Globethics Repository

Globethics

顯白的教誨

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Strauss, Leo
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 07:27:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167076

顯白的教誨*

施特勞斯(Leo Strauss)
周國 譯　張憲 校

> 正直人的稟性是要自由地說明自己的思想。那種不敢正視人類生活之兩極——宗教和政府——的人不過是個懦夫而已。
>
> ——伏爾泰

如今，顯白(或公共)教誨之間與隱諱(或隱密)教誨之間的區別並不被認為對於理解過去的思想有什麼重要性：古典學文獻方面的權威百科全書中沒有任何篇章論及顯白〔教誨〕或者隱諱〔教誨〕，即使十分簡短的也沒有。[1]由於為數眾多的古代作者對這個區分言之非少，權威百科全書在這方面的沉默便不可能是因為原文獻本身的沉默，而必須歸因於現代哲學對古典學學術的影響。正是這種影響使得學者們看不到古代作者論述的重要性，這些論述雖非必然正確，但數量巨大。判斷原文獻中是否以及何時開始存

---

* 本文原題Exoteric Teaching，譯自Leo Strauss，*The Rebirth of Classical Political Rationalism*《古典政治理性主義的再生》，Thomas L. Pangle編，University of Chicago Press，1989，頁63-71。

1. Pauly及Wissowa編，*Real - Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*《經典古代科學專業百科全書》。

在顯白教誨與隱諱教誨的區分，這是古典學學者的事情；而判斷這個區分本身是否重要，則是哲學家的事情。現代哲學並沒有恰當地給這個哲學問題以一個肯定性回答。作為古典學學者的策勒(Zeller)或許相信他自己有充分理由拒絕這樣一個觀點，即亞里士多德「有意(為其科學著作)選擇一種對於平常的腦袋來說晦澀難懂的風格」。但是，若非作為哲學家的策勒使作為古典學學者的策勒確信：他所拒絕的觀點「將一種故弄玄虛的幼稚做法歸於哲學家，而且這種做法完全沒有任何合情合理的動機」，[2]那麼，這些理由對作為古典學學者的策勒來說是否依然那麼充分便十分可疑。

遲至十八世紀最後三十餘年，(歐洲)還保持着這樣一種觀點，即所有古代哲學家都曾經區分他們的顯白教誨和隱諱教誨；至少，有一個人仍然完全明白這個觀點的箇中奧妙。這個人就是萊辛(Gotthold E. Lessing)，他以一種獨特的方式集哲學家和學者迥然相異的品質於一身。他在其三篇短作中清楚而且充分地討論了顯白論(exotericism)問題，這三篇作品是：〈萊布尼茨論永罰〉(Leibniz von den ewigen Strafen，1773)，〈維索瓦提烏斯對三一論的反駁〉(Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit，1773)，〈恩斯特和法爾克〉(Ernst und Falk，1777及1780)。[3]如此清楚而充分的討論，只有這樣的人才可以做得到：他依然認為顯白論

2. Zeller，*Aristotle and the Earlier Peripatetics*《亞里士多德和早期逍遙派》，Costelloe和Muirhead譯，London，1897，1：120以下。

3. 參Lessing，*Werke*《著作集》，Petersen和von Olshausen編，6:21-60(〈恩斯特和法爾克〉)和21:138-189(另兩篇論文)。也請對照Lessing的Ueber eine zeitige Aufgabe(論一個時代的任務)(24:146-153)。〈恩斯特和法爾克〉曾經英譯作Lessing's *Ernst and Falk, Dialogues for Freemasons*〈萊辛的《恩斯特和法爾克——為共濟會士所寫的對話錄》〉，Chaninah Maschler譯，譯文附有注釋，載*Interpretation*《闡釋》，14:1，1986年1月，頁1-49。

不只是過去的一個陌生事實，毋寧是所有時代的理智所必需，因此也是他自身文學創作的一個指導原則。[4]簡言之，萊辛是最後一個揭示——同時也隱藏——迫使智者們隱藏真理之原因的作家：他以奧妙的方式寫關於如此寫作的藝術。

