

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

乞靈祝聖與人文化成：

史特勞斯與布克哈特政治書寫之技藝—

政治靈知主義與政治人文主義

Evoking the Spirit and Civilizing Human:

The Art of Political Writing of Leo Strauss and Jacob

Burckhardt—Political Gnosticism and Political

Humanism

林曉欽

Hsiao-Chin Lin

指導教授：陳思賢博士

Advisor : Sy-Shyan Chen, Ph.D

中華民國 99 年 1 月

January, 2010

## 誌謝

夜裡將書桌收拾整齊，對這無以名狀的感覺束手無策，翻遍所有可想字詞，卻無從以筆墨言說。我知今天清晨後一切將復歸靜然，在這無人與我共演的獨白中，我虧欠太多。若這論文有任何貢獻，理當獻給曾照顧、鼓勵我的人們；若這論文有任何缺失錯誤，全因我個人能力不足。

感謝指導老師陳思賢教授不斷包容我四年餘來的任性。我仍記得初次與陳老師在舊研究室談話的日子。十二月冷陽，我只有一份說不上的熱情，向陳老師求教這論文的原初關懷。此後四年餘，從論文寫作主題，時間規劃，論文內容書寫，到我的生命，陳老師都以最大程度支持，鼓勵，包容與照顧。陳老師不僅協助我將最為原初的關懷書寫成此文，並讓我學會了什麼是生命，其輕盈與沈重。

感謝三位口試委員陳文團教授，楊貞德教授與詹康教授兩次口試給我的鼓勵與建議，使我受益良多。三位委員深厚學養及嚴謹知識態度，都是我須努力學習之榜樣，他們給我的建議與鼓勵，乃不可多得之珍貴。

感謝台灣研究基金會創辦人黃煌雄先生在我撰寫論文時不斷鼓勵，並給我最大工作彈性，使我工讀之餘能盡力面對課業。黃先生對生命職志的熱情與工作的嚴謹要求，以及黃夫人對我身體健康的關心，皆令我終生受用且倍感溫馨。

感謝江宜樺教授，錢永祥教授對我的鼓勵與鞭策。兩位教授在我初入學時的細心叮嚀與鞭策，提供工作與寫作機會，使我受益匪淺。感謝林俊宏教授聆聽我的煩惱與想法，提醒我思考的盲點；吳叡人教授的知識熱情，使我時刻提醒自己莫忘初衷，乃我所必須感謝。感謝莊國銘教授對我生活的幫助與提醒，四年來，任何難關，莊國銘教授不斷伸出援手，協助我度過，感謝他的幫助。

感謝蕭育和、江俊宜、陳子瑜、何經懋、林季陽五位朋友的支持。同門師兄育和的知識熱情，深厚學養及協助皆為完成論文不可或缺，與育和相處乃研究所生涯中最為愉快的時光。俊宜伴我走過許多日子，一同經歷挫敗成長，感謝他每次耐心聆聽，且容忍我的任性。子瑜的善良單純，時刻關心與幫助，乃我所珍惜。經懋與我認識於課堂上，他對知識與生命的看法與冷靜，是我過於放縱的生命所該效法。季陽是我見過最為努力實踐生命的朋友，他規律的生活更是我所欽佩。感謝你們對我的照顧，幫助與提醒，希望你們日後都能有平順的發展。

感謝萬毓澤與陳建銘兩位學長對我的關心，萬毓澤學長追求知識的熱情與堅持，陳建銘學長的努力不懈，鼓勵我不能放棄。在我經濟狀況出問題時，你們更主動提出幫助，感謝你們。感謝王文岳學長、陳毓麟學長、石吉雄學長多次提醒與幫助。感謝林書瑤對我的支持與鼓勵。書瑤與我相識不久，卻與我十分投緣。善良的書瑤不僅耐心聆聽與回應我許多想法與心事，更與我分享她的故事。論文

寫作後期，書遙提供書寫動力與鼓勵，第一時間給我回應，更提供我長年渴望的歸屬感，但願妳往後的日子亦能平順。感謝蕭仔君，魏廷仔，吳維中三位同學。仔君曾幫忙我買原文書，且時常與我鬥嘴度日。跟大花正妹廷仔一同值班的日子，不僅快樂，廷仔對我的關心，我亦謹記在心。維中時常與我分享聆聽偉大音樂心得，雖有不同喜好，卻同樣推崇貝多芬樂曲之理性禁欲，布拉姆斯的狂放，以及猶太作曲家馬勒對世界的悲恨與熱愛。感謝藍曉婷對我的包容與忍耐，並且陪伴我走過這些歲月。感謝你們。

感謝父親林茂益先生，母親李麗香女士，姊姊林心嵐，對我無求回報的支持與關心，你們是我最重要的依靠。

感謝所有曾經關心、幫助、愛過我的人，是你們讓我瞭解這獨白之道上我並不孤寂；更感謝所有曾經責怪，批評、傷害我的人，沒有你們，我不會瞭解自己人格內裡的不足與敗壞，更不會因而瞭解生命必須是無窮暴力的悲劇。猶裔指揮伯恩斯坦面對生命，選擇誠心奉獻音樂，以音樂面對溫柔與強硬的生命暴力。我曾難以想像，直至他在最後一場演出時娓娓道來終點即起點時，我終於瞭解支持他的，乃是坦然；坦然才是面對生命最好的距離，才是理解為何生命必須由溫柔與強硬暴力所構成，人如此才能學會如何去愛。愛是政治中最重要的主題，我雖未能處理此主題，但此為我書寫最重要的假設。若非深愛世界與人，他們不會深思生命與其意義，更難輝煌其與太初同在之道。



## 摘要

本文提出三個主要關懷。第一，本文以 Kuhn-Pocock 之政治思想史典範詮釋論，提出詮釋西方政治思想演進兩種可能的典範：政治人文主義與政治靈知主義存在之可能。政治人文主義，係主張所有人類行動與知識的根源當存於人自身，完成於人自身之思維模式；政治靈知主義，則將人之行動與知識根源建構在外於塵世之絕對存有，如理型，上帝，歷史意志等觀念。兩個典範在西方思想史演進中供給理論建構之終極價值與方法根源，彼此交疊置換於西方思想語境之優勢地位中，且相互競逐並掠取「理論質素」。

第二，本文以瑞士歷史學家布克哈特，猶裔政治哲學家史特勞斯分為政治人文主義與政治靈知主義之當代典範。二者皆透過對該時代主流論述語言，政治價值，以及世界觀之基／激進修訂與批判，完成其同等獨特的理論關懷。布克哈特對當時數種重要的歷史思想與政治理念之批判，以及史特勞斯對當代政治科學，政治哲學，與政治理論的批判在在呈現其分屬二種典範所展露之思想特質。

若政治行動之理據為政治思想，則政治思想本身之理據，來自於其典範內在價值；順此理據，本文遂欲將政治人文主義與政治靈知主義提升重要之政治實踐地位，亦為布氏與史氏二者的核心關懷。本文認為，兩種典範重新賦予當代自由民主政治內在理據所缺乏的根本力量，政治人文主義之英雄精神及政治靈知主義的聖徒精神，皆供給當代政治抵禦未來可能之毀滅力量之重要基礎。

**關鍵字：**政治人文主義，政治靈知主義，布克哈特，史特勞斯



## Abstract

Three main arguments constitute this thesis. First of all, I propose two possible paradigms, the model to explain the structure of scientific revolution advanced by Thomas Kuhn and later modified by J.G.A. Pocock who makes the concept be appropriate in the study on history of political thought: The one is Political Humanism, which sets all important and ultimate principles of political actions, thoughts, and moralities on human-self, and the other is Political Gnosticism, which requests piety and obey from human on the same matters with Political Humanism. The two paradigms support the necessary ideas for theory-writers when they deal with exact the same principle as political actions, thoughts, and moralities. After reviewing the developing process of two paradigms, we believe they not only overlap and co-exist in the political theory writing language, but also appropriate the theoretical elements from each other.

Secondly, I take Swiss historian Jacob Burckhardt as the contemporary Political Humanism illustration, and Jewish American political philosopher Leo Strauss as the Political Gnosticism one. They both opposed some current elements in their time and main thoughts, and proposed radical modification according to the two paradigms. Burckhardt criticized the 19<sup>th</sup> Germany Historicism, followed the cultural historical method, and emphasized the human idea in history, political, and world-view thinking, especially in his Greek, Rome, and Renaissance interpretation. Similarly but not identical, Strauss, facing the predicament of historicism, relativism, and nihilism, evoked the two-competing-model which are Athens (classical political philosophy) and Jerusalem (the teaching of *Bible*) underlining the role of absolutely right, justice, and moral in political thinking. I try to prove in the second part of this thesis, which are the Chapter 3 & 4, their theory-writing embody the characteristics of the two paradigms.

In conclusion, I advocate the effects of the two paradigms incarnated in Burckhardt and Strauss are the re-empowerment of politics. Burckhardt and Political Humanism empowered the politic to be active, animate, and invigorate; Strauss and Political Gnosticism made the politics be orderly, absolutely, and stable. The two-sided paradigms both give the politics the active/orderly power it needs, and make it strong enough to endure the possible-coming political turmoil.

*Keywords: Political Humanism, Political Gnosticism, Jacob Burckhardt, Leo Strauss*

# 目錄

緒論 Hero and Sanctus : The Foundations of Political Power .....	- 1 -
第一章 政治靈知主義與政治人文主義之起源 .....	- 7 -
第一節 約伯，判官，與查拉如斯特拉 .....	- 7 -
第二節 普羅米修斯時刻——史詩與悲劇中的人文主義起源 .....	- 17 -
第三節 神聖與塵世——兩種秩序觀念 .....	- 23 -
第二章 二種典範之斷裂與移轉 .....	- 29 -
第一節 馬基維利與政治靈知主義之斷裂 .....	- 32 -
第二節 文藝復興與政治人文主義的昂然 .....	- 41 -
第三節 共構與繼受的政治思想典範 .....	- 44 -
第四節 Ravelstein .....	- 47 -
第五節 史特勞斯與布克哈特 .....	- 50 -
第三章 政治，歷史與文明之融聚：布克哈特與政治人文主義 .....	- 55 -
第一節 Burckhardt in/on <i>History</i> .....	- 55 -
第二節 Burckhardt in/on <i>Revolution and Transformation</i> .....	- 65 -
第三節 布克哈特歷史方法論 .....	- 71 -
第四節 政治人文主義之歷史詮釋 .....	- 77 -
第五節 政治人文主義與道德 .....	- 96 -
第四章 從自然正義到天啟秩序：形構史特勞斯政治靈知主義 .....	- 103 -
第一節 政治哲學與政治 .....	- 103 -
第二節 史特勞斯現代性批判 .....	- 117 -
第三節 秘傳與公開——史特勞斯之政治哲學方法論 .....	- 131 -
第四節 耶路撒冷與雅典 .....	- 139 -
第五節 Strauss: Disciple of Natural Order .....	- 153 -
結論 Re-Empowerment of Politics: Power of Ideas .....	- 157 -
參考及引用書目 .....	- 162 -

## 緒論 Hero and Sanctus : The Foundations of Political Power

In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. The Same was in the beginning with God. All Things were made by him; and without him was not any thing made that was made. In him was life; and the life was the light of men. And the light shineth in darkness; and the darkness comprehend it not.....And the Word was made flesh and dwelt among us.

— John 1:1-4, 14.

思想語言不僅反映人類對政治世界之觀點，更是形構其政治，行動與道德秩序觀點之根本起源。本文嘗試以 Kuhn-Pocock 之典範討論為基礎，提出「政治人文主義」與「政治靈知主義」對人類政治，行動與道德觀念之不同命題。政治人文主義精神，一語言之：英雄精神，其主張政治為英雄行動之舞台，英雄行動價值在其賦政治與文明前行之力量，更成就動態而不停歇之道德秩序原則。政治靈知主義，則如聖徒般堅持政治之目的乃尋自有自然且根本之善，是以人需分受，理解與乞求善之降臨，奉其為道德與秩序之根，以成絕對永恆之穩定道德秩序。

荷馬與赫西歐，以文字思想形繪人類文明最早之「共同世界」，三大悲劇詩人則更為細緻地雕琢此世界。其曾因玩笑導致神祇，英雄與凡人之全面戰爭。神祇為其顏面爭，英雄為其榮耀而戰，凡人為利益而鬥。二者之政治與道德目的皆為自我與意志之實現；是以此皆不畏命運而奮鬥，不獨「執政之神」宙斯如此，英雄阿基里斯亦是如此。

希臘英雄與神話世界之行動精神，催生以人文、人本精神為主之政治思辯，其主張政治根源唯人自身，「人」因而同為行動目的與手段，其完整自身意義與理據，無論「世界」是否有其特定之抽象律則。宙斯與阿基里斯無視詛咒之行動，其行動無論事功超越詛咒，成就最為原初之英雄精神，行動道德價值以及政治力量；此且推進時代世界，為眾人希望所歸。其話語乃激勵人心之語，其行動為刻畫歷史之筆，其不服任何恣意之決斷；「聰明秀出，謂之英；膽力過人，謂之雄」（劉邵，《人物誌》：英雄第八）。

然英雄需在戰爭末日前或和平降臨前死去；因和平不需英雄，和平要共識，即使平庸。所以希臘那名未具武力之「反英雄」，雖以智慧見政治之根本弱點與薄弱道德基礎，且欲以言說領政治走向真善。然其最終遭「褻瀆信仰，且敗壞年

輕人精神」為由求死刑。「反英雄」如阿基里斯般坦然接受，然其承行公義之上，且揭露政治秘密在和平生活之低俗基礎，the lower but solid foundation。

「反英雄」之徒亦見城邦秘密，且深明若欲逃離師祖悲劇，必需尋無傷社會且保護真理之方，故成就「聖徒」柏拉圖與其對話錄。柏拉圖乃理型聖徒；理型是太初，亦是言說，其為洗滌城邦之理，更係政治道德之根源。理型阻止沈淪，造就不朽，其無形無體，乃萬有後原生且終極之存有，其外於人類世界，肉眼難追。理型不因時變，故城邦理型必為完美城邦；政治理型必為理想正義與幸福之政治。聖徒柏拉圖及其理型成就政治靈知主義之雛形，將世界二分為現實界與理念界。理念界乃現實界之根，人需回憶，思考與言說，遂能追尋，逼近與分受理型之概念。

柏拉圖雖未見其理想政治運行世界；然此使命於近五百年後，由另一「聖徒」奧古斯丁完成。此為政治靈知主義最早的脈血相承。千年後，宗教改革，文藝復興及啓蒙運動，則令人擺脫基督教長期對其思想之限制與規範，始其能再尋其理性與行動之能力，完成政治人文主義之現代復興。然此刻其未揚棄政治靈知主義之聖徒精神，英雄與聖徒精神共存於世，人或許相信上帝創造世界而有其無形絕對之律則，亦自認其英雄行為乃文明與政治所不可或缺。

政治人文主義與政治靈知主義對政治，行動與道德皆有其命題差異，甚乃互斥。然十七世紀後諸多思想與理論兼容二者理念，其因除二者本非固定之意識形態或政治哲學命題，毋寧為趨近典範之思維方式及思想語言，故能保有其特殊彈性；其次，則因十七世紀後西方文明思想境遇，令多數書寫者能同時挪用各種思想語言資源，此刻人類可謂達其智識最為高張之狂飆。

本文主要之問題，即在前述西方文明發展下，根據 Kuhn-Pocock 之典範概念為分析架構，依據前述英雄與聖徒，此二種供給西方文明發展之關鍵力量，提出其特殊之政治語言系統：政治人文主義與政治靈知主義。本文第一部份（第一章與第二章），將沿用 Kuhn-Pocock 之典範概念為分析架構。Pocock 主張思想史典範有其多元性與掠取性；典範（們）將順應需求吸納其他典範之優勢。政治人文主義與政治靈知主義在古典時代之原有競逐關係，於近代成交疊與共構狀態；其過去之競逐關係雖有主導地位之分，卻無互斥之情形，其優勢因而可謂典範之「語境優勢」。處語境優勢之典範，可能挪用與修改另一典範之語言預設為其所用，如史詩，悲劇與神話之世界語言，於柏拉圖與奧古斯丁之修訂下，成為政治靈知

主義之語境基礎。獲得語境優勢之典範，多數皆為該時代最重要的世界觀，道德觀與政治觀之起源與根本價值。簡言之，優勢即「官方信仰」地位，而遭取代之價值典範則成為「民間信仰」，其未曾消逝，而成為次要論述語言。隨典範交錯其彼此影響與「掠奪」之情形亦愈加顯著。

然人類於近代文明發生多次戰爭，更因其「成就」使戰爭規模愈發激烈，死傷規模亦次次膨脹，是否因其政治體制本身或其政治價值本身有所缺失？民主政體為人類近百餘年來之普遍政體選擇。然十九世紀之民主與當代民主有其根本差異。十九世紀歐洲盛行之民主政體承載特定價值，包含對政治，行動與道德之觀點，其主要價值包括民族主義，資本主義，乃至於自由主義。其皆自信其價值乃絕對崇高且邁向進步之道路；二十世紀民主則強調共同生活之不可侵犯，因而拒絕任何價值成為政治場域之主流，更因如此致其無法抵擋納粹侵襲，造成自由主義與社會主義理論無可解決之爭議，甚是當代諸多價值危機問題。

本文第二部分因而嘗試論證政治人文主義與其十九世紀之代表人物瑞士史學家布克哈特在此意義上如何以其對政治，行動與道德之命題回應該時代思想語境與政治環境之弊病；二十世紀政治哲學家史特勞斯亦是在相同意義下以政治靈知主義為其體系建構典範回應現代之思想語境問題。布氏提出人類行動之英雄精神抵禦當時絕對精神之政治災難，而史氏則以自然正義與啓示神學重新賦予當代政治欠缺之價值標準。二者理論如思想典範雖有差異，然其對民主與人類生活卻形成其獨特之協調性；其理論差異並未損其對政治之實踐貢獻，即對政治之重新培力與其文明價值之保存。

本文第一章回顧西方政治思想史如何呈現政治靈知主義與政治人文主義發展，包含其語言變遷與核心論點之改變。本章提出史詩與悲劇中之特殊「普羅米修斯時刻」，其創造英雄價值與政治人文主義精神。其次敘述柏拉圖以及奧古斯丁分以理型與上帝取代古代神話世界，形構其聖徒精神與政治靈知主義體系。英雄價值強調爭勝與行動之力量，其道德因而呈現動態而永恆之活力；聖徒價值則以其對絕對精神之體認，建構其穩定政治秩序之理念。

第二章則以 Kuhn-Pocock 之政治思想典範觀點為基礎，探討西方思想數個重要典範變遷關鍵時刻。第一、二節以馬基維利對政治靈知主義傳統之背離為始，討論其嶄新政治觀念如何供給後世政治思想體系所需之思想，理論與語言基礎，包含異教思想，共和主義，乃至於政治人文主義皆受其影響，且鑿開政治靈知主

義典範之語境優勢。馬基維利雖未能見其觀點之完全實踐，然文藝復興與及古典價值，英雄精神及人文主義政治觀念之萌發，可謂其理念之果。第三節提出典範之共構與繼受現象，近代政治人文主義與政治靈知主義特殊互動因其構成質素與性質，使其非互斥之爭，而係相互吸納與修訂之動，更於近代知識份子身上體現此揉合現象。本章第四節回顧知識份子如何於兩種典範共存之語境，提出其政治，道德與行動命題，兼論其政治義務與責任。第五節則介紹本文兩個主角：布克哈特與史特勞斯，且解釋其何為當代政治人文主義與政治靈知主義之代表。

第三章關懷瑞士史學家布克哈特如何在當時樂觀思維之歷史主義，民族主義，民主主義與現代性雛形語境中，提出其獨特政治語言，質疑與批判進步精神思想是否可供歐洲文明承受巨大變遷之政治力量，或其即紛亂與失序的起源？對布氏而言，進步思想陷絕對主義窠臼中，遺忘人類重要之行動與精神力量，更壓抑其能動性之展現空間。若當時政治與歷史思維將人類處境及行動，阻絕於非人之絕對存有內，如 Ranke 上帝旨，黑格爾絕對精神，則布氏盼以其文化史研究，並將歷史核心關懷轉為人類無窮奮鬥，已抵抗絕對精神之概念。布氏將政治視為人類無盡奮戰與爭勝，而拒絕命定主張。布氏主張，精神政治與歷史思想，不僅無法供給人類抵禦政治紛亂之力，更是紛亂之源。

第四章以當代政治哲學家史特勞斯作為分析主軸。史氏於政治哲學界引來諸多爭議討論，包含其對美國政治之影響，對古典政治哲學之堅持，特殊政治哲學方法論，及耶路撒冷與雅典精神永恆緊張之命題。此四議題至今皆未有定論，特別是史氏如何選擇其謂之西方文明精神：啓示（耶路撒冷）與理性（雅典），更難達共識。本文主張，史氏之政治哲學體系有其一貫體系，其以特殊政治哲學方法詮釋古代典籍，提倡古典政治哲學「自然正義」之目的，乃為批判當代社會科學之歷史主義，實證主義，虛無主義，與道德相對主義皆無法供給政治任何抵擋道德敗壞之理據。若史氏停留於此，其爭議性或將消去許多，然史氏更進一步提出西方文明之核心與「秘密之生命力」，乃耶路撒冷與雅典無盡之緊張。就此論題言，詮釋者有從其猶太身份出發，主張史氏所有理論乃為解決其最為根源之上帝與政治問題；亦有從其古典政治哲學與治學方法為基礎，建構史氏理性至上論之觀點。史氏不僅未曾作出明確「選擇」，更習以曖昧或間接之暗示及文本分析，造就詮釋與解釋史氏體系最為困難之處，使得詮釋者莫可確信其是否真確詮釋史氏；輔以史氏對秘傳寫作之觀點，此問題遂愈發艱困。

本文則嘗試以政治靈知主義詮釋史特勞斯言之「政治—神學問題」。若史氏主張耶路撒冷與雅典之爭並非「可以解決」的問題，而雅典指向古典政治哲學之自然正義，其為絕對，永恆且不更迭之正義，正當性與道德基礎；耶路撒冷，則以上帝戒律為同等絕對根據。果前述無誤，而政治靈知主義或聖徒精神，乃指人們以虔敬，審慎，與智慧分受外於人世之絕對價值，則猶太人史特勞斯與政治哲學家史特勞斯之關懷便驅然一致，亦可證成永恆緊張之必要性。史氏所言哲學與啓示皆為供給現代道德失序與政治敗壞而生，現代人若失去道德與精神標準，必由耶路撒冷與雅典提供之。耶路撒冷與雅典間因而「必需」是永不停止之緊張，則因史氏深明，若一方「獲得勝利」，其即有陷入教條之可能，是以必需如布氏所謂「人類永恆奮鬥」般成為永恆之緊張命題。

本文提出三個結論。第一，政治人文主義與政治靈知主義，作為「政治思維模式」，「政治語言」，「政治語境」，其非具實之政治意識形態，更無固定模式，亦保有其變遷性與彈性；誠如 Pocock 所言，其必需具備「掠奪性」，始能維持其時代適應性，以供給政治理論所需之理據。

第二，布克哈特與史特勞斯，同處「人類文明價值」的危機，變遷與失序中而提出其理論命題。十九世紀德國歷史主義，民族主義，（大眾）民主政體，自由主義與資本主義提供人們錯誤，教條而僵化之價值，無法保存歐洲歷史與政治文明價值；布氏於此語境下提出不同的歷史與政治觀念，其命題帶有強烈政治人文主義價值與信念。二次世界大戰與納粹屠殺，則令史氏擔憂自滿與自負的當代社會科學，政治科學，與政治哲學是否真能提供抵禦下次可能的人類精神危機與虛無主義之厚實力量與基礎。縱然理論的危機不必然造成實踐之政治危機，史氏在此語境下嘗試著修改政治，哲學，道德語言以提供嶄新價值。

第三，若現代民主政體與其思想境遇，仍舊面臨相同精神危機，大眾文化興起，文明價值破碎乃至虛無，則政治人文主義與政治靈知主義之當代貢獻，可謂供給了自由民主政體二種道德基礎，力量與秩序。同時因其政治人文主義與政治靈知主義非具體意識形態，是以其理論雖無可調合，卻在十七世紀後見實踐性之「共存而非融合」。如此一來，使二者同時能抵禦現代之理論與精神危機，而不淪為破壞和諧共同生活之「僭政」。



## 第一章 政治靈知主義與政治人文主義之起源

我們必須追問關於宇宙的問題。這位「工匠」在創造這個世界參照了哪一種模型，是永恆不變的模型，還是已被創造的模型？倘若這個宇宙確實是美的，而創造者又是善的，他必定注視那永恆模型，倘若不是這樣（這可是褻瀆神明的假設），那麼他注視的必然是被創造出來的模型。……由於神想要萬物皆善，盡量沒有惡，因此，當他發現整個可見世界並非靜止，而是處於無序的運動中時，他就會認為有序總比無序好，就把他從無序變成有序。

Plato, *Timaeus*

上帝已死，我們已經謀殺了他；我們都是兇手！我們如何做出這種事情？我們豈能喝下海水？是誰給我們拭去地平線的海綿？當我們從太陽那裡解放這個星球時，我們究竟做了什麼？她去哪了？我們要走向何處？離開所有的太陽？…我們尚未聽見掘墓人埋葬上帝之聲嗎？我們尚未聽聞任何關於上帝之死嗎？那些神祇們也已經死去。上帝已死，上帝仍死。我們已經殺了他。我們這些兇手，要用什麼慰藉自己。

Nietzsche, *Also Spoke Zarathustra*

### 第一節 約伯，判官，與查拉如斯特拉

人處世尋找安身立命之道，此為生命最為內在潛沈之精神命題。原始秩序領域為單一社會領域，此以維繫生存為目的而組織（Voegelin, 2000: 67）。隨人人互動漸頻，無論其自然（nature）為政治或社會之動物，或因利益與需求，其終漸成集體生活。集體生活必因多元價值生爭議，小者擾亂秩序，大者導致混沌。人渴望秩序與共處之法，產生社會，社會不僅僅滿足人的生存需求，且終究訴諸「政治」，亦必須以超驗概念吸納社會中的每個人，使其成為「社會構成者」：

每一個社會得以組織，皆是為了在世界中求得生存，也是為了參與存在秩序，存在秩序源於世界超驗的神聖存在；社會不僅僅必須面臨生存問題，也必須關切觀乎秩序的真理（ibid:67）

有社會甫能形成國家；現代國家透過工業化的徹底開展，具備實質統治能力，或傅科所言之治理性（governmentality），以及法理正統性。如 Weber 所言，國家不僅是應然政治生活主導者，同時亦具有有限疆域內暴力合法而正當之權利（力）。所有具備社會關懷之論——無論其為嚴格的理論家或文學家——皆試圖探討政治與國家之本質，如柏拉圖以降之政治哲學傳統正典，所西記者莫過見善

之國家誕生。

倘若國家治理涉善惡是非，不僅須由實務解決，更攸關政治思維之議論。問題愈具爭議性，此性質更為顯著。如支持民主政體者或認涉眾人利益之政治決定，因關乎眾人，須由眾人審議；同情貴族統治者——儘管此為當代社會所不可公開承認——或認同唯少數甫理解何謂正確與善，政治基礎亦不在支持者多寡，而正義之基礎。易言之，民主訴諸信任及政治不可剝奪之價值；不同情民主，傾於少數統治者，則更為相信少數「真理」。又如科技發展已臻「複製」生命之境，若單功利而論，發展複製技術益人者多，然此事卻因牽及生命而難論，亦引諸多反對議論。論者有謂創生乃上帝之權，人萬不可效法，其實訴諸絕對天命真理。此二價值無法尋求折衷。一方主張人之進步與意志，一方主張上帝之絕對。

當代更有諸多議題見此難題，政治思想與政治哲學尤多，如「一元」與「多元」之辯。論者有主張一元價值可作人之世界觀，供其判準；若失此標準，人豈能辯進步或退步？主張多元者強調思想之多樣乃珍貴事實，若奉單一價值為至高之標準，將淪思想獨裁。

吾人約可歸納兩種立場。第一，強調存有即價值，是以人之政治行動、決定、判斷皆具其內在價值。此概念肯認人之政治判斷資格與道德義務。第二，主張世上存有源於自然正確、正義（*natural right*）。問題遂成「何謂自然？」

當一事物，無論是人、馬，或是家庭，當其進入完整存有狀態時，正是自然（Aristotle, 1984: 1252b32-34）。

主張自然正義者，則循此古典定義，認世上萬物皆有完備狀態；人之生活目的自是尋其完整。而此法正是正義、正確、真理之法。此難獲結論。第二立場之支持者以「完整」、「幸福」、「至樂」為論證基礎，但對何謂完整、幸福、至樂，具足，卻莫衷一是。主張人的價值在其政治行動創造者，當推定人必定完成其自身於行動之力量與美學（Arendt, 1998; Jiang, 1993）；論者或曰西方思想發展受嚴格理性精神束縛過久，主張人需重回歷史遺緒中某些激情激昂的要素（Nietzsche, 2000）；或批判一元思維導致決定論（*determinism*），戕害人性自由；即使價值多樣性早為人所肯認，然此思想並不長久；一元思想更可追尋至柏拉圖，其主張既然真理之質是唯一，謬誤卻有千百種，是以一元存有概念遠優於多元概念。（Berlin, 1998:91-191；1990: 208）。人類價值之追尋者在歷史中找尋前「人」之痕，且在

歷史中端看歷史——他們試圖瞭解與驗證任何時代判斷皆須重返該時代，亦拒絕絕對精神思維主導政治世界，拒絕任何形式（from）高過於存有，並強調人之處境與存在乃形式之本源（Heidegger, 1993:213-267）。

主張存有絕對價值者，則批判前述立場易淪為虛無主義與歷史主義（Strauss, 1954）；但他們仍可能採取某種程度的「歷史」研究，同時也認為這個時代所面對的問題，必須在此時代找出答案（Strauss, 1964:11）。支持人之價值與行動者，若非樂觀進步之信奉者，則可能認定西方思想古往今來不斷受某種幽冥繚繞，此幽冥供人不斷追尋，憑崇高價值強抑多元價值，更造就數次政治浩劫；儘管浩劫已終，然曾見此者亦憂幽冥一日不散，人類一日不得安寧。

信仰絕對價值者，認現代乃「衰退」——人於歷史歷經多次思維之「改宗」，從而軼失其道德信念與價值，遂無法行價值判斷，是以頓失存在之根，其身飄盪無邊無際亦無目的之時流中。他們希冀政治得天啓正義，且批判人類價值支持者儘管盼賦「人」予價值，卻反令人流失其價值判斷基礎，最終使其成無依無附之存有。但若人類價值者支持者，批判前述絕對價值斷傷人類自由且壓抑多元價值之蓬勃，進而選擇支持「不受干預」之自由，此自由觀念真可藉政治行動保衛人類文明之永續，卻又是另一複雜難解之題。

兩種價值纏結難分，亦難論孰是孰非。其非自由主義、共和主義、多元文化論、民族主義等，乃清晰可見之理論體系。作為基礎價值信念，其包含之思維質素雖多，卻未能作明確之政治思想立場論。亦有論者考察西方文明與政治思想傳統時，即有類似之二分思維，如 Arendt（1977）對西方文明柏拉圖傳統之考察，其言之傳統，雖未在政治思想「系譜」中有其權威地位，然其質素更為廣泛。Voegelin（2000）所言之「秩序化力量」更為貼切本文想法。秩序化力量，主導人理解世界運行原則，人與世界的關係與其處世立身之道，更決定特定政治學家、歷史學家、人類學家、神學家使用之語言及思維。世界觀理解途徑泰半能妥善解釋人之價值問題。就此而論，主張人文價值者，其世界觀之基礎問題，則在於人類行動之責任問題。因若論及責任，勢需善惡標準；然主張絕對價值者，亦須承認人具「探求真理」之秉賦——無論其為不受助（unaided）者，或蒙受天啓啓蒙者。

前述世界觀乃理解政治思維之基礎，其非典型政治理論，卻確實影響西方文明思想發展。瞭解這些世界觀，及其對理論與實踐之影響，甚至評價其影響，乃

本文最為初步之期望。本文嘗試依循此徑，理解前述兩種思維之脈絡。前述認定人具其政治行動能力，且政治行動能力乃其內在最為珍貴之特質，更主張人有其複雜之政治行動道德責任者，乃所謂「政治人文主義」；主張政治生活當由天啓正義或自然正義主導，以既定（pre-given）真理決定政治秩序者，乃本文所言之政治靈知主義。<sup>1</sup>

西方文明描述既有真理而影響最深者莫過《聖經》。《聖經》中的絕對意志乃一具備人格（神格）的上帝，上帝有其意志與目的。人所能作的是虔誠信仰且奉行上帝之旨意。〈約伯記〉載上帝對人之考驗。撒旦二次指控人之信仰上帝，乃因物質及生命需求（1:10,11，2:4,5）。上帝同意撒旦試其僕人，即地上最正直、敬畏神、遠離惡事的約伯（1:8）。約伯歷經家毀，飽受疾病之苦，然仍堅持對上帝之信仰，不「以口犯罪」（2:10）。約伯之友：以利法、比勒達、瑣法聞訊前來相伴，卻感同等痛楚。經七夜之沈默，其友遂行三次批判約伯不虔誠、無知、私德敗壞；易言之，約伯是真誠敬愛上帝？

約伯自認不當受此責罰，苦求恢復過去與上帝之關係，且仍信己之純潔。此時，以利戶終發一語（32-37）。以利戶曉諭約伯，上帝造人且為主，無須說明其為。約伯卻僅關切自身，卻忘上帝造物之浩瀚。上帝無所不能且全然無誤，更無作惡之可能；若其消滅血肉軀體，必有其因。「汝等不可試探神」，或以自身公義為名試探上帝。上帝隨與曉諭約伯，使其理解人之渺小及神之偉大。約伯出生前，上帝已造其所無法理解亦無從得知之世界。上帝且向約伯指出陸海之巨大存在：貝希摩（Behemoth）與利維坦（Leviathan），而其命運亦掌握在上帝手中，其力量更遠勝人類。約伯終悔罪，因其目睹與聆聽，而非藉他人記敘，並收回先前對上帝之攻擊。

〈約伯記〉，因而確立天啓（providence）之存在，地上最為正直者學會謙遜，且瞭解上帝唯擁有智慧者；人類智慧之起源，乃敬畏上帝。約伯再獲十子，快樂

---

<sup>1</sup> 本文借用了靈知主義（Gnosticism）作此思維之意象。靈知主義原為宗教思維，其特殊之「人與世界」二元論，區隔人世與「外人之世」；人世秩序與真理，來自「外人世界」。人須藉知識，認識與理解，始能瞭解世界運作，求得秩序。易言之，此概念側重人與既定秩序之區隔；此存有可能是特殊概念，或具體之指涉，如理型或上帝。本文為求具體表達其政治思想建構之特性，故以「政治靈知主義」稱之，希能更趨近此意。此意與 Tracy Strong 所說的政治神學相似，Strong 主張，神學式政治理解實為政治經驗所以可能之關鍵（詳見第二章）。易言之，任何秩序思考與理解，必然帶有其「神學」特質。然政治神學在中文語境中已有其既有意義，為求精確表達此意象，本文提及此思維時，以政治靈知主義強調人與秩序概念之區隔；在後文提到奧古斯丁與基督教對此傳統之部分繼承時，則以政治神學稱呼。

而終。「亞伯拉罕與上帝」亦是如此。〈創世紀〉中，上帝試探亞伯拉罕，喚其攜子入山為祭。亞伯拉罕不疑有他，不多辯解，便攜子向山。縱其子以撒捧柴與刀問祭羊何在，亞伯拉罕堅毅覆以：「神必自己預備獻祭羔羊」（22:8）。上帝知亞伯拉罕忠誠後，以公羊代以撒作祭。亞伯拉罕未質疑上帝，更不將此視為不公。〈約伯記〉中後半段的以利戶可謂亞伯拉罕精神於此之象徵。

〈約伯記〉帶出幾種議題。首先，上帝與惡的問題。論者有云〈約伯記〉無上帝為惡之問題，惡乃撒旦所為，上帝最終之目的乃令約伯信仰真誠，且使明白上帝方擁智慧之道。上帝令人受難，必有其因：令人完全向善（Kushner,1981）。

<sup>2</sup>Whitehead(1995)亦論道：

〈約伯記〉呈現出一種特定之人的圖像，他受幾乎是虛幻的，專屬其時代之邪惡安排，將一切可能使世界變好之極致，以及上帝之義，俐落呈現於每件發生之物上，使原有之詭辯粉碎。〈約伯記〉之本質，乃映照一般原則或教條及其所適用之特殊環境。整書有股恐懼之暗流，擔心舊式部落的神祇可能對此有所不滿。…沒有任何務實之宗教能減少世上之惡——不僅道德之邪如此，痛苦和災惡亦如是。〈約伯記〉抵抗那些單純之想法，幸運的人尊重這單純的相法，他們相信唯惡始受難（1995:20）。

誰是榮耀之王呢？萬軍之耶和華，祂是榮耀的王。〈詩篇：二十四章〉

對 Whitehead 言，〈詩篇〉並未解決〈約伯記〉中惡之問題。若上帝之權威來自力量，則不僅崩解天啓之莊嚴，亦「粗糙化」上帝概念。千年來上帝自體為善之概念必將分崩離析（Whitehead,1995:23）。亦有論者主張撒旦可謂上帝道德之自我懷疑（Jung, 1973: 13ff; Ostriker, 2007: 124）。若如此則約伯是否優於上帝道德，上帝更將淪為獨裁（Ostriker, 2007: 163；亦見 Miles, 1996），甚至可說〈約伯記〉乃上帝對人的挑戰而成之自辯（apology；Ostriker, 2007: 131）。此種論點則挑戰上帝之全然無誤；因若上帝無誤，其不需解釋。<sup>3</sup>

其次，約伯乃「地面上最公義的人」，上帝為試其公義允撒旦戕其生命，約伯先斥其妻，不可「以口作惡」，後駁友三次，自承以信仰與公義為生。易言之，

<sup>2</sup> Kushner 乃拉比（Rabbi，猶太祭司），其子十四歲時早衰過世，而立此著。Kushner 主張，這些論證本身無法推演出上帝為惡。Kushner 之純淨信仰如記中所見，見氏著。

<sup>3</sup> Ostriker 主張《聖經》乃矛盾之作。如上帝造男女，分有兩種不同說法，諾亞選取動物亦於〈創世紀〉第六章，第七、八章有不同說法（2007:132）。然 Ostriker 不將矛盾歸於《聖經》為多人共作，而主張應將《聖經》視為整體，但須保持其詮釋與閱讀之開放性。

約伯原信仰上帝，隨後不滿，最終甫歸於公義之上，其理由乃上帝無所不能，更擁人無可得之智慧，因唯上帝甫能擁有智慧：

智慧從何處來呢？聰明之處在哪裡呢？是向一切有生命的眼目隱藏，向空中的飛鳥掩蔽。滅沒和死亡說：我們風聞其名。**神明白智慧的道路，曉得智慧的所在**（28:20-23；強調為筆者所加）。

Whence then cometh wisdom? and where is the place of understanding? Seeing it is hid from the eyes of all living, and kept close from the fowls of the air. Destruction and death say, We have heard the fame thereof with our ears. **God understandeth the way thereof, and he knoweth the place thereof.** (28:20-23, King James Version, emphasis is mine)

From where then does wisdom come, and where is the resting-place of knowledge? For it is kept secret from the eyes of all living, unseen by the birds of the air. Destruction and Death say, We have only had word of it with our ears. **God has knowledge of the way to it, and of its resting-place.** (28:20-23, Basic English Version, emphasis is mine)

《聖經》中英譯本皆將上帝視為通往智慧之道，而非智慧，即智慧並非上帝，而是上帝擁往智慧之道。然此是否意味人有越過上帝取得智慧之可能？易言之，上帝之權威是否因而有其撼動空間，人又是否擁有直向智慧之方？

近代哲學家證明上帝之性質時亦有此況味。馬勒布朗希（Malebranche）論上帝創世時稱，從永恆角度論，神乃自由選擇創造與否。然其早已選擇創造，必以其自身完美造出最佳世界。然如此證成卻將完美概念置於神之前（Gilson, 2007: 88）。倘若上帝與其天啓未有絕對性質，則世界秩序與政治思維之權威即消散無存。

杜斯妥也夫斯基的《罪與罰》（後稱為《罪》）以及《卡拉瑪佐夫兄弟們》（後簡稱《卡》），儘管並非嚴肅之政治哲學作品，卻是當代闡述政治秩序與絕對概念之經典。1843年，杜斯妥也夫斯基為中尉軍人，除役後于1845年完成第一本小說：《窮人》。1849年因參與烏托邦社會主義團體遭判死刑，後獲特赦流放西伯利亞。此段期間，杜氏甫接觸《聖經》，此解釋《罪》與《卡》中，杜氏對政治困境反思之根源。Pachmuss 主張《卡》乃綜合普羅米修斯之希臘神話，以及希伯來〈約伯記〉精神之現代作品（1979:25-26）。杜氏呈現典型俄羅斯式文學問題，如貧窮，農奴及社會底層者之苦楚生命，且提出關於善惡，愛恨，良心慾望，命運救贖之普遍命題；其寫作細緻精準描繪人性，刻化以其內心矛盾，幽暗

與衝突於文字中（宋雲森，1998）。

十九世紀動盪之俄羅斯，則為其書寫脈絡。1812年，俄羅斯擊敗拿破崙，陸上帝國如日中天之威望自此持續至十九世紀中葉。亞歷山大一世此刻專注國際事務，內政由保守派把持，阻絕知識份子所盼之改革。保守官僚拒絕改革，而農奴亦不願承擔風險，輔以戰爭，經濟落後，徵稅，農奴，經濟，社會停滯等因素，使其時代氛圍促使基進社會主義，無政府主義，貴族或自由派等皆盼建立代議民主政體。杜氏關懷此時社會中下層之安全。據佛洛伊德所言，杜氏作品體現四種顯著人格：原創藝術家，心理病患，道德學家，及罪人；其作品之複雜人格寫作乃理解之重要線索。杜氏藉犯罪劇情呈現其對「犯罪」之特殊情懷，其文中罪犯常為救世主（Freud, 1972）。

《罪與罰》乃其債臺高築以小說抵押周轉之作品。1861年，俄國廢除農奴制度，杜斯妥也夫斯基本對未來持樂觀態度，卻無奈改革之無能。時值其對西方資本主義及「進步」論之懷疑時刻。其書主角知識份子拉斯科尼可夫(Raskolnikov)之精神，甚可反映其精神狀態之不甚穩定。拉氏懷有理想，卻無力實踐，居賃「棺材」小屋，靠不斷典當東西勉強維生。偶然機緣使其聽見陌生人論若殺死當舖高利貸之女，則社會將得照料他人之資源。

拉氏自信可導正自然天理(nature)，凡他者未有勇氣之行，當由其如拿破崙等之偉人之行。是以此弑高利貸女，亦殺其妹妹。事後，拉氏心境數度轉折，然其精神變化引起檢察官波菲里之注意；數度攻防後，後者仍無法將拉氏繩之以法。直至拉氏邂逅索尼雅，終自首，流放西伯利亞獲得重生。

杜氏之生命歷程及其核心關懷皆為惡與救贖。《卡》一書中，伊凡所謂「歐基理德心靈」，則如拉氏般自信其為世界原則之創造者。且因杜氏筆下之反抗知識份子，如伊凡與拉斯科尼可夫，皆有理性思考能力，是以 Paul Ramsey 主張，氏關懷可謂：若上帝不存在，人可為所欲為(without God, there is nothing a man is bound not to do)。杜氏不僅呈現犯罪，更言犯罪對人性之破壞：拉氏犯後更為孤獨怪異。然杜氏作品之宗教關懷，則呈現於《罪》與《卡》之信仰與無神論辯論中(Dilman, 1968:280-284; Pachmuss, 1979:30; Ramsey, 1956: 92)。

杜氏服監時，《聖經》乃囚徒唯一能擁有之書。《聖經》對其影響甚深，以致杜氏後尋上帝啓示哲學，且厭惡善惡不分，更讚揚俄羅斯文化內之神秘主義。其如諸多思想家與神秘主義般關心上帝存在，人類靈魂善惡二元，惡，懲罰，與救

贖問題。《卡拉瑪佐夫兄弟》乃杜氏關懷大成，三兄弟個性鮮明；伊凡熱情且積極實現人類之力；阿廖沙乃典型東正教教徒，迪米崔則是罪人（Chamberlin, 1948:34-40）。《卡拉馬佐夫兄弟》以家庭謀殺案開展始論上帝，宗教與哲學之關連。此書原有二部，現存為上部，然杜氏未能完成下部輔謝世。書中老卡拉馬佐夫乃惡德象徵，大兒子米卡由一任妻子所生，本質善良卻陷於肉慾與財產，與父有多次爭執。聰穎二子伊凡為二任妻子所生，其主張上帝不存在，美德為人所構，一切皆由人自行定奪。三子阿廖沙亦二妻所生，就讀神學院，充滿博愛氣息。司米爾加可夫為卡拉馬佐夫家庭廚師，亦為老卡拉馬佐夫私生子，一方屈服，一方面充滿怨毒。老卡拉馬佐夫助遭殺後，證據皆指向米卡，然兇手是司米爾加可夫，最後米卡被判有罪，伊凡則因兇手因其理論成兇犯之理據而瘋，兇手司米爾加可夫則自盡身亡。阿廖沙看盡此悲劇，選擇離開修道院，入人間中受折磨。杜氏之宗教思想於焉展露無疑，更及其社會思想一生衝突不斷。佛洛依德進而主張《卡拉馬佐夫兄弟們》乃杜氏懺悔錄，其對俄羅斯社會生活之關懷，亦來自於其成長歷程。

杜氏母親早逝，父親遭謀殺，罹患癲癇，因政治入獄監禁四年勞動，兄弟與妻子幾同時逝世，被迫流放，染上賭癮，女兒夭折，這些事情都皆令人聯想杜氏與約伯之關連。在《卡》一書中，杜氏更直接以神學質素作政治衝突之依歸。杜氏倒數第二本小說《少年》之筆記中可見關於約伯的相關資訊。Makar Dolgoruky 認為，在杜氏《少年》第三部之書寫中，儘管約伯獲上帝補償，得新子卻仍不可能遺忘原先的孩子。約伯在《卡》中出現三次；第三卷裡，僕人特別喜歡〈約伯記〉；第十一卷中，伊凡與惡魔之對話，亦提約伯遭受不幸。第六卷則刻意提到〈約伯記〉；第五卷的「反叛」一章中，伊凡談論犧牲童人生命時，主張信仰無用。進而看出伊凡有其特殊之無神論，其承認上帝，但不接受上帝所造之世。Sutherland 亦主張伊凡接受有限之上帝概念，其創造世界運行之歐基理德心靈（Sutherland, 1977: 36）。儘管阿廖沙試圖說服伊凡，但伊凡以「判官」（grand inquisitor）寓言表其反基督之精神。伊凡承繼約伯對神之不滿，徹底批判曹西瑪神父之神義論基礎。伊凡與曹西瑪神父之對立，體現杜氏作品中高度揚升的永恆議題：神聖正義（Walsh, 1977: 161-164）。看似解構耶穌之「判官」寓言最末，耶穌不發一語親吻判官，保持沈默（*Christus autem tacebat*；耶穌默不作聲），不僅毫無減弱其威信，反而證成其無需辯護之權威（Pachmuss, 1979: 33）。

約伯是受折磨者之聲，替受苦者哭喊，替憂愁者尖叫，且為其慰藉，亦為無神論者最虔誠之見證；其與神之爭論，更鼓勵神意淪失之倡議者（Kierkegaard, 1964: 101）。杜氏之遭遇與約伯同等悲慘，作品亦見約伯問題之體現，然無論《罪》或《卡》皆呈現知識份子對政治秩序之影響；伊凡無神論，「判官」之無視耶穌，或拉斯科尼可夫之「超人意志」，皆成政治社會混亂，亦現道德精神之真空。杜氏兩部作品訴諸宗教為倫理價值之憑藉，以填補倫理之真空，且如約伯與上帝間乃個人信仰與天啓之論，更為政治問題，其故事因宗教得救贖，消解故事激烈混亂之政治道德失序。

尼采（Friedrich Nietzsche）亦察當代政治道德真空困境，而嘗試建立及賦予「人」之價值與意義。杜氏卒於 1881 年，自不識尼采，然尼采不僅熟悉杜氏主要作品，更於《偶像的黃昏》中，稱讚杜氏為當代唯一合格之心理學家。杜氏《罪與罰》先行揭示晚後尼采之論題。杜氏賦拉斯科尼可夫之角色氣質，亦為尼采表達之母題：權力意志；「既然上帝已死，一切皆為合法」理念更令伊凡之論得完整發展。儘管兩人最後結論截然相反，然同樣關心神之問題，及此問題連之政治秩序議題。杜氏曾以其故事中人表明，其若擁力量，將因憤怒與抗議摧毀宇宙；但既然個人無法擁有此力，則藉摧毀自己表達不滿。尼采雖不主張摧毀宇宙，然其超人與價值重估概念，不僅弑神且賦予生命秩序嶄新之人為意義（Lavrin, 1969: 160-162,164）；超人如《卡》第五卷之「判官」，拒耶穌降臨擾動人類世界既有秩序，且創社會秩序救贖人類不堪（Lavrin, 1969:167）。

二氏作品皆有其特定之反宗教質素，亦有其宗教關懷。杜氏作品，尤其是《卡》，同步呈現其宗教與反宗教情懷，然杜氏於西伯利亞之「旅」後便以宗教為人類道德完滿之方，且為複雜道德問題之皈依。杜氏以既有（pre-given）價值為政治與道德之標準。尼采則於早年為成牧師而修習神學，日後卻拒絕以宗教為人類價值。尼采與杜氏同看虛無主義之威脅，其回應亦有所不同。尼采以反宗教、反基督之世界觀，幾如判官；杜氏則主張唯宗教倫理之復興始能拯救人類困境（Ibid:163;168）。

《查拉如斯特拉如是說》（*Thus Spoke Zarathustra*）中，隱居山林十年的查拉如斯特拉決心重返人間巧遇林中睿智老人。老人認其為十年前入山者，然此次離山，此人早變；老人問其何以離山，查氏答以愛人。老人不允苟同，且勸其不如留於山林中與動物相處。老人生活乃山林吟詩作賦，歌詠吟對，且讚揚上帝。查

拉如斯特拉心中抱惑，老人不知上帝已死？而後，查拉如斯特拉在市集大喊上帝已死，人已經謀殺上帝，所有人都是兇手。謀殺上帝之兇手們，何以聊慰心靈（Nietzsche,1969:40-41）？

Voegelin（2002）認為，正因人盼摧毀那以經驗而存在之不義存在秩序，更欲以人力創造完美公正秩序取而代之。但人類文明皆主張存在秩序為宇宙一神力量所完全支配之世；在猶太一基督教裡，如此秩序乃超凡越聖之象徵，如上帝造物或哲學冥想中之真實存在，其特色乃先驗且既定，人之權力無法支配更動。若人盼創新世界與秩序，則需消此先驗先存之秩序觀，且需支配新秩序。一旦存在秩序受人所支配，且不可具超驗本，其存在必然潔淨，更以上帝之死為基礎。此即為上帝之死所有之哲學意義。因為，僅僅以嶄新之人其世界取代既有上帝世界，仍不足克服過去之存有秩序，因上帝造世允人，必能摧毀其所造。若人欲為存在秩序之主，且嶄新不受上帝控制，上帝之死即為必要條件（2000: 51-53）。

尼采以第歐根尼之象徵故事（Diogenes - Symbolik），完成瘋子白日以燈籠於市集尋找上帝之寓言。第歐根尼之寓意，在哲學家尋「人」；然尼采寓言則尋上帝。上帝缺位若象徵人嘗試上帝化其自身（Selbstvergöttzung），成為上帝，則此人必為反對上帝之魔鬼（Ibid:57-58）。

上帝乃西方文明極為重要之概念。吾人生活之世，無論上帝或宗教，其漸次發展早載其如何成為早期人類生活之依准。基督教全面開展於整個歐洲之際，宗教不僅為生活引導，更係政治秩序之根基。經歷史發展至宗教改革，啟蒙運動，文藝復興以及現代化後，宗教甫失其規範地位，而隨人自由決定是否涉入其中：

若將宗教過去地位與現代加以對照，無論基督教或佛教，二者皆已衰退，失其於古代時代擁有之世界掌控（Whitehead, 1995: 17）。

儘管並非人人皆以魔術（Voegelin 語）殺害上帝之查拉如斯特拉，但其亦非虔誠約伯。佛洛伊德主張宗教乃幻象，亦為人對父親意象之投射。孩童將父親作神般崇拜，其敬畏父親，渴望如父神般的施行力量。然當其長為少年，將理解其父仍須一死。易言之，其父非不朽，其崇拜與畏懼之客體乃父親之力。其遂將父親崇拜投入上天，以父親形象理解，敬畏與崇拜上帝。宗教遂更趨於幻象，尤當人獲自主，瞭解慾望且解放於反祖神話時，宗教遂終將失其權威（Pojman, 2006: 7）。

佛洛伊德語出驚人，然此論中孩童將父親視為神般強大，卻將父親巨大意象

投入上蒼。其為論證循環，孩童對此畏之物可能早有其意象與預設反映。既是如此，佛洛依德「宗教解體」宣言或許言之過早。

本文主張人面對上帝之反映，可釋為其世界觀之改變。儘管約伯質疑且憤恨上帝，然其最後仍聆聽其意。<sup>4</sup>查拉如斯特拉認為上帝早已死亡，人當如何追尋安身立命之處境，此觀點實乃決定人之政治秩序觀點。

Voegelin 以「存在之躍」(the leap of being) 形容存在秩序觀點之改變，其改變早期宇宙神話之一體性，建立新人類秩序(2001:66)。存在之躍，乃人對世界、存在、秩序觀念之透徹改變。古希臘人則是如此看待神祇：

希臘人將神視為無形尺度，而非以色列上帝；以色列之上帝，穿越荊棘啟示摩西，在西奈山啟示其子民；(希臘神祇) 不以超越以色列上帝經驗之智識進步，雖在特定意義上，此二經驗皆令新的存在秩序真理從一體神話真理中破繭而出 (ibid:66)。

當杜氏以文學形式呈現政治價值無法來自人力，而須仰賴外外在絕對價值時，若上帝乃給定秩序來源，在基督教全面成為歐洲思維根基前，希臘時代是否有同質存在？如有，其名為何？又如何引導人類政治秩序思維？

## 第二節 普羅米修斯時刻——史詩與悲劇中的人文主義起源

### 神話與政治

西方文明發展中，「神祇」概念自古迄今未徹底離開人類生活與思考中，問題在於其意義是否於每段時期完全相同？基督世界中，上帝為無所不能及全然無誤之存有，其存在象徵善與公義。在希臘思想中則有不同意義。希臘乃獨特時代，其中晚期蘇格拉底、柏拉圖等「理性」哲學成思維主流前，神話 (myth)、史詩、悲劇乃真實反映其政治社會關懷之文本。神話洋溢於希臘世界，即便後世柏拉圖對話錄採取反神話路徑，亦需對刻意著墨於修改其語境意義。當代思想最重要之特徵亦為神話思想力量之「重新」浮現 (the power of mythical thought)。神話因而為古老偉大文明力量之一，其與人類生活緊密連結，亦和語言，詩歌，藝術及

<sup>4</sup> 約伯的服從原因則或許並非完全地來自虔誠。約伯最後對上帝說的話是：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，在塵土與爐灰中懺悔」(Therefore I adore [or despise] myself and repent in dust and ashes；《約伯記》：42:5-6。Ostriker (2007) 認為，在《約伯記》中上帝的話語乃彰顯其力量而非道德性，上帝是無關道德 (amorality) 並且是超越善惡的 (beyond good and evil；2007：128-130)。約伯的悔罪或許並非出自於上帝的道德，而是因為力量。一旦採取如此詮釋觀點，將改變上帝作為善的概念行於世，因而是一種幾近查拉如斯拉氏的觀點。

早期歷史思想相連與共 (Cassirer, 1992: 11, 33)。

神話乃理解社會之絕佳途徑，然歷來許多神話研究者皆假定神話為「觀念」、表象，理論信仰或意志。神話信仰與現代科學感官經驗相斥，人亦無從由物理界尋與其合致之原理。研究者據此慣將神話視為純粹幻象 (phantasmagoria)，或佛洛伊德所謂幻覺。然若神話僅幻覺，難解釋古人何以如此固執糾結幻象中，且不願面對真實，寧願活於虛假迷幻世界中 (ibid: 37) ?<sup>5</sup>

神話基礎乃其不僅生於理智亦孕於情感。易言之，欲瞭解神話，則須明白其為人類情感轉化之特殊意象 (ibid:61)。神話，滿足了人類初期之理性要求，此時類宗教與宗教儀式乃其不可或缺，人們發現各類宗教儀式之可能，且試圖理解儀式之意義及其產生之特殊情感，神話便有其完善雛形。神話此刻解釋儀式之目的與情感 (Whitehead, 1995: 7)。其行夠宗教與社會緊密相連，無論集體或個人行為皆染其宗教維度 (Vernant, 2005: 22)。

史詩與悲劇影響希臘早期思想甚深<sup>6</sup>，其核心則為前述神話世界。史詩論及偉大英雄之命運，文明與英雄、神祇之互動 (Merchant, 1971: vii, Toohey, 1992: 1)。史詩含其具連續性之劇情結構體，亦有多種分類，如神話史詩，小規模史詩，歷史評論史詩以及喜劇史詩。現常見者為神話史詩與歷史史詩，荷馬與赫西歐 (Hesiod) 即為此類。此類史詩之主題乃英雄，英雄主義與及神話宗教世界。其世界觀為希臘神譜所成，其與後世上帝概念不同，上帝無所不能且全然無誤，希臘神祇有其利益，思維與情慾，亦有犯錯之時。《奧德賽》(Odeyssey) 由宙斯 (Zeus) 神喻始，《伊利雅德》(Iliad) 之宙斯，則支持希臘人且受其后所誘無暇顧及戰場。此皆呈現史詩神祇特殊之「擬人性質」(Ibid:2-8)。赫西歐在《神譜》(Theogonia) 與《工作與時日》(Work and Days)<sup>7</sup> 敘述希臘神譜演進。神譜政權變遷中，可見秩序更迭及神祇之人性，進而看出神話史詩 (mythological epic) 之人性面 (human side)，含其行動與處境。若史詩如亞里斯多德所說，因其帶有吾人足以同感身受 (identification) 之要素，則其政治影響自無可忽略 (ibid:19)。

<sup>5</sup> Cassirer 認為，若以純然經驗觀點看，精神分析法勢無法應用於神話領域。人與神話之關係難以直見，佛洛伊德所用之論證乃藉假設與推測，此觀點未具說服力，亦無法顯示神話主體，解釋其特色與本質 (1992:47-49)。

<sup>6</sup> 希臘社會生活未有後世顯著之「宗教領域」——意指將社會體制，合法行為，信仰信念全數涵蓋於組織內部，且與其他社會實踐團體不同之領域。儘管希臘城邦四處皆有宗教團體，然其與後世完備宗教體系不同；同時，希臘亦無後世基督教教會或健全教士階級與健全教義詮釋 (Vernant, 2005: 190-191)。然宗教組織之強盛與否，則與該社會神話概念是否貫徹人心並不相關。

<sup>7</sup> 後文引用時則採行數作引。

赫西歐《神譜》詮釋政權變遷，神系演化及各代神之鬥爭與變遷；其為「人類想像」之神譜奏鳴曲，其呈示主體，卻非後世基督上帝不受因之自有自存。誠然希臘「神祇」之本質即非關道德（amoral），卻無礙其權力（ibid:22）；如海克特（Hector）與阿基里斯之戰，其「父」以天平決定海克特之敗。引起阿基里斯憤怒之阿格門農王，亦以神意辯解其行為，實因宙斯將凶猛之瘋狂置其體，甫令其奪阿基里斯之戰利品（Gilson, 2007: 9）。史詩世界之動力因而，包含行動者內外之激情與感受，美德與惡行，此非其所能掌控，而由那「具備生命權能與力量，擁有自身意志，能操控人類生命，左右人類命運者」、「永生不死的不朽者」，意即神祇所控（Gilson, 2007: 10-13）。<sup>8</sup>

「神」一詞喚起人類思想對唯一，永恆，絕對，完美，超驗，創世與其總和，其相似概念之結合，如神聖，超自然，信仰，教會，聖職人員，劃定特殊經驗範圍，如宗教，宗教地位，功能與身份，完成出其社會地位。然希臘多神論並未擁界定神聖之力量，其既非永恆，亦不完美，更非全知萬能者；其未曾創造世界，而由世界所生，隨其發展，如卡歐斯（Chaos）、大地（Terre）、蓋亞（Gaia）等原初神權系譜即是如此。無論神祇遠遠高於人類，其卓越與超群皆相對而論，其且如人般屬於宇宙之一部份。

## 行動與政治

早期希臘文本對人，神，命運，世界構築秩序之書寫文本，於雅典學派成顯學前，反映希臘社會之秩序觀念。本節則嘗試描述其世界觀，善惡觀念及本章重點：普羅米修斯的禮讚。史詩實為人文主義最早之起源，其反映人文主義核心概念，主張任何天啓或救贖皆非人類之必然保障，其所擁有亦不必然保證完美良善之世界（Norman, 2004: 157）。史詩世界臨秩序與善惡價值判斷時，其思維並未朝彼岸或他世尋助，亦非依天啓或絕對秩序為依憑。無論神祇政權演進或是非價值皆由境遇所決；宙斯時代中，奧林匹斯山與人處「同一」世界，亦為史詩世界秩序起源之象徵。然此種詮釋之關鍵，在「命運」是否決定世間秩序，及其是否無可改變。史詩世界之命運確實可改變，儘管宙斯多次選擇不變死者命運，然此

<sup>8</sup> 但史詩中的神系觀念實受二因影響。第一，史詩多為口傳歷史，換言之，保留了特定的過時要素。例如，麥錫尼文化的要素就與黑暗世紀之文化要素雜融在一起。第二，史詩常為詩化創造，神的意象常為詩化意象所限制。神的概念也必須符合戲劇設計的主題與知識（Edward, 1987: 131; Toohey, 1992: 22-23）。

非宙斯無力改變。二代神雖未逃宙斯取代之命運，然宙斯則順利消解其將受取代之命運。此更令史詩成人文主義精神之起源。

史詩人物行動亦幾乎全為神之干預，形成公共意識決策，如《伊利雅德》二卷，奧德賽因雅典娜勸說，阻止部隊返家。任何超乎常理之決策或猶豫，幾乎全為神意；神意令無意義之行動，成為敞開存在秩序之舉。但儘管英雄從神意中獲其超人性（*more than human*）之意義與行動價值，亦影響公共決定，然神意亦可能為失序之起源與延續，如特洛伊二王子帕里斯戰敗後，與海倫之密室會面，亦為另一神意干預（Voegelin,2000:165, 172）。不獨如此，神祇間亦有折衝與對抗，如宙斯盼終戰爭保特洛伊，但赫拉反對。衝突過程證明宙斯非世界之絕對統治者，更為趨近今日所謂有限君主，每位神靈有其不可分割之權力與特權，其政治危機須依妥協化解（*ibid*:165）。此因神非自給自足之實體，而是處廣大存在秩序中之權力集合。人神間因而未有不變區隔，而係廣大秩序中帶有區別卻同等重要之二種存在。史詩世界，因而沒有超驗秩序，亦無不可逾越之界；藉此人神模糊界限，此存在秩序得以獲其運作力量（*ibid*:168-170）。

赫西歐之《神譜》將希臘神系作系譜考察（或創造），其分三部分。原詩 1-115，開篇祈謬思女神允其啟發，且敘女神從何而來；116 行始，言世界起源為混沌（*Chaos*），而後大地蓋亞（*Gaia*; the earth），其生烏蘭諾斯（*Uranos*; the heaven）為初代神，烏蘭諾斯後生神系變化，此為《神譜》之「創世紀」。烏蘭諾斯與蓋亞所生子女中，克洛諾斯（*Cronos*）最小。烏蘭諾斯懼其子女取代之預言，而將子女掩埋大地中，引來蓋亞不滿：

我的孩子們，你們有個罪惡的父親，請聽我說，懲罰你們父親的無恥行徑吧！是他最先作無恥之事的（*Theogonia*<sup>9</sup>: 164-5）！

克洛諾斯認父親所作為不義，切下父親生育器官。在此之前，赫西歐未述善惡判準。「監察人與神犯罪行為」之女神乃於此後由夜神 *Night*（ $\eta \nu \xi$ ）所生，亦是道德標準來自行動與共識之一例。

克洛諾斯自此代其父而治，然烏蘭諾斯與蓋亞預言，克洛諾斯亦由其子取代，故其亦將子女吞下。第三代王宙斯出生前，蓋亞與烏蘭諾斯受克洛諾斯妻之託，將宙斯換為石供克洛諾斯吞食。俟宙斯長大後，釋放兄弟，發動政變取代克

---

<sup>9</sup> 後文引用時縮寫為 *Theo*

洛諾斯為王。這些兄弟「贈允其閃電和霹靂，……宙斯靠此統治神靈和凡人。」  
(*Theo*:504-505)。是以宙斯神系政權之正當性，乃因其兄弟之同意，而非絕對權威。

宙斯得政權後，赫西歐敘事進入本文焦點：普羅米修斯。普羅米修斯分割牛體時，以白骨矇騙宙斯。宙斯因而不願賜火允地上人間，然普羅米修斯再以空茴香木竊走火種且轉交人類。宙斯對此十分憤怒，為報復而邀請諸神共同打造潘朵拉 (*Pandora*)，意為「諸神禮讚」。宙斯喻普羅米修斯：

…你以欺瞞我盜取火種而高興，卻不知你和人類將大難臨頭。我將給人類一件其為之興高采烈，卻令災難降臨之不幸禮品，作為獲得火種之代價 (*WD*:54-9)。

潘朵拉帶諸神贈允之盒降離人世，使此「禮讚」：悲苦與不幸飛入人間。唯有「希望」囚於瓶中。人世至此有悲傷與不幸。赫西歐一方承認普羅米修斯對人類之貢獻，另一方面批判普羅米修斯以欺騙換得智慧之舉動。吾人因而清晰可見赫西歐之歷史哲學乃悲觀人類墮落論；普羅米修斯導致「廉恥」與「正義」於人世無尋居所，返回奧林匹斯山 (*Zeller*, 1992: 11)，使人世廉恥與正義重返奧林匹斯諸神手中。

宙斯在秩序穩固後重新安排諸神職責，做人神分際。普羅米修斯舉辦之初次分割牛體祭祀及其後事，則劃立神人之生活形態。此確「造福」人類，卻種下三種災難。首先，人始以食為生，意味生命有限而非不朽。其次，引潘朵拉與災難，且因祭祀與火祭，人神不再平等。最後，普羅米修斯以欺瞞造福人類，開創敗德濫觴 (*Vernant*, 2001:59-64)。

赫西歐以盜竊取得火種令人類福禍雙至描述普羅米修斯，悲劇作家埃斯庫羅斯 (*Aeschylus*) 在《普羅米修斯》中，則將其提升到更崇高之地位。<sup>10</sup>普羅米修斯此劇系出前代泰坦神 (*Titan*)，曾助宙斯取得統治，且知曉宙斯畏懼之預言真相。預言道，宙斯將與某位女子結合，生下其子且取而代之。宙斯藉懲罰普羅米修斯，盼從其口得知何位女子將生此孽子。

