67-70; 激情中的理性 the reason in, 5, 7-8, 57, 193-94, 325-26, 369; 和自爱 self-love and, 236-38, 298-99, 325-26
- 家长主义 paternalism, 128-29, 131-32, 169-70, 191, 233, 349, 366
- 《文化模式》(本尼迪克特) *Patterns of Culture* (Benedict), 83
- 伯罗奔尼撒战争 Peloponnesian War, 87, 223
- 伯利克里 Pericles, 220, 257, 271
- 波斯 Persia, 26, 82, 110-11, 124, 146, 148, 160-62, 170, 174, 179-80, 188-89, 212
- 波斯战争 Persian wars, 39, 55
- 亚眠的彼得 Peter of Amiens, 337
- 《精神现象学》(黑格尔) *Phenomenology of the Mind* (Hegel), 22-23, 253, 288, 307, 329, 346, 395n14
- 马其顿的菲利普 Philip of Macedon, 256
- 《历史哲学》(黑格尔) *Philosophy of History*, The (Hegel), 1, 5-6, 17, 28, 33, 172, 210, 347-49

《法哲学原理》(黑格尔) *Philosophy of Right, The* (Hegel), 5-6, 11-18, 27, 33, 52-53, 70-71, 252, 329, 355-56, 395n14

弗西斯人 Phocians, 255-56

腓尼基人 Phoenicians, 109-10, 179-85, 196-97

自然 *physis*, 82, 250

411 虔敬 *piety*, 324-25, 330

柏拉图 Plato, 5, 9, 15-20, 33-35, 70, 75, 89-90, 99, 122-23, 150-52, 168, 189-91, 211-26, 242-57, 272-73, 361-62

《柏拉图论人》 *Plato's Theory of Man* (Wild), 5

普鲁塔克 Plutarch, 243, 260, 271

诗歌 *poesy*, 205, 216, 246, 250-51

城邦 *polis*, 55, 64, 99, 204, 213, 220-42, 251, 257-58, 263, 383n12

政治哲学: 和美 *political philosophy: beauty and*, 202-22, 242-45, 250-51, 300-301; 与中央计划 *central planning and*, 5; 和机遇 *chance and*, 4, 33-34, 68, 297-98, 318-19, 324; 和宪法 *constitutions and*, 10-11, 34, 54, 78-81, 95, 126, 137, 192, 218-24, 237-40, 268-72, 322-23, 341-42, 349, 352, 358, 369-72; 定义 *definitions of*, 17, 52-53; 和民主 *democracy and*, 52-53, 80, 83-84, 224-29, 234-40, 242-45, 272-73, 308, 353, 369-72, 399n6; 和封建主义 *feudalism and*, 306-8, 312, 319, 341-42, 356; 和法国大革命 *French Revolution and*, 18, 28, 31-32, 53, 319; 黑格尔的定义 *Hegel's definition of*, 27; 自由作为决定性的价值 *liberty as defining value in*, 7, 123-35, 169-70, 298-99, 308-9, 317-18, 323-24, 351-53, 356-57, 368-71, 389n21; 马克思的观点 *Marx's view of*, 29; 现代和古典观念 *modern vs. classical conceptions of*, 1-5, 8-9, 33-34, 39-40, 54-55, 236-38, 296-97, 347, 364-65; 和君主制 *monarchy and*, 10, 99, 123, 165, 187, 192, 269, 275-76, 313, 341-42, 349, 353, 399n6; 和道德 *morality and*, 2, 9, 24-25, 230-38, 267-68, 382n8; 和自然科学 *natural science and*, 348-49, 363-64; 和密涅瓦的猫头鹰 *owl of Minerva and*, 13-14, 27-28, 30-31, 52, 99-100, 299, 379n14; 和民族原则 *principles of nations and*, 80-81; 和私人领域 *private sphere in*, 263, 383n12; 和修辞学 *rhetoric and*, 2-3; 和人的权利 *rights of man and*, 10, 26-27, 52, 107-8, 142-45, 160-62, 182-83, 230, 233-34, 238-40, 287-88, 296, 315-16, 319, 323, 328, 351-52, 356-57, 364-65, 383n12, 389n21, 399n6; 和自我意识 *self-consciousness*

and, 160-62, 189-90, 224-26, 366-67; 和斯宾诺莎 Spinoza and, 21-22; 标准 standards in, 4-5; 极权主义 totalitarianism, 5, 192. 也参见独裁; 自由; 历史; 法律; 道德; (历史民族) 原则 See also despotism; freedom; history; law; morality; principles (of historical nations); 宗教; 国家 religion; state

《霍布斯的政治哲学》(施特劳斯) *Political Philosophy of Hobbes, The* (Strauss), 1-3

《政治学》(亚里士多德) *Politics* (Aristotle), 29, 81, 182, 213, 224, 293-94

亚历山大·蒲柏 Pope, Alexander, 58

卡尔·波普尔 Popper, Karl, 5

葡萄牙 Portugal, 49, 115

实践理性 practical reason, 24-25, 29, 400n17 presence, 332-34

《君主论》(马基雅维利) *Prince, The* (Machiavelli), 345

矛盾律 principle of contradiction, 36-37, 41

(历史民族的) 原则 principles (of historical nations), 13-14, 36-49, 52-54, 63-67, 80-81, 85-107, 125-26, 174-99, 201-22, 240-41, 265-92, 301-2, 319-20, 350-59, 373. 也参见文化; 历史; 运动(作为历史标准); 伦理; 和具体文明 See also culture; history; movement (as historical criterion); *Sittlichkeit*; and specific civilizations

私人领域 private sphere, 263, 383n12. 也参见激情; 财产权; 自利 See also passions; property rights; self-interest

普罗克洛斯 Proclus, 254

证明 proof, 244-45

财产权 property rights, 10-12, 70, 156, 192, 262-63, 277-78, 323, 351-52, 364, 369, 389n21 新教教义 Protestantism, 11, 133, 306-7, 327-28, 349, 353-55, 393n10

神意 providence, 26, 44, 58-59, 69, 96

普鲁士 Prussia, 287, 353, 399n5

公开声明 public statements, 90-91

清教革命 Puritan Revolution, 31

毕达哥拉斯 Pythagoras, 189-90

量/质区分 quantity/quality distinction, 160-62

种族和种族主义 race and racism, 136-37; 和黑格尔的平等 Hegel's equality and, 7; 和一致

作为进步的必要条件 heterogeneity as necessary for progress and, 212-13, 225-26; 和纳粹警察 Nazi policies and, 155-56

彻底怀疑 radical doubt, 2, 36-37, 244. 也参见勒内·笛卡尔 *See also* Descartes, René

理性动物 rational animal, 85-86, 322

理性: 实现 rationality: actualization of, 4-5, 8, 49-50, 56, 58-60; 作为人的本质 as the essence of the human, 4; 希腊 Greek, 233-34; 和康德 Kant and, 18-20; 和尼采 Nietzsche and, 247-48; 和激情 the passions and, 7-8, 43-44; 和新教 Protestantism and, 7; 和宗教 religion and, 11-12, 253-54; 和自利 self-interest and, 5, 7-8, 25-26, 325-26; 和精神 spirit and, 10

412 理性: 和实现 reason: actualization and, 4-8, 49-50, 56; 定义 definitions of, 64-65, 329; 和预见 foresight and, 100-101; 作为形式和质料 as form and matter, 42-46, 49-50; 和自由 freedom and, 4; 和历史原则 historical principles and, 13-14, 28, 34-35, 38-40, 42, 53-54, 60-67, 77-88, 92-93, 101-2, 104-7, 158-65, 293-94, 306-11, 314-16, 390n9; 和知性 intellect and, 41-42; 法则 laws of, 21, 23-24, 368; 和道德 morality and, 2-3, 7-8, 24-25, 64-65, 73-77, 383n12; 和自然 nature and, 46-47, 142-44, 151-52, 172-73, 217-22, 224-29, 231-33, 266-67, 275, 330-31, 363-64; 实践理性 practical, 24-25, 29, 400n17; 和宗教 religion and, 11-12, 286-87, 299-301; 理性的自我意识 self-consciousness of, 23-24, 26, 38, 49-51, 78, 122-23, 159-60, 162, 174-76, 226, 242-45, 249-50, 318, 331-32, 337-38, 360; 和精神 spirit and, 46-47, 285-87; 和意志 willing and, 77-78. 也参见必然性; 激情; 自利; 精神 *See also* necessity; passions; self-interest; spirit

