

評里奧 史特勞斯影響 美國外交政策之說*

Steven B. Smith**

胡全威、張東揚翻譯，詹康校訂***

在亞里斯多德的哲學意義上，真正的政治家 觀察正常情形和通常認為是合理者，以決定其立身之處，而他勉為其難的偏離通常認為是合理者，唯是為了正義和人道本身的理由 (NRH 162)。

壹、導 論

美國新聞界和媒體評論家有個似是而非的說法，認為里奧 史特勞斯 (Leo Strauss, 1899-1973) 對當前布希政府的外交政策，具有深邃而邪惡的

* 本文為 Steven B. Smith 教授於 93 年 6 月 8 日，應許遠東先生紀念講座之邀請，於台灣大學社會科學院發表之演講。原文為首次發表之英文稿，經講者同意翻譯成中文，並授與中文版權。初稿由胡全威先生、張東揚先生合譯，而後經江宜樺教授（台灣大學政治學系）、詹康助理教授修訂定稿。

** 耶魯大學政治學系講座教授，主要研究領域為政治哲學史，著有：*Reading Althusser*、*Hegel's Critique of Liberalism*、*Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* 等書。

*** 胡全威為台大政治所博士班研究生；張東揚為紐約大學法律學院準研究生，現職律師；詹康為政大哲學系助理教授。本文腳註均為譯者所加。文中將不可數名詞 natural right 譯為天理，nature 譯為天，right 譯為理、合理（的），以期與中國傳統哲學術語作最佳的接搭。但可數名詞 natural right(s) 則譯為自然權利。Human nature 一般譯為人性，只在一處譯為人的天性，以免詞費。史特勞斯 *Natural Right and History* 的引文中譯，均曾參考彭剛譯，《自然權利與歷史》（北京：三聯書店，2003）。

影響力。他們理所當然的以為，美國進攻伊拉克，是俗稱「新保守主義者」的 Paul Wolfowitz¹、Richard Perle²、William Kristol³ 等人之思想結晶，而這幫人的思維可從史特勞斯的哲學中找到共同的根源。

史特勞斯和布希政府的外交政策連結起來，始於一年多以前美國向伊拉克開戰。一般人咸信，這場戰爭在智識上的總工程師是 Paul Wolfowitz，此君曾任美國駐印尼大使，原是芝加哥大學政治學博士，大學時代受教於 Allan Bloom⁴，研究所時代修過史特勞斯和 Albert Wohlstetter⁵ 的課。而早在現今的幻想興起之前，Wolfowitz 已在索爾 貝婁 (Saul Bellow) 的小說 *Ravelstein* 裏擔任了一個次要角色，這部小說描寫的是貝婁的好友與同事 Allan Bloom。⁶

基於上述的人脈關係，美國新聞界建構出一套詳明的知識系譜，展示史特勞斯或「史特勞斯學派」(如 Bloom 和 Harvey Mansfield⁷ 等人)影響了許多不同的民意製造者和政策分析家。受人敬重的新聞記者，像是為《紐約客》(*New Yorker*) 撰稿的 Seymour Hersh，和普立茲獎傳記項目得主、為《浮華世界》(*Vanity Fair*) 撰稿的 Sam Tannenhau，竟也墮入陷阱，想入非非，推定史特勞斯等人有罪。這些報章雜誌的作家承認，他們中間確曾讀過史特勞斯著作的，如果有也寥寥無幾，不過是拾人牙慧，照抄其他記者的指控罷了。於是乎偏見與暗諷便愈演愈盛了。

除此之外，還有一股遮遮掩掩的反猶太勢力在推波助瀾，這在歐洲的

¹ 現任美國國防部副部長。

² 現為美國國防部諮詢委員會委員，2001-2003 年為該委員會主席。

³ 現任華府智庫 Project for the New American Century (新美國世紀計畫) 主席，*The Weekly Standard* 發行人與編輯。

⁴ 1930-1992，史特勞斯的學生，任教於康乃爾大學、多倫多大學、芝加哥大學社會思想委員會。

⁵ 1914-1997，數理學家、芝加哥大學政治系教授 (1964-1980)、蘭德公司研究員，是冷戰時期美國最重要的核子戰略學家，1985 年獲雷根總統頒贈「總統自由獎章」。

⁶ 索爾 貝婁是當代美國重要文學家，曾獲 1975 年諾貝爾文學獎，其小說 *Ravelstein* 出版於 2000 年，中譯名為《像他這樣一個知識分子》(台北：時報，2003)，主人翁羅斐斯坦 (Ravelstein) 是以 Bloom 為原型而創造的，書中也特別描寫了 Bloom 與 Wolfowitz (在書中名為 Phil Gorman) 的親密師生關係。

⁷ 現為哈佛大學政府系教授。



媒體尤然。史特勞斯本人是逃離納粹德國的猶太難民，他的很多學生也是猶太人，這些事證對於寧可信其有的人來說，指向了某個猶太陰謀團體的存在，而該團體的真正目的則被說是保護以色列。這裏有個險惡的暗諷，是這幫「新保」(neo-cons) 人士——據《紐約時報》專欄作家 David Brooks 的用法，「保」是保守主義者的簡稱，「新」則指向猶太血統——影響外交政策，藉以增進以色列的利益。有些猶太陰謀論更加癡狂，完全不值得引述，讀者只消上網一瞧，便知這種觀點已經非常普及。

