

John Henry Newman



# 大学

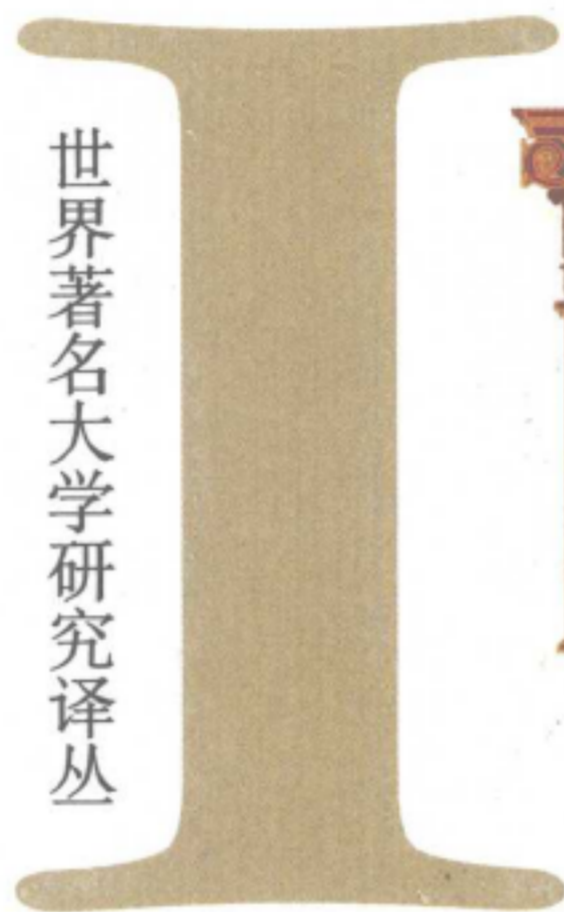
The Idea of a University

# 的de

【英】约翰·亨利·纽曼/著

# 理念

John Henry Newman



世界著名大学研究译丛

Vale University Press

高师宁 何克勇 何可人 何光沪/译

高师宁 何光沪/校

贵州教育出版社



世界著名大学研究译丛



# 大学

The Idea of a University

# 的de

# 理念

John Henry Newman



John Henry Newman

Hale University Press

责任编辑/汤文  
装帧设计/曹琼德

特约编辑/施福根  
制作输出/贵阳新兴数码

版式设计/黄筑荣

ISBN 7-80650-373-0



9 787806 503737

ISBN 7-80650-373-0/G · 186 定价: 28.00元





John Henry Newman



大学

The Idea of a University

的de

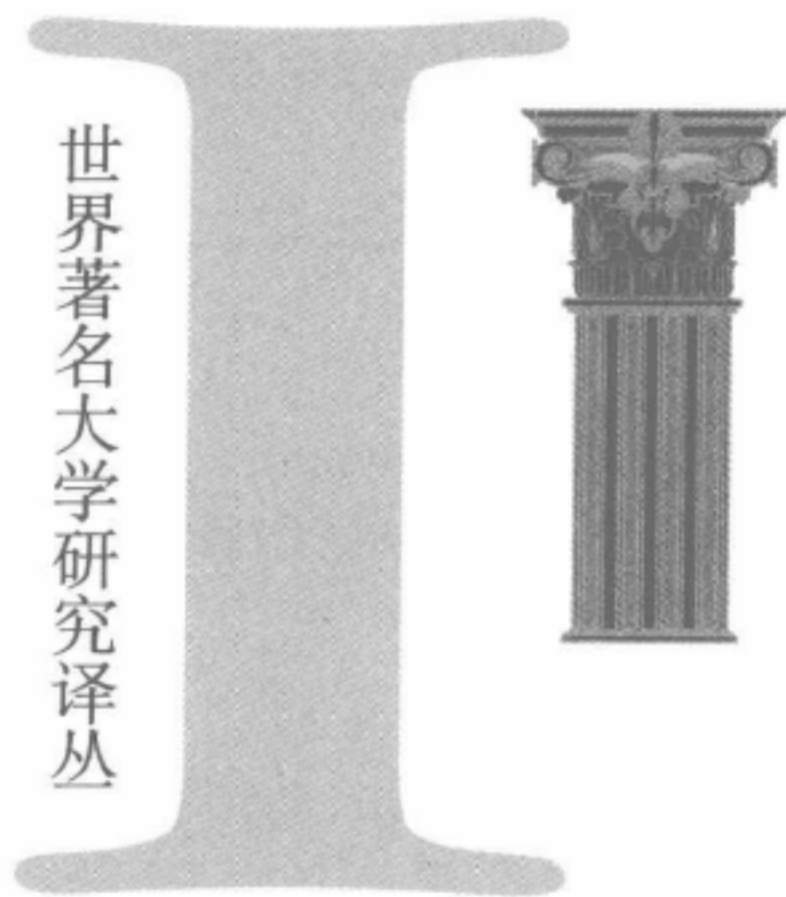
【英】约翰·亨利·纽曼/著

理念

John Henry Newman



世界著名大学研究译丛



Vale University Press

高师宁 何克勇 何可人 何光沪/译

高师宁 何光沪/校

贵州教育出版社

*The Idea of a University* by John Henry Newman  
Copyright © 1996 by Yale University  
中文简体字版 © 2003 贵州教育出版社  
本书由伦敦耶鲁大学出版社 Yale University Press,  
London 授权出版

---

### 图书在版编目(CIP)数据

大学的理念/(英)纽曼(Newman, J. H.)著;高师  
宁等译. —贵阳:贵州教育出版社,2003.7  
(世界著名大学研究译丛)  
ISBN 7-80650-373-0

I. 大… II. ①纽…②高… III. 高等教育—研究  
IV. G64

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 029639 号

---

### 大学的理念

约翰·亨利·纽曼 著 高师宁等 译

---

出版发行 贵州教育出版社  
社 址 贵阳市中华北路 289 号 (邮编 550001)  
印 刷 贵州新华印刷厂  
开 本 787mm×1092mm 1/16  
印张字数 25.75 印张 402 千字  
版次印次 2003 年 7 月第 1 版 2003 年 8 月第 1 次印刷

---

书 号 ISBN7-80650-373-0/G·186 定价:28.00 元  
如发现印、装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。  
厂址:贵阳市友谊路 186 号 电话:6745177 邮编:550001



# 中译本序

何光沪·

这本书的编者说,对于 150 年来大学的发展,还没有一本书的影响能超过这本书。对于这话,我作为一位宗教学领域的学者和大学教育的新手,起初是不甚了然的。因为我只知道纽曼是 19 世纪中叶“牛津运动”的重要人物,后又因改宗天主教并出任枢机主教而轰动一时。我以为宗教学领域以外的人很少知道牛津运动,还以为纽曼虽然在宗教上极其著名,但在教育领域的影响,即便有,也不会太大。因为我多年前看过一点国人编的外国教育史,除了以教育思想闻名的夸美纽斯和裴斯泰洛齐等人,在其他领域闻名而其教育思想又不能不提到的人,似乎在近代是洛克和卢梭等哲学家,对于纽曼的名字,至少那时是毫无印象。

然而,在校译完这本书之后,我却不得不服了编者的上述评论。这绝不仅仅是因为编者和本书的其他评议人,都是教育领域或教育史方面领先的专家,所言不虚;也不仅仅是因为,这本书作为整个西方文化传统在教育学方面的经典著作,至今还在西方大学中作为有关课程的基本教材使用;而是因为,这本书的形式和内容本身,的确具有一般教育学书籍所罕见的吸引力和说服力。

而这种吸引力和说服力,又绝不仅仅是因为它的作者是一位以学识宏富和能言善写而名噪一时的雄辩家和作家,是一位名牌学府的名人和创办大学的校长;也不仅仅是因为,这本书的英文原文充满了信手拈来的典故、妙语连珠的比喻、旁征博引的论证、反复辩难的坚韧,甚至一泻千里的情;而是因为,它所提出的问题,不但对现代社会中的大学,甚至对我国当代的大学而言,都是颇值得深思,颇值得讨论的。其中有一些问题,甚至是我们的家长

们、教师们、校长们想了多年、说了多年而未解决的！这不能不令人深为感叹！

这些问题中最主要的一个，就是我们的学校多年来所提的诸多口号中最为正确又最难实施的一个——素质教育。现在国人常说，国力的竞争，归根结底是教育的竞争，是国民素质的竞争。姑不论“竞争”是否就是一项事业、一个集体或个人人生的最终目的，但这个口号，或者更准确些说，这个原则，确实是众多有识之士的明智总结，是中国教育正反两面经验的结晶，是我们至少几十年来的耳闻目睹、痛切体验，甚至是我们的血和泪、伤和疤、喜和乐、怒和怨，我们的油然感慨，我们的不眠之思……所带给我们的最重要的教训！

这里所说的素质，当然不是指天生的性格气质之类，而是指那种后天的、人文的、可变的、可塑的，因而是可因教育或教化而或高或低、或好或坏、或优或劣的素质；是中国古人所谓由“习染”而可“变化”的“气质”。实际上，全人类的相通，乃由于先天的“性相近”；而各国各族的距离，则由于后天的“习相远”。这个“习”，即习染或教化或教育造成的国民素质，决定着一个民族或国家中每一个人的生活状况：我们的医院怎样？我们的学校如何？我们的环境是否优美？我们的马路是否安全？大到我们的经济是否健康、政治是否民主？小到我们的家庭是否和睦、邻里是否安宁……影响我们的每一天以至一辈子生活质量的所有这些东西，无一不取决于我们的“人的素质”。而这个素质，当然是由从家庭到社会，从司法到传媒的广义教育环境所造就，当然得靠每一个人从小到大、由内及外的自觉磨炼和养习，但是，越来越多的青年人在进入社会生活之前的学习阶段，即大学阶段所受的教育，无疑在素质养成中起着关键的、常常是转折性的作用。

因此，大学教育应当为培养“人的素质”服务，或者说，大学教育就应当是素质教育。当然，这里所说的“大学教育”，主要是指本科生教育。因为研究生阶段的教育，应该是也不能不是为将来从事的职业服务的“专业教育”，所以必然局限于某一或某些学科的教学，这些学科绝不需要一个社会的所有成员全都去了解或学习。但是，一种健康的社会生活却需要社会的所有或绝大部分成员具有优良的素质，甚至一个人自身健康的家庭生活或个人生活，也需要这种素质（社会、家庭和个人的健康生活，应是超越于“竞争”手段之上的目的）。一方面，专业教育的狭隘性，决定了它不同于需要全面性、广博性的



素质教育,而且,研究生阶段的受教育者多半都已形成了较确定的世界观和人生观,甚至较固定的生活与思维习惯,“素质教育”已很难奏效;另一方面,对于本科阶段以前的受教育者,包括中小学和职业专科学校的学生,当然更应该进行素质教育,而且,纽曼在此书中对以记忆为中心、被动接受现成知识为特点的教育批判,当然也适用于大学以下的各级学校。但是无论如何,随着我国大学教育的加速发展,大学招生数目的迅速扩大,在刚进入社会生活、在各种不同部门工作的青年人总数中,本科毕业生比例正在迅速增加。“大学生大把大把抓”这句话,意味着大量人口的素质,甚至整个中国社会的素质,在越来越大的程度上,将取决于大学本科的教育状况。

令人遗憾的是,我国现在的大学教育,总体上恰好处于纽曼所批判的那种状况中——把本科教育搞成了专业教育(英文为 *professional education*,也即职业教育)。前面说到素质教育“最难实施”,其中的原因,也许正是这个制度性偏差或大观念偏差。纽曼在本书中雄辩地论证了本科教育的目的,在于为学生进入社会而不是进入专业工作做准备,在于培养合格的公民而不是培养职业能手,在于培养“绅士”而不是培养“专才”,所以应搞“博雅教育”而不是“专业教育”。撇开那些我们不会采纳的术语(及其隐含的时代局限)而看其实质,他实际上道中了我们混淆本科生教育与研究生教育性质的观念偏差。这两种教育的差别不在于知识高低深浅的程度差异,而在于根本任务的不同:本科生教育应该培养“人”——社会的人,大写的人;而不是培养“才”——专业的才,职业的才!后者应成为研究生教育的任务。健全的人,在工作中是不难成“才”的;而片面的“才”,在社会中却常常很难成为健全的人。

也许正因为如此,当西方的本科生不但可以自由转系,甚至被要求选修许多相去甚远的学科,还必须修一些似乎无用的“核心课程”(如哈佛大学的“儒家伦理”即被列为全校核心课程)的时候,我们的许多大学却对这些做法毫不理解甚至加以限制,以至于一个中国学生,假如看到一个美国学生一周之内会奔走于数学系、音乐系、历史系和哲学系的教室之间,一定会大惑不解!其实,这种现象,正是纽曼在这本书中表达的思想产生的巨大影响之一例。当然,我们必须注意到,正如本书的几位评议人所说,一方面由于纽曼所处的历史环境和时代局限,个人经历和思想局限,另一方面由于现代社会和大学的巨大变迁,纽曼的许多观点或论述已表现出诸多的矛盾或过时之处,

很多都应予以批判或重新审视。但是,纽曼用他那个时代和他那个国度所特有的语言,表达了某些在大学教育甚至一般教育中具有普遍性的东西。世上有一些道理,绝不因为古老就会过时,反而是历久弥新。何况,纽曼在此书中,确实还提出了众多的、今日仍需深思的大问题,例如:大学教育的性质、教学与科研之间的关系、各门学科与知识整体的关系、宗教和道德价值与人格教育的关系、神学与其他学科的关系、文学的教育功能及其与民族历史的关系、知识与学习的关系、知识与职业的关系、宗教与科学的关系,等等。我在这篇序言里写到的,确实只是这本书所涉及的众多问题之一。当然,我们今天的大学,甚至整个教育事业面临的问题,也是众多的,有些已超出此书的范围(例如教育体制、教育与其他制度的关系等等)。但是我在这里提出的这个问题,即是纽曼用“博雅教育”一词所表述的素质教育问题,也许是涉及教育目标的最大问题。

为了国民素质的提高,所有大专院校的校长们、院长们、教务长们,当然更主要的是,还有所有的老师们,都来读读这本书吧!

2002年9月15日  
于丹麦奥胡斯大学



## 编者序

约翰·亨利·纽曼的《大学的理念》，自出版近一个半世纪以来，对高等教育的相关探讨与概念形成都有着非凡的影响力。高等学府的责任使命，课程设置，资金筹措现已成为人们关注和争议的焦点。正当此时，耶鲁大学出版社在《再思西方传统》系列丛书中，重新推出这一经典著作，诚为适时之举。纽曼的这部著作深深植根于这一传统，而反过来又对其表现方式及其传授给一代又一代学生的方式，做出了巨大贡献。因此，思考和再思纽曼的论证、价值观及其前提，也就是对西方的思想和宗教遗产及其在高等教育机构中的传递进行探究。

出版本书的目的，就是要把《大学的理念》原著的大部分文本，连同一系列评论文章一起呈献给当代的读者。所有的评论人，就如纽曼本人一样，都曾涉足一些（美国的）大学的理念和现实问题。每一位作者都不但教授过西方文学与历史的课程，出版过相关著作，而且或曾从事过院系或学校的行政工作，促进过教学方法的变革，或对大学生活做过广泛的评论。

纽曼分两部分完成了《大学的理念》。第一部分是他于 1852 年在都柏林所做的一系列演讲，并于同年出版。第二部分是 10 篇关于大学学科的演讲和论文，它们是纽曼作为天主教大学的校长，在 1854 年到 1858 年之间，为某些特定场合而准备的。《关于大学学科的演讲与论文》在 1859 年首次出版，并在 1873 年以后作为《大学的理念》的第二部分再版。《关于大学学科的演讲与论文》全部文本原来是准备要删除的。结果，现今的版本由纽曼在 1873 年版中作为核心部分的 9 篇演讲以及《大学科目》一书中的 4 篇选文组成。后者之

所以入选,是因为它与纽曼在 1852 年最初提出的理念密切相关,并在此基础上有所发展。另外,它与 20 世纪后期大学中有关文学、科学和宗教的讨论亦有特殊的关联。

本书所用的版本是 1891 年即作者去世后由朗门-格林公司出版的所谓“新版”。这一版本包括了纽曼本人在 1873 年版以后所做的所有改动。

本书中由编者所撰的三个部分需要做一些说明。

首先,第一部分题为“《大学的理念》导读”。编者在自己讲授《大学的理念》的经验中,对许多读者,尤其是本科生,在初次阅读时所遇到的困难有十分深刻的体会。那些学生突然发现自己似乎成了爱尔兰天主教平信徒听众中的一员,正在 1852 年的都柏林聆听演讲。他们的主教已任命这位新近改宗的演讲者为一所新成立的天主教大学的校长,而他们中的许多人并不赞成创办这样一所学校。那些读者发现,纽曼是几乎未给大家作什么介绍就急匆匆地开始进行论证了。因此,编者概括了纽曼在其演讲和后来的论文中发展的主要观点,这种概括是要帮助读者理解纽曼是从什么地方开始其论证以及他进行这些论证的缘由。

接下来是一份详尽的内容分析表,是纽曼的每一篇讲稿与论文主旨的概括。这部分信息意在帮助读者跟随纽曼行文的思路,同时留意《大学的理念》中引入比较和对比的那些部分,并分辨纽曼重复论证的论题。这份内容分析表意在提供一张穿越未知区域的路线图。

对那些有课堂阅读或是小组讨论需要的读者,编者亦为他们准备了一系列可激发思想或讨论的问题,这会促使读者把纽曼的观点和当今大学的现状联系起来。

其二,纽曼给出的脚注很少,而且在其中只给出最低限度的引文出处。他援引得很多,却未一一加注说明。他也常省略引文中的一些词句,而未对此进行说明。本书的注释部分重印了纽曼原来的脚注,为其全部引文与译文标明了出处,为所引的法语、拉丁语或希腊语的原文提供了译文,并为读者可能感到陌生的主题插入了简要的解释。

其三,编者准备了一份人名小词典,其第二部分列出了圣徒名单。<sup>[1]</sup>纽曼博览群书,行文中大量提及宗教和世俗历史上的各种人物,这些人物对现今的大多数读者和当时的许多听众而言可能都很陌生,甚至完全不知道。小词

典中的人物介绍十分简要,读者可利用规范的参考书做进一步的查询。编者没有试图揣测这些人名中哪些是读者熟悉的,哪些是读者不熟悉的,而是一一核实确认,包括很多常见的人名在内。介绍之简短绝不意味着这些人内在的历史价值或宗教价值,以及纽曼赋予他们的意义会有所减弱。

若需全注本的《大学的理念》,读者可参考1976年克莱伦登出版社的伊安·科尔评注本,这个版本,连同圣母大学出版社的《大学的理念》(1982)中编者马丁·斯伐里克所加的材料,以及德怀特·库勒的《帝国时代的知识界:纽曼教育理想的研究》(1955),均使现在的编者本人受益无穷。

一些读者希望深探纽曼或评论者们提出的某些主题,为此,本书提供了一份“建议阅读书目”。

编者谨在此感谢耶鲁出版社乔纳森·布伦特的鼓励,他也是《再思西方传统》丛书的策划者。此外,我还要向耶鲁出版社社长约翰·莱登,为他的支持和友谊表示诚挚的谢意。

弗兰克·M·特纳

耶鲁大学约翰·赫伊·惠特尼历史学讲座教授

#### 注释:

[1]为了便于阅读,译者已将原书人名小词典的全部条目改为随文脚注,并补充了新的条目和更详细的内容。——译注



## 约翰·亨利·纽曼的生平简介

约翰·亨利·纽曼出生于 1801 年 2 月 21 日,在一个温和的新教圣公会家庭中长大。1817 年 6 月他进入牛津大学三一学院,1820 年取得学士学位,并在两年后成为牛津大学奥列尔学院的特别研究员,这种待遇在当时的大学里是很不寻常的。纽曼在 1824 年被授予英国国教会的圣职,4 年后他成为牛津大学教会圣玛丽教区的牧师,任职至 1843 年。在此期间他出版了 10 卷布道集。

从 1833 年起,纽曼开始和其他与牛津大学有关的教士一起发表《时代书册》。这些书册试图探索英国国教会的独立之道,这些作者认为,自 1832 年改革法案通过以来,这种独立就被政府的不适当的介入所剥夺。“书册运动”,或称“牛津运动”,在 19 世纪 30 年代造就了一批运动分子。作为其中一员,纽曼越来越为罗马天主教会所吸引。纽曼在第 90 号“书册”(出版于 1841 年)中争辩说,圣公会教士可以在相信许多通常与罗马天主教相关联的教义的同时,继续光明正大地服务于英国国教会。大学当局立即谴责了第 90 号书册,在后来的几年里,圣公会主教们也对它进行了批判。1843 年纽曼辞去了圣玛丽教区的职务,1845 年 10 月他被罗马天主教会接受。在改宗的同一年他出版了《论基督教教义的发展》一书。

在罗马研习了一段时间并被任命为罗马天主教教士之后,纽曼回到了英国。1848 年他建立了圣菲力普·奈里小礼拜堂,并于次年在伯明翰开堂。1851 年库伦(Archbishop Cullen)大主教邀请纽曼到爱尔兰都柏林主持建立一所天主教大学,纽曼接受了邀请。他在爱尔兰的学术成就之一,就是构成今

天《大学的理念》中的这些文章。

1852年纽曼在都柏林围绕大学的特性发表了5次演讲。后来他又起草了5篇讲稿但并未发表演讲。每篇演讲稿和文章都曾单独发表。当年纽曼把这些文章连同《论大学教育的范围和性质——为都柏林天主教徒所作的演讲》一起出版。在作为一位活跃的校长(这所大学1854年才得以成立)期间,纽曼还在一些特殊场合作了很多演讲。他在1858年出版了其中的10篇,标题为《关于大学学科的演讲与论文》。次年他修订再版了1852年的《论大学教育的范围和性质》一书。1873年纽曼将两部著作进行了大幅度的修订,合为一册,题名为《大学的理念的界定与诠释——I.9篇为都柏林天主教徒所作的演讲;II.为天主教大学成员所作的演讲与论文》。这便是后来著名的《大学的理念》一书。纽曼在1889年,即他去世的前一年,还曾想修订、重编1889年的第9版。

作为一个大学管理者,纽曼的经历是一种混合型的经验,他感到他从未从库伦那里得到足够的支持。此外,爱尔兰的天主教平信徒也对天主教大学心存疑虑。许多人仍然宁可将子弟送进都柏林的三一学院,因为三一学院尽管属于英国国教会,却有很高的社会地位,而且历史传统也很悠久。纽曼于1858年离开都柏林和天主教大学,回到了伯明翰。而天主教大学最终于1882年成了新的爱尔兰王家大学的一部分。

纽曼的一生起伏多变。在英国的罗马天主教团体中他是一位极其活跃而多产的作家。1864年圣公会教士查尔斯·金斯利(Charles Kingsley)写了一篇文章,纽曼认为该文是指责他和其他天主教教士不诚实,纽曼在其最著名的一部著作 *Apologia pro Vita Sua* 中对此做了回应。在这本书中,他回顾了自己的一生从新教到牛津运动再到罗马天主教的转变历程。该书使纽曼重新回到了英国精神生活的中心。1870年他出版了《赞同的法则》,在该书中,他为宗教信仰的种种理由作了辩护。1878年,他自1845年以来首次回到牛津。次年,教皇利奥十三世任命纽曼为罗马天主教会枢机主教。1890年8月11日,纽曼在伯明翰去世。他的一生有将近一半时间是在英国国教会内,而另一半则是在罗马天主教会内度过的。

# 目 录

■ 《大学的理念》导读	001
一 纽曼的论证/[001]	
二 内容分析表/[005]	
三 反思的问题/[011]	
■ 《大学的理念》界定与诠释	019
前 言	021
第一卷 大学教育——分九讲阐述	031
第一讲 导言/[033]	
第二讲 神学——知识的一个分支/[046]	
第三讲 神学对其他知识分支的关系/[063]	
第四讲 其他知识分支对神学的关系/[083]	
第五讲 作为自身目的的知识/[104]	
第六讲 从与学习的关系看待知识/[123]	
第七讲 从与职业技能的关系看待知识/[143]	
第八讲 从与宗教的关系看待知识/[163]	
第九讲 教会对知识的职责/[184]	



第二卷 大学科目——在一些演讲和论文中的论述(选文四篇) 203

选文一 基督教与文学——在哲学与文学院的演讲(1854年11月)/[205]

选文二 英语中的天主教文学(1854年~1858年)/[219]

选文三 基督教与自然科学——在医学院的演讲(1855年11月)/[246]

选文四 基督教与科学研究——为理学院写的演讲稿(1855年)/[264]

注 释 280

■ 评论:再思《大学的理念》 287

解释性论文导言/[289]

纽曼时代的纽曼——马莎·麦克马金·加兰德/[295]

纽曼的大学与我们的大学——弗兰克·M·特纳/[312]

神学与大学:纽曼的理念与当前的现实——乔治·M·马斯登/[332]

《大学的理念》中自我的悖论——萨拉·卡斯特洛-克拉伦/[348]

纽曼与电子大学的理念——乔治·P·兰多/[369]

■ 建议阅读书目 391

■ 评论人介绍 397

■ 译后记 399

## 《大学的理念》导读

### 一 纽曼的论证

初次阅读《大学的理念》是富有挑战性的,读者立即面对的,是纽曼当时作为都柏林天主教大学的新任校长所面临的一些特定的地方性的难题。纽曼及其读者都必须在这些难题当中摸索挣扎,然后才能接近现代高等教育所关心的那些更容易接近也更容易识别的问题。纽曼必须首先阐明建立一所天主教大学的必要性。作为开篇的论题,这会使读者感到惊讶,但它恰恰是纽曼在都柏林的听众们最关心的问题。爱尔兰年轻的天主教徒有多所大学可以选择。纽曼需要论证建立一所新学府的必要性和它的独特的性质。其次,随着纽曼任务的逐步展开,他必须说服其听众,他们的子弟不仅应在天主教大学中接受教育,而且还应该接受一种博雅的教育(liberal education)<sup>[1]</sup>,而不仅仅是专业教育。最后,纽曼必须通过其论证找到恰当的途径来解释世俗学科如文学、历史、科学与宗教教育和天主教大学中宗教权威的关系。尽管这些问题各自独立,并非总是属于纽曼直接考虑的范畴,但它们总理在他的心底。

在组成《大学的理念》第一部分的9篇演讲中,这些问题引导纽曼去探索三个相互纠缠的论题。首先,纽曼论证说,建立一所独特的罗马天主教大学有着特殊的需要,这已为教皇和爱尔兰主教们所明了。这样一所大学不同于同时期新教的、不分教派的或是世俗的大学,它将教授罗马天主教教义。纽曼还论证说,任何一所不把神学作为一门学科来教授的教育机构,从定义上即不能被称作完整的大学,因为有了这个根本的疏漏,它们教授的知识就不全面。<sup>[2]</sup>

事实上,纽曼把大学定义为传授全面的知识,以使神学作为各门科学之一而展现的地方。这是纽曼论证的关键,因为其听众中的爱尔兰天主教平信徒都普遍满足于不分教派的大学,由于不涉及宗教知识,这些学校的教师和学生都能和睦共事。在批评非天主教大学,无论世俗大学还是新教大学都没有神学教育的同时,纽曼认为它们仍然可以为教育的其他方面提供重要榜样。后面这个论点使纽曼得以利用他在牛津大学的经验来维护他所主张的许多教育价值和目标。

假如纽曼已经说服其听众相信神学教育以及一所独特的罗马天主教大学的必要性,他还必须使他们信服,这样一所大学应该提供博雅教育而非职业或专业的指导。为争取听众对这一提议的赞同,纽曼提出了第二个论题,这也是全书中最令读者难忘的论证。纽曼论证说,大学教育确实从定义上就有别于职业或专业指导。〔大学教育的目的是大力开阔眼界,扭转思想观念,培养思维习惯,并使人具备社会互动和人际交往的能力。〕这一论证构成了纽曼最初演讲的核心部分,并促使他特别参照了在那个世纪早些年中,以书册和期刊的形式展开的关于牛津大学教育的讨论。

作为第三个论题,纽曼区分了大学的教育使命和罗马天主教的信仰使命。纽曼将大学视作可以而且应该给个人提供广泛的知识、批判的思维、高尚的道德和社会敏感度的人文机构,而不是能从根本上改造堕落者和罪人的机构。<sup>[3]</sup>大学可以通过开放式教育塑造纽曼所谓的“绅士”。然而绅士尽管有教养,有其他诸多长处,但要成为绅士并不等于就超越于自然人之上。受过博雅教育的绅士不应混同于基督徒,这正如为学生在堕落的人类社会中生活而进行的哲学、文学和科学教育,不应混同于获得了真正的道德品行。一个具备真正道德品行的人,不同于只有世俗的、功利性品德的人,只有通过罗马天主教的教导、信仰和对教义之践行才能塑造这样的人。

通观这9篇演讲,在纽曼对自然人和基督徒的理解中,存在一种常使读者感到困扰的张力。对纽曼而言,文科所包含的知识世界,是适合于自然人和参与人类社会的,大学必须传授这样的知识。但对天主教大学来说,这样的开放式教育终究只与此世的生活相关,而不涉及人类灵魂在永恒中的至善。纽曼在自然人和人类灵魂之善这两个话题间来回游移。在这一点上,纽曼既敦促要最大限度地扩展一所大学所应有的知识范围,同时又告诫道,在



人类的想像中,这样的知识无论如何也无法取代从教会接受宗教真理的必要性。为了塑造对社会有用的人,大学必须教授他们文学和历史知识,使他们直面堕落的人类的道德邪恶的记载。他们还应该熟悉自然科学,但对之过于专一也会导致对宗教的漠视。一所包含罗马天主教教义课程的天主教大学,其独特之处就在于,由于其本质,它能够防止学生混淆开放式教育的宏伟目标和真正的宗教信仰的更高目标。

纽曼在他对大学学科的探讨中继续讨论了这些话题,但在那里他把注意力转向了学习的一些特殊领域。在他的演讲《基督教与文学》中,他再次区分了人类文学和宗教启示。文学是人类精神达到了他所谓“文明”程度的表现。纽曼倾向于把文明限定在地中海周围各国和西欧地区,他认为注意到这一点十分重要。纽曼强调了他主张教授古代希腊罗马文学,而非近代欧洲文学的理由,因为后者源自前者。在此,纽曼提出了在开放式教育中保持一种可识别的文学典范的经典论证,他还敦促在教育中文学应优先于科学。

在《英语中的天主教文学》这一演讲中,纽曼扩展了他关于文学特性的评论。他从“什么是英语天主教文学”这一问题开始演讲,但又很快解释说,他真正关心的乃是“它不是什么”。此后,他探究了什么是民族文学这一问题。正如在前一篇文章中那样,他把民族文学解释为自然人的一种成就。语言和文学作为历史事实和民族事实而出现,而这些事实作为人诞生于其中的世俗和文化环境而存在。在各种各样的民族文学中已有许多古典著作,它们事实上不但造就了语言,而且还在继续影响写作,包括当代的写作。纽曼概述了他认为创造了英语语言的作家。他把这些文学作品作为民族的遗产来描述,无论何种信仰的人都不可避免会使用这些著作,从中他们可找出形成自身思想与文化生存的很多东西。纽曼认为,由于当时期刊出版的特性,一代人的英国古典文学也许已经走向末路。

尽管如此,纽曼并不认为科学的发展正在走向尽头。在他的时代,大多数英国读者都以为宗教和科学之间存在着冲突。关于科学对他的大多数同时代人所谓“自然神学”而纽曼称之为“形下神学”的影响,在当时有一些争论。其他的争论焦点则是科学理论和《圣经》中叙述的分歧。纽曼在《基督教与形下神学》和《基督教与科学研究》这两篇文章中,表达了他对自然科学的态度——他由衷地支持科学事业。与很多同时代的基督徒不同,不论出于罗

马天主教徒还是新教徒的立场,纽曼都认为,如果恰当地理解,科学和宗教之间并没有什么真正的冲突。上帝是两种知识模式的作者,所以二者之间并无本质的分歧。他认为科学家和神学家应该在各自不同的知识领域各负其责,互不侵入对方的精神领地,同时他还论证说,许多科学家对宗教抱有敌意,是因为神学家常常越过自己的边界。

纽曼论证说,科学与宗教之间问题的核心,在于神学的演绎方法和自然科学的归纳方法。神学家用演绎的方法来发展使徒们所得的神启的内容。自然科学家们则用归纳的方法探究自然,获取并积累新知识。这两个过程在本质上是不同的。当一个人从这种方法切换到另一种时,就会有困难、混乱和矛盾出现。具体说来,他特别批判了新教的这种做法,即通过阅读《圣经》来寻求归纳性的自然知识以作为使徒真理的一个部分,而这本应作为神学真理而非科学信息,用演绎的方法去探索。

纽曼在另一个重要问题上与他同时代人的不同意见,使他比那一时代的许多宗教思想家都更能容忍科学的进步。后者常常相信科学对自然的研究能够证实和启示宗教的真理,从而进一步证明上帝的存在与仁慈。纽曼认为这是将神学转化为一门归纳性科学的错误尝试。但同样重要的是,正如纽曼在这些演讲中说明的那样,他所称为“形下神学”中的关于上帝存在的论证并不能使他信服。就像在他之前的苏格兰哲学家大卫·休谟那样,纽曼认为,对自然的观察并不必然促成普通人或科学家对上帝的信仰。因此,如果一个人只将心智注意力转向科学,则可能漠视宗教真理。而宗教真理并不一定会妨害科学的观察。此外,其他人想从形下神学引出的那种宗教真理,在纽曼看来既不足以也不配代表真正的神学知识。形下神学所引出的上帝和天主教神学所引出的上帝,完全是两回事。基于这些理由,纽曼认为,一所大学在教授科学真理的同时教授宗教真理是十分重要的。

在《基督教与科学研究》一文中,纽曼讨论了在那种背景下他所认为的科学的局限性。在此,他谈到了在一所忠于明确的宗教使命的大学的大学中,思想自由与表达自由的范围。他将这样一所大学描述为学者和学生检验大量不同的理念时都能表现出相当的相互宽容的地方。他提倡在世俗思想的世界里应有大量的“碰撞空间”。他建议,对于在宗教上会引起不安定的科学发现和理论的出版和传播,大学可以定出一些界限。尽管如此,纽曼仍然相信,科

学研究和其他世俗学科的广泛自由所导致的错误只是暂时的,并且会得到及时纠正。尽管比起今天大学中关于科学和其他研究的出版的想法来,这些观点显得比较保守,但在那个时代,纽曼在这些问题上的见解,比起都柏林宗教当局的批判来,已经足够开放了。因此,他并未按原计划发表公开演讲,只是将其付梓而已。

## 二 内容分析表

通过内容分析表,读者能够理解纽曼论证的一般思路以及他所阐述的论题。读者也许还能更加轻易地找出纽曼论证中直接相互关联的各个部分,尽管它们分布于不同的论文和演讲中。

### 序言

大学的定义——大学和教会的关系——教皇希望建立一所大学的原因——学院和大学,发现与教学之间的区别——教会希望对年轻天主教徒的教育能够赶得上新教徒的教育,但要用天主教的形式——爱尔兰天主教徒在历史上未受过教育——对心智的真正培养的解说——训练和培养心智的益处——对炫耀和定期出版物的批判——现在在文学界的从前的大学权威——天主教教士抵制这些倾向的努力

### 第一讲 导言

19世纪早期,关于牛津和剑桥大学缺乏实效及其宗教排斥性的指责——终其一生的经验,纽曼对教育的观点——关于大学,天主教徒和新教徒可持有相似的观点——教育原理应该依据自然秩序而非宗教启示——纽曼作为一个天主教徒,其观点可能并将求助于新教的教育经验——应该从人类理性和智慧的立场看待大学——教育涉及的是实用和功利,而非不变的真理——教会当局已宣布要为天主教青年建立一个纯粹的大学教育体系——一些信奉天主教的家长认为这一目标脱离实际,但教皇已选择了这一途径——历史上教皇的权力与权威——教廷在英国和爱尔兰取得了哪些进展



## 第二讲 神学——知识的一个分支

大学的理念中可以排除神学吗？——实用性的技术及科学可以优先于普通的艺术和科学吗？——现在建立的大学没有神学席位——如果大学应该教授全面的知识，神学怎能被排斥在外？——大学应教授全面的知识——除非能断言神学不是一门学科，否则排斥神学在逻辑上是站不住脚的——放弃人类交往的核心目标，就会损害这种交往的性质——那些提倡全面知识的人并不会牺牲一种形式的知识本身——如果上帝存在，一所大学就必须从事侍奉上帝的那一门学科——上帝的存在是超自然界的，同时也是自然界的真理——福音派新教教授宗教是基于感觉而不是理性——这种态度导致大学中对宗教的排斥——抨击布罗汉勋爵将宗教视为一种情感的观点——自然宗教主张宗教教义以真理为基础——天主教关于上帝信仰的教义——当代非天主教作家笔下的上帝一词不同于天主教中的含义——非天主教徒将上帝化约为一个立宪君主——形下神学中的上帝只是一种主观感受的显现——讨论休谟的观点——宗教教义是一种知识形态，因此属于大学教育的范畴

## 第三讲 神学对其他知识分支的关系

对将宗教从公众的世俗知识中分离出来的批判——知识构成一个独一的整体——科学代表了心智的局部观点——运用科学对人有不同的看法——各学科是相互补充的——没有一门学科可以是独断的——没有关于上帝的思想，就无法思考宇宙——必须有一种关于各门学科的科学——排斥神学意味着破坏知识的完整性，并对与其他学科相关的真理抱有偏见——试想一所大学忽略所有对人类心智的研究——忽视神的作用无异于否定上帝——自然神学不同于形下神学——神学是关于上帝的科学——关于上帝的教义——神学自古以来在思想界的地位确保了它在大学中固有的权利——宗教真理是一般知识的条件

## 第四讲 其他知识分支对神学的关系

启示宗教提供的事实是其他学科知识的补充——忽略神学知识导致无知——对世俗科学的排他性追求威胁宗教——人性自然地坚持那些能够协

调思想与经验的观点——只有单一观念的人过分注重其单一观点——神学的缺席会导致对其他学科的滥用以填补空虚——绘画、音乐、建筑会试图抑制宗教——对单一科目的排他性研究会导致反对宗教——把政治经济学作为一门道德学科的主张——政治经济学把财富积累作为美德与宗教的基础——科学的人的真理并不是全部的真理——历史学被赋予的权威已超乎其所能保证的范围——只有出现在大学里，神学才能为自己辩护——总结关于在大学中包含神学的论证

### 第五讲 作为自身目的的知识

所有的大学科目都关乎造物主的言行——将大学描述为相互学习的各独立学科的教师之集合——哲学的心智习惯源自博雅教育——知识能够成为自身的目的——西塞罗区分对知识不同追求——定义博雅学科，并将其与附属的、商业的、职业的学科区分开来——培根将科学与实用性技术学科联系起来——赞扬亚里士多德——博雅知识是绅士的知识——当被理性赋予形式时，知识就成为科学或哲学——知识首先是善而后才是力——知识之作为习惯、财产和内在的发展——教育不同于教学——实用性知识引向世俗对象——基督教知识则引向永恒对象——哲学无法传授美德——实用性知识的目标低而易得——讨论弗兰西斯·培根——区分博雅知识和宗教知识的目标——美德与知识的区别——博雅知识并不能使人在道德上更好——博雅知识塑造绅士——博雅知识是培养心智而非美德

### 第六讲 从与学习的关系看待知识

英语中缺乏表达心智成熟的词汇——大学的功能是对心智的培养——获取纯粹的知识不等于博雅教育——知识关乎事物之间的相互关系而非仅仅关乎事物本身——信息灵通的人并未达致博雅教育——真正的心智扩展，就是指具备能够洞察事物之间关系及它们与整体关系的能力——训练心智以达至上述能力之完美——大学教育的误区：过分强调记忆，广泛涉猎，浅薄的学问，机械的学习——大学作为一种特殊的社区，其重要性胜过纯粹的教学——青年学者社区的教育能力——自我教育胜过其他许多制度——赞扬独立自学的能力

## 第七讲 从与职业技能的关系看待知识

对心智的培养就在于对真理的认知——习惯和训练的作用——心智训练因其自身的缘故而构成博雅教育——回顾《爱丁堡评论》对牛津大学的抨击——追忆牛津大学奥列尔学院——科普尔斯顿博士和其他人为牛津大学的教育进行的辩护——约翰·洛克为实用性教育所作的论证——引述《爱丁堡评论》中批评牛津大学的言论——如果被正确理解，博雅教育亦具实用性——博雅教育的用处可比之于健康的用处——博雅教育使一个人能为多种职业做准备——大学内专业教育的地位——引用戴维逊先生的文章——大学在培养公众心智、提升公众品位、为公众生活而造就学生等方面的作用

## 第八讲 从与宗教的关系看待知识

概括第五、六、七讲的内容——正确的理性引导心智走向天主教信仰——宗教诸形态——与天主教有别的文明世界的宗教——作为牧养指导和道德职责体系的天主教——个人宗教体验和决心的短暂性质——知识可使心智免受伤害——知识磨炼心智，使其趋善避恶——有助于趋善避恶的“讲究”——心智的高雅与真正的宗教截然不同——文明时代将罪恶改造为对人性而非对上帝的侵犯——定义哲学的或绅士的宗教——批判 18 世纪的种种宗教哲学，以沙夫茨伯里勋爵的道德为例证——心智之高雅结束于为感官享受作辩护——绅士是文明而非基督教的产物——哲学上的道德美化外表并将骄傲转化为自我尊重——描述绅士阶层——绅士的品质和文明的道德，均可实现于教会内外

## 第九讲 教会对知识的职责

总结先前的论证——教会须握有大学的管辖权以免后者与前者相抗衡——博雅知识将真理理解为美——实用性知识将真理理解为力——“美”取代信仰，神学真理遭到忽视，天主教精神被玷污的危险——自然科学和天主教之间并无真正的冲突——但有一段相互敌对的漫长历史——对自然界规律的满足使人无法接受关于一个道德主宰者的思想——自然科学靠归纳而发展，神学则靠演绎——只有一个启示——新教靠归纳而发展——自然知



识与邪恶介入之前的自然事物相关——据信天主教会补救邪恶带来的后果——自然科学是进步的文明时代的一部分——教会必须在大学内外保护启示真理——文学是自然的,因而是堕落、罪恶的人类的声音——文学自然导致对道德上的罪恶的理解——基督教文学是自相矛盾的用词——文学被纳入大学以为人们进入这个世界做准备——教会不应排斥文学,但亦应要求自身的教诲被纳入大学——赞扬圣菲利普·奈利

## 大学科目

### 1. 基督教与文学——在哲学与文学院的演讲(1854年)

大学历来是以文学院为中心——对文明进程的回顾——对非西方文明的评论——文明指地中海沿岸各国的文明——这一文明等同于人类社会和人类心智——这一文明同时也是基督教社会的主要背景——基督教与文明之间的类比——荷马,文明的第一使徒——博雅学科的兴起是欧洲文明历史的一部分——在欧洲文明心智的形成过程中,希腊罗马文学的作用——职业学科并非用以取代博雅学科——研究古典文学优先于研究科学——耶路撒冷是宗教知识的源头,雅典是世俗知识的源头——罗马既受益于此两种传统,同时又传播其知识——希望哲学与文学院的建立能够建功立业

### 2. 英语中的天主教文学(1854~1858年)

讨论什么是英语天主教文学的困难之处——文章的重点在于它不是什么——英语天主教文学是天主教徒所著的文学,与天主教主题无关——天主教文学不是神学的同义语——天主教文学与自然科学并无特殊关联——理论上非天主教徒可以担任天主教大学里自然科学的教授——对一所天主教大学而言,非天主教和反天主教的科学论文都是有益的——将文学定义为以特定的语言形式进行传递的思想——一种经典的英语文学已经创造出来——作为历史事实与民族事实的文学——天主教文学无法取代经典的英语文学——作为自然事实的语言和文学在各个时代的发展——作为语言创造者的写作大师——民族文学作为人类的伟大成就,是天主教徒无法超越的——若有违真理和道义,所有的世俗文学都是糟粕——民族文学是自然人的产物——英语文学是新教的,而非无神论的或不道德的——对莎士比



亚和英国哲学家们的评论——定义民族文学的经典著作——一种特定的语言和文学是与时俱进的——经典著作是完美的文学,同时也阻碍进一步发展——新经典诞生的障碍——当今的时代标志着英语经典文学的终结——天主教徒必须使用他们继承的语言和文学,就天主教主题进行写作

### 3. 基督教与自然科学——在医学院的演讲(1855年)

大众对于物理学和科学之间冲突的猜测——自然界与超自然界的区别以及对它们的认识——理解得当的话,神学与科学并不相悖——自然科学家如果作为自然科学家行事,则不会冥想终极原因——神学家关注终极原因的问题——援引麦考莱关于新教和罗马天主教,并论自然神学的言论——《圣经》对自然秩序作了一些评论,但这些评论并不必然引起冲突——自然科学与神学并不冲突,是科学家与神学家在争论不休——任何一方都不甘心仅仅持守自身的地盘——神学依靠演绎,科学依靠归纳——神学发展了仅曾昭显过一次的启示,而科学不断寻求新知——批判与自然科学相抵触的对《圣经》的通俗解释——为反对将终极原因引入科学,经验主义者们过多地侵犯了神学的地盘——在过去的三个世纪中,有一些错误的努力,试图把神学变成一门经验科学——神学与培根的方法不相容——寻求对《圣经》的培根式的了解,而不求助于天主教教会的权威教导,是错误的滥觞——自然神学或形下神学的特性及其大肆推进所造成的误用——经籍和古书并不包含所有的宗教真理——形下神学本来就无法教授基督教真理——形下神学的上帝会变成偶像,甚至会导致泛神论信念——无神论信念可能更优于形下神学中的自我欺骗的信仰

### 4. 基督教与科学研究——为理学院写的演讲稿(1855年)

科学在宗教人士中引起的焦虑是不必要的——大学中所授科目的广泛特性——大学整合广大领域的各种研究,并将其纳入一个单一的社会机构的方式——大学就是哲学和研究的帝国——大学代表了一个帝国的心智的哲学——表象会相互矛盾,但真理不会——当理性和启示之间似乎出现矛盾时,大学社区各成员应像邻人一样通力合作——天主教信仰使学者能够从容不迫地面对真理——关于天主教会反对哥白尼体系的反对的讨论——如果

没有对教义的攻击,对神学教育自身领域的侵犯,以及对大众心智的破坏,必须确保科学研究与讨论的自由——概括先前的观点——在科学思想而非神学的领域内,“碰撞空间”是十分可取的——必须允许并非固执不信的人继续追求自己的观点,也应该让他们面对批评——谬误不是永恒的——在良好的天主教信仰中追求科学

### 三 反思的问题

#### 序言

A. 纽曼在何种程度上指明了他关于“全面知识”的理想所包含的内容? 在 1852 年或者今天,是否所有人类思想和活动的主题都可以包含在“全面知识”之内? 在那时或是现在,怎样做出选择? 从 1852 年至今,“全面知识”这一理想的内容有怎样的改变? 有哪些思想和社会力量促成了这些改变?

B. 纽曼为何要在教学与发现之间划清界限? 它们总是相互分离地活动吗? 它们相互有什么贡献? 它们二者如何对学生的教育经历产生影响?

C. 纽曼所说的“对心智的真正培养”一语是什么意思? 他如何将其与爱尔兰天主教徒所完成的社会进步和克服他们所面临的偏见联系起来? 这一理念可能会如何影响现今少数派群体的经历? 教育是在何种程度上作为通向社会和经济可变性,而不是通向知识的路径,引起了过去半个世纪中公众对大学教育的广泛支持?

D. 在序言和《大学的理念》一书的其他地方,纽曼批评了定期出版物和通俗读物。他为反对它们提出了什么样的批评? 这对于现代文化——大众传媒、电视和电子游戏的影响,有什么可比之处?

#### 第一讲

A. 当纽曼宣称“教育的哲学建立在自然秩序中的真理之上”时,他是什么意思? 这一观点如何使他接近新教大学的经验? 他从中获得了哪些教训?

B. 对于建立“一所以天主教为基本原则的大学”的努力,纽曼概述了哪些

不利的因素？为什么纽曼认为，在 1852 年，某些这样的因素获得了爱尔兰天主教徒的好感？哪些论点可能会支持或批判现今按照宗教原则或是一系列社会和政治理想组织的学院或大学的理念？

C. 纽曼盛赞在英格兰和爱尔兰历史上教皇统治的作用，用意何在？他为何要概括它在那些国土上所取得的成就的历史？

## 第二讲

A. 为什么纽曼将不提供神学教育的大学的成立视作“一种心智上的荒谬”？这一论点如何与他关于大学是教授全面知识的地方这一论点联系起来？他为神学所作的论证，是否也可用来为一所大学里其他学科或特定政治观点的教育进行辩护？纽曼的观点可以允许在一所大学所提供的哪些领域的研究中加以限制？

B. 纽曼对于将宗教信仰植根于情感中的新教福音神学作了什么样的批评？他为什么认为新教的宗教概念不利于一所大学对神学的包容？

C. 比较和对比纽曼在自然神学和罗马天主教神学中所理解的上帝理念的介绍。为什么他认为前者将上帝降到了“立宪君主”这一层次？

D. 在大学对神学的包含这一点上，纽曼坚信“宗教教义即知识”有何意义？将神学包含在大学的研究项目中，在现今会引起哪些争论？现代的论证是否和纽曼的一样？作为现今大学一部分的宗教系或神学院，它们的学术目标是否会使纽曼的关切得到满足？

## 第三讲

A. 纽曼针对人们对大学科目中包括神学所持的反对和漠不关心的态度，提出的论证是什么？

B. 纽曼怎样在校正不同学科的同时对它们进行描述？这一介绍如何引导他主张大学所教授的学科中必须包含神学？为什么神学是“学科中的学科”？

C. 纽曼认为真正的神学和他视为伪神学的其他理念系统之间有什么区别？神学所讲授的上帝的观念和形下神学所讲授的有什么不同？

D. 纽曼力主“宗教真理不只是一般知识的一部分，而且是其前提”，寓意



何在？

### 第四讲

A. 纽曼在作为一种知识形式的启示宗教和作为一种知识模式的世俗学科之间建立了什么样的联系？为什么纽曼声称，忽视启示的知识势必会造成在众多领域的无知？在这一讲的结尾，纽曼主张，如果不教授神学，其他学科就会侵占它的角色，这一论证的基础是什么？

B. 纽曼的“只有单一理念的人”是什么？这个形象与纽曼随后所描述的智者有什么联系？（在该讲中，纽曼认为他们只关注自己研究的领域，而很少在意其他形式的知识。）今天人们还会遇到这样思维单一的人吗？

C. 纽曼在宗教与艺术之间建立了什么样的联系？如果这些艺术与宗教分离会有怎样的后果？纽曼将艺术与何种道义力量联系起来？

D. 纽曼将什么视作政治经济的社会及心智目标？他为何断言政治经济只会导致较低形式的德行？

### 第五讲

A. 在这一讲的开篇，纽曼所描述的大学作为学生团体的特征是什么？对今天的大学或学院社区而言，这是一个恰当的描述吗？

B. 纽曼为何认为，知识本身可作为追求知识的目标？他为何强调博雅教育是一种心智习惯的建立？

C. 博雅教育如何区别于商业的或是职业的教育？职业的或是商业的教育是否有可能涵盖博雅知识或是博雅教育的各种因素？

D. 纽曼认为，培根爵士在将诸学科与实际的知识联系起来时，将它们转移出了博雅教育的领域，这种看法的基础是什么？纽曼是正确的吗？抑或他只是试图保护某些思想和教学的领域，使其免于与各门学科的竞争？今天的自然科学是博雅知识的一部分吗？

E. 纽曼对哲学知识与机械知识的区分是什么？为什么纽曼反复坚持实用的哲学和实际的知识仅仅指向知识、学习及教育的低级形式？这一信念有根据吗？它仍然为在大学里教书和学习的人所认同吗？今天的大学学生和教员根据什么价值观来建立学科的等级次序？



F. 当纽曼宣称“知识是一回事,而品德是另一回事”时,他寓意何在?心智的卓越与道德的卓越有什么区别?在一个由知识精英的判断和评价来决定一个人所进入的学校及所从事的职业的时代,纽曼的区分在今天有什么效用?品格的重要性如何?纽曼是否相信,大学作为高等学府能够并且应该决定道德上的卓越?今天的大学是否能够或应该尝试塑造品格,培养卓越的道德,或是促进对不同道德观念的意识?

## 第六讲

A. 为什么纯粹的知识积累——比如说,通过记忆的训练或造就掌握大量信息的人——不符合纽曼博雅教育的含义?现今有这样一种观点,即学生仅仅通过从一系列广泛的不同学科间进行选择,从而完成学习的计划,就可以获得博雅教育,这与纽曼对这个问题的论证有怎样的联系?

B. 纽曼主张“同时把许多事物视为一个整体的能力”代表着心智的惟一真正的扩展,这是什么意思?这样的能力如何得到?现今的学院和大学教育中有没有可以使个人得到此种心智优势的经验?对教育而言,这是个现实的目标,还仅仅是个无从实现的理想?

C. 纽曼声称,“一所大学,按照通常的说法,是一所一个一个地了解她的孩子们的‘母校’,而不是一家锻造厂、一间造币厂或一个踏车磨房”。这在多大程度上是对现代大学的准确描述?大学生活的哪些要素促成了学生对个性的认识?课堂是这种认识的最佳场所吗?或者其他活动——诸如运动会、戏剧、音乐、社团以及宗教组织——更有可能在大学中创造这样一种气氛吗?

D. 尽管纽曼在这本著作中通篇强调学习,在这一讲中,他也强调了学生团体和学生相互教育的方式的重要性。他所赞赏的英国新教大学中的“那种自我教育”是什么?他是否同等地看待学生社团生活和他们所接受的教学,甚至认为前者更加重要?在许多学生来回调换或许多学生并非属于传统大学学生的年龄阶段的大学环境中,纽曼的评论是否依旧有效?

## 第七讲

A. 为什么纽曼认为,为其自身的缘故所进行的心智训练,较之出于特殊专业或职业的目的而进行的训练,是一个更高的目标?在这里以及其他地

方,纽曼所说的获得心智训练实际上是什么意思?

B.纽曼所转述的《爱丁堡评论》中的作者对牛津大学提出的控告是什么?为什么他将他们的批评与约翰·洛克的教育理念联系起来?今天是否有这样的作者,他们对现今大学的批判类似于那些针对牛津的批评?

C.纽曼如何将博雅教育描述为“有用的”?纽曼认为博雅教育使人能够“从事任何一门学科或行业”,这一主张在现今知识专业化的世界里是否仍然适用?现今博雅教育的哪些方面为日后的职业选择和心智成就起了开路的作用?纽曼认为博雅教育给各种职业所带来的“力量和恩惠”是什么?纽曼为博雅教育所作的论证,是否同他所引用的反对《爱丁堡评论》而为牛津大学作辩护的科普尔斯顿和戴维逊所作的论证相同?

D.纽曼为博雅教育进行辩护,认为它没有职业性的目标,同时他又主张,一所大学实用的目标就是“训练良好的社会成员”,你如何将这二者统一起来?那个目标是否应是大学最为重要的实际目的?现今大学教育和经验的哪些方面为学生成为良好的社会成员做了准备?在当代的大学界,对什么样的人组成了良好的社会成员这一问题,是否有统一的意见?

## 第八讲

A.在这一讲开始的部分中,纽曼概括的宗教种类是什么?在这些宗教中,他所说的“文明的宗教”是什么意思?

B.纽曼为何认为,知识较之宗教体验,对道德活动而言是更好的训练?知识作为道德训练的源泉是如何对宗教进行补充的?

C.什么是“绅士的宗教”?为什么纽曼对道德感之取代良心如此关注?他所描述的源自“理性的宗教”和“无信仰的心智活动”的危险有哪些?引自沙夫茨伯里爵士的那些段落如何阐述了“哲学的宗教”?

D.纽曼所描述的各种世俗道德哲学事实上如何驯服骄傲?它们如何将骄傲转变并改造成一种能够克服许多反社会倾向的自我尊重?纽曼将什么样的品质与“绅士”联系在一起?绅士与基督徒之间有什么关系?

## 第九讲

A.为什么纽曼主张教会在天主教大学的事务上必须有积极的管辖权?

博雅知识可能如何导致对宗教真理的无视？博雅学习可能如何玷污天主教信仰？

B. 神学和自然科学的从业者相互有哪些怨言？为什么神学采用演绎法而自然科学采用归纳法？为什么纽曼相信宗教和科学之间不应该有本质上的冲突？

C. 为什么纽曼认为不可能有“基督教文学”？在对文学的研究中学生和教师会遇到哪些道德上的危险？与此同时，他为什么相信文学必须在天主教大学中得到教授？纽曼所描述的这些危险，是否可用作限制今天学生们在大学中所学文学种类的理由？在今天，是否存在可致使一些人使用这类理由，给大学的研究强加限制的问题？

D. 在天主教大学中教授纯粹的教义，如何能保证该大学在自己的围墙中“不禁止其他任何形式的真理”？今天的大学是否有把握不禁止任何种类的真理的讨论？

## 大学科目

### 1. 基督教与文学

A. 为什么文科院系一直是多数大学的核心？是否有理由可以说明，为何这种情形可以而且应该受到挑战？在这一讲的过程中，纽曼将哪些学科和博雅教育联系在一起？他为什么排除了自然科学？

B. 纽曼如何定义“文明”？为什么他没有注意“文明”向整个世界的扩展？他在“文明”和“基督教”之间建立了怎样的联系？如果今天有人做同一主题的演讲，关于“文明”的定义会发生怎样的变化？现今与西方文明概念相关的主要的社会、政治、宗教、文化和心智的传统是什么？

C. 纽曼把荷马称作“文明的第一个使徒”，寓意何在？为什么较之现代的文学，纽曼偏爱希腊和罗马的经典研究？人们是否可以利用纽曼的论证，建立一套不同的著作汇编以作为文学研究的核心？要在课程设置中包括非古典和非西方的作家，可以提出什么样的论证？

D. 像他以前的许多作者一样，纽曼将雅典和耶路撒冷视作西方文明不同传统的滥觞。他将哪些西方传统因素与这二者之一相联系？在世界上是否还有其他的城市 and 地区，人们可以像纽曼那样用来形象地追溯西方文明的不



同方面？

## 2. 英语中的天主教文学

A. 纽曼所说的“英语中的天主教文学”是什么意思？为什么他要将它与天主教神学区分开来？为什么他认为这样的文学无须和科学相联系？关于天主教大学与其教员中可能出现非天主教徒科学家之间的关系，纽曼作了怎样的描述？

B. 为什么一种文学是“一个民族和历史的事实”？一种语言和一种文学二者如何随着时代而发展？文学和历史中的各民族有什么联系？

C. 那些特定的文学大师，诸如纽曼在谈及英语时所引用过的那些大师，是如何塑造一种文学并建立一种语言的？纽曼如何将民族的文学与自然人的发展联系起来？为什么纽曼将英格兰文学视作内在地就是新教的文学？

D. 纽曼提出“民族文学的经典”是什么意思？一部经典的著作如何影响一个民族后来的文学？这些影响是积极的还是消极的？在文化上、文学上、历史上有哪些力量促进或抑制了新的经典的出现？为什么纽曼认为不存在新的英语文学经典？

E. 纽曼运用他关于民族文学的观点来说明，不存在独特的天主教经典或天主教文学。他也将“文明”限制在地中海沿岸和欧洲，作为他评议的前提。他自己的论点怎么可能在他所设立的地理和文化界限之外，用来扩展民族文学和文学经典的规范呢？

## 3. 基督教与自然科学

A. 纽曼如何区分科学的范围和神学的范围？如何将这一点与他的界定，即科学家探求有效的起因而神学家探求终极的起因联系起来？他对麦考莱的引述如何使他认为“天主教神学无须畏惧自然科学的进展”？

B. 纽曼如何区分自然科学的方法与神学的方法？为什么这些方法和心智研究范围上的混淆导致了科学和宗教的冲突？

C. 纽曼对形下神学进行了怎样的批评？为什么他认为无论用形下神学来赞成或者反对基督教都是一个错误？纽曼为何认为形下神学从神学上讲是不恰当的？在纽曼的观点中，形下神学的上帝为什么“极易变成一个纯粹



的偶像”？为什么纽曼宁愿看到一个彻底的无神论者，而不是一个因形下神学的影响而具有泛神论思想的教授？纽曼对形下神学的怀疑如何使他对科学发现给宗教真理造成的冲击不表担心？纽曼的观点与时下对创世说或医学伦理的争论有相关性吗？

#### 4. 基督教与科学研究

A. 纽曼如何将大学描绘为从事大量学科的结构？为什么他将大学描述为一个广大的帝国，而将其平衡各种学科主张的角色比作“帝国的心智”？这里他将大学作为一种社会体系的描述是否完全和他在第九讲中对大学的描述相一致？对于大学应该如何选择可以纳入这一帝国的学科，或者帝国心智所掌握的种种资源应如何划分，纽曼是否提供了任何指引？

B. 为什么坚持天主教信仰的人不大会对科学及其他研究领域的新发现感到紧张？他对天主教会和科学研究者冲突时期的那些例子，如伽利略事件，持什么样的态度？

C. 纽曼认为，大学中的研究者应该享有大量的研究自由，这个观点的基础是什么？他是否将思想与研究的自由扩展到了关于神学的研究上？他对那些可能有负面的宗教影响的理论、理念的出版和传播，划出了怎样的界限？谁来决定哪些理念应该出版而哪些应该限制？纽曼对于有争议的科学观点的出版物所持的态度，同现今大学里对有争议的科学或其他学科的观点之讲授和出版物所持的态度，是否有类似之处？大学是否可以或应该限制其团体成员的演讲或出版物？如果可以，确立这种限制的理由是什么？这种限制的代价是什么？谁会有权对此做出决定？根据纽曼在开始这些演讲时提出的主张，大学是“一个教授全面知识的地方”，在这个意义上，如果一所大学不给予演讲及出版以充分的自由，那么，大学还能够存在吗？

#### 注释：

[1] liberal education 也可译为“开明教育”、“普通教育”、“通才教育”，由于这些译法都不能表达作者在书中阐释的理念，本书译为“博雅教育”，此译法在港台已通行多年。——译注

[2] “大学”的原文 university 与“全面”的原文 universal 词根相同，故类似于同义词。——译注

[3] 根据基督教教义，人类都是堕落而有罪的，而这不是教育所能改变的。——译注

*The Idea of a  
University*

《大学的理念》  
界定与诠释

*Defined and Illustrated*



## 前 言

在这些演讲中,我是这样看大学的:它是教授全面知识的地方。这说明了它的宗旨,一方面,是心智性的,而非精神性的;另一方面,是对知识的普及和扩展,而非提高。如果大学的宗旨在于科学发现和哲学探索,我就看不出它为何需要学生;如果意在宗教训练,则它又如何能够成为文学和科学的中心呢?

这种宗旨就是大学的本质,是独立于教会的大学的本质。然而,事实上,正像我所描述的那样,如果没有教会的帮助,大学就无法适当地实现其宗旨;抑或,用一个神学术语来说,教会对保证大学的“完整性”是必要的。这一结合并不意味着大学的主要特性会有所改变:它仍然具有心智教育的功能;但在发挥这种功能时,教会可以起到稳定的作用。

这就是下列演讲要说的主要原则。如果我指望,只要我充分而严密地处理了这一广大而重要的思想领域,就可以避免读者对我的意思偶尔产生的误解,那显然很不明智。的确,我所阐述的论点毫无新意,也不特别,但这无法使我避免这种误解;因为我所阐述的观点并非我的原创,这种情况就会使人误解我和最初我所碰巧仿效的人之间在观点上的联系,会使与我完全对立的派别以其目的或带着情绪来解释我。

比如说,可能有人不禁会埋怨,说我只是附和英国式的大学理念,以至于反而轻视我宣称要积极张扬的那种知识;他们可能会推测,依照我的模式所创建的学术机构,培育的至多不过是那种旧式的品性和封建残余,即所谓“绅士”<sup>[1]</sup>。现在,我能够预测到针对我的论述的各个部分所会出现的指责;然



而,如果一个天主教徒赞成这些指责(对天主教徒而言,这本书当然主要是为他们而写的),那我首先想请他自问,圣座<sup>①</sup>向爱尔兰教会领导提议建立一所天主教大学,在他看来是出于什么理由?教皇提出这一建议,难道是为了作为教学内容的学科,而不是为了作为教学主体的学生吗?对这一类世俗知识,他有没有提倡的义务或责任?他对培根式的哲学或其他的人类哲学因其本身而怀有热忱,这是否会变成他的使徒使命,及其从那位渔夫那里继承的使命吗?<sup>②</sup>基督的牧者<sup>③</sup>之所以提倡万有引力学说,或者拼命传播电磁学理论,这是他的职务或誓言所要求的吗?假使他沉溺于那些事物——无论它们是何等真实、美丽、精巧、实用——他是否还能履行其天赋的使命呢?对那些心智的结晶,难道他不是仅仅从其与启示真理旨趣的关系上看待它们吗?毫无疑问,他之所作所为都是出于宗教的理由;如果他满意地看待希望永世长存的、强有力的世俗政府,那也是为了宗教的缘故;如果他鼓励并赞助艺术和科学,那还是为了宗教的缘故。他坚信,真理不仅是他的职责,亦是他的盟友;所以,他欢迎最为广泛且最富哲理性的心智教育体系;知识和理性均是信仰可靠的臂膀。

不可否认的是,当教皇向爱尔兰教会领导提议建立一所大学时,很明显,他最初的、最主要的,也是最直接的目标,并不是科学、艺术、职业技能、文学和知识发现本身,而是要借助文学和科学,使他的子民受益;这当然不是要把他们塑造成任何狭隘的或想像中的类群,比如所谓的“英国绅士”,而是要调教其性情,培养其道德,增强其心智。如果,在成为使徒的后继者时,他能够引用圣保罗的话说:“因为我曾定了主意,在你们中间不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架”<sup>[2]</sup>,那么,他的目标一定不会缺少这一点。就像一位司令官,在着眼于战争时,只希望他的士兵高大、挺拔、健壮,而不拘泥于身高、年龄这类军事指标。人们只会认为这是自然而然的,值得称赞的,因为他考虑的不是抽象的性质,而是他手下活生生的士兵。类似地,当

① 指教皇。——译注

② “培根式哲学”等等,指的是所谓世俗的学科;“使徒使命”,指的是教皇的宗教使命,因为按天主教教义,教皇职位来源于基督的使徒;“那位渔夫”,指的是耶稣的大弟子彼得。天主教认为,彼得是第一任罗马主教,即后世所称的教皇或教宗。——译注

③ 指教皇。——译注

教会建立一所大学时,她珍视禀赋、才能或是学识,并非为了它们自身,而是为了她的子民,是出于对他们的精神幸福、宗教感化或宗教实践的关切,旨在训练他们于各自的岗位上有所进益,并使他们成为更聪慧、更能干、更活跃的社会成员。

如果说,教会这样做就是牺牲了科学,并打着履行其使命的旗号,改变了大学的目标,这样说并不公平,只要我们考虑到,还有另外一些机构比大学更适合于促进哲学研究,更能扩展知识的疆界。举例来说,在意大利和法国享有盛名的文学和科学“学院”,就是这样一类机构,它们常常和大学有着密切的联系,或者作为委员会,或者作为其附属的教职员会议或代表会议。例如,起源于查理二世时代牛津大学的现在的皇家学会;又如,起源于我们这个时代的阿希莫林学会和建筑学会,它们具有同样的学术地位。英国学术协会也是如此,它是个四处迁移的团体,至少时常被发现是在英国各新教大学的一些大厅里,其缺陷不在于对科学过于专一,而在于它涉足了一些本与它不相干的重要事务。文物学会、皇家美术学会,及其他一些可以提到的机构都是这样。以上就是这样一类机构,它们主要关注的是科学本身,而不是学生。这样说并非我的发明,我有杰迪尔红衣主教<sup>①</sup>的话为证,他也算一个权威吧。他说:“人们看不出科学院和大学的精神之间,有什么真正的对立,所有的只是宗旨上的差别。大学的建立意在向那些希望自我完善的学生传授各门学科;科学院则旨在进行科学发展中的新的研究。意大利大学提供了为科学院增光的人,这就使在职的大学教授们声名远扬。”<sup>[3]</sup>

这些例证的性质和哲学的历史,都向我们表明了大学和科学院有这种不同的心智劳动分工。科学发现和科学教学是两种不同的过程;它们也是两种不同的禀赋,但却很少并存于同一个人身上。一个人致力于向后来者传播他现有的知识,就不大可能还有闲暇或余力来探寻新的知识。人类的常识已将真理的探索与一种宁静隔绝的状态联系起来。最伟大的思想家都是专注于自己的研究而容不得任何打扰的。他们往往神游天外,我行我素,并且或多或少想避开教室和公共学校。毕达哥拉斯<sup>②</sup>,大希腊之光,曾经居住在山洞

① Gerdil, Hyacinthe Sigismonde (1718 ~ 1802), 梵蒂冈关于教育方面的作者。

② Pythagoras(公元前6世纪),古希腊数学家、哲学家。

里。泰勒斯<sup>①</sup> 这位爱奥尼亚先贤,终生未婚,独来独往,拒绝了许多王公的邀请。柏拉图<sup>②</sup>则自雅典退隐到学园的树丛中。而亚里士多德<sup>③</sup>追随他学习了20年。培根修士<sup>④</sup> 居住在伊西斯河畔的高塔里。牛顿<sup>⑤</sup> 沉浸于冥思苦想,几乎使理性动摇。化学和电学上的伟大发现都不是在大学里做出来的。大学外面的天文台总比里面的多,即使设在里面,也不一定和大学本身有什么联系。波尔森<sup>⑥</sup> 从来不开课;埃姆斯利<sup>⑦</sup> 大半生都居住在乡村。我并不是说没有相反的例子存在,苏格拉底<sup>⑧</sup> 大概算是一个,当然还有培根爵士<sup>⑨</sup>;但我仍然认为,总的说来,教学所涉及的是外部的活动,而实验和思考则需要隐居的生活。

现在我要回到我似乎撇开了的问题上,至此我想我已经充分说明了,一所天主教大学是否应该把培养“绅士”,将学生教育成才作为它的宏伟目标?或者这一目标应该是别的什么,而不仅仅是保护科学的兴趣,促进科学的发展?如果这是理所当然,恰如我所想的那样,那么剩下来惟一需要解决的就是,我是否已经说明了,圣座通过建议爱尔兰教会领导组建大学而意欲给予英语天主教徒的特定利益是些什么——这是我现在继续要考虑的。

于是,在这里,我们很自然地要问那些对这一问题感兴趣的人,对教皇的建议,是否还有比我在本书中所做出的更为贴切的解释。当然,在我看来,这

① Thales(卒于公元前546年),古希腊数学家、哲学家。

② Plato(公元前5世纪),古希腊哲学家,与苏格拉底、亚里士多德共同奠定西方文化的哲学基础。他创办学园,提出理念论和灵魂不朽说,其哲学思想对西方唯心主义哲学的发展影响很大,著有30多篇对话和书信等。——译注

③ Aristotle(公元前4世纪),古希腊哲学家和科学家,柏拉图的学生,雅典逍遥学派创始人,著作涉及当时所有知识领域,尤以《诗学》、《修辞学》著称。——译注

④ Friar Bacon 即 Bacon, Roger(1214~1292),中世纪牛津大学自然哲学(与早期科学经验主义相关)家。

⑤ Newton, Isaac(1642~1727),科学革命的主要人物,发现了万有引力定理,并表述了其理论。

⑥ Porson, Richard(1759~1808),英国古典文学大师,英国学派最有成就的人物。曾任剑桥大学希腊语教授,精通希腊诗歌格律,对希腊原文的校勘、整理做出突出贡献,尤以其编订的埃斯库罗斯和欧里庇得斯的剧本著称。

⑦ Elmsley, Peyer(1773~1825),牛津大学古典学者。

⑧ Socrates(公元前5世纪),古希腊哲学家,被其城市处死。

⑨ Francis Bacon(1562~1626),英国哲学家、英语语言大师、英国唯物主义和实验科学的创始人,反对经院哲学,主要著作有《新工具》、《论科学的价值和发展》。



样宣称不能算是鲁莽：鉴于新教徒在英国的学校、学院和大学里都享有受教育的好处，我们教会的统治者也要使天主教徒最大限度地享有同等的利益，不论他们是什么人。我想，对那种出于宗教利益的考虑，只给予新教徒受教育的权利，却排斥天主教青年们的做法，他们一定视为有失公正。他们希望他们的穷人和中产阶级能够有和新教徒相比至少是同样的学校，类似地，他们也打算为相对较少的人提供同样的高等教育。那些有充裕时间的新教徒青年会继续他们的学业直至二十一二岁；因而他们将有一个充实的、有助于陶冶文化品性的人生。一个早在17岁就结束学业的青年人，无法与学到22岁的人相匹敌（在许多情况下均如此），我相信这一事实及其后果给我们的主教们留下了深刻的印象。

的确，这样明显的事实给社会中所有阶层的人都留下了深刻的印象。结果，那些渴望能在学识和教养上与新教徒平起平坐的天主教徒，不得不借助新教大学来获取他们在自己家里无法得到的东西。假定（传道总会的规则允许我做出这样的假定）新教的教育不适合我们的青年人，那么我们在此就有了又一个理由来说明，为什么新教社区通过他们的机构所提供的种种利益，不论是什么利益，天主教徒都应该以一种天主教的形式得到。

这些利益是什么呢？我再重复一次，简言之，它们就是对心智的培养。经过长期的劫掠、压制和排挤，这个岛国上的天主教徒，几个世纪以来都不再力图争取一种对普通人，对政治家，对土地所有者，对富裕的绅士都至关重要的那种教育了。他们的立法机构、职位和工作都被剥夺，此外还有社会技能和智力水平，这两者对他们复其所失，借此扭转时势都十分必要。结束这种精神无能的时候到了。我们所极需的，不是绅士的言行举止——那些是能够通过其他途径获取的，比如适宜的社交、到国外旅行以及天主教思想内在的优雅和尊严。但是心智的力量、稳定性、理解力和各种才能，以及对自身能力的控制，对眼前事物的正确判断，尽管有时确属天赋，然而没有经年累月的努力和训练通常是无法得到的。

这才是真正的心智培养；我不否认其中包含了一个绅士特有的优秀品质。它们理应被包括在内，对此我们不必感到羞赧，因为古诗有云：“潜心研习博雅艺术，可使行为风度优雅。”<sup>[4]</sup>博雅教育当然会表现在礼貌、得体、优雅的言行中，既美于其内，又兼愉悦他人；但它的作用远不止于此。博雅教育还能够修养



心性,因为心智和身体一样需要塑造。男孩子们总是成长迅速、雄心勃勃,他们的四肢需要协调配合,同样,他们的气质也需要调教。如果错把血气旺盛视作充满活力,如果对自身的生命力过于自信,如果轻视自身承载的限度和自控的方法,他们就会变得放纵无度、自高自大,并且深陷恶疾。这是他们心智的一种象征:起先他们缺少内在的原则作为心智赖以发展的基础;他们没有明确的信念,不能领悟言行的后果。因此他们开始夸夸其谈。如果他们言辞过滥,就免不了显得轻率无礼,或者用一种典型的说法,免不了显得“幼稚”。他们仅仅为表面现象所迷惑,却不能恰如其分地发觉真相。

若是没有人一辈子都这样幼稚就好了;然而,成人的见解不是些老生常谈吗?他们总是以一种我们称之为虚伪的随意而休闲的方式谈论着政治、道德或宗教。任何有见识的人听到他们的谈话,都会本能地在心里做出这样的评价:“他们根本不知道自己在谈论什么。”正因为如此,这种人极易在连续的谈话里自相矛盾,而对此毫无意识。正因为如此,另一些在心智训练上更存有缺陷的人,都有一些十分不幸的所谓奇想或怪癖,而这剥夺了他们可敬的才能本可以发挥的影响。正因为如此,还有一些人从来不正视面对的问题,从来看不到要害之所在,在最困难的问题上也发觉不了困难之所在。还有一些人则是无可救药地顽固和偏激,并且,在不得不抛弃了自己原先的观点之后,下一次又不作任何解释就回到了原处。还有一些人则是如此的激烈和倔强,以至于最糟糕的事情,莫过于他们为了某种理由而固执己见了。从我提到的这些具体例证可以清楚地看出,这些对心智衰弱的描述,我并非专指天主教徒,而是指一般的社会状况;我所指的,是在每一节火车车厢里,每一间咖啡馆或是每一家饭店里,在每一群人中,都不得不碰到的一件糟糕的事,然而对于这种糟糕的事,天主教徒并不比其他人多一层保护。

一旦心智经过正确的训练和塑造,从而获得一种连贯的见解和对事物的领悟力,它就会通过对个人相应的特殊品质和才能或多或少的影响,显示出它的力量。对大多数人而言,它表现为健全的见识、清醒的思维,理性、公正、自制和稳定的见解,这些都是它的特性。它在一些人身上培养出工作的习惯,影响他人的能力和聪明才智;在另一些人身上则发掘了哲学思考的天赋,并且在不同的心智领域中将心智引上高峰。对所有的人来说,它都是较轻易地进入任何思想的主题的保证,也是胜任任何学科或职业的保证。心智会以

某种方式完成这一切,它就是这一切,即使心智的形成是模仿某种榜样,但仍有一部分是真实的;因为,就效力而言,错误的见解总比毫无见解有更多的影响,能赢得更多的尊敬。那些自以为看见了不存在的东西的人,往往比那些什么也看不见的人更有活力,做得更好。因此,那些毫不怀疑的无信仰者、狂热分子和异端分子能做更多的事情,而那些纯粹是世袭的基督徒,从未意识到自己所持的真理,则毫无作为。但是,倘使坚定的见解能极大地增强力量甚或巩固谬误,那么,我们难道不能期待它会增益于真理的尊严、力量 and 影响吗?