合乎理性的国家 reasonable state, 122, 136-37, 165-66, 179, 193-94, 251, 263, 316-24, 349-62, 377n33, 393n10

反思 (在意识中) reflection (in consciousness), 14, 41-42

宗教改革 Reformation, 28, 306-7, 314, 316, 327-28, 353, 358-59. 也参见基督教; 中世纪; 现代; 新教 *See also* Christianity; Middle Ages; modernity; Protestantism

相对主义 relativism, 6-7, 10, 61-62, 72-73, 82, 89, 133, 135-36, 296, 377n26, 389n21

宗教: 非洲 religion: African, 112-16; 和古希腊 ancient Greece and, 219-22; 和美 beauty and, 205-22, 224-28, 234; 和公民权 citizenship and, 10-12, 14, 77, 86, 118-19, 136-37, 251-52, 287-88, 291, 311-12, 330, 340-41, 349-50, 352-54, 392n8, 393n10; 和辩证法 dialectics and, 110, 172-73, 183-84, 204-5, 217-22, 230-32, 242-45, 329-33, 353-54, 356-62; 和启蒙运动 the Enlightenment and, 98-99, 348-49; 和自由 freedom and, 259-62; 和人类—神祇的调和 human-divine reconciliation and, 110, 183-84, 217-22, 230-32, 242-45, 252-53, 265-89, 324, 333, 336-39, 366-67; 和康德的道德法则 Kant's moral law and, 24-25; 和法律的公布 law's promulgation and, 34; 和现代国家 modern state and, 11-12, 252-54, 276, 287-89, 300, 392n8, 393n10; 和道德必然性 moral necessity and, 24-25, 86-91, 96-97, 282-83; 民族或文化首要性 national or cultural primacy of, 6-7, 10-11, 86-88, 105, 138-40, 158-60, 248-49, 393n10; 作为民众的鸦片 as opiate of the masses, 156-57; 和多元主义 pluralism and, 10-11, 14, 77, 149-50, 182-85, 287-88, 311-12, 319, 340-41, 350; 和理性 reason and, 11-12, 286-87, 299-301; 和普遍性 universality and, 270-74. 也参见现代; 国家; 和具体宗教与基督教派别 *See also* modernity; state; and specific religions and Christian denominations

《理想国》(柏拉图) *Republic* (Plato), 9, 35, 151-52, 189-91, 225-26, 257, 262-63, 272

责任 responsibility, 20-21. 也参见自由 *See also* freedom

革命: 和民主 revolutions: democracy and, 31-32; 和法律 the law and, 9, 131-32, 271-72; 和道德 morality and, 58-67, 76, 98-99, 345-46, 361; 和宗教 religion and, 96-97, 363-64; 和暴力 violence and, 343-45. 也参见法国大革命; 宗教改革 *See also* French Revolution; Reformation

《修辞学》(亚里士多德) *Rhetoric* (Aristotle), 268

人的权利 rights of man, 10, 26-27, 52, 107-8, 142-45, 160-62, 182-83, 230-40, 287-88, 296, 315-28, 351-52, 364-65, 383n12, 389n21, 399n6

马克西米利安·罗伯斯庇尔 Robespierre, Maximilien, 319-20, 392n6

罗马 Rome, 51, 147-48, 207-8, 233, 246-89. 也参见神圣罗马帝国 *See*

also Holy Roman Empire

罗穆卢斯和雷穆斯 Romulus and Remus, 259, 264-66

土耳其帝国 Roum, 180-81

让-雅克·卢梭 Rousseau, Jean-Jacques, 4, 9, 14-15, 51, 73-86, 112, 235-38, 277, 294-303, 328, 351, 366, 379n14, 383n12

俄国 Russia, 53, 100-101, 317

萨宾妇女 Sabine women, 259-60

怀疑论 Scepticism, 278. 也参见彻底的怀疑 *See also radical doubt*

弗里德里希·威廉姆·约瑟夫·谢林 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 32, 91, 106, 317

弗里德里希·冯·施莱格尔 Schlegel, Friedrich von, 91, 385n3

弗里德里希·施莱尔马赫 Schleiermacher, Friedrich, 289, 396n26

卡尔·施米特 Schmitt, Carl, 7, 137, 387n5

科学 science, 135, 325, 348-49, 363; 和败坏 corruption and, 14, 50-55, 62-63, 96-99, 142, 223, 237-44, 249, 271-75, 299, 321-26, 379n14, 381n14; 和民主 democracy and, 83-84; 和民族精神 folk-minds and, 92-93; 作为黑格尔哲学 Hegel's philosophy as, 55; 和政治秩序 political orders and, 135, 325, 348-49, 363

《基督再临》(叶芝) "Second Coming, The" (Yeats), 390n29

《论文二》(卢梭) *Second Discourse* (Rousseau), 85, 112, 294-95

自我意识: 和尊严 self-consciousness: dignity and, 109, 129-31, 231-32; 和自由 freedom and, 160-62, 174-78, 184-86; 和道德法则 moral law and, 110; of reason, 23-24, 226, 242-45, 249-50; religion and, 96-100; 和斯芬克斯之谜 riddle of the Sphinx and, 180-81; 和活力 vitality and, 14. 也参见道德; 理性 *See also morality; reason*

自利 self-interest, 5, 7-8, 25, 43, 59, 298-99, 325-26. 也参见激情 *See also passions*

自爱 self-love, 236-38

塞涅卡 Seneca, 39

基督圣寝 Sepulchre of Christ, 336-37

- 约翰·斯博里 Sibree, John, 6, 378n1
- 罪 sin, 265-66, 281-82
- 伦理 *Sittlichkeit*, 60-65, 95, 127-28, 325
- 奴隶制 slavery, 79, 95, 109-10, 117-18, 131-32, 242, 277, 307-8, 392n8
- 斯拉夫民族 Slavonic nations, 316-17
- 亚当·斯密 Smith, Adam, 8, 26, 59, 191-92, 298-99, 325-26
- 《社会契约论》(卢梭) *Social Contract, The* (Rousseau), 238-39, 254, 383n12
- 苏格拉底 Socrates, 9, 35-36, 43-44, 97-99, 118, 198-204, 219, 223-26, 243-45, 249, 251, 326《智者篇》(柏拉图) *Sophist* (Plato), 35
- 智者 sophists, 82, 97-98, 223-24, 244-45
- 主权 sovereignty, 181, 210, 240, 263, 272, 288, 318, 341-42, 349
- 福斯托·索齐尼 Sozzino, Fausto, 295
- 斯巴达 Sparta, 51, 55, 63, 86, 129, 167, 242-45, 255, 263, 269
- 思辨 speculation, 35-36, 42, 47-48, 341, 348-49, 361-62
- 奥斯瓦尔德 斯宾格勒 Spengler, Oswald, 14, 28, 83, 103, 216, 255, 302, 337, 379n14
- 斯芬克斯 Sphinx, 180, 188-90, 197-200, 203
- 巴鲁赫·斯宾诺莎 Spinoza, Baruch, 18, 21-24, 32-33, 36, 194, 326, 378n8, 396n26
- 精神: 和归属感 spirit: belonging and, 38; 和良知 conscience and, 62, 71, 96, 123-24, 219, 224-26, 236-40, 267-68, 309, 328; 和宪法 constitutions and, 10-11, 34, 54, 78-81, 95, 126, 137, 192, 218-24, 237-40, 268-72, 322-23, 341-42, 349, 352, 358, 369-72; 和自由 freedom and, 47-48, 136, 142-43, 148-49, 208, 217, 308-9; 日耳曼的 Germanic, 279, 290-91, 308-11, 316-18, 322; 精神的路径 means of, 7-10, 163-64, 228, 373; 民族精神 national, 90-106, 337, 384n2; 和宗教实践 religious practices and, 86-88; 和自我意识 self-consciousness and, 162, 183-84, 331-32, 337-38; 和普遍历史 universal history and, 40-47, 60-72; 和世界精神 World-Spirit and, 271, 308-9
- 国家: 抽象性 state: abstractness of, 258-59; 国家的实现 actualization of, 7-8, 78, 117-18, 164-65, 213-14, 221-22, 263, 275-76, 297-98, 303-4, 346, 373, 377n33, 381n14; 和天主教会 Catholic Church and, 311-12, 340-41; 和