<sup>10</sup> *Martha Nussbaum* (2001) 對悲劇之分析則針對人類生活之「善的脆弱性」(其書名)，其主張埃斯庫羅斯悲劇展現難以解釋與彌平之衝突 (2001: 24)。常論主張埃斯克羅斯之正義衝突概念無法提供人類思考正義之資源，亦犯嚴重邏輯錯誤。若兩種信念產生衝突，澄清何為真乃唯一理性方法，因兩種信念只有一種可能為真，因此應放棄錯誤信念，進而消除此衝突 (*ibid*: 29) 但埃斯庫羅斯文本中之重要精神，即點出人類生活衝突之不可免去性。*Nussbaum* 討論埃斯庫羅斯時未論普羅米修斯，然其對深切反思亦值思考。

埃斯庫羅斯不僅將普羅米修斯解放於竊賊形象，且提其地位，不僅為友善之一般神，更為前代遺緒；同時，宙斯此劇形象近於僭主而非高貴統治者。當宙斯差使下神折磨普羅米修斯時，所有人皆目睹權力之折磨。儘管宙斯認此舉為懲，卻無法證成其正當性；易言之，宙斯所行之權威，乃因其為共認之法律控制者（control of law）而非因其擁有正義；藉宙斯之獨裁傲慢，甚是對普羅米修斯之恩將仇報，埃斯庫羅斯展現此最高權力擁有者宙斯，實非「善惡」與正義之裁決者。故事後半，宙斯出於利益釋放普羅米修斯，更須瞭解其之不足，尊重他者所認定之正義（must respect what is right for other people），且尊重其臣民（Meier, 1988: 142-147）。

埃斯克羅斯之人文主義基本關懷，展露於其對正義之論。宙斯僅有權力，而非善惡理據。故 Meier 主張其須服從特定之正義法則（ibid:148）。故事表面為普羅米修斯與宙斯之權力對抗，實乃二者之權力平衡，故事末其他神屬意「共決」善惡，意味正義非源於絕對權力與抽象冥思，而係參與者之辯論，思議與利益之折衝與妥協。此與前述 Ostriker 對〈約伯記〉之問題意識幾近相同；其主張約伯或出於對力量之恐懼而服從，或。悲劇作品中亦見如此詮釋空間。綜言之，此二詮釋皆主張絕對權力並不同於絕對正義。

Rudiger Safranski 認為神話史之最終造人，當為普羅米修斯以泰坦骨灰造人，送給人類「遺忘」使其不囿死亡而辛勤工作。普羅米修斯對人類之熱愛與友善換宙斯之恨；其對人之關懷，不僅使人脫離諸神，苦難誕生，自此惡德敗壞，即成尼采所言之希臘宗教悲觀與悲劇基礎（2001：4-5）。普羅米修斯，「人類偉大的朋友」，不僅友善待人，更賜重要之物：火。然此神話前提乃火源崇拜，將火視為新興文化之守護；然人必藉褻瀆神聖與自然，以掠奪獲火源，而非以閃電與日照等自然禮讚。此為人神難堪且無解之矛盾。凡人所享之美善，皆以褻瀆為代價（Nietzsche, 2000: 58-59）。埃斯庫羅斯其他作品亦見悲劇行動之政治重要性，如《求援者》（*The Suppliant*）呈衝突價值之自然正義秩序，其為法律與政治之雙重決斷，然其不陷獨斷仍有最終判準。《求援者》之臨困國王終以人民（*demos*）為依歸；奧瑞斯提亞三連劇（*Oresteia Trilogy*）則藉價值溝通與妥協獲共識（Voegelin, 2000: 320-326；陳思賢，1999：40-47）。

無論史詩或悲劇，皆為開放詮釋文本，其時代詮釋，如本文關懷之政治人文主義，亦無法拒絕其他詮釋。史詩悲劇之詮釋多樣性，本文理當多做說明。首先，

史詩作者身份足為作巨大研究議題，如著名之「荷馬問題」(見 Voegelin, 2000:135-139; Nagy, 1996)。本文則採取 Voegelin 觀點：「以荷馬之名存在的秘者，並非文學作品原作者，而係符號體系創造者；其符號表達新經驗，包括神治之人類生存問題，秩序本質，無序及社會歷史興衰」(ibid:138-139)。其次，希臘悲劇非單向度人文主義，而為各生命質素中顯露之有限樂觀精神，從挫折中展露自信，於神性統治尋求節制，在各生命境遇尋人類價值(石敏敏，2003：23)。希臘史詩悲劇世界之人文主義，因而可謂乃價值交錯衝突(如 Nussbaum 說的悲劇衝突)相互辯證所生者。然人文主義難以定義，其範疇與詮釋人言各殊莫衷一是；不同知識領域之人文主義更可能極端衝突，儘管可化約成人之關心，卻難尋任何標準。即便如此，何種價值甫為人之價值卻又難以定奪。

史詩與悲劇，作為知識文本載體，其廣泛無需贅言。本文盼將人文主義精神呈為秩序力量釋之可能。Voegelin (2000) 主張，荷馬與赫西歐史詩詩人與《聖經》先知有其同功之妙；阿伽門農以退為進說服希臘團結之場景，奧德賽所言宙斯賦王權，或許不完全等同於「君權神授」，卻與後世政權與聖權合致有一定之親近性(2000:141, 149)。另一悲劇作家廣泛使用「神定機制」(*Deus Ex Machina*)<sup>11</sup>作故事裁定，亦與《聖經》有所相似。此些觀點亦為悲劇呈現之另一側面。

史詩悲劇確實為該時之秩序化力量，其秩序流露珍貴動態力量之化合，而非抽象意志之指引與「啓示」；其文本之「普羅米修斯時刻」，以衝突，對立，權衡，審度形構其秩序觀，權力觀以及衝突之回應。如此世界觀，秩序觀及政治理論建構方式乃為西洋政治思想史中之政治人文主義發軔。

### 第三節 神聖與塵世——兩種秩序觀念

#### 神話除魅與再次神聖化

若前述史詩與悲劇之神其性非如基督教上帝；宙斯秩序亦非上帝神聖永恆之秩序，而係有生滅之宇宙，其亦非凌駕世界之神；則多數史詩悲劇體現者，皆與後世基督教之神聖精神不同，史詩悲劇求以悲劇衝突刻化人之境遇(human

<sup>11</sup> *Dues ex Machina* (希臘原文：*apó mēchanēs theós*)”，常見英譯為“God form the machine”，指戲劇劇情結構糾結難斷時，導入特定力量定奪、決定結局。此概念最有趣之例，乃數年之電影《駭客任務》(*Matrix*)最終出現之「機械大神」，此神將 Neo 重新傳入母體中與 Smith 對決。Neo 實際遭受打敗，然 Smith 因機械大神介入而毀滅。Euripides 悲劇泰半引入神定機制，Rehm(1992)據此認定神定機制實乃 Euripides 的創發。

condition)，且以錯綜複雜是非對錯現其衝突極致，更未有顯白而絕對之真理。Voegelin 因而主張，人類歷史有二次重要之「存在之躍」，其皆反對神話，又相互獨立有不同意涵，以二種不同符碼表其旨，此為哲學與啓示 (Voegelin, 2000: 66, 335)。基督啓示 (天啓) 與希臘神話之異判然二立。

早期希臘哲學家皆以理解開端 (或太初; arche) 概念為其任，儘管此非其原創，卻確實創發其對之繁華定義。哲學家於城邦秩序發現人類靈魂之序，且以哲學符號呈其所見。哲學遂成乃表達秩序經驗之符號 (Voegelin, 2000: 237)。以此符號呈之「太初」，意味原始狀態，其遙遠且由人所忘；然神話因哲學而消失，或由他物取代 (Cassirer, 1992: 76-77)。

太初非純然之時間，而係第一原理 (first principle)，乃邏輯而非年代之概念，其理據非超自然力量，亦非偶然任意，而依普遍律之以規則發展。此恆不變之規律乃神話思想所未見 (ibid: 77)。後世承此律之哲學家，如色諾芬 (Xenophane) 等自對史詩悲劇之神話世界有所批判。色諾芬主張若神存在，其必為完美無誤之「一」。荷馬與赫西歐將人惡歸於神不僅褻瀆，且荒謬主張世界充斥神之衝突，亦污染人之靈魂。此外，人以其象所思之神，亦為對神極大之玷污。色諾芬因而創其自有嶄新崇高之宗教觀念：一神思想。此思想超越既有神話思想及其擬人要素。普遍之神，「一」，不僅具唯一特質 (the oneness)，且超越人類心靈及神話神祇，無論形體與精神皆與人毫不相關；其為全觀，全聽與全知者，更支配世界且制律則。此神非如舊有語言所謂「生成」或「生而在世」，其處人所無可觸及之域中 (ibid: 78; Voegelin, 2000: 240-243, 252, 254)。

柏拉圖《共和國》卷二亦批判荷馬與赫西歐所言為謊，影響年輕人教育 (377D-E; Voegelin, 2000: 242)。柏拉圖以理念真理取代神話幻覺與虛構，更將神話典範指向關心善，恆定與真理，其乃衝破舊神話之宣言 (Voegelin, 2000: 242)，與色諾芬批判可謂殊途同歸。然柏拉圖實反荷馬與赫西歐之神話內涵而非形式，是以此修訂舊有語境之神話意義，以 *Logos* 修補舊有神話語言之薛；赫西歐之神譜世界，在橫互希臘思想多年後，終由柏拉圖修為嶄新語言 (Voegelin, 2000: 198; Brisson, 1998: 90)。

柏拉圖賦國家秩序予神聖性質，解構其原有之「此世性」。儘管柏拉圖未用後世奧古斯丁宗教語言，亦未使用宗教理據 (Cassirer, 1992: 90)。然《泰阿泰德篇》 (*Theaetetus*) 中，柏拉圖勸人當儘速逃離此生，前往神靈所在，致力使己身

如神般正義而擁智慧（176A）。人若無法尋得真實神靈概念，就不能奢望世界能有序律。荷馬赫西歐傳統神靈概念不當描繪神祇爭鬥，而詩人為影響人心之教育者，城邦居民將因而受其神靈概念所誤，是以柏拉圖當務之急，即是以理念取代神話之靈（Cassirer, 1992: 93）。是以《共和國》二卷，以審定神話教育內容為主軸，其承認神話，然批判舊有內容無法建立「一」之理念哲學，更破壞完美之國家秩序論。柏拉圖進而強調神話教育之重要性，是以其需理念加以調結與控制（380C; Cassirer, 1992: 94）；《共和國》終卷甚痛陳詩歌戕害人心，城邦需將其驅逐（605A-607D）。

柏拉圖主張，任何現存政治體制或政府形式間之比較沒有意義，必需以更好之嶄新前提，創建新國家，秩序與理性學說。是以其選擇與色諾芬一致之途徑——以「取代」置換「消滅」（Cassirer, 1992: 98）。柏拉之新神話前需令舊神話成謬誤（Voegelin, 2000: 73）。其神話體系因成其政治哲學觀念之基礎，柏拉圖藉洞穴之喻，靈魂，死後選擇完成體系雛形；其更於《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中，柏拉圖其造物主（*demiurge*），善惡靈魂以及世界雙重創造之系統（Cassirer, 1992: 98）。

柏拉圖主張世界萬物與法則之本源曰 *Logos*。*Logos* 乃萬物抽象之根本，世物分受 *Logos* 而成形體；易言之，世間萬物無論其善何為，亦不過擬摹與趨近完美，卻並非完美（《高吉亞篇》；*Gorgias*）。柏拉圖與奧古斯丁兩套體系中因而有其共同線索。<sup>12</sup>柏拉圖以 *Logos* 領政治理論與政治哲學之創，體悟 *Logos* 之王自為政治最高決定者。如此其即可令哲王為治，處理政治體系之核心問題。若 *Logos* 乃萬物依歸，哲王決策理當無誤。人制法無論如何完備，卻無可理萬千世界所有問題。

《共和國》理解人定律則難以普遍，唯哲王與其 *Logos* 能定義與序，是以主張最高存有 *Logos* 化生萬物，運行萬物，訂立尺規，其優先於政治，此與奧古斯丁上帝雷同；上帝無所不能全然無誤，人與世界皆由上帝所出，必從其法。柏拉圖以抽象概念領導政治，即便其門生亞里斯多德嘗試修改轉化，且逢反城邦政治思想之抵抗，仍因奧古斯丁獲重生，只是 *Logos* 由上帝取代，且隨基督教漸成文明核心，其政治影響仍存於西方政治中。

## 政治祝聖

<sup>12</sup> 陳思賢則從 Plato 與 Augustine 兩者體系的內部對立延展至兩者體系的另一種觀點，可見 1999:65-101

政治秩序之人神問題由色諾芬與柏拉圖等政治哲學家以新神學取代舊神話後，奧古斯丁則進一步完成西方思想之祝聖政治原型<sup>13</sup>，其將上帝擬譬為政治仿效之象，政治為今生救贖之逆旅，此概念於西方世界生莫大影響。柏拉圖身後七世紀，奧古斯丁沿柏拉圖意象，教人禱盼視天上理想「模型」，若仿其建立城，必為完美政治，其轉化柏拉圖之語，以上帝為超越存有之絕對。人看見上帝之國（理念之國），建立摹仿之塵世國；創世（creation）與道成肉身（incarnation）亦為奧氏同於柏拉圖之處。柏拉圖原謂人分受理型而生，理型乃世界起源，奧氏則依《聖經》主張人與世界皆上帝所造，其必循上帝律則。柏拉圖理念乃第一因，是一，是存有，人僅能努力趨近與理解；奧氏神學政治更引入「立法者」(lawgiver) 上帝，使人理解教誨與律則。如其《再思錄》(Retractationes) 主張，柏拉圖正的知曉世界真理與存有，其任務即將柏氏語言化為基督教之語言。若柏拉圖理論無法處理趨近理念之動機，奧氏則以教義回覆此論題。上帝之啓示與救贖，令人類必藉教義理解「真正之知識」(Cassirer, 1992: 109-117)。

奧古斯丁創發若真消柏拉圖理念政治論之題，則柏拉圖—奧古斯丁—基督教之政治祝聖雛形便清晰可見。<sup>14</sup>隨基督教成西歐文明主要支柱，儘管教義詮釋觀點仍有歧異，然人們原則同意上帝存在及其道德地位。科技發達之今日，人們雖早藉望遠鏡仰望「天際」，卻未曾直見上帝，天堂與神祇，但其仍持信仰。信仰深刻者，堅信天命與天理，更篤信召喚，乞靈與降生，且為以行動準則；堅定程度次者，雖不主張天命至上，亦不排斥以宗教為生命慰藉。

人神關係與政治秩序問題未因歐洲基督文明之建立而終。<sup>15</sup>以宗教為旗之十字軍東爭，令歐洲得與東方文明（伊斯蘭）接觸，間接刺激推進歐洲文明。此後，近代有支持人文精神者，主張拋離宗教箝制，以拓人之視野，擁有廣大發展自由，且帶科技與文明進展。易言之，現代科學足以破「理念—神學典範」，或因其觀

<sup>13</sup> Voegelin(2000)主張哲學與啓示乃二種不同之存在之躍，本文認為此哲學與啓示二分與史特勞斯的概念幾近相同，此問題將在後述討論。

<sup>14</sup> Cassirer 指出，中世紀柏拉圖思想幾乎全援引《蒂邁歐篇》。柏拉圖於此篇主張，可見可觸有形之世皆為受造物，凡受造必有其因。柏拉圖亦承認難尋造物者，或「父親」；且即便人能發現父親，亦難讓所有人皆明白此事。這些事情像是更高，更完善之啓示，中世紀更認為此乃基督化身之前身 (Cassirer, 1992: 120)；然 Cassirer 認為柏拉圖之造物主從屬於宇宙概念，而非倫理或宗教啓蒙，其為抽象存有，而非具人格之倫理範疇概念，唯在《共和國》卷六論及理念時甫能一探柏拉圖理念之真面容。

<sup>15</sup> Cassirer 主張此思維之「教父」，柏拉圖體系，有其困境。柏拉圖一方認定抽象至高之理念應作世間指導，因而試圖藉超驗感知遠離感官世界；另一方面柏拉圖亦將「此世」納入理性規律中，柏拉圖終其醫生似未明言過其最終立場 (1992:90)。

看世界不受限宗教之故。<sup>16</sup>然人們無法否認文明發展與宗教之關連，如文藝復興人性昂然時，藝術家（拉斐爾或達文西等）之作品仍以宗教為基礎命題。人們不免質疑宗教之意義究竟何為？當宗教「形式」漸鬆動，為何人們對「宗教性存在」的需求卻不相應於其式微？

基督教主導西方文明千餘年，政治文化演進多與宗教有關；更可謂基督教領導西方文明進展，直至十字軍東征（*Crusades*, 1096-1291）後，原先穩定之西方世界因刺激有所轉變，除造衝突傷亡外，西羅馬帝國之滅亡亦令歐洲原有文明進入「黑暗時期」；然此非真正黑暗，諸多史家對此時文明建樹多有著墨。此刻東方文明引入，除挹注西歐文明新血外，亦造廣大商業契機，令歐洲獲繁榮基礎，教廷原視為異教之希臘作品亦重入西方世界，將「人」之思考帶「回」西土。如湯馬斯重將亞里斯多德引入政治思考，且帶回人類理性之重要性，人再次擁有理性思辯，儘管此能力有其宗教限制。論者更主張，此段時期替日後文藝復興奠下基礎，可謂「12世紀文藝復興」<sup>17</sup>。此後歷史發展，人神關係漸次複雜交錯，人與宗教之合亦漸脫鉤，亦逐漸浮現許多見證或創造「普羅米修斯時刻」之知識份子。



<sup>16</sup> Hannah Arednt 亦主張現代科學改變人之世界觀，如天文望遠鏡以及新科學發展，使人以宇宙普遍角度理解地球，導致人與地球（世界）之二分（1998: 249）

<sup>17</sup> 此為 Haskins 之語。在其先前之歷來文藝復興研究，除強調文藝復興乃西方文明「復甦」與「興盛」關鍵外，亦強調文藝復興係為「黑暗」中世紀後，人類文明的再次復興。Haskins 則以採取歷史連續立場，主張文藝復興並非無中生有，亦不「憑空降臨」，十二世紀早生文藝復興不可或缺之要素，如十字軍東征之東西文明交流；但 Haskins 強調早在此事前，歐洲文明內之思想質素早已萌芽（Haskins, 1982, chapter 1）。Haskins 著作意在重提「中世紀」之文明重要性，此後文藝復興研究亦「前行」至中世紀中。



## 第二章 二種典範之斷裂與移轉

1962年，Thomas Kuhn 出版《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*），此書指出科學社群中時有引導社群成員之思維。此思維不僅設定議題範圍，研究方法，亦定該社群研究方向與成果<sup>18</sup>，此為 Kuhn 享譽學界之：「典範」（paradigm）。典範不僅引來諸多迴響，批判者亦多有所在，其問題圍繞於典範之定義，然非其未有明確定義，而其依循文意之不同意義。<sup>19</sup>典範可謂科學研究社群人員於「常態科學狀態」<sup>20</sup>下信仰之本體論與知識論，其定義問題範圍，亦昭示研究途徑。<sup>21</sup>然典範可能遭遇無法解決之題，科學社群逢此「異例」<sup>22</sup>時，

<sup>18</sup> Kuhn 將典範視為在科學社群成員公認之科學成就，其成員奉為圭臬之指標原則，決定研究工作針對之題，探詢方法與解答範例（1994:38）。科學社群發展可分數階段。首先，未有任何主導性典範時期，此時科學社群型態乃百家爭鳴，各學說嘗試贏得研究者信任；其次，某個研究理念獲研究者信任，成為典範，因此成為科學研究之基石，亦為該領域趨於成熟之徵兆（1994:55）。典範所以能成該時期社群研究典範，乃因其優點令其他競爭者相形見絀，其或許無法解釋「所有」相關事實，亦永遠無法解釋所有現象與問題。其成功甚至可能奠基於其對特定事件之相對解釋能力（1994:61, 67-68）。當某理論與信念問世，而成該時期社群關懷焦點，且隱約為該研究領域界定了值得探索之題，提供解決方法，使後進人員遵守此路徑時，其遂日成典範；足為典範之理論與信念，皆擁有兩個特色。第一，其乃前所未有的且能於競爭中脫穎而出；第二，理論與信念仍有待探之議題足供後進研究者繼續進行研究（1994:53-54）。

<sup>19</sup> Kuhn 對並無單一明確之典範概念，但於 1969 年後記中，其提出典範約有二種不同意義的使用方法。第一，典範代表特定社群成員共享信仰，價值與技術之整體；第二，典範乃前述「整體」之質素，亦即模範解答基礎。（1994:234）。

<sup>20</sup> 常態科學乃科學成就高度累積時期。其欲穩定且擴張科學知識之深度與廣度。於此時期中，科學家或察異常現象之存在，此為典範難以解釋；此時，其不僅需判斷事件是否為嶄新事件，亦須瞭解事件本質為何。科學家發現，辨別與瞭解異常現象，則改變典範範疇之研究程序與範疇。異常現象出現後，典範下的科學家為求增進解釋能力，自會調整原有範疇與概念。儘管常態科學之目的絕非找出威脅其權威典範之異常現象，但為求增進其解釋能力與廣泛度，典範涵蓋層面愈廣泛，就愈可能找出異常現象（*ibid*:104-115）。新理論之建構過程，勢必大規模破壞原有典範，且移轉常態科學焦點（*ibid*:119）。

<sup>21</sup> 典範甫立時，其應用範圍與探索的精確度極為有限。因典範較其競爭者更能成功理解問題，或供該時代重大問題解決看法，因而成為典範。當典範出現後，該科學社群隨即可能進入常態科學狀態，此時科學社群成員不但以典範認其研究議題必有其妥切解答（Kuhn, 1994: 83），同亦致力於決定重要事實（決定議題），使理論與事實相符，藉此驗證理論效力，精煉理論，使典範更加完善（Kuhn, 1994: 79）儘管典範使該科學社群科學家瞭解目前探索目標為何，但如何完整完整詮釋典範或令其合理，卻莫衷一是；更因科學家們並不主張此值得深究。典範沒有詮釋標準，亦難由找到每個社群成員皆同意之研究規則，不過這不妨礙典範成為指引研究工作的角色（Kuhn, 1994 :92）。

<sup>22</sup> 異常現象領域中將有愈來愈多的研究者關注此現象，若仍無法解決問題，其將成該領域基本問題。一旦嘗試解決問題之研究者皆有不同答案，起初研究者尚可遵循典範規則，但若問題遲遲無法獲解，即對典範形成或大或小之修正，導致典範多樣詮釋，亦模糊常態科學規則，漸搖典範權威。此時即有「科學革命」之可能。科學革命係指科學社群從原有典範移轉到另一典範之過程，其先決條件乃研究者對舊有典範之不信任導致危機（Kuhn, 1994: 145-146）。此典範移轉絕非累積過程，並非修改舊有之典範即可完成科學革命，必須完全放棄舊有典範，由新典範不同基礎重建研究領域，改變該學門基本理論通則，亦改變研究方法與其應用（Kuhn, 1994: 137）。

可能動搖且遭新典範取代取代之。<sup>23</sup>

Kuhn 典範概念，提供本文分析政治靈知主義與政治人文主義於前述歷史背景之初步詮釋架構，但此概念原對科學研究社群而發，是否能移至政治思想研究，卻為另一待議之題。然對思想史研究者言，典範確實可作「思想史所賴傳承的語言實體，如 rhetoric、modes of utterance 及 discourse 等之名稱繁雜不一問題，現在得到了解決」（陳思賢，1999：20）。然思想史研究，無論發展與結構皆與科學有所不同，儘管「政治思想家如科學家一般，一方面經由如同典範般的既成語言思考與寫作，並因此使個人的思想帶有社會性，一方面卻也可能在此醞釀下的過中突破既有語言的限制，造成新的語言」（楊貞德，1997：160）。故 Pocock 以典範為政治思想分析單元所作之修訂，則供給本文更進一步的分析架構。

Pocock 主張思想史研究值得關注者莫過語言行動者使用之「語言」<sup>24</sup>，其作品中亦多以語言作政治思想史分析（1985,1989），其以政治之詞語化（verbalization）及詞語作為政治行動（verbalization as a political act）為分析主

<sup>23</sup> Kuhn 認為，能夠引發典範移轉者約有三種現象。首先，在現存典範領域中早已妥善解釋之現象，因而鮮少成為動搖典範的理論或者出發點，即使既有問題當中有創造新理論之可能，亦會因難以區分新舊故難以成為動搖典範之因。第二，舊典範能理解其本質，但須俟典範精緻始能完全理解與解決之問題。其原意本在精煉其舊有典範之解釋效力，絕非試圖取而代之。但若典範精煉工作失敗，科學家即會觸碰到異常現象，現有典範無法吸納與處理此種現象，進而促成新理論之發見（ibid:150）。由於典範乃該成熟之科學社群此時所接納的研究方法，界定問題領域的方法，以及解答之理據。因而接納新典範時往往引起該學門根本的重定義，某些舊有問題將不再屬於新典範範疇；另一些過去從未進入典範論述的問題亦可能成為其全新的關懷重點。科學革命後，嶄新的常態科學不僅邏輯與舊有典範互不相容，亦無法使用同種客觀尺度衡量（ibid:157-158）。有趣的是，被取代的傳統典範，比起新興的新典範來說，往往在危機發生之外的領域有更好的解釋能力。因此某些講究實際，以解決問題能力的評估者弱勢擁有典範移轉的決定權力，科學就幾乎不會發生任何重大革命。新典範的確立，必須透過科學家們對新典範產生信心，相信它會成功解決許多問題，也認為舊有典範無法解決某些問題，這一切全都奠基於研究者的信心。新典範的勝利須有這些支持者，使新典範有機會生產延續其論證——儘管新論證並非全數具備改變舊有典範與其常態科學狀態之能力，但總有一天，大部分科學家都可能會接受全新論證具備更好的解釋能力與科學價值（ibid:213-214）。

<sup>24</sup> Pocock, Skinner, Dunn 等三人「被」稱為劍橋學派。其研究特色著重思想史著作中，作者意圖及語言，以及其歷史脈絡對前者之影響。其主要研究主題在於共和主義，以及藉共和主義之思想史中發微與脈絡研究，探究其歷史研究途徑（Hankins, 2000: 2）。前二者之研究途徑約可分兩種特色。第一，採取歷史，探索文本作者與其歷史情境關係；第二，針對作者論述中心，配合作者所處語言脈絡（linguistic context；另有譯法為情境），分析語言動作，及此動作對語言之影響（楊貞德，1997:152）。例如 Skinner 主張，理解作者意圖（intention），須藉社會語言慣例認知其使用何種文字語言及其盼獲之語言效果（Skinner, 2002: 57-89；陳思賢，1999:16）。與此相對，史特勞斯（學派）之閱讀、詮釋方法則與劍橋學派歷史取徑形成極大對比（見 Strauss, 1988），其強調文本乃寫作者意之所在，而詮釋者須全神貫注其中，且注意特定細節，如章節安排，特殊錯誤，甚是「劇情」，甫能見其真正意圖。故論者多有將史特勞斯視為劍橋學派歷史途徑之反對者；亦有論者認為劍橋學派於過去二十年間，影響美國政治理論學界甚深，而將 Skinner 之 "Meaning and Understanding in the History of Ideas" 視為劍橋學派開山之作，與史特勞斯作品（1988）相比後，主張史特勞斯詮釋方法比起劍橋學派具有「歷史性」（Major, 2005）。

軸 (1973: 27); 更提出相當於典範之「模型」(Model) 概念。<sup>25</sup>

模型乃思想語言之普遍通則，此通則形歷史語言之行動者思考其行動之憑藉，且提供研究者觀察之基礎 (Pocock, 1985:31, 37-50)，其分析對象乃歷史政治思想／論述者。模型之另一意義，亦與 Kuhn 典範中之小傳統改變或研究社群因典範限制遂行之知識移轉有所相似。然思想史與其研究發展難見「共信典範」。思想發展之特殊性，即在其語言多樣性與多價性 (diversity and polyvalence)，即同一語言可表數意；數語亦表同意；特定語言圖像可能產生位移，轉譯與異意。

思想史有其足成典範之普遍論述語言，然 (政治) 語言之特性及相互作用皆令思想史社群比科學社群發展情形更為複雜 (Pocock, 1983:8-9)。即便作者確有其語言本意，然讀者卻可能在理解，詮釋與呈現過程中，產生與作者不同之意；當作者欲為語言行動 (Pocock 稱 *made a move*) 或沿用其語境傳統，模型或典範語意，卻於詮釋過程中產生不同之意，辯證形成嶄新語意 (ibid:14, 20, 陳思賢, 1999:19-25)。是以語言使用者難以窮盡或限制詞意理解，亦無可控制語言，更因此種無法窮盡與不完全 (imperfect) 控制特性，使語意傳達與人類語言之溝通成為可能 (Pocock, 1989:286; 1973: 28)。

Kuhn 典範理論提供觀看科學發史論述之良好工具基礎，藉 Pocock 之修正，吾人則可見思想史研究社群因其語言特性，使其構成之政治思想，政治理論，政治哲學傳統中，本文所述之二種傳統皆曾有其主導地位，然仍有信奉其他價值者。<sup>26</sup>本章試以 Kuhn-Pocock 提供之基礎，以政治人文主義與政治靈知主義詮釋西方思想史之發展。第一節回顧政治靈知主義傳統及馬基維利如何於其語境空間中抵抗此傳統。第二節之主題則論文藝復興時代及古典復興如何開創政治人文主

<sup>25</sup>Pocock 在 "Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought" 中實際演繹德行與權利於歐洲政治論述脈絡裡數世紀之發展。另文: "Modes of Political and Historical Time in Early Eighteenth-Century England" 則提供另一觀察模型。此模型表明，當行動者受制時代知識困境時，如何應將其知識行動理解為藉可行策略對此困境之回應 (1983:31, 91-103; 亦見 1975a)。

<sup>26</sup> John Gunnell (1979) 以史特勞斯, Arendt, Voegelin, Wolin 等四人對政治理論／哲學傳統分析指出，四位思想史研究皆顯後人詮釋經典文本與歷史脈絡過於依賴「傳統」概念。然古典文本本身不帶任何為當代所做之特定既有思想核心，此些學者依賴之詮釋典範往為虛構 (fiction)，假定思想史帶有此傳統，更是錯誤之舉 (1979: 66)。Gunnell 認為傳統虛構物，甚以迷思 (myth) 語之，但 Gunnell 並不否認某些思想家乃試圖回應對於早前思想家所處理的特定性問題，或者普遍性的關懷；但他反對將分析傳統視為「歷史發展」的傳統 (ibid:86-88)。在這個議題上，Cassirer 的觀點或許更適合做為本文的立場，他認為要在歷史當中尋求一個能夠將時代分割開來的「點」實屬荒唐，也因此無論是「中世紀的終結」或者「現代世界的開端」，都不是一個妥適的學術用語。但這也不代表吾人不需要，也不能在「兩個」時代當中找出一個知識上的分界 (1992:179)

義之嶄新語境空間。第三節、第四節提出典範於近代之發展情況，知識份子與二種典範之關連，兼論其「政治責任」問題。第五節則簡略布克哈特與史特勞斯於此問題之意義。

## 第一節 馬基維利與政治靈知主義之斷裂

本文以 Pocockian Paradigm 之方理解西洋政治思想史中二個典範：政治靈知主義與政治人文主義。此二思維方式隨西洋政治思想史發展，不單決定思想家對世界本體之理解，亦同時影響其所關懷之題，或可能之回應；尤當思想者討論政治本質，行動與道德秩序議題時，其作用更為顯著。

Tracy Strong 對政治神學 (political theology) 與有政治意涵的神學 (theology that has politics) 之區別，提供本文「政治靈知主義」良好之探討基礎。Strong 主張「有政治意涵之神學」，係為如拉丁美洲解放神學，而政治神學意為：

政治的體驗若要可行 (viable)，便需要某種「神學」；換言之，政治必須仰賴某種不可質疑的權威來源。……所謂的政治神學，便意謂以這種方式來看待政治問題無法以某些為普世所接受的程序來加以解決 (Strong, 2007: 4-5)。

Strong 故主張史密特 (Carl Schmitt) 以政治性的 (political) 與世俗化神學概念之思考政治 (Ibid: 5)。神學概念之世俗化意味著以神學方式理解政治領域，尤當其處理最高存時。此最高存在，以上帝，形相，觀念或以主權等形式存於世，世人依此理解世界之意義與其力。本文所論之政治靈知主義，乃循前述政治神學之定義，指政治領域各議題如正義、正當 (right)、真理當以超越人類權威為基礎之思維。人類所生之世與抽象真理之世界有其難消之別；抽象世界權威不僅為思考憑藉，且是政治思維，政治規範與政治行動之正當性根源。人僅能以特殊認識，理解，分受之特殊「乞靈」，始可理解「彼岸世界」對人世秩序之意義。

政治靈知主義傳統在西方政治思想中橫亘歷久。柏拉圖以理型作政治哲學核心思考，其體系主張自然、理型、觀念乃同一系統。此系統蘊含絕對真與善。易言之，人世如正義，政治，社會等重要議題，等若以經驗為據，則難克經驗之缺失。人類世界皆理型之分受，故無法以部分知識理解整體 (the whole) 問題。柏拉圖政治體系，確立理型，觀念與自然等超人存在之絕對高度；故唯哲君始有理型知識，萬物不過理型之分受。哲君，亦因此為唯一理解世事全局。西方入中世

紀後，猶太基督教傳統漸與柏拉圖主義結合，此思想融匯於奧古斯丁與湯瑪斯，前者時逢基督教與異教文明衝撞之關鍵時刻，巧妙地以上帝之城（the city of God; *civitas Dei*）之喻完成柏拉圖傳統之重生，後者則重甦亞里士多德之人類理性認知。故論者有謂柏拉圖開創了西方政治思想之特殊傳統：

西方政治思想傳統顯然始於柏拉圖與亞里斯多德，終點亦同樣明確，就是馬克斯。柏拉圖《共和國》之洞穴之喻將人間領域——即共同世界之共同生活，描繪為黑暗，混亂與欺騙之領域，對那些冀求永恆理念之清澈天空，且渴望真正之存在者言，其必將轉身離開此世。（西方政治思想之）開端在此寓言中誕生。此傳統終結於馬克斯之言：哲學與其真理不外人及其共同世界，而於其中。唯共生之領域裡——馬克斯稱之為社會，藉那社會化之人（*socialized men; vergesellschaftete Menschen*）化成，哲學與其真理始有成現實之可能（Arendt, 1977: 17）。

Arendt 批判此傳統下之哲學家背離人間政治，祈求真理，隨後將其政治價值標準加於人事上，如柏拉圖《法律篇》：「開端好比是神，只要存於人間，便拯救萬物」（*Laws:775, Arendt, 1977:18*）。此乃西方思想史之政治靈知主義根源，其奉神聖，無所不能與拯救萬物之開端，始起與太初。然如《共和國》所言，有能力正確理解且追求神聖開端者寥寥可數，故馬克思哲學批判此傳統顛覆思想與行動，思考與勞動，哲學與政治之異。馬克思主張哲學家們以用不同方式解釋世界，然問題卻在改變世界，此與其政治思想批判呼應，除非哲學能實現，否難以 *auffhebon*<sup>27</sup> 哲學（Arendt, 1977: 18）。馬克思之勞動概念意味人之勞動，而非上帝與觀念之創造，故人乃其活動之產物，而非他者創造；同時，人與動物乃因其勞動特性而非理性而有所區分。人非柏拉圖傳統所言，乃分受理性且趨近理性者，而係以勞動創造自身者，理性因而由勞動所替代。若政治思想之開端起於柏拉圖之見——哲學本質起源於遠離人世，此傳統弱點亦生於其本質。抽離現實之思想，遠離意識之行動，思想與行動之對立，皆使彼此不再具有意義。馬克思，奇克果與尼采皆如此批判柏拉圖傳統（*ibid:18-24*）。

Arendt 從三個方向理解此傳統。第一，人由外於自身之存有獲得意義。第二，人與其他動物因其理性而有別。其次，人藉理性予其存有意義，故仰賴特殊存有及理性始能存在。柏拉圖與奧古斯丁皆肯定人有趨近該存有之能力——柏拉圖仰

<sup>27</sup> 在黑格爾的哲學中，這意味著超越、持有以及取消。

賴辯證法訓練尋少數受教之哲學家，奧古斯丁則欲教義令人服義。

論者有云奧古斯丁乃柏拉圖等古典政治思想傳統之代表，然柏拉圖之善城邦乃人所難實現之理型，如此一來幾近於不可能實現。奧古斯丁之政治觀更為接近霍布斯，主張無政治之人注定沈淪與滅亡 (Fortin, 1996: 38)。但古典政治思想之失敗，不因其標準過高，而因其仰賴「人」為其實踐。奧古斯丁故強調上帝與《聖經》，進而轉化，建立與延續柏拉圖傳統。其成功維繫千年，直至馬基維利甫見此傳統之「裂縫」，且證政治人文主義從未完全消失。

奧古斯丁之政治神學修改柏拉圖之人與理念的二分世界。柏拉圖藉辯證法及教育培養理解理型之哲學家，奧古斯丁強調人對上帝之認知。儘管奧古斯丁賦抽象理念明確形體，即上帝。然人對秩序之理解，由抽象哲學教育移至教義時，馬基維利有其突破空間。常論為馬基維利為文藝復興之範形，更為「彼時之子」；如伽利略動力學打造現代科學之基礎，馬基維利亦造嶄新政治科學道路。馬基維利所生之年，教會模仿上帝與其創物關係，造其教會階級制度，教皇擁最高政治權力。此封建體系為仿造神所建立之恆久秩序差序格局。此體系盛行中世紀，影響時人生活。馬基維利與文藝復興，則改變此秩序階級制度，儘管未令其完全毀滅，卻使其淪失原先不可質疑之權威 (Casirer, 1992: 177-181)。

馬基維利使僱與前述柏拉圖—奧古斯丁政治靈知主義傳統不同之政治語彙。當柏拉圖與奧古斯丁將良好政治秩序仰賴理型與上帝時，馬基維利繫希望於人與其「君王」之身，其強調政治創建仰賴軍事力量（即武力）與暴力，為創造締結穩定政制，更須採取超越常態道德價值之手段，此亦論者批判其為邪惡之師之因 (蕭高彥, 2001:40)。據此可知，其主張政治秩序之建立，並非來自任何至高理念或意象，而以君王權衡審度而行。此即其與柏拉圖—奧古斯丁傳統不同之處。<sup>28</sup>

既然柏拉圖—奧古斯丁傳統以宗教傳遞，馬基維利亦批判修訂傳統宗教之概念，或曰其必須如此，甫能過往理解世界之原則：

世上萬事以某種原則，由偶然所控制，由上帝主宰且掌握其發展。  
馬基維利被迫思考主控世界之存有性質，且對此加以判斷，同時，

<sup>28</sup> Arendt 則批判馬基維利與柏拉圖陷入相同難題，其主張儘管馬基維利將柏拉圖政治關懷移轉成政治創造課題，然其方式卻非羅馬政治傳統，而回歸於柏拉圖主義。馬基維利為政治共同體目的，允許任何政治手段，因而成為近代暴力理論之先驅 (Arendt, 1977: 139; 蕭高彥, 2001: 41); 不過 Cassirer 對此有不同看法，見後文。

更須思考以下問題：我們所見之世界，宇宙，萬物，究竟存於過去某個時刻，由某種力量所創，或其本身即永恆無限之存有（Strauss, 1958: 19）。

馬基維利主張宗教乃生命不可或缺，然其不允宗教成政治體系之絕對，獨立，獨斷真理擁有者。宗教之價值與效用存其對政治生活之影響。宗教本身並非目的，而是統治工具，馬氏筆下宗教亦非人類社會生活基礎，更與事物超驗秩序無關且無精神政治之價值。宗教乃政治鬥爭之強力武器，此武器須於政治實踐展現其力。<sup>29</sup>人類精神之世俗化焉成雛形，世俗國家不僅事實存在，亦有法理正當地位，其為自身尋得堅定之理論合法性（Cassirer, 1992: 187-188）。

馬基維利雖於政治領域引入與嶄新之政治藝術與科學，然其非討論國家藝術之首，因所有思想家皆可謂國家藝術之探討者。然其確實為首位「現代」國家統治藝術之討論者（Cassirer, 1992: 206）。Arendt（1977）批判馬基維利之國家藝術雖批判柏拉圖國家學說，卻有同樣支持暴力之結論；然二氏之國家理論有其不可彌平之異。首先，柏拉圖基於其理型論，主張知識與實踐皆服從理性，故不僅邏輯演繹，倫理或國家，皆唯洞悉理型始能求善。是以，即便人有其正確政治觀，若不理解或洞悉理型本源，亦難稱治。馬基維利則扭轉此命題，將政治技藝抽離正當合法與否之範疇，然其須面對柏拉圖曾處理之神話問題，其如柏拉圖般未消解宗教，但不承認基督教所謂人類理性無法演繹世間萬物之語，其必求助超人力量，使其成神秘而具準宗教性質之力，故命運（*fortuna*）雖為難以言喻之神秘力量，掌握人事走向與脈動，然仍須抑於人下，否則人類王國必有其崩解之弱點。人因此得以抵抗命運，若其無法抗之，則因其力微小，而非命運本身無可挑戰（Cassirer, 1992: 206-211）。

馬基維利與其政治概念，藉公民人文主義者（*civic humanism*）<sup>30</sup>所言共和思想，揭露其重要社會關懷。此時基督教籠罩世界，亞里士多德所言之人的政治本質幾無世俗完滿之可能，然在此「馬基維利時刻」（*Machiavelli moment*）中，歐

<sup>29</sup> 馬基維利作品泰半具君王獻策性質，對當時義大利政治紛亂，嘗以愛國主義為其政治理念「宣傳」工具。為解放義大利，尋義大利之政治統一與強大，當務之急乃進行道德思想領域中「革命」。愛國革命賦予一切政治行動最高之道德價值，因而，即便傳統哲學與宗教將強烈譴責政治手段，其仍主張此為政治所必須（Strauss, 1958: 67-68）。在此意義上，馬基維利抽離傳統哲學與宗教之意，然史特勞斯對馬基維利之詮釋批判反映其特殊立場。筆者在於第四章中試圖解釋其詮釋，後詳。

<sup>30</sup> 此詞乃德國歷史學家 Hans Baron 評論 Meinecke 著作：*Historische Zeitschrift* 時所創，Baron 自無法臆測此字後成人文主義研究之重要主題。關於此字於威瑪時期文化與政治意義之創發，參 Fubini, 1992:560；此字之現代學術意義，參 James Hankins, 2000: 1-13。

洲知識份子於有限可能中追求世俗政治之可能 (Pocock, 1975a: vii)。馬基維利之「三個羅馬」(Sullivan, 1996) 中，保護人類自由的第三個羅馬，亦使其成政治生活 (*vivero politico*) 之提倡者，反對基督教耗弱人性之治。其要著 *Discourses on Livy* 之基本價值亦為人類自由；*Prince* 所言之權力，其實質目的亦為建立或保存人類自由。馬基維利主張基督宗教（稱為「我們的宗教」）所讚之謙遜與沈思實耗人性；唯古代宗教能賦精神與身體強紉 (Machiavelli, 1996: 131; Skinner, 1978: 157; Bonadeo, 1973: 126; Sullivan, 1996: 3-14, 172-190)。馬基維利嶄新政治堪稱「現代政治哲學創建者」(Strauss, 1959: 40)；其動力來自「反神學之憤」(anti-theological ire)，其為難證成之熱情，其更藉基督教宣傳方法 (propaganda) 瓦解其基本價值 (ibid: 44-45)。

馬基維利對既有語境之抵禦另一關鍵則為 *virtù*；其源於希臘文 *arête*，原指萬物特長，用處與功能，亦指人之品性，特長，技術和才能。荷馬希臘時，此詞則與「高貴」、「貴族」有關，意為好或善之本性，或技藝高超。然此僅 *arête* 複雜含意之一，現代英語則無完全對應者。論者主張希臘人文主義中，*arête* 乃人類追求體現人及個體與宇宙相融之情境 (石敏敏, 2003: 11-12; Jaeger, 1969:5)。

若希臘人文主義之 *arête* 乃關鍵，Mansfield(1996)則指出，馬基維利於 *Prince* 卷八所述之以邪惡獲君權者，不僅得政治好處，其成功亦帶德行 (*virtù*) 性質。馬基維利引例 Agathocles of Sicilian，此人惡行顯著，馬基維利卻大談其 *virtù*；十八章中，馬基維利亦謂君主於必要情況須瞭解如何為惡 (1996:6)。故此詞當如何詮釋與翻譯即是一大難題，以道德中性之詞如魄力 (*vigor*)、機敏 (*ingenuity*)，勇敢 (*boldness*) 譯之亦有不妥，因其僅將 *virtù* 視為追求目的之手段與能力。Mansfield 主張此種翻譯皆未處理君王為惡之題，亦迫研究者須理解，人是否必須妥協於惡 (ibid:7-8)？<sup>31</sup>

馬基維利主張其 *virtù* 乃 *antica virtù* 之復興，然其作品卻未提希臘德行，亦無基督教德行色彩，是以其言古代應為羅馬。布克哈特將國家視為精心雕琢之藝作品，即人文主義政治產物時，其或許完美詮釋馬基維利之政治觀念。然馬基維利於羅馬 *virtue* 與希臘 *virtù* 間，更為重視前者，其拋棄自然或上帝恩典之信仰，

<sup>31</sup> Mansfield 承其師史特勞斯之馬基維利詮釋，主張其不僅為現代性開創者，亦為「邪惡之師」(後詳)，Pocock(1975b)則批判 Mansfield 馬基維利詮釋，此見劍橋學派與史特勞斯學派在某些關鍵思想家有其幾乎全然相反互斥之評價與詮釋。當 Pocock 主張馬基維利時刻乃英美政治之重要模型時，史特勞斯學派則批判馬基維利乃是現代性濫觴。

且以世俗必要性為其基礎 (with a more secure base in necessity)。人須相信必要性，其乃唯一可信者。故宗教本身並非問題，問題乃是誰使用宗教，以及宗教如何為人所用？若世俗君王有效且正確用之，則可昇華人力，延續政治；若為教廷所用，則導致人性頹敗。馬基維利藉此宗教政治化之語，嚴厲批判傳統宗教道德。1513年12月10日，馬基維利於書信中自承其正與古人對話，然他所處之時代環境卻因宗教孱弱不堪，此境使其須背離時代，另尋政治之根基。故其 *virtue* 背離傳統之品德高尚與或信仰虔誠，轉向野心勃勃，權變，警覺與敏感之技藝，更為屬人之技。若人無法依靠自己，僅能依賴上帝，然依賴上帝意味仰賴教會，然此難成穩固政治基礎，故其不論人是否當依賴上帝，而尋找無關上帝與教會之人為秩序。真正的世俗倫理，在馬基維利眼中，不需仰賴命運或他者之神恩，有才者須有擊敗命運之「能力」(ibid:8-48)。

奧古斯丁以信仰缺乏解釋羅馬何以衰敗時，馬基維利所行之「科學革命」則反對如此看法，更主張羅馬衰敗正因基督教信仰所致，其堅持人有特別質素，此質素賦人獨立於外援之能力，故 *virtù* 最合宜的翻譯法，當屬蔡英文(2002)分析 Arendt 時所用之「秀異」。

馬基維利嶄新政治關懷或許成功解構因基督教興起而盛於文明千餘年之柏拉圖—奧古斯丁政治靈知主義傳統；在此宗教性崩解後，人之價值昂然，堅信世界為其所構（而非世界構成人）。易言之，主張荷馬與其希臘同胞所主張之人乃一切根源思維由近代之人文主義 (humanism) 重生<sup>32</sup>。人文主義及其衍生詞語，如人文主義者等詞，皆難尋完滿定義。其意義多變，於不同學門領域有不同意涵，更令編撰百科與辭典者傷透腦筋。<sup>33</sup>故 Bullock 主張：

<sup>32</sup> 人文主義實難以精確定義，其來自拉丁文 *humanitas*，首見 Cicero，用以描述好人 (good human)，及習讀希臘古代經典；也可謂修養人之性情 (石敏敏，2003：4; Bullock, 2000:20)。德國教育學家 Neithammer 則以 *humanismus* 論古代經典於中等教育之地位。Geroge Voigt 之 *The Revival of Classical Antiquity or the First Century of Humanism*，亦使用 *humanism* 一詞，早於 Burckhardt 一世紀 (Bullock, 2000:20)。十五世紀教授古典語言文學者稱為 *umnaista*，與教授法律者合稱為 *studiahumanitatis*，英譯為 the humanities。Irving Babbitt 則認為 *humanitas* 原意為羅馬人相對靈活之德行。漢語世界對 *humanism* 慣有兩種譯法，一為人文主義，一為人道主義。台灣學界使用人文主義者較多。石敏敏認為人道主義乃人文主義內涵之一，人道主義之對立面為基督教上帝中心論 (石敏敏，2003) 拉丁作家 Aulus Gellius 曾批判人文主義一詞已失其意。Babbitt 則主張人文主義與人道主義之異是程度之「選擇」。人道主義關懷較為寬闊且欲教育照顧之對象亦較多；人文主義者則相對擁有較高之選擇性 (Babbitt, 1986)。

<sup>33</sup> Soper 區分出英語人文主義乃和平主義支持者；而法語人文主義則是主張破除神話與迷信 (1986: 11)。

作為研究上的假設，我姑且不把人文主義當成思想派別或哲學學說；而是一種寬廣的傾向，思想和信仰之維度，及持續不斷之辯論。這場辯論中，任何時候都有非常不同的，有時甚至相互對立之觀點出現，其並非由統一結構維繫，而以某些共同假設和某些具有代表性且因時而異之問題與共同關懷所維繫。我能夠找到最貼切的形容名詞就是人文主義傳統（2000: 12-3）。

其將人文主義視為動態變遷之傳統，其因時而變，因境而異；然人文主義（們）確有相同關懷及相通假設：人，及其優先性。是故人文主義可能抵抗天啓宗教作人世主流價值軍；亦堅持其寫作對人性之堅持。但是：

將人文主義理解為一種「回到人性」的說法，顯然是不足的。時至今日，人文主義已不是一種關於「古典再生」的文藝復興，人文主義傳統經過啟蒙運動對理性的高揚，再到美國革命對民主的強調，推到了歷史的極處。……不管我們從哪個角度來看，人文主義始終帶著勝利者的微笑，它實證了人存在的價值，認為可以藉由掌握宇宙的知識來了解人類，並宣稱得到了那一度根據只屬於上帝的創造力量（曾慶豹，2004：33-34）。

此看法將人文主義之關鍵意義建立於「反對一切與『人』相對的東西」（ibid：35），人經「啟蒙」之首要任務即擺脫上帝。然亦有論者主張人文主義與基督教精神不相抵觸，如杜麗燕（2005），其以中世紀基督教人道主義為名，論述「人道主義」如何與基督教福音相合致，杜氏甚至認為奧古斯丁乃完備中世紀福音人文主義者。Maritain 的 *Humanisme intégral: problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* 亦以「整全人文主義」取代傳統人文主義，不僅提倡二十世紀基督教人文主義，亦鼓勵基督徒之社會參與。Maritain 主張人兼備神性與人性，超越性即人文主義者所強調之人類自發性創造力，其目標乃為朝向其神聖本質發展（陳文團，1998：306-320）。前述可見 humanism 譯法與意義眾多，論者有以人文主義譯之，反映「一種寬廣的思想傾向，在某些共同關心人的問題上甚至表現為一場持續不斷的辯論；這種思潮可以與基督教思想有共通之處」（羅秉祥，2007：75）；人本主義則指涉以人為中心之世界觀與人生觀，而刻意反對基督教。羅氏將人文主義理解為廣義的思潮，提倡人的自主與價值，且不必然排斥宗教，更可能相互合致。

是以人文主義不僅定義千變，且人文主義者間亦可能相互對立（如宗教議題）。本文嘗以「政治人文主義」（political humanism）為理解基礎，且如前述 Tracy

Strong 對政治神學之命題般，主張政治人文主義當指認定政治事務唯有牽涉其中之「人」所能決定，任何超越與凌駕人者，皆不當為政治場域最終依歸；易言之，政治最終最高之原則不應有它，唯人而已。然政治人文主義並非教條地排斥宗教之無神論者，亦諸多強調「人」之價值者，；政治人文主義之對立非宗教，而是「宗教性」之政治靈知主義。當柏拉圖主張世界乃抽象理型所築時，其謂：

讓我們以你所喜好那諸多事物之一為例，譬如說，有許多床與桌子。……但只有兩種「類型」可用以指稱這兩種家具，一個是床的類型，一個是桌子的類型。……吾人習以認為，製造床與桌子之工匠，必定以其眼注視這類型，甫能製造床與桌子，其他事物亦然。但工匠本身無法製造「類型」。598B

如果他不能製造真正的事物，就不能製造真正的存在，只能製造與存在相似物，卻非真正之存在。若有人說木匠與其他工藝人的作品是真正的存在，其語為非。597A

柏拉圖政治靈知主義傳統主張抽象之類型，理念，「相」實乃世界萬物之起源。人文主義則主張此概念適用技術角度：

以工藝品——如一本書或一把裁紙刀——來說，其乃對書或刀已有概念之匠人所製；他對裁紙刀之概念以及如何製造裁紙刀之概念之工藝（此亦概念之一部份，即一個公式）亦已心中有數。因此裁紙刀既可是按固定方式製造出來之物，又是達到某一固定目的之途徑。人們無法想像製造裁紙刀而不知其作用。是以裁紙刀之本質，即其製作和定義成為之許多方式與質素之總和，必先於它自身存在。裁紙刀或書籍如此出現於世界。以此技術角度觀看看世界，確實可以說「製作」先於存在（Sartre, 2005: 4；筆者略為潤釋譯文）。

人們泰半認為造物主上帝乃超凡工匠，即便思慮哲學問題亦有此觀點。人之概念在上帝思維中如裁紙刀於工匠腦中；上帝照一定程序及特定神聖概念造人，如工匠按定義與公式製裁紙刀。若宣稱上帝與其超然創造不存在，則物必優先存於本質，其為人之存在，人之存在優先於其本質。人就是人，除人所能認知者外，人不為其他事物。但若人的確先於本質而存在，則須負起其存在之全數責任（Sartre, 2005:4-7）。

Sartre 以人文主義證成存在主義，進而拒絕政治靈知主義之政治理解。後者將政治秩序與道德視為絕對存有之定義與規範，人乃其執行者，執行「絕對」（無論其名為何）意志，而非具能動性之政治參與者。據此則歷史之總總乃「絕對」

之體現，無論歷史「偶然」或「必然」皆無可阻擋。人之政治行動於此毫無意義，其消極配合與實行。然政治人文主義之根本即為行動之創造力，歷史當為人之意志與選擇，且隨時代不同，行動標準當應時權變。易言之，是非善惡不再絕對，而隨環境脈絡不同而異，今日之是可為昨日之非。然誠如尼采所警示：

判斷，價值判斷，關於生命價值的判斷，無論支持或反對這價值，到頭來都永遠不可能為真：人所擁有的價值只是病徵，這價值也值得作為病徵；價值本身就是愚蠢（Nietzsche, 1968: 474）。

然若如此則政治人文主義之價值判斷標準，易陷粗糙虛無主義困境。若吾人一味拒絕價值概念，此人文主義亦成簡化主義，非但無法提供任何價值標準，且將致虛無。故部分論者主張以基督精神為人類倫理之基礎且同時支持人文主義之價值（Ferry, 2002:131-137）。De Lamar Jensen 之歐洲文藝復興研究亦尋歷史基督教人文主義之原則。文藝復興人文主義有諸多證成方式，義大利北方大學之經院哲學研究即延續自中世紀之基督教傳統，其對教儀之虔誠與熱情足為義大利人文主義之理據（1981：313-337）。Ferguson（1948）亦主張當代文藝復興詮釋必須承認，文藝復興可能在中世紀時業已埋其種（1948: 329-385）。人文主義宗教意識更可能刺激近代歐洲精神發展，且對宗教改革發生直接影響（劉新建與劉志強，2008：55-89）。

無論吾人是否接納基督教人文主義，人文主義皆應為辯證發展，不可陷入毫不負責之自信與自傲，而是深思熟慮且「負責」之思想。Soper（1986）於東西方冷戰背景下回顧人文主義，主張當人以人文主義為名，強調其政治實踐(*praxis*)時，皆須對歷史負責（1986:79）。易言之，政治人文主義並非逃避責任，而是主張善惡標準當由人所處之環境與其政治行動所生，而非藉抽象且無可視之存有而定；其更須承擔接受政治行動之結果。如此政治人文主義不必成為道德虛無主義；人不因其不接受絕對標準，代表失去任何道德善惡標準，更不承擔政治自主行動之責任。

無論尼采之「上帝之死」，韋伯「世界除魅」，或神學政治之終結及世俗化等詞，儘管其有內部之論點爭議，然其皆以不同詮釋表達相同概念——「神」與其同質概念，已不於政治空間享有優先性，世俗宇宙已然降臨。然宗教與神學思維並非消失，而成私領域之事，公領域不再介入而保持中立（Ferry, 2002: 17-18）。

「人」之意識復甦漸顯其果，此後歷史事件如法國大革命、宗教改革、啓蒙運動、文藝復興皆見「人」之意識昂揚。12 世紀前之思想氛圍壓抑人之思辯能力，或設其限；12 世紀後之「運動」們同等強調人之重要。如法國大革命中所頒之《人權宣言》(*La Déclaration universelle des droits de l'homme*)，首要條目即「人生而永是平等」(*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*)；又如宗教改革儘管仍有基督教信仰，卻漸露人之重要性（如強調人可與上帝經由直接禱告而連結，不需教會作引導機制）。文藝復興則強調人自身之價值，且排斥任何橫加印記，如宗教或出身。12 世紀後之人文價值，更完全於文藝復興中開花結果。

## 第二節 文藝復興與政治人文主義的昂然

文藝復興之重要，乃因其破除中世紀人類自我凝視與瞭望外界皆為其蒙蔽之紗幕。信仰，幻想與幼稚偏見編織此幕，人之視野由其所蒙蔽，其所見皆朦朧不清，只能藉概念範疇，如家庭，種族或社團認識自我。然文藝復興時期，義大利人藉學習古典文化結合現代，掙脫此箝制，此後人不再以紗幕觀看世界，其對世界視野鮮明，更以此建構自我，成就精神個體之完善（Burckhardt, 1981:81）。

文藝復興破除此羈絆後，人不再由傳統所抑（Arendt, 1977:25-26）。誠然文藝復興人文主義確與現代有其差異，然其為現代開端。文藝復興時期人文主義有二重要議題；其（古典）文化復興，及揚棄宗教之世俗哲學。其本質可略言為追尋歐洲古典特性，文化與理念。文藝復興人文主義更反映其知識文化階層，對其社會道德與政治價值之觀點。人類此刻不再將命運置於不可抗力亦無可干涉之宗教神話中，其如希臘英雄般再次成其命運主導者，此人類哲學之出現亦為十四世紀文化史主題。由另層面言，人文學者（humanist），即精通古典藝術與科學者，則嘗試轉化中世紀之傳統經院哲學學習體制。Paul Kristeller 認為，文藝復興人文主義者，無論其為基督教徒或異教徒，天主教徒或新教徒，樂觀主義者或悲觀主義者，其核心關懷非常一致，即古典學習理念。文藝復興人文主義在此古典文明

<sup>34</sup> 如此中立可謂現代自由主義中立性思維之雛形。自由主義相信，諸如宗教等關切於人自身自省之物皆屬私領域之事，公權力及國家不應介入。但自由主義之中立性已於 1990 年中引起自由主義內外爭議，社群主義亦參此論戰。其主要問題在於社會是否可以，或者應當主張人人皆應追尋之價值。參 Douglass, Mara, and Richardson, 1990; John Langan, 1990; William Galston, 1991。Langan 則由天主教思維討論自由主義脈絡與發展。

影響下之智識深層改變，首是新拉丁文學興起，及各方言與民族語言之盛，皆影響知識作品之形式內容（Kristeller, 1962:22 ;1990: 1 ; Kelley, 1991:1-34; Weiss, 1988 : Weiss 則側重文藝復興之古典探詢）。對此時期之研究文獻皆同意，此刻人文主義不再仰賴人所不可知者，如難解命運或神聖宗教與道德律則；命運或許難解，宗教亦仍為生活所不可或缺，然人已瞭解世界與其運作規不需臣服命運與宗教。

隨人文主義降臨，人們開始瞭解古典歷史，傳奇及《聖經》之事件，所以有別現代，不僅因其時間久遠，亦因其與現代完全不同之生活條件。人文主義因其試圖復興古代生活之生活與表達形式，創造前所未有且極具深度之歷史觀點：人文主義從深邃歷史觀看古代，且在此背景中，觀看介於中間之**中世紀黑暗時代**……[這使其不可能]重建古代文化那自然且自給自足之素樸生活，及 12, 13 世紀對歷史的純真態度（Auerbach, 1957: 282; 轉引自：Anderson, 1991: 80，強調為筆者所加）。

文藝復興人文主義不僅追尋古典且與有別於《聖經》之生命關懷，亦為棄離中世紀黑暗時代的決心。Peter Burke（1998）將文藝復興視為運動（movement）而非「一個特定歷史時期」。常論則將尋布克哈特之文藝復興研究典範，將其視為創造或再創造，強調追求古典文明及其轉化。Burke 則謹慎提出去歐洲中心化之論，規避文藝復興詮釋長期過渡強調歐洲之困境，進而吸納阿拉伯與猶太文化，其「接納」（reception）概念，故而在此脈絡拓展文藝復興研究視角；其以人類學研究方法多元觀察文藝復興之文本，圖象及運動。Aulus Gellius 則以愛人（philanthropy）與教育（*paideia*）為人文主義特質。希臘普羅米修斯人文主義拓展愛人精神；辯士出現後則有教育人文主義，二者同以人為關懷基礎，前者強調人之思維優先性，後者主張提升人性，重視教育為人性提升之途，亦為人文主義根本精神。俟羅馬時期，此二人文主義仍然有別，然在基督教成文化核心後，此二傳統藉猶太—基督教結合，教儀法與先知整併二種人文主義精神於教義中。此時教義與教儀法實踐教育人文主義，人成思維根本基礎。教育人文主義更於經院哲學時大幅邁進；此刻基督教教義與經院哲學之經文閱讀，皆為人性提升之法。教育人文主義之典範自是文藝復興人文主義，且由四大藝術家米開朗基羅，李奧那多，拉飛爾與多那太羅，發揮其高度教養與教育精神。原先兩種擺盪之人文主義精神看似不再擺向愛人人文主義，然啓蒙運動人文主義興起後，藉美國革命與

法國大革命影響，愛人之人文主義亦得續存人類生活中（Goicoechea, Luik, and Madigan, 1991: 8-10）。此與布克哈特之觀察相仿，其主張文藝復興主要精神除古典復甦，古典現代之結合外，另一重要主題乃人之重新發現（the development of the Individual, 1981, second part），其具體特色有三。第一，人主張其由過往黑暗與死寂中重生且得啓蒙。第二，其普遍相信已尋超克其處境且建立完美社會之知識。第三，自認其理論與工具知識，可令其完全自主與自決。文藝復興時代所體現之精神，可謂精神現現代化歷程之開端。此開端改變中世紀基督已降之人性，社會與上帝觀念，且導致人獨立於上帝與神聖秩序概念外。此刻神聖未滅，由世俗領域填補神聖性質，俗世社會轉為塵世天堂（McKnight, 1989:1,25-49）。

文藝復興另一特色在其創造力，尤其是藝術創造。柏拉圖《蒂邁歐》篇將造物主（demiurge）視為世間萬物之源，且乃世界律動之因，故否定人之創造力，然其於文藝復興展露其創造力遂成現代根源之一（Bouwsma, 1933: 17-34）。<sup>35</sup>

儘管文藝復興有其現代化歷程與人價值之重探，其或許脫離宗教對其生活之控，然宗教是否完全不再介入人類生活？抑或，人類過去視為世界律則之宗教基礎功能由它者所取代，而將其宗教期望轉化於自身？

從某個意義而論，所有社會無論其程度為何，皆有政治神學；政治神學且以多元方式所繁盛（1988:1）

儘管當代世界國家與教會之分顯而易見，然古代世界卻難分國家與教會之職能。此時個人並無所謂現代宗教自由可言，因此為社群之基礎義務。若人拒信政治社群所共信，將毀社群共有價值，更可能招致流放，無異死刑。據此可見古代神話之二種作用；第一，導引公民忠誠，表露政治力量且連結普世秩序。神話供給政治秩序之證成理據，亦令統治者服從特定神祇與其法典，且對為其行動負責。古希臘城邦國家無分虔誠與愛國；宗教既是城邦生活，亦規範城邦法律且創造神聖服從性質。宗教不改變，挑戰或質疑既定秩序，而係賦其神聖無可侵犯之特質（Ibid:1-4）。

<sup>35</sup> Burke（1998）批判將文藝復興等同現代性之觀點乃歐洲中心論，但吾人需注意文藝復興研究牛耳布克哈特對其時代之瞭解亦與我們今日所稱之現代性相去甚遠。Burke之「接納」概念，希將文藝復興解釋範疇展衍至歐洲鄰近文明。歷來早有批判將文藝復興等同狹義歐洲文明之觀點（Bouwsam, 1993:17）。Bouwsam傾向主張人類於文藝復興展露之普遍特徵乃其創造力，就此意義而論，其為現代性根源之一較無爭議。

希臘諸多城邦國家，每個城邦信奉不同神祇與法律，法律效用自是其思考議題。當人們發現其習以接受之法 (*nomos*) 並非普世有效，而隨不同社會脈絡有所改變時，其可能會有三種反映。第一，重新確認傳統，習俗與法律之有效性，且將其餘生活方式視為次級之無效方式。第二，體認道德多樣性而主張無可尋得有效且一致之生活標準，而成相對主義者。第三，重尋它種普世價值與原則，且將此原則視為對任何人事實地物有效之法 (Ibid:6)。

倘若希臘哲學主要關懷之一，即是對自然法之理解；立法者須使城邦法與自然法合致，公民若欲抵抗統治，則須援而用之，Sophocles 悲劇 *Antigone* 裡，便呈現正義崇高之自然法，是否能夠抵禦國王之法 (Ibid:7)？正因此種律法之衝突，使希臘各城邦國家之法皆難成普世律則，直至基督教早期發展，甫解消希臘城法之特殊性，以普世法律取代。政治亦在此獲表面之宗教解放，不再以過往城邦宗教實行統治。然若察此歷史發展，則可見宗教與城邦(國家)之關連僅表面消解；政治，國家與政治仍與神學詮釋密不可分，否則其僅能獲公民「肉身」支持，卻未得其精神服從 (Ibid:11-14)。基督教因其無法與政治脫勾，必然進入政治中，而成聖戰等基礎政治理論。此時人之宗教理解重返類城邦時期之國家與宗教相合之政治共同體信念。基督教共同神秘體 (*corpus mysticum*) 就此完成人，宗教與政治結合之雛形 (Ibid:27-30)。