在〈恩斯特和法爾克〉中有一個角色叫做法爾克，他的表達有點難以捉摸，有時候甚至神秘莫測。他試圖表明，每一政體——即使是最好的政體，都必然是不完善的；一切政治生活的必然不完善使得他所稱呼的「共濟會」(freemasonry) 有其存在必要。他毫不猶豫地宣稱，有其必要的「共濟會」過去一直存在，將來也會永遠存在。法爾克本人是「共濟會士」，雖然是有點偏離正道。為了成為「共濟會士」，一個人就必須知道那些最好被隱藏起來的各種真理。[5]那麼，在其所謂一切政治生活都必然是不完善的這一觀點中隱藏着什麼樣的道理呢？[6]「共濟會士」行善的目的在於使善行變得多餘。[7]如果一個人原本想要設計一個科學的社會，這個社會應當令玄思性真理對實際生活和政治生活有用，那麼當他構想一個「應當使其自身超出市民生活實踐而躍入沉思的社會」之時，[8]共濟會便開始出現

4. Gottfried Fittbogen一定程度上採納了萊辛的顯白論，參其*Die Religion Lessings*《萊辛的宗教》，Leipzig，1923，頁60以下和頁79以下。不過，Fittbogen並沒有發現其彌足珍貴之評論的極其重要的內涵，因為他對萊辛的解釋立足於康德或後康德哲學對哲學意義的看法。
5. 法爾克：你知道嗎，朋友，你已經是半個共濟會會士了？……因為你認識那些完全未被說出的真理。
恩斯特：是的，我知道，但是可以把它們說出來。
法爾克：聰明的人可以不說那些若不說則更佳的東西。
Second Dialogue「對話II」，見Lessing，《著作集》，同前，6：31 (參Maschler譯文頁21)。
6. Third Dialogue「對話III」，同上，頁40 (Maschler譯文頁28) 清楚表明，即便最好的政體也有這樣的缺點，只有這樣的缺點被確認為是顯而易見的，即使最短視的眼睛也可以看清楚。這意味着，政治生活本身還有對於「目光短淺者」來說不很明顯的其他缺點。
7. First Dialogue「對話I」，同上，結尾和「對話III」，同上，頁39 (Maschler譯文頁19和頁28)。
8. Fifth Dialogue「對話V」，同上，接近末尾處 (Maschler譯文頁47)。

了。[9]政治生活本身不完善所隱藏着的道理是這樣一些事實：所有實踐生活或曰政治生活本質上次於冥思生活，或者說當達至理論生活——它是自足的——這一層次的時候，所有事工——因此也包括所有善行，都是「多餘的」。下層（生活）的各種要求必定不斷與上層（生活）的各種要求相衝突，並實際上取而代之。「共濟會士」（即智者或冥思者）必需隱藏某些基本真理的根本原因，正是基於對這種衝突的考慮。此外需要說明的是，萊辛在〈恩斯特和法爾克〉中指出宗教的多樣性乃是歸因於政體的多樣性：在他看來，宗教問題（即歷史的實證宗教的問題）是政治問題的一部分。[10]

在〈萊布尼茨論永罰〉和〈維索瓦提烏斯對三一論的反駁〉兩文中，萊辛將這些觀點用於解釋萊布尼茨（Leibniz）的宗教態度。這兩篇短論顯然是要討論引發萊布尼茨捍衛某些正統信念——永罰信念和三位一體信念——的「動機和原因」。[11]在捍衛萊布尼茨為永罰信念所做的辯護時，萊辛認為，萊布尼茨贊同普遍接受的觀點的獨特方式與「所有古代作家在他們的公開演講中所習用的方式」相同。[12]通過這個論斷，萊辛不僅斷言所有古代哲學家都運用兩種教誨方式（一為公開的方式，一為隱諱的方式）；他還引導我們將萊布尼茨顯白論的所有本質特徵溯源至古代作者的顯白論。那麼，什麼是萊布尼茨顯白論的本質特徵呢？或者，換言之，導致萊布尼茨為正統觀點或曰普遍接受的觀

9. 文章開頭的陳述認為共濟會總是存在，文章臨近結尾處的陳述認為共濟會在十八世紀初開始出現，這兩個陳述之間的矛盾能夠使我們明白共濟會是一個意義曖昧的詞語。
10.「對話II」，同前，頁34以下（Maschler譯文頁22以下）。
11. Lessing，《著作集》，同上，21:143，181。
12. 同上，頁147。