然而,一些人可能会反对说,当我大谈特谈心智的形成及随之而来的理解力时,我不过是在鼓吹一些虚假的哲学,它们只不过是——如果没有旁的词可以替代的话——我所谓的“徒有其表”。人们可能会说,我所描述的大学教育的理论,如果被付诸实践的话,不会教给青年人什么健全或透彻的东西,而且至多等他们有了对普遍事物泛泛的见解之后,就会把他们打发走。

如果说得有根有据的话,这的确将是对我在本书中所述内容的十分严肃的反对意见,而且我应当立即给予关注,假使我有理由认为,我无法用一个对我认为是真正的教育模式的简单解释,来立即消除这些反对意见的话,假使我应该在这里这样做的话。但是,这些讲稿仅仅是直接考虑教育的目标和原理。所以在此,这样说就已经足够了;我坚信心智训练的第一步,是向青年人灌输科学、方法、秩序、原理和系统的概念,以及法则和例外的观念,丰富与和谐的观念。让他先学文法学,这是通常的也是极好的做法;但随着他的才能的扩展,对这个简单的目标所采用的教学方法,无论如何精细、严密,对他都不为过。这样,当他离开中学进入大学时,这种批判性的学术方法于他就是一种重要的训练。第二门学科是数学,它应紧随文法之后,具有相同的目标,即,给予他关于从一个共同中心并围绕一个共同中心而发展和排列的概念。因而,当他阅读历史时,编年史和地理学对他而言也是至关重要的,否则历史不比一本故事书强多少。以此类推,当他阅读诗歌时,学习写诗也不可或缺;这是为了刺激他在每一可行的方面将能力运用到行动上,同时避免对概念和形象被动地接受,造成左耳进、右耳出的局面。一旦让他获得有条理的习惯,从确定的要点出发的习惯,步步为营的习惯,区分已知与未知的习惯,我想他就会逐渐被引入最宏大、最真切的哲学视野,而对那些无稽的理论,堂皇的诡

辩,浮华的悖论就会感到厌恶,这些东西只会迷惑那些尚未成形的、肤浅的头脑。

这些花哨的机巧确实是时下主要的弊端之一,而有才之人急于助长此风。一位有识之士,依照现今社会的标准,对哲学的一切论题,对时局的方方面面都须有其见解。即便是对显灵、霍乱或催眠术之类的一时之谈,没有主张也会被视作有失体面。这在很大程度上应归咎于对眼下广受欢迎的定期出版物的需求。每个季度、每月、每天,都必须提供有关宗教、外国政治、国内政治、国民经济、财政、贸易、农业、移民和殖民地等主题的新近而浅显的理论,以满足大众的需要。奴隶制、金矿、德国哲学、法兰西帝国、惠灵顿<sup>①</sup>、皮尔<sup>②</sup>、爱尔兰,都必须由那些所谓有创造性的思想家们日复一日地加以讨论。犹如大人物的宾客必须在晚宴上侃谈奇闻、赋诵诗歌,讲台上的演说家在午间大展辩才,新闻记者也有义不容辞的责任为早餐桌上的读物编撰出易懂的见解、前卫的主张和无聊的新闻。定期出版物都被分割成完整的小块,又被严格地要求定时出版,这种性质本身助长了这种即兴哲学的习惯。“几乎所有的随笔作品,”波斯威尔<sup>③</sup>这样议论约翰逊<sup>④</sup>说,“都是为了出版社的需要而创作的;作者先送去文章的一部分副本,然后在前面这一部分印刷的同时写出剩下的部分。”很少人能有约翰逊这样的天赋,当这种天赋被唤醒,使他得到充沛的精力和智慧源泉时,他就能结合一种罕有的常识和诚实的态度去看待事实,从而避免了写作中的轻率和夸张。像约翰逊这样的人固然很少,但当今有多少人被对其心智能力的不断要求所困扰,而这种要求只有像约翰逊那样的多产才可以满足!有一种要求所针对的仅仅是粗糙的思想原创性,以及看似有理的漂亮的论证,而这些是为约翰逊所不齿的,即使他也曾显示出这类才能。人们要求粗糙的

① Wellington, Arthur Wellesley, duke of (1769 ~ 1852), 曾击败拿破仑的英国政治家。

② Peel, Sir Robert (1788 ~ 1850), 支持牛津大学天主教解放的英国国会议员,后来任首相,领导保守党适应自由政治的改革。

③ Boswell, James (1740 ~ 1795), 苏格兰作家,尤以《萨缪尔·约翰逊的一生》最为著名。

④ Johnson, Samuel (1709 ~ 1784), 著名的英国散文家,英语字典的编纂者。



理论和拙劣的哲学,而不是一无所求。这是对亚略巴古<sup>①</sup>的“有何新闻”的重复,这个问题需要有人来回答。必须找到一些人,他们能够在必要时像雅典的智者一样无所不知。

Grammaticus, Rhetor, Geometres, Pictor, Aliptes,<sup>②</sup>

Augur, Schoenobates, Medicus, Magus, omnia novit.<sup>[5]</sup>

我谈到这些作家时,心中的感觉是对于残酷的奴役压制下的人的那种真切同情。我自己从未亲临此境,亦未有感于他们所受的诱惑;但是大多数曾经不得不从事写作的人,必然都会知道那种不得不写作的痛苦——它有时是如此的强烈而特殊,以至于更类似于身体上的痛苦而不是什么别的。这种痛苦是心智疲惫的标志,并且,即使完成得相对从容的作品,也无从避免那种心智上的疲惫和劳累,这对那些必须整日盛装向公众展露其智慧的人而言,是怎样的一种苦差啊!而且那装束总是常新常换,像桑蚕一般用自己的生命来纺就!然而,无论我们对这些高价购买奢侈的人怀有怎样真切的同情,无论我们对这些文字显示出的智慧力量抱有什么样的看法,我们都不能心安理得地闭上眼睛无视其直接的弊病。

还有一点意见也不得不说,这也是我认为十分必要的最后一点意见。从前栖身在大学中的权威人士,现在在很大程度上栖身于所谓的文学界,这一直是我谈论的对象。如果他们的教学工作进行得如此漫不经心,如此不切实际,如此变化无常(这是无可否认的),那是不能令人满意的。由于相当一部分作者是匿名的,它造成的危害就更加严重,因为不负责任的力量只能是巨大的邪恶。而且,更有甚者,即使他们已很著名,他们亦不能像保全他们时下的名声和在伦理价值上与敬仰他们的时代保持适度的一致那样,保证他们的理论在哲学上的真实性。尽管如此,新教徒可以按照他们的意愿行事:这是他们自己的事情,但这至少会对我们造成影响,即我们自己的文学裁判和道

<sup>①</sup> Areopagus, 雅典高等法院所在地,后成为雅典的智者和哲学家以及公众聚集、谈话和传播新闻的地方。出自《圣经·使徒行传》18:29~21。——译注

<sup>②</sup> 原文为拉丁文,意为:语法学家、画家、预言家、修辞学家、几何学家、江湖医生、魔术师和音乐家,所有这些把戏,肚子空空的希腊小子都看做自己的技艺。——译注



德贤人将肩负更庄严的使命。至少,这是使天主教主教们深为挂念的一件事,就是说,应向他们的信众传授一种智慧,使其免受一些人的放纵无度和异想天开的侵害,使他们在经受过考验、获得各个时代认可的机构里得到培养,由无须匿名的人士进行管理,同时从与前辈的一致性和相互之间的一致性之中得到支持。

1852年11月21日

第一卷

大学教育——分九讲阐述



# 第一讲

## 导 言

### 1

诸位先生,在进入这个现今激起如此之多兴趣,引发如此之多讨论的话题,即大学教育的话题时,我感到有必要做出某种解释:尽管人们已为此花费了大量的精力,运用了广泛的经验,为什么我还认为,辩论者或者询问者都尚有进一步探讨的余地。尽管如此,我之所以胆敢要求继续这场业已扩展的讨论,是因为博雅教育这一论题,以及其所赖以运作的原理,一直在我的脑海中占有一席之地;此外,还因为我在一个充满了连续不断的论战的地方度过了大半生,这种论战既是本土内部的争论,又有外来的意见,而且在某种程度上同我有一种尝试性的或者确定无疑的关联。大约50年以来,我曾长期作为其一员的英国大学,在一个世纪的无所作为之后,在对其所负责的青年人无所教育之时,终于如梦初醒,恢复了其职责和地位所要求的责任感,它向我们展现了一个非凡的事例,即一个复杂而独立的团体如何着手进行自我改革,而且此举不是迫于舆论的压力,而是因为其正当性与合理性。它最初的努力在重重障碍中开始和进行,并且正如在这种情况下屡见不鲜的那样,遭受了来自外部的许多苛评,而这些苛评在往前推进之时已开始变得极不公正了。论战显然还带来了连其自身也未曾预料到的促进改革进展的见解,并赋予这些见解以某种哲学的形式。这种有益的变化过程带来了进步,起先只是作为个人精力和学术团体活动结果的那么一些东西,逐渐流行开来,而且组成大学的各个学院和机构也开始着手进行这项事业。这是该论战的第一阶段。许多年过去了,而后出现了政治上不利的形势,而论战所建立的教育体系又一次遭到了攻击;尽管如此,由于这场争论大多通过媒介进行,不是通过政治



活动,而是通过论文和小册子,因此如以往一样,这些迫近的威胁<sup>①</sup>,在被挫败的过程中,还是更完善、更细致地发展和明确了大学所代表的那些理论。

在论战的第一阶段中,对大学研究所提出的指责,是指作为生活职责和职业的正式向导,这些研究离实际太远了,换句话说,是针对它们的不实用;在下一阶段中,异议主要集中在这些研究与特定信仰的联系上,换句话说,是针对它们的宗教排他性。

在这些思想的交锋中,尽管算不上一个参与者,但作为一个长期的见证人,我能够为有关大学教育的种种观点作证,它们本身并没有什么权威性,但对天主教徒却不无益处,而且我想,比起他们应该了解的来说,他们对这些观点是不太了解的。另外。从我提到的论战中产生的某些观点,不但对此刻我们在此特别关注的宏伟事业大有裨益,而且也使我个人得到了一种特殊的满足;因为,尽管多年来我注定在神学讨论中承担一个突出的、有时是专横的角色,但是我思想的自然转变,却使我转向了与我现在要谈的相类似的一系列思想,这些思想尽管对天主教的目标具有重要价值,同时可以用天主教的方式来讨论,但却没有与神启之类话题直接相关的争论所常有的那种高度的敏感和风险。

## 2

我之所以要在展开讨论时对过去的几年给予我的教训作一番回顾,有几个原因。一个原因是:如果人们以为我在这里标榜自己的见解,先生们,那可能会对我很有影响。假使我接受了他们的观点,当我最终要探究的时候,这对我个人来说的确不算什么。但是它无疑会摧毁我论证的力量,会使我所引证的论点丧失道德上的说服力,而这种说服力是有益于经受过考验而维持下来的信念的。这会使我看起来像一个我所拥护的教义的鼓吹者,而不是一个诚恳而审慎的捍卫者和见证人。并且,尽管据说这可能在教会的实际判断中证实我所依傍的信仰,证实我自己的推理完全符合教会权威认可的方法,证

<sup>①</sup> 大约意指大学的改革运动。——译注

明我甘愿由教会处置的忠诚,然而,它却会使人们怀疑我的推理和结论的有效性,而这些推理和结论并不曾依靠什么独立的探究,也不曾诉诸以往的经验。这样一来,反对者可能会看似有理地反驳说,我只是一个非常时局中的识时务者,归根结底只不过是掌握一些并非我自己的论点,在一些我记得快、忘得也快的论点方面有一点机智和灵巧。然而事实并非如此。我所提及的见解已经深入我的整个思想体系,并且可以说,已经成为我自身的一部分。我的思想曾经历许多变化,但我的观点却不曾更改或动摇,尽管这绝不能证明我的原则的正确性,但却证明了我的信念,证明了我的严肃和热忱。这些我即将在教会的批准下提出的原则,是我早年生活的准则,那时宗教对我更多的是一种情感和体验而非信仰。另一方面,在我接触古代基督教文献,并在情感和愿望上倾向于天主教的时候,这些原则更深地打动了,自从我迈进它的门槛,随着世事变迁,我愈发感觉到它们的正确性。

由此,我发现在此时此刻,之所以提及新教徒在博雅教育这一话题上所得出的结论,还有第二个,也是更重要的理由。这个理由是这样的:我们可以看到,我据以进行探究的那些原则,就像我所说过的那样,是可以通过生活的经验得到的。这些原则并非直接来自神学,它们并不意味着超自然的洞察力,它们和神启也没有什么特殊的关联,它们几乎是从这个问题的性质本身产生的。它们甚至是人类的谨慎和智慧所要求的,尽管也许没有神的启示。它们靠常识就可以认识到,甚至当常识未曾被对自我的关心所激活时也是如此。因此,尽管它们本身是真实、公正而正确的,对赞成这些原则者的宗教信仰而言,它们也并没有任何影响。它们既可以被新教徒所拥护,又可以被天主教徒所称道。不仅如此,我们有理由期待,在某时某地,它们将被更彻底地探究,被更好地理解,并得到新教徒更坚定的拥护。

在教育哲学建立在自然秩序的真理之上的环境中,这样的期待是很正常的。在阳光普照、气候温暖的南方,当地居民对御寒、防潮所知甚少。他们确实也会遇到寒风刺骨,冷雨如注,但只是时不时地,持续一天或一个星期。他们尽量忍耐这些不便,却未发展出任何技术加以抵挡,因为不值得他们这样做。取暖和通风的知识是为北方人保留的。在教育科学上,天主教徒与新教徒相互之间也处于类似的境地。新教徒主要依赖人为手段,并倾向于充分利用这种手段:他们惟一的方法就是利用他们所有的东西。“知

识”是他们的“力量”而不是别的什么。他们是崎岖土地上的忧虑的耕耘者。我们的情况正好相反，“用绳量给我的地界坐落在佳美之处，我的产业实在美好。”<sup>[6]</sup>我们就拥有一个美好的产业。这很容易使我们，我并不是说，过多地依赖于祷告和神佑，因为那是不可能的，但有的时候，当我们像那则寓言所说的，“用我们的肩膀顶住车轮”，把自身的天性发挥到极致，利用我们所拥有的一切时，我们会忘记，我们应该尽力取悦于神，我们从他那里获得了绝大多数的东西，与此同时，在信和望的信心中，我们应该寻求自然之上的东西。然而，我们有时忍不住想让事情放任自流，仿佛它们最终一定会以某种方式步入正轨。所以我们就这样生活着，挣一天吃一天，陷入困境又摆脱困境，当然在总体上是成功的，但在局部上却常有本可避免的失败，在我们自己的职业和计划中亦有诸多缺陷或不利，结果就有了很多的失望、气馁和意见冲突。如果这在某种程度上就是事实，那么，当我们谈论博雅教育这一话题时，我们当然就有理由利用非天主教徒的研究和经验了。

采用这样一种方法，绝不会贬损天主教徒的立场。教会一向求助并遵从外界的见证和权威，尤其在她认为他们有办法作出判断的那些事情上，而且在原则上也是如此，人各有所长<sup>[7]</sup>。教会甚至用无信仰者和异教徒的证言来证明她的真理。她也利用她的团体之外的学者、批评家和古典研究家来为自己服务。她用亚里士多德，阿奎拉<sup>①</sup>，西马库斯<sup>②</sup>，迪奥多蒂翁<sup>③</sup>，奥利金<sup>④</sup>，尤西比乌斯<sup>⑤</sup> 和阿波利纳里<sup>⑥</sup> 的著述来解说她的神学教义，一切或多或少有些异端的东西，都为最初的解经学提供了材料。圣西普里安<sup>⑦</sup> 称德尔图良<sup>⑧</sup> 为

① Aquila of Pontus (2 世纪)，文学翻译家，曾将希伯来《圣经》译成希腊文。

② Symmachus (2 世纪)，基督教作家，强调希伯来《圣经》的律法，但不强调拿撒勒耶稣的神性。

③ Theodotion (2 世纪)，创作了希伯来《圣经》的希腊版本。

④ Origen (185 ~ 254)，亚历山大里亚的基督教作家；后来被指控持有异端的观点。

⑤ Eusebius (260 ~ 340)，教会史家，曾有一段时间与阿里乌斯派的异端有联系。

⑥ Apollinaris (310 ~ 390)，基督教《圣经》注释家，其观点后来被认为是异端。

⑦ St. Cyprian (卒于 258)，迦太基殉教的主教。

⑧ Tertullian (卒于 230)，教父。



大师;圣奥古斯丁<sup>①</sup>向泰孔尼乌斯<sup>②</sup>请教;在现代,波舒埃<sup>③</sup>对安立甘宗的布尔<sup>④</sup>的成果大加赞赏;本笃会中教父著作的编辑者都熟悉费尔<sup>⑤</sup>、厄谢尔<sup>⑥</sup>、皮尔逊<sup>⑦</sup>和贝弗里奇<sup>⑧</sup>的著作。本笃十四世<sup>⑨</sup>教皇根据不同场合的需要毫无保留地引用新教徒的著作,近期基督教护教者著作的法文汇编也包括了洛克<sup>⑩</sup>、伯内特<sup>⑪</sup>、提洛特森<sup>⑫</sup>和帕雷<sup>⑬</sup>的作品。既然是这样,在将要讨论的话题上,我也要适当地主动借用新教学校的某些观点。之所以这样做,先生们,是因为我相信,首先,天主教会在其充沛的神圣光照下,向来都在其教诲或活动中利用任何她所发现的真理或智慧;其次,在某些地方和时代,她的信徒有可能得益于并非她自己提供的外界的启发和教训。

### 3

在此,我要谈谈在谈论博雅教育的话题时,一开始就借用新教团体之成果的第三个原因,它将有助于阐明我所主张的、总体把握我的论题的那种方式。请注意,先生们,我无意在谈论的任何问题上,将教会的权威,或其他任

① St. Augustine (354 ~ 430), 希波的主教,基督教早期的教父,《忏悔录》和《上帝之城》的作者。

② Ticonius (卒于约 400 年),多纳图派异端的代表人物,按照该派的理论,圣事的效力取决于施行圣事的教士的生活和信念之品质。

③ Bossuet, Jacques (1627 ~ 1704), 法国罗马天主教神学家、布道家、主教。

④ Bull, George (1634 ~ 1710), 英国主教、神学家。

⑤ Fell, John (1625 ~ 1686), 安立甘宗研究教父的学者。

⑥ Ussher, James (1581 ~ 1656), 安立甘宗研究教父的学者,著名的《圣经》年表作者。

⑦ Pearson, John (1613 ~ 1686), 安立甘宗研究教父的学者,被广泛参考的一卷教义的作者。

⑧ Beveridge, William (1637 ~ 1708), 研究教父的学者。

⑨ Benedict XIV (1675 ~ 1758), 学者,1740 年成为教皇。

⑩ Locke, John (1632 ~ 1704), 英国唯物主义哲学家,反对“天赋神权观念”论,论证人类知识起源于感性世界的经验论学说,主张君主立宪政体,主要著作《政府论》、《人类理解论》。——译注

⑪ Burnet, Gilbert (1643 ~ 1715), 英国教会主教,曾写过大量关于政治与教会问题的文章;支持 1688 年革命后的殖民政策。

⑫ Tillotson, John (1630 ~ 1694), 坎特伯雷大主教,以理性神学著名。

⑬ Paley, William (1743 ~ 1805), 研究自然神学的被广泛阅读的作者,对奇迹的证明作过许多论证。



何形式的权威引入我的论证中来。我只会从人类理性和智慧的立场出发去看待问题本身。我是在理论上进行研究,并判定理论自身内部的是非与对错。比如历史,目前我对此一无所知。我知道的,就加以利用。我不关注过去,我发现,这里是我的位置。我只致力于在这里的职责,还会竭尽全力去探讨那些因其自身就是真实的理论和观点,这些理论和观点是天主教徒也认可的,是我自己很熟悉的。我在这样做时,撇开了对那些未参与或在我之前就解决了的问题的考虑。在这里我是某种大原则的拥护者和执行者,然而又不止于此,否则也根本不会来到这里。我之所以被选来担任此职,之所以接受此职,正是因为我从前对这一原则深有感受并心悦诚服。有人肯定地告诉我说,我所认为是正确的原则只不过是一种权宜之计。我从来都是按照事情本身的是非曲直进行论证的,让我到这里来的教会权威给我提供了论证的机会,但并不成为我论证的基础。

在我要谈大学教育的目的和性质时,应该参考新教团体历史的第四个理由,在此就应该提出来了。这将有助于提醒你们,先生们,我所关心的问题不仅事关永恒的真理,而且有关实践和实际上要采用的方法。要联系到社会状况来从事这样一个主题,是相当力不胜任的,如果它涉及要求助于某些神圣的真理,或者涉及要决定某些强制性行为准则的话,就还有许多东西需要学习。许多权威和名声远远在我之上的人都为此而产生了许多争论。对我来说,要决定这些事情可能会太冒昧,而我也不打算这样做。即使是神学与世俗科学相结合的问题(作为从宗教方面对这一问题在理论上的解决),在不同的环境下,在不同的时代也有不同的解决办法。需求是没有法则的,而权宜之计常常是需求的一种形式。聪明的人无论持何种观点,都不会一成不变,执著于理论上最佳的事。然而在我们的职责不直接禁止的时候和地方,我们可能不得不去做我们会埋怨和反对的事情,因为这是在某种环境下最好的选择。因为我们看到,尝试愈多成效愈小,而且拒不接受便会一无所得。所以只要做得到,我们就必须妥协,否则就可能损失更大。所以,把神学和科学分离开来的所谓世俗教育体系,在特定的时间或地点,可能是坏事当中最小的坏事。它可能有着长久的根基,去干涉它可能是很危险的。它可能确实是一种世俗性的安排,它可能处于改进之中,其弊端可以被管理者或管理条款所淡化。

因此,在先前的各个时代,教会是允许其子民进入非基督教学校以获取世俗知识的,这件事毋庸置疑有一些弊端存在,这些弊端至少和在现在混合教育中所看到的一样严重。那些最严肃的教父曾向年轻的基督徒介绍异教大师们的价值;那些最虔诚的主教和最权威的博士在青年时代就被信仰基督教的父母送往异教的讲堂。<sup>[8]</sup>无须赘述,就在这个时代,在这个国家,考虑到那些一向只能获取有限世俗知识的较低的社会阶层,对爱尔兰的主教们来说,在此环境之下容忍被称为国民教育的中小学混合教育体系引进这个国家,似乎就是上策。不过,上述事态已经一去不复返了;至少就大学教育而言,教会的最高当局已经决定,那个在理论上最佳的计划,在这个时候,对这个国家同时也是最实际的。

## 4

在此,我有机会对有关这些演讲主题的更高层次的见解一次性地表示认同,但在这次正式认同之后,我想,不再提及它们也可以了。在有关宗教的事务上,教会的权威,而非论证,乃是天主教徒至高的准则和适宜的向导。教会权威总是拥有干预的权力,而且有时,在党派和观点发生冲突时,它还被要求行使这种权力。最近它就在我们自身的事例上行使了这种权力:它插手并表示赞成专为年轻的天主教徒所设立的纯粹的大学系统,禁止任何形式的折中和妥协。当然,它的决定必须真心实意地接受和服从,并且不止于此,因为作出决议的不仅是爱尔兰权力显赫的主教们,还有世界上最高的权威,即圣彼得之座<sup>①</sup>。

此外,这个决议不仅要求我们服从,还对我们的信任提出了要求。它不仅是对与之相抵触的举措的禁令,事实上也是对此类论证本身的辩驳。它提出了实际的措施,并对之有一种热诚和预期。比如说,可以想像,先生们,我的听众里一定有人想说,他们愿意原谅我所提倡的教育原则中的任何弊病,除了不可行、不实际这一点之外。可以想像他们会退一步向我承认说,那些

<sup>①</sup> 指罗马教皇。——译注

原则大部分都是正确和明白的，从理论上讲无可辩驳，但他们又坚持认为，尽管如此，归根结底，这些原则只不过是些空想，它们只属于那些脱离实际的人，只属于那些看不到要在这个辉煌的 19 世纪维持天主教于不堕是何等艰难的人。那些原则的确被确证无疑，可是它们毫无用处。不，眼下我只是承认，在某种特定的情况下，很可能出现这样的现象：第二好的东西是最为可行的东西，因为事实上最好的东西是脱离实际的。

我听到你们对自己说，眼下这就是事情的实际情形。你们不厌其烦地详述无数大的、小的、棘手的、恼人的障碍，使一个本身正确而且事关教会的原则之实行举步维艰的障碍。你们在辩护中求助于睿智而富有远见的贤人，当然他们远不是天主教或爱尔兰教会领导的敌人，你们不抱希望，确切地说，你们是彻底怀疑，在此时此地能够依据神学原理进行教育，或者，在这个国家的种种条件下，能够对不同宗教的青年人实行分离教育。你们对于政治情势、党派地位、阶层感情和过去的经历想得越多，则建立一个以天主教精神为基本原则的大学的目標，在你们看来就会越加显得荒诞不经。事情不是这样，即使这一目标不经意地获得了成功，难道不是弊大于利吗？它前前后后的牺牲或代价将何其巨大，何其繁多！它将给这个国家带来多少或明或暗的伤害！此外，如果它像预料中的那样失败了，它对于邪恶的认可将带来双重的损害，而它却无力补救。这些就是你们深层的忧虑；而且，与它们带给你们的压力相称的，是一种担忧和焦虑，即担心那些你们所热爱所尊敬的人，会由于种种原因而竟然拒绝站在你们一边。

## 5

我重复一遍，这是某些善良的天主教徒会对我说的话，而且远不止于此。他们对自己意见的表达，会比我所能代表他们说的更好——他们会更为真诚和直率，他们的论证会更加有力，细节会更加详尽；我会马上坦率地承认，在坚持从比较保守的神学角度来看待大学时，对于他们对其时下可行性的质疑，不会试图给予直接的回答。我并不是说无法给予回答；恰恰相反，我相信，那些表现在人们脸上的反对意见也会很快地消失。但是，尽管如此，与那



些比我自己更好地理解问题背景的人讨论这件事的,不会是本人。我对爱尔兰的情况所知甚少,怎敢冒昧地将我那顶多是碰巧正确的观点,与那些土生土长的人的观点并列呢?不,先生们,你们是我们目前所处困境的天然的裁判,而这些困境无疑超乎了我的想像和预感。为了下面的论证,让我首先承认你们对我们的事业所持的反对意见,而且还要承认更多的东西。你们对这项事业内在的不可能性的证明,就像我自己对于其神学上的可取性的证明一样,都是具有说服力的。那么,为什么我还要如此鲁莽而任性,使自己陷入本与我无关的麻烦中呢?为什么我要越俎代庖?为什么我要这样固执而轻率,自讨挫折,自讨没趣;好像我若不四处寻觅,个人的磨难就还嫌不够似的?

这些思考即便对最勇敢、最有才能的头脑来说也是十分关键的,但有一点还需要考虑。在困境之中,我仍有一个理由抱有希望,仅仅是一条理由,但我想,它已足够代替其他所有的论证来帮助我,在面对责难时使我坚强,在开始灰心时给予我支持,而在讨论可能性与适宜性的问题时,使我百折不挠。这就是圣座的决定。圣彼得曾说过,正是他对那些在我们看来毫无希望的事充满了喜悦。他曾说过,而且还要求我们信任他。他并不隐居世外,不是个离群的学者,不是个沉溺于过去的空想家,不是个食古不化的人,也不是个幻想的鼓吹者。1800年来,他都生活在这个世界上;<sup>①</sup>他曾目睹各种荣辱盛衰,也曾遇到各种敌手,他还曾改变自身以适应各种各样的事件和变故。如果世上有一种力量能够曾经留意古今之变,克己以求实,因望而愉悦,其言为真,其命应验,那就是历史变迁中的他,他历经世代,高居使徒之座,那就是基督的牧者,神圣教会的博士。<sup>②</sup>

## 6

先生们,这并不是冠冕堂皇之词,而是对历史的描述。所有以那位使徒<sup>③</sup>

① 在此意指教皇职位已存在了1800年。——译注

② 这一段所说的,应是作为使徒继承者的一般意义上的教皇。——译注

③ 指第一位罗马主教或第一位教皇,即耶稣的大弟子彼得。——译注



为伴的人都将获得胜利。长久以来,他就被授予了他所应得的信心的保证。从最初起,他就能洞察自己对之负有责任的广袤的世界;并且,根据时代的需要,受到主的激励,他不断地致力于各种事务;但是只从事那些合宜的事,而不是那些枉费心思的事。他出现在一个同我们现在一样优雅而奢华的时代,尽管宗教迫害者花样翻新、残忍无度,他仍然在很短的时间内就感召了一批来自社会不同阶层的人,包括奴隶、士兵、贵妇和学者,足以组成一个荣耀主名的团体。野蛮的游牧部落从北方席卷而来,彼得曾出城去会见他们,并且用他的眼光使他们清醒过来,在得胜的当口从城下撤退。他们掉转矛头席卷了整个世界,但由于他的缘故,却无疑变得更为文明,并且使他的子民十倍于他们所征服的人口。目无法纪的国王们相继兴起,他们老谋深算如罗马人,无拘无束如匈奴人,然而却发现他才是真正对手,他们七零八落,而他却生气勃勃。世界的大门向东方和西方敞开,人们蜂拥而出抢占财产;他却派遣他的传教士远至中国,远至墨西哥,当那些青年人被冒险、贪婪和野心所引导的时候,他们却是满怀热情与博爱前往那里。时至今日,他在事业上失败过吗?在我们的父辈这一代,在与日耳曼的约瑟夫<sup>①</sup>及其盟友的抗争中,在与伟大的拿破仑及其附庸君主的抗争中,他可曾失败过?那么,即使是在另一种形式的斗争中,他又怎么会在我们的时代失败呢?<sup>②</sup>在上帝的臂膀中,青春像雄鹰一样得到更新、双脚像牡鹿一样敏捷的那位犹大,在他的头上还会长什么白发呢?<sup>③</sup>

在教会历史的最初几个世纪中,圣座的所有这些实际的睿智只是关乎信仰的事务,但在实际上,每一个世代的人证实他们的信仰,凭借的都是务实的眼光;如果徒有18个世纪的明证,我们的眼光却如此粗陋,以至于看不到圣徒从来都是通过预见看到的胜利,那岂不是一种耻辱?我们,这些培育并且传播知识的岛国上的天主教徒,到目前为止,一直在圣座的主持下以特别的方式联合在一起的天主教徒,最不应该在他目前赋予我们类似的使命时,去

① Joseph II(1741~1790),哈布斯堡王朝皇帝,其宗教政策力图对其治下的罗马天主教会的许多方面施予国家的指导。

② 在此作者的叙述应已转向彼得的继承人,即后世的教皇。——译注

③ 《圣经》中名为犹大者甚多,不知此处所指为何。此语出自《诗篇》103:5“你如鹰返老还童”,以及18:33“他使我的脚快如牡鹿的蹄”。——译注

怀疑他的智慧,预测他的失败。我无法忘怀,在凯尔特人和撒克逊人都还是野蛮人的年代,是圣座给予了这两个民族先是信仰,后是文明;然后赋予他们以一种共同的使命,致力于异教大陆的皈依和启蒙,从而使他们连接成一体。<sup>①</sup>我无法忘怀,光荣的圣帕特里克<sup>②</sup>是怎样从罗马被派往爱尔兰的,他功勋卓著,以至于后来无人能够望其项背。在他死后,所有的圣徒贤达、高人处士、志士仁人的出现,都只不过是受他激励的结果。我无法忘怀,不久以后,在基督的牧者培育之下,一个异教徒迷信的国度如何成就了奇迹,成为万众的庇护所——它之所以成为奇迹,是由于它在宗教和世俗两方面的知识成就,而当宗教、文学与科学被野蛮的入侵者从大陆上驱逐出去时,它又成为它们的庇护所。我还想起了它的好客,那是香客们有口皆碑的;想起了它的藏书,它把它们慷慨地呈现给外国的学生;想起了它的祈祷、祝福、神圣的仪式和庄严的赞美诗,它们使赐予者和接受者两者都得以圣化。

我也同样不能忘怀,与此同时,我的祖国英格兰如何成为这同一只不倦的慧眼所关注的对象:格里高利七世<sup>③</sup> 如何将奥古斯丁派遣给我们;他如何在我们的暴虐来势汹汹的时候晕倒在路上,而且,倘使不是为了教皇的缘故,就很可能像面临一场万难的远征一般畏缩不前;他是如何被迫“如临深渊,如履薄冰”,直至使这个岛国成为基督的战利品。我同样无法忘怀,在奥古斯丁去世,其事业日渐荒疏之际,另一位同样孜孜不倦的教皇,如何从罗马派出三位圣徒,去训导并教化奥古斯丁所感化的民众。三位圣人来自不同的民族,一起出发去英格兰:泰奥多<sup>④</sup>,一位亚洲的希腊人,来自塔尔苏斯;亚得里安<sup>⑤</sup>,来自非洲;本奈特<sup>⑥</sup> 是惟一的一位撒克逊人。在彼得普世的事业中是没有种族之别的。神学和科学也随他们而来:他们带来了圣物、绘画、教父们的手稿和古希腊的经典;泰奥多和亚得里安在全英格兰建立了学校,包括世俗学校

① 同欧洲大陆的日耳曼人相比,凯尔特人和撒克逊人较早皈依基督教。——译注

② St. Patrick (大约 389 ~ 461), 到爱尔兰的著名传教士。——译注

③ Gregory, VII (大约 1020 ~ 1085), 1073 年成为教皇,在中世纪教皇当中,对政治权力提出了范围最广泛的要求。

④ Theodore (大约 350 ~ 428), 与(被视为异端的——译注)阿里乌斯派与聂斯托里派有联系的基督教主教。

⑤ Adrian (7 世纪), 到英格兰的早期基督教传教士。

⑥ Bennett (约 628 ~ 690), 英国坎特伯雷的本尼迪克特修道院院长。

和修道院,而本奈特将他从国外各地收集的大量图书带到北部,并以来自法国的草图和装饰,在圣彼得的庇护下,按照罗马的式样,建立了一所石头教堂。“这所教堂,”历史学家说,“甚为他喜爱。”<sup>[9]</sup>我回想起圣威尔弗里得<sup>①</sup>、贝弗利的圣约翰<sup>②</sup>、圣贝得<sup>③</sup>和其他的圣人是如何在接下来的几个世代中力续伟业,而从那时起,英格兰和爱尔兰这两个岛国,在风雨如晦的年代中,就是基督教世界的两盏明灯,除了在善意的职能上互通有无,在仁爱方面有所竞争以外,它们互不索求,毫无私心。

## 7

想当初,圣艾但<sup>④</sup>和爱尔兰修士前赴林第斯法因和麦尔洛斯教育撒克逊的青年人,而撒克逊人当中出现了一位圣库斯伯特<sup>⑤</sup>和一位圣埃依塔,以作为对他们慷慨劳作的报答,那是何等辉煌的年代啊!当凯尔特人的迈尔杜夫<sup>⑥</sup>深入南部的马尔米斯伯利,而后者继承其名,并在那里建立了一所著名的学校,而伟大的圣阿尔得赫尔姆<sup>⑦</sup>就从这所学校脱颖而出,那和平而充满信心的时日是何等有福!正如圣阿尔得赫尔姆反过来告诉我们的,到爱尔兰去的英格兰人“多如蜜蜂”;撒克逊人圣埃格伯特<sup>⑧</sup>和圣威利布罗得<sup>⑨</sup>,异教的弗里森人的传教士,则前往爱尔兰为自己的工作做准备;从爱尔兰前往德意志的两位高贵的伊瓦尔德,也是撒克逊人,赢得了殉教的荣誉。在那些时代,福音的统一得到了何等宝贵的确认和见证!诚然,那个充满了恩典、和平、仁爱和善行的时期,只能维系一时;然而,即便在光明即将离它们而去时,这一对姊

- 
- ① St. Wilfrid (634 ~ 709), 约克主教, 修道院创始人。
  - ② St. John of Beverley (卒于 721), 约克博学的主教。
  - ③ St. Bede (大约 673 ~ 735), 修士, 被认为是英国的第一个历史学家。
  - ④ St. Aidan (卒于 651), 曾到赫布里底的伊奥纳岛传教的修士。
  - ⑤ St. Cuthbert (卒于 687), 赫克斯汉的主教和传教士。
  - ⑥ Mailduf (7 世纪), 修士, 曾在马尔姆斯伯里创立了学校。
  - ⑦ St. Aldhelm (卒于 709), 马尔姆斯伯里修道院院长。
  - ⑧ St. Egbert of Northumbria (卒于 729), 到爱尔兰传教的修士。
  - ⑨ St. Willibrod (658 ~ 739), 到爱尔兰的英国传教士。



妹岛屿也注定要将其发扬光大,而不是丧失殆尽。这回轮到邻近的大陆国家来承担它们已实践了很久并且实践得很好的使命了;它们忠于200年的联盟,在把它们崇高的工作转交给欧洲大陆时,它们是统一行动的。阿尔昆<sup>①</sup>既是英格兰学校的学生,又是爱尔兰学校的学生;当查理曼<sup>②</sup>准备在他的法国复兴科学和文学时,正是作为撒克逊人与凯尔特人代表的阿尔昆,领导大家前去向那位伟大的皇帝提供他所需要的东西。巴黎学校由是得以建立,在以后几个世纪中,在这所学校的基础上,产生了著名的巴黎大学,中世纪之光辉。

时光不倒流。历史事件的过程,其始末历久不变,但其表现及形式却总是新的。英格兰和爱尔兰已经面貌一新,但罗马仍伫立在原处,圣彼得也始终如一:他的热诚、他的仁慈、他的使命和他的天赋都未曾改变。从前,他赋予这两个岛国共同的教育使命,以使它们结为一体;而今,他无疑正在给我们安排一个类似的使命。而当我们以热情和爱履行这一使命的同时,也将再一次合而为一。

---

① Alcuin(735 ~ 804),加洛林王朝的学者,他曾为查理曼大帝创建了宫廷学校。

② Charlemagne (742 ~ 814),法兰克王,神圣罗马帝国皇帝。——译注



## 第二讲

# 神学——知识的一个分支

先生们,在第一讲的开篇,有两个问题,由于在此有特殊的重要性和利害关系,我曾提醒你们注意:第一,不给神学在它所赞成的诸多学科中间留一席之地,这是否和大学教育的理念相一致;第二,把实用技术和科学作为大学理念最直接、最主要的考虑,而把到目前为止被视为这一理念主要组成部分的博雅学科和心智训练置之不顾,这又是否与这一理念相一致。这两个问题构成了我必须摆在你们面前的主题,现在就进入第一个问题。

### 1

你们知道得很清楚,建立所谓的大学,却不为神学讲席的设置做出任何安排,是时下的风气。这样的机构在这里和在英格兰都存在。这种做法,尽管上一代作家用了不少似是而非的论据,绞尽脑汁来维护它,在我看来就像是一出心智上的闹剧。之所以这样说的理由,虽有种种唐突之处,但仍然依照了三段论的形式:这一点可以确定,一所大学,从定义上讲,以教授全面的知识为本业;神学肯定是知识的一个分支;那么,一所大学怎么可能在教授知识的所有分支的同时,又将一个至少是和其他分支同等重要的学科从它们中间剔除出去呢?我看不出这一论证的两个前提会有什么例外的情况。

说到大学教育的范围,毫无疑问,大学的本质与任何形式的限制都是不相容的。不论采纳大学这一名称的最初理由是什么(我们对此一无所知<sup>[10]</sup>),

当我说一所大学应该教授全面的知识时,只赋予这个名称以一种最通俗的、众所周知的含义。在训练心智的最高级的学校中,教授全面知识有实在的必要性,这一点我不久以后会说明。在此,先说这一点就足够了:在有关这个主题的作家们看来,与其他学术机构相比,这样的全面性正是一所大学的特点之所在。因此,约翰逊在他的《词典》里将大学定义为“教授所有学科和技能的学校”。作为历史学家而写作的莫斯海姆<sup>①</sup>说过,在巴黎大学建立之前——比如说,在帕多瓦、萨拉曼卡或者科隆——“并未教授所有已知的学科领域”。但是巴黎的学校,“在各个方面,包括在教师和学生的数量上都超出了所有其他的学校,是它首先兼容了所有的人文与科学学科,因此首先成为一所大学”<sup>[11]</sup>。

如果我们同其他的作者一样考虑到,大学一词还出自于大学向各类学生所发出的邀请,其结论也是一样的;因为,如果知识体系的某一分支受到了排斥,那么渴望研究它们的学生也必然会受到排斥。

那么,一所学术机构在其各种研究中排斥神学,同时又自称为一所大学,这怎能合乎逻辑呢?再者,即使是从理智的角度出发,将信仰或宗教职责放在一边的天主教徒,也会对自称为大学而又拒绝教授神学的现存学校感到不满,他们会因此而渴望拥有一所不但更加基督教化,而且在结构上更为合理,在知识给养上更为广大和深厚的学府,这难道不是很自然的事吗?

当然,上述结论,是基于将神学视为一门学科,而且是一门重要学科的假设,所以,我将以一种更为精确的方式来展开论证。我认为,如果大学理所应当是一所教授全面知识的机构,如果在某一所所谓的大学中,宗教学科受到了排斥,那么,就一定不可能避免出现下面两种情形之一:要么,一方面,宗教的领域就不能产生真正的知识;要么,另一方面,在这样的大学里,就会缺失一个特殊而重要的知识分支。我想,这种机构的鼓吹者要么必须想到前者,要么必须想到后者,他必须承认,要么我们对终极存在所知甚少或一无所知,要么他的学府是名不副实。这就是我要说的主题,也是在这一讲中所要坚持的论点。我再说一遍,宗教派别之间的此类折中办法,就像在建立一所宣称不属于任何一种宗教派别的大学时所涉及的那样,显示出那些派别都有各自

<sup>①</sup> Mosheim, Johann Lorenz von (1694 ~ 1755), 德国教会史家。

的考虑——从道义和实用的角度出发,它们各自的观点未必一定是些细枝末节——当然不是;但确实可以说,它们不是知识。如果他们从内心相信自己个人的宗教见解,无论是什么,都是绝对的、客观的真实,那么不可思议的是,他们竟可以如此贬低这些见解,以至于可以容许它们在学校中的缺失,而这样一所学校理所当然应该——从其理念及其本质上讲——以教授各类知识为本业,而不论是何种的知识。

## 2

我想,你们会发现,这与用词关系不大。所以在此要完全承认,当人们为了一个共同的目标结合到一起时,通常,为了保证得到共同行动的利益,他们必须牺牲许多个人的观点和愿望,并撇开次要的分歧,即通常说的,存在于人与人之间的分歧。我们可能找不到这样两个人,无论他们多么亲密,无论他们的品味和判断多么一致,无论他们如何渴望一心一意,但是为了和睦相处,却必须为了对方而牺牲自己的许多爱好和愿望。妥协,从这个词的广义上讲,是结合的首要原则。任何人若坚持将自身的权利最大化,坚持自己的见解而不宽容其邻人的意见,在一切事情中都我行我素,他就会独占所有的东西,而不容任何人与他一同分享。尽管这一点无疑千真万确,但是另一方面,无论这些妥协之道有多么必要,它们仍然有一个明显的限制;这一点可见于所谓“附带条件”,即可作为妥协的那些分歧应该仅仅只是“次要”的,或者,在双方共同作出的让步中,不应对这种结合的主要目标做出牺牲。任何损害这一目标的牺牲,都是对这种结合的原则的破坏,任何一个前后一致的人都不会参与这样的结合。

所以,举例来说,当各种不同宗教派别<sup>①</sup>的人联合起来传播所谓“福音”书册时,他们是抱着这样一种信念,即,他们联合在一起的目的,正如所有各方所承认的那样,是为了他们的邻人在精神上的利益,不允许任何特定的宗教主张(无论它们具有怎样的特性)干扰这种利益,而这种做法,忠实地坚持了

<sup>①</sup> 在此所指的只是新教各宗派。——译注



路德的称义理论。此外,如果他们一致赞同一起来印刷并发行新教《圣经》,这是由于他们每个人以及全体人都坚持这样一个原则,即,无论他们在宗教情感上的分歧有多么严重,这种分歧应在这项发行工作所象征的一个伟大原则面前消失殆尽,这个原则就是:《圣经》,整部《圣经》,只有《圣经》,才是新教徒的宗教。与此相反,如果某些此类团体的受托人,在他们销售的上述《圣经》中插入了一些宣传手册,并在这些手册中推介亚大纳西信纲或者其他作品的价值,我以为,赞助人就会有正当的权利,去抱怨这种把个人判断原则作为对《圣经》的真实解释的行径。这些例子,已经足够说明我总的立场,即,为一个目标所建立的联合团体和目标谅解,在实现这一目标时是具有生命力的,而一旦这一目标受到损害或轻视,它们就失去了任何意义。

因此,如果有一群人走到一起来,不是作为政治家、外交家、律师、商人或者投机者,而是为了促进普遍的知识这一目标而携手前行,可以允许他们牺牲很多东西——野心、名声、闲暇、舒适、党派利益和金钱;但是有一样东西是他们不能牺牲的,即知识本身。当以知识作为目标时,他们当然无须坚持他们关于古代或现代历史,或关于国家繁荣,或关于权力均衡的种种个人见解;他们当然无须退出与在那些问题上持反对意见者的合作。但是他们必须约定知识本身不受到损害——至于那些可以放弃的见解,无论是什么见解,他们将其视作仅仅是个人意见而不是别的什么,是很自然的事,无论那些意见是何等可贵,对于他们来说个人是何等的重要。个人意见固然可以十分精巧,令人钦佩,使人愉快,给人益处,实用得体,但却不能冠之以知识或科学之名。所以,没有人会坚持认为马尔萨斯<sup>①</sup>学说的教学是一个学术机构的必要条件,人们也不会认为,不做一个马尔萨斯主义者简直就是无知的;也没有人会同意抛弃牛顿的理论,人们认为它已经得到证实,就像日月的存在一样毋庸置疑。因此,如果在一所宣称要教授所有知识的机构中,有关终极存在的一切竟得不到研究和传授,那么由此就可以公平地推断,赞成此类机构的每一个人,假设他是个前后一致的人,都已明确地认为,有关终极存在的一切都是不确定的,此类事物中没有一件可以被视作世上现存普遍知识储备的重要

<sup>①</sup> Malthus, Thomas (1766~1834), 英国神职人员和经济学家,他的人口学说论证说,人类数量的增加总是超过食物供应增加的速度。



补充。从另一方面说,如果对于终极存在,我们可以知道一些重要的事情,不论它们是得自理性还是启示,那么上述的机构宣称包含了每一种科学,事实上却漏掉了最首要的一项。简言之,这一结论看来是如此有力,以至于看不出我怎么能够不作出这样的结论。所以请原谅,先生们,我要做出这样的结论:如果上帝存在的话,这样一所机构就不能称为大学。我不愿意进行猛烈的抨击。但是,凭着以下词汇<sup>①</sup>本身所具有的力量,可以看出,显而易见,一个神圣的存在和一所如此设置的大学是不能共存的。

### 3

尽管如此,这个结论对很多人来说仍然显得有些突兀,而不会得到认可。对此,先生们,会有什么样的回答产生呢?可能是这样的:有人会说,知识有不同的种类或领域,有关于人的,有关于神的,有感性的、理性的,如此等等。而且,一所大学当然会将所有类型的知识用自己的方式纳入自己的范围,它必然有自己特有的方式。它策划并拥有某种知识次序和知识平台,对这个评论我十分理解。但我向你们坦白地承认,我不明白怎样能使这种评论适用于当前的事务。若要在那里包含大学中普遍研究的其他学科,却排除有关宗教的学科,我便不能构成有关大学知识之科目和材料的定义,也不能围绕它划出一些明确的界线。举例来说,要界定关于大学知识的理念,那么,应该是靠感觉的证据吗?那么,就得排除伦理学;应该是靠直觉吗?那么,就得排除历史学;应该是靠耳闻目睹吗?那么,我们就得排除形而上学;应该是靠抽象的推理吗?那么,我们就得排除物理学;而关于上帝的存在这件事情,不正是靠耳闻目睹的见证向我们报告的吗?不正是靠历史向我们传递下来的吗?不正是靠归纳过程向我们显明的吗?之所以深切地感受到这一点,不正是靠形而上的必要性所引导,不正是靠良知的启发所激励吗?这是自然秩序中的真理,同时也是超自然秩序中的真理。关于这种知

<sup>①</sup> 意指“神圣存在”与“大学”这两个词;大学的原文是 university,意指“普遍性”及“全面性”。——译注

识的来源,我们暂时就到此为止。那么,一旦取得了这种知识,它又价值几何呢?那是一个伟大的真理,抑或仅仅是很小的一个?这是一个包罗万象的真理吗?可以说,除了这一点,你没有得到任何别的宗教观念,而你的头脑也足够充实,你立刻就能获得一整套教义体系。“上帝”一词本身就是一种神学,是一个不可分的整体,就其含义的广度和简单而言,它又有无穷无尽的变化。承认一个上帝,就在你的知识科目中引入了一个包罗万象的事实,它迫近,也吸收其他每一个可以想像的事实。如果我们遗漏了那渗入每一种知识门类中的东西,怎么能够研究任何知识门类的任何部分呢?所有真实的原则都与它不可分离,所有的想像都向它汇聚,它的确是开端,也是结尾。的确,在词语里,在观念中,将知识分割为关于人的或关于神的,世俗的或宗教的,并且断言,我们可以致力于其中一样而无须介入另一样,是非常容易的事情,然而事实上这是不可能的。倘若我们同意,关于神的真理在类别上不同于关于人的真理,那么,关于人的真理也会在类别上各不相同。如果关于造物主的知识与关于造物的知识属于不同的秩序<sup>①</sup>,那么,类似地,形而上的学科也与形而下的学科属于不同的秩序,物理学与历史学,历史学与伦理学也都各自属于不同的秩序。如果你从神学就开始分割的话,那么你也将把整个世俗知识的体系打成碎片。

我一直在谈论的不过是自然神学,当转而谈论启示的时候,论证当然会更加有力。假设道成肉身的教义是真的,它不就立即具有了历史事实的性质以及一种形而上学的性质了吗?假设天使真的存在,那么,无数的生物可以共存于针尖之上,这不就是自然主义者宣称的意义上的知识的一个组成部分了吗?如果地球将毁灭于火的说法是真的,那么,它就和大地深处曾有巨怪嬉戏的说法一样,是一个无可置疑的事实。如果敌基督<sup>②</sup>真会来临,那

① 在此,“秩序”是指整个宇宙的秩序;按照纽曼的观点,宇宙只有一种统一的秩序。——译注

② Antichrist,基督教名词,指基督的大敌。犹太教关于上帝与魔鬼斗争的观点见收于《旧约》的《但以理书》。作为敌基督原型的历史人物,是迫害犹太人的叙利亚国王安条克四世伊庇芬尼,他的形象长期影响后世关于敌基督的观点。犹太教和基督教启示文学也把罗马皇帝尼禄看做敌基督。宗教改革后,敌基督之说逐渐消失。天命神学和千禧年前派神学仍讲敌基督将于世界末日出现。——译注

么,这件事也就会和尼禄<sup>①</sup>或朱里安<sup>②</sup>曾是罗马的皇帝一样,肯定会成为历史书中一章的标题。神圣的影响会推动我们的意志,这作为一个思想的主体,并不比意志力对于我们肌肉的影响更加神秘,而对于后者,我们承认它是形而上的一个事实。

我不知道一个有哲理的头脑是否有可能,首先,相信这些宗教事件的真实性;其次,赞成无视这些事实的存在;再次,尽管如此,却依然宣称是在教授所有的知识,似乎正无所不知。不,如果一个人打心底相信这些宗教事件缺少真实性,相信它们并非在一般的事实和万有引力为真实的意义上是真的,那么,我就可以理解他在其大学中排斥宗教的原因,尽管他对此另有说法。那样的话,他用以隐藏其态度的各种宗教观点,便不只是他对于公开脱离宗教的辩护,而是他私下里不相信宗教的缘由。他相信,对于世界的起源或人类的终局,没有什么是确知,或是可以被确知的。

#### 4

我恐怕这正是清楚的、逻辑性强的、保持连贯的头脑,从这个论证的性质已经得出,或将要得出的结论;而且,更糟糕的是,除了这种表面看似有理的疑问,无论是从其原始的理念着眼,还是从上个世纪在这两个岛国上发生的所谓新教运动的角度出发,新教中还存在着与此相同的事实上的趋势。宗教世界,当它被冠之以这一名字时就认为,一般而论,宗教并非存在于知识中,而是存在于感受或情感中。而至今仍在国教会<sup>③</sup>内保留的古老的天主教观点是,信仰是一种理智的行为,其目标是真理,其结果是知识。因此,当你翻阅安立甘宗<sup>④</sup>的“祈祷书”时,你会发现有明确的信条,也会发现有明确

① Nero (37 ~ 68), 罗马皇帝,以残暴迫害基督徒而声名狼藉。

② Julian (331 ~ 363), 361年成为罗马皇帝,史称背教者朱里安,361 ~ 363年间在位,宣布与基督教决裂及宗教信仰自由。——译注

③ 指英国国教会,其特点是与路德宗新教宗派相比,保留有许多天主教的教义和仪式。——译注

④ 即英国国教会,新教三大主流派之一。——译注



的议程；然而随着路德宗<sup>①</sup>的影响逐渐扩大，相应地出现了一种时髦的说法，即，信仰不是对启示教义在接受，不是一种理智的行为，而是一种感受，一种情感，一种挚爱，一种热望。而且，一旦接受这样一种关于信仰的见解，信仰与真理和知识之间的联系就会越来越被淡忘或否定。最终，这种把（所谓的）心灵的精神性等同于信仰的美德的说法，从各方面都得到了承认。有些人确实反对上述的虔信主义，另一些人则对之满怀崇敬。但无论他们是敬仰还是反对，两个派别都发现他们在主要的一点上其实是一致的，即考虑到，这本质上就是宗教，而不是什么别的东西；而且宗教并非是以论证，而是以体验和感受为基础，在教义中没有什么客观的，一切都是主观的。我想，甚至那些看穿了我所说的宗教学校用以包裹自己的伪装的人，也逐渐开始认为，宗教本身存在于某种缺乏理智训练的事物中，即，存在于挚爱，存在于想像，存在于内在的劝导与安慰中，存在于令人愉悦的感受，突然的变化以及庄严的想像里。他们学会了相信并认为理所当然的是，宗教不过是针对人类本性需求的一种满足，而不是外在的事实和神明的安排。似乎是这样的，因为有一种对宗教的要求，于是就有了一种满足；人类的本性不能缺少宗教，这并不比不能缺少面包的状态好几分；满足绝对是必要的，无论好坏，而且，就日常生活所需的物品而言，拥有一件十分差劲的物品，也胜过一无所有。因而宗教是有用的、可敬的、美丽的，是对秩序的认可，是管理的存在，是对个人意志和自我放纵的约束，而这些都是律法无法做到的。然而，归根结底，宗教以什么为基础呢？这是个敏感的问题，不可草率回答的问题。然而，如果无论多么迟疑，都必须谈论这个真理。那么，这件事总的意思就是，宗教乃是建立在习俗、偏见、法律、教育、习惯、忠诚、封建制度、明智的策略，以及其他许许多多事情的基础之上，但是根本与理性无关。理性既不是它的保证，也不是它的工具。科学和宗教的关系之远，就像与时代的风尚、天气的状况相去之远一样。

先生们，你们看，一个兴起于 16 世纪宗教变革时期的哲学理论，是如何走向连那些变革的缔造者都要首先加以控诉的结论的，并且，这些结论是由一个巨大而有影响力的机构以开放和自由主义的名义加以采纳的。在这些

<sup>①</sup> 又称信义宗，系遵循路德教义的新教宗派，号称新教三大主流派之一。——译注

结论盛行的地方,在大学里为宗教要求一个席位,当然是极其荒唐的,那就像要求一个人既要有精细的感觉,同时又拥有荣誉感、爱国主义、感激之心、母爱,还要能做一个好伴侣。这类的要求是完全没有意义的。

## 5

为了阐明我一直在谈的东西,首先,我要求助于一位政治家,他不纯粹是一个政客,不是在选举当中,也不是在股票市场上做交易的人,而是一个哲学家,一个演说家,他的志向和目标,一贯在于培养公正、高尚和慷慨的人。我无法忘怀正在提到的这位伟人的伟大的演说;他在政界是首屈一指的,此外(这一点对我的目标来说很有意义),他还尽其所能,为影响这些岛国上的公众对于区分世俗与宗教知识的原则的认识,做出了不亚于任何人的贡献。这位杰出的思想家,在为这一原则努力工作的许多年中,曾在一个庄严的公众场合发表了一次演说。在谈到普遍知识对宗教信仰的影响时,他说了下面这样一些话:

“由于人们,”他说道,“不愿再容忍无知的蒙蔽,所以他们将不会再屈服于那个令人厌恶的原则,即不是根据行为内在的美德,而是根据观点或见解的偶然的以及不自觉的巧合,来判断并对待他们的人类同胞。”接下来他特别强调地说,“这样一个伟大的真理终于散布到了地球上的每一个角落,即,人们不应该为信仰的缘故相互诘难,因为信仰不是人自己所能控制的。由此,没有任何东西可以强迫我们去称赞或是责备任何人,仅仅为了一件像皮肤的颜色或是身材高度一样无法改变的事情。”<sup>[12]</sup>你们看,先生们,如果这位哲人要对此做出判断,那么宗教观念就毫无真实性可言了,或者无法代表任何超越它们之上的东西,而仅仅只是个人的特质、癖性和附带的属性而已,正如个人可能会有巴塔戈尼亚人的身材,或是黑人的外貌特征一样。

然而,这也许只是一个重要场合中的修辞。先生们,事情远不止于此,否则我就不会如此牢记一个思想丰富的人在多年前说出的这些话了。布罗汉先生在1825年作为某种原则而说出的这些话,时至1852年仍在我们四周回响,而且对这些话的信心及其所取得的成功一直都在增长。现在给你们看教

育咨询委员会于 1848 ~ 1850 年间,受女王陛下之命呈给国会两院的会议记录。我发现在第 2 卷的第 467 页里,女王陛下的一位学监,把“优秀小学通常包含的课题”分为四类:关于符号的知识,如阅读和写作;关于事实的知识,如地理和天文;关于关系和法则的知识,如数学;最后是关于情感的知识,如诗歌和音乐。当时,第一眼看到这种分类,在弄清作者自己的解决方式前,我就不由得问自己,宗教会被归入这四项中的哪一项,或者它是否已经被归入其中的任何一项?作者把它搁置在一旁,是否因为它太过微妙而神圣,以至于无法和世俗的学科等量齐观?抑或,在做出这种分类时,他是否清楚地考虑过它呢?无论如何,我的确可以为它在第一类,或第二类,或第三类中找到合适的位置;因为,既然它讲到了自存者<sup>①</sup>,它就与事实相关;既然它讲到了造物主,它就与关系相关;既然它讲到了谈论上帝的适当方式,它就与符号相关。只有一种分类我不能将其归入,那就是情感;因为,音乐和诗歌,只是作者自己情感的一些例证,与真理没有多少关联,然而真理却是宗教的主要目标。当发现这第四类正是上述报告的作者专门选来包含宗教主题的时候,先生们,你们可以想像我的惊诧。“情感的培养,”他说,“包括高层次的阅读、诗歌和音乐,以及道德与宗教教育。”不是因为这位作者本身的缘故而提到他,因为我绝不希望伤害一位绅士的感情,他只是在努力而热情地完成他那些大家关心的职责。但是,以他为例来说明他所属的那种广为传布的思想流派,我要问,还有什么能比这样一个明确的说法更清楚地证明,从他的流派的观点看来,宗教不是知识,与知识毫无关联,它被排斥在大学的教学课程之外,不是由于政治或社会的障碍,而恰是由于它在大学里无事可做,因为它应被视作一种趣味、情感和见解,而不是别的任何东西。

作者自己明确表述了这个结论,在接下来对此做出的解释中,他说:“根据所提出的分类,宗教教育的本质理念存在于对情感的直接培养之中。”那么,当我们进行宗教教育时,所思考的,以及我们的目标,似乎就不是给予任何知识,而是尽可能满足不知不觉中在头脑里出现的对于未知者的渴望,是为头脑提供一种自我控制的方法,是使它牢记圣徒和贤人所创造的美丽理念,是用天国的虔诚的明亮色彩来装饰心智,是教给心智以虔诚信仰的诗篇,

<sup>①</sup> the Self-subsisting, 意指上帝的存在不是依赖其他任何事物,而是仅仅依赖自身。——译注



情感和谐的音乐,以及行善的愉悦。至于心智,只要道德的印象已经形成,对它的训练就只不过是偶然的不可避免的,这种不可避免只是由于人类心智的构造。然而,在训练的结果上,在从印象所引出的结论中,心智还是因个人的特质而彼此不同。

这些东西看来就是作者所要说的吧,但是要明了它的普遍意义,无须钻研其中更为微细的问题。如果把它视作(我想我们的确可以把它视作)当代哲学的一个样本,作为那些不自觉的不信者,或公开地嘲笑宗教者所接受的那种哲学,那么下面的问题就可以得到充分的解释了,即当代哲学如何认可了建立一个普遍知识的体系,并教授有关植物、土壤、爬行动物、兽类,有关各种气体、地壳、大气的变化,有关太阳、月亮、星辰,有关人类及其活动,有关世界的历史,有关知觉、记忆和激情,有关职责,有关原因和结果,有关一切可想像得到的事物,但只有一件除外——那就是,有关创造了所有这一切的神明,有关上帝。我认为这样做的原因很简单,因为他们认为关于造物的知识是不可限制的,但是,关于造物主的存在、属性及其成就的知识,却是不可能存在,也不可能得到的。

## 6

然而,在此,可能会有人反对我说,这个例子肯定只是个极端,因为事实上,上述学派十分强调天地万象所提供的有关造物主存在及其属性的证据。举例来说,人们可能会提到某位在一个值得纪念的场合发表演讲的人说过的话。我承认,在伦敦大学奠基的时刻,一位博学之士,当时已升任达勒姆的新教领导人(他现在仍居此职),以下述祈祷文来开始那场仪式。当他向上帝祈祷时,正如官方的报告所说,“周围所有的听众均脱帽,肃立于庄严的沉默中”。“主啊,”他以所有在场者的名义说道,“你以一种如此令人惊叹的方式创造了宇宙的浩大结构,如此地安排了它的种种运动,如此地构造了它的种种产物,以至于对你伟业的冥想与研究,既磨炼了追求人类知识的头脑,又将它引向了神圣的真理。”在这里显然有一种明确的认识,即认识到宗教领域里存在某种类似真理的东西;而且,如果这段话独立成篇,如果这就是我们得以

弄清这位要人所代表的那个强有力的团体的种种感情的惟一材料,那么就其本身而言,它是令人满意的。这一点我承认。此外我也承认,在所引用的这位天才人物的其他著作里,同样包含了对上帝存在及其某些属性的认识。而实际上,这位伟人多才多艺的天赋,始终如一地表现的时候,莫过于他献身于知识进步,包括科学和文学的知识进步的时候。在他“关于科学的目的、利益及乐趣”的演讲中,在分别阐述了他所谓“使人满足的种种研究”之后,他顺理成章地把这几部分内容推向了高峰,提到了“科学研究中最高的满足”,他继续对之作出解释说:“这些科学研究提升我们,使我们能够理解造物主在他的所有作品中展现出来的无限智慧和仁慈。”“在任何方向上每走一步,都不会不感受到非常明显的设计的迹象。”他继续道,“在每一个地方都很明显的是,在如此浩大的纷纭万象中,都采用了相应的技巧来促进有生命之造物的幸福,尤其是人类的幸福,以至于我们会毫不犹豫地得出结论说,如果知道天意的整个计划,那么每一部分都是和一个绝对仁慈的计划和谐一致的。然而,即使没有这个最使人愉悦的推断,能够用我们的眼睛,去注视大自然伟大建筑师的宏伟作品,去探索在其体系最精细的部分和最宏伟的部分中所展现的不受限制的力量和精湛的技艺,这其中的愉悦也是难以言述的。得自这一研究的愉悦是恒久的,而且又是那样丰富多彩,永远不会使人倦怠。但是它不同于另一方面感官上的低层次的满足:前者使我们的本性变得高尚而优雅,而后者却损害健康,贬低才智,败坏情感;这种研究教会我们把一切世俗的事物看做是无意义的,不值得我们注意的,除了对知识的追求和对品德的培养,那就是说,在与社会相关的一切活动中恪守我们自己的职责;它赋予生活的乐趣以一种尊严和意义,这是轻浮浅薄与卑躬屈膝之辈所无法领会的。”

这就是这位综合教育的杰出捍卫者的话。<sup>[13]</sup>倘若逻辑推理正如它所应当的那样是真理的工具,那么毫无疑问,在承认从自然现象推断出神圣的存在及其属性的可能性的时候,这与我的意思是相符的,他已经与众不同地承认了宗教教义有某种真理的基础。

## 7

先生们,我希望,充分看待这些说法的重要性,这既是由于这个问题本身的严肃性,也是考虑到我所指责的那些人;但是,在确定我能领会他们的意思之前,我必须问一个唐突的问题。这就是当那些排除神学教育的大学的追随者告诉我,人类的科学可以引向对终极存在的信仰,尽管我不否认这一事实。不,作为一个天主教徒,我全心相信这个事实,但还是不得不发问:这一说法在他们口中是什么意思,这些发言者如何理解“上帝”一词的含义。如果我问道,它是否在争议的双方看来都具有同样的含义,或许会显得不那么冒犯。对于天主教徒,对于第一批新教徒,对于穆罕默德的信徒,对于所有的有神论者,这个词汇,就像我说过的那样,本身就包含了一种神学。我不惜提前说说在下一讲中有机会将强调的内容,我在此要说,根据一神论的学说,上帝是一个单一的、无所依赖的、全善的、不可改变的存在,他是有智慧的、活生生的、有人格的、临在的,又是全能的、全知的、全晓的。在他和他的造物之间有着无限的鸿沟。他没有任何本源,完全是自足的。他创造并支撑着整个宇宙;他或迟或早会根据他在我们心上写下的善恶的律法,来审判每一个人。他超越于,又操纵着,并且独立于他所创造的一切;他掌握着一切事物,在每个事件中都有一个目的,对每一个行为都有一个标准,从而在他自身与知识之书所展现的每一个特定学科的论题之间都有种种联系。他以一种值得敬慕的,永无止境的能量,影响着造物的全部历史,自然的构成,世界的历程,社会的起源,民族的命运,以及人类思维的活动;因此,他必然地成为一门学科的论题,远比世俗教育领域内的学科更加广泛,更加高尚。

这就是对上帝的信仰在一个天主教徒心目中所意味的学说:如果它意味着什么的话,它就意味着所有这一切,它不能不意味着所有这一切,不能不意味着远比这更多的东西。而且,即使在前三个世纪的宗教规条中没有任何东西贬低了教义的真理,即使这样,我仍然难以相信一个如此神秘,如此绝对的原则,能够让自己成为可以对今天全心关注它的人进行教育的课程。相反,在一个类似我们今天的社会环境里,权威、规则、传统、习俗、道德天性和宗教



影响都不值一钱,而思想的坚韧和观点的深度与一致性,被嘲笑为微不足道和学究气,自由的讨论与难免失误的判断被赞扬为每一个人与生俱来的权利,在这种状态下,如果对这个时代在这个原则上的信念作出反应的话,如果对那些对每个公认而未经详察的任何论断所产生的怀疑作出反应的话,那么我必须请求得到原谅。不能认为这是理所当然的,我必须用明确的证据使自己确信这一点,即,在这个时代精神中终极存在的含义就是天主教中终极存在的含义。不,为下面的说法找到根据将会使我的头脑如释重负,即,受这种时代精神所影响的人们,(我不会认为)他们对上帝有真确的理解,但即使如此,也只类似于一个真确的理解的理念。

没有比使用这个词同时又毫无所指更容易的事了。异教徒们常常说“上帝要”,而他们实际上意指“命运”;说“上帝的恩赐”,而实际上意指“机会”;说“上帝在行动”,实际上意指“本能”或“感觉”;说“上帝无所不在”,实际上意指“自然之灵”。全能者<sup>①</sup>无限地不同于一个原则,一个行动的中心,一种特性,或对现象的一种概括。所以,如果你使用这个词仅仅意指这样一个存在,他维持着世界的有序,他活动于其中,但只是以普遍天意的方式活动,他影响着我们,但只是通过所谓的自然的法则,他更可能无所作为,而不是独立于这些法则而行动,他的确是可知的,可接近的,但是只能以那些法则作为媒介。这样一个上帝对任何人来说都不难感知,也不难忍受。如果,举例来说,你想要彻底变革社会,那么,你就要彻底变革天堂,如果你将神权统治改为某种君主立宪制(在这种制度中,君主拥有足够的荣誉和礼仪,但是若不通过法定的形式和惯例,若没有内阁成员的副署,便连最普通的命令也不能发布),那么,对上帝的信仰就不过是一种对于种种现存的、可感知的力量和现象的承认,除了白痴以外没有人会否认这种信仰。如果终极存在之有力量或有技巧,只不过就像望远镜显示力量和显微镜显示技巧;如果他的道德律法仅仅会由动物躯体的生理过程所感知;如果他的意志由人类事务直接的问题所组成,如果他的本质不多不少如同宇宙一样高、深、广、长;如果这就是全部事实,那么我就要承认,不存在任何一门关于上帝的特殊的学科,神学只不过是徒有其名,为它所进行的辩护只是一种伪善。那么,上帝就只不过等同于宇宙法则,就

① 指上帝。——译注

只不过是物质或精神世界中的每一个现象出现时,这种现象的功能,或相关物,或对它的主观反映和心理印象。那么,在经历着实验的演示和抽象的推理之时,对他的这种思考当然还是一种虔诚,但这种虔诚就只不过是一首思想的诗歌或语言的修饰,对于哲学或科学甚至连一点儿细枝末节的影响都没有,相反只是它们的寄生产物而已。

假如那样的话,我就能明白,为什么神学不应要求特定的教学地位,因为其中没有什么东西会让人弄错;为什么它无力对抗科学的预言,因为它只是这些预言当中的一个;为什么它对异端邪说的谴责是很荒唐的,因为异端并不存在于事实与实验的领域。假如那样的话,我就能明白,宗教意识只是一种“情绪”,对它的研究只是一种“使人满意的研究”,因为它就像对于美丽的事物或崇高的事物的意识一样。于是,我就能理解,对宇宙的沉思如何“引致神圣的真理”,因为神圣的真理不是与自然相分离的,而自然却带有神圣的闪光。于是,我就能理解对形下神学所显示出的热情,因为这种研究只是一种观察有形的自然的方式,一种对自然所持的观点,它是私人的、个体的,一个人有而另一个人无,有天赋的头脑可以想出,而其他的人只是将其视作值得羡慕和充满创意的,一经采用,所有的事情都会变得更好。它只不过是关于自然的神学,就像谈论关于历史的哲学或传奇,或者关于童年的诗歌,或者美丽如画的,或者多愁善感的,或者幽默可笑的,或者任何其他抽象的性质一样,个人的天才与狂想,或时代的风尚,或对世界的认可,都可以在任何一系列供其思考的对象中发现这些东西。

## 8

这样的宗教观念在我看来是远离一神论的,我并不把这些观念归咎于属于传播这些观念的学派的这个或那个人。但是我所读到的那些东西——关于在科学研究中认识“大自然的建筑师”的“满足”,关于所谓的“赋予生活的乐趣以一种尊严和意义”的满足,以及关于知识和我们的社会责任是惟一值得我们注意的世俗目标的教导,所有这些,我承认,先生们,令我十分恐惧,即

使马尔特比<sup>①</sup>博士对上帝所说的话也不足以使我宽慰。宣称上帝不存在,以及暗示无法确定明晰地认识他,我不认为这二者之间有多大的区别;当我发现,宗教教育竟被当作对情感的陶冶,宗教信仰竟被视为心智附带的色彩或姿态,我虽然不情愿,也不得不回想起形而上学历史上令人不快的一页,即,诸如休谟<sup>②</sup>等哲学家所暗示的上帝与自然的关系。这位敏锐的,尽管是非常低劣的思想家,在他关于人类理解力的研究中,众所周知介绍了伊壁鸠鲁<sup>③</sup>,那是一位信奉无神论的教师,他向雅典人高谈阔论,结果不是维护而是削弱了无神论观点。他的目的是要显示,既然无神论的观点不过是对理论的否认,是对现象和事实的一种精确表述,那么除非现象和事实是危险的,否则这种观点就谈不上危险。他让伊壁鸠鲁出来发言说,哲学的谬论从来都是代表某种超越自然,大于自然的事物,从自然的角度来进行论证;既然上帝,正如他所坚持的那样,只能通过可见的世界来认知,那么关于上帝的知识就完全可以视为关于这个世界的知识,它们之间没有区别,前者只是认识后者的一种模式。由之而来的结论是,假如我们承认(正如我们不得不承认的那样)自然和世界的现象的话,是否要进而假设所谓第二存在,就只是用词不同的问题了,这个第二存在是不可见的,但却是非物质的,它与自然平行而又重合,我们称之为上帝。休谟说:“考虑到神灵是存在的创造者或是宇宙的秩序,因而他们拥有程度精确的力量,智慧和仁慈,这在他们的技巧中有所体现;除非我们求助于夸张和奉承来弥补争论与推理的不足,否则,就证明不了更进一步的事情。只要上帝属性的痕迹在今天显现,就可以下结论说,那些属性是存在的。对于其他属性的推测只是假想而已;更多的假设是,在相当广的时间和空间跨度内,这些属性,以及更适合于这种假想的品德的统治的方式,已有或将会有更为壮观的显现。”<sup>[14]</sup>

这是一个有理智的人,他会毫不迟疑地否定可能与终极存在相关的独特的科学或哲学的存在;因为关于上帝的每一件事,都是这一种或那一种,或者是物质的或精神的现象,它们早已分属于这种或那种不同的自然科学。对他

① Maltby, Edward (1770~1859),英国达勒姆的主教,他曾在伦敦大学学院建立时致祈祷辞,他是纽曼还是圣公会成员时的一个对手。

② Hume, David (1711~1776),重要的苏格兰哲学家和历史学家。

③ Epicurus (公元前342~公元前270),古希腊哲学家。——译注



来说,不要在大学教育中安排神学课程才是前后一致的。但是,对于那些不愿与他为伍的人来说,这怎么能是前后一致的呢?我很高兴地看到,我曾数次提到的那位作者是反对休谟观点的,在我所引用的他对于科学所作演讲的一句话中,他事实上下了这样一个结论,即,物质世界的现象不足以展现全部的神圣属性,他还提示说,这些属性需要一种补充的过程来完成并且协调它们的证据。但这个补充的过程不就是一门学科吗?如果是这样,为什么不承认它的存在呢?如果上帝不仅仅是自然,神学就有权在众学科中占有一席之地。但是,另一方面,如果你不对这么一些事情确定无疑,你自己怎么能区别于休谟或伊壁鸠鲁呢?

## 9

我的结尾正如我的开篇一样:宗教教义乃是知识。这是重要的真相,现今很少有人了解这一点,希望他们的出席使我感到荣幸的所有听众,能够允许我请求他们记住这一点。我并不想高谈阔论,而只是想确定严肃的原则。宗教教义乃是知识,这和牛顿的学说之为知识完全一样。没有神学的大学教育,是不符合理性的。神学至少和天文学一样有权在大学里要求一席之地。

在下一讲中,我的目的是要说明,从得到认可的学科名单上漏掉神学,不但自身站不住脚,而且对其余的学科也是有偏见的。

## 第三讲

# 神学对其他知识分支的关系

### 1

有这样一种心智很高的人,他们长期坚定而专注地献身于对世俗知识某一分支的研究与考查,他们的精神生活集中并隐藏在其所选择的事业中,对不与其直接相关的事物不闻不问,当他们最终被迫意识到四周有一种必须倾听的呼声,呼吁重视那些他们不惯于放在知识体系内的学科诸如宗教,并且指责他们对此毫不关心,他们就会被这种打扰所激怒;他们称这种要求为专横,称提出要求的人为顽固不化或是狂热分子。他们很想说,惟一的希望就是能够自由自在。对他们自己而言,不想冒犯任何人,或者打扰任何人,只是坚持着自己特定的道路,从未说过一句话反对任何人的宗教,而不管他是谁,也从未打算这样做。不能就因此而下结论,说他们否定一位神的存在,因为当话题完全不相干时,没有人发现他们在谈论这件事。总的意思就是,世上除了终极存在以外还有其他的存在物,他们的事业就与这些存在物相关。归根结底,造物不是造物主,世俗的事物也并非宗教的事物。神学和人类学科是两码事,而非一体,它们有各自的领域,可能会是彼此毗邻或是同源而生,但并不相同。当我们沉浸于世俗中时,就想不到天堂;当冥想天堂时,我们就想不到世俗。不同的主题需要区别对待。就像劳动的分工一样,思想的分工是达至有效的应用的惟一途径。“让我们走自己的路吧,”他们说,“你们走你们的。我们无须假装能够教授神学课,你们也无权对科学发表意见。”

带着这种想法,他们力图在那些要求在科学院校中自由引入神学的对手,与意欲将其通通排斥的他们自身之间,找到一种折中的办法。那就是:神学应继续在公立学校中受到排斥,但在私立学校中应该可以得到承认,只要

那里有足够多的人对其心怀向往。他们似乎在说,那些向往神学的人如果是出于自己的意愿,就由他们去吧,这样他们就不会用那些所持有的见解来干扰一个综合的,对所有人而言都可接受并且有益的教育系统。

我现在就要力图对这一说法作一种合理的回答,也就是,对那种在大学讲堂里教授世俗知识,而将宗教知识打发给教区教士、教义问答手册和私人客厅的做法;在这样做的时候,如果主题使我不得不采取一种冗繁而谨慎的思考方式,从而使听众们感到乏味,那么,先生们,请你们一定原谅:我现在就这样来开始。

## 2

真理是任何类型知识<sup>①</sup>的目标。当询问真理意味着什么的时候,我想应该回答,真理意味着各种事实和它们之间的关系,这二者的关系就像逻辑上的主词和谓词一样。在由人类心智进行思考时,所有存在着的一切构成了一个大的体系或事实复合体,而这个体系又可分解为无数具体的事实,作为一个整体的各个组成部分,它们彼此之间又会有各种各样无穷的关系。知识就是对这些事实的领悟,或是在它们自身之中,或是在它们的相互位置和关联之中来领悟。并且,由于所有这些合在一起形成了思想的一个完整主题,所以在各部分之间不存在任何天然的或是真正的界线,一个部分会渗透到另一个部分之中。所有这些,就像我们的心智所观察到的那样,都结合在一起,都有着彼此关联的特性,上至神圣本质的内在神秘,下至我们自己的感官和意识,从万物之主最庄严的神意,到一时的偶然事件,从最荣耀的天使到邪恶之徒,再到最低等的爬行动物,都是如此。

请注意,人类心智纵然使出全副本领,面对这样广博的事实,仍不能窥其全貌,或是立即领悟,这没有什么可奇怪的。这就像个近视的读者,他的眼睛仔细注视着这卷在他面前打开、供其阅读的令人生畏的书,缓慢地移动着。抑或,正如对付那种由多部分、多侧面组成的庞大结构一样,我们的心智环绕

<sup>①</sup> 真理原文即 truth,也可译为真相;知识原文为 knowledge,也可以译为认识或认知。——译注



着它四面端详,按照可能最好的做法,先记录下一点东西,然后再记录下另一点东西,并且从不同的角度去认识它,就这样,一步步地接近对整体的把握。就这样,心智逐步地螺旋式上升,并掌握了对于它所诞生于其中的这个宇宙的知识。

心智借助于这些各种各样的局部观点或抽象的概念来寻求自己的目标,这些观点或抽象概念被称为学科,它们各自包含了知识领域或大或小的部分。有时扩展得广袤,但是肤浅;有时精确地对待各种特殊的部分;有时几个一起从事于一个完全相同的领域;有时共用一个部分;有时在彼此分离的过程中,延伸到这个侧面或那个侧面。因此,光学以所有可见的物体,仅就其可见而言,作为它研究的主题;精神哲学的范围要狭窄一些,却更为丰富;普通天文学和天体物理学都有同样的主题材料,但却以不同的方式来看待或处理这种主题材料;最后,地貌学和比较解剖学的内容有相同的部分,也有不同的部分。<sup>①</sup>现在,这些观点或是学科,作为抽象概念,更多地与事物之间的关系,而不是与事物本身相关。它们通过仅仅,或只是在原则上告诉我们事物之间的关系,或是将术语或性质归于研究主体,来告诉我们事物是什么。因此,它们从来不告诉我们关于一事物所可谈论的一切,即使它们说出了某些东西,它们也不像我们的感官那样,把一事物完整地带到人们的面前。它们整理事实并把事实分类,它们在一条普遍的法则下化约种种分离的现象,它们把种种结果归诸一个原因。这样它们就有助于将知识由记忆的保存,转变为更确切、更持久的基本原理的保护,从而为知识的传播和进步二者都创造了条件:就学科是知识的形式而言,它们使心智能够掌握它并使其增长。并且,就它们是知识的工具而言,它们使知识易于传递给他人。然而归根结底,是按照劳动分工的原则进行的,即使这一分工是抽象的,不是真的分裂成几个部分。并且,在考虑这个问题时,正如一个马鞍匠或一个肩章的制造工并不具备任何关于战术或战略的学科的概念,因此同样地,不是每个学科都能等同,也不是单独一个学科就能完全地在对事物本身的认识上对人的心智有所启发,或是使心智清楚地认识到它所希望注视的外在的目标。因此,各门学科在重要性上彼此不同,并且根据重要性的不同,其影响也有所不同,不仅

① 原文如此。——译注

在对它们所指向或促成的知识整体的影响上,而且在对相互之间的影响上,彼此也是不同的。

因此,诸学科就是关于单一而同一的主题内容的心智进程的结果,以及从这一内容的不同侧面来看待它的结果。就它们本身而言,都是真实的结果,然而同时又是分离的、局部的结果。由此可见,一方面需要外在的帮助,一个需要另一个的帮助,这是由于它们自身的不完全性;另一方面,它们又能够相互提供帮助。这是因为,首先,它们自身具有独立性,其次,在主题内容上彼此有联系。综合观之,它们在人类心智所能达到的程度上,近似地接近于对客观真理的一种表述或是主观的反映,而这种心智接近于精确领会那一目标的程度,与它所掌握的学科数量是相应的。而且当某些学科缺失时,心智因此而会有一种不完全的理解,其不完全的程度,也和所缺失的学科的价值与它们在这一领域的重要性成正比。

### 3

举例来说,将人自身作为思考的对象,那么会立刻发现,我们能够从许多不同的关系来认识他。与那些关系相对应,就会有以他为主题内容的不同学科,相应于对这些学科的熟悉程度,就会有我们对关于他的真实知识的把握。我们可以从不同的关系来认识他,比如从他身体的物质元素,或从他的心理构造,或从他的家务和家庭,或从他所生活于其中的社会团体,或从创造了他的最高存在出发来看待他。这样一来,我们就是分别以生理学家,或心理学家,或经济学家,或政治学家,或神学家的身份来看待他。当通过所有这些关系看待他时,或是将他同时作为我所提到的所有学科的研究对象时,那么就可以说,达到了或者是进入了人作为一个对象或外在事实的理念中,这很类似于眼睛获取一个人外在的形态的情况。另一方面,由于我们只是生理学家,或只是政治学家,或只是道德学家,因此,关于人的理念总是或多或少不真实的。我们并未从整体来认识他,这一缺陷的大小,是和所缺失的关系的重要程度成比例的,无论是他和上帝的关系,或是他和君主的关系,或是他和子女的关系,或是他和他自身的组成部分的关系。如果有这样一种关系,

我们除了知道它存在以外对它一无所知,那么对人的认识,显然对意识而言,就是有缺陷的,不全面的,而且,我再重复一次,这种缺陷和不全面性是和这一关系的重要性成正比的。

因此,一般而言,各门学科都不能被视作事物本身的简单代表,或告知事物本身所有情况的东西,这一点对普遍的学科而言都是真实的,我们却往往认为它只适用于纯数学,尽管它对纯数学尤为适用。我们习惯于并且确实认为,纯数学的种种结论经过综合后是实用的、正确的、合适的,但是解剖学、化学、动力学和其他学科的种种结论则也是要靠相互之间来校正和补充的。那样几个结论并不代表整体的实质的事物,而只是代表一些观点,就这些结论能够起作用而言,它们是真实的。为了弄清它们在多大程度上起作用,意即它们在多大程度上与它们所涉及的对象相一致,应该将它们与从其他学科中得出的观点加以比较。如果遵照力学的抽象理论,就应该给予抛体一个更广大的距离范围,远比事实上空气阻力所能允许的范围要大。然而,如果将阻力作为科学研究的主题,那么会有一门新的学科,它将有助于,并且会在一定程度上完善关于抛体的科学,并且有利于一些实际问题。另一方面,抛体科学自身,从其关涉到它所考虑的力这个角度来看,即便有这种补充的研究,也同样是不完善的。类似地,若要谈到诸学科的总体范围,一个学科可以出于事实的目的而校正另一个学科,而一个学科若离开另一个学科,也不能成为系统而正确的原理,它只能依据假设和其自身的抽象原则才能如此。比如说,如果牛顿的学说不应只是一种抽象理论或假说的话,那么,它就需要承认某些形而上学的前提。例如,昨天发生的事明天还会发生,确实有物质之类的东西存在,我们的感官确实可靠,存在一种归纳的逻辑,如此等等。现在,形而上学家们姑且承认了牛顿的所有问题。但是,如果是这样的话,对于另一个提出其他问题的人,他们就不再可能做出同样的核准,那么,这个人所有关于物理科学的十分符合逻辑的结论都会无人问津,尽管已经完成,但却永远无法进入事实的领域。

同样,如果除去重力作用的理论,我对物体运动一无所知,如果只是热中于那个理论,以至于只有它来度量地下天上的所有运动,那么当然可以得出许多正确的结论,当然会说对许多重要的事实,弄清许多现存的关系,纠正许多普遍的错误;我会得意洋洋地轻视并嘲笑那些陈旧的观点,如轻物上升而



重物下沉之类；但是，我也会带着同样的信心去否定虹吸现象。在虹吸问题上我就会犯下错误，但这只是因为我采纳自己的这一门学科而轻视其他的学科。类似地，如果只是致力于研究物体之间外在的作用，我就会嘲笑化学上亲和与化合的观念，把它斥为莫名其妙。如果我只是个化学家，又会否认心理对于身体健康的影响，如此等等。献身于某一学科或某一类学科，而排斥其他的学科的人都会犯这样的错误。他们必然会成为既顽固又轻率的人，一方面，蔑视任何不属于他自己事业的原则和既定事实，另一方面，又想在没有其他领域帮助的情况下影响每一件事。因此，在从前，化学被药物学所替代，而且，政治经济学，或心智启蒙，或经文阅读，均被推崇为对抗邪恶、狠毒与苦难的万灵药方。

#### 4

综上所述，先生们，我们可以得出这样的结论：所有的知识形成了一个整体，因为它的主题内容是同一的。因为宇宙在其广度与深度上是如此紧密地交织在一起，以至于无法将一个部分同另一个部分、一个活动同另一个活动截然区分开来，除非借助心智的抽象作用。另外，对于宇宙的创造者而言，尽管他的存在与宇宙万象当然有着无限的区别，而且神学中有着与人类知识不相干的领域，然而他却使他自身和宇宙如此紧密地联系在一起，通过他在宇宙中的存在，他对宇宙的安排，他给予宇宙的印记，以及他通过宇宙发生的影响，把宇宙纳入他的胸怀，以至于使我们只有通过冥想他的某些主要方面，才能够真实全面地认识到宇宙。其次，诸学科是心智抽象的结果，正如我所提到过的，它们都是知识的主题内容整体的这一个或那一个方面的合乎逻辑的记录。由于它们都属于诸客体组成的同一个范畴，全部都结合在一起。由于它们仅仅涉及事物的各个方面，尽管在各自的理念中对于各自的目标而言都是完满的，但其在自身与事物的关系上又各自是不完全的。由于这两个理由，它们都会同时相互需要又相互帮助。更进一步说，对不同学科之间相互联系的理解，对彼此的作用，所有学科之间相互的定位、限制、调整，以及适当的评价，我想，这些都应属于一门与众不同的学科，这门学科在某种意义上可

称之为学科中的学科,在哲学一词的真正含义上,它就是我心中关于哲学的概念,它就是关于哲学思考习惯的概念,在以下这些演讲中我将用这个名称来称呼这一学科。这就是关于一般的知识和哲学知识所说的内容。现在就来把这些内容运用于具体的学科,它使我从中得出了这些结论。

因此我认为,对学科体系中任何一门学科的忽略,都会损害知识在总体上的精确性和完整性,这种损害与该学科的重要性成正比。尽管神学本身是自上而下产生的,尽管它的真理是从最初就一劳永逸地赐予我们的,尽管这些真理因其给予者<sup>①</sup>而比数学的真理更加确定,就神学与我们有关联,或作为一门关于宗教的学科而言,我还是不能将它从每一种心智实践都无法逃脱的那种法则中排除掉,即是说,神学也是不完美的,这种不完美性必然伴随着想要决定具体事物的任何抽象事物。我谈论的不仅仅是自然宗教,因为即使是天主教会的学说,其各个方面,即它的宗教学说,也确定无疑地受到其他各个学科的种种不同影响。为了避免在其术语系统中引入亚里士多德的哲学,天主教会对于教义的解释受到了教会行动和事件的影响,它对预言的释义直接受到了历史问题的影响,它对经文的注释受到了天文学家和地理学家结论的影响。而它在决疑方面的种种选择则受到了多方面经验的影响,如政治的、社会的、心理的,而这些方面的经验是在每个时代和每个地域都会产生的。

神学给予了什么,它也有权利得到什么;或者毋宁说,是真理的利益要求它得到这种权利。如果我们不要被梦境所迷惑,如果要弄清事实的本来面目,那么,假使神学是一门真正的学科,就不能在排斥它的同时,仍然称自己为哲学家。对于宗教真理不同寻常的尊严我至今还未发一词。我只是说,如果宗教真理存在的话,如果无视它,就必然会损害每一种真理,会损害物理上的、形而上的、历史上的和道德上的真理。因为宗教真理关涉到所有的这些真理。因此,这样我就回答了我这次演讲开篇时提到的反对意见。我假设这个问题是由今天的一位哲学家向我提出来的:“为什么你们不能走你们自己的路,而让我们也走我们的路?”我要以宗教学科的名义回答他说:“既然牛顿可以与形而上学家合作,那么,你们也可以与我们合作。”在此暂时就说这么

① 指上帝。——译注

多。往下,我要为神学争取更多一点东西了,要把它与各种知识分支相并列,把这些知识分支与它相比较,这是一件更郑重其事的事情。

## 5

现在让我们来看一看,对待一个如此重要的学科的这种傲慢态度(如果上帝存在的话,这个学科必然是重要的),在某种与此类似的情况下是如何起作用的。那位伟大的古代哲学家,当他要列举世上发生的事物的起因时,在谈到他认为是形下的、物质的事物后,又补充说:“此外还有心智,还有因人而产生的一切事物。”<sup>[15]</sup>当然,如果他把他专一的注意力集中在某一种类的发生原则上,并将任何地方所发生的每一件事物都归因于这些原则,那么,当他为他周围的事物分别追根溯源的时候,那就会是一个十分荒谬的方法。如果下结论说地球表面的每一件事物都能用物质的科学加以解释,而不需要关于精神动因的假设,那么,这确实辜负了一个像亚里士多德这样充满了好奇心,这样洞察敏锐,思想丰富,富于分析能力的天才。令人难以置信的是,在对自然结果的研究中,他竟然会忽视这样一种最有影响的存在即人,竟然会忘记知识和无情的自然力与元素的运动一样,也是力量。而且,鉴于道德和精神动因属于另外一个比物质事物更高的秩序等级,问题就更加严重了。这样一来,所说的这种缺失就不仅仅只是就细节方面而言的疏忽,而是一种哲学上的谬误,一种领域划分上的失误。

然而,我们生活在这样一个时代,在这个时代,科学和文学的事业极少受到这位令人尊敬的权威的作为或可能的作为的影响。所以,我们可以设想,在英格兰或是爱尔兰,在19世纪中叶,一批知名人士可以聚集在一起,撇开亚里士多德,以便采纳一种他们认为是时代的环境迫切需要的行动方针。我们可以设想一个难题正困扰着有关学科话题的阐释与讨论,这是出于社会大量阶层的人,教士和平信徒,对于必要性、责任、道德标准和品德的性质等话题的极端敏感性。派别争论是如此激烈,以至于避免在为问题的某一方面辩护时争吵不休的惟一方法,在我所推测的那些人看来,就是将人类学科通通禁绝。事情就是这么办的。从今以后在一般的教育过程中,人



将不人。道德和精神诸学科将失去教授席位,对它们的讨论将沦为一种私下的判断,每一个人都可以按照自己的意愿来处理这类问题。我只能想像,这样一种禁绝抽象地说是可能的。但有一件事我想像不出任何可能性,那就是,上述的那些派别,在采取了这种排斥扫除的举动之后,竟然能够在这种排斥的基础之上开始着手这么一些计划,去出版一部百科全书,或建立一所国立大学。<sup>①</sup>

尽管如此,先生们,为了给你们摆在面前的例证的缘故,想像一下不可能存在的事是很有必要的。意思是让我们来想像一种规划,是要组织一种科学教学的系统,在其中,人在物质世界中的作用既不可能得到应得的承认,又可能未得到正当的否认。在那里,仅仅讨论物理原因和机械原因,而意志是遭到禁绝的话题。所提出来的一份计划书列有学科名单,包含了诸如天文学、光学、流体力学、伏打电学、气体力学、统计学、动力学、理论数学、地质学、植物学、生理学和解剖学等等,但却只字不提心智及其力量,仅仅是在解释这种缺失时才提到这些字眼。这种解释实际上不过就是说,与此有关的各派人士对这个问题经过了长时间焦虑的思考,并且不得不得出结论说,在大学课程的清单中列入关于心智的哲学完全是不切实际的。尽管如此,可以减轻他们的不安的,是这样一种想法,即,家庭的情感和优雅的举止在下列条件下才能得到最好的培养:在家庭圈子里,在良好的社会中,在对联结父母与子女的神圣纽带的维系中,在与公民相关的权利和义务中,在无私的忠诚和开明的爱国主义的实践中。他们就用这样一种辩护理由,将对人类心智及其力量和成就的考虑,在“庄严的沉默”中,从大学教育的方案中抹杀了。

假使这个计划变成了一种章程,然后任命教授,开始上课,通过考试,授予学位,那么,对于在这样一种心智氛围中形成的观点来说,对于因此而缺失了进行观察所需的某些日光要素而形成的观点来说,还有什么样的精确性和可靠性可言呢?还有什么样的哲学上的广博性可言呢?那么,这样一些偏向于显然是片面不实的东西的哲学家的最准确、最完善的成果,其他的国家以及未来的时代又会做出什么评价呢?在这里,教授们庄严地讲授着医学,或

<sup>①</sup> 这里的意思是说,缺少了道德和精神学科,百科全书的内容就不全面,而大学的课程设置也不会全面。——译注

是历史,或是政治经济学,他们非但根本无须承认,反而可以随意嘲笑心智对于物质的作用,或是心智对于心智的作用,或是人类相互之间的正义以及仁爱的要求。起先,常识和公众舆论的确对这样一种狭隘的章程有所制约。然而,随着时光的流逝,这样一个起初不过是权宜之计的缺失,就自视为理所当然的了。最终会出现这样一位教授,他比同行们更加僵硬(尽管如此,他自己坚持说,他依然对家庭情感和优雅的举止抱有真诚的敬意),他会站出来全盘否定心理学,而且宣称心智在可见世界的影响是一种迷信,并且仅仅依靠物理原因的作用来解释世界上的每一件事情。迄今为止心智和意志被认为是真实的力量,肌肉的动作和它们的运动是科学词语所不能表述的,一块石头从手中抛出的力量和肌肉的推动力都存在于意志之中。但是后来出现了一场剧烈的变革,或至少是哲学上一种新的理论,然后,我们的这位教授,在向人类的心智表示了最高的敬意之后,就来把人类心智的独立活动限制在思辨的范围之内了,他并且否认在物质世界中,人类心智可以是一种运动的原则,或者能够作为一种特殊的干预力量而发挥作用。他将人类的每一个工作,每一个外在的活动,归因于物理世界内在的力量或灵魂的作用。他认为,精神的作用是如此神秘和不可理解,它们的规则是如此的不确定,它们的运作是如此的模糊,不能为经验所感知,以至于一个明智的人应该对它们保持缄默。它们属于一种不同的因果秩序,他把它们留给了以研究它们为业的人,而将自己限定在对实在的、确定的事物的研究上。人类的开拓、人类的谋略、人类的行为和人类的成果,所有这些都归入经院的术语,如“天才”和“艺术”,以及形上学的观念,如“义务”、“权利”和“英雄主义”等等,而他的职责,只是将这些东西归入其在物理因果关系的永恒体系中的位置来考虑。最后他就会着手来说明,物质文明的全部构造是如何来源于自然元素和自然规则的结构性的力量。他畅谈宫殿、城堡、庙宇、交易所、桥梁和公路,并指出,如果不靠着重力法则和各部分之间的凝聚力,那么,它们永远不可能发展成它们所呈现给我们的那种宏伟规模;如果重心不是落在基础范围之内的话,那么,所有的立柱都会坍塌,越高就坍塌得越快;如果不是靠着关于拱顶的可喜的原理,那么,令人称羨的帕拉迪奥<sup>①</sup>或是克里斯托弗爵士的拱顶就会倒塌。他通观

<sup>①</sup> Palladio, Andrea (1518 ~ 1580), 很有影响的意大利建筑家。

一个私人家庭一整天安排的种种复杂情节：我们的衣着、家具、餐桌等等，然后问道，如果不是靠着物质自然的种种法则，它们以后会怎么样呢？那些法则是我们的地毯、家具、游历以及社会交往的原因。细密的针脚有一种自然的力量去合拢分离的布料，而这种力量是与所用材料的韧性成正比。沙发和椅子不能倒立起来，即使它们想要这样做，而热量能够用一种方式通过水起作用，又用另一种方式通过油起作用，来使动物的肉变软，这就是最讲究的烹饪艺术的全部秘密，等等——我若继续举例就会显得冗长了。

