

# 美国教育史

(一)

殖民地时期的历程(1607—1783)

[美]劳伦斯 A·克雷明 著  
周玉军 苑 龙 陈少英 译

北京师范大学出版社



### 图书在版编目 (CIP) 数据

美国教育史. 1. 殖民地时期的历程 / (美) 克雷明著; 周玉军, 苑龙, 陈少英译. —北京: 北京师范大学出版社, 2003. 4

ISBN 7-303-06505-9

I. 美… II. ①克…②周…③苑…④陈… III. 教育史-美国  
IV. G657.29

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 025099 号

Translated and published with permission of the  
United States Information Agency

本书经美国新闻署授权翻译出版

北京师范大学出版社出版发行

(北京新街口外大街 19 号 邮政编码:100875)

出版人:常汝吉

北京师范大学印刷厂印刷 全国新华书店经销

开本:850mm×1168mm 1/32 印张:18.625 字数:442千字

2003年4月第1版 2003年4月第1次印刷

印数:1~2000册 定价:26.50元



## 序

伏尔泰曾经讽刺说，历史不过是一小撮阴谋家玩的死亡游戏。他最好在后面再加上一句：活生生的死亡游戏。不错，为了使人们知道自己从哪儿来、自己是谁，历史责无旁贷地要告诉人们生命所具有的能量及其限度。历史既可以把今天的人和他们的祖先的理想连接在一起，也可以让今天的人自由地追寻属于他们自己的新的理念。或者历史简单地展示人们为追求理想所付出的努力。历史能告诉人们，他们何时离开了或何时接近了伊甸园，或告诉你其实伊甸园从来就没有存在过。但无论历史怎样易变，它的确有助于我们确定今天该如何行动，并且它一直是对人类的发展起着作用的。

对历史所具有的这种超凡力量的认识，无疑在近年来引起人们对传统美国教育史的普遍不满。长期以来，与政治有关的激烈争论已经触及了教育活动的方方面面，那些关于公立学校创立、发展和成功历史的夸耀，看上去已经趋于平静且显得有些不适当了：因为它不能充分说明美国人是如何从教育中获益的，它也不能激发富有成效的讨论美国教育应当何去何从。这样的情况确实存在：宁愿被迫接受也不愿从历史的束缚中解脱，宁愿沉湎于理想化的承诺也不愿为制定公共教育政策注入活力。十多年前，那个最终导致“美国历史教育作用”委员会成立的会议，曾得出结论认为：关于教育史的不完善的知识已经对最近处于转折关头的美国教育在课程规划、教育政策的形成和教育行政部门的工作等方面产生了负面的影响。

许多课程出现的传统上对美国教育的阐释，在许多方面都存有作为欧洲殖民地的印迹，尤其在那些除新英格兰之外的南部省

份的学校里，体现得更为明显。而建立在新英格兰的那些学校，则成为未来美国公共教育体系的基础。事实已经证明，在18世纪末，欧洲模式就已经不起作用了。新的美国需要另外一种形式的学校体系来维系和哺育新的生活方式。当时也有了一些努力与普及教育，如开办周末学校、幼儿学校等等，但这些努力还不能充分满足一个发展中的社会需要。于是 Horace Mann, Henry Barnard, John Pierce 等人为建立公立学校体系开始了一场伟大的“十字军东征”。类似这样的积极努力与抵制力量之间的竞争持续了一个多世纪。到1860年，除南方省份之外，积极的努力都取得了胜利。而在南方，胜利则要等到19世纪末一群北方慈善家领导的革新运动的来临。公立学校体系的不断完善、改进与推广，已经与一个民主的、工业化的社会相呼应，并与美国的进步联系在一起。社会发展和教育发展相互依赖，促进公共教育的发展成了市民和教师的共同责任。只有这样，才有可能使美国把握自己的命运。

没有什么能否定公立学校在19和20世纪对美国教育实践的作用。但千万不能因此曲解其中包含的历史要素。不可否认的是，美国教育的传统编年史是被狭义地传扬着，其中不仅有年代之误，更充斥着令人难以忍受的说教。它几乎带有了20世纪初社会科学研究中的所有缺陷，但对现实生活的影响依然不良。十分清楚，在制定新的教育计划时的确需要考虑历史要素，但这种考虑只有建立在充分理解历史的基础上才被认为是可接受的，才可能融入新的政策制定当中。

几年前，在一个美国历史学家的研讨会上，我提交了一篇论文，试图系统地阐述上面提到的那些问题，目的是从教育史研究的角度，对新教育计划的制定提供一些具有激励作用的建议。我的论文沿着三个基本方向提出问题并作出回答。首先，我坚持对不同时期美国教育史的本质和作用进行更广泛深入的研究，并且弄清楚有哪些是正式的或是非正式的推动力，塑造美国人的思想、

性格和情感，这些因素与社会之间有什么样的关系。就我而言，提出这样的问题，是想越过正规的学校教育而去关注其他一些教育场所，如家庭、教堂、图书馆、博物馆、出版社、慈善机构、青年社团、农贸集市、广播网、军队组织和科研机构等等。它们能让我们对一些历史上发生的现象有一个正确的把握，如18世纪报纸业的兴起、19世纪社会规范的建立以及20世纪电视的普及等，并能给我们提供评估公立或私立学校在社会变革中的角色和影响的背景因素。或许更重要的是，关注这样的场所能使我们避免像Herbert Butterfield所说的那样出现“浓缩历史”的现象，因为对历史作过度简化的处理，往往会增加现在人们对历史的困惑感。

问题的第二个源泉来自于最近美国史研究的一些新进展，包括对教会史、人口史和科学史蓬勃增长的兴趣；在研究历史现象时运用社会科学的研究方法；建立在比较基础上的对美国成就的评价等。这些发展深深推动着与之相关的教育史探究。过去教育史的研究主要是关于学校组织和学校结构方面，后来的研究则强调教育的过程和模式；过去的研究强调教育所需的正规法律依据和教育目标的严格表述方面，后来的研究则更关注教育的具体实践；过去的研究强调的是教育与政治分离，后来的研究则是重新主张在教育和政治之间建立复杂的关系网络；过去的研究总是把目光集中于美国自身，后来的研究则着眼于比较的方法，并且基于这种观点已经发现了美国和其他国家在教育方面的某些一致性。

最后我认为美国教育史家在从事研究工作时心胸必须足够开阔，他们在尝试评估美国的教育状况时，不必担心与自己的美国情结碰撞。必须承认，目前回答如下问题我们的确会遇到很大困难。新的教育场所和设施是否提供了社会发展和知识进步所需要的产品？新的课程潮流将是什么？儿童培养方面有哪些新趋势？时至今日，如再不做出新的努力，美国教育史的价值是有理由被贬

低的。坚信教育带来变化，美国人民比过去更坚定地要求变化。

我写那篇论文之后不久(1964年春天)，出现了一件不期而遇的事情，而这样的事情又往往可以决定一个人生活和工作的方向。美国历史学会的 W. Stull Holt 教授问我是否愿意在该学会和美国教育部的共同资助下写一部体现上述观点且内容丰富的美国教育史著作，这部著作同时将作为纪念美国教育部成立百年庆典的作品。我的回答当然是热情和肯定的。Holt 教授和当时的美国教育部长 Francis Keppel 亲自到设在纽约的卡耐基基金会为本书寻求资助。由 John Gardner 领导下的基金会反应是相当积极的，他保证给这项研究和写作提供最适宜的环境和条件。我对学会、教育部和基金会的支持态度感到十分欣慰，正是他们的好意使这本著作的出版成为可能。特别是他们在提供支持的同时并未对这部著作的模样作任何束缚，这些可敬的先生几乎为本书安排了一切，惟独把内容完全留给我自己把握。

现在，这部三卷本的著作已经完成了。第一卷从新大陆文明的建成开始，到独立战争和杰弗逊那一代人努力开创了适应“美国天才”的教育为止。第二卷主要回顾了美国建国初期为教育所做的努力。从 Noah Webster 时代各种各样的教育方案开始，到 Willan Torrey Harris 的“八月陈述”(August formulations)为止。第三卷围绕美国实现都市化之后的教育实践展开，一方面强调由于交流手段和媒体技术进步而引发的教育的结构性变化；另一方面考虑了美国作为世界的中心或文化的出口者，美国教育本质方面的一些必需的变化。在我的著作里，我把教育看做一个审慎的、系统的和通过不断努力去得出或唤起知识、态度、价值、技能和情感的过程。虽然人类学家和社会学家在定义教育时也提到过其中的一些要素，但这个过程比他们给教育的定义更具体。教育，如此定义的教育，显然会对个人的生活产生影响，会提高处于纷繁复杂社会中人们的辨别力。无论是从事政治或是商业、技术，遇



到类似于地震这样的具体事件，总之无论是一般、还是在特殊的时间和情形之下，都可以证明这种影响的存在。有的人总是习惯于用教育的眼光去分析他们所遇到的事物，这样他们就会发现各种类型的人，发现决定一个人的类型和命运的因素。对我来说，我大概就属于这类人，我通过教育的眼光发现了这样一个结论：对教育史家来说，最重要的是研究“广义的历史”，其他的一切都不那么重要。这样的概念我自己在理解上也遇到过很多困难，但对教育史研究来说这的确是一个含糊不得的概念。

对我的写作风格作一两个技术性的解释是有益的。我试图使脚注少得不能再少，只给出了包括法规条文、统计数字、个别特殊的历史解释和与史学传记有关的重要争论等必需提及的内容。其余的都用引文的方式处理了。我曾经反复研究了那些被引用的文献，详细开列参考书目。因此，相信那些对我著作中某一章节内容感兴趣的读者，还可以通过阅读相关的文献，进一步找到这些内容的来源。我把一些古老的引文原文中现代人不熟悉的大写和标点，根据需要作了补充或现代化、美国化的处理，以方便读者。一些古老原文中的日期也作了相应的处理，例如我把原文中的1716/1717年3月3日改为1717年3月3日等等。

献身于学术研究的人会意识到自己的工作离不开那些延绵不断的、形式多样的、对作者无处不在的帮助和无私奉献。无论是美国还是欧洲的图书管理员或档案管理员，他们的耐心都令人钦佩。他们不仅回应我对文献资料的一般需求，而且对我的那些不十分清晰、有时甚至是导向错误的假设都能做出积极的回应。特别是教育学院的 Florence Wilkinson，他所做的努力，使我了解了什么是一流的图书管理员工作。由于 Joanne Hanke Schwarz 的帮助，我对殖民时期与印地安人有关的一些事件有了更进一步的理解。John H. Calam 无私地与我分享了他关于社会在传播基督教义方面的研究成果；Douglas Sllloan 和 Carl F. Kaestle 从事了绝

大部分纽约等地基础性工作。在我分析爱尔兰文献时，Miriam Ulltveit Moe 提供了有价值的帮助；我也从 Douglas Sloan 那里获益，他是研究苏格兰文化对 18 世纪美国人文化生活影响的一流专家。H. J. Noah, P. H. Phenix, R. McClintock, L. Comitas 以及 M. S. Dworkin 在我提炼思想时给了我无尽的力量，是他们推动我准确、准确、再准确，鲜明、鲜明、再鲜明，清晰、清晰、再清晰；同时 J. H. Fischer 和 R. Schaeferk 对我的帮助是一贯的和慷慨的，教育学院的良好环境使我能全力以赴和高效的从事我的研究工作。我的助理 J. F. Suratt 无论是在大的方面还是在文字处理等小的方面，都以各种形式协助我，常常是我们俩人的工作都交织在一起了。A. Goldstein 用她的认真和智慧为我打印了手稿。C. Foster 仔细的阅读了初稿并提出了很好的建议。应当提到的、为这本书做出贡献的人还有很多很多，虽然不能在这里一一列出他们的名字，他们的诚意和责任感将永存我心。

本书源于我 1964—1965 年间在行为科学院高级研究中心期间的研究与写作。关于本书的第一次演讲是 1996 年春天在伦敦大学教育学院做出的，那是一个为纪念 John Adams 爵士而作的演讲。在此，让我对我在行为科学院高级研究中心工作期间该中心的主席 Ralph W. Tyler 和研究院的主席 H. L. Elvin 表示深深的敬意。

我的家人——我深爱的太太和孩子对我的理解和支持成就了今天这一切，他们带给我的喜悦和自信是我永远最需要的。

劳伦斯 A. 克雷明

哥伦比亚大学教育学院

1970 年 1 月

## 第一卷 殖民地计划 (1607—1689 年)

### 前 言

我们就像山巅的城市，所有人的目光都在注视着我们。

约翰·温思罗普 (John Winthrop)

1584 年秋天，可能是九月下旬，年轻的英国传教士理查德·哈克卢特为了呈递《论西部殖民》(Discourse of Western Planting) 一书而晋见伊丽莎白一世。此书是他在瓦尔特·罗利(Walter Raleigh) 的授意下，于前一年的夏天写成的。那一定是一个令人愉快的时刻，因为女王以赐予哈克卢特任布里斯托尔大教堂下一任牧师来祝贺此书。但是晋见的意义远远超出了令人愉快的心情。当时正处于影响力巅峰的罗利仅在几个月前说服伊丽莎白，将他过世的同母异父兄弟汉弗莱·吉尔伯特爵士已经期满的特许权授予他，以便探索新大陆中“没有被信仰基督教的君主和臣民实际占领的土地”并对其进行殖民开垦。获得此项特权本身就是一大胜利，因为许多人都急于得到这个权利。然而罗利比大多数人更清楚殖民新大陆是代价很高的冒险，他的同母异父兄弟为此损失惨重。罗利得出的结论是，最急需的是能够获得皇家的财政支持，而要想从吝啬的女王那里得到经费需要最具说服力的理由。正是这一需要使罗利找到哈克卢特，而且也不会有比他

更好的人选了。

1584年，三十刚出头的哈克卢特已是一位颇有名气的宇宙志研究者：他于1577年在牛津完成了自己的正规教育，后来取得了牧师资格，这无疑可以保证他拥有稳定的收入。但是他真正的教育却来自他的堂兄——律师理查德·哈克卢特。理查德首先鼓励他学习地理，后来还指导了他的见习。到16世纪80年代初，这位年轻的学者已经接触了当时地理学上包括哥哈多斯·墨卡托等大多数主要的领先人物，并致力于系统收集用欧洲主要语种撰写的论文、地图和游记。

哈克卢特不可避免地被卷入到吉尔伯特的殖民计划和他的合作者们中间，他们是女王的秘书弗朗西斯·沃尔辛厄姆爵士、沃尔辛厄姆的继子克里斯托夫·卡雷尔、沃尔辛厄姆的女婿菲利普·锡德尼爵士。事实上，哈克卢特的第一本重要文集《几次触及美洲发现的航行》(1582年)为宣传和使吉尔伯特的事业合法化做出了重要贡献。他在把此书献给锡德尼的题辞中写道：“我不仅仅是有点惊叹(更确切地说是崇敬)，自从第一次发现美洲大陆以来(到现在已经整整90年了)，在西班牙和葡萄牙人大规模地征服和开垦之后，我们英国人竟然不可能在未被他们占领的沃土上体面而迅速地落脚。”在对他的同胞的这种温和的指责之后，哈克卢特第一个公开宣布了他将为之奋斗终生的事业：英国的殖民扩张事业。

1583年春，哈克卢特确曾打算跟随吉尔伯特去美洲，但他改变了计划，于第二年秋天作为英国大使爱德华·斯坦福的牧师去了巴黎。除了日常工作外，他还“勤奋研究任何有可能对西部探索产生启发的事情”。他不断地给沃尔辛厄姆、卡雷尔和锡德尼发去大量的情报，并宣称他愿意继续为开垦西部服务。当罗利可能是在沃尔辛厄姆的建议下请他帮助进行西部探索时，哈克卢特的机会很快到来了。他获得了休假而于1584年暂时返回伦敦，在那



里度过了夏天，表面上是为罗利的项目“击鼓宣传”，私下里却在为女王准备他的手稿。他干得很出色，《论西部殖民》的效果在当时是无以匹敌的，迄今仍是伊丽莎白时代有关开拓殖民地辩论的精辟阐述。

这份文件既是一份有关英国人在新大陆从纽芬兰到佛罗里达安家的正式请愿书，同时也是一篇关于贸易的论文，一篇关于政治学的论文，一篇基督教使命的布道文，一篇地理研究报告，一篇有关社会政策的学术论文。文献的主导论题有五个方面：第一，女王陛下不仅从卡伯特和吉尔伯特的探索中获得了建立殖民地的权利，而且她作为信念的捍卫者，有极大的责任在新大陆建立殖民地；第二，如果她不这样做，别人会取代她做同样的事情；第三，殖民地将恢复英国贸易的活力，并使国家在经济上自给自足；第四，殖民地会吸收游手好闲者和流浪者，从而缓解联邦在社会和政治方面的不安定；第五，殖民地将挫伤西班牙菲利普二世的野心，因为可以以此直接打击其虽然繁荣、但防卫较弱的西印度群岛殖民地的边境地区。新教、民族主义、帝国以及逐渐为人们熟悉的重商主义——所有这些 16 世纪的扩张主义的重大主题，都反复贯穿于哈克卢特为寻求伊丽莎白对殖民事业支持的努力之中。

就论文的直接目的而言，我们必须宣告它是失败的。在对西班牙的全面海战已迫在眉睫和一支军队即将进入荷兰的形势下，伊丽莎白除鼓励外还能否向罗利提供更多的支持是令人怀疑的。接下来罗利曾两次试图在劳诺克（Roanoke，今弗吉尼亚一带，译者注）建立殖民地：第一次远征在 1585 年，殖民者因面临人员减少、供给锐减以及印第安人的不断威胁失败而归，同时回到英国的还有弗朗西斯·德雷克爵士，他是从对西印度群岛西班牙人的军事行动中归来的。第二次冒险是在 1587 年，以失败告终，殖民者消失得几乎毫无踪迹。在 1589 年，当又一次努力开始时，罗利

把他享有的特权中的许多权利分给了一伙人，他们多数是伦敦的商人。有趣的是，理查德·哈克卢特也在其中。可是，当时英国同时在几条战线上进行战争，罗利很快失宠。因此，在伊丽莎白统治时期，就再没出现为永久在新大陆扎根而做出的进一步努力。《论西部殖民》的长远影响很难估量。它汇集了在此之前出现的所有有关殖民的观点，并且对大多数将被下一代人提出的观点进行了预测。这样，它以其独特的方式，在观念上构成了伊丽莎白时代不成功的冒险和斯图亚特时代硕果累累的冒险之间的联系。那份文件直到1877年才得以发表，虽然当时做了几份副本，但实际上不可能确定除女王、沃尔辛厄姆和罗利外，还有多少人知道哈克卢特的计划。

哈克卢特对此项事业很执着。1589年他出版了《主要的航海》(The Principall Navigation)，这是一部关于开拓、探索和冒险的宏伟文集，它被历史学家弗劳德称为现代英国的叙事散文史诗。1598年该书补充后再版时，哈克卢特再次声明英国对新大陆应有的权利，并大胆提出罗利1587年在劳诺克的开垦计划并没有失败。第二年，在给罗伯特·塞西尔(Robert Cecil)爵士的信中(此信也被作为修改后的《主要的航海》第二卷的序言)，他又重申了对美洲殖民的理由，劝说塞西尔“不要干涉爱尔兰政府，也不要干涉圭亚那政府，因为在我们鼻子底下有着辽阔而富足的弗吉尼亚土地。”1603年他劝说布里斯托尔的商人将马丁·普林号送上了前往新英格兰勘察的航程。

1606年哈克卢特以伦敦公司的领导人之一的身份出现，在弗吉尼亚实施一个新的开垦计划，这恰恰是他毕生投身此事业的又一个证据。支持弗吉尼亚探险的论点并不陌生：一个英属殖民地可以向当地人传播福音，会增进王国的实力和威望，会增加国家尤其是赞助商的财富。但此次探险的情况有很大不同：在不列颠群岛，英格兰和苏格兰王权的合并、征服爱尔兰等，最终表明都

铎王朝所积极争取的国内统一的完成；在国外，西班牙的实力大幅度削弱。很大程度上是由于哈克卢特的努力，使公众对殖民的兴趣日益高涨，同时可利用的资金越来越多并出现很多合股公司这样的组织形式；新的领导者，如托马斯·盖茨爵士、托马斯·史密斯爵士、费迪南多·乔治爵士等纷纷踊到前台。在1606—1607年冬季，伦敦公司做了初次尝试，其后很快开始了其他一系列的殖民行动。在一代人的时间里，英国永久定居地注定在从纽芬兰到巴巴多斯的北美洲东海岸星罗棋布。哈克卢特的帝国之梦正在走向现实。

## 二

在哈克卢特向女王呈递《论西部殖民》原始稿之后的一段时间，他有机会准备了另一稿。这份约写于1585年或1586年的稿件中出现了一个附录即第21章，其中一些实用的细节供那些打算到蛮荒之地垦殖的人参考，其内容很有指导性。它列出了一份在定居初期维持生存所需要准备物资的清单，指出了通过农业、制造、贸易以及军事和航海行动来增加殖民地财富所需要的人员和物资的类别。另外，还有一些有趣的五花八门的建议：要任命一、二名牧师，“以使人们尊奉上帝，来进行教育，尽可能避免反叛，并使人们守秩序”；应招募一名内科医生、一名外科医生、一名药剂师和一名造蜂蜜酒的酿酒师（鉴于有报告说新大陆盛产蜂蜜）；监狱应作为极好的人力来源而加以考虑，因为那里“到处是堕落的商人，”他们“在逆境中得到锻炼，技艺提升到了更高的层次，有很大的利用价值”；应排除知名的罗马天主教徒；尽可能选择具备多种技艺的人，因为“航行者的技能越多，航行就越受益。”附录和全书的其他部分十分有助于了解哈克卢特写作此书时的殖民理论。这些理论的来源可能包括在波罗的海建立的汉萨同



盟城市、在地中海东岸建立的意大利城市、西班牙人在中南美洲的冒险以及英国人自己在爱尔兰的殖民尝试。特别有影响的是在黑海和地中海的威尼斯人的贸易站。这些集体的创业都被置于宗主国严格的政治控制之下：那里施行宗主国的法律；执行这些法律的治安官员由宗主国权力机构任命；宗主国的商人垄断贸易，贸易站是宗主国捞取财富的工具。这些都与哈克卢特所展望的殖民形式有明显的类似，它们也将是一些商业前哨，由寻求财富的探险家控制，居住着受雇佣的被迫劳动者和一些逐利的探险家。

哈克卢特的理论无疑构成了罗利第一次探险劳诺克的基础，那个定居地是当时的典型代表。有趣的是，它的失败导致罗利和他的同伴们重新想起汉弗莱·吉尔伯特爵士较早提出的殖民应该由家庭构成的观点。这样，第二个劳诺克定居地的典型特征就是在移民中有一些妇女和儿童。如果1587年的尝试成功的话，它很可能带来殖民理论的重大转变，但是随着这块殖民地的消失，本可从其经验中得出的见解也就随之消失了。

无论如何，一切都显示那些弗吉尼亚的公司于1606年获得审批时，传统的殖民理论正大行其道。结伙在北部和南部建立定居点的雅各宾探险者同他们伊丽莎白时代的先辈们一样，并不打算在新大陆重建英式村庄。殖民之于他们是为征服和获利：对于这些人殖民意味着装备精良的船舶，投身劫掠和生产的人力以及足以启动财源滚进的资本。

然而实际的经历却严重地扰乱了他们的计划。殖民地性质和特征的有迹可寻的一系列变更贯穿整个17世纪，而这些变化使得大部分哈克卢特精心研究和激情的教诲落伍过时。变更之一是一群早先操不同语言的绅士、工匠和粗人使弗吉尼亚缓慢而艰难地演变成了一个有序的社会。马萨诸塞则是另一个与传统殖民地分道扬镳的代表。对于古人可能称之为“教育”的一种明晰理想人生哲学的信奉和推崇把清教徒聚拢在一起，并且成功地扎下根，建

立了清教社区。另一个代表是纽约。那里的英国人很早就认识到宽容和接纳荷兰人统治下形成的多元文化而非进行压制，会对他们更有好处。

在每一种演变中，不同形式的教育都深深牵涉其中并大受影响。比如，在弗吉尼亚殖民地初期，教育都由教士掌握。他们以其为在移民中推行法纪的手段，同时也是使土著归心的工具。这种安排对于一个作为基督徒贸易站而建立的定居点来说是再合适不过的。那里没有家庭也没有几个儿童，因此也就没有其他的需求。然而，到了1609年，尽管有陆续到港的几批生力军和约翰·史密斯上校的不懈努力，詹姆斯敦殖民地还是走到了失败的边缘。两年试图勘探、掠夺和开采贵重金属的疯狂努力竟一无所获。人们已经开始意识到早先所追求的生财之路不过是南柯一梦。史密斯本人在《弗吉尼亚地图》(1612)中谈到移民早期所遭遇的失败时，认为西班牙人在新大陆遇到发展成型的土著社会是一种幸运，他们所要做的只是“对当地的村民进行掠夺和剥削”。而英国人所面对的只是愚昧的原始人，这样他们不得不“去探察新大陆的面貌，驯化当地人，使他们驯服、文明、努力劳作，并且教给他们手艺。”他忠告说，最终使弗吉尼亚走上生财之路所惟一需要的就是耐心。

为使他们的商业冒险起死回生，伦敦公司决心获取一个新的特许状来改变它的内部组织结构并“在一个英明果敢的首领带领下扬帆出海，向殖民地输送多达500名人员，其中包括带着妻儿和仆人的一定数量的家庭，以便在那片土地上牢牢扎根”。这一批人果然在1609年6月8日乘9艘船离开了英格兰，其中的7艘在8月末抵达詹姆斯敦。虽然这些殖民地居民尚要面对一个“饥饿年代”——他们还全然没有学会如何在蛮荒中求生存，但向固定居住地演进的第一步已经迈出了。

此后，不断有家庭和将成为仆人或学徒的儿童离开家人来到

这里。在1613—1614年间，托马斯·戴尔总督开始分配小片的“空地”，以个人或家庭为单位耕种。定居者的兴趣逐渐从寻找金矿转向土产——谷物、葡萄、纤维植物，尤其是烟草。1616年的一份宣传告示把这里描绘成快乐的田园，食物的问题已经解决，并已开始着手准备“去探察种类多样的矿产了”。然而戴尔领导下的定居地更像一个军事据点而非农业社区。这时的教育，除了布道和教会的教义问答教学之外，主要意味着移民们每天两次去教堂为“从魔鬼的蛊惑、野蛮人的恶意、敌人的侵犯和自己人的叛乱与纷争”中得到解救而做的祈祷。

在财务总监爱德温·桑迪斯爵士和总督乔治·叶德雷爵士的带领下，弗吉尼亚才实现了向自足的农业社区的真正转变。叶德雷1619年从伦敦带来的“指示”就表明了这些转变：它提出了弗吉尼亚公司为建立一个“欣欣向荣的邦”打下基础的目标；责令官员监管粮食和牲口的必要供给；它要求把殖民地内旧有的已占地分为詹姆斯敦、查尔斯城（Charles City）、亨里克（Henrico）和可库坦（Kecoughtan）（后来的伊丽莎白城）四个区；它详细说明土地租佃和所有权的处理安排；规定每个区都预留100英亩土地专供牧师之用并从亨里克划出10 000英亩的土地作为资产成立一所大学，“以真正的教义、美德和礼仪来教育那些信仰迷失之人的子女，或做其他神圣之用途”。此外，它还勾勒出一系列详尽的步骤，以使结队的探险者能在公司的保护下开辟私人垦地，或所谓“百户邑”。除了这些被殖民地居民称为“大宪章”的“指示”以外，叶德雷还带来了呼吁建立州议会和殖民地大议会的文件。

虽然大议会作为北美洲第一个人民代表性的团体赢得广泛称颂，不可否认的事实是，它的诞生主要是为了吸引更多的移民前往弗吉尼亚，而非完全出于民主的考虑。无论如何，公司确实致力于增加人口并使殖民地能长久地站稳脚跟。它运来300名佃农、100名学徒和仆人耕种它自己的、总督以及大学的土地，此外还招



募了 100 名“年轻、纯洁的未婚姑娘许配定居者为妻，以使他们安顿下来”。在此后的几年中，由于桑迪斯卓有成效的活动，又有许多各行各业的人士迁来这里。到 17 世纪 20 年代初，殖民地已经具备了有序社会的所有特征：家庭、政府、有组织的地产分配、农业生产以及活跃的宗教生活。

最初对发展正规学校教育的持续关注与在桑迪斯和叶德雷领导下发生的转变同时出现，这显然意义重大。最初的努力是詹姆斯一世发起的。在 1617 年写给大主教们的一封信中，他请求境内所有的教区居民捐资在弗吉尼亚建立“一些教堂和学校来教育那些野蛮人的孩子”。不久就为建学院筹措到 2 000 英镑，公司命令在亨里克划出土地资助大学和学院的建立。一些捐资者还进行个人捐赠资助用基督教教义教育印第安青年。如果不是因为 1622 年 3 月 22 日发生的大屠杀，这些计划中的一部分肯定会是卓有成效的。屠杀给整个计划罩上了一层阴影，部分原因是人们认为几个致力教育的相关人士纵容了那些野蛮人。

与这些试图改造印第安人的努力同时并存并密切相关的是尝试为定居者的孩子在查尔斯城建一所学校。那里的主角是东印度公司船队皇家詹姆斯号的牧师帕特里克·科普兰。在 1621 年由东印度群岛返回英格兰的途中，科普兰出于“进一步推动弗吉尼亚殖民地发展的热望”劝说同船的人为那里的工作捐献。听说这次募捐行动后，弗吉尼亚公司任命了一个委员会来与科普兰探讨如何使用这笔资金。委员会“认为最合理的决定是用来建一所公立免费学校以教育儿童并在教义、礼仪和人文方面给他们打下根基”。它还建议这所学校将被命名为东印度学校“附属于弗吉尼亚学院。随着学生学识和品德的提高，应资助学院使其能够向学校的学生提供奖学金和研究经费以吸收他们到学院深造”。随后举行的公司季度会议通过了委员会的报告，这样也就扩展了亨里克学院的规划，使之同时招收印第安和英裔学生。

1621—1622年冬，在公司的一次例会上，由一位“痛苦的”校长约翰·布林思利写的一本新书引起与会者的关注。会议任命一个包括科普兰在内的委员会仔细研读这本书，尤其是其中东印度学校可以借鉴之处。这一活动具有特殊意义，因为布林思利的作品《给予我们文法学校的安慰》(A Consolation for Our Grammar Schooles)显而易见是为“所有的落后地区”包括爱尔兰、威尔士、弗吉尼亚和百慕大而创作的，并且它提出，殖民地的教育应与“本土所设课程完全一致”。

然而，1618—1622年的所有教育计划最终没有一项得到实施。虽然科普兰在印第安人大屠杀之后继续努力，结果仍是一无所成。伦敦爱德华·帕尔默的计划也是无果而终。他在1624年的遗嘱中规定，如果他在没有继承人的情况下去世，他在美洲的财产将被用来在弗吉尼亚创建一所大学和为大学提供生源的学校，这个学校被称作弗吉尼亚牛津中学。然而这些努力的失败和它们所昭示的英国殖民地理论的演进相比根本不算什么。到1622年，已明显看出英国人在新大陆的经历与西班牙人有根本的区别：它的成功将与自足的农业和商贸社会的发展紧密联结在一起；自足性早晚都会要求有落地生根的家庭，而家庭的扎根则需那些与英格兰国内类似的机构的推动。一旦达到这一阶段，诸如布林思利的作品的意义就必然显现出来。1620年之后，没有任何一个到新大陆的英国探险家可以漠视他们提出的教育问题和推荐的解决方法。

若干年后，当约翰·温思罗普展望在新英格兰建立一个清教徒殖民地的前景时，他看到前期的英国殖民活动受到三大基本失误的阻碍而他和他的同伴们将可能避免：他们雇佣了许多粗鄙而无纪律的人；他们没能建立形式合适的管理机构；并且他们努力的目的是世俗的而非宗教的。温思罗普认为，若能做到精选人员、管理有序、目标神圣，那么就没有任何事可以妨碍他和他的同伴。



如果计划周详、措施得力，那么他们的事业不但会是一次有利可图的商业投资，也是对教会和人民福利的重大贡献。

实际上此前就有一些在“弗吉尼亚”北部进行殖民的尝试，而且至少有一个是成功的。最早的英国定居点是1607年在萨加达霍建立的，它失败的原因与同时期在詹姆斯敦几乎失败的冒险一样：定居者品格低下、目光短浅并且争吵不休，没能给自己和他们的出资者从殖民地带来什么益处。正如查尔斯·M·安德鲁斯睿智地指出的，萨加达霍的失败不足为奇，奇迹在于詹姆斯敦的幸存。

那次失败过了13年后，由弗吉尼亚公司授权，清教徒在詹姆斯敦以北600英里处建立了普利茅斯殖民地。这些清教徒是为躲避英国圣公会迫害而于1607—1608年逃亡到荷兰的分离主义者，在那里他们认识到获得宗教宽容的代价很可能就是最终被荷兰人同化。但正如威廉·布莱德福若干年后细述迁移到新大陆的原因时所写的，“更不幸的是，在所有的悲伤中最让人难以承受的是，他们的许多孩子，由于这些原因和那个国家青年的极度放纵，以及那个地方的无数的诱惑，被邪恶的榜样引上了奢侈和危险的歧途，变得放荡不羁，与父辈分道扬镳。”

实际上，清教徒是作为一个团体，为寻求宗教和文化的纯正而来到美洲的，虽然他们最终只是普利茅斯人口的少数，却确立了主导的价值规范。如同早期的詹姆斯敦一样，他们在定居初期的教育来自家庭和教堂，而非任何学校或学院。他们当中很少有人受过正规的教育，没有正式任命的神职人员，也看不出他们对神学和文学有什么兴趣。在普利茅斯兴盛发展起来的文化在很大程度上是通过藏书丰富的个人的努力才得以实现，小艾尔德·威廉·布鲁斯特和威廉·布莱德福总督就是其中的典型代表。

在温思罗普带领下最终来到新英格兰的移民则向前迈进了更大的一步，并且代表着另一种殖民观念的转变。像普利茅斯的朝圣者一样，在马萨诸塞定居的清教徒是作为一个宗教团体来到这

里，由家庭、友谊和彼此的忠诚紧密地连结在一起。如同普利茅斯的清教徒，他们也试图保持宗教和文化的纯正。但除此之外，也许更重要的是，他们寻求向整个世界展现神圣有序的基督徒社会的本质和可行性。就像温思罗普在他那常被引用的演说“基督仁慈的典范”的结尾中所说的：“我们必须记住，我们就像山巅的城市，所有人的目光都在注视着我们。”

为履行上帝赋予的特殊使命，清教徒们试图在荒野里建立一个天国，一个由信奉基督友爱精神和行为规范的“活生生的圣人”构成的社区。在这样一个社会里，教育至关重要，不只是作为知识遗产系统传承的工具，还作为主动追求文化理想的动力。家庭、学校、大学和社区本身都将投入到塑造人的工作中去。

早前，温思罗普有过对英格兰的如下描述：“学习和宗教的源泉如此腐朽（还包括他们难以负担的教育费用）以至于最聪慧最有前途的孩子也在大量邪恶的榜样和那些神学院腐败管制的影响下变得腐化、堕落，彻底垮掉了。”现今，在新的乐土上，在牧师和治安人员的警惕注视下，教育的改革将同激情高涨的教会净化和全民福利运动联袂展开。

在受过大学教育比率相当高的第一代人的有生之年，马萨诸塞湾殖民地制定法规要求家庭教育子女阅读和领会教义以及地方的主要法律；它组织了自己的宗教机构，每个教堂在有一位牧师之外还有一个教师，他的主要任务是系统地解释基督教教旨；它安排移民聚居以形成村镇，并要求当居民增至50户时要任命一位读写教师，当增至100户时就应开办文法学校；它建立了一所学院来“深化学识并传之后代”；它还欣然接纳了一家出版社，期望它能为大西洋两岸有兴趣的英国人提供清教读物。

通过这一系列的努力，马萨诸塞实际上建成了一种基督教“教育”，一种生活本身即文化和道德升华的理念。这个“教育”最终变质降格为爱德蒙多·摩根所谓的清教部落主义，它就殖民的

可能性给新旧大陆所提供的启示才是重要的。在历史上，教育甚少达到人们对它的冀望，但一次又一次人们寄予它高贵的理想和努力去尝试，却是西方传统中永恒的主题。

在17世纪40和50年代，英格兰也曾试图建立一个神圣大同社会，也同样经历过马萨诸塞湾殖民地那些年对教育的热情和关心。但是英格兰对清教主义的热情远不如马萨诸塞那样持久，1660年查尔斯·斯图亚特接受议院裁决，在他父亲去世后随即“由与生俱来的继承权和合法性而无可质疑地即位”入主皇室。年轻的国王回到英国并到处受到热情的欢呼，但他很快就明白欢呼不足以抵偿他在政治市场资金的匮乏。在对议院最初的一次讲话中他抱怨说：“我刚来的时候钱包已经不鼓了，而且自从我到英国以后我再也没能给过我的兄弟们一个先令。”这只不过是国王陛下在接下来的几年中，对皇室财政捉襟见肘所发的诸多牢骚中的一次。

但是这种短缺并未妨碍他向亲戚、朋友和在困难的无王时期仍追随他的支持者派送头衔、官职和海外的土地（这都不用他自掏腰包）。查尔斯在1664年以赠予财产的方式，授权他的兄弟约克公爵詹姆斯的土地包括缅因的一部分直到圣劳伦斯河、长岛、玛莎葡萄园、楠塔基特，以及从康涅狄格河直到特拉华河西岸的大片土地。很明显他对恰好包含整个新尼德兰在内的最后一片土地尤有兴趣。总之，公爵的特许状在3月8日至12日创记录快速地获得批准；4月2日詹姆斯任命他的门客理查德·尼克斯为代理总督；5月末，一个先遣队从普茨茅斯扬帆出海，主要任务是训导荷兰殖民地使其“完全服从并听命于”英国国王。舰队在7月末抵达波士顿然后前往新阿姆斯特丹，并在8月到达科尼岛北侧的狭窄水域。尼克斯发布的公告给予荷兰人优惠的条款。在几天的拖延和谈判之后，“位于新尼德兰曼哈顿的新阿姆斯特丹向英国人投降了，卫戍部队手持武器，在飘扬的旗帜和鼓声中撤退。这样英国人未遇挑战，在任何人宣称拥有这块土地之前，占领了这座



由西印度公司出资兴建并驻守 40 年的城池。”

落在尼克斯手中的殖民地历史可持续追溯至 1624 年，当时西印度公司的新尼德兰号船正把一批批大多为瓦隆人（讲法语的比利时人）移民运抵这个新设立的同名殖民地的各个地方。1625 年，西印度公司又运来一些家庭，还有一大批牲畜、种子和农业用具。到 1626 年，随着殖民地第一任总督彼得·密纽特在任期间定居者联结的强化，新阿姆斯特丹的中心贸易点已发展至有大约 200 名男子、妇女和儿童，并快速显露出一个自足社区的所有特征。当时的一位观察家写道：“所有没有公职的人都忙于自己的事务。人们在那里像在荷兰一样地工作，同来自四面八方的人做贸易，盖房子，种地。每个农夫的耕地都由公司购买，奶牛也归公司拥有；但牛奶的利润归农民自己，他把牛奶卖给每周工作的人。”

从那之后，文化传播的机构以相当快的速度涌现。1626 年巴斯蒂安·克罗尔和让·慧更已开始成为“病人的抚慰者”（comforters of the sick），下级神职人员在没有正规牧师的情况下每周日朗读经文和记事，1628 年第一个正规牧师多米尼·约拿·米歇留斯到达；1638 年，亚当·罗兰特森首先开始了系统的小学教育；1652 年让·德拉蒙塔涅首开正规古典文学课。

到 1664 年，新阿姆斯特丹已成为一个拥有 1 500 住户的繁荣的荷兰贸易城，人口超过 5 000，除了人口最多的荷兰人之外还包括英国人、瓦隆人、瑞典人、芬兰人、法国人、葡萄牙人和非洲人，成为政治、贸易和文化中心。虽然新阿姆斯特丹与荷兰的城市类似——至少它的政府形式、教堂、学校和建筑带有荷兰特征——但它的人口已使得政府的法令要用 3 种语言来发布，并引发当时的一位教士以“巴比伦人建造巴别塔的狂妄”来讽喻“语言的混乱”。

有必要把这个飞速发展的荷兰城市以及它周边的社区纳入领主的控制，并使其并入英格兰的轨道，这促成了英国殖民理念的

又一转变，因为对英国人来说这是一个全新的问题。他们曾在欧洲获得军事胜利然后施予被征服者有限的政治解决之道；他们征服了爱尔兰并加给它相当严酷的条款；他们时常劫掠殖民地港口，临时地占领它们并掠走俘虏和财物。但此前他们从未征服过愿意加入到帝国中遥远的别国殖民地。

尼克斯和公爵马上随即要面对的问题是统治的性质和尺度，虽然从一开始就很明显他们将推行一种温和的政治。比如，他们的受降条款就非常大度——事实上比1673年荷兰曾经重新攻占这块殖民地时提出的条件慷慨得多。所有定居者仍是“自由的居民”，继续保有其土地、房屋、货物和船只；许诺荷兰人能从尼德兰自由出入并享有“宗教信仰和教义的自由”；除总督之外，所有民事官员都可选择继续供职直到下一次定期选举。在尼克斯明确保证他根据这些条款的精神来进行管理之后的两个月，城市的大多数头面人物，包括斯多伊沃森特，宣誓效忠英王和约克公爵。

在接下来的四年中，尼克斯以及他的继任者弗朗西斯·拉维雷斯上校和爱德蒙多·安德罗斯爵士都尽可能地使殖民地的行政管理英国化，同时在宗教和文化方面留有相当的自由度。但即使在行政管理上，尼克斯也不得不为荷兰和瑞典人定居点制定特殊的政策，这些政策与对长岛和威斯切斯特（后者于1665年纳入公爵法律的统辖）的英国人社区制定的政策大不相同。并且，直到进入18世纪相当长的时间之后，至少纽约市还被一个问题持续困扰着，那就是政府的卷宗和账目究竟应该用英文还是荷文或这两种文字来书写。

至于宗教方面，尼克斯进一步拓展了荷兰人统治下已经形成的宽容政策，免去了新教派教会的专属政治特权，保证圣公会教徒能有詹姆斯堡英军的牧师做祈祷和礼拜。其结果是多元化进一步加强，唐根总督于1687年的报告中对这个城市作了如下描述：“纽约首先有了一位英国城堡教堂的牧师，接着有了一位荷兰加尔

文教派牧师，一个法国加尔文教派牧师和一个荷兰路德教派牧师——这里没有太多圣公会教徒，没有几个罗马天主教徒，而有诸多的贵格会教徒，有唱诗贵格会教徒，怒吼贵格会教徒，安息日教徒，反安息日教徒，一些再洗礼派教徒，一些独立教派教徒和一些犹太教徒。总之，持各种信仰的人都有，而大多数人没有任何信仰……最为流行的是荷兰加尔文教派的信仰。”

教育方面也是如此。荷兰的学校被允许继续用荷兰语授课，并且纽约的荷兰城学校在1674年英军第二次征服前一直享有政府基金。公爵的法律未涉及办学，尼克斯、拉维雷斯和安德罗斯也都没有认真地行使权力审批教师；在长岛地区之外出现的英语教育也都是简陋而时断时续的，直到大约世纪之交，威廉·哈德斯顿以“国教校长”的身份开办学校，这种情况才开始改观。

这样，相对的开放和多元化就成为英国统治头30年的文化主流。同时，随着政府稳步推行英国的政治、法律和商贸制度，他们似乎愿意允许在信念、信仰和教育方面存在相当程度的多元化。其结果是形成了这样一种殖民理念：殖民地成了一个有多种不同教育模式的社区，无论是正规的还是非正规的，每种都寻求在塑造未来中发挥重要作用。作为约克公爵，这种理念对詹姆斯来说当然是一种权宜之计，但他的朋友威廉·佩恩却把它提升到更高的原则，并使其成为新大陆第二次神圣实验的基础。

### 三

众所周知，17世纪并非只有英国人和荷兰人到北美殖民。实际上他们是殖民的后来者。早在1565年，西班牙人为了保卫与中南美贸易路线的北翼建立了圣奥古斯丁城，在此过程中他们摧毁了刚落脚的法国殖民地卡罗莱堡，并在墨西哥湾以北建立了欧洲人第一个永久定居点。法国人在16世纪经历了一系列失败的尝试



之后，于1605年和1608年在阿卡迪亚（新斯科舍）和魁北克建立了永久殖民地，并在黎塞留统治时试图为它们注入在弗吉尼亚和马萨诸塞所显露的那种生机和活力。瑞典人希望获得像荷兰人在新尼德兰取得的那种商业利益，于1638年沿着特拉华河两岸建立了新瑞典殖民地。在这些半政府性的投资之外，移民还包括散布的法国胡格诺派教徒、西班牙和葡萄牙的犹太人、苏格兰长老派教徒和德国新教派教徒，他们当中有只身前来的，有举家俱迁的，也有多家结队而至，在虽是异域他乡但却宽容的政权下寻求共同生活。

这些人为了各种不同的经济、政治、宗教和个人的原因来到这里，并带来了五花八门的欧洲传统。而且这种传统的多样性又因印第安土著和非洲移民（奴隶或自由人）的风俗而强化。这样，多元化和与之伴生的文化竞争、包容、交叉现象从一开始就是美国生活的一个基本事实。然而同样突出的是，英国传统几乎从一开始就占据着主导地位。到1689年，英国定居地沿北美海岸从伯玛基德（Permaquid，在缅因）成线形连绵延伸至卡罗莱那（并越过西印度群岛）；在北美的20多万欧洲人中绝大多数是英国人。在人数上英国人多于法国人、荷兰人、西班牙人，在技术上优于印第安人和非洲人。英国人处于一个便于获胜的独特地位，并且最终结果也确实如此。

但是他们在文化上的决定性影响不只是由于人数和技术：在相当程度上这是出于教育的因素。到17世纪20年代，英国人已经比任何其他西方强权走得更远，他们把殖民地构想为永久、自足的社区而不是一群群的开发过客；他们的殖民社区概念逐渐地涵盖了家庭、教堂、传教团、印刷厂和学校，它们相应地会一步步地传播英国的风俗、观念、语言、法律和文学。17世纪法国人、荷兰人、西班牙人确实也在北美安置了一些家庭，甚至一些教堂、传教团和学校。但他们都没能发展英国人那种普及的教育。因此，

英格兰不但在政治上也在文化上取得了支配地位，虽然这种支配地位在18世纪的殖民地战争中受到了挑战，却不会被颠覆。

英国人把他们的文化成功移植到新大陆并使其占据主导地位的过程异常复杂，远非爱德华·伊格尔斯顿在其经典著作《17世纪英国文明向美洲的移植》（*The Transit of Civilization from England to America in the Seventeenth Century*）（1900）中描述的那样。首先，英国文化只是更广泛意义上的西欧文化的一支：它与其他分支如荷兰、西班牙、法国和意大利的文化有共同的源流，并继续与它们接触。这样，到达北美的英国人就会同时携带着《圣经》、奥古斯丁的著作、维吉尔的诗歌、伊西塞罗的文章，所有这些都受到全体欧洲人的景仰。而且他们还把荷兰人伊拉斯谟、西班牙人威伍斯、意大利人卡斯蒂廖内和法国人蒙田的著作作为自己的本土文学带来。盎格鲁-撒克逊传统没有任何方面是绝对“纯正”的，而作为文艺复兴欧洲标志的大陆主义在相当程度上就是由英国人带给殖民地的。

其次，17世纪英国文化本身也在不断变化并充满诸如新教徒和天主教徒、圣公会教徒和清教徒、保皇党和议会党、科学主义者和人文主义者、地主和佃农、乡绅和商人之间的各种矛盾。这些矛盾斗争也困扰着新大陆，虽然矛盾的激烈程度显然并未等量移植：各阶层的英国人在去美洲的移民中数量并不相当，他们所代表的各种观念亦是如此。一些在本土流行的观念和风俗在殖民地几乎销声匿迹，反之亦然。文化的简单一致性并不存在，即使有也会随时间流逝而逐渐消失。

再次，任何一种传统或规矩一到新大陆，就几乎马上为适应独特的社会和外界情况而发生改变。不论英国人保持传统的愿望多么强烈，也不论他们辩解和解释的模式多么典型，细微的变化从最初当人们被迫改造传统方法或发明新方式来适应新环境时就已产生了。而且殖民地社会的多元性也使变更不可避免。英国文



化或许是主导的，但却不是无限的。其他方式或如 17 世纪纽约西班牙和葡萄牙犹太人社区的兴旺所显示的那样被包容，或如荷兰语词在美国英语中的持续影响所表明的那样被吸收。

最后，文化的移植是一个互动的过程。从定居开始——实际上从最初的探险航行起——新大陆就开始影响着欧洲。不仅仅是美洲的产品，如白薯、玉米、柿子、悬钩子和烟草大受英国人的欢迎，新大陆的存在本身就让旧大陆的人们浮想联翩，迫使他们转变许多年代久远的观念。从莫尔到洛克，哲学家们都把自己的乌托邦选在美洲；有关殖民地情况，如印第安人、植物、动物和土地的信息不断流入，影响改变着英国的政治、宗教和科学观念。确实，17 世纪后期去美洲的英国移民所带去的传统本身已经因美洲的影响而不同。

在所有这一切中，正规和非正规的教育都发挥了至关重要的作用。一方面，教育是迁移到殖民地传统中的重要成分；而且像这个传统的其他方面一样，它也处于混乱状态，被不均匀地移植过来，一经确立，它就发生了重大的变化。另一方面，教育本身是文化迁移过程的重要部分。它把殖民地与宗主国连结起来，使其能接触西方不断增长的政治、道德和技术智慧，而且为他们提供方法来修正、改善、拓展这些智慧以便解决新的从未遇到过的问题。确实，殖民经验和美国教育根源的关键在于殖民地人民为适应新大陆所发展的知识和他们为传播这些知识所建立的机构之间的关系，或者说在于殖民地确立的历史进程与殖民地人民寻求确立自己特色的制度进程之间的关系。

# 目 录

序	(1)
前言	(1)

## 第一卷 种植园 (1607年—1689年)

### 第一部分 虔诚, 文明和学习

引言	(3)
第一章 实践虔诚	(6)
第二章 礼仪的培养	(31)
第三章 学术的进步	(50)

### 第二部分 体制

引言	(77)
第四章 家庭	(80)
第五章 教会	(100)
第六章 学校	(126)
第七章 学院	(151)
第八章 社区	(178)

## 第二卷 地方主义 (1689年—1783年)

导言	(203)
----	-------

### 第三部分 宗派主义

引言	(225)
第九章 理性化了的虔信	(227)
第十章 狂热的时尚	(264)
第十一章 使命与冲突	(299)

### 第四部 功利主义

引言	(331)
第十二章 学识的运用	(334)
第十三章 生存要素	(362)

### 第五部分 共和政体

引言	(395)
第十四章 礼仪自由	(399)
第十五章 政治与教育	(427)

### 第六部分 地方教育

引言	(459)
第十六章 教育机构	(463)
第十七章 轮廓	(504)
第十八章 特色	(535)
跋	(556)

## 第一部分 虔诚，文明和学术

该分会为更好地扶持该学校、校长以及打算设置的助理教员，应在查尔斯城最有利健康、安全、利益和方便的地方，授予该免费学校 1 000 英亩的土地，用前面提到的 100 英镑 8 先令 6 便士为薪金，马上任命派遣一位助理教员，在教义、礼仪和人文方面教育那里的儿童。

帕特里克·科普兰

朱學師問文 · 新學 代陪一樂

對，對學新其其此我更代會代新  
查其立，員其聖此此置好真其又以其  
式味益味，全其，其對味育景其其不  
英 000 I 對學費其其子對，式此此對  
8 對英 00I 此此其面其用，此土此面  
一畫其命其其其，金薄其其對 2 令其  
式文人味其其，又其其，員其聖此立  
。童其此其其育其其面

## 引言

罗伯特·莱斯 1629 年夏在劝阻他的朋友约翰·温斯罗普按计划前往新英格兰的信中警告说：“对于一个在书堆里和有学识的人中长大的人来说，生活在一个没有知识、缺少礼仪的野蛮地方是多么艰难啊。”但是当时莱斯或任何其他怀疑论者要想给温斯罗普的热情泼冷水都不会有任何效果。在莱斯写那封信两个星期之后，温斯罗普及其他 11 人在剑桥签署了“开始上述殖民计划”的协议；7 个月后，即 1630 年 3 月 29 日，阿尔贝拉号（Arbella）驶出了南安普敦港口。当然，温斯罗普无意屈从于新大陆的野蛮。他对莱斯的回应不仅在于建立一个信奉《圣经》的共和国的梦想，而且在于他从英格兰带出的那些文学著作，它们在虔诚、文明和学术方面的教诲可以使他保持他认为值得过的惟一的生活方式。

约翰·温斯罗普出身贵族，拥有格罗敦庄园，是毕业于格雷律师学院的律师。在努力克服野蛮威胁的过程中，他和同伴们团结的程度让人吃惊。殖民北美发生在欧洲进入印刷时代的初期阶段，也就是谷登堡发明活字印刷术之后的头 200 年，这时逐渐形成了一个不再限于神职人员和贵族阶层的读者群体，这在历史上还是第一次。1590 年，一位编年史作者写道：“还从来没有任何时候书籍被如此寻觅和厚爱。”至少就英格兰而言，他的说法是非常准确的。亚当逊、路易·莱特、H. S. 贝内特和其他一些人的著作都令人信服地记述了在都铎时代和斯图亚特时代早期，人们普遍具有阅读白话文的能力，即便在社会最底层也是如此。此外，还有在规模和种类上都超过以前任何时候的印刷材料来满足阅读的需要。“我们生活在一个印刷时代”，1591 年一位佚名评论者感叹



道：“不论一个人秉性自负，还是好勾心斗角，或者淫邪，都可以从那些未经正式许可的众多作品中找到适合自己口味的读物”。一年以后，讽刺作家托马斯·纳什更简洁地嘲弄了这样的事实：“每一位白痴都挖空思想沾上印刷业的边。”这样，即使是与100年前相比，那些定居美洲的人传播文化对于口口相传方式的依赖也大大降低了。在植物、动物、种子、犁和布匹之外，殖民者们还带着书籍，登上了驶往新大陆的拥挤的轮船。

无论是出身地位低下的还是高贵的，那些来到美洲的人都是文艺复兴时代的人，正因为如此，他们身上也有那个时代的所有热情、时尚和各种矛盾。他们接受巫术同时又被新科学所吸引；他们相信生命像一个巨大而静止的链条，同时又极力要抓住任何一个进步的机会；他们要求公正的价格但实际上却是新生的资产阶级；他们易于听信他人但同时又是怀疑论者；他们既是神秘论者也是实用主义者。简言之，他们是站在现代社会门槛上的中世纪人。他们带去的书籍象征着他们继承的一切，这些遗产往往是最高贵的，间或有一些最卑下的成分。在这些书籍中有古代的和基督教的经典，因为如同在其他地方一样，英格兰文艺复兴学者也尊崇那些无法超越的古代经典著作；有同时代的宗教书籍，不论是有争议的还是说教的，因为文艺复兴思想对上帝和人以及二者之间的关系进行了重新界定；有法律、医学、政治、测绘、农业和品行教育的书籍，因为文艺复兴时期的人是务实的，而那些去往美洲的人必须比大多数人更务实；还有数量可能相对较少的诗歌、戏剧、历史甚至小说，这些书籍会让某些人感觉到生活的文明而不仅仅是生存；最后，还有保证文明在新大陆延续下去的教科书。

正是通过殖民者们带去的这些书籍，以及他们自己写的书、小册子、布道辞和法律，我们才能很好地了解他们的想法，他们所信仰的、所推崇、所渴望实现的一切。当然，这样说也不是没有

任何问题的。首先，这种看法倾向于漠视（或至多只是间接地考虑）口头传统，而这一传统影响了整个现代社会早期阶段发展的模式。其次，对于 17 世纪书籍收藏和占有的记载也很不全面，殖民者可以见到的书籍的数量和范围无疑超出有据可查的资料的显示。第三，一个让人困扰的问题是，对文字材料的拥有能否切实表明书籍对他们的影响。我们只能假设在蛮荒世界要得到书籍的代价和困难遏制了无所事事的卖弄学问。

无论怎样，有足够的证据表明殖民者广泛占有书籍，虽然主要以小型图书馆为主，但书信、日记、遗嘱以及财产清单中都有证据证明人们珍视并确实阅读了这些书籍。我们有充分的理由相信，当殖民地成为社区时，这些书籍在表达居民的共同理想时发挥了根本性的作用。它们本身是富有教育意义的，在发展制度的过程中具有深远的影响。况且既然许多书籍为人的品行明确了标准，它们也就不可避免地有助于明确教育的定义，不仅表明了教育过程所期望的结果，还表明了讨论所使用的术语、教育实施的技术以及进行教育的机构。事实上它们是教学文献在 17 世纪的版本，我们必须从中了解殖民者所追求的美好生活的观念和推动他们的教育的观念。



## 第一章 实践虔诚

只有少数人才能成为学者，但是无人不能成为基督徒，无人不能拥有一颗虔诚的心，我斗胆地加上一句，无人不能成为一名神学家。因为最符合本性的事物也最容易被人的心灵接受。那被耶稣自己称为“复活”的基督教哲学不就正是指一个有着完善根基的本性的复活吗？

德西得乌·伊拉斯谟

英国文艺复兴时期没有哪两个人能够像德西得乌·伊拉斯谟和威廉·廷德尔那样更彻底地代表了新教育，也很难想像比他们性格更不同的人。作为一个荷兰神甫的私生子，伊拉斯谟出身低微，性格开朗、有学识、机智，轻而易举地成为当时欧洲最著名的学者。他是国王和王子的密友、红衣主教和大臣的朋友，受到同代人的推崇并被视为名流。而廷德尔则是一个英国富裕的自由民的后裔，性格稳重、羞怯，曾自我描述为一个不善言辞、粗鲁、愚笨和反应迟钝的人，他在一个国家又一个国家中受到折磨和迫害，是一个有争议的人物，他曾被一个卑鄙的门徒出卖，最后以

邪教狂热分子的名义被处死。据我们所知，这两个人从未谋面，然而对于学问他们的志向和关心的问题有很大的相似之处。但最终两个人分别以不同的方式对英语国家的教育产生了重大影响。

德西得乌·伊拉斯谟于1499年6月首次来到英国，可能是在年轻的蒙乔伊勋爵威廉·布朗特的邀请下前来的，德西得乌·伊拉斯谟曾经在巴黎作他的家庭老师。伊拉斯谟曾经在德文特和赫脱根布什接受共同生活兄弟会（the brethren of the common life）的教育，从他们那里，他不仅全面吸收了拉丁文知识和一些罗伦佐·瓦拉的新的校勘技巧，而且吸收了被兄弟会称之为Devotio Moderna的精神，即强调模仿基督而不是认可教义和进行圣餐祷告。很快，在斯泰恩学习了一段时间的奥古斯丁教义经典并作为康布雷主教的拉丁文秘书进行了一翻游历之后，他抱着获取神学博士的希望来到巴黎的蒙塔古学院。在那里的经历并不那么激动人心，到他访问英国时他可能已经大约30岁了，这时他已经牢固地掌握了神学并对神学家非常鄙视。

由于他的东道主蒙乔伊勋爵，伊拉斯谟有机会见到了皇室成员，包括约克公爵（后来成为亨利八世国王）和一位名叫托马斯·莫尔的正在受训的律师，他们和托马斯都对滑稽荒诞的事物持轻松欣赏的心态，并极度蔑视虚伪。在牛津，伊拉斯谟与约翰·科利特交往甚密，约翰·科利特将意大利人文主义者的校勘方法运用于使徒保罗的书信的讲座产生了轰动效应。科利特的朋友中有希腊语专家威廉·格罗斯恩，医生托马斯·利纳克尔，他们都给他提供了无与伦比的智慧灵感。“我从来没有如此喜欢过任何东西，”伊拉斯谟在给学生罗伯特·费希尔的信中这样写道，“我在此发现了一种愉快的、健康的氛围，更重要的是这里有如此丰富的人文知识，不是那种陈腐的、平庸的学问，而是深远的、精确的、古希腊和拉丁文的学问。除了风光之外，我现在很少怀念意大利。当我聆听我的朋友科利特的演讲时，感觉就如在聆听柏拉

图本人演说。谁能不对格罗斯恩百科全书式的完善学识发出赞叹呢？还有什么比利纳克尔的评判更敏锐、更高贵、更完美的呢？大自然还创造出过比托马斯·莫尔更温和、更可亲、更快乐的人物吗？”当1500年初伊拉斯莫返回巴黎时，他的学者生涯已经确定下来，他致力于把当时最好的校勘方法运用于基督教的主要文献中，其目的是为了净化整个基督传统。

这个决定的成果是人所共知的。经过一段紧张的准备时期，特别是在希腊语和希腊文学方面，伊拉斯莫不知疲倦的学术创作持续了30年。其结果是奔涌而来的评论和论文。他编辑神父们的论著（希腊文和拉丁文），翻译和阐释《新约》，将古典和当代的资料汇编以供学生使用。伊拉斯莫从来不愿在一个地方逗留太久，他的足迹遍及欧洲，后来又两度来英国。他与同时代大多数学者名流都有大量的书信往来。在有生之年，他看到许多朋友和学生晋升到有很大权力和特权的位置上。他同样看到了深刻的仇恨和自相残杀的争斗，无疑，他的作品在其中起了推波助澜的作用。“从莫尔的死我似乎感到我也已经死去，”他在1535年夏听说托马斯爵士被处死时悲痛地写到。一年以后他自己死于痢疾。

伊拉斯莫不是一个玄学家：他的博大精深的学识始终是讲求实际的，要将基督徒从矫饰空洞的经院学问中解脱出来，以基督哲学（*Philosophia Christi*）替代他们的体系，按照伊拉斯莫的理解即一个简明的、理性的、非教条化的基督精神。他在许多著作中都对这一精神进行了详尽的阐释，也许《基督战士手册》（*Enchiridion Militis Christiani*）和《劝谕》（*Paraclesis*）中解释得最明确，前者是伊拉斯莫于1501年在科利特关于保罗的讲座的启迪下撰写的，后者是作为伊拉斯莫的希腊文和拉丁文版《新约》的前言于1516年出版的。这些论著共同体现了一种新的宗教虔诚，不是避世的僧侣和牧师的虔诚，而是生活在世界之中的有知识的普通信徒根据基督的箴言所具有的虔诚。



《基督战士手册》遵循了托马斯的《效仿基督》的传统，伊拉斯谟在兄弟会的岁月中一定接触过此书。《基督战士手册》基本上是一本基督教信仰方面的手册，它的主要观点是真正的虔诚不在于信奉教条和举行宗教仪式，而是一种所有人都可学会和实践的生活方式。这种生活方式主要包括让灵魂接近天堂的祷告和给灵魂以有益的观念的知识。知识的主要来源是《圣经》，它本身因保罗的诠释和圣徒——主要有奥利金、安布罗斯、哲罗姆和与奥古斯丁的著作以及古代的诗词和哲学而得到丰富和充实。几年以后，当伊拉斯谟为出版商约翰·弗罗本准备《基督战士手册》的新版本时，增加了一封致保罗·伏尔兹的使徒书信作为前言，重申了此书明确的实用意图。“这本小书不必充满机智但定要虔诚，”他这样写道，“它不是为让人进入巴黎大学神学院而对其进行复杂繁琐的智力培训，而是给予其基督徒的安详的灵魂……我们的目标不是为了显示学识，而是尽可能地把更多的人引向基督徒的生活”。

《劝谕》是对《基督战士手册》论点的动人的重申和扩展，号召所有的基督徒将对《圣经》的学习作为耶稣教导的真正指南，并号召用通俗的语言翻译《圣经》，这样一来，人们无论是否识字或是否学识渊博都能知晓。“我希望即使是地位最低下的妇女也能阅读福音书和保罗书信，”伊拉斯谟的这段话常被引用，“我希望将《圣经》翻译成所有的文字，不仅仅是苏格兰人和爱尔兰人，土耳其人和撒拉逊人也能够读懂、能理解。当然，第一步是以这样或那样的方式读懂《圣经》。也许许多人会嘲笑，但也有人会为此而着迷。真希望通过这样做，有一天，农夫犁地的时候嘴里唱的歌就出自《圣经》，纺织的人随着梭子的运动哼唱着《圣经》中的文字，旅行的人以其中的故事缓解劳顿！让每一个基督徒都以此为交谈的素材，因为通常我们的本性会从日常的谈话中展示出来。”这些普及教育的观念极为激进，它会以一种连学识渊博的伊拉斯



漠都想像不到的力量很快动摇基督世界的统一。

《基督战士手册》由于是出自于一个不为人所知的青年牧师之手，并且因为它包含了对当时牧师履行神职的状况或明或暗的批评，它问世时并未立即取得成功。它的第一版于1503年在安特卫普问世，没有引起什么注意，仅于1509年和1515再版两次。随着1518年弗罗本版的出现人们对它的兴趣大增，在该版前言中，伊拉斯谟对《圣经》中心地位和信徒即牧师的观念进行了有力的辩护。之后，各种译本和新版本接踵而来。其中之一是匿名的英文版，书名为《此书拉丁文书名为Enchiridion Militis Christiani，英文书名为基督战士手册》(A Book Called in Latyn Enchiridion Militis Christiani, and in Englysshe the Manuell of the Christen Knyght)。此书于1533年第一次出版，可能是由威廉·廷德尔翻译的。威廉·廷德尔是一位年轻的牧师，他非常钦佩伊拉斯谟并由于这种钦佩而面临困难。

廷德尔出生于15世纪的最后十年内，曾就读于牛津，1512年获得文科学士学位，1515年获得了文科硕士学位，随后前往剑桥“进一步学习领会上帝的教诲。”在剑桥他很有可能认识休·拉蒂墨、托马斯·克兰默、斯蒂芬·加德纳及托马斯·比尔尼，他们当时都住在那里；他可能甚至目睹了1521年对路德著作的焚毁。尽管他既是一个文科硕士又是一个受任牧师，廷德尔决定既不呆在大学也不接受一个教区，而是选择为约翰·沃尔什爵士的子女当家庭教师，约翰·沃尔什爵士是格洛斯特郡小索德贝利庄园的主人。在那里与当地牧师及其他“学者和那些拥有封地的有身份的人”进行热烈交流时，他发现自己经常以《圣经》为依据对非正统意见加以肯定。当约翰·沃尔什爵士和夫人叫他为这种做法提出辩护时，据说他将《基督战士手册》译成英文给他们看。

毫无疑问，廷德尔很看重自己对伊拉斯谟作品的翻译，正是在小索德贝利作短暂停留期间，他决定将《圣经》译成英文。如

果上帝能让他长寿，据称他曾经表示（这让人想起伊拉斯谟在《基督战士手册》中的话）“用不了几年，他就可以让一个犁地的男孩对《圣经》的了解比他现在还多”。为尽早开始这项工作，他专程前往伦敦拜会卡思伯特·滕斯托尔主教寻求许可和支持。伊拉斯谟在他的《新约》注释中曾给予滕斯托尔主教的才学很高的评价。滕斯托尔显然对此进行推透，他建议廷德尔向整个伦敦寻求资助。正如 A. G. 狄更斯所指出的，这是英国主教们在《圣经》翻译上最严重的失算。因为廷德尔的确从富有的布匹商汉弗莱·蒙默斯那里得到了资助，他当即让廷德尔与伦敦罗拉德教派和国际路德主义者取得联系。廷德尔在蒙默斯的家中开始了翻译工作，他采用的是伊拉斯谟希腊文《新约》的一个或几个早期版本（1516、1519 或 1522 年版），继而又于 1524 年赴德国完成这项工作。几乎可以肯定的是，在德国，廷德尔见到了路德并且采用了他 1522 年出版的德文版本。廷德尔的《新约》印刷于 1525 年在科隆开始，在沃姆斯完成，此时廷德尔已经在当地治安官的逼迫下逃离了科隆。尽管英国试图阻止该书进口，还是有一些在 1526 年春天流入了英国。滕斯托尔主教和其他一些人马上说服了亨利八世，称这本书具有很大的破坏性，结果许多书在伦敦的保罗十字街被当众焚烧。后来在安特卫普，滕斯托尔委托伦敦的一个商人奥古斯丁·帕金顿尽其所能买断该书以便销毁。但是印刷业的迅速发展使此项努力成为徒劳，廷德尔译著的后续版本慢慢在英国传播开来。到 1537 年，赫里福德主教爱德华·福克斯已经可以对聚会的主教们说出这样的话：“不要让你们自己成为世界的笑柄，光明正在升起，将乌云驱散，普通信徒比我们中的许多人更加了解《圣经》。”

廷德尔的工作遭致西欧知识阶层大部分人激烈无情的反对，这一对立的来源和内容在很大程度上反映了处于文艺复兴和宗教改革中心的教育的冲突。伊拉斯谟早先对哲罗姆的拉丁文《圣

经》的批评已经引起一些人的关注和担心，他们不能相信“全世界教堂都使用的这一版本是个延续多代的错误。”但是在他的朋友托马斯·莫尔的帮助下，伊拉斯谟通过保证自己的目的确实是为“大众利益”服务并且他愿意收回任何在“更好的教义”面前站不住脚的意见而平息了这场争论。

另一方面，廷德尔则不可避免地被与路德教派联系起来，无论他做出多么具有说服力的保证都是没用的。先前曾毫不犹豫地站出来保护伊拉斯谟的托马斯·莫尔，现在却被滕斯托尔雇佣扮演“德摩斯提尼的角色”来反对路德教异端。在一年之内，莫尔费神写了一本冗长、尖刻的《对话》(Dialogue) (1529)，其中谈到“许多问题……触及到了危害社会的异端分子路德和廷德尔。”对于莫尔来说，伊拉斯谟和廷德尔的根本区别在于他们的意图：伊拉斯谟是在约翰·科利特的启发下，为教会内部的改革与复兴提供净化了的经文；而廷德尔受了路德的影响，进行了一项未获得批准的翻译，这本译著充满了异端邪说，若落入无知的大众手中，可能只会给教会带来麻烦。因此，廷德尔的罪孽，不在于翻译了一部英文《新约》，而在于他进行的翻译是未经许可的。

莫尔谴责道，“在所有的恶果中，最严重的莫过于如果他不受惩罚，将会促使那些对教会的信仰不太坚定的人，自己依据《圣经》来检验教会的正确性。”廷德尔在《答托马斯·莫尔爵士的〈对话〉》(An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue) (1531)中以同样的尖刻对莫尔进行了驳斥，他呼吁所有的基督徒自己来判断教皇和他个人的观点“是否能代表教会；他们的权威是否高于《圣经》；他们在没有《圣经》的情况下所传授的是否等同于《圣经》；不仅在于他们是否有犯错的可能，还在于他们是否已经犯了错误。”这一号召具有新教的性质，这一事实主教们和国王都清楚。尽管激烈的争论持续了一些年，而且随着时间的推移，争论愈加激烈，但是在高层很少有人改变了自己的观点。实际发



生的事实是那些掌权的人为了各自的目的而举棋不定。亨利国王在一开始支持滕斯托尔压制廷德尔的翻译工作后又改变了自己的观点，并于1538年下令在国内每个教堂摆放英文版的《圣经》（颇具讽刺意味的是，大约在同一时间，廷德尔由于传播异教而被处决）。他的主张在爱德华六世摄政时期被大力推行，玛丽当政时又大加赞扬，在伊丽莎白时代又被审慎地重新肯定。正如莫里斯·波威克曾经指出的那样，至少在这件事情上，宗教改革在英国成为政府的事务。

尽管廷德尔关于犁地男孩的说法具有民主色彩，他却远非一个民主主义者，然而不可否认他的《新约》是大众化的因而也是极其激进的。廷德尔对通俗语言具有非凡艺术技巧的运用，实际上创造了一个强有力的大众教育的工具，几乎所有后来的英文版《圣经》都在某种程度上以它为依据。1535年迈尔斯·科弗达尔的第一部足本英文《圣经》；1537年的“马修《圣经》”（它比任何其他版本都更多地借鉴廷德尔的译文），该书署名托马斯·马修，但可能是出自廷德尔的朋友约翰·罗杰斯之手；1539年托马斯·克兰默和托马斯·克伦威尔当政时准予出版的《大圣经》；1560年玛丽当政时期的流亡者出版的日内瓦《圣经》；1568年伊丽莎白统治时期作为官方正式版的主教《圣经》；以及最后1611年国王詹姆士一世的钦定本《圣经》。即使是由流亡法国的罗马天主教徒为驳斥敌对者而翻译的兰斯-杜埃版英文《圣经》（《新约》，1582年，《旧约》，1609—1610年），都在某种程度上依赖廷德尔的译文。所有这些版本的《圣经》构成了具有前所未有的影响的教育工具：到17世纪，按照约翰·里查德·格林的话来说，“全英国人都在读一本书，这本书就是《圣经》。”

史密斯神父在他的伊拉斯谟传中曾谈到文艺复兴和宗教改革从根本上说是一回事，即它们是同一运动的两个支脉，多年以来，两个支流的领导人所展开的针锋相对的斗争掩盖了二者在根本上



的共同点。史密斯的论点特别适合于英国的情况，在那里，宗教改革赋予文艺复兴独特的和鲜明的特色；而这又与伊拉斯谟和廷德尔的著作有密切的关系，它们有非常强的互补性。二者都从古典知识中寻求重新振兴当时市民和知识分子生活的源泉；二人都涉足教育很深，伊拉斯谟以对《圣经》的校勘代替晦涩的经院逻辑，廷德尔主张以学习《圣经》取代教会的权威；他们都以自己提出的新的理想和新的自由观发现代之先声；他们都以自己的方式表明了对人类理性的信心，而这不可避免地要颠覆中世纪基督教世界的价值观和行为方式。伊拉斯谟《基督战士手册》中的骑士本质上是个“普通人，”他们只能从廷德尔的英文《圣经》中获益；通俗语言版《圣经》有思想的读者，同样是“普通人”，也会从《基督战士手册》简明的规定和说明中获益。文艺复兴和宗教改革都在历史上第一次赋予“普通人”学生的角色，而印刷业首次使得这一角色成为实际可行。当时一些最激烈的冲突围绕着应由谁教育“普通人”，如何进行教育和教育什么内容这些问题进行，这也是不足为奇的。

## 二

伊拉斯谟的《基督战士手册》在17世纪的美洲殖民者中拥有读者，但是像许多之前和之后的学术界人士一样，伊拉斯谟注定要凭他的教科书《谈话录》(Colloquies, 1518)、《格言》(Adages, 1500)和《释意》(Paraphrases, 1518—1524)而广为人知。廷德尔也是殖民者熟知的人物，但是人们对他的了解主要是通过福克斯《殉教者书》(Book of Martyrs)中记载的他的生平，而不是直接阅读他的作品。更重要的是，殖民者自己阅读《圣经》，主要是日内瓦版，后来则越来越多地阅读詹姆士国王钦定的《圣经》。人们阅读、背诵《圣经》，经常对经文进行引用和参考，自幼耳熟能

详，不断从中发掘启示和意义。《圣经》被认为与人生中的一切息息相关，在整个17世纪，它对盎格鲁——美利坚人的生活发挥了最重要的文化影响。英国神学家威廉·奇林沃斯宣称：“《圣经》，我认为只有《圣经》，才是新教徒的宗教！”尽管大西洋两岸的神职人员就细节进行无休止的争论，奇林沃斯的断言的确抓住了17世纪中期盎格鲁——美利坚所信仰的基督教的神髓。

尽管《圣经》在历代人的心目中都有很高的地位，但直到17世纪它才被人们广泛阅读和研究。新教主义认为人能从《圣经》中找到救赎之路，找到区分善与恶的钥匙，找到生活的准则以及评判君主和教士行为的标准。因此，人们怀着敬意和永无止境的好奇阅读《圣经》，在那里看到的不是深奥高超的原则，而是对一些古代人民生活的想像生动的描述，以及他们在自己的社会和家庭内部对信仰和行为、自由和权威、美德和堕落等日常问题进行的争论。而且，它的叙述扣人心弦，以通俗的语言展示出丰富多彩、戏剧性很强的画卷。它描述的是上帝的选民，他们强烈地认识到自己因某种特殊的目的和归宿而成为上帝的子民。

然而，《圣经》的吸引力也为它带来某些问题：《圣经》以不同的方式对人进行教诲，不但通过上帝对人明确的训诫，也通过比喻、寓言和范例，而且不同的人从中得到不同的教诲。这样就产生了丰富多样的口头布道文化和宗教文学，都旨在阐释《圣经》的真正含义。据估计，1480—1640年间，英格兰出版的书籍40%以上都是宗教性的，而美洲在1639—1689年间，则达到了约50%。《圣经》、祈祷书、系统的神学论文占其中的一大部分，但最主要的是各色启蒙读物，如祈祷文选集、流行的布道文、行为手册、典范人物传记、关于生和死的指南。简言之，是一些以明确信仰的本质和特性为目的的说教性阅读材料。主人和仆人、贵族和农民、不同的季节、不同的职业，都有相对应的读物。基督徒生活的每个阶段都有相应的指导手册，对任何具体情况都指出

了应当遵循的恰当的思想行为。

海伦·怀特在她对英国17世纪早期关于宗教信仰的经典分析中指出：“神学为宗教打下根基并筑起殿堂，但是虔诚牵着信徒的手把他领向他一直寻找的上帝面前”。在神学争论的年代，用于祈祷的书籍一般避免了极端的教义，相反，它们强调那些所有基督徒传统上就认同的生活中的基本价值观和行为习惯。这样，他们对基督徒品质的描述以及所指出的培养这种品质的方法在所有教派的人中广泛传播，教育了各阶层的人共同的信仰和品行。

在殖民地，祈祷用书受到广泛的阅读和重视。的确，在18世纪，除了《圣经》、一些重要的小册子和年历之外，祈祷用书和少量学校教科书构成英属美洲殖民地最主要的大众读物。确实，殖民者们，特别是他们的牧师，通晓包括著名牧师蕴涵丰富学识的布道文和加尔文、路德、诺克斯等人的更具系统性的著作在内的范围很广的神学作品。然而，尽管这些作品对于教义的界定非常有价值，却往往流于艰深，太过专门化。相反，祈祷用书却绝对是通俗的，它们采用许多不同的非常吸引人的形式探讨普通人在日常生活中会遇到的各种问题。这类书中有5本特别值得讨论，因为它们都拥有大量读者并且对所有定居点和地区的殖民者都产生了重大影响。它们是约翰·福克斯的《纪念与丰碑》(Actes and Monument, 1563)，通常被称作《殉教者书》(Book of Martyrs)；刘易斯·贝利的《实践虔诚》(The Practise of Pietie, 1612)；理查德·阿莱斯特的《人的全部责任》(The Whole Duty of Man, 1658)；理查德·巴克斯特的《穷人的家庭书》(The Poor Man's Family Book, 1674)和约翰·班扬的《天路历程》(The Pilgrim's Progress, 1678、1684)。这5本书共同为确定17世纪的盎格鲁——美利坚教育理念发挥了重要作用。可以说，它们体现了殖民地最初的教育思想，虽然都源于英国，它们却是了解主导美洲早期教育的传统智慧的现存的最佳指南。



约翰·福克斯曾经说，上帝不是以利剑而是用印刷机开始对教会进行真正改革的。福克斯在编写出版《堕落近世的纪念与丰碑，兼谈教会事务》(Actes and Monuments of These Latter and Perilous Dayes, Touching Matters of the Church)一书的过程中肯定是把自己想像成了上帝的使者。在福克斯眼中，人类历史是由每个教堂内部的两个对立面——受到上帝恩典、被上帝选中的真正教堂和未受天恩、遭上帝谴责的世俗教堂之间的斗争构成的，福克斯致力于告诉同代人他们生活在一个充满天启的年代，英国殉教者威克里夫和克兰默等人就是这一时代的主角。

福克斯是以一个流亡者的身份开始撰写他的著作的。“他在德国的偏远地区，很少有朋友，也不能进行任何讨论，很难得到任何信息。”1554年，福克斯出版了一本拉丁文小开本212页的书，介绍某些14世纪后期和15世纪宗教迫害的受害者。5年后，该书扩充至700多页，采用拉丁文对开本，加入了一些在亨利八世、爱德华六世和玛丽王朝时代遭受迫害的人的故事。接着，在1563年他推出了那部将近1800页的英文对开本巨著，他把该书献给伊丽莎白女王，内容包括对早期教会的历史综述和更多关于玛丽女王时代殉教者的记述。《纪念与丰碑》很合时宜地1570年再版，那一年教皇开除了伊丽莎白的教籍。这一版扩展了关于教会和国家的历史部分的内容，而且增加了更多的殉教者传记。之后，此书在英国不断再版，直到1684年最后一版，即第九版。到17世纪末，该书已经售出了大约10000部，除《圣经》外，它可能是同等规模的书籍中发行量最大的。

《殉教者书》第一版中的50多个木版画插图的书增色不少。许多幅图生动展现了遭受刑罚和折磨的场面，封面图案在很大程度上反应了本书的基本特色，其顶部端坐着末日审判中的上帝，世人匍伏在他的脚下。在他的右侧跪着神情庄重的新教的牧首们，正吹奏着喇叭赞颂他的威权，在他的左边是剃光头发的天主教僧侣，



他们也吹着喇叭，但却被撒旦拖向炼狱。在他下面是两座教堂：右边是基督的教堂，虔诚的信徒在里面手捧《圣经》聆听布道，其中一些人必须在通往天国的路途上遭受火刑，以身殉教；左边是反对基督者的教堂，在里面信徒们手拿念珠聆听讲道，并被弥撒把他们从上帝投向魔鬼。

此书冗长和松散的正文也同封面设计一样：从头至尾就是光明和黑暗的斗争史，以当时的英国作为决定胜负的战场。它对早期基督教历史进行的平实叙述在很大程度上是仿照优西比乌的《基督教教会史》框架，其中包括约克王朝和都铎王朝政治和宗教的详细编年史，尤其重墨描写了新教的胜利，还有对神学争议和探究的详尽的记述，大量引用了诏书、法令、布道辞、和书信以及新教英雄人物的生平，如约翰·威克里夫、威廉·廷德尔、托马斯·比尔尼、休·拉蒂墨、尼古拉斯·里德利、托马斯·克兰默、亨利八世、爱德华六世，尤其是“尊贵而优秀的伊丽莎白”。自然，描写这些人，尤其是那些殉教者的生平时，福克斯的叙述最为生动：殉教者为传播《圣经》而进行的神圣努力，那些代表罗马的迫害者们对他进行的挑战，在不可避免的审判中他与对手进行的论辩，以及他在火刑柱上极度痛苦的最后胜利。

即使是那些最没有文化的信徒也会清楚地理解这本书所要传达的信息。首先，在福克斯的书中，英格兰被描述成上帝选中的国家，被甄选出来体现上帝要加诸于世界的旨意。实际上他把《圣经》中与上帝订约的选民的观念转化成了一种萌芽状态的现代民族主义，把英国人像古代的希伯来人一样联结在一起。这种赋予英国人特殊使命的观念，肯定为那些横跨大西洋、进入不毛之地的殖民者提供了一种独特的认同感和命运感。其次，同样重要的是，福克斯赋予虔诚教徒英雄的形象，他们在深重的厄运中坚贞不屈，证实了新教信仰的正确，这种观念让新教徒在共同的敌人——罗马天主教面前团结起来。因此，无论是清教徒还是圣公

会教徒，无论保皇党还是议会党人，都可以接受它。它也促成和强化了殖民者对于自己的事业归根结底是要实现英国的特殊使命的认识。最后，福克斯提出了一种大胆的教育观，其核心是殉教者，他们是基督的英勇无畏的殉教者，肩负着向所有的民族传播教义的使命，不畏艰难险阻，不惜任何代价。这无疑鼓舞了许多在自己的教区履行神职的美洲牧师，他们无时无刻不害怕堕入野蛮状态，并时刻意识到自己作为蒙受恩典被上帝遴选的真正教会的传道者所肩负的使命。

殖民地最流行的三本宗教手册——《实践虔诚》、《人的全部责任》和《穷人的家庭书》，由三位大不相同的人写于不同的年代，但是，在内容和风格上它们却非常相似。刘易斯·贝利是一位具有一定清教倾向的牧师，他在做詹姆士国王的儿子亨利的宫廷牧师时，写了《实践虔诚》。亨利死于1612年，随后贝利的清教倾向使他在宫廷受到冷落，但还没有严重到妨碍他成为国王本人的牧师并最终成为班戈主教（他一直在任到1631年去世）的地步。理查德·阿莱斯特里比贝利晚出生半个世纪，他是一个保皇派学者，因拒绝服从议会的权威而在无王时期受到很多折磨，但在王政复辟后他先是被任命为牛津基督教堂的牧师，然后又成为牛津大学钦定神学教授，最后担任了伊顿公学的校长。他的《人的全部责任》可能是在为一位富裕的保皇派绅士安东尼·科普爵士做事期间开始写的，除此之外他还写了《绅士的天职》（The Gentleman's Calling, 1660），《基督教信仰衰颓的缘故》（The Causes of the Decay of Christian Piety, 1667）和《淑女的天职》（The Ladies, 1673），都是匿名发表的。他的同代人理查德·巴克斯特是那个时代英国最著名的不信奉国教的新教徒，他先在伍斯特郡的基德明斯特任牧师，又曾在克伦威尔的军队中担任牧师，在王政复辟议会镇压反对者通过严酷的克拉伦登法案之后，作为一个四处讲道的教师，经常受到地方治安官的追捕，并一度被关进

监狱。巴克斯特著述甚丰，《穷人的家庭书》只是他几十部作品中的一部，事实上，该书应当被看做他的《基督教指南》(Christian Directory, 1673)的通俗简写本。在这部百科全书式的巨著里，巴克斯特系统地考查了基督教伦理学(个人的职责)、基督教经济学(家庭职责)、基督教的宗教观(教堂的职责)、基督教政治学(统治者和邻居的职责)，内容极其复杂，包括无数繁琐的神学分支。

这三个人一个是詹姆士一世宫廷里好辩的牧师，一个是查理二世随行人员中的保皇派学者，一个是饱受折磨的不信奉国教的教师，这名教师在生命最后的日子抱怨他一生的价值也就相当于一枝笔。然而正是这三个人以真正信仰的本质教育殖民者，培育他们，告诉他们信仰和行为的准则。他们所采用的方式也极其相似，这不但反映了他们都以《圣经》为根本，而且表明他们都坚持运用决疑法和因英国清教传教士而得以流行的布道风格。决疑法或个案神学是基督教伦理学的一个分支，它把一般的宗教和道德原则运用于具体的人类情境中。最受尊敬、最具影响力的早期清教牧师之一威廉·珀金斯把良心问题分为三类：一类是“与他人无关的关于人类认识自我的问题”；另一类是“人的第一关系也就是与上帝的关系问题”以及“人的第二关系也就是与其他人的关系的问题”；最后一类包括所有与把人当作“某种社会，不论是家庭、教会还是共同体”的一员有关的各种情况。这种自我、上帝和他人的三分法在17世纪成了家常，持各种不同信条的学者都用它作框架来组织自己的说教。贝利、阿莱斯特里和巴克斯特所做的是使决疑法深入人心，不再把虔诚看做是崇高或深邃的，而只是在日复一日的生活中保持基督教的信仰和操行。同当时正统圣公会讲道风行的高谈阔论相比，清教派布道风格则显出一种审慎的平实。对于要把意义给即使是最无知的人也讲清楚的清教牧师来说，语言的简单高于一切。平实成了被威廉·哈勒贴切地称之为“精神的民主语汇”的主要风格，它将成为祈祷文章和数量



可观的清教布道辞的主要特征。

贝利在他的小册子的题献中特别写道：他努力从“无休止的争议的混乱中找出在这些争议产生前兴盛的真正虔诚的古老修行方式。”这种虔诚的实践包括：了解上帝的本义；了解自我；通过把生命贡献给服务上帝来赞美他；通过为主死并死在主里来赞美上帝。作品以对加尔文教义通俗的和简明的阐述开头，其中包括讲述上帝的本义，没有上帝的人的痛苦和堕落，重归上帝的基督徒的幸福和永生的特质。它的语言简单，修辞生动，主题有力。贝利从信念谈到行为，在极其广泛的范围内对各种事情作了细致的规范，从如何读《圣经》到如何做好工作，从教堂中的举止到怎样治家，无所不包。建议都是实际、具体、明确和直率的，并间以恰当的祷辞，沉思录和经文。其一以贯之的目的是维持个人、教义和社会的稳定，而对于一个在野蛮世界边缘蹒跚学步的殖民地社会来说没有什么比这更合适了。因此，对于许多人来说，《实践虔诚》有与《圣经》本身同样的权威性也就不足为奇了。

虽然在口气和定位上加尔文主义的味道不那么浓，《人的全部责任》还是与贝利的手册甚为相似。阿莱斯特里把他的书分为17章，要求每个礼拜日读一章，一年通读3遍，当然，像其他这类书一样，这本书是要求出声诵读的。阿莱斯特里首先讲人对上帝的义务，然后谈人对自己的义务，最后是人邻居的义务。在最后一部分中，他讨论了治安官、牧师、父母、子女、兄弟、丈夫、妻子、朋友和仆人的义务。在最末尾，阿莱斯特里附加了一系列个人的祈祷，包括祷告、《诗篇》选节和一个一览表让读者自己判断“违背了哪些我们的义务”。像《实践虔诚》一样，阿莱斯特里的指导是具体而朴实的，风格简单实用。贯穿始终的重心在于秩序，在于使基督徒社会成为一体的相互间责任和义务的网络。这种强调对英国人很有吸引力，他们在17世纪60和70年代会认为任何形式的稳定的新教派的虔诚都要好于其他支派的混乱争执。



在新大陆它再一次不可避免地吸引那些把这种虔诚看作是对野蛮最终防御的人。

《穷人的家庭书》是一本流行的神学和宗教纲要，它也模仿珀金斯的框架，告诉人们如何作真正的基督徒，作为基督徒如何生活在与上帝、自己和他人的关系中以及作为基督徒如何死在安慰与希望之中。全书采用在老师保罗和学生扫罗之间的9次对话的形式，并有由教理问答、祷辞和赞美诗构成的长篇附录。书中所及与贝利和阿莱斯特里的手册大致相同，但巴克斯特讲授教理更加广泛，占用9个对话中的5次。巴克斯特本人阐述了大量讲解教理的理由，他认为如果没有对基督精神的正确理解和接受，任何做基督徒的修行努力都注定要失败。但是强调教理无疑使他失去了许多读者，他的书在新大陆从来也没能达到贝利和阿莱斯特里作品的流行程度。但《穷人的家庭书》发行量仍十分可观，为许多人提供了相当系统的基督精神和实践的介绍。它超越了简略的戒律和教理问答，但并不深奥晦涩。

最后还有《天路历程》，它从出版起就一直在殖民地拥有众多的读者。它的作者班扬的故事广为流传。班扬生于1628年，是贝德福德郡一个补锅匠的儿子。他在“没有上帝的世界中”度过童年，饱受精神危机和可怕幻觉的折磨。在英国内战中他应征加入议会军。他的军旅生涯风平浪静，但新模范军咄咄逼人的清教主义显然对他影响至深。1647年夏退役之后，他回到贝德福德补锅，随后娶了一个极其虔诚的贫家女为妻。她使他接触到了改变他一生的两本书：亚瑟·丹特的《普通人的天堂之路》（The Plaine Mans Path-Way to Heaven, 1601），其教理对话形式成为巴克斯特的《穷人的家庭书》的范例，另一本书是贝利的《实践虔诚》。在这些书和他妻子的影响下，班扬做了愈加坚定的信仰表白，不久后又经历了典型的清教徒的改信。他决心依据戒律来生活（清教徒称之为合法人生），积极参加刚兴起的在贝德福德由约翰·基

福德领导的一群温和的浸礼教徒的礼拜会，并最终成为一名世俗传道士。在王政复辟不久，他即被地方法院以非法传道的罪名逮捕，接下来的12年中大部分在监狱度过。他可能是在监禁末期开始写作《天路历程》，并于1678年发表第一部，1684年出版的第二部分主要是对前部意义的阐释和强化。

事实上，基督徒从毁灭之城向天国进发的历程是一种对福克斯描述的殉教者的通俗化。故事中渗透着一个想像力丰富，并且自己也体验过这种朝觐历程的普通人的经历，他曾亲身经历绝望、怀疑和名利场，并熟识信念、希望和世故先生的论点。简单明了的故事线索、活生生的人物、因恰当的修饰而生动的日常用语、由不可辩驳的讨论解决的家常问题，所有这些加在一起使本书对正在慢慢形成的新生的单纯的读者群具有绝大的吸引力。班扬本人在他的前言自辩中说书中所包含的“只不过是健康而诚实的福音歌曲，”当然，这正是它的杰出之处。受过教育的人要的是有学识的布道，而刚识字的人要的则是补锅匠的寓言。它不但告诉人们一个普通人可以在生活中为上帝的教导作证，还表明这种生活的本义在于自教和自证。“这本书会使你成为一个行者，”班扬保证说，“如果你接受它的教诲”：

它将引导你去圣地，

如果你明了它的寓意：

是的，它会让情者奋进；

也会让盲者目睹快乐的世界。

### 三

这些传道的书籍描绘了人的现状和他可能达成的境地。这样一来，它们就履行了双重的教育任务，既描述了通过教育培养的

理想人物又指明了取得成功所需的教育形式。所有这些书要传达的道理都非常明确：教育的目的是虔诚的修行，而修行需经过一系列的步骤即认罪，神的恩典的感召，救赎信念的证明，生活中圣洁的培养，最后受赞美。朝圣的历程当然是个人的，但负责任的家庭、神圣的教会和奉神的学校都会有所助益。

比如，福克斯在开头就说明他打算牢固地确立耶稣和英国国教之间的承续性，以此确证英国教会教导的准确和权威。贝利建议有治家责任的人以对主服务和敬畏之心来教育子女。而且，既然对上帝的赞美不止是个人的敬神也是公众对神的尊崇，那么家庭必须到教堂做礼拜，并细心听取牧师的布道，留意其讲解的教义、谴责的罪行和颂扬的美德。阿莱斯特里对父母教育子女责任的告诫十分明确：“孩子一懂事，就应受教育，首先与他们永远的福祉相关的是应逐步教导他们那些上帝任命他们去完成的职责；如果履行职责就为他们准备荣耀和奖赏，不履行职责要受永久的、严厉的惩罚。”巴克斯特在教育方面的指示尤其具体，他明确地指出了家庭、学校和教堂在教育儿童方面互补的责任：“父母、教师和牧师每方都要履行几项责任，”他提醒说，“没有一方的工作可以离开其他方面做好。”班扬的寓言当然更充斥着教育的提示，如第一部中福音使者及第二部心胸开阔先生的重要作用以及仁慈女士温柔地与基督徒的子女对话，以确定他们是否受到正确的信仰教育。

除这些一般性的传道书对教育的讨论外，还有许多著作更加系统具体地阐述了父母、牧师和教师的责任。虽然它们中的许多源自清教，但却被大西洋两岸各教派的新教徒收藏和阅读。在这些关于父母职责的书中，有两本在殖民地流传最广，一本是牛津郡的非国教派传道士罗伯特·克利弗，于1598年所著的《信徒的家政》(A Godly Forme of Household Government)，后由一位在新英格兰广受尊敬的英国清教派元老约翰·多德修订，另一本是



圣安娜清教修道院长威廉·高奇所著的《家庭职责》(Of Domesticall Duties, 1622)。两本书都由家长等级观统御,他们把家庭描绘成国家、教会和学校的缩影,受兼为君主、牧师和导师的父亲的公正统治。两本书都讨论了适合家庭内部的相互责任和义务的网络,把教育看成是父母对子女的首要义务,并延及他们所监护的人、仆人和学徒。

多德和克利弗勾画出父母对子女的四重责任:“以主的恩典和对主的敬畏”教育他们;“培养他们有羞耻之心,憎恨邪恶喜爱美德”;做他们的“奉神和美德的榜样”;“使他们避免游手好闲这万恶之母,教给他们学识,或有益的技巧和专长。”对这四重责任的解说占手册四分之一,经常引用经文,这当然是考虑到任何论点若无具体经文的支持都会没有分量。父母被告知要教导他们的子女经义、懂礼和文明;要反复灌输他们对长辈和上级的敬畏;要教给他们合法而有益的职业技能;要为世俗和精神目的教会他们阅读和写作;使他们远离恶习;必要时要惩戒和纠正他们;避免让太多的食物、衣物和关爱宠坏他们;培养他们能从教会和学校获益。很自然,讨论子女责任时也鼓励他们不但要顺从、敬畏、爱戴父母,还要学习他们生活的好榜样,虚心接受他们的教诲。

高奇的书更正式一些,但在范畴和特点上也大致相同。它确定了父母的三项主要职责:以衣食养育子女;管束他们;以奉神的精神教育他们。同多德和克利弗一样,高奇在阐明这些职责时也大量援引经文,他的讨论不厌其详,虽然涉及日常家政管理不像多德和克利弗的手册那样多。它的教育建议也大致相同:首先,高奇更注重父母对子女健康的责任,他用大量篇幅探讨合理的饮食、合适的衣着以及有益的娱乐;第二,高奇在培养子女正确的技能方面赋予父母更大的责任,使人感兴趣的是,他建议选择职业时“应注意孩子在心志和身体方面的最佳才能,以及他的倾向和兴趣”;第三,高奇更多地谈到教师和家庭教师,认为他们代表



父母负有教育儿童学识、礼仪、文明和真正的虔诚及教义的责任。像多德和克利弗一样，高奇也讲到子女的义务，鼓励他们在一切事情上乐于遵从他们的父母，在婚姻和职业上应求得他们的允许，听从他们的教诲并仿效他们的好榜样。

有关家庭教育的书籍中最为重要的是托马斯·科贝特的《关于子女对父母的遵从和父母对子女责任的有益探讨》(A Fruitfull and Usefull Discourse Touching the Honour Due from Children to Parents, and the Duty of Parents Towards Their Children, 1656)，这并非是因为它的发行量，而是因为它是殖民地出版的本土第一本有关教育子女的书籍。科贝特于1637年随约翰·达文波特带领的移民团来到马萨诸塞。在1654—1655年冬，当他写作这本书时，他任林恩教区的牧师。像高奇、多德和克利弗的手册一样，它主要是关于第五诫的实施，只是它的学术性更强一些，通俗性稍弱一点，可能这也正验明了林恩教区人员较高的知识层次。像所有这类书一样，其中也有大量对《圣经》的引用，只不过常用古人“异教”的作品来补充。它在教育方面的建议广泛而细致：父母应“仔细观察孩子的天赋……倾向和能力”以便更有效地教育他们；应经常以教理询问他们，并“让他们真正地实践和修行”；教给他们读《圣经》；训练他们“从事诚实的正当的职业和技能”；让他们受奉神牧师的引导，并在各方面都做他们虔诚和文明的榜样。反之，子女也要尊敬父母，“学习他们的优点并听从他们亲切的教诲。”有趣的是，在科贝特所有冗长的关于对子女“良好的奉神教育”的说教中，从未提到过学校。既然疏忽大意不会发生在一位清教牧师身上，那么这种缺漏很可能是反映了科贝特的主次态度；另一方面，这也可能只是表明到1654年林恩还没有建立一所学校。

移民们也大量阅读关于牧师培养虔诚的责任的书籍，其中最重要的是威廉·珀金斯所著的《神谕的艺术》(The Arte of

Prophecying, 1592)。他于 1584 年—1594 年任剑桥神学院的理事，是大学清教派的头号代言人，作为教师和布道者其受欢迎程度首屈一指，他也是宗教方面各种“罗马天主教式”的仪式主义的坚决的敌人。他的作品从博学的关于天命的专门论文到基本的教理问答和行为指导，在整个 17 世纪的英国和欧洲大陆都拥有大量和各类读者；在新大陆，真正有灵性和博学的人以他们一贯拥有的细致和热情来阅读这些书籍。

《神谕的艺术》常被认为是第一本现代布道艺术作品，它是一本由最受尊敬的“奉神的牧师”（清教教士喜好以此称呼自己）所撰写的关于布道的手册。对于他们，布道不仅是教士的责任之一，而且是最基本的教士职责。确实，通过强调他们首先是传道士，并且是有独特风格和侧重点的传道士，清教徒实际上推进了把他们同传统罗马天主教以及其他各类当代新教派区别开来的关于教会、神职人员和宗教本质的论辩。这种论点在福克斯的《殉教者书》的扉页图案中已经表明：他们坚持认为布道而非仪式才是基督教会的真正教育功能，而且是最终获得救赎的惟一路径。

像其他许多关于方法的巨著一样，《神谕的艺术》试图以本身为例阐明它的主张：它的结构紧密，大量地引经为证，文字极为简练。珀金斯强调了牧师的两项责任：把祷辞献给神；布道的载体祈祷辞一定要精心、系统地准备并简明、亲切地宣讲。珀金斯准备或构思祷辞的方法包括阅读《圣经》的章节并以真正的修辞原则（此时指的是拉米斯而非亚里斯多德式的修辞）来理解它，从经文中得出几处有用的法则，并将其应用在“人的生活和举止中。”正确的宣讲在于隐藏“人性的智慧，”——祷辞中切不能有学术倾向——并以言辞和手势表达神的感召。

此外，布道者必须牢记大多数的集会中都会聚拢背景和情况各异的男女：一些无知且不可教的人必须从基础开始才能受教；一些无知但可教的人可以进行问答教育；一些有知识但傲慢的人必

须燃起他们的罪恶感；应为谦卑的人提供律法和福音；信仰真诚的人也需要律法和福音的特定组合；一些犯错的人应给以纠正。因此不同层次的人需要不同形式的教育并以不同的方式接受传道。

珀金斯的方法显然影响了另一本广为殖民地教士所知的布道手册，这就是理查德·伯纳德的《忠诚的牧羊人》(The Faithful Shepherd, 1607)。伯纳德在珀金斯任职时是神学院的学生，后于1601年作了诺丁翰郡沃克索普的代牧。在那里在与分离主义者的一系列思想斗争中他创作了《忠诚的牧羊人》。书本身基本上是对珀金斯著作的补充和阐释，但多少更注意牧师的个人风格（他应该成熟、谨慎、温和、谦虚、好客、温柔、正义、神圣、寡欲，性格完美，忠于真理并有相当教学才能），正确履行职责所需的知识（文法、古语、辩才和神学），深入学习所需的书籍（人文和科学著作、《圣经》、辞典、经文索引和注疏、教理问答书、记事簿和教史）。

另一本17世纪后半期在殖民地颇受欢迎的有关牧师职责的书籍是理查德·巴克斯特的《归正宗牧师》。像他所有的作品一样，这本书明显受到清教主义的影响，而且巴克斯特确实可能熟知珀金斯和伯纳德在布道学上的教诲。也有推测认为巴克斯特接触过乔治·赫伯特的极为流行的《去圣殿的牧师，或乡村牧师》(A Priest to the Temple, or, The Country Parson, 1652)，这本书表面看来是圣公会派的，但却与巴克斯特的作品惊人地相似。但这本书最根本的源泉无疑是作者本人在基德明斯特任牧师时的经历。这样，除关于给公众宣道的材料和方法的典型教导之外，巴克斯特还广泛地谈到牧师的日常职责：认识教区的人员，确保各个家庭秩序良好，教育无知的人，给困惑的人以建议，给恭顺的人以鼓励，抚慰病者，给迷途的人以劝诫并接纳忏悔的人。巴克斯特所描绘的圣职首先而且主要是进行教育的圣职，但它也是一个有着自己的怀疑和对个人局限的深刻了解的牧师的个人圣职。



至少有一位新英格兰人乔纳森·米歇尔明确地以《归正宗牧师》为自己职业的样本。科顿·玛瑟后来对他做了这样的描写：“他在预留好的合适时间拜访了他教区内的几户人家；并非为了琐碎的目的，而是为了他们永久的安宁向他们的灵魂作严肃认真的布道；这位虔诚的牧师反复阅读并珍视的那个‘守卫灵魂，一个也不放弃’的巴克斯特先生的归正宗牧师，在这里就化身为我们的米歇尔本人。”

在关于教师培育虔诚的职责方面，移民们几乎都点头称是，虽然他们可能熟悉约翰·布林思利的《给予我们文法学校的安慰》，这本书的特殊重要性是因为作者考虑到了殖民地的情况。布林思利是莱斯特郡的传道士并且是信仰极其坚定的清教教师，曾有学生说他“在生活和谈话中都非常严肃”。他于1619年或1620年因不从国教而被解职，其后在伦敦靠演讲、写作甚至很可能是做家庭教师为生。《给予我们文法学校的安慰》创作的具体环境并不清楚，但很明显弗吉尼亚公司对这本书有兴趣，但没有任何证据可以表明这本书究竟是否由弗吉尼亚公司委托创作。布林思利自己倾向于把它看作是较早的一本书《文法学校》(Ludus Literarius; or, The Grammar Schoole, 1612)的修订版，但实际上它的特点大不相同，涉及面更广而说明更简略。但它探讨策略问题这一事实本身就使它的议论更具重要性；而且在教师培育公众虔诚方面，它的教导更是毫不含糊的：教师的两项主要职责是直接通过教授年轻人阅读经文来推进虔诚以及间接地通过教育一组挑选出来的牧师来推进虔诚，他们随后将以经文的真义来教导有文化的俗人。布林思利警告说，海外殖民地的耶稣会会士正有系统地建立他们的学校“来摧毁所有基督的教会，彻底消除所有真正的学识，重新树立他们所有的旧学问，如（他们自己所称）显而易见的幻象和恐怖的偶像崇拜。”英国已快“被他们的邪火烧焦，”但在上帝的干预下奇迹般的获得拯救。现在，责任落在了王国内学校的肩



上，“它们应为神灵的显现作准备，为去那个我们将永远与光之子一起闪耀光芒的天国铺路。”最后，布林思利赋予他的教师与福克斯的奉神的牧师同样令人敬畏的职责：以主的真义引导人们，并最终得以解救。

有趣的是，布林思利提出的建议在移民们自己的著作中也有反映，较著名的是哈佛校长查尔斯·昌西 1655 年在毕业典礼上的讲话，这也是在殖民地最早印刷出版的文献之一。在 1638 年移民新英格兰之后，昌西先在普利茅斯、后来又在西图亚特作牧师，尤其是他的关于浸礼教的非正统观点使争议不断扩大，并最终使其失去职位。随即他受聘作剑桥那所年轻学院的院长直到他 1672 年去世。1655 年的布道辞是以清教对学校 and 大学在宗教的正确发展上的重要作用的传统信念为基础的，是对学习和有学识的圣职的振聋发聩的辩护。昌西断言道，新英格兰不但有幸拥有教育它的儿童的机构，还荣幸地有一所造就新一代牧师、传道士和教师的学院。“在主此前的恩典，如派给我们老一代虔诚的牧师和把主的劳力送至这个葡萄园之外……我说在那些永远不会被忘记的恩典之外，主还仁慈地赐予了达成目标的手段（即学习的学校），我们的一些子孙和青年会由此成为先知和虔诚的信徒。”由此就有了在新大陆继续主的工作的可能性。昌西强调，这种手段超越任何从外部敌人手中的解脱，这种手段是上帝真正而特殊的恩赐，赐给他的选民，使他们能在最初的导师已从世界消失后仍沿着他的路前进。

## 第二章 礼仪的培养

一个绅士是他本我的展露，不靠裁缝、头饰设计师或服饰商为其装扮。他最大的快乐在于行善。……虽敬畏上帝，他却如憎恶粗俗一样憎恨奴性。他把教育看成第二本性；它（在他里面播下内在善良的种子）永远使他进步，很少或从不让他堕落。学习对他来说不仅是附属品，更是绅士的装饰。没有任何身外之物能给人更佳成就和风度。

理查德·布拉斯威特

1515年初，伊拉斯谟受邀为时年16岁的勃艮第查理王子（后为查理五世）的庭臣。这一邀请恰逢伊拉斯谟事业中非常有利的一个时机：他在希腊文和拉丁文《新约》以及新版哲罗姆《圣经》方面的工作都即将结束，改变一下环境对他肯定是有吸引力的，并且这似乎也提供了一个实现他与科利特和莫尔不断谈到的社会和政治变革和他们关于新奥古斯丁时代的乐观梦想的机会。不管怎样，伊拉斯谟接受了邀请并写了一本与他的任命相关的

《基督徒君主的教育》(The Education of a Christian Prince)，并在第二年由约翰·弗罗本出版。但一直以来教育学的学生给予它的关注远远不够，因为它不但是伊拉斯谟教育观的经典阐述，而且还在从中世纪“王子的镜鉴”到文艺复兴的礼仪书籍的转变中起至关重要的作用，是教育理论和实践的系统阐释的首要载体。

《基督徒君主的教育》首先讨论的是一个公正合理国家的政治以及如何使这样一个国家成为现实。在书中，伊拉斯谟探讨了一系列引人入胜的问题：和平的艺术、税收的基础、鼓励勤奋、推行法律、条约的谈判及行政、立法、司法的本质。当然，他所追求的是，那些能带来以所有时代最完美的统治者耶稣的哲学和古代圣人、尤其是柏拉图和罗马后期斯多噶派的智慧为基础的明智而人道的政府变革。而且，由于他既忠于君主制又认定政体的每一个部分必须正确地规划才能做好工作，因此对于他来说，未来帝王的教育是最为重要的工作：它是使合理国家诞生的最佳手段。

“当无法对君主进行选择时，”伊拉斯谟在谈到世袭王室时指出，“就应精心挑选……未来君主的太傅。天生人格完善的君主我们只能企求上帝的恩赐；天生有良好才能的君主已是幸运，而才能一般的君主通过教育得到改善则是我们完全能做到的。”《基督徒君主的教育》只是对这一原理的补充和说明。伊拉斯谟建议在全国进行地毯式搜索，为君主寻访人格完美、道德高尚、生活纯洁、举止和蔼的家庭教师。他必须一心为国家福祉着想，不谋私利，因为他的职责是通过培育年轻的君主进行统治，或用伊拉斯谟的话说，教育他以美德来保证这一福祉成为现实。

在履行职责时，教师必须坚持避免不可理喻的严厉和不合理的纵容，他要选择恰当的方式：他必须遵循塞内卡的古训，严而不厉，赞而不谀，管而不损；而且他必须在王子的心性和性格仍然可塑时就开始教育，采用一切可行的教育方法引导他以智慧、荣誉和美德。在正规的学习中，一旦语言的要素被掌握，王子就应

学习《箴言》(Proverbs)、《使西拉智训》(Ecclesiasticus)、《所罗门智训》(The Wisdom of Solomon)和《福音书》(Gospels);然后选读普卢塔克、塞内卡、亚里斯多德、西塞罗和古代智慧“最受尊崇的源泉”柏拉图的作品;最后是经典历史著作和《圣经》其余部分。教师必须永远牢记文学不可避免地带有说教性,因此就要加以引导,批判地阅读。伊拉斯谟提醒说,“每当君主捧起书本,他的目的不是娱乐,而是通过娱乐完善自我。”

伊拉斯谟从培养君主又谈到了治国本身,认为圣主的首要任务不单是守成,更重要的是加强国家的繁盛。教育的作用再次突显出来,这一次是作为保持公众安良和秩序的工具。在合理的教育之下,人民会自愿而非被迫地选择正确的道路,许多法律和惩罚也就不再必要。因此,君主必须保证儿童学习耶稣的教诲和好的文学作品。确实,伊拉斯谟真正把国家的主要希望寄托在教育上:既然它造就优秀的人——伊拉斯谟恰当的引用柏拉图的话称之为“一种神圣的生物”,它就是塑造优秀社会的惟一的重要工具。

《基督徒君主的教育》是伊拉斯谟学术影响巅峰时期的作品,它包含了伊拉斯谟的由真正教义和人道知识统治的和平世界的所有成熟理想。他实际上是在向欧洲贵族宣告,若想有良好的统治那么这个统治必须公正合理,而若要统治公正则必须遵从《圣经》和古贤的教诲。它的议论令人耳目一新的地方在于,它的乐观主义不同于中世纪的认为战争、犯罪、不公正是由深不可测的天命加在罪人身上的根本上不可避免的惩罚的观念。如果把它和尼古拉·马基雅维里同期的《君主论》(The Prince)相比较,它的道德观也很明显是更激进的。

没有任何证据显示伊拉斯谟读到过《君主论》或有任何要回应它的意图。马基雅维里的书写于在他被迫退出佛罗伦萨政坛之后的1513年,但这本书直到1532年才发表。由于相信历史被难以理解和不可控制的力量左右,并出于对总是把“我们如何生



活”和“我们应如何生活”混同的所谓人性恶习的绝望，马基雅维里着手向将要掌权的君主宣示他无情的现实政论。确实，据说他心中的对象正是切萨雷·博尔贾本人。与此不同，伊拉斯谟希望人的理智本性能最终占得上风，因而提供了一种绝对道德性的政论，他的对象是已经取得或继承了权力并将正确运用它的君主。伊拉斯谟用一半的篇幅讲述教育并最后在结尾中对战争进行鞭挞，而马基雅维里用一半的篇幅谈论战争却根本不谈教育，这实非偶然。

我们不知道查理从伊拉斯谟的书中学到了什么，虽然很明显他一生的事业中没有显示出太多伊拉斯谟的教诲。但我们确实知道这本书在16世纪欧洲其他几位显赫人物的教育中发挥了关键作用。他们中有西班牙的斐迪南王子、符登堡的埃伯哈特王子和巴伐利亚公爵威廉五世的儿子们。我们也知道它与莫尔的《乌托邦》(1516)有独特的关系：它们是同期作品，并且有充分的证据显示它们共同致力于人道的基督徒社会是两位作者多年持续探讨的结果。虽然应该承认《乌托邦》更激进一些，因其坚持一个真正公正的社会只有通过人类地位的剧烈的平等化才能实现，并且可能也正由于这一原因而不那么乐观。但两本书确实都认同教育在发展良好社会中对公民和官员的中心作用。

更重要的是，《基督徒君主的教育》深刻地影响了托马斯·埃利奥特爵士的巨著《治人者》(The Booke Named the Governour, 1531)，它可能也是第一部有关教育的重要英语著作。对于埃利奥特的早年生活我们所知甚少。他是一位著名的法官的儿子，于1510年入律师学院之一的中殿律师学院。在那里他开始了从政生涯。从威斯特县巡回审判厅到王室法律顾问团的书记员，间或任牛津郡和威尔特郡的治安法官及牛津郡和伯克郡的郡长。随着沃尔西红衣主教的倒台，他于1530年被顾问团解职，但由于他的贡献被授予爵位。也就是在那时他开始写作《治人者》，并于第二年发表。

全书分为两部，第一部分（卷1）讲述“国家政体”的本质并对那些将要治国的人的正确教育，第二部（卷2和卷3）探讨理想君主应具备的礼仪和德行。埃利奥特开篇谈到，“一个国家政体，应是一个活的有机体，它是由财产和地位各异、受平等的秩序约束、由法律管理、由理智节制的人构成的”。在任何政体中只能有一个至高的君主。“但既然一个凡人不可能明了一个国家或广大领地内的所有事物，也不能同时讨论所有的分歧、改正所有的过失、听取所有的建议、并为所有的国内外事物决策，那么在最高君主下设低级的各类官员，帮助他在广大的民众中推行正义就成为有益的和必要的，由此他的负担被减轻并可承受，他的统治会更合理并更趋完善。”著作的第一部分即更重要的部分是针对这些下级管理者或执法者的教育的。

埃利奥特大声疾呼反对由傲慢、贪婪、父母的疏忽和有能力的师傅和教师的缺乏造成的“绅士们学识的没落”，他呼吁对人文教育进行彻底的革新。绅士的儿子应从出生起就受保姆或其他妇女的合理监管，教他说礼貌的英语，纯正文雅的拉丁语，并使其常进行“远离恶习”的活动。7岁时应让他脱离妇女的陪伴并交由家庭教师进行教育，“他应是一位年高德重之人，既温和又严肃，与孩子的关系尽可能密切，这样孩子能通过模仿而臻至完善，最好他还博学多识。”家庭教师最主要的责任是培养孩子的性格：他必须了解孩子的天性，鼓励好的品性，批评不好的倾向。他还必须保证寓教于乐，如演奏乐器，或者如果孩子有这方面的爱好，也可学习绘画和雕塑。当孩子掌握了英语的文法之后，孩子的父亲或教师就应为其找一位“希腊和拉丁文具佳，人品严正而德行高尚，尤其是生活纯洁并富有爱心和耐心的”导师。导师的任务是教给孩子希腊和拉丁文学，从希腊的《伊索寓言》（Aesop's Fables）开始，然后是吕西安的对话或阿里斯托芬的喜剧，最后是伟大的古典诗人——荷马、维吉尔、奥维德、赫拉斯、西利乌斯

·伊塔利库斯、卢坎、赫西奥德的作品。

孩子应学习这些直到14岁，这时下一步的教育就开始了：包括逻辑（从西塞罗到阿格里科拉）、修辞（希腊文从埃莫热内斯开始，拉丁文从昆提良开始，然后是伊索克拉底、德摩斯提尼和西塞罗）、地理（从托勒密开始）、历史（从李维、色诺芬、昆图斯·库尔提乌斯、凯撒、萨卢斯特和塔西佗开始）、道德哲学（从亚里斯多德、西塞罗、伊拉斯谟、《圣经》尤其是柏拉图开始）。埃利奥特也没有忽视对未来君主的体育教育：他认为学习应间以各种形式的锻炼如摔跤、跑步、游泳、击剑、骑马、打猎、放鹰打猎、射击和舞蹈。自始至终应不断努力培养智慧、勇气、公正、克己等主要品德及威仪和高贵、和善、宽厚、仁慈、人道、和蔼、乐善好施、宽宏大量和注重友谊等次要品德。埃利奥特结尾说：“现在所有希望你们的孩子成为君主，或成为你们国家任何官员的读者，如果你们依据书中的方式教育他们，那么对所有人来说他们都配为官，都应得荣誉，并是高贵的，所有在他们管制下的人民都将兴旺发达并趋于完善。”

这些相当完善的教育计划源于何处呢？一个明显的来源就是埃利奥特引用和推崇的古典文学。公共政体的概念，人和财产的有序等级在都铎时期的英格兰是很普通的，但也很可能直接来自柏拉图和亚里斯多德。强调精心选择保姆、家庭教师、导师，强调美德和知识的必要，强调娱乐和体育锻炼的重要性，所有这些都明显借用了普卢塔克的《儿童的教育和培养》(The Education or Bringing Up of Children)，正是埃利奥特本人把这本书翻译成英文的。而推荐先于拉丁文教授希腊文以及其他许多详尽的教育建议则很可能来自昆提良的《雄辩家的培训》(Institutes of Oratory)。其他观念无疑源自西塞罗、塞内卡和伊索克拉底，他们的作品都是托马斯爵士喜欢的。

埃利奥特的教育方案也深受伊拉斯谟的《基督徒君主的教



育》的影响，埃利奥特曾在《治人者》中这样谈到这本书：“拉丁文作品中没有任何一本能像它一样以如此少的篇幅，如此简洁明了的语句，涵盖如此丰富的内容，它说服力强，训诫合理。”还有证据表明伊拉斯谟的其他教育书籍，尤其是《手册》(De Copia, 1512)也有深远的影响。埃利奥特认同伊拉斯谟的原则：统治者必须首先是道德高尚的人，而道德只能通过正确的教育获得。正如伊拉斯谟把世袭君主当作既定条件并寻求通过教育使君主博爱仁慈，埃利奥特把世袭贵族当作既定条件并试图通过教育使贵族仁慈博爱。但在这一过程中，埃利奥特做了许多工作使伊拉斯谟的世界性的观念民族化，并使它们同都铎时期的英格兰直接相关。在一个政治强化、对世俗的管理人员和专业人士的需求日益增长的年代，他的作品既面对有志从政的人也面对传统的上层阶级；但他本能地倾向于后者，他告诫两方只有合适的教育才能使他们成为合格的管理者。而且，他从比伊拉斯谟更世俗的角度阐释教育，这就使得古圣前贤的哲学比基督的哲学更重要。

对埃利奥特观念的另一影响是莫尔的《乌托邦》，甚至可以确定地说是从头至尾的莫尔的学术圈子。我们知道埃利奥特和莫尔是熟识的，虽然我们也应记住埃利奥特比莫尔要小约20岁，但二者被对“追求典雅文学”的共同兴趣吸引在一起。几乎可以肯定在1510年以后埃利奥特经常造访莫尔的家，而他的妻子玛格丽特更是加入莫尔的“学校”参与他的孩子们对人文文章的学习。另外可以肯定在法律和政治活动中两人是经常见面的。总之，两人的关系紧密到足以令埃利奥特在莫尔因叛变被处死后要向托马斯·克伦威尔写信澄清。毫无疑问，埃利奥特从莫尔那里继承了对学问和文学的热爱以及在先哲中对柏拉图和吕西安的特殊癖好。而且，如约翰·梅杰令人信服地论证的，埃利奥特的《治人者》与莫尔的《乌托邦》有独特的联系，它是都铎政策代言人对《乌托邦》的半政府性的回应，它的作者坚持认为由特权阶层辅佐的强



权王室，如果受到正确的教育，能够创造一个甚至包含社会平等、财富共享及人民主权这样激进创新成分的公正社会。

埃利奥特观点的最后一个来源是意大利文艺复兴的文学，尤其是马基雅维里的《君主论》和巴达萨尔·卡斯蒂利奥的《侍臣论》(The Book of the Courtier, 1528)，虽然这一点更难以确定。《君主论》直到1532年才发表，但手抄本此前很早就有流传，而其中一本很显然被托马斯·克伦威尔收藏，埃利奥特可能于此时读到过它。更有明显迹象表明克伦威尔收有一本《侍臣论》。无论怎样，即便埃利奥特没有读过《君主论》，至少他是熟知它的观点的，而且，像伊拉斯谟一样他是同它们直接对立的。至于说到《侍臣论》，卡斯蒂利奥有许多与埃利奥特相同的观点，只是其中的一些可以归结为当时的共识。两人都支持音乐、绘画、雕塑，都喜爱体育、运动、舞蹈，都崇尚古风、高贵和美德。但也确有不同：在《治人者》中看不到卡斯蒂利奥那样强调军人的骄傲和勇敢，因为如同欧内斯特·巴克伯爵士曾说过的，“埃利奥特的君主是一位严正的执法者，他所作所为的背后是庄严的人民政体；卡斯蒂利奥的侍臣可能确为国家的顾问，但他也是一位讲究机智和风尚、英勇和艺术的人。”但在这里，正如埃利奥特对伊拉斯谟的运用一样，我们所关注的只是一种理想的民族化以及它对亨利王朝时代英格兰的适应。

埃利奥特的《治人者》为那些会在都铎和斯图亚特时代英格兰掌权的人，提供了大量关于教育的著作样板。这本书在16世纪再版7次，并成为许多著作的圭臬，包括：无名氏的《绅士学校》(The Institution of a Gentleman, 1555)，汉弗莱·吉尔伯特爵士的《伊丽莎白女王学院》(Queen Elizabethes Achademy, 1572)，劳伦斯·汉弗莱的《贵族》(The Nobels, or, of Nobilitye, 1563)，詹姆斯·克莱兰的《青年贵族的学校》(Heropaideia, or, The Institution of a Young Nobleman, 1607)和托马斯·富勒的

《神圣之国和邪教之国》(The Holy State, and the Profane State, 1642)。它明显为极受欢迎的《侍臣论》英国版铺平了道路,也显然影响了伊丽莎白时代关于教育的最具代表性的著作,罗杰·阿谢姆(Roger Ascham)的《教师》(The Scholemaster, 1570),它“尤其是为绅士或贵族家庭的少年的私塾教育准备的。”

如弗里兹·卡斯帕里在《人文主义和都铎时期英格兰的社会等级》(Humanism and the Social Order in Tudor England)中所指出的,同样重要的是,君主和侍臣的概念融合在一起形成理想化的伊丽莎白时代绅士。而宣讲这一理想的不但是关于礼教的正规书籍,还有英雄体诗歌,如菲力普·西德尼爵士的《阿卡迪亚》(Arcadia, 1590、1593),爱德蒙·斯宾塞的《仙后》(The Fairie Queen, 1590、1596),以及警世杂文,如约翰·黎里的《尤弗依斯》(Euphues, 1578、1580)和西德尼的《诗辩》(The Defence of Poesie, 1595)。而且这一理想还在伊丽莎白时代的一些名流泰斗身上体现出来,如瓦尔特·罗利爵士、伯利爵爷、艾塞克斯伯爵以及西德尼本人。确实,如卡斯帕里确切表明的,从牛津改革派,经埃利奥特、西德尼和斯宾塞,到称赞英国为共和国,并说“那里,在一个自由的,未受教导的君主之下,最高贵、最可敬、最稳重的人们,经人民的完全批准和选举,拥有对最高事务的最终决定权”的米尔顿,有一个相当直接可循的脉络。

总之,人文主义者占据了主导地位:绅士们为贵族概念反躬求诸己。在这一过程中英国教育思想产生了重大变迁。因为像伊拉斯谟和埃利奥特都认识到的那样,为仕族掌权做准备的教育也可帮助其他人进行统治;对于相信教育意义的人来说,这只是从确认阶级身份的教育到给予阶级身份的教育的一小步。而16世纪的英格兰正迈出了这一步。与埃利奥特把教育大致看成让那些靠出身掌权的人温厚仁慈的工具不同,其他人把它认作是使不论出身贵贱的普通人成为合格统治者的工具。在埃利奥特之后半个世

纪，托马斯·史密斯爵士在他的广为流传的《盎格鲁共和国：英国的统治方式和政策》(De Republica Anglorum: The Maner of Government or Policie of the Realme of England, 1583)中写道：“所有学习国家的法律的人，在大学学习的人，从事人文科学的人，简言之，所有生活悠闲并不必从事体力劳动，能承受和保持绅士的举止仪表和消费的人就应被称作老爷，因为这是人们对所有绅士的称呼，并且他们也应该被看作是绅士。”人们不必以与时代不符的民主含义来研究这句话，但从中发现在英国政体的形成中教育变得多么重要。

## 二

美洲的移民熟知关于礼教的著作以及它们引用和推荐的有关生活之道的经典著作，但也应认识到在大西洋两岸礼教都不如虔诚来得重要。新英格兰和弗吉尼亚的家庭和学校教师都把西塞罗和昆提良的著作作为作风和格调的手册来讲授，在这一过程中无疑汲取了大量的罗马时代道德观；所有殖民地的图书馆都通过柏拉图、亚里斯多德、普卢塔克、塞内卡、荷马、维吉尔和奥维德的作品提供偶像。莫尔的《乌托邦》和马基雅维里的《君主论》、卡斯蒂利奥的《侍臣论》、西德尼的《阿卡迪亚》一样广为人知。然而奇怪的是，英国16世纪的礼教手册却几乎踪迹全无。它们的空缺并非是对这一类型书缺乏兴趣，而是对另一类依照《治人者》的传统、但目的是向略为不同的读者提供不太一样建议的需求更大。至少有两本这样的书在美洲移民中广为流传：亨利·比查姆的《纯粹绅士》(The Compleat Gentleman, 1622)和理查德·布拉斯威特的《英国绅士》(The English Gentleman, 1630)。如同虔诚手册，它们也履行双重的教育职责：确定理想人格并提出培育这种人格的教育要求。



比查姆约于1576年生于哈福德郡的北密斯，是一个教士的儿子。他入剑桥三一学院学习，在那里最喜爱历史和地理。在大约世纪末之前，他成为诺福克郡威蒙翰的免费学校校长，但很快就放弃这一职位从事写作，并于1616年发表《钢笔画和水彩画艺术》(The Art of Drawing with the Pen, and Limning in Water Colours)，随后改版定名为《书画艺术》(Graphice)或《绅士的练习》(The Gentleman's Exercise)。1613年，他同意作为汉尼拔·巴斯克维尔和萨里伯爵儿子们的私人教师游历欧洲大陆，在荷兰、法国、意大利和威斯特伐利亚度过了两年光阴。他于1615年返回伦敦，在那里为萨里伯爵的次子威廉·霍华德写了《纯粹绅士》。

比查姆的主要论点与伊拉斯谟和埃利奥特的基本一致：公正社会的基础在于高贵与学习的结合。贵族身份对于比查姆和他的前辈一样，都是继承和天生的；它就是伟大生命链条中，确立狮子在野兽中、鹰在鸟中、鲸在鱼中、玫瑰在花中、钻石在石头中、金银在金属中的王者地位的那一环。因此，贵族性是既定的，能把它同博学结合起来的人应受双重尊敬：“像色彩最艳丽的车一样，他的形象鲜明，并为自己赢得爱戴和尊敬，随着技能的提高他的人生形象也日益高大，并永久为后人所珍视。”

在阐明了出身和学习结合的传统主张之后，比查姆探讨了父母和教师的教育职责，敦促他们提早着手，顺应学生不同的天赋和能力，避免教师常走的极端——过度的严厉和纵容。在对大学生活提出一些有针对性的建议(谨慎选择朋友、仔细安排时间、深入学习《圣经》)之后，比查姆又谈到深入学习的内容，认为学习拉丁文和希腊文是理所当然的，并强调许多传统文科课程并不包含的科目：英文(“当你倾心于外国作家和语言时，别忘了能正确和熟练地用自己的语言讲话和写作”)；历史(“不要对本国历史一无所知”)；宇宙结构学(“用属于那里的最奇妙的东西，通过图案和绘画，对整个地球表面和所有主要已知物体描摹”)；几



何（“一个没有它我们几乎不能吃到面包、不能舒适地躺在床上、不能进行买卖和任何商业活动的重要科学”）；诗歌和音乐（“使你们严肃的学习变得轻松”）；素描、描摹和绘画（“作为休憩活动”）；族谱纹章学（“携带武器并出身名门的绅士或贵族，不但能在他们得体的外衣上加上宗徽、能从族谱得出最早的脉系源流、知道由姻亲与他血脉相通的嫡系，也要知道他的君主、他所居住地方的贵族和绅士”）；以及体育锻炼（“因为身体的强壮会赋予心灵以力量”），最后是关于友谊、节俭、饮食、真诚和旅行益处的结束语。

这些就是比查姆的建议的内容。本质上，他的纯粹绅士——实际上是斯图亚特时代的骑士，是文艺复兴时期高贵出身与人文学识结合的又一版本。但这一版本更接近卡斯蒂利奥的侍臣而不是埃利奥特的君主；因为虽然比查姆明确地让他的绅士承担服务大众的义务（“所有的美德都在于行动，而没有人是为自己而生的”），但实际说来书中很少有东西让读者对这种义务信以为真。学习的目的，甚至生存的目的——都是为个人的，是实现自我。不论这样一种目的有什么内在优点，在1622年它都多少有些与时代不符，尤其是在英格兰，传统的宫廷正演变成不断扩大的官僚政府，在没有宫廷的殖民地更是如此，那里服务公众更成为拥有土地的绅士们个人和政治上存在的理由。

理查德·布拉斯威特是比查姆同时代的人，他是威斯特摩兰郡一位大律师的儿子，就读于牛津和剑桥，而且有趣的是他也是一位有学问的人。像比查姆一样，他也偏好骑士风范，而且据说他在内战中加入了保皇军。但他的那本有关礼教的书却非常不同。《英国绅士》开篇讲道：“绅士最有力的表现和特征不在地位而在人本身的优秀，而人的优秀并非来自只使绅士本质退化的出身和封号，而来自教育和虔诚。”与比查姆把开篇讲的贵族的出身和后面关于贵族的教育长篇大论合而为一不同，布拉斯威特的书由

8 篇独立的文章构成：幼年、性格、教育、职业、娱乐、交友、克己和完美。

随着阅读的深入，有一点很快就变得清晰起来，布拉斯威特的书不只是一本礼教手册，也是虔诚手册：他的绅士实际上是一个根据经文过着圣洁生活的基督徒。“朝圣者永不叹息，公民却永无欢乐。这就是我打算推荐来庇护你们的绅士，”布拉斯威特在献词中写道。另外，他的绅士要经受教育的培养，有为公众服务完成有益的使命的义务，这个使命尤其重大，因为绅士的一生必然要成为他人的榜样。确实，虽然不可否认布拉斯威特的保皇派学识，他的议论完全符合清教作品的主流，使人想起大约 27 年前威廉·珀金斯的经典之作《职业之书》。而且尽管布拉斯威特详尽的探讨了典型的绅士职业，如大使、军官和治安官，他也同样多地谈到有志向的商人和专业人士以及有土地的乡绅。最后，在古典文章之外还大量引用经文，这使布拉斯威特的书在源流和内容上都与比查姆的作品大不相同。

事实上，《纯粹绅士》使早期的礼教传统达到顶峰，《英国绅士》则开创了一个新的传统。这个新的理想浸透在埃利奥特对服务大众的坚定信念和他对世俗世界的关注之中，尽管它对绅士的定义更加宽泛，对绅士行为定义的宗教性也更强。对于参与创造新的精英、同时又热切希望保持基督徒社会秩序的殖民地人民来说，布拉斯威特对礼教和虔诚的独特结合肯定具有莫大的吸引力。其他同时代的书籍，如理查德·阿莱斯特的《绅士的素养》与其方向大致相同，但却没有一本比它更适合殖民地的特点。确实，一个对清教主义并非全然友善的人居然如此恰当地道出了清教的基本特征，这真是一个不小的讽刺。

### 三

如同宣讲虔诚的手册，礼教书籍有关教育的说教对象主要是

家庭，关于治国之道和绅士资格的书籍概莫能外。以在殖民地知名度很高的两本书为例，在莫尔的《乌托邦》中，实行一夫一妻制的父权家庭在共和国家的生活中占据绝对的中心地位，并被赋予了社会的许多最重要的管理和教育职能。同样，让·博丹的《共和国六章书》（*The Six Bookes of a Commonwealth*, 1576）中把家庭定义为“每个共和政体的真正学校和开端。”在它的范围内，父亲“有管制的权力，”就像国王对臣民、治安官对个人、师傅对他的学徒、军官对他的士兵、主人对他的奴隶一样；父亲对子女的“美德，尤其是对上帝敬畏”的教育，将为共和政体打下根基。后来，霍布斯（Hobbes）在《利维坦》（*Leviathan*, 1651）中提出了基本相同的观点。这本书在殖民地也颇有名气，尽管在17世纪它不如莫尔和博丹的作品那样广为流传。霍布斯想教育孩子父亲在建立了共和国之后就放弃对他们子女的绝对权力——在这一点上他与博丹的看法不同，他确实认可“为了使他们的教育受益，”父亲永不放弃第五戒所规定的子女应给予他们的尊敬。

在这个家长制主义的环境之下，传统的父亲教子的文章作为礼教手册的特殊形式又重获青睐。17世纪在大西洋两岸赢得大批读者的最早之一的著作是詹姆斯一世的《皇权》。这本书写于詹姆斯继承英国王位前的1599年，因他的初衷完全是为他的儿子亨利王子所写，因此只印制了7本，并委托皇家助理保管，其后詹姆斯抱怨盗版的流传，于1603年正式出版了这本书。沃尔特·司哥特爵士曾说它是“陛下最佳风度的创作，表现了学识与教条、明智与糊涂、理智与偏见、虚荣与谨慎的异乎寻常的结合，使詹姆斯成了基督徒世界名副其实的最聪明的傻瓜。”

书很简短并分成三部分，分别讲述国王对上帝的义务，他的责任以及个人的行为。他所探讨的基本模式在1599年已经成了俗套：詹姆斯无疑是借鉴了伊拉斯谟和埃利奥特的作品以及他们的学术源流。国王对上帝的义务是爱他并依据他的法律生活，要做



到这一点他必须了解和遵守《圣经》所命令的和禁止的行为。因此亨利被忠告要学习《圣经》，“以圣洁纯净之心来读它：对于你不懂的晦涩之处要怀有诚敬之心，只能怪自己能力不足；清楚明白之处应以快乐的心情去阅读，稍难的地方应仔细阅读以至理解；努力精通原文，因为经文是自己最好的注释；但切莫望文生义，因为试图超越上帝希望你了解的秘密是绝对的失礼。他认为我们应了解的，已经在书中有所体现。应以最愉快的心情阅读经文中对你的使命最有教益之处；避免对谱系和无效争议的好奇，因为正如保罗所说，这是无益的。”亨利还被告诫要注意区分上帝的戒律和凡人的条例，区分内容和形式，区分有关救赎的事和与尘世无关紧要的事。

至于职位的责任，詹姆斯要求亨利必须做一个公正平等的好国王，首先要制定和实施好的法律，其次是以自己圣洁的生活为榜样教育臣民。他必须努力修行天子的美德——节制、公正、仁慈、豁达、宽厚、表里如一、谦逊——并“克己成为德行的统帅”；但最重要的是他不仅必须通过学习很好地了解自己的使命，还要了解其他各种技能。“要乐于阅读”，詹姆斯建议道，“并汲取所有合法事物的知识。既然所有的科学和艺术都是相关联的，它们的最基本的原则都是相通的（这一点诗人把九位缪斯虚构成姐妹），学习它们，在它们的一致性中你可能汲取所有门类的学问，并由此成为领悟各种学问技能的圭臬，以使你能够有序合理地掌握它们。知识和学习并非负担，它们永远不会让你的肩膀感受压力。”

最后一章由“国王如同站在舞台上，最细小的动作和举动都被人们清楚地看到”这一假设引申出的一系列格言警句组成。亨利被告诫饮食要有节制，要讲平和、诚实、自然、得体、纯净、简洁的英语；避免虚伪、卖弄和粗俗；谨防阿谀奉承；避免暴力；戒绝与妇女为伴无聊消遣；最重要的是以德行为尺度来施予宠爱。这