點辯護的動機和原因是什麼呢？[13]萊辛對這個問題的最初回答是：萊布尼茨贊同普遍接受的觀點的獨特方式與「所有古代作家在他們的公開演講中所習用的方式相同。他觀察到了一種審慎 (prudence)，無疑，我們最新派的哲學家因為這種審慎而變得太過聰明了。」[14]故此，顯白言說和隱諱言說的區分與審慎所得的任何一種「神秘主義」都毫不相干。稍後，萊辛揭示了使萊布尼茨捍衛正統永罰教義的隱諱原因與其為辯護此教義而表達的顯白原因之間的差異。[15]他認為，顯白的原因根本在於道德生命的邪惡永恆增長的純粹可能性。隨後他接着說：「無疑，人對這個觀念感到驚恐，儘管它只是純粹的可能性。不過，我不應當因此而提這樣一個問題：為什麼害怕一種純粹的可能性？因為，我必當期待這樣一個反問：因為它只是對從未認真去改善自身的人來說才可怕，為什麼不對此感到害怕？」這裏的意思是，作一個顯白陳述的哲學家斷言的不是一個事實，而是萊辛所說的「一種純粹可能性」。嚴格說，他並不相信那個陳述為真 (比如這樣一個陳述，存在着像人類的永恆增長的邪惡這樣的東西，它表明永恆增多的懲罰的正當性)。萊辛在隨後的評論中通過引述柏拉圖《高爾吉亞篇》(*Gorgias*) 最後一部分的內容表明了上述情況：「蘇格拉底本人十分真誠地相信這些永恆的懲罰；他至少在如下意義上相信這些永罰：用絲毫不會引起疑義並且十分清楚的語詞來宣揚這些懲罰是合宜的。」[16]

---

13. 同上，頁146。
14. 同上，21:147。參柏拉圖，*Theaetetus*《泰阿泰德篇》，$180^{c7\text{-}d5}$，*Protagoras*《普羅泰哥拉篇》，316^{c5}-317^{c5}和$343^{b4\text{-}5}$。
15. Lessing，《著作集》，同前，頁153以下。
16. 同上，21:160。也參頁184，187和189關於「信」(believing) 的論述。

在進一步深入探討之前，我必須先總結一下萊辛關於顯白教誨的看法。為避免臆斷誤釋的危險，我將省略掉其觀點中那些不能一眼就能注意到的部分，我所列出的都是就算只浮光掠影地讀過萊辛的讀者也能一眼看到的東西，儘管就其本身而言，其觀點的淺顯部分也有一點隱然難解。(1) 萊辛宣稱，所有古代哲學家，還有萊布尼茨，[17] 都運用表達真理的顯白方式，這不同於真理的隱諱表達方式。(2) 真理的顯白表達方式所使用的陳述被哲學家本人認為是對純粹可能性的*陳述，而非對事實的*陳述。(3) 哲學家因審慎或因合宜才作這些顯白陳述 (即在隱諱教誨中不會也不能出現的陳述)。(4) 一些顯白陳述是對道德層次較低者——他們應當被這些陳述震怖——的演辭。(5) 有些真理必須被隱藏起來。(6) 即便最好的政體，也必定不完善。(7) 理論生活優於實際生活或曰政治生活。這個總結引出的印象是清楚的，即顯白論與對政治和實際生活的一種獨特態度有密切關係：「共濟會」——它知道一些隱秘的真理——將其存在歸因於所有實踐生活或政治生活的必然不完善。

有些讀者也許會立即對萊辛的整個 (顯白) 教誨不以為然，因為它似乎建立在明顯錯誤的或只是傳統的[18]假設之上，這個假設就是：所有古代哲學家都曾運用顯白演說。為提醒這些讀者，必需指出，(對萊辛的) 這項控罪允許一個完全無可反駁的解釋：萊辛隱含地否認，從事哲學寫作的作家若拒絕顯白論，仍可稱之為哲學家。[19]因為他了解