## 6

现在，先生们，请理解，在此这一点是如何运用的。我并不是在假定说神学和心理学的原则是一样的，也并不是在从人类的成就论述推论到上帝的工作：帕雷<sup>①</sup>曾这样做过，而休谟则坚决反对。我现在并不是在运用设计论论证<sup>②</sup>来证明上帝的存在和属性，也不是在证明有关终极存在的任何事情。恰恰相反，我先假定了他的存在，要说的只是——所说的任何人（并非大学教授），如果他在物理学的讲授中压抑了意志这一概念，如果他不认为意志是理所当然存在的，那么对于他所讨论的事情，他也许能够避免一种片面的、彻底错误的观点。无论是他自己的定义、原理、规则还是抽象的论述都不会有错，但是他的错误在于，将自己的研究视为世界上所发生的一切事情的关键，以及对人类学<sup>③</sup>整个的忽视。依我所见，不真实的不是他自己的学科，而是他所谓的知识。他是在通过理论来决定事实。在我们眼前展开的大千世界，是物质的，但它又不仅仅是物质的。并且，在把这个世界的实际体系等同于根据一个特定方面而形成的科学分析的时候，我所设想的那

① Paley, William (1743 ~ 1805), 得到广泛阅读的英国自然神学作家, 以及为奇迹证明进行论证的宗教哲学家。

② 宗教哲学中论证上帝存在的方法之一, 其特点是从自然事物或宇宙整体的结构之精巧或合乎理性来证明一个有理性的设计者即上帝之存在。——译注

③ 纽曼所说的人类学意义比今天的人类学广泛得多, 意指一切人类心理或精神的学科。——译注



位教授就会显露出一种哲学深度的缺乏,和对大学教育原意的忽视。他不再是一位教授博雅知识的教师,而只是一个心胸狭隘的顽固派。如果他的学说自称只是以一种假说或局部真相为基础的结论,那么它们是无可否认的。但是,如果它们自称是他能够掌握的各种事实所产生的结果,那么事情就不一样了。假设人的手臂的运动有一个简单的物质起因(事情也确实如此),那么,当手臂的位置改变时,当然可以就推动手臂像推动花园里的稻草人一样的各种外在力量进行争论。但是,当问题只与事实有关,而并非与一个假设前提的逻辑结果相关时,宣称这个动因是有物质的,这就只是在一种情况下的一种假设。此外,与此相类似的是,如果有一个人在祷告,然后出乎所有人的预料,风向就变了,雨也停了,太阳也出来普照了,所收的庄稼可以安全地贮藏起来了。那么我们的这位教授,如果他愿意的话,就会去研究晴雨表,谈论大气,把所发生的事都归结为一个反应方程式,这很聪明,但却不尽真实。然而,如果他进一步将事实的现象简单地归结于自然的起因,而排斥一位神明,并宣称这个假定的情况实际上属于他自己的学科,因为其他类似的情况也属于他的学科,那么,就必须告诉他, *Ne sutor ultra crepidam*.<sup>①</sup> 他实际上是在用他那特定的专业技术去僭越、去囊括整个宇宙。这就是我的例证的要旨。如果说造物在运动中设置了无数物质的因果关系,那么,造物主则设置得更多。而且,正如我们把意志排除出我们观念的范围就等于是否认了灵魂。同样地,我们无视神圣的动因,事实上也等于是否认了上帝。不止如此,假设人能够不顾自然的规律按照自己的意愿行事,那么否认这个伟大的真理(尽管只是一个真理),就是使整个知识的百科全书变得支离破碎。同样地,假设上帝能够在他所创造的这个世界里按照他自己的意愿行事,而我们却否认或者忽略这一点,那么,就是把普遍知识的全部体系推向了一种类似的,甚至更糟的混乱之中。

之所以更加糟糕,是因为上帝的观念无限地高于人的观念,如果上帝存在,人类也存在的话。假设人的作用存在的话,那么,将人的作用一笔勾销就是毁损知识之书;假设上帝的作用也存在的话,那么将上帝的作用一笔勾销那又会是什么呢? 迄今为止,我一直在致力于说明,所有的学科对我们来说

<sup>①</sup> 原文为拉丁文,意为“请勿越俎代庖”。——译注

都是一个,它们都关系到同一个不可分割的主题内容,它们每一个各自都或多或少是一种抽象观念,作为假说它们全部都是真实的,但就具体事物来讲就并非全部可靠,它们切近于各种关系而非切近于事实,切近于各种原理而非切近于动因,它们需要姐妹学科的支持和保证,而在它们彼此获益的同时也反过来彼此给予。由此而来的结论就是,如果我们想要得到尽量接近事物真相的最精确的知识,我们就不能忽略这些学科中的任何一个,而且这种忽略的重要程度,与每一学科所覆盖的领域,与它所探究的深度,以及它所属的秩序等级成正比。因为它的缺失是一种影响力的事实上的丧失,这种影响力对其他学科的校正和完善能够发挥重大的作用。这只是一个一般性的陈述,但是现在具体到神学上来,假设上帝是存在的(这一点不应由我着手来证明),那么,在事实上,它的权利是什么?它的重要性何在?它对于知识的其他分支的影响又是什么?它有众多的维度,还是简单明了?对它的遗漏是无关痛痒的,还是会破坏整个知识体系的平衡?这些就是我要继续探究的问题。

## 7

那么什么是神学呢?首先,我要告诉你们神学不是什么。在这里,首先(尽管我当然是作为一个天主教徒来谈论这个问题),请大家注意,严格地说,我虽然认为我是神学的拥护者,但我并不在此假定天主教一定是正确的。迄今为止,我尚未正式地讨论过天主教,由于会在后面谈到的一些理由,我也没有把我现在使用的任何原则归诸它,尽管我当然会使用天主教的语言。第二,我也不会落入时下的风尚,把自然神学和形下神学混为一谈。这种观点认为,如果作为一门学科的话,形下神学是最不成熟的研究,它其实根本不是一门学科,因为它通常不过是一系列从宗教角度对物质世界所作的虔诚的或是论战性的评论;而在另一方面,“自然”一词却恰当地包含了人和社会,以及包含在其中的一切,就像伟大的新教作家巴特勒博士<sup>①</sup>给我们展示的那

<sup>①</sup> Dr. Butler, Joseph (1692 ~ 1752), 英国主教、神学家以及伦理哲学家。

样。<sup>[17]</sup>第三,我使用神学这个词也并不意指任何一种神学论证法,比如所谓“宗教的证据”,或“基督教的证据”之类,因为,即使这些东西构成了对神学进行补充的一门学问,而且就它们自身而言也是必要的,但它们依然不是神学本身,就像军队并不是国家的同义词一样。第四,我使用神学这个词也并不意指所谓“基督教”,或“我们共同的基督教”,或“作为这个国家法则的基督教”之类含糊不清的东西,哪怕有任何人能够说明它是些什么也罢。我放弃它,恰恰是因为它不能形成一个命题。最后,我使用神学这个词也并不表示对《圣经》的熟悉;因为,尽管有宗教感情的人阅读《圣经》不会不发现那些感情被唤起,而且还会得到关于历史的许多知识,然而历史知识和宗教情感并不是学问。我使用神学这个词所指的不是这些东西当中的任何一个,而只是指关于上帝的学问,或者是我们所知道的关于上帝的成体系的真理。就像关于星星的学问,我们把它叫做天文学;或是关于地表的知识,我们称它为地质学一样。

因为这是很重要的一点,我的意思是,举个例子来说,就像人的身躯里有一个活生生的本源,它通过意志作用于身体,并通过身体发挥作用。同样地,在可见世界的帷幕之后,有一个不可见的、有智慧的存在,当他有意愿的时候,就作用于这个世界,并通过这个世界发挥作用。此外,我的意思还在于,这个不可见的行为者绝不是这个世界的一个灵魂(按照同人性的类比来说),恰恰相反,他绝对不同于这个世界,他是这个世界的创造者、维系者、统治者,是至高无上的主。在此,我们立即进入了一个由上帝的观念所体现的教义的范畴。谈到终极存在,我指的是那个自我依存的惟一者,那个惟一如此的存在。而且,他是没有开端的,或永恒的,他是惟一的永恒者。因此他凭着自身而是永生的。因此,他也是全能的,可以满足他自己的以及所有受到福佑的和曾受到福佑的一切的福祉。此外,我指的还是这样一个拥有所有这些特权的存在,他有着至高的善,或者说他就是至高的善,或者说在无限的强度里有着善的各种属性;他具备所有的智慧、所有的真理、所有的公正、所有的爱、所有的神圣、所有的美丽;他是全能的、全知的、无所不在的;他是不可言说的、绝对完美的;他是这样一个我们既不知道甚至也无法想像的存在,他远比我们所做并且能做的一切更为壮观。我指的是一个掌控他自身意愿和行动的存在,尽管总是根据那个永恒的善恶的法则,那个法则即是他自身。此外,我



指的还是他从虚无中创造了一切事物,并且每时每刻都维持着它们,而且能像创造它们那样十分容易地毁灭它们。因此,他与它们有着不可逾越的鸿沟,并且在其所有属性中是无法沟通的。更进一步说,他在创造所有事物的那一时刻就给它们印下了它们各自的本性,并且在它们被指定的位置上,给它们安排了工作和使命,以及或长或短生命的长度。我还意指,他总是和他的作品在一起,一个挨着一个,用他特殊的和最仁慈的意旨面对他所创造的每一件事物,并且根据每个事物的需要向它们显现。他使理性的动物铭记道德的法则,并给予它们服从这一法则的力量,将崇拜的职责和仪式加在他们身上,用他的全知的眼睛一遍遍检查、审视着它们,将现世的考验与来世的审判摆在它们面前。

这就是关于上帝神学所说的东西,作为它的主题内容的观念本身的前提,这样一个教义就其整体来说是如此神秘,以至于完全超越任何体系之上,而在那些具体的方面它又是完全外在于自然的,就一些部分来说,它还似乎是与自然无法调和的,是一种无法包含理性所决定内容的想像。它讲授了一个无限的存在,然而又是人格的;他是自足的,然而又是活动的;他与造物绝对分离,然而每时每刻都存在于造物的每个部分中;他在一切之上,又在一切之下。神学讲授了这样一个存在,他尽管是最高的存在,但却在创造、保持、统治和惩罚的工作中,似乎将自己变成了一切事物的管家和仆从;他尽管居住在永恒之中,却允许他自己对时空中的事物抱有兴趣和同情。上帝的存在就是所有的存在,包括可见的与不可见的,以及其中最高尚的与最低贱的。我们诞生于其中的这个有形的自然系统的实质、活动和结果,都属于他。心智精华的种种力量和成就也属于他,他赋予心智以一种独立的机能和创造的天赋。宇宙的法则,真理的原则,事物间的关系,它们的特质与美德,所有这一切的秩序与和谐,所有存在的一切,都来源于他。而且,说邪恶并非来源于他(它肯定不来源于他),这是因为邪恶没有自身的实质,它只是那些有实质的事物的缺陷、过滥、败坏或堕落。我们所看见的、所听见的、所接触的一切,从遥远的星空,到海洋和陆地,到组成所有这些东西的元素,到所有这一切所遵循的规律,都是他的。物质的基本粒子,它们的特性,它们的相互作用,它们的布置和排列,电性、磁性、重力、光线以及其他任何为人类的智慧正在探索的,或将要探索的微妙的原理和作用,都出自他的创

造。那些震动并改造了地表的运动,每一次都来源于他。最低微和最丑陋的虫豸也来源于他,并且,在它们自己的种类里也是美好的。那多产的、无穷无尽的微生物群落,那无数肉眼所不可见的有生命的微粒,那到处生长蔓延不息如同大地的衣装一般的植物,那伟岸的雪松,那成阴的香蕉,全是他的创造。鸟群和兽群,它们那优美的形体、野性的姿态、高亢而富有感情的嗥鸣,都是他的杰作。

在心智、道德、社会和政治的世界里也是这样。人类及其动机和成就,人的语言,人的繁衍,人的扩散,均为上帝所赐。农业、医学、生活的各门艺术,都是他的赠礼。社会、法律、政治,都经过他的核准。地上君王的豪华,只是那位永恒君王的外表和祝福。和平与文明,商业与探险,正义的战争,人道的和必要的征服,都拥有上帝的协助和祝福。种种事件的历程,各大帝国的变革,各个国家的兴衰,世界历史上的各个时期和时代,进步和倒退,这些并非司空见惯的偶然的罪恶,而是人类事务的重大概括和结局,它们都出于上帝的安排。道德世界的各种要素、各种类型、各种基本原则和各种建设性的力量,尽管遭到荒废,却仍然应归结于上帝。他“启发每一个走进这个世界的人”。道德感的命令,以及作为惩戒的良心的责备,都来源于他。心智的种种丰富多彩的天赋,天才的闪光,诗人的想像,政治家的精明,建立并装饰了庙宇,在箴言或寓言中显现出来的智慧(如《圣经》所称的智慧),都应该归因于上帝。各民族古老格言,哲学的精彩训导,法律的光辉准则,个人智慧的精华,这个世界上的真理、正义和宗教的传统规则,即使它们已被堕落所侵蚀,已被骄傲所腐化,所有这一切都表现了上帝原初的作用和他长期苦难的存在。即使在那些对他有着习惯性的反叛,或有着深重广泛的社会堕落的地方,自然美德的潜流,或英雄式的爆发,以及心灵对其所缺乏之事物的渴慕,和对真正的补救办法的期待,也都应该归因于那个一切美善事物的创造者。对他的荣耀的期盼与回忆,总是萦绕在自满自足的圣贤以及异教的虔诚信徒的脑海中。他的著作写在高墙上,无论是在印度的神庙中,还是在希腊的门廊上。在各种各样的不信、迷信和虚假崇拜的问题上,他按照自己良好的意愿,在他选定的时节,他引进了自己,他几乎与之同时出现,并且通过君临一切的作用,改变了这些活动的性质。他屈尊接受那些冒牌的圣坛和神龛,尽管他并未批准它们,并用他自己的法令代替了种种巫术。他在巴

兰的咒语<sup>①</sup>中说话,在女巫的山洞里提升撒母耳的灵魂,<sup>②</sup>借西比路女巫之言预言弥赛亚的到来,<sup>③</sup>迫使普顿承认他的使者,<sup>④</sup>并借不信者之手施行洗礼。在对不公与暴政的指责中,他与异教的剧作家站在一边,他用神圣的预言报复了罪恶。即使是在通俗神话的不体面的传奇中,他也投下了他的影子,我们在古代的颂歌与史诗中可以隐约辨识出他的影子,就像在浑浊的水中或者奇异的梦中一样。一切善良的、真实的、美丽的、有益的事物,不论是大的还是小的,是完整的还是零碎的,是自然的还是超自然的,是精神的还是物质的,都来源于他。

## 8

如果这就是适合于神学的种种理论的纲要(我已经尽力使其有一种实质上的精确),尤其是关于特殊神意的理论的纲要,它与人类的各门学科属于同一个层次,并且是它的一部分。如果是这样,我就完全无法理解,假设它是真实的,那么作为一门知识,它为什么不能对哲学、文学和任何心智的创造或发现发挥有力的影响。我也无法理解我们怎么可能,就像常言所说的,无视它是真还是假这个问题。它给我们带来了人类心智可以胜任的关于最高真理的事业和建议,它包含了一系列最为丰富多样和相互距离最远的主题。哪一个学科不会发现,在自己所属的领域内,有这一个部分或那一个部分同它有所交叉呢?有什么一些哲学思辨的结果,如果在获得它们时没有探究一下神学会对它们有怎样的看法,而可以是毫无问题的呢?它对

① 巴兰是旧约《圣经》中的一位巫师。据载以色列人出埃及经过摩押地时,摩押王请巴兰去诅咒他们。巴兰在途中遇见上帝的使者,遂按上帝的旨意行事,不但未诅咒以色列人,反而为他们祝福。事见《民数记》22~23。——译注

② 撒母耳是古希伯来人的领袖之一,最后一位士师。他所立的以色列第一个国王扫罗因贪图财利而失去了他的信任,他遂按上帝的旨意立大卫为王。扫罗在他死后令女巫招来他的亡灵,但亡灵却再次宣告废黜扫罗的王位。——译注

③ 西比路是古希腊时期一些异教女巫的名称,《伪经》中的《西比路巫语》借用希腊西比路巫语的形式预言过弥赛亚的到来。——译注

④ 普顿意为鬼魂附身的预言者,此处应指被巫鬼附身的使女称保罗等人为“至高神的仆人”的故事。事见《使徒行传》16:16~18。——译注



于历史学没有任何启发作用吗？它与伦理学的原则没有任何影响吗？它与物理学、形而上学和政治科学都没有任何形式的关联吗？我们怎么能将它排斥在知识的领域之外，而同时又不承认，要么知识领域会因此而受到损害，要么神学的确不是一门学科呢？

如果考虑到，鉴于神学在理智结构上是如此的精确和前后一致，那么，这个两难的推论就更加不可避免了。当我谈论有神论或一神论时，我并不是在整合一些不相协调的教义。我并不是在依靠模棱两可的词语，将任何一种形式的信仰、观点和信条融合成一个不成样子的混合体，并用神学的名义抬高这个大杂烩。我所说的是，以其协调适当的组成部分展现开来，以可以理解的方法得到推进，在种种必要的和稳定的结果中表现出来的那个单一的观念。的确，它在某一时间和地点能较之在其他时间和地点被更好地理解，人们在这里或那里对它的持守或多或少带有某种不一致性。但是，归根结底，在它存在的所有时间和地点，我所说的的发展，所指的都不是一堆混乱的观念的发展，而只是那一个单一观念的发展。

## 9

现在为了这一论证本身，我要进入另一个重要的要点——我指的是它得到的广泛的接受。神学，正如我所描述的，不像某些体系那样是一些特定的个别心智的偶然产物，比如，预言解释的偶然产物。它不是一次危机的突然的产物，像路德宗的理论或卫斯理宗的理论那样。<sup>[18]</sup>它不是某些很快流行的哲学的辉煌发展，像笛卡尔<sup>①</sup>的哲学或柏拉图的哲学那样。它不是一种一时的风尚，像某些药物治疗被人们所认为的那样。从太古时起，它就在心智世界中占有一席之地，哪怕不是绝对地占有。它为各种各样的头脑所接受，为相互敌对的宗教体系所接受。乍看之下，它向我们提出了如此强加于人的要求，以至于它只会遭到拒绝，因为那些要求不过是强加于人的，就是说，只不过是虚假的。至于对我们自己的国家而言，它充满了我们的语言，它在每一

<sup>①</sup> Descartes, Rene (1596 ~ 1650), 法国理性主义哲学家, 解析几何的创立者。

次文学的转变中都与我们相逢,它是我们的所有著作中隐含的前提,是如此自明以至于不必清楚地说出来。而我们自己,若不是由于一种最不自然的顾虑,也不能不设定这样的前提。不论是谁,只要进行哲学思考,都会以这个观念为开端,只要愿意,都会引进这个观念,而不提出任何理由。培根、胡克<sup>①</sup>、泰勒<sup>②</sup>、卡德沃斯<sup>③</sup>、洛克、牛顿、克拉克<sup>④</sup>、贝克莱<sup>⑤</sup>和巴特勒等等(要在英语作家中列举出更多的名字是很容易的,正若要列举出一些更伟大的名字来不容易一样),都对这一观念作过反复的强调和说明。那些在教义方面或在思想方面最受人反对的人,如阿迪森<sup>⑥</sup>和约翰逊,莎士比亚<sup>⑦</sup>和弥尔顿<sup>⑧</sup>,赫伯特爵士<sup>⑨</sup>和巴克斯特<sup>⑩</sup>,都预告了它的到来。它也不只是一种英国的或新教的观念。试看整个大陆,试看以往的时代,这个世界几时可以没有它的存在呢?作为一门学问,无神论或泛神论的体系,是否曾在各民族的文学中盛行,是否曾像一神论那样形成了一种结构系统,达到了一种完满境界呢?我们在古希腊,甚至在古罗马,以及在犹太和东方都发现了这种观念。我们在通俗文学中,在哲学中,在诗歌中都发现了它,不论是在新教的英国,在分裂的俄国,或是在穆罕默德的信徒中,或是在天主教的教会里,它都成了一种积极的、确定的学说,它所呈现出来的面貌并没有什么不同。如果存在这样一种思想的主体,它已经赢得了在大学研究中获得承认的权利,而且除非是为了占星术或者炼金术之类已被确证的骗术,就不应该遭到拒斥;如果什么地方有这样一门学科,它至少能够要求不受到忽视,而且应得到接纳,要么被明白地接受,要么被明白地拒绝,再或者,如果没有涉及对其真理的明确否认,就

① Hooker, Richard (1554 ~ 1600),重要的安立甘宗作家,《论教会政治的法律》的作者。

② Taylor, Jeremy (1613 ~ 1667),安立甘宗虔诚主义作家。

③ Cudworth, Ralph (1617 ~ 1688),与剑桥柏拉图主义有关系的哲学家。

④ Clarke, Samuel (1675 ~ 1729),一位以牛顿物理学为基础的英语自然神学著作的作者。

⑤ Berkeley, George (1685 ~ 1753),爱尔兰教会主教,重要的经验主义哲学家。

⑥ Addison, Joseph (1672 ~ 1719),英国诗人,辉格派散文家。

⑦ Shakespeare, William (1564 ~ 1616),英国文艺复兴时期主要的剧作家。

⑧ Milton, John (1608 ~ 1674),英国清教徒作家、诗人,对18世纪诗歌产生深刻影响,主要著作有长诗《失乐园》、《复乐园》及诗剧《力士参孙》。

⑨ Lord Herbert of Cherbury (1583 ~ 1633),英国哲学家,他的思想是自然神论的先驱。

⑩ Baxter, Richard (1615 ~ 1691),英国内战前后均十分活跃的清教徒神学家。

不能被全面知识教学的计划所忽视,那么,那就是这样一门古老的、广泛传播的哲学。<sup>①</sup>

## 10

先生们,现在我就要结束这一篇有些枯燥的演讲了。我不需要多少话就能概括我的主张。我的意思是,如果作为大学教育内容的知识各种分支是如此紧密地联系在一起,以至于不能忽视其中任何一个,而又不伤害其余学科的完整性,而且,如果神学是知识的一个分支,又得到广泛的认同,具有合理的结构,不可言喻的重要性,以及最大的影响,那么,我们从这两个前提中又能得到别的什么结论呢?我们只能得出以下结论:在公共学校中取消神学教育将损害其中实际教授的所有内容的完整性,并减低它们的可靠性。

但是,我的确一直是在坚持自然神学,这是因为,我希望那些不是天主教徒的人与我同行,而且我始终坚信,如果一个人不能比他现在所梦想的更进一步,走得更远,他就不能真正开始全面地掌握并讲授有关智慧的造物主的教义。其次,我还要说,如果这样一门学问,即使如人类理性所可以达到的程度,可以有权要求讲授全面知识的教授考虑,并且以不同的方式成为他研究的对象,那么,假设那些构成了天主教信仰并远远高出于自然,且在一个天主教徒眼中最为真实的、揭示了各种事实和原理的体系,从他所受教育的各门科目中被排斥掉,这样的话,一个天主教徒如何能设想,他有可能研习哲学和科学,而又同时关注了其终极目的即真理本身呢?

一言以蔽之,宗教真理不但是普遍知识的一个部分,而且是它的一个条件。将它一笔抹杀——请允许我这样形容——就无异于拆散了大学教学之网。按一句希腊谚语的说法,这是将春天从一年中剔除,是对那些没有主角就上演戏剧的悲剧作家的荒唐做法的模仿。

<sup>①</sup> 在此指作者在前面作过解释的神学。——译注



## 第四讲

# 其他知识分支对神学的关系

### 1

将宗教人士,尤其是天主教徒,对于世俗教育与宗教分离所做的抵抗,视作人类学科与神启之间真正矛盾的显著标志,没有什么比这更加平常的了。对于那许多得出这一结论的人来说,那些反对这种分离的人是否宣称相信这种真正的矛盾,这并不重要。很多人都相信,仿佛这一点是不证自明的,即,尽管宗教人士可能没有意识到,但如果他们不是本能地觉得知识是他们的天敌,如果不受到抑制,其进程必定会损害他们所尊重并珍爱的一切,那么,他们就不会对科学这样狭隘和紧张。在世人看来,它很像我们这一方面<sup>①</sup>的一种疑虑,这种疑虑类似于我们拒绝只用《圣经》来进行教育所引起的那种疑虑——人们说,如果那些神圣的经文不冒犯你的话,你为什么要对它们心怀恐惧呢?类似地,除非世俗教育冒犯你,否则你为什么害怕它呢?为什么要阻挠与你自己的宗教观点相反的书籍的发行呢?为什么要禁止你的子弟和学生自由地研读那些你害怕会搅乱他们头脑的诗集、故事、随笔和其他大众文学呢?如果你认为你的朋友和你的对手一样,在他们自身的立场上都有健全的理性,为什么要迫使他们熟知一些人而避开另一些人?真理是无畏而毋庸置疑的。缺少自信乃是虚妄的标志。

这一反对意见是与所假设的世俗与神圣学科之间的对立相关的,而这种对立正是我现在所关注的主题,就这种相关性而言,我已经在先前的演讲中做出了充分的回答。在那里我说过,为了掌握真理,我们必须拥有完整的真

<sup>①</sup> 指天主教徒。——译注

理,而一门、两门学科,一类学科,不,甚至全部世俗学科,都不是完整的真理。启示真理在科学、哲学和文学的范畴中占有相当的分量,赞颂世俗科学而将启示真理弃置不顾,实际上是在赞颂的外衣下极大地损害了科学。我不是说每一门学科都会受到这种忽视同等的影响,理论数学完全不会受到损害,化学比政治学受到的影响要小一些,而政治学又较历史学、伦理学或形而上学受到的损害为小。然而,由于科学的不同分支相互紧密联系,形成了一个整体,因此,任何一种重大的知识缺损,都会使这一整体受到程度无法限制的损害。而我认为不可否认的是,启示知识绝非一个无足轻重的知识部门。由于上帝的成文和不成文的话语组成了启示这一整体,而成文的部分,就其自身而言,仅仅是那个整体的一部分,所以反过来,启示本身可以被看做是人类知识的组成部分(如果将人类知识看做一个整体的话),对它的忽略也是对人类知识组成部分之一的忽略。启示宗教向其他学科提供了这样一些事实,而这些事实是其他学科自身所无法达到的。启示宗教使那样一些表面的事实失效,而那些事实是其他学科自身所能够想像的。因此,在历史科学中,人类在挪亚方舟中得以保存是这样一个历史事实,即若无启示则历史学就不会达到的事实。而且,在生理学和道德哲学的领域内,人类的进步和完善是一个梦想,因为启示是与之相矛盾的,不论在科学探究中为之所作的论证是多么看似有理。因此,不是天主教徒害怕人类知识,而是他们为神圣知识而自豪,而且他们认为,对任何一种知识,无论是人类的知识还是神圣的知识的忽略,就其本身而言,就不是知识,而只是无知。

## 2

我在上周就已经说过了这种反对意见,现在就要以它为楔子来谈论关于世俗知识和神圣知识关系的进一步的观点。我已经注意到,如果你在知识的领域中剔除一门学科,那么你就无法使它留下的地盘保持空白,那门学科会被遗忘,其他学科会蜂拥而至。换言之,它们会逾越自己的界限,侵入非分之地。举例来说,假设伦理学受到摒弃,它的领土将会在法律、政治经

济和生理学<sup>①</sup>的可称为三家分晋的协议中迅速消失。如果把实验科学的领域交给古典研究学会,那又会出现什么状况呢?或者假如历史学完全屈服于形而上学家,那又会怎样?对于神学的主题内容而言,也是如此。如果神学受到排斥的话,它将成为十几个不同学科的牺牲品。不止如此,在扑向这个牺牲品的时候,那些学科实际上会超越自身的权利和能力。在它们根本没有教育使命的地方,它们所进行的必将是错误的教育。天主教的敌人可能最不愿意承认这一点:他们对于神学家方面的类似的僭越(就像他们自己所称的那样),一向都是保持警惕的;那些指责我们为了与《圣经》的说法保持一致而希望太阳围绕地球运转的人,并不是那些否定一门学科对于本分的逾越是谬误的人。

因此,我既不能够也不愿意去否认,而是宁愿去肯定这个事实,并且今天还要对这个事实作出解释,即,对任何世俗学科给予单一或排他的关注,对宗教而言都会是危险的。我对这个事实的解释是以下述宽泛的原则为基础的:无论什么学科,无论它所包含的内容有多么广泛,如果被弄成为天上人间一切事物的惟一解说者,它多半都会落入谬误之中。原因很简单,它侵占了不属于它的领地,承担了它无力去解决的问题。下面我就来开始解释。

### 3

人类心智的最初行动之一就是掌握并利用感官所接触到的东西,人类和兽类对于感官的利用之主要区别正在于此。兽类所注视的是形象,并且受到声音的局限,它们所看到、所听见的仅仅只是形象和声音。相反地,人类的心智却像他的眼睛或耳朵那样充满活力,可以感知到超越形象和声音的东西。它领会并综合了感官呈现给它的一切,它理解并形成了一些东西,而除了它的组成部分以外,这些东西无须被看到或是听到。它能够从外形、颜色和音调上,辨识出什么东西美什么东西不美。它给予它们一种意义,并赋予它们一种理念。它将一系列音符汇集成一个整体的表达,并称之为旋律。它对角

<sup>①</sup> 原文如此,疑为“哲学”之误。——译注



度与曲线、光线与阴影、色泽与轮廓有一种敏锐的感觉。它能区分规则与例外、巧合与计划。它把各种现象归于一种普遍的法则,把性质归于主体,使行为有理可循,把结果归于原因。一言以蔽之,它能够使一切都哲理化。因为我认为,科学和哲学,就其基本理念而言,不过就是这种对于感官传递给心智的对象(可以说)进行观察的习惯,是将这些对象纳入系统的习惯,是将它们以一种形式结合起来或赋予形式的习惯。

就像我所说过的,这种方法对于我们是如此的自然,以至于几乎是自发的本能。而当我们无法运用这种方法时,总是十分急躁,结果,总是等不及掌握正确使用它的方法,而常常将就那些对所遇到的事物不恰当或者荒谬的见解或解释,而不是不要任何见解或解释。我们将我们所碰到的各种不同的材料,包括物质的或精神的材料,归因于已经知道的原因,或归因于想像中的原因,而不会不归因于任何东西。如果我们不能做到这一点,由于我们心智的活动性,我们就会感到痛苦,开始烦躁。在此,我们对这个世界上盛行的冲动的言论,轻率的判断和肤浅的概括都可能得到一种解释。心智不得不在缺少充分论据的情况下作出判断,不是仅仅出于固执己见,也不是出于恶意,而是出于悬搁所造成的刺激。举例来说,对于公众人物或公众事件,有谁不会形成这样或那样的看法呢?不仅如此,甚至在某些情况下还会对人物的外表或事件的环境做出一种心理上的描述呢?然而甚少有人能够形成正确的见解。因此,我们对人物会产生误解,对言论或是行为会产生错误的印象,做出错误的转述,而这些全都是世上的常态而非例外。因此,我们才会滥用未经训练的才智,才会有自负的不学无术所造成的褊狭;这是因为,尽管正确地判断事物殊非易事,但活跃的心智却总是在做出判断。我们不能没有判断,而当我们无法得到真相时,便以错觉敷衍了事。

#### 4

现在,让我们来看看这种急躁如何影响了研究和思考的内容。那些发生在无知的或性急的人身上的事,也会发生在每一个其教育和职业都已确定的人身上,无论这种教育或职业是否是纯粹专业性的、纯粹科学性的,或是具有

任何其他特定的性质。那些投身于钻研一门学科的人,或者致力于采用一种思想方法的人,比起小学生或庄稼汉来,尽管他们常常有更多的野心,但却没有更多的权利以自己的职业为依据却又超越自己职业的范围,对一位首相做出判断。但是他们却必须对每一个话题都发表意见。习惯、风尚和公众都要求他们这样做。因此,既然如此,他们就只能根据自己的知识去发表意见。你可能会认为,这会使这样一个人在阐述中保持谦逊。但事实并非如此,经常发生的情况是,与他的知识的狭隘相称的,不是他对这种知识的不信任,而是这种知识对他的控制,是他对他自己结论的深信不疑,以及他的固执己见。他有着他所蔑视的那种盲从教义者的倔强,但却没有他们的那种理由,即自认为自己所接受的教义来自上天。因此,他变成了通常所称的死心眼的人。这本来意味着一个从事单一学科的人,一个只属于这样一种观点的人,这种观点部分是正确的,部分是错误的(但却较次要),可以全部地只是出于任何一种局部的事物。因此,我们有了效用原则、结合原则、递进原则和慈善原则,另外,在物质科学方面,比较解剖学、骨相学、电子学,都被提高到领先的理念之列,而成了如果不是全部的知识,至少也是很多超出其领域的事物的关键——所有这些原则,在某种程度上都是正确的,但却又全都沦为谬误和骗术,因为在它们需要从其他领域而来的解释或者限制的地方,它们都做得过了头,也因为它们被用来处理它们不能胜任的事情,正如少许的科学不是深刻的哲学一样。

培根爵士记录下了我所说的在科学进步的障碍中有这样一种滥用,他注意到:“人们惯于使自己的思想、观点和学说受到某些他们最为欣赏的观念或最常应用的学科的影响,并根据它们而给予其他一切事物以一种完全错误且不恰当的意味……因此,炼金术士从几个熔炉的实验中就总结出了一套哲学。而我们的同胞吉尔伯特<sup>①</sup>,根据对磁石的观察就总结出了一套理论。所以,西塞罗<sup>②</sup>在引用一些关于灵魂性质的观点时发现,有一个音乐家坚持认为灵魂只是一个和声,于是他愉快地说:‘*hic ab arte sua non recessit.*’(他忠于他的艺术。)但对于这些自负的想像,亚里士多德却严肃而明智地说:‘*Qui*

① Gilbertus, William(1540~1603),科学革命的重要人物,其成就主要在电学和磁学方面。

② Cicero, Marcus Tullius(公元前106~公元前43),古罗马政治家、演说家与哲学家。

respiciunt ad pauca, de facili pronunciant.’”<sup>[19]</sup>(想得少的人当然不难做出决定。)

## 5

现在,我已经就我相信拒绝在全面知识的课程中认可神学真理所必然引起的不便做了足够的说明——这不仅是神学的损失,也会将其他的学科引入歧途。它们不当地攫取了它被不当地剥夺了的东西。它们本有属于自己的领域,却越俎代庖,去尝试它们力所不及的事情。而且,因为尽管它们在越界时会有曲解或过分之处,所教授的东西并不正确,但在自己的领域内所教授的东西却是正确的,这就更为有害了。而且,由于并非每一个人都具备去伪存真的能力,它们就通过极言正确的事情,使世人相信了错误的事情。我们所面对的,并不只有公开的敌人,有时还有朋友。有时还有这么一些人,他们即使不是朋友,至少也是无意反对宗教的人,即使他们这样做了,也并非出于故意。如果我举出一些例子来说明,或许可以更完整地表达我的意思。

说到朋友,也许我可以以美术、绘画、雕塑、建筑的熏陶为例,或许还可以加上音乐。这些为美丽与高尚服务的高级使臣,显而易见,是宗教的特殊的仆役和使女。但同样显而易见的是,除非受到有力的限制,否则它们很容易忘记自己的位置,从而喧宾夺主,不想再做仆人而想成为王公。从教会的观点看来,它们的较为初级的状态是有利的,我指的是古老式样的建筑、哥特式的雕塑和绘画,还有所谓的格里高利音乐,这些新生的学科还没有那么多内在的活力和生命,因此还没有越界的危险,不会对宗教发号施令。但当天赋唤醒了它们自然的要素,并将它们变成我所谓的心智的时候,情况就大相径庭了。举例来说,当绘画作为一项摹拟的艺术已经发展成熟时,它就立刻不再是教会的附属品。它有了一个自身的目标即世俗的目标;自然是它的原型,它所追求的目标就是自然之美,甚至在它成为一种理想的美的时候,那仍然是一种自然之美。它无法摹拟不可见的天使或是圣徒之美。起先,它确实是通过轮廓和特征来勾勒出那些不可见的事物,而技艺的匮乏变成了表达敬畏和谦逊的方式。然而,随着时间的流逝,它作为一门艺术已经发展成熟,它便转而使宗教隶属于它的目标,而不愿服务于宗教的目标。而且,在它的长



廊或是庄严的展厅里,将可敬的形象、神圣的历史与大量世俗的,且不用说是 不合时宜的形式掺杂在一起,这种形式是技艺自身的创造,它只是从那个糟糕的伙伴<sup>①</sup>那里借用了一副外表和一个身份。由于不满足于支持其发展的中性立场,它受到宗教主题之庄严的吸引,进行野心勃勃而又危险的尝试。我无须再多言,先生们,你们就能明了,在这样的情况下,宗教应该发挥它的作用,以免使世界凌驾其上。如果在绘画院校中无视严肃的天主教教育,就像人们在哲学研究中忽视它一样,那么用不了多久,就会出现一个确实有着极高天赋,有着强烈的、令人目眩的、有摄魂夺魄之美的作品,用某种异教的神话,假以神圣的名义,取代教会的制度、修道士和殉教者、神甫和博士,取代众天使、圣母马利亚,取代十字架和永恒的三位一体。而这种作品尽管有着天赋和美丽,却无助于促进宗教的事业;另一方面,却有可能直接或间接地服务于堕落的自然和黑暗的力量。

## 6

尽管如此,绘画的技艺是具体的,而音乐和建筑更加具有理念性,它们各自的原型,即使并非超自然的,至少也是抽象的、非尘世的。然而就我的观察而言,绘画,我想,也像上个世纪的音乐学科一样,经历了惊人的发展。毫无疑问,在这个领域,最伟大的天才也可服务于宗教;同样在这个领域,较之绘画的情形更为明显的是,这一学科拥有一个自己的、完全纯净的领域,而对这个领域宗教是不会而且无须涉足的;在另一方面,音乐和绘画的情形是一样的,宗教必须活跃起来,自我保护,这一点是确定的。因为如果它的仆人们麻痹大意,那么它就会被一种潜在的魔力所侵蚀。尽管现在不是进一步扩展叙述的时候,我仍然要说,音乐有它自身的目的,就像数学学科一样,它是对于那些较之可见世界中的任何东西都更伟大、更深邃的理念的表达。这些理念在天主教所展现的神明那里会聚,它是所有一切美、秩序与完善之所在。然而说到底,这些理念还不是启示本身直接并且首先吸引我们视线的理念。因

<sup>①</sup> 指技艺或技法。——译注

此,如果这一神秘学科中的一位大师(如果我可以就这一似乎超乎我自身领域的话题发表意见的话),完全依赖他自身的天赋,信赖他的灵感,并将他自己融入那些尽管以自然的方式而生却属于超越自然事物的思想,那么很明显,他将会无视其他的一切。他将依靠他自己的力量脱颖而出,冲破语言的桎梏,将人类的声音,哪怕是最甜美的声音弃之若浮尘。只有那些最浩大的音响的洪流才会打动他,是艺术使他能够从机械的器械中引出这些音响。他将如巨人一般大步前行,一直走到他的器械所能及的地方,从它们那神秘的深处挖掘出美与庄严的日新又新的元素,将它们一起注入越来越壮丽和令人心醉神迷的结合体——在他恪守自己的那条界线时,这一切确实是正当的。然而,如果他碰巧,就像可能发生的那样,被天主教教义和仪式的庄严(它们和他是如此的相投)所吸引,如果他致力于神圣的主题,如果他决心借助他的艺术来为弥撒或是神职增添荣耀(他不可能有比这更虔敬和更美好的目的,而当他真诚地呈献时,宗教也会真诚地接受),然而,从这一事例的种种外部情形看来,除非宗教在自己的领域内足够强大,并且能够提醒他,如果他想要给至上的存在增添荣耀,他就必须做它的学生,必须谦卑地跟随赋予他的那些思想,必须以那伟大的给予者的荣耀而非以他自己的天赋的荣耀为目标。否则,他是否肯定不会去利用宗教,而是去服务于宗教呢?

## 7

至于建筑,如果我的回忆不出错的话,费奈隆<sup>①</sup>和贝克莱<sup>②</sup>两位如此不同的人都曾评论说,建筑比那些大名鼎鼎的人物的名字具有更丰富的内容。哥特式建筑并不仅仅是为了适应教会结构的需要。我认为这与我对绘画和音乐培养所做的判断是相似的。就我自己而言,毫无疑问,我认为那种被称作哥特式的风格,不论其源头何在,都被赋予了一种深刻而震慑人心的美丽,我

① Fenelon, Francois(1651~1715),法国罗马天主教主教。

② Berkeley, George(1685~1753),爱尔兰基督教新教主教、唯心主义哲学家,认为“存在即被感知”,主要著作有《视觉新论》、《人类和知识原理》。——译注

们所熟悉的其他任何风格都不具有这样一种美丽,也许直到教会到达天国为止,都不会有任何别的风格能够超越。现在用于宗教目的的任何别的建筑看来都缺乏一种成熟的理念,然而哥特式建筑却有着与它的优雅相称的和谐和智慧。但这一感觉应该使我们警惕到而不是看不到这样一种危险,即,一种神圣的天赋被不谨慎地当作目的而不是作为手段。3个世纪以前的文艺复兴,尽管有教会存在,仍然将那个时代带进了文学与艺术过剩的境况,这使得一种几乎被遗忘的建筑得以复活,而这种复活现在正发生在我们自己的国家,以及法国和德国。除非我们留神它发生的过程,否则我们十分有可能被它以各种方式带入歧途,而一头栽进这样或那样的谬误之中。我这番话并非针对爱尔兰,但是至少对英国天主教徒而言,如果这种复活成为过去的宗教仪式或是过时的民族主义的象征或是鼓吹者,那将是一个严重的错误。我们并非生活在一个只有财富和忠诚,浮夸和气派,只有古老的制度,朝圣和苦修,只有野外的隐居地和修道院的时代,在这个时代,再没有赤诚的民众用爱来填补教育的匮乏,在形式和象征里领会他们所无法阅读的书籍的内容。在我们这个时代,规则和习俗都已改变,因此,一套过时的戒律在今天就可能成为一种异端。

## 8

我已经指出,美术在它们应该效力的地方成为立法者,就有可能损害宗教。这一例子与我的演讲主题相类似,但并不只是这一主题所特有的,然而我认为它切中了要害。如果教会里大多数忠诚而又恭顺的子民们在赋予一些学科一个神圣的目标时(这些学科就像堕落的人所发展起来的任何学科一样卓越和神圣),必须也确实进行了自我否定,那么,当我们转而谈论那些不同性质的学科时(它们的目标是可见的、物质性的,它们的原理属于理性而非想像),我们就会发现这一点也不奇怪。即它们的门徒,如果无意于天主教信仰,就会与它分庭抗礼,而且,就像通常所发生的那样,尽管这样做有违他们的愿望和意图。有很多执著于某一特定思想主题的人,将这一思想主题的原则作为衡量一切事物的尺度,在他们还未意识到之前,就已成了启示宗教的



仇敌,只有随着时间的流逝,他们才能清醒地认识到自己的思想状况。这样的人,如果他们是作家或是演说家,在处于无意识或半意识的无信仰的状况下,就会披着基督教的外衣散布无信仰的理论。这只是因为,他们使自己的学科,无论它是政治经济学、地质学还是天文学,忽略了神学,而变成了一切真理的中心,并且把知识的每一部分或主要部分视作从自己那门学科发展起来的,并且应当以自己那一方学科的原则来进行检验,并由自己那门学科的原则来决定。另外一些人,尽管对他们自己的反基督教观点十分清醒,却有着如此之多的善意情感和良好品位,以至于不会将这些观点强加于世人。他们既不希望让公众震惊,也不想为他们自己博得一个无利可图的圣人之名。他们知道偏见的力量,也知道创新的恶果。他们希望平静地度过一生;他们鄙视争论。当卷入一场宗教论战之时,他们会退避三舍,就像躲避一种真正的羞辱一样。他们对那样的名声感到羞耻。尽管如此,他们有时会有机会出版一些有关文学或科学的著作。他们原本无意冒犯他人,但是最终使他们大为恼火的是,在他们最不希望的时候,或是在他们殚精竭虑力图避免的时候,他们的著作却偏偏激起了某一群人的,他们称之为顽固不化或是激烈敌视的情绪。这个不幸是不难想像的,它已经降临到许多人身上。一个人还未意识到他自己身处何方,周围就响起了一片喧嚣。而他对我们所谓的“地势”所知甚少,以至于他进行辩解的尝试,也许只会使事情变得更糟。换言之,一种排他的研究路线使得他与宗教的原则背道而驰。不论他愿意与否,他从未把这些原则作为他的路标,而无论它们对他有什么样的影响,如果它们曾被权威地展示在他的面前,那么它们至少就会警告他不要干涉他人的信仰。

## 9

这类的例子并非凤毛麟角。年长的人都会记得有一个人曾经惹下的麻烦,甚至在那个久远的年代,他就作为伦敦的一名职业人士而声名远扬。然而令他更加备受瞩目的,是在其著作中以那样一种方式来处理比较解剖学的对象,似乎是在否认灵魂的非物质性。我在此并非力图为这些观点辩护或是对它进行谴责,因为我无法对这些问题做出判断。我所听到的有关那个人

的一切使我带着莫大的兴趣和敬意提到他的事迹。无论如何我可以肯定,如果有这样一个职业,它认为它的地位和尊严就在于远离争执,并在持不同观点的人身上培养善意的情感,这个职业就是医学。我不能相信,上面谈到的那个人会故意引起对宗教界的愤懑情绪或是从信教的公众那里招致责难。那么他的错误或失误究竟是什么呢?那不过是,他毫不怀疑地投身于他自己特殊的科学领域,这一学科具有物质的属性,他让这门学科把自己带进了这么一种主题内容,而在此它并无权力制定规则,那是一个有关精神存在物的问题,而这个问题是直接属于神学范畴的。

另一个事例发生的年代较晚。英国国教会的一位在世的显贵写了一部犹太人的历史。在其中,他用一种在我看来至少是糟糕的判断,只是从外部来看待犹太人的历史,这就导向了这样一个结果,即把它尽可能地与世俗历史等同起来了。于是,这在他自己的教会成员之中引起了轰动,而他至今仍然不得脱身。从这位富有才华的作者所表现出来的对护教论证的轻视和厌恶来看,我只能得出这样的结论,即,他只不过是被所谓历史哲学那不可靠的魅力所惑,而迈出了错误的一步。历史哲学在其自身的范围内是无可非议的,但在全能上帝废除了社会与历史的自然法则的地方,它却鲜能适用。如果他是个天主教徒的话,他就有可能避免这一谬误。但在国教会中,对他必须遵循的教导,那一可以矫正那些依靠华而不实的外表吸引他的谬误的教导,却是一无所知。

## 10

我现在将以另一门学科为例,对这个问题再说几句。在我眼里,政治经济学是一门关于财富的学科,一门正当而且实用的学科,因为挣钱并不是罪过,并不比追求荣誉更是一种罪过。而同时它就像追求荣誉一样,也是一门危险的、有机会导致罪恶的学科。因此,如果任其发展,任其脱离启示真理的控制,就会使一个思想者产生不符合基督教的结论。《圣经》明确地告诉我们,“贪婪”,或说得更准确一些,对金钱的热爱,“是一切罪恶的根源”;“发了财的人会陷于诱惑之中”,而且“富人很难进入天国”。在对那些兴旺发达的

腰缠万贯之辈进行一番描述之后,《圣经》补充道:“他们称拥有这些东西的人为有福,但那些以上帝为主的人才是有福的人。”而在另一方面,它同样明确无误地宣称,“一日不作,一日不食”。还有,“人若不关心他所有的,不关心他家里的人,他就背离了信,比不信者更坏”。下面这两个彼此相反的要求在那位贤人的祈祷中得到了很好的总结,他说:“不要让我行乞,也不要给我财富,只给我生命所需的东西吧。”这是对一个基督徒职责的精确描述,即我们的确要劳动,但只要能满足自己和家人一定的生活条件即可,要珍惜财富,无论是个人的还是国家的。正如我们可以预料到的,神圣的教父们在这个观点上保持着单纯的和谐一致。圣克里索斯托姆<sup>①</sup>说:“犹大那时同他在一起,他不知道在哪里可以枕头休息,然而又不能克制自己。你如何能希望,不通过奋力挣扎就可以逃离它的传染呢?”圣哲杰罗姆<sup>②</sup>说:“把向造物奉献应归于上帝的赞美称作偶像崇拜,同时却不把向造物奉献一生的劳作称作偶像崇拜,是十分可笑的。”圣利奥<sup>③</sup>说:“如果心灵只满足于获取的乐趣,那么这样的心灵中就没有正义可言。”那些完美的智慧,以及世界各地每一个拥有那些智慧的圣洁的修士和修女们所教给我们的,也正是这样一些东西;不过既然《圣经》上已经写得很明确,我就无须再搜集论据了。

现在,先生们,请注意一下我将《圣经》和教父与政治经济学对立起来的意思。毫无疑问,如果存在一门关于财富的学科,它就必须给出获取财富和处置财富的规则,除此之外便无法再有所为了。它不会自己站出来宣布自己是一个从属性的学科,不会宣布它的目标并非一切事物的终极目标,而且它的结论只是决定于其前提的假设,应该被一种更高级的学说所支配。我不会为了从政治经济学的理念本身所派生出的任何东西,从它被视作一门学科起的那一刻所发生的事情而指责政治经济学家。政治经济学家当然必须使他的研究适合于他的目标;但同时我们不能忘记,迄今为止政治经济学家并不那么务实,他只是在进行一项抽象的研究,致力于从无可争辩的前提中推出合乎逻辑的结论。假设财富是应当追求的,那么就会有这样或那样获取财富

① Chrysostom, Saint John(约 347 ~ 407), 又称“金口约翰”, 君士坦丁堡主教, 小亚细亚希腊教父。——译注

② St. Jerome(约 342 ~ 420), 基督教学者和《圣经》拉丁文通俗译本的翻译者。

③ St. Leo(390? ~ 461), 天主教早期的重要教皇, 天主教统一性的维护者。



的方法。这就是政治经济学家有权涉足的范围。但他却无权断言,在任何情况下财富都是应当追求的,也无权断言财富就是通向美德之路,就是幸福的保证。我想,这样断言,就是逾越了他的学科的界限,无论他做出这样的断言正确与否,都是如此,因为他所关注的仅仅是一种假说。

举一个类似的例子:一个医生可能会告诉你,如果你要维持你的健康,你就应该放弃你的工作,隐居田园。在此的独特之处是他会说“如果”,而那正是他所关注的全部事情,他不会判断是否会有另外一些目标比维持你的健康对你来说更加宝贵、更加急迫。他并不考虑你的处境、你的职责、你的义务,以及那些依靠你的人。他并不清楚什么是可取的而什么不是。他只是说:“我是以一个医生的身份来说话。如果你想要好起来,那么就放弃你的工作、你的职业、你的职位,不管是什么。”尽管他也许这样希望,但如果他再多说一些,那对他来说就不合时宜了,除非他是以一个朋友的身份而不是医生的身份来说话。如果他声称身体的健康是至高无上的善,而且身体状况不佳的人就无法成就道德,那就是十分夸张的了。

## 11

但是现在让我们转向在一个实际的政治经济学家眼下流行的类型中,看看他的学说。我将举一个有关政治经济学家的十分受人欢迎的例子:在此的代表是一位有着崇高品格的绅士,他被这样一所大学的有关科系特别地选中,而这所大学较之时下的其他任何新教的机构,在有关挣钱的主题上清除了更多污秽和非基督教的原则。这样一个特殊的选择对我们来说就是对他的宗教观念的充分保证。在我看来,如果有这样一个地方,在那里政治经济学得到有序的发展,既不会偏离大路,又不会侵犯其他学科的园地,这个地方就是牛津大学。如果在什么地方能够找到这么一个人,他具备极好的品位,不会去冒犯这个地方的宗教感情或者允许自己说出任何有违启示的话,我想,这样一个人就应该具有我要提请你们注意的那种温和的气质和周密的倾向,就像一般认为的那样。这种气质并不像我迄今所提出的例子那样,会引起无论是学术群体还是宗教群体的轰动。当我选择上述大学中政治经济学

的第一位教授的就职演说为例时,我实际上给了政治经济学在独立而不受约束的行动方面以很有利的地位。然而尽管有这些有利的环境,先生们,你们仍将看到,一位严肃的律师在颂扬他所选择的学科时,仅仅从他所关注的那些外在条件,被引入了怎样一种我必须称之为夸张的东西,直到他忘记了仍有比它更高且更为神圣的思想主题存在。你会准确无误地发现,他的目的就是推荐这门关于财富的学科,他声称这门学科有一种伦理性质,换言之,他把这门学科吹捧为通向美德和幸福的道路,而完全不顾《圣经》和圣人们会有什么相反的说法。

他在一开始就预言了政治经济学在今后几年中的发展状况:“无论从利益还是从实效出发,它在公众的心目中都将跻身于各种道德学科之首位。”随后他明确地阐述了它的目标和职责,将它视作“介绍财富的构成,创造财富的力量,分配财富的法则,进行生产和调节分配的体制和习俗,以使每个个体获得最大可能数量的财富的学科”。然后他详细论述了伴随这种研究的利益,“无论英格兰是否已尽全力追求财富和发展,无论保持静止不变是否可能,她现在的处境都是安全的”。在这之后他也注意到了某些反对意见,我将会用他自己的话把这些反对意见展现给你们,因为加上我的说明之后,它们就会有助于我的论证。

这一反对意见,用他自己的话来说是这样的:“由于对财富的追求是人类事业中最为微不足道的一种,它远比对美德、对知识,甚至是对名声的追求都要低级,由于对财富的占有,并不必然与幸福相连(也许应该说并不导致幸福),因此,一门以财富为惟一主题的学科就不能够被列为各种道德学科之首位,或者接近于首位的学科。”<sup>[20]</sup><sup>①</sup>当然,对于代表任何一门学科的某位热心的辩护者而言,要对贬低这门学科的尊严和价值的反对意见做出回应,自然会是一种强烈的冲动;然而,从上述反对意见的形式来看,只靠这一学科本身是不可能对之做出一种令人满意的回答的。上述反对意见是从该学科之外的立场提出来的,它使我们想起了培根爵士下述评论所包含的真理:“在一个平面上或者一个层次上是不可能做出任何完美的发现的;如果你只站在该学科

<sup>①</sup> 这里所提到的政治经济学家是牛津大学第一位政治经济学教授 Senior, Nassau William (1790~1864)。——译注

的层面上,而不向一种更高的学科上升,你就不可能发现任何学科的更远和更深的部分。”<sup>[21]</sup>认为政治经济学低于道德学科或并不直接导致幸福,这一反对意见是一种伦理学或神学的反对意见;学科的“等级”问题属于知识系统学或哲学的问题,而知识系统学或哲学在这个问题上乃是所有真理的仲裁者,它安排各种主张的位置,并排列人类所能掌握的各个知识部门彼此之间的地位。所以,当某一具体学科的反对者主张它并不引向幸福的时候,尤其是当这门学科的拥护者争辩说它肯定会导致美德的时候(就像我们所说的这位作者<sup>①</sup>所作的争辩那样),人们就会自然地要想这样一个明显的问题,即,宗教和启示在这一问题上会说些什么呢?这时不应该由政治经济学来提出对自己有利的判断,而应该让它站到一个更高的裁判面前。上述反对意见是诉诸神学家的,但是那位教授并不这样看问题,他并不认为这是一个哲学的问题;另一方面确实也不是一个政治经济学的问题,甚至根本不是科学的问题,而只是私人判断的问题——于是,他就自己来回答这个问题,他的回答如下。

## 12

他说:“我的回答是,首先,对财富的追求即为将来的生活和享受积累手段的努力,对于民众来说,是道德改善的伟大源泉。”先生们,请看看这是多么精确地印证了我所说的话。正如这位作者可以用这样一类方式做到的,人们确实可以向人灌输一些错误的东西。这是千真万确的。我承认,一般说来,乞讨并不是道德改善的手段。而且,经常同对财富的强烈追求兼行并至的有条不紊的习惯,不仅会造成一种外在的体面,而且至少还可能帮助灵魂抵抗罪恶的种种诱惑。不仅如此,这类保持良好秩序的习惯还能在家庭成员或家庭事务当中保证某种条理性,因此也就附带地成了达到善的手段。而且,这些习惯还可以导致对年轻一代的教育,因此也就附带地向正在成长的一代提供了现在所缺乏的某种美德或某种真理。但是,现在我们暂且撇下这些考

<sup>①</sup> 指塞尼奥教授。——译注



虑,只是一般地承认它们在某些环境下的价值,我们要来思考一下这位作者直截了当地断言的是些什么东西。他说到了“积累的努力”,我们要来看看这两个词,是为了什么而积累呢?“为了享受”——“为了未来的生活和享受而积累手段,对于民众来说,是……的伟大源泉”,不仅仅是一个源泉,而是那个伟大源泉。<sup>①</sup>是什么东西的源泉呢?是社会与政治进步的源泉吗?(这样来回答本来应该是属于他的学科的分内之事<sup>②</sup>)不,仅仅是某种个体的或个人的东西,是“道德改善的”源泉。在“民众”的情况下,灵魂在道德卓越方面的进步竟然不是来自任何其他东西,而是来自于为在将来享受这个世界而积累手段!先生们,不管从哪个方面说,如果我言过其实,我都会真正地感到遗憾并为此道歉,但是,当一个人在上面这样的命题中看到了同我们的主<sup>③</sup>、同圣保罗、同圣克利索斯托姆、圣利奥和其他所有圣徒所说的是如此矛盾的一种说法,他的确会深感惊讶。他继续说道:“对于下层等级(即任何民族中至少十分之九的总体人口)的道德来说,最为有利的体制莫过于这样一种体制,它应该增进他们进行积累的力量和愿望;而最为有害的则莫过于这样一种体制,它会减少他们攒钱的愿望和手段。”最有利的体制莫过于一种增进积累的愿望的体制!那么,基督教绝不是这样一种有利的体制,因为它明白地说:“不要为你自己积攒财宝在地上……因为你的财宝在哪里,你的心也就会在那里。”——最有害的体制莫过于一种减少攒钱的愿望的体制!那么,基督教就是这种有害的东西之一,因为那段受圣灵感动的经文继续说道:“只要积攒财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。”<sup>[22]</sup>

道德和幸福被弄成是依赖于收入和积累的了,但这还不够;宗教的践行也被以这样一种方式归之于这样一些东西:财富依赖于对财富的追求,教育依赖于财富,知识依赖于教育,宗教依赖于知识,于是,宗教就依赖于对财富的追求了。在谈到穷人和野蛮人之后他说道:“这样一些人必然是极其无知的。对知识的渴望是优雅的最终结果之一。一般来说,这种渴望需要从孩提时代就被灌注到心智之中。以为处于这种境况的人会有能力或有意愿去关

① 英文原文为 the great source,前面的英文定冠词含有“确定的”或“惟一的”意思。——译注

② 纽曼在此的意思是,政治经济学应该考虑的是社会和政治即社会整体的利益,而不仅仅是个人的利益。——译注

③ 指耶稣基督。——译注

注其子女的教育,这是十分荒唐的。一个进一步的结果就是一切真宗教的匮乏;因为如果极其无知者有什么宗教的话,他们的宗教也往往不过是一种降低素质的迷信。”于是,对利益的追求就成了美德、宗教、幸福的基础。尽管正如基督徒所知道的,这种追求同时也是“罪恶的根源”,而且,正相反,“贫穷的人有福了,因为天国是他们的”。

对于我所引用的上述连环诡辩中包含的论证,我刚才已经提前说了一些应该在回答它的时候再说的东西。在此我可以再说一遍,毫无疑问,正如智者所言,乞讨是不可取的;毫无疑问,如果人不愿意工作,也就不应该吃饭;毫无疑问,人们有这样一种感受,根据这种感受可以说,纯粹的社会或政治上的美德会倾向于导致道德上或宗教上的卓越。但是这种感受需要加以解说,这种说法应该限制在一定的范围之内。我所一直坚持的也正是这一点。我并不否认,相反地,十分赞成,而且一直认为,在科学人士的所谓“引导性的观念”中,在他们的“重大观点”中,既有理性也有真理;我只是说,尽管他们说出了真理,却并没有说出全部真理;他们说出了某种狭隘的真理,却认为那是一种宽广的真理;他们的种种推论必须和已被公认的其他真理进行比较,以便证实、完成和矫正它们。除了一些必要的例外,他们说出了真实的东西;真实,但是需要捍卫;真实,但是不能用得过头或者被弄成某种癖好;真实,但并不作为一切事物的尺度;真实,但如果被不加节制地、过分夸张地,甚至有害地加以推行,而不顾其他的学科,也不顾及神学,那么,就肯定会变成一个巨大的泡沫而归于破灭。

## 13

这一讲已经快要结束了,我才注意到我可以用来说明其主题的例证才用了十分之一,否则,我会想要多花一些时间在那种并不少见的歪曲方面,即古典和历史研究常有的对于神学的偏见。不可否认,关于过去时代的历史记载对于确定天主教的教义是非常重要的;还有一点不可否认的是,在那些记载中,关于天主教教义的某些部分有一种可以抽象地想像的沉默或矛盾,那似乎足以否认该部分教义要求人们接受的权利;但是同样不可否认的

是,对天主教和基督教的现存文献证据也可能被不适当地进行了评价,因此而被当成了衡量启示的绝对尺度,以致于似乎神学教导中没有一个部分是真实的,只要它们不能够从《圣经》中找到所谓直接的经文,或者从教父们或世俗作家们那里得到权威的支持——而在另一方面,在过去的时代中确实有数不清的事实是我们无法否认的,尽管历史对这些事实保持沉默,但它们却是无可争辩的。我想,就这一点来说,我们应该否认这个国家的那些圆塔有任何起源,因为历史并没有揭示出什么起源;或者,我们应该否认任何不能写出祖先家谱的人是出自于亚当。然而,吉本反对耶稣受难时天色变暗的说法,其理由就是没有异教的历史学家提到过这件事,这一偶然事实——正如他也可以反对基督教在第一世纪的存在这一事实,因为塞涅卡<sup>①</sup>、普林尼<sup>②</sup>、普鲁塔克<sup>③</sup>、犹太教的密西拿<sup>④</sup>和其他权威在这件事情上都没有说话。新教徒采用类似的方式来反对实体转化说,阿里乌派<sup>⑤</sup>也这样来反对耶稣的神性,即以某些教父的现存著作并未使他们满意地提及这一学说为理由——他们也可以说基督教不是由十二使徒传播的,因为我们对十二使徒的工作所知甚少。我要说,历史学的证据在其领域之内是极其有价值的。但是,如果认为它就是获得宗教真理的惟一手段,那就越出了它自己的范围。如果我们支持这种僭越,实际上就是把一种其所不能胜任的更大的任务放到历史学的肩上;就是在把一个真正的向导和好东西变成一个莫名其妙的怀疑和无休无止的难题的源泉。

其他的学科也是这样:正如比较解剖学、政治经济学、历史哲学以及古典研究都可能会也确实会被用来反对宗教,正如我所表明的,可以由它们自身来加以利用,同样地,类似的错误也可能发生在任何其他学科当中。例如,语法学乍看之下似乎不会造成曲解;然而霍恩·图克<sup>⑥</sup>却把它弄成了他所特有的那种怀疑主义的工具。法律学似乎与它自己的服务对象及其事务有足够

① Seneca (1 世纪),尼禄时代的罗马剧作家和道德哲学家。

② Pliny(the Younger), Gaius(62 ~ 113),罗马作家和政治家。

③ Plutarch(1 世纪),希腊历史学家,曾写过许多重要的希腊和罗马人物的比较传记。

④ 犹太教口传律法集《塔木德》的前半部和条文部分。——译注

⑤ 古代基督教异端派别,反对基督神人二性说。——译注

⑥ Tooke, John Home(1736 ~ 1812),与激进派政治有关联的英国语言学家。



多的关联,然而边沁<sup>①</sup>先生却把一篇关于法律证据的论文弄成了对启示奇迹的一种隐蔽的攻击。类似地,生理学也可以否定道德罪恶和人类的责任,地质学也可以否定摩西,逻辑学也可以否定神圣的三位一体,<sup>[23]</sup>而且其他的种种学科,正在引起人们注意的种种学科,也可以或将会成为类似的误用和滥用的牺牲品。

## 14

现在让我用几句话来总结所说的东西。我的目的十分清楚,不是要表明各种不同的世俗学科会采取一种敌视神学的立场(这是这篇演讲开始时我所引用的那种反对意见的基础),我的目的只是要指出所有各方都能看见的一种敌意的原因。因此,我一直坚持认为,这种敌意一旦产生,就是伴随着科学从自己特有的轨道上的一种明显的偏离或越轨。而且,如果神学不出来保卫它自身的边界并制止侵犯,这一类的越轨就肯定会发生,几乎是这种情况下的必然。人类的心智总是难免要进行思辨和系统化的思考。所以,如果神学不被允许去占据它自己的领域,那些相邻的学科、那些对神学来说相当陌生的学科就会来占据这个领域。而这种占据已经被证明是由于这样一种环境而发生的僭越,即,那些陌生的学科会假定某些原则是真实的并作用于它们,而它们既没有权威来自己确定这些原则,又不会诉诸任何别的更高的学科来为它们确定这些原则。例如,如果一位研究古代的学者说,“除非能在历史文献中被发现,否则没有事情真的发生过”。那么,这就是一种完全没有根据的假定;又如果有一位历史哲学家说,“犹太教当中没有任何东西不同于其他的政治体制”,或者一位解剖学家说,“在大脑之外没有任何灵魂”,或者一位政治经济学家说,“舒适的环境使人具有美德”。这些都不是出于科学的解释,而只是出于私人判断的解释。正是私人的判断用一种对神学的敌意影响了其所接触到的每一门学科,而这种敌意本来不属于任何学科本身。

<sup>①</sup> Jeremy Bentham (1748 ~ 1832), 英国哲学家、法学家,功利主义伦理学的代表,认为利益是行为的惟一标准和目的。主要著作有《道德及立法原则》、《义务论或道德科学》。——译注

所以,先生们,如果我现在要把这类行为作为某种非哲学的东西加以抵制,这同科学界的人士在自己的研究兴趣受到威胁时所做的事情不是一样吗?假如他们对于一个要用摩西五经<sup>①</sup>来决定木星的运行轨道的神学家肯定会进行抵制,那么,如果我不能容忍他们根据天文学来做出神学结论的做法,为什么我就应该被指控为胆小或褊狭呢?如果我企图在天文系和医学院确立托马斯主义哲学的地位,实验科学家们肯定会出来大声抗议。那么,当神学遭到放逐,当拉普拉斯<sup>②</sup>,或布丰<sup>③</sup>,或洪堡<sup>④</sup>在神学的席位上坐下来的时候,为什么!为什么我就不能对这种排他性提出正当的抗议,并要求神学的解放呢?

## 15

现在我想,我对我要努力坚持的第一点的论据已经说得够多了,那就是神学有权利在一所大学的教席中占有一席之地。我已经表明了排他性事实上并不在支持这一主张的人这边,而是在反对这一主张的人那边。我已经代表神学提出了论证,首先是从这一考虑出发,即教授所有的学科正是一所大学的职责,在这个基础上它就不能排斥神学而又同时忠实于自己的职责。其次,我也说过,所有的学科都连接为一个整体,都是彼此紧密相关的,除非考虑所有的学科(神学也在其中),否则就不可能透彻地教授所有的学科。此外,我还坚持认为,神学事实上而且也必然对许多不同的学科发挥着重要的影响,在完成着并矫正着它们;因此,承认它是以真理为基础的一门真实的学科,就不可能排斥它而不同时大大地损害其他学科的教学。最后我坚持认为,如果不教授神学,那么它的领域也将不会仅仅是被忽略,而会在事实上被

① 指旧约《圣经》的前五卷书,据信为摩西所作。——译注

② Laplace, Pierre Simon de(1749~1827),法国科学家,以其星云假说而闻名,这种假说暗示宇宙起源于物质的偶然,而不是神圣的设计。

③ Buffon, Georges Louis(1707~1788),法国博物学家。

④ Humboldt, F. H. Alexander, Baron von(1769~1859),普鲁士科学家,以其探险和地理学著作而闻名。

其他学科所占据,在一个需要其自身特有的原则来进行适当的建构和取向的主题领域之内,那些学科就会来毫无根据地教授它们自己的种种结论。

抽象的成熟总是不能令人满意的,正如我已经注意到的,如果分配给我讲这个题目的时间允许的话,对以上陈述本可以解说得更加充分。我希望,我就这个问题所说的已经足以引起思考,对此感兴趣的人可以自己把这些思考继续进行下去。



## 第五讲

# 作为自身目的的知识

对于一所大学或者从其学生方面来考虑,或者也可以从其研究方面来考虑;而所有的知识既是一个整体,又是一个整体的相互分离的组成部分即各门学科,这一个我一直从其研究来使用的原理,在我们把注意力转向其学生的时候是同样重要的。现在我要把注意力转向学生一面,并将借助于这个原理来考虑大学会给予学生的教育;然后,先生们,我就要进入我准备讨论的第二个问题,即,联系到受教育者来考虑,大学的教育是否会,并且在何种意义上会把实用性的特点带到其中来。

### 1

我已经说过,知识的所有分支都相互联系,因为知识的主题材料是相互紧密地连接为一个整体的,就像造物主的所有行动和作品那样。因此,我们的知识可以说是靠其形成的各门学科彼此之间有多种多样的关系,而且还有一种内在的和谐,它们允许,更不如说是要求要进行相互比较和相互调节。它们相互完善、相互校正、相互平衡。这种考虑假如有充分的根据,就必须得到认真的思考,不仅在谈及真理的获得(这是各学科的共同目标)的时候,而且在谈及各学科对那些依靠对其研究来获得教育的人的影响的时候,都是如此。我还曾经说过,给予一门学科以不适当的突出地位,就是对另一门学科不公平,忽略或抹杀这些学科,就是使那些学科脱离了其适当的目标。那样

做,就是取消学科与学科之间的界线,就是扰乱它们的运作,就是破坏把它们连接在一起的那种和谐。这样一种做法被引进一所教育机构时,也会造成相应的结果。任何一门学科仅从它自身来看时,特别是在不给予别的学科以安全保证<sup>①</sup>(如果我可以这么说的话)时,所说的是一回事,而在将其视为某个整体的组成部分时,所说的又是另外一回事。

让我来举例说明。在各种颜色的结合中,其不同的效果本身是由各种颜色之选择和排列上的不同造成的:红色、绿色、白色,根据它们所提供的对比而改变其色调。类似地,一门知识分支的要旨和意义,是随着把它向学生介绍时的知识配搭情况而不同的。如果一位学生的阅读被局限在一个单一的科目上,不论这种劳动分工可能会怎样有利于一种具体研究的进展(我在此暂不进入这一论题),它肯定会有一种走向与这位学生的心智相矛盾。如果这个科目与其他的科目是结合在一起的,那么,它对那位学生发挥的是什么样一种影响,就取决于那些另外的科目了。所以古典知识在英国是提高人们品位的手段,而在法国却促进了革命理论和自然神论的传播。类似地,在形而上学领域,巴特勒关于宗教的类比,同牛津大学的许多成员改宗天主教信仰很有关系,但是在接受了一种不同教育的皮特<sup>②</sup>和其他一些人看来,却只是在导致不信的方向上起作用。还有,兰达夫主教瓦特生<sup>③</sup>在他关于自己生平的叙述中,曾告诉我们说,他发现数学科学会使心智讨厌宗教信念,而另一些人却在对数学的研究中,发现了同基督教的神秘最相似的东西,因此也发现了为基督教神秘所作的辩护。与此类似,我想,阿瑟希拉斯<sup>④</sup>是不会像亚里士多德那样玩弄逻辑的,而亚里士多德也不曾批评像柏拉图那样的诗人。然而,逻辑推理和诗歌都服从于科学的规则。

所以,这是对扩大一所大学宣称所从事的研究范围很重要的一点,即使只是从学生的角度来看也是如此。即使学生们并不学习对他们开放的每一个科目,由于他们生活在那些代表着整个知识范围的人当中,并且在他们指导之下生活,他们也会获益匪浅。我认为,这正是被视为一个教育场所的普

① 意指不考虑对别的科学的范围造成侵害。——译注

② Pitt the Younger, William (1759 ~ 1806), 英国首相。

③ Watson, Richard (1737 ~ 1816), 剑桥大学钦命神学教授。

④ Arcesilas (公元前 316 ~ 公元前 241), 柏拉图建立的雅典学园的负责人之一。——译注

遍全面的学术机构之长处所在。那些热中于他们自己的学科而又彼此竞争的饱学之士组成了一个集体,他们由于十分熟悉的相互交流并为在思想上维持和睦的缘故,一起协调着他们各自的研究科目的种种主张和种种关系。他们学习相互尊重、相互咨询并相互帮助,这样就造就了一种单纯而明净的思想氛围,学生们也可以在其中呼吸,尽管他们自己仅仅从事那许多学科中的很少一部分。学生们从一种思想传统中获益,这种思想传统独立于特定的教师,指引学生选择科目,并对他已经选择的科目做出恰当的解释。倘非如此,学生就不能很好地理解知识的总的轮廓,知识所依赖的那些原则,其各个组成部分的规模,其光辉与色调,以及其大大小小的要点。正因为如此,对学生的教育才被称为“博雅的”。这就可以形成一种终生受益的心智习惯,属于这种习惯的特点有自由、公平、冷静、温和与智慧,或者像我在前面某一讲中冒昧地称呼的那样,是一种哲学的习惯。那样的话,我要说,这是一所大学所提供的教育独特的果实,尤其在与别的教学场所或教学方式相比较时,更是如此。这就是在对待学生方面一所大学的主要目的。那么,现在也许有人会问我说,这样做有什么用处呢?我对此的回答,将构成以下几讲的主要内容。

## 2

我想,一些谨慎而务实的思考者会问我,我作了如此说明又对之抱有如此期望的这种哲学究竟会有什么益处呢?即使设想它能使我们建立确切的相应于每一门学科的不同程度的信仰,又能使我们精确地评价在任何地方所发现的每一种真理的价值,你一直在大力赞扬的这种了解事物的观点如何能够使我们变得比以前更好呢?这样一种哲学难道不是颠倒了劳动分工的原则吗?靠它进行教育是更有利于还是更不利于达到实际的目的呢?它会把我们引向哪里呢?哪里是它的尽头呢?它能做些什么呢?它如何带来好处呢?它能向我们承诺什么呢?具体的各门学科分别都是一些特定的技术的基础,它们都会把作为知识主体的那些真理引向一些实在而有益的结果。那么,这种诸学科中的学科,和它相关的技术是什么呢?这样一种哲学的果实是什么呢?当我们着手来建立一所大学的时候,我们是想要达到什么结果



呢？对于天主教社会来说，我们又抱有什么动机呢？

人们问我，什么是大学教育的目的？什么是我认为会有益于人的心智的博雅知识或哲学知识的目的？我想回答说，我已经说过的一切已经足够表明，它确实具有一种非常实在、非常真实、非常充分的目的，尽管这种目的不能同知识本身分开。知识完全能够成为它自身的目的。人类心智的结构就是这样的，以至于任何一种知识，只要它真正的是知识，它就是对自身的回报。而且，如果对于整个知识来说是如此。那么，对于这一特殊的哲学来说也是如此。我已经说过，构成这一哲学的是一种对所有知识分科中的真理的总的观点，对学科与学科之间关系的总的观点，对学科之间的相互依赖的总的观点，以及对各门学科各自的价值总的观点。同我们所追求的其他目标相比较，例如同财富、或权力、或荣誉、或生活之方便与舒适相比较，这样一种收获有什么价值，对此我无意在这里讨论；但是我坚持认为，而且要在此表明，这样一种收获就其自身的性质而言，就是如此真实又如此不可否认的美好的目的，足以补偿在追求它的时候所作的大量思考，足以补偿在到达它的途中所付出的大量辛苦。

在此，当我对大家说，知识不仅仅是达到它后面的某种东西的手段，或者它自然会消失于其中的某些技术的准备，知识就是一种目的，是足以安身立命，或者足以为其自身的缘故而继续追求的目的。我这样说绝没有什么自相矛盾，因为我所说的这些，一方面就其自身是可以理解的，另一方面又一直是哲学家们的共同判断和人类的普遍感受。如果考虑到在前些年里，我们听到了多少与宗教相对立的关于有趣的、奇妙的和形形色色的知识的言论，我所说的东西就不过是今天的公众意见至少不会匆匆拒绝的东西。我所说的不过是有许多的大部头著作已经作过解说的东西，就是说，“在哲学、文学和艺术种种记载中，在所有时代和所有国家的这类记载中，在大量的例证中，都可以选出一些东西来表明，即使是最不利的外部环境也从来不能够压制一种获取知识的热望”。<sup>[24]</sup>我确实不能否认，知识的掌握本身自然会给我们带来种种进一步的利益，也会对别人有所帮助，这是超乎于或超越于知识本身之上的。但是，撇开这些不谈，事实上，我们还在知识的获得中满足了我们天性的一种直接需要。而且，一方面我们的天性不像较低级动物的天性，不会一次性地就达到自身的完善，而是要依靠大量的外在的帮助和手段以求达到那个

目标,而知识就是这些帮助和手段中最主要的。对于它在我们心中的存在本身就像某种习惯那样造成的效果来说,它是极有价值的,即使没有任何进一步的理由,即使无助于任何直接的目的,也是这样。

### 3

所以,西塞罗在历数各色各样心智卓越的特征时,把为着知识的缘故而追求知识列为它们之中首要的一项。他说:“这与人性有最大的关系,因为我们所有的人都倾向于对知识的追求;靠着它,我们可以超群出众,而我们视之为优秀,另一方面,错误、失误、无知和受骗,不仅是一件坏事,而且是一种耻辱。”<sup>[25]</sup>而且,他认为,在我们的物质需要的供应之后,知识乃是吸引我们的首要对象。他还告诉我们,在有关我们自身、我们的家庭和我们的邻人方面,紧接着我们的动物性生存的需要和职责而来的,就是“对真理的探求。因此,一旦我们摆脱了关注生活必需品的压力,我们就马上会想要去看,去听,去了解;所以我们应该把认识那些隐秘的或奇妙的东西,视为我们的幸福的一个条件”。

这段话不过是许许多多作家所写的类似的话当中的一段,我引用它不过是因为我们大家对它都非常熟悉。先生们,我希望你们能够注意到这段话是多么清晰地把对知识的追求同那样一些外部的目标区别开来了,知识肯定是有利于促进那些外部目标的,我想,那些会问我大学教育或博雅教育有什么用处的人,所考虑的也仅仅是那些外部目标。这位伟大的演说家远远没有把知识教养设想为直接或主要是为着物质上的舒适和享受的,是为着生活和个人,为着健康,为着夫妻与家庭关系,为着社会纽带和公民安全等等。他指出,只有在物质的和政治的需要得到满足之后,只有当我们“摆脱了必要的职责和关切之时”,我们才处于这样一种状况,可以“去看,去听,去了解”。至少,他并不考虑在我们获得知识以后,它对于我们在寻求它以前就已着手追求的那些物质利益有什么影响或作用。正相反,他直截了当地否定知识对于社会生活有什么关系,尽管这在生活在培根哲学兴起之后的人们看来是十分奇怪的,而且他还警告我们要提防这种教养,因为它将妨碍我们对于我们周

围的所有造物的责任。“所有这些方法,”他说,“都是在从事对真理的考查。脱离种种公众职业而去从事这样一种追求,乃是对职责的背离。因为对美德的赞扬完全存在于行动之中,然而不时会发生追求中断的情况,而后我们又重新进行这种追求。更不用说心智的不间断活动是如此的不倦不怠,总是把我们带向对知识的追求,即使在我们自己不主动行动时也是如此。”通过“对科学和知识的追求”而造福于社会这样一种观念,完全不在西塞罗认为的知识教化的动机之中。

当卡尼阿德斯<sup>①</sup>及其同伴们在某一场合用他们就此观念所作的滔滔雄辩吸引了罗马的青年人时,恰恰是这一点,成了老加图<sup>②</sup>反对向他的同胞们引进希腊哲学的理由。作为一个务实的民族的恰当代表,加图总是根据事物能够产生什么东西来评价每一件事物。而对知识的追求,除了知识本身却不带来任何别的东西。所以对于他从未体验过的心智之扩充或优雅,他抱着一种蔑视的态度。

## 4

倘若一种事物能够经受得起同每一件别的事物的分离而仍然能够在生活中持续下去,那么,它必定在自身之中就有着一一种生命力。这样一些追求并不产生任何东西而又在不同的时代都能维持自己的地位,尽管它们并未证明自身有用,它们却被认为是可取的,这样,它们必然在自身之中有着充分的目的,而不论这种目的到头来是些什么。考虑一下通常用来称呼我们所说的这种知识的名称的力量,我们也能得出同样的结论。我们通常用“博雅知识”、“博雅艺术或学科”以及“博雅教育”<sup>③</sup>等名称来表示一所大学或一个绅士所特有的品格或性质。用这样的词语究竟是什么意思呢?首先,在其语法

① Carneades (公元前 214 ~ 公元前 129), 希腊哲学家, 他的著作曾影响了西塞罗。

② Cato (the Elder), Marcus Porcius (公元前 234 ~ 公元前 149), 古罗马政治家、演说家, 他赞成严谨朴素的罗马生活方式, 反对引进希腊哲学和国外的奢侈。

③ 在这些词语中, “博雅”一词的原文是 liberal, 亦可译为“文科的”、“开明的”、“自由的”, 甚至“通识的”、“通才的”等等, 但所有这些译法都无法充分地表达作者的原意。



意义上,它同“奴隶式的”(servile)相反。“奴隶式的工作”正如我们的教义问答告诉我们的那样,是被理解为肢体的劳动、机械的利用之类的东西,其中几乎毫无心智的地位。与这类奴隶式的工作相适应的是那样一些技术(如果它们配得上技术这个名称的话),正如一位诗人所说,<sup>[26]</sup>其起源及其方法都出于某种危险的事情而不是出于技艺。例如,体力劳动者的练习和操作便是如此。就这一对比可以被视为有助于了解这个名称的意义而言,博雅教育和博雅追求就是心智的操练,理性的操练,思考的操练。

但是,我们对这个名称还需要作更多的解释,因为有一些肢体的操练是博雅的,同时有一些心智的操练却并不博雅。例如,在上古时代,医务方面的从业人员通常都是奴隶。然而这一职业就其性质而言却是心智的技艺,尽管它在那时正如在今天一样,会由于冒充、欺骗和诈术而堕落,另一方面就其目的而言却是高尚的。类似地,我们也可以把博雅教育与商业教育或专业教育进行对比,尽管没有人能够否认,商业和种种职业也能够为最高级和最丰富多彩的心智力量提供用武之地。所以,有许许多多心智的操练准确地说并不被称为“博雅的”;而在另一方面,有一些身体的操练确实配得上这一名称。例如,古典时代的健身学校就是如此,奥林匹克运动会也是如此。在那里,身体的力量和灵巧像心智的一样得到奖励。在色诺芬<sup>①</sup>的书中我们读到,年轻的波斯贵族既被教授如何骑马,又被教导要说真话,两者都属于一位绅士应该达到的成就。而且尽管战争是一种残酷的职业,也被视作是博雅的职业,除非它变成了一种英雄行为,而那会是另一个话题了。

现在,把这些例子合起来作比较,我们就不难确定这样一个原则来决定这里所考虑的博雅一词的应用中十分明显的纷繁多样了。很多有男子气的竞技,或一些技巧竞赛甚或军事本领,尽管看来属于身体方面,但却可以算作博雅;另一方面,纯属职业方面的东西,尽管是高度心智性的,尽管同贸易和体力劳动相比是博雅的,但却不能称为博雅,而纯商业性职业则根本不属于博雅。为什么会有这样的区分呢?因为只有一种知识才是博雅的,这种知识因其自身的理由而成立,它不依赖于任何结果,它不需要任何东西补充,更不需要靠任何目标来提供支持,它也不会为了出现在我们的思考中而完全为任

<sup>①</sup> Xenophon (公元前4世纪),古希腊历史学家与将军。

何技艺服务。绝大多数普通的知识追求都具有这样一种特点,假如它们是自足的和完全的,当它们服务于超出它们自身的某些事物时,它们就丧失了自己的精华。就价值和意义而言,用板球游戏或狩猎狐狸去与一篇论减少裂纹的论文相比较,那是极其荒唐的。然而,在这两者之中,属于身体操练的游戏,倒是具有我们所谓“博雅”的性质,而属于心智操练的那一项却并不具有这种性质。而且如果仅仅从职业来看,那些很有学问的职业也完全如此。尽管这些职业当中,一个可能是广有裨益的,另一个可能是政治上十分重要的,第三个可能在人类的事业中是最为神圣的。然而,它们的目标的重要性本身,例如身体的健康或社会的健康,或灵魂的健康之类,却只是使它们更无权,而不是更有权要求得到博雅这一称呼。而且,如果它们被削减得只剩下对那一目标的纯粹追求的话,那就更配不上这个名称了。例如,假如神学不是作为一种思考来研究,而是被局限于为了教堂里讲道的目的,或为了在教义问答课上讲授的目的,那么,它也就丧失了——不是丧失了它的有用性,不是丧失了它的神圣性,不是丧失了它的美与长处(由于这种仁爱的自我降格,它反而更有权具有这些性质)——确实丧失了我一直为之作出解释的那种特有的属性。正如一张脸由于眼泪和禁食的缘故而丧失了其美丽,或一个工人的手由于劳作而丧失了其细腻——因为这样来运作的的神学就不再是单纯的知识,而是一种技艺或利用神学的事务了。于是,即使是超自然的东西看来也不需要成为博雅的,即使是一个英雄,看来也不需要成为一个绅士,理由很简单:一个观念并不是另一个观念。类似地,培根主义的哲学通过在为人类服务时运用其自然科学,就把那些学科从博雅追求的层次转移到了独特的(我不会说是较低的)有用性的层次。而且,换一个说法(这样说还是十分清楚的),只要动机在于个人的利益,它就会对任何给定的这类追求之性质带来更加明显的这类效果。例如,在古希腊曾经是一种博雅操练的赛跑,随着时间的推移,当它像别的一些运动一样被弄成了赌博的手段时,它就丧失了它在博雅等级中的地位。

在此所说的这一切可以用那位伟大哲学家的几句很有特色的话来总结。他说:“在人拥有的东西当中,那些会结果的就是有用的;而那些倾向于受人喜悦的就是博雅的。说可以结果,我指的是会带来收益;说使人喜悦,则是在有用的结果之外不会产生任何东西。”<sup>[27]</sup>

## 5

请不要以为,我像这样求助于古人,好像在把世界抛回到两千年前去,好像在用异教的推理来束缚哲学。只要这个世界继续下去,亚里士多德在这些问题上的理论就会继续下去,因为他是自然的贤者,是真理的贤者。只要我们还是人,我们在很大程度上就不能不是亚里士多德主义者,因为这位伟大的导师的确分析了人类的思想、情感、观点与见解。在我们出生以前,他就告诉了我们关于我们自己的语词和我们自己的观念的意义。在很多的問題上,要正确地思考,就是要像亚里士多德那样思考,尽管我们可能不知道,我们不论愿意与否都是他的学生。现在,就摆在我们面前的这个特殊例子而言,用于“知识”和“教育”的“博雅”这个词,表达了一种特定的观念,只要人性保持不变,这个观念从来就存在而且将来也还会存在,就像“美”的观念,或“高尚”的观念,或“可笑”的观念,或“肮脏”的观念是一种特定的观念一样。这个观念现在存在于这个世界上,那时也存在于这个世界上;而且,正如在信仰的教义的情况中那样,它是靠一种连续不断的历史的传统来加以解说的,从它进入这个世界的时候起,它就从来没有离开过这个世界。确实,关于哪些研究和哪些艺术可以归入这个观念之下,不时有种种意见上的分歧,但是这类分歧只不过是一种补充的证据,证明了它的实在性。这个观念必然有一种内在的实质,这种实质在种种冲突和变化当中一直维持着自己的地位,一直有助于提供衡量事物的标准,一直在人们的心智中彼此传承而保持不变,即使在人们的思想和观念会受到诸多的浸染和诸多的影响时也是如此,这种实质不是建立在我们的天性基础上的。假如它只是一种纯粹的概括或一般化,它就会随着它所概括的各个学科的变化而变化。但是,尽管那些学科随着时代在变化,它自身却保持不变。健身学校对莱克格斯<sup>①</sup>而言也许是一种博雅的操练,但对塞涅卡而言却并不博雅;马车竞赛和有奖格斗在艾里斯会被认可,而在英格兰却会遭到谴责;音乐在一些现代人的眼中也许是可鄙的,但是在亚

<sup>①</sup> Lycurgus, 古代斯巴达的传奇性的改革者和立法者。



里士多德和柏拉图那里却处于最高的地位——与此相同,在美的观念或善的观念或美德的观念之具体运用中,也有趣味上的分歧和判断上的分歧——然而这种种的差异只是意味着这样一个原型观念,而不是否定了这个观念,这种观念不过是一种先在的假设和前提,靠着它,相互对抗的意见才能够交锋,而没有它,就没有什么东西可以争论了。

所以,我认为,当我说到一种作为其自身目的的知识的时候,当我称之为博雅知识或绅士的知识的时候,当我为这种知识而进行教育的时候,当我把它作为一所大学的教学范围的时候,我不应被指责为有任何矛盾之处。而且,当我认为获得这种知识,并不在于获得一种模糊和普通意义上的知识,而在于获得一种我特别称之为哲学的知识,或在一种扩展的意义上可称为科学的知识的时候,我就更不应该受到这一类的指责了。因为,不论知识有什么权利要求被视为是好的,它在一种更高的程度上有权利要求,当它不被模糊地和通俗地看待而被准确地和超脱地看待时,它应该被视为哲学。所以我要说,脱离了每一种外部的和将来的目的的知识,当它是哲学的知识并就它是哲学的知识而言,它就特别是博雅的,或对其自身就是充足的。下面我要来进一步表明这一点。

## 6

先生们,如果我马上要说的东西乍看之下似乎是一种空想,那么,请你们忍耐一下。我要说,哲学或科学以这样一种相互关系的知识的方式——当知识受到理性的作用,被理性所激发,或者(如果可以使用一个有力的形象的话)被理性所灌注的时候,我们就用科学或哲学这个名称称呼知识。理性是知识的内在丰富的原则,对于拥有理性的人来说,它就是知识的特殊价值,它使得他们不用向外去寻找外在于知识本身的任何目的。确实,当知识上升为一种科学形式的知识以后,它也是一种力量;不仅它是卓越的,而且不论这种卓越性如何,它都不止于此,它有一种超越自身的结果。那是毫无疑问的,但那是一种进一步的考虑,我现在并不关注于此。我要说的仅仅是,在它是一种力量之先,它就是一种善;它不仅仅是一种工具,而且是一种目的。我很清

楚,它可能会把自身消解为一种记忆,会终结于一种机械过程和一种有形的果实;但是它也完全可能回复到那激活了它的理性,而消解为哲学。在前一种情况下它就被称为实用的知识,而在后一种情况下则被称为博雅的知识。同一个人可能会同时以这两种方式来培养它,但这又是一个对我的主题来说比较生疏的问题。我在这里只是说,有两种使用知识的方式,而且事实上,那些有一种方式来使用它的人就不大可能用另一种方式来使用它,或者只是在非常有限的程度上用另一种方法使用它。所以你们看,这里有两种教育方法,其中一种的目标是要变成哲学性的,而另一种的目标是要变成机械性的;一种是向着普遍的观念上升,而另一种则耗费在特殊的或外在的东西上。请不要认为,对于具体的和实用的东西,对属于有用的或机械的记忆的那样一种关注,我是在否认其必要性或贬低其好处。没有这些东西生活就无法进行,我们的日常福利都得依靠这些东西,很多的人以操办这些事情为职责,而我们应该为他们的履行职责而深深地感谢他们。我只不过是说,知识在其越来越倾向于具体的程度上也就不再是知识了。知识是否可以在任何恰当的意义被视为兽类的属性,这是一个问题;<sup>①</sup>如果不自诩在用词上有一种形而上的精确性的话(对这样一个场合来说那会是不恰当的),我就要说在我看来,把兽类似乎也拥有的那种对于事物的被动的感知或认知叫做知识,那是很不恰当的。当我说到知识的时候,我指的是某种理智的东西,它把握了它通过感官而知觉到的东西,它对事物采取了一种观点,它看见的远比感官所传达的更多,它在看见的时候就对看见的东西进行推理,它对看见的东西赋予了一种观念。它表达自身不是仅仅靠说出来而是靠一种推理,它从一开始就具有科学的性质,而它的尊严也正在于此。知识当中的真正尊严的原则,它的价值以及它的可取的性质,就在于其中包含的这种科学过程或哲学过程的开端,而与它的结果毫无关系。正是这样,它成了它自身的目的;正是为此,它才可以被称为博雅。不想知道事物之间的相互关系,那是奴隶或小孩的状态;想要弄清宇宙的全貌,那是哲学的自豪或至少是抱负。

不仅如此,这样一种知识绝不是纯粹外在的或偶然的好处,它今天是我们的而明天是另一个人的,它可以从一本书里得来而又很容易忘掉,我们可

<sup>①</sup> 知识一词的原文“knowledge”本意为认识,故有此说。——译注

以随自己高兴而掌握它或传递它,我们可以为某一个场合而借用并在我们手中运用它,并把它带到市场上去;它是一种后天获得的敏悟,它是一种习惯,一种个人的财富,一种内在的禀赋。而且,正是因为这个原因,当我们谈到大学是一个教育的场所而不是一个传授的场所的时候,尽管传授这个词在涉及知识时乍看之下似乎更为合适,但是说教育场所却更为常见也更为正确。例如在体力操纵方面,在美术或实用技术方面,在贸易方面和在各种业务方面,我们就是被传授,因为这都是一些对心智本身几乎没有或者完全没有影响的方法,它们属于致力于记忆或传统或实用的一些规则,而只与外在于它们的一种目的有关。但是,教育却是一个高级的词,它意味着对我们的心智性质的一种作用,意味着一种人格的形成,它是某种个人的和永久的东西,人们谈到它的时候通常会联系到宗教和美德。因此,当我们把知识的传递作为教育来谈论时,我们确实是在说,知识是一种心智的状态。而且,既然心智的培养确实值得因它自身的缘故而追求,我们就只能再次得出结论:有这样一种知识,尽管不产生任何东西却十分值得向往,因为它自身就是一种财富,就是对多年辛苦的一种充分的报偿,这个结论正是“博雅”一词和“哲学”一词已经指明了的。

## 7

所以,这就是对于这一讲开始时的问题我所准备的回答。在继续谈论教会采纳哲学的目的及其运用哲学的好处之前,我准备坚持这一观点,即哲学就是它自身的目的,而且我认为,我已经开始了对它的证明。我还准备坚持认为,有一种知识值得拥有,乃是因为其所是而不是仅仅是因为其所为。今天所剩的时间我将用来消除某些人头脑中围绕着这个问题的模糊和混淆。

所以,人们可能会反驳说,当我们宣称我们追求知识是为某种并不超出知识自身的目的时,不论那种目的是什么,我们所说的都是没有意义的;不论人们会说些什么,不论这个观念会如何顽强地在一代又一代人之中得到支持,说我们只是为知识自身而不为任何别的东西追求知识,这样说依然是毫无意义的。因为知识必然会引向某种超越它自身的东西,而那正是它的目



的,那就是它之所以可取的原因。不仅如此,这种目的还是双重的,或者是此世的目的,或者是来世的目的。所有的知识,其培养要么是为着世俗的目的,要么是为着永恒的目的。如果它是指向世俗的目的,它就被称为有用的知识;如果是指向永恒的目的,它就被称为宗教的或基督教的知识。结果正如我所同意的,如果博雅知识不利于身体或者财产,那它就应该有利于灵魂。如果事实的确如此,即,它在一方面不是物质的或世俗的善,在另一方面也不是道德的或精神的善,那么它就根本不是什么善,而且不值得付出要获得它所必须的那些烦累。

然后,我也可能会被提醒说,在每一个时代,这类博雅知识和哲学知识的教授们自己已经认识到了对事情的这种解释,而且已经致力于这种解释必然导致的问题。因为他们一直在努力让人们具有美德。或者,如果不是这样,他们至少已经假定心智的提高就是美德,他们自己就是人类之中有美德的一部分。一方面,他们宣称这是他们的职业;另一方面,他们在他们的职业上彻底地失败了,以至于到头来,这使得他们成了人们的话柄,在重如泰山的人群和轻如鸿毛的人群中,都成了一个笑柄。所以,他们没有给别人带来什么烦累,却提供了揭穿自己的理由和手段。一句话,自从雅典被视为世界的大学那个时代以来,哲学家们除了承诺而不实行,向往而不到达之外,还教给了人们什么东西呢?哲学门徒的深刻而高尚的思想,除了导致雄辩的辞藻之外,还导致了什么东西呢?而且,当哲学在其匡正人类弊病方面自视很高时,除了吸引我们因它的教训而入睡,以至于什么也感觉不到之外,它的教导在思考什么呢?它就像某些优美的曲调或者像那些强烈而诱人的香水,起初把它们们的甜蜜洒遍它们碰到的每一样东西,但就像它们曾经使人愉悦一样只能使人生厌。在西塞罗遭到那些反复无常的下层民众厌弃之时,哲学支持过他吗?在塞涅卡反对一位帝国的暴君之时,哲学鼓励过他吗?在布鲁图斯<sup>①</sup> 悲伤地忏悔和最需要帮助的时候,哲学放弃了他,在加图的赞美诗奇怪地自鼓自擂时,哲学使得他虚妄地否定上天。像波勒莫<sup>②</sup> 那样的哲学家,因为哲学而背离了放荡

① Brutus, Marcus Junius (公元前1世纪), 刺杀尤利乌斯·凯撒的主谋, 以及随后罗马内战的主要参与者。

② Polemo of Athens (卒于公元前273年), 希腊哲学家, 后放弃轻浮的生活方式而转向严肃的生活方式。

的生活,或者像阿那克萨戈拉<sup>①</sup>那样的哲学家,认为拿世界的财富同哲学交换也不值,这样的哲学家能够有几个?那位叫拉塞拉斯的哲学家教导了一种超人的理论,但后来却未做任何努力去考验人类的感情就死去了。

我们被告知说:“他极其有力地论说了对种种激情的控制。他的外表令人肃然起敬,他的行为高贵而慷慨,他的发音十分清晰,他的措辞十分优雅。他以一种巨大的感情力量和许多丰富的例证向人们表明当低级的官能超过了高级的官能时,人性会变得多么低下而卑鄙。他不时地向人们提出种种告诫,要他们谨防被激情所征服,他向人们展示出那样一种人的幸福,那种人已经获得了意义重大的胜利,有了这种胜利,人就不再是恐惧的奴隶,也不再是希望的傻子……他向人们列举了许许多多英雄的例证,这些英雄不为任何痛苦或喜悦所动摇,并能对芸芸大众称为好或坏的那些事物或事件漠然视之。”

几天之后,拉塞拉斯在一个昏暗的房间里发现了这位哲学家,他双眼充满泪水。“阁下,”他说,“在你到来的时候,所有人间的友谊都已经无用了;我所遭受的痛苦无法补救,我所遭受的损失也无法补偿。我的女儿,我那惟一的女儿,她的温柔是我在这个时代所能盼望的惟一的安慰,她昨天晚上因为热病而死了。”国王回答说:“先生,一个智者最平常的东西就是美德;我们都知道,死亡总是近在咫尺,因此我们应该总是在等待着它。”“青年人啊,”哲学家回答道,“你说起话来就像一个从未体验到分离痛苦的人。”拉塞拉斯说:“那么,难道你忘记了你曾经那么有力地倡导过的告诫吗……想一想,那些外在的事物自然都是千变万化的,然而真理和理性却永远不变。”那位伤心的人回答说:“真理和理性能给我什么安慰呢?现在,它们除了告诉我我的女儿再也不能复活之外,还有什么作用呢?”