然宗教改革時路德教派發展宗教虔誠而政治被動之論。克爾文教派與其激／基進支流則否定政治秩序權威。基督教內部衝突更導致歐洲教義分裂與爭執，使人質疑其地位，而另尋秩序權威。甚者在宗教改革後，更盼宗教退出政治。此或許出自對宗教之不信任，亦可能為保宗教之純誠。十八世紀啓蒙運動則在此脈絡完成宗教改革所未竟；其宣告理性地位不受教條與宗教牽制。誠如 Kant 所說，理解生命，世界，秩序與政治唯理性一途。啓蒙運動更將宗教歸於私人，宗教私有化亦令經濟與政治脫離神學。然人未因如此斷絕其偶像崇拜，此刻人之崇拜乃世俗 (Ibid:34-37)。現代之神聖化 (*sacralization*) 遂成人能控制自然且完善社會之稱，其精確描述文藝復興現代化，亦展露其對世俗重構之重要性 (McKnight, 1989 :109)。

### 第三節 共構與繼受的政治思想典範

馬基維利，文藝復興及宗教改革重顯人之根本價值與精神，且造就政治人文主義於十二世紀後之發展空間。政治靈知主義典範似於此時悄然隱於思想語言

中。現代或不信服某種哲學／信仰／思想／話語足為其生活權威，如 Karen Armstrong 所言即典型現代經驗。其主張令人信服之命題與令人信服此命題之信念實屬不同 (Armstrong, 2003:2)。<sup>36</sup>人無法真實地接觸關於神之概念與命題；其冰冷為字，只待人附頌詠唱，而非真實感知。Armstrong 自述其於修道院學習中理解此事：

神於學習中令人驚訝地不重要。學習重點似集中於宗教次要之細節與周邊。我竭盡所能祈禱，試圖使己心與神契合，然祂似嚴厲監督我是否違反清規，或令人失望的無影無蹤 (Armstrong, 2003:3；筆者略微修飾譯文)。

儘管其信仰消逝不再，然其仍研究理解宗教。其相信教義經典乃人造物，身為癲癩患者，其亦曾迷惑神是否乃人異常之精神迷亂，即自身創造之幻覺，此觀點不僅呼應杜氏伊凡之論，若以 Forrester 言，神是否僅為人類崇拜之投射客體？Armstrong 認為，「我相信神」之命題並無客觀意義，其如公告宣言僅有特定情境意義。「神」因而未含既定不變之概念，其包覆矛盾或互斥之意義，其若不具如此彈性，便無法存在迄今，更遑論為人類偉大創發 (Armstrong, 2003:7)。儘管宗教有其超世性（或彼岸性，otherworldliness），卻需具高度實用性，「神」須落實其所存時代；其概念更需超越人類表述，存於無法克服之言語障礙裡，造成一切言語趨近其真相之障礙 (Armstrong, 2003:8-11)。Armstrong 以此基調論猶太教，基督教與伊斯蘭教等數西方主要宗教之「神」概念，強調神概念之人造性，及其配合現實運作之必需性；簡言之，「神」之今日意義，乃由人所決。

尼采則更為激／基進主張若歐洲能更為誠實有勇，則能明白其靈魂深處之真相，即上帝死於其心靈，儘管其仍為古老宗教語言與理想。尼采質疑若歐洲人切割與神之千年連結，或斷其凡世與超凡世界之關係，歐洲思想境遇究竟如何 (Barrett, 1962:13)？Barrett 之存在主義史觀主張天主教徒，猶太人，新教徒，無神論者皆為存在主義者，其儘管皈依不同教派，然其共同安置宗教個人關係與宗教信仰意義，更皆根本懷疑宗教自身。無論 Miguel de Unamuno, Jose Ortega Gasset 與 Martin Buber，其信仰來自思想，其思想則可謂宗教之徹底解構，因而瓦解公共所熟悉之儀式 (1962: 17)。

---

<sup>36</sup>Armstrong 曾於 1962-1969 年在 Society of the Holy Child Jesus 修道七年，其自承當年幼時虔信許多宗教，卻不太有辦法融入信仰中。此後 Armstrong 退出修道院，發表許多關懷宗教論點之著作。

果前述為真，則西方現代歷史可謂宗教衰微之進程，其意味宗教不再為人類生活之中心統治者，教會亦非生命歸宿；然其最重要浩大之變化，發生於宗教生命意義之轉變；中世紀時，宗教不僅為神學概念，更完全包覆人之生命，人類精神安逸生死於廝，一旦其失宗教，即失其與超驗秩序之連結。此刻人可自由探索世界，甚嘗試掌握，主控與領導世界運行，更因對其對世界之控制力增長而歡愉（Ibid:24-36）。

人之能力增長，卻同時因失其精神依賴而陷無家可歸之困境（Barrett, 1962: 35-36）。然人是否必然陷此困境，則端視其如何看待其過往之精神仰賴者：

存在主義無神論並非以全力拆解上帝存在。因為即便上帝存在，存在主義者亦不改變其論。故並非我們相信上帝的確存在，而是我們覺得問題不在於祂是否存在；人類需要重新找到自己，且理解什麼都不能使其掙脫自己，連證明上帝存在之正確證據也救不了他。在此意義上，存在主義極為樂觀，其為行動學說，而基督徒只有自我欺騙，混淆其絕望同我們之絕望，甫能將哲學形容為不存在希望者（Sartre, 2005: 32）。

Sartre 此語完全彰顯政治靈知主義之雛形：基督政治神學於近代之鬆動，更展現近代世界二種典範之特殊彈性，其彼此吸納論述之質素，且不斷趨近彼此之核心命題，造就近代以後多種各樣對人類政治，行動與道德秩序關懷之語言。

本文至此回顧政治靈知主義與政治人文主義，二種思想典範於啓蒙運動前之歷史演繹與脈動。思想典範之變遷非如 Kuhn 所謂斷裂重構，而是兼容掠取與相互影響。吾人因而看見人文主義者之曖昧態度。其一方拒絕至高理型與絕對價值，卻可能為虔誠基督徒。即使是最為強調理性之啓蒙時代，其重要思想家往往亦為虔誠教徒，文藝復興之藝術作品常為宗教畫作亦是如此：

對啓蒙思想家們而言，發現「祖先」實屬不易。其著作如時間錯置般受存在主義問題繚繞：為什麼事物存在？此主題貫其思想，著述，及言談中。其面對君臨西方文明千年之基督教。因思考事物從何而來即是挑戰與解構宗教世界觀，其不再深信上帝乃唯一獨有之源。此為艱難工作，思想家不乏立志成神職人員，甚至已是神職人員之親友，或許其自身亦曾想成為神職人員。如今其須挺身抵抗人性對宗教之服從。他們尋事物根源，亦探索根源自由，然如此自由卻是極為沈重之思想負擔，此為無形且只可意會無法言喻之負擔，更是面對未知而生之恐懼。此恐懼與內在壓力若有價值，必令其不再堅信孩稚樂觀主義，且尋古代巨人之奧援（Gay, 2008: 86-88）。

此二典範共存思想語言中，相繼興盛衰敗，即使失勢仍未退出思想語言，其質素潛於人類思維中，靜待萌發。希臘荷馬政治人文主義於十二世紀重現即是一例。誠如 Haskins 語，文藝復興非憑空降臨，其種子藏於碎裂歷史文件中。政治靈知主義有其興衰變化，而將文藝復興與中世紀連結者亦多有所在；亦有主張人文主義不應建於無神化約論之基礎，且修改轉化基督教精神使其容於人文主義者。啓蒙運動時代思想家洛克便以人類理性證成上帝而非駁倒上帝：

理性必須成為事物之最終核准。這並非意味我們必須以理性檢驗上帝所啟示的命題是否能以自然原則證明，如果不能，我們就必須拒絕；而是我們必須依靠理性，通過它來檢驗此命題是否來自上帝的啟示；如理性發現其出於上帝啟示，理性就會擁護它，一如擁護任何真理，並以其作為指導原則。( *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol,4 Chapter 19 )

在洛克論人類理解之中，理性作用乃於確定事物是否可供人類理解，一旦不能，其必非出自上帝；以上帝—理性為理解循環之方，相當趨近政治靈知主義語言，卻能同時體現人之精神。Parel(1990)對馬基維利之詮釋亦是一例，其從馬基維利較少人知之作：*Protestatio de iustitia(l'Allocuzione ad un magistrato*；鑑官之書看見該時期之特殊傳統。此傳統先定義何謂正義，次論正義之好及邪惡之壞；要求佛羅倫斯統治菁英，僅能於正義政策求佛羅倫斯榮耀。然其常混用古典與基督教語言，此為論者時忽略之公民人文主義中關鍵。此時「世俗」之意非如現代所謂世俗。此傳統更在某種意義下實現湯瑪斯神學之觀點，即恩惠（*grace*）具足人性，而非戕害人性（1990:121-122）。二種典範之彈性，即顯露於馬基維利與洛克之例中。

政治靈知主義與政治人文主義相繼浮現，且在每一交點皆挪用彼此語言，如柏拉圖「修改」荷馬神話，以其理型為尚；馬基維利切割神話與宗教之絕對，以人類秀異強化政治行動之可能；中世紀，文藝復興與啓蒙運動等重要思想變革，亦將兩種語言混合為用。語言交錯與共構締結二典範之互動，確立其語言，發展型態及影響，更成就當代知識份子的特殊角色與義務。

#### 第四節 Ravelstein<sup>37</sup>

<sup>37</sup> *Ravelstein* 是俄裔加拿大猶太人 Saul Bellow(1915-2005)於 2000 年時所出版之小說，故事主角以同樣在芝加哥大學社會思想委員會任教之 Allan Bloom 為藍本，中譯為《像他這樣一個知識份

1980年，Paul Johnson 基於知識份子爭議論戰脈絡中出版《所謂的知識份子》（*Intellectuals*）一書，其書回顧近兩百餘年之重要知識份子，包括重要政治哲學家盧梭，社會學家馬克思，大哲羅素，Sartre，作家 Shelley，Hemingway 與 Tolstoy 等人。<sup>38</sup>其影響西方文明演進與發展甚深，常論主張盧梭甚至是法國大革命觀念之開創者，Johnson 認為盧梭可謂自天界盜火賜人的現代普羅米修斯，改變人類之文明基本看法，且替換人類思想內容，然其批判盧梭之私德不良（寫下教育理論作品，卻遺棄五子；私生活亦難以令人接受）及理論缺失（Johnson 將社會契約論理解為獨裁工具，本文無意介入此論），亦記後世各領域知識份子對盧梭之傾慕，更其後篇幅痛陳此些知識份子之言行不一（Johnson, 2002:15-52）。Johnson 批判 1789 年法國大革命，然其愈否定就愈彰顯其於西歐文明之重要性；其所以重要，不僅因此為歐洲文明重要轉折，亦反映西歐累積之能量。

固然 Johnson 批判之知識份子（們）無法以一己之力（或全數之力）推動西方文明概念之轉變及人類思想「改宗」。然知識份子確實形塑整體時代觀念，歷史詮釋與制訂規範之權力。即便 Rousseau 逝於法國大革命前十年，其同代人物皆認為法國大革命或歐洲秩序之翻覆，皆應歸於其功（2002:17）。

知識份子之力量來自十八世紀教權沒落後，由中世紀基督教教會與教士處取得道德導師角色，且試圖進行播化社會建制之功，擬制道德規律與標準；其如社會弊病之診斷者，於言行著作中論社會何以淪陷並提出藥方。他們異於中世紀教士處，在於後者仰賴經典，詮釋教義且以此為社會道德規範標準之根基，此些知

子》。Bellow 與 Bloom 有諸多共同特質支持其友誼，如猶太與知識份子身份。Bellow 化身其中要角與故事敘述者 Chick，描述 Abe Ravelstein (Allan Bloom) 的生命歷程。Bloom 以 *The Closing of American Minds* 享譽全球，然此書成因乃諷刺地因生活奢侈 Bloom 受 Bellow 建議，將平常對美國文化之牢騷以最尖銳與不讓步之形式成書賺取稿費。此書出版後使 Bloom 名利雙收。*The Closing of American Minds* 大肆批判美國文化要素邁向墮落之作者，其實是個生活極度奢侈，並且略有「非傳統」性傾向者。此書實乃兩位在美國身居社會高道德地位之猶太人生命後期之思想交互碰撞與反思，且揭露一位（或數位）擁知識權力者之生令人結舌之事。如，Ravelstein 奢侈的生活習慣，對八卦的興趣，對情愛關係的看法（及配對能力），Ravelstein 與其任職政府要角學生之關連，或如 Chick 對婚姻的看法。這些知識份子無論對於政治、道德、或者生命議題皆充滿了高度的人性反思。

<sup>38</sup> Paul Johnson 是著名保守主義份子，曾在 2006 年 12 月 15 日獲前美國總統 Bush 頒發總統自由獎章（Presidential Medal of Freedom）。1985 年，牛津大學不滿 Thatcher 縮減教育經費預算，經教授投票後，決定不頒發榮譽學位。此學位向來授允畢業於牛津的執政首相（可參考：[http://news.bbc.co.uk/onthisday/low/dates/stories/january/29/newsid\\_2506000/2506019.stm](http://news.bbc.co.uk/onthisday/low/dates/stories/january/29/newsid_2506000/2506019.stm)）。此舉引來保守派知識份子的不滿，應而群起論著抨擊。Johnson 等人所代表的保守派立場一貫的攻擊姿態則是批判這些進步知識份子所崇拜的先賢們，其實並非他們所描繪的這麼美好無瑕。他們仍是「人」，儘管試圖填補人類社會某些道德空缺，但無可改變這些所謂的知識份子們，仍有其無法令人正視的致命缺點。Edward Said 也捲入這場英國的知識風暴中，1993 年，親英國自由派的 BBC 電視台邀請其為知識份子作聲，後詳。

識份子們則為歷史上第一群宣稱能以獨立智慧治療社會弊病者：

隨教權沒落，十八世紀出現新型導師填補空缺，引起社會注意。世俗知識份子可能是自然神論者，懷疑論者或無神論者。他們如同主教或長老般，隨時準備告訴人類如何處理各種事務。他們從一開始就宣稱致力於人類利益，有其宣講福音之責，藉其教誨引導人類前進。他們比神職前輩們有基／激進的實踐態度。他們自認與那些自稱得神示之宗教毫無瓜葛。對於過去集體創造的智慧結晶與傳統之遺產，及先輩經驗形成之法則，以其良好自我感覺選擇信福或全盤否定。伴隨不斷增長之自信和勇氣，人類歷史上第一次有人宣稱，可治癒社會弊病，且以獨立智慧加以治療：他們不僅設想社會結構模式，且將人類基本習俗改造更好。他們與神職前輩不同，其並非諸神僕人與闡釋者，而是其取代者。他們的英雄是普羅米修斯，他盜取了天火到人間（2002:15-16；筆者略微修飾譯文）。

基督教失勢後，人們頓失倫常道德與政治規範者且陷入道德真空狀態，其精神自然仰賴「公共知識份子」先知般的話語中。<sup>39</sup>

Johnson 表明知識份子們以其方式闡述政治，社會，個人，宗教，種族與倫常等觀點，對文明影響甚深，然創發者卻不盡如此「美好」，其有令人難堪而無法正視之缺。如留下《Émile》影響教育理論甚深之盧梭將其子女全送往孤兒院；更提醒人們須提防妙語如珠之知識份子，且堅持比其概念更重要之信念（2002:491）。Johnson 論點自與其保守立場有關，然其確實提醒即便「上帝已死」，填補宗教道德真空之知識份子們果真稱職？

Richard Posner，1993 年至 2000 年任美國首席法官，亦以《公共知識份子》（*Public Intellectuals: a Study of Decline*; 2004）對知識份子提出懷疑與批判；由書名“decline”可見其對英美學界享有盛名之知識份子有嚴厲抨擊。Posner 以嚴謹實證方法定義公共知識份子及其影響力。<sup>40</sup>在 Posner 看來，知識份子如 Johnson

<sup>39</sup> 基督教世界是否為彼時西方世界定於一尊的價值信念系統自是開放問題。此種假定易陷西方基督教世界歷史觀偏狹概念，然處理西方世界是否曾以基督教作為定一價值體系自難定論。也許西方世界彼時仍奉各式宗教價值體系，然本文以習常觀點理解作討論背景。Burke 也提出類似的觀點，後詳。

<sup>40</sup> 例如，Posner 以 1989 與 1999 年媒體提到公共知識份子的次數來討論其影響力（2004:131），也以公共知識份子在媒體、網站及學術作品中出現的次數作統計基礎（2004:164-179）。他討論狹義與廣義之公共知識份子定義，且主張公共知識份子提供社會大眾易接近之方式表達其意見，且專致於政治議題中容易引起大眾興致的部分。他們可能是大學內部份子，也可能不是；可能是全職學術研究人員，也可能是兼差；儘管當代公共知識份子都與學院脫不了關係，但這並不絕對侷限公共知識份子的身份。總之，他們最常從事的事情，就是針對當前社會爭議性最高的幾個話題發表意見，或者憂心重重地替社會發展之方向與好壞進行反省。他們的論點帶著程度不一的烏托邦性質，希望領導社會走向更好的思維。他們也許會帶有強烈攻擊色彩，這是因為他們的不滿

所言，以各種方法積累知名度與影響力，且游移各場域中行其「事業」；其順利累積知名度與影響力，且脫離其專業領域進入公共事務中，然其言論之水準，深度及品質卻無任何保障。公共知識份子跳脫專業，針對公共事物發言時，則常有荒謬之言，然此荒謬之言卻影響大眾視聽。Posner 毫不客氣批判盛名如 Chomsky 確是「認知科學的大師」，亦為「政治科學的白癡」(2004:82)。

由柏拉圖開創，奧古斯丁繼受之政治靈知傳統領人思維千年，至 12 世紀十字軍東征後，文明交會造成變遷契機，乃至法國大革命，啓蒙運動，文藝復興後，知識份子如前所述扮演道德與政治事務籌畫者，其或未真正背離宗教，然宗教早非如過去 *Logos* 般神聖，無誤且無所不能；人已能自定其世界之前進。儘管 Johnson 與 Posner 各有其保守派立場，然若循其理解知識份子之脈絡，則不難理解二氏「知識份子」的厭惡從何而來。<sup>41</sup>

知識份子擁有秩序化力量之詮釋權力（或義務），然在保守派知識評論者眼中，其是否稱職又是另一問題。若此世仍有人宣稱絕對秩序之存有可統率道德與政治，或主張知識份子須盡其智性與理性貢獻政治，其不合時宜之性或許足可比擬希臘時期之蘇格拉底。布克哈特(Jacob Burckhardt, 1818-1897)與史特勞斯(Leo Strauss, 1899-1973)正乃以其力抗時代精神者，儘管其對政治，歷史與哲學理解皆有所衝突，卻同樣提供當代政治十足重要之反思議題。

## 第五節 史特勞斯與布克哈特

二氏分於歷史與政治哲學領域獲卓越而難超越之成就。前者以文藝復興詮釋立身史學界，即使其論點早有後代學者批判超越，然其對文藝復興本質，人之復

---

情緒遠遠超過改革的動力(2004:36-37)。

<sup>41</sup> 但亦有當代對於知識份子之使命與任務持有正面積極看法者，如以「東方主義」批判西方的 Said，即在 *Representations of the Intellectual* 中表達對於知識份子使命正面的肯定感。「知識份子的使命之一在於破除箝制人類思想與溝通的陳腔濫調及負面要素」(1994:x)；「(知識份子)所吸引我的正是那樣的反對精神，而不是委身於現況，因為知識份子生命的傳奇、興趣、挑戰植根於對現況的挑戰，並且替那些乏人問津的受迫團體挺身而出，對抗不公之處境」(1994:xv)；「知識份子既非爭論的調停者，也不是共識建立者，他應該全神貫注於批判，不行便宜之道，亦不接受既有的陳腔濫調，不願服從當權者，或習俗權威所有所做所言。他們不僅是被動的不願意，而是在公眾面前積極的採取如此立場」(1994:17)。無論在東西方，知識份子的討論皆能構為巨大主題，從知識份子的定義為何？知識份子的功能為何？知識份子在實然與應然二層所呈現的面貌為何？自難簡述，亦難有可答覆所有問題之答案。本文無意介入「知識社會學」或「知識政治學」討論。對本文而言，Johnson 與 Posner 強調其對知識份子的「批判」，且還原那些「偉大人物」們之人性色彩。儘管 Johnson 與 Posner 有其論述成因與目的，然於本文而言，二位所持提醒吾人觀看人類自主性發揚以來，所犯下之傲慢以及趾高氣昂之知識份子們，實不若傳統設想那般高貴。

甦與藝術創造力之茁壯等詮釋，皆令後世研究者仍須在「布克哈特詮釋框架」中詮釋文藝復興。後者則以獨特文本詮釋與理解政治哲學史，且將古典政治哲學理念帶回「現代性」世界中，論者甚曰過往之美國政治乃以其政治哲學為基礎。<sup>42</sup>

若政治靈知主義與政治人文主義可化為「靈」與「人」秩序思維主導地位之爭，卻因其不若自由主義或共和主義般完整之意識形態符碼，更趨近於建構思想之典範，則其激盪與對抗成就西方文明前進。柏拉圖以洞穴表達政治靈知主義精神，人被迫知其見之光影僅倒影，其囚於洞穴，智者之使命即「解放眾人於洞中」(514a)。然柏拉圖與其後繼者否認人有不受助 (unaided) 脫囚之力，故其選擇以 *Logos*，上帝與絕對精神引人趨於「陽光」。人之一切努力皆為清晰理解此「存在」，其行動輔有趨善之可能。政治靈知主義係以給定 (given) 之規範為政治本體／知識論根源之思維方式；其始於柏拉圖，完備於奧古斯丁，且藉宗教(基

---

<sup>42</sup> 例如，Shaida B. Drury(1999)曾以 *Leo Strauss and American Right* 一書探討史特勞斯與美國政治間之關係。Drury 批判史特勞斯「保守主義」政治哲學影響美國政治，因其主張美國自由民主文化，如威馬共和造出道德真空，令自由社會中所有事物具備平等價值，此平等價值使道德真空愈發嚴峻，激化填補真空之相互鬥爭。史特勞斯門生 Allan Bloom 亦著 *The Closing of American Mind* (1987) 批判美國文化道德敗壞元素來自德國文化。Drury 主張這些思維來自其揮之不去之猶太情節，史特勞斯與史特勞斯學派之政治思想：新保守主義亦確實支配美國共和黨的統治意識形態。(1999: 1-20)。Anne Norton (2004) 也以 *Leo Strauss and the Politics of American Empire* 主張史特勞斯影響美國的知識圈、大學教育、國防與外交政策。越戰期間，史特勞斯與 Nathan Leites, Albert Wohlstetter 在主權、權力及現代性等議題中取得諸多共識。Leites 同樣是芝加哥大學的國際關係教授；Wohlstetter 不僅學術地位崇高，其對美國政治亦有不可忽略之影響力。Wohlstetter 與 Allan Bloom 的共同學生 Paul Wolfowitz 則是美國共和黨執政時期的重要人物。一般相信 Wolfowitz 乃近年美伊戰爭背後的知識支柱。Norton 語帶諷刺的指出，史特勞斯學派宣稱其如精神領袖史特勞斯般受壓迫。史特勞斯是德裔猶太移民，曾眼見納粹對德國，甚至世界文明的侵毀。但這些史特勞斯學派所居之豪邸大門，從未因其信念與政治立場而門鈴聲響，亦未曾因此而有移民逃難之需要。其之所以自認遭受迫害，乃盼藉此「壓迫」產生與史特勞斯之連結。Norton 認為，史特勞斯與其門生所構成之學派無論從美國政治或知識角度而言，都擁有無可忽略的影響力 (Norton, 2004:1-20)。Drury 及 Norton 都對史特勞斯抱持較為負面的評價。而 Deutsch&Murley(1999)所編之 *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime* 則由支持與反對 Strauss 者齊聚成書。其範圍自史特勞斯的學術觀點，對古典政治哲學的堅持，對歷史主義、相對主義、實證主義的攻擊，乃至於對美國憲政的想法。在此書中，亦可見一份雖不完整但具參考價值的 Straussian 名單，這份名單自知識圈涵蓋於政治圈中，足見史特勞斯與史特勞斯學派的影響力。

但亦有人力持史特勞斯與美國政治毫無關係者。例如 Steve Smith (2004) 批判將史特勞斯學派與美國政治連結之思維來自新聞界的無知，且對 Strauss 與其同事、生徒間的人際網路作了戲劇化編排。同時，反猶思潮對美國政治知識圈之猶太人懷有敵意。新保守主義 (Neo-cons) 之真意，按照 David Brooks 的說法，其「新」乃是指猶太血統。對於 Strauss 學說最為嚴厲的指控：戰爭，Smith 亦認為史特勞斯思想不但不鼓勵戰爭，甚批判當時美國外交政策的好戰氣息。Smith 援引 Karl Marx 所說：「我不是一個馬克斯主義者」，並以此作為 Strauss 是否應為美國政治負責做出了開放性的回應 (Smith, 2004: 1-18)。本文無意介入 Strauss 與美國政治之問題。此端論著甚多，在美國共和黨結束執政後，自然又會有更新的作品對於美國外交政策及其與史特勞斯創造更為新穎且全面之論。但無論史特勞斯對共和黨執政官員有多少可能之知識系譜關連與影響，其學術成就之堅毅早是不爭事實。

督教) 精神與教會制度完整推展西方思想中，亦趨近 Julius Moravcsik 對柏拉圖主義之定義：

各種對實存 (reality) 之柏拉圖式描述，皆匯聚於一特定觀念中，此概念乃抽象且超越時空，其為有序者亦為建構秩序者之根本，和諧亦源於此抽象領域之相互關係。在最好的情況下，人或可理解此普遍秩序，且於個人與社群生活中仿造之 (2000: vi)。

政治靈知主義故主張世界之二元分立，一端人世為世俗且真實之世界；一端為其所不可跨越之超驗抽象世界，提供人世之政治意義，行動規範與道德秩序來源。人唯能藉特殊方法甫能理解，認識與趨近抽象世界供給之秩序力量；此秩序化力量可能源於抽象理念或具實體意象之上帝。人理解而順服，因而於其秩序概念下建立真實之政治價值。

然政治人文主義者則認人自身與其行動即有價之物，且重視其創造力所現；易言之，一切攸關於人。故布克哈特如此批判黑格爾之《歷史哲學》：

黑格爾《歷史哲學》之導論中告訴我們，哲學中「預先給定」(given) 之唯一觀念乃理性概念，其主張世界秩序由理性所構成：世界歷史因而以理性為前提，故必為世界精神理性之展現與無可避免的行進。…他稱呼其研究乃神義論 (theodicy) (Burckhardt, 1979:33)

布克哈特拒絕此思維，且將人類理解之起源與事物永恆回歸於人自身，從過去，現在與未來，皆將續受苦難折磨卻仍努力不懈之人 (ibid:34)。其自不願接受柏拉圖之洞穴，且主張人類心靈有理解詮釋萬物之能力，心靈更有理想內在，儘管其形式或非如此；然人之眼必如太陽，否其將看不見太陽 (ibid:39)；然柏拉圖主張人之視野需透過太陽協助始可見事物真相，此典範衝突之一。

柏拉圖與理型，奧古斯丁與上帝之思原傳於世中，時空變遷後，人文思維重得語境優勢。宗教失勢後，諸多歷史皆彰人與「宗教性存有」之脫離。其不再藉單一抽象概念作理解世界及秩序之基礎。人為其自之主，此思維最偉大之成就為文藝復興。文藝復興取代中世紀遺留之風俗與思維；如人之名望評價不再據其出身或氏族，而以能力為考量；國家統治者亦須權謀利益關係鞏固政權或推展國家，國家遂為「精心雕塑之藝術品」。此二典範據思想家內心，其不若自由主義強盛，然其作為特殊思維方式，如 Foucault 所言巨鯨曾於海上留下其行走痕跡，且呈現其前後一致而深思熟慮之道 (Foucault,2003:4)。此二政治思維之爭勝與遞

嬗更是西方文明激盪與創發之秘密。

布克哈特與史特勞斯兩位皆於西方文明史有其特殊地位。二氏之特殊來自其特殊之自我定位，前者未屬政治思想正典要角，後者雖如此卻不以政治思想家自居，而自稱為政治哲學詮釋者<sup>43</sup>；前者以人與歷史之關係作其政治關懷，於其他歷史詮釋中，其露出不同傳統之觀點。布克哈特雖師承 Ranke，然對其歷史研究多有保留。布氏不採傳統治史法，而以文化史角度詮釋文明且重評歷史著名人物；更在文藝復興研究中，將人拉抬於歷史敘事中心，詮釋人如何脫離宗教形上需求。布氏歷史詮釋與政治理解，表面乃方法前衛且基／激進之文化保守思想家，然其關心人之歷史脈動，而不限於權威政治歷史文件，其畢生關懷苦難折磨之人，更因如此完成近代最為典型之政治人文主義詮釋（1981:34）。

史特勞斯費解之因其以詮釋為主，闡述為輔；其獨有詮釋與寫作，批判西方民主之哲學危機與現代性危機；現代性世界不再探究善惡，是非，對錯，其如 Max Weber 所言之除魅與諸神世界：

只要生命根據於其自身，吾人方得了解其為諸神之永恆鬥爭。吾人或可直率坦承，生命各終極普遍之可能立場，不可能相容，其鬥爭因而永不能達成結論（Weber,2002:162；筆者略微修改譯文）。

Weber 所述之現代世界，其「終極價值」問題之結論，即無人得擁善惡標準。政治最重要之是非與正義即無憑藉，價值根基之絕對標準故而搖擺撼動；易言之，人不再可行有效之道德批判。此為史特勞斯現代性批判之核心。然現今之困境，則來自數十年前德國思想之「創發」：

德國思想創造歷史意識，拋棄自然正義，最終導致漫無節制之相對主義。對德國 27 年前之思想所描繪者，大致準確，亦適用於現代西方思想之普遍狀況（1954:1）。<sup>44</sup>

故其主張潛心回歸古典政治哲學，甫見問題之所在，其試圖重建自然正義（natural right）之政治思維；其目的自盼抵禦現代性浪潮之道德真空。史氏著作等身，詮釋與批判史氏作品亦眾，舉凡其與保守主義，其與美國政策，乃至其對西方民主

<sup>43</sup> Strauss 甚至對於政治哲學／政治思想／政治概念有詳實且獨特的意義。Strauss 應是自認為一政治哲學家，在其認定中，政治哲學乃對政治事務更為嚴謹的思維。本文則不碰觸政治哲學與政治思想區隔性的問題，而是針對 Strauss 式的「理論建構」方式做討論。

<sup>44</sup>此書中譯則參考過彭剛之譯本，但彭氏有些段落（如本段）則將 natural right 翻譯為自然權利，本文則認為 Strauss 強調的是 right，正確或正當之意，而非權利。

與美國憲政之觀點皆為主要研究主題。本文著重史特勞斯作品與政治靈知主義之關連。史氏作品更涉及諸多猶太思想與猶太宗教論題，本文試循其自然正義論點，輔其哲學與神學觀點及其他作品詮釋其與政治靈知主義之關連。

本文以 Kuhn-Pocock 典範概念為基礎，回顧西方文明史上二種極為重要的政治力量：英雄精神與聖徒精神，及其「典範形態」：政治人文主義與政治靈知主義。政治人文主義以荷馬史詩悲劇世界為基礎，強調政治行動之價值，且重視人之概念；據此，無論政治，道德，行動之根源皆當由人所發。此傳統式微於柏拉圖後，直至馬基維利復甦後，終在文藝復興結果。其政治想像強調人之主體與行動，布克哈特之歷史與政治詮釋則成其當代典範。

政治靈知主義則以柏拉圖理型命題為其始，強調萬物皆分受於至高之存有；政治，道德與行動之目的規範亦循此存有而定。歐洲自柏拉圖千餘年至文藝復興前可謂由政治靈知主義傳統主導思想形構與論述書寫；文藝復興後，其則與政治人文主義共為思想語言系統。然對史特勞斯言，正因現代過於自信其理性，放棄絕對秩序概念而陷精神危機，其在此意義中完成當代政治靈知主義之典型論述。



### 第三章 政治，歷史與文明之融聚：布克哈特與政治人文主義

政治人文主義之英雄精神展露其政治，行動與道德之命題上。其主張政治並非對特定價值之追尋，而係以人之行動力量推進精神文明與歷史成就，行動本身亦因而具備其高度政治向量。人類行動之價值與其事功無關，其價值來自行動自身，更來自於其對人類政治與道德二元構成與執行意義。人類道德與秩序是以建立於其屢次行動所締結痕跡，而保有其動態之特質。

瑞士史學家布克哈特生於動盪之十九世紀歐洲，其見政治紊亂來自德意志歷史主義對特定價值之崇高訴諸，包含黑格爾歷史精神，*Ranke* 上帝意志，以及諸多進步樂觀主義者之命題。布氏是以期望提出其對人類政治，文明與歷史之嶄新命題；其命題則見濃厚政治人文主義色彩。布氏拒絕接受彼時民族國家與資本主義將國家視為政治目的之一，進而提出政治實為維繫人類追求其文明昂然之根本基礎，而非人類行動目的本身；而人類行動展露其精神與文明內在之無限力量，更成就歷史中諸多文明光芒。人類必然永恆奮鬥於歷史當中，以此奮鬥光耀其存在與行動之內有價值，且形構其相應於時代之道德秩序原則。然布克哈特深知其命題將呈現歷史中諸多人類行動所行之惡，即坦然接受，且警示後人對任何時代之道德批判皆須謹慎而行。

本章認為，布克哈特在此意義上完成了近代最為完整之政治人文主義命題。本章第一節回顧深處歷史（學）中的布氏如何看待當時之歷史（學）語境，第二節呈現布氏對當時革命與變遷政治之觀點，第三節則耙梳布氏如何修改當時盛行之歷史思想語境，且成為第四、第五節其人文主義政治行動，歷史詮釋與道德批判之基礎。

#### 第一節 *Burckhardt in/on History*

1818年5月25日，布克哈特出生瑞士巴賽爾虔誠新教徒家庭<sup>45</sup>，其父老布

<sup>45</sup>巴賽爾實為建造布氏深遠思想體系之重要成因，其本身更是歐洲思想傳統之匯聚重鎮，無論其新教精神遺產，公民共和理念及對普遍主義與特殊主義之實用融合，皆成就其兼容並蓄之文明格局。「最後城邦」(the last polis) 巴賽爾，十五世紀中葉時屬德語要城，加入瑞士邦聯後仍自成格局，居民亦以城邦為主要認同對象。工業革命後，萊茵河畔因工商業興起，經濟競爭高張，周遭城市特質急速改變；更因民族主義高舉而各自分立，唯法蘭克福與巴賽爾仍在分別加入普魯士與瑞士後保持原始風貌，後者更因其地理位置得天獨厚，政治中立及其民首重心智生活等因素保有

克哈特受聘為當地最高級神職人員<sup>46</sup>；其母之藝術愛好與涵養則影響布氏往後治學方向與理念甚深。<sup>47</sup>其生命歷多次轉折，其母早逝令布氏甫幼年始即常以悲觀

其特色，輔以長期貿易積累之財富得自力維繫建設所需。巴賽爾之文化亦維持其獨有氣息，政治則至 1848 年瑞士確立其政治制度，1874 年修訂憲法於法理終結巴賽爾之國內相對自主性後，甫失其行政獨立。在精神上，1529 年新教衝擊古城，其仍賴長久之文明傳統順利於 1534 年完成宗教改革，巴賽爾亦因其人文主義與宗教思想家之相互激盪，首次展現其「黃金前代」，更立下其新教閑靜基礎，抵禦四百年後現代科學之席捲。巴賽爾人文傳統亦於此時與基督教思維相互激盪，奠下其堅實之傳統，如當時著名之 Samuel Werenfelz (1657-1740) 即主張《聖經》詮釋與人文關懷理當合致，更提倡信仰與知識之融合。此兼容之治學不僅裨益巴賽爾後世無數知識份子，更造就巴賽爾得以其特殊「古城」氛圍，保存歐洲數位出眾的知識份子懷有之「不合時宜之念」，開創其白銀時代 (silver age)；構成白銀時代之知識份子，如 Overbeck，尼采與布克哈特，不僅分享其近似世界觀，更同批判當時盛行之樂觀主義，進步史觀，大眾文明，權力政治，中央政府。對其而言，巴賽爾不僅提供肉身棲息之地，更為其精神涵養所需之根 (Hinde, 2000: 6; Gossman, 2000: 1-8; 廖振旺, 1998: 9; Sigurdson, 2004: 11-13; Howard, 2000: 112-114)。

<sup>46</sup>布克哈特家族 (The Burckhardts) 乃巴賽爾重要菁英望族，其來自第二波巴賽爾移民潮，隨成當地重要貴族，活躍商業與政治活動中，構成巴賽爾史之一部份，論者以「中產階級上層之教育菁英家庭」(bürgerliche Bildungselite; the upper middle-class elite in education, learning, and administration) 稱之，並強調其對巴賽爾傳統自由理念與人文關懷之影響與堅持。巴賽爾菁英泰半來自法國，義大利與西班牙之宗教難民，且於十七世紀成為統治階級，供給巴賽爾豐沛政府官員，神職人員與大學教授。布克哈特家族亦誕生不少重要政府閣員與議員，如其弟盧卡斯 (Lucas Gottlieb Burckhardt) 以及多位大學教授，領域橫跨法律、神學、修辭、邏輯、倫理、數學領域，盧卡斯更為布氏實務政治運作知識來源之一，亦可謂其晚年美學化政治與歷史觀念未脫政治現實之主因。巴賽爾於十九世紀成抵禦啟蒙運動潮流之「反抗中心」(Widerstandszentrum)，布氏祖父與父親皆其中要角，其所以拒絕啟蒙，並非陌生於古典精神，而為堅守基督教人文主義傳統之知識信仰持平之道，以涵養公民精神內裡，更恐懼法國大革命與其流血後果，批判啟蒙運動所犯之傲慢，其罰即雅各賓主義流血衝突。布氏父親 (同名布克哈特；後稱老布克哈特) 熟知歷史藝術，且深受傳統影響，供給布氏與其姊弟豐沛生活外，更對布氏思維有深刻影響。遺憾布氏於其父逝世後，燒毀所有往返信件，進難以真實窺見其互動全貌。現可知老布氏將當時世俗《聖經》批判視為再興新教神學之契機，並鼓勵此刻神學知識份子掌握機會勸說俗世重返《聖經》教育，其教義答問錄呈現典型巴賽爾神學傳統 (Baseler orthodoxy)，提出三個命題，信仰，倫理，救贖；影響布氏最深者則為救贖原則。老布氏不僅於精神為典型巴賽爾神職人員，晚年更受封為總牧師，領導巴賽爾所有基層神職人員。老布氏與狄威特 (de Wette) 皆主張重返《聖經》，然前者傳統道路與後者批判性回歸成布氏靈魂內在之激烈信仰衝突與危機危機。布氏全集編者 Werner Kaegi 即提出布氏於著作書信中完全沈默於其信仰與家庭之糾葛，然其與其父，其與巴賽爾基督教精神，巴賽爾人文主義傳統等精神遺產之關連是否可能有其隱匿意義，則不得而知。布氏與其姊姊曾爭執宗教議題，後者盼布氏能念母親之誠敬與父親付出而回歸「正途」。然布氏早知其與父親之根本差異，儘管其未如尼采成基督文明之批判者，然其心已遠其父之道 (Gossman, 1988: 25; 2000: 203-205; Howard, 2000: 114-117, 124, 126-127, 134-136; Rüsen, 1985: 235)。

<sup>47</sup>布克哈特青年成長時期即對各事物皆懷興趣，其修習希臘文、拉丁文且涉獵希伯來文化，能流利使用法文、義大利；藝術造詣亦高，其作詩譜曲鳴唱，三十歲時曾出版詩集，其詩作樂曲主題浪漫，圍繞生命、碎裂、死亡、不朽等主題。儘管此些樂興之作，未必可作其理論創發之根據，然其終生對基督教之質疑，對歷史之關懷，乃至對人類文明之信念或可曰早隱其對藝術之關愛中 (Gossman, 2000: 208-209; Gilbert, 1986: 267-269)。其母 Morocaloista Sesanua (1782-1830) 對此影響甚深。Sesanua 出身 Schorndorffs 家族，家中經營絲織廠，布氏外祖父則為巴賽爾公務員且任學校與教會評議委員。其家族自十五世紀始即與布克哈特家族保良好關係。Sesanua 並非巴賽爾知識份子要角，其家族亦非重要貴族，然 Sesanua 之藝術感卻深深影響其子，若將此視為布氏日後走向藝術史之主因，或許過為武斷，但日後布氏能通詩畫音樂，其母之藝術啟蒙必為不可或缺。布氏青年時期即不好爭執，甚至為寧靜生活拒絕諸多邀約 (如柏林大學邀請其繼任 Ranke 歷史職位)，此舉亦可能遺傳至 Sesanua 所好之寧靜。然布氏十二歲 (1830 年) 時，其母驟逝，此在年幼布氏心中留下難彌傷痛，使其年幼時即有感世間之無常與不安，更嘆世事易破碎；隨布氏心智愈發成熟，其愈明白人之渺小與匱乏，易更明白人們之想像黃金年代未曾真存於世，故其

思維理解世界。布氏於巴賽爾大學完成神學學位後，深覺信仰無法供其認識養分而棄神學研究，前往柏林大學學習讀歷史。布氏師從德意志歷史主義最為重要之歷史學家 Ranke，亦與數位重要歷史學者有良好師生關係，其中幾位甚與布氏維持終生師友關係。完成博士學位後，布氏與當時歐洲政治之基／激進自由派往來甚密，亦任職於巴賽爾當地保守報《巴賽爾日報》(Basel Zeitung)，此時其多次撰文批判巴賽爾政治與宗教衝突。布氏此後曾短暫前往蘇黎世任教，返鄉後餘生全數奉獻巴賽爾大學。此後布氏生活不出大學演講，公共演說，寫作與旅行中。

布氏著作不多，其英譯本則於上世紀後半始謂齊全<sup>48</sup>，其著多數為其文化史之理論探發與實作。1840 年間，布氏曾規劃數個探索主題，分為：「派里克里斯時代」(The Age of Pericles)、「晚近羅馬皇帝時代」(The Times of the Later Roman Emperors)、「查里曼大帝世紀」(The Century of Charlemagne)、「霍亨斯多分時期」(The Period of Hohenstaufen)、「十五世紀的德國生活」(The Life in the Fifteenth Century)、「拉斐爾時代」(The Age of Raphael)；此時布氏尚在求學，其作品規劃之目的為著半大眾性作品，故未以國家或編年史寫作建其完整歷史敘事<sup>49</sup>，而

---

拒絕貴古賤今亦不論虛無未來 (Dru, 1995: 1-5；廖振旺，1999：9)。

<sup>48</sup>布氏較少談論主流政治科學與史學之重要議題，如國家、權力、平等、主權、憲政體制，亦因而未入偉大政治思想家之列，至二十世紀後始見由政治思想角度詮釋或批判布氏之作，並強調其理論對 1930 年歷史浩劫之準確判斷與其政治批判之重要 (Mommsen, 1983; Sax, 1985, 1992; Hinde, 1992; Sigurdson, 1990, 2004; Mail, 1996)

<sup>49</sup>然這不表布氏不將編年史與政治史排其閱讀，分析與詮釋範疇外，此實為布氏受 Ranke 影響之一。Ranke 主張歷史研究當挑選足釋歷史發展詮釋之材，而非選擇性挑選反映該時代特定層面重要意義之素材，二者看似衝突，然僅關懷不同，並非互斥。布氏之文藝復興研究不僅為求如實理解且盡可能採用時人之著，甚至為此目的，多次往返佛羅倫斯圖書館取材，只求盡可能如臨現場理解，亦選用多本編年史，笑話集，俚語集，包括「現代新聞之父」Pietro Aretino 語多淫穢的書信集 (Brown, 1988: 22; Langer, 1975: 78)。布克哈特與 Ranke 之根本差異絕非其對歷史客觀性之訴求，故其絕非 Anti-Rankean；相反的，布氏同樣主張如實呈現歷史，然其與 Ranke 之差距在後者強調歷史素材之客觀詮釋，布氏則要求讀者與詮釋者於重視歷史碎瓦客觀性之時，且需以其自身對歷史之感懷揉合為完整認識 (West, 2007: 43)。此實反映布氏歷史研究之特殊觀點，即便探索特定時代之特定議題，研究者仍需觀察理解該時代各層面之事物，即理解當時人類生活文明之綜貌。然此刻盛行之途則主張研究者需精於該特定議題。布氏以反此道而行，盼藉文明多層次透視形構歷史根本樣貌，然其常遭「業餘」之批判。如 Beloch 曾批判布氏之希臘研究，乃聰明業餘人士寫給業餘人士看之著 ("A book by clever dilettante for dilettantes")；Mommsen 亦言布氏之希臘「從未存在」("Diese Griechen hat es nie gegeben")，Wilamowitz 更嚴苛批判布氏希臘研究毫無學術價值可言，因為其既不論希臘宗教，亦不談希臘國家，更因其忽略近歐洲學界長年研究成果。學術界之批判並非毫無根據，布氏希臘研究由其 1872 年至 1886 年演講課綱編輯而成，顯少提及 1850 年後之學術研究成果，其多數證據來自其對古代典籍之閱讀，更滿足於此 (Langer, 1975: 83; Murray, 1965: 209-210; Weintraub, 1998: 273)。Wasserman(1976:182) 則辯護道，諸多批判布氏《希臘文明》者，忽略此書並非布氏之計畫著作，而為其最受歡迎之課堂講綱編輯而成；此外，布氏亦非古典學者，而是追求理解希臘文明之歷史學家。布氏原先就對專業知識份子未有好感，此點更是布氏在《文藝復興》後未繼續出版新作原因之一，然其鼓勵博學業餘主義，此更為布氏思想重要要素之一，後詳。

以該時代特定宗教，風俗，民俗慶典，藝術，哲學，文學，詩學等人類文明生活各領域為其時代敘事層次。布氏盼藉時代特殊性，形構該時期之歷史面貌；然此絕非個人之決斷宣稱，而是探索（Gossman, 2000: 264-265; Langer, 1975: 77-78）。但因其個人主觀意志之不願或客觀研究困難，其計畫實現者少，部分則在其身後由姪子 Oeri 完成，現留三本特定時代詮釋：《希臘人與希臘文明》（*The Greeks and Greek Civilization*；後稱《希臘文明》）、《君士坦丁大帝時代》（*The Age of Constantine the Great*；後稱《君士坦丁》）、《義大利文藝復興時代的人文化成》（*The Civilization in Renaissance of Italy*；後稱《文藝復興》）。另有兩本作品則由其授課講綱所整理而成，包括了常為人所提之《歷史的反思》（*Reflections on History*）與《論歷史與史學家》（*Judgments on History and Historians*）。

十九世紀可謂德意志歷史主義學派高張之時，但儘管布克哈特師出名門，其著史題材與風格卻皆與 Ranke 相去甚遠，其仍可於史學有一席之地之因，莫過其文藝復興歷史詮釋。《文藝復興》出版之第一年僅售出 200 本左右，1860 年秋天前甚至未有二刷計畫；所幸此未阻礙布氏研究動力，或許其本人不在意大眾回應。1860 年布氏完成《文藝復興》後，其向友人 Paul Heyes 坦承終於暫時滿足學術要求，可從其意願進行閱讀，而非為學術而。因而不難理解布氏 30 餘年學術生涯，為何從未親身參與出版與再版工作，更對出版酬金無太大興趣。其如隱士從事其感興趣之作，就此而論，布氏或許並非「專業歷史學家」或「歷史寫作者」，而是歷史閱讀者。《文藝復興》終同時於史學與大眾獲好評，再版不斷，更譯多國語言。<sup>50</sup> 這位充滿想像力之歷史學者，「史家之聖」（the sage among historians），Lord Acton 曾譽：「布氏之文藝復興研究，乃現有文獻最具洞察力亦最細緻之文明考察」；文藝復興學者 Hans Baron 亦讚：「布氏之文藝復興研究作

---

<sup>50</sup>布氏晚年甫獲史學界關注，如 1865 年莫斯科考古協會邀其成為會員，Göttingen 科學協會（Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen）亦在同年邀請；1869 年巴伐利亞研究院（Bavarian Akademie）表揚其對中世紀歷史之貢獻，羅馬聖魯卡學院（Accademia di San Luca in Rome）亦於 1884 年表揚其歷史探索之努力。不僅如此，不少大學更在此階段後邀請布氏任教，如 1862 年，Kiel 大學邀請布氏接替 Gregor Wilhelm Nitzsch 教職，Jena 大學與 Heidelberg 大學則在 1866 年提出邀請，1867 年 Karlsruhe 大學，1872 年 Strassburg 大學。其母校柏林大學，則在三位老師 Curtius, Droysen, Mommsen 推薦下，邀請接任 Ranke 歷史教職。布氏最後以巴賽爾更能符合其生命職志需求而拒絕這份工作（Weintraub, 1998: 273; Sigurdson, 2004: 10-11）。若以今日觀點而論，布氏抉擇對今日史學發展影響甚深。若當時布氏接此職位，德國史學界甚至是政治思想史界，是否會因氏擔任當時歐洲最重要之史學教職而有所不同？布氏所以拒絕這份職務，部份原因或因其與德意志歷史主義之歷史概念差異，另一個原因則可能是「謹慎避免成功」（deliberately warded off success;），以及珍惜巴賽爾提供之自由思考環境（Dru, 1955:1-2）。

品遠比其他相關作品更有影響力，且在近幾世代中蔚然立於西方社群文藝復興研究經典。」(Langer, 1975: 81; Acton, 1907: 65-66; Cassirer, 1944: 417; Sigurdson, 2004: 3; Baron, 1960: 207; Große, 1999:526)。

布氏因其《文藝復興》獲歐洲歷史學界好評，然傳統史學界與一般讀者大眾對布氏則有兩極評價；具體而論，人們區分歷史寫作者布克哈特及歷史研究者布克哈特。傳統史學界對布氏持保留看法，此或因其未採其師之歷史科學觀念，更不願受學術束縛 (Große, 1999:525)。布氏 1897 年過世時，其泰半聲譽仍來自少數出版作品，1905 年 Oeri 出版布氏 1869 年至 1872 間的講課課綱：《歷史的反思》(Weltgeschichtliche Betrachtungen; Reflections on History)，布氏在此課綱中藉評論法國大革命後的歐洲社會文明發展境遇，展現其對歷史，政治與文明思想之深度批判；布氏受托克維爾影響甚深，對 19 世紀歐洲盛行革命運動亦多所質疑。<sup>51</sup> 布氏擔憂十九世紀發展之「可怕的資本主義」(the horrifying capitalism; *der entsetzliche Kapitalismus*) 與革命運動不但難以建設文明，卻擾亂其發展；無論德國、法國、義大利、瑞士之戰爭與革命，其最終結果皆為動盪，不安與失序。布氏更見國家機械將獲強大政治力量，不僅令人擔憂人類往後可能面對之極權政治危機，現代軍產國家，市場機制，新聞媒體與學術體制職業化，更令其感嘆珍貴人文個體價值及巴賽爾古文明傳統恐將不復存在 (Langer, 1975: 83, 85; Gossman, 1998: 25)。

布氏此言或因其個人對歐洲局勢之憂，亦或因其厭惡革命厭惡。1848 年，歐洲以追求個人自由與平等為名，相繼爆發革命。對布氏言，革命支持者未真正瞭解「人民」之意義，亦不明白若人民變為群氓之可怕，更無知於革命將行之暴君統治。其雖願替歐洲文明而死，卻不願生命結束於摧毀文明之力。然現代文明卻導向權力壓迫，統御與箝制文明個體 (Heller, 1988: 49; Herkless, 1970: 300)；此時思想氛圍卻樂觀相信物質進步與國家擴張乃時代進步象徵，對布氏言此非精神進步。作為「最後城邦」之一份子，布氏對現代工業革命與資本發展之物質進步多有質疑，如鐵路發展，大眾文化與民主政治等不僅不可代表精神成長，只有

<sup>51</sup> Alan Kahan(1992)將彌爾(J.S Mill)，托克維爾與布克哈特三者視為貴族自由主義者(aristocratic liberalism)。Kahan 觀點充分反映二戰後西方學界對現代性思想問題之立場；三位理論家皆目睹現代性誕生，更同樣執念於保存人於現代情境之個體性(individuality)與個性(personality)，因其乃精神創造之根；三人亦同樣擔憂強大之中央政府強大力量將迫個人對之仰賴，進而戕害個體能力之二元循環。

其干擾甚毀滅文明之憂慮。布氏所欲為人文傳統之存續，保存古典傳統理想精神及個體生成與涵養（Herkless, 1970: 304-306; Gossman, 1988: 25; 廖振旺，1998：6）<sup>52</sup>，然當時大學教育發展反此而行，以過時為由貶抑古代知識之重要，其真正理由乃因自滿現代發明與成就，更混淆物質成就與知識道德之分：

讓一般「受教階級」對古代世界不感興趣之因，乃因其完全屬於自我，只作為個體而活，只要求政治共同體保其人身財產安全；儘管繳稅時滿腹牢騷，但於某種意義而言，其亦好與政治共同體同在，宛如一名「公務人員」（Burckhardt, 1999: 6）。

布氏對時興歷史概念與研究途徑之批判與期待，令其開創獨特文化史（*Kulturgeschichte*）途徑：

研究文化史，令人於常人熟知之敘事中看見更多重要事實——儘管其非鐵證如山，或更有些自相矛盾與遭人渲染，亦可能來自希臘時期那些才氣縱橫天才們所編織之謊言，進而完全屬於想像及自娛娛人的產物。……但我們的研究目的，乃在潰然消逝之希臘人性思維

<sup>52</sup> 布氏對現代文明及民主政體之批判，或因其故土巴賽爾城之寧靜，亦可能出自其性格之追求安逸特質；布氏母親之早逝，更令布氏感傷世界萬物之易碎性，進而反對任何以公眾為名發動危害文明藝術之政治鬥爭。相對和平的瑞士與巴賽爾，除少數宗教內戰，提供給布氏寧靜生活與思考換竟，使其開創獨特文明觀點，更令其與同時代之德國史學家有其根本差異。巴賽爾遂為其思考歷史，政治，文明，個人之阿基米德點，（Dru, 1955: 4; Herkless, 1970: 311）。然部分觀點主張布氏思想之政治冷漠亦由此而來，如 Paul West（1963）批判布氏逃避知識份子所應肩負之政治責任，而以中世紀苦行隱士之姿求浪漫史詩英雄生命；Hayden White 亦有如此觀點：

布克哈特實際上像是個隱士般自我隔離於巴賽爾，教授少數幾個在這掙扎中求學之大學學生，或從事市民演講，總之其離一切與知識界之連結，1860 年甚拒絕出版任何作品。此時布氏已是名氣高聳歷史學家，其他拒絕那些更有影響力之教職邀約，從其有利之上萊茵河俯視歐洲，看其邁向厄運。他檢視自由主義之失敗，診斷失敗原因，且預言自由主義邁向虛無主義之未來。但其拒絕加入這鬥爭中。在他歐洲文明之幻滅中，物質構築其社會與歷史理論，其理論猶見出病徵般準確預言未來危機。布克哈特隱遁解放其應替將來混亂所擔之責。但這上反映歐洲文化人之挫敗與沮喪，且令歐洲文明陷極權主義恐怖力量恣意橫行（White, 1973: 235-236）。

White 嚴苛批判或非無的放矢；事實上，布氏之政治冷漠與政治批判薄弱，向為現代布克哈特詮釋之重要議題。亦有論者主張布氏政治立論較少，乃因其主張以文明與藝術理解人類精神奮鬥歷史（Langer, 1975: 77）。然布氏關懷者眾，更未忽略知識份子使命，其主張知識份子之使命絕非政治參與，而係藉知識，美學與道德深耕養化其所存社群。其對個體自由與階級衝突之憂，及關懷階級衝突，民族戰爭與文明損毀亦如是。此部分實為布氏思維體系最根本之政治面向，縱其較少直陳當代政治學關注之題，更令論者常批判其為政治冷漠之伊比鳩魯主義者或懷古保守主義者與守舊主義者。姑且不論其伊比鳩魯主義是否為「反政治」思維，但布氏歷史書寫與關懷，無論從其「人之意象」，個體與群眾，人之秀異，文明質變等議論看，詮釋者皆不當輕易忽略其思維之重要政治批判面向。而布氏之反民主與反革命乃因其反革命運動所求之自由與平等，因其必淪為奴役個人之工具口號，更宰制其所堅守之生命，教養與信念自由之平等（Sigurdson, 1990: 417-418; Trevor-Roper, 1984; Wilkins, 1959; Forsen, 2002: 362）。

中，描繪其生命態度，希望，思想，洞察力及能力所及 (Burckhardt, 1998: 5)。

布氏對歐洲政治前景之批判，深刻影響歐洲思想日後發展，如對二十世紀重要西方哲學家尼采言，布克哈特乃其「偉大導師」(*eine grosser Lehrer*)。尼采好聽布氏講學且與之分享歐洲文明之悲觀論，更認為布氏寧靜外表與謙遜人格，隱藏其充滿生命力之知識與生命內在。尼采自詡：「布克哈特課堂上六十個聽眾，唯我一人可從其奇異語句及猝然之停頓中，得其真意」。二者同好叔本華悲觀主義哲學，尼采日後開展之數觀點亦見濃厚布克哈特色彩。<sup>53</sup>儘管布氏終對尼采敬而遠之，然其對尼采之影響無可抹滅 (Langer, 1975: 85-86; Brown, 1988: 21; Heller, 1988: 48)。

1898 年至 1902 年間，布氏各作品含其信件陸續集結成冊，Werner Kaegi 編全集後，史學界遂漸行 Burckhardt Industry，無論德國或英美史學界皆有嘗試回應統整布氏思想者 (Weintraub, 1998: 273)。誠如 Herkless (1970: 313) 所言，理解布氏之最好途徑，即徹底探索其歷史理解。德國歷史學家 Meinecke 回顧布氏與 Ranke 對德國史學之兩種傳統意義。前者強調文明與個人，後者 Ranke 側重力量與國家 (Gossman, 2002: 564)。二氏對歷史，國家，革命與個體皆有不同觀點。Ranke 對大眾運動持樂觀觀點，相信「歐洲天賦」(*the genius of Europe*) 能於動盪時局中趨向美好結局，而非暴力統治；然布氏極度懷疑，擔憂與批判大眾運動之維護文明作用，更質疑民主政體是否真為人類困境之解。Meinecke 與 Dilthey 主張，德意志觀念論有二同源之國家觀念，生命觀與世界觀 (*Weltanschauung*)。其一為客觀型態世界觀，其由歌德所發後由黑格爾延續，主張世界如其所現，人存其中藉特定理性觀察，理解與詮釋世界與其後之神聖客觀導引律令。其二為主觀意識世界觀，以個體開展權利與義務概念，其不僅保障人類自由免於外部世界戕害，更保存內在精神力量所涵養之空間。Ranke 承繼歌德與黑格爾傳統，主張

<sup>53</sup> 1839 年，布氏前往柏林大學師從 Ranke 之際，儘管其已放棄尋父親步神學研究之道，然其對天啓 (*providence; Vorsehung*) 卻仍有不定思慮。1844 年 1 月 14 日，布氏去信友人 Willibald Beyschlag，自承其「非教會式之宗教性」(*non-churchly religiously; unkirchliche Religiosität*) 或為其宗教問題之唯一解答。布氏之歷史職志動力，乃解開基督教之歷史意義。現時歷史終走入以人為本之階段，基督教儘管曾孕養人與其民族，然其已非人類行動之動力，而維齊內在精神依靠。簡言之，也許人與基督教之疏離構成布氏歷史思索之動力，故其遠比尼采早意識「上帝已死」之問題。布氏雖未提出解答，而主張人類需以自身作認識世界與歷史之根。此非表示布克哈特將如尼采般以「超人」(*Übermensch*) 為解，其主張人需親身經歷基督教之其內在解體 (*dissolution*)，更準備迎接非宗教世界 (*irreligious world*) 或新異教世界 (*neo-pagan world*) (Howard, 1999: 153)。

無論世界，歷史及社會各現象全皆意志開展與具現，此意志存有即上帝。布克哈特主張主觀世界論，儘管其承認人力難求全世界，但文藝復興之誕生絕非上帝所為，更非神秘意志所行，係連續歷史機緣之偶然／必然結果。Ranke 以政治連結思想決定文化，布氏則求將獨立文化於宗教與國家外，著重強調歷史自發質素。簡言之，Ranke 問人替歷史作什麼，布氏則尋歷史對人之意義（Herkless, 1970: 290-291, 316-318）。<sup>54</sup>據此，儘管 Ranke 於十九世紀史學界豎立研究典範，影響學生無數，布氏仍未完全循其途徑。儘管如此，布氏仍稱呼 Ranke 為「我偉大的老師」（my great teacher）（Langer, 1975: 76）。

Ranke 的歷史科學研究（*Wissenschaft*），實以黑格爾等德國意志歷史主義之歷史哲學遇選論（prejudge）為基礎，其主張人類之文明奮鬥史，乃某神聖意志之展，其自由形成於時代精神歷史詭譎之辯證發展中。因而 Ranke 不僅制其歷史研究途徑典範，更主張德國早日取得統一，始可健全其民族精神與政治力量（Langer, 1975: 76-77; Engel-Janosi, 1944）。布氏對德意志歷史主義之回應可分二層面：對歷史精神之批判及歷史方法之修訂。

對布氏言，其歷史探索之根為人之關懷及探訪「人之概念」，進而關注個性，人類精神與創造力。歷史因成人類存有領域與範疇，而非超人精神之體現。布氏治學方法與作品風格，皆與當時奉精神為詮釋典範之之德意志歷史學派有所差異。<sup>55</sup>布氏不循精神解釋歷史，更不願將人視為無主體之歷史意志執行者；故其歷史詮釋拒任何歷史哲學詮釋，更重公民生活基本領域，如風俗儀式與服裝藝術等層面，更強調行動者與其脈絡之相互影響。<sup>56</sup>德國史學以歷史知識理解歷史

<sup>54</sup> 相對於 Ranke，Meinecke 更為讚賞布氏思想對歷史本質之洞察，亦解釋布氏何以能對人類文明未來有更為精準與犀利之預測；布氏著作之英文編者 Trevor-Roper 亦主張 Ranke 科學化與事實化之科學歷史理解，從今日眼光看來，不僅過時無用，更將史學帶往絕路；而布氏之嶄新文化史研究途徑，無論其生前出版之作，或身後集結問世者皆有深遠影響（Herkless, 1970: 290-291）。

<sup>55</sup> 布氏前去柏林時，黑格爾已逝八年，然其影響仍未見衰退。縱然後進學者未全然接納黑氏論點，然其命題多由黑格爾思維體系之人類存有與理性調結，啓蒙運動目的論，歷史實存，革命與歷史連續體之關連等重要概念所創。如 Ranke 主張歷史為命運展現，民族則為上帝意志之必然結果，故民族與其國家皆朝其內在固有自然本質之有機體，其存在則為體現世界運行原則。Ranke 如是主張，Droysen 亦如是。Droysen 認為歷史概念有其天啓性質，故所有歷史衝突中天意所選者必超越一切存有而勝。無論 Ranke 或 Droysen，其歷史理論皆易趨由統治者，強國，甚至於暴君所用，更令現實政治論獲嶄新理論生命，國家理性更能藉此獲轉化成道德律法之契機（Gossman, 2000: 215-217）。

<sup>56</sup> 對布氏言，歷史絕非哲學，其寫致年輕學者之信，表明自身與其歷史思想及哲學之距離：「儘管你是哲學家，但請務必需容許我這個不好沈思，一年當中從未有一分鐘奉獻抽象思考者。我只能以慣有方式探索那生命之重要問題。我思考那於生命中日漸蓬勃之事，我的內裡驅使我理解那歷史本質、自然本質的事物……歷史是巨大的詩，這不是浪漫的幻想。因歷史記載那如水晶般傷

與人當如何理解歷史精神或上帝意志，然對布氏言歷史關懷唯一目的為人，若歷史有其恆久特質，亦為人無止之奮鬥，爭勝與苦難之生命本身(Salomon, 1940: 18; Hinde, 2000: 17)。<sup>57</sup>

十九世紀德國史學界為求客觀正確理解，要求讀者（學術與非學術亦然）需窮盡一生面對浩瀚繁瑣歷史資料與事件。布氏批判此舉等同耗弱研究者興趣與創造力，而警喻後進學者需謹慎迎合此閱讀與寫作風格之要求；其於「科學」大旗下，要求學者寫作順暢且合邏輯之歷史演繹。布氏本人年輕時曾受此影響，亦期許如其師長般進行研究，但俟其歷史觀念成後，其僅對自身興趣之題材書寫閱讀，更專其獨特歷史概念之探（Große, 1999: 527-528）。布氏主張任何歷史研究途徑，皆當開放他人批判，更允人以其方法探索重要議題，構成人類精神生命且引導生命方向（Murray, 1965:210）。其史學觀念與教育非專為職業歷史學家而設，而係培養人之歷史興趣，導引其文化史，拒絕科學歷史。因文化史職志乃重建多元理解之背景知識（Weintraub, 1998: 278-279）。布氏不僅修訂駁斥十九世紀歷史主義語境與選材，更於詮釋中強調詮釋者與詮釋客體乃動態互動（West, 2007: 39-49）。布氏歷史因而超越 Ranke「如實呈現」（*wie es eigentlich gewesen*）而成現代（詮釋者）與過去（受詮釋物）之持續互動，意即其《文藝復興》開篇所呈之謙遜與開放觀點：

此書書名實為嘗試，作者深知其有限才能難竟艱鉅工作。即便其對

---

透的歷史過程，甚至包含精神啓示。……哲學家之想法在神秘宇宙中流動，而其歷史亦是科學，你所說所言之動力，對我而言，乃神秘難測之詩意之存在」（Burckhardt, 1955: 73-75）。

<sup>57</sup>亦有論者批判布氏之行文仍有強烈黑格爾精神，其主張布氏文藝復興研究受歷史決定論限制，無法擺脫黑格爾強調之民族精神（*Volksgeist*）對特定民族社會倫常、法治體系、風俗習慣、科學藝術發展之影響，而將某預設之歷史詮釋套用於特定文本證據上，以將文藝復興時期之個人主義視為歷史之必然。然此批判忽略布氏將歷史視為人類生命與自然環境演繹之複雜過程（Brown, 1988: 24）。但布氏文藝復興詮釋確在近代新歷史主義與歷史唯物論者頗受重視，儘管其未專文處理該時代政治經濟狀況，然其多層呈現人類生活營造之開放式詮釋，確符新歷史主義之觀點，但亦將文藝復興本質化，保守化，甚過侷限於歐洲中心主義。然布氏強調文藝復興之成，乃延續中世紀時期潛於人類文明之資產，更開放引用文藝復興時代之「非西方」事件，論述與文本。故其布氏絕非以物質基礎縮限文藝復興為某歷史事件，且將其視為特定歷史結構之「給定」概念；「文藝復興」的概念，實為詮釋者基於其對過去與現代的理解願望，且為其與世界歷史之共構物，更保育糾結複雜之歷史圖景。布氏反映其對十九世紀盛行之樂觀歷史進步論之恐懼，自啓蒙運動與法國大革命以降，已有太多論者熱情擁抱與強調人類理性之昂然，然此進步論點不僅未能保存人類文明，更可能迎來箝制其自由之恐怖政治情景（Hinde, 200: 186-187; West, 2007: 27, 50; Weintraub, 1999: 278）。另一些批判認為布氏「透視主義」（又稱觀點主義；perspectivalism）之歷史敘事，過度強調觀察者之立場與角度，而縮限歷史可能性。然布氏實非獨以圖像（受詮釋物）與觀察者，其以「圖像的」（*das Bildliche*）理解歷史，而非單一圖象詮之（*das Bild*）（West, 2007: 34-35）。