“就是陛下给予他最衷爱的儿子亨利王子的教导。”

由于作者的独特地位，《皇权》必然要产生独特的影响，尤其是在殖民地那里，它的严肃的虔诚与对礼教的热切的特殊结合，对许多永远也不会宫廷中生活的人来说都有巨大的感召力。此外，本书还推动了“家训”类书的发展，整个17世纪的剩余时间见证了一系列的由充满爱心的父亲为引导儿子走出人生迷宫而写作的书籍。其中一本在北美流传甚广且与《皇权》明显不同的是弗朗西斯·奥斯本的《给儿子的忠告》(Advice to a Son, 1656)。奥斯本生于1593年，是贝德福德郡一个拥有地产家庭的最小儿子。他少年时去了伦敦，并在宫廷中引起彭布鲁克伯爵的注意，聘他为家庭的马术教练。在革命中奥斯本是同情议会党一方的，他的小舅子在议会军中任上校，在650年前后为他在牛津城谋得一个小官职。这给了他一个监督教育他就读于牛津大学的儿子约翰的机会，并为他写了《给儿子的忠告》。

奥斯本的著作大约介乎《皇权》与那个时代常见的父母在遗嘱或家书中对子女非正式的教诲之间。书的开头谈教育，涵盖学习内容（“音乐艺术是如此难以补偿达至完美所需的时间和花费，以至于我认为不值得认真地学习它”）、严肃认真的学习态度（“读通读透几本书比一般学生不求甚解的读几百本更有益”）、学习的地位（“不要让对学习的热衷使你忽视提高自身地位的诚实努力”）。接下来的部分讲述爱情、婚姻、旅行、政府和宗教。关于旅行的部分有特殊的意义，因为它批评了17世纪普遍认可的旅行具有的内在教育功能。他所强调的始终是现实的实用主义，与当时盛行的虔敬道德观是如此不相容，以至于奥斯本不得不匿名发表这部作品。

这种公然愤世嫉俗的实用主义与《皇权》的道德教育观针锋相对。詹姆斯以教导亨利如何虔敬地生活和公正地统治为出发点，而弗朗西斯·奥斯本则试图教导约翰在纷乱的世界中获得成功。

奥斯本建议，应娶有权势或富贵之家的女子为妻，因为大量的财产是婚姻生活波折最有效的缓冲剂；顺从任何掌握着王权的权贵；在宗教方面，公开的亵渎比隐藏的伪善更为危险；要有良知，不要厚颜无耻……许多诸如此类的格言被推荐给想掌握个人成功技巧的年轻人。

约翰逊博士在与詹姆斯·鲍斯韦尔的一次谈话中这样说到奥斯本，“这个自负的家伙，要是现在有人这样写，孩子们肯定会朝他扔石头。”相反，鲍斯韦尔认为《给儿子的忠告》生动有主见，满是有洞察力的妙语。无论如何，它肯定是王政复辟时期英格兰最流行的书籍之一，并以自己的方式抓住了后革命时代典型的幻灭精神。而对更具进取精神的殖民地居民来说，本书正好提供了他们的儿子能够加以利用的实际建议。不但礼教被看成是通过索取而非他人给予的赞美所得到的成就，而且依据奥斯本的定义这一成就与世俗的成功是绝对相容的。对于寻求在社会结构相对来讲未定型的新大陆发迹的家庭来说这是多么恰当的信条啊。

对于奥斯本和其他大多数写到这一问题的人来说，礼教的教育首先主要是家庭的责任。但如同奥斯本在《给儿子的忠告》中比较家庭和学校教育彼此的优势时谈到的，家庭教育是可以得到其他教育的帮助的。奥斯本本人就认为自己由于少时没有受到学校教育而所失良多，尤其是能通过少年之间交往而获得的公平交易的合作精神。像处于他的社会阶层的许多人一样，他的父亲选择让儿子在家接受家庭教师的教育。对于附近没有学校的殖民地的父亲来说，就没有这种选择的机会。礼教教育在父母亲之外的惟一选择是家庭教师，但这也是在家庭的环境中进行的。

在新大陆颇为知名的关于这种家庭教育的书籍之一是罗杰·阿谢姆的《教师》(The Scholemaster, 1570)。它的肇始是众所周知的。阿谢姆原是剑桥圣约翰学院的知名学者，他在1548年同意做伊丽莎白公主的家庭教师。虽然他任职不到两年，但这却是与

未来女王的终生友谊的开端，这一友谊在她 1558 年继承王位后任命他为拉丁文秘书时达到顶峰。如同阿谢姆在前言中所述，这本书源自 1563 年在温莎堡的一次关于严厉与温和教育对比的晚餐谈话。在听到阿谢姆的“爱，而不是棍棒能让孩子学得更快更好”的观点之后，女王的侍臣之一，理查德·萨克维尔爵士让阿谢姆帮他的小孙子找一名家庭教师。接下来的讨论让萨克维尔非常感兴趣，他劝说阿谢姆把自己的观点写下来。这就是《教师》，它的写作历时几年并直到阿谢姆去世后才发表。

这本长期以来被认作是英国文艺复兴教育学的扛鼎之作分为两部：第一部是道德观，第二部是方法论。在第一部中阿谢姆讲述了他的希望，“英国的青年、尤其是绅士，也就是贵族，应通过很好的教育获得有见地的判断力和对诚实的衷爱，这样当他们被召唤为他们的君王和国家做大事时，他们就能运用所有的经验和教训，可以依据尺度、法规、智慧、学识和美德来完成使命。”他清楚地认识到家庭教师的时机只能是有限的，只能在“明智而仁慈的父母”已经管束了孩子一段时间之后开始，并仅仅持续到孩子要上大学时为止。但他认为这一时机是至关重要的，因此教师就要具备相关的智慧和知识。

接下来是具体建议的系统论述。他建议教师运用爱而不是恐惧、温和而不是体罚、鼓励而不是惩罚、告诫而不是责骂、耐心而不是愤怒。阿谢姆相信“学习一年教给人的比 20 年经验教给人的还多，另外学习是安全的”。但他不希望年轻的绅士埋头书本之中而不要任何基本的娱乐和消遣。而且，虽然他承认旅行增长见闻的作用，却坚决反对去意大利旅行。实际上，他甚至对意大利的所有东西都反感。关于拉丁文的教育，他推荐对初学的学生采用双重翻译法，先从拉丁文译成英文，再把英文译成拉丁文，较深入的学生可通过模仿优秀的范文形成自己的风格。出于对模仿的推崇，他接着分析了伟大的拉丁散文典范——瓦罗、萨卢斯特



和恺撒。但书在讨论尚未结束时突然中断，据劳伦斯·赖安的推测，阿谢姆可能原打算以关于西塞罗的最后一部分为全书的高潮。

阿谢姆自己承认深受约翰·契科爵士的影响。阿谢姆在剑桥任职期间，契科是那里最著名的学者。同时他也从斯特拉斯堡著名的体育学校校长约翰内·斯特恩处获益匪浅，他们多年保持通信联系。但《教师》的读者还会注意到阿谢姆也受到古人如柏拉图、色诺芬、普卢塔克、西塞罗和昆提良以及同时代人中伊拉斯谟和埃利奥特的影响。确实，如果说埃利奥特的《治人者》把礼教的理想归结为高贵出身和人文学习的结合的话，那么阿谢姆的《教师》则为实现这一理想提供了教育方法。这样大西洋两岸文艺复兴时期的家庭教师，都可从阿谢姆的书中寻求自己工作的指导。

阿谢姆书中的教师是一位家庭教师，很少会同时教育多个学生，即便有也是在家庭的环境中进行的。而在文艺复兴时期，家庭教师在家中的工作与学校中的教师只有程度上的而不是本质上的区别，因为多数现代群体教学技术那时还没有出现，学生是个别来教的。这样，约翰·布林思利在《给予我们文法学校的安慰》中几乎是带着敬畏的态度援引阿谢姆的书，并强力推荐采纳他的方法就毫不奇怪了。礼教与虔诚同样重要，并与它一起或者说与它相结合成为布林思利的文法学校的中心理想之一。这个礼教与通过学习“将成为他们国家的人才和栋梁”的殖民地年轻英国人相联系，同时也与殖民地中通过学习从野蛮向文明迈进的印第安人息息相关。美洲的移民与宗主国的英国人同样有布林思利所道出的志向。在殖民地，家附近有学校的父亲都希望它能对在子女的家庭礼教教育作有益的补充。而且，大多数的移民确实有这样的希望：学校首先是帮助他们获取更高社会地位的机构，然而教育方针的文辞强调的却是其他更虔诚的目标。



### 第三章 学术的进步

我所发现科学的方法在很大程度上使人们的智力平等，并给个人的才智留下极小的空间；因为它以最确凿的法则和论证来完成任何事情。

弗朗西斯·培根

像所有改革的努力一样，人文主义学识重建方案包含批判和建设两方面。一方面是对有学问人的虚伪和自大的辛辣攻击——他们错误地强调了知识而不是精神，他们为小事的争执，他们的无知，他们令人难以忍受的迂腐。另一方面是新社会令人心醉的前景，它将浸润在学习的益处之中，它的领导人也被教育成道德完善的人。这两方面分别由两部巨著代表：《愚人颂》和《乌托邦》，我们已经把它们同伊拉斯谟和莫尔之间的友谊联系起来。

理查德·威特福德曾这样谈到这两位他都认识并热爱的人：“他们的天分、性格、品味和学识是如此相近，以至没有任何的孪生兄弟会比他俩更为相像。”但他们也是互补的，并且相互间有深刻的影响：在《愚人颂》中很容易看出莫尔的机智，它的拉丁文标题本身就是莫尔名字的双关语；而且在《乌托邦》中一些准备

商榷的部分里，莫尔很明显是在同伊拉斯谟和他自己争论。

《愚人颂》是1509年夏伊拉斯谟第三次去英格兰时写就的。亨利七世在头一年4月刚刚去世，年轻的亨利八世在人文主义者对学识和美德的黄金年代的一片欢呼声中继承了王位。“哦，我的伊拉斯谟，”年轻的蒙乔伊在5月份写道，“如果你看到整个世界为拥有如此伟大的一位王子而这样兴高采烈……当你知道现在他表现得何等英雄，他的举止多么明智，他对公正和善良多么热爱，他对博学人士多么推崇，我敢发誓你恨不能肋生双翅，赶来看这昭示祥瑞的新星。”伊拉斯谟在罗马收到这封信后，立刻听从了它的召唤，这可能也是为了获得这位他在10年前见过的年轻国王的垂青提拔。在从意大利出发的令人疲惫的旅途中，他以思考世界上的各种蠢行来打发无聊的时光。一到英格兰他立刻赶到莫尔在伦敦巴考伯利的寓所，在那里，暂时没有他的书籍并且受肾炎疼痛折磨的境地下，他开始写作《愚人颂》。他在白天快速写作，每晚都把手稿读给莫尔和他的朋友们听。书在一周之内就完成了，但直到1511年才发表；它立刻就大获成功并成为使他赢得国际声誉的最重要的一部作品。

像所有一流的讽刺文学一样，《愚人颂》可以分为几个层次来读。在最字面的意义上它是对蠢行及其附属物进行猛烈抨击——酗酒、无知、自恋、奉承、健忘、懒惰、享乐、疯狂、淫乱、放纵和嗜睡——包括了人类生活的方方面面。在家庭、朋友、教堂和学校、艺术、科学和专门职业、国家的最高议会中，愚人都是主宰。确实，如愚夫人自己在书的开头就明示的“没有我，任何的团体，生活中任何的联合，都不会愉快持久。人民不会忍受它的君主太长的时间，主人对仆人、女仆对她的女主人、老师对他的学生、朋友对朋友、妻子对丈夫、地主对佃农、合伙人对合伙人、寄宿者对与他一同的寄宿者莫不如此，除非他们彼此或依次弄错，时而讨好，时而心有灵犀地使眼色，要不然就得由甜蜜的

蠢行来抚慰他们。”

如同人们经常指出的，《愚人颂》完全符合布兰特的《愚人船》代表的“傻瓜”文学传统，那本书至少讽刺了112类不同的蠢行。伊拉斯谟同样也谈到了他那个时代所有主要的行业。出于他的背景和偏好，他很自然地把最辛辣的讽刺留给了哲学家和教师的荒唐蠢行。哲学家不是坚持凭他们的智慧应该统治世界吗？那么请教一下历史学家就会知道，“没有任何君主如此残暴地对待人民，以至于会把统治托付给哲学家或书呆子”。“啃逻辑”的人不是认为科学知识赋予人人人性吗？那么就回忆一下，“黄金时代的淳朴的上古先民，没有科学的武装，单靠天性和直觉的指引他们不是得以繁荣昌盛吗？”这个世界不是尊重它的教师吗？那就看一下他们的遭际吧：“他们在学校的一群孩子忍受饥饿和肮脏——我说‘他们的学校’，但更好是说成‘他们的知识工厂’或‘他们的车间’或甚至是‘他们的屠宰场’”。人类不是奖赏它的学者吗？那就看一看他们给自己施加的痛苦吧：“他们增加、修改，他们删减之后又重新放回，他们写完了又重新再写，他们把作品给朋友看，他们把它留在手里9年；即便如此他们仍对自己不甚满意。这样的付出只给他们带来空头奖赏，即称赞和表扬——即使是称赞也是来自有数几个人的。”神学家不是认为自己能教给人们救赎的道路吗？那就看一下“像黄鹂鸟啄树”一样啃经文的解释方式吧。愚夫人补充说，“我的伊拉斯谟”就是他们的领头人。书中所揭露的既精彩又狠辣，正像詹姆斯·麦考尼卡曾经说过的，伊拉斯谟似乎希望在尖酸的讽刺中使人们想当然的观念销声匿迹。

但是伊拉斯谟书中几处对自我的嘲讽，却指出了一个相当不同的理解方向，即反讽。愚夫人在嘲弄学者的浅薄、虚荣和做作的同时，也深刻指出了学问的某些真正局限。她无情地讽刺那些为寻求学问而舍弃健康、抛弃娱乐的学者，到头来只会发现基督教根本是排斥任何智慧的。愚夫人指出，那些创建了基督教的人



根本就是实际学问的大敌，而那些虔诚信奉基督教的人似乎就是最傻的傻瓜，“因为他们献出自己的财产，他们放任过错，他们让自己受欺骗，他们分不清敌友，他们逃避娱乐让自己饱受饥饿、虚弱、眼泪、劳役和责难，他们鄙视生命热爱死亡，总而言之，他们对普通的情感似乎已经变得麻木不仁，就像他们的灵魂生活在别处而不在他们的躯体里。这不是疯狂又是什么？”这样，关于学习的最重要的智慧就是认识到它的局限。在《愚人颂》发表若干年后回应马丁·多普对它的批评时，伊拉斯谟表示他写这本书的目的与《基督战士手册》和《基督徒君主的教育》没有什么分别，虽然他在《愚人颂》中所写的东西“披上了一层诙谐的外衣”。他引用赫拉斯的话问道，“微笑着道出真理”又有什么错误呢？而真理，就在于知识和祈祷是互补的：每方都有自己独特的作用，但没有一方可以独立存在。

《愚人颂》和《乌托邦》之间相隔5年，在这5年中伊拉斯谟同莫尔之间的友谊越发牢固，他们也分别在自己不同的事业（伊拉斯谟的治学，莫尔的政事）中达到了顶峰。1516年夏他们又聚在了莫尔的家中。此前几个月，伊拉斯谟受聘作查尔斯王子的顾问，而莫尔也同时在考虑是否接受邀请作亨利八世的庭臣。伊拉斯谟心中肯定思索着刚在巴塞尔由弗罗本出版的《基督徒君主的教育》中的观点；而莫尔的手头则是他前一年出使弗兰德尔就开始写作迄今尚未完成的《乌托邦》。两个朋友肯定是以谈论愚夫人言行的愉快心情，开始讨论不同寻常的乌托邦岛上的生活。

莫尔的样本明显是柏拉图的《理想国》，和它一样，《乌托邦》中的人生活在公正的法律、完善的制度和系统的教育之下。由于正确的教育，乌托邦人蔑视钱财，并具有对事物真正价值的恒久认识，这种认识“部分地来自他们的教养，因为他们是在远离前文提到的谬误的共和国的制度下成长起来的；部分地来自教育和阅读好书。”如同在《理想国》中一样，乌托邦人也没有把养育



和教育截然分开，因为教育不但包括系统的学习还包括在家庭、教堂和日常生活中得到的磨练和教训。

共和政体中的牧师、附带地包括年长的寡妇和已婚或单身的男子，负责青年的教育。作为乌托邦中最受尊敬的公民，他们不但关注青年的德育，还重视他们学业的进步，尽最大努力“在孩子们的心性还未定型，可以塑造的时候，给他们灌输好的、维护共和政体有益的观念。”每个乌托邦人都被教以农业技术和其他一些“他们天性所好的”技能，而且都很早就开始接触好的文学作品，并且被鼓励把它当作终生的爱好。对成年人来说，在天亮前有公众演说，听众包括各个社会阶层的男女。在这些给一般公民的条件和机会之外，还为少数乌托邦人提供条件让他们从体力劳动中脱离，以便他们能全身心地投入到学习中；将从这些人中选出大使、牧师、高级官员和统治者。如同柏拉图的哲学家国王一样，乌托邦学者兼具政治的专长和学问的天赋：他们不但公正合理治国，而且在音乐、逻辑学（追随亚里斯多德的古典逻辑）、数学、几何，以及他们设法将其与星相学分开的天文学方面都可与古人并驾齐驱。但在琐碎的争议方面他们却不能同当代的逻辑学家相比，因为他们不钻神学研究的牛角尖，只是热切地寻求幸福的真义，他们认为灵魂是永生的，并且由于上帝的恩典是为寻求幸福而生的。

据乌托邦的发现者拉斐尔·希斯拉德讲，乌托邦人从注意到古希腊的知识起就急切地要掌握它，“因为在拉丁文中除了历史和诗歌之外，其他的都似乎不为他们所赞赏。”他和他的同伴们教给他们这种语言（使用康斯坦丁·拉斯卡里的语法），他们很快就掌握了，然后又教给他们柏拉图的大多数作品，亚里斯多德的一些著作，泰奥弗拉斯托斯关于植物的著作，赫西基乌斯和狄俄库里德斯的字典以及普卢塔克、吕西安、阿里斯托芬、荷马、索福克里斯、幼里庇德斯、修昔底德、希罗多德、希罗底、希波克拉底

和盖伦的各类著作。希斯拉德还说乌托邦人虽然热衷学习，他们却对研究和思考自然尤其感兴趣（因为他们认为，像所有的工匠一样，自然的创作者是为了让人类观赏而启动这个可视的世界的，也只有人才能理解它、欣赏它），而他们在改善生活的便捷的发明上又极具慧心。这样，学习不但对所有人开放，也为所有人服务。

由此，莫尔的《乌托邦》就成为英国文艺复兴时期最伟大的教育著作。像《愚人颂》一样，它挖苦讽刺经院哲学家对神学的枯燥解释，同时也像《愚人颂》一样，表达了基督徒对学识的局限体会（乌托邦人除一些基本的宗教原则之外从不讨论哲学，他们认为离开了这些原则，理智就会变得脆弱无力）。除此之外，它还传达了和它的经济观念一样激进的教育观。西塞罗曾说过，人要成为真正的人必须符合文化的教育。莫尔勾画了一个所有成员都可以成为西塞罗意义上的人的社会。他所关注的教育一方面能使每个人“依据自然”过道德高尚的生活，因为这正是“上帝创造我们的目的”；另一方面，教育应鼓励把知识实际应用到造福社会中。到头来，他塑造的乌托邦人同他自己的形象大致相同，即“信基督的英国西塞罗，”是具有学问和美德的行动派，或者可以说是基督徒骑士。

那些年中，伊拉斯谟和莫尔以及他们圈子中的人文主义者发表一本又一本的著作详细阐述他们教育方案。另外，他们自己也分别在迥异的情况下从事教育工作，并在这一过程中揭示了许多他们希望达成的目标。比如，伊拉斯谟就曾这样描述过莫尔的家庭：“你可以说是柏拉图的学院重现于人世。但我把他的家比作柏拉图的学院是个错误，因为后者探讨的主要话题是数学、几何，间或涉及伦理，但前者由于对基督教信仰的知识和修行更配称为一个学校。这里不分性别，没有任何一个人忽视文学和有益的阅读，虽然他们最关心的首要问题还是虔诚。”莫尔著名的“学校”的学生——他的儿女和他们的孩子，或他的各个年龄的朋友学习拉丁

和希腊文学、逻辑、哲学、数学；他们读经文和经典注疏；他们进行正式的辩论；他们实践着后来由罗杰·阿谢姆推广的双重翻译。它的最杰出的女毕业生当然是莫尔的大女儿玛格丽特·罗帕尔，她写给父亲的精彩书信有力地证明了这种教育的斐然成绩。

还要谈到的是约翰·科利特所做的工作。他最初在牛津，在那里伊拉斯谟因其“特出的博学、雄辩和正直”而颁给他人文奖学金，后来又到他于1509年重建的圣保罗学校，其“主要目的是增进孩子们的知识，加强对上帝、对我们的主耶稣基督的信仰，并教给他们基督徒的生活和礼仪。”有意义的是，这所主要由科利特从他父亲处继承的私人财产维持的学校，被交由伦敦纺织商人会社而不是宗教机构来管理。科利特在1518年为学校写的校规中规定“来自任何民族和国家的孩子”都应学习以西塞罗、萨卢斯特，维吉尔和泰伦斯为代表的拉丁文学。科利特与圣保罗学校的同事合作撰写了一本教理问答入门，标题为《Coleti Aditio》，后来伊拉斯谟以《基督徒的教育》为标题发表了这本教理问答的韵文体拉丁文版本。此外，科利特、威廉·黎里和伊拉斯谟都参与了那部多种版本都以《黎里语法》为题目的语法书的创作，伊拉斯谟还编辑了一种新型教科书，《抄本》为学生的知识分类提供了技巧、术语和类别。伊拉斯谟还为这所学校写了一部教育学专著《正确的教育方法》，它最初发表于1511年并在第二年被收入《抄本》的第一版中。这部著作显然使科利特大为高兴，因为在一封热情洋溢的信中他向伊拉斯谟表示希望有一天当他能“从那些剑桥人士中脱身出来”时，能够帮忙教育圣保罗学校的教师。

最后还有来自两所大学的改革努力，改革不总是成功，并且往往偏激，但至少值得注意。15世纪90年代科利特、利纳科尔和格罗森在牛津的工作已经提到过，但这些工作似乎于1504年前后科利特作了圣保罗的校长后就终止了。在剑桥，约翰·费希尔于1503年任校长预示着提高教士教育水准的共同努力的开端，它的



标志是任命伊拉斯谟为希腊文讲师，甚至有可能授予他玛格丽特神学教授的职位。校长在 1512 年写给伊拉斯谟的一封信中说，“我认为您正是我校所需要的，只要我有限的的能力所及，我将给您提供尽可能优厚的报酬。”伊拉斯谟留任不到 3 年，但他的影响之深远，清楚地体现在被这所大学的校史专家称作“大学历史上中世纪与现代分水岭”1535 年的皇家训令中。

同时，在牛津，1517 年组建了圣体节学院，它的校规体现了大多数人文主义理想。据说它的创建者之一理查德·福克斯原本打算为他教区内的年轻修道士建一所学院以促进圣职的改革。但据称另一位创建者休·奥德汉姆抗议说：“老兄，我们为什么要为一些闹哄哄的、会亲眼看到他们末日的修道士盖房子并供养他们呢？不，我们更应该为学术的进步出力，帮助那些通过学习能为教会和国家做出贡献的人。”新学院的第一位拉丁文讲师是托马斯·卢普塞特，他是科利特和黎里的追随者；第二位是杰出的西班牙人文主义者胡安·维威斯，他先是于 1523 年任红衣主教学院的拉丁文、希腊文和修辞学讲师，然后转至圣体节学院。其时 31 岁的维威斯成功赢得了伊拉斯谟和莫尔的敬佩和友谊，并通过莫尔结识了沃尔西大主教和凯瑟琳王后，后者请他作她的女儿玛丽公主的家庭教师。维威斯不幸地卷入了皇室离婚的政治旋涡中，于 1526 年被牛津解职，并在 1528 年被逐出英格兰。但同时他的一些文章和著作却越来越多地得到重视和应用，它们主要包括受凯瑟琳委托所著的《女基督徒的教育》、《教育青年的正确方法》，它是为玛丽公主和查尔斯·布朗特准备的教育计划，还有一本叫做《智慧导论》的道德戒律概论。维威斯经常与伊拉斯谟和巴黎著名的纪尧姆·布德一起被称作文艺复兴“学术三巨匠”，他也应同伊拉斯谟和阿谢姆一起被看做是文艺复兴的“教育三杰。”这两组人都代表着整个文艺复兴、尤其是英国文艺复兴的世界主义，因为虽然伊拉斯谟和维威斯都只是英格兰的过客，他们却对同时代以



及后世英国学术的概念和学者产生了深远的影响。

尽管人道主义者都对教育推崇备至，他们却饱受植根于西方传统中的矛盾困扰。他们都清楚地知道斯多噶派的告诫，对真理的客观追求很可能最终一无所获，语法、历史和诗歌虽然各有功用，对达成美德却无太多裨益。他们也都深知《旧约全书》中的格言：“智慧等同于痛苦”，他们比大多数人都明了引诱和坠落的故事的含义。他们也无疑明白圣人们的讽诫：常被引用的圣哲罗姆梦到被上帝判定为西塞罗的信徒而不是基督徒的典故，以及奥古斯丁把学术说成“一种无益和好奇的向往”或者“眼睛的欲望”的名言。

人文主义者对自然知识也深感矛盾和困惑。一方面，他们倾向于认为这种知识要比道德智慧低一等，由此就有了伊拉斯谟对科学的嘲讽：“科学是人类邪恶的天赋为伤害他们自己制造出来的，它非但没有给他们带来快乐，反而阻碍他们获得快乐”；因此他通常倾向于把自然学者、医生、以及星相学家、逻辑学家、神学家看作是陈腐的经院学问的护法使者。另一方面，人文主义学者清醒地认识到世界是上帝创造的，对它了解更多也就是更深入地认识上帝，由此莫尔建议说，自然的创作者“更喜欢那些细心而勤勉的观察者和崇拜者，而不是那些像不会思索的鲁莽的畜生一样，在如此壮丽的景象前愚蠢而麻木地经过的人。”

那些确实真正致力于研究自然的人文主义者同道德学家和神学家一样，迷恋古圣贤的智慧。这些智慧的很大一部分有幸留存到了中世纪。一些如亚里斯多德的著作12世纪在阿拉伯译文中被重新发现，但被错误的翻译和不准确的解释糟蹋得面目全非。因此，像在文学方面一样，在科学上也有发掘古人知识的原始本来

面目的一致努力。托勒密的《地理》在1406年由雅各布·安吉勒斯译成拉丁文，并于1475年出版，他的《大综合论》在1496年由雷吉奥蒙塔诺斯（约翰·缪勒的笔名）出色地翻译为《象征》发表，它的希腊文版本于1538年出版。这些作品合在一起为文艺复兴时代的学者提供了亚历山大时代可观的天文学和数学地理学知识。大约同时，出于伊拉斯谟的朋友托马斯·利纳克的努力，盖伦的解剖学和生理学著作，即《器官肢体的功能》和《自然官能》有了准确的拉丁文译本。

这些作品的影响具有两面性：他们在传递最优秀的古典知识的同时也揭示了它们根本上的不足。最初为重新发现古代学问而欢呼雀跃的医生、地理学家和天文学家很快就发现他们自己不断地忙于更正、改善、扩充这些知识。16世纪科学的最重要的发展就出现在这一过程中：尼古拉·哥白尼依据《大综合论》的框架，并结合自己根据新数学的计算结果写出了《天体运行论》；安德莱阿斯·维萨里为更新盖伦的著作写出了《人体结构》；约翰·迪和墨卡托根据被帕里称为“伟大的勘察”的航海者带回的数据完善了托勒密的地图。

这一切都得益于学者们共通的语言拉丁语，思想很轻易地超越了政治的边界。到16世纪50和60年代，哥白尼的体系在英格兰已为很多人所知，这在很大程度上是由于罗伯特·雷考德在《知识城堡》中提及了它，不同寻常的是，这本书是用英语写的。还有约翰·迪，在他的颇有影响的位于伦敦附近的墨特雷克图书馆中至少有两本《天体运行论》。后来，他的学生托马斯·迪格斯以《运用毕达哥拉斯数学和几何定理对天体运行的完美描述》为标题翻译发表了它的主要章节；威廉·吉尔伯特提出了自己在磁学方面的发现作为哥白尼理论关于地球自转的证据。往来穿梭于英吉利海峡两岸的约翰·迪1547年把一些墨卡托的地球仪带到英格兰，第二年他又到巴黎讲数学，他甚至几乎使自己的图书馆

成了新科学的学院。维萨里只是一代优秀的解剖学家中最杰出的一位，图斯西尔维乌斯、埃蒂安纳、塞维、科伦坡和法娄皮欧，他们都为法布里秋斯于1600至1602年间，在帕多瓦大学教威廉·哈维作出过贡献。

不仅如此，随着学识的提高，那些从事校正人文文献的人也开始认识到古人非但不精通所有的事物，还犯了许多错误，而他们所不知道的则更多。亚里斯多德的三段论无论如何也解释不了为什么使用航海罗盘和日晷的航海者，在根据托勒密的描述和原则本该是陆地的地方，却发现了海。在解剖室中勾画人体器官的解剖学家发现，精确的盖伦竟然有太多的时候是依照动物描绘人体结构的。在1572年和1577年（在伽利略的望远镜出现之前）分别发现一颗新星和一颗新彗星的天文学家，对亚里斯多德的“月球之外其他天体永恒不变”的观点提出激烈的批驳。事实上，约翰·迪和托马斯·迪格斯希望借助这颗在出现一年之后又消失的星星来证实哥白尼的体系。他们的努力虽然没有成功，但他们的这一想法标志着在16世纪后期，人们越来越认识到需要以新的方法为基础、运用新的工具来获取新的知识，这种知识将超越古人所有的智慧所能掌握的一切。“对先辈们和哲学的最初缔造者，对亚里斯多德、泰奥弗拉斯托斯、托勒密、希波克拉底和盖伦，应一如既往地尊敬，”威廉·吉尔伯特在1600年写道，“因为是他们把知识传给了后辈，但我们的时代发现了许多如果他们活着也会欣然接受的新知识。因此我们应毫不犹豫地，以可证实的假设提出我们长期体验并发现的东西。”

就是在这种背景下，身为大律师、散文家、议会议员和皇家博学顾问的弗朗西斯·培根提出了他的学术整体改革计划。培根在16世纪90年代通过埃塞克斯伯爵的帮助获得女王的青睐，成为伊丽莎白宫廷的大臣，但在伯爵1601年政变失败后培根对他反戈一击，因此培根在詹姆斯一世继承王位时对自己的前途忧虑是



很正常的。他想尽一切办法吸引国王的注意，而且也确实赢得一次谒见的机会，但却没有太大的作用。他所得到的只是骑士的头衔——他称之为“几乎用滥了的封号”，而这还是在他告诉堂兄弟罗伯特·塞西尔他打算退出政治从事写作后才发生的。当然，他从来没有离开政坛，但他这一决定导致了《广学论》的诞生，他把这本书献给詹姆斯希望能讨好他，这是培根的一贯作风。詹姆斯怎样看待这本书我们并不清楚，虽然培根在宫廷中的发迹是到1607年他被任命为大理院副院长才开始的。他于1613年被任命为大理院院长，1617年被任命为掌玺大臣，1621年为大法官，后因接受诉讼当事人的礼物被解职。同时他开始写作《新工具》，直到1620年才完成，在这中间停了一段时间来写《新大西岛》（一本模仿先前的一位大法官的《乌托邦》的寓言体著作）。在颜面尽失的去职之后，他开始专心写作，创作了一系列作品包括《亨利七世王朝史》，他于1622年把它献给了查尔斯王子，以及修订《广学论》并于1623年以《De Augmentis Scientiarum》为名出版，还有《随笔》的扩充版于1625年问世。他死于1626年，据传言是因为在把雪填入鸡肚中来实验冷冻是否能保存肉的过程中，受凉所导致死亡的。

“我要学习一切知识，”培根在31岁时写给叔父伯利的信中这样说。谦虚也不能抑制他的才气。因为他认为学习的真正目的无外乎“取回他在最初诞生时曾拥有的至尊地位和权利并重新加以运用（这是最主要的）。”培根承认，人不能成为神，但他们仍然可以渴望得到亚当在伊甸园曾拥有的对自然的主宰。正是基于这一点，培根把囊括他所有作品的全集称为《伟大的复兴》。

众所周知，《伟大的复兴》永远没能完成，但很显然《广学论》可以被看做是这部巨著的长篇介绍。它分为两个部分：为学术的精心辩护和对其更新的计划。第一部分致力于对古已有之的、认为知识削弱虔诚和礼教的观念的驳斥。“恰恰相反”，培根断言



道，“这只需看一看博学的所罗门王或圣父们（他们‘精通所有异教的学问’）的德行，以及亚历山大大帝或裘力斯·恺撒的武功和美德就可清楚。知识已经被自己的孩子作了充分的辩护。”

但这决不意味着学术就是完美无缺的，因为在培根的观念中它充满了缺陷和毛病。人们学习文字而不是事物，忙于格调的精美而忽略了内容本质。把精力浪费在无用的争吵和无益于世的伪学术的编织中。他们沉迷于魔法和迷信之中，让想像控制理智，以最彻底的谬误代替真实。最可悲的是他们学习知识的目的比较卑鄙，是为满足小聪明、好奇心和贪欲，而不是为“赞美上帝和人类的解脱”。培根认为目前所需要的是对学习的目的、机构和组织的彻底改革。为此他提出了他的知识体系：“它如同一个理性世界，描述了那些在我看来不常受重视、没有被很好改造的地方。”他向詹姆斯所建议的当然也是这一体系的进一步发展，并以它作为一个杰出王朝的“永恒纪念碑”，这个王朝拥有“国王的财富和权力，牧师的知识和启示，哲学家的学识以及大学”。

詹姆斯没有建立这座纪念碑，虽然多年以后他的孙子查理二世非常愉快地作了皇家学会的创立者和资助人。但培根确实在他的有生之年不断改善和充实这一建议。在《新工具》中他提出从自然中获取真正知识的实验和观察方法，他希望用任何人都能理解的几条基本原理解释所有的自然现象。而且，在从具体实验得出的普遍原理反过来又能指导具体实验这一过程中，培根看到了一种“能消灭智力差异”的知识探索模式，通过简单精确的步骤或艺术的运作，业余的科研者也可处于比神秘的魔术师和书呆子学者更具优势的地位。在这一过程中“自然的子宫”会诞下“许多极为有用的我们尚未发现的秘密，它们与现在所知的一切都大不相同，完全在想像力之外。”一旦获得了这些秘密，它们将肯定让人类步入黄金年代，人们将重新取得按照神的旨意对自然的尊主地位。

在《新大西洋岛》中，培根描写了一个乌托邦。在那里，这种复兴主要通过一个致力于“研究上帝创造的作品和生灵”的所罗门之家或六天工作学院的学术团体的努力已经实现。学院拥有培根所能想像出的实验研究的设施：研究矿物的深洞，研究气象的高塔，研究农业用的大花园，研究食品用的酿酒厂、面包房和厨房，研究疾病的病房和研究药品的药房，研究物理和精神现象的高炉、视觉室、声音室、香水室和发动机室，满是“精密”的数学和天文仪器的数学室、最后重要的是研究鬼怪、骗术和幻觉的“感官错觉室”。

有一些专门的学者来从事这些研究：他们有的做自己的实验，有的报告他人的实验，有的作环球旅行收集世界上的知识财富（培根的光明商人），有人为知识进行组织分类，有人为了“寻求知识和对人的生命有益的技术”，有人（培根的自然阐释者）寻求从中得出关于世界的普遍道理和名言。在叙述者到达班萨雷姆之时，所罗门之家的人员已经通过扩音器提高了人的听力，通过望远镜和显微镜提高了人的视力，并进行扑翼飞行和水底航行。最重要的是，他们实现了浮士德梦想——延长了人的生命。确实，在这个最幸福的社会中，人类重新回到了伊甸园。

整个叙述过程不但贯穿着对当时学术定义的尖锐批判，还自始至终地呼吁对当时的学校、大学及他们所代表的教育方式进行改革。而在批判和呼吁之中都清晰地体现出学者观念的转变。对培根来说，新的学习的目的是弄清楚“关于因果的知识和事物神秘的运动；并把人类帝国的边界扩大，使其泽被万物”。新的学者是为人类的幸福而热切、谦逊、无私地追求这一目标的人。既然新的学术在文明的进步中明显居中心地位，培根预计从事学术研究的人将广受拥戴，不是因为他们出身高贵或学者的清高，而是因为他们为改善人类命运的工作中显现出的智力和道德能力。

这样一种学术的观念，尤其是它的实用性具有典型的现代性，

虽然像人们常指出的，培根对当时科技的了解实在是有限的，而对当时的数学更是一无所知。但或许更重要的是这种观念完全符合英国文艺复兴的精神。培根的人文主义在许多方面同莫尔惊人地相似：两人都想像了一个由试图通过研究上帝的作品来赞美他的学者统治的乌托邦；都看到了人的潜能和局限；都把教育看成创造和维护美好社会的首要工具。无疑，在1660年创立了皇家学院的培根的信奉者，在乌托邦岛或在所罗门之家都会感到同样惬意；同样不可否认的是共和制时期的一些培根式教育计划与莫尔为他的乌托邦人制定的教育方案几乎相同。这并非是要贬低培根开创性的贡献，而是要强调他根本上是英国文艺复兴的产物，并再次表明16和17世纪丰富多样的传统。

《愚人颂》和《乌托邦》在殖民地是广为人知的，虽然殖民地的知识阶层直到伊拉斯谟作品的杰出的莱顿版在1703年至1706年之间出现后才可轻易读到他较短的教育著述。《广学论》、《新工具》和《新大西洋岛》像在17世纪后期陆续出版的各种版本的培根作品一样，也为人民所熟悉。古代和文艺复兴时代的科学都很快就出现，但更多是以学术概要或通俗手册的形式表现在原著中。后来，皇家学院的出现加速了大西洋两岸有兴趣的爱好者之间信息和实验的交流。另外，还有体现英国文艺复兴精神的各种观念以及与其相关的虔诚和礼教的观念的传播。

有两种文体尤其适合这种传播，即对话和随笔。在学术性的论文和较初级的概要之间，这两种通俗文体在16世纪经历了很大的发展，这在相当程度上是由于印刷术的普及和新的文学读者的出现。在殖民地，至少有三部作品引起了广泛的关注：伊拉斯谟的《谈话录》及蒙田和培根的《随笔》。确实，伊拉斯谟和培根在



美洲的知名度可能更多是因为这些著作而非他们的其他作品；这一点的特殊重要性在于，对话和随笔尤其适合描述人性生活，体现它的丰富和它所有的缺陷。

《谈话录》源自伊拉斯谟最初在 15 世纪 90 年代作神学学生时为谋生而教授拉丁文期间撰写的日常用语集——一种初级的语言练习。最初的版本包括当时认为青年应该掌握的日常生活中的简单成语、短语和会话。另外再加上伊拉斯谟第一次在英格兰逗留期间所补充的材料，在 1518 年由弗罗本在巴塞尔以 80 页 8 开本出版，不过他显然没有征得伊拉斯谟的同意并令后者气愤异常。然而，随着这本书的成功，他的气愤很快就消失了：1519 年伊拉斯谟为新版写了前言并进行校对；到 1522 年，他又增加了对话，其对象不但包括乳臭未干的青年，还有受过教育的人士。这样，这本书就由教科书变成了纯文学，并在以后的两个世纪里在校内外发挥了双重的作用。

在教育方面，《谈话录》与《抄本》和《箴言集》关系紧密。如勃尔加敏锐地指出的，总合起来，它们提出了最佳的人文主义模仿法：《抄本》给出了收集、分类、记忆、提出观点的技术的框架；《箴言集》是古典文学中成语和名言选集，它体现了创作过程开始之前的一切技巧；而《谈话录》（还有《愚人颂》）则代表着成品。

在它们的教育作用之外，《箴言集》和《谈话录》本身也都是寓意深刻的优秀文学作品。前者是古典学术的概要，虽然其中很多选文是为阐释《抄本》所宣扬的观念，但其中很明显蕴涵了许多阿里斯托芬、西塞罗、荷马、吕西安、柏拉图和普卢塔克的观念。同样地，起初以让学校学生“更好地掌握拉丁文并成为更优秀的人”为目的的《谈话录》最终也成了文学作品，它涵盖广泛的情境和行为模式并以塑造人为目的。“苏格拉底使哲学从天上来到人间，”伊拉斯谟在 1526 年版的《谈话录》中写道：“我甚至把



它带到了游戏、聊天和酒会中。”而且他确实做到了这一点，因为通过幽默、讽刺和悬念，他在多种多样的对话中并不谈及抽象的美德和恶习，而是谈论求爱、婚姻、运动、酒馆、葬礼、讨价还价、到教堂做礼拜和乞讨中的日常伦理。他也谈论教育，这经常是含蓄的，如他在“语言学的会议”中对墨守成规的尖锐攻击，但偶尔也有直接的，如他在“学习的艺术”中说没有获得智慧的捷径，取得成功最可靠的方法是自律、专注、勤奋和坚持。总之，《谈话录》所充分展示的是普通人的生活。正如克莱格·汤普森恰当地指出的，它是勃鲁盖尔、霍尔拜因、丢勒、卡拉纳奇和马西斯的文学补充物。当读者阅读它完美的拉丁文并吸收适量的基督教道德观的同时，也会形成强烈的认同感。

蒙田的《随笔集》无疑也唤起了同样的认同感，移民们既读它典雅的法文原著，也读弗洛里奥 1603 年精妙的英文译本。这本书创作历时 20 年，其中形形色色的思考和观察宣示了对人的永恒的信念，这种信念根植于一个学问广博的人对标示着人类境遇的自相矛盾、兴衰和荒唐的接纳。“我们最伟大和辉煌的杰作是正当地活着，”蒙田宣告说，“其他的一切，统治、聚敛钱财和建筑至多是微不足道的细枝末节。”

蒙田于 1571 年从公共事务中退休，去过“自由、平静和休闲”的生活与《随笔集》的写作有着解不开的联系。1533 年，蒙田出生在一个于 1477 年获得贵族封号的富有的商人家庭，他随一位家庭教师学习拉丁文，又入波尔多的吉耶纳学院求学，后来可能是在图卢兹学习法律。此后，他先是在佩里古斯新设立的税务法院然后在波尔多法院作司法官。父亲死后他在经济上有了保障，又自觉在法院没有升迁的希望，他决定退休，并在同他的图书馆毗连的一间书房的墙壁上写下了如今大名鼎鼎的一段话：“公元 1571 年，二月的最后一日，在他 38 岁生日的这一天，早已对法院工作和公共职务厌倦疲惫的蒙田，趁着身心尚属完整，退休回到

纯洁学问的怀抱中，并将在那里平静自由、无忧无虑地度过他所剩不足一半的生命。如果命运允许，他将在这甜美的祖地退隐地建成这个知识的殿堂，为此，他将奉献出全部的自由、平静和闲暇。”

我们不知道蒙田打算如何利用他新发现的自由；他可能从一开始就准备从事写作。反正，他很快就开始用一系列大多带有斯多噶性质的简短的逸闻、观察和评论来系统阐述他的观点。他在1563年失去了他最好的朋友德拉勃蒂，在1568年失去了他的父亲，此后在一连串可怕的打击中，他又失去了他的兄弟和他6个子女中的5个，他自己也与死神擦肩而过。很自然，他的思考常常是关于命运、痛苦和死亡。他只是逐渐地才把随笔看成对他的判断的考验和测试。他在1578年前后写道：“判断是来自任何地方并可用于任何事物的工具。因此我在对它的测试中考虑了所有的情况和场合。即使是对我完全不了解的事情，我也尝试做出我的判断，在一个适当的位置探测渡口的深度，如果水相对于我的身高太深，我就待在岸上。我不能过河本身就是成功判断的标志，也是它最大的骄傲之一。有时对于没有真正意义的、不存在的议题我努力察看是否有方法给它以实体和支柱来支撑它。有时我把判断带入一些高尚的、已经发掘不到任何新东西的古老话题，道路上已经有许多人走过以至于我只能沿着他人的足迹前进。这时它的作用是选择最佳的路线，在一千条道路中，它告诉我哪一条是最明智的选择。”他自始至终追求的是智慧，其基本成分是带有浓郁怀疑主义色彩的苏格拉底式的自知。学识是这种智慧的一部分，这一点已由蒙田文章中对古典文学的大量引用表明了，但却绝非全部，这清楚地表现在他对咬文嚼字买弄学问的尖刻批评中。

1581年—1585年作为波尔多市长重返公众生活期间，蒙田继续发展他的思想和他所创始的文体。伴随着这种发展的学术态度的转变引人深思：从对不可避免的死亡的阴郁顾虑到对生命的潜

在价值充满信心的赞颂；从对人生痛苦的不能自拔的关注到对人的所有情感的一种成熟的接受；还有，或许也是最重要的，从对大众的“粗俗愚笨”的不屑一顾到对所有人的团结和相通的博爱态度。在这一过程中，他的人文主义已大致成为博爱主义；而且，像伊拉斯谟一样，他对普通人成为他后期随笔中所描绘的正直的人的可能性进行了热切的讴歌。

自始至终，美德和智慧的培养都是他所关注的中心；而且，蒙田的“子女的教育”是17世纪最受读者欢迎的文章之一。像阿谢姆一样，蒙田重申了人文主义者富有见地的一贯观念，即对学生因材施教；但与阿谢姆不同的是他看到学生的独立性很容易受到教师权威的损害。很自然，他提倡广泛地结交——通过旅行和学习历史——各种阶层、国家和时代的人。“结识人可以极大地提高改善人的判断力，”他说道，“我们蜷缩在自己的躯壳内只关注自我，其结果是鼠目寸光。”判断力一直是蒙田关注的中心。一旦青年形成了判断力，那么学问——逻辑、物理、几何、修辞和其他艺术就会为这种判断提供知识和佐证，并帮助他将其运用在最重要的艺术，即完善生活的艺术之中。独立的、有道德的、明了自己的局限并乐于为大众服务的人，就是蒙田理想的学者。

殖民者在蒙田的《随笔集》中读到的是一位以寻求自知作为美德和幸福的钥匙的人的自省。他们在培根的《随笔》中看到的是一个寻求对人类事务的客观认识的自封的科学家的观察。如同影响巨大的蒙田一样，培根也是在30多岁时开始写作随笔，并持续了一生。也像蒙田那样，反复地谈到某些具体问题，重新确定概念，增加新见解，进一步阐释例证。

培根早期论说文的最显著的特征可能是它格言式的风格，他把警句式的英文看做是激起辩论和普及知识的工具。对于培根，警句正像所描述研究的静态自然一样，是一种客观科学地描述对人的行为的研究的工具。虽然后期的文章同早前的相比拖沓散漫，不



可否认这一文风一直是培根的科学新方法的重要部分。

像在他之前的伊拉斯谟和蒙田一样，培根对许多不同的人类情感、本质和境遇做了饶有兴味的考察：爱情与嫉妒、美貌与畸形、大胆与狡猾、幸运与不幸。在《广学论》中，他本人后来提出了似乎能统一所有话题的主题。事实上，他所探讨的事物“都是我们自己能控制的，它们通过影响我们的理智、心灵来影响我们的愿望和爱好，并改变我们的礼貌举止。”或者，换句话说，是性格中能接受知识，因此也就是能接受教育影响的部分。对任何事物培根都是一个观察者，像他赞同并引用的马基雅维里一样，培根依照人的现实，而不是可能成为的情况描述它们。他的假定自始至终都是把关于人类行为足够数量的命题作为数据进行归纳使用，会刺激推动研究，并得出新的数据，然后导出新的命题。

教育是这几篇文章关注的中心和主旋律。比如，《论学习》中提出了一些培根最著名的名言，包括常被引用的“历史给人智慧；诗歌让人机智；数学使人精确；自然哲学让人深刻；伦理学使人严肃；逻辑和修辞使人善辩”以及富有培根风格的“狡诈的人轻视知识，简单的人崇拜它，而智慧的人则运用它；学问本身并不教人如何运用它们；这种智慧在它们之外，在它们之上，是通过观察获得的。”《习惯和教育》提出习惯最好是在幼时养成，但接着又睿智地指出：“如果说简单个别的习惯的力量是巨大的，那么相互连接交织的群体习惯的力量就更大。因为在这里有榜样的教导，有伙伴的抚慰，有竞争的激励，有更高的荣誉。所以习惯的力量在于使人升华。”《旅行》宣扬国外经验的教育益处，对外国语言的了解，有学问的教师的陪伴和所在国家的名流的招待，会使这一经历更为丰富。《父母和子女》以不带神学和虔诚的文饰的简单风格，提出了当时教育子女的著作中许多公认的常识。

虽然这些名言和其他的教育建议绝未构成一个系统的教育学，但它们确实使培根的观点得到广泛传播，即教育部分地是由

教师、学习和读书实现的，但更主要是来自通过仔细观察和透彻思考而获得的经验。这种观点尤其受到美洲移民的欢迎，在18世纪，他同“举世无双的牛顿”、“伟大的洛克先生”一起作为现代世界的真正先驱，被那里的人民奉若神明。

#### 四

除了体现学者人格的作品之外，殖民者还对讨论学问本身感兴趣。在这里他们阅读各种不同的书籍，几乎包含了文艺复兴所有阶段的思想，形式从哈佛人士研读的系统论著到居家阅读的通俗摘要无所不包。

哈佛开设的课程涵盖剑桥大学同时代除音乐外所有主要文科科目。传统的三大门类——文法、修辞和逻辑是课程的中心，并辅以数学和天文学、三门哲学（自然、道德和思想）、古代语言（《圣经》和古典）、美文和神学。最初从约翰·哈佛遗赠的400卷图书起步，到17世纪末已增至3000部的学院图书馆藏有所有这些领域，经常代表不同哲学观念的各类图书。另外还有许多题材各异的书籍被学生个人收藏并代代相传。

然而，虽然作品种类繁多，还是可以轻易看出哪几位是“最受欢迎的作者”，他们主要有拉米斯、阿尔斯泰德和凯克尔曼。这几位人们喜爱的作家让我们看出对哈佛的学术的定义产生决定性影响的方法和体系的一些主要概念。虽然亚里斯多德和笛卡尔式的逻辑在1700年以前就在学院传播并被讲授，但在早期最受欢迎的绝对是拉米斯的逻辑。拉米斯是一位极富争议的人物，从1536年起，直到1572年他死于圣巴托罗缪惨案为止，他一直是巴黎大学的校长，并因试图建立比统治16世纪的经院版亚里斯多德哲学更宜于作为学习工具的新逻辑而引起轰动。从1543年的《逻辑教育》和《谈亚里斯多德》开始，他陆续地发表作品。它们以阿格

里克拉和斯特姆的著作为基础，宣称逻辑的主要任务培育发明的能力（对主题进行系统发现和分析的艺术）和安排的能力（撰写论文的艺术），修辞的职责只是培养风格和演讲的才能，而文法的作用则只是教给人词源和句法。此外，拉米斯确定了三项基本法则：真理法则，坚持学问只包含普遍和必要的命题；公正法则，认为某一命题属于并只能属于一门学问；智慧法则，认为任何一门学问中的命题必须依据它们的普遍性的广度和层次来分类。

现在要谈到一些同这些法则的重要性和主题相关的见解。首先，拉米斯主义滥觞于真正的“教育的迫切需要”，即整理飞速发展扩大的知识以达到更方便有效的教学目的的需要。拉米斯的法则和定义提供了一种交流的逻辑，而且，至少在一定程度上，提供了代替年代更久远的经院论辩逻辑的新的探索逻辑（培根后来强调逻辑应更充分地面向探索，但如同罗塞指出的，在拉米斯主义和培根式逻辑之间有着令人吃惊的延续性。）其次，拉米斯主义与印刷术的发展和其后如瓦尔特·昂的作品明确强调直观呈现事物密切相关。在这种环境下，与口头讲授作为教育的惟一方法的时代相比，空间布置的问题，对有效教育极其重要。

最后，拉米斯主义推动了对这几种学问和它们之间的关系持续进行的定义，这种哲学工作被称作工艺学（Technologia）。由此阿尔斯泰德的《百科全书》才能在哈佛广受欢迎，他将其定义为“对人的一生中所应学习的一切——简单地说，就是全部的知识的有条理的系统化。”凯克尔曼的囊括所有已知艺术和科学“体系”的《全书》也因此得以在哈佛流行。哈佛人也因此对阿尔斯泰德的追随者夸美纽斯感兴趣。他的教育文章常被认为是培根式的，如果考虑到培根和夸美纽斯的作品都充斥着文艺复兴的普遍观念并且都追随广义的拉米斯主义传统的话，那么这种观点还是相当准确的。

拉米斯、阿尔斯泰德和凯克尔曼等人的正式论著当然决不只



局限在哈佛图书馆中，它们还出现在新英格兰和其他地方的为数不少的牧师和绅士的私人藏书之中。但它们绝不是广为流传的通俗读物。如果有人想了解对教育更大众化的定义，那他必须去阅读另一种相当不同的书籍，拉普里毛代的《法国学术》就是很好的例子。在法国、英格兰和殖民地它都有众多的读者，它不但是本虔诚书籍和礼教手册，还是一部百科全书；因此16和17世纪的作家都把它当作参考书反复研读。同《圣经》、某些礼教书籍、一些文章选集和学校教科书一样，《法国学术》在整个殖民地受到识字但并非一定博学的人的欢迎。它可能比任何其他书籍都更能表明普通移民对学术的看法，并显示出不以学术为职业的大众所需要的文科教育的内容。

拉普里毛代本人在文艺复兴的编年史中一直是个模糊的形象。他于1545年生于安茹一个信仰新教的家庭，很显然他一生的大部分时间都是在亨利三世和亨利四世的宫廷中度过的，他是后者的顾问并且是皇室的管家。《法国学术》最初于1577年在巴黎出版；第一版英译本于1586年在伦敦出版。在接着的几十年中又出现了多种英文增补版。最完整的版本在1618年问世，是一部“叙述充分的四卷本。”

这部作品的重要意义不在于他的任何创新，而在于它纯粹的代表性：它实际上是文艺复兴思想的完整梗概。卷一谈论“所有阶层人士的礼仪和职业”，基本上是以《圣经》和古典文学为根基的道德论文集；卷二和卷四讲述人和他与上帝的关系，其中运用了解剖学和生理学、哲学和神学的知识；卷三对整个世界进行了卓越的描述，应用了天文、自然历史和自然哲学领域的知识。

卷一采用对话的形式：主要人物是安茹的四个年轻人，他们的父母并不希望他们成为“伟大的演说家、缜密的逻辑学家、有学问的律师或好奇的数学家，只希望能沿着美德的足迹和脚印教给他们足够的正直生活的原则，并教给他们从古至今的知识用来

赞美上帝和为他们自己和国家的利益服务。”青年们被置于一位“正直卓越的老人”的管教之下，他教给他们“古代的和智者的道德哲学，以及对生命之光的历史的理解和研究。”在6~7年这样的学习之后，青年的父亲来询问他们学到了哪些知识，《法国学术》中的讨论就代表着他们所做的回答。对话的形式在卷二和卷三中极少应用，在卷四中则被完全摒弃了。这本书真正风格上的线索是它的修辞：追随西塞罗和昆提良的风格，拉普里毛代对一些历史悠久的技法如扩充铺陈、定义、区分、分割、对比、推论和例证进行了精妙的运用。他的修辞模式被认为是优秀的典范，这通过布林思利在《文法学校》中，向学生推荐将它作为查找构词材料的最佳来源这一点即可证明。

在内容上，《法国学术》是16世纪思想的精彩的百宝箱：文艺复兴的伟大主题和它典型的矛盾性都得到充分而丰富的体现。奥古斯丁式的魔鬼学（“魔鬼的目的总是让人为他效劳并尊敬他”）与托勒密的天文学（“所有天体的最初和普遍的运动，如我们所见到的，是围绕地球旋转”）和盖伦的生理学（“如同我们的身体是由四种成分构成的，也有与它们的本质相对应的四种性情，它们都混合在血液之中”）与其并肩而立。它在为科学高唱赞歌的同时对苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德的贡献给予相应的认可；但同时还告诫读者无益和没有节制的好奇的危险性。在它的千余页的文字中贯穿着16世纪的典型旋律：秩序、生命的伟大链条、人是一个小宇宙、一切事物都是上帝为他创造的、人的理智为神圣的目的服务，移民可以从拉普里毛代那里得出文艺复兴精神关于人的观念和它所指向的教育本质。由此可见，直到进入18世纪很久以后，《法国学术》仍为新大陆所欢迎就不足为奇了。





## 第二部分 体制

不要以为即使知识的共和国衰落，我们的世俗和宗教政权仍会繁荣昌盛。

尤里安·奥克斯



晴 本 代 昭 二 藥

遠 國 味 共 幽 野 賦 野 明 代 以 要 不  
榮 蒙 會 母 外 題 姓 宗 味 俗 世 的 門 舞 ， 著  
。 盤 昌

海 京 真 · 安 里 夫

## 引言

有人认为到美洲定居肇因于欧洲的不安定；而这种不安定是大西洋两岸所发生的许多事件的关键。17世纪是整个西方世界发生普遍危机的时代，按照霍布斯巴姆的说法，它是由“封建经济向资本主义经济的总体过渡的最后阶段”诱发的，或者根据特雷弗罗帕的解释，是由文艺复兴国家的过度和无效率导致的激变引起的。无论导致它的原因是什么，危机是真实存在的，虽然在不同的国家它表现为不同的形式。对殖民地来说具有重要意义的是，它在英国和荷兰以成功的政治革命的形式达到高潮，这些政治革命对经济的性质和社会组织产生了决定性的影响。

在英国，危机起源于1540年之后一个世纪中一系列高度动荡的变化。各种证据表明至少到1620年以前英格兰和威尔士的人口保持快速增长，在相当程度上扩大了劳动力的数量，给传统的阶级结构造成了很大的压力，尤其是在小康家庭趋向于比穷人养育更多的子女之后。同时物价飞速上涨，从1500年到1640年大约上涨了400%~650%。食品价格飞速攀升（与之相伴的是农业的利润），而工资上涨的速度却相对较慢，这就造成了持续的不满。与此同时，大片的土地被买卖，导致田产从机构到家庭以及在家庭之间的大量转手。而国内和国际贸易的大量增长又需要有更多的工匠、商人和中间商。

其中一个主要的社会伴生物是一种不同寻常的流动，在水平角度上是从一种工作到另一种工作，从一个地方到另一个地方，在垂直角度上可以沿着社会的阶梯或上或下。地理上的移动是经常的，尤其是从农村到城市，最主要是到伦敦，在那里一个自耕农



或绅士的小儿子可能获得一个有前途的学徒位置并最终成为一个商人或小店主。在乡村内也进行着许多的迁移，从村庄到城镇，甚至从村庄到村庄——这一事实具有相当重要的意义，因为如同里奇所说的，到17世纪早期，英国人已经非常习惯地理上的流动，以至于迁往北美殖民地对许多人来说已远没有传统描绘的那样让人不安了。

垂直接流动性的主要因素是土地的买卖，在17世纪第二个十年达到高峰时交易的频率超过16世纪60年代的一倍还多。此外，人们普遍寻求政治的升迁、赢利的生意、有利可图的婚姻、高等教育，以作为提高地位的手段。不用说，与向上流动相伴的还有向下的流动，尤其是绅士家庭的儿子们，他们经常由于没有能够继承遗产而被迫从事某些职业。

这种由宗教改革年代社会和宗教变动导致的高度的流动性，引发和强化了个人和机构中广泛的不安定感。善于思考的人常被一种矛盾、混乱和焦躁的感觉所困扰。比如，文艺复兴时代的戏剧家就愿意把生活描绘成一连串的矛盾冲突和不可理喻的行为，很少有一致性和完整性。而在机构方面，家庭、教堂、行会和村庄中由来已久的习俗突然遭到怀疑和攻击。在这种背景下，英国人渴望能有一个确定的、可以信赖的模式，依据它塑造自己的生活，由此才有对面向各个社会阶层人士的生活行为举止的指导书的持续需求；由此才有对组织家庭，教堂和学校的制度准则的需要；由此才有把各种机构都看做具有教育性的观念，因为它们界定、塑造人的人格，并使其合乎情理。

但这里面却有一个文艺复兴时期英国人都明了的矛盾性：那些被赋予保证社会安定责任的机构本身还被广泛地看成和用作推动社会进步的工具。如乔丹所指出的，新近的、富有的土地拥有者和商人出于慈善和人道目的向学校和学院慷慨捐资不外乎是为了利用这些学校和学院来深化宣扬他们自己的观念，更不要说是

为了他们子女的前途事业了。另外，如华尔泽明确指出的，威廉·高奇所设计的父权家庭、威廉·珀金斯设想的净化的教堂和麦德梅所规划的“先知学校”都被赋予了明确的但与传统明显不同的塑造新形式的人格和社区的任務。当然，高奇、珀金斯和麦德梅所设想的世界一旦产生，最终都是有秩序的安定的；但如果以当时英国的标准来衡量，它的过激性，或者说与它的诞生相伴的不安和动荡则是不可避免的。

尽管这种矛盾性给英国教育机构造成极大的困难和不安，它在殖民地的这种影响更是有过之而无不及。因为在那里，变化造成的紧张更由于远离宗主国、陌生的环境、新的社区和野蛮人的持续威胁而加强。尽管宗主国的英国人在确定和培养虔诚、礼教和学识上遇到很大的困难，但还是不能与殖民地的英国人所面临的困难相提并论。因为虽然出于在荒蛮之中保存文明的决心似乎更为强烈，但他们的目标却极为模糊，他们获得成功所面临的问题也更多。

因此，事实上所有的不确定性和不安定性因素都卷入了文明向新大陆的移民之中。当然，它们所涉及的程度不同，但至少是都牵涉到了。文明的迁移是充满运动和压力的制度移植。它们在殖民地的环境中经受考验，有些能够适应并落地生根，有些很快就被改造，有些则没落消亡了。如爱德华·伊格尔斯顿自己曾说的，人类历史中没有任何事物是横空出世的，殖民地社会是由英国文艺复兴后期的体制构成的，无论它们带有多大的模糊性，也无论它们的目标多么不相干，它们都构成了移民们以此为出发点的范例。

## 第四章 家 庭

国家和教会的原型是家庭，因此它们都与它相关。确实，家庭是国家和教会的基本要素的原型，道德和礼仪方面都是如此。如同苗圃的好坏决定树木的好坏，国家和教会（《圣歌》4，12）果树的优劣也决定它们果实的优劣；如果学校办理得好，年轻的学生得到很好的管教（《箴言》4，4），他们将来就会对国家和教会更有用处，做更大的贡献。

托马斯·科贝特

最开始是家庭。在传统的西方基督教世界，它是一夫一妻制的父权家庭，并且至少直到现代早期，它的成员不仅仅包括血缘亲属。它提供衣食、救助和住所；它给予社会地位、经济机遇和宗教隶属关系；它不时地发挥教堂、游戏场所、工厂、军队和法庭的作用。此外，它几乎一直都是学校，为年轻人提供他们最初的关于这个世界本质认识以及在这个世界中如何举止的观念。

我们对英国文艺复兴早期家庭的了解是片面的、不完整的。我



们所知最多的当然是社会中那些留下文字记录的部分，尤其是立于朝堂的大贵族家庭，在郡县拥有庄园的权贵，和倾向于聚居在蓬勃发展的城市如伦敦、布里斯托尔和诺里奇之内或周围的新兴商人家庭。一个在亨利七世时期游历伦敦的意大利人看来，这些家庭对子女教育和培养的绝对冷漠应该批评。“英国人感情的冷漠在对子女的态度上表露无遗，”他写道，“在把孩子在家中养到顶多7~9岁后，他们就把男孩或者女孩送到别人家中干苦活，一般也要干上7~9年。这被称作学徒，在此期间，孩子们要做所有最卑下的工作。很少有人能避免这种命运，因为所有人，不论他多么富有，总是把他的孩子送到别人家去，而他自己同时让陌生人的孩子到自己家干活。当被问及为何如此严厉苛刻时，他们说这样做是为了他们的孩子能学到更好的规矩。”

对于贵族和绅士来说，把子女送出去显然是都铎时代早期就开始没落的古老的骑士教育的遗风，虽然很多人可能会同意弗特斯库爵士的看法，即宫廷永远是“国家贵族的最高学府，是这个国家得以受尊敬和繁荣昌盛的力量，是正直和礼仪的学校。”在那里，贵族的子女同王子们一样受到皇室心目中大师的教诲，他教给他们骑术、马上格斗、唱歌、跳舞、宗教、礼仪，并让他们对各种语言略知一二。皇家显然是其下的城堡和庄园模仿的典范，在那里导师或受委托的门客以较随便的方式教给孩子们大致相同的课程，这种教育可能是按照某本手册的指导进行的，如卢尔的《骑士制度》，它是威廉·卡克斯顿于1485年为重新唤起对古老的骑士理想的兴趣而印制的。对于商人来说，让子女离家是为了让优秀的孩子有机会步入贵族阶层同时也保证其他的孩子能维持生计。而儿子不总是继承父业这一事实只能进一步加强这种独特的家庭教育方式的重要性。

我们对都铎时代早期生活在乡村的英国大众家庭所知更少，只能从人口普查、田产保有权记录和当时对房屋、农田和村庄的



描绘中获得间接的认识。但霍斯金斯苦心撰写的莱斯特郡社会和经济史却提供了许多重要的宝贵材料。典型的莱斯特郡农民生活在以壁炉为中心的小屋之中，有时它被隔成卧室和门厅或厨房两部分。在近旁一般有一个谷仓或畜舍、一些杂货间或厕所、一个花园或果园；它们一起构成了村庄中的住宅，农田则是周围指定的一块块的土地。村庄中的手艺人或做生意的——面包师，桶匠，杂货商和蜡烛商，一般同时还种地，因此他们的生意都是在家庭内部进行的。家庭教育是在自己或别人家进行的，包括一个模仿和解释的过程，并补充以当地牧师的定期教导以及可能从四处游荡的货郎、传道士、流浪者和游吟诗人处学来的零星的知识。

很难确定文艺复兴早期家庭的大小和结构，不同的阶层之间、中部的农村和都市化的伦敦之间存在很大的差异。由于彼得·拉斯莱特、李格雷和剑桥人口与社会结构研究小组的新近的研究，对于那个年代后期、甚至可以说整个17世纪的了解都要详细具体得多。依赖于教区出生、婚姻和死亡的记录，这些研究者们得出了关于占早期英国现代社会人口大部分的自耕农、工匠和体力劳动者家庭的规模和构成相当准确的数据。家庭人口的数量从一二口到十几口不等，虽然一般平均是四~五口。而且它们大部分都是核心家庭，也就是说包括父母，子女，往往还有一个或更多的学徒和仆人，但很少与祖父母或曾祖父母生活在一起。下表是北安普敦郡的考根霍村在1616—1628年和肯特郡的温海姆村在1676年的数据，对我们很有启发意义。虽然不可能通过两个村庄得出普遍性的结论，但我们确实知道斯塔福德的家庭1622年的平均人口数是4.02人，里奇菲尔德在1688年是4.66人，斯托克在1701年是4.39人，而1705年肯特郡33个村庄的平均数为4.47人。

封要重印及古书刊刻案

心更联池望案众大同英商林之奇部主限早升抽碧将抄印卷  
由丑村麻田家，图惠秋抽当研泉引对育碧汽田，查普印人从浦只

考根霍村 1616—1628

日期	总人口	家庭数
1616	187	32
1618	185	33
1620 (5月30日)	150	30
1621 (6月29日)	154	31
1623	174	34
1624 (8月15日)	176	33
1628	180	33

温海姆村 1676

家庭地位	家庭数	家庭人口数	人数	儿童数	仆人数	家庭平均人数
绅士	3	2, 3, 23	28	7	16	9.3
自耕农	26	2~12	151	64	34	5.8
店主	9	1~8	35	16	2	3.9
劳工	12	2~6	38	15	0	3.2
贫民	12	1~6	25	11	0	2.1
	62	1~23	277	118	52	4.47

从温海姆村的数据可以看出自耕农家庭人口数倾向多于店主、劳工和“贫民”家庭，绅士家庭人口通常是最多的。其中后一点已被许多研究证实，它表明绅士家庭通常不但包括丈夫、妻子、子女，还包括祖父母、曾祖父母、受监护人，家政管理人员、女伴以及各类仆人。绅士家庭的成员倾向于早婚并生育较多的子女，他们中能长大成人的也相对较多。对于构成正规的阶级体系外围的较富裕但仍需从事某种职业的商人、律师、医生、神职人员和行政人员的家庭，我们仍然所知甚少。而我们所掌握的资料显示这类家庭基本上是核心家庭，虽然由于一个或更多的亲属或仆人的存在，它们的人数常略高于平均数。

无论人口和构成怎样，各阶层的英国家庭都不可避免地卷入了文艺复兴时代的社会和知识骚动。随着他们习惯的思考和行为模式在急剧的变化面前显得问题多多，他们教育子女的内容也发生了相应的转变，而且家庭本身的性质也发生了影响深远的变化。一个主要的方面，如阿瑞斯令人信服地论述了童年概念的发明。在中世纪从出生到成年之间这段时间是一个没有明确界定的阶段，在此期间未成年人由于受人供养因而不能取得社会地位，但在文艺复兴时代这一时期越来越被描述成是人生中一个独立的、美好的阶段，有着它自己的需求和活动。孩子们开始有了自己独特的衣着，成为绘画和雕塑的主角，他们也开始与专门为满足他们的需求而出现的新文学联系起来。而且家庭作为儿童的主要抚养者和保护人，又增加了一份重要性，也使它与其他社会机构的分野更为鲜明。伴随着这种区分的出现，传统的让孩子去别人家做工的做法，以及在乡村、集镇长大的孩子的非正式教育，开始被行为手册所宣扬的精心安排的家庭教育所替代。越来越多的绅士把女儿、有时还有长子留在家中教育，常常是由家庭教师来完成的，但他们仍然送年龄较小的儿子去别人家作仆人（较小的儿子会上附近的文法学校或一所律师学院）。对自耕农、店主、和专业人士来说，家庭是进行系统的文学、宗教或技能培训的地方。

虽说这种新近才突显的家庭教育无疑会接纳那个时代“常识”的一切知识、价值观和品味——我们在《法国学术》中看到过同样的情况，至少有三个方面是更值得注意的。首先，口头教学仍然占据绝对主导地位，虽然英国和欧洲大陆的出版社正不断印制大量的文字材料（应该记住不同阶层和不同地域的人并不能同样轻易得到印制的读物）。第二，它当然是地方化的，因此在内容上也就千差万别，虽然随着家庭之间交流的增加它们的共同点也越来越多（同样还应记住绅士和专业人员家庭之间的交流要比农民和工匠的多）。第三，人们情绪的不稳定已经到了让人沮丧的



程度，至少在自耕农、商人、某些专业人士和地位较低的绅士中是如此，对他们来说，在社会中努力奋斗的价值，同在社会中取得的成功不可靠性是连在一起的，在这一过程中他们经常在家庭之外寻求对家庭思想和行为的权威指导。

不管怎样，家庭作为系统教育者的作用被都铎社会政策强化和扩大了。在宗教方面，都铎王朝重新确认了基督教家庭对子女进行基本的宗教教育的传统责任。这样亨利八世的皇家敕令（1536）命令牧师和副牧师努力地“敦促父亲、母亲、师傅和青年的监管人应该甚至从孩提时代起，就以母语教育他们的子女和仆人，或让他们被教以主祷文、教规和十诫，他们应让孩子经常重复并理解。”神职人员也被指示要通过在他们定期的布道中，讨论这些指定的内容并帮助家庭获得在家中使用的印刷材料来减轻父母的负担。爱德华六世（1547）和伊丽莎白一世（1559）的敕令中也重复了相似的训示，让父亲承担起家庭的宗教教师的责任，并以白话本的入门为指导，这些训示还被许多虔诚手册和祈祷书所阐释。家庭应该是一个宗教学校，它的教育受到神职人员的鼓励和监督。

亨利八世的皇家敕令也要求父亲、母亲、师傅和监护人“应为他们的子女和仆人，甚至是从孩提时代起，提供教育、或者让其学习知识，或者是其他正当的技能、职业或农技；神职人员应鼓励、劝告，用他们一切可能的手段和办法，包括他们的布道和读经讨论，来说服由他们负责和监督的父亲、母亲、师傅和其他监护人努力地保证不让青年成长在游手好闲的状态中，以免在未来他们由于没有手艺或技能为生而被迫乞讨、偷窃或走上其他歧途。因为如我们常看到的那样，许多优秀的人都由于懒惰和游手好闲而堕落，一些成了乞丐，一些成了小偷和杀人犯，随后就是极大的灾难和痛苦，这时他们就会归罪于他们的朋友和监护人，因为是这些人让他们在游手好闲之中长大的。如果他们受到很好的



教育，学习好的文学、技能或职业，他们作为一家之长，本应同许多其他人一样，为国家和人民做出贡献并为之增添光彩。”爱德华六世的皇家敕令又以稍微不同的方式重复了这些劝诫。它把家庭教育和学徒的传统机构连结起来，使其成为社会稳定和经济发展的工具。

实际上，英国的学徒体制是在行会中经历了大约 300 年时间发展起来的，到 16 世纪已经形成了相当丰富的传统习惯和程序。但直到伊丽莎白时代才有了两部重要的法律——1563 年的工匠法和 1601 年的贫民救济法，规范它们的程序并使之成为国家经济政策的一个方面。实际上，工匠法以伦敦的传统为依据，赋予某些同业传统行规议会法案的力量。它的序言阐述了调整工资标准和修改关于雇佣仆人和学徒的法律（它的大部分内容都是过时的或至少是矛盾的，而且它对不同地点、不同行业的规定都不一致）的必要性。然后在法律的正文中一系列冗长的条例把传统的习惯和规矩中最合理的部分组合起来形成了普遍的法定制度。有两个条例处于核心地位：一条要求所有在 12~60 岁之间的人，如果没有其他职业，必须务农，这样就确定了不工作就不能生存的原则；另一条正式规定学徒期为 7 年并明确规定了在此期间师傅和学徒的责任和权利。

这些条例至少为国家确立了一系列普遍的法规，它们很明显是为保证国内企业能有充足的劳动力资源而制订的（这些条例后来被称为“重商主义的”）。此外，它们还注定要成为都铎时代典型的政策的开端，即在家庭内，主要以教育作为对抗某些紧迫的社会问题——乞丐、失业和脱离田地的工具。这一安排的真正天才之处在于它为各行业招募人员的模式：像一般的教育一样，学徒制也成了社会统治的工具和社会流动的载体。通过它，那些做学徒的人的青年时代的相当长的一段人生会在家庭的环境中度过，并会学会以后使他们成为户主、企业家或有独立生存能力的

自由民的技能。

另一方面，学徒制成为减轻贫困的一种手段。这一思想暗含在工匠法中，但它是1601年贫民救济法的中心。这部法律意图解决一系列从1536年开始的，由于16世纪的圈地而失去传统家园的大批流浪者出现而导致的问题。政策是逐渐演变形成的，它们致力于限制他们的流动性——比如对流浪乞讨的限制就是与强制性的务农互补的，同时尽可能多地使他们从事较低级的手艺或生意。1601年的贫民救济法同工匠法一样，使这一政策规范化和全国化。每个教区都要求指定贫民的监管人，他有权为建立厂房而征税，穷人可以在那里为英国新兴工业的发展（主要是纺织业）出力，穷人的孩子被派到这些厂房作学徒（厂房由此取代他们的家庭成为他们教育的首要机构）。

这种伊丽莎白法律的双向性是时代特征的典型体现。工匠法认为家庭是首要的教育机构，并把整个英格兰置于它的稳定性影响之下，而1601年的贫民救济法认为有必要以厂房的形式作为家庭的辅助，有时甚至代替它。与此同时，新近才有自觉意识的商人和绅士家庭开始以前所未有的数额为学校 and 学院捐助。他们这样做并非是对家庭教育责任的否认，而是一种肯定，它表明无论家庭认为自己的责任有多大，都不能在这个正在形成的社会中独立完成这一责任，对那些望子成龙的家庭来说更是如此。这样，似乎存在于文艺复兴后期的这个矛盾实际上根本就不是矛盾：它是一个扩大家庭教育责任的年代，同时它也是一个建立教育机构的时代；但这两种现象是互补的而不是矛盾对立的，那些关心教育并承担起这一责任的同时代人就是这么认为的。

虽然殖民地同时还有荷兰人、法国人、瑞典人、芬兰人和瓦

隆人，英国人无疑占最大多数。但它的人口成分并非是英格兰的同比再现，在研究体制的移植时记住这一点是很重要的。无论贵族和上流绅士在对殖民创业的投资和赞助中多么踊跃，这一阶层中却很少有人真地去移民，而那些确实迁来的人也是作为皇室的代表临时居住。较低级的绅士、商人和专业人员的比例更接近英格兰，而且在定居的最初阶段他们发挥的影响超过了自己人口的比例。移民中的绝大多数是“中等人”——耕农、农民、工匠、店主，他们或马上、或在短暂的合同服务期之后就拥有了自己的农场或商店。最后是没有技术的劳工，他们很多并非是自愿来的，几乎所有这样的劳工都是以某种契约工的身份来此的，但应注意到他们这一阶层从来都只是契约仆人的少数。

殖民地社会基本上能代表当时英国社会的构成，虽然中等阶层的人数量相对较多，而高等门第和毫无技术者相对较少。自然，殖民地社区也包含当时的各种家庭模式，相对较多的还是中等英国人典型的核心家庭，上流社会的大家庭和居无定所的单身劳工相对较少。确实，移民们也把英国的身份等级、优先权和特权的观念带到了殖民地。一旦条件具备，他们就尽力地在家庭模式和其他任何方面模仿绅士阶层。由此，有两种模式在殖民地早期被接受，一种是被接受的核心家庭模式，另一种是上流社会理想的大家庭模式。也由此出现了各种家庭模式并存的局面：核心家庭和它们衍生的更多的核心家庭，延续几代模式不变的多代同堂大家庭，一些核心家庭在一两代之后有了足够的土地和稳定性，他们较小的子女结婚后仍住在祖辈家庭的身边，也变成了几代同堂的扩展型家庭，一些扩展型家庭在几代之后随着较小的子女出去单过变成了核心家庭。

无论这些家庭的大小和特点有多大差异，可以确定的是它们的教育责任都被新大陆的环境强化和扩大了。移民们继承了文艺复兴的传统，强调家庭是人际关系和教育的主要机构和核心；清



教的宣传小册子和布道都教导、甚至是训斥他们，以示这些传统的正确性和重要性。另外，由于荒蛮中潜藏的来自野蛮人的威胁而使对教育的需求似乎最为紧迫的时刻，移民们发现自己远不如同时宗主国的人那样方便地有教堂、学校、学院和其他机构来分担他们的工作。简言之，他们是心怀恐惧的信奉清教——或至少有这种倾向的文艺复兴英国人，在外在压力和内在自觉的双重作用下增加家庭教育责任。

外在的要求以法令的形式出现，以法律的方式促使家庭做他们过去已经习惯做的事情。常被引用的例子是马萨诸塞 1642 年的法律，它授权每个城镇的市政管理委员会委员“时常考察所有的父母、师傅和他们的孩子，看他们如何管教他们的子女，尤其是他们阅读和理解教义以及国家基本法律的能力”，并授权他们经任何法庭或治安官同意后可以“把那些没有能力，或不适合管教和养育子女的人的孩子送出去作学徒”。这部法律不只是对教育本身价值的肯定，它是为增加殖民地政治和经济自足性的强劲立法努力的一部分。具有重要意义的是，在都铎时代各种皇家敕令中，由神职人员掌握的鼓励和监督家庭教育的职责现在被交到市政委员会的手中。

康涅狄格于 1650 年通过了类似的法律，要求教育孩子和仆人阅读英文，教给他们基本的法律，每周进行教理问答，并让他们学会农技或其他对他们自己和国家有益的技艺。纽黑文于 1655 年、纽约于 1665 年（公爵法事实上“是综合了在陛下的美洲殖民地和种植园实行的几部法律”形成的）、普利茅斯于 1671 年都相继步他们的后尘。在 1683 年，新建立的宾西法尼亚殖民地通过法令，要求所有的父母和孩子的监护人“应让他们接受阅读和写作的教育，以使他们能够阅读经文，并到 12 岁时学会写字；然后再教给他们一些有用的技能，穷人的孩子能以此谋生，富人在失去财产后也不会没有生路；每个县的法院都要对此负责。”弗吉尼亚



对此事的处理不太直接，但同样坚定地要求父母和师傅每周都把他们的孩子和仆人送到当地教堂接受宗教教育，它命令堂区告发“那些在对青年和无知的人作教理问答中懈怠的师傅和主妇”，那些没有遵守规定的父母和师傅将被处以高额罚金。

关于学徒，有许多法律授权把“无力培养和管束子女”的父母的子女送出去作学徒，还有许多法令要求公家购买工具和原材料让学徒在工作中使用。另外，偶尔有法律意图迫使单身人士进入家庭做工，或至少是居住在家庭之中，还规定了持家的最低标准。但工匠法从未被殖民地照搬，而1601年的贫民救济法只在弗吉尼亚被明显吸纳。

这些与家庭教育相关的法律基本上是示范性的，只具有部分的限制性，而且我们永远也不可能准确知道人们遵守的程度。马萨诸塞的某个城镇会因一些父母和师傅所抚养的人愚昧无知，而对他们进行严厉制裁。1668年，州议会觉察到广泛的社会不满，觉得有必要重新颁布1642年法律，以提醒市政委员们这部法律给他们规定的责任。另一方面，没有任何证据显示任何弗吉尼亚的家长，因没有按1646年法律的规定送他们的子女去接受宗教教育而被罚收500磅烟叶。在整个殖民地，与人们关系最密切的法律是有关学徒契约和照顾孤儿及其他受社会抚养的人的法令。

总之，一切都表明殖民地的家庭作为教育的机构比宗主国的家庭更为重要。像在英格兰一样，它是社会组织的基本单位，同时是人际联系的中心：提供食品、制造物品，并是宗教生活的中心。殖民地的住宅大都很小很拥挤，虽然家庭作为整体具有一定的隐私性，但家庭成员之间很少有隐私可谈。最简陋的住宅仅仅包括睡觉的地方和起居的地方。睡觉的地方包括一个或几个寝室，父母、子女、房客、仆人，偶尔还有客人混住在一起——二三人或四人住一间而且经常是二三人或四人一张床。起居处是以火炉为中心的厨房，吃饭、工作、玩耍、做饭、烤面包、酿酒、织衣

服、纺纱织布、制腊、祷告或读书等所有活动都在这里进行。

也像在英格兰一样，大多数家庭维持生计的日常工作是厨房内活动的延伸。在农田里，户主和他的儿子们，或许还有一两个仆人帮忙，耕种黑麦、小麦、料草、玉米和烟草。他们使用的工具，如长柄镰刀、锄头、镰刀、锹经常是家中自己制造的。很多时候，妇女料理家院里的谷仓、牛棚、猪圈、花园和果园，但并没有明确的劳动分工。不单是耕种和收割的忙季，在有人生病或必要的时候，在要修理工具、施肥、打谷和扒玉米的晚秋和早冬，人们是什么活都干的。

同样，店主和工匠也在住房、配房、或“家院”内的棚屋中做生意。的确，在新英格兰，农场和店铺往往不是单独存在的，那里一个城镇的店主可能在外边拥有并耕种几片土地（或是由儿子、仆人或佃农耕种），在弗吉尼亚亦是如此，那里人烟的稀少也决定了农田和店铺往往是并在一起的。这样，就出现了像马休斯上校的位于詹姆斯河北岸、深溪和沃里克河之间的登比之家那样丰富多样的活动：“他有一栋漂亮的房子和所有与它相配的东西，他每年都种许多大麻和亚麻，并让人织成布，他雇有织布工并有一个硝皮厂加工皮革，有八个鞋匠，40名黑仆，并教给他们干家中的各种活计；他每年种大量的小麦、大麦等。他以一蒲式尔四先令的价格把小麦卖出；他杀大量的河狸，有船来时就卖给他们作为食品；他还有许多母牛，一个上等的牛奶厂，一大群猪和家禽。”

无论分工多么详细——马休斯家的分工肯定比大多数家庭更细，在这样的环境中肯定有许多学习各种知识的机会。先是看别人做，听别人说，一旦有了足够的能力就参与到其中。确实，由于隐私性的不足和维持生计的负担，在这里想不学习都不行。每个孩子都被要求尽可能早地从事劳动，而且由于自然规律，家庭的日常活动又使学徒在生活的各方面持续存在。

但除此之外，家庭还是许多持久和系统教育的场所。首先是

阅读，在英国和殖民地像在其他任何地方一样，阅读大多是在家学会的。“我少年时代是在小孩常犯的错误和虚荣中度过的，”约翰·科顿的曾孙乔塞亚在日记中写道，“但我很快就学会了阅读，我不记得去过什么学校。”这是那个时代的典型经历，人们认为小孩在接受正规的学校教育之前应具备阅读本族语的基本能力。虽然关于这一点资料还是片面不足的，但很明显个人阅读、问答阅读和群体阅读是许多殖民地家庭的日常活动，而且这种阅读教育经常是由父母或其他长者，或由兄弟姐妹或同伴以一个教一个的方式进行的。家中如没有人有能力教授阅读的孩子，常常可以在邻居家学得这种技能。确实，当偶尔有某个新英格兰的主妇决定在她的厨房定期教授阅读并收取微薄的学费，就形成了“夫人学校”；或者当偶尔有一个弗吉尼亚家庭决定让一个仆人（或家庭教师）教他自己或者还有一些邻居的孩子阅读时，就形成了“简易学校。”这些举动确实都是学校性的，但它们也是家庭活动，这两者之间能够轻易的相互转化这一点，是17世纪的一个重要的教育事实。

在教阅读时，家庭可能会用像爱德蒙·库特的《英国教师》这样的教科书；或仅是一本入门书或字母表，里面有字母、几个由一个辅音和一个元音构成的音节、一篇祈祷文或谢恩祷告，通常是主祷文或使徒信经；或是入门、字母表和初级读物或教理问答的某种合本，初级读物是宗教材料的入门书，常包括主祷文、使徒信经和十诫，教理问答是宣讲基本宗教信仰的一系列问题和回答。《英国教师》是最正式的，它的对象是那些“没有技术，希望通过它使自己获得益处的人；以及那些从事某种技能或行业并担负起教育他人的职责的人士（裁缝、纺织者、店主和其他）”。它从字母，到音节、单词、句子，到段落和会话，进行系统讲解。另一方面，入门、字母表、初级读物和教理问答是最具普遍性的：它们的对象如《英国教师》一样是未受过教育的人，但它们很鲜明



地与宗教礼拜的口头传统相联结，它们的共同特点是通过学生可能熟悉的段落来教给他们阅读的技能。《圣经》本身也是如此，它常被用来作为阅读的教材。无疑，很多殖民地的少年都是这样学会阅读的，先学会字母和音节的读音，然后反复地听经文的段落，朗读者边读边指着每一个字，直到书上的文字与读出的话语之间的关系明确显现。

教授阅读的原因有很多，相当重要的是为了个人能看懂理解《圣经》。然而新教要求保证正确地理解、恰当地应用经文的这一传统问题是一直存在的。在这里，家庭的教育也是相当勤勉的，在很大程度上依赖教理问答的模式。当然，最开始用的是英国的教理问答书，最通行的可能是威廉·珀金斯的《基督教的基础——集成六条原则》。然而，在1641年马萨诸塞州议会表示“希望上年纪的人能为教给青年宗教的原则而编写教理问答书”之后，就开始不断出现本土的教理问答书。休·彼得和爱德华·诺里斯每人都为塞勒姆的礼拜会写了一本，诺依斯为纽伯利、罗杰斯为罗利、约翰·诺顿为伊普斯威奇、谢泼德为剑桥各写了一本。诺顿按照他的一贯作风为波士顿第一教堂的成员写了两本教理问答，其中之一是《哺乳》，后来被编入许多版本的《新英格兰入门》中。威斯敏斯特议会的简短教理问答在1647年出现，并在新大陆广泛使用，但殖民地本土的教理问答仍持续大量涌现。到1679年，英克利斯·马瑟觉得有必要说这样的话：“最近这些年人们做了大量这类的工作，现存有不少于500部教理问答；它们中哪本是最合适的，我留给别人去决定。我想可以说没有任何一本教理问答对所有的家庭和所有的礼拜会都是最合适的。”

此外，人们还系统地学习那些被认为是基督徒生活的权威指导的更通行的用于祈祷的作品。前文已经谈到过的《殉教者书》、《实践虔诚》、《人的全部责任》、《穷人的家庭书》和《天路历程》就属这类。这里必须再加上一部受欢迎程度无可比拟的本土作品，

威格尔·斯沃思的《世界末日》。它采用当时的歌谣形式，共有 224 节。威格尔·斯沃思的诗对最后审判日进行了可怕而恐怖的详细描述：令人畏惧的上帝的愤怒、罪人无用的哀求和地狱的可怕折磨。许多孩子很早就学会了全部的歌谣并记忆终生。而这当然是因为它的目的和意义：它被反复地阅读，经常是一群人在一起，并几乎总是出声地朗读；大部分被背诵下来，并口口相传，由此影响了许多自己不能阅读的人；最终它形成了被许多家庭认同的世界观和价值体系，社区也以此作为法律和预期判断的基础。

对于许多殖民地家庭来说，礼教是包括在虔诚之中的。既然《实践虔诚》、《人的全部责任》和《穷人的家庭书》详细地讲述了主要的德行和它们在人生活中的应用，似乎在行为举止的教育上有这些书就足够了。对另一些家庭来说，《纯粹绅士》、《英国绅士》和《绅士的素养》起着培养正确的风度和举止的教科书的作用。有趣的是，找不到有关于举止和礼仪的传统书籍，如休·罗兹的《教育之书》或西格的《培养美德》、费斯顿的《培养礼仪》、理查德·韦斯特的《培养美德》存在的迹象，虽然移民相当多地使用一本叫做《斯文培养》的书，它许诺为读者提供从情人幽会到需要谈天的长途旅程等各种场合的“最佳礼节用语”。

当然，书明显是一般家庭进行价值和行为举止教育的中心，这种教育既是持久的又有针对性。它的目的是培养虔诚和礼教，而教育的方法虽然可能从当时的传记和自传中获得一些借鉴，本质上却是希伯莱式的，在总体上采用家长监督的方式，使用鼓励、比赛和惩罚的方法，并在很大程度上依赖决疑法。“父亲注意让他受到好的教育，”科顿·马瑟这样写到他去世的兄弟纳撒尼尔，“这是上帝为使他不上堕落的邪途的恩赐，很多孩子就因为误入歧途而很早落入了魔鬼的手中。上帝并且为他能取得杰出的造诣而‘恩赐他青年的头脑非凡的才能。’他确实生活在能够学习的环境之中，生活在照料他的人的持久祈祷和精心看护之下，他成为勤

奋刻苦和极其虔诚的典范。所以在他于 1688 年 10 月 17 日去世时，在不到 20 年的时间内已经成了一位“未生华发的老者”。英克利斯·马瑟是不同寻常的父亲，纳撒尼尔·马瑟也不是平常的儿子，但纳撒尼尔在 17 世纪 70 年代在家中受到的虔诚而精心的教育却具有那个时代的代表性。

在长辈监管的体制下，父母、家庭教师或其他父母的代言人在家庭中运用各种古老的方法教育他们的孩子。在某种程度上，人们认为，像清教传道士约翰·鲁宾逊曾经指出的，“所有孩子的心理都由于天性的骄傲而有不同程度的顽固和倔强，首先必须要做的是把他们的傲性磨平；这样他们的教育才会建立在谦逊温顺的基础之上，其他的美德也会以此为根基逐渐形成。”为了消除孩子心理上的“顽固和倔强”，父母常依赖训诫和责打的方式。但在另一个层面，他们试图通过恰当的例子和决疑判断来鼓励孩子好的行为，以羞耻和恐惧感代替训诫，只要可能，就用救赎的允诺来代替全部这三者。从教育和政治意义上来说，家庭真的是“国家和教会的原型”。确实，这三种机构在行使权利使人顺从的一些基本方法在本质上是互通的。

在培养虔诚和礼教之外，家庭还让孩子干“一些正当合法的工作、劳动和活计”来教育他们。在以维持生计为目的的经济环境下，这至少意味着父亲会教给儿子料理家务、农田和商店所需的各种技能，而母亲也会给女儿类似的教育。对于那些想学一些在自己家中学不到的行当的孩子，则意味着要到别人家做学徒，在那里由别人替代他的父母系统地教给他新的技术或手艺。对少数希望从事需要有较高学识的职业的，可能会以一段时间的正规学校教育来代替做学徒，虽然一般来说学校的老师也都是本地的家长，而课程也往往包含做学徒的成分或由它补充。这种学徒教育的最主要特点是直观演示和直接参与的结合。虽然偶尔会有家庭夸耀拥有一本当时的农技书，但没有任何迹象显示这类文字手册



在培训农技和其他手艺上发挥过任何重要作用。在父母或师傅日复一日的演示、解释和评价之外的惟一帮助可能就是部分源于谚语、部分地来自像托马斯·塔塞的《搞好农业 500 条》这类流行书籍的口头文化。这样，殖民地务农的学徒在一场春雨后为新插的树篱条除草时可能会哼唱下面的调子：

新插的树篱需要除草，  
它们才会有更多的养料。  
大雨之后清理一段，  
更容易把杂草的根去掉。

而他的姐妹可能会在心中默念着一段当时流行的典型的家务口诀：

好的主妇要有自己的大麻和亚麻，  
要在 5 月把它们种下。  
要收拾它们以备使用，  
纤细的织布粗壮的作种。

在正规的学徒方面，虽然普遍采用英国的传统，但还是有一些直接从殖民地的生活状况中衍生出来的、有别于英国的方式和措施。一方面，殖民地的劳动力一直短缺，少年可能比在英格兰更早就开始做学徒，学徒期比传统的 7 年要短，传统的人门费和财产限制更宽松或完全取消了。另一方面，在实施和推行工匠法中起重要作用的商人和工匠行会及告密者网络，在殖民地从来都没有形成同样多的数量和力量。因此，在殖民地进入一个行当相对容易，接受培训的条件也相对宽松，考虑到经济自足性同建立家庭并成为自由公民的可能性之间不可分割的联系，这一事实具

有重要的政治和经济意义。

家庭教育的最后一方面是知识本身的直接传授。此时的关键条件几乎总是家庭藏书，它被用在家长或家庭教师的正式教育或系统的自学中。这种教育方式肯定曾出现在普利茅斯的威廉·布鲁斯特、波士顿的英克利斯·马瑟、新阿姆斯特丹的范姆伯克和弗吉尼亚兰开斯特县的约翰·卡特的家中。卡特在他1669年的遗嘱中要求为他的儿子罗伯特“在成年之前找一位受过拉丁学校教育的人或年轻的仆人，根据他的爱好和能力，不断地教给他家中的英文和拉丁文书籍（因为我希望他学会英文和拉丁文并能用它们写作）并避免让他走上歧途做坏事”。殖民地的许多图书室都具有实用性的特点，法律、医药、农业、军事方面的书籍常同经典的神学和文学作品并排存放，很自然地，它们被看做是知识和文化的中心，朋友和熟人之间的相互借阅是经常而踊跃的。

### 三

由此，家庭就是殖民地社会组织的基本单位，并且是大众教育的最重要机构；它所担负的教育责任在相当程度上超过了英国本土的家庭。到17世纪40和50年代，在英国几乎所有的家庭都拥有本地的教堂，大多数的家庭附近有学校，并且至少对志向更高、条件更好的人家来说，上大学也成为可能，而殖民地才开始这方面的努力。这样宗主国的家庭可以想当然地随时得到其他机构的帮助，分担它的教育任务，殖民地的家庭却做不到。由此，受条件所迫，殖民地的家庭就全部承担了通常本应与其他机构分担的教育责任。当然，这只是在最初荒蛮条件下各种机构普遍“工作加倍”的倾向（即承担起原来没有或早先有但已经卸下的责任）在一方面的体现。这种现象最明显地体现在广泛实行的学徒惯例中：师傅不但教学徒某种手艺或技能，还要教给他们读书、写

字和教理。总之，家庭做的更多教的也更多，在这一过程中使青年成了掌握多种技艺的多面手，这一点对殖民地社会发展具有重要意义。

但在确认这种普遍性的同时，至少还应注意两点。首先，切萨皮克殖民地分散的农场同新英格兰聚居的村庄之间的教育有很大区别。与世隔绝是前者生存的最显著特征，虽然富裕的家庭能够较容易经常地走动，自耕农却似乎很少与外界有任何联系。因此，单是地理因素就要求南方的家庭在教育上有更大的自足性。与此相对的是，新英格兰几个城镇的乡村社区为不同家庭成员之间的社会交往和对附近的教堂、学校进行联合资助提供了充足的机会。在这里，家庭的首要方面在于意识形态而不是地理因素，因为清教徒们认为家庭是教会和国家的基本单位，并最终是圣徒的摇篮。是的，在新英格兰和切萨皮克，地理上的限制和对意识的看重往往都是趋同的，但区分它们对理解这两个地区教育方式的细微差别很重要。

其次，虽然在荒蛮的环境中欧洲移民家庭的教育责任增加了许多——很显然并非所有家庭都尽了同样的义务，至少有两方面的发展绝对不应忽略：一方面是脱离了部落环境并试图按照欧洲人方式生活的印第安人的家庭生活和教育的剧烈变动；另一方面是被迫来美洲到殖民地家庭做仆人和奴隶的非洲黑人的家庭生活和教育的更为强烈的变动。后者被剥夺了同部落的联系，在17世纪的身份和角色十分不确定。一些获得了自由，并试图像欧洲移民一样生活，另一些努力在白人的宅院内维持某种基督徒的家庭生活，还有一些被迫组成了在盎格鲁·萨克逊或基督教法律中前所未有的以母亲为中心的家庭。对这种家庭中的教育我们几乎一无所知：他们常常是白人家庭和白人牧师的奴仆，无疑他们传给后人的非洲部落智慧和知识，是一个因适应新大陆的环境而改变并有些混乱的痛苦版本。



最后，作为社会组织的基本单位，家庭是移民们适应新环境，强化所学到的知识并把知识传给后代的主要机构。这一点可能最清楚地体现在农业中，种植玉米和烟草最初是从印第安人那里学来的。适合于昂贵但已经相对枯竭的英国田地的精耕细作的生产方式，很快被适合于殖民地便宜并相对丰饶土地进行大面积耕作的新方法代替。它还体现在新英格兰商人发展起来的社会和经济结构之中。面对早期清教徒试图建立以农业、当地皮毛生意和本土工业为基础的秩序森严的经济，他们在波士顿、伦敦和西印度群岛之间建立起精密的商业网络，这使他们能够挑战并最终挫败限制。

与这些发明和创新相关的知识、技能和观念不可能来自书本和手册，也不能从学校和学院中学到。它们是在家庭中发展起来，演变成常识并口头相传的。这种工作对于17世纪讲英语的家庭当然毫不新鲜，鉴于都铎和斯图亚特时代的社会和地理流动性，它已经是几代人对付变更的调节剂。但在殖民地它却是至关重要的。在一个教堂、学校、学院和出版社正在缓慢地形成适应殖民地的相当明确的特征和风格的年代，家庭在承担了管束、教育和净化孩子责任的同时，还成功地在一代人发展规范了新的观念和行爲，并把它们口头传给后人。事实上，殖民地家庭成了体制变更的关键——因为它所培育的多才多艺性、灵活适应性和实用性，对宗主国体制的成功移植和改造是至关重要的。

## 第五章 教会

牧师和教师的职责似乎是明显不同的。牧师的特殊工作是训诫，所以传播的是神的智慧；教师专注于教义，因而传播的是神的知识；但他们都有传播圣约的神圣使命，进行训诫不过是对神谕的应用，宣讲它、运用它，是他们共同的责任。

剑桥纲领

基督教与它的鼻祖犹太教一样，一直是一种教育体系，它的圣主基督让他的门徒向所有民族的人布道。在维护和发展这一体系中，牧师由于其特殊的权利和责任，一直担任了重要的角色。“现在你是主的身体，是他里面的一员，”保罗对科林斯人说，“上帝指定了教堂中的各种职责，第一是使徒，第二是先知，第三是教师，然后是奇迹创造者，然后是治病者、帮助者、代管教区的牧师，还有会各种语言的演讲者。”保罗列举的神职是不完整的——在别处他还提到了福音使者和主管教堂的牧师，而且从各方面看来他所列举的都是职能而不是职位，因为在最初的教堂中，一个人经常要做好几份上述的工作。但这个单子确实显示出犹太教和基督教教士传统的延续性，比如犹太教《利未记》和《申命

记》中提出的牧师和先知传授、解释训诫的古老职责就被结合到后来基督教《新约》确定的使徒和先知宣讲基督再临、生、死，和基督复活的好消息和终极意义的职责中。是的，关于天堂的钥匙只掌握在保罗所提到的神职人员手中，还是被赐给了基督徒全社会，这一直是个有争议的问题。但无论争议的结果是什么，都不会否定基督教作为一种运动、一个各种机构的结合体和一种意识形态的教育特性。

不论在基督诞生后的一千年中仪式主义发展得多么厉害，基督教一直保持了它基本的教育特性。确实，仪式主义本身就被看作是“粗人的书，教士们在书中读到的，他们可以从雕像和绘画中看到”。在被同时期欧洲人认为是非常虔诚的处于文艺复兴早期的英格兰，情况更是如此。“虽然他们每天都作弥撒，并当众念许多主祷文”，一位15世纪末的意大利游客注意到，“女士们手中拿着长串的念珠，她们中任何能够阅读的人都带着圣母祷告词，同一些同伴们一起，学着教士的方式一首一首地低声背诵，他们每个礼拜日都到教区教堂听弥撒，并做丰厚的施舍，因为他们所给的不会少于一个硬币，14个加在一起就等于一个金达克特。他们也不会忽视虔诚基督徒必须的议事，但是有许多人对宗教有不同的观念。”当然，作为典型的游客的说法，这种见解可能是片面的，但可以肯定的是，在家庭之后，教堂是那个时代最常见、最容易抵达、最普遍的机构。它不但是祈祷的地方，还是社会生活的中心，而且它有了教育性能。

即使是最一般的教堂也都布满了雕像、图画、圣像和圣物，每一个都象征着某种教旨、某个古代寓言、某个永恒真理、某个宗教秘传。它们都被纳入了宗教仪式之中，并从无数方面告诉人们“戒律来自摩西，但恩典与真理来自基督”。无疑，大多数的俗人和许多教士不知道宗教仪式的拉丁用语，而且可以肯定许多人尊崇教条却并不理解教义；这是一个充满圣人朝拜、似是而非的朝



觀和名不副实的赦罪的时代。尽管如此，人们必须从定期的弥撒中，从圣诞到主显节到大斋首日，从受难节到复活节，从祈祷日到降灵节，从三一主日到圣体节，从圣彼得脱逃日到万圣节，从这些年复一年的圣日中，看到他们在一定程度上对福音有一致的理解，不论它是多么不完善。也必须看到，在蕴涵着高度个人化教育的忏悔仪式中，在更大众化的宣扬基督理念的游行、神迹和道德剧以及唱诗中体现着一定程度上对基督教方式的普遍的遵从。

在这些相互结合的宗教仪式和大众庆典之外，还有时祷书、启蒙书、弥撒书和经文本身的较正式的教育，所有这些都建立在要求孩子们背诵《主祷文》、《使徒信经》和《十诫》这种基本教规要求的基础上。这样，利德盖特，一位15世纪伯利(Bury)的修道士，在他的《功德弥撒》(Merita Missae)的开头写下了这样的祷辞：

上帝创造了地球和地狱

他给我恩典让我传达神谕

那些不识字的俗人

只给他们《主祷文》和《使徒信经》

接下来对弥撒的解释很显然也是为了教育，同时也是为了让人们记忆和阅读设计的。启蒙书和其他教育读物也是如此。我们不清楚当时人们的文化程度，但从启蒙书的巨大发行量，从普遍采用的张贴告示宣示信仰的方式，从人们对威克里夫的宗教小册子和《圣经》的浓厚兴趣中我们可以看出，阅读绝不仅限于拥有田产的阶层和教士。然而，如同刚才分析过的，处于文艺复兴早期的英格兰大众基督教，是一个口头的而非文字的宗教：它是通过口中的话语而不是书或抄本传授的，而且它是教堂和牧师、而非

家庭和父母的职责。

既然如此，神职人员的品德和教育就变得尤为重要。至少是在都铎时代早期，高级神职人员一般都参与政事，他们的职位更多是来自皇室而非教皇的恩典。他们宣誓忠于罗马天主教庭，却把精力花在伦敦，实际上是政府的高级官僚。很显然，他们对宗教的工作不够热心，而他们所受的教育更多在民法方面而不是神学。作为有势力的人，他们更多是政客而非教士，而他们所做的贡献在于治理国家而不是宗教和教育。低级教士数目众多，他们的资格也令人怀疑。“每个申请作教士的人都被接纳，从不加以拒绝”，约翰·科利特抱怨道，“由此教堂中就有了许多没有学识的、邪恶的牧师”。这样的哀叹在人文主义者的文章中不绝于耳，他们很早就致力于提高教士的教育。但我们应明白批评者常会夸大其辞，虽然神职人员中有很多无知的文盲，他们普遍的受教育程度仍比当时社会任何一个主要阶层都要高得多，尽管这一褒扬在文艺复兴早期英格兰的背景中显得十分苍白无力。

所有这一切不可能随着1534年宣告皇权至尊而在一夜之间改变。事实上，有证据表明，许多传统的规矩、象征物和仪式在地方教堂沿用了几十年，但与英国推行新教相伴的一些深层的潜流，注定要急剧地改变教堂的教育性质。首先，《圣经》被译成英文，它在王国内缓慢但持续的普及具有无法估量的重要意义。在托马斯·克伦威尔的督促下，亨利八世颁布了对牧师的敕令，要求每座教堂都要有一本英文《圣经》，应勉励教区居民“来读它，因为这是上帝本真的话语，每个想要获得拯救的基督徒都必定要欢迎它、相信它、追随它；但要劝诫他们避免所有的分歧和争议，以诚实清醒的态度来探求它的真义，对于深奥的地方要向对经文有更深刻理解的人请教。”虽然后来亨利本人对此的态度趋于冷淡，但这一决策已无法收回，而它所产生的影响也已无法改变。教士和俗人同样可以接近圣言，而在学习的过程中他们很快发现它

与口头相传的教义和传统的象征性教义在很多方面是矛盾的。《圣经》本身不可避免地成了对教会的审判，它是对充满世俗欲望的高级教士和未受神感召牧师的控诉，也是对出卖神的宽恕和勒索丧葬费的批判——而这，顺便说一下，是同路德教派唯信称义的教旨和加尔文教派的所有信徒都是教士的教旨有很大分别的。

当然，英格兰不可能完全同路德教派和加尔文教派隔离，而且，尽管有亨利的恳请，异端和争议还是在全国大量出现。出于典型的文艺复兴对追根溯源的兴趣，神学家们追随他们欧洲的老师对异端教旨展开攻击，批判反圣经的圣人崇拜、朝觐、炼狱和其他次要的教礼，呼吁宗教仪式的净化和重返初始教会的基本教导。这些努力不可避免地把教士的职责从运用神秘的权力和执行象征性的仪式，转为对圣言系统的宣讲和解释。

这种转变的一个标志是布道的重新兴起和改进。布道的根源是《圣经》中的先知预言，它在13世纪在托钵修士的体制下重新兴起。在英国乡间，经常可以看到漫游四方的托钵修士用人们自己的语言宣讲教义。后来，约翰·威克里夫教导说“真正去布道要高于只用嘴祈祷”，而且他还组建了自己的明确以宣讲《圣经》的至尊性为目的的“谦卑牧师团”。但罗拉德派受到了压制，而托钵修士也随着出家修行的总体衰落而式微。在16世纪随着约翰·福克斯所称的与仪式宗教相对的心灵宗教的兴起，布道再度抬头，这充分地体现在亨利和爱德华王朝休·拉蒂默主教任期内和伊丽莎白时代的清教运动中。

拉蒂默是《圣经》翻译和推广的较早的参与者，他本人不但是一位杰出的传道士，而且雄辩地鼓吹传道是上帝召唤子民的主要工具。同时代人普遍把他奉为上帝派给“英国人的使徒”，他在玛丽王朝时成为殉道士。通过约翰·福克斯的大力宣扬，他成为正在兴起的新教会的一个英雄人物。在伊丽莎白一世继承王位之后，清教“兄弟会”把他的工作继续推向前进，把布道看做是高



超的艺术并且是牧师的首要职责。对于理查德·卡特莱特、约翰·多德、理查德·罗杰斯、威廉·珀金斯这样的人来说，“敬神的布道”是解释性的、启发的、宣传福音的、简单明白的。它是解释性的，因为它超越对经文的“单纯阅读”，对它进行系统的阐释；它具有启发性，是因为它试图把教旨运用到人的日常生活之中；它是宣讲福音的，因为它的目标是使人摆脱罪恶，过圣洁的生活；它是简明的，因为它用通俗的语言探讨普通人所关心的普通事物。事实上，虔诚兄弟会的敬神布道是系统而自觉的大众教育：清教牧师本质上是一位教师，而他的教堂就是“基督的学校”。

所有这些都给都铎王朝提出了棘手的问题，它所关心的一直是社会的稳定。采取强硬的伊拉斯谟路线与罗马教会脱离，解散小教堂、小礼拜堂和修道院，重新分配大量的教会巨额财富，这都是它可以欣然接受的，但当英国路德派开始使用个人信仰的说法，或当英国加尔文派认为有必要建立以经文为基础的政体时，就是另一回事了。应给予受神感召的布道多大的自由度？应在多大程度上接受已确定的传统？都铎时代的解决方案经亨利八世和爱德华六世王朝的缓慢发展终于在1559年伊丽莎白当政时的协议案中确定下来。它朝着把教会看做是“基督的学校”方向迈进了一大步，但对它的教师、它的课程和它的教育方法进行了最严格的规定。

这种解决方案在伊丽莎白时代的两部法律中得到最佳体现：《至尊法》和《统一法》都重新确立和修缮了许多玛丽王朝以前的政策。前者把宗教司法权赋予了女王，使她有权力任命高级教士，并确定了向至高的王权宣誓的誓言，确定了对拒绝它的人的惩罚。后者重新确定祈祷书中的仪式为英格兰国教的正式仪式，并对不遵守这些仪式的教士予以解职的处罚，要求国民在礼拜日和全年的圣日中到教堂作礼拜。对这些法律的补充还有1559年的皇家敕令，它明确规定，在一般礼拜会之外，每个教区每月都要举行布

道会驳斥迷信（即罗马天主教仪式主义），要有额外的每季度的布道；还要用英文定期宣读权威的讲道《主祷文》、《使徒信经》和《十诫》，每个教堂都要有英文的《圣经》和伊拉斯谟的《释义》（也是英文的），而且“每个教区牧师和助理牧师在每个圣日，每年的第二个礼拜日，至少在晚祷之前，用半个小时的时间听教区所有的少年朗读并教给他们《十诫》、《使徒信经》和《主祷文》，并细心地考察他们并教给他们公众祷告书中的教理问答”。

这些规定的教育指向十分明显：它们确立了全国统一的教育体系，它由皇室及其所任命的神职官员控制，由正统的受密切监管的教士执行，它的内容是政府授权的教旨，包含在授权认可的《圣经》、认可的祈祷书（包括被确认的教理问答，一部被确认的祷告书和一部启蒙书）中。所有这些，都是经授权的出版社印行的。这样一种体系对于罗马天主教传统派来说当然是不能接受的，他们把它看做是传播一系列荒谬绝伦的邪说。清教激进派也对它同样反感，他们认为它所保持的主教制和其他反经文的做法是天主教的丑陋残余。但它确实得到足够的政治上的支持，使它一直生效到17世纪40年代被长期议会的改革废弃为止，但1660年查理二世即位后又被基本恢复。

当然，绝对的统一性从来也没有达到过。首先，英国教会受所有人类机构的典型的情性支配，这使它们对专断的法令所要求的改变有一种固执的抵抗性——当这一改变会影响历史性的忠诚和最根本的顾虑，而负责这一改变的人又为职位终身制时更是如此。另一方面，文艺复兴时代的教育和政治技术手段只允许有限的一致性和更有限的监督：使钦定《圣经》得以广泛流传的出版社也发行了大量观念各异的传道手册，再多的没收和焚烧也难以使它们彻底销声匿迹。最后，伊丽莎白和詹姆斯一世在推行统一性政策时都是相对克制和谨慎的。但都铎王朝对教会的重新界定确实是持续进行的，虽然它很缓慢并时断时续，而且带有极大的

多样性和多元性。

以教士的功能为例，把教士的职能从运用神力转化为阐释圣言意味着对牧师的教育要求急剧提高。然而矛盾的是，在这一转变进行的同时，教士仅有的水平却在降低。问题产生的原因部分是经济上的，原本的圣俸被广泛地转到俗人手中，什一税的出租，以及报酬和捐助的“恶化”；部分是政治方面的原因，在一个宗教矛盾冲突剧烈的年代，教会普遍是动荡、不安稳的；还有社会方面的原因，这是因为掌控着许多人生活的绅士阶层有着依据个人关系而不是资格的用人倾向。总之，在伊丽莎白 1558 年即位之前，国内 9 000 个教区中有大约 2 000 个是无人看牧的，有些地方是连续多年如此；而剩下的 7 000 个教区的牧师中有相当多的身兼它职或长期缺席，而他们的资格无论如何也是令人怀疑的——教堂巡查记录中到处都记载着不知道《主祷文》和《使徒信经》的助理牧师、不能布道而且不能阅读祈祷文的牧师。更有甚者，诺丁翰郡的一位教区牧师居然分不清耶稣和犹大。确实，情况是如此严峻以至于出现了朗读者这一神职，即授权一位俗人履行宗教职责，读祈祷文、主持葬礼、讲解教理问答。

所有这一切在 1558—1640 年间发生了决定性的转变，教士的短缺逐步缓解，他们的教育也得到显著改善。从巴拉特小姐对牛津和伍斯特主教教区的统计中就可看出这一变化，虽然我们应该认识到由于大学的存在，牛津是比较特殊的。

	1560	1580	1600	1620	1640
拥有学位的教区长和教区牧师	38%	50%	66%	80%	96%
没有教士超过 6 个月的教区（在 173 个教区中）	17	7	7	6	2



## 伍斯特

	1560	1580	1600	1620	1640
拥有学位的教区长和教区牧师	19%	23%	36%	52%	84%
没有教士超过 6 个月的教区（在 1560、1580 年的 190 个教区和 1600 年的 189 个教区中）	12+4?	6	5	5	6

助理牧师的进步更为显著：在 16 世纪 70 和 80 年代几乎所有的助理牧师都是未经训练和临时的，而到了 1640 年几乎所有的助理牧师都受过大学教育并且定居下来。对于没受过很好教育的各级神职人员，主教区设计了许多练习和考试，鼓励并迫使他们经常学习经文和合适的布道文。

拥有大学学位并不意味着一个教士会被准许布道，而且即使他被批准，也不意味着他就会去布道；但事实是布道牧师的数量和一般牧师布道的次数在稳步增长，到 1640 年已经绝少有教区内没有布道会了。可以预料，清教徒继续猛烈攻击布道坛内不恰当的做法，并用自己的讲坛来支持官方圣公会之外的活跃的布道。但尽管存在着对布道在英国国教的中心地位的激烈争论，可以肯定的是到 1640 年，牧师的职责和与之相伴的教会的本质都发生了巨大的转变。

“乡村牧师希望成为他的教区的一切，不但是牧师，还是一位律师，一位医生”，乔治·赫伯特在他的经典的圣公会牧师手册中写道。而 17 世纪英格兰教区内的牧师也确实如此。像先前一样，他是教区内的二三百人的宗教引路人、道德监督人、民事管理人、法律顾问、医药顾问和新闻提供者。但他比从前任何时候都更是一位教育者，他的布道涉及的话题极其广泛（这是布道的黄金年代，在此期间，国家政策的所有重要问题都可以在布道坛上被激烈地辩论）。他进行教理问答，探访家庭，监督家庭教育，经常在

牧师住宅、教堂和附近的学校中教授英语甚至是拉丁语，并通常起着传播文化、政治和技术的信息源泉的作用。教育的形式同它的提供者和教区内的教民一样是多种多样的；但出于神职人员的水平和他们服务对象的范围，到文艺复兴末期，他们无疑构成了家庭之外最大、最重要的教师群体，而且可能也是王国内系统教育的最具影响的机构。

17世纪的美洲在宗教方面同在社会阶级和宗族方面一样，是个大杂烩：除了英国圣公会教徒、独立派、清教徒、贵格会教徒之外，还有法国和西班牙天主教徒、瑞典路德派教徒、荷兰加尔文派教徒、法国胡格诺派教徒、西班牙犹太教徒，更不要说信奉古老部落神的印第安人和非洲人。但是，在这方面同其他领域一样，英国的仪式和习俗占据了主导地位，它们构成了其他传统发展、衰落和改变的大背景。这种主导局面可能是由数量上的因素造成的，因为英国新教徒的人数很快就超过了其他群体；但它也出自一种不同寻常的传教热忱，从哈克卢特开始到詹姆斯一世时期，传道士慷慨激昂的布道，传播福音、使异教徒皈依基督、在大洋的另一侧西方的迦南中建立上帝真正的教堂，都越发被看做不但是英国的政策、而且还是英国天命的一部分。

很自然，詹姆斯一世在对治理弗吉尼亚的最初指示中明确要求“依据在英格兰我们所信奉和确立的教旨、权利和信仰”宣讲基督教，让它扎下根，被定居者所信奉，并以此对野蛮人进行教化。依据这些指示，詹姆斯敦是按照一个教区的模式建立的，并且，至少按照约翰·史密斯的说法，被弗吉尼亚公司提名为教区长的不是别人，正是永远不知疲倦的理查德·哈克卢特，这一提名被坎特伯雷大主教正式批准。即使这一任命确实存在，它也顶

多是荣誉性的；最终，是一位名为罗伯特·亨特的教区牧师真的随同第一批“补给”出海，并在定居最初可怕的几个月中尽职尽责满足他们的需要。亨特在弗吉尼亚早期的记录中只留下了短暂的身影，虽然史密斯后来回忆说：“我们每天都有早晚两次祷告，每个礼拜日听两篇布道文，每三个月进行一次圣餐，直到我们的牧师去世，但我们仍每日祈祷，并在礼拜日讲道，这持续了2~3年，直到更多的传道士到来。”

“更多的传道士”无疑是指理查德·巴克牧师，他于1610年春随同托马斯·盖特的船队到达，并且一直作詹姆斯敦的牧师直到他于13年或14年后去世为止；还有不久之后随盖特或是特拉华爵爷到达的威廉·密斯牧师，他在此后的十年中作新设立的可库坦教区（后来的伊丽莎白城）的牧师；另一位是次年到来的亚历山大·惠特克牧师，他在1617年去世之前一直是亨里克和查尔斯城两地的牧师。在一段时间之后，又有两位牧师短暂地出现过，但他们所信奉的教派显然是加尔文或长老派，而非英国圣公会；但直到1619年，当公司开始确定建立新教区的安排和任命新牧师时，才真正有更多的神职人员到达。

新创立的州议会的第一次会议也于1619年召开。这次会议，同其他因素一起，通过把弗吉尼亚已经开始逐渐采用的英国国教的一些传统仪式和做法写成法律，为确立正式的宗教规则打下了基础，并批准公司把教士在殖民地的最低生活费确定在200英镑的决定。它命令所有的牧师“朗读经文，并根据英国国教的律法和命令履行神圣的职责”；要对“年龄不足以参加圣餐会”的人在每个礼拜日下午进行教理问答；每年要向财政大臣“如实地报告所有的洗礼、葬礼和婚礼”；最后要与堂区俗人执事一起，通过常用的训诫和开除教籍的方法努力防止和惩罚“无耻的违犯行为”和令人“难以容忍的罪恶”。至于教民，它要求他们在礼拜日到教堂做礼拜，包括上午和下午的布道。



事实上，这部法规促进了英国国教在美洲生根，它所打下的基础一直持续到弗吉尼亚公司1624年解体很久以后。但这一基础有一个严重的缺陷，它注定会困扰殖民地圣公会教派一直到美国革命：它没有规定任命一位主教。其结果是在英国一般由主教或他指定的代理者完成的工作，如主持坚振礼仪式、受圣职礼、神职人员的培训、管束和正式就职以及给教师发许可证等，在殖民地或者是不进行（坚振礼和受圣职礼）或者是由俗世官方接管（牧师就职和颁发许可证）。这种结果不仅对殖民地圣公会的命运，而且对英国教会在美洲的根本性质都产生了深远的影响。

詹姆斯一世毫无疑问地认为他的整个西方领地最终会“依据我们在英格兰所信奉和确立的教旨、权利和信仰”皈依基督教。然而就在弗吉尼亚议会确认建立圣公会教会的同时，莱顿有一小群不信奉国教的新教徒，正在制定一个最终在次年会把一个相当不同的教堂移植到美洲的计划。他们是在约翰·鲁宾逊和小威廉·布鲁斯特领导下的一个清教分离主义团体，由于相信真正的教会是“虔诚而敬神的人相互友爱的团体”，而不是圣公会一般教区内那种“混杂的集会”，被赶出了英格兰。出于这种信仰，他们与英国国教脱离，并向往建立一个完全由被自愿联合的契约联结在一起的虔诚的基督徒构成的“团聚的教会”。1607年和1608年从斯克鲁彼迁到阿姆斯特丹、1609年迁到莱顿、于1620年从莱顿迁到新普利茅斯的，就是这样一个教派。

分离主义者在伊丽莎白和更早的斯图亚特时代的英格兰从来没有太大的势力，他们的数目很少，地位也低微，使他们处于英国改革运动边缘的是他们的分离主义而不是清教主义。当他们批评英国国教会的非基督教性质和它的成员堕落时，他们基本是在以清教徒的身份讲话，由此他们就成为了一个规模更大、更具影响的运动的一部分，这一运动同他们的主要区别在于，它致力于从内部对教会进行改革。也就是说，通过说教和劝导，通过对神职

人员薪俸的控制和占用，通过议会采取行动。像所有的改革运动一样，清教主义中贯穿着对教旨的争议，但几乎所有的清教徒至少是到1640年以前都有一个共同的理想，即教会是由“来自全世界的”信奉者构成的，由选举出来的牧师、教师、管理长老和执事来领导，一切宗教活动都严格按照经文进行。在1628—1643年大批的移民中，跟随分离主义者到新英格兰的就是怀有这种信仰的清教徒——简言之，就是不分离公理主义者，他们不但把自己看作是把福音带给野蛮人的传道者，而且还是向国教徒展示真正基督教的榜样。

在一次具有历史意义的行动中，马萨诸塞湾的清教徒于1629年在塞勒姆建立了他们的第一座教堂，并与主和彼此间订立契约，要“依据他在他赐福的真理话语中所显现的自身，一起走他所有的道路，”并任命萨缪尔·斯克尔顿为牧师，弗朗西斯·希金森为教师。塞勒姆的仪式和程序显然为集中在查尔斯顿—波士顿的教会以及第二年在瓦尔特顿建立的教会（多尔切斯特教会，也建立于1630年，初建于英格兰）和此后新英格兰的公理派树立了典范。它传到了康涅狄格：于1633年帮助纽顿建立了一座强大的教堂的托马斯·胡克和萨缪尔·斯通于1636年带着他们大部分的教众迁到哈特福德；它也发展到了纽黑文：约翰·达文波特和泰奥菲鲁斯·伊顿于1639年在那里建立了一座教堂。它也在由四个新英格兰殖民地的代表（马萨诸塞各教堂的代表绝对是最多的）拟订的1648年剑桥纲领中得到集中体现，这一纲领成为马萨诸塞整个殖民地期间和康涅狄格直到1708年接受塞布鲁克纲领之前宗教政策的蓝图。

另外，像此前和此后的许多改革运动一样，不信奉国教的新教徒很快就与俗权联合起来成为新的国教。在马萨诸塞，1635年3月以后，入教堂作礼拜成了强制性的规定。此后不久，是否所有从教堂的教育中获益的人，而不只是它正式的成员都应为神职人

员捐资供献这一问题被提了出来。它在 1638 年有了答案，州议会通过法律要求“城镇中所有不主动为教堂圣礼或其他公共事务依据自己财产比例进行捐献的居民和其他自由民，将由城中的治安官或其他官员依据对其财产的评估，强制罚没其财物”。随着 1643 年新英格兰联邦的组建，委员们把马萨诸塞的政策推荐给了其他殖民地成员。甚至很早就决心把恺撒的事务和基督的事务分开的普利茅斯，也在 1655 年春授权治安官对那些不自愿对教堂进行捐献的人施加压力，“以便今后在这方面不会再有抱怨的理由”。

到 1650 年，在弗吉尼亚已经有 27 座圣公会教堂，在新英格兰有 59 座公理会教堂：清教和圣公会已经在新大陆牢固地扎下根来，并成为某种形式的国教。但应该注意到，清教和圣公会在美洲很早就受到了来自内部和外部的多元化的挑战。1635 年马萨诸塞决定因其分离主义的观念而驱逐罗杰·威廉斯出境，他随后与其他几位持相同信仰的人以信仰自由的原则为基础，建立了普罗维登斯城（圣城）。其后不久，安妮·哈钦森和她的追随者也在关于反律法论的激烈斗争之后经历了类似的遭遇。到 17 世纪 40 年代，弗吉尼亚觉得有必要采取强硬措施禁止清教徒布道和讲道。后来，这两个殖民地和康涅狄格都通过了反对贵格会的严厉法律，虽然都没产生明显的作用。

在新英格兰和弗吉尼亚之外，新荷兰从一开始就试图保持荷兰归正宗的正统地位，但这一地位很快就由于荷兰传统的信仰自由和极大的人口多样性而打了折扣。最初被看做是罗马天主教徒的避难所的马里兰，很早就欢迎新教徒到来，并在 1649 年通过信仰自由法案予以确认。而宾西法尼亚则明确地作为“神圣的实验”，以宗教和政治信仰自由为基础，在 1681 年建立有关法案。

被确立为正统的教派对来自多元化的挑战的一个应对措施是强化培植统一性的努力。殖民地的牧师以至少与宗主国牧师同样，甚至是更强烈地自觉和坚定进行布道、教理问答和教诲，因为这



里很少有学校来分担他们的工作，而他们又一直感受到潜藏在荒野中野蛮的威胁。新英格兰的清教牧师在教育程度、对他们使命的虔诚以及相对于教民的人数比例方面，同17世纪任何一个地方的牧师群体相比都是出众的。而确实，它赋予了新英格兰的学问界一种素质和格调，使得波士顿—剑桥地区很早就成了一个创造文化而不只是接受文化的中心。弗吉尼亚圣公会的牧师可能没有那么杰出，但虔诚程度却丝毫不差，他们的素质与早期英格兰查理时代偏远教区的牧师可能大致相当。弗吉尼亚持久面对的问题当然是教士的缺乏，部分由于没有主教，部分由于这里长期都没有成立一所学院。神职人员的短缺加上教区的面积太大，使得许多弗吉尼亚的家庭很少得到或根本没有牧师的帮助，这种情况直到17世纪60年代以后才开始改善。1662年，45~48个教区只有10个教士，到1680年这一数字已经增加到35个。

从一开始，弗吉尼亚和新英格兰都使布道成为牧师的首要职责。在弗吉尼亚，有充足证据表明亨特、巴克和惠特克（他们都有明显的清教倾向）经常在布道坛作慷慨有力的布道，而且他们布道的水准可能相当高，因为他们都受过大学教育。在公司解体之后，弗吉尼亚吸引和留住有能力的牧师越来越难，布道的数量和质量开始下降。但州议会确实反复重申对牧师在礼拜日布道的要求，并在1644年要求兼职牧师在他们的教区内定期布道。它还在1661年恢复了伊丽莎白时代的俗人朗读者这一职位，要求他们在“没有在职牧师”的教区履行宗教职责并给孩子们进行教理问答。尽管有这么多对布道的鼓励，却没有对祷辞本身的任何记录，我们只能推测它们覆盖了当时的所有领域，从神学、公共事务和日常行为方面的具有相当学识的讲论，到对祈祷书的最呆板的朗读。

新英格兰致力于在每个教区设有两位牧师——一位专注于激励和感召教民的教区牧师，一位专门负责经文方面事务的教师。洗

礼和圣餐仪式常由这两者的任意一方主持，但一般来说教区牧师负责教堂内的活动，进行德行方面的劝诫和家访；教师负责进行有学识的布道，讲解经文，并监管少年的教理问答。到了在某种程度上代表联合教会的一个高峰的1640年，新英格兰大约有20座公理教堂拥有一位牧师和一位教师；到共和制期间，随着许多人出走到英格兰，这一数字降低了，到了1689年只有波士顿的第一和第二教堂，以及塞勒姆、伊普斯威奇、罗克斯伯利、罗利、查尔斯顿和纽伯利的教堂还保留着这两个职位，而它们之间的区别也基本上消失了。

17世纪典型的英格兰会众一般在安息日听早晚两次布道，在一星期内，一般是星期四，还有一次额外的“演讲”。它们的长度一般是1~2个小时——沙漏是新英格兰布道坛的典型装备。这些布道和讲演像英国的一样涉及广泛的神学、政治和个人问题，并试图通过简明通俗的风格把经文的教导应用在日常生活之中。由于这些布道是作为指示和命令被毫不含糊地提出和接受的，它们的纲要通常都被会众记录下来，并在其后被个人或在家庭中集体思考。

在布道之外，对少年的教理问答也被广泛地认为是牧师的重要职责。在弗吉尼亚，早在1614年亚历山大·惠特克就提到在礼拜日下午定期进行教理问答练习，1619年的法律试图使其成为殖民地通行的做法。1631年，州议会明确要求“牧师在每个礼拜日，至少在晚祷之前用半小时或更多的时间对他教区内的少年和无知的人进行教理问答，教给他们《十诫》、《使徒信经》和《主祷文》。要细心地倾听他们的想法，勤勉地教给他们并讲述祈祷书中的教理问答；而且所有的父母、男主人和女主人都要让没有学过教理问答的子女、仆人和学徒在指定的时间到教堂恭顺地听从牧师的教诲和训示，直到他们学会上文所述的内容为止”。没能遵守规定的父母将会受到法院的责罚，这一处罚在17世纪40年代随

着与殖民地不信奉国教徒对抗的努力而得到更加严格的执行。后来，在17世纪60年代，对少年的教理问答成了俗人朗读者，不论是临时代理牧师还是作为牧师的助手的主要职责。标准的课本显然是英国国教祈祷书中的教理问答，有趣的是，即使在共和制期间仍然如此。

在新英格兰，教理问答最初被看做是家庭的而非教堂的职责，因为人们认为聚集的教众所需要的是“牧师直接对经文进行问答”。许多要求家长对孩子和仆人进行教理问答的早期法律就反映了这种想法。但在教堂的勤勉和家庭的疏懒这两种作用之下，这一职责就逐渐地转给了教堂，牧师——经常是教师在安息日用相当长的时间，在布道前后，对少年就一般的教旨和具体的教理问答进行提问就成了一个惯例。在马萨诸塞，这一做法得到了俗世政府的支持和鼓励，1669年总督和议会明确建议所有城镇的教士“以基督教的正统教旨对所有你教区内的人（尤其是青少年）进行教理问答和教育，不但在公众场合，还要一家一户进行个别教导。”同样，康涅狄格1680年的法律规定：“建议这个殖民地所有的牧师在安息日对他们教区内20岁以下的青少年依据《神圣教理问答集成》或其他正统的教理问答进行答问。”

教理问答的过程是枯燥的、一成不变的，它的主要教育方法是重复。但在这一过程中许多年轻人，不论愿意与否，就像在家庭中一样，通过对照文字和口头反复重复的教礼学会了阅读。而且由于从教理问答到更广泛的教育中间只隔了一小步，许多牧师肯定时常起到教区内孩子的老师的作用，在教堂或牧师住宅，甚至是在单独的校舍内，为他们讲解教理问答和经文，并长期教导他们各门学问和古代语言。

另外，牧师还对他的教民进行非正式的教育，给他们的个人事务提建议，引导他们努力“增长美德”，对他们的错误进行告诫，偶尔还以开除教籍或受法庭审判的惩罚威胁（甚至对他们实施）。



而且由于他调动教堂助理（圣公会）或长老（公理会）以及整个教众来加强教育，这一做法在强化更系统的教育方面具有强大的力量。事实是，对于17世纪大多数美洲移民来说，教堂是家庭之外他们所参与的最重要的社区圈子：它是一个交换观点的论坛，是进行交易的市场，是交换消息的讲坛。这样，它有自由性，因为它为个人提供了直接与不同于自己的生活方式接触的机会。但它也是限制性的，因为在牧师教诲的背后隐含的是对全社区的约束。而这一点也正是“教堂纪律”这一词语的意义所在，它把纪律作为命令和指示的古典含义，与作为规范教堂成员行为的体系的宗教含义糅合到了一起。

大多数殖民地牧师把教育工作限制在自己的教区或城镇之内；另一些认真对待教导所有民族的敕令的牧师，则把自己的职责延及异教的野蛮人。这是一项艰苦而漫长的工作，没有什么现成的材料和技巧。殖民地早期文学对使印第安人皈依基督的前景持乐观狂热的态度，预言对福音如饥似渴的野蛮人会很快认同一个井然有序的基督教文明。当然，实际情况是大不相同的。弗吉尼亚最早的定居者一开始只能专心解决生存的问题，虽然早在1612年惠特克就在一篇寄往英格兰的祷辞中生动地描述了土著的信仰和风俗，指出了他们天性中的虔诚和斯文，并要求支持一个进行基督教教化的强有力的政策。不久之后，惠特克成功地使印第安部落王子波卡洪塔斯信奉基督教，接下来他对英格兰的访问蕴涵着诸多意义，其中之一是开始标志着在亨里克建立学院的精心而详尽的传道计划。然而，由于1622年的大屠杀，这一计划化为泡影，在接下来的大半个世纪中，除了一些零星分散的传道之外，所有活动和努力都停止了。

新英格兰人对于改信皈主这个问题的看法中掺杂着公理会严格的教规，它认为改信不但是接受洗礼，而且在某种最低程度上是对基督教信仰和行为规矩的承认，还意味着通过对经文的深入

学习而达至赎罪获救的经历。直到1663年约翰·埃利奥特出版阿尔冈昆文版的《圣经》之前，一个要改信的印第安人要么得掌握足够的英文来阅读《圣经》并理解其精微的教义，要么就得有精通阿尔冈昆语的教士来教给他清教的教旨。依据联合教堂的理念，一个真正基督徒的生活应该完全符合经文的要求，因此任何信仰的转变必然也意味着以清教徒的衣着和举止为标准的社会生活方式的转变。这就难怪到1640年，在整个新英格兰只有有数几个印第安人皈依了基督教。

此后，情况发生了急剧的转变。首先，两位才能卓越的牧师，玛撒葡萄园的小托马斯·梅休和罗克斯伯利的约翰·埃利奥特把他们努力的方向转向了传道，他们创造性地发展了语言技能、布道的技巧以及使用土著中间人的组织方法，这让他们能够以前所未有的数量感化印第安人。从1643年一个“性格沉稳庄重”的印第安人希阿库姆斯开始，梅休到1650年转化了22个印第安人，1651年为199人，1652年已达到283人。埃利奥特最初于1646年在诺南屯（在查尔斯河岸，瓦尔特顿附近）开始布道，他的布道非常成功，其他一些村落的首长都设法请他们为他们部落中的人传授福音。他对康科德的访问使那里的印第安人相信他们应设法居住在城镇的范围之内，这样才能够更紧密地追随他们的新信仰。

其次，经海湾殖民地代表的八年努力，终于使议院在1649年决定成立新英格兰传播福音协会。这是一个总部设在伦敦的慈善组织，主要由富有的清教商人组成，它的目的非常明确，酬资支持如梅休和埃利奥特所从事的这一类工作。协会印制小册子、传单和信件（许多直接出自埃利奥特笔下），描述在新英格兰使印第安人改信基督教所取得的成功；它得到牛津和剑桥大学、许多城镇官员和克伦威尔本人的赞赏。到1660年，它已经从富有的支持者、军队和遍布全国的教民中募集了将近16 000英镑。在王政复辟时期，这一组织被重组为“在新英格兰及美洲毗邻地区传播福

音协会”，由罗伯特·博伊尔领导。虽然从1660—1689年它的募捐状况从来都不尽如人意，但在此期间它确实设法平均每年募集到440英镑。

协会在新英格兰的利益由联合殖民地专员代表，他们的任务非常明确：接受和发放所募集的资金。可以想见，协会、专员和传道士的并存从一开始就产生了利益和观念之间的矛盾。但从1650年专员的职责得到确认，到1675年使传道事业产生重大改变的菲利普国王战争这25年的时间里，协会给印第安人送来了衣物、建筑材料和工具；为牧师、学校教师和和印第安人中间工作的政府代表提供工资；出资在哈佛设立了印第安人学院（可惜的是，由于缺少合格的学生，它没有达成预期目的）；为一些印第安人传道士和教师提供经费；出资印行一套阿尔冈昆语的“印第安文库”，主要由埃利奥特翻译，包括《圣经》和《诗篇》，刘易斯·贝利的《实践虔诚》，和理查德·巴克斯特的《对未改信者的呼吁》，以及一部语法入门和教理问答。

