

<<耶路撒冷抑或雅典>>

图书基本信息

书名：<<耶路撒冷抑或雅典>>

13位ISBN编号：9787508036724

10位ISBN编号：7508036727

出版时间：2005-1

出版时间：华夏出版社

作者：陈建洪

页数：175

字数：153000

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

## <<耶路撒冷抑或雅典>>

### 前言

六年前，北大图书馆处理外文书，我碰巧花十六块钱买了施特劳斯的红皮市集本(Agora Edition)《论僭政》(On Tyranny)，附布鲁姆所写简短前言。

这类书名通常会引起青年学生莫名其妙的兴趣，于是也就莫名其妙地买了，反正不是很贵。

后来才发现，这本书题目这么热闹，原来不过是对一篇“生僻”古代文章的“学究”解读以及相关争论，于是乎束之高阁。

刘小枫教授大约明白我还不得其门而入，推荐我读读潘格尔(Thomas L. Pangle)编的入施特劳斯门的文集《古典政治理性主义的再生》(The Rebirth of Classical Political Rationalism)；试着读了后，也没觉得懂，不过，倒确实叹服施特劳斯解读文本的细腻功夫和不拘一格的思想方式。

于是，开始阅读并偶尔搜罗一些他的作品。

这里的四篇文章的顺序，既显示了写作时间的先后，也表现了笔者摸索施特劳斯思路的线索：我首先感兴趣的是施特劳斯的犹太人身份问题，切入这一问题的具体做法便是细读他对《旧约·创世记》1-3章的解释；接下来便是重点考察施特劳斯对近代政治哲学家的研究。

近代政治哲学家中，施特劳斯用力最勤的是斯宾诺莎、霍布斯、马基雅维利。

德文版《施特劳斯文集》凡六卷(迈尔编)，其中有三卷分别为施特劳斯论述这三位哲人的文集。

施特劳斯对迈蒙尼德、修昔底德和色诺芬的重视，一定程度上要分别归功于他对三位现代哲学家的悉心研究。

熟悉施特劳斯的读者都知道，他是古典政治哲学的拥护者和现代政治哲学的批评者。

然而，施特劳斯并非纯粹为了厚古而薄今，或者纯粹为了薄今而厚古，他强调，没有通往古人的直捷道路。

只有深入琢磨现代政治哲学奠基者对古人的攻击及其如此攻击的意图，才为正确揣摩古人心意奠定可靠的基础。

只有在今人与古人的断裂处，古人的心意即便受到猛烈的攻击也还栩栩如生。

一旦这个断裂宣告胜利之后，一旦这个胜利被视作当然，古人的心意便在这个胜利宣告之下逐渐模糊，而后几近销声匿迹。

这也是为什么施特劳斯不断要追本溯源现代政治哲学的奠基处。

几经考量之后，我决定考察施特劳斯的霍布斯研究，按William Desmond教授的建议，同时考察施米特的霍布斯研究，以开阔思路和视角。

要同时考察施特劳斯和施米特，迈尔(Heinrich Meier)的著作便是绕不开的文献，值得单独考察——第三篇文章便是多次阅读迈尔的论著尤其《施米特、施特劳斯与》的思考结果。

最后一篇文章，乃是应刘小枫教授之约，为施米特论霍布斯文集中译本所准备的导言。

读《隐匿的对话》札记留下的问题，这篇文章试图做个初步回答，甚至想法有了一些关键性的转变。

因此，将这四篇文章集在一起，作为几年来阅读施特劳斯的一些初步心得。

2003年10月草于比利时鲁汶大学

2004年11月补于鲁汶大学

## <<耶路撒冷抑或雅典>>

### 内容概要

政治哲学是一种超学科的学问。

它的论题范围既涉及道德、法律、宗教、习俗以致社群、民族、国家及其经济分配方式，又涉及性别、友谊、婚姻、家庭、养育、教育以至文学艺术等表现方式，因此政治哲学具有不受现代学术分工所牢笼的特性。