研究成果懷有自信，卻不能保證此著皆受有識之人賞賜。此因同一文化時期採不同詮釋角，可能得出不同結果；此書主題乃孕育吾人文化之母，時至今日仍舊不斷影響我們，因而無論詮釋者或讀者皆不宜受其身觀點與感受影響，妄自判斷此文明階段。吾人猶汪海航海臨無限航路，此書使用研究素材於其他詮釋者處可得完全不同之處理，應用與結論。……文化史寫作最大難處即因為求令人理解，勢將知識浩瀚發展過程切為獨立甚至武斷之範疇(Burckhardt, 1983: 1)。

布氏之歷史認知與廣義 Hegel-Ranke 歷史觀念亦現於此。<sup>58</sup>其主張十九世紀後不再受宗教與主宰人類意識之存有所限，可行歷史沈思且創自身世界認識；然其未棄歷史敘事邏輯，而係重視人何以藉歷史清晰看見事件之特殊性且詮釋之。歷史若如視覺藝術 (visual *Kunstwerk*)，唯觀察者與詮釋物之相互影響始展其真正精神價值。人雖可獨立其意圖，立場，甚至環境之影響，然其言表敘事絕無脫離脈絡之可能。歷史圖景詭譎如海，時清晰可見概念如夜星耀眼，時藏深海。此變異之圖景絕非虛無，其乃歷史發展之特徵，更係過去，現在與未來一瞬之光火。<sup>59</sup>十九世紀主流史學以進步，發展與時代精神為詮釋概念，布氏則以詮釋之「見證」(witness) 重建歷史與詮釋者關係，且重探「理念」與「人」之基礎 (West, 2007:39-40, 42; Weintraub, 1998: 277-278; Große, 1999: 526)。

布氏準確之現代政治發展準確令其獲英美知識學界注目，甚贏先知(prophet) 美喻。然英美學界認識布氏實有其漫長發展，布氏《文藝復興》雖早有英美語學者重視，然其餘作品二戰前卻未有英文譯本 (Gossman, 2002: 538)。英美學界對

<sup>58</sup>布氏對 Hegel-Ranke 傳統之另一批判，乃其終致對政治狂熱支持。論者亦云布氏因巴賽爾之和平寧靜傳統而厭德意志歷史主義對普魯士軍權之崇拜，導致其輕視批判政治力量且重文明發展價值 (Gossman, 2002: 562; Mosse, 1985)。然布氏批判 Ranke 等知識份子之政治參與，蓋因其認定政治秩序關鍵非獨賴政治，更仰於文明昇華及公開表達信念之自由空間。儘管如此，布氏仍視 Ranke 為偉大歷史學家，且感念對其歷史學養之栽培。布氏於 Ranke 指導下完成探究 Carl Martell 之博士論文，此文處處可見布氏對 Ranke 之敬意：「本文之目的，乃建立事實」(Establishment of the facts is the purpose of this work; *Ausmittlung der Tatsachen ist der Zweck dieser Arbeit*)；其次，此文循 Ranke 主導之編年史風格，嚴格探究中世紀歷史之事實。除博士論文外，布氏尚於 Ranke 指導下，完成討論 Conrad von Hochstaden 之著。此作品仍遵標準 Ranke 史學途徑，仔細重建事實因果關係，輔觀察廣闊歷史發展及重要關鍵。布氏沿襲 Ranke「基督教歐洲」(Christian Europe) 觀點，主張德國與羅馬得以合一之關鍵在基督教文明整合作用，亦見蘭克所好之詞：民族精神 (national spirit; *Volkgeist*)。就布氏此時思想發展而論，其對史學家 Ranke(而非政治參與者 Ranke) 敬重有加，其由 Ranke 習得之歷史詮釋技藝，乃至歐洲歷史觀點，皆難想見其往後將主張文化史研究。然此即為布氏生命歷程重要關鍵，遠離故土之布氏，首次得以接觸與巴賽爾知識氛圍截然不同之傳統信念，更首次接觸德國史學界，此精神變遷動搖其原有深固信念，令其日後展其開放政治與學術觀點 (Gilbert, 1986: 255-258)。

<sup>59</sup>若布氏文化史之基礎命題即過去延續至未來之歷史圖景光火一瞬，此命題則影響 Benjamin 之文化史概念，見 Caygill (2004)。

布氏之觀點，隨其時空背景不同，理解布氏之角度亦有所不同，其著作於英美世界之出版則得力猶太學者之推廣幫助（ibid:539-540）。<sup>60</sup>布氏抵禦 Hegel-Ranke 傳統，反國家藉倫理膨脹權力，更尖銳批判國家暴力；其主張人需「馴服」國家保存社會，文明與和平之論，供給西方抵禦極權主義之理論基礎。英美讀者從其中擷取保衛個體自由，批判權力國家，政府，工業社會與產業經濟等現代弊病之理據。無論猶太學者或英美學者，二戰後皆臨「現代性危機」，「文明危機」或「人類精神危機」時，其可於布氏著作尋保衛自由個體信念之質素。戰後不少憂慮極權主義復活之政治哲學家與理論家皆採納布氏思維，如 Hayek 即於 1944 年劍橋大學演講中提出布克哈特，托克維爾與 Lord Acton 同為歐洲所需之政治教育良好典範（Gossman, 2002: 544, 547-548, 551,560, 563, 571-572 ）。<sup>61</sup>

1960 年，美國民權運動令個體自由提至自我實現，故不如先前重視布氏思想。德國史學傳統更因布氏不主論政治史或事實因果關係等命題，使其再次淪為邊緣議題。然此無法掩蓋其為維護深化個體內在涵養所提之不同史觀（alternative historiography），及其拒絕輕易涉入政爭，以個體涵養作自由實現之理想（Gossman, 2003: 561, 563）。

## 第二節 Burckhardt in/on *Revolution and Transformation*

前段簡略介紹布氏生平與其歷史觀念，及歐洲／英美語系對其評價。初略而論，布氏其人與歷史治學皆呈複雜圖景，此或與其生於轉折與變遷之時，且其生命亦經數次重要轉折有關。其數度因求學，躲避政爭及任職離開故鄉，最終則仍

<sup>60</sup> 包括 Karil Lowith, Friedrich Engel-Janosi, Felix Gilbert, Karl Weintraub, Peter Gay, Albert Solomon, Siegmund Neumann, Peter Drucker 等猶太裔學者皆可謂布氏政治理念支持者。Lowith 主張，活在上個世紀之布氏比現代人更能理解 1914 年與 1939 年（即兩次大戰）之現代問題。猶太學者泰半帶保守氣味，或質疑急速工業化社會，擔憂個人自由如何存續。Solomon 據布氏現代批判發展其批判膨脹之國家機關，理性化資本主義商業組織與社會經濟結構。Neumann 亦言現代危機早由托克維爾，布克哈特與杜司妥也夫斯基等人所見。Drucker 甚主張即便「自由世界」戰勝恐怖納粹，此不代表真正的社會與個人自由。布氏眼中之理性自由主義不僅非人類自由之起源，其為求生命安全極可能犧牲自由，此即為極權獨裁種子之由來。簡言之，猶太裔學者大體與布氏共享現代社會批判及悲觀主義之世界政治觀點（Gossman, 2002: 540-542, 545-547; Neumann, 1942; Solomon, 1955; Drucker, 1942: 191）。然布氏思想中有其反猶質素；對布氏言，猶太人乃現代浪潮之金融、媒體、解放與平權運動等現代困境事件之領袖，但對大多數猶太裔理論家言，其非忽略布氏反猶情節，而係主張反猶並非布氏思想不可或缺之本質，亦不影響其批判極權主義之事實（ibid: 552-553）。

<sup>61</sup> 確有少數美國理論家，包括布氏著作英譯版編者 Hugh Trevor-Roper 提醒援引布氏理論之英美自由主義支持者，皆需誠實謹慎的面對布氏對當時民主政體，大眾運動，與平權運動之厭惡（Gossman, 2002: 551-553）。

於巴賽爾大學任教終老；其作品亦由多重力量交疊且保持內在和諧，其思維體系之多重起源，立場與關懷，族織孕其特殊知識魅力（Neumann, 1927; 廖振旺，1998：7）。布氏思想基礎由巴賽爾，柏林與義大利三地供給之神學，歷史，政治與藝術等相互構成，不僅形成其思想基礎與變遷，更造其對變遷時代之觀點。若細察布氏之時代詮釋結構，可見其時代詮釋皆以該時代政治始論，其信件亦見對歐洲政治情勢之關懷評論；其政治論點所以費解，部分成因乃其成書寫作風格未求成嚴謹意義之政治思想與哲學，其亦否認其論有成系統歷史哲學之可能。

布氏之世界認識基礎，泰半來自巴賽爾人文主義精神氛圍，新教傳統，以及父祖輩之神學深耕與母親藝術涵養（Hinde, 2000: 6）。布氏自小於父祖薰陶接觸新教世界觀與教義，其與多數出身牧師家庭之歐陸重要史學家同在大學畢業後，放棄神學轉向歷史（Howard, 2000: 5-6）。此或因其內心濃厚之懷疑論與悲觀世界論，布氏就讀大學期間甫至巴賽爾任教之基／激進神學家狄威特（Wilhelm M.L. de Wette）更為不可忽略之引信。<sup>62</sup>狄威特歷史《聖經》批判導引布氏之信仰危機：

狄威特（神學）體系，每日不斷在我眼中成長茁壯；我沒有別的選擇了，只能（has to）追尋。我們的宗教傳統在他手中逐漸衰萎。今天我終於瞭解，他一語道盡我心中所想之耶穌誕生只是神話。我曾想過許多理由說服自己，為何耶穌基督誕生必為神話。也許耶穌基督之神性，必包括其純粹之人性（Burckhardt, 1955: 36）。

對我來說，作為神的耶穌基督不重要——人能在三位一體之耶穌基督中理解什麼？但做為人類，耶穌基督卻是我靈魂之光芒。他是歷史上最美的形體（figure）（Burckhardt, 1955: 89）。

此刻巴賽爾與歐陸皆興以歷史詮釋、批判《聖經》，儘管其目的有所不同，如 Ranke 欲以歷史證成上帝，狄威特則以歷史批判《聖經》與信仰。布氏另一位教會史教授 K.R. Hagenbach 則倡以世界歷史理解神聖概念。青年布克哈特就讀巴

<sup>62</sup>狄威特與泰半前往巴賽爾之知識份子同為「知識之流亡者。」1819年，狄威特因「異端批判」色彩濃厚之《聖經》詮釋引普魯士政府不滿，柏林大學遂與其終止聘僱關係。其輾轉來到巴賽爾大學任職時，人事案仍起不少爭議，幾經波折終順利任職，且於巴賽爾大學任教期間修訂陳舊神學課程設計。狄威特為巴賽爾大學策劃三種神學課程，希伯來史與古代（History and Antiquity of Hebrews）、教會史（Kirchengeschichte）及信條史（The History of Dogma; Dogmengeschichte）。由於狄威特 1820 至 1830 年間的努力，巴賽爾大學成功建立嶄新神學知識理念與教學課程設計，更完成狄威特本人於德國時期想望之「教會本質移轉」考察理念。儘管狄威特神學知識教育規劃僅部分實現，但此確實改變巴賽爾大學之神學研究氛圍（Howard, 2000: 120-124）。

賽爾大學時，乃其首次受系統神學教育，亦初次接觸歷史與人文意識。<sup>63</sup>原循父親意志求學之布氏，大學時因此經歷精神危機，故需另尋自我認同，生命職志與意義。其如史學前輩般擇以歷史關懷，藝術凝視及人性價值為其解放，終或父親肯就讀柏林大學。布氏之歷史轉向（historical turn）如是誕生（Gossman, 210; Howard, 2000:9, 130-131, 143; Gilbert, 1986: 250-251）。

布氏之歷史轉向拒絕狄威特、黑格爾、史萊馬鶴等歷史《聖經》批判，其自承為「誠實異端」（honest heretic; *ehrlicher Ketzer*），然其襲自巴賽爾之古典宗教氛圍及奧古斯丁—狄威特之悲觀世界論與原罪思想，則遞移至其歷史文明觀點中。布氏曾向 Tschudi 坦其內心因信仰危機與政治動盪之變動，其心境更可謂反映現代知識體系（*Wissenschaft*）之精神遠離教會教義之情形。神學，曾自稱可超越一切，現不僅自身難保，更無法保護歐陸文明免於政治暴力與崩潰，或填補其文明空白（*tubula rasa*），故布氏盼有志獻於神職之睿智者，當獻其才為世界文明所用。布氏此近韋伯「世界除魅」（*Ernüchterung*; disenchantment）之觀點，乃其「歷史轉向」（*Übergang für Geschichtswissenschaft*）特徵之一，更象徵十九世紀知識氛圍由正統基督神學轉向歷史意識。布氏更於 1840 年向友人讚美柏林大學史學教育對其嶄新生命職志之培育（Burckhardt, 1955:43-44,140; Gilbert, 1986: 250-251; Howard,1999: 150-152; 2000: 13, 129-130, and chap5）。

十八世紀與十九世紀初之歷史世俗化（*Verweltlich*）精神，使德國學術界極重歷史教育（*Geschichtswissenschaft*），布氏更於其中尋其淑世之道，生命目的（*Lebenbestimmung*）與職志（*Beruf*），此種世俗精神遂成解救其悲觀主義與宿命之解藥（*Heilmittel*）（Howard, 1999:154）。<sup>64</sup>大學教育機制確實改變其「歷史」、「哲學」、「神學」等學科語境之意義。歷史乃探詢過去與未來，然此刻舊德意志

<sup>63</sup> 布氏參與 Hagenbach 神學課程，亦加入 Vischer 與 Wackernagel 的希臘文明與德國史課程。後者乃布氏往後的重要師友，其時常碰面交換想法，偶爾朗讀彼此的詩。1837 年 Wackernagel 開授詩與修辭課程，布氏之筆記記載 Hagenbach 如何推崇史詩年代相對小說與詞賦年代之重要性，而 Wackernagel 在口述歷史中，描述英雄鞏固詩人集體認同之過程。詩人藉史詩保留此文明特質。此外，自由派學者 Picchioni 對布氏有不可忽略影響。儘管布氏往後極度厭惡自由派，然 Picchioni 對其生之付出與關心及其高貴自由精神，內斂沈穩之風範，皆令布氏於往後精神成長之道中，不論憤世嫉俗之虛無，且亦步亦趨追尋藝術般之寧靜與自由（Gossman, 206-207, 210）。

<sup>64</sup> 傳統觀點主張歷史意識世俗化實為人類意志由神學解放之結果。然人類意志或未「完全」脫離神學影響。神學於現代思想解放之角色曖昧難解，傳統史學批判與宗教思想批判更難完全擺脫神學，史學與神學間更是無可脫離。歐陸思想於十八世紀前，無論哲學史學皆可謂神學婢女，因神學多方左右人類思考。十八世紀末，因人類意識之世俗化令神學失其主導，世俗化甫於十九世紀初完成其初階段之轉化，展現於歷史教育，語言與專業制度基礎。歷史遂可漸成人類獨立思考之主徑，轉而影響神學與《聖經》批判（Howard, 2000: 1-2）。

帝國之瓦解，社會概念（the concept of society）與自主性之變遷及強勢政治單元民族國家之誕生，皆令史學家關注變遷國家，社會，個人及文化。黑格爾與 Ranke 亦於此時建立其世界史觀察。布氏此刻進入柏林大學乃尋嶄新精神信仰之絕佳契機。<sup>65</sup>

十九世紀之歷史意識為人文學科重要基礎，史學尤其是如此。Ranke 與 Droysen 儘管仍歸上帝意志，然其以歷史認識人類自由精神之學，令布氏亦以歷史探其人文關懷，更將歷史視為生命職志。但儘管布氏曾認同其德意志民族期望，然德國民族國家統一帶來多次政治紛亂，反令其懼民族國家巨大政治力量對文明自由之威脅，故轉而批判中央政府與現代發展之戕害人性，是以此絕參政爭且堅守舊歐洲（old European）文明價值。革命時代之布克哈特擇前工業時代之世界秩序與價值，反對現代世界嶄新國家型態與大眾文化，乃因其主張舊歐洲價值氛圍乃人類自由精神與文明發展之最佳環境，此即其與德國師長之關鍵差異，此觀點更大舉啓發尼采與反／後現代政治思潮。布氏母題（motif）乃人類精神於歷史與力量交錯，衝撞與融合時之發展，其拒黑格爾式歷史終極目的論與價值發展歷史哲學命題，更不求超越人類理解範疇，因歷史觀察所需之精神（Geist）絕非世界歷史之絕對倫理精神，而為人之歷史永恆創造力。任何假定歷史朝絕對目的或價值前行者，實犯歷史觀察最嚴重之誤（Rüsen, 1985:236-239; Gossman, 2000: 217-219, 231, 247）。<sup>66</sup>

儘管布氏否定德意志史學之歷史，文明，民族主義，國家與政治觀點，其仍與 Ranke 共享保守主義特定價值，亦習得歷史文本與檔案資料之精讀分析，且曾發表數篇揭其畢生關懷之作。其與 Kugler, Kinkel 之友誼及藝術詮釋共識，更奠其藝術詮釋基礎。Droysen 對亞歷山大與希臘文明之著與課程，更構成布氏希臘

<sup>65</sup> 推薦布氏進入柏林大學者並非 Ranke，而是藝術史教授 Franz Kugler。故布氏於柏林大學的第一堂課乃 Kugler 之課程。布氏且與其維持良好師友關係。布氏無法苟同 Ranke 對普魯士政府之熱烈支持，Kugler 等之學養，則為布氏於柏林大學時代最重要之學習對象。另位著名神學家 Kinkel 亦布氏重要友人，時以 Kinkel 為首之知識團體時常進行沙龍聚會。然 Kinkel 與有夫之婦 Johanna Matthieux 之關係與其基／激進政治觀點引來普魯士當局不滿，最終因政治事件入獄。幾經波折後，Kinkel 免於死刑，但仍遭流放。布氏起先與二者皆有良好互動，儘管其未完全贊同 Kinkel 政治立場。然此事加深布氏對普魯士政府之質疑，更令其深信任何中央集權政府皆人性自由精神與文明之危害者（Gilbert, 251-255）。

<sup>66</sup> 布氏絕非反對政治，因政治與國家亦為歷史構成要因。然暴力與國家難脫離（Burckhardt, 1979:60-72）。此馬基維利式之政治觀察，令其遠離期待國家藉社會主宰性保護歷史之樂觀主義。後者強調國家作為倫理意志之實現「工具」，然對布氏言，權力即惡，樂觀主義過於小覷國家沈淪之可能（Salomon, 1945: 237-239）。

觀點之啓蒙，其亦力勸布氏早日選定終身領域（Sigurdson, 1990: 419; Gossman, 2000:213-214）。

布氏之人文歷史研究於柏林時期已現端倪。1842 年，布氏書寫興建科隆大教堂之重要人物 Conrad von Hochstaden 之文，已提及文明與文明史概念；此時布氏之文明與文明史觀念趨近 Freiburg 與 Kugler 之中世紀教會建築藝術與建築史觀點。<sup>67</sup>布氏更與 Kugler 共享思想與藝術之關連性命題，如羅馬教堂有限空間概念及歌德時期空間無限之論（Gilbert, 1986: 249-250, 258-261）。1847-1848 年，布氏則以基督教雕刻藝術為文（*Andeutungen zur Geschichte der christlichen Skulptur*），主張個人意志展現於藝術，更無可脫離實存社會脈絡，藉此批判強調進步，民族與國家之資產階級藝術論。此論奠定布氏往後以變遷和危機為基礎之歷史闡釋，更預示其以人類自主創造力取代理性主義之觀點。布氏冀以此保存動盪時代之文明價值（Hinde, 1992: 434-436）。此亦悲觀布氏少數之積極思維。儘管布氏否認 Ranke 所言，羅馬德國傳統乃歐洲文明之根基，反主張法國大革命造就歐洲文明敗壞，然其仍信以藝術文明求人類自由，或可禦現代之文明傾頹（Gossman, 2000: 221-223）。

若布氏完成博士學位前之「變遷」，展於其精神生命層面，其後之變遷則需由政治觀點而論。布氏不僅排斥歐陸世界之急速變遷；1843 年返鄉後，其更厭倦於當時瑞士之政治動亂，更對自由主義與民族主義甚感疑慮。布氏曾於 1841 年崇拜德意志民族主義及德國文化對其學養之栽培，將其視為德國文明之希望；然其隨即明白，任何傷害巴賽爾人文主義傳統，自由概念與人性尊嚴者，皆為文化大敵。布氏政治觀點反映於其民族主義與大眾社會革命批判（Hinde, 1992: 427; Rüsen, 1985: 235; Herkless, 1970: 312）。其返鄉後任《巴賽爾日報》編輯，亦多為文批判時政，不過未受重視<sup>68</sup>，亦令其陷於政爭（Garner, 1990: 48）。<sup>69</sup>布氏對

<sup>67</sup> 布氏約於 1842 年完成此文，同年去信 Kinkel 承其無著史天賦，但願終生追求文明史。同年布氏始於信件中論歐洲政治情勢。此刻布氏與 Kugler 不僅共享藝術詮釋觀點，更常前往參訪古蹟建築。時任藝術史權威雜誌 *Kunstblatt* 之 Kugler 更邀布氏為文暢談當時藝術爭論。布氏與 Kugler 共享其對德國藝術民族精神及導入藝術於世界史之觀點。布氏援 Henri Bergson 主張人類之物質行動精神剩餘（*spiritual surplus*）論點，主張藝術品之內在精神，後世觀賞者當求理此無盡創造力，因其有助形構人類深遠生命觀點。故藝術絕非逃離政治與世界，反為理解世界之絕佳途徑（Salomon, 1945: 248-249）。此文更推崇 Albertus Magnus 調和亞里士多德與基督哲學，科學與宗教之貢獻，大舉推進人類文明，豐富中世紀文明；布氏惋惜其著泰半軼失，實為人類文明巨大損失（Gilbert, 1986: 261-263）。

<sup>68</sup> 布氏之報導言論毫無群眾魅力，其不善大眾修辭，更不願學習與大眾友善對談。布氏提出以文明教養取代政治鬥爭與大眾民主。此雖布氏一生所堅持之自由社會之知識份子責任，但其自然

民族主義之厭惡具體展露於其對畢斯麥之批判：

畢斯麥已完成這世界未來的大至走向；儘管並非唯有畢斯麥能夠如此，但其清楚瞭解民主與社會浪潮之劇烈發展，其必造就民主或絕對政府之全然暴力。……但這只是開端。我們所從事的知識工作，將在普魯士軍事機關前無用武之地，甚至毫無事實根據。軍事效率將成現代生活之特色。……軍事國家終寡佔社會；工人們將因貪婪永不得自由，更難離開礦坑（Burckhardt, 1955: 151）。

布氏現代批判之高峰，即在此工人生命譬喻中，其終將世界推向完全民主或徹底獨裁；後者之軍事效率超越任何帝國（ibid: 107, 207）。布氏雖曾盼自由主義足抵絕對主義激進論，然 1845 年後亦潰然放棄。自由主義儘雖訴諸美好未來，然其為政治幼兒，不解大眾運動暴力本質，更未曾深思其政治結果。此全因法國大革命召喚社會大眾及國家機械（Salomon, 1940: 423-425）。歐洲政亂皆為法國大革命之子，更為啓蒙運動之果，其嶄新國家概念，民族與民族主義，公共輿論膨脹，貨幣交通機制變遷以及物質主義慾望，不僅限制個人發展，毀損歐洲文明傳統，亦崩歐洲精神連續體；人們自傲於其力，卻由樂觀主義所囿，相信改變必屬美好，卻拒傳統價值，而未有任何思想基礎，將物質進步誤為精神成長，難見歷史真正價值，令文藝復興開展之個體價值消逝，即便巴賽爾亦難倖免（Herkless, 1970: 304-306; Hinde, 2000: 8-12; Gossman, 201: 241-246）。

現代性，國家與飽學之士（*virī doctissimi*）若共同毀損文明與個體價值，布氏唯一抵禦野蠻之方法，仰賴人文主義傳統之教養（*Bildung*）。教養，乃重塑個體精神與創造力之關鍵，其非教育，係精心涵養個體重返歐洲文明傳統。教養呈現個體知識與自由。若政治難克現代困境，唯文明與教養始能如此（Hinde, 2000: 18-21; Ringer, 1969:2）。布氏藉旅行所見之藝術關懷，為其現代大眾物質文化批

---

難獲當局青睞。布氏於 1846 年坦承其欲逃離一切政治狂熱思潮，同年 12 月 10 日向 Kinkel 坦言政治已死，其唯一希望乃善盡「人」之世界責任（Sigurdson, 1990: 420-421; Burckhardt, 1955: 103）。

<sup>69</sup> 布氏擔任《巴賽爾日報》記者期間，先後見證巴賽爾，德國與義大利在 1840 年歷經之政治變動，且主張此乃 1789 年法國大革命之遺續；在「革命年代」中，國家挾其政治力量並以自由主義或民族主義為由，令歐洲陷文明危機中。不僅歐洲如此，連同沈靜小城巴賽爾傳統貴族政治亦受自由主義與中央民主政府浪潮侵襲；1840 年後，巴賽爾分自由派與保守派，其爭執愈演愈烈，激進民族主義者更在 1845 年於路森市（Lucerne）發動武裝革命，布氏批判自由主義與民族主義未如其自稱之帶來繁榮，反令巴賽爾陷於慌亂。此外，工業化刺激城市經濟需求，經濟菁英遂為求發展工業，與政府組成巨大政產結構，亦令群眾日漸要求經濟與政治權利，然物質慾望永無滿足。巴賽爾內更因新教驅逐耶穌會教士，天主教提供庇護導致 1847 年內戰。布氏雖對耶穌會無特別好感，卻基於正義與理性原則要求新教不當以此發動內戰，遂招來新教不滿。此政治爭議繁瑣且日漸惡化，終致布氏去職，前往義大利行藝術探訪（Hinde, 1992: 428-432）。

判基礎；其愈成熟，愈明白巴賽爾安逸生活乃為精神至寶，更深化以傳統文明批判現代文化之徑（Gay, 1974: 144-145）。<sup>70</sup>

布氏轉折之生命終返巴賽爾大學任職終老<sup>71</sup>，其於 1840 年完成之文雖有濃厚德意志歷史主義氣息，然其早期藝術探索遂成其研究主題。布氏盼能完成如其師般具備閱讀性（readable）之作品，只是若 Ranke 解釋歷史何為，布氏則望詮釋歷史意義（Gay, 1974: 146,152, 165-166），此為其獨特歷史詮釋之基礎。

### 第三節 布克哈特歷史方法論

倘若現代以其物質世界阻擾人之精神視域，其教育與知識體系之科層專業化亦遮蔽其對世界之認知，其非但無可尋「哲學」，更難探「科學價值」，生於此社會之學者被迫參與過度之寫作生產，不僅降低品質，亦難求歷史真意與西方文明知識傳統。對布氏言，歷史乃人類裸生於世唯一尋求自我理解與救贖之道。因人類自然本質無關神聖意志恩典，其身足可理解外於經驗之道德精神世界。人乃歷史行動者亦為文明創造者，故其以歷史理解過去文明，自身與世界。布氏主張人需以完整歷史結構與時序認知事物客觀性，亦望讀者聽眾需專於事實帶有之重要概念與意義；另一方面，為超越現代社會知識探索侷限，其亦提倡開放於世界萬

<sup>70</sup> White 等批判布氏「逃避政治責任」，泰半著眼於布氏藝術觀點，然布氏絕非以藝術奢華逃避政治義務，而係為「保存文明」之歷史職志而行。1846 布氏決心遠離政治激進友人，亦遭批判未善盡知識份子之責，更為沈淪享受榮華生命之「歐洲貴族」。布氏之回應則主張知識份子絕無藉參與黨派政爭獨力改變政治之可能，更難以政治抵擋文明災難。企圖操控群眾並未明白群眾之力難以預測，亦無法控制群眾力量之方向，政爭本身即動亂，痛苦與失序之根。任何史家皆需有洞視世界之立足點，令其超克時代脈絡偏見；藝術與其內在精神即為其時代批判深層基柱。若歐洲文明之崩解難違逆，布氏望此藝術精神供給文明重建之磚瓦。就此而論，布氏美學與藝術關懷不僅非逃避政治責任之舉，更為其善盡歐洲文明之義務（Sigurdson, 1990: 422; Salomon, 229-230）。此外，布氏 1840 年後之信件更見其對政治之高度關注；瑞士分離主義戰爭（War of Sonderbund）與 1848 年革命，影響布氏政治歷史思想甚深。布氏時刻注意思潮與文化變遷，亦多有評論批判。故其乃「政治性」的開創其美學化歷史概念，凝望人類生命之創造力及精神力。布氏亦堅持公民政治參與義務，從未放棄任何投票機會（Hinde, 1992:426; Gossman, 2000: 231）。<sup>71</sup>布氏於 1846 年離開《巴賽爾日報》，短暫前往義大利參訪，後前去柏林擔任 Kugler 助理。1847 年布氏離開柏林回鄉，卻因瑞士內戰無法入境，只好再次前往義大利參訪，卻在義大利目睹政治鬥爭。1848 年柏林爆發三月革命，布氏原懷有期望，在威廉四世拒絕承認議會諮詢地位後，布氏以「舞於火山之上」（*nous dansons sur un volcan; we dance on a volcano*）形容此刻政治危機。柏林境內不僅經濟蕭條，憲政制度亦蕩然無存。1848 革命使布氏決心志於以知識書寫記載文明。但 1848 年返巴賽爾任教後，布氏與巴賽爾當局之教育政策有所歧見。巴賽爾教育當局要求大學教師批改學生作業，然布氏主張歷史教育非以培育答題能力為目的，而為培養其歷史觀察與判斷能力，批改作業之時將扼殺教師研究與寫作。布氏無奈離開巴賽爾前往蘇黎世任職。在蘇黎世，布氏如其父所言經歷生命之最重要轉折。1855 年秋天，布氏來到蘇黎世。此時蘇黎世由諸多藝術家，音樂家，作家，學者構成其特殊多元思想氛圍，布氏結交不少朋友，深化其人文思想。直至 Bachofen 以重建巴賽爾文明為名，邀請布氏返鄉，布氏終定居故鄉，終生從事奉獻教學，閱讀與寫作（Gossman, 2000: 224-236）。

物之「業餘主義」，其成果即文化史。文化史乃人類文明內在生命之紀錄，描繪人之存在，思想，世界觀與行動力，進而呈現生命內在之持續變遷及其展於歷史之精神力量與歷史意義，更開創嶄新人文主義話語 (Salomon, 1940: 430-431, 435; Große, 1999:529-530, 537-538)：

人文主義追隨者，絕不毫無條件參與黨派鬥爭，亦不因觀點相同而加入政爭團體。過去鬥爭只為消滅敵人，其殘酷，冷漠，憤怒與失控，令人不再反思其立場觀點之是非善惡。然真正歷史思考需排除盲從，因為盲從之書寫者，只為勝利與其目的而作 (1876/6/8，轉引自 Salomon, 1940: 432)。

布氏於其悲觀現實政治論中實保未來之希望 (Dru, 1995: 3)。首先，十九世紀即其所謂良好歷史探究時代：

……回首知識過往發展，必瞭解吾人時代優於過去之條件。我們比過去有更多物質條件，亦有更之好旅遊，語言學習及語言學發展；此事物帶給現代世界更多文獻，吾人能以更多歷史紀錄，旅行、(藝術品的)複製及攝影，使所有人都能夠目睹歷史，政府與學會亦出版大量文獻資料，他們肯定比 St. Maur 與 Muratori 的義大利史料更為直言，且趨近歷史 (Burckhardt, 1979: 45)。

德意志歷史主義寄希望於歷史精神，上帝與命運，然布氏主張歷史事件之構成人、事、物皆有無可化約之重要，歷史有其「必需性」(necessity)，然非決斷且抽象之「概念」，而係行動者與其社會情境共構之境遇。布氏據而主張知識份子之革命時代責任即保重要知識資產 (Salomon, 1945: 246-247)。布氏承歌德與 Humboldt 關懷人性 (mankind) 之「德國自由主義」(Sax, 1985)，建立以人為主之歷史詮釋，歷史批判與人文主義，此觀點反映其文化史途徑。<sup>72</sup>

<sup>72</sup> 十九世紀初期，文化史雖廣為人知然從事者少 (Gilbert, 1990:46; Gossman, 200-:255)。「文化」一詞，在十八世紀甫現於德國語境，用以對比、類比各實際物質利益與標的，亦可用於描述形成人類行為，世界觀，內在精神領域之知識，精神與概念，如對「民族精神」之探詢即是一例。早期文化史乃特定時代人口、農業、工業、宗教、藝術、民俗之文化演進詮釋。Hüllmann 為文化史研究之早期先驅，1841 年間其於波昂大學開授中世紀文化史 (Cultural History in the Middle Ages)，主張文化史需涵蓋日常生活各面向，無論正義，利率，服裝費用，飲酒習慣等。無文獻明確記載布氏是否出席，然二者之立論則見其連結可能。Hüllmann 著四本關於中世紀城鎮文化生活之作。布氏則於 *Conrad von Hochstaden* 中引用其作。*Conard von Hochstaden* 可謂布氏首次文化史嘗試，內有少數篇幅描述柯隆大教堂建造時期之文化環境。布氏數位師長皆為其文化史之啟蒙者，如 Hüllmann 主張社會基層生活與重大歷史事件皆歷史所關注；Kugler 將文化史幾乎等同藝術史，布氏贊同 Hüllmann 觀點，嘗試拓展文化史領域。此外，August Boeckh (1785-1867) 於柏林大學之古希臘文明課程對布氏影響亦深，布氏更將《希臘文明》提獻 Boeckh。Boeckh 主張希臘為完整有機單元，其基礎之生活與最抽象之哲學共構其特殊性。布氏採 Boeckh 對事件產生條件與境遇之論，應用至其 1842 年柏林藝展詮釋，主張 Rubens 乃描繪行動之畫家，而 Van Dyck

作為巴賽爾公民，布氏或因其故鄉氛圍傾向文化史而非政治史。布氏以巴賽爾所供之氛圍為基處，詮釋時代社會內部動態力量及特定人物天賦，想像力，教養與影響力。布氏文化史拒以天啓、真理等超越人類理解與行動範疇之概念詮釋。歷史無任何終結，人類探索亦無停止，布氏文化史研究之真諦，即在持續觀察，理解與再詮釋（Herkless, 1970:311; Gossman, 2000: 258-261, 311）。布氏所指文化共有三意。第一，「精緻文化」，如繪畫，建築與藝術，其慣以「藝術」(*Kunst*)與教養 (*Bildung*) 指涉此層意義。第二，文化為特定歷史時代地點之共享生活模式，如義大利文藝復興時代文化或希臘文化等意。此展露布氏視文化為完整個體，亦吾人藉以分析政治，道德，哲學，文學，藝術，科學，甚至該社會秀異人物內在精神，而趨近該文化之工具 (Sigurdson, 1990: 428)。此外，布氏語境中之第三文化意涵，則為現代工業與資本主義社會之墮落文化 (*decadent culture*) 或大眾文化 (*mass culture*)。現代物質進步並非精神成長，且阻礙現代人思考；其以娛樂，感官與慾望為目的，拒以文化提升人性，導致十九世紀斷裂過往歷史價值。布氏筆下之「現代大眾」即生活於此環境，只追求物質滿足而淪失精神涵養者。故其文化第三意涵，可謂對現代資本主義與大眾物質文化之批判 (Sigurdson, 1990: 431,440; Gross, 1978)。

若布氏歷史研究乃求增進教養，而非科學精進，其自然將歷史視為詩與美麗事物，以觀看藝術之角度看待歷史。其堅持以藝術為增進教養，其藝術史，藝術風格與作品詮釋與批判亦與其思想般「不合時宜」(*unseasonalbe*)。黑格爾主義者雖同等重視美學與藝術養成教育之重要，然其視藝術史，文學史，哲學史與任何性質相似之「歷史性學科」為完成歷史精神自決與自主之必要；對布氏言，藝術史絕非服務歷史精神，其本身人類精神之展現，其使命為理解保存個體文明與其精神發展。布氏之藝術史寫作未有過多傳統史學意象，其視歷史脈絡為藝術生產前提，其生藝術世界觀與觀念；藝術理論與藝術生產之商業關係，則非其核心關懷 (Burckhardt, 1955: 75; Gossman, 1988: 26-28)。布氏文化史既拒目的與命運，

---

則描繪條件之畫家。此「外部事實」(*external facts*)與持續性內在條件 (*lasting internal conditions*) 之二分理解更呈現於 Boeckh 講授希臘時之數個主題，如服裝造形藝術，居家生活，葬禮，食物等，且形成布氏講述與寫作文化史之基礎原則。文化史要求研究者不受社會狀態與語言限制，拋棄何謂重大事件之成見，關注過去較少人深入之思想，整全該時代之人性考察，且呈現該時代、地區之民族整體發展及秀異人物。文化史之大略綱要，故為紀錄社會與其構成團體、個體之日常生活情境及區分各時代文化與民族特色。早期文化史作品皆以此綱要為原則，使社會史與文化史不受政治史限制，趨近今日民族誌。文化理當為國家社會運作之土壤。然因為文化史拒絕靠攏政治史關懷與核心，其與布氏同遭「業餘」批判 (Gilbert, 1986: 263-267; Gossman, 2000: 255-258)。

其發展更駁斥永恆與超越原則，而證成人與環境之互動始為真實情境，故任何形式理論系統皆非其所尋，其分析單元更非「系統理論」而係轉向個體。欣賞藝術作品自為人與藝術品內在精神溝通與交換之過程，而非以任何形式理論批判為目的（Gossman, 2000: 252, 271-272, 350-351）。「藝術與任何外於藝術領域者毫不相關，其不發現任何法則，更探索存於更高生命層次之物」（Burckhardt, 1979: 97）。

美學與歷史之互動更可謂布氏對理性主義理論，時代精神危機及人類安身立命問題之回應（Hinde, 2000:27-28）<sup>73</sup>；布氏於美學詮釋重視現代與傳統之繼承轉關係，其於米開朗基羅（Michelangelo）與拉斐爾（Raphael），Rambrandt 與 Rubens 中，皆認為前者過度反抗且如浮士德以破壞傳統為創新，其藝術成就蘊藏失序，後者之崇高即其繼承傳統而謙遜之創發。布氏以現代／古典之分及混合自然主義之美學批判，無論歷史或美學，皆強調靈魂秩序與精神意志和諧，此為人類靜思之道德基礎，更為抵禦現代社會與國家權力之方法（Gossman, 1988: 29-30; Lupton, 1999: 930; Salomon, 1940: 429-430）。

十九世紀照片技術之興起則為布氏藝術評論之另一關鍵。照片與實體美學關係爭論不斷。部分論者主張攝影照片重現客體，儘管其呈現客體樣貌，然無礙主觀詮釋意識於詮釋所生之質變，此為形變論（transfiguration）論。法國觀念實存論（ideal-realism）則肯定形變過程昇華照片精神。多數德國論者反對此觀點，布氏則大量以照片呈現其藝術分析，且採趨近觀念實存論之論，拒絕大形論述；為令讀者與其同臨現場，布氏強調視覺，以照片補足目光之無可觸及。然布氏不僅視照片為靜態記錄，更強調「閱讀者」受精神感動而生之想法，轉令客體獲嶄新意義，構成相互活化關係（Maurer, 2005: 63-64, 67-70）。

布氏照片詮釋不止於複製，而係仰賴想像力，生命力與實體之念相互形構之互生；其強化詮釋者，脈絡與時間之共同關活化嶄新歷史經驗（Maurer, 2005: 71-72）。此近羅蘭巴特（Roland Barthes）所言主體（攝影客體與詮釋者）於「凝

<sup>73</sup>如 White 對布氏美學，藝術之歷史寫作總結性回顧所言，對藝術之雙重威脅乃國家（政治權力）與宗教（精神權力），其不僅威脅文藝復興時代之個人，更是所有生活「此岸」者之永恆威脅。政治與宗教威脅化作二意象：諷喻與象徵。其經歷史推演出道德意義，或將具體實存昇華為永恆精神力量，二者皆抑個人與藝術精神之發。奧古斯丁《上帝之城》呈現歷史意識受強制力量之抑，且建構世界指引道德力量；黑格爾以符化之形上體系分解歷史事件，始每段歷史不再具其獨有性質，而成「歷史」之特定範疇。然布氏主張真正歷史，當如拉斐爾將意識之隱喻與象徵，移至實存必然呈現之部。布氏歷史實存由不連續而不完全相同之獨立事件所構，開創每段歷史獨特之批判詮釋（White, 1973: 261），更藉此挑戰進步歷史思想，要求現代個體勢採取與過去不同之價值信念，且重新公正檢視不同時代、文化、政治系統之價值，反對以今論古之自大信念，拒絕臣服任何預設人生最高目的之想望（Gossman, 2000: 10-11）。

視」過程相互消解主客位置之境。然巴特主張其中無創造可言 (Barthers, 1981:14, 148; Maruer, 2005: 71), 布氏則主張藝術品與詮釋者之相互作用 (Burckhardt, 1979: 98); 布氏如其史學觀點般主張詮釋者評論歷史事件, 概念與人物時之相互作用; 閱讀詮釋需與文本取得妥適平衡, 而平衡來自綜觀全局之制高點 (vantage point), 故仰賴其文本理解。是以理解與閱讀歷史, 亦求人對文本與素材之「視察」。歷史教育遂為開啓人之目光, 而非強加詮釋論點。因人與歷史之互動無法由人所「教」。概念與物質情境皆非詮釋權威理據所能獨佔。每段歷史皆人與脈絡之相互影響, 更成人類心智狀態; 唯人與現象之「自我詮釋」與「相互詮釋」始能趨近歷史真意 (Große, 1999: 528-539)。

布氏文化史與藝術史詮釋建於人類心智涵養, 拒絕傳統史學權威詮釋論點。「如莎士比亞《哈姆雷特》早有無數詮釋, 人言各殊, 然若閱讀者反覆閱讀, 皆能有所啓發; 故重要者乃反覆理解之意願」(Burckhardt, 1999: 160)。儘管多數歷史事件已有無數事實資料與詮釋, 但無論專業人士或業餘愛好者, 唯有追求歷史感與反覆欣賞, 始能理解歷史與藝術作品之精神, 且無需任何文獻, 經驗與導引 (Gossman, 2002: 359; Große, 1999: 534)。

故布氏歷史詮釋方法可曰為審慎反覆之開放性歷史詮釋：

人們可以批判任何歷史研究方法, 因為沒有任何方法可稱普遍有效。人人皆可按其獨有方式看待歷史這巨大研究課題, 這可能成其人生精神向度: 人們按此方式成其歷史研究途徑, 且用此途徑引導其人生方向 (Burckhardt, 1979: 35)

然人需有探索與發現之渴望, 更「必需知道如何閱讀」(*bisogna saper leggere; must know how to read*); 亦需相信沙礫中有知識之寶, 其具普遍知識價值或個人價值。對其他作者而言毫無價值之發現, 或許可能是吾人前行之指引 (Burckhardt, 1979: 51-52)。

布氏此論與盛行觀點必有所衝突。首先, 其拒絕限其範疇為特定重要文, 強調特定文本必然之有限性, 更以傳統所不重之資料為重要材料。其次, 布氏不以紀錄詮釋特定人物, 事件與結果為其主軸, 而藉反覆閱讀, 推演與詮釋之方式, 建構不同於「專業」史學系統之論。其追求開放詮釋, 亦坦言此詮釋方法將受多重內外因素影響。然唯有如此, 始令詮釋者真正「進入」歷史 (Große, 1999: 541-544)。布氏數本作品之開篇皆直陳其非典型歷史詮釋論旨：

人們或將質疑為何不聚焦於「希臘歷史」，或效法那詳實描繪政治生活基本環境與力量之政治史。但我們早有精彩希臘歷史論著，此外，若針對此政治事件與評論，將佔許過多時間，因現代史學風氣要求我們用一整本書考據某個歷史事實。但所謂事實，乃書本中最易得者，故我們任務，乃站在更高的地方觀察這些事件。若我們只有六十個小時左右的時間表達所有值得理解之希臘事件，加上多數聽眾並非古典學者，那麼最為可行之方法，就是文化史。……我們將在此研究希臘人之思維與其精神氣質變化史，以及那些建構希臘人生命之翻騰生命力量，其可能是令人驚訝的建設性力量，也可能是帶來毀滅的恐怖力量（Burckhardt, 1998: 4）。

《君士坦丁》之主旨亦非記載其生平與該時代政治史，而係將該時重要且基本之歷史特徵，描繪為淺顯易懂之歷史整體。布氏直言其書並非獻給專業歷史學者，而係勤於思考之讀者。因對一般讀者而言，唯將歷史敘事描為清晰全面之形，其甫能真正走入作者思路。此書二版序言自白其目的並非創作「面面俱到」之敘，係以文化史角度理解君士坦丁變遷時期之重要性（Burckhardt, 1983: 10-12）。此詮釋立場，實以其「業餘主義」之教養基礎觀點為基礎：

業餘（amateur）惡名來自藝術領域。藝術家必需成為大師，否則一無所是；他將生命獻給藝術，因藝術需生命與完美技藝之結合；然知識絕非如此，人只能在一個特定領域成為大師或專家；在其他領域中，其需盡可能努力。若人欲保其觀察世界整體之能力，或欲對世界懷抱著尊敬之情，則需盡可能多方涉獵，於私人生活中對各領域皆抱持業餘愛好，增養其所見聞，否其將於專業領域外一無所知，甚未開化（Burckhardt, 1979: 54）。

業餘，來自拉丁語 *delectare*，意為由關懷獲樂趣，其在藝術領域飽受批判，因藝術要求其參與者之大師技藝。然對學習言，人若僅能在一個領域中付出一生始有成大師之可能，布氏則期盼人於其他領域皆成享樂之業餘愛好者，接納新知識與樂趣，不因專業而失其欣賞之能力（Große, 1999: 535-536）。故布氏不在意其理念是否與專家（specialist）有所衝突，更不以培養專家要求學生，因其歷史教育之目的並非培育專家。其亦諷刺提醒學生需尊重知識份子與飽學之士，且要求 Oeri 不得出版筆記與課綱，此皆不願專家與飽學之士之批判。對布氏言，文明與藝術皆人類教養之根，如其希臘文明藝術範疇之觀察，希臘「自由個性」能擺脫神話，宗教與國家限制，正因其文明藝術之創發與感懷。故維持熱情與自由精神，乃其核心論旨之一（Langer, 1975: 79; Weintraub, 1998: 274-276, 281）。

若對布氏文化史與藝術史之觀點尚稱無誤，則其整體論點與德意志歷史主義

之差異即清晰可見。布氏之歷史本質，歷史使命，乃至歷史詮釋與行文風格，或有意遠離德意志歷史主義，然此不表其忽略傳統歷史之重要觀點，其文化史體系雖主張文化為人類珍貴自發精神發展之總和，然其承認文化受國家與宗教之牽制（Burckhardt, 1979: 93）。無論《文藝復興》或《希臘文明》，其文化史研究皆以政治為時代發展背景要件，但其核心關懷則如 Humboldt 古典人文精神所言，乃批判國家藉擴張壓抑個人精神與文化保存（Gossman, 2000: 254, 261-262）。布氏唯一關懷，乃人之時代律動，此無涉善惡批判，而是對其精神境遇之深思：

我們從最易觀察之處出發，此為所有事物之永恆核心——人，那於現在，過去及未來永受磨難，卻努力奮鬥工作者。就此而論，此研究屬病理學研究（Burckhardt, 1979: 34）。

在充滿困惑與驚訝生活中，人常不由自主抓住這關於其自身之知識以及藉歷史揭示之人類經驗知識。因為人無法滿足於對自然之思索，更難因此獲得充分慰藉和指導（Burckhardt, 1999: 3）。

布氏面對十九世紀德國歷史主義語境，其為求修訂歷史與文明之理念，故其首要之事即修改其詮釋方法，其方法之修訂體現於其文化史與藝術史之觀點與詮釋。

歷史生命活動有千百掩飾，其極為複雜，時相互關連時而獨立自主；時藉群眾，時假個人表現，偶爾充滿希望，有時陷入絕望；其力既可摧毀國家，宗教與文明，卻又是三者建立所不可或缺。歷史生命遂成難解之謎，其可能為人類想像之熱情而非思想，時而卻是思想，其彼此不相關連的預兆，需至遙遠未來甫能實現（Burckhardt, 1979: 38）。

吾人唯一能作即保持開放詮釋立場，且謙遜以「歷史為師」（*Historia vitae magistra*）（ibid: 39, 原文如此）<sup>74</sup>；布氏即在此歷史觀念與方法展其希臘，羅馬（中世紀）與文藝復興詮釋。

#### 第四節 政治人文主義之歷史詮釋

布氏史學並非「純學術之歷史指導，而是精神世界各領域之提示」（Burckhardt, 1979: 32）。其將歷史視為三力量之總和：國家，宗教與文明。文明，乃影響其他二者之變項。布氏非欲建歷史系統，亦非歷史法則，而係盡可能以多層次考察歷

<sup>74</sup> 此句常作 *Historia est Magistra Vitae* 或 *Historia magistra vitae est*，其意皆同，來自西賽羅《論演說家》（*De Oratore*）。

史，此立場始自其對十九世紀德意志歷史主義及黑格爾歷史哲學之批判：

Hegel 在《歷史哲學》(*Philosophy of History*) 導論中指出，哲學「預先給定」(given) 之唯一觀念乃理性，世界秩序因而由理性所構成：世界歷史必循理性發展且為世界精神理性無可避免之行進。…故氏稱其研究為神義論 (theodicy) (Burckhardt, 1979: 33)。

然布氏歷史探索之目的與黑氏所謂「世界精神理性」或永恆智慧無關，其更批判「世界謀劃」(world plan) 觀點自始自終建於錯誤前提之上。此歷史詮釋觀念終致「給定」概念之偏狹價值判斷，然布氏並非全然否定價值判斷，其主張價值判需於心智完全自由而不受限之情況始可為之：

同時代中能力可立超然阿基米德點且有強悍精神者少。能有如此精神素質者不滿現況，其見他人停於精神奴隸中，悲傷難以抑止。除非遙遠將來，人類心靈能徜徉於完全自由中，否如此困境將一直持續下去 (Burckhardt, 1979: 37)。

若人輕易規範善與正義，甚淪如愛國主義之非己即敵，鄙視其他民族，或將不符其所認之善與正義者批判為惡，則蔽其求索真正歷史知識。作為世界公民，人有其義務，理解「人」所當為 (ibid: 42)；且棄造成前述困境之樂觀進步主義與幸福論：

世界三大時代或如斯芬克斯之謎，更似人類行動與苦難無數輪迴與化身。誠摯之歷史探索欲尋所有歷史變化，且放棄對任何時代之偏袒 (儘管偏袒沒有錯，只是品味問題)。一旦人們愈能感到整體之不完善，就愈想從事此探索；一旦瞭解無論過去與將來，這世界從來沒有想像之幸福黃金年代，其將不愚蠢地高估過去，亦免於盲目迷失於未來，然其可藉思索過去認識其高貴生命與苦難歷程及其力量 (Burckhardt, 1999: 3)。

布氏肯認每一時代皆有其內在意義，亦貢獻於知識與藝術，故史學家不當以特定時代之現代貢獻作評，而以欣賞目光觀望過去每個角落，發現令人驚訝之創造 (Coll, 1999: xvii-xviii)；時物變化隱藏人類生活背後真意，然歷史可同時呈現變與不變，及其所構成之精神連續體 (spiritual continuum) (Burckhardt, 1979:37-38)。果前述無誤，則吾人需由古代歷史始，因此精神猶如匯入吾人生命般貫於世間主要學問領域中，更為區分野蠻與文明之辨 (Burckhardt, 1999: 2-3; 1979: 39)。布氏亦警世人莫將物質與精神條件混作世界認識：

回首知識過往發展，必瞭解吾人時代條件確優於過去。我們比過去有更多物質條件，亦有更好之旅遊，語言學習，語言學發展；此些事物帶給現代世界更多文獻，吾人能使用更多歷史紀錄，旅行、(藝術品)複製以及攝影，使人人目睹歷史。政府與學會出版大量文獻資料，此肯定比 St. Maur 與 Muratori 之義大利史料更為直言且趨近歷史。……精神有利條件，則係政府對任何研究成果皆視若無睹，亦不擔憂研究成果威脅其存在。……現存宗教與教義對其當前處境與歷史詮釋難有所管制。例如，吾人現有大量研究作品探討有利宗教誕生之思想時代，人民與環境 (Burckhardt, 1979: 45-46)。

但人不可陷入迷思，將物質進步誤為道德提升：

我們容易對過去做出錯誤的道德批判。道德批判難脫自身時代困境中，且常將當前迫切需求轉嫁於過去 (Burckhardt, 1999: 65)。

無論科學技術成就使人自認獨立於過去，然唯其意識與遙遠歷史精神文明之聯繫，甫能獲更新之力量，亦唯藉其存在時代之精神力量，甫能理解其自我與歷史之崇高 (Burckhardt, 1999: 16)。

布氏政治人文主義之第一命題，故為人於歷史展現之崇高精神與政治力量。

<sup>75</sup>此非貴古賤今，布氏極重如實呈現人類舊有文明生活真貌，且駁任何貴古賤今，貴金賤古或黃金時代想像：

人需瞭解真實世界之過去，現在與將來中，皆無黃金時代；其為人之想像。唯認此點，始可免於錯誤高估過去，不滿現況或過度期盼將來；人僅能藉沈思過去，體驗其整體存有，高貴精神與生活苦難 (Burckhardt, 1999:3)

歷史之使命並非「幸與不幸」之道德批判；判斷，必因判斷者之經驗改變而變，若無從得知歷史之末，何得真正可靠且終極之價值判斷？現存所有批判皆為

<sup>75</sup>此或可謂其自身之「歷史哲學」。布氏歷史思維相當貼近叔本華哲學思想。叔本華主張人類思維之不可化約，所有思慮皆構成人與世界之關連。叔本華亦批判黑格爾如柏拉圖般追求超驗而非人所可企及之存有。就此而論，叔本華亦盼扭轉西方久來之理性傳統，且以意志取代理性之絕對。行動關鍵實乃生存意志。此點影響布氏甚深。此外，叔本華主張哲學課題為「萬物恆久之自然本質」(the enduring nature of things)，然歷史世界中唯一不變者，唯人性而已。叔本華與布氏同等悲觀主張人性泰半屬惡，少數為善。二者皆欲理解人於世界之處境，然當叔本華欲彰顯人性之惡，布氏仍盼於其精神力中尋得一絲光亮與希望 (Benedix, 1965: 177-178)。布氏歷史思想中常見叔本華影響，如其對理性主義傳統之批判及人文堅持，對黑格爾「歷史精神」反對，甚至其「病理學」研究，亦與叔本華之悲觀人性論多有相似，亦與基督教原罪概念有所相映。布氏所盼者，莫過理解人與歷史之關係，及人如何處世之問題 (Heller, 1988: 45-47)。亦有論者主張布氏「病理學」途徑，儘管創於基督教後設與道德地位日漸衰落之際，人亦在此時喪失其原有之道德精神，只能依循其內在本能探索世界，歷史意識此刻填補了道德缺位，布氏之病理學探索，進而成為其與基督教原罪思想之關連；或曰布氏藉由人類之自然本性與行動圖像，作為填補基督教史觀與傳統史學編年史過於靜態敘事之空缺，意即其人文主義信念所生之基礎 (Howard, 2000: 1-2, ch.5; Salomon, 1945: 265)。

自私偏見與時代偏好，更來評判者之意見一致。然史學家卻慣將其感興趣之概念（如幸福）與歡愉相互連結，終成自我欺騙之詮釋（Burckhardt, 1979: 317-319; 1999:29-30）。

國家（政治），宗教與文化之互動（後者為影響前二者之主要變項），構成歷史動力（Burckhardt, 1979: 32）；人，制度與事物之偶然聚合則成歷史本身（White, 1973: 230, 237）。布氏知此分別或許武斷，卻為歷史研究之必要：

我們論述主題即相互關連之國家、宗教、文化。我們明白力量三分法之任意武斷性，好似從圖景行以斷章取義，存而不論其他部分。然此分立僅為有效完成（歷史）論題之手段。……國家和宗教係人類表其政治與形上需求之方，其向特定人群主張權威，甚對世界要求權威。文化，則為滿足人類狹義物質與精神需求者；就此而言，其因滿足生活欲求而自發產生，且為精神與道德事物之總和。文化因而為自由之可變通領域，其既不管轄普遍領域，更無法要求任何強制權威（Burckhardt, 1979: 59）。

國家與宗教為相對穩定之力量，卻充斥權力差序格局；文化為改變動力，故布氏以文化概念為人類自由創造精神核心，修改 Ranke 以國家宗教及力量（force）與權力（power）之文化詮釋架構，為其人文精神展現（Benedix, 1965: 178）。布氏否定歷史為指導人類生活之神聖天啓意志，更無任何驅動歷史朝向最終幸福之精神，進而拒絕以精神雕琢人類行動規範（Sigurdson, 1990: 419）。其以構成歷史演進之三種力量為回應。此三力量聚成各時代氛圍發展之因。

國家本質與使命乃維護正義與道德，卻非道德制訂者。舉例而論，法律與法官代表國家力量，其權威來自人民。國家僅能執行人民所賦予之權力，若其欲主導或形成道德，則犯思維傲慢（Burckhardt, 1979: 70-71）。宗教則為人類自然本質之形上需要，其性質永恆且無法剝奪，更因滿足人類超感官需求及其所無法自給之一切而偉大（Burckhardt, 1979: 72）。其創生初期創造律則且與公共秩序相連；此刻其為公共秩序之維護者，亦為公共秩序自身。宗教國家有時平行，與世俗生活制度緊密連結；有時政治在宗教腐敗時保其外在形式。異端出現則示宗教難滿其後設規範，亦有顛覆其存在基本條件之可能（Burckhardt, 1979: 86）。

然無論宗教提供多少神秘之形上命題與需求，其創發仍來自於「人」自身：

相對於推論人類如何認識上帝，我們更有可能知道古代人如何形成其形上需求。那或許是在某個重大而嚴峻之歷史關鍵，某個具備創

立宗教天賦者，使人們感其形上需求。……但更為決斷者，則係人對某種強大力量之依賴，此可怕之依賴感甚能擊倒那自知甚深，自信且擁有力量者。……宗教，在此刻由某人焉然創造而生，其為人類思想結晶最為光耀之時刻。宗教創立者及其創生，皆觸及人類敏感之形上需求神經，那擁精神活力者將明顯感受其宗教需求；凡人無力抵禦，只能跟隨這感覺，因宗教與那些模糊不定之精神存有相比，擁有更強更為明確之力（Burckhardt, 1979: 74-76）。

布氏對宗教創生之詮釋彰顯人之地位。宗教乃人類終極形上需求，其亦由人所創，其形上需求之最終解答仍歸其自身。此詮釋呈現人與其創造力之廣闊空間：

文化，乃人類自發性精神發展之總和，其不求普遍而強制之權威。其不斷修改（modification）與分解（disintegration）國家與宗教之構成及內容；然國家與宗教亦有迫文化為其服務之時。文化亦為國家與宗教批判者，審慎觀察國家與宗教之形式與內容是否有所落差。總而言之，文化係人類自發而未經思慮之行動化為深思熟慮之行動與意識，更是諸多思想元素相互交融之過程，其最終基礎或為科學，亦可能是純粹哲學思考（Burckhardt, 1979: 93）。

文化具體結晶即藝術。科學與哲學同探無限事物，文明與藝術則起源於表現生命之最高層次。其生於人類與其靈魂神秘難解之相互衝擊，所有的短暫存有皆在此獲永恆意義。藝術與詩歌化生具體意象，且可能為人類行動唯一恆久之理想創造。藝術填補個人之短暫存在及生活無奈，其為民族共同語言，對歷史之偉大貢獻絕不亞於哲學（Burckhardt, 1979: 97）。

布氏文藝復興時代詮釋，即以此為基一面扭轉傳統中世紀論點，且尋得人之重要精神脈動史。<sup>76</sup>《文藝復興》出版前，布氏出版《導遊》（*Cicerone*）載其義大利所見聞，此著仍循國家，宗教與文化三分結構，呈現前二者對後者之影響。布氏批判基督教時期對藝術之壓迫，所幸文藝復興時期，人與文明力量光芒之完整重構保存重大文明價值。論者有云布氏隻手打造現代史學之「文藝復興意象」

---

<sup>76</sup>布氏之中世紀觀點乃少數承繼 Ranke 之處。Ranke 代表著作 *History of Popes* 與 *German History* 反對啟蒙運動將中世紀視為人類文明黑暗時代之論，其主張中世紀基督教共和國（*res publica*）供給現代歐洲文明基礎，且將中世紀與現代歐洲文明視為共同精神連續體。布氏繼承此精神連續體概念，強調中世紀與現代交樁時經歷之新舊文明衝突，供給文藝復興與現代世界降生基礎（Gilbert, 1986: 269-274）。對布氏言，中世紀偏見來自現代史本位主義，然中世紀既無經年累月戰爭，亦無生死競爭工業，更沒有貸款問題，資本主義人性侵蝕，已比現代更好，且若無中世紀，何來現代（Burckhardt, 1999: 26-27, 33）。布氏中世紀觀點引起不少批判與回應，論者主張文藝復興個體非其所言獨立，亦主張現代「獨立個體」並非來自於歐洲，參 Kerrigan and Braden, 1989: 3-54；Patterson, 1990: 87-108；West, 2007: 29

(Gay, 1974: 166; White, 1973: 236; Howard, 1999: 158, 2000: 156-158)。<sup>77</sup>此書付梓時，歐洲史學仍以時代精神 (*Zeitgeist*) 與民族精神 (*Volkgeist*) 為歷史詮釋原則，不僅黑氏如此，馬克思與盧梭亦是。布氏批判此詮釋縮減歷史動態，故提出似韋伯之理念型 (*ideal type*) 「文藝復興人」概念。此「人」如馬基維利君王般成熟於精密算計且具政治技藝，堪稱「力量之擁有者」(*Gewaltmensche*) (Salomon, 1940: 424; Gay, 1974: 167)。此特質不僅成就時代特殊氛圍，更成就「如藝之國」(the state as the work of art)：

義大利新興政體的運作，毫不保留且肆無忌憚展現近代歐洲國家精神，在隨心所欲之利己主義下，其統治展現最為惡劣之面貌，踐踏各種權利，殘害每個初生文明。只要人們有能力克服或修正此種邪惡傾向，歷史的嶄新事實就會浮現——國家遂為深思熟慮與計算的結果，成為人類精心雕琢的藝術品。嶄新國家與生活方式以其千百面貌現於義大利共和國與君主國，決定其內部組織構成及外交政策擬定。(Burckhardt, 1981:2)。

當時義大利教宗國阻礙城市統治擴權與統一利益，故其需擺脫倫理價值而與教廷產生激烈對立與衝突，最終令國家與宗教皆難以箝制個人文明。個體文明獲自我實現發展空間，理性計算能力終在此刻成其行動準則 (Brown, 1998: 26; West, 2007:30-31; White, 1973: 244-245)。布氏以「心智個人主義」(*mental individualism*) 形容此嶄新個人主義時代 (Howard, 1999: 160)<sup>78</sup>，此始自十四、十五世紀義大利擺脫中世紀「知覺帷幕」，使其突破信仰與迷思對個體之限，其存有亦不受群體侷限；造就統治者為維繫政權所發之政治行動，更迫其有效組織體制與政治力量，個人聲望之根源亦由傳統出身轉至個人才能與榮耀。<sup>79</sup>簡言之，此刻國家與

<sup>77</sup>此書不僅為布氏人文主義歷史政治關懷之代表作品，其行文風格，所用警語、引用段落與建言，及其對觀念與行動之批判，皆如聆聽布氏本人講課。Peter Gay 主張，理解布氏此書寫作風格。乃理解此著之必要條件。無論史學家多麼努力於其詮釋中隱匿自身，但其取材與論述皆反映獨有特質。因研究主體與客體間有其必然親密性 (Gay, 1974: 143, 151)。

<sup>78</sup>在布氏以前，Voltaire 與 Jules Michelet 皆探討過文藝復興，後者提出之「世界發現」(the discovery of world) 與個人發現 (the discovery of man) 更為布氏所承繼；布氏個人觀念之另一源頭乃歌德人文主義與啓蒙運動關懷。布氏獨道之處在於將中世紀與十四、十五世紀成功詮釋為人類精神連續歷史體，其主張中世紀精神崇拜於現實境遇崩解後，人對世界起源之求知造就文藝復興發展。在布氏之前，無論黑格爾或 Michelet 皆未連結將十五世紀與「文藝復興」，更遑論中世紀 (Baron, 1960: 207-208, 211-212; Brown, 1988: 22)。

<sup>79</sup>儘管布氏以政治社會變遷詮釋個體與統治術之興起，然其未將政治境遇視為充要條件，更未將文藝復興視為歷史線性發展之必然，而是歷史之辯證發展。例如，儘管個人此刻擺脫宗教迷思，然其因失去基督教作為宿命論之依靠而救助占星術。此外，莊園封建制度解體後，人類生活形態改變，使其擺脫舊有社會制度與社團之認同連結，家庭主義在此刻興起，作為嶄新社會體制健全前之替代性存在 (Garner, 1990: 53-55)。

個人皆宛如藝品 (West, 2007:28; Gossman, 2000:286-287; Hinde, 2000:26) :

自中世紀以來某種遮蔽人類意識內在思索與外在省察之紗幕，原令人類意識有如沈眠不醒，或如半醒般不覺世界真貌；其由信仰、幻覺、幼稚之偏見交織，人身處其中觀望世界，視野與想像皆受遮蔽。此因人受某類別範疇，如種族、民族、政黨、家族、社團所限，自難理解自身之存有。然義大利人首次突破此認識之幕，遂可能以客觀考量及行動基礎面對國家與俗世事物。人類主體意識隨即擁有相對應之自我表達方式，成為其精神主體 (Burckhardt, 1981: 81)。

個人才能，身價與能力遠比當時西方所盛行之一切法律與習俗來得重要 (Burckhardt, 1981: 14)。

若此刻政治世界以個人為其道德基礎 (Gossman, 2000:285)，君王治術與個人榮耀自將超脫過去道德傳統，政治統治之正當性亦以才為重：

十五世紀之際，人早不在意傳統評價，只重事件真相及其相對利害關係，且重才能……因而所有統治者，無論治域大小，皆謹慎於統治方式，善於心計且不可過於野蠻。此刻儘管公共輿論與客觀公正之評論者尚能容許為求目的之必要之惡，然無法接受毫無理由之暴力或失敗。過去對君王幾近宗教般之支持已不復見，唯一標準是個人才能。……即便王位繼承，亦重個人才能與能力，遠比當時西方各地通行之習俗法律更為重要 (Burckhardt, 1981:9-10,12)。

(文藝復興時代)難見任何膽敢箝制個人行動自由之舉。即便身處社會底層最無政治權力者，其早不畏懼對國家與警察制度，更主張國家自始自終毫無任何合法權利要其必需服從，因國家乃建立於暴力之上，更無人信服法律之正義性 (Burckhardt, 1981: 273-274)。