最后，埃利奥特还首创了以奉行基督教信仰和过基督徒生活为目的的印第安“祈祷城”。在思考了只有当印第安人采用英国人生活方式才能真正接受基督教这一普遍的看法之后，埃利奥特于1649年写道：“我发现礼教斯文和信仰并行是绝对必要的”。他劝说一些酋长接受他的观点，并于1651年夏在离波士顿约18英里的查尔斯河岸边获得了2000英亩土地，他带领一群皈依基督教的印第安人开始建设第一座纳蒂克这样的祈祷城。到秋天的时候他们已经铺设了街道，对宅地和耕地进行了分配，建造了一座两层的礼拜堂（埃利奥特在二层有一个房间），为春耕备好了地，甚至依据《出埃及记》中叶忒罗对摩西的教诲建立了合乎礼教的政体。虽然要在9年之后才能完善确立一个令附近的牧师满意的教堂契约，但它的模式已经确定下来。在协会的帮助下，在接下来的14年中至少建立了13座这样的祈祷城——虽然只有两座城，



纳蒂克和哈萨威斯特才有真正意义上的教堂。

在菲利普国王战争的前夕，新英格兰大约有 2 500 名印第安基督徒，约占土著人口的 20%，大部分集中在海湾殖民地的祈祷城中和开展强有力教化活动的玛撒葡萄园群岛及楠塔基特。这场战争是传道事业的一个转折点，因为虽然改信的印第安人无疑是殖民地一方最忠实的盟友之一，战争却使他们分散开来并遭受怀疑。由此，祈祷城的数量和人口开始减少，殖民地也开始采取一种限制和严密监控的政策。是的，埃利奥特和第二代的传道士同新英格兰公司一样继续坚持他们的工作，但同时问题本身却发生了转变，在印第安人越来越多地采取英国人的生活方式的同时，他们也教会了移民种玉米、捕河狸和用桦树皮制造物品，他们也从移民那里不但学到了虔诚和礼教，还有动态的商业经济和与之相伴的社会结构。在两个群体接触之中产生的教育是相互的但却不是等量的，而最终被证明起决定性作用的是文化适应，而非培养虔诚和礼教斯文的自觉努力。

对于殖民地的非洲黑人来说无疑也是如此，虽然说他们的传统文化连那种印第安人从同部落的联系中获得的微弱支持都得不到。像对印第安人一样，教士对他们的看法也是矛盾的，一方面认为他们不具备成为真正基督徒的禀赋；另一方面又把他们看成教化的首要对象。然而，与印第安人不同的是，他们一般都是奴隶，这就产生了一个问题，即是否接受洗礼就自动地使他们获得解放。弗吉尼亚州议会 1667 年对这一问题作了正式的决定，宣布“受洗礼并不改变一个人奴隶或自由民的地位”。议会附带表明它希望奴隶主在解除了疑虑之后能够允许奴隶的孩子接受洗礼，以此传扬基督教，但证据显示这一希望最多只得到了部分实现。几年之后，一位曾在弗吉尼亚短期任职、后又在巴巴多斯任职一段时间的名叫摩根·古德温的教士在伦敦发表了一份长篇请愿书，呼吁使这两个殖民地的黑奴皈依基督教，但它似乎至多只对唤起

宗主国的关注，并对最终于1701年建立的在外部领地传播福音协会，产生了一些间接影响。

新英格兰没有与弗吉尼亚类似的法律规定，也没有许多黑人入教。约翰·埃利奥特一如既往地呼吁使黑人皈依基督教，并警告奴隶主不要“以为万能的上帝派这成千上万的理智的生灵来，只是为了满足贪图享乐者及贪欲”，他还提出如果奴隶主能够让奴隶到他这里来，他愿意为他们作教理问答；但没有证据显示他的观点是否被重视以及他的邀请是否被接受。基本上，黑人既得不到一般的牧师教育，也接触不到特殊的传道士教育，所影响他们的只是文化适应的过程和被奴役的经历。

在此应对埃利奥特进行更充分的讨论，因为他可能是17世纪殖民地最重要的牧师—教育者。当然，每个教派都有“给印第安人的使徒”——圣公会的亚历山大·惠特克、罗马天主教的安德鲁·怀特、路德教派的约翰·康帕纽斯、荷兰归正宗的麦格波兰西斯，他们都在荒野的边缘既对白人也对印第安人行使牧师职责。但在所有人中，埃利奥特最能体现殖民地环境所要求的神职教师的多才多艺、献身精神和永不疲倦的旺盛精力。

埃利奥特1604年出生在当时不信奉国教的清教徒的一个主要中心——东英吉利，是一个富足的自耕农家庭的第四个孩子。他在当地的文法学校上学，然后作为自费生就读于剑桥基督学院并于1622年毕业。此后，他回到了童年时在埃塞克斯郡纳京的家，并曾做过一段时间位于小百都的托马斯·胡克学校的传达员，亲眼目睹了胡克在1629和1630年同大主教劳德的冲突，以及其后对他的逮捕和他的逃亡。埃利奥特甚至可能跟随他渡过英吉利海峡并在一起待了一段不长的时间。总之，这无疑对埃利奥特在1631年夏同纳京的大约60人移民新英格兰，产生了莫大的影响。

9月上岸之后，他被邀请在波士顿临时代替回英格兰接妻子和孩子的约翰·威尔逊做了一段时间教区牧师。之后，他参与在

罗克斯伯利组织一个新的教区并被任命为那里教堂的教师——他可能是新英格兰第一位没有在英格兰“被主教任命”的牧师。他任职 56 年，其中几乎有一半时间是这一教区惟一的牧师，他热切地履行牧师的职责，使他的布道坛成了“另一座西奈山，在这燃烧的山峰上对违犯教规的行为发出电闪雷鸣”，他勤勉而热心地为长老传授成为教堂成员必备的知识，给年轻人作激昂有力的教理问答以避免他们生出“错误观念的坏疽”，对受了撒旦甜言蜜语诱惑的人他给以严厉的训诫。此外，在对哈钦森夫人的邪教审判中，他亲自对她进行了讯问，并声明她的观念是绝对可憎的。他在 1640 年同托马斯·威尔德和理查德·马瑟一起编写了《海湾圣诗》，他还从 1642—1685 年任哈佛学院的督导人，在 1645 年帮助建立了罗克斯伯利拉丁学校，他在促成 1648 年剑桥纲领和 1662 年那份不彻底契约的历次会议上发挥了重要作用。他觉得自己有用印第安人自己的语言向他们布道的使命，为他们的孩子进行教理问答，为他们出版书籍，不断地关心他们的福祉。直到他 1690 年去世，他传道的使命和他确立统一信仰的努力最终都失败了，但这只是他作为教育者的伟大事业的两个方面：这个事业必定在某一方面影响了 17 世纪新英格兰人的生活，不论是白人、印第安人还是黑人。

### 三

圣公会和清教会都很早而且很牢固地迁移到了美洲土地上，所处的环境只能进一步加强它们对教育的重视。在距宗主国 3 000 英里之外，他们把自己看做是最终使殖民地成为真正基督世界的德行的化身。在同野蛮坚定地抗争中，他们着手把这些德行教给所有人。像在英格兰一样，他们成了由国家的力量和资源支撑的、对全体公众的教育者。



几乎从一开始起，他们就不但要同野蛮、还要同殖民地环境中某些难以改变的现实作斗争。首先是无法逃避的殖民地宗教的多样性：在1689年殖民地的260座教堂中，71座为圣公会教堂，116座为公理会教堂，但此外还有15座浸礼宗教堂、17座荷兰归正宗教堂、15座长老会教堂、12座法国归正宗教堂、9座罗马天主教堂、5座路德派教堂，还有数不清的小教友会，门诺宗、胡格诺派、再洗礼派和犹太教的团体，它们既缺乏正式的组织也缺少高素质、有资格的宗教领袖。所有这些教堂和团体都和地位确立的正统教会一样展开有力的传教活动，他们的传教甚至可能是更积极有力的，因为它只是在英国文化的强势之下，努力保持完整民族传统的一个方面。

这种教育在殖民地中采用了多种形式。纽约、荷兰归正宗教堂的活动就很好地体现了这一点。它最初是作为新尼德兰的正统教会，从1664—1674年在纽约与圣公会教会一起享有优先地位，但1683年州议会通过的昙花一现的自由宪章迫使它同纽约的所有基督教会分享这一地位。到1664年之前，荷兰教会已经有了充分发展的宗教教育体系，它由受过良好教育的牧师、俗人阅读者、“病人抚慰者”（任务是“勤勉地把信仰，尤其是圣经传授给无知的人”）和领唱者（他们的职责是为圣诗配曲）领导。荷兰教派的牧师和他们的俗世助手进行传道、朗读经文、教育年轻人、给他们作教理问答，并以他们在新英格兰的同门各教派同样的热情对印第安人传道。它们以及与其联系密切的荷兰学校的努力发挥了重要作用，使荷兰语言和文化在英国国教和文化在殖民地取得主导地位，并且很久以后仍得以保存。

不信奉国教会的教育影响也体现在罗得岛浸礼教下，众多会众团体的和平共处以及马里兰罗马天主教、清教和圣公会之间的激烈竞争之中。而最能体现这一点的恐怕是贵格会在17世纪最后几十年的快速发展：虽然在17世纪50和60年代经历了严厉的压

制，当乔治·福克斯和他的同伴 1672 年到来进行巡回传道时，以强调互相教育和告诫为特征的贵格会集会已经从新罕布什尔到南卡罗莱纳，在所有的殖民地蓬勃发展起来。

其次，所有殖民地的教会都有一种内在的地方主义，这可以从它们不愿受到宗主国的教会法院、长老和主教的严密管制以及世俗人士在管理教众事务中的积极作用中看出来。由于没有充分发展的教会组织和等级制度，殖民地的教会就自己做主发展创立了一些看来既合理又合适的原则和程序：这样在新英格兰以 1629 年塞勒姆教堂的建立为开端，演变出了聚教众为教堂并任命牧师的模式；而在弗吉尼亚世俗委员的地位变得极其重要，并出现了对教士进行一年一度的聘用的做法，而根本不请总督对他们进行终身任命。其结果是使牧师和会众之间的关系发生了微妙的变化，并不可避免地使牧师的传道教育更具独特性，由此也对推进那预先既定的正统信仰更少裨益。在 17 世纪后半期，随着第一代定居者的宗教热情减弱、教会人数降低，强加给教士的福音传道使这种独特性变得更为强烈。

最后是殖民地教堂的预言（传道）倾向：正如英国圣公会在都铎时代晚期和斯图亚特时代早期，与传统的罗马天主教相比逐渐变得轻仪式而重预言，17 世纪殖民地的圣公会和公理会与宗主国的圣公会相比也是轻仪式而重传道。因此，在学识广博、理性思维根深蒂固的牧师和他的教众为寻求人生所有可以想到的方面的正确指引而对经文进行穷搜细解的过程中，对传道的强调必然会导致各种不同声音和意见出现。罗杰·威廉斯是他同时代人中最清楚地看到对教义理解的分歧必然导致人类迈向宗教真理的脚步放慢的人之一。但同时他也认识到，让国家偏向于某种对真理的一致态度而禁止其他不同的观念是不公正的和徒劳的。“上帝并不要求在任何的世俗国家确立或强加某种一致的信仰”，威廉斯在 1644 年宣称：“真正的礼教和基督教会在一个国家或王国兴旺发





## 第六章 学 校

主啊，让我们所有的地方都有学校吧！让我们的学校兴旺发达！让这次集会的所有成员回到家中帮助在他所居住的城镇建立一所学校吧！这样在我们死之前，我们就会很高兴地看到这里的每一个定居地都拥有一所像样的学校。

约翰·埃利奥特

### 一

学校在英格兰最初是在以“使徒”奥古斯丁到达的 597 年为开端，在 8 世纪后半期以约克的阿尔昆的工作为顶峰的宗教和文化的全盛时代发展起来。它们的发展是对伴随英国人改信基督教出现的新的教育环境的一种反应。奥古斯丁的传道使命取得了巨大的成功：在肯特国王埃塞尔伯特的帮助下，他和随同的修道士在坎特伯雷建立了隐修院；他们从那里开始传播福音，重建他们所能找到的古代教堂，并在必要时建立新教堂。然而他们的努力所取得的成功却提出了一个前所未有的教育问题：这一新宗教很明显地需要能流畅地说拉丁文、精通基督教文献，并牢固掌握罗

马天主教仪式的本地牧师，但却没有一个培养这种神职人员的现成办法，而本可以作为他们的教育的基础的罗马—英格兰文化基本上已经完全不存在了。为了培养教士，奥古斯丁和他的同伴被迫建立一些学校：他们把这些学校设在新建的大教堂里，模式仿照罗马帝国后期的学校，把古代文科课程的结构和内容传了过来——语法、修辞、逻辑、算术、几何、天文和音乐，并创造了在不同文化中有效教授拉丁文的特殊教育方法。

当阿尔昆在8世纪30年代刚到约克的教堂学校学习时，英格兰已经在不同的主教区内拥有好几所这样的学校，而它们体现古典传统的程度清楚地表现在阿尔昆对他尊敬的老师、在约克主管学习的阿尔伯特的饶有兴味地回忆说：“在那里他以不同的教学方法使饥渴的心灵沐浴在各种知识的雨露之中。给一些人施些语法的肥料，或给另一些人浇灌修辞的泉水。对一些人他以法律的磨石来打磨，他教一些人唱永恒的歌曲，让另一些人吹奏卡斯塔利亚（Castaly，诗的灵感）的笛子并随着抒情诗人的脚步跑过帕纳所斯山（Parnassus，缪斯的灵地）。他教给另一些人天空的和谐、太阳和月亮的运行、天空中的5个天文带、7个行星、恒星的规律、它们的升起和降落、空气的运动、海洋和大地的震动、人、牲口、鸟和野兽的本性和习性、各种不同种类的数字和图形。他庄重地确认主的复活；最重要的是他解开了《圣经》中的秘密，揭示了原始古朴法律的奥秘。每当他看到聪慧的年轻人他就会收作学生，对他进行教导、抚育，给他爱；所以老师有许多门徒跟从他学习圣典，并精通多种学问。”

在接下来的几百年中，这些学习的中心在各种形式的资助下繁荣发展，但它们从未失去本质上的宗教特征。到中世纪末期，除了这些最初同几个大教堂伴生的学校之外，又出现了一些与大教堂、隐修院和慈善机构相伴的学校，还有一些学校是用为施主作追思弥撒捐献建立的，此外还有几所由这种或那种行会建立的学

校。这些学校都致力于文科教育，但鉴于从12世纪起就一直有大学存在，这些学校实际上只是通往知识和学问的门径，它们的重点在于讲授多纳图斯和普里西安的语法，偶尔还讲一些古典作家的精选作品，并在所有这些中填补、掺入恰当的基督教文献材料。很多学校都非常小，只有一个神职人员和几个年轻人，因此家庭、教堂和学校之间的界限很多时候是模糊的，有时甚至是无法分清的。

文法学校是提供艺术和语言的系统教育的主要机构，此外还有许多较低级的学校——它们被称作“简易学校”，教给年轻人更基本、更有限的课程。它们中有一些也是宗教性的，为教堂培养唱诗班男童歌手和祭坛助手，同时也教他们说、唱、读。另一些学校则明白无误地更具世俗性，为满足中世纪后期增长的商业需要服务。由于后一类学校常常是由个人业主或行会以及城镇管理机构资助，因此有关它们的记录比教会学校少。但还是有证据表明它们的数量相当多，教给学生阅读（英文）以及进行商业交易和作商务记录所需要的书写和运算能力。

这些就是文艺复兴前夕英国的学校，它们显然是收录和培养教区教士的主要机构。它们显然为俗世阶层读书识字群体的扩大作出了贡献——这让人再次想到罗拉德派在增加《圣经》的读者上取得的成功。它们也无疑使数不清的孩子摆脱了农奴制的束缚——1406年的法律就是证明，它规定“任何男人或女人，无论他们的财产和地位如何，都可以送他们的儿子或女儿去国家内他们所喜欢的任何类型的学校学习”。然而正是这些学校受到后来的人文主义改革者的严厉批评，并且他们还有很充分的理由。这些学校往往过分拘泥于细枝末节，使他们试图传授的古典智慧的精髓琐碎化，或完全丧失了；它们似乎受对虔诚、礼教和学问的狭隘观念所支配。人文主义者认为，只有按照1509年前后重建的圣保罗学校的模式进行彻底改革才能使英国的学校满足真正基督社会



的需要。

这样的改革在1480—1640年之间真的出现了，它进行得如此轰轰烈烈，范围如此之广，甚至可以被说成是一场革命。这场革命的主要内容是对学校资助的普及化使得更多的人可以上学，以及课程的系统化。对学校资助的普及化出于两方面的原因：在亨利八世和爱德华六世统治时期，隐修院和追思小教堂被解散，其后建立和重建的学校不再有传统的教会的控制，再有就是来自商人和绅士阶层的对教育的大量捐助，这在斯图亚特时代早期达到顶峰，并至少在乔丹调查的10个郡中使文法学校的数量增加了大约10倍（这还不算众多的靠学费维持的学校），许多这样的学校都申请并获得君主颁发的执照；一些学校被给予同圣保罗学校相似或就是仿照它的章程。一些由非团体性的财产委托人（负责对捐助进行慈善使用的受托人）控制，一些由特设的管理委员会控制，还有一些由市政当局、大教堂下设的委员会和也肩负额外责任的行会控制。但一个重要的事实是许多这样的管理机构中都有一些既非神职人员也不承担教育责任的世俗人员。在中世纪晚期地位就已经动摇的教会对学校的垄断现在彻底瓦解了。

与学校赞助和管理的普及化同时发生的是生源范围的显著扩大。在都铎和斯图亚特政府对俗世管理人员和专职人员的持续需求的背景下，人文主义者认为系统学习文学会造就更优秀的官员和教士的观点更具说服力。越来越多有志于在教会、宫廷、议院发展或希望做地方法官或律师的绅士和城镇中产阶级的儿子到文法学校上学，为上大学或律师学院做准备。也有越来越多的自耕农、农民甚至是劳工的儿子到简易学校学习（由助理牧师、店主、主妇和专业师傅执教），以便为做学徒做准备，或是为了能自己阅读《圣经》，甚至可能是为了触犯法律时能得到神职人员不受普通法院审判的特权，使惩罚大幅度减轻。由于缺乏记录和对学校和教学的准确描述，很难对有多少少年到学校学习以及学多长时间

作出确切的判断。但有足够的证据表明在都铎和早期斯图亚特时代，学校学生的数量和社会构成都大幅地增加和拓宽了。

最后，与都铎时代对统一性的偏好相一致，学校课程也进行了系统化，部分是通过统一教科书，部分是通过审批教师资格。当然，教科书的标准化是由于印刷术的发展使得以较低价格大量复制文字材料才成为可能；那些曾参与对《圣经》的翻译和普及而进行激烈争论的人是肯定不会忘记这一经验教训的。亨利八世和他的顾问所做的是把可能性变成推进知识学问统一性的技术手段，即由皇家认可某些指定的教科书，包括一本启蒙书（俗人的祈祷书，内含英文或拉丁文的经文选篇、礼拜仪式和祷辞）、一本教理问答（最初是主教会议 1537 年编的《基督徒的教育》；爱德华六世时被收入国教祈祷书之中）和一本语法（科利特、黎里、伊拉斯谟合编，被称作《黎里语法》）。

爱德华六世和伊丽莎白一世时期颁布的皇家法令要求教师讲授这些版本样式各异的被认可的教材，但随着伊丽莎白执政时期英文《圣经》和祈祷书越来越普及，启蒙书由带有辅助教育目的的祈祷书逐渐变成以祈祷为辅助目的的通俗阅读手册。像标准化的努力常产生的情况一样，这些教材也引发了许多课程的“升级”，虽然它们可能在很大程度上限制了可取的学术多样性。《黎里语法》就是这样一种情况，在 1570 年英语语法单独被大学课程取消之后，它使文法学校在所有方面都沿着人文主义者所建议的路线取得提高。只要把以多纳图斯和普里西安为中心的课程和查尔斯·霍尔在《对学校教学古老艺术的新发现》中所描写的课程对比一下，就可以看出提高的幅度有多么大。

对教师进行审批这一做法可能是始于 12 世纪早期，当学校开始独立于教堂和隐修院之外时兴起的。它在中世纪英格兰执行的力度随着宗教领袖的风格特性的不同（教师执照由教区长或他的代理人发放）和教派纷争的强度的不同（很自然，罗拉德派运动

爆发时审查就严格得多)而变化。但奇怪的是,虽然16世纪30、40年代的斗争非常激烈,亨利八世和爱德华六世的皇家训谕却都没有提到对于教师的审批,但也不能就此推断这一作法已经停止。另一方面,早在1553年玛丽女王就指示伯内主教考察所有的学校教师、传道士和儿童的教师的信仰正统性,如果发现有任何可疑之处,就地解职。四年后,红衣主教波尔明确重申了学校教师要由教区长考察和认可的指示,伊丽莎白在1559年的皇家训谕中保留了这一措施。另外,1562年的一个议会法案规定,“所有的学校教师、儿童的公共和私人教师”都要和其他被要求的人一样向王权宣誓效忠,其目的是避免他们保持或维护罗马主教的权威。除此之外,几个主教区的法令还要求教师入教堂礼拜(索尔兹伯里和埃克塞特),要定期参加圣餐仪式(卡莱尔),要工作勤勉做人诚实(伍斯特)。

随着1570年女王被开除教籍和1571年审批教师的原则被写进教规,各个主教区审查教师信仰正统性的力度开始加强。到1586年,伦敦艾尔默主教开始不懈地查问他们“信仰、生活、言行”的真诚性,他们到教堂礼拜和参加圣餐仪式的情况,他们是否使用经认可的教理问答,以及他们的私人活动,尤其是关于可能是宣讲天主教的活动或宣扬“革新”的演讲。虽然在16世纪60和70年代教师审批的做法普遍受到忽视,到16世纪90年代它已经成为推进统一性斗争的有力武器。

都铎教育革命的主要成果是使上学比以前任何时候都更容易了,虽然那时还没有任何近代意义上的学校体系。教学在体制上和1580年以后出现的文学上都可以分为清晰可辨的两个层次:简易学校,主要讲授阅读,但也教授写作、算术以及其他任何学生需要而教师觉得有能力教授的科目;文法学校,主要教授阅读、写作和说拉丁文,也提供希腊和希伯来文的教育。但不论这两类学校的重点和功能有何不同,在某些方面它们是难以分别的。首



先，像前面提到的，家庭、教会和学校之间的界线是相当模糊的，而且简易学校和文法学校的授课都是在家庭、店铺、教堂的高坛以及校舍内进行（不但有具有正规执照的教师公开授课，还有清教徒和信奉国教的天主教徒的秘密教学）。这种界线模糊性的产生还由于简易学校尤其是私人学校的教师，开始为他们的学生提供包括古代语言、语法和修辞的课程，而同时文法学校的教师开始为“初级生”开办预科班，为他们上文法课程作必要的准备。在约翰·布林思利所描写的“乡村学校”情况更是如此，它们为各个年龄而且经常是所有年级的孩子服务，教给7岁的学童英语读写，并把几个有决心坚持下来的青年一直带到上大学。

简易学校被认为应该在二三年内教会男孩们以及越来越多的女孩们熟练地掌握母语的读和写。爱德蒙·库特在《英国教师》中描述了这一过程：用一本角帖书（小块桨状的木版上裱着印有字母和简短祷辞的透明角片）或一本识字书孩子学会了字母表和音阶表（Ba—Be—Bi—Bo—Bu，Ca—Ce—Ci—Co—Cu等）以及一些简单的单词；然后他用熟知常用的宗教用语和祷辞的教理问答和启蒙书来把文字和读音联系起来，直到他们掌握了阅读的能力。在以阅读为教学中心的同时，还有一些写作（可能由一位独立的文书帮助进行）、算术的教育，可能还会教一些唱歌或音乐，偶尔还依据弗朗西斯·西格的《培养美德》或休·罗兹的《教育之书》进行礼仪的培训。

文法学校一般应让学生在大约7年内相当熟练地掌握拉丁文，并具备希腊文和希伯来文的基本知识，虽然大多数学生并没有完成整个课程。教学一般分为8个“格”（这个词可能来自校舍走廊两侧的隔间，里面的学生坐在一排排的长凳上）：低年级主要学习拉丁语法（一般是黎里的语法，虽然到1640年已经至少有一打其他著名的语法书）、拉丁会话和写作、以及拉丁作品选读：主要是《少年格言》和黎里的《古代格言》（两个都是学生要记忆、

分析和翻译的道德格言集)、加图的《俳句》、《伊索寓言》、伊拉斯谟的《谈话录》、泰伦斯的喜剧、奥维德的《使徒信经》和《变形记》以及《圣经》经文;高年级继续学习拉丁文学,包括赫拉斯、维吉尔、尤维纳利斯、恺撒、萨卢斯特和西塞罗的作品,并开始学习希腊语法,如威廉·坎登的《希腊语法》是使用最为广泛的课本、希腊文学(荷马、幼里庇德斯、伊索克拉底、赫西奥德和希腊文的圣约书)和希伯来语法。一般来说,上午学习语法,下午学习文学,星期五复习并检查背诵,星期六作文,礼拜日作教理问答和其他宗教方面的练习。

大多数的简易学校只有一位女士或男教师执教,大多数的文法学校由一位男教师负责,并经常有一二位助理教员帮忙,但在乡村的文法学校由一位教师来负责所有的教学也是常有的事。虽然我们对17世纪早期教师培训情况的了解实在难尽如人意,但布莱恩·西蒙对莱斯特郡1625—1640年的详细研究还是可以为我們提供很大帮助。通过研究莱斯特副主教对教师执照审批的记录,西蒙发现1626年12月到1639年1月间签名接受认证的62人中有42人大学毕业,而几乎所有的未毕业者要么在获得认可之后不久即得到文凭,要么就因受过一段时间的大学教育而被授予学人的称号(西蒙还发现对简易学校教师的认证许可并没有被认真贯彻,因此没有任何妇女的认证记录,虽然当时的巡查记录表明经常有妇女做教师)。最后,由于1604年的教会法案要求所在教区内没有学校的助理牧师,如果愿意并有能力,应被授予执照进行教学。神职人员从事教学活动也很常见了,而且由于到1640年大学毕业生进入教会的比例很高(在巴兰特女士调查的几个教区内这一比例实际上达到了百分之百),所以有充分的理由认为英国乡村文法学校的教育水平取得了提高。

很难确定学校前所未有的普及对17世纪英国的生活和思想造成了多大影响。可以明显看出的是,人们读书识字的比率提高

了——劳伦斯·斯通估计这一比率在詹姆斯一世时伦敦的男性中达到50%，他推测在偏远的城镇和乡村比率会低一些——而这一提高无疑促成了在共和制时期突显的宗教热情（出于《圣经》阅读的普及）和政治热情（源于广泛地对宣传册的阅读）。也有证据显示文法学校为大学和律师学院培养了数量空前的生源，他们中越来越多的来自自耕农、工匠和商人家庭。最后，人们普遍地认识到学校教育对英国人生活质量的重要性，17世纪40和50年代大量涌现的教育方案和建议就是证明。是的，在王政复辟时期出现了一定程度的倒退，教育被怀疑是颠覆政权的工具，上学受教的机会大为减少；但事实是这个天才辈出的世纪也是人们对英国政治、宗教和学术方面的事务进行前所未有的参与的世纪。而这种参与是人们带到殖民地的遗产的一个重要部分，那里虽然也受到王政复辟的影响，但它从来也没能决定殖民地社会和政治发展的方向。

最初，17世纪上半期在北美建立的殖民地最为广泛采用的教育形式是布道和教理问答。一般来说，学校教育会稍晚一些时间，是在社区更加稳定并更具信心时出现的。但它很少会在定居很久之后才开始，因为移民们把它看作是仅次于宗教的与荒蛮世界中恶魔般的野蛮作不懈斗争的最重要武器。乔纳森·米切尔大约于1663年写道，“我们在这片土地上，远离开化文明的世界，需要用最大的细心和努力坚持学习和有助于我们的教育的一切，以免堕落、野蛮、无知和无信仰逐渐地蚕食我们。”

宗主国的赞助者和殖民地的殖民者都很早就明确表露了对学校的兴趣。弗吉尼亚提出在查尔斯城建一所“公立免费学校”的计划，它最初源于皇家詹姆斯号船上的人应帕特里克·科普兰牧



师的请求捐献 70 英镑。这一计划在弗吉尼亚公司的帮助下成型，它同意提供 1 000 英亩的土地来维持一位教师和一位助理教员的生活，派了一位木匠和五个学徒建校舍，请戴克先生做教师，并设法弄到了一些戴克和他的学生可能需要的书籍。但这所被称作东印度的学校一直没有建成。基金管理不善，补给也在海上散失了，在 1642 年公司决定像皇家詹姆斯号船上收集的这种捐助用来建一座医院可能比建学校更好。

还有许多宗主国努力要在弗吉尼亚建学校，其中一笔为教育目的匿名捐助的 550 英镑最后被用来建了一座铁工厂（如果不是毁于 1622 年的大屠杀，它的利润本来是打算用在教育印第安儿童上的），这种努力还体现在爱德华·帕尔默 1624 年遗嘱中关于建立弗吉尼亚和牛津学校的详细计划上。但它们都没有实现，而且确实有迹象表明到 17 世纪 20 年代——尤其是大屠杀之后，伦敦的冒险家们压根就不再看重学校教育了，他们更倾向于把主动权留给定居者自己。

很快就有人开始了这种工作。1635 年一位叫本杰明·辛姆斯的种植园主在遗嘱中要求，用他在流入切萨皮克湾的一条小河波克森河岸上的 200 英亩土地，以及 8 头母牛的增殖和产出建一所自由学校，“来教育伊丽莎白城和波克森临近教区的孩子”，这些牛最初的增殖用来建一个校舍，其后的产出用来支持对穷困孩子的教育。1643 年 3 月，弗吉尼亚议会希望鼓励其他人采取“类似的虔诚行动”，给予辛姆斯的遗嘱法律上的认可，并依据遗嘱人的“真正意愿和神圣目的”确认了他的遗赠；不久之后这座学校似乎真的建成了。几年后，一位叫做托马斯·伊顿的医生（无疑是受到辛姆斯的例子的感召）也类似遗赠了更大一笔财产，包括 500 英亩土地、20 头猪、12 头母牛、两头公牛和两名黑奴。我们有充足的理由相信当伯克利总督为在弗吉尼亚没有自由学校而感谢上帝时，他捐助的这所学校和辛姆斯学校已经开始运作了。

在新荷兰也是如此，宗主国的赞助者很早就显示出对学校的兴趣。事实上，1664年英国占领前在12个荷兰社区中共建了11所学校，荷兰西印度公司和它的殖民地代理对此起了重要作用。虽然鉴于17世纪荷兰共和国（它的学校教育至少同英国一样或更好）的教育充满朝气，公司的这种努力并不出奇，但它的动机主要是为了吸引更多的定居者而不是出于文化上的考虑。总之，该公司于1638年在新阿姆斯特丹资助建立了第一所城镇学校，教师基本的工资也是由公司支付的，虽然教师的审批是由长老监督会负责。公司通过驻新阿姆斯特丹的特派总监和理事会，支持在偏远乡村建立了类似的学校，尽管在荷兰统治的末期这些学校的维持逐渐地转给地方当局负责。公司还同阿姆斯特丹的长老监督会、市长和治安官一起，于1659年在新阿姆斯特丹安排成立了一所古典文学学校。

然而并不是说对这一切，公司在阿姆斯特丹的负责人同远在3000英里之外的移民们是完全一致、没有矛盾的。1649年移民们直接递交给荷兰议会的、反对公司首席代表彼得·斯特伊弗桑特的高压统治的大抗议书就是明证。抗议书中倾吐了对由管理不善造成新阿姆斯特丹“目前灾难性境地”的悲愤之情，请愿者们抱怨说，“为建立一所公立学校已经乞求了很长时间，但学校是建在了空口白话上，一块真正的砖也没垒起来。”他们在提出要求的条目中写道：“应该有一所公立学校并至少配备两名优秀的教师，以便在这个有许多放荡、不守规矩的人的荒蛮地方，年轻人在成长过程中不但能被教给读书和写作，还能学到对上帝的了解和敬畏。”由公司总监和理事会的秘书范蒂安霍温起草的对抗议书的答复指出，新阿姆斯特丹学校确凿无疑已经存在，校长为让·科尼利森、还有其他教师在租用的住房中进行额外的教学，“考虑到当地的情况，年轻人并不缺少教师”。在一番斟酌之后，议会机巧地通过只建议应提供胜任的教师来避开这个问题，而公司也以同样

的机巧设法连这个建议都不予理会。但是通过抗议书，新阿姆斯特丹确实得到了一定的市政权力，在从1653年到英国人到来的11年中，斯特伊弗桑特和城市长官之间发生了持续而激烈的对抗，斯特伊弗桑特强迫城市给予公立学校更多的资助，而城市的元老们则拒绝这么做，除非能由他们来控制学校。其结果是达成了一种妥协：由城市提供校舍和教师住所，由城市长官负责管理学校的事务，当然，要遵从总监和理事会的“建议”。

在新英格兰，情况则大不相同。在那里，建立学校的动因并非来自宗主国，而在于殖民地自身。普利茅斯殖民地最初并没有建立任何学校，它似乎认为由家庭和教堂负责教育更为合适。但海湾殖民地很快就开始实验正式教育的各种安排。1635年4月13日，波士顿镇的全体居民达成协议，“恳请我们的兄弟菲尔蒙·伯蒙特做教师来教育培养我们的孩子。”有证据表明伊普斯威奇1636年曾有一所持续时间很短的文法学校，1636年6月3日查尔斯顿镇与威廉·威斯瑞尔商定“办一所为期12个月的学校”，剑桥镇在1638年划出将近3英亩土地“让城镇为建立公立学校或学院永久使用”；1639年5月20日多尔切斯特投票决定每年对汤姆森岛收取20英镑的地租来维持一所学校；同年，纽伯利出让给安东尼·萨姆比两块土地“鼓励”他办学，而塞勒姆任命“年轻的诺里斯先生”做它的学校教师。在定居的头10年中，马萨诸塞22个市镇中有7个为学校教育采取了一些公共举措，虽然没有一个能建立可行的、能存在下去的学校。

同样，纽黑文的州议会于1642年2月25日决定在城中建立一所免费学校，并指示牧师约翰·达文波特和治安官们考虑“从城市的公共资金中每年给它拨出多少津贴合适”。哈特福德镇1642年投票决定“城镇应永远为学校提供每年30英镑资金”。还有一些证据显示罗得岛的纽波特1640年聘请曾在马萨诸塞韦茅斯任牧师的罗伯特·兰特尔开办“一所公立学校教育青年”。



到1647年，马萨诸塞已经对不同形式的学校教育进行了远远超过10年的实验，并至少有9所学校在运行：多切斯特、查尔斯顿、波士顿、戴德汉姆和伊普斯威奇有城镇主办的文法学校；塞勒姆有由城镇主办的简易学校；罗克斯伯利有一所由许多户主资助的半公立学校；萨姆比可能仍在纽伯利办着私立学校；埃利加·科利特则在剑桥开办着一所私立文法学校。但殖民地的大部分城镇还没有采取措施提供正规的学校教育——确实，建立学校的动力在17世纪40年代似乎减弱了，因此州议会觉得有必要提供一点法律上的鼓励，这也是它提高殖民地自足性的持续努力的一部分。其结果是1647年11月11日的学校法案，它将对新英格兰此后整个殖民时代的教育历史产生重大影响。

不让人们了解《圣经》是古老的骗子撒旦的主要计划，在从前的年代，他的手段是使人们使用难以理解的语言，近来又通过劝说人们不要使用语言，这样使原初的真相被欺骗者看似圣洁的虚假光彩遮蔽，为了不让知识埋葬在教堂和共和国我们先辈的坟墓中，主帮助我们的努力——

由此命令这个辖区内的每一个城镇，在主使它们的数量达到50个家庭之后，应任命镇中一人教给跟从他的所有孩子阅读和写作，他的工资应由这些孩子的父母或主人支付，或作为拨款由所有居民负担，这应是城镇财务所要慎重处理的重要项目；收取送孩子上学的学费不能超过其他城镇很多；并进一步命令任何家庭数量增长到100的城镇都应建立一所文法学校，它的教师应有能力教育学生使他们符合上大学的要求，如果有任何城镇从现在起超过一年仍没有按规定做，这个城镇将为下一所学校支付5英镑直到它按这一命令去做。

格拉丁·墨菲对这部法律在马萨诸塞的影响进行了细致的研

究：在它颁布后的第一个 10 年中，殖民地全部 8 个百户以上城镇都执行了建立文法学校的要求，但三分之一只有 50 户的城镇遵守了建立简易学校的规定；但在此之后，当有新的城镇达到法定的规模时，它们往往对这两种规定都置之不理。同时，康涅狄格于 1650 年也颁布了完全相同的法案，并在 1672 年把纽黑文并入后通过了基本相同的法律修正案。普利茅斯 1658 年建议它的各个城镇建立简易学校，并于 1677 年要求住户在 50 或以上的城镇建立文法学校。

到 1650 年，学校作为一种体制已经被牢固地移植到北美大陆，虽然人们对它的热情程度不一。在弗吉尼亚本杰明·辛姆斯捐助的免费学校已经开始运行，并至少有一位观察者提到有“其他的简易学校”存在。马里兰有一所由拉尔夫·科罗奇（一位与纽顿的耶稣会传教团有密切联系的平信徒）执教的教授人文学科的学校。新荷兰在新阿姆斯特丹开办了一所城镇学校，而且根据克里斯蒂娜女王关于扶植牧师和学校教师的训谕，在新瑞典也可能建立了学校。在新英格兰至少有一打学校有能力教授拉丁语法，而且还有许多学校由一位男教师或一位女士教授读和写。也是到这一年，马萨诸塞和康涅狄格都通过了开拓性的法律，要求所有较大的社区都要建立学校，虽然它们关于简易学校的要求常被忽视，但原则却保持不变。此后学校的发展从这些开端中就可以预见到：到 1689 年，弗吉尼亚拥有约 6 所学校，马里兰至少 1 所，纽约 11 所，而马萨诸塞则约为 23 所。

这些学校最引人注目之处莫过于对它们资助和支持的多样性：几乎当时英格兰学校的每种开办方式都会被殖民地的某个学校当作模仿的原型。辛姆斯和伊顿都为建立学校馈赠土地和个人财产，而且极其明显，他们希望资产能够按照当时英格兰的方式处理和使用，即永久由约定的受托人理事会负责管理。辛姆斯的理事会包括“这个特别行政区（县）的长官和其他官员（后来是

治安法官)以及上述将要建立的学校所在教区的牧师和堂区俗人委员”,伊顿的理事会由“官员、牧师和堂区俗人委员”构成。马里兰纽顿的学校可能由耶稣会传教团控制,并由传教团的基金和学费维持,虽然它确实曾至少收到过一位平民的馈赠。

新荷兰的那些学校最初由荷兰西印度公司和阿姆斯特丹的长老监督会直接管理,教师的工资由公司从整体的基金中支付。后来由公司和长老监督会同地方议会和法院联合管理,由公司的资助、自愿或强制的捐献及学费维持。在英国人统治下,教师的任用、监管和解职继续由地方议会和法院负责,虽然显然在管理学校事务和为学校募集资金上它们之间的竞争决不少于合作。

新英格兰在此期间对各种学校开办模式的实验因数量大、样式多而尤让人感兴趣。比如,波士顿1635年聘用伯蒙特做教师,但却没有为建立或维持一所学校做任何必要的准备。第二年,当伯蒙特随反律法主义者出走的潮流离去后,45位“较富裕的居民”(包括市政管理委员会委员)为建立一所文法学校集会募捐,并提名丹尼尔·莫德为教师。由于募集的资金不足,1641年,镇民大会决定用鹿岛的地租来维持一所免费学校,除非有“其他的来源”。然而,地租同募捐一样不够,城镇只好不情愿地采用税收。另一方面,查尔斯顿一开始用公共税收支付教师的工资,但是希望能最终由洛弗尔岛和米斯蒂韦尔的地租来维持学校。罗克斯伯利的居民于1645年集会,决定建立一所免费学校,并从“宅基地和几位捐助者的一部分土地的收入”中,每年为教师拨款20英镑,建立一个由7位受托人组成的委员会负责“教师的任免、维持学校和学生的秩序、收取和支付上述20英镑……并管理使用以后可能或将收到的任何捐助”。还规定捐助者的孩子可以免费入学,其他人的孩子则需交纳学费。在哈特福德和纽黑文,曾任康涅狄格总督的爱德华·霍普金斯很大数额的馈赠为建立两所以“教授年轻人优秀的文学”为目的的文法学校打下了基础。顺便说一下,所



有这些学校，和许多牧师、教师、妇女单独开办的课堂一样，也都尽可能多地吸引学生，并向他们的父母收取学费。

尽管办学的方式多种多样，但有充足的理由相信课程（仿照当时英格兰普遍采用的内容）是相当统一的。学童的课本极其缺乏，在殖民地更是如此，一大群人可能只能读一本书。我们可以推测课程依照角贴书或识字书从学习字母和音阶开始，然后就直接进入教理问答、启蒙书或诗篇，或者甚至是库特的《英国教师》。这些都是大量地从外面运到殖民地的；也有证据显示剑桥（马萨诸塞）出版社在16世纪40年代发行了一本识字书（可能是库特的），并在1668年出版了一部启蒙书和一部儿童的《诗篇》，但现在已经找不到这些书的存本了，只能去推测它们的内容。写作和算术教学使用的大概是刘易斯·休斯的《简明写作指南》或爱德华·考克的《写作和算术教学》这类的课本，或是由教师本人准备的教案。学生也可能时而阅读福克斯、贝利、西格和罗兹关于虔诚和礼教标准的书籍，但没有证据表明它们曾在殖民地发行。

像英国一样，殖民地文法学校的课程也以拉丁文为重点，但还包括希腊文，偶尔还有基础的希伯来文，教学渴望能达到的程度最佳地体现在1655年哈佛大学入学要求之中，它明确规定学生要有阅读和理解西塞罗、维吉尔或“其他这样著名的古典作家作品”的能力，要能朗读和写作拉丁散文和诗歌，要能“翻译并符合语法地拆分常用希腊文，如希腊文《圣约书》，伊索克拉底和较次要诗人的作品。”拉丁语法教学一般采用黎里众多版本中的一种，或附以其他的课本，如夸美纽斯的《世界图解》、约翰·布林思利的《拉丁词法》和查尔斯·胡勒的《拉丁语法初阶》；然后学生们通过《基础句法》、加图的《俳句》、《伊索寓言》、伊拉斯谟和科尔德鲁斯的《谈话录》练习语法分析和翻译；在这些初级材料之后他们就开始学习奥维德、西塞罗、维吉尔、赫拉斯和尤维

纳利斯的精选作品。希腊语法一般是从坎登学起，然后学生们开始进一步学习荷马、赫西奥德、伊索克拉底和希腊文的《圣约书》。如果有希伯来文的课程，一般是教授威廉·锡克德或约翰·布克斯托的语法；但由于哈佛入学并不要求掌握这一语言，所以可能直到大学一年级，出于清教徒对《圣经》的兴趣以及对亨利·邓斯特和查尔斯·昌西的学术兴趣，希伯来文才开始被认真积极地讲授，并得到极大重视。

同英格兰一样，7年之中的语法课程一直较密集，并补充以适当的虔诚和礼教的培育。也像在英格兰一样，由于家庭的需要和财力情况，学生上学往往时断时续；而且由于学校教学以一年为周期并围绕某些固定的课本，学生在缺课一段时间后也较容易重新跟上。纽黑文的霍普金斯文法学校1684年制订的规章制度具有典型性。学校的目的被确定为“教育有希望的年轻人拉丁文和其他学者的语言，以便为他们上大学或在教会和国家中为公众服务作准备。”教师和学生被规定每天上午从6点到11点，下午夏季从1点到5点，冬季从1点到4点上课。规定教师每天上课之前作简短的祷告并“根据他们学习的程度”给学生在教室内排座位。还规定教师要每周一检查学生对前一天布道文的学习情况，每周六下午从1点到3点对学生进行教理问答。最后，他还要通过训诫、惩罚，当一切都不奏效时，用开除的手段来使学生在任何时候都有礼教和斯文。这是一个要求很高的规定，但却非常普遍，并且它成功地培养了大量的毕业生升入哈佛、英国以及欧洲大陆的大学。

非常有趣的是，霍普金斯校规明确地把女孩和不能阅读英语的男孩排除在招收范围之外。但并不是每所学校都能这样做。尽管马萨诸塞1647年通过的法律和康涅狄格1650年通过的法律都对读写学校和文法学校作了区分，事实是17世纪新英格兰的大多数文法学校——无疑其他地区的学校也是如此，都成了像莱斯特

的乡村学校那样的“普招学校”，并且出于同样的原因，它们不但招收有一定基础的学生还招收“初级生”，并根据他们“学习的程度”分别进行教育。这样看来，学生（大多数学校都很小，学生数量通常在40以下）、教师和资金的缺乏是决定性的因素。

17世纪在殖民地的教师也像他们执教的学校一样，水平参差不齐，有具有一定文化但受教育水平不高、在她们的厨房（有各种用途）开办“夫人学校”的主妇，也有到较好的文法学校负责教学的大学毕业、有文化的教师。虔诚和人品好是所有地方对教师的明确要求，在大多数殖民地虔诚都意味着宗教上的正统（罗德岛和马里兰是有名的例外）。对学术资格的要求一般不那么具体，但大多数的文法学校都要求有一定的古典语言和文学知识。

马萨诸塞1654年的州议会决定“学院的监管人和几个城镇的市政管理委员应负责进行严肃认真的考察，不要让那些信仰不真诚、生活不端正、不能满足基督的律法要求的教师继续教育青年和孩子。”虽然有充分的证据表明各个城镇的市民大会都一丝不苟地执行了这一规定，但至少还是有一名教师是被一位牧师而不是世俗权力机构授予资格的。后来，在短暂的新英格兰自治（1686—1689年）时期，爱德蒙·安德罗斯总督为扩大英国国教的影响把审批权揽在自己的手中。在新荷兰，教师的审批由荷兰西印度公司、阿姆斯特丹的长老监督会和当地的议会和法院负责，其复杂的安排使许多不明真相的教师成了政治皮球。在1664年英国人占领之后，审批权转到总督的手中并一直持续到1686年（短暂的荷兰重新占领期除外），在这一年詹姆斯二世命令“从今以后，任何来自英国的教师如果没有坎特伯雷大主教的批准认可，都不能到我们在纽约的领地的学校执教。”这一职责在1689年移交给了伦敦主教，但事实上所有这些规定都没有被严格认真地执行，荷兰的学校一直开设到18世纪很久以后，却并未受到任何惩处。在弗吉尼亚，审批从1683年开始，这一年查理二世指示总督霍华德勋



爵，在此殖民地教学的教师必须经过伦敦主教（当他从英格兰来此时）或总督本人审批。在主教的敦促之下，总督于3年之后发布全民公告，要求所有的教师参加下一次在詹姆斯敦举行的州议会，以便检验他们的学识、正直和庄重的品质以及对英国国教教旨的遵从情况，不来者将被解职。由于距离和资费的原因，许多教师没能够到来，在下议院适当的请求之后，总督表示了宽容，把审批的权力委托给每个县内一个或更多合适的人选。

虽然对教学的要求非常严格，教师的工资却很微薄，平均一年收入为25英镑左右，较小的乡村社区读写教师一般每年10英镑，而一些有名望的文法学校教师则可获得每年50~60英镑的较优厚报酬。此外，还有多种馈赠和补助：赠送土地、住房和木柴；从学费中分成；免纳税和服兵役。很自然，在殖民地劳力持续短缺的情况下，这些好处并没有足够的吸引力，其结果是造成教师的长期匮乏，而那些真正执教的人也往往是临时的或是兼职的。这种临时性当然并非全无好处：从1642—1689年，约有四分之一哈佛毕业生做过一段时间的教师，一般是在接受神职培训之前或是在等待某一圣会聘请期间，这明显为教学提供了优秀的师资。还要指出的是，毕业生中只有约3%永久地从事教师职业，更多的人从事医药业、商业、公职、尤其是神职。在17世纪神职人员的收入要高于教师，而且由于两者所要求的动机和教育程度相似，教会不断地把最好的教师吸引过去。许多教师兼职的现象只不过是殖民地普遍出现的“加倍”工作的一方面的体现：他们不但定期正式地在弗吉尼亚做朗读者、在新尼德兰做朗读者和领唱者、在新英格兰做牧师助理，还做律师和药剂师、治安法官和民兵队长、酿酒师、裁缝、客栈掌柜和挖墓人。

但在殖民地也有在各方面都不比宗主国同行差的杰出教师：约翰·伯特兰牧师，于17世纪80和90年代在弗吉尼亚拉帕汉诺克的一所学校执教，在他的学生中有威廉·菲兹休的孩子；埃弗

特·彼得森，他开始在新阿姆斯特丹，后来到新荷兰的新阿姆斯特丹学校执教；埃利加·科利特，他在位于剑桥的学院近旁的那所“不错的文法学校”执教；还有兼为教师和医生的本杰明·汤普森，他曾执教于昆西、波士顿、查尔斯顿和布兰特里。而其中最杰出的是埃兹克尔·切佛。

切佛的教师生涯绝不具有代表性，虽然它常被描述成是这样。大多数较优秀的殖民地教师出自哈佛，而切佛却是在英国受的教育；大多数人都把教师当作临时工作，而切佛却使它成为终生的职业；大多数的教师工资微薄，而切佛在波士顿免费学校一年的工资为 60 英镑；大多数教师最多只获得地方性的声誉，切佛却声名遍及整个新英格兰。

切佛 1615 年 1 月 25 日生于伦敦，是一个纺纱工的儿子。他入剑桥的基督医院和以马内利学院读书，然后于 1637 年移民马萨诸塞。对此科顿·马瑟有如下描述：“同其他善良的人一起，想在美洲的荒野中寻求和平的退隐，来对我们伟大的救世主进行完全福音式的、符合教旨的尊崇。”第二年他同约翰·达文波特和泰奥菲鲁斯·伊顿一道迁往纽黑文，在那里帮助建立了殖民地，而且几乎从一开始就开办了一所学校。虽然并不富有，他对公共事务却很热心，参与聚集会众设立教堂，任 1646 年州议会的代表，还时常代替牧师履行神职。但是在 1649 年，他由于对教堂的某些规矩持不同意见而受到圣会的谴责，可能因为这个或其他什么原因，他于第二年到马萨诸塞伊普斯威奇的文法学校任教。在那里任教期间，他的名气渐大，吸引来了一些临近城镇的学生，并且引来一位当地商人的慷慨捐助，包括建造一栋校舍和教师住所，还有两英亩的土地。在伊普斯威奇度过了 11 年之后，他搬到了查尔斯顿，在那里他似乎与城镇的管理方发生了争执，不但是为了有体面的住所，还为了他商定的 30 英镑的工资。最后他说服镇民同意给他一块宅地，但不久之后他接受邀请接替本杰明·汤普森在波士顿免费学校任教，年薪为 60 英镑，并

且有校舍的“所有权和使用权”。他于1671年1月抵达并一直待到1708去世，享年93岁。

一切的记述都显示切佛是一位杰出的教师。人们可以从可能是他的孙子埃兹科尔·刘易斯（他曾在切佛最后10年的工作中做他的助手）1709年编写的《切佛词法》教科书中窥见到他的某些教学方法；也可以通过他主持过的大量毕业生在哈佛就读，不论学校在内地的伊普斯威奇还是波士顿的城区，来判断他的能力；但最能体现他才华和能力的恐怕还是科顿·马瑟为他写的挽诗，下面引述其中一部分：

他学问博大精深，是多种语言的大师

而语言是打开知识宝库的金钥匙

他先教我们明智地理解这一点

然后把金钥匙放到我们的掌心

如果没有他我们就会成为哑巴

他头脑中的智慧之烛

重新点亮了已经快灭绝的语法

被剥去尊严的修辞

在他那里找到了华裳

他的名字已经成为

完美拉丁文的代名词

他是信仰基督的泰伦斯

掌握着帮助那些好学的人提高格调的武器

罗马和雅典从废墟中升起

以惊奇的目光凝视柏拉图的年代

因为在我们的学校又出现了一个奇迹

已经死亡的语言又重新获得生机

他热爱自己的工作，啊，我们若能同样该多好



他并不期盼我们的假日

而他传授的功课

让我们觉得上学似乎是玩乐

如果不是他的非凡教导

我们的孩子就会跟从莫尔女士的异端说教

如果不是因为有了这样杰出的学校

我们的拉特兰教堂会充满猫头鹰的鸣叫

有科利特和切佛的艰苦工作

新英格兰才不会变成西锡厄

我们的亚美利加才没有变成愚人岛

他的工作是教授语法

但他也传授人们谁是夏甲

《圣经》是神圣的语法

语言的规则孕于其中

他传授我们黎里语法，还有《福音书》

把无知的儿童带往上帝

他是句法大师，传授给我们的

比《基础句法》中的还多

我们从西塞罗的著作中学到好东西

但从他那里得到的教益更上层楼

他通过加图的著作教给我们更高尚的

基督的知识，拯救了我们的灵魂

我们研读奥维德的《变形记》

他要求我们不忽略任何一个变格

年轻的奥斯丁因狄多死去而哭泣

但不会为任何迷失的灵魂落泪

因为我们的导师不会让我们虚荣

若非他带领我们从维吉尔一直学到大卫

《使徒书信》不会包裹我们的灵魂

我们也聆听保罗的福音，我们就在他的学校读书

### 三

移民们在 17 世纪学校教学的移植中，不可避免地引进了一些当时英国教育的变革。是的，这种革命在距文化主要源泉 3 000 英里之外的荒野之中有了不同的风格，但它仍旧是一场革命。应该为虔诚、礼教和知识的进步而普及学校教育的观念被所有的殖民地接受：在新英格兰，这种接受体现为存在着数目相当多的学校；在由于定居点分散而难于做到这一点的弗吉尼亚和马里兰，这种接受表现为对建立更多学校的持续的关注。例如，纳撒尼尔·培根反复地询问伯克利总督“掌权者推动了哪些艺术、科学、学校或工厂的发展和建设。”

不论它在哪里生根，学校都被看做是推进统一性的工具，在这个意义上教育革命在殖民地被制度化了，并为社会统治阶层的目服务；确实，这种制度化可能很好地解释为什么在 17 世纪后半期没有出现像王政复辟时期英格兰那样对学校充满疑虑的倒退。然而，无论掌权者的目的是什么，学校确实推动了文化的普及，并使相当多的移民受到古典学术的熏陶。而且，像所有其他教育机构一样，它在使人社会化的同时也使他们获得解放，许多殖民地年轻人无疑通过到附近的学校读书接触到了新的观念、新的职业和新的生活方式，使他们摆脱了某一家庭、教堂或生活区域的束缚。

在承认这一点的同时，也要看到教育革命的移植在殖民地遇到了一系列的新问题。首先，不同教育机构之间界限的模糊性给确定建立正式学校的数量和集中程度带来极大困难。资料明确显示教学活动在所有地方进行，不但在教室中，还在厨房、牧师住

所、教堂、礼拜堂、田间的棚屋、城镇中的店铺内进行；而学生也由所有人来教育，不但有学校教师，还有父母、家庭教师、神职人员、俗人朗读者、领唱者、医生、工匠和店主；在宗主国简易学校和文法学校之间的任何分野在殖民地几乎全不存在：学习的内容和先后顺序是相当确定的，每一个学生都按照自己的进度从一本课本学到另一本课本。

与所有这种多样性相对应的是，教育在殖民地越来越成为“公共关注的事务”。各公司、议会、县村法院和城镇很早就参与到教育中，但像在英格兰一样，它们采取了相当不同的参与方式。格拉丁·墨菲在她对17世纪马萨诸塞的杰出研究中，为这种多样性提供了丰富的材料记录：城镇最初参与教育的各种不同方式；逐渐地、而且经常是不得已地确定由城镇来资助学校的方式；学校的控制权从镇民大会转给市政委员会，再转给市政委员会的特殊委员会；最后，是州议会对所有这些发展的温和的引导作用。她的研究还揭示了与之伴生的财政来源的多样性：最初通过募捐、地租、学费和授予土地来获取足够的基金，当可以明显地看出由于土地的充裕而使更传统的资助方式难以奏效时，转而依靠城镇的税收。最后，她的研究还表明了“免费学校”的多重含义：在罗克斯伯利，“免费”意味着对资助者的孩子免费，在塞勒姆指的是对所有贫穷的孩子免费，在伊普斯威奇是对有限的孩子免费，在戴德汉姆是对所有的孩子免费；随着时间的推移，这最后一种含义逐渐在整个殖民地占据了主导。

虽然这些发展的具体线索在新英格兰以外不太清晰，但对教育的“公共关注”在任何地方都是非常明显的：它体现在弗吉尼亚大会1661年为“推进学识和虔诚并确保持续提供有能力的教士”，建立一所学院和一所免费学校以及马里兰1671年大会类似的没能取得成功的计划之中；它还体现在把教师的确认和审批权力交给世俗阶层——在新英格兰是市政委员会，在纽约和弗吉尼



亚是派驻的总督等非神职人员的普遍倾向中。

最后是长期存在的入学资格问题。到17世纪，英国学校的入学率已经有了很大增长，这一增长也延及到殖民地，在那里入学主要是地理远近而不是社会阶层的问题，至少对白人的孩子是这样。另一方面，对于印第安人和黑奴来说，能否上学则面临着更大的问题。在弗吉尼亚1622年的冲突之后，原本对印第安人友善和睦邻的态度突然出现了大倒退。“征服他们远比用彬彬有礼的方式教化他们容易得多，因为他们是粗鲁、野蛮、赤身裸体的人，分散为很小的群落，有利于征服而不利於教化；另外，征服可以迅速地驯服大量的人，而进行教化则要个别进行，耗时漫长、费力巨大。”在新英格兰，虽然清教徒对印第安人的可教性和对他们的救赎同样没有把握，却仍然积极努力地推动印第安人的学校教育，尤其是在菲利普国王战争之前。有证据显示，早在1650年，在马萨诸塞的公立学校就有印第安儿童同白人的孩子一道上学，而且在同年哈佛的章程中也提到“教育这片土地上的英国和印第安青年”。1653年，新英格兰的传播福音协会要求殖民地联邦的委员在哈佛建立一所印第安学院，不久之后就开始确立执行一项规划，挑选一些印第安青少年在剑桥文法学校跟随埃利加，在罗克斯伯利跟随丹尼尔·威尔德进行预科学习。最后，在很大程度上是出于约翰·埃利奥特和丹尼尔·古金的努力，马萨诸塞的几个祈祷城中建立了几所针对青少年和成年人的学校。没有其他地方做得像新英格兰这么好，但在所有殖民地中，对印第安人进行学校教育的努力都伴随着传道的努力。至于黑人，似乎只有有限的几个人同白人一道入学，而且根本没有证据表明曾专为黑人建立过任何学校。除约翰·埃利奥特和摩根·古德温的建议外，再很少有人对黑人的教育提出过什么建议或做出过什么成绩，他们只能在借助家庭或教堂对白人的教育中获得一点知识。

## 第七章 学 院

今年虽然这些朝圣者的财产遭受很大损失，然而学识，通过上帝的恩赐，会给基督的教会和人民的政府带来利益。他们开始建立一所学院，而主通过他预见未来的手对这项工作表示了赞许。他把他虔诚而圣洁的仆人，约翰·哈佛牧师派遣到查尔斯顿的信神的人中间，在他突然辞世后，为这项工作留下将近1 000 英镑的遗赠；为了缅怀他，政府认为应该把学院命名为哈佛学院。

爱德华·约翰逊

英国高等教育的发端难以清楚确定。一派历史学家认为它肇始于12世纪在牛津及其周围地区普遍加快的神学研究，主要是在博蒙特宫（是金雀花王朝喜爱的所在）、阿宾东的隐修院、圣弗莱德斯威德的小隐修院以及当地一些小隐修教堂中进行的教育。另一派则较明确地把它同圣贝克特和亨利二世长期酝酿的斗争过程中、1167年英国学生被巴黎大学招回这一事件联系起来。总之，

有清楚的证据表明 12 世纪末在牛津逐渐出现了一个学术中心——一个国际性的高等学术中心，在大学师生和城镇居民间一次激烈的冲突之后，1209 年一部分牛津大学的师生为寻求更合适的环境来到了附近的剑桥，并形成了第二个中心。

无论它们诞生的具体环境如何——不应忘记约翰·亚当斯爵士的看法。即中世纪的大学与其说是被建立的，还不如说是自己出现的，像巴黎大学一样，这两所英国学府基本是当时集中出现的激动人心的学术复兴和学校发展（有时被称作 12 世纪的文艺复兴）的产物。对此人们是较为熟知的：在那个年代最初人们只对 7 种人文学科有最粗浅的认识，随后亚里斯多德、查士丁尼一世、盖伦、希波克拉底、欧几里得和托勒密被重新发现，这不但带来了对人文学科充满活力的新认识，还催生了新的法律、哲学和科学。在一些零星散布的主要中心，某些教师开始引来大量学生，比如，博洛尼亚的法律教师、萨勒诺的医药教师、巴黎的神学教师；中世纪生活的严酷迫使他们组成行会或大学来保护并推进他们共同的利益（比如在巴黎，有一些是教师的行会，另一些，是学生行会，如在博洛尼亚）；行会确立下来并被教皇和君主授予特权地位；当行会开始广泛招收学生时，它的所在地就逐渐被称作学术中心；当行会制度化之后，他们开始把自己分类组织成人文系、医药系、法律系和神学系，人文学科的学习被看成既是其他学科的准备，又和它们同等并列的；最终，行会和中心合为一体形成了现代大学的原型。

就是以这种方式，牛津以及后来几乎完全仿照它的剑桥，慢慢地演变成了典型的中世纪大学。现存最早的章程为 1253 年，最早的教皇授权为 1254 年；但那时，已经有了不同学位的较为固定的课程，与巴黎大学的很相近，但可能更为灵活。文科课程从普里西安和多纳图斯的语法，亚里斯多德和波伊提乌的逻辑，亚里斯多德、西塞罗和波伊提乌的修辞开始，然后是波伊提乌的算术



和音乐、欧几里德的几何、托勒密的天文学，以及亚里斯多德的三门哲学——自然哲学、道德哲学和心理哲学。在两年的学习之后，学生一般应参加辩论，在四年之后就可以参加演讲。医药类的课程围绕着盖伦和希波克拉底的著述，并补充以艾萨克的《热病论》和尼古拉斯的《药典》；神学课程以《圣经》及朗巴德的《教父名言集》为中心；而世俗和教会法律的课程则围绕着《查士丁尼法典》、格拉提安的《教会法》以及格列高利九世和后继者们的《教令》。

牛津的课程相当典型。确实，中世纪各大学之间的相似性使学术世界性的形成成为可能，学生和思想自由地从一个中心转到另一个中心。但至少在两个方面英国高等教育是沿着独特的方向发展的：首先是关于学院，其次是有关律师学院。学院在巴黎最初出现仅是作为满足一种明显需求的工具：来自全欧洲十四五岁的男孩都涌到这座城市中，而大学却并不认为自己有为他们提供住宿和生活条件的义务。这样，学生宿舍发展起来，听讲座及参加辩论的学生可以在这里居住。到世纪末，通过捐助建立了一些为那些自己出不起钱的学生提供的宿舍。通常，这样的机构都要由一位校长或教士进行少量的监管；但至少在一开始，教育是在它的范围之外进行，由主管老师或他下属的学士负责。

在英国，学生经常合伙租用宿舍，分担生活的费用，并从中选出一位，称作学长，负责学院（College）的管理。像在大陆上一样，教育最初是在这样的机构之外的；但随着时间推移，在学院的收益成了那些不能指望圣俸和演讲费作为稳定收入的年轻文科教师的主要生活来源。在此过程中，学院成了兼具教学和住宿功能的机构。但必须注意不能夸大这种转化的速度：至少直到16世纪早期，绝大部分的本科生和教师还是在校外的私人寓所或旅店住宿的。但这些学院确实培养出为数不多的能力卓越的人成为教会的实权人物，并且不可否认是这些学院而非大学本身在中世

纪末吸引了规格更高的资助。

与学院产生密切相关的是律师学院的出现，律师学院的诞生起因于英国与欧洲大陆法律体系的一个根本区别。在欧洲大陆，稳定的法律体系的产生是与高等的法律学习的发展同步的，这样大学就成为罗马国家法和基督教教会法传遍欧洲所有公国的工具。另一方面，在英国，世俗的法院抵制引进罗马式的法规并开始建立以本土盎格鲁—萨克逊成分为基础（海事法和教会法是例外）的本土普通法，其结果是造成大学讲授的法律和实际法院法律之间的严重脱节。自然，围绕着著名的职业律师，就形成了与在杰出教士周围的教育体系近似的学徒体系；学生们要求有居住的地方，它们被人们称作律师学院；逐渐地，像当时的学院一样，律师学院也兼具了教学和住宿的功能。

约翰·福特斯库爵士为教育亨利六世那不幸的儿子爱德华，于1468—1471年撰写的关于英国法律的经典著作中对律师学院作了描述。根据他的记述，英格兰的法律是在“比任何大学都更方便适合领悟它们的公立学府”教授的；它包括10所较小的学校，被称作法律预备学校，还有4所较大的称作律师学院；它的旁边就是宫廷，在那里每天都有法律的辩护和辩论，学习法律的学生在开庭期都群涌而至；在法律之外，这里还教授礼仪、跳舞、唱歌，“以及像在宫廷之中长大的人所习惯从事的所有适合贵族的娱乐活动”。

从福特斯库及其他同时代的记录中可以明显看出，这些律师学院在15世纪晚期近乎处于一种黄金时代，从贵族家庭中吸引了一批精英，为他们提供诉讼辩护及基本上实际性的培训，并让他们为皇家效劳。正如霍德思沃斯所总结的，这种方式“极其适合年轻的法律体系，它的文献数量还未超出可以驾驭的程度。”不幸的是，牛津和剑桥两所大学的的教学情况并非如此。同牛津相比仍具“地方性”的剑桥，在15世纪迅速缩小了在规模和质量方面的

差距；但这两所学校在罗拉德运动之后都遭到怀疑和压制。不在岗位的校长们忽视他们的职责，狭隘的经院哲学充斥着大学课程，特许授予学位（减免授予学位的要求）数量的飞速增加体现了政治控制的强化。但尽管在学术上有一定程度的退化，还是可以明确地看出到中世纪末期，两所大学和四所律师学院已经牢固地确立了在英国教育结构中的地位，它们一起构成了一个吸收培训学术和职业人才的有效体系。

大学 and 律师学院与社会结构的融合使它们不可避免地受到都铎和斯图亚特时代早期无所不及的变革的影响；而且确实，在1480到1640年间英国高等教育经历了深刻的改变。首先，像文法学校一样，大学也逐渐地世俗化。在15世纪末牛津从林肯的主教，剑桥从伊利的主教管制中脱离之后，牛津大学同阿伦德尔大主教的矛盾斗争中就已经明显表明皇权至尊开始占上风。在亨利八世同罗马分裂之后，大学只受皇权管制，几代都铎王朝的君主都通过两种方式来展示自己的权力，首先是任命皇家视察团，其中世俗显贵的比例越来越大，其次是从1535年剑桥的托马斯·克伦威尔开始，任命一系列的世俗人士作大学的校长。

同时，1571年议会通过法律接纳大学，这样就使它们的优待、特权和免税权建立在此世俗而不是教会权威的基础之上。这一政策通过詹姆斯一世于1604年授予大学在议会中的代表席位而得到确认，他像对待古代的自治城镇、郡或市镇那样来看待大学，而不把它们看做大圣堂或大教堂的全体圣徒。在伊丽莎白和早期斯图亚特时代对文法学校慷慨捐助的商人和绅士，又慷慨解囊加强老学院并且捐资建立新的学院如以马内利和锡德尼苏塞克斯学院(Sidney Sussex)，这一世俗捐助的大潮在革命前的四分之一世纪中达到了高峰。

在16世纪后期和17世纪早期的第二个大变化是，学院从大学边缘的小的、自足的社区转变成了英国高等教育的中心单位。甚



至在伊丽莎白一世即位之前，捐助就不断地投向较老的学院和建立新的学院；这些由捐助兴建的学校越来越愿意接受交纳学费的学生，它们在实体和社会两方面就都取代了大学周围非正式的宿舍。之后在1570年，伊丽莎白通过剑桥大学新的章程对这种转变给予政治上的确认，章程把大多数管理教师的权力转到了学院的首脑手中，他们一起构成了大学的主要管理机构。这些章程很明显体现了当时剑桥大学校长威廉·塞西尔和三一学院院长约翰·威特吉福特为限制宗教纷争的努力，牛津大学校长威廉·劳德1631年制订的该大学章程也体现了类似的精神。有趣的是，在学院转变的同时，律师学院的活力（虽然在对学生的吸引力上并不如此）却出现了下降，在整个16世纪它们都受到重形式轻功能的困扰——模拟案件辩论会和阅读被削减，课程被删减，学生们也经常缺席，因为他们发现通过读书比听讲演和庭审更容易学习法律。

16世纪晚期和17世纪早期的第三个变化是到大学和律师学院就学人数的扩大和多样化。据劳伦斯·斯通估计，每年开始接受高等教育的学生人数（包括少数接受私塾教育或到外国上大学的人）从16世纪60年代的约780人，增长到16世纪70和80年代900人以上，到世纪交替时有所下降（其原因不太明了，可能是经济方面的原因，也可能是意识形态方面的），然后在17世纪30年代又上升到1240人的高峰，在革命之后这一数字又突然降低。在那1240人之中，约430人入教堂供职，约160人从事法律行业，约30人进入医药业，其余约一半接受过高等教育的人，进入了教育、政治、商业和其他从前对他们没有吸引力的行业。此外，招收的学生不但来自绅士、商人和专业人士家庭，还来自自耕农、工匠甚至佃农和根据官册保有土地的家庭，这些家庭的儿子靠做减费生或工读生完成大学的学业。确实，所有人除了极其贫困的之外，都得到了接近高等教育的权利。

## 1560—1699 年高等教育入学情况

(十年平均数)

年 代	大学 (估计数)	律师学院 (总入学数的 百分之五十)	私塾和国外 (估计数)	估计总数 (近似值十)
1560—1569	654	80	50	780
1570—1579	780	79	50	910
1580—1589	770	103	40	910
1590—1599	652	106	40	800
1600—1609	706	119	40	860
1610—1619	884	140	50	1070
1620—1629	906	120	50	1080
1630—1639	1055	137	50	1240
1640—1649	557	109	100	770
1650—1659	753	118	80	950
1660—1669	740	118	110 *	970
1670—1679	722	124	160 *	1010
1680—1689	558	119	170 *	850
1690—1699	499	95	230 *	820

\* 包括进入不信奉国教的学院学生。

最后，课程尤其是文科课程也发生了根本改变。首先，随着学院和律师学院取得显赫地位，教育的非学术方面的力量得到极大加强；礼仪、非正式的讨论以及日常的社会交际的影响——科顿·马瑟后来称之为“学院式的生活”——与正规的课本学习相比有显著的增长。其次，导师的作用也同样得到加强，由于能够运用图书馆和印刷的书籍，他们比从前更能够提供灵活和个人化的教育课程——在仔细研读学院的规定时尤其应该记住这一点。章程往往在几年前就确定商定的课程，但对其遵行的程度却越来越弱。还有证据显示这种灵活性，尤其是通过柯蒂斯所谓的大纲外课程，使教授更多的新科学、数学、以及现代外国语言成为可

能，由此大学比培根、霍布斯、弥尔顿和约翰·韦伯斯特这些批评者们所承认的更具培育新知识的摇篮功用。

我们可以通过霍德思沃斯所撰写的“大学学生指南”来获得对17世纪头几十年里的导师教育相当程度的了解；霍德思沃斯于1613年—1620年是剑桥圣约翰学院的研究员，于1629—1637年为格雷欣的教授，在1637—1643年间为以马内利学院的院长。霍德思沃斯列出了要阅读的各类书的书目并指出了对它们进行系统学习的次序，同时提出许多建议，包括为学习具体著作的准备工作（“在你读奥维德的《变形记》之前必须要翻阅一些神学书籍，而且在读奥维德的作品之前最好准备两份地图，一份古希腊的地图和一份罗马帝国的地图，在导师或朋友的帮助下花一两个下午的时间来熟悉它们”），以及关于学习整个课程的方式（“应为你所学习的专业准备一个摘记簿”；“应尽量避免把大量的时间花在做客访问上”；“在酒店中饮酒寻醉的人永远不会得到周围人的尊敬和服从，而仪态庄重的人则不然”）。而且霍德思沃斯不时地表现出他明显地看重修辞而非逻辑，纯文学而非哲学，更偏好个人的学习和谈话，而不是对被授权的课本的正规演讲授课，它们在某种程度上体现的是一个世纪以前人文主义者所倡导的一切。

霍德思沃斯的学习计划表

上午学习		下午学习
一年级		
先学习较简单的逻辑体系，然后学习较详尽的逻辑体系	1月	霍德思沃斯：“大学生学习指导”
	2月	托马斯·戈德温：《罗马历史文选》
	3月	查士丁《历史演说》
进行逻辑辩论；学习更详尽充分的逻辑体系	4月	西塞罗：《使徒书信》
	5月	伊拉斯谟：《谈话录》
	6月	泰伦斯



上午学习		下午学习
逻辑讨论和辩论	7月 8月 9月	亚历山大·罗斯:《神秘主义诗学》 奥维德:《变形记》 希腊文《圣约书》
先学习较简单的伦理学,然后学习较详尽的伦理学体系	10月 11月 12月	泰伦斯 西塞罗:《使徒书信》 伊拉斯谟:《谈话录》 泰奥格尼斯
二年级		
先学习较简单的物理,然后学习较详尽系统的物理学	1月 2月 3月	拉丁语法 洛伦佐·瓦拉:《规范拉丁语》 希腊语法 弗朗西斯库斯·维格留斯
逻辑、伦理学、物理学的简单辩论	4月 5月 6月	西塞罗:《论友谊》 《论演讲》 《伊索寓言》
先学习简单的形而上学,然后学习体系较详尽的形而上学	7月 8月 9月	弗罗鲁斯 萨卢斯特 昆图斯·库尔提乌斯
各种辩论	10月 11月 12月	维吉尔 奥维德:《使徒书信》 赫拉斯 马提雅尔 赫西奥德 忒奥克里托斯
三年级		
全年进行各种辩论,斯卡利杰	1月 2月 3月	尼古拉·考森:《论雄辩》
亚里斯多德:《工具论》,附布莱伍德注释	4月 5月 6月	西塞斯提:《演讲术》 德摩斯提尼:《演讲术》

上午学习		下午学习
亚里斯多德:《物理学》	7月	Famianus Strada: Prolusiones
	8月	Academicae
	9月	Robert Turner:《演讲术》 昆体良:《雄辩术原理》
亚里斯多德《伦理学》	10月	尤维纳利斯
	11月	佩尔西乌斯
	12月	克劳狄 维吉尔:《埃涅阿斯纪》 荷马:《伊利亚特》
四年级		
塞内加:	1月	Hans Cluver: Historiarum Totius
卢克莱休	2月	Mundi Epitome
	3月	苏埃托尼乌斯
亚里斯多德: De Anima, De	4月	Aulus Gellius
Caelo, 附评注	5月	Macrobius Saturnus
	6月	普劳图斯
亚里斯多德:《气象学》, 附评注	7月	西塞罗:《演讲术》,《论官职》, De
	8月	Finibus
	9月	
Marcus Frederik Wendelin:	10月	塞内卡:《悲剧》
Christianae Theologiae	11月	Lucanus
	12月	荷马:《伊利亚特》,《奥德塞》

这些深远变化的结果是瓦解了国家—教会—大学的模式并重建高等教育和社会的相互关系,这对英格兰的政体产生了极大的影响。但绝不要设想每一位导师都像霍德思沃斯一样,认为大学和律师学院突然就变成了科学和哲学研究的中心。在相当大的程度上,它们仍然是有能力的年轻人为谋求教会职位作准备,或有财产和地位的青年为自己装点斯文门面的机构。但不可否认的是,职业向有才能的人开放的规模前所未有的,政治和宗教领袖的素质有了重大提高,学术生活的格调也有显著改善。而且,虽然英国高等教育的主要部分仍然是保守的,但学习被证明是一把双刃剑。在皇家学会史中,托马斯·斯普拉特毫不含糊地说:“我们国家的

自然哲学应诚敬地感谢那些人文知识和神学的(皇家学会中的)伟人，是他们珍视它并使它复兴。”

狄克逊·福克斯曾提出，人文和职业学习从英国向美洲的移植经历了四个明确的阶段：第一，受过培训的人从宗主国到殖民地定居，并开始从事他们的行业；第二，最初的有学识的人由一些去宗主国接受高等教育之后返回美洲的、本土出生的青年替代更新；第三，高等教育的机构在殖民地出现，虽然在它们的形成阶段依赖宗主国为它们培养教师；最后，殖民地的院校发展成熟足以维持自身、更新教员，并为殖民地提供受过教育的人员。福克斯的分析对于追溯高等教育向美洲殖民地的迁移是有帮助的，但在一些方面尚需精炼。

当然在最初的有学识的人士由宗主国提供这一点上是无可质疑的：这是殖民地的本质决定的。关于殖民地的情况最让人感兴趣的一点是在清教徒向新英格兰的大移民中有学识的人的超乎寻常的集中程度。富兰克林·德克斯特和萨缪尔·莫里森在1646年之前移民的人中确认至少有130人受过大学教育：100人就读于剑桥大学，32人曾就读于牛津（显然，有几位曾在两所大学都读过书）；87人有学士学位，63人有硕士学位。在这130人中，98人在新英格兰任神职，27为成为政府官员，15位教书，5位从商，3位行医（同样，有些人从事不止一个职业，而且几乎所有人都兼为农夫）。是的，这130人中有43人在王政复辟前的一些年间又回到了英格兰，但即使是剩下的这些有学识的人对于约25 000殖民地人口来说也是一个不同寻常的数目。

在其他的殖民地受过大学教育的人要少得多，这主要是由于它们最初被设计和定居的方式，但这一差距绝不像德克斯特和其



他人所描述的那样悬殊。到1646年，弗吉尼亚单就神职一项就吸引了至少28名受过大学教育的人；此外还必须加上少数几位医生，如瓦尔特·罗素、劳伦斯·伯赫恩、约翰·波特斯以及几位政府官员，如托马斯·韦斯特、乔治·桑迪斯，以及一系列曾就读于某所律师学院的政府官员或个人，如加布瑞尔·阿切尔、威廉·菲拉尔、理查德·坎普、罗杰·温加特、弗朗西斯·怀亚特爵士和爱德华·迪格斯。

勿庸怀疑，殖民地的家庭很快就开始把他们的孩子送到宗主国接受高等教育。在弗吉尼亚人中，约翰·李于1658年、拉尔夫·沃莫莱于1665年入牛津大学，亨利·皮罗特于1673年入剑桥大学，并于第二年转入格雷律师学院，威廉·斯宾塞于1648年就读于剑桥，一年后到内殿律师学院学习。许多曾在哈佛读书的男学生选择渡过大西洋进一步学习人文、医药、法律和神学。詹姆斯·沃德是第一位得益于英国大学积极接收哈佛毕业生深造的态度的人，他于1648年入学牛津马格德林学院；此后，桑普森·埃尔顿、亨利·萨顿斯塔尔、威廉·斯托顿和约书亚·安布罗斯在牛津学习研究生课程，约翰·斯通、威廉·奈特、约翰·海恩斯和利奥纳德·霍尔则在剑桥学习。到1660年至少有一打哈佛毕业生在宗主国的大学获得了硕士学位。此外，埃尔顿于1658年，斯蒂芬·莱克10年之后都被格雷律师学院接收，威廉·华顿则于1681年进入中殿律师学院。萨缪尔·马瑟和他的弟弟英克利斯获得都柏林三一学院硕士学位，纳撒尼尔·布鲁斯特在那里获得神学学士学位。萨缪尔·布拉兹特里特、利奥纳德·霍尔和托马斯·奥克斯在英格兰学习医药，与他们的留在伦敦行医的同学不同，他们返回了殖民地。

到此为止，福克斯的框架还是相当精确地阐释了盎格鲁—美洲经验。但必须要考虑到去英国的旅途有风险，并且花费很高，而那些能够到达那里接受高等教育的人再多也不过是少数。绝大多

数有志于从事法律或医药行业的本土青年留在殖民地，或独立学习，或师从某些从业人士，这样就形成了能提供理论、系统化的教育的高等教育机构向与学徒制联系在一起、更具实践性的非正式教育的一种转移。比如，一位希望获取从事法律职业资格的移民可以进入某一所律师学院或者也可以上哈佛，虽然这两点在1689年之前很少有人能做到；但他也可以自己研读法律然后寻找委托人，或者他也可以在某个法庭做职员（似乎主要是无休止地誊写卷宗），或者也可以在某私人律师事务所、最好是有图书室的地方做职员，通过阅读、抄写、随意的交往、在正规的教导和督导下从业来掌握法律。医药业也大抵如此，尽管由于殖民地医院在1689年之前寥寥无几，这一领域的学徒几乎总是跟从个人医生学习。在宗教领域，由于新英格兰的清教会的高标准以及英国主教和荷兰宗教会议的期望，正规的教育仍是牧师授职的必要条件。在斯图亚特时代的英格兰虽然通过做学徒可以成为外科医生或初级律师，但没有受过高等教育却很难获得神职；这种困难也延续到了殖民地——至少直到17世纪60年代以后，随着更大众化的、强调对神意的感应而非系统的教育是做教士的首要条件的观念的发展，才发生改变。

与职业培训从作为高等教育的一个方面向一种学徒形式的转移相伴的，是前面已经提到的一种倾向：移民们从事不止一种职业。这种倾向在能够接触到多个领域的理论和实践手册的受过教育的人士中尤为普遍。这样就有了马萨诸塞的约翰·威尔逊，他既是牧师又是医生，并且从1651年直到他40年之后去世一直是麦德菲尔德学校的教师；托马斯·撒切尔开始在韦茅斯后来在波士顿兼职做牧师和医生，并且是已知美洲第一部医学作品《天花和麻疹简明疗法，给新英格兰群众》的作者；利奥纳德·霍尔1672年接受哈佛校长职位之前在波士顿作牧师和医生（在那里有一段时间他作为撒切尔的助手进行布道）。在罗得岛，这个殖民地的创

建者之一，与罗杰·威廉斯一同被从波士顿驱逐出来的约翰·克拉克在作纽波特教堂本堂牧师的同时兼职行医。而在弗吉尼亚，罗伯特·波莱特于1619至1622年间在詹姆斯敦兼为牧师和医生，纳撒尼尔·希尔则于1686年以后在亨里克执教并行医。

如果说职业培训的向下位移表示福克斯的框架需要一点改善的话，那么另一处需要精炼修正之处则在于哈佛学院的快速建立和扎下牢固的根基。“在上帝把我们安全地带到新英格兰之后，我们建造了自己的住房，准备了生活必需品，建立了简便的膜拜上帝的处所，并设立了政府。下一件我们渴求并关注的事情，是提高学识并永传给后代。”这一段叙述已经成了经典。相应地，1636年10月28日，马萨诸塞州议会“同意拨款400英镑筹建学校或学院，其中200英镑第二年支付，另200英镑在工作结束后支付，并由下次议会决定在何处建设何种建筑”。这样，一所学院就由一个存在不到8年的立法机构建立了。萨缪尔·莫里森恰当地指出，在现代殖民史中没有任何成就可与之相提并论。

1636年的努力并非英语殖民地建立学院的第一次尝试。前面已经讲过弗吉尼亚在亨里克建立大学的命运多舛的计划：到1622年已经募集到超过2000英镑的资金，并设立了一个由绅士组成的常务委员会，负责监督计划的实施，弗吉尼亚公司拨出的大片土地已经开始由佃农耕种，他们是专为此目的被带到殖民地的，已经为学校附属教堂举行了领受圣餐仪式，收集的图书已略具图书馆的雏形，并已任命帕特里克·科普兰牧师为校长；但1622年的印第安人大屠杀及之后公司的解体对计划造成了难以挽回的打击。另外还有证据表明建立马萨诸塞海湾殖民地的倡导者之一，留居英国的约翰·斯托顿大约于1634—1636年间曾提出想法，要“建立一个场所以供一些人学习语言并教育野蛮人和我们自己，并养育神交给我们手中的所有印第安人的孩子”。应该注意的是，尽管并非绝对的，这两个计划都着重强调对印第安人的教育，并且



都是宗主国在殖民地设立院校的尝试。

另一方面，哈佛的建立代表着殖民地本土建立院校的努力，像马萨诸塞殖民地一样，它不但会给殖民地，也会给宗主国带来有益的影响。学院所模仿的典型英国模式源自伊丽莎白时代发展起来的、作为教育牧师的手段的“神启预言”。在1570年之后，越发感受到正统化压力的清教徒用它们（预言）为自己的目的服务，最初把它们转化成在传道士家中举办的“先知学校”，其中传道士理查德·格林汉姆有像亨利·史密斯、罗伯特·布朗和劳伦斯·查德尔顿这样杰出的门徒，后来又把它们转化成学院，其中瓦尔特·麦尔德梅爵士1584年建立的以马内利学院和苏塞克斯伯爵夫人（菲利普·锡德尼爵士的姑母）1596年建立的锡德尼苏塞克斯学院是典型代表。麦尔德梅设想由以马内利学院教育传道士，使其“既有学识又有饱满的热情，教给他们的学生所应知道的一切知识，并培训他们用知识为新教信仰服务”。据说伊丽莎白曾对他说：“瓦尔特爵士，我听说你建立了一所清教学院。”对此麦尔德梅作出了他闻名遐迩的回答，“不，尊贵的女士，我绝不会赞同任何有背您所制订法律的事情；但我种下了一粒橡树果，当它长成一棵橡树时，只有上帝知道它会结出什么样的果实。”当然，以马内利为新英格兰提供了橡树果，它为最初的移民提供了比其他任何一所剑桥或牛津的学院更多的毕业生，其中就有约翰·哈佛。总之，进行高等学习是清教徒在英国的一个显著特征，在新英格兰亦是如此。一个国家之中受教育程度最高，也很可能是世界历史上到那时为止教育水平最高的一部分人，孕育了一个殖民地，在他们的理想中那是山顶上的城池。那个殖民地的建立者们本身拥有高等教育方面的广泛阅历，并视之为一个真正文明社会的首要条件。由此他们很快就开始建立高等教育的院校。从这个角度看，哈佛的建立虽然是非凡的，却绝不是个意外；再次引用约翰·亚当斯爵士的话，它源于事物的本质。

授权建立哈佛的立法会议两个月之后在波士顿继续召开，但它很快就卷入了反律法主义的纷争，无暇顾及教育了。这样，下一个相关的行动发生在1637年11月15日，学院的地点被命令“设在Newetowne”（第二年5月更名为剑桥）；在11月20日设立了一个委员会，后被称为监督委员会——负责学院事务，它由6个治安官和6个长老构成，7人为剑桥毕业生，一人为牛津毕业生，其余4人为剑桥毕业生的父亲或兄弟。在年底之前，曾就读于剑桥三一学院后来师从尼德兰弗兰克尔大学著名清教神学家威廉·艾姆斯的纳撒尼尔·伊顿被任命为“该学校的教授”，并受托管理到那时为止收到的捐赠。教学可能在1638年夏季前后就开始了。同年9月14日，约翰·哈佛牧师死于肺癆，他把遗产的一半（合779英镑17先令2便士）和全部的藏书赠给了学院。为表示恰当的感激之情，州议会于1639年3月13日命令“此前决定在剑桥建立的学院应被称作哈佛学院。”

选择伊顿被证明是错误的，他从前的一位学生曾这样写到他，“他更适合作宗教法庭的法官或是劳教所的主人，而不适合作信仰基督的青年的教师”；更有甚者，他的妻子给学生提供的饭菜没有一点肉腥，常常是酸面包和干布丁。伊顿于1639年9月9日被解职，此后学院实际上几乎关门大吉，直到第二年8月27日，毕业于剑桥大学马格德林学院的亨利·邓斯特被任命为校长（一些材料显示，1641年当小约翰·温思罗普和摩拉维亚教育家夸美纽斯同在英国时，曾邀请后者来主持学院，但没有任何结果）。在邓斯特的领导下，哈佛的历史开始坚定地向前迈进：到他1654年辞职时，学院已经拥有74位毕业生（其中72位仍在世），于1650年取得州议会授予的许可凭照，一个相当可观的图书馆（馆藏图书可能超过1000卷），并拥有三栋建筑，包括一栋宽敞的带角楼的大建筑，被称作“老学院”，一栋被称作“哥弗学院”的辅楼，以及校长住宅，住宅内的印刷机是邓斯特在娶了教士格洛弗的遗孀

之后接手的，他本打算在马萨诸塞建立印刷厂，却死于横渡大西洋途中。

一本 1643 年在伦敦匿名出版的、可能是由托马斯·威尔德和休·彼得执笔的宣传小册子《新英格兰的第一批果实》，对邓斯特带领下的哈佛做出了生动全面的描述。从那时的规章制度可以明显看出主教团论是主要的教育原则：应“明确地教导”并恳切地敦促学生认识到，他们生命和学习的主要目的是“去了解作为永恒生命的上帝和耶稣基督，（《约翰福音》第 17 章第 3 节）基督是所有真正知识和学问的惟一基础”；每个人都应每天两次练习阅读圣文，以便“在对语言和逻辑的理论觉悟认识上，在实践和精神的真理方面，达到导师依据他的能力提出的要求，做到精通，取得进步”；每个学生要认真参加所有的讲课和辅导，严格遵守学校的规章制度，坚决远离渎神的行为，不与放浪不检点的人交往；没有导师、父母或监护人的许可，任何人不得“去其他城市”。正规的课程历时三年，应达到能理解西塞罗的作品，相当熟练地运用拉丁文，并具备希腊语法的基本知识。论辩的主题分为按三大文科（文法、修辞和逻辑）的题目组织的哲学论文和依据三门哲学（物理、伦理和形而上学）组织的哲学论文。

1642 年学习时间和顺序表

	8am	9am	10am	1pm	2pm	3pm	4pm
	(文法、修辞、逻辑) 一年级						
星期一	逻辑				辩论		
星期二	物理						
星期三	希腊语词源和句法				通过文学作品学习希腊语法		



8am 9am 10am 1pm 2pm 3pm 4pm

星期四	希伯来语法					阅读希伯来文《圣经》
星期五	雄辩术	朗诵	雄辩术	雄辩术	雄辩术	雄辩术
星期六	神学教理问答	日常用语		历史、植物学		
星期一		伦理学				辩论
星期二		政治学				
星期三		希腊韵律学和辩证法				希腊诗歌
星期四		“迦勒底”语法				迦勒底语 练习： 《以斯拉记》、 《但以理书》
星期五	雄辩术	朗诵	雄辩术	雄辩术	雄辩术	雄辩术
星期六	神学教理问答	日常用语		历史、植物学		

三年级

星期一						算术、几何、天文	辩论
星期二							
星期三	希腊文体理论	希腊文体理论	希腊文体理论			希腊文体练习(散文和韵文)	
星期四			古叙利亚语法			古叙利亚语练习： 《新约全书》	
星期五	雄辩术	朗诵	雄辩术	雄辩术	雄辩术	雄辩术	雄辩术
星期六	神学教理问答	日常用语		历史、植物学			

邓斯特的继任者查尔斯·昌西 1655 年制订的课程方案与之类似：它正式确认了邓斯特大约在 1652 年毕业典礼前，作为第一年学业的延续而为本科课程额外增加的一个学年；它扩展了伦理、物理和形而上学课程的内容，对论辩和演说增加了细节要求，并对学时和学位的授予做了明确的规定。从公开辩论的目录单、关于课本拥有者的记录以及我们现在所能得到的学生的笔记簿可以清楚地看出，在其他方面课程的安排在整个 17 世纪是大致相同的：注重学习阿尔斯泰德、拉米斯和凯克尔曼的纲要手册，威廉·艾姆斯的神学和拉米斯的逻辑（同时也在相当程度上重视对亚里斯多德的学习）。

三种学术活动——讲座、演说和辩论是 17 世纪哈佛教育的核心。这种教育的主要目的就是培养学生的条理性 and 连贯性，使他们长于雄辩，这种能力在以发现哲学和神学真理为最高价值的口语化社会中被高度重视。讲座是教师演示系统思维的最佳方式：他一般把一个命题作为一个问题提出，然后把它逐级分解成各个要素，分别进行分析，再指出它们之间的联系。在某种程度上，讲座就是一本口头的教科书——经常是对一些经典作品的系列评述，学生们常常是逐字逐句地记录下来，并经常采用类似阿尔斯泰德的《百科全书》这样的著作来参考佐证。演说也是最充分展示有条理思维的方式，只是它更是学生而不是教员的活动，而且更强调修辞和辩才。演说的特征是大量引经据典，正是由于展示这方面学问的需要，大多数学生很早就开始在笔记簿中收集名言警句，并井井有条地分置到如战争、和平、生命、死亡、美德和罪恶这样的条目下。最后是相当正规的辩论，由一位学生就仲裁给出的问题采取某一立场进行论辩，并有一个或更多的应辩者对其论点进行反驳。在辩论过程中，参与者发现彼此逻辑上的漏洞以及内容和论据中的错误，随着气氛的越发紧张和激烈，一次巧妙的攻击或聪明的双关语，甚至只是恰当地引用亚里斯多德的一句名言都会引来感兴趣的听众

热烈的掌声。这种练习通常都以仲裁的倾向于某位辩手的“结束语”作为结尾。在最差的情况下,而且文艺复兴的改良文学对这些论辩的描述往往都是最糟的情况,所有这些练习都是沉闷的、拘泥于形式的,在学术上是空洞的。但从好的方面来看,它们培养了学生清晰的表达力、优雅的风度、便捷的才智、敏锐的机智,所有这些都对时务家有着难以估量的价值,更不要说对于讲坛上和教室内的教师。而且就它们本身来看,根据当时的标准来衡量,是具有解放意义的,它们为批判 17 世纪的现实提供了时间、地点和想像力。

在学术课程和其他方面,哈佛都与当时牛津和剑桥的学院相似,其中最突出的是以马内利学院。它规模小并且具有宿舍的性质,在任何时候里面都居住着一位校长、2~3 位教师、一位管理员、厨师、门房和几位仆人,并有 20~50 位寄宿的学生。在邓斯特任校长期间,一年级新生的入学平均年龄为 17 岁;到昌西任校长的时候,它降到了 15 岁左右,并到世纪末一直保持在 16 岁以下。虽然早期的绝大多数学生都来自新英格兰清教徒家庭,但仍有来自弗吉尼亚、新尼德兰、百慕大及英国的学生,足以给学院一种国际性的色彩。实际上,哈佛从一开始就被定位为盎格鲁—美洲的学校而不单是美洲的学院。像在英国大学一样,学生中治安官、专业人士和拥有土地的家庭的孩子占绝大多数,只有少数来自工匠和店主家庭,很少有庄稼汉的儿子入学,1673 级的约翰·怀斯可能是第一位契约仆役的儿子。在这样一种集体环境中度过四年的生活,尤其是鉴于校园内外休闲娱乐、玩笑、游戏和狂欢的多样形式,无疑构成了一种超越正式课程所能提供的强有力的教育。

哈佛从 1640 年—1689 年经历六任校长——亨利·邓斯特(1640—1654)、查尔斯·昌西(1654—1672)、利奥纳德·霍尔(1672—1675)、尤里安·奥克斯(1675—1681)、约翰·罗杰斯(1682—1684)和英克利斯·马瑟(1685—1701),教师任期从几个月至八年不等,共有 43 位。邓斯特和昌西毕业于剑桥大学,其他几



位校长为哈佛毕业生,其中霍尔获得剑桥医学博士学位,马瑟获都柏林三一学院文科硕士学位。在马萨诸塞定居不到半个世纪以及建校开班不到35年的时候,学院就可以培养自己的教员,而且维持让宗主国的院校平等看待的水平,这足以证明它的生命力,同时也显示出对福克斯的框架做额外修正的必要,因其暗示在本地,高等教育的学府需要经历相当长的时间才能不依靠宗主国的帮助来维持自身发展。

所有哈佛的早期校长都是能力超卓之人,尽管昌西任职的时间远远超过了他本应退休的年龄,而且霍尔还因与学生弄僵而被迫辞职。当然,邓斯特任职期间所做的工作是最杰出的;在14年内,他几乎是单枪匹马地把一个前途未卜、蹒跚学步的学校建设成十分令人满意的、完全能够生存下去的学院。我们对邓斯特在英国的青少年时代所知甚少。他于1609年出生于兰开夏郡伯利的一个自耕农家庭,就读于剑桥马格德林学院,并于1634年获文科硕士学位。毕业不久他就回到了伯利做教师和助理牧师,并在那里一直待到1640年同他的兄弟理查德一同移民波士顿为止。抵达三周后,也就是大约差三个月到他31岁的生日,他就被选为哈佛大学的校长。

有充分证据表明邓斯特自己教授所有的课程,至少在他任职的前几年是如此;很明显,1642年的课程就是以能让校长自己来上所有的课的方式安排的,周一至周四上午八点至九点为一年级学生上课,九点至十点为二年级上课,十点至十一点为三年级上课,周五和周六为全体同学讲授修辞和神学,下午的时间则用来督导学生辩论、背诵以及多种多样的辅导练习。邓斯特在所有这些工作中得到的最早的帮助来自1643年,监督委员会决定“应选择两位学士做校长的临时帮手,由校长安排他们给低年级的学生朗读”,并任命两名1642级的学生约翰·巴克利和乔治·唐宁担任这个新创立的职务。此后邓斯特的助手以很快的速度不断更替,萨

缪尔·丹福斯、萨缪尔·马瑟、乔纳森·米切尔、康福特·斯塔尔，萨缪尔·伊顿、尤里安·奥克斯、约翰·科林斯以及麦克尔·威格尔斯沃斯相继接任。这些人除伊顿在纽黑文担任任期较短的治安官直至 25 岁去世以外，都任职为牧师。威格尔斯沃斯在一本引人入胜的日记中记录了其担任助教的时光。尽管这一职位由于执着精神上的自我反省和提高而带有清教的特征，它仍然充分地表明了邓斯特对日记者的陶冶和日记者本人对这一虔诚职责的尊敬。

邓斯特初任职时，他的想法是他能够专心教书，不必再有“其他方面的考虑或分心了”。他大错而特错。虽然有监督委员会配合，在任校长的 14 年中，他陷入与后代大学管理者同样的所有事务中不能自拔。他刚一到任就得参与完成在纳撒尼尔·伊顿任职时开始的“老学院”的建设；他不得不重新招回散去的学生和招收新生；在 1641 年美满地结婚之后，他发现自己得不到允诺给他的工资，被迫不断地企求州议会、新英格兰联盟、英国议会和私人捐助者的帮助；而且，由于接管的是州议会法律确立的学院（最初于 1637 年通过法案，1642 年重新立法授权），在共和制期间他觉得应该寻求永久性的法律确认，从而成为 1650 年从法院获取正式凭照的首要鼓动者。在此过程中他还要每天制订、完善将会塑造学院风格的规章和条例：他借鉴了爱丁堡大学的要求毕业论文的做法，他借用牛津和剑桥大学的校章和古代典章中各种“规定和制度”的措辞，他时而即兴创造时而发明。这样，到 1654 年这个羽翼未丰的学校已经形成了自己独特的本土化的传统。

在与学生、监督委员会和州议会的一系列剧烈的冲突之后，邓斯特于 1654 年辞去了校长职务。这些冲突首先是关于把本科课程从三年延长至四年，然后是关于学校资金的管理，最后，也是最致命的是关于新生儿洗礼的敏感而棘手的问题。邓斯特从 1652、1653 年起开始怀疑它的正当性和功效。许多殖民地的显赫人物都试图劝说他放弃这种浸礼派的异端邪说，但都没有任何用处。在

1654年2月2日和3日，邓斯特就他的新生儿洗礼反圣文的观点进行公开辩论之后，他的职位再也难以保住了，他于同年6月10日辞职，一年之后搬到普利茅斯殖民地的西图亚特，在那里任本堂牧师直到1659年去世。

业厚馆主业半册部辛 0801—5401

0801—5401 0801—8701 7701—011 8201—2401

0801

82

82

82

员人理科

哈佛学院是为了推进虔诚、礼教和学术而建立的。《新英格兰的第一批果实》谈到了对“推进学术并永传后代”的渴望，和对在第一代移民之后由文盲教士主持教堂的担心。1650年章程确定学院的目的是“推进所有有益的文学、艺术和科学”，并教给英裔和印第安青年“知识和对神的信仰。”乔纳森·米切尔牧师在他1663年提交给州议会的如何办好剑桥的学院的提案中，不但强调培养有文化教士的重要性，还强调为文法学校培养教师，培养有学识的绅士做治安行政官员，以及为各种职业培养有能力的从业人员的必要性。而在新罕布什尔普次茅斯的居民在1669年为学院提供帮助的声明中，提到了“在我们之中和我们的后代中传播、延续宗教和世俗的知识”的需要。在这些及其他同时代的文件中，17世纪盎格鲁—美洲教育的三大目的紧密交织在一起，以至密不可分。惟一例外的言论可能来自像威廉·戴尔这样反知识的辩手，而查尔斯·昌西1655年对他的论调做出的无可争议的反驳，代表了新英格兰的声音。然而，在承认哈佛的明确目的的同时，仍要看到对于在那里学习的人，教育是为就业服务的，而且在1642—1689年间择业有相当的广泛性和多样性。虽然说有将近一半的毕业生做了牧师，但引人瞩目的事实是，还有一半的人没有这样做，却进入医药、公共服务、商业、教育和土地管理的领域。而且，不论古典作品被以什么样的精神讲授，学习它们的方式肯定是极其多样的；来自它们的点点



滴滴的观念无疑被探讨争论,并最终与哈佛的建立者所设想相去甚远的方式被奉行。与同时代牛津和剑桥的学院的相似性再一次表现得十分明显。

1642—1689年哈佛毕业生的职业

	1642—1658	1659—1677	1678—1689	1642—1689
神职人员	76	62	42	180
医生	12	11	4	27
公职人员*	13	17	12	42
教师**	1	8	4	13
商人	3	6	1	10
乡村绅士	4	5	2	11
士兵,海员	0	1	4	5
跨行业者	2	3	0	5
早逝者***	11	5	11	27
职业不明者****	27	35	6	68
合计	149	153	86	388

\* 总督、议员、法官、特派员(任职一年以上)和终身任职官员,地方部门不在此类;

\*\* 以教书为专职的中学和大学教师,和去世前正从教者;

\*\*\* 在大学就读期间死亡或毕业后五年内死亡并仍未有工作者;

\*\*\*\* 大多数是1663年前的未毕业生,他们的职业从未被调查过,有些甚至身份也难以确认。

然而,殖民地的环境条件确实带来了某些与英国模式的区别。一方面,只要能够认定,哈佛授予学位不经国王,或英国议会,或州议会,或任何现存学术中心或大学的明确授权:只是由邓斯特和监督委员们把学位授予他们,这样,如莫里森所正确指出的,实际上等于宣告脱离了查理一世的管制。另外,哈佛也很早就在管理方面有自己的创新。既然没有相反的证据,我们必须假定学院创建者的意图是,在学校建成之后把监督委员会的权利移交给校长和理事,就像英国的大学一样;而且1650年的章程所创立的由校长、会计

和 5 位理事组成的负责管理学院和它的资产的校务委员会,正是为了这样一种权利移交的目的。但章程还规定校务委员会的命令必须得到监督委员的认可,这事实上就使哈佛有了两个管理委员会,一个由治安官和牧师构成,另一个由学校的管理人员和教员组成。使这种安排更趋复杂的是,在 17 世纪,随着时间的推移,一些被任命执教的教员却没有被任命为校务委员会的理事,而一些不负责教学的、有影响力的公民却被任命为委员会理事。其结果是学院主要由不进行教学的牧师和世俗人士构成的两个机构管理。这种发展相当契合英国大学世俗化的倾向,但却是殖民地地道的本土产物。

哈佛在财政支持方面也有创新,这在很大程度上是出于需要。最初试图通过赞助拨款、学费和征收各种费用(如波士顿—查尔斯顿的渡船费),来资助学校。但被证明是不够的,学院很快就开始尝试各种方案,如 1641 年休·彼得、托马斯·威尔德和威廉·西宾斯到英国募集资金的行动;还有殖民地联盟建议的“学院玉米”计划,据此新英格兰每一个愿意并有能力的家庭,都应捐献“四分之一蒲式尔的玉米或与之相当的财物”;17 世纪 70 年代新罕布什尔皮斯卡塔瓜(Piscataqua)的市镇自愿募捐;以及由州议会直接拨出土地和税收。它还同意从昌西 1654 年上任起支付校长的薪水。1669 年至 1682 年期间,哈佛年收入的 52.7% 来自于政府或政府支持的拨款,而捐赠只占 12.1%,学费只占 9.4%。这再一次与传统的英国方式有很大的差别。

最后,哈佛还试图在印第安人的教育方面有所创新,但大多数尝试都遭到彻底失败,这在很大程度上是由于人们内心认定印第安人应有与白人一样的社会和文化目标。当然,哈佛所做出的主要努力是应殖民地联盟委员们的要求,为教育五六个有前途的印第安青年在“学院单独建立一栋房屋”,而于 1654 或 1655 年建造的印第安学院。然而几乎在它刚刚完成时,昌西校长就抱怨这栋两层

建筑没有得到充分的利用,并要求让一些白人学生也使用它,他的要求被批准了。不幸的是,昌西的抱怨成了对事实的预言,此后一直很少有印第安学生在哈佛学习。有证据显示,在印第安学院创立之前,大约在1653年前后,有一位叫做约翰·撒撒蒙的青年作为约翰·埃利奥特的门生在哈佛学习了一二个学期。但在1689年之前,其他在哈佛学习的印第安青年很可能不超过四人,其中只有一个叫作迦勒比·切撒托马克的完成了学士学业——而不幸的是他在毕业一年后即死于痨病。除此之外,印第安学院最大的用途在于,它内部的印刷机印制了埃利奥特和他的同伴们编写的印第安文《圣经》和其他阿尔冈昆语的作品。

哈佛的存在,以及少量的返回英国或欧洲大陆接受高等教育的青年,再加上培养医生、律师和其他专业人士对学徒制的越来越深的依赖,所有这些在殖民地造成了保持与宗主国相当的标准和扩大获得上层社会地位的机会之间一种有趣的、紧张矛盾的态势。行会的具有历史意义的规范作用,在距权力中心3000英里远,长期受劳动力短缺困扰的土地上也难以实现,对于专门职业和商业贸易来说都是如此。由此,在殖民地没有什么对进入法律和医药行业的认真的限制,即使有也主要是出于对惟利是图的律师和医生普遍的憎恶,而不是为了维持规格标准——突出的例外是马里兰1657年起规范法律行业的努力。

其明显后果是造成行业水准的急剧下降,如果不是因为有代表传统才能标准的哈佛、牛津、剑桥、帕多瓦和爱丁堡毕业生的存在,这种下降会更剧烈持久。但它的另一个后果是进入专职领域的机会相当程度的扩大了。当然,许多人的目的只是为了轻松便捷地赚钱,但它也向那些希望为自己和服务对象谋福利的人敞开了大门。由此就造成了规范中令人难以置信的模糊和不确定,因为专业领域自我规范的传统模式根本就没有得到确立。但正是这种规范的缺乏为创新提供了有利环境,当美洲人于18世纪重新规划建设



法律和医学教育时,他们发展出了自己独特的方式:他们将不会有英国律师学院和伦敦皇家内科医师学院这样的学校,有的只是在老学院中新开设的科系,并向所有能支付低廉的学费,并合乎宽松入学资格要求的人开放。

1000年,在牛津和剑桥,法律教育开始从神学课程中分离出来。在牛津,法律教育最初是在一个名为“内学院”的地方进行的,那里有100多名学生。在剑桥,法律教育最初是在一个名为“彼得学院”的地方进行的,那里有200多名学生。随着时间的推移,法律教育在牛津和剑桥变得越来越重要,并最终成为这两所大学的核心课程之一。在牛津,法律教育一直持续到18世纪,而在剑桥,法律教育一直持续到19世纪。在牛津,法律教育一直持续到18世纪,而在剑桥,法律教育一直持续到19世纪。在牛津,法律教育一直持续到18世纪,而在剑桥,法律教育一直持续到19世纪。在牛津,法律教育一直持续到18世纪,而在剑桥,法律教育一直持续到19世纪。

恩格斯·马克思

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中提出,法律是统治阶级的意志的体现。在《资本论》中,他们进一步阐述了法律与经济基础之间的关系。他们认为,法律是上层建筑的一部分,它受到经济基础的制约。在《共产党宣言》中,他们提出,法律是统治阶级的意志的体现。在《资本论》中,他们进一步阐述了法律与经济基础之间的关系。他们认为,法律是上层建筑的一部分,它受到经济基础的制约。

我们的确是以集镇或村庄的形式定居的，每个定居点拥有四方形的 5 000 英亩的土地和至少 10 个家庭；这个地方的规则是每个家庭分配 500 英亩的土地……许多享有更多土地的人都是最初不顾及这种定居方式而垂涎大片的土地造成的，但这样让荒地空置毁掉了这个地方，当然也就损及我们自己的利益。我所考虑的包括：建立协会、互助、繁荣的商业、青少年的教育、对人们行为的管理、宗教集会的便利、对工匠的鼓励、勘定和修建道路。而且，我认为在所有这些方面都是让全体人满意的。

威廉·佩恩

—

从某种意义上说，所有机构和组织都具有教育功能，因为它们潜移默化地塑造人的思想、行为和看待这个世界的方式。从根本上

说,规范人们按照公正、合理、良好的方式约束自己行为的法律也有这样的功效。唤醒人们,让他们看到自己的潜在价值,并通过自我完善为达成这样的理想而努力的文科知识也是如此。当然,古代的先人充分地认识到了这一点,他们关于教育的著作远远超越了家长和教员的狭隘的专注,而是更广泛地关注整个社会生活对性格塑造的影响:礼仪、体育运动、诗歌、音乐、建筑、政府和哲学。文艺复兴时代的人们重新发掘出这些属于已经过去时代的真知灼见,并把它们作为对当时各种机构组织的强有力批评的基础,从莫尔到培根,英国人文主义者众口一词地不懈强调社会对人的性格和命运的决定性影响。

英格蘭作為這些人的改革方案訴諸的對象,是一個由鄉村或很小的村落構成的社會,它們每一個都是一些由血緣、婚姻和共同的境遇連接在一起的住戶組成的。這些村莊的規模差異很大,但大部分都很小,平均人口在300人左右,大約六七十戶人家。大多數情況下,村子位於住戶耕種的土地中央,這些土地通常被分成几片,一片用來放牧,兩或三片種植小麥、大麥、黑麥或豆類作物,並至少有一片地休耕,以便年復一年地進行輪種。如果土地的所有權為傳統的封地,住戶們進行集體耕種,每個家庭獲得這片土地上分別指定的几塊田地上產出的農產品。如果土地已經被圈了起來,這几塊土地就合併起來為家庭所擁有,或以不同的期限長期租種;但即使在这种情形下許多勞動也是集體完成的。几乎所有的村庄中都有工匠和手艺人,他们在从事自己的行当的同时兼顾务农。大多数的村庄还至少有一位乡绅,他们居住在面积广大的庄园内,家庭十分富裕;但至少有五分之一村庄没有乡绅,在不存在世袭绅士贵族的情况下,许多村庄发展起了五花八门的本地自我管理措施。早期斯图亚特时代英格兰人口的75%或80%居住在这样的乡村和村落中,而且,尽管农村人口的高度流动性,乡土主义仍是17世纪开头几十年英国教育生态的关键。农业生产的节律和要求



为农村生活奠定了基调,传统的等级身份决定了它的形态特征。家庭、教堂和乡村学校(如果有一所的话)系统地灌输给人们这种基调和特征的正当性,其中家庭是日复一日制定规矩的教育最重要的中心,而教堂则是以圣像和象征进行宗教教育的最重要的中心。《忠顺讲道书》(1547)警告说,“如果没有国王、王子、统治者、治安官、法官和其他符合神意的等级官职,就没有人在大路上行走而不被抢劫;没有人在自己家中或床上睡觉而不被杀害;没有人可以平静安稳地保有他的妻子、孩子和财产;所有的一切都不再为私人拥有;随之而来的肯定是各种祸害以及灵魂、肉体、财物和全体国民的彻底毁灭。”

神聖君主與臣民

的确,教堂不但进行讲道,还发布新闻消息,并时而宣告皇家敕令、议会的通告、郡的规章制度以及超出本地范围的各类信息。而且,几乎每个村庄都肯定有一些居民到过其他地方。另外,通向外部更广阔世界的窗户还时而被集结的部队、采邑庄园的法庭审判、郡县的市集、四处漂泊的传道士和货郎,以及印刷品,尤其是歌谣、大单页印品和小本故事书所打开。最后,较富裕的自耕农和绅士的孩子可能会上一所文法学校或去一所大学或律师学院,或甚至去伦敦或欧洲大陆的宫廷。但大多数英国村民在地方化而且主要是口语化的文化中长,家庭和教堂是其持久和有目的的教育的主要机构——教授被大家所认同的观念、共同使用的技艺,以及众所周知的、象征大家认同的世界观的仪式。

在村庄之外还有市镇,它们的规模不等,从比村落大不了多少到拥有一二万居民的几个城镇,如诺里奇、约克、和布里斯托尔。大多数这些城镇是在多种不同的情况和条件下发展起来的:如萨默塞特郡的布里奇沃特、肯特郡的克兰布鲁克、或沃里克郡的斯特拉特福都是作为周围地方的集贸中心涌现出来的;有一些则是作为某一行业的中心,如诺里奇,是随着纺织工业发展起来的,而布里斯托尔则是这个国家的第二大港口;而另一些城镇,如纽卡斯尔、

约克、索尔兹伯里和埃克塞特则是主教座堂所在地，因此也是宗教权力的中心。家庭和教堂仍是城镇社会结构的中枢，但其他团体机构很快就出现了，主要有巡回审判庭、市议会、商人和工匠的合伙商号、正规和在俗的教牧人员的集会、市集、拘留所、医院和酒馆。并且，随着城镇生活的社会和经济专门化特征的加强，家庭的本质特性也趋向于多元化，因而就在多种不同的领域，为做学徒提供了更丰富的机会。最后，城镇人口的高密度使人们更容易接近在诸如写作和算术方面文法学校提供的深入教育或私人教育。但尽管如此，还是不宜夸大城镇和乡村生活的区别。迟至1688年当格列高利开始他那值得纪念的对英国人口的考察时，共有870 000人生活在伦敦之外的城镇或集镇中，但其中超过半数生活在人口少于1 300的居住区之中。在这些较小的城镇之中，像在乡村一样，占统治地位的是口语文化，而那里所存在的主动进行教育的机构也主要致力于传播一种民间和正规说教的混合体。最后，还有自成一体的伦敦，它的快速发展是英国文艺复兴一个突出的社会现象。在1500年它有60 000人口，约占全国人口的2%，到1600年已经增长到225 000，约占总人口的5%，而到1688年为550 000人，约占10%。作为西欧最大的都会，它的影响与它的规模是等量齐观的：刘易斯·芒福德把它描绘成具有代表性的巴洛克风格的首都，反映着体现整个17世纪，尤其是斯图亚特时代早期面貌的皇权至上、政治的巩固、经济的优势和学术活力并存的局面。在伦敦，进入正式或非正式团体组织的可能性与生活相对简单的乡村相比多得令人眼花缭乱：那里有在豪华、壮丽和威权方面无与伦比的宫廷；有举行丰富多彩的宗教仪式的主教座堂和其他较小的教堂；有商人的合作商号和行会，以及“商人们大多参与的伦敦交易所”；有码头、船舶和商贸联营机构；有客栈、店铺和酒馆，

人们在里面可能接触到来自文明世界各个角落的人、货物和观念；有数不清的娱乐活动，包括戏剧、木偶戏、跳舞、击剑、赌博和纵狗斗熊；还有无数的学习机会——文法学校、绘画学校、书法学校、算术学校、军事学校和律师学院；还可以在圣保罗教堂听布道，在格雷欣学院有公开讲座，在圣保罗教堂的圣坛有神学讲座，在外科医生大堂有解剖学讲座；在圣保罗教堂墓地还有一些书店。确实，学习的机会如此之多以至于乔治·巴克爵士把伦敦称作“英格兰的第三所大学”，在这里不但可以学习传统的文科艺术，还可以学习“适合聪慧和开明人士的几乎所有其他艺术和科学。”全国各地的人都来到这第三所大学，接受它的训练和考验。当然，巴克在他对这第三所大学的描述中所谈到的只是学习的正规机构，而忽视了这个城市多彩的生活中蕴涵的无可比拟的教育可能性。对于聪敏的学习者来说有极其多样的人物典型，从技巧精湛的扒手到技艺超群的律师无所不有，他们和类别极其繁多的处理各种事务的专门机构使得伦敦成为内容无比丰富的学校。但它的教育影响还不止于此。彼得·拉斯莱特把斯图亚特时代的英格兰恰如其分地描述成是“广大的内地乡村通过次要的地方中心构成的网络与一个庞大都会的连接”。其中关键的词语是网络，或者如他后来所说的网状系统——它显示英国是一个由村落、市镇和郡构成的社会，而不只是一些定居地的简单集合，它是一个由交流的网络连结起来的社会。通过这个网络，伦敦对整个王国进行教育，输送大量的人员、书籍和观念。

首先，伦敦是国家的政治、宗教和商贸中心。都铎和斯图亚特时代的政策使宫廷和教会成为英国两个并行的核心，君主象征着帝权和神权的结合。当时的许多作者把宫廷描绘成家庭的典范，国王是掌管这个家庭的慈祥的父亲和教师。从这样的比喻再引申一小步，就会把统治和教育等同起来：郡治安长官和治安法官教导并实施普通法，神职人员教导并施行普通仪式。此外，与皇权结盟的



伟大的伦敦商人们利用法律、预期、度量衡和货币的统一性来获得对国家决定性的经济支配地位。其结果之一就是出现了与乡村和市镇的地方主义明显对立的生机盎然的国家主义。而且确实，地方主义和国家主义的并存，再加上这种并存所要求的并行的、而且经常是相互矛盾的忠诚，对于英国17世纪教育的特征来说至关重要。

伦敦还是印刷业中心，这在相当程度上是由于1557年出版公会的成立。伦敦书籍印刷出版公会在一定意义上代表着从亨利七世执政时代起对印刷业努力控制的结果，特许凭照授予这个由一位主持人、二位公会会员和94位自由民组成的出版公会在英国进行出版印刷的专有特权（虽然间或其他的人或机构也可以得到明确的皇家许可，进行出版印刷），并授权公会会员搜查国内任何印刷、装订和出售书籍者的经营场所，查抄并焚毁任何“与已经或将要颁布的条例、法令或公告相悖的书籍”，对这些被没收书籍的出版印刷者处以罚款和监禁，所得罚款由公会和皇室分享。伊丽莎白一世于1559年批准了这一凭照并在同年的皇家敕令中加入了如下规定：（1）任何新作品的出版必须经女王本人、枢密院的六位成员、或是由英国国教主教团的指定成员审批；（2）小册子、戏剧和民谣须经伦敦教牧人员救济委员会三位委员的审批；（3）重新出版和发行“不论已经在海峡的哪一侧出版过的所有其他有关宗教、政策或政府管理的书籍”，必须由救济委员们监督。27年之后，星室法庭通过法令重新确认了这些规定，并补充要求所有的书籍，除了有关法律由女王的印刷厂负责出版之外，都要经由坎特伯雷大主教和伦敦主教的批准，由伦敦书籍印刷出版经销同业公会和教会官员联合负责规定的实施。斯图亚特王朝只是对这些规定进行了扩充，进一步加强了伦敦出版公会的权力，并于查理一世统治时期达到了顶峰，它严格控制出版商和印刷厂的数量，对皇家印刷厂和其他受宠对象授予的特殊许可也在它的密切监察之下。

群类 监察和垄断的结合当然只是都铎斯图亚特王朝推进统一化、避免国民分歧的又一工具；虽然这些规定没有被严格遵守，但也没有被完全置之不顾，而且它们确实导致政治上和宗教上正统的材料源源不断地从伦敦流向地方。鉴于潜在的阅读群体可能包括半数的城镇男子和三分之一的内地乡村男子，这种传播无疑成为斯图亚特时代英格兰多元口语文化渐趋同一化过程的一个主导因素。

最后，在品位、价值观、知识、信息和学术文化方面，伦敦是国家的中心。芒福德明智地指出，这个巴洛克风格的城市，其功能之一就是“贬斥样式、色彩、材料、质地和装饰上各异的地方传统货物，使在首都使用的产品得到流通”。在知识学术上也同物质方面的情况相同。这一现象不仅很明显地体现在革命前伦敦的清教主义演说和议会党时期报业体制和理念的发展影响之中，还体现在王政复辟之后，对各类不同思想观念的诞生有着不同寻常影响的咖啡馆的快速兴起之中。但最能体现这一点的可能是于1660年成立的致力于推进“物理—数学的实验性研究”的皇家学会的努力。皇家学会最初的聚会地点是格雷欣学院，在两所历史悠久的大学围篱之外。他们强调“哲学的探讨”而不是谈论神学或政治，对牛津和剑桥在思想领域的传统霸权地位提出了尖锐的挑战，而且，它通过成员的信函、《哲学汇刊》以及非正式的交流网络，深刻地影响了英国的学术风格——虽然同时它也导致了17世纪关于自然、人格品质和教育的目的的一些最深刻和尖锐的争论。

同时，美洲殖民地也必须被看做是英国这个网状系统的一部分，是通过一系列次要的地方中心与伦敦连结起来的广大偏僻乡村的一部分。是的，大西洋对于交流联系构成了一个特殊的障碍，但如里奇所指出的，海洋和陆地旅程所面对的困难和风险的差异并不像有些人想像的那么大。不管怎样，在17世纪明显存在着一个跨越大西洋两岸的由伦敦和波士顿、伦敦和纽约、伦敦和弗吉尼

亚之间的联系网络所维系的社会,这种联系很可能比波士顿、纽约和弗吉尼亚之间,或者甚至比波士顿和它周围地区之间的联系更为紧密。这个网络的连结纽带,像伦敦同宗主国内地乡村的联系一样,是凭借着人员、书籍和思想的形式实现的。官员、神职人员和商人往来于大洋之上,他们随着伦敦掌权者的变更而变化。这样,最初是由弗吉尼亚公司、然后由王室派遣到弗吉尼亚一系列的总督和管理人员,在王政复辟之后,由贸易大臣、国务大臣、海军部、财政部派驻到所有殖民地的各类官员人数急剧增加。与之相对,也有为寻求特殊眷顾或者只是代表着某个殖民地的整体利益而东行的代理人员和代表团。

相似地,神职人员的来去从不间断。英国国教牧师从一开始就往来穿梭于英格兰和弗吉尼亚之间,从1675年亨利·康普顿任主教起,伦敦主教对在殖民地推行英国国教开始发挥越来越重要的作用。非国教的传道士自由地往来于伦敦和新英格兰之间,尤其是在议会党执政时期。乔治·福克斯1659年针对“巴巴多斯、弗吉尼亚、新英格兰以及附近所有岛屿的朋友”的演说开启了贵格教派在海外的一场强有力的传道运动,到1689年之前可能共有约100名传道士参与其中。最后还有跨越大西洋的,主要是通过亲戚、朋友和教友之间熟识的关系形成的商贸网络,这种关系为货物交易和获利提供必不可少的信息、信用和资金。像其他方面一样,商贸的路线也通向伦敦。伯纳德·贝林曾经说道:“波士顿商人聚集的城镇交易所,除了地理位置,在其他方面都更与伦敦交易所的‘新英格兰街’相似。”很明显,贸易的路线也通往阿姆斯特丹、西印度群岛以及一般被统称为几内亚的西非奴隶交易港口。但伦敦的优势地位很早就确立了起来,1651年和其后通过的航海条例规定它取得贸易的大部分利润,这种优势地位因此而得到决定性的强化。



伦敦也一直是殖民地进口书籍的主要来源。是的，到1689年在殖民地已经至少成立了四家出版社：一家于1638年成立于剑桥，一家于1674年成立于波士顿，还有两家在1685年分别成立于圣玛丽城和费城。但这些出版社从来也没有打算发行所有种类的印刷品。由于成本、有限的字版以及监察等方面的原因，最初的殖民地印刷商主要出版印制布道辞、年历和教理问答，这些材料因其满足了地方的需要而被认为是有用的，它们因为具有教育作用而被认为是重要的、合算的，因为它们可以找到现成的市场。其他时效性不那么强的工具书、教育和消遣的书籍则由零售书商和个人读者从宗主国的出版商那里大量买进。而且，由于通过读书进行自学经常取代在殖民地难以得到的学校或学徒制教育，伦敦的出版商在殖民地所起的教育作用甚至比在宗主国还要大。

间接地，伦敦在思想领域的影响也大抵如此。出于殖民地与世隔绝的情况，首都的学术和美学格调在美洲尤受尊崇，这既是因为殖民地没有确立起其他可供选择的模式，也因为许多地方具有高深学养的定居者不得不从宗主国寻觅志同道合者。这后一种现象清楚地体现在小约翰·温思罗普的生涯之中，他既是康涅狄格总督，又兼为化学家、矿物学家、医生、商人，并且在他的某次英格兰之行中，于1663年5月23日被正式选为皇家学会的“原始成员”。在那一年，温思罗普作为学会在西方世界的通讯员，肩负着非官方的委托回到了殖民地，其后在他和亨利·奥尔登堡、罗伯特·玻意耳、罗伯特·默里爵士、罗伯特·胡克、威廉·布莱雷顿、艾萨克·牛顿和其他新知识的名流之间有大量的信函往来，他还向伦敦源源不断地发送关于新英格兰的矿产、土著印第安人、木星的行星和在新世界能够看到的彗星的报告。罗杰·威廉斯也于1663年被选为学会的会员，但没有迹象表明他曾遵照规定亲自到伦敦签署会员名录，而且很可能托马斯·布莱托尔也是一位会员，但奇怪的是在所有的学会记录中都没有提到他的名字。另外，有证据显

示,1683年英克利斯·马瑟和一些波士顿的绅士建立了一个非正式的哲学团体,它明显是模仿伦敦的模式,但却没有任何皇家学会的会员参加。然而波士顿的团体没有能够持续下去,这令人痛心。验证了温思罗普早前在给西奥多·哈克的一封信中所提到的殖民地隔绝孤立的问题,在信中他表示对“远离为世界福祉输送优秀事物的众溪之源”而难过。

17世纪美洲殖民地各个社区的教育作用在不同程度上取决于它们的空间位置安排、它们的建立模式和文化特征,以及它们与不论是在附近还是在欧洲的其他社区的关系。因此,任何对这种教育作用的估价都需要进行一种生态的分析,不但针对各种社区生活提供的良义的教育,还针对多种不同形态的正式教育机构提供的较系统的教育。

在17世纪的殖民地可以辨别出两种普遍的乡村定居类型:新英格兰聚居型的农业自然村和切萨皮克地区散居的农庄。在中部殖民地,这两种类型是混杂在一起的,虽然分散的农庄还是占据主要的地位。是的,在新英格兰的边缘地带很快就产生了由分散的农庄构成的社区,在切萨皮克地区最终也由于贸易和交往的需要而产生了村落;但不能让这种后来出现的次要的发展遮蔽最初普遍的定居模式。

17世纪新英格兰的自然村(“Town”一词源自古英语的“Tun”,意为乡村;“Township”意为,自然村落指的是村子和周围村民耕种的土地)是面积从4~10平方英里不等的授权土地。在每个自然村中心附近是村庄,一般包括一块公地、一座教堂、一所学校、一块墓地和最初定居者的宅地。居民实际的田地由距村庄远近

不同、位于不同方位的几块土地构成，是通过抓阄分配的。除了家园和完全为村民所拥有的耕地（这一点具有重要意义）之外，他们还可以利用共同拥有的牧场、草地和林地。尽管最初的土地分配并未严格按照均等的方式——实际上，财产、家庭的人数、社会地位是决定分配给一个家庭土地份数的重要因素——大多数的农田一开始都是很小的，而且倾向于保持这种状态，但也有居民在通常会出现的几次分地中并没出卖任何自己的田产，而且或许通过明智的交易、购买和联姻把自己的几块土地合并在一起，最终很可能会拥有几百英亩的农场。

至此为止，它们与同时代英国乡村的区别只是没有乡绅的庄园。但在教育生态方面具有重要性的一点是，新英格兰的村庄不止是一个地理上的区域。它在本质上是为政治、宗教和社会目的而组织起来的住户群体——这个团体对共同的防御来说是有用的，它有利于地方的管制，并且对于建立典范的基督徒社区是不可或缺的。换句话说，它是聚集起来的政治社区，就像教堂是聚集起来的宗教社区。或者再换一种说法，它是行使教育的人民政体。40 或 60 户家庭日复一日地在一起从事各种活动，相互间广泛影响的潜在可能性相当大；这些家庭认同被广泛接受的、高度明确的、而且经常是被反复重复的某些系统的人类理想和志向，它们的并存本身在本质上就有深刻的教育性。

在这样一个社区内，家庭、教堂、学校和学院都支持和强化日常生活的非正式教育作用。在需求和客观条件的交互作用下，各种职责也经常从一个机构转到另一个机构。这样，随着人们对家庭忽视本身责任的日益担心，在 17 世纪 50 和 60 年代教理问答的责任趋向于从家庭转向教堂；同样，由于学校的数量增多，而且教师不再严格要求入学者必须识字，在 17 世纪 50 年代以后对阅读的教育渐趋于从家庭转到学校。最后，鉴于新英格兰教育的独特性质，教堂几乎不可避免地成为这样一个社区中认真、系统的主要教育



机构。尽管家庭的数目明显更多，尽管学校在任何给定的时间段内对学生的影响可能都更为强烈，但教堂却通过影响家庭、学校以及它自身的作用而成为教育舞台上的主角：它们吸纳了最强有力的人物为之服务，它们的影响几乎遍及全体人民（包括所有年龄的个人），而且它们所教育的内容被普遍地认为是对今生和来生具有最为重要的意义。

尽管这些社区提供的认真有计划的教育非常有力，却并非是无所不能的，新英格兰的历史就生动地表明了这一点。确实，这种教育固有的内在问题是它永远无法对外部世界事件的前进发展拥有充分的前瞻性。借用弗农·帕林顿对“清教徒”和“扬基人”（Yankee，指新英格兰人）的经典区分，在这几个城镇中的正式和非正式的教育机构所不断培育的是清教徒，而从事生意、贸易和投机所不断培养的是扬基人，而且确实，扬基价值观很早就出现在哺育清教徒的园地之中，因此萨缪尔·休厄尔家才有老于世故崇尚名利的风气；由此城镇文法学校的教师才被要求教授实用的写作和算术；也由此才会有罗伯特·凯因这样的商人，他把教士对“游手好闲、懒惰和无所事事的生活”罪恶的反复训诫运用到非常实际的领域。扬基观念的闯入很快就引发了一片哀叹之声，这种悲叹一俟第一代移民成为过去就开始在整个新英格兰回响。“过分的尘世追求深深地攫住了许多人的心灵，”爱德华·约翰逊上校在《救世主在新英格兰的创造神迹的省份》一书的结尾悲痛地讲道：“以至于我们来到这里的主要目的被遗忘了。尽管采取了许多强有力的措施，我们却止步不前，似乎主不再有工作让他的人民来完成，而是每个人都各谋私利。”或者，如科顿·马瑟在半个世纪后描写普利茅斯时简明地指出的：“宗教造就了繁荣，但繁荣却毁掉了宗教。”

马萨诸塞教育机构结构表

	1650	1689
家庭	2 339	8 088
教堂	43	88
学校	11	23
学院	1	1
出版社	1	2

在定居的最初几十年里南部经历了许多集中程度各不相同的、设有防御工事的村庄社区实验，但它们是个人的随意的集中所形成的，而非是扩展的亲属群体、聚集的教派会众或家庭盟约结成的团体。在最开始的一些年中，詹姆斯敦从各方面来看都是一个半军事性的社区，主要由居住在围场之内的从事生产出口到英国的沥青、板油、肥皂粉并且偶尔探查金矿的男子组成。从1611年到1619年属于半集中定居的阶段，在此期间开始了有计划的耕作，但定居者仍属于弗吉尼亚公司的仆役，没有对土地的完全所有权。在1619年之后，私人的圈地开始被建立起来，这样到1622年印第安人大屠杀时，沿着詹姆斯河岸已经有将近80个家庭农场，其中许多是契约仆役在合同期满后被授予100英亩土地的基础上建立起来的。此后，印第安人被有步骤地赶出弗吉尼亚滨海地区，从1624年皇家管制开始起，农场主对土地拥有所有权就成了一种规则。然而弗吉尼亚人生活方式的大转折是随着烟草的成功种植和销售开始的。约翰·罗尔夫在1612年最先种植了烟草。在发现种这种作物能赚大钱之后，由于人们越来越深地认识到土地是一种很快会被烟草种植耗竭的有价值的商品物资，并且在任何动听的关于公共利益的道理都难以约束的高涨的创业热情的驱使下，人们很快就分散到了广大的乡间。在1622年有60 000磅烟草出口

到英国，它带来的利润如此巨大以至于人民大会认为有必要要求每位户主都要种植足够的粮食来满足自己和家属的需要。在成功地迫使印第安人离开这一地区之后，沿着弗吉尼亚海岸平原的河口和海湾遍布着中小型的圈起来的农场，每一个都有自己的房子和码头。因为商业贸易主要都是通过水路进行的，村镇对于弗吉尼亚人来说既不必要，而且也确实没有太大的吸引力。

在这些情况下，这些家庭就承担了在英国和新英格兰一般由教堂和学校担负的教育职责。由于教区可以大到100平方英里而且许多无人负责，教堂最多只能影响到有限的一部分人，而且还是时断时续的。此外，由于人们散居于乡间，学校也就不太经济可行，因为既缺少资金又没有足够的学生，教师就更不要说了。确实，正像理查德·格林牧师于1662年指出的，这里连社区生活所能提供的非正式的教育都没有，他对于“基督徒社区、兄弟般的相互劝诫、圣洁的教徒典范、牧师对疾病和苦难的解救，和基督徒之间及世俗民众间的探讨交流的益处的极大缺乏”深表痛心。

当然，格林把村镇看做是解决殖民地所面临的一些严重问题的关键，不过他和其他人在接下来的半个世纪中的努力都没有任何成果。但这决不能抹杀弗吉尼亚对教育的兴趣，这种关注的程度至少与宗主国的偏远地区不相上下：它的努力是很清楚的，但其所形成的教育机构的形态却与海湾殖民地的大相径庭。由于社区不能起到有力的教育者的作用，教育的责任就落到了一些具体机构的肩上——家庭、教堂、学校和学院——但由于这种情况内在的环环相扣的特性，社区的无力又使这些机构很难发展。因为1689年之前这个殖民地没有一所学院，弗吉尼亚人只有到宗主国的学府或是哈佛，或者是跟从私人导师，或者也有个别的通过自学来获得高等教育。由于学校很少，教堂和家庭就担负起了通常应由教师履行的责任。而且，如前所述，由于教区面积广大，陆路交通又很困难，家庭经常不得不承担全部的教育职责。可以从两个方面看出这



些家庭成功地完成了这一使命，一方面整个 17 世纪弗吉尼亚人的识字率都相当高；另一方面某些家庭尽管并非绅士出身，但过起绅士的生活方式却得心应手。

在 17 世纪中部殖民地的居民形成了差异很大的不同的定居方式。有授予像卡特里特和佩恩这样的人的大片的私有地产，他们把自己的土地看作是收入的来源并把大小不等的土地出售给个人或团体；也有在空间的安排和社会的构成上都与新英格兰的村庄十分相似的长岛和东泽西的典型的清教村庄；也有在社区组织形式上倾向保持各自宗主国特色的荷兰人、瑞典人、德国人、法国人和芬兰人定居地。普遍地，特许独占殖民地会形成像弗吉尼亚人民自治时期那样的分散的农庄。确实，威廉·佩恩在 1685 年就曾指出，许多对土地充满了强烈渴望的早期弗吉尼亚人似乎并不在意村庄明显的文化优势。长岛的清教村庄，以及瑞典新教派、芬兰路德教派和法国加尔文教派教徒的较小的民族定居地，都在某种程度上常常比较集中，因而在教育生态上就与新英格兰边疆社区近似，在没有了第一代清教徒那种乌托邦式的对救世主的坚信的情况下，保持了社会和思想学术的聚合性。

教育机构的结构表：弗吉尼亚

	1650	1689
人口	18 731	52 101
家庭	3 122	7 232+
教堂	27	52
学校	1+	8
学院	0	0
出版社	0	0

最大的非英国人定居地无疑是荷兰的殖民地新尼德兰。像弗吉尼亚一样，它最初不过是一些主要同印第安人进行皮毛交易的

设有防御工事的贸易站。但宗主国的当权者也对建立社区感兴趣，他们制定分配土地的计划，大片地产被授予了一些地主，由他们负责找定居者开垦这些土地，较小的地产则直接分配给正直的农民。大地主采邑上早期的定居点相对比较紧凑，但一旦当印第安人的威胁减弱之后，佃农就开始迁移到更为偏远孤立的农庄。相似地，被直接授予土地的自耕农分散在整个乡间；而且，尽管荷兰西印度公司持续地努力试图使他们“像英国人所习惯做的那样”在村庄聚居，他们在整个 17 世纪一直保持着分散的状态。