说到底，政治哲学是一个政治共同体之自我认识和自我反思的集中表达。

置身于二十一世纪开端的中国学人正在萌发一种新的文化自觉，这必将首先体现为政治哲学的叩问。这套“政治哲学文库”将以平实的学风为我国的政治哲学研究提供一个起点，推动中国政治哲学逐渐成熟。

<<耶路撒冷抑或雅典>>

书籍目录

前言耶路撒冷抑或雅典? ——解施特劳斯读《创世记》第一至第三章《霍布斯的政治哲学》的目的及其影响《隐匿的对话》札记自由主义批判与犹太人问题后记参考书目

## &lt;&lt;耶路撒冷抑或雅典&gt;&gt;

## 章节摘录

3.6 上帝和蛇 宣布责罚之后，上帝又给人衣服穿。

然后，上帝说道：“那人已经与我们相似，能知道善恶。

”施特劳斯引述了这句经文，以说明他们的眼睛确实如蛇所言，亮了。

上帝的这句话似乎确认了蛇对女人所说的话。

在这一点上，施特劳斯和黑格尔的看法相同。

黑格尔强调，上帝的话证实了，蛇没有欺骗撒谎。

黑格尔还抱怨，上帝证实了蛇之言语，这一事实通常被忽视了。

不过，在黑格尔的解释中，堕落事件并不意味着堕落，而意味着人性的进步。

这是上帝自我外化的一个环节。

上帝之为绝对精神设定了一个自我外化的他者，并将这个他者置于自己的对立面，然后与这个外化了的自我和好。

这个和好的圆满之境正是哲学。

施特劳斯与黑格尔一致以为，上帝的话证实了蛇的言语。

但是，施特劳斯没有像黑格尔那样把堕落事件解读为人性进步的一个环节。

他也不会显然得出结论说，神学和哲学可以和好。

对黑格尔来说，哲学想要知道“上帝是什么”而非“上帝存在”这一事实。

从这个角度出发，黑格尔攻击严那些神学家”，他们认为，“哲学意在腐蚀、摧毁并亵渎宗教内容”。

从这一点来看，施特劳斯对圣经的解读更近于那些神学家的立场，不过理由不同。

黑格尔点出，上帝的话确证了蛇的言语，但是黑格尔没有问这样一个问题，是否上帝以为变得肖似上帝对人类生活来说为好。

对施特劳斯来说，自主的善恶之知对人类生活到底是进步还是没落，这是一个关键问题。

哲学和神学两方都有自己的充分理据，从而不能和对方妥协，也不能驳倒对方。

在圣经的创世叙述中，自主的善恶之知乃是被禁止的，因此乃是恶。

人吃禁果之后，上帝便打发他们出伊甸园，以免人又摘生命树上的果实来吃，从而永远活着。

我们不知道，人在吃禁果之前可以活多久。

也不知道，为什么人在拥有了自主的善恶知识之后不应该永远活着。

我们从这个叙述中能够知道的乃是，人没有吃知识树上的果子的时候，他可以吃生命树上的果子。

现在，人吃生命果的可能性也被排除了，因为上帝把人赶出了伊甸园。

这也许是上帝警告人如果吃禁果就会死的意思。

当蛇对女人说，你们不一定死的时候，它可能有另外一种理解。

也许，蛇的意思是说，他们不会因吃禁果这一行为而死。

在蛇看来，上帝可能以死之可能性来阻吓人吃禁果。

而善恶之知本身不会导致死亡。

从这点来看，蛇没有对女人撒谎。

值得注意，上帝并没有对人和女人说，蛇对他们撒了谎。

上帝要求人和女人回答他的质询，但上帝没有要求蛇解释，为什么它要引诱女人陷入不敬。

