

古典政治哲学之所以清明,是因为它始终没有忘记宗教这个最根本的对手(或者朋友);而宗教之所以始终不能被哲学忘怀,则是因为西方的宗教,特别是犹太教本身包含了高度的理性与智慧,而且对哲学发出永恒的挑战。这就印证了施特劳的一个基本立场,即耶路撒冷与雅典的对立与冲突,是西方文明的生命所在。

雅典与耶路撒冷

■唐士其

古典教育:免于堕落的可能出路

施特劳曾经把自己称为自由民主制的“朋友”,言下之意,就是这种制度有条件的、批评性的支持者。之所以采取这一立场,是因为他一方面认为自由民主制是当前情况下人类可能拥有的政体中最好的一种,另一方面,他又深刻地认识到,自由主义这种宣称一切价值绝对平等的思想或者意识形态又有可能导致价值上的相对主义乃至虚无主义,从而既有可能导致人类精神的坍塌,也有可能使人们无批判地接受类似法西斯主义那样的毁灭人性的政治现象。

施特劳相信,自由民主制要免于堕落,就必须着力培养一批又一批既追求自由,同时又能够超越相对主义的人,施特劳称之为“贤士”(gentleman)。他们具备从长远来看民主制所必需的一些高贵品质:“奉献、专注、广博和深刻。”与大众文化相异的自由教育则是培养这种人的唯一途径。自由教育(即古典教育)从三个方面区别于建立在启蒙思想基础之上的现代教育。首先,它传授的是完整的、综合性的知识,是“文化教育或以文化教育为目的的教育。它的成品是一个有文化修养的人”。其次,它注重对人的全面塑造,因而不仅是知识的传播,更是心智的培养,是对“崇高的简朴与沉静的庄严”的追求。其中的精神,暗合于中国传统的“大学之道”,即“在明明德,在亲民,在止于至善”。最后,自由教育不是大众化的教育。这并不是因为它一开始就把普通人排除在外,而是它相信,人类美德的养成、人格的完善是一个无止境的过程,因此教育就是一座不断上升的阶梯,同时,不同人由于资质的区别、条件的差异、努力程度的不同,自然不可能在这座阶梯上攀登到同样的高度。也就是说,自由教育既有“教无类”,相信“人皆可以为尧舜”,但又要求“因材施教”,而且假定“唯上知与下愚不移”。

与自由教育的目标和内容相比,现代自由民主制及其教育制度的问题,就不在于这种教育往往蜕化为专业化知识的传授,更在于它虽然宣称承认和保护价值追求的多样性,结果却因为强调这些价值之间的绝对平等而抹杀了它们的高下之别,从而封闭了人类不断走向完善的可能,使其教育对象要成为“没有精神的专业人士”,要不成为“没有心肝的酒肉之徒”(韦伯语)。现代的自由“扼杀了古代的‘自由’,使一切都受到教育的要求反过来使他们越来越忽视教育的质量”。

哲学与政治:如何两全?

自由教育虽然是保障自由民主制免于堕落的一个重要环节,但它与

后者之间也存在着某种必然的张力。这种张力体现在两个层面上。首先,自由教育不可避免带有精英教育的色彩。也就是说,即便这种教育在起点处向所有人开放,也只有少数人能够脱颖而出成为“贤士”。施特劳因此断然指出:“我们不能指望自由教育转变成为普及教育。它永远都只能是少数人的义务与特权。”这一点使自由教育及其支持者往往受到浅薄的、极端的自由派和平等派的攻击。不过,这个层面上的问题还不是施特劳最基本的关注,因为在自由民主制之下一种“自然贵族”的存在,毕竟得到比如美国立国者们的体认,并且在其制度设计中有所体现。 (“On Classical Political Philosophy”)

关键是第二个层面上的张力,它反映在自由教育的最终成果——哲学家与政治的关系方面。如果人们在自由教育为他们提供的那座精神的阶梯上不断攀登,那么除了少数人会由于学问与品德的修养而成为“贤士”之外,还会有