好像上述一切還不夠似的，史特勞斯的大名還上了百老匯的一齣新戲，這是奧斯卡獎演員（也是反戰份子）提姆 羅賓斯 (Tim Robbins) 編的「Embedded」，描寫美國對伊拉克之戰，是受到一個邪惡的陰謀團體所操弄，而這個團體在全劇中每隔一段時間就會高喊「永懷里奧 史特勞斯」。

⁸ 此劇的節目單告訴觀眾，史特勞斯相信民主政治的「最佳捍衛者，就是由民族主義和宗教信仰所煽動起來的無知大眾」。這要不是左派在思想上搞起麥卡錫主義的證據，倒可付之一笑。然而，這一切究竟是怎麼造成的？

三十一年前史特勞斯過世時，他的影響力侷限在一小群研究政治哲學的學者，這些學者大率是對於他所恢復的古代人與現代人之大爭辯感到興趣盎然，另有一些則對史特勞斯重新發現的隱秘寫作傳統感到入迷。所謂隱秘的寫作，是說從前的偉大思想家會以重重的模糊或矛盾，將最引人側目的思想掩藏起來。也許史特勞斯正是效法若干偉大的前輩，而對政治事務保持緘默，罕有評述時事之手筆。要在他的著作裏找到指涉時事之處，幾乎是白費力氣，找政策方法更難。他曾說 he 自己是「那種人，能從鑰匙孔進來的話，就不願從打開的門進來」（一九四八年八月二十二日致 Alexandre Kojève 函，收於 OT 236）。但是為什麼這樣一個最沉默、最隱秘的現代思想家，會成為布希政府出兵伊拉克如假似真的榮譽楷模？

⁸ 提姆 羅賓斯能演能編能導，作品甚多，以「神秘河流」(Mystic River) 一片獲 2004 年奧斯卡最佳男配角獎。他編導的話劇「Embedded」2003 年 11 月 15 日在洛杉磯首度上演，2004 年 2 月 24 日起在紐約市 Public Theater 長期公演。劇本故事背景是美國進攻一虛構的產油國家 Gomorrah，劇中有一組演員蒙著面，飾演總統顧問，互相以 Rum-Rum, Woof, Pearly White, Gondola, Cove, Dick 等名字稱呼，每隔一段時間便上場談論戰略問題，為全劇提供談諧的氣氛。



貳、西方的危機

史特勞斯政治哲學的入手處，是診斷他所稱作的「西方的危機」。他在二次世界大戰結束後寫的《天理與歷史》（*Natural Right and History*），迄今仍是他最具影響的書，其中的導論描述了德國思想界中歷史意識或歷史感的興起，加重了這個危機。他追溯了洛克的自然權利理論之衰微，美國獨立宣言如何實現洛克的理論，以及歷史相對主義的興起，造成一切理（right）與義（justice）的標準，都只相對應於所處的時空環境。史特勞斯斷言：「這應不是歷史上第一次發生，一個國家在戰場上失敗了，就以自身思想學說來框住征服者，從而剝奪了征服者最崇高的戰果」（NRH 2）。

史特勞斯在《城邦與人》（*The City and Man*）一書的導論再次回到這個主題，指出西方的危機來自於喪失信心。他說：「西方的危機來自於西方世界對目標產生動搖」（CM 3）。所謂西方世界的目標，他等同於兩次世界大戰之間所發表的若干文告，這些文告——我們可以想到威爾遜總統著名的「十四點宣言」——主張正義的社會，其目標是「由自由和平等的國家組成世界聯盟，而每個國家的人民，無論男女，也都是自由與平等的」（CM 4）。他說，對此失去信心，在今天不僅是「強烈但又模糊的感覺」，而且對社會科學家而言，還有「科學的精確度」，因為他們認為這種繁榮的大同社會之原理原則，都只不過是一種意識形態，無論用真理或用正義來衡量，都不優於其他無數的意識形態（CM 6-7）。

許多批評者認為史特勞斯是自由主義或民主政治的敵人，但是剛好相反。史特勞斯清楚指出，西方之所以陷入危難，不是來自於自由主義，而是來自於我們對自由主義失去信心。從前人把理和義建立在人性中的恆常基礎上，現代哲學的某些思潮卻當它們是神話或意識形態，而沒有別的，這加重了我們信心的喪失。當一個社會將自身最高的理想目標，當成只是任意集結的價值判斷，自然就不會對自身的目的感具有信心。史特勞斯要他的讀者思考的問題是，自由民主有無內在資源供其重新尋獲方向感。我們該向何者乞靈？



參、乞靈於古典政治哲學

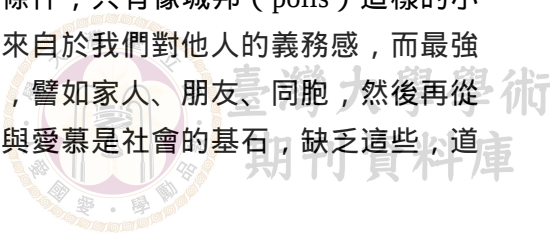
史特勞斯為了替西方的危機找答案，而鑽進西洋政治思想史，在古代和現代政治思想之中作了一趟漫長而迂迴之旅。西方危機的加重，並非如馬克思主義者所相信的，是資本主義的矛盾而導致，也不是韋伯學派所認定的，是社會世俗化的後果。為了瞭解這個危機以及提出化解之道，我們就必須回到古典時代的哲學。