## 8

你们可能会说,那么,不要作任何宣言要好得多,与其用我们所不是者来欺骗别人,与其用我们所是者去使他人蒙羞,还不如什么也不要说。无论如

<sup>①</sup> Anaxagoras of Ionia(公元前5世纪),希腊自然哲学家。

何,这个世界上的人,那些感官享乐者并不是美丽言辞的受害人,他们追求现实并得到了它。先生们,你们会说,实用性的哲学至少已经完成了它的使命;我同意这一点——实用性的哲学目标定得很低,但它已经实现了它的目标。如果说那位在生活行为中已成了生活的先知的心智甚高的人物,似乎没有忠于他自己的公开宣言,那么,他的哲学也并没有要求他要忠于他的朋友或者要维持朋友的信任。道德上的美德并不是他承担教导别人的工作时所必须采取的方法,而且,尽管他可能像诗人所说的那样是人类中的最“卑贱者”,那也只是在可以称之为私人方面的事情上是如此,而且没有损害归纳理论。只要他选择这样,他就有权是这样,因为洞穴偶像或剧场偶像<sup>①</sup>会说的是一些相反的东西。他的使命是要增加自然的享受和社会的舒适;<sup>[28]</sup>他已经极其出色地、令人惊叹地实现了他的思想和他的计划。几乎是日复一日地,在他所种下的神奇的知识之树上,我们都能看见新鲜的幼芽、花蕾和盛开的、必将成为果实的鲜花,而对于这些东西,我们当中除了最穷困的人之外,如果不是为现存的生命的话,也许谁也不会仅仅为每日的食粮、自己的健康和一般的福利而表示感谢。对于我们所有的人来说,他是上天派来照顾我们此世利益的如此伟大的一位管家,以至于不论我对他的为人会想到些什么,仅仅出于纯粹的感激之心,我也绝不会去对他说任何苛刻的话。而且,尽管他的哲学,正如我们今天所看到的,有种种轻视或贬低神学的倾向,然而在他自己的著作中,他似乎带着对那些倾向的一种先知式的怀疑走出了他自己的常轨,而坚持认为神学正是那仁慈的天父的工具,上帝在以可见的形式来到地上的时候,首先和最明显地承担起的职责就是减轻人类在身体上的痛苦。<sup>②[29]</sup>确实,正如传说中的那位老医生,“他干起活来十分勤奋,脸上神采飞扬,嘴里哼着虔诚的歌曲”;然后他又“唱着歌跑了出去,如此快活地走进了草场,以至于那些远远地看见他的人们会以为那是一个小伙子在为他心爱的人采集野花,而不是一个老医生在早晨的露水里采集治病的草药”。<sup>[30]</sup>

① 这是英国哲学家培根在《新工具》第一卷中论述的四种所谓“心智偶像”当中的两种。所谓“洞穴偶像”,是指由于个人的生理和心理特点、教育和环境局限(培根将其比喻为狭窄的洞穴)等等造成的成见和偏见;所谓“剧场偶像”,是指由于各种哲学体系和论证方式(培根将其比喻为剧场的舞台)所造成的认识错误。——译注

② 指耶稣在世上行善治病等事。——译注



唉,在生命的行动中或在灵魂的深处,人们是如此善良、如此高贵、如此明朗清澈,并不是他们在兴奋时所表现出来的那样,或者像天才在昏睡或迷醉时所表现出来的那样!唉,培根以他自己特有的方式到头来仍然应该是一个那一类的异教哲学家,他们在逆境中有理由为自己的前后不一致而辩护。他们使我们感到惊奇的,是他们所曾说过的东西,而不是他们没有做过的事情!唉,他也像苏格拉底或塞涅卡那样,应当被剥掉那件美丽的圣日外衣,应该在他最为庄严的言辞之后成为某种笑柄。而且,为着他所有的种种巨大的才能,又由于自己在道德方面的渺小而代表着他那个学派在心智上的狭隘!然而,即使承认所有这一切,我们还是应该说,他的哲学毕竟不是英雄主义——我并不否认他所设想的东西大部分都已经实现了。他的哲学就是一种方法,凭借这种方法,可以最大限度地、最为有效地消除肉体上的不适和此世的匮乏。而且,在显示出任何被耗竭的迹象之前,从地球上所有部分得来的自然的礼物,以其十分人工化的形式和奢侈的丰富性和多样性,不可否认,已经借助这种方法被送到了我们的家门口,而且我们都因此而感到高兴。

## 9

我承认,实用知识完成了它的作用而博雅知识确实没有完成它的作用——就是说,正如反对者们所假定的,假设它的直接目的就像宗教知识那样,是要使人们变得更好的话。但是,我对这一点暂时不会同意,而且除非我同意这一点,那些反对者们迄今为止尚未对这个目的表示过任何看法。我承认,甚至可以说我坚持认为,他们确实一直都在推进那个目标,因为我认为知识在其自身当中就有自己的目的。因为我还坚持认为这种知识的所有朋友和所有敌人都会说,为知识加上美德或宗教的负担,同为它加上机械技术的负担一样都是一个真正的错误。它的直接的任务,不是要锻炼灵魂以反对诱惑,或者是在痛苦中给灵魂以安慰,正如不是要使织布机开始转动,或者要指引火车的方向一样。假如知识同样既是物质进步又是道德进步的手段或条件,那么,从运用其自身来看,它确实很少有助于改进我们的心灵,正如很少

有助于改进我们的世俗环境一样。而且,如果知识的赞颂者们为它要求这样一种权力,他们也就犯了侵入一个不属于他们的领域的错误,正如一个政治经济学家竟然坚持认为他那门学科交给了他决疑术或外交事务一样。知识是一回事,而美德是另一回事;好的意识并不是良知,优雅也并不是谦卑,更不是思想信仰的博大和公正。无论哲学如何明智,如何深刻,都不会提供任何对激情的控制,不会提供任何有重大影响的动机,不会提供赋予生命力的原则。博雅教育并不能造就基督徒,不能造就天主教徒,而只是造就绅士。做一个绅士是很好的,拥有受过教养的心智,精致的品位,正直、公平和冷静的头脑,以及生活行动中的高贵而又有理性的姿态等等,也是很好的——所有这些,都是一种博大知识的固有的性质。它们正是一所大学的目标。我一直在倡导,并且还将解释和坚持这些东西。但是,我得再说一遍,它们绝不是圣洁的保证,甚至也不是良心的保证。它们可以附丽于一个此世的人,可以附丽于荒淫无耻者,可以附丽于冷酷无情者——唉!当这种人用这些东西装扮起来的时候,它们甚至是令人愉快和使人迷惑的。仅仅运用这些东西自身,它们只不过会看起来像它们所不是的东西;从一定距离之外来看它们似乎是美德,但如果近距离地、长时间地观察,就可以看出它们的本来面目;正因为如此,人们普遍指责它们是假装和虚伪的。不,我要再说一遍,这并不由于它们自身的过错,而是因为它们的实行者和钦慕者要获得这些东西只是为了装扮自己,而且只热心于为这些东西获取一种它们所不配的赞扬。你去用剃须刀挖掘一下花岗岩石矿吧,你去用丝线系住海船吧,然后你也许就可以指望用人类知识和人类理性这一类精巧的工具,去同人类的激情和狂妄的巨人进行抗争。

当然,要为博雅知识的价值和尊严辩护,我们并不一定要采用这一类的理论。当然,博雅知识的主张所依靠的真正基础,并不是如此奇妙或难解,如此地奇怪或不可能。当然,这样说(这正是我在这里所说的)是非常容易理解的,即,博雅教育从其本身来看,只不过是心智的培养,它的目标不多不少,正是追求心智上的卓越。每一件事物都有它自身的完美,不论它在事物的等级之中是高还是低,而一件事物的完美又不是另一件事物的完美。有生命的事物,无生命的事物,可见的事物,不可见的事物,在它们自身的种类之中都是好的,而且都有其自身的最佳状态,那正是一种追求的目标。你为什么

对你的花园或者你的园地感到如此烦恼呢？你要看的，只是你的小径、草坪和灌木，只是你的树木和马道。不要做成你似乎要把一部分弄成一个果园，或把另一部分弄成一块玉米地或畜牧场的样子，因为恰到好处，就在那些树木、水塘、平地和坡道之中，就有一种特别的美，它用一种艺术把所有的东西组合为一种形式，连接为一个整体。你们的城市是美的，你们的宫殿是美的，你们的公共建筑是美的，你们自己土地上的住宅是美的，你们的教堂也是美的；它们的美并不指向美以外的任何东西。有一种物质的美，也有一种道德的美；有一种人格的美，有一种我们作为道德存在物所拥有的作为自然美德的美。与此类似，也有一种心智的美，有一种心智的完美。在这些各种各样的主题材料之中，有一种理想的完美，我们可以看见许多单个的例证向着这种理想的完美上升，这种理想的完美也构成了所有的个体的标准。希腊的神和半神们，正如雕刻艺术家所塑造的那样，以其形象的对称、高高的额头和标准的特征，而成为有形的美之典范。历史书告诉我们的那些英雄，亚历山大，或凯撒<sup>①</sup>，或西庇阿<sup>②</sup>，或萨拉丁<sup>③</sup>，都是宽宏大量或自我克制的代表人物，这些东西乃是人性的伟大之处。基督教也有它自己的英雄，在超自然等级之上的英雄，而我们称之为圣徒。艺术家放在自己面前的是形象和形式的美，诗人放在自己面前的是心智的美，传道者放在自己面前的是恩典的美——我得再说一遍，心智也有它自己的美，而且它也拥有以它为目标的人物。打开心智，矫正心智，提炼心智，使它能够认识，能够消化，能够掌握，能够控制，能够利用它的知识，给它以力量去控制它自己的功能、应用、弹性、方法、批判性的精确、明智、资源、方向以及雄辩的表达方式，这样一个目标是可以理解的（因为在这里我们所要探究的，不是博雅教育的目标有什么价值，不是它对教会有什么用处，而是它自身究竟是些什么），我要说，这样一个目标是同美德的培养一样可以理解的，尽管它绝对不同于美德的培养。

① Caesar, Julius (公元前 100 ~ 公元前 44), 罗马将军与政治家, 他的活动导致了罗马共和国的终结, 为罗马帝国开创了道路。

② Scipio Africanus, Publius Cornelius (公元前 237 ~ 公元前 183), 罗马将军, 曾于公元前 202 年在札马战役中击败汉尼拔。

③ Saladin (1138 ~ 1193), 曾领导抵抗十字军的伊斯兰军队统帅。



## 10

这确实只不过是一个此世的目标,只不过是一种无常的财富。但是,我们经常利用并且追求的其他许多东西本身也不过如此。道德学家会告诉我们说,人就其所有的机能而言,不过是一种开了又谢的花朵,除非有一种更高的原则向他吹入气息,并把他造成不朽的东西。肉体 and 心智确实正在由于神圣恩惠<sup>①</sup>的赐礼而被带入某种永恒的存在状态。但是,在这样一个败坏的世界里,肉体 and 心智在起初却也是败坏的。如果心智的种种力量会腐朽,那么,肉体的种种力量甚至在此之前便已经腐朽,而且,正如一所医院或者一座济贫院,虽然其目标绝不是永恒的,但是却可以圣洁化而为宗教服务。同样地,一所大学也肯定可以如此,即使它只不过是我迄今所描述过的那样一所大学。我们要到达天堂,也可以靠利用这个世界,尽管这个世界必然会逝去;我们要完善自己的天性,不是靠取消它,而是靠给它增添某种超过天性的东西,并把它引向高于它自身的目标。

---

① 指上帝。——译注

## 第六讲

# 从与学习的关系看待知识

### 1

英语似乎不像希腊语那样,拥有一些确定的词汇来一般地或者干脆利落地表达心智的圆熟或完美,就像“健康”一词被用来指动物性的身体结构,以及“美德”一词被用来指人的道德性质那样。我实在找不到这样一个词。“才能”、“能力”、“天赋”都专门属于主题材料的原质,而不属于作为操纵和训练结果的那种卓越。确实,当我们转而讨论各种具体的心智完美的时候,我们就会有很多词汇用于这个目的,例如“判断”、“品位”、“技巧”等等;然而在大多数情况下,即使是这些词汇也只属于与练习或技术有关的能力或习惯,而不属于从其自身来考虑的心智的完美状态。在此,“智慧”肯定是一个比其他任何词汇都更加有包容性的词汇,但是它有一种同行为和人生的直接关系。的确,“知识”和“科学”是表达了纯粹心智的观念,但是它们依然不是心智的一种状态或质量。因为,知识在其普通的意义上说只是其环境之一,指的是一种拥有或者一种习惯,而科学一直适合于心智的主题,但在英语当中它并不像它应该是的那样属于心智本身。因此之故,在像这里这样的一个论证场合就需要许许多多的词汇,以便于:第一,去表达和传达其本身并不困难的一个观念——即作为一种目的的心智之教化;第二,去推荐一种其本身绝非不可理解的目的;第三,去描述并使心智认识到这样一种特定的完美,而该目的就存在于这种完美之中。每一个人在实践中都知道是什么东西构成了健康或者美德,每一个人都承认健康和美德是价值追求的目的。而就心智的卓越来说,情况却并非如此,如果有人觉得我在一篇开场白里就费了这么多的唇舌,那么这正是其原因所在。

由于缺乏大家公认的一个词汇,我就把这种心智的完美或美德称之为哲学、哲学知识、心智的扩展或启悟。今天的作家们用这些词汇来称呼它并不罕见。但是,不管我们赋予它什么样的名称,我相信,作为一种历史事实,这正是大学的事情,它把这种心智培养作为自己直接的业务范围,或者用自身来进行这种心智的教育——正如一所医院的工作就在于治疗病人或伤者,一所骑术或剑术学校或体操学校的工作就在于操练人的肢体,一所养老院的工作就在于帮助或安慰年老者,一所孤儿院的工作就在于保护孤儿,一所感化院的工作就在于帮助犯了过失的人。我要说,从纯粹的意义上说,在被视为教会的手段之前,一所大学就应该以此为目标,以此为使命:它既考虑道德的灌输,也考虑机械的制造;它宣称要从事的心智操练,既不在技术方面,也不在义务方面;它的功能就是心智培养;在这里它可能会离开自己的学者,当它在这方面做了很多,它也就完成了自己的工作。它教育人的心智在一切事务上很好地运用理性,去接近真理,并掌握真理。

## 2

这一点,我在上一次演讲中说过,就是大学的目的,就是从大学自身来看,离开天主教教会的角度,或离开国家的角度,或离开任何其他的可能会使用它的力量的角度来看待的大学的目的是。而且,我曾以各种不同的方式解释过这一点。我说过,心智必然具有它自身的一种卓越,因为没有任何东西不具有其自身独特的善。假如心智不具有其自身之中的目的,“教育”一词也就不会被用于心智的培养,像它已经被用来表示这个意思那样;假如它没有这样一种目的,那么,像人们通常做的那样,把某种心智操练称为与“实用的”相对照的“博雅的”操练,也就没有任何意义。哲学气质这个概念本身就已经暗示着这一点,因为它使我们回到其自身就作为目的的那种研究和体系,那是不同于任何一种功效和成果的。一种哲学性的知识计划或学科体系,出于其自身的本质就不可能引出任何一种确定的技术或固定的追求来作为自身的目标。而且,另一方面,研究和系统思考所导向的对于真理的发现和沉思,已经是足够充分的目标,尽管在它们自身之外并不添加任何东西,它们从来就



被人类视为足够充分的。

所以,在此我又来谈这个题目。而且,在确定了心智培养在其自身之中就是独特而又充分的目标之后,在确定了(在我们的词汇的范围内来说)这乃是一种扩展或启悟之后,我要着手来探究,是什么东西构成了这种心智的广度,或力量,或光明,或哲学。一所医院医治一只折断的胳膊或治疗一个人的热病,那么,一个声称从事于健康,不是身体的健康,不是灵魂的健康,而是心智的健康的机构,其作用是些什么呢?这种善是些什么,在过去正如在现在一样被认为是值得天主教会注意和运用的这种好处是什么呢?

在以后的演讲中,我将不得不去研究心智的那样一些性质和特征,心智的培养会引出那些东西,或者不如说就在于那些东西之中。而且,为了有助于我现在承担的任务,我还会回到我已经稍稍接触过的一些问题上去。这些问题有三个,即心智的培养与三种东西的关系。这三种东西是:第一,纯粹的知识;第二,职业的知识;第三,宗教的知识。换言之,大学教育的职责范围,是某种获取和达到呢,还是某些技术和职业中的专业性呢,还是道德和宗教上的完美呢?还是这三种东西之外的什么东西呢?对于这些问题,我将怀着我所提到过的目标来逐一回答。而且,在这项令人忧虑的工作中,我希望得到大家的原谅,因为我不得不在这些演讲或别的地方重复我已经写在纸上的东西。现在,我要来谈第一个问题,即关于纯粹的知识,或学习及其与心智的启悟或哲学的关系。

### 3

我设想,考虑到大学是一个教育场所,一般的公众对大学的第一个看法会是:它不多也不少就是一个在大量的科目方面获取大量的知识的地方。记忆是所有心智能力当中第一个得到发展的能力。一个孩子进学校开始学习的时候,他的任务就是把各种各样的东西储存在他的记忆中。在许多年之中,他的心智几乎不过就是一种吸收事实的工具,或者一个储藏事实的仓库;他一见到各种事实就要赶紧迎接它们;他依靠外在于他的东西而活着;他只让他的眼睛注视他的周围;他对于各种印象有一种活跃的感受性;他吸收每一种信息;在“自己”这个词的真正意义上说,他很少把什么东西变成他自己

的,他像是依靠他周围的邻居们而生活。他有各种各样的见解,宗教的,政治的,文学的,而且就一个男孩而言,他的看法是十分积极的,对之也很有把握;但是情况也许是,他从他的同学们,或老师们或父母那里得到了这些见解。在处于其他的关系之中时他是这样,在处于学校的活动之中时他也是这样;他的心智是观察式的、很敏锐的、有准备的、记性很好的;在获取知识方面,他几乎是完全被动的。我这样说,绝非轻视关于聪明男孩的观念。地理学、编年史、历史学、语言和自然史等等,他储藏这些学科的资料,就像在为将来储存财富一样。对他来说,那真是丰富的7年:他像埃及人一样大把大把地拿从不点数。而且,虽然随着时间流逝也有了数学方面推理能力的训练,以及诗歌和演说方面趣味的培养。但是,至少在中小学里,直到最后几年,他仍然只是获取,几乎再无其他。当他毕业后上大学时,他基本上是种种外来的影响和外在的环境的产物,情况也可能是,他是由种种相同或相异的偶然因素所造成的。不仅如此,那些使一个男孩受到赞扬的道德习惯,也鼓励并帮助造成了这样一个结果:努力、勤奋、守时、快捷、不懈地应用。因为这些东西就是收获的直接条件,而且自然会导致收获。而获取或收获,在一时之间是特别有成效的。它们是一种可以显示的东西,既可以对老师显示,也可以对学生显示。而听众即使对考试的科目完全无知,也可以明白问题什么时候得到了回答,什么时候没有得到回答。在这里我们可以看到,为什么在人们心目中心智的培养被等同于知识的获取。

当这种观念从关于中小学的思考进入到关于大学的思考时,它也就变成了公众的想法:在这方面迄今还有一个最好的理由,那就是,没有获取也就没有真正的培养,而哲学必须以知识<sup>①</sup>为前提。要确保我们能够在任何严肃的问题上提出我们的见解,就必须大量地阅读,或者就要求有范围宽广的信息。假如没有这样的学习,那么即使是最富原创性的心智确实只能够用于向人炫耀,逗人发笑,争执诡辩,使人困惑,而不能得到任何有用的结果或者有价值的结论。确实也有那么一些人,他们对这个问题表达了一种不同的观点,甚至对这个问题采取了某种行动。你们不时地总可以发现某个心智活跃或思想丰富的人,他除了自己不依靠别的资源,还蔑视以往的作者,无所畏惧地向

① 在此“知识”也可以译为“认识”。——译注

世界提供了自己关于宗教的或历史的或任何其他流行主题的观点。他可能畅销一时,他可能获得一时之名。但是一切到此为止。时间一长他的读者肯定会发现他的学说不过是纯粹的理论,并不表现任何事实,这些学说是糠麸而非面包,而后,他的名声也就来得快去得快了。

所以,知识是心智扩展不可或缺的条件,是达到心智扩展的手段。这一点不但不能否认而且还应该坚持。我也把它作为第一条原则来开始我的演讲。然而,它的真理把人们带得太远了,它使人们断言这个观念就是事情的全部。人们认为,一种狭隘的心智就是缺乏知识的心智,而一个扩展了的心智,就是拥有大量知识的心智。似乎使得事情无可争辩的是这样一个事实,即,大学就在从事着数目如此巨大的各种学科,以作为自己的职责。关于各种各样的科目都正在开课,正在考试,正在颁奖。有道德学教授、形上学教授、物理学教授,还有语言学教授、历史学教授、数学教授、实验科学教授。已经出版了关于各种问题的清单,其深度和广度,其种类之多和困难之大,都令人叹为观止。人们写了各种各样的论文和专著,其阅读范围之广泛或信息之纷繁多样,仅仅从封面上就能看到。那么,对于一个大量阅读并有如此之多科学收获的人来说,心智的培养还会缺少什么呢?除了获取之外,心智还能有什么结果呢?除了对大量知识财富的这种意识和享受,还能在什么地方找到哲学的安息之处呢?

然而,我认为,这个观念是一个错误。现在我的任务就是要来说明这一点,要说明博雅教育的目的绝不仅仅是知识,不是从其内容来考虑的知识。为了最好地说明这个问题,我在此要提出一些例证,这些例证被公认为可以说明心智的启悟或扩展过程;我还要提出另外一些相反的例证,这样,先生们,你们就可以通过比较来做出自己的判断,即,知识或者获取究竟是不是心智扩展的真正原则,或者,知识原则只不过是某种另外的东西。

#### 4

例如,<sup>[31]</sup>有一个人,他迄今为止的体验一般局限于这些岛国(爱尔兰或是英国)上那安宁而又温和的景观,假设他第一次走出去,进入了大自然的面貌



更为宽阔也更为凶险的那些地区,不论是在国内还是国外,比如进入到山区里面;或者假设是这样一个人,他从来都居住在一个安静的小村子里,第一次走进了一个大都市——那么,我设想,他所得到的感受也许会是他以前从未有过的。他所得到的感受不会是在以往的感受上有所增添,而是一种性质全然不同的东西。他也许会被带得更远,而且在某些时候会发现自己丧失了某些关系和意义。他已经有了某种进步,他有了一种心智扩展的意识;他所站立的地方不再是以前的地方,他有了一个新的中心,有了一个他以前完全陌生的思想范围。

再者,望远镜为我们扩展了对于天体的观察,如果可以填满或占据心智的话,那是几乎可以在其中掀起风暴并使之眼花缭乱的。它带来了各种观念的洪流,而且可以恰当地被称为心智的扩大,不论这个词指的是什么意思。

同样地,对形形色色被猎获的兽类以及种种外国的动物,对于它们的稀奇古怪,对于它们的形态、姿态、习性、品种和相互之间的依存之原创性(如果我可以使用这个词的话)的观察,使得我们进入了另一个创造的世界,似乎被置于另一个造物主之下,如果我可以这样来形容它们对于心智产生的诱惑的话。通过这种知识的增加,我们似乎得到了某种新的能力,或者对我们的能力有了某种新的操练,就像一个囚犯已经习惯于手铐脚镣,却突然发现自己的手脚是自由的那样。因此,当自然科学及其各个分支带给我们关于宇宙的极其丰富但却有序的形形色色的信息的时候,它会使学生得到提高并使学生兴奋,而且我可以说,起初还会使他们屏息凝神,尽管它最终会对学生发挥一种有镇静作用的影响。

另外,对历史的研究据说也能扩大和启发心智,这又是为什么呢?我想,这是因为历史研究给了心智以一种能力,去判断正在消失的各种事件,去判断所有的事件,而且还给了心智以一种以前所没有的超越于这些事件之上的意识。

与此类似,有些东西被称为睁眼看世界。走进积极的生活,进入社会,出去旅行,熟悉各种社会阶层,去接触不同的人群、人种和利益集团的种种思想原则和思想方式,去接触他们的各种各样的观点、目标、习惯、方式以及他们的宗教信条和崇拜形式等等——去体验人们是多么的各不相同又多么的相互类似,人们的见解会多么低下、多么肮脏、多么对立然而又多么自信。所有

这些东西都对人的心智发挥着一种可以感觉得到的影响,不论这种影响是好是坏,这都是不会有错的,而这通常就被称为心智的扩大。

还有,如果心智第一次遇到一些不信者的论辩和思考,并且感觉到那些论辩和思考向自己一向认为神圣的东西投上了一束新奇的光。而且,如果心智向它们让了步,并且赞成它们把自己迄今为止所持有的许多东西作为偏见而抛弃,而且好像大梦初醒一般意识到那时自己的想像,即现在并没有任何律法和违反律法之类的东西,罪恶只不过是幻觉,惩罚只不过是恐吓,自己可以随意去犯罪,可以随意去享受这个世界和肉欲。而且更有甚者,当心智确实已去享受这些东西,并且设想自己可以去拥有自己所意欲的东西,并认为它是正当的,“这个世界就是摆在它面前供它选择的地方”,而这套想法建立起来是作为它自己私下的信念。如果这样一种随心所欲的思想的洪流淹没了心智并充满了心智,谁还能够否认知识之树的果子,或者心智以为是知识的东西,已经把心智造成了众神之一,而靠的就是一种扩大或提高的意识——一种在现实之中的迷醉,就心智的主观状态而言,也是一种启悟呢?于是,我们就可以看到在那些断然抛弃了造物主的个人或民族当中的狂热。他们的眼睛睁开了。而且,就像悲剧中的那位判断力受损的国王,他们看见的是两个太阳和一个魔法式的宇宙。由此,他们会带着某种轻蔑和愤怒去看待自己以前的信仰和纯洁的状态,就好像他们那时候只是傻瓜和受骗者似的。

另一方面,宗教也有它自己的扩展,而且是另一种扩展,不是狂乱的扩展,而是平和的扩展。这种扩展常常最明显地表现在未受过教育的人身上,他们以往对不可见的世界想得很少,当他们转向上帝之时,那个世界却进入他们的内心,调节着他们的心灵,改变着他们的行为,而且,在他们思考死亡与审判、天堂与地狱的时候,他们在心智上似乎完全变成了与以往不同的人。以前他们只是逆来顺受、随波逐流,看不出事情之间有什么区别。然而现在,每一个事件都有了一种意义。不论什么事情发生,他们都会有自己的评价。他们开始注重时间与季节,开始把现在与过去进行比较,而这个世界也不再是沉闷的、单调的、毫无益处的和没有希望的,而是一出十分复杂而又丰富多彩的戏剧,有各个组成部分,也有一个目的,还包含有一种严肃的道德。

## 5

这些例证还可以补充许多,但是仅仅从这些例证我们就已经可以很清楚,第一,知识的交流当然是这种意义上的心智的扩展或启悟的一个条件或者手段,关于这一点,我们现在从一些方面已经知道得很多,这是无可否认的。但是,第二,同样清楚的是,这样一种交流绝不是这个过程的全部。这种扩展不仅仅在于把大量以前未知的观念被动地接收到心智之中,而且还在于心智对于向它涌来的各种各样的新观念,向着这些新观念,在这些新观念之间所同时进行的生气勃勃的活动。这是一种有建构力的活动,它会把我们所获取的材料归结为秩序和意义,它会把我们知识的客观对象从主观上构成我们自己的东西,或者,用一个常用的词来说,这是消化我们所接收的东西,把它吸收到我们以前的思想状态的材料中来。没有这种活动就谈不上有什么随之而来的扩展,在各种观念进入我们的心智的时候,如果没有在一个观念与另一个观念之间进行的比较,如果没有对它们进行的系统综合,也就没有什么扩展可言。当我们不仅仅是在学习,而且把我们所学的东西同我们已经知道的东西进行参照的时候,我们就会感觉到我们的心智在成长在扩展了。心智的启悟,也不是在我们的知识方面的那种纯粹的增加,而是心智中心的那样一种不断的运动,我们所知道的东西和我们正在学习的东西,我们所获取的东西的大量积累,都自然地倾向于这种运动。因此,一个真正伟大的心智,一个被人类公认为是伟大的心智,例如亚里士多德,或圣托马斯,或牛顿,或歌德<sup>①</sup>的心智(当我只谈心智本身的时候,我有意要从天主教范围之内和之外来举例),就是这样一种心智,它能够对老的和新的,过去的和现在的,远的和近的所有东西采取一种相互关联的看法,它能够洞见到所有这些东西之间相互的影响。离开了这种看法或洞见,也就没有什么整体,没有什么中心。这种心智所掌握的,不仅是关于事物的知识,而且是关于事物相互之间的真

<sup>①</sup> Goethe, Johann Wolfgang von (1749 ~ 1832), 18 世纪后期和 19 世纪早期最重要的德国诗人和剧作家。



正关系的知识；知识不仅被视为获取，而且被视为哲学。因此，如果没有这样一种分析的、整理的、起协调作用的过程，心智也就体验不到任何扩展，也就算不上已经启悟的或者有领悟力的心智，不论它为自己的知识已经增添了什么东西。例如，超常的记性，正如我已经说过的，造就不了一个哲学家，正如一本字典不能被称为一部语法一样。有这么一些人，他们的头脑中装着大量形形色色的观念，但是对于观念之间真正的联系，他们却几乎没有什么感受。一些文物学者、编年史学者也许就是如此。他们也许十分熟悉规则，他们也许对统计数字十分在行，他们在自己的领域内十分有用，我不该再对他们说不敬的话了。然而，在这一类的成熟中，却没有任何东西可以保证避免心智的狭隘。如果他们只不过是一些书读得多的人或消息灵通的人，他们就没有任何东西配得上心智培养的名称，或者适合于博雅教育这一类的教育。

同样地，我们有时会碰到这样一些人，他们对这个世界见多识广，而且见过与他们同时代的在这个世界上颇为重要的很多人，但是他们几乎没有做出什么概括，也没有做出什么观察（在这个词的真正意义上说）。他们在细节上的信息颇为丰富，对于人和事颇为好奇，也颇能欣赏；他们的生活没有任何清晰的或确定的原则，不论是宗教的还是政治的原则。他们谈论每一个人，谈论每一件事，仅仅涉及许多现象，这些现象自身是完整的，但是却不引向任何东西。他们不探讨现象也不传授真理，也不对听者有所教益，只是聊天谈话而已。这样的人尽管所知甚多，但没有一个人会说他们已经获得了任何一种博大的心智教养或者达至了哲学。

当我们说的这种人无疑权势较低、教育较差时，情况依然会如此，但只是令人印象更加深刻。也许他们在国外呆得很久，并在那里被动地、懒散地、毫无效果地看到了许多不同的偶然碰到的事实。例如，一些水手曾从地球的这一头走到那一头，但是，他们所碰到的外在对象之丰富多彩并不对他们的想像力构成任何一种协调一致的图景；他们看见了描述人类生活的挂毯，但是好像是从反面看到的一样，并没有从中得到什么故事。他们睡觉，他们起床，他们发现自己今天是在欧洲，明天可能是在亚洲；他们看见过许多伟大城市的风光，看见过许多蛮荒地区的景象；他们到过商业的中心，或者到过南太平洋的岛屿；他们呆望着庞培城的石柱，或者呆望着安第斯的山峰。但是，他们所看见的任何东西，都不会把他们带向未来或带向过去，带向任何超越这些

东西自身的思想。没有任何东西会有什么推动或有什么关联；没有什么东西拥有过去的历史或者未来的许诺。每一样东西都凭靠着自身而站在那里，每一样东西都按照顺序来来去去，就像一场表演的布景替换，只把观众留在原地。也许你在某种场合曾经很接近这样一个人，当某件事情发生的时候，你想他应该会感到震动或者困惑。但是，一件事情对于他就同另一件事物差不多，或者，即便他感到困惑，那也是因为不知道有什么要说，就在你感觉到他会要说出什么意见来的时候，他不知道有什么要钦羨，或者要嘲笑，或者要讨厌的。因为事实上，他根本就没有什么判断的标准，也没有什么特征能引他得出结论。这就是纯粹的获取，而且我要再说一遍，任何人做梦也不会想到要称之为哲学。

## 6

这样一些例证在对照之下，可以证实我从此前的那些例证所已经引出的结论。惟一可以带来心智真正的扩展的是这样一种能力，即，同时把许多事物视为一个整体的能力，把它们分别归入其在宇宙系统中的适当位置的能力，理解它们各自的价值的能力，确定它们之间的相互依赖性的能力。这就是我在前面曾经提到过的那种形式的全面知识，这种知识在个人的心智中确立，构成了心智的完美。心智有了这种真正的启悟，就再也不会再在看待扩展了的知识之主题材料的任何部分时，不同时考虑到它只是其组成部分的那个整体，或者不联想到从这种考虑所产生的东西。它会使某种形式的每一种东西都导向另外的每一种东西；它会把那种整体的形象与每一个孤立的部分沟通起来，直到那个整体在想像中变得好像一种精神，无处不在地弥漫和渗透在各个组成部分中，并赋予它们以一种确定的意义。正如我们的身体器官在被提到的时候，会考虑到它们在身体当中的功能；正如“创造”这个词就暗示着造物主，“臣民”这个词就暗示着君主。同样地，在我们抽象地设想的哲学家的心智当中，物理世界和道德世界的所有因素，各个学科，各门艺术，各种职业，各个等级，各种职能，各个事件，各种见解，各种个性，连同它们相互关联的各种作用，全都被视为一个整体，正在通过前后相继的整合逐渐汇聚，而

趋向那个真正的中心。

即使只拥有一部分这种启悟的理性和真正的哲学,这也是天性在心智方面所能企求的最高境界。它使得心智可以超越于偶然和需要、焦虑和疑惑、不安和迷信等等的影响之上,而那些东西却是许多人的命运。有一些人,他们的心智被某个单一的目的所控制,他们会夸大对这个目的重要性的看法,会狂热地追求这个目的,会把这个目的当成与之完全不相干的那些事物的标准,一旦发现这个标准无用,他们就惊慌失措,灰心丧气。他们总是战战兢兢,辗转不安。而在另一方面,也有那么一些人,他们没有任何目的,也没有任何原则,他们每走一步就会迷失方向。他们心思不宁,在每一个新的关头都不知道该怎么想或怎么说;对于他们偶然碰到的任何人、任何事或任何事实,他们都没有任何观点,他们永远依赖别人的意见,因为他们缺乏内在的资源。然而,如果心智受到了训练,而趋于自身各种能力的完美,它就能够认识,又能够在认识时加以思考,它能够学习用理性灵巧的力量去松动各种事实和事件那紧密的结构,这样的一种心智就不可能是片面的,不可能是排他的,不可能是鲁莽的,不可能张皇失措,而只会是耐心的、考虑周全的、庄重而安宁的,因为它可以在每一个开端当中看到终结,在每一个结局当中看到起源,在每一次扰乱当中看到法则,在每一个延误当中看到限度。因为它总是知道自己身在何处,而且知道自己从一处走向另一处的道路。它拥有斯多噶派的“无所羡慕”——

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas,*

*Atque metus omnes, et inexorabile fatum*

*Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.* ①[32]

还有那么一些人,当他们处于种种困难之中,他们能够在短时间内产生一些宏大的思想或炫目的计划;在某种刺激的影响之下,他们好像是出于某种灵感,能够把一束光芒投射到某个主题上或行动的过程中;他们有一种适

① 拉丁文,意为:那些有能力去理解自然之隐秘原因的人,他们是何等的幸福,在他们的脚下,可怖的东西都仓皇逃遁,大地上无情的劫难,以及贪婪冥王的吼叫,全都无影无踪。



合于任何紧急情况、随着事态而产生的急智,有一种英勇而宏大的忍耐力,有一种会因反对而更加强烈的精力和敏锐。这就是天才,这就是英雄。这是一种天然禀赋的展现,而不是任何教化能够教出来的,也不是任何机构可以作为目标的。在这里,与此相反,我们所关注的不是这种纯粹的天性而是训练与教导。这种心智的完美乃是教育的结果,这种应该因材施教于每一个人的心智的完美,就是对于一切事物的那种清晰、平和、准确的认识和理解,就有限的心智所能够掌握的而言,按其恰当的位置及其自身的特点来理解每一件事。就其对历史的认识而言,这几乎是先知性的;就其对人性的认识而言,它几乎能洞察人心;就其摆脱了狭隘和偏见而言,它几乎是超自然的仁爱;它几乎有着信仰的安宁,因为再没有什么东西能够惊扰它;它几乎有着天堂般的沉思之美与和谐,是如此地接近于事物的永恒秩序和上天的音乐。

## 7

现在,如果我可以确定这一点,即一所大学的心智训练真正的和恰当的目标不是“学习”或者“获取”,而是作用于知识的“思想”或者“理性”,或我们所谓的“哲学”,那么,我就已经处于这样一个位置上,可以来解释今天围绕着大学教育这个主题的各种各样的谬误了。

我要说,如果我们要改进心智,我们首先就必须上升;在一个平面上,我们不可能获得真正的知识。我们必须概括,我们必须总结方法,我们必须掌握种种原则,并且借助这些把我们所获得的东西进行分类,使之成形。我们所操作的范围是广大还是有限,这并不重要;在每一种情况中,要控制事物,就得高于事物。在第一次探访一片宽广而丰富多彩的乡村的时候,谁会没有体验过心中的烦恼,体验过那些弯弯曲曲的小路、高高的围墙和隔栏、翠绿的峡谷和茂密的树林所造成的烦躁不安呢?那里的每一样东西确实都在对你微笑,但是又都令你困扰。当我们来到一座陌生的城市而手中又没有地图时,我们也会有同样的体验。所以,我们会听到一些很有经验的旅行者说,当他们第一次到了一个地方,他们会爬上某座高山或者教堂的钟楼,去弄清楚附近的街道。同样地,你也必须走到你的知识之上,而不是呆在下边,否则它就会压迫你。而且你拥有的

知识越多,负担就会越重。除非你做了学问的主人,否则,一个萨尔马休斯<sup>①</sup> 或者一个伯尔曼<sup>②</sup> 的学问就会成为你的暴君。“Imperat aut servit”<sup>③</sup>[33];如果你能够用有力的胳膊去挥舞它,它就是一件强大的武器。否则,

Vis consili expers

Mole ruit sua. <sup>④</sup>[34]

而且,你会像塔尔佩亚<sup>⑤</sup> 一样被从一代又一代人那里获得的巨大财富所压倒。

例证是太多了,有很多的作者尽管在其文献资料方面总是不知疲倦,但却不得要领。他们是根据分量多少来衡量知识,就仿佛知识存在于那种没有设计、没有形状的粗糙堆积之中似的。有多少关于古典文献的评注家,有多少关于《圣经》的评注家,他们使我们感到惊奇,使我们惊诧于那些在我们面前鱼贯而过的学问,惊诧于那些学问如何得来!有多少关于教会历史的作家,诸如莫斯海姆<sup>⑥</sup> 或杜邦<sup>⑦</sup> 之流,他们把他们的主题分解为种种细节,破坏了它的生命,并用他们对于组成部分的关注夺走了我们对于整体的认识!还有,那些17世纪的英国神学家的讲道,又多么常见地充满了杂七杂八的无聊的学问!当然,天主教徒也会在阅读时不作思考。他们的情况,同新教徒的情况完全一样,我们也可以说,这样一些知识,这样一些他们从不去思考、从不去想透的知识,是配不上知识这个名称的。这样的读者不是掌握知识,而是被知识所掌握。不,事实上,他们常常甚至是被知识牵着鼻子走,而毫无自己的意志。我们可以回想一下,正如想像力那样,记忆力也会变成暴君。我相信,所谓狂乱,可以视为对各种观念之系列失去了控制。当心智被这样开

① Salmasius, Claudius (1588 ~ 1653), 法国古典学者。

② Burman, Pieter (1668 ~ 1741), 荷兰古典学者。

③ 拉丁文。在此,纽曼只引了一行诗的开头,这一行诗的全文是:“对每一个人来说,他所储存的金钱,或者是他的主人,或者是他的奴隶。”

④ 拉丁文,意为:“力量,如果有愚蠢参加进来,就会由于自身的重量而坠落。”

⑤ Tarpeia, 罗马总督的女儿,她背叛了罗马而投向萨宾人,后来被萨宾人杀死。

⑥ Mosheim, Johann Lorenz von (1694 ~ 1755), 德国教会史家。

⑦ Du Pin, Louis Ellies (1657 ~ 1719), 法国天主教神学家。

动起来,它就被剥夺了创新的能力,变成了一连串联想的牺牲品,就好像由于一种机械的过程或者出于某种物质的需要,以一种因果方式从一种思想联想到另一种思想。任何一个人,只要曾经有同那些习惯勤奋的人相处的经验,就会认识到类似的现象也存在于那些总是在刺激记忆力的人身上。在那样的人身上,理性发挥作用之软弱无力,就像在一个疯子身上那样。他们一旦开始着手任何一个主题,就没有任何能力控制自己;他们只是被动地维持着连续而来的冲动,这些冲动是从最初的一个令人兴奋的原因发展而来的。他们从一个观念走到另一个观念,坚持不断地前行,维持着同一条单一的思路,而不管旁观者有多少丰富的反应,或者只是无穷无尽地离题漫游,而不顾对他的种种劝告。所以,如果一个人不羡慕疯子在突发奇想时的那种原创式的闪光(他肯定不会羡慕疯子),那么,我们为什么要大力赞扬对那样一种心智的培养呢?那种心智虽然的确不是无根的想像之猎物,但却是光秃秃的事实之猎物;虽然不是病态的想像从内部入侵的牺牲品,但却是偶然外在的事实从外部入侵的牺牲品。我这样说,绝不是要否认一种有力而快捷的记忆力本身就是一种真正的财富;我也不是要轻视一个记忆力极好的头脑,虽然除此之外它一无是处,只要它是清醒的,正如我不会轻视一间书店一样——即使不说它对好记性的拥有者自己有很大的价值,它对旁人也有很大的价值。我更不是要把深刻而又广博的知识的拥有者从我理想中的大学排除出去。在人们的眼中,这种人可以使大学增光。我只不过是说,他们不能构成理想的大学追求的目标。为了扩大记忆而牺牲无疑是更高的能力,这对心智来说绝不是一种收获。

## 8

的确,我也并不是在假设,至少在现在有什么教育过头的巨大的危险;危险倒是在相反的方面。先生们,我想告诉你们在过去20年中一直都有的实践中的错误是些什么——那并不是在学生的记忆中装了大量的未经消化的知识,而是向学生强加了太多的他们已排斥的东西。那是这样一些错误,即用一大堆无意义的科目去分散和弱化学生的心智;让学生认为涉猎十几个不



同的学科不是浅薄(但这确实是浅薄),而是扩展(但这确实不是扩展);让学生去熟悉一些已知的事物和人物的名称,掌握一些鸡零狗碎的精巧玩意,出席一些雄辩的演讲会,参加一些科学的机构,观看一些演示台上的实验和博物馆中的样品,把所有这些东西看成不是在分散心智而是在使之进步。现在,所有这些东西是要一次性地学到,而不是先学一件再学一件;不是好好地学精一样,而是马马虎虎地学一大堆。现在,学习是不要实践,不要注意,不要辛苦,不要基础,不要前进,不要完善。在学习当中没有了任何个性;而这就是这个时代的奇迹。蒸汽机只是作用于物质。而印刷机却作用于心智,它会机械地起作用,而广大的民众却会被动地、几乎是无意识地受它的教导,靠的只是印刷品单纯的增加或传播。不论是学校里的男孩或女孩,还是大学里的青年人,也不论是城市里的机械工还是议会里的政治家,所有的人都以这种或那种方式,变成了这种最荒唐、最有害的欺骗的受害者。聪明的人们徒然地提高了他们的声音,但在最后由于担心自己的机构会被别人超过,会在时下的愚蠢之中消失,他们就不得不在自己的良心许可的范围内向一种他们无法抵抗的时代精神让步,做出了种种他们只会从内心加以嘲笑的暂时妥协。

千万不要以为,因为我说了这些,我就是以某种形式害怕对人民的教育。正相反,人民得到越多的教育就越好,而这也才是真正的教育。我也并不是要反对科学和文学著作的廉价出版,这种出版正是时下的风气。正相反,我认为这是一种极大的好处、极大的方便、极大的成就。特别是对那样一些人是如此,教育正是要使他们有能力去使用那些出版物。而且,我还认为,这类科学和文学出版物作为无害的消遣,可以为青年人的思想和闲暇时光提供不少东西,可以很恰当地用来占据他们的思想和闲暇时光,使之避免不良的活动和不良的伙伴。不仅如此,关于对化学和地质学,天文学和政治经济学,现代史和生物学以及其他种种知识分支学科的肤浅了解,关于定期的出版物,偶尔举行的讲座以及科学机构正在向社会普及的这种了解,我认为那是一个很有益的成就,对于受教育的人们来说是一个十分适当的。不,在今天是十分必需的成就。最后,我也不是在贬低或者轻视对任何一门这些学科的透彻的掌握,或者在否认这类透彻的掌握是一种真正的心智教育。我所说的只是,要用恰当的名称来称呼事物,不要把本质不同的各种观念混为一谈。对

一门学科的透彻认识,和对很多学科的肤浅了解绝不是一回事。对一百件事物的涉猎或者对许多细节的记忆,并不是一种哲学的或者全面的观点。消遣并不是教育,成就也不是教育。不要说什么要人民受到教育,如果你这样说的时候你的意思归根结底只不过是应该让人民高兴、放松,得到安慰,有好的心情或好的精神状态,或者避开过分邪恶的事情的话。我并不是说这些愉快的事情或这些对头脑的占据不是一种重大的收获。但是,它们的确不是教育。你也可以把绘画和剑术称为教育,还可以把植物学和贝类学称为一般的知识。制作鸟类标本或者弹奏弦乐器是一种高雅的消遣,也是一种打发时光的办法,但是,它们不是教育,它们并不形成心智或培养心智。教育是一个很有分量的词,它是为知识所做的准备,它是与这种准备的程度相适应的知识传递。我们要求肉体的眼睛去看,同样,我们也要求心智的眼睛去认识。我们既需要心智的对象,也需要心智的器官;我们不去从事,我们就不能收获;我们要得到这种东西,<sup>①</sup>不能靠睡大觉或者靠碰运气。最好的望远镜也不能离开眼睛,书刊或者教室对我们有极大的帮助,但是我们首先必须忠实于自己,我们首先必须从事这项工作。<sup>②</sup>一所大学,按照通常的说法,是一所一个一个地了解她的孩子们的“母校”,而不是一家锻造厂、一间造币厂或一个踏车磨房。

## 9

先生们,如果你们硬要我在以下两种所谓的大学当中做出选择,我会向你们表示抗议。一种大学拥有宿舍和导师监督制度,给每一个通过了许多科目考试的人授予学位,而另一种大学没有教授也没有考试,只是把许多青年人汇集在一起3到4年,然后打发他们离开,就像牛津大学据说在过去60年中所做的那样。如果人们要问我,这两种方法当中哪一种是培养心智的更好方法——请注意我不是说在道德上更好的方法,因为十分显然,强制性的学习必然是好事,而懒懒散散则是一种不可容忍的坏事——但是,如果我必须

① 在此指上文提到的心智的器官或功能。——译注

② 在此指教育工作。——译注

决定这两种方法当中哪一种能够更成功地训练、塑造、扩展心智,哪一种送出去的人更加适合于他们的世俗职责,哪一种造就了更好的公众人物、重要人物、流芳百世的人物,那么,我会毫不犹豫地优先把票投给那种无所作为的大学,而不投给那种强要它的学生们去熟悉世界上的每一门学科的大学。而且,尽管似乎有些矛盾,如果对这两种制度的考查是看其结果,那么在过去一百年的历程中,英格兰的公立学校和学院的影响至少会证实我所做的这种对比的一个方面。而在另一方面,已经吸引了我们这个时代的想像力的那些理想制度,如果能够有什么效果,它们会带来什么东西,以及它们是否就不会造就从心智上看是无足轻重、心胸狭隘的和没有根基的一代人,这是一个有待辩论的问题。但是,迄今为止已经肯定的是,我所提到的那种大学和学术机构,那种只不过先是把男孩子们后来是把青年人集合到一起的机构,它们虽然在道德方面残缺不全,虽然在基督教的职业方面完全空缺,而且有一种异教的伦理原则——我要说,它们至少可以自夸产生了一系列的英雄和政治家,文学家和哲学家,以及因其杰出的自然禀赋、勤奋的工作习惯、生活的知识、实际的判断、有教养的趣味和种种成就而十分重要的人物,正是这些人造就了今日的英国——能够征服地球,能够统治天主教徒。对此应该作何解释呢?我的设想如下:当一大群青年人,敏锐、开放、富有同情心、善于观察(青年人就是这样),来到了一起,并且自由地相互交流,他们肯定就会彼此学习,即使没有一个人来教他们;所有的交谈就是对每一个人的一系列讲座,日复一日地从他们自己那里得到了种种新的观念和观点、新的思想材料、独特的判断原则和行动原则。一个婴儿必须从他的感官传达给他的信息中了解意义,这看来就是他的运用。他想像眼睛呈现给他的一切都离他很近,直到后来他发现情况并非如此,就这样,凭着实践,他明白了他最初认识到的那些东西的关系和用处,而那对于他的动物性生存来说是必不可少的。对于我们的社会存在来说,一种类似的教学过程也是必须的,它通过一所较大的中小学校或者一所学院能够得到。而这种效果就其本身而言,完全可以称为一种心智的扩展。这是在一个较小的范围内,以很容易的方式来看世界。因为学生们是来自许多不同的地方,带着许多不同的观念,所以在这个过程中,有许多东西值得概括,有许多东西有待适应,有许多东西需要消除,还有许多内部关系需要确定,有许多习惯规则需要建立。凭借这个过程,这整个的集体



就得到了塑造,并且获得了某种基调和某种特征。

我再说一遍,请大家明白,我在此并未将任何道德或宗教的因素考虑在内。我仅仅是说,青年人的团体必定会构成一个整体,它会体现出某种特定的理念,它会代表某种理论,它会实行某种行为准则,它还会提供思想和行动的原则。它会产生出一种活生生的教学,这种教学随着时间的推移会采取一种自我延续的传统的形式。或者如人们有时所称的那样,采取某种“风气”的形式;这种东西会在它产生的地方久久萦回,并且或多或少地,一个一个地,浸淫和塑造着每一个先后被带到它的影响中来的个体。于是,正是由于这种传统独立于师长方面的直接教诲,在新教的英格兰及各种学术机构中才存在着一种自我教育。在这些机构中可以发现一种独特的思想基调,一种公认的判断标准,它们在投身于其中的个人身上得到发展,变成了那些个人的力量的一种双重来源,既来源于个人心智中它所打上的独特印记,又来源于它在个人与他人之间所造成的那种联合的纽带——它所在之地的权威们也受到了这种影响,因为他们自己也一直受教育于其中,也一直置身于它的道德氛围的影响之下。所以,在这里有一种实实在在的教学,不论其标准和原则是些什么,也不论其是真是假,而且它至少是倾向于心智之培养的,它至少认识到,知识绝不仅仅是一种对零碎细节的被动吸取。它是这么一种东西,它完成的也是这么一种东西,这种东西永远不会出自这样一批教师最为艰苦的努力,永远不会出自这样一批考官最为艰苦的努力,这些教师没有与学生的相互同情和交流,这些考官不敢宣称自己有任何观点,也没有任何与学生共同分享的原则,他们只是在教或者在考一批不认识他们也互不认识的学生,所教所考的是一大堆性质彼此不同而又没有任何宽广的哲学来加以连接的科目,一周三次,或者一年三次,或者三年一次,在那些冰冷冰冷的教室中,或者在某个庄严盛大的场合上。

## 10

不,在最有限的意义上说,任何形式的自我教育也要远胜过那样一种教学制度,那种教学制度自称有很多目标,实际上几乎对心智毫无帮助。对于

一个立志献身知识的人,关上你们的学院大门吧,让他回到他自己心智的那些求索和努力上去吧。不用进入你们的巴别之塔<sup>①</sup>,他一定会有所收获。确实,在那些巴别之塔里,很少有人能够不依赖教师的激励和支持,或者能够在独处时愿意做什么事情。在那些巴别之塔里,更少有人在无人帮助的情况下愿意建立起一种自力更生或自我尊重的约束(尽管也会发现这样一种优秀的心智),而这不仅仅在道德上是不好的,而且会严重地妨碍人们获得真理。不仅如此,几乎没有人,甚至完全没有人会经常发现自己所处的不利地位,是由于他们的很不完善的基础,由于他们的知识的中断、缺失和支离破碎,由于他们所表现的见解的反常和原则的混淆。他们还经常对于人人皆知并视为当然的那些东西一无所知,也不知道有大量琐碎的知识就像灰尘一样落在他们的头脑之中,虽然看不见,却一直堆积着;他们不能够与人交谈,但却会倔强地与人辩论,他们会为自己那些最糟糕的似是而非或粗劣的老生常谈而骄傲自满,他们满脑子都是自己那种看待事物的方式,一离开自己的方式就很不情愿,而且不容易进入别人的思想——但是,即使有这些东西,还怀着一些别的职责,他们也还是可能会有更多的思想,更多的心智,更多的哲学和更多的真正的扩展,远远多于那么一些十分诚恳但却被耽误了的人。那些人不得不把自己的脑子填满了十几门科目去应付一门考试,那些人双手拿得太多,以至于无法享受思考或探究。他们把前提和结论一股脑儿囫圇吞下,他们把各门学科整个地置于信仰之上,他们把各种证明全盘交给记忆,而且,可以预见,当他们受教育的时期过去之后,他们常常就会把在厌恶之中所学到的一切通通抛掉,结果,也许除了应用的习惯之外,在千辛万苦之后却一无所获。

然而,这还是那种近年来已在我们当中大行其道的雄心勃勃的制度所产生的结果中比较好的一种:因为它对于那些普通的心智,对于那些平平常常的学生所产生的结果就令人更不满意;那些学生离开他们受教育的地点时,只是被如此众多的学科弄得漫不经心、心灰意懒,他们对那些学科从来就没有真正地掌握,而且是如此浅薄,以至于不知道自己的浅薄。我得说,对于那些在学校里也会发现的积极活跃而又思想丰富的心智来说,比起陷入一种无

<sup>①</sup> 此处系用《圣经》中巴别之塔的故事,比喻大学和学院中各门互不相干的知识杂然并存的状况。——译注

聊的机械工作,陷入一种可笑的单调活儿来,干脆离开大学和学院会多么好!对于那些有独立性的心智来说,在接受了纯粹的基本教育之后,就随意地走遍每一个图书馆,取下自己所遇见的那些书籍,并去探究自己的母亲明智地启发了自己的那些思想线索,会多么地有益!走进各处的田野去漫游,在那里同那位被放逐的王子一起,去“在树林中发现各种各样的语言,在奔流的溪水中发现各种各样的书籍”,那是多么地有益于健康!<sup>[35]</sup>像那首诗中的那位穷孩子所受的教育(不论从思想上说还是从实践上看,那都是我们的语言中最为动人的诗歌之一),<sup>[36]</sup>又是多么真实的一种教育——那位穷孩子不是在广阔的世界里而是日复一日地围绕着他那守寡的母亲的家,在一片狭窄的土地上的“一个灵巧的拾穗者”,仅仅利用那么一点可怜的、微不足道的资料,

就是乡村小学校以及几本书所提供的,

竭尽全力地从海滩上,从码头边,从渔夫的小船上,从客栈的壁炉旁,从商人的店铺里,从牧人的小路上,从走私小贩们的小屋,从长满野草的荒原,从尖叫着掠过的海鸥,从永不止息的海浪,去为自己塑造出了自己所特有的哲学与诗歌!然而,在一个很大的题目里面,我已经超越了必要的限度。先生们,我必须打住了。所以我必须把对我的论证应该作出的总结,留待他日。



## 第七讲

# 从与职业技能的关系看待知识

### 1

在前面的两讲里,我一直坚持两点:首先,对心智的培养是因为心智由于其本身的缘故就可以作为合理追求的目标;其次,关于这种培养的本质,或者说这种培养的内涵是什么。任何一种真理都是心智所追求的恰当目标,因此心智的培养在于使其能够领会并思考真理。心智在其现在的状态下,它并没有直觉地认识真理,或者说没有把真理作为一个整体来认识,尽管有一些例外,这里无须赘言。我们对事物的认识,不是依靠一种直接、简单的眼光,不是一目了然,相反,可以说,是依靠零星的积累,依靠一种思维过程,依靠对对象的观察,对其诸多局部概念的比较、交融、相互矫正和不断适应,依靠对头脑的许多官能的运用、集中以及共同运作。这样一种心智的结合与协调、扩大与发展,这样一种综合,必然是教育培训所面临的问题。同样,这种教育培训是规则的问题,而不仅仅是一种应用(不论应用的例证如何),即把思想引向真相,也不仅仅是博览群书、涉猎广泛、见证许多实验、聆听许多讲座。所有这些都是不够的。一个人可能已把这些都经历了一遍,但却依然停留在知识的面前;他可能滔滔不绝,却不知所云;肉眼已观,却心眼未见;他可能抓不住事物的本质;或者他至少不能百尺竿头更进一步,结果他不能辨别真伪、去伪存真,不能按照事物的真正价值去进行安排,换言之,不能建构思想。这种能力是科学头脑形成的结果,它是一种后天获取的判断力、清晰的目力、洞察力、智慧之力,是头脑的哲学延伸,是脑力的自我拥有和底蕴。当然这些品质并非仅仅依靠后天获取。肉眼这个观察物质对象的器官是自然所赋予的,而把真理作为领悟对象的心眼却是训练和习惯的产物。

这一培养过程叫做博雅教育。通过这个过程,心智不是被塑造或作为手段去达到某些特定的或偶然的目的、某些具体的行业或专业、研究或科学,相反,培养是为着心智本身,是为了认识它自身的对象,是为了给它自身以最高的修养。尽管找不到这样一个人,这种培养在他那里已经进行到了可以想像的程度,他的心智已可成为所有心智应该仿效的样板,而且,也很难找到这样一个人,他达到了这种真正的培养所应该达到的理念,或者至少似乎已经接近这种理念,并使他自己的卓越标准成了这种培养真正的范围和结果。但是却可以找到许多这样的人,他们会致力于这种培养,而且在很大程度上已经达到了这个目标。确立正确的标准,并据此进行培养,帮助所有的学生量力而行,从而接近那个目标,我认为这就是大学的事业。

## 2

然而,这是一些大人物不大赞成的,他们坚持教育应该限定于某些特定的、狭窄的目标,应该以确定的、能够衡量的工作作为终结。他们的理由是,一如每一件东西、每一个人都有自己的价格,只要有巨额投入,他们就有权期望巨额回报。他们把这个称之为使教育和课堂教学变得“有用”、能够“实用”,这也是他们的“座右铭”。根据这种基本原则,他们自然接着要问大学花费的显效何在?假定博雅教育不能明确教会学生如何推进制造业、改良土壤、发展国民经济,或者说不能把这个人变成律师,那个人变成工程师、外科医生,或者不能引导人们在化学、天文学、地质学、磁学及各种科学中得到新的发现,那么市场上被标上“博雅教育”的物品有何真正的价值?

不出所料,这个问题在当代引起了激烈争论,成为论战的一个主要话题。这一点我在本系列讲座的导言部分曾经提到过。在本世纪的头10年里这场争论持续不断,争论的一方是赫赫有名的一家北方杂志《爱丁堡评论》,另一方是牛津大学的辩护者。这所古老的学府殿堂的当局,在饱受长期的忽视之后,一开始着手制定对托付给他们的青年实施教育的计划,就受到这座被称

为北方雅典<sup>①</sup>的科学及文学界代表的抗议。这些代表用最严谨的论证和最杰出的讽刺来反对此项改革的方向和框架。除了必须按照实用性的哲学纠正大学教育之外,什么也不能使他们满意。他们似乎认为,必须郑重其事地宣布这种哲学以便使其被人接受。诚然,他们并没有意识到学术当局据此进行改革的原则之深度及力度,因此,既然他们选择了这个领域,挑起论战,就不能期待他们在里面闲庭信步。所以他们要面对的是牛津大学的代表——两位当时声名卓著、影响深远的人。这两个人尽管思想迥异,却因学院这个纽带团结到一起,并且以清晰的头脑和广阔的视野去看待整个博雅教育的问题;于是,对牛津大学学科的捍卫一直延续至今。

### 3

请允许我稍微说几句话回忆一下出类拔萃的人们,因为我曾一度生活在这些名字的阴影之下,而现在又从他们的学说里深受裨益。牛津的心脏地带有一小块地,它被通衢大道所包围,在过去的500年里,它一直是一个社团<sup>②</sup>的财产及所在地。在卜尼法斯八世<sup>③</sup>及约翰二十二世<sup>④</sup>的旧时代,在司各特<sup>⑤</sup>、奥卡姆<sup>⑥</sup>和但丁<sup>⑦</sup>的年代,在威克利夫<sup>⑧</sup>和胡斯<sup>⑨</sup>煽起那一系列企图摧毁

① 指爱丁堡。——译注

② Society,此处指牛津大学之一个学院。——译注

③ Boniface VIII (1234 ~ 1303),意大利籍教皇,1294 ~ 1303年间在位,以捍卫教皇制度,对抗世俗国家权力而著名。——译注

④ John XXII (1249 ~ 1334),罗马教廷被迫迁往法兰西南部阿维尼翁后的第二代教皇,1316 ~ 1334年在位,曾对抗国家权威,捍卫教皇制度。——译注

⑤ Scotus, Duns(1264 ~ 1308),苏格兰神学家,哲学家,哲学及神学中方济各派的代表人物。——译注

⑥ Occam, William(约1300 ~ 1349),英国经院哲学家、逻辑学家,中世纪唯名论主要代表,方济各会修士,反对教皇干预世俗政权,著有《逻辑大全》。——译注

⑦ Dante, Alighieri (1265 ~ 1321),意大利诗人,中古到文艺复兴的过渡时期最有代表性的作家,主要著作有《神曲》。——译注

⑧ Wycliffe, John (约1320 ~ 1384),也拼成 Wiclif,英国神学家,欧洲宗教改革运动的先驱,批判天主教会的教义和腐败,曾把《圣经》译成英语。——译注

⑨ Huss, John (约1373 ~ 1415),捷克爱国者和宗教改革家、教士,反对天主教会的专制,抨击教士的奢侈堕落及教皇兜售“赎罪券”,被谴责为异端,被判火刑处死。——译注



人类最高利益且至今仍然在狂烧的惨烈大火之前,据说一位从班诺克伯恩的田野里飞出来的不幸的英格兰国王爱德华二世<sup>①</sup>曾对圣母立过誓言,如果他安全返回,定要以她的荣耀建立一所教堂。在其施赈大臣的怂恿和帮助下,他决定把这所教堂建在阿尔弗雷得城。位于大门对面的圣母像至今仍是这个誓言及其实践的见证。国王与施赈大臣早已化为尘土,他们的遗产也易手于陌生人,他们的谕令已被人遗忘,他们的神圣仪式也已不复存在。不过,日复一日,当年的一篇祈祷文至少还被一位天主教的神父诵读,这位昔日的学院成员在为多年来供养他的天主教徒中的乐善好施者分发圣餐时照例要诵读它,以安慰他们的灵魂。一位参观者,倘使因为被此地现在的名望激起了好奇心,一旦注目这里的建筑群,定会颇感失望,因为这些建筑鲜有庄严与富豪的氛围。宽阔的方形庭院,高高的围墙和房室,有着装饰的回廊,气势宏伟的甬道,绿树成荫的花园,三五成群的学子,富足的收入,一部光荣的历史,等等,但所有这一切没有一个属于当年那个古老的天主教基础的组成部分。简言之,在60年前的凡夫俗子看来,这里的一切已丝毫不能让人想像它当年的象征意义。然而,当年这里却活跃着一种精神,这种精神鼓舞着里面的居民在看似微不足道的环境之中干着无可比拟的事业。没有深不可测的禀赋,也没有异乎寻常的自吹自擂,这里只有一种罕见的东西,那就是遵从良心指引的最佳方向,本着诚实的目的,去完成他们所受到的嘱托。牛津大学的学院虽然都是自我选举的机构,学院的研究员总是依靠自己来填补数量的空缺,但是,基金会的委员们决定把教师职位向所有外来者开放,通过竞争来进行选拔,在遴选准会员时,摒除任何个人的动机和感情、家庭关系、友谊、恩惠、政治利益、地方要求、偏见、党团妒忌,完全根据公开与爱国的原则来进行选举。而在一个其他地方都只遵循不良惯例或墨守成规的时代,此举是闻所未闻的。本着非凡的思想独立之精神,他们下定决心,即便是荣誉证(即在学位考核新体系中因学问卓著而被牛津大学授予的荣誉),也不应该束缚他们作为选举人的判断力。不论会引来何种批评,招致何种怨恨,他们决心不顾一切,选择符合条件的人去充当创建者的传人,而并不问这些人是谁,只要良心告诉他们,根据候选人的心智水平和道德品质,这些人将最可能取悦于创

<sup>①</sup> Edward II (1284 ~ 1327), 英国国王, 1307 ~ 1327 年间在位。——译注

建人(用他们的话来说),假设创建者还活在世上,最可能给他的学院带来荣誉,最可能推进他们心目中的目标。这种人不可能变成一种低级的功利主义的信徒。结果,由于学院的改革与学术团体的改革同时进行,而在学术团体的改革中他们又首当其冲,因此,当从北方刮起的风暴冲击着牛津大学的时候,他们所热爱的母校居然会在那所率先投入战斗的小小的学院的围墙之内发现她的捍卫者,这再自然不过了。

我曾说过,捍卫者有两个,其中一位名气更大的是已故的科普尔斯顿<sup>①</sup>博士,他当时是该学院的研究员,后来做了院长,最后成了兰达夫的新主教。他的名字在那个十分感激他的社团里依然活着,而且将永远活着。这是因为,他的才华使学院扬名,他提高了她在学术上的重要性,增添了她精神上的宽宏大量、情感上的自由品质以及内心的仁爱,而对于这些东西,即便是最不同情他思想和性格某些方面的人们也只能表示钦佩与热爱。人们在生命的不同阶段达到自己的顶点。我听说,我所谈到的这位名人在生命中的最后年华投身于使他更受人爱戴的工作,不过这些工作并不能完全展现他当年的那种独特的活力和思想的敏锐。而当年他作为一个赤手空拳、从容不迫而又胆识过人的青年人,凭借着独特的活力和思想的敏锐,直面并推翻了北方三巨头合力对他发起的冲击。请相信我这样说是对的:在那场论战中,三人组合之最科学、最尖锐、最机智的东西,连同这三个人以及他自己,如今已经退场,不复存在。当时,普莱费尔<sup>②</sup>教授、杰弗雷勋爵和西德尼·史密斯<sup>③</sup>牧师大人集三人之力在他们的评论上炮制了一篇文章,企图把那位跳出来捍卫自己机构的胆大妄为的争辩者碾个粉碎<sup>[37]</sup>。敢与这种人争个高低,这本身已足以证明其能力,再去看看他写的小册子,去实际领略一下他的明智、精神、学者之品位和文风之清纯,而他的小册子正以此而闻名。

他在这场论战中得到了我已经提到过的戴维逊<sup>④</sup>先生及另一位著名的

① Copleston, Edward (1776 ~ 1849), 牛津大学奥列尔学院院长,他曾为牛津大学辩护,反对19世纪早期《爱丁堡评论》的批评者们的指责,后来成为英国国教会主教。

② Playfair, John (1748 ~ 1819), 数学家兼地质学家,曾在《爱丁堡评论》上批评牛津大学。

③ Smith, Sydney (1771 ~ 1845), 苏格兰教士、散文家,曾在《爱丁堡评论》上批评牛津大学。

④ Davison, John (1777 ~ 1834), 牛津大学奥列尔学院研究员,宗教作家,他曾针对《爱丁堡评论》的批评者而为牛津大学辩护。

作家的支持,这种支持基于相同的大原则,只是方法更为讲究,观点更为清晰,我还要补充说,在思想和语言两方面都更有力、更漂亮、更完美。戴维逊先生尽管在世时不那么有名,却比奥列尔学院的院长留下的东西更多,使后人依然记住他的名字。这位颇富创建的人是一个极其杰出的人的亲密朋友,后者对他很是佩服。不管他愿不愿意,他作为后来的新教转向天主教教会运动<sup>[38]</sup>的肇始者而深受爱戴。这位严肃而又富于哲学思想的作家,每当我读到他的作品,就不免叹惜这样的人,正像他之前的巴特勒博士,由于早期的偏见和自修所带来的一些缺陷,竟然失去了天主教。他在评论埃奇沃斯<sup>①</sup>先生论《专业教育》一书——当时极为引人注目——的文章中从容不迫地谈到了科普尔斯顿博士匆忙谈到的同一个问题。尽管他在评论中大谈埃奇沃斯的著作,但实际上却是在回应引起人们关注埃奇沃斯的著作的那些北方批评家,同时回应比前两者伟大得多的一位作者,因为这位作者在上一个时代就提出过同样的观点。

## 4

我所提到的这个作者不是别人,正是洛克。这位闻名遐迩的哲学家在爱丁堡的那些评论家之前就谴责学校教授给孩子们和普通科目,理由是这些科目在今后的生活中并不需要。在引用他本世纪的信徒们的话之前,我将引用几段这位大师的话。“高素质和高天分的人们居然因为习惯与不明确的信仰的极端误导而遭受痛苦,”<sup>[39]</sup>他在其论教育的著作中写道,“这真是令人惊诧的问题。倘使求教理性,它会忠告孩子们的时间应该用来获取对他们成人时可能有用的东西,而不是往他们的脑子里塞进大量的垃圾,因为其中的大部分东西,只要他们活着,他们通常将不会(当然根本就无须)想到;这么多垃圾留给他们,只会把他们弄得更糟。”

同样,在谈到写韵文时,他说:“我不知道一位父亲有何理由期望自己的儿子变成一个诗人,而他并不愿儿子蔑视所有其他的行当和专业;这还不算

<sup>①</sup> Edgeworth, Richard Lovell (1744 ~ 1817), 发明家, 小说家玛利亚·埃奇沃斯之父。



最糟糕的情形；因为，如果他被证明是成功的韵律专家，也一度因一点才气而扬名，那么，我期望考虑一下，他可能在哪一家公司或哪些地方，或进一步说在哪个庄园度日。何况，很少看见诗中自有黄金屋这种事情。诗歌诚然令人惬意，但土壤却很贫瘠。”<sup>①</sup>

在文章的另一段，他把教育中的实用性明确限制在它对学生未来的职业或行业所产生的影响上，换言之，他嘲笑任何心智教育的理念，如此而已。“还有什么比下面这种事情更可笑的呢？”他问道，“一个父亲一方面为儿子设计一个根本用不上拉丁语的职业，一方面居然又花费自己的钱财和儿子的时间让儿子去学古罗马语，结果儿子不可能不忘掉学校里学的那一丁点儿，十有八九儿子会厌恶自己蹩脚的拉丁语。除非我们大家在每一个地方都可以找到例证，否则，强迫孩子去学习一种在给他设计的生活进程中永远用不上的语言的基础，同时却忽视在所有生活条件下都需要而且大部分职业都必不可少的书写和算账，这难道可信吗？”当然，在教育中没有什么比忽视对孩子未来职业所必要的内容更荒唐的了。不过，洛克的话音里所隐含的东西却远不止于此，他言外之意是在谴责任何倾向于对心智进行广泛培养的教学。

现在返回来谈谈洛克的现代门徒们。在我提到的改革中，牛津大学把古典学术确定为教育的基础，于是，爱丁堡的评论家们效仿洛克之风，抗议说不以实用性原则为基础的教育制度不会有任何益处。<sup>[40]</sup>

“古典文学，”他们说，“是牛津的伟大目标。许多人为此挖空心思，古典文学系也产生了许多作品并因此名声大噪；不过，如果那里开设所有对人生有用的文、理科课程，如果有的人专心于化学，有的人专心于数学，有的人专心于实验哲学，如果每一门知识都按其难度与功用的混合比例来评判的话，这样一所大学的体制就有价值得多，而其声誉之辉煌倒是其次的了。”

实用性在两个方面可以成为教育的目标：一方面是受教育的个体，另一方面是一般的社会。这些作者从哪一方面来考虑这一点呢？是从社会这方面。至此，他们又不同于洛克，因为他们把科学进步作为一个大学的最高及真正的目标。这就反映在下面这段话里。

<sup>①</sup> 在此“诗”的原文为 Parnassus，是希腊中部的一座山峰，传说为太阳神阿波罗与诗神缪斯的灵地。——译注

“如果一所大学长期在做无用的事情,看来首先应该让其降格,以便使其有用。政治经济学系列讲座在牛津是不受鼓励的,也许是被轻视的,也许是不允许的。讨论圈地、细说进出口、触及普通人的生活,这些似乎都是不得体的、可鄙的。同样,在一所大学里,如果将那个时代的帕尔<sup>①</sup>或本特利<sup>②</sup>与一种中性盐的发现者相提并论,那一定会变成丑闻。然而,除了有用之外,还有什么别的标准可以衡量脑力劳动之高尚呢?大学这个词,除了表示一个教授各种自由的同时又对人类有用的科学的地方之外,还必须指别的什么吗?在我们欣赏一切人类知识的过程中,没有什么比始终不渝地坚持实用性原则更能把古典文学摆到恰当的地位了……我们始终把真正的实用性作为我们的指导原则,我们应该同样高兴地看到,一个勤奋钻研的头脑正在排列自然的产物,调查身体的素质,或者掌握学习语言的难点。我们不应该在乎他是个化学家、博物学家还是学者,因为我们知道,为造福人类而去研究问题与满足嗜好、发挥想像力同样都是必要的。”

上面这段话就是对教育实用性理论的阐述;由于这个理论本身和倡导该理论的几位能人的原因,它引起了提出我这里所重复的原则的那些人的注意。诚然,除了有用的东西之外,什么也不值得追求,这个论点似乎有道理;人生苦短,不可能用来追求有趣的或者令人好奇的、奇妙的小事。不仅如此,从某种意义上说,我承认这似乎不仅有理,而且千真万确;不过,假定真是如此,那么我又如何去迎接反对意见的挑战呢?好啦,先生们,当我说心智的培养本身就是目的的时候我已经迎上去了,因为本身有目的的东西也就具有了用处。我说,如果博雅教育的关键就在于对心智的培养,如果这种培养本身就是好事,那么,无须赘言,这就是对洛克所提问题的回答。因为,倘若一个健康的躯体本身就是一件好事,那么,健康的心智为什么就不是好事呢?如果医学院是一所有用的机构,因为它关注的是躯体的健康,那为什么学术机构就不是呢?两者的区别仅在于,学术机构惟一从事的事业是传授活力与美并着眼于人类的心智部分。我所引述的评论家们在他们的鼎盛时期对此似

① Parr, Samuel (1747 ~ 1825), 科普尔斯顿的支持者。

② Bentley, Richard (1662 ~ 1742), 牛津大学著名的古典学术专家,其影响很大,但颇有争议。——译注

乎是容许的,就算不谈事实上的公正问题,下面这段话原则上讲是正确的、有道理的,而这些原则乃是他们所遵循的:

“古典教育的现状是,”他们说,“过多地培养了想像力,但对思想之其他习惯的培养却少得可怜,按照培养高雅蠢材的方式培训了许多青年人,而这对于大自然赋予他们的才能却毫无价值……事实是,一个二十三岁的古典学者大体上成天仅仅与虚构作品交谈。他情感敏锐、幻想丰富、品位高雅。但是他却根本没有思考及创新探索的才能,也没有养成把事物推向基本原则,或把干巴巴的枯燥事实作为推理材料收集起来的宝贵无比的习惯。他的理解力中所有实实在在的、充满活力的部分完全没有得到培养;他痛恨思考的痛苦,并且对所有怀着胆识与独创精神的人充满疑虑,因为后者要求他拿出证据来为自己的观点和主张进行辩护和证明。”

## 5

现在我暂且不去关心古典教育的具体问题。我可能要理性地对要求心智训练之公正性提出质疑,心智训练包括研究亚里士多德、修昔底德<sup>①</sup>、塔西佗<sup>②</sup>,涉及所谓想像的学术和古典文学。迄今为止,我完全同意培养一种具有“思考及创新探究的才能”以及“把事物推向基本原则”的“理解力”是良好或博雅教育的主要部分。如果那些评论家们把这种培养看做是有用的教育之特征(他们在上述段落里似乎就是这样要求的),那么,他们所指的“有用的”自然就是我所指的“良好”或“博雅”,于是,洛克的问题变成了措辞上的问题。是否应该教青年人拉丁语或吟诗作赋将取决于这种学习是否有助于心智的培养。但是,不论这一点如何决定,现已清楚,心智的培养包括我称之为博雅的或非专业的,而那些评论家们称之为有用的教育。