《雅典学院》拉斐尔作

极少数人进一步上升为哲学家。贤士与哲学家的区别在于,前者通常不加考察地全盘接受某些有关重要问题的“意见”(doxa,即社会通行的信仰与观念),而后者“则要对此进行调查和盘诘”。因此,贤士的美德与哲人的美德不完全一样。毕竟包括政治在内的一切人为之物最终都将飘然而逝,而哲学追求的乃是永恒的自然。当哲学家从有德之士成为超越善恶之人,他们自然也就成为自由民主制的怀疑者、批评者或者陌路人。这意味着,作为自由民主制重要一环的自由教育最终又可威胁到这种制度本身。就此而言,哲学与政治的冲突不可避免。苏格拉底,这位哲人之死,就是这种冲突最典型的体现。 (“What is Political Philosophy?”)

施特劳认为,哲学与政治之间的紧张关系来自于一个基本的事实,即无论何时何地,都不可能使一个社会的所有成员上升为哲学家,反过来,哲学也不可能成为任何政治社会的基础,柏拉图的“理想国”只能存在于言谈之中而不能付诸现实。 (Natural Right and History) 换言之,社会的基础是“意见” (“On a Forgotten Kind of Writing”),其中就包含了一个社会基本的价值规范和道德追求,而哲学追求的则是真理。“意

见”包含真理(The City and Man),但不可能完全是真理,亦不可能完全为真理所替代。也就是说,“古典政治哲学认为,一切曾经存在过的或者将会存在的政治社会都建立在一种特殊的、根本性的意见基础之上,它不可能被知识所替代,因此,政治社会必然是一种特殊的或者说排他主义的社会。”施特劳始终认为,作为自由民主主义基础的启蒙运动存在一个根本性的问题,那就是它一方面相信可以用哲学启蒙全体民众,因而将“意见”作为迷信和偏见加以拒斥,从而瓦解了社会的道德与宗教纽带,另一方面为了现实这一目标,又人为地降低了哲学的标准,使之建立在“更低然而更坚实的”基础之上(Natural Right and History),其结果则是理性主义的“自我毁灭”,即相对主义乃至虚无主义的盛行。

古典政治哲学的路径

那么哲学与政治是否根本上就不能两全?施特劳的回答是否定的。他相信,在处理哲学与政治的关系问题上,古典政治哲学提供了一种与启蒙主义不同的、能够使两方面都得以保全的方式。这种方式包括三个方面的要素。首先,哲学仅仅把自己视为对智慧的追求而非智慧本身,也就是说,哲学乃是对

无知之知,对哲学来说,问题的显明性永远大于答案的显明性。 (“Restatement on Xenophon's Hiero”)或者说,古典政治哲学从根本上体现为一种生活方式,而不像启蒙哲学那样自视为真理的化身。其次,古典哲学把沉思的生活视为幸福的生活典范,与现实社会自觉地保持某种距离,而不像启蒙哲学那样试图成为改造世界的工具。最后,古典政治哲学清楚自己对社会可能具有的颠覆性,因此有意识地把自己局限在一个小范围之内,只对理解或者有可能理解哲学的人谈论哲学,而不像启蒙哲学那样自信能够把真理传播到世界的每一个角落。 (On Plato's Symposium)

在作为社会基础的“意见”中,宗教是一个重要的组成部分。哲学与宗教的关系,即施特劳所谓的“神学—政治问题”,是他的政治哲学思想的核心论题。哲学要求置疑一切,而宗教的基础则是对神自谦卑的服从,两者之间似乎形同水火。启蒙主义矛头所向,就是宗教带来的蒙昧主义和对世人的欺瞒。 (Philosophy and Law) 但是,施特劳发现,启蒙哲学既没有能够在真正意义上摧毁宗教,更不曾为人类的思想和生活提供坚实的可靠的基础。因为只要哲学还不能为整个宇

宙提供全面系统的说明,宗教就有其存在的根据。“正如我们的反对者拒绝没有理由的信仰一样,我们至少也有同等的权利拒绝没有理由的不信仰。” (“An Epilogue”)