古典政治哲學的核心是 regime（政體）的概念，其他之於政體，猶如輻之於轂。Regime 是我們用來翻譯希臘文 politeia 的英文字，這個希臘字一方面指權力在社群中的分享方式，另一方面也指社會得以組成的憑據，相當於一國的基本法、憲政原則。政體的意涵，比起狹義、法律所言的政府形式，要來得豐富，還包括社會的整個生活方式、習慣、風俗與道德信念等，如同我們在說法國的 ancien regime（舊政體）時所傳達的意義（NRH 135-38；WPP 34）。

政體（按今日的用法）兼有事實和規範的成分，既描述了政治社群中權力與職位的實際分配狀態，又提供了人格與行為的理想，供其國民嚮往追求。古典政治哲學的本質，就是對政體的分析，它關注的不僅是某些特色如何構成特定的社會，且還有人類經驗中持續出現的少數幾種政體。雖然政體依其分配官爵與職位的方式，可區分為一人統治、少數人統治、多數人統治，但所有政體也都是一些共同的特徵。

首先，每一個政體都代表了一種人類需求與性情的編組。雖說形成人類社會的首要原因或許是求生存，但每個社群的存在，都會增進若干人類特質與性格，諸如愛、情感、友誼與關懷他人等。因此，每一個政體都有責任去形成特定的是非之理、義與不義的行為準則，使自身與其他政體有別。

其次，古代人理解的政體，只有相當小或「封閉」的社會才有。互相信任與共同情感等將社會團結起來的條件，只有像城邦（polis）這樣的小社群才能有。古代人相信，道德行為來自於我們對他人的義務感，而最強烈的義務感是針對我們直接愛慕的人，譬如家人、朋友、同胞，然後再從這些對象往外輻射。這種特別的忠誠與愛慕是社會的基石，缺乏這些，道



德將會凋落、死亡。

古代人視政體為獨特之物，其獨特性無可矯正。這不是說史特勞斯認為古代人對政治生活的理解，是史密特（Carl Schmitt）所謂之持續不斷的「敵友」鬥爭，但他確實認為，不同的政體是由憲政上不可化約的組織原理所組織而成的。在這個脈絡下，世界大同（cosmopolitan or universal society）的觀念——我們稍後會再談——對史特勞斯等於是全球性的專制，現代大眾社會（mass society）的種種病態，大都來自於致力創建一個可以無限開放的社會。史特勞斯最引人側目的論斷之一，就是：「一個開放或無所不包的社會，所處的人道水平，低於一個封閉社會，後者以世代不懈的努力，追求人類的完美」（*NRH* 131-32）。

最後，古代人將政治生活的最崇高角色，留給政治家或立法者。政治家的儀型對他們而言，乃是非哲學式生活的最高形式。真正的政治家——如我們可稱之為「憲政之父」者——建立了永久的架構，供日後的政治人物處理變動、偶發的情況。自由和帝國，是有志於卓越之士，所追求的兩個傑出目標。政治家的特出之處，主要是熱愛名聲與榮譽，一般國民或好人則不然（*NRH* 133-34；*WPP* 83-84）。

史特勞斯留給我們的問題，是今天我們可以從古代人身上學到什麼，古代的處方在何種意義上可以用之於今？史特勞斯清楚得很，他的探尋只不過是「嘗試性或實驗性的」，我們不應期待古典政治哲學可以提供「秘方」給今日使用。他提醒說：「只有活在今天的我們，才有可能發現今天問題的解答」（*CM* 11）。但他仍時常受到指責，說他想用古代城邦小而緊密的社會模式，解決現代複雜、分化的公民社會之問題，這實在與事實背道而馳。

肆、古代困境的現代解答

史特勞斯出名之處，是他恢復了古代人與現代人的爭辯，並且不諱言他自己「偏好」古典天理理論（*NRH* vii），但這並沒有使他忽略，現代早期政治思想家在不少地方得力於古代，其中最值得一提的是，洛克、孟德斯鳩、《聯邦黨人文集》所羨稱之現代權力分立的主張，就是直接來自亞

里斯多德、波里比厄斯的古典混合政體理論。

依古代人的說法，最佳可行政體——碰巧也是用 *politeia* 這個字——是組成社群的種種階級與社會團體之間，有一套分享權力的安排。雖然他們仍可能認為最佳政體是由哲君所統治的，但是務實的觀點則寧可選擇混合政體，由人民分享貴族的權力。古代共和主義（ancient republicanism）裏當道的是一種貴族階級，稱為士紳（希臘文 *kaloikagathoi*，英文 *gentlemen*），他們並非嚴格意義下的哲學家，而是那種受到祖先遺留的產業庇蔭，並願意接受博雅教育（liberal education）的人。古代人將士紳看成「智者在政治上的映射或模仿」，因此他們說士紳和哲學家有一個共同處：「他們『看不起』俗人高度敬重的許多事物，或他們對高貴美麗的事物有親身體驗。」士紳階級會從城市貴族（urban patriciate）中產生，後者最能夠守法，因為他們通曉如何輪流統治與被統治（*NRH* 142-43；*WPP* 85-86；*LAM* 15-16）。

現代早期政治哲學家可沒有貶低這種貴族模式的共和主義，即使政治條件已然改變，他們仍為了找尋辦法來複製這個模式，而心急如焚。如何建立一個新的統治貴族階級，其身分不由財富或出身決定，而由才華與智能來決定？為了達到此目的，洛克等現代政治作家著手撰寫教育論著，以教養新統治階級的品格與習性。《聯邦黨人文集》的作者也類似的，試著創建一個複雜的權力制衡機制，以利於心胸寬大、思想開明的代議士出頭。即便是美國民主派的典型人物傑弗遜，也曾致函約翰 亞當斯，主張最佳政府乃是提供「一種純粹的篩選，能最有效的把天然的貴族送入政府的官職」（轉引自 *WPP* 86）。