这个明确的回答可以送给那些敦促我们把实用性放进教育计划的人们,

<sup>①</sup> Thucydides (公元前5世纪),古希腊最伟大的历史学家,主要著作有《伯罗奔尼撒战争史》。他对所有后来的西方历史学家具有不可估量的影响。——译注

<sup>②</sup> Tacitus(1世纪),古罗马历史学家,主要著作有《历史》、《编年史》。——译注



但我还不打算就此打住；我想把视野放得广一些。让我们按照洛克那样看一看“有用性”之既准确又为大家广泛接受的意思，然后我们进入一个更大的思想领域，而这一点单靠一个演讲是不能做到的，何况我只能利用今天的时间来谈这个问题。我认为，“有用性”的意思并非简单意指功用，而是指倾向于功用，或者指通向功用的途径；也是在这个意义上，先生们，我将向你们说明博雅教育是完全而真切的有用的教育，尽管它不是一种专业教育。不错，“功用”指的是一码事，“有用”指的是另一码事。不过，我把它作为一个原则定下来，即有用的不一定是好的，但好的一定是有用的，这样将省去我们许多麻烦。好的东西不仅仅是好的，而且还能够创造出好的东西，这是它的一个特征。没有什么东西是因其自身的缘故而成为优秀、美丽、完美和可取的，但它外溢，并把与自己相似的特质散布在它周围。良好是多方面的：它不仅对眼睛来说好，而且就口味而言也好；它不仅吸引我们，而且表达自己；它首先激起我们的钦佩之感和热爱之情，然后撩拨起我们的愿望和感激，而其程度却相应于特定事例的强度与完整性。一种伟大的好，传递的将是伟大的好。因此，如果这种心智是我们身上如此优秀的部分，而这种心智的培养又如此高明，那么，这种心智本身不仅仅是美丽的、完善的、令人满意的、高尚的，而且在真正和高级的意义上，对它的拥有者及其周围的一切必然是有用的。并且不是在任何低级的、机械的、商业的意义上的有用，而是作为可以向周围扩展的好东西或一种恩惠、禀赋、力量、财富在其拥有者身上发挥作用，继而通过对世界发挥作用。所以我认为，如果博雅教育是好的，那么它必然也是有用的。

## 6

你们将明白我用身体健康来做比拟的意思。健康本身是件好事，尽管健康并不产生什么，但它却特别值得追求和珍惜。然而，伴随健康而来的好处毕竟如此之大，而且又如此贴近于它、有助于它、包围着它，所以除了健康是好事、有用之外，我们绝不会想到它，不会为它的贡献去赞扬、奖励它，尽管与此同时我们又无法确切、清楚地指出，它实际上做了什么工作、发挥了

什么效用。同样,谈到心智的培养,虽然我认为是好事而且它本身就是目的,但我绝不否认它作为教育目的广义上的功用。根据事物的本质,我并没有把心智培养所必须包含的内容从心智培养的理念中排除掉。我否认的只是一定要先把心智培养真正的、惟一的目的确定为某些技艺或者生意、专业、行当和工作进行培训,然后才有权说这种心智培养是有用的。上述比拟是确切的。正如身体可能会为某些中等强度或高强度的体力劳动或别的辛劳做出牺牲,心智也可能贡献给某些具体的专业。我并不把这个称为对心智的培养。再说,既然身体的某些部分或器官可能会被过度使用或开发,记忆力、想像力、推理能力同样也可能被过度使用或过度开发,而这同样不是心智培养。另一方面,从总体健康的角度看,既然身体可以护理、珍惜和锻炼,心智也可以得到锻炼,以便使它处于完美的状态,而这才是心智培养。

必须先有健康,然后躯体才能劳动。一个躯体健康的人能完成一个不健康的人之所不能。健康的属性是强壮、精力充沛、敏捷、优美的身段和行动、手脚灵巧、耐疲劳。同样,心智的一般培养是对专业和科学研究的最佳帮助,受过教育的人能完成文盲之所不能。一个人一旦学习过如何思维、推理、比较、鉴别、分析,一个人一旦提高了品位,形成了独立的判断力,擦亮了心眼,那么,他诚然不会即刻变成一个律师或是辩护人、雄辩家、政治家、医生、精明的地主、生意人、士兵、工程师、化学家、地质学家、文物收藏家,但是,他的心智状态却允许他从事我所提到的任何一种学科或专业,或者从事任何别的他所喜好的或要求他具备特殊才能的专业,而且一旦他干起来会干得很轻松、优雅、灵活、成功,而这一切对于另一个人而言却一窍不通。从这个意义上讲,心智培养是特别有用的。这也正是我用寥寥数语就这个大题目所勾勒出来的内容。

先生们,接下来,关于反对把专业知识或科学知识作为大学教育的全部目标这个问题,我将进行论证,但请不要认为我不尊敬特定的研究、技艺、职业,或是不尊敬从事这些工作的人。当我说法律或医学不应该成为大学事业的目标时,我的言外之意并不是说大学不能教授法律或医学。倘若大学不教授一些特定的东西,那么它究竟能教授什么呢?它应该通过教授知识的所有分支来传授一切知识,除此之外,别无他意。我只是说在一个大学内外,如果

按照法律教授或者医学教授、地质学教授和政治经济学教授来区分,那么他就处于一种被自己的职业所吸收和限制的危险,他就只能讲一个律师、医生、地质学家、政治经济学家所能讲的课,这同样是危险的。然而在大学里,他应该清楚自己及自己研究的领域处在什么地位,他从一个高度实事求是地接近它,他对所有知识已经有了一个概貌,由于其他学科的竞争,他才不会变得狂妄自大,他从别人的研究里获得一种特殊的启发、一种思想的高尚、一种自由和沉着,他用哲学和才华来对待自己的领域,但这并不属于研究本身,而属于博雅教育。

这就是我解决这个失误采用的方法。我必须把它叫做失误,因为洛克及其门徒就是靠这个失误来吓唬我们的,他们打着不能传授临时的手艺或操作技能、物理秘密的教育绝不是有用的教育的旗号,目的是让我们无法培养心智。我说,因为受过培养的心智本身就好,所以给每一种工作或职业带来力量和优雅,使我们变得更有用,使更多的人变得更有用。我们对人类社会、对我们所属的国家、对我们活动的圈子、对我们与之有形形色色联系的个体,对我们在生活中相继遭遇的人等都负有一种责任。大学的正确职能就是提供被我称之为哲学教育或博雅教育的教育,它拒绝把专业教育放在首位,它只是把专业教育放到公民形成之后,同时它有利于仁爱之更为宏大的利益,也为成功地达到单纯的个人目标做准备,尽管乍看之下,博雅教育似乎蔑视这种准备。

## 7

现在,先生们,希望能允许我通过引用我所提到的并深表感激的文章,来具体加强我的论点。<sup>[41]</sup>

“政治经济学中一个毋庸争辩的基本原理是,”科普尔斯顿博士写道,“专业划分与劳动分工易于完善每一种技艺,增加国民的财富,促进全社会的普遍舒适生活与福利。迄今为止,在某些情况下,人们对这一分工原则的追求是为了激发创造奇迹的能力,而且,人们第一次指出应该关注这种能力。至于这种能力可能发挥到什么程度,却没有人提到:每个人越是把力量



集中于一个工作,他在工作中所表现的技术自然就越娴熟,速度就越快。然而,尽管他因此对国民财富的积累所做的贡献更有效,但是,作为一个合理的存在物,他却变得越来越渺小。由于他的行动范围变得狭小,他的心智与思维习惯同样变得萎缩;他就像某个强大机械的一个组成部分,放到里面就有用,而一旦离开这个机械他便毫无意义,一文不值。毫无疑问,如果必要的话,社会肯定会一分再分,以便使它的几个职责能够得到很好的完成,但是,我们一定要当心,不能让自己完完全全地屈从于这种制度的引导。我们必须看清其祸害之所在,我们应该实行别的原则来改变它,限制它,而这些原则必须能够对这种主流进行监督和制衡。

“毫无疑问,把传授局限于某一种技艺的研究,每一种技艺都会提高。然而,尽管这种心智的集中推进了技艺,但是被局限于该技艺的个体却因此退化了。社会的利益与个人的利益几乎是成反比的。

“社会对个人的要求,除了个人专业的特定职责之外,还有别的贡献。倘若不能建立这种自由的交流,那么,沉醉于狭小的视野和利益,对一切漠不关心,不予重视,以点代面,简言之,就像许多互不联系的单位那样,互相拆台,互相排斥,这可是人性的共同失败。

“通过对文学素养的培养,我们就找到了一个共同的环节,它用一个共同的兴趣把相互争吵的派系和部分联结在生活的较高和中级领域之内,为他们提供一个共同的话题,激发起他们共同的情感,排除所有专业或多或少都受到传染的狭隘偏见。通过这种方式所获得的知识可以拓展和扩大心智,激发心智,让肢体和肌肉得到更自由的锻炼,而肢体和肌肉倘使不断用于单一的方向,便不可能获得自由的空气,而且容易失去它们天生的作用和能力。这种方式虽然没有直接为职业生计培养合格的人,但它却使所有的人变得丰富和高尚;虽然没有教给他某种职业的特定的业务,却使他能够在任何职业中更优雅、更高尚地发挥作用。如果计划得当,实施得力,文学素养的培养应该成为那种完整与高尚教育的主要内容,而这种教育‘使受教育者无论在和平年代还是战争时期,都能够公正、娴熟和高尚地承担一切个人的或公众的工作’。”<sup>[42]</sup>

## 8

戴维逊先生在我前面所提到的文章里扩展了上述引文提倡的博雅教育。<sup>[43]</sup>他更强调博雅教育的“有用性”，不过，他所讲的有用性，其含义却比他在这场论战中的先行者们所指的广。他没有去论证知识对个人的用处与对公众的用处，相反，他把主要篇幅用来讨论科普尔斯顿博士最后一句话所包含的建议。他说明，首先，即便从功用的角度上看，博雅教育的层次也比一般称为有用教育的层次高；其次，即便要达到一般被冠以有用教育之名的专业教育的目的，博雅教育也是必要的和有用的。他在下列文选中论证了这两个命题的前者：

“对用怎样的教育方式使人们掌握其领域内的高超技术这个问题忧心忡忡，”他写道，“同时却相对忽视或排斥更为自由的和广泛的心智培养，这是一种非常矛盾的生活观。在埃奇沃斯先生的体系里，衡量每一种知识是否有价值的标准就在于它是否有利于某一种职业。这样，在歌颂职业责任的同时，却牺牲了自由与独立的爱好和美德，而这种爱好与美德在维系普通的社会关系、张扬个性的过程中发挥着作用。简单地说，人应该被职业取代。他从头到脚都应该被职业制服包裹着。他的美德、科学和思想全都应该被制服包裹起来，这个人的塑造应该按照其技术特征的模型来进行，而且要求丝毫不差，该压下去的地方要压下去，该挺起来的地方必须挺起来。任何不相干的才艺或不能使公众受益的才华一旦分了他的心，就必须用助人为乐、备感荣幸的美德之外衣将它们隐藏起来。这种体系的精神和主要倾向就是要把我们领向这样一种完美的状态。

“然而，从事某一职业者所必须具备的绝不仅仅是职业特征。他并非时刻都在上班。他还会做一些别的事，这些事既不涉及教区，又不涉及刑侦、军事，也不涉及公民守则术语所描述的那些项目，但却绝不比那些被冠以权威头衔者所核准的事逊色；就其内在价值、道德含义和对社会产生的影响而言，他的嗜好并不逊色。作为一个朋友、伴侣和一个概念更笼统的公民，在家庭生活中，为提高和装点闲暇生活，他的行为可以超出职业范围，却并不与职业发生冲突。如

果在这样一种生活中,他丝毫不能表现理解力的进步所带来的益处,那么,无论他的职业技术和水平如何高,他只不过是一个没有教养的人。

“大凡稍具文明的民族都具备一种能力。尽管大学的课程设置应该把它作为某种参照,但大学并没有单独开设课程来培养这种能力,公众对此也并不支持。每个人为了自己的利益,通过自身的努力去锻炼这种能力,使它臻于娴熟。不过,其中的差别仅仅是方式上的。如果我们对专业教育的倡导者们说,我们所鼓励的这种能力就是在普通谈话中能够用英语顺畅地表达思想的能力,并不要求回报,那么他们肯定会发笑。如果我们对此加以强调,他们也肯定会发笑。但在现实中,这绝不是像他们设想的那样鸡毛蒜皮的小事。到野蛮人的小屋去调查一下,那里除了愚蠢的死寂之外,什么也听不到。他们对战争和追杀的职业爱好已不复存在。既然无所事事,他们便无话可谈。就说好一点的生活吧,你会发现各种形式的谈话绝不仅仅是一种闲情逸致,而且是一种媒介,一种传播和形成全体民众的观点、品位和感情的极其活跃的力量。因此,谈话已成为一桩大事。话题五花八门,会谈到许多不属于特定地方的事情。至于说到谈话的力量和影响,可以说,它将对一个人即将进入的社会产生同样的影响,它会影响一个人说话、行事的方式。仅仅在所学技艺上娴熟的人一旦加入理性的谈话,大家普遍都承认这种人是最差的。众所周知,这种人在社交场合既乏味又不能给人以启发。为了摆脱这种局面,他只能就他所精通的事情、问题滔滔不绝,但却不合时宜。我们可不愿他在这里开讲座、作报告,但他实在没有别的东西可谈。在法官中间他可能很有权威,但在社交场合他却判若两人。另一方面,我们可以断言,最佳的伴侣是这样一种人:除了专业的准确与研究之外,他随意涉猎各种学问,并从中获取普遍观察的精神。”

## 9

这样,他阐明了博雅教育的确有益于受教育者,这些益处表现在他们作为社会成员在各种职责、场合以及生活的各种阶段之中。接下来,在文章的另一处,他继续阐明,除了人们期望的这些直接服务之外,博雅教育实际上有



利于执行这些特定的功能,有利于追求这些特定的利益,而这与专才教育的努力是相互联系的,也是专才教育所引导的方向。

“我们承认,”他写道,“一旦选定一种职业,就应该在其中出人头地。分散精力很少能使人样样精通,样样都出类拔萃。但是我们能表示赞同的仅仅是这一点。因为,他们认为要把一个人培养成一种职业中的佼佼者(这是惟一有道理的地方),就只能让他学习这个职业必要的知识,从而过早地限制了他对其他学问的学习,并且从一开始便束缚了他思想的发展,而这种理论与我们的理论格格不入。对于这种理论,我们认为不是能否接受的问题,而是应该破除的问题。用这种方法也许可以学到一些抽象的、孤立的東西。很少有例外,因此无须再引证。但就获取职业及实际能力而言,这样的基本原则对于这种理论却是致命的。这种能力主要由两部分组成:必不可少的知识和经过培养的心智。而两者之中,后者是最主要的。一个在心智方面训练有素的人能够掌握另一门知识。一个缺乏心智训练的人就连自己那一行的知识也无法掌握。

“心智之中,判断力又在生活中起主导作用。判断力应该包含一种习惯,这就是准确与活力,而如何使判断力养成这种习惯却是一个问题。如果认为仅靠例行的方法就能十拿九稳地将这种素质传授给理解力各不相同的学生,那不过是一种无知的假设。不过我们仍然可以有把握地说,靠‘简单的收集’是不可能获得这种素质的,相反,应该通过把从各种书本和学科里抽取的不同事物的精华,与实际观察两者结合起来才能培养这种素质。如果一个人的头脑里只有一个单一的思考点,那么,他所接受的培养只能使他仅仅从他那个专业的角度去思考问题,而这样的人即便在他那个专业也绝不会做出良好的判断。相反,拓宽领域却能够迅速增加他的知识,增强他的心智。思想的作用是通过集合与融合来发挥的,而不是通过孤立的单元来发挥的。原本分属大脑功能不同领域的一切东西应该相互交织、相互支持。判断存在的方式是比较和鉴别。那么,我们是否应该怀疑,他们在第一批论文里所运用的这种综合的范围和程度对他们的判断力是否有用呢?

“下面我将稍作展开,以便界定什么是判断力,然后试图确定培养判断力需要哪些方面的学习。

“判断力在这里并不代表一种平平常常的有用的心智品质,不是那种可

以使一个人免于做出危及钱财和个人名誉的错事的品质,而是指那种事业、文学、才干方面的指导原则。这种原则给予他力量去从事自己决心拼搏的事业,使他能够抓住其中的要领。不论从形而上的角度看这个界定是否正确,它都完全抓住了我们所探究的问题的实质。它描述了每个人在某一专业内外行事时都渴望拥有的那种能力,并且与我们关于训练有素的心智之最佳理念相呼应。

“其次,不可否认,为了有利于判断力的培养,心智应该用于认识这种能力并能切实锻炼其观察力的那些课程。这里我们定下一个选择原则,据此可以将学问进行分组,以达到我们的目的。属于判断领域的学问有宗教(在于其证据和解释)、伦理学、历史学、雄辩术、诗歌、一般思辨理论、美以及赋予机智的作品。照此对各种学问进行大分类可能似乎太笼统,但它们都靠两个相关联的主要原则来统一。首先,人们出于自己的道德、社会和情感本能,都要研究所有这些大的学科或其中的一个。其次,它们都(多少)受到道德理性之同一力量的约束。”

“如果用这些学问,”他接着写道,“去影响和锻炼判断力,那么它们将成为以积极和创新能力——且不论是用于职业还是别的目的——的培养为目标之教育的真正基础。历史学、雄辩术、诗歌、伦理学等这个组合看似五花八门,可一旦它们融合,将整体发挥作用。它们在解释、分析的方面相辅相成。从它们衍生出来的知识将融合,通过它们的熏陶和锻炼所养成的习惯,将合力产生出一种丰富的思想脉络和更为广泛、实际的应用脉络,而这种脉络将比靠单一的学科所获得的脉络更加丰富、广泛和实际,正如把一些金属加入科林斯的青铜熔铸后,为艺术家提供了最具延展性和最完美的材料。如果允许我们冒昧地鹦鹉学舌,按照培根爵士<sup>①</sup>(把他当作权威比去抄袭他更妥当)在对不同学问之功用进行比较时所作的简要阐述,我们可以说,历史使人充实,道德哲学使人强大,诗歌使人的理解升华。这就是上述学问在现实中的自然力量与自然倾向。然而,却没有几个人能够以敏锐的眼光从中获取任何一点符合培根高雅辞藻的美德。因此,我们必须满足于退而求其次,即在多样化的阅读中,一个人不可避免地要接受至少这几种品质的融

① 下文“历史……升华”一句系模仿培根《论学问》之文风。——译注

合和感染。有一点是毋庸置疑的,那就是,在单一的学习中,不可能完全和真正地找到广义理性的成分,凡期望了解广义理性特点的人,只有通过博览群书才能得到它。

“如果说不同的学问可以相互启发,那么学习不同学问更有助于它们之间的互相纠正。这是因为,既然每一门学问都有自己独特的优点,自然也有其缺点,精钻一门学问只能产生要么华而不实要么枯燥无味的心智,要么这种心智就带着因阅读受限制而固有的缺陷。比如说,历史展现事物的本来面目,就是说,展现被激情、谬误和野心扭曲并支配的人们的道德和利益。哲学把历史的这幅画面进行了彻底的抽象,诗歌则把它过于美化。但将三者集中之后所形成的光芒却可以纠正各自特有的虚假的色彩,然后把真实展现在我们面前。正确的思维方式要在它们融合之后才能获得。大家必须看到这种思想和情感的融合所产生的作用,而这一点我们不朽的政治家伯克<sup>①</sup>先生用雄伟的情感表现了出来。伯克先生的雄辩仅次于他令人敬佩的智慧。任何人如果其心智能像他那样完美,就应该成为我们的导师。我们应该像他那样对事物追根溯源,我们应该学习的不是他的作品,而是他的方法。前者只能使我们变成软弱无力的鹦鹉学舌之辈,但后者却能够使我们获得自己的能力。不过,所有的伟人传记使我们确信,他以及其他能力超群的思想家之所以会成功,靠的不是把学习斤斤计较地限制在一些特定的未来目标(这正是埃奇沃斯先生的基本原则),而是一个广阔和开放的范围,对许多科目进行大量的思考,但并不确定更好的目标,因为这种锻炼就足以使他们变成更理性、更明智的人。”

## 10

不过我得停止引用文章了。今天我只谈心智的训练。心智的训练最有利于个体,最能使他对社会做出贡献。哲学家与芸芸众生在概念上是不同

---

<sup>①</sup> Burke, Edmund (1729 ~ 1797), 爱尔兰出生的英国政治家,上议院议员,《对法国革命的思考》一书的作者。



的,但他们各自形成的方法却大体相同。哲学家所拥有的思想方法与真正的公民和绅士处理生意和行事的方法是一样的。如果一定要给大学的课程确定一个实际的目标,那么,我认为,这个目标就是为社会培养良好的成员。它所培养的技艺应该是社会生活的技艺,它的最终目标应该是使受教育者适应这个世界。它既不把视野限定在特定的职业之内,又不创造英雄或鼓励天才。的确,天才的作品是不受任何技艺限制的,英雄的思想也不受任何规则的约束。大学不是诗人或不朽作家、学校创始人、殖民地领袖、国家征服者的诞生地。它并不承诺能够培养出新一代的亚里士多德、牛顿、拿破仑、华盛顿、拉斐尔<sup>①</sup>、莎士比亚,尽管现在它仍然隐含着这样一些自然的奇观。<sup>②</sup>另一方面,它也不能满足于培养出批评家、实验师、经济学家、工程师,尽管这也包括在其中。但是,大学教育是一个通向伟大而平凡之目标的伟大而平凡之手段。它的目标是提高社会的心智水平,培养公众的心智,提高国民的品位,为大众热情提供真正的原则,并为大众愿望制定明确的目标,宣传和把握时代的理念,促进政治权力的运用,使个人生活变得更高雅。这种教育使人能够有意识地看清自己的观点和判断,给人以发展自己观点和判断的真理、表达自己观点和判断的口才和强调自己观点和判断的力量。这种教育教会人实事求是地对待事物,直截了当地切中要害,干净利索地理清纷繁的思绪,明辨诡辩的成分,扬弃无关的东西。这种教育为人能够颇有信心地走上任何岗位做好准备,并使他能够熟练地掌握任何学科。这种教育教会人如何向别人提供服务,如何进入别人的思想状态,如何向别人展现自己的思想状态,如何理解他人,如何与他人共同进退。他在任何社会都能驾轻就熟,他与每个阶级都有共同点;他知道什么时候该说话、什么时候该沉默;他既能交谈,又能倾听;他问必切题,也能在无以传授的时候恰当地吸取教训;他时刻做好了准备,但却绝不会成为绊脚石;他是个愉快的伴侣、一个你可以信赖的同志;他有张有弛,他肯定具有风度翩翩地开玩笑的技巧,也绝对具有严肃认真、办事有效的能力。他的思想能够保持平静,因为他的思想尽管在处理世事,却能保持自我,而在无用武之地时亦能保持愉快。他

① Raffaele (1483 ~ 1520),伟大的意大利画家。

② 应指上述一类天才人物。——译注

具有一种禀赋,这种禀赋为他在公开场合提供服务,在他隐退之时又能支撑他。没有这种禀赋,万贯家财不过是庸俗的东西;有了这种禀赋,失败与失望反倒具有了魅力。就目标而言,这种倾向于把人塑造成全面的人之艺术(这正是它的目标)与追求财富或健康之技艺是同样有用的,只是这后一种技艺在方法上更欠敏感,在结果上更难以捉摸,更无把握,更不完整。

## 第八讲

# 从与宗教的关系看待知识

### 1

先生们,今天我们将结束三讲之前开始的考查,而这个考查,我早已意识到,就其冗长而言,如果没有其他原因的话,即便对于宽容的听众,都是需要耐心的。

开始,我确定了一个原则,那就是知识本身就是奖励。我接着说明按照这个原则去思考的话,知识应该是博雅知识,是学术机构关注的范围。

其次,我分析了当人们说知识本身就是追求的目标时所指的知识的含义。我还说明为了圆满地实现这个理念,哲学必须是知识的形式。换句话说,哲学的问题不应该被动地一股脑儿被吸收进大脑,而应该作为一个由部分构成的整体系统来学习和掌握,因为这些部分相互联系,而且作为一个完整的统一体相互解释。

再次,我说明了把知识领域作为整体的哲学思考,在结果上才可以被正确地称为是一种启发,因为哲学思考的确使心智能够理解和欣赏各自分离的部分;同时,把这种哲学思考叫做心智的扩大也是正确的,因为它仿佛在空间上清楚地辨别事物之间的相互关系。再者,哲学思考是对心智恰当的培养和心智的最佳状态,因为它从这两个方面确保心智实事求是地看清事物或真理,并能够区分凭空想像、个人看法和理论。此外,哲学思考把完善心智的各种力量作为前提,并在思考的过程中涉及心智的各种力量。

我说过,这就是知识,即便它没有允诺明确的好处,但它本身就值得追求。讲到这里的时候,我作了进一步展开,并说从这个问题的本质看,本身好的东西就一定有许多外在的用处,尽管这一点它并没有许多允诺,但原因很



简单;因为它是好的。我还说好的东西必然是造福社会的源泉,其带给社会的利益之大小和丰富程度,是与其内在的精华之程度成比例的。正如在道德之中,在俗事方面,诚实是最佳策略,能为人们带来利益,尽管这种利益不能用财富来衡量。这同样适用于可以被称作心智之美德的东西,因为拥有心智本身就是一个实质性的好处,就足够了,何况这种实质本身影响着并伴随着它的社会和政治功用。这就是我在前面的演讲里所谈到的主题。

这个主题尚有一部分还未谈到,那就是心智的培养问题。这个问题十分重要,它不仅对社会的和积极的义务产生影响,而且对宗教也是如此。从某种意义上讲,受过教育的头脑是宗教的头脑,也就是说,它具有可以被视为自身的、宗教的东西。这种东西独立于天主教教义,它与后者部分合作,又部分对立。在天主教国家中,这种东西同时既是为教会所作的辩护又是一种干扰;在天主教影响以外的国家中,这种东西有时向教会公开宣战,有时又与教会结成抵抗同盟。我认为,学校及科学院的历史以及文学及科学的历史总体上证明了我的观点。因此,既然我的系列演讲的目的是从大学本身、大学与各种围绕大学教育进行教学和培养的方式去探寻大学的职能和作用,那么,如果不试图展现大学教育对宗教产生的影响,我的考查就不全面,而现在我将进行这种考查。

## 2

正确的理性,即正确运用的理性,把心智引向天主教信仰,并在那里培植,向它教导作为行为准则的一切天主教的宗教思考。但是,理性作为世界的一种真正的力量,作为一种人类本性的操作原则,有其历史的进程和确定的结果,因此绝不能如此直接和令人满意地走向一个方向。它从始至终把自己看成是独立的、最高的,因此,它不需要外在的权威,它为自己建立宗教。即便它接受天主教教义,它并不是高枕无忧。正如激情、道德感情、自利原则一样,它有自己的作用和发展。用神学术语来讲,神的恩典并不因为自己的存在便超越人的天性,而天性也不可能立刻就与天恩取得简单的一致和联合。天性追寻自己的方向,它根据自身不完美的状态,根据天恩的吸引和影

响,一会儿与天恩的方向一致,一会儿与其平行,一会儿与其交叉,一会儿与其背离,一会儿又与其遭遇。在我们的天性及其发展中发挥作用的其他原则,同样存在于理性之中。众所周知,存在着一种狂热的宗教,一种盲目地忽视政治的宗教,而且各自都有与天主教教义相似的东西,而又有与天主教教义相矛盾的东西。有好战民族的宗教,也有爱好和平之民族的宗教;有野蛮时期的宗教,同样也有文明时代的宗教;有经过教养的心智的宗教,哲学家的宗教,学者的宗教,绅士的宗教。这就是我所说的理性的宗教。就它本身来看,无论它与天主教教义多么接近,它与后者是完全不同的,因为天主教教义是一个整体,既不允许妥协,也不允许修改。但这只是抽象地来看。如果从现实和个体的角度来看,我们不难看到天主教国家存在着这种哲学宗教。它作为一种精神在某种程度上影响着人们,只是这种影响或好或坏,或好坏兼有。这种时代精神既可以在天主教国家亦可以在非天主教国家发现,不过在非天主教国家影响更大,更为成功。总之,它既存在于天主教世界,又存在于非天主教世界。因此今天摆在我们面前的问题是,要按照我们的发现,在文明宗教的框架内,详细谈一谈其中的一些内容,以确定它们与上天通过天主教教会赐予我们的原则、教义和规则的关系。

同样,我在这里说到启示真理,并不等于说我所指的并非《信经》里面包含的主要信条和信仰要点。如果我不去描述一种与《信经》直接关联的哲学,我便不可能按照天主教教义的要求去谈到它。我所说的这种哲学,无论从教会还是非教会的角度去看,并不一定包含对《信经》的认识。在天主教国家,受过教育的人们用一种不明确的信仰方式把天主教的信条看成是理所当然;而在非天主教国家,受过教育的人们干脆就忽视这些信条及其相关的主题,因为这些信条并不对他们的社会和政治利益产生影响。关于上帝的本质、上帝与人类的关系、赎罪经济等的真理,哲学宗教有时候谦卑地接受并传递它们,有时候却把它们作为单纯的观点而加以忽视,因为观点是根本不可能决定的,也不可能在道德好与坏的问题上左右我们。因此在讲到天主教教义时,我所讲的并不是信仰之种种伟大的目标之中的信念,我主要把天主教教义作为一种教牧训诫和道德职责的体系来思考。我在谈到天主教教条时,不得不主要利用它有利于引导良心和品行的内容。比如,我谈到天主教教义,是把它作为对处于堕落状态的人的教导。这些教导包括:处于堕落状态的人

无论自己怎么努力,绝对无力进入天国;一旦把灵魂交给他自己,他在道德上是注定要失去灵魂的;他在造物主的面前失去了一切权利和要求;造物主要求造物对他无限地侍奉;良心之声的强制性、义务性力量;无法设想的感官享受之罪恶。我把它作为教导来谈:除了靠上帝自由赐予的恩典,或者是人性的再生,否则没有人能进入天国;人不靠信仰是无法取悦上帝的;心既是罪恶又是顺从的所在;行善才能实践律法;加入天主教教会是获得拯救的通常手段。这些都是天主教作为一种广泛流传的宗教而与众不同的教导,也是受过教养的心智实际上要涉及的主题。我将在道德与社会教导方面,而不是在教条上,对哲学和天主教教义进行比较和对照。

### 3

现在,一展开这个主题,我们立刻就会看到,哲学家可能给天主教教会的牧者们带来的益处。显然,为了使人们皈依天主教或使人们的本性恢复,牧者们采取的第一个步骤是把人们从对可怕的感官快乐(这是人的一般状态)的屈从状态中拯救出来。如果能够突破这种奴役的天罗地网,摆脱它对心灵的千万种束缚,那么,差不多可以说,这个灵魂距天国的路程就只有一半了。这里,就事物的现象而言,甚至神的恩典,在这种巨大的诱惑面前,通常也会受到阻碍,因而退避三舍,无计可施。宗教似乎太高、太不食人间烟火,以至于不能对我们持续产生影响,因为它唤醒灵魂的努力和灵魂合作的努力太过剧烈,因而不可能持久。这就好比把手臂伸直或者是支撑很大的重量,短时间我们还可以对付,但很快我们就会疲劳,最后只得放弃。一旦超过了本性,什么也不能发挥作用。于是我们被引向超自然的东西。尽管给了我们这些来自天国的异乎寻常的帮助,但是,即便如此,要超越还是困难的。我们时刻被安逸和一种绝对的自然吸引力向下拉向尘世,只是靠了突然的冲动和仿佛突如其来的推动,我们才会努力上升。宗教诚然给人启迪,让人恐惧,令人慑服,予人信仰,叫人悔恨,鼓人决心,催人泪下,激发信心,但是,这仅有一时之功。我再说一遍,它传授的是一种内力,但其作用远不止于此。我并没有忘记这种帮助的真正力量,也没有忘记这些帮助未能奏效时所应承担的责任。



我绝不是在讨论神学的问题,我只是在观察我面前的现象。事实上,有罪的灵魂在表示悔罪并申明绝不再犯罪之后,出于对敌人的恶毒之厌恶和愤恨,有一阵是不会再犯罪的。然而那个敌人对这种悔恨的季节了如指掌,知道它容易结束;他耐心等待,直到悔改随着抵抗的努力逐渐消退,并在新一轮引诱之下缴械投降。因此,我们所需要的是用一些权宜之计或手段来至少阻碍和击退我们的精神之敌的进攻,同时,这些权宜之计或手段与我们的天性必须充分协调,不相上下,才能满足感官的诱因,牢牢地控制住我们。以天性来对抗天性,这才是智慧之举。这样,悲伤、病痛和关爱,都是神意所赐的对抗我们内心紊乱的天敌。它们随着岁月的消失伴随着我们,以我们接受其影响的程度对我们产生自然的影响。不过,这些都是上帝的手段,并不是我们的手段。我们需要类似的良方,并且自己来创造。这个良方就是一些合法的官能的对象,或者一些自然钟爱的目标。这些对象或目标能够停留在脑子里,占据熟悉的空间,形成一种足以包围感官欲望的力量和某种医治疾病的顺势疗法。我认为这才是心智培养提供给我们的重要帮助,因为它能够拯救激情和自我意志的受害者。心智培养并没有提供宗教动机,它也不会产生或导引出什么超自然的东西,它并不值得天国的帮助或回报,但它的确起作用,不论它真正的或形式上的特征是什么,它至少在物质上(按神学家的说法)是有利的。它通过调动心智的激动来驱逐感官的激动。

所以从表面上看来,这就是追求知识的优点。它把心智从对其有害的事物上转移到具有合理存在价值的主题上。同时,虽然它没有把自己置于自然之上,也没有任何要取悦造物主的倾向,但是,用本身无害的东西来替代至少是难以言表的危险的东西,这难道一无是处吗?用肯定无罪的一组观念来交换肯定有罪的另一组观念,这难道是小事吗?你们也许会用使徒的话来说“知识使人自负”。毫无疑问,在成功实现我所讲的那种目标之前,这种心智的培养从一开始只不过是用自负来替代感官的欲望。这一点我承认。而且关于这一点我很快就会谈到。但是这并不是一种必然的结果,而是一种偶然的罪恶,一种可能会发生也可以避免的危险。在大多数情况下,我们可以预测罪恶,特别是十恶不赦的罪恶,因为罪恶之所以发生,是由于未经教育熏陶和约束的思想脱缰和沉溺而导致心智的痛苦。而让灵魂远离各种尘世的罪恶迄今为止肯定是有益处的,是一种收获。因此,如果说患难之交是双倍朋

友的话,那么,在我看来,尽管理智的运用仅仅是为了使心智充满高尚或纯真的目标,但是,这却是值得我们特别考虑和感激的。

#### 4

这还不是全部。知识、借以获得知识的培养以及知识所形成的品位,具有升华心智的自然倾向,它们使心智对罪恶的荒淫无度和穷凶极恶产生一种纯粹天然而真切的——不,还不只是天然而真切的——对抗、厌恶和愤恨。而那些从一开始就不能小心抵制邪恶与罪恶的人们,却经常会陷入罪恶的荒淫无度和穷凶极恶。知识在心智里产生一种挑剔的心理。这就好比养尊处优者或具有病态习惯的人,对食品所表现出来的那种过分精细和过分讲究。尽管这种挑剔并不证明什么高尚的原则,在遭遇强烈诱惑之际也绝不敢保证不会心旌摇动,其作用也难保屡试不爽,但是,它常常或一般会很活跃,从而对某些罪过产生一种绝对的厌恶,把它们作为缺乏绅士风度的行为来憎恶和嘲笑。而这样一些行为对于那些生性粗鲁之辈,比如对此怀着宗教般执著的人们,是具有诱惑力的,他们甚至会为此出卖自己。对于被抛入尘世的芸芸众生,或者偏离了挑剔心理的视线、摆脱了公共舆论束缚的大众,我们不能夸大知识在这方面的保护作用与价值。但是,在很多情况下,只要由知识产生的挑剔心理存在,在缺乏这种心理时,人们所熟悉的那些罪过就不会出现在他们的脑子里。而在其他情况之下,当罪恶出现的时候,羞耻感和很快在心里升起的惟恐被发现的疑惧感就会作为一种障碍对人们起作用。于是,我说的这种挑剔心理将对人们言谈之中的那种卑鄙的调子产生仇恨。这种调子在世间不难听到,它是罪恶长久的燃料,它包围着灵魂。挑剔心理将会使人们在做错事时缺乏果断、犹豫不决。挑剔心理形成一种妨碍,直至危险过去。我再说一遍,尽管挑剔心理并不倾向于修正一个人的心,也不能保证罪恶以其他面目出现时心就不受支配,因为挑剔心理只能抵制与战胜其他人的以那种特定模式出现的罪恶。但是,可能出现的情形是,一旦犯了罪,这种挑剔心理就会产生强烈的后悔和自责,这就足以医治特定的道德紊乱,避免重蹈覆辙。这就好比一个挥霍无度的人的故事,那个曾经挥霍无度的人看到自己显

赫一时的土地如今已然易主,他只能变成一个落魄的守财奴,而且从此以后嗜财如命,直至生命的终点。

在我们这个年代,尽管肉体与精神的痛苦跟过去一样普遍,但是其他时代存在的对罪恶的惩罚性措施却已不复存在,因此,挑剔心理具有特殊的益处。在粗鲁的、半野蛮的时期,在我们这样的环境里,只要感官还能传递感觉,它们的日常任务,不,主要的任务,就是把不舒服的感觉传递给大脑。遭遇自然的威力、目睹社会的混乱和违法现象、经历权贵的苛政、遭受敌人的侵犯等都是一严酷的考验,这种考验使怠惰和感官享受出现间歇的停顿或遭受严厉的惩罚。粗茶淡饭,衣衫简陋,活动剧烈,生活漂泊,军事限制,缺医少药,如今只是社会上特定阶级所面临的考验,但在过去却是芸芸众生的生活写照。在中世纪极度偏僻的森林深处,大众自然接受宗教或迷信的感情,这种感情以各种方式与教士或牧师合作,表现为一种高尚而淳朴的风度。但随着社会的进步,人们在城镇聚集并在狭小的空间里繁衍,法律给了他们安全感,技艺给了他们舒适,可是好的政府却掠走了他们的勇气和阳刚之气,单调的生活又把他们抛回到过去的状态。每当这种时候,他们无法摆脱或抵制邪恶,因为邪恶只是对有害健康的辛劳的反映,过度的声色犬马只是愚昧无知的节日,这一点谁看不到呢?当今的仁人志士对此理解得很透彻,所以尤其忙于计划为城镇大众提供知识性的和可敬的娱乐。廉价的文学作品,饱含实用性和娱乐性知识的图书馆,科学讲座,博物馆,动物园,令人赏心悦目、陶冶情操的建筑和花园,凡此种种,无非是为了占据人们的头脑,使之在自由的思考中扩展和升华。这些都是人为的手段,设计巧妙,益处多多,因为它们至少为个体和整个社会挡住了道德之邪恶的攻击,使敌人难以接近。

这就是高级文明时代战胜道德混乱的工具,而道德混乱受到理性和启示的谴责。我也毫不犹豫地认同这种工具对宗教的益处。再者,它们只是一系列影响的先声,心智培养把这些影响施加给我们的道德本质,施加给这种基督教精神,并且以真实、正直、公平、公正、柔和、仁慈、和蔼的方式展示这些影响。结果,在生活和个人责任的各种关系中,当自然的适应美德的土壤得以培养,就很难想像还有比其可能的结果看起来更高尚、更美丽、更可爱的性格了。假定你想获得一幅能够实现这种理想的沉思图,就是使徒以上帝对人类之爱的名义描写的那种甜蜜、和谐、宽厚,对他人的礼貌和对自身的贬抑,那



么你所能依靠的工作室莫过于哲学的工作室,因为在哲学的工作室里,实例繁多,而且多少准确地散布于一个文明时代的社会。先生们,根据出版界不时印行的当代及其他时代的各种名人传记及其著作,我已让大家通过其中丰富的道德材料和完美的心智修养,充分地了解心智对我们的道德本质产生了怎样强烈的作用。我们大家都会想起值得我们热爱、敬佩的那些个人,我们几乎把他们当作天造地设的东西来崇拜。的确,从表面上看简直就没有提到宗教原则,即信仰。宗教原则当然不是超自然的,正如它当然是高尚和美丽的一样。必须坚持这样一个观点,那就是心智应该得到承认。为了通过我期望进行的探讨来得出的结论,也必须坚持这一点。不论它们的表面关系如何,这种心智的提高与纯粹宗教之间的最大区别将是即将转而讨论的要点。然而,另一方面,这样一种提高容易被匆忙的或者远距离的观察者、被带有特殊视野的人们归结于基督教这个源泉。因此,在描述其特征之前,我想最好给大家清楚地指出道德赖以为基础的基本原则。

## 5

先生们,你们还记得我刚才谈到了有经过培养的心智对一些种类的邪恶所抱的那种嘲笑和厌恨,谈到了一旦误入歧途,思想上所感受到的那种彻底的厌恶和深刻的羞辱。这种感觉的根源可能在于信仰和爱,也可能原因并不在于此。从这种感觉的角度考虑,其中并没有什么宗教的成分。诚然,良心天然地根植于我们的心中,但良心惩罚除了羞愧之外还有恐惧。心灵一旦对自己发火而不涉及其他方面的话,自然之声的真正意义以及这种意义的深刻性肯定已被抛到九霄云外,而且虚假的哲学也错误地解释了本该引向上帝的情感。恐惧意味着违法,法律则意味着立法者和法官。但是心智培养的倾向是通过自我谴责来吞噬恐惧,而自我谴责则指向并限于我们对适宜及协调的东西的纯粹理解。恐惧使我们跳出自己,而羞愧则可能在我们的思想内部对我们产生作用。我认为这就是一个文明的时代所面临的危险,就是缠绕着我们的罪过(无法避免,但上帝禁止!或者我们必须放弃使用上帝自己的恩典),但是它仍然是心智的原罪。良心倾向于变成被称为道德感的东西,而尽

义务则是一种品位；犯罪不是对上帝的冒犯，而是对人性的侵犯。

这种虚假的宗教不那么可爱的实例在我们的国家里并非不常见。我可以真心实意地借用诗人的一句话：

英格兰啊，纵然你有瑕疵，我依然爱你。<sup>[44]</sup>

但对这些瑕疵天主教徒绝不能视而不见。我们发现这里的人们拥有许多美德，但他们矜持、羞怯、挑剔、保守。为什么会这样呢？这是因为他们思想和行为的方式表明仿佛他们的宗教之中根本就没有什么客观的东西。这是因为良心对他们而言并不是立法者的话（但事实应该是），而是对他们思想的支配，如此而已。这是因为他们跳不出自己的视野，不能看穿并超越自己的思想去看造物主，而是沉溺于对他们适合的东西，沉溺于他们自己的尊严和一贯坚持的东西。他们的良心变成了单纯的自尊。他们并不遵从信仰和顺从的要求按部就班地做事，也不在乎保持行为的一贯性（姑且称之），结果冷落了命令他们在行为上协调一致的上帝。无论他们对自己的惟一目标如何缺乏意识，但这个目标就是粉饰和完善表面，然后能够对自己说自己尽了本分。倘使做错了什么，他们感到的不是向上帝痛悔，而是一种自责，一种丢脸的感觉。他们骂自己是笨蛋，而不是罪人。他们愤怒、缺乏耐心，但却并不谦卑。他们封闭自己，要是想到或谈到自己的感情，那对他们是一种悲哀，即便想像别人看穿了他们的心思，那都是一种悲哀。于是他们的羞怯和敏感常常变得病态。至于天主教徒习以为常的忏悔，对他们来讲是不可能的，即或他们的确感到内疚，你可以期望从他们那里得到的也只是一声道歉，然后便万事大吉，这也是性格使然。他们是一种强烈内省的牺牲品。

不过，与我所描述的情形相比，这种道德的疾患尚有更令人愉快和有趣的形式：我说过心智培养对于骄傲天性的影响。但是这种影响所表现的益处更大，只是在可爱和不受宗教影响的脑子里，这种影响与宗教信仰并无关系。请注意，先生们，我所说的这种异端邪说（姑且这样叫吧）是用一种道德感觉或爱好来替代真正意义上的良心。如今这种错误可能是一种性格的基础，而这种性格远比装饰我所描述的这种人更为富有弹性、更具优美的风度。对于具有想像力和诗意头脑的人而言，这是完全顺理成章的，因为他会随时接受这样一种观

念：美德不过是优美的举止。按照他们理解的宗教及道德真理，这种人原则上不会忍受恐惧，所以干脆把它叫做黑暗和迷信。这种更适合于哲学家的、绅士的宗教，在本质上是自由的、慷慨的，它以荣誉为基础；邪恶之所以有罪，是因为它不值得、被蔑视、令人厌恶。这就是古代异教徒与基督教的争执：基督教并不把思想集中在美丽的、令人愉快的事物之上，相反却把悲伤、痛苦的观念融合进来；基督教提倡先眼泪后欢乐，先十字架后王冠；基督教奠定了苦行中的英勇行为的基础；基督教用来自炼狱和地狱的消息让灵魂战栗；基督教坚持对上帝的认识和对上帝的崇拜，而这在他们看来不过是平庸、卑躬屈膝、胆小怕事的举动。他们讨厌这样一种观念：上帝完美无缺、无时不在，在上帝的眼里我们比原子还小，一旦他屈尊俯就来看望我们，既可以赐福于我们，又可以惩罚我们。他们把自己的脑子当作庇护所，自己的思想就是神谕，道德的良心与艺术的天赋和哲学的智慧是处于同一个层次上的。

## 6

如果有时间把关于这个主题的话和盘托出，我可能会用朱里安皇帝——基督真理的背叛者及基督教教育的敌人——的历史来说明这种知识宗教。每一个天主教徒在他的身上都看到未来敌基督的阴影，但他却几乎完全是哲学美德的典范。诚然，即便单纯按照诗歌的标准，他有性格上的弱点，但是，就他整个人而言，我在他身上只看到了耀眼的美和道德行为的高尚，而这些品质把法布里齐乌斯<sup>①</sup>和雷古卢斯<sup>②</sup>的简朴之伟大与普林尼<sup>③</sup>和安东尼<sup>④</sup>的成就融为一体。他举止朴实，生活节俭而朴素，尤为鄙视声色犬马。他骁勇

① Fabricius, Gaius(公元前3世纪),罗马统帅、政治家。——译注

② Regulus, Marcus Atilius (卒于约公元前250),罗马将军、执政官,在罗马和迦太基之间的谈判失败之后返回迦太基,并在那里被处死。

③ Pliny (the Younger), Gaius(62~113),罗马作家,曾任执政官,以其9卷描述罗马帝国社会生活和私人生活的信札著称。——译注

④ Antoninus Pius (86~161),史称庇护者安东尼,2世纪时的罗马皇帝,“五贤君”中的第四个。——译注



善战,工作专注,学习勤奋,为人谦逊,待人宽厚,成绩卓著,在我看来,这样一些品质使他在美德上成为迄今为止世界上异教徒中最出类拔萃的典范之一。<sup>[45]</sup>然而这种种美德一旦被上帝突然召唤到他面前,遭受到严峻的考验时,却可能显得多么浅薄,多么微不足道,甚至不和谐!他最后时光构成了历史上某种独一无二的转折,这既说明了在人类存在的严酷现实面前哲学是多么的无用,又可以作为一个目击者向我们提供证据。根据一位作家的描述(从其文学品位和对基督教的仇恨来判断,下面这些话说明作者完全适合做他的颂扬者),他这样说:“朋友们、战友们,我的大限来临了,我怀着一个做好一切准备的欠债者的轻松感,摆脱了自然的种种要求……我死而无悔,一如我生而无过。回想我个人生活的纯洁,我颇感欣慰。我可以满怀信心地坚称神力至高无上的权威和美德在我的手里纯净而洁白无瑕地保存着……现在我向永恒的存在奉献我的感激之情,因为他没有用暴君的残酷、阴谋的冷刀或顽症的折磨让我在通往消亡的路上受苦。在我光荣的生涯中他让我庄严而光荣地离开这个世界,因此如果去乞求或谢绝命运的照拂,我认为既荒唐又卑鄙……”

“他指责旁观者过度悲伤,责令他们不要用与男子气概不相符的眼泪来羞辱一个即刻将与天堂和群星结合的君王的命运。旁观者们变得鸦雀无声。朱里安同哲学家普里斯库和马克西穆斯围绕灵魂的本质展开了哲学辩论。他既要用力又要用心,这也许加速了他的死亡。鲜血从他的伤口里一涌而出。他青筋鼓起,汗流满面。他要了冷水解渴,他刚喝完水,大约在午夜时分便毫无痛苦地结束了生命。”<sup>[46]</sup>先生们,这就是理性宗教的最后展现:没有良心的敏感,没有对罪的观念本身的意识,只思考他自己道德的一致性,没有恐惧,只有晴朗的自信、自我拥有的静谧和冷静的自我满足,于是,我们看到的只有哲学家。

## 7

吉本<sup>①</sup>用明快的笔触描绘了他关于道德完美之理念的历史性成就,而这

<sup>①</sup> Gibbon, Edward (1737~1794), 英国历史学家,其史学巨著《罗马帝国衰亡史》记述了从2世纪起到1453年君士坦丁堡陷落为止的罗马帝国历史。——译注

种成就与无神的理智主义的情感完全一致。在被称为《人、举止、意见、观点之特征》的论文集里,沙夫茨伯里勋爵<sup>①</sup>用理论的形式已经绘出了这幅图画。如果你们允许,先生们,我将从这一作品里摘录几段,以进一步说明我们讨论的这个主题。<sup>[47]</sup>

他首先攻击的目标直指报偿与惩罚的教条,仿佛这个教条将一种与对美德的真正理解、与应该追求的这种自由和高尚精神不相一致的观念引入宗教。他说,“人没有满足于展现诚实与美德的自然优点。他们反倒减少了这种优点。他们认为另起炉灶更好。他们把美德变成了惟利是图的玩意,大谈特谈美德的回报,以至于人们无法知晓美德里有些什么是值得回报的。仅仅因为被贿赂或被恐吓而做诚实的事的话,这根本不能证明真正的诚实或价值。”“假如,”他在另一处含沙射影地说出了不敢明言的话,“假如仅仅依靠对报偿的期望和对惩罚的恐惧,人们必然倾向于做自己不愿做的好事,或者不敢去做自己本来一点也不反对的坏事,那么,根本就谈不上什么美德或行善。经过如此改造的人只有被牢牢拴住的老虎的那种温顺,或者在皮鞭管教之下的猴子的那种无知和节制,而没有端正的操行、虔诚或神圣感……意志没有得到锻炼,意向也没有形成,相反,只有畏惧蔓延,强迫服从。而这种服从是卑躬屈膝的,因此通过服从而做的一切也完全是卑躬屈膝的。”因此,他说基督教是道德的敌人,因为它通过对上帝的恐惧而不是对善的热爱来影响思想。

于是,至少可以说,希望和恐惧的动机被远远甩开了,除了单纯或主要源自对美德的热爱而热爱美德,没有什么道德上的好的东西,这种激励爱的品质本身就是它的美,而坏的良心只不过是这样一种感觉,它使我们在走调的乐器面前感到不悦。“有些人单纯靠天资,”他说,“有些人靠艺术和实践变成了善辨音乐的大师,独具慧眼的绘画大师,从普普通通的装饰物产生幻想的大师,在各种比例之中得到优美和判断的大师,对令世界上灵巧的人们愉快和高兴的大部分主题拥有的普遍高雅的品位的大师。让这样的绅士们随心所欲吧,或者允许他们在道德上不遵守规范吧,他们肯定会在这样做的

<sup>①</sup> Cooper, Anthony Ashley(1671~1713),第三代沙夫茨伯里伯爵,18世纪早期极有影响的道德哲学家。

同时发现自己表里不一,发现自己的生活出现了偏差,发现自己生活在与他们的娱乐赖以为基础的原则之矛盾之中。在一切其他形式的美之中,包括鉴赏家所追求的美、诗人们庆贺的美、音乐家歌颂的美、各种建筑师和艺术家所描写或形成的美,最令人赏心悦目、最引人入胜和煽动感情的美,是从活生生的生活中与热情里抽取的那种美。没有什么比纯粹源于自身、带有自身本质的东西更能打动心灵的了:比如情感的美、动作的优美、性格的转变、人之心灵的比例与特征。这种哲学课,甚至一个爱情故事、一首诗、一出戏都可能教给我们东西……让诗人或处于和谐之中的人们否认这种自然力或抵挡这种道德的魔力吧……每个人都是高级或低级的鉴赏家;每个人都在追求这种或那种优美……美的(*venustum*)、善的(*honestum*)、高尚的(*decorum*)东西一定会喷薄而出……世界上最自然的美是诚实和道德真理,因为所有的美都是真理。”

据此,美德仅仅是一种美,这个决定什么是美德的原则不是良心,而是品位。“假定我们一旦能够说服自己,”他说,“什么是本身如此显而易见的东西,以至于在事物的本质之中肯定有必要确定正确与错误的品位,一如在人的内在性格特征与外在行为和行动方面那样,那么,我们应该为对这些主题的内在方面而不是外在方面的无知与错误的判断而感到无比羞愧……一个人如果期望具备有教养和礼貌的人的性格,那么,他会根据完美的正确模式谨慎地形成对艺术和科学的判断……他会特别小心地使自己的视线离开华丽而俗气、充满肉欲、品位虚假的东西。除了风格高尚、真正和谐的音乐,他会同样小心地使自己的耳朵离开其他的音乐。我们期望的是关注生活中的正确品位和举止……如果教养与仁慈是一种品位,如果残暴、傲慢、暴乱同样也是一种品位……谁不愿意在这个方面尽力表现,就像在与其他艺术和科学的品位或判断有关的方面尽力表现?”

有时候他也拿这种品位与原则和良心去进行鲜明的对比,但他赞成的是品位。“毕竟,”他说,“支配人的不是我们称为原则的东西,而是品位。他们可能会肯定‘这是正确的’,或‘那是错误的’,他们可以相信‘这是一种美德’,或‘那是一种罪恶’,‘这应该由人来惩罚’,或‘那应该由上帝来惩罚’。然而如果万物的拯救者站到了诚实的对立面,如果让幻想充分发挥,如果放任人们对世俗标准的低级美和低级秩序之胃口,人们的行为一定会按照后一种方



式发展。”这样,宛如一个詹森主义<sup>①</sup>者,他使高级娱乐无可挑剔地占了上风,并且还通过对原则的忽视来暗示我们,只能把品位培养成一种高于感官享受的美。他补充道:“一旦这种品位迷失了方向,恐怕甚至深受宗教训练的良心也不过是微不足道的幻象。”

于是就有了这位作者的下述著名学说:嘲笑是对真理的考验。真实和美德是美,虚假和罪恶是丑恶,由丑煽动的情感是可笑的情感,由美所激发的情感才值得仰慕。因此不应该为丑恶的东西哭泣,而应该把它作为嘲笑的对象。“除了丑恶的东西,”他说,“没有什么是可笑的;除了美的和正义的东西,也没有什么不能成为嘲弄的对象。所以,世界上最困难的事就是不让公平的诚实使用这个武器,因为这个武器的利刃绝不会对准诚实本身,却刺向一切与之相反的东西。”

同样,暗示有一位立法者的良心被一种道德品位或道德感情所取代,而批准道德品位或道德感情的,不过是我们天性的结构。因此,如果我们要取得一个生活与道德的标准,我们的主要规则就是思考自我。为此,他把其中一篇论文的题目定为“内心独白”,还附上这样一句警句:“坚持自己的判断。”<sup>[48]</sup>他写到:“野心、贪婪、腐败以及各种狡猾而隐讳的丑恶现象的主要兴趣是要阻止这种自我的交流和言说,而这样的交流和言说是一个人独处和隐居的必然结果。‘迷信和盲从以及罪恶行径和堕落行为的主要诡计,就是要加深我们与自己的距离感和陌生感,逃避我们内心独白的检验……一个处于激情中的情人,无论他如何孤独,绝不可能成为真正的自我……’出于同样的原因,想像中的圣人或神秘主义者不可能享受这种愉快。他不是专心致志地审视自己的本质和思想,以便在自己看来自己不再神秘,而是忙于思考其他神秘的本质,而这些本质他绝不可能解释或理解。”

## 8

如果把这些段落作为我称之为理性宗教的典范,那么,显而易见,其中的

<sup>①</sup> 17世纪天主教詹森教派的神学主张,认为人性由于原罪而败坏,人若没有上帝的恩宠便会为肉欲所摆布而不能行善避恶。——译注

学说在某种意义上无不包含着真理。然而,在另一方面,其中的每一个说法几乎都有悖常理并且是谬误的,因为它并非全部真理。它们只是从一个方面展示了真理,所以是不足的。良心主要是一种道德感,但却还不够;罪是丑恶的,但同样还不够。如果愿意,沙夫茨伯里勋爵也许会坚持说,简单、孤独的恐惧不会产生道德对话,但我们不想回答这个问题。不过,他很难证明任何真正的对话都遵循把美德作为良好品位、把罪恶作为粗俗与缺乏绅士风度之惟一关键的学说。

这种学说在本质上是肤浅的,因此其效果同样也是肤浅的。它衡量正确与错误之标准并不比衡量看得见的美和摸得着的健康之标准高明。良心诚然会带来剧烈的痛苦,但这种“痛苦”却缺乏理性,因此抬高这种痛苦就是一种褊狭的迷信。然而,如果要理解我们的内心深处,那么,就应该对超出表面的东西表示尊重。似乎是变成了是。看起来美丽的东西是好的,引起不快的东西是坏的;美德是使人愉快的,丑恶是使人痛苦的。这就好比用功效去衡量美德。这也不是一种毫无根据的理解。我们大家必须记住那种著名的感情,正是在这种感情之中,在向骑士精神告别时那令人炫目的雄辩之中,一个伟大的智者被出卖了。“它走了,”伯克先生呼喊道,“那种把污点视为伤口,那种激励勇气和阻止暴行,那种点石成金和震慑邪恶的原则感和正直的荣誉感一去不复返了。”<sup>[49]</sup>这个精彩句子的“震慑邪恶”一词也恰如其分地说明了一个文明时代的伦理特质。窥视而非原罪才是犯罪。隐私生活是神圣的,因此不能容忍对它的探究。体面就是美德。丑闻、庸俗、令人震惊的东西、令人厌恶的东西等都是头等大罪。饮酒、诅咒、肮脏的贫穷、挥霍、懒惰、邈遏、混乱等构成了行为不检的概念:诗人无论说什么邪恶的话可能都不会受到惩罚;天才的作品,无论其原则是什么,照样广泛传阅而不会招致危险或羞辱;领导时尚的人、名人、美人、英雄就足以把邪恶强加给社会。法庭的光彩、良好社会的魅力、才智、想像力、品位、良好的教养、地位的显赫、雄厚的财富等等,只是一种邪恶与漠视宗教的掩护、工具和替代品。于是,我们最后发现——尽管这种变化令人吃惊——心智的改善原本始于对感官享受的抵制,结果却原谅了感官享受。在教会的影响之下,在适当的发展过程中,哲学的确服务于道德事业。然而一旦它强大到足以拥有自己的意志,一旦它因为意识到自己的重要性而变得飘飘然,一旦它企图形成自己的理论,一旦它制定了

原则,贯彻一个伦理学体系并开始从事人的道德教育,那么,它到头来只会支持它开始本能地反对的罪恶。真正的宗教成长起来是很缓慢的,一旦栽种下去,便难以把它拔掉。但宗教知识上的赝品却没有根基;它突然冒出来,又同样突然地萎缩。它吸引自然里的东西,又臣服在有罪的人的主宰之下。于是,就像被削摘去王冠的王公,虽然失去了真正的权力,却仍然摆出威严高贵的气派。丑恶厌恶的就是自己。因此,既然它不能劝导人们不要作恶,为了不看到丑恶,它只好美化自己。它“使你溃烂的良心上结起一层薄膜”<sup>①</sup>,但不能刺穿薄膜,溃疡也不会愈合。

内部的毒疮却在底下愈长愈大。<sup>②</sup>[50]

由于这种哲学性宗教的肤浅,可以说其信徒似乎比基督教徒自己更迅速和准确地实现了基督教的某些要求。我说过,圣保罗给了我们一种完美福音的模式。他用最优美的形式和最美丽的色彩塑造了基督教人格。他教导这样一种慈善:它耐心,谦卑,思想单纯,无私,满足,起到保护人的作用。他要求我们把他人放在自己之前,要相互谦让,要戒粗话和恶语,要避免自满,要保持平静、严肃,要欢快,相互之间要谨遵和平、真诚、公正、礼貌、和善,总之一切谦逊、和蔼、道德高尚和拥有美名的东西。这就是圣保罗在外部关系方面为大家树立的基督徒典范。我再说一遍,与教会相比,学校更成功地培养了以这种杰出典范为楷模的活生生的人物。今天,“绅士”不是基督教的创造,而是文明的产物。不过,其中的原因很明显。这个世界满足于矫正表面的东西,而教会则致力于重建内心深处的世界。教会从最基本的东西入手,但由于其广大子民根本不可能超越其起点,所以教会要不断地从事基础工作。她致力于根本,而这种根本是通向外在的美和魅力的前奏和先导。她医治众生,清除他们道德上的罪孽。她“讨论的是正义、贞洁和未来的审判”:她坚持信仰、希望、奉献、诚实以及仁爱的各个要素。而这一切与教义的关系太密切,所以,在关于智慧与完美的问题上如果要提供建议,她几乎总是依赖于

① 转引朱生豪译莎士比亚《哈姆莱特》,人民文学出版社1984年版,第91页。——译注

② 引自莎士比亚的《哈姆莱特》第3幕第4场,第147~149页。



来自上帝的灵感。她致力于什么是必要的,而非什么是值得向往的。她既为多数人,也为少数人。她把人们的灵魂放到了拯救之路上,使它们处于这样一种位置,一旦被召唤,即可向往英雄的境界,即可从基础的美的境界达到完整的美的境界。

## 9

这就是教会的方法,也可以叫做政策。但是哲学却以极为不同的观点来看待这个问题:哲学家与对审判的恐惧或灵魂的拯救有什么关系?沙夫茨伯里勋爵把前者称为一种“惊恐”。而关于后者,他以嘲弄的口吻抱怨道:“拯救灵魂而今是被抬高的精灵的英雄激情。”<sup>[51]</sup>当然,按照他的原则,他随意对基督教挑挑拣拣,他摒弃了神学的、神秘的和精神的,选择了在道德上和美学上美的部分。对他而言,从应该结束的地方开始教导无关紧要。无须种树,只为他的宴会采撷鲜花,这又何伤大雅?他仅仅致力于现在的生活,因此他的哲学随他一起死亡。即使欢宴一结束他的鲜花便凋谢,他也没有更多的追求。夜幕降临之际,凋零的落叶可能混杂着他的骨灰。他与它们都完成了自己的使命,他与它们将不复存在。照这样的标准来培养人的美德当然不会费什么劲。这就好比教他们一种语言或是一种技艺,比如写拉丁文或是演奏一种乐器,它只是艺术家的专业,却不是使徒的使命。

这种对外观的美化差不多既是哲学道德的开端,又是哲学道德的终结。因此,它的目标是谦恭而不是谦卑;因此在它不装腔作势的时候很骄傲。它向往的实际上并不是谦卑;谦卑是一种既难获得又难看出来的美德。它存在于内心,因此对它的检验异常微妙。而假装的谦卑倒是随处可见。不过,在这里我们对它并不关心,因为,我重申,按照我们所考察的伦理学的规范,即便在名义上也很难公开承认谦卑。大家经常注意到,古代文明没有概念也没有词来表达谦卑,或者说虽有概念,但却把它看做是思想的缺点,而不是美德,以至于表达谦卑这个词传达了一种责备之义。至于现代世界,从“屈尊”这个与其意思差不多的词滥用的情况,你们就可以判断人们对谦卑的无知。据说,诚如在其他方面一样,当我们在思想上与比自己地位低的人平起

平坐时,这就是被视为举止美德的谦卑或屈尊俯就。这不仅是自愿放弃我们自己的地位特权,而且是实际融入或担当起我们平常俯视的那种人的角色。这才是真正的谦卑,即在感觉和行为上把自己当作下层而低就的时候,心中并不感觉自己重要。这就是圣保罗的谦卑,因为他称自己是“圣徒之末”。许多圣人把自己看做是罪大恶极的人,而实际上这就是他们的谦卑。就他们的思想而言,这是在放弃别人认为他们当之无愧的特权。现在,先生们,把这种思想,即屈尊俯就这个词的神学意思,拿来同其贴切的英语意思进行一下对比,并非不具有教育意义。两者一比较,你们马上就会看到世俗的谦卑与使徒的谦卑之间的区别。按照世俗的用法,“屈尊俯就”指的是屈身前倾,但却丝毫不愿离开自己坐稳的位子半寸。这是一种居高临下的举动,这种人边这样做边声明自己依然高人一等,之所以屈尊,只不过是理论上与比自己低的人平起平坐,是为了表示一种恩赐。这种概念最接近于这个哲学家所形成的降低自己的美德。在他看来,超过了这一点就是卑鄙,就是虚伪,那马上就会引起他的怀疑和厌恶。世界就是这样,而且一向如此。我们都了解这种有教养的异教徒对天主教教会的殉道者和忏悔者所抱的蔑视态度,而且当今所有反天主教的团体都抱着这种态度。

如果忠实地表达的话,这就是哲学的伦理学。不过在我们这样一个时代,一个非异教徒的时代,一个公开的基督徒不敢在规定的意义上放弃谦卑或者炫耀自大。于是,它便寻找权宜之计来蒙蔽自己,使自己对真实的状况视而不见。谦卑具有严肃和自我否定的特征,所以不可能受到这种哲学的欢迎。那么,还有什么比谦恭更美丽、更能赢得人心呢?尽管实际上两者之间格格不入,可什么美德能够立刻成功地激发起谦卑呢?事实上,谦恭虽然迷人,但它却并不是最好的或者是最具有宗教性的美德。相反,对于灵魂的斗士而言,谦恭是高级警卫或哨兵,它不断监视着它与周围世界之间有意识的交往。它巡逻于感官之间,最后集中于表情,保护着眼睛和耳朵,支配着嗓音和姿态。它的领域在于外部,一如一些美德与神学问题有关,一些与社会有关,另一些与心智本身有关。由于谦恭比其他美德更注重表面,它便更容易脱离有关的美德。它为与有关的原则或它所陌生的品质之间的联系留下了余地,因此常常充当感情的或我们从未被告知的目的的外衣。既然它并不一定表示谦卑,那么它与自大便相容。就哲学的目的而言,这倒更好。既然做

不到谦卑,谦恭便充当了谦卑。

在这种培养方式下,骄傲在心智的教育上并不会造成浪费,相反却会变得重要。它在这里获得了一个新的名称,叫做自尊,于是不再那么令人不愉快、那么格格不入,尽管其品质就是如此。虽然它就是灵魂的动机原则,但是它很少表现出来。即便表现出来也还罩着矜持与温文尔雅的外衣,良好的见识和荣誉感指导着它的表现。它不再是一种浮躁的根源,也不再漫无目的。它有着广阔的用武之地,服务于社会利益,而它原本只会给这种利益制造麻烦。它被导入勤奋、节俭、诚实和服从的方向,变成了宗教与道德名副其实的主要内容,而宗教与道德之荣誉乃是我们这样的时代所遵从的。它成为高尚操行的保障,诚实做人的保证,且不论出身高低。它是社会真正的看护神,在现今的社会结构中,它激励女佣讲究整洁和体面,鼓励女主人仪态得体、举止优雅,促进一家之主正直、英武、慷慨。它照亮城镇和乡村,为大地广建美观的大厦和欢笑的花园;它为商店提供物品并美化商店。它一方面是振奋人心的天道原则,一方面是自由支出的原则,可敬的抱负原则,高雅享受的原则。它吹拂着社会的面容,于是,这个原本空洞的圣物匣立刻变得美丽可观。

文明使自尊得以表现和升华,这样自尊便赋予心智以强烈的对于被暴露的恐惧和对坏名声及可笑之事的极度敏感。它变成了各种铺张浪费的敌人;它远离出头露面;它对假的英勇事迹、装腔作势、自私自利、语言的冗长和说话的散漫等毫不留情。它讨厌阿谀奉承,但并不是因为它倾向于根除谄媚者苦心经营的嗜好,而是因为它看到了沉溺于阿谀奉承的可笑之处,懂得了由此给别人带来的烦恼。倘使一定要对有钱有势的人表示颂扬,在准备之时应该更讲究艺术和精致。这样,虚荣心变成了更危险的自满,这一点一暴露就看得出。它教导人们压抑自己的感情、控制自己的脾气、缓和自己下判断时言辞和口气的严厉。正如沙夫茨伯里勋爵所期望的那样,它更喜欢用俏皮的机智和讥讽来消弭反对意见,而且,较之缺乏教养之辈所自然采用的方法,更为高雅、更不伤和气、更有效。正是出于对可悲之辈和夸夸其谈之辈的忍无可忍,它现在默默而有力地反对非基督教的争斗,而这种争斗它称之为毫无品位和野蛮时代的余毒。而且,它似乎可能在宗教致力于废除那些东西而又未能做到的地方发挥作用。



## 10

因此,这差不多就是绅士的定义:一个绝不会给别人带来痛苦的人。这种描述到目前为止是精练的、确切的。一个绅士的主要责任就是排除障碍,以便使其周围的人行动自由、不受羁绊。而他则与他们协调一致,但并不冒尖打头。可以把他所带来的好处等同于在安排个人活动时的舒适和方便,就像在驱散寒冷和困乏方面,一把安乐椅和一堆木柴烧起的火所起的作用,尽管没有这种东西,大自然也提供了休息的方式,也为动物提供了的热量。具有这种风度的真正的绅士小心翼翼地避免可能引起思想冲突和混乱的东西,比如各种意见的冲突、感情的冲突、各种限制、怀疑、沮丧、忿恨。他最关心的是让每个人感到舒服、自在。他关注所有的伙伴;他亲切地对待局促不安的人,和蔼地对待关系较远的人,仁慈地对待可笑的人;凡是交谈过的人他都能回想起来;他小心地避免不合时宜的影射或刺激别人的话题;他很少在谈话中占风头,也绝不会在谈话中表现出怠倦。谈话时,他淡化已有的喜好;交流时,他似乎在接受别人的意见。除非万不得已,他绝不谈及自己,也绝不用反驳来为自己辩护;他绝不听诋毁或闲言碎语,对于妨碍他的人,他谨慎地不去归因于别人的动机,而把每件事都往好的方面解释。争论时,他绝不卑鄙、褊狭,绝不会不公平地占上风,绝不会错把个性或犀利的语言当作论据,绝不会含沙射影、恶语相加。他深谋远虑,谨遵古代圣贤的格言:对待敌人时,应该想到,有朝一日他会成为朋友。他有太多良好的见识,因此绝不会被侮辱冒犯;他十分忙碌,因此绝不会记住别人带给他的伤害;他太麻木,因此绝不会心怀恶念。按照哲学的原则,他耐心、宽容、顺从;他忍受痛苦,因为这不可避免;他接受丧亲失友的现实,因为这无法挽回;他接受死亡,因为这是他的命运。倘若与别人发生争执,他训练有素的心智能使他不会表现失礼,而脑子更聪明但却未受教养的人们往往会失礼。未受教养的人就像一把钝器,尽管一阵乱砍乱戳,却不能击中要害,他们抓不住辩论的要点,却在细枝末节上徒费精力,他们误解对手的意思,结果把问题弄得越发复杂。他的观点可能对也可能错,但因为他头脑太清醒,因此绝不会不公正。他直截了当一如他说

话有力,他言简意赅一如他行事果断。我们再也找不到比他更坦诚、更体谅和更宽容的人了:他完全把握了对手的思想,然后指出他们的错误。他了解人的理性的强项和弱点、范围和局限。倘使他是个不信教的人,他因为太深不可测和宽宏大量而不会去嘲笑宗教或反对宗教;他太聪明,因此不会因为不信教而变成教条主义者或者变得狂热。他尊敬宗教的虔诚和奉献;他甚至会以可敬、美丽或有用的理由去支持宗教制度,尽管对此他并不赞同;他尊敬神职人员,如果不依靠攻击或谴责就能减少宗教的神秘性,他会感到满意。他是宗教宽容的朋友,而这一点不仅是因为他的哲学教导他要公平地看待一切形式的信仰,而且是出于感情的温柔和细腻,而这种感情的温柔和细腻正是文明的守护者。

即便他不是个基督徒,这并不等于说他便不可以有他自己的宗教。倘使有,他的宗教便是一种想像的、感情的宗教,里面包含了高尚、宏伟和美丽的思想,而没有这些思想便不会有伟大的哲学。有时候他承认上帝的存在,有时候他用完美的属性去探究未知的原则或品质。通过这种理性的演绎或幻想的创造,他创造了如此优秀的思想之机会,创造了如此丰富和系统的教导之起点,以至于他似乎倒成了一个名副其实的基督教徒。依赖逻辑力量的精确与稳定,他能够看到在那些抱着宗教学说的人身上哪些感情是一致的。在别人看来,他感觉并掌握了神学真理的所有环节,而这在他的脑子里只不过是一系列的演绎。

这些就是这种伦理品格的一些轮廓,而除了宗教原则之外,心智培养要形成的正是这些轮廓。它们既能在教区之内看到,又能在教区之外看到,既能在圣徒身上看到,又能在挥霍无度之辈的身上看到。它们形成了世界的理想之美;它们部分帮助又部分扭曲了天主教的发展。它们可能有利于教育出一个萨尔的圣弗朗西斯<sup>①</sup> 或一个波尔<sup>②</sup> 红衣主教;它们可能就是一个沙夫茨伯里或一个吉本的思想中的极限。巴西勒和朱里安是雅典学校的同学,但一个变成了圣徒和教会的博士,而另一个则变成了讥笑教会的残酷无情的仇敌。

① St. Francis de Sales (1567 ~ 1622),天主教改革中的重要人物。

② Pole, Reginald (1500 ~ 1558),英国文艺复兴时期的人文学者,宗教改革期间他曾为罗马天主教会辩护。

## 第九讲

# 教会对知识的职责

### 1

先生们,我得祝贺自己,因为不论成功的程度如何,我终于完成了我一直在从事的这项艰难而令人担忧的工作。尽管大学教育这个题目历来经常被巧妙地讨论,但它的确是一项艰难而令人担忧的工作,因为我站在天主教的立场,企图遵循一条新教徒而不是天主教徒更熟悉的思路。一开始谈这个题目,我便宣布了我的意图,那就是把它作为一个哲学的、现实的问题而不是一个神学的问题来论述,以便能求助于常识,而不是教会的规则。由于这个缘由,尽管我的论点并没有野心勃勃,但却缺乏一些角度和支持,而如果换一种方式来论述,则可确保这些角度和支持。

一个人要专心致志而又准确无误地考察一个难题,同时还要明明白白地把它说清楚,就像我所从事的考察,其中所感受的焦虑、所花费的心力是别的一切都无法相比的。如果说过去的讨论在任何时候对于把注意力投入其中的善良的人们的耐心都是一种考验的话,那么,我可以向他们保证,谁付出的劳动以及感受到的疲倦都不如我的大。从事思想领域工作的人们感到快乐,因为他们如此熟悉地走过了一遭,如此彻底地进行了探索,结果他们看到了前人所走过的每一个足印、每一条道路、每一块里程碑以及前人未完成的事业,因此,他们绝不可能走错路。可是,对我而言,先生们,我感到自己仿佛是一个航行在陌生海域的航海者,既看不到陆地,又受到夜幕的惊吓,要到达港口,惟有主要依靠自己的科学工具。对面海岸那延绵不断的大山和巍峨峻峭的悬崖平常是我们的向导,但在这样一次短途旅行之中,它们却帮不了我们什么大忙。古代的教训和权威的测定在这里只是指南针、航海图、测深锤,而



不是凸现在我们面前并占据我们视野的轮廓清晰、线条连贯、细节完整的巨大物体,而惟有这样的东西才能使我们从个人观察的紧张和焦虑之中摆脱出来。这样,在求教他人、避免错误时不管可能经受什么样的痛苦,直到黎明来到,直到海岸向我们招手,直到我们看到自己的船径直驶向港口,我们小心的观望才会松懈,我们才会不再担忧。在某种程度上,这就是我前一段进行探索时的感受,因为我虽然并不缺乏权威的原则也不缺乏明确的先例,但却缺乏论述这个题目的业已存在的论文(就是我所写的这种):即作者们业已完成的著作。倘使有这样的著作,作者们会以其公认的判断和博学,系列论述所评论的每一点,从而为我提供个人指导。

我谈到过我“最近”工作的艰辛,因为迄今为止我所做的工作仅仅是初步性质的,还没有思考教会对大学的义务,也没有思考天主教大学的特征,而只是探索了什么是大学,大学的性质是什么,其意义又是什么等等。因此,一开始便声明:知识的所有分支至少在固有的意义上应该是大学教育的内容。这些分支并非相互孤立、相互独立,相反,它们合起来形成了一个整体或系统。它们相互渗透,互相补充,惟有把它们看成是一个整体,各个分支所传递的知识才会准确,才会有价值。用这种哲学的方式来向心智传授知识的过程,才是大学教育名副其实的培养。这种培养本身就是好的。知识既是大学教育的工具,又是大学教育的结果,而这样的大学教育就叫做博雅教育。这种培养连同使这种培养得以完成的知识本身就适合于追求。此外,这种培养有着巨大的世俗功效,同时还有助于社会及政治生活之最佳及最高心智的形成。最后,从宗教的角度考虑,这种培养在某种程度上与基督教融合,然后又分离。结果还证明有时候大学教育是基督教有用的同盟,有时候又背离了与基督教的相似性,而成为基督教暗藏的和危险的敌人。

然而,尽管这些演讲论述了大学教育的目标和性质,但是还只能称为初步的,因为,如果不谈一谈教会对大学教育的职责或者站在这些职责的立场上谈一谈大学教育,我就不能结束本系列演讲。如果天主教的信仰是真理,那么大学便不可能独立存在于天主教的范围之外,因为如果大学不教授天主教的神学便不能教授全面知识。这一点是肯定的。不过,即使设立了很多神学教席,那也不足以使一个大学成为天主教大学。因为,神学也只能作为一个知识分支来教授,只能作为我称之为哲学的一个组成部分,而不论这个部

分如何重要。因此,教会对大学教育的直接、积极的管辖和参与便很必要,因为教会是宗教原则的代表,教会应充当心智的代表,以免大学变成教会的竞争对手,去取代管理这些神学事务的团体,而这些神学事务是专门交由教会负责的。对这个命题的说明将是我结束篇的主题。

## 2

我认为,虽然没有教会的直接参与,也可以把天主教教义作为一个完整的体系来承认和宣传,但是,这仍然不能即刻把一所大学变成天主教的机构,也不足以保证在大学的哲学研究中对宗教有恰当的考虑。因为某种特殊的偏见或演变可能会表现为一个机构的特征,而这种偏见和演变没有规则来约束,没有官员来修正,没有专业人员或约定的东西去反对。我们可以在西班牙的异端裁判所找到这样的例证。这是一个纯粹的天主教机构,由天主教神学家管理,它致力于维护天主教教义,或确保天主教教义的优势,十分热中于神学真理,是任何一种反天主教思想的无情的敌人,但准确地说它却根本不属于教会。它是一个彻头彻尾的国家机构,是曾在这些岛屿上流行的政教合一精神的体现。不,根据最敏锐的新教历史学家的忏悔,它在反对圣座<sup>①</sup>的战争中就是一个国家工具。从“物质上”看,它完全是天主教的,但是它的精神和形式却是世俗的,尽管从那些不时参与管理它的个体的身上,还可以发现信仰、热情、虔诚和仁慈。同样,除非教会为这种大学注入纯洁的、非世俗的精神,领导并塑造其组织,监管其教学,团结其学生,督导其运作,否则,即便天主教的整个神学在这里得到承认,也还不足以保证一所大学的天主教性质。西班牙的异端裁判所与最高天主教权威发生冲突,是由于其直接的目的具有世俗特征这样一个事实,由于同样的理由,学术机构(我一直在努力说明这一点)在本质上被引向社会的、民族的、当前的目标,而它们又是活生生的充满活力的机构,因此,如果它们也可以被冠以大学的名称的话,它们势必会具备一些正式的明确的道德特征(或好或坏),并且肯定会在指导和光顾这些机构的个体身上打下这种特征的印记。如果任

<sup>①</sup> 指罗马教廷。——译注

其随心所欲,结果只能是,它们会不顾自己对天主教真理的承认,产生多少带有其利益偏见的后果。

这还没有完:由于其教育环境和教育目标的原因,这种机构可能对启示真理变得敌视。它们被用来追求博雅知识。而博雅知识有一种特殊的倾向,尽管不一定必要或恰当,但却是一种实实在在的倾向,即如果要培养的是像我们这样的人,我们倾向于单纯用生活与行为的哲学理论去取代启示<sup>①</sup>。关于这一点,我已谈得很多了。真理具有两个属性:美与力量。实用知识把真理作为力量来拥有,而博雅知识把真理作为美来理解。只要追求真理到极致,不论是作为美还是力量,你都会被其中一个领上永恒和无限之路,领上良心的昭示和教会的宣告之路。如果你仅仅满足于看得见的或能够理解的优秀的东西(你可能就是这样做的),那么,你就会用眼前的功效和自然的美去实际检验真理,就会认为心智的目标就只是这些。并不是说你会马上排斥天主教教义,但你会用世俗的标准去衡量和比较它。就在你承认它的时候,你会把它最高的、最重要的昭示抛得远远的,你会否认它的原则,消解对其学说的理解,重新排列它的戒律,轻视它的实践。如果把知识单纯看做知识的话,知识对我们产生一种微妙的影响,它把我们抛回自我,使我们成为自己的中心,让我们的大脑去衡量一切事物。这就是那种博雅教育——而大学是博雅教育的所在——的倾向,比如从自己的角度去看待启示宗教,将其融合和重塑,转变它的基调,调整它的和谐,划一个圈子来圈定它,而这个圈子这里被莫名其妙地砍掉一截,那里又不恰当地多了一段。而你在做这一切时,不管你有意还是无意,都受到这样一个意念的支配:自我培养和自我支持的人类心智在理念和判断上比先知和使徒的更真实、更完美,可是天堂的景象和声音是直接向他们传递的。一种得体感、秩序感、一致感和完整感会导致一种反对奇迹与神秘、反对严酷与恐惧的叛乱的骚动。

这种理智主义首先并主要与教会戒律发生冲突,接着是与教义,然后是与教条的原则本身发生冲突,结果,对美的感性认识取代了信仰。在一个不承认这种信仰的国度,如果允许的话,理智主义会立刻嬗变为怀疑主义或信仰丧失,不过,甚至在天主教的范围内,由于不承认教会《信经》,如果让理智

<sup>①</sup> 意指基督教真理。——译注



主义自由发展,它会作为一种腐败和不稳定因素起作用。天主教教义从开始流传起似乎就是封闭的、低级的。它只不过是一种大众宗教,是蒙昧时代的顺民或野蛮武士的宗教。因此,如果它要满足启蒙时代的需要,就必须对它进行鉴别和精细处理,必须进行纠正、软化和改进;必须把它塑造成为赞助艺术、专心思考、保护科学的典型;它必须扮演文学院的士或者实际的慈善家或者政治的支持者的角色;它必须与时俱进;它必须设计出一些变通的办法,以便消除或隐藏心智劳动所遵循并感到羞耻的信条,比如它关于恩典的学说、神性的神秘、十字架的传道、对圣母的虔敬或对罗马教廷的忠诚。让这种精神从我在前面一讲里高度赞扬的那种心智的哲学状态里自由发展吧,这样的话,就不可能在信仰上相继出现麻木不仁、松懈甚至异端。

于是,除非教会出于责任去保护处于危险之中的神圣瑰宝,启示真理可能在人类理性大师的手中遭受两种伤害。第一种伤害是,以不能辨别宗教观点的差异为借口,干脆完全忽视神学真理,这种情况只有在发誓放弃天主教的国家,或者政府放弃但国民未必放弃的国家才会发生。第二种伤害的性质比较微妙,那就是承认天主教教义,但在精神上往里面掺假,还做得像是一种善举。接下来我将通过大学授课的一般内容,更清楚地描述我所说的这种危险。

人的理性专心于三大主题,那就是上帝、自然、人。在本论证中,我将把神学放在一边,只保留物质世界与社会世界。当人的理性分别用于后两者时,便形成了两本书:自然之书叫做科学,人之书叫做文学。这样一来,文学与科学差不多构成了博雅教育的主要内容。科学会导致两种伤害之第一种,这一点启示真理已证明,因为科学排斥它,而文学则会导致后一种伤害,因为文学使它腐败。让我们分别讨论一下文学和科学对宗教的影响。

### 3

关于自然科学,当然,它与天主教教义绝不会发生真正的冲突。自然与恩典,理性与启示均来源于同一个神圣的作者,他的作品不可能相互矛盾。不过,不可否认的是,宗教与自然哲学家之间从来就相互妒忌、相互敌

视。伽利略<sup>①</sup>的名字立刻就使我们想到了这一点。据说,由于对自己的领域所进行的考察和推理不满意,他异乎寻常地直接侮辱对《圣经》的已被接受的解释。神学家们发起了恶毒而傲慢的攻击。既然科学家受到了侮辱,科学便从此向神学进行了全面的报复。恐怕应该说,大批科学的传授者对基督教要么不信奉,要么表示怀疑,要么至少拒绝基督教关于自然宗教的任何具体的或特定的教导。当然,有一些很能说明问题的例外,因为有些科学家思想伟大,未受影响,有些科学家由于宗教信仰,未受影响,有些科学家则是因为害怕公共舆论,未曾表态。不过我认为,天主教教会以外的大多数实验科学家或多或少地继承了拉普拉斯<sup>②</sup>、布丰<sup>③</sup>、富兰克林<sup>④</sup>、普里斯特利<sup>⑤</sup>、居维叶<sup>⑥</sup>和洪堡<sup>⑦</sup>无宗教信仰之积极或消极的影响。我当然不是说在每一种情况中从事科学的人都忿恨而恶毒地反对宗教。但是,他们对宗教主张所表现出的那种特别的沉默与漠不关心却比语言更为雄辩地暗示,在他们看来,宗教在他们据为己有的学科里根本就没有发言权。同一种对抗在中世纪也有表现。培根修士被普遍怀疑是从事非法艺术的贩子;教皇西尔维斯特二世<sup>⑧</sup>被指控用其掌握的自然秘密的知识来搞巫术;伟大的圣卜尼法斯<sup>⑨</sup>,这位英格兰的光荣、德意志的殉道使徒,忧虑地看待萨尔斯堡主教圣维吉尔<sup>⑩</sup>的地理思想。我估计,事实上在那个时代,巫术迷信与自然科学知识一般是相提并论的。不

① Galilei, Galileo (1564 ~ 1642), 科学革命的重要人物,他曾被罗马天主教当局强迫放弃其科学观点。

② Laplace, Pierre Simon de (1749 ~ 1827), 法国天文学家、数学家、物理学家,提出太阳系起源的星云假说。——译注

③ Buffon, Georges Louis (1707 ~ 1788), 法国博物学家,与他人合著《自然史》、《风格论》,提出“风格即人”的论点。——译注

④ Franklin, Benjamin (1706 ~ 1790), 美国政治家,科学家。——译注

⑤ Priestley, Joseph (1733 ~ 1804), 英国化学家,一位论派神学家。——译注

⑥ Baron Georges Cuvier (1769 ~ 1832), 法国动物学家,创建比较解剖学和古生物学,主要著作有《动物界》、《地球表面灾变论》。——译注

⑦ Humboldt, F. H. Alexander, Baron von (1769 ~ 1859), 德国科学家,近代地质学、气象学、地磁学、生态学创始人之一。——译注

⑧ Sylvester II (约 940 ~ 1003), 999 年成为罗马教皇,反对买卖神职和用人唯亲,要求教士保持独身生活,对科学知识很感兴趣。——译注

⑨ St. Boniface (680 ~ 754), 到日耳曼传教的英国传教士。

⑩ St. Virgilius (700 ~ 784), 爱尔兰修道士,后成为萨尔斯堡的主教。

过,实验科学与神学之间的敌对早在基督教诞生之前就存在了。培根爵士把它追溯到苏格拉底之前的时代。他告诉我们,无神论思想是最有利于自然科学新发现的哲学,而且他毫不迟疑地暗示宗教学派的兴起导致了科学的毁灭。