施特劳思想的成熟,恰恰就在于他发现了以迈蒙尼德为代表的中世纪犹太教思想家们处理哲学与宗教关系的一种独特方式,即隐微的写作艺术。他们把自己真正的思想隐藏在普遍接受的意见之中,保证只有那些慎思明辨的人才能理解和把握,从而在向有可能追求哲学的人们传授知识的同时,又不危害社会的宗教基础。施特劳随后发现,从柏拉图以降的古典政治哲学家普遍采用了这种写作艺术,它成为古典政治哲学与政治的关系的象征,也成为自由教育最典型的体现形式。 (Persecution and the Art of Writing)

就此而言,哲学的首要问题是哲学家在社会生活中如何自处的问题。也正是在这个意义上,施特劳断言哲学首先是政治哲学。 (“The Law of Reason in the Kuzari”) 因此作为自由教育最高阶段的哲学家的教育,就是让受教育者最终养成豁达大度的心胸,这样一种豁达大度兼具中道与勇敢的特性。它是中道的,因为它要求受教育者知道自我约束与自我限制,知道自己的无知,并且对其无知之物保持敬畏之情,同时在实践中学会审时度势,因为“智慧不能与中道分离”,“中道使我们能够避免双重危险,一方面是对政治出于幻想的期待,另一方面则是对政治软弱的蔑视。因此所有受过自由教育的人会成为政治上坚守中道的人”。它又是勇敢的,因为它意味着受教育者敢于与周遭喧嚣浮华的世界彻底决裂。中庸之道,正是自由教育的核心,是保障政治与哲学能够两立,并且相互激荡,又相得益彰的根本途径。这种教育之所以被古人称为“自由教育”,正因为它相信“一切人出于自然都会追求善,而非传统与旧习”,因此它首先意味着心灵上彻底的自由;同时,由于“所谓自由就是践行豁达的美德”,所以它又是实践的自由,是一种“从心所欲不逾矩”的自由。

自由教育的途径,主要在于“唤醒每一个人自身的卓越和伟大气质”。其具体的方法是“聆听最伟大的思想家的交谈”,是一种“和最伟大的思想不断交流的过程”。因此,施特劳及其学派把对古典的阅读作为自由教育的基本形式。同时,它还是个体性的,是在个体与个体之间发生的,是心灵与心灵之间的交流与沟通,是感悟与领会。“法力赛的犹太教义始终认为,必须根据口头的或者未成文的律法来理解成文的《律法书》,其最根本的理由就在于,最深刻的真理是不可言说或书写,甚至不可言说的,因为当以色列人在西奈山上接受上帝本人的教诲



施特劳

时,除了希伯来语《圣经》第一条戒律的第一个不发音的词(Aleph)之外,其他什么也没有听到。”这是《古今自由主义》一书的结语。古典政治哲学不追求、也不承诺任何确定的答案,不传授、也不企及任何普遍的教义。“处无为之事,行不言之教”,乃自由教育的最高境界。这又反过来证明,自由教育不可能是一种普及教育、大众教育、快餐式的教育。

《古今自由主义》:哲学与宗教的变奏

从某种意义上说,《古今自由主义》一书体现了施特劳思想的各个侧面。施特劳自己在《古今自由主义》的前言中表示,这部著作首先解释何为自由教育,后面的部分则是通过分析前现代时期思想家的写作艺术以阐明他们的自由思想。在书中收入的一篇文章中,有三篇可能稍难懂。其中,《〈迷途指津〉导读》是对犹太人哲学家迈蒙尼德写作艺术的探微。正是对《迷途指津》的深入研究使施特劳发现了隐微式的写作,并且推动他走上重新发现古典政治哲学之路。施特劳在《〈迷途指津〉》中指出:《迷途指津》看上去并非哲学著作,而是一部一名犹太人写给其他犹太人看的著作,是以哲学的方式解明犹太教中一些难解之处(比如肉身论与神车论)的著作,是针对人们对犹太教的质疑捍卫犹太教的著作。但是,在仔细分析《迷途指津》的文本及其结构之后,施特劳向读者表明,迈蒙尼德原来是一位哲学家,“因为现在他已经明白,只要上帝的存在尚未得到证明,那么这种存在就是可疑的”。他通过显白写作在犹太教面前证明哲学的正当性的同时(Philosophy and Law),又以隐微的方式向那些能够认真阅读这部著作的读者暗示,只能把律法中那些与理性相违背的对上帝的描述视为一种想象。他深知,“对普通大众解释诸如此类比喻或者说明这些表达方式的比喻性质并非没有危险,因为《圣经》中的教义,比如说宣称上帝发怒、慈悲或者可变等,虽然并不真实,但却服务于某些政治目的,或者都是必要的信仰。”