當然，我們對於古代和現代共和主義的差異，必須牢記於心。羅馬共和國的基礎，是貴族和平民之間一些永久和世襲性的區別，而現代美國的共和主義則是在人人平等的廣大基礎上實現的。但是即使在這樣大體平等的國家中，仍有特定的制度措施用來提昇優秀人才。我們可以回想一下，當初制憲者認為，選舉的原理是貴族式的，是用來選拔才德之士。史特勞斯說：「在最良好的情況下，掌握權力平衡的人將會是有學識的專業人士。漢米爾頓所設計的共和國，最好的情形是由有學識的專業人士來治理」（*LAM* 16-17）。他所謂有學識的專業，主要是指法律相關行業，但就如史特勞斯說的，這是「最好的情形」，且他又說法律相關行業的人士並不必須

然會受博雅教育，至少他們受的不是古典意義的博雅教育。

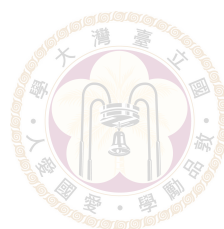
史特勞斯瞭解，維護自由民主，與維護博雅教育，是一體的兩面。說得不客氣一點，博雅教育就是菁英式的，預設了人的才智有高下之分。可是現代共和主義與古代不同，它接受了平等的原則，相信「人生而平等」。如此一來，民主所要求的，與教育所要求的，兩者的不對稱就是惡性的了。接下來的問題，不只是如何使自由民主不危及博雅教育，同時也是如何使博雅教育不危及自由民主。

史特勞斯好就好在，對這個問題並未提出簡易的解答。民主政治的本義是指所有人都是貴族的貴族政治，每個人都有權接受博雅教育的薰陶（LAM 4），但這卻行不通。今天，現代民主已經變為大眾民主，而引領大眾民主的則是大眾文化。當然，大眾文化與科技的高度專業是相容的，甚至建立在科技的高度專業之上，可是我們看見，大眾文化與高度發展的科技專業、勞力分工體系並存的同時，卻在迎合我們最低級的品味和欲望。

在這種情況下，我們所說的教育，通常不是博雅教育，頂多只是意識形態的灌輸：

我們之中有一種很危險的傾向，認為好人就是性情好、合群合作、平凡無奇的人，也就是我們過分強調社會德行的某些部份，相對的忽略了私底下或甚至是獨處時，所能養成或發揚光大的德行。只教導人滿懷友善的心意與人合作，並無法教出特立獨行、獨力對抗「粗野的個人主義者」的叛逆分子。民主政治迄未找到防範的方法，來對付悄悄蔓延的順從態度，以及對它所助長的私人生活與日俱增的侵犯（WPP 38）。

雖然史特勞斯提出博雅教育作為「大眾文化的解毒劑」，但他也瞭解到還有其他同樣厲害的東西，威脅著自由民主政體的前途（LAM 5）。



伍、大同主義對政治自主性的威脅

史特勞斯政治學說的中心信條是，捍衛自由民主乃是今日政治家的最崇高行動，而這意味著，對於自由民主與其主要競爭者——在史特勞斯當時主要是指馬克思共產主義——的差異，必須有所理解和勇於面對。自由主義和馬克思主義都是現代政治哲學的產物，是同一棵大樹的分枝，可是他們來自現代性的不同發展階段或「波段」。自由主義是現代性第一波的產物，信仰自然權利、公民和政治自由，馬克思主義則屬於現代性的第二波，先運用歷史批判，後運用歷史主義的批判，將權利解釋為「中產階級」的自由形式。馬克思主義所理解的最佳政體是一個沒有階級區分的大同社會（universal classless society），它的實現不是依賴政治家的智謀或明智的治術，而是透過歷史的進程。

史特勞斯對於馬克思主義世界大同的批判，是他與黑格爾派大哲學家科耶夫（Alexandre Kojève, 1902-1968）通信時寫出來的。對科耶夫來說，世界史的辯證性（「爭取承認的鬥爭〔the struggle for recognition〕」），只有在他所謂的「世界大同國（universal and homogenous state）」⁹中才能完成，唯有一個沒有階級區分的大同社會才能滿足人類完全解放的條件。將這個理想放寬一點，就成為威爾遜式的理想主義者與當代歐洲社會民主黨所追求的，透過一個強化的聯合國與國際法庭的協助，使一切現有和新成立的國家結合成一個全球聯邦，這就於願足矣，可以不必非要有世界國家不可。

這種世界主義或全球公民權的理論，終會導致主權國家的衰亡，因此受到史特勞斯極力反對。他的反對，有點是因為他相信治國之術只能在特殊事物中展現。世界大同國的目標是以行政取代政治，以專家的技術規定取代政治家的智謀。順著韋伯的分析，史特勞斯看出了一個夢魘般的世界，世人「是專家而無神，重感覺而無心」，技術的無限進步，伴隨著經濟體的規模擴大，會「摧毀人道」。這種世界國家不像別的，倒像尼采設