17. 在其死後才出版的一次私人談話中，萊辛對雅可比 (F.H. Jacobi) 談到萊布尼茨：「即便對於目光如炬的人，要發現他的真正看法常常也非常困難」。見同上，24:173。
* 楷體字是譯者所加的。——編注
18. 參Clemens Alexandrinus，*Stromata*《雜集》，5.58， Staehlin編，頁365。
19. 萊辛的類似表達方式見於其Briefe antiquarischen Inhaltes 7〈關於古代內容的通訊，第七封信〉，見《著作集》，同前，27:97以下。

柏拉圖著作中的篇章，這些篇章表明，拒絕隱諱真理的正是詭辯論者。

萊辛死於康德出版其《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)那一年，在他之後，顯白論問題似乎完全被忽視了，至少在那些有別於小說家的學者和哲學家中間如此。施萊爾馬赫(Schleiermacher)確立了柏拉圖研究的風格，在這種風格中，古典學問的傳統仍然受到注意，這種風格的基礎是將柏拉圖對話錄的自然秩序等同於對這些對話的一系列闡釋。當施萊爾馬赫引入這種風格時，仍然不得不詳細討論這樣一個看法：在柏拉圖的對話中存在着兩種教誨方式，即顯白的和隱諱的方式。在討論這個看法時，他對柏拉圖的文學手法作了五或六點極其重要而切實的評論。[20]就我所知，這些評論的精微之處至今仍無可出其右者，亦無可與之比美者。但是，他沒能看到至關重要的問題。他宣稱僅存在一種柏拉圖教誨——展現在對話中的教誨，儘管對那教誨可以說有着無數不同層次的理解：初學者無法充分理解的教誨，與只有對柏拉圖的訓練有素的弟子才能完全明白的教誨是同一個教誨。但接下來的問題是，初學者事實上所理解的教誨與訓練有素的學生事實上所理解的教誨相同嗎？柏拉圖的顯白教誨與隱諱教誨的區分有時被歸於柏拉圖反對「多神論和流行宗教」，被歸於柏拉圖認為自己有必要隱藏這個反對。施萊爾馬赫相信他已經駁斥了這個看法，其依據是：「柏拉圖對這個問題的基本信念在其作品中表現得如此清楚，以致絕無可能再認為他的學生還需要關於這些信念的更多信息」。[21]然而，「多

20. Schleiermacher，*Platons Werke*《柏拉圖著作集》，Berlin，1804，1.1.20。
21. 同上，1.1.14。

神論和流行宗教」是一個意義曖昧的說法。如果施萊爾馬赫使用更為顯然的說法，即「相信雅典城所崇拜的諸神的存在」，他便不能說柏拉圖所反對的那種信念已經在其作品中被清楚地表達出來了。事實上，在他所翻譯的柏拉圖的《蘇格拉底的申辯》(*Apology of Socrates*)所寫的導論中，施萊爾馬赫認為，「這篇作品的一個弱點是：柏拉圖沒有太用力運用蘇格拉底事奉阿波羅這個論據，以反駁蘇格拉底不信古代神這樣一項控罪」。[22]如果柏拉圖的蘇格拉底信奉「古代神」，柏拉圖本人不也同樣可能信奉這些古代神嗎？我們如何能夠說：柏拉圖反對「多神論和流行宗教」在其作品中被清楚地表達出來了？施萊爾馬赫為否認柏拉圖兩種教誨之間的區分所提供的最有力的論證，看來是他的這樣一個斷言：柏拉圖的真正研究並不絕對地是隱蔽的，只不過從那些漫不經心的讀者看來是如此；或者說，細心注意是充分理解其真實研究的唯一前提條件——這些真實研究不同於那些只是其「表皮」的研究。[23]但是，有人曾清醒地宣稱柏拉圖希望向所有讀者或者所有人隱藏其隱諱教誨？在這個問題上發言比較有份量的人，曾經視柏拉圖的隱諱教誨不同於其唯粗心大意的讀者才不明白的對話教誨？唯一可能的意見分歧僅在於粗心讀者和細心讀者之間的區分意義：從極粗心的讀者到極細心的讀者之間的道路是一條延續性的道路呢，還是兩個極端之間的道路該解釋作一個鴻溝？施萊爾馬赫隱含地假設從起點到終點