公民权 citizenship and, 11-12, 225, 236-38, 242-45, 392n8; 和行政部门 civil service and, 10, 54, 190-91, 251, 343, 350, 353, 399n6; 和文化 culture and, 17, 343-44; 帝国 imperial, 179, 211-15; 和暴力的垄断 monopoly on violence and, 294-95, 342-43; 和自然科学 natural science and, 348-49; 作为客观精神 as objective mind, 78-80; 和家长主义 paternalism and, 128-29, 131-32, 169-70, 191, 233, 349, 366; 和新教 Protestantism and, 7, 314; 和种族和文化多元主义 racial and cultural pluralism and, 136-37, 352-56; 和宗教多元主义 religious pluralism and, 10-11, 14, 77, 86, 118-19, 136-37, 251-52, 287-88, 291, 311-12, 330, 340-41, 349-50, 352-54, 392n8, 393n10; 和自我意识 self-consciousness and, 78, 261-62, 360; 和精神 spirit and, 10; 和普遍法则 universal law and, 334-35. 也参见意识; 公意; 政治哲学; 精神 See also constitutions; general will; political philosophy; spirit

414

自然状态 state of nature, 3, 117, 161-62, 166, 177-78

《政治家》(柏拉图) *Statesman* (Plato), 35

斯多葛主义 Stoicism, 278

列奥·施特劳斯: 和历史主义 Strauss, Leo: historicism and, 1; 和科耶夫 Kojève and, 1-4, 12-15, 375n9, 376n13, 377n29, 378n35, 390n23, 395n14; 教学方法 pedagogy of, vii, viii, 5-6, 10, 15-18, 73, 326-27, 377n28; 论卢梭 on Rousseau, 4. 也参见具体作品 See also *specific works*

查尔斯·爱德华·斯图亚特 Stuart, Charles Edward, 379n10

主体: 和抽象 subject: abstraction and, 279-80; 主体的活动 activity of, 22, 233-34; 和基督教 Christianity and, 265-89; 和良知 conscience and, 62, 71, 96, 123-24, 219, 224-26, 236-40, 267-68, 309, 328; 定义 definition of, 22, 32-33, 347; 和经验主义 empiricism and, 204-6; 和精神 mind and, 35-36, 79, 208; 和客观性 objectivity and, 250, 261-62; 顽固性 obstinacy of, 311-12; 和相对主义 relativism and, 6-7, 10, 61-62, 72-73, 82-83, 89, 133, 135-36, 296, 377n26, 389n21; 和自我意识 self-consciousness and, 26, 38, 49-51, 78, 122-23, 159-60, 162, 174-76, 226, 242-45, 249-50, 318, 331-32, 337-38, 360. 也参见伊曼努尔·康德; 理性; 自我意识; 思想 See also Kant, Immanuel; reason; self-consciousness; thought

主观自由 subjective freedom, 5-6, 71, 122-24, 131, 147-49, 238, 325, 337-

38, 358-62

主观精神 subjective mind, 50, 79

瑞士 Switzerland, 343-44

塔西佗 Tacitus, 58, 290-91

《暴风雨》(莎士比亚) *Tempest, The* (Shakespeare), 167

世俗性 temporality, 302, 324-25, 332; 和永恒 eternity and, 29-30; 和未来星 futurity and, 11-13, 20, 25-30, 54, 71-72, 84, 99-100, 215, 236, 273, 291, 307-16, 352, 377n34; 科耶夫论世俗性 Kojève on, 3

地米斯托克利 Themistocles, 129-30

物自身 thing in itself, 21-23, 310

思想 thought, 21, 27, 41, 96-103, 144, 185-88, 244-45, 253, 275, 278, 296, 310-11, 361. 也参见抽象; 运动(作为历史标准); 反思(在意识中); 自我意识 See also abstraction; movement (as historical criterion); reflection (in consciousness); self-consciousness

《现代性的三次浪潮》(施特劳斯) "Three Waves of Modernity, The" (Strauss), 4

修昔底德 Thucydides, 38-42, 86-87, 166-67, 225, 243, 269; 霍布斯的翻译 Hobbes's translation of, 2

《查拉斯图特拉如是说》(尼采) *Thus Spoke Zarathustra* (Nietzsche), 47, 159-60, 163

西藏 Tibet, 333, 398n2

《蒂迈欧》(柏拉图) *Timaeus* (Plato), 189-90, 250

阿列克西·德·托克维尔 Tocqueville, Alexis de, 100, 385n10

多哥 Togo, 344, 398n12

列夫·托尔斯泰 Tolstoy, Leo, 317

极权主义 totalitarianism, 5, 192, 392n6

悲剧 tragedy, 245, 251-52, 257-58, 261-62

先验演绎 transcendental deduction, 20-22

《人性论》(休谟) *Treatise of Human Nature* (Hume), 31

特洛伊战争 Trojan War, 87, 215-22, 337-38

列夫·托洛茨基 Trotsky, Leon, 75

图兰 Turan, 124

土耳其帝国 Turkish Empire, 180-81, 292

理解 understanding, 42-43, 88-89, 94

功利主义者 Unitarians, 295

联合国 United Nations, 255

价值: 和专断 values: arbitrariness and, 7; 和经验主义 empiricism and, 6-7, 93-95; 和人的尊严 human dignity and, 111-16; 和相对主义 relativism and, 72-73; 和宗教 religion and, 6-7; 科学和政治自由作为黑格尔最高价值 science and political liberty as Hegel's highest, 7. 也参见文化; 经验主义; 公意; 道德; 激情; (历史民族) 原则 See also culture; empiricism; general will; morality; passions; principles (of historical nations)

《吠陀经》Vedas, 154, 188

理性 Vernunft, 94. 也参见理性 See also reason

知性 Verstand, 94

乔万尼·巴蒂斯塔·维柯 Vico, Giambattista, 34, 294-96

美德 virtue, 9, 25, 57, 69, 73-75, 80-81, 233-38, 267-68

伏尔泰 Voltaire, 98-99, 288-89, 294, 306-7, 350

表象 Vorstellung, 286-87, 332, 367

马克斯·韦伯 Weber, Max, 127, 276, 293, 301, 343

《什么是政治哲学?》(施特劳斯) "What Is Political Philosophy?" (Strauss), 4

约翰·怀尔德 Wild, John, 5

意志和意愿: 败坏 will and willing: corruption of, 358-59; 和德尔斐神谕 Delphi oracle and, 255-56; 和民主的问题 democracy's problems and, 11; 和自由 freedom and, 122-23, 261-62, 348-49, 367-68; 和公意 general will and, 4, 238-39, 315, 342, 351, 383n12; 和个体与个体性 individuals and individuality and, 8-9, 18, 39, 57, 64-65, 70-74, 167-68, 180-81, 192-93, 211-12, 256-57, 266-67, 269-70, 272, 316, 329-30, 337, 381n14, 390n9; 和道德 morality and,

61-65, 127-28, 361; 和隐私 *privacy and*, 383n12; 作为意志表现的合乎理性的国家 *the reasonable state as manifestation of*, 367; 和理性 *reason and*, 77-78. 也参见自由; 法律; 道德; (历史民族) 原则; 主体 *See also freedom; law; morality; principles (of historical nations); subject*