⁹ 或譯為普世無差異的國家、普遍均質國家、普遍同質國家。

想「最後的人」所處的世界（*OT* 208；*LAM* 23）。

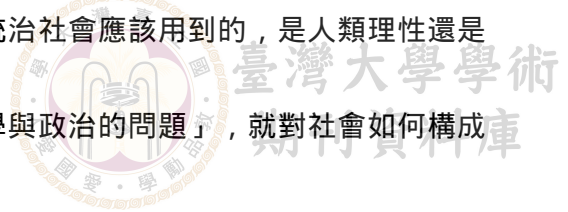
無論是嚴謹或放寬了的大同主義，對人道的真正危險，是應驗在自由權的前途上。這裏有個再明顯不過的反諷，是馬克思主義從一個正當要求出發，想要承認每個人的自由與尊嚴，卻發展出殘暴專斷的體制，反過來否定它的理論前提。對史特勞斯而言，我們發現自身處境是人類歷史未曾有過的：

我們現在所面對的專制政體，拜「戡天」與特別是征服人的天性所賜，帶給我們的威脅是從前專制政體無法做到的：變為永恆和大同。人類或人類思想，無論是經由無情的一步到位或和緩的過程，而被集體化，這種令人毛骨聳然的二擇一方式，迫使我們去問，有無可能逃出這個困境。於是我們就會重新思考，人類自由有哪些基本與卑微的條件必須受到保障（*OT* 27）。

一九八九年後，東歐的共產主義崩潰，冷戰結束，卻絲毫不能減弱史特勞斯警告的力道。今天對自由民主的威脅，來自馬克思的階級衝突理論與無階級社會者為少，來自宗教基本教義派重新熾盛、痛批西方民主者為多。大部分社會科學家將宗教及民族主義的議題扔進了歷史的垃圾桶，史特勞斯不一樣，對他所稱為「神學與政治的問題（*theologico-political problem*）」，他認為是永遠存在的（*JPCM* 453）。

每個社會的核心一直都有「神學與政治的問題」，因為社會是由意見所構成，而這些意見通常又奠基於對於上帝或其他神明的觀念。我們只消回想蘇格拉底，他是第一位政治哲學家，由於質疑祖先神靈而被雅典城邦判處死刑，就可思過半矣。自從蘇格拉底之後，政治哲學家就必須找出一條途徑，一邊能照顧城邦的信仰與意見，一邊能又照顧到哲學的呼求，質疑那些意見。在宗教傳統是天啟宗教（如猶太教、基督教和伊斯蘭教）的社會，哲學家這樣做特別困難，因為這類型宗教宣稱它們是真理的獨一來源。理性與天啟——史特勞斯用雅典與耶路撒冷以象徵之——的緊張關係非常著名，它事實上所爭論的，就是統治社會應該用到的，是人類理性還是神意律法（*NRH* 74-75）。

因此，每個社會如何回答「神學與政治的問題」，就對社會如何構成



起了一部份作用。這對現代西方社會而言，是宗教自願據有一塊內在的自主領域，只左右人的良心和道德信念，而不過問公共領域的法律和治道。過去三百年來，這種區分公、私領域的方式，經由漸進、猶豫、不完全的過程，成為了現代民主憲政的規範。即使在美國，雖然官方標榜的政治文化是俗世化的，可是在劃定宗教與政治的界線時，仍然會隨著民意而擺動。史特勞斯雖然肯定，依自由主義的方式將社會分出公、私領域，以解決「神學與政治的問題」，最能增進哲學活動的自由，但他也清楚警覺到宗教的道德力量之存在，及其所引發的激情有何許力量。為了政治性目的而重新喚起的宗教基本教義派，其對社會之危害，乃是他認為隨時可能爆發的事情。

陸、替以色列申辯

從猶太教在現代社會的處境，最可以清楚地描繪出「神學與政治的問題」。對史特勞斯而言，這不只是抽象、理論性的問題，而是活生生、感同身受的問題。史特勞斯從年輕時就熱心支持錫安主義，¹⁰ 他的理由來自於兩次世界大戰期間德國猶太人真實的生活經驗。那一時期的德國是共和國，夾在一七八九年法國大革命精神，與德國哲學中最崇高的傳統之間，致力求取平衡，但是德國威瑪共和的問題，在於未克善盡保護猶太人之責。一個立憲政府無法保護其猶太國民，這種失敗所帶來的終身教訓就是，一個民族沒有國家的話，將是如何的脆弱（LAM 224-26）。

史特勞斯之所以支持猶太人有他們自己的國家，並非基於宗教或民族主義的理由，而是因為他清楚看出了自由民主失敗之處。自由主義曾經承諾猶太人，要讓他們受到接納與寬容，可是要付出被同化、失去集體認同的代價。現代猶太人的處境用 Ahad Ha'am¹¹ 的話來形容，是「外在自由，內在奴役」。自由主義的國家宣稱寬容所有宗教的同時，卻顯得無力保護

¹⁰ 要求猶太民族自決並最終在巴勒斯坦建國的運動，其名稱源於聖殿所在的耶路撒冷錫安山，亦譯作猶太復國主義。

¹¹ 1856-1927，本名 Asher Ginsberg，以筆名 Ahad Ha'am 知名於世，生於烏克蘭，是錫安主義重要思想家，提倡文化的錫安主義，反對過於強調政治活動。