《〈斯宾诺莎的宗教批判〉序言》则被视为施特劳本人的学术自传,在一定程度上勾勒了他早期思想的发展。《批判》是施特劳的第一部著作,发表在对迈蒙尼德的系统研究之前。《序言》在一定程度上是对《批判》的修正,是对启蒙主义宗教批判的批判,是在哲学法庭上对宗教的辩护,但同时也是对哲学本

身区别的辩护。它表明,成熟以后的施特劳的思想毫不犹豫地两个对立同时又统一的方向发展。一方面,他进一步坚信启蒙并没有摧毁宗教,反而带来了理性的自我毁灭(这是《批判》的基本观点);另一方面,他进一步明确了自已作为哲学家,即“我不能信仰”的基本立场,同时确信通过回到古典政治哲学,能够找到一条拯救哲学本身的出路。正因此,他在该文的最后写道:“我现在读《神学政治论》的方式完全不同于我年轻时候。那时,我对斯宾诺莎的理解太拘泥于字面意义,恰恰是因为我没有逐字逐句地推敲他的作品。”

《评卢克莱修》处于全书的中心地位,这不仅出于时间上的考虑,而且因为施特劳认为,伊壁鸠鲁学派的思想是古典思想中与现代思想最为接近的部分。这种思想被称为“哲学的享乐主义”,是因为它认为“有一种完全的快乐,这种快乐乃是我们根据自然倾向加以追求的快乐,而且这种快乐只有通过哲学才能达到”。 (Natural Right and History) 它在对整个宇宙进行彻底的理性主义理解之后,用一种禁欲主义的、从现世退隐的态度沉思自然,以得到心灵的平静。因为“如果没有神的话,那么最具神性的存在、最荣耀的存在、最仁慈的存在以及最高等级的存在就是其幸福并不完美的睿智之人。人类幸福的不完美不可能通过对自然的任何征服、通过使整个供人类运用而加以克服,因为这就需要解放那些对不必要之物的欲望,从而使人类的悲惨命运,即西西福斯的命运成为必然”。这是本书最关键的一句话,也是处于这本书中间位置的一句话(按照施特劳本人的说法,使用隐微艺术的作者往往在作品的中间部分表露其核心论点)。伊壁鸠鲁学派的思想与柏拉图式的政治哲学的区别在于,它带有一种由于把理性主义发挥到极致而导致的悲剧气质,同时拒绝了哲学家的政治责任;而与近现代政治哲学的区别,则在于它坚持哲学自身的价值而不把它视为达到某些哲学之下的目的的工具,同时明白“意见”不必也不可摧毁,因而愿意让宗教继续成为一种“愉悦和有益的错觉”。这种哲学因此成为古典政治哲学向近代政治哲学嬗变的桥梁。

《古今自由主义》一书的章节安排,可以被看作哲学与宗教两个主题的变奏。以第五章为界,前半部分呈现的是清明的哲学(雅典)的旋律;在后半部分,宗教(耶路撒冷)的主题逐渐清晰并且达到高潮。 (“Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”) 虽然前后各有主次之分,但在整部著作中,这两个旋律始终相互映照,如影随形。施特劳通过本书的论证揭示出,古典政治哲学之所以清明,是因为它始终没有被哲学忘怀,则是因为西方的宗教,特别是犹太教本身包含了高度的理性与智慧,而且对哲学发出永恒的挑战。 (“On the Interpretation of Genesis”) 这就印证了施特劳的一个基本立场,即耶路撒冷与雅典的对立与冲突,是西方文明的生命所在。 (“The Mutual Influence of Theology and Philosophy”)

(文中没有标注出处的引文都出自《古今自由主义》一书)