智慧 *wisdom*, 41, 43-45

世界历史个体 *world-historical individuals*, 8-9, 18, 39, 49, 57-59, 64-74, 167-68, 180-81, 192-93, 211-12, 256-57, 266-72, 329-30, 337, 381n14, 390n9. 也参见亚历山大大帝; 恺撒; 拿破仑·波拿巴 *See also Alexander the Great; Caesar; Napoleon Bonaparte*

世界精神 *World-Spirit*, 271, 308-9

色诺芬 *Xenophon*, 2, 166-67, 243

叶芝 *Yeats, W. B.*, 390n29

佛教禅宗 *Zen Buddhism*. 参见佛教 *See Buddhism*

译者附录 I：黑格尔哲学术语简要指南

本书三个附录由译者根据本书涉及的黑格尔学说核心概念、黑格尔生平以及《历史哲学》一书相关内容，结合如下作品论述制作：Walter Jaeschke, *Hegels Philosophie*, Meiner, 2020; Klaus Vieweg, *Hegel Der Philosoph der Freiheit: Biographie*, C. H. Beck, 2019; Terry Pinkard, *Does History Make Sense?*, Harvard University Press, 2017; Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch: Leben-Werk-Schule (3. Auflage)*, J. B. Metzler Verlag, 2016; G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, vol. 1, Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, edited and translated by Robert Brown and Peter Hodgson, Oxford University Press, 2011; Glenn Alexander Magee, *Hegel Dictionary*, Continuum, 2010; Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, 2000; Joseph McCarney, *Hegel on History*, Routledge, 2000; Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, 1991.

精神 (Spirit, der Geist)

精神是黑格尔笔下最重要但也最难解释的概念，如本书译者注中所述，英译本中通常将德语 Geist 翻译为 spirit 或 mind，中文也有精

神、心灵等不同对应译法，但无论英译还是中译都无法在文字上穷尽黑格尔想要表达的含义。大体来说，学者们一般会认为 Geist 指的是黑格尔认为人之为人所必须具有的事物，类似于我们日常所说的“人的本性”或“人性”。根据黑格尔的理论，这种人类所独特具有的事物，便是反思能力或自我意识。这是因为与动物相比，动物也具有本能和欲望，并能够根据本能及欲望行动；但只有人能够反思这些本能与欲望，甚至从理性上对之加以掌控。在此意义上，人类才是自由的。由此，我们看到精神、自我意识以及自由密切相关。

从黑格尔理论体系来分析，按照《哲学科学百科全书》的划分，“精神”是与逻辑和自然相并列的黑格尔哲学体系的三大要素之一。有关三者的关系，可以简单概述如下：逻辑学处理人类意识所具有的范畴体系，与我们通常所说的“三段论”逻辑不同，它是一种本体论并且与人类认知过程相关；自然则包含了逻辑学中的范畴或存在形式，是它们在自然界的具体体现。精神则是起源于自然的存在，但它通过一定方式超越自然，进而能够认识到自然中所包含的这些范畴或存在形式，此时它会意识到无论是自然还是人类社会所构筑的“第二自然”不外乎就是自己的外化或客观化。精神到达这一认识的方式，便是反思，也即自我意识。

时代精神 (Spirit of the Times, der Zeitgeist)

这一表述在本书中出现较少，但其所指却与本书主旨息息相关。在《历史哲学》中，黑格尔指出，没有人能够超越自己的时代，因为时代的精神也是个人的精神。在施特劳斯一再提及的《法哲学原理》中，黑格尔有一个非常著名的比喻，他说哲学的理念想要超出其所处的时代，就如同人们能够跳过罗德岛的巨大雕像一样是不可能的。这

指的是每个时代都是世界精神的一个独特发展阶段。这个过程是前后相继、持续不断的，人们不可能跳脱出自己的时代绝对“客观”地理解自己与世界。

这一主张使得正如施特劳斯所一再强调的那样，黑格尔自己理论中存在着某种暧昧含混：如果黑格尔主张历史终结于自己所处的时代，那么似乎与这里他所表述的具有历史主义意味的观点完全相反。施特劳斯洞察到了这一点，因此会非常坚决地强调黑格尔并不认同这一有可能带来相对主义的历史主义立场。

世界精神 (World Spirit, der Weltgeist)

世界精神指的就是人性及人的意识活动，它的独特之处在于能够自我反思。“精神”在黑格尔笔下有很多种形态（“精神现象学”也可以被理解为有关精神的形态学），它们都以反思为目的，但只有在绝对精神（艺术、宗教和哲学）中实现了这一目的。因此，人类的精神并不是一出现便能够实现自我反思，而是要历经相当漫长的过程，这一过程的外在表现便是历史。换句话说，根据这一理解，历史进程及其中的种种事件，便是对这种精神为何物的解释和阐明；精神便是历史发展的动因或目的。在这一语境下的精神，往往被黑格尔称为“世界精神”。

这里需要注意的是，有关精神作为历史发展的动因或目的，我们未必要做出强目的论的解读。我们也可以理解为，黑格尔指的是历史中发生的一切事件，都可以被理解为直接或间接与历史中的特定结果或目的相关；否则，这些事件就是“在那里发生”，我们无法知晓其意义或影响，也即我们无法在思维或意识中对之加以把握。

世界历史个体 (word-historical individuals, die welthistorischen Individuen)

世界历史个体, 就是那些个人目标或利益正好涉及或包含着精神向更高阶段发展的个人。在黑格尔口中, 他经常举出的例子就是亚历山大大帝、恺撒与拿破仑。在他们身上, 个人的激情与精神的普遍目的是一致的。黑格尔认为他们是被“理性的狡计”用作实现普遍目的的工具。这里黑格尔指的并不是说存在一个经验世界之外的实体, 它冥冥中操控着人类; 恰恰相反, 黑格尔指的是人类历史自身具有内在逻辑和目标, 这便是有关自身的自我意识。世界历史个体能够通过为人类社会带来巨大改变而促进这一自我意识的发展。比如, 世界历史个体会结束旧制度或文化, 这使得人们能够从这一变革中对自身有新的发现和理解, 这就会促使人们去反思自我。

有关世界历史个体的理解, 如本书中施特劳斯所言, 离不开有关黑格尔和亚当·斯密学说关联的理解。亚当·斯密在经济学理论中提出“看不见的手”, 也即通过市场交换, 每个人的私利得到满足但最终增进了整个共同体的利益。可以说, 世界历史个体正是这一观点在历史领域的具体运用。

意识与自我意识 (consciousness and self-consciousness, das Bewußtsein and das Selbstbewußtsein)

意识是精神的一种形态或主体在把握对象、认识自我过程中的一个阶段。在《精神现象学》中, “意识”这一章分为三个部分: 首先是“感觉确定性”, 主体通过感性来认识到被给予的事物, 但此时我们只能认识到事物的普遍性而无法认识到它的特殊性; 其次是“感知”, 这一阶段主体不仅认识到了一个事物被给予他, 还认识到这一

事物有多重属性，但这些属性所“附着”的普遍物不是事物而是人类的心灵；最后是力与知性，这一阶段中主体试图在事物中区分出本质与非本质、显象与实在，但黑格尔表明所谓的本质或实在，都源于我们心灵的预设，具有很大任意性并没有真正把握对象。

自我意识是意识对自身的认识，或是主体对自身的理解。它是更高形态的意识，基于黑格尔对“意识”具有的局限性的分析，精神进展到自我意识环节成为一种必然。根据黑格尔的理解，自我意识源于主体想要改变对象使之与自己意愿相一致的欲望。这种对象既包括自然界，也包括与主体一样的他人。自然界并不会即刻接受人们的这一欲望，它对人们的抵抗，促使人们转而反思自我走向对自我的认识；他人也不会即刻接受这一欲望，但最终通过斗争，人们与自己一样的他人之间实现了彼此承认，由此自我意识得以产生。这一斗争环节便是主奴辩证法的历程。

主奴辩证法 (master-slave dialectic, die Herr-Knecht Dialektik)