22. 同上，頁185。

23. 「隱秘的東西只〔是〕相對而言的」，同上，頁12。「真實的探究外披另外一種探究，不是像外罩一層面紗，而是像隨其生長的皮膚。這層表皮向粗心大意者隱藏了，只向他隱藏了應當被注意到或者被發現的東西。對於細心注意的人來說，只要留意內在關聯即可。」同上，頁20，楷體字為我所加。

的道路是延續性的，但是，根據柏拉圖的看法，哲學預先假定了一種真實的轉變，[24]也就是說，哲學的先決條件是與初學者態度的決裂：初學者還沒有片刻離開洞穴，他從未將眼睛離開人為事物而轉向洞穴的出口，哲學家則已經離開洞穴，他(如果他無須被迫另行他事)生活在洞穴之外，生活在「福地」。初學者與哲學家(因為柏拉圖的訓練有素的學生正是真正的哲學家)之間的差別不是一個程度的、而是類的差別。現在，眾所週知的是，柏拉圖認為美德是知識或曰科學；因此，不僅在智力上，而且在道德上，初學者都次於柏拉圖的訓練有素的學生。也就是說，初學者在道德方面的根基完全不同於哲學家在道德上所賴的根基：他們的美德不是真正的美德，只是庸俗美德或曰政治美德，這種美德不是建立在洞見的基礎上，而是建立在習俗或法律的基礎上(《國家篇》，430^{c3-5}和《斐多篇》，82^{a10-b8})。可以說，初學者的德性只是《國家篇》中「輔助者」的德性，不是「衛士」的德性。故此，「輔助者」作為初學者中的佼佼者，必須相信「高貴的謊言」(《國家篇》，414^{b4}以下；也參《法律篇》[*Laws*]，663^{d6}以下)，即相信那些對政治共同體有益、但終歸是謊言的陳述。真理與謊言(或不真)的差別不是一種程度的、而是類的差別。使真理與謊言的差別為真的東西，同樣使隱諱教誨與顯白教誨的差別為真；因為柏拉圖的顯白教誨就等於他的「高貴的謊言」。這種重要的關聯，對於柏拉圖的每一個讀者來說都或多或少地熟悉這種關聯，即使它不是得到所有柏拉圖的學生的適當強調。但是在拒絕認為有柏拉圖的顯白教誨與隱諱教誨之分時，施萊爾馬赫甚至連提都沒有提及這種關

24. *Republic*《國家篇》，518^{c-e}，521^{e}和619^{c-d}；也參*Phaedo*《斐多篇》，69^{a-c}。

聯。在上下文中，他同樣也沒有提及萊辛的對話錄（〈恩斯特和法爾克〉以及萊辛與雅可比的談話），這些對話在精神和技巧方面可能更接近柏拉圖對話錄，而非任何其他以德語寫成的現代作品。所以，施萊爾馬赫對此間所涉觀點的反駁不能令人信服。將他的《哲學倫理學》（*Philosophic Ethics*）與《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*）作一個比較，將可以說明這樣一個原因[25]：為什麼他完全沒有注意到初學者的德性與哲學家的德性的差別，而這個差別正是顯白教誨與隱諱教誨的差別的地基石。

現在，我再回來討論萊辛。萊辛怎樣被引向注意[26]並明白「所有古代哲學家」都曾經分別他們的顯白教誨及其隱諱教誨這樣一個事實的信息？如果我沒有搞錯的話，在經歷了轉變之後——在經驗到哲學是什麼以及從事哲學需要作出什麼樣的犧牲之後，萊辛憑藉自己的努力重新揭示了這個區分的意義。因為，正是那種經驗直接導致對兩組人的分別，即有哲學頭腦的人和無哲學頭腦的人的分別，同時也導致對展現真理的兩種方式的分別。在一封很有名的寫給一位朋友的信中（給門德爾松[Moses Mendelssohn]的信，1771年1月9日），他表達了這樣一種擔憂：「在拋棄某些偏見的時候，我已經有點過多地拋棄了我將來不得不再次找回來的東西。」[27]這段文字有時被認為指明了這樣一種情況：萊辛對《聖經》和《聖經》傳統的看法開始從其早期