可以说，圣经为贬抑哲学智慧，因而没有给蛇任何机会，以申辩其言说的真实性。

从另外一个角度来说，上帝深知蛇对女人说了些什么，以及它会如何辩驳。

因此，质询为多余之举。

因此，上帝无意对蛇进行反驳。

他直接宣布对蛇的惩罚。

与此相反，蛇似乎要质疑上帝的真诚，质疑上帝所说的是否为真。

无可否认，它也相当了解上帝言行之意图。

它告诉女人他们不会死，而是会像上帝一样，能知善恶。

## <<耶路撒冷抑或雅典>>

但是蛇没有直接质疑上帝，或者它没有机会这么做。

它只是告诉女人，上帝所说的不一定真实。

前已分析，蛇没有撒谎。

如黑格尔所指出，上帝的话证实蛇没有欺骗女人。

但同时应该注意，蛇没有告诉女人，肖似上帝对人类生活好还是不好。

上帝根据自己的意志行事，做他认为对人类生活有利的事。

上帝赶人出伊甸园，人从而失去了优裕自如的生活。

人因此也不能永远活着。

蛇因诱人陷于不敬而受上帝诅咒和责罚，但它所言非虚。

对圣经作者来说，上帝所行一切，乃是对人的好，人自己则对要遭受的恶负全责。

通过叙述堕落及其后续事件的发生，圣经贬抑哲学的意图。

为了做到这一点，圣经也得说明哲学要达到什么样的目标。

人因堕落而被赶出伊甸园，但即使在人堕落之后，哲学智慧也没有被禁绝。

上帝似乎无意如此。

上帝责罚蛇，或因其以下愚之智俘虏简朴的心灵。

上帝也没有因此而剥夺蛇的下愚之智，但他禁止人去拥有善恶之知。

上帝没有反驳蛇，蛇其实也没有驳倒上帝。

蛇通过女人而诱人知善恶。

它既没有质疑上帝言词的意图，也没有抗议上帝对它的责罚。

上帝和蛇都没有反驳对方。

双方都试图以其自己的方式教育人。

人不得不在蛇和上帝之间做出选择。

如施特劳斯强调，人不得不在耶路撒冷和雅典之间做出选择。

如此，我们已经考察了施特劳斯对《创世记》前三章的解读及其意图。

那么，施特劳斯到底站在哪一边？

和上帝还是和蛇站在一起？

为弄清楚这个问题，不得不接下来考察施特劳斯解读《创世记》的角度。

P55-P58

## &lt;&lt;耶路撒冷抑或雅典&gt;&gt;

## 后记

“耶路撒冷还是雅典？”

“这样的问题与中国人有什么关系？”

或者，更直接地问，关我们中国人什么事儿？

也许，问这样的问题属于多余。

众所周知，耶路撒冷和雅典，或云，希伯来和希腊文明，乃是西方世界的两大源头。

了解两希文明自然有助于更好地理解西方。

然而，西方始终不是东方，无论耶路撒冷和雅典，都是外来户。

从顽固的态度来看，乃是异数；从开明的角度而言，属他山之石。

当然，还有更激进的想法，也即，索性埋葬一切古久先生的老黄历，直接奔向西方极乐世界。

如今，中国开放了，学术也更宽容开放了，冥顽不化的顽固分子已属稀有。

中国对耶路撒冷和雅典的了解，自然是基督教时代之后的事情。

而真正有意识地引入和介绍两希文明，作为应当借鉴的知识和精神资源，则主要在封建王朝覆灭之后，属追求现代之中国的一个组成部分。

最后一个王朝的儒家士大夫不仅坚持“耶稣教之难入中国说”，而且还抱着美好的愿望，认为“泰西人既知读中国书，他日必将有聪慧之人，翻然弃其所学，而思从尧舜禹汤、文武周孔之道”。