黑格尔以此来描述自我意识产生的历程，其理论原型可能是卢梭在《社会契约论》开头的表述，即人曾是生而自由的，但却无往不在枷锁之中，自以为是其他一切主人的人，反而比其他一切更是奴隶。在《精神现象学》中黑格尔设想了一个历史场景，两个具有欲望的主体展开彼此斗争。这一斗争有两个结果：一个是失败一方遭到了屠杀，此时获胜一方由于无法得到承认，其欲望并没有满足，自我意识的出现也无从谈起；另一个是失败一方承认获胜一方为主人，但这种承认是不平等两者间的承认，也不能让彼此认识到自己。但正是在后一种情形中，奴隶通过劳动供养主人，使得原本奴隶依赖主人的关系

翻转为主人依赖奴隶；奴隶通过劳动产品而客观化了自己的意志，认识到了自己的能力，从而产生了自我意识，要求得到主人的平等承认。在《哲学百科全书纲要·精神哲学》中，黑格尔提出了这一历程的第三种结果，就是主人和奴隶通过斗争最后实现了彼此平等承认，两者不仅都具有了自我意识同时也是自由的。

这一学说可能是黑格尔理论中最具影响力和最知名的部分。我们可以将之理解为黑格尔对认知过程的描述，也可以将之理解为对社会历史运动发展原因的分析。伽达默尔的诠释学无疑体现着前一种进路；马克思、卢卡奇、科耶夫、施特劳斯的解释则是后一种解释路径的代表。

辩证法 (dialectic, die Dialektik)

辩证法在柏拉图的笔下是一种正确的哲学方法，根据他有关苏格拉底的对话录描述，苏格拉底往往会询问某人一个概念的定义是什么，接着根据这个人的回答而找出其中的矛盾或漏洞，因此苏格拉底的辩证法往往具有否定性。黑格尔的辩证法并不是两个人之间的对话，也不是思想家与其主题的对话，而是主题或事物自主地自我批判和自我发展。由此看来，辩证法似乎是概念而非思想家展开的一项活动。但黑格尔这里想表明的是辩证法并非是一种思想家运用在事物之上的方法，而是事物自身发展的过程或内在结构。

宽泛来说，黑格尔的辩证法涉及三个环节：首先，一个概念或范畴是固定的，与其他概念范畴存在鲜明界限；其次，当我们对这个概念或范畴展开反思时，就会发现其中含有许多矛盾；最后，我们解决了这些矛盾并在更高层面上获得了对这个概念或范畴的理解。因此，辩证法在黑格尔学说中也意味着运动和变化，它解释了事物和我们思

想中的运动变化，也解释了事物和思想为什么能够在整体上彼此融贯一致。

道德与伦理 (morality and ethics, Moralität und Sittlichkeit)

在日常用语中，道德与伦理的区分并不明确，在德语中大概有三个词表示类似的意思：Ethik（源自希腊词 *ethos*），Moralität（源自拉丁文 *mos*，复数就是 *mores*）以及 Sittlichkeit（源自德文的 *Sitte*），它们都可以被翻译为“道德”，都具有“习俗”的意味。但在黑格尔理论中这些词之间出现了明显的区分。黑格尔以 Sittlichkeit 表示伦理生活或人与人之间的交往联系，以 Moralität 表示个人道德，而 Ethik 他几乎不用。

Moralität 与 Sittlichkeit 之间的区分，涉及黑格尔与康德在伦理学上的分析。黑格尔认同康德认为有道德等同于有理性、理性是人类本性的核心特征以及道德意味着自由。但他反对康德将道德完全建立在个人理性思维之中。如施特劳斯所说，他认为也应当考虑道德的客观方面，也即社会制度中及其所包含的理性。这一点在黑格尔《法哲学原理》中得到了具体体现。该书在抽象法外，包含着道德和伦理生活两大部分。道德部分讨论个人行动的意图，伦理生活讨论社会成员之间的关系，包含家庭、市民社会与国家三个子部分。具体来说，两者有以下不同：

Moralität 涉及如下概念，比如意志、义务、善、美德、责任 (responsibility)、良知、应然或应当等。黑格尔对他们的理解有别于康德或当代伦理学中的讨论。简单来说，黑格尔在涉及 Moralität 层面时，比较侧重行动者的内在意志和意图，而不太注重其外在行为与后果。这意味着在 Moralität 范围内，我们只为自己的意图负责、只

为自己所意图的行动负责。除此之外，两者间的重要差异还涉及有关善与恶的看法。在德语中，“邪恶”这个含义有两个词对应：böse 和 schlecht。前者就是我们通常所指的道德意义上的“恶”，后者一般指的是是不是由于行动者本人过错而导致的不符合标准。尼采超越“善与恶”正是超越 böse 意义上的善恶对立，而代之以 schlecht 意义上善与恶。不过黑格尔虽然也提及了这一点，但却更倾向于认为现代伦理生活中依然存在 böse 意义上的善恶对立。根据 Michael Inwood 的归纳，黑格尔对善与恶的理解有如下要点：

1. 传统中的善与恶只是意志和意图领域内的范畴，但黑格尔将之主要放置在外在行为领域，这主要是因为：一方面行为是意志的外在表现；另一方面任何犯罪或恶行可能都因良好的意图或善的理由而得到辩护。

2. 根据传统观点，Moralität 将善视为某种应当达致的状态，并认为当下具有某种恶的因素。但黑格尔认为善要在当下中得到实现。

3. 传统观点认为要实现善，就要根除恶。但黑格尔认为恶是通向善的必要环节，善要驯服恶而非根除它。这一观点在其思想中又包含三个层次：

a. 如果一个人自由地选择了善，他才可能在道德上是善的；这也意味着如下两点：这个人有可能自由地选择了恶，也有可能他根本不具有选择的可能性也即他没有在道德上是善的可能性。

b. 在 Moralität 层面看来是邪恶根源的个人倾向与激情，最终不是被消除了，而是被导入为 Sittlichkeit 的习俗和仪轨之中。

c. 行动涉及了个人整体人格、激情与理性，剥离了激情和整

体人格的纯粹理性，行动无法得到实现和完成。

最后需要注意的是，在本书中如施特劳斯的解读，世界历史个体不仅违背了 *Moralität* 的规范，也冲破了 *Sittlichkeit* 的规则。此时黑格尔对这些人的评价，超出了这两种视角，而是从世界历史出发展开讨论。不过哪些个体要从道德 / 伦理视角加以解读，哪些个体要从世界历史出发加以看待，却是黑格尔没有明言的。

普遍、特殊与个别 (universal, particular and individual, Allgemein, Besonder, Einzel)

在黑格尔理论中，这三者是概念的三个环节，由于在黑格尔看来一切都是概念，所以一切事物都可以通过这三个环节来认知或理解。首先，普遍便是事物所共同具有的属性或特征。比如，圆形的事物，都具有“圆”这个属性。其次，人类都具有“人”性。特殊就是我们在把握事物之间普遍性的基础上对它们彼此之间差异的把握。比如，人类都具有“人”性，但每个人都各有特征、彼此不同，每个人都是一个特殊的事物或作为“人”这个共相的特殊相。最后，个别指的是普遍与特殊的而结合。比如，对每个人来说，他具有普遍的“人”性，也具有自己的特殊性，这两者具有同样的现实性，它们的结合构成了每个个体。

黑格尔观点的独特之处在于认为这三个环节不可以被割裂对待。他反对认为这三者之间存在断裂的传统观点。比如，柏拉图的理念论或形式说，认为普遍物是理念或形式，而个别物只是普遍物在经验界的例示，两者存在本体论上的差异。黑格尔拒绝这一立场，并指出这三者不可分割同时也是相互决定的。比如，普遍物也可以被理解为特

殊物，因为一个普遍物是诸多普遍物中的一个；它也可以被理解为个别物，因为一个普遍物是诸多普遍物中具有自己特殊性的那一个。在《历史哲学》中，黑格尔将这一点运用于解释精神在世界历史中的实现。施特劳斯提到，正是因为黑格尔想要在历史中寻求这三者的统一，相较于马基雅维利，黑格尔对世界历史个体的看法更近似于卡莱尔的观点，也即道德化了这些历史英雄。