25. 對類似這樣的陳述作一個分析可以發現個中原因：「對理性本質的知識即是倫理學」，「對進攻戰與防禦戰之間的一般區分是十分空洞的」，見*Philosophic Ethics*《哲學倫理學》，60節和276節。

26. 參考萊辛年輕時在其*Literaturbrief*《文學書簡》（《著作集》，同前，4:38）中對Gellius（20.5）有關段落的評論。

27. 關於萊辛在四十歲左右所經歷的危機的另一個描述見於*Briefe antiquarischen Inhalts 54*《關於古代內容的通訊，第54封》，見《著作集》，同上，27:250。

的強硬理性主義轉向一種更為正面的態度。有大量證據表明，這種解釋錯了。[28]那段文字的上下文清楚表明，萊辛先前所「拋棄」、並感到應當「找回來」的東西，乃是他在菲爾古森 (Ferguson) 著作中「依稀」(from afar) 發現的真理，就像他相信自己在那本書的目錄中所看到的東西。他還在菲爾古森的書中「依稀」發現了「我們碰巧生活在不間斷的矛盾之中和我們為了安寧而不得不繼續生活的道理」。顯然，兩種真理之間很可能有一種聯繫：萊辛先前曾拋棄的真理可能是這樣一些真理，它們與啟蒙哲學家普遍接受的、也是萊辛一生都接受的真理相矛盾。不管怎樣，兩年之後，他公開指責那些更新派的哲學家，他們過於聰明而不去服從由萊布尼茨和所有古代哲學家們所觀察到的審慎規則，從而避了智慧與審慎之間的矛盾。外在的證據有利於這樣的觀點，即萊辛所參考的那本書是菲爾古森的《論市民社會的歷史》(*Essay on the History of Civil Society*)。[29]「我們不得不生活在不斷的矛盾之中的真理」——它們曾被菲爾古森討論過，並在一定程度上表現在其《論市民社會的歷史》的目錄之中[30]——關乎文明的曖昧的特徵，也即，關乎盧梭 (Rousseau) 的兩篇著名早期作品所討論的主題。關於盧梭，萊辛——如他可能感到的那樣——在他的青年時期沒有給予足夠細緻的考慮。[31]若干年後，萊辛用更為清楚

28. 例如，可參von Olshausen (奧爾斯豪森) 為萊辛的《著作集》所寫的導論，見奧爾斯豪森，*Werke*《著作集》，24:41以下。同時，也可比照雅可比在一七八四年十二月三十日致哈曼 (Hamann) 的信：「當〔萊辛〕的《論人類的教育》(*Education of the Human Race*) 一書被一些人認為並非一部基督教的著作，而幾乎完全是一部基督教的著作，萊辛對這種愚蠢看法的憤怒已經達到了暴怒的程度。」見雅可比，*Werke*《著作集》，Leipzig，1821，1:398。

29. 不過，奧爾斯豪森根據「內在的理由」拒絕這個結論，參照他的觀點 (載於萊辛的《著作集》，1:44以下)。

30. 例如下列章節的標題：「論藝術與職業的分離」和「論完美國家中的腐敗」。

31. 將下面的引文與萊辛在〈恩斯特和法爾克〉中為說明所有市民社會必然的不完善的明

明白的詞語表達了他對文明之曖昧特徵的看法：即便是絕佳的民事機構，也必然不完善。如此，似乎是一個政治難題導致萊辛思想發生重大轉折，即從啟蒙哲學轉向一種更為古老的哲學，而非轉向任何形式的浪漫主義（轉向一種被稱為更深刻、更有歷史感的政府觀和宗教觀）。那麼，在萊辛從啟蒙哲學轉向古老哲學的途中，他在表面上與某些浪漫主義觀點走得有多近？關於這個問題，我們可以從雅可比的一篇文章那裏獲得答案；這篇文章致力於解釋萊辛所作的一個政治評論。根據雅可比的論述，萊辛曾經說：反對教皇專制的爭論要麼根本就不是爭論，要麼這些爭論比反對君主專制有兩三倍的確實根據。[32]萊辛是否有可能曾經認為教會專制比世俗專制好兩三倍？在別的地方，雅可比雖以自己的名義、但無疑是稟承萊辛的精神曾如此說道：「唯一地」以迷信為基礎的專制的壞處比世俗專制要少。[33]如今，世俗專制能夠很容易地與啟蒙哲學結盟，同時也拒絕嚴格意義上的顯白論，這一點首先在啟蒙後的專制主義的經典學說——霍布斯（Hobbes）的學說——那裏得到表現。但是，如果不迷信的少數人有意要公開揭露和反駁「迷信的」信念，那麼「唯一基於迷信的專制」——完全