文藝復興追尋個人才能與榮耀，與基督教世界崩解互為因果，更令人文主義，古典文化與歷史知識裨益新文明降臨。個人創造力與基督教謙遜精神原無可調節，個人主義或許傲慢，仍無礙其為該時社會概念之「世界歷史決斷原則」(*weltgeschichtlichen Ratschluß*)。於此政治與文明雙重條件下，人們遂入嶄新「世俗世界」(Baron, 1960: 214; Howard, 1999:161-162)。人性發微(the discovery of the individual)，自我意識甦醒(the awakening of the self)，個人發展(the development of the individual)共同成就現代發展，更使人尋其個體完善(the perfecting of the individual)之理念<sup>80</sup>：

<sup>80</sup>布氏用以形容個體之詞彙為 *Persönlichkeit*，此字不同個體 (*Individuum*; individual) 與個體性 (*Individualität*; individuality)，其意更為趨近人之個性 (personality)，或自我 (self)。*Persönlichkeit* 牽涉到內在自有與公共性之二元性質，故相對「個體」而言，*Persönlichkeit* 有更多社會性含意。

人們所以在各種關係中期望保有尊嚴與風範，絕非因其出身尊貴，而係欲完善其身以滿足現代個人尊嚴概念，更基文化與財產而生之尊嚴；財產尊嚴更是追求利益與成就之動力（Burckhardt, 1981: 223）。

「人」此刻終成關懷客體；此現象首先反映於該時文學與藝術作品。十三世紀自繪像風氣由貴族傳平民為一例，或如 Benvenuto Cellini 自傳表露其勇於嘗試之精神能力與勇氣，且以自身為生命裁量者，象徵文藝復興時期漸成之現代精神（Burckhardt, 1981: 199-207, 特別是 203-204；Garner, 1990: 49-50; Brown, 1988: 23）。此精神供養文明發展，不僅於外在世界取得藝術知識成就，更培養其內心探索之深度：

文藝復興時代領導推動文化前行之力量及本質，驅動人求其最高發展，造就專屬義大利之概念：「全人」（*l'uomo universal*）。……文藝復興時代各領域皆有藝術家創嶄新完美作品，其人格亦令人留下最深之印象（Burckhardt, 1981: 84）。

文藝復興時代不僅因其探索外部世界探究而偉大，更因其首先認識探索彰顯豐富而完整之人類本質。……在此時代，人不僅獲得其最高程度之發展機會，更擁有一切條件與方法行其熱誠與徹底自我探索（Burckhardt, 1981: 184）。

文藝復興時期偉大成就不僅因其創發現代精神，更因人文主義者追尋精研古典知識。「古典復興」絕非純然之古典復甦，而係將義大利天賦與古典文明揉合賦以嶄新生命，故人文主義者需廣涉各式典籍（West, 2007: 32; Burckhardt, 1981: 85, 104, 106, 218）。

希臘羅馬之文化自十四世紀起即於義大利生活中佔相當程度地位，更為其文化泉源與基礎，亦是人類存在之思索客體與理想，扮演抵抗舊有思潮之力量——其影響力不僅於中世紀歐洲日漸萌發，更超越當時義大利之國家（Burckhardt, 1981: 105）。

誰調節偉大可敬的遠古時代及其自身之時代，並令古代成自身文化主要構成部分？他們（人文主義者）由形形色色各式各樣人物所構成，可謂組織最為複雜之團體。此團體隨時改變其面貌與構成；然而他們對其社會影響力瞭然於心，其時代亦認同其改變時代之力量。……他們熟知古人所知，如古人般寫作，因其如古人般思索其所崇敬之時，使其傳統價值真正再生（Burckhardt, 1981: 120-121）。

十四世紀前，古典文明並非義大利主要文化質素。此與彼時社經構成（莊園

封建制度)及教會有關。然教會與政治彼此傾軋令人文主義者有其空間推行古典文化及歷史偉大人物,終撼動舊有世界信念,改變信仰詮釋角度。人文主義實踐藝術,文學與科學之熱情,將其心靈侷限一掃而空(Burckhardt, 1981: 262; Hinde, 2000: 23):

十四世紀前,義大利人對古典文化並無巨大而普遍之熱情,因此熱情需有對應之文明生活,然在此之前義大利沒有這種條件。此需貴族與平民能平等相處且同時擁有渴望文化,具備時間與空間以獲文化所需之社會條件。關鍵在於彼時文化氣質能擺脫中世紀束縛,在無任何精神引導情況下,創造理解此世精神與物質二元途徑。古代文明因此成為文藝復興之嚮導,使其擁有最佳基礎(Burckhardt, 1981: 106-107)。

上帝創世之末創造人類,且令其瞭解掌握世界自然萬物之律則,他們讚嘆上帝美好及偉大。上帝沒有將人縛於特定階級與地位,更未限制其潛能,賦其行動自由。造物者對亞當說:「我將你放在世界中,是為了讓你能自由自在至各地欣賞這世界。在我所創造出來之物中,你不屬天堂,更不屬塵世,你非如草木腐朽敗壞,亦不似神靈永垂不朽,這是為了讓你自由發展,讓你讚勝自我。你可墮落為獸,亦能獲神靈生命。野獸終其一生背負其承母體之物,而神靈降生不久遂成其永恆形體。只有你的生命有發展能力與變化可能,這取決於你的意志,因為你的生命深處藏有無限發展可能」(Burckhardt, 1981: 215-216)。

若文藝復興時期個人輝煌乃造現代文明繁榮動力之一<sup>81</sup>,則希臘個人發展亦為布氏政治人文主義之詮釋重點。希臘乃政治思想理論發源時代,布氏《希臘文明》<sup>82</sup>呈現出不凡個體精神,批判傳統歷史語境中「黃金時代想像」<sup>83</sup>,延續其

<sup>81</sup>關於西方近代文明之繁榮活力起源有兩種論點。其一主張自由城邦與國家競爭,以及自由社會個人之生命處境迫其進入競爭場域而化生文明動力,如休姆與 Adam Ferguson 等皆持此種論點。其次乃盧梭在小型國家中推行之主權與直接民主,提倡城邦國家主體與活力重要性。對布氏言,嶄新知識視野,生活方式及人格成長構成文藝復興完善個體,此來自當時僭主政治之專制,使個人將其動力轉往內在發展。布氏所以選擇以此路徑詮釋西方文明起源,或許反映對前兩種觀點隱含其所厭惡之大眾民主論點有關,參 Baron, 1960: 215-218。

<sup>82</sup>《希臘文明》較晚為英美語系學界所論,此或因其英譯本於 1963 年甫面世。此書出版更為布氏所無可預料。布氏有生之年最後一本出版作品乃《文藝復興》,此後其將授課視為主要職志,並未計畫出版刊物。此書成因乃巴賽爾大學古典學系無人足任希臘文明課程(當時尼采無法勝任教學工作),邀請布氏擔任講座教師。1869 年布氏同意,隔年 1 月完成課程大綱,後在 1874,1878,1885 年進行相關演講。布氏晚年將課綱與講稿交給 Oeri,堅持不可出版,因其不願作品受「飽學之士」批判,更不願涉入學術紛爭。此書出版後果如布氏所言遭致不少批判,其所遭致的多數批判,則因布氏大多使用古典作者作品而較少採用當代學術研究成果。直到 1920 年,德國史學界終於承認布氏希臘文明之詮釋為歐陸探索希臘文明之重要文本(Murray, 1998: xvii-xviii, xxxiv-xxxv; Gossman, 2000: 304-308; Forsen, 2002: 361)。

<sup>83</sup>誠如 Oeri 於此書導言所示,布氏希望不重蹈傳統希臘詮釋論點,其文化史途徑供給其理解希臘

國家，宗教與文明之三分法及動態觀察（Sigurdson, 2004:10）。其論述則採用古典作品為分析素材<sup>84</sup>：

由於十八世紀德國人文主義之興盛，希臘人確立其古典思維之優越，其於戰爭之英雄輝煌，政治成就，藝術與詩歌，美麗國家與宜人氣候，皆令後人們感嘆其如此幸運。席勒用魔力意象表達傳統德國希臘想像。至少他們認為那生活在 Pericles 時代者如此幸福，日日享受歡愉生活。然那是最大的歷史假象之一，此觀念支持者愈天真專一相信，這想法就愈是難以抵抗。但其完全無視此觀點嚴重違背完整神話文獻之記載，亦對希臘人民生活現實視而不見，只專注於其美好（Burckhardt, 1998: 86）。

即便某些歷史記載未曾為真，或不如實記載，然（此些古典素材）仍舊透過創建論述典型而保有其價值，且確立事件真實性；此歷史軼事盛於希臘傳統中。此典型論述呈演更為永恆之事物，此即古代事物最為真實之記載，甚比古代事物本身更為真實。藉此吾人得以理解何謂永恆希臘人，更能一暮希臘整體結構而非某單一要素。……然史學家選擇其素材無可避免陷其主觀意識。因而我不以（歷史）科學自居，亦無一套與其他學者共同遵守之探索方法。（Burckhardt, 1988: 5-7）。

布氏以「生活觀」為希臘考察基礎，其展現於對大地，宇宙，詩歌，宗教與生活之經驗。神話令政治共同體相連與共，而非如基督教般外於世界，此由生活所生，更隨時代變遷。詩人與藝術家皆神話門徒，以神話行其世界歷史敘事（Gossman, 2000: 315-317, 333; Burckhardt, 1998: 15, 22-23）：

生活觀概念極為廣泛，若不慎處理則限其廣大範疇及原有意涵。生命觀，首先包含神之概念（包括其力量與意志），對不可見世界之觀點及道德領域之整體探究，意即個體內在利己主義與激情所成，而人追尋者。此外，生活觀亦以慾望為必要探索之事。易言之，生活觀所考慮，實乃人類生活之愉悅，形式及生命基本態度。此體察，勢必相應生命各層次（Burckhardt, 1998:63）。

---

生活方式與其生命歷史動力之全新方法。傳統將希臘視為人類之黃金年代。希臘所有精神層面，存於其神話與哲學中，儘管其光彩鮮明，其卻更忠實呈現當時社會生活之灰暗。哲學與民主政體盛起後伴隨之階級衝突，政治紛亂，神話崩解與價值破破碎皆布氏所以稱希臘為人類史上最悲慘時代之原因。就此而言，希臘甚至未曾享受過自由，更因其生命經驗時時刻刻感受恐懼（Gossman, 2000: 308-309; 330-334）。

<sup>84</sup>Dominick LaCapra 對「文本；文件」（documentary）及人工品（work-like）之分足作布氏素材選擇之理論詮釋。據其論，文本係牽涉經驗實體且傳達特定資訊字意與事實所構者；人工品藉添賦其經驗實體理解，或由經驗實體抽離整全其經驗實體意義。文本實為提供真正詮釋空間之不可化約，其允讀者回應與互動，乃任何他人詮釋所無法提供。布氏盡可能在《希臘文明》中遵循此原則，但亦保持使用二手文本之空間。對文件而言，人之信念，詮釋與想像並非文本不可化約之要件（LaCapra and Kaplan, 1982: 47-85; Große, 1999:537,540）。

無論希臘人對古代有多少確切知識，皆不影響神話為其生活最強大之力量；神話，如伸手可得之美麗圖畫圍繞其生命，供其取用。它照亮希臘生活，無所不在，宛如不久前才經歷過神話所述之時。神話為希臘自身生活與崇高概念之反映（Burckhardt, 1998: 22-23）。

城邦<sup>85</sup>作為盛行政治單元體，其如現代國家般，以利益考量行經濟或領土侵佔，或求公民完全順服，甚如前現代極權國家雛形（Gossman, 2002: 322）；

城邦乃希臘最終國家形式，其為獨立小型國家，擁有土地，裡面沒有任何獨立設防之區域，不可能允許另一獨立公民權。城邦，做為國家形式，絕非日漸成形，而在一瞬間由某種短暫但深思熟慮之政治行動創造。希臘之想像中充滿此瞬間，確立其城邦國家，好似城邦本身起初沒有任何行動，其生活服從於歷史必然性之安排（Burckhardt, 1998: 43）。

城邦乃希臘世界最為至高之存有，更同時為其宗教。城邦鬥爭皆有宗教戰爭恐怖性質；任何脫離城邦之形式皆將切斷個體與常規生活環境之連結（Burckhardt, 1998: 61）。

然理性主義興起，衝擊神話世界與藝術，且改變其原有價值體系（Gossman, 2000: 336; Burckhardt, 1998: 25）；唯理性主義與民主制度取代神話與詩歌後，政治科學始成人類思考理據（Burckhardt, 1998: 329-330）。民主政體令人蔑視政府與法律權威，更使國家為求目的毀滅文明教養：

民主於各處滋生出巨大邪念，人們蔑視政府與法律真正權威，以喜劇表達嘲諷；嘲諷，公共宴飲及狂亂節慶活動結合，構成大眾階級。這不穩定之階層成員以其極端行為威脅城邦，更藉所謂民主行動破壞安全，迫使公民觸犯法律，或做反政治舉動，使他們聽不見來自各地之批判（Burckhardt, 1998: 289-290）。

若文藝復興乃於在教廷與國家間尋其發展空間，布氏則在《希臘文明》中批判現代古典學者將政治繁榮與文明發展連結之論；因希臘城邦不僅壓迫個人，更阻礙文明政治；然布氏亦坦言，唯有如此政治壓迫，甫令希臘個體完全展露其內在力量（Baron, 1960: 218; Gossman, 2000: 314-315, 338-340）<sup>86</sup>：

<sup>85</sup>布氏所言之希臘城邦（*polis*），乃求全面性控制個體之存在；其權力愈高張愈顯悲戚（*citta dolente*）。布氏對斯巴達強力政治多有批判，卻同時尊敬斯巴達政治原則及熱誠，且批判雅典議會（*ekklesia*. εκκλησία）不僅無法調節個體自由與政治平等，更發展大眾民主對個體之暴政（Forsen, 2002: 361）。泰半論者將布氏之希臘民主反感歸咎其對十九世紀政治環境之不滿；然此實為布氏對希臘文明一貫的幽暗側寫（Murray, 1965: 211）。

<sup>86</sup>此觀點自來自於布氏批判盛行之物質等同精神進步之論，對布氏言，物質生活與人之文明教養毫無關連。某些文明甚在簡陋困頓之環境成熟繁華，人或許更可能於奢侈環境掩其粗俗愚昧，耗

希臘人脫穎而出之作法獨特，個體力量十分重要；隨其生活環境變化，其由城邦忠實僕人轉為犯罪者。希臘城邦一面擁抱其猜疑嫉妒之平等理念，另一方面由從個人角度追求完美無瑕之秀異，那具天賦才能者走向肆無忌憚貪婪與自大。希臘世界確有無數天才，然天才力量亦有好壞（Burckhardt, 1998:243）。

希臘政治失序與衰敗成其探詢自我之契機，且深化其內在涵養，人不受城邦綑綁，其不僅為城邦公民，更是普世之人（Gossman, 2000:336）。另一方面，布氏主張希臘時代之政治崩解可謂其旺盛生命力之必然結果，雅典尤其是：

雅典藝術，教育與社會風俗皆領導希臘領導。然此刻希臘精神與成就平均分佈各地，其關鍵因素乃天賦；希臘比其他地區有更佳天賦。……經數百年積累，如儲力般爆發，此刻如文藝復興佛羅倫斯承繼民族全數希望與潛能，好似大器終成之子。此後全希臘染上雅典色彩，其定希臘文化走向，每個希臘人將這城作其文明之主要表露。然由於雅典過於放縱，其越軌行為更令其露出其政治疲態……（Burckhardt, 1998: 222-223）。

希臘有其英雄情懷追求榮耀，其生命悲劇抵抗敵人，同儕競爭，更沈浸於悲觀思緒（Burckhardt, 1998: 94-96, 146, 154-155）<sup>87</sup>，此浪漫主義不僅成就其人性之光，更導混亂衰敗：

儘管人們總認為希臘乃古典民族，故任何浪漫主義格格不入。然若浪漫主義係乃關注現代生活事物與古舊詩歌之恆久詮釋，則希臘人與其神話英雄世界，呈現無盡浪漫情懷為其生命所必需（Burckhardt, 1998: 28）。

希臘人之性格，願望與命運構其生命有機，其命運絕非偶然，其凋謝與衰亡更為政治與社會生活情境所必然。唯希臘能富育如此偉大優美，正因如此，此成就隨希臘人消逝而不覆出現（Burckhardt, 1998: 81）。

對大多希臘人言，驕傲與信念與城邦同逝，城邦曾為其付出所有追尋之最高目的，其生命之高貴崇拜。然城邦毫無重建希望，為衰敗虛弱之倒影。希臘性格導致其次次衝突，直至無可挽回之衰落降臨城邦（Burckhardt, 1998: 289）。

---

盡文明與生命環境之舉。希臘即為一例，儘管其享受良好生活，然其國家體制混亂，政治力量濫用仍帶來文明敗壞（Burckhardt, 1998: 136, 288）。

<sup>87</sup>希臘城邦之公共性使榮耀成其生命重要質素，人一方景仰天才，一方期待已如其般耀眼，進導致生命充滿濃厚競技性質，展現於競賽中。競賽原有濃厚和平性質，更為希臘民族鞏固之社會化途徑；原先競爭之個人與城邦獲得某種共同感。然因人追求偉大聲望，競技之失敗者甫以機智惡毒之諷刺，或以褻瀆神譜為其聲望根源（Burckhardt, 1998: 71-78, 165-168, 207, 248-249, 322）。

布氏讚許希臘藝術 (Weintraub, 1998: 281), 因其政治紛亂導致環境敗壞之際, 卻保存其精神之純粹展於藝術中 (Burckhardt, 1998: 64, 127, 133, 273)。希臘提倡教養與追求物質之現代成鮮明對比, 其以美善為崇高倫理之想像, 乃其個體之最高精神呈現 (Burckhardt, 1988: 128, 184, 225):

藝術家們乃最後以純淨眼光觀看神靈者, 在藝術中其賦允神靈明確形式。希臘乃精神極度主觀時代, 其盼望表達深刻情感, 追求活躍感性表達, 更把熱情、渴望、憂鬱視為神靈, 因其為追求夢想、精緻、完美藝術形體之時代 (Burckhardt, 1998: 330)。

故儘管希臘生命內外皆悲觀萬分<sup>88</sup>, 卻為西方最重要文明時代:

希臘精神內裡主張此生此世最偉大之命運乃衰敗。其沈迷神話編織之過去, 緩慢形成真正之歷史; 其用充滿想像力之詩歌攀爬到其文化之高峰。在歷史發展中, 其定成所有民族先驅, 向世界傳遞其想像力, 亦注定征服廣大地區與東方民族, 使希臘文化成世界所共有。在希臘化時代中, 羅馬與亞細亞就此融合為古代世界最偉大之催生者。希臘保存世界發展連續性; 唯有希臘人甫保存吾人所欲探之不同歷史時代真相。若無希臘人, 我們將對過去一無所知, 沒有希臘人, 關於歷史, 我們又能夠知道什麼。我們甚至可能失去探索欲望。……我們用希臘之眼觀看世界, 用希臘之詞說話。在所有文明中, 希臘人卻感受承受最大的痛楚 (Burckhardt, 1998: 36)。

希臘人之創造、藝術、天才皆布氏所欽佩, 然其幽暗世界與生命觀卻令布氏如此悲嘆。此亦反映現代生命經驗以及布氏之細緻人文主義。對布氏言, 庸俗人文主義將希臘視為黃金時代, 僅有快樂美妙。然歷史實無完美時代, 每時代皆由善惡共構。歷史學家需於情境中謹慎評價其優缺。布氏求希臘人心中所欲及涵養之教。此合其保存文明價值以供文化重建之期待 (Gossman, 301-302, 313, 345-346), 其歷史研究乃探詢歷史精神連續體之方法:

我們的歷史研究, 需歸功過去那精神連續體之總和, 其構成最高精神遺產, 故吾人需蒐集任何幫助認識此精神連續體者, 即便那可能是間接認識, 即便直到我們能夠重現過去精神視野前, 這蒐集工作將非常辛苦。每世紀對這精神遺產之態度形成其知識及嶄新存在, 下一代將此精神連續體視為歷史, 且置於其將遺留給子嗣之遺產中, 完成下一次歷史更迭 (Burckhardt, 1979: 38)

此非代表布氏有過度樂觀之人文主義, 其於《君士坦丁》對人性展露相同批

<sup>88</sup> 如將勞動視為苦難, 極度壓抑情緒, 易於自殺等, 皆令布氏主張希臘或為悲觀主義古老起源之一。(Burckhardt, 1998: 101, 116)

判與讚揚 (Salomon, 1945: 426)。<sup>89</sup>《君士坦丁》跨越異教至基督教早期之政治社會文化，古典異教興衰及基督教興起，描寫人民如何接受此社會轉變，亦為布氏對信仰問題之嘗試性解答。若文藝復興個體擺脫宗教後高度開指文化，《君士坦丁》文明則如何面對基督教牽制 (Howard, 1999: 149-152; Hinde, 2000:22; White, 1973: 236)？在這「危機與變遷之時代」(Howard, 1999: 159)，布氏如實踐 Allan Megill 所謂客體類型 (typology of objectivity)，釐清其自身與宗教之複雜糾結 (ibid 150, 160)，亦為對家族信仰之反思 (Gossman, 2000: 291)。於此歷史行動之參照架構 (frame of reference) 建構中，布氏展現人類歷史行動之可能 (Salomon, 145: 266)。

布氏彰顯世界宗教核心之兩次移轉 (異教移轉至基督教；再由基督教轉移至現代世俗社會)，人何於碎瓦展露獨立行動，而呈現行動與生活方式交織之可能。人們可能困苦流露高貴特質與精神；亦可能反此道而行 (Salomon, 1945: 266)。《君士坦丁》不以年序為軸，而以全面敘事為核心 (Burckhardt, 1983: 10-11)，其呈現古典異教文明之衰退，基督教興起與帝國整合，且扭轉傳統史學對二重要皇帝：戴可里先與君士坦丁之評價。根據 Voltaire 與 Gibbon 之言，戴可里先對羅馬帝國之傷害由君士坦丁彌補，然布氏主張戴可里先實促基督教統一，君士坦丁之偉大則不在信仰，而為其完美之政治能力，不僅統合基督教且守護羅馬帝國免

<sup>89</sup>此著成書緣起其摯友 Kinkel。1941 年，布氏由柏林前往波昂進行學術探訪，當時 Kinkel 教授異教史課程；其一面主張古羅馬晚近異教信仰漸讓基督教，一方認為十九世紀乃基督教隨不信任感漸退歷史舞台。此論一出隨引大量爭議，Kinkel 進而欲對西元前三世紀之基督誕生時期做歷史考察，且分析其所賴以成形之知識與政治發展基礎；易言之，其欲找出基督教形成是否為歷史必然。布氏不僅參與授課，更盼 Kinkel 早日完成此著，因其可能回答布氏一生對宗教，政治與生命之疑慮，然 Kinkel 於 1844 年因婚姻問題與天主教廷爆發激烈衝突，1848 年因涉政爭入獄，儘管日後獲釋，Kinkel 卻離開德國，此著作亦胎死腹中。布氏因而決定考察此題，其採用 Kinkel 基礎命題，且主張基督興起絕非天命使然，係為該語境必需；易言之，基督教興起與神意無關，乃因該時基督教具相對異教之力量與地位，對統治者言，勢必利用基督教作政治武器。布氏寫作此書深感現實文明發展對歐洲文明連續體之傷害，故其職志為書寫記載人類精神發展歷程之著 (Howard, 1999: 154- 156; Gossman, 2000:269)。此外，Kinkel 之異教課程令布氏喜好異教時期「古典性」，亦為其文化史研究之靈感。布氏不但盼進一步瞭解古代，亦探基督教如何走入歷史，成為文明要角。然其世俗化詮釋使《君士坦丁》對戴克里先及君士坦丁二位皇帝做出與傳統基督教史觀不同之論。傳統及宗教史觀主張，戴克里先因其基督迫害理當背負惡名；而對教會友善之君士坦丁則因其晚年皈依基督教飽受史家稱讚。布氏主張道德判斷需以兩位皇帝政治環境考量，認為二者基督教態度皆因其政治立場不得不然 (Howard, 2000: 147-149)。《君士坦丁》之非「政治史」敘事更有反諷美學之歷史思索，其非直接道德批判；布氏此舉極可能出自其內心對宗教揮之不去而欲於知識探究擺脫之困，亦可能為其內在宗教疑慮、矛盾、自我論戰之最終回應。此著嘗試找出何謂宗教虔誠與信仰偽善，或可謂其長年與家人、友人間反覆宗教對話爭辯之回應。布氏如苦行僧拒絕納納帝國制度，苦行存世，藉此治癒壓迫心靈，且清楚認識自我，趨近上帝，拋開世界爭論苦惱困頓。1840 年後布氏以隱士自居，認清此生乃為無歇之苦；此「退讓」令布氏世界美學與歷史想像得最大拓展 (Gay, 1974: 166; Howard, 1996: 156; Howard, 2000: 166-167)。

於外族侵襲 (Salomon, 1940: 421-422; Langer, 1975: 70)。

布氏政治分析評價戴可里先與君士坦丁之政治成就。<sup>90</sup>其批判 Eusebius 讚譽君士坦丁或 Lactantius 詆毀戴克里先，皆為不誠歷史詮釋。無論戴可里先或君士坦丁，其基督教態度皆出自於政治考量，二者視宗教為政治性工具<sup>91</sup>，亦於政治領域取不凡成就 (Howard, 1999: 157; 1983: 246-258)：

戴克里先可謂羅馬帝國有史來最成功仁慈之治。若我們不懼迫害恐怖場景，不因 Lactantius 而心存扭曲偏見扭曲，則可清楚看見這偉大統治者之真面貌。當時尚有一位將其史論獻給戴克里先之作者，儘管稱不上合格歷史見證者，不過據其《奧古斯都傳》中對 Marcus Aurelius 之說法，Marcus 哪戴可里先之道德與社會善行楷模。且儘管 Aurelius Victor 從未忽略戴克里先之黑暗，亦對其義大利政策有所批判，仍舊不吝如此讚美：「儘管戴克里先放任他人稱其為君王，其行舉更似父親；其毫無疑問以智慧說服人們，可怕並非邪惡本身，而是邪惡行徑」。當 Aurelius Victor 羅列戴克里先經歷之大小戰役後，他評論道：「其公正法律深化和平……他始終關心居民糧食問題，羅馬問題及官員福利制度等問題；他且透過高效率打擊犯罪，給允羅馬最為可靠的進步力量」(Burckhardt, 1983: 68-69)。

若無戴克里先之政治成就，這時代之統治者將面臨什麼問題？那些將軍們也許或多或少有機會奪皇位，然亦可能遭圖謀不軌之士或競爭者暗殺。唯戴克里先創造之制度賦予皇位持久，也唯其特殊凱薩制度，確立繼承與世襲。即使此推論尚有可議，然若無戴克里先，君士坦丁就難獲其成就，四分五裂之羅馬帝國亦難整合為嶄新帝國，更不可能移轉另一權力中心 (Burckhardt, 1983: 275)。

在那清澈為人所熟知之歷史情境中，有時會有重要事實因某深層因素躲過史學家之視線。戴克里先之基督教迫害即是如此。此為異教對基督教之最後戰爭。乍看之下，迫害看似理所當然，因戴克里先不僅有根除基督教之誘因，即便先前皇帝亦盼剷除基督教；輔以戴克里先異教信仰，其對基督教之迫害便披上理所當然外衣。但若吾人審慎思量其政治環境，則孺清楚看見此問題另一層面。……直到戴克里先於西元 296 下令燒死基督徒前，他曾放任基督教有七年和平且壯大之時光。其妻女亦樂於幫助基督教，他甚至不太在意其隨扈信奉基督教。戴克里先或亦曉其臣虔誠教徒，某地區首長更因基

<sup>90</sup>布氏在《君士坦丁》發表數月前，甫表達其對 Ranke 與黑格爾等歷史詮釋觀點之批判，且主張史學家使命乃據歷史情境獨立判斷 (Gossman, 2000: 265-266)。故其極度重視呈現戴可里先為求解決帝國王位繼承問題所設計出之四治制度，其天才般暫時阻止羅馬帝國屢因王位繼承繼承問題產生之動盪與混亂 (Burckhardt, 1983: 43-46)。

<sup>91</sup>布氏質疑若戴克里先因異教信仰壓迫基督徒，其何來寬容基督徒十八年，任憑其壯大之理由？故戴克里先之舉絕對有其歷史突發條件所致，布氏在一篇紀念戴克里先之銘文中，找到基督教會企圖奪取政權之記載，此事自令戴可里先驅離軍隊基督徒，建立忠誠異教軍隊，造成基督教革命及戴克里鎮壓敕令 (Burckhardt, 1983: 246-258)。

督信仰從未擔任職務規約主祭。基督徒此時非常安全，更獲得無比茁壯。老舊集會場地無法容納信徒，整羅馬帝國在興建教堂；大城市之宏偉教堂順應人心降臨。……若戴克里先這期間對基督教有任何迫害之心，基督教難以如此發展。也許有人會說戴可里先對基督教之迫害乃因其恐懼基督教將脫離掌握。但戴克里先豈會如此大意？他對基督徒的迫害絕非本意，更不可能逐步安排如此計謀，而是因為某個特殊時機與事件（Burckhardt, 1983: 244-245）。

戴克里先卓越智慧與政治能力或有瑕疵，卻無掩其奠下之厚實帝國基礎。<sup>92</sup>

此即歷史之弔詭，異教皇帝戴可里先成就基督教繁盛千年之基礎：

當整個邊疆充滿羅馬帝國堡壘與駐軍，在君士坦丁離世前，亞細亞維持四十年之和平；但這些軍事成就大有斬獲的皇帝們也許終其一生皆不明白，其偉大成就將成基督教傳遞世界之基礎（Burckhardt, 1983: 102）。

時局不穩，人心惶恐無主無依。基督教強調兄弟情誼，提倡自由與公平，其慈善作為更提供心靈慰藉（Burckhardt, 1983: 125, 164），使基督教終能取代異教：

基督界因歷史之必然而生，摧毀古代世界，卻部分保留某些異教世界質素，將之傳遞給嶄新民族；若不如此，異教民族極可能以其野蠻沾染羅馬帝國，造就徹底毀滅。是以人對感官事物與超感官事物有了嶄新認識，對何謂上帝之愛，鄰人之愛，更有不同觀點。上帝之愛與塵世事物逐漸分離，取代舊有世界諸神觀（Burckhardt, 1983: 124）。

戴克里先之四海爭平奠下了基督教興盛的基礎，然基督教在最噁迫害展現的反抗力道<sup>93</sup>，使君士坦丁瞭解其必需將這份力量挪為己用，更有基督教史學家保護其完美聲譽：

歷史對君士坦丁有著可怕扭曲。異教史家對君士坦丁之敵意清晰行

<sup>92</sup> 戴克里先仍受異教思想之迷信而屈服於占星術及天象預兆（Burckhardt, 1983: 22），如其提拔麥斯米蘭，乃因戴可里先之名有 *Dio-*，意為「諸神統治者」，而麥斯米蘭名字有 *herculus* 乃宙斯之子，此種字義上的淵源使得戴克里先相信此為上天之暗示。此外，戴克里先更陰迷信創造了莊嚴複雜的宮廷排場與禮儀，亦不使用過去皇帝慣用之稱號，亦不居住於過去皇帝之居所，只為呈現自己截然不同之偉大（Burckhardt, 1983: 46-61）。

<sup>93</sup> 在最末乙次迫害之際展現其真正力量，然卻非源於其社團之數量，或其成員之道德優越，更非內部制度之卓越；其內部制度實乃於西元三世紀時早已腐朽成為收賄之官員、商人、高利貸放款者。真正的力量，乃在於奇對靈魂不滅之堅定信仰對其教徒之深刻感染。羅馬過於強力之中央政府與強力統治造就人們對政治絕望，基督教此刻若能維繫其純淨與救贖氛圍，自可供給某種嶄新的國家社會概念。此刻社會尚有諸多不滿於政治生活者，教會若能提供精神寄託，自有其難以抗拒之吸引力。至此異教之崩解幾成定局（Burckhardt, 1983: 127）。

於筆墨，然卻未曾絲毫傷害其形象。因為真正問題乃奉承扭曲君士坦丁歷史形象者，此即 Eusebius 所著《君士坦丁傳》。君士坦丁確有其人格道德缺陷，此無礙於其偉大政治力量；然 Eusebius 卻將君士坦丁披上神聖皈依者道袍，但君士坦丁之罪卻又歷歷在目。……光此書導論就足以彰顯作者瘋狂與無知：「當我聚精會神觀看這位與上帝合一，一塵不染，身穿耀眼長袍，頭戴永恆皇冠，且受三重祝福之人時，我不禁啞口無言，我情願讓其他更為優秀者讚頌其偉大。」……君士坦丁從未偽裝或者宣布自己是基督徒，直到生命結束前，他對毫不掩飾其自由信仰。Eusebius 善於掩飾事實，如此一來君士坦丁的偽善與可怕就難以令人所知，但君士坦丁的確是一位攻於心計的政客，為了使其統治無須仰賴任何人，他動用一切物質與精神資源建立其政治力量。儘管自私臉孔的確不太高雅，但這卻是歷史所常見。君士坦丁從其首次歷史登場便奉行此原則，野心家稱呼這原則為必需性。他們宣稱天賦極高之政治人物與其命運間受此力量引導。數以百萬受壓迫者抗議祈禱都無助於事；這偉大人物體現最高天意。這就是時代精神於其身之體現，他自認是時代統治者，且決定時代走向 (Burckhardt, 1983: 260-262)。

有些人徒勞無功試圖深入探究君士坦丁宗教意識，或建構其內心宗教信仰改變，或皈依基督教歷程。但君士坦丁乃受野心與權力驅動之政治天才。他不在意基督教與異教的本質差距，更不在意宗教精神性本質。對他而言，神聖概念只是懷舊思緒與迷信救贖的異想天開。信徒內心洋溢信仰本質，但君士坦丁絕非如此。統治世界與追求權力使其走上不歸路，其心唯一標準唯有實踐，其心安理得索取支付代價。其所有精神與肉體力量都投入慾望中；對其而言，信仰。不過宿命論而已 (Burckhardt, 1983: 292)。

君士坦丁基督信仰全為其政治操作<sup>94</sup>，布氏亦知此命題需答何以君士坦丁需在 313 年頒佈《米蘭敕令》：

人們或許認為，君士坦丁若非基督徒則不可能頒佈那充滿基督教熱誠之敕令，那「此致聖徒會議」(to the assembly of the saints) 更不可能出自非信徒之手，但這關鍵敕令根本不是君士坦丁所寫，更從未宣讀過這敕令，他只是讓手下教士起草這敕令 (Burckhardt, 1983: 293)。

《米蘭敕令》有其政治背景。當時羅馬社會反感統治者壓迫基督教之動盪不

<sup>94</sup>如鑄幣、武具設計皆見其異教信仰，其統治時代有八成貨幣以太陽神為形象，刻有 SOLI INVICTO. COMITI「皇帝，乃無敵太陽之伙伴」，卻無任何基督意象之幣。此外，君士坦丁自稱大祭司 (Pontifex Maximus; Greatest Bridge-Maker, 人與上帝之溝通者)，同時承認異教合法性。312 年戰爭中，君士坦丁為求勝允許基督教為合法宗教，更以「基督」之前半字母激勵士兵，在重大決策前，進入以基督意象建築之帳棚祈禱，彰顯其將宗教視為政治操作武器之舉。不僅如此，君士坦丁同時保證支持異教與基督教，更主動維持二者權力平衡關係；更希望能找出更為崇高之基本架構涵攝二者以利其用 (Burckhardt, 1983: 293-296, 298)。

安。君士坦丁深明壓迫基督教不僅無政治好處，更引來羅馬社會不良觀感；基督教已成社會重要力量，寬容基督教與否乃政治問題，非信仰問題。善於算計之君士坦丁絕不放棄機會，其頒佈米蘭敕令，藉以聯合 Licinius 要脅 Maximianus；其政治決策，卻在 Eusebius 筆下成其虔誠信念，連與 Licinius 之爭亦成信仰之戰。實際上，此刻取合法地位之基督教已成君士坦丁最好政治武器 (Burckhardt, 1983: 272-273, 278-279, 283, 286)：

君士坦丁政權發展最為關鍵的幾年間，他留心觀察與思慮，成熟統治者當如何善用基督教輔其政治運作。當他確定基督教業經成熟足用，即基督教發展其完整教儀體制與組織形式，更供給統治無比支持時，他更明白需盡快提供安全保障，因基督教需要這保障，而他需要反抗 Licinius。但此刻 Licinius 卻將對君士坦丁的恨移轉到基督徒身上。……基督徒數量早已增長至難以控制，各階層基督徒，從最高主教到基層信徒都自發反抗 Licinius 且擁戴君士坦丁，君士坦丁更公開挑撥基督徒與 Licinius 之關係。君士坦丁對其領土基督徒愛護必使 Licinius 領土之基督徒更痛苦 (Burckhardt, 1983: 279)。

無論君士坦丁給基督教多少權利，或公開表達多少謙遜，皆無法改變其所有舉動皆為求統治與權力<sup>95</sup>，布氏更批判君士坦丁獻城一事絕為杜撰。此城實為君士坦丁紀念其榮耀而作 (Burckhardt, 1983: 349)。

《君士坦丁》呈現「重大變遷時刻之文明制度」(Langer, 1975: 78)，其關鍵乃人與生命環境呈現行動如何影響歷史與文明發展。布氏以諷刺結構呈現「壓迫者」戴克里先如何征平四方奠下基督教興起基礎，而「虔誠者」君士坦丁又如何藉基督教獲其政權穩固。此歷史敘事指向其歷史詮釋中最為重要之核：歷史偉大人物如何以其過人力量影響歷史。若 Ranke 與黑格爾強調精神意志，對布氏言，歷史重要變數乃偉大人物如何於既有政治脈絡限制中，以其內在力量與聰慧影響歷史 (Gossman, 2000: 268-271)。

危機與變遷時代，不僅聰慧帝王偉大，布氏更讚為求精神昇華保存堅毅虔誠信念之苦行僧，他們使珍貴純淨信仰得以流傳 (Gossman, 2000: 282)：

<sup>95</sup>如其第一道敕令承認教士階級乃帝國允許之社會階層／團體。此實因宗教迫害反逼使教士進行政治動員，時至今日其已有其完整政治組織，以致君士坦丁需利用此團體鞏固其體制，或徹底剷除。君士坦丁選擇利用，賦其政治權力，使其參與統治，教士成為君士坦丁政權虔敬之代理者。然此刻君士坦丁一面與教士交好，一面以密探偵察各教區對其體制之忠誠。君士坦丁瞭解必需完全控制宗教議會主席團。他多次利用公共演說表達激昂之英雄演說，一方卻對宗教謙遜萬分。然其不僅算計天才，其為政權亦可親手弑殺妻兒朋友，在其最後十年中，內心僅存之異教信仰使其需藉儀式驅邪及洗淨罪惡，此刻異教徒再次成宮廷政治參與者，只是當時基督教成員不在乎君士坦丁周旋異教與基督教間，更不在乎其雙手沾滿鬥爭鮮血。(Burckhardt, 1983: 298-302, 306)。

現在，讓我們把視線由這身披紫色皇袍之利己主義者身上移開，他藉權力衡量與利益計算觀看世界；但許多人堅持無私偉大奉獻與輕浮國家權威形成濃厚對比，其於有生之年為光耀與奉獻上帝放棄財產；愛與苦行（asceticism）在此合致。……人在茫茫俗世不知所去，本性將促其於孤獨中尋求自我。他愈來愈能感受內在精神之分裂拉扯，因而需要絕對孤獨。若宗教令這孤獨帶罪惡感，令人需要與上帝間達永恆而不擾之結合，則所有世俗利益考量與算計將煙消雲散，隱遁者化為苦行者，不再有所求，保持靈魂與崇高存有對話之可能（Burckhardt, 1983: 323-324）

隱修苦行之興起以社會個體不完全健康為前提，此為危機時代獨特產物，破碎靈魂尋求寧靜，其心靈對整個時代困惑不滿，其內心與上帝抗衡。……幾個世紀後，苦行者將其崇高苦行態度傳給教士們；若苦修精神未入教士階級，則世上唯一精神關懷支柱：教會將隨時代發展完全淪入世俗，且屈服粗俗物質力量。我們現在這時代能享受自由心靈及思想交流，容易遺忘之所以如此，乃因先人努力及中世紀苦修精神之傳遞（Burckhardt, 1983: 324）。

布氏對希臘，羅馬與文藝復興時期之詮釋皆反映其國家，宗教與文明觀點，形構其個體關懷；其極力反對批判一元價值對個體天賦，精神與創造力之制。若布氏核心關懷為其人文主義政治觀，因而欲其不受任何神聖意志與力量所箝制，保護與驅動之意象，則需同時接納其所展露之貪婪與腐敗。君士坦丁與戴克里先展現之力量，如英雄充滿活力且超越世俗美德與限制。若偉大人物非統治者，其不僅需往內探索精神發揚，更需抵抗國家權力之惡。是以偉大皆需條件契合始有改變歷史之可能；君士坦丁若無其時運亦難成其非凡政治成就（Salomon, 1945: 255-258; White, 1973: 236; Burckhardt, 1979: 34, 67, 1983: 336; Gossman, 2000: 288-289; Hinde, 2000:13, Herf, 1984: 123）。

偉大難以精準釐清，更不能以科學方式測量，可能為凡人不具之一切，更神秘難解，獨一無二與不可取代，其成就非歷史授允，卻為眾人所理解與欣賞。此標準難定甚至有些不合邏輯；然歷史不可缺少人類偉大意念（Burckhardt, 1979: 269, 271-272）：

若沒有那些偉大人物，歷史也許不會進步，他們令藝術，詩歌，哲學及心靈偉大成為可能，更讓事物體驗難得一見之昇華（Burckhardt, 1979: 274）。

有時某個人將得到歷史全數注意，那時世界聽其指令。他將世界所有普遍與特殊性，靜態與動態結合一身。他將國家，宗教，文化及危機攬於自身。這偉大人物甚至可能將整個民族由某個文化階段提

升到另一嶄新階段。……在歷史危機中，新舊事物同時在偉大人物手中得到完全發展，其性情與生命乃世界歷史真正奧秘之一。他與時代締結神聖婚姻，唯動盪不安之時，才有如此完美結合，時代替偉大提供最好標準，也因偉大而獨特 (Burckhardt, 1979: 292-293)。

但人類最危險之情感即崇拜奇蹟與偉大。如君士坦丁之偉大建構於權力，其成就粉飾其惡。對布氏言，偉大需理解使命，抵禦外在敵人與內在慾望；若陷權力崇拜，忽略暴力，則如十九世紀樂觀主義混淆權力，暴力與偉大。偉大更非歷史常態，而是超越存有之例外；其隨困境開展能力與靈魂壯大。政治偉大人物常為自利主義者，善用一切為達目的不擇手段。布氏堅持偉大與權力之異；偉大亦需時代與環境配合始有正面意義。所有偉大精神與創造需與時代環境相合，如希臘，羅馬與文藝復興之精神成就與其美學展現，呈現自由典範，更為逃離政治幻覺對人類精神戕害之方法 (Burckhardt, 1979: 270, 296-301, 308-310 ; Benedix, 1965: 182; Salomon, 1945: 239-240; Norbrook, 1989: 89-110; Gossman, 2000: 283)。

縱然權力乃無可救贖之惡，其亦為文化之無可或缺，故重要的是文化與權力之平衡。文藝復興後，人或許不受天啓與後設精神意志之領導限制，然此意味其孤獨且需深刻瞭解其與世界之關連。再者，其如何面臨嶄新道德概念與政治責任，亦是另一問題 (Sigurdson, 1990: 427-428, 2004: 10; Gay, 1974: 162; Herkless, 1970: 310; Salomon, 1945: 259)。

## 第五節 政治人文主義與道德

布氏在《文藝復興》之另一核心重點則謂「從傳統價值解構到現代道德失序」：

十八世紀思想運動大舉突破當時基督教之思想箝制。首先，世俗政權拒絕基督教試圖給允之幫助，造就嶄新國家概念。哥白尼 (Copernican System) 宇宙概念之創發更推倒基督教高牆，人們不再眷戀來世生活；靈魂永世沈淪亦不具備其道德效力，人們開始追求可能適度幸福生活 (Burckhardt, 1979: 91)。

曾經有個軍官替某城市 (也許是西耶納城) 抵禦外敵侵略。城市居民苦思何以為報，卻苦無能力報答這大恩大德，即便承其為君皆無足以表，是以最後有人提議：「我們殺了他，把他當作聖徒般崇拜吧！」。因而他們按照羅馬元老院對待 Romulus 的方式，殺了這位軍官 (Burckhardt, 1981:13-14)。

在 Acquapendente 有三個牧羊童，其中一個說，讓我們來看看人是如何被絞死的。於是第一個孩子坐在第二個孩子肩膀上，第三個孩子把繩索一端綁在第一個孩子身上，另一端綁在樹上。不料此時出現了一隻狼，於是那兩個沒有被網綁的孩子急忙逃開，但第一個孩子真的就這麼被絞死了。兩個倖存者把他埋起來。到了星期天，死者父親送了麵包過去探視兩個倖存的孩子，其中一個承認這件事情，並且把埋葬第一個孩子的地點告訴死者父親。死者父親立刻用刀子殺了這個孩子，割下他的肝臟，用這份肝臟宴請第二個孩子的父親。餐後，第一位孩子的父親告訴第二位孩子的父親，他吃了自己孩子的肝臟。於是這兩個家族開始了一系列的報復與謀殺，在一個月之內，總共死了三十六個人 (Burckhardt, 1981: 265-266)。

歷史軼事可見<sup>96</sup>文藝復興崇高人格與藝術成就仍有缺陷，其對自然與信仰之恐懼更需有嶄新生命與道德觀念。然人文主義高張亦可能撕裂中世紀精神紗幕後，成其道德政治困境。其追求個人聲望，渴望榮耀與完美，學習古典語言，甚至研讀占星術與巫術。此無「遮蔽」之世令人陷嚴重道德危機，其完美發展個人主義與利己概念與其充沛想像力與活力，不僅惡化道德使人難尋共同道德標準，更帶來難以想像之社會行爲 (Burckhardt, 1981: 174, 263-264, 279; Gay, 1974: 156-162; Hinde, 2000: 14; Salomon, 1945: 265)。<sup>97</sup>

假如嘗試釐清該時義大利性格之主要特徵，正如我們研究其上層社會生活所見，此時義大利性格之根本缺陷即其偉大來源，即極端個人主義。個人從內心擺脫國家權威之專制且不合法；然其思其行無論是非對錯，今日都構成叛國重罪。……然義大利人這些觀點本身無關善惡，而是其時代必然呈現之特殊結果，其發展特質化生現代獨

<sup>96</sup>論者有謂布氏一反史學常態引用軼事之風格引人好奇。無論這些史料是否過度增添其浪漫傳說與戲劇色彩，肆失其歷史本真。對布氏言，其歷史探索絕非為求歷史之真確性，而是為其「創造性的同理心」(creative sympathy) 呈現歷史，更因其反對啓蒙運動以降僅關注某些特定文本，忽略藝術等社會各層次文本之立場。對布氏而言，此種文本不僅更能表達人類精神精神，亦可呈現其恆久不衰之歷史脈動 (Heller, 1988: 39-41; Gossman, 2000: 251)。

<sup>97</sup>其浪漫性格造就之特殊道德觀念從其弑殺將領，或統治者以犬謀殺臣民，君王殺害賓客，追求血腥權力等可見。此外，紛亂兩性關係使婚姻制度與其相關權利觀受嚴重挑戰。文藝復興人亦如希臘人對復仇有其特殊想像。他們不願欺騙，因而寧願復仇，亦不作偽善者，坦承復仇是人性根本需求。因而此時廣闊行動空間與道德自由既為犯罪之起源，亦是防止犯罪之堡壘 (Burckhardt, 1981: 267-268; Gay, 1974: 161, 163)。布氏認為，個人思維與行動偏差不足以解釋犯罪，其實為社會特殊結構所成之現象，更是社會重大價值變遷之線索；易言之，犯罪必然與過量個人主義具有連帶關係。若文藝復興之偉大在於個人主義之創發，然其惡更為此必然之連帶結果。在封建與氏族體制瓦解前提下，群體連結與政治體制正當性消逝，輔以自利成爲人類道德行爲之尺度，個人不僅達前所未有成就，更有難以想見之犯罪行爲。然此是否意味犯罪是否無須背負其道德責任？實則不然。布氏提出犯罪之必然性乃為反駁貧窮與犯罪之連結。於布氏眼中，文藝復興時代，或說從中世紀走向現代過程中，個人主義，自利主義，乃至於傳統社群之脫離乃構成歷史變遷之重大動力；正是此動力導致個人無拘無束以其自身作生命處世之道。若其乃現代性之「母親」，犯罪正是其難以擺脫之胎記 (Garner, 1990:55-56)。

特之善惡道德標準，更與中世紀提供之精神不同 (Burckhardt, 1971: 279)。

引導義大利人創造出無限美好之想像力使其熱情極度暴力，這更解釋為何其展現熱情與慾望方式充滿犯罪氣息。這強力難以自拔之情緒乃其天生弱點，更是屬於人格內在之嚴重墮落。但這墮落在義大利無所不在且無堅不摧 (Burckhardt, 1981: 273)。

布氏《文藝復興》最終章名為「道德與宗教」(Morality and Religion) 實非偶然，其有意引用馬基維利所言「非宗教性之義大利人」呈現個體擺脫宗教道德之境。其文明力量不僅擺脫宗教，亦主導政治宗教發展情勢 (Howard, 1999: 169-170; 2000: 153-154; White, 1973: 244)。對布氏言，國家與宗教力量慣常支配文明發展，不僅文藝復興如是，希臘亦如是：

無論如何，國家都決定與支配文化，因其要求人成為公民，要求他們內心完全接納與感受其存在。城邦與現代國家最高權威不同，現代國家從較大層面控制個人，城邦要求每個人在每個層面都必需為城邦服務，每個人必需成為城邦一部份，更干預現代屬於私領域之事 (Burckhardt, 1979: 128)。

一旦宗教成凝聚國家社會之唯一道德守護者，遂為人類社會主要束縛；但人們太晚瞭解這道理。……(國家與宗教的)關係說明神聖律法何由祭司階級所建構，其目標乃確保國家永續存在。神聖律法甫獲政治影響力之初，統治者與祭司皆能將其挪為己用。然即使宗教未曾受統治者與祭司之濫用，其足為壓制個體獨特性之機制。若有人嘗試改變既定秩序，就承受褻瀆神明之罪名且遭到祭司精心設計之折磨懲罰。在此神聖僵化過程中，人們因而難有任何進步之前進 (Burckhardt, 1979: 149-150)。

現代國家來臨之際，個體力量與國家治術是否能以理性算計造就另一文明悲劇，常為布氏念茲在茲之題。其根本關懷為人性自由，但無論希臘，羅馬與文藝復興之放縱皆非自由，而是失序；故唯有藉歷史反思始能尋價值本源。此為布氏批判現代文明，巨大政府與大眾文明主因；更為其對進步迷思自大狂妄者最大不滿 (Benedix, 1965: 184; Garner, 1990: 52; Salomon, 1945: 242; Sigurdson, 1990: 430; Gossman, 2000: 280)。

布氏儘管未曾拒絕客觀價值判斷，然道德及幸福與否之批判，乃最困難亦最需謹慎之事 (Gossman, 2000: 229)。人可依其生命歷程與文明經驗作標準，卻亦能以其偏好或現代樂觀主義為基準，妄自評價時代 (Burckhardt, 1979: 323-324)：

十五世紀義大利國家將善惡作了奇特連結。統治者高度發展其個人特性，但這是那時代最具深刻意義之情況與需求，因而我們難以就道德立場做出恰當判斷（Burckhardt, 1981: 10）。

十九世紀存在這迫在眉梢之危機使那些樂觀論早已落空，若考慮1450年來與現代生活相關之事件與歷史發展，就理當謹慎考量思慮，甚至完全放棄過去樂觀論之可信度（Burckhardt, 1999: 67）。

過於可笑的自我中心將那與現代有所相似之時代判為幸福，或認定歷史中符合當代快樂與幸福價值者，即為值得讚揚與仿效者，好似整個世界與歷史皆為此刻而生。此因其認定所有時代中最為美好之價值已在此展現，卻無法接受時代終將由下一個時代取代。……但每個個體，每個時代，不僅為自己而存在，更為所有過去與未來所構成之整體而生（Burckhardt, 1979:327-328）。

我們必需拒絕1830年至1848年間尤為盛行之幸福論與進步論思維。當前世界情勢或與特定時期有極大關連，卻不代表那時代值得我們讚揚，或曰真正幸福時代（Burckhardt, 1999: 77）。

沒有任何價值標準可稱普世有效，任何人皆能因其生命經驗有其標準；有時人將偉大等同幸福，卻如進步主義者般美化暴力與痛苦，人們更常以「幸」（fortunate）與「不幸」（unfortunae）理解歷史，但其以幻覺理解世界，更可能過度以現代之好為標準（Burckhardt, 1979: 35, 326-327）。若時代仍前進，人只能嘗試理解歷史記載之珍貴力量，此為生命真正意義（Burckhardt, 1999:3, 27-30）；

人們錯誤認為幸福存於恆久不變中，或曰原始自然狀態中，每天都完全相同，每個世紀都是相同世紀，但真正歷史生命直到斷裂瞬間而始啟。只要人們脫離這狀態，就明白恆久不變意味著停滯與死亡。生命乃經由其律動與痛楚所催生（Burckhardt, 1979: 329）。

我們容易做出錯誤的歷史道德判斷，更難以跳脫自身時代之侷限，或以過去解答當前迫切需求。那善於進行歷史道德批判者平靜地生活在現代所確保之工業化生活與秩序下，他們對於過去之不安與困頓一無所知。……而生命自身不僅需要透過那些巨大的對立所生，更必需透過謹慎之道德思慮而昇華，始能一窺其最為真實之面貌（Burckhardt, 1999: 64-65）。

若恆久不便意味停滯與死亡，而生命必需藉由對立而生，其道德判斷必謹慎體現於其「危機歷史社會學」中，呈現人類於險峻歷史環境中保有其本質之力量；其使命亦為保存歷史與政治中人性觀察（Salomon, 1945: 262）。Rüsen認為，布氏對歷史目的論之反駁，以其整體歷史結構作為分析架構，拒絕狹隘政治論述之

觀點，呈現出其人類學化，結構化，與美學化之完美歷史詮釋（anthropologizing, structuralizing, and aestheticizing, 1985: 240-242）。此開放性的歷史詮釋，乃布氏政治與歷史之核心：

我們或許可以探索人們如何思索關於其生活崇高意義之問題，諸如上帝、德行、不朽等，但永遠無法針對不同人民對此概念觀點行嚴苛論斷或做精準比較。若吾人欲更為清晰論證，就必需更加謹慎，防範不適宜之假設及草率推論。當吾人欲行道德判斷時由是如此。也許我們能在不同民族中看見細微差距，卻難以做出整體性之比較，更不可能做出公正價值判斷。……因而我對文藝復興時代之觀察只是時代註解，而非真正「判斷」（Burckhardt, 1981: 261）。

布氏拒絕提供任何「正確」之歷史詮釋，而邀請任何有志理解政治與歷史者一同考察（Große, 1999: 533-535）。其政治與歷史之人文主義既非完全古典或完全文藝復興時期之人文主義，亦不完全屬於追求高貴和諧之美學人文主義，而是抵禦絕對精神，追求自由自我詮釋（self-interpretation），以感同身受理解，視人類所有意志與精神視為其整體構成要素，標示人類複雜思維之人文主義。所有政治歷史中之偉大，其生命限制與苦難共同呈現崇高之人類自由精神（Salomon, 1940: 432-435）。對布氏言，政治與歷史最終目的皆為昂揚人之自由精神與其創發力量。果如是，則人類生命根源之存有與善，及其生命自身可完滿者，絕非政治本身。故布氏不同古典政治哲學假定任何善之理念，而將政治（與國家）作保存人類文明生命條件之守護者與舞台，此即現代對布氏之批判理據；其循政治人文主義拒絕任何絕對規範，堅持生命追求人性揮揚之基本條件。

布克哈特之政治，行動與道德觀點呈現出當代最為典型之政治人文主義觀點。布氏對英雄精神（偉大人物）之詮釋，對人類行動（藝術作品）之觀察與讚揚，以及將道德律則建立於行動本身，且視政治（國家）為實踐舞台之觀點皆如此。政治人文主義強調人與其行動價值，反對任何預先給定之秩序觀念，因行動本身供給政治重要之推進力量。然其無法保證道德秩序之絕對穩定。故其希臘文明價值詮釋同時承認其性格之可悲，其君士坦丁詮釋亦坦承其道德敗壞與偉大，文藝復興儘管供給人類偉大力量，卻同時呈現難以想見之奇特行爲（West, 2007: 48-49）。布氏並非沈溺文明美麗，而是以文明作為抵抗絕對秩序精神之生命基礎

(Howard, 2000: 166)<sup>98</sup>，故其提出人類「永恆受難」之命題，希冀供給政治與文明泉源不斷之力抵禦壓抑人類主體之思，亦承認道德秩序議題之難，且將此標準回歸於各時代中。史特勞斯在此意義下以其政治靈知主義思維，完成與布氏截然不同之政治，行動與秩序觀點。



---

<sup>98</sup> 亦有論者懷疑若布氏脫離宗教則其歷史何以為繼？又如何呈各個時代受神學之影響所在？即便啟蒙運動高張人類理性，其倡議者亦有堅實宗教特質，其目標更可能是證成宗教而非消解宗教，或曰歐洲政治思想絕非與神學兩不相容，而係於神學下運作，進而勢必面對神學對其歷史意識之整體觀所提出之質疑與批判（Cassirer, 1951; Howard, 2000:3-4; Nipperdy, 1996: 466）



## 第四章 從自然正義到天啟秩序：形構史特勞斯政治靈知主義

And I charged your judges at that time, saying Hear the causes between your brethren, and judge righteously between every man and his brother, and the stranger that is with him. O Ye shall not respect persons in judgment; ye shall not be afraid of the face of man; **for the judgment is God's: and the cause that is too hard fro you, bring unto me, and I will hear it. And I commanded you that time all the things which ye should do.**

——Deuteronomy 1:16-18

政治靈知主義強調人類政治之目的在於追尋絕對而自然本質正確無誤之善概念。此善概念可為抽象無形之存有，如柏拉圖之理型，亦可能是特定指涉如《聖經》上帝。人類相應行動乃理解，分受，祈求其存有，以趨近此絕對之善。如此一來，其政治與道德秩序皆有無誤根源，形構其絕對穩定之政治與道德秩序。

政治哲學家史特勞斯眼見二次大戰破壞西方文明及當代西方世界對價值問題莫衷一是，此二問題出於同因，乃西方文明思想傳統於現代發展中失其善惡標準。史氏故由古典政治哲學及猶太理論雙重進路，找出現代價值問題之處理方法。可見史氏其對政治之期許，乃尋永恆之善道德，其獨特之「秘傳教誨」詮釋論則呈現對人類理解、思慮、行動之規範。人需潛心閱讀古聖先賢之睿智結晶以趨近蘊藏於文本真知卓見，因其中蘊含人類世界道德與秩序應之正當概念。

本章目的即結合政治靈知主義與史氏政治，行動與道德之命題。第一節本文回顧史氏生平與其對政治哲學之觀點，第二節呈現其對歷史主義及「三波現代性浪潮」之批判，第三節為史氏如何看待政治哲學詮釋及其詮釋意義，第四節以政治靈知角度理解「耶路撒冷與雅典」，第五節則回應其終生關懷命題，史氏雖曾言人不可是哲學家又是虔誠信徒，然其可謂自然秩序之門徒或政治靈知主義之聖徒。

### 第一節 政治哲學與政治

瞭解他人的言詞，無論其在世或已逝，皆意味兩件事情：詮釋（interpretation）或解釋（explanation）。詮釋代表我們嘗試宣稱原作者所說何物，及如何理解其所言，而不論原作是否清晰表達。解釋，則意味著嘗試說明其立場中所未明言之物。據此而論，判斷原

作者之某個立場反諷或說謊，屬詮釋範疇；判斷其立場中未由人所察之意義、旨趣、偏見、甚其歷史情境，屬解釋範疇。詮釋顯然先於解釋（Strauss, 1988: 143）

史特勞斯可謂二十世紀最爲費解之政治哲學家，儘管其在世時未受歐美學界關注，然其與其學生之政治哲學詮釋理念所開啓之爭論，已成現今歐美學界甚爲漢語政治哲學界主要議題。欲理解史氏本身之意義，就需先「詮釋」其言何爲；然其名早令人有既定印象，甚可說「惡名」，此因於其對美國政治之影響，其「不合時宜」反對現代社會科學，主張重返古典政治哲學，及其政治哲學方法論。

史特勞斯任教芝加哥大學時，儘管英美政治學尚有分析哲學之流，然實證主義，行爲主義，政治系統論，結構功能論與政治文化論等理論體系爲主要議題。當時甚有「政治哲學已死」之說法。1971年羅爾斯出版《正義論》後，儘管政治哲學再興討論，無論贊同／批判羅爾斯者皆共同成就此理論推展潮流，然此刻史氏少人聞問，然其驚人影響力終究無法掩蓋。史氏任教期間以其審慎特別之文本分析方法及信念培育優秀之文本詮釋者及創發者。此批學生若非留在大學任教，且以其所教方法立論著述，就是進入政府實踐所謂「史氏政治理念」。報章媒體與歐美學圈日漸注意此「派別」，從事教職者既不進入當時政治哲學界主流理論社群，更非傳統政治哲學研究者，其往往選擇獨特主題與人物，自行翻譯研究讀本，且以史氏傳授閱讀詮釋方法，完成異於傳統之概念與詮釋創發；論者亦謂史氏門下從政之生，則以史氏政治原則指導其實踐，體現其終極教誨，最大例證乃輿論所謂主導波灣戰爭之 Paul Wolfowitz（時任美國國防部副部長），及諸多史氏栽培之學生。<sup>99</sup>無論其是否有意使用此謂，或者由他人所稱，其獲得深具辨別力之稱：史特勞斯學派（the straussian）。史特勞斯學派所以獲關注，乃其治學理念與政治理念顯露出保守氛圍與守舊氣質，甚至有些戲劇色彩。或許正因保守主義之惡名導致其「盛名」與批判（Norton, 2004）。<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Milich(2006:103)認爲 Harry Jaffa, Harvey Mansfield, Allan Bloom 三人最具「史特勞斯學派」氣味者。所謂「史特勞斯學派」代表人物尚有最高法院法官 Clarence Thomas，前副國務卿 Alan Keyes，前教育部長 William Bennett，*Weekly Standard* 編輯 William Kristol，*New York Post* 編輯 Norman Podhoretz，美國總統生物倫理委員會（President's Council on Bioethics）主席 Leno Kass，五角大廈（the Pentagon）官員及顧問 Abram Shulsky 與 Richard Perle。前述幾乎全爲政治意識形態保守之共和黨支持者，不過，史特勞斯學派並非全爲共和黨支持者，William Galston 曾爲柯林頓政府之要角（McWilliams, 1998: 231）。關於更多「史特勞斯學派」名單，可參考 Deutsch and Murley(1999: xiv, n.4)與 Devigne(1994: 221-22, n. 76)。

<sup>100</sup> Norton 等對史特勞斯政治影響力之批判引起不少討論。如 Cooper（2005）批評 Norton 寫作有些屬於口述歷史或八卦（oral history of gossip）；儘管 Norton 亦論史氏學說影響美國外交政策

然史氏定居美國後極為低調，亦少涉入政治活動，潛心以政治哲學為其大學教職與職志，且極愛靜謐沈思，盡可能避免成為公眾人物（Smith, 1997: 180）。史氏著作甚少提及美國政治現況，遑論分析批判。但仍多有論者將美國政府近年保守主義方針歸於史氏「教義」；亦主張美國保守主義之現代發源於史氏，將所謂近代「保守主義革命」(conservative revolution)與史氏現代批判相結合（Milich, 2006: 93, 97）。史氏身後確實影響美國公共生活，其學生們對美國政治與文化二重影響力更引發論者稱其為影響美國政治之「鬼魂」(presence)（McWilliams, 1998: 231）。對其而言，史氏於美國政治如史密特之於納粹，皆供給其思想養分；他們無視史氏之猶太身份，主張史氏之主要「貢獻」即供給保守主義之基本信念且與史密特政治哲學接榫，且稱其「保守革命之教父」(The Godfather of conservative revolution)，甚言史氏主張美國軍力當為政治所用（Milich, 2006: 101-102, 106; Danoff, 2003: 35）<sup>101</sup>。亦有論者將新保守主義訴於史氏與另位同等重視古典政治，智慧與德行之政治哲學家 MacIntyre (2005: 121-122)。Ryn 則語帶諷刺的說「政治哲學家」史特勞斯之影響力並非來自學說，而是其對美國政治之影響(2005: 31, 56-58)。

泰半論者認為，史特勞斯學派之核心關懷將自由民主視為潛在僭主政治；其因而主張無論自由主義，多元主義或多元文化論皆殊徒同歸於平等價值之理想政治，忽略政治內部敵對與緊張，而「寬容」與民主基本價值衝突之信念，造就其自身危機（Milich, 2006: 104）。當德國納粹打破以自由民主作普世秩序希望後，史氏於政治哲學史回顧中，發現當代政治哲學與自由民主無法提供自我證成之理據（Smith, 1997: 180）。儘管史氏主張理論危機不必等同實際政治危機，然其確有此慮。史氏轉向思考自由民主是否可從與其無關（non-liberal）之前現代思想得其理據（Gildin, 1987: 91），其從而思考當代思想與自由民主體制是否可從古典政治哲學中尋得捍衛質素（Smith, 1997: 180）？

---

之觀點，然此混合寫作難成學術議題。Hoffman(2004)嚴厲批評 Norton 著作儘管講述學院八卦時非常有趣，然探討 Arendt, Strauss, Schmitt 等學術議題時，卻常不知所云。Andrew(1989: 674)亦云 Drury (1988) 對史氏政治概念之詮釋，可謂理解史特勞斯大眾教育 (exoterical teaching) 之最佳讀本。Andrew 觀點牽涉到史氏如何區分大眾公開教誨與秘傳教誨 (esoterical teaching)，本章第三節將討論此問題，後詳。

<sup>101</sup> 此些刊物則提及史特勞斯對布希政府外交與軍事政策的影響：New York Times, Washington Post, Boston Globe, The New Yorker, The New York Review of Books, Le Monde, Der Spiegel, Die Zeit, Frankfurter Rundschau, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Süddeutsche Zeitung。（名單來自於：Milich, 2006: 119）。