猶太人免於反猶事件頻仍的侵害。在政治自由化最大幅的時期，系統性的反猶論述也在同時滋長，這或許不是巧合。自由主義預設了國家和公民社會的分離、公領域與私領域的分離，而這個國家雖然號稱採取俗世化立場，對於所有宗教保持中立態度，這卻不足以阻止公民社會中興起反猶太的意識形態，甚或鼓勵了這樣的發展。因此，後來所知的「猶太問題」，自由主義未曾解決，它只是從公領域轉到私領域罷了。自由主義對不起猶太人，從而不知不覺中暴露了本身的限度。

最重要的是，史特勞斯的錫安主義是發自一種需求，是要在同化與「漸進的」提昇傳統正在推行的時期中，保存猶太教的道德核心。猶太國家的必要性，不僅是為了保障猶太人的生存，同時也是為了猶太人的自尊。這種自尊（德文 *Selbstachtung*）的概念，是史特勞斯提到錫安主義宏圖時，經常使用的辭彙。他在為數甚少的一封公開信中說：「所謂的解放，曾使猶太教的道德中樞瀕臨崩潰，因為許多解放是將猶太人與其國粹疏離開，除了形式上的平等以外沒有給他們任何東西。政治錫安主義試圖恢復那種內在的自由、那種單純的尊嚴，這些東西只有牢記國粹、忠於命運的人才能享有」（*JPCM* 414）。

史特勞斯讚許 Leon Pinsker¹²、Theodor Herzl¹³，尤其讚許 Vladimir Jabotinsky¹⁴，因為他們致力恢復猶太人自尊感的途徑，是在毫無指望的困難條件下建國。這些困難條件，就是一個處於危地的小共和國，面對週遭人數較多、帶有敵意的阿拉伯人民，所會遇到的條件。史特勞斯顯然看出，這個飽受戰爭侵擾的猶太小國，具備同樣品質的精力或「心」，這種品質

¹² 1821-1891，生於俄屬波蘭，醫生。原相信給予猶太人平等權利可解決問題，但 1881 年俄國暴發反猶活動，使他改變觀點。1882 年以德文出版 *Autoemancipation*（自動解放）小冊子，鼓吹民族自覺、獨立國土。1891 年卒於俄國，1934 年遺骸改葬於今以色列，若干城市街道以他命名。

¹³ 1860-1904，奧匈帝國籍猶太人，原為記者，1896 年採訪 Dreyfus 審判案，而信仰錫安主義，出版 *Der Judenstaat*（猶太國家）。1897 年籌畫召開第一屆錫安大會，成立世界錫安組織，獲選為會長，後蟬連會長。

¹⁴ 1880-1940，全名為 Zeev Vladimir (Evgenovich) Jabotinsky，生於烏克蘭，成為錫安主義的領袖人物。一次世界大戰期間，曾組織猶太青年團，協助英軍作戰，對抗奧圖曼土耳其人（巴勒斯坦當時是他們的領土）。以色列總理比金（Menachem Begin, 1913-1992）是他的追隨者。

曾鼓舞了古希臘城邦聯合起來，對抗更富有、更強大的波斯敵人。對他而言，此一猶太國家的建立，乃是當代政治中亮眼的奇景之一。他形容以色列的精神是「由於親近聖經古典文化，而輔助了英雄式的沈穩」（JPCM 413）。

當然，史特勞斯並非不知道錫安主義的侷限。他清楚的指出，錫安主義所提出解決猶太問題的方法，純粹是政治性和社會性的，而在最深層的意義上，它是彰顯了這個問題，卻非提供了解答。錫安主義僅能提供猶太人一個別的民族也有的國家，卻不能在任何神學意義上結束猶太人的放逐（猶太文 galut）。史特勞斯說：「以色列國的建立，是對放逐所作的最偉大修改，卻非放逐的結束」（LAM 230）。如果我們以猶太問題作為社會上歧視（史特勞斯在提到這個字眼時，常常會加引號）問題的典型，則以色列國的建立不但沒有解決這個問題，反而使其更加惡化。依此觀點，猶太問題最清楚代表了「就社會性或政治性的人類問題而言，最顯著的象徵符號」（LAM 230）。

柒、史特勞斯會怎麼辦？

上述討論在那些方面可以構成一套適用於外交政策的觀點呢？

史特勞斯所體認的西方危機，主要是指西方自由民主體制對於基本人道失去了勇氣和信心。他依據親身的經驗，指出威瑪共和的失敗，來自於該負責任的菁英無力抗拒左派與右派的激進挑戰，捍衛憲政體制的原則。今日，自由民主的威脅不是來自共產主義或法西斯主義，而是狂熱的伊斯蘭基本教義派，他們自認為（無論我們知道或不去知道）是與西方進行你死我活的鬥爭。從前有人會以為，這將喚醒在一九九〇年代受到催眠的西方自由主義，可是史特勞斯所診斷的文化相對主義——現在稱為文化多元主義——仍然處處可見。九一一攻擊事件後，許多美國知識份子所暢談的自我懷疑（如果不說是自我輕賤），正是此種現象的病癥。

史密特認為政治世界區分為相對峙的敵友陣營，這樣的觀點鮮能為史特勞斯所接受，但他對於造成國與國不同的那種根本多樣性，則有深刻認識。基於這個理由，他對康德的世界大同與「永久和平」的想法保有懷疑。

他雖然相信西方文化在本質上是正派的，但即使是福山(Francis Fukuyama)為「歷史終結」提出的自由主義化版本，他也不會接受。這些最終解答方案，或是由「需要領域(the realm of necessity)」轉到「自由領域(the realm of freedom)」的想法，否定了人類自由行動的可能性，及我們對政治家創造力的需求。所有的政治都將變為一種技術行政的形式，而非判斷與智謀的運用。政治家的最高任務，是對於人類普世承認(universal human recognition)所建立的大同秩序，要摒斥其虛妄，而對於忠於競爭中的個別政治傳統而生的自尊，則要加以恢復。