顯理由作一個對比，可以看到菲爾古森溫和的盧梭主義對萊辛的影響。菲爾古森在第一部分第三和第四節說道：「我們所以為因之塑成社會的強摧機構，只是教導社會令其成員們相互不和，或者鼓勵他們在感情紐帶破裂之後繼續交往。」「如果不是與異鄉人和外國人的稱號相反對，市民和村民的稱號將會廢棄，並失去其意義。」「如果不承認反對他們的敵意，這樣一種期望便是徒勞的：我們能夠令各式各樣的人們承認他們中間的一體感。」也參第四部分第二節：「如果古代社會中一個奴隸的命運確實慘於現代社會中貧苦勞工和機械工人的命運，那麼，是否擁有地位和榮譽的社會上層沒有相應地有辱於與他們的條件相稱的尊嚴，便可能令人懷疑。」

32. Jacobi，《著作集》，同前，2:334；Etwas das Lessing gesagt hat〈某些萊辛所說過的東西〉。雅可比在其文章中大量引用菲爾古森的〈論市民社會的歷史〉。

33. Jacobi，《著作集》，同上，3:469。參Lessing的Gespraech ueber die Soldaten und Moenche〈關於士兵和僧侶的談話〉，見《著作集》，同上，24:159。

不以強力為基礎的專制——也不能被維持。萊辛無須等經歷到羅伯斯庇爾(Robespierre)的專制才認識到浪漫主義反對盧梭(他似乎相信一種對文明問題的政治解決)的基本信念時所宣稱的相對真理：萊辛於早一個時代便認識到那相對真理，而且以利於通往絕對真理的方式——哲學的方式——拒斥它。那時所有的經歷使他能夠以一種絕對比其同代啟蒙後的萊布尼茨主義者更為恰當地理解萊布尼茨「審慎」的意義。所以，萊布尼茨是顯白論傳統鏈條中離萊辛最近的一環。不過，萊布尼茨並不是唯一融入這一傳統的十七世紀思想家。且不提審慎的笛卡兒，即使像斯賓諾莎(Spinoza)那樣大膽的作家都曾經承認，必須將*pia dogmata, hoc est, talia quae animum ad obedientiam movent*(大眾意見)與*vera dogmata*(教義的真理)區別開來。[34]但是，萊辛不必依賴這一傳統的任何現代或者中古的代表：他熟知這一傳統的淵源。我們這裏所探察到的萊辛的看法是這樣的：仔細研究古典學問是一個勤奮的思考者能夠成為哲學家的唯一道路。[35]這是萊辛不妥協的古典主義，正是這種不妥協使得他開始注意到一些古代哲學家的顯白論，隨後能夠理解所有古代哲學家的顯白論。

---

34. Bruder編，*Tractatus Theologico-Politicus*《神學政治論》，十四章20節。
35. 在其《文學書簡》的第七十一封信(《著作集》，同前，4:197)中，引述了萊布尼茨頌揚對古典作品的批評和研究的話後，萊辛寫道：「無疑，從這一觀點來考慮的批評，以及在瞭如指掌的程度上追蹤到對古代(柏拉圖、亞里士多德、阿基米德[Archimedes]，阿波勒尼[Apollonius])的研究，不是賣弄學問，毋寧是萊布尼茨成為萊布尼茨的法門，這是勤奮好思者可以接近他的唯一道路(楷體字為我所加)。」十年後，萊辛在其《關於古代內容的通訊》第四十五封信(《著作集》，同前，27:218)中說道：「我們所見比古人多，可是我們的眼力也許不及古人；古人所見比我們少，但是他們的眼睛，尤其對於閱讀來說，也許遠比我們的眼睛要銳利——我想，對古人和現代人的整個比較必須以此為出發點。」

Blank Page

此頁為空白頁