自在、自为、自在且自为 (in itself, for itself, in-and-for itself, an sich, für sich, an und für sich)

自在和自为这两个概念在黑格尔笔下有多重不同含义，不过基本上黑格尔用它们来表述的是事物的不同发展阶段。当某个事物尚未得到发展、处于潜在状态时，它便是自在的；当它得到充分发展、得到显现时，便是自为的。在《小逻辑》中，黑格尔的比喻是“自在的人”便是儿童，他的任务不是停留在这个抽象和未得到发展的阶段，而是成长为一个自由和理性的存在，此时便是“自为的人”。这两个概念某种程度上呼应着亚里士多德对潜能和现实的区分，同时也是黑格尔对康德经典的物自身和表象或显象之间区分的回应。“自在且自为”这个概念是以上两者的结合，我们可以认为指的是一个自在的事物真正达到了完全的自为状态时的样。

译者附录 II：黑格尔年表

- 1770 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔在 8 月 27 日出生于斯图加特。
- 1777 黑格尔斯图进入加特本地学校读书，1788 年中学毕业。
- 1783 这一年 9 月 20 日黑格尔母亲去世。
- 1788 黑格尔进入图宾根大学，后又转到新教神学院学习，结交荷尔德林与谢林。
- 1793 黑格尔从神学院毕业，前往伯尔尼，成为施泰格尔将军孩子的家庭教师。
- 1795 黑格尔撰写了两篇论文，分别题为《耶稣的一生》和《基督教的实定性》。
- 1797 前往法兰克福，仍然担任家庭教师。
- 1798 黑格尔第一次公开发表作品，但只是匿名。这是一部译作，讲述的是瑞士沃州说法语的人民受到的压迫。
- 1799 黑格尔父亲在这一年 1 月 14 日去世。黑格尔写作了《基督教的精神及其命运》
- 1800 黑格尔完成“体系残篇”。
- 1801 黑格尔在谢林帮助下前往耶拿，担任编外讲师（Privatdoz-

- ent)。他发表了自己第一篇署名作品《费希特与谢林哲学体系的差别》。同时黑格尔完成自己的博士论文《论行星轨道》。
- 1802 黑格尔与谢林创办《哲学批判期刊》，但第二年由于谢林离开耶拿便停办了。黑格尔写作了一些文章，其中就有《信念与知识》以及《论自然法》。
- 1803 黑格尔尝试提出了自己的哲学体系。
- 1805 在歌德帮助下黑格尔成为编外教授（Professor Extraordinarius），他首次开讲哲学史。
- 1806 这年10月他完成了《精神现象学》手稿，拿破仑进入耶拿城。
- 1807 《精神现象学》出版。黑格尔前往班贝克担任报刊编辑。
- 1808 黑格尔前往纽伦堡担任中学校长。
- 1811 这一年9月15日黑格尔结婚。
- 1812 《逻辑学》第一卷出版。
- 1813 《逻辑学》第二卷出版
- 1816 黑格尔前往海德堡大学担任哲学教授，《逻辑学》第三卷出版
- 1817 《哲学科学百科全书纲要》第一版出版，同年开始讲授《法哲学原理》这门课程。
- 1818 黑格尔首次开设美学课程，并受邀前往柏林大学继任费希特的职位。
- 1820 《法哲学原理》出版（不过该书标明的出版年份是1821年）。
- 1821 黑格尔首次开设宗教哲学课程。
- 1822 黑格尔首次开设历史哲学课程。
- 1826 黑格尔创办《科学批判主义年鉴》。
- 1827 《哲学科学百科全书纲要》第二版问世。
- 1829 黑格尔成为柏林大学校长。

1830 《哲学科学百科全书纲要》第三版面世。

1831 重新修订《逻辑学》(第一卷),发表《论英国改革法案》。

这一年 11 月 14 日,黑格尔去世。

译者附录 III：黑格尔《历史哲学》 课程与出版概况

本书是施特劳斯讲授黑格尔《历史哲学》的课程实录。如编者所言，施特劳斯在 1958 年和 1965 年两次以研讨班形式开设这门课程。相较于编者有关本课程文稿的记述，无论是施特劳斯本人还是编者注释（参见本书第 1 章注释 1），都对黑格尔讲座及其讲稿出版情况的介绍较为简单。译者根据近年来学界研究进展，对此做一简要补充说明，以便读者更好理解施特劳斯所解读的文本的特征，进而更全面地理解施特劳斯本人的观点。

黑格尔第一次开设世界历史哲学课程是在 1822—1823 年的冬季学期，此时他在柏林大学任教。此后，在 1824—1825 年、1826—1827 年、1828—1829 年、1830—1831 年的冬季学期又讲授了四次。《历史哲学讲演录》英文编译者认为，历史哲学是黑格尔整个体系的最后一环，不过却成了黑格尔思想和体系的导论，因为它不仅讨论了历史哲学本身，也介绍了黑格尔理论体系的其他部分，比如法哲学、精神哲学、艺术哲学、宗教哲学等。在 1822 年这次课程之前，历史哲学并没有成为黑格尔开设的独立课程，相关内容一直隶属于黑格尔的法哲学或精神哲学。《法哲学原理》一书中有关国家章节的最后一部分（第 341—360 节），《哲学百科全书》（1817）第 448—452 节以

及《哲学百科全书》(1827、1830)第548—552节便是历史哲学的早先版本。

黑格尔历史哲学的课程讲义大多都已散佚。现在已发现和收藏的,只有两个手稿残篇。一份是黑格尔在1822年和1828年讲授历史哲学时的导论手稿片段。^{*}它包含有三张,一张收藏在柏林的普鲁士文化遗产国家博物馆的黑格尔馆藏,剩余两张在马尔巴赫的席勒国家博物馆德语文献档案。这份手稿上黑格尔分别标记了1822年10月31日和1828年10月30日两个日期,这意味着该手稿可能是黑格尔为早先课程准备的,但之后进行了修改。不过根据墨迹和纸张成色,后来的黑格尔文稿整理者推断,这份手稿并不是最初1822年那份,而有可能是黑格尔从原先文稿中重新抄录复制并标记了原初日期。另一份是黑格尔1830年课程导论的讲义,也收藏在普鲁士文化遗产国家博物馆的黑格尔馆藏。这份手稿较前者更为完整,并且包含有黑格尔的许多修改与编辑。整理者推断,这很可能意味着黑格尔有出版该课程讲义的计划。不过整理者通过对比黑格尔讲义和他学生的课堂笔记发现,讲义和课堂笔记的内容有所出入,甚至在一些章节和段落中完全不同。

除却以上两份手稿,还有两组活页文档与历史哲学课程相关。一组在柏林国家图书馆。整理者看到这一组的开篇是在一个单张四开本

^{*} 根据 Jaeschke 在“黑格尔辞典”中的描述,这个导论的标题为“记述历史的方式”(Arten der Geschichtsschreibung),同时 Jaeschke 也是《黑格尔全集》历史考订版第18卷黑格尔手稿的编者,该卷收录了这一导论。但根据《黑格尔全集》理论著作版的记录,它的标题是“研究历史的方式”(Die Behandlungsarten der Geschichte)。参见 Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch: Leben-Werk-Schule* (3. Auflage), J. B. Metzler Verlag, 2016, S. 368; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 543。

的活页背面写着“也是无穷无尽的复杂性的奇观”，这个活页的正面是爱德华·甘斯写的有关法国七月革命的情况，时间是1830年8月5日。另一组在佛罗伦萨国家中心博物馆，是黑格尔在1829年11月27日写给弗里德里希·威尔肯（Friedrich Wilken）的一封信，这封信背面有一些有关历史哲学课程的手稿。