现在,要是考察一下神学与自然科学之间对抗的缘由,我想我们必须先考虑培根爵士对此所作的解释。在司法询问中,很常见的情形是,让判决所依赖的有关诸方就他们关注的话题审慎说出他们在法庭外听到的内容。他们的判断取决于证据。正如司法调查一样,在其他调查中,有一个规则,那就是其他性质的内容不能进入考察程序。同样,在宗教考察中,应该排除自然科学,而在自然科学考察中应该排除宗教。如果将这两者混在一起,则会把两者都弄砸。神学家说到神圣的全能<sup>①</sup>时,他干脆就忽视制约其存在的自然法则。另一方面,自然哲学家在对自然现象进行实验时,则完全是为了弄清自然法则,结果便冷落了那个万能之主。如果别人以不可能出现自然奇迹为由提出反对,从而使神学家在追寻上帝之道的历程中遭遇阻碍,神学家自然要对这种干扰表示抗议。如果是确定天体运动的哲学家,倘使有人对其终极或起始原因提出疑问,他也会遭受不合乎逻辑的干扰。当后者在寻找火山爆发的原因时被告知是因为“神的报复”,他一定会不耐烦。同样,前者考察罪恶之城毁灭的原因,却被荒谬地告知附近仍然可以看到火山活动留下的痕迹。此时对终极原因的考察绕过了自然法则的存在,而对自然的考察也绕过了上帝的存在。换言之,自然科学在某种意义上是属于无神论的,因此,它不是神学。

这就是培根爵士的理由,一个可以理解的理由,因为古代无神论哲学的衰落,毁灭了自然科学的希望。“亚里士多德,”他说,“盖伦<sup>②</sup>以及其他一些人经常引入这样一些原因:眼睫毛是为了挡光,支撑的骨骼是为了构成动物的躯体,树叶是为了给果实挡光和风,设计出乌云是为了给大地下雨。形而上学对此头头是道,但自然科学却认为这一切风马牛不相及,恰似航船的障碍,阻碍科学前进的进程,倡导对寻找自然原因的忽视。”<sup>[52]</sup>这是自然哲学家对神学抱有偏见的一

① 指上帝。——译注

② Galen, Claudius (130? ~ 200?), 古希腊医生、生理学家、哲学家,从动物解剖推论人体构造,用亚里士多德的目的论阐述其思想。——译注



个原因：即一方面他们太满足于自然法则，以至于不愿去想道德的主管<sup>①</sup>，并且怀疑上帝的干预；另一方面，在非宗教领域由宗教批评所引起的偶尔干预使他们感到痛苦、怀疑和愤懑。

## 4

神学与自然科学获取真理的方法不同，从两者的差异之中也可以找到类似性质的原因。归纳是自然科学的工具，而演绎则是神学的惟一工具。这里有一个简单的问题：要揭示的是什么？所有教义的知识都来自一个源头。如果要扩大视野，增加命题，只能通过对原真理的比较和调整，如果要解决新的问题，只能参照旧的答案。全新的教义知识的观念，哪怕只是简单的增加，对于天主教徒的耳朵来说都是无法容忍的。任何人如果企图去进一步理解天主教的信条是绝不会受到欢迎的。启示整个的就是教义，使徒是其惟一的源泉，推论法是其惟一的工具，教会的权威是其惟一的准绳。上帝的声音发出一次便永世响彻世界，惟一剩下的问题就是去弄清楚这个声音的意思。这个过程，只要它仍是推理，就是其推理的真正模式，但在自然科学中，它被培根学派的归纳法取代了。这就难怪当这个学派发现一个主题依旧是老样子时会感到恼怒和愤慨，因为他们的工具用于这个主题时根本就无用武之地；难怪他们反对纪念这个古老体系，因为他们认为这种体系是一种丑陋的东西，是一种侮辱；难怪他们的方法用在自然科学领域时，所具有的那种非凡的力量和所取得的那种辉煌的成就，会支配任何受其影响之辈的宗教感情，或者使这种宗教感情带有不恰当的偏见。他们声称，新的真理绝不可能通过演绎的方式获得，天主教徒表示同意，只不过补充说，至于宗教真理，他们根本不用寻找，因为他们已经拥有了它。基督教真理是纯粹启示性的，而这种启示，我们只能解释，不能增加，当然相对于我们自己理解的真理除外。没有这种启示，我们对真理的内容便一无所知；有了这种启示，我们便知道了真理的内容，但仅此而已，不能超越。此外，由于这种启示是上帝所赐予的，独立于人，

<sup>①</sup> 指上帝。——译注

因此,不管人是否存在,它将永远存在。尼布尔<sup>①</sup>可以使历史发生革命性改变,拉瓦锡<sup>②</sup>可以给化学带来一场革命,牛顿可以使天文学发生变革,但上帝本身是神学的内容和作者。惟真理改变,启示才能改变。一旦理性超越了全知的上帝,也就会取代上帝的作品。

一旦听到所有这一切,有些人会感到很陌生,因为他们首要的原则是寻求真理,而寻求真理的起点是物质的、能够感知的东西。他们嘲笑任何不以实验为基础的探索过程。他们对数学的确只是一种忍受,因为这门科学讨论的是概念,而不是事实,并且引出的结论都是假设性的,而不是真实的。他们甚至把“形而上学”视为耻辱的代名词。他们承认伦理学,但前提是它必须放弃把良心作为其科学的根据,必须以实实在在的功绩作为其基础。至于神学,他们则不讨论,他们掌握不了它,所以干脆忽视它,说它是非法的。可不是吗,天主教“限制了心智”,因为天主教认为上帝的心智高过他们的心智,上帝完成的东西人无法改进。他们如此夸张,还真有些道理,因为一种宗教来到了他们的门口,而这种宗教一反过去严厉的调子,实际上采用了他们自己的探索原则。新教教义对待《圣经》一如对待大自然,它把《圣经》的神《圣经》文当作是现象的大集合,任何一个基督徒都可以通过归纳的方法对这些现象进行处理,从而得出能证明自己判断的宗教结论。它把信仰仅仅看成是对理性的改良,是对在得出更好的结论之前的某种可信结论的默认。于是,同情,如果没有其他理由的话,使实验哲学家同天主教的敌人结成了同盟。

## 5

我还要补充一点,而且这个问题的重要性绝不亚于我们迄今为止所作的任何引证。自然科学、天文学、化学等等无疑是就神的作品进行工作,因此不可能得出非真实的宗教性结论。不过,与此同时,必须记住,启示与天、地创

---

① Niebuhr, Barthold Georg(1776 ~ 1831),德国历史学家,主要著作有《罗马史》,开创以批判的科学方法研究历史的先河。——译注

② Lavoisier, Antoine Laurent(1743 ~ 1794),法国化学家,现代化学的奠基人,因发现氧气而著名,开创了定量有机分析。——译注

造出来之后的状况有着关联。天、地在道德之恶被引入之前便被创造出来了,而天主教教会是迎接这种引入的补救性的工具。于是,难怪她的教导同自然科学对其追随者所暗示的那种神学,尽管说不上分歧,但却截然不同。她把上帝的许多属性和行为摆到了我们的面前,但物质和动物的创造却并没有为它们展现的余地。权力、智慧、慈善是物质世界的负担,所以物质世界不会也不可能谈到仁慈、长期的痛苦并充分利用人类的赎罪,而只是部分地涉及道德法律和道德之善。“神圣的神学,”培根爵士说,“必须汲取上帝的圣言和神谕,而不应该从自然之光或理性的要求中去汲取东西。书上说,‘天堂宣布了上帝的荣光’,但我们却无从发现天堂宣布了上帝的意志,而上帝的意志是作为一种法则和箴言来宣布的,是人的行为准则。这还不仅在于上帝、创造和赎罪之天大的奥秘……毋庸置疑,大部分道德法律太高尚,靠自然之光是无法达到其要求的,尽管仍然可以保证,借助自然之光和自然律,人具有一些美德与邪恶、公正与错误、善与恶的观念。”<sup>[53]</sup>通过启示,全能上帝的新的、进一步的显现与自然界的教导完全和谐,这种说法的确形成了英国主教巴特勒<sup>①</sup>之深刻著作的主题。然而在自然界里,这种显现靠任何感官却都收集不到,因此,自然界对这种显现所保持的沉默容易诱发人们的想像,尽管这种想像力无法说服理性,却对仅靠权威来强化但未经事实证实的教条感到厌烦。到了科学的时代,自然就会有被称为自然神学的东西出来表演,而自然神学是对一位论<sup>②</sup>信条的广泛承认,对神秘性丧失耐心,以及对奇迹的怀疑。

必须补充的是,自然科学为那些沉醉于美、秩序、和谐之情感的人们带来了大量的机会,这是文明时代反对天主教之战的旗帜和立场。关于这一点我已谈了很多。

既然天主教教义与自然科学在倾向、证明的方法和内容上不同,那么它怎么可能不受到那些没有人支持它的机构里的哲学家的不公平对待呢?我在前面的演讲里详尽地论述过并坚持说,这样恶劣地对待神学,自然科学本身最终会成为输家,因为不恰当地压制和排挤任何学科,尤其是对于重要的

① Joseph Butler, 18世纪英国神学家,反对自然神论者通过研究自然,用推理的方法认识上帝,主张信仰上帝的启示和教义。——译注

② 指一种不同于基督教三位一体学说的理论,不承认圣子和圣灵,只承认上帝是宇宙的创造者和维系者。——译注



学科而言,其结果是对所有学科造成伤害。不过,教会并不关心这个。教会并不需要照顾和保护任何学科。但对于神学她却有着迥然不同的责任:那可是专门委托给她照管的。哪里有神学,哪里就必须有她的监管。如果一个大学不能名副其实地履行职责使启示真理得到承认,那么她就必须去确保启示真理实实在在地得到承认,而且这种承认必须真诚、一贯。

## 6

如果说教会对理学院的干预是必要的话,那么,对博雅教育内容的另一个主要部分——文学的干预就更必要了。文学与人的关系正如学科与自然的关系。文学是人类的历史。人由肉体 and 灵魂组成,人思考、动作,人有自己的品位、激情、爱的倾向、动机和设想,人在内心总进行着带有倾向性的责任的斗争,人的心智丰富而宽广。人是为社会而形成的,而社会使众生按照无尽的组合形成无数的、丰富多彩的个人道德特征和心智特征。这一切便构成了人生,而文学则是这一切的表达。因此,在某种程度上,文学之于人类正如自传之于个体,那既是他一生的写照,又是他的遗产。再者,人是有感知的、富有智慧和创造力的、能付诸实践的存在,因此独立于任何来自天上的超常的援助,或者独立于任何特定的宗教信仰。惟其如此,文学才去表现这种状态下的人。这就是自然人的生活 and 遗产,且不管这个自然人是无辜还是有罪。我的意思并不是说就文学的含义而言不能带有宗教精神的色彩。希伯来文学,只要可以叫做文学的话,当然是纯神学的,带有超越自然印记的特征。但我说的是预期不带有任何超凡禀赋的东西。事实上,我是说,正如科学是自然的反映,文学也是,即一个是物质的自然界反映,另一个是道德和社会的自然界反映。文学的属性似乎并不会因为环境因素,如地方、阶段、语言的变化而发生多少变化。因此,总的来说,所有文学都一样,都是自然人的声音。

但愿不利于文学的话就只有这些。然而,当物质自然界在规律上保持稳定稳定的时候,道德和社会的自然界却有着自己的意志,受着自己的支配。它一旦从一种状态开始行动,便不会再停留于那种状态。人类绝不可能持续处在一种纯粹的无罪状态。不论是异教徒还是基督徒,人注定要犯罪,而文学则

是其罪的表现。基督教把光芒洒向人及其文学,但是由于基督教还尚未使全体人类,而只是已经使其中某些特选部分皈依,因此基督教未能改变人的心智的和历史特征。就对被赐予的知识的滥用和对真理的排斥的程度而言,人的文学要么依然故我,要么甚至比依然故我还要糟。总的来说,不论其含义如何,不论是哪个国家的文学,这样的文学是学科或历史,部分至多是自然人的学科或历史,部分是反叛中的人的学科或历史,我认为我们将发现并且不断地发现这是历史进程中的事实。

## 7

于是,在这里,我说,你们陷入了较之科学的教育更大的困境。如果自然科学是危险的,这一点我说过,因为自然科学必然忽视道德之恶的观念,那么,由于对文学的认可和透彻的理解,文学遭受痛苦的玷污的可能性就更大了。有人也许会对我说:“我们的青年是不会被腐蚀的。如果文学如此特殊的话,我们将摒弃所有普通文学或各种民族文学。我们将生产自己的基督教文学,可以把它变得与犹太文学一样纯洁和真实。”这是办不到的。我并不是说你不可能为青年人,不,甚至为中产阶级或下层阶级编出文学选读本来。这完全是另外一码事。我说的是大学教育,而大学教育就意味着博览群书,就必须接触天才的标准著作,或所谓的一种语言的经典著作。根据这个问题的本质,我说,如果开设文学课的目的是为了研究人的本质,你就不能搞什么基督教文学。企图对有罪的人搞无罪的文学,这是自相矛盾的。你可以集成一些非常伟大和高尚的东西,一些比一切过去的文学都更为高尚的东西。可一旦完成,你会发现那根本就不是什么文学。你干脆删掉对人的描写,然后用别的东西去代替。你可以根据特定的优点设想人可能是什么样,然后用上去就是。如果必要,放弃对人的研究。不过,你就明说,但不要说你是在研究人,研究他的历史、他的思想、他的心灵,而实质上你干的是另一件事。人是天才、激情、智慧、良心和力量的存在物。他用各种各样的方式,用伟大的行动、伟大的思想、英勇的举动和充满仇恨的罪行运用着这些才华。人创立国家,发动战争,建立城市,开发森林,征服自然,统治同类。人创立宏伟的思想

并影响千秋万代。人的样子千变万化,人经历千万种命运。文学栩栩如生地把这一切记录下来。

不论胸中涌起什么样的狂野欲望,  
不论人拥有什么样的激情,  
欢乐,悲伤,恐惧,爱,恨,狂喜,狂怒。<sup>[54]</sup>

他把他那炽热的灵魂倾注进诗歌里;他左右摇摆,在他那躁动的遐想中忽儿上冲,忽儿下跌;他的两片嘴唇雄辩滔滔;他在画布上留下笔触,画便与美同辉;他拨动琴弦,琴弦便激发出狂喜的意义;他探视自己的内心,解读自己的思想,把它们记录下来;他探寻宇宙,分辨并庆祝构成宇宙的元素和原则。

这就是人:把他撇到一边,把他摆在你面前,怎么都行;但无论你做什么,不要把他当成他不是的东西,不要把他当成是更具神性和更神圣的东西,不要把他当成重生的人。不,在如此不利条件下展现上帝的恩典及其作品时一定要小心,因为这等于让为数不多的几个在心智上完全受到上帝恩典影响的人,去跟缺乏恩典或误用恩典的芸芸众生争高低。蒙上帝拣选者只是少数人,可世界却没有穷尽。起初,雅贝尔<sup>①</sup>、土八该隐<sup>②</sup>、“强壮的猎夫”宁禄<sup>③</sup>、法老的学识、东方国家的智慧就是出自整个世界。后来,他们间或受到某个所罗门<sup>④</sup>或某个比西里尔<sup>⑤</sup>的挑战,但是天然才华的栖息之所是自然人。教会可以利用这些才华,但却不能按自己的意志无中生有。只有全人类改过自新,人类的文学才可能变得纯洁与真实。当然,受到天恩鼓舞的天性以崭新的思想及行动广泛地展现自己,甚至比世界文学所记录和提炼的更为广泛,这在理论上是可能的。但是,如果你想在事实上创造一种圣人文学,那么你先要创造一个圣人的国度。

① 在希伯来《圣经》中是该隐的一位后代。——译注

② 《圣经·创世纪》中的人物,铜匠、铁匠的祖师。——译注

③ 基督教《圣经》故事人物,作为英勇的猎手而闻名。——译注

④ Solomon,公元前10世纪以色列-犹太王国国王,使犹太王国达到鼎盛,以智慧著称。——译注

⑤ 《圣经》人物,出自《出埃及记》31:1~7。——译注



对这一切真实情况的证明还有什么比“灵感之言”<sup>①</sup>的结构更清楚的呢？不可否认，它并不是对众生的反映或描绘，而是对少数人的反映或描绘；它绝不是生活的写照，而是对死亡与审判的预言。人类文学谈的是万物，且不论它们是严肃的还是轻松的，痛苦的还是愉快的。而“灵感之言”却仅从一个方面去看待事物，即事物所倾向于的一个方面。它对于心灵的丰富发展并没有给我们带来什么洞见。在它的词汇中，并没有术语能够确切表达心智及其分属的官能。它对天才、幻想、机智、发明、心灵的涌现、才智等毫不涉及。它不谈论帝国、商业、企业、学问、哲学或美术；它没有谈到自然之更简单和纯真的进程及其回报；它没有提到降临于我们世俗工作中的暂时幸福，以便使这些工作变得轻松；也没有提到我们从阳光灿烂的白昼和宁静的夜晚、从季节的更迭和大地的果实所得到的幸福；<sup>[55]</sup>它没有谈到我们的娱乐和日常的家庭安逸；它没有谈到使我们的生活变得甜蜜的日常节庆和欢乐，对各种追求和情趣也只字不提。细节之多，不便赘言。不错，我们读到了以撒断奶时的宴会，读到了雅各求婚时的场景，读到了圣职的宗教欢乐。但是这样一些例外仅仅使我们想到《圣经》里可能有但事实上却没有的东西。如果文学指的是用人类的语言来表现人的本质，那么，除了在这个世界上，你在别处是寻找不到文学的。要容忍事物的本来面目，不要自诩去培育它，要按照事物的本来面目去看待事物，而不要按照自己的愿望去看待事物。

## 8

我得继续讲下去。先生们，如果我们从教育中排斥了文学，我们就该离开这项平凡的工作了。我们为什么施教？不就是为世界做准备吗？我们为什么培养心智，使之超越基础的知识？不就是为了这个世界吗？除了在这个为下一个世界进行实验的世界，我们的身体健康或者我们知识力量的好与坏、多与少，在未来世界还有什么重要性吗？如果大学是为现在这个世界直接做准备的，那么就让它名副其实吧。大学不是女修道院，也不是神学院，

① 指《圣经》。——译注

大学是使世人为世界做准备的地方。当它们的时代到来之际,我们不可能阻止它们投身于有着自己的方式、原则和准则的世界,但是我们能够让它们为迎接不可避免的挑战做好准备。没有经历过,就绝不可能学习在风浪中游泳。只规定这样的世俗文学吧(我并非仅指特定的作者、特定的作品、特定的段落)。从教科书里删去所有表现广泛的自然人的东西吧。这些表现的东西将活生生地在你的教室门口等待着为你的学生服务。它们将以新颖的魅力和天才或和蔼的妩媚在那里迎接他。今天的学生明天就是伟大世界的一员。如果今天把他限制在圣人的生平里,则等于明天把他抛进嘈杂混乱的地方。一旦这样,他便失去了他被赋予的那种对机智、幽默和想像的真诚之追求,失去了在他身上锻造的那种对品位的极高要求,失去了教给他的那种辨别珍贵与卑贱,美与罪,天性的真诚与诡诈,纯真与毒药等等的规则。你拒绝给他人人类思想的大师,而这些大师却用自己偶然的错误在某种意义上教育了他。你不让他接触那些用其思想震撼过我们心灵的人,而这些人的话就是谚语,这些人的名字响彻世界,他们就是自己母语的标准,他们就是自己同胞的骄傲与自豪,如荷马<sup>①</sup>、阿里奥斯托<sup>②</sup>、塞万提斯<sup>③</sup>、莎士比亚,因为有罪的人们在他们的作品里看到了品位。那么你还能为有罪的人保留些什么呢?你给了他对付他那个时代的无数褻渎的特权。你让他摆脱了他那个时代的报纸、评论、杂志、小说、争议性的小册子、议会的辩论、法律的程序、讲台的讲演、歌曲、戏剧以及死亡那弥漫的令人窒息的气氛。结果,你只是在这一点上成功,即把世界变成他的大学。

先生们,尽管这个问题可能很难,尽管要进行判断甚至鉴别热情,而虔诚的天主教徒可能也很难,但我自己并不怀疑,教会真正的政策并不是要把文学从世俗的学校里排除,而是要让自己进入学校。就算她为科学所做的是一套,为文学做的是另外一套,就算各自都有其不完善的地方,但她有补救的良

① Homer (约公元前9~公元前8世纪),古希腊吟游盲诗人,主要著作有《伊利亚特》、《奥德赛》。——译注

② Ariosto, Ludovico(1474~1533),意大利诗人,主要著作有长篇传奇叙事诗《疯狂的奥兰多》。——译注

③ Cervantes, Miguel del(1547~1616),西班牙伟大的作家、戏剧家、诗人,主要著作有《堂·吉珂德》。——译注

方。她并不惧怕知识,但却净化一切。她并不压抑我们天性中的成分,但却培养整体的天性。科学是严肃的、讲究方法的、富于逻辑的。她与科学争辩,用理性与理性辩论。文学从不争辩,文学慷慨陈词,含沙射影。文学形式多样,才华横溢:文学依靠的不是以理服人,而是动之以情;它令人爱不释手,让人成为它的俘虏;它唤起人们的荣誉感或想像力,刺激人们的好奇心;它通过欢快的故事、讽刺、爱情故事、美丽的和愉快的语言来表现自己。如果理性和事实是大学的最终手段,那么运用文学的力量,教会应该有权驾御与大学的躁动相适应的活力,有权用更高的手段去干涉大学的进程,有权在大学的研究及课本的选择方面行使自己的权威,这很奇妙吧?但是,不管怎样,教会的原则是一以贯之的:不要去禁止任何形式的真理,但是要确保除了名副其实地捍卫真理学说外,不能让打着真理旗号的学说泛滥。

## 9

这些至少就是我从对这个问题所能进行的思考当中学到的东西。这些就是我从我自己的保护圣徒圣菲力普·内里<sup>①</sup>的经历里所获得的教诲。他生活在一个反叛天主教利益的时代,而这种反叛足以与他之前和之后的时代相提并论。他生活在一个骄傲自大、感官享受当道的时代。在这个时代,国王与贵族的地位和受到的尊敬绝不比别的时代高,而个人所承担的责任和风险却绝不比别的时代少;在这个时代,中世纪的寒冬正逐渐消退,文明如那夏日的阳光正为绿叶和繁花送来一千种奢侈的享受。在这个时代,在发现古典文学和艺术的过程中,思想与美的新世界打开了人类的心灵。内里看到了伟人和天才被巫女所迷惑,陶醉在她那具有魔力的歌声之中;他看到了高位者与智者、学者与艺术家、绘画、诗歌、雕塑、音乐、建筑,而这一切都围绕着女巫,在深渊里盘旋;他看到了异教形式的上升并形成气候。这一切他都看到了,他意识到要面对这个恶作剧,靠的不是说理,不是科学,不是抗议和警告,不

<sup>①</sup> St. Philip Neri(1515 ~ 1595),罗马奥拉托里会的创始人,纽曼曾在英国伯明翰创立了一个奥拉托里会的分会。



是隐士或者传道士,而是要靠纯洁与真理那巨大的针锋相对的魅力。他所受的教养是去承担一项几乎是教会特有的工作,但并不是成为一个哲罗姆·萨伏那洛拉<sup>①</sup>,尽管菲力普对他怀着真诚的虔敬,而且对他在佛罗伦萨的旧居有着亲切的记忆;不是成为一个圣查理<sup>②</sup>,尽管菲力普从他那光彩照人的面容是看到了圣人的光环;不是成为一个与仇敌厮杀的圣依纳爵<sup>③</sup>,尽管菲力普称之为社会的警示之钟,而且他为社会带来了许多主题;不是成为一个圣方济各·沙勿略<sup>④</sup>,尽管菲力普早就渴望同他一道在印度为基督抛洒热血;不是成为圣卡耶坦<sup>⑤</sup>,或者叫灵魂的猎人,因为正像他所说,他更喜欢通过筑巢来赢得灵魂的那种宁静;他不愿向潮流让步,虽然不能阻止,但却可以导引科学、文学、艺术和时尚的潮流;宁愿去美化和保护上帝创造得非常美好但却被人类糟蹋了的东西。

于是,他所思考的传教理念并不是去宣传天主教信仰,不是去诠释教条,也不是去开办基督教教义问答学校。确切和系统的东西并不能使他满意。他摒弃了苦行规则和权威的讲演,就像大卫拒绝了国王的盔甲。不,这些他都不要。他要做一个跟别人一样的普普通通的教士。他的武器只应该是宠辱不惊的谦卑和发自内心的真爱。他所做的一切必须依赖上帝之光、热诚以及从他的个性之中和轻松的交谈之中所表现出来的那种令人信服的侃侃而谈。他来到永恒之城<sup>⑥</sup>,在此安顿下来,通过一些外界自发的物质援助,他的那个团体逐渐形成和壮大。他并不急于去寻求用自己的东西来吸引他们。他坐在自己的小房间里,而他们则蜂拥而至,他们身着世俗的穿戴,打扮得鲜艳夺目,其中既有有钱人和出身高贵的人,又有老实巴交的人和目不识丁的人。无论是在仲夏的酷热之中,还是在严冬的霜冻之时,他始终就在圣吉罗拉莫那低矮狭窄的斗室里,解读那些来客的内心,用他的手去触摸他们,以医

① Savonarola, Girolamo (1452 ~ 1498), 意大利宗教、政治改革家, 多明我会宣教士, 他曾一度控制佛罗伦萨, 后被处以火刑。——译注

② 真名波罗米奥 Borromeo (1538 ~ 1584), 意大利米兰的大主教, 天主教宗教改革的代言人。——译注

③ St. Ignatius Loyola (1491 ~ 1556), 天主教耶稣会的创始人。

④ St. Francis Xavier (1506 ~ 1552), 天主教耶稣会创始人之一, 曾往远东传教。——译注

⑤ St. Cajetan (1480 ~ 1547), 天主教蒂埃会创始人之一, 该会的宗旨主要是牧养和属灵关怀。——译注

⑥ 指罗马。——译注

治他们灵魂的疾患。那是一幅东方三博士<sup>①</sup>崇拜初生救世主的景象,他显得那么纯洁与天真,甜蜜与美丽。而他们对他的忠诚与敬仰,就像对待慈祥的圣母一般。凡是来的人,两眼都一动不动地盯着他,侧耳聆听,直到他们一个接一个抛弃自己华丽的穿戴,抓住他那寒酸的教士黑袍,或者,即便有些人依然未改旧装,但华丽外衣的下面却已穿上了粗布衬衫,或者在世人看来他们与过去并无二致,但他们却已吸纳了一种新的生活准则。

用他的传记作家的话来说,“对所有人来说,他就是所有的一切。他让自己既适应高贵者又适应卑贱者,无论年轻还是年老,普通人还是高级教士,学者还是白丁,他一一迁就。他接待怀着单纯善意的陌生人,用爱和仁慈去拥抱他们,仿佛早已等待他们多时。需要他快乐时,他便快乐;需要他同情时,他便同情。他对所有的人表示同样的欢迎:他为穷人和富人送去同样的关爱,为助众生,他竭尽全力,不辞辛劳。由于他太容易接近,又是那么来者不拒,所以,每天都有许多人去拜访他。有些人三十年如一日,不,四十年如一日,常常是上午下午都去,结果他的陋居得到了一个惬意的别号,叫做基督徒欢乐之家。来客不仅来自意大利各地,而且还来自法国、西班牙、德国和整个基督教世界。甚至异教徒和犹太人,只要与他曾经有过交谈,都把他尊为圣人”。<sup>[56]</sup>罗马的煊赫家族,如马西米家族、阿尔多布兰蒂尼家族、科洛纳斯家族、阿尔提埃里家族、维特莱斯齐家族都是他的朋友和忏悔者,波兰的贵族、西班牙的大公、马耳他的骑士等等,这些人不见到他是不会离开罗马的。红衣主教、大主教、主教都是他的密友,菲迪里哥·博罗梅奥<sup>②</sup>常往他在的斗室,所以得到了“菲力普神父之魂”的别号。维洛那和波洛尼亚的红衣大主教写信献给他。教皇庇护四世<sup>③</sup>在他的怀中逝世。律师、画家、音乐家、医生同样如此。巴罗尼乌斯<sup>④</sup>、查查拉<sup>⑤</sup>、利奇<sup>⑥</sup>在他召唤下舍弃了法律,加入了他的

① 指《圣经》中由东方来朝见初生的耶稣的三位贤人。——译注

② Borromeo, Federigo (1564 ~ 1631), 米兰的安布罗斯图书馆创建人。

③ Pius IV (1499 ~ 1565), 意大利籍教皇, 恢复特兰托会议, 整顿教会工作, 公布《特兰托会议信纲》, 拟定《教廷禁书目录》。——译注

④ Baronius, Cesare (1538 ~ 1607), 意大利天主教教会史学家和梵蒂冈图书馆馆长, 主要著作有《教会通史》。——译注

⑤ Zazzara, Francesco (16世纪), 圣菲尼普内里的追随者。

⑥ Ricci, Flaminio (16世纪), 圣菲尼普内里的追随者。

团体,承担了其工作,编写了天主教年鉴,最后在虔诚的气氛中离开人世。帕莱斯特里纳<sup>①</sup>弥留之际是非力普神父为他主持的仪式。安尼穆契亚<sup>②</sup>生前侍奉他左右,死后给他捎来消息,然后被他从炼狱引导至天堂。他是一个谦卑的教士,是罗马的一个陌生人,既没有煊赫的家庭背景,又非出自书香门第,既没有社会地位,又没有政治地位,仅因上帝赐予他的魅力便如此伟大。我说,除了这些,他还能是谁?然而凭借着这样的谦卑,这样的平凡,这样的两手空空,他获得了罗马使徒的光荣称号。

## 10

先生们,如果他的访客和孩子们能够指望他那特殊力量的庇荫,或者希望做一部分他娴熟至极的那种痛苦的工作,这对于他们是很好的。不过至少到目前为止,他们可以去尝试去取得他的地位,运用他的方法,培养他作为其光辉典范的那些技巧。对于我而言,如果上帝的祝福是让我在今后去参与这项伟大的事业,而这正是本系列演讲所提供的机会和主题,那么,迄今为止我可以肯定地说,不论我是否能够遵从圣菲力普的方法做什么,至少我不会用别的方法去做。我的生活习惯和我这个年龄的精力都不适宜让我去从事权威的、规则性的或创意性的工作。如果给我力量,我仅仅期望在要求脑力比我更年轻、生命比我更强壮的工作中充当你们的管家。我只适宜提供我的见证,提出我的建议,表达我的感情,正如我在这些谈论中实际所做的那样,并且对一般性的问题、目标的选择、原则的重要性、取舍的倾向等等,根据过往的感受和经验竭尽所能提供管窥之见。我呼吁大家考虑,我求助于大家的友谊和信心,对你们的考虑、友谊和信心我已经有了如此之多的证明,而且我也会平静地依赖着这一切。如果操纵生死大权的上帝之手压垮了我,使我不能实现大家一直十分友好地对待的这些期望,以及我可能一直过于乐观的这些希望<sup>③</sup>,那么,无论如何,你们或我自己都不必感到诧异。

① Palestrina, Giovanni Pierluigi da(约 1525 ~ 1594),意大利作曲家,作品以技巧完美著称,一生创作了大量形式不同、风格多样的宗教与世俗音乐,包括弥撒曲、经文歌、奉献曲及牧歌等。——译注

② Animuccia, Giovanni(约 1500 ~ 1571),意大利作曲家,为清唱剧的发展做出了贡献。对帕莱斯特里纳可能产生了影响。一生有牧歌数册、弥撒曲、圣母赞美诗、宗教牧歌等。——译注

③ 指建立天主教大学这一目标以及实行博雅教育的计划。——译注



第二卷

大学科目——在一些演讲和论文中的论述

(选文四篇)



## 选文一

## 基督教与文学——在哲学与文学院的演讲

(1854年11月)

## 1

先生们,我们将在这所新的大学中创办哲学与文学院,或者按过去的名称,叫文学院。我们应该关注这样一个问题,一般而言,在这个名称之下应该包括哪些科目,在一所大学中,在大学提供的教育中,它们应该占什么地位,以及如何占有那种地位,这一切似乎很自然。在这种情况下,这一切当然非常自然,尽管有人认为文学院在学术体系中的地位要低一等。但是,考虑到这样一所学院包括的各种研究,直接关系到适合一所大学的学科的问题,以及心智培养的素材,因此看来创办这样一种学院势在必行。

尽管大学的各种机构与神学、法学和医学等学科有特定的历史关联,但是,一所大学,首先应该有正式的基础(正如它已经有的那样),应该强调它是寓于文学院中的。不过,这一切都是那些曾经深刻地、无偏见地思考过这个主题的人的深思熟虑的决定。<sup>[57]</sup>在其他学院存在之前,文科就存在了<sup>①</sup>。文科的教师们属于统治与指导机构。人们认为,法学院与医学院的成功与普及,在很大程度上是一种侵占与强夺,它们遇到了妒忌与反抗的心理。当学院<sup>②</sup>出现并且变成大学活动的中介和手段时,它们确实肯定了文学院的優勢,因此,即便到今天,在那些比其他大学保留了更多中世纪源头之痕迹的学术合

① 此处“学院”一词原文是 Faculty,意指同一学科的教师团体;而“文科”一词原文是“Arts”,其所含内容大致与现今中国的“文科”内容接近,但范围有时较宽(如包括各门艺术),有时较窄(如不包括经济学)。——译注

② 此处“学院”一词原文为 College,意指大学内的某种行政划分单位,如牛津、剑桥大学内的各所学院即是。



作机构中——我指的是牛津大学与剑桥大学——我们几乎听不见神学、医学或者法学的声音，而只能听到文科的声音了。

现在，要考虑合理的联系，对此我已经提到，大学与这三种专业的联系，在我们的思想中是存在着的。在此，有一种现象是必须加以考虑的，正如我们几周以来一直在致力于的环境提高了我们的活动的意义和重要性，我们也应该对此加以考虑。我想，我不会浪费时间，如果我能够提出建议，而这个建议又能够说明事实，那么，它也能够解释这个困难。

## 2

先生们，在此我必须追溯一条伟大的道路，并且要求你们也回顾一下自人类历史开始以来的文明历程。当我们纵观 3000 年来人类历史的川流时，我们可以发现它的流向：最初波涛起伏，充满兴奋与骚动，衰落与兴盛相互交替。我们只是将大地视作川流的基地，将人类视为川流的内容，但要认识川流运动中的任何规律，我们会感到望尘莫及。然而，当更近一些、更专心一些看时，我们就会发现，尽管有形形色色的材料，和各种不同的历史与命运（这一切可以在我提及的那个长长的时期中，在人类当中发现），然而，蕴含于混乱中的某种形式一点一点地不断扩展，虽然没有充满整个大地，然而却扩展到了大地的主要部分。人是具有社会性的存在物，没有社会人几乎不可能生存。事实上，社会一直存在着，遍布于可以居住的地区。这种联合的较大部分，一直是政治与宗教的联合，相比较而言，它们在范围上是相对有限的，而且也不是永恒不变的。它们被意外之力或者被不可避免的环境逐渐形成，又逐渐消解。当我们一一列举它们时，我们便用它们创造了一切可造之物。但是，有一种非凡的联合吸引了哲学家的注意，它不是政治或宗教的联合，或者说至少只有部分是，并且属于非本质的部分。它发端于初始时期，在每一个相继的时代成长，直到它获得充分的发展。它继续发展着，生气勃勃，孜孜不倦，其明确性与稳定性一直保持如初。它的纽带是共同的文明，尽管世界上存在着其他的各种文明，正如存在着其他的社会一样。然而，这种文明与作为其创造和家园的社会结合，便形成了独一无二的、闪光的特征，它在其疆域

上如帝国一般,在其持续的时间里辉煌壮丽、纵横大地而无对手,这种联合也许可以给它一个恰当的头衔:“人类社会”,它的文化可以称为“文明”。<sup>①</sup>

确实,有这么一大部分边缘人,他们没有被包括进来,或者说从来就不曾属于这个“人类社会”<sup>②</sup>;他们一直是无关的一部分,默默无闻、零零散散、独来独往、孤孤单单、毫无意义,他们反抗着我正提及的这个巨大的核心形式,却不愿相互联合组成一个次级的整体。当然,我并不否认例如中国的文明,尽管它不是我们的文明,但它是巨大、稳定、缺乏吸引力的郁闷的文明。我不否认印度人、古代的墨西哥人、撒拉逊人,在某种意义上还有土耳其人,有他们的文明,但是,这些种族的每一种文明,都是他们自己的文明,这些文明与其他文明,与我们的文明毫无关联。我不明白如何可能将它们框进一个概念之中。它们当中的每一种文明都是独立的,仿佛其他文明不存在;它们当中的每一种文明都是地区性的,其中许多是暂时性的;它们当中没有一个能够与我描述的配得上那种名称的社会和文明相比较,我将对这种社会和文明进行分析。

先生们,在此我要说,我不是研究人种问题的,也不是研究人种史的。我与人种学毫无关系。我讲述这些事情,是因为我发现它们处于历史的表层,我只是想对一些现象进行分类。让我们来看看作为一个整体的地中海周围的国家。我认为自远古的时代起,它们就是理智与心智结合之所在,这样的理智与心智,值得称之为人类的理智与心智。正如实际上发生的那样,它们各自的影响从某些中心开始并且向前发展,然后相互交叉、相互冲突,后来,经过长时期的混合与融合,一种共同的思想产生了,一种共同的文明得以界定与确立。埃及是这样的一个开端,叙利亚是另一个开端,希腊是第三个,意大利是第四个,北非是第五个,然后是法国与西班牙。随着时间的推移,随着殖民化与征服带来的变化,我们可以看到民族之间伟大的联合已经形成。罗马帝国是成熟的联合,是表达得最清晰的联合;然而,它不是一种政治上的而是心智上的联合,它奠基于同样理智的理念之上,凭借着共同的理性方法而发展。这样的联合或社会共同体,经历了种种逆转、变化与瞬间的消失,它仍

① 在此纽曼所说的“文明”,译者特地加了引号,仅指发源于地中海沿岸的文明。——译注

② 所谓“这个人类社会”,即指上述“文明”类的人类社会。——译注

然继续着直到今天。事实上,它在疆域上并不明确,部分的、区域性的骚动不时发生;另一方面,结合与和谐运动也在出现,形成了一种看得见的连续性,因此,它虽然经历了所有那些中断,却仍然是同一的,要否认这一点是没有道理的。

在最远古的时代,它包括的范围不仅仅是东方世界;在后来的时代中,它一直将一个新的半球纳入了自己的地盘;在中世纪时,它丧失了非洲、埃及和叙利亚,但也将其疆土延伸至日尔曼、斯堪的纳维亚以及不列颠诸岛。曾几何时,其疆土上到处是陌生的野蛮民族。然而,已经存在的文明拥有充足的生命力,既能够使得威胁着要其窒息的一切重显生机,也能够适应那些要来驱逐它们的各种旧的社会形式。因此,现代文明仍然拥有其古老的一切,但它既不是中国的、印度的,不是墨西哥的、撒拉逊的,也不是迄今还无人知晓的任何新描述所能概括的,而是发端于巴勒斯坦与希腊之文明的直系后代,或者是已作必要修正之后的这个文明的继续。

让我们接着思考一下我一直坚持认为的这个伟大的文明社会的特征,我认为它有权要求被视为人类社会与文明的代表,尽管事实上它有完满的结果也有局限——那些并没有与它结合的种族被留了下来,成为另类,尽管这的确无法解释。然而,正是由于那个原因,它们没有干扰已经得到利用,逐渐形成整体的东西。我要着重地、强调地称这个共同体为“人类社会”,称它的理智为“人类心智”,它的决策是人类的感觉,称它的受过训练与教化的状态为抽象意义上的“文明”,称它所存在的疆域为 *orbis terrarum*<sup>①</sup> 即世界。因为,除非这种说明是一种空想,否则,我在此所思考的对象就像印在蜡上的痕迹。痕迹印下,并将形式赋予了这种软质材料的较大部分,向人们的眼睛呈现出某种明确而清晰的东西,同时它也占有了一个空间,并以次一级的形象为背景。这样,在我们的思想中,我们应该对那些参差不齐的边缘轮廓或者印记之外的无意义的蜡块忽略不见,而专注于印记之内充满了想像的那个和谐的范围。<sup>②</sup>

① 拉丁文,意为环海的世界,古代欧洲人认为环绕着地中海的世界就是整个世界。——译注

② 这是一个巧妙的比喻,把包括非西方文明在内的所有文明比喻成一团蜡块,把西方文明即纽曼说的代表“人类文明”的那个文明比喻为蜡块上的印记,而西方文明以前的一些古代文明则被比喻为蜡块上原有的所谓次一级的形象。——译注



## 3

文明世界(我现在也许仍然使用这个名称)曾经拥有同时也需要教育与教育的标准,因此,在我们谈及教育和教育的标准之前,先生们,我希望提醒你们注意那个环境,即那个环海世界,它一直是文明的摇篮,我们也会发现它从总体上来说也是超自然社会与体系的摇篮,这是直接来自我们的造物者本人的礼物,即基督教国家。自然与神圣的结合,并非完全一致,其实从来就没有一致过。正如文明的疆域在不同的时代有不同的变化一样,基督教也曾部分地处于文明之外,而文明也会部分地存在于基督教之外。但是,就总体而言,这二者曾占有一个或同一个环海的世界。确实,它们曾经常同时迁移,在任何时代,都可以发现它们之间最密切的结合。在它出现之前,基督教等待着,直到环海的世界获得其最完美的形式。它迅速地与其伙伴即文明结合,而且自此就一直合作,经常显得就是同一个事物。

当然,也存在着某些类比,在文明与基督教之间有这种类比。文明并没有覆盖整个大地,基督教亦然。但是,类似它们二者的东西并不存在。它们中的每一个都是其种类中的惟一者。再者,正如我已经说过的,在某种意义上,世界的大部分边缘曾被开发过、教化过,如果它们能够结合为一而存在,它们便将构成第二个世界,第二个独特的文明家园。然而,它们中的每一个都只是按照其自身的原则与理念去文明化的,或者说,它们至少相互隔绝,不相往来,而我描述过的这个文明与社会,却结合成为了一个整体。基督教以类似的方式,结合进一个以共同理念为基础的更广大的团体。当然,相互独立同时也独立于基督教的宗教边缘组织也大量存在。此外,正如在关于文明的类似例子中一样,基督教在这个世界上继续发展着,从它兴起那天起,就没有停止过。而其他的宗教团体,不论是规模巨大的、地区性的还是孤立的,都有起有落,或者静止不前,世世代代都处于文明的边缘。

在基督教与文明之间,还有另外一个显著的类比,谈谈这个类比将会引出我的正题,因为迄今为止我所说的,只是一种铺垫。我们知道,基督教是建立在诸种明确的理念、原则、教义与著述之上的,在其第一次引入时,这一切

就已经确定了,而且从来也没有被取代过,也绝不允许增添什么。我并不想将自然秩序中属于人的作品的任何东西,与来自上天的、最终绝无谬误的、不可改变的、强制的东西进行比较。但是,为了避免受到误解,在做出这些限制后,我仍然要说明:事实上,从历史的角度看看这个例子的情况,文明也有其共同的原则、观点、教导,尤其是书籍。它们或多或少来自最远古的时代。事实上,如今它们仍然具有同样的价值,受到同样的尊重,同样得到使用,就如它们当初得到的一样。一言以蔽之,经典名著、思想的主题与由它们引发的研究,或者用最适合我们现在之目的的术语来说文科或文学艺术,总的说来,一直都是文明化的环海的世界采取的教育手段。正如充满灵感的著述一样,关于圣人的生平、信仰的篇章以及教义问答集,在基督教中也一直是教育的手段。先生们,你们马上就会了解,这种考虑(适合于把我们聚集在一起的这个场合的主题),为文学院的开创带来了严肃性和一种特别的时刻,因为我们是重申旧传统,贯彻那些令人敬畏的扩大思想的方法,培养心智,提炼情操,而文明的过程一直存在于这一切之中。

#### 4

在这个一直是心智才能之主要源泉的国家,在这个首先引入最早的人类社会形式的时代,在一个缺乏历史性的时期,我们也许不易辨认出一个几乎是神秘的人,如果不考虑旧约历史中的那些人物,也许可以称他为文明的第一个使徒。正如一个地位较高的使徒一样,虽然他是一个贫穷的流浪汉,身体虚弱得不堪一击,然而他希望干一些伟大的事情,希望永远活在子孙后代和千千万万部落的人们心中。他是位失明的老人,一生四处流浪,当他成名之后,人们已不可能查明其出生地,因此,据说有——

七个著名城镇相互争抢死后的荷马,因为活着的荷马曾在这些城镇中乞讨过。<sup>[58]</sup>

然而,在他的时代他已有一个名字,我们几乎猜不出在多大程度上他的

期望会获得回应,他怀着柔弱的情感四处乞求,足迹遍布爱琴海诸岛和亚洲的海岸。当他离去时,那些了解他、深爱他的人保留着对他的回忆。如果他真诚地说出“Exegi monumentum aere perennius”<sup>①</sup>[59],他也完全不像那个罗马诗人的骄傲自夸<sup>②</sup>,他只是怀着希望,即,人们热切地期待他的到来,对他的离去感到遗憾。他能够令人激动,即便在其他吟游诗人面前,他也能够得到朋友的同情和赞扬作为回报。由于他,一系列的诗篇保留下来,在这些诗篇中,他以一种我曾经描述过的情感向得洛斯<sup>③</sup>的妇女们发表演说,他说:“再见了,女士们,在将来请记住我,当一个来自远方的陌生人向你打听,这里的吟游诗人中,谁是最可爱的,你最喜欢谁时,请慎重地作出回答,是那位盲人,他生活在险峻的开俄斯岛<sup>④</sup>。”

许多世纪当中,这位伟大的诗人无人知晓,也就是说,没有什么名望。他的诗篇被其同胞珍藏着,它们也许是千万人快乐的源泉。但是,它们却没有结集成册,没有人视之为整体,也没有人为它建立批评体系。最后,一位雅典君王给自己一个任务:将这位并不渴望永生的天才的分散零乱的诗篇收集到一起,将它们抄写下来,装订成册,成为古代教育的教科书。此后,这位四处流浪的吟唱歌手(正如人们所设想的那样),出乎他的预料,成了某种文学经典编纂的对象,并被赋予了这样一种职能,即,把希腊青年人的心智向着高贵的思想和无畏的行为方向去塑造。阅读荷马史诗很快就成为绅士教育的一个组成部分,成为那个被认为是希腊自由时代的一个规定,甚至在希腊衰败的年代,仍然是一个传统。色诺芬<sup>⑤</sup>向我们叙述了一个青年人,他能够背诵《伊利亚特》与《奥德赛》<sup>⑥</sup>;狄奥<sup>⑦</sup>见证说,它们是男孩手中拿到的最早的书籍;贺拉斯<sup>⑧</sup>断定,它们教授关于人生的知识,胜过斯多葛派或者柏拉图学派。亚

① 拉丁文,意为“我的纪念塔耸立着,基础牢固,远胜青铜”。

② 在此指贺拉斯。——译注

③ 指位于爱琴海的得洛斯群岛。——译注

④ 位于爱琴海东部。——译注

⑤ Xenophon (公元前 431 ~ 公元前 335?), 古希腊将军,历史学家,苏格拉底的学生。——译注

⑥ 古希腊史诗,相传皆为荷马所作。——译注

⑦ Dio Cocceianus (公元 40 ~ 112), 希腊演说家。——译注

⑧ Horace (公元前 65 ~ 公元前 8), 古罗马诗人。——译注



历山大大帝<sup>①</sup>用《伊利亚特》中的景象来丰富他的想像力。随着时间的流逝,其他的诗人,例如赫西奥德<sup>②</sup>和那些悲剧作家,都在关于教育的著作中联系到荷马。这些关于宗教、正义与天命的庄严的教训,出现在埃斯库罗斯<sup>③</sup>和索福克勒斯<sup>④</sup>的作品中,它们属于比荷马学派更高的一派。欧里庇得斯<sup>⑤</sup>的作品,甚至在其有生之年,也是希腊人经常吟诵的。对于外国人来说,它们是如此的珍贵,以至于(据说)叙拉古<sup>⑥</sup>的俘虏们因为能够向他们的征服者背诵这些作品而获得了自由。

这样的诗篇也被认为是雄辩,因为它具有如此巨大的说服力。而这两种禀赋之间的联盟,从奥菲士的诗歌(根据传说)能够使得树木、溪流和野兽都追随他的时代起,就一直存在着。然而,雄辩很快就变成了一种单独艺术的主题,即所谓的雄辩术,诡辩派的学者们都是精通雄辩术的大师。而且,由于雄辩术就其性质而言尤其具有政治性,因而它预先设定或者引进了历史研究。于是,修昔底德的著作成为一项特别的研究对象,通过这种研究,狄摩西尼<sup>⑦</sup>成了希腊最早的雄辩家。

然而,我们不需要再追溯博雅教育课程的形成,列举一些例子来说明就足够了。它所涉及的学习有四个主要方面:语法、修辞、逻辑和数学;数学这门学科又分为四个方面:几何、算术、天文和音乐。加起来一共有七门,这就是众所周知的博雅七艺。于是,一种成形的培养心智的学校创建起来了,其基础是这样一些理念与方法,它们具有十分独特的性质。我们也许会说,就其本身而言,具有最高与最真实的性质,这些理念与方法逐渐地合而为一,不断地渗透并占有了许许多多我认为代表了人类并位于“环海世界”的国家。

---

① Alexander the Great(公元前356~公元前323),马其顿国王,亚里士多德的学生,古代世界从希腊到印度的征服者。

② Hesiod(公元前8世纪),古希腊诗人。——译注

③ Aeschylus(公元前5世纪),古希腊三大悲剧作家之一,据说写了80多个剧本,现存《被缚的普罗米修斯》、《波斯人》、《阿伽门农》。——译注

④ Sophocles(公元前5世纪),古希腊三大悲剧作家之一,一生写了123个剧本,现存《埃阿斯》、《安提戈涅》、《俄底浦斯王》等7部。——译注

⑤ Euripides(公元前5世纪),希腊悲剧作家。——译注

⑥ 西西里岛东部一港口。——译注

⑦ Demosthenes(公元前384~公元前322),古雅典雄辩家,民主派政治家。——译注

当我们将目光从希腊转向罗马时,我们碰到了这样一种共同的评论,即,罗马文化几乎不具有原创性,它是从希腊借鉴来的。的确如此,泰伦斯<sup>①</sup>仿效米南德<sup>②</sup>,维吉尔<sup>③</sup>效仿荷马、赫西奥德与忒奥克里托斯<sup>④</sup>,而西塞罗声称他只是重复希腊哲学。但是,即便我们承认这些都是真实的,我仍然认为这证明了一种才能,这种才能指导了文明的过程。这个世界应该有某些心智方面的导师而不是其他人。荷马与亚里士多德以及围绕着他们的诗人与哲学家,都应该是所有世代人们的导师。因此,这些拉丁人加入进来,构成了人类教育据以进行的规则的一部分,他们被补充进古典文化的宝库之中,并不是要颠倒或干扰已经确定下来的东西。当我们考虑到希腊文将会在许多世纪中被遗忘掉,心智训练的传统将会转向通过拉丁文来进行时,这种安排中就具有了更多的意义。因为世界将不会遇到可能改变其文明进程的危險。拉丁作家的作品如何很快地就成了孩子们学校中的教科书,我认为是个非常重要的问题。即便到今天,在我们的教育课程中也还没有教授莎士比亚和弥尔顿的作品,但是,维吉尔和贺拉斯的诗篇,在它们问世不到 100 年的时间中,就已经像更早时期荷马和希腊作家的作品一样,进入了那个时代校园孩子们的书包中。

我不需要继续详尽地说明他们,希腊作家与拉丁作家或者说通过拉丁作家,在环海世界的教育体系中一直到今天都保留着自己的地位。人们经常为若干世纪制造一个序幕。甚至在知识最低下的状态下,传统也仍然得到维持。大格列高利<sup>⑤</sup>的时代(不用说它的影响)经常被认为是完全不利于保持古典文学的时代,而他本人却通晓古典文学,鼓励在他的宫廷中使用纯正的拉丁语。当代研究他的历史学家用比喻的方式说,他把教廷的宫殿安放在博雅七艺的支柱上。在 9 世纪时,当黑暗时代即将结束时,我们知道仍然还有

① Terence (公元前 186? ~ 公元前 161), 迦太基奴隶出身的古罗马喜剧作家,其作品大都根据希腊新喜剧改编。——译注

② Menander (公元前 342 ~ 公元前 292), 雅典剧作家,擅长轻松喜剧。——译注

③ Virgil (公元前 70 ~ 公元前 19), 古罗马诗人。——译注

④ Theocritus (公元前 310? ~ 公元前 250?), 古希腊田园诗的创始人。——译注

⑤ St. Gregory the Great (约 540 ~ 604), 基督教拉丁教父,590 年成为罗马教皇,是隐修士被选为教皇的第一人,曾派传教士到英国。

教育,伴随着种种成功(当然,这种成功是就那个时代的机会而言的,但是,我在此谈及的是学习的性质,而不是学生的水平):音乐、辩论术、修辞、语法、数学、天文学、物理学和几何学方面的教育,在学校中,贺拉斯和伟大的“维吉尔、萨卢斯特<sup>①</sup>、斯塔提乌斯<sup>②</sup>”具有至高的地位。在13世纪以及随后的若干世纪中,维吉尔、琉善<sup>③</sup>、斯塔提乌斯、奥维德<sup>④</sup>、李维<sup>⑤</sup>、萨卢斯特、西塞罗和昆体良<sup>⑥</sup>,也享有至高的地位。在现代开始时的文学复兴之后,我们发现圣·查尔斯·巴罗默奥<sup>⑦</sup> 喜欢使用西塞罗、奥维德、维吉尔和贺拉斯的作品。<sup>[60]</sup>

## 5

先生们,关于这一主题,我对历史给予我们的一系列信息一带而过,这样做只是要唤起你们的记忆,加深你们对这样一个事实的印象:由于罗马文学的充实,希腊文学仍然在继续,并且与涉及它的其他学问一起,从这个世界的最早时代起到今天,一直都是教育的手段、文明的食粮。现在,当我们通过对比的方式,转而考虑属于大学特征的教学时,我们可以来回答由此所引起的问题了。尽管大学的特征完全不同于先于它出现的学校,在中世纪时,在那些学校中所教授的课程,却没有被大学所引进的更为精彩的学科所替代,这是怎么发生的呢?情况似乎是,经院神学、法学、医学仿佛本来会把博雅七艺完全抛到一边,然而它们并没有做到。我认为原因是,作为向青年人提供教育的手段,修道院的学校和世俗的学校的权威与功能,比蕴藏于查理曼大帝<sup>⑧</sup> (他是它们名誉上的创立者)制定的规定更深,它根植于与基督教有如此密切

① Sallust (公元前 86 ~ 公元前 34?), 古罗马历史学家和政治家。——译注

② Statius, Publicus(45? ~ 96), 古罗马诗人,生平不详。

③ Lucian (120 ~ 180), 古希腊作家。——译注

④ Ovid (公元前 43 ~ 公元 17), 古罗马诗人。——译注

⑤ Livy, Titus(公元前 59 ~ 公元 17), 古罗马历史学家。——译注

⑥ Quintilian, Marcus Fabius(35? ~ 96?), 古罗马修辞学家。——译注

⑦ St. Charles Borromeo (1538 ~ 1584), 意大利米兰大主教,天主教改革的发言人。

⑧ Charlemagne (742 ~ 814), 法兰克国王,曾鼓励学术,兴建文化设施,使其宫廷成为学术的中心。——译注



关联的那种文明的特殊性质中,以至于可以称之为基督教成长的土壤。中世纪的学科既尊严又实用,同时也是伟大的,它们并不想要替代通过博雅艺术的学习来发挥作用的更为真实和更为适当的心智培育。当这些学科事实上越出其范围,确实企图伤害教育的传统课程时,这种入侵事实上遭到了抵制。中世纪有那么一些人,例如,萨利斯巴瑞的约翰<sup>①</sup>,他们有力地抵制了伴随着一些巨大的好处而来的僭越与侵占,这些僭越与侵占曾经随着那些具体学科的兴起而出现,而大学正是这些学科的所在地。尽管有这样一些时代,旧的传统似乎处于衰落之中,然而它们却恰巧从来没有衰落过,因为文明的本能与社会的共同意识占了上风。于是危险过去了,似乎正要离去的那些学科与研究获得了它们古老的地位,而且像从前一样,它们被承认是心智培育的最佳手段和知识进步的最佳保障。

我们可以将过去的这种经验运用到我们今天的环境中,因为在中世纪,有一场反对古典作品的运动一直延续到现在。为此目标而创造出来的培根的方法的真理,以及它在我们物质生活利益中不可估量的贡献和取之不竭的运用,使人们的想像力为之迷惑,正如阿伯拉尔<sup>②</sup>时代某些新科学使人们为之迷惑的方式是一样的。由于这种方法在其自身的范围内创造了如此多的奇迹,因此人们经常认为它在其他领域也能够如此。现在,培根本人绝对不会做这种论证,他绝对不需要人们提醒他:促进实用的技艺是一回事,培育心智又是另一回事。要考虑的简单问题是,如何能够最好地加强、提高和丰富心智的力量。正如长期的经验告诉我们的,精读希腊和罗马的诗人、历史学家、哲学家的作品,能够达到此目标。但是,实验科学的学习也有同样作用的说法,并没有任何经验向我们做出证明。

事实上,我绝不是否认化学、伏打电学和地理学等学科对于这个世界的实际好处和极大的吸引力。但是,问题不在于哪一个研究分支包含了更加精彩的事实,或者许诺了更加辉煌的发现,哪一个的等级较高而哪一个又处于较低的等级;而在于,所有分支中哪一个分支能够为一个未成形的心智提供最健全、最激励人的训练。我认为,在这一点上,宁愿要古典作品而不要从培

① John of Salisbury (1115 ~ 1180), 拉丁学者, 查特勒斯主教。

② Abelard, Peter (1079 ~ 1142), 法国经院哲学家、逻辑学家和神学家。——译注

根的哲学中生长出来的那些科学,这说不上是对培根爵士的不敬,正如在中世纪,不要让《神学大全》的研究对文学院造成偏见,也说不上是对圣·托马斯的不敬一样。因此我有这样一种预感,正如在中世纪,尽管有那些创造或阐释了神学和法学的天才,大学的教学与管理仍然是在文学院进行的。现在的状况也一样,不论现代哲学多么卓越,它的发现多么惊人,它的成就多么实用,它的大师们多么才华横溢,但要把古典文学和与它相关联的学科,从若干世纪以来它们在教育中所占有的地位上驱逐出去,最终仍然是不行的。

所有这些就是这样一种反思的过程,这种过程显然是受到了我们近来一直在从事的活动以及我们现在庆祝的那些活动的启发。在19世纪,在一个向外寻找一个新世界并且预示着未来时代的国家中,我们正在从事开办致力于优美的文学与博雅的学科(或者我们称为文科)的学校的工作,这是在天主教基础上建立一所天主教大学的第一步。因此,在我们怀着喜悦与爱慕的心境来重新看待希腊与雅典的时候,在我们认识到在那片著名的国度上有着那种理性文化的资源与学校的时候,如果我们竟然忘记了要进一步往南方看,忘记了要对一个更荣耀的杰出人物、一个更神圣的真理之教谕以及另一种更高的、超自然的知识的源泉表示敬意,那就的确是一件奇怪的事情了。那个地方就坐落在巴勒斯坦。耶路撒冷是宗教知识的本原,正如雅典是世俗知识的本原一样。我们可以看到,在古代世界有两个辉煌灿烂的中心,它们在行动上相互独立,每一个都有自己的运动趋势,而且最初显然没有任何汇合的希望。希腊文明向着东方扩展,伴随着征服者亚历山大而所向披靡。当它被带到西方后,它就征服了将它带到那里的征服者。<sup>①</sup>另一方面,宗教从自己诞生的家园被驱逐到北方和西方,其原因正是那些应对此负责的人的罪过,并经历了长期的审判、苦难和迫害。这两个中心,每一个都追求着自己的事业,完成着自己的使命;每一个都不承认对方,也不被对方承认。最后,耶路撒冷的圣殿被提图斯<sup>②</sup>的军队夷为平地,雅典有影响的学校被查士丁尼一世<sup>③</sup>扫荡除尽。于是,古代的宗教与学问已销声匿迹。然而,它们的沉寂只是为了

① 在此意指罗马人征服了希腊人,但是却被希腊的文明所征服。——译注

② Titus (39~81),古罗马皇帝(79~81),曾镇压犹太人起义,将耶路撒冷夷为平地。

③ Justinian (483~565),拜占庭皇帝(527~565),主持制定《查士丁尼法典》。——译注

在其他地方更光辉、更完美地复苏。迄今为止,它们从不同的源泉中涌出,完成着不同的事功,每一个在西方都留下了继承者和接班人,而这继承者和接班人只有一个,就是同一个。耶路撒冷蕴藏的恩典和来自雅典的礼物,在罗马得到改造和集中。这就是历史的真相。罗马继承了神圣与世俗的知识。在超自然秩序方面,她不仅使摩西<sup>①</sup>和大卫<sup>②</sup>的传统永存,而且传播着这些传统;在自然秩序方面,她不仅使荷马和亚里士多德不朽,而且张扬着这些传统。这些不同的属人与属神的教导,它们汇合于罗马,要把它们区分开,就是倒行逆施,就是重建犹太人的圣殿,重修雅典学园的坟墓。

## 6

关于这个大主题,我也许可以说许多,然而时间不允许我深入。要说明神圣知识与世俗知识如何相互依赖、相互关联、相互补充,信仰如何通过理性手段而发挥作用,理性如何由信仰指导与纠正,这才是一次具有特色的演讲的真正主题。因此,我的结论是,要祝贺你们,先生们,祝贺你们开始承担我们已经顺利着手的这个伟大任务。无论其命运是什么,其困难是什么,无论怎样延迟,我都不可能怀疑它已经得到的鼓舞,它已经得到的成功的手段,正是在这样的时代,以上帝指定的这种方式,朝着它的完成逐渐迈进的预兆。至于我个人,我从来没有怀疑过它的完成,因为,在圣座明确决定实行这项计划之前,我从来不了解它。没有意识到可尊敬的、神圣的教士们的焦虑与困惑,或者说不知道在教会最高权威做出明确决定之前那些老练而谨慎的人们所进行的讨论,这是我的幸福;没有经历过那些善良的天主教徒丧失了对它成功的希望,不相信它的适当性,或甚至感到有责任反对它的那些时光,这是我的幸福;我从来没有与这个国家的天主教会之外的人士发生过争论,也没有被迫与那些以敌视天主教为基础的机构与措施发生过直接冲突,这一直是我的幸福。没有人能够控告我不尊重那些其原则和其政策遭到我反对的人。

① 旧约《圣经》中以色列人的民族英雄和立法者。——译注

② 旧约《圣经》中的以色列国王。——译注



除了我自己岗位上的工作目标之外,我没有意识到其他目标,也没有超出我的范围去冒犯他人。如果说我参与了将我们带到一起的这项工作,那是因为我相信它是一项伟大的工作。就其理念而言它是伟大的,就其希望而言它是伟大的,就其权威性而言,它也是伟大的。我感到它是如此伟大,以致于我不敢承受拒绝参与它的责任。

至于我与这项工作的关系会有多深,时间会有多长,那完全是另一个问题。对于一个人来说,能够在如此辉煌、宏伟的大厦上砌上一块石头,已经足够了。的确足够了。但对我而言,甚至还远不止是足够。如果我做了这么多而只是一个开端,那么其他人就有更多的希望继续下去。在人的儿子当中,有一个已经完成了一项美好的工作,对上帝交给他的这项使命感到满意,同时也感到精疲力竭。只有一个人在其生命终结时说过“成了”。<sup>①</sup>但是,所有在信、望、爱中开始履行自己的职责,拥有坚定的心灵和虔诚的意愿的人,尽管他们软弱,但是他们却能够去做那些虽然不完美但却是不朽的工作。即使他们的失败也会变为成功。失败是一个过程中的必要一步,是一个漫长系列中的(可以说)中段,最终将会实现所提出的目标。他们会以谦卑的方式,在精神上与《圣经》和教会史上的那些真正的英雄——摩西、以利亚<sup>②</sup>、大卫、巴西勒<sup>③</sup>、亚大纳西<sup>④</sup>、克里索斯托姆、格列高利七世<sup>⑤</sup>、坎特伯雷的圣托马斯<sup>⑥</sup>,以及许多其他人联合在一起,这些人他们认为自己最不顺利的时候,却做了最多的工作,而在他们去世的时候,却未能看到自己辛劳的成果。

① 此处当指耶稣在十字架上所说的话。——译注

② 旧约《圣经》中的先知。——译注

③ Basil (329 ~ 379),古代基督教希腊教父。——译注

④ Athanasius (296? ~ 373),古代基督教希腊教父。——译注

⑤ Gregory VII (1020 ~ 1085),意大利籍教皇(1073 ~ 1085),扩大罗马教皇权势,与神圣罗马帝国皇帝亨利四世因神职人员任免问题发生冲突,处亨利以绝罚,并将其废黜。

⑥ St. Thomas of Canterbury (Thomas Becket) (1118 ~ 1170),坎特伯雷大主教,应英格兰国王亨利二世之请而就任,后与之发生冲突,被国王的随从暗杀。

## 选文二

### 英语中的天主教文学<sup>①</sup>

(1854年~1858年)

天主教大学要促进的特殊目标之一是形成一种英语的天主教文学。然而,这个目标必须先理解才能正确地执行。可是,不做一些讨论和考察便不可能理解这个目标。对这个科目最初的观念肯定是粗浅的。其真正的状态、理想的状态、可能的状态有待于了解,然后才谈得上该做什么,期望什么。在过去的半年里,我们在公共事务中看到国家犯了什么样的错误并经历了怎样的失望,而这些错误和失望都是由于我们的舰队和军队在事前未能确定明确的目标,未能清楚了解在战争运作中什么是实际可行的,什么是可能出现的。因此,同样,在文学领域里,如果我们不审慎地考察什么是可行的,什么是没有必要的或没有希望的,而单凭对天主教大学所能做的这样或那样重要的事情之模糊的概念便动手,那么,我们肯定会陷入同样的困境和不满。由此,我自然希望把注意力引向这个题目,尽管要准确、全面地把握非常困难,尽管我的努力应该留给更适于担当此项任务的人去完成。

这里,我将主要考察什么东西不属于这个目标。

<sup>①</sup> 此处的文学 literature 指“历史的、民族的事实”记录,但它有时表示“文献”。为不违反作者的主旨,概译为“文学”。——译注

## 第一节 英语天主教文学与宗教文学的关系

当把一种“英语语言的天主教文学”作为一种需要的东西来讲时,任何有理性的人用“天主教作品”一词所指的,不过是“天主教徒的作品”。这个短语并非指宗教文学。“宗教文学”的含义的确比“宗教徒的文学”广,它的含义超过并高于“宗教徒的文学”,而指的是这种文学的主题内容是宗教性的。但是,不能把“天主教文学”理解成仅仅或主要是天主教题材、天主教教义、天主教的争论、天主教的历史、天主教的人物或政治的文献,它包括一切文学主题,即天主教徒时常谈论并只能谈论的主题。至于为什么重要的是由天主教徒去谈论,这里不必解释,尽管关于这一点我们在讨论的过程中偶尔会提到一些东西。同时为了避免严重的误解,我请大家注意这两个短语的区别。因为很明显,如果天主教文学仅仅指一种宗教文学,那么这种文学的作者就主要是神职人员了,就像写法律的作者主要是律师,写医学的作者主要是内、外科医生。如果是这样的话,除非大学被看成是等同于神学院或神学校的地方,天主教文学绝不是大学的特有的目标。

我并不否认大学可能被证明对宗教文学是最有利的,这一点毫无疑问,而且会表现在许多方面。但是这仅仅关系到神学,作为一个思想的大科目,甚至作为最大的科目,神学确实能够占据人的头脑,但是却不足以或不能直接构成大学的全部。我认为,一个不担任神职的文人,由于担心自己将在某种程度上陷入半教士的职业,从而对形成一种天主教文学的想法感到畏惧,对这种建议避之惟恐不及,这并不是不可能的。由于预测到天主教大学的教授将促进天主教文学,因此,稀里糊涂地认为受聘于这种大学的讲师或作家一定爱进行教义辩论,一定是道学家或布道者,一定会(用新教的话来说)抓此良机,尽管他的学科根本就不是宗教。简言之,除了正直和坦然地生活之外,还要像一个天主教徒似的,在谈论古典学术、美术、诗歌或自己所学的任何科目时,活脱脱成了一个天主教徒,这种顾虑也就很常见了。人们会以为如果不离题去从终极原因上寻找理由便不能讲授《比较解剖学》;如果不逼迫自己依次解释《创世纪》的头两章便不能讲述现代地质学理论。的确,许多人走得还要远,他们干脆宣布,既然



我们自己的大学是圣座推荐并由教会建立的,那么,它只能教授宗教,不能教别的,它就必须和应该有神学这个学科,这就差不多好比说这样一种看问题的观点既有道理又符合逻辑;既然首相总是新教徒,那么根据这个事实本身,他从事的是神职;或者,既然下议院的议员们都对圣餐变体论起过誓,那么他们一定只能从事神职。天主教文学并不是神学的同义词,它也不会取代或干涉基本教义问答课、神学家、传道人或学者的工作。

## 第二节 英语天主教文学与科学的关系

### 1

接下来,必须记住,当我们致力于为天主教徒提供天主教文学时,在取代现存的带有明显新教特征的文学之后,严格地说来,我们在需要的东西里还没有包括纯科学。并不是因为看到天主教徒因发表抽象的或实验的哲学作品而扬名我们不应该感到高兴和自豪,在世人的眼里,这的确为我们的宗教带来荣誉。在这些问题上,至少在教科书的编撰上,我们独立自主,而非依靠别人,因此表现出一种一致性和可敬之处。但这并不是因为我们对此无动于衷,也不是因为我们没有信心十足地预料到这些国家的天主教徒有朝一日将直指科学权威和发现者,而与新教的英国、德国或瑞典的权威和发现者并驾齐驱。而是因为,在数学、化学、天文学及类似的学科里,一个人做得比另一个人好,不会是因为他的宗教背景,还因为甚至一个无信仰者或偶像崇拜者的著作,只要严格地限制在这种研究范围之内,就可能被容许进入天主教大学的讲堂,并毫无顾忌地交给天主教青年。我们没有迫切的要求和十分的必要去获得一个天主教的欧几里得<sup>①</sup>或天主教的牛顿。一切科学的目标都是真理。纯科学根据原则并通过一个自然理性所承认的过程来阐发真理,而这种原则,心智要依靠自然之光才能发现。实验科学运用分析的方法或奇妙的手

<sup>①</sup> Euclid (约公元前4世纪),古希腊数学家,著有《几何原本》13卷,一直流传至今,关于光学和天文学也有著述。——译注

段来调查事实,而这种方法和手段最后会融为与人的心智相应的思想工具。如果我们假设存在一种客观真理,而人的心智的构造又与之对应,同时人的心智按自己的活动规律真实地活动;如果我们假设上帝创造了我们,而上帝创造的就是好的,同时自然的作用或根据自然而产生的作用本身绝不可能是邪恶的。那么,只要是个几何学家,或自然哲学家、机械师、批评家,总之,无论他是什么人,印度人也好,伊斯兰教徒也好,不信教的人也好,他在自己的科学领域内根据这门科学的规律所得出的结论是毋庸置疑的,也不应该受到天主教徒的怀疑,除非天主教徒对神圣的原则和神圣的创造之事实和真理的心胸狭隘是合理的。

我一直谈的是非天主教徒的科学论文或研究报告,这是由文学这个题目引出的,我甚至可能接着谈一谈这些人及其著作。要不是因为他们可能行为不端,要不是因为他们会树立的行为榜样,要不是因为人的心智天生不愿超越一种抽象科学的严格界限,不愿根据新异的原则来教授这种科学,不愿用具体的实例来体现这种科学并得出实际的结论。总之,要不是因为伴随着一个伟大学府的教授的那种直接的影响、充满活力的形象和附属的责任(我再说一遍,是从理论上去对他进行实际上不可能的抽象),我看不出为什么不应该由某位拉普拉斯去担任天主教大学的天文学教授,或者不应该由某位洪堡去担任物理学教授。不管他们可能想说什么,只要不离开自己的科学,他们就会像《圣经》里的异教徒先知那样,绝不可能“超越主的话,去说出他们头脑里的任何东西”。

## 2

到目前为止,《北方评论》的某些著名作家的论点仍在起作用,他们反对教条式的教学原则,并似乎坚持,由于内容不同,活生生的观点也不同,人是其所从事的科学的代表和抽象。“1704年8月13日的上午,”一位公正的著名作家在为政治及社会问题的反教条原则进行辩护和说明时说,“两个伟大的指挥官,虽然权力相同并由于公私两方面的紧密联系而团结一致,但是信奉不同的教条,在一个事关欧洲自由的重要时刻,准备发动一场战役……马尔

伯勒<sup>①</sup>下令大家祈祷。英军的牧师来到军团的队伍前,念起了祈祷文,荷兰军队的加尔文宗<sup>②</sup>牧师虽然未接受过主教的洗礼,却走到同胞的面前做起了祈祷。与此同时,丹麦军队听到的是路德宗<sup>③</sup>牧师的祷文,嘉布遣会<sup>④</sup>的修士为了给奥地利的将士鼓舞士气,祈祷圣母为神圣罗马帝国军队祝福。战斗打响了,这些士兵尽管宗教背景不同,行动起来却宛如一人;天主教和新教的将军相互支援,你追我赶。日落前,帝国得救了,法兰西在一天之内便丧失了经过8年的密谋所取得的胜利果实。同盟军在完全征服敌军后各自以自己的崇拜方式回谢上帝。”<sup>[61]</sup>

在教育的问题上,这段栩栩如生的文字暗示了别人经常匆忙得出的那些极端结论所依从的原则。但是,毫无疑问,作者并不愿意贯彻这个原则。然而,无论从其本身来看,还是抽象地看,这个原则绝对而且无可否认地是正确的,但贯彻到实际问题中时却仅仅是强词夺理。一种宗教观点,虽然形式上人们不承认,实际上却不可能不影响在其影响下所建立的学校、社会或国家,尽管抽象的观点是一回事,学校、社会或国家又是一回事。不错,在这里,我们发现新教圣公会信徒、路德教徒和加尔文教徒并肩战斗,并且丝毫不带有各自宗教信条的偏见。当然,我从未听说过打仗的时候士兵们除了战斗还干别的事。我不知道他们当时是否还有时间去想别的问题。然而,即便就他所选择的这段描述,如果我们必须用它来解决争议的话,对立宗教信徒之间的抵触和冲突的危险,事实上是会影响一场运动的,而这在一场战斗中却不可能发生——就在这个时候,英国的大众报刊上表现出一些妒忌或厌恶,因为它们不得不记录下这个事实:我们的盟友法国皇帝把与英军一道并肩抗击俄军的法军派去作弥撒,或者把一幅圣母像送给他的水兵。

① Marlborough (1650 ~ 1722), 英国将领,在西班牙王位继承战争中统率英荷联军击败法王路易十四。——译注

② 加尔文宗指由法国神学家加尔文提出并提倡的神学。加尔文是16世纪西欧宗教改革最重要的人物之一,他所提倡的理论后来成为归正宗和长老宗教会采纳的教义和教规。主要著作有《信仰教程》。——译注

③ 16世纪由德国宗教改革家马丁·路德创立的基督教新教之一派,该会抨击教廷发售赎罪券,否定教皇权威。——译注

④ 正式名称为嘉布遣小兄弟会,为天主教方济各会的一支,该会会服附有尖顶风帽。——译注



如果我们的教授只谈抽象概念、只有幻想,却缺乏实质、缺乏思想,或者如果他们只能在自己的学科领域开口,而他们在学科上既墨守陈规又死气沉沉,如果他们像浪漫故事中的那位有名角色,只囿于自己的学问或在其中变得僵化,以至于他尽管“能用一些演讲煽风点火”,却在企图剪蜡烛芯时“没有剪到,只是在两度把客厅弄得一片漆黑之后,才放弃了这个有所图谋的殷勤之举”,那么,的确也可以允许伏尔泰<sup>①</sup>到天主教或新教、长老会的大学或同时在这三种大学教授天文学或伏打电学。这的确有些荒唐,但却没有危险。那么,我们同那些哲学家应该就没有什么好争的了,因为他们与我一直引用的这个作者如出一辙,而且高明地证明我们与他们不一样,所以我们肯定很褊狭,脑子不清爽。

严格遵从这些明显的划分,就会发现,只要能够将持有反天主教观点的科学家变成我提到的那种想像中的书呆子,我们的学校就可以用他们。只要我们的天主教学生在这种教师用正式论文讲课时能让他们惊讶,只要可以把他们牢牢限制在那里,我们就允许天主教学生使用他们。

Vix defessa senem passus componere membra,  
Cum clamore ruit magno, manicisque jacentem  
Occupat. <sup>②</sup>[62]

在《天方夜谭》中,渔夫在把妖怪从囚禁妖怪的铜瓶里放出来之前并没有受到妖怪的伤害。“他查看瓶子,摇了摇,想看看里面会不会发出声音,可他什么声音也没有听到。”在他终于打开瓶子以前,一切安全,“突然,冒出了一股浓烟,直冲云端,然后形成一团浓雾,一直延伸到海边,他被吓得目瞪口呆。过了一会儿,浓烟聚拢来,变成一个奇高无比的妖怪。看到这个头顶着云天的怪物,渔夫被吓得直哆嗦”。这就是无信仰的或异端的哲学家,其人与其学科的专题研究之间的区别。波尔森绝不是 18 岁青年道德上的良师益友,他

① Voltaire (1694 ~ 1778), 法国启蒙思想家、作家、哲学家,主张开明君主制,信奉洛克的经验论,主要著作有《哲学书简》、《老实人》、《扎伊尔》。——译注

② 拉丁文,意为:不要让他衰老的四肢休息,大吼一声跳在他面前,在他想站起来之前,就用镣铐把他拴住。——译注

关于《天堂三见证人》一书的信札也绝对不能推荐。但是,这并不妨碍他到天主教大学施教,当然只能让他讲他的《赫卡柏<sup>①</sup>的序言》。富兰克林的个性当然令人无法容忍,因为如果让他随便说话,他就会(我想私下就是这样)大谈特谈每个太阳系都有自己的上帝,但是,这样一个能人虽然信口开河,却并不妨碍我们公正地对他在实验科学史方面的名声表示敬意。不,就算是伟大的牛顿来讲《启示录》,天主教大学也会叫他免开尊口。不过,尽管牛顿是一个新教徒,可我们有什么理由不学他的《自然科学的数学原理》,或者不利用他所首创并由法国的无信仰者发扬光大的精彩分析呢?看在他们的份上,我们感到高兴的是,就其死后的影响而言,反天主教的作者们一如既往地为人提供了真正的服务,因此,对此我们并不想干涉。

### 3

让我回到我开始的地方。据我观察,这就是抽象科学的状态,就是说,对于那些反天主教的抽象科学的解释者,如果他们不到天主教大学来为人师表,不把他们的通俗著作弄进天主教大学的阅览室,我们是不会同他们争吵的。因此,当我们思考天主教文学的构成时,我们并不把科学著作看成是其中最突出的、必要的东西。我们之所以期待他们,并不是因为他们自身的缘故,而是因为他们表明在我们的宗教社团里有科学能人。如果有这样的人,他们肯定会写东西,并且随着他们人数的增加,我们的阅览室和图书馆增加真正富于深度、创意、标准的书的机会也会增加。然而,尽管用我们自己的图书而不必受惠于别人的书,这会更使我们感到舒服。但是,毕竟没有理由认为它们就一定比我们从新教徒那里已经接受的东西更好。

所以,文学并不是科学的同义词,天主教的学问也不意味着排斥抽象推理著作、自然科学实验著作及类似著作,尽管这些著作是由来自另一个宗教群体或无宗教信仰的群体的作者写的。

对于这个问题,或者进一步说,对于我此前所谈论的问题,还应该考虑一

① 赫卡柏,希腊传说中特洛伊国王普里阿摩斯的妻子,赫克托耳的母亲。——译注

点,那就是,考虑到某些科学著作常常是用术语写成,比如关于考据的著作,还有其他著作,比如数学,使用大量的符号、标记和数字,而这些东西又属于所有语言。因此,根本不应该把这些抽象研究归到英语文学的名下,因为我所说的文学,是指用一些特定的语言形式来传递的思想。这就使我得以在最高、最真实意义上谈论文学,比如把文学作为一种历史的、民族的事实。恐怕这个意义上的文学根本就不是天主教大学所思考的目标,至少在若干年之内不是。不过,这个题目太大,我必须在另一节里接着谈。

### 第三节 英语天主教文学与古典文学的关系

#### 1

在把思路转到英语天主教文学时,我请读者首先注意什么是我们不考虑的,什么是我们不需要考虑的。我说过,我们的目标既不是神学图书馆也不是科学知识图书馆,尽管神学在文学方面,抽象科学在训练心智方面当然都应该在天主教百科全书里占有一席之地。然而,我们的任务不仅不是、不必是也不可能是理性地思考任何一种人,不论这种人是不是渴望将英语天主教化的大学成员(这一点显而易见)。我们的任务就是创造英语的天主教文学,因为英语的天主教文学是早已有之的事实,而且如果还将继续的话,它是超越任何个人的能力的工作。如果我坚持这个观点,谁也不能说我没有考虑,这是自明的。因为我的目标不是准备证明这一点,我们大家都已经早就知道,对于现在要讨论的事情,我们可以有一个比较清楚的认识。有许多无可否认的真理人们还没有实际感受并理解。除非我们对摆在面前的问题坚定了立场,否则我们可能会误入歧途,陷入各种不着边际的想像或不切实际的计划,而这些想像和计划事实上将以失望告终。

假定从此刻起天主教会在英伦三岛得到广泛承认,假定英语由此而通过洗礼,皈依天主教并完完全全被用于天主教的目标,假定这个民族现在的心智活动仍将继续(它当然会继续),那么,我们应该马上就获得大量的天主教著作,而且是英语的、纯正的英语的文学,高品位的文学。但是这一切还是不



能形成大家按字面意思理解的“英语文学”，更不能说这个“英语文学”是天主教性质的。如果我们还只是全世界广大操英语的人种之一部分，当整个洪流奔向其他方向之际，如果我们只是在创造一股朝着天主教真理方向流动的水流，那么，我们所能期望的肯定的就更少了。严格地说来，我们绝不可能形成一种英语文学，因为一个民族的文学指的是其经典著作，而英语的经典著作英格兰早已有之，并早已得到承认。

## 2

一种文学，一经形成，便是一种民族及历史的事实，是过去与现在的问题，就像现在不能被忽视一样，过去也不可能被抹掉。我们可以否认、超越或改变它，但这只有在我们对它所代表的人种或语言也能否认、超越或改变的情况下才有可能。每一个伟大的民族都有自己的特性，而这种特性以各种方式表现出来并得以传承。它通过商业手段，或通过战争、农业、制造业，或通过这四者，或在城市、公共大厦和工地、桥梁、运河、港口，或在其法律、传统、习俗、举止，或在其歌曲、谚语，或在其宗教、政策路线、风度、对异族的行为、联盟、财富及其整个历史进程等，发展成为一个君主国或一个共和国。所有这一切都是特有的，都是构成整体之部分，都表明这种民族特征，都是相互的救星。民族语言和文学的情况同样如此。不论好与坏，还是好坏参半，它们就是自己，而不可能是别的东西。在它们形成之前，我们不可能去规定它们，在它们形成之后，我们又不可能使它们逆转。我们可能会对弥尔顿或吉本本人感到极大的厌恶，我们可能会最严厉地抗议他们作品的每一页所活跃着的精神和表现的趋势，但是他们就在那里，他们就是英语文学的不可缺少的组成部分。我们不可能消灭他们，我们不可能否认人们的力量，我们不可能创作出新的弥尔顿或吉本，我们不可能把需要清除的东西删掉。他们是伟大的英语作家，他们都以自己的方式宣泄了对天主教的仇恨，他们都是上帝骄傲和叛逆的造物，都天生具有无与伦比的才华。

如果我们要接受事物，就必须原原本本地接受。如果愿意，我们可以对英语文学不置一词，如果我们认为法语文学或意大利语文学不像我们自己的

文学那么异样的话,<sup>①</sup>我们可以转而求助于它们,我们可以回到希腊或罗马的古典文学,我们也可以与任何文学本身不发生关系,我们还可以仅仅满足于纯粹尚未成形的,或乱七八糟的语言用法。但是,我们一旦在天主教大学里承认英语和英语文学,如果我们认为应该允许了解我们所生活在其中的事态,了解我们也具有的民族特征,如果我们期望有机会写出后人可能会阅读的东西,如果我们认为值得为操英语的人们提供一种天主教文学——我并不是说我们必须马上对青年、弱者或未受过教育的人打开任何一种书,我并不是说我们可以摒弃教会的书目及其修订稿——那么,我们就不应该想像自己去创造我们还未诞生时就已经创造出来的东西。因为这些东西靠我们是不可能短时间内创造出来的,我们必须把这个历史的、涉及语言的文学作为事实,不,作为我们的标准来承认。

这样说肯定没有什么鲁莽的或自相矛盾的。一个民族的成长就像个人的成长,它的嗓音和谈话内容随着年龄而变化。每个时代都有其自身的规矩和魅力。诚如孩子的美不同于男子的美,童声最高部的甜美不同于低音的丰富,对于整个民族而言,情况也是如此。一个民族最受欢迎的诗人、最有力的演说家、最具哲学思辨的历史学家不可能产生在同一个时期。语言随着思想的进步、历史的事件而发生变化,风格则随语言变。虽然语言一代接着一代经历了一系列独立的卓越阶段,但是语言的所有缺陷却是每一个时代轮流产生的。这样,可以认为语言和文学依赖于一个自然过程并遵循自然规律。阿杜安<sup>②</sup>神父认为,除了普林尼、西塞罗、维吉尔的《农事诗》、贺拉斯的《讽刺诗集》和《书札》等例外,拉丁文学都是中世纪修士所为,因此,有一种文学既不属于民族又不属于历史。不过除他以外,大家都倾向于认为,时间和地点是形成文学的必要条件,大家只能把古典作家要么看成是岁月的结晶,要么看成是天才之间歇性的偶然事件。

诚如在其他方面一样,第一流的优秀文学是一种偶然或一个过程的结果,但不论是哪一种情况,文学都需要岁月的保障。我们不可能期盼出现一

① 此处指英语文学具有非天主教的性质和面貌。——译注

② Hardouin, Jean (1646 ~ 1729), 法兰西天主教耶稣会学者,古希腊和古罗马文学专家。——译注

个柏拉图,也不可能硬产生一个亚里士多德,正如我们不可能命令出现一次好的收成或创造一块煤田。我说过,如果文学是一个特定民族的声音,那么,它需要一片广袤如国土的地域和一段漫长如历史的时间才能成熟。它比任何一个群体、任何一个教育体系的能力更博大、更精深,不论这个群体如何才华横溢,这个体系如何理想。文学不是真理的阐述者,而是自然的阐述者,而自然的真实仅仅通过其诸成分来表现。它是上百种共同影响、共同作业与在独立的时间和地点所发生的上百件奇怪事件的流传之相互作用的结果。它是对世界与生活的疯狂惩罚之微不足道的补偿性产物,而世界和生活充满了失败。它是谁也无法解释的心智之罕见表现的结晶。用我们所讨论的特定语言来讲,它由形形色色的人构成,比如彭斯<sup>①</sup>和班扬<sup>②</sup>、笛福<sup>③</sup>和约翰逊<sup>④</sup>、哥尔德斯密斯<sup>⑤</sup>和柯柏<sup>⑥</sup>、劳<sup>⑦</sup>和菲尔丁<sup>⑧</sup>、司各特<sup>⑨</sup>和拜伦<sup>⑩</sup>。有人说一个作家的历史就是其著作的历史,更为确切的说法是,至少就伟大的作家而言,他们著作的历史,就是他们的命运和时代的历史。每个作家都是其时代的代表,他是那一时代的典型,或一个危机的解释者。他为他的时代而生,他的时代亦为他而存在。如果没有天主教徒和清教徒,如果没有前者的失败和后者的兴