西洋镜下

贝施福写道:“今天,3月25日,我们召集了一个由英国圣公会、美国公理会和长老会、英国公理会代表出席的会议。我提出的支持建立一所基督教联合大学的决议得到了一致采纳,我们今天创造或见证了历史。”

贝施福与燕京大学贝公楼

■张红扬

贝施福(James Whitford Bashford, 1849—1919), 是美国美以美教会(Methodist Episcopal Church, U.S.A.) 1904年至1919年间派往中国的驻区会督(Resident Bishop)。昔日燕京大学的行政楼——贝公楼(Bashford Hall)就是以他的名字命名的,中文亦译作施德楼。1952年以后,与燕大合并后的北京大学也一直将其作为校长办公楼使用。贝施福究竟何德何能,竟使燕大在校园中心区域的标志性建筑上永久地镌刻上他的名字?随着相关研究的展开,问题的答案也逐步水落石出。

贝公其人

贝施福中文名又译作柏锡福、贝施德、贝福瑞,1849年5月29日出生于美国威斯康星州。他于1873年毕业于威斯康星大学麦迪逊分校并获得文学士学位,后又到波士顿大学学习神学和传教学,同时担任传教士和教师。1878年获得波士顿大学神学博士学位后,他曾先后在马萨诸塞州、缅因州和纽约州的五个教堂任牧师,期间由于积极参与社会活动,受到了一些教会大学的青睐。他于1889年接受了有美以美教会背景的俄亥俄州卫斯理大



司徒雷登摄于燕京大学贝公楼前

学对他的聘请,担任了该校校长。在任15年中,他广泛募集资金,建设现代化教育基础设施,同时延聘一批名教授,有效地提高了学校的学术水平。1904年5月,贝施福被选为美以美教会主教,他随即申请去中国传教,获准后成为美以美教会第一位真正的中国驻区会督。在此之前,负责中国差会的美以美会督只是每年一度到中国各差会巡视。从1904年到1918年,贝施福除了回美述职或度假外,这其中14年都是在中国度过的。1918年秋,贝施福因健康原因回美治疗,1919年3月18日在美国加州帕萨迪纳逝世。

贝公与燕京大学

早在1877年,美国长老会传教士狄考文(Calvin W. Mateer, 1836—1908)就建议要统一教会学校教育并进行分工,最初是基于节省资金、资源共享、加强力量、提高教育水平的考虑。从传教士提出基督教联合办学的主张,到美以美会、长老会、伦敦公理会、美国公理会这四个教派联合组建的燕京大学初现雏形,经过了近四十年的漫长时间。贝施福作为拥有学校较多的美以美会的会督,一直积极倡导和促进在华基督教各教派的联合办学,燕京大学的创建就是其重要的贡献之一。

贝施福的传记作者,1924年美以美教会派往中国的主教格罗斯(George Richmond Grosz)曾翻阅过贝公的笔记本,发现其中记录了1911年3月25日讨论过在北京成立一所基督教联合大学的事情,而这里所指的基督教联合大学就是尚未孕育成形的燕京大学的胚胎。贝施福写道:“今天,3月25日,我们召集了一个由英国圣公会、美国公理会和长老会、英国公理会代表出席的会议。我提出的支持建立一所基督教联合大学的决议得到了一致采纳,我们今天创造或见证了历史。”

1916年,美以美会的汇文大学和公理会的华北协和大学开始合并,合并后的汇文大学是后来燕京大学的一个主要组成部分。合并前



贝施福

的汇文大学1890年在纽约州注册备案,正式成立。它早在1888年筹建时就由美以美会福勒主教(C. H. Fowler)取了英文的校名“Peking University”。刘海澜(Hiram H. Lowry, 1843—1924)1894年担任校长以后,强调提高学校的学术标准并扩大其影响范围。汇文大学的第一批毕业生于1892年毕业,共5名。1905年,在校学生共有204人,其中男生139人,女生65人。它是美以美会也是新教高等学校中质量较高的一所。