史特勞斯稱讚政治家的德行，以之為非哲學式生活的最高形式。現代政治家中，邱吉爾獲得他毫不保留的稱讚。一九四六年他致函另一位流亡人士 Karl Löwith (1897-1973)，說：「像邱吉爾這樣的人，證明了 megalopsychia (靈魂之偉大) 的可能性，在今日是存在的，正如西元前五世紀時那樣的分毫不爽。」(一九四六年八月二十日致 Löwith 函，收於 CKL 111；強調部份為原有) 或許治國之術的最重要功能，是提醒我們這些政治學者，追求偉大是可能的。

邱吉爾在將近二十年後去世，使史特勞斯又回到這個主題。他對演講聽眾說：「邱吉爾去世，對於提醒政治學家注意他們的侷限，是件好事。」邱吉爾捍衛人類自由不僅是透過他的行動，也透過他的言論和寫作，特別是他的 *Life of Marlborough*，史特勞斯認為這本傳記是「我們世紀所撰寫的最偉大之歷史著作，包含無窮的政治智慧與理解，應為所有政治學者所必讀」。「我們應該訓練我們自己去看事物的實象，而這最重要的意謂是去看他們的偉大和他們的貧困、他們的卓越和他們的下流、他們的高貴和他們的勝利，因此決不會將平庸(即使是聰明的平庸) 誤認為真正的偉大」(轉引自 Gildin, 1987: 118)。

像邱吉爾這種偉大的政治家——我們還可加上林肯和魏茲曼(Chaim Weizmann, 1874-1952)¹⁵——表明了政治終究是關於智謀和道德判斷的。治國之術不是將通則適用到個別情形，治術的原理必須能有足夠的彈性或「寬

¹⁵ 化學家，生於俄國，1910年歸化英國，除研究科學不輟，創獲甚鉅，亦為以色列建國而奔走。1948年以色列建國，獲選為第一任總統(1949-1952)。以色列舉世聞名的魏茲曼科學院(Weizmann Institute of Science)以他命名。

容範圍」，以因應潛在、不可逆料的新情勢。史特勞斯在《天理與歷史》的正中央位置有一段話，提出了上述看法，卻很奇怪受到忽略。他在討論亞里斯多德的天理理論時，承認了政治決策是從具體情境產生，而無法從先驗的原理引導出來：

讓我們把一個社會的存在或獨立陷於危殆的情形，稱為極端情形。在極端情形下，社會自保所需之物，與交換或分配正義所需之物，可能會有衝突。在此種情形而且唯有在此種情形下，才可以公正的說，公共安全乃是至高無上的法律。一個正派的社會除非有公正的理由，不然不會走向戰爭，但是它在戰爭中會做出什麼事，在某種程度上取決於敵人（有可能是一個全無顧忌和野蠻的敵人）迫使它做出什麼。沒有什麼限制是可以預先規定的，對於會做出什麼公正的報復，也不能指定什麼限制（NRH 160；強調部份為我所加）。

史特勞斯這裏所說公正社會回應挑釁行為「不能指定什麼限制」，並不是鼓勵全員出動戰鬥或號召全球性的支配。相反的，這是在號召克制。只有社會的生存受到直接威脅的情形，「且唯有在此種情形下」，一般正義的原則才得以被擱置。史特勞斯接著說：「但是戰爭會對和平投下陰影，最公正的社會倘若沒有『情報』，也就是間諜活動，將無法生存。而不擱置天理的某些規則，間諜活動就不可能進行。可是社會所受的威脅不僅來自於外部，適用於外國敵人的考量同樣也適用於社會內部的顛覆分子」（NRH 160）。

前引的段落似是既不偏向堅守若干道德義務的「理想觀」，也不偏向以目的合理化手段的「現實觀」（馬基維利主義），而對治國之術設定了中間的觀點。亞里斯多德對天理的理解，是沒有一條規則是沒有例外的。史特勞斯說：「天理必須可變化，以對付邪惡力量的創意能力」（NRH 161）。也就是說，政治家肆應邪惡行為時，必須允許他採取普通會認為是不義的手段，但他在做的時候，不可忘掉極端情形和普通情形的區別。「歷史學家高貴的任務之一」就成了有能力去區別各種極端行動，有的是針對極端情形的合理反應，有的則是真正不義的。不消說，兩者之間只有一線之隔。

基於上述的基礎，史特勞斯會願意將監督內部所需的權力（譬如愛國法）授予政府，但唯一的條件是為了公共安全必須這麼做，所以這和要求迅速直接進入緊急狀態完全不同。對史特勞斯而言，政治的精髓是中庸之道，他呼應泰西塔斯的說法，認為中庸之道是智慧的最寶貴一課（*LAM* 24）。不是一個恆動的城邦（雅典），而是一個休止的城邦（斯巴達），才接近他的理想。伯利克里斯主政的雅典所呈現出的自大與帝國擴張的危險，對於布希政府聲張國威的政策，應該是個醍醐灌頂的反例（*CM* 226-36）。