① Burns, Robert (1759 ~ 1796), 苏格兰诗人,主要著作有《主要用苏格兰方言写的诗集》。他是我国读者比较熟悉的诗人。——译注

② Bunyan, John (1628 ~ 1688), 英国散文家,主要著作有《天路历程》。——译注

③ Defoe, Daniel (1660 ~ 1731), 英国小说家、现代新闻报道之父,主要著作有《鲁滨孙漂流记》。——译注

④ Johnson, Samuel (1709 ~ 1784), 英国文学评论家,主编《莎士比亚集》、《诗人传》。——译注

⑤ Goldsmith, Oliver (1728 ~ 1774), 英国诗人、剧作家、小说家,主要著作有《威克菲尔德的牧师》、《荒村》。——译注

⑥ Cowper, William (1731 ~ 1800), 英国诗人、翻译家,主要著作有《任务》。——译注

⑦ Law, William (1686 ~ 1761), 英国作家,主要著作有《从实践的角度来看基督教的完美》、《严肃号召过度虔诚和神圣的生活》。——译注

⑧ Fielding, Henry (1707 ~ 1754), 英国小说家、剧作家,主要著作有《弃婴托姆·琼斯的故事》。——译注

⑨ Scott, Walter (1771 ~ 1832), 英国小说家、诗人,主要著作有《艾凡赫》、《湖上夫人》。——译注

⑩ Byron, George Gordon, Lord (1788 ~ 1824), 英国浪漫主义诗人,主要著作有《恰尔德·哈罗德游记》、《唐璜》。——译注



起,便不可能有胡克<sup>①</sup>。如果没有大叛乱<sup>②</sup>,便没有克拉伦登<sup>③</sup>。霍布斯<sup>④</sup>是对讥讽无宗教信仰的反应做出预言的人。艾迪生<sup>⑤</sup>是大革命及随之产生的变化的产儿。除了约翰逊之外,如果我们的古典作家有谁一看之下就可以被称作是大学学人的话,艾迪生就是。然而,即便是艾迪生——牧师的儿子及兄弟,牛津大学协会会员,一所学院的住宿生,这个学院至今仍面向他为其栽种树木的道路——就其在英语古典著作中所占的地位而言,他肯定远不仅是个大学学人,因为他所探讨的问题应归功于他的生活经历,归功于他那个时代的突变对其才华的呼唤。他所生活的世界创造了他,也利用了他。

### 3

我一直谈的是一种文学的作者,谈的是他们与人民及他们所属的事件轨迹之间的关系。但首先应该考虑的是他们与语言本身的关系,因为语言是他们的工具,这一点我已经注意到。如果说在很大程度上他们是时代的产物,那么,另一方面,从更高的意义上讲,他们是自己的语言的产物。的确,大家都把这种语言称为他们的母语,但实际上在他们赋予它生命和形式之前,这种语言并不存在。所有伟大的内容都是由一连串个体的头脑去承载和完善的。思想史和行动史上真实的东西就是语言上真实的东西。某些杰出的大师,如莎士比亚、弥尔顿、蒲柏<sup>⑥</sup>、《新教圣经》和《祈祷文》的作者胡

① Hooker, Richard (1554 ~ 1600), 英国基督教神学家,主要著作有《论教会体制的法则》。——译注

② 指 1642 年国会派对王党的斗争。——译注

③ Clarendon, Edward (1609 ~ 1674), 英国政治家、历史学家,主要著作有《英国叛乱和内战史》。——译注

④ Hobbes, Thomas (1588 ~ 1679), 英国政治哲学家、机械唯物主义者,认为哲学的对象是物体,排除神学,从运动解释物质现象,提出社会契约说,主要著作有《利维坦》、《论物体》。——译注

⑤ Addison, Joseph (1672 ~ 1719), 英国散文作家、剧作家、诗人,英国期刊文学的创始人之一,与斯梯尔一同创办《旁观者》杂志,主要著作有悲剧《卡托》、诗歌《战役》。——译注

⑥ Pope, Alexander (1688 ~ 1744), 英国诗人,长于讽刺,翻译荷马史诗《伊利亚特》、《奥德赛》,主要著作有《夺发记》、《群愚史诗》。——译注

克和艾迪生、斯威夫特<sup>①</sup>、休谟<sup>②</sup>和哥尔德斯密斯,是他们创造了英语。正如语言是一个事实,文学也是一个事实。文学通过语言形成,又生活在语言之中。具有伟大能力的人在各自的时代掌握了语言,然后就像一个体操大师构建体形一样,建构了语言。他们形成了语言的肢体,发展了语言的力量,赋予语言活力,他们流畅而娴熟地运用它,教给了它优美。他们使它变得丰富、和谐、多样、准确。他们用各种风格来装点它,而这些风格,根据其个性,几乎可以称作个人用语特征,他们是语言的力量及其耕耘者的天才共同铸就的丰碑。

看看莎士比亚的风格,看看《新教圣经》和《祈祷文》的风格,看看斯威夫特、蒲柏、吉本、约翰逊的风格,那是多么真切的创造,多么地别具一格(sui generis)! 虽然风格不可能脱离意义,但即便是没有意义的内容,风格犹存,依然像欧几里得的元素或者贝多芬的交响乐那么完美、那么新颖。宛如音乐,它抓住了公众的心。英格兰的文学不再只是印在书里、关在图书馆里的文字,而是一种活生生的声音,它通过自己的表现力和感染力走进了世人的心中,它每天振动在我们的耳畔,表达着我们的思想,通过我们的通信者同我们交谈,当我们握笔写作时它会发号施令。不论我们是否愿意,莎士比亚、新教仪式书、弥尔顿、蒲柏、约翰逊的《桌边谈》、沃尔特·司各特等的作品中的用语和措辞,已经成为日常使用的、家喻户晓的词句(也许对其来源我们从不猜测)和日常交谈的习语。喜剧中的人物开口就是散文,自己却未意识到。我们的天主教徒不知不觉地并且毫无冒犯地重复着放荡的剧作家、异端的拥护者及传道者的只言片语。一个民族的文学太专横了,对我们来说它太过分了。我们不可能摧毁它,也不可能把它推倒重来。我们可以面对它,遭遇它,但我们不可能重新创造它。既然它并非出自上帝之手,它便是人类的杰作。

于是,我重申,无论我们能不能做什么来影响摆在我们面前的问题,总

---

① Swift, Jonathan(1667~1745),英国作家、讽刺文学大师,主要著作有讽刺散文《一只澡盆的故事》、寓言小说《格列佛游记》。——译注

② Hume, David(1711~1776),英国哲学家、经济学家、历史学家,不可知论的代表人物,认为知觉是认识的惟一对象,否认感觉是外部世界的反映,主要著作有《人性论》、《人类理智研究》。——译注

之,我们不可能抹杀过去。英语文学将永远是新教的。英国最地道、最自然的作家斯威夫特和艾迪生,最刻苦的作家胡克和弥尔顿,他们绝不可能变成我们宗教上的同道者。虽然这个解释不过是老生常谈,但绝不因此就是徒劳的解释。

## 4

我相信我们都不是看见困难和艰苦就打退堂鼓的人,也不是因为不可作为便不去作为的人。尽管英语文学不是天主教的文学,但是,有多少付出便有多少收获。在减轻我一直在坚持谈到的这种不幸的方面,的确还可以谈一谈。我将用两则与最后一点有关的感想来结束本节。

(1)首先,应该考虑的是,无论看一看基督教国家还是异教国家,我们都发现那里的文学现状与英伦三岛的文学现状一样不能令人满意。因此,不论我们这里的困难是什么,这些困难并不比全世界天主教徒的困难更严重。我当然不会说一个字来减轻由形成于新教气氛之中的文学所带来的灾难,我们就处于这种灾难之中。不过,其他国家的文学也有自己的缺点,尽管对这样的问题进行比较是不可能的。如果英语的经典文学沾上放荡的色彩,或者其形象受到无宗教信仰或怀疑主义的损害,我怀疑我们是否会感到更高兴。如果去同法国人、意大利人或德国人交流文学,我看也不会对这个问题有多少补救。德国我就不说了。至于法国,她拥有伟大的作家和宗教作家,她的经典戏剧,甚至喜剧,堪与其他国家文学中的戏剧媲美,但她同样也不例外。可是,除了伏尔泰,这个讥讽任何神圣、可敬和高尚东西的人,谁还能在法国多产、多才、杰出的作家之中占据如此重要的历史地位呢?卢梭<sup>①</sup>,尽管没有伏

<sup>①</sup> Rousseau, Jean-Jacques (1712~1778), 欧洲最伟大的思想家之一,法国文学家,其思想和著作对法国大革命和19世纪欧洲浪漫主义文学产生巨大影响。在社会观方面,主张订立契约、公民社会;在教育观方面,提出“回到自然”,让儿童的身心自由发展。主要著作有《论人类不平等的起源和基础》、《民约论》,小说《爱弥尔》,自传《忏悔录》。——译注



尔泰那么自命不凡,却不能被排斥在法国经典作家之外。天才的帕斯卡尔<sup>①</sup>在其赖以扬名的文学著作中并没有证明他做出的是天主教的判断。笛卡尔<sup>②</sup>,法国哲学家之冠,在其研究中过于独立,所以他得出的结论不可能总是正确。据最近有一位批评家说<sup>[6]</sup>,诙谐的拉伯雷<sup>③</sup>在其前期作品中隐蔽地并在其后期作品中公开地表示他“对罗马教会的厌恶”。拉封丹<sup>④</sup>在弥留之际仍因其败坏道德的《故事诗》有辱宗教而无法让公众满意,尽管他刚刚终于为那个阶段的文坛之火添加了一块柴薪。蒙田<sup>⑤</sup>的《随笔集》“通过对欧洲的品位和观点所产生的影响”,“为文学开创了一个时代”,他的“流派包含了大量的法国和英国的文学”,而且“对其才华的出众和精妙大家一致认可”,但是同一个作者告诉我们,由于“蒙田怀着怀疑的偏见和对气质的满不在乎”,他蒙上了耻辱,并作为一个习惯成自然的宗教冒犯者“把法国文学领上了有伤风化的道路”。

意大利的情况也并不比法国的令人鼓舞。无论在古代还是现代作家中,大家一致同意在文学上属于第一流的有为数不多的几个人,阿里奥斯托<sup>⑥</sup>就是其中之一,但他被我在上面引证的作者指责为“粗俗地海淫海盗”,而我认为这个指责是有道理的。浦尔契<sup>⑦</sup>“以其怀疑的含沙射影”,“似乎清楚地表现了他蔑视宗教的意图”。薄伽丘<sup>⑧</sup>,意大利散文作家之翘楚,老年时令人同情

① Pascal, Blaise (1623 ~ 1662), 法国哲学家、科学家、散文作家,欧洲思想史上的重要人物,主要著作有《给一个外省人的信》,其论宗教和其他主题的笔记后被编辑以《思想录》为书名出版。——译注

② Descartes, René (1596 ~ 1650), 法国哲学家、自然科学家,解析几何学的奠基人,提出“我思故我在”,其哲学基础是灵魂和肉体、思维实体和广延实体的二元论,主要著作有《几何学》、《方法谈》、《哲学原理》。——译注

③ Rabelais, Francois (1494 ~ 1553), 16世纪法国作家、人文主义者,主要著作有《巨人传》。——译注

④ La Fontaine, Jean de (1621 ~ 1695), 法国寓言诗人,主要著作有《寓言诗》。——译注

⑤ Montaigne, Michel de (1533 ~ 1592), 法国思想家、散文家,法国文艺复兴时期的重要人物,主要著作有《随笔集》。——译注

⑥ Ariosto, Ludovico (1474 ~ 1533), 意大利诗人,尤以其《疯狂的奥兰多》而著名。

⑦ Pulci, Luigi (1432 ~ 1484), 意大利诗人,以文艺复兴时期所著史诗《摩尔干提》而闻名。1823年拜伦将该诗前28章译成英语。——译注

⑧ Boccaccio, Giovanni (1313 ~ 1375), 意大利诗人、散文家,意大利文艺复兴的先驱,主要著作有《十日谈》。——译注

地为其脍炙人口的作品中伤风败俗的倾向感到悔恨。贝拉明<sup>①</sup>不得不为但丁和彼特拉克<sup>②</sup>辩护,因为他们被指控恶毒谩骂圣座。但丁肯定毫无顾忌地把一位被教会奉为圣徒的教皇放进了他的《炼狱》里,而且他的《帝制论》被列入了禁书目录。另一个伟大的佛罗伦萨人马基雅维里<sup>③</sup>也上了禁书目录。詹农<sup>④</sup>在那不勒斯的政治生涯就跟马基雅维里在佛罗伦萨的政治生涯一样伟大,但他以不忠于罗马教皇利益而臭名昭著。

这些仅仅是世俗文学一般特征的例子,不论这些人是什么,这个特征都属于他们。一国的文学可能比另一国的好一点,但如果以真理和道德来衡量,糟糕的正是优秀的。情况不可能是另一个样子。各个时代和各个国家的人性都是相同的,因此,文学在各地永远都是如出一辙。人的作品自然带有人人的味道,因此其作品的成分和力量虽然优秀并值得赞美,但却易于造成混乱和浪费,易于犯错和犯罪。人的文学同样如此。文学具有自然人的美与残酷、甜蜜与污秽,由于其丰富和伟大,它势必会冒犯一些人的感觉,而这些人,用使徒的话来说,“在辨别善与恶方面真正地训练有素”。“据说,圣斯图尔姆,”牛津的一位作家写道,“从一群正在河里洗澡、嬉戏的尚未皈依的日耳曼人身边经过,他们身上冒出的气味之令人难忍,差点让他晕过去。”同样,民族文学是自然人的理性、想像、激情、感情之天生运动,里面有蹦蹦跳跳,有鲁莽和哼鼻音,有嘻嘻哈哈和插科打诨,有拙劣的游戏和散漫的辛劳,而这些都出自上帝用智慧创造出来的优秀而难以驯服的野蛮人。

我们应该理解如此简单和基本的一条真理,不要期望从人性或世界文学那里得到它们绝不会给我们的东西。当然,我过去并不知道,这个世界应该被看做是有利于基督教信仰或实践的地方,也不知道如果它走了一条与我们

---

① Bellarmine (1542 ~ 1621),意大利枢机主教、神学家,在欧洲宗教改革运动时期为天主教教会辩护。——译注

② Petrarch, Francesco (1304 ~ 1374),意大利诗人、散文家,意大利文艺复兴的先驱,主要著作有《歌集》。——译注

③ Machiavelli, Niccolò (1469 ~ 1527),意大利佛罗伦萨人,政治思想家、历史学家、作家,主张君主专制和意大利的统一,认为为达到政治目的可不择手段,即马基雅维里主义,主要著作有《君主论》、《佛罗伦萨史》。——译注

④ Giannone, Pietro (1676 ~ 1748),意大利历史学家。其著作《那不勒斯王国内政史》被天主教会列为禁书,他本人也被开除教籍。主要著作有《天、地和教皇的统治》。——译注

不同的路就会与我们脱离关系。尽管在自由与真理这两者之中,人的纯自然的心智更喜欢自由。或者说,与限制相比,他的内心更倾向于思想和言语的自由,但是,我从来就认为没有理由去诧异或抱怨。

## 5

(2)如果我们接受事实,我们很快就会转到我答应过要谈论的第二条感受,那就是,国外的情况不仅不是更好,而且可能更糟。不错,我国的文学属于新教,但它既不是无神论的也不是不道德的。至少就其最高级和最具影响的十几个分支和最受欢迎的十几个作家而言,它使我们得到了巨大的安慰。比如说,谢天谢地,在英语作家中最出类拔萃的一个,其新教徒的意识并不强,所以天主教徒毫不夸张地把他当成是自己人,所以我们信条的敌人承认他不是天主教徒,而这是由于他的时代禁止他成为天主教徒。令人感到格外满意的是,我们可以自豪地说,对这两方面他都没有冒犯,但外国伟大作家的名声却极为严重地反映出这一点。从莎士比亚的戏剧中随便抽出一些段落,可能都表现出对宗教权威的不敬,但这不过是些段落。另一方面,莎士比亚的作品既不蔑视也不怀疑宗教,就像埃斯库罗斯、索福克勒斯和品达<sup>①</sup>一样,他始终如一并严格地高举道德与神圣真理的广泛法则。正义应该站在哪一边,他的作品绝不会弄错。撒旦<sup>②</sup>没有被塑造成英雄,该隐<sup>③</sup>也没有被塑造成受害者。但是,骄傲就是骄傲,罪恶就是罪恶。他可能沉湎于轻松的思想和不合时宜的辞藻,但他的崇敬是留给神圣与真理的。就文学的第二个主要错误而言——这一点我前面的话已作过暗示,他并非那么自由,但是,他可能经常违反谦逊的原则。不过,他并没有受到更糟的指控——海淫海盗,几乎也找不到一段文字来证明他的整个创作就是为了煽动人们的幻想或激发人们的激情。

① Pindar (约公元前6~公元前5世纪),古希腊诗人,在希腊语叫品达罗斯,著有合唱琴歌、竞技胜利者颂等。——译注

② 指基督教和犹太教教义中专与上帝和人类为敌的魔王。——译注

③ 亚当与夏娃之长子,杀其弟亚伯,见基督教《圣经·创世纪》。——译注



一个可与莎士比亚媲美的作家是蒲柏,尽管不是在才华上,但至少在生产与多样方面可以媲美。他实际上是一个天主教徒,尽管我认为他并不是一个令人满意的天主教徒。他摆脱新教只不过是對他的一首诗中所表现的一种错误的宗教理论作可怜的补偿。综观他的作品,我们可以肯定地宣布,无论从道德上还是信仰上,它们对读者都没有危险。

另一方面,公众的声音一致呼喊,英语文学道德家的特殊封号应该送给约翰逊,可他对天主教的偏见是出了名的。

如果需要汇报一下我们的哲学家,调查的结果则不会这么一致,因为我们会发现三个是邪恶的,一个则徒有盛名。洛克虽然为人庄重、富有男子气概,但是按照真理的标准,他不是我们的荣耀。霍布斯<sup>①</sup>、休谟和边沁<sup>②</sup>,不论他们的能力如何,简直是耻辱。不过,甚至在这个领域,我们仍然可以在克拉克<sup>③</sup>、贝克莱、巴特勒和里德<sup>④</sup>这些名字中以及比他们都更响亮的名字中找到一点补偿。培根的心智太伟大,不可能对天主教信仰表示仇恨或蔑视,从他的著作看,他称得上是最正统的新教哲学家。

## 第四节 英语天主教文学与当代文学的关系

### 1

过去不可能抹杀。英国古典文学不属于天主教,这是一个明明白白的事实,不可能否认,因此,我们必须尽可能接受,正如我上面所讲,它毕竟也有其补偿。那么,当我说到形成一种天主教文学的愿望时,我并没有想徒劳地去

① Hobbes, Thomas (1588 ~ 1679), 英国政治哲学家,《列维坦》的作者。

② Bentham, Jeremy (1748 ~ 1832), 英国哲学家、法学家,功利主义伦理学的代表,认为利益是行为的惟一标准和目的。主要著作有《道德及立法原则》、《义务论或道德科学》。——译注

③ Clarke, Samuel (1675 ~ 1729), 英国神学家、哲学家和牛顿物理学的阐述者,因对 18 世纪英国神学与哲学的影响而知名。——译注

④ Reid, Thomas (1710 ~ 1796), 英国哲学家,反对休谟的怀疑论的经验主义,主张“常识哲学”,主要著作有《论人的心智》、《论人的积极力量》。——译注

扭转历史,也没有想通过未来为过去赎罪。我没有梦想英语里仍然可以有天主教的经典著作。事实上,经典作家不仅是民族的,而且属于一个民族生命中的某一特定时代。就我们自己而言,如果那个时代已经消逝,我们不应该感到奇怪。再者,经典著作对那个时代的语言发挥了特定的作用,但超越了一个特定的时代之后,这一点就不可能再需要了。此外,尽管不能用类比或比拟来决定这种性质的问题,但事实是,我们的一系列经典作家的影响已经超越了希腊或罗马古典文学所影响的阶段,因此,英语可能还要经历未来许多世纪漫长的文学历程,但这些文学不再属于经典。

譬如拉丁语在使之完善的作家之后的数百年里仍然是活语言,然后它作为欧洲的交流媒介又持续了第二个漫长的阶段。希腊语在距离占领君士坦丁堡之前不久,即圣巴西勒<sup>①</sup>之后的10个世纪里依然是活语言,然后在此后的1700年里被普遍叫做古典语言。恰如一年有春天与夏日一样,甚至对于那些闻名遐迩的语言,也只有一个辉煌的季节,而这个辉煌的季节,与它们延续的全部历程相比,只不过是一个短暂的季节。因此,既然英语拥有伟大作家的期限大约是300年,即相当于从萨福<sup>②</sup>到狄摩西尼<sup>③</sup>,或者从皮西斯特拉图斯<sup>④</sup>到阿凯西劳斯<sup>⑤</sup>,或者从埃斯库罗斯和品达到卡涅阿德斯<sup>⑥</sup>,或者从恩尼乌斯<sup>⑦</sup>到普林尼,那么,如果经典阶段结束,我们没有权力感到失望。

我所讲的民族文学的经典著作,指的是那些在树立其语言力量的典范和发展其语言方面占据领先地位的作家的作品。一个民族的语言起初都是粗糙和拙劣的,因此需要一系列娴熟的艺术家用去把它变得具有延展性和可塑

① Basil(329~379),基督教希腊教父。——译注

② Sappho(约公元前7世纪),古希腊女诗人,作品有抒情诗9卷,哀歌1卷,仅有残篇传世。——译注

③ Demosthenes(公元前384~公元前322),古雅典雄辩家、民主派政治家。——译注

④ Pisistratus,亦称佩西斯特拉图斯(Peisistratus),公元前6世纪雅典暴君。——译注

⑤ Arcesilaus,又叫阿凯西拉斯(Arcesilas),公元前4世纪希腊哲学家,曾任学园园长,介绍怀疑主义,拒绝承认或否认确实掌握知识的可能性。——译注

⑥ Carneades(公元前3或公元前2世纪),希腊哲学家,曾在反教条的怀疑主义势力最盛时期主持雅典的新学园。——译注

⑦ Ennius(公元前239~公元前169),古罗马诗人、戏剧家,一生致力于向罗马人介绍希腊文学和哲学,主要著作有《编年记》,全书18卷,现仅存残篇。——译注

性,去锻造它,直到它臻于完善。语言随着使用而提高,但是,在它还未形成之际,并非人人都能使用它。这就需要天才的努力,于是,具有特殊才能的人兴起了,而且一个接一个,并根据时代的条件使之完成。第一个人使它具有弹性,即通过语言的细微性和复杂性来恰当地表达各种思想和感情,从而显示如何毫无困难地使用语言;第二个人使它变得明白易懂或具有说服力;第三个人增加了它的词汇,而第四个人给了它优雅与和谐。每一个这样的大师的风格从此变成了一种语言自身的财产,过去从不存在的词、短语、搭配和结构逐渐进入了有教养阶级的谈话和文章。

## 2

现在我将试图说明这个语言改进的过程是如何进行的,并将说明语言的限度是什么。我想这些天才的作家通过在他们周围各自形成的学派,对口头及书面语产生了作用。他们的风格,这是广义上讲的风格,强烈地抓住了读者,进而使读者去模仿它,模仿里面的精华,而且不顾里面可能包含着与大众的作品一样普通的语言缺陷。我想我们都承认这种令人着迷的感受。就我而言,在我十四五岁的时候,我模仿过艾迪生,17岁时,我用约翰逊的风格写作,与此同时,我又爱上了吉本的第12卷,我的耳际老是回响着他抑扬顿挫的句子,为此,我还做了一两个晚上的梦。然后我开始用吉本的风格分析修昔底德的作品。同样,在40年前,大多数牛津的本科生开始写诗的时候都会采用蒲柏、达尔文<sup>①</sup>、《希望的乐趣》<sup>②</sup>的诗体。他们的诗体是由赫伯和米尔曼流行起来的。的确,我说的这些文学流派兴起于受某些具有独创性的,至少是新颖的艺术家的吸引,它们主要由拘泥于风格的文学艺术家组成,但这些艺术家并不比平平之辈高明多少。不过他们不失为有益的途径,通过这些途径,天才的成就被融入了语言,或者说变成了民族的共同财产。从此以后,最

① Darwin, Erasmus(1731~1802),英国著名医生,查尔斯·达尔文的祖父,创办哲学学会,常用韵文抒发思想和撰写科学论文。主要著作有《植物园》。——译注

② 为苏格兰诗人坎贝尔的作品。



为普通的作者,即教室里的学生,也能够写得准确,写得优美,写得丰富,而这样的情况在他开始模仿之前是不存在的。如果他不为自己感到相当自豪,那他也会为自己写的东西感到诧异。

novas frondes, et non sua poma.<sup>[64]</sup>

如果有谁能够说明这句话,那一定是吉本。每逢现代文学转折之际,我似乎都追寻到他那充满活力的精练和奇特的韵律。同样,据说蒲柏也变成了我们的诗体。从他的时代开始,任何人只要对诗歌具有鉴赏能力和禀赋,都可以毫无痛苦地抛出一本与蒲柏的诗水平相当或水平更高的诗,而且与蒲柏本人写诗时相比,他们所下的工夫更少,修改时更缺乏耐心。随便从《撒拉巴》里抽取一阙,拿来同《力士参孙》<sup>①</sup>的开场白比较一下;在它们之间的时间间隔里,这种语言进步了多少!我们不是要否认骚塞<sup>②</sup>美丽浪漫故事中高尚的品质,但是,在谈到其语言的自然流畅时,如果说19世纪的语言同作者本人同样重要,我们肯定没有错。

我将举例说明我的意思。我们来看看《力士参孙》里齐声朗诵的开头:

正义是上帝之道,  
而且也是为人之道,  
除非有人根本不信上帝;  
倘使有,他们便行走在黑暗之中,  
因为除了愚人之心,  
根本没有学校传授这种学说,  
除了自己没有谁来医治你。  
但有人怀疑上帝之道缺乏正义,  
一旦发现上帝的法令自相矛盾,

① 弥尔顿所著无韵诗体悲剧,以古代以色列人的英雄参孙的传奇故事为题材,表现参孙从痛苦和耻辱转变到无私和谦卑,并重新恢复精神力量。——译注

② Southey, Robert (1774~1843),英国诗人、散文家、浪漫派桂冠诗人,主要著作有《纳尔逊传》、《克哈马的诅咒》、《圣女贞德》。《撒拉巴》是其著名史诗。——译注

便胡思乱想，  
不顾这会降低上帝的荣光；  
直到历经困惑，  
他们才明白，可依然不够坚定，  
但却根本找不到令自己满意的答案。<sup>[65]</sup>

现在来看看《撒拉巴》的第一阕：

夜晚多么美丽！  
寂静的空气弥漫着露水的清新；  
没有朦胧的雾霭，没有云，没有瑕疵，没有污点，  
袭扰天空的宁静。  
远处神圣的月亮乘着环形的光辉，  
掠过蔚蓝的深处。  
在她恒定的光辉下，  
沙漠的弧形伸展着，  
宛如被天空环绕的浩瀚的海洋。  
夜晚多么美丽！<sup>[66]</sup>

这里，骚塞的表现手法不是更有效吗？但是全世界都一致公认弥尔顿是一位杰出的诗人。没有人怀疑他对诗歌鉴赏的精细和准确。然而，虽然他在韵文和散文上为英语做出了很大贡献，但是，有许多工作却有待他之后的艺术家去进行，而且他们完成得很圆满。从骚塞的诗歌那音乐般的流畅，我们看到了蒲柏、汤姆逊<sup>①</sup>、格雷<sup>②</sup>、哥尔德斯密斯和其他 18 世纪诗人文学创作的果实。

① Thomson, James (1700~1748), 英国诗人, 主要著作有无韵诗《四季》、《自由》, 《四季》开 19 世纪浪漫主义诗歌之先河。——译注

② Gray, Thomas (1716~1771), 英国诗人, 浪漫主义的先驱, 主要著作有《墓园挽歌》。——译注

## 3

语言改进的过程就谈到这里。现在来谈谈它的终结。我想是按下列方式进行的：

一个伟大的经典作家对他所代表的民族产生的影响有两个方面：一方面，他把本族语推向完善，另一方面他又在某种程度上阻碍超越他的任何进步。于是，在自然科学里也存在着同样的情况，欧洲大陆都说，牛顿的那种神奇的力量恰恰变成了英国数学的祸根，因为他的继承者满足于他的发现，盲从于他的研究方法，反对曾使法国人取得辉煌成就的那些新方法。文学上，一个伟大作家的权威同样变成了某种难以忍受的东西，他的崇拜者们只要提到他的名字便带有专横的味道。他所形成的学派乐于垄断语言，从他的作品里去寻找批评的准则，无法忍受革新。受其影响的人们如果要自己另辟蹊径则被劝阻或阻止。于是，维吉尔的卓越之处使后来诗歌中六韵步的特点变得僵化，而且，虽然不能说剥夺了提高的机会，但至少是剥夺了多样化的机会。甚至从尤维纳尔<sup>①</sup>的诗歌结构也能看到维吉尔的影响。我知道有些人更喜欢卡图卢斯<sup>②</sup>的格律。

不过，也必然会出现简单化的结果。一个作家的光辉可能引起大量的竞争，或者其追随者那专横的形式主义可能会导致一种反动，于是另外的作家和学派应运而生。我们从书上得知，修昔底德听到希罗多德<sup>③</sup>在奥林匹亚朗读自己写的历史时，受到激发，开始尝试类似的写作，只不过他采用了一种完全不同而且新颖的结构。同样，吉本在写到休谟和罗伯逊<sup>④</sup>时说：“罗伯逊博

① Juvenal(公元1世纪末至2世纪初)，罗马诗人，被称为罗马最后也是最有影响的一位讽刺诗人。——译注

② Catullus(公元前1世纪)，古罗马最杰出的抒情诗人，对维吉尔产生过影响。——译注

③ Herodotus(公元前5世纪)，古希腊历史学家，史称“历史之父”，所著《历史》(即《希腊波斯战争史》)系西方第一部历史著作。——译注

④ Robertson, William (1721 ~ 1793)，苏格兰历史学家，曾任爱丁堡大学校长，主要著作有《1542 ~ 1603年间的苏格兰历史》、《神圣罗马帝国皇帝查理五世统治史》。——译注



士那完美的作品、刚劲的语言和杰出的转折煽起了我的雄心,我希望有朝一日能够踏着他的足迹;他的朋友和对手的那种冷静的哲学和那种无可比拟的无忧无虑之美,常常迫使我掩卷之余心中涌起高兴与绝望参半的感情。”<sup>[67]</sup>

至于说反动,我认为,在蒲柏的继承者,尤其是坎贝尔<sup>①</sup>,把他的特点甚至缺陷发展到极致之后,出现了类似反对蒲柏至高无上之权威的东西。譬如克雷布<sup>②</sup>就转而采用一种更具德莱顿<sup>③</sup>风格的诗体。拜伦尽管对蒲柏的评价很高,但他的诗句却用的是无韵体。然而,总的来说,一个经典作家的影响表现在阻止任何新的东西,而不是激发对立的東西或刺激反动。

另一点也应该考虑。当一种语言在思想的任何特定领域得到了培养,只要它总体上已经完善,只要目前的需要得到了满足,它便不需要进一步的磨炼。在一种语言的早期,在一种语言还未完全形成之际,能书写文字几乎就是天才的杰作。这就好比在连接地区之间的路还未建成之前要横穿一个国家。那个时代的作家是当之无愧的经典作家,这既是因为他们能做的事情,又是因为他们不能做的事情。用这种语言来写作,要求伟大的天才具有勇气和力量。而这样的文章,一旦完成,便会给语言留下永恒的印记。同样,在语言发展的初期,由于没有先例的羁绊,不拘一格的语言、大胆新颖的创作、社会的状态和评论的缺乏等,使作者能够勇敢而精神饱满地写作。可是,随着一个个世纪的过去,这种刺激被剥夺。此时的语言,无论用于什么目的,都已可以驾御,而且听指挥。思想找到了对应的表达方式,一个原先要用十几个词才能表达的意思,现在用一个词便可以传达。词根得到了扩展,派生词成倍增长,术语被发明或采用。各种各样的短语应运而生,并形成一种复合词。不同的专业、职业以及文学领域有了常规的术语。历史、政治、社会、商业的文章体裁出现了。国民的耳朵习惯了原本不入耳的常用表达法或词的组合。奇怪的比喻通过普通的散文变得自然,但还不能被看做是随意使用的先例。

① Campbell, Thomas (1777 ~ 1844), 苏格兰诗人,以写抒情诗出名,主要著作有《希望的乐趣》、《英国水手之歌》。——译注

② Crabbe, George (1745 ~ 1832), 英国诗人,以擅长用朴素的语言如实描绘日常生活闻名,主要著作有《村庄》、《教区记事录》。——译注

③ Dryden, John (1631 ~ 1700), 英国桂冠诗人、剧作家、批判家,作品颇丰,主要著作有《奇异的年代》、《奥伦-蔡比》、《论戏剧诗》,有的文学史家把他创作的时代称为“德莱顿时代”。——译注

批评成为了一种艺术,并对新兴作家毫无拘束的才华不断进行小心的看护。他们在运用母语时,用法不奇特便很难表现独创性。

于是,语言在很大程度上变成了陈规。就像人体一样,语言的发展也失去了延展性,不可能再扩展。几个世纪的改进,经过点滴的积累,形成了有教养者的总体风格,而这种风格完善的程度远比那些民族经典作家的高。经典作家教会了自己的同胞写文章,而且要求写出的文章要比他们任何一个人的都更晓畅、更优雅、更有力。只要发现现成的东西好,文人们就遵从,但如果对惯例感到不耐烦,如果决心要摆脱使他们丧失个性的东西,他们便绝不采用,而是沉迷于新奇的东西,但这些新奇的东西却违反了这种语言的传统和品位的真正准则。政治的因素也可能与这种反叛合作,诚如一个民族的爱国主义精神出现了衰落,语言的纯洁性也会下降。我认为仿佛这种成形于塞内加<sup>①</sup>,至少始见于圣安布罗斯<sup>②</sup>作品中的警句、格言式的写作风格企图逃避凯撒<sup>③</sup>的朴实风格和西塞罗的庄重讲演风格,而德尔图良<sup>④</sup>,由于天赋胜于鉴赏力,则靠他那地方拉丁语粗陋的新奇来解脱自己。

随着时间的推移,任何一个民族要兴起新的经典作品还面临另一个困难,这就是外国人或外国文学将会对它产生的影响。某种语言,比如希腊语,被其他国家受过教育的人们采用并且用得很娴熟,或者受过教育的人们原本把一种语言当作本族语,但他们放弃了本族语,转而采用另一种语言,就像二三世纪的罗马人用希腊语而非拉丁语来写作。结果,那种语言将逐渐失去其民族性,即失去它独特的特征,它将不再具有原来意义上的地道意味。不论它还保留什么样的优雅或得体之处,它将变得相对平淡和缺乏生气,或者,在另一方面,它将由于外来成分的混杂而失去纯洁。

① Seneca (公元前4年~公元65年),古罗马哲学家、政治家和剧作家,主要著作有《论天命》、《美狄亚》等。——译注

② Ambrose (339?~397),意大利米兰主教,竭力维护基督教会的权力,在文学、音乐方面造诣颇深。——译注

③ Caesar, Julius(公元前100~公元前44),罗马统帅、政治家,与庞培、克拉苏结成“前三头同盟”,后击败庞培,成为罗马独裁者,后被共和派贵族刺杀。他制定儒略历法,著有《高卢战记》。——译注

④ Tertullian (160?~220),迦太基基督教神学家,用拉丁语而非希腊语写作,使拉丁语成为教会语言及西方基督教传播工具,主要著作有《护教篇》、《论基督的肉体复活》。——译注

## 4

我认为,总的来看,这就是经典文学的命运,就这个半球而言,因为我不能预测美国的情况,我们几乎已看到了英语经典文学的结局,不过对这个发现,我绝不应该感到诧异。当然,正是因为不希望看到天主教徒重蹈覆辙,我才谈到他们培养英语文学的责任和必要性。当我说要形成一个天主教的作家流派,我重视的主要是写下来的内容,是作品,而要传达和推荐内容就需要风格。我指的是一种与今天的文学相像的文学。如今不是出伟大作家的时代,但却是产生好作品的时代,生产许多好作品的时代。既写得好又写得多,这样的时代过去从未有过,而这一点本身并没有什么重要价值。今天,我们的文学,特别是期刊,既丰富又多样化,通过作家之间嫉妒的对抗、不断的实践和相互的影响,文学语言被雕琢得如此完善,以至于这种完善的程度远胜过我们的经典作品。单就风格而言,我认为《泰晤士报》或者《爱丁堡评论》的许多文章就比德莱顿写的序言或《旁观者》的文章、斯威夫特的小册子、索斯<sup>①</sup>的布道词的风格好。

我们的作家们写得太好,简直难分轩轻。他们所缺乏的是个性、是诚挚感,即既体现个性又没有自我意识,而这便是一个作者最大的魅力。今天的文章形式向我们指出了它们的主要缺点。它们都没有特色。但在我们看做是经典作品之特殊标准的那些民族的文学之中,情况却不是这样,就在我们自己的经典作品中情况也不是这样。《史诗》由活着的诗人当场吟唱。就其根本概念而言,戏剧就是由人来表现的诗歌。历史学家产生于“哈里卡纳索斯的希罗多德发表自己的研究成果”,“雅典人修昔底德完成了对战争的叙述”。品达完全透过他的颂歌说话。柏拉图、色诺芬、西塞罗用对话的形式来发表他们的哲学论文。雄辩家和传道者就是本行的有名人物,个性被古代哲学家确定为伟大说服力的源泉。维吉尔和贺拉斯不断在诗歌里注入自己的个性和品位。但丁的诗歌按照他那个时代的时间顺序提供了一系列的事件。

<sup>①</sup> South, Robert (1634 ~ 1716), 英国国教会教士, 讲道词作者。



弥尔顿常常影射他个人的历史和环境。甚至当艾迪生不署名时,也有鲜明的特征,而这个特征在很大程度上是他自己的,而且他用第一人称写作。《旁观者》里的“我”和现代《评论》及报纸里的“我们”,是英国文学两个时代的标志。天主教徒必须像他们的邻居那样,必须满足于为自己的那一代人服务,满足于促进宗教利益,满足于传播真理,满足于教化今天的兄弟,尽管他们的名字无足轻重,他们的作品也不可能流芳百世。

## 5

既然我说明了天主教大学什么不该做,什么不必要做,什么不能做,那么现在我大概应该详尽地探讨天主教大学可能及将要鼓励和创造什么。但是由于这种考察进行起来既不困难,也不容易结束,我宁愿在我最初引入这个题目的地方与之告别。

## 选文三

# 基督教与自然科学——在医学院的演讲

(1855年11月)

### 1

既然第二学年已开学,先生们,去年11月我们在开始这项伟大的工作时,我给大家讲过一些由当时的场合引出的话。自然,现在我就不应该再浪费本学期的最初几周,而应该给大家谈谈此刻我们特别感兴趣的那些主题中的一个。在我最后思考应该给大家讲什么题目时,我似乎遵循的是我提到的那个场合我所遵循的原则来选择题目。当时我们正在开办哲学与文学院,正如现在我们正在开办医学院。当时我试图简单地考察启示与文学的相互关联,现在,如果我就启示与自然科学之间现有的关系谈一谈同样的感想,我相信,大家听的时候会感到不无裨益。

公正地看,这个题目在这样一个场合谈是太大了。不过,我可能从这个题目所引起的供讨论的众多问题中选择一两个,并在阐述的过程中提一提此刻我并未正式谈到的其他问题。因此,我提议讨论一下大家假设存在于自然科学和神学之间的对立。然后,我将首先说明这种对立实际上并不存在,其次,解释这个毫无道理的设想出现的背景。

我想,关于这个事实我的判断没有错。那就是,世界上有一部分受过良好教育和接受过部分教育的人们,由于某种思考或担忧,认为在宗教断言和科学探索之间存在着根本的对立。而这样一种怀疑,一方面鼓励不太信仰宗教的人去预测某一天宗教与科学的这种区别将演变为公开的冲突;另一方面,它引导那些具有宗教思想但却没有机会准确考虑事态的人去嫉妒科学研究者,并对科学发现产生偏见。结果是,一方面对神学抱着某种蔑视,另一方面倾向于贬低、否认、嘲笑、阻止甚至谴责生理学、天文学或地质学考察者的

劳动。

我认为出席本讲座而使我感到荣幸的先生们是不会受到宗教或科学偏见之诱惑的,但是,不能因此就说即便在这个地方关注这个问题就没有用处。它可能使我们更为仔细和准确地考虑这个题目,它可以让我们在自然科学和神学相互的关系这个问题上比过去得到更清楚的概念。

## 2

让我们先对实际情况有一个大概的了解,或者说,一个概括,尽管有待修正,却有助于即刻开始并说明这个题目。我们可以把知识分成自然知识和超自然知识。当然,有些知识兼具两种性质,这个问题我们暂时不谈,而是去看看这两个领域的知识本身,并且把它们作为概念上相互不同的知识。我所说的自然,指的是作为一个整体来看待的事物的巨大系统,我们通过自己的自然力量能够认识这个系统。超自然世界指的是更为神奇和令人敬畏的宇宙,而宇宙的完美实现就是造物主本身,我们对它的了解不是通过我们的自然官能,而是通过来自造物主额外的、直接的交流。我说过,这两个领域的知识相互交叉。这是因为,首先,超自然知识包括自然世界的真理和事实;其次,自然世界的真理和事实另一方面又是对超自然进行推理的资料。然而,就算这种交叉是全面的,仍然可以发现,总的来说,这两个世界和这两种知识是相互分离的。正由于这种分离,它们总体上不会互相冲突。换言之,一个人如果完全掌握了其中一个世界的知识,却可能基本上并不了解另一个世界的知识,而这种无知与别人的一样,使他不可能对另一个世界形成同样的判断。一个精通自然科学、政治学、地质学、人种学、伦理学的人,对是否有天使以及天使的等级有多少这样的问题便弄不清楚。另一方面,教义与神秘神学家当中最有学问的人,如圣奥古斯丁<sup>①</sup>、圣托马斯<sup>②</sup>,对这些领域的了解则相当于一

<sup>①</sup> St. Augustine(354 ~ 430),古代基督教会最伟大的思想家,主要著作有《忏悔录》、《论上帝之城》——译注

<sup>②</sup> St. Thomas Aquinas (1225 ~ 1274),中世纪哲学家,曾努力调和亚里士多德哲学与基督教思想,主要著作有《神学大全》和《反异教大全》。——译注



个农民对运动之规律或国民之财富的了解。我并不是说这边就不可能对那边做出推测和猜想,而是说由此得出的任何结论不能被称为知识,只能被称为观点。于是,如果说神学是关于超自然的哲学,科学是关于自然的哲学,那么,神学与科学,不论在各自的概念上,还是在各自的实际领域里,总体上是不能交流的,也就不可能发生冲突,它们顶多需要相互联系,但绝不会相互妥协。

到目前为止,尽管还必须据此进行详细的演绎,但通过最近出版圣托马斯著作的法国编辑们关于这位伟大的神学家为什么会与亚里士多德而不是与柏拉图结盟所提出的理由,我们发现这个概括事实上是非常真实的。他们说,与柏拉图不同,亚里士多德只把自己的研究限制在人类科学的范围,因此便不可能与神学发生冲突。

“圣托马斯承认亚里士多德是人类哲学的大师,”他们说,“这不是没有理由的,因为尽管亚里士多德不是个神学家,但是他仅仅讨论逻辑学、物理学、心理学的以及形而上学的命题,排除了那些对人与上帝的超自然关系相关的命题,而妄谈后者正是其他哲学家,尤其是柏拉图严重错误的根源。”<sup>[68]</sup>

### 3

神学与一般科学的各个领域是相互独立的,因此它们之间不可能发生冲突,这是一种泛泛的说法。但是,假定这个说法实质上是正确的,当我们把神学直接拿去同自然科学而不是一般而言的科学进行对比,那么,根据这个问题的本质,这个说法又更为正确!自然科学由一组学科组成,这些学科研究的是能够感知到的世界,研究我们看得见、听得见、摸得着的现象。换言之,研究物质。自然科学是关于物质的哲学。它操作的基础、它的起点和终点是感觉器官所捕捉到的现象。它发现这些现象并对它们进行分类、比较、组合、排列、利用,以确定现象背后的东西,即它们所遵循的秩序,或者是我们一般称为自然法则的东西。它从不超越对原因与结果的考察。它的目标是把复杂的现象变成简单的成分和原理,而一旦获得了根本的成分、原理和规律,它的使命便告终结。它从物质系统开始,让自己保持在这个系统之中,绝不越

“雷池”(flammantia moenia mundi)一步。诚然,如果愿意,它可能怀疑迄今所做分析的完整性,并因此找到更简单的规律、更具概括性的原理。它可能不满意自己的组合、假设、体系,并且弃托勒密<sup>①</sup>而投向牛顿,弃炼金术士而转向拉瓦锡和戴维<sup>②</sup>,就是说,它可能确定它还未触及学科的根本,但是,它的目标仍然是找到根本,如斯而已。它以物质始,又以物质终,它绝不会闯入心灵的领地。据说印度教的观点认为地球站在一只乌龟的背上。不过,一个自然科学家绝不会问自己维持宇宙的外力是什么,原因很简单:因为他是一个自然科学家。

如果他信教,对这个问题他自己当然有非常明确的看法,不过这种看法纯属个人观点,而非专业性的。就是说,不是一个自然科学家的看法,而是一个信徒的看法,这并不是因为自然科学有什么不同的说法,相反,恰恰因为自然科学对这个问题根本没有说什么,而且就其研究内容而言它也不可能做到这一点。这个问题根本就是节外生枝。自然哲学家<sup>③</sup>与终极原因毫不相干,因此一旦把它们放到他的研究中去,只能陷入无法摆脱的困惑。他只能往一个方向看,而不能往别的地方看。据说在有些国家,当陌生人问路时,人们会反过来问他来自何方,而这样的事情对自然科学家而言是不合时宜的,因为这就好比他的任务本不过是确定物质世界的现象和法则是些什么,而人们却问他这些东西归根结底是怎么来的。他可能在这些现象的范围内进行推测和证明,他可能透过不同的阶段去追寻物质规律的运转情况,他可能深入过去、预测未来,他可能详细列举规律对物质所产生的变化,详细解释现象的产生、成长和衰亡,然后根据现象所提供的内在证据得出结论。他不会去接近这样的问题,比如我们称为物质的终极成分是什么,它会不会停止存在,过去它是否不存在,将来会不会化为乌有,它的规律到底由什么构成,这些规律会不会停止存在,会不会中断,倘使会,那么原因是什么,何时发生,时间与因果的关系如何,以及上百个类似的问题。

① Ptolemy(2世纪),古希腊天文学家、地理学家、数学家,建立地心宇宙体系学说,主要著作有《天文学大成》、《地理学指南》。——译注

② Davy, Humphrey (1778~1829),英国化学家,电化学的创始人之一,提出酸的主要成分是氢的理论。——译注

③ 在那个时代和以往许多世纪之中,自然科学家常常被称为自然哲学家。——译注

这就是自然科学。而神学,很显然,正好是自然科学之所不是。照字面的意义解释,神学的起点就不是能够感知的事实、现象或结果,根本不是自然界,而是自然的作者<sup>①</sup>,是看不见的世界,是万物之不可接近的原因和源泉。它的起点是知识的另一端,并且研究的是无限,而不是有限。它揭示上帝告诉我们的关于他自己的事,以及关于他的本质、他的属性、他的意志、他的行动,并使之系统化。就它接近自然科学的方式而言,它研究的正好是与自然科学家所研究的问题相对的问题。自然科学家思考目前的事实,而神学家则找出这些事实的缘由。自然科学家研究有效的原因,神学家研究终极的原因。自然科学家告诉我们规律,神学家告诉我们有关规律的作者、维护者和控制者的问题,以及规律的适用范围和限度以及规律的诞生和终结。两大领域就是这样相互发生关联的,只有这样它们才靠得最近,但总体上讲它们是绝对不同的。自然科学从事的东西我已经讲了,至于神学,它思考的是心灵世界而不是物质世界,是最高心智,是灵魂及其命运,是良心和义务,是造物主对造物的过去、现在和未来的安排。

#### 4

综上所述,我们知道,神学与自然科学互不搭界,它们不存在相互交流,不存在分歧或一致、妒忌或同情的理由。自然科学同神学争吵,就相当于说音乐真理去干涉建筑科学的原理,说机械师与地质学家、工程师与语法学家可能发生冲突,说英国的议会或法国国民议会对月球表面可能出现的敌对力量表示嫉妒。在往下详谈之前,在我进行必要的解释之前,可能最好用一位当代作家精辟的话来支持我的观点:<sup>[69]</sup>

“我们常常听说,”他作为一个新教徒评论道(这里我向你们保证,先生们,虽然他的话带有辩论的口气,但我在此引用并非是出于这方面的考虑,也并非在此希望敦促大家去反对新教徒,而仅仅是为了坚持我自己的观点,即启示录与自然科学之间不可能真正发生冲突。),“我们常常听说世界总是变

<sup>①</sup> 指造物主。——译注



得越来越开明,而这种开明必然有利于新教,不利于天主教。但愿可以这样想。但我们有充分的理由怀疑这是否是一个有根有据的愿望。我们发现,在过去 250 年里,人的思想最为活跃,自然哲学的每一个分支都取得了伟大进步,为促进生活便利而出现的发明不胜枚举,医学、外科手术、化学、工程学得到巨大发展。政府管理、治安、法制有所提高,只是没有自然科学的成就那么巨大。然而,我们也发现,在这 250 年里,新教并没有赢得什么值得一提的东西。不,我们相信,说到变化,这种变化倒主要有利于罗马教会。因此,我们不可能充满信心地认为知识的进步必将对一种制度产生致命作用,因为尽管自从伊丽莎白时代以来我们取得了巨大进步,但那种制度却仍旧巍然屹立。

“的确,在我们看来,我们所考虑的那种论点似乎被证明完全是一个错误。关乎人类心智的法则,有一些知识的分支取得了进步。在数学研究里,一旦一个命题被证明,以后就绝不会受到挑战。对一种新的上层建筑,就像原有的基础一样,每一个新的发现都有其坚实的基础。因此,在这里真理总是得到不断的补充。归纳科学的规律同样有所进步……

“然而神学的情况则非常不一样。关于自然宗教(现在启示完全被忽视),很难说今天的哲学家比泰勒斯<sup>①</sup>或西摩尼得斯<sup>②</sup>处于更有利的地位。关于宇宙结构的设计,摆在他面前的证据与早期希腊人的完全一样……至于另一个重大问题,即人死后会怎么样这个问题,我们并没有发现一个受过很高教育并借助于独立理性的欧洲人比黑脚印第安人更正确。我们在许多科学中超过了黑脚印第安人,但这众多的科学里却没有一门对人作为动物生命灭亡之后灵魂的状态做出些许的解释……

“因此,自然神学不是一门进步的科学。我们从启示里获得的关于人类的起源和命运的知识并不是非常的明确,也不是同等重要。启示宗教同样不是一门进步的科学……神学的进步不可能与药学、地质学和航海的进步相提并论。假定虔诚与热情相等,一个 5 世纪的手持《圣经》的基督徒既不比一个 19 世纪的基督徒强,也不比他差。在 5 世纪,没有人知道指南针、印刷术、火

① Thales(卒于公元前 546?),古希腊哲学家、数学家、天文学家,米利都学派的创始人,“希腊七贤”之一,认为水为万物之本原。——译注

② Simonides(公元前 6 世纪),希腊抒情诗人、警句作者。——译注

药、蒸汽、煤气、接种以及上千种其他的发现和发明,而在 19 世纪这些发现和发明却众人皆知,但是这却无关紧要。这些发现和发明,没有一个对人是否有理由单靠信仰活着,以及向圣徒祈祷是否是正统的做法等问题产生丝毫的影响……我们相信世界绝不会回到托勒密的太阳系,我们的信心也不会因为培根这样伟大的人诙谐地拒绝了伽利略的理论而有丝毫动摇,因为培根并不拥有得出合理结论的一切手段……但是,当我们反思托马斯·莫尔爵士<sup>①</sup>准备为圣餐变体论而死时,我们不禁怀疑圣餐变体学说是否真的不能战胜一切反对意见。莫尔是一个才华卓著的人。关于我们正在谈论的这个问题,即只要世界存在人们就会有的问题,莫尔拥有一切必要的知识……科学已取得或将要取得的进步,不可能增加在我们看来似乎是反对真在论<sup>②</sup>的论证那压倒一切的力量。因此,我们不能理解,为什么一个与托马斯·莫尔爵士的能力和诚实程度相当的人,到生命终点时,就可能不会相信托马斯·莫尔爵士在圣餐变体论问题上所坚信的东西。不过,托马斯·莫尔爵士是人类智慧和美德的优秀典范之一,而圣餐变体论是一种试金石。经受住这个考验的信仰将经受住任何考验……

“天主教的历史突出地证明了这些观察。在过去的 7 个世纪里,欧洲大众的思想在世俗知识的各个领域不断取得进步,但在宗教方面我们却看不到这种不断的进步……自罗马教会在西方基督教世界确立权威之后,人类的心智已四次起来反对这种权威的禁锢。其中两次教会完全占了上风。另外两次教会的权威在冲突中得以幸存,但却遍体鳞伤,结果是生命的原则高于教会权威。当我们去反思教会权威所经受的巨大攻击时,我们发现很难设想她将会以什么样的方式消亡。”

你们瞧,先生们,如果相信一个充满智慧的头脑的判断,深入地读一读历史,那么,天主教神学对自然科学的进步并没有什么可害怕的,即便其理论独立于神学。天主教神学谈的是超自然的东西,而这些东西,就其字面所显示的力量而言,靠对自然的研究是不可能触及的。

<sup>①</sup> More, Sir Thomas (1478 ~ 1535), 英国人文主义者、天主教圣徒,因对国王亨利八世离婚案和教会政策持异议,被诬陷处死,主要著作有《乌托邦》。——译注

<sup>②</sup> 天主教教义之一,即认为耶稣的体血真正存在于经过祝圣的饼、酒之中。——译注

## 5

不错,上述作者说了很多话,而且都是为了同样的目的,但他在证明自己的观点时也提到了一个例外,尽管他原本提出这个例外的意图是为了抛弃它。我必须注意这个例外,而且一旦明言,大家马上就会发现,先生们,它与我所勾勒的那个概貌并不矛盾。不错,是有一两个例子说明,为了揭示物质宇宙的历史,启示曾超越了自己选定的疆域,即看不见的世界。不错,《圣经》的确宣布了几个可以被视为具有自然科学属性的重大事实,但其数量太少。它提到混沌之后宇宙用了6天形成的过程,提到了天空,提到了为地球而创造太阳和月亮,提到了地球是静止不动的,提到了大洪水,提到了其他类似的事实和事件。不错,是没有理由说明我们应该估计到人们很难原原本本地接受这些说法,不论它们的意思和内涵是何时由权威确定下来的,必须记住,它们的意思还未引起教会的正式注意,也没有得到作为天主教徒应该接受的任何解释。由于缺乏确定的解释,说它的意思指的是甲而非乙,这大概是一些假设。因此,说自然科学研究的任何发现与这些字面的意思每一个都不符合,这是绝对不可能的,何况这些意思的内涵是可以补充的。至于对上述经文的某些流行的解释,我一会儿有话要说。这里,就《圣经》对天体与地球历史的意义而言,我只是关心《圣经》的字面意思。我说我们可以心平气和地等待,直到权威解释的《圣经》与确定无疑的科学结果真正发生一些冲突,我们再去应付这个困境,但我们有充分理由认为,这种困境绝不可能真正出现。

注意到这个例外之后,我不得不彻底承认,神学与自然科学之间存在着某种共同的领域,它们可能在这个共同的领域内发生冲突。总的来说,这两种研究涉及的主要是不同的领域,它们各施其教,并不期望相互干涉。通过揭示作为其目标的真理来超过自然科学,这的确可能会取悦全能的上帝,但是上帝并没有这么要求过。然而,不论这是否曾经取悦过上帝,总之神学与自然科学是不同的科学,一个人关于物质世界的任何论述,绝不可能与另一个人关于非物质世界的任何论述发生冲突。这就是问题的终结。可是,尽管神学与自然科学不可能争吵,但是为什么自然哲学家与神学家事实上已经发



生了争吵？要不是因为对这个问题我非解释不可的话，我也想结束这个题目了。我接下来的讲演将致力于解决这个难题。

## 6

我观察到，神学与自然科学用于推理和研究的基本方法是相互对立的，各自都有自己的方法。这里，我认为，就埋下了两派争论的种子，就是说，各自都不安分守己。本来，自己的方法最适合于自己的科学，可是每一方都认为自己的方法放之四海而皆准，不时地都想把自己的方法强加给另一方，都想贬低或排斥适合于对方的方法。

神学采用的论证方法是一种严谨、科学的方法，就像几何学采用的方法，或者叫演绎法。而自然科学的方法，至少在开始时，是一种追求经验的方法，或者叫归纳法。两者的特点是由问题的性质所决定的。在自然科学中，研究者的面前摆着大量各种各样的信息，而且杂乱无章，这就需要排列和分析。在神学中，这种变化多端的现象并不存在，因为启示自己显现。基督教中已知的东西正是被启示出来的东西，如斯而已；由上帝直接传递下来的确定真理就是要坚持信仰，并且从始至终不能给这些真理增加任何东西。从使徒时代到世界的末日，任何严格意义上是新的真理，都不能增加到使徒受启示而传递的神学信息里去。当然，可以根据最初的教义进行无数的演绎，但是正如那个结论永远就在前提里。这种演绎，严格地讲，并不是一种增加。尽管经验可能会通过各种方法引导并改变这种演绎，但是，总的来说，神学保留着严格的科学特征，即用三段论的方法从前提向结论推进。

自然科学的方法正好相反：它开始几乎没有现成的、已经发现的原理或真理。它开始不得不依靠感性认识，它必须处理、权衡、衡量像森林般茂密的现象，并据此提出新的真理，而这些真理超越并不同于作为真理源泉的现象。因此，自然科学是实验性的，而神学是传统性的；自然科学更丰富，神学更准确；自然科学更大胆，神学更稳妥；自然科学是前进的，而相比之下，神学则是静止的；自然科学着眼于未来，神学忠于过去。就这个问题的本质而言，我再说一遍，这就是自然科学与神学，这就是它们各自的研究方法。

然而,除非看管得紧,除非控制得住,习惯于这两种方法之一的脑子忍不住要让这个方法超越自己的限度。不可否认,神学家不时地倾向于把传统的逻辑的框架塞给并不需要这种处理的科学。另一方面,同样不可否认,科学家常常对神学家表现出一种特殊的恼怒,因为神学家依靠的是古籍、先例、权威和逻辑,因为神学家拒绝让培根或尼布尔进入他们的领域,拒绝用新的实验和批评过程来改进上帝一劳永逸地恩赐的东西。于是双方相互妒忌。接下来我将举例说明。

## 7

首先,请让我参考关于《圣经》里的那些虽不权威但却长期流行的解释,而这一点我已经在另一个地方提到过。众所周知,对《圣经》的解释应该取得神甫们的一致同意,而这种同意本身就带有真理的证据。但是,除了这种具有权威性的同意之外,基督教世界一直存在着大量对神圣的传统进行补充的未成定论的意见。它们可能并非只是一般人的意见,而且具有真理的基础或者说里面混杂着真理。但是,无法验证,除了事件本身发生过程之外,这些意见出自何处,真实程度如何,哪些部分被怀着关注和敬意而接受了。这些意见有时候是对《圣经》预言的评论,有时候是对其不明之处或神秘之处的评论。譬如,曾经有一种根据《圣经》得出的意见认为,基督徒的豁免只能持续1000年,不会更长,但是事实证明这是错的。出自《圣经》的一个更精确、更貌似有理的圣传断言,罗马帝国一旦解体,敌基督便会出现,而敌基督之后紧接着就是基督复临<sup>①</sup>。于是,许多不同的教父们是这样来解释圣保罗<sup>②</sup>的意思,而贝拉明则迟至16世纪才接受这个解释。无论从基督教史的哪一个方面讲,事件的发生本身就可以决定这个解释是否真实。不过,目前我们至少可以说,从大家过去所接受的那个解释的广泛意义上讲,这种说法并不真实。

<sup>①</sup> Second Coming, 基督教名词,指将来基督光荣重返世界立国,审判仇敌并奖赏活着的和死去的忠实信徒。——译注

<sup>②</sup> St. Paul(1世纪),原为迫害基督徒的犹太人,后皈依基督教,并写作了被收入新约的大量书信,被称为向外邦人传教的使徒和第一位基督教神学家。——译注

从对《圣经》的预言性段落的评论转到对其宇宙论段落的评论,我认为在很长的时期当中,相信地球是静止不动的是很普遍的观点,而这种看法得到了那些已被接受的对某些经文的解释的支持。因此,我想那位断言在地球反面也有人的爱尔兰主教确实使其同时代的人大为惊讶,尽管不难观察到,即便在他生活的黑暗时代,他所提到的圣座也并没有致力于去谴责这种不同寻常的观点。哥白尼体系最初提出来时,同样引起了公众的惊讶,但是普遍接受的那种传统观点并没有被匆忙排斥,因为传统观点正是这种惊讶的原因,不过那种传统观点最终还是被排斥了。如果说事实上这些人类传统观点在各个方面都得到加强,从而对科学研究造成偏见和阻碍(教会本身从未干过这种事),这是由于神学学派方面不恰当地干涉了自然科学的领域。

关于对《圣经》的解释,可以说的话很多。但是,显而易见,其他并非基于《圣经》而被接受了的观点,被用来干扰自然科学家时,其根据更少而所带来的妨碍更多,结果干扰了科学家的事业,阻碍了适合于其特殊追求的研究进程。这就是培根猛烈抨击的专制常规,结果是把自然科学变成了演绎科学,迫使学生毫无疑问地把阐释和普遍原理当作首要原则。而阐释和普遍原理,仅仅因为没有人知道它们何时出现,所以是可敬的,仅仅因为没有人知道什么样的论证有利于它们,所以是权威的。由于这种对自然哲学家研究领域的侵蚀使他们感到愤慨,相应地,如果要他永远记住轻的物体上升,重的物体下降这个原理以及其他类似的原理,可这些原理在神学那里却根本找不到出处,也不配被看做是不言而喻的原理或凭直觉获得的真理,那么,他会表现出怀疑,而这就缓解了他的愤慨,也认可了他的理性。

同样,如果一个具有从事自然科学研究天赋的哲学家,发现与他同时代的自然科学派忙于讨论终极原因,忙于借助于终极原因来解决物质自然界的难题,如果他发现自然科学派认定,譬如说,由于树木需要水分,所以其根的走向是河流,或者由于某种有利于其居民的好处,所以地球的轴与地球运动的平面形成某种角度。那么,如果他致力于对研究过程进行重大改革,致力于要宣传归纳方法,如果他设想神学家间接地或在任何方面会犯错误,因此一时迁怒于神学,且不论这种迁怒如何不合理,我都不应该感到诧异。

我希望实验学派的哲学家对神学的反对,不要超过对神学门徒所犯的错误感到的愤慨。但是必须承认,实验学派已经走得过了头,连过分注重的演



绎学科的学派也大为逊色。如果说它一度遭受过重逻辑的研究方法的专制之苦,那么,它通过报复的方式,怂恿自然科学家去侵蚀和抢占神学的地盘,而借口就是神学家在过去曾无意地侵蚀和抢占过自然科学的地盘。其情况之严重,远胜过神学家。现在,先生们,我不得不提请大家注意实验学派对神学领域那种没有道理的、并且有害的入侵。

## 8

请让我重复一下,我已经讲过,实事求是地说,启示的根本观念就是上帝直接介入的观念,以便引入真理,而没有上帝的介入,我们便不知道这些真理。再者,由于这种交流包含了接受者,这种观念实际上还包括了一个储存启示真理的权威机构。要获取启示真理的知识,不能通过研究事实,而只能通过求助于保存它们的权威机构。天主教徒都知道,只能通过学习所教授的内容,通过仔细钻研所学习的教义,因为经文上说“信仰源于听”。总之,不需要证明的,我便不去证明,因为我是在对天主教徒说话。我只陈述我们天主教徒知道的东西,并永远遵循神学的特定方法,因为这个方法是大家承认的。这,我说,就是神学的方法,即演绎的方法。然而,过去300年的历史不过是培根哲学流派的部分追随者们,努力废除神学的特定方法并用实验科学的方法取而代之的历史。

然而,我说,就实验科学而言,我们必须收集大量的现象或事实。那么,这些被视为某种归纳神学的基础的东西在哪里呢?有三个主要的源泉,先生们。第一,《圣经》的经文;第二,教会的历史事件及其相互作用;第三,可见世界的现象。这三项内容,即《圣经》、典籍、自然,被看做是基础,在此基础上可以用归纳法去研究和发现那个神学真理,而对一个天主教徒来说,神学真理是教育、灌输和演绎的内容。

现在我们稍微停一下,在进入细节之前,先思考一下。真理是不可能与真理对立的。如果迫于归纳法的压力,这三项内容能够分别产生相互一致的神学结论,而这些结论又与作为演绎科学之神学教条的结论相反。那么,神学即便没有被马上推翻(因为这个问题仍然有待讨论,即在这两个教条体系

中,哪一个真理,哪一个明显的真理),标准的演绎神学肯定堪忧,肯定会受到考验。

同样,真理是不可能与真理对立的。另一方面,如果这三项内容,《圣经》、典籍、自然,经过能力卓著的人们3个世纪运用培根的工具法的努力,分别得出相互对立的结论,不,甚至从《圣经》或典籍中的任何一个归纳出形形色色的教条体系,以至于从总体上看这三项内容得出的不是一组结论,而是许多组结论。那么,在这种情况下,虽然还不能因此就说其中没有一套结论碰巧是正确的结论,而其他都是错误的,但是至少这样的灾难将会给这些结论都罩上浓厚的怀疑阴影,同时反倒证明了在这些实验学者开始把归纳法引入神学研究之前,神学家的宣告或预言是正确的。因为那时神学家就曾预言,把归纳法引入神学研究根本就是大错特错。

作为一个历史事实,先生们,我想你们会允许我说,后一个假设实际上得到了证明,但前一个还没有。我的意思是,迄今为止,这是对于某一个教条体系的科学证明。我的意思是,经验方法虽然在自然科学和其他人类科学中大显身手,但是,为了反对旧神学,由经验派根据《圣经》、典籍、自然的几个基础用三合一的方式所建构的那种经验方法,在其抢占的地盘上却遭受了一次重大的、明显的挫折。因为它没有得出任何结论,没有展现任何确定的视野,没有让它的镜头调好焦距,甚至没有显示一点即将成功的趋势。不,更有甚者,它已经承认自己彻底失败,已经偃旗息鼓,不过它虽然停止了考察,但并没有让位给一度被它剥夺的合法的方法,反而宣布这个主题根本就不可知,就是说宗教不是一门科学,在宗教中惟一正确的哲学是怀疑主义;或者说更引人注目地公开宣称,结论就在旧神学与虚无之间。尽管可以肯定宗教真理无处可寻,但是,如果说有什么地方可以找到宗教真理的话,无疑不是在新经验派里,而是在基于演绎方法的旧的教导里,在实验法与归纳法开始其辉煌的生涯之前,这些旧的教导是一种荣誉、一种财富。一种高贵的工具一旦傲慢而专制地侵入神圣的领域,它的崩溃是多么奇特!还有什么比神学更神圣的?还有什么比培根式方法更高贵的?可是这两者无法呼应,无法相配。时代混淆了锁与钥匙。它把钥匙弄断在本不属于它的锁眼里;它毁掉了根本放不进去的榫槽。我们希望它目前对这个结果所感到的厌恶与绝望,会变成一种大度和伟大的悔悟的开端。

我想,先生们,你们会允许我先谈谈上述教训。现在我要说几句话,用一个例子来仔细谈谈这个错误。

## 9

在试图确定神学教条时,现代学派的哲学似乎不是求助于天主教教会的传统和教诲,而是通过《圣经》、教会的典籍和自然现象。于是出现了这样一个问题,为什么不应该使用《圣经》的、历史的或自然的信息?如果使用,它们为什么不能产生正确的结论?答案可能是各种各样的。但我将只采用一个。为了简洁的缘故,我将把这个答案主要用于神学反对派所采用的三个方法中的一个。权衡一下可以被称为《圣经》宗教和历史宗教的东西,最后我建议你们关注自然宗教或自然神学,因为它与本讲座的主题的关系更为紧密。

我已说过,就其推理的主旨和方法而言,自然科学派与宗教毫无关系。但是,就像那个学派所显示的那样,有一门科学利用物质宇宙的现象和规律,并按照它们的结构,去确立其结构中的设计的存在,进而确定创造者及维持者<sup>①</sup>的存在。在当代,这门科学,至少在英格兰被叫做自然神学。<sup>[70]</sup>尽管与自然科学绝对不同,但是,自然哲学家们,由于为其提供了最奇特、最有趣的资料,容易把这门科学据为己有,并为此自豪。

我并不想贬低所谓的自然神学,或者更恰当的叫法,叫形下神学。许多人的心智构造很特殊,所以当把他们把思想转向上帝是否存在这个问题时,他们觉得可以心安理得地主要依靠或只依靠宇宙所提供的设计论论证。对他们而言,这门形下神学极为重要。同样,这门科学以极其显著和不同的方式,展现了人类理性归诸上帝观念的更为基本的三个概念,即上帝的三个最简单的属性:力量、智慧与善。

这是形下神学为信仰做出的伟大贡献,我就是这样认为的。不过,信仰是否因此便对自然科学或自然科学家感恩戴德,那是另一回事。从任何意义上讲,实际上设计论论证在任何意义上都不能归功于培根的哲学。我已经引

① 指上帝。——译注



用过的那位作者就有一段引人注目的话谈到这一点,他的部分段落我已经给大家读过了。“至于自然宗教,”他说,“很难说今天的哲学家比泰勒斯或西摩尼得斯处于更有利的地位。关于宇宙结构的设计,摆在他面前的证据与早期希腊人的完全一样。我们说完全一样,是因为现代天文学家和解剖学家对那个论点的说服力实际上并没有丝毫提高,而这个论点,大凡善于思考的人都能在每一种野兽、鸟、昆虫、鱼、树叶、花朵、贝壳的身上找到。在色诺芬听来,苏格拉底反驳那位小无神论者亚里斯托德姆斯时,所用的推理方法与帕雷的自然神学所用的推理方法完全一样。苏格拉底用的是波利克里托斯的塑像和修克西斯的画像,而帕雷用的是钟表,两者完全一样。”

因此,形下神学与2000年前的情形差不多一样,并没有从现代科学里得到很多帮助。不过现在,我想它从现代科学得到的肯定是一个缺点。我的意思是,它取代了现代科学,它太引人注目,因此差不多被当作是反对基督教的一种工具。这一点我等一下会解释。

## 10

我观察到,围绕每个主题内容都有许多调查研究,这些研究只在某种程度上而不是全面地把我们领向真理。就是说,把我们领向一种极大的可能性,但不是确定性,或者只能证明整体之中的某些东西是真实的。显然,如果这种调查研究被看成是对全部真理的衡量,而不是实事求是地理解为一种不完全的、从属的过程,那样,它们会使我们误入歧途,这虽然纯属偶然,但却很严重。

(1)让我们用一点说明来稍微重温一下我前面举的例子。让我们考虑一下所谓的《圣经》宗教。除了个人判断这个问题之外,神学家将会发现仅靠逻辑从《圣经》推导出来的真理并非不真实,但它不是全部真理,它只有整个神学教义之部分,而且即便在这种情况下,它赋予它们的并非总是确定性,而只是或然性。如果让《圣经》宗教去从属于神学,这不过是运用归纳法的一个例证。但它一旦自成体系,进而对抗神学,它就会变成一种有害的谬论。而这种谬论一旦起作用,而且是在培根派哲学的影响下起作用,它就会为我们显

示,由于这种哲学侵入过去它从不关心的领域所带来的后果。

(2)同样,关于历史宗教,或被称为典籍的宗教。对于研究早期教会的记录,天主教徒不会妒忌。真理不可能反对真理。我们相信,从中发现的东西,只要正确地衡量,只能是对神学的说明和肯定。然而,得到的结果会不会包括全部的神学,这完全是另一回事。只要进行得彻底,它们就会与神学一致。没有理由认为由现存的古典文件所提供的考察资料,就一定足以说明由使徒传递的神圣启示所包括的全部内容。抱着这种期望,就相当于审案时期希望一个证人来证明全部案情,如果不能证明,又希望他的证词相互矛盾。因此,只要对教会历史和教父们的作品所进行的研究摆正自己的位置,就是说,屈从于神学传统的导师权威和教会的声音,那么,这种研究是值得神学家感谢的。但是,一旦它(譬如说)自立门户,一旦它宣称要履行一种原本不该它履行的职责,一旦它要求用归纳法的科学程序进行真正而全面的教导,那么,这只不过又一次证明,培根派的经验方法侵入了不属于它的领域。

(3)现在我们来看看直接摆在我们面前的形下神学的情况。我承认,无论别人对其如何赞扬,我对它却一直抱着极其怀疑的态度。正如一派思想家用所谓的《圣经》宗教,而另一派用教父的或原始的宗教去代替天主教神学的教诲,形下宗教或形下神学变成了自然科学派中许多人的福音本身。因此,尽管它本身是真实的,但在目前这种情况下,它却是一种假的福音。真理的一半就是谬误。先生们,想一想这种所谓的神学都教导些什么,然后再判断我的话是否过分。

任何一个神圣的属性实际上当然包括所有属性。但是,如果一个传道者只坚持正义,那么他实际上就忘记了神圣的仁爱;如果他只坚持与上帝的造物之间的不可交流性和距离,那么,他往往会陷入特殊神意论的阴影。请注意,先生们,形下神学仅仅讲了三个神圣属性,而其中,力量强调得最多,善讲得最少。

其次,从另一方面讲,那些与宗教感情直接关联的属性又是什么呢?圣洁、全知、正义、仁慈、信实。形下神学、设计论论证、关于终极原因的精彩探讨,间接地、模糊地、令人困惑地教给我们有关宗教概念的这些极其重要的、基本的部分。可是,除此之外,它们还能教给我们什么呢?宗教不仅是神学,它还是与我们相关的东西。它包括了我们与宗教对象的关系。关于责任良

心,形下神学教给我们什么?关于特殊神意,它教给我们什么?最后终于谈到基督教,关于基督教最基本的东西,关于最后四件事情,即死亡、审判、天堂、地狱,它又教给我们什么?关于基督教,它什么也不可能教给我们。

先生们,请你们务必记住这一点。据实地说,关于基督教本身,形下神学连一个字都不可能教给我们。严格地讲,它根本不可能属于基督教,原因很简单,因为它衍生于人类被创造出来、亚当堕落之前就已经存在的信息,这些信息今天仍然如故。它挂着神学的名字,但这不过是一种抽象,不过是全部真理的一个特定方面。在关于造物主的道德属性的问题上,它几乎无话可说;在福音的问题上,它完全无话可说。既然如此,它怎么能够被称为名副其实的神学呢?