学校合并也遭到了美以美教派内的一些人士的反对。他们认为教派的利益牺牲太大,合作管理的困难太大,政策的变化太激烈等等。贝施福坚持认为,增加教会大学的设备和提高这些学校的标准,都有赖于教派联合办学。在贝施福的坚持下,在刘海澜校长和贾腓力(Frank D. Gamewell, 1857—1950)干事的努力下,汇文大学一直与其他教派商讨合并后新建学校的校名、校址和校长人选。讨论的过程是艰难的,1919年5月,于贝施福逝世两个月后,以燕京大学代校长刘海澜代表的美以美会的退让为前提和代价,合作各教派在校长、校址和

校名等问题上终于达成了一致。由长老会传教士司徒雷登担任校长,重新选址,并确认燕京大学的校名。由此,燕京大学展开了崭新的一页。

作为一位来华传教士,贝施福的最终目的是基督教化中国,而联合办学是其梦想联合教化中国的策略。同时,作为一位富于经验的教会高等教育管理者,他敏锐地感到当时中国的教会高等教育的教学质量亟待提高,而提高水平最经济、最迅速的办法就是联合办学。从教会大学的历史评价来看,联合办学确实有效地促进了学校整体水平的提高。研究中国教会大学的学者卢茨认为,联合办学之前的许多学校“常常自命为大学,尽管学校里很少甚至没有学生在攻读大学课程。甚至没有程度之分,在预科里的多数学生、老师和课程既没有大学的气氛,也没有大学的学术标准。但由于教会发出的报告自然又都倾向于尽可能地创办日期说得早一些”,联合办学开展后,“基督教教育工作确实非常关心如何提高高水手的问题,在20世纪前25年期间取得了很大成就。”

贝公的赠书

贝施福在美国逝世后,他在中国的藏书遗赠燕京大学图书馆。今天,我们在北京大学图书馆的老燕大特藏中,还能找到100余册有他亲笔签名的书籍。在1933年编定的《燕京大学图书馆概况》中,介绍了燕京大学的两个特藏,其中一个就是西文东方学文库,并说明这个收藏是“关于研究中国及东方文化的西文书籍。至1933年,共有4279干事的努力下,汇文大学一直与其他教派商讨合并后新建学校的校名、校址和校长人选。讨论的过程是艰难的,1919年5月,于贝施福逝世两个月后,以燕京大学代校长刘海澜代表的美以美会的退让为前提和代价,合作各教派在校长、校址和

示区别,并存放于特别图书室,此特藏为燕大图书馆的一大骄傲。1952年新北大组成之后,继承和发展了燕大的这个特藏。它将老北大、老燕大东方学书籍合头,并不断添加新收藏,这个工作因“文革”等政治运动的干扰,断断续续一直延续到上世纪80年代时,已计有1.1万多种。贝公的藏书已成为北大西方汉学图书的源头和嘉惠学林的珍贵历史遗产。

贝公的贡献

费正清曾经说过:“在19世纪中西关系中,新教传教士是研究最少,却是最有意义的人物。”然而,对这些“最有意的人物”的评价却一直是一个争议很大的问题。的确,他们文化侵略中国的妄想带有强烈的文化侵略特征,突出地体现了近代中西关系的不平等性;他们中的一些人直接或间接地参与了西方列强的殖民活动,在中华民族的情感记忆中永远地留下了被侮辱、被损害的一页。然而,近代新教传教士在华活动及其历史作用与文化影响又是复杂而多重的。他们既是文化侵略者和殖民军,又是西方文化的传播者;他们当中有不少像贝施福这样的自由传教士,把兴办教育作为自己的终生事业之一,体现出传播社会福音的取向。历史证明这些教会大学在中国教育近代化过程中起着一定程度的示范与导向的作用。贝施福在筹备燕京大学早期的教派协调和斡旋中作出的贡献是新教各教派共同承认的。为燕京大学的建设作出杰出贡献的司徒雷登校长同意以贝施福的名字命名校园的标志性建筑,就是对他功绩的认可。基督教亚洲高等教育基金会曾出版过一部介绍民国时期中国13所著名基督教教会大学的画册,其中也再次肯定了“贝施福促成了教派合并学校的谈判,而谈判的成功直接造成了燕京大学的诞生”。