自王朝变为民国之后，欧战风云又激起新的希望，西方的昏暗意味着东方之曙光。

甚至，中国文明的精髓可为西方喑哑人性的疗救。

然而，美好的希望毕竟是美好的希望，至今仍然是希望。

希望依然还在，古久先生的冥顽却丧失了。

倒过来讲，冥顽已经不再，希望还是有的。

于是乎，开明人士不得不开放自己的视野和心灵，企图别求新衣于外邦，焕新古道之不振。

美而言之，此谓传统的创造性转化。

然而，如果创造性本身从来就不是这个传统的美德，那么这个意图本身便是一个疑问。

当然，有容乃大。

既然这个传统本身并不重视创造性，那么我们可以引入或者创造它的创造性，从而可以转而成之。

然而问题仍然没有消失，既然只有创造性地转化之后，传统才得以新生，那么可以这个样子也可以那个样子创造转化。

于是，问题便又在于论证哪一个创造更有创造性。

结果，较之传统本身，创造性本身成了更为重要的问题。

到头来，当传统与创造性两者有矛盾的时候，传统可能不得不削足适履作出牺牲，也就被创造掉了。

较之开明的态度，古久先生显得冥顽不灵，进步人士则显得过于极端。

因此，开明态度公允执中。

通常来说，古久先生与进步人士处于两个极端，水火不容。

然而，有了开明态度这条底边，两者却又如三角形的另外两条边，另外又形成一个交点。

除非两者互相妥协而合于底边，否则这个交点永远与底边保持或远或近的距离。

究竟在哪一点上古久先生与进步人士站在一起？

古久先生要回头，进步人士则要进步。

然而，他们在同一个立足点上，奔向相反的方向。

这个共同立足点乃是这样一种信念，祖宗传统与现代观念互不兼容。

比如，留学西洋的辜鸿铭与留学东洋的鲁迅，可说是古久先生和进步人士的各自典型代表。

一个哀痛现代文明的昏暗，视古人教化为现代人性昏暗的疗救。

另一个则视祖宗教化为杀人传统，因而主张青年人不要读古书，勇敢进步。

用梁任公的语言来说，一个力撑“老大中国”，一个心向“少年中国”。

尽管两者中心各有所属，却仍有一点共识，要么禀承祖宗教训，要么拥抱现代观念，不存在所谓传统的创造性转化。

## &lt;&lt;耶路撒冷抑或雅典&gt;&gt;

祖宗教训根本在于君君臣臣父父子子，现代生活的理想则讲求个人自由和权利。对进步人士来说，不首先打倒君君臣臣父父子子的基本前提，个人自由无从谈起。对于古久先生来说，现代观念乃是导致道德秩序混乱的根源。

进步观念在中国的萌发阶段，自然面对古久先生的反抗。最初的进步人士乃从古久阵营中蜕变而来，深知古久先生的脾性。进步人士要揭竿而起，自然要遭到古久阵营的反弹。不过，也恰恰因为古久先生的顽固性，进步人士才进步得彻底。当进步阵营取得绝对优势之后，便无需再面对古久先生的威胁。然而，古久阵营的完全失势，也造成进步阵营的逐渐松懈，慢慢变得宽容从而开明了起来。因此，开明乃是进步的变形。

梁任公所描绘的少年中国的理想，也就是现代国家。基本上来讲，一切都服从于现代国家制度的建立。因此，从一开始，现代理念就一直是目标和标准。现代理念曾经被古久先生根据祖宗遗训目为洪水猛兽。自从现代理念及其制度实现成为中国人的首要目标之后，于是，一切古久的东西都要经过现代理念衡量，才知其还有多少利用或者适用价值。梁任公曰，老大中国有朝无国。故中国本无现代意义上的国家概念，这一概念自然自西方来。所以，从一开始，所谓西方，或者说西方在中国的正面形象，就等于现代西方。现代西方是和“黑暗”旧时代的告别，是新时代的开始。这幅图景与中国的现代化追求相一致。