相较于黑格尔的课程讲义或手稿，学生的课堂笔记反而是其思想更全面（但未必是更准确）的记录。现在有关黑格尔历史哲学课程演讲录的整理，主要源自如下笔记。首先是1822—1823年课程的学生笔记。它们来自卡尔·古斯塔夫·朱利叶斯·冯·格里斯海姆（Karl Gustav Julius von Griesheim）和海因里希·古斯塔夫·胡托（Heinrich Gustav Hotho）。前者笔记较为详细完整，后者则多有缩略（读者参照附录后列讲演录目录即可发现这一点）。不过根据整理者分析，后者反而能够比较准确地反映黑格尔的语言和哲学概念。在必要的地方，又根据弗里德里希·卡尔·赫尔曼·维克多·冯·科勒（Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler）的笔记加以补充。1830—1831年课程的笔记则是由黑格尔的儿子卡尔·黑格尔整理。

我们再看看《历史哲学》的出版情况。如施特劳斯和本书编者介绍，爱德华·甘斯，黑格尔的“得意”弟子，是首位编辑整理上述材料的人。他编辑整理的《历史哲学》出版于1837年，是当时筹备出版的黑格尔18卷文集的第9卷。他主要依据的材料是黑格尔在1830年课程的学生笔记，也参考了黑格尔的课程讲义。甘斯去世后，1840年卡尔·黑格尔编辑出版了第二版《历史哲学》，在甘斯的基础上补充了黑格尔早年课程中的材料。由此我们也可以看出确实如施特劳斯所说，这部作品是一束材料捆绑而成，内在逻辑可能存在着某种不一致，不能等同于黑格尔本人出版的著作。施特劳斯课堂上由赖因

肯朗读的英译本，便基于这个版本。它由约翰·斯博里翻译，出版于1857年，在一百多年时间里都是《历史哲学》唯一英译本。

《历史哲学》的中译本便基于斯博里这个译本，由我国著名学者王造时先生翻译。王造时先生出生于1903年，江西安福县江南乡人。他不到十四岁就考入当时的清华留美预备学校，1925年从清华毕业后，赴美国威斯康星大学留学，在不到五年时间里先后取得学士、硕士和博士学位。他为人正直，是五四运动等中国近代民主运动的重要先驱之一。根据译者检索，李天纲先生曾撰文指出，早在1932年，上海的神州国光社就出版过王灵皋翻译的《〈历史哲学〉纲要》，不过这是一个节译本。1936年商务印书馆出版了王造时与谢诒徵合译的《历史哲学》，这才是我国首部全译本。此外，同年商务印书馆还推出了朱谦之有关这一主题的研究性著作《黑格尔的〈历史哲学〉》。由此可见当时黑格尔历史哲学在我国思想界的重要地位。但在此之后，译者发现1956年北京三联书店出版《历史哲学》时，改为王造时独译；台湾出版社再版时则改为谢诒徵独译。译者由于无法获得这两部作品，暂且无法判断为何做出这一改动。

说回到《历史哲学》的整理出版。在卡尔·黑格尔1840年第二版后，如施特劳斯和本书编者所言，格奥尔格·拉松在1917年推出4卷本的《历史哲学》。这一版中的第一卷，后来由霍夫迈斯特于1955年加以修订，并由尼斯比特（H.B. Nisbet）在1975年译为英文（其他部分则尚无英译）。这一卷的内容就是历史哲学的导言，题为“历史中的理性”。上述版本都存在的问题就是文本编辑都想构造出一个完整统一的文本，因此不知不觉地模糊了不同年份讲座之间的差异。

《黑格尔全集》历史考订版为了纠正上述问题，在编辑中遵循了

如下原则:其一,将现有的黑格尔手稿编入第18卷,将历次根据学生笔记整理的讲疏收录于第27卷;其二,学生们的课堂笔记按照编年史顺序放入各个分册,以此展现黑格尔每次课程中的发展变化。

近年来,罗伯特·布朗(Robert Brown)和彼得·霍奇森(Peter Hodgson)在英语世界重新整理和翻译黑格尔的历史哲学课程讲义与笔记,并于2011年推出《历史哲学演讲录I》,收录了黑格尔1822—1823年课程的学生笔记以及黑格尔本人的导论讲义;根据编者介绍,后续会推出黑格尔1830—1831年课程的导论讲义与学生笔记。他们所依据的德文版本是沃尔特·耶施克(Walter Jaeschke)编辑的黑格尔《全集》第18卷《演讲录手稿II(1816—1831)》(*Vorlesungsmanuskripte II [1816—1831]*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, 这一卷主要收录黑格尔本人手稿)以及卡尔·海因茨·伊廷(Karl Heinz Ilting)、卡尔·布雷默(Karl Brehmer)和胡·纳姆·西曼(Hoo Nam Seelmaan)编辑的《黑格尔演讲录:笔记与手稿选》(*Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996)第12卷。

我国商务印书馆推出《世界史哲学讲演录(1822—1823)》中文版,既收录于该出版社推出的《黑格尔全集》,也发行了单行本。根据版权页以及译者交代,该书同样译自《黑格尔演讲录:笔记与手稿选》,但与英译本相比,中译本并没有收录上文中有关黑格尔几份手稿的译文(相应中译收录于《黑格尔全集》第18卷中)。

德文本除了上列“历史考订版”外,苏尔坎普出版社的20卷“理论著作版”第12卷也可参考,在该书附录中编者收录了黑格尔两版“历史哲学导言”以及《精神哲学》中有关世界历史的相应章节。对于黑格尔历史哲学感兴趣的读者,不妨参照晚近译本或德文原文阅

读研习。这两个版本的目录请参见下表，同时有关《黑格尔全集》历史考订版第 27 卷 4 个分册的目录，读者可参考德文网站获取更进一步信息：https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition_de/works/works.html#Band271。

《黑格尔全集》历史考订版第 27 卷：《世界史哲学讲演录》

分册编号与笔记作者	目录
第一分册 Heinrich Gustav Hotho (1822—1823)	总导言 I. 原始历史 II. 反思历史 III. 哲学世界史 导言 中国 科学、艺术与宗教 印度 波斯 亚述与巴比伦尼亚 米底人、迦勒底人 &c 居鲁士建立的统一波斯帝国 腓尼基人、叙利亚沿海和犹太人 埃及 希腊 罗马 日耳曼帝国 A. 与罗马世界的关系 B. 不同的时期 I. 第一阶段 II. 第二阶段 自查理曼起的西方 IIIte 时代*

* 这里及上一个标题中的“c”是原笔记中的缩写。

第二分册 Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler (1824—1825)	导言 非洲 亚洲 欧洲 世界史导论 I. 黎明之地, 东方世界 中国与蒙古人 印度 波斯世界 原始波斯人 巴比伦人与叙利亚人 犹太民族 埃及人 向希腊的过渡 希腊 罗马世界 日耳曼帝国
第三分册 Johann Eduard Erdmann (1826—1827)	导言 导论 世界历史的地理 I.) 非洲 A.) 世界历史的第一阶段。或童年时期: II.) 东方世界 1.) 中国与蒙古 2.) 印度 3.) 波斯 世界历史的第二阶段: (III. 欧洲) A.) 希腊或青年时期 3. 世界历史的时期。成人期或罗马世界 第四阶段。一日耳曼原则与帝国
第四分册 Friedrich Wilhelm Karl Hegel (1830—1831)	导论 世界史哲学 非洲 导言 中华帝国 印度 波斯帝国 希腊 罗马 日耳曼帝国

《黑格尔全集》理论著作版第 12 卷：《历史哲学演讲录》

导论部分	A. [研究历史的方式] B. [世界史中精神的规定] a) [精神本性的抽象规定] b) [精神理念现实化的方法] c) [现实化的形态] C. [世界历史的进程] a) [发展的原则] b) [历史的开端] c) [历史进程的特征] 世界历史的地理条件 新世界 旧世界 [a) 地理差异] [b) 单个大陆] [非洲] [亚洲] [欧洲] 导论
第一部分	东方世界 第一章：中国 第二章：印度 佛教 第三章：波斯 第一节：赞德人 第二节：亚述人、巴比伦尼亚人、米底人和波斯人 第三节：波斯帝国及其构成部分 波斯 叙利亚和犹太人的中东地区 犹地亚 埃及 向希腊世界过渡