到 1664 年，人口刚过 5 000 的新尼德兰有包括新阿姆斯特丹在内的十几个荷兰村庄，有在长岛的几个清教徒的村子，还有特拉华河沿岸一些散布的瑞典人和芬兰人的小定居点。这些社区的教育生态与同期新英格兰的社区有相似之处。居民的集中程度足以提供单个家庭范围外的社会、经济和思想学术交往；家庭、学校和教堂互相支持各自提供的教育。在许多时候，朗读者和教师实际上是同一个人，确实，在 17 世纪 60 年代布雷克兰的德波夫瓦不但做朗读者—教师，还同时是领唱者、教堂司事和法庭通信员。这些荷兰村庄与新英格兰的城镇的区别在于它们自治的权限不那么明确，也没有那么清晰的教育理想，虽然通过大量地吸纳当时荷兰共和国繁荣的思想文化生活，新尼德兰可以夸耀拥有相当丰富的文化。

如果说新英格兰聚居的村庄社区和弗吉尼亚分散的农业定居点提供了两种 17 世纪殖民地典型的教育模式的话，那么到 1689 年已经引人瞩目的几个集镇——主要是波士顿、纽约和费城，还提供了另一种模式。这些从村庄发展起来的城镇越来越近似于布里斯托尔或南安普敦这样的宗主国商贸中心，而不是那些较大的农业定居地。像宗主国的那些同类城市一样，它们很早就显示出了人和机构的多元化，这种多元化本身就扩大了居民获得教育机会的领域和范围。家庭、教堂、店铺、市场、营业所、酒馆、法庭和监狱

都比村镇中更多,形式更为丰富。同样,形式多样的学校和课堂提供从击剑到刺绣的任何可以想得到的艺术门类的教育。由此形成的教育机构的形态非常复杂多样,而且对个人的影响迥异:一些人主要是从某一个家庭、一座教堂、一所学校和一个认同共同的宗教观念的居住区获得教育;其他的这些机构的教育就构成了一个与之冲突的价值和观念的驳杂的拼图,它们的影响必然让人感到困惑,但同时也具有潜在的解放性。

态林伯婚代善君直一五册VI个整亦册册,县

教育机构结构表:新尼德兰—纽约

	1650	1689
人口	4 116	13 501
家庭	686	2 250
教堂	8	34
学校	7	11
学院	0	0

像它们在英国的同类城镇一样,殖民地的集镇也成为主要的交流中心,通过它们,外部世界的(尤其是伦敦)思想、价值观和时尚格调被过滤,并传播到殖民地内陆乡村,由此它们也是发往宗主国的殖民地产品的主要集中地。为新英格兰起这种作用的城镇是波士顿和纽波特,在中部殖民地则是纽约和费城,在南部起这种作用的则是伦敦,在这里从各方面来讲都是投合种植园主的喜好以使他们直接与宗主国进行交易(在布里斯托尔的帮助下)。

主宗的科友尊普交商延浓并灌

会附北美殖民地的移民主要来自处于文化发展高峰阶段的、西方世界文化程度最高的国家。自然地,正式的教育机构很早就在这些



殖民地建立起来,并且在欧洲文明向新世界的传播中起到重要作用。到1689年,这里已经很明显形成了生机勃勃的盎格鲁—美洲文化,给移民们提供接触大部分、如果不是全部、西方世界积累的智慧的机会,尤其是同时代英国人所代表的知识、价值观和理想。殖民地拥有大量的书籍,包括标准门类的学术著作、纯文学和通俗文学;文化普及程度同宗主国一样都很高,甚至有过之而无不及,这是最初殖民地移民的有选择性和复辟王朝压制殖民地教育失败的结果。此外,殖民地人民拥有对他们所继承的知识进行批评、改善、重新分类和修正的思想学术技能:他们通晓拉米斯和亚里斯多德的传统逻辑,而且,在17世纪80年代他们越来越了解笛卡尔的新方法,再者,他们惟一的本土高等教育的学府倾向于欢迎这方面的非正统学说;他们也对新科学有所认识,哈佛在查尔斯·莫顿于1686年到达新英格兰之后,迅速接受他的“物理学概要”这一事实即是明证;他们还拥有几家兴旺的出版社,已经开始出版发行如年历和编撰的法律典籍这样的本土资料,同时还出版像教理问答和《诗篇》这类传统材料的新大陆版本。

可以说这一切都是令人满意的,并且毫无疑问,对避免陷入人们普遍畏惧和谴责的野蛮境地起到了重要作用。但是必须要提及教育机构同殖民地一般生活质量关系的问题。人们的印象是,殖民地的生活大体上与英格兰偏远地区如德文郡、约克或兰开夏相当。从法庭程序到住宅样式,从娱乐到装点门面的艺术,从纺织品生产到城镇规划,在所有这些方面殖民地的最初风格都与宗主国类似,而且主要由于教育的作用,这种情况在17世纪七八十年代第一代移民过去之后依然保持着。

但移民们不但通过经验,还通过学校和教堂进行学习获得知识,而一个必须要问的问题是:教育机构在多大程度上表达和整理了从经验获得的见解和认识,并把它们传授给后代。正如我们所能预料的,这方面的记录是混杂的。家庭最具灵活性,在关于农业和

手艺的方法和材料的新观念被收入书籍以前就开始传播它们。另一方面,教堂、学校和学院以及受审查制度限制的出版社的变通适应性较低,这主要是因为它们进行更系统性的教育并更关注象征性和编撰整理性的学习。这些拥有对常识进行批评的正规技能的机构,同时也推出了关于巫术的学术性著作,关于放血疗法的医学学术著作,关于药效形象原则(指旧时根据天然物外形判定其药效的观念)的药理学学术著作,关于土著印第安人的灵魂的科学学术著作——所有这些著作包含被当作权威观念的错误,如果说它们有什么作用的话,就是使它们的读者比一般没受过教育的人更不易接受真理。但移民们在这方面的境地并不比他们宗主国的同侪更糟,而且不断地遭逢新情况和危急突变(更不用提那些土著印第安人)很可能使他们更能认识到学术的局限性。“他们只有很少的学者,”约翰·克莱顿牧师在1684年描写弗吉尼亚人时是这样说的,“所以每个人都学成了半个医生、半个律师,而且他们具有一种你可能觉得很有意思的天然的敏锐。”5年后,大约是同样的感觉促使科顿·马瑟指出新英格兰的青年似乎“非常机敏,在能力上非常早熟。”

这样,总体来说美洲殖民地在移植教育机构和给予居民接近西方文化传统的机会方面取得了极大成功,虽然每个殖民地都面临着调整这一传统使其适应新世界生活的要求的问题。然而,这几个殖民地似乎从一开始就决意强化它们之间的某些区别,并常把它们同教育上的区别联系起来。甚至在离开英国之前,清教徒们就强调他们的神圣目标不同于弗吉尼亚人对利益的追求,而对宗教殖民地和贸易殖民地进行比较的言论更是贯穿17世纪始终。弗吉尼亚人则不认为非国教派如何神圣,他们颂扬自己国教信仰的至高无上。马里兰、宾西法尼亚和纽约的居民则不那么自以为是,但从贾斯珀·丹卡斯关于他1680年新英格兰之行的日记中可以明显看出,他也不认为那里的教堂或哈佛学院有什么可取之处。

由于宗教、民族和社会的差异,几个殖民地之间确实存在着质的区别。新英格兰因为很早就有了一所学院和一家出版社,以及高度集中的知识分子,故此在17世纪起到了近于文化的创造者的特殊作用,这也是无可辩驳的事实。另一方面,如果不在它们自己之间进行相互比较,而是把它们同各个宗主国的偏远地区以及那个迥然不同的17世纪英国殖民地爱尔兰相比较的话,美洲殖民地之间的教育相似性就变得异常显著。

在整个17世纪,对爱尔兰和美洲进行殖民的计划一直交织在英国扩张主义者的心中,1606年之后,它们在资金和人员方面的竞争性越来越大。虽然伊丽莎白曾试图通过让爱尔兰每一个地区的首领把他们的土地献给皇室,然后再由皇室把这些土地作为对他们效忠皇权的回报,重新授予他们解决爱尔兰的土地所有权问题,1607年所谓的伯爵叛逃却为斯图亚特王朝实施普遍的土地没收和殖民政策铺平了道路。这一政策使1641年爱尔兰起义时它大约45%的土地落入了新教徒的手中,克伦威尔时期的殖民政策很快把这一比例提高到90%;此外让英国和苏格兰的绅士和自耕农到爱尔兰定居,以此监视他们并保证最终使其国教化的努力一直持续着。到1672年,据威廉·佩蒂估计,爱尔兰的总人口为1 100 000,其中包括800 000爱尔兰天主教徒和300 000英国、苏格兰和威尔士新教徒。

虽然在爱尔兰本土人口的规模和密度要远远超过讲英语的美洲,这两个殖民事业还是有一些显著的相似之处。在两个殖民地都是少数英国人夺走了当地人由松散的血缘亲属群体控制的土地,而且英国人不但都对两个新获取的领地进行经济开发和剥削,还致力于使它们最终国教化。但出于多种原因,在北美的创业冒险注定要比在爱尔兰成功得多。首先,白厅对待这两个地区的方式是大不相同的,这当然是爱尔兰海同大西洋的宽度的差异决定的。其次,两地本土人的性质迥异:不论在17世纪20、30年代英国观察



者多么倾向于把爱尔兰人和印第安人类比,爱尔兰人在社会和政治上都与英国人更为相似,在技术上则更为先进(根据西方的标准),并明显属于高加索语系(根据英国人的尺度,他们因而具有同化的更大可能性)。再次,各个移民群体的性质和动机存在差异:前往爱尔兰的移民从来没有17世纪30年代美洲大移民那种组织性、知识造诣和传道热情。最后还有一个事实是,爱尔兰没有为美洲的奴隶制提供基础的来自非洲的强迫移民。

由于在技术上的绝对优势,并且在人数上劣势不大,北美的英国定居者得以通过一系列残酷的战斗击败印第安人,把他们赶到内陆。由于不具备明显的技术优势再加上数量上的更大劣势,爱尔兰的英国殖民者从来没能真正完全制服爱尔兰人,而且,那里当然也没有像阿勒格尼山另一侧的地方可以把他们赶过去。由此导致的防守戒备的心态使双方都无意于对教育进行最大努力。被征服的爱尔兰人被剥夺了上学的机会,他们的教育落入了素养极差、目光极其偏狭的本土教士手中。虽然拥有在音乐和诗歌方面丰富繁荣的口语文化,他们的经济和社会组织却停留在中世纪阶段,生产成效相对较低,这使人想到托马斯·麦考利的看法,即爱尔兰人一直具有的特殊品质使他们有魅力但不富有。而富有土地但却缺少劳力的英国征服者难以吸引来知识分子阶层或学识很高的教士,甚至足够的教师,只有都柏林是个例外。它是17世纪末英伦群岛的第二大城市,并且是围绕着三一学院、一个哲学学会、一所医学院、一间兴隆的剧院、一家充满活力的出版社和许多酒馆、咖啡馆和书店形成的兴旺繁盛的盎格鲁-爱尔兰文化中心。但都柏林和考克、里默里克、基尔肯尼以及戈威这样较小的城镇,其知识和经济活力并不能弥补抵消农民深深陷入中世纪放牧生活方式带来的难以抵制的迷信、生活节奏、习惯和长期贫困。甚至在苏格兰长老派教徒集中的乌尔斯特,处于支配地位的新教保持一种相对限制性的文化生活,而“纯粹的爱尔兰人”则倾向于对此保持冷漠。佩蒂

在他开拓性的著作《爱尔兰政治解剖》中令人信服地阐述的正是这种限制和惯性的结合，而如果把它同新大陆一般的英国社区的社会和知识思想活力相比较，就会发现关于哪一个美洲殖民地的教育状况最好、文化程度最高的长久争论就变得不那么重要了。



茲呈玉函銀票紙票計人令中《陪輸部題呈案》并舊函封請開辦  
林函因封國英商辦一請大議同官辦果成而，合辦商辦麻棉綢  
蘇商與英商辦美个一聽于英商會辦，辦出林氏商辦想與麻會  
。丁要重公辦不辦變效領年人才的高量更替此文，我量與林育





（至 1981 年—至 1989 年） 社会主义 卷二 第

（至 1981 年—至 1989 年） 社会主义 卷二 第

## 导 言

他是美国人，把一切古老的习俗偏见留给过去，从他所欣然接受的新生活方式中汲取新的观念，服从新的政府，接受自己那新的身份和地位。我们伟大的母校以她那宽阔的胸怀拥抱了他，他变成了一个美国人。

正如乔治·麦考利·特里弗利安多年以前所指出的那样，“光荣革命”根本就不像人们所理解的那样荣耀，更不像一场革命，不过是使英格兰免于第二次内战的一系列妥协与和解。从政治上来说，1688—1689年之间所发生的事件使查理二世的弟弟、忠于罗马天主教的詹姆斯·斯图亚特与詹姆斯的女儿玛丽的丈夫、在归正宗新教改革派的环境下出生长大的奥伦治亲王威廉之间的十年争斗达到了一个顶峰。然而，这一剧烈冲突所代表的并非与过去的根本决裂。当然，邀请威廉和玛丽即位的国会确实发布了一个振聋发聩的《权利宣言》，表明了国会对詹姆斯二世的不满，确定了议会那“古老的权利和自由”，显然在这一过程中还限制了皇室的特权。还应补充一句，限制皇室特权使威廉十分沮丧。但事实



表明这一所谓革命性的解决方案从一开始在根本上就是保守的并且在一些方面是相当反动的，只是后来在辉格党占主导地位时才推行了一段时期的个人自由。<sup>1</sup>

在宗教领域，1689年5月24日通过的《容忍法案》中的这一和解方案标志着国家强迫全体民众接受统一教义的结束。即便如此，与传统的最初决裂也被尽可能地加以限制：那些非国教信徒仍然被排除在公共机构和大学之外；《祈祷书》未加改变地继续沿用；天主教徒被置于法律范围之外，但实际上他们开始享有曾经是反对派的新教徒所拥有的大部分特权。1689年革命所取得的真正的进步在于它结束了现行的宗教迫害；但我们又一次看到这一最初的变革只是到后来才导致了一段时期较为真实的宗教宽容。

不管实际情况如何，在英国和美国广为流行的看法是确实有过一次“光荣革命”，而且这个王国在千钧一发之际被从专制主义、天主教以及詹姆斯的控制之下拯救了出来。在殖民地，这次革命在政治上的最直接表现就是詹姆斯匆匆忙忙建立起来的、对新英格兰的统治迅速垮台。1689年4月反抗始于波士顿，很快扩展到纽约和马里兰，甚至还波及到弗吉尼亚。弗吉尼亚下议院实际上是把总督埃芬汉的霍华德爵士轰出了殖民地。也许较为长远的政治影响明确地体现在英格里斯·马瑟于1691年为马萨诸塞州争取到的一项新的特许法案中：这个法律文件保留了皇家总督制度的条款，但其中也包含了委托一个代表大会进行托管的内容，这个代表大会成员根据其财产资格（而非宗教信仰）由几个城镇的不动产所有者们选举组成；它同时还赋予总督和代表大会全权“制定、颁布和建立各种有益并合理的命令、法律、法令、条例和指令，可附设或不设处罚条款（以使这些法令不至于与英格兰的法律不一致或发生矛盾），这可根据是否有益于所指的省份或领地而定。”从宗教上来看，这一容忍法的影响是双重的：它确认了早已在殖民地明显存在的宗教多元化，为保障持不同教义者的权利

提供了一个法律上的先例；它解除了都市圣公会教徒们在詹姆斯的天主教會的威胁下所形成的那种强烈的忧虑，从而使他们得以在新大陆大规模加紧他们的传教活动。<sup>2</sup>

所有这些变化显然对殖民地的教育产生了影响，其中主要是使得持不同教义者得以自由地根据自己的见解布道以及在学校讲授课程，虽然在教师许可和学院注册方面也有影响。然而，从总体上来说，光荣革命对教育的触动在某种意义上来说是肤浅的，并且从根本上来看是相当零散的。这毋宁说是围绕着光荣革命的一场与其难解难分的知识革命，正是这场知识革命对教育形成了更为直接的和深刻的影响，渗透到教育的目的、进程和规划之中的方方面面，并最终在 17 世纪占主导地位的派生性殖民地文化与 18 世纪日益显现出开创性的地方文化之间形成了一个分水岭。这场知识革命的象征就是牛顿的《数学原理》（1687 年）、洛克《论宽容的信札》（1689 年、1690 年、1692 年）、《人类理解论》（1690 年）和《两篇关于政府的论文》（1690 年）的发表。

历史学家们对于 17 世纪 80 年代发生的政治革命和知识革命之间的联系已经有过大量的讨论，这种讨论在近年来已经演变成了激烈的学术论争。学术界的两位主要人物是艾萨克·牛顿和约翰·洛克，这两人基本上是同时代人，并且在许多重要领域有着惊人的相似之处。洛克于 1632 年生于布里斯托尔附近，出身于一个律师家庭，家境较为富裕并有着良好的社会关系。牛顿生于 1642 年的圣诞节，是林肯郡一个小地产主的儿子，父亲在他出生前的那年 10 月去世。洛克进入了牛津大学基督会学院；牛顿则进了剑桥大学的三一学院。两人都在学生时代偏离了当时在大学里占统治地位亚里斯多德哲学，洛克是通过塞斯·沃德讲授的天文学和约翰·沃利斯讲授的几何学以及阅读笛卡尔的著作而实现这一转变的；而牛顿则是通过跟随数学家艾萨克·巴罗学习研究而实现这一转变的，巴罗是剑桥大学卢卡斯讲座的第一位主讲人。两

人都很早就显示出了对一些论题的关注，而这些论题成为后来他们成熟作品中的主要内容。洛克在基督会学院高年级学习的最初几年里，即 1658 年后，大胆地就国民政府和宗教宽容问题提出了自己最初的设想，令人惊讶的是，这些都是霍布斯式的推测。牛顿在 1665 年和 1666 瘟疫流行的这两个不同寻常的年头里，热心地进行数学计算和光学实验，这为他的《数学原理》和《光学》两部著作的出版奠定了基础。两人都保持着与大学的联系而又未担任教会职务，但洛克最终被迫离开了基督会学院而从事个体行医。两人都入选皇家学会，牛顿还于 1703 年起直到他 1727 年去世时一直担任皇家学会会长。两人都没有结婚。牛顿在国会中是一名辉格党人，就是这个国会请威廉和玛丽即位；洛克于 1689 年 2 月随玛丽乘伊莎贝拉号返回英格兰。两人都在适当的时候由威廉任命担任了政府职务，洛克担任主管上诉和贸易的长官，牛顿则担任了造币厂督察并且后来又担任了厂长职务。

两人第一次见面是洛克于 1689 年回到伦敦后在彭布罗克伯爵举办的沙龙里，接着他们在那里兴致勃勃地就哲学、科学、政治以及宗教等问题交换了看法。1693 年，两人的友谊遇到了一段波折，牛顿误认为洛克想把他拖入与女人的争风吃醋之中，但洛克却表现出了非凡的耐性。几个星期之后，牛顿的道歉弥合了他们之间微小的裂痕。此后直到洛克于 1704 年去世，他们之间的友谊再没有出现波折。据说洛克在阅读《数学原理》一书中的那些较为概括性的命题之前，曾问过荷兰数学家克里斯琴·惠更斯有关牛顿书中的计算是否准确，而事实上也确实有一份留存下来的牛顿手稿，用于证明计算行星的椭圆形轨道的那个引力与其间的距离成平方反比法则是正确的。这一证明很可能是专门为洛克而做的。不管怎么说，洛克发现这些概括性命题令人耳目一新，并且在他的《人类理解论》一书的序文中向这些命题的提出者“无与伦比的牛顿先生”致敬。有证据表明，牛顿对洛克于 17 世纪 90



年代成书的那些著作曾研读并给予了评价，其中特别是那些论述宗教政治和宗教本质的著作。<sup>3</sup>

尽管两人实际上都彼此十分了解，但这一事实对于他们的著作来说并未产生多大影响，因为他们的大多数著作都完成于他们的友谊开始之前。但他们之间的这一友谊确实象征着 17 世纪他们所综合构建并清晰表述的两大传统学说之间的相互联系：即以牛顿为代表的经验主义科学和以洛克为代表的经验主义政治学之间的相互联系渗透。这两个人，用牛顿那经常被引用的话来说是站在巨人的肩上。牛顿本人不仅综合了伽利略那颇具说服力的、区别真实的星体运动和表面看上去的星体运动的证明，综合了第谷和开普勒有关行星运行轨道的椭圆性质的数学假设，综合了笛卡尔的解析几何和惠更斯将解析几何在物理学中的运用的理论和方法，也把培根对人类有能力认识自然的信念结合到自己的理论之中。他的综合性理论革命性地改变了人对宇宙的认识，把一个由人们无法了解的上帝以他那无穷的智慧随意统治的神秘王国变成了一个由拥有无穷智慧的上帝所启动的、允许人去认识他的杰作的、井然有序的宇宙。<sup>4</sup>

洛克通过把新的自然哲学运用于精神和伦理哲学之中，综合了由托马斯·阿奎那、马基雅维里、莫尔以及托马斯·史密斯等人所传承的那种崇尚混合政府的古典主义传统，综合了由爱德华·柯克爵士、阿尔杰农·悉尼以及詹姆斯·哈林顿等人所代表的那种历史比较观察方法，综合了托马斯·霍布斯和威廉·坦普尔爵士的归纳政治分析法，同时也把培根对人类有能力认识自然的信念以及培根所特有的、坚持把人类事务放在自然环境中来考察的观点结合在自己的理论之中。他的综合理论和牛顿的理论相类似，把经验主义和理性相结合，把人类和社会看成是处于一个可被认识的世界中的可被认知的现象，把政治和教育看成最好是由经验和实验所形成的理性来安排的过程。这个理论与典型的启

蒙主义教义中的那些政府应获得人民的同意与支持、教育应为生存服务以及世界处于一种不断进化的可能性之中的理论仅有短短的一步之遥。这些教义在光荣革命时确实已经遥遥在望了，可用于支持辉格党的支持者们，可赋予构成这场革命的那些政治事件以更大的意义并因此而影响到随后的历史进程。

牛顿和洛克不仅仅是杰出的、富有创造力的理论综合者，也不仅仅把一个时代的创造性思想收集起来并系统有序地予以说明，从某种方式来说，他们更像知识的多棱镜，把一朝收集得来的这些创造性思想在不同的水平面上、以不同的形式散射到更为广泛的大众之中。牛顿和洛克的思想从伦敦向外广泛传播，并迅速传到了美洲殖民地。马萨诸塞州的托马斯·布拉特尔曾通过向位于英格兰的格林威治天文台发送了一系列彗星观察报告实际参与了牛顿的研究过程，这些报告又从天文台转到牛顿手中。可能早在17世纪90年代殖民地的知识分子如科顿·马瑟等就已经了解了《数学原理》一书中的某些概念，尽管现存已被公认的最早的一本《数学原理》是詹姆斯·洛根于1708年4月为其个人藏书而获得的。洛克的著作来的更快，实际上早在1700年，一大包书就由伦敦书商奥恩沙姆和约翰·丘吉尔发运到了宾西法尼亚的委托人手中，其中包括《人类理解论》、《教育漫话》（1693年）、《两篇关于政府的论文》、《论宽容的信札》以及《基督教的合理性》（1695年）。除了这些著作以外，还有明显的证据表明牛顿和洛克的思想是通过大众普及的方式得以广泛传播的，普及读物有亨利·彭伯顿的《艾萨克·牛顿爵士的哲学一览》（1728年）或艾萨克·沃茨的《心智的改善》（1741年、1751年）。他们思想的普及传播还通过出版年鉴、报刊转载、演说布道以及发行各类小册子等方式来实现。此外还有并非最不重要的一种方式，即由殖民地的人以当地的语言转述他们的思想，这些当地人从他们的思想中发现了理解美洲新大陆的来龙去脉的钥匙。<sup>5</sup>

## 二

牛顿和洛克的思想大受欢迎的那些殖民地在 1689 年还是一系列互不连接的殖民地，从佩诺布斯科特沿大西洋沿岸一直延伸到查尔斯顿。所有这 20 万移民都散居各地，被大片荒原所分离，常被怀有敌意的印第安人所包围，与大城镇的联系显然比他们相互之间的联系要紧密。四分之三个世纪之后，即印花税条例危机前后，殖民地人口已增长了九倍，达到 180 万人，沿海殖民地已经相互连接起来，北美大陆内地至阿巴拉契亚山脉之间已有人定居，在断断续续的一系列战争中，法国及其印第安军团也被打败了，从而使得殖民地最终扩展到密西西比河流域，蓬勃发展的殖民地间的交通网已开始十分明显地促进地方文化的发展以及地方社团的兴起。

1689 年之后人口的急速增长主要是由于人口自然增长率异乎寻常迅速提高的结果，这显然是与较为稳定的社会和繁荣的经济等条件密切相关。因此，18 世纪殖民地定居者中的大部分人口仍和 17 世纪时一样拥有英国背景。但 18 世纪的一个主要发展变化就是殖民地移民的特征发生了重大改变，大批苏格兰人、苏格兰爱尔兰混血人、法国人、德国人、非洲人加入到移民行列，他们特别钟情于中部和南部殖民地。这种变化的原因十分复杂并常常是难以说清的。当然，无论是直接从西非贩奴口岸来的还是经过拉丁美洲或西印度群岛间接来的非洲人，都是被迫的并且在途中经受了令人难以描述的经历；德国人则是逃离自 30 年战争之后已成为政治和宗教战场的的一个国度；爱尔兰的苏格兰人对当地的土地制度不满，这一制度似乎通过高地租和短租期使他们深受其害，而当光荣革命之后所订立的 30 年土地安排于 1718 年一下子到期时，大批人又选择了移民美洲；苏格兰的苏格兰人逃离由连



年的庄稼歉收和牲畜病死而造成的萧条和贫穷；法国的胡格诺派由于1685年南特赦令的撤销而来的宗教迫害被迫逃出欧洲。除了非洲人之外，北美洲对所有人来说都意味着廉价的土地（土地对于定居于其上的定居者来说常常是免费的）、宗教宽容以及长期劳动力匮乏而造成的机会。在几十年的时间里，这些移民填补了较早定居者们所留下的空隙并向西推进，翻过阿勒格尼山脉远达匹兹堡，然后向南进入弗吉尼亚皮德蒙特以及卡罗莱纳内地。他们使费城、纽约以及内地一些小市镇的人口大大增加。他们带来了丰富多彩的多样性文化，而这种文化不可避免地对形成北美大陆生活的特征有着深刻而又带有永久性的影响。

这种新的多样性所造成的直接影响在不同的地区有着相当大的差别。在新英格兰，这种影响最弱，那里的人们在整个18世纪中都对不同的文化持有怀疑态度，因此他们并不欢迎新来的移民。文化多样性在马里兰、弗吉尼亚以及卡罗莱纳影响很大，除了在这些地区的西部住上人之外，这里还稳固地建立了作为一种经济和社会体制的奴隶制。具有讽刺意味的是，文化多样性在佐治亚有很大影响。这个殖民地是作为负债人的庇护所而建立的，它的建立恰逢英格兰真正开始制止移民，因此成为早期依赖多种人口来源的一个地区。这种多样性在中部地区的发展中有着决定性影响，其中主要是新泽西、特拉华以及影响特别大的宾西法尼亚等地。宾西法尼亚头一百年的历史确实可以说成是在地方主义兴盛时期美国人口多样化的一个缩影，并且随着人口的多样化，殖民地社会也在发生变革。

从一开始，威廉·佩恩就把他在这块新大陆上所持有的大片土地，看成是为受到迫害的人们所提供的避难所，他通过强有力的宣传、实地考察以及许诺土地等方式，积极招收在英格兰和欧洲大陆受到压迫的人。除了于1682年后在这块殖民地定居下来的那些早期的英国贵格会信徒之外，这里还有相当大的一部分

人是威尔士和德国新教教徒，他们为了保留自己的语言和风俗而建立了各自的社团。这里还有一批人数虽少但能量不小的圣公会信徒，他们定居在费城，并且从一开始就形成了一个与占大多数的贵格会信徒们相对立的政治派别。大多数威尔士人是贵格会信徒。早期来的德国人主要是门诺派、弟兄会、阿曼门诺派以及施文克菲尔特教的信徒们；后来，在安妮女王于1702年颁布了新的移民政策后，英国政府从巴拉丁领地招来的大批路德会和归正宗信徒汇入了德国移民之中，还有五花八门的各派信徒如拉巴迪派、新生派、新月派、独立派、灵感派、吉希泰尔派也加入了这些移民的行列。这些后来的德国移民，大多从位于费城附近的那些最初的定居点成扇形向外扩散到那些易于耕作的地区，这片地区从特拉华河畔的伊斯顿向西南越过萨斯奎汉纳河，延伸到坎伯兰河谷。1702年后，还有大批的苏格兰爱尔兰移民来到这块殖民地，先来者和这些德国移民一起定居在巴克斯和兰开斯特县，而他们的那些经历了爱尔兰近一个世纪的冲突之后而变得更为坚韧的后继者们，则沿着萨斯奎汉纳河及其支流向西部地区推进并在德国移民的定居点边缘形成了另一个扇形区域。1766年，富兰克林估计殖民地的人口大约有16万白人，三分之一为贵格会信徒，三分之一为德国移民，其余的人不仅有英国的圣公会信徒、苏格兰和苏格兰爱尔兰长老会信徒，还有摩拉维亚兄弟会信徒、法国胡格诺派信徒以及小批零散的瑞士、凯尔特爱尔兰、荷兰归正宗信徒和瑞典路德派信徒。除此之外，还有大约5000左右的黑人，其中至少有好几百可能是自由人。<sup>6</sup>

从某种意义上来说，18世纪的宾西法尼亚的社会形成和1964年英国人在哈得逊河上创建纽约时所面临的情况并没有什么不同：这是一个在英国统治之下的多语言社会，尚未形成统一的文化。但这两个殖民地之间有着根本性的不同，这种不同给教育带来了很大影响。首先，英国人是纽约的征服者，但却是宾西法尼

亚的创建者，而作为创建者，他们直到美国革命之前不久一直紧紧地把自己控制在手中。其次，在纽约的英国人满足于仅仅使纽约政府英国化而同时在宗教和文化习俗方面允许相当大的多样性并存；而宾西法尼亚的英国人则推行文化英国化政策。第三，1664年时的纽约和18世纪的纽约或宾西法尼亚相比较更为孤立，离周围的殖民地很远，而18世纪时殖民地之间的交通通讯也已经大大地扩展了。

在殖民地时期实际定居在宾西法尼亚的移民中，德国移民不断地引起英国贵格会信徒和圣公会信徒们的恐慌。17世纪最早的德国移民是中产阶级虔信派教徒，他们和贵格派教徒在见解和习性方面并没有什么不同；而继他们之后而来的德国移民则是农民出身，并且在语言、宗教、价值观念以及行为举止等方面截然不同。18世纪20年代之后，这些人大量涌入宾西法尼亚，并很快就对创建者们的耐心形成了一种考验，使得早期形成的那种友好精神变为一种心怀不满的顺从与怀疑。詹姆斯·洛根于1727年给约翰·佩恩的信中就德国移民问题写道，“照这种速度这里很快就会出现一个德国殖民地，可能就像5世纪萨克森在不列颠的殖民地一样。”就在同一年，宾西法尼亚议会通过了一项法律，要求所有16岁以上的男性德国移民宣誓效忠英王。两年以后，洛根再次对来自巴拉丁领地的“大批”移民感到恐慌，这些移民似乎就要淹没这个地区了，而宾西法尼亚议会寻求通过向每一个作为仆人而被带进这个殖民地的“外国人”征收20先令的税款来减缓德国移民的大批涌入，顺便说一句，这一阻止措施被证明是毫无效果的。<sup>7</sup>

18世纪40年代，本杰明·富兰克林也开始关注这一问题，此前他曾试图吸引德国移民社团组建一支民团来对付法国人，但未成功。不久，他在信件和小册子中便开始批评德国移民。这些德国人“低”英国人一等，因此他们也就可以“无所顾忌”、“廉价



推销”自己；德国教士们无法完全控制其教区居民，他们“似乎认为在他们可以自由地侮辱谩骂他们的教士之前是不自由的”；这些德国移民政治上不可靠，几乎可以肯定他们会站在正在边疆地区与英国人开战的法国人一边；更糟糕的是，德国移民威胁要把英国人赶出他们所在的地区或至少也要在文化上占据优势。“这将在几年之内变成一个德国殖民地，”富兰克林于1751年在给他的朋友詹姆斯·帕克的信中写道，“不是他们要学习我们的语言，而是我们必须学习他们的语言，否则我们就要像生活在外国一样。英国人被那种格格不入的风俗习惯搞得很不痛快，已经开始迁出周围都是荷兰人的一些地区；很多人将早晚因为同一原因迁离这个地域。”<sup>8</sup>

富兰克林对英国人最终将被德国人同化的担忧十分强烈并具有感染力，以至于他的朋友、议会议员彼得·柯林森在他的感召之下建议议会采取一些措施，如禁止使用德文来发布政府文件、查禁当地所有德文出版印刷所、禁止输入德文书籍、限制德国籍移民、要求建立英文学校、要求选民必须具有英文读写能力以及鼓励英德居民相互通婚等等。人们在当地议会上也提出了类似的建议，但无论是殖民地议会还是当地议会都未就此采取行动。<sup>9</sup>

不过，富兰克林对这一问题的关注确实对当地所谓慈善学校的发展以及早就迅速把它们变成专门实行英国化教育机构起了很大作用。这些学校最早是在迈克尔·施拉特牧师的呼吁下办起来的。迈克尔·施拉特牧师是按照阿姆斯特丹宗教会议的要求于1746年来到宾西法尼亚，来协助实现会议要求为当地那些“贫穷”的德国儿童提供“忠诚的教师和牧师”这一任务的。施拉特在荷兰募集到了相当大的一笔钱。此外，他的呼吁还引起了阿姆斯特丹的英国归正宗牧师戴维·汤姆森的关注。汤姆森把这件事提到了苏格兰宗教大会上，而且他还是在伦敦组建的一个名叫“为在宾西法尼亚的德国人中传播基督教学会”的、精英的慈善组

织的主要成员。当这一呼吁传到伦敦后，政治、宗教以及教育等方面的诸多因素都掺杂了进来，威廉·史密斯于1753年写给这个学会的信可以证明这一点。史密斯当时要加入费城学会，为此他先到英格兰接受圣公会教职。史密斯对那个传播基督教学会所要承担的任务十分感兴趣，他评论道：“英国和德国移民的孩子们在同一所学校里接受共同教育，他们会相互熟悉、建立联系，这种联系会在他们轻松愉快并且毫无戒备的情况下深深地留在他们的印象中。他们将学会英语和统一的行为举止，学会怎样去感受自由的意义并为享有自由而欣喜若狂，这是一种波及家庭和社会的广博的爱。一旦人们在心灵深处感受到这些神圣的名称内涵、理解了它们的意义，一旦每个国家的、不同民族的主要家族之间相互联姻，我们的敌人将无法离间他们之间的这种爱，这种联姻将自然而然地随着人们在校园中的相互亲近和熟悉以及共同语言的获得而形成；而所有那些狭隘的门第观念都将被遗忘，被永远遗忘，被更崇高的利益所取代。”<sup>10</sup>

这个基督教学会显然十分认真地看待了史密斯的这些设想，而这一点从他被任命为理事会成员一事就可得知，这一理事会有权和当地总督詹姆斯·汉密尔顿一道监督当地的工作进展。理事会成员还有首席法官威廉·艾伦、地方行政官理查德·彼得、印第安事务代理长官以及理事会中惟一一位德裔成员康拉德·韦泽、其中当然还有富兰克林。施拉特从事具体指导工作。1755年初，第一批学校组建起来并开始运转。后来到了那一年的10月，这一宾西法尼亚理事会还购买了一个“荷兰”印刷所作为教育投入的一部分，出卖者不是别人，正是富兰克林，他为这一投资捐献了25英镑。但从一开始，这一事业就注定要失败。当地德裔首席评论家克里斯托弗·索尔甚至在学校尚未开张时就开始批评这一计划，不仅从总体上攻击这一事业，还特别指责施拉特对德国人的忠诚及其文化轻率地描绘了一幅错误的图景。他的批评产生

了毁灭性影响：这一规划在德裔社团中几乎没有得到什么支持；就是在 1759 年它的全盛时期，入学儿童人数也从未超出 600~750 人，其中三分之二是德裔儿童；此后便每况愈下，并于 1764 年寿终正寝。从长远来看，这一规划对德国移民所产生的最主要影响可能就是促使他们加倍努力去长期保留他们的语言和文化。<sup>11</sup>

然而，德国移民还是被英国化并最终向富兰克林和史密斯所希望建立的一个宾西法尼亚殖民地所妥协，这一妥协现象向我们揭示了更为广泛的教育在当地生活中所产生的潜在影响。这些现象发生在宾西法尼亚当地，发生在富兰克林生前所在的那一时期。例如，在 18 世纪 50 年代德国移民所持的那种传统的反暴力主义思想在印第安人屡屡侵犯他们在蓝山地区定居地时动摇了，而且尽管索尔毫不妥协地反对建立民团武装，他们还是发觉他们与英国人有着越来越多的共同利益，也就因此而与富兰克林和史密斯有着共同的事业。随着索尔于 1758 年去世以及他的儿子因批评当局而被逐出宾西法尼亚，分离主义宣传的一个重要来源被消除了。尽管德国移民在宗教上仍与他人保持着分离状态，但他们已经开始接受英国语言和文化。当绝大多数德国移民社团坚定地支持富兰克林要求美洲殖民地独立的主张时，双方的裂痕就已经彻底弥合了；这时是史密斯不得不离开宾西法尼亚了，因为他反对与英国分裂。实际上，尽管德国移民保留着自己的学校和教会，甚至后来还于 1787 年在兰开斯特组建了富兰克林学院以培养他们自己的宗教和世俗领袖，但这种更为广泛的教育在政治上所产生的潜在影响将被证明是决定性的。

不但围绕着这一和解还有其他超出宾西法尼亚殖民地边界的教育因素。事实是，殖民地之间的交流在 18 世纪时已经大大加强，这种交流对几个工业发达地区有着十分明显的深刻影响。正是宾西法尼亚地方议会对首先由富兰克林提出的奥尔巴尼联盟计划的否决，使德国移民在开始时易受印第安人攻击而后又使他们同仇



敌忾，与富兰克林一道为共同的事业而奋斗；正是殖民地间以及跨大西洋贸易的增长使费城得以成为一个北美大都市和地方港口；正是殖民地间邮政事业的发展造就了一批跨越各殖民地界线的支持者，从而使富兰克林的宣传具有地区性、甚至是全国性而非地方性的影响。正是跨越各个殖民地界线的科学的发展使得像富兰克林、戴维·里滕豪斯以及本杰明·拉什等费城人成为北美洲的知识分子而非地方名人；正是各殖民地间的政治合作的发展使富兰克林于1768年被任命为佐治亚、1769年新泽西、1770年马萨诸塞以及宾西法尼亚等殖民地的代言人；正是这种大觉醒运动中跨宗派的、或更正确地说是宗派特征使得德国路德派和归正宗并未把自己看成与英国新教各派有什么不同的宗教派别；正是所有这些因素的和和其他几个因素一起使得德国移民把自己看作是与一个正在崛起的美国社会和解，而较少认为自己是在向一个老牌的英国社会妥协。伟大的洛克先生和无与伦比的牛顿先生为这一正在崛起的社会在思想概念的形成和意识觉醒方面做出了巨大贡献，但这一贡献所产生的最终结果却具有本地特征，与他们于1687—1690年时形成的那些思想有所不同，这种不同就如同那些在华盛顿领导下的德国移民与他们的那些半个世纪之前逃离巴拉丁地区的祖辈们之间的区别一样。

爱德华·埃格尔斯顿在《文明的变迁》一书中说这些开拓者们“没有时间去从事发明创造；必要的日常生活产生的最多不过是一些模仿和适应”。在殖民地时期的美国仍然是一个拓荒者的社会的情况下，模仿就是基本的生存方式，在教育方面和在其他任何方面一样都是如此。德国人、苏格兰爱尔兰混血人、法国人以及甚至还包括那些作为奴隶而来的非洲人都带来了由来已久的思

想观念和风俗习惯；尽管他们把这些观念和风俗移植于在传统特征上已经主要英国化了的文明之中，但他们使这些观念和风俗永久保留下去的热情、愿望和决心并不比他们那些 17 世纪的前辈们差。<sup>12</sup>

但模仿和适应比起埃格尔斯顿所明确暗示的那种情况来说是一个更为微妙而又复杂的过程，用不着那种神秘主义的“文化自然发生说”理论或理性主义的“拒斥欧洲”理论来解释 18 世纪真正主导着美国的新奇现象。正如康斯坦斯·鲁尔克在一篇批评埃格尔斯顿的精彩论文中所指出的那样，“外来影响的种子”可能落地，可能并不会发芽生长，也可能会发芽生长，但却会在改变了的环境下结出截然不同的果实，或者合成一种全新的、前所未有的杂交形式。为了了解起作用的那些过程，人们只需考察一下富兰克林给费城科学院的建议就可以了。富兰克林直截了当地承认他曾大量借用了约翰·弥尔顿、约翰·洛克、奥巴代亚·沃克、查尔斯·罗林、乔治·特恩布尔以及戴维·福代斯（富兰克林曾错把他的著作认作是弗朗西斯·哈钦森的著作）观点；但他所提出的教育规划却极富开创性，其总体结构和内容极具美国特征。富兰克林的教育模式十分明显地取自同时期英国那离经叛道的学术界，显然是取自北安普敦的菲利普·多德里奇的观点；然而在费城所呈现在人们面前的却是一个与现存的英国传统截然不同的东西，与多德里奇的东西也不相同，并且事实上，它与富兰克林本人曾设想的也大为不同，以至于他本人后来几年也对此给予了尖刻的批评。不仅如此，在 18 世纪后半叶的美国，各种各样的机构打着学校的幌子纷纷出笼，这各式各样的所谓学校不仅和英国或费城的学校模式大不相同，而且彼此也不尽相同。<sup>13</sup>

这里所描述的模仿和适应过程经历了无数次的重复，几乎存在于建立教育体系的每一个可想像到的地方。例如，在宾西法尼亚伯利恒的摩拉维亚兄弟会成功地把摩拉维亚唱诗班体系移植到

本地；根据这一体系，当地社团严格按照年龄、性别以及婚姻状况分为不同群体；在这种情况下，传统的家庭生活十分明显地被大大改变了。然而，在伯利恒建立还不到 30 年，这个体系就于 1741 年开始瓦解，家庭又开始沿着较为传统的方式结合起来，唱诗班也蜕变为为那些支付租金的住户提供的寄宿公寓。或者还可以列举一系列大不相同的例子，从中人们可以一次又一次地发现某个派别或宗派为了在这块新大陆推行其特有的生活方式并使其永久化而建立学校，到头来却发现因经济原因而不得不扩大学校的客户，这种做法最终不可避免地拓展了学校的用途。这一现象与圣公会在纽约、法国乌拉苏尔会在路易斯安纳、德国虔敬派在宾西法尼亚或爱尔兰和苏格兰长老会在新泽西所进行的努力一样十分典型。

与此同时，与 18 世纪的这种移植和改造同步进行的是对先前已建立的机构进行不断地改革。这样的例子有乔纳森·爱德华兹独出心裁地把教堂用作教育机构；富兰克林以某种方式把年鉴当成公共启蒙的工具；还有托马斯·杰斐逊在他的《广泛传播知识法案》(1779 年)中为初级学校所规定的职责等等。在传统教育机构的概念及其特性急剧变化的情况下，在这些机构相互之间以及这些机构和支撑其生存的社会之间形成了一种新型关系的情况下，美国特有的教育模式在殖民地时期出现也就不足为奇了。

除此之外，应当注意的是教育机构总是以至少两种截然不同的形式面临新事物的挑战：一方面是教育机构本身所经历的变革和改造，其节奏和强度也依照情况的不同而不同；另一方面是其所要完成任务本身的性质，要求这些机构按照传播知识、价值观念、审美情趣以及技术技巧所需要的方式去适应变革和改造。教育机构可以选择自觉抵制变革，把变革看作是有害的并且继续传播传统的生活方式所要求的那些知识和价值观；也可以无视这些变革，并因此而不可避免地采取一种与此相适应的立场；或者它



们也可以自觉或不自觉地投入到变革之中并且去培养那种鼓励变革的价值观念。这里不得不再次提到富兰克林，他本人的生涯就很说明问题，人们只要把他在波士顿拉丁学校所受的一年的教育和他自己 35 年后为费城科学院所提交的建议相对照就可以看到 18 世纪美国的每一个教育机构所面临的问题了。这一问题就是怎样以及在多大程度上使目前以及未来的、而不是过去的、而不是过去的生活内容成为所教授的课程的中心内容。不仅如此，这一问题不仅适用于家庭，对教会、学校和学院来说也适用，只消回忆一下富兰克林的情况就能明白这一点。乔赛亚·富兰克林把小富兰克林从拉丁学校弄出来，先是把他送到乔治·布劳内尔的学校学习写作和算术，然后又让他跟着他的表兄塞缪尔和他的哥哥詹姆斯学徒。

最后，殖民地教育所显现出来并且传授给学生的所有那些新奇事物终究仍不过是地方性的，这一特性与其地方性的发展一样是生活中的一个重要并且难以抹煞的事实。与大都市的对话仍在继续，而且仍和 17 世纪时大致相似，殖民者们倾向于从伦敦、而且越来越多地从爱丁堡和巴黎来获取文化和教育方面的启示。然而，和任何其他事物一样，这种对话的性质和特点发生了变化：对话更多地成了一种双向交流，而非单纯的西向流动，而且越来越多地在世界性的老于世故的价值观与地方性的简单纯朴的美德之间形成一种紧张气氛。在 1689 年时，大多数欧洲人头脑中的问题是北美洲是否已经开化到适于居住的程度。一个世纪之后，问题已经变成欧洲可以从美洲学到些什么：在一块新大陆上出现的新的教育制度塑造了似乎掌握着未来的一代新人。一位意大利教士在给巴黎的一个朋友的信中写道：“这个时代已变成欧洲彻底衰落的时代，变成向美洲移民的时代。这里的一切都在腐朽：宗教、法律、艺术、科学；而在美洲，一切都在复兴。这不是开玩笑，也不是英国人在争吵中产生的想法：我已经宣布、鼓吹和阐述这一点有 20 年了，而且我总是看到我的预言得到实现。因此，不要在

乔赛当坦购买房产，要到费城去买。我的不幸在于美洲没有修道院。”<sup>14</sup>

注释：

1. George Macaulay Trevelyan. *The English Revolution, 1688—1689* (London: Thornton Butterworth, 1938)
2. Francis Newton Thorpe, ed., *Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws* (7 vol.; Washington, D. C.: Government Printing Office, 1909). III, 1882.
3. Isaac Newton to John Locke, [March, 1690], in H. W. Turnbull, ed., *The Correspondence of Isaac Newton* (4+vols.; Cambridge University Press, 1959.), III, 71. 77; and John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Alexander Campbell Fraser (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1894), I, 14.
4. For the possible irony in Newton's assertion "If I have seen further it is by standing on the shoulders of giants," see Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 144—145.
5. Frederick E. Brasch, "James Logan, A Colonial Mathematical Scholar, and the First Copy of Newton's *Principia* to Arrive in the Colony," *proceedings of the American Philosophical Society*, LXXXVI (1943), 3—12; and Edwin Wolf, 2<sup>nd</sup>, "A Parcel of Books for the Province in 1700," *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, LXXXIX (1965), 428—446.
6. Franklin's estimates were included in his "Examination" before the House of Commons (1776), *The Writings of Benjamin Franklin*, edited by Albert Henry Smyth (10 vols.; New York: The Macmillan Company, 1905—1907), IV, 415—416. George Bancroft estimated the number of blacks in 1751 as 11 000, but that estimate is almost certainly high, given the figure of 10, 274 at the time of the first census. See Evarts B. Greene and Virginia

D. Harrington, *American Population Before the Federal Census of 1790* (New York: Columbia University Press, 1932) P. 116. More recent estimates by Stella H. Sutherland place the Pennsylvania population for 1766 at over 200 000, including at least 5 000 blacks; see *Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1957* (Washington, D. C. : Government Printing Office, 1960), p. 756.

7. James Logan to John Penn, September 23, 1727 (Logan mss., Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia); *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania, from the Organization to the Termination of the Proprietary Government* (10 vol. ; imprint varies, 1852), III 283, 359—360; and James Logan to James Steel, November 18, 1729 (Penn mss. [official correspondence], Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia).

8. Benjamin Franklin to James Parker, March 20, 1751, *The Papers of Benjamin Franklin* edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13+ vols. ; New Haven: Yale University Press, 1959—), IV, 120—121; Benjamin Franklin to Peter Collinson, May 9, 1753, *ibid.*, pp. 484—485; "Observations Concerning the Increase of Mankind," *ibid.*, p. 234; and Whitfield J. Bell, Jr., "Benjamin Franklin and the German Charity Schools," *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCIX (1955), 381—387.

9. Peter Collinson to "Benjamin Franklin, August 12, 1753, Papers of Benjamin Franklin, V, 21. See also Franklin's reply [1753], *ibid.*, 158—160. Votes and Proceedings of the House of Representatives of the Province of Pennsylvania (4 vols. ; Philadelphia: printer varies, 1752—1754), IV, 283.

10. H. Harbaugh, *The Life of Rev. Michael Schlatter; with a Full Account of His Travels and Labors Among the Germans* (Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1857), p. 213; William Smith to Society, December 13, 1753, in Horace Wemyss Smith, *Life and Correspondence of the Rev. William Smith* (2 vols. ; Philadelphia: S. A. George & Co., 1879—1880),



- I, 30—31. See also *ibid.*, pp. 34—38, for Smith's specific proposals.
11. Samuel Chandler to James Hamilton, William Allen, Richard Peters, Benjamin Franklin, Conrad Weiser, William Smith, March 15, 1754, in Smith, *Life and correspondence of William Smith*, I. 40—42; William Smith, *A brief History of the Rise and Progress of the Charitable Scheme, Carrying on by a Society of Noblemen and Gentlemen in London, for the Relief and Instruction of Poor Germans* (Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1755); William Smith to the Rev. Messrs. Reiger and Story, September 30, 1754, in Smith, *Life and Correspondence of William Smith*, I. 81—84; Christopher Saur, *Pensylvanische Berichte, oder Sammlung*, September, 1, 1754, pp. 2—3; Henry Melchior Muhlenberg to Benjamin Franklin, August 2, 1754, *Papers of Benjamin Franklin*, V. 418—421; Christopher Saur to [a Friend], September 6, 1755, in Smith, *Life and Correspondence of William Smith*, I. 94—96; and Samuel Edwin Weder, *The Charity School Movement in Colonial Pennsylvania* (Philadelphia: George F. Lasher, [1905]), pp. 47, 55—56.
12. Edward Eggleston, *The transit of Civilization from England to America in the Seventeenth Century* (New York: D. Appleton and Company, 1990), pp. 231—232.
13. Constance Rourke, *The Roots of American Culture and Other Essays*, edited by Van Wyck Brooks (New York: Harcourt, Brace and Company, 1942), pp. 49 ff.
14. L'Abbe Ferdinando Galiani to Madame D'Epiny, May 18, 1776, *Lettres de L'Abbe Galiani a Madame D'Epiny, Voltaire, Diderot, Grimm, Le Baron D'Holbach, Mrelleet, Suart, D'Alembert, Marmontel, La Vicomtesse De Belsunce, Etc.*, edited by Eugene Asse (2 vols.; Paris: Bibliotheque—Charpentier, 1903), II, 225—226.

### 第三部分 宗派主义

我觉得我还从未如此恋恋不舍地离开过一个地方，因为在我眼里，美洲是认知基督的绝好课堂。

乔治·怀特菲尔德



## 义主派宗 台陪三第

此舍不恋恋此取未从至舞舞赏舞  
美，里期舞至成因，式此个一按开离  
。堂新我醉醉管基味人景附

蔡尔菲林科·台乔



## 引言

当乔治·怀特菲尔德首次于1737年冬前往北美殖民地时，他这颗新星显然正在冉冉上升。作为圣公会的一位自行其是的执事并曾一度担任过牛津大学循道宗学生团体的顾问，他早已开始和约翰·卫斯理以及查尔斯·卫斯理一道在英格兰和威尔士的那些贫穷无助的人们中间传道，这些活动后来在卫理公会成为大西洋西岸一个重要宗教派别时达到高潮。怀特菲尔德相信上帝的精神已经占据了灵魂，于是他便一个教堂接一个教堂的向大批听众宣讲布道，祈求人们皈依基督，请求人们为伦敦慈善学校的孩子们以及纽盖特的那些愚昧的居民们捐助资金。他在1737年的日记中写道，“看到人们挤靠在风琴旁的栏杆上、爬到教堂的屋顶上、嘴里呼出的气使教堂热烘烘的、凝结的水汽像雨水一样顺着柱子流下来的景象真是令人高兴。有时候，由于地方不够，一批人离去，同样多的人又涌进来，我要费很大劲才能走到讲坛前开始祈祷和布道。”<sup>1</sup>

卫斯理兄弟在一年前曾把怀特菲尔德叫到佐治亚帮他们在那里向异教徒传教，并为那里缺少父母的大批儿童建立一个孤儿院。他带着理事会的委任书于1738年5月7日到达萨凡纳，托管会任命他为那个镇上以及邻近的弗雷德里卡镇的教堂执事。他带着他所特有的那种狂热开始行使自己的职责，他布道传教、主持洗礼、进行教义问答，充当许多偏远住户的牧师、建立了至少三个学校、还前往埃比尼泽访问萨尔茨伯格一家，考察他们那里经办孤儿院的情况。他和卫斯理兄弟一道认定绝对有必要在这块殖民地上建立一个更大的孤儿院，于是便决定返回英格兰向托管会要求批准

使用土地并且向公众募集资金。他于8月28日从萨凡纳登船起航，教友们的友爱言辞使他颇为感动。他在日记中写道，“我的心里充满了感情，这是我第一次用祈祷和眼泪来抒发自己的感情。我觉得我还从未如此恋恋不舍地离开过一个地方，因为在我眼里，美洲是认知基督的绝好课堂，我热切盼望着，友善将出现在萨凡纳，因为我在那里待得越久，信徒就会越多。”<sup>2</sup>

作为他那个教派中的一个最具天资和魅力的教士，怀特菲尔德注定在后来的25年之中要多次返回北美洲，这个教派也注定要创建出一套以多样性、创造性以及有着相当大的内在矛盾为特点的、极其有效的教育体系。在新大陆这块广阔的天地里，从欧洲的每一个角落来的流亡者都到这里来寻求机遇，开始一种新生活的机遇，重新扎下根来并建立新的教派，信奉那种自他们年幼时就努力维护的、自己所特有的真理。然而，在他们扎根的这个过程中，年轻人、真理以及教派本身似乎都在发生变化。与此同时，波士顿、纽黑文、纽约以及费城的人们正在吸收来自旧大陆的新的哲学思潮，吸收洛克和牛顿及其信徒和诽谤者们的思想，发现他们任何一种值得重视的观点都受到挑战、受到动摇和改造。一旦他们接受认同了这些新的哲学并相应地改变了他们有关真、善、美的概念，他们也努力把他们的见解向他人传播，以便每个人都可以各尽所能来拯救自己。在传播相互冲突矛盾的学说所造成一片噪音之中，新的信仰涌现出来，随之而来的是新的世界观和新的生活方式。殖民地时期的美国确实是认知基督的一个极好的课堂，尽管其教师、学生及其课程设置在为人类而对基督进行定义和再定义的过程中始终动荡不定。

注释：

1. Whitefield's *Journals*, edited by William Wale (London: Herry J. Drane, 1905), p. 77.

2. *Ibid.*, p. 159.

## 第九章 理性化了的虔信

基督教首先是一所规范生活和行为的学院，用来教育我们怎样成为一个好人以及向我们表明这样做的必要性。

乔纳森·梅修

在洛克有关基督教教派分裂问题的宗教文章中有一个新奇的悖论。洛克把教会看成是一种个人志愿并自由加入的社团；人们根据自己的认识为共同崇奉上帝而走到一起，并由此而依其自愿的性质以劝导而非强迫的方式行事。司法官员也相应拥有崇高的责任去宽容这一切，去拯救那些对个人或国家构成直接威胁的人们。当然，这一设想就是在可见的未来，由于感觉和判断错误是人类不可避免的事实，人们会对真理有不同的认识，基督教也就会因不同观点的论争而陷于分裂状态。<sup>1</sup>

然而，洛克也和他的许多同时代人相似，对周围的教派纷争感到失望，认为假如以某种方式能够确定一种最基本的、要在最低限度上为大家认可的基督教，那么这种基督教很快就会最大限度地吸引过来。把基督教置于一种新的、更为合理的基础之上的愿望显然是《人类理解论》（1690年）一书的着眼点。在那部著作开头的一封“致读者的信”中，洛克将他的这一探索的



起源追溯到 20 多年前的一次非正式讨论。“五六个朋友在我的房间里聚会，谈论着一个距此甚远的话题；他们很快就无法继续下去了，难题出现在问题的每一个方面。一时间我们都迷惑不解，在解决这些困扰我们的疑难问题方面毫无进展的情况下，我突然想到我们的思路不对；在我们开始探索其本质之前，有必要先考察一下我们的能力，弄明白我们理解的对象是什么、或不是什么，是否合适。”这些朋友中的一个、詹姆斯·蒂勒尔后来在他的那本《人类理解论》中所作的注释中提到当时所讨论的题目是“道德和天启教的原则”。即使没有这一具体线索也十分明显地是，洛克考察“信念、看法以及赞同所形成的基础和程度”从根本上来说是在探索从总体上来看，如何才能拥有真实的宗教知识以及具体说来基督教信仰中有哪些内容可信。<sup>2</sup>

在《人类理解论》一书的结尾处，洛克就这一问题的解答在扫清障碍方面有了很大进展，而在确立一个可依赖的方案上却进展不大。让我们回溯一下他的论点的演进过程。在有关信仰和理性的关键性讨论中，他试图区分那些“依据、超越以及对立于理性”的命题。那些依据理性的命题“其真实性可以通过检查和追踪我们根据感觉和思考得来的观念来发现，并且通过合理推论来发现其真实性和可能性”。那些超越于理性之上的命题“其真实性和可能性我们无法通过推理从那些原则之中得出”。而那些和理性相对立的命题“则是一些和我们的那些清晰明了的观念不一致或相矛盾的命题”。洛克认为存在一个上帝这一命题是和理性相一致的；有多个上帝存在则与理性相对立；而基督的复活则是超越理性的。现在，既然“理性明确告诉我们有一个上帝存在，”那么上帝“以某种异乎寻常的传达方式”所表达的那些命题也就同时超越了理性而又受其制约。洛克所说的那种传达方式指的是发现诸如“启示录”这样的真理。既然如此，洛克得出结论说，信仰和理性并不相互矛盾，并不像人们通常所认为的那样；更确切地说，

信仰“其实就是头脑中对一种观念的毫无动摇的认可：假如对它进行整合，那就只能诉诸于完美的理性，因此也就不可能与理性相对立，而这种整合则是我们的责任。”<sup>3</sup>

这里当然存在着相互矛盾的东西，这一点使洛克的信徒和批评者多少年来一直迷惑不解。一方面，洛克把上帝视为一种启示，而圣经则是上帝之道，从而明确地把自己置于典型的新教立场上。他在1697年给爱德华·斯蒂林弗利特主教的信中写道，“对我来说，圣经现在是、并将永远是我所认可的行动指南；由于它包含着无可辩驳的真理，与最崇高的事物相联系，我将始终遵循其中的教诲。我希望我能够说，其中不存在任何神秘，但我承认它对我来说神秘莫测并且恐怕它将永远如此。在我缺少实物证据的地方，却有着足够的根据让我信服，因为上帝曾这么说过：一旦我得知我的任何观点与圣经的启示相矛盾，我将毫不犹豫地诅咒并抛弃它。”这是一个朴实、平常而又虔诚的洛克。而另一方面，还存在着另一个洛克。他在《人类理解论》一书中着重讨论宗教时断言，“理性必须成为我们判断一切事物的最终指南”；这是一个有着新的“思想方式”的怀疑主义者洛克。那些自然神论者们引证这一个洛克的思想来反对自由主义神学论者洛克，他们认为这个自由主义神学论者洛克心甘情愿并且不假思索地接受了传统基督教的神秘性。<sup>4</sup>

洛克自己在他的另一本不那么引人注目的著作《基督教的合理性》(1695年)一书中强调了《人类理解论》中体现出来的那种较为温和的、大致上是理性的信仰。在这本书中，他所做的是一种为理解基督教而对圣经进行的“认真的和不偏不倚的探索”。他在结论中说基督徒的主要义务就是信仰基督并且像上帝所启示的那样在生活中和基督的道德标准保持一致。不仅如此，和在他之前的伊拉斯谟相类似，洛克也论述道，基督的道德标准和古希腊罗马时期的贤哲们所传授给人们的道德标准并不矛盾，尽管古代贤

哲们仅仅掌握了部分真理。“一个人如果收集所有古代哲学家的道德准则，”洛克评论道，“然后把这些准则与新约中的那些道德准则相比较，那么他就会发现那些准则比我们的救世主所颁布并由他的门徒所传授的道德准则要少；一所学院大部分是由无知但又颇具灵感的渔民所构成。”最后，和伊拉斯谟在《指南》一书中以及伊拉斯谟之前的阿威罗伊派信徒一样，洛克认为，尽管理性最终将证实上帝启示的真实性，但大多数人既没有能力、也没有耐性去推理，因此他们必须依赖启示来获得道德和宗教真理。洛克宣称，“其中最主要的部分是无法认知的，因此他们只能去相信。我要问，一个拥有上帝的权威并来自上天的启示，完全而又毋庸置疑地表明其自身是上帝所创造的奇迹，并发出直接而又明确的道德和要求遵从的法则，难道不比从人类理性的普通概念和原则中推导出来的东西更可能启蒙大众、更有力地规范他们的责任并促使他们去履行这些责任吗？”<sup>5</sup>

实际上，洛克所写的这本《基督教的合理性》是一本知识界的祈祷书。他并未在书中试图提供适用于任何场合、任何事件的忠告或祈祷。毫无疑问，不同的人从书里的论述之中得到不同的信息，就像他们从《人类理解论》中所得到的那样。然而其中所主要包含的那种认为无论其刑法戒律多么严厉，其信仰的律条使得所有信奉者“似乎都是正人君子”而有机会进入永恒的阿明尼乌派教义，以及认为信仰中的一个要求就是相信新约全书中所讲述的那些关于耶稣的使命和预言的说法的那种自由主义神学派教义，在美洲殖民地英裔社会受到广泛而又热烈的欢迎。<sup>6</sup>

对于那些想要得到更为明确的指导以便了解怎样才能正确培养《基督教的合理性》一书中所勾画出的那种虔诚信仰，洛克还有一本基本上与《人类理解论》同一时期问世的论著，书名为《教育漫话》（1693年）。《教育漫话》一书成型于洛克流亡荷兰时期，当时他正把主要精力投入《人类理解论》一书的写作。《教育



漫话》一书的形成以一系列写给爱德华·克拉克的信为基础，所论述的内容是关于抚养教育克拉克的孩子的。由于《教育漫话》一书来源于信件，因此其结构松散、较多重复，而且洛克似乎也并未把这本书看成是与《人类理解论》中所阐述的问题和学说有什么系统的联系。然而，这本书也和《基督教的合理性》一书一样不可避免地与《人类理解论》密切相关，直截了当地以其论述认识论和人类本质的学说为基础。<sup>7</sup>

《教育漫话》一书常被看成是一本遵循《统治者》一书传统的礼仪手册，它也确实明确地把绅士教育作为论述对象。但它同时也是带有《虔诚训练》一书所体现的那种传统的信仰手册，尽管其中所体现的那些有关美德的理性的和仁慈的观念（洛克的这些概念的意思是虔信基督并按照他的教诲待人处世）与贝利的那种刺耳的加尔文派教义大相径庭。洛克声言道，“每一位（关心儿子教育的）绅士都希望他的儿子除了拥有留给他的财产外还应具有（我认为）下述四种东西：美德、智慧、出身以及学识……我把美德放在首要位置并认为是这些东西中最必要的品质，是一个人，或者说一个绅士所必不可少的；是他被世人所尊重和爱戴、被自我肯定和容忍的必备品质。缺乏这种东西，他将无法在这个世界上，也不会另一个世界得到幸福。”<sup>8</sup>

培养美德的地方是家庭，《教育漫话》一书中在这个问题上没怎么提到教堂和学校，即使提到也大多用的是一种尖刻的口吻。洛克所说的培养美德的方式，是一些专门适用于儿童这一有其本身特点的特定人生阶段的方式，与后来的《基督教的合理性》一书中所体的精神相一致，洛克所说的“上帝的真实概念”是培养美德的惟一的、最为确定的基础，建议父母们用主祷文、使徒信经以及摩西十诫开始启蒙；然后按照“通常的方式用识字本、初级读物、祈祷诗、新约全书以及圣经”来教授阅读；接下来就要确保把圣经本身作为全部道德信条的基础来系统学习。更为新奇的



恐怕就是在传授美德的全过程中所强调的是练习而非法则，这种练习在早期阶段是通过有意识地运用赞扬和羞辱的技巧来强化的（洛克主张尽可能少地运用体罚），而在稍后阶段则是通过有意识地鼓励自觉努力来实行自我控制。“这是我目前关于学习和获取成就的一些想法，”洛克总结道，“教育的根本就是美德和智慧……教育他学会掌握自己的情感倾向，把欲望置于理性的控制之下。达到了这一点，并通过经常练习而形成习惯，这一任务的最艰巨部分就算完成了。”<sup>9</sup>

## 二

洛克在他的《就基督教的合理性的第二次辩护》（1697年）一书中写道，“我当然是一个基督徒。”当面临他自己属于哪一个教会的选择时，他选择了圣公会，并在圣公会的教堂实行了洗礼。然而，他对信仰和教育领域的思想观念所施加的影响却没有教派或宗派因素。的确，这些思想观念与英格兰和殖民地的那些重商主义流派和非国教教派的联系远比与占优势地位的上层社会和国教教会更为紧密。这一点明确地体现在殖民地人民所熟知的那些最有影响的洛克思想的传播者，如艾萨克·沃茨、菲利普·多德里奇、以及詹姆斯·伯格等人身上。沃茨是教会独立派，多德里奇和伯格是长老会教徒。不过即使是匆匆浏览一下他们的文章也可以发现他们与洛克的思想的重大分歧，特别是在神学理论和教会戒律方面。但他们与其思想导师及其相互之间所共同拥有的东西就是对这类分歧的一种大度的宽容，同时还带有一种与人为善的虔诚以及对教育改革的普遍热忱。<sup>10</sup>

沃茨恐怕是这三人中最有影响的一个，这不仅仅指他在世时，也包括他去世后。他于1674年生于一个不尊奉英国国教并因信仰而曾遭受迫害的家庭，在位于纽因顿格林的托马斯·罗学院接受

教育并在那里接触到了笛卡尔和洛克的著作，还更为广泛地接触并了解了进行自由的哲学探索的那些人们的思想。沃茨曾当过约翰·哈托普爵士儿子的家庭教师。哈托普是伦敦的一位富裕的不信奉国教者，是伦敦最纯粹的独立派教会之一——马克雷恩会的牧师。沃茨一生体弱多病，在他最后40年的大部分时间里以半退隐状态居住在他的朋友托马斯·阿布尼爵士的几处宅邸中。然而，他这一时期的著述以及他个人的和学术上的广泛联系使他在宗教界和教育界影响极大。作为基金审议会和科沃德托管理事会的成员，他不断地应邀前去审议英国学校指导教师的候选人资格，提出有关课程设置和教科书的建议。作为许多殖民地领袖的朋友和顾问，他始终保持着对殖民地事务的热切关注和参与：他十分积极地与科顿·马瑟通信达十年之久，甚至在马瑟对他的那本《阿利乌派被引入正统派信仰》小册子公开表示不满时仍未中断；他曾当过本杰明·科尔曼和伊莱沙·威廉斯的文学代理人；他为哈佛大学和耶鲁大学的图书馆捐献书籍并参与建立哈佛大学霍利斯数学教授一职；他曾为在印第安人中间传教而吁请基金；他还积极参与18世纪40年代在新英格兰所爆发的那场有关奋兴运动的大论战。

但最主要的是沃茨通过他的著述来影响教育，其中特别值得提到的是他的赞美诗、儿童宗教读物、逻辑学和教育学教科书以及论述教育方针的论文。沃茨在赞美诗方面进行了大胆的创新，这对英国新教的礼拜仪式产生了决定性影响：他对大卫诗篇进行了民族化和基督教式的彻底改写，使其能够吸引如他所说的那些“平民阶层”；他不仅改写圣诗，还触及了新约全书，把教义主旨、修辞技巧、形象和韵律以及音乐曲调以某种方式结合在一起而创作出一种基本上是全新的、大众化的礼拜形式。<sup>11</sup>

沃茨为儿童撰写的宗教读物同样也是一种创新，特别是他的《圣歌》（1715年）以及《教义问答》（1730年），尽管这些读物只

是在内容上而非形式上进行了改写；和这些作品的原作者相比，这些读物所强调的是一种较为温和仁慈的虔诚精神和教育方式。《圣歌》几乎可以肯定是模仿班扬的《为男孩和女孩们写的书》（1686年）一书而写成的，而班扬的那本书以《神圣的象征》为书名流传了一个多世纪。人们只要把这些书中所体现的那种温和仁慈的虔诚精神与《世界末日》中的那种严苛的神学教义比较一下，就可以明白他们向着宽容与仁慈迈出了多大一步。看看下面的例子就会明白：

我口中的赞美

献给我主，

我如此年幼

就学会诵读他的圣谕。

我自幼便知

自己身处险境；

在本性与行为上

是罪孽的不幸奴隶。

主让我明白

我一事无成；

罪孽深重的人无论逃到哪里，

难道能摆脱下地狱的命运？

亲爱的主啊，你的圣经

指引我前进，

是你施加恩惠而饶恕了我的全部罪孽，

并让我享有神圣。



再看另一处：

我看到多么幸运的榜样  
记录在真理的圣卷上，  
那些正值青春少年的孩子  
开始关注宗教信仰！

统治上天的耶稣，  
使整个世界敬畏，  
他曾经像我一样是个孩子，  
遵从圣父的法令。

还有一处：

让爱来主宰你的全部行动，  
使你的所有言辞仁慈温柔：  
像那位可亲可爱的孩子那样去生活，  
那位圣母的儿子。

这些对信仰生活的忠告与威格尔斯沃斯的说法并没有什么区别；但在其忠告的主旨和信仰生活的定义上却截然不同。在沃茨的《教义问答》和约翰·科顿的《美洲儿童的精神食粮》一书之间同样体现出这一点。在这里，两人的目的不同：沃茨和他的前辈科顿相似，想让儿童们在“主的忠告和养育之下”成长。但在沃茨的《教义问答》中的主是一个较为仁慈的神，而且相比之下这种养育和忠告过程比较宽厚温和。<sup>12</sup>

沃茨的教本在传播洛克关于教育的目的和特点的观念中起到了关键性作用。在这些教本中影响特别大的是《逻辑学》（1725

年)和《心智的改善》(1741年,1751年);有影响的还有他的一些论教育方针的文章,特别是那篇作为《心智的改善》一书的几种大众版本的附录而在美国发行的《谈谈儿童和青年的教育》(1753年)一文。《逻辑学》一书所阐述的是一种典型的经验主义的、关于知识的本质和应用的观点,而被沃茨看作是《逻辑学》一书的补充的《心智的改善》一书则完全是一篇功利主义的教学法论文,这种教学法既适用于自我教育,也适用于正规教学。与此相似,《谈谈儿童和青年的教育》一文使用其特定的概念术语所讲的无非是美德、智慧和学习;此外,其中还把工人阶级和中产阶级的孩子也包括在教育范围之内,因此沃茨对需要依照儿童的能力和社会地位的不同分别去关注他们的道德、智力、体力以及职业训练的批评十分明显地扩展了当时有关教育目的和机遇的概念。<sup>13</sup>

与沃茨相似,多德里奇也出身于一个非国教家庭:他的祖父约翰·多德里奇曾是一个遭到放逐的英国牧师,而他的外祖父约翰·鲍曼则是一个流亡传教士。他也和沃茨相似,曾在一个非国教学校上学,他于1719年满17岁后不久就进入了约翰·詹宁斯所经管的学校,学校设在莱斯特郡的基布沃斯。詹宁斯本人就是一个教会独立派信徒,但这所学校有一种折中主义气氛。这所学校的几个包括多德里奇在内的学生得到了长老会基金会的奖学金。更重要的是,詹宁斯和沃茨的导师托马斯·罗相类似,也致力于“最大限度的自由探索”,而且他所设置的四年课程中不仅有希伯来文、希腊文、法文和英文的基督教经文以及传统的拉丁文和希腊文古典作品等这类标准阅读课程,同时还包括《旁观者》和《闲谈者》杂志中的节选、格老秀斯的《战争与和平法》(1625年)、培根的《论说文集》(1597年、1612年、1625年)、蒂洛森的《训诫》(1695年—1704年)以及洛克的《人类理解论》及其附录《关于理解行为》(1706年)。多德里奇显然在詹宁斯的严格

训练之下在学识上突飞猛进：至少有一篇关于他在基布沃斯期间较为典型的六个月时间里的生活描述表明他曾仔细阅读了 60 本书，在他的摘录本中精简摘录了一些书章，并且在他的夹有附页的经卷手稿中插入了一些特别吸引人的章节。<sup>14</sup>

当多德里奇在詹宁斯那里的正规学习结束之后，他于 1723 年在基布沃斯接受了圣职，成了一位神职人员，并于 1725 年迁到了邻近的一个名叫马基特哈伯勒的市镇。在这期间，詹宁斯于 1723 年突然过早地死于天花，他留下的许多文件都表明多德里奇是他亲自选定的人来继续他的工作。多德里奇自己显然也觉得该担当起门徒的责任；他自己撰写了一篇论述圣职教育的长篇论文，这篇论文基本上是詹宁斯思想的详尽论述。有趣的是，这篇论文通过他们共同的朋友的帮助到了艾萨克·沃茨手中，他当时正值权力和影响的巅峰时期。沃茨对这个年轻人的思想发生了兴趣并进一步和他交往；而多德里奇也感到极为荣幸，他曾十分敬仰沃茨“为基督教的实际发展所做的宝贵而又成功的贡献”；其结果就是在他们之间建立了终生的师徒关系，同时在沃茨的倡导下于 1729 年 7 月在马基特哈伯勒建立了一个新学校，由多德里奇当导师。几个月之后，多德里奇接受了北安普敦的卡斯尔山独立派教会的任职邀请，他把这个学校也迁了过去；在那里，他作为教师和牧师开始了自己那杰出的、颇有影响的生涯，直到他于 1751 年去世时为止。<sup>15</sup>

在英格兰，多德里奇逐渐以“温和正统派”的支持者而广为人知，他接受了洛克的《人类理解论》一书中所确立的那种“思想方式”，并在接受《基督教的合理性》一书中那些温和的、非教条的理论方面超越了、并确实是远远地超越了他的导师沃茨。多德里奇在他的神学演讲稿中写道，“洛克先生和许多赞同他的观点的人坚持认为基督教的惟一基础就是这样一个概念，即基督是救世主；但这里就这些言辞的范围产生了一个问题，也许这样说就



足以回答这一问题了，即无论何时只要相信基督的力量和尊严，认为应该鼓励人们把自己的灵魂托付给基督，臣服于基督，那么那些宣称持有这种信念的人将接受使徒的洗礼并应被接纳为基督徒。”多德里奇在北安普敦学校的工作也颇受称道，在那里，课程规划把英语列为授课语言；学校鼓励学生去广泛涉猎各类学科，其中包括历史、地理、现代语言、自然科学以及像逻辑学、修辞学、哲学、数学和神学这样一些较传统的领域；也许最有意义的是人们在那里以一种相互探讨和相互尊重的气氛对那些最为艰深和最有争议的哲学和神学论题进行讨论。多德里奇曾十分关心尼克劳斯·路德维格·冯·亲岑道夫伯爵以及乔治·怀特菲尔德等人的传教工作并且把戴维·布雷纳德的日记删节本介绍给英国公众，从而人们在心目中也把他与传教事业联系起来。<sup>16</sup>

在殖民地，多德里奇主要是作为几本实用性神学的大众读物作者而为人所知，《宗教在心灵中的发生与发展》（1745年）一书就是其中之一；这是一部极富同情心的祈祷书，这主要应归功于沃茨和理查德·巴克斯特的影响；它敦促人们为公共的利益以礼拜的形式把基督教带给世人。他还以几本培养基督徒的著作而受人敬仰，其中特别值得一提的是主要面向父母的《儿童宗教教育演说》（1732年）一书以及主要面向年轻人的《基督教的原则》（1743年）一书。

《儿童宗教教育演说》一文最初是1732年在北安普敦的宗教集会上发表的演说，而其最早的北美殖民地版本于1763年出现。殖民地共出版了四个版本，每一个版本都明白无误地以清教徒信仰手册所用的那种格式和修辞传统出现。但多德里奇书中训诫的内容和风格却和约翰·多德、罗伯特·克利弗以及威廉·古奇的风格大相径庭。宗教献身精神仍被十分传统地定义为“上帝用他的言辞为我们所划定的道路是所有上帝的孩子们在成长的每一个阶段所走的道路；是我们以及我们的灵魂得以找到安宁的惟一途

径”。但当多德里奇进一步阐述这些一般性概念时，言辞之中便流露出一种典型的自由主义色彩：“服从父母”、“对所有人都宽厚仁慈”、“勤奋”、“正直”、“忘我”、以及“谦逊”等；也许最能概括所有这些品质的就是洛克关于美德的概念。尽管多德里奇并没有明确地向人们推荐使用羞辱这样一种教育方式，但他就家庭教育技巧所提出的很多建议确实体现了《教育漫话》一书中的精神；如他敦促父母真诚认真、温和而又耐心地教育自己的孩子；必须远离诱惑；偶尔也必须使用一下鞭条，但不能过分，并且总是作为最后手段来使用；整个教育必须在上帝的帮助下虔诚地实施等等。<sup>17</sup>

《基督教的原则》一书于1743年写成，最早在殖民地出版的时间是1754年。全书由24课“明白易懂的韵文”所构成，和沃茨的《圣歌》相似，这种体裁设计是为了适应年轻人的想像力。书中并没有掩饰被罚入地狱这一严峻的可能性；书中戏剧性地描述了上帝愤怒的可怖场景：熊熊的烈火、可怕的魔鬼以及灵魂陷入无尽的绝望。但随着这种可能性而来的是得到拯救的喜讯，每一个选择忏悔和信仰的孩子可随时得到基督和上帝的这种恩赐。多德里奇的说教带着亲切和温暖的口吻，即使在谈论死亡、罪孽以及报应时仍然如此，这又与威格尔斯沃斯及其同代人的那些早期的布道截然不同：

醒来吧，我的灵魂，不要拖延；  
如果上帝召唤你，就在今天，  
你会快乐地在他的召唤中觉醒，  
萌发出抵达天外的生命。<sup>18</sup>

最后，尽管多德里奇并非未就自己的观点进行大量的解释和扩展，但他还是向《基督教的合理性》一书中所表达的那种理性

化的虔诚作了妥协。他的导师沃茨最终背弃了这种理性，认为洛克的论点已经使“福音的荣耀蒙上了一层阴影并贬低了基督教”。而詹姆斯·伯格则五体投地地崇拜洛克，把《基督教的合理性》一书推崇为现存的三四本关于真正的宗教的本质、特征以及证明的最佳著作之一。伯格于1714年生于珀斯郡马德提的一个牧师家庭，曾想走父亲的道路而一度进入圣安德鲁斯大学学习。但疾病改变了他的计划，他当了一名教师，并于1747年在斯托克纽因顿建立了自己的学校。他所写的《有关教育的思考》一书就与创办这一事业密切相关。这本书于两年后在殖民地出版。1754年，在他教师生涯的巅峰时期，他出版了《人性的尊严》一书；这部著作在殖民地的知识阶层中间十分普及，被看成是非国教派论述教育问题的最丰富、最有代表性的一部著作。<sup>19</sup>

伯格的《有关教育的思考》一书从根本上来说是洛克的《教育漫话》一书的扩展，所涉及的问题是“年轻人的德育和宗教教育”。在伯格看来，教育有两个组成部分，即“使一个人拥有这样一部分知识，这些知识能够有益于他舒适而又正派地度过现世的一生”以及“正确指导他怎样为现世结束后的永恒世界做准备”。在伯格的规划中，主要课程除了古典语言和文学之外还有语法学、正字学、母语写作、法文、绘画、音乐、数学、天文学、解剖学、历史以及传记。主要方式是那些能够吸引年轻人的方法并把他们看成是“理性的人……教会他们发挥他们的理性能力去正确判断人和事物”。主要价值观念是自由观和虔诚的宗教精神，而这种虔诚的定义基本上与洛克、格老秀斯以及塞缪尔·克拉克在他们的论著中所定义的一样。<sup>19</sup>

在接近《有关教育的思考》一书的结尾处，伯格提出在为年轻人确定真正的道德指向的问题上，没有什么能够比父母或教师写给他们的信件更宝贵的了，其中应有阐述机敏和美德的格言，对基督教的中心教义和戒律的简明总结并应再加上能够使学生不偏



离正确道路的指导、鼓励和告诫。对于那些没有时间或不会写信的父母，伯格确信在教士和普通人中都是一些贤明之士，他们会对此给予帮助的。伯格显然身体力行自己给他人的建议，因为他的那本于七年后问世的《人性的尊严》一书实际上就是一封这样的信，尽管这封信长达 20 万字以上并且和当时的任何文献一样在这一启蒙时代完全而又深入地探讨了教育的目标和手段。

这部著作分为四个部分，讨论了处世之道、知识、美德以及天启教。第一部分实际上是有关处理日常事务的智慧的一个纲要，为从经营生意到家庭教养等几乎所有可以想到的事务确定了基本原则。其本质特征是培根主义的，而其表达方式则是功利主义的。第二部分所阐述的基本上是学校的课程设置，这些课程设置明白无误地以洛克的《人类理解论》一书中的方法为基础，并使之既方便教师，也有益于学生。第三和第四部分所论述的是道德哲学和神学，其中阐明了他所持的那种洛克派哲学教义及其信仰和行为的内涵。论述是以一种理性的、明智的并且毫无矫揉造作的口吻进行的；对前景的展望始终是乐观主义的：伯格期望着那一天的到来，所有的人都将在现世过上一种有尊严的生活并在来世获得拯救。而最主要的是，其基本点是十分现实的：虔信与谦恭最终相互融合渗透，而美德则用来描述标志着一个拥有自由的道德动因的民族所具有的那种相互之间的权利和义务的网状结构，人们用上帝赋予他们的理性去发现宇宙的总体规划，并依照上帝在指令中为他们所确定的位置而规范自己的人生。<sup>21</sup>

### 三

科顿·马瑟在他 1706 年的日记中写道，“几乎没有什么有影响的新书越过大洋而传到美洲这里，但我却有幸读到一些新书。”他确实广泛阅读了大量当代作品，其中不仅仅有神学著作，也有

政治学、医学以及自然哲学著作。他显然十分熟悉牛顿和洛克的学说，尽管有时很难确定他的某些观点是直接得自原著还是从间接渠道获得的。例如，他在“每日辑录”中从一本名叫《信仰和理性比较》的书中摘录一些重要段落时，他毫不隐讳地把这本书说成是一本“反对当代的、特别是像洛克这样理性主义者的书”。他最起码也曾亲自读过洛克的《人类理解论》和《基督教的合理性》等著作，并且无疑十分熟悉艾萨克·沃茨和威廉·惠斯顿这样一些洛克著作的评论者。不管他是否亲自研究过牛顿的《自然科学的数学原理》一书，他对这种新的实验哲学的熟悉程度使他足以敦促那些年轻的神职候选人“尽可能深入地去理解我们那永恒的理论阐述者、无与伦比的艾萨克·牛顿爵士所阐明的原理”。<sup>22</sup>

科顿·马瑟当时在新英格兰是当之无愧的最博学的学者，他恐怕也是最为典型的：人们在他那庞大的文集之中可以看到当代清教徒所具有的那种狂热的信仰、吞噬着心灵的疑虑、勉强的和解以及明显的矛盾心理。他生于1663年，是英克里斯·马瑟的长子；其父当时是多切斯特的牧师，后任波士顿第二教会的教师以及哈佛学院的院长；他是新英格兰的马瑟和科顿这两个最显赫的家族的子孙。的确，他的大半生涯可以用才能出众的儿子与杰出的父亲之间那与生俱来的竞争来说明。他在家接受教育，还曾师从波士顿拉丁文学校的伊齐基尔·奇弗，然后于12岁时被送进了哈佛，当时他是哈佛所接收过的最年轻的学生。口吃使他无法实现担任圣职的愿望，于是他最初把医学作为他的终生职业；但他于1680年开始协助他父亲在第二教会工作；他在那里的工作颇受赞赏，以至他于1685年受命担任了圣职并且此后一直在为这个教会工作。

17世纪80年代，年轻的马瑟投入了马萨诸塞地区的政治活动，并且成了皇家总督艾德蒙·安德罗斯爵士的反对派中的一名

领袖人物。他还在1692年的塞勒姆巫术案审判中发挥了主要作用；他当时曾敦促实行比当时法庭所用的那种罪状验证方法更为严谨的验证方式并主张实行较轻的处罚。他始终未能实现接替他父亲担任哈佛学院院长这一终生愿望；1707年他败给了约翰·莱弗里特，而1725年又败在了本杰明·沃兹沃斯手下。政坛上的惨痛失意使他越来越倾心于学术界和那些优秀的著作；他自1700年以后的年月里写下了300多本书和小册子，很看重被选入皇家学会，并且不屈不挠地为支持巡回传教事业和推进印第安传教团工作而艰苦努力。他于1728年去世，他的朋友和敌人都称颂他那广博的学识、崇高的献身精神、宽厚的博爱仁慈以及努力侍奉基督的热情。

在教育领域，马瑟展示出惊人的博学多才和广泛的兴趣，他比同时代的任何人在殖民地教育思想的延续和改造方面都更具有代表性。他认识到殖民地教育的这种宽泛性和多样性，他在《有序的家庭》（1699年）、《关注托儿所》（1702年）、《Corderius Americanus 论儿童的良好教育》（1708年）以及《论善行》（1710年）等论著中详尽阐述了父母、师长、牧师、教师以及社区组织的作用和责任。他也意识到书本知识的教育作用，于是便开始撰写《新英格兰教会史》（1702年）一书，向新英格兰宣讲其传统的意义，与约翰·福克斯在英国宗教改革时期撰写《殉教者书》的情景十分相像。他相信教士在传教和教育工作中占有中心地位，于是便在《圣职候选人指南》（1726年）一书中讨论了培训教士的问题，详细列出了一套包括阅读、研究、祈祷以及行善的完整课程规划。由于确信研究自然科学可以让人深刻地认识上帝那无穷无尽的智慧，因此他把新科学说成是学习中必不可少的一部分并且在他的《基督教哲学家》（1721年）一书中举例说明如何进行系统学习。由于他具有一个典型的清教徒所需的那种自我省察的习性，因此他用自己的日记和其他一些手段来说明他在教育方面的



职责，日复一日详尽无遗地记载那些他认为应当如此进行的以及他在家中实际所做的家庭教育事务。他的著作在大西洋两岸很快就都传播开来，这使他在英国和欧洲大陆的知识界成了当时可说是最著名的美国人。

对于马瑟来说，虔诚的信仰是教育的主要目标，同时也是确定其内容和特性的决定性因素。他在1690年时写道“很多人所拥有的全部知识对于一个快要淹死的人来说只不过是一袋黄金，只会使他更深地沉入燃烧着硫磺的滚烫沸腾湖水之中，但关于我主耶稣基督的知识却是使人得到拯救的知识。”在教义方面，马瑟的信仰基本上是保守的：他发现“撒旦正在使用如此强大的手段来引出叛逆者、来改造我们的教会”，他面对新英格兰日益增多的教派分裂和世俗化倾向而寻求重新确立公理教会制。然而在其他方面，他的信仰却和宗教思想启蒙运动中的许多较为宽容的倾向是一致的。因此，他公开表示欢迎日益扩大的宽容精神，这一点至少在看待大多数新教教派时是如此。他对宽容的看法与这样一种观念紧密相关：即信仰必须得以再次复兴并使其“实用化”，这样它就可能成为重建道德与社会的动力。由于吸收了那种宗教作用日益人性化的观念，他向所有人呼吁去行善，认为仁义道德并非某个宗派的事务。因此，他在《圣职候选人指南》一书中告诫那些圣职候选人：

对于这些教会中的教友以及接受新教国家的所有特权和优惠来说，我将坚持向你们申明，这里没有任何条件，只有一些最基本的要求，就像上帝向所有那些将爬上主的山丘、站在他那神圣领地的人们所要求的那样。切实遵从那一金科玉律：接受他人吧，就像基督接纳我们去沐浴上帝的荣耀那样；这也就是说，评判他们是我们的责任，我们的救世主将接纳他们进入天国去沐浴他的荣耀，我们现在就应当接受他们，让他们享受基督徒之间友爱的

欢乐。不要在主的圣坛四周围上栏杆，那将会使虔诚的独立派、长老会、主教派、反幼儿洗礼派、路德派信徒们无法在那里相聚。上帝的子民们联合在一起、在他的圣山上盛宴欢聚使得科林斯铭碑黯然失色。<sup>23</sup>

在所有这些论述中，马瑟认为自己非常“理性”，尽管他关于理性的定义总是不那么确定；他的理性在一处意味着从经验中得来的知识，在另一处则成了先天具备的观念，而在另外一处又变成对最根本的道德法则的服从。也许更重要的是，他用理性来证实他的加尔文主义理论并且从不去批判它；他也许和洛克一样相信基督教中有许多教义超越了理性但又不与理性相矛盾。他在1711年的日记中写道，“我的头脑里曾常有一种想法，但现在我要赋予头脑一个职责以使这一想法更经常地出现，即理性之光是上帝的杰作，理性的法则是上帝的法则，而理性之音则是上帝的声音；我们从来就不需要诉诸理性，但我们同时却必须诉诸上帝；我们服从理性的法则就是服从上帝。”<sup>24</sup>

马瑟在他关于教育的论述中处处渗透着信仰的虔诚。教育的主要目的就是为孩子信仰宗教做好准备，而达到这一点的途径就是去理解圣经。“我们对圣经的认识，”他在《Corderius Americanus 论儿童的良好教育》一书中评论道，“就是通过它而了解宗教的戒律，并拥有宗教智慧而得到拯救。我们神圣宗教的全部律条都是通过上帝的神谕来传达的，我们把这些神谕叫做圣经。如果我们得到拯救，那只能通过笃信圣经而获得。”因此，所有父母、师长、教士和导师都必须“尽早开始教育孩子早早了解圣经，以使他们得到智慧而获得拯救。”儿童们必须熟悉圣经的历史以便他们能够从圣经的叙述中汲取正确的宗教知识。他们也必须通过恰当的问答教学法而获得有关教义的知识。他们还须学习圣经中的戒律，以此来规范他们的行为。“我们必须了解并遵从我们的职责，”马瑟

说道，“我们不仅仅是听从者，还必须身体力行，否则我们将无法得到拯救。”虔诚的信仰对于马瑟来说既是现实的，也是理智的；它既涉及行善、也包括理解正确的教义。<sup>25</sup>

马瑟关于宗教信仰的这种实用主义论点并非什么新的东西，它与威廉·珀金斯及其同代人所宣扬的那种实践神学并没有什么不同。然而，马瑟思想的新鲜之处却在于其中所隐含的那种共同体思想，这一点在他的那本小册子《论善行》中表达得最为充分，小册子的副标题为《论善行》。这本小册子的写作背景是1700年后遍及讲英语的国家和地区普遍流行的那种仁慈和宽容精神，具体说来就是英格兰于17世纪80年代和90年代所兴起的那些社会团体所实行的风俗改革。这些社会团体力图复兴王权复辟时代之前的那种较为严苛的道德准则，以一种清教徒式的精神，以法律和教育为手段开展了一场反对放荡与褻渎的运动，但却收效甚微。马瑟了解这些团体，而且毫无疑问的是他与这些团体的联系对他试图在殖民地发动一场相似运动有直接关系。在17世纪末的美洲殖民地，他所倡导的那种共同体思想也并不新鲜；这种共同体在一开始曾是公理教会制的一个特色。马瑟的新奇之处在于他把这种共同体思想与信仰明确地联系在一起，这种联系体现在他关于有益的生活定义之中，体现在他所制定的那种新颖的约束机制、即教育机制之中，而这种机制则鼓励人们与邻居合作去过一种有益的生活。

《论善行》成书于人们的宗教热忱日益减退的时代，它同时也是一部呼吁公众恢复宗教信仰以及告诉人们如何恢复这种信仰的初级读物；马瑟在书中试图向官员、医生、律师、学校校长以及“富有的绅士们”讲授他们可以如何去行善，为他们之中的每一类人都提供了有关他们对亲友、邻居、仆人乃至整个社区所负有的责任的详尽指导。他对父母的最初告诫在书中阐述得最为完整详尽，这就是从宗教信仰、文明举止以及知识学问等方面去教育培



养孩子：

父母亲们，你们应该做多少事情啊，为孩子的幸福不断地绞尽脑汁、辛勤忙碌。你们常常操心于：怎样使他们聪明起来；怎样使他们受到理想的教育，受到使他们能够招人喜欢的那种教育；怎样使他们成为文雅可爱的人，成为他们那一代人中有用的人才。你们常常操心于怎样用有价值的知识去丰富他们的头脑；怎样慢慢地给他们灌输丰富高尚并且是神圣的教义原则；怎样去防止他们走上毁灭之路，把他们从中拯救出来，并且保护他们免受特殊的诱惑。你们不得不为他们做大量有益的事情。

一旦正确教育单个家庭的任务完成后，家庭就必须相互联系，组成社会团体，并且有义务在“宗教活动中”定期聚集在一起。这些社会团体的作用不仅仅是确保宗教教义的正统性，尽管这理所当然的是这些团体的主要职责之一，它们同时也在形成和塑造个性的过程中扮演重要角色。“这对全社会来说应该类似米底人和波斯人的法律，”马瑟建议道，“他们将在所有适当的场合带着爱心去给予和接受对他们相互之间所发现的那些不足之处而提出的忠告。”此外，马瑟把这种家庭的相互关联看作是行善的体制化，强调其成员尽力行善，或者用一个较古老的言辞来说就是“实践其信仰”。总而言之，他们必须有意识地去承担在传统上由教会非正式地承担的那些社会和教育任务，当然，不用说这一切也是在神职人员的关照之下进行的。<sup>26</sup>

马瑟的思想中有关信仰和教育的不可分割性也许该占到更大的篇幅；但只消说说在马瑟庞大的文集中，在他多事的、跨越半个世纪的写作生涯中，根据他所处的具体情况及其所关心的具体问题，他在不同的时期所强调的东西也有所不同也就足以说明问题了。他的信仰极为理性化，历史学家赫伯特·莫雷斯把他看成

是一个自然神论者，这主要依据的是《合理的宗教》（1700年）一书。然而，马瑟也和洛克相似，并不是一个自然神论者：两人都致力于解决理性和神的启示这一两难问题，但却以一种康拉德·莱特恰如其分地称之为“超自然理性主义”的方式来解决这一问题。然而，马瑟的理性主义至少引出了于18世纪占主导地位的美洲清教主义的两条思路。一条思路就是乔纳森·梅休和查尔斯·昌西所宣扬的那种激进的理性主义，其中包括一个以其无限的仁慈和智慧来统治世界的慈善的神的概念，这种学说断定所有的人都能获得拯救，并把教育看成是自由的基督教社会的中心问题，而且在这一社会之中每一个人都拥有“绝对必须的责任”去做出自己的判断并且以这一判断为行动的基础。梅休在1748年的布道中说道，“基督教基本上是一套规范人们的生活和行为的制度，是用来教导我们怎样去做一个好人以及向我们表明这样做的必要性的制度。”在现世检验这一制度的成败并不是去看信仰某一观念和教义的广泛程度，而是去看体现在个人行为上的这种信仰的最终效果。<sup>27</sup>

另外一条思路就是乔纳森·爱德华兹所倡导的那种经他天才地理性化了的正统派学说，其中包括一个以其绝对的自主和独立来统治世界的、令人敬畏的神的概念；这种学说肯定道德的必要性以及彻底堕落的可能性，并且坚持认为教育并不仅仅与行为和理解相关，而且和情感密切相关，或者用爱德华兹的话来说就是“更为理智和有力地运用心灵的意志和倾向”。爱德华兹于1746年说道，“如果事实如此，真正的宗教就在相当大的程度上依赖于情感，因此我们可以断定，这种媒介是我们所想要得到的，因为这一趋向中的大部分成分用于激发情感。那些读本、那种宣讲教义和实施圣礼的手段、那种在祈祷中崇敬上帝的方式以及唱颂赞美诗都是我们所想要得到的，因为其目的在于深深地打动那些参加这些仪式的人们的心灵。”他把自己的一生献身于阐释和发展这些

宗教手段，而且这些手段可能对那些颇有灵气的教师和传教士十分适用。<sup>28</sup>

#### 四

科顿·马瑟自觉地意识到自己所塑造的那个世界具有世界性：他不断地并且毫不迟疑地从英国和欧洲大陆寻求最新思想，这样他就可以在他的“许多论著中就广泛的题材”对这些思想去粗取精地加以引用和反驳。在不到100英里之遥的康涅狄格州萨伊布鲁克的一所初级学院里，马瑟的同代人、年轻的塞缪尔·约翰逊却发现自己处于一个精心营造的封闭和偏狭的世界之中，这里充斥着拉丁语、希腊语以及希伯来语的练习，还有“那些陈旧混乱、微不足道的英国和荷兰体系”。约翰逊的第一个老师是他的祖父，然后教他的是他家乡吉尔福德的几位文法教师；他于1710年14岁时进入那所学院。四年后，他完成了学士学位的学习。他曾听说过笛卡尔、玻意耳、洛克以及牛顿的新哲学，但却被警告说这是一种破坏性力量，它将“很快带来一种新的神学学说，并将败坏这个国家的纯洁的宗教”。<sup>29</sup>

1714年对于萨伊布鲁克来说是具有重要意义的一年，就在这一年康涅狄格州代理人杰里迈亚·达默从英格兰为那里的图书馆弄到的700多册书运到了。很少有到达殖民地高等教育机构的这样一批代表着最新都市文化的书籍能够具有比这更直接和明显的影响了。情况正像约翰逊后来追忆自己这段觉醒时期的描述那样，“他那时一下子就尝到了阅读我们最优秀的英国诗人、哲学家和神学家著作的巨大快乐；这些作家中有莎士比亚和弥尔顿等人，有洛克和诺里斯、玻意耳和牛顿、帕特里克和惠特比、巴罗、蒂洛森、索思、夏普、斯克特以及舍洛克等人。所有这些就像洪水激流一样冲击着他那未开化的心智。”<sup>30</sup>



约翰逊的认知历程此后成了美国历史上为人熟知的一个章节。他和他的同学丹尼尔·布朗在学院于1717年迁往纽黑文之后留校担任了指导教师，他们“毫不迟疑地引进了洛克先生和艾萨克·牛顿爵士的思想研究”，把它与数学和哥白尼天文学结合起来；约翰逊自己还认真地埋头于“欧几里德几何学、代数学以及二次曲线的研究，以使自己能够读懂艾萨克爵士的著作”。他们还不断地讨论达默的这批书中所包括的各种各样的神学著作，并逐步确信英国教会最为接近早期教会的那种“纯洁性和完美性”。1720年后，约翰逊辞去了学院的全职工作去西黑文接受一个教会职位，对长老会任命圣职的合法性那令人烦恼的疑虑更增加了他们对康涅狄格现存制度的不满。<sup>31</sup>

到了1722年，学院里有关异端邪说的流言广为流传，这使得学院董事会理事们开展了一场全面调查；学院为纪念一位慷慨的捐赠者而改名为耶鲁学院。这次调查证实了最令人担心的事情：不仅仅是约翰逊和布朗、还有院长蒂莫西·卡特勒本人都犯有“宣传阿米尼乌派教义以及滥用教职”罪。卡特勒于10月17日被理所当然地“免除”了院长职务，三人于一个月之后前往英格兰寻求圣公会的任命。接着布朗就死于天花。卡特勒被任命为新创立的波士顿基督会教长，这个教会在他的任期内成了新英格兰圣公会最具战斗力的核心。约翰逊则在康涅狄格的斯特拉特福就任圣公会教职。在那里，他埋头研读自然神论文献，哀叹“在这理性与自命不凡的时代里不忠与背叛蔓延成风，从善意但却过于自负的洛克先生到廷德尔、还有博林布鲁克等人都是如此”。在他于1728年读过乔治·贝克莱的《人类知识原理论》（1710年）一书以及第二年在这位英国哲学家为在罗德岛建立一所学院而来到北美时他前去拜访过之后，他那不受信仰约束的理性是危险的感觉得到了证实，他转而成了贝克莱的唯心主义信仰者，对牛顿和洛克持批判态度。在他的后半生里，大部分时间是在斯特拉特福度

过的，其中最长的一次中断是从1754年到1763年就任国王学院院长之时。在他的后半生中，他力求扩展这种唯心主义，最后把它搞成了一种用以捍卫正统学说的反科学的东西，就它对北美的进一步影响来说，这是一条死胡同。<sup>32</sup>

约翰逊倾其一生的研究和思考所获得的主要成就就是《哲学要素》一书。这部著作最初是一部关于逻辑学的书，是自己用来教育他的儿子们的，当时他正在指导他的儿子和其他几个孩子学习；这部书得到不断丰富和扩展，并于1752年由富兰克林和霍尔出版社出版。这是美洲讲英语地区出现的第一本哲学教科书。约翰逊把这部著作中所包含总的思想体系称为“百科知识”或学识，意为“对我们在现世的幸福安乐以及来世那至高无上、快乐有益的所有知识”。这部“百科全书”包含语法学、修辞学、演讲术、历史、诗歌、数学、力学、地质学、天文学、自然史、形而上学以及伦理哲学。《哲学要素》的后两门学科是用来指导十六七岁的学生学习的，全书分为两部：一部为《心智》，论述有关理性和认识问题；另一部为《伦理》，论述有关道德行为问题。<sup>33</sup>

约翰逊写成这部论著被公认为受惠于贝克莱，而且其中还实际上包含了贝克莱著作中的许多段落章节和术语。但其中也提出了约翰逊自己的定义和命题，而这些定义和命题对于温和的理性时代则具有更广泛的代表性，这一点在有关教育的章节中是毫无疑问的。例如，《心智》的最后一章探讨了“心智的发展，从其最初的感知发展到其最完美境界”，其中讨论了这样一些论题如观念的本质以及赞扬、责备、羞辱和负罪感的教育作用，还有道德训练的特征以及课程安排的内容和顺序。约翰逊断言，“我们应该把幼小的儿童看成是远比我们通常所理解的那样更为重要的人；我们应该在多大程度上容忍他们的那种对一切都感到陌生而产生的好奇的询问；我们应该在多大程度上以坦率和耐心来关怀他们；我们应该在多大程度上以郑重、尊敬和真诚的态度来对待他们；我

们应该在多大程度上注意不在他们面前或对他们说或做一些体现出虚假、欺骗或任何不适当或不道德的行为。”<sup>34</sup>

这部书的第二部《伦理》所主张的基本上是一种温和的阿米尼乌派信仰，这派信仰把耶稣首先并主要看成是上帝派来的、拥有神的权威的老师；而教会则是“基督的学校，在那里，被赋予肉体的不朽的灵魂们被培养为永恒的天国的候选者”。根据这一派的教义，《伦理》在古典的决疑法有关对上帝的义务、他人及自己的义务和责任的范畴之内开列出一套行为准则。<sup>35</sup>

《哲学要素》中所论述的那种从根本上来说是理性的和人道主义的教育理论也同时体现在约翰逊的其他一些著作中，其中较为重要的有他于1716年布道时所写的《论宗教的合理性和服从》、《儿童简短问答集》（1765年）以及一部未发表的叙事诗，题为《拉斐尔：英属美洲的天才》。在这本诗集中，尽管他主要关注的是告诫人们警惕“精神上的骄傲、自负和那种新颖的或时髦的装腔作势”，但他的说教中所赞同的却是并非娇纵的家庭教育和具有完美的宗教基础的、在智力上稳固发展的学校教育；这一切都不无巧合地具有洛克学说的强烈色彩。的确，在可能写于1763年前后的《拉斐尔》中最值得注意的是其中呼吁对人们进行一种教育，培养一种高尚的、毫不吝惜的热爱殖民地的感情，这一呼吁恰如其分地成为美洲殖民地的那种新的自我意识的象征，尽管约翰逊似乎并未意识到这种自我意识对于英国来说是日渐自相矛盾的。<sup>36</sup>

## 五

对于塞缪尔·约翰逊来说，乔治·贝克莱的哲学提供了一条他从洛克的理性主义中所发现的明显问题之中摆脱出来的道路；其中特别是这种理性主义所鼓励的那种“对宗教问题所持的高傲



自负的态度”。对于约翰·威瑟斯庞来说，贝克莱的唯心主义是“一种荒谬而又可笑地通过形而上学的推理来动摇常识性原则的尝试，而这种形而上学推理除了让大多数听到过它的人蔑视它以外什么也推导不出来，而且我确实认为，这种推理就连宣称信奉它的人也无法真正相信它”。然而，威瑟斯庞也和约翰逊一样对于汹涌而来的异端宗教思想的浪潮感到忧虑并决心通过自己的言传身教来剪除这些异端。<sup>37</sup>

威瑟斯庞于1732年生于苏格兰，在被人们恰当地称为苏格兰启蒙运动的知识奋兴时期长大成人。与约翰逊相似，他首先遇到的是洛克，然后是乔治·贝克莱和托马斯·里德，这两人正努力解决洛克思想中尚未解决的问题。威瑟斯庞在约翰·史蒂文森指导下研读了《人类理解论》；史蒂文森是爱丁堡大学第一位讲授洛克思想体系的教授。威瑟斯庞在他尚未年满20岁时就写成一篇有关认识论的硕士论文，他兼收并蓄地利用洛克、贝克莱以及古典主义思想来证明头脑是不朽的，具有神圣的性质并且“只要在现世能够遵循上帝所指定的正确道路”就会升往永恒的天国。<sup>38</sup>

威瑟斯庞于1743年获神学学位从大学毕业后，由哈丁顿长老会批准任教，然后又被授予神职，先在艾尔郡的比斯任职，后又去了比斯北面几英里之遥的繁荣兴旺的城镇佩斯利。他是他那个时代神学争论的热情参与者，他通过自己研究里德的思想 and 那种常识哲学而成为全国长老会内部持异议的少数派思想领袖，这一派自称为“流行派”。由于全力信守维护威斯特敏斯特信纲中所体现的加尔文派基本教义，他们倾向于支持会众权利（信守盟约的传统）而反对在牧师任命中圣职推荐人拥有的个人权利；他们坚持在神职人员中以牧师为中心并主张在神职人员中实行最为严格的个人和职业行为准则。总之，他们为朝着更为自由温和的信仰发展的潮流而哀叹，他们宣称需要回到苏格兰长老会那传统的正宗上来。

还是由于里德的影响使得威瑟斯庞抛弃了他早期思想中的贝克莱唯心主义成分，这种唯心主义论点在他看来无异于一种冷酷无情的怀疑论；他转而赞同一种常识性现实主义哲学，这种哲学既肯定了精神、也肯定了物质的确定性；它同时也肯定了感觉经验和所感觉到的物体的现实性。里德坚持认为精神的基本活动是“性质判断，这种判断并非得自观念的比较以及观察其能否自圆其说，而是直接受我们的精神的启发而得来的”；里德以弗朗西斯·哈钦森的方式提出了一个道德感的概念，或者说良心概念，这一概念为每个人都提供了一些用于判断其行为正确与错误、是与非的最基本概念。威瑟斯庞把这一认识论作为一种结合经验主义哲学和加尔文主义信仰的新综合理论的基础，他提出这一综合理论为他那个时代影响日益强大的神学自由主义提供一种理性的选择。<sup>39</sup>

正是这位已经成熟的威瑟斯庞、对苏格兰启蒙运动的所有主要事件和流派都十分熟悉的正统教派的强有力的支持者，于1768年被新建的新泽西学院理事会请到了北美。这所学院形成于18世纪30、40年代大复兴运动，这场运动使得长老会分裂为新派和老派并且使得两派分别为培养本派牧师而建立了各自的学院机构。新派于1746年召开的纽约宗教会议上决定建立这所学院。学院最早设立在位于新泽西伊丽莎白镇的乔纳森·迪金森的家里，然后又迁到位于纽瓦克的阿伦·伯尔爵士的宅邸，后来又搬到了普林斯顿的纳索霍尔，由伯尔、乔纳森·爱德华、塞缪尔·戴维斯和塞缪尔·芬利等人主持。在芬利于1766年去世时，这所学院本身已成为一个颇有争议的焦点，这是由于老派难以容忍它不断增长的影响并计划将其置于一个“较好的基础之上”。新派理事会成员们打定主意不入圈套，于是立刻选举威瑟斯庞为院长。威瑟斯庞起初拒绝这一任命，但在本杰明·拉什那委婉但又坚持不懈的劝说之下动摇了，并最终接受了这一任命；这段故事由莱曼·H·巴

特菲尔德在他那部名为《约翰·威瑟斯庞来到美洲》的引人入胜的著作中进行了详细描述。足以说明问题的是，威瑟斯庞于1768年8月抵达普林斯顿就任并且直到25年后他去世之前始终留在那里；他改造了这所学院，同时也改造了美洲殖民地教育的重要组成部分；他积极参与美洲殖民地长老会的重组工作；而且在建立合众国的过程中起到了独一无二的作用。正如摩西·科伊特·泰勒后来以一种现在看来十分经典的评价口吻说的那样，“他似乎是在一个恰当的时机、恰当的地点以一种恰当的方式来到这里”。<sup>40</sup>

尽管威瑟斯庞是一个颇有能力的论战者，但他在普林斯顿首先是并且最主要还是一位教师，因此他有关伦理哲学的讲课内容最完整地向人们展示了他在北美时的思想观点。他作为院长定期给高年级学生讲课。他刚到普林斯顿时，发现贝克莱的唯心主义在教师和学生中占有优势地位。毫不奇怪的是，他把用里德的现实主义以及苏格兰常识哲学来替代这种唯心主义视为己任。说那些讲课内容反映出这种转变主要在于其大量倚重于里德和弗朗西斯·哈钦森的思想，并体现在他们对非物质论的猛烈抨击之中，用威瑟斯庞的话来说就是这种非物质论“取消了真理和谬误的区别。”他们都笃信理性，宣称“整本圣经都十分完美地与合理的哲学相一致”；他们辩论说理性本身是基于某种第一原则或那种可由直觉掌握的常识性原则，这种原则既意味着、也同时强调了责任感并且这一原则还先于理性。威瑟斯庞解释道，这种被抽象为一种名为道德感并进入人们头脑的第一原则，不仅使人关注传统的实用神学，即对上帝、自身以及他人负有责任，同时还以非同寻常的方式关注着政治学、经济学以及法哲学。那些讲课稿的最后是一份参考书目，其中不仅推荐了一般的自然神论论著和苏格兰常识性现实主义论著，还有大量政治学著作，其中包括格老秀斯、普芬道夫、霍布斯、哈林顿、洛克、西德尼以及孟德斯鸠等人的



作品。<sup>41</sup>

威瑟斯庞有关教育的观点散见于他的布道、神学演讲、修辞学论文、他任期内学院的通知以及一系列最初发表于《宾西法尼亚杂志》和《美洲博物馆》杂志上、颇为吸引人的“论教育信札”中，这些信札后来以书的形式出版。在学院里，他利用一切可能的机会把“信仰和学识结合在一起，向人们展示两者之间的联系及其相互之间的影响，防止任何企图将两者分裂以及使两者对立的倾向”。他坚持主张一种宽泛的课程设置，他使自己的授课内容超出了传统的古典主义著作和哲学研究，其中包括英语和法语、历史和演讲修辞学等学科的系统讲授。他给在纳索霍尔的地下室里上课的文法学校带来了新的活力，甚至还关心那些注定会进入大学学习的学生的教育问题。在他的教育信札中，他提出了一种典型的洛克式教学法，敦促人们去关注青年人的健康，关注教学方式的调整以适应他们的不同气质，并强调父母的教育技巧的多样化，以便尽早确立自己对孩子们的道德权威。<sup>42</sup>

威瑟斯庞所做的最重要的事情也许就是改变学院的培养目标，使之致力于培养既适于担任国民事务管理职位、又能胜任教会工作的忠诚尽责的人才。在这一方面，他当然取得了异乎寻常的成功，他的毕业生中有一位新国家总统（詹姆斯·麦迪逊）、一位副总统（阿伦·伯尔）、10位内阁官员、60位国会议员以及三位最高法院法官。威瑟斯庞也许会争辩说，他对这些人的教育虽然影响很大，但并非是决定性的，因为他早已表明了教育所具有的局限性。然而，在他的天才领导下，普林斯顿学院所具有的影响力是不可否认的：它从政治上和哲学上为新生的共和国创建一批领导力量做出了贡献，同时也对19世纪美国教育特征的形成产生了深远影响。<sup>43</sup>

## 六

约翰逊和威瑟斯庞并不像洛克、沃茨以及多德里奇那样在美洲殖民地拥有大量读者。但他们在日益增长的宗教怀疑主义思潮面前所提出的那种保守主义却得到了流行宗教读物的强有力的支持，这些宗教作品不断地在殖民地传播并就信仰教育倡导一种习俗性常识。《实践虔行》、《人的全部责任》、《穷人的家庭书》以及《清教徒的进步》等作品和后来的一些如丹尼尔·笛福的《家庭指导》（1715年；1740年殖民地第一版）、罗伯特·多兹利的《人生经济》（1750年；1765年殖民地第一版）以及塞缪尔·理查森的那部从根本上说是以小说形式表现一种传统的宗教虔诚的《帕美勒》（1740年；1744年殖民地第一版）等书都十分广泛地拥有美洲殖民地各阶层的读者。这些后来的作品与其作为蓝本的那些先前的作品相似，倾向于宣扬一种无派别的正统宗教风格；并且由于这些作品越来越多地由那些寻求拥有大批读者的自由作家所撰写，因此他们的那种非宗派的传统主义风格是专门为了取悦大众的。尽管马瑟、约翰逊以及威瑟斯庞等人在教义的精微细节方面有所差别，但传统的信仰在18世纪的教育思想中仍占有中心地位。<sup>44</sup>

另一方面，在诸如本杰明·富兰克林和托马斯·杰斐逊等自然神论者的著作中体现出一种信仰的急剧改变，这些作品宣扬一些与殖民地教育直接相关的新主题。在富兰克林身上，一种新版本的流行信仰以那个功利主义的可怜的理查德的形象出现，他宣称美德与手艺是留给孩子的最好的遗产。而在杰斐逊身上，新的世俗理想则以这个拥护共和制的健壮的农民的形象出现，他在言论自由的熏染下根据良心行事。两人都把信仰极度理性化，其结果就是：尽管他们在名义上仍然是基督徒，但以其传统形式出现

的基督教信仰已不再是教育的主要目的了。他们两人一道向人们指出了一条通过其他机构而非教会来扮演教育人民的关键角色的道路。

注释：

1. John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), translated by William Popple and edited by Patrick Romanell (Indianapolis, Ind. : Bobbs-Merrill Company, 1950), pp. 17-25 and passim.
2. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Alexander Campbell Fraser (2 vols. ; Oxford: Clarendon Press, 1894), I, 9, 26.
3. *Ibid.*, II, 412-413, 325, 416, 413.
4. John Locke, "A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, Concerning Some Passages Relating to Mr. Locke's Essay of Human Understanding, January 7, 1697," *The Works of John Locke* (10<sup>th</sup> ed. ; 10 vols. ; London: T. Davison. 1801), N, 96; Locke, *Essay*, I, 438. See also "A Letter to the Reverend Mr. Richard King, August 25, 1703." *Works of John Locke* X, 306. For Locke's own de finition of his "way of ideas," see "A Letter to the Right Reverend Edward, Lord bishop of Worcester... , January 7, 1697." *Works of John Locke*, VI, 61-62; and, more generally, John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas* (London: Oxford University Press, 1956).
5. John Locke, *The Reasonableness of Christianity* (1695), edited by I. T. Ramsey (Stanford: Stanford University Press, 1958), pp. 24, 30-31, 61-66; *Essay*, II, 443-444.
6. Locke, *Reasonableness of Christianity*, p. 30.
7. M. G. Mason has documented the extent to which parts of the *Thoughts* were composed as early as 1684 as evidenced by an unpublished manuscript on education now in the Bodleian Library, in "How John Locke Wrote 'Some Thoughts Concerning Education, ' 1693," *Paedagogica*



*Historica*, I (1961), 224—290.

8. *The Educational Writings of John Locke*, edited by James L. Axtell (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pp. 240—241.

9. *Ibid.*, pp. 241, 260, 153—159, 313—314.

10. *A Second Vindication of thd Reasonableness of Christianity* (1697), in *Works of John Locke*, VI, 359.

11. Isaac Watts, *Hymms and Spiritual Songs, 1707—1748*, edited by Selma L. Bishop (London: Faith Press, 1962), p. Liv.

12. Issac Watts, *Divine and Moral Songs, Attempted in Easy Language for the Use of Children* (London: John Van Voorst, 1848), pp. 20—21, 33—34, 39. Watts himself insisted to the reader “that you will find here nothing that savors of a party; the children of high and low degree, of the Church of England or Dissenters, baptized in infancy or not, may all join together in these songs.” See also *Dr. Watts’ Plain and Easy Catechisms for Children; To Which Are Added Forms of Prayer, Adapted to the Smallest Capacities* (Cambridge, Mass.: William Hilliard, 1806), p. 3.

13. Those sections of the *Discourse* that deal with the education of the poor call to mind Locke’s 1697 memorandum on working schools, printed in H. R. For Bourne, *The Life of John Locke* (2 vols.; New York: Harper & Brothers, 1876), I, 377—391, rather than *Some Thoughts Concerning Education*.

14. Philip Doddridge to Samuel Clark, September, 1722, *The Correspondence and Diary of Philip Doddridge*, edited by John Doddridge Humphreys (5 vols.; London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1829—1831), I, 155; and Job Orton, “Memoirs of the Life, Character and Writings of the Late Rev. P. Doddridge, D. D., of Northampton.” *The Works of the Rev. P. Doddridge*, (10 vols.; Leeds: Esward Baines, 1802—1805), I, 22.

15. Philip Doddridge to Issac Watts. April 5, 1731. *Correspondence and Diary of Philip Doddridge*, III, 74.

16. “Lectures on Divinity,” *Works of the Rev. P. Doddridge*, V, 226;

Orton, "Memoirs of the Late Rev. P. Doddridge." pp. 59—79.

17. *Sermons on the Religious Education of Children*, in Works of the Rev. P. Doddridge, I, 14, 40—58.

18. *The Principles of Christian Religion*, in *ibid.*, N, 241.

19. *The Works of the Rev. Isaac Watts* (9 vols.; Leeds: Edward Baines, 1812—1813), K, 271; *James Burgh, Thoughts on Education* (Edinburgh: no publisher, 1747), p. 39.

20. Burgh, *Thoughts*, pp. 3, 7, 21, 39.

21. See also [James Burgh], *Youth's Friendly Monitor: Being a Set of Direction, Prudential, Moral, Religious, and Scientific* (London: printed for M. Cooper, 1756).

22. *Diary of Cotton Mather* (2 vols. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1957), I, 548; "Quotidiana" (4 vols.; Mather mss., American Antiquarian Society, Worcester, Mass.), II [1720—1722], 135—138; *Unilia. Real and vital Religion Served, in the various and Glorious Intentions of It* (Boston: T. Fleet & T. Crump, 1716), p. 261 (in which Mather paraphrased Locke on truths that conform to reason and truths that go beyond it); *Manuductio ad Ministerium: Directions for a Candidate of the Ministry* (Boston: printed for Thomas Hancock, 1726), p. 50. The volume cited in "quotidiana" is obviously *Faith and Reason Compared; Shewing That Divine Faith and Natural Reason Proceed from Two Different and Distinct Principles in Man. Against the Notions and Errors of the Modern Rationalists. Written Originally in Latin by a Person of Quality in Answer to Certain Theses, Drawn from Mr. Lock's Principles Concerning Faith and Reason* (London: B. Cowse, 1713).

23. Cotton Mather, *Addresses to Old Men, and Young Men, and Little Children* (Boston: R. Pierce, 1690), p. 11; *Diary of Cotton Mather*, I, 363—364; and Mather, *Manuductio*, pp. 126—127.

24. Mather, *Utilia*, p. 261; and *Diary of Cotton Mather*, II, 144.

25. Cotton Mather, *Corderius Americanus: An Essay upon the Good Education of Children* (Boston: John Allen, 1708), pp. 5, 7, 6—7. Robert

Middlekauff has commented in an unpublished paper on an "apparent paradox" of Puritanism, that a system so repressive should have liberated so much social, psychological, and political energy. And he locates his explanation in the connection within Puritan thought between the psychology of religious experience and the psychology of learning, a connection he finds central in Mather's assumption that the educative process is really an analogue of the conversion process. "God initiated conversion; he drew men to himself by infusing their souls with grace; without him, men were helpless. In education, too, the process was initiated from outside the mind of the child. Something had to be put in before he could act, even if his reason were conceived of as a storehouse of unborn ideas. The release of ideas could be triggered only from without; but once release was given, once the trigger was pressed, the child could do much, indeed, he had to do much for himself, just as the soul that craved salvation had to do much once it received so little as seed of grace." The characterization is especially apt and, incidentally, one more evidence of the Augustinian character of New England Puritanism.

26. Cotton Mather, *Bonifacius: An Essay upon the Good*, edited by David Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), pp. 42, 64, 65.

27. Herbert M. Morais, *Deism in Eighteenth Century America* (New York: Columbia University Press, 1934), p. 8; Conrad Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America* (Boston: Starr King Press, 1955), pp. 3-4; Jonathan Mayhew, *Seven Sermons* (London: John Noon, 1750), pp. 42-66, 145, 156.

28. *A Treatise Concerning Religious Affections*, edited by John E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959), pp. 96, 121.

29. Diary of Cotton Mather, 1, 547; Samuel Johnson, "Memoirs of the Life of the Rev. Dr. Johnson." In Herbert Schneider, eds., *Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings* (4 vols.; New York: Columbia University Press, 1929), 1, 6.



30. Schneider and Schneider, eds., *Samuel Johnson*, I, 7.
31. *Ibid.*, pp. 8—9.
32. Franklin Bowditch Dexter, ed., *Documentary History of Yale University Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1745* (New Haven: Yale University Press, 1916), pp. 232—233; and Johnson, “memoirs.” P. 23. A fourth Connecticut “heretic.” James Wetmore, traveled to England alone but was ordained there with the others.
33. *Elementa Philosophica* (1752), in Schneider and Schneider, eds., *Samuel Johnson*, I, 361.
34. *Ibid.*, pp. 422, 424.
35. *Ibid.*, p. 514.
36. Samuel Johnson, “Raphael; or, The Genius of English America,” in Schneider and Schneider, eds., *Samuel Johnson*, I, 590.
37. *Ibid.*; and *The Works of the Rev. John Witherspoon* (3 vols.; Philadelphia: William W. Woodward, 1800), II, 279.
38. John Witherspoon, “Philosophical Disputation: Concerning the Immortality of the Mind,” in George Eugene Rich, “John Witherspoon: His Scottish Intellectual Background” (unpublished doctoral thesis, Syracuse University, 1964), p. 166.
39. *The Works of Thomas Reid*, edited by Sir William Hamilton (8<sup>th</sup> ed.; 2 vols.; Edinburgh: James Thin, 1895), I, 110; II, 589—590; John Witherspoon, “Remarks on an Essay on Human Liberty,” *Scots Magazine*, XV (1753), 165—170; and *Works of the Rev. John Witherspoon*, III, 281. The essentially Newtonian Posture of the Scottish realists, in seeking through observation and induction certain empirical touchstones for human conduct, is explicated in Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1945), pp. 19—20.
40. L. H. Butterfield, *John Witherspoon Comes to America* (Princeton: Princeton University Press, 1953); and Moses Coit Tyler, *The Literary*

*History of the American Revolution, 1763—1783* (2 vols. ; New York: G. P. Putnam's Sons, 1897), I, 321.

41. *Works of the Rev. John Witherspoon*, III, 279, 271, 373—375.

42. *Works of the Rev. John Witherspoon* (2<sup>nd</sup> ed. rev. ; 4 vols. ; Philadelphia: William W. Woodward. 1802), IV, 10.

43. John Maclean, *History of the College of New Jersey, from Its Origin in 1746 to the Commencement of 1854* (2 vols. ; Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1877), I, 357—364.

44. For the debate over the authorship of *The Oeconomy of Human Life*, see Henry Tedder's biography of Dodsley in the *Dictionary of National Biography*, which attributes the work to the earl of Chesterfields, and Ralph Straus's *Robert Dodsley* (London: John Lane, 1910), pp. 169—181, which argues persuasively in favor of Dodsley's authorship. For the values incorporated into Richardson's novels, and for general analysis of the early novel as conduct manual, see Herbert Schoffler, *Protestantismus und Literatur* (Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1922), pp. 163 ff.