Gunnell(1987: 68-69)同樣主張貫穿史氏著作之核心命題即其對政治哲學傳統衰敗與自由民主危機論點。史氏命題可視為其特殊「修辭」(rhetorical)，其將政治理論視為職志，彰顯學術與政治理論之境遇與限制，及其與政治實踐之關係。知識份子，學院知識與公共論述無可脫離其政治意義；現代性危機，不僅是現代政治哲學危機，更是現代政治危機。然史氏深知僅僅回顧古典政治哲學，未能供給現代問題解答，但現代在充分正確理解古典政治哲學理念前，難以完全理解其身處困境，更不可能理解古典政治哲學對其裨益何在 (Strauss, 1964:11; West, 1991: 158)。史氏鮮少以特定政策為論，其著作與演說直陳美國政策者僅有 1942 年 7 月談論政治哲學意義之演講，1943 年 11 月 7 日論德國教育，1964 年《城邦與人》演講亦有著墨，故某些論者以此為基礎主張史氏對美國政策所持觀點，支持與期望成分遠大於其對純然鷹派政策之讚賞 (Tarcov, 2006: 120)；或曰史氏未將希望寄於保守勢力，而係主張既然現今自由民主缺失來自啓蒙運動，故關鍵在回到現代啓蒙運動前之智識水準。儘管將史氏政治哲學視為其政治理念者眾，然所謂「政治史特勞斯學派」並非完整一致之智識運動構合，更非奪取政治權力之運動。替史氏治學與政治理念捍衛者，不僅批判這「漫畫劇情」詮釋反映批判者鮮少閱讀史氏作品，更忽略其對自由民主之理解。史氏或許是自由民主批判者，然其目的乃盼自由世界能以最好方法欣賞與改進政治生活，故史氏呈現民主與現代精神之困。史氏曾言「沒有任何流血或衝突可以改變人類本質之惡」，更直言古典政治哲學難為現世問題唯一解答，關鍵在於人類思考。果如是，稱史氏為美國外交政策，甚是出兵伊拉克之「教父」，甚是荒謬 (Guerra, 2007: 47; Havers, 2005: 129; Judy, 2006: 38; Pangle, 2004, 197, 202-203; Tarcov, 2006: 128; Strauss, 1964: 5)。

吾人甚可在史氏言論中見其主張哲學家與政治秩序之緊張迴避關係，及其所謂「保守主義」，相對自由主義更能保存多元價值 (Pangle, 1993: 339; Strauss, 1968: viii)。史氏對現代弊病之論，或來自尼采與海德格之拆解西方傳統價值，其以古典與中世紀猶太理論，於西方前現代思想傳統中尋找自由民主政體逆耳忠言，希以此調節當代政治之道德失序。史氏甚與左翼思想共享道德相對主義批判 (Strauss, 1989: 98; Smith, 2000: 803-804; Rosen, 2000: 542, 550-551)。儘管史氏未曾讚揚美國政體，然於《自然正義與歷史》(Natural Right and History) 中，其以

「解釋」《獨立宣言》為始，述說美國曾以自然正義為信念，擊敗納粹。<sup>102</sup>然其知識份子現今卻因歷史主義與道德相對主義陷入腐敗（Strauss, 1953）。就此而論，史氏與其學生心中自將美國與其自由民主視為其珍貴生存環境，心繫於此，其批判亦如是（Arkes, 1996: 7-9）。

若前述為真，則不難史氏為何於於 1950 年間涉入其赴美後第一個學術爭議：社會科學與行為主義批判。此時，社會科學與行為主義聲勢如日中天，其基礎來自笛卡爾之人類主體哲學觀，人需建立其科學認知以理解政治生活。然行為主義對日常生活經驗之客觀科學詮釋，在史氏眼中不但毫不科學，更對其理論預設全然無所省思，完全阻礙人類自由思考；此乃史氏西方現代危機批判根源之一，其因而提出重構政治學術概念以重返希臘自然傳統（Smith, 1997: 184-185）。儘管史氏大舉批判當時英美學術主流，然其論點未成社會科學圈探討對象，不過此時史氏已獲其「保守主義」封號，其人其生與論點往後甫漸成學界褒貶不一之重要人物。

綜言之，對史特勞斯學派之批判約可分為三類：史氏政治觀點批判，史氏政治思想方法論批判與史氏政治哲學批判。批判其政治觀點者，主張史氏保守信念影響美國外交政策，共和黨執政時尤如此；批判其政治思想／哲學詮釋方法論者，則主張其文本詮釋方式過於抽玄，流為一家之言，更忽略歷史語境與意圖。批判其政治哲學論點，則論史氏政治哲學發展詮釋之理解錯誤，質疑其畢生論點效力。廣義之「史特勞斯與史特勞斯學派批判」泰半針對其保守觀點及其美國政治影響。然其時往將政治上的史特勞斯與政治哲學上的史特勞斯相提並論，甚將史氏學生所言所為歸於史氏之責；然史氏學生眾多，其意見分歧甚深，如 Harry Pangle, Bloom, 乃至 Rosen 皆對史氏「啓示與理性之爭」、「詩與哲學之爭」等題有不同見解，以「史特勞斯學派」普遍稱之實為武斷（Smith, 1997: 186-187）。此外，多數「史特勞斯學派」批判者皆有意無意宣稱史氏乃自由民主之敵，此更為「稻草人批判」。史氏確批判現代性與自由民主，然吾人不當忽略其鼓勵美國

---

<sup>102</sup> 此書皆除開頭《獨立宣言》與林肯《蓋茲堡演說》（*The Gettysburg Address*）外，皆以西方思想史之經典人物為主，然依史氏所謂「舊美國精神」於社會科學發展中，放棄追求永恆問題與自然正義之淪陷看來，此或有「隱匿」之美國對話對象，可能為美國重要實用主義者杜威（Dewey）（Ceaser, 2008: 69）。此書出版社芝加哥大學，多年更換不同版本封面與主題色彩，曾以《獨立宣言》作設計題材，千禧年紀念版則令《獨立宣言》由書背面延伸至正面，然正面只得一字母“p”，Ceaser 據此推論，出版社此舉是否反映史氏對當今美國社會背離《獨立宣言》精神之警惕？（*ibid.*: 70）。

按其崇高理解自身 (West, 1991: 171); 其回歸古典政治哲學命題之舉更不應理解貴古賤今, 而係其對當代危機之回應與反思基礎 (Smith, 1997: 182)。<sup>103</sup>

史氏愛寧靜沈思而不好政治謀略 (Bloom, 1973:235; Smith, 1997: 186), 對自由民主政體之激烈批判, 可謂其畢生治學之特殊經歷; 其反對史密特政治概念學說對自由主義世界之批判, 乃因其仍以自由主義語言, 故無可超脫自由主義內在侷限。自由主義批判因而必需超越其思維領域與語言, 始有完備之可能 (Strauss, 1965: 351; Altman, 2007b: 596; Milich, 2006: 102)。<sup>104</sup>此說法使論者認其於「古今價值」中選擇古代 (Smith, 2000: 803); 然史氏嚴肅區分古典乃理解當今社會問題之「基礎」, 並非「解答」(Strauss, 1964: 11)。史氏對當今境遇之思更來自於其對哲學問題與猶太問題之觀點。對史氏言, 今日哲學早已失其原初意義:

哲學必需承認永恆問題之存在。縱然人們早思考提出各種可能回答, 然只要哲學意義乃追求智慧, 而非擁有智慧, 其必然瞭解任何解答皆無法滿足永恆問題所需之理據。因而, 若哲學家對其答案有其強烈主觀認定, 甚至強過於其探索時, 哲學家就不再是哲學家, 而是教派人士 (sectarian) (轉引自 Smith, 2000: 800)。

其猶太理論背景則使其批判主張公私領域分別之自由主義, 將宗教視為私領域範疇, 不鼓勵或提倡任何宗教價值, 亦無法抵禦任何價值歧視與迫害, 故完全無法解決猶太問題 (Drury, 1997:34-35; Strauss, 1997:137-77; Milich, 2006: 104)。其猶太背景更令上帝與政治, 即神學政治問題 (theological-political problem) 成其核心關懷 (Strauss, 1997: 453; Sorensen, 2003: 383; Smith, 1991: 78); 且史氏對自由民主與現代性之論亦來自其猶太理解, 其對當代社會科學, 實證主義與歷史主義之批判亦出其基本關懷, 吾人或當先以其複雜學思背景為始, 甫能理解史氏龐大基礎, 儘管史氏本人對談論自己不感興趣, 然其仍承認成長背景乃其關懷主

<sup>103</sup> 泰半「政治史特勞斯」批判側重美國外交政治弊病, 卻對史氏論著著墨不深。Brent Staple 曾於《紐約時報》以「Undemocratic Vistas: The Sinister Vogue of Leo Strauss」批判史氏柏拉圖詮釋, 彰顯史氏與其學生自信當為柏拉圖所言哲君, 對平民百姓、烏合之眾 (the rabble) 施以統治。然 Smith(1997: 188)辯護道, 史氏唯在討論尼采時用 rabble 一字, 何以宣其為「欲治之君」? Steven Smith 亦反對將史氏柏拉圖與希臘哲學觀點詮釋為其反民主政治, 乃至極權主義 (2004, 2006: 184-202)。Smith 亦為文主張柏拉圖、史氏柏拉圖詮釋、民主政治、自由主義間之相容性 (2000: 787)。

<sup>104</sup> 若史氏畢生核心關懷之一即自由主義與極權主義之可能關連, 則史密特問題乃理解史氏之難題。對泰半自由主義者言, 史密特代表堅實而著力甚深之自由主義批判; 然對史氏而論, 史密特之批判無法提供拆解自由主義世界觀之基礎, 更可能實現自由主義價值觀 (Vatter, 2004: 162)。史密特與史氏之複雜學術論爭體現於其對霍布斯與史賓諾沙之閱讀理解, 及史氏對史密特「政治概念」之分析與批判, 相關討論請見 Vatter, 2004。

因：

人們適合公開談論自己嗎？普遍來說，的確不適合，但有些時候例外。首先，對大部分人來說不太適合這麼做，不過對老年人來說，也許值得一試。其次，即最重要的一點，人們或許會談他們對公共事務的想法，關鍵在於公共事務。那些想法的確與我的生活有關，因而我今天必需說些關於我生命的事情。但這對我來說只是基礎，是我思索與研究的基礎，我希望不瞭解這些事情的人，能從中獲得收穫。為什麼要談我的一生？因為我的出發點也可能是錯的，但我的生命將解釋我的困境與疑惑（Strauss, 1997: 459）。

史氏於 1899 年 9 月 20 號出身德國 Kirchhain 小鎮，其父 Hugo 經營農牧場，自小受父母保守而正統猶太教育，但除猶太教儀外，史氏對猶太主義並無深刻體會。然其幼時因父母收留俄羅斯猶太難民，而有其強烈猶太認同（Green, 1997:459-460）。1917 年，史氏短暫加入德軍參與一戰；退伍後就讀漢堡大學，於 Ernst Cassirer 指導下完成博士論文，題為《論 F.H Jacobi 哲學原則之認識論問題》（*On the Problem of Knowledge in the Philosophical Doctrine of F.J. Jacobi*）。史氏就學期間與胡賽爾、海德格有所接觸。其一生「政治性」最強之時刻，乃於取得博士學位後，參與猶太復國主義；此時結識諸多西方文明發展重要人物，如 Walter Benjaimin, Hannah Arendt, Kar Lowith, Hans-Georg Gadamer, Franz Rosenzweig，其中最重要者，莫過與其激烈智識爭辯，且薦其取得洛克斐勒獎學金（Rockefeller Foundation）之史密特。史密特加入納粹之舉撼動史氏內心，其離開德國後就不再與 Schmitt 有往來。

史氏後輾轉英法兩國間進行研究，卻無穩定教職工作；在 Harold Laski 強烈推薦下任教紐約新社會科學院。1948 年間，芝加哥大學政治科學系邀請史氏面談，其獲當時數位重要思想史研究者，如 Michael Oakeshott, Ernest Barker 推薦，終在芝加哥大學獲收入良好之教職工作。史氏於芝加哥度過其人生精華，且培育一代代美國學界重要人物；這段期間史氏與 Kojeve 及 Voegelin 信件往返激盪智識。1967 年 6 月 3 日，Kejeve 卒於心臟病，是年史氏退休。1973 年，史氏病逝，其親友於葬禮誦讀《詩篇》。

史氏生平若劃為前美國時期與美國時期，影響其一生思維之重要事件則全數發生在前半段。史氏於德國成長，猶太人在此懷偉大世俗夢想，卻遭人類歷史最恐怖之迫害。百多來，德國語言幾乎是哲學語言，然德國留給哲學最大形象卻是

納粹。史氏因而自認其需更為重視「神學政治」問題，儘管人們認為此問題早獲解決，或忽略此問題（Bloom, 1974: 373）。史氏所欲莫過闡釋神學政治問題，及證成其重要性。若神學政治問題為史氏體系最具爭辯性者，更為其思維主軸，其曾言「神學政治問題一直是我所關懷的研究命題」，卻從未以此名稱著述，卻以各替代命題，如耶路撒冷與雅典，古代與現代為發（Meier, 2006: 3-5）。此特殊情形，或再需由其思想與其成長歷程而解。

史氏年輕時接觸尼采、胡賽爾、海德格思想，亦加入政治猶太復國主義。然政治猶太復國主義在史氏眼中過度侷限政治行動，智識與心靈層面皆未有真實體驗思維，而遭文化猶太復國主義挑戰，更令史氏對政治途徑有幻滅之感。其主張猶太人之解放需藉非人為建制之奇蹟所成，即便文化猶太復國主義亦無法回應此問題。此迫使史氏重回猶太思維傳統中求解，其《史賓諾沙宗教批判》（*Spinoza's Critique of Religion*, 1965）序言坦承身為處在威瑪共和之年輕猶太人，其如何思索神學—政治問題，及轉向探索史賓諾沙思想體系（Green, 1997: 3; Strauss, 1997: 319; Tanguay, 2007: 10, 17-18）。對史氏言，史賓諾沙為解放哲學思想自由運行，拆解神學限制，其著並非寫給哲學家，而給那可能成為哲學家之「謹慎讀者」，其睿智難以欺騙，這數量遠比實際哲學家還多（Strauss, 196-197）。論者主張科學自由發展乃宗教批判之因，然對史氏言，科學發展實為人類思維擺脫神學之果。實證心智狀態（*positive mind*）撼動《聖經》權威，其乃特殊心智狀態，代表世界除魅之心靈狀態，在宗教批判前浮現人心：

透過實證心智狀態之建立，世界除魅及人類對除魅世界的自我認知，《聖經》權威早在所有歷史批判與哲學批判前業已動搖（Strauss, 1965: 136）。

故史氏著作核心基礎，為其現代科學基礎批判。若實證心靈狀態科學形式為現代實證主義，德國所發之歷史意識造就歷史主義，其所共同孕生之相對主義，乃史氏痛恨之現代思潮（Strauss, 1953: 1-2; 2001: 1）；更導致史氏強調自然正義（*natural right*）信念，批判事實／價值之分，使其惹惱政治哲學傳統捍衛者（Bloom, 1973: 374）。史氏現代性批判基礎，可謂其對二十世紀政治動盪之反思，反映於其如何評價青年所遇之人：

在胡賽爾追隨者中，海德格乃不為人知之年輕人，我有時去聽他講

座課程，雖然我完全聽不懂，只能大概意識他處理人作為人（man as man）的重要問題。不過有一次我在他詮釋《形上學》開頭部分時，他用我從未想像的細緻方法解析文本，也讓我第一次覺得聽懂了些東西。返家時我拜訪 Rosenzweig，我同他說，韋伯或許是科學與學術精神的道化之身，但若與海德格相比，韋伯不過孤兒一人。……我無法忍受海德格的道德說教，儘管他不覺得自己如此。他所說的關鍵字是決斷（resoluteness; *Entschlossenheit*），但他卻說不出決斷對象，這更促使他 1933 年與納粹站在一起。自此之後，我有 20 年的時間，對海德格毫無興趣可言。（Strauss, 1997: 461）。

那位最激進的歷史主義者之所以會在 1933 年屈服甚至歡迎所謂命運安排，就是因為他輕蔑哲學中最為恆久的主題；也讓他一方面見證其國家極不睿智亦極不謙遜的狀態，卻可以同時談論智慧與謙遜。1933 年最大的歷史事件業已證明人不可放棄探究何謂善的社會，也不能藉歷史之名，或任何與理智無關之藉口，逃避回答這個問題的責任（Strauss, 1959: 27）。

海德格支持納粹之結局亦影響史氏對史密特之態度。史特勞斯原與史密特有良好往來，對彼此著作亦有深讀，評價與建議，史密特，Cassirer 與 Guttmann 曾助史氏取得洛克斐勒獎學金，史氏在 1933 年 7 月 10 號致史密特信件將其感謝獻給史密特。史氏與史密特間曾藉前者對後者特之註釋而有高度智識往返。納粹事件後，史氏再未與史密特聯絡。史氏《政治的概念》評註中，對現代思潮之否定展現其神學—政治問題核心關懷；政治哲學需追尋何謂正確公義，且勇敢捍衛與抵抗。當時史氏斷言《政治的概念》作者，如欲完成其自由主義批判，必尋超越自由主義之視野（Meier, 1995: 84-86），彰顯其往後批判自由民主體制之基礎；儘管其為現代唯一適宜公正之政體，然無論其理論或實踐皆須更為堅實，否終將崩解敗壞（Bloom, 1973: 374）。<sup>105</sup>

<sup>105</sup>儘管史特勞斯，史密特與海德格有政治立場之衝突，然 Meier 之「隱匿對話」供給連結三者之基礎。Waite（2008）以此主張三者皆以隱匿教誨宣揚暴力保存差序格局秩序，並將其立場隱於著作字裡行間中。史氏與史密特之「隱匿對話」已由 Meier 所發（儘管與 Waite 有所不同），然海德格於 1951 年表白其 35 年任教生涯中，坦承其重要關懷之經驗唯寥寥可數幾次而已，三人隱微連結亦漸明顯。史密特之馬基維利批判立基於其將應隱於少數睿智之權力政治公諸於世，此同與海氏之尼采批判，更如同史氏之尼采批判，此為連結之一。據此史密特與海德格對法西斯主義與納粹之支持則更顯複雜。儘管二者最終仍加入納粹，然海德格與史密特對猶太人之批判，並非出自種族，而是思想立場。使此問題更顯複雜的，則是墨索里尼 1928 年主張法西斯主義乃批判科學真理之絕對相對主義，海德格進一步補充其相對主義立足點（the standpoint），二者同以社會與意識形態控制科學與科技發展，兩人差距則是海德格隱匿傳遞其教；史密特則於 1920 年晚期就接受法西斯主義。海德格更小心翼翼將隱匿寫作視為其手中「王牌」（high hand），唯 1933-1934 年始隱微表達其意，史密特在 1929, 1933-1934 年公開表達其點。Waite 據此認定三人皆對某種絕對政治有其鄉愁情懷，更因其對秘傳寫作之與共令成三人一體（troika），是以史特勞斯對史密特《政治概念之批判》可謂其友善知識回應，其不僅將史密特解放於法西斯主義，更與

史氏與其他二戰移民學者同重政治與知識關係，且唯其如此嚴肅看待此問題。儘管史氏主張理論危機不等於實踐危機，然其仍舊認為有批判知識危機之使命（Gunnell, 1985: 359-340; Strauss, 1989: 98）。史氏主張史賓諾沙建立之民主政體，有其特殊歷史指涉，其涵蓋威瑪共和以來之民主政體與其危機，包括猶太困境，易碎之社會理念及其理論孱弱，更為多觀念複合體，隱藏其掌握世界本質，滿足物質慾望之傲慢現代計畫。儘管自由民主為當代唯一選擇，或許更是唯一自由捍衛者，然其內部馬基維利思想遺緒，使其理論導致現代社會科學遭歷史主義影響，失去對自然正義之掌握，更撼動其價值體系（Gunnell, 1985: 341-344）。

故史氏畢身著作主要論旨，乃回應西方政治哲學傳統與自由民主危機，其現代性批判探討理論與政治關係，然當代政治學界不熱衷於此，或說儘管多數學院政治理論亦談理論實踐議題，然其以實踐為主，即便討論理論本質，亦不觸碰政治獨有性質（the particularity of politics），然史氏極為關心「政治事物本質」或曰「政治現象本體」（the nature of political things or the ontology of political phenomena）（Gunnell, 1985: 339-340）。政治理論價值之匱乏，使其同臨共產主義外在威脅及內在之理論危機；其拒絕古典自然正義，且令任何解決現代危機之舉皆需深刻理解現代語境，歷史主義本身及其與非歷史主義之不同哲學態度（Gunnell, 1985: 347; Velkley, 2008: 246; Strauss, 1953: 33; 1959: 26-27）。古典政治哲學如亞里士多德，主張超越一切而由人理性可知（reasonable）之善概念，然十七世紀之政治哲學建構者，卻主張人類自身即為善之建築者。此理論克服理論實踐之善差異，令哲學淪為人類「洞穴」一員。「調節與妥協」乃現代生活之秘密，現代生活中有其無可避免之衝突，調節與妥協令人可得共同生活，卻無法克服精神與世界疏離。現代性與其思想以妥協面對政治衝突，如馬基維利拒絕古典政治哲學對人之期待，與霍布斯共同設計嶄新「人類論」，使人失其原有堅實政治，行動與道德秩序基礎（Gunnell, 1985: 348, 354; Pippin, 1992: 451- 452）。

史氏以政治思想「史」捍衛古典自然正確；若傳統政治哲學與政治思想假定世界整體（the whole），乃人類理智之可求（intelligible），將世界存在等同人類主體智識可及，推展至極即主張「在」（to be）等同「永恆」（to be always）。然現代哲學經歷政治化，成政治武器與工具；更因海德格深遠影響，令人輕忽永恆問題，使首要問題（the primary issues）不再由人所知，人且嘗試主宰自然與征其共享反自由主義與超歷史性質素（Waite, 2008: 115-116, 127-132）。

服機運 (to conquer chance)。海德格促使了現代政治實踐摧毀古典政治哲學，終令今人走入更深之「第二洞穴」中。第二洞穴，乃為「柏拉圖洞穴」之下層洞穴，其令現代人必需取得過去希臘人所不需之指導原則，令其藉歷史返回古典，始能思考永恆問題 (Pippin, 1992: 454; Strauss, 1953: 34; Kenneally, 2007: 146; Gunnell, 1985: 346; Pippin, 1992: 454; Velkley, 2008: 247; Smith, 2000: 794)。

史氏對大眾民主與現代價值之回應，在其古典意念與教誨；其提倡「博雅教育」(liberal education)，賦予大眾民主教育所培育之「沒有視野與精神的專業人士」(specialists without spirit or vision)，擁有通往真正民主之階梯 (ladder)，更為其「言說」之「解答」。古典教育供給獨立，外在與超越人類之善理念，其以自身告知哲學家何謂少數人之無盡挑戰，要求哲學家們面對自然與其律則，以過去先賢所言之真理，取代虛無主義，相對主義與歷史主義，因真理永恆，而人需如古代先賢自身般理解其言，超越現代心智困境。唯有善與真實之政治哲學觀點為博雅教育之資源，甫令其抵抗現代弊病 (Smith, 2000: 805; Labelle, 2006: 64-65; Strauss, 1968: 5, 23-24; Gunnell, 1985: 346; McWilliams, 1998: 243; Bloom, 1974: 385; Milich, 2006: 105)。<sup>106</sup>

對史氏言，正因現代思潮已屈歷史主義，導致現代政治哲學道德知識之雙重破產 (Green, 1997: 6)。若現代人不再堅持追求真理理解世界，現代科學熱衷以無人性思維之模型工具理解，則其靈魂與處境遂如柏拉圖洞穴之喻般受意見箝制與拘束。史氏因而深明其所處理之問題，乃最為激／基進之價值反叛，其非由真正懷移主義所構成，而係對人類真理與知識最嚴重之傷害與攻擊，且否定這世永恆之理想原則 (Bloom, 1973: 376-378)。史氏畢生追問是否能在現代政治哲學中，尋得絕對真理，此問題使其走向中世紀與古典政治哲學。史氏於柏拉圖等思想及其「回歸之旅」中，找到哲學之真正意義及業已消失之寫作技巧 (Green, 1997: 8)：

哲學或科學，作為人類崇高活動，期盼以萬有 (all things) 知識，取代萬有意見。然意見卻是社會基本構成質素，哲學因而將危害社會基礎。就此而論，若哲學與科學皆社會有害存有，唯少數人能有

<sup>106</sup> 正因史氏對古典自然正義之崇敬，使得其遭「不平等差序格局想像」之批判。持此觀點者主張，史氏強調人為建制不當侷限智慧 (Strauss, 1953: 140)。若僭政之定義為法律之缺席，古典自然正義所鼓吹之智慧為上，最終將成智慧僭政，更是哲學家僭政，此為古典政治哲學之最佳政體。然最佳可能政體，則由那樂於聽取哲學家指導之仕紳統治，且允許哲學家潛移默化與指引政治事物之可能，意味智者 (哲學家)，僭主與凡人同意與妥協之治，即柏拉圖《法律篇》與亞里士多德《政治學》之「綜合」(Drury, 1987:303-306)。

哲學科學知識，其亦需尊重社會意見。然尊重意見，不代表意見為真。擁有知識的哲學家與科學家，為傳遞知識，需找出能對少數人傾訴真理，不損害與拆解社會大眾仰賴意見之寫作技藝。他們將其真實教誨化作「秘傳教誨」(esoteric teaching)，僅有少數人能讀，而其教誨對社會有益者，則呈現於每位讀者皆能理解之公開教誨(exoteric teaching)中。只有細心且訓練有素之讀者，在長時間專注閱讀後輔能看見作者之秘傳寫作 (Strauss, 1959: 221-222)。

在《壓迫與寫作藝術中》(*Persecution and the Art of Writing*)，史氏提出偉大「寫作者」皆藉此將真意隱於字裡行間 (between the lines)，此技藝向大眾掩飾其真正意圖，唯少數睿智者足一探究竟；大眾僅能理解作者希望令大眾知曉且對其有益之言。其須如此，既為保護社會，更盼免於因其所知遭社會迫害。這精心寫作之書既非獻給冷漠大眾，亦非獻給完美哲學家，而係將字裡行間重要主題獻給可能成為哲學家之年輕人。隨啟蒙運動與現代發展，人人皆能藉教育獲其觀點，不再需要秘傳寫作，亦愈來愈無人能讀懂偉大作者之秘傳教誨 (Strauss, 1988: 32,34-36; Rhodes, 1987: 1037; McWilliams, 1998: 234)。史氏秘傳寫作 (esoteric writing) 之發現，提供其突破當前社會科學與政治哲學研究語境之可能 (或乃其為此之創發)。其對閱讀／寫作之嶄新觀點不僅突破傳統政治哲學研究方法，亦令哲學與世界文明關連愈加複雜。

Allan Bloom 以「秘傳寫作」為基礎區分史氏治學之三時期。第一階段，「前史特勞斯的史特勞斯」(pre-Strausseean Strauss)，其代表作分為詮釋史賓諾沙與霍布斯之著，及《哲學與律法》。儘管史氏於此階段展露其精密閱讀與批判，然此刻其仍以現代學術方式看待其詮釋文本。第二階段，史氏業已習得秘傳寫作，其遂應用於詮釋中，此時重要作品有二：《壓迫與寫作技藝》(1952) 及《自然正義與歷史》(1954)。前者表達史氏閱讀，詮釋與寫作立場與方法，後者則其首次提出綜合命題，討論正義與正當，提出人類困境之兩種選擇，或人曾行走之二種思想軌跡：自然與歷史。在人類發展中，自然正義早由歷史所拒，因而由人所漸遺忘。史氏提出現代性浪潮雛形，每位推進現代性之政治哲學家，其初衷皆為解決人如何安身立命於軼失自然正義之道德處境，卻皆加劇此困境。自然正義 (natural right) 終在現代發展成為自然權利 (natural right)。政治哲學史上每次回歸古典皆有無比熱情，卻從來未能完成，反而推進現代展開，即是如此。第三階段之史氏以其對現代政治哲學與道德困境為基礎，進行陳述與詮釋。在《思索馬基維利》

(*Thoughts on Machiavelli*, 1958), 史特勞斯批判馬基維利對柏拉圖傳統之首要批判地位, 且主張馬基維利乃現代思想之濫觴。在《城邦與人》(*City and Man*, 1958), 史氏返回柏拉圖與亞里士多德政治思想傳統, 此書後史氏即回到古希臘思維傳統中, 如亞里斯多芬與色諾芬之蘇格拉底詮釋。史氏最後一本著作, 則重新回到柏拉圖中 (Bloom, 1973: 378, 380-387)。

史氏提出諸多對比問題, 如正義與必需 (justice and necessity), 自由與權威 (freedom and authority) 及神學政治中的耶路撒冷與雅典、啓示與理性等問題, 其往藉詮釋而非專論發議; 慣以「如何」(how) 作其論, 從文本詮釋角度呈現其意義與細節以臻理解「什麼」(what) 才是原作真意 (義); 史氏或在詮釋作品之序及論中藏其意。在其思想史回顧則以文本分析夾帶評論。詮釋者因而需小心面對史氏評論所隱之論, 且區分何者為史氏自身學說, 何者為其詮釋 (Smith 2000: 802; Luz, 2005: 265; Orr, 1996: 25-26; Gourevitch, 1986: 61)。秘傳寫作引來不少爭議, 部分論者主張, 以史氏詮釋法詮釋史氏本身, 將陷入難解泥沼 (Lassman, 2007: 403); 此因史氏是否使用此技巧寫作其書莫衷一是。有言史氏未曾使用, 或當史氏公開談論此秘傳寫作, 即表其未用此技巧 (Hancock, 2007:23; Zuckert and Zuckert, 2006)。史氏此風格亦使其私交 Lowith 難陳史氏立場 (Behnegar, 1997: 101-102)。主張史氏使用秘傳教誨者, 部分批判史氏藉秘傳寫作, 以馬基維利與柏拉圖為其「變聲器」掩飾其反民主之暴力與貴族政治傾向, 填補尼采超人意志之政治統治與自我欺騙神話 (Drury, 1985: 332-334)<sup>107</sup>; 或批判史氏將秘傳寫作

<sup>107</sup> Drury 以「史氏之道詮釋史氏之身」, 提出史氏道德教誨乃其公開教誨, 其秘傳教育則以哲學超越善惡, 決定道德, 批判史氏自然正義使任何事物皆能以正義之名而為。儘管 Drury 同意「秘傳」確是史氏偉大洞見, 但她亦批判其掩飾史氏之無神論與無道德論, 且批判史氏與其秘傳式寫作之菁英, 不僅敗壞政治學, 更隱微暗示史特勞斯與其學生為必然統治者 (1988:15,20,26,95,101; Fuller, 1991: 140)。Drury 之史特勞斯詮釋引來許多回應, Tolle (1988:467) 認為 Drury 以錯誤文本引用建立錯誤詮釋, Fuller (1991: 137-138) 認為 Drury 可謂反史特勞斯作品中之最好討論之一, 亦為史氏捍衛者所需克服的挑戰, 但 Drury 在某種程度上可說誹謗 (vilify) 史特勞斯。Drury 之言反映 Smith 所區分之對史氏柏拉圖詮釋的兩種批判。其一主張史氏以「秘傳教誨」詮釋柏拉圖, 忽略柏拉圖之言, 無法提供知識辯論空間; 其二則謂史氏與其柏拉圖詮釋乃反民主大敵。此論點重視柏拉圖政治理念, 忽略柏拉圖意圖, 放棄柏拉圖與民主政治調結之可能。史氏以其秘傳式教誨, 極為重視柏拉圖之文本呈現形式, 甚至主張此形式幾可說其教誨本身因而做出英美傳統未曾有之柏拉圖詮釋, 更批判論者常忽略《第七封信》中, 柏拉圖對其著作僅表達「公開教誨」之言 (341d-e)。柏拉圖對話錄形式, 乃為避免真理斷傷城邦政體之計, 因而需以對話形式隱藏其真實信念。史氏重返古典與柏拉圖乃對海德格回歸古典之回應。史氏主張回到「政治」範疇, 而非本體範疇, 洞中「影像」乃社會維生之關鍵, 故《共和國》之第一主題乃哲學與社會, 知識與意見是否能取得和諧平衡。海德格回到古典, 乃因人「遺忘存有」(forgetfulness of Being), 但史氏則盼克服歷史主義遮蔽之歷史真理探索; 換言之, 史氏或主張「回到存有」即海德格與其存有與歷史意識遮蔽人類真實理解知識之極大阻礙, 藉詮釋古典希臘哲學, 提供相對主義與虛無主

與歷史主義相連毫無邏輯必然 (Sabine, 1953: 222); 亦有論者由史氏秘傳寫作觀點, 爭辯其是否為無神論者, 或探其對基督教之態度 (Drury, 1988; Merrill, 2000; Batnitzsky, 2005: 106)。<sup>108</sup>

史氏之秘傳教誨／閱讀／寫作引起詮釋學界注意。高達美 (Hans-Georg Gadamer) 曾言, 其原則贊同史氏秘傳詮釋; 然對柏拉圖詮釋, 高達美主張柏拉圖諷喻 (irony) 變數太多難以適用。此外, 史氏所言「壓迫」, 乃社會與公共輿論對人類思想必然影響之極端, 詮釋者需釐清何為扭曲, 何意為否。對高達美言, 詮釋爭議之唯一共識, 即合理結論自身即意義曖昧之言, 是以其以「藉言」 (pretext) 表達原作欲掩之言。高達美主張史氏將「秘傳」推得太遠, 並非所有作者皆可如此應用; 或許此法能完美詮釋 Maimonides, 卻不見容於史賓諾沙。史氏詮釋假定原作對其文本內容之高度自主能力, 故所有矛盾, 衝突與前後不一, 皆為刻意伏筆。然人類心靈時存未能自知之影響衝突, 形成文本寫作之矛盾。因此, 儘管高達美亦重詮釋「原意」, 然其出發點非哲學家生命安全, 脅迫與政治, 而係寫作者本身與其意志相形之侷限。故其評論史氏之柏拉圖詮釋「聰慧但無事實依據」 (clever but unfounded) (Gadamer, 1993: 540, 1984: 8; Tarcov, 1983: 16; Dostal, 2008: 257, 259, 268; Abbeele, 1997: 9)。同樣的, Lacan 亦主張史氏所謂秘傳寫作忽略書寫主體意志與他因之動態連結與限制 (Abbeele, 1997: 9-10)。

亦有論者主張史氏對原作真意之詮釋陷虛構「神話傳統」 (the myth of the tradition) 中, 忽略政治哲學特有性質, 範疇, 歷史與知識脈絡, 形成其理解文本之缺陷與障礙 (Gunnell, 1985); 此批判更陳指史氏過度重視作者意念忽略其寫作者之時代, 歷史, 脈絡之限制。簡言之, 史氏忽略歷史, 其歷史主義批判則

---

義的現代某種自然抵抗價值。倘若尼采, 海德格主張歷史乃無縫相連 (seamless) 發展, 史氏主張人們早與偉大古老傳統形同陌路; 然其非欲在現代重啓哲學家為王命題。對史氏而言, 現代道德理解, 科學觀與世界觀, 導致二十世紀無可避免的相對主義與虛無主義。現代思想就在尼采、海德格、阿多諾 (Theodore Adorno) 與馬庫瑟 (Herbert Marcuse) 等人身上開展 (Smith, 1997: 182-184; 2000: 787-790, 793-794; Bruce, 1997: 184)。

<sup>108</sup>主張史氏對基督教多所批判者認為, 史氏對基督教共有三個批判。第一, 史氏批判阿奎那 (St. Aquinas) 與其他欲調結信仰與理性者, 使科學成政治生活主導工具, 毀損原由古典政治哲學保障之虔誠公民與哲學家暫訂協議 (*modus vivendi*)。第二, 政治生活理性化, 意味人能擁有普遍政制 (universal regime), 然除非所有人皆為哲學家, 否此普遍政制只會是普遍僭政。第三, 基督教思想機對亞里士多德思想之「吸收」, 使馬基維利與霍布斯獲其哲學理論資源, 導致古典政治哲學價值之軼失。其關鍵在阿奎那使哲學與信仰結合, 然哲學成信仰婢女, 其受信仰約束與管制。但若哲學並非知識體系, 教誨, 或思想系統, 而是熱情所成之生活方式, 就不受信仰所約束。其次, 基督教帶來之普遍社會消彌人之天生理性差異, 以普遍意見取代少數睿智。普遍社會之結果為意見普遍僭政, 科學以其無限壓迫修辭, 過度膨脹平等與自利, 取代政治特有之本質與目的: 善 (Merrill, 2000: 87, 91-92; Strauss, 1981: 259)

有「無歷史感」(nonhistoricism)之缺。然支持者主張區分哲學與歷史，不代表分解哲學歷史，更非如 Pocock 與 Skinner 等歷史學派所言，史氏完全忽略歷史。儘管其確實批判歷史主義，然其以「歷史」方法走回古典理念與哲學之道，因歷史乃協助人類理解之輔助器具。其反對歷史主義乃因其否定文本閱讀可獲如原作之理解。以史賓諾沙為例，史氏強調，理解文本甫能正確瞭解史賓諾沙之言，何處乃其時代語境回應，何處為其個人意念之創發。史氏從未宣稱此舉「必然」帶來真意，其反對教條式之歷史主義與相對主義。因而提出「古典與現代」，使其保有詮釋開放性，亦批判古典政治哲學教條。故其秘傳教誨，閱讀與寫作，與其說是終結詮釋問題，不如說是邀請詮釋者挑戰既有詮釋印象之開放議題 (Tracov, 1983:6-7, 11-12, 15-17, 27; Luz, 2005: 269; Strauss, 1988: 154)。

文藝復興以來對智識創作之思想檢查與壓迫，至今仍值得吾人思考史氏所謂「壓迫與寫作藝術」之關連，多數不願接受史氏說法者，或許其非反對史氏所言之雙重表意，而是不願接受史氏動機。然史氏所為，無非在現代困境重返古典政治哲學教誨，或追求蘇格拉底之「質疑」，以抗當今歷史主義與相對主義道德虛無，更善盡哲學之政治責任；其欲呈現，調結與導向超越性之可能，或以自然正義為現代生活基礎。史氏秘傳寫作之詮釋不僅出自抵抗壓迫，保護社會，更因秘傳寫作更適為哲學教育途徑，亦趨近蘇格拉底之古典哲學探索。古典與前科學世界甫為真實世界，唯依賴古典政治哲學及《聖經》之重要質素，始能理解古老世界價值 (Hancock, 2007: 24-26, 31, 38; Melzer, 2006: 281; Melzer, 2007; Abeelee, 1997:3; Zuckert and Zuckert, 2006: 134; Pangle, 2006: 32, 38-39, 68; Strauss, 1953: 80; 1964: 11)。

## 第二節 史特勞斯現代性批判

### 歷史主義批判

史氏之現代性批判建於其政治與知識論上，主張所有政治行動之目的，若非保存事物免於敗壞，便是帶來更佳之改變；二者皆假定人理解何謂善，可做好壞之辯。所有政治行動本身皆指向善，善之生活與社會概念 (Strauss, 1959: 10)。據此，哲學乃對智慧及永恆知識之探索，更是對「整體」(the whole)之思，即對神與世界之發想，其因而並非「擁有真理」(possession of the truth)，而是「追求真理」(quest the truth) (Strauss, 1959: 11)。史氏嚴格定義政治哲學與政治理論

之分，前者區分知識與意見，且求索政治事物之本質，後者則否。人們因而得以藉政治哲學理解政治事物／務之本質（Strauss, 1959, 13-16）。此相當趨近於柏拉圖：

起初探究理想政治之本質時，我們試圖描述正義之相，假定義人存在，甫能推想其特質，以此作判斷自身幸福與否，與義人愈似，愈可能趨近幸福（472b-d）。

哲學之本質，乃為那熱愛揭露事物真理者之活動，其不因生死而動搖（485a-b）。

史氏更將政治知識等同牧羊人，將軍與廚師之藝（Strauss, 1959: 16）。此擬喻亦呼應柏拉圖（343b-343c）。然現代性來自黑暗王國（the kingdom of darkness）及反神學之怒（anti-theological ire）等對「啓示」之反抗與批判，輔以史賓諾沙對人類心靈之解放，構成現代理性主義，科學主義與進步主義，且孕生歷史主義與價值相對主義，這一切構築現代特有之政治無神論及反古典之現代虛無價值（Guerra, 2007: 49; Mezler, 2006: 289; Strauss, 1953: 169; 1958: 231; 1959:44, 1988:44）。

現代以科學駁斥政治哲學原初存在，其具體表徵為實證主義，且在功利主義，演化論與新康德主義影響下，放棄其祖 Comte 於現代社會知識失序狀態以自然科學建構社會科學之希望，更因其相信價值／實質之「倫理中立」（ethically neutral），無法區分善惡。現代社會科學因而僅能精進其手段，卻無法告知人們如何選擇，評價，判斷其目的；更無法證成何以民主，自由，善值得人所追尋。史氏所謂「真正的」現代社會科學研究，不可脫離價值而行，即便實證科學家亦有其價值判斷；人不可輕忽偽於道德中立之隱蔽價值。現代社會科學家主張人類理性無法處理價值衝突，然史氏卻道儘管無法處理無可理解之物，卻能在其能力範圍之所及理解是非善惡（Strauss, 1959: 19-23）：

（不能放棄政治哲學）最簡單也最重要的原因，乃因政治科學需區分何者屬政治範疇，何者則否，這需要提出且答覆「何謂政治」之問題。科學無法回答此問題，只能藉人類辯證思考求解。而辯證性思維來自於前科學知識中（Strauss, 1959: 24）。

現代智識氛圍之高峰，主張人人之價值判斷與認知，皆有其文化，歷史，脈絡之限。人若欲尋客觀有效之解，且需據其時空利益與價值，故價值淪為主觀意

志。實證主義遂成歷史主義，放棄價值與事實，否認科學權威，以歷史意識取代人類理性，拒絕亦無能回答何謂善之社會（Strauss, 1959: 26）。

人若無法重返構成無時價值（timeless value）卻日漸衰敗之柏拉圖主義中，必然以既定社會科學脈絡且按其歷史環境理解與評議真正之價值問題（Ibid）。

史氏主張真正重要之價值，不因時間動搖，然此價值卻於西方政治哲學史之「現代性浪潮」所毀。儘管此浪潮之原有目的皆為現代性批判，卻在關鍵處不慎推展現代性與歷史主義，故馬基維利創造個體，霍布斯創造無道德個體，且與洛克共拆解基督教正統及古典自然正義傳統，以人（個體）為權利論述，將自然正義化為自然權利；盧梭與柏克亦於此脈絡，承繼霍布斯現代性推演（儘管其本意乃批判霍布斯理論缺陷），並創造「理論歷史主義」（theoretical historicism）。康德與黑格爾亦原為尋理性與歷史傳統基礎，卻在歷史學派（historical school）尼采與海德格手中藉其命題完成激進與存在主義之歷史主義（radical/existentialist historicism）。此後其基本命題乃所有觀念從屬特定歷史世界，文明，世界觀（*weltanschauung*），放棄任何普遍有效之自然正義（West, 1991: 160-161; Gourevitch, 1987: 30, 33, 37; Kennington, 1981: 58; Melzer, 2006: 289; Strauss, 1953: 13-16, 202-251）。

現代思想更放棄古典思想理想，轉向現實，批判超越道德標準與神聖秩序，主張所有標準必與歷史環境相合致之「人為世界」。現代理性主義以笛卡爾為首，摧毀古典時期以來小心保護之理論實踐，哲學社會之二分，古典目的論蕩然無存；現代人以科學主宰自然，其哲學家以嶄新觀念理解世界，哲學不為永恆秩序求索，有如科學「工具」。知識擺脫與自然秩序之關連，及其自然理性轉為利益求索，而非道德秩序基礎。史氏眼中之啓蒙運動與現代理性主義，不過荒謬大規模之恐怖宣傳運動，令哲學失其原意（Melzer, 2006: 289; Merrill, 2000: 102-103; Smith, 1991: 82; Strauss, 1959: 45; 1958: 297-298）。

以哲學為準之生活，理當以探索世界整體為始，人之正當生活端視其是否能理解世界整體。現代性孕化之價值，導致理性崩解，催生歷史主義。若政治本身不僅為行動主體，更為哲思客體，其乃公民社會唯一真正調節人類行動與智慧者，更為評斷政治立場與衝突之理。現代哲學與科學主義之「人為世界」排斥絕對價值，如古典或《聖經》，卻又找不出解釋理解世界之基礎。其所求之「個體

性」與「道德中立」，令無所依靠之現代人厭惡任何真理與永恆人性；更因自由主義「寬容」，令其距離虛無主義僅一步之遙。史氏如尼采與海德格般重回古典，其目的為重建古典價值，因現代困境如柏拉圖洞穴之喻，而人為野心更成現代第二洞穴。史氏現代性批判如 Voegelin 般主張造成西方文明危機之知識份子為啓蒙運動之子，承繼錯誤之中世紀哲學理解（如 Farabi 與 Maimonides 之言），扭曲古典形上學及神學，損毀古典城邦與哲學神學之聯繫，只為令政治與意見合致，成就扭曲真正知識與精神之現代性計畫。如以榮耀創造個體之馬基維利，使現代個體不再從屬自然與世界，放棄永恆知識；繼承馬基維利者乃霍布斯，其以死亡作恐懼起源，操演政治個體化歷程，而洛克，盧梭與海德格皆為現代社會科學與哲學失其「古典特質」之襄助者。(Guerra, 2007:52, 66; Merrill, 2000: 100-102; Gunnell, 1985: 344; Kennington, 1981: 82-83; Pippin, 1992: 456; Beiner, 1990: 243-244; Fuller, 1993: 285; Kochin, 2002: 273; Strauss, 1968: 63; 1989: 260)。

史氏主張，欲理解現代科學何難提出整全理智之自然整體解釋，懷疑其存在，則需返回現代社會科學之重要人物，韋伯；唯有理解韋伯如何改變現代科學之古典概念，方能重回追尋自然正義之必要條件。韋伯呈現科學與哲學，哲學神學之世俗價值之爭，且主張除魅世界之人難逃價值羈絆，僅能決斷價值且面對永恆衝突，放棄任何絕對價值之可能。然史氏批判韋伯誤解實然 (is) 與應然 (ought)，令其主張應然評價無可求索，更不滿其所倡之悲觀決斷論，不僅無法提供任何實質意義及對自然與善之理解；然韋伯雖主張應然價值之不可能，其卻未脫道德與政治意涵，因其有強烈反道德意涵，故其事實與價值之分，對當代社會造成恣意決斷論之道德失序，更創造恣意政治行動與決斷之失敗世界，且徹底崩解人類價值觀念。韋伯方法論並非純方法論之述，乃其特殊道德偏好命題，為充滿失敗與悲觀主義命題。儘管人能尋得各式善與正確之理念，不代表吾人無法找出自然本質即為正義，正確與善之概念 (Pippin, 1992: 463; Behnegar, 1997: 98-99, 103, 109-112; Batnitzsky, 2005: 107; Kennington, 1981: 61, 64; Sadri and Sadri, 1988: 396; Strauss, 1953: 41, 64)。

史氏主張其自由主義與相對主義批判皆為掃除箝制人類心靈之教條。其史密特與其德國虛無主義同胞對自由主義之批判，或許呈現世俗社會之道德真空，然因其不僅駁斥與消滅以宗教或準宗教信仰之價值可能，消滅「啓示」，且瓦解古典價值，使其沒有任何回應道德真空問題之智識精神資產，因其等現代人未以正

確途徑理解啓示。現代事實與價值之分，使自由民主體系未能再有任何客觀價值判斷，配合現代教育制度「宣傳」，自由民主更難度過現代危機。古典自然正義亦於現代移轉為「自然權利」，自然「正義」與「正當」就此軼失。史氏價值相對主義批判，及其與韋伯於人類正當生活方式之爭，呈現「蘇格拉底式與反蘇格拉底式之價值答覆」。韋伯之道德無能與失敗感，使其放棄任何價值與理性完善；史氏主張人類思想與哲學，關心同一特定主題與基本問題，其自存在恆久不變之思考框架，所有關於人類之事實原則皆於此運作。哲學為理解世界整體之嘗試；世界整體包括「全部」，「部分」與其總和，如上帝，世界，人及信念。現代人卻棄自然本質與世界整體不顧，其知識探索皆為抵抗永恆價值。史氏反對遮蔽自然知識之命題理論，故批判啓蒙運動絕非知識啓蒙，而為人類自然理解之墮落。人類需由引導帶領，其僅來自於自然力量或崇高存在，故任何攸關根本原則之正義問題，皆無法脫離天制與人為之範疇(Batnitzky, 2005: 105, 108, 122; Gunnell, 1985: 345, 354; Behnegar, 1997: 114, 117; Pangle, 2006: 37-38; Rhodes, 1987: 1038-1039; Kochin, 2002: 280-281; Rosen, 2000: 545; Sadri and Sadri, 1988: 392-393; Strauss, 1953: 23-24, 122; 1959: 11)。

歷史與理性，乃建構現代性論述兩大要素(Habermas, 1987: 392)，人需不斷質疑歷史大論述(grand narrative)以超克歷史視野。自文藝復興以降，人即認定歷史限其思想範疇，而歷史觀念象徵人類生命之知識力量，傳統哲學永恆基礎亦由歷史限縮。儘管論者嘗試抵抗，如科耶夫(Alexander Kojeve)，以理性解釋歷史，最終仍成激／基進法國後現代主義思想泉源，遑論此後歷史主義對哲學之全面勝利，此證歷史主義之力。誠如史氏所言，歷史主義不僅為哲學觀點，更早滲透當代各思想，論證與信念中，而史氏著作泰半可見其對歷史主義與現代危機之回應(Melzer, 2006: 281-3; Mannheim, 2006: 281; Strauss, 1959: 57-59)。

史氏除主張政治哲學與歷史為不同範疇外，其基本在政治秩序之求索不當淪為歷史問題。歷史追尋個體及個體構成之群體，故其政治問題基礎不當超此性質，且嘗試轉而取代政治哲學。歷史主義主張哲學無法按其自身完全意義實現，亦不能實現自然正義。哲學唯於絕對自然領域中始有可能，又與隨歷史變遷之領域相對。唯人無法獲得智慧或無法理解整體，卻能知曉其無所知時，哲學始有存在可能；意即，人發覺永恆問題及永恆抉擇時，甫入哲學思考中(Strauss, 1953: 35)。歷史主義挑戰政治哲學傳統與基礎假定，提出今日政治哲學需急迫面對之

題，因其早充斥現代精神。現代自豪之十七、十八世紀理性主義運動，實為對前現代理性之反叛誤解。西方文明歧途於二十世紀後，要求每一世代皆以其過去與未來之經驗期待重詮歷史（Strauss, 1959: 56-59）。當代完成歷史主義大命題者，非海德格莫屬：

海德格於 1920 年代晚期，1930 年代早期之德國，隨後在整個歐洲大陸，使哲學立場不復存在，不管粗俗或精緻之新湯瑪斯主義者或馬克思主義。所有理性自由哲學立場皆不再具重要性與力量。人或認其力無法改變現狀，無法使孱弱哲學重回原始地位。故吾人需付出相當努力尋回理性自由主義基礎。唯偉大思想家能協助吾人完成這使命。然問題是這時代唯一偉大的思想家卻是海德格。因而最重要之問題當是判斷海德格之教誨是否為真，然此問題卻因忽略資格問題（competence）帶有陷阱。誰才有資格判斷海德格？也許唯有過去那些偉大思想家們才能評論海德格。海德格之出現，使吾人瞭解哲學家以及那以哲學史為哲學者之不同，區分思想家與學者之別。但我只是學者，而我所知道的多數自稱哲學家者，亦多半為學者。學者依賴於偉大思想家作品權威，而偉大思想家則在沒有任何權威之情況下，面臨最重要最艱難之問題（Strauss, 1989: 29）。

海德格與其歷史主義思想，進一步使人誤解何謂政治事物本質，且放棄重要的自然正義觀念：

人們開始以當下社會生活特徵與其歷史起源取代政治事物本質問題，亦不再追求最好與正義之政治秩序，轉向接受可行可欲之將來。……歷史主義最常見之特徵，主張以現代國家，現代政府，當前政治情勢，現代人，現代社會，現代文化，現代文明等概念取代探索政治，事物，國家，人之本質（Strauss, 1959: 59）。

歷史主義對自然正義之批判，後者主張其為人類理性所能求索，或普遍認同正義，然史學（包含人類學）卻證明自然正義之不可能，因而吾人難獲想像之一致認同，卻能獲變化萬千且為數眾多之正義正確之論。易言之，若無任何確定不變又普世皆準之正義概念，自然正義就不可能存在（Strauss, 1953: 9）。

歷史主義主張政治關懷需與歷史脈絡相符，史氏則以（古典）政治哲學冀能批判且超越：

自然正義之存在不需仰賴同意。最偉大的自然正義教誨者主張，由於自然正義乃理性之所必需，唯擁有理性者始可窺見自然正義之存在，因其絕非眾人所能輕易得知（Strauss, 1953: 9）。

吾人不能僅停留於宣揚（哲學）信念與其歷史起源，而需重視其關

係。此假定哲學信念探究有真實虛妄之分。假設每份信念與價值皆與特定歷史有關，不代表沒有恆真信念。……在現代情境下，吾人被迫清楚提出審慎閱讀之重要性，不可排除古老政治哲學為真正政治哲學（the true political philosophy）之可能。其誕生之際如是，今日亦如是。政治哲學不因歷史主義命題而荒蕪，更不因其脈絡而消失（Strauss, 1959: 64）。

歷史研究之使命，當如過去智者自身般理解與詮釋其思想。歷史主義卻以貴今賤古之偏見與自大，不願真實理解過去，更以今日標準妄自評斷過去思潮，自信能比原作與其文本更為精密正確之展演其意，或主張無真正詮釋與理解，所有詮釋皆為假定，且所有價值正義，有其不可批判與拒絕之獨特性。然史氏主張唯一正確之解，即為作者本身之自我理解（Strauss, 1953: 22; 1959: 67）。

歷史主義除無法超克善惡外，尚有其理論內在問題。歷史主義無法由其歷史命題所證成，其以思想、知識、真理、哲學、政治事物、政治概念之哲學命題所構成。歷史主義主張，任何普遍知識皆不可排除歷史限制，此令其陷入自身侷限。若人早已知無可逃脫歷史侷限，其「答案」必遭取代，其可願獻於思索；若其已知極限，則不對未來懷有希望。且所謂歷史命題，實為道德命題，其效力豈可逃脫自身邏輯，免於分崩？近代政治哲學探究者為力克時代意見而求真實政治概念，卻因體認吾人政治概念皆繼先人所發，而為克服歷史時代不適，轉而「歷史化」、「相對化」此概念，卻帶來無可彌補之智識傷害。現代哲學與古典哲學間，有其不可調節之矛盾斷裂，故現代政治哲學家非為求索自然而生，而為修改、反對古典政治哲學而存（Strauss, 1959: 69-77）；更陳指古典政治哲學核心之彼岸性與超越性：

歷史主義針對彼岸性（otherworldliness）與超越性（transcendence）而發，超越性並非啟示宗教之遺緒。超越性之重要，在其涵蓋古典政治哲學追求自然或最佳政治秩序（the natural or best order）之原初意義（Strauss, 1953: 15）。

更因歷史建構之善惡，造成拒絕自然正義之風潮：

然今日吾人對自然正義之需尚如千百年前。拒絕自然正義意味所有正義概念（all right）皆為實證正義（positive right），意即正義之概念，取決各國法庭與立法者之定奪。然當人們談論不義（unjust）法律與決策時，自然正義即有鮮明意義。當人們言「不義」時，其心中有其無須依賴實證途徑且高於其之善惡道德，此為吾人實證正義之理據。……只要人能質疑社會之理想與價值，就表明其內心中

仍有不受制於社會者，因而，人可以亦必須找尋某種評價己身與其他社會之標準理念（Strauss, 1953: 2）。

然當代社會科學盛行使人僅能睿智於次等重要之事，卻又真正重要之事無知至極。史氏之意在指出當代社會科學脫離古典政治哲學對真理、正確、善惡之標準，然其拒絕自然正義即無異虛無主義。儘管歷史主義乃盼允人此世之根，予其家園歸屬感，卻因此使人無家可歸（Strauss, 1953: 18）。且在自由之「寬容」下，現代社會科學使人認為其無法瞭解何謂自身即善之正義，是以必需容許關於善惡之一切命題；其一切偏好，所有文明與信念皆能平等。此即價值縱容，使極權主義能免於其所應得之道德批判（Strauss, 1953: 3-5）。在此意義下，史氏《自然正義與歷史》可謂以自然正義取代海德格存有與歷史意識論之回應（Velkey, 2008）。<sup>109</sup>

歷史主義以盧梭、休姆、康德等個人主義命題抵禦自然概念，且侷限人類理解，知識範疇及實踐生命之可能，而推導人類所有超驗知識皆空洞之命題。然此思想貴今賤古，本身亦為超越歷史之命題，與其歷史經驗相矛盾（Velkey, 2008: 248-249）。對史氏言，若能在歷史變遷中見永恆問題，其思想即有超越歷史極限，或掌握超越歷史信念之可能；然若人無法於既定範疇尋得普遍有效且有終極意義之知識，自然正義確無存在可能。然歷史主義視其自身為人類生命終極解答且無可駁斥，然若其宣稱為真，其必然將隨歷史崩解而遭取代。歷史主義之現代蓬勃，亦證明其與理論邏輯之相互矛盾（Strauss, 1953: 23-25）。

若歷史主義有其理論內在缺陷，其衍生之激進歷史主義，為求克服其內在命題矛盾，而拆解人承自傳統之思維框架：

<sup>109</sup>史特勞斯對海德格與虛無主義、歷史主義之批判相當複雜，學界亦有不同詮釋認知。海德格解構傳統（destruction of the tradition）提供史氏回歸古典政治哲學契機，儘管其主張海德格拔除西方哲學思想古典根源。就文獻記載而言，史氏首次評論德國虛無主義，乃1941年2月26日向紐約新社會科學院發表之演說，呈現德國哲學中原有之非虛無主義道德哲學對其文化保存之貢獻，及此非虛無主義哲學如何轉向虛無主義；史氏要求自由主義信服者，必需仔細聆聽真正虛無主義訴求，因希特勒只是空泛虛無主義者，使用虛無主義只為統治，而海德格則在理論上提出令人畏懼的虛無主義。對史氏言，海德格代表的激進虛無主義，乃對歷史經驗與歷史信念的「奉獻」（committed），更是對所有行動與思想之徹底虛無。如史氏對韋伯之批判，其亦批判海德格未曾真正以前科學與前現代哲學角度思考世界，所以有其錯誤認知，且混淆人類存在之哲學問題與非哲學問題，超越歷史之思維與歷史思維。唯有恆久不變的道德原則始能抵抗虛無主義，史氏進而主張以古典政治哲學或信仰抵抗虛無主義與歷史主義。其《自然正義與歷史》論述核心的確可說是對海德格之回應（Mezler, 2006: 282-283; Gourevitch, 1987: 32; Altman, 2007b: 587-588, 602-603, 608; Velkey, 2008: 247, 256; Strauss, 1953: 19-28; 1997: 450, 457, 462-463）。

激進歷史主義之論，簡略而言，主張無論一切理解與知識有何極限，更無論其科學化之程度，皆隱含供其開展背景與整全性視野之基礎。因為唯有具備整全視野始能令人行其知識獲取及選擇。然此整全概念無法由理性證成，因其即理性之基礎。其據此主張整全視野乃多元並立，其有相同正當性，故人無法藉理性為選擇之依歸。人需擇一為世界認識之架構，無法保持中立，更難質疑其價值。若吾人無客觀或理論之證成，唯有選擇足為理據 (Strauss, 1953: 27)。

激進歷史主義之命題，乃因若歷史主義促使人思索其與歷史之關連 (Strauss, 1959: 73)；則因其命題證成了自身之可能性，是以其需「激進化」歷史意識：

歷史主義者非但無法藉歷史概念證成其論，更因而證明所有人類思想及哲學思想，皆關心相同基本主題或問題，因而確存人類知識所可認知而不變之認知架構，為其思考基本架構 (Strauss, 1953: 23-24)。

激進歷史主義拒絕所有理論之真確性，進而規避矛盾之可能 (Kennington, 1981: 62-64)。若歷史主義主張任何知識與真理，皆需奠基於特定歷史，文化與社群脈絡，則激進歷史主義徹底否定知識真理之存在：

所有自然正義理論皆主張正義係為人作為人所能知曉，因而假定最重要之真理事實為人所知。然激進歷史主義否定此假設，且主張人無法看見其思想本質之有限性，因而其對真理之探索無法藉其思想進步或勞苦努力所得，只能仰賴深不可測之命運，將此真理允人為禮讚 (Strauss, 1953: 28)。

激進歷史主義迫人面對自然正義論最基礎且重要之問題，即哲學回歸原始完整境遇之可能性 (Strauss, 1953: 31)。然史氏批判激進歷史主義之構成：歷史經驗仍從屬歷史命題 (Hancock, 2007: 29)。其無法提供命題理據，因其否定解決任何人類根本命題之可能，史氏以此駁斥歷史主義；歷史主義並非保有思慮空間之懷疑主義，而為死寂教條主義。歷史教條主義使其主張即其解構，人類因而需尋跳脫歷史主義視野之出路 (Gourevitch, 1987: 31; Velkley, 2008: 248; Kennington, 1981: 66)。

若人無法解決歷史主義與非歷史主義之爭，則自然正義尚為懸而未決之題，人難以追尋真理，其需於歷史變遷中尋可維其貌而不隨時空更迭之理；柏拉圖之理念與正義，正為此永恆問題之提示 (Smith, 2000: 800; Strauss, 1953: 32)。人望尋其非歷史主義認識之基礎，放棄歷史主義論點，即由非歷史主義之古典政治哲

學為始；因唯一能克服歷史主義，實證主義與現代性等現代境遇者，唯有仰賴完全與之無涉者，且需「如其自身般理解」（Strauss, 1953）。無論理解或拆解歷史主義命題，人需尋與歷史無關之命題（Velkley, 2008: 248）。史氏思想基底即其反歷史主義鬥爭。吾人需非歷史之世界理解，然現代已走此途，史氏因而提出嶄新古典政治哲學詮釋，回歸古典政治哲學，因真正「哲學，乃人所不知，體察根本問題，觀察生命之根本抉擇」（Altizer, 1933: 268; Melzer, 2006: 283; Strauss, 1953: 32-33）。

### 現代性的三波浪潮

史氏於其回歸古典之旅中，看見西方政治哲學之三波現代性浪潮。此浪潮即現代背離古典價值與信念之過程，其包括發展「個體」之馬基維利構成歷史主義基本命題。霍布斯承繼其個體概念成就無道德個體論；盧梭將霍布斯個體擺脫驕傲，自利與熱情等要素，使其成為與古典意義完全相反之「人」。縱然歷史主義層層發展，視其自身為「超歷史命題」，無法與其根本命題合致，卻無礙其推進，最終遂成拋棄核心命題之激進歷史主義（Kennington, 1981: 64-65; Velkley, 2008: 248-249）。

現代思想所以遠離古典基礎，乃因其背離西方千年文明傳統，且遺忘傳統重要價值，使其無法看見自身與過去不可脫離之關連，不再思考永恆問題，相信現代進步概念。進步意味解決問題，卻遮蔽其思索基礎。此樂觀天真進步主義由馬基維利、培根、霍布斯、盧梭等於爭論與批判中形成其「現代性計畫」；自認其現代性批判乃創新，卻再次推進現代演進（Melzer, 2006: 291; Tarcov, 1983: 7-8; Strauss, 1959: 50; 76）。其原初目標乃攻擊霍布斯所謂「黑暗王國」：

儘管那些思想家內部有重大分歧，然其從屬共同陣營，向同一力量宣戰，這力量就是霍布斯所謂黑暗王國；對其而言，這戰爭遠比其他任何單純政治問題還重要。我們愈能夠按其理解自身般理解他們，就愈熟悉對其如何以不同程度運用那難以捉摸之寫作技巧，更愈理解其真實之論。此些思想家真正關懷者亦愈發明確，使其成為同一陣營（Strauss, 1958: 231）。

史特勞斯所謂現代性三波發展，以馬基維利為首。馬基維利主張，古典政體唯二出路：無法實現或暴政。人們因而必須降低其最佳政體標準，學會欣然接受虛偽，膽小與自私，且因應時地權衡一切必要手段。馬基維利主張與道德無關之

能力為 *virtù*。霍布斯尋馬基維利腳步，然批判其過於仰賴 *virtù*，而將焦點置於具思考能力之個體，以此創建其政治共同體想像，其無哲學家與非哲學家之分：人人皆為趨樂避苦害怕死亡之個體。馬基維利與霍布斯奠下第一波現代性後，盧梭批判霍布斯將人貶為私利個體，故嘗試恢復崇高不可化約之人性，然其全意志理論抹消多數與少數、哲學家與非哲學家之分，主張最佳政體須由時代智慧而定，加劇現代性演進。黑格爾則以歷史為基礎消解古典善概念，使其不再為人所需。故霍布斯孕生現代自由主義，盧梭與黑格爾帶來歷史進步論。最後由尼采所提出之價值重估及權力意志，助長現代歷史主義及相對主義（Labelle, 2006: 66-70）。

馬基維利與其繼承者皆認古典政治哲學之善過於崇高（Merrill, 2000: 97），其以反神學之憤怒為基礎，質疑靜觀沈思之重要性，使政治哲學脫其古典傳統且創嶄新特質，此亦歸功馬基維利（Strauss, 1968: 201）。然傳統馬基維利研究，史氏認為，皆繼承馬基維利傳統，奉馬基維利為師，故無法看見其如何拆解西方文明，除非吾人重返前現代傳統：古典遺產或《聖經》，否無法看見其思想真實命題（Strauss, 1958: 12）。馬基維利於政治思想兩大選擇中，以其方式拆解古典政治哲學意義，且批判舊體制秩序；其如挑戰上帝與基督之精神戰爭，募集軍隊向宗教與哲學傳統發出挑戰，且成功令人否定永恆問題與永恆選擇（Strauss, 1958: 14, 171, 243）：

馬基維利自承其行走於前所未經之道，發現嶄新體制秩序。其發現具現於其原理中，主張人須自我領導，以實際生活為原則，而非生活應然規則為依歸；易言之，人需妥善處理重視其生命本然之邪惡本性，及先於政治與低於政治之社會根源，亦即「嶄新國家，全新君王」，且真實面對其社會面貌。馬基維利需彰顯人人皆有之自然本性，此非所謂陽光之終極目標，而是地下幽暗秘密。馬基維利與其原理與學說抵抗古典政治思想傳統。此衝突體現於其對柏拉圖，亞里士多德及政治家西塞羅之字不提的沈默中（Strauss, 1958: 290）。

霍布斯繼承馬基維利對古典傳統之「決裂」，更令史氏短暫認為霍布斯乃現代性發動者（1952: xix）。掌握霍布斯之關鍵，在其對個體處境之現實主義關懷，及其物理數學推演方法，此令其拒絕自然概念，更令哲學軼失探索永恆之志（Kennington, 1981: 80-81; Strauss, 1953: 170）。史氏主張人需把握霍布斯對道德哲學，古典政治哲學及基督教道德之分，甫能理解其如何於馬基維利鬆動之「古

典與神學」價值中，鋪下近代科學傳統發展基礎（Strauss, 1952: 3-5）。霍布斯以歷史敘事拓展人類經驗視野，且認為歷史較哲學更能提供精準審慎準則；其藉人對暴死之恐懼，找到政治哲學可行之建構原則，此為自然權利（right of nature）（ibid: 79-80, 101）。自然權利扭曲其自然正義原意，使政治哲學追尋永恆秩序之理念，遂成追求共同生活與基礎權利之途徑（ibid: 164）。既無任何超驗秩序，則人無需哲學與神學之庇護，按其意願擴其力量，定其位置且支配世間活動（ibid: 106-107）。霍布斯政治哲學並未因而陷入無道幻象，而創造其與古典政治哲學對立之嶄新價值體系（ibid: 15）：