……也许，中国哲学史已经成功建立起来了。但是，古久先生或许仍有疑惑，这是中国式的问题吗？这还是中国式的思想方法吗？对“中国哲学”的辩护本身从一开始就已经“屈从”于欧洲现代的“哲学”问题和思想问题的方法。中国哲学史家的目的在于为“中国的哲学”作辩护。然而，无论怎么强调“中国”，这个“中国”仍然是哲学的修饰词。而哲学对中国传统来说，却是一门陌生的学问。海德格尔说“西方哲学”这个组合词是“同语反复”。这也就是说，西方精神的根本在于哲学，而哲学在精神源头上根本就是西方的。中国人听起来，这个说法便等于“中国没有哲学”，相当刺耳。但是，如果哲学生活确实不是中国古久先生的生活方式呢？如果“中国没有哲学”对中国人来说并不算坏事呢？那么，尽管辩护“中国哲学”的起因在于促进中国传统的可理解性，但是否也可能就此丧失了古久先生的心意？海德格尔说“西方哲学”是同语反复，他也说，哲学生活和神学生活乃是“死敌”。这也表明了，哲学碰到了强劲对手。这个敌人的威胁越大，哲学的生机也越强烈。然而，在中国哲学史家那里，希腊少年在中国似乎根本就没有发现对手。也许，“从中国哲学的角度来看”，海德格尔的说法是片面的，是欧洲中心主义的表现。但是，如果“中国哲学”本身还是一个问题，如何可以轻易从“中国哲学”的角度看问题？海德格尔说法的挑战性在于，哲学是我们西方的精神根本，你们中国人赖以安身立命的精神柱石是什么？

自从中国没有了古久先生，这个问题也就没有了答案。所以，中国的古久先生处在耶路撒冷和雅典的双重逼问之下。然而，古久先生已经作古很久了。这双重逼问也就成了没有答案的问题，除非古久先生再临。



<<耶路撒冷抑或雅典>>

古久先生还有可能复活吗？

还有这个必要吗？

这是困难的问题。

如果客观和历史精神仍然是不言自明的尺度，那么古久先生的面目难以重见天日。

施特劳斯曾把犹太长者看作是内在于西方的东方因素。

中国已经屈从于西方，那么中国本身也有将其纳入自身血脉的西方因素。

这个西方因素很可能就是中国少年的壮年欧洲梦。

欧洲虽然已是壮年，犹太长者和希腊少年的声音从来就没有消失过，还经常给这个壮年人找点麻烦。

正是要不断地要防御这些麻烦，壮年欧洲才是成熟的欧洲。

而中国少年热烈追求成年，还来不及考虑成年过程和成年之后面对的麻烦。

中国少年的麻烦来自自身内部，而非来自古久先生。

古久先生的原则已经被中国少年宣布为无效，少年中国因此寻求建立新的原则。

如何建立新的规则，哪种新的规则更可取，这是少年中国的内部矛盾。

这些新规则在古久先生眼中看来有效性如何，在少年中国时代没有问这个问题的这个必要性，因为少年中国的基本假设已经断定，古久先生的原则已经失效。

但是，如果中国少年确实称得上客观，那么在主观地预先判决古久先生死刑、或者主观地用现代观念肢解古久原则的时候，也需要客观地设想古久先生可能如何自我辩护。

这可能是中国少年得以成年的一个必要条件。

施特劳斯关于雅典少年和犹太长者之间政治紧张的强调，以及对诗人和哲学家之争、古人今人之争的重新阐发，对于仍在追求成年的中国少年来说，值得深入思考。

2003年10月于鲁汶

<<耶路撒冷抑或雅典>>

媒体关注与评论

书评政治哲学在今天是为含混的概念，政治哲学作为一种学业在当代大学系科中的位置亦不无尴尬。

例如，政治哲学应该属于哲学系还是政治系？

应当设在法学院还是文学院？

对此我们或许只能回答，政治哲学既不可能囿于一个学科，更难以简化为一个专业，因为就其本性而言，政治哲学是一种超学科的学问。

<<耶路撒冷抑或雅典>>

编辑推荐

本书是“政治哲学文库”系列书之一。

该套丛书将以平实的学风为我国的政治哲学研究提供一个起点，推动中国政治哲学逐渐成熟。

本书试图分析政治哲学家施特劳斯对《创世纪》的解读，探讨耶路撒冷和雅典两者之间的紧张，也就是顺敬生活和哲学生活之间的紧张，并考察了施特劳斯的霍布斯研究、施米特的霍布斯研究，还认真讨论了施特劳斯对迈蒙尼德、修昔底德和色诺芬的悉心研究。

<<耶路撒冷抑或雅典>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>