論華教義·森格齊

與最特一，總宗受道土胸基的謂西縣三五種人，求其理自  
自的幹干滿而對顯出該守，叫的具特一，其理與華的符與一  
而顯不干對顯置守，其理具滿再，謂不即對顯守，其又和同再  
味對顯了對顯其五，上利實守，長於哀常，示自的將受道與同  
以的顯其天豪也派中顯夫的人了宗顯同空的不留其守，其理與  
。胸基的伏符味其顯其或對顯以也去顯其，思  
的其其哀常，中顯同宗許一《宗顯與人》的顯出守①②③

## 第十章 狂热的时尚

假如事实确实如此，即真正的宗教主要存在于爱心之中，那么我们就可以断定，这种手段将是我们渴望得到的东西，正如我们渴望得到那种可以激起爱心的意愿一样。那些经卷、那种布道和实施宗教仪式的方式以及那种在祈祷中崇奉上帝、赞美上帝的方式，是我们极为渴望得到的，就像我们渴望得到深深触动置身于这些仪式中的人们心灵的那种意愿一样。

乔纳森·爱德华兹

—

在洛克看来，人们在三种可能的基础上接受宗教：一种是理性，或者说推理思维；一种是信仰，它超出理性而诉诸于神的启示但同时又并不与理性相矛盾；再就是狂热，它置理性于不顾而盲目地接受神的启示。洛克说过，“在实际上，狂热排除了理性和神的启示，在其留下的空间填充了人的头脑中那些毫无根据的幻想，并把这些幻想作为其观点和行为的基础。”<sup>1</sup>

在1700年出版的《人类理解论》一书第四版中，洛克还真的



就狂热问题补充了一章，并在这一章中尖刻地抨击了宗教狂热分子的那种自负和虚荣，而这些狂热分子却愚笨地辩解说他们坚定地相信它是因为它就是神的启示。洛克沉思道，在历史上，就曾经有过一些认为与上帝有着一种特别亲密的直觉感悟的人，而人类最阴暗的一些思想和行为就从这种傲慢自负的感觉中滋生出来。

洛克所攻击的最直接目标毫无疑问就是宗教改革中的那些左翼教派，他们在英格兰和荷兰于克伦威尔执政时期曾极为活跃。在较为宽容的宗教环境下，浸礼派、家庭派、美以美派、寻求派、贵格会、第五君主国派以及相信基督千禧年元将会来临的无数各色派别都曾就教义问题不停地吵吵嚷嚷，每一派都宣称拥有闪烁着内在光芒的、通往上帝的真理的某种启示。这类启示从根本上说是宗教性的，但实际上这些派别却都无一例外地成了政治派别，就像他们实际所做的那样提出一些有关平等、民主和个性自由的教义，这类教义就其性质来说似乎对社会秩序有破坏作用。在教育上，他们都倾向于简化教义，蔑视那种把神学博学化的趋势，而这种蔑视常常恶化为公开的反知识倾向，而且那种把教会和国家分离开来的激进主张将会把学校直接置于世俗政府官员的控制之下。洛克在牛津大学的那些年里曾遭遇过这些教派，十分厌恶他们的那种“激情”、“幻想”以及“狂热”。多年之后，他早期的那种认为宽容就不可避免地意味着混乱状态的畏惧感已经缓和，但他仍未能克服那种厌恶感。

与此同时，在欧洲大陆，一种与此相联系的虔敬主义震荡着路德派、摩拉维亚派以及归正宗教会。这种虔敬主义最初源自吉斯伯特斯·富蒂乌斯和菲利普·雅各布·斯潘内尔的学说，富蒂乌斯是17世纪乌特勒支的一位神学家，而斯潘内尔则是17世纪60年代美因河畔法兰克福的一位牧师。然后虔敬主义在奥古斯特·赫尔曼·弗兰克和亲岑道夫伯爵的努力下传播开来，弗兰克

是新建的哈雷大学（1694年）的教授，而亲岑道夫则是他的学生，后者实际上于18世纪重建了摩拉维亚派。虔敬主义强调基督教是对上帝的一种内心体验，是一种生活方式而非带有传统仪式的僵化信条，它不仅给传统教会注入了新的精神活力，而且影响了一大批小教派，其中有门诺宗、浸礼派、施文克菲尔特派以及灵感派。

当然，早在17世纪30年代，宗派主义就已出现在英属美洲殖民地了，当时反律法论已使海湾殖民地陷于四分五裂，并导致安妮·哈钦森及其追随者被驱逐。后来，贵格会传教士在这几个殖民地出现，起初受到了残酷迫害，以后才勉强被人们所容忍。但直到17世纪的最后20年里，这些派别的信徒们才以较大的规模到来，大部分但并非全部定居在中部殖民地，主要是在宾西法尼亚。在那里，他们在甚至比罗得岛还要宽容的环境下组建了社区、教会和学校，并且就一般情况来说他们根据自己对虔诚信徒和良好社会的看法而形成一套教育模式。

就贵格会本身来说，在宾西法尼亚存在着一种令人感到奇怪的自相矛盾状况：他们自己是独一无二的教派，但却在教育问题上自觉地带有一种小宗派意识。正如从伦敦集会不断送来的信件所强调的那样，贵格会信徒们是一批“特别的”人，而他们的孩子也要被培养成这样的人，这就是说，他们将被培养成“在美德、纯洁、贞节、虔诚、谦逊、礼貌、正直和爱心等方面都远远超越世人”。这首先意味着向儿童灌输贵格会的历史和信念；其次是防止世俗的腐化堕落的影响的侵入，或者像他们常说的那样是一种“防卫性教育”。他们所承担的这些义务十分清楚地反映在威廉·佩恩的文字之中；在他的信札之中充满了涉及家庭祈祷、定期参加宗教集会以及系统化的父母管理教育的内容，他把这些作为引导儿童的主要手段，可以使他们在内心里和上帝沟通，在外在行为上遵循他所确定的那些标志着真正的、确定无疑的虔诚信仰的

目标行事。不仅如此，佩恩在赞颂这些义务时还提出了一种教育方法，这种方法在外在表现形式上与洛克的教育方法极其相似；佩恩作为皇家学会会员，毫无疑问十分熟悉威廉·帕第爵士、约翰·杜里、塞缪尔·哈特立伯以及其他培根式教育方法的支持者的著作。佩恩在他接近晚年时编纂的一本名为《孤独的成果》（1693年）的所谓“手册”中写道，“对儿童来说，第一件事情就是要合乎道理，这是显而易见的，我们不要去塑造他的基础。……我们过早地给他们增加记忆负担，用词汇和规章去迷惑、勉强和压迫他们；让他们去学习文法和修辞，学习一两种外语，而这些东西中的十分之一对他们有用可能就很不错了；然而，他们在手工艺和体育方面的天赋或者说天生的才能方面却被忽视而得不到发展；这些天赋才能在他们的一生中将极为有用并给他们带来快乐。”毫不奇怪的是，佩恩表现出贵格会信徒们常常所表现的那种对不系统的求学的蔑视，专门把这一点作为合格的神职人员的标准。他猛烈抨击大学教育；但不可否认的是，他深切地关注着所有儿童在“诸如与真理和信仰一致的有用的知识”方面的教育。<sup>2</sup>

尽管佩恩持有典型的贵格会观念，但他同时也是一个殖民地领主和一个州的总督，因此，他把教育看做是大众启蒙和维护公共秩序的基本手段。他于1679年写道，“不管我们所考虑的是信仰还是行为举止，是美满的人生还仅仅是政府的方针政策，几乎没有什么能比‘教育我们的年轻人’更需要在制定新的法律方面发挥全民的智慧了。”在建立宾西法尼亚政府的初期，这一原则被写进了法律，但却几十年都未得到实行；其原因颇为发人深省。早期的贵格会领导人一方面致力于信仰教育，另一方面倡导宽容；正是由于这种双重责任，政府的职能被限制在广泛地鼓励和号召之上，而非直接主管教育。除了罗得岛从未直接面临着一问题之外，殖民地的人们不得不满足于一个多元化社会中所产生的这种公众教育问题上的困难处境。<sup>3</sup>



对于一些像托马斯·巴德这样的贵格会皈依者以及州议会成员来说，宾西法尼亚的自然资源和在贸易方面的战略地位为种植园业的繁荣兴旺提供了独一无二的发展潜能，同时一个无所不包的教育计划可以在发展这种潜能方面起到核心作用。巴德在一本名为《在美洲宾西法尼亚和新泽西建立良好秩序》（1685年）的小册子中提出了一些建议，呼吁对所有儿童实行七年制学校教育，“趁他们年纪尚轻还能够理解时让他们学习各种最有用的工艺和科学，”其中不仅包括英语和拉丁语的读写技能以及算术和记账，还包括一些职业技能和手艺，如男孩子可学习木工、纺织或制鞋；女孩子则学习纺纱、编织和缝纫。所有的市镇都要设立学校，学校经费首先来自捐赠土地的租金（每一个学校可划拨1000英亩的土地），其次来自学生的工作；他们可以生产麻布，男孩子们（和他们的父亲一道）种植亚麻，而女孩子们则（和她们的母亲一道）纺线织布。有趣的是，这些“公立学校”——他们这样称呼这些学校以便和那种“私下的”家庭教育相区别——将既为穷人也为富人、既为印第安人也为殖民者提供教育，至少可以肯定的是，这种学校为不同宗教信仰的儿童提供教育。<sup>4</sup>

没有任何类似于巴德计划的设想被采纳；实际上，殖民地当局除了于1683年雇用了伊诺克以及于1689年建立了贵格会公立学校——后来又建立了威廉·佩恩公立学校——之外，对于实现殖民地的这位创建者的设想几乎什么也没做，而把建立和管理维持学校的责任实际上留给了费城年会和每月举行的各种州级议事会。这些议事会极为认真地承担起了这些责任，通常用自愿捐献的钱和学费来支付教师工资，并且常常在专门的校舍建成之前把开会的地方用作学校教室。到17世纪中叶，宾西法尼亚在17次这种州级月会的组织下召开了大约50次专门会议；其中绝大多数——恐怕有40次之多——都是有关办学校的。<sup>5</sup>

贵格会在人人平等问题上的明确立场尽人皆知，但在一个领

域中贵格会在教育问题上的公开言论却与其所谓“防卫性教育”的概念形成鲜明对照，这就是黑人和印第安人的教育问题。乔治·福克斯本人就曾直言不讳地谈到贵格会有责任去教育“印第安人和黑人”有关基督是怎样为所有人而献身的。而佩恩尽管默认了这个州奴隶制的存在并且总是用一种家长式的态度对待黑人和红种人，但却一再强调基督徒应为所有人带来福音的义务。在18世纪，像约翰·伍尔曼和安东尼·贝尼泽特这样的贵格会教师比佩恩走得更远，他们抨击奴隶制的大逆不道，描述殖民地黑奴的那种不幸遭遇而且呼吁解放奴隶并使他们受教育。由于宾西法尼亚的经济特点以及贵格会在传统上就反对奴隶制，这个州的黑人人口数量始终就不大，在1750年时，黑人人口大约达到3 000人。可以肯定的是，许多黑人是在其主人家里受到一些指导和教育，还有为数不多的黑人甚至上了白人学校，尽管缺少关于他们上学情况的描述。在费城这样一个黑人比较集中的地方有可能建立单独的黑人学校，而且于1758年还真的由一个英国人办的慈善组织托马斯·布雷联合会开办了一所这样的学校；另一所主要在贝尼泽特的努力之下也于1770年开张，贝尼泽特本人在他一生的最后两年里主管着这所学校的事务。<sup>6</sup>

佩恩的宽容政策、积极招募欧洲大陆移民的做法以及那种普遍的贵格会与门诺派、阿曼门诺派、浸礼派和施文克菲尔特派共同认可的寂静主义倾向导致了大批这类教徒和其他再洗礼派教徒移民费城。和贵格会相类似，这些教派也带来了防卫性教育概念，他所想像的是紧密团结协作共同建立家园、教堂和学校。在18世纪宾西法尼亚那宽松的文化环境中，这些教派的教育活动蓬勃开展起来。和贵格会相似，他们不愿意要那些博学的神父，更喜欢熟悉他们教义的那些有威望的教友。但他们不管在哪里定居都兴办学校，并且设法从他们中间选出教师来主管这些学校。在这些能力超群的教师中有弗朗西斯·丹尼尔·帕斯托里乌斯，他是一

位有教养的律师，于1683年移民到宾西法尼亚并主持建立了日尔曼镇；另一位是克里斯托弗·多克，他约于1714年来到殖民地并且不久就在蒙哥马利县的斯基帕克克里克开办了一所学校，开始了他的教学生涯，中间除了几次短暂的中断之外一直延续到他1771年去世。

帕斯托里乌斯于1698年到1700年在贵格会的公立学校任教，然后从1702年开始直到他于1720年去世前不久一直担任日尔曼镇新建的资助学校校长。他本人受过极其良好的教育，对经典名著了如指掌，有着可以说是百科全书式的广泛兴趣，但有资料表明，到1700年时，他也和佩恩相似，在对儿童的正当教育问题上开始转而采取一种较为功利主义的态度。多克主管的学校在斯库尔基尔河谷居住的德国移民中名声很大，从一篇他去世后出版的名为《学校管理》的论文的描述中可知，很显然，在他的课堂上洋溢着一种温和仁慈的气氛（“我是这样以爱来关怀那些儿童的，他们对我既爱又怕”）；学校实行一种变通了的班长制度，即由年级较高的学生（被称为卫士）协助年级较小的学生学习；宗教音乐和在这些教派的日常生活中一样在课程中占有核心地位。这篇论文是在他的朋友克里斯托弗·索尔的敦促之下写成的。最重要的事情恐怕就是多克设法在教育不同宗教信仰的儿童时既没有忽视基督教教义，也没有挑起教派争端。在18世纪宾西法尼亚多种族和信仰的人口背景之下，他的经验无疑具有代表性，即由某个教派或宗派开办的学校往往会发现他们要为各类人服务。因此，《学校管理》一文就成了一篇最早探讨在一个多元化社会中的普通教育这样一个独特的美国问题的论文之一，但有趣的是，虽然多克的学校有着宗教上的多样性，但在一个德国人占少数的社会中，这些学校在种族上却是单一的。<sup>7</sup>

就这些发展而言，传统上人们对贵格会于18世纪的宾西法尼亚在教育方面的努力所进行的严苛的评判也许太言过其实了。乔



治·福克斯和其他人也确实笼统地反对过其他教派的作者，并十分具体地抨击过由圣公会所主办的教育，这种反对立场也确实在某些贵格会会众中形成了一种反对一切学问的普遍情绪；同样真实的是，宾西法尼亚的贵格会与新英格兰的清教徒先辈不一样，他们未能实现他们早先的那种唤起广大民众支持教育的理想。然而，宾西法尼亚却有着相当大规模的学校教育，而且贵格会信徒们为此贡献出了超出他们所应付出的努力和资金。

研究殖民地时期贵格会的历史学家鲁弗斯·琼斯曾责备他们未能建立教育机构“以适应正确地教育贵格会年轻人，就像哈佛和耶鲁对于清教徒年轻人的教育那样”，并争辩说假如他们确曾这样做了，那么他们就会在美国文化史上占有主导地位，而他们的早期历史曾预示出这一前景。然而，还是他本人却赞扬了殖民地时期的贵格会普通信徒们所建立的那种高质量的生活以及在他们那些出类拔萃的领袖身上所体现出来的高尚品质，但他却没有意识到正是由于广义上的贵格会的教育才有助于产生这样的人物。不仅如此，琼斯还未能认识到，贵格会允许在宾西法尼亚通过多样性的教育方式所得到的结果，可能就其本身来说并不亚于他们的清教兄弟在新英格兰通过戒律所得到的东西——也许从北美大陆的长远目标来看更是如此。难道有谁能抹杀贵格会信徒们对大量已确实成为事实的东西所做出的贡献吗？乔治·福克斯在他的自传中敦促人们去开办学校以教给孩子们所有“在创建家园过程中的那些文明有益的东西”；一个世纪之后，本杰明·富兰克林提出建立一个学校以教给年轻人所有“最有用和优秀的”东西。富兰克林并不是贵格会信徒，但他的学校却在一个贵格会信徒占主导地位的城市出现，而这个城市在贵格会的领导下成了一个繁荣兴旺的帝国中心。这对那些在历史上受到过邪恶迫害的人们来说并不是一个微不足道的贡献，而当他们获得了权力之后，他们对待他人不过是像他们曾希望别人对待自己那样。<sup>8</sup>

十书，译非的渴楚如其抵以可制茶美而出人游其味演哀器、帝  
弃安离出温立权以特友，育并也二主视会公圣由以击靴麒科具代  
真料同，奈新盛普由回学四一以又概一丁取派中众会合游贵基某

正像罗纳德·诺克斯在他的那部《狂热》一书里所做的经典性分析中所指出的那样，神秘主义和福音主义是相互关联的，并且有时是十分相似的，但实际上，两者在获得启示方面有着很大的不同；前者越过了恩典神学而集中于内在的上帝；而后者则深切地意识到人类的那种堕落状况并始终关注人的救赎。正如宗派神秘主义曾发源于欧洲并在美洲的广阔天地找到了肥沃的土壤一样，那种发源于乌特勒支、林根、法兰克福以及哈勒的有较强福音派色彩的信仰将其自身移植到新大陆并在传统的各种教会之中兴旺起来，寻求在这块荒蛮之地重新定义自己的角色。<sup>9</sup>

这种移植的主要代理人人所共知。最早的人之一就是荷兰牧师西奥多勒斯·雅各布斯·弗里林海森，他于1720年接受了位于新泽西拉里坦谷地的几个荷兰归正宗的召唤并几乎立刻就成为了神学上和教会中有争议的人物。就学于林根大学并深受荷兰富蒂乌斯教派虔敬信仰的影响，弗里林海森以前所未有的热情着手行使自己的职责，强调内在的宗教信仰高于外在归顺，要求他的教区居民“摒弃一切傲慢和内在的价值观念，在上帝面前完全谦恭卑顺”，并坚持说只有悔过自新者、信从者以及皈依者才有资格坐在上帝的餐桌旁。异端邪说的指责纷至沓来，他却设法与之辩争，而在这期间，他的教会却兴旺起来，他的影响也在扩大，这不仅限于荷兰归正宗，还影响了像吉尔伯特·坦南特这样一些长老会领袖人物，后者显然把弗里林海森作为他布道演说中提到的一个榜样。<sup>10</sup>

坦南特在他父亲威廉·坦南特20年的系统教育之下当然已经对弗里林海森的影响有足够的准备。他先是在爱尔兰，后来在美洲殖民地的不同牧师家里接受教育。老坦南特是前爱尔兰教会

神父，由于对主教以及阿明尼乌主义失去希望，并且与费城的长老会有密切交往，因此他大约于1716年到1718年间移居美洲。在担任纽约和费城的一系列神职期间，他以传播福音的热情宣讲那种只有真正皈依者才有资格出席主的晚餐的教义。也许同样重要的是，他创办了洛格（log 意为木头——译者注）学院——带有嘲笑之意——以培养具有同样思想的神职人员，其中就有他的几个儿子。来自洛格学院以及十几个由苏格兰和苏格兰——爱尔兰裔移民及其信徒所管理的学院的一种狂热的福音主义充斥着长老会教会，将其分裂为老派和新派，并大大改变了长老会的教义和性质。

可与荷兰归正宗的弗里林海森以及长老会的坦南特等人的努力相提并论的还有德国归正宗的迈克尔·施拉特以及路德派的亨利·梅尔基奥尔·米伦伯格等人所做的工作。他们两人都接受了欧洲大陆觉醒时期的那种令人振奋的宗教信仰，而米伦伯格还曾在哈勒与弗兰克斯有过十分亲密的交往，实际上，他部分是由于奥古斯特·赫尔曼·弗兰克斯的儿子戈特希尔夫的热情劝说之下才接受了美洲的教职。一旦到了美洲，两人都和弗里林海森和坦南特一样，广泛巡回周游于他们各自的教会散布各处的教徒之间，唤醒他们那沉睡着的热情，宣讲转变信仰的体验的重要性，鼓励人们建立学校和教堂并保证为他们安排训练有素的神职人员。

最后还应提到的是乔治·怀特菲尔德那空前绝后的努力，他于1738年到1770年之间七次穿越美洲的巡回传教使他的足迹遍于沿海殖民地的每一处，从新罕布什尔的朴次茅斯到佐治亚的萨凡纳，同时也使他接触到几乎所有宗教派别。怀特菲尔德是一位由圣公会授予圣职的神父，他从属于循道宗，在思想上又倾向于加尔文派，因此他的观念从根本上来说不属于任何教派，他所宣讲的是那种有关再生的教义，或一种重新皈依的教义，在几乎所有人的支持下面向大批各种各样的听众。正如威廉·豪兰·肯尼



三世所说的那样，他从许多方面来看都可以说是美国真正的头号英雄，从最为挑剔的人群中得到了最高的赞誉。一位署名为“青年”的欣喜若狂的听众在他写于1739年《纽约周刊》的诗中道出了大批美洲殖民地听众的心声：

怀特菲尔德！这一伟大的、令人欣喜的名字  
占据了整个灵魂；  
天界下凡的天使  
无疑占据着他那神圣的心胸。

他带着天国的使命  
来宣讲福音；  
在这广袤的世界上  
播撒着救世主的威名。

看哪！看哪！他来了，天国的声音  
在他的唇间流淌；  
叛逆者们一片恐惧  
深深地触动了他们的信仰。

我们充满惊讶肃立聆听  
我们的力量被欣喜所占据；  
着迷于他那音乐般的声音  
不觉时光已悄悄逝去。

亵渎者们听到这可怕的声音  
激起了内心那令其战栗的恐惧；  
他宣布其血淋淋的罪行

高声赞美主的律法。

怀特菲尔德，你那神圣的语调

我们仍怀着惊喜悉心聆听；

我们似乎到达了永恒的天国

感受到那神圣的冲动。

你来到凡人中间

用圣歌把他们聚集；

心怀喜悦聆听救世主的英名

发自一个凡人的口里。<sup>11</sup>

弗里林海森、坦南特父子、施拉特、米伦伯格以及怀特菲尔德这些人的最主要的作用就在于确定、协调并强化发展中的本土福音主义，这种本土福音主义早在18世纪初作为殖民地教会对他们遇到的困境所做出的一种反应已初露端倪。如果可以拿新英格兰作为例子来说的话，那么对公理会而言，几个问题都曾集中在一起而形成了一种极为不稳定的状况，这种状况出现在作为“新英格兰方式”的公理会出现后的两三代人中。首先，在为综合教会吸收新成员时就隐含着问题：最初的定居者的儿孙们并没有表现出他们做出了恰当的选择，他们在人数上不足以使这些教会拥有生机，而且这一问题由于日益扩展的对教会的多种选择、特别是随着17世纪90年代后圣公会的出现而恶化了。

于1657年到1662年间形成的不完全协约代表着解决这一问题的努力；在这一协约之下，缔约者的孩子们可以一出生就成为父母教会的成员（尽管他们本人在得到恩准之前尚无缘出席主的晚餐）。但这丝毫也无助于阻止那四处蔓延的、宗教在日益衰落的感觉，至少在那些神职人员身上体现了这一点。到17世纪末，几

一个新英格兰教会实行了所谓“收获”制度，即在指定的一段时期中不完全协约者可以享有协约规定的全部待遇，这意味着出席圣餐本身并不确保参加者能获救赎，但至少可以帮助参加者获得上帝恩典的最终体验。此后，对某些要把这种优惠扩展到那些先前从未加入这种协约的家庭的神父来说只有一步之遥，诺桑普顿的所罗门·斯托达德就是这些神父中的一个先例。在实行那种所谓的“收获”过程中，在富蒂乌斯、斯彭内尔、弗兰克、弗里林海森以及坦南特父子等人的虔信主义已被知识界所熟知的时期，强调那种会给尽可能多的不信神者带来皈依体验的布道宣讲，已经使得复活再生成为人们所熟悉的一种宗教场景。

与这些教会问题紧密相连的首先是神学理论问题，即哪些东西实际上显示出真正的再生的迹象。从一开始，新英格兰神父们就曾坚持说善行仅仅是上帝选民的装饰品，而不是遴选的手段，只有个人体验到来自上天的恩典本身才能成为获得真正救赎的标志。然而，假如有关个人体验的本质的准确而又得到广泛认同的定义在殖民地创建初期难以确定，那么这种定义在18世纪的那些“乌合之众”之间简直就更不可能确定了，这一方面是由于人们在宗教上有多种选择，另一方面也受到地震、瘟疫、战争以及不间断的人口迁移的干扰。

正是在这种捉摸不定的环境下，再加上四处蔓延的道德和精神堕落感，业已经成型的教会所产生的一种普遍的形式主义倾向以及孤独单调的边疆生活，18世纪30年代和40年代的宗教觉醒运动得以兴起。其主要人物当数乔纳森·爱德华兹，他不但在觉醒运动本身之中扮演了核心角色，而且他在与觉醒运动相关的神学理论上也在18世纪美洲殖民地思想界占有重要地位。爱德华兹生于1703年并在塞缪尔·约翰逊任指导教师时期就读于耶鲁，他是第一批达默搞来的那批图书的受惠者，那批书中较重要的有牛顿、洛克以及剑桥的柏拉图学派人物拉尔夫·卡德沃斯的著作。也



正是在耶鲁时期他经历了信仰的转变，他自己把这一转变描述为“心在甜蜜地燃烧着”；此后他便踏上了漫长的学术征程，朝着强有力的主观唯心主义进发，这种观念将证实“那些认为物质的东西是最实在的存在、而精神就像一种阴影的人”所犯的“极大错误”。他拥有一种“荣耀的权威与上帝的恩宠感”，这种感觉在他看来一方面直截了当地否定时髦的自然神论，另一方面又摒弃流行的圣公会教义；他把自己的一生奉献给理解、讲授和认同上帝无限的主权、优越性和无限性。<sup>12</sup>

爱德华兹于1720年从耶鲁毕业后接着就在纽黑文进行了两年神学研究，然后在纽约担任了一段神职人员后又去耶鲁当指导教师，此后又去了诺桑普顿接受圣职，他在那里先是作为外祖父所罗门·斯托达德的同事，后来在斯托达德去世后当了牧师。正是此后在诺桑普顿的20年里，在爱德华兹的教民中“上帝的精神开始异乎寻常地进入并良好地发挥着作用”。市镇居民普遍关注着宗教事务，特别是年轻人；神学讨论随处可见，而信仰皈依者则成倍增加。到1735年夏天，在这个城镇里“似乎上帝无处不在”。<sup>13</sup>

马萨诸塞、康涅狄格以及“泽西的某些地区”的城镇出现了类似的情况；而且随着诺桑普顿宗教复兴的消息四处传播，爱德华兹也成了传教布道的热门人物。同时他的宣讲稿也开始出版，为人们广泛阅读；随同发表的还有他那些较为详尽的论文，其中特别值得一提的是《论宗教感情》（1746年）。他在文中阐述了他所特有的论点，即“真正的宗教在很大程度上存在于感情之中”，真正的基督徒拥有一种“新的精神意识”，而这种意识是由体现在高尚情感之中的圣灵所激发的，或者说实际上是由想要成为圣徒的意愿所激发出来的。<sup>14</sup>

尽管他以自己的宗教热忱而闻名，但十分明显的是在他于1742年开始撰写那篇《论宗教感情》的论文时，他已经试图在诸

如乔治·怀特菲尔德的那种忠实的福音主义支持者和像查尔斯·昌西这样的毫不留情的福音主义批评者之间走一条中间道路。他在许多方面都获得了成功，朝着建立“心灵的宗教”在学术界的地位方面比任何同代人都走得远。然而，在他开始努力走向缓和时，觉醒运动已变成了全国规模的运动了，没有教派之分，在很大程度上独立于任何个人的理智构想，甚至连怀特菲尔德也无能为力。新的派别在所有传统教会中涌现，许多传统教会中也的确出现了单独的新派教区；那些受到启迪的教士们，不管是否接受过指导，纷纷走到前台领导这些教区。十分明显的是，福音主义已经满足了殖民地的相当大一批人的基本需要，而且尽管它随着时间的推移而时消时长，在18世纪不同时间和不同地域有着截然不同的形式，但它仍将在北美殖民地的生活中成为一个固有的特色。

这一觉醒运动已被描述成一种宗教、社会和政治运动，但却从未被看成一种大规模的教育运动，而它却显然如此。这场运动从其根本性质来说是一场把教会改造为教育机构的运动。首先，人们在这场运动中猛烈抨击了占统治地位的因循律法主义教义，这种教义似乎把每一地区的传统布道都变成了一种单调乏味的形式。本杰明·富兰克林在他的《自传》中的一个章节里描述了这种因循律法主义，尖锐批判了费城长老会神父杰迪代亚·安德鲁斯的布道，“他所宣讲的主要内容不是论战性的观点就是本教派的那些特殊教义的说明，对我来说全都极为枯燥乏味、毫无启发性；由于他从未灌输或强调过一条道德原则，因此其目标似乎是使我们都成为好的长老会信徒，而非好公民”。安德鲁斯的目标当然很明确：由于他是向有着“不同民族和不同观点”的混合教众布道并置身于敏感的教派敌对气氛之中，因此他把自己的职责看成是通过以长老会的观点强调正确的教义和善行来宣传他的虔诚信仰、将教众团结在一起。然而，对于他的许多教众，这种信仰作

为“我怎样做才能获得拯救？”这样一个令人苦恼的问题的回答来说很难让人满意。其结果就是18世纪30年代和40年代在费城乃至整个殖民地地区出现的那个令人苦恼的“宗教难题”，这一危机为奋兴运动的支持者们提供了机遇。<sup>15</sup>

为取代像安德鲁斯这样的人所做的那种传统的说教，弗里林海森、坦南特父子、爱德华兹以及怀特菲尔德等人采取了一种全新的布道风格，他们令人惊畏地描述了地狱里那可怕景象，不断地展示着未皈依者那卑鄙的心灵，并且毫不留情地揭示出那些通常使罪孽深重者认为自己得到了拯救的虚幻观念。他们所强调的当然总是去激励那种新生，这将意味着基督的又一次胜利。一份当时对吉尔伯特·坦南特在布道讲坛上的描述展现了在大觉醒的高潮时期这种布道宣讲所具有的力量及其特点：“他似乎根本就不考虑用令人赏心悦目的手势去取悦听众的观感、用声调去打动他们的听觉、用语言去激发他们的想像；而是直截了当地着眼于他们的心灵和良心，揭露他们那具有毁灭性的错觉妄想，揭示出他们那虚伪的、密不示人的无数次背离宗教的行为，把他们从所有自欺欺人的庇护所中驱赶出来，他们曾在这些打着信仰的旗号而又没有神的力量的庇护所里心安理得。”坦南特的布道所收到的反响带有传奇色彩。教民中许多人流泪、哭泣、因恐惧而呼天抢地，双膝下跪，请求得到拯救。他的弟弟约翰和威廉还真的陷入昏迷状态——一位医生实际上甚至宣布了威廉的死亡并开始准备葬礼，然后他们苏醒过来，描述了那难以用言辞描述的信仰转变的美好体验。<sup>16</sup>

在前面的分析中，各类传统教会中的新派和老派的主要区别就在于皈依体验的有效性。对于老派来说，这种体验仅仅比恐怖幻觉稍微严重一些，而正确的教义和善行才是上帝恩典的标志以及信仰最根本的东西。对于新派来说，正确的教义和善行本身也可以是一种错觉而除非个人已经经历了真正的再生过程并获得了



上帝拯救的恩典。在老派看来，信仰的关键在于培养教育；而在新派看来，这对于皈依所带来的那种脱胎换骨的转变是第二位的——更为激进的新派信徒认为这与信仰无关甚至是有害的。因此，老派指责他们的那些狂热的反对者们“诋毁人类理性和理性的布道宣教”；同时还指责一些新派教士，特别是乔纳森·爱德华兹，努力要区分老派神学与那种他们认为真正误入歧途的狂热信徒们的神学。<sup>17</sup>

与新派老派之间的论争密不可分的是这样一些问题，即在教会范围内谁是教师，谁是学生。最早大胆提出这一论题的是吉尔伯特·坦南特，他在1740年载入《未皈依的神职人员的危险》一书中的那篇著名的“新泽西诺丁汉布道演说”提出了这一问题。在他看来，只有上帝的召唤才能正当地接纳一个人进入圣职行列，这与任何教会裁判行为大相径庭。除此之外，上帝的召唤仅仅指的是对那些经历过再生的人而发布的。“自然人不拥有加入神职行列的上帝的召唤……”，坦南特坚持说道，“我们的上帝不会让那些尚未追随他的人担任神职”。这种对长老会制度的观点在1740年时的作用就是摧毁这个教会：神职人员被标上了未皈依的标签并迫使他们不是对自己的再生进行成功地辩护就是辞去神职；信徒们分裂为相互敌对的阵营，小派系纷纷退出以便获得聘用自己的神职人员的自由。而且在这整个过程中，相互攻讦的刺耳音调不断升高，谁拥有进入这一领域的钥匙这一问题不可避免地变成了、并总是变成谁拥有教育他人的权利这样一个问题。<sup>18</sup>

从正面来说，还存在着一个谁将被教会接纳为教育对象的问题；新派信徒最起码在这个问题上存在着相互矛盾的东西。一方面，他们深信只有转变信仰者才应该享有主的晚餐的特权和祝福，而且只有几个教区的联合才能组成一个真正的教会。他们在这个问题上反对那种温和的阿明尼乌主义，他们把这种教派与18世纪的圣公会相联系；他们以自己的反对态度发动了一场可被描述为

第二次反国教的革命，这一革命将净化现存教会，发起建立没有腐败堕落现象的新的教会。另一方面，新派就其事业的性质来说要接纳新教友，教育他们笃信基督。在弗里林海森和坦南特的布道中的矛盾是十分明显的，他们说人在上帝面前完全是迷惘无知的，但同时又说他需要“选择”基督并且“经历”再生。坦南特甚至走得更远，把一份用来指导悔罪者皈依的阅读书目作为一次布道的结尾。奋兴运动的倡导者在神学理论上争辩说上帝以他那无穷的智慧给人以恩典，但他们却积极地教育人们通过自己的努力寻求上帝的恩典，甚至教育他们去辨认上帝给与他们的这种恩赐。<sup>19</sup>

这一倾向在新派对待年轻人的态度上尤其明显，年轻人从本质上说是尚未皈依的主要人群。像斯托达德和爱德华兹这样的教区神父给他们进行专门的布道，甚至发展出一套新的早期信教定义以满足新派教规——于是便在爱德华兹的《上帝奇迹的忠实叙述》(1737年)一书中出现了菲布·巴特利特的形象。菲布在她刚过4岁生日后不久就开始表现出典型的悔改迹象，经常独自悄悄地进行祈祷，对宗教事务显示出压倒一切的兴趣，不断地背诵教义问答集，喜不自胜地聆听爱德华兹的布道，还往往带着“对上帝充满敬畏的眼神和在上帝面前所犯罪孽的极端恐惧”。那些伟大的巡回教士们还亲自面对年轻人布道，怀特菲尔德就曾在波士顿劝告儿童们如果他们的父母拒绝加入他们的行列的话，那他们就自己选择基督并进入天国。<sup>20</sup>

新派的这些努力同时伴生出一些棘手的问题，这些问题牵涉到皈依和教育，牵涉到定义那些随着上帝给予其子民恩典之后的人的努力。一方面，存在着一些需要澄清和传达的教义问题。例如，吉尔伯特·坦南特于1744年出版了一卷就圣经的基本要义为新皈依者所作的23次布道讲演的演讲集。他在序言中写道，“一系列相互合理关联的上帝真理的知识在相当大的程度上证实了我

们的信念，从而激发出我们的爱并影响我们的行为。”他在布道中一次又一次地谈到信仰坚定的基督徒的原则和实践。从这个角度上来说，新派在宣讲皈依后的信仰方面和老派在宣讲皈依前的内容没有什么不同。<sup>21</sup>

另一方面，新派建立了一整套与教会相连的机构向撒旦开战：其中有个体家庭协会、青年缔约者协会以及为祈祷和自我审视而建立的居民会议，这种居民会议部分是仿照奥古斯特·赫尔曼·弗兰克发起的虔敬协会、部分是仿照17世纪末在英格兰发展起来的行为改造协会的榜样而建立起来的。建立这些组织的努力极大地加强了教会教育的开展，这不仅振兴了在觉醒运动的影响下教会内部的教育，同时还把这种教育拓展渗透到家庭、社团和大学之中。毫无疑问，新派教会的这种激进的信仰常常与家族和政治权威相冲突——只要想想怀特菲尔德对儿童们的那些劝告就明白了。同样真实的是，一些更为激进的狂热分子正打算用上帝的启示来代替任何传统的养育观念。但觉醒运动的力量最终将提高教会在教育方面的影响，并通过这种影响来加强基督教教育和事业在殖民地人民日常生活中的作用。

最后，尽管在皈依和培养教育方面存在着矛盾，但至少还有一个问题是没有疑问的，即那些没有受过宗教观念熏陶的人根本不在乎他们为获得拯救而必须做些什么。在这一点上，觉醒运动最终被证明是成功的，而不像前一代人的宗教教育那样失败。这种状况尤其体现在新英格兰，在那里，正如劳伦斯·吉恩·拉文古德所证明的那样，知识界就觉醒运动所进行的辩论的质量无疑是较高的。“我是一支新剪了烛花而重放光明的老蜡烛，”马萨诸塞弗雷明汉的所罗门·里德神父在与对方教民所进行的辩论中就奋兴运动既使传统信仰、也使新的信仰得以复兴而声言道。前面的分析表明，奋兴运动的倡导者们较少地贬低宗教教育，而较多地改变了宗教教育的方式。与较早发生的反英国国教革命一样，预



言代替教诲而成为教会的主要方法，而教会在世间的使命则又一次被唤醒。<sup>22</sup>

### 三

18世纪20年代和30年代的宗教危机不完全是一种目的和原则上的危机，在许多方面也是一种领导权危机。在移民定居一个世纪之后，大城市显然既不能提供这些殖民地所需的大批神职人员，也无法为此做准备，而从殖民地本身看来也难以承担这个任务。其结果就是，在每一个地区、在所有派别中，需要牧师的教区数量与可以提供的教士之间的悬殊日益扩大。在新英格兰，哈佛的努力通过于1701年建立耶鲁学院而得到补充，建立耶鲁学院是为了“通过一代又一代博学而又正统的人来倡导和传播基督教新教”，这两所学院在1701年到1740年之间设法培养出大约850名神职人员，但人员短缺现象并未缓解，特别是在边远地区。在南方，1693年建立的威廉和玛丽学院除了作为“一个传播福音的神学院”之外，在培养了极少量的毕业生以及殖民地主教职位长期空缺的条件下，对于缓解圣公会教士不足这一问题几乎没有做什么事情。然而情况最为严重的恐怕是中部殖民地，费城长老会为得到神父不断伸手求援，往东向不列颠群岛，往北向新英格兰，但一直未能得到足够的人员，那里圣公会牧师职位至少有一半常年空缺，为数不多的归正宗和路德派神父拼尽全力为成千上万的领圣餐者举行仪式。<sup>23</sup>

正是在这种缺乏领袖人物的危机中，吉尔伯特·坦南特在《未皈依的神职人员的危险》一书中措辞激烈地提出了他的警告并提出补救建议。他建议道，“在目前的情况下，公立学院一般都由于腐败堕落而受到指责，因此为教会提供忠于信仰的神职人员的最为可行的办法，就是鼓励建立由经验丰富的基督徒管理的私立

学校或神学院；这些学校或学院应该仅仅吸收那些经过严格审查的人，他们在较为仁慈合理的评判之下显示出明显的、从事宗教事业的迹象。也许应该不遗余力地在全殖民地上下寻找那些具有优异天赋、有从事教会工作的热切愿望以及良好动机的虔诚而又有一定阅历的年轻人，让他们到上帝代言人的学校去，特别是在那些没有公立学校的地方。”<sup>24</sup>

当然，坦南特呼吁人们再多开办一些他父亲威廉·坦南特多年来培养新派教士的那种学校。有关坦南特学校的课程设置和管理情况只有一些零碎的线索。十分明显的是，这个学校大约于1727年他在宾西法尼亚的内沙米尔永久定居之后开办，并且显然是以他多年前为教育他的儿子们所实行的那个教育计划为基础的——长老会在1725年就批准了老坦南特的四个儿子中的长子吉尔伯特的布道资格。但显示出这个学校存在意义的第一个明显迹象是在1739年乔治·怀特菲尔德去内沙米尔拜访坦南特之后，他热情洋溢地描述了这所学校。怀特菲尔德在他的《札记》中写道，“十分幸运的是，坦南特先生和他的兄弟们在宗教会议上被任命为长老会教士，于是他们就打算培养出一些有教养的年轻人，不时地把他们送到主的精神领地。这些年轻人学习的地方现在叫做学院。这是一座长20英尺，宽也差不多20英尺的木头房子；在我看来，这有点像古代先知们的学校。他的生活条件十分简陋，他们并不寻求更多的享受，这显然是来自圣经中的教诲。在那里，我们得知，在这些先知的继任者们的节日宴会上，其中一人支起锅灶，其他人则到地里去采集野菜。就从这个简陋的地方，最近有七八个名副其实的神父被派遣出去，而更多的人也就要完成学业被派出；现在他们正在为培养更多的人打基础。”<sup>25</sup>

除了怀特菲尔德的描述之外，谈到这所洛格学院（Log College 意指上文所谈到的、设在木头房子里的学院——译者注）就不能不谈谈其院长先前所受的教育及其毕业生后来的表现。众

所周知，坦南特在 17 世纪 90 年代苏格兰启蒙运动的前夜就学于爱丁堡大学；虽然这所大学并未投入到后来从 1690 年建立的国会巡查委员会所带来的那一系列改革之中，但已经开始了学术上的复兴，其中有从欧洲大陆的大学回来的学生的影响，最主要的是 1689 年和解后从莱顿大学回来的学生；还受到一些像数学家戴维·格雷戈里以及医生罗伯特·赛布尔德这样的教授的具体影响。有迹象表明，坦南特确实受到过系统的古典主义教育；尽管人们对洛格学院大加嘲讽，但很可能的是，坦南特的神学教育如果不是完全传统式的，也是系统而又严格的。他的那些毕业生做出了大量贡献，与那些 18 世纪 30 年代和 40 年代从任何其他机构毕业的学生们没有什么区别：可以较为清楚地确定的那 21 人中的大多数都成了新派传教士中的领袖人物；至少有塞缪尔·布莱尔、塞缪尔·芬利和威廉·鲁滨逊三人接着就建立了自己的学校；还有一人当了医生，此人即约翰·雷德曼。<sup>26</sup>

坦南特的洛格学院以及一大批在接下来的半个世纪中由公理宗、荷兰归正宗、浸礼宗、循道宗以及长老会等教派建立的类似机构的模式显然源自当时英格兰和爱尔兰的那些非国教高等学校。这些学校是作为对抗《统一法案》（1662 年）和《五英里法案》（1665 年）的那些可憎的要求而建立的，为大批被驱逐的教士施展才华提供了出路，同时也成为那些非国教教会新领导人才的一个来源。对于来自法国、荷兰以及苏格兰的那些归正宗大学的影响显然持欢迎态度的许多这类学校——尽管并非全部——已成为学术和教育革新的中心，把英语作为教学语言，把科学和政治学作为合适的课程内容，并把学术研究自由作为基本原则。就其形式和特点来说，这些学校简直是五花八门，各不相同。有些学校如设在拉斯梅尔由理查德·弗兰克兰开办的学校或弗朗西斯·哈钦森在都柏林经营的学校就像一种个体企业；其他一些像戴维·贾丁在阿伯加文尼经管的学校是在教派赞助之下建立的，而这



个学校则是由公理宗基金会赞助的；还有几个学院和阿伯加文尼的学校相似，仅仅招收学神学的学生；而大多数学校同时也培养其他职业人才。某些指导教师如韦尔克罗斯夸尔学校的戴维·詹宁斯明白无误地献身于正统派；其他人则以他们的自由主义而为人所知，其中包括后来移居北美的沃灵顿的约瑟夫·普里斯特利。也许可以概括地说，就是这些高等学校就其本质而言为建立高等教育的不同模式提供了多种选择；而且由于18世纪时的牛津和剑桥并不像一些历史学家们所描述的那样在沉睡，因此，正是这些学校试图打破相当传统的高等教育模式。

然而，在英格兰，这些学校的教派特征不可避免地限制了它们的基本作用和影响；在北美洲殖民地，特别是在新泽西、宾西法尼亚和特拉华，那里没有代表着宗教和世俗政府“现行秩序”的学院，因此在1689年之后，这些地方对于学校在规模、数量和权力方面的扩展拥有较多的自由。其结果就是教育机构以前所未有的速度成倍增长，这显著地扩大了殖民地居民的就学机会，而且在这一过程中极大地改变了教育的内容和特点。道格拉斯·米尔顿·斯隆曾证实仅1727年坦南特在内沙米尼定居时就至少有52所由长老会教士所经管的学校，而在1783年长老会建立四所新学校（两所学院、两所专科学校）时，学校数量无疑会更多；尽管各个教派所经管的学校总数极有可能已超过100所，但不会有任何一个教派曾经接近长老会的学校数量。到1783年，学校作为一个教育机构在其侧重点和形式方面都在急剧朝着多样化的方向发展，而且实行合法注册的做法越来越普遍，这就形成了一种从根本上来说是新的形势，在这种情况下，任何统计数字都将带有全新的意义。<sup>27</sup>

长老会学校的最令人感兴趣的一个问题就是它们与苏格兰的那些大学的紧密联系，这种联系或是直接的，如爱丁堡大学或格拉斯哥大学的毕业生来到新大陆建立学校；或者是间接的，如这

些毕业生的学生从阿尔斯特或北美殖民地的学院毕业后去另外建立它们自己的学校。坦南特当然是其中一例，还有弗朗西斯·埃里森，他也是爱丁堡大学的毕业生。埃里森从1742年到1752年之间在宾西法尼亚新伦敦的自己家中经办着一所学校，此后他又去了费城科学院。还有塞缪尔·布莱尔，他从洛格学院出来后在宾西法尼亚的弗莱戈庄园建立了一所学校；塞缪尔·芬利也是一样，他在坦南特那里的学习结束后在马里兰的诺丁汉开办了一所学校。这四个人都是古典主义经典的专家，都在培养18世纪最著名的长老会教士方面颇有一套办法。对埃里森来说，人们至少知道他曾讲授过英语语法和作文（用《旁观者》和《卫报》上的文章作范文）、纯文学作品以及自然哲学和伦理哲学，还有通常都有的拉丁语和希腊语；他的教学十分明显地反映了他在爱丁堡大学从约翰·史蒂文森那里听到的讲课内容，同时也反映了他不是都在柏林学校就是居住在格拉斯哥斯间师从弗朗西斯·哈钦森时所学到的东西。

这些北美殖民地的学校与其英格兰和爱尔兰的同类学校相类似，也是五花八门，各式各样。有一些，就像埃里森在新伦敦的那所学校那样，是由长老会或其他教会正式开办的；其他一些学校，就像约瑟夫·贝拉米在康涅狄格的伯利恒主持的学校那样，是由个人私下经办的。像埃里森开办的这类学校，在学术水平上几乎可以和当时在新大陆所开办的任何一所学院一样优秀和先进；而其他一些则比较简单，基本上是在中学水平上作为一种预科学校而存在。在无章可循的地方教育领域，对任何一种教育形式来说都存在着机会和需求。

然而，在缺乏经正式批准的教士以及没有历史悠久并具有权威的大学的情况下，实际上可以肯定的是，一些水平较高的学校将演化为可授予学位的高等院校，而且其他一些授予学位的机构也将纷纷成立；而且情况也确实如此。比如说，新泽西学院就可

以说成是从坦南特的洛格学院演化而来，尽管实际上两者并没有直接的联系，而且实际上开办这个学院的计划不得不搁置起来以等待老坦南特去世，这样对两个学院可能出现明争暗斗的担心就不存在了。“首先制定计划并建立这所学院”的七个人中包括新成立的纽约宗教会议中的四位神父以及积极参与纽约州事务的三位有影响世俗人士。其目的当然是为了保证这个新的宗教会议拥有足够的教士来源，他们将把对上帝恩典的热情与实实在在的学识结合于一身。但由于这些创建者们既不希望依赖现存的私立学校，也不想依靠耶鲁学院那可观的奖学金计划（耶鲁学院在他们眼中变得日益传统僵化），因此问题就在于获得足够的支持者以使一所正式注册的学院在资金来源上和政治上都是切实可行的。他们达到了自己的目的，于1746年获得先期许可，两年后又获得永久许可，但就在这一过程中，这个规划中的学院的特色有所改变，它将公开吸收所有教派的信徒，致力于培养既适合于教会又适合于专门职业的有用人才，同时不再大力强调新派神学课程的重要性。这所学院在乔纳森·迪金森的指导下于1747年在新泽西的伊丽莎白镇正式开学，迪金森曾在那里经办一所高级学校许多年；尽管在近10年的时间里它尚未得到位于拿骚霍尔的那个宽阔的校园，但仅仅它的存在就使得既包括新派也包括老派的长老会学校发生了相应的变化，而那些长老会学校则越来越多地变成这所现已投入使用的学院的预科学校。<sup>28</sup>

与新泽西学院在某种方式上类似的罗得岛学院在霍普韦尔高级学校的基础上出现了，这个学校于1756年由费城浸礼会协会“为在我们中间扩展学识”而创办。在霍普韦尔的浸礼会牧师艾萨克·伊顿的领导下，霍普韦尔学校在培养传教士、律师和医生方面极为成功，以至于费城协会受到“鼓舞，并通过在这块大陆的某个适当的地方建立一所主要应由浸礼会教徒指导和管理的学院或大学来扩展他们在全社会促进知识传播的设想”。终于，罗得岛



被选中作为一块“可以促进教育、获得最先进知识、超越任何教派纷争”的殖民地。一位毕业于霍普韦尔学院学校并前往新泽西学院继续深造的名叫詹姆斯·曼宁的24岁青年被指派领导这项工作。经过一年多的谈判，学院获得了建院许可。与新泽西学院一样，学院相当大地扩展了规划中的职能和赞助者的界限，放宽了课程范围、从“传统和公众的教育”中摒弃一切教派偏见、给予所有新教教派以同等权利并指定了一个包括浸礼会、贵格会、公理宗以及圣公会信徒在内的跨教派理事会。在获得法律许可后不久，曼宁在罗得岛的沃伦接受了一个教职，并组建了一所社区拉丁学校；1765年，当第一次理事会选举曼宁为董事长时，他不过是把不多的几个在校生并入了这所新建的学院，并且与迪金森和伯尔管理新泽西学院相似，在他的牧师宅邸开办罗得岛学院。只是到了后来，在1770年，这所学院才迁到位于普罗维登斯的校园中。毫不奇怪，校园也以普林斯顿的拿骚霍尔为模型。<sup>29</sup>

从某种程度上说，埃利埃泽·惠洛克神父的那所位于康涅狄格的莱巴嫩的学校也经历了同样的转变。这所学校经新罕布什尔州政府许可于1769年改为达特茅斯学院。惠洛克是一位新派公理宗神父，他很早就深受来自北安普敦的宗教狂热的感染，后来又在怀特菲尔德这位大传教士1740年巡视新英格兰期间完全被他所慑服。惠洛克的具体使命最后成了向印第安人传教，使他们成为基督徒，他通过在自己家里教育那些经过挑选出来的印第安青年以及为数不多的立志要当传教士的白人青年而承担起并完成自己的这一使命。这项工作花费很大，惠洛克开始在英伦三岛募集资金；他的两位代理人于1766年至1768年之间还真的在英国募集到了一万二千多英镑的资金，一位是名叫萨姆森·奥康姆的印第安人本校毕业生，另一位是康涅狄格州的神父，名叫那撒尼尔·惠特克。这笔资金恐怕比美国革命前的那些年中任何一所学校或学院所募集到的都要多。和其他学校相似，募集资金以及随后获

得新罕布什尔州政府许可都要求不断地扩展学校的职能，而在汉诺威出现的这所学院与莱巴嫩的那所学校从精神和特征上都已大不相同。

在觉醒运动中脱颖而出的一所学院就是由荷兰归正宗于1766年在新泽西建立的女王学院。其灵魂人物就是西奥多·弗里林海森神父，他是西奥多勒斯·雅各布斯·弗里林海森的儿子。他担心纽约市的荷兰牧师们于1754年心甘情愿地与圣公会联合建立国王学院最终会威胁到荷兰归正宗本身在美洲的生存。于是小弗里林海森于1755年召集了志同道合的神职人员和老资格人士开会，经商议后决定建立一所大学或神学院，目的是“让年轻人学习各种文明语言和文理各科，他们还将学习哲学；同时它还可以成为一所培养先知先觉者的学校，那些侍奉上帝的利未人和拿撒勒人的年轻子孙会在这里做好准备以便接掌那神圣的、上帝的教职”。创办学校仍然牵涉到通常旷日持久的谈判，这一次还涉及大西洋两岸；在寻求资金和许可证的过程中，这一计划中的学院的职能像往常一样不断扩展；而当这所学院终于于1771年在不伦瑞克开张时，其目的已被描述为“向年轻人教授各种文明语言、文理和有用的各门学科，其中特别是神学；培养他们担任神职和其他有影响的职位”。<sup>30</sup>

18世纪70年代还有过一次创办学院的不成功的努力，这次努力对于那位无懈可击的新派主办人来说具有特殊意义，这位主办人就是乔治·怀特菲尔德，他试图把佐治亚的贝塞斯塔孤儿院变成一所完全注册的、可授予学位的学院。这所孤儿院最早是由查尔斯·韦斯利意欲以奥古斯特·赫尔曼·弗兰克在其《虔诚的海伦西斯》(1705年)一书中所描述的那种孤儿院的形式建成一所学院而创办的，但健康状况的恶化使韦斯利不得不放弃这一规划并由怀特菲尔德接管过来，他决心“竭尽全力去实施这一规划。”资金募集到了，从佐治亚托管理事会那里也获得了土地使用权。这

项规划于 1740 年开始启动，并很快发展成为一个拥有常驻人数 50 到 70 人的“大家庭”。在 1764—1767 年间，怀特菲尔德就是想把这个机构注册为一所学院。但却时运不济，他向都市枢密院而不是向殖民地议会申请许可，而都市枢密院成员、坎特伯雷大主教托马斯·塞克根本不欣赏怀特菲尔德的热情，毫不退让地坚持说颁发任何许可证都要专门说明必须在学院里每天举行圣公会礼拜仪式。怀特菲尔德始终坚定地主张这个学院将具有非教派性质，他发觉自己无法接受塞克的条件，于是撤回了申请。随后通过佐治亚立法机构的法案使贝塞斯塔孤儿院获准改建为一所高级学校的计划于 1770 年失败了，但在法案得以通过之前怀特菲尔德就已去世，也没有人再次尝试把这所孤儿院改建为一所高等院校了。<sup>31</sup>

#### 四

由于这些新创办的院校在办学目的、招收对象以及赞助者人员构成等方面都扩展了，因此其办学经历既体现了老派特征，也体现出新派特征，它也确实反映了地方宗教生活的特点。不管其创办者怎样限制和预防，这些院校本身随着时间的推移，其教派特征也越来越少了。因此，主要作为康涅狄格的学术和教育的源泉而建立的耶鲁学院当然也部分地作为对抗哈佛那种可感觉到的神学自由主义的一个阵地。它最初是由公理会教士组成的理事会所控制，他们毫不犹豫地要求所有学生都接受他们所指定的那种神学体系的教育，排斥任何其他学说。直到 1754 年，院长托马斯·克拉普还把这所学院定义为一个宗教社会，“比其他任何宗教社会都优越。鉴于教区是培养普通人的社会，学院就是神职人员的社会，培养担任神职工作的人”。<sup>32</sup>

然而，耶鲁的办学目的与在它之前的哈佛相似，毕竟比那些



教授神学的学校要宽泛一些，尽管在其创办初期有一半以上的毕业生担任教职，但这一比例到了18世纪70年代末期已降为三分之一。不仅如此，还是这个克拉普院长在1766年评论道，“新教各个教派的信徒都可以在这里享有受教育的优势，在他们入学时或其后，学院对他们的具体宗教倾向是不闻不问的。”在哈佛，从未对学生实行过宗教考察，在校长霍利约克的领导下，学校里弥漫着一种神学自由主义倾向。在这种气氛之下，教员们可以公开指责怀特菲尔德是一位狂热分子，他那充满激情的布道以其“可怕的错误”和“亵渎”愚弄了他的听众；在这种气氛之下，霍利斯神学教授爱德华·威格尔斯沃思可以让他教的班级批判性地考察相互对立的神学体系；在这种气氛之下，学生们可以按照家长的愿望出席圣公会而非公理会的礼拜仪式。<sup>33</sup>

尽管有这些目的和愿望，北美殖民地的院校与其教会相似，都已成为教派性质的；实际上，由于这些院校培养出越来越多的教士，它们不仅反映了宗派主义运动，而且加速、甚至领导了这场运动。不管新派与老派、异教与正教以及宗派与教会的之间的敌对关系在多大程度上造就出各个具体的教育机构，也不管那些小宗派持续演变为教派机构是如何不可避免地使得新的宗派教育机构得以建立，地方社会的根本特征，即多成分、开放性以及缺少传统和风俗等特征加速了基督教教育的发展。正如悉尼·米德曾说过的那样，狂热的小宗派主义往往被大教派所吞并；在这些院校之中，也许比在教会里有更多的人找到了共同的基础、共同的机遇以及共同的事业。<sup>34</sup>

不仅如此，在提供共同的基础方面，正像实际所发生的那样，是以古典主义的和圣经上的人的原型为基石的；这些院校毫不动摇地使普遍的宗教生活和具体的宗教热忱人性化了。不管比老派在这一方面走得更远的新派是如何把这些教育机构看作是最优越的宗教社会以及如何利用它们来推进福音主义事业，但随着不同

派别的年轻人发现他们的神学信念在哲学的影响下得以扩展，其视野在相互之间的影响下得以拓宽，这种福音主义的锋芒无一例外地磨平了，其核心教义不可避免地被逐步改变了。实际上，那些为使觉醒运动永久化而建立的这些院校最后却驯服了自身并把北美新教主义运动领向了普遍的基督教精神，在这种普遍基督教精神的氛围中，不同的教会被看成“不过是一个可见的救世主王国中的几个（在细节上或多或少有所差别的）分支而已”。<sup>35</sup>

注释：

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Alexander Campbell Fraser (2 vols. ; Oxford; Clarendon Press, 1894), I, 430.
2. *Epistles from the Yearly Meeting of Friends, Held in Lon, to the Quarterly and Monthly Meetings in Great Britain, Ireland, and Elsewhere, form 1681 to 1817 Inclusive* (London; W. E. S. Graves, 1818), pp. 96, 21; *Extracts from the Minutes and Advices of the Yearly Meeting of Friends Held in London* (2d ed. ; London; W. Phillips, 1802), pp. 121—129; “Some Fruits of Solitude,” in *The Select Works of William Penn* (3d ed. ; 5 vols. ; London; James Phillips, 1782), V, 120; *A Letter From William Penn, to is Wife and Children* (Penrith; Anthony Soulby, 1791), p. 6.
3. “An Address to Protestants of All Persuasions,” *Select Works of William Penn*, IV, 51—52; Staughton George, Thomas McCamant, and Benjamin M. Nead, eds. *Charter to William Penn, and Laws of the Province of Pennsylvania, Passed Between the Years 1682 and 1700* (Harrisburg; Lane S. Hart. 1879), p. 142.
4. Thomas Budd, *Good Order Established in Pennsylvania & New — Jersey in America* [1685], in *Gowans' Bibliotheca Americana* (New York; William Gowans, 1845), pp. 339—343. Note Budd's interesting reference to Andrew Yarranton's *England's Improvement by Sea and Land* (London; R. Everingham, 1677), which advanced a plea for workhouse schools where

children might early be turned into producers of wealth for themselves, their families, and their country.

5. Thomas Woody, *Early Quaker Education in Pennsylvania* (New York: Teachers College, Columbia University, 1920), pp. 270—271 and *passim*.

6. "Memoir of the Life George Fox," *The Friends' Library*, I (1837), 79. See also George Fox's sensitive understanding of the plight of the slave family denied the privilege of monogamous marriage in *Gospel Family Order, Being a Short Discourse Concerning the Ordering of Families, Both of Whites, Blacks and Indians* (1671), pp. 17—18

7. Martin G. Brumbaugh, *The Life and Works of Christopher Dock* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1908), pp. 124, 121, 56.

8. Rufus M. Jones, *The Quakers in the American Colonies* (London: Macmillan and Co., 1911), pp. xxvii, xxix, xxxi; *The Journal of George Fox*, edited by Norman Penney (2 vols.; Cambridge: University Press, 1911), II, 119; *The Papers of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13+ vol.; New Haven: Yale University Press, 1959—), III, 404.

9. Ronald A. Knox, *Enthusiasm* (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 581.

10. Theodorus Jacobus Frelinghuysen, *Sermons*, translated by William Demarest (New York: Board of Publication of the Reformed Protestant Dutch Church, 1856), pp. 34, 51 ff.

11. *The New—York Weekly Journal*, no. 311, November 26, 1739. The verses were reprinted in *The American Weekly Mercury*, no. 1040, December 6, 1739.

12. *The Works of Presidents*, edited by Sereno E. Dwight (10 vols.; New York: S. Converse, 1829—1830), I, 61, 708.

13. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737), in *Ibid.*, IV, 21, 23.

14. Jonathan Edwards, *A Treatise Concerning Religious Affections*,



Edited by John E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959), pp. 96, 271.

15. *The Autobiography of Ben Jamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree, Ralph L. Ketcham, Helen C. Boatfield, and Helene H. Finerman (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 147; Jedediah Andrews to Benjamin Colman, April 7, 1729 (Colman mss., Massachusetts Historical Society, Boston).

16. Thomas Prince, Jr., *The Christian History, Containing Accounts of the Revival and Propagation of Religion in Great-Britain and America &c. For the Years 1744 - 5*, Vol. II (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1745), p. 385.

17. *The Sentiments and Resolution of an Association of Ministers Convened at Weymouth, Jan. 15, 1744/5 Concerning the Reverend Mr. George Whitefield* (Boston: T. Fleet, 1745), p. 5.

18. Gilbert Tennent, *The Danger of an Unconverted Ministry* (Philadelphia: Benjamin Franklin, 1740), pp. 7-8.

19. Frelinghuysen, *Sermons*, pp. 117-118, 121-122, 291-294; and Gilbert Tennent, *Solemn Warning to the Secure World, from the God of Terrible Majesty* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1735), p. 191.

20. Edwards, *Faithful Narrative, in Works*, IV, 67. Edwards' companion delineations of adult piety were his sketches of Sarah Pierrepont (his wife) and David Brainerd; see *Works*, I, 114-115, 171-190; X, 31-32. Some contemporaries took a dim view of youthful conversion, arguing that the religious enthusiasm of children derived from their ignorance and was ultimately a "delusion"; see, for example, John Smith to James Pemberton, July 20, 1741 (Pemberton mss., Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia), commenting critically on a letter in *The American Weekly Mercury* for July 9-16, 1741, which praised the work of the New Light clergy among young children. William Howland Kenney III develops statistical support for the preponderance of the young and the female in New Light congregations in "George Whitefield and Colonial

- Revivalism: The Social Sources of Charismatic Authority, 1737 — 1770” (unpublished doctoral thesis, University of Pennsylvania, 1966), pp. 149—153. See also Cedrick B. Cowing, “Sex and Preaching in the Great Awakening,” *American Quarterly*, XX (1968), 624—644.
21. Gilbert Tennent, *Twenty—Three Sermons upon the Chief End of Man* (Philadelphia: William Bradford, 1744), “The Preface.”
22. J. H. Temple, *History of Framingham, Massachusetts* (Framingham: The Town of Framingham, 1887), p. 214.
23. Franklin Bowditch Dexter, ed., *Documentary History of Yale University Under the Original Charter of the Collegiate School of Connecticut, 1701—1710* (New Haven: Yale University Press, 1916), p. 20; Bailey B. Burritt, *Professional Distribution of College and University Graduates* (Washington, D. C.: Government Printing Office, 1912), pp. 79, 83; and Henry Hartwell, James Blair, and Edward Chilton, *The Present State of Virginia, and the College*, edited by Hunter Dickinson Farish (Charlottesville: University Press of Virginia, 1964), p. 72.
24. Tennent, *Danger of an Unconverted Ministry*, p. 16.
25. *Whitefield's Journals*, edited by William Wale (London: Henry J. Drane, [1905]), p. 351.
26. Thomas C. Pears, Jr., and Guy S. Klett, “Documentary History of William Tennent, and the Log College.” *Journal of the Department of History (Presbyterian Historical Society)*, XXIII (1950), 199—200; and A. Alexander, *Bibliographical Sketches of the Founder, and Principal Alumni of the Log College* (Princeton, N. J.: J. T. Robinson, 1845).
27. Douglas Milton Sloan, “The Scottish Enlightenment and the American College Ideal: Early Princeton Traditions” (unpublished doctoral thesis, Columbia University, 1969), pp. 500—504.
28. Jonathan Dickinson to unknown correspondent, March 3, 1747 (unpublished ms., Manuscript Division, Princeton University Library); and *An Account of the College of New—Jersey* (Woodbridge, N. J.: James Parker, 1764), pp. 6—10, 28, and *passim*.

29. *Minutes of the Philadelphia Baptist Association, From A. D. 1707, to A. D. 1807*, edited by A. D. Gillette (Philadelphia: American Baptist Publication Society), p. 74; David Howell, Memorandum of April 12, 1774 (David Howell mss., Brown University); Isaac Backus. *A Church History of New—England. Vol. I. Extending from 1690, to 1784* (Providence: John Carter, 1784), p. 235; “the Charter of 1764,” in Walter G. Bronson, *The History of “Brown University, 1764—1914”* (Providence: published by the University, 1914), pp. 500—507.

30. “Our Salutation in the Lord to All Who May Read This Letter,” in E. T. Corwin, J. H. Dubbs, and J. T. Hamilton, *A History of the Reformed Church, Dutch, The Reformed Church, German, and the Moravian Church in the United States* (New York: The Christian Literature Co., 1895), p. 151. The statement of purpose is taken from the second charter, granted by the governor of New Jersey in the name of the king on March 20, 1770; the charter is given in its entirety in Elsie W. Clews, *Educational Legislation and Administration of the Colonial Governments* (New York: no published, 1899), pp. 336—347.

31. *The Works of the Reverend George Whitefield* (6 vol.; London: printed for Edward and Charles Dilly and Messrs. Kincaid and Bell. 1771—1772), III, 463—446—446, 497.

32. Dexter, *Documentary History of Yale University*, p. 32; Thomas Clap, *The Religious Constitution of Colleges, Especially of Yale—College in New—Haven in the Colony of Connecticut* (New—London: T. Green, 1754). For a sharp reply to Clap, Asserting that it was nothing less than popery to argue that colleges were religious societies, see Benjamin Gale, *The Present State of the Colony of Connecticut Considered* (New—London: T. Green, 1755).

33. Thomas Clap, *The Annals or History of Yale—College* (New Haven: John Hotchkiss and B. Mecom. 1766), p. 83; *The Testimony of the President, Professors, Tutors and Hebrew Instructor of Harvard College in Cambridge, Against the Reverend Mr. George Whitefield, and His Conduct*



29. Minutes of the Philadelphia Baptist Association (Boston: T. Fleet, 1744), p. 13.
34. Sidney E. Meid, *The Lively Experiment* (New York: Harper & Row, 1963), p. 77.
35. Gilbert Tennent, *The Divine Government over All Considered* (Philadelphia: William Bradford, 1782), p. 45.
30. "Our Salvation in the Lord to All Who May Read This Letter," in E. I. Corwin, J. H. Dubbs, and J. T. Hamilton, *A History of the Reformed Church, Dutch, The Reformed Church, German, and the Moravian Church in the United States* (New York: The Christian Literature Co., 1895), p. 151. The statement of purpose is taken from the second charter, granted by the governor of New Jersey in the name of the king on March 20, 1770; the charter is given in its entirety in Elsie W. Lewis, *Educational Legislation and Administration of the Colonial Governments* (New York: no publisher, 1899), pp. 322-347.
31. The Works of the Reverend George Whitefield (6 vol.; London: printed for Edward and Charles Dilly and Messrs. Kincaid and Bell, 1771-1782), II: 418-446, 487.
32. Dexter, *Documentary History of Yale University*, p. 32; Thomas Clap, *The Religious Constitution of Colleges, Especially of Yale College in New-Haven in the Colony of Connecticut* (New-London: T. Green, 1784). For a sharp reply to Clap, asserting that it was nothing less than hypocrisy to argue that colleges were religious societies, see Benjamin Gale, *The Present State of the Colony of Connecticut Considered* (New-London: T. Green, 1785).
33. Thomas Clap, *The Annals or History of Yale College* (New-Haven: John Hotchkiss and B. Mead, 1788), p. 83. The testimony of the President, Professors, Tutors and Hebrew Instructor of Harvard College in Cambridge, Against the Reverend Mr. George Whitefield, and His Conduct

## 第十一章 使命与冲突

去吧，英国的豪杰们，去传播你们的辉煌，

让英格兰的福音放射出光芒；

去吧，在确立了女王权威的地方，确立你们的救世主，

两者的联合权威，让世人共瞩。

埃尔卡纳·塞特尔

18世纪宗教的重要特征就是跨大西洋的宗教社团网络的形成，这些社团网络使欧洲大都市和美洲殖民地的文化和教会之间的交流得以持续不断地进行。这些网络按民族和教派组建起来，其中包括英国—北美贵格会、荷兰—北美归正宗、法国—北美胡格诺派（特别是在1685年撤销南特敕令之后）、德国—北美路德派、以及西班牙—北美天主教会。这些教会网络起着各种作用：向殖民地空缺教职提供教士的来源、招收有才华的殖民地人员前往欧洲大都市接受培训和任职的机构、规范调整殖民地教会事务的工具以及作为宗教和文化交流的媒介等等。也许最为重要的就是，所有这些网络都是推动传教努力的机构，都是进行政治、宗教和文化教育的组织，这不仅仅限于培养教育这些殖民地的第一代和第

二代欧洲人，同时也包括新到的非洲黑人和早已定居此地土生土长的印第安人。

在这许多宗教社团之中，没有几个在地方主义时期能像圣公会信徒那样狂热或具有扩张性，他们设法把自己的组织在一个世纪之内从 1671 年时在弗吉尼亚和马里兰不到 30 位教士以及整个殖民地不到 40 位教士的教会扩展为一个庞大的神父、传教士以及教师队伍的组织，他们从新英格兰的北部到最南端的佐治亚的各个地区艰苦努力着。这一巨大努力始于亨利·康普顿于 1675 年就任伦敦主教。他一上任就采取措施建立自己在大洋对岸各个殖民地地区教会的权威，并在这一过程中认定自己不过是在履行最初的弗吉尼亚宪章中所授与的那些特权。不管最早所授与的这些特权的性质和目的是什么，康普顿确实设法把它再次确定了下来，最初是获取批准向殖民地教区任命教士的权力，然后逐步建立起行使教会裁判权的惯例。

在行使教会裁判权方面的一个重要措施就是康普顿决定任命代表他在殖民地行使职权的代理主教，他们几乎把所有强化主教权威的传统权力都带到了新大陆，只是没有委任牧师、批准结婚以及认证遗嘱的权利。这些代理主教们积极地行使他们的职责，即重申英国教会法规对僧俗民众的效力，担当法官、巡视者和行政管理者的角色，并且在殖民地社会的统治者圈子里通常代表着伦敦教会阶层。也许最有意思的是他们发觉自己越来越多地行使着文化使者的职能，在异国他乡赞美着传统的英国价值观，而这里的人们很少认可从伦敦富勒姆区派来的正式代理人，更谈不上教会职位那传统的特权了。<sup>1</sup>

有证据表明，早在 1686 年詹姆斯二世统治时期，康普顿可能就已经任命了一些代理主教了，但只是在詹姆斯罢免了康普顿而随后又由威廉三世恢复了他的主教职务之后，代理主教机构才自成系统。1689 年 10 月 15 日，康普顿任命了詹姆斯·布莱尔为他



在弗吉尼亚的主教代理人，这标志着在这块大陆殖民地上主教代理人开始扮演重要角色。布莱尔是苏格兰人，曾就学于马里斯凯尔学院和爱丁堡大学，后来作为一名圣公会神父定居在爱丁堡附近的克兰斯顿，但他发现自己与1681年通过的宗教考查法的要求格格不入，他被赶出了教士圈子，而且他在家乡任职的可能性也断绝了。在这种情况下，他前往伦敦。在那里，借助他先前的神学教授劳伦斯·查特里斯的影响力，他见到了一些显赫的教会人士，其中之一就是康普顿。康普顿委任他为弗吉尼亚的传教士。他于1685年来到这块殖民地，担任弗吉尼亚亨里克县边疆教区牧师。在其后的四年之中他履行着一般教士所履行的职能，此外还缔结了一桩有利的婚姻，并由此而进入了詹姆斯敦附近的那些有势力的家族的圈子。到1689年他被任命为主教代理人时，他已经设法同时具备了学历、经验以及大西洋两岸的社会关系等资历，这对他所承担的这一新角色来说是一个良好预兆。<sup>2</sup>

布莱尔的主教代理人的职位使他拥有了极大的权力，尽管这一权力界限并未得到十分明确的划分，但他毫不迟疑地着手制订一个雄心勃勃的计划。1690年7月23日，他召集了詹姆斯敦的神职人员召开了一次大会，至少有一位历史学家把这次大会称为可能是殖民地时期弗吉尼亚最重要的一次宗教会议。这次会议既没有留存下来会议程序的细节，也没有参加者的名单，但有证据表明，大会至少采取了两项行动，一是建立了教会法庭实施教会法以惩处僧俗触犯者；二是通过了一项决议，呼吁人们支持建立一所大学。第一个计划很快就在移民会议的蔑视之下破产了；第二个计划得以实施，并因此而确立了布莱尔在美国教育史上的地位。<sup>3</sup>

这些教士们支持的这一“为鼓励教育而在这个国家建立一所学院”的提议所设想的是一所包括文法学校、哲学学校以及神学学校在内的学院。文法学校由一位教师和助教主持讲课，哲学学

校由两位能胜任教授逻辑学、自然哲学以及数学的教授主讲，而神学学校则由一位东方语言教授和一位教士主持，这位教士同时还兼学院的院长。这一提议规划显然同时上报给了副总督和殖民地审议会并得到了两者的批准，其结果就是组成了一个委员会来募集赞助并获取议会的法律认可。议会于第二年春季开会期间通过向国王和王后请求许可并任命布莱尔为这一规划的议会代理人的方式而批准了这一计划。<sup>4</sup>

布莱尔于那年夏天前往伦敦，他在那里得到了几位教会领袖的支持，有几位是他先前在那里居住时就认识的；特别是通过大主教蒂洛森的影响力，他得以见到了玛丽王后和威廉国王。国王和王后接受了他的请求，把这一计划转到了财政部和殖民地部进行审查，这一过程耗费了八个月的时间，这是由于分配某些殖民地收入的程序十分复杂，同时毕竟还有一些人担心一所学院会使殖民地的人们无心从事他们的工作“并使他们大开眼界而不再俯首顺从”了。不管这是否可能，许可证还是于1693年2月8日颁发了，批准建立“弗吉尼亚的威廉和玛丽学院”，布莱尔任第一任院长，康普顿任第一任名誉院长。<sup>5</sup>

尽管布莱尔表面上十分成功，但实际上这所学院还要一段时间才开始运转。首先，布莱尔要求院长的年薪达到150英镑，这一开支要消耗掉这所学院的大部分收入，给许可证上所规定的其他人员没有留下什么钱。接着，埃德蒙·安德罗斯爵士于1693年接替了弗朗西斯·尼科尔森在弗吉尼亚政府中的职位，他对这所正在组建中的学院几乎没有什么好感，和他的前任比起来简直是天壤之别。不仅如此，而当尼科尔森于1698年重又接掌总督一职时，他和布莱尔立刻就政治事务争吵起来。似乎这些困难还嫌不足，一场火烧毁了学院的建筑物，这座建筑是按照克里斯托弗·雷恩爵士设计的蓝图于90年代建造的。结果最初只有文法学校开了课，由芒格·英格利斯神父主持，而直到1717年休·琼斯担任

了数学教授时，哲学学校的其他教师似乎也只是刚刚到任几个月。就是琼斯的任职也是断断续续的，迟至 1724 年，他还把这所学院描述为“一所没有礼拜堂、没有学术、也没有章程的学院”。直到 1726 年州议会加拨了一笔款项，这所学院才得以增加教职员并认真开办起来。此后，学院开始逐渐发展起来，威廉·斯莫尔教授于 1758 年到学院任职，像他一样其他人也陆续加盟，一大批学生也来了；在斯莫尔到任时，学生人数要超过 100 人，包括那些居住在镇上的人以及那些用罗伯特·博伊尔的遗产建立的一所印第安学校的学生；此时这所学院才走上正轨。<sup>6</sup>

在威廉和玛丽学院形成时期表现出最有意思的一些特点，就是明显的带有苏格兰风格的习俗和规章制度。布莱尔在 1727 年颁布的规章中规定需要两年的学习时间获取学士学位，而获取硕士学位则需要四年，他脑子里显然是以苏格兰模式为原型的。同样，他以苏格兰模式而非英格兰模式明确地规定了神学学校的两位教授的职责，其中包括举办讲座并禁止收费。最后，与在爱丁堡一样，学生如果离学校不远的话可以自由地住在校外，这种做法是出于让“年轻人尽可能地以最少的花费去学习文明语言和其他学科”。<sup>7</sup>

事实上，在 18 世纪，似乎没有几个学生真获得了学士学位，学生们一般在威廉和玛丽学院只待一年，在这之前或之后要么跟随家庭教师学习，要么在英格兰学习。但在所受到的教育比获取任何学位证书都远为重要的时期，这一事实并不能抹煞这所学院的影响。正如赫伯特·巴克斯特·亚当斯多年前所指出的那样，这种不可替代的教育内容的质量不仅来自学院在威廉斯堡的地理因素，也来自正式的课程设置所带来的任何影响。亚当斯评论道，“弗吉尼亚最优秀的人聚集在一起，”学生们组建的在历史上以及殖民地和母邦英格兰的政治上都堪称最好的各种协会在思想的发展形成、在锻炼人的品格以及在培养正在崛起的一代人的行为举



止方面都具有不可估量的影响。不管教师们怎么说，没有任何学校能像人类社会环境一样、像人们相互接触那样富有效益。”<sup>8</sup>

就在布莱尔于1695年打算组建新近获准建立的威廉和玛丽学院时，他的那位已前去担任马里兰州总督的朋友尼科尔森写信给康普顿主教，要求任命一位主教代理人以监管那里新近建立的约20个教区的人员构成和日常事务，这些教区是由一个热切地要在这个州发展圣公会的议会所创建的。康普顿在他决定要满足尼科尔森的要求之后，就从沃里克郡的谢尔登选了一位颇有能力的年轻神父托马斯·布雷，他最近出版了一本名为《演讲问答》的书，而这本书在扎实的学术功底以及值得赞扬的正统主义观点方面给这位主教留下了颇深的印象。布雷在接到邀请时正忙于第二本演讲集的写作，但他决定把写书放在一边并接受这一机会，认为“在那些殖民地中可能天地更为广阔，更有作为”。幸亏他的决心十分坚定，因为人们就参与建立马里兰教会的合法权力进行了长达几年的不断争吵，直到1700年，布雷才最终得以飘扬过海前往美洲任职。

然而，这位已被选定的主教代理人在等待期间就制订了自己的工作规划，而这些规划将对新大陆的教育产生重大而又持久的影响。这些规划的核心精神就在于布雷认识到只有当那些较为贫穷的教士们响应那些来自偏僻遥远并且尚未稳定的殖民地的传教使命时，而且他们想要胜任这项工作时，他们才和他们所要拯救的那些俗人一样需要接受教育。布雷为实现这种连续不断的教育所用的方式就是开办教区图书馆，其中包括经过精选的神学、人文以及科学方面的书籍，并且极为方便实用地含有殖民地牧师和教区居民所需要掌握的所有知识。

布雷首先在他的《在外国殖民地地区鼓励、促进宗教和教育的建议》（1696年）一文中提出了他的计划，这篇文章的发表掀起了一场在圣公会各个阶层人士支持下的个人捐助活动。这一计划

更为详尽的内容，包括如何管理图书馆的建议发表在《在皇家领地的所有地区传播包括神学和人文科学的所有必要和有用知识的论文》（1697年）、《教区图书馆管理》（1697年）以及又名为《乡村牧师助理图书馆》的《教会图书馆》（1699年）等文章中。顺便提一句，所有这些文章都是为大都市周围的乡村地区以及殖民地边远地区所写。布雷还在1699年和一些朋友组成了一个基督教知识传播促进会（S. P. C. K）以推进这项工作。意料之中的是，在宗教和伦理改革的社团纷纷涌现的时代，这个促进会的主旨很快就从支持建立图书馆扩展到包括为殖民地地区的贫穷儿童建立免费教会学校、为贵格会信徒转信“基督的信仰”以及使印第安人皈依而推进传教活动、还有为本土的穷困青年建立慈善学校等。资金几乎立刻就开始流入协会，而协会也得以使布雷解除了他自己所承担的一些负担，并为支持协会的规划募集了约2 500英镑。<sup>10</sup>

布雷抵达马里兰后遇到了一连串让他失望的事。大西洋两岸的贵格会信徒都在积极争取获得教会会议的命令以废除马里兰教会法案；尼科尔森已前往弗吉尼亚就任总督，留下了一个名叫纳撒尼尔·布莱基斯顿的野心家来代替他；最终，没有任何资金来保障实施他的计划。布雷在这里待了三个月，游说立法机构，巡视全州各地以便获得有关这里的宗教情况的第一手材料并在安纳波利斯召集教士们开会，力陈进行经常性宗教教育的合理性、经常布道的优越性、把小礼拜活动组建成移风易俗的宗教协会团体的益处以及使邻州宾西法尼亚的贵格会信徒皈依的优点。他于1700年春回到英格兰，决心通过州议会与贸易理事会的谈判争取到一个令人满意的教会法案，而依照英格兰教会建立宗教礼拜仪式和维护神职人员法案（1702年）的通过也确实证明了他的努力成功了。但他却在这期间陷入大量的事务和计划之中，最后不得不劝说康普顿另外任命一位代理人。<sup>11</sup>

布雷除了在 18 世纪的马里兰确立了圣公会的未来地位之外，他在担任主教代理人这一时期的主要贡献就体现在他留在北美大陆上的那些图书馆。第一个于 1696 年建于安纳波利斯，藏书量达 1 095 册，这是在讲英语的殖民地所正式建立的外借图书馆中最早的一所。在后来的三年之中，在布雷踏上新大陆之前，另外 30 多所图书馆在波士顿、纽约、费城、查尔斯顿以及马里兰的一些教区建立了起来。这些图书馆的藏书包括纯哲学、伦理学、经济学、政治学、法律、历史、生理学、医学、数学、贸易、文法、修辞、诗歌以及逻辑学等方面的书籍。对于藏书的入库、上架和流通还有详尽的说明。这些书本身从圣经、公祷书和《人的全部责任》（这显然是布雷最经常推荐的一部书）到极为世俗普通的书，如弗朗西斯库斯·阿卡尤斯的《治疗头部和身体其他部位创伤的最简明有效的方法以及同类的其他方法》（约翰·里德译，1588 年）一书以及杰维斯·马卡姆的《致富方法，包括六种主要职业，每一个好丈夫和家庭妇女都可以合法地亲自投身于其中》（1631 年）一书。十分清楚的是，布雷在选择书目时，他心目中的世俗平民与神职人员都占有重要地位；不管这些图书馆怎样侧重于神学和信仰方面的作品，但其藏书仍具有足够的多样性和实用性以使其在拥有这些图书馆的社团之中成为强有力的大众教育媒介。布雷在其青少年时期，曾在什罗普郡的小乡村就读于一个当地教士的书房之中并在那里长大成人；现在，通过他的努力，他那成千上万在大洋另一边的殖民地生活的乡亲们得到了同样的机遇。<sup>12</sup>

在布雷回到伦敦后的 1700 年夏天，在他的头脑中充斥着的那些事务和规划中至少有一件是关于建立一个新组织，这个组织将



更有效地调动相当大的所需资源以便把大批合格的传教士派往殖民地。毫无疑问，布雷到达英格兰不久就这一问题开始了与教会领袖以及他在基督教知识传播促进会中的合作者们的对话，因为这一问题于1701年3月13日就被提交到宗教会议下院讨论，下院则任命了一个12人委员会与伦敦主教协作“以咨询在我们的海外殖民地中传播基督教的方式和手段”。布雷和他的朋友康普顿似乎都对这一程序没有太多的耐心，然而，还不到一个月，就在4月初，布雷就直接向国王递交了一份请愿书，要求建立一个致力于在美洲各地传播福音的协会。威廉似乎对此颇有好感；一个章程起草了出来并由基督教知识传播促进会的成员在其5月5日的会议上研究探讨；为资助这一机构的活动，他们还发起了一项赞助活动。1701年6月16日，许可证颁发给了布雷博士和一些有名望的合伙人，以坎特伯雷大主教托马斯·特尼森为会长的在海外领地传播福音协会成立了。<sup>13</sup>

协会的文件以恰如其分的低沉语调描述了皇家在海外的许多殖民地、工厂和殖民地教会那可怜状况，这些地方因此而易受无神论、叛教倾向以及由“悄悄潜入的天主教神父和耶稣会教士”所宣扬的“天主教迷信和偶像崇拜”的影响；文件委托这一新组织招募并维持一个正统的神职人员集团，这些教士将满足殖民地人民的需要，并承担教化异教徒的任务。他们将建立一个组织，这个组织具有类似公共机构的性质，与国家机构不同，但却担负着向某些指定官员汇报的责任；它同样也与教会不同，但却由其成员占据了大多数圣公会教职。从某种意义上来说，这一组织的目的和结构是前所未有的，正像它实际所做的那样，把具有慈善性质的帝国传教活动与具有个人积极性的皇家批准的权威结合起来。

皇家的许可启动了18世纪最为雄心勃勃的教育规划，这一规划之所以更为引人注目是因为它涉及了大西洋两岸。约翰·卡拉

姆曾在《牧师和教师：传播福音协会在美洲教育领域的奇遇》一文中以生动详尽的笔触描述了实施这一规划的努力。从1701年的最后几个月第一批向殖民地官员咨询当时存在的需要和机会等信息的信件发出到美国革命前后这一协会不是被解散就是改头换面的那些年月之中，这个协会至少建立了169个传教点，从新罕布什尔的北斯特拉特福延伸到佐治亚的圣乔治，向西远达纽约的约翰斯敦、宾西法尼亚的坎伯兰县以及南卡罗来纳的罗文县。此外，还有80多位教师和大约18位传道者在从几个星期到四分之一世纪不等的时期内艰苦努力着，教慈善学校的儿童“读书、写字和算账”，在没有神职人员的情况下带领人们作祈祷以及巡回传播圣公会教义。除了这些努力之外，协会实际上还分发了成千上万本圣经、祈祷书、周年纪念布道辞、宗教信仰著作以及学校课本，所用语言不仅包括英语，还有法语、德语、荷兰语和各种印第安方言。传播福音协会的传教士们通过教堂讲坛、学校教室、图书馆以及小册子在操各种语言、有着各种、甚至是相互冲突的信仰的人们中间传播圣公会的宗教教义和文化观念。<sup>14</sup>

正像所预料到的那样，那些协会的传教士本身就是各色人物的混合体：从浪漫的理想主义者到理想破灭了的冒险家，其中还包括法国流亡者、被免职的苏格兰主教派人物以及归化了的爱尔兰非国教派人士。在1701年至1725年期间协会所委任的64人中，只有三分之一是出生于英格兰本地的人，其余的人主要来自苏格兰、爱尔兰、威尔士以及殖民地本地。协会至少在试图按对象配备传教士方面具有良好的判断力，因此出生于英格兰的人往往被分配到卡罗来纳或新英格兰，而出生于苏格兰、爱尔兰或威尔士的人则常被安排到中部殖民地他们的同胞中间。至于协会所属的教师们，实际上几乎没有几个是从英格兰征招的，协会往往雇用那些已在殖民地定居的人。<sup>15</sup>

协会建立不久就发布了指导传教士和教师工作的详尽指示，

这些指示在很大程度上揭示出协会优先考虑的事情及其期望。协会指示传教士们要经常布道，布道内容涉及基督教的基本原理以及朴实、正直和虔诚的生活得以产生的那些责任；要教育人们认识自己的本性并指导他们如何运用圣礼；要特别注意教育年轻人和无知的人；在教育无信仰的人时，应该始于自然宗教的原理，然后进一步揭示圣经中的启示；在教区信徒中分发协会的文献材料；以及鼓励建立学校并聘用在传教中牺牲的那些教士的遗孀为教师。<sup>16</sup>

协会还指示教师要教育孩子们使其愿意信教并像一个基督徒那样生活；教会他们阅读以使他们可以学习圣经和其他有关宗教信仰以及有用的书籍；教会他们彻底掌握宗教原理；“教他们学会通顺明了地写作以便使他们适合承担一些有益的工作并掌握为此目的所必需的算术知识；带领他们进行早晚祈祷；要求他们参加教堂礼拜；特别关注他们的行为举止；鼓励他们勤勉刻苦；并且始终给他们树立一个美德和虔诚的正确榜样。”<sup>17</sup>

除了一般人一字不差地遵照这些指令去行事所遇到的那些困难之外，还存在着殖民地的特殊情况所产生的问题。首先就是殖民地自然环境所造成的严酷现实，对此大多数传教士在情绪上或培训中根本就毫无准备。生活条件粗陋原始；出行不便；气候让人难以忍受；而且贫穷、饥饿、困苦以及疾病似乎时时伴随。此外，似乎物质上的障碍仍嫌不足，还有时时存在的非国教信徒的敌意。对于那些已习惯于作为一个已确立的教会成员的教士来说，新英格兰的公理会信徒或宾西法尼亚的贵格会成员的敌视至少是令人沮丧的。最后，最明显的问题是没有主教，这一点对于圣公会的戒律和惯例来说极为关键，同样十分关键的是随之而来的在当地总督和主教代理人之间遥不可及的协会官员之间的权威和责任的混乱。协会在新大陆的机构仅仅因为缺少中间人来调解冲突纠纷而垮掉的也不在少数。



尽管有这些障碍，但在每一个地区都有一些值得注意的成功范例。例如，在南卡罗莱纳，协会实际上是在一片荒蛮之地上紧锣密鼓地卷入了最初创建圣公会的工作。定居点十分分散；印第安人怀有敌意；疟疾、痢疾和天花是经常光顾的瘟疫；物价暴涨；设在查尔斯敦的政府经常不予合作。此外，定居者们在宗教问题上持有一种毫不动摇的怀疑态度。主教代理人吉迪恩·约翰斯顿评论道，“在做圣事以及在教会与非法聚会之间，没有人会像这里的人所通常表现出来的那样如此不可救药；在他们的脑子里对这些事情有着极为奇怪的念头，他们如此彻底地坠入一种无主见的境地以至于劝说他们放弃这一切简直是世界上最困难的事情。”然而，前后有 50 多位传教士，其中包括约翰斯顿、亚历山大·加登、弗朗西斯·勒耀、以及托马斯·哈斯尔却在协会于 18 世纪 60 年代撤出时得以足够稳固地使教会站稳脚跟，把一个有着良好资金支持教区网留给了定居者去管理。<sup>18</sup>

现在我们来看看一个截然不同的例子。在康涅狄格，协会从一开始就在政府官员那充满敌意阴云下工作，而且在 1722 年那臭名昭著的耶鲁学院事件中蒂莫西·卡特勒、丹尼尔·布朗、塞缪尔·约翰逊以及詹姆斯·韦特莫尔的叛变更使得协会开展工作困难重重。然而，也正是耶鲁事件的公开化使得圣公会在整个殖民地成了众人关注的话题，而且也正是在 1722 年之后，英格兰教会才在这块殖民地有了一个较为稳定的立足点。此后，在传播福音协会的那些干劲十足的传教士如乔治·皮戈特、理查德·曼斯菲尔德、塞缪尔·安德鲁斯、理查德·塞缪尔·克拉克和塞缪尔·约翰逊等人的领导下，他们的教会取得了重大进展。虽然传播福音协会的各个教会都在美国革命中关闭了，但圣公会在这段充满敌意的时期过后却以一种改头换面了的美国版本保留了下来。

让我们再来看看另外一个例子。在纽约，协会在英格兰与荷兰在宗教和文化领域的激烈竞争中以及在英格兰的最终胜利之中

扮演了一个重要角色。在任何一个殖民地协会都未曾进行过具有如此巨大规模和多样性的努力。传播福音协会的资金为一个德国移民教会的那些在哈得逊沿岸居住的巴拉丁领地来的移民提供英格兰神父和一位圣公会的法国裔神父，而这位法国神父实际上用传播福音协会的资金为诱饵把整整一个胡格诺派教区会众都吸引到圣公会教会之中。协会还把纽约作为其早期涉足公理会把持的新英格兰的总部所在地以及最为积极地开办慈善学校的地方。在每个由传播福音协会传教士任职的教区，协会至少部分或全部资助一个、有时多达三个学校校长，所招收的学生人数一般在40人左右；就协会在纽约市开办的慈善学校而言，前前后后包括威廉·赫德尔斯顿、托马斯·诺克森以及约瑟夫·希尔德雷思等著名的校长所吸引来的学生多达85到90人一个班级。于1754年获准建立的国王学院恐怕是协会为北美所贡献的一个最有意义的教育实体。

毫无疑问，在传播福音协会的传教士和学校校长们努力要使学校教些什么内容、以及实际上传递了些什么内容之间有着重大的区别。但至少他们的愿望是十分清楚明白的，这不仅仅局限于字母表、教义问答、祈祷书以及圣经。像理查德·阿莱斯特利的《人的全部责任》、威廉·韦克大主教的《基督教原理》（1699年）以及威廉·斯坦利的《英格兰人教会的信仰和实践》等著作成为传播福音协会所规划的课程的主要内容；正像他们所做的那样，这些著作所宣扬的是一种虔诚和文明礼仪，强调尊崇君主制、信奉主教制、无条件地服从神父和司法官以及毫无怨言地认可自己所处的地位。毫不奇怪，一个屡屡出现、恰如其分的比喻就是蜂群：皇家统治、个人接受自己的地位和工作、作为一个有机整体的蜂房代表着总体利益。

除了在大都市以及殖民地都广泛传播的这些主要内容之外，传播福音协会还有一年一度由英格兰教会领袖在伦敦的圣玛丽教

堂发表的特别布道。这些特别布道和圣公会高教会派的那些神学上的老生常谈一起在敌对的、信奉罗马天主教的西班牙和法国皇室的努力面前表达了一种英格兰的优越感，表达了一种把殖民地看作是为大都市提供财富的宝藏的观点，表达了一种把殖民地居民看作是无知的、不懂道德的、没教养的反叛者的观念，同时这些年度布道还大言不惭地断言殖民地人民对其宗主国负有子民的责任。尽管在18世纪60年代矛盾激化的情况下，在协会的政策制定者中出现了一种强调宗主国与殖民地的大家庭形象的倾向，特别是强调殖民地人民与其宗主国的联系纽带的倾向，但年度布道中所表达的这些观念和形象都持续了整整一个世纪。

正如已经提到过的那样，协会的努力所遇到的根本不是什么一致的友好态度。甚至在那些殖民地正式要求传播福音协会派遣传教士的地方，人们也对那些到达的传教士们保持一定的距离。那些渴望保留其制定教士俸禄以及征收传统的教会收入税的殖民地总督以及不愿意为一个已建立的教会支付实质性款项的殖民地立法机构，对于在英格兰已作为惯例而被认可的那种教士们的政治阴谋根本就不予理睬。在那些传播福音协会的传教士在已经确认的非国教地区积极推行圣公会制度的地方所遇到的则是公开的对抗。在康涅狄格，协会被指责为派遣“外国人”到殖民地来占据本地子孙所应得的教会讲坛职位，而在马萨诸塞，乔纳森·梅休在他的《对传播福音协会的章程及其行为的观察》（1763年）一书中指责协会是一个政治工具而非人道主义机构。在梅休看来，协会在其章程中所确定的主要目的是使不信神的人皈依基督教，但协会的行动计划却完全是要在殖民地安置一位圣公会主教并使殖民地归顺圣公会。“我们在他们的迫害下逃离旧大陆，难道这还不够吗？”他问道，“难道他们追踪着我们来到新大陆是要让我们在这里归顺他们？——越过海洋和陆地来使我们改变宗教信仰，而他们却不去注意那些不信上帝的人和那些原始的殖民地！”像梅休



这样的情绪在美国革命中占有主导地位，而在革命后，协会的大多数传教士受到压制或被迫退往加拿大、西印度群岛或回到本土。协会于1783年结束了它在这块已经独立的殖民地上的工作，在世界其他地方继续进行另外的十字军远征。<sup>19</sup>

三  
不管梅修对传播福音协会在新英格兰一个接一个地设立讲坛而同时又不关注不信上帝者的皈依问题所提出的指责是否确实，但不可否认的是，协会从一开始就追求实现双重目标。就在第一次声势显赫的年度布道中，林肯郡教长理查德·威利斯神父曾这样阐述其目标：“这一计划首先是要解决宗教问题，也可能是在那边我们自己人中间解决这一问题，据我们所知，这一问题的解决非常需要他们那虔诚的关注；接下来才是他们尽可能地以最佳方式从事教化本地土著人的工作。”后来在1710年一批印第安人酋长访问英格兰时，协会一时显得像是完全专注于第二个目标了；但正如那一年的4月28日所通过的两项决议中所体现出来的那样，这一倾向是暂时的，而随后传播福音协会的活动仍反映出这种双重目标。不管情况可能会是怎样，协会很早就积极投入到教化当地印第安人和黑人移民的工作中并于其在北美殖民地逗留期间一直坚持了下来。<sup>20</sup>

多年来使年度布道增添光彩的教育印第安人和黑人的设想表明了协会对未来的期望，而且这些期望也是建立在这种设想之上的。印第安人被描绘成一种高贵的野蛮人，他们所经历的是一种高贵的尊严与无穷的苦难相结合的境遇。他们温和、安顺，具有“接受基督教影响的可能，而且很容易就信奉这种宗教”。假如他们没有被西班牙人和法国人野蛮地加以利用、不断地蒙骗和残酷地杀戮的话，他们将乐于信奉基督教。即便如此，当人们用合乎

礼仪的方式去对待他们、善意地接近他们并且用他们的语言与他们交谈时，他们仍然愿意接受福音宣传。再说黑人，就其处境来说，他们在人们眼里显得更加温顺，因为奴隶们几乎没有资格拒绝其主人的要求。然而，就黑人来说，他们的主人自己却构成了最大的障碍；主人们担心这些奴隶们皈依基督教就不可避免地意味着奴隶解放，即便不是解放他们，至少也意味着在慈善救济、人道主义以及随后的买卖等方面负有某些责任。圣阿瑟夫教堂的弗利特伍德主教在 1711 年的年度布道中担当起打消这种担心的使命，他辩护道，使一个奴隶皈依基督教既不影响他的买卖，也不会改变他的人身地位，而且从人性的角度上说，这仅仅意味着最低限度的一点同情心，即那种基督要求他的信徒对所有人、包括犹太人、野蛮人和异教徒都适用的同情心。“所有可以认真考虑一下这些事情的人，”弗利特伍德总结道，“都会理所当然地同意，不仅是同意、而且十分高兴地认为那些奴隶尽管已成为基督徒，但仍可以像奴隶一样被买卖和使用，而非仍像奴隶一样被买卖和使用，却不允许他们成为基督徒。”<sup>21</sup>

协会首次向印第安人传教的活动在协会章程获得批准一年多之后就任命塞缪尔·托马斯去“教化”南卡罗莱纳的雅马西部落而开始了。托马斯于 1702 年的圣诞节到达查尔斯顿，随身携带着价值 10 英镑的“用于那些野蛮的印第安人的东西”。但形势对他来说并不有利，这些雅马西人刚刚在与南方的西班牙人的一场战争中失败归来；于是托马斯决定接受约翰逊总督的邀请在附近的圣詹姆斯教区担任牧师和教区教长。协会从此就没有为雅马西人另派传教士，但协会在南卡罗莱纳的代表则时常去访问这些雅马西人并向伦敦汇报了他们的经历。<sup>22</sup>

协会的另一项向印第安人传教的活动是在纽约进行的，在那里，贸易理事会一直关注着与易洛魁人保持良好关系。1703 年，协会任命了索罗古德·穆尔前往莫霍克人中工作，这些莫霍克人认

为易洛魁人对英国人最友好。他及时地赶到了奥尔巴尼，他在那里向印第安人递交了他的证书，请求允许和他们生活在一起并向他们讲授基督教原理。莫霍克人对他的请求含糊其辞，而穆尔在他来后不到一年就离开了奥尔巴尼，前往新泽西的伯灵顿任牧师。后来穆尔在思考他失败的原因时把这归咎于土地投机者们对印第安人那持续不断的虐待、奥尔巴尼军营里那声名狼藉的行为以及荷兰人因极力要保持他们与易洛魁人的贸易而不断地歪曲英国人的意图。他认为，传教士几乎不可能在这种更广泛和强有力的影响面前执行自己的使命。<sup>23</sup>

几年以后，在四位莫霍克酋长访问过伦敦之后，协会进行了一次更为雄心勃勃的努力。1712年，威廉·安德鲁斯被派往莫霍克人中间常驻，他的年薪达到前所未有的150英镑，外加60英镑聘请翻译的津贴。安德鲁斯遵照协会的规定立即开始传教，并且着手建立一所学校。这所学校在其初创阶段至少吸引了多达40位学生，并且还借机用印第安语出版印刷了识字本、初级读本以及教义问答集。但安德鲁斯对这项工作的兴趣很快就消退了，他给伦敦的报告也开始较多地谈到那些肮脏野蛮的莫霍克人，而较少提及莫霍克人的那种友善和慷慨。他于1719年离职前往弗吉尼亚的一个教区，他曾教育过不少印第安人，但真正使他们信仰基督教的却没有几个。<sup>24</sup>

协会并未因此而退缩，它于18世纪20年代和30年代向其奥尔巴尼的传教士们指示说要把使印第安人信教作为他们的职责。稍后，协会又掀起了另一次向莫霍克人传教的活动，他们于1769年在科林·麦克利兰监督指导下组建了一所学校并在第二年委派了一位教士专门向莫霍克人传教。但和前面的先例一样，这些活动就其长期效果来说没有产生什么成果，这些活动的效果一方面被那更为强有力的部落习俗的影响所抵销，另一方面则被其他白人所利用。直到1782年，这些活动显然都受到伦敦的支持，



此后便和协会在北美洲的大多数其他计划一样悄无声息了。<sup>25</sup>

黑人的情况在一些重大方面既有相似之处，也有许多不同之处。这些黑人一般都是第一代、第二代或第三代非自愿移民。他们被强制脱离了自己的部落环境，并常常被迫与家族分离。他们以奴隶身份、或从最好的方面说也是以不明确的身份置身于白人占统治地位的社会中间。和印第安人一样，他们肯定也感受到了传教士们所宣扬的那种人人皆兄弟的说法与那些奴隶主的所作所为（而在那些既担任传教士、又是奴隶主的例子中，他们的疑虑就更大）之间的巨大反差。和印第安人不同的是，他们不管愿意不愿意都身处白人社会之中，他们实际上甚至没有移居西部的选择。另一个和印第安人的不同之处是，他们所拥有的那种文化要原汁原味地维持和保存下来是极为困难的，非洲在 5 000 多英里之外。

然而，传播福音协会毕竟十分顽强，在使奴隶主们确信给奴隶实行洗礼并不意味着解放他们之后，协会的传教士们就开始着手教化那些黑人。1704 年，协会指派了一位已归顺的、名叫伊莱亚斯·尼乌的法国新教徒为传教士前往纽约市的黑人中传教，并由此发起了一场直到 1722 年尼乌去世为止的、持续不断的传教活动。尼乌显然是不知疲倦地从事着自己的工作，每个星期三、星期五和星期日的晚上五点钟定期会见自己的黑人信徒，其余的时间则用来挨家挨户地访问，指导、解答、劝告愿意听他传教的那些人，安慰那些病人，为死者祈祷。他的学校就设在他所寄宿的那所房子里，常常爆满，参加者有白人、印第安人以及黑人，招收的人数经常超过 100 人。这个学校甚至在 1712 年的一次黑人起义之后仍保存了下来，而当时他的学校“被指责为灾祸的根源、策划阴谋的巢穴以及那些说教使他们变得粗野狡猾”。在经过“最为严格的审查和最为严厉的审判”而未能指认出任何一位尼乌曾教导过并由他实行过洗礼的黑人同谋犯之后，尽管仍有反对声，这

所学校还是获准继续开办下去。当1722年尼乌去世时，他的工作由威廉·赫德尔斯顿接管达两年之久，赫德尔斯顿在这个城市主持着传播福音协会的慈善学校；此后，这所学校相继由詹姆斯·韦特莫尔、理查德·查尔顿以及塞缪尔·奥克穆蒂接管，而他们都同时在一三一教会担任助理牧师。<sup>26</sup>

在南卡罗莱纳的查尔斯顿，与此截然不同的另一项工作由主教代理人亚历山大·加登承担下来。他制定了一个计划，根据这项计划，来自殖民地不同地区的黑人孩子将受到阅读方面的教育，这样他们就能够教育他们的同胞。为此，以赞助的方式在1743年建立起一所学校；协会在加登的劝说下买下了名叫哈里和安德鲁的两个年轻黑人，打算把他们培养成学校的教师。尽管有证据表明在学校存在的20年中每年平均有多达60个儿童曾可能入学，但有关这项工作的纪录很不完整详实。学校于1764年被关闭了，其原因并不十分清楚。然而，在18世纪50年代，另一项工作却开展起来。当时协会把一位名叫约瑟夫·奥托伦戈的、由犹太教改信基督教的意大利人派往佐治亚以便在这块殖民地的黑人中间传教。在1751年到1753年之间，奥托伦戈每星期至少用三个晚上给成年奴隶讲授“作为最适合于他们的现实状况和能力的、我们神圣宗教的这些原理”。他的讲授颇有成效，以至于人们鼓励他花一些精力去给白人的孩子们传授一些宗教知识。但他显然越来越多地把时间用于政治活动，因为他接着就担任了这块殖民地的一系列公共职位，而协会也最终停发了他的津贴。<sup>27</sup>

不管这些具体的活动如何引人关注，其影响和范围仍是地方性的和有限的。协会在黑人教育方面的较大影响主要还是来自传播福音协会给其所属的传教士和教师的那些教化异教徒的指示。当然，有些人遵循着这些指示而失败了，但许多人遵照着这些指示的精华持续不断地教导着人数不多的自由和不自由的黑人，并最终给他们中的许多人实行了洗礼。一个典型的例子就是于1706

年至 1717 年之间在南卡罗莱纳的古斯河的协会传教士弗朗西斯·勒耀神父的事迹。当勒耀刚到达那里时，他发现有几个黑人已经经常去教堂做礼拜，而印第安人则显得“非常沉静、温和、耐心，并不满足于成为一个真正的基督徒这种荣耀的地位”。他在印第安人身上所下的功夫没有什么结果，并最终在 1715 年雅马西人大起义中失败了。但他在黑人中间的努力却耐心地坚持了下来。他在 1710 年的一份关于近 50 位黑人和印第安人奴隶在通常的星期日礼拜活动之后的集会报告中描述了他的方法，他写道：

我们的这次集会以“主啊，引导我们前进吧”这句祈祷语开头，并同样以这句话结尾。我教他们读使徒信经、主祈祷书和十戒；我解说了教义问答中的部分内容，让他们毫无顾虑地自由提问，我根据他们的愿望和能力努力斟酌着回答他们的问题和我的所有说明：我必须承认上帝之手确实在这时显现了，我曾多次尝试并提出在某个时候、以某种适当的方式像我所设想的那样来教化这些可怜的灵魂，但直到上帝以其特殊的恩惠让这次机会出现在我的脑海之中以前，这些努力都白费力气；这些奴隶的主人中最虔诚几个也留了下来听讲；其他不那么热心的人可能会挑些毛病出来，他们的窃窃私语有时会传到我的耳中，但我并不泄气。

顺便提及的是，勒耀还十分小心谨慎地使协会秘书长确信每一个要求洗礼的奴隶都必须宣布，他要求实行这一圣事并非要摆脱自己与主人的那种从属关系。<sup>28</sup>

除了传教士们的努力之外，协会还积极游说议会采取行动，以迫使奴隶主为他们的奴隶提供宗教教育的机会。当这一努力似乎无望时，协会却从伦敦大主教那里获得了一封“给英国海外殖民地的先生和女士们的信，劝告他们要鼓励并促进对他们的黑人奴隶进行基督教信仰教育”，同时还得到一封写给协会的传教士的类



似信件，恳求他们协助支持这一努力。大约有 12 000 份这两封信件的副本在殖民地分发以便引起人们的关注，并激励人们投入到行动中去。<sup>29</sup>

传播福音协会是英国最大的一个向异教徒传教的机构，但并不是惟一的。苏格兰的传播基督教知识协会支持着几项向印第安人传教的活动，其中较为引人注目的有阿扎赖亚·霍顿在长岛、戴维·布雷纳德在特拉华人和萨斯奎哈纳人中（通过宣扬乔纳森·爱德华兹的事迹而闻名于大西洋两岸）以及埃利埃泽·惠洛克在达特茅斯学院的传教活动。与传播福音协会相类似，一位好心的医生托马斯·布雷最初用威廉国王的秘书埃布尔·塔辛和西布尔·达龙的遗产建立的托马斯·布雷协会于 1758 年在费城建立了一个黑人学校，后来在本杰明·富兰克林的建议下这个协会又于两年之后在纽约、纽波特和威廉斯堡建立了类似的学校。有证据表明，位于伦敦的向穷人传播知识协会曾支持了塞缪尔·戴维斯于 18 世纪 50 年代在弗吉尼亚的汉诺威教化黑人的活动；而来自约翰·韦斯利、查尔斯·韦斯利和乔治·怀特菲尔德的大量的赠金和人力也促进了在各个殖民地向异教徒传教的一些慈善活动。

但所有这些努力也都失败了，这是因为这些传教士们所进行的正规教育与那种日复一日的现实生存所带给他们的非正规教育相矛盾。当然，许多印第安人和黑人变成了基督徒，有些人还能读会写，有些人被允许从事像自由工匠这类比较像样的职业，还有几个甚至在当时的知识界都占有一席之地，如人们马上就会想到的印第安教士萨姆森·奥科姆以及黑人科学家本杰明·班纳克。但大多数印第安人所持有的是部族价值观念，这种观念所适应的那种生活方式在主流社会中充其量也只是处于边缘地带，而在最坏的情况下则正面临土崩瓦解；大多数黑人无疑是在奴隶制以及支持奴隶制的种族观念的条件下生活。不管这些男男女女把

基督教祈祷词念得多么熟练，他们的身心也无法融入其中。

#### 四

传播福音协会在教化印第安人和黑人方面失败了，但无疑在使殖民地定居者皈依英国国教方面起了促进作用。在这方面，协会的努力不仅与从各种事件中衍生出来的更为普遍的教育努力相吻合，而且还加强了这些教育方面的努力，确定了最终在殖民地战争中所确立的政治发展方向。但即使在这里，最多也只能说协会取得了有限的成功，因为在1763年后的不到20年之中，殖民地脱离英格兰这一事件经历了一个辩论、斗争和完成的过程。在这一点上，所保留下来的是一种语言、法律和习俗的联系，尽管有着严峻的政治压力，这种联系会在未来许多年中留存下来。很难估价协会所办的学校、发行的小册子以及传教活动对于这种联系所起的作用的大小；但对于这种联系有所加强是毋庸置疑的。令人奇怪的、具有讽刺意味的以及甚至也许是悲剧式的情况是，不是在协会千方百计要占领的宗教和政治领域、而是在较为广泛的文化领域里，传播福音协会获得了最大的成功。

协会自己对这一出乎意料的结果的认识至少也是不完全的。一方面，尽管其中有着好战的圣公会高教会派，协会似乎常常是心甘情愿地与其他教派一起为共同的事业而努力。因此，协会把大批图书馆藏书放在公理会所把持的耶鲁和哈佛以及圣公会的国王学院。协会曾几次投票支持给新泽西和宾西法尼亚的挪威路德派牧师以资金，而这些牧师在完成他们自己的正常职责之外曾在没有领导人的圣公会教区主持圣事。与此相类似，协会似乎十分愿意努力跨越种族界限以得到归信者：有目共睹的是协会心甘情愿地支持讲法语和讲德语的传教士在纽约和宾西法尼亚的胡格诺派和巴拉丁派信徒中传教。

而当遇到的是法国和西班牙的天主教传教士、特别是碰到耶稣会教徒时，协会却毫不妥协：天主教信徒是敌人，是不惜一切代价战而胜之的反基督分子。在这方面，协会清醒地意识到南部的西班牙人以及西部和北部的法国人多年来一直极为有效地传播着基督教和帝国福音。那些禁欲独身、顺从权威的罗马天主教教士似乎远比他们的圣公会同行更灵活、适应性更强并且更为成功。而那些西班牙裔和法国裔普通移民，尽管不可避免地持有18世纪那常见的种族主义态度，但却似乎对与印第安人的跨族婚姻持一种较为开放的态度并在一种原始的平等主义的基础上接受他们。

英国人除了17世纪末和18世纪初在佛罗里达北部与西班牙人有过一些零星的接触之外，就几乎和他们没有什么来往了。西班牙人自1700年以后在北美大陆的传教活动主要分布在密西西比河以西，而正是在那一地区，在得克萨斯、新墨西哥以及加利福尼亚的印第安人中间，耶稣会教士、圣方济各会教士以及1767年耶稣会被驱逐后取而代之的多明我会教士建立了他们的传教点；他们传播基督教信仰，使那些印第安人游牧部族在有农场、作坊以及有时还附有矿山的村落中定居下来，把这些印第安人村落与一些军队驻守的要塞连接起来并配备了地方官员。而法国人则在加拿大、新英格兰北部、纽约北部以及大湖地区直接与英国人进行着政治、经济和文化等领域的竞争。在耶稣会、圣方济各会以及苏尔比斯会的领导下，他们在这几个地区讨好阿尔冈琴人和易洛魁人，建造礼拜堂、堡垒和贸易站，不懈地追寻归信者、毛皮和军事援助。

现在，所有这些努力显然是在民族和国际政治的背景下进行的，而传教士们大多意识到这一点。西班牙人完全清楚他们占领加利福尼亚是为了阻止俄国人可能进入这一地区。法国人进入路易斯安那至少在某种程度上是为了遏制英国人在马里兰、弗吉尼亚和卡罗莱纳的扩张。而英国人完全清楚他们向纽约北部的易洛



魁人中派遣传教士意在结盟对付法国人。自然，他们常常为了政治和军事目的而加紧进行这类活动。因此，在1756年七年战争正紧锣密鼓地进行时，传播福音协会向其殖民地的传教士们发布新指示，敦促他们加倍努力于他们在印第安人中的活动，“优异的工作不仅仅从较为重要的宗教观点来看包括虔诚信仰和慈善事业，而且从世俗的观点来看也同样大有益处，如促进北美殖民地的利益和安全，我们的敌人从来就没有无视或忽视这种优势”。两年以后，坎特伯雷大主教给当时国王学院的院长塞缪尔·约翰逊写信，敦促他向边疆地区安置更多的传教士；“那里的传教士可以对付法国天主教徒的计谋；并且可以在邻近的印第安人中马上开展大量宗教和政治上的工作；协会曾因忽视这两个方面的工作而在目前的战争中负有重大责任。”<sup>30</sup>

指出这一政治现实的主要目的并不是一味诋毁给传教士们的这些指示，更重要的是把它放在历史背景中来考察其本身及其影响。印第安人不是傻瓜，在争夺他们的支持的竞争中他们并没有失败。毫不奇怪，他们对这种竞争常常持一种嘲讽态度，而他们为最终所选择的信条而进行激烈的讨价还价是众所周知的。这里的教训并不仅仅是传教士们在无意中促进了教育，而是当他们获得了意料中的效果时，这种效果是否有价值。但这在当时似乎并没有制止传教士们的到来，似乎也没有制止自那时以来的几代传教士的活动，他们在大洋彼岸的殖民地中继续执行他们的使命。

注释：

1. It should be borne in mind that the commissaries beyond the ordinary powers excepted in their commissions did not traditionally have the right to ordain ministers or confirm communicants in England or in the colonies.

2. The Bishop of London's Commission to Mr. Blair, December 15,

1689 (ins. Archives, Public Record Office, London), CO 5, no. 1305, no. 28.

3. "Papers Relating to the Founding of the College," *The William and Mary College Quarterly*, VII (1898), 158—159; and George Maclaren Brydon, *Virginia's Mother Church and the political Conditions Under Which it Grew* (2 vol. ; imprint varies, 1947—1957), I, 280—283.

4. "Papers Relating to the Founding of the College," pp. 158—164.

5. "Commissary Blair to Governor Nicholson, December 3, 1691," in William Stevens Perry, ed. , *Historical Collections Relating to the American Colonial Church* (4 vol. ; Hartford, Conn. : Church Press Company, 1870—1878), I, 38; [Gilbert Burnet], *Bishop Burnet's History of His Own Time* (3d ed. ; 4 vol. ; London: T. Davies, 1766), III, 165; and Henry Hartwell, James Blair, and Edward Chilton, *The Present State of Virginia, and the College*, edited by Hunter Dickinson Farish (Charlottesville: University Press of Virginia, 1964), p. 78. It was during the period 1692—1693, when Blair was awaiting the assignment of revenues and the granting of the charter, that Sir Edward Seymour, on being urged by Blair to speed the considerations because there were souls to be saved in Virginia as well as in England, is supposed to have replied, "Souls, damn your souls. Make tobacco!" Apart from Benjamin Franklin's report of this bit of William and Mary lore in a letter to Mason Weems and Edward Gant, July 18, 1784 (*The Writings of Benjamin Franklin*, edited by Albert A. Smyth [10 vol. ; New York: the Macmillan Co. , 1907], IX 240), there seems to be no evidence for the event or the remark. See Samuel Roop Mohler, "Commissary James Blair, Churchman, Educator and Politician of Colonial Virginia" (unpublished doctoral thesis, University of Chicago 1940), pp. 171—173.

6. Hugh Jones, *the present State of Virginia*, edited by Richard L. Morton (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1956), p. 108.

7. "The Statutes [1727]," *The William and Mary College Quarterly*, XXII (1914), 193.

8. Herbert B. Adams, *The College of William and Mary: A Contribution to the History of Higher Education, with Suggestions for Its National Promotion* (Washington, D. C. : Government Printing Office 1887), p. 26.
9. [Samuel Smith], *Publick Spirit Illustrated in the Life and Designs of the Reverend Thomas Bray* (London: printed for J. Brotherton, 1746), p. 10.
10. Edmund McClure, ed., *A Chapter in English Church History: Being the Minutes of the Society for Promoting Christian Knowledge for the years 1698—1704*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1888), pp. 21—22; and "Dr. Bray's Accounts, 1695—1699" (ms. records of Dr. Bray's Associates, United Society for the Propagation of the Gospel, London [Library of Congress photostats]).
11. "An Act for the Establishment of Religious Worship in This Province According to the Church of England, and for the Maintenance of Ministers," *Archives of Maryland*, XXIV (1904), 165—273.
12. Thomas Bray, "Bibliothecae Americanae Quardripartitae" (Bray mss., Sion College Library, London [Library of Congress photostats]); and *A Brief Account of the Life of the Reverend Mr. John Rawlet, in Missionalia* (London: W. Roberts, 1727—1728).
13. The relevant minute from the lower house of Convocation and the charter are reprinted in C. F. Pascoe, *Two Hundred Years of the S. P. G.* (London: The Society, 1901), pp. 4, 932—935.
14. Mr. Huddleston to secretary, February 23, 1712. S. P. G. Letter books (S. P. G. mss., United Society for the Propagation of the gospel, London), Series A, VII, 146. Calam presents maps of the stations and lists of the missionaries, schoolmasters, and catechists (usually men in deacons' orders serving in some what the same capacity as readers) in the appendices of his monograph "Parsons and Pedagogues: The S. P. G. Adventure in American Education" (unpublished doctoral thesis, Columbia University, 1969), pp. 356 II.



15. John Kendall Nelson, "Anglican Missions in America, 1701 — 1725; A Study of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts" (unpublished doctoral thesis, Northwestern University, 1962), pp. 31—32.
16. S. P. G. Minutes, May 18, 1705, Journals, I, 194. "The instructions to missionaries are printed in *A Collection of Papers, Printed by Order of the Society for the Propagation of the Gospel in foreign Parts* (London: Joseph Downing, 1706), pp. 22—23.
17. S. P. G. Minutes, May 17, 1706, June 21, 1706, July 19, 1706, Journals, I, 237 — 238, 244, 246; and "Instructions for Schoolmasters Employed by the Society," *A Collection of Papers*, pp. 33 ff.
18. Commissary Johnston to secretary, July 5, 1710, S. P. G. Letter Books, series A, V, 446.
19. Jonathan Mayhew, *Observations on the Charter and Conduct of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (Boston: Richard and Samuel Draper, Edes and Gill, and Thomas and John Fleet, 1763), p. 156. For another sharp critique of the Society as an instrument to convert Dissenters to Anglicanism rather than heathen to Christianity, see William Douglass, *A Summary, Historical and Political, of the First Planting, Progressive Improvements, and Present State of the British Settlements in North America* (2 vol.; London: R. Baldwin, 1755), I. 232; II. 126—140.
20. Richard Willis, *A Sermon Preached Before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, at Their First Yearly Meeting on Friday February the 20<sup>th</sup>, 1701/2, at St. Mary — le — Bow* (London: printed for Matt. Wotton, 1702), p. 17; S. P. G. Minutes April 28, 1710, Journals, I, 479.
21. John Williams, *A Sermon Preached Before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. At the Parish — Church of St. Lawrence Jewry, February 15, [1705]/1706* (London: Joseph Downing, 1706), pp. 26 — 27; and William Fleetwood, *A Sermon Preached Before*

*the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, at the Parish Church of St. Mary-le-Bow, on Friday, the 16<sup>th</sup> of February, 1710/11* (2d ed. ; London: Joseph Downing, 1725), p. 36.

22. Samuel Thomas Bray, January 20, 1803, S. P. G. Letter books, Series A, I, no. 86; S. P. G. Minutes, June 26, 1702, Journals, I, 76.

23. S. P. G. Minutes, September 17, 1703, Journals, I, 117; Thoroughgood Moore to secretary, November 13, 1705, S. P. G. Letter Books, Series A, II, no. 122.

24. S. P. G. Minutes, March 20, 1712, Journals II, 178; William Andrews to secretary, March 9, 1713, S. P. G. Letter Books, Series A, VIII, 147; and April 17, 1718, *ibid.*, XIII, 323.

25. William Johnson to secretary, December 10, 1769, S. P. G. Letter Books, Series B, II, 291; and E. B. O'Callaghan, ed., *The Documentary History of the State of New York* (4 vol. ; Albany: publisher varies, 1850—1851), IV, 261.

26. Elias Neau to secretary, July 24, 1707, S. P. G. Letter Books, Series A, III, no. 128; and memorandum of the reverend John Sharpe, March 11, 1713, "Bibliotheca Lambethana" (unpublished mss., Lambeth Palace Library, London), vol. DCCCXLT, no. 18, p. 18.

27. Alexander Garden to secretary, May 6, 1740, S. P. G. letter Books, series B, VII, 235—238; April 9, 1742, *ibid.*, X, no. 138; September 24, 1742, *ibid.*, X, no. 139; and Robert Smith to secretary, July 25, 1759, *ibid.*, V, no. 252. Although the colony passed legislation in 1740 prohibiting the teaching of slaves, the efforts of the Charleston school do not appear to have been confined to free Negroes. See John F. Grimke, ed., *The Public Laws of the State of South Carolina from Its First Establishment as a British Province Down to the Year, 1790, Inclusive* (Philadelphia: R. Aitken & Son, 1790), p. 174; Joseph Ottolenghe to secretary, September 9, 1751, S. P. G. letter Books, series B, XIX, no. 149; and Joseph Ottelenghi [sic] to Benjamin Martin, September 11, 1753, in *The Colonial Records of the State of Georgia*, XXVI (1916), 437.

28. Francis Le Jau to secretary, December 2, 1706, S. P. G. Letter Books, Series A, III, no. 68; October 20, 1709, *ibid.*, V, no. 49; and June 13, 1710, *ibid.*, no. 120.

29. S. P. G. Minutes, March 17, 1727, Journals, V, 119; June 16, 1727, Journals, B, 125; and *Two Letters of the Lord Bishop of London* (London; Joseph Downing, 1729).





28. Francis Le Jan to secretary, December 2, 1706, S. P. O. Letter  
Books, Series A, III, no. 68: October 20, 1709, *ibid.*, V, no. 49: and June  
13, 1710, *ibid.*, no. 120.  
29. S. P. O. Minutes, March 17, 1721, Journals, V, 119: June 16,  
1727, Journals, B, 125: and Two Letters of the Lord Bishop of London  
(London: Joseph Downing, 1729).

## 第四部分 功利主义

大量的知识宝藏，如果不知道怎样使它在指导生活中有用，那就没有什么价值了。

威廉·史密斯



## 义主保良 伏愿四蒙

慈惠不果敢，慈宝只映的量大  
育慈慈雅，用育中吾主早能齐守勤耕  
。丁直付公什

慎密史·氣效



## 引言

就其物质资源和地理空间来说，还没有任何词汇能够像地大物博一词那样描述出殖民地时期的北美洲的特点。高出生率以及来自欧洲和非洲源源不断的移民，使殖民地的农业、工业和商业以空前的活力繁荣起来；而对于那些偏好从这一崭新社会的发展迹象上预测未来的人们来说，这种活力是许多别具特色的事物的关键所在。移居北美的农民克里弗库尔在一篇描写田园风光的散文中向一批不无忌妒的法国人说道，“我们都充满活力，带有一种得到解脱的、不受约束的勤奋精神，因为每个人都是为自己而工作。”18世纪的美洲人已从欧洲那种不自然的闲散、奴隶般的依赖以及无意义的努力之中走向了一种新型的诚实劳作状态，而这种状态是建立在一种最基本的自然法则之上，即个人利益。这种诚实劳作，克里弗库尔宣称，已改变了整个大陆的面貌，塑造出了新型的人，他们有充足的衣食，具有一种骄傲而又坚定的独立意识和性格。<sup>1</sup>

这种诚实劳作的果实随处可见；它体现在不断地把森林改造为农田的过程之中；体现在作为经济作物而出口的烟草、大米和靛兰的不断增产的过程之中；体现在如渔业、木材业、毛皮贸易、造船业、冶铁业以及纺织业等提炼和加工工业的发展之中；体现在新英格兰与西印度群岛和其他大陆殖民地（其中相当大的一部分涉及并非很诚实的奴隶贸易）那繁荣的内部贸易之中；体现在这块大陆上有着各行各业和不同文化的新兴起的城镇之中。在实施个人利益原则的条件下，这种诚实劳作的结果就是在社会财富的积累与合并以及社会关系的形成和巩固而使得财富和地位发生

不断地转换。

不可避免的是，曾在英国传统上长期服务于社会和功利目标的教育介入进来。对于那些雄心勃勃的实业家们来说，还有丹尼尔·笛福和本杰明·富兰克林的学说，他们把贸易赞美为最高尚和有意义的一种生活方式，而且他们还劝告那些有抱负的年轻商人们至少要去寻求那些生意上所必备的知识。对于那些雄心勃勃的农民来说，且不说有亨利·皮查姆和理查德·布拉思韦特那传统的社会常识，还有贾里德·埃利奥特在他的《论新英格兰的土地管理》（1748—1760年）一书中所提供的那些颇为实用的建议，其中还强调学识是有教养的一个组成部分。对于所有富有进取心的美国人来说，还有培根那句典型的、带有概括性的有关知识的格言，用于增强人征服自然的力量并因此而“增加生活的便利和快乐”。<sup>2</sup>

当然，并非所有人都能分享这一新的广阔空间。尽管它最适于已成为廉价土地和工资制度的那些共享者，但显然与那些契约劳动者有关。但这种广阔空间所带来的优越性并不适用于那些被奴役的、甚至是自由的印第安人或非洲裔美洲人。对于奴隶来说，经济发展的广阔前景只是一种生活现实，他们所承受的是这种发展所带来的负担，并非分享其果实。有关他们的教育的那些言辞主要是与宗教洗礼相关的基本信条或与农场或家庭经济相关的技能知识。而对于自由的印第安人、黑人或混血人来说，社会契约和常规对他们获得职业所施加的种种限制足以使得任何实质性的教育成为一种可望而不可及的奢侈品。当然，个别黑人和印第安人超越了一切障碍而得以进入知识界和其他领域，但殖民地时期，美国的严峻事实是肤色总是经济上成功的一个障碍，因此也就成为剥夺教育机会的基础，使得失败和失望成为一个周而复始的怪圈并注定在多少代人中间持续下去。

注释：

1. J. Hector St. John de Crevecoeur, *Letters from an American farmer* (1782), edited by Warren Barton Blake (New York, E. P. Dutton & Co., 1957), pp. 36—39.

2. *The Papers of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13+ vols.; New Haven; Yale University Press, 1959—), II, 282.