史特勞斯應會同意布希總統在九一一後《國情咨文》中「邪惡軸心」的說法，政治家的特質就是使用清楚有力的道德語言，而不含混籠統的談相應的道德議題。但是布希政府的修辭已是要將打擊一個特定形式的邪惡，轉變為反對所有的邪惡，「根除世界的邪惡」早在二〇〇一年九月十四日就成為總統的外交政策準則。¹⁶ 如我的同事 David Bromwich 所說：「這不是一個適然和政治性的聲明，而是絕對的與形而上的聲明，其所應允的救贖，迄今只有宗教敢如許承諾，也只有宗教中的神明可以信守如此的承諾」（2003: 21）。

布希政府外交政策修辭的轉變，亦在 Richard Perle 和前白宮發言撰稿人 David Frum 的新書《邪惡的終結：如何贏得反恐戰爭》（*An End of Evil: How to Win the War on Terror*）中重現。這兩位作者所稱的邪惡，是伊斯蘭教恐怖主義，不過，就如保守派專欄作家 Patrick Buchanan 所指出的，自從該隱殺害了弟弟亞伯，邪惡就與世常存。如果上帝接受世界上有邪惡存在，那麼 Perle 和 Frum 主張要終結邪惡，要從何說起呢？（Buchanan, 2004）主張政治或軍事行動可以用來終結人類生活中的邪惡，這比較接近馬克思主義中的烏托邦、理想派，和激進啟蒙主義的觀點，而決不會在史特勞斯的作品當中出現。

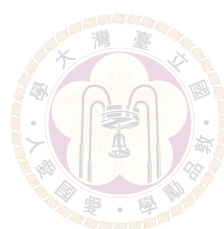
邪惡是史特勞斯在其著作中數度提及的主題，每當他提到時，上下文的討論總是在警告不要對政治有過激的期待。他說（引用柏拉圖）：「『邪惡的終止』總有來臨之日，這是逆天的想法。」（*CM* 127）邪惡是人心的

¹⁶ 該次演講題為“President's Remarks at National Day of Prayer and Remembrance”，電子版見 <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010914-2.html>。

永存性質，政治家的工作不是要試著根除造成邪惡的原因，這會需要跟人性永遠作戰下去，而是要去減緩邪惡所能造成的最壞結果。哲人政治家瞭解「所有人類行動與計劃都有其侷限」，所以他對於政治的期待，也最為中庸。「他會試著幫助同伴減緩邪惡，因為他的身上也有邪惡，邪惡與人的情狀是不可分的。」（OT 200；強調部份為我所加）在一段描述真正的政治家品格之精采段落中（「毫無律師的狹隘、專家的野蠻、空想家的奇思、機會主義者的低劣」），他說政治家的精神是「絕不狂熱，因其知道邪惡不可能根除，對政治的期待必須中庸」（WPP 28）。

史特勞斯的著作不但不會合理化戰爭，還可能對當前政策提供犀利的批判。他詮釋《理想國》的一項中心主題，就是 Adiemantus 和 Glaucon 二人狂熱好戰的氣燄需要受到調伏，他們得像「高貴的狗」那樣，需被教以如何區辨敵友，節制他們的野心與對榮譽的愛慕（《理想國》：375e-76b；CM 96-97）。同樣的，史特勞斯警告我們必須注意民眾領袖的危險性，像是 Alcibiades 為了想征服西西里島，蠱惑雅典人民相信「透過海外的冒險，將增強我們本國的力量」，方法則是「讓他們看看我們有多不在乎我們現在享有的和平」。修昔的底斯告訴我們，雅典人聽了他的演說，「全部都愛上了這個進取的宏圖」，特別是那些壯年人「對海外的景觀充滿了嚮往」（《伯羅奔尼撒戰史》，VI: 18, 24；CM 199-200, 204-05）。

據說馬克思曾說：「我不是一個馬克思主義者。」史特勞斯是否會針對今日的史特勞斯學派人士說同樣的話，每個人都可來猜上一猜。史特勞斯是個懷疑論者，他警告我們提防「空想性的期待」與「膽怯的輕蔑」這兩種對政治的危害（LAM 24），他的全部作品必須理解為反省政治的「本質性限制」，他的雄心是提供「對於政治理想主義空前之最廣泛與最深入的分析」（CM 138, 127）。



參考書目

本文引用史特勞斯的著作，採用以下的縮寫：

CKL = “Correspondence of Karl Löwith and Leo Strauss.” *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988).

CM = *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

JPCM = *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought by Leo Strauss*. ed. Kenneth Hart Green. Albany: State University of New York Press, 1997.

LAM = *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Basic Books, 1968.

NRH = *Nature Right and History*. Chicago: University of Chicago, 1953.

OT = *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. eds. Victor Gourevitch and Michael Roth. New York: Free Press, 1991.

WPP = *What Is Political Philosophy?: and Other Studies*. New York: Free Press, 1959.

他人著作：

Bromwich, David. 2003. “Acting Alone.” *Dissent*. Winter. 電子版見 <http://www.dissentmagazine.org/menutest/archives/2003/wi03/bromwich.htm>.

Buchanan, Patrick J. 2004. “No End to War.” *The American Conservative*. March 1. 電子版見 http://www.amconmag.com/2004_03_01/cover.html.

Frum, David and Perle Richard. 2004. *An End to Evil: How to Win the War on Terror*. New York: Random House.

Gildin, Hilail. 1987. “A Response to Gourevitch.” In *The Crisis of Democracy: A Straussian Perspective*, eds. Kenneth Deutsch and Walter Soffer. Albany: State University of New York Press, 114-123.



臺灣大學學術
期刊資料庫