古典政治哲學與現代政治哲學之對立，具體而論，乃柏拉圖政治哲學與霍布斯政治哲學間之對立；其體現於柏拉圖以善定其政治哲學取向，霍布斯拒此路徑。……柏拉圖盼尋隱於自然價值理念之真理，故不提倡任何前所未見的新理論學說，而望喚回人們早已知悉卻從未真正瞭解之思；然霍布斯完全否定自然價值概念，且欲超越自然價值，而不受任何拘束開展其嶄新政治哲學（Strauss, 1952: 163）。

無論馬基維利，霍布斯，盧梭，或洛克與康德，皆排除歷史與哲學自古之目的論。其或為追尋自由或為道德，嘗於前人理論缺陷尋出路，然最終若非如盧梭般脫離自然，則屈服於反自然理論下，放棄任何足為人類道德基準之超驗概念（Pippin, 1992: 457-459; Kennington, 1981: 82; Strauss, 1953: 266, 276）

史特勞斯所謂三波現代性浪潮，與挑戰，批判與拆解「正統神學」之現代理性主義三階段相呼應。第一波現代理性主義，亦由霍布斯與史賓諾沙等對教義正統（orthodoxy）之激進批判始，其質問教義正統預設。第二階段係史氏所言「溫和啓蒙」，放棄教義正統與啓蒙運動之爭，找尋更高層次調和，修訂備受爭議之創世，奇蹟與啓示概念，以利宗教與現代科學結合。現代理性主義第三階段，則如歷史主義般尋歷史限制，拒絕永恆自然本質與真理存在之可能。現代科學因而走得更遠，證明人可取代上帝，且為世界實踐之主，宣稱現代科學獲全面勝利。然於史氏眼中，現代理性主義未提出實際批判，攻擊與替代性方案，只是單純拒絕教義正統，其對正統之調節亦反映其對《聖經》僅有片面閱讀及不全理解，故可移去人之創世位置，及自然與上帝概念。其不過迴避問題，且相對分化啓示科

學之差異 (Yafee, 1989: 216-217; Strauss, 1995: 10-15)。<sup>110</sup>

史氏之現代性回顧，呈現現代如何同時拒絕古典政治哲學價值及信仰傳統。史氏與 Voegelin 同樣認為黑格爾解構西方基督文明 (Fuller, 1993: 279-280)，故現代不再將政治神學視為嚴肅善原則，宣稱其自身可獲善概念，如馬基維利以宗教為政治工具，霍布斯以死亡建立政治哲學，盧梭與黑格爾以意志與歷史放棄啓示，尼采更以上帝已死作主張，完成現代「啓示信念」之拆解 (Labelle, 2006: 70-71)：

若吾人不欲迷失於錯誤理解，則由從馬基維利之特殊命題開始，在《李維史論》卷首與《君王論》全書中段，馬基維利提出這命題，一個針對政治與道德問題之嶄新訴求，而非單獨針對宗教的訴求；唯從道德與政治角度，甫能看出其嶄新性。在其道德學說與政治學說中，馬基維利不僅挑戰現有宗教學說，亦同時挑戰整個哲學傳統。……其宣稱自己走著一條前無足跡之道，這暗示其與蘇格拉底傳統之決裂，他別無選擇，時而贊成蘇格拉底，時而贊成與蘇格拉底對立之傳統，然其並未走到與蘇格拉底對立之傳統中。……馬基維利斷然否定人類靈魂既有秩序之構成，及世間有其良好生活方式與良好事物之秩序，更認定善必有其惡，此宣言如宣稱上帝未有值得其造物可習良善，亦即言稱上帝非真善真美之荒謬 (Strauss, 1958: 232, 292, 295；強調為筆者所加)。

史特勞斯並未在明言何謂「與蘇格拉底對立的那個傳統」；然若霍布斯繼承馬基維利，則霍布斯所否定者或許提供線索：

哲學轉向歷史過程中，人類思想之主旨已由永恆秩序移轉至人身，即由永恆秩序轉向生命實用原則中。……霍布斯就此否決傳統道德之實現可能，無論古典政治哲學道德，基督教道德，甚是古代貴族道德皆如此 (Strauss, 1952: 100)。

1950年3月14日，史氏去信 Voegelin，指出現代黑暗啓於十七世紀，源於其混淆理論實踐，使古典理論實踐之分蕩然無存；唯柏拉圖與亞里士多德及其中世紀「門徒」始能恢復價值世界 (Pangle, 1993: 341-342)。現代性對古典政治哲學及啓示信仰之批判，使現代心靈不再相信超越性權威價值。更因歷史主義創造政治哲學從未曾經歷之境，使哲學存有愈見其不可能性，失去對古代作者真意之掌握，進入現代「第二洞穴」遮蔽內心，使其選擇歷史經驗理解世界，輔以各哲

<sup>110</sup>但史氏提出之理性與啓示為無法克服之衝突，使 Lawrence 認為如此拒絕調結乃拒絕知識調結的現代激進形式，故其主張史氏完成第四波現代性，參 Lawrence, 1996。本文將在本章第四節討論史氏理性與啓示之論。

學家強化歷史經驗，使其陷溺歷史經驗。史氏因而主張，唯閱讀古老經典著作，始可能再次理解陳舊真實之概念。此「歷史式」之反歷史主義，使其主張人們必需爬出現代「第二洞穴」，回到「第一洞穴」，甫有真實回歸古典之可能（Melzer, 2006: 290; Tarcov, 1983: 27; Strauss, 1959: 57; 1988: 155-157）。

若現代性帶來恆久歷史化，更與秘傳寫作之衰微相輔相成（Melzer, 2006: 290; Strauss, 1988: 58）。理解現代危機與虛無主義分析之關鍵，就在於其古今之爭（the quarrel between the ancients and moderns）與其秘傳寫作之論（Pippin, 1992: 450; Altman, 2007b: 588）。史氏堅持以古典哲學抵抗歷史主義侵蝕，其需找出古典現代差異；其主張，若以現有傳統方式觀看西方政治哲學，必陷歷史主義陷阱，是以秘傳寫作與閱讀成抵禦歷史主義之最佳途徑（Melzer, 2006: 286）：

若考慮那人為或偶然之哲學障礙，就必需加速導入真正哲學。因人為障礙偶有極大效果，在導入自然哲學前，人為哲學或許已完成其傳遞與發展。因此，若不能精密而正確的閱讀古代典籍，假哲學（pseudo-philosophy）就特別具有說服力，甚至可能造成傷害（Strauss, 1988: 155）。

史氏以其古典理性與啓示信仰之堅持，抵抗歷史主義對「整體」之恣意詮釋，其需以非歷史主義理解政治哲學論據，且如柏拉圖不以嶄新自有（*sui-generis*）批判為理據，此點使其成歷史主義之強力批判者，更顯露史氏對思想語境之修訂目的。然史氏坦言秘傳教誨如詮釋「潘朵拉盒」，一經開啓即無盡混亂，亦引諸多批判。如人如何精密閱讀作者字裡行間之意，且確定其詮釋已臻作者隱匿之教？秘傳教誨與哲學，更因智識與理性關係有所變化<sup>111</sup>，如古典時期與中世紀之寫作者為自身安全及保護社會免於哲學破壞而藏其意於字裡行間中，啓蒙運動之寫作者，則可能為逃避教會與社會大眾威脅而作。其不同社會與智識複雜度造成不同秘傳寫作，使分析愈顯困難（Melzer, 2006: 279-280, 283, 288; Drury, 1985: 316; Strauss, 1959: 77）。

至此本文回顧史氏對現代社會科學，歷史主義，現代性三波浪潮及現代理性主義三階段變化之觀點，其整體現代批判，出自現代對古典政治哲學與啓示價值之軼失，使其需以秘傳教誨／閱讀／寫作去除歷史主義固有錯誤詮釋，始能趨近

<sup>111</sup> 如猶太傳統與伊斯蘭傳統中，哲學因抵觸教義而不可公開談論；在基督教中，則因教廷承認哲學可為教義所用，有公開安全性。然在史氏眼中，基督教吸納哲學逼使其臣服於教儀法檢驗，哲學在伊斯蘭猶太世界之險境，卻保存其獨特特質，並令其內在質素免於臣服（Strauss, 1988: 21）。

事物與問題之真正核心：

那藏於表面顯著之事物阻礙我們真正理解，更令吾人陷溺於理所當然之輕蔑態度。然那在藏於表面之問題十分重要，唯有藏於表面之問題，甫為事物之真正核心（Strauss, 1958: 13）。

### 第三節 秘傳與公開——史特勞斯之政治哲學方法論

史特勞斯以古典政治哲學對歷史主義所行之拆解與批判，乃其「後歷史主義」（post-historicism）；而其現代文明批判，更為名符其實之「後現代主義」（post-modernism）。儘管史氏極力批判海德格歷史主義，然其與海德格，胡賽爾與維根斯坦等皆相信哲學需返其原點，亦認定「現代」哲學錯誤理解傳統。海德格「解構傳統」，奠下史氏發現秘傳教誨之基礎；二者同樣解構現代哲學傳統，其差異則是古典傳統之不同想像。海德格與其歷史主義以時代為人類理解之基礎，史氏則主張偉大寫作者因各因素隱匿真意，吾人須克服此障礙，始能掃除遮蔽現代心靈之屏障，理解其真意趨近古典真知（Melzer, 2006: 284, 284, 292）。

現代性，進步理念及歷史主義，歷史化所有哲思，阻礙思想探索其論證理據，令人無法返回原初哲學意義，難尋真實完整之世界整體詮釋。史氏主張克服現代性三波浪潮之方法，唯閱讀古典經典。但古典世界哲學家與城邦之緊張，使哲學家為求安全，秩序與生活保障，並且為維繫哲學生活方法，因其生活方式可能危害城邦所賴之意見基礎，此些社會壓迫成就其特殊寫作技術及知識文體，使偉大作家於字裡行間呈其重要事物之真實觀點。此寫作技巧同時進行公開言說與隱密溝通，令寫作者無須如蘇格拉底承受傳遞真理之死亡代價（Strauss, 1998: 25, 157; Ranieri, 2004: 97）。對史氏言，秘傳寫作技藝，即哲學家避免迫害之藝術，其師祖自是眼見蘇格拉底之死而憂慮哲學與社會關係之柏拉圖，故其為「柏拉圖的藝術」（Drury, 1985: 321）。若哲學家德行乃瘋狂，而言說公開德行為自制之心智明智與審慎（sophrosyne; σωφροσύνη），亦為哲學家所需之社會生存之道：

我或能以三段論表達於海德格課堂中學會之結論。哲學之目的，在以知識取代意見，然意見乃社會構成質素。哲學因而擁有其社會顛覆性，故需使用有助社會，而非顛覆社會之方式寫作。易言之，哲學家思想之德行乃瘋狂（mania），但其公開言說之德行則為自制明智與審慎（sophrosyne; σωφροσύνη）。哲學超越政治，宗教與道德，然城邦需藉道德與宗教而存在（Strauss, 1997: 463）。

壓迫對知識之影響，迫使那持有異質觀點者發展其特殊寫作技巧，我們稱其為字裡行間之寫作技巧（Strauss, 1988: 24）。

雅典演說家與辯士們足以為例：

人們常說矛盾語言，特別是雅典演說家與辯士們；這些矛盾使我們考慮何者甫為其真實意指。無論結果如何，衝突中必有一端信仰（*endoxa*; ἔνδοξα）由人所棄，另一方由人所贊。後者將更具其曖昧性，然詮釋者之反覆探求，將證其真實性（Strauss, 1952: 143）。

西方思想中不獨史氏曾對公開與秘傳教誨有所探發，狄德羅編撰之百科全書（*The Encyclopedia of Diderot*）於二十幾篇文章中提及秘傳教誨，直陳古典政治哲學家公開教誨與秘傳教誨之不同。John Toland 亦主張古典哲學中，確有對大眾偏見而發的公開宣示，更有為少數而作且充滿偽裝及陷阱之寫作。Leibniz 亦言古典哲學家區分公開教誨與秘傳寫作，後者更適合嚴肅探詢真理者。近代盧梭認為所有哲學家皆有其大眾與秘傳之教。誠如尼采所言，哲學家需將其欲言真理，如麋鹿般藏於森林，是以「這些書既非獻給非哲學大眾，更非獻給完美哲學家，而是給可能成為哲學家之年輕人」（Strauss, 1988: 36; Lampert, 2005: 598; Melzer, 2006: 280; Leibniz, 1981: 260; Rousseau, 1991: 45n）。

史氏於《壓迫與寫作藝術》提及其「哲學社會學（sociology of philosophy）」，討論柏拉圖以來之思想社會關連（Batnitzky, 2005: 118-119）。若哲學最高使命乃保護哲學，則無論蘇格拉底，柏拉圖，盧梭，康德，史賓諾沙，笛卡兒等二十幾位哲學家，皆為保存哲學與自身安全，而精於此寫作技巧者（Strauss, 1988: 8, 18, 33; Rosen, 2000: 551）。人們若欲正確理解這些哲學家，不陷錯誤詮釋，其需在「字裡行間閱讀」，且瞭解其「彰世之教」常有公開而對社會有益之論，亦有真正之核心關懷，其藉「順從虔敬」（*comformist piety*），「贅述」（*redundancy*），誤引（*mistquotations*）等方法規避任何有無形之社會與思想審查，且向細心讀者表其微言真意，令一般大眾讀者看見未具社會顛覆性之觀點（Strauss, 1988: 30, 36; Abeelee, 1997:4）。人們因而需小心翼翼不由此「技巧」所誤，更不可如歷史主義陷入時代偏見：

（某些研究者認為）對過去每一時期或人物，詮釋者皆需按其時代風格理解。因該時代氛圍與作者泰半以其獨特氣息理解人，事，物與整個世界。詮釋者萬不可以無涉該時代與作者真意之語言詮釋，亦不可脫離該時代共有語境。上述觀點排除早期寫作者將其真意藏

於著作之可能，使吾人僅能接受其所清楚意表之言（Strauss, 1988: 26-27）。

史氏隱匿寫作探詢之另一起源，則是其探索中世紀啓蒙運動與現代啓蒙運動差異時所見。前者主張知識屬少數菁英，其必以秘傳寫作傳遞真言微意，後者則主張知識屬大眾，故大方書寫其真理。現代啓蒙運動時期，史賓諾沙將哲學傳於社會，彌平多數少數之智識差異；然中世紀猶太與伊斯蘭寫作者，藉柏拉圖理解如何將真意藏於字裡行間。據史氏所言，Al Farabi 與 Maimonides（猶太與伊斯蘭）主張律法因人施言，對大眾傳播可鞏固人類適宜生活之道德與政治法則，對少數菁英傳達哲學如何生存於宗教社會之理。中世紀啓蒙運動者所以如此，乃因其活於非自由且哲學宗教緊張萬分之社會，故其需小心翼翼藏其哲學信仰觀點，以免社會大眾與當權者皆施行迫害。此秘傳寫作令史氏開創革命詮釋，Al Farabi 可能為非穆斯林，Maimonides 或非「猶太」人，笛卡兒非基督徒，其全為哲學家。史氏此秘傳寫作分析，呈現作者文本微言真意，展現每段文本特殊詮釋，可謂重添文本生命，熱情與色彩（Benaradete, 2000: 408, 410; Lampert, 2005: 605; Smith, 1991: 92; Lampert, 2005: 608; Kochin, 2002: 271-272; Guerra, 56-57; Strauss, 1988: 17, 36）。

史特勞斯秘傳教誨之中世紀起源，可簡單歸結其對史賓諾沙，Al Farabi，Maimonides，甚是 Jacobi（其博士論文主題），Mendelssohn，Lessing 等人之公開／秘傳教誨探索。史氏發現這些中世紀啓蒙運動者，儘管於字意主張調節理性與啓示，然其藏於文本之觀點，卻呈現啓示與理性無解衝突與裂縫。史特勞斯探詢史賓諾沙時，深受尼采與海德格影響，其欲回到「過去」理解現代理性主義，中世紀理性主義與古典理性主義之不同。史氏此舉為回古典政治哲學之「目的神學論」，以尋何謂人類理性最佳規範；儘管其坦承重返古典十分困難，但其非不可能。史氏確實透過理解中世紀啓蒙思想家之公開／秘傳寫作，釐清柏拉圖學說真意；柏拉圖哲學乃求知探索精神之哲學。此亦解釋為何其如此重視色諾芬之蘇格拉底詮釋，特別是其對蘇格拉底無知之詮釋，更公允呈現蘇格拉底秘傳教誨（Cohen, 1986: 83-84; Mezler, 2006: 287; Smith, 1991: 93; Altman, 2007a）。

綜前述所言，史氏秘傳教誨基礎來自數關鍵概念：古典政治哲學，中世紀啓蒙運動及人性。對史氏言，哲學家最重要之議題即少數與大眾之分，若人依其本性可分出理解哲學之少數及無法理解哲學之大眾，如史賓諾沙等現代人則相信大

眾教育可平此差距，然古典作家卻未如此。古典作家泰半相信教育難消此差異，哲學僅為少數人所能知，故需秘傳寫作為其哲學甲冑，作其政治防護，其不僅為哲學生於政治社群之依靠，更為其之政治世界樣貌，使哲學成為「政治哲學」之關鍵，其於字裡行間中分向大眾與細心讀者展二種不同意義（Kochin, 2002: 262, 270; Strauss, 1988: 18, 34）：

Farabi 詮釋之柏拉圖，使我們看見區分古代與被遺忘之寫作最明顯與嚴肅的必要理由。哲學與哲學家們身存在險惡危機，社會不承認哲學，亦不承認哲學權利。哲學社會毫無和諧。哲學家並非社會或特定黨派支持者，其保衛哲學利益，除此之外不在意其他事情。正因如此，其自承保衛人類最高利益。為保護哲學，哲學家須用公開／秘傳教誨之技。此為哲學家所須穿戴之盔甲。公開教育有其存在之政理由，其為哲學能為政治社群所見之形式，亦為哲學之政治層面，是以成為「政治」哲學。……據 Farabi 所言，柏拉圖時代之城邦與國家不承認哲學。柏拉圖藉其論證表明國家與城邦中幾無哲學化自由。哲學與哲學家在伊斯蘭世界中乃令人懷疑之事業且為遭受質疑者，故無需提及哲學於此乃無神論與無神論者之集合；此些事情構成哲學險惡之生存環境，使其毫無正當性可言（Strauss, 1988: 17-18）。

史特勞斯，Voegelin 與高達美皆承認詮釋柏拉圖之困難度。前二者主張讀者需謹慎區分柏拉圖體系中大眾政治宣言與個人隱匿教誨。對史氏而言，柏拉圖可謂隱匿寫作最佳典範。壓迫使寫作者發展出特殊寫作技巧，更產生特殊知識文體允細心之讀者。作者不僅為保護自己，更為保護社會構成，鞏固與運作所賴之意見。此「政治意圖」令史氏主張秘傳寫作即政治哲學，更避免哲學與政治相混雜與腐化之最佳機制，且同步提供社會與細心讀者增進其哲學能力之途徑。此舉迫使人需重新反思思想大家對西方政治文明之觀點。公開／秘傳教誨二分之前提，係為公共大眾與社會無法接受根本真理原則；易言之，為令智慧順利傳於非自由政治社群中，某些自認與政治哲學偉大傳統有所聯繫者，必以簡略而充滿暗示之語，而另些作者則以公開方式論其觀點。此即史氏區分古典作家與現代作家最大依據（Melzer, 2007: 1015; Hancock, 2007: 25; Pangle, 1993: 331; Smith, 1991: 92-93; Tarcov, 1983: 18-19; Strauss, 1959: 221-22; 1988: 19, 25, 36, 121, 188）。

若「秘傳之書」之真意並非獻給大眾（因其無法理解），亦非完美哲學家（其不需此書即可理解），為何此些作者關注那可能成為哲學家之年輕人？年輕人及可能之哲學家，由大眾意見所引導，其可能成為庸俗大眾，亦可能成為哲學家。

聰慧作者需瞭解若將真理揭於世不僅難為善，更可能破壞社會仰賴之大眾意見基礎，亦無法傳遞哲學。其因而需藉行文之模糊，矛盾，曖昧，刻意不精確，奇異表達等，甫能同時公開大眾教育及重要隱蔽之哲學教育（Strauss, 1988: 36）。對傳遞真理言，寫作有其必然缺陷，因所有人皆能取得與閱讀其文本，更無法控制其作品將由誰所閱讀，又能對誰保持沈默，或其作品可成對所有人談論同樣命題之作品。柏拉圖對話錄達成向不同人說不同話之目標，此需高度寫作技巧，反諷觀察與評議（Strauss, 1964: 52-53）。

壓迫危害哲學家之生命安全，卻無法阻止其獨立思考，更不能阻其表達獨立思想。思想家最佳表達策略，乃如同兩千多年前般，僅告訴那值得信任且熟識之友人朋友，而非將真理公諸於世；易言之，最好策略即秘傳寫作。史氏相信聰慧且細心之作者與讀者，皆能避開審查制度與審查者，故若成熟寫作之大師犯下連高中生皆感意外之錯，且其曾論刻意犯錯之可能時，吾人需注意其或許刻意犯下此錯（Strauss, 1988: 23, 25-26, 30）。史氏謹慎主張對每一使用秘傳寫作之哲學家，皆有不同解讀方法，而其方法而則，大略可區分為下：

	方法名稱	內容
A	無言之言 (silence)	「聰明的人討論某一主題時，對大家都認為重要的事情，保持沈默，這就意味著他認為這不重要。聰明人的沈默總有意義」（Strauss, 1958: 30）。
B	假名 (pseudonym)	Farabi 唯以柏拉圖名義說話時才說出真正想法，以自己名義說話時，又回到正統觀點中（Strauss, 1988: 15）。
C	錯誤 (erros)	偉大思想家若犯下連高中生都覺得好笑的錯誤，又曾談過刻意出錯之意義，其的確有可能刻意犯錯（Strauss, 1988: 30）。
D	漸露 (gradual revelation)	寫作者每一次談到相同主題時做出之修正，反映其對此相同主義的觀點有其深層觀點。
E	間接攻擊 (indirect attack)	如馬基維利對羅馬宗教之讚，實為攻擊基督教。
F	奇怪的數字 number oddities	馬基維利《李維羅馬史論》有 142 段，跟李維《羅馬史論》有 142 書相同，其中某些段落更是關鍵所在。

G	關鍵字混淆 <i>vagueness of key term</i>	作者於每次使用關鍵字皆有不同意涵，甚至意思完全不同，或許該作者促使我們反覆思考其詞彙定義。例如馬基維利談論德行的概念（Strauss, 1958: 47）。
---	------------------------------------	--

（表格來源：筆者修改自胡全威，1999: 27-28; Strauss, 1988: 36; McShea, 1963: 790-792）。

史氏以此詮釋與解釋數位重要政治哲學家，如柏拉圖與馬基維利。其柏拉圖詮釋主題之一為哲學政治之合致。其坦承哲學政治合致極度困難，卻非不可能，然哲學意見之和諧乃完美社會基礎前提。哲學作用在於說服普通人接受哲學，然哲學不願接受社會大眾觀點，因其追求純然崇高真理，後者則意在現實社會。史氏是以認定《共和國》之開篇，呈現蘇格拉底無法說服 *Polemarchus* 所代表之強權。此處除可看見其角色「象徵」外，更藉其對古典正義之論，看見政治社會以以強迫（蘇格拉底受強權而迫於停留談論正義）與說服（蘇格拉底說服強權與大眾）為基礎。第一卷中，蘇格拉底與 *Thrasymachus* 之和解，乃因前者明白哲學需假藉大眾聆聽之言而行，此即 *Thrasymachus* 之用，且於此「言說故事」中，令其免於死刑（Smith, 2000: 795-797; Strauss, 1964: 123-125）。

馬基維利所生之年，義大利首要任務乃平其紛亂，此意味全面革命，首要領域即是攸關道德是非之思想領域（Strauss, 1958: 67）。義大利解放與統一需移除教廷力量。據馬基維利所論，教會不僅因其世俗形式阻礙義大利統一，亦腐化其宗教道德，需負道德淪喪之責（*ibid*: 69）。馬基維利《君王論》之前兩章尚未批判傳統政治與道德，而在第三部分（15章-23章）後，甫開展其對傳統明確，公開且系統化之批判與攻擊（*ibid*: 59）。其更與西方政治哲學傳統決裂，崇拜相對年輕以人為主之傳統（*ibid*: 60）。馬基維利寫作謹慎，因「新學說若涉社會根本基礎，其不能公開以招敵意；需小心表達對現有學說之背離及對新學說之支持，或說，新學說之革命內涵需藉傳統外觀為掩護」（*ibid*: 62）。

馬基維利慣常使用史氏所謂之「寫作技巧」，如其常對同一事實提出互斥詮釋，此矛盾互斥之論提醒人需審慎注意（*ibid*: 44-45）。馬基維利常言「我願意以此例子談論」，則乃因其更欲提醒讀者，其不支持另一例，此涉及某不可言說亦難以妥善處理之題材（*ibid*: 45-46）。除了前述技巧外，馬基維利亦於談論特定議題之際，不斷離題或論與主旨無關之事：

在《君王論》及《李維羅馬史論》中，馬基維利對其議論及主要意圖行離題之舉，此或因對其主要意圖及業經說明之意圖，或那表面說謊及以偏蓋全之意圖而言，此些方法乃多餘，然這卻是為實現其充分而完整的論述，及其背後真正用意所必需 (Strauss, 1958: 45)。

史氏亦以此方法，詮釋對其政治，學術與方法論立場影響甚深之史賓諾沙。

<sup>112</sup>史氏主張為達一定程度之精準理解，人需掌握其既定寫作技巧，故需先瞭解作者寫作觀念。吾人卻易受原作人格特質及既有印象之誤，唯先行掌握其寫作習慣，始能瞭解其作品真意。史賓諾沙《神學政治論》，並非寫給哲學家，而是寫給潛在哲學家，獻給那「更為謹慎」，「難以欺騙」之讀者。史賓諾沙藉培根理解秘傳與公開寫作後，便主張智慧本質乃於嚴格控制言論之社會中，不公開表達違禁思想。瞭解真理之哲學家，時刻控制其表達真理程度，此為其責任，非為舒適生活。史賓諾沙如其引述古典作者般，主張社會有思想探詢之自由及哲學存在之正當性，是以未來社會亦可建立自由哲學；史賓諾沙故主張，哲學思想之自由及正當性基礎，來自古典經典，而非《聖經》(Strauss, 1997: 182, 196-197, 209, 211, 218)。

若《聖經》獻給不可知者，其本身亦不可知，其因僅部分能為人知；史賓諾沙遂依此批判《聖經》詮釋為人所無可企及。史賓諾沙反對奇蹟，因而將《聖經》視為理性教誨，此舉無法解放哲學。史賓諾沙只能激進批判《聖經》理性教誨無真理可能，且進一步批判啓示之超自然性質。易言之，由於啓示具奇蹟性質，為否定奇蹟而不與《聖經》決裂，史賓諾沙只能宣稱《聖經》亦否定奇蹟，其理據

---

<sup>112</sup>史賓諾沙在史氏政治與學術中皆扮演重要角色。首先，《史賓諾沙的宗教批判》可說其個人自1920年至1960年之智識自傳，闡釋其何以選擇此主題，以及作為當代自由民主社會體制之人，如何在猶太思想中得到解答。他必需回到史賓諾沙對《聖經》，乃至對猶太思想之批判，且證明史賓諾沙是錯的。史賓諾沙1670年發表《神學政治論》，希望在宗教與政治間找到自由思考空間，而史特勞斯在300年後希望在猶太身份與德國背景下找到理解神學政治問題的方法。對史氏而言，儘管自由民主是所有政體中最為自由，正義與平等者，然而其對猶太問題之處理方式卻呈現出威瑪共和之無力。因自由民主政體認為宗教信仰屬私領域，其需保持不干涉之道德中立，而無法箝制任何歧視與不平等。即使猶太人建國，仍不代表猶太問題已解決。因為猶太人需要「猶太國家」，其制度，文化，精神都必需以猶太精神作根源，此牽涉到猶太文化探索，其最終型態終需符合猶太教義中主張其問題需救贖完成。史氏主張史賓諾沙對猶太問題之批判不當視為因其遭流放之復仇，而是將人類解放於宗教思想之努力。史賓諾沙與其新教會，盼將基督徒與猶太教徒都轉化為「人」，有教養，熟悉科學與藝術而不需宗教支人，這些人組成解放所有猶太人之社會。史氏因而稱呼史賓諾沙為現代自由民主政體建立者，且認其公開否定猶太教真理，卻並非為求皈依基督教，故其舉動可謂最偉大的猶太人。史賓諾沙乃馬基維利的學生，是《聖經》歷史批判者，唯有成功批判史賓諾沙，才能證明回歸傳統教義之可能。(Smith, 1991: 85, Morgan, 1981: 346-351; Tanguay, 2007: 15-17)。同樣的，Meier亦主張《史賓諾沙的宗教批判》乃是史氏重要思想轉折；完成此書後，史氏原先認為不可能回到前現代哲學思想之觀點隨即改變，其關鍵即秘傳／公開寫作之發現 (2002: 135)。

即此為《聖經》秘傳教誨。史賓諾沙之命題即為證明信仰，上帝與奇蹟之不可能，然史氏譏諷此為其「假設」而已（Strauss, 1997: 185, 196-197, 199-200; Guerra, 2007: 50）。

為推行其「假設」，史賓諾沙需將《聖經》內之矛盾詮釋為其作者（們）有意而為之「秘傳教誨」（*esoteric teaching of the Bible*），或其字意中深層神秘之意。此為史賓諾沙一貫詮釋方法，其理據在大眾易受誘惑接納哲學家傳遞真理，或曰大眾不致憎恨哲學家之異端思想。若《聖經》為大眾而著，其需有因人而異之言，必令其能迎合特殊群體或個人偏見，以此向大眾言說，使大眾不僅不疑其論，且將其荒謬視為真理（Strauss, 1997: 207-208）。

史氏秘傳教誨招致不少批判，如 Drury 批判儘管史氏「公開」攻擊馬基維利將政治抽離道德，然其自身即馬基維利無道德政治與無神論之當代繼承者（Drury, 1987: 312）。Drury 之言出自其反史特勞斯保守主義之背景。史氏本人則曾正面回應 Sabine 與 Belaval 之批判。史氏主張唯有小心且訓練有素之讀者長期專注閱讀始能理解秘傳寫作，且瞭解哲學為人類最高智識活動，明白其真意及適宜實踐模式何為。Sabine 批判史氏造作建構詮釋架構，且為無趣標新立異；Sabien 特別針對史氏之「錯誤」詮釋，過度誤解思想家與哲學家寫作思考之疏漏，是以史氏對史賓諾沙啓示宗教與《聖經》批判乃其方法論體系之必然結果。史氏則回應其意在提醒讀者注意且不可忽略那曾暗示寫作技巧之思想家與哲學家；至於 Sabine 之質疑，其則舉例回應，若閱讀現代經濟學家，無須擔心其因社會環境而用此技，然史賓諾沙有其脈絡令其使用此精心設計之寫作方法使大眾無法直接理解其思想。若史賓諾沙乃正統啓示傳統之批判者，其目的乃令人類心智自由擺脫當時主宰人類與世界思想之啓示宗教，是以其需逃避神學對其迫害；其《神學政治論》假定善之生活乃正義與仁慈之實踐，然此實踐需藉神聖正義之信念而行，《聖經》堅持正義，仁慈與神聖正義為救贖之必要，若此假定無其公開理據，《神學政治論》之公開教誨亦無其理據（Strauss, 1959: 221-227; 1988: 193; Wash, 1993: 354）。

Belaval 之批判有三。第一，其批判史氏與歷史主義間無重大差異，因史氏將其論證建立於古典時期理性主義之真理概念，而如歷史主義般以特定時代目光觀看西方思想發展。史氏則回應其非強調人可獨立於哲學與思想行其探索。問題在於其預設是否建立關鍵永恆之基本問題，即超越時空限制之真理。而此種真理是否存在？此為哲學真正問題。歷史主義者輕易接納某種答案，危害哲學發展，

其「哲學史」與「思想史」不過「歷史」。Belaval 之第二批判主張，哲學與政治是否有必然衝突，導致寫作者需以秘傳寫作？史氏則質疑為何 Belaval 足以今日哲學之處境論秘傳寫作之不可能。第三，人是否真如其閱讀般寫作？Belaval 認為康德乃謹慎之哲學作家，卻非謹慎讀者。然對史氏言，Belaval 混淆「偉大哲學家」與「偉大寫作者」之不同，更未見寫作者於理論關鍵處刻意混淆其命題，卻在其餘篇幅對此矛盾保持沈默之意義。史氏主張，若其方法論無法導向永恆真確問題，Belaval 是否能提出其他方法 (ibid: 229-231) ？

若史氏秘傳教誨之詮釋為真，則偉大寫作者所以如此寫作，必有其無可逃避之責，然為何史氏揭露此不可言說之秘密？首先，儘管現代環境儘仍有特定文化霸權與思想主流，然與古典希臘及中世紀之處境相比，自有所不同。其次，史氏論述核心為揭露「永恆根本問題」，秘傳寫作即趨近永恆問題之最佳方法 (Strauss, 1988: 37, 55; Smith, 1991: 95-96)。<sup>113</sup>現代人對秘傳寫作感到陌生，現代性與歷史困境更令其難以「探詢真理」，需放棄現代社會科學且熟悉秘傳教誨，甫能正確而徹底理解偉大作者之理念，始有返回自然洞穴，進入古典政治哲學偉大困境中，開始思索永恆問題之可能：

已墮落之凡人欲回光照之地，需先返回自然洞穴，然其將創造諸多嶄新之人造工具；自然洞穴之人未曾見過此種工具，亦不需如此。若凡人固執主張其工具能夠帶領自然洞穴居民越其困境，則凡人將成傻子，只擁有光照之破碎記憶，卻從來無法一窺真實陽光 (Strauss, 1988:155-156)。

#### 第四節 耶路撒冷與雅典

#### The Classical Political Teaching

若「第二洞穴」乃因現代人接納歷史主義且遺忘古典教誨而生，則唯一克服此現代性歷史主義，三波現代性及現代啓蒙主義之方法，自是回歸，重建與再興古典境遇，更是返回蘇格拉底「無知之知」(knowledge of ignorance)；無知之知，絕非無知，而是坦承一無所知，而保持開放於「最重要之根本問題」，此為哲學實踐。人更因其坦承知無所知，理解其所當為乃認識與理解根本問題，亦為政治問題之最終解答 (Pangle, 2006: 35; Hancock, 2007: 29-30; Lassman, 2007: 405)。

史氏抵抗現代之路徑有二。其一，藉秘傳教誨復甦非歷史主義之西方文明理

<sup>113</sup> 史氏探索秘傳寫作之「日誌」，參 Lampert, 2005: 600-604。

解，即蘇格拉底懷疑理性主義（Socratic skeptical rationalism），此為古典嚴格懷疑主義，以抗歷史主義及其政治哲學詮釋。其二則如前所述，史氏「歷史化」歷史主義，主張其隨秘傳教誨衰落而生，因現代閱讀者早忘如何區分偉大作者之公開與秘傳教誨，更混淆真正哲學概念，誤其隨時而變，進一步使秘傳寫作消逝西方文明中。秘傳寫作之消退與崩解，使歷史主義誤解理性與歷史，理論與實踐之複雜關係，更令現代無法返回古典政治語境中探永恆善與正義（Strauss, 1988: 7-8, 21; 1993: 66, 75- 76; Melzer, 2006: 288-289）：

蘇格拉底之知，乃無知之知（knowledge）。無知之知絕非無知，而係深刻體察真理與世界整體所難釐清之質。蘇格拉底，以神秘而不可知之整體原則看待人類，是以其對人類處境之認知，遠超過對此處境之終極原因。吾人可謂其按恆久觀念，如基礎而永恆之問題，看待人類處境（1959d: 38-39）。

古典特徵展於其與政治生活之直接連結，其傳統因而確立政治生活需政治哲學之必要性。然十六、十七世紀之智識運動排除希臘哲學，其所孕化之新政治哲學不再與政治生活直接相關。現代政治哲學早由科學蒙蔽，現代科學主張擺脫政治哲學箝制，直接與政治生活有所聯繫，然其卻喪失政治生活真實視野（Strauss, 1959: 78-79）：

古典政治哲學與現代政治科學，最令人訝異之差異乃後者不再關心前者指導性關懷：最佳政治秩序問題。現代政治科學反而致力於古典政治哲學所不在意之問題：方法問題（Strauss, 1959: 79）。

古典政治哲學不在意與政治生活無直接關係之概念，如事實與價值，自然狀態與公民狀態等，而關注與政治生活有直接關係者。古典政治哲學之探索方法具體展於政治生活中。政治生活因其不同主張與利益群聚，其利益與主張勢有衝突，其需辯論思考，最終判定者即政治哲學家，其需妥善安置爭執（Strauss, 1959: 80-81）。

若所有政治生活之本質皆屬政治社群，「政治科學」本質亦屬政治生活，其自能轉化無礙（Strauss, 1959: 82）：

政治科學之本意係完美政治人物與政治家處理個人境遇之技藝，其具體「生產」有效表達與執行之指令、命令、建議，更能於不同個案間取得和諧。……真正立法家，即現代所謂「政制之父」（the fathers of the Constitution），建立正確對應環境變遷之恆久行為架

構，亦化孕完美政治人物與政治家。……因而立法技藝實為政治生活中最備「建築性」之技巧。……人需瞭解真正政治科學甫成立法家。能追求最高目的之政治哲學家，就是立法者導師。……正因如此，政治哲學家乃完美制裁者（Strauss, 1959: 83-84）。

古典政治哲學與政治生活之關連，於前者處理之事即後者領域之重要爭議，故為對該社群最佳政治秩序之題，其起源於特定政治社群中；然每個政治秩序之解答，皆暗示何謂最佳政治秩序之普遍答案。反對特定國家王權統治者之理據，來自普遍反對王權；支持民主政治者之理據，亦是如此（Strauss, 1959: 85）：

好人（good men）之意義應當來自政治生活中。好人，乃有主觀意願亦有客觀能力以公共利益取代私人利益與欲望客體者；或能於每一情況中從事高貴與良善之事者，且其動機僅因此事為善，而無其他考量（Strauss, 1959: 86）。

政治哲學之存在目的在於完全理解前哲學生活視野；然當人確立其已知曉最佳政治秩序時，立法者們需於其身所處之有限環境中，尋求可能建設條件。政治哲學家思索何謂理想，立法者思慮實踐問題（Strauss, 1959: 86-87）：

古典政治哲學考慮最佳政治秩序，其「最佳性」不當受時空限制（best always and everywhere）。然此非反映其將秩序觀，宛如完美解答般應用於每個政治社群中；或許某社群只能藉由次等秩序觀念維其生存。然此表示無論任何時地，政治秩序皆需藉絕對政治秩序評估（Strauss, 1959: 87）。

正因古典政治哲學與政治生活有直接關係，本身即「實踐」（practical）探討，現代政治哲學據此自稱為政治「理論」；然古典政治哲學首要關懷絕非政治生活之理解與描述，而係找出生活之正確引導（right guidance），其不僅追求實踐目標，其基礎亦在價值判斷中。若政治爭議攸關善與正義，則古典政治哲學自然受善與正義引導。據此唯在自然傾向及後天教養間，選擇古典價值者始可探其原貌（Strauss, 1959: 88-89）。「古典哲學家之政治教義不同其理論教育，其乃對所有大度得宜（decent）者，而非對所有智者而發」（Strauss, 1959: 88-89）。

古典政治哲學，建於政治社群中競逐權力群體所生之芻議。其目的乃安置政治爭議，此爭議絕非黨派爭議，而是好公民所面臨之基礎典型問題。古典政治哲學更以人類秀異為原則，找出相應之最佳秩序想像（Strauss, 1959: 90）。

故政治哲學家之原初問題如此單純不引人注目，此主題常現於柏拉圖對話錄

當中，即「何謂德行」(what's virtue)。人人對德行有其詮釋，政治哲學之使命義務即超越意見，提出看似荒謬卻真實無誤之意見。其意見所以看似荒謬，乃因其對政治生活之想像，遠超意見所能及；政治哲學更望實踐政治生活奉獻於沈思與哲學。此意味政治哲學之最高目的乃哲學生活自身，其不僅為教誨，知識體系，更是生活方式，提供維繫政治生活生生不息之力。古典政治哲學與現代政治哲學之根本差異，即前者追求最為崇高之睿智生活，後者卻不再以此為目標 (Strauss, 1959: 90-91)。

亞里士多德主張政治哲學乃「關懷人類事物之哲學」，其呈現哲學對政治事物之關注，而關懷人類事物前，需先克服其難題：人類事物不同神聖事物或自然事物，後者擁有絕對崇高優先地位 (Strauss, 1959: 92)。

柏拉圖《共和國》之整體，猶如其他古典政治哲學家之作品般將政治共同體之良善仰賴於哲學研讀中，其最佳理解途徑乃視其為哲學之證成理據 (Strauss, 1959: 93)。

為令哲學社群接納政治哲學之真理與道路，政治哲學家需謹記，其志如奧德賽輾轉其中，從普遍意見開始，令公民與其子漸由共同生活轉於哲學生活 (Strauss, 1959: 93)。故哲學需以理解政治事物為始，因此為理解前哲學政治生活之關鍵，甫能依此提出超越前哲學視野之命題，且回答何謂德行之問題；此問題迫使哲學家對各生活意識形態行價值判斷。然無論現代科學特徵為何，無論其如何影醒吾人理解，且將人類貶為「次人類」(sub-human)，仍能依蘇格拉底之方作為有尊嚴者，且理解世界整體及人自身 (ibid)。古典時代哲學家強調其內裡構成非慾望與動力，而是受靈魂自然構成質素建構之自然秩序影響 (Guerra, 2007: 59)。整體，或曰世界存有之總和，乃「萬有」；整體因而超越存有，其自身非特定存有，而係所有存有之總和。若欲理解整體，則需理解其構成 (parts) 或化生。哲學普遍性來自其對整體之探索 (Rhodes, 1987: 1039)。

若現代理性主義與啓蒙運動之最終結果，必然走向自我毀滅之歷史主義，若欲克服其僵化信念，則需藉古典政治哲學之政治事物「自然本質」(nature) 觀點，或重探歷史與政治哲學之衝突，而非一味接納歷史原則。因智慧基於人類感知及其對所有存在事物客觀而合乎邏輯之論，亦為對世界存有整體之真實理解。蘇格拉底之哲學不需歷史主義證成其正當性，因哲學乃探索人所不知，更是求其生命問題之舉。但若歷史主義問題未獲解決，自然正義之存在與可能仍尚待證明

(Strauss, 1953: 33, 79-81; 1964: 11-12, Tarcov, 1983: 28; Rhodes, 1987: 1041; Melzer, 2006: 279)。

但現代人如同千百年前之先祖般，對自然正義有其必然顯著之需要。拒絕自然正確無異認定所有正義皆實證正義 (positive right)，此代表立法者與各國法院決定何謂正確。可是，一旦人們論及不義之法或不義之舉時，其對正義之理解顯然比前述立場有更多意涵，甚至非得訴諸自然正義不可。當吾人判斷正義與否時，將援引獨立於實證正義又高於實證正義之是非標準，據此輔能判斷實證正義之真實與否 (Strauss, 1953: 2)。

史氏猶如主張 Antigone 之問題意識，唯吾人心中有不受社會習俗影響之標準時，甫能 (亦為被迫) 尋找評斷社會與生命理念之標準。然此標準難於社會尋得，因社會因其歷史，環境與氛圍有所不同，此即歷史主義何以無法面對價值問題。社會不同價值，反映現代人難普遍有效而彼此相互批判之價值困境 (ibid: 3)。

吾人不可藉「科學」角度理解政治，需從其「自然」理解，如從其於政治生活之面貌，及吾人如何考量此些事物之決策，始能真正理解自然正義問題 (ibid: 81)。

《共和國》中，蘇格拉底主張人人皆有秉賦差異，唯少數求智慧者能得哲學為治。然智者不欲統治，其生命獻於高於人類之存有，即永恆不變之真理；其將追求真理視為終極目的 (Strauss, 1953: 151; Guerra, 2007: 61)。哲學與政治哲學之意義便有其根本嚴格之定義，即探索萬物原則找出其自然正義原則：

哲學乃對萬物原則 (the “*principles*” of all things) 之求索，其首要意義乃探索萬物之「始」或首要之物 (the “*beginnings*” of all things or the first things)。就此而論，哲學曾為神話，然哲學家 (愛智者，lover of wisdom) 卻非神話學家 (愛神話者，lover of myth) (Strauss, 1953: 82；斜體強調為筆者所加)。

善惡是非之正確知識，理解人當所為，所不當為及正確之價值體系，絕非藉經驗科學便能正當指導所有經驗社會科學者。人們擁有關於「目的」之真正知識，此知識能自然指導所有研究方法，沒有理由將此目的知識屈就 (現代) 社會哲學及獨立社會科學之研究途徑下。擁有真實終極目的之社會科學，將尋正確且適宜之研究途徑，領導任何客觀及評價之研究。社會科學如此或能真正成為社會之測繪者，儘管其或許稱不上建築藝術。無論如何，社會科學能因而跳脫其資料提供及決策參考之既有侷限 (Strauss, 1953: 41)。

史氏古典政治哲學之「重返」，至此或已呈清晰意象。對史氏言，現代因各

種原因走錯路，混淆古典原生自然正義（*natural right*）與「自然權利」（*natural rights*）（Strauss, 1953: 153）。不僅令其思慮缺乏價值基礎，更令當代政治思想與生命毫無根基。傷害自然正義者不僅自然權利，自然法與自然正義之混淆亦阻礙根本問題探索。史氏區分自然法及自然正義，涉及其湯瑪斯詮釋。簡略而論，自然正義非自然法，因自然正義不必然包括行為法則，然自然法涵蓋人類行為法則，而無法接納任何例外狀態，且限制政治家審慎權變之空間，唯自然正義提供政治秩序之正當化理據（Drury, 1987: 309-310）。

據西賽羅之說法，蘇格拉底乃第一個將哲學由天堂帶往人間，以哲學探求人類事物者。其於《共和國》之第一句話為「我走下去」，進而走向雅典群眾，試圖教育其青年（Guerra, 2007: 58; Lampert, 2005: 615）。蘇格拉底辯證法更啓蒙古典政治哲學自然正義教誨，為原初神學政治探索。人類於前哲學時期之生命環境將善等同祖傳（*the ancestral*），將正當生活歸於神，神子，神之使徒及其傳遞之神聖律法（Strauss, 1953: 83-84; Guerra, 2007: 59）。不獨蘇格拉底如此，在史氏眼中，柏拉圖亦展偉大哲學力量，將所有哲學家與神學家關懷共置一處，創造柏拉圖主義，締結純淨之心靈與善。儘管柏拉圖主義最終由基督教所「奪取」，然史氏由阿拉伯與猶太中世紀傳統承繼其對存有，實存與靈魂之重要教誨，而將哲學宇宙觀點視為形上學頂點。史氏主張柏拉圖《法律》乃唯一以神開頭之作品，唯一以神結尾者乃論蘇格拉底死亡之《自辯》。《法律》因而是柏拉圖最為虔誠且政治之作品，因其彰顯崇高意志與政治生活如何協調道德正當概念，更解釋為何中世紀理論家如此崇拜柏拉圖，及亞里士多德與柏拉圖之道德命題緊張。史氏於《城邦與人》中論柏拉圖時，書寫 65 段，最為「中央」之第 33 段中，史氏呈現蘇格拉底（柏拉圖）之宗教觀。蘇格拉底從未質問神是什麼，然此為史氏《城邦與人》最後亦為最重要之問題：什麼是神？（*quid sit deus*）（Kochin, 2002: 268; Guerra, 2007:55; Lampert, 2005: 608-609, 611; Strauss, 1964: 241; 1975: 1-2）。

史氏主張神學家湯瑪斯或屬廣義自然正義傳統，然其曾與 Helmut Kuhn 透露湯瑪斯與所謂自然正義傳統仍有微小差異（*only a nuance*）。此差異即自然正義與自然法之差異；此外，聖湯瑪斯因其對人類理性之樂觀心態，主張人類自然目的與其超自然目的兩相合致，進而調節理性信仰衝突，此令史氏質疑人是否能有此能力，且在缺乏「啓示信念」下理解世界律則。湯瑪斯自然法教誨以神學為依歸，拆解自然正義之人類理性。人類理性是以既非真理之尺度，不能順服啓示。若史

氏古典政治哲學之論可略微二分，其主張柏拉圖《法律》義與不義之教更為接近《聖經》啓示傳統，某些命題甚至如出一轍，而亞里士多德之神儘管如上帝般思考，其僅為思考存有，即純粹思想，思考而不治，且非秩序與法律之起源，亦非造物者，此解釋為何史氏主張 Maimonides 與 Al Farabi 等欲藉秘傳寫作重返柏拉圖傳統。因其學說並非湯瑪斯命題，其如中世紀理性主義者般主張人類需在指導下始能理解真正問題，無論此概念為啓示或哲學（Strauss, 1983: 165-166; 1953: 163-165; 1988: 96 Merrill, 2008: 81, 85-86; Fradkin, 1991: 50-51; Rhodes, 1987: 1041 ;Plato, *Laws*, 905a4-b2; 《阿摩司書》，9: 1-3，《詩篇》，139: 7-10）。

所謂哲學，乃普遍而常見之曖昧用語，其包含世上任何理性取向之思維模式，如科學及任何理智運動。若此為哲學，則其必承認啓示之可能。但此代表哲學本身或非亦不需且不必然為正當生活方式，因啓示可能存在。在此情況下，哲學有何意義？其自身乃依循信仰而發，易言之，追求哲學知識與智慧之充分理據，卻仰賴於無法證成之預設（Strauss, 1989: 309-310）。

史特勞斯對哲學之關鍵定義，展露其思想核心之「神學政治問題」，即啓示與理性之爭，此為早年以來即深刻其心之關鍵問題；無論其對霍布斯或史賓諾沙之研究，皆因其亟欲探索批判正統《聖經》者是否成功。政治神學問題早在史氏 1930 年代探詢史賓諾沙時業已萌生，然其坦承過去只能於表面字義上理解史賓諾沙，唯有發現秘傳寫作後，始能完全理解史賓諾沙，亦明白重返古典正統教義並非無稽之談（Smith, 1991: 78; Strauss, 1997: 453; Guerra, 2007: 48）。

史特勞斯各著中皆見其對緊張與對立有所感懷，如霍布斯對傳統政治哲學之背叛，馬基維利之「傳統之擇」。所謂神學政治問題，乃政治信仰問題，史氏之上帝與政治觀點亦成近年史氏研究重要議題，因神學與哲學同為西方人類精神生活之重要議題（Guerra, 2000: 47）。史氏古典政治哲學回歸及現代文明批判，皆將讀者帶往更高層次議題：古典政治哲學與信仰之對立。在《自然正義與歷史》之題詞中，史氏引用之二篇《聖經》故事已彰顯其志：

在一座城裡有兩個人。一個是富戶，一個是窮戶。富戶有許多牛群羊群，窮人除了所買來養活的一隻小母羔羊之外，別無所有。羊羔在他家裡和他兒女一同長大，吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他懷中，在他看來如同女兒一樣。有一客人來到這富戶家裡，富戶捨不得從自己的牛群羊群中取一隻預備給客人吃，卻取了那窮人的羊羔預備給客人吃（《撒母耳記下》，十二章）。

耶斯列人拿伯在耶斯列有一個葡萄園，靠近撒瑪利雅王亞哈的宮。亞哈對拿伯說，你將你的葡萄園給我作菜園，因為是靠近我的宮，我就把更好的葡萄園換給你，或是你要銀子，我就按著價值給你。拿伯對亞哈說，我敬畏耶和華，萬不敢將我先人留下的產業給你（《列王記上》，二十一章）。

此二故事皆論政治權力壓迫與他人，且要求讀者找出獨立善惡是非標準，此標準不僅依賴祖傳律法，更仰賴人對是非之理解。不義之舉，祖傳之法，理性思維及《聖經》啓示皆成此二文章意義（Arke, 1996: 11-13, 17-21; Kennington, 1981: 76）。《自然正義與歷史》乃史氏回顧西方思想發展之論，其是否依循所謂秘傳寫作從而以《聖經》作首乃開放詮釋問題。然哲學生活毫無疑問以知識取代意見，其本質以「不受助」（unaided）理性瞭解宇宙世界；哲學家沈思（contemplation; *theoria*）遂為其最高形式。《聖經》主張人類智慧源於畏懼上帝，人非自我具足（self-sufficiency），必賴上帝而生。上帝與《聖經》，自然正義與古典政治哲學（科學）故有截然不同之道德權威觀念，其原先共存於古典時代且相互競爭，湯瑪斯之調節亦告失敗；但在馬基維利後，世俗概念完全拆解此對立傳統。世俗，乃令古典時期理性（而非現代理性）失其道德理據，亦由歷史主義影響，且信服史賓諾沙《聖經》批判之世俗人民所共同構成之思維空間（Strauss, 1959: 12; 1989: 246; Smith, 1991: 79; McShea, 1963: 783; Batnitzky, 2005: 113; Luz, 2005: 280）。

史氏所謂現代性危機，即因人對《聖經》與古典政治哲學之背叛而生；故史氏所欲即重啓「哲學，古典與理性」及「《聖經》，信仰，啓示」之爭，其類比概念之共徵為反對現代性道德。現代性特徵，即同時拒絕古典與《聖經》道德教誨，及追求崇高理想。儘管史氏主張《聖經》中未有完全相對希臘「自然」（nature; *physis*）之概念，因自然乃永恆且先於上帝，其為希臘古典世界之首動者（*prime mover*）與第一因，此與《聖經》主張世界起源乃上帝依其意志所創有所衝突，然信仰與理性同時消失於所謂「進步時代」中。信仰與理性皆明人類靈魂深處之不堪，敗壞與邪惡，皆主張須以絕對限制與權威，始令文明免於毀滅。儘管《聖經》之習俗與祖傳，與古典自然有其嚴重衝突，然其同樣主張人類生活中有其必要之道德核心為共同生活之基礎。道德，意味正義與具超驗約束力之律則，更為準宗教信念。希臘「自然」統御古典世界觀，而《聖經》上帝，其意志與習俗創造巨大基督世界。此處亦見柏拉圖及其神聖正義催生原則，神聖終極之道德律，且據此律所孕之法，善與道德，皆與《聖經》有所相似。此親近性呈現

理性與啓示對神聖律則必要性之共同理念，且同批判現代性忽略人類生命中不可化約之根本原則；其傲慢主張其身乃意義之起源，將權利置於義務與正義前，且不受自然與道德律則限制。此解釋為何現代性皆以回歸古典為始，卻總以加劇現代困境作收。因為「現代，乃政治之無神論」，其實證心靈創造人類自傲之世界，其以錯誤預設與推論，主張其業脫離理性與啓示命題，更遺忘生命基礎問題（Strauss, 1953: 169; 1959: 28, 50; 1989: 246-247, 253-254; 1997: 107; Sorensen, 2003: 384, 386, 389-390; Luz, 2005: 279; Ranieri, 2004: 89; Smith, 1991: 80-82, 97, 1997: 181; Guerra, 2007: 50-51, 64）：

最根本的問題乃人是否能藉其天生未受助之力獲其個人與集體生活所需之善知識，或其需仰賴神聖天啟。沒有任何抉擇比此問題更為根本：人制或天為（human guidance or divine guidance）。選擇人制之可能性，乃基於原初意義之哲學與科學；選擇天命則基於《聖經》。此人類抉擇困境無可調節，因哲學與《聖經》皆主張其擁有人類生活所需之終極事物，而《聖經》主張卻又與哲學主張如此激烈對立，展現為遵從生活與自由思想生活之對立（Strauss, 1953: 74）。

《聖經》與希臘哲學的確在道德正義之重要性及現代道德匱乏之觀點取得共識，但如何完滿道德則有不同觀點。根據希臘哲學，道德乃理解或沈思。……根據《聖經》，道德來自於神秘（Strauss, 1989: 279）。

此為「耶路撒冷與雅典」、「啓示與理性」之爭，更是西方傳統中二種對立不可調節之衝突，然其為人所不可或缺。史氏之政治神學關懷，展露於其詮釋著作中，其曾以「衝突」、「對立」、「根本性的緊張」稱呼耶路撒冷與雅典間不可妥協之衝突（Bloom, 1974: 383; Smith, 1991: 83; Ranieri, 2004: 88; Strauss, 1997: 117; Rosen, 2005: 556; Strauss, 1989: 72）。

二者之衝突顯現其對善與智慧之關懷。《聖經》主張生命不可脫離順服神喻，而哲學主張善來自於人之自由視野。人只能擇《聖經》或哲學其一，作理解生命之根源；任何融合二者之嘗試，皆將犧牲其一；因《聖經》與哲學乃相互批判之存在，嘗試結合二者無異創造韋伯所謂「諸神戰爭」。《聖經》主張智慧為敬畏上帝，服從與瞭解上帝，因上帝優於人類且命令人；知識與智慧意味畏懼與順服崇高與天堂，而非害怕懲罰，即順服與尊敬《聖經》，如亞伯拉罕對上帝之服從。然希臘智慧乃好奇與求知，更為自主之知識理解。《聖經》有其獨特神聖律則，

更堅持世上只有一套律則，其餘皆為錯誤命題。哲學無法懷疑《聖經》道德真偽，更不能試探上帝；然探索，好奇與試探乃希臘哲學求知之美德，二者是以無可取得根本之調結（Meririll, 2000: 84; Luz, 2005: 276; Sorensen, 2003: 398; Ranieri, 2004: 89, 93; Strauss, 1997: 114）。

若吾人欲答此問題，或欲「回應」此問題，則需謹慎釐清史氏對雅典及耶路撒冷之觀點。雅典代表哲學，與「自然」、「政體」等等《聖經》所缺之概念；耶路撒冷乃《聖經》，上帝與啓示。史氏之雅典，因其反對現代性及抵禦歷史主義等道德命題，故欲重返古典政治哲學；其耶路撒冷，則起源於對正統啓示及猶太教義之堅持。欲瞭解史氏之耶路撒冷核心關懷，則不可脫其猶太知識背景（Dannhauser, 1996: 518; Wash, 1993: 350-351; Sheppard, 2006）。

### The Jewish Problem

史特勞斯自小有其強烈「猶太經驗」，更悲觀主張德國猶太人將於不久將來承受政治悲劇。猶太問題為史氏一生之重要關懷。其對中世紀猶太思想詮釋與反思，更令其同時以哲學與《聖經》考察西方政治思想基礎。對史氏言，猶太問題，特別是德國猶太人對其文化、政治與精神之多重依賴，及二戰，威瑪共和與納粹屠殺等題，使其需嚴肅看待現代性與歷史主義是否提供當代政治思想堅實基礎，或扮演摧毀角色？當代中世紀猶太主義詮釋，又是否能供給其任何堅實道德或律法基礎？猶太問題甚至可等同《聖經》問題，而《聖經》乃西方文明重要起源，因而猶太問題即人類文明深層議題（Strauss, 1968: 240; 1997: 312-313; Ranieri, 2004: 84-85, 87; Fradkin, 1991: 52; Yaffe, 1989: 213-214）。

對史氏言，德國猶太問題難以政治解之，其早年曾短暫加入猶太復國主義，最終坦承猶太復國無法提供真正解答，無法建立猶太人之猶太國家，只能建立史賓諾沙之現代自由主義世俗國家；因以色列建國乃其流亡（*Gault; Exile*）之「修正」方法，而非解決。世俗以色列國乃流亡之一部份。猶太人為選民，其救贖需藉彌賽亞，而非政治。若猶太國家之建立非循傳統猶太信仰與實踐，其國家僅空殼而已（Strauss, 1968: 230; Smith, 1991: 84-85; Tanguay, 2007: 10-48）。

上帝問題（the question of God）與政治問題（the question of Politics）若為史氏終生關懷，則現代猶太人困境，現代採納現代理性主義及史賓諾沙《聖經》批判皆與猶太傳統漸行漸遠。猶太人需面對無可調節之衝突主張，即何謂耶路撒

冷，何謂雅典。諸多現代猶太思想家，藉歷史區分新舊傳統，然史氏批判此方法不僅失去智識誠實，更違背猶太教律（the *Torah*）之啓示堅持。唯智識誠實不能克服猶太問題，人需堅持其真理渴望以抗無神論，現代科學與歷史主義。現代典型之無信仰猶太理論家莫過佛洛依德，其對猶太民族之忠誠，對知識之誠實，及對真理之熱愛，皆令其足稱「非猶太宗教之猶太思想家」之名。然史氏主張人與超驗存有（《聖經》或上帝意志）由歷史主義所囿，故猶太人需潛心理解其祖傳真理，始能回歸正確道路。此即史氏激烈批判佛洛依德之因。作為好猶太人，佛洛依德嘗試理解其先祖信仰，然其對科學與進步教條之信念，卻礙其正確理解猶太思想，進而妄自嘗試比《聖經》自身作更佳理解，而非按原作自身理解。然佛洛依德之科學偏好，如現代人之進步偏好，其為非理性之偏好，亦嚴重自我矛盾。若《聖經》乃人類心智最偉大之作品，吾人需按閱讀荷馬，柏拉圖與莎士比亞般謹慎閱讀《聖經》，且與作者爭論，反對或批判。然《聖經》乃上帝之作，即啓示與奇蹟之作，人需於閱讀《聖經》前信服啓示，因奇蹟代表上帝存在，然歷史主義《聖經》批判及科學主義《聖經》理解皆拒絕上帝，故難如《聖經》自身理解《聖經》。任何以多元價值駁斥《聖經》地位者，不僅忽略人皆無可跳脫其內有文化價值，更無法以誠敬順服態度閱讀上帝之教。因上帝之智絕非人所能企及，其命令更非其所能理解。史氏因而偏向保存（conserve）而非拆解聖經詮釋，因其相信《聖經》必有審慎考慮，詮釋者不當以「人類作品」角度拆解《聖經》。人類順服與虔敬，乃對正確生活之正確理解，其非不智而係審慎順服與求知（Strauss, 1997: 278, 287-288, 304, 342-345, 359, 378, 380, 458; Sorensen, 2003: 405; Luz, 2005: 265-267, 271-276; Ranieri, 2004: 91）。

史特勞斯猶太問題直至 90 年代由 Buamann 將其作《哲學與律法》譯為英文本後始掀浪潮。Ralph Lerner 言此為「啓蒙猶太主義」（enlightened Judaism），Gildin 於 1989 年將史氏論現代猶太議題之文編輯成冊，1991 年 Alan Udoff 於巴爾帝摩希伯來大學（Baltimore Hebrew University）將史氏猶太詮釋研討會論文集結成冊。史氏於《哲學與律法》中，承自 Karl Barth，Friedrich Gogarten，Martin Buber，Franz Rosenzweig 等之正統問題，談其壯年對 Maimonides 思想之柏拉圖主義之發現及提出猶太問題關鍵不在宗教與信仰，而是順從於神聖律法，因所有社群皆有行動思想之傳統，其理據為祖傳，由上帝與使徒流傳，遂成猶太人行動思想理據。史氏批判現代啓蒙運動影響部分猶太思想詮釋者，使其無法跳脫歷史

主義與現代科學泥沼，而誤將猶太思想視為宗教哲學，忽略中世紀猶太理性主義者主張之信仰哲學無可調節緊張。儘管 Hermann Choen 與 Gutmann 皆傑出猶太詮釋者，亦提出猶太思想關鍵，然唯嚴肅回到 Maimonides 等中世紀猶太思想家對理性啓示乃至先知之論，且放棄當代（猶太）宗教哲學理解，並依柏拉圖「研讀方法」，始能真正回到過去，理解猶太人精神與政治二元困境（Cohen, 1996: 81-82; Lassman, 2007: 404; Kochin, 2002: 274; Ranieri, 2004: 89; Yaffe, 1989: 215-216; Adorisio, 2007: 135-138, 153; Luz, 2005: 267; Strauss, 1997: 256）。

若政治神學之耶路撒冷與猶太問題，乃服從於上帝與《聖經》普世不可更迭律則，不帶任何質問，Halevi 偕 Maimonides 之命題即與湯瑪斯立顯差異。前二者深明理性與啓示之分及信仰哲學無可調和，其綜合同時摧毀理性與啓示。史氏筆下之中世紀猶太思想家主張，所有人類社群必有其立命律法，若哲學家道德批判將傷害社群權威，其哲學理念則需限於人群中之潛在哲學家。對一般大眾，必用高度潛移默化，且令其服從於祖傳啓示權威。此反映 Gutmann 所言，史氏發現秘傳寫作後，展現其政治神學問題最終態度；更爲史氏對張揚理性自由思考之史賓諾沙所作之終極批判（Cohen, 1996: 85; Kochin, 2002: 277; Lampert, 2005: 606; Merrill, 2000: 83）。

史氏需尋有別遭現代性拆解之「正統」，其最佳歸途乃中世紀猶太思想；其於焉返回有別現代啓蒙之「中世紀啓蒙」，即「Maimonides 啓蒙」，且拒絕理性無限力量，仰賴古典政治哲學「方法」，特別是柏拉圖之途徑，行其知識探索。中世紀啓蒙不承認哲學之正當性，相信猶太人與哲學家之互斥，追求律法所欲之完善人類世俗生活及靈魂生命之健全。此不僅反映史氏之世俗社會批判，更呈現當代啓蒙傳播大眾教育，然中世紀啓蒙卻欲保護理性與啓示，及哲學與政治之特殊關連與差異（Strauss, 1988: 19; Guerra, 2007: 52-54; Lassman, 2007: 405-406; Batnitzky, 2005: 107; Lampert, 2005: 594）。

若史氏藉中世紀啓蒙運動發其對人類自足理性之懷疑，然其亦如 Farabi 般相信，哲學家對世界整體根本問題理解與闡釋，受其歷史環境影響。猶太思想如是，政治哲學亦如是，故史氏選擇以思想史回顧，這是否意味其以此作其安置啓示與哲學衝突？但唯一可由史氏自身言論確定者，乃真正哲學家將遠離無神論窠臼，開放神學家挑戰；而好猶太人，無論其是否於實踐中支持「雅典」，其生活於耶路撒冷與雅典之爭中，且不教條否定其任何主張。吾人或許圓滿解釋爲何史氏批

判現代猶太思想家既不受祖傳信念，亦呈現不同之道德律令與價值，因此乃史氏畢生對猶太與政治神學問題之最終定論（Strauss, 1968: 218-219, 1997: 444; Cohen, 1996: 84; Kochin, 2002: 278; Luz, 2005: 267-268）。

## The Un-Compromised City

史特勞斯拒絕接受任何「調和」與「融合」，因其主張現代科學，現代哲學，現代「詩」皆欲消解耶路撒冷與雅典之緊張，如馬基維利君王善用機會與質料成就其政體。然雅典之最高存有乃「認知者」（knowing being），而耶路撒冷之最高存有為「創造之存有」（creative being）。現代調和雅典及耶路撒冷之努力，不僅忽略其彼此根本否定對方之據，更破壞西方文明生命力之秘密；因耶路撒冷與雅典乃西方文明之歷史起源（Platt, 1987: 21; Wister, 1993: 37）。