林文兰著，即杰本

詹姆斯·莫顿·约翰·德·克雷夫科尔，1782年《一个美国农民的书信》(1782)，由沃伦·巴顿·布莱克编辑(纽约，E. P. 达顿 & 公司，1957)，第36—39页。

2. 《本杰明·富兰克林的著作》，由莱昂纳德·W. 拉巴雷和惠特菲尔德·J. 贝尔， Jr. 编辑(13卷以上；新哈文，耶鲁大学出版社，1959—)，II，282。

林文兰著，即杰本

詹姆斯·莫顿·约翰·德·克雷夫科尔，1782年《一个美国农民的书信》(1782)，由沃伦·巴顿·布莱克编辑(纽约，E. P. 达顿 & 公司，1957)，第36—39页。

2. 《本杰明·富兰克林的著作》，由莱昂纳德·W. 拉巴雷和惠特菲尔德·J. 贝尔， Jr. 编辑(13卷以上；新哈文，耶鲁大学出版社，1959—)，II，282。

林文兰著，即杰本



## 第十二章 学识的运用

大多数现行学问的用处都不大。

本杰明·富兰克林

### 一

约翰·洛克在1697年4月10日在给他的朋友威廉·莫利纽克斯的信中写道，“我最近有一点空闲来考虑在下一个版本中对我的书进行一些增补，就在这几天里，我开始考虑一个题目，我不知道它将引导着我走多远。我已经就这一论题写了几页，但我走得越远，这个论题就越显得无边无际，我现在还看不到它的尽头。这个章节的题目将是《理解行为》。假如写下去的话，就我所想像这一章要达到的长度及其应达到的长度，肯定会成为《人类理解论》一书中最长的一章。”《理解行为》一章并未出现在《人类理解论》的下一个版本之中，也未出现在任何其他版本之中；它最终以洛克留下的那种未完成状态出现在作者去世后出版的散文书信集中。但这一部分确实可以成为《人类理解论》一书中最长的一个章节，并且是最为重要的章节之一。这是因为这一章从全书中概括出了洛克在教育的本质和特点方面的许多最深刻的见解，并将这些见解系统地表述出来，而这对于恰当地理解洛克的全部哲学是一个基本要素。<sup>1</sup>

我们先回顾一下洛克在10年前写的《教育漫话》一书中的中心论点。在那本书中，教育的四大目标被定为美德、智慧、教养

和学识。美德被看成是建立在基督教信仰之上的有益的生活，智慧是管理自己事务的才干，教养则是看重自己和他人的能力，而学识则代表拥有大量有用的知识。我们还可以回顾一下显然是最后才提到的那四种被看作除非与正确形成的品性相结合、否则就没有什么价值的学问，这一点显然在书中得到了最详尽的讨论，这是由于洛克对传统概念持有极深的怀疑态度以及他急切地要提出一种更能自圆其说的观点。

《教育漫话》一书中有一种明显的功利主义味道，这种功利主义也许在任何地方都不如洛克对课程安排的冗长描述中更为明显。儿童将用自己的母语以最少痛苦的方式开始学习读和写，在传统的渐进过程中从入门书、初级读本、祈祷诗集到圣经。一旦进入这一阶段，就应该口头引导（而非从文法上开始）他们去学习拉丁语和至少一种现代语言，如法语。然后，为了代替通常所重视的古代语言和那些深奥的哲学，洛克建议引进算术、几何、地理、天文学、年代学、解剖学、各方面的历史以及“所有可感知的、并且只需要记忆的有关一切事物的各种知识”。再往后，他建议学习某些较抽象的知识，如伦理学、法学、逻辑学、修辞学以及自然哲学。为了保证从书本学习之外也有所获，洛克还建议进行舞蹈、音乐、剑术、马术以及一些像园艺、细木工、金属加工或簿记等手艺的早期培养。最后，他还简短地赞扬了旅行的优越性，认为可以促进语言学习，从“观察人、与各种不同性情、不同风俗和不同生活方式的人们、特别是那些不同于自己的教区和邻里的人们的交谈之中”学会节俭和增长才智。这就是洛克对那些“在孩子的教育中敢于根据自己的理性而非完全依赖旧风俗行事”的人们的建议。<sup>2</sup>

除了这些实质性的建议之外，洛克的论文中还充满了文艺复兴时期有关教育方面常见的最优秀论述，其中许多显然是取自蒙田和培根。文中有一些典型的告诫，如警惕过分依赖权威、过分

依靠死记硬背的学习方式、过分专注于词汇以及所有其他形式的卖弄学问等等。其中还有一些特有的对症方法，包括使教学适于不同气质的学生，用鼓励来取代惩罚，以及较为概括地说，实行灵活多变的教学方法。洛克建议，在教授历史时，时间顺序应该占主导地位；而在教授哲学上，占主导地位的应该是自然顺序，这指的是一种渐进过程，即从已知的事物推导到与其相关的下一种事物。最优秀的典型，当然是“无与伦比的牛顿”在他那部令人赞叹的《数学原理》一书中的推理过程。<sup>3</sup>

《教育漫话》一书显然还涉及到师生关系，在这种关系中，有抱负的年轻绅士在优秀品格、见多识广而又有才能的教师的引导下系统全面地进行各类学科的学习研究。但洛克却毫不犹豫地坚信，任何想要较为深入地研究某一学科的人必须依靠自己努力，“因为在任何一门学科的研究中，没有人会在纪律和导师的约束之下走得很远”。而正是在这个意义上，《理解行为》一章成了《教育漫话》一书的补充，成为指导那些敢于进一步深入知识领域的年轻人的一般研究方法的指南。<sup>4</sup>

洛克在《理解行为》一文中所提出的问题是理解训练，以使这种理解能更为有效地指导行为。他十分恰当地以培根为例，抨击了大学里讲授的那种传统逻辑学，并简单地以必要性为基础，通过提出一种更好的逻辑学而阐释了自己的假设。他以典型的培根式的方式把自己的论述分为理解上的一些如偏见、激情、匆忙和喜好等阻碍以及有助于理解的一些因素，如客观性、观察、分析和毅力等。同样与培根一脉相承，他对于那些把所有知识都归于现代人的努力的人和那些认为知识都源自古人的人一样持强烈的批评态度。“有些人不愿意接受未得到那些曾是知识巨擘的古人所认可的观点……”他哀叹道，“另一些人以同样奢华的言辞，轻慢古人留给我们的一切，他们接受现代的发明和发现，把过去的一切都束之高阁，似乎任何被称为古代的东西都必然带有随着时间



流逝而腐败的印记，而且真理也易于腐败发霉。”<sup>5</sup>

和在《教育漫话》一书中相似，洛克在《理解行为》一文中假定自然赋予人以不同的气质，但主要还是教育塑造了人。因此，他不厌其烦地指出正确培养和训练那些天生的能力的必要性。没有这种培养和训练，这些能力将萎缩，并且不可恢复。和在《教育漫话》一书中相似，这种观点纯粹是经验主义的。由于洛克认定经验起着核心作用，因此他不断地提醒人们警惕任何代替个人观察的做法的危险性。他断言道，“眼见为实，而且如果的确如此的话，那么让我们相信通过他人的眼睛、让他人用大量的言辞来告诉我们他所断言的东西是显而易见的，那是十分愚蠢的事情。”由于他认定反思是有价值的，于是他建议从大量简单事实中去不懈地进一步探索，从而得出作为新知识或明智行为的基础的真知。“具体的事实毫无疑问是我们有关社会和自然知识得以建立的基础，”他评论道：“理解所构成的这种基础的益处就是从中得出结论，这些结论可以作为经常性认识法则并随后成为实践的法则。”<sup>6</sup>

最后，《理解行为》一文的思想倾向完全是功利主义的。在《教育漫话》一书中，洛克的计划是要重新审视教育事业，但并非把它当成教士或学者的专门职业，而是作为普通绅士们的一般责任来看待。因此，他坚持说真理的价值应以“其有用性和发展趋势”来衡量；也正是因此他通过例证而引述了大量日常事物；还是由于这一原因，他多次猛烈抨击那些学术界玩弄逻辑的骗子和自鸣得意而且毫无判断能力的迂腐学究。学习的终极目的不是掌握某一具体学科、甚至也不是掌握所有科学知识，而是发展能力以使人能够“得到那些在他未来的生活道路上他将孜孜以求的或他所需要的任何知识”。洛克也和培根一样，认为学识源自这个世界并服务于这个世界：它使学习者更多地了解世界，以便最终将获得丰富多彩的生活。<sup>7</sup>

洛克的观点代表了并强化了正处于发展中的那种教育功利主义，而这种功利主义在他于1704年去世时在英裔美洲人中间正趋流行。殖民地人民对《人类理解论》和《教育漫话》这两部著作非常熟悉，这两部著作在所有地区都十分抢手并常常在期刊和人们的通信中提及；而收进1714年第一次出版的《散文书信集》某个版本中的《理解行为》一文也很容易得到。然而，和在宗教信仰领域一样，洛克在教育领域也十分有名，甚至影响更大一些，这是通过反映或至少是符合许多新的流行读物而形成的代表性观点；甚至到了18世纪末，这类文字仍有增无减地把这些老生常谈归咎于他，而不管是否真是他的观点。大量的小册子、期刊、年鉴、儿童读物以及指南手册就像祈祷词中所说的那样专门用于向公众传授“培根爵士、无与伦比的牛顿先生以及伟大的洛克先生”的箴言；虽然通过这种普及化所得出的这种洛克式的观念几乎常常归在他的名下，就像那些通过合理推断而得出的洛克思想一样，但不可否认的是，这种普及化也确实使洛克文集的某些方面得以广为传播。

例如，我们只消看一看由《闲谈者》、《旁观者》以及《卫报》这些流行的英国报刊所宣传的那种典型的功利主义就可以了。这三份期刊代表着奥古斯都时代英国文人中占有崇高地位的报刊散文的全盛时期，对于圣贤传记的风行起着极为重要的作用，而在这些传记中，培根、波义耳、牛顿和洛克与荷马、柏拉图、亚里斯多德以及西塞罗被并列为历史上最伟大的人物。“我发现你屡次提起他”，彭南斯·克鲁尔在向斯佩克塔特先生讲述洛克先生鄙弃赌博的故事时插话道。而斯佩克塔特先生确实多次提到洛克。<sup>8</sup>

理查德·斯蒂尔是一位年轻的都柏林人，在牛津大学学习了

一个时期并在军队待了不长一段时间后就开始了文人生涯。他于1709年创办了期刊《闲谈者》，这份期刊只有一页，有两个栏目，双面印刷，每星期出三次，一便士一份。他的座右铭是“人类的所做所为就是我们的食粮”，接下来他就许诺要提供一种混合套餐，其中包括诗歌、学术、国内外新闻、英雄事迹、轶闻乐事、娱乐新闻以及编者选定提供给读者的任何内容。他的这一诺言不仅实现了，还有过之而无不及。在随后的许多期《闲谈者》中，这份期刊不仅向不断增加的读者提供了他的机智才思和老朋友约瑟夫·艾迪生的那种政治上的温文尔雅，还刊登了乔纳森·斯威夫特、约翰·休斯、尤斯塔斯·巴杰尔以及威廉·康格里夫等人提供的文章。1711年，每周出三期的《闲谈者》让位于每一期都有一个主题、而且偶尔还刊登休斯、巴杰尔以及亚历山大·波普的专题论文的日刊《旁观者》。这份刊物在其问世的500多期中以精彩而又辛辣的笔调评论不列颠女王安妮，评论不列颠的显要人物，评论那些小心翼翼保存下来的习俗和人们的情绪，评论时尚和缺陷。它以亲切而又直截了当的风格使那些专栏成了整个讲英语世界里的人们茶余饭后的共同谈资。最后，《卫报》于1713年创刊了，而《旁观者》在中断了大约三个月之后又出了175期并于1713年10月停刊。<sup>9</sup>

从一开始，艾迪生和斯蒂尔办刊物的共同目的就十分明确，这就是进行道德和自觉意识的教诲。第一期《闲谈者》就说到“教育”那些“如此具有公众意识以至忽视了他们自己的事情而去考察国家事物”的热衷于政治的人们。第三期谈到这份刊物的兴趣在于移风易俗以及打击亵渎神圣的行为。而最后一期则勾画出创刊以来总的目的，这就是宣扬“真理、纯真、荣誉、美德，并把这些作为生活的主要点缀”。与此相似，《旁观者》通过其虚构的人物以冷嘲热讽或直截了当的口吻宣传有益的知识 and 值得赞赏的趣味标准，并与此同时对愚蠢、伪善和虚假的行为加以嘲笑。《卫



报》宣称其主要目的是保护那些勤劳质朴的人，赞美那些勇敢而又智慧的人，鼓励那些善良虔诚的人，告诫那些游手好闲的粗俗之徒，蔑视那些虚荣胆小的人以及挫伤那些邪恶的、亵渎神圣之徒。<sup>10</sup>

在教育方面，这些刊物毋庸置疑地承担起了在日常生活中强化教育的角色并且无情地批判了各种形式的卖弄学问的现象。艾迪生有一次曾以一种近乎伊拉斯谟式的精神谈到他渴望人们认为，是他使哲学走出了书斋、图书馆、学校和大学而成为俱乐部、公众聚会、咖啡馆和茶桌上常驻不衰的话题；此后，他和斯蒂尔多次回到有用的知识所具有的价值这一话题上来，这种知识可帮助实现个人的成功并因此有益于公众。毫不奇怪，这种观点常常伴随着那种提倡把兴办实业作为绅士生涯的主张以及认为教育是成为绅士的必经道路。<sup>11</sup>

在教育媒介问题上，这些刊物中充斥着洛克式的有关正确的家庭教育的忠告以及洛克对学校的那种专制体制的批评。也许较为有趣的是，这些刊物多次谈到有关咖啡馆里有益的谈话所具有的教育意义这一话题——艾迪生有一次曾称这些咖啡馆为“英国的政治学校”，并且有时也评论皇家学会的教育作用，但这种评论却被那些名人的批评所冲淡，他们表示出一种业余科学爱好者那颇为新潮的卖弄。就整体而言，这些刊物大胆提出的这些教育概念都十分具体，而要按照这些概念行事的那些积极进取的中产阶级家庭在收集了几期刊物后无疑会发现他们手里已经有了一套赏心悦目的高雅指南，用于指导他们现实的行为、品德和感觉并预期未来的成果。殖民地的那些想要靠自己的聪明才智生活的雄心勃勃的年轻人如饥似渴地阅读这些刊物也就不足为奇了。<sup>12</sup>

洛克的教育观念也通过詹姆斯·伯格和艾萨克·沃茨的著作在殖民地传播。伯格的《人性尊严》（1754年）一书中有关于知识的一个重要章节，这个章节为儿童从6岁起直到长大成人提供了

详尽的学习规划；这个章节中还有一系列包罗万象的节目，而那些有抱负的年轻人可以利用这些书目在各个领域里进行自学。伯格告诫他的读者道，“当前这个时代，绝不是一个放任无知愚昧的时代。任何一个人想要在人群中出类拔萃或在言谈之中展现风采，就必须痛下决心通过艰苦努力去完善自我。现在我们从店铺和账房里所得到的真正的知识比起一两个时期以前从大学里得到的更多。这是因为那时的知识主体是由微妙的概念差别、艰涩的学术论文以及就词句的无穷尽的争论所构成的。我们目前所观察到的那种在各阶层的人中知识普遍传播的现象正通过在《旁观者》、《闲谈者》以及《卫报》等刊物上发表的那些令人赞叹的文章持上升势头；而在这些刊物上，由才华横溢的一流作家所讨论的学术内容已不再有拉丁语和逻辑学所构成的那种经院哲学的废话，而是以一种人们所熟悉的风格体现出来，并以一种只具有普通常识的人们都可以理解的方式来表达。”<sup>13</sup>

伯格在论述了人的主要区别常常在于认识水平的不同之后，接着就宣称所有人的道德义务就是扩展他们的认知能力以及使自己拥有高尚的心智。达到这一目的的关键，他坚持说，就是由那些拥有无可指责的品性、良好的教养以及丰富的知识的教师来实施教育；这些教师应该完全脱离其他任何追求而全心全意地献身于教育那些他们所关照的年轻人，教给他们“所有有益的、丰富多彩的知识，特别是那些能使他们在现实生活有用并且能保障他们未来的幸福的知识，而且要按照适合他们的年龄、能力和前景的方式因材施教”。伯格仅在这一点上偏离了洛克的思想，也就是说他偏爱学校教育，而他接着就提出了一种彻头彻尾的洛克式教育方式，以洛克为权威并植根于洛克的思想之中。的确，也只有弥尔顿、艾迪生和斯蒂尔作为教育家而享有同样的尊敬，也只有牛顿作为思想家与他齐名——牛顿的哲学被看成是“知识的巅峰和顶点，人类能力的尽头”。<sup>14</sup>

不足为奇的是，伯格“为使年轻人走上正确的理性道路”而推荐的主要著作就是洛克的《人类理解论》以及艾萨克·沃茨的《逻辑学》。从沃茨的《逻辑学》一书中，读者会发现对这一论题的相当实际的表述，所表述的内容基本上是取自亚里斯多德的作品、法国哲学家让·勒克莱尔以及洛克的《人类理解论》等著作。沃茨的教本广泛应用于殖民地院校之中，显然它是被当作系统学习逻辑学的洛克式的入门书，而且无疑把许多读者引向了洛克的《人类理解论》本身。然而，作为传播洛克观念的媒介，这个教本的影响还是大大逊色于沃茨的另一部著作《心智的改善》。这部书于1741年首次出版，作为《逻辑学》一书的延伸，显然意在把理性引入日常事物领域。<sup>15</sup>

沃茨的传记作者有一次谈到，沃茨的《逻辑学》一书是要使理性易于理解，而《心智的改善》则是要使理性便于运用。的确，沃茨在全书中竭尽全力去处理那些在日常生活中要求普通男女运用判断和理解来应付的各种各样的场合。他把逻辑定义为“在获取和传播所有有用的知识中正确运用理性”，为此他提出了一系列原则，而如果遵循这些原则，那么这些原则就会极大地改善“普通劳动者阶层”的理解能力。他提出了五种改善心智的重要方法：观察、阅读、讲演、交谈和系统学习。沃茨为每一种方法规定了一些为取得最大进展而定的行事准则。例如观察，他提醒人们不要从少数素材中就匆忙进行概括。关于书籍，他论述道，阅读的核心任务并不仅仅是了解作者的观点，同时还要批评评价这些观点。关于演讲，沃茨指的是包括整个口头教育领域，他劝诫“鲁莽的年轻信徒们”不要想像自己比他们的老师还要高明。对于交谈，他敦促人们要避免“任何会使人激动或使血液燃烧的话题”。谈到学习，他的这一概念还意味着思考，他提出要循序渐进，要防止把一个论题的大量内容一下子灌输给学习者，或者同时灌输许多不同的论题。除了这些戒律之外，还有一章专门讨论如何集



中注意力、改善记忆力以及几门学科的本质及其在几个领域中的具体应用等问题。<sup>16</sup>

《心智的改善》一书的第二部分是沃茨在世时的最后几年才完成的，但却于1751年在他去世后才出版。这一部分为与他人交流有用的知识而提出了一些原则和规定。“如果把智慧的宝藏积聚并埋藏起来，那么这些宝藏除了给所有者之外不会为任何人带来好处，即便是通过拥有它们而得到的好处也是十分可怜和有限的；相比之下，这批宝藏通过传播和扩散给他自己和这个世界所带来的硕果是无法与此相提并论的。”沃茨对此深信不疑，于是接下去就谈到教学和布道、教导方式（适于教导他人的方式应该是“简明易懂的”）、种种成规偏见和克服它们的方法、布道的种类（“在布道讲坛上智慧优于学识”）以及写作面向普通大众的那些书籍的原则。<sup>17</sup>

综上所述，沃茨所谈的基本上是教育学这一点是无可否认的；而《心智的改善》则可以说是这一内容在18世纪的美洲殖民地流传最为广泛的小册子，它和《逻辑学》一书一起拥有类似洛克的《理解行为》与《人类理解论》那样的地位。当时对于教育学基本要素的深刻认识还体现在沃茨的《谈谈儿童和青年的教育》一书的几个版本之中，这部著作也是在他去世后于1753年才出版的。沃茨论述道，应该教给儿童“那些对于他们出身地位以及现在和未来有用并且是必要的东西”，他提出必须优先考虑六件事情：正确的宗教训练；系统化地培养理解力、记忆力、判断力、推理能力以及道德意识；阅读、拼写和写作的基本训练；系统传授有关人类生活行为与自我管理艺术知识；传授正当的行业、职业或专业知识；最后是介绍点缀生活的知识，即历史、诗歌、绘画等等。沃茨提醒父母注意他们在正确实行这种教育时所起的关键作用；他还提出一种“中庸之道”作为对待自由与权威、自由与自制等观念的指导原则。这里有着洛克式的模式，功利主义精神，稳重

的特征——所有这些特质都似乎对殖民地那些雄心勃勃的人们有着异乎寻常的吸引力，这些人们为抓住他们正在建设的这个崭新的社会所提供的机遇，竭力要使他们的孩子享受尽可能好的教育。<sup>18</sup>

### 三

本杰明·富兰克林在他的《自传》里用一段令人难忘的文字中回忆道，“大约就在这时，我偶尔看到一本装订起来的《旁观者》，这是第三册。我过去从未看到过任何一期《旁观者》。我买了下来，读了一遍又一遍，感到十分兴奋。我觉得文章写得太好了，希望要是可能的话就模仿模仿它的写作风格。带着这种想法，我挑了几份出来，对每个句子中的观点都做了一些简短的提示，然后就把它搁到一边。几天以后在不看原文的情况下通过详尽表达那些提示来试着写下全文，并运用任何想得到的恰当词汇尽可能完整地恢复它的原貌。”富兰克林当时可能只有十四五岁，为他的哥哥詹姆斯当学徒，他哥哥是《新英格兰报》出版人。他的这一努力的成果世人皆知：1722年4月2日，那些所谓“沉默的行善者”的来信开始匿名出现在《新英格兰报》上，时不时地以冷嘲热讽的口吻评论政治、宗教、习俗、教育，并且在詹姆斯因直言不讳地批评当局而被短暂监禁时期还嘲讽了言论自由。但还有比这更重要的成果，而且无数类似这样的努力在了解富兰克林个人以及18世纪北美殖民地教育的普遍情况的过程中起着关键作用；这一成果就是富兰克林本人，北美殖民地个人奋斗的最早象征，这种个人奋斗的意义在于他是自学成才的。<sup>19</sup>

富兰克林的生平事迹为人所熟知主要是由于他自己那高明的叙述。他于1706年生于波士顿的一个商人家庭，是这个老式的英国新教家庭中最小的儿子。他的哥哥们都被送去当了学徒；但本

杰明似乎比哥哥们更喜欢书本，于是他父亲便把他看成是“儿子们献给教会的什一税”。他在8岁及时入了学，先是在拉丁语学校，后来上了乔治·布劳内尔的班级，布劳内尔专门教授写作和算术。两年以后，他父亲想让他当学徒而让他辍了学，开始是在老富兰克林自己的蜡烛作坊当学徒，接着又去了他的表亲塞缪尔的刀具铺，后来又进了他哥哥詹姆斯的印刷厂。他在印刷行业学得很出色，但却于1723年解除了合同开始了漫长的周游。他在费城待了一段时间，接着去了伦敦，并在那里当了将近两年的印刷工，而后再回到费城，并最终于1728年在那里与休·梅雷迪思一起组建了自己的印刷社。他们两人一起从塞缪尔·凯墨手里买下了《宾西法尼亚报》，而当梅雷迪思染上了酗酒和赌博的嗜好而迫使富兰克林解除了他们的伙伴关系开始自己干时，报纸开始大有起色。到1730年24岁时，他已经是印刷社和《宾西法尼亚报》的惟一所有者，并开始了一系列出版活动，而这些活动不可避免地使他的名字先是在殖民地、然后在欧洲家喻户晓。

随着他的印刷社的繁荣兴旺，富兰克林也有了闲暇来致力于各类公共事务。1736年，他开始在宾西法尼亚议会担任书记员。到1748年，他已经能够从经营中脱出身来全力投入公共事务和个人爱好中去了；他担任过殖民地邮政副总监、宾西法尼亚驻奥尔巴议会代表、佐治亚、新泽西以及马萨诸塞等殖民地驻伦敦代表、新共和国驻伦敦和巴黎的外交使节以及宪法起草委员会成员等。他还与欧洲和北美的许多一流科学家和哲学家有过浩繁的通信。他于1790年去世，本国人民给予他以很高的荣誉，而各国人民普遍称赞他为他那个时代最有教养的人之一。

富兰克林接受教育的经历对他本人以及后人的深远影响都是十分关键的。正如他在那部显然带着教育读者的意图而写的《自传》中所说的那样，他的整个人生就是一系列规划、试验和观察，或像伯纳德·贝林曾描述的那样，是一系列教育问题。富兰克林



追述说，有四部著作很早就对他的人生观产生了深远的影响；这四部书是约翰·班扬的《天路历程》、科顿·马瑟的《论善行》和《旁观者》以及丹尼尔·笛福的《论规划》（1697年）（书中提出了笛福各式各样的社会和经济改进计划，而富兰克林在他发表的“沉默的行善者”的来信中曾以赞许的口吻引用过该书）。他的阅读嗜好伴随着他的一生，其内容从托马斯·特赖恩的带有素食主义者偏见的《健康之路：长寿与幸福》（1683年）到约翰·洛克的有着经验主义倾向的《人类理解论》。他还追忆起年轻时为达到“道德上的完美境界”曾归纳出13种重要的美德（从节欲到谦逊等等），并且为了使他的品性臻于完美而计划用一个星期的时间来专门注意一种美德修养，这样就需要13个星期的时间来完成一次循环，而一年中则可以完成四次循环。他还回忆起他所做过的一些事情，如创办《可怜的理查德年鉴》、发明宾西法尼亚壁炉、建立费城学院以及进行电的试验等。富兰克林一生中的这些成就以及无数其他成果的共同点就是自我教育，即那种从个人经历之中学习的能力，而这种经历就其本质来说是没有成规可循并因此而无法预料的；这就是在学校里只待了两年靠自学成才的一个蜡烛制造商的儿子上升为政界和学术界的杰出人物的经历。<sup>20</sup>

自学同样在富兰克林的其他几个活动领域中起着关键作用。例如为“相互促进”而在1727年建立的社团显然是富兰克林和他的朋友们进行自我教育的一个联合体。这个社团是在马瑟的《论善行》一书所提出的建议以及约翰·洛克在英格兰建立一个相互促进协会的计划的影下以邻里社团为部分原型而成立的，它作为富兰克林自己的教育活动在学术上的一个辅助机构而延续了40年。同样，富兰克林与在他之前的马瑟相类似，把大量的通信作为自我教育的手段，其中所涉及的话题的丰富与广泛令人吃惊：与安东尼·贝尼泽特探讨奴隶制，与诺厄·韦伯斯特探讨正字学，与彼得·柯林斯探讨电学，与他的姐姐简·梅科姆探讨人的品性，

与戴维·休谟探讨英语，与杜克·德拉罗切夫卡尔德·登维尔探讨立宪主义，与威廉·斯特拉恩探讨印刷出版活动等等。显然，富兰克林于1731年成立费城图书公司的努力只不过代表了增加他们的社团成员间相互学习的机会而已；而他发表《为在北美英国殖民地传播有益知识的建议》（1743年）一文的目的就在于创办一个较为正式、较有声望的社团，而此文的发表使美洲哲学学会得以成立。<sup>21</sup>

从他的个人经历和在他给别人的建议中，富兰克林把自我教育看成是成功的人生的关键，并且把他在教育方面的主要努力都建立在这一原则之上。最典型精辟的例证当属每年出版的《可怜的理查德年鉴》了。富兰克林于1732年12月出版了第一期，而且在此后的25年中一直持续了下去。“我尽力使它既有娱乐性又富于教益，”他后来回忆道，“它也因此而大受欢迎，使我从中获利不小，每年将近一万英镑。看到人们都在读它，几乎在这个州里每个居民区都能见到它，于是我考虑把它作为教育普通人的适当工具，而他们几乎不买其他任何书籍。因此，我把日历上值得注意的那些日子中间留下的小小空白都填上了谚语，其中主要是有关既让人们获取财富、又让他们保持美德的那些劝导人们勤劳节俭的内容；让那些贫穷的人们总是老老实实地行事比较困难，就像（这里运用其中的一条谚语）让一条空口袋竖起来一样。”<sup>22</sup>

富兰克林所提到的那些谚语后来实际上成了18世纪教育北美殖民地人的一种颇为流行的格言集。这些谚语格言大多出自一些文集，如托马斯·富勒的《精明入门》（1726—1727年）、《智慧入门》（1731年）、《箴言集：古今谚语、格言和至理名言》（1732年）、詹姆斯·豪厄尔的《四用词汇，英法意西辞典》（1660年）、弗朗索瓦·德拉罗切夫卡尔德的《道德格言与思考》（1665年）以及塞缪尔·理查森的《克拉丽莎》1750—1751年版中的附录《道德的和有益的思想感情》。这些谚语格言通过富兰克林简明的家常

用语很快就在讲英语的殖民地家喻户晓了。这些谚语所宣讲的是生活中勤劳、谨慎和节俭的美德，宣讲的是从事业追求之中获得权力和地位的可能性以及求学中所遵循的实用和自助原则。“智慧之门从不关闭”，可怜的理查德提出忠告，同时还告诫说，“大多数现行学问的用处都不大”而且“经验是一所可贵的学校，而愚昧的人则只能在这里学到东西”。<sup>23</sup>

实际上不可避免的是，持有这种观点的人不要多久就会与当时崇尚学校教育的主流观念相冲突，而富兰克林的情况确实如此。1722年发表的一封“沉默的行善者”的来信谈到“行善太太”梦见一座殿堂，由两位名叫富裕和贫穷的守门人把门，他们只让那些取悦于富裕的人进入。殿堂里，学问坐在富丽堂皇的宝座上，周围是各种语言的浩繁书卷；在她的右边坐着身着华丽服装的“英语”，快乐地微笑着；而她的左边则坐着“拉丁语”、“希腊语”和“希伯来语”，性情沉稳谨慎，脸上蒙着纱巾。所有进入殿堂的人都想登上宝座，但大多数都放弃了，满足于和闲散夫人及其女仆“无知”坐在下手。在醒来时，“行善太太”醒悟出她所梦见的是哈佛学院。<sup>24</sup>

几年以后，当富兰克林在费城已有了地位时，他起草了《有关宾西法尼亚青年教育的建议》；这份文件显然始于1743年，但实际上直到1749年才发表。他首先关注的就是“如何获得良好的英语教育的手段”，为此他草拟了一个兴办一所学校的方案。这所学校主要以当地居民为对象，由一位有较强的理解力、在语言和科学方面都颇有造诣、特别是精通英语的人来指导。在课程设置上，富兰克林提出最好能教给学生“所有实用的和装饰性的知识技能：但艺术课程所需时间太长，而他们的时间又太少，因此建议让他们学习那些最实用、最具装饰性的东西，那些他们想从事的几种职业所必需的东西”。<sup>25</sup>

从这一现已成为经典论述的原则出发，富兰克林接着就详尽



叙述了将包含在课程安排之中的具体科目。所有学生都要学习“文通字顺地写作”以及“一些绘画技能”；学习算术、记账、几何以及天文知识；从蒂洛森、艾迪生、波普、悉尼、特伦查德和戈顿的作品中学习英语文法；学习散文和书信写作；学习修辞、历史、地理和伦理学；学习自然史和园艺学；还要学习商业史和力学原理。教学内容应该包括参观邻近农场、提供观察自然的机会、用科学仪器做实验以及体育锻炼。所有这一切都应该充满一种追求仁慈宽厚的精神，而富兰克林把这种精神看作是良好教养的基础；还应该具有奉献精神，他把这种精神视为“一切教育的伟大的目标”。<sup>26</sup>

富兰克林后来在1751年发表的《英语学校的设想》一文中详细阐述了《有关宾西法尼亚青年教育的建议》。他在这篇文章中勾画出一个延续六年（或者说六个年级）的课程安排，其中将包括在《有关宾西法尼亚青年教育的建议》中所提到的大部分基本的学习内容，还专门把约翰逊的《逻辑》一书用作逻辑学教材、把约翰逊的《伦理学基础》当作伦理学教材（顺便说一句），这两本书都是富兰克林打算不久就出版的）。他始终强调这一规划的目的并不是培养学者、诗人或科学家，而是培养有能力的普通人才，为此他总结道，“通过这样的教育，从这个学校出来的青年将适于学习任何行业、职业或专业技能，除非这些地方需要其他语言技能，”并且他们有资格“承担并胜任诸多公职，于他们个人和国家的声望和利益都有益。”<sup>27</sup>

然而，不管这些观念在当时的人们看来如何新奇，也不管现在回过头来看是怎样具有美国特点，这些观念本身却并不完全是独创的。富兰克林本人在《有关宾西法尼亚青年教育的建议》一文的开头就承认他的许多想法来自弥尔顿的论文《论教育》（1644年）、洛克的《教育漫话》、戴维·福代斯的《教育对话》（1745年）（记得富兰克林曾把这本书说成是弗朗西斯·哈钦森的著作）、

奥巴迪亚·沃克的《论年轻绅士的教育》(1673年)、查尔斯·罗林的《纯文学的教授和学习方法》(1726—1728年)以及乔治·特恩布尔的《对文理科教育所有分支的考察》(1742年)等等。在这六本书中,洛克的著作远远超过其他著作而最有影响,但除了富兰克林具体引证之外,很难准确断定这些思想是引自《人类理解论》还是参照了《教育漫话》,是取自日益普及的洛克式的常识还是参阅了哪一本洛克的著作。富兰克林从弥尔顿那里获得了对他的平民教育提议的支持,这在1749年时殖民地人倾向于把弥尔顿与悉尼、哈林顿和洛克联系在一起而看成共和派的原型的情况下不失为一种聪明的做法。罗林是博非学院院长,是富兰克林在《有关宾西法尼亚青年教育的建议》中所提到的惟一一位直接从事学校教育的人。从罗林的著作中,富兰克林得到了对他的实行历史和科学教育的思想的支持。而从圣公会教士特恩布尔、阿伯丁教授福代斯以及私人指导教师沃克那里,富兰克林似乎最多也只是吸取了一些一般的想法。除了在《有关宾西法尼亚青年教育的建议》中具体列举的这些出处之外,无疑还有较普遍的因素对富兰克林的教育观发生着影响,这些影响来自像乔治·怀特菲尔德这样的熟人以及他个人对18世纪伦敦及其周围的那些以“研究院”为名的学校的认识。

但除了这些外部来源以外,富兰克林还有他自己对殖民地状况的切身体验,以及那种培养有资格“承担并胜任诸多公职,于他们个人和国家的声望和利益都有益”的人才的学校的评价。不管富兰克林的教育规划中有多少成分是借自他人或至少是为了增加这些成分的权威性而这样做,这一规划从整体上来看仍然具有独创性和本土色彩,就像那重新塑造的“可怜的理查德”的形象一样。这些规划常被人偏狭地挂上职业教育的标签,被简单地看成是愚蠢的物质主义的、甚至反知识性的教育规划,但实际上绝非如此。即使这些规划是反知识性的,也是为了给这个世界带来

教育并使教育为人类以及为具体的人而服务。汉弗莱·戴维爵士就富兰克林对科学的贡献写道，他“丝毫也未表现出那种虚伪的尊严，而这种虚伪使哲学脱离了普通应用领域；他在寻求使哲学成为普通人身边有用的伙伴和仆人，而非把它供奉起来，仅仅成为殿堂和宫殿的崇拜对象”。在科学上是这样，在所有学术领域也都是如此：富兰克林要使它成为普通人身边有用的伙伴和仆人。<sup>28</sup>

#### 四

到了18世纪50年代和60年代，费城已成为教育思想辩论和教育革新的中心，这并不仅仅因为富兰克林的那些五花八门的计划和活动，而且因为从整个欧洲英语世界不断大量涌入的移民和思潮。卡尔·布里登博和杰西卡·布里登博把这种动荡主要描绘成一种在那些负有较为传统的贵族古典式教育使命的人与那些竭力推行较新颖的民主职业教育的人之间的一场斗争，这种冲突当然也是核心问题。但事实是，费城同时也成为更加广阔的各种教育理论和方案的实验场，这些理论和方案不仅来自英格兰的弥尔顿、洛克和沃茨，也来自欧洲大陆的卢梭、罗林和费奈隆以及苏格兰的威廉·罗伯逊、凯姆斯爵士、威廉·卡伦和亚当·斯密。的确，正如道格拉斯·米尔顿·斯隆曾有力地证明过的那样，苏格兰启蒙运动对殖民地教育思想的影响极为广泛深入，远远超出了约翰·威瑟斯庞以及新泽西学院的影响而触及到课程设置内容和方法的每一个可以想像得到的领域；而且这种影响在费城也极为明显，最引人注目的是威廉·史密斯和约翰·摩根这两位教育家的著作。<sup>29</sup>

史密斯于1727年生于阿伯丁，是一位有一定财力的土地拥有者的儿子，曾就学于阿伯丁大学国王学院。后来他似乎是去了伦



敦，有一些证据表明他曾作为教士为传播福音协会工作过一段时间，然后于1751年移居纽约，当了居住在长岛的乔塞亚斯·马丁上校的孩子们的家庭教师。就是在这段时期，他写了一本名为《米拉尼亚学院的主要思想》（1753年）的小册子，这本小册子很快就引起了纽约和费城的那些有影响的人物的注意，其中就有本杰明·富兰克林。“我收到了……你论述教育问题的新作，”富兰克林在1753年4月19日给史密斯的信中写道，“我将认真地拜读它，并将像你所希望的那样在以后的每封信中提出我的看法……在你回到欧洲之前，如果很方便来费城的话，我将很高兴能在这里见到你并和你交谈，同时也很乐意在你回到英格兰后与你通信。结识拥有美德、公益精神和博才多学的人并与其交流是我最大的快乐之一。”<sup>30</sup>

《米拉尼亚学院的主要思想》一文的起因还是个谜。可能是对在纽约兴办这样一所学院感兴趣的总督詹姆斯·德兰西和其他人曾让史密斯准备这样一份东西。然而这篇《米拉尼亚学院的主要思想》一文的思路却是明确清晰的，这是一种为各种建议提供最佳媒介的乌托邦式的思路，毫无疑问，史密斯至少从他在阿伯丁的大学生涯时起就反复思考过这一问题。读者被告知，米拉尼亚是新大陆的一个最早由英国人在17世纪初就定居在那里的省份。到了18世纪40年代，米拉尼亚人已经成了一个“强盛的民族，拥有广阔的田野乡村，能够出产一切生活必需品以及许多奢侈品”。他们清醒地意识到这一点，于是得出结论说把这种优势永久地保存下来的惟一方式就是“设计并实行一个正确的计划以塑造一代又一代有理智、有道德和勤劳的公民，并制止那种不断发展的奢华趋势”。而他们认为计划中最重要的事就是“通过指导年轻人学习那些与他们的事业和家庭有着较为直接的关系的东西，使他们很早就习惯于分辨是非”。<sup>31</sup>

在得出这些结论之后，米拉尼亚人就开始建立一个适合他们

地区需要的学校。在学习方面，他们把人分为两种，一种从事有学问的专业（神学、法学、医学以及农学）和公共事务的学习，另一种人则从事工艺职业、商业和所有其他行业的学习。这两种人在第一个三年中学习一样的课程以消除偏见并鼓励“稳定持久的相互关系和友谊”。然后他们就进入两种完全不同的课程的学习。那些要学习手艺的人进入一个六年制工艺学校，这种学校的教学规划与最近为费城所规划的那种英语学校的课程规划十分相似。那些要学习专业的人则进入一个五年制拉丁语学校（四年几乎完全用于学习拉丁语并附带一些英语和写作的辅助课程，第五年则分别学习拉丁语和希腊语），然后开始四年的本科课程学习，第一年在—位教授代数、几何、天文学、年代学和航海的数学教授的指导下学习，同时还学习逻辑学、形而上学，并在时间和天气允许的情况下学习实地测量学；第二年则在—位哲学教授的指导下学习，这位教授给他们讲授（柏拉图、西塞罗、洛克以及哈钦森等人的）伦理学、物理学、自然史、力学和实验哲学；第三年在—位修辞学和诗学教授的指导下学习，这位教授则给他们讲授演讲规则、风格和评判准则；第四年则接受院长本人的指导，他讲授的是农业和历史，前者包括卫生学、化学和解剖学，而后者则包括—系列伦理学和政治学课程。米拉尼亚人的意图十分明确，这就是在最后两年中不要造就出—批诗人、演说家和科学家，而是要培养出对于人生事务具有理性头脑的人。《米拉尼亚学院的主要思想》—文中的叙述者伊万德指出，“有丰富的学识而又不知道如何使它有益于生活是没有什么意义的”。学院的终极目标就是使年轻人成为写作、演说、表演以及生活的大师，简而言之，就是使他们成为足以担当起有道德和爱国的公民义务的人。<sup>32</sup>

史密斯的《米拉尼亚学院的主要思想》—文自然也就成为根植于18世纪北美教育发展中的那些有关信仰、礼仪和学识的变革了的观念的最典型和最全面的模式。然而，是塞缪尔·约翰逊、而

非史密斯在国王学院最终成立时赢得了院长职位。而且是在费城富兰克林的学校里、而不是在纽约，史密斯才有机会实现他的设想。他于1754年走马上任，和弗朗西斯·艾利斯一道把这个学校改造成费城学院，而他在这一过程中则起着核心作用；在这个新学院里，他接受了教务长职位。为这个学院所制定的课程规划最早发表在1756年8月12日的《宾西法尼亚报》上，它十分巧妙而又详尽地反映了史密斯早先提出的那些建议；这个课程规划以圣经和古代经典为坚实基础，充实了广泛的现代作品，如培根的《文集》（1597年、1612年、1625年）、哈钦森的《道德哲学体系》（1755年）、沃茨的《逻辑》（1725年、1741年、1751年）和《本体论简明规划》（1733年）、洛克的《人类理解论》和《两篇关于政府的论文》（1690年）、牛顿的《数学原理》、普芬道夫的《论自然和族类法》（1672年）以及悉尼的《论政府》（1698年）等。史密斯请求那些认为这样的三年课程安排顺序在范围和强度上都要求太高的人允许他进行公平的尝试，他认为这样的尝试显然应该开始了，这是就“这些殖民地的具体情况而言；在这里，没有几个年轻人能在一所新建立的、没有资助的学院里待很长时间，他们必须以相当大的代价完全依靠自己维持生计；在这里，比起在欧洲国家来说，不仅仅是因为有天赋的人似乎能更快地成熟，而且还因为在上流社会的各个方面对于有才能的年轻人都有着更为直接的需求，并且能较为容易地获得解决”。<sup>33</sup>

史密斯的课程规划显然以阿伯丁的国王学院的课程安排为基础，而他本人就在10年前还在那里受教育，但这一规划也吸收了阿伯丁的马里夏尔学院于1753年开始实行的那些较为近期的改革中的一些内容；在马里夏尔学院，课程规划遵循着苏格兰现实主义的总原则从学习个别的、具体的内容开始，然后发展到概括抽象领域；而具体负责的教授则负责课程各个阶段的具体安排。史密斯的课程规划也受益于富兰克林的《有关宾西法尼亚青年教育



的建议》一文，史密斯显然是读过这篇文章并曾明确地提到过它。最后，正如西奥多·霍恩伯格几年前所指出的那样，这个课程规划在一些方面十分明显吸收了罗伯特·多德斯利那本名为《教师》（1748年）的、颇受欢迎的知识纲要，而英格兰的塞缪尔·约翰逊还曾为这本纲要写了一篇论述教育的内容和范围的十分重要的前言。<sup>34</sup>

然而，与富兰克林的情况一样，这些引用出处的存在无法掩盖史密斯的方案所具有的那种独特性和创造性。方案中对中部殖民地的多样性以及面对这种多样性所确定的教育的职责的认识是十分深刻的，提前一个世纪就提出了普通人的教育问题，而这一问题后来又由霍勒斯·曼及其同代人提了出来。而且课程规划本身就十分完整全面，毫不逊色于革命前时期所出现的任何方案。史密斯本人作为一个教师和学术方面的领导人却并不像他的乌托邦中所描述的那位阿拉图斯那样能干，这位阿拉图斯以其完美的智慧、美德及其虔诚信仰主管着米拉尼亚学院。当时有人把史密斯描述成一位“高傲、自负、在学术上只有半瓶子醋的家伙”；而他似乎把自己后半生中的相当大一部分时间用于政治和法律方面的论争之中。然而，我们也许会问，自托马斯·莫尔的乌托邦问世之后的几个世纪之中，又有多少像托马斯·莫尔那样多才多艺的人为世人所知呢？<sup>35</sup>

约翰·摩根是威廉·史密斯的学生，是费城学院的首届毕业生。他的学习生涯也确实为18世纪北美殖民地教育普遍受到苏格兰影响的情况提供了戏剧性的证明。摩根在他10岁或是11岁上被送到塞缪尔·芬利的学校上学，这个学校位于马里兰的诺丁汉。他在那里学习英文，然后学习古典名著、数学以及自然哲学方面的一些作品。此后于1750年满15岁时，他开始跟随约翰·雷德曼大夫当见习生，雷德曼曾在伦敦和爱丁堡学医，并在莱顿大学获得博士学位。值得注意的是，芬利和雷德曼都曾在洛格学院的

全盛时期在那里当过威廉·坦南特的学生。

在跟随雷德曼学习期间，摩根注册学习费城学院新开的学士学位课程并在1754年到1756年间学习大致相当于史密斯在《宾西法尼亚报》上所开列的那些课程。他在1756年春圆满地完成了雷德曼和史密斯那里的学业之后，便接受了一项委任，在宾西法尼亚民兵部队中当一名军团医生，并任职四年。然后他带着学位、医学见习生身份以及各种从医经历前往欧洲开始进一步深造，决心成为费城医学界举足轻重的人物之一。他带着托马斯·佩恩和本杰明·富兰克林的推荐信先去了伦敦，跟随威廉·亨特大夫学习解剖学，并在圣托马斯医院的主治医生的指导下巡视那里的病房。然后他像他的朋友和费城老乡小威廉·希彭那样于1761年上了爱丁堡大学医学院。他在那里跟随威廉·卡伦学习化学，师从罗伯特·怀特学习生理学，通过研读亚历山大·门罗的讲课笔记来攻读解剖学，在戴维·克拉克和科林·德拉蒙德的指导下巡视皇家医院并且积极出席医学学会的周会，这个学会是爱丁堡大学最古老、最有名望的学生组织。他用了两年时间完成了他在那里的学业，并于1763年夏天以他的一篇论述化脓发炎的论文而得到医学博士学位，他的这篇论文以实验结果为基础反驳了几种传统理论。<sup>36</sup>

正是在爱丁堡大学，摩根通过和他的那些来自北美的同学们的无数次交谈逐步形成了在美洲建立一所第一流的医学院的想法。希彭实际上已经于1762年回到了费城并在那里开设了一门解剖学课程，其用意是要在这个城市建成一所独立的医学院。摩根在设法当选为皇家学会、伦敦皇家外科医师学会以及爱丁堡皇家外科医师学会会员之后，带着一个开展医学研究的规划于1765年回到费城。这个规划受到了费城学院的支持并且在5月3日召开的一次理事会上他被聘为医学教授，教授医学理论和实践。在四个星期之后的毕业典礼上，摩根发表了他的《论北美医学院的教

育制度》一文，他的自传作者把这一事件恰如其分地称为“他取得最伟大的胜利的时刻”。<sup>37</sup>

摩根的《论北美医学院的教育制度》一文论述了相互交织着的两个主要论题，即对殖民地医疗问题的诊断和医治这些痼疾的建议。首先，他对当时那可怜的医疗状况感到十分痛心，认为其主要原因就在于人员培训不足以及缺乏专业分工。他论述道，在目前这种学徒制度之下，行医者是由其他行医人员培养出来的，而这些培养他人的行医者自己所受的教育就不够，因此他们所接受的都是一种最糟糕的教育，其中真理和谬误并存并且这种教育没有提供什么区别这两者的标准。自从受过这种学徒式的培训之后，由于传统和经济状况的影响，行医者们不得不既当医生，又当手术师和药剂师，身兼数职，什么都干不好。

摩根就这一问题提出了一个双重解决方案：首先，把内科（“与治疗内在疾患和那些需要使用药物来治疗的疾病有关”）和外科（“主要涉及外部疾病以及那些需要熟练的手术师手工协助来减轻病症的内在疾患”）以及药房分离开来；其次，发展科学化的职业教育以培养医生，这种教育应建立在包括文科、理科和语言等学科的一般教育的坚实基础之上并且包括系统的医学教育，其中有解剖学、药理学、植物学、化学以及生理理论（生理学和病理学），然后是医学实践——其顺序之所以如此，是由于要在课程安排中真正体现出逻辑关系的话，就必须从较为显而易见的解剖学事实开始逐步进入较为抽象的医学理论原理的学习。<sup>38</sup>

摩根的《论北美医学院的教育制度》一文被恰如其分地赞誉为殖民地医学教育的宪章；尽管摩根关于将内科、外科和药理完全分立的想法一开始难以实施，就是在费城他自己也是感觉如此，但他有关医学教育的思想却产生了极大的影响，这不仅仅是在费城，也包括纽约。然而，《论北美医学院的教育制度》一文的意义远远超出了医学领域；这是因为在大学里和各类职业中都还没有



像后来所形成的那样进行明确的专业划分的时代，摩根确实提供了一个把大学正规科学教育迅速推向前进的、类似于苏格兰模式的规划。事实上，在18世纪时的北美殖民地，科学研究活动绝不像人们传统上所想像的那样纯粹是业余爱好者的活动，而是像在威廉·斯莫尔和约翰·温思罗普等人所领导的那样在费城和纽约的医学界支持下十分专业化地蓬勃开展着。而这种状况对于理解革命前美国的科学探索的目标及其范围和特征有着最为重要的意义。

注释：

1. John Locke to William Molyneux, April 10, 1697 in *Some Familiar Letters between Mr. Locke, and Several of His Friends* (London: printed for A. And J. Churchill, 1708), p. 194.
2. *The Educational Writings of John Locke*, edited by James L. Axtell (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pp. 270, 321, 325.
3. *Idid.*, p. 306.
4. *Idid.*, p. 198.
5. *John Locke's "Of the Conduct of the Understanding,"* edited by Francis W. Garforth, *Classics in Education*, no. 31 (New York: Teachers College Press, 1966), p. 79.
6. *Idid.*, pp. 86, 64.
7. *Idid.*, pp. 87, 63.
8. *The Spectator*, edited by Gregory Smith (rev. Ed.; 4 vols.; London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1945), no. 532, Nov. 10, 1712, IV, 181.
9. *The Tatler*, edited by George A. Aitken (4 vols.; New York: Hadley & Mathews, 1899), no. 1, April 12, 1709, I, 11.
10. *Idid.*, no. 1, April 12, 1709, I, 11; no. 270, December 30, 1710, to January 2, 1711, IV, 375; *The Spectator*, no. 10, March 12, 1711, I, 31-34; no. 434, July 18, 1712, III, 343-345; *The Guardian* (7<sup>th</sup> ed.; 2

vols. ; printed for J. And R. Tonson, 1740), no. 1, March 12, 1713, I, 11.

11. *The Spectator*, no. 10, March 12, 1711, I, 31–32; *The Tatler*, no. 246, October 31, 1710, IV, 246; *The Spectator*, no. 105, June 30, 1711, I, 321–323; *The Guardian*, no. 94, June 29, 1713, II, 50–54; no. 111, July 18, 1713, II, 109–112.

12. *The Spectator*, no. 305, February 19, 1712, II, 417; *The Guardian*, no. 1, March 12, 1713, I, 9–13.

13. James Burgh, *The Dignity of Human Nature* (new ed. ; London: printed for C. Dilly, 1795), p. 121.

14. *Ibid.*, pp. 141–142, 145, 179.

15. *Ibid.*, p. 155.

16. Arthur Paul Davis, *Isaac watts* (privately printed, 1943), p. 89; Isaac Watts, *The improvement of the Mind; or, A Supplement to the Art of Logic. In Two Parts. To Which Is Added a Discourse on the Education of Children and Youth* (Exeter, N. H. ; J. Lamson and T. Odiorne, 1793), part I, pp. 3, 57, 78.

17. *Ibid.*, part II, pp. 1, 8, 36.

18. *Ibid.*, p. 60.

19. *The Autobiography of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree, Ralph L. Ketchum, Helen C. Boatfield, and Helene H. Fineman (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 61–62. Only a century and a half later was it definitely established that the letters had flowed from Ben Franklin's pen.

20. *Ibid.*, pp. 43–44. Franklin doubtless saw the *Autobiography* as a conduct manual, much in the genre of Francis Osborne's *Advice to a Son* (1656) and William Penn's *Fruits of a Father's Love* (1726).

21. *Autobiography of Benjamin Franklin*, P. 116; and Benjamin Franklin, *A Proposal for Promoting Useful Knowledge Among the British Plantations in America* (1743), in *The Papers of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13 + vols. ; New

- Haven: Yale University Press, 1959—), II, 378—383.
22. *Autobiography of Benjamin Franklin*, pp. 163—164.
  23. *Papers of Benjamin Franklin*, V, 473; II, 347; II, 373; I, 281—182.
  24. *Ibid.*, I, 14—18.
  25. *The writings of Benjamin Franklin*, edited by Albert Henry Smyth (10 vols. ; New York: The Macmillan Company, 1904—1907), X, 10; and *Papers of Benjamin Franklin*, III, 404.
  26. *Papers of Benjamin Franklin*, III, 404, 419.
  27. *Ibid.*, IV, 108.
  28. *The Collected Works of Sir Humphry Davy*, edited by John Davy (9 vols. ; London: Smith, Elder and Co., 1839—1840), VIII, 264—265.
  29. Carl Bridenbaugh and Jessica Bridenbaugh, *Rebels and Gentlemen* (2d ed. ; New York: Oxford University Press, 1962), chap. II.
  30. Benjamin Franklin to William Smith, April 19, 1753, in *Papers of Benjamin Franklin*, IV, 467—470.
  31. [William Smith], *A General Idea of the College of Mirania* (New York: J. Parker and W. Weyman, 1753), pp. 9, 12—13. See also Smith's earlier essay *Some Thoughts on Education: With Reasons for Erecting a College in This Province, and Fixing the Same at the City of New York* (New York: J. Parker, 1752).
  32. [Smith], *Mirania*, pp. 10, 19.
  33. *The Pennsylvania Gazette*, no. 1442, August 12, 1756. See also "Account of the College and Academy of Philadelphia," *The American Magazine and Monthly Chronicle for the British Colonies*, I (1757—1768), 630—640.
  34. Theodore Hornberger, "A Note on the Probable Source of Provost Smith's Famous Curriculum for the College of Philadelphia," *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, LVIII (1934), 370—377.
  35. *The Literary of Ezra Stiles*, edited by Franklin Bowditch Dexter



(3vols. ; New York: Charles Scribner's, 1901), III, 350.

36. Significantly, the medical faculty at Edinburgh had been profoundly influenced by the teaching of Hermann Boerhaave, the Dutch Physician, botanist, and chemist, who had introduced the methods of clinical instruction at the University of Leiden; hence, Morgan encountered at Edinburgh the best of both Continental and British medicine. See J. D. Comrie, "Boerhaave and the Early Medical School at Edinburgh," *Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde*, LXXXII 91938), 4828-4835.

37. Whitfield J. Bell, Jr., *John Morgan: Continental Doctor* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1965), p. 118.

38. John Morgan, *A Discourse upon the Institution of Medical School in America* (Philadelphia: William Bradford, 1765), p. 5.

林庚三言·雜輯卷

亦·簡的且而”，其文極幸乳奇燻”，附人無告發查與由許可  
同一番議計公廿存於平八中文家尋隨漢文前，林庚三言，即本  
論前 81 下素升前，如來点一茲據，下堂一語謂海新設學共後每誰  
登的隨全鼠如來土本册林壽計已港到个一書，學前即此為斷其  
潮不察林其以业商前到次，世土前何難早推，中委其隨發其研出  
人个孫且而，爾美阿受心娘世味封隨遊前入弱克全婦即代此受前  
量于，管語的友京器標某成美贊焉里照五計外加果其向漢其拜其  
因共，登查要主前代好味宜張，高博封畫代金計彭到个空五其誰  
其同丑空同時奇讓的孫群的人分同游味林克三言善亦其得受  
困英，來以次莫文自量必至，中文看楚計與村出，一後一節其前  
文人否斷壽封不致，益味俗世隨隨游學歸來過手一叙官為出麻人

### 第十三章 生存要素

如果人类把花在观察蜘蛛网以学会捕捉苍蝇的时间都用在探索真实的哲学，并研究具有实际用途和利益的事物上的话，那么他们就会在 20 岁时比他们通常在 70 岁时还要聪明睿智。

詹姆斯·富兰克林

—

可怜的理查德告诫人们，“勤奋是幸运之母，”而且的确，在本杰明·富兰克林丰富多彩的探索之中几乎没有什么比勤奋一词能够更典型地概括他的一生了。就这一点来说，他代表了 18 世纪北美殖民地的精华。在一个传统习俗被从根本上来说是全新的经历所打破的社会中，那里廉价的土地、兴旺的商业以及持续不断的劳动力的缺乏使得人的独创性和进取心受到奖励，而且每个人享有其劳动成果的权利在那里被赞美为某种洛克式的福音，于是勤奋就成了除遗传之外通往财富、地位和权力的主要途径，并因此而真正变成了幸运之母。

这种标志着富兰克林和他同代人的特征的勤奋如同在任何其他领域一样，也体现在教育之中。至少是自文艺复兴以来，英国人利用教育这一手段来倡导他们的世俗利益，这不仅表现在人文

和职业领域，而且也深入到商业和贸易之中。现在，在一个拥有无限机遇的新大陆上，对于发展来说，教育似乎比任何时候都更为关键。然而，正如富兰克林力图在他的《自传》中所宣扬的那样，并非那种狭隘的教育观念，而是像他们的土地及其无限的可能性一样开阔的眼光激发了殖民地定居者的想像力。可怜的理查德教诲道，“智慧之门从不关闭，”他认识到生活本身对于那些积极进取的男男女女来说就可以成为一种教育方式，只要他们愿意这样去做。就生活本身来说，那些学习最为勤奋的人自然也就获益最大。<sup>2</sup>

越来越多寻求教育的殖民地人求助于文艺复兴所带来的那种教育性出版物。到1762年，13个殖民地中的每一个都拥有至少一家出版机构，而整个北美殖民地则有约40家，其结果就是对于识字的公众来说，五花八门的报纸、年鉴、杂志、教本、手册、布道书、法典和小册子的数量飞速增长。查尔斯·埃文斯的《美洲书目》列出了1689年到1783年之间当地出版机构发行的18000多种书刊，而且完全可以让人相信的是实际发行的书刊是这一数字的四五倍，其中包括传单、另外发行的报纸、海报、法律和商业表单以及其他一些昙花一现的印刷品。大多数印刷品，包括一些发行量最大的刊物，都毫不隐晦地具有教化特征，而这种特征被不断增长的那些急欲参与这种教育的读者们所认同。

印刷出版业者本身就是一群令人着迷、有时甚至是令人难以捉摸的人；他们往往涉入公共事务、企业家们的活动并领导着文化潮流；我们心里必须清楚富兰克林只是他那形形色色的同业中一位最有名的人物。例如，还有他的一位合伙人，名叫戴维·霍尔，是个爱尔兰人，在富兰克林于1743年把他招到费城之前在伦敦的威廉·斯特拉恩的印刷所里当雇工。霍尔是一位能干的工匠和仔细认真的编辑人员，于1748年开始和富兰克林合伙并一直担负着印刷所的主要职责，直到1766年富兰克林把他的股份卖给他



为止。此后，霍尔聘请他的雇工威廉·塞勒斯当他的合伙人并在他于1772年去世前一直经营着这个印刷所。还是在宾西法尼亚，有一位名叫安德鲁·布拉德福德的人，他曾在纽约他父亲的店铺里当学徒，然后又在费城开办了自己的印刷所，他父亲早些时候也在那里经营一家出版社；还有一位名叫克里斯托弗·索尔的人，据说他除了印刷出版业之外对许多其他行业也很在行，而他设在日尔曼敦的印刷所多年来一直是德国移民社团的文化中心。

新英格兰在殖民地印刷出版业的统治地位一直延续到18世纪60年代，这里有像巴塞洛缪·格林这样的人，他作为总督和马萨诸塞议会的印刷出版人达40年之久；还有托马斯·弗利特，他在1713年—1758年间出版的250多份刊物的题材广泛多样，从教会争议到印第安人的战争不一而足；还有詹姆斯·富兰克林，他在波士顿创业，然后在马萨诸塞当局的干涉之下又迁到了罗得岛的纽波特。在纽约有威廉·布拉德福德，他作为政府的印刷出版人于1693年从费城来到这里并就此连续干了50多年；还有约翰·彼得·曾格，他在布拉德福德的印刷所学的手艺，纽约议会和总督曾以诽谤罪指控他，而他被判决无罪释放则被人们看成是殖民地出版自由的一次重大胜利。在南方有威廉·帕克斯，他作为马里兰和弗吉尼亚公共印刷出版人的双重职责使他得以对这两块殖民地的生活和文化施加突出的影响。

人们自然会说，这些人的全部成果之所以对公众有教育作用，是从广义上看文学不可避免地会塑造人的品行和人生观。但具体来看，他们一方面有年鉴、报纸和杂志，另一方面又有初级教本、手册和教科书，这些都专门用于教育公众并且很方便地提供给那些渴望学习的人。如年鉴，在18世纪已经演变成教育公众的重要工具，而富兰克林的那种可以把它作为“在普通人中进行教育的适当工具”的看法被出版人和读者广泛认同。17世纪由当地出版社出版的第一批本地年鉴发行很快，并且理所当然地看上去与当

时英国同样的出版物极为相似。威廉·皮尔斯的《我主纪元 1639 年年鉴》是剑桥出版社第二次出版的年鉴，也是英属北美殖民地印行的第一部书，甚至早于《海湾圣诗》。经翰·福斯特的《1675 年基督教历法年鉴》是波士顿第一个出版社问世的第一部书，而塞缪尔·阿特金斯的《宾西法尼亚年鉴》(1685 年)则是威廉·布拉德福德的出版社出版的第一部书，并且还是在中部殖民地印行的第一部书。这些年鉴以及其他 17 世纪发行的版本，大多数都是在哈佛学院筹备好后在新英格兰付印，其中包括常见的日历以及相应的天文数据、天气预告、有关“值得纪念的事件”的年表、大事记，偶尔还插入一些讽刺小品文和实用性建议；此外，随着时间的推移，年鉴中日渐增多地加入了一些简短的科学论文，用于讲解哥白尼的观点。有迹象表明这些年鉴在识字的公众当中发行量很大，但也应该认识到这些书是由社会中那些受教育程度最高的人所编纂的。

随着 1689 年后出版社的增加，年鉴的数量也相应地增加了：实际上每个出版社都出版一部年鉴，并且几乎总是用大字印刷，因此像艾姆斯年鉴那样比较受欢迎的版本在 1725 年至 1764 年间平均每年发行六万册。不仅如此，随着发行量的上升，其内容也相应地普及化了，这既反映了、也影响了日益走向多样化的读者群。写作行业趋向于从知识学术阶层的手中脱离出来，而且尽管一些较受欢迎的年鉴系列继续出自像费城学院的第一位数学教授西奥菲勒斯·格鲁这类人之手，但越来越多的书籍是由那些自学者或没受过多少正规教育的人编纂的。罗杰·舍曼是一位自学成才的制鞋匠，他的年鉴于 1750 年至 1761 年间在新英格兰和纽约发行，他后来开始了引人注目的政治生涯，成为第一届大陆会议成员。纳撒尼尔·艾姆斯和纳撒尼尔·惠特莫尔是医生；而且可以肯定的是，他们的医术是通过通常流行的学徒方式获得的。詹姆斯·富兰克林、本杰明·富兰克林以及艾赛亚·托马斯则是自学成才的

印刷工。

这些人把新的才华和敏锐融进了他们的作品之中，他们对于公众希望从教育中得到什么和需要什么有一种新的视角。在他们那颇具创造性的手中，这些年鉴的内容和范围极大地拓展了，其中有最优秀的英语诗歌和散文，有题材从解剖学到动物学的包罗万象的论文，有大量雄辩有力的政治争论以及各式各样的实用性建议；这些建议包括从小灾小病的诊治方法到农场经营成功秘诀，从家庭理财忠告到一般的人生指导等等。“如果人类把花在观察蜘蛛网以学会捕捉苍蝇的时间都用在探索真实的哲学，并研究具有实际用途和利益的事物上的话，”可怜的乔布在詹姆斯·富兰克林1755年年鉴中哀叹道，“那么他们就会在20岁时比他们通常在70岁时还要聪明睿智”。但乔布的信念并未随风逝去，他的年鉴所提供的正是这样一种“具有实际用途和利益”的课程。<sup>3</sup>

报纸和杂志也和年鉴的情形一样；本地版本纷纷于18世纪大量涌现，并具有明确的教育目的。第一份北美报纸于1690年9月25日由波士顿的出版人本杰明·哈里斯出版印行，报纸名称叫做《国内外要闻》。然而4天之后，马萨诸塞议会和总督就表明了他们对“所指的那份刊物的极端不满和否定”并下令查禁。这样，哈里斯的努力流产了并且直到1704年才有了另一次尝试，这次是约翰·坎贝尔的《波士顿信札》，它最初问世是在当年的4月24日并一直持续发行到1732年（就在那一年这份报纸被坎贝尔的出版人巴塞洛缪·格林接管）。自那以后，报纸在其种类和发行量上都拥有着虽不稳定、但却是持续不断地增长，这种状况一直延续到革命开始之时，当时一共有37种报纸。<sup>4</sup>

在英属北美殖民地发行的第一份杂志是塞缪尔·凯默翻印的伦敦《独立辉格党》杂志，每星期印行一期并在1742年发行了20期。有趣的是，最早的本地刊物于1741年先后于3天之内问世，安德鲁·布拉德福德于2月13日出版了《美洲杂志，或英属殖民



地政治状况月览》，而本杰明·富兰克林则于2月16日出版了《综合杂志，兼不列颠美洲殖民地历史记事》。这两本杂志寿命都未超过六个月，而直到1743年9月由波士顿出版人加梅利尔·罗杰斯和丹尼尔·福尔发行的、后来易名为《美洲杂志及历史记事》和《波士顿周刊》才使一份较为长命的杂志得以问世，即便是这份杂志也于1746年12月寿终正寝。后来又跟着出了一系列期刊，大多数在费城、波士顿和纽约出版，但都寿命不长。到1783年，尽管这一年实际上只有一份名叫《波士顿杂志》的期刊正在发行，但不算《独立辉格党》杂志外，北美总共出版过22份杂志。<sup>5</sup>

要说所有这些定期出版物、甚至是其中的大部分都明确用于教育目的的话，那是十分愚蠢的。由于这些报纸主要是在作为经济、政治和文化中心的港口城市出版发行的，因此它们怕提供的是来自内地农场主和沿海商家的消息、来自议会和法院的有关立法和法律方面的新闻以及来自当地大学、剧院和社团的科学文化信息；而那些杂志则提供五花八门的事实和故事，波士顿的出版人本杰明·梅科姆曾对此概括如下：

论文摘编和文笔过时的大作，  
奇思怪想、有用的提示和戏剧段落，  
精彩的故事和神圣的赞美诗歌，  
良知、才智、幽默、道德，八音齐和；  
政治和新闻、诗歌和演说，  
好恶参半，各有所得；  
生生死死，梦幻幽灵，  
满足不同的好恶，  
迎合他、你和我。<sup>6</sup>

然而，由于杂志的这种综合特性，这些早期期刊的出版人和编者也就自视为教育者并认真承担起向日益壮大的读者群传播有益信息的职责。因此，塞缪尔·凯默于1782年时就向人们保证《科学和人文综合指导；宾西法尼亚报》将包含“文理学领域的所有理论，既有一般性的，也有技术性的；还有几类人文和神学知识”；而克里斯托弗·索尔在介绍《宾西法尼亚德语纪事报》中则许诺提供“一些供严肃认真的人们思考的、适时的评论和问题，也许还包括坦率的回答”。30年后，这些期刊出版社已开始面向公众刊登就独立问题所进行的辩论；《纽约期刊》的约翰·霍尔特这时大胆地宣布这份刊物作为公众教育的工具已获得成功：

事实表明（带着对学界的敬意）  
报刊是知识的发源地，  
是遍及全国的总来源，  
涉及每一处当代论坛。  
哎呀！假如不再有新鲜活力，  
这个伟大的人民会走向哪里？<sup>7</sup>

一位美国人可以在1750年用1先令6便士买到一本埃姆斯的《年鉴》，而那一年报纸和杂志一年的订阅费用一般为12先令，邮费另算。即使算上殖民地货币的变化和波动，显然这些读物也根本说不上便宜，而当时普通人一天的工资只有两先令。然而，当时几个人读一份刊物是十分普遍的，特别是在那些人口较多、通邮便利的地方，而且到了18世纪中期，消息闭塞比起花钱从这些期刊中获得教益来说恐怕是更大的不便。不识字也同样是一大障碍，许多定居者毫不犹豫地花上六便士或一先令去购买一本识字课本以便享有那些出版物所带来的日益明显的好处和快乐。<sup>8</sup>

现在还无法断定有多少美国人是通过自学或非正式地在亲友

的帮助下学会阅读的。考虑到识字课本的大量流行，其中既有本土出版的，也有外地发行的，那么这种人的数量肯定不会少。这种课本中最为常见的就是《新英格兰识字教本》，尽管也有可追溯到17世纪80年代伦敦出的版本，但已知的最早版本是由波士顿杰明·哈里斯的出版社于1690年发行的。《新英格兰识字教本》完全以其特有的风格采取了一个重大改进，这一改进使这个教本轻而易举就成了18世纪殖民地最为流行的识字教科书；具体说来，这就是它把传统的儿童识字课本的内容（包括字母和音节表）与传统的初级课本的内容（包括主祈祷文、使徒信条和十诫）和问答集都结合在一本书中。

“人若不学ABC，永远不会有出息”，《新英格兰识字教本》的某一版本中这样告诫道。“人若有意要读书，很快就找到黄金屋。”这个识字教本的内容基本上是宗教性的，其中的词汇（“虔诚”、“神圣”、“仁慈”、“忠实”）、对称警句（“亚当已经堕落，我们都蒙罪恶”）以及文字内容（“神圣是上帝永恒的性质”）已经再清楚不过了。但打开通往获得拯救的道路之门的同时也开启了机遇的大门，而且这种双重性对于那些雄心勃勃的年轻人来说不会没有用处。一旦掌握了阅读技巧，那么就会有收集无穷无尽的各种各样的书籍手册中有益的知识。17世纪时，每一个学术领域和每一个行业都有自己的指南手册，以便尽量系统完整地传达其要义；而且由于大部分这类手册都被设计来用作学徒和学校教育的教本，因此有些手册无疑是在没有师傅指导的情况下被用于学习的。在这一方面特别有意思的是那些明确标榜为自学指导的手册；在殖民地，这类手册被广泛引进并大量再版。其中之一就是约翰·希尔的《年轻秘书指南：或学习快速帮助》一书，这本书早在1694年就在波士顿出售，后来又由托马斯·弗利特再版。另一本这样的书是威廉·伯基特的《对穷人的帮助以及年轻人指南》，与1731年由巴塞洛缪·格林再版。而最受欢迎的则是斯莱克太太的《教



育指导：或年轻人的最佳伴侣》一书，富兰克林和霍尔于1748年以《美国人指南》为书名再版此书，随后又由几家殖民地出版社再次出版发行。<sup>9</sup>

实际上，《美国人指南》一书是一部为积极进取的职业青年所写的百科全书，其中充满了他们在各不相同的、走向成功的事业生涯中所需要的有用信息。这部书从教授英语开始，使用母语一般被看做是“从事一种职业的首要和基本条件”；然后是关于“有益的、有用的、便利的和值得称道的手艺”的建议；接下来是一个广泛的实用知识纲要，其中包括用于社交和商业往来的常见书信格式、一些算术和簿记基本原理（伴有装货清单、发票和收据样例）、有关英伦三岛和北美的地理情况、用于木工和泥瓦匠测量的一些基本原理以及一系列有用的法律文件格式（契约、遗嘱与合同等）；最后是一些有关园艺和贮藏、天体运动、货币价值以及疾病防治的有用信息。可以想像，那些雄心勃勃的年轻人在系统地掌握了这本书所提供的各种知识后用丹尼尔·勤奋、乔治·慷慨以及泰特斯·交易成功等虚构角色提供的信函格式中的套语来求职的情景。更为经常的是，这部书以及其他同类出版物以类似《法国人科学大全》（1577年）一书的样子被用于家庭之中，为那些急欲投身于英属北美那不断扩展的商业中去的城镇居民提供了世俗的、包罗万象的知识。<sup>10</sup>

18世纪时，订阅报纸和杂志一直都比较昂贵，而某些年鉴的成本在发行量和印数连续上升的情况下有下降的趋势，如埃姆斯的《年鉴》在1750年的售价为一先令六便士，而到了1763年则下降到六便士。在这同一时期有关书籍成本的粗略数据表明这种成本大致相当于20世纪精装书的成本。然而，18世纪所形成的读

者群根本无法与当代出版界所拥有的读者群相提并论。首先，这是一批较新的读者，许多家庭——或至少是其中的年轻成员——刚刚发现能读会写成了一种新的需要并带来新的机遇。其次，这批读者的兴趣和需求都较为有限，这是因为无论是他们的兴趣还是最终将满足这种兴趣的出版业都尚未经历标志着 19 世纪和 20 世纪的特征的那种多样化浪潮。最后，这批读者尚未形成购买图书的习惯，其部分原因是图书发行工作在技术上还不很发达，特别是在殖民地。<sup>11</sup>

面对这种局限性，图书馆就承担起了极为重要的角色，这不仅仅对于那些无法购买书刊的人是如此，对于那些既无法进入书刊市场、也对此毫无兴趣的人来说也是如此。正如 17 世纪时那样，殖民地有几百个小型个人图书馆，藏书从五六本到十几本不等，并且总是包括一本圣经、一本教义问答集、几本祈祷书和一两本年鉴。还是在 17 世纪，较大的个人图书馆的数量正不断增加，其规模和种类也颇为引人注目。科顿·马瑟在他的日记里多次提到他那“丰富完备的图书馆”，其中有近 4 000 册藏书，其内容也远远超出了神学的范围，这恐怕是殖民地当时最大、也是最好的图书馆——约翰·邓顿把这个图书馆说成“即使不是全美洲、也是新英格兰的骄傲”。詹姆斯·洛根在 1749 年时的藏书就有 2 000 多册，他在那一年立下遗嘱，要把这些书赠给宾西法尼亚人民。而威廉·伯德二世在他位于韦斯托弗新建的砖砌宅邸中陈列出他所收藏的 23 个黑核桃木箱子里的图书，约有 3 000 多本书和小册子。所有证据都表明这些私人藏书和其他一些较有规模的个人图书馆收藏有当时英属北美殖民地所出版的最佳作品，涉及各个领域，同时也表明那些喜欢读书的朋友、邻居甚至还有陌生人不断地光顾这些图书馆（在本杰明·富兰克林最引人入胜的轶事之一中就描述了他如何通过从他的政敌——可能是艾萨克·诺里斯的个人藏书中借一本“新奇稀有的书”看几天而有意和他搞好关

系)。<sup>12</sup>

18世纪时,大西洋两岸的慈善事业使得公共机构的图书馆也大大增加,藏书范围也大大扩展了。哈佛学院的藏书由1638年约翰·哈佛遗赠的400册(约329种)增加到1732年编纂目录时的3500册(2961种),其范围扩展到下列领域:

哈佛学院图书馆1732年藏书分布情况

科目	种类数量	种类百分比
神学	1 726	58
文学	227	9
科学	232	8
哲学	219	7
历史	202	7
法律	57	2
地理	49	2
政府	49	2
传记	23	1
艺术	9	4
商业	2	
其他	116	

哈佛藏书除了已借给教职员和学生的约400本书外,其余的几乎都在1764年1月26日的一场大火中被毁。然而,当埃兹拉·斯泰尔斯在1766年毕业典礼时参观这个图书馆时,他估计图书馆共有4350册藏书,其中大部分是在这两年间用大量流入的捐助者的捐资购买的,各种各样捐资者中有新罕布什尔立法机构、福音传播协会海外分部以及林肯法学协会的托马斯·霍利斯,而托马斯是霍利斯讲座教授一职的创建者的侄子。到1783年,哈佛藏书的规模和种类都翻了两番以上。<sup>13</sup>

殖民地其他学院的图书馆规模较小,但对于当地来说其重要



性并未因此而降低。威廉和玛丽学院的一部分藏书在1705年毁于一场大火，而另一部分在1781年又遭到驻扎在学院的军队盗窃。然而，1779年时学院藏书的种类和规模都很可观，还需要分类编目，几乎可以肯定这批藏书有两三千册之多。耶鲁学院图书馆的重要作用前面已经提到过了，特别是在达默的那批图书于1714年到达之后。图书馆的藏书由于贝克莱主教1733年的捐赠而得到进一步扩大，到1783年时，已增长到约2500册，将近2000种。新泽西学院的藏书在革命开始时约有2000册，但其中大部分毁于1776—1777年冬天的那场席卷整个普林斯顿的战争之中。于1750年后建立的其他学院图书馆就不那么引人注目了，就国王学院和费城学院的情况来说，邻近图书馆有现成的藏书可用也并非不是一个原因。

城镇和教区图书馆在18世纪也在成倍增长，前者可追溯到17世纪50年代和60年代在波士顿、康科德以及纽黑文建立的几个最早的公共图书馆，而后者的兴起则主要归功于托马斯·布雷神父和传播福音协会的努力。此外，从1762年起，一些流动图书馆也开办起来，其创办者都是一些雄心勃勃的书商，如安纳波利斯的威廉·林德、查尔斯顿的乔治·伍德、纽约的加勒特·诺埃尔以及波士顿的约翰·梅因。由于其事业的根本性质，他们都为满足当地读者的兴趣而提供较受欢迎的“高雅的文学、艺术和科学”方面的书籍。<sup>14</sup>

然而，在图书馆领域，最有意思的一项革新也许就是订阅图书馆。这种图书馆形式最初是从英格兰学来的，但却特别适用于美洲环境。在殖民地，第一家这种图书馆是在本杰明·富兰克林的努力下于1731年在费城建立的。正像他在《自传》所描述的那样，几位政界人士同意为一个由其成员共同使用的图书馆捐赠图书，这些书放在设于罗伯特·格雷斯家中的俱乐部会议室里。富兰克林看到这种安排的优越性，于是“建议通过开办公共订阅图

书馆以更广泛地发挥图书的效益”。他拟定的计划中有一个订阅者协会，每一个订阅者将为购买第一批图书提供 40 先令资金，然后每年提供 10 先令以继续扩大藏书量。于 1731 年拟定的订阅者协会公证书上有 50 个签名，这意味着这个图书馆的开办启动资金达 100 英镑，并且计划中的年进项为 25 英镑。第一批书籍是由富兰克林和托马斯·戈弗雷在咨询过詹姆斯·洛根之后选定的，戈弗雷也是那个政治俱乐部的成员；这批书中包括各种各样的作品，如荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》、普卢塔克的《名人传》、理查德·布拉德利的《家政大全》（1727 年）、阿尔杰农·悉尼的《论政府》（1698 年）以及《闲谈者》、《旁观者》和《卫报》。这显然是一个实用的图书馆，其中有大量的地图册、历史书籍以及会引起那些积极上进的年轻人兴趣的各种手册，而且十分重要的是，在最初的藏书中还有神学类书籍。<sup>15</sup>

富兰克林以其典型的风格在他的《自传》中宣称费城的这个图书馆已成为随后在殖民地建立的“北美所有订阅图书馆之母”。“这些图书馆，”他在 18 世纪 70 年代初期回忆道，“使美国人的言谈交往的格调得到普遍提高，使得普通手工业者和农民与其他国家的大多数绅士一样聪明理智，也许在某种程度上对遍及整个殖民地的那种要捍卫当地特权的反叛情绪起到了一定作用。”显然，富兰克林兴办的事业对随后在费城相继建立的联合图书馆公司、联合图书馆以及友善公司的发展有着重大影响，同时也促进了在日尔曼敦、特伦顿、纽约、查尔斯敦及其他地方建立类似图书馆的努力。但也十分明显的是，那些偏重语文的图书馆，如在 1739 年由所罗门·威廉斯神父和一些邻居们建于康涅狄格的莱巴嫩图书馆以及 1747 年在罗得岛的纽波特由亚伯拉罕·雷德伍德建立的雷德伍德图书馆就和费城模式毫无关系。即便如此，由订阅者来维持一个图书馆以普遍提高、共同获益的想法为 18 世纪北美殖民地教育提供了一种有益的工具，并且在革命后的几年之中就有

十几家这样的图书馆涌现出来。<sup>16</sup>

除了通过书本自学之外，当地的那些好学上进的年轻人还可以从教师那里获得较为系统的教育；而且假如他碰巧居住在一个较大的城镇上的话，那么他就更有可能获得这种教育而又不必受长期学徒的约束。与当时的伦敦一样，在波士顿、纽约、费城以及查尔斯敦，繁荣兴旺的熟练工市场与大量相对集中的潜在客户促进了私人开业教师的出现，这些教师或多或少地精通某一技艺并且愿意向所有求学者传授，收取费用。当然，学徒制仍然是一种正式的制度；但对于一个雄心勃勃的年轻人来说，学徒制意味着长期而又昂贵的教育；特别是在那些需要一定文化基础可系统学习的技艺上，如测量、航海或簿记等，花费一定的学费跟从教师学习对于那些寻求在最少的时间内最大限度地掌握一种技能就成了一种较为经济的做法。

波士顿在1689年以前就已经有了八位私人开业教师，其中的几位教授写作，但至少有一人得到允许“教授儿童写作和记账”。此后，许多教师用广告宣传所授课程，内容五花八门，主要有那些常见的职业，如测量、航海和商业，也有高雅的技艺，如舞蹈、刺绣和剑术；而且只要这些广告保证不涉及建立学校问题，这种可为18世纪的波士顿人所利用的、各种各样的私人教学就不会被取缔。同样大量的这类机遇在纽约、费城和查尔斯敦也十分普遍，而且在像纽黑文、奥尔巴尼和诺福克这样一些二流城镇也无疑以较小的规模存在着。<sup>17</sup>

宣传私人教学的许多广告都声称为了方便学生可以在上午、下午或晚上接纳他们。而其他一些则规定仅仅在晚上开课，言外之意就是老师或学生、或者两者都有在白天忙于其他事务。在有



些情况下，那些在正规学校白天上课的老师承担晚上的教学以补充他们的正常收入。而有些在正常工作时间担当书记员、会计师、翻译、测量员或商人的人则在晚上教授他们自己行业或其他行业的某些技能。显而易见，晚上上课可以让一些学生在继续学业的同时坚持工作，而且还能让一些人同时既当学生又当学徒。这后一种做法证明既对那些享有师徒契约并教授他们的徒弟读和写的师傅来说颇有吸引力，对那些希望学习他们的师傅无法传授的系统理论知识来补充师傅所传授的实际技能的学徒来说也有吸引力。

不管 18 世纪殖民地的私人开业教师的能力和稳定性如何，他们的努力不可避免地具有某种程度的过渡性。教过富兰克林的乔治·布劳内尔可算作殖民地最博学多才的一位私人教师了，他所教授的课程范围从算术到刺绣不一而足，而且在不同时期分别在波士顿、纽约以及费城讲课，时间长达四分之一世纪之久。安德鲁·拉姆在费城教授了 20 年的簿记和航海，纽约的约翰·哈钦斯也是如此。然而，当这些以及其他和他们一样的教师教不了书的时候，他们的“学校”也就消失了。

当富兰克林于 1743 年在费城开始草拟学院规划时，他一定在某种程度上认识到了这类教育形式的暂时性。到了这时，费城已经就教育问题经历了一场温和的辩论，这场辩论不仅仅起源于通常在宗教和种族之间就课程内容而产生的分歧，同时也包括在教育目的上的不同而出现的带有根本性的哲学分歧。富兰克林显然回忆起他自己在乔治·布劳内尔手下求学的经历并且清楚地意识到那些个体教师在殖民地和英格兰所开创的这种教育革新的意义（是怀特菲尔德在北安普敦向他介绍了多德里奇的著作），他想像中的一所学校肯定会以一种永久的形式提供许多较实用的课程，而这些课程只有在有人愿意讲授时才是可行的。<sup>18</sup>

1743 年的建议如石沉大海，一直到 1749 年富兰克林发表《有

关宾西法尼亚青年教育的建议》一文时为止，那时他在一些朋友的支持下着手募集一笔足以开办维持一所高级学校的资金。约有50多位知名人物保证支持他，他们还指定由富兰克林和当地的司法部长坦奇·弗朗西斯一起起草一部费城公共高级学校法规。24位大笔款项捐助人同意担任学校理事并于1749年11月13日开会，在会上签署批准了学校法规并选举富兰克林为理事会会长。他们的第一个重大决策就是购买一座位于第四大街的所谓新建筑，这座建筑物是在1740年至1741年期间建造的，作为乔治·怀特菲尔德布道用的礼拜堂，后来改为一所慈善学校。他们雇用了戴维·马丁为校长并打算于1751年1月7日开课。两年后他们获得了许可证，其中把这一机构定名为“宾西法尼亚高级学校和慈善学校理事会”（这个慈善学校此时仍是人们早期对这所建筑所寄予的希望的象征）；1755年，在威廉·史密斯的领导下，他们又取得了新的许可证，把这个机构重新定名为“宾西法尼亚学院、高级学校和慈善学校理事会”。<sup>19</sup>

公共学校法规在规定的两所学校，一所拉丁语学校和一所英语学校，前者的主管人被“称为学校校长”。法规还要求理事会雇用一位英国校长并尽快努力“聘用能够教授法语、西班牙语、德语、写作、算术、代数、数学中的其他几门课、自然哲学和机械原理以及绘画等课程的人才”。马丁在1751年去世之前担任拉丁语学校校长，他去世后由弗朗西斯·艾利森接任。戴维·詹姆斯·达夫于1750年被任命为英语学校校长，而西奥菲勒斯·格鲁则受聘“教授写作、算术、商业簿记、代数、天文、航海、以及数学中其他各科”。达夫很快就与理事会在上课时间和人员问题上产生了分歧，其结果就是由埃比尼泽·金尼斯利于1753年取而代之。事实上，是艾利森、金尼斯利和格鲁在这所学校初建时期使其成型。<sup>20</sup>

多年之后，富兰克林在他去世前不久曾宣称这所学校按他最

初的设想来看是一个失败的尝试。从一开始，他指责道，理事会就始终偏向拉丁语学校，因此英语学校的质量及其吸引力就被忽视了。人类有一种“不可理喻的偏见，总是偏爱古老的风俗习惯，”富兰克林哀叹道，“这种偏见倾向于把这种风俗习惯继续保持下去，即使在先前使其有用的环境条件已不复存在的情况下仍然如此。”他总结道，这种偏见已毁掉了这次实验。<sup>21</sup>

现在，人们大多注意到，就在富兰克林表示他的不满情绪之时，他那些有关较为实用的英语教育的想法正在另外一些地方由另外一些人付诸实施，比较引人注目的是两所菲利普斯学校，一所位于马萨诸塞的安多弗，一所位于新罕布什尔的埃克塞特。毫无疑问，假如我们考察一下这些学校的规章制度，那么“要教给年轻人的不仅仅是英语和拉丁语语法、写作、算术以及各门科学等这类一般的课程，而且特别注重让他们了解其重大意义并学会真实的生活知识”这一目标就显而易见了。同样十分明显的是那些较为实用的农业和园艺活动上的优越性。然而，假如转而考察第一所学校中由伊利法莱特·皮尔逊和另一所学校的威廉·伍德布里奇实际所提供的课程的话，我们一定会得出结论，那就是系统的英语以及那些实用学科的学习所受到的关注甚至比费城的学校还要少。对古代传统习俗的偏爱在这些学校里和在富兰克林的学校里一样强烈；实际上，中部殖民地的一些较好的长老会学校可能比许多一再提到的18世纪新英格兰学校给予英语和科学以更多的关注。<sup>22</sup>

富兰克林所规划兴办的事业中较为超前的部分，即费城学院，却是另外一种景象。在教务长威廉·史密斯和副教务长弗朗西斯·艾利森等人的强有力的领导之下，学院提供了一流的古典式的教育，并辅以内容广泛的、系统的修辞学和哲学、数学和其他科学以及历史学和政治学等学科的名著阅读。尽管无法肯定史密斯于1756年所公布的课程安排会不折不扣地得到实施，但有证据



表明这个课程安排多少还是具有真实性的。不仅如此，随着 1765 年医学系的建立，在基础科学和实用科学方面又增添了一些新的资源；而且在哲学院和医学院的招生数量加在一起都不多的情况下，可以肯定在学生中间、教职员之间或各门课程之间并没有严格划分。到了 18 世纪 60 年代和 70 年代，费城学院已经在其特性和重点方面与其姊妹学院有了很大不同，其主要原因与其说是在于其非教派来源，还不如说在于其领导人的设想以及这种设想得以实现的那种都市环境。

在这方面，费城学院和纽约学院之间那种独特的关系和相似性尤为重要。早在 1704 年，人们就开始谈论在纽约建立一所学院，当时新泽西总督刘易斯·莫里斯就为建立一所学院的征用土地问题曾写信给传播福音协会的秘书。然而，直到 1746 年之前，尚无任何事情真正落实下来，而就在这一年，纽约议会批准“为推进教育并进而建立一所学院”发行公共彩票。到 1751 年，已征集到将近 3 500 英镑的资金，议会为此建立了一个理事会，其中三分之二的成员是英格兰教会的教友。随之而来的是一场就拟议中的学院的宗教和政治面貌等问题所爆发的争辩和谩骂，反对派指责说这个机构不过是一所刻板狭隘的神学院。尽管如此，纽约议会还是授权理事会招聘适用的教职员，而到了 1754 年，乔治二世为这所学院颁发了皇家许可证。<sup>23</sup>

18 世纪 50 年代，费城学院和纽约学院之间的人员之争显然体现在许多方面，但最激烈的争执则体现在本杰明·富兰克林、塞缪尔·约翰逊以及威廉·史密斯的交流之中。十分明显，富兰克林极力要求约翰逊当院长，并且真的在 1751 年向他提供了这一职位。同样十分明显的是，史密斯于 1753 年春发表了《米拉尼亚学院的主要思想》一书，意在抓住当时正在纽约出现的这一机会。当纽约的理事会最后于 1753 年秋最后确定约翰逊为院长后，约翰逊协调他人一起努力要聘用史密斯当他的同事。但是密斯却

决定接受富兰克林的学院所提供的职位，即后来的费城学院教务长一职。<sup>24</sup>

人们把费城学院的非教派起源——费城学院稍后也落入圣公会的控制之中——与纽约学院的圣公会主导相比较的习惯倾向，常常掩盖了这两所学院的那些意义重大的相似性。和史密斯一样，约翰逊也是一位致力于为这个正在形成的新社会创建新式教育的圣公会教士——他的《拉斐尔；英属美洲的天才》这部诗集就是对这种奉献精神的最佳证明。和费城学院相似，国王学院也位于一座主要港口城市并且主要从周围的社区吸收学生。其结果就是，尽管约翰逊具有理想主义的倾向，但在它最早的课程安排中人们仍能发现与费城学院并无区别的那种明显的科学和数学成分。刊登在1754年6月3日的《纽约报》上的学院开学公告中提到了非同寻常的入学要求（拉丁语方面要读过西塞罗的《论演说术》和维吉尔的《埃涅阿斯记》、希腊语方面要读过《约翰福音》，而数学方面要会算术上的除法和约简）；公告还许诺以“最佳方式表达我们共同的基督教”的宗教定位，然后提出：“要教育年轻人学习和掌握各种文明语言、准确推理、正确写作和流利的口头表达的艺术；学习和掌握计数和测量、勘测和航海、地理和历史、农耕、商业和政府管理以及所有自然知识等各类学科，其中包括我们头上的天空、我们周围的空气、水和土以及各种各样的流星、陨石、石头和矿物、植物和动物；学习和掌握为使生活舒适、方便、优雅的一切有用的知识以及与此相关的主要生产知识；最后，还要把他们从学习自然知识方面引导到学习有关他们自身、上帝的本质和他们对上帝、对自己和他人的责任以及一切有助于他们得到现世和来世的真正幸福和知识。”为了古代经典方面的教学，约翰逊先是求助于他的儿子威廉·塞缪尔·约翰逊，然后又于1755年求助于他在剑桥大学时的校友伦纳德·卡廷；在数学和自然哲学方面，约翰逊请来了哈佛学院毕业的丹尼尔·特雷德韦尔，后来

在特雷德韦尔于 1760 年去世后又聘请了格拉斯哥大学毕业的罗伯特·哈普尔。<sup>25</sup>

仿照费城的先例，国王学院也于 1767 年开设了医学系，在都柏林三一学院毕业的塞缪尔·克洛西主持下开了解剖学课程；在约翰·琼斯的领导下开出了外科学课程，琼斯曾师从伦敦的威廉·亨特和巴黎的琼·路易·珀蒂；在曾就学于圣安德鲁斯大学的苏格兰人彼得·米德尔顿的主持下开设了生理学和病理学课程；在毕业于莱顿大学的詹姆斯·史密斯的领导下开设了化学课；产科学课程是在 V·B·坦南特的领导下开设的，他也是一位莱顿大学的毕业生；而医学理论和实践课程则是在塞缪尔·巴德的主持下开设的，他是摩根在伦敦和爱丁堡的同学。当然，国王学院的医学系最初并不具备费城的宾西法尼亚医院的存在所提供的那种绝好的机会；甚至在巴德、米德尔顿和琼斯已在纽约市发起组建北美医院协会并且为这个协会募集到足够的资金时仍是如此，而军事动乱和战火使得在纽约建立一所真正的医院在 1791 年以前始终未能实现。然而，革命前的国王学院，与费城学院类似，始终规模不大，而它那实用的医学系所提供的课程则成了整个学院的标志。用不着夸大国王学院的总体影响就可以说明：它和费城学院一起标志着北美高等教育的某种新的起点，在某种程度上应用科学在课程设置上占据了一个重要地位并且从总体上来看这所学院笼罩在一种都市氛围之中。

#### 四

富兰克林的小团体是以各种英格兰式的北美模式为基础的，是在共同启蒙的目标下自愿结合在一起的；然而这个团体却为 18 世纪的殖民地人民寻求教育提供了另一种模式。它的形成及其经历是富兰克林的《自传》中最引人入胜的一部分。1727 年秋，富



兰克林追述道，“……把我的那些最具创造才华的朋友招集起来组成了一个俱乐部以便共勉共进，我们把它叫做结合体。我们在星期五晚上聚会。我们拟定的规章要求所有成员轮流就伦理道德、政治或自然哲学任意提出一些问题以便共同讨论，并且每三个月就拿出并宣读一篇俱乐部成员就任何他所喜欢的论题自己所写的文章。我们的辩论将在俱乐部主任的指导下带着一种真诚地探索真理的精神进行，不带有任何争强好胜的色彩；为防止情绪激动，所有表达全部肯定的意见或直接否定的意见在一段时间之后都被认作非法并且受到禁止，而且受到小额罚款的制裁。”<sup>26</sup>

包括富兰克林在内的首批成员有一位契约抄写员、一位自学成才的数学家、一位勘测员、一位鞋匠、一位木匠、一个商业职员、富兰克林在塞缪尔·凯默的印刷社一起受雇的一位同伴、一位以契约奴身份来到殖民地的牛津大学学者以及一位家境富裕的年轻绅士。富兰克林曾评论道，这个成员五花八门的小组提供了“殖民地时期当地的一所最佳的哲学、伦理和政治学校”。他们的交谈范围极为广泛，涉及人类所关心的每一个领域；所谈论的话题于一个星期前宣布以便让俱乐部成员可以在准备时事先阅读和思考；俱乐部拟定了章程并付诸实施以保证最低限度的文明礼貌。俱乐部也经历了它的盛衰沉浮，在18世纪30年代和40年代时它显然十分兴旺，在50年代时陷入低谷，而到了60年代在一个叫做传播促进有益知识的费城美洲学会的新名称下又再次复兴，最后它并入了美洲哲学学会。但毫无疑问，它多年来为其成员提供了娱乐、信息以及教益，尚不算它在确定重要的法律、有益的制度以及有价值的社会改革方面对公众福利所带来的益处。<sup>27</sup>

人们通常认定美洲哲学学会实际上是以一个跨殖民地团体的面貌出现的。富兰克林又一次在其中作为倡议者和组织者而起着颇有影响的作用，尽管这次似乎是约翰·巴特拉姆最早想出的这个主意，巴特拉姆是当地的一位农场主，通过自学成为了一位植

物学家。巴特拉姆不知疲倦地就科学问题与大西洋两岸的博物学家们通信，他早在1739年就曾与纽约的卡德瓦拉德·科尔登讨论过建立一个科学院的想法，在这个科学院里那些“有才华的和好奇的人们”可以就“自然的奥秘、艺术和科学”交换意见。甚至可能是科尔登给了巴特拉姆这个想法，因为科尔登本人在10年前就已经向波士顿的威廉·道格拉斯博士建议建立一个类似的组织。不管怎样，富兰克林于1743年在拟定建立一个学会的建议时可能得到了巴特拉姆的协助，学会由“居住在各个殖民地的专家或有才华的人组成，将被称为美洲哲学学会；其成员将保持经常性的联系”。这个学会将在费城设立一个总部，至少有七名成员总是在那里常驻。他们每月聚会一次，收发、阅读和处理非常驻成员的来信和质询。通讯内容可以包括：

所有新发现的植物，包括花草、树木、根块等及其特点和用途。设法宣传这些植物并因此而使其有益于较广泛的大众，特别是有益于某些庄园〔这也是巴特拉姆主要关心的事情〕。改进植物汁液，如苹果汁、葡萄酒等。治疗和预防疾病的新方法。在不同地区和国家新发现的化石矿物，如矿产、矿泉和石料等。在数学的每一个领域中所作的新的和有益的改进。化学上的新发现，如蒸馏、酿造和化验矿石的方法上的改进等。新的、节省劳力的机械发明，如在磨坊、车辆等方面以及提升和输送水资源、草场排水等等方面的新发明。所有可以提出的和想像得到的新的工艺美术、行业手艺和制造工艺等。沿海某一地区或内地某个地区的测量图、地图和图表，其中包括河流的走向和交汇、大路、湖泊和山脉概况、土地和物产状况等等。改良家畜新方法以及引进国外新品种。在种植、园艺和开垦土地等方面的新的改进。所有有助于人们了解事物的本质、增强人类掌握物质力量的能力以及提高生活的快乐和便利程度的哲学实验。

学会还将保持与伦敦皇家学会和都柏林学会的联系。学会的摘要、报告和议事录将定期向成员分发。<sup>28</sup>

在巴特拉姆、富兰克林和医生托马斯·邦德的领导下以及纽约的卡德瓦拉德·科尔登的支持下，学会大约是在1744年初按时组建起来了。然而，一开始弥漫于费城和国外的热烈气氛很快就被冷漠和争吵所取代，但不到一年，学会就已经奄奄一息了。实际上，直到托马斯·邦德于1767年末使这个组织重新活跃起来，并在一年之后已成为对手的传播促进有益知识的费城美洲学会合并进来之后，学会才真正开始服务于富兰克林所制定的那些雄心勃勃的目标。此后，学会在革命前的这个时期内得以推行几项重大科学的和实用的规划，其中包括1769年由宾西法尼亚议会提供了实质性帮助的对金星运行规律的一系列重大观测以及同一年开展的一项典型的实用性勘测；这一勘测是在费城商界的资助下进行的勘测沿着从特拉华河到切萨皮克湾的运河的适当路线。学会还于1771年得以发表一册《学会纪要》，这是国外了解学会工作的主要渠道。

富兰克林最初建立的那个团体以及美洲哲学学会的活动以其当地性和跨殖民地的特性实际上代表了地方教育的一个极为重要的方面，确切地说就是相互教育。北美殖民地人民进行相互间的自我教育；他们通过当地的和外地的、正式和非正式的、系统的和非系统的、面授和函授、在酒店和咖啡馆里、在共济会在小屋和民兵的集合地、在行业联合会和商会里以及为促进和交流各种知识而建立的正式的学校和学会团体中相互教育。威廉·利文斯顿、小威廉·史密斯以及约翰·莫林·斯科特于1748年在纽约组建了传播有益知识学会来和那种来自某些方面的、认为城市是文化荒漠的观点作斗争；他们以协会的名义规划出版了刊物《独立反思》，以“修正我们公民同伴的审美口味并改善他们的心智”。



弗吉尼亚的一个传播知识学会于1773年在威廉斯堡问世，由著名的业余博物学家约翰·克莱顿任会长。马萨诸塞州州议会于1780年批准建立了美国科学艺术院，其创建者包括约翰·亚当斯、詹姆斯·鲍登以及约翰·汉德科克等知名人物。新泽西的促进农业、商业和艺术学会于1781年开始活动，这是四年后在费城和南卜罗来纳建立的类似团体的先驱。<sup>29</sup>

医学学会也纷纷涌现，1736年在波士顿、1749年在纽约、1755年在查尔斯敦、1766年在费城以及1767年在康涅狄格的沙伦都出现了这类医学团体；一个研讨法律和辩论术的团体于1765年出现在波士顿，而纽约则在1770年出现了一个模拟法庭俱乐部。这个团体学会的名单列表再加上那些致力于这种或那种教育形式的、多少不那么持久的组织名称可以再扩充10倍。其重要意义并不在于这些自发的团体来去匆匆，而在于它们被广泛看做是教育其成员和更多的公众的媒介。就这一点来说，它们确立了一种特定的美国模式，这种模式在19世纪引起诸多评论并且持续到20世纪。

## 五

在地方主义时期的北美，没有人能够比富兰克林更为雄辩地证实这种新式教育的有效性。正如他在《自传》中恰如其分地说明的那样，他成功地从一个无名之辈上升到一个声名显赫的人物似乎以一种独特的美国方式证明了这种新式教育的有效性。从他所代表的“新人”形象这一方面来看，曾塑造了他自己的那种教育过程就带上了一种特殊意义：富兰克林以一种克雷夫科尔所描写的那种模式通过不受约束、自给自足的劳动而获得了那种典型美国式的富足的生活和令人自豪的独立地位。至于富兰克林得到的教育究竟是他的进取心的来源还是结果恐怕将永远是一个疑

问，这两者紧紧交织在一起而难解难分。他完全可能像马克斯·韦伯和其他人所描绘的那样是一个世俗化了的清教主义的活化身，在他的身上体现出了那种内在动力的巨大力量，但人们当然也能发现那些同样具有强烈进取心的天主教徒们以及似乎除了懒散怠惰之外没有什么特点的公理会信徒。不管怎样去解决这一由来已久的争议——18世纪时人和传统之间的相互作用似乎使人无法得到任何最后的答案——但不可否认的是，在殖民地时期的北美到处都呈现出一种积极进取的精神，而这种精神支持了各种形式的教育，既有正规的、也有非正规的；同时这种教育又反过来加强了这种积极进取的精神。人就在这一过程中从赤贫变为巨富。

至少有些人完成了这种转变，尽管人们怀有那种美国式的、人人都能发迹的信念并且许多人也确实如此，但必须明白的是并非人人都能经历这种转变。尽管北美殖民地本身就具有一种开放性，但也和所有人类社会一样，机遇并不均等。对有些阶层来说，特别是那些被奴役的印第安人和黑人，所有机遇实际上都与他们无关，甚至对那些自由的印第安人和黑人也是如此。对于那些奴隶来说，奴隶制本身就是一个巨大的教育体系，或者可以较为确切地把它说成是一种扭曲的教育体系——特意用来灌输价值观念、规范态度和指导行为。奴隶们所拥有几个基督教信仰的语句、甚至还有粗浅的一点职业技术上的文化比起这一体系的强大的决定性力量来说简直无足轻重。这一体系在塑造人格方面从未完全成功，这是由于完全与外界隔绝是无法办到的，是由于在奴隶圈子里总还有着一些留存在记忆中或外来的价值观念以这种或那种方式与奴隶制的价值观相冲突，还因为不管在任何情况下人类似乎都无法完全逆来顺受。但这一体系却极为有效地在殖民地社会中分离出一大批（恐怕要占人口的五分之一之多）在社会事务和教育方面有别于主流社会的人群并剥夺了他们选择的机会。

对于奴隶们来说，几乎没有书可读，没有图书馆、没有学校，也没有富兰克林建立的那种颇有教育意义的团体；开启智慧的大门不仅仅是尚未打开，而是特意使它紧紧关闭，使奴隶们与富兰克林所设想的那种环境隔绝开来。到了殖民地时期结束时，表明这种状况的合理性的那种种族优劣观念已经大致形成，并确保这种观念意识可以对抗美国革命时的所有那些令人陶醉的口号。<sup>30</sup>

注释：

1. *Papers of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13 + vols. ; New Haven; Yale University Press, 1959—), II, 138

2. *Ibid.*, V, 473.

3. *Poor Job, 1755, An Almanack* (Newport, R. I. ; James Franklin, [1754]).

4. *By the Governour & Council*, Boston, September 29, 1690. For a checklist of colonial newspapers published between 1690 and 1783, see Clarence S. Brigham, *History and Bibliography of American Newspapers, 1690—1820* (2 vols. ; Worcester, Mass. ; American Antiquarian Society, 1947).

5. For a checklist of colonial magazines published between 1741 and 1783, see Lyon N. Richardson, *A History of Early American Magazines, 1741—1789* (New York; Thomas Nelson and Sons, 1931), pp. 363—369.

6. *The New—England Magazine*, August, 1758, p. 1.

7. *Advertisement* [for *The Pennsylvania Gazette, or, The Universal Instructor*, October 1, 1728]; *Der Hoch—deutsch Pensylvanische Geschichte—Schreiber*, August 20, 1739; *The New—York Journal*, no. 1424, April 19, 1770, p. 12. In their didacticism, American editors were merely imitating the high art of Addison, Steele, and their successors, one that embraced elements of style going beyond mere literary grace to include modes of argument not unlike secular preaching. The urbane writer



addressing a newly literate audience in essay form was in many respects the eighteenth — century bearer of the word, and, in the manner of his progenitors, his ultimate goal was to convey truth, heighten sensibility, and improve conduct.

8. Prices of Ames's almanacs may be gleaned from Sam Briggs, *The Essays, Humor, and Poems of Nathaniel Ames* (Cleveland, Ohio: Short & Forman, 1890), p. 20 and *passim*. For prices of newspapers and magazines, see Frank Luther Mott, *American Journalism* (rev. Ed.; New York: The Macmillan Company, 1950), p. 59, and *A History of American Magazines* (5 vols.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930—1968), I, 33 — 34. For prices of primers, see Charles F. Heartman, *American Primers, Indian Primers, Royal Primers, and Thirty—Seven Other Types of Non—New—England Primers, Issued Prior to 1830* (Highland Park, N. J.: printed for Harry B. Weiss, 1935), p. 109 and *passim*.

9. *The New England Primer* (Boston: E. Draper, c. 1785).

10. [Mrs. Slack], *The American Instructor; or, Young Man's best Companion* (9<sup>th</sup> ed.; Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1748), "The Preface" and *Passim*. For those who desired an advanced course with an equally secular bent, there was Robert Dodsley's popular anthology of compendia *The Preceptor* (2 vols.; London: printed for R. Dodsley, 1748), with its authoritative articles and extensive bibliographies.

11. Briggs, *Essays, Humor, and Poems of Nathaniel Ames*, pp. 20, 133; and Lawrence C. Wroth, "Book Production and Distribution from the Beginning to the American Revolution," in Hellmut Lehmann — Haupt et al., *the Book in America* (2d ed.; New York: R. R. Bowker Company, 1951), p. 42.

12. *Diary of Cotton Mather* (2 vols.; New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1957), I, 36; *John Dunton's Letters from New England*, Publications of the Prince Society, vol. IV (Boston: T. R. Marvin & Son, 1867), p. 75; and *The Autobiography of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree, Ralph L. Ketcham, Helen C. Boatfield, and Helene

H. Fineman (New Haven; Yale University Press, 1964), p. 171.

13. *Catalogus librorum bibliothecae Collegij Harvardini quad est Cantabrigiae in Nove Anglia* (Boston; B. Green, 1723); Joe Walker Kraus, "Book Collections of Five Colonial College Libraries; A Subject Analysis" (unpublished doctoral thesis, University of Illinois, 1960), p. 114; and Franklin Bowditch Dexter, ed., *Extracts from the Itineraries and Other Miscellanies of Ezra Stiles 1755—1794* (New Haven; Yale University Press, 1916), p. 206.

14. John Mein, *A Catalogue of Mein's Circulating Library* (Boston; [Mein and Fleeming], 1765), title page.

15. *Autobiography of Benjamin Franklin*, p. 142; *Papers of Benjamin Franklin*, I, 209—210; "A Book of Minutes, Containing an Account of the Proceedings of the Directors of the library of Philadelphia Beginning November 8, 1731" (ms. Records, Library Company of Philadelphia), p. 8. Interestingly enough, the collection soon expanded to include scientific apparatus, foossils, and other curiosa, transforming the institution into something of a museum and laboratory as well as a library.

16. *Autobiography of Benjamin Franklin*, pp. 130—131.

17. *A report of the Record Commissioners of the City of Boston, Containing the Boston Records from 1660 to 1701* (Boston; Rockwell and Churchill, 1881), p. 36. Years ago, Robert Francis Seybolt reported in *Source Studies in American Colonial Education* (Urbana; University of Illinois, 1925) that he had found some 200 teachers at work at one time or another in the private teaching of bookkeeping, navigation, and surveying between 1709 and 1775 in the colonies, excluding New Hampshire and North Carolina. More recently, Carl and Jessica Bridenbaugh reported in *Rebels and Gentlemen* (2d ed.; New York; Oxford University Press, 1962) evidence of over 125 private teachers of all subjects between 1740 and 1776 in Philadelphia alone. My own figure for the same period in Philadelphia is very close to that of the Bridenbaughs, namely, 136.

18. See, for example, the vehement attack of a writer in *The American*

*Weekly Mercury*, no. 784, December 31—January 7, 1734—1735, and no. 785, January 7—14, on the grammar masters for ignoring the needs of “trade, commerce, and the business of the world” in favor of a time—honored preoccupation with “the Roman language.”

19. *Papers of Benjamin Franklin*, III, 422—428, 435—436.

20. *Ibid*, pp. 424, 425; Trustees of the College, Academy, and Charitable School of Philadelphia, Minutes (Unpublished mss., University of Pennsylvania, Philadelphia), December 17, 1750.

21. “Observations Relative to the Intentions of the Original Founders of the Academy in Philadelphia,” in *The Writings of Benjamin Franklin*, edited by Albert Henry Smyth (10 vols.; New York: the Macmillan Company, 1904—1907), X, 30.

22. *The Constitution of the Phillips Academy in Andover* (Andover, Mass.: Flagg and Gould, 1828), p. 3.

23. Lewis Morris to secretary, [Summer, 1704]. S. P. G. Letter Books (S. P. G. mss., United Society for the Propagation of the Gospel, London), Series A, I, no. 171; Abraham Lott, Jr., ed. *Journal of the Votes and Proceedings of the General Assembly of the Colony of New—York. Began on the 8<sup>th</sup> Day of November, 1743; and Ended the 23<sup>d</sup> of December, 1765* (New York: Hugh Gaine, 1766), II, 128—129; and *The Colonial Laws of New York* (5 vols.; Albany: James B. Lyon, 1894), III, 607—616, 842—844. The charter is given in its entirety in Elsie W. Clews, *Educational Legislation and Administration of the Colonial Governments* (New York: no publisher, 1899), pp. 256—271.

24. See, for example, the Franklin—Johnson correspondence in *Papers of Benjamin Franklin*, IV, 37—42, 71—72, 74—76, 146—147, 222—223, 260—262, 324—325; and William Smith to Samuel Johnson, [May, 1753], in Herbert Schneider and Carol Schneider, eds., *Samuel Johnson, President of Kong’s College: His Career and Writings* (4 vols.; New York: Columbia University Press, 1929), I, 167—169. Incidentally, the two colleges also undertook a joint fund—raising mission to the British Isles in 1762—1764.



under the direction of Smith and Sir James Jay; see Letters Patent, in *Ibid.*, IV, 231—236.

25. *The New-York Gazette*, no. 592, June 3, 1754.

26. *Autobiography of Benjamin Franklin*, pp. 116—117.

27. *Ibid.*, p. 118.

28. *Papers of Benjamin Franklin*, II, 378—383; and Cadwallader Colden to [William Douglass, c. 1728], *The Letters and Papers of Cadwallader, Colden*, vol. I, in *Collections of the New-York Historical Society for the Year 1917*, L (1918), 272.

29. William Livingston to Noah Welles, February 18, 1749 (Johnson family mss., Yale University).

30. for a poignant recognition of slavery as an insidious system of miseducation for masters as well as slaves, see Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia (1785), in *The Writings of Thomas Jefferson*, edited by Paul Leicester Ford (10 vols.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1892—1899), III, 266—267. In my characterization of slavery as a system of miseducation, I am taking quite the opposite position from Ulrich Bonnell Phillips in *American Negro Slavery* (New York: D. Appleton and Company, 1918), where he argued that the southern plantations were on the whole "the best schools yet invented for the mass training of that sort of inert and backward people which the bulk of American Negroes represented." It is theme to which I shall return in the next volume.

Martin's *Philosophia Britannica*, which explicitly provided for complementary "plain, undeniable, and adequate experiments, representing the several parts of the grand machinery and agency of nature" ([2nd ed.; 3 vols.; London: printed for M. Cooper, J. Newbery, S. Crowder and Co., B. Collins J. Leake, and W. Frederick, 1759], I, 2), was also used at Yale during the 1750's.

32. Note also Governor Tryon's land grant to King's College in 1774, on condition that it establish a Tryonian professorship of law (nothing came of the plan), and Ezra Stiles's proposal for a law professorship at Yale in

1777, reprinted in Charles Warren, *A History of the American Bar* (Boston: Little, Brown, and Company, 1911), pp. 563—566.

33. for the relevant sections in Watts's *Logick* (5th ed.; London: printed for Emanuel Matthews, Richard Ford, and Richard Hett, 1733), see pp. 326—365. See also Samuel Johnson's *Noetica* (first part of the *Elementa Philosophica*) in Herbert Schneider and Carol Schneider, eds., *Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings* (4 vols.; New York: Columbia University Press, 1929), II, 416 and *passim*. Johnson's *Noetica* was used at King's College and at the College of Philadelphia. Watts's *Logick* was used at Harvard in 1746, at the College of New Jersey in 1750, and at Yale in 1778. That with all these changes the provincial colleges left much to be desired is attested by John Trumbull's mordant caricature of Yale in the 1760's in *The Progress of Dulness* (1772—1773), in *The Poetical Works of John Trumbull* (2 vols.; Hartford, Conn.: Samuel C. Goodrich, 1820), II, 7—90.

34. Trustees of the College, Academy, and Charitable School of Philadelphia, Minutes (unpublished mss., University of Pennsylvania, Philadelphia), March 7, 1755, April 13, 1756.

35. *Literary Diary of Ezra Stiles*, II, 338; Benjamin Franklin to Joshua Babcock, September 1, 1755, *Papers of Benjamin Franklin*, VI, 174; and Benjamin Franklin to Jared Eliot, September 1, 1755, *ibid.*, p. 175. See also John Ewing, fragment of a Funeral Sermon on Francis Alison (unpublished ms., Ewing Sermons, University of Pennsylvania Library) and Bird Wilson, *Memoir of the Life of the Rt. Rec. William white, D. D., Bishop of the Protestant Episcopal Church in the State of Pennsylvania* (Philadelphia; Hayes and Zell, 1856), p. 18.

## 第五部分 共和政体

大家都已注意到，我们全都是律师、牧师、政治家和哲学家。同时，我有足够的根据说，所有曾经来过这个国家的正直的、并曾无拘无束地与这里的各行各业人士交谈过的外国人，均会承认在世界上其他任何一个地方从来没有见到过普通老百姓如此博学多才。

约翰·亚当斯





## 本 題 味 共 位 際 正 衆

事最精全印舞，隆意者与精察大  
舞，相同。案学诗咏案前題，融姓，融  
个效长来登曾育退，滋甜鼎的雖虽育  
效已此東天餅天曾共，隨直五的案國  
，人國代隨長對交士人业各行各的里  
式此个一回封册其土界世亦人承会此  
学對此破我百卷画普以隆足育好来从  
。本卷

洪世亚·蘇德

## 引言

当乔治·格伦维尔在1764年3月首次向英国议会提出关于北美洲印花税这一想法时，他几乎没有想到在短短的几个月之后，不仅印花税，而且连英国议会在北美洲的整个权威会遭受到最尖锐的挑战。他所建议的这种税权的具体意见并没有被保留，但是大家都知道他表明了他们的部门考虑到殖民地开拓者的利益的意愿，特别是殖民地开拓者们对欲征之税可能持有的任何反对意见，以及他们愿意提出的任何可供选择的关于税收的更为满意的一些来源。然而，在殖民地开拓者发觉格伦维尔并不真正对那些可供选择的措施感兴趣之后，他们所表现出来的是一种殖民地人民的狂怒的倾泻，这在英帝国的历史记载中是史无前例的。马萨诸塞、罗得岛、康涅狄格、宾西法尼亚、弗吉尼亚和南卡罗莱纳各州均断然否认了英国议会有颁布这一已提出的法规的权力，与此同时，纽约州和北卡罗莱纳州则宣称说他们不受任何一项没有被他们自己代表们所认可的税收约束的权力。许多小册子纷纷谴责这种打算实施的税收是要取消殖民地英国人的权力——詹姆士·奥蒂斯在1764年所写的一本小册子《维护和证实了的英国殖民地的各种权力》名噪一时。许多报纸在它们的各栏目中刊登了关于那个部门的最终意图的可怕恶果，同时演说家们警告说遍及北美各殖民地将要发生的不祥后果。当然，格伦维尔并没有屈服，英国议会不久就通过了那个可怕的法规，并斥责对其权威的冒犯。但是，甚至在殖民地人民抗议下述法令显著逐步升级之前，英国政界就不断地向殖民地的新现象作斗争，这种新现象就是舆论的出现。1764年的税收法令“使得人们在六个月中的思考比他们过在一生

所做过的思考还要多。”奥蒂斯在他的小册子中如此说道。同时，他们所考虑的不仅是关于白糖、糖果和糖蜜等等问题，而是考虑关于权力、自由，同时也考虑政体问题。<sup>1</sup>

在1765年初的几个月期间，在抗议的叫喊声正处于上升的时候，有一个名叫约翰·亚当斯的年龄尚不足30岁的马萨诸塞青年律师在波士顿的团结工会前宣读了他的三篇文章，在这三篇文章中他试图把当时所发生的事情放到更广阔的历史角度上来看。亚当斯在马萨诸塞州法庭最杰出的法官面前演说时，追溯了人类在中世纪时期在教规和封建法律下所遭受到的束缚。只要这两个极可恨的苛政一起盛行，那么人们将处在被奴役束缚的状态之中：自由、知识和美德似乎已从地球中消失，而黑暗的时代则令人窒息地接踵而来。随后，上帝以他慈祥宽厚的天意发动了16世纪欧洲的基督教改革运动。同时，从那时开始直到北美洲的第一批殖民地，知识逐渐在欧洲传播开来（特别是在英国）；随着知识的传播，普通老百姓变得越来越不安分守己了。直到最后，在斯图亚特王朝的君主统治期间，他们完全摆脱了专制。正是在这最伟大的斗争过程中，英国才向北美洲移民的。

亚当斯继续说，那些首先来到北美洲的英国人是聪明有学问的人，他们决心摆脱教规和封建制度。他们带来了拥有一些先人的聪明才智的图书馆；他们建立了一些充满活力的学校；他们采取一切措施来传播知识，普及知识和使知识得以持续下去，同时使社会广大群众的教育成为公众所关注的中心。他们还一举推翻了主教与专制当局的一些机构设施，代之以一种与《圣经》没有矛盾的教堂管理和公民管理，而这是符合人类本性的尊严的。这些做法造就了18世纪北美繁荣昌盛的社会。人民广泛地分享着政治权利，同时通过中小学、大学以及教会、报纸来获取知识。亚当斯宣称：“一个没有读写能力的北美洲本地人，就像是一个雅各宾派的成员或是一个罗马天主教徒是极少会出现的。这就是说，像



一颗彗星或是一次地震极少会出现一样。”“大家已注意到，我们全都是律师、神学学者、政治家和哲学家。同时，我有足够的根据说，所有曾经来过这个国家的正直的、曾毫无拘束地与这里的各行各业人士交谈过的外国人，均会承认在世界上任何一个地方，他们从来没有见到过普通老百姓是如此地博学多才。”上帝之眷顾把美国作为“照亮无知的人和解放全人类中被奴役的那部分人”的典范是不容否认的。<sup>2</sup>

亚当斯认为，由于英国统治集团计划在北美实行主教统治以及封建制，这个典范受到威胁。同时他认为，通过一切公众辩论和揭露的办法来挫败这些计划方案的实施乃是殖民地开拓者的最高责任。

“让我们敢读、敢想、敢说、敢写”，亚当斯最后说：“让每一次决议与罪行的轻重程度在人民中间能唤起他们的注意和激励起他们的决心。让他们都越来越留心于基督教会与法律规定的管理根据与原则。……让教士们响彻着宗教自由的教义与情趣的声音。……让法庭宣布，从遥远的古代所传递下来的‘法律，权力和政权的总轮廓’——告诉世界我们的祖先为保卫自由所做过的强有力的斗争和所做出的数不清的牺牲……在这同样令人高兴的事中，让大学加入到他们的和声中去……简而言之，让每一扇知识之门均被打开并使之通畅流动。”<sup>3</sup>

人们可能挑剔亚当斯过去做过的，但不可能挑剔他对美国人中他的那一代人的辨别能力及美国人他们自己已领悟到的经验。因为他已解释了北美洲人中间知识和权力的广泛普及，而这是来之不易的胜利果实，同时也是上帝为人类所设计安排而显露出来的一种象征。他还表达了要不惜任何代价来捍卫他们的生活方式，反对其远方的统治当局的一些专横的策划。托马斯·霍利斯从他在伦敦的住宅那儿欢呼称赞英国在北美殖民地各省的一切形式的共和体制，他说亚当斯的分析是“北美洲从未见过的最好作品”，

同时，他把亚当斯的分析文章重新在《伦敦编年史》中印刷出来并且还以小册子的形式印出。与此同时，亚当斯的北美地区的同胞们在接着发生的捍卫他们自己自由的斗争期间，以不屈不挠来表现他们对亚当斯的赞同。

（此处为大量模糊倒置的印刷文字，内容无法辨识）

（此处为大量模糊倒置的印刷文字，内容无法辨识）

## 第十四章 礼仪自由

如果人民仅仅信任其统治者，那么其政府便会退化变质。因此，人民才是政府惟一有把握的受托人。同时还为了使得他们自己能保持安全，他们自己的思想必须有某种程度的提高。确实，这并不是绝对需要的。然而，这是基本上需要的。为了公众的教育事业，我们的宪法必须做一次修正。

托马斯·杰斐逊

在洛克的政府学说中，有关政府理应起决定作用讲述了许多，而且这也是合乎情理的。完全有理由说，任何政府都无权让人民服从于它，如果人民没有自由地表示同意服从政府，而在缺乏这种同意的情况时，人民就是“专制势力统治下的直接奴隶”。然而，除非提供和实施了某种已知情并仔细考虑过选择的措施，否则言语与观念便会缺乏含义。洛克在1690年在其所写的《两篇有关政府的论文》中直率地在几个要点上千方百计地来解决这个问题，其中最重要的一个要点是他提出了父母对儿女在教育上的责任。“亚



当是一个上帝创造的在的一开始就能支持与维持下去，而且根据上帝赐予他的理智的规律来规范他的行为。”然而亚当的后代，他们在婴儿时是一无所知的，他们当然在生下来时明显地不可能这样来规范他们的行为，也因此不自由。所以这就为当父母就有责任来为子女的自由、独立自主做好准备，首先，要在他们的儿女尚不能做到时，代其行使判断推理的能力。但是，尤为重要的是，要教育他们，使他们能判断推理。一旦孩子们不靠父母而自己具备了判断力的时候，他们就获得了权力，他们可以明确地或不明确地同意政府，或者，他们确实可以表明不同意政府，如果他们自认为他们自己就他们的同胞而言尚处于未成熟的状态时。事实上，他们已获得了自由、独立自主，确切地说是因为他们已获得了判断的能力。“随后，人的自由、独立自主和根据其自己的意愿来行使自由是基于人已具备了判断力”，洛克得出结论说，“这种判断力能指导人来规范自己的行动，并使他明白，他离可以自由地表达他自己的意愿还有多大距离。若是他还没有取得能指导他的行为的判断力，这时就把他放到毫无约束的自由中去，这并不是让他得到这种他本来应有的自由的权力，而是把他推向残忍的人群中去，抛弃他，让他处于一种悲惨的状态，比人还低下的状态。”

教育的问题，是洛克的政治学说的中心，对此，洛克自己从来也没有坚定地下过决心，即人在多大程度上能够通过教育来具备推理的能力。一方面，洛克一贯的倾向是要分辨出人类的大多数来，及其他一些有自由的人，人类的大多数能从“劳动的学校”中的职业训练中获得最佳效果，并且还可在基督教的原理方面获得一些基本的指导，而那些极少数有闲暇时间的人，他们有可能超越普通的职业与宗教的要求，被培养成为在智力上更上一层楼的人。这种区别在他的“论文”中表达出来了，他在论文中对大多数人所表现出的从理性的基本原则上来说的“无法征服的

愚昧”使他丧失信心，同时在《基督教的合理性》的主张中，他明白地表露出他的观点，他说，绝大多数人是不能“真弄懂”，所以必须“听从”，同时，在他的评论文《智力的指导》一文中，他提出，通常说来，知识与科学“仅仅是有闲暇人”的事业。

另一方面，洛克同样一直倾向要缩小上帝赋予人类的潜力的差别。因而，他在《洛克论文》一书中也主张说“上帝给人们提供了能指导他们所干行业的足够的本领，如果他们愿意并且认真地从事这一行业的话。人们的普通职业是允许他们有闲暇时间的。”同时，他在“行为”一文中指出“有很多能力很低的人，他们能将他们的思维能力、判断力提高到一个很高的水平，并能提高他们的宗教悟性。”他又补充说，有足够的理由指出，他们中的许多人将成为“懂得事理的人和基督徒。”他在结尾时说，作为全能的上帝的普通造物，上帝铸造人类的脑子的原来的模子是相类似的；尽管他们所受的教育不同使得他们在领悟的内容与特征方面产生了巨大的差别，归根到底，人类是生来就有可能成为有判断推理能力的上帝创造物的。

当然，这里所谈到的矛盾与洛克的政治学说中范围更广的矛盾并不是没有关连的，这也促使他在他的著作中有可能同时既支持在英国的辉格党的一些杰出人物，又支持在北美洲的更加革命的辉格党（即独立党）。说到最后，真正具有理性的潜力不仅能决定一个社会里有多大比例的人可以表明他们是真正同意政府的，而且还能决定一个社会里有多大比例的人能积极参与政府的责任重大的举动。同时它也能决定那些参与政府行为的人在多大的范围内能持公正态度，或超越由客观情况引发的实际情况的局限看法，而赞成洛克所看到的作为正直政府的精华的真正自然规律的认识。因此，不足为奇的是，同一个洛克，他既有点像是在18世纪中支配过英国普及教育尝试的慈善学校运动的一个守护神，又能鼓舞像弗兰克林或杰弗逊这样的人所做的更多平等主义的努

力。每一个社会，甚至每一个作者，都从洛克全书中发现了一个特殊的洛克；而美国人所发现的洛克则很像是一个乐观的功利主义者，他似乎维护用双手参加劳动的人不断参与公众事务，这些人也能找到时间来深思熟虑那些人们早就说过的只要愿意去查阅便可获得的那些基本的自然规律。

长期以来有这样一种倾向，即把洛克的著作与共和政体时期的教育传统相联系在一起，同时把他们的学说看成是一种显然由那个时代派生而来的一些思想运动的顶峰。实际上，如果人们仔细阅读17世纪四五十年代的一些主要著作，特别是那些发源于塞缪尔·哈特利布周围的圈子里的著作，那么，这些联系便是很明显的。弥尔顿的自由主义的课程建议确实是洛克著作的前兆，虽然弥尔顿主要关注的完整的和宽松的教育可以适合于人“正确、熟练并从容地完成所有和平时期与战争时期的个人与公众的任务”；而这种完整和宽松的教育不应当成为弥尔顿的更为传统的人文主义与洛克的基本的功利主义相混淆的特许证。佩蒂坚持上层社会阶层的孩子们被教育成为“在他们的未成年的人中的彬彬有礼的人”的主张必然领先了洛克的意见，即他们可被教育成为具有一种或两、三种手工艺的人。裘瑞的教育四个目的——即孝顺、健康、有礼和知识具有与洛克的美德、智慧、有教养和知识有着惊人的相似之处。同时哈特利布在1650年所提出的伦敦的靠乞讨过活的孩子们到贫民习艺所学习的规划方案在许多方面领先于洛克的1697年关于劳动学校的备忘录的意见。

但是，在共和政体时期的教育思想方面有着这样一些组成部分，这些组成部分至少是与以上所谈到的教育思想一样具有重要意义，而这样一些教育思想的组成部分洛克或者是忽视了，或者是不知道，它们之中主要是彻底要求平民教育在国家中应占据新的角色的那些建议。这样，在哈特利布的一些朋友中，佩蒂建议建立“学文化的贫民习艺所”对所有七岁以上的孩子开放，“没有



一个人能因其父母的贫穷和无能力而被排除在外，因为从此这已成为过去，即现在有许多手握着犁来耕地的人，他们有可能被造就成为适合于为国家掌舵的人。”裘瑞认为，所有的臣民均应在其青少年时期在某些学校中进行适合于他们的能力的培养训练，应指派一些督学来监督这些学校的教育进程，来注意关照出身高贵的有教养的人是否缺人照料，注意他们是否已找到了最合适于他们的，他们自己满意的几种工作，或是在联邦中当文职官员，或是自动地被聘用，或是被培养成为能教其他有关慈善事业的一些学科，或者被聘为预言家。”同时，詹姆士·哈林顿所反映出的观点已被许多小册子、请愿书与期刊杂志所广泛采纳，大大超出哈特利布的范围。他于1656年在《大洋洲的联邦》中争论说，一个政府的兴旺是与其对青少年教育密切相关的。所以对青少年的教育，就不仅仅是当父母的责任，而是管理公共事务的地方行政长官应当适当关心的事。因此，所有9岁到15岁年龄段的孩子均应有到一贯制学校里去上学的自由。穷人的孩子应免费去上学，而其余的孩子则由其父母提供学费开支。作为地方行政长官的责任则是提供足够学校让保证父母能送他们的孩子去这些学校上学，使孩子们不断地上进。

洛克已意识到这些争论的范围应当仍是有疑问的。而他选择不处理它们是有重大意义的，这不仅是因为可以进一步地表示出他自己的自由主义的性格，而且还因它可以用文件记载来证明，他所传达的自由主义的传统是多么地具有选择力的，至少是从清教徒时代传下来给他的。

## 二

在1693年的早期，当《关于教育的一些思考》一书问世后没有几个月，有一个爱尔兰的洛克崇拜者，名字叫着罗伯特·英尔

斯沃斯的，在1694年出版了一本题为《1692年关于丹麦的报道》的小册子，这本小册子是注定要引起大西洋两岸的相当大的兴趣的。意图成为探究专制主义的不加任何做作历史的小册子——莫尔斯沃斯认为一个缺乏自由的国家就是一种疾病，像任何其他疾病一样，需要仔细加以研究，以便确定一种合适的疗法来进行治疗——所以，这本小册子同时也是一种历史分析，一种政治评论和一种自由主义说教。但事实是不可能单独从书名上辨认出来的。《关于自丹麦的报道》是一本论教育的专题论文的小册子，它论及到英国古代的和现代的教育形式，同时也论及到不少关于丹麦的古代与现代的教育形式。

莫尔斯沃斯于1656年出生在都柏林，他是具有克伦威尔倾向的一个富有商人和地主的儿子。他先在家里、后来到都柏林的特瑞尼蒂学院受教育，他接连不断地设法对付他所惹起的詹姆士二世的愤怒并赢得了奥兰治的威廉的欢心，威廉在1689年很快把他派往丹麦，先是作为私人使者，后来在1692年则作为正式的大使。在他第二次寄居期间，莫尔斯沃斯似乎是已激怒了宫廷，结果被国家驱逐出境，他的《报道》也就成为在某些方面倾泻着一个心怀不满的辉格党党员在他曾喜爱过的王室的反复无常的统治下写的愤慨的小册子。但是这本小册子从一开始便远远不止是倾泻不满，因为作为英国共和政体的一个炽热的赞赏者的莫尔斯沃斯，他对自由在英国受到了侵害而悲痛，同时他也因自由从丹麦消失而悲痛。他的小册子显然是他所看到的在他的家乡自由已恶化了的情况而他要把它扭转过来所做的一种努力。

《报道》一书的序言实际论述了良好的教育与正义政府的不可分割关系。

希望自己及其子孙后代能获得自由、幸福的富于思考的英国人会很快发现，莫尔斯沃斯很肯定地说，自由的获得需要依赖于对青少年的良好教育，而这种教育要有内容充实的措施，同时自

由的获得也要依赖于有维护我们的政体的内容充实的措施，这个政体是建立在实实在在的自由和自由的自然本原的基础之上的，是建立在原来的正式契约之上的。莫尔斯沃斯在讨论到青少年的良好教育时，对当时的英国教育的实际情况进行了严厉谴责，特别谴责了把教育置于牧师的指导与控制之下的这种现实。莫尔斯沃斯说，大家清楚地知道，那些“信奉罗马天主教教义的国家”，他们依靠神父、教士把青少年教育成为奴隶；他还说，大家还没有充分认识到的则是，那些信奉基督教新教的君主们几乎也在以同样的教育过程开始从事于把青少年教育培养成奴隶。他指出，“人们只需要到欧洲大陆去旅行一下，就会意识到，由于外国的君主们认为他们所感兴趣的是臣民们应毫无保留地服从，所以依赖于君主而生存的神职人员们，为了他们自己的生存的缘故，必须促进君主所感兴趣的事，这样就使原来建立在公众自由基石之上的青少年教育在近年来成为由那些专门要破坏这一基石的人们来掌握了；他们也必须这样做，除非这些神职人员违背其自身的命运，把他们对教育掌握控制的这个角色让位给真正的爱国者。”

莫尔斯沃斯坚持认为，“良好的教育是一种对专制暴政的瘟疫的巨大的解毒药剂。”但是，良好的教育经常涉及到自由、法律和爱国主义及理性与正义这些大的原则，而这些原则均应是一切自由政府的核心内容。古代的人已很好地觉察到这一点并把学校交付给热心于公共事业的哲学家们来办，这些哲学家们把自己献身给教育事业，他们教育学生具有心灵上的美德，使他们懂得要尽到自己对国家应尽到的义务，并教育学生要维护法律的尊严并维护公众的自由。与之对比，莫尔斯沃斯把所见到的耶稣会的修士们作为典型的例子并指出，现代的在中小学和大学中的教士阶层，他们满足于做那些旨在强调语法的精确性和文章风格的优雅的事情，而忽视或极少注意改进学生的判断能力，教育学生热爱正义、尊重自由，他们赞成把学生永远培养成为盲目服从于当局



的人。

就莫尔斯沃斯而言，他认为，丹麦、瑞典和德国之所以教授神学教育的课程是为了他们专制主义的政府，而一个民族如果要维护它的自由最好是使它的教育更少一些修道士的道德与要求，更多一些非宗教的教育以致力于自由社会的政治需要。“同时，我不得不相信，”他在结尾时说：“如果在我们的学校里，我们的青少年均能理解书的作者所要表达的含义，同时他们也理解懂得书中的词句的意义、句子的结构；如果我们能给他们以完美的谚语格言，并且向青少年推荐历史学家们所推荐的一些历史人物的高尚品德，让他们反复掌握并把这些历史人物的高尚品德深深地印入他们的脑海中去，同时也把真正的语法知识和优雅的词句深深地印入到他们的脑海里；如果我们在大学里相当注意给他们提供高尚的和丰富的学习内容；如果在此之后又能及时地让他们知道、了解他们自己的国家的一些法律和事务，把他训练成为有高雅的谈吐和具备国内的有用的知识的人，然后当他们的思想已开始成熟时，当他们的青年人的热度已逐渐减弱、头脑比较冷静时，当他们的判断能力已足够成熟，能发表一些意见和见解时，把他们送往国外学习。我说，我只能相信，通过这种教育方式，有了一种对事物的非常适度的理解才可能创造奇迹，同时在经受其他一些政府的章程、法规的充分教育指导后而回国，就会使得一个人能更坚定地来维护他自己。”

由于莫尔斯沃斯教诲说已呈现出有交出自由的这种危险，所以他的《报道》一书在北美殖民地中被人们广泛地查阅参考。同时，人们也查阅参考阿尔杰依·悉得尼所著的《关于政府的演说(1698)》一书，悉得尼是莫尔斯沃斯和殖民地开拓者们非常尊敬的人，他在书中描写了一种能造就出聪明、精干的悉得尼式的公正、正义国家骨干公民的教育模式。然而，不管人们多么了解莫尔斯沃斯（同时也不管人们多么了解哈林顿和悉得尼），“真正辉

格党人”的传统，正如共和政体的思想所涉及的那个传统是由两本选集在殖民地中更为广泛地传播开来的，这两本选集虽然莫尔斯沃斯也曾插过手，但大部分文章却是约翰·特伦查德和托马斯·戈登写的。

特伦查德与莫尔斯沃斯是同一时期在三一学院上过学的，虽然现在还没有证据证明他们两个人确实曾经在都柏林见过面，或者他们在17世纪90年代期间在伦敦交往之前究竟是否曾经见过面。作为一个受过正式训练的律师，同时又是一个自己有着独立收入的男人，特伦查德是一位对各种常备军的直言不讳的批评家，因为他认为这些常备军是与自由政府的一些原则天生相冲突的。在1719年他开始与托马斯·戈登合作，托马斯·戈登当时是一个年轻的苏格兰人，可能受过一些法律上的训练，后来在伦敦教授过各种语言，戈登先是以各种不同的题目写了很多政治方面的小册子，后来，他出版了名为《独立的辉格党人》的周刊，随后，他又以《加图的信件》的形式撰写并发表了一系列的随笔和文章。《独立的辉格党人》和《加图的信件》后来便以书的形式出现了，并且在18世纪期间经常被重印，或者以合刊本的形式或者以散发单行本的形式出现在大西洋两岸，在费城至少出版了前者的两个完整的版本，在1724年和1740年从波士顿到北美东南部塞芬那光秃秃的大草原的北美殖民地这一带的报刊上刊登发表了数不清的摘录、引语、参考书目和连载。最后，他们为北美殖民地开拓者们构成了在18世纪期间的最充分和最通俗的“真正的辉格党人”的一些具有代表性的说明性讲话与文章；他们对北美殖民地各州的种种方面与其所走的道路产生了不言而喻的深刻影响并对当时的一些政治上的大事件也均产生了强烈的反响。

再没有像《独立的辉格党人》和《加图的信件》这样能够通过教育的讨论来闪耀出它们反对教权主义的光芒的了。编辑们惧怕的不仅是中学和大学中的“罗马天主教”，而且是教派的任何

一位牧师。辉格党人在书中伤心地写道：“古代的人是由哲学家所教导出来的，而现代的人则是由牧师、神父教育培养出来的。哲学家认为把他们的学生教育成为尽可能地对他们的国家来说是有用的人才，这是他们的责任；而牧师、神父则拟把他们的学生教育培养成为像他们自己一样是屈从的、阿谀奉承的人，他们只是对他们的现存秩序感兴趣。”请看莫尔斯沃斯！但除此之外，除了来自牧师、教士的控制而带来的一切苛政和伤害之外，还存在着一种错误的学习方式所造成的祸害，即用没完没了的玄想以及经院的礼仪来代替批发商、技工、零售商和年轻的绅士们的有用的知识和心领神会的交谈。请看洛克！真正的美德、智慧和有教养的风度并不是从修道士般的学者和思想已僵化了的卖弄学问的人们那儿学来的，也并不是从中学和大学那儿学来的。真正的美德、智慧和有教养的风度的获得是来自于活生生的世界各地，来自于读书和沉思默想，来自于与各种各样的人士的交谈与交流。它们是源于已深思熟悉过的经验，源于能确定事实的判断推理能力和能对判断推理能力起作用的准备就绪的意志力。同时，也只有这种更为广泛的教育是对自己的人们有价值的，它可以给予他们以自由；而由牧师、神父所提供的教育则只会是对于自由的侵蚀，或者，更有甚者，是密谋策划用来对自由的压制的。这些责难无疑使赞同辉格党的殖民地开拓者们显露出他们对这些责难的极高地美好赞赏，开拓者们发现特伦查德和戈登是如此与其休戚相关，而牛津和剑桥则是如此地与其相隔遥远。

### 三

在北美经常阅读特伦查德和戈登著作的广大读者中间，很少有人像纽约市的威廉·利文斯顿、小威廉·史密斯和约翰·莫林·司考特那么劲头十足。以出身或是能力的任一项尺度来衡量



这三位一体式的人物，他们均年轻而有智慧、都曾在耶鲁大学受过教育、都曾是长老会教义的支持者、都曾从事过法律方面的职业、喜欢舞文弄墨，同时他们均有决心要为殖民开拓地的文化贫乏枯竭做一些事情。利文斯顿是三人中的岁数最大的，他生于1723年，是利文斯顿庄园主菲利普·利文斯顿的第六个儿子。他在纽约州的首府奥尔巴尼的舒适悠闲与富裕的环境中被抚养长大，他的父亲指定他去学当律师，因为他的父亲总是对其家庭所拥有的财产的不断增长着的要求很在意。但是在学当律师这方面，威廉·利文斯顿令他父亲失望，他更喜欢纯文学而不是法律，并且他发觉在政治上可以使他得到满足而在商业企业上却不能。

确切地说，利文斯顿是何时开始与史密斯和司考特认识的，现在并不是很清楚。为了不与写“对米瑞尼亚学院的总体设想（1753年）”的威廉·史密斯相混淆，必须注明小史密斯生于1728年，是纽约一位杰出律师的大儿子；司考特则比小史密斯还要小两岁，是纽约一位富商的独生子。这两个较为年轻的男人无疑是在耶鲁大学相识的，而三个人同时见面是在纽约发生的无数次社会大事件中的一、二次事件上。但很可能，这三位一体式的人物的真正形成是在史密斯的父亲大威廉·史密斯的律师事务所，在那里他们三个人均一度当过大威廉的法律学徒。这也是非常肯定的，他们在那里策划过在殖民开拓地中他们的文化复兴计划，谋取一些年长者对他们的支持赞助，诸如像大史密斯和杰出的律师詹姆士·亚历山大，在亚历山大的律师事务所中曾一度努力工作过并取得了几个成果。其中一个成果就是在1748年他们所组织的“增进有用的知识社团”这一非正式的文学俱乐部——但却被其非议的人起了一个“圣贤的哲学家们的社团”的绰号。另外一个成果则是在此之后不久建立起来的纽约社会图书馆，这个图书馆是由捐助者集资捐款建成的，对普通的公众开放。还有一个成果则是开办“独立论坛”。

要开办“论坛”的思想似乎早在1749年便形成了，当时利文斯顿给他耶鲁的一个同班同学写了一封信，信中说“要尽快计划出《观察家》周刊，设计发表一些小品文，用以校正和我们同时代的市民的品味和用以提高他们的思想境界。”当时史密斯和司考特一块参加制定计划，当时还有一个名叫威廉·皮尔迢尔·史密斯的利文斯顿在耶鲁的同期同学也一块参加了计划的制定，但是后者充其量只是有时给刊物投投稿、提供点捐助。无论如何，三年的时间过去了，这时这个计划才开始结出丰硕的果实，而在此期间，刊物的模式还做了一次重要的更改，从原来的《观察家》更改为《独立的辉格党人》和《加图的信件》。对于个中原由人们只能猜测。这些原因尽管很有可能出于气质上的考虑——因为文章的风格以特伦查德和戈登的泼辣而尖刻的风格为中心，但这些原因更可能是出于实质上的一些考虑。因为1749—1752年间对纽约事务的批评话题不仅是宗教性的，而且是政治性的。同时《独立辉格党人》的反教权主义与纽约城密切相关，更与纽约拟成立的学院关系密切。

早在1749年，利文斯顿就已发出一个立法行动的呼吁，想要成立一所学院，其方案题目为“在纽约州拟建一所学院的方案的一些严肃认真的思考”。这一方案有九页长，对很快就要席卷这一新学校的剧烈的宗教争论没有给予任何的暗示，以经过斟酌的平实语言来阐明其论点，即主张一种“公立的学习院校”的“数不清的优势”。当立法机关在1751年为大学任命学校理事，而结果是大部分被任命的理事均为英国教会的成员时，当三一教堂提出建议立契约出让相当数量的土地给学校的理事们——他们中的某些人就是那座教堂的成员——在学校的校长必须是英国圣公会教徒的条件下，形势急转直下。殖民开拓地的一些不信奉国教的派别，首先是长老会教徒，看出了这个提议的结果，校长的职务将由彻底的英国圣公会教徒来接管，便预感到不仅仅是大学，而且

整个政府机关都在殖民地总督德·兰西和他的在地方议会的信奉同一宗教的人的领导之下。因为利文斯顿，史密斯和司考特认为，一个“非常凶恶的暴政”正在形成之中，并最终在北美殖民开拓地建立英格兰式的教会——主教管区，主教，等等。对利文斯顿他们来说惟一的选择是去直接地面对它或是去忍受其后果。”

这就是《独立思考者》赖以问世的政治、宗教猜疑与争论的背景，几乎没有什么可奇怪的，《独立辉格党人》作为聪明灵巧的典型给编辑者们以深刻的印象。第一期是在1752年11月30日出现的——这一天碰巧是利文斯顿的二十九岁生日。利文斯顿承诺，他几乎是以特伦查德和戈登的精神，以一种坚定的，不受任何党派控制的改革运动来支持自由并反对众所周知的罪恶和堕落行为。《独立思考者》声称“简而言之，一句话，我将敢于试图来改革我的国家的各种弊端，并指出凡是可能趋使其兴旺和趋使其增加薪俸的途径。”随后的几期涉及到不公正的国内货物税的税收政策，受宪法约束的君主立宪政体的好处，自由地向殖民开拓地移民的愚蠢（特别是许多重罪犯自由移民到了殖民开拓地），出售公众办公处、事务所的危险和涉及到那些为了自己的利益而批评《独立思考者》的人们。

1753年3月，《独立思考者》把注意力转向对已有设计方案的学院的检查。这一时间的安排当然不是偶然的。学院的理事们请求人们对学院的性质和课程设置提些建议，当时，至少有一个叫威廉·史密斯的人提了建议，他是德·兰西的一个朋友，他提出要推荐英国国教的一个成员来担任院长的职务。期望对未来的学院有可观的影响，《独立思考者》极力主张，所有新教派别的人仍将在一个安全平等的基础上被允许在学院任职，学院应建立在州议会众议院的法令的基础上而不是建立在英王的宪章的基础上，学院应置于民众的监督管理而不是基督教会的当局的监督管理下，院长应由学院的理事们的大多数选举产生并对学院的理事们



负责，学院不应有任何特殊的宗教的职业，学院的行政工作人员与学者们保留他们自由选择的权力来参加任何一个新教的礼拜堂作礼拜，学院不应有神学教授，而且学院的全部课程表中不应设有有关神学方面的科目，学院的教职员工们应有权到图书馆不受限制地借阅到他们所想借阅的所有的书籍。“所以，让我们努力让学院建基于有一个充分的、丰富的、普遍通用的计划之上，”《独立思考者》结论道，“不要让文学的活动中心，诗人的住所，科学的发祥地被转变成为抱偏见的人的修道院，迷信的聚居地，似鬼的暴政的温床和犹太法学博士难懂的话的学校。仅是州议会就应给如此重要的学校以指导。学校在州议会人员的手中比在某一党派人员的手中会比较安全，或相对地比较安全，因为某一党会立即发现它渴望有对学校的支配统治权并对其余的人作威作福、称王称霸。”

据此，《独立思考者》很快便回到了教育这一主题，它首先发表了一篇关于在州以下的县建立中学的必要性的文章，说这便能给学院提供学生的生源（顺便提一下，这是一篇《独立思考者》没有能抗拒诱惑的文章，因为文章极力主张以“丰富的和普世的”宗教的基础作为学院的基础），然后又在另一篇文章中极力主张说，这对学院是惹人注目、富有魅力的，如果学院能在绝对平等的基础上向一切教派的学生打开大门。而且，有证据证明编辑们拟在随后的几期多登载有关学院方面的文章。但是在发行了1753年11月22日这一期后，这一期刊便中止出版发行了，而且再也没有重新出现过。

现已很难测定《独立思考者》这一期刊在教育政策发展方面的影响了。从短期看来，在1754年英王室特许成立英国王国学院和选举塞缪尔·约翰逊担任院长似乎是意味着《独立思考者》的行动计划的失败。然而，这所学院早年呈现的宗派主义痕迹更多地来源于《独立思考者》的专栏，而不是来源于约翰逊安排的全

部课程，因为有证据表明约翰逊的英国圣公会教义对于学院的日常生活来说影响是很轻微的。更为重要的是《独立思考者》可能已为几年之后所建立起的纽约州州立大学奠定了基础，使这所大学行由普通民众来控制其整个教育系统。利文斯顿和他的合作者们肯定已提出了许多作为这所学校中心本质的一些原则，是否这些原则实际上在这所学校的未来起到了它不可少的应起到的作用，则仍是待猜测而没完全得出的结论。

#### 四

这纽约的三位一体在一开始时是把《观察家》这一充满生气的期刊当着他们的模型，以此来校正支持他们的公民的品味并提高这些公民的思想认识。随后，为了与不断变化的形势相适应，他们又改变初衷转向《独立的辉格党人》。在波士顿的一个大约在同时期的决定却走向了另一个相当不同的方向。在那里，书商塞缪尔·埃利奥特和约书亚·布兰卡特决定有必要出一种期刊，这种期刊刊登可以超越时间的大事，“相当于各种知识与学识的宝库，既严肃又能令人愉快，有教导意义又有趣，提供给公众许多选择来很好地消化、领悟和理解人和事物”，并把这期刊起名为《北美洲杂志和历史记事》。然而，这期刊的典型并不是《观察家》而后又以《独立的辉格党人》作为代表的带有强烈政治气息的变形物，却是情调愉快的种类繁杂的以《绅士杂志》及其竞争对手《伦敦杂志》作为代表的变形物。表明一种重要的背离最优秀的阿狄生和斯蒂尔的版式，该期刊是由当时最主要的期刊杂志的合成物编辑而成的，所显示的不是在每一期中的单一的原始的小品文，而更像一种各色各样的再次印刷的散文、诗歌和新闻的精神粮食，此外偶尔也刊登原始稿件。这就是《北美洲杂志和历史的记事》为它自己所采用的版式并取得了显而易见的成就，在多才多艺的杰

里米·格瑞德雷编辑的领导下，它保持了相当长一段时间并能保证质量。

1746年1月的《北美洲杂志》刊登了其所有者、现在是波士顿的印刷出版商罗杰斯和福勒的一个通告，他们希望，杂志能对读者有教益并对企业的财政稳定有所贡献。抢先出版的是“经邮寄”的《摘要，关于在北美洲不列颠移民的开始时的状况，其进步的改进以及其现状，历史上的和政治上的》，这篇文章的作者为“W. D. , M. D. ”，但很快便由鉴别家们辨认出这个“W. D. , M. D. ”就是波士顿的一个医生，名字叫威廉·道格拉斯。一年以后，这份期刊终止了，不再作为单一的邮寄刊物印刷出现了，但是邮寄刊物最终又死灰复燃地再次出现了，并且十分有趣地是，还有已停刊了的期刊的封面。到了1749年，期刊分为36个部分呈现在公众面前，出版商仍决定去掉各自的封面，把它们装订成为单独一册。后来，在1750—1752年期间，期刊又增加了26个部分，以同样的方式在随后也装订成单独的一册，但这个计划由于道格拉斯在随后一年的逝世而被终止了。到1775年，这一期的伦敦版出现了，第一次把这两卷重新印刷成为相同一致的版式。

道格拉斯本人是一个在天主教的兴趣方面，在广博的知识方面和在有信心的见解方面着迷的研究者。道格拉斯生于1691年，出生在苏格兰的哈丁顿郡的吉福特镇，后来在爱丁堡接受教育，在那儿他找到了一个一流的医学教师阿奇博尔德·皮特凯恩，并在他的个别指导下学习，后来他又到莱顿和乌特勒支医学院去完成他的医学博士学位。他在1712年获得学位之后，曾一度在巴黎和佛兰德的医院工作后，后来便回到英国，希望在英国开办一所有利可图的医疗诊所。通过他的朋友伊利基亚斯·伯格斯的介入，在此后不久他便决定移居到马萨诸塞州，在这个新的北美洲大陆中碰碰运气。结果曾一度被推选为马萨诸塞州州长候选人的伯格斯特最后改变了他的主意；但道格拉斯却继续按道格拉斯的计划前进。



他在1716年横渡大西洋，饱览了诸殖民开拓地（甚至还参观访问了英属与法属的西印度群岛），然后定居扎根在波士顿，在那里结识了从高到低的各种身份的充满生气的朋友们，赚了大量的钱，并把钱精明地投资于土地，同时积极地参与北美洲殖民开拓地的一些大事。道格拉斯的整个一生是个爱好写作已成嗜癖的作家，他和纽约的朋友盖德瓦拉德·戈尔登在漫长的岁月里保持着大量的通信（这可以追溯到他们在英国爱丁堡的那些日子），广泛地给《新英格兰报》撰稿，并出版了许多小册子，这些小册子的主题涉及的内容很广泛，从接种、预防注射的智慧一直到通货膨胀的经济学理论。确切地说，他什么时候开始决定写他的《摘要》的时间并不是很清楚的。道格拉斯习以为常地收集关于可以感觉到的种类繁多的主题的各种各样资料，诸如正史、土地边界、天气、出口和进口、宗教的习俗、糖业生产、渔业和植物学。上述内容无疑许多都是他个人的兴趣和陶冶，是以一种18世纪的特有的方式来进行的。但是，明显地，有些朋友极力主张他组织并出版他的资料“为了公众的利益和为了将来的历史家们使用”，或许在18世纪40年代的某一时候他屈从于他的朋友们的一些议论，决定如果没有什么有能力的努力能为将来提供资料的来源，同时也能用以校正对大西洋两岸涉及到北美洲殖民开拓地的生活与人物特征的异乎寻常的错误印象，他提供摘录他的一些资料出版。其结果是，这不仅仅是首次由一个居民的观点所写下的不列颠北美洲的通史，而且也是美国独立前英属13州殖民地见解的策略摘录集和道格拉斯的怪癖言行录。

总的说来，《摘录》是冗长的，组织得很不严密，满是冗长而离题的语句和一些教条主义的格言。但它同时又闪耀着犀利的洞察力和独立的判断能力。在靠死记硬背的虔诚来转化异教徒的年代，道格拉斯却争论说，大部分对印第安人的布道工作是失败的，本来布道工作“需要旅行，劳动和吃苦耐劳：可是一般来说英国

人不是用基督教的美德来转化印第安人，而是教他们欧洲人的一些恶习；比如，介绍给他们使人喝醉的酒，为了私利，他们分发给印第安人的浓酒比给予印第安人的福音还要多；因此英国人已经毁了不少印第安人，并且还可能要继续毁掉更多的印第安人，比以前西班牙人毁掉的印第安人还要多，以前的西班牙人是使用他们的不人道的、令人憎恶的残忍来毁掉印第安人的，他们是在信仰改变的名义下来毁掉印第安人的，他们毁掉的是印第安人的躯体而我们毁掉的却是他们的躯体连同他们的精神意志。”道格拉斯通过观察了解到约翰·埃利奥特花费了许多时间把圣经翻译成印第安语，但是只有极少数有文化的印第安人去阅读它。大卫·布莱纳德则至少拿出了时间和艰难的尝试去旅行并生活在印第安人中间，但是这位“真诚和热情的传教士”却仅发挥了一种“微微热心的心灵上的转变”的作用。而就罗马天主教传教士们而言，他们已做好了充分准备全身心地投入到他们的工作中去，但是人们也可以认为他们在传播福音的同时也获得了贸易的机会和获取了国家的利益。同样的尖刻批评被引向了宗教的争论者们（“各宗教之间的论争和相互揭短激发了人们的才智，使人们倾向于用自然宗教〈宣称以人的本性为依据的宗教〉来控制管理人类自己并断言说，所有的宗教都是好的，宗教教人类行善”），被引向了急躁的、热心的说教者们，以及较老的、较固定的群体中的福音宣传协会的一些教区长（“他们被派往我们的一些州的首府和我们的一些州的最富有的、最文明的一些城镇；仿佛这设计和计划的制定是为了使那些能容忍的、严肃认真的、文明的不信奉英国国教的异教徒们能转变他们的信仰，直至他们讲究作礼拜的仪式）。