第二部分	希腊世界 第一章: 希腊精神的要素 第二章: 美好个体性的塑造 第一节: 主观艺术品 第二节: 客观艺术品 第三节: 政治艺术品 与波斯的战争 雅典 斯巴达 伯罗奔尼撒战争 马其顿帝国 第三章: 希腊精神的毁灭
第三部分	罗马世界 第一章: 直到第二次布匿战争的罗马 第一节: 罗马精神的要素 第二节: 直到第二次布匿战争的罗马史 第二章: 第二次布匿战争至帝国时期的罗马 第三章: 第一节: 帝国时期的罗马 第二节: 基督教 第三节: 拜占庭帝国
第四部分	日耳曼世界 第一章: 基督教—日耳曼世界的要素 第一节: 民族迁移 第二节: 伊斯兰教 第三节: 查理曼帝国 第二章: 中世纪 第一节: 封建制与等级制 第二节: 十字军东征 第三节: 君主制下封建统治的过渡 让中世纪解体的知识与艺术 第三章: 新时代 第一节: 宗教改革 第二节: 宗教改革对国家建构的影响 第三节: 启蒙运动与法国大革命
附录部分	导言第一版草稿: 研究历史的方式 (1822/1828) 导言第二版草稿的起始: 哲学世界史 (1830) 海德堡版百科全书第 448—552 节

译后记

又一部书稿译毕，不由得长舒口气。书稿内容与历史的终结有关，如读者所见，施特劳斯本人对此可谓雄辩滔滔。但身处 2020 年，看着周遭发生的一切，我还是不太敢相信历史会有终结的那一天。毕竟，这一年里每一天都有“奇迹”发生。不过随着这部译作的完结，我的学生时代是真的终结了。自 2010 年负笈京城求学以来，十载光阴已逝。十年的时间，固然不短暂，但也难说漫长；固然不艰辛，但也难说万事如意。好在承蒙师友提携、同道鼓励，加上自己颇有“驽马十驾”的觉悟，回首来路，大约也可以面色平淡、内心沉静地道一句：还好没有浪掷光阴！

翻译本书的缘起可能最早要追溯到 2019 年冬，编辑肖海鸥老师与我谈起对这本书的“看法”。如读者在译者注中所见，我并不认为施特劳斯对黑格尔学说的解读十分确切（不过有谁可以主张自己读懂了黑格尔呢？），但却发现他的观点具有一种魔力，吸引着自己追随他的思路一步步思考。转过年来，我接受了本书的翻译工作。这期间经历了毕业前的“小波折”、求职时的“好玩儿事”、论文匿审的“意料之外又在情理之中”等故事，不过好在本书的进度并没有受到影响。每天固定时间和数量的翻译，让我在巨大不确定性中能有一隅稳

固处所栖身（有意思的是，霍耐特有一部研究黑格尔政治哲学的小册子就叫 *Leiden an Unbestimmtheit*，或可译为《罹患不确定性》，讲的正是黑格尔政治哲学如何让现代人在现代社会实现自由、安身立命）。感恩这次机会！

本书是一份讲稿，更准确说，是课堂录音的文字记录。它不仅有施特劳斯和学生的问答对话，也有对黑格尔晦涩文本的大量援引和解读。由于录音质量以及课堂语境的缺失，文本中有一些不连贯或者跳跃。我根据个人理解，在最大程度上弥合了这些缝隙。同时，本书主要是针对黑格尔《历史哲学》的讲解，源自这一著作的大量引文，翻译时我参考了王造时先生的译本（特别是世纪出版集团2006年版），因为它译自施特劳斯本人课程推荐的斯博里的英译本。同时我又结合当下通行译法和研究成果加以增删改订。一些译法以及有关黑格尔观点的补充，参考了商务印书馆出版的《世界史哲学讲演录（1822—1823）》。我的工作难说比前辈更加准确，只是尽量做到贴合当下语言习惯，并试图保持课堂录音的口语化表达风格。最后，考虑到黑格尔学说的晦涩，我在书后制作了相应的附录并在正文中以脚注形式增补了一些解释性甚至分析性文字。它们都与黑格尔的观点相关，这样就与讲疏编辑更偏向澄清施特劳斯观点的注释形成补充。自己的这些观点未必正确，只是希望它们能够成为读者独立思考和批判性阅读施特劳斯及黑格尔作品的一个引子。

译事艰辛，并非今日始知。每翻译一部作品，我都对此有更深一层体会。每次翻译到骑虎难下的时候，都在心里对自己说“这是最后一次”，但总是一次又一次食言，以致现在我都忘了告诫过自己多少次“最后一次”。校订本书时，正是毕业时节。许多正文的完善、注释的改订以及资料的查找，都是在家中书桌前、高铁候车室以及宿舍台灯下完

成的。仓促自不必说，但细细想来，人生又有多少余裕与从容呢？

疫情封校，除了例行走出宿舍吃饭锻炼外，我一门心思都在文稿上面，腰酸背痛，但也快乐。离开燕园的日子一天天迫近，但我仍如过去十年的每个春夏秋冬一样，睡前盘算着几点起床，睁眼后想着今天要完成多少工作。或许也是独居的缘故，离情别绪倒没几分，只是看着每天行政手续通知和师友问候关心，才觉得：啊，这一切还与自己有关！不过不道别也有不道别的好处，毕竟所有的酒不必一定要在海淀桥北的这个夏天喝完，更何况我并不嗜酒。

回想 2019 年的夏天，在畅春新园翻译《哲学史》时也是如此。不知道这样的纯粹以后是否还能体会。但愿后会有期不是一别两宽、江湖再见也不是此生无缘。感谢朋友吴芸菲的帮助，通读本书后，她在译文的准确度和流畅性方面的建议，不亚于一名专业的编审，让我收获匪浅；更感谢朋友朱磊君，我们都曾以黑格尔《法哲学原理》为起点，但最终在研究过程中慢慢“背叛”了它：我仍以英美法哲学为主业，朱兄则在慕尼黑大学专攻谢林与叔本华研究。他透过黑格尔这两位“对头”的眼光细致阅读了本书译者附录，并提出修改意见与补充文献，让我这个“门外汉”有了些许底气和定力。

我经验尚浅，是他们的指正和教导让我避免了许多错误。当然可以想见，本书仍有许多有待改进和完善的地方，这些都是我才疏学浅所致，恳请读者诸君不吝赐教。来信请寄：yingnanzhao2010@sina.com.

赵英男

2020 年夏至于畅春新园 初稿

2020 年 9 月 1 日子包头 二稿

图书在版编目 (C I P) 数据

施特劳斯论历史的终结：黑格尔《历史哲学》讲疏 /
(德) 列奥·施特劳斯著；赵英男译. — 上海：上海文
艺出版社，2025. — (文艺志·哲学). — ISBN 978-7-
5321-9358-5
I. B516.35
中国国家版本馆CIP数据核字2025QR9946号

Leo Strauss on Hegel by Leo Strauss

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

© 2019 by The University of Chicago. All rights reserved.

著作权合同登记图字：09-2025-0196 号

责任编辑：肖海鸥

封面设计：关 于

内文制作：常 亭

书 名：施特劳斯论历史的终结：黑格尔《历史哲学》讲疏
作 者：[德] 列奥·施特劳斯
译 者：赵英男
出 版：上海世纪出版集团 上海文艺出版社
地 址：上海市闵行区学景路159弄A座2楼 201101
发 行：上海文艺出版社发行中心
上海市闵行区学景路159弄A座2楼206室 201101 www.ewen.co
印 刷：苏州市越洋印刷有限公司
开 本：1240×890 1/32
印 张：18.75
字 数：400,000
印 次：2025年10月第1版 2025年10月第1次印刷
I S B N：978-7-5321-9358-5/B.127
定 价：148.00元
告 读 者：如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系 T:0512-68180628