雅典與耶路撒冷之無可調節可具體歸納如下命題：

第一，古希臘哲學不僅為學術立場，更是生活方式，且為對知識永無止盡之追尋與探索，其智慧起於好奇。《聖經》不需找尋善知識，因神傳遞其道。第二，希臘人主張思考完滿道德，而《聖經》主張道德乃虔誠服從上帝。第三，希臘認為思考與言說乃首要工作，《聖經》強調順服上帝之行動。第四，希臘人相信其理解自然，《聖經》強調世界為人類知識所不可知。最後，希臘人追尋首要之因，《聖經》則藉造物主理解世界起源（Wiser, 1993: 238）。

史氏理性與啓示之爭創造神學政治衝突命題，其基礎為非歷史主義之歷史理解，更為西方文明無窮之生命力起源（Strauss, 1953: 33; Guerra, 2007: 68-69）。雅典要求人們運其理性對現實作合理考察，思考人應當如何生活，並以其知識探求律則，世界與宇宙，找出橫互世界與宇宙之自然正義律則。此為雅典起點，追求智慧與真理之道，放棄神聖律法，以事物自然本質限制人類行動之道德理據。耶路撒冷要求人們需以上帝獲生命一切訊息，人服從於上帝，先知與其權力；神秘全能之上帝旨意乃世界律則之一切（Wash, 1993: 352-353; Wiser, 1993: 241; Strauss, 1987: 257; 1997: 113-114; Ranieri, 2004: 88-89, 95; Sorensen, 2003: 396）。

史氏的耶路撒冷與雅典之爭為後世極難之詮釋問題。主張史氏支持雅典者，泰半主張史氏以哲學探索生命，且為人類生活之最高形式，及追求自然正義與理性生活之理據；相反的，主張史氏乃耶路撒冷之追隨者指出，史氏坦言哲學為生命理據時，需受來自神學之批判，更主張人重返《聖經》或許困難重重，然其絕

非不可能。部分論者主張史氏為接受神學挑戰之哲學家，或謙遜而小心面對哲學批判之神學家，亦平等看待（而非綜合）自然正義與啓示神學之思想家（Sorensen, 2003: 384; Wash, 1993: 354; Rosenm 2000: 549, 557; Cohen, 1996: 89; Luz, 2005: 265; Waite, 2008: 115; McShea, 1963: 783; Cohen, 1996: 89）。

《聖經》信仰與哲學之衝突，乃人類自然正當生活方式之衝突，亦追求幸福方式之衝突。此二生活方式基於不同價值觀與信念，其建設與摧毀不同方向與象限之上，構成正當生活方式之差異。哲學家否認奇蹟，亦拒啓示與創世之無中生有（*ex nihilo*），且仰賴人無受助之理性追求真理與幸福，追求言無矛盾的上帝，一個哲學家的上帝，而非亞伯拉罕，以撒與雅各的上帝，不是以墮落為人類第一個教育的，那深不可測之上帝（Strauss, 1953: 74, 1989: 260, 1997: 360, 387; Guerra, 2007: 64; Tissitore, 2009: 8; Rosen, 2000: 556）。

現代文明使人誤以為其調節啓示理性。但信仰精神與哲學理性對生命，善及智慧等無可協調之觀點，仍令《聖經》中受感召之先知及追尋真理之蘇格拉底間，有不可妥協之緊張。然此為西方文明生命力之起源，現代人以為其解決難題，但其真正終止者乃西方文明自身（Luz, 2005: 265; Fuller, 1993: 280, 283）：

《聖經》比其他書籍更能提醒世界之根本抉擇：順服啓示之生命，或自由思慮之生命。前者乃《聖經》精神，後者為希臘精神。儘管許多人相信其能找出幸福之綜論，更能超越彼此獨立之兩個精神，然未有人完成真正令人滿意之答案。《聖經》與哲學仍各據一方，不可能綜合，因為任何綜合與協調，皆喪失其中關鍵元素（Strauss, 1997: 373）。

哲學需承認啓示之可能，然承認啓示，代表人類無需哲學生活，或哲學生活不必然正確。哲學追求人之所以為人所需要之充足知識與智慧。然前述情況使哲學毫無理據，哲學信念乃任意決斷。不過此推論僅能導出人類若失信念，即無法建構誠實一致之生活。哲學與啓示無法打倒彼此之事實，證明哲學由啓示所擊倒之事實（Strauss, 1953: 75）。

然支持啓示者亦乃因其假定啓示存在，同樣的，反駁啓示者亦假定哲學存在。理性難攻克啓示，因其唯一選擇乃證明世無奇蹟。《聖經》對無助理性之批判，及上帝自由進出「政治契約」之論，皆使理性，哲學與雅典無法完成其對啓示之拆解，批判及吸收。故其難斷然否定啓示，否定啓示「終極性」與重要性。易言之，啓示內部邏輯無誤，然理性無法接受啓示為權威來源，因啓示若為權威，

意味哲學與理性之消逝 (Strauss, 1953: 74-76; Behnegar, 1997: 118; Smith, 1991: 97; Cohen, 1996: 86; Ranieri, 2004: 89; Novak, 1996: 174-176)。

若哲學能堅其自身信念，包括正義，高貴，德行，且將神聖概念建於知識體系中，藉清晰假定與論證，迎戰以信仰為基礎之知識與道德。哲學可為法院，以「理性」為原則，若啓示無法以理性，而以順服為基準，則啓示無法成哲學世界之存在 (Wash, 1993: 353; Pangle, 1993: 330-331)。

儘管史氏談論耶路撒冷與雅典的文章中使用六十六段，最為中央之三十三與三十四段中，表達其未遺忘耶路撒冷意義。然其亦曾向猶太學者 Gershom Scholem 承認無法跟隨其為虔誠靈魂，只能以哲學家身份死去，更曾言「我們乃尋求智慧之愛智者 (philo-sophoi)，我們先聆聽雅典與耶路撒冷之所欲，而後決定吾人站在哪邊；如此一來吾人已接受雅典，而拒耶路撒冷」 (Lampert, 2005: 590, 606; Fuller, 1993: 282; Strauss, 1983: 150)。

若如史氏所言，哲學難以理性為理據，則哲學與啓示之爭就不再為理性與信仰之爭。因哲學之基礎為對哲學之「信仰」。如此一來，世界真正之雙元對立乃「信仰」與「無神論」之差異，即相信「終極價值」，與「價值失序」之爭 (Sorensen, 2008: 211)。

西方文明生活，乃兩種終極根源價值之生活，其自身根本之構成質素中無任何令吾人放棄生活根源之理由。但無人可同時為哲學家或神學家，亦無任何超越哲學與神學衝突之可能。然吾人必需也應該擇其一：作開放神學挑戰之哲學家，或開放於哲學挑戰之神學家 (Strauss, 1989: 279)。

## 第五節 Strauss: Disciple of Natural Order

吾人或可將史氏之書寫看做其對柏拉圖之敬。柏拉圖以對話錄隱其想法於對話者中，而史氏以注釋型態隱其想法於其中。每一位史氏詮釋者，當其處理耶路撒冷與雅典議題時，皆難以找出史氏直白回應；抑或許史氏未欲提出任何解答。若吾人無法確切推論上帝存在，對《聖經》之最好理解或為保留所有可能性，即蘇格拉底之不可知論 (Orr, 1996: 49; Adorisio, 2007: 154-155; Luz, 2005: 272)。

所有史氏詮釋者皆盡可能找出其「答案」。然若將史氏放回著作脈絡，或有另番線索。對史氏言，猶太人之現代社會處境，上帝與政治，耶路撒冷與雅典乃其最大關懷；其困境故為「現代性」現象，如歷史主義，現代社會科學，與實證

主義等因素，其令人軼失根本道德根源。史氏在二處尋得此「終極價值」：古典政治哲學與《聖經》，更於柏拉圖身上看見希臘神聖法轉為神聖法之連結，進而尋得徹底拆解「歷史主義西方政治思想史」之極佳路徑。

《聖經》與其思想主張神聖法律之存在，然其中唯有一個是真正的神聖律則，其他皆為人為仿製品。既然我們接受此律則，就不可能質疑它。但這是否意味《聖經》與神話之道德解答有所不同？《聖經》作者或作者們深知神聖律則問題，現在，我以歷史學家而非神學家之身份指出，這些作者或作者們了然於心，在何種情況下，特定法律需成神律。不過人們如何知道特定法律就是人需遵守之神聖律則？答案乃那具人格之上帝。上帝為所有律則之發動者。它全能，既不被控制，亦不受控制，瞭解意味控制，是以按最為嚴格之意義而論，上帝無法由人所理解。人們無法瞭解上帝，更不能看見上帝面貌。但僅有此些特質尚不足以使上帝成神聖律則發動者，唯在《出埃及記》中，吾人甫見上帝最為偉大之展現，「我是自有且萬有者」(I shall be what I shall be) (Strauss, 1959: 256)。

按中世紀思想家對啟蒙之特殊詮釋，柏拉圖於《法律》中，無庸置疑趨近啟示律法之世界，其轉化希臘古典神聖法為真正神聖律則，或承認這法就是神聖律則。在柏拉圖這不需啟示之趨近中，我們看見神聖法其最為哲學之基礎 (Strauss, 1995: 76)。

史氏由現代性危機走向中世紀，於中世紀找到猶太傳統與《聖經》為第一個現代所欠缺之道德根源，且藉中世紀思想家及其古典政治哲學詮釋，看見古典政治哲學之自然正義關懷。自然正義與天啓秩序，因而成為史氏心中解救現代性道德失序之重要關鍵。

自然正義主張世界整體自始自終存在之自然本質即是義，正當與善之概念。人所能作乃藉其未受助理性，探此自然正義原則，作其認識世界與建構政治秩序之基礎。天啓秩序則主張，人類需藉其順服虔誠理解上帝，《聖經》及啟示奇蹟所顯之世界觀。史氏反對融合哲學與信仰，因現代內在混亂與價值失序即以融合為基礎 (Fuller, 1993: 290-291)。

史氏用諸多字彙表達希臘理性精神，如哲學，理性，雅典，古希臘；亦以許多稱謂代表虔誠，啟示，信仰，《聖經》，上帝，耶路撒冷。史氏或如其方法論主張欲藉「同義詞之不同命名」，促人思考其本質意義。無論自然正義或天啓秩序，其最終「模型」皆以人類以外之世界，存在某種極高之存有，此存有乃世界構成，亦為世界之則，更是人認識世界之根源，以及政治秩序，人類行動，與道德良知

之最終依歸。史氏所謂最終價值若非理性，則必然屬於啓示，而其構成史氏面對現代性政治語境之「政治靈知主義」回應。

若前述無誤，則史氏闡明耶路撒冷與雅典之緊張，乃所有近代思想對現代困境之最佳描述。其關懷「初始問題」(the problem of the beginnings)，乃因此為人類生命基本問題，更為其生命起源。無論自然正義或天啓秩序，皆為非歷史主義之政治哲學，及作為神喻探求之非歷史主義神學；其共同根源在於「非歷史主義」。歷史主義與現代科學，儘管其非「錯誤」，卻「無能」「不足」，因其無法提供任何價值根源與理據 (Wash, 1993: 368; Pangle, 1991: 100-101, 113, 123)。<sup>114</sup>

若史氏將自然正義與天啓秩序視為相同道德與價值理據，則其對此緊張關係之永恆曖昧矛盾，更符其方法論所言之「曖昧」，迫人擇其一，且開放於它者。若人們不接受啓示，則需以理性尋得另一秩序 (Wash, 1993: 362)。理性，意味回歸哲學，而哲學之道，其終點乃蘇格拉底與柏拉圖所發之自然正義觀念。但若人們無法接受哲學，如史氏如下引文中，以「複數名詞」承認萬物並非僅有一種可能原則，其起源亦如是：

哲學乃對萬物原則 (the “*principles*” of all things) 之求索，其首要意義則探索萬物之「始」或首要之物 (the “*beginnings*” of all things or the first things)。哲學據此曾為神話，然哲學家 (愛智者，lover of wisdom) 卻非神話學家 (愛神話者，lover of myth) (Strauss, 1953:

<sup>114</sup> Voegelin 乃史氏少數讚賞「歷史學派」。Voegelin 同信公開與秘傳二分教義，儘管其承認每個時代有其不同精神特質，人類將因時代，符碼語言系統與神話語彙之不同，改變其價值，與真理概念，甚有不同政治原則與行動能力，使其無法窮盡歷史所有秩序與真理起源。但 Voegelin 仍舊保留人類精神行動根源之非人為符碼，其既非人類精神所能求，亦非其政治行動所能完成之「終極」(eschaton)。Voegelin 以基督教作人類「普遍意象」成因，且為其能擁有特質與趨近神聖之特殊質素。史氏與 Voegelin 之差異，在於史氏質疑 Voegelin 以信仰為終極立場之觀點如何建立哲學道德與知識之必要，及其正義與高貴原則之可知性。Voegelin 哲學觀點主張哲學不當視其自身為探求世界整體，因其立基於人類參與整體之神秘存有經驗，故其不當探求人類知識所無可得知者。除其存有本身與時間外，人類不當擁有超越存在之制高點 (the vantage point outside existence)；其對正義之理解，作出不同史氏將正義定位為抽象存有之舉。Voegelin 引入了「智者」(spoudaios) 概念，贊同亞里士多德所言之正義變化，人因而需要實踐智慧 (phronesis)。雅典哲學成了回應超驗存在基礎之靈魂秩序及神聖秩序熱愛 (love of the divine sophon[wisdom]) (Pangle, 1991: 102-103, 109-112; Rhodes, 1987: 1045-1046, 1050)

史氏與 Voegelin 同惡現代性，現代歷史主義及實證主義，更同以哲學與啓示挑戰現代思想。兩人亦同主張現代政治思想無論其是否彼此敵對，然其共有之假設，無法提供人類充足道德與價值理據。史氏藉哲學與宗教之分抵抗歷史主義。Voegelin 則主張哲學與啓示同為人類內在非客觀感受，都能超越事實與價值之分，因其於《聖經》與希臘哲學中找到相同理智核心：《聖經》彰顯神靈發出之靈魂波動，而哲學展現人對神靈之理性探索，兩者共構萬物本質，完成人類存在基本形式。史氏從未正面回應 Voegelin 歷史觀點，但若史氏乃保存理性與啓示傳統二者獨立競爭動態生命關係之捍衛者，Voegelin 即調結此緊張最重要的當代人物 (Rhodes, 1987; Altizer, 1993: 269-270; Pangle, 1993: 322; Wisner, 1993: 240, 242; Wash, 1993: 355-360, 368)。

82；斜體強調為筆者所加)。

究竟希臘人或猶太人，雅典或耶路撒冷甫為正確選擇？我們如何判斷此選擇始為正確？難道吾人不當承認人類智慧無法解決此問題，是以每一選擇皆為某種信仰？這構成對雅典徹底之最後一擊。因以信仰為基礎之哲學，不再是哲學。不過，或許正因如此不可調節之衝突，令西方思想能永不停歇（轉引自 Pangle, 1993: 344）

人們需於自然正義與天啓秩序之永恆緊張作出選擇；然無論其選擇何為，皆代表其需擁有絕對，崇高而高於人類之終極秩序。此即史氏與政治靈知主義之當代語言體系結合。



## 結論 Re-Empowerment of Politics: Power of Ideas.

本文至此回顧西方思想中兩種特殊思想典範對政治，行動與道德之觀點；及其十九世紀與二十世紀之代表人物布克哈特與史特勞斯在其特殊語境中呈現且完成其出自於政治人文主義與政治靈知主義所做之命題。

此二典範作為特殊的「政治思想／哲學方法論」語言，其供給建構政治思想體系所需要之思維語言與基礎。其曾於希臘時期短暫交錯，政治靈知主義藉由基督教於歐洲之盛行而取得其絕對之語境優勢，然政治人文主義成為次要之論述語言。直俟馬基維利之復興及文藝復興時代之歷史境遇，使得後者得以再次進入主要政治語言當中，此後二者共同生存於人類思維空間中。

二種典範皆在理論寫作者之政治，行動與道德秩序命題中提出其特有思維方式。政治人文主義對政治懷有之想像，乃以政治為人人爭勝，展露秀異與相互競和產生文明動力之場域；人之行動因而具備其政治性，亦同時因其行動賦予文明前進動力而帶有其內有之真正價值。此觀點完成於荷馬與悲劇世界之諸多面臨悲劇衝突與詛咒之行動者，其無謂行動所帶有之必然悲劇結局而奮力為之。行動之價值因而不在于事功，而在于其自身。阿基里斯之政治意義亦在於其為求榮耀而無畏死亡之大度。然政治人文主義之道德秩序觀念因而以其對行動與政治之觀點為基礎，形構特殊的動態秩序觀念。所有的秩序與道德，必然與當時行動者於政治場域之相互競和有關係。如希臘世界之共主宙斯，其統治之根源並非其如上帝般擁有「智慧」與「公義」，而是因其為推翻舊有秩序後眾神所推舉之共主。不僅其統治權威來自於行動結果，其統治之力量：「雷電」，亦來自於眾神所共同贈允。政治人文主義因而供給了政治寫作最具生命力之「行動力量」，其供給文明前進之力量，且成就人類於歷史文明中最為閃耀之光芒；然其亦可供給人類完成各種難以想像之惡，或造就各種失序狀態之力。其可謂人類內心最為重要之動力基礎，然其動力之方向卻必需仰賴政治行動者之相互規範與自我立法，以及其不斷行動中屢屢學習與修訂各種道德與政治價值。是言之，在政治人文主義的想像中，實踐完成了理論。

政治靈知主義對政治，行動與道德秩序則帶有完全不同之想像，其觀點內的政治，不可為人人相互爭勝之場域；若政治領域無任何真實且正確之目的指引，無論人們如何相互砥礪，其最終尋得之結果亦無必然公義之保證。是以政治靈知

主義主張政治之本質，即為對特定善概念之追尋。此善概念，無論從其本質或事功而論皆必然屬於完全正確無誤，其可為抽象無形之「理型」，亦可是《聖經》中賜予人類道德律則之上帝。人之行動因而轉化為謙遜之聆聽，理解，分受與祈求；政治人文主義所提倡之爭勝與競逐，在此處乃極端之褻瀆神聖。若政治靈知主義要求政治之本質，即為人類追求根本善之學，則其道德與政治秩序必然依循此根本善之理念而成。如柏拉圖對理想政治之想像即是哲君分受理型概念而播化偉大城邦之治。理型乃世界之根源，若哲君能以此為治，則必然提供城邦最為完美的政治概念，亦能達成最好之政治秩序與道德。亦如啓示神學所言，若人人能夠虔誠趨近上帝與其教義，其身謙卑，其行也善，則此生之紛亂便可消解無存，人之政治生活亦能趨近於最為美善之境。因而，政治靈知主義提供西方文明發展中的「秩序力量」。然政治靈知主義之秩序力量要求人們成為善之使徒，其必需謙遜理解，趨近與服從秩序。

在二典範相互交錯之時，產生了極為微妙之相互傾軋與折衝。柏拉圖眼見蘇格拉底真理知識卻遭希臘凡俗政治行動所晦，其為求其思想體系之根本秩序，且面對荷馬與政治人文主義傳統已成傳統之語境，必然需對此有所回應。柏拉圖之回應充分展現 Pocock 所說之典範掠取性，其並未完全拆解舊有傳統對世界之描述與命題，相反的，柏拉圖以荷馬語境為基礎，其首要工作即修改神話之意義。對柏拉圖而言，荷馬神話作為政治語言，其最大之問題，在於將人之性格投至神之存在，神因而有其情欲亦如人般爭權奪利甚為私利行動。此種神之擬人使柏拉圖認定其所供給之政治秩序必無秩序可供人所學習，其因而於《共和國》第十卷中提出極為特殊之死後世界作其對荷馬神話世界之終極修訂，亦在其餘篇幅大肆批判詩人之惡。詩人何惡有之？柏拉圖所言詩人之惡，於《共和國》前段篇幅乃指其詩作並未完全呈現真實之理型，只稱得上對理型之模仿；然而模仿意味著不完美，但詩卻是希臘城邦世界所仰賴之政治社會化機制。柏拉圖自無法接受倘若社會之政治社會化機制為有所缺陷之模仿，其對神之敘述甚至提供人們某種失序之想像。對眼見蘇格拉底因雅典「政治行動」而亡之柏拉圖而言，其或許不需拒絕詩之存在，卻有嚴格管制詩之品質，主題與寫作者之必要，是要求其要求詩人必需撰寫關於其所想像之理型世界主題。在《共和國》之後半部，柏拉圖則更為強烈驅逐詩人於城邦之外。柏拉圖對詩與史詩世界之觀點，乃其為求理型秩序所必

然爲之；其必需修改荷馬史詩與其政治人文主義語境對政治，行動與道德秩序之觀點。

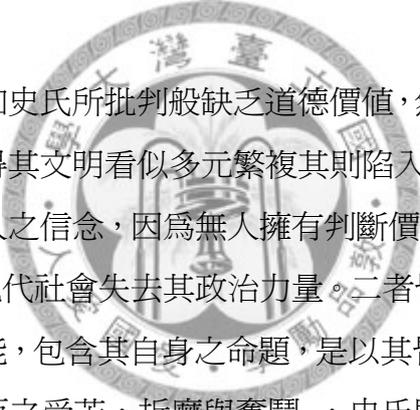
若引起柏拉圖書寫理論之動機乃蘇格拉底之死，則馬基維利之動機，則是追求義大利的軍強國富。對馬基維利而言，當時宗教過於箝制人之精神發展，更於實務政治中阻礙了義大利之繁榮。此時思想語境皆奉政治靈知主義爲準，人人謙卑順服而無法如馬基維利所期待般有其驍勇與秀異，馬基維利因而必需對此語境作出回應。馬基維利最爲重要的兩個回應，即在於將人類秀異之本質定義爲其自身之能力，而無關於任何道德與宗教。若人之優秀本質受道德與宗教箝制，則其必然成爲謙遜順服之使徒，是以馬基維利主張人之秀異來自於其能力卓越，能力本身無關道德與宗教德行，只與其自身內在力量之彰顯有關。其次，馬基維利必需解釋人所無可視見之世界背後，那神秘充滿權威的律則與存有，實爲人所可征服之命運。因而在馬基維利論述中，命運女神掌握人類世界之發展，然有能者可征服之，無能者必順服之。馬基維利亦因而如柏拉圖般在前有語境下修改其關鍵：人之行動能力與神之本質，而完成政治人文主義在柏拉圖千年後之復興雛形。

無論柏拉圖或馬基維利，其對既有理論語境之回應，皆未採用徹底揚棄既有傳統，或另起語言系統，而是透過修改既有語言之意涵，完成其對政治，行動與道德秩序之命提，因而體現了 Pocock 所謂思想典範語言之彈性與掠取性。宗教改革，文藝復興與啓蒙運動後，吾人更可見二典範業經共成人類理論書寫之資源，而同時使用二者語言者亦有所在。典範語言之特殊彈性，使其得以同時供應人所需之行動力量與秩序力量命題之理論語言資源。儘管二者於理論設想上有其排他性，然人們卻能找出其「理論實踐」，即理論書寫之特殊妥協。其彈性，修改性與掠取性，因而提供人們數世紀進步狂飆所需之理論語言。

十九世紀之政治環境，主張進步思想與人類秩序之必然幸福結局，卻反而使得歐洲陷入一場混亂，而令文明價值受創，使布克哈特必需於此脈絡提出其對政治，行動與道德秩序之觀點。其以政治人文主義之語言回應當時最爲重要之人類思想：德意志歷史主義。布氏極爲強調人類於歷史所展露之文明精神，藝術成就，社會生活各種層面。其提出人類行動成就光耀其精神，且令政治成爲其爭勝之環境與舞台，更塑造諸多偉大人物。然布氏亦瞭解其政治人文主義命題將使得道德秩序成爲不斷行動屢次締結之結果，即將隨時代不同而變遷；是以布氏提醒世人

必需小心拿捏其道德批判，否則將再次陷入絕對精神所帶來之文明危機當中，更需謹記人類生命之本質，乃其無窮之受苦與努力。布氏與其政治人文主義語言，因而提供政治突破死寂與失序最為重要的「政治力量」。

二十世紀兩次大戰，猶太問題，及當代民主思想內在理論之缺則令史特勞斯思考政治與其思想之本質是否有其價值弊病。對史氏而言，當代政治之問題乃其在歷史主義與現代性浪潮下失去其道德標準，是以前創造特殊政治哲學詮釋方法論分別於古典政治哲學與啓示神學中尋得現代政治最為需要之價值。史氏自然主張政治之本質目的在於尋求最高之善與正義原則，人必需潛心閱讀古代聖賢之著，始能理解無論自然正義或天啓秩序皆是現代政治所失之律則，始能擇其一，且永遠開放於另一者之批判，易言之即保有其永恆之緊張，始可保有道德與政治秩序之絕對價值。史氏與政治靈知主義因而供給當代政治所極度欠缺之「秩序價值」。



當代政治之運行實如史氏所批判般缺乏道德價值，然而吾人亦見當代政治因各種價值之均等重要使得其文明看似多元繁複其則陷入停滯當中。除史氏所言，沒有任何價值能夠成爲人之信念，因爲無人擁有判斷價值高低之根本理據外，人們亦早如布氏所言，在現代社會失去其政治力量。二者皆清楚看見任何一種價值命題淪爲死寂教條之可能，包含其自身之命題，是以前皆保有命題之「永恆性」。布氏因而主張「人類永恆之受苦，折磨與奮鬥」，史氏則欲保存哲學與啓示之永恆緊張。無論布氏所謂人之「永恆掙扎，奮鬥，與折磨」或史氏所謂耶路撒冷與雅典對世界根源與秩序之「永恆緊張」，皆不僅回應其時代民主及思想語境。更提供保存當代文明秩序及推行文明律動之根本秩序與力量，其「政治之再培力」使政治本身得以同時抵抗過度張揚之絕對精神與軟弱無力之現代民主政體，此爲二典範無可取代之價值與效用。人們或許質疑其命題之相互排斥性與矛盾是否真能如本文所言般同時裨益於當代政治？

然因此二典範本身並非固定之思想體系，而是具有掠取性，修改性與彈性之思想語言，其本身即保有特殊之實用性，是以十七世紀以來包含洛克在內之理論家皆有此種混合精神。此外，當代政治之弊病極爲當代政治之優點。正因爲當代政治爲求共同生活而展露之獨特實用性質，使得其或許能於實踐上嘗試各種可能之組合。若布氏批判過於張狂之精神政治論，而欲賦予政治根本之行動力

量；史氏欲超克當代之價值虛無，而盼增添政治根本之秩序力量，二氏皆明白任何傲慢之決定論皆令政治淪為失序或死寂，其是以必需維持命題之永恆開放性。人類必永恆奮鬥，折磨，與受難，其力卻能輪迴揚立；耶路撒冷與雅典必持永遠緊張，其絕對價值始成秩序之起源。二者因典範與現代政治之彈性，進而能夠嘗試在其內部賦予推動文明前進與維繫秩序之雙重力量。

儘管阿基里斯與耶穌基督於和平降臨前日業已死亡，然其必需為政治而「復活」，其復活於人類與政治靈魂最為深處之精神中，因為下一次的死寂與失序，就在明日。



## 參考及引用書目

布克哈特與史特勞斯書目：

Burckhardt, Jacob

- 1955 *The Letters of Jacob Burckhardt*. trans. Alexander Dru New York: Pantheon
- 1979 *Reflections on History*. trans. M.D. Hottinger Indianapolis: Liberty Fund
- 1981 *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Oxford: Phaidon
- 1983 *The Age of Constantine the Great*. trans. Moses Hadas Berkeley: University of California Press
- 1985 *The Architecture of the Italian Renaissance*. trans. James Palmes, revised and edited. Peter Murray. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998 *The Greeks and Greek Civilization*. trans. Sheila Stern, ed. Oswyn Murray, New York: St. Martin Press
- 1999 *Judgments on History and Historians*. trans. Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund

Strauss, Leo

- 1952 *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* Chicago: University of Chicago Press.
- 1953 *Natural Right and History* Chicago: University of Chicago Press
- 1958 *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press
- 1959 *What is Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press.
- 1964 *City and Man* Chicago: University of Chicago Press.
- 1965 *Spinoza's Critique of Religion*. trans. E.M. Sinclair. New York: Schocken Books.
- 1970 *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*. trans. Carnes Lord. Ithaca: Cornell University Press.
- 1972 *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press
- 1975 *Argument and the Aciton of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press
- 1980 *Socrates and Aristophanes*. Chicago: University of Chicago Press

- 1983 *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press
- 1988 *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press
- 1989 *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. ed. Halail Gildin  
Detroit: Wayne State University.
- 1995 *Philosophy and Laws*. trans. Eve Adler. New York: State University of New York Press
- 1997 *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. ed. Kenneth Green  
New York: State University of New York Press.
- 2001 *On Plato's Symposium*. Chicago: the University of Chicago Press.

中文部分：

專書

石敏敏

- 2003 《希臘人文主義：論德行、教育與人的福祉》，北京：華夏出版社

江金太

- 1994 《歷史與政治》，台北：桂冠

吳增定

- 2004 《尼采與柏拉圖主義》，上海：上海人民出版社

杜麗燕

- 2005 《愛的福音：中世紀基督教人道主義》，北京：華夏出版社

胡全威

- 1999 《現代性危機與政治哲學：里奧·史特勞斯論政治哲學的意義與使命》，台北：台灣大學政治學研究所碩士論文

許文柏

- 2008 《史特勞斯與蘇格拉底問題：哲學與政治之間》，台北：台灣大學政治學研究所博士論文

陳建洪

- 2006 《耶路撒冷與雅典》，北京：華夏出版社

陳思賢



- 1999 《西洋政治思想史—古典世界篇》，台北：五南出版社
- 曾慶豹
- 2004 《信仰的（不）可能性》 九龍：文字事務出版社
- 廖振旺
- 1998 《布克哈特歷史思想中的人性論與藝術思考——以《世界史的省察》一書為例》，台北：台灣大學歷史研究所碩士論文
- 舞鶴
- 2001 《悲傷》 台北：麥田
- 劉新強與陳志強
- 2008 《歐洲文藝復興史：宗教卷》 北京：人民出版社
- 蔡英文
- 2002 《政治實踐與公共空間：漢娜·鄂蘭的政治思想》 台北：聯經
- 期刊
- 宋雲森
- 1998 〈更高意義上的寫實主義者——杜斯妥也夫斯基〉，《聯合文學》 15:2
- 張強
- 2008 〈14,15 世紀西歐宗教意識及基督教人文主義〉，《天津師範大學學報》，2008 年第 3 期
- 陳文團
- 1998 〈馬里旦的整全人文主義〉，梁瑞祥譯，《哲學與文化》，廿五卷第四期
- 楊貞德
- 1997 〈歷史、論述與「語言分析」——波卡克之政治思想研究方法述要〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》，第七卷，第四期
- 廖振旺
- 2003 〈論布克哈特《世界史的考察》——歷史研究的任務與理想〉，《成大西洋史集刊》，第十一期。
- 蕭高彥



- 2001 〈立法家、政治空間、與民族文化——盧梭的政治創造論〉，《政治科學論叢》，第十四期

羅秉祥

- 2007 〈西方人文主義倫理與基督教思想〉，《輔仁宗教研究》，第十五期，頁 75-126

西文部分：

## Books

Arendt, Hannah

- 1966 *The Origins of Totalitarianism* 3<sup>rd</sup> edition. London: George Allen & Unwid Ltd.

- 1977 *Between Past and Future*. New York: Penguin Book.

- 1998 *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press

Armstrong, Karen

- 2003 《神的歷史》，蔡昌雄譯。台北：立緒。

Aronson, Ronald

- 2004 *Camus&Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*. Chicago: University of Chicago Press.

Auerbach, Erich

- 1957 *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. trans. Willard Trask. Garden City: Doubleday Anchor.

Bambach, Charles

- 1995 *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press.

Barker, Ernest

- 1925 *Greek Political Theory : Plato and His Predecessors*. London: Methuen & Co. ltd

Barthes, Roland

- 1981 *Camera Lucida: Reflections on Photography*. trans Richard Howard. New York: Hill and Wang.

Benardete, Seth

- 2000 *The Argument of the Action*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benedict, Anderson
- 1999 《想像的共同體》，吳叡人譯 台北：時報文化
- Berger, Peter
- 1969 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday
- 1979 *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City: Double Days
- Berlin, Isaiah
- 1990 *The Crooked Timber of Humanity*. New Jersey: Princeton University Press.
- 1998 *The Proper Study of Mankind* eds. Henry Hardy and Roger Hausheer. London: Pimlico.
- Bloom, Allan
- 1968 *The Republic of Plato*. New York: Basic Book.
- 1987 *The Closing of American Minds*. New York: Simon and Schuster
- 2003 《巨人與侏儒》張輝選編；秦露等譯 北京：華夏出版社
- Bonadeo, Alfredo
- 1973 *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolo Machiavelli*. Berkeley: University of California Press
- Brisson, Luc
- 1998 *Plato the Myth Maker*. ed.&trans. Gerard Naddaf eds.Chicago: the University of Chicago Press
- Bruce Douglass, Gerald Mara, and Henry Richardson
- 1990 *Liberalism and the Good*. New York: Routledge, Chapman, and Hall
- Bullock, Alan
- 2000 *The Humanist Tradition in the West*，童樂山譯，台北：究竟
- Burke, Peter
- 1996 *The European Renaissance: Centres and Peripheries*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Camus, Albert
- 1998 *The Outsider* trans. Joseph Laredo London: Everyman's Librarys
- 2006 《薛西佛斯的神話》，張漢良譯，台北：志文出版社
- Cassirer, Ernst

- 1951 *The Philosophy of the Enlightenment*. trans. Fritz. C.A. Koelln and James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press.
- 1992 《國家的神話》，范進、楊君游、柯錦華譯 台北：桂冠
- Collingwood, R.G
- 1946 *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Deutsch, Kenneth and John Murley
- 1999 *Leo Strauss, the Straussians, and the Amercian Regime* Lanham: Rowman and LittleWeld.
- Deutsch, Kenneth L. and Soffer Walter
- 1987 *The Crisis of Liberal Democracy*. New York: State University of New York Press.
- Devigne, Robert
- 1994 *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale University Press
- Drucker, Peter
- 1942 *The Future of Industrial Man*. New York: The John Day Company.
- Drury, Shadia
- 1988 *The Poltical Ideas of Leo Strauss*. New York: St. Martin's Press
- 1999 *Leo Strauss and American Right*. New York: St.Martin's Press
- Eliade, Mircea
- 1957 *The Sacred and the Profane*, trans. Willard Trask. New York: Harper and Row
- Emberley, Peter and Barry Cooper(eds)
- 1993 *Faith and Political Philosophy*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Engel-Janosi, Friedrich
- 1944 *The Growth of German Historicism*. Baltimore: Johns Hopkins Press
- Ferguson, Wallace
- 1948 *The Renaissance in Historical Thought*. Cambirdge: The Riberside Press
- Ferry, Luc
- 2002 *Man Made God: The Meaning of Life*. trans. David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fleischacker, Samuel, ed.

- 2008 *Heidegger's Jewish Children*. Pittsburgh: Duquesne University Press
- Forrester, Duncan
- 1988 *Theology and Politics* Oxford: Basil Blackwell
- Fortin, Ernest
- 1996 *Classical Christianity and the Political Order*. ed. Brain Benestad. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Foucault, Michel
- 2003 *Society Must Be Defended* New York: Picador
- Gadamer, Hans-Georg
- 1993 *Truth and Method*, trans. and revised Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2<sup>nd</sup> rev. New York: Continuum
- Galston, William
- 1991 *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. New York: Cambridge University Press.
- Gay, Peter
- 1974 *Style in History*. New York: Basic Books.
- 2008 《啓蒙運動》，劉森堯、梁永安譯，台北：立緒
- Gilbert, Felix
- 1990 *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burkhardt*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilson, Etienne
- 2007 《神與哲學》，陳俊輝譯，台北：台灣商務
- Goicoechea, David, John Luik, and Tim Madigan (eds)
- 1991 *The Question of Humanism: Challenges and Possibilities*. New York: Prometheus Books.
- Gossman, Lionel
- 2000 *Basel in the Age of Burckhardt: A Study of Unreasonable Ideas*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gunnell, John
- 1979 *Political Theory: Tradition and Interpretation*. Cambridge: Winthrop Publishers.
- Hankins, James ed.
- 2000 *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Harbermas, Jurgen

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*. trans. Frederick Lawrence.  
MA: MIT Press.

Hardtwig, Wolfgang

1990 *Geschichtskultur und Wissenschaft* Munich: DTV

Harpham, Geoffrey

1987 *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of  
Chicago Press

Harvey, Mansfield

1996 *Machiavelli's Virtue*. Chicago: the University of Chicago Press

Haskins, Charles

1982 *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University  
Press

Heidegger, Martin

1993 *Basic Writings*. ed. David Krell New York: Harper Collins Publishers

Heller, Erich

1988 *The Importance of Nietzsche* Chicago: Chicago University Press

Herf, Jeffrey

1984 *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar  
and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press

Hinde, John. R

2000 *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. Ithaca: McGill-Queen's  
University Press.

Howard, Thomas Albert

2000 *Religion and the Rise of Historicism*. New York: Cambridge University  
Press.

Jaeger, Werner

1969 *Paideia: the Ideals of Greek Culture* trans. Gilbert Highet Oxford:  
Oxford Universty Press

Jensen, De Lamar

1981 *Renaissance Europe: Age of Recovery and Reconciliation*. Toronto: D.C.  
Heath and Company.



Jiang, Yi-Huah

1993 *Thinking without a Bannister: An Interpretation of Hannah Arendt's Aesthetic Politics*. PhD Dissertation, Yale University

John O'Malley, Thomas Izbicki, and Gerald Chirstianson (eds)

1993 *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*. New York: E.J. Brill

Johnson, Paul

2002 《所謂的知識份子》，楊正潤等譯 台北：究竟出版社

Jung, Carl

1973 *Answer to Job*. trans. R.F.C Hull New Jersey: Princeton University Press

Kafka, Franz

2000 《審判》，李魁賢譯 台北：桂冠出版

2002 《城堡》，湯永寬、陳良廷、徐汝椿等譯，台北：麥田

Kahan, Alan

1992 *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York: Oxford University Press.

Kelley, Donald

1991 *Renaissance Humanism*. Boston: Twayne Publishers

Kerrigan, William, and Braden, Gordon

1989 *The Idea of the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

Kierkegaard, Soren

1964 *Repetition: An Essay in Experienment Psychology*. New York: Harper

Kristeller, Paul

1990 *Renaissance Thought and the Arts*. New Jersey: Princeton University Press

Kuhn, Thomas

1994 《科學革命的結構》 程樹德、傅大維、王道還、錢永祥譯 台北：遠流出版

Kushner, Harold

1981 *When Bad Things Happen to Good People* New York: Schocken Books

LaCapra, Dominick and Steven Kaplan(eds.)

1982 *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Itacha: Cornell Univeristy Press.

Leibniz, Gottfried

1981 *New Essays on Human Understanding*. trans. Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowith, Karl

1949 *Meaning in History: Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago University Press.

Machiavelli, Niccolo

1996 *Machiavelli's Discourses on Livy*. trans. Harvey Mansfield and Nathan Tarcov Chicago: the University of Chicago Press.

McKnight, Stephen

1989 *Sacralizing the Secular: the Renaissance Origins of Modernity*. Louisiana: Louisiana State University Press.

Meier, Christian

1993 *The Political Art of Greek Tragedy* trans. Andrew Webber Cambridge: Polity Press

Meier, Heinrich

1995 *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*. trans. J. Harvey Lomax. Chicago: The University of Chicago Press.

2002 《隱匿的對話：施米特與斯特勞斯》，朱雁冰等譯，北京：華夏出版社

2006 *Leo Strauss and Theologico-Political Problem*. trans.Marcus Brainard New York: Cambridgd University Press

Meier, Nikolaus

1997 *Stiften und Sammeln für die öffentliche Kunstsammlung Basel: Emilie Linder, Jacob Burkhardt und das Kunstleben der Stadt Basel*. Basel : Schwabe

Meinecke, Friedrich

1972 *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. trans. J. E. Anderson, New York: Herder and Herder.

Miles, Jack

- 1996 *God: A Biography* New York: Random House
- Moravcsik, Julius
- 2000 *Plato and Platonism* Oxford: Blackwell Publishers.
- Mosse, George
- 1985 *German Jews Beyond Judaism*. Bloomington: Indiana University Press
- Nagy, Gregory
- 1996 *Homeric Questions* Austin: University of Texas Press
- Neumann, Carl
- 1927, *Jacob Burckhardt* München:Bruckmann
- Neumann, Siegmund
- 1942 *Permanent Revolution: The Total State in a World at War*. New York: Harper&Brothers.
- Nietzsche, Friedrich
- 1968 *Twilight of the Idols* trans. Walter Kaufman Chicago: Great Books Foundation
- 2000 《悲劇的誕生》，周國平譯，台北：貓頭鷹出版社
- 2003 *Thus Spoke Zarathustra* trans. R.J Hollingdale. London: Penguin
- Nipperdey, Thomas
- 1996 *Germany from Napoleon to Bismarck, 1800-1866*, trans. Daniel Nolan Princeton: Princeton University Press
- Norman, Richard
- 2004 *On Humanism*. New York: Routledge
- Norton, Anne
- 2004 *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven: Yale University Press
- Novak, David(ed)
- 1996 *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*. Maryland: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.
- Nussbaum, Martha
- 2001 *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostriker, Alicia
- 2007 *For the Love of God* New Jersey: Rutgers University Press
- Pangle, Thomas

2006 *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*.  
Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Parker, Christopher

1990 *The English Historical Tradition*. Edinburgh: John Donald

Paulsen, Friedrich

1906 *The German Universities and University Study*. trans. William Elwang  
New York: Charles Scribner's Sons.

Plato

2008 《柏拉圖著作集》(英文版), 喬伊特 (Jowett) 譯評 桂林: 廣西師  
範大學出版 vol. 1 – vol.6

Pocock, J.G.A

1975a *Machiavelli Moment*. New Jersey: Princeton University Press.

1985 *Virtue, Commerce, and History*. New York: Cambridge University Press.

1989 *Politics, Language, and Time*. Chicago: the University of Chicago  
Press.

Pojman, Louis

2006 《宗教哲學》, 黃瑞成譯 北京: 中國人民大學出版社

Rehm, Rush

1992 *Greek Tragic Theatre*. London: Routledge

Ringer, Fritz

1969 *The Decline of the German Mandarins: The German Academic  
Community, 1890-1933*. Cambridge: Harvard University Press.

Rorty, Richard

1999 *Philosophy and Social Hope*. New: Penguin Books.

Rousseau, Jean-Jacques

1992 *The Collected Works of Rousseau, Vol.II*, trans. Judith Bush, Roger  
Masters, and Chirstopher Kelly. Hanover Nw Hampshire: University  
Press of New England.

Said, Edward

1994 *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. London:  
Vintage

Salomon, Albert

1955 *The Tyranny of Progress: Reflections on the Origins of Sociology*. New

York: Noonday Press

Sartre, Jean-Paul

2005 《存在主義是一種人道主義》，周煦良、湯永寬譯，上海：上海譯文出版社

Sheppard, Eugen

2006 *Leo Strauss and The Politics of Exile*. Lebanon: University Press of New England.

Sigurdson, Richard F.

2004 *Jacob Burckhardt's Social & Political Thought*. Toronto: Toronto University Press

Skinner, Quentin

1978 *The Foundations of Modern Political Thought* vol 1. Cambridge: Cambridge University Press

2002 *Visions of Politics* vol.1 New York: Cambridge University Press

Smith, Steven

2006 *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press

Soper, Kate

1986 *Humanism and Anti-Humanism: Problem of Modern European Thought* London: Hutchinson.

Sullivan, Vickie

1996 *Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty, and Politics Reformed*. Illinois: Northern Illinois University Press

Sutherland, Stewart

1977 *Atheism and the Rejection of God: Contemporary Philosophy and the Brothers Karamazov* Oxford: Basil Blackwell.

Tanguay, Daniel

2007 *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. trans. Christopher Nadon. New Haven: Yale University Press

Toohey, Peter

1992 *Reading Epic* New York: Routledge

Vernant, Jean-Pierre

2001 《古希臘的神話與宗教》，杜小真譯，北京：生活，讀書，新知三聯

書店

2005 《神話與政治之間》，余先中譯，北京：生活、讀書、新知三聯書店

Voegelin, Eric

2001 *The World of The Polis.* Columbia: University of Missouri Press

2002 〈謀殺上帝〉，張憲譯，收錄於《尼采在西方》上海：上海三聯出版社

2009 《政治觀念史稿（第三卷）：中世紀晚期》，段保良譯，上海：華東師範大學出版社

Walzer, Michael

2004 *Politics and Passion.* Boston: Yale University Press

Weber, Max

2002 《學術與政治：韋伯選集（I）》，錢永祥等譯，台北：遠流

Weiss, Roberto

1988 *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity.* Oxford: Basil Blackwell

White, Hayden

1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whitehead, Alfred North

1995 《宗教的創生》，蔡坤鴻譯，台北：桂冠

Zeller, Eduard

1992 《古希臘哲學史綱》，翁劭軍譯 濟南：山東人民出版社

Zuckert, Catherine and Michael Zuckert

2006 *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy.* Chicago: Chicago University Press.

Articles

Acton, John

1907 *Historical Essays and Studies.* London: Macmillan ( also in [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2201&chapter=203896&layout=html&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2201&chapter=203896&layout=html&Itemid=27) ( available till 2009/6/1)

Adorisio, Chiara

- 2007 “Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate Between Leo Strauss and Julius Guttman.”, *European Journal of Jewish Studies*, Vol.1, Issue 1, pp.135-155.

Altizer, Thomas

- 1993 “The Theological Conflict Between Strauss and Voegelin”, *Faith and Political Philosophy*, pp.267-278

Altman, Willam H.F

- 2007a “Exotericism after Lessing: the Enduring Influence of F.H. Jacobi on Leo Strauss”, *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, Vol.15, Issue 1, pp.59-83.
- 2007b “Leo Strauss on German Nihilism: Learning the Art of Writing”, *Jouranl of the History of Ideas*, Vol.68, No.4, pp.587-612

Andrew, Edward

- 1989 “Review on Shadia Drury’s *The Political Idea of Leo Strauss*”, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 22, No. 3, pp. 674-675

Arkes, Hadley

- 1996 “Athens and Jerusalem: The Lagecy of Leo Strauss”, *Leo Strauss and Judaism*, pp.1-24

Babbitt, Irving,

- 1986 “What is Humanism”, *Literature and The American College*, Washington: Natl Humanites Inst, pp 71-87

Baron, Hans

- 1960 “Burckhardt’s ‘Civilization of the Renaissance’ A Century after Its Publication”, *Renaissance New*, Vol.13, No.3, pp.207-222

Batnitzky, Leora

- 2005 “Leo Strauss’s Disenchantment with Secular Society”, *New German Critique*, Vol. 94, pp.106-126.

Behnegar, Nasser

- 1997 “Leo Strauss’s Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science”, *The Review of Politics*, Vol.59, No.1, pp97-125.

Beiner, Ronald

- 1990 “Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue”,

*Political Theory*, Vol.18, No.2, pp.238-254

Bendix, Reinhard

1965 “Max Weber and Jacob Burckhardt” *American Sociological Review*,  
Vol.30, No.2(Apr., 1965), pp. 176-184

Björn Forsén

2002 “Burckhardt on the “Polis””, *The Classcial Review*, Vol.52, No.2,  
pp.360-362

Bloom, Allan

1973 “Leo Strauss: September, 20, 1899-October 18, 1973”. *Political Theory*,  
Vol. 2, No.4, pp. 372-392

Bouwsam, William

1993 “The Renaissance Discovery of Human Creativity” *Humanity and  
Divinity in Renaissance and Reformation* eds. John O’Malley, Thomas  
Izbicki, and Gerald Chirstianson, New York: E.J Brill. pp 17-34

Brown, Alison

1988 “Jacob Burckhardt’s Renaissance.”, *History Today*, Vol.38, Issue 10,  
pp.20-26.

Cassirer, Ernst

1944 “Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob  
Burckhardt’s ‘*Reflections on History*’” *The American Scholar*(13:4)

Caygill, Howard

2004 “Walter Benjamin’s Concept of Cultural History”, *The Cambridge  
Campanion to Walter Benjamin*, ed. David S. Ferris, Cambridge:  
Cambridge University Press.

Ceaser, James

2008 “The American Context of Leo Strauss’s Natural Right and History.”,  
*Perspectives on Political Science*, Vol.37, Issue 2, pp.69-74.

Chamberlin, William Henry

1948 “Dostoevsky: Prophet and Psychologist” *Russian Review*, Vol. 7, No. 2  
(Spring), pp. 34-40

Cohen, Jonathan

1996 “Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in Leo Strauss: A  
Review Essay”, *Modern Judaism*(16.1), pp.81-91

Coll, Alberto

1999 "Preface to *Judgements on History and Historians*", pp.xvii-xxiv.

Cooper, Barry

2005 "Review on Anne Norton's *Leo Strauss and Politics of American Empire*", *Perspectives on Politics*, Vol. 3, No.3, pp. 622-623

Dannhauser, Werner

1996 "Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?", *Leo Strauss and Judaism*, pp.155-172

Danoff, Brian

2003 "Leo Strauss, George.W.Bush and the Problem of Regime Change", *Socail Policy*, Winter2003/Spring2004, Vol.34, Issue 2/3, pp.35-40

Deane, Herbert A.

1961 "Review of What is Political Philosophy of Leo Strauss" *American Political Science Review*, 55(March), pp.

Dilman, Ilham

1968 "Dostoyevsky as Philosopher: A Short Note" *Philosophy*. Vol. 43, No. 165, pp.280-284

Dostal, Robert

2008 "Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida", *Research in Phenomenology*, Vol. 38, Issue 2, pp.247-269

Dru, Alexander

1955 "Introduction" to *The Letters of Jacob Burckhardt*.

Drury, Shadia

1985 "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, Vol.13, No.3, pp.315-337

1987 "Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching", *Poltical Theory*, Vol.15, No.3, pp.299-315

Dunwoodie, Peter

1998 "Introduction" to *The Outsider*, pp.ix-xxv

Farago, Claire

1993 "The Status of the 'State as a Work of Art': Re-viewing Burckhardt's Renaissance from the Bordrlines," *Cultural Exchange between European Nations during the Renaissance: Proceedings of Symposium Arranged in*

*Uppsala by the Fourm for Renaissance Studies of the English Department of Uppsala University, 5-7 June 1993*, ed. Gunnar Sorelius and Michael Srigley. Uppsala: University of Uppsala Pree.

Fradkin, Hillel

- 1991 “Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought”, *The Review of Politics*, Vol.53, No.1, pp.40-52

Freud, Samuel

- 1972 〈杜司妥也夫斯基與弑父〉，姚家爲譯，《現代文學》，47，頁 99-111

Fubini, Riccardo

- 1992 “Renaissance Historian: the Career of Hans Baron” *Journal of Modern History*(64): 541-574

Fuller, Timothy

- 1991 “Review on *The Political Ideas of Leo Strauss* by Shadia B. Drury” *Political Theory*, Vol. 19, No.1, pp.137-141
- 1993 “Philosophy, Faith, and the Question of Progress”, *Faith and Political Philosophy*, pp.279-296

Gadamer, Hans-Georg

- 1984 “Gadamer on Strauss: An Interview”, *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, Vol.12, pp.1-13

Garner, Roberta

- 1990 “Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading the *Civilization of Renaissance in Italy*”, *Sociological Theory*, Vol.8, No.1, pp.48-57

Gilbert, Felix

- 1986 “Jacob Burckhardt's Student Years: The Road to Cultural History” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 2, pp. 249-274

Gildin, Hilail

- 1987 “Leo Strauss and the Crisis of Liberal Democracy”, *The Crisis of Liberal Democracy*, pp. 91-103

Gossman, Lionel

- 1988 “Jacob Burckhardt as Art Historians”, *The Oxford Art Journal* 11:1
- 1999 “The Existenzbild in Burkhardt’s Art Historical Wirting” *MLN* 114.5, pp.879-928
- 2002 “Jacob Burckhardt: Cold War Liberal”, *The Journal of Modern History*,

Vol. 74, No. 3 (Sep., 2002), pp. 538-572

Gourevitch, Victor

1968 "Philosophy and Politics, I", *The Review of Metaphysics*, Vol.22, No.1, pp.58-84

1987 "The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*", *The Crisis of Liberal Democracy*, pp.30-47

Green, Kenneth Hart

1997 "Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker", *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*.

Gross, David

1978 "Jacob Burckhardt and the Critique of Mass Society", *European Studies Review*, Vol.8, No.4, pp.393-410

Große, Jürgen

1999 "Reading History: On Jacob Burckhardt as Source-Reader", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, pp. 525-547

Guerra, Marc D

2007 "Leo Strauss and the Recovery of Theologico-Political Problem", *Political Science Review*, Vol. 36, pp.47-80

Gunnell, John

1985 "Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss", *Political Theory*, Vol.13, No.4, pp.339-361.

Hancock, Ralph C

2007 "What Was Political Philosophy? Or: The Straussians Philosopher and His Other.", *Political Science Review*, Vol.36, pp.13-46

Havers, Grant

2004 "Between Athens and Jerusalem: Western Otherness in the Thought of Leo Strauss and Hannah Arendt." , *The European Legacy*, Vol. 9, No. 1, pp. 19–29

2005 "Political Philosophy and the Love of Wisdom: Leo Strauss and the "New" Conservatism", *Dialogue & Universalism*, Vol.15, Issue1/2, pp.121-131

Herkless, J.L

1970 "Meinecke and the Ranke-Burckhardt Problem", *History and Theory* 9:3,

pp.290-321

Hinde, John. R

- 1992 “The Development of Jacob Burckhardt’s Early Political Thought”  
*Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 3 pp.425-436

Hoffman, Stanley

- 2004 “Review on Anne Norton’s *Leo Strauss and Politics of American Empir*”,  
*Foreign Affairs*, Vol. 83, No.6, pp.153-154

Hollingdale, R.J

- 2003 “Introduction” to *Thus Spoke Zarathustra*. London: Penguin

Howard, Thomas Albert

- 1999 “Jacob Burckhardt: Religion and the Historiography of Crisis and  
Transition”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.60, No.1, pp.149-164

Iggers, Georg

- 1995 “Historicism: The History and Meaning of the Term”, *Journal of the  
History of Ideas*(56), pp.129-152.

Judy, Roanld

- 2006 “Reflections on Strausism, Antimodernity, and Transition in the Age of  
American Force”, *Boundary 2*, Vol.33, Issue 1, pp.37-59.

Kenneally, Ivan

- 2007 “The Use and Abuse of Utopianism: On Leo Strauss’s Philosophic  
Politics”, *Perspectives on Political on Political Science*, Vol.36,  
pp.141-147.

Kennington, Richard

- 1981 “Strauss’s Natural Right and History.”, *The Review of Metaphysics*, Vol.  
35, No.1, pp.57-86

Kochin, Michael

- 2002 “Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss’s “Persecution and the  
Art of Writing””, *The Review of Politics*, Vol.64, No.2, pp.261-283.

Kristeller, Paul

- 1962 “Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years.”  
*Studies in the Renaissance* (9)

Labelle, Gilles

- 2006 “Can the Problem of the Theologico-Political Be Resolved? Leo Strauss

and Calude Lefort”, *Thesis Eleven*, No.87, pp.63-81

Lampert, Laurence

2005 “Nietzsche’s Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss”,  
*The Review of Metaphysics*, Vol.58, No.3, pp.585-619

Langan, John

1990 “Catholicism and Liberalism—200 Years of Contest and Consensus”  
*Liberalism and the Good*. pp.105-124

Langer, William

1975 “Jacob Burckhardt: Historian and Seer”, *Proceedings of the  
Massachusetts Historical Society*, 3<sup>rd</sup> Series, Vol.87, pp.76-87.

Lassman, Peter

2007 “Leo Strauss and the Problem of the Theologico-Political”, *European  
Political Science*, Vol.6, Issue 4, pp.402-407.

Lavrin, Janko

1969 “A Note on Nietzsche and Dostoevsky”, *Russian Review*, Vol.28, No. 2  
(Apr. 1969), pp.160-170

Lawler, Peter Augustine

2007 “Strauss, Straussians, and Faith-Based Students of Strauss”, *Political  
Science Reviewer*, Vol. 36, p1-12

Lawrence, Frederick

1996 “Leo Strauss and the Fourth Wave of Modernity”, *Leo Strauss and  
Judaism*, pp.131-154

Lupton, Julia Reinhard

1999 “Burckhardt in Love: A Response to Lionel Gossman”, *MLN*, Vol. 114,  
No. 5, Comparative Literature Issue, pp.929-932

Luz, Ehud

2005 “How to Read the Bible According to Leo Strauss”, *Modern Judaism*,  
Vol.25, No.3, pp.264-284

Mail, Joseph

1996 “Political Restoration or Cultural Renaissance? Historiographical  
Reflections on Ranke and Burkhardt”, *Tel Aviver Jahrbuch fur deutsche  
Geschichte* 25, pp.97-116

Major, Rafael

- 2005 “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Contexts of American Political Science”. *Political Research Quarterly*, Vol. 58, No.3
- Mannheim, Karl
- 1952 “Historicism”, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti. London: Routledge and Kegan Paul.
- Maurer, Kathrin
- 2005 “Close-Ups of History: Photographic Description in the Works of Jacob Burckhardt and Adalbert Stifter”, *Monatshefte*, Vol.97, No.1, pp.63-77
- McBryde, David
- “Leo Strauss” <http://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm> ( available till 2009/9/26)
- McShea, Robert
- 1963 “Leo Strauss on Machiavelli” *Western Political Quarterly* 16, pp.782-797
- McWilliams, Wilson C.
- 1998 “Leo Strauss and the Dignity of American Political Thought”, *The Review of Politics*, Vol. 60, No. 2, pp.231-246
- Melzer, Arthur
- 2006 “Esotericism and the Critique of Historicism”, *American Political Science Review*, Vol. 100, No.2, pp. 279-295.
- 2007 “On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing”, *Journal of Politics*, Vol.69, Issue 4, pp.1015-1031.
- Merrill, Clark
- 2000 “Leo Strauss’s Indictment of Christian Philosophy”, *The Review of Politics*, Vol.62, No.1, pp.77-105.
- Milich, Klaus J.
- 2006 “Fundamentalism Hot and Cold: George W. Bush and the “Return to the Sacred””, *Cultural Critique*, 62, Winter, pp.92-125
- Mommsen, Wolfgang
- 1983 “Jacob Burckhardt – Defender of Culture and Prophet of Doom” *Government and Opposition*, 18, pp.458-475
- Morgan, Michael
- 1981 “The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss’s Jewish Thought”, *The Journal of Religion*, Vol.61, No.4, pp.345-363

Murray, Oswyn

- 1965 "Centaur or Cicerone?", *The Classical Review*, New Series, Vol.15, No.2, pp.209-212

Murray, Oswyn

- 1998 "Editor's Introduction" to *The Greeks and Greek History*. New York: St. Martins Press.

Norbrook, David

- 1989 "Life and Death of Renaissance Man", *Raritan*, 8(Spring), pp.89-110

Orr, Susan

- 1996 "Strauss, Reason, and Revelation: Unraveling the Essential Question", *Leo Strauss and Judaism*, pp.25-54

Pachmuss, Temira

- 1979 "Prometheus and Job Reincarnated: Melville and Dostoevskij", *The Slavic and East European Journal*, Vol. 23, No. 1 (Spring, 1979), pp. 25-37

Pangle, Thomas

- 1991 "On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin", *The Review of Politics*, Vol.53, No.1, pp.100-125
- 1993 "Platonic Political Science in Strauss and Voegelin", *Faith and Political Philosophy*, pp.321-348
- 2004 "Leo Strauss' Perspective on Modern Politics", *Perspectives on Political Science*, 2004, Vol. 33, pp.197-203

Parel, A.J

- 1990 "Machiavelli's Use of Civic Humanist Rhetoric. *Rhetorica*, Vol.8, No. 2, pp. 119-136

Patterson, Lee

- 1990 "On the Margin: Postmodernism, Ironic History and Medieval Studies", *Speculum* 65, pp.87-108

Pippin, Robert

- 1992 "The Modern World of Leo Strauss", *Political Theory*, Vol.20, No.3, pp.448-472.

Platt, Michael

- 1987 "Leo Strauss: Three Quarrels, Three Questions, One Life", *The Crisis of*

*Liberal Democracy*, pp.17-29

Pocock, J.G.A

1973 “Verbalizing a Political Act: Toward a Politics of Speech” *Political Theory*, vol. 1, No. 1

1975b “Prophet and Inquisitor” Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield’s “Strauss’s Machiavelli.” *Political Theory*, Vol. 3. No. 4

Ramsey, Paul

1956 “No Morality Without Immortality: Dostoevski and the meaning of Atheism”, *Journal of Religion*(36), 1956

Ranieri, John

2004 “Leo Strauss on Jerusalem and Athens: A Giradian Analysis.”, *Sohar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 22.2, pp.85-104

Rhodes, James

1987 “Philosophy, Revelation, and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin”, *The Journal of Politics*, Vol.49, No.4, pp.1036-1060

Rosen, Stanley

1993 “Politics or Transcendence? Responding to Historicism”, *Faith and Political Philosophy*, pp.261-266

2000 “Leo Strauss and the Possibility of Philosophy”, *The Review of Metaphysics*, Vol.53, No.3, pp.541-564

Rüsen, Jörn

1985 “Jacob Burckhardt: Political Standpoint and Historical Insight on the Border of Post-Modernism,” *History and Theory*, 24.

Ryn, Glaes

2005 “Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator”, *Humanitas*, Vol.18, Issue 1/2, pp.31-58

Sabien, Geroge

1953 “Review of *Persecution and the Art of Writing*”, *Ethics*(63), pp220-222.

Sadri, Ahmad and Mahmoud Sadri

1988 “Intellectual Understanding: Max Weber and Leo Strauss”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol.1, No.3, pp.392-411

Salomon, Albert

1940 “Crisis, History, and the Image of Man”, *The Review of Politics*, Vol.2, No.4, pp.415-437.

1945 “Jacob Burckhardt: Transcending History”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.6, No.2, pp.225-269

Sandoz, Ellis

1993 “Medieval Rationalism or Mystic Philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin Correspondence”, *Faith and Political Philosophy*, pp.297-320

Sax, Benjamin

1985 “State and Culture in the Thought of Jacob Burckhardt”, *Annals of Scholarship*, 3, pp.1-35

1992 “Jacob Burckhardt and National History”, *History of European Ideas*, 15, pp.845-850

Sigurdson, Richard F.

1990 “Jacob Burckhardt: The Cultural Historian as Political Thinker” *The Review of Politics*, Vol. 52, No.3, pp.417-440

Sitt, Martina

1994 “Jacob Burckhardt As Architect of a New Art History”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, Vol.57, pp.227-242.

Smart, Ninian

1985 “Editorial Introduction”, *Nineteenth-Century Religious Thought in the West*, vol.1 Cambridge: Cambridge University Press

Smith, Gregory B.

1997 “Leo Strauss and the Straussian: An Anti-Democratic Cult?” *Political Science and Politics*, Vol.30, No.2, pp.180-189

Smith, Steven

1991 “Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem”, *The Review of Politics*, Vol. 53, No.1, pp.75-99

1997 “Destruction or Recovery? Leo Strauss’s Critique of Heidegger”, *Review of Metaphysics*, Vol.11, No.2, pp.345-378

2000 “Leo Strauss’s Platonic Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 28, No.6, pp. 787-809

2004 〈評里奧·史特勞斯影響美國外交政策之說〉，胡全威、張東揚

譯，詹康校訂，《政治科學論叢》，第二十一期，頁 1 – 18

Sorensen, Kim

2003 “Revelation and Reason in Leo Strauss”, *The Review of Politics*, Vol.65, No.3, pp.383-408

Sorenson, Leonard R

2008 “Leo Strauss and the Defense of Western Civilization.”, *European Legacy*, Vol.13, Issue 2, p193-221.

Strong, Tracy

2007 〈政治性的神聖特質：重新思考霍布斯與施密特〉，萬毓澤譯，《政治與社會哲學評論》，第 22 期，頁 1-63。

Tarcov, Nathan

1983 “Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss”, *Politi*, Vol.16, No.1, pp.5-29.

2006 “Will the Real Leo Strauss Please Stand Up?”, *American Interest*, Sep/Oct, Vol.2, Issue 1, pp.120-128.

Tessitore, Aristide

2009 “Political Theology and the Theological-Political Problem”, *Perspectives on Political Science*, Vol.38, pp.5-12

Thomas Albert Howard,

1999 “Jacob Burckhardt, Religion, and the Historiography of ‘Crisis’ and ‘Transition’”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.60, No.1, pp. 149-164

Tolle, Gordon

1988 “Leo Strauss: Unmasked or Distorted, review on Drury’s *The Political Ideas of Leo Strauss*”, *The Review of Politics*, Vol. 50, No.3, pp. 467-470

Trevor-Roper, Hugh

1984 “Jacob Burckhardt” *Proceedings of Royal British Academy*, 70, pp.359-378

Van Den Abbeele, Georges,

1997 “The Persecution of Writing: Revisiting Strauss and Censorship” *Diacrtics*, Vol. 27, No.2, pp.3-17

Vatter, Miguel

2004 “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Theology and Liberalism”, *The New Centennial*

*Review*, Vol. 4, Number 3, pp. 161-214

Velkley, Richardt

2008 "On the Roots of Rationalism: Strauss's *Natural Right and History* as Response to Heidegger." *The Review of Politics*, 70(2008), pp.245-259

Waaserman, Fleix

1976 "Burckhardt's *Griechische Kulturgeschichte* in a Changing World", *The Classcial World*, Vol.70, No.3, pp.182-183

Waite, Geoff

2008 "Heidegger, Schmitt, Strauss: The Hidden Monologue, or Conserving Esotericism to Jusfity the High Hand of Violence", *Cultural Critique*, 69, pp. 113-140

Walsh, David

1993 "The Reason-Revelation Tension in Strauss and Voegelin", *Faith and Political Philosophy*, pp.349-368

Walsh, Harry

1977 "The Book of Job and the Dialectic of Theodicy in "*The Brothers Karamazov*"", *The South Central Bulletin*, Vol. 37, No. 4, pp.161-164

Weintraub, Karl

1988 "Jacob Burckhardt: The Historian Among the Philologists", *American Scholar*, Vol.57, Issue 2, pp.273-282

West, Paul

1963 "Jacob Burckhardt and the 'Ideal Past'", *South Altantic Quarterly* 62, pp.335-346

West, Thomas

1991 "Leo Strauss and American Founding", *The Review of Politics*, Vol.53, No.1, pp.157-172

West, Thomas G.

1991 "Leo Strauss and the American Founding", *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 1, pp. 157-172

West, William

2007 "Jacob Burckhardt's Untimely Observations", *Modern Language Quarterly*, Vol.68, Issue 1, pp.27-51

Wilkins, Burleigh Taylor

1959 “Some Notes on Burckhardt”, *Journal of the History of Ideas*, 20:1,  
pp.123-137

Wiser, James L.

1993 “Reason and Revelation as Search and Response: A Comparison of Eric  
Voegelin and Leo Strauss”, in *Faith and Political Philosophy*, pp.  
237-248

Yaffe, Martin

1989 “On Leo Strauss’s *Philosophy and Law*”, in *Modern Judaism*, Vol.9,  
No.2, pp.213-225.