其他在教育方面的一些观察评价在整个《摘要》中也大量地存在着，其中包括对哈佛大学和耶鲁大学相当准确的描写（同时也提及在弗吉尼亚和新泽西的两所别的学院），有几个强有力的介绍，介绍了在新英格兰的传播福音协会的传教士们将他们的努力

从转化不信奉英国国教的异教徒转变到了为建立一些州以下的县一级的供白人及印第安人的孩子们上学的劳动学校，介绍了对伯克利主教决定的尖锐批评，批评他拟把一所规划好的大学设置在百慕大群岛，介绍了关于如何培养孩子的长篇评论文章，风格很像他的同辈人洛克医生，提出道格拉斯关于健康的处方（“我不允许他在摇篮中摇晃婴儿，我猜想这样震动会使他的头脑变弱，而其结果必然会削弱他的判断力”），他对语言教学提出建议（“在他满5岁以前，他的确能清楚地用我所熟习的五种语言说出并背诵主祷文，希腊语，拉丁语，英语，法语和荷兰语”）同时，一种迷人的理想主义的问题教学法传达了与道格拉斯任何一个单独的文件一样多的独立见解（“问题：你是什么时候出生的？回答：我是1745年7月25日出生的；但是我是怎样被创造的，我是怎样来到这个世界的，我已经忘却了，同时我也讲不清楚来龙去脉。”）

或许，最有趣的是，以下这段简短但具有综合性的关于公立教育的计划，很明显它是以前英格兰的实践作为其典范但又无疑地超过了在新英格兰的实践：

就青少年的教育来说，在每个镇或区应有一所或更多一点的公立学校来教他们读英语、写和算术；在每一个郡一级城镇应设有一所学生经学习能精通已不流行的希腊语与拉丁语的中学，要追索希伯来语的根源可能就要靠一些神学院。有关城镇和农村的学校要由季会议来批准；在每个州，一所著名的学校或是大学，后来被称为文、理科大学的则需由立法机关管理。同时，在北美大陆殖民开拓地的中心附近（因此不是在百慕大群岛，伯克利博士的计划），建立一所大学或专科院校由移民委员会来管理。这所大学或专科院校教授年轻的绅士们神学、法律、医学的专门知识并教授他们现代的商业和旅游用的法语、西班牙语和荷兰语；并教授其他的难度较大的数学学科、纯文学等等，同时绅士们还要学



习会骑高大的马，学习击剑和跳舞；从中小学到大学，从大学到旅游，从旅游到做买卖，都是一种自由教育的一些阶段，但是为了取得效果，旅游这个环节是经常短缺的。

在每一个郡（县）级城镇中将设立一个教养所来强迫懒汉们习惯去干一些活儿；提供给懒惰的穷人们一些活儿去干，比单纯地去养活他们是一种较好的施舍行为；同时县里也应有一所为老年人及体质虚弱的和医治不好病的穷人而设立的救济院；但首要和格外需要的则是要为穷孩子们设立一所孤儿院。这些孤儿或是父母已死了，或是父母没有能力来供养他们，所以这些孩子就变成了全体国民的孩子，为了不让他们成为游手好闲的人（学习与写作的孩子们除外）而把他们培养成为有手艺的劳动者：通常这些孩子可以立约给适当的主人当学徒或仆人，男孩子到21岁，女孩子到18岁，由县法院或是三名法官的法定人数一致通过来立约。

归根到底，现在很难准确地了解到在大西洋两岸中的哪一边吸收道格拉斯所积极收集到的资料更多一些并忠实地表明见解《摘要》。至少在1755年之后又印刷过两版，1757的波士顿版本和1760年的英国的版本。人们可以这样来假定，道格拉斯的《摘要》继续并广泛地引起人们的兴趣。但是，无论如何，由那些事实上确实读过道格拉斯的著作的人去思索，经思索后他们所实际发觉的道格拉斯的思想可能会是更有意义的。在这里，回忆当年道格拉斯提出自己的理论并被人们广泛地公认他是一名北美殖民地的时事评论员，他一直在寻找对北美殖民地作为一个整体来认识的这样一种观点是十分重要的。而在他的著作中的所有的毛病（顺便提一下，这些毛病均已被他同时代的批评家们所清楚地看出），他采取的姿态是给他的观点提供根据，以便他的这些观点能在他的身后仍继续持续下来。这想必会使许多北美洲殖民地开拓

者去考虑他的教育方面的一些建议，他们作为本地人要保留他们的这种特殊考虑来考虑这些建议，他们均是对这个地域很熟悉的，所以能懂得他所提出的关于教育的建议。

## 五

没有证据证明托马斯·杰斐逊拥有一份道格拉斯的《摘要》，虽然没有任何迹象表明杰斐逊是否曾读过道格拉斯的《摘要》，或者，如果他真的读过的话，《摘要》到底对杰斐逊产生了什么影响。在道格拉斯和托马斯·杰斐逊这两个人之间所提出的关于教育的一些建议有显著的相似之处，尽管这相似之处来源于他们之间的相互影响的可能性与来源于他们共同的阅读的可能性一样多。然而，即使这样我们也很难洞察清楚，道格拉斯本身是很爱好读书时做脚注作为附言，而不是轻易抄袭而欠别人的情。道格拉斯说：“没有一个人能追究我说我是个剽窃者”，道格拉斯认为这样说他的《摘要》才是合适的，“摘要是我自己所观察到的，是记者们的一些有益的意见，是由作者们所认同的，取材于一般社会的实际记录。”而谁是这些很好的道格拉斯与之观点较一致的作者呢？除了极少数已提到的，在宗教方面的洛克，在教育方面的蒙田，在马萨诸塞州政治方面的马瑟，和在有关医学药物方面的彼特凯林和西登汉之外，其他的道格拉斯与之观点较一致的作者则不可能确定。

至于杰斐逊，我们了解的要多得多，在他对道格拉斯表现出兴趣之前，对古代的作家已有较彻底的了解，主要是对柏拉图，尤里皮德斯，西塞罗和维吉尔并对文艺复兴时期的不朽作家有深刻的认识，著名的有伊拉斯谟、莫尔、马基雅维里、博丹和莎士比亚；他更容易与现代的自由主义的评论家们熟识，从哈林顿和西德尼到洛克、莫尔斯沃斯、特伦卡特和戈登，以及很重要的他们

的同时代人，法国的孟德斯鸠。的确，鉴于他对天主教教义有着特别的兴趣和他惊人的阅读范围，这是很重要的，使其运用培根的普通知识的典范来把他的藏书按目录分类并把著作按部属类目列入——关于杰斐逊的问题不是要如此多地去找出他的思想来源于何处，而是要确定杰斐逊的具体思想来源可能在哪儿。

杰斐逊生于1743年，是弗吉尼亚州一个蒸蒸日上的种植园主的儿子，他有足够的幸运来接受北美洲殖民地给他提供的通过正规学校的形式对他进行教育并得到有益的经验。他在家庭外面所接受的最早期教育是在苏格兰人威廉·道格拉斯牧师的个别指导下进行的。显而易见，这位道格拉斯对拉丁文知之甚少，而对希腊文则知之更少。但是早在1758年，当杰斐逊十四岁时，他开始到詹姆士·莫瑞牧师办的航海测量仪学校学习，莫瑞是个很有能力的教师，他能培养教育他的学生一生均对古典经典著作感兴趣。两年后，杰斐逊进入到威廉与玛丽学院学习，在这所学院里他主要受到另一个名字叫着威廉·斯摩尔的苏格兰人的教育。威廉·斯摩尔是一位自然哲学教授，他引导杰斐逊不仅要学数学和自然科学，而且还要和威廉斯堡的头面人物接触与认识，特别介绍他与乔治·怀斯认识，随后杰斐逊跟乔治·怀斯一块学习研究法律，在介绍与副州长弗朗西斯·福方奎尔认识后，他的公务爱好对于杰斐逊开始了解大量的有关弗吉尼亚州的政治生活是太有意义了。通过与这些人相识，杰斐逊进入了培根、牛顿与洛克的思想世界，杰斐逊认为这三个人是“迄今为止，世界上最伟大的三个人，这是不容置疑的，”并进入弗吉尼亚州的中上阶层的政治世界，普遍的法律和天赋人权的学说在那里为人所熟知并视之为当然。在1760—1770年那些年月里，在威廉斯堡的哲学家和政治家均活跃起来，他们互相起作用一直影响到以后的半个世纪，他们促使杰斐逊成为美国启蒙运动的完善的化身。

杰斐逊最早关于教育的思想是在通信联系中阐明的，著名的



是极少数几封谈及关于他在威廉斯堡上学的情况的信（“藉助于上大学，我认识的人将更加广泛，今后可能对我很有帮助”），他还在1771年8月3日给他未来的姐夫罗伯特·斯基普韦斯写了一封很长的劝告的信，为一所基础私人图书馆推荐图书（“对于子女孝顺的义务，借助于读《李尔王》效果要比读一切至今所写出过的那些枯燥无味的伦理学与神学书籍的效果与印象要深刻得多。借助于读《李尔王》给子女关于要孝顺的教育是生动活泼的和持久的。”）。杰斐逊关于教育的一些想法后来在1776年弗吉尼亚州的宪法里他所拟的几个草稿中显露出来，在所有的草稿中均包括“宗教见解的充分和无约束的自由”的条款和新闻出版自由（顺便提一下，这些条款并没有被州宪法采用）。但是一直到杰斐逊作为弗吉尼亚州州议会委员会的一个成员，与乔治·怀斯，埃德蒙·佩德列顿，乔治·梅森和托马斯·卢德威尔、李一块修订1776—1779年间州的一些法律时，杰斐逊的一些观点才更成熟地形成了。确实，人们发现在杰斐逊代表州委员会所起草的几个方案中关于教育的思想在此后均被采用：他自己后来对乔治·怀斯说，《更普遍地传布知识》这一议案独一无二地在整个所已提出的法典中是最最重要的一个措施。

这一说法本身可能是一种夸张，虽然不可否认这一议案体现了杰斐逊的纲要的一个决定性的组成部分。1774年以后的五年是杰斐逊政治上和学术上发展具有关键性的五年，杰斐逊所已草拟的用以指导弗吉尼亚州的代表们参加即将到来的全体代表大会的某些观点突然间被公布，在他不知道的情况下作为《对大不列颠北美洲各种权力的看法的摘要》发表了。基于一种自然权利的不容置疑的学说，它坚持英裔北美洲殖民地开拓者们有与国家分离的完全自由，这种自由给他们提供了机会（洛克的同意论）并建立“在这样一些法律和规章制度下，很可能会促进公众的幸福”的新社会，《摘要》大胆地否认了英国议会有干预北美洲殖民开拓地

内政的权力。接着，在两年之后，美国独立宣言又重复许多这样的主张，又清楚地阐明了关于民权学说声明，即“人人生而平等，他们都从他们的‘造物主’那里被赋予了某些不可转让的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，所以才在人们中间成立政府，而政府的正当权利，则系得自被统治者的同意。如果任何一种形式的政府变成了损害这些目的的，那么人民就有权利来改变它或废除它，以建立新的政府，这新的政府必须是建立在这样的原则的基础之上，并且按照这样的方式来组织它的权力机关，庶几就人民看来那是最能够促进他们的安全和幸福的。”然而，像莫尔斯沃斯和像孟德斯鸠，他们教导说在一个共和政体的政府中如果要使人们能支持先公后私的美德就需要动员全部的教育的力量，杰斐逊则很清楚地知道这些话如果缺乏广泛的公众的理解则是空洞的词藻。正是通过这个《更普遍地传布知识》这个议案，在1779年采取了与其相适应的一些措施，杰斐逊通过这些措施找到了启动公众的觉悟的途径。

这个议案的序言部分是十分冗长的，但是这个序言是重要的，值得人们完全来引述它：

然而，不管是怎样可靠的政府形式，这些政府形式被认为比其他的形式更能自由地来行使它们的权利以保护个人方面的天赋自然的权利。与此同时，这些政府形式也能较好地被监视以防止衰败堕落，可是到目前为止，经验还表明，甚至于在这样一些最好的政府形式下，总有一天，在慢慢运转的过程中堕落成为暴政；同时，人们相信，防止这种情况发生的最为有效的方法是，就能够实行的而言，要启发一般的人民群众的思想觉悟，尤其要更多地让他们了解历史上的提示过的一些事实，从而使人民群众掌握其他一些时代和国家的经验教训，这样人民群众便有可能了解各式各样的野心，并立刻采取行动来运用天赋的自然权力来战胜各

种野心家们拟达到的目的；鉴于这通常是真的，即人民群众会是最幸福的，如果法律是最好的，并得以最好的实施，而且法律的构成是明智的并且能公正地予以实施，法律之能否公正地实施，在很大的程度上要依赖于那些制定法律和实施法律的人的聪明才智。政府应当为增进人民群众的幸福提供方便，天赋予人民群众天资与美德，政府应担负起责任给人民群众提供有价值的丰富的教育，并保卫其公民的神圣的权力和自由，不应考虑其财富、出身或是其他附属条件或一些境况；但对于那些为数较多的无力支付教育费用的伤残人员中的贫困者和贫困的孩子们，他们的天赋适合于形成并且也愿意成为社会上有用的人的，最好还是寻求由大家来出钱来支付其教育开支，这要比把一切幸福有可能交托给缺乏道德的与坏人要强。

基于这样一些主张，这个议案提出了把州划分成为几百个区，每个区有一所学校提供阅读、写作、普通算术和历史（包括古代的、英国的和北美洲殖民开拓地的）的教学，为这几百个区的所有失学儿童，不论男女，免费提供三年的教育，而三年之后的教育开支则应由自己支付，这项免费的教育经费将由税收来支付，并由人民群众的代表们来实行监督。这个议案更进一步提出了在人民群众的监督下在州里建立二十所中学，在这二十所中学里要提供拉丁文、希腊文、英语语法以及高级算术计算的教学，这些学校将吸收已取得相当学历的学生，让他们缴纳适当的学费入学，同时也吸收低一级的一些学校的一些最聪明的毕业生（这些毕业生的父母太穷了以致不能给他们提供这一附加的教育费用）入学（在这些毕业生中每年要进行一次细查测验，以达到去除掉他们中间的“最不具有指望的天资与气质”的学生的目的）。最后，这一议案还提供了每年从这些中学中选拔出十名能获奖学金的学生保送到威廉与玛丽学院继续学习深造，由公家提供他们三年的教育、



食宿与服装费用。杰斐逊在 1785 年在他的《弗吉尼亚州札记》中说：“整个教育方案的最终目的将是要使州里的所有孩子们能受到阅读、写作和普通算术方面的教育，每年造就出十名优秀的有创造能力的学生，让他们学习希腊文、拉丁文、地理以及高层次的算术计算；每年再造就出另十名更为优秀的学生，除了学习上述科目外，还要学习他们具有天分的那些学科；对于家庭比较富有的孩子们，其教育费用由他们自己来负担。规定这一原则的总的目标在于：提供出一个可供多年实施的教育方案，使之适合于每个人的能力与具体情况，并能指引他们去获得自由与快乐。……但是对于这一原则规定的一切展望再也没有比这个更为重要、更为法律所认可的了，即使人民群众能获得安全的生活，因为人民群众是他们自己的自由的最终卫士。”

在提出《更普遍地传布知识》的议案之后，作为明显补充的是这样一个议案，即《威廉与玛丽学院的修正议案》，它有三重含义：首先提供给学院更多的可靠的税收款项，同时采取赋予立法机关权力的办法来选择学院的巡视视察员使之更直接向公众负责，而这些巡视视察员是不会受到由原来的宪章所施以影响的王室或基督教会的束缚的；第二，扩充学院的全部课程内容，使之包括伦理学与美术，历史与法律，数学与医学，自然哲学与自然历史和古代的与现代的各种语言；第三，改变对印第安人教育的教授方法——即所谓的布雷斐顿教授法，它是根据罗伯特·博伊尔的遗嘱而建立的，即组织一个传教团，其最初目的是要调查研究印第安人几个部落的法律、语言、宗教与风俗习惯。紧跟着学院的议案之后还有另一个措施，即准备在里士满建立一所大的公立图书馆，由州议会众议会指派巡视视察员来监督这所图书馆。

法典的教育部分的还有另一个法令，这个法令的出现也是具有重大意义的，它就在建立图书馆的议案之后：这就是建立宗教自由的议案。根据这个宗教自由议案的条款，它公开声明，在良

好的问题上采取强迫、压制的手段是与基督教徒的品性相违背的，没有人“将被强迫去或支持任何宗教的礼拜、场所或去支持任何一个牧师，也没有一个人因为他的宗教上的见解与信仰使其身体与财产受到法律的制裁、受到限制、骚扰或是使之加重负担或者承受另外的厄运；但是所有的人均有信奉宗教的自由，并藉助于争论来保持他们在宗教问题上的见解，同时这将同样地一点也不缩小、扩大或影响他们的公民权力。”把宗教的自由议案看作在本质上与其他的一些教育措施是不可分开的就是承认杰斐逊的纲要的某些基本原则：首先，假定那些需要教育以得出宗教的真理的人与那些需要教育以取得政治上的聪明才智的人是极其相同的；第二，坚决主张人们探求动机的这种基础教育更主要地来源于州立学校，而非来源于州所资助的一些教会；第三是相信，鉴于知识的广泛传布，宗教真理的事业应当允许所有的教会在其私人权力内传播教义，这才是最合适的。

必须说明的是，虽然杰斐逊并不像他的导师洛克，似乎对于外界的不良影响不太关心，但却从未在任何地方怀疑过家庭在年轻人教育方面所起的作用。杰斐逊确实想做的就是教会所享有的权威和资源转移到学校手中，认为学校是进行社会教育的最佳机构，至少在它的公众性和系统性方面来说是如此。虽然如此，但应补充说明的是，杰斐逊认为，公民教育最终是发生在学校之外的，由自由活跃的新闻出版界所烘托渲染的那种公共事务的参与活动将在这种教育中起到关键作用。和富兰克林一样，对于杰斐逊来说，在生活的舞台上所受到的自我教育是一种根本性的教育。

有意思的是，杰斐逊在公民资格问题上持有一种极为宽容的看法，在所提出的一条法规中规定所有出生于本地或迁移到本地并留在那里的白种人都应被视为公民。但肤色限制却十分苛刻；尽管他反对奴隶贸易，承认奴隶制的惨无人道并支持逐步解除奴隶制，但似乎他并不准备接受给予黑人以完整公民资格的做法，认

为他们在智力和身体素质方面十分低下。这并非虚构，他在《更普遍地传布知识》法案的条款中把他们排除在外，虽然他原来曾表示对一个黑人教育计划发生过兴趣，这一计划要求“根据他们的天赋用公费教育他们学习耕作、艺术和科学”，准备把他们作为开拓者送往任何地方。当然，杰斐逊对黑人的态度比起那些18世纪70年代的弗吉尼亚人——也许主要是白人——来说要宽厚仁慈得多；但比起约翰·伍尔曼或安东尼·贝尼泽特的人道主义的平等观来说还有差距。

最后，应当说，杰斐逊的教育纲要，在他开始提出建议后的若干年期间，在弗吉尼亚州的议会中的遭遇并不好。仅仅是宗教自由的议案通过了，并且是经过七年激烈的政治争论之后才通过的。其他的三项措施在其原始的形式时便被打入冷宫，虽然杰斐逊会竭尽全力在他的政治生涯的余年寻求法律来指引以达到其相似的目标。杰斐逊本人有一次与华盛顿谈到《更普遍地传布知识》的议案，说这个议案已被代表们热烈地接受了，“以后看来只有极度地悲痛了，因为我们的这些智谋策略被阻止了，以致不能实现这些智谋策略，甚至是在战争期间。”但是在若干年之后，有一位颇有洞察力的英联邦时事评论员威廉·惠特从更为本质上陈述理由说：“有一个多么能给共和政府稳定和确实可靠的荣誉的计划在这里啊！如果你问我，为什么这一计划从来也没有被采纳，作为一个外国人，我只能回答，这一议案得以产生的那种综合看法和强烈的爱国主义并未成为全国人民的共识、也未在有投票权采纳这一法案的人中流行。此外，我看不到任何可能的理由。”



## 第十五章 政治与教育

就我们对政治的兴趣而言，也许我们是比天底下任何其他民族拥有更全面的知识的民族，在我们中间每个人均阅读书报杂志，所以非常容易在其所处的环境中，有闲暇来谈及进步，来获取信息资料。

本杰明·富兰克林

虽然《公众大事》以失败告终，但它的出现标志着北美洲殖民开拓地的教育里程碑的某些重要的东西。它不仅是关注着第一次“引起我们注意的、值得做报道的一些事情”的这样一个月刊，而且它也从信息资料的“最佳源泉”中源源不断地进行着有用的报道。更确切地说，在本杰明·哈里斯的事业心的潜意识中很清楚地体现公众和公众事务的思想观念，而这种观念促使他寄希望于《公众大事》能导致这样一个结果，即“各个地方的公众，包括国内的和国外的，均有可能对公众事务的周围环境有一个较好的了解，而这不仅能使这一月刊能一直指导公众的思想行动，而且还在有些时候能有助于公众事业和公众参与有关方面进行协商谈判”。这个公众事务的思想观念在1690年的英裔北美洲人的世界中才刚刚开始萌发，同时处于最佳发展状态，但是这一思想观

念的确具有最深远的含义，它与英裔北美洲人的政治所形成的特色紧密相关，同时它也与在这种政治中公众的意见所起到的特殊作用紧密相关。虽然，人们从某一期已公开发表的《公众大事》中仅能收集到有关哈里斯的观念形成的实质和他的文章实在是风格的风毛麟角，但是《公众大事》的公开出版，则因其迅速地被禁止的事实而给人们留下了异乎寻常的印象。

哈里斯自己的背景是有趣的也是非常简明扼要的。他曾经在1679年的短暂的英国国会中表示赞成当时的沙佛兹伯里伯爵和辉格党党员们的政治见解，并于同年着手创办《国内情报交换》：或《从城市和乡村来的消息》（后改为《英国国家信徒国内的情报交换》），此刊物由他坚持出版，直到1681年被禁止。他还出版了许多煽动叛变的小册子，至少其中有一种小册子曾导致他的被捕并使他当众蒙受侮辱，而后又被关进了监狱。同时，最能显露出当时特征的是他在科恩希尔的伦敦交易所附近开了一家咖啡馆，在那里他和志同道合的辉格党党员们弥补了他们从报刊及小册子所学到的东西的不足，他们在言谈中交换了关于天主教的阴谋诡计的情报。随着1685年詹姆斯二世就位为国王，他的处境就更加危险了，于是他决定到北美洲去避难。他在1686年的秋季抵达波士顿，开办了一家商店，兼营印刷与售书的业务，并在1690年把这家商店也转变成为一家咖啡馆。此时，哈里斯给波士顿带来的便不仅仅是一份辉格党的报纸，而且能为辉格党党员们提供发表见解的完整装备：报纸、印刷所、书店和咖啡馆。虽然他本人在1695年英国关于印刷法的规定的法令期满终止之后回到了伦敦，但是他所开创的事业在北美殖民地与他志同道合的辉格党党员中的重要性是不会被人忘却的，并在与他们的敌人的斗争中，他的功绩也是不可磨灭的。

当然，党派政治在1700年定居于北美洲的英国人的世界中，相对来说是一种新的现象，任何公众之所以信仰党派政治，是因

为公众可以被一种或另一种政治导向所影响。但是，随着大约占人口三分之一的成年男子在英国有资格参加选举和在北美洲殖民开拓地甚至有已超过人口的三分之一比例的白种成年男子有资格参加选举，由于所有的人都能享有财产的私有权，因此就更有必要在那些想要行使他们权力的人与那些给予他们权力的选民中间进行互相对话了。当辉格党的理论家们谈到“人民”时，他们所指的就是这些选民，而不是那些没有选举权的“乌合之众”，这些从属于所有派系斗争的“乌合之众”，所有的派系也包括辉格党人，一有机会就常常会利用这些“乌合之众”来达到自己的目的。而正是针对这种选民，他们大部分已经有文化，而且越来越有文化，政治家们竭力对这种选民经常不断地倾泻他们的论点并向他们进行宣传。在此过程中，民众与更为传统的占据领导地位的杰出人士形成了并肩战斗的局面，同时在他们之间的互相影响中，占据领导地位的杰出人士不可避免地要起变化，最初是在他们的举止行为方面，最终则是在他们的人员组成方面。结果出现了一种政治上的国民，他们的事业就是公众事务，这个事业的很重要的一个方面就是要继续不断地形成公众舆论。

在这种情况下，新闻出版就变成了对民众教育具有决定性的重要工具。因而对新闻出版界运作的传统的制约就越来越被那些要谋求获取权力的人看作一种时代的错误。在英国，反对对新闻出版界和要求给新闻出版开绿灯的整个想法至少是开始于共和政体时期，当平等主义者和独立派教徒的论文宣称要有良心的自由和谈论的自由权利已证明对国家构成危险时，当时约翰·弥尔顿在《最高法典》中大声疾呼，“要有根据良心来了解、来表达、来争辩的自由权力”——至少对于基督教新教徒而言理应有这种自由权力。这种反对意见也已被洛克在其《随笔》和《论宽容的信札》（1689，1690，1692）中重申过，它是洛克关于人的理解力的不完善和有偏袒的主张的一种推论。但是约翰·特伦查德和威廉



·戈登在其《加图的信件》也叙述新闻出版自由的问题，在这方面，他们反对的不仅仅是新闻出版界事先要经过批准和审查，而且是新闻出版事后犯有诽谤罪的起诉，除非是在一些极罕见的案件中，在这些案件中对作者指控的合法性不能得到证实。要是没有言论和新闻出版的自由，《加图》在《关于诽谤罪的论述》中断言说“野蛮性、迷信、不公正、暴政和最愚蠢的无知便会很快地在世界上蔓延开来。”

殖民地开拓者们阅读了《加图》中关于诽谤罪及所有其他方面的一些文章，同时由于报纸在18世纪中数量增加了——取消了1704年的一种，1720年的三种和1730年的8种——新闻出版和政府之间的冲突变得尖锐起来了。比如在英国，最初是为了优先的许可证而斗争，也正是这个问题成为1722年詹姆斯·富兰克林与马萨诸塞州的州议会发生冲突的主题。由于写了关于政府对一艘海盗船的不理不睬态度的文章并且在北美洲大西洋沿岸地区被报导出来，富兰克林以冒犯最高当局罪而被捕入狱。他的弟弟本随后便为富林克林的《新英格兰报》以赛伦斯·道古德的假名写了一篇通讯，在这篇通讯中他详细引用了从《加图》摘录下来的有关论述新闻出版自由的议论。

詹姆斯·富兰克林服刑期满，但在几个月之后一个大陪审团拒绝起诉他未经许可就进行印刷出版，这个信号标志着在北美洲新英格兰地区有效的许可证制度的告终。

此后，论战转向了对煽动性诽谤罪的刑罚，而在著名的1735年的曾格案件中，这个问题是待裁决的。曾格是一家名为《纽约周报》的报纸的印刷出版商，这份报纸是同詹姆斯·亚历山大、威廉·史密斯（威廉·利文斯顿曾在威廉·史密斯的办公室受过律师的训练）、刘易斯·莫里斯和里普·范·丹在1733年作为反对威廉·考斯比州长的统治管理的一个喉舌而开始创办的。1734年11月17日，约翰·彼得·曾格被捕，逮捕状上指控他“印刷并出

版了几种煽动性的诽谤报刊，并要求取缔题名为《纽约周报》（包含有国内外最近的一些建议、忠告）的报刊，因为在这些报刊中刊登了许多有助于在这个殖民州的民众中间引起宗派派别纷争和惹起骚乱，有助于燃起民众的心中怒火来藐视其陛下所属的政府，因此，大大地扰乱了社会安宁。”亚历山大和史密斯自愿当曾格的辩护律师并很快把辩护转变成为一场对统治者州长这一方的政治攻击，因此，他们很快就被州长亲自指定为首席法官的詹姆斯·德·兰西取消了他们的律师资格。他们的职务由费城的安德鲁·汉密尔顿所接替，汉密尔顿是亚历山大的朋友，他是一个很有才干的而且善于雄辩的人，他曾因在宾西法尼亚洲反对有财产的诉讼的一方而获得了名声大噪。当这个案件在1735年8月4日进行审判时，汉密尔顿的雄辩奏效了；在仅仅几分钟的审议之后，陪审团重新裁决为无罪。

确实是汉密尔顿的雄辩起了作用，因为这个事件的法律是清楚的，即，曾格既然印刷过反对统治者的一些主张的刊物，他的合作者们可以证实这是真的，如果陪审团发现曾格印刷过——而且毫无疑问曾格确实印刷过——那么，陪审团可以认为曾格犯有煽动性诽谤罪。然而，汉密尔顿却胜诉了，就是在政治争论中，公民们有一种天然的权利来反对他们的统治者滥用权力，这种批评意见使得统治者仍要负起他们对于滥用权力的责任，使他们感觉到滥用权力所要付出的代价，而惟一能抑制、制约批评意见的应该是事物本身的真实性。

同时，毫无疑问陪审团也没有失败，由于汉密尔顿看到了这些原则，而这些原则特别适用于远离英国政府所在地白金汉宫数千里之外的一个殖民地的。

曾格的案件并没有终止在殖民地中起诉煽动性的诽谤罪，特别是在有关揭露立法程序的困难领域方面。但它的确促进了新闻出版自由，至少陪审团可能被说服来支持这种自由。同时，这

种自由使得新闻出版在 1765 年印花税法案通过后的十年危机期间有足够充分的自由来充当民众的有力的教育者。在 1765 年，英国议会通过了向北美洲殖民地开拓者首次征收直接税的法案，而且这种税对于报纸、小册子、年鉴和只印有一面字的宣传品以及法律上的文件、保险单据和许可证、执照等类似的东西均要征收。因此，印刷商既有思想上的不满，也有经济上的不满，钱袋与政治联系到了一起，使印刷商无法克制自己。“对于北美洲的自由来说，这是幸运的”，大卫·拉姆齐在他的《美国革命的历史》（1789）一书中写道，“即对于报纸征收了很沉重的印花税。当已不受政府当局影响的印刷商们逐渐地站到了争取自由的一方，他们也就不太注意事业的利润了。印花税公开在政治思想上对印刷商进行了侵犯，而后又预示着他们在经济上要大大地减少收入，这就激起了他们的愤怒，而积极地站到了反对政府当局的一方。”

这种积极的反对立场，在印花税法案正在考虑的年份期间，是非常清楚的。1765 年 3 月 22 日，反对印花税法案突然达到了空前高涨的程度，因为在这一天，这一法案得到了英国皇家的同意，接着在这一年的 11 月 1 日，当法案已列入计划生效时，反对的气氛又一次达到了空前高涨的程度。确实，新闻出版对政府当局的攻击是如此迅猛，以至到了 8 月份就形成了强有力的势力，促使下层民众为了反对印花税而进行了一些示威运动。当 11 月最终到达时，出现了一些没有贴印花的报纸，公开无视立法。同时，另外一些人公开宣称，他们宁愿死而不愿去贴印花，并宣称暂时停止发行其报纸。还有其他的一些人，他们采取这种或另一种逃避的手段来避免他们对政府当局的屈从。

1766 年，当消息传来说，英国国会已取消了那令人憎恨的法案时，印刷出版商们便从中敏锐地意识到他们所已行使过的权力——同样地，律师们、商人们以及煽动、帮助并向民众助威喝采的民众领袖们也敏锐地意识到了这一权力。因而不仅仅给朝向



独立的运动的紧要关头的政治联盟打下了基础，而且也给在北美洲殖民地中民众的教育与民众的政治之间的新型关系打下了基础。

新闻出版在激发革命方面所起的作用由大卫·拉姆齐写了一篇大文章很好地进行了论述。在这篇文章中大卫·拉姆齐发表了这样的见解，即在独立的过程中“笔和新闻出版具有与剑相同的作用”，并通过摩西·奎特·泰勒的有权威的著作以及菲利普·戴维森、亚瑟·M·施莱辛格和伯纳德·白林三个人的一些分析，这一见解被流传了下来。站在教育的高度来高瞻远瞩，这种作用有几个方面值得评论。首先，一旦美国独立战争时期的亲英派从他们的辉格党批评家那里学会了宣传的技巧，就会造成对政策的活泼的辩论，政策本身指导了殖民开拓地的民众，同时也对这些民众进行了宣传。其次，随着宣传的兴趣的迅速提高，报纸、小册子、年鉴和一面印有印刷字的宣传品的发行量也在不断增长，这表明从来没有那么多的人能阅读到从来没有过的那么多的报刊资料。在这个过程中，实际阅读能力不可避免地要增进政治上的阅读能力，而反过来也是这样。第三，这些报刊资料被人们口头传播给没有文化的人，同时也被人们以印刷品的形式传播给有文化的人，通过地在酒馆、小旅馆和咖啡馆的各种不同的形式非正式集会甚至更为正式的自由拥护者的集会上进行传播。第四，随着报刊资料传播的不断增长，新闻出版本身也在转变。因为作者们和出版商们互相竞争，他们用可能达到的最大的影响来获取最广泛的听众与读者。因而，随着说理的政治上的争论，出现了讽刺性的论文、煽动性的社论、劝告信、暴行传闻、诬蔑性的攻击、有所指的漫画、醒目的大字标题、挑衅的版画、鼓舞人心的诗和爱国歌曲。同时，也因而出现了一种具有独特风格的北美式的英国辉格党的教义，它是一种明显地置根于西德尼、哈林顿、洛克、莫尔斯沃斯、特伦查德和戈登的自由主义的教义，但是显然带有

北美殖民地政治经历的色彩，同时也是一种强调直接代表制度而不是实际上的代表制度的思想观念，这种观念主张英国议会的有限的管辖权，主张人民应具有他们应有的、不可转让的权力和基本的主权，和由此而派生的人民对于各种形式的暴攻和压迫具有抵制、反抗的责任。

最后，由于从来没有出现过如此多的公众关注一些具体的特殊问题和迹象，新闻出版界在创建北美洲殖民地社会团体方面起着关键作用。社会团体是建立在一种越来越多地交换消息、越来越多地对共同的难题有深刻的认识和对共同的事业有越来越多的见识的基础上的。在1767和1769年之间，在北美洲殖民地的23种用英语语言文字出版的报纸当中有19种刊登了约翰·迪金森的《农民信件》，同时还出了7种小册子的版本，根据卡尔·F·开耶斯托所做过的估计，读过《农民信件》的人接近8万人之多，遍及北美洲各殖民地。7年之后，托马斯·潘恩的《常识》在1776年1月10日出版后的三个月共销售了十万册，后来可能大约总共销售了50万册——而这是在一个人口为250万人的北美洲殖民地售出的。“我从来也没有见过如此高明的极为诱惑人的成果，”查尔斯·李在谈及潘恩写的小册子时给乔治·华盛顿写信时说：“如果我不错的话，这小册子是与牧师们的超常的愚蠢和干尽坏事同时发生的，而这给了大不列颠致命的一击。简而言之，我自己完全相信，根据这些论据，分离是必要的。”是否潘恩真正地使李信服了，或者用摩西·科特·泰勒的话来说，潘恩只是向李解释了他自己的良心和感觉，还有待于进一步地讨论。不管是哪一种情况，潘恩均使李受到了教育，同时也使李的这一代同胞们受到了教育。

富兰克林有一次曾说过“印刷出版商受过这方面的教育，他们相信，当人们意见不同时，双方都有相同的便利条件使他们的不同意见被公众听到；而且当真理与谬误均能被公开对待时，真理总是要胜过谬误的。因此，印刷出版商愉快地为那些给他们优厚待遇的处于争论双方的作者服务，不管他们本人在争论的问题上是站在那一边。”像许多印刷出版商一样，富兰克林写了许多稿子发表在他印刷出版的报纸和年鉴中，同时，他也和其他印刷出版商一样，不时地利用他的印刷出版社印刷发行小册子或发表他自己的计划建议。但是，实际上像所有的印刷出版商一样，他把大部分时间和精力都奉献给了印刷出版其他人的著作，不仅仅因为为了印刷出版商的面包和黄油不可避免地要印刷出版一些教科书和立法的诉讼程序，而且也印刷出版了演说讲话和宗教的讲道以使自己能把对社会的传统说教的责任得以付诸实施。对这些印刷出版物而言，印刷出版商的工作本身要求他们自己能达到教士们、学者们及当时与日俱增的律师们的知识水平，正是这些人组成了北美洲殖民地的知识界的核心。而富兰克林的断言是十分正确的，即通常印刷出版商是为那些付给他们的钱多的作者们服务，富兰克林忽略了再加上一点，就是出版商仍也为这样一些作者们服务，即他们付给印刷出版商的钱比较少或者根本什么也没有付给，但是他们的观点深深得到印刷出版商们的赞同，而且印刷出版商们也颇愿意为他们的观点广为传播。这是不足为奇的，辉格党的印刷出版商证实了他们特别愿意接受辉格党的作者们，并且，尤其是在后半世纪，他们发现辉格党的作者们在教堂、大学和政府机关里更为普及的立法班子中的人数比之以往任何时候都更加多了，这些地方正在逐渐成为辉格党学说的繁殖场所，而辉格



党的印刷出版商和作者们也正逐渐成为辉格党学说的传送者。

即使在教堂中习惯于专心工作的人，他们在教堂中也很难使他们自己和现实所发生的政治问题脱离，甚至历史的惯例和尖锐的要求要他们脱离政治，他们也不可能脱离。牧师作为北美洲殖民地的社会最有学问的部分，不可避免地要接触到从大不列颠和欧洲大陆那里传播来的新思想观念，然而这些新思想观念可能在乍一出现时看起来是何等地有吸引力或者是何等地令人厌恶；同时，由于大部分辉格党评论家的思想是清清楚楚地建立在人性、社会的正义和过美好的生活的基础上的，牧师们便被迫地要与这些评论家作斗争，不管牧师们愿意或者是不愿意。接着，牧师也按照惯例做了许多在英籍北美洲人的社会中报纸所能接受的一些事，特别是通过报纸来印刷一些正式的声明，公布一些有权威性的事实和有用的情报；同时牧师也继续在当地的社会中通过报纸来做这些事，这里既有正确的一面，也有与新闻出版进行斗争的一面。因此，由于牧师的工作的真正本质，牧师就被卷入到政治中去了，牧师不仅变成了传播英国政见的媒介人物，而且变成了连接特有的北美洲殖民地各种见解的媒介人物。

比如说，早在18世纪的初期，在新英格兰，马萨诸塞州艾塞克斯县切贝可的公理会牧师约翰·怀斯，利用马得斯的建议把地区的行政联盟引入公理会教堂的行政机构，参照《人的生存与政府》的基本原则，从中找出那些对教堂的组织看起来是合理的原则来。以贵族塞缪尔·普芬道夫作为他的主要向导和代言人，怀斯把人描绘成本来是处于一种尚未开化的赤裸裸的状态，人是“在上帝的统治下的自由出身的臣民，他只对上帝本人效忠。”从原来人的状态那里民众的政府出现了，这政府不是上帝创造出来的，而是人的理智、合乎人道和理性综合创造出来的。民众政府出现的理论基础是人有需要来防范他们的同胞们以保护他们自己；而民众政府的主要基础是契约，这种契约可以赐予政府以主

权，同时要政府允诺服从于契约的规定。因为上帝在《圣经》中并没有规定要成立什么特殊形式的政府，契约可以是君主政体的政府，贵族统治的政府，民主的政府或者也可以是混合形式的政府（不列颠就是典型，它是一种建立在高尚的民主上的有规可循的君主政体，是“世界上最合理的”），怀斯本人对民主的偏爱是没有错误的，它通过国家中的代表商议会和通过在教堂中的公理会教派自治主义来实现民主（如同1648年在坎布里奇演讲中所提出的）。怀斯在结尾时说：“当然，如果耶稣基督确定在他的教堂里建立任何形式的权力机构是为他的教堂的安全和为了每一个成员的利益的话，那么他便需要使这个政府能敢于作出选择，至少使他的人民能避免别人对他们进行欺骗的危险和一些特殊的人物对他们采取专横措施的危险。而这就如同日光那样地一清二楚，再没有其他种类的政府能比一个民主的政府能达到此目的。”

不管怀斯的分析是何等的精彩和有力，特别是对于后来的一些民主主义者——怀斯在他所处的时代中是有点被冷落的人物；甚至于那些倾向于同意他的观点的同时代人都非常可能发现他对原来的教堂的类似做法要比他所引用的普芬道夫的话更具有说服力。然而，25年之后，情况便发生了明显的变化。一方面，新英格兰人变得对社会契约理论更加熟习了，另一方面对宗教信仰复兴运动也更加熟悉了；而在这两方面的相互影响之中，辉格党的解释就变得越来越中肯了。因为，无论宗教信仰复兴运动还起了什么其他方面的作用，在教堂聚集了许多新近来的热心的信徒。他们高度意识到他们与耶稣基督是平等的团契契友；他们在精神上逐渐脱离老者并离开他们比较固定的定居地带，这本身就是向当时存在的宗教秩序的挑战；并迫使像加尔文教派和阿明尼乌教派的教徒一样的教徒们去重新考虑州的类别和教堂的性质，和这个州与另一个州，这个教堂与另一个教堂之间的关系。顺便提一下，所有这一切均比印花税法危机的发生要早得多，同时宗教信仰复

兴运动还引起了公众的一些争论。

比如，在1747年，康涅狄格州新灵光教派的教长纳撒尼尔·亨，他是耶鲁大学毕业的，是宾西法尼亚州东南部一城市瑞丁教区的牧师，他在立法机关前作了题为《政府要考虑到福利事业》的选举讲道。他讲道的中心内容是民众从国内宗教的压迫那里获取自由的权利。亨在其长篇的讲道中说：“自由是新英格兰的特征和光荣，让我们祈求上帝赐给他们自由，并珍视和改善它。”饶有兴趣的是，两年之后，康涅狄格州麦迪逊的旧灵光教派牧师乔纳森·托德利用他的选举讲道来严厉批评他的更加热情的教友们，批评他们涉及到英国国教的牧师的背信弃义的固执主张。他谴责说：“我听说有人对牧师进行指责，指责他们在宣传煽动叛乱的理论方面起带头作用并且对权威采取不服从的态度……我不怀疑，但它的确对民众产生了不幸的影响，它鼓励许多民众去藐视政府，去谈论职位高的人的罪恶。”

在马萨诸塞州，查尔斯·昌西在1747年警告地方行政官员们说，他们的主要责任之一“是要使社区的每一个成员具有充分享受自由和特权的权利，使这些权利受到保护并能长期享有，不论这些权利是属于公民的或是宗教性质的。”同时，这些自由与特权的权利，昌西进一步清楚地指出是来源于“天然的”也是“合法的”权利，这些权利是属于民众的。

到了下一年，在一系列的讲道即后来的《七次讲道》(1749)中乔纳森·梅修坚持认为，在处理宗教事务中民间的判断是第一位的，并争辩说，这个权利是“上帝和大自然给人们的和耶稣基督的福音书给与人们的：谁也不能剥夺其他人的这种权利，在这样一种概念下说他会居心不良地去使用这种权利或是使这种权利陷入到错误的意见中去而剥夺了民间的这个权利。在1750年梅修讲了一次道，这次讲道变成了他最著名的一次讲道，题为《一次讲道，关于对较高一层权力的无限屈从和不抵抗主义》，在这次讲



道中他公开宣扬人民群众应具有反对“共同的专制统治者和公众的压迫者”的权利：

要是说，一般臣民的统治者压迫他们并对他们施以暴政时，臣民并不是真正适当的评判员；而臣民维护他们的权利，提出施法要公正，要求改善公众福利时，则是他们从未有过的对人类的巨大叛逆，他们不是对某个单独个人的叛逆，而是对于这个州的叛逆，是对人类常识的叛逆；——对上帝的叛逆。则这个邪恶的原则便给任何君主在犯有专制与压迫的罪行时反而证明他是正当的打下了理论基础。其实，民众是知晓他们的统治者拟达到的目的的，他们的统治者维护的是什么，民众才是公正的评判员，他们知道应该信任哪些统治者以及他们应该怎样去做——当他们的君主对他们实行公平合理的和父亲般的关怀的政策时他们信赖君主——若是君主从普通父亲般的地位提高到了一个暴君的地位，而把他的臣民和孩子们降低到奴隶的地位——君主掠夺他们，把他们当成掠夺品并反常地炫耀他自己的生平和财富时，民众便不会信赖他。

经由约翰·怀斯较早的推理论证，梅修鼓足了勇气使之成为政治理论，最终经过努力对澄清人与其创造者上帝之间的关系起了作用。但是，正如怀斯的遭遇一样，梅修在辩论中所受到的讥讽是谁也无法逃避的，不论是在当时，亦或是在以后的年代里。梅修的这个讲道再三地被重印出来作为“产生革命的一些原理和感情”的标志。

在北美洲殖民地的中部和南部，如在新英格兰，怀特菲尔德的讲道强调了天赐的至高无上的权力在人所制定的法律权力之上，强调了在上帝的眼里所有信徒均是平等的，并强调信仰自由的好处并把它作为基本的政治原则。在新泽西州和宾西法尼亚州，

这样一些思想给新灵光教派长老会教义增加了亮光并最终为了共同的利益与英格兰的自由意志论、苏格兰的伦理主义和从洛克、弥尔顿、维斯康特、博林布鲁克、弗朗西斯、哈钦森那儿吸收了思想与知识的传教士们结合在一起。在弗吉尼亚州和南卡罗莱纳与北卡罗莱纳州，他们不仅为像塞缪尔·戴维斯、亚历山大·克雷格黑和约翰·托德长老会教派人物铺平了道路，而且还为更为普及的浸信会教派的复兴倾向者和美以美教徒的巡回音乐队教士们诸如塞缪尔·哈里斯、詹姆斯·爱尔兰和罗伯特·施特劳布里奇铺平了道路。顺便提一下，所有这些人均被人们理解为威胁着英国国教统治权和对拥有土地的中上阶层人士有着威胁的人物。

塞缪尔·戴维斯的经历在这方面是有教益的。戴维斯是宾西法尼亚费格庄园塞缪尔·布莱尔专科学校的男毕业生，1746年宾西法尼亚州西部城市纽卡斯尔的基督教长老评议会特许戴维斯讲道，并在此后不久派遣他到弗吉尼亚州的汉诺威县中许多新成立的长老会教堂中为其教徒传教。从那时起一直到他在1759年接受了新泽西学院的院长职务，他在这个北美洲的殖民地一心一意地从事于不信奉英国国教运动的核心人物，当然，主要问题是在1689年宗教宽容的法令下他为不信奉英国国教的牧师们和教堂中的会众们争取权利。具体来说，问题仅仅是一般法庭是否准许不信奉英国国教的牧师们传道并准许他们在基督教教友会的礼拜堂中讲道。然而，更明白地说则是在多大程度上弗吉尼亚州的当局将能在这个北美洲的殖民地中赞同不信奉英国国教的传播。戴维斯认为，不信奉英国国教的人正宣称“除了由宗教信仰自由法令所授予的那些自由之外再没有其他自由——那些仅靠我们屈从于所有它的要求而得来的自由——即所有我们的牧师要用他们赞同威斯敏斯特信仰告白，用赞同在发给他们牧师许可证和圣职授任时的教义问题手册和用赞同英国国教教堂的教规的办法来证明其正统观念，当我们定居在这北美洲殖民地时，这法令便经常

影响看我们，即我们要用向陛下本人及其政党经常发誓和用一切我们这个地方的公开与不公开的方法来证明我们的忠诚——我们的真正敌人并没有借口控告我们任何实际的不道德行为”。信奉英国国教的牧师认为，弗吉尼亚州没有义务许可长老会的牧师讲道或是许可他们“派遣他们的使者，或是他们自发决定去几个县旅行（去许多并没有邀请他们去的地方），去通过他们旅行的方法来增加改变宗教信仰的人，‘用他们的诡辩来诱骗无知的人和易受欺骗的人’，并且把他们自己假扮成为比能找到的信奉英国国教的人更加虔诚，来诱使这些信奉英国国教的人脱离他们的遵守教会的戒律的老师们在在这个社区里迄今为止这些国教教徒曾宣誓信奉的国教。”

加入他事业中的人不仅仅有弗吉尼亚州的形形色色的不信奉英国国教的成员，而且还有英格兰的不信奉英国国教的团体后裔，最后戴维斯获得了胜利（他在1753和1755年之间代表新泽西学院在一次为资金筹措而去大不列颠的旅行期间设法加强了与大洋彼岸的联系）。但他所赢得的要比简单的宗教信仰自由多得多，顺便提一句，这是由于弗吉尼亚州的当局在法国与印第安人进行战争期间需要长老会的支持而没有争取到，正如弗吉尼亚当局对戴维斯从英国的首席检查官达德利·赖德那里带回的关于法律的见解缺乏作出反响一样。因为，在持久的政治冲突中，戴维斯已给宗教自由的原则下了定义并公布了这个定义，戴维斯已充分地联合了汉诺威县的不信奉英国国教的人士，促使他们影响到当时弗吉尼亚的首府威廉斯堡和富尔汉姆宫，同时，在此过程中他已无法挽回地动摇了已定为英国国教的牧师的权威。也许，更为重要的是，他一直坚称说，他所要求的只不过是英国人的“合法的也是与生俱来的权利”，听到基督徒教义的变化着的一些圣经版本，运用个人的判断，因为个人的判断是最真实的，同时，甚至是在面对信奉英国国教的权威人士时也要按照个人的判断来行动。在



此时，弗吉尼亚州的信奉英国国教的权威人士们很快就意识到，当形势需要其在宗教与政治之间用类推法来作推理时，他们在原理方面无须做太大的跨越。

当然，形势进一步发生了变化，在18世纪60年代初期，不仅仅发生了印花税法危机，而且由于要给北美洲殖民地指派一名英国国教的主教而增长的恐惧激起了不信奉英国国教的牧师们制定了一个前所未有的政治教育计划。因为实际上在教堂讲坛上传教的牧师就像报纸一样，成为传播激进的辉格党主义的思想工具，并最终成为教导革命情操的工具。而且，实际上是编辑和牧师携起手来进行教导的。因为正如卡尔·布瑞登堡所指出的，1764年不像前几年那样，没有一个信奉英国国教的主教了，但更令人关注的是，伦敦和新英格兰的新闻出版界随时准备出版和再版每一项他们从争论中所发出的传闻。这种关注产生了不可估量的影响，在殖民地开拓者看出了英国议会是如何想方设法在征税领域中进行其艰难的尝试。约翰·亚当斯经过观察颇有见地说：“对主教问题担心与其他担心一样引起人们担心，不仅对那些思路敏捷爱提出问题来询问的人，同时也引起普通的民众担心，并迫使他们去密切关注英国议会制宪当局是如何对北美洲殖民地进行统治的。”对于北美洲殖民地的居民来说，他们妒忌其统治者在处理日常事务中的权利和特权，他们认为，主教和印花税是不可分离的，即使是印花税问题已解决了，但是主教的问题仍然存在，统治者所驱逐的不仅仅是不信奉英国国教的人，而且也包括那些忠实于英国国教的教区代表，只要这些代表过去习惯于选择他们的基督教新派的牧师进入到革命的阵营中去。

就算是这样，基督教牧师在1764年后用各种报复的手段来对政治进行教训。他们通过讲道、演讲、出小册子和在报纸上发表文章以及通信联系等方式，猛烈地抨击了特殊法规，与此同时他们逐渐扩充了一些普遍原则，他们对统治者的谴责就是基于这些

普遍原则之上。乔纳森·梅修和查尔斯·昌西做了反对印花税法的振奋人心的讲道，在这些讲道中他们断然地宣称，印花税法的强制实施会导致流血；也正是梅修，在1766年建议詹姆士·奥蒂斯使用通知式的便函的方式来建立一个“北美洲殖民地的宗教教派”。这个教派可以维持和扩展联合的精神，而宗教教派的联合已迫使当局废除了被人们蔑视的立法。这是不足为奇的，反过来，正是詹姆士·奥蒂斯，他像任何一个革命的领袖一样，充分认识到“黑色军团”在革命事业中对于赢得老百姓方面所起到的核心作用。马萨诸塞州的塞缪尔·库克和康涅狄格州的史蒂芬·约翰逊利用他们在1770年的选举讲道来提醒他们的地方行政长官们，民众有权来审判他们的统治者的行为，即当他们的统治者破坏了宪法的契约条款时，民众有权来采取步骤以维护他们的幸福生活。假如民众不这样来做则是太遗憾了。乡村的基督教新教的牧师，诸如马萨诸塞州东部城市列克星敦的乔纳斯·克拉克和韦斯特博罗的埃比尼泽·帕克曼，他们向一般信徒打开家门来讨论一些政治理论问题和政治策略问题。带有不满情绪的基督教新教浸礼会华伦协会委员会在1769年提出了一个报告，建议说他们分裂出来的教派的对等人物应和英国的北美洲殖民地的“地位的正常情况”的对等人物的职位没有什么不同。

由于危机的加深，牧师的艰难尝试愈加强烈。在波士顿大屠杀之后，马萨诸塞州的基督教新教的牧师们提出了强烈的抗议，以至于总督哈钦森在1770年6月在给约翰·波纳尔的信中说道：“我们的教士们充满着这种穿着黑色教服的传教词句，他们引导着民众去想他们可以像反抗任何外国敌人一样来合法地反抗由英国国王所派遣来的军队”。由于“我们在非宗教的与宗教的公众事务中存在着黑暗与险恶”，公理会的、长老会的和德国新教协会的牧师们通过了决定，建议设立公众禁食日和公众祈祷日；并且还创立了一些新的节假日来作为庆祝革命运动的里程碑（比如3月18

日就被保留下来作为废除印花税法的周年纪念日)，他们用讲道，一些自由祷告和发表公众的声明等方式来进行斗争。最后，一切过去在教堂中的传统式的说教的技能，也包括一些新的说教技能均被转过来为革命的事业服务了，产生到了巨大的效果。美国独立战争时期的亲英派律师丹尼尔·伦纳德于1774年在《马萨诸塞州报》中写道：“当牧师参加政治斗争时，他们就成为或者是支持州政府的或者是推翻州政府的最强有力的发动机。”“他们会对听众产生影响，使民众听到他们曾从报纸上阅读过的与他们相同的一些观点和原则，他们在星期日藉助于上帝的讲坛来传播其观点和原则，以一种对于宗教的敬畏和对上帝的最为庄严的恳求，通过牧师的嘴唇说出来，这是他们从小在摇篮中就已被教会的本领，他们相信他们所说的就是永恒的真理？”

### 三

像教堂一样，学术界和大学当时也均已卷入到政治的浪潮里去了，在当时虽然可能不是那么直接地卷入，但却是更为持久的卷入了。这些学校，就其本来的性质来说均是普世的学校，它们所聚集起来青年们当中有相当一部分是少数民族的成员。有宗教信仰的和有宗教信仰的背景的，而向他们所展现出的是广泛的普通文学作品，这对他们来说是很重要的。无疑地，不同时期的不同学校留下了重点不一的痕迹，这均要依靠办学人员、资金与环境来决定；同时在教师们愿意教什么和学生们想学什么之间，每一学期均有着不同的特点。但是，显而易见的是，到了世纪的中叶，学校的实际数目和他们难以应付对于生源和基金需求的现实使得他们不可避免地公众的关注十分敏感，并随着政治移到了公众关注的最前线。无论是否愿意，政治已进入到了学校的课程里去了。



在许多方面，它已这样做了。首先，它进入到教育的正式教学大纲中，一方面表现为要学习一定的被认为是西欧知识的精华的基础古典作品，而在另一方面还要学习经常是由校长所指定的伦理学，这些伦理构成了在道德哲学方面达到了最高峰的课程的核心。18世纪的学生们和世世代代的学生仍一样，阅读用希腊文与拉丁文写的一些作者的作品，毫无疑问他们是能从语法上分析，仔细审视并把这些原文逐字译出来的。

但是他们无论是以自己的何种方式来阅读这些古典著作的并有可能得到宽恕，他们都倾向于从亚里斯多德那儿学到了违反上帝与自然永远不变的法律、规律的危險，倾向于从普鲁塔克那儿学到了反对专制暴政直至死亡的榮耀，倾向于从加图那儿学到了根植于国土之中的公正的共和主义的权力，倾向于从西塞罗那儿学到了合乎情理的法律的优点以及专横武断的政府的危害，和倾向于从塔西佗那儿学到了后来的罗马（品味英国）帝国的墮落。稍微合乎于时尚的具有文艺复兴时期风格的学生们在入学时已经对礼拜仪式熟习了，只是随后学会去阅读圣经，地方学生在进入学园和大学时头脑中已装满了当时政治上的一些常见的平凡事物，只是随后要去知晓这些事物的来龙去脉。实际上，讲道与讲课在后面的时代和在前面的时代一样，是富有成效地互相影响着的，并在此过程中某些教育的组成部分就变得强而有力得多了。

同样具有重要意义的是，道德哲学方面的课程猛增。它是传统的实例神学的研究的一个分支，在这神学研究中人们首先探究其自身，然后探究上帝与人之间的关系。这门课程在本质上以一种新形式由菲利普·多德瑞奇、约瑟夫·普力斯特里和里查德·普赖斯领导下的英国不信奉国教的专科学院里成长着，同时也在由弗朗西斯·哈钦森、亚当·弗格森、亚当·史密斯和托马斯·里德领导的苏格兰的一些大学里成长着。在北美洲殖民地中，道德哲学在阿莉森（他本身是哈钦森的一个学生）、塞缪尔·布莱尔

和塞缪尔·芬利所在的专科学院里是处于中心位置的，后来在威廉·史密斯和弗朗西斯·阿莉森所领导的费城学院和在约翰·威瑟斯庞所领导的新泽西学院中也处于中心位置。假定一个有判断推理能力的人要对道德上完善的上帝负责，那么道德哲学便要考虑到诸如这样一些基础课题，如人类行为的来源（圣灵论），为了创造人类在人世间和永恒的快乐，上帝创造人类的目的（神学和伦理学），在家庭生活（经济）方面权利与义务的适当平衡和在社会事务（政府、法学和国家法律）方面权利与义务的适当平衡。当然，政治进入到道德哲学中来了，然而无论道德哲学这种精神分析学是何等深奥和神秘，中心问题的重大关联依然存在，即为为什么政治准备工作在道德伦理上总是要按照自然法则和上帝的教导来吸引人？

由史密斯、阿莉森和威瑟斯庞所预想的道德哲学课程是一种新奇的事物，它或许在与大约和他们同时代的托马斯·克拉普和塞缪尔·约翰逊的说法形成对照中被人们看到了。克拉普在1739年就任耶鲁大学的教务长（他的职衔在1745年的新宪章中成为耶鲁大学的校长），他曾在约翰·利弗瑞特领导下的哈佛大学受过教育，从利弗瑞特那儿他无疑吸取了一个思想，即由上帝创建的公正的政治体系的幻想。他根据上帝的授意来进行统治，他曾在康涅狄格州的温德恒担任过十几年的卓越的，令人望而生畏的教务长。他是一个有影响的和无所畏惧的人物，他以相当大的威信和名声到达新哈芬，他从理事们那里掌握了耶鲁大学的统治权，并且牢牢地将其掌握住，直到在1766年，由于学生的一系列反抗迫使他辞去了校长职务。在他的领导下耶鲁大学进入了它的繁荣时期，得到了学校需要的资金、书籍、盖起了许多的大楼，而且学生注册入学人数迅猛增加；在随后的18世纪50年代期间，其获得学位的人数超过了哈佛大学。克拉普是一个坚定的加尔文派信徒，他从一开始就教四年级的伦理学课程，并于1765年出版了一

本简短的教科书，作为伦理学的大纲。

克拉普早期的一些讲道把伦理学当成“自然与国家的法规，或是通常是在人类中间所获得的民众法律体系，”或是一种叫做“自然的宗教，藉助于这种宗教，每个人能获得上帝的帮助和永恒的幸福，依靠他自己的才能，不需要中介者或任何神的启示”，克拉普把他自己对伦理学的论述牢牢地建立在上帝的话语上，伦理学是“惟一的方法与工具，依靠这个工具我们知道什么是我们全能的上帝，他对我们的气质、性情与行为起着什么作用，并让我们按照上帝所要求的尽善尽美来做”。实际上，这本伦理学大纲的书的主题几乎完全是个人的伦理问题，伦理学决定行为的完善并且要求个人的行为要符合伦理的要求——书中最后谈到邻里之间的和一般人与人之间相互的义务，可这本来仅是书中附带的次要内容。当然，很可能克拉普在不时地给耶鲁大学的学生们的公开学术讲演时针对“社会生活中的重要阶段”进一步发挥了这一方面内容。但是，克拉普试图论述的主题数量很多，他试图论述的主题的范围是从普通的法律一直到人的身体结构，这样论述伦理学的方法是否是广泛了或者深入了，是令人置疑。

克拉普的教科书问世不久，他显然曾把这本教科书送给塞缪尔·约翰逊，因为约翰逊曾在1765年7月6日从斯特拉福写信给克拉普，表明他完全同意克拉普这本教科书的实质内容，并提出惟一不同的是，他与克拉普在教学方法上的不同，即克拉普喜欢“综合的思想次序”，而他，约翰逊则更喜欢的是分析的思想次序，他说，“在我看来，分析，似乎对年轻的初学者，在教学上效果更为明显。”当然，约翰逊的分析教学法被体现出来了，在他的《伦理学的基础，或是道德哲学的初步的一些原理》，初版于1746年，随后，增加了《哲学基础》作为此书的第二部分，由富兰克林于1752年出版。在传统的方式中，约翰逊论述了人对它自己、对上帝以及对他的邻居们的责任与义务，并涉及到理性的局限和人们



学习圣言与圣理名言的必然的需要，“从圣言中我们得到了最令人崇敬的和最有益的教导，并鼓舞我们去实践，去实践对我们来说是最为重要的，它可以使我们得到的真正的与持久的幸福。”约翰逊论述的重点是纯理论的，他只用了六段文字来专门论述社会关系，他仅仅是一般地论述了社会关系问题。像克拉普一样，约翰逊可以更好地通过他口头表达的方法连续不断地评论政治，或是在他讲述伦理学时，或是在国王学院的其他一些学术活动中，那个没有出版的“拉斐尔”表明在他担任校长的后一段时期他对于政治是很认真地考虑过的。但是，“伦理学”本身本来就是对于个人行为的指导，同时，归根到底，“伦理学”在实质上缺乏民众对它的关注的。

威廉·史密斯则对道德哲学课程持有截然不同的观念，他首先在《关于米雷尼亚学院的总体计划》（1753年）一文中提出这一概念。他在有关国王学院的文章中写道，这样，道德哲学课程便不会被人们遗忘了。在这所非凡的、兴旺的乌托邦式的拉丁学校的五年级与最高班里，校长阿拉塔斯根据一般的哲学观点回顾了历史上的突出的事件来更好地对学生们进行伦理和政治学方面的教育。同时，正如确切地说农业因事先有了自然哲学的知识而变得更加简单了，历史也是这样，要是事先有了伦理学的知识，便会更明白易懂了。史密斯指出：“阿拉塔斯在讲历史之前继续谈论伦理学这门学科，阿拉塔斯认为，人是处于独立的自然状态、被需求与危险所包围的，整个人类彼此相互敌对，强者对弱者称王称霸，对任何人来说谁也无法保证安全，但是人能做的是通过暴力来获取生活资料或是维持其生活。从那时起，人就抓住时机来表明人需要进入社会，为了进入社会人要自愿放弃部分天然的自由和财产所有权以获取其他方面的安全。然后，他就根据每一种类型的政府在管理中的优势和缺陷来解释不同政府的组成形式。”

1756年，在确定费城学院的一个新的三年用的全部课程表

时，伦理学课出现在第二学年里，伦理学课是以弗朗西斯·哈钦森和让·雅克·伯拉马奇的著作作为核心内容并以普芬道夫、西德尼、哈林顿和洛克的著作作为阅读材料的。选择哈钦森是值得注意的，同时确实他已掌握了这门课程由史密斯做过的改革的关键。因为这个著名的爱尔兰院士，曾经从1730年开始便执教于格拉斯哥大学，直到1746年逝世时为止。在苏格兰的启蒙运动中，他在改变神学的性质方面做工作不比任何学者要少，与此同时，他还做了许多旨在改变苏格兰哲学方向的工作。哈钦森出生在一个父母为长老会教徒的家庭里，出生在格拉斯哥，在都柏林一所由他自己办的不信奉英国国教的专科学院里担任过前任院长。哈钦森是莫尔斯沃斯议员圈子周围的一个成员，他第一次在北美洲殖民地为人所知是通过他所写的论文《关于对美和美德我们的原始思想概念的一项调查》，在这篇论文中，他强有力地支持沙弗兹伯里伯爵的伦理学体系。正是在这个“道德观念”的思想基础上，哈钦森建立起了他的伦理学，他的伦理学是一门范围广泛的研究，其研究的范围不仅涉及到人类的本性、权利和义务，而且也涉及到财产、契约合同、政府、法律和国际关系，均是根据古代的柏拉图、亚里斯多德、色诺芬、西塞罗的论点和近代的格老秀斯、普芬道夫、哈林顿和洛克的论点而建立起的伦理学。对于一个政治问题正日益突出的地方社会来说，哈钦森，这个在苏格兰大学中学术已经成熟的爱尔兰乡下人，有许多教给别人的东西，尤其是在关于反抗宗主国暴政的权利这一敏感方面。同时，这个学说由伯拉马奇的第一流的争辩进行了补充，他争辩说，法律之所以要制定，并不是要把人类带到枷锁之下，而更确切地说是要迫使人们“根据他们的实际利益来行动，选择最有保证的和最好的方法以达到他们所设计要达到的目标，这就是幸福，”在涉及到当时的主要争论方面，这个争论的价值是极大的。即使抛开史密斯所做的评论不提，单是选择课本一项，史密斯已经比他那些在纽黑文

和纽约的同仁们进步了一代。

或许实际上是阿莉森而不是史密斯自己在教道德哲学方面的课程；同时，虽然阿莉森从来没有出过他自己的教科书，但是他的学生托马斯·米福林在1758和1759年留下了他的讲课的详细记录，这就提供了在这一领域里是如何构思的颇为清晰的思路。这个讲课的详细记录，一方面是形而上学和本体论的内容，另一方面则是政治学的内容，并试图在内容和比例这两个方面追随哈钦森所写的《体系》（1755）两者几乎平分秋色。人被描绘为一种有理性的生物，人有理解力、记忆力、推理能力和判断能力，而最后一种能力是一种“难以下定义”的能力，与沙弗兹伯里和哈钦森的“是非感”相类似。公民的社会被描绘成为一种必需有的公共机构，这种公共机构使得聪明的和有道德的人能在公众利益方面来进行管理，同时，这个公共机构允许他们的“较为愚蠢”的和不能称心如意的兄弟们服从于仁慈的指导。但这也是一种诞生于自愿的契约中的公共机构并且是以“公正的和有见识的动机”为基础的，因此，就其本来的性质来说是与专制政府恰恰相反的。同时，当政府成为破坏公众的自由与安全的政府时，民众是有权来把政府给废除掉的。“民众永远有权保卫他们自己、反对政权的滥用，”阿莉森最后说，“在一个君主立宪政体中，当民众所保留的权利受到侵犯时，民众有反抗的权利是毫无疑问的，甚至在专制政体中，当统治者忽视所有人的共同安全并把一切都变成为满足他自己的欲望时，或者在他明白地宣称他憎恶他的民众时，甚至结果是民众的最神圣的权利也没有能保留下来使他们得到安全，在这样一些情况下，他们可以拥有一种进行反抗的权力。”顺便提一下，年轻的米福林始终没有忘记他是早期的北美洲开拓者各种权利的拥护者，是第一次美国独立战争时期北美洲殖民地代表大会的最激进的成员之一，并且，至少是在约翰·亚当斯的眼里，米福林是革命运动的生气勃勃的中心人物。



差不多阿莉森的课程一样，约翰·威瑟斯庞于1768年后在普林斯顿的课程大量地吸收了苏格蘭德育家的学说，主要是弗朗西斯·哈钦森和上议院议员凯恩斯，他的《关于道德与自然宗教的原则的随笔》（1751），从本质上来讲是立足于传统的哈钦森的体系的。同时，也像史密斯的课程一样，约翰·威瑟斯庞所讲授的课程，整整有一半是讲授政治，他讲权利与义务、政府与社会、财产与契约合同和民法与国际法等问题。社会契约的理论被认可了、混合政府的概念被赞扬了、民众的自由被详细地述说了、反对暴政的权利被公开公布了。也许，最重要的是继续不断地把道德哲学与生活关联起来被明确地强调了。威瑟斯庞在讲授结束时说：“你可以直觉地感觉到道德哲学的范围是何等宽广，道德哲学是何等重要。就其范围来说，我们所经历的每一部分均可能较长时间地存在下去，也许在其许多方面进行更全面的研究是没有用处的；但是这会给将来每位学者留下爱好与机会来研究它。从这个情况来看，道德哲学的重要性是一清二楚的，它不仅仅指出了个人的义务，而且它还与积极生活中的一切事务均有联系。语言，甚至数学和自然科学的知识只不过是这门范围更为广泛的科学起陪衬作用的东西。”确实是起陪衬作用的东西！实际上，威瑟斯庞当时所表明的是较高层次的学习，而这种学习对公众事务的准备工作来说是必不可少的。同时，对于听过他的讲课的那些人来说，也并不感到惊奇，因为威瑟斯庞是遵循他自己的看法来行事的，他成为萨默塞特县通讯委员会的一个积极的成员，是努力设法罢免英王室派往新泽西州的总督的一个领导人，是美国独立战争时期美洲殖民地的国会的成员，是美国独立宣言的签署者之一——顺便提一下，在牧师中，他是惟一这样做的。

除了讲授一系列古代和现代政治方面的课程之外，政治课还以定期的口头辩论的形式进入到专科学校与大学中去，并组成了正式课程表中的一个重要的组成部分。因而，在18世纪哈佛大学

的学生们讨论了诸如这样一些问题：“民众政府原来是在民众同意的基础上才成立的吗？”（1725），或是“民众的声音就是上帝的声音吗？”（1733），或是“民众政府对于人类自由比法律限制下的全部自由更为有利吗？”（1737），或者“君主专制和专横的政体是否违背了正常的道理？”（1760），或是“民众是他们的权利和自由的惟一裁判吗？”（1769）。1750年新泽西学院的毕业典礼日包括了对下面一系列命题的辩论：“在自然状态下除了某些例外，就政府而言人都是平等的。国王的权利其原来的基础是来源于和人民订的契约；所以，我们的国王（有着至高无尚的权利）的乔治二世的手对手为他自己辩护说他在大不列颠的统治权不仅仅是不太公正的而且是徒劳无功的。”1761年费城学院的毕业典礼包括了关于民权的性质的辩论，关于统治者有责任在他们的生活中做出公正的榜样的辩论和关于理性法规的辩论。而在罗得岛学院1769年的首次毕业典礼则包括了关于这样一个问题的辩论：“在目前的情况下英属北美洲是否能贯彻其好的政策，并足以使之成为一个独立国家。”在这些争论与辩论的准备过程中，很显然大学与学院的图书馆成为一个基本的资料来源，这种为争论与辩论做准备的过程比正式课程的任何方面毫不逊色，它促使大学生们以图书馆为基地来扩展他们的学习面，并鼓励大学生们从图书馆那里自由地吸取知识。

而且，这种非正式的课程可能对年轻的一代具有极深刻的影响，有充分的证据证明，年轻的一代对政治领域的关注正在日益不断地增长着，特别是在1765年以后。从事写作的和参与辩论的一些社会团体对于权利、自由与义务的问题越来越注意了，尽管他们总还是有时间来讨论诸如“是否任何罪恶均是不可宽恕的”或者“是否一个人在结婚以前（订婚以后）与其爱人性交是私通”的问题。新泽西学院的学生们在参加他们1765年的毕业典礼时身穿他们北美洲家乡自己做的简朴的服装以示对英国税收的蔑视与挑

战，1768年哈佛大学的学生们也这样效仿。第二年，市政府的一个成员安德鲁·埃利奥特牧师写信给托马斯·霍利斯，信的内容涉及到最近学生动乱的现象：“年轻的绅士们开始对政治感兴趣了，他们抓住了时代的精神、赶上了时代的潮流。他们的慷慨激昂的演说和公开的辩论给自由精神带来了生机。这总是受到人们的鼓励的；但是他们有时是如此地极度热情兴奋以致于很难把自己的热情兴奋约束在适当的范围之内。而他们的大学老师们害怕给他们的学生太多的约束以不至于妨碍使未来的国家充满着爱国人士，老师们希望他们的学生自己能变得成熟一些和有经验一些来约束他们自己的热情。”

1770年7月13日，英政府专门雇了一个知名的刽子手烧毁了一封信，这封信是纽约的一些商人邀请费城的一些商人来参加他们抗议英属北美洲殖民地禁止进口的协议的，这一事件发生时拿骚大楼（Nassan Hall）的大学生们也在场，校长威瑟斯庞则乘机躲到他附近的家里。1773年后哈佛大学、耶鲁大学和新泽西学院的大学生们有规律地联合起来拒绝购买、焚烧和宣告没收茶叶，到了1774年，他们还焚烧了英国当权者的模拟像。而在1775年罗得岛学院的尚未取得学位的大学生们说服学校的理事们放弃举行公开的毕业典礼仪式，因为与政治危机不相宜，耶鲁大学的大学生们则公开揭露他们出版的一期刊物对美国的事业的不忠诚。到了革命的时期，新泽西学院正处于热心的威瑟斯庞的领导下，哈佛大学则正处于塞缪尔·兰顿的领导下，耶鲁大学则是在代理校长耐夫达里·达给特的领导下，很显然领导权均在爱国者的手中；同时在1777年选举伊兹诺·斯代尔斯为耶鲁大学的校长，这样就把这所学校断然地抛向激进派一边，以致于美国独立战争时期的亲英分子、纽约最高法院的法官、耶鲁大学1750年的一个男毕业生的托马斯·琼斯很激动地把他的母校描写成为“煽动叛乱和派系斗争及共和主义的温床。”



——无论如何，并不是所有的大学生和高等院校的教职员均被卷入到革命的热潮中去，但是思想感情倾向于革命则是确实无疑的。正如戴维·拉姆齐经观察大学的情况后以其特有的辉格党人的讲话方式所说的，“要是没有来源于新大陆这方面的曙光所带来的优势，美国很可能在与大不列颠的争夺中陷入不能胜任的困境中去。无知的群众所采取的一些措施使联合很难形成，而联合对于他们的反抗的成功来说却是十分必要的。不能期待消息不灵通的人们在议会中有多么大的智慧，在体制上能有多么能促进统一的意见，在一个漫长的和需要进行自我牺牲的战争的进程中能有多少不屈不挠的精神。这是一个众所周知的事实，即那些对革命不友好的人，总是在美国的那样一些地区中人数占到绝大多数，那样一些地区或者是过去从来没有被科学的光辉所照亮过的地区，或者是仅仅微弱地被科学的光辉所照射过的地区。那些没有受过教育的和那些听到了错误消息的人，他们组成了那些美国人中的很大的一部分，他们喜欢由原来的国家领导他们，尽管原来的国家侵犯了他们的自由，但他们还是愿意做这个国家的政府的公民和市民。”

#### 四

对所有的有关教会与大学是共和主义的温床和有关报纸是煽动叛乱的传播者的说法，北美洲殖民地的人们对他们所关注的政治常识的最终来源是不会存在错觉的，也就是说，他们在政治上的直接经验和对这个经验的系统的反映均是来源于他们的个人阅读与学习。约翰·亚当斯在1751到1755年在哈佛大学上学，幸运地破例受到了约翰·温斯罗普在数学和自然哲学领域方面的教导，同时在语言、形而上学和辩论等通常称为精神食粮的方面也受到了教导。但是，实际上，亚当斯开始认真地进行政治上的阅

读是在他离开大学之后，部分与他正式以学徒身份跟詹姆士·普特南（Putnam）学习法律有关，部分与他决定“调集一批各种各样较为齐全的和经过很好挑选的书籍”的决定有关，这批调集来的书籍及时地发展为一个在他的时代里的巨大的私人图书馆之一，其书籍的数量接近五千册。杰斐逊的经历基本上和亚当斯相同：直到他离开了威廉和玛丽学院以学徒身份在乔治·怀斯的办公室工作时他才进行一系列政治阅读，同时为了发展他的宏伟壮观的图书馆他第一次购买了许多书籍。再者，亚当斯和杰斐逊他们两个人都享受着大学教育给他们带来的好处。对于在天赋方面比他们要差一些的同时代人帕特里克·亨利则恰当地说是一个极杰出的典型——他的正式教育来自于家庭、教堂和本地的乡村学校，而所有其他的一切均来自于他个人的努力奋斗。

总的来说，标志着殖民者在商业活动中的不屈不挠的冒险精神也表现在他们的政治活动领域；尤其是那些与牧师和学者站在一边的律师们和共和主义者，构成革命事业的理性领导力量和坚定地迈向自主管理的驱动力。“我飞向书籍、飞向退职的生活、飞向劳动，而这每一瞬间就是一片很长的时间我一直沉浸在学习之中”，年轻的约翰·迪金森从伦敦给他父亲写信时写道，他当时正在伦敦的米德尔·坦普尔学习法律。大约在十四年以后，他说他在阅读“农民的信”中获得了“我比我这个社会等级的人中所通常获得的在历史方面和我的国家的法律及法规方面更多的知识。”他这是一种吹嘘，很有趣的是他认为他能吸引读者，而不是使一般读者感到反感。在1759年约翰·亚当斯告诫他自己说：“通过劳动来获得法律、正确、错误、正义、平等的明确思想概念。用你自己的脑子，用罗马、希腊、法文、英文写的有关自然的、平民的、普通的成文法的论文来思索他们。目的是对政府的性质、目的和手段有一个确切的了解。要与其他形式的政府进行比较，每一政府应努力为公共的和私人的幸福尽心尽责。要学习研究塞涅

卡、西塞罗、和其他的优秀的能分辨是非的作家。要学习研究孟德斯鸠、博林布鲁克……和所有其他的优秀的平民作家们”。在他的晚年，他阅读并重新阅读了他最喜爱的书籍，做笔记作以备后，在书的空白处用钢笔写下了冗长的评论和注释，与数不清的通讯记者讨论他的见解和意见。杰斐逊向他的朋友抱怨关于“藏书癖的弊病”，说在他的阅读过程中学会了六种语言，在他退休时，还从他的图书馆的宝库中所挖掘的关于政治上的辩论中获益颇多。

在不间断地进行自我教育的过程中，没有比北美洲殖民开拓者的逐渐世俗化引人注目了，尤其是北美洲殖民开拓者们正在走向有广泛意义的历史。卡尔·贝克有一次说过，在18世纪科学的学习一度达到顶峰之后，历史代替了神学，这种情况在北美洲殖民地也当然是这样的，至少非正式的课程就是这样来做的。确切地说，北美洲殖民开拓者们仍继续阅读圣经，然而他们越来越多的人是像杰斐逊规劝他的侄子彼得·卡尔那样来阅读圣经的，杰斐逊说：“你要像阅读李维和塔西佗那样来阅读圣经。”但是，北美洲殖民开拓者大部分人已把兴趣转移到学习历史、政治和法律，在古代历史方面他们阅读波里比乌和塔西佗的书，在英国历史方面他们阅读保罗·雷宾、亨利·凯尔、凯瑟琳·麦考利和奥倍迪尔·哈勒姆的书，在欧洲历史方面他们阅读沃尔特·罗利爵士和贵族塞缪尔·普芬道夫的书，在政治方面阅读詹姆斯·哈林顿、阿尔杰农·西德尼、亨利·内维尔、约翰·洛克、本杰明·霍德利、詹姆斯·伯格、罗伯特·莫尔斯沃斯、博林布鲁克子爵和孟德斯鸠（或者是当代的历史）的书，在法律方面阅读爱德华·科克爵士和威廉·布莱克斯通爵士的书。而且他们阅读历史并不是为了消遣或是自我提高，而是用来指导生活之事，他们从中发现，在与田邦的斗争中，为那些“英国人的权利与自由”而献身是正确的。这种献身与他们在新大陆的政治经历一样有启发性和可信性，它成了支持其事业的信念，并最终给他们的革命提供了正确理由。”



## 第六部分 地方教育

我们人民的天赋、他们的生活方式、他们的境遇、这里的那些风俗习惯与气质使我们在如此众多的重大方面与欧洲人大相径庭，以至于有一套教育规划，不管是经过怎样明智的、精细入微的适应性改造，都像一部根据伦敦的情况而编制的年鉴一样不适合我们的状况，除非它是根据威廉斯堡的情况而编制的。

詹姆斯·莫里

育燧式世 仗昭六業

式部主帥門前，颯天帥另人門前  
臣翁風熱雅帥里亥，斷翼帥門前，夫  
式大重帥途众此賊去門前對面戶已斷  
燧燧一千至以，窺益昧大人階翅已面  
誅，帥醫即辨惑長登景晉不，故賦育  
誅辨暗一翁暗，登爽對面登帥端人聯  
合登不辨一登平帥歸繼而歸對帥燧分  
登祺輿翅誅辨景守非斜，既殊帥門前  
。帥歸繼而歸對帥

里莫·洪輔象

新學堂  
PDG

## 引言

对于那些住在殖民地的人来说，他们对大都市教育总怀有一种矛盾心理。一方面，那种崇尚大都市的观念无处不在，这种观念体现在由那些行事果断明确的权威人物所开办的老牌的教育机构的名声之中。另一方面，这里还存在着令人烦恼的城乡差别观念，这种东西恐怕最明显地表现在无法使年轻人重新适应原始单调的殖民地生活。这一问题最低限度也和世界都市的出现一样古老并和周围那些穷乡僻壤的长辈们的希望与担忧与生并存；在英属北美殖民地，这一问题无疑可追溯到17世纪20年代第一批弗吉尼亚人开始返回他们的英国老家接受正规教育的时代。

显然，随着殖民地本地学校日益增多，当地人的这种矛盾心理加深了。到了17世纪末，整个都市教育与殖民地教育这一问题已经变成了公众和父母们关注的话题。例如在1699年，威廉和玛丽学院的五个学生就殖民地青年的正当教育这一十分广泛的话题向弗吉尼亚总督、议会以及议员们发表了演讲。由于演说的话题是由他们的所谓“上司”所指定的，并且不管是因为什么原因从威廉和玛丽学院选出了这五个人，这几个演说者并未揭示出多少问题和疑问。然而他们的论说却并非浅薄无知和缺少真知灼见。学生们首先假定如果没有教育，任何一个国家都“不可能兴旺发达并拥有威望”，接着他们就详细列举了去英国受教育的诸多困难。第一条是这样做路途遥远并充满危险，而且这种冒险代价高昂，这不仅仅对于那些家庭来说是如此，而且由于学费和生活基金外流而涉及到殖民地。其次是学生被剥夺了继续受到家长的善意呵护的时期，而成了置身于并不友好的都市青年之中的“害羞的陌生



人”。其中最重要的一个因素也许是就将来为本地服务这个方面来说的，这些乡下人都被都市的那种奢华的生活方式所腐蚀。“当他们被召回家乡时，他们所带回来的往往是那种奢侈浮华，而不是英格兰的学识，不知道如何容忍和适应弗吉尼亚的那种较为清贫和简单的生活方式。他们现在沾染了另外一些家乡的简朴生活无法满足的嗜好。这些嗜好不是诱惑着他们向往那肉欲横流的埃及和英格兰的美食美酒、高雅戏剧与快乐的伴侣，就是当他们由于情势所迫不得不留在本土时对自己和周围的一切都感到格格不入，以至于弗吉尼亚的饮食、居所、家具、妻子、仆人、伙伴、商务乃至一切的一切都无法满足他们的那种时新的英国气质。因此假如他们没有在英格兰抵押或卖掉他们在弗吉尼亚的房产的话，那么他们从英国教育中所得到的主要收获就是整日郁郁寡欢，诅咒那无情的命运使他们陷于这种和他们的气质和愿望格格不入的生活之中。”毫不奇怪，这几位演讲者总结道，“弗吉尼亚的教育对于弗吉尼亚的儿童来说是最适宜的，在既不损失时间、健康、财富和名声，又可以使我们自己以及我们的家人大为心安理得的情况下，我们可以在家乡求学并增强自然赋予我们的优秀才干以便在我们自己的家乡服务于教会和国家。”<sup>11</sup>

尽管在这些言辞之中不乏虚华成分，但其中就殖民地教育中始终居于核心地位的那大都市—殖民地关系问题的论述还是道出了基本事实。大都市在提供丰富的学识方面具有无可比拟的优越性，但随之而来的还有其他教育上的影响，这些影响在殖民地环境下起反作用。很明显，创办那些可以更为有效地把必要的知识和同样必要的美德结合在一起的本地教育机构是出于殖民地人的自身利益，显然这样做最终也确实也是必要的。在18世纪，许多人都在努力致力于这种完美的结合，但谁也没有杰斐逊的老师詹姆斯·莫里所感受到的那样深刻。莫里是胡格诺派移民的儿子，曾就读于威廉和玛丽学院，接着在学院的文法学校当了不长一段时

间的助教，随后就前往英格兰接受圣职并返回弗吉尼亚就任牧师。莫里在两便士法案的艰苦斗争中是一位中心人物，这一法案规定了用于支付契约债务的烟草价格为两便士一磅（其中包括支付神职人员的契约债务），而当时的市场价格却高出两倍以上。由于在所谓的帕森案件中担当了领导人的角色以及在一个贫穷的教区不堪大家庭的重负，他被世俗所排斥，充满了怨恨和失望。然而，他却是一位非同寻常的优秀教师，这一点不仅仅被他的学生杰斐逊后来的事业所证明，也可以用他的另一位学生——詹姆斯·麦迪逊的成就所证实，麦迪逊后来成了威廉和玛丽学院的院长，并且是弗吉尼亚第一位英国国教的主教。

在莫里看来，那些要执掌殖民地领导职务的人要接受英国贵族式的教育简直是荒唐。除了那些要从事专门职业的人，莫里看不出学习古典语言的那种传统有什么价值；他更倾向于让弗吉尼亚人学习基本的历史和地理知识；一些本土的法律、爱好和宗教的初步知识；数学中较为实用的部分；本地语言的语法以及诸如这样一些“在步入现实的生活场景”时可能会有用的文学作品；以及“为了获得某些行业的全部做法、形式和秘密而在那些行业中出类拔萃的人的指导下”进行实习。这样的教育，莫里强调说，至少要优于当时弗吉尼亚现有的那种英国学校的半吊子模仿品；因为，莫里断定说，“我们人民的天赋、他们的生活方式、他们的境遇、这里的那些风俗习惯与人们的气质使我们在如此众多的重大方面与欧洲人大相径庭，以至于一套根据伦敦的情况而制定的教育规划，不管是经过怎样明智的、精细入微的适应性改造，都不比一部年鉴更适合我们的状况，而除非它是根据威廉斯堡的情况所制定的。”<sup>2</sup>

莫里在自己的教育机构中在多大程度上实现了这一理想还缺乏可供考查的证据，尽管杰斐逊和麦迪逊都未曾感觉到自己与殖民地环境格格不入。两人都进入了威廉和玛丽学院；两人都在乔

治·威思的指导下学习；他们都支持殖民地独立事业（麦迪逊作为一个神职人员，据说曾坚持说天堂是共和制的，而非君主制）；他们都成为有教养的著名人物；并且都在共和国初期显声扬名。实际上，正如卡尔·贝克尔曾提到富兰克林时所说的那样，对于他们两人，可以说他们对那个时代的世界主义有着充分的体验，但最终仍是一个纯粹的美国人。

注释：

1. "Speeches of the Students of the College of William and Mary Delivered May 1, 1699," William and Mary College Quarterly, 2d ser., X (1930), 324—329.

2. Helen Duprey Bullock, ed., "A Dissertation on Education in the Form of a Letter from James Maury to Robert Jackson. July 17, 1762," Papers of the Albemarle County Historical Society, I (1942) 36—60.



## 第十六章 教育机构

孩子的教育问题始终盘旋在我的脑海之中。要把他们培养成拥有美德的人，使他们成为勤奋、充满活力和勇敢热忱的人。

约翰致阿比盖尔·亚当斯

到了18世纪中期，北美殖民地的教育制度呈现出一幅五花八门、不断变化的、令人眼花缭乱的景象。在宾西法尼亚的利哈伊和舒伊尔基尔谷地，有新近移植过来的德国路德派社团。在这些社团之中，家庭、教会和学校实际上是他们在巴拉丁领地的完美翻版。在南卡罗莱纳，有较老的法国胡格诺社团。这些社团中的文化机构正经历着带有根本性的变化，正处于向占统治地位的英语文化同化的渐进过程之中。在新近建立的缅因州城镇上居住着边民社团的第二、第三代英国清教徒。在他们中间，家庭不仅仅起着传统的教育职能，而且还扮演着通常由教会、学校、甚至是大学所承担的角色。在沿海地区还有根基深厚的各种种族和宗教社团，土生土长的教育体系为应付新的社会需求正纷纷涌现。

不仅如此，在殖民地那新生事物层出不穷并有着前所未有的机遇的情势下，所有这些各不相同的教育体系在日常的实际操作过程中都不得不挣扎于稳定与变革这样一个屡屡出现的困扰之

中。父母们不可避免地陷于令人心烦的两难境地：是让他们的孩子走老路呢还是鼓励他们去创新——乔赛亚·富兰克林在他目睹了自己想要把他的儿子之一本杰明·富兰克林“作为奉献给教会的什一税”的计划落空之后肯定不止一次地思考过这个问题。那些面对空荡荡的教堂宣讲传统教义的正统教士们无疑没完没了地扪心自问并相互争论新派做法的合理性和有效性。那些从未怀疑过拉丁语和希腊语语法的传统价值的校长们发觉他们所教的那些年轻人在学术上最强烈的愿望就是掌握商业上的计算技能。那些一生都在倾听古典诗人们所讴歌的那些永恒真理的学院导师们却看到他们那些最优秀的学生对培根、牛顿以及洛克等人著作中的那种似乎如过眼烟云般的思考津津乐道。对那些关注年轻人的教育和成长的人来说，守旧和创新的矛盾始终存在，挥之不去；而当父母、牧师以及教师们正在这两难境地中挣扎并尝试各种解决办法时，多样化的教育内容和形式纷纷涌现。<sup>1</sup>

这里存在着共同的形态，这是毋庸置疑的，因为这种共同性是人类习惯中的一种十分顽固的特性，这种特性在最紧迫的变革需求面前固执地体现出来，在组织体制变革时尤其如此。面对共同的问题，总是存在着普遍的解决方式；毫无疑问，不断扩大的跨大西洋和殖民地间的交流加速推动了这一过程。接下来，教育形式多样性和差异的棱角随着主办人和机构寻求更广泛的赞助者支持他们的教育的做法而被不断磨平。然而，形式和内容的多样性仍占据着主导地位：在移植过来的欧洲模式与新生的本土模式共生并存之中蕴含着本土教育的要素。

18世纪时的殖民地，家庭是最基本的社团单位，并且对于绝大多数殖民地人来说，家庭也是有意识的文化传递的关键媒介。在

地广人疏的边疆地区，家庭继续行使着教育职能，就像早期中部和南部地区的殖民地那样，把通常由教会和学校行使的职能承担起来。而在较老的、人烟较为稠密的地区，甚至在已有较多的教会、上学较为容易以及村落也较常见的情况下，家庭仍继续履行着传统职能，即系统地向年轻人培养传授宗教信仰、礼貌举止以及文化知识等等。

从人口统计学上来看，殖民地总体人口增长率异乎寻常地高。从1690年至1780年，如果把移民也算在内的话，每十年的平均增长率约为34%；如果不算移民人口，每十年的平均增长率约为25%到28%之间。或者换一种方式说，有关这一时期白人（黑人和印第安人的资料十分零散并且很难确定以至任何猜测都毫无意义）的出生和死亡率的最佳平均估算分别为40‰~50‰和20‰~25‰，这样得出的自然增长率至少要高出当时英国同一数字的50%，并理所当然地成为当时西方世界最高的数字之一。<sup>2</sup>

富兰克林有感于此而在《关于人口增长的考察》一书中对此有所评论，这部书写于1751年，并且后来在殖民地本土和英国发行很广。美洲有大量的土地并且价格低廉，他评论道，人们并不担心结婚所带来的问题，因为他们自己和他们的孩子所需的生活资料并不缺乏。“因此在美洲结婚的人比起欧洲来说通常就更多一些，也更早一些。如果说在那边100个人中每年有一例结婚，那么恐怕在这里就有两例；如果说在欧洲每次婚姻只有四次生育的话（许多人结婚都很晚），那么我们这里恐怕就有八次，其中如果有半数长大成人，并且把结婚年龄算作20岁，那么我们的人口至少每20年就翻一番。”不仅如此，富兰克林继续说道，“某些家庭的下一代人口的巨大增长并不总归于较为丰饶的自然条件，而是由于那些家庭的勤奋精神和勤奋教育的结果；在这种教育之下，孩子们都为自身提供了较好的生活条件，结婚较早，并受到较好的物质前景的鼓励……如果在我们这里存在着的一部分人，他们比起



其他人来说更多地把勤俭看作是一种宗教式的职责并以此来教育他们的孩子，那么他们人口的自然增长就将高于英国的任何其他部分。”<sup>3</sup>

我们所掌握的材料表明富兰克林关于北美殖民地的婚姻“一般发生在人生的早期阶段”的评价是较为准确的，在他写下这些话的时候平均结婚年龄已经降到 21 或 22 岁，与此相对照，生活在旧大陆的人的婚龄估计是 25 岁。在新英格兰，平均一个家庭的人口仍为 6 人上下，平均每户为 7~8 人，这一点部分地反映出那些包括不止一个家庭的住户继续占有很高的比例（例如，1765 年马萨诸塞州有三分之一以上的家庭与其他家庭合居为一户）。在纽约、马里兰、弗吉尼亚以及卡罗莱纳，每户的人口数甚至更高，那里通常不止一个白人家庭合住一起的状况由于一户中还包括不少单身黑人和黑人家庭而复杂化了。<sup>4</sup>

房屋本身也更趋向于多样化，更宽敞、分隔较多并且在当时从外观上看也比较吸引人，尽管那种以一个火炉为中心而设有一个、两个或四个隔间的简单村舍仍是多数人的居所。家庭手工业也还是主流，特别是在新英格兰和中部殖民地；而持续稳定的家庭经济一直是贸易理事会和英国国会所关注的焦点。家庭农场和种植园则像 17 世纪时那样仍然是所有殖民地的基本经济单位。在这种情况下，大量的正规和非正规的教育，包括智力、技术以及人生态度教育都继续体现在日常生活之中，年轻人主要通过模仿、有时也通过长者的言传身教来进行学习。读书识字仍然是在家里靠父母和兄弟姐妹来教授的，用的是识字板、教义问答本、初级教本以及《圣经》；实际上，一般认为人们在家里（或咖啡馆）高声朗读的情况恐怕只是指那些早期流行读物，如塞缪尔·理查森的小说、丹尼尔·笛福的《家庭指导教师》（1715 年）以及艾迪生和斯梯尔的文章。农活和其他手艺和从前一样按学徒制在家里教授。与信仰和礼仪相关的价值观和行为举止也和从前一样通过交

互式的鼓励、竞争、惩罚以及决疑等教育方式来进行系统地培养。<sup>5</sup>

然而，家庭式教育的性质和特点却发生了一些值得注意的微妙变化。首先，由于结婚年龄降低以及死亡率下降，特别是在出生后头几年的死亡率下降，使得孩子在家庭里以及在父母心目中的地位变得较为稳定并因此也变得较为重要了。一个简单实际的结果就是，由于孩子的成活率提高了，父母们可以为孩子们进行较多的情感上和经济上的投入。与这种投入相关的一个结果就是，菲利普·埃里斯把它称作儿童时代的标志的那种特殊概念得以大加推广。在殖民地时期的北美，儿童时代是上学的时期（上学已变得十分容易）、是参加教会专门活动的时期（教会组织了儿童集会并专门向他们讲道）、是阅读专门作品的时期（用儿童文体写成的儿童书籍也出现了）、是穿着专门服装的时期（在美国革命前后这成了一种时髦）以及玩专门游戏的时期（有旋转木马、游戏室、诺亚方舟、羽毛球）。也许最为根本的是，这是一个有着特殊需要和能力的时期，要求人们给与耐心、温情以及特殊的哺育和培养。“我提到要跟孩子讲理性也许令人感到惊奇……”，“伟大的洛克先生”在向新一代父母建议时说道，“但当我谈到理性时，我指的并不是其他什么，而是那种适合他们的理解力的理性。没人会认为和一个三岁或七岁的孩子应该像成年人那样去理论。长篇演说和哲学推理最多也只会使他们感到惊讶，并不能教育他们。”<sup>6</sup>

其次，随着18世纪沿海地区社会生活日益稳定，一些家庭也变得富足起来，有一种较为传统的欧洲式几代同堂的大家庭在美国得到了特别的翻版并发展起。一些较大的家族实际上和当时英国贵族家族一样是三代同堂；但也许更有意思的是那些设法与几个邻近的、有着两代或三代人的核心家庭联姻的家族，它们构成的亲属关系结构不可避免地对儿童教育产生深刻影响。的确，在殖民地长子继承权和限定继承权已经衰落、多支系而非父系亲属

制度不断发展的情况下，家庭形式和专门手艺的某些因素由于这种亲属关系而发生变迁也就理所当然地成了认识殖民地贵族的特点的重要因素。<sup>7</sup>

第三，较老的定居地社会生活的稳定，连同越来越多的教堂、学校以及学院的建立使得原先那些由家庭承担的、维持社会稳定和秩序的责任得以减轻。这种负担得以减轻的一个迹象就是18世纪的立法在确定家庭教育责任并进行监督方面和17世纪的立法比较起来要少得多。另一个迹象就是把那些“不合群”或不道德分子置于家庭监管之下的法律安排逐渐减少，而倾向于，至少在新英格兰，诉诸教改所、劳教所和贫民院来处置那些邪恶、贫穷以及游手好闲之徒。有意思的是，家庭责任的减少主要影响的是占大多数的英裔新教家庭。对于那些在占统治地位文化面前想要在某种程度上保留一部分种族和宗教特色的家庭来说，不管他们是纽约的荷兰犹太人、费城的德国天主教徒、查尔斯敦的法国胡格诺派还是在波士顿人家当奴隶的约鲁巴穆斯林，家庭责任不是减少，而是增强了，和附近英裔新教机构的效能成正比。对于那些奴隶的情况来说，白人主人家庭的影响无处不在并起着决定性作用，这种冲突恐怕往往充满悲剧。<sup>8</sup>

最后，即使在殖民地，各种各样可以想像得到的家庭形式的继续并存，如从宾西法尼亚的摩拉维亚人那严格的等级群体到纽约的易洛魁人那母系奥赫瓦奇拉斯等不一而足，那么在廉价的土地、不断扩大的贸易、地理上的可移动性和社会流动性以及在选择结婚对象时父母权威的衰落等一系列相关现象的共同作用下，拥有一夫一妻和亲生子女的那种核心家庭也越来越成为主流。而日益普遍的核心家庭反过来又促进了人口流动和选择自由，这不仅仅限于选择结婚对象，也包括宗教参与（可回想一下宗教复兴的结果）、职业选择（可考虑一下由夜校所带来的大量机会）并最终还包括了选择生活方式的自由。在所有这些因素当中，家庭在



培养适应性以及使新生事物制度化方面起着核心作用。

很显然，正是北美殖民地那些较富有、受过较好教育的家庭往往留下最为充分的家庭教育方面的记录。如在新英格兰，科顿·马瑟和塞缪尔·休厄尔的日记连同闪耀着火花的评论就记录了培养马瑟和休厄尔家孩子的过程。休厄尔早在1689年就记载了他那七岁的女儿伊丽莎白在一次宗教仪式中阅读以赛亚书的一个章节时所产生的恐惧；几年以后，他在标明日期为1696年2月22日的日记中写道：“我一起床贝蒂就来找我，告诉我她醒来后所感到的不安；告诉我她害怕，要下地狱，像斯皮拉，没被选中。我问她我该为她祈祷什么，她说，上帝会原谅她的过失，给予她一个新的心灵。我尽力打消她的恐惧，我们都含着眼泪祈祷；希望上帝能听到我们的呼声。”几个星期以后，他又记录道，“贝蒂伤心得几乎无法读完那个章节；告诉我她恐怕又回到了那种状态，感觉不到她曾经感觉到的那种阅读那些话语时的温馨；担心那曾一度降临到她身上的东西正在消失。我说了我可以为她做的事情，并且在晚上和她一起祈祷。”就在贝蒂16岁生日到来之前，他写道：“我让贝蒂读以西结书第37章，她一直在伤心流泪，读不下去；我跟她谈话，她告诉我她所受到的各种各样的诱惑：如（她）堕落，不爱她所应爱的上帝的人。”<sup>9</sup>

马瑟在他1706年的日记中详细描述了每日养育他的孩子时所用的技巧，他这里的描述比其他任何来源都更完美地表现了当时特有的家庭教育状况：

### 有关我孩子的教育的一些特点

1. 我不断地祈祷，吁请上帝施恩于他们，他将成为我的孩子的父亲，把基督和他的恩惠施与他们，并且以他的忠告来指导他们，带领他们走向他的天国。

在这样做时，我向主明白无误地提到他们每一个人的名字。

Ⅰ. 我及时开始给他们讲令人兴奋的故事，特别是圣经上的故事，并且仍用教导虔诚信仰的说教结尾；要他们领会故事中的道理。

因此，每天坐在饭桌前时，我都要在离开前讲一个故事；并且要讲的故事对坐在桌子周围的那些幼苗们富有教益。

Ⅱ. 孩子们不论何时碰到我，我都照例要说些什么，这些话可能会对它们有所教益和起督促作用。

这种做法表明这是我所做的一番努力、一番研究或一种发明。谁能说这种日积月累的熏陶会没有效果呢？

Ⅲ. 我试着及时让孩子们进行信仰训练；特别是私下的默默祈祷，为此我给予他们非常简明的指导，并建议他们不断地祈求；我让他们在主的面前祈求，并且按他们的理解能力进行解说。我常常要求他们：孩子，每天不要忘了像我教导过你的那样独自去祈祷！

Ⅳ. 我很早就努力使孩子们形成一种善良的品性。我要他们相互之间做好事，善待其他孩子。当我看到他们从中得到快乐时，我就赞扬他们。当他们对此感到厌烦时，我就责备他们。我严厉告诫他们不要对他人施加的伤害进行任何报复。我教导他们要以善报恶。我向他们表明，通过这种善行，他们将如何成为仁慈的上帝及其荣耀的基督的宠儿。我要他们明白，只有他们体现出仁慈温和的品性，我才会满意。

Ⅴ. 我尽可能早地让孩子们学习写字。当他们能够写字时，我就让他们写最有益的东西，我可以为他们所拟定所写的内容。这样，我就可以用美好的东西去占据他们的头脑，并且使这些东西在他们的头脑中留下深刻的印象。

Ⅵ. 我尽最大努力要让孩子们尽早依照理性和荣誉的原则行事。

我首先要使他们对父亲的爱以及父亲最有能力判断是非有很高的信念。

然后我要他们明白，装出自己很聪明和很有主意的念头是愚蠢的；他们都必须听从我的吩咐，我所做的一切都将是最正确的；我的话就是他们的法律。

我使他们明白，做错事情是有害的和令人耻辱的。我在所有场合都强化这一点；并且让他们看到通过做好事他们会使自己变得多么友善可人。

我所施加的第一次惩罚通常是针对一次平常的过失，其目的是要让孩子听到并看到我对此感到吃惊，几乎不能相信孩子竟能做出这样下贱的事情来，但同时相信他们再也不会重犯。

我从来不至于动手打孩子；除非他冥顽不化；或犯下严重错误。

暂时把孩子轰走，我会做出一副这是家里最严厉的惩罚的样子。

我会利用所有暗示让他们明白，对他们来说学习世上所有英勇的事迹本身就是世上最英勇的事情。我不喜欢用游戏来作为勤奋好学的奖赏；免得他们认为娱乐比勤奋更高尚有益。

我会让他们有这样一种盼望并这样说，我做得不错，现在我要去找我的父亲；他将为此教给我一些更有意思的事情。我要让他们认为教他们东西是一种优惠；我有时这样行事，即我拒绝教他们东西就是给他们的一种惩罚。

那种用咆哮、拳打脚踢（在学校和在家里）来实行的奴隶式的教育方式令人厌恶；是上帝对这个世界的可怕宣判。

VIII. 尽管我发现让孩子们受到理性和荣誉原则的巨大影响是一种极大的优势（我发现孩子们对此比通常人们所想像的那样要感觉敏锐得多），但我绝不会因此放弃向他们灌输更高的原则。

我因此及早使他们敬畏上帝投向他们的眼光。



我向他们表明，他们必须怎样爱耶稣基督，并通过完成父母要求他们做的事情来表明他们的爱。

我常常给他们讲那些爱他们、帮助他们并且引导他们的那些善良的天使；这些天使关注着他们，因此不能让天使失望。

我把天堂和地狱摆在他们面前，让他们知道这就是他们行为的结局。

IX. 当孩子们能够理解这些后，我就一个一个单独和他们谈话；在我告诫他们要敬畏上帝、侍奉基督以及如何避免犯下罪孽之后，我就和他们一起在我的书房里祈祷，并让他们亲历痛苦，带着这种痛苦我吁请仁慈的主为他们做主。

X. 我发现通过特定的方式向孩子们传授教义、向他们背诵公共布道词大有益处。

回答教义问题时，我仍然运用了大量的简单问题来进行解说，这使他们去了解其中的意义，而且我也看到，他们确实理解了。

当重复布道词时，我把每一条箴言都改成一个问题，可用是或否来回答。用这种方法，我唤起了他们的注意力并启发他们去理解。用这种方法，我就有机会去问：你是否希望这样，或希望上帝向你这样施加恩惠？是的，我有机会去要求、去获得他们同意加入这一圣约的那些光荣神圣的条款。仁慈的精神可以通过这一行为降临到他们身上；他们可能被上帝所掌握并置于他的殿堂之中，世代永恒。

多年以后，塞缪尔·马瑟不管是出于孝敬还是只是证实，在他父亲的传记中通过探讨他父亲养育孩子的方式重复了这些“特点”，几乎是一字一句地记载了1706年的那本日记。<sup>10</sup>

在纽约，斯凯勒夫人的英国崇拜者安妮·麦克维卡·格兰特在那本《一位美国夫人的回忆》（1809年）一书中提供了彼得·斯凯勒和玛格丽塔·斯凯勒一家18世纪四五十年代在奥尔巴尼附

近的“公寓”中生活的迷人场景。由于自己没有孩子，这对生活富裕的夫妇收养并教育了一些亲戚的孩子；甚至在斯凯勒上校于1758年去世后，斯凯勒夫人仍然以其卓越的能力和沉着冷静的气质主持着他们的所谓“学校”。这个家庭中有一个常规的教育日程，早饭时读圣经；然后是向那些做家务的人发布每天的指示，这被看作那些年轻的女性被保护人学习“优秀家政的重要性和价值”的实习；午饭和下午茶时的谈话“总是十分理性的，一般来说具有教育意义并且常常令人愉快”，女主人始终在编织毛线，为所有在场的人树立“一个谦恭勤恳的形象”。对于这些幸运的孩子来说，这一经历无疑是极其宝贵的：“他们置身于其中的这个家庭的日常会话对他们来说是获得有益知识和习得从容自然与颇有尊严的行为举止的一所永久性学校，尽管其中并无矫揉造作的成分。”对于那些有幸成为客人的成年人来说，这一家是一个名副其实的“学园”，在那里宗教和伦理学“从容不迫而又坦然自若地讨论着；行事规划和各种事务得以安排得井井有条”。即使对格兰特夫人的回忆所蒙上的那层玫瑰色进行一些恰如其分的修正，斯凯勒家庭所体现的那种浓烈的教育气氛也透过她所叙述的字里行间清晰地闪现出来。<sup>11</sup>

在这一时期，对弗吉尼亚乡绅家庭中的教育所进行的描述体现了类似的东西，其中，威斯特摩兰县诺米尼霍尔的罗伯特·卡特一家提供了一个绝好的例证。这个家庭起源于约翰·卡特，他是个保皇派流亡者，于查理一世被处死时逃到了弗吉尼亚。这个家庭是殖民地时期南方贵族的那种传统的拥有实用主义智慧、具有政治敏感性以及社会教养良好的那种家庭的缩影。拥有这样一种家庭背景和地位特征，卡特家的孩子们肯定也很早就接受了与纽约的斯凯勒夫人手下的那些孩子们并无区别的教育，尽管也有一些显著的不同，但主要是在家庭规模的大小方面。卡特庄园规模巨大，包括卡特夫妇和他们的孩子以及一大批管事、记账、工

匠、仆人、监工以及几百名黑人奴隶；卡特本人不仅仅是这个巨大家族的庄园主、老爷、制造商、医生和法官，他还在当地社会担任议员、民团上校以及教区委员。这件事本身对孩子就是一种教育，这既包括各种各样的领导职务和当时那种状况下所要求的各种技术专长的影响，也包括杰斐逊所说的奴隶制对白人所产生的那种“不适当影响”带来的那些不幸的思想和行为习惯。而这些已经超出了那位文雅能干的卡特夫人所进行的那种认真的、内容广泛的教育努力的范围。<sup>12</sup>

此外，卡特一家还雇用了一些辅导教师、音乐舞蹈教师以及家庭教师，他们无疑在对这些孩子的正规化培养方面起着核心作用。其中之一是一位普林斯顿毕业生名叫菲利普·菲西安，他在这里逗留的一年（1773—1774年）当中记有日记，其中提供了有关诺米尼霍尔的生活和教育情况的生动写照。菲西安负责辅导卡特的两个儿子、五个女儿以及一个名叫哈里·威利斯的外甥。他所教的课程难度从开始教给哈里奥特·露西·卡特（一个“胆大包天、无所畏惧、吵吵闹闹并且毫无规矩”的七岁女孩）字母到辅导本杰明·塔斯克·卡特（一位18岁的“天才青年”）进行深入阅读萨卢斯特的作品；此外他还要给孩子们传授宗教教义、训练他们写作文和做算术题、和他们争论打架的好处以及陪着他们到相邻的庄园去跳舞。<sup>13</sup>

从他写给他的继任者约翰·佩克的长信中可以十分清楚地看到菲西安把自己的聪明才智都投入到工作中去了，他相当勤奋并且工作卓有成效。但同样十分清楚的是，菲西安的所谓学校只是诺米尼霍尔那更大的教育体系中的一个很小的部分，这个教育体系是在那位“有见识的”议员及其“谨慎的”妻子的明智指导下运转的（菲西安评价这位妻子是“一位出色的经济学家，对于怎样很好地管理孩子在我看来极为熟悉，完全没有那种愚蠢的、不必要的溺爱……同时还十分熟悉我们通常在上流社会生活中所遇



到的那些礼仪，因为她总是投身于其中”)，而且这一教育体系还超出了诺米尼霍尔的范围，连接到其他大家族的网络之中，而这些孩子们在其中游刃有余，似乎就像在一个自行其是的小圈子里。正是这种教育形成了革命时期弗吉尼亚的乡绅阶层并培养了他们的那种激烈的独立意识和高傲的殖民地地方主义意识，而这种意识同时又将在未来的年月中成为他们的最大力量来源以及最大的弱点。<sup>14</sup>

### 三

在殖民地时期，教会对教育的影响依然存在，尽管其影响力已经减弱并且其形式也有所变化。从1689年到1783年，教会的实际数量随着它们所代表那些不同的宗派的增加在稳步增长；但按照下面对较大宗派的统计估算，这种增长是否与人口增长同步是值得怀疑的：

教会数量	1700年	1740年	1780年
	人口：250 888	人口：960 563	人口：2 780 369
圣公会：	111	246	406
浸礼会：	33	96	457
公理会：	146	423	749
荷兰归正会：	26	78	127
德国归正会：		51	201
信义会：	7	95	240
长老会：	28	160	495
罗马天主教：	22	27	56

但就是这些数字所表明的东西也太少，因为教会的分布密度以及由此而造成的参加教会仪式的方便程度各个地区依不同教派而各不相同；而且除此之外，这种参与的方便程度本身还依赖于

几个教派对于教派成员资格和圣餐仪式的不同标准和解释。总的来说，威廉·沃伦·斯威特所断定的到1760年在新英格兰人口中只有20%~25%的人享有教会成员资格以及新英格兰是整个殖民地中教会最完善的地区似乎是对18世纪的教会情形的一个较为公正的估计，就是这一估计也可能有些偏高。<sup>15</sup>

正如前面已经指出过的那样，教会仍然是作为正式的以及非正式的中心教育机构而存在；在各个不同层次上，牧师们布道、传授教义以及进行辅导；他们访问教区居民家庭，解答教义和戒律上的问题；他们像传教士那样向有着各种肤色和信仰的未皈依者巡回传教；他们就几乎所有话题撰写书籍、小册子、传单和论文，从伦理问题到铁矿开采无所不包；总之，他们担负着各种各样的职责，从对一位即任教师的评价到诊断肚子疼等等，这些事情可能发生在任何特定的一天。孩子们在教堂里复述教义问答时学习读书识字，成年人在争论圣经上的问题，这使他们的政治思考更加敏锐。所有加入了有着共同信念的教派团体的人反过来又受到那个教派的行为和信仰标准的影响，而不管他是否心甘情愿。就其本质来说，不管其具体教义内容是什么，教会是在实施教育。

然而，和家庭一样，教会也在18世纪经历了某些根本性的变革，这一变革十分明显地改变了教会传教的特性。首先，殖民地宗教生活的多样化带来了布道方式的多样化，这种布道方式的多样化触及了布道词汇用语的方方面面。到18世纪中期，当奋兴运动在某种意义上来说达到其顶点时，至少有四种主要的布道方式清晰可见。第一种是老派新英格兰教士的那种实用性布道，这种布道方式作为战胜了官方牧师的主要象征而在18世纪兴旺起来。这种实用性布道可长达两个小时，以十分简朴的方式依照笔记或完整的讲稿发表，特别是在热忱的信徒们使那种不要讲稿即席布道已臭名昭著之后；这种布道意在依照圣经所披露那样合理地展示基督的言行以及指明这些言行对于听众日常生活中所具有的意

义。新罕布什尔普次茅斯的塞缪尔·黑文神父在他于1760年以《宣讲基督，传播福音牧师的伟大使命》为题所写的书中描绘了理想的牧师形象，其中十分精彩地勾画出了这种布道风格：“这样，不是用枯燥乏味的推测和空洞的长篇大论来款待他的听众；也不是徒劳地试图去探察那些仅仅属于上帝的秘密来混淆他们的视听，他将以最大限度的关心和辛劳去谆谆教导，以最热情洋溢的语言直接诉诸于人们的良心，灌输那些在基督的福音中极为简明地教导的东西，那些救世主最为经常地坚持的东西以及那些对于人们的灵魂来说最为重要的东西。”不仅如此，黑文继续说道，虔诚的牧师会把了解他的听众由哪些人构成并依此而安排准备他的说教内容作为其工作的一个重要部分。他会向那些和罪孽调情的人“拉响信仰的警报”，他会安慰那些天性迟钝的人，“不去折磨那些已经备受折磨的人”，并且教育那些无知的人，“使自己适应他们的接受能力”；一句话，他会“及时地给予每一个人以帮助”。<sup>16</sup>

第二种是正统的圣公会教士的那种从某种意义上来说较为优雅的布道方式，这些教士中的许多人曾经在英格兰受过训练，然后按照约定作为传播福音协会的传教士在北美传教。这些教士以大主教约翰·蒂洛森的布道作为一个最常见的范本，他是王政复辟时期最伟大并且是最有影响的布道者；他们把布道辞基本上看作一篇散文，结构简单，但内容丰富，通篇充满古典伦理学者和最著名的神学家的典故。在他们的最佳状态下，圣公会的那些布道辞以当时那些最优秀的散文所具有的那种优雅和机智为其特色。确实，人们可以在塞缪尔·约翰逊的作品中发现这种精致和优雅（尽管人们会记起约翰逊最初是在耶鲁受的教育）。他们也有极为糟糕的时候，并且他们常常处于这种状态，那些布道辞枯燥乏味、迂腐陈旧并且和教区居民的生活毫不相干。

第三种是新派教士的那种劝诫式布道，我们对此已经有所讨



论。这种方式主要针对 75%~90% 的那些处于教会范围之外的人口，或那些尚未真正体验到基督精神的教众；这种讲道意在打动人们的情感，并且至少在那些较热忱的信徒手中往往趋于宣扬规避组织团体而热衷于直接诉诸感官需要，规避逻辑推理而热衷于结果，其有效性的最终标准十分简单而又纯粹，这就是宣布皈依基督的人数。

最后一种是新英格兰开明知识阶层的那种所谓“道德布道”，它是从那种实用性布道发展而来，但在其特征上却带有相当大的理性和哲学色彩，往往依赖于某些倡导节制和真善美的自然原则而非较为传统的圣经理论和基督论。查尔斯·昌西和乔纳森·梅修是新英格兰的这种道德布道的主要设计者，但它也和当时的圣公会布道相似，植根于蒂洛森的那种温和的柏拉图主义。不管怎么说，这一派引起了既包括新派也包括老派在内的许多牧师的愤怒，他们往往把这种布道看成是“哲学演讲”，他们“高谈阔论事物的正当性和合理性”，但看去似乎“对上帝的正义性一无所知”。<sup>17</sup>

改变教会的传教性质的另一系列变化来自宗教的多重性这一事实。一方面，尽管公理会和圣公会教会只是十分勉强地实行宽容政策，但这种宽容到了 18 世纪中期却变成了一个惯例——圣公会信徒们在新英格兰、长老会信徒在弗吉尼亚以及实际上遍布各地的教友会信徒的活动就可以证实这一点。随着宽容政策的实行，一个在教义和风格上活跃竞争的局面出现了，这种状况急剧改变了殖民地当地教会的传教状况。传统教会的那些老的被动听众四分五裂了，取而代之的是大批未入教的听众，他们实际上急切地要皈依教会，由此他们就可以接受有关获得拯救的可靠的指导。这些听众正是怀特菲尔德以其特有的力量和感染力所面对的人，也正是这些听众的潜在力量使得北美对他来说成了“学习基督的优秀学校”。<sup>18</sup>

宽容也使教会的经济状况随着持异议的教派要求分得教会赋税的压力的增加而得以改变。在传统上，教会主要得到四个方面的资助：大都市的政府、大都市志愿机构和教会团体、殖民地政府以及殖民地本地人士，本地人中既有个人、也有通过其教区机构和其他志愿组织来资助教会的。随着时间的推移，十分明显的是，大都市的资助来源在最好的情况下也是不够和不可靠的，而本地人自己将不得不承担这一负担。在那些没有任何一个教会曾获得垄断地位的殖民地，如罗得岛、特拉华和宾西法尼亚，这种状况就意味着从一开始就得依赖志愿资助。在那些已经确立了教会地位的地方，不管其是否像在马萨诸塞、康涅狄格、新罕布什尔、弗吉尼亚以及卡罗莱纳那样强大稳定，还是像在纽约、新泽西、马里兰以及佐治亚那样动荡不定，一般都卷入了持异议的教派之间的斗争，他们起初要求宽容，然后要求分得一部分教会赋税。新英格兰的教会往往较早屈服：马萨诸塞和康涅狄格始于1727年就实施了一系列法律，先是给与圣公会信徒、然后是浸礼会信徒和贵格会信徒以特权，允许他们把宗教税款交给信仰本教的教士。在南方，类似的做法直到革命时才得以实行，直到那时马里兰才在其1776年宪章中包括了允许多种教会的条款，而南卡罗莱纳则在其1778年的宪章之中才有了这种条款。但到了那时，已经十分明显的是一种更加激进的做法正在从“真正的辉格党”的那种好斗的反教会主义思潮中发展起来，即彻底废除教会税并且把宗教资助完全置于志愿基础之上。不管怎么说，向志愿方向发展这一毋庸置疑的转变早就十分明显了；甚至像在马萨诸塞和弗吉尼亚的那些较为强大的教会里，教士们也不得不时时上法庭来征收拖欠他们的资金——顺便说一句，即使是在法庭上，他们也不总是胜利者。<sup>19</sup>

宽容以及随之而来的殖民地教会被削弱的最后一个伴生物就是随着旧有的法规被逐渐废止或弃之不用，传授教义的方式也从

法定授权转变为按惯例行事。18世纪时，牧师们传授教义不过是履行他们的部分职责；尽管连续不断的布道一再强调了传授教义的重要性，但教会的戒律对俗众的威慑远不及民事惩罚那样可怕，特别是对那些不属于任何教会的人来说更是如此。威斯敏斯特大会所制定的《小教义问答》在新英格兰一直是最常用的一个教本，正如标准的圣公会教义问答教本在纽约、马里兰、弗吉尼亚和卡罗莱纳广泛流行一样。但宗教的多样化带来了一大批多种语言的替代文本，其中包括一些由本地人以及英国作者（特别是艾萨克·沃茨）写的版本，这些文本对基督教提出了一些较开明的观点，并且为了传播福音而采用了一些适于儿童的较有人情味的说法。<sup>20</sup>

当地教士们一个最引人注目的特点就是他们都有着多种职能，据此各个派别的牧师们都行使着多种通常与教会相关的教育职能。乔纳森·爱德华在他那个时代是一位在职教士，他那始终闪烁着光芒的精彩推理论述理所当然地被接下来的几代人所铭记；他从1727年到达北安普敦到1750年被解职期间一直在宣讲传授教义、讲课、辩论以及主持考试；接着他又在马萨诸塞的斯托克布里奇的两个教区任牧师，其使命之一就是在已改信基督教的莫霍克和胡萨托诺克印第安人中传教，他们之间并没有什么好感；当他于1758年去世时，他作为新当选的新泽西学院的院长正在传教和讲课。他的继任者，塞缪尔·戴维斯于1759年来到普林斯顿；戴维斯曾在弗吉尼亚的汉诺威县担任了10年的牧师，给散居各处的长老会社团宣讲布道。他在那里单枪匹马承担着不仅仅是教会的所有一般职能，而且还搞了一个教育当地黑人的计划，为他们入教洗礼做准备。

有关类似这种承担多种职能的非凡描述难以穷尽，如传播福音协会的约翰·厄姆斯顿就是一例。他于1710年来到北卡罗莱纳，在接下来的20年中一直在那里传教、讲课、实施洗礼、教化



当地居民并向他们大声疾呼；其目的，照他所说，就是消除他们在“布赖德维尔、纽盖特的那些著名学院或在造币厂”所受到的教育。还有像迈克尔·施拉特这样的德裔归正会牧师，他不知疲倦地奔走于宾西法尼亚、马里兰、弗吉尼亚和新泽西诸地，宣讲传授教义、主办圣礼、创办学校、组织传道，甚至还行使过随军牧师的职能。还有像弗朗西斯·阿斯伯里这样的循道宗巡回牧师，他只要有一个听众也要宣讲和祈祷，向酒馆中和监狱里的那些未受过教育的人以及教堂里和会议厅上的听众传播上帝的话语。还有约翰·伍尔曼这样的教友会牧师，他的那本著名的《日记》（1774年）成了牧师生涯中一部体现在精神上进行自我教育的经典，致力于揭露那“笼罩在这片土地上的阴云”般的奴隶制的种种邪恶。多种多样的教育方式简直不可胜数，从那种沉静简朴的贵格会会议到循道宗复兴的狂热不一而足。但致力于教育始终是最重要的使命。确实，在一个宗教自愿捐助思潮日益强化的社会之中，教士们没有其他选择。<sup>21</sup>

#### 四

很难十分准确地概括北美殖民地当地的学校状况，这主要是因为教育的种类和形式的那种非同一般的多样性，并因此而难于精确判定什么是学校。正如已经指出的那样，我们都知道存在着教授读书识字、写作、计算、语法、记账、测量、航海、击剑、舞蹈、音乐、现代语言、刺绣以及任何可想像得出的这类课程的组合和其他课程的个体教师；我们也知道这些教师们或是全天、或是部分时间是白天、部分时间是夜晚进行教学；他们在自己的家里、在别人的家里、在租来的房子里、在教堂里和会议厅里、在废弃的建筑物中以及专门为他们搭建的房屋里教学；他们或是自己开业授课，或是受人雇用（作为个人或通过自己组织、自己任

职或选出来的理事会来)授课;他们的报酬来自雇主、赞助者、订金、发行彩票、捐助、学费份额以及税款等所形成的基金。这种组合和变化的形式不可胜数,社会越庞大、越多样化,这种组合的种类和范围也就越多越广。

不管怎么说,所有证据都表明学校的数量以及学生入学范围在18世纪时都大大增长和扩展了,其增长和扩展速度超过了人口增长速度。但这种增长和扩展既不是随时间的推移呈线性增长,也不是各地区统一均衡的。某个具体的地方,如18世纪30年代的纽约或50年代的费城就可能因为某个或几个教师的有意的或偶然的离开而使入学机会下降;而几个附近的地区,如诺福克县和弗吉尼亚的伊丽莎白城县就有可能在一段时期内有着截然不同教育机构增长模式。

学校的各种不同种类在殖民地时期划分得并不十分清楚,但如果为了分析方便起见把菲利普·菲西安在诺米尼霍尔所实行的那种家庭基础教育排除、去掉牧师们行使其正常教会职能时所进行的那种教会教育以及那些个体业主雇用的教师就某些特定课程而进行的那种专门教育的话,那么就可以区分出三种一般的学校教育机构:英语学校(或是小型的、或是普通的);拉丁语语法学校;以及专科学校。英语学校仍然强调阅读识字,但写作和算术在18世纪也加了进来,而不是像从前那样把这些任务交给校外的教师,其目的是为了实用以及方便教学管理。语法学校的惟一的区别就是在课程中包括了古代语言和古典文学。专科学校比较新,和其他学校比起来较难界定,它可以或确实引入了英语学校和语法学校的一部分或全部课程,甚至还把大学的课程也包括在它的范围之内。

教授阅读识字是从识字板和初级教本开始,引导学生从字母、音节表、按音节排列的单词到经审定认可的教义问答教本、各种祈祷文节选以及带有宗教色彩的韵文警句。在那些提供较深入课

程的学校里，学生也常常使用拼字课本，可能用的是 1731 年在波士顿第一次印行的亨利·狄克逊的《年轻人英语教本》，其中和字母、拼写和阅读等章节并存的还包括初级算术；或者是托马斯·迪尔沃斯的大众课本《英语新指南》(1740 年)，于 1747 年由富兰克林第一次重印并且在独立革命前至少再版十多次，其中包括一个关于拼写、音节划分、标点符号和语法的问答集，此外还有具有教诲意义的句子、诗歌、圣经章节和寓言。

詹姆斯·霍德的《算术》(1661 年)一书被用于教授算术，该书于 1719 年在波士顿作为北美首次出版的第一本纯粹算术教本而被再版；爱德华·科克尔的《算术》(1670 年)一书在 18 世纪中的大部分时间里大量输入北美，直到 1779 年美洲版本才出现；艾萨克·格林伍德的《普通十进制算术》一书于 1729 年在波士顿首次出版，格林伍德自己当时是哈佛的霍利斯数学与自然和实验哲学教授；还有托马斯·迪尔沃斯的《教师助手》(1743 年)，美洲第一版于 1773 年出版。科克尔在教本中自称这本书用的是“一种人们熟悉的简单方法，对具有最一般能力者也适用”；这个教本不管好坏主导着这一领域达一个世纪，它一开始就对一个数字体系下了定义（“一个完整的或绝对的数字是一个单位，或是许多单位的组合”），然后就是加法、减法、乘法、除法、转换（把先令转换成英镑或把天转换成月，或反过来）、简单比例（“如果 4 码布为 12 先令，那么 6 码布是多少先令？”）、双比例（“如果用 100 英镑在 12 个月中可获 6 英镑利息，那么 75 英镑在 9 个月中可获得多少？”）以及一般或普通分数。教本中的教学方法十分简单：先叙述一条法则，然后附带说明做一个例题，接着就提供一些带有答案的题而不带说明。学生在做这些题时得出错误答案的话，就应该重新学习那条法则和例题。

在处理比例法则中，最困难的就是（在提出问题之后）找出三项的顺序，也就是说，哪一项是第一项，哪一项是第二项，哪



一项是第三项；在你所理解的这三项中要注意观察有两项总是属于一类的，而另一项则与所求的比例数同属一类；如在这个问题中，如果4码布要12先令，那么按这一比例6码布是多少先令？这里同类的两个数是4和6，也就是说它们都表明是多少码布，而12先令则与需要求出的数字同属一类，因为需要求得的是6码布的价钱。

还需要注意的是，在所给定的三个数字中那两个同类的数字，其中之一一定是第一项，另一个是第三项；而那个与所求数字同属一类的数字在这一比例法则中必须是第二项；你也许知道在所说的这些数字中哪一个是第一项，哪一个是第三项，但必须知道的是，两个数字中总有一个附带有求解的问题，而带有求解问题的那个数字则总是被看做第三项。如在前面提到的那个问题中，带有求解问题的那个数字就是6，因为所求的就是6码布要花费多少，因此6就一定一定是第三项，而4（同类数字）就一定一定是第一项，从而数字12也就必须是第二项；那么这些数字按前述顺序排列就成为：

4 码布，12 先令，6 码布

在直接比例法则中（按数字原先出现的顺序排列），下一步所要做的事情就是找出比例中的第四个数字；你可以用第三个数字乘以第二个数字，然后用得出的结果除以第一个数字，或者（反之也一样）用第二个数字乘以第三个数字，然后用第一个数字去除得出的结果，于是所得出的商就是直接比例中的第四个数字，也就是第二个数字的同类数。有鉴于此，那就让我们再重复一遍这同一道题，这就是如果买4码布要12先令，那么6码布要花费多少？

按照（本章）前述第六法则排列好这些数字，然后我就用6（第三个数字）乘以12（第二个数字），得出的结果再用4（第一

个数字)去除,这样得出的商就是18,这就是所求的第四个比例数或数字,即18先令(因为第二个数字的单位是先令),也就是6码布的价格,如同问题所要求的那样。见运算过程如下:<sup>22</sup>

如果	4	12	6	18
	码 先令    码 先令			
	6			
	4)72 (18先令			
	...			
	4			
	32			
	32			
	(0)			

作为教学的一个领域与算术紧密地结合在一起的书写课程可能用的是霍德的《算术》一书,其中包括几种花体字,显然是作为附加课程而编进教本的;还有乔治·费希尔的《美洲教程》,其中既有较老的书写体样本,或叫哥特式草书、手写体,也有较新式的意大利体,或叫意大利式草书、手写体;也可能还有那些较老的或当时的大都市教本如威廉·马瑟的《年轻人伴侣》(1681年)或邓肯·史密斯的《学术教程》(1774年)。所用的文具仍包括翎毛笔、用于削尖笔尖的小刀或刀片、纸张、墨水以及吸墨粉,即防止墨水散开的细粉;在教学上仍然强调临摹好的字帖,比如富兰克林和霍尔版的《美洲教程》所选的样本。<sup>23</sup>

语法学校的一个明显标志仍然是教授拉丁语和希腊语及其文献,尽管每个个别语法学校都有可能包括附加课程,其范围从英语阅读和写作入门到算术、几何学、三角学、航海学、测量学、簿记学、地理学、修辞学、代数学以及天文学。教授拉丁语所用的是较新的课本,如伊奇基尔·奇弗的《拉丁语简介》(1709年);伦哈德·卡尔曼的《儿童语言》(查尔斯·胡尔1658年译本),于1702年在波士顿重印;还有约翰·克拉克的《拉丁语成功入门》

(1740年);还有较为可靠的较早教本如科姆纽斯的《图画世界》、科德琉斯的《对话集》、加图的《格言集》和《百合花语法》。伊索、西塞罗、维吉尔、赫西奥德、凯撒以及奥维德等人的作品仍是主要的阅读文献。希腊语的教授是从威廉·卡姆登的教本《*Institutio Graecae grammatices compendiaria*》(1595年)开始,然后直接阅读伊索克拉底、荷马等人的作品以及希腊圣约。拉丁语和希腊语教学中最为显著的特点就是坚持运用传统的教学方法和内容,尽管从整体来看语法学校并非总和传统主义相关。

正如前面已经指出的那样,专科学校是殖民地当地的三种学校中定义最不明确的一种,以至于挑不出一所定义特别清楚明白的以供探讨。对于任何一所特定的专科学校也许最多可以说的就是它所提供的课程就是其教师打算提供的,或其学生打算学习的课程,要么就是其赞助者所支持的,或这三方的要求的结合或妥协的产物。弗朗西斯·埃里森在宾西法尼亚的新伦敦的专科学校实际上是一所非国教派学院。在塞缪尔·穆迪校长领导下位于马萨诸塞拜菲尔德的达默专科学校从根本上来说是一所拉丁语法学校。富兰克林最初所设想的那所费城专科学校实际上是一所提供高等数学和科学课程的英语学校。富兰克林在费城实际所创办的专科学校最终成了英语学校和拉丁语法学校的结合物,而威廉·史密斯及其理事会成员们则在其基础上建立了费城学院。从某种意义上来说,这所专科学校成了普通或一般的学校,在其自由主义的旗帜下,把那些在特定的时代适于特定的北美社会的课程以特定的方式结合起来。英语学校模式和拉丁语法学校模式也在向着同样的方向转变,也就是说,向着自由主义方向发展,但目前尚没有任何其他教育模式能够如此恰当地反映北美殖民地教育过程的那种灵活易变的、无明确定义的特征。<sup>24</sup>

绝大多数学校都不分年级,因此大多数教学工作都是个别进行的,学生逐一走到教师的桌前或讲坛跟前口头背诵或展示他们



的作业以期得到表扬或更正。这种问答式教学法不仅仅适用于宗教学习，也用于语法和数学学习之中；而范例教学这一古老的概念即模仿标准或范例仍在流行。人们广泛阅读并赞扬洛克的《教育漫话》一书，但在学校讲堂上却对其敬而远之。艾萨克·沃茨的那种较为温和的神学和那种较为温和的一般道德说教读物一样进入了为儿童所准备的读物之中；而沃茨的《逻辑学》以及洛克的信徒约翰·克拉克的语法书和教科书则在语法学校越来越通行无阻。但推测主导着家庭教育的那种把鼓励、竞争、惩戒和辨疑结合在一起的替代教育方法也主导着学校讲堂或许不无道理，尽管在学校中缺乏那种家庭亲情的潜移默化的影响。<sup>25</sup>

至于那些校长们，他们往往是殖民地舞台上的匆匆过客，这种工作的报酬及其性质还不足以吸引和保住许多第一流的人物在这个领域里从事终身职业。然而，也还是有几个卓而不群的人物站了出来，如日尔曼敦的弗朗西斯·丹尼尔森·帕斯特琉斯、门诺会教师克里斯托弗·多克、在波士顿拉丁学校接替了奇弗的职务的纳撒尼尔·威廉斯、于18世纪20年代在查尔斯敦免费学校任教的托马斯·莫里特、在贵格会的资助下在费城任教的安东尼·贝尼泽特、在18世纪下半个世纪的大部分时间里都在康涅狄格的莱巴嫩任教的内森·蒂斯代尔以及达默专科学校的塞缪尔·穆迪。<sup>26</sup>

贝尼泽特、蒂斯代尔以及穆迪是杰出的、也是极为不同的榜样。贝尼泽特于1713年生于法国一个胡格诺派信徒家庭，他们很快就因其宗教信仰而被迫逃往鹿特丹，然后又去了伦敦。贝尼泽特在英格兰学的是商业，老贝尼泽特在那里经商十分成功；但这家人于1731年移居费城之后，贝尼泽特便打定主意根据自己的精神需要行事，于是在他到达后不久就加入了教友会并最终选择了教书生涯。他的第一个职位是帕斯特琉斯曾任教过的日尔曼敦学校的校长，时间是从1739年到1742年。然后他在费城的贵格会

英语学校任职达 12 年之久，于 1754 年辞职后在同一个城市接受了一个新建立的贵格会女子学校校长职务。与此同时，约在 1750 年前后，他还在自己家里举办了一个为黑人孩子开办的夜校，这项工作他坚持了将近 20 年而不收任何费用或报酬。除了从 1755 年到 1757 年之间这一短暂的间隙之外，他一直在这所女子学校任职，直到 1766 年，那时他由于健康原因决定退隐到新泽西伯灵顿新建的家中。但即便是在那时，他也无法放弃教书工作。1767 年，他又回到费城为一些贫穷的女孩子开课并就奴隶贸易的罪恶写下了大量文字。他就这样一直持续到 1782 年，那时在他的协助下已经在费城创办了一所黑人学校，但他发现缺乏一位校长使得学校难以为继，于是主动承担了这项工作。1784 年，他就在这所学校死于任上。

不管他还体现了什么精神，贝尼泽特是贵格会信徒的那种温和的美德的象征：有关他的教学生涯的报告和回忆录以及他自己的教育学著作和文章描绘了一位在 40 多年时间里以他那无尽的同情心教育了大批学生的教师形象。他收授所有的儿童，富有的和贫穷的、男孩和女孩、又聋又哑的、年长的和年幼的、黑人和白人；他以其职业敏感和熟练技巧为正常儿童亲手编写识字课本、初级教本和语法教材，为残疾儿童开设专门课程。在人们还在争论黑人是否是人时，贝尼泽特就根据自己的经历坚持说，“我在黑人中所发现的各种各样的天才人物并不比白人少；我可以毫不犹豫地断定，一些人所持的那种认为黑人拥有劣等智力和能力的观点是一种拙劣的偏见，来源于那些贵族主人的傲慢和无知；他们把奴隶拒之门外，以至于无法形成有关他们的正确判断。”因此当巴尔贝—马尔布瓦侯爵于 1779 年会见过他后宣称：“谁能在费城住一个月而又不知道安东尼·贝尼泽特呢！不过由于他在巴黎不那么出名，我将告诉你他值得世界上每一个人的尊敬。”<sup>27</sup>

蒂斯代尔于 1732 年生于莱巴嫩，并于 1747 年从哈佛毕业后

又回到了那里主管一个由几个当地头面人物为教育他们的孩子而创办的新学校。蒂斯代尔直到他于1787年去世为止，时时要和70到80个孩子打交道，人们说他所吸引来的孩子来自北美的每一块殖民地，甚至来自西印度群岛。看起来他对于同时指导从字母学起的孩子、基本上以实用为目的而学习测量和航海的学生以及要进入哈佛和耶鲁的高材生这样截然不同的对象毫无怨言。约翰·特朗布尔就是从蒂斯代尔的学校进入哈佛的，在这之前他在地理学、数学、测量学、航海学以及拉丁语和希腊语古典作品等方面做了充分的准备，阅读了维吉尔、西塞罗、贺拉斯、尤维纳利斯以及荷马的作品。杰里迈亚·梅森回忆他刚进入蒂斯代尔的学校时，每一门主要课程他都跟不上。“我的阅读能力很差，拼写就更糟糕了；我写的字难以辨认，而对于算术则几乎一无所知……在几个月时间里，我就开始学习拉丁语，此后不久又开始学习希腊语。不到两年时间，蒂斯代尔校长就宣布我可以上大学了。”就在他的教书生涯快结束时，蒂斯代尔仍保持着极大的热情，丹·亨廷顿写了如下十分亲切的回忆：

## 五

然而过了一會兒，我就发现自己十分愉快地被安置在那座“砖砌的校舍”中，与和善的老校长蒂斯代尔在一起，我就是在那里以极为优越的条件取得了上大学的资格。在祈祷之后，听完圣经班的朗读，让较年长的学生们开始写作和计算，较小的学生们就开始吸引了校长的注意力。在听过他们朗读和拼写课文之后，他偶尔也会和这些孩子们就一些简单问题交谈几句。在朗读时，轮到让我拼读“大写A，小写a，—ron，Aaron（即拼写Aaron一词一译注）”，他把我拉到他的膝旁说，“丹，你想当个什么，牧师还是农夫？”我毫不犹豫地回答，“牧师，先生。”他大笑了起来。“哦”，他说道，然后用手摸了摸我的头，拍拍我的肩膀，“坐下，丹；好好学你的课，做个好孩子，我们会让你当上牧师的。”<sup>25</sup>



塞缪尔·穆迪从1763年到1790年以一种如果不说是有点古怪的话，那就是和前几任相类似的友善态度主持着达默专科学校。他出生于缅因的约克，是一位公理会传教士的儿子，曾是1746年哈佛毕业生，担任过牧师、治安法官；他是一位优秀的拉丁语和希腊语教师，能够激发起学生对他的爱戴的同时培养提高他们的能力。确实，在他的校长任期内，哈佛四分之一以上的人校生是达默专科学校输送的，还有相当大的数量进入其他大学。他不太重视数学和科学，但却聘用了一位法国人在学校教授跳舞，并且十分得意于在炎热的夏天停课好带领学生们去游泳。他宣称，在30年里从未使用过教鞭来责罚学生，他的主要教学方式是用表扬来代替惩罚。他的教学生涯极不寻常，其间他培养了一位哈佛校长、一位马萨诸塞州州长以及一大批教师、律师、政治家、商人和牧师。没有一位殖民地当地的校长在18世纪时像他那样受到尊敬，也没有人对共和国的未来像他那样发生过那么大的影响。<sup>29</sup>

## 五

大学也如雨后春笋般纷纷在殖民地乡间涌现。到独立时已经有九所学院被批准拥有授予学位的权力，到了1783年，至少又有四所这样的学院。如果加上那些像北卡罗莱纳的格里奥保育专科学校以及特拉华的纽瓦克专科学校那种显然是提供大学水平的课程的专科学校的话，那么这个数字显然就可以达到20到25，这对于1689年时仅有一所学院式机构的状况来说增长幅度是令人难以置信的。“昨天我从报纸上看到在康涅狄格河边的新罕布什尔建立了一所大学，名叫达特茅思学院，”埃兹拉·斯泰尔斯神父于1770年4月5日在日记中写道。“这是惠洛克博士在莱巴嫩的印第安学校经皇家批准升格为一所学院。怀特菲尔德先生正在把他

的佐治亚孤儿院改造成一所学院。根据《南卡罗莱纳报》上的一则广告，我发现佐治亚议会接到一份在查尔斯敦建立一所学院的申请。一项在纽波特建立一所学院的申请现在正有待罗得岛议会批准，而第一所罗得岛学院定址在普罗维登斯。真是一股学院热！”斯泰尔斯所说的真实再恰当不过了：从1746年新泽西学院的建立开始，他所说的“学院热”很快就成了北美殖民地的一个固定特色。<sup>30</sup>

和殖民地时期的其他教育机构相似，这几个学院（以及那些顶尖的专科学校）有着截然不同的文化特色，这些不同的文化特色来自其起源、地域、领导层以及资助者等方面因素的相当大的不同。哈佛和耶鲁已经开始形成其教育上相互对应的特点，这些特点使它们之间的关系带上了鲜明色彩并延续达几代人之久。耶鲁较为保守的特色既来源于其纽黑文所在地的定居点，也来自托马斯·克拉普神父个人的能力和弱点。但有意思的是，虽然两者之间哈佛在学术上有较高的声望，但耶鲁模式却成了新泽西学院、国王学院以及罗得岛学院的办学模式。威廉和玛丽学院不打算授予学位，但其学生似乎在殖民地或英格兰继续深造却并未遇到什么困难，而它与设在威廉斯堡的弗吉尼亚政府的关系使得这所学院成了颇有才干的公务员的早期摇篮。费城学院展示出一种典型的世界主义特色，这种特色无疑来源于其地处城市市区这种状况，同时也受其院长威廉·史密斯的那种苏格兰现代主义的影响；其纽约的对应院校，国王学院，则较多地保持着殖民地地方特色，这要归因于纽约圣公会在政治上的软弱以及塞缪尔·约翰逊的继任者迈尔斯·库珀神父的那种自我满足的平庸气质。耶鲁、哈佛以及新泽西学院都相当大；到1775年时，每个学院都招收100到200个学生；女王学院和罗得岛学院一直比较小，招收不到50个学生。剑桥和普林斯顿在早期就卷入了独立革命的浪潮之中，而新不伦瑞克和汉诺威则显然有一种被冷落了的感觉。

尽管有这些不同，但这些学院对所面临着相似的问题和影响并有着某种共同的反应，这些问题和影响在殖民地时代末期使这些学院带上了明显的美国烙印。例如在课程设置方面，启蒙思想、特别是通过苏格兰的大学和英格兰非国教学院而传入的影响，大大拓宽了学科范围，特别是在自然科学领域。在哈佛，在指导教师亨利·弗林特于1723年作为向主管董事会的报告的一部分而拟定的规划中要求低年级学生阅读查尔斯·默顿的“物理纲要”，这份纲要最初是为在纽因顿格林的默顿的学生所准备的，纽因顿格林是最早的、并且是最优秀的非国教派学院之一；规划中还要求阅读阿德里安·西尔布尔德的《哲学练习》（1654年）及其就自然哲学问题的古代和现代作者最佳作品附录；规划要求高年级学生研读皮埃尔·伽桑狄的《天文学法则》（1653）及其有关哥白尼体系的带插图的说明。在1727年设立了霍利斯数学和自然科学教授一职（其中包括1200英镑的捐赠款和一大批科学仪器）之后，高年级学生必须先跟从艾萨克·格林伍德学习；格林伍德就算术和气象学所发表的著作表明他具有相当高的学术水准，但酗酒使他最终于1738年被解职；然后这些学生须师从约翰·温思罗普，他在科学上的造诣可与当时最优秀的学者并驾齐驱。在威廉和玛丽学院，其1727年规章明确提到“哲学的进展”已经超越了亚里斯多德的逻辑学和物理学，并让“校长和教师在主管人员的建议下去教授他们认为适合于其学校的那种逻辑学、物理学、伦理学和数学体系”；但值得怀疑的是在1758年任命威廉·斯莫尔为自然哲学教授之前这一特权是否得到完全利用。在耶鲁，托马斯·克拉普在数学和自然哲学领域引进了一个极好的规划，这一规划使学生从学习算术、几何、代数到高等的二次曲线和流数（微分学），并让学生利用诸如望远镜、显微镜、自己制作的太阳系仪、以及各式各样的透镜、球体、砝码和三棱镜等科学仪器去做实验。在普林斯顿，在威瑟斯庞到来近20年之前，约瑟夫·希彭就已经



写信给他父亲说阅读了本杰明·马丁的《不列颠哲学：或牛顿哲学、天文学和地理学的新综合体系》（1747年）一书并进行了补充性实验演示。到1750年，已经十分确定的是数学和科学将在大学课程中占有一个相当大的比重，并且实际上在威廉·史密斯1756年的计划中，这些课程占了学生三分之一以上的时间。<sup>31</sup>

伴随着数学和科学等学科规划的扩展，伦理哲学课程也扩大了，这一点我们已经探讨过了。某些传统的专业课程又重新进入了这些学院的正式规划范围。在费城学院于1765年以及国王学院于1767年建立的医学教授职位不仅仅是把解剖学、生理学、化学、医学理论和实践以及外科学纳入学校课程，还把那种曾在欧洲的大学里实施、到殖民地却转变为一种学徒体系的实地培训重新列入正规高等教育体系之中。与此类似，威廉和玛丽学院任命乔治·威思为治安和法律教授也不仅仅是把有关布莱克斯通法学思想的讲座和模拟法庭引入大学课程，同时还把正规的法学课程纳入了大学体系，而这种课程也在殖民地曾转变为一种学徒体系：值得注意的是，威廉和玛丽学院所模仿的是牛津大学的瓦纳里安教授职位而非四法学院模式。为哈佛资助一个法律或物理学和解剖学教授职位的艾萨克·罗亚尔的遗嘱所起的作用大致也是如此，尽管那些组织和主管人用了一代人的时间来实施这一遗嘱。<sup>32</sup>

在这些学院之中，另一个与课程设置的变化紧密相关的重大转变就是建立专业教授职位。大家可以回忆一下，哈佛在整个17世纪所坚持的都是一种导师制度，即每一个班级派一个导师，他最好能陪着学生们通过整个四年的学习，而校长则通管所有学科科目，也许集中在那些他所感兴趣的或擅长的学科领域。威廉和玛丽学院的规章设置显然是考虑到了在不同领域有专长的教授的情况，由于詹姆斯·布莱尔是在马里沙尔学院以及爱丁堡大学受的教育，因此这无疑借鉴了当时的苏格兰模式；早在1712年学院就设立一个自然哲学和数学教授职位，由塔纳奎尔·勒菲弗神

父首任现职，尽管时间不长。1727年制定的规章又规定在道德哲学和神学领域另设教授职位。在这一段时间里，哈佛于1721年建立了霍利斯神学教授职位，把年轻而又精力充沛的爱德华·威格尔斯沃思推上了这一席位，1727年设立了霍利斯数学和自然哲学教授职位，由格林伍德任职，1764年设立了汉考克希伯来语和其他东方语言教授职位，由斯蒂芬·休厄尔首任这一职位。同样具有重要意义的是，学院主管机构和人员采纳了一个重新调配指导教师工作的计划，即每个指导教师专攻一些具体学科，而所有学生则接受所有指导教师的辅导。

耶鲁于1745年也开始朝着类似的方向努力，就在那一年立法机构重组之后明确给予学院以任命教授的权力。学院于1753年设立了一个神学教授职位（纳夫塔利·达格特于1756年被正式任命担任这一职务）；1770年又设立了数学和自然哲学教授职位，尼赫迈亚·斯特朗首任此职。但耶鲁在专业化问题上却进展迟缓，他们让校长专门教授高年级学生，而这一模式被新泽西学院在其创办初期所效仿。而国王学院和费城学院则很早就建立了教授职位并在整个18世纪中都广泛地用于划分学术专业领域，并以此来标榜其专业特长。

从某种意义上来说，教授职位的出现完全是一个组织建设上的标志，标志着一次较大的学术和教学方式向着知识专业化的方向的转化。英语逐步取代了拉丁语而作为教学语言，用在教科书中和教室里以及法庭辩论之中，而拉丁语则慢慢地成了一种过时的、但却是高雅的语言。课堂讲授渐渐变成了教授们用来系统地表述和评价自己的或他人的观点的工具，而新开设的实验课上，教师们利用机械仪器、化学元素或在解剖学教师的课上利用人体本身来证明科学原理。沃茨的《逻辑学》一书中所讲述的那种综合方法逐渐被人们作为实用教学法所接受，其中包括从一般观念到个别例证，从简单熟悉的东西到较为复杂的和不那么熟悉的事物

等法则，一切都是精心计划的和从容不迫的。<sup>33</sup>

在18世纪北美殖民地的许多学者型教师中，有两位也许比其他任何人都更能体现这种新的教授制度的优越性，这就是约翰·温思罗普和弗朗西斯·埃里森。温思罗普于1714年出生在波士顿的一个在殖民地已经连续四代人都享有一定声誉的家庭。他是在一所拉丁语学校和哈佛接受的教育，然后在他父亲家里自学了六年，学完后他已经24岁，接下来便于1738年在他先前的导师艾萨克·格林伍德被解聘后接受了霍利斯数学和自然科学教授职务。从那时起直到1779年去世，他证明了自己是一位有着多方面才能的科学家、一位杰出的教师和一位享有国际声誉的学者。他主要在天文学方面的研究探索涉及从1739年观察太阳黑子、1740年、1743年和1749年研究水星的运行以及1761年和1769年观察金星的运行到1755年探索地震的自然历史。他在哈佛所承担的科学和数学方面的教学任务使他得以开创了一系列实验课，涉及力学、热学、光学和电学法则并建立了一个“仪器室”来存放用于演示的必要实验仪器；他于1746年建立了北美第一所实验物理学实验室，于1751年把微分学研究引进学院课程，并且为哈佛在校生讲授牛顿学说的原理和教义近40年之久，学生人数至少也有1500人。他那多方面的才能和创造力使他于1766年赢得了皇家学会的席位，1771年荣获爱丁堡荣誉博士头衔以及1773年哈佛的荣誉博士称号（哈佛的第一个荣誉法学博士称号）；为此他还赢得了华盛顿、富兰克林以及约翰·亚当斯的友谊。殖民地在这一时期所产生的教师和学者当中没有人比他更杰出，也没有人在成功和稳固地移植西方学术成就方面成为比他更好的象征了。

弗朗西斯·埃里森于1705年生于爱尔兰的多尼戈尔县，在当地的一个专科学校和爱丁堡大学上学，此后他就移居北美殖民地，先是在塞缪尔·迪金森家里当辅导教师（1735年—1737年），然后作为长老会牧师在宾西法尼亚切斯特县的新伦敦任职（1737年



—1752年)。他于1742年在新伦敦开办了那所专科学校，而这所学校后来成了在费城宗教会议赞助下的一所培养老派牧师的主要教士培训学校。他在教授古典文献和哲学方面的成功受到了费城新专科学校的理事会成员们的注意，接着，这个学校的第一任校长戴维·马丁于1751年突然去世，于是他们便劝说埃里森接手那里的拉丁语、希腊语、逻辑学和伦理学的教学工作，并且后来又要他接受校长职位。他显然曾和威廉·史密斯紧密合作一起创办费城学院，并且当学院于1755年获准成立后，他被聘任为副教务长和“高等古典文学、逻辑学、形而上学和地理学教授”并得到许可教授“在这里的哲学学校所需的任何他认为自己可以胜任的人文和科学课程”。他尽忠职守，直到他去世，而到了那时，一个充满敌意的立法会议解散了这个学院的理事会和教职员并且做了新的安排。<sup>34</sup>

根据所有的记载来看，埃里森是一个极为优秀的教师，偶尔也表现出易怒的性格，但总的来说教学十分认真并极为热忱地与学生分享他那极为丰富的知识储备。他发表的作品数量并不太多，其中主要包括关于当代长老派各宗派情况的布道辞；但他却显示出对于他那个时代的宗教、政治和哲学问题的极大兴趣，并且在他的教学中充满了趣味和活力。埃兹拉·斯泰尔斯在1779年对他评论道，他是“北美最伟大的古典主义学者，特别是在希腊语方面。他并不擅长数学、哲学和天文学，但在伦理学、历史和广泛阅读方面却是他的长处”；而富兰克林则称他为“一位有着丰富学识和聪明睿智的人”。他被耶鲁、新泽西学院以及格拉斯哥大学授予荣誉学位。他和史密斯一起使费城学院成了殖民地时期一个尽管不大、但却是世界性的学院，并使它具有很高的质量，这一点在他去世后几十年内都无法再现。<sup>35</sup>

注释：

1. The *Autobiography of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree, Ralph L. Ketchum, Helen C. Boatfield, and Helene H. Fineman (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 52.
2. The Statistics are from J. Potter, "the Growth of Population in America, 1700—1860," in D. V. Glass and D. E. Eversley, *Population in History* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1965), chap. xxvii, and D. V. Glass, "Population and Population Movements in England and Wales, 1700 to 1850," *ibid.*, chap. IX.
3. *The Papers of Benjamin Franklin*, edited by Leonard W. Labaree and Whitfield J. Bell, Jr. (13+vols. ; New Haven: Yale University Press, 1959—), IV, 228, 232.
4. Benjamin Franklin to John Alleyne, August 9, 1768, in William Temple Franklin ed., *Memoirs of the Life and Writings of Benjamin Franklin* (3d ed. ; 6 vol. ; London: printed for Henry Colburn, 1818—1819), III, 8. For statistical data on the age of marriage, see Potter, "Growth of Population in America, 1700—1860," p. 651, Thomas P. Monahan, *The pattern of Age at Marriage in the United States* (2 vols. ; Philadelphia: Stephenson — Brothers, 1951), I, 100—104, and David Harris Flaherty, "Privacy in Colonial New England, 1630—1776" (unpublished doctoral thesis, Columbia University, 1967), pp. 77—86. For the larger households of New York, Maryland, Virginia, and the Carolinas, see "Census of Slaves, 1755," in E. B. O'Callaghan, ed., *The Documentary History of the State of New-York* (4 vols. ; Albany: publisher varies, 1850—1851), III, 505—521 (from which it seems reasonable to surmise that the average slaveholding family had a small family of slaves at its disposal), and "Estimated Population of the American Colonies: 1610—1780, Negro," in *Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1957* (Washington, D. C. : Government Printing Office, 1960), p. 756.
5. In the matter of learning to read at home, the will of Colonel William Ball of Lancaster, Virginia, who died around 1693, is exemplary,

requesting as it did that his wife teach each of their youngest children to read until the age of sixteen, at which time their two eldest brothers were to assume their tutelage (Lancaster County, Wills and Codicils [ms. Records, Circuit Court, Lancaster, Va.], Book VIII, p. 45). Recall also that George Wythe, Thomas Jefferson, James Madison (the United States president), and Patrick Henry were instructed at home, that Samuel Johnson was taught to read by his grandfather, and that Johnson himself later reported that he had written his *Elementa Philosophica* out of the experience of teaching his own children to read in the household. For the relationship of literary style and reading aloud, see Levin L. Schucking, *Die Puritanische Familie in Literar-Soziologischer Sicht* (Bern: Francke Verlag, 1964), pp. 151 ff., 164.

6. *The Educational Writings of John Locke*, edited by James L. Axtell (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 181. For examples of the special sermon addressed to children, see Cotton Mather et al., *A Course of sermons on Early Piety* (Boston: S. Kneeland, 1721); and James Janeway, *A Token for Children Being an Exact account of the Conversion, Holy and Exemplary Lives and Joyful Deaths of Several Young Children* (Boston; printed for Nicholas Boone, 1700). For examples of the new children's literature other than sermons, see not only John Bunyan's *The Pilgrim's Progress* (a work, of course, that was not originally intended especially for the young) but also Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* (1719), *The Prodigal Daughter* (Boston: B. Mecom, C. 1760), and Eleazer Moody's *School of Good Manners*, compiled from the English manual of the same name and first published in New London, Connecticut, in 1754.

7. See, for example, Philip L. White, *The Beekmans of New York in Politics and Commerce 1647—1877* (New York: New-York Historical Society, 1956), James B. Hedges, *The Browns of Providence Plantations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), John J. Waters, Jr., *The Otis Family in Provincial and Revolutionary Massachusetts* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968), *The Diary of Colonel*



*Landon Carter of Sabine Hall, 1752—1778*, edited by Jack P. Greene (2 vols. ; Charlottesville: University Press of Virginia, 1965), and Louis Morton, *Robert Cater of Nomini Hall: A Virginia Tobacco Planter of the Eighteenth Century* (Williamsburg, Va. : Colonial Williamsburg, 1941). Note also Carl Bridenbaugh's assertion in *Cities in Revolt* (New York: Alfred A. Knopf, 1955) concerning the extent of intermarriage and sense of solidarity among the leading families of Boston, Newport, New York, Philadelphia, and Charleston (p. 346)

8. The poignancy of the situation in which the slave family found itself is indicated in the petition of a group of Boston Negroes to the Massachusetts legislature in 1774: "The endearing ties of husband and wife we are strangers to for we are no longer man and wife than our masters and mistresses thinks proper married or unmarried. Our children are also taken from us by force and sent many miles from us where we seldom or ever see them again there to be made slaves of for life which sometimes is embittered to us on these accounts. By our deplorable situation we are rendered incapable of showing our obedience to almighty God. How can a slave perform the duties of a husband to a wife or parent to his child? How can a husband leave master and work and cleave to his wife? How can the wife submit themselves to their husbands in all things? How can the child obey their parents in all things?" See Massachusetts Historical Society *Collections*, 5th ser. , III (1887), 433.

9. "Diary of Samuel Sewall, 1674—1729," in Massachusetts Historical society *Collections*, 5th ser. , V (1878), 308, 422—423, 437.

10. *Diary of Cotton Mather* (2 vols. ; New York: Frederick Ungar Publishing Co. , 1957), I. 534—537; and Samuel Mather, *The Life of the Very Reverend and Learned Cotton Mather* (Boston: printed for Samuel Gerrish, 1729), pp. 15—19. As a companion document, it is interesting to peruse Christopher Dock's "One Hundred Necessary rules of Conduct," first published around 1764; it is reprinted in Pennsylvania-German Society, *Proceedings and Addresses at Ephrata*, X (1900), 87—97.

11. Mrs. {Anne Macvicar} Grant, *Memoirs of an American Lady* (New York: Samuel Campbell, 1809), pp. 140, 150, 151—152. Note also Mrs. Grant's fascinating account of Albany's "companies" of children, "from five or six years of age, till they become marriageable," each one including an equal number of boys and girls of the same age. The companies apparently competed at different useful tasks, for example, berry-picking or knitting, with considerable encouragement from their parents (*ibid.*, pp. 32—35).
12. It is interesting that Mrs. Grant, who was well aware of the Negroes in the Schuyler household, gave them only passing mention.
13. *Journals & Letters of Philip Vickers Fithian, 1773—1774: A Plantation Tutor of the Old Dominion*, edited by Hunter Dickinson Farish (Williamsburg, Va.; Colonial Williamsburg, 1943), pp. 66, 64.
14. *Ibid.*, p. 64.
15. The graphs are from Edwin Scott Gaustad, *Historical Atlas of Religion in America* (New York: Harper & Row, 1962), pp. 3—4. Note that French Reformed, German and Moravian Sectarian, and Jewish congregations are not included here, nor are Quaker meetings, so that the drift of the ratio of churches to population can be ascertained but not the ratios themselves. Beyond this, there is the ever-present problem of precisely when to call a community of worshipers a church or a congregation, which is not unlike the problem of determining what precisely to call a school. William Warren Sweet, *Religion in Colonial America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), pp. 334—335.
16. Samuel Haven, *Preaching Christ the Great Business of the Gospel-Ministry* (Portsmouth, N. H.; Daniel Fowle, 1760), pp. 17, 24—25.
17. Thomas Smith, *The Great Duty of Gospel Ministers to Preach Not Themselves, but Christ Jesus the Lord* (Boston: S. Kneeland, 1751), pp. 3, 35. See also Nathaniel Appleton, *The Great Apostle Paul Exhibited, and Recommended as a Pattern of True Gospel Preaching* (Boston: J. Draper, 1751), p. 13 and *Passim*. The phrase "morality sermon" is taken from Alf

Edgar Jacobson, "The congregational Clergy in Eighteenth Century New England" (unpublished doctoral these, Harvard University, 1962), p. 359.

18. Whitefield's *Journals*, edited by William Wale (London: Henry J. Drane, 1905), p. 159.

19. Ministerial salaries varied considerably from region to region, from denomination to denomination, and from decade to decade during the eighteenth century. S>P>G. Missionaries tended to command around fifty pounds sterling per annum. Congregational clergymen ordinarily commanded between fifty and a hundred pounds sterling per annum, with perquisites. The range for the clergy as a whole during the period before the Revolution was probably twenty-five pounds sterling per annum to two hundred. For comparison, one might note that English curacies during the first half of the century commanded an average of thirty to forty pounds per annum, while middling rectorships commanded livings as high as three hundred; that John Leverett was appointed to the Harvard presidency in 1707 at one hundred fifty pounds per annum, Benjamin Wadsworth in 1725 at one hundred fifty pounds per annum plus additional perquisites; and Edward Holyoke in 1737 at two hundred pounds per annum plus additional perquisites; and that the Yale professorship of divinity commanded £ 113 6s. 8d. Per annum in 1767, the Princeton professorship of mathematics and natural philosophy, one hundred fifty pounds in 1768, and the William and Mary professorships between one hundred and two hundred pounds in 1770. The New England and Virginia salaries were presumably paid in New England and Virginia currencies, respectively, and should be reduced by roughly a fourth to convert to pounds sterling. The New Jersey salary was presumably paid in New Jersey currency, and should be reduced by roughly three-fifths to convert to pounds sterling. The problem of equivalence among the various local currencies during the provincial era is a thorny one. See the excellent brief discussion and the table of conversion in Jackson Turner Main, *The Social Structure of Revolutionary America* (Princeton: Princeton University Press, 1865), pp. 289—290.



20. The evidence on ministerial responsibility for catechizing in New England is contradictory. Jonathan Edwards at Northampton, Massachusetts, apparently concurred in the judgment of the Hampshire association (October, 1731) that catechizing belongs in the home, with the minister at best encouraging the parents; Thomas Clap at Windham, Connecticut, and Ebenezer Turrell at Medford, Massachusetts, saw catechizing as a prime ministerial obligation. An excellent example of more liberal native catechism is Samuel Phillips, *The Orthodox Christian* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1738), dedicated "to the children under my pastoral care" (p. 1).
21. John Urmston to secretary (S. P. G.), July 7, 1711, in William L. Saunders, ed., *The Colonial Records of North Carolina* (10 vols.; Raleigh: publisher varies, 1886—1890), I, 767; and "The Journal of John Woolman" and "A Plea for the Poor," edited by Frederick B. Tolles (New York: Corinth Books, 1961), p. 22.
22. Cocker's *Arithmetick* (35th ed.; London: printed for H. Tracy, 1718), title page and pp. 6, 103—104. For the controversy over the authorship of Cocker's text, see Ambrose Heal, *The English Writing-Masters and Their Copy-Books, 1570—1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), pp. 30—35.
23. [Mrs. Slack], *The American Instructor; or, Young Man's Best Companion* (Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1748), pp. 31—33.
24. In the sense described here, the academy confirms and symbolizes the widespread movement toward general schools, essentially a movement toward intrainstitutional undifferentiation, remarked upon with respect to the seventeenth century in Geraldine Murphy, "Massachusetts Bay Colony: The Role of Government in Education" (unpublished doctoral thesis, Fadcliffe College, 1860).
25. For the comment regarding Locke's *Thoughts*, see Jonathan Boucher, "Discourse on American Education," *A View of the Causes and Consequences of the American Revolution; in Thirteen Discourses, Preached*

in *North America Between the Years 1763 and 1775* (London: G. G. And J. Robinson, 1797), pp. 155—156.

26. Schoolmasters' salaries ranged from the twenty or twenty-five pounds sterling per annum paid to S. P. G. Masters to the astronomical three hundred eighty New England pounds apparently paid to Abiah Holbrook in 1749 for conducting Boston's writing school. The average was probably somewhere between twenty-five and fifty pounds sterling per annum during the early part of the century and between fifty and seventy-five pounds sterling per annum on the eve of the Revolution.

27. Robert Vaux, *Memoirs of the Life of Anthony Benezet* (Philadelphia: W. Alexander, 1817), p. 30; and Eugene Parker Chase, ed., *Our revolutionary Forefathers; The Letters of Francois, Marquis de Barbe-Marbois* (New York: Duffield & Co., 1929), p. 138.

28. *Memoir and Correspondence of Jeremiah Mason* (Cambridge, Mass.: the Riverside Press, 1873), p. 7; [Dan Huntington], *Memories, Counsels, and Reflections* (Cambridge, Mass.: Metcalf and Company, 1857), p. 47; and Clifford K. Shipton. "Nathan Tisdale," in *Sibley's Harvard Graduates*, XII (1962), 490—492.

29. Clifford K. Shipton, "Samuel Moody", in *Sibley's Harvard Graduates*, XII (1962), 48—54.

30. *The literary Diary of Ezra Stiles*, edited by Franklin Bowditch Dexter (3 vols.; New York: Charles Scribner's Sons, 1901), I, 45—46.

31. "The Statutes [1727]," *The William and Mary College Quarterly*, XXII (1914), 289; Joseph Shippen, Jr. To Edward Shippen, June 10, 1751, September 14, 1751 (Shippen mss., Princeton University Library). (Young Shippen, who used the "Junior" regularly, was named after his paternal grandfather, not his father.) Benjamin

## 第十七章 轮廓

特拉华河岸的那个最穷的劳动者认为他自己有资格和绅士或是学者一样自由地发表宗教或政治的见解。的确，费城的市民差异要比世界上任何一个文明城市的市民之间差异少。财富并不能赋予你什么东西，对于每个人来说，他们均期望某天或某日能跟他们最富有的邻居站在同等的地位上，同时在这种期望中，他们并没对最富有的邻居卑躬屈膝，而是很朴素的、但很尊重的亲近。光荣的职务与职位也不能赋予你什么，但正如每个聪明的有美德的人一样，他们会给政府以必要的支持。在这里，文学的成就得到了应有的喝彩，不管哪一类书大家都有品味来欣赏，每个人均是读者，凡是人们遇到的出版物，人们均能表达出正确或错误的看法，从而把自己放在与一些作者具有的同样知识水平上。

雅各布·迪谢



在北美殖民地州一级的同一地区的全体居民中间差异很大，因为种族上的传统和宗教上的传统，殖民开拓地的格局，国内的和外国的移民群和经济情况之间的相互影响，产生了生活与思想方式的一些主要差异。结果是在北美洲殖民地的人们成长过程和接受教育到成熟的过程有很多的不相同。新英格兰城镇已不再是被一些生存与防御的难题搞得心神不定的边远地区实验场所，而是充满发展活力的社会机构，它牢牢地扎根于农村并以它自己的方式团结一致地组建起来。切萨皮克湾地区在17世纪期间相对来说还是一些孤立农场的农田和建筑物，可是到了18世纪就变成了由海外来的移居者来此定居的县了，这些县有铁路和航道与之相连接，交通方便，还有一些特殊村庄，它们常常是乡村贸易的集市中心和交通要道。不过，还应特别指出，在整个18世纪期间人们还坚持不懈地努力来发展更多的商业与工业的中心。17世纪的一些市场城镇如波士顿、纽约、费城和查尔斯顿已成为18世纪的一些繁华的城市，其中纽约到1770年时人口已达到了前所未有的两万人。而且，由于移居者们从最初的人口中心地带逐渐伸展开来并出现了住在同一地区的移民、边境的移民和乡下的移民的第二代和第三代，他们为许多过去曾困扰第一批拓荒者的一些相同的难题所困扰。许多问题，但绝对不是所有的问题，比如在17世纪严酷的考验中学到的经验，向印第安人学习来的东西，从磨难和错误和从彼此之间学习到的东西都通过教育传给了18世纪的拓荒者。

根据移居人群的财产、最初的移民者的易于被接受和地区经济的性质和生产力，这些住在同一地区的人群的宗教与种族的组成是很不相同的。但是最起码18世纪外来的移民和内部迁移带来

了越来越多的各种各样的同住在一起的群体，使之有更多的自然接触和社会接触。一方面，增强了某些特殊群体的决心来通过谨慎的教育维护他们的文化纯洁性（于是，由贵格会教徒祈祷会所维持的一些学校遍及了北美洲殖民地），同时，另一方面，需要经大家的协商来建立一些普通的教育冒险事业机构，但是教育的目的是受宪法所限制的（于是，居民区的一些学校就在宾西法尼亚在多种教派的赞助下建立起来了）。鉴于这种差异，人们不会惊奇，在1740年，在马萨诸塞州布伦特里度过少年时代并正在长大的约翰·亚当斯和在弗吉尼亚州阿尔伯马尔县正走向成年的年轻的托马斯·杰斐逊之间存在着悬殊差别，尽管他们大体上是同时期的人；或者，同样地乔治·普鲁默和本杰明·富兰克林的青少年时代也存在着悬殊差别，乔治·普鲁默出生在宾西法尼亚州皮特堡垒附近阿勒格尼的西部，他是出生在该地的最早的白人的孩子之一，而本杰明·富兰克林则在20岁以前曾在两大洲的三个城市中度过他的青少年时代；而这四位男子的早年生活与费丽思·惠特利童年的悬殊差别就更为明显了，费丽思·惠特利作为一个脆弱的七八岁的小女孩从非洲被带到波士顿作为奴隶卖给了约翰·惠特利先生和太太，或者与约翰·安迪斯的青少年时代的差别也很大，约翰·安迪斯是在宾西法尼亚州的伯利恒的基督教摩拉维亚教派的一些唱诗班和学校长大的。

然而，姑且承认处于不同发展阶段的一些社团（同住在一起的群体和平共存）是同时存在的，也姑且承认住在同一地区的群体与群体之间，和在同一群体中的一群人与另一群人之间，由于生活方式的不同而导致教育方面的一些悬殊的差别，那么这里还余留有州的教育机构的总轮廓方面的确凿无疑的重大变化，而这些变化是值得引起注意的。首先，教育职能的再演变（使用一种新说）是有重要的证据的，在17世纪的北美洲殖民开拓地，教育职能通常是由家庭来承担的，这仅仅是因为当时缺乏或者没有

学校可供选择。这样，当学校与教堂成为是垂手可得的事物时，敬神与阅读书写能力的教育的某些方面已经移到家庭以外而由教育的代理机构来承担，这些教育代理机构在英国，在北美洲殖民开拓者最初在殖民定居之时已经出现了。到1773年时，乔纳森·布彻牧师，他在青年时期就已经是学校的校长了，用辩论来证明说，北美洲殖民开拓地在由父母来负责实施教育方面一般地说是失败了，现在父母至少能做到的是为他们的孩子们的成长教育来支持还不错的一些中小学和大学。

第二，由于各类正规学校激增，伴随而来的教育和自我教育的各种各样的印刷文字材料也增加了。由于收集和传播这些材料的图书馆发展了，可以接受的生活方式的范围超越了家庭、教堂、甚至是邻近学校或周围住在同一地区的人的看法而开放了，生活方式的范围大大地被扩大了。一所特定的学校可能或不可能对一个特定个人提供自由的学习；但是通常正规教育的学校机构与出版的有教诲意义的材料相结合，把这些材料川流不息地提供给社会时，它们的确提供给人们可供选择的生活和自由学习的机会。同时，在一个经济不断发展和一个劳力持续缺乏的社会里，而随之而来的又在谋求职业的过程中不需要文凭，通过教育选择另一种生活方式的道路已由经济的发展提供的选择职业的道路进一步确定下来了。帕特里克·亨利的律师职业建立在他曾经在一所英国的学校短暂学习过，并受到过他父亲约翰·亨利的教导，约翰·亨利曾在阿伯丁的英王学院学习过，同时，帕特里克听过塞缪尔·戴维斯牧师的传教，在科克自学过关于李特尔顿的理论及弗吉尼亚州的法典。帕特里克·亨利的受教育与求职过程是一个极其恰当的例子。

第三，出现了作为非正式教育机构的自愿的协会，这是由新英格兰的牧师们组织的青年人协会，也出现了在城镇和城市周围的咖啡馆，酒馆和小旅馆里聚集起来的一些邻里小组，还出现了



无数的牧师组织、商人协会、专业协会、共济会的一些分会和一些通信联系的委员会，北美洲殖民开拓地的人们通过这些渠道聚集资料信息、交换意见看法和讨论政策，并在此过程中形成其特性和对世界的看法。这些，均使人们的思想获得自由，它们提供了创造和发展可供选择的生活方式和思想的机会。

最后，虽然在整个 18 世纪无论在面积方面或是在影响方面伦敦均是帝国的重要中心，同时虽然殖民地仍然是英帝国这个政治共同体从伦敦扩展开来的网状系统并构成了这个政治的、经济的和聪明理智的帝国，但最重要的是要认识到在北美洲殖民地相互之间的和州与州之间的交流在广度、范围和多样化方面有了一个决定性的增长，同时在教育方面也是如此。伦敦的思想方式，伦敦人的爱好和行为方式继续对北美洲殖民开拓地的人们施加深远的影响，尤其是当北美洲殖民地出现了商人与士绅阶层，他们能意识到伦敦方式并渴望和能够去模仿这些方式。但是，同样重要的是遍及北美洲殖民地还深受苏格兰方式和特有的北美洲殖民开拓地方式的影响，这两种影响可以说是既有输入引进的又有土生土长的，这已实际上超越了北美洲殖民地的范围界限。邮政的改善，旅行的简便化与增加，贸易的扩大，报纸种类的增多——所有这一切均增进与扩展了北美洲殖民地人们相互的教育的这一进程，而这样做的结果充当一种对固有的地方主义的抵销的力量，而这种地方主义是支配着州一级的北美洲的文化的。

约翰·亚当斯有一次给一位对于新英格兰和南方之间不同的特点感的悲哀的弗吉尼亚州熟人一个他自己的准则“要在弗吉尼亚州造就一个新英格兰”，即，城镇的会议，民兵组织的聚集，城镇的学校以及教堂。约翰·亚当斯接着说：“人们的美德和才能就

是在城镇的会议等这些地方形成的，同时也形成了他们的节约、耐心、刚毅、谨慎和公正的品格，也使他们有洞察力、有知识、有判断力，也培养了他们的爱好、技能、独创性、灵活性和勤奋。”现在，人们对亚当斯的爱国主义毫无疑问，但是，亚当斯提出的要由新英格兰各地方的城镇生活提供更多教育的见识仍然是意义深长的。人们可以在有些城镇添加酒馆，也可以在其他一些城镇添加图书馆。但是总的来说要在一些无约束的学校里培养训练在城里生长的人——亚当斯他自己便在布伦特瑞里的小学上过学，这所学校是由摩西·贝尔彻尔的修女校长管理的，随后他又到由约瑟夫·克莱弗利管理的拉丁学校学习——他们随后都作为有不动产的人参加了政治、宗教和捍卫思想独立的事业并促进了与地区相联系的传统性格。在1775年有一位英国妇女在康涅狄格州旅游之后说：“他们看来都是相当富有的农民，但是他们的社会没有分裂，他们的政府、宗教和风俗礼貌均倾向于支持一个平等……他们均是些不可思议的爱询问的人，并询问一千个稀奇古怪的问题，关于你是谁、你是干什么工作的，如此等等，并问及波士顿的消息。他们均是政治家，也均是学过圣经的。”

新英格兰的一些城镇在它们的特殊特征方面与传统方面具有显著差别，巴恩斯特布尔和南塔克特岛的渔业社会是与西欧的韦斯特菲尔德和哈德利的农业社区极少有相似之处的。然而在18世纪期间检验一个北美洲某个城镇的教育发展情况是十分有趣的，与其笼统地从数据中来概述当时的教育发展，还不如把北美洲在美国独立前改变着的教育轮廓清楚地显示出来。为了达到这个目的说一说戴德姆是有启发意义的。

戴德姆是17世纪内地的农业城镇的真正典型，尽管它距喧哗的商业城市波士顿只有九英里远。1636年，几乎彼此之间过去很少相识的约三十户人家“由于神的远见从英国的几个地区来到一起”移民于戴德姆，这个城镇的人口到1689年增加为大约有650

个居民，到 1710 年增至 1 200 人，到 1765 年则增至 1 919 人（这时有 309 户人家，住在 239 个住宅里）。第一所教堂是通过捐款以传统的新英格兰的样式在 1638 年末修建的。这所教堂产生于一系列的会议，这些会议召集了“所有的影响教堂的宗教教派的居民们……他们喜欢一块论述或磋商诸如这样一些问题，即倾向于建立一个和平的、舒适的文明社会并为教会的宗教教派做准备”，这第一所教堂是由一位剑桥大学的盖尤斯学院的毕业生约翰·艾林来做传教士的。在最初的十几年里绝大部分家庭均至少有一个成员在教会里，有几个家庭则有两个成员在教会里，可是有一些难题，这些难题终于导致采纳部分的契约条款开始在 17 世纪 50 年代末期折磨着戴德姆，随之而来的则是基督教洗礼人数与入教会的人数的下降。自由民的比例也是很高的，有 75% 的成年男子在州的选举中有投票的资格。第一所学校是由 1643 年 1 月 2 日的镇会议一致同意批准成立的，同时在成立时便有着稳定的财政基础，两年之后又有另外一个一致的决定，每年增加 20 英镑来供养一名学校校长（第一任校长是拉尔夫·惠洛克，他是一名从剑桥大学克莱尔学院毕业的男毕业生）。不论有无家庭或是教会或是学校的教育作证，戴德姆的识字率至少在成年男子中仍是高的（以他们有无签名的能力作为衡量的标准）：在第一代的 44 名移民中，已找到 25 名的签名，另找到了 8 名是作符号以代替签名的；在第二代的 40 名镇民中，已找到的至少有 36 名的签名，另仅找到了两名是作符号来代替签名的，而这两名中，其中至少有一名是叫作约翰·麦金托什的，他是作为一名从苏格兰来的成年人来到这个镇的。

整个 17 世纪，戴德姆是一个稳定的，紧密团结的社会，财富在增长，人们在享受着有内容充实的内部民主——至少是在被接纳的这些镇民间。然而，在 18 世纪的头几十年中，人口的压力开始产生了一个令人能感觉得到的影响。在 18 世纪的 20 年代和 30



年代期间，这个镇发觉它需要采取各种行动来确定它的新镇界、添加镇周围的地盘，并且着手建设业已确定下来的镇的周围地区。与此同时，最初一些岁月的容易得到的繁荣昌盛开始在消逝：绝大多数的最好的土地已被开采；穷人的数量在增多，很多父亲们因供养他们的儿子有困难而使他们的儿子们不得不离家出走。早期的这种单纯而美妙的回顾已开始让位给内部的冲突和社会的复杂性了。

随着 18 世纪 40 年代关于复兴运动的争执，城镇中的差异性日益显现，地区分割也日益明显。在最初的以树篱隔开之后，第一教堂的牧师，塞缪尔·德克斯特牧师逐渐支持觉醒运动。然而在 18 世纪 30 年代中又创建了两个附加的教区，而这两个教区走的却是正相反的方向。南边的教区，在托马斯·贝尔德牧师的领导下团结一致地支持复兴，在两次不同的场合邀请埃利沙·惠洛克和乔治·怀特菲尔德在教区的讲道坛中讲道。西边的教区，被称作克拉普伯德特理斯，则固执地反对复兴。克拉普德特理斯派是三个教派中具世界主义的，其参加者中有许多城镇的暴发户。克拉普德特理斯坚决反对，甚至在 1743 年解雇了乔西亚·德怀特牧师并雇用了从布拉图街教堂来的安德鲁·泰勒，而布拉图街教堂是反对信仰复兴运动者领导人员的要塞。家庭的忠诚显然也在这个过程中起了作用，因为正是格雷家族的几个家庭领导了最初背叛第一教堂的活动，同时他们继续保持与主张民主制度和社会改革的波士顿知识分子最紧密的联系。

或许镇不断的面积增加和变化的最重要的结果是较守旧乡镇的束缚部分地被破除了。在这区域划分成为城镇的周围地区前，镇的会议保持着对生活的一切方面均能施以普遍的影响，市镇行政管理委员会的成员们行使着相当大的权力。然而，内部斗争的尖锐化慢慢地瓦解了镇政府的较旧的功能作用。镇的会议经常被一个派别或另一个派别所占领，以便达到党派的一些目的。在会上越来越多地做出一些呼吁，呼吁市镇行政管理委员会的成员向

州当局反映意见和呼吁对社会治安要采取公正态度，由于不断增长的僵局便使用了一项分散权力的制度把镇的权力在城镇与城镇的周围地区之间分开了。后者便由他们自己来召集会议，并使用他们自己的教会文书来处理一些宗教事务和其他一些本地的难题；而前者则继续掌管镇的财产与财政，维修道路并关怀照顾穷人。一方面，分散行政权力使一种新形式的社区政治有可能实现，另一方面也摆脱了全镇范围的要信奉英国国教、依赖于英国国教来保持稳定。在功效方面，镇已无力来加强对英国国教的信奉，联系起一些可供选择的政府机构的出现，它们常争论地方的每天的难题，把镇的稳定安排在一个新的基础之上，留给个人更大的自由，可以保留个人的不同意见并引进可供选择的一些政策，没有出现威胁社会秩序的一些特别的基本原则。

在1692年，当时美国殖民时代新英格兰的地方议会通过了一项新的州法令，要求在有100个以上家庭的所有的城镇里均要经常保持有中学。这法令由于开了数次的议会会议而严格地被加强了，在1701年，法令条款又加强要求，要求每一所中学要配备一名全日制的持有证明的拉丁语学家。尽管戴德姆没有完全怠慢此事——顺便提一下，在1690年时曾有人告发过，说戴德姆没有根据1647年所规定的议会指令来维持一所中学——戴德姆不可避免地要受到新制定的法令的较高标准的影响。实际上，这个镇已不再雇用一个牧师或者是其他一个什么人作兼职教师并以此来作为他的固定职业的一种附属的职业；这样做，便和遍及全州的其他城镇一样，戴德姆被迫求助于去聘用临时性的校长，大学毕业生则等待着某个教会的聘用。因为法令同时也要求，对中学校长应付以相应的薪金，所以戴德姆也不得不付给中学校长较高的薪金，在1708年时中学校长每年的薪金达到28英镑，到1730年时则中学校长每年的薪金达到了60英镑。

随着标准的提高和家庭由城镇中心向外扩展，困难也日益增

加。在 1684 年采用了一项可变通的税率政策，免除了那些离学校两英里半以上的家庭每年为每个 4 岁到 14 岁之间的男孩子或是仆人交纳的传统学校税额 5 个先令。到了 1693 年，住处离学校要远到三英里方可免收传统的学校税额，而到了 1694 年则这项征税的评估完全被废除了。这个镇在一度经济困窘的时期心甘情愿地来做免除这种税收的事，大致可以证明下面一个假定，即城镇服务所要求的纳税评估至少要有可行性。

镇的周围地区的创立，这些周围地区是与一些教区划分相联系的，使分散的难题加剧了，对于现在远离镇中心的家庭已有政府的一些机关，通过这些机关来吐露他们的不平。这个镇最初曾试图这样来设法克服困难，即请一个老师在学校校舍里教上几个月的书，然后这个教师又去几个镇的周围地区的私人住宅中教上 6~12 个星期的书。但是这种安排必然地要引起混乱，因为有些人反对使用他们的住宅，另外一些人则不同意那些住宅应当被使用，甚至还有有些人拒绝满足任何要求，而愿意分点钱给他们自己的镇周围地区的一些学校。十分有趣的是，这样一些争执却象征着人们已把学校看成是一个有秩序的社区整体中的所必要的部分了，而保持有一所学校的权利对于整个社区的完整来说是必不可少的。的确，在这段时期内，向地方议会申请要求有权来组织新的城镇经常基于他们需要更好的一些教育方面的服务的理由，顺便提一下，这种要求看起来似乎对地方行政官员有着相当大的影响。

到了 1755 年，教师轮流或者叫作移动学校被抛弃了，这有利于一种新制度，在这种新制度下，戴德姆的四个周边地区的每一地区（第四个区，叫斯普林菲尔德区，是在 1748 年与斯普林菲尔教区同时创建的）维持它自己的学校，有趣的是，在这四个区中，第一个区和第三个区克拉普伯德特理斯（Clapboardtrees）仍保留在城镇直接的控制下，而第二个区（南区）和第四个（斯普林菲尔德区）则置于周边地区控制下了。1759—1760 年的一些安排



则表示新的系统已在运作。学校中的三所学校，一所在第一教区，一所在南教区，一所在克拉普伯德特理斯教区，都有哈佛大学的毕业生任教师，他们有能力来担任拉丁文的教学工作，而可能在第四所学校的教师，即斯普林菲尔德教区，至少是一个执有证书的拉丁语学者。所有这四个教区在夏季班期间均有教师提供阅读、写作与阿拉伯数字的教学（其中有三名女教师）。1755年后有名望教师增加了，他们有规律地在冬夏两季的学期在所有四个教区里进行教学，在他们的强力建议下，有关阅读与写作的教学几乎已完全移到了学校里进行了，同时，正如以下的统计资料所令人能联想到的，识字这个长期以来在戴德姆大家几乎都认为只是在男人中间的事，现在也已开始来到了妇女中间了。而且，经由哈佛大学来培养戴德姆居民的这一潮流是稳定不变的——在北美殖民地时期，戴德姆有来自哈佛大学的36名毕业生，这36名毕业生在1760—1783年之间毕业的就占到了18名——这就表明，在戴德姆的学校里是十分有可能获得足够的拉丁文的教育，虽然也有证据表明至少有些男孩子，除了获得在学校的教育外还获得了来自教区的牧师作为他们的家庭教师的教导。

1760—1775年戴德姆镇遗嘱、契据及其他文件的签名情况

	男		女	
	签字	划符号	签字	划符号
1760—1755年间死亡的成年男子的遗嘱	12	1	0	0
1760—1775年间死亡的成年男子遗嘱的执行情况	5	0	5	1
1760—1775年间的契据（包括土地的分配和移转）	31	1	8	4
1760—1775年间其他文件（包括不动产的正式收据，贷款契约等等）	23	0	16	4
总计	71	2	29	9

### 戴德姆教育机构的轮廓概况

	1700 年	1765 年	
人口	750	1 991	{ 第一教区——813 { 第二教区——441 { 第三教区——313 { 第四教区——352
家庭的	111	309	
教会的	1	4	
英语学校 (夏季)		4	
拉丁语和英语学校 (冬季)	1	4	

### 三

不论约翰·亚当斯多么强调城镇作为洞察力、知识、判断力、爱好、技能、独创性、灵巧和勤奋的熔炉，可是不可否认这些品格才能在新英格兰地区出现的同时，相同的品格才能也在切萨皮克地区出现了，但是后者没有城镇。早在 1724 年，在威廉与玛丽学院一度教过数学和自然哲学的休·琼斯便曾把弗吉尼亚人的特点描述为聪明伶俐、具有最好的辨别力、在贸易方面敏锐机警、善于学习、口齿流利，在性格方面非常实事求是并且具有独立见解而不随波逐流。“他们更倾向于成为在事业上和社交上均活跃的有学问的人，而不是单纯钻研书本的人，”休·琼斯经观察后说：“而且在极大程度上他们渴望学习的内容是他们认为绝对需要学习的东西，而且用最短的时间和以最佳的方法来学习。”再者，他们既无兴趣也不倾向于一块住在城镇里，琼斯在报告中说：“所以他们并不热心于提出组建一些特殊的地区，每个种植园都要供给其物主一个小市场的一些供应品；为此他们一般更依赖于在他们自己的种植园中的一些方便的地点和狭窄的土地地带，尽管有些

城镇已在每一个郡中被设计安排好并建设起来了，在这些城镇中最好的是（仅次于威廉斯堡）约克、格洛斯特、汉普顿、伊丽莎白镇和厄巴纳。”就琼斯而言，弗吉尼亚人是在北美洲新世界中英国的最大希望，新英格兰已成为“一个宗教信仰的阿姆斯特丹，宾西法尼亚是贵格会教徒的温床，马里兰是罗马天主教徒的隐居处，北卡罗莱纳是潜逃者的避难所，南卡罗莱纳则是海盗和掠夺者愿意来的地方”，他力劝国王给以一切可能的帮助给这些最有希望的移民。

与马萨诸塞州的一些镇区相似，弗吉尼亚州的一些县在它们的特色与传统方面变化很大，诸如一些海岸地区，像詹姆斯城和金与奎恩之间存在着显著的不同，而和一些乡下地区，如阿尔伯梅勒和安赫斯特相比变化更大。以马萨诸塞州作为例子，检查某个特殊的县在北美洲殖民地地方时期教育的发展情况是很有用的，以便使人明白18世纪教育模式是如何改变着的。而为了此目的考察伊丽莎白城县具有特殊教育意义。

1609年伦敦公司建起奇考顿，后来把这个印第安的名字改为伊丽莎白城县，这个县是弗吉尼亚最初的八个郡县中的一个。在移民的早期，移民生活在印第安人攻击的威胁之中，但是1623年一系列的军队远征已把所有具有敌意的印第安人从这个地区赶走了。在这期间，地方政府逐渐取代了军队的统治，建起了一座教堂，出现了几个磨坊和客栈，同时把这个县的“野蛮的名字”奇考顿当然地改成了伊丽莎白城，也是为了向詹姆斯一世的女儿表示敬意。到了1634年，伊丽莎白城这个县有了859个居民，在弗吉尼亚已是第二个人口众多的县，即使如此，它在面积上仍是弗吉尼亚最小的县。

这个县本来是定居在一些零零散散的小块土地中，直到17世纪末期，它才发展为一个真正的中心村庄。“靠河区”的富饶的土壤，占这一地区的大约三分之一，它保证了农业继续保留下来，至



少是在刚开始的阶段，成为县经济的主要组成部分。然而，在1680年，在努力创造北美洲殖民地的贸易中心方面，州议会通过了一项鼓励城镇的法令，为此在每个县中留出五十英亩地来；而在伊丽莎白城，在汉普顿河的西边上的佳维斯大农场，因为它具有优良的港口和经由水路通到内地的交通方便的通路，这个大农场就被选作这样一个社区的自然的地点。尽管有最初来自本地农民们的反抗，汉普顿镇慢慢地扎下根来并很快与在附近的诺福克成为这个地区第一流的贸易中心之一。

在18世纪的头50年期间，烟草的农场种植经营很快便耗尽了靠河区的富饶的土壤，与此同时，农业开始走下坡路。但是商业贸易却兴隆昌盛起来，到了18世纪中叶，到达汉普顿港口的轮船的总装货吨数几乎与纽约的相同了。正如所料，这个镇开始呈现出城市的一些特征：街道成倍地增加了；食用猪均命令被关在猪圈里（根据州议会的一项法令）；渡口被修建起来了；各种手艺人的人数不断增加。白人与黑人仆人们的人数与18世纪初期期间的人数大体相同，但由于定期合同使黑奴人数减少了，因此雇用仆人就成为当地经济的基本现象了。

同样没有出人意料之外地是人口显著地增加了。在17世纪的绝大部分时间里，居民总数缓慢地增长，从1634年的859人增长到1693年时大约1000人。在90年代期间，与镇的兴起同时，这个镇的人口呈现跳跃式的增长，几乎增长了十分之一的人口，人口数在1698年约为1100人。此后，人口增长率仍保持相当高的水平，到1747年时居民总数又加倍增长到2250人，在1782年人口则已达到3100人。

伊丽莎白城的教会记录在最初的几十年里几乎已荡然无存，现存最早的教区委员会的书包括了1751—1784年的一些情况。许多其他的资料显示出至少有14名各种神职人员的名字，他们均在17世纪期间在教区服务过；尽管这14名中有许多人的背景情况

仍是模糊不清的，但大家都知道在 1687 年来此定居的牧师科波·第奥雷牧师是莫顿学院的毕业生，他的继承人詹姆斯·华莱士牧师在 1691—1712 年他的任职期间，同时作为牧师和医师在县区服务。

根据詹姆斯·费尔克奈牧师在 1724 年写给伦敦主教的报告，这个教区“方圆大约有五十英里”；尽管在弗吉尼亚，它是小于许多教区的较小教区，但是一个住在周围边界线上的家庭会发现去教堂做礼拜的途中是要走很长的路，很不舒适，而且有时还有危险。由于显而易见的一些原因，整个 17 世纪去教堂做礼拜的人是不够的、时有时无的，有这样一个估计，在 18 世纪 20 年代去教堂做礼拜的人数低到七个家庭中只有一个。然而，考虑到公民的和基督教会的行政管理在弗吉尼亚有重迭的部分，去教堂做礼拜的人数多少至多仅仅是基督教会的效能的一项指标，同时 1751—1784 年教区委员会的簿记显示出许多有关伊丽莎白教会的一些其他的事情以及教会在社区中的地位。首先，教区委员会在照顾大量的有关慈善事业的事情方面是非常活跃的。以一个二十年期间的实例来说，1751—1763 年教区委员会管理和支付了至少 70 个人的食宿费用（其中大约 30 人为儿童），承担这 70 人的食品、衣服与医药费用，有时还负担其葬礼与埋葬的费用开支。教会委员会还保护他们自己避免承担不必要的负担，比如去支付其代表们有时去护送多余的流浪汉到教区的边界的费用。其次，教区委员会在 18 世纪期间似乎已给在伊丽莎白城就职的牧师以相当好的安全，比如在 1691—1783 年期间在整个这段时期中教区委员会仅聘用了九名牧师，其中至少有三名就职时间超过了十年。第三，很清楚的是，这个特殊的教区委员会是受一个很小的富有的教区居民小组的相当紧地控制的。从 1751 年—1784 年的 34 名教区委员会的成员中，至少有一半在教区委员会服务了十年之久或超过了十年，几乎有三分之一在教区委员会服务了 15 年或更多一点时

间,同时将近有四分之一在教区委员会服务了20年或更多一点时间。在这34名教区委员会委员中有九名委员在他们的经历有一度也曾是弗吉尼亚州议院的议员,并且在某一段或另外一段时间,这九名委员几乎全掌握着一个或更多县的办公室的工作。的确,由相对少数的家庭来领导控制处理公务的办公室在伊丽莎白城似乎比以前更为明显了,也比同时期的戴德姆镇为明显,甚至要比同时期的弗吉尼亚的内陆的一些县更加明显。

在17世纪中建立起来的西姆斯和伊顿学校已被讨论过了,同时在县的一些记录中不时地提及关于这两所学校的一些大事,尽管没有足够的数字与细节来证明这两所学校在继续开办之中。在1753年西姆斯免费学校和在1759年伊顿慈善学校经州议会的正式法令决定建立,西姆斯学校继续保持对所有它的学生均可免费,伊顿学校则反对穷人的孩子免费入学。这两所学校合法的理事们在人数上是相等的。其中包括县法官,两名教会执事,还有牧师;但实际上,教区委员会在管理这两所学校方面是最一贯的积极活跃的机构。

研究弗吉尼亚较低水位潮汐的历史学家罗杰斯D·惠查德说,这是很自然的,如果未经法律明确规定,这是由于在教会与学校之间有着传统的联系。在伊丽莎白城则更是特别地自然,考虑到公民的和基督教会的作用有重叠部分而对两者的控制又是被相当小的数量的家族来进行的。

县里也有一个官方持续的对保持最低教育标准的关心的传统,并且从一开始当局就一贯主张父母与主人应对其孩子和仆人负有教育的责任。因而,1688年法庭命令一个家庭把其徒弟送给学校“让他学会阅读圣经中的一章”,在1725年法庭还支持一个男孩子的妈妈的请求,说这个男孩子的主人“没有让她的儿子阿米斯泰德·豪斯学习阅读、书写和认识阿拉伯数字”而这是在男孩子的师徒契约中主人同意了。而在1756—1762年之间,法庭



至少叫来四名伊丽莎白城当父亲的人到法庭前“要他们说明为什么他们忽视他们的孩子们的教育。”已无法弄清楚刚举的例子是否代表了特别的试图来加强法律，这些法律是被广泛地来对父母忽视子女的教育的一些例子。然而，这是很清楚的，即基础的识字教育由父母和主人来进行是可以接受的，当然，通常这种教育可能是由伊丽莎白城的正规学校来进行的，甚至由西姆斯和伊顿这两所学校来进行。

有些关于伊丽莎白城在 18 世纪的教育情况是由一本监护人的会计记录显示出来的。这本书包括了 1737—1749 年间 12 年的教育情况。值得注意的是，所列举的孩子是一些具有遗产的孤儿，就是说，这是一些富有家庭的孩子，因此他们的受教育情况是极少具有代表性的，但人们可以引出许多推断来。首先，报告中说，有超过一半的所列举的孤儿是受过某种正规教育的。在 24 个人的总账目中，有 14 个人是包括了学校教育费用的，其他 10 个人则一点没有提到关于教育方面的事。这 14 个人的教育费用开支或者是支付给了私人教师或者是支付给了地方的免费学校，那些在他们的账目中并没有包括教育费用开支的孩子们仍然有可能在其监护人的家庭中受到教育，或者他们还有可能进入一所免费学校去上学而不用缴纳任何费用——这在当时实际上是很流行的，以至引起了 18 世纪 50 年代伊顿学校的一些抱怨。这似乎是一种有根据的推测，即其他有财产的家庭所供给孩子们的教育几乎大体上是与孤儿们的监护者的方式相同。

其次，记录也表明了社区中有不少人显然有教书的能力。在这本记录中谈到有 10 个人（也许是 11 个人）在 12 年期间曾任过教师，在 1762—1764 年间关于约翰·泰布的记录中列举了另外三个名字。这些教师可能包括了在县内吸收的一些私人家庭教师，以及从外面特别请进来的一些教师或者受聘请的本地学校的教师，来让孤儿到他们的班上去上课或者以私人身分私下地教这些孤

儿。

第三,至少有两个报告包括了支付一些拉丁文书籍的内容,与此同时指明了教拉丁文中的有些教师,即使不是全部的,也总有一部分是教语法学校的一些课程的教师。是否教英语的教师也同样教拉丁语现在尚不得而知;但是鉴于本地区的经济特征,这种经济特征不会给古典的教育以奖励,大多数教拉丁语的教师可能同时也教英语,而一个特殊的小学生接受教育的范围无疑地与其家庭的品味和渴望有关。总之,现已知道大约有 20 个伊丽莎白城的青年在 18 世纪期间曾在威廉与玛丽学院学习过,这个数字就伊丽莎白城的实际情况来说当然是重要的,虽然根据这个县的特别特征而言,这个数字并不是特别高的。

用监护人的会计记录以及其他一些来源,人们可以验明 22 个不同人的名字——也许能验明到 24 个人——这些人在 1690 到 1770 年间曾在这个县教过书。所列举的二十几个教师,包括在西姆斯和在伊顿学校教书的教师,在簿记、契约或遗嘱中提及过的教师,而且列举的教师中至少有一个是私立学校的校长。取 1745 年作为基础,给在这个世纪的中期左右在这社区中任教教师的最低数量做一个大致的估计是有可能的。在 1745 年在监护人簿记中出现过三个作过教师的人的名字,一个是帕克太太,一个是布思先生,和一个叫沃拉斯的船长和有一个叫亨特先生的,人们均知道他曾是西姆斯或是伊顿学校的校长。这些人加上教会的教区长威廉·费辅牧师,他十有八九是可以作为某些年轻人的教员的。这表明 1745 年这社区有五位教师,他们的整个教学范围很可能包括了英语和中学学校的一些主要科目。同时,作为总的结果,从县里记录中的统计签名的抽样中便可衡量出一种实质上的识字率,这一抽样既包括了男人也包括了妇女:

### 1693—1699年有关伊丽莎白城的一些契约和

#### 宣誓作证的证明的签名情况

男人		妇女	
签名	用符号代替签名	签名	用符号代替签名
142	48	16	29

### 1763—1771年有关在遗嘱上，在契约和抵押单据和

#### 其他宣誓作证的签名情况

	男人		妇女	
	签名	用符号代替签名	签名	用符号代替签名
遗嘱	15	5	7	1
契约和抵押单据	111	11	35	18
其他宣誓作证证明	35	0	0	0
总计	161	16	42	19

关于伊丽莎白城的黑人教育则没有充分的证据。詹姆斯·费尔克奈在1724年报告中说奴隶主们“通常精心教那些有能力接受教育的黑人奴隶，带他们去洗礼，但是教这些来美洲之前就已在自己的国家长大成人的人，他们从来就不能完全彻底地会说或是懂得我们的语言。”当然，仍然存在一个中心问题就是如果给黑人以教育的机会，如何来构成他们的这种教育，因为，无论如何，人们总拿不准给黑人提供教育是否会太多地花费人们的精力，因为从人们的私利出发还是要保证奴隶是容易管教的。然而，有些黑人想必是学会了阅读，因为在1739年，有一个奴隶名字叫奈德的，被宣判犯有偷窃罪，他设法受益于牧师对他的成功辩护而免于死



刑。考虑到一般对于犯盗窃罪奴隶的处罚，奈德至少想必是有很流利的和很好的阅读能力的。

教育机构的轮廓：伊丽莎白城

	1700年	1782年
人口	1 200	3 100
家庭	170	248
教会（堂）	1	1
学校	2	5

#### 四

如果安德鲁·伯纳比牧师的被流传很广的关于1775年的描述是可信的话，那么，在18世纪的北美洲殖民开拓地的城市中，勤奋、独创性和独立自主的意识均已明显地显露出来，北美洲殖民地处于兴旺发达的时期，这不仅在北方城镇是如此，在南方县区也是如此。伯纳比是个和蔼可亲的有教养的英国牧师，他在1759和1760年时游遍了北美洲殖民地，他对殖民地居民的性格和足智多谋是如此地感兴趣，因此他觉得把他所看到的在殖民地争取独立这最艰苦的决定性时期中的旅游经历出版成书是适时的，他辩解说，尽管他首先持有对他的祖国英国的自然的依恋之情，而美国无疑是他的第二故乡，同时从长远的观点出发，对这两个国家来说，最聪明的和最深谋远虑的道路是要力争两国调停与和好以解决他们之间的“目前的不愉快的纷争”。

伯纳比直言不讳地对殖民地做过批评，断言说殖民地内部的一些矛盾和固有的弱点最终会联合起来导致殖民地不能合并成为一个伟大的国家。但他却对这块新大陆前所未有的美景大为羡慕——弗吉尼亚州的多彩的伟大壮观（他曾在那里与华盛顿上校一

块旅居过)，新泽西州巴赛克河（Passaic，在新泽西州东北部——译者注）的令人叹为观止的瀑布，长岛雅致漂亮的地带和奇妙的鸽群向南穿过新英格兰的飞翔，同时他还大加赞扬正处于繁荣昌盛的殖民地的那些具有青春活力的城市。他在观察后说：“如果我们考虑到 70 多年前费城这个地方还是一片荒芜的未经开发的沙漠地带，没有人在此居住过，有的只是饿极了的野兽和一些野蛮人，那么我们一定会对今天的费城非常羡慕并深感惊奇的。”气候是爽快的，街道上人来人往熙熙攘攘，港市口岸船舶往来穿梭。一些文、理学科，虽然是开始在发展，但是在与日俱增。居民们节约勤劳，生气勃勃有进取心，同时，总的来说，伟大的共和主义者充满着关于独立的错误的思想。纽约与费城几乎是一样的，地理位置优越，气候良好并“具有非常适合于卫生的空气”，拥有广泛的商业贸易，男女居民们与费城人十分相似，均是节约的、勤奋的和过度节俭的。就伯纳比而言，北美洲是一块为了幸福而组成的土地，而不是为了帝国。在他的一千二百英里的旅途行程中，它没见到“一个可怜的人乞求施舍怜悯”。

这两个引起伯纳比注意的城市在 18 世纪的确是繁荣昌盛的，并在许多方面它们充当了铸造厂的功能，在地方时期美国铸造出丰富的、形形色色类型的人物出来。纽约是位于北美洲东部海岸上的最大天然海港，从一个面积比较可观的在 1690 年时具有 4 300 人的城市，在 1771 年发展为人口达到了 21 863 的熙熙攘攘的城市；而费城作为从巴拉丁和阿尔斯特移民的地点，从一个在 1693 年的新生的商业贸易中心，当时只有 1 444 口人扩展成为在 1779 年时有 13 708 口人的一座繁荣兴盛的城市——或者有人喜欢把费城县的人口包括进来计算，作为一个整体，人口达到了 41 144 的极巨大的数字。这两个城市均显示出一系列少数民族、宗教和种族类别的广泛性，表明了 17 世纪纽约的特征：在任何一个给定的时间，人们在这两个城市的市场中和在码头地段可以听到

多种语言与方言土语；白种人，印第安人和黑人和每一种可想像的这三种人的结合体，混合住在住宅里和走在大街上，人们同时可用十几种礼拜仪式的任何一种来做礼拜。有一个在1768年去纽约访问的英国人数了数在纽约的十八个教派，其中包括英国国教的公理会的三个教派，荷兰归正宗的三个教派，三个长老会教派，两个路德教派，还有德国的归正宗教派、法国的归正宗教派、浸信会教友派、基督教联合兄弟派、教友派、美以美教徒派和犹太教派各一个。这显然并没有包括较小的宗教教派集会和由于意见不同而分裂出来的小宗教派别的集会，他们就在家里或是临时寓所集会。同样地，费城在美国独立战争时期有20个教派，除了荷兰和法国的归正宗派外，其余的与纽约的均相同，但是还包括两个罗马天主教的宗教派别。

这两所城市的家庭和教会所引人注目的多样性也同样出现在它们的学校中，回想在17世纪期间最正式的学校教育是由基督教会与非宗教的当局联合来主办的。最初的一所在新阿姆斯特丹的镇学校是1638年开办的，除了增加英语课外，它基本上成为荷兰归正宗教区的一所学校，当英语成为可供自由选择的教育媒介时，它仍继续教荷兰语到1773年。在英国方面，正规学校的官方规定条款充其量是不连贯的。在1702年市议会投票同意要给这个城市提供一所免费学校，两年后乔治·缪尔逊被聘任为学校校长；但是乔治·缪尔逊只担任了几个月的校长，就由他的继承者安德鲁·克拉克在1705年当校长了。此后几年这所学校似乎就停办了。市议会在1732年的另一项努力维持的时间也没有多么长时间。1702年，威廉·哈道斯通，一所私立学校的校长，开始指导一所三一教会的慈善学校，1709年福音聚会使他成为在纽约的一所官方学校的校长。除了由福音聚会与布雷合作者协会为黑人而保持的问答教学法的学校和在1763年国王学院开始办的一所预备学校，纽约官方在正规学校教育没有做出努力。不信奉英国国教的



人，他们无疑地要对他们的子女进行一些正式的合乎当今时尚的教育，但是，除了谢瑞斯以色列会教希伯来语，这种冒险的迹象至多是短暂的。几乎不足为奇的，1757年威廉·史密斯对他的同胞们的教育的努力进行了一次狠狠地斥责：“我们的一些学校均是处于最低等级的——教员需要受教育；同时，由于长时间可耻地忽视所有的文科和理科的教育，我们的普通说话能力极其被污染了，在思想上与语言上均有很坏的品味的迹象，这在我们的一连串的言谈举止中人们均已看到了，无论是在公开场合还是在私人交往中。”

当然，在费城，公谊会教友们从一开始就很活跃。回想在1683年，州地方议会指定伊诺克·弗劳尔教孩子们阅读、写作和阿拉伯数字，六年之后，按月举行的一次地方议会聘请乔治·基思教公开的拉丁文课，有钱人和穷人一样均可参加听讲，后来这些讲课演变发展到威廉·佩恩宪章学校。18世纪六七十年代公谊会教友协会和布雷合作者协会赞助建立了一些学校，与此同时，有直接的证据证明，英国国教教会、马丁·路德派教会、德国归正宗教会、摩拉维亚教派教会和浸礼会派教派，根据他们的教徒们的需要和可供他们选择的学校，经营和领导长期和短期的一些学校，同时，正如在纽约，无疑也有其他的这种冒险来投资办学，仅仅是没有记录记载罢了。

然而，即使在17世纪，也是由私人的企业家校长在纽约城的正式教育上不断增加教育的份额；同时，在18世纪期间，这种由企业家办的正规学校教育已最令人印象深刻地在这两座城市中展开来。几种因素可能会促成办学校教育，其中包括对公理教会学校的限制和它们倾向于在其学校教拉丁文和希伯来文而不倾向于教英文；但大概最为重要的还是在这两座城市中手艺人、商人和店主的人数的增加（布雷登堡曾粗略地估计过，在这两座城市里有大约三分之一到三分之二之间的人口是由这部分人或是这部

分人的家庭所构成的)，这部分人的流动性很大，这便使得许多私立学校的校长感觉敏锐，甚至在广告上间接要求来这两座城市任职。总之，在这段时间到 1783 年，有可能根据名字在纽约鉴定出至少 260 名教师，在费城鉴定出至少 283 名教师；因此便有以下的归类统计表：

1638—1783 年纽约城学校校长统计

	1638—1688 年	1689—1783 年
教区范围的和镇学校校长	11	27
私立学校校长	16	206
总计	27	233

1689—1783 年费城学校校长统计

教区范围的和镇学校校长（包括费城专科院校）	76
私立学校校长	207
总计	283

另外，如果人们以五年为一期来计算这两座城市人口的平均数并取得家庭的数字和学龄儿童的数字，同时以五年为一期来计算出教师的人数以减缓偶然转移的影响，在世纪中期之后这两座城市正规学校教育所发生的速度变化是十分明显的。

在评估这些统计资料时，有几个注意事项我们必须牢记。首先，我们从广告中搜寻到的教师们的求职表和其他一些纪录可能提供了可靠的最小数量的数字，尽管很可能有些教师登了广告但却从来没实际教过书，也有些教师是在教着书的但却没有出现在任何的记录中。第二，无法从周围的地区中来估计孩子们的人数，甚至有些孩子是从北美洲殖民开拓地较远的地区来的，他们来纽

约和费城上学，但几乎可以肯定有这样一些孩子，特别是有些孩子是来自费城的人口稠密的郊区。第三，因为有证据证明有些私人教师提供阅读、写作和阿拉伯数字的基础教学的指，甚至他们登广告宣传他们的特长到处都有，包括着所有的教师和所有的课程科目，但哪些学生实际上是在哪些教师的指导下具体学习哪些课程的证据最为缺乏。

纽约城的家庭数与教师数

(五年平均数)

年份	人口数	家庭数	儿童数	教师数	一个教师教儿童数
1700—1704	4 587	829	1 241	5	248.2
1705—1709	5 060	888	1 378	5.6	246.1
1710—1714	5 862	1 028	1 586	2.8	566.4
1715—1719	6 805	1 194	1 789	4.2	426.0
1720—1724	9 670	1 696	1 991	6.4	311.1
1725—1729	8 635	1 515	2 197	7.2	305.1
1730—1734	9 600	684	2 388	7.2	331.7
1735—1739	10 619	1 862	2 592	6.2	418.1
1740—1744	11 249	1 974	2 704	7.4	365.4
1745—1749	11 852	2 079	2 799	9.8	285.6
1750—1754	12 511	2 195	2 960	15.8	187.3
1755—1759	13 719	2 407	3 246	15.6	208.1
1760—1764	16 569	2 907	3 882	16.6	233.9
1765—1769	19 510	3 423	4 528	13.6	332.9
1770—1774	21 885	3 822	5 184	18.5	280.2

平均为  
357.6

平均为  
254.7



### 费城家庭数与教师数

(五年平均数)

年份	人口数	家庭数	儿童数	教师数	一个教师教儿童数
1700—1704	2 132	374	581	3.0	193.7
1705—1709	2 514	441	684	2.8	244.3
1710—1714	2 896	508	775	2.0	387.5
1715—1719	3 278	576	861	2.2	391.4
1720—1724	3 877	680	1 001	2.4	417.1
1725—1729	4 803	843	1 218	5.0	243.6
1730—1734	5 728	1 005	1 425	6.2	229.8
1735—1739	6 948	1 219	1 696	5.8	292.4
1740—1744	8 529	1 496	2 029	5.4	375.7
平均为 308.4					
1745—1749	9 991	1 753	2 359	8.4	280.8
1750—1754	11 298	1 982	2 675	15.2	176.0
1755—1759	12 140	2 130	2 868	20.0	143.4
1760—1764	12 710	2 230	2 979	16.8	177.3
1765—1769	12 913	2 262	2 997	23.4	128.1
1770—1774	13 115	2 301	3 106	21.2	146.5
平均为 175.4					

然而，即使有人想要把一些教缝纫的、舞蹈的、击剑的、艺术的和音乐的专业教师从表中除去，也不太会影响这个趋势，因为这种专业方面的教师在纽约的总数仅为 27 人（而在这期间纽约的教师总数则为 260 人），在费城则仅为 14 人（而在这期间费城的教师总数则为 283 人）。这结论看起来是有确实根据的，在纽约和费城在 18 世纪期间各种各样的有效的正规学校是显著地增加了，同时这不仅仅是人口增长所起的作用。像别处一样，一个结果是在男人中间的识字率维持在一个较高的比率，而在妇女中间人们可以感觉得到识字的比率明显有所增长。事实上，另一个结果则是在这两座城市的家庭中和教会中已经出现的教育选择的可能性取得制度化的扩大。

### 1692—1775年纽约城在遗嘱上签名的情况

	男人		妇女	
	签名	记符号以代替	签名	记符号以代替
1692—1703年	40	4	10	3
1760—1775年（城市本身的）	91	12	13	5
1760—1775年（哈莱姆和布隆明代尔 <Bloomingdale>）	5	2	1	2
1760—1775年（合并起来）	96	14	14	7

### 1699—1775年费城在遗嘱上签名的情况

	男人		妇女	
	签名	记符号以代替	签名	记符号以代替
1699—1706年	32	8	6	4
1773—1775年（城市本身的）	66	12	26	7
1773—1775年（北部的特许区域）	14	6	4	1
1773—1775年（合并起来）	80	18	30	8

这种教育延伸的机会也在别处呈现出来，在18世纪四五十年代期间在两座城市中有一些大学和—些经捐款而成立的图书馆，由于学校范围的扩大，使造就更多的各种各样的手艺人成为可能，由咖啡馆、小酒馆、俱乐部和科学协会提供的非正式的协会组织也增加了人们受教育的机会。由于印刷业者人数的不断地增长，印刷出版物的发行增加了。当然，人们不需要住在有出版物的城市里便可以享受到印刷品给人们带来的好处，这个事实已由英语与法语的书籍在各自的社会中生气勃勃地流通所充分地证实了。但是，如果住在有出版物发行的城市里就能更容易地、更直接地和更有保证地获取那些出版物中的知识的好处。这也就是为什么纽约和费城这两座城市的居民，在北美洲殖民地地方期间有着不断

增长的文化程度并必然地增进他们的知识、品位，同时也许最重要的是增进了他们的想像力。

纽约城和费城的印刷出版商和报纸

	1700	1710	1720	1730	1740	1750	1760	1770	1780
纽约城的印刷出版商	1	2	1	2	2	3	4	7	9
纽约城的报纸				1	2	2	3	3	5
费城的印刷出版商	1	1	1	5	4	8	8	16	14
费城的报纸			1	2	3	3	4	6	7

## 五

我们较少谈及远离中心区的农村，这并不是因为在北美洲殖民农村不那么重要，而只是因为我们手头较少有可信赖的资料，以便我们能从这些资料中获得一些概括性的推论。当然，不能用简单的进化论来说明问题，因为在较早的一个世纪时边远地区的一些社区绝不仅仅是海岸地区的一些社区的初期的复制品。首先，边远地区的一些社区是由从很不相同的境况中来的人们组建起来的，一方面，边远地区社区的移民中从巴拉丁或是阿尔斯特来的要比从英国或是荷兰来的移民多得多；另一方面，还有些移民是从较老一些移民社区，新英格兰、纽约和切萨皮克地区的社区移民而来的。再者，来这些边远地区奠基的人们，他们享受着一百年来北美殖民地的经验所结出的果实。他们与印第安人均仍住在那里，同时他们与印第安人之间仍继续是互不友好的。但是农户带着圣经，一本祷告书，富兰克林的年鉴，杰尔德·埃利奥特的《关于在新英格兰的田野耕作的一些文章》(1760)和《北美洲殖民地的指导者》，以及一百年新英格兰或切萨皮克湾的口头传说的



口传故事，这些仅仅是为了使他们比他们的祖先们更有利于生存和繁殖后代，而他们的祖先们来时是带着圣经，野蚕丝和现实地或天堂般地荣誉的梦想来的。北美洲的边远地区对于北美殖民历程也许一直都很关键，但正是教育过滤、综合与传播着他们所学到的东西，并且使人们能从考验中获取利益。

肯特是康涅狄格州在 1738 年建起的一个城镇，位于在北美洲殖民地康涅狄格州的最西部，它的早年历史给这个论题提供了与事实相符的令人印象深刻的资料。在 40 户最早移民到肯特的家庭中，其中有 16 户是从诸如科尔切斯特、托兰、曼斯菲尔德和温德姆这样一些沿河的城镇移居而来的，而 24 户是从它的北面诸如长岛海峡的一些城镇诸如丹伯利、费尔菲尔德和诺瓦克移居而来的。其中多数是来北美洲殖民开拓者的“第一批移民”形成的较早社区的第四代的后裔；同时多数是以三户或更多户家庭为一组一起移居到肯特的。

最早的一间简陋的小茅屋早在 1738 年就盖起来了；最早的一所学校在 1739 年 5 月的领主会议上的记录中提到过；1739 年 10 月 13 日州议会的法令正式定下来要建此镇；同时公理会教派正式地集会的契约条例是在 1741 年 4 月 29 日被制定出来的。在三年内所有的正式教育机构已开始建立起来了。这个镇的大部分居民似乎均参加了新的教派，这个镇的所有孩子似乎均在学校接受英文的教育。同时，正如在 18 世纪 40 年代移民散开了，为了给几个地区提供服务，又建起了其他一些学校。迄今可以确定的是，在 18 世纪这段期间里，从没有过一个住在肯特的家庭成员曾不得不用记符号的形式来代替签名，同时至少有两个年轻人，塞缪尔·米尔斯和埃德蒙·米尔斯，他们是最早的一个领主约翰·米尔斯的儿子，在 1758 年时就由这个镇的教堂传教的乔尔·伯德威尔牧师准备把这两个年轻人送到耶鲁大学学习。

南卡罗莱纳偏僻农村的新拓居地几乎是与肯特同时建起来

的，但其进程却十分不相同。这里是一个人口迅速增长的地区，有从欧洲来的移民，从不列颠诸岛来的移民，从非洲来的移民，从南卡罗莱纳的水位受潮汐影响的沿海低洼地区来的移民，也有从宾西法尼亚和弗吉尼亚边远地区的一些较古老的社区来的移民。他们是以成群结队的方式，以家庭的方式或是以个人的方式移民而来的，这些人定居在区、乡；定居在村庄和定居在分散的农庄中。被确立的宗教是英国国教，教区被安排在查尔斯顿，但是教区对偏僻的农村的服务则很差，以至于到 1767 年才有圣·马克教区的巡回教区长，名字叫查尔斯·伍德梅森牧师，他旅行了约四千英里路来关心大约 20 个教堂中的会众，人数超过 3 000 个人。也许，同样重要的是，不信奉英国国教的各种各样的公众开始建立他们自己的教派，仅仅在伍德梅森的教区内，就有一群群一组的信奉正式浸礼会教徒、第七天浸礼会教徒、新灵光浸礼会教徒、长老会教徒、胡格诺派教徒、贵格会教徒、路德会教徒和德国归正宗教徒。“仅有极少数的家庭我可以带领他们一块作祷告的”，伍德梅森在他的日记中伤心地写道，“因为他们大部分人的意见均不一致，丈夫是信奉英国国教的教徒，妻子是不服从英国国教的异教徒，而孩子们则什么也不信。”

实际上最正式的教育就是在这些教派内，同时也就是在这些定居者的家庭之内发生的。这是真的，伍德梅森本人曾经营指导过一所学校，这所学校大约有 20 个孩子，他寄希望于通过这些孩子，他能“给这些孩子的亲属留下印象”，同时，在教区和总监督官的记录中的地图上也偶尔能发现有学校校舍的迹象。但是基本上定居者们是被迫依靠他们的牧师并依靠他们自己来接受教育的。而且，也许令人惊奇的是，识字率依然保持相对来说较高的水平，从契约、遗嘱和抵押契据的签名表明，不少于 80% 的白人种的男性与大约有 90% 的从德国来的定居者是识字的。鉴于一些特殊家庭的相距甚远和要获得和保留住牧师的持久的一些困





## 第十八章 特 色

这是一个普通的论据，即一个国家的强大和力量在于它的富有和金钱。毫无疑问金钱能办一些大事，但是我认为一个国家的强大在于它的常住居民的知识 and 美德。证据是，纵观各地的历史，都可以发现，具有丰富金银财宝的一些最富有的国家往往被一些穷的，但相对而言是有道德的国家所征服。如果一个国家富有了，但是缺少道德，就会因此招致其他国家的侵略而面临灭顶之灾。奢侈通常是富有的后果，而奢侈会导致一个国家很容易被其他国家所捕食。

高德瓦拉德·戈尔登

无论地方教育如何多样，已有相当重要的一些倾向，这些倾向给在美国革命时期的教育特征定了型。这些倾向中主要是正规学校教育的盛行与正规学校教育被绝大部分人所接受认可。——当然，黑人与印第安人则例外。“在这个国家的英国人当中，儿童教育在诸多方面是安排得很好的。”瑞典的博物学家彼得·凯勒姆

为了寻求一株能耐瑞典严寒气候的桑树于 1748—1751 年来北美洲旅行经观察后说，“他们有为小男孩与小女孩上学的单独的学校。孩子刚三岁多一点点时在早晨和下午被送到学校去上学。他们很可能意识到，像如此小的年龄的孩子是不可能读太多书的，但是这样，孩子便可以不必待在家里了，因而可以避免孩子去做任何不规矩的事。同时，孩子也能在与其他一些孩子一块玩耍时获得乐趣。”

对于 18 世纪殖民地正规学校教育的普遍扩展，可以冒昧地提出几种解释来。一则，最好要牢记，在最初移民的几十年期间，学校是作为“文明的传送”从一个高度重视正规学校教育的宗主国被牢固地移植到北美洲殖民地来的——的确，在殖民者来北美洲的最初年代里，学校的数量明显地增加了。再者，殖民地人口的一个主要部分是由与清教徒非常相同的人们率领而来的，而这些人曾是英国教育革命的先锋。于是，至少可以说，从一开始，就为殖民地正规学校教育的进一步发展奠定了一个坚实基础。

英国在北美洲的殖民期间正规学校教育发展起来了，这一发展是与许多显著的社会变化有关的。首先，正规学校教育之所以扩展是因为殖民地的经济迅速地增长了，而这是与相当大的社会人口流动量联系在一起，这样就创造了一种环境，在这一环境中，人们对于正规学校教育能给予广泛的解释，同时还把正规学校教育当着是个人前进的媒介物——而这种正规学校教育模式是与英国女王伊丽莎白时代和早期斯图亚特王朝时代所盛行的教育模式相同的，当时的正规教育是如此有效地带动了自由人和手艺人阶层进入到从事脑力劳动和受过专门训练的有职业的阶层和绅士阶层中去的新人运动 (the movement of new men) (托马斯·史密斯爵士在 1583 年回忆说：“谁要是学习过王国的法律，谁要是上大学里学习过，谁要是以各种自由的科学研究作为谋生的职业，简而言之，谁就能悠闲自在地活着，就可以不必干体力活，就会

具有绅士的举止风度、职务、容貌和表情，谁就会被人们称作大师，被人们当着是有教养的人来看待”）。其次，正规学校教育之所以扩展还因为宗派主义成为北美洲新教教会的特有的形式，竞争着的一些教派更多地利用学校作为努力宣传该教派的机构。然而，学校作为机构是惯于这样做了，而惯于这样做的结果则沿着脱离原来教育宗旨的方向发展教育。第三，正规学校教育之所以扩展还因为在18世纪后半期参加公众事务的人越来越多了。由于论述与时事有关的各种年鉴、报纸、小册子与书籍，特别是在1760年印花税法危机之后，人口中有文化的这一部分人得到了奖励，而且长期以来人们认为文盲并不耻辱。在这一过程中，举办正规学校教育的压力增加了。同时，由于学校变得越来越普遍了，早先由于没有学校而由家庭和教堂所被迫承担的阅读和写作的教学任务（或是因为有些学校思想过于狭隘，有严密的门户之见），现在这些家庭与教堂发现他们自己日益想把这些教学任务转回到其本来应归属的学校中去。

当然，正规学校教育发展的一个后果就是有文化的人迅速扩展了。根据婚姻登记签名的统计来看，在有文化的农村西部内地成年人从48%增加到城镇的74%时，而根据契约与遗嘱、18岁至45岁未入伍的全体青、壮年男子的名册和投票的花名册的统计来看，殖民地男性有文化的人似乎实际上已由本来的70%增加到了100%。现在，这里有几个很明显的难题值得引起注意。首先，能写一个人的名字的这种能力便暗示着一个人有阅读的能力，或者反过来说，一个人不会写自己的名字则暗示着这个人不具备阅读的能力的这种假设适用于各种问题，这种假设不会被头脑简单的那种说法有效置疑，即所提供的全部数据均是有用的，只要人们知道所提供的数据是有局限性的。在这种特殊的例子中，此局限性给人们留下的不清不白的苦恼。加之，英国和殖民地之间的统计数字有一种明显的差异，因为婚姻登记簿比契约与遗嘱用得更



为广泛，契约与遗嘱平常只是有实质性的财产有关。婚姻登记簿甚至，或者比 18 岁到 45 岁未入伍的青壮年男子的花名册和投票的花名册的范围更为广泛。也因此，这两组数字不是可能完全用来做比较的。此外，如果某个人在殖民地的统计表中包括了无财产的白人、没有投票权的人和没有资格加入在 18 岁至 45 岁中未入伍的全体青、壮年男子的行列的人，则很可能将会更明显地影响到这统计数字与英国包括有单身汉在内统计数字的差异，尽管表面上，二者或许十分接近。同时，如果某个人在统计时，把无财产的黑人和印第安人、没有投票权的人和没有资格加入到 18 岁至 25 岁中未入伍的全体青、壮年男子行列中来的人也包括在内的话，那么，殖民地的原来的统计数字便会继续降低，低于英国的统计数字的水平。的确，虽然目前无法获得 18 世纪爱尔兰的可供比较的统计数字，但极有可能的是，当时殖民地黑人与印第安人的非文盲比例要比农村地区的信奉天主教的爱尔兰农民的非文盲比例要相对低得多，但是爱尔兰的非文盲比例通常来说要比英国的或是殖民地的白人要低一些。不管怎样，人们根据当代的描述总会这样认为，无论这种描述本来建立在整体的基础上还是部分的基础上。

另外有一种十分不相同的测量非文盲方法对比较尤其有用，那就是通过报纸的数量和发行量来测量；尽管很难获得准确的数字。三个社会在 1775 年左右粗略估计是可以说明问题的：

1775 年在英格兰和威尔士，爱尔兰，以及在美洲殖民地的报纸与订户数量

	英格兰和威尔士			爱尔兰	美洲殖民地
	总数	伦敦	省		
人口	7 244 000	788 000	6 456 000	3 678 000	2 464 000
报纸数量	67	23	44	16	37
订户的估计数	112 500	57 500	55 000	16 000	35 000

它们本身及相互之间的差别都是很大的，但是除此之外重要的是要认识到爱尔兰的报纸发行的一个非常大的部分是在都柏林，而英国和美洲殖民地的报纸相当大的一部分出版与发行实际上是在远离城镇的地方。

放弃含糊不清的署名统计转向粗略的但可能是比较有效的报纸发行量来计算就提出了这样一个根本问题，那就是什么是人们所说的有文化的人，而且这是一个问题很重要。就最低限度而言，有文化的人暗含有阅读与理解文学作品和印刷品的这种技能。但还有一些不可回避的问题，比如是哪种文学作品和印刷品，能达到什么效果？当然，那些能看懂基督教《圣经》和礼拜仪式的一定段落和能看懂另外一点什么书刊的16世纪的英国自由民，他们是极少有需要或是极少有机会去看任何其他书刊的，他们是有文化的人，但却与18世纪的英国自由民中的有文化的人有着本质上的不同，因为18世纪的英国自由民中的有文化的人能阅读某一种报纸，实际上他是期待通过阅读这一报纸来作为获得关于公众事务的一种信息来源的。事实上，人们必须分清什么可能被称为没有动力的阅读和写作的能力，在这种能力中一种最低限度的技能是与有限的动力、需求和机会联系在一起的；什么可能被称为比较自由的阅读和写作的能力，在这种能力中一种不断增长着的技能是与扩展着的动力、需求和机会联系在一起的。从这个意义来说，阅读和写作能力便不仅仅是一种个人的技能，而且这种技能是与文人的环境相互作用的。正是人们在脑海中具有这种概念才有些信心来断言，比如说，在18世纪时，一般来说，美洲殖民地的非文盲率要高于爱尔兰，而在英国和美国的白人男性公民之间的非文盲率则大体上持平，美国的白人男性公民的非文盲率可能还要稍微偏高一点。

考虑到这些限定，在阅读与写作能力和正规学校教育之间便出现了一种特别的关系，而这种关系是值得引起注意的。人们是

可以在任何一个地方获得阅读与写作技能的，可以在家庭中，在教堂里，在学校里，甚至在相对偏僻的地方。同时，在一个有自由新闻报道的社会里，任何个人均能把这种阅读与写作技能满足于他自己的决定、不受约束的一些目的，这种技能仅受钱财、获取的材料以及他的特殊视野的制约。但是，以自由自在的感觉来说，一个人是否受鼓励成为有文化的人在很大程度上要依赖于最初他所受的教育的前前后后。南莱罗来纳州偏僻农村的一些家庭，宾西法尼亚州西部分裂教派的一些教堂，马萨诸塞州和康涅狄格州的一些城镇学校，它们都在18世纪40年代和50年代期间传授给人们知识，使人们获得阅读与写作能力，但是他们所传授的是不同种类的阅读与写作能力。同时，这种机会越来越多了，即一个人能够发展一种自由的阅读与写作的能力——就是说，一个人能够提高他自己的文化水平，经由学校进入知识界。这并不是说，学校是没有哲理或视野限制的；也并不是说，学校的校长们在受训练的广度方面和世界主义的广度方面没有很大的差别；也并不是说，没有一些家庭和教堂在深深地承担着传授知识的任务；也并不是说，对于个人而言，个人无法超越附近的家庭或教堂所给予的一些特殊的限制。这仅仅是提出在可能性方面的某种差别，这种差别来自于学校与学问和传统的提取、扩充、校正、传播知识的学术机制之间的关系。

现在，在18世纪的后几十年期间，比较广泛的政治生活和相对扩展的阅读与写作能力在历史上的相互作用可以解释美国社会的许多特征。由于民众公众事务的兴趣增加了，大量的读者供养着新闻出版界，结果又反过来增大了人口中更多一部分阅读报刊的动力。这个最高潮在1774—1775年期间到来了，当时开展了为自由而战争的巨大宣传攻势，并通过辩论在1787年和1788年开展了对宪法的巨大宣传攻势。确实，这极可能是革命的北美洲达到了民众在政治方面的普遍兴趣和民众参与政治的最高强度，而



当时任何西方的社会均望尘莫及。美国的历史学家们已写下了许多过去在 1774 年到 1789 年转折点期间出色的领袖人物们的光辉业绩：富兰克林、华盛顿、杰斐逊、麦迪逊、汉密尔顿、杰伊、拉什、亚当斯和许多其他领袖人物，但是美国的历史学家们对于在同一时代中所出现的非凡的追随者却没有给予足够的注意。这种非凡的追随者让杰斐逊谈论民众的聪明才智时不被人们认为他是个傻瓜。所以，人们把那时期的社会结构描述为听从政治的结构，但是人们必须承认，这种听从是带有敬意的。

那么，还有领导能力本身的质量问题，与历史上任何一个世代均有非凡的政治家们出现一样，这个时代也当然会出现非凡的政治家。如果考虑到这 89 人当中有的在美国独立宣言上签名，有的则在美国宪法上签名，而有的则在美国独立宣言和宪法上都签了名的，你就可以看到这个 89 人的群体是地方教育的集体成果，这种教育是丰富多彩的、多样的。在美国独立宣言上签名的 56 人当中，22 人是各地方大学所培养出来的人才，有两人曾在宾西法尼亚新伦敦由弗朗西斯·阿莉森所办的高等专科学校上过学，而其他的人则是由父母、教堂、学徒身份、家庭教师进行教育和自我教育等我们所能想像到的综合教育所培养出的人才的一些代表，其中包括有一些在国外学习过的人。在美国独立宣言上没有签名而在美国宪法上签了名的 33 个签名者中有 14 人是各地方大学所培养出的人才，有一个是由纽瓦克高等专科学校培养出的人才，其他的则是分布在同样广泛的可供选择的教育样式所培养出的人才。

当时，正规教育与非正规教育都在创建共和国中起到了重要的作用，然而这种教育是广泛意义上的教育，而且经常与政治互相影响。但是，甚至还有更加广泛的意义，政治与教育在创建共和国的过程中和在 18 世纪 70 年代与 18 世纪 80 年代在草拟各个州的各种各样的宪法中为共同的利益而结合在一起了，而这种教

育与政治不可避免地要结合在一起的意义，也在任何有创造性的治国本领中被体现出来。尽管这些有治国之才的建国者们沉浸在古典学习的传统中，他们或是经由报纸、小册子或年鉴来学到知识，或是在大学和高等专科院校系统地学习过，或学习过为法律而准备的一些课程，这些创建者们均深知法律的指导作用，法律引导、塑造并很好地管住行为，因此，当这些创建者在制定法律时，便不可避免地要着手形成一套对未出生的孩子们的世世代代的教育。的确，当他们从事关于政府的各类契约文件的撰写、修订和批准认可时，他们十分清楚这一点。约翰·亚当斯在1776年写信给乔治·怀斯时说：“我亲爱的朋友，你和我是在这样一个时代出生的，这是一个古代的法律制定者们都十分愿意生活时代。没有多少人有这样的机会为他们自己或子孙创建一个选民政府。人类能享受的只是空气、土壤和气候。在新纪元以前，什么时候三百万人才有全权和公平合理的机会来形成和建立通过人类的智慧能策划出来的最聪明和最美好的政府？我希望你用你所具有的广博的学问和不倦的勤劳来对你自己和你的国家有所帮助，来对你的国家在最美好的政府的形成上和在对一个伟大民族具有最美好的素质的形成上有所帮助。”就在同一年，亚当斯给他的朋友默西沃伦的一封信中甚至说得更加简明扼要：“正是政府的组织形式比其他任何东西更能给予民众的生活方式、风俗习惯以决定性的特色。”

## 二

在北美的殖民地的地方时期，教育的多样性无疑因教育多种形式而增加了教育的可接受性和成效性。因为，无论如何，由于名副其实的可供选择的多种教育形式出现了，人民从中发现他们自己，根据他们的特殊目标和渴望，已对教育深感兴趣了。这当

然是真的，就当时的一些教堂来说，在觉醒运动期间，它们以新颖的样式和内容来独立地与人们接触。对于学徒资格同样也是真的，由于城镇贸易与行业的激增，具有学徒资格的人自由择业的可能性便增大了。对于中小学和大学来说也是真的，为了对社会的需求和知识分子就业的机会作出反响，学校的课程扩大了。

鉴于当时各州教育开放的形势，实际上每一种社会上能接受的主要人物均是来自于某种教育机构，在某种意义上，每个主要人物均受过社会上某种主要教育形式的熏陶。因而，当本杰明·富兰克林发现波士顿拉丁学校的课程枯燥乏味时，他便在他的青少年时期被迫做出这样一些选择，诸如去听乔治·布朗耐尔的一些课和诸如去给他哥哥詹姆士当学徒等方式来学习，但他最后所选择的学习道路，不是别的，而是自己教育自己的自学道路。50年之后，费城高等专科学院提供了在校教育的形式，与当年富兰克林不得不由自己来获得知识的教育形式大体雷同。在某种意义上来说，费城高等专科学院所专心致志地培养人才的这种教育形式是正确的，并随后在富兰克林所写的自传中对这种教育形式进行了赞扬。或者，再举另外一个例子，大卫·布雷奈德因为他的复兴者的倾向而被耶鲁大学开除后，在他开始从事作为一名给印第安人传教的传教士的非凡生涯之前，他不得不在康涅狄格州的瑞普顿(Ripton)在牧师杰第迪亚·米尔斯的指导下来完成他的学业。然而，仅在几年之后，新泽西学院当时正培养一种特殊类型的教育模式，而这是耶鲁大学所反对的。顺便说一下，这种具有特色的教育模式在乔纳森·爱德华兹的自传中是推崇备至的，其自传被刊登在1749年由布雷奈德所编辑的，在他死后才出版的布雷奈德的日记中。或者，还可以再举另外一个例子，像他当时的许多弗吉尼亚人一样，托马斯·杰斐逊在1762年离开了威廉与玛丽学院的两年之后，他在乔治·怀斯的办公室和威廉斯堡的更为广泛的社会中去获得他真正受到的教育。在不到十年之后，比他



年轻一些的同乡詹姆斯·麦迪逊在新泽西学院能够在约翰·威瑟斯庞的教导下获得一种明确的以服务于公众为目的的教育；21年之后，麦迪逊与帕特里克·亨利和一群志同道合的弗吉尼亚人获准成立仪普登—西德尼学院，希望在那里能培养出完全像威瑟斯庞所承诺的在新泽西学院培养出像威瑟斯庞所教出的学生那样的有用的人才来。当然，在这期间，主要由于杰斐逊的鼎力推荐，乔治·怀斯被任命为威廉与玛丽学院的法律与警察教授。引用这样一些例子，一点也不是要简单地暗示正规教育抢先占有了一切非正规教育的位置；引用这些例子仅仅是为了表明正规教育，即使是大学水平的正规教育，也均能很容易与迅速地以多样化的形式是对美国周围环境的自然发展与需要作出回应。

从实用主义角度看，学徒制和学校教育的多样化与经济之间的关系很密切，在这种关系中高出生率与相对容易进入培训机会，长期的劳力缺乏和充分的原材料供应结合在一起推动了人力资本的迅速发展，也就是在人类技能所固有的生产性潜能的发展。富兰克林看到了廉价的土地存在，人口的增长同样鼓舞了他，因为这使人的培训和就业迅速成为可能，也因此，教育就不仅仅是人口迅速发展的一个因素，而且也是人的生产力增长的一个因素。就正规学校而言，由于各种不同种类的学校之间缺乏明显的社会区别因此就提高了正规教育的价值。与同时代的英国与爱尔兰不同，殖民地永远不供养任何实质性的慈善教育事业的系统，这种慈善教育是作为给清楚地定义为“穷人”的社会阶层所提供的一种援救性的且纪律严明的事业单位。当时由宾西法尼亚德国移民宣传基督教教义协会所开办的一所学校是殖民地的一个办类似慈善教育类型学校的尝试，而殖民地似乎是用它来达到他们自己的目的；在殖民地与慈善学校最相似的学校是由宾西法尼亚德国移民宣传基督教教义协会办的，只不过这所学校并没有持续多久。在具有大学水平的学校中培养的毕业生的数量增加了，他们毕业后

往往选择非宗教性的职业，他们的优先选择是去行政部门工作。从而，哈佛大学的男毕业生中有一半多一点的毕业生在18世纪初期从事行政部门的工作，而这个比例到了18世纪60年代的后期下降为四分之一左右；与此同时，当时仅次于哈佛大学的两所最大的学校，耶鲁大学和新泽西学院毕业生的择业倾向则多少与哈佛有所不同，这两所学校为社会提供了数量相当多的医生、律师、教师和在经济界做生意的人。

殖民者自己已清楚地意识到教育与生产力之间的紧密关系，所以在他们的信件往来中不时地对此加以评论。比如，半个世纪以来在纽约州一直活跃在政界与知识界中心的高德瓦拉德·戈尔登，当他第一次拜读了富兰克林所写的《有关宾西法尼亚青年教育的建议》一书后，他写信给富兰克林表达了他对农业课程安排方面的喜悦心情，他说：“农业确实是国家财富和福利的基础”，然后，他继续陈述在功效和有用的学习的联合方面所遵守的信念：“这是一个普通的论据，即一个国家的强大和力量在于它的富有和金钱。毫无疑问，金钱能办一些大事，但是我认为一个国家的强大，在于它的常住居民的知识 and 美德。证据是，纵观各地的历史，都可以发现，具有丰富的金银财宝的一些最富有的国家，往往被一些贫穷的，但相对而言是有道德的国家所征服。”富兰克林在几个星期之后给这位理事的赞赏的回信时说：“我们从你那儿荣获了十分有益的意见。”

1700—1770年哈佛大学、耶鲁大学和新泽西学院毕业生的职业

	哈佛					耶鲁				新泽西学院		
	1700	'25	'50	'60	'70	'25	'50	'60	'70	'50	'60	'70
毕业生数	15	47	19	27	34	9	16	33	19	6	11	22
行政	7	17	7	6	9	4	3	13	8	2	4	10
医生	1	6	1	3	4	0	4	5	1	2	1	1
律师	0	1	1	4	7	0	2	4	2	0	0	3

	哈佛					耶鲁				新泽西学院		
	1700	'25	'50	'60	'70	'25	'50	'60	'70	'50	'60	'70
教师	2	3	1	0	1	0	0	0	0	0	0	2
商人	1	5	1	2	2	2	2	1	3	0	2	0
农民	0	4	1	2	1	0	0	3	0	0	0	0
公仆	1	3	1	1	1	1	0	0	0	0	0	1
牧师—教师	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0
医生—商人	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
牧师—律师	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0
教师—商人	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
牧师—农民	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0
牧师—公仆	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	1	1
教师—农民	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0
牧师—医生	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
其他	3	4	6	7	6	1	4	6	5	2	1	4

当然，戈尔登从来也没有对殖民地的功利主义倾向抱着完全同情的态度，他的一生所表现出如伊兹拉·斯蒂尔斯曾把他称为的“对北美洲的学识无比的轻视”的态度。但是，富兰克林却是这个时代最卓越的体现和其最有知觉的学生。若干年之后，当富兰克林访问苏格兰去接受圣·安德鲁大学的博士头衔时，他可能已很好地跟格拉斯哥的亚当·史密斯教授讨论了诸如此类的一些问题，甚至很可能在他回到美国后，还曾迅速发出过一些数据资料——至少，这是众所周知的，史密斯的藏书室里有好几本《富兰克林关于人类增长的一些观察》的书。无论如何，在1776年出版了《调查关于国富论的性质和原因》一书时，这本书以大量的篇幅谈及殖民地的情况，并断然说，美洲的发现和经由好望角而到达东印度群岛的通道的发现是有人类记载的历史以来，是最重要的两年大事件。

史密斯关于北美洲繁荣的基础的观点来源于富兰克林的观点，或者受富兰克林的些微影响：他列举出北美洲有丰富的土地，



这样就使得北美洲的土地能保持其便宜的价格；北美洲缺乏劳力，这就迫使其工资上涨；他认为北美洲人口的迅速增加是繁荣的独一无二的最具有决定性的标志；北美洲能从宗主国那里获得知识与技术，这就使移居到殖民地的人们的真实情况要比当地的土著居民优越。史密斯毫无不掩饰地把殖民地的情况与爱尔兰作了对比，爱尔兰的民众被英国国教徒贵族阶级残酷地剥削着，而殖民者的民众则因与手段毒辣的宗主国当局在地理位置上距离遥远而享受到一些利益。同时，他出色地详述了“重商主义刻薄有害的权宜之计的做法”，他看到了重商主义对宗主国和殖民地同样有害。然而，或许他比任何人都更清楚地意识到，殖民地的实际生产力已嘲弄了重商主义，因为，能让技术的信息资料自由流动，同时又有学校等公共机构来传播信息，这就使得殖民地不存在阻力来发展自己的制造业以供应自己市场的需要，同时也能供应给他们可以到达的其他的一些市场。归根到底，正是距离与教育使得重商主义站不住脚。

史密斯在结束他的论文时有个请愿，他请求爱尔兰和殖民地和大不列颠联合起来，他警告说，实行任何其他政策会导致爱尔兰在压迫下变得衰弱无力并导致殖民地在“民主的”派别活动下变得四分五裂。然而，像他的同时代人伯克一样，他为了重新和好联合起来的请求太迟了：那些刺激过生产力发展的同类教育机构，也鼓舞激发了独立运动，而大西洋则还是像原来那样宽广无限。

### 三

当然，与英国政府的距离相隔甚远仅仅是驱散官方当局权力方面的一个因素，可是这个因素却构成了18世纪的北美洲独立的幽灵并一直处于持续上升的趋势。在新殖民地多种多样本土的特

定条件下,北美洲大陆的新世界本身没有中心城市来行使政治的、社会的和文化的官方当局的权力。的确也曾有几个州的首府企图这样来行使它们的权力,但却发现他们每天都在为顽固的、执拗的地方主义而争斗。伴随着距离宗主国的遥远而来的是提供了实验的机会,而其结果是民众有大量进行社会革新的机会,他们是靠做买卖来谋生的,但却仅是为了生存而迫使他们来更改或抛弃各种传统的习俗。正是这种与人类的性格在一起的距离遥远、需求和机会才引出足智多谋、勤奋和独创性来,约翰·亚当斯把它与新英格兰城相联系,休·琼斯把它与弗吉尼亚县相联系,而安德鲁·伯纳比则把它与地方的城市相联系。这就导致在教育实施与管理上的普及以及教育在入学和内容方面的普及。在教堂中,在公理会主义中便发生过这样的普及,这标志着在北美洲的众多教派,至少在这段大觉醒期间均广泛地心甘情愿地接受这种普及,自愿接受已得到灵感的牧师的领导,但这些牧师是一些无文化的、不学无术的牧师。在印刷出版界中,他们付出不断增长着的努力来满足读者的需要和愿望,而不是去优先考虑政当局的愿望和指示。同时,在中小学和大学,印刷出版界对整个正在发展中的教学管理模式加以渲染报道。

比如,在新英格兰,由于支持办学的捐赠与学费比率的不确定,早期的正规教育是在城镇的职权范围内,教育基金通常来源于税收并附加以学费,并由城镇会议与城镇的行政委员越来越多地行使它们控制学校的职权。但其发展却远不那么铁板一块,这是由于在各个地区里的不同时期里,警官、法官、长老、英国国教会的执事、牧师和教区中专管救济穷人的官员们承担着各种不同的角色所致。当时,北美洲新英格兰的许多市镇的行政委员开始指定特别委员会或是小组委员会来继续关注和监督学校教育,特别关注与监督教师的雇用、校舍的建造和学校基金的管理——多切斯特镇早在1645年便设立了一个委员会来监督这些事

宜。而当城镇疏散开，城镇周围的地区被创建起来了，这时他们自己就说是受委派或是冒充说他们是有权来行使管理教育的职权的——这在戴德姆已经初具这种发展的模式。其结果是，到了美国革命时期，对于正规教育的普遍控制成为民众的一种权利，由各级地方的、城镇的和城镇周围地区的（后来是城镇下的区）所选出来的对教育家而言相对说来是外行来控制管理教育。在别处，这种样式并没有较多地宣扬，但却是完全能看得清的。所有的殖民地中的立法机关和统治者均把教育当成是合理的——同时，也确实符合于传统的——为民服务政策的领域。教区委员会认为教区正规教育应与教会的事务的任何其他方面很相同，即应控制在教区委员会的活动范围内——回忆起伊丽莎白城教区委员会管理西姆斯和伊顿学校的详细财政困难的情况。郡县法官们花费了很多精力来恰当安置孤儿与贫民以及他们的教育。受到捐助的和受特许而办的一些学校的标准实例就是早期斯图亚特王朝的样式，成立了由世俗人员而不是神职人员所组成的学校董事会。

显然，对教学职业的管理比对牧师的管理更难，其结果就是教学运动因在保证宗教一致性上没有尽心尽力而受到限制。执有许可证方可教书的必要条件未能阻止不信奉英国国教者在弗吉尼亚和南卡罗莱纳教书——查尔斯·伍德梅森牧师回忆他与不信奉英国国教者的竞争中持续不断地抱怨；那独一无二的由神职人员的控制管理和赞助人控制，在18世纪60年代与70年代受到广泛置疑的宾西法尼亚德国移民宣传基督教教义办学校的教学实施方案，最终被中止了。在人口更为稠密的城市与社区，诸如波士顿、纽约和费城，几乎任何一个能拥有一个随从的人就能带班教学，同时确实因缺乏劳动力使殖民地的每一种职业，包括教师这种职业都受到影响，而其结果是能胜任工作的教师薪金，每个人每年能达到接受75~100英镑的年薪水平，这样就需要更多数量的捐助者，这在当时还处于州一级的殖民地来说便意味着需要有更多的



监督者的支持。正如在其他一些领域中，政治与经济的参与就意味着它们的相互支援。

这种相同的趋势也影响着当时殖民地州办的一些大学，它们像任何其他新生物种一样，似乎不断地处于饥饿的边缘。首先，鉴于人口的规模，由英国皇家特许举办的具有学位授予权的九所学校的存在才是前所未有过的；但这一现象的本身就说明，当国王拒绝给予特许时，总会有各州的立法机关给予特许。同时，正如已由文件所证实的，为了寻求政治和财政上的支持，促使各类大学能办好，大学不仅需要有一个可以胜任的委托人，而且也需要有它们自己的资金赞助人——首先是代表各州的北美洲殖民地当局的赞助，然后，推而广之，还要不断地得到大不列颠的赞助。这并不是说，这些大学已陷入了同时代的人们会把他们称之为“民主主义者的”手中：它们的理事会，很类似省议会众议院和地方的教区委员会，趋向于包括商人中和有不动产的绅士们中的“佼佼者”以及以某种职业为生的这一阶层人员中的“佼佼者”。但是它们除了耶鲁大学是个显著的例外之外，的确越来越趋向于权力归于凡夫俗子手中，而这些凡夫俗子并不是专门组织起来的，甚至在最初时这些学校实际上是由一些神职人员或是教授行使权力的。

这些较新的不信奉英国国教的大学董事会也趋向于各教派共同组织起来的，这是另一个由当时北美洲州一级教育机构所控制管理的大学的特征的标志。那些在殖民地由英国国教所建立起来的大学，哈佛大学、威廉和玛丽学院、耶鲁大学和国王学院，在它们形成与发展的年月里，通常可以得到慷慨的基金捐赠或是有合理的税收来作为其保证，与此同时，它们仍然在教会权力当局的严密监视下来办学。它们甚至还容易受到各自的立法机关不断地监督与干预，最直接地是来自于马萨诸塞州和康涅狄格州。另一方面，那些不信奉英国国教的学校，它们被迫在它们一开始办

学时就得强调它们在董事会与学生成员的组成方面均是由各教派共同组织起来的，它们大肆宣传它们是“普世的、综合的和不受清规戒律约束的。”当然，没有一个人能否认新泽西学院的长老会倾向或是罗得岛学院的浸礼会倾向；但是事实则是非长老会的人帮助形成了新泽西学院，而非浸礼会的人则帮助形成了罗得岛学院。同时，正是这些不信奉英国国教者的现实存在影响了这两所学校的办学特征。许多相同的因素在高等专科院校、中小学和图书馆也是起作用的，它们的做法均超出了为它们提供基金的人与委托人的教派的规定与要求。的确，正就是这些学校和公共机构，而不是教堂本身，提供了 18 世纪宗派主义的最重要的征兆，一旦福音传教士们离开，这样一些学校与公共机构便依次是那些最早的由新的宗派主义者的意见想法所断然塑造出来的。

当然，环境的开放和委托人的竞争使得这些学校和公共机构本身很敏感，在这一点上它们显示出独特的敏捷来引进看起来是平民大众所需要的一些内容。于是，印刷业人士印刷一些年鉴；教堂赞助各种复兴事业；大学预科中学则教航海术；专科院校提供农艺课程；大学则引进政治课；同时无数的私人教师具有从刺绣到拉小提琴的各种各样的专长。归根到底，保持教育的传统定义看来并不是那么重要，重要的是教育要容纳那些人们想到要具有的教育内容。实际上，至少是在白人中间，每个人都能教、每个人都能学；是市场而不是教堂或是立法机关通过种种的契约关系来控制管理。

虽然不可否认当年的同时代人均很关心，而对于在此过程中是否有某些东西丢失了这个问题是很难确定的。因此，面对日益增加的地方关于广泛传播教育的自鸣得意，艾贝·基拉尤米·雷诺谴责说美国还没有造就出“一名好诗人，一名出色的数学家，一名某一方面的艺术天才和一名某一单独学科的天才”时，杰斐逊回答说：

在战争中我们已造就了一个华盛顿，当自由需要许多献身者时，华盛顿将被人们所敬慕，他的名字将战胜时代，在未来的时代里，在世界的最值得歌颂的杰出人物中显示出其应具有的正的位置。当那一可怜的哲理把他安排在本性的衰退的人们之中时，那哲理便将被人们所遗忘。在物理学方面，我们已造就了一个富兰克林，在当今的时代里还没有一个人能超过他，能有像富兰克林那么多的重要发现，也没有一个人能像富兰克林一样能用更多的或更巧妙的对自然现象的解释来使哲学丰富起来。我们先假定瑞顿郝斯不亚于任何一个活着的天文学家：在天才方面他应是属于第一流的，因为他是自学成才的。作为一个美术家他已显示出他是世界上还从未造就出过的摩擦天才的版画校样的能手。他的确制做了一个世界；但是他藉助于仿效，他比任何一个从创世纪开始到今天曾活过的人都更接近于其造物主。正如在哲学方面和在战争方面，也正如在政府方面、在演讲方面、在油画方面和在雕塑艺术方面，我们可以展示出美国，虽然昨天还是一个未成熟的孩子，但现已给予天才以有希望的支持，同时也给予杰出的人才以支持，以此来唤醒人们的良知，来叫美国行动起来，来证明美国的自由，来导致美国走向幸福，而作为从属的则仅是有助于使美国开心自娱。

杰斐逊当时是试图用他自己的话来回答那位法国的好神父，这显露出美国特色。其他一些人可能会对共同存在的各州的问题这样说，随着北美洲肯塔基、马萨诸塞、宾西法尼亚和弗吉尼亚等四个州的兴起，战争与农业的时代总是先于艺术与教育的时代，如果美国也经历了与希腊和罗马一样长久的岁月，那么美国也毫无疑问地会造就出属于美国自己的那些天才人物来。也许，仍会有其他一些人，甚至会提出这个法国神父的说法本身需要对共和政



体有再明确地说明，在共和体制下代表每个州的民众的启蒙是教育的最初目标，因此便成立了一些学校机构来达到这一目标，所以就人们本身的权利来说，学校的成立是值得称赞的。

#### 四

当时，就入学、资金与控制管理而言，教育的大众化成为美国教育早期的、决定性的、最具有特色的义务。这是一种乐观的并且在许多方面来说是一种以救世主自居的所要承担的义务，它展望着美国作为新的上帝的选民，生活在与上帝订立的一种特殊的契约下并把美国献给为了给全人类带来最高形式的文学与科学的利益的事业中去。这也是一种效率极高的功利主义者所承担的义务，它表现出的是知识在无穷尽地增进，而这便可以产生普通民众生活逐日在改善的效果。最后，它是一种和平的承诺，它把教育当作是到目前为止的一种和平的工具来解决世界各国之间以及在各国内部的不可克服的一些差异与争端。伊兹拉·斯蒂尔斯于1783年在康涅狄格州州长和州议会前做了极有说服力、论据表达得十分清楚的竞选演说，他说：“我们将和所有的国家在贸易、礼节、科学方面进行交流与沟通，制造商们和工匠们以及各式各样的人们将很可能来我们这里定居并与我们住在一起。的确，与我们每年自然增长的成千上万人相比，他们是微不足道的，而且他们来定居后便逐渐地和我们最初来的占优势的、祖传的肤色的移居们结合在一起了——我们将不会被他们所同化，但是他们对于我们来说，特别是对于我们的第二代与第三代均是会有影响的。这种民族之间的亲密交往与相互影响的作用将必然地要产生出某种非常新的，非凡的和辉煌的东西来……那个但以理的预言现在正在原原本本地实现着——将会有来来往往地环球旅游，与此同时知识将不断地增长。这知识将被带到美国来并在美国得到尊重：

并在这里被消化、整理，提高到极完美的程度，然后可以再把这知识的光芒从美国返回照亮欧洲、亚洲与非洲，用真理和自由来照亮世界。”这是一个壮观的太平盛世，在一种自豪的心情下更如此，殖民地觉得自己很快就会成为世界大都市，而世界其他地区则变为它的行省；但这至少是一种高雅的东西，也就是说，除了宣扬普遍教育理论，宣扬以实用艺术及科学为主导，宣扬真理和自由最终胜利外，没有更危险的东西。

然而，斯蒂斯在其《上帝的美国选民》一书中所阐述的远见并不是无的放矢的，有许多已被塞缪尔·米勒牧师在其1803年所著的《18世纪的简要回顾》一书中做了透彻深刻地分析。回顾刚刚过去的纪元，米勒高度赞扬了当时明显地在进行着的教育革命。学习的方法已被带到几乎每一门道中来，每一门道所开出的课程均是“更有益于生活的一些有用目的的。”卑恭屈膝和“修道士的习俗”已被抛弃，学习的机会已向妇女敞开大门，教育的优势“比以前任何一个世纪更能通过社会的不同等级来使教育得到广泛地传播”。而对于所有这一切来说，美国在其幼年时期是作出了卓越的贡献的。

但是与这些令人钦佩的进展一道起来的是一种新的学说，即米勒所认为的“这种学说是充满着灾难的，这种灾难要人们不需要做任何更特殊的考虑便要去经受它。”它是这样一种学说，即教育“具有一种智力和道义无限威力；教育对于其各种不同的组织形式，如果不是人们在天资、才能和素质方面有引人注目的各种各样的差异，教育这种组织形式就应被认为是最重要的；同时，教育藉助于改进其原则及计划，人性就可能，在这个世界上最终达到一种绝对完美无缺的状态，或者至少进入到一种不断改善的状态。简而言之，就那些已采纳这一学说的人们而言，人类是环境的孩子，藉助于改善环境，无需宗教的帮助，人类便可得到其真实的与最高的高度；他们甚至于还能相信，藉助于见解与知识

的进步，所有的罪恶、不幸与死亡可能最终会从这个地球上消除。以长老会的良好方式，米勒批评这种学说是与人类本性相违背的，而且与历史的经历不一致，并最终是与基督教《圣经》所描述的上帝创造人类以及人类的命运是不相容的。同时，他警告说世界与人类两者均居住在这地球上，这地球将会发生剧烈地变化——关于这一点他真的意味着这种变化是超自然地变化——在任何这样的学说能证明是灵验的之前。“基督教《圣经》中所言及的耶稣将再来统治人间的一千年太平盛世被描绘成为是知识、仁慈、和平、纯洁和神圣的一段时期”，他在结尾时说：“但是这一千年太平盛世是用哲学的梦幻描绘出来的，是一种没有真正智慧知识的荒谬肖像，是一种没有虔诚的仁慈的荒谬肖像，是一种没有真正的美德的纯洁和幸福的荒谬肖像。”

现在，无论人们如何评价米勒的责难，或甚至于他对于18世纪欧洲启蒙运动的抱负的诙谐滑稽的文章，他当时确实捕获了宗教上的热忱与世俗的渴望的独特的混合物，这混合物就是美国对大众化教育的使命既是恩惠又是祸害。从最好处来说，它使人们动心去梦想本来是不可能实现的梦想，然后去开始着手实现这些梦想；但是，从最坏处来说，它使这些梦想充满着一些无法实现的希望，这些希望只能在某个其他的更为完善的世界中才能得到回答。简而言之，必须注意到，它不留情地带领人类到了傲慢自大的边缘，然后诱导人类用真、善、美的幻想来进行超脱。



## 跋

美国战争过去了，但是美国革命则远没有过去。相反地，只不过是一出大戏剧的第一幕已结束了。它还要建立和完善我们新的政府的众多组织，同时政府的这些组织还要制订公民们的一些原则、道德伦理和规矩，我们在它们被建立后要使其完善起来。

本杰明·拉什

## 一

多次战争使一些事物中断并遭到毁坏，美国独立战争也是如此。在刀光剑影中，风俗习惯处于终止状态，各地的教育也处于终止状态，美国独立战争的事业占据了至高无上的地位。教堂与大学被强行占用供军队使用；牧师作为“随军牧师”被迫使随军前进；校长们和学生们身着军装；货物与食品短缺和通货膨胀成了当时司空见惯的情况。在整个大陆地的社区中到处存在着焚烧、流血和破坏。

有一次本杰明·特伦布尔说道“战争的状态，对于宗教特别不友好。战争使精神涣散，使教导程度削弱，使许多人几乎完全

脱离教诲，战争使许多人与最危险的一伙人相联系起来，并以最坏的典型呈现在他们面前。战争使人们变得冷酷无情并给人们壮胆去犯罪；战争产生了许多邪恶、渎神与酗酒的行为，战争不顾及到财产，战争产生了许多暴力行为和所有的放荡生活的行为方式。”特伦布尔完全有理由知道这些情况，因为他在1776年的后几个月里曾在杰里迈亚·韦德斯沃斯将军的军旅中当过随军牧师，并在战争的残余年代期间曾统率过一个有60名义勇军的连队。同时，虽然作为北黑文基督教公理教会教堂的牧师，他总是惯于混淆自然神论和玷污神圣及不属于任何教派和不信基督教。他的关于美国独立战争使得基督教徒的虔诚的信仰约束放松了的判断无疑是准确的。一些教堂被烧毁了；美国独立战争时期的亲英牧师们逃离了他们的布道坛；宗教已分裂为几个主要的派别；牧师们在最暧昧的情况下被任命；同时，宗教上的集会在规模和热烈程度方面均落入了新的最低点。对于特伦布尔和他的同时代的人来说，似乎战争使国家的一些原则、伦理道德和宗教处于颠三倒四的状态。

在中小学和大学里也有类似的混乱。地方的一些公共机构无疑地仍以它们的传统方式在继续运作，尽管它们要遭受通货膨胀的持续不断的劫掠和竞争着的军队的经常性骚扰破坏。然而，相比之下，一些大学则要受到更为严重地影响。哈佛大学的一些大楼在1775年的春季被州议会占用——据说，当时温思罗普教授在后来的拉福德伯爵的帮助下花费了两天的时间来整理包装他的仪器设备和书籍——到了第二年的秋季，哈佛大学的院系教授与全体教职员和学生们重新在康科德为了继续开展教学而聚集在一起，学生们利用礼拜堂、聚会所，利用法院和利用中小学学校校舍来背诵课文。在1776年与1777年期间，耶鲁大学持续遭受食品短缺之苦并于下一年的三月份实际上分散到三个内地的城镇去搞教学，一年级的学生到法明顿，二、三年级的学生到格拉斯顿

伯瑞，四年级的学生到维德斯菲尔德。耶鲁大学的师生们在1778年重新召集到纽黑文之后，院系的教授与全体教职员和学生们便参加了帮助保卫这所城镇来反对不列颠在1779年7月5日对这所城镇侵略的战斗。当时达杰特教授的表现非常突出，他独自承担了一支正规兵的支队，而惟一能帮他的是一支笨重的大鸟枪。

新泽西学院直接成为1776年与1777年期间战争行动的中间地带，所以新泽西学院曾交替被当地不列颠军队和美国独立战争时美洲殖民地的兵营和医院使用，而不管是哪一方面使用时，他们对新泽西学院的院系教授与全体教职员的态度均欠和蔼。附近的女王学院，它正好位处新布伦瑞克市的不列颠大本营的中心，故当时被迫迁移，先是迁移到拉里坦（Raritan）的大家称之为北布兰奇（North Branch）的小村庄里，然后是迁移到米尔斯通（Millstone），米尔斯通在新布伦瑞克市以西大约八英里远。威廉和玛丽学院是比较幸运的，它只直接在围困约克镇前后暂停过几个月的课。但是校长的房子在1781年10月康华利将军投降之后法国军队占领约克镇时，被法军严重地损坏了。

国王学院在1775年经历了下层民众的暴力行为，只是因为通过年轻的亚历山大·汉密尔顿的迅速调停才使国王学院院长迈尔斯·库珀能够逃到在纽约港口停泊的一艘英国的海岸炮舰上。几个月之后，学院的一些大楼被一个当地的安全委员会占用作为医院，仅在原占领者不列颠军队被接管几个星期之后。在此期间，在战争的剩余年月里，教学工作在大大缩小范围的基础上在代理院长本杰明·穆尔的领导下于一所私人的住宅里进行。费城学院经历了与国王学院相似的由那里的安全委员会给造成的困难并最终在1777年的春季完全中止了教学活动。它一开始是被用作欧洲大陆部队的宿舍，而后又被用作不列颠的一所医院。罗得岛学院则逐次地被占用作为欧洲大陆军队的兵营和法国军队的兵营，一直到1782年六月，它实际上一直不能回复其正常的教学工作。只有



达特茅斯逃过了 1775—1783 年美国独立战争的当时的一些需求，可是后来由于英国撤回其支持它的保证，它的损失很沉重。

新闻出版界也遭受到战争的劫掠，新闻出版界受到的纸张短缺和制造优质纸破布缺乏的伤害与受到暴民或军队暴力行为的伤害是一样多。在 1775 年 4 月发行的 37 种报纸中，在战争期间幸存下来的只有 20 种，而这 20 种报纸中的有些报纸还不时地要被迫暂停出版。另外，在战争期间，还办了其他的 33 种报纸刊物，而这些报纸刊物中只有 15 种在纽克顿受降后仍继续办下来。当然，在 18 世纪期间，一些报纸的幸存率从来也没有高过，但是这些统计数字清楚地表明战争所付出的重大代价。足够有趣的是，这种在战争期间实际实施的审查制度大部分是爱国群体的下层民众反对美国独立战争时期亲英分子的新闻出版界的行动，而皇家总督们则早已放弃了他们控制新闻出版界的努力，因为他们不愿意支付审查人员们的费用。报刊发行量在战争进行期间总体极度下降，并在 1782 年降到其最低点，而后由于和平条约的签署又迅速地上升起来。

在 1775—1783 年美国独立战争时，战争虽然打扰了民众的安宁和毁坏了一些建筑，但是破坏是有限度的和暂时的。然而，在刀光剑影的战争中，人们为了一些新的目标并在新的环境下匆匆地走到一起来了，战争在打扰与毁坏的同时也经常起到教育人们的作用并引发创造与改革。美国独立战争也不例外。在殖民地，从 18 世纪 40 年代到 18 世纪 50 年代，当时正在发展着的内聚力的意识和独立国地位的意识在人们已有了明确的共同目标，并由已进行了共同的努力和已经受了共同的苦难进一步加深和扩大了，顺便提一句，这种意识是受到了所有教育的主要机构的培育的。仿佛为了要作为这种加快的爱国主义教育的象征，早在 1779 年在费城就出现了印有华盛顿将军半身雕像的初级读本。此外，因为在美国独立战争中的美国士兵们是原英国籍的、法国籍的与德国籍

的混合，吃饭在一起，彼此擦肩而过，所以就有一个广阔的互相教育与学习的过程。特别是在医术方面，互相交往在提高医术技术上有着无法估计的价值。马萨诸塞州的年轻的詹姆斯·塞撒对英国军队的外科医生们的惊人的“技术与手术的敏捷”赞叹不已并把他自己的这种持续的激动在一次谈话中讲述给费城的“医术精湛的西芬大夫”听。约翰·沃伦，他开始学医是作为他哥哥的徒弟，后来他移居到波士顿为法国医生们服务，又曾与当时著名的摩根大夫在一起待过，而后在坎布里奇和在纽约担任随后建立的哈佛医学学校的领导。对于其他的众多的医生来说，在军队里服务则是他们实实在在的第一次见到一所医院内部情况的机会，不管这个军队医院是多么简朴和不清洁。许多相同的有益的相互交流也发生在工程界，在科学与文学领域中，特别是在政治方面，而美国殖民地的议会成员们好像从来没有意识到在相互教育方面他们所起的作用。实际上，约翰·亚当斯竟然到了把团体组织比拟作为“政治预言家的学校”的地步，在相继的团体组织中美国人可能会为治国的艰巨的责任准备出一些人才来。

在这些和无数的其他方面，美国独立战争证实了它是美国教育历史上的一个关键性的时刻。但是，它是一次时机，而不是一次社会运动，是一次政治社会大变动的大事，使得一个世纪的地方教育的经验更为有效，同时它创建了一些新的环境并调动了一些新的发展。就在这个交战的前夜，埃德蒙·伯克在他的与殖民地和好的动人演讲中，熟练巧妙地描述了寻求英国议会决心要摧毁的那一“不服从的精神”是从哪儿来的经验。埃德蒙·伯克说：“那么，先生们，”他以美国人的心情，总结他冗长的演讲说，“从这六个重要的来源，血统的、政府组织形式的、北方州地方的宗教的、南方州地方的风俗生活方式的、教育的和第一批政府的移居者远离政府的情况的这六个重要来源——这些均是促使狂热的自由精神形成的原因。狂热的自由精神随着在你们的殖民地中的

人民的成长而成长，随着其财富的增长而增长，不愉快的是，这样一种精神和英国方面要行使权力碰到一起，这种权力的行使，虽然是合法的，可是和自由的思想却是不可调和的，更不用说跟美国他们的自由思想更是不可调和的，它点燃了这种火焰是准备要把我们消灭掉。”简而言之，这种自由的思想其根源仍是英国的传统，同时这种自由的思想也来源于宗主国当局对殖民地的统治的不断调动，这种自由的思想是殖民地地方生活教会了美国人民要去追求自由。许多年以后，约翰·亚当斯在他经常引用的话中重申了这个主张，即真正的革命早在战争开始以前就产生了，它产生在“人民群众的脑海里和心中”。

但是，战争也改变了省的经验的意义；由于对英国的政治联系，战争加速了重新来考虑和彻底改变美国的教育需要，美国的教育已经在进行着，但还没有完善。虽然，年轻的共和主义者因为他们战胜了苛政而兴高采烈，但是他们的主导思想是一切刚刚开始而不是一切已达到顶点。用亚当斯曾对怀斯说过的话，这是“用人类的智慧能想出办法来制定自己的法律的最聪明和最幸福的政府。”这样一个政府将是自由的，也同时将有美德的，而为了保证自由和美德，公民们就需要教育。“美国应当像她在政治上独立一样在学识上也独立——在武器上出名，在文艺上也出名——同时这不是不可能的，但是一个像我这样的年轻人可能会在唤起勤奋的学习精神方面有些影响，”一位热情的但是不出名的，名字叫着诺亚·韦伯斯特的人在1783年写信给他的朋友约翰·坎菲尔德这么说。而后来就在这一年，他勇敢地发行了一本新的拼写课本，这是“一本英语语法的基本原则，包括教育的简易的、简明的和有系统的方法，设计来为在美国的英语学校使用的”，而发行这本课本的目的完全是为了教育美国的青年们热爱美德、自由和学习：



作者希望提高美国联邦共和国的荣誉和兴旺程度；并愉快地把他的力量投入到发掘爱国心的努力的共同财富中去。这个国家已因她的民事的和基督教会的一些法规章程的公正而著名，这个国家想必在将来的某一时刻也会因她在文艺上的进步而著名。欧洲因放荡、腐败和专制已衰老了——在欧洲法规已走入邪途，生活方式是放荡的，文艺正处下降趋势，人性已走下坡路。因为如果美国在她的摇篮时代采用旧世界的一些现行行为准则，那么就会像是把衰老的皱纹印在青春的兴旺时期之上和把衰退腐败的一些种子播种到一个精力充沛、朝气蓬勃的宪法上。美国开始出现一个繁荣昌盛讨人喜欢的时期，同时美国正处于令人欣慰的情况下。在我们的眼前，我们有着全世界的经验，但是我们是不加选择地接受政府的一些准则、欧洲的一些风俗习惯和文艺爱好并以它们为根据来建立我们在美国的一些制度，我们必须使我们确信：一个持久的和庄严的雄伟的大建筑物是从来也不能建立在一些古老的腐朽的支柱之上的。因此，这是美国人该做的事：来选择所有国家的聪明才智，作为她的一些章程法规的基础，——避免欧洲国家过去所犯过的一些错误，——防止引进一些由外面传来的恶习和一些起腐化作用的东西，并藉以检查美国自己的发展历程——增进美德和爱国主义，给一些科学增添新的内容和促进科学的发展，使语言统一一致和使语言纯洁，增加这个初建起来的帝国较高的尊严和较高的人性水准。

当时，年轻的韦伯斯特以及他的同龄人们的感觉到美国独立战争迎来了一个新的纪元，在这新的纪元期间，美国在由他们自己设计的组织形式下，使人类在历史上第一次能生活在真正的自由和尊严之中。本杰明·拉什在1787年写道，“美国独立战争过去了；但是美国革命则远远没有过去。相反地，只不过是一出大戏剧的第一幕已结束了。它还要建立和完善我们新的政府的众多

组织；同时政府这些组织还要制定我们公民们的一些原则、道德伦理和规矩；在它们被建立后使其完善起来。”而且，没有一个人能比费城这位不屈不挠的年轻医生更渴望这出戏继续演下去。