不,不仅如此,我毫不犹豫地说,就他们这样的人而言,这种所谓的科学,一旦占据了他们的脑子,就会把他们的脑子用来反对基督教。原因很简单,因为它只谈规律,不可能想到规律也有不起作用的时候,也就是说不可能想到出现奇迹,而奇迹是启示这个概念的根本。这样一来,形下神学眼中的上帝很容易变成单纯的偶像。因为上帝是按事先确定的方式进入抱着归纳方法的人们的头脑的,这种方式如此精彩,如此精巧,又如此有益,以至于当它长时间凝视这种方式时,会认为它太美妙,因此不能打破,而且它最终会缩小上帝这个概念的范畴,以便断定上帝不可能有心(请允许我大胆使用这种字眼)去破坏或损害上帝自己的杰作。这个结论将成为它又一次贬低它所理解的上帝这个概念的第一步,然后把上帝与上帝杰作等同起来。可不是吗,一个只有力量、智慧、和善的上帝与泛神论者的上帝确实没有太大的区别。

通过对现代自然科学派的神学的评述,我用寥寥数语讨论了一个很大的题目。不过,尽管是寥寥数语,但我相信它们的意思是清楚的,不至于与我赞成的想法适得其反。把科学嫁接到——如果可以这样说的话——神学上面,那么,它便找到了自己的恰当位置,它将是一门关于宗教的科学。它将说明上帝那令人敬畏的、不可理解的、值得崇拜的丰富性。通过让头脑栩栩如生地记住自然的法则及其不变的秩序,它将帮着证明启示在各方面的神奇之处,它将在其他方面有利于神学真理。把它同超自然的教导分开,让它立足于自己的基础(当然,这对个体的哲学家自己更好),至于说到他对世界和宗教利益的影响,我真的怀疑我是否不应该更希望他马上变成一个无神论者,



而不是一个自然主义的、泛神论的教徒。妄称神学,这既欺骗了别人,又欺骗了他自己。

先生们,千万不要认为我把培根的伟大思想等同于如此严重的谬误:他本人就明确地警告过我们提防这种谬误,可是我不能否认,他的很多追随者不时用这种方式把自然科学研究变成了反对基督教的武器。

我留住大家的时间超过了原来的打算。大家耐心地听完了—一个讨论,讨论的题目极为重要,却不受欢迎,而且讨论也不可能全面。对大家的耐心,我现在只能表示感谢。

## 选文四

# 基督教与科学研究——为理学院写的演讲稿

(1855年)

### 1

先生们,这是一个教士怀着忧虑看待古典著作,并且怀着更多的忧虑看待广义科学的时代,而这种忧虑并非空穴来风。一个像我们这样的大学号称容纳并训练心智之各个领域。既然我自己期望积极接受各种知识,既然我不打算同任何人争吵,并且愿意把我的心——如果不是我的心智(因为这是我力所不及的)的话——向全部真理敞开,甚至愿意对那些陌生的学问至少表示赏识和友好,并祝愿它们一路平安。因此,我一直提出首先在文学与宗教之间,然后在自然科学与神学之间实现和解。同样,现在我要说一说,以反对并且抗议有时候的确普遍存在于神职人员和科学培养者之间的那种不必要的对立。

### 2

我这里马上就要详细阐述一个机构的辉煌,这个机构的包容性之广大,足以允许我讨论这样的题目。我肯定可以毫不夸张地说,先生们,在人类事业的目标之中,再没有比巍然屹立的大学所思考的目标更伟大、更高尚的了。就我对“大学”这个词的理解,坦率地说,开创一所真正的大学并保持其生命与活力,这是最伟大的事业之一。之所以说伟大,是因为这项事业既困难又重要,是因为这项事业适得其所地耗费着最稀有最罕见的心智和最丰富多彩的天赋。首先,它承诺要教授任何人类知识领域里任何必须教授的东西,并全面拥抱人类思想最高尚的主题和人类研究最丰富的领域。没有什么东西

太宏大、太微妙、太遥远、太细致、太离题、太准确,以至于它不关注。

然而,我把它提到如此权威地位的原因还不在于此。因为,公平地说,把传授各种知识的各种学院集中到一起,然后给它们冠以一个大学的名字,这可能是一种简单的概念化的做法。因为如果我们郑重其事地宣布,最大限度地发展各种知识,需要完完全全地运用我们心智的各个官能,这不过是老生常谈。我之所以不揣冒昧地提到大学,并不仅仅是因为它涵盖了知识的所有领域,而是因为它本身就是一个王国,因为它所承诺的远不只是一个馆舍里吸纳并提供所有的人文与自然科学,所有的历史和哲学。不错,它承诺要为它所接受的学问划定恰当的地位和合适的界限,承诺要明确各学科的权利、建立学科之间的相互关系、促进各学科之间的相互交流,要抑制野心勃勃的行为和侵蚀各学科领域的举动,要挽救并维护那些经常在更流行和更幸运的学科之包围下奄奄一息的学问,要保持各专业和平相处,要把它们之间的分歧和对立变成共同的利益。所以,先生们,我说建立大学是一项既艰难又有益的工作,就是说,因为它保证对以真理之名义前来投奔的人要来者不拒,而且毫无恐惧、毫无偏见、毫不妥协,要对最独立、最不相同的观点、经验和思想习惯进行整合,要用最新颖的形式、最强烈的表现手段和最丰富的途径,使思想和学识得到充分发展。因此,大学的特殊职责就是要海纳百川,博采众长。这一切它都得学着去做,但它所依靠的不是成文的规则,而是睿智、智慧和毅力,是对知识内容深刻的观察力,是对侵犯行为和任何地方的偏见的高度警惕和抑制。

我们把规划和运行一个广泛的政治组织看做一项伟大的事业,这是天经地义的。按照古罗马的方式,用一个标准去管束 100 个不同的民族,确保每个人在其合法的行动范围内享受应有的权利,分别让他们强烈地表达各自的民族感情,允许对立利益的刺激,但是,与此同时,要把他们融合为一个伟大的社会团体,要保证他们永远具有至高无上的力量,能做到这些就是一种成就,而这种成就明确标志着竞争中展现出来的才华。

Tu regere imperio populos, Romane, memento. ①<sup>[71]</sup>

① 拉丁文,意为:“罗马人啊,你要记住,要统治各个民族就像他们的主人。”



在这个诗人看来,这是对罗马人的特别夸耀。就这行诗句而言,其赞扬之高,足以和希腊民族对其文学上的卓越、思想上的广博、表达上的技巧和精美之赞扬相媲美。

哲学和研究领域里的一所大学恰似政治史上的一个帝国。我说过,大学是所有知识和科学、事实和原则、研究和发现、实验和思考的最高保护力量;它划定心智和思考的疆域,但同时确保每个领域的疆界得到严格尊重,确保各方既不受到侵犯又不向另一方投降。它在真理之间充当裁判,考虑每一个真理的性质和重要性,为它们安排恰当的先后顺序。无论一个思想领域如何丰富与高尚,它并不会为了袒护它而牺牲另一个思想领域。它绝不牺牲任何东西。根据各自的轻重,它对文学、自然科学研究、历史、形而上学、神学等提出的要求表示恭敬和忠实。它对所有学科一视同仁,并推动每一门学科,使其实现目标。它当然从属于教会,这也是必要的。但是,正如女王的法官也是女王的官员,只不过女王与臣民之间的某些法律程序由他去确定。它服务于天主教教会,这是因为,第一,任何种类的真理只能服务于真理;第二,自然永远要对恩典表示敬意,理性只能为启示作说明和辩护;第三,天主教教会拥有至高无上的权威,她发表权威讲话时,就必须服从。不过这是大学的远期目标。它的近期目标(这里只谈这个),是根据一个至高无上的顺序做出确定的安排,并按照这个顺序去培养一切人类心智业已创造的思想之内容和方法。

按照这种观点,大学的几个教授就像宫廷或议会中掌握各种政治权力的大臣。他们代表各自的学科,为这些学科各自的利益服务。一旦学科之间发生争端,由他们去商谈和解决,而且要避免偏袒任何一方的危险,避免引起愤怒冲突或大众骚乱的危险。心智在这种方式的锻炼下,一种自由哲学变成思想的习惯,变成一种思想的宽阔和旷达,看似平行的线条可以自由地交汇,公认的不可比较的原则可以安全地相互竞争。

### 3

如果可以这样来称呼哲学的话,先生们,我们在这里看到了我所说的这

种哲学的特征,它与一门严格的学科或系统的方法形成对照。它的教导并不基于一个观念或者可简化为某些公式。牛顿可能发现了物质世界伟大的运动规律,发现了解开一万种现象的钥匙,在自然的其他领域可能发现类似将复杂的事实化为简单的原理的做法。但是,即便最伟大的人类心智也不可能测量道德的和物质的、可感知的和超自然的伟大宇宙。诚然,宇宙的组成部分容许比较和调整,但却不容许融合。这一点直接影响我开始时确定的主题,而我已谈的和将要谈的都是为了接近这一点。

我观察到,并请你们铭记在心,先生们,任何一种诞生于宏伟心智的哲学——我思考的大学应该就是这样,不应太多地以简化为基础,而应以辨别为基础。大学的真正代表只界说,不分析。他的目标不是彻底分类,不是去解释知识的科目,而是力所能及地把神秘和深不可测的东西弄个水落石出。他要接受所有的科学、方法、各种事实、原理、学说、真理,它们是宇宙在人类心智中的反映。他将它们全部接纳,什么也不抛弃。因为什么也不抛弃,他便不容许超越或侵犯。他的格言是:“自己活,也让别人活。”他实事求是,他尊重事实,他清楚学科之间不可逾越的界线;他观察到真理之间是如何相对分离的,也观察到真理在何处合作、何处分开,更了解真理一旦被用过了头在何处不再成为真理。他的职责是确定每一个思想领域中我们能够了解多少,确定我们何时应该对不知道的东西感到满足,确定调查研究走向的哪个方向是无望的、哪个方向是充满希望的,确定调查研究在何处变成理性不能解开的乱麻、何处被神秘的事物吸收或在何处陷入深渊。他关注的目的将是熟悉真正的与表面的困难的征兆,熟悉适合特定论题的研究方法,而在每一种具体情况中什么是合理怀疑的限度,什么是不容置辩的信仰所要求的。如果说在他的哲学里有一条主要的准则的话,那就是,真理不可能与真理对抗;如果他还有第二条准则,那就是,真理似乎常常与真理对抗;如果他还有第三条准则,那就是实际的结论,即我们必须耐心对待这些表象,不应该匆忙断定这些表象根本无法理解。

正是由于万物系统之宏大以及他所掌握的人类记录之浩瀚,所以才要求耐心和慎重,因为这种宏大与浩瀚向他提示,他在各种科学里所碰到的对抗和神秘现象,可能只不过是我们在理解力方面无法摆脱的缺陷所造成的。只有一种思想比宇宙伟大,这就是造物主的思想。先生们,如果我暂时

偏离我的思路,间接提一下我们关于上帝的知识,这是为了从中演绎出一种与本题目有关的说明。上帝,尽管独一无二,却本身就是某种世界之世界,他在我们的心智中产生了无穷的不同真理,而每一个真理又不言而喻比这个空间和时间宇宙的任何事物都神秘。上帝的任何一个属性本身就是一门无穷无尽的科学之对象。任何调和其中任意两三个属性——爱、力量、正义、圣洁、真理、智慧——的企图,都会提出永远争论不休的问题。我们能够理解并接受神之每一个属性的基本形式,但我们却不可能接受它们的永恒形式,而且不论它们是单独还是联合出现。不过,我们不能因为第一个属性不能完美地与第二个属性调和便否认第一个,也不能因为第二个属性与第一和第三个属性明显发生对抗便否认第二个。这与上帝创造物质和道德的情况是一样的。最高级的智慧是接受各种真理,而且只要明显发现是真理就要接受,尽管在调整该真理与其他已知真理时会有困难。

我们很容易找到概念之间相互极端矛盾的例子,对宇宙的思考迫使我们去接受这种矛盾,并使我们明白服从于不可否认的矛盾性并没有什么不合理的。我们之所以把这些矛盾称之为表面上的矛盾,这仅仅是因为倘若不是表面上的,那就是真正的,而如果是这样,它们便不可能共存。譬如说,对空间的思考就是如此。我们并不否认空间的存在,但是空间的概念并不可能以任何形式固定(如果我可以这样说的话)在我们的脑子里,因为我们发现不可能说空间达到了一个任何地方的限度。说空间无限跑开了,这是无法理解的。如果我们说除非物体进入空间,并且空间随着偶然因素而扩大,否则空间并不存在,这似乎是没有意义的。

以时间为例,情况也是一样。我们不可能在时间之前设置一个开端,除非我们问自己在那个开端之前是什么。但是,不论我们把时间追溯到多远,如果说根本就不应该有开端,这简直令人无法理解。这里,就像空间的情形一样,我们绝不会梦想到要否认我们无从理解的东西。

讨论了思想的这个高级区域(虽然高,但却是连小孩都思考的问题)之后,当我们考虑灵魂与肉体的相互作用时,我们既不能排斥又不能解释的那些对立现象尤其使我们感到困惑。意志如何能对肌肉产生作用,是一个连小孩都体会得到的力量的问题,但却没有一个实验学家能够回答。

再者,如果把自然法则拿来同制约人类的社会法则进行对比,必须承认



生理学与社会科学是冲突的。人既是一个生理的存在,又是一个社会的存在,但是他却不可能同时完全实现其生理和社会目标,不可能同时履行其生理责任和社会责任(如果可以这样说的话),他被迫要部分牺牲其中的一个。如果我们疯狂到足以设想存在两个造物主,其中一个动物结构的作者,另一个是社会秩序的作者,那么,我们可能就会理解那些有用的技艺、政治家的职责、政府等等是如何经过心智和躯体的劳动的。但是,这些社会系统所要求的技艺和责任却有害于我们的健康、快乐和生命。换言之,除了用我们感觉荒唐的东西去解释之外,我们无法恰当地解释现存的、无可否认的真理。

同样,正如经常被人们坚持的那样,在数学中,哲学家不得不耐心地忍受各种真理的共存,而同样真实的是,这些真理相互之间也不能调和。他被告知存在着无穷多的曲线,这些曲线能够把一个空间分成若干份,但是没有直线能够进入这些空间,并且这些直线只有长度,没有宽度。他还被告知某些直线不断地相互接近,虽然它们之间有确定的距离,但它们永远不能会合。对于这些表面矛盾的现象他必须尽可能忍受,而且并不企图否认真理共存,而这些矛盾的现象就构成了这门科学的真理。

#### 4

现在,先生们,我请大家注意我根据这些熟悉的事实所得出的推理。这是为了用一个有力的论点来激励你们。就是说,既然在遇到围绕着人和神的众多知识领域那令人费解的真理时,你们表现出了堪称典范的忍耐,既然在发现世俗科学中的一个真理与另一个真理不协调(这是根据人的心智)时,或者发现这个真理不能前后一致时,你们并没有勃然大怒、吹毛求疵、疑心重重、感到难以相信,那么,当被告知在启示与自然之间并不存在解绝不了的困难、令人震惊的对立、抹煞事实的矛盾(少得多)时,你们不应该认为这很难接受。它们之间,就是说在天主教的观点与天文学或地质学、生理学、民族学、政治经济学、历史、典籍之间,只存在一种障碍、一种晦涩、一种倾向的偏离、一种暂时的对立、一种调子的差异。我说,由于我们是天主教徒,所以我们承认,对我们有限的心智而言,神圣的统一性所包含的属性表面上存在着部分

相互对立的现象；我们承认，对我们的想像力而言，在上帝启示的自然界存在着无限奇妙的事物，尽管它们与理性并不对立；在上帝的作品里，在排斥或接受那种空间观、时间观和直线必然的特性时，我们不可能不感到心智上的压力甚至痛苦。先生们，我以大学的名义请求宗教作家、法学家、经济学家、生理学家、化学家、地质学家、历史学家，以一种和睦的方式默默地进行他们各自领域的思考、研究和实验，同时，要充分相信他们所共用的真理是多形式的，是前后一致的，虽然可能出现暂时的冲突、表面的别扭、诸多不祥之兆和对立的征兆以及一直难以想像的事物，尽管，我再说一遍，对理性并非如此，但是，当把他们的研究结果集中起来后，就会发现，它们是一致的。说实话，我的这个请求并不是一个过分无礼的要求。这种请求当然不是说要向他们提出很多要求，因为既然他们不得不承认启示真理和理性真理本身存在着神秘现象，我说的请求是，在自然和启示相互进行比较，一旦出现差异时，请求他们保持平静，请求他们怀着良好的意愿去生活，请求他们处之泰然，因为这种差异并不是结果上的差异，而是由于各自特定学科所教导的推理方式、环境因素、联想、预测、偶然性等引起的。

为了新教徒的缘故，认真而有力地强调这一点极为必要，因为他们对我们抱着非常奇怪的看法。虽然历史的见证并非如此，但是他们仍然认为，除了动用武力手段或者禁止探索研究之外，天主教教会没有别的办法来消除错误。对我们建立并管理理学院，他们表示藐视。为了他们的缘故，我才来到这里大谈这个题目。我说任何人如果抱着属于天主教徒特权的那种绝对信仰来信奉启示，那么他就不是一个听见突然出现的声音便吃惊，看见奇怪或新奇现象便发抖的容易紧张的造物。他根本就不会担忧，但他嘲笑这样一种观点，即，任何事物都可以通过其他与其宗教教义中的任何一条相矛盾的科学方法来发现。他十分清楚，所有的科学在其扩展的过程中肯定冒着侵犯其他科学进程的危险，尽管其本意并非如此。他还知道，如果说有一门科学，由于它至高无上、无懈可击的地位，能够平静地忍受地球之子所挑起的这种并非有意的冲突，那就是神学。他确信，而且什么也不能使他动摇，如果天文学家、地质学家、编年史家、典籍学家、人类学家似乎证明了什么东西，那么最终将表明那一点——(1)并没有被证明；(2)并不自相矛盾；(3)并不与真正被启示的任何东西相矛盾，而只是与启示混淆的东西发生矛盾。如果它一时显得

矛盾,那么他乐意等待,因为他知道错误就像别的过失一样;他乐意给它一点余地,因为它十有八九会自行消亡。我并不是说他不积极鼓励和帮助它自行消亡。他不仅给错误足够的余地,而且要让它知道如何处理和调整。他将用理性、思考、冷静的判断、常识、时间这个无数秘密之伟大解释者等来处理这个问题。他不会因为启示的敌人暂时的胜利便恼羞成怒(如果有这种感觉的话),也不会匆忙地对难题提出一个有说服力的答案,因为这样可能最终只能把研究变成无法理清的一团乱麻。相反,他会想到,在上帝的秩序里,表面的危险经常是最大的收获,他会想到那位新教诗人的诗里所传达的意思:

你如此畏惧的云朵  
包裹着宽宏的仁慈,并将把  
恩惠吹到你的头上。<sup>[72]</sup>

## 5

显然,这里要提到一个臭名昭著的例子。当哥白尼体系开始取得进展时,由于它同一些天主教的传统权威和《圣经》所宣称的内容发生了矛盾,哪一个教士没有因此感到不安?仿佛使徒通过口头和书面形式明确传达的一样,大家普遍接受的一个启示真理告诉我们,地球是静止不动的,而实心的太阳则围绕地球旋转。但是,在一段短暂的时间内,经过深思熟虑,我们发现教会对这样的问题几乎没有做出什么定论,而自然科学几乎可以自由地涉及这个领域,而且不用害怕宗教权威会做出不利的决定。现在,在宇宙论方面,天主教徒将在这个问题以及其他许多业已存在的争议性问题上得到宽容,这对他们是一种解脱。尽管有了这种解脱,对这个问题还存在着以他们的宗教神学的名义进行的某种争论。天主教徒长期而广泛地接受了《圣经》里对这些自然科学的说的某种解释。鉴于此,教会没有正式承认哥白尼的体系,这真是非常值得注意的事实。用人的观点去看待这个问题,不可避免的是,教会应该表明自己的观点。然而,从我们的立场看,我们发现,在面对后来这些时代的新兴科学时,尽管教会从一开始就对《圣经》做过大量评论——而这是



她的责任和权利——但是她从未正式解释过有关的经文，或者赋予它们现代科学可能置疑的一种权威意义。

这种逃避并非纯属偶然，而是上帝监管的结果，这种情况在历史长河中的黑暗时代也曾出现过。日耳曼使徒，光荣的圣卜尼法斯，他以虔诚而闻名，但并不精通世俗知识，当他向圣座抱怨圣维吉里教导说存在与英伦三岛相对的地方<sup>①</sup>时，圣座受到指引采取了措施，但是圣座并没有站在那位爱尔兰哲学家的一边，因为这是不恰当的，对于这种未经启示的问题，圣座原谅了这种哲学观点。

时代在前进，新的知识和社会事态出现了。教会被授予世俗的权力。圣多明我会<sup>②</sup>的修士占了上风。现在我们终于可以满怀好奇地问：天主教教会改变了她古老的行为准则并去干预知识活动了吗？恰恰相反。这是大学说话的时代，这是学者的经典时期。在哲学研究方面，这是天主教教会实行明智政策并提供充分自由的光辉而值得赞扬的例证。如果说有那么一个时代，智识发狂而又得意洋洋，那就是我说到的这个时代。还有哪一个时代比这个时代更好奇、更好管闲事、更大胆、更执著、更喜欢深究，运用理性时更加理智主义的呢？什么类型的问题没有用那种细微而玄妙的精神仔细观察过？哪一个前提能逃脱检查？哪一个原理没有被追根溯源并被剥得赤身露体？哪一个完整的体系没有被分析过？哪一个复杂的概念没有被挖出来，修饰一番，供思考之用，直到它的每一个细部都一览无遗，就像青蛙的腿被放到显微镜下接受认真的观察？好啦，我再说一遍，这些东西比自然科学研究更接近神学。说到宗教的敌人，那个时候亚里士多德肯定比培根更胜一筹。当时的天主教教会对于哲学采取高压手段了吗？没有，即使那个哲学是形而上的哲学时也没有。那个时代天主教教会暂时有了权力，可以用火和剑来消灭探索的精神，但她决定以理服人。她说：“两方都能玩，而我的论证更佳。”她把她的辩手送进哲学的竞技场。正是中世纪大学中多明我和方济各会<sup>③</sup>的博士们——其中最伟大的是圣托马斯——用异教的武器打响了这场战斗。不论

① 指地球另一边有与这一边相对的可居住之地。——译注

② 又名布道兄弟，俗称黑衣兄弟会，天主教四大托钵修会之一，1215年由圣多明我创立。——译注

③ 中世纪天主教会最著名的修会之一，由圣方济各创立。——译注

是谁的武器,真理是放之四海而皆准的。正是依靠蠢人的口才和异教之邦希腊的古董哲学,这些教派的参孙<sup>①</sup>把他的1000个非利士<sup>②</sup>人打得狼狈逃窜。

这里,先生们,请注意在具有智慧天赋的天主教教会与她最能干或最聪明或最神圣的孩子们之间所展现出来的反差。正如圣卜尼法斯妒忌自然科学的思考一样,早期的教父对我刚才提到的伟大的异教徒哲学家亚里士多德表现出极端的反感。我不知道他们之中有谁能够忍受他。当那些追随亚里士多德学说的人在中世纪出现之际,由于他们的意图又带有可疑的性质,有人竭尽全力把他们逐出基督教世界,而当时的天主教教会却保持沉默。她基本上没有谴责异教哲学,正如她对《圣经》中关于宇宙论的某些经文的意思所持的态度一样。从德尔图良和凯厄斯<sup>③</sup>到卡帕多细亚的两个格列高利<sup>④</sup>,再到西奈的阿纳斯塔修斯<sup>⑤</sup>,再从他到巴黎的学校,亚里士多德都是一个冒犯的词。最终,圣托马斯把他变成了一个给教会砍柴挑水的人。但他却是个强壮的奴隶。教会对把他的哲学观念和术语用在神学里给予了保护。

## 6

虽然至少可以说这种自由的讨论对宗教来说是安全的,或者说是恰当的,但从另一方面讲,它对科学进步也完全是必要的。现在我将转到题目的这个方面。我说,培养这些科学是一个极其重要的问题,因为人的心智可以在其中发现真理。研究者应该在行动上自由、独立、不受约束,应该允许他并

① 古犹太人的领袖之一,以身体强壮高大著称,参见《圣经·士师记》。前文所提弥尔顿的《力士参孙》指同一人。——译注

② 起源于爱琴海的一个民族,历史上曾是犹太人的仇敌。《力士参孙》中参孙落入非利士之手,并与许多非利士人同归于尽。——译注

③ Caius (3世纪),基督教作家。——译注

④ 指纳西昂的格列高利和尼斯的格列高利,他们都出生于卡帕多细亚(今土耳其境内),前者为4世纪基督教教父,对上帝三位一体教义提出了明确而有力的解释;后者是4世纪的基督教哲学神学家、神秘主义者,对基督教思想体系的形成做出贡献。——译注

⑤ Anastasius, Sinaita (卒于约700年),基督教神学家,西奈的圣凯瑟琳隐修院院长,主要著作有《指引》。——译注

使他能够专心,不,是特别地专心于他的特定对象,并在研究过程和进展的每一时刻,都不必冒着以莽撞为指控和以狂妄或有辱宗教为警告的危险,这同样是极其重要的一个问题。不过,话虽如此,我必须事先做一些解释,以免遭到误解。

第一,先生们,关于宗教和道德的基本原则,同样,关于基督教的基本原则或者叫信仰的教条——关于这个包括自然的和启示的双重的信条——我们谁也不应该说因为要维护它们不受侵犯,它便对心智形成了一种禁锢。说实话,天主教徒不可能不想它们,正如自然科学的定律不可能妨碍人体运动,信仰的教条也不会妨碍心智的运动。对它们的习惯上的理解已变成了人的第二天性,正如光学、流体静力学、力学的定律已成为人运用身体器官时天经地义的潜在条件。我并不认为会与教条发生任何冲突。我说的只是神学家的观点,或者大众的观点,这些观点与过去时代的观点相似,那时人们认为太阳围绕着地球旋转,世界末日即将到来,那时大法官圣丢尼修<sup>①</sup>还健在,而他是冠以他的名字之著作的作者。

第二,即便关于这种观点,我也不是说要直接侵入宗教领域,不是说自然科学的教师实际上可以确定有关宗教问题的法则,而是说他在进行专业研究的过程中会与教条偶然发生无意的冲突。在这样一种情况下,把他的哲学或历史的结论作为对经文的正式解释就大错特错了。据说,伽利略就是这样做的,他并不满足于保持其作为一种科学结论的关于地球运动的学说,并把它留给那些真正与此有关的人,让他们拿他的学说去同《圣经》进行比较。必须承认,先生们,今天这样的错误并不在少数,而且犯这种错误的不是科学家,而是教士。他们既紧张,又缺乏耐心,惟恐《圣经》一时会与当代的一些思考的结果不一致,因而对此一直在进行地质学或民族学的评论。但由于科学进步所带来的变化,未等墨迹全干,他们又不得不改弦易辙,这反倒弄巧成拙,帮了科学的忙。

第三,应该说,当我提倡哲学思想独立时,我的意思绝不是指任何正规的教学,而是指调查研究、思考和讨论。在任何问题上,甚至包括与宗教有关的问题,我绝不答应一位著名的新教神学家关于那些最神圣的主题所提倡的做

<sup>①</sup> 1世纪为其活动时期,基督教《圣经》所载人物。在雅典由圣保罗施礼入教。——译注



法,即所谓的“预言的自由”。自然科学教授应该成为真理的预言家,我也丝毫不愿意贬低他们,让他们仅仅充当不成熟的幻想和恶名远扬的荒唐念头的推销人。我并没有要求他们随时都应该为他们的听众源源不断地送去灵巧的发明和新奇的创造,也没有要求他们未经准备就去对一帮青年人精彩地讲授具有真理基础的内容,因为这样一来,青年人也许不会连续听上六次讲座,并且会带着一种模糊的思想进入社会,而这种思想出自某些很有抱负的聪明人尚未成熟的理论。

再者,正如最后一句话所提示的那样,必须十分慎重,避免丑闻,避免哗众取宠,避免动摇意志薄弱的人。真理及谬误的联系在某些思想里太紧密,因此,如果不连根拔掉便不可能铲除错误的思想。如果说任何流行的宗教观点有可能在某种程度上与科学研究的进程妥协,那么,这就是进行科学研究的理由,不是为了发表昙花一现的文章,因为文章会落入粗心和无知之辈的手中,而是为了形成严肃的、像样的著作,以便与中世纪哲学争论的学派相呼应。这些学派现在虽然已不再是流行的思想和感情,但是,尽管狂妄,由于其充满活力与躁动的探索精神,它们为神学的精确做出了巨大贡献。

## 7

我并不认为科学研究者存在如下问题:(1)与教条发生冲突;(2)通过其研究手段贸然解释《圣经》,或者对宗教问题做出别的结论;(3)即使是在自己的学科之内,还在调查和假设的时候,就贸然讲授一些宗教上的谬论;(4)无所顾忌地中伤弱者。不过,我虽然作了这些解释,但是我仍然要说,一个科学的思考者或探索者在进行研究时,不应该时时刻刻都按照这些流派或流行传统的准则或者与自己的科学不同的科学之准则来调整自己的方向,不应该总是谨小慎微地关注其他的科学对他的指手画脚,不应该打定主意去教化别人,不应该总是回应异教徒和无信仰的人。本着一种宏大信仰的冲动,他应该充满信心,无论自己的研究会出现怎样的曲折,进程会出现怎样的变化,甚至会出现总是冲突的危险或者对任何别的知识领域——不论是不是神学的知识——造成尴尬,如果他不在于在乎,最终,他的研究会取得成功。因为真理

实际上是不会与真理对立的,因为常常乍看“例外”(exceptio)的东西最终很明显会“被证明是规则”(probat regulam)。

这一点对他极其重要。除非他有权根据他所从事的科学的特点去进行调查,否则他根本就不可能进行研究。这正是人的心智追求和获取真理的规律。为了推动真理,他通过由许多阶段构成的过程去追求和获取真理,而这个过程是迂回曲折的。通往知识的路上没有捷径,知识之路也非一帆风顺,我们开始时不可能看到终点。倘使我们抱着决心,耐心地坚持到底,并且正如伦理学教导的那样持守中庸之道,不走极端,那么,我们常常在表面上偏离了目标,但很快却不费吹灰之力便达到了目标。所以,在科学研究中,可以毫无矛盾地说,在某些情况下,错误是通向真理之路,而且是惟一之路。再者,用生命去伴随一项研究并非人人常有之命运。研究的过程不仅是一个由诸多阶段构成的过程,而且是有诸多心智参与的过程。一个人开始的工作由另一个人去完成。最终,要依靠独立学派之间的合作和前赴后继者的毅力才能做出真正的结论。因此,我们必须暂时忍受我们感到错误的东西,因为我们要想到错误最终会引导出真理。

用运动来比喻在这里是非常恰当的。没有人能够笔直上山,帆船不抢风掉向便不可能到达港口。因此,同样道理,如果我们愿意,当然可以根本就不容许调查或研究。但是如果我们要让理性在大学里发挥作用,就必须让它充分得到发挥。如果运用理性,就必须服从于理性的条件。我们不能真假掺半地运用理性。我们必须把理性作为同时给了我们启示的上帝的赐予来运用。不断地干扰理性的过程,借来自更高级的知识的反对意见来分散理性的注意力,这就好比一个住在陆地上的人有心上了一条船,中途却发现船改变了航向,因此心中感到沮丧,然后,要么对理性的力量产生了不信任,要么对启示真理的确定性产生了怀疑。如果这位乘客没有考虑过可能会出现汹涌的海浪、肆虐的狂风、澎湃的海潮以及船的触礁搁浅,他根本就不该上船。运用理性,必然伴随着停滞、耽搁和焦虑,于是我们可能会不安、急躁,但如果要完全反对理性的运用,我们应该更需要明智行事。如果不让我们确切地知道启示是如此真实,以至于人类的观点所引起的争吵和困惑都不可能真正地或最终地伤害它的权威,那么,干脆让我们永远也不要再去碰世俗的历史、科学和哲学吧。这绝不是说宗教真理在知识方面获得了胜利,因为反对宗教真理的充分表

述从来没有占据过优势。这只不过是喜剧里的 *ego vapulando, ille verberando*。<sup>①</sup>

伟大的心智需要碰撞的空间,这种碰撞的空间不在信仰的领域,而在思想的领域。对于稍微逊色的心智以及所有普普通通的心智而言,情况也是如此。世界上有很多人被叫做天才,而且名副其实。他们被自然赋予某些特殊的心智或能力,一旦被这种心智刺激或主宰,他们对别的事物便视而不见。他们对自己的专业充满激情,但面对其他专业的美,他们如同死了一般。因此,他们认为只有自己的专业才是世界上惟一值得追求的专业,于是便有些看不起转向其他领域的研究。这种人可能是,而且常常是非常虔诚的天主教徒,他们除了对天主教教义的热爱和尊敬,不,也许是对天主教利益的狂热,除了这些之外,他们从未想过别的事。不过,如果你坚持说,他们在自己特定科学的思考、研究和结论中,一般服从于教会,承认天主教的教条,但这还不够,他们还必须研究圣人说过的一切或大众信仰的宗教中的任何问题,那么,你直接就扼杀并熄灭了他们内心的那种火焰,就会使他们感到无所适从。

天才的情况就谈到这里。现在从反面说一说大师的心智。这种心智天赋极高,对事物具有广阔的哲学视野,创造力强,而且多才多艺,能够适应各种思想领域。正如我已提到的那样,这些人一旦有了什么想法便会专心致志。他们能够把心中升起的一些深刻的、富有创造力的、重要的思想发展成一个伟大的体系。如果这样的思想家从极端谬误的原则入手,或者直接以虚假的结论为目标,如果他是一个霍布斯或沙夫茨伯里、休谟、边沁,那么当然整个问题便结束了。如果他刻意要充当启示真理的敌人,那也没有必要再说什么了。但是情况也许并非如此。也许他自发产生的与他的体系或思想不可分离的意外出现的错误,未得到坚决的辩护。人类的每一个作者都应该接受公正的批评。叫他停笔息著,好!可是,这样一来,总的来说,尽管他偶有错误,你却失去了有史以来为启示真理进行(根据其专业直接或间接地)辩护的最能干的人之一。

为此我应该对一种状况进行解释,因为这种状况有时候引起人们的诧异,即,很多伟大的天主教思想家在这方面或那方面受到神学家或教会权威的批评或责备。根据事情的性质,必须如此。的确是有一种责备,它包含了

① 拉丁文,意为“我挨打,他受痛”。——译注



一种对作者的谴责,但也有一种责备,它的意思不过是写在教父语录边上的“眉批”(piè legendum)。该受责备的可能不是作者,但如果教会权威不注意到作者的缺点,那么该受责备的就是教会权威了。我不知道哪一个天主教徒会不尊敬马勒伯朗士<sup>①</sup>[73]这个名字,可他可能偶然与神学家发生冲突,而且还发表过鲁莽的断言。实质的问题是,他要么最好写那些东西,要么就什么也不要写。圣座十分习惯于这样来看问题,以至于允许把这个观点不仅运用于哲学方面的作者,而且运用于那些我们在此并未谈论到的神学方面和教会的作者。我认为我这样说并没有错——在一些不同的学问中,就诺里斯<sup>②</sup> 红衣主教、波舒哀<sup>③</sup>和穆拉托里<sup>④</sup>这三位伟大人物而言,把他们已经提出的每一点都揭示出来,事情可能会说得更清楚。不过,考虑到他们对宗教做出的贡献要重要得多,所以在此不作详细批评,以免亵渎他们。

## 8

现在,先生们,我即将结束我的讲演。不论你们的研究领域是什么,我要敦促从事自然科学同时又思考神学的人们,同样,如果神学家把他们的注意力转移到科学研究这个主题,我也要冒昧向神学家推荐。总之,我要敦促大家的是,对真理的最高权威要抱着伟大而坚定的信念。错误可能会盛行一时,最后真理却会占据上风。错误惟一的作用最终是促进真理。理论、思考、假说开始被提出来,也许它们必将消亡,但在没有提出比自己更好的思想之前它们是不会消亡的。如果它们还没有走向真理——尽管它们已比原先更接近真理,那么,这些更好的思想会由别人轮流继承。这样,从总体上讲,知

① Malebranche, Nicolas de (1638 ~ 1715), 法国哲学家,继承并发展了笛卡尔学说,主张偶因论,认为人的认识来源于神,万物包含于神之中,主要著作有《真理的探索》、《基督教的沉思》。——译注

② Noris, Henry (1631 ~ 1704), 奥古斯丁研究方面的权威,其著作曾遭到西班牙异端裁判所的谴责,但是后来于 1748 年被教皇本笃十四世认可。

③ Bossuet, Jacques (1627 ~ 1704), 法国天主教主教、神学家、布道家,反对新教,主要著作有《根据经文论政治》。——译注

④ Muratori, Ludovico (1672 ~ 1750), 意大利近代史学的先驱,任圣职,编辑《意大利中世纪文物研究》,刊印《意大利编年史》。——译注

识便有了进步。科学研究中的某些思想错误比某些真理更能结出丰硕的成果。一门科学似乎没有取得进步,而且屡屡失败,其实它一直在进步,只是难以看出罢了。即便仅仅知道这不是真理,这当然就已经向真理迈进了一步。

另一方面,先生们,请务必牢记,除了良好的信仰,我提议要有诚恳的意图、忠诚的天主教精神和强烈的责任感。在科学探索者当中,我提议对引起丑闻的举动,对看似赞成实则反对的观点,对与存在着根本分歧的派别站在一边,应该怀着应有的畏惧。我提议,他应该充分认识到这个时代无信仰之存在和力量,应该牢记绝大部分人在道德上是软弱的,在知识上是混乱的。他不期望任何人受到当今某些思考的伤害,尽管他可能心安理得地认为,正因为这些思考是错误的或者是误解的结果,所以它们将在下半个世纪的进程中得到纠正。

## 注 释

纽曼的注释既不完全又不成系统。下面的注释有的是他自己注的,有的是别人补充的,而且增加了一些他没有提供出处的材料。方括号中的注释为纽曼本人所注。其他的注释引自纽曼经常提供模糊出处的作品。纽曼有时把古典的引文译成英文,有时直接引用希腊文和拉丁文。这些注释参考了标准的译文,尽管也许会与纽曼本人的翻译有所不同,但是之所以采用它们,是因为他本人未翻译那些引文。《圣经》的引文出自天主教的《圣经》。本书编者省略了引自鲁多维科·穆拉托利(Ludovico Muratori)著作中的一个注释和随后一个拉丁语长引文,在纽曼的《基督教与自然科学》一文中有此注释和引文。

本书编者受益于伊安·克尔(Ian Ker)所编,由克拉伦顿出版社所出《大学的理念》(1976)的带有批注的版本,受益于圣母大学出版社所编的《大学的理念》(1982)中马丁·J·斯瓦格利克(Martin J. Svaglic)所做的注释,在此特表感谢。

[1] 维克多·艾米·修伯尔:《英国的大学》(*The English Universities*),伦敦:W·彼克林,1843,第2卷,第2部,第331页以下。

[2] 《哥林多前书》,2:2。

[3] 希阿欣德·西吉斯蒙德·杰迪尔:《劳作》*Opere*,罗马,1806~1821,3:353。文学科学院起源于16世纪,而科学学会起源于17世纪。这两种机构都是一些饱学之士的团体,它们当中有一些人专门致力于研究工作,但却没有一个人把教授学生作为其学术生涯的组成部分。

[4] 奥维德:《黑海零筒》(*Pontex Epistles*),II,ix,47~48,载于《奥维德的岁时纪、哀歌、黑海零筒、鹤毒和渔夫》(*The Fasti, Tristia, Pontex Epistles, Ibis, and Halieuticon of Ovid*),亨利T.利茨翻译,伦敦:乔治·贝尔公司,1890,第414页。

[5] 原文为拉丁文:意为“语法学家、画家、预言家、修辞学家、几何学家、江湖医生、魔术师和音乐家,所有这些把戏,肚子空空的希腊小子都看作自己的技艺。”引自尤文纳尔:《讽刺诗》(*Satires*),iii,76~77,载于《D·尤尼乌斯·尤文纳尔讽刺诗集》(*D. Junius Juvenalis Satirae*),P.奥



斯丁·努塔尔译,伦敦:尼科尔斯公司,1836年新版,第41页。

[6] 《旧约·诗篇》16:6。

[7] 参见《古代与现代常用引语》(*Ancient and Modern Familiar Quotations*),费城:利平柯特公司,1881,第100页。

[8] J·A·拉兰尼:《公元5世纪时期教父对公共教育的影响》(*Influence des Peres de l' Eglise sur l' education publique pendant les cinqs premiers siecles de l' ere chretienne*),巴黎:1850,第52~56页。

[9] 修·保利努斯或塞列鲁斯·克列西:《从基督教开始到诺曼征服的布列尼教会史》(*The Church History of Brittany form the Beginning of Christianity to the Norman Conquest*)卢恩,1668,第451页。

[10] [在罗马法中,大学一词的意思是“联合”。]格奥尔格·哥特弗里德·柯伊费尔:《基督教学术的起源与发展史》(*Historia Originis ac Progressus Scholarum inter Christianos*) 赫尔姆斯塔特,1743,第319页。

[11] 约翰·洛伦茨·冯·莫斯海姆:《古代与现代的教会历史的机构》(*Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern*), J·默多克译, H·索阿密斯编,四卷本,伦敦,1841,第2卷,第529页。

[12] 布罗汉勋爵:《在就任格拉斯哥大学校长仪式上的演说,1815年4月6日,星期四》, (*Inaugural Discourse on being installed Lord Rector of the University of Glasgow, Wednesday, April 6, 1815*), 格拉斯哥:J·史密斯公司,1825,第47~48页。

[13] 综合教育指的是在同一所学校里对不同宗教团体的成员进行教育的做法。

[14] 大卫·休谟:《人类理解研究》(*An Enquiry Concerning the Human Understanding*),第10部,见大卫·休谟《人类理解及道德原则研究》(*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*), L·A·塞尔比-比格与P·H·尼迪其编,第3版,牛津:克拉伦顿出版社,1979,第137页。

[15] 亚里士多德:《尼各马可伦理学》(*Nichomachean Ethics*), iii, 3, 载于《亚里士多德基本著作选》(*The Basic Works of Aristotle*), 理查得·麦凯恩编, 纽约:兰登书屋, 1941, 第969页。

[16] 参见《古代与现代常用引语》(*Ancient and Modern Familiar Quotations*), 费城:利平柯特公司, 1881, 第287页。

[17] 在此,纽曼区分了自然神学(natural theology)与形下神学(physical theology),他把前者理解为以人的自然功能之运用为基础的神学,而把后者理解为以对自然的经验考察为基础的一些神学结论。在纽曼写作的那个时代,很多作家在使用这两个术语时,是将其相互混用的,但是纽曼则不然。

[18] 卫斯理宗是常常用来表示循道宗的名字,来自这一宗派的创始人约翰·卫斯理的名字。

[19] 弗兰西斯·培根:《知识的进步》(*The Advancement of Learning*),载于J·斯伯丁,R·L·艾里斯和D·D·赫斯编:《弗兰西斯·培根著作集》(*Works of Francis Bacon*),伦敦:朗文公司,1858~1874,第3卷,第292~293页。

[20] 纳骚·威廉·塞尼奥:《政治经济学导论,1826年12月6日在牛津大学的演讲》(*Introductory Lecture on Political Economy, delivered before the University of Oxford, on the 6th of December, 1826*),伦敦:M·莫曼公司,1827,第1、7、6页,第11~12页。

[21] 培根:《知识的进步》(*The Advancement of Learning*),第3卷,第292页。

[22] 参见塞尼奥:《政治经济学导论》(*Introductory Lecture on Political Economy*),第16页。

[23] [例如可以参见阿伯拉尔的著作。]

[24] 乔治·利里克雷克:《在种种困难之下对知识的寻求》(*The Pursuit of Knowledge under Difficulties*),导言。伦敦:查尔斯·奈特,I:5。

[25] 纽曼所引证的许多不同的段落,都可以参见西塞罗的《论责任》(*On Duties*),M·T·格里芬与E·M·阿特金斯编,剑桥:剑桥大学出版社,1991,第6~9页。

[26] “技艺喜欢偶然,偶然喜欢技艺。”亚里士多德所引戏剧家阿加宋之语,见《尼各马可伦理学》,VI,4,11,第18~19页,见《亚里士多德基本著作选》,第1025页。

[27] 亚里士多德:《修辞学》(*Rhetoric*),I,5,II. 15~19,载于《亚里士多德基本著作》(*The Basic Works of Aristotle*),第1341页。

[28] [可以看出,在总体上我是赞同麦考莱勋爵关于培根哲学的文章的。但是我不知道他是否会赞同我的观点。]

[29] “因此,我很清楚所有这些事情都并不依靠我自己,在我开始工作的时候,我极其谦卑又极其热切地向圣父、圣子和圣灵祈祷说,我心里记着人类的悲痛,记着在我们此生的朝圣旅途中,我们的日子是如此的少,如此的可怜,所以我祈求它们通过我的手赐予人类大家庭以种种新的恩惠。同时,我还谦卑地祈祷说,希望人的事情不会干扰神的事情,希望在神圣的神秘方面人的感知方式的开放和自然之光的增加(指理性。——译注),不会在我们的心智中唤起怀疑和黑暗。”弗兰西斯·培根:《伟大的复兴》(*The Great Instauration*)序言,载于《弗兰西斯·培根著作集》(*Works of Francis Bacon*),第4卷,第20页。

[30] 引自弗里德利希·海利希·卡尔·德·拉·莫特·福切(1777~1843)的一个故事,载于《罗曼蒂克作品集:德·拉·莫特·福切及其他作家的日耳曼故事选》(*Romantic Fiction: Select Tales from the German of De la Motte Fouque and Others*),伦敦,1843。

[31] [以下几页的内容,几乎逐字逐句出自我在牛津大学的第十四次讲道,在写作这篇讲

稿的时候我并没有想到要重印它。]约翰·亨利·纽曼:《1826年至1843年间在牛津大学发表的十五篇讲道辞》(*Fifteen Sermons Preached before The University of Oxford between A. D. 1826 and 1843*),伦敦:利文顿斯,1880年新版,第278页以下。

[32] 维吉尔:《农事诗》(*Georgics*), II, 490~493, 载于《维吉尔诗集》(*The Poems of Virgil*), 詹姆斯·洛阿德斯译, 芝加哥:大不列颠百科全书出版公司, 1952, 第65页。

[33] “存起来的钱是为着每一个人,或是为着主人,或是为着奴仆。”贺拉斯:《信札》(*Epistles*), I, 10, 47, 载于《贺拉斯的讽刺文书信集与诗歌艺术》(*Horace: Satires, Epistles and Ars Poeticae*), H·鲁西顿·弗尔克劳译, 坎布里奇:哈佛大学出版社, 1970, 第319页。

[34] 贺拉斯:《歌集》(*Odes*), III, iv, 65, 载于《贺拉斯的歌集》(*The Odes of Horace*), 爱德华·马尔希译, 伦敦:麦克米伦公司, 1941, 第104页。

[35] 莎士比亚:《如愿》(*As You Like It*), I, 2, l. 12。

[36] [参见克拉布的大厅的故事。这首诗在第一次出版时我就读过,那是在30多年以前,我当时就非常喜欢,而且从来没有失去对它的热爱;最近我在引用它的时候发现,我甚至比以前更加强烈地为之感动。一部著作既能够让青年又能够让老年感到喜欢,即便从逻辑上来说,似乎也可以满足对于经典作品的某种偶然性定义了。(又是20年过去了,而我依然可以为对这首诗的赞扬作同样的见证。)]

[37] 这些对牛津大学的著名批评刊登在《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)上,作者有:约翰·普莱费尔,见第1808年第11期,第40~53页;理查德·P·奈特,见1809年第14期,第429~441页;西德尼·史密斯,见1809年第15期,第40~453页;奈特、普莱费尔、史密斯,见1810年第16期,第158~187页。参见马莎·加兰德在本书中关于这次辩论的讨论。

[38] 克布尔先生,赫斯里教区牧师,已故奥列尔学院研究员,牛津大学诗歌教授。

[39] 约翰·洛克:《关于教育的思考》,见《约翰·洛克全集,第12版》(*The Works of John Locke, the twelfth edition*), 伦敦:里文顿出版社, 1824, 第8卷, 第86~87页、第167页、第152~153页。

[40] 西德尼·史密斯:1809年第15期,第51~52页、第48~49页。

[41] 爱德华·科普尔斯顿:《对〈爱丁堡评论〉恶语中伤牛津大学的回应》(*Reply to the Calumnies of the Edinburgh Review against Oxford*), 牛津大学, 1810年为作者印, 第107~112页。纽曼编辑成语录,但省略了一些材料。

[42] 约翰·弥尔顿:《论教育》,收入默里特·休斯编辑的弥尔顿的《诗歌全集及主要散文》(*Complete Poems and Major Prose*), 纽约:奥德赛出版社, 1957, 第632页。

[43] 约翰·戴维森:《评论季刊》(*The Quarterly Review*) 1811年第6卷,第173~176页。

[44] 威廉·考珀:《任务》(*The Task*), 第2部, 第206页。



[45] 尽管我对朱里安的性格做了有利于他的发挥,但是,我上面所说的话与下面红衣主教热尔迪尔的话没有什么不一致的。“具有战争的才华、知识和能力,统帅军队勇猛而无私,值得称道的是其行为而非品质,但多沾染上作为战争原则的虚荣心,迷信与虚伪结伴;一种富于启蒙才智的精神,但易受细枝末节的影响;由于政府的根本错误,无辜者成了复仇的牺牲品;对它已放弃的基督教怀着恶毒的仇恨;疯狂地着迷于巫术神力,人们用来描述朱里安的就是这些特征。”

[46] 爱德华·吉本:《罗马帝国衰亡史》(*The Decline and Fall of the Roman Empire*),纽约:现代图书出版社,出版日期未注明,第1卷,第828~829页。

[47] 纽曼大量引用了沙夫茨伯里勋爵著《沙夫茨伯里勋爵文集》(*Works of Lord Shaftesbury*)中《人、举止、观点之特征》(1711年发表)一文的段落。伦敦:J·达比出版社,1732,第1卷第97页,第2卷第55页,第1卷第135~136页、第138页、142页、336页、第338~339页,第3卷第117页,第1卷第128页、151页、第173~175页。

[48] 佩尔西乌斯:《坚持自己的判断》(“Stick to your own judgment”)《讽刺文集》(*The Satires of Persius*)第1卷,见W·S·默温译《佩尔西乌斯讽刺文集》(*The Satires of Persius*),布鲁明顿:印第安纳大学出版社,1961,第5页。

[49] 埃德蒙·伯克:《法国革命的思考》(*Reflections on the Revolution in France*),见《尊敬的埃德蒙·伯克作品集》(*The Works of the Right Honourable Edmund Burke*),伦敦:贝尔与达尔迪出版社,1864,第2卷,第348页。

[50] 莎士比亚:《哈姆莱特》(*Hamlet*),第3幕第4场,第147~149页。

[51] 《沙夫茨伯里勋爵文集》(*Works of Lord Shaftesbury*),第1卷,第15~16页、第19页。

[52] 弗朗西斯·培根:《科学的进步》(*The Advancement of Learning*),第4卷,第363页。

[53] 弗朗西斯·培根:《“论增长”的翻译》(“Translation of the ‘De Augentis’”),见《弗朗西斯·培根文集》第3卷,第478页。

[54] 尤维纳利斯:《讽刺诗》(*Satires*)(英文版),第1卷,第85页,《尤尼乌斯·尤维纳利斯讽刺诗》(*D. Junius Juvenalis Satirae*)(拉丁语版),第11页

[55] 约翰·亨利·纽曼:《堂区的普通布道文》(*Parochial and Plain Sermons*),新编,伦敦:朗门格林出版公司,1894,第1卷,第325页。

[56] P·G·巴齐:《圣非力普·内里传》(*The Life of St. Philip Neri*),F·W·费伯译,伦敦:1847,第1卷第192页,第2卷第98页。

[57] 维克多·艾米·修伯尔:《英国的大学》,伦敦:W·皮克林出版社,1843,第1卷,第34页。

[58] 译自《希腊文集》(*Greek Anthology*)第16卷,格言第197条和298条,伦敦:海纳曼出版

社,1926,第5页。

[59] 贺拉斯:《歌集》,III,xxx,I,见马什译《贺拉斯颂歌》第147页。

[60] 这些作品指的是夏尔·达尼埃尔的《论基督教社会的古典研究》(*Des Etudes Classiques dans la société chrétienne*),巴黎,1853,以及让·弗朗索瓦·安娜·托马·朗德里奥的《基督教文学院的历史研究》(*Recherches historiques sur les écoles littéraires du Christianisme*),布鲁塞尔,1852。

[61] T·B·麦考雷:《格拉斯通论教会与国家》,收入其妹特里美莉安夫人编《麦考雷勋爵文集汇编》(*Miscellaneous Works of Lord Macaulay*),纽约:哈珀兄弟出版公司,出版日期未注明,第2卷,第566~567页。

[62] 维吉尔:《农事诗》,iv,第438~440页,载于《维吉尔诗选》,第65页。

[63] 亨利·哈拉姆:《15、16和17世纪的欧洲文学导论》(*Introduction to the Literature of Europe in the Fifteenth, Sixteenth and Seventeenth Centuries*),第3版,伦敦:约翰·默内公司,1847,第1卷,第443页。

[64] 维吉尔:《农事诗》,II,第82页,载于《维吉尔诗集》,第54页。

[65] 约翰·弥尔顿:《力士参孙》(*Samson Agonistes*),II,第293~306页。

[66] 罗伯特·骚塞:《撒拉巴》(*Thalaba*),II,第1~10页。

[67] 《爱德华·吉本杂著集,附有其自著之生平与写作回忆录以及书信,并有谢菲尔德爵士之评注》(*The Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq., with Memoirs of his Life and Writings, composed by himself: Illustrated from his Letters, with Occasional Notes and Narrative, by John, Lord Sheffield*),伦敦:B·布雷克公司,1837,第55页。

[68] 纽曼从P·C·卢克斯-拉维尼,E·迪萨居尔和E·热麦尔-杜朗编辑的《反异教大全或哲学大全中的天主教信仰之真理》(*De Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles seu Summa Philosophica*),尼莫西,1853,I:vii中翻译了一个段落。

[69] 麦考莱:《兰克的教皇史》,载于《麦考莱爵士杂论集》(*Miscellaneous Works of Lord Macaulay*),第2卷,第616~621页。

[70] [我使用这个词,并不是在“Naturalis Theologia”(拉丁语,意为自然神学,纽曼用此词是表示传统意义上的自然神学。——译注)的意义上使用,而是在帕雷的意义上使用,帕雷是在他不得不为其作品命名的时候使用这个词的。]

[71] 维吉尔:《埃尼德》(*Aeneid*),vi,第851页,载于《维吉尔诗集》,第234页。

[72] 威廉·考伯:《光芒出自黑暗》(“Light Shining Out of Darkness”),II,第10~12页。

[73] [热迪尔红衣主教谈到他的“形而上学”,说那是“在真实性方面十分辉煌,但一点也不缺少坚实性”,而且,“把马勒伯朗士神学的哲学体系各个部分连成一个整体的那种联系……为它的合理性提供了一种可靠的保证,使他能够据此向前推进他的种种观点”。]





评论

再思《大学的理念》

Rethinking  
*The Idea of a  
University*



## 解释性论文导言

一本评论性的《大学的理念》的读本,可以引起读者重新思考纽曼的这个内容丰富的维多利亚时代文本和 20 世纪末叶的大学处境。纽曼提出的问题——大学中宗教与道德价值的地位,关于博雅教育与专业教育竞争的主张,学术机构的性质,文学的文化作用,各种不同文学的可能性,宗教与科学的关系等——一直是存在的,许多问题得到了新的关注,还具有现实意义。纽曼的主要主张,有的表达得很清晰,有的只是一些含糊的设想。然而,只要重新思考它们,就要求我们重新思考我们自己关于这些机构以及高等教育之目标的想法。只要开始努力思考纽曼的理念与论述,就需要我们理清自己关于大学生活的那些表达出来的与未表达出来的前提。当我们开始阅读《大学的理念》时,不论我们关于教育的想法如何,在读完它的时候,我们的想法都会发生变化,这即便不是因为别的原因,也是因为,在我们的想法不同于或者超越于他的想法时,纽曼都会要求我们说出理由。

纽曼在 19 世纪中叶对大学的思考,是延续了一场在他之前 40 多年就开始的关于大学功能的辩论。马莎·加兰德(Martha Garland)探讨了 19 世纪早期英国大学的组织与特点,而纽曼在都柏林的演讲及其后来论文中提出的许多观点,都是以这些特点为基础的。她的讨论勾画出了那场在 19 世纪头 25 年发生的关于牛津大学教育的热烈争论的背景,而纽曼频繁地提到这场争论。在那些每季度发表的评论和小册子中都有热烈的交流,参与者们阐述了博雅学问与实用性知识彼此不同的各种长处。那些早期的理念与说法深深地影响了纽曼为这样一所大学所作的论证,在这样一种大学中,追求知识是以知



识本身为目的,而不是为着功利的或职业的目的。

尽管纽曼经常以种种宽宏大度的概括来演说与写作,但是,加兰德强调,他演讲的结构与内容仍然包含了许多宗教与文化的张力。那所设想中的天主教大学或者爱尔兰的环境,并不像纽曼那权威式的文章经常表明的那样简单与明白。纽曼不得不在爱尔兰天主教会当局与爱尔兰天主教平信徒的不同教育理念与价值观之间摸索出了一条很好的路,加兰德对此作了描述。尤其重要的是,加兰德指出,在那时,关于设想中的天主教大学应该服务的对象存在着一种重要的困惑,而纽曼是带着这样一种错误假设到爱尔兰进行演讲的。那个错误的假设就是,他将要为天主教徒而不仅仅是为爱尔兰天主教徒建立一所大学,但是,教会当局考虑中的大学只是为了爱尔兰。

这种困惑刺激了纽曼的思想,而且证明对其著作后来的影响是重要的。当纽曼发表演讲时(那些演讲内容后来结集成为《大学的理念》一书),他心目中的听众面要比在都柏林坐在他面前的听众面更宽。他最终会发现,更广大的听众不是他在都柏林大学做行政工作期间听他讲演的人,而是从19世纪60年代到今天,他的书形成的一个广大读者群。在后来的一个世纪中,纽曼对与大学生活相关的问题的感受,几乎都具有预言性,尽管它们并不很全面。

纽曼认为他自己面临的那些问题,仍然不断地出现在19世纪后半叶的新老教育机构的生活之中。英国大学经历了重要的改革,而且在后来的几十年间会发现它们自己需要顺应一种新的民主政治。新的大学在欧洲、英国、美国建立起来了,所有新大学都没有传统,它们的领导与教员经常关注(至少是在某种程度上)纽曼的理想。随着新大学的建立,一场关于专业教育、实用学问的地位,以及纽曼主张的与更传统的博雅知识相对的那些学科的地位,在西方世界展开了一场激烈的争论。

同样地,这几十年也目睹了宗教团体之间的激烈竞争,以及用世俗教育代替宗教教育的种种要求。纽曼的著作最初吸引了许多读者,他们都认为,宗教信仰,不论是罗马天主教的还是新教的信仰,都会赋予教育以活力。后来,纽曼对博雅教育有益于公众生活与文明社会的强调,使许多不接受其宗教观的大学教师有了一种使命感。在这一点上,纽曼对文学与哲学之历史经典的强调,吸引了宗教与非宗教的教育家,他们常常害怕会证明种种新观念在社会上具有破坏性。纽曼向这些教师提供了这样一些论证,使他们能够面

对使命感教育的种种压力。以使命感教育面貌出现的纽曼关于博雅教育的观点,后来逐渐变成了一种世俗宗教,人们认为它能够在大学环境中提供道德价值观与精神气质,但是与纽曼自己的期望相反,在大学中,正式宗教发挥的作用却已经微不足道了。

纽曼的《大学的理念》为第二次世界大战之后迅速发展的高等教育提供了一种说法与概念的框架。在那些认为大学可能已越出了自身目标的人看来,以及在那些由于大学内部在教育目标方面已经变得杂乱无章而想要寻求一个核心价值的人看来,纽曼对为知识而知识的强调已成为一种重整旗鼓的关键。我的论文所考察的,正是纽曼之影响在过去半个世纪中形成的冲击力。我描绘了那种与直觉相反的方法,而纽曼用这种方法进行的关于博雅知识会没有实用性的论证,已经成为其在现代最有力的辩护之一。与此同时,我也认为,尽管在大学的种种讨论中,纽曼的观点仍然继续存在,但是,与纽曼的理想相比,现实已经发生了显著的变化。具体来说,我强调了教授传统博雅知识的教师自身已经高度职业化了。在此过程中,正在学习的学生自己的经验与教员对学生的责任经常被忘记。我认为,自相矛盾的是,对此有补偿作用的教育压力现在也许来自职业学校本身,它们需要受过比较博雅的教育的学生。

我也观察到纽曼的语言与价值观是如何创造出这样一些前提的,这些前提既不符合当代大学生活的环境现实,也不符合它的经济现实。对普遍的知识强调已经导致了大学去扩展超出其经济能力的计划。虽然纽曼为大学生活提出了种种重要的理想,但是,他几乎没有为大学提供在各种理想中进行选择的手段。我的文章认为,要做出这一类的决定,现今的大学在配制上是畸形的,纽曼关于大学是获取全面知识之场所的这种博大观点,已经在建立强烈的使命感方面,造成了机制上的混淆和困难。

至于纽曼自己,他为他的大学提出了一个清晰的使命——开设神学,把它作为一门关于诸学科的学科。宗教,尤其是罗马天主教,应该为教育提供精神气质与基础的构架。从纽曼写作本书以来,宗教与神学在大学中的作用已经大大地减少了,首先是在从一开始就没有宗教价值观引导的世俗学校内部,后来是在各宗教宗派创办的大学中。

乔治·马斯登(George Marsden)是在另外一种背景下描述这个过程的。在

美国,这个过程就是从新教地位的确立到无信仰的普及的过程。马斯登问道,宗教对高等教育影响的这种减少,在心智上的代价是什么?他指出,在大学所设置的课程中,宗教关注与宗教内容缺失的做法,经常发生在鲜有正式计划的情况下。他论证道,对宗教的忽视以及不谈及由宗教提出的传统问题,已经在大学里造成了心智上的真空。后果之一是,大学教育与研究造成了学问及其他心智体验的局限性。此外,在大学中得到公认的世俗观点本身已经无人怀疑、无人批判。马斯登认为应该考虑这种状况,宗教提出的问题应该接纳纽曼曾对之论述过的心智与学术的方面。因此,马斯登也隐约地将这一问题提到了显著位置,即,声称要以批判的思想方式去教育学生的大学,如何能够将这种思想方式应用到自己的事业中,使自己事实上成为开放思想的场所。

如果说在高等教育中宗教的减少引起的争论相对来说较少的话,围绕着文学与人文学科教育的问题,在过去15年间,在大学与专业教育机构则经常引起激烈的讨论。这些讨论在媒体中常常同“政治上正确”等词语相关联,并且通常是在西方文明对多元文化主义,或者欧洲中心对多样性等旗号下进行的。经常出现在大学论战中的这些术语与说法,遮蔽的东西与揭示的东西一样多,甚至更多。在不少场合,争论所造成的气氛热烈,而洞见甚少。然而,当代高等教育中没有哪一个单独的方面(除了体育计划外)得到过如此多的公众的关注。

萨拉·卡斯特罗-克拉伦(Sara Castro-Klaren)探讨了纽曼关于教育与文学的那些观点在当今的争论中的意义。纽曼关于文明等同于地中海和欧洲文化的论点,以及他对既定的文学经典的强调,乍看之下似乎让人感到他的看法比较地简单。卡斯特罗-克拉伦将纽曼关于阅读文学的一般观点与对教育的一种理解联系,按照这种理解,学生只是积累知识或储存信息。她观察到这种一般的方法如何反映了纽曼的这一假设:写作是积极的,富有创造性的;而阅读是被动的,接收性的。这种观点忽略了读者的生活体验是如何有助于读者决定对所写文字的反应。在这方面,卡斯特罗-克拉伦解释了纽曼关于书籍创作与阅读行为的这些假设,此外还有维多利亚中期对非欧洲文化的偏见,如何使得纽曼与其同时代的人很难去欣赏那些文化,或者有创见地看待那些文化。



同时,卡斯特罗-克拉伦也观察到纽曼思想中的内在张力。他否定了主观情感与心智方面的冲动,他害怕这些冲动可能会导致宗教或文化上的无序。然而,他又钦慕那些他认为是出自伟大的英语作家的主观创造意识之产物的文学经典。这种钦慕包含了这样一种可能性,即,得到认可的是主观性的创造力,而不是那些欧洲作家的主观性。换言之,纽曼在作家之中进行了有意识的选择,而使他去赞赏那些英语经典的价值观,同样可能使他以一种想像力的飞跃,去辨别其他语言中的经典。即使纽曼不能够实现那样一种飞跃,现代读者也许能够做到这一点。

在其论文的结尾,卡斯特罗-克拉伦总结道,在文学研究领域,要考虑文化与心智方面的互动性,这种互动性来自对文化背景与体验各不相同的人们之主观意识的相互承认。她指出了纽曼在寻求那种互动性与相互需要时表现出的犹豫与无能。然而,卡斯特罗-克拉伦的分析也表明,当考虑大学课程设置中的文学时,我们必须超越纽曼,但是同时也不必否定他赞同的所有东西。

尽管上述的每一篇论文都假设大学的课程设置、宗教关注以及组织会发生改变,但是,大学校园将仍旧是学生读书、写论文、参与学生生活之各项传统活动的场所,仍旧是教师教学与从事科研的场所,是将个人所受的训练与更广泛的职业联系在一起的地方社区的一部分。总之,这些就是纽曼关于大学生活与结构的庞大框架的设想。乔治·兰多(George Landow)的论文要求我们考虑这样一个问题:先进的但已盛行的电子交流形式的出现,对于教学、科研以及大学社区意味着什么?对于纽曼为之奋斗的价值观意味着什么?按照兰多的观察,纽曼关于大学的看法,是一个具有历史性的构想,因时空的原因,它假定教师与学生是在印刷文化的世界中生活与工作。本书其他作者也做出了同样的假设,尽管在英国,“开放大学”(Open University)迄今已有20多年的历史。

兰多设想了一所不再受限于印刷文化的“电子大学”作为对比。通过远距离的交流,学生与教师将以史无前例的速度分享信息与研究。他们将比人类历史上任何时代的大学师生都更快地接近更多的信息。尽管印刷的书籍不可能消失,但是,学生们将会更有可能用电子方式去积累、运用、吸收越来越多的信息。教师与学生将能够从不同的地区、不同的机构相互交流。作为

特定的场合,大学与学院目前的现实状况也许会有所变化,甚至会完全更改。因此,教师与学生都将逐渐从不同的角度来思考学习、学习的场所和在这种场所中扮演的角色。

纽曼以及他之前与他之后的其他论述教育的作家,都赞同那种传统的理念,即,大学和学院主要是由一种场所意识和共享的社区意识来界定的,而兰多思考的却是这些巨大变化对传统理念的意义。他提出了一个尖锐的问题:当传统的场所意识和现实消失之日,当教师与学生(他们各自不同的角色可能会融合为都是大学的学习者)可能发现他们自己是广大的电子社区的组成部分,而不是在传统教室当中之时,大学生活将会如何?此外,他还问到,当通过电脑授课的超文本和其他形式,阅读的行为已变成了一种内在地开放的、不确定的体验时,学习的本质将会发生什么变化?

技术已经证明是一种节省成本的方法,它可向那些年龄不再适合传统大学学习的学生以及,不能按照传统方式去上课的学生,提供各种教育服务。在这种情况下,兰多设想的未来可能会比一些人所相信的来得更快。技术已经使多得多的学生能够接近那些很难有机会碰到的卓越的演讲者,已经能够为传统教学提供许多补充,还教授了许多程式化的数学与语言技巧,这种技巧也许通过相互的操练来学习要更好一些。此外,使用电脑和其他电子交流手段成长起来的许多学生,会发现电子大学能够为他们提供关于学习团体的新的意识与体验,即便他们毕业很久之后,也可能积极地参与这种学习团体的活动。在这样的电子世界中,教育本身就会像纽曼要求的那样,也许比现在更能成为一种不断进行的目标。而现在的情况是,许多人一离开大学的环境同时也就中断了心智上的成长。

作为西方传统的一部真正的经典,纽曼这部著作之天才性的一个迹象是,它既允许又要求我们超出我们自己的时代。通过下面几篇论文,人们可以发现,重新思考《大学的理念》一书,最终会要求我们批判地思考过去,即纽曼写作它的时代,思考我们现在所处的大学界,以及飞速变化的技术将对大学进行重新界定的未来。

## 纽曼时代的纽曼

马莎·麦克马金·加兰德

一个多世纪以来,至少在英语世界,约翰·亨利·纽曼的《大学的理念》常常被作为思考高等教育理想构架时的基本文献。然而,纽曼的著作中有许多东西是会使人困惑的,即便事实上它们没有造成混淆:许多理念看来似是而非,一些主张明显地相互矛盾,著作的许多地方与常识不符,当然,这里所说的常识,是20世纪美国的常识。

尽管有这些缺陷,这本书一直非常畅销,非常具有影响力。我认为这件事反映了作者的声誉远远高出其著作本身。在其一生的最后几年,纽曼获得了公众的特殊的尊重,这种尊重一直有增无减,在更晚近时代,几乎到了奉承的地步。当然,对于19世纪的英国罗马天主教徒来说,1845年改宗后的纽曼几乎就是一个文化英雄。最初,许多安立甘宗信徒的看法完全相反,他们认为纽曼通过牛津运动铺平了他的道路,他是个骗子,会投机取巧,他的改宗在他们的眼中就是变节,就是背叛。然而,随着时间的推移,尤其是1864年纽曼出版了 *Apologia pro Vita Sua*<sup>①</sup> 一书之后,这本非常畅销的自传回答了那些对他的诚实进行的病态攻击,于是,甚至连新教徒也逐渐地视纽曼为圣人,认为他为忠于其宗教信仰,做出了实实在在的个人牺牲。有趣的是,虽然纽曼一直属于极端的右翼,也就是说,属于高教会<sup>②</sup>,是个安立甘宗信徒,但是,他变成了一个“自由派的天主教徒”。事实上,正如美国许多世俗校园都有“纽曼中

① 拉丁文,意为《为自己辩护》。——译注

② 基督教新教圣公会中的一派,19世纪产生于英国,因主张在教义、礼仪和规章上大量保持天主教的传统,要求维持教会的较高权威地位而得名。牛津运动就是竭力恢复旧制的高教会运动。——译注



心”存在这一事实所表明的那样,他献身于罗马天主教信仰,专注于理性的生命,这使他变成了具有理性的天主教之理想的化身。

然而,不论这个人后来被作为什么东西的象征,其著作(除了一些有趣的理念外)仍然充满了一系列复杂的矛盾。由于这些矛盾在许多情况下直接出自纽曼写作此书的背景和处境的复杂性,因此,在此我们提醒注意纽曼当时所处的环境是非常有用的。

19世纪40年代后期,教皇庇护九世表达了一个强烈的愿望,要在爱尔兰建一所天主教大学。当爱尔兰的大主教保罗·库伦(Paul Cullen)开始支持这个计划时,他首先邀请当时极受尊敬的、刚改宗天主教的纽曼担任 rector(大致相当于现代美国大学的校长)一职,这并不令人惊讶。当纽曼在规划创办这所新的大学时,他想到的模式是他在其中成长的牛津大学,知道了这一点也不应该令人惊讶。

因为,不论纽曼是什么人,他首先并且主要是个牛津的学者。1817年,他是牛津大学的本科生,直到1845年他与英国国教分手之前,他一直呆在牛津,是奥列尔学院的特别研究员,担任过一系列公职:学院的导师、大学的检察官、大学教会圣玛利亚堂的牧师。当然,随着他的宗教观的发展,尤其是在1841年,在著名的、具有煽动性的第九十号书册问世之后,纽曼逐步地退出了牛津大学的生活圈子。当他改宗并且随即接受天主教教士职务(1847)之后,他便全身心地投入到一个半修道性质的“雄辩家”团体的创建与领导工作中。但是,公平地说,直到19世纪50年代,纽曼的成人生涯基本上都是在牛津大学的环境中度过的。

不幸的是,纽曼熟知的牛津大学对于爱尔兰的新天主教大学来说,是一个非常糟糕的模式。这可以从许多方面来说明。纽曼在牛津大学的时期,牛津大学在好几个方面都处于一种变革甚至骚动不安的状况,它几乎不可能为其复制品提供一个稳定的典范。19世纪的整个上半叶,来自国会与公众传媒的外部批评,曾经攻击牛津、剑桥行事的方式。在一些人看来,一个特别糟糕的问题是,这两所古老的教学基地在宗教方面的排他情绪。根据600多年以前的传统,这两所大学一直得到慷慨捐赠并且完全免税,其理由是,它们存在的目的,就是尽量向国家提供有价值的教育服务。然而,由于组成牛津与剑桥的各个学院最初是作为宗教神学院来建立的,因此大学的成员,不论是学

生还是教员,都仅限于国教会的人。就罗马天主教而言,这种做法长期以来也存在着巨大的讽刺,因为其中最古老经常也是最具声誉的学院的财产,最初是捐赠来创建天主教神学院的。在亨利八世时代,这些财产连同许多其他资源一起被充公和“确认”为属于安立甘教会的。<sup>①</sup>其他形形色色属于基督教各派(如卫斯理会、长老会、公理会、浸礼会、一位论教会)但又不是英国国教的信徒,从历史上看,很少听说能够进入牛津大学的。然而,由于工业革命造就了许多新的有资产家族,它们中许多出自不信奉国教的背景,因此,要求铲除排斥其他信徒的入学资格规定的公众舆论的压力逐渐增加。19世纪30年代,“敲开”这些古老大学之门的运动比较有力,但是最终并没有获得成功。(也许是偶然,在这个运动中,纽曼与其牛津运动中的朋友们属于为持守现状呐喊的坚定卫士)。50年代早期,由于再也不可能蔑视公众舆论的压力,于是,在1852至1854年间,国会通过了若干法案,要求牛津与剑桥进行各种改革,其中也包括不属于国教会成员的学生入学问题。

在对纽曼时代的牛津大学进行公开批评的讨论中,另一个问题是关于大学生经历中令人质疑的、可悲的心智素质的问题。在18世纪,牛津与剑桥这两所大学的教育曾经跌落到令人吃惊的低标准。这个问题部分是由于大学课程设置的狭窄:只要求学生熟悉古典文学及有限的神学读物,只有剑桥的学生要学习欧氏几何。尽管当时的事实是,整个欧洲在自然科学方面都有长足的进展:在法国甚至在苏格兰,以计算为基础的数学发展得十分迅速;在德国,文学与历史批判是在“科学”的名义下进行的。然而,英国大学的学生们仍然是在中世纪古老的三学科(语法、逻辑、修辞)和四大主科(算术、几何、天文、音乐)之苍白落后的观点指导下接受教育的。

此外,对真正的教学的普遍忽视(由于这种忽视,我们今天会把教员称为学院的“特别研究员”),使得这种匮乏的课程设置更加缺乏效用。特别研究员的地位(也就是在学院中有永久的住房,一份相对而言还算不错的薪金,只要不结婚就可以保住)对一个不期望他去教学或者从事研究的毕业生来说,被认为是理所当然的,那只是对他在大学时期各种考试中的优良成绩的回

<sup>①</sup> 英国国王亨利八世在位期间,英国进行了脱离罗马天主教的宗教改革,在改革过程中,许多罗马教会的财产被转入改革后的教会即英国国教会手中。——译注

报。正因为如此,学院的资深成员完全可能只把很少的精力投入知识活动中,这使得那些有希望以优等成绩毕业的学生也必须雇用私人助教。人们的普遍看法是,除了在极少数最大、最富有的学院之外,不可能期望有用的教育会来自于自己学院的这些特别研究员。实际上根本不存在有用的大学教育。换言之,虽然大多数学院都几乎不可能保证有效的教学,但是,它们极其珍惜自己的权利和资金,因此它们拒绝为中心实验室、图书馆,或者作为一般使用的其他昂贵设备贡献出资源。

事实上,至少在19世纪上半叶,改进知识结构并不是牛津与剑桥本科生教育的中心点。人们所期待于学生的以及学生自己所期待的,都不是严格的学术,而更多的是一种社会化过程。有产阶级出身的青年人被送到那里是为了获得社交技能(公开辩论中的才能,或者在被上流阶层认可的优雅举止方面的才干),并会建立在其以后的生活中,在他们设想的在国家的领导精英中发挥作用时会证明是有价值的种种关系。正如一位在英国高等教育方面的德国观察家在1843年所说的:“我们的大学造就的是具有几门科学知识的人,或者是在实际生活中有能力的人……而英国的大学正相反,它们只满足于栽培民族生活第一流的、杰出的花朵,即受过良好教育的‘绅士’……看一眼大学的校历和注册名单,我们就会相信,比起‘俯身于牛津、剑桥诸大学院的书藉’来,在世界上,一个人不可能有更好的与人交往的方法了。”<sup>①</sup>

随着时间的流逝,这种社会理想受到的攻击日益增长,部分原因是它的排他性。由于诸如国家的资源被浪费,公民的知识领域太过于狭窄等意见,这些古老大学之外的观察员们对低质量教育的批评越来越尖锐,而牛津与剑桥的一些教员(被称为“特别研究员”)也逐渐赞同需要进行某种改革的意见。事实上,约翰·亨利·纽曼正是大学教师中能够较早地看到其母校教育体制中一些毛病的人之一。其实早在19世纪20年代,他就试图改进其学院的助教制度。然而,一个非常守旧的院长使他彻底受挫,后来,他直接接触大学生的渠道被中止。于是,纽曼的注意力完全转向神学问题,并且参加了正在发展中的牛津运动。一般而言,教育改革的步伐非常之缓慢,因为它只能通过有

<sup>①</sup> V. A. Huber, 《英国的大学》(*The English Universities*), 伦敦, 1843, 第2卷, 第2部分, 第320-324页。



执著精神的教师个人的努力来进行,直到 19 世纪下半叶,教育改革才初见成效。事实上,彻底的改革必然要求国会采取行动。<sup>①</sup>

纽曼可能关心过牛津大学教学的质量问题。但是,他没有批评 19 世纪中叶其母校的另一个根本的方面,即,它完全缺少对我们今天称之为“研究”的关注。如果说英国古老的大学在作为教学中心方面是不成功的话,那么,它们在作为研究中心方面更是没有成效。各个学院同样地珍惜其自我保护的权利,这种做法阻碍了中心化的大学教学,使得中心化的大学研究完全不可能进行。因此,当德国与苏格兰的大学已经成为研究机构时,当法国的大学开始用科学院来扩展知识的范围时,甚至当美国的大学也开始转向研究时,英国古老的大学从本质上说,仍然是用来作为将男孩变为绅士的昂贵的俱乐部。

因此可以说,纽曼在其中得到专业方面之发展的牛津大学,并没有为他建立一所新的大学做好适当的准备。但是,除此之外,他还得面对其他的问题——更加具有个人化特征的问题,社会与意识形态方面的问题——当他理解他的新工作时,这些问题必然会影响到他。

在分析 19 世纪早期的英国时,与社会阶层相关的问题必然突显出来,因为大概在 1750 年之后的一个世纪中,英国经历了巨大的同时也是戏剧性的社会变迁。工业革命意味着这个国家不再是一个农业的、贵族式的、等级制的社会,随着新兴的有钱的(与有地产的相对)中间阶级的出现,它正在成为工业的、都市化的、民主的社会。由于拥有土地不再是(或者说至少不主要是)社会地位的惟一标志,其他的标志,包括一个人对教育体制的参与,也变得日益重要。

纽曼及其家庭恰好处于这个广泛的社会变化之中。老纽曼是个银行家,起初在伦敦非常成功地维持着一个中产阶级的大家庭,但是后来却因为资产

---

<sup>①</sup> 对这些改革后来发展状况的清晰论述,可以在希尔东·罗斯布拉特(Sheldon Rothblatt)的《特别研究员的革命:维多利亚时代英国的剑桥与社会》(*Revolution of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England*, 剑桥,1981)与《英国文科教育的传统与变化》(*Tradition and Change in English Liberal Education*, 伦敦,1976)中找到;也可参见 A·J·恩格尔(A. J. Engel)的《从教士到特别研究员:19 世纪牛津大学学术专业的兴起》(*From Clergyman to Don: The Rise of the Academic Profession in Nineteenth Century Oxford*, 牛津,1983)。

受挫不得不将银行业变为酿酒业,同时又举家迁至汉普郡。约翰·纽曼与其兄弟先在受人尊敬的伊林语法学校学习,后来又进入牛津,进入这类学校是对其家庭在这个发展的社会中之地位的肯定。此外,纽曼不仅完全献身于英国国教会,而且特别忠实于其最保守的派别,这巩固了他作为国教会(在这个词的全部意义上)真正成员的地位。

从意识形态方面来说(人们可能总是从心理角度来说),纽曼在其早年表现出极端保守的倾向,甚至有权威主义的倾向。这种态度(在那个时代的英国人中这并不具特殊性)可以从他与父母的敬而远之的关系中看出,也可以从他对传统教育观的忠诚,以及他相当有节制的生活方式中看出。不过,他的保守主义最可能从他的宗教理念中观察到。纽曼生活在严格的福音主义的家庭,他对于仪式、古代教会传统、早期教父的教义以及整个历史上教会的权威越来越感兴趣。

只要纽曼仍然属于英国国教会,他的社会观点与心理观点就会是一贯的,这些观点就会支持他在社会、理性与感情方面的稳定立场。然而,转向罗马天主教摧毁了这种稳定性。他突然被切断了与他非常熟知的文明社会的联系,不再是一个非常受人尊敬的人(如果这样说有争议的话),不再是牛津与安立甘社会的圈内人。他不得不离开牛津,在长达25年的岁月里,牛津曾经是他惟一的家园。他因其宗教观以及改宗,受到来自公众的和私人的严厉批评,转瞬之间,他变成了受歧视的、遭反对的少数派的成员。此外,尽管在作为安立甘宗信徒时,他极其尊重那个古代教会的权威和教皇制(直到最后都如此),然而,一旦成了天主教徒,纽曼就发现他所受的教育使他在某种意义上完全是个“自由派”。换言之,他被教导过要为自己着想,他看重个人内心的自由与责任。若干世纪以来,英国公众的舆论认为,承认教皇的权威等于理智上的奴性。因此,对纽曼来说,要放弃这些观念是非常不易的,尽管在情感上,他毫无疑问地献身于他的新宗教。

因此,当这个相当晚才改宗的天主教徒试图为他在都柏林的新天主教大学发表宣言时,他是发自其内心的社会与心理基础去行事的。任何一个承担如此之大的计划的人,必定会为保持一贯性和统一性而努力。然而,纽曼的新生活以及他的新计划,与他过去的的生活,包括他个人的观点和社会地位,是极端不一致的。因此,他的建议缺乏一贯性毫不令人奇怪。而且也不难理解,为什么

实际上这所大学在许多方面都没有解决触动其基础的那些问题,尤其是当他写作《大学的理念》时,纽曼似乎在三个基本问题上矛盾重重:第一,这所新的大学是为哪一个社会阶层设计的?第二,这所大学主要是为爱尔兰和爱尔兰人服务的呢,还是为来自世界各地(尤其是英国的)说英语的天主教徒服务的?第三,一般而言,在课程设置与整个大学中,天主教将要扮演什么样的角色?

如前所述,对阶层的考虑形成了牛津大学教育的特色,而当纽曼开始其计划时,牛津显然是他心中的样板。那些古老的英国大学存在的目的,就是培育社会未来的领袖,即那些其经济状况使他们不必去寻找并保住一份工作或从事一种专业的青年人。许多人会在政府机构中度过至少是他们一生的部分时光(明显的例子是,在20世纪之前,一种富人才能干的工作——当下院议员,这个工作是没有薪金的),另一些人必须管理家族的遗产或者(特别是在19世纪之后)家族的企业,有些人被期待着能够进入教会。但即便是最后提到的这个职业所引来的商业的或政治性的关注,通常与对灵魂的直接关注一样多,因为教会中重要职位的分配基础,是考试结果或社会联系,或者是这二者,它涉及能够带来令人羡慕的收入的重要财富问题。在今天看来是高尚而赚钱的行当如法律、医疗、工程等,不能在那些古老的大学中学到,而只能更像学徒似地通过各种系统来学习。

牛津与剑桥自认为满足了社会的适当部分的要求,向这个部分提供了适当的服务,其发言人在关于这两所古老大学之质量的公开辩论中十分清楚地表明了这一点。19世纪早期,西德尼·史密斯(Sydney Smith)在《爱丁堡评论》(纽曼提到他时称之为“北方的批评家”)上曾经嘲笑过牛津的课程设置与教育质量,并且指出了纽曼在第五讲与第七讲中曾大量引用过的爱德华·科普尔斯顿(Edward Copleston)的答复。正是在这场辩论中,科普尔斯顿和其他人清楚地表明,牛津大学并没有教授学生任何“实用”知识的打算。牛津大学本科生受教育的目的是要学会当领袖,指导其他人,制定公共政策,因此,它的课程设置如果包括专业化知识或实际技能,必然是不恰当的。

事实上,实用性是一个非常含糊不清的概念,因为它使人联想到18世纪末期与19世纪早期在政治上的激进主义。“功利主义”哲学[在威廉姆·帕雷(William Paley)的著作中,先由杰勒米·边沁(Jeremy Bentham),后来又由约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)广泛传播],已经成为左翼观点中具有主



导性的表达,在政治-道德领域扮演的角色,相当于经济领域中的“放任自由主义”。功利主义的基本论点是,“好的”就是“有用的”,“普遍的幸福”就在于最大多数人的最大利益。显然,功利主义具有群众性甚至革命性的论调,英国人非常不喜欢它,18世纪末期在法国发生的事件<sup>①</sup>使英国人更惧怕它。更糟糕的是,因为“功利”一词在人类的词语中就是仔细的算计,这整个哲学意味着提供一种与神圣的背景分离的道德体系。正是在今天看来是与常识完全错位(注意,这种错位是纽曼赞成的)的意义上,牛津大学的捍卫者们积极地反对专注于实用性这个概念,甚至似乎害怕这个概念。

这所大学的目的是要向其学生提供“博雅教育”,通过这种教育,一个人的心智与逻辑技能可能得到加强(正如体育能够强身健体一样)。通过这种过程,一个人经过了解人类最优秀的思想与知识,即古典文学,而得到“教化”。在此表述中存在一些有趣然而也许又是可疑的前提:人的心智可以像其肌肉一样发挥作用,古代希腊与罗马的文学与历史,就是研究人类状况的最好(实际上是惟一适当的)源泉。然而,纽曼的一系列演讲非常清楚地表明,他没有被这些问题困扰,他认为牛津的构架(这也是科普尔斯顿捍卫的)对于大学教育来说,是一个有价值的结构。总之,这是他亲身经历过的教育经验,也是他一向倡导的,尤其是向都柏林的天主教大学倡导的教育经验。

不幸的是,在爱尔兰,很难只以那些将要成为国会成员、将要管理大笔家产或商业的人,或者有可能成为教会领袖的人(哪怕是天主教教会)作为一所大学的基本队伍。爱尔兰的社会体系完全不同于英国,尤其是当我们把注意力转向大多数天主教徒集中的南爱尔兰时,情况更是如此。不论从功能上看还是从经济上看,19世纪的爱尔兰都算得上大英帝国的殖民地之一。尽管在爱尔兰有一些富裕的地主,但是他们中的大多数人都是英国人的后裔,是爱尔兰教会(即在爱尔兰的安立甘教会)的成员,而不是罗马天主教信徒。在南爱尔兰,信奉天主教的地主非常少,而且,由于工业化几乎没有触及这个岛国,因此,无论是天主教徒还是新教徒几乎都没有掌握商业与工业的财富。相反,大多数人口是农业劳动者,他们中的许多人都是佃户,生活状况非常恶劣。爱尔兰极需的是中产阶级,受过有实用价值教育的人,他们将成为医生、

<sup>①</sup> 指法国大革命。——译注

事务律师、工程师或会计。如果他们中的某些人是为了进入教会或成为地方领袖而去受教育的话,他们绝对不会以精英阶层的身份过着舒适闲暇的生活,而是会为爱尔兰人过上好日子而更有效地利用教会与政府。

纽曼倡导博雅教育的目标是造就绅士,而这个很难说是坏的概念,在某些基本的方面却不适合他致力于去服务的社会。从严格的逻辑意义上说,也许不能要求“绅士风度”是一个以阶层为基础的概念。纽曼在第五讲结束时列举了绅士的若干品质——“有教养的知识分子,风度翩翩,诚实,公正,头脑冷静,生活中举止高贵文雅”——从原则上说,在贫困而又无经济来源之家庭中长大的人也能够获得这些品质。然而,事实上在任何地方的教育中都表明,时间就是金钱。没有经济来源的人可能会发现,也许更应该把为培养一种“优雅的风度”而去学习古典语言所花费的时间,用来学习与了解那些肯定有助于谋生的实际东西。当整个社会还是一个像 19 世纪中叶的爱尔兰一样贫穷、落后,在经济上受剥削的社会时,大规模地造就绅士也许是新的教育体系可能错误提供的一种奢侈。

在实际层面上,纽曼完全承认需要在古老的牛津公式与爱尔兰的所需之间做出妥协。当他在其教育计划中坚持博雅学问时,他也确实认为大多数学生,尤其是在他们接受教育训练的后几年,可以有某些专长。在他任校长期间,他在那所天主教大学开始初创了工程课程和医学院,后者成为非常成功的机构,并在 20 世纪合并进了那所永久的国立大学。此外,纽曼也清楚地意识到,综合教育也许最适合于个人,而整个社会需要的是多数人接受教育,成为专门人才,能够为复杂社会的运转提供技术与专业知识。

纽曼的第七讲名为“从与职业技能的关系看待知识”。在这一讲中,纽曼显然审视了博雅教育与专业教育之间的张力,然而,这一讲只能算是一个令人失望的引文汇集,它大量引用了已经出版的那些批评牛津的讨论。在纽曼进行写作与发表他的讲章时,这些早期的讨论(也涉及一些论战)一定已被他的听众们忘记了。在 20 世纪即将结束的今天,这些从《爱丁堡评论》与“戴维逊先生”借用来的长长的段落,既缺乏说服力又缺乏历史性的趣味。纽曼自己的贡献主要是一系列短评。在这些短评中,他软弱无力地与他所表述的功利主义进行论战,接着是不断地重复他对由综合性的博雅学科带来的绅士品质的信念。他的书既是有趣的,又是让人失望的,确切些说,当纽曼竭尽全力

去解决专业教育与博雅教育的问题时,它是有趣的,因为当我们仔细地思考现代的课程设置时,去寻求综合教育与专业教育之间适当的平衡仍然是一个重要的挑战;而说它令人失望,是因为纽曼似乎坚持认为,他已经在他那复杂难解、最终可以说是在草率的公式中寻找到了那种适当的平衡。

由于纽曼在超专业化与实践知识问题上的小心谨慎,在他的计划中确实见不到的,是一所要承担研究任务的大学。按照纽曼的理解,一所大学的关键是教学而非研究。尽管可以在各博雅学科的不同分支中聘请专业教授去教导学生。然而,为教授本人提供资源以便提高他们的学术水平,却没有列入纽曼的计划,既没有在《大学的理念》中,也没有在他开始创办那所机构时的实际操作中提到。如果他做出过关于研究的承诺,那一定是非常引人注意的,因为在他自己的经验中,这是一个陌生的概念。但是,如果在爱尔兰建立一两个当代美国式的“土地转让<sup>①</sup>机构”,那么设想一下这种经济的冲击力一定是很有趣的。

当纽曼开始他的创建大学的计划时,搅乱其思考的第二个根本问题涉及国籍:都柏林的那所天主教大学应该主要是“天主教”的呢,还是主要是“在都柏林”?换言之,纽曼努力工作的主要对象是说英语的天主教徒(无论他们来自何方)呢,还是完全只是为爱尔兰创办一所大学?由于多种仍然无法清楚了解的原因,从一开始,纽曼对于他的任务究竟是什么就没有弄清楚。他的理解是,教皇想要建立一所新的大学来为所有说英语的天主教徒服务,这是纽曼认为最有吸引力的目标。在更早一些时候,他曾积极地建议在牛津郊区建立一所天主教学院,显然,他一定十分欢迎一个能够将他长期以来特别关注的两样东西——高等教育与宗教——结合到一起的计划。那所新学校将建在都柏林,这一点从一开始就是非常明确的,但是,纽曼似乎并不理解那种选择中的所有含义。这种混乱也许部分源于他自己的决心,来源于他对教皇与爱尔兰的主教都会理解并接受他的决心的信心。因此,当他在那所新大学工作时,他坚持与伯明翰的奥拉托勒会联系,他似乎认为,既然他自己都能够积极地同时既在英国机构又在爱尔兰机构中工作,那么他创办的大学也一定

<sup>①</sup> 指在美国缅因州、新罕布什尔州或佛蒙特州,个人或机构向州政府赠予自己的小块土地以作公用。——译注



能够成为一所真正的国际性大学。在其任校长的整个期间,纽曼有很长一段时间不在都柏林,这种做法很难让人们相信他是全身心地投入爱尔兰计划。

最后,我们必须提一提英国人与爱尔兰人的紧张关系。毫无疑问,从个人与社会的层面上看,能够为说英语的天主教徒设计一所高等学术机构,纽曼应该很高兴。自宗教改革以来,一小部分英国罗马天主教家族(绅士甚至贵族)拒绝与亨利八世一起改宗,他们通往英国国家权力的正常道路便因此而被切断了。但是他们仍然拥有财富,仍然是一个关系非常密切的社会,一种对立贵族的社会。伊夫林·沃赫(Evelyn Waugh)在其著作《重返布里德希德》(*Brideshead Revisited*)中描写的那些家族就是以这种社会为原型的。如果牛津和剑桥没有宗教方面的排他性的规定,那么,这些家族就会送他们的子弟到这两所古老的大学去受教育。正因为如此,牛津运动以及它引起的改宗受到这些属于天主教的老式家庭极其热烈的欢迎是毫不奇怪的。纽曼、亨利·曼宁(Henry Manning)和其他的改宗者以及这些信仰虔诚的老派团体的成员,因为这种在思想上的信赖而立即相互热情地拥抱,开始了频繁的交往。对于纽曼而言,发展一种教育体系去满足这些英国家族的需要,正是他理想中的计划。而且,在某种意义上,他似乎认为这也是他受命的目的。

不幸的是,有可能(但也许没有这个可能)除了教皇之外,纽曼是惟一从这个角度理解其任务的人。事实上,在爱尔兰,在有关这所大学的一些问题上,公众并没有明确的看法。可以肯定的是,具有不同观点的不同党派共同赞同的只是,爱尔兰确实需要一所高等教育的新机构,一所专门用来为其天主教公民服务的机构。从一开始就得到赞同的是,新的大学必须建在都柏林,甚至纽曼(尽管作为英国人他有各种期望)都理解这个地址的意义所在。然而,在与这所设想中的天主教大学相关的其他所有方面,都不存在任何共识。

19世纪之前,爱尔兰的大学教育一直是由都柏林大学(三一学院)承担的,这所大学建于1591年。在1793年之前,它都只对安立甘宗的成员开放。1793年国会废除了入学时的宗教考试,因此,在19世纪上半叶,少数爱尔兰天主教中产阶级的成员能够进入这所大学并获得三一学院的学位。但是,学院的课程设置与一般规章制度的制订,仍然严格地掌握在安立甘教会手中。任何一个不属于爱尔兰教会的成员,都不可能获得奖励和奖学金,当然,适合

于天主教徒的神学训练在那种背景下是不可能存在的。尽管自 1795 年以后,建在马伊努什(Maynooth)的得到政府支持的天主教神学院就一直在培养天主教后备神职人员。但是,在爱尔兰仍然没有一所类似于牛津与剑桥的机构,能够使天主教的平信徒与那些潜在的神职人员在一起接受教育。

19 世纪 40 年代中期,可怕的饥荒加剧了爱尔兰政治上的种种骚动,罗伯特·皮尔(Robert Peel)领导下的政府提出了一系列举措以改进爱尔兰的条件,其中就有受到集中攻击的高等教育问题。1843 年,马伊努什神学院受到奖励,得到一笔资金,其年度资金增加了不少,这笔经费成了该学院在可见之未来的财政基础。于是,皮尔的目光转向了平信徒的教育。他创办了三所新的学院,两所属于天主教,一所属于长老会(后来合并为女王学院)。为了避免与三一学院进行怀有敌意的竞争,这三所学院都不在都柏林。尽管每一所新学院都是为吸引其宗教团体而专门设计的,但是,每一所学院也都在具体操作上向其他所有教派的学生开放,其教育大纲也是不分教派的。这样一种模式,即开放式的入学制度,并不适合于宗教教化,它是一种所谓的“混合教育”,也就是说,天主教与新教的学生在同一所学院学习,课程设置也相同。

这就是当时的状况。于是,当各种团体开始考虑一所“都柏林天主教大学”时,它们对这种状况的反应是:一方面,那是一所长期存在的、在社会上享有声誉的、基本上是安立甘宗的、建立在都柏林的机构,天主教徒可以入学,但是只能作为二等公民;另一方面,两所新的学院(一所在科克,一所在加尔威)也必定会欢迎天主教徒,但只能是参与世俗教育的部分。这种状况对爱尔兰公众舆论的分化具有巨大的潜在作用。

许多(也许是大多数)爱尔兰天主教徒,不论是平信徒还是神职人员,对于教育与政治上的这些不利条件深恶痛绝,而他们自己的教友们就在这些条件下工作。一所大学能够完全属于他们,让他们自由地进去接受他们的谋生以及宗教背景所需的教育,这显然是对爱尔兰天主教徒的恩赐,也许是对爱尔兰的恩赐。由于传统观念认为“混合教育”有害于天主教学生的信仰与道德,因此,天主教的统治阶层,尤其是教皇庇护九世与都柏林大主教库伦,都禁止其信徒进入新的女王学院,而倾向于建立一所专门的天主教大学。在这个大学中,对本科生进行的博雅教育“能够为其信徒提供与教会教导一致的

文学与科学方面的基本知识”<sup>①</sup>。许多爱尔兰平信徒,甚至一些低级的教士,对这种做法表示担心,并视之为罗马方面行使教皇权力,企图控制爱尔兰天主教会以及不恰当地扩展教士控制。这种看法在爱尔兰民族主义者中尤其强烈,他们怀疑,罗马方面的极端保守性可能是要反对有助于爱尔兰独立的任何努力。<sup>②</sup>事实上,一些平信徒也认为,应该给混合教育实验提供一种公平的评价,因为它将会把不同宗教团体的爱尔兰人聚集在一起,而这也许最终能够为爱尔兰民族的事业做出贡献。

因此,甚至当应该在都柏林建立一所天主教大学的想法得到赞同之后,仍然不得不对许多从本质上说是属于政治范畴的论战做出裁决:要行使控制的是教皇与统治阶层呢,还是地方教士?如果控制一定来自教职人员的话,那么它反对平信徒吗?由越来越被说成是“无谬误性”的教皇制界定的教会教义,在什么程度上能够决定教学内容呢?教员应该反映爱尔兰民族主义的问题吗?或者说,这样一种倾向虽然有害于信仰但却有益于教育?显然,从社会经济的角度来看,对于课程设置的批评是主要问题,即纽曼的博雅教育理念恰当吗?或者它是更实际,适合于中产阶级的天主教徒事业的东西吗?他们所需要的是什么呢?

在招收学生或者聘请教员方面,纽曼本人又提出这所新大学在多大程度上应该是英国人的大学这一问题,这使事情更加复杂化。事实上,虽然纽曼对这个问题有明显的兴趣,但是,所涉及的问题当中关于学生的那一部分实质上是毫不相干的。因为,正如纽曼的英国天主教朋友所言,令纽曼大失所望的是,绝对没有任何可能让一定数量的英国上层阶级家庭送他们的子女到都柏林来接受教育,无论这个大学的校长是谁。尽管关于英国教员的问题没有讨论过(当然不是指在《大学的理念》一书中),但是事实上,当纽曼企图从爱尔兰海峡对岸雇佣一个学者时,他常常与爱尔兰公众舆论发生冲突。另一方面,当他启用两个被认为是具有危险性的爱尔兰激进政治理论家时,他又站到了生气勃勃的教会中的反对派一边。

<sup>①</sup> J·H·纽曼:《备忘录:天主教大学》(“Memorandum: Catholic University”),载于《自传性作品集》(Autobiographical Writings),亨利·特利斯坦编,伦敦,1957,第323页。

<sup>②</sup> 这种担心是有理由的:教皇庇护九世对于激进的“青年意大利”运动有过不快的体验,因而以更加怀疑的眼光来看待要现代得多的“青年爱尔兰”。



不幸的是,正如纽曼本人已经承认的,他对于爱尔兰的问题一无所知,而且他也并不是一个能够巧妙地通过纠缠不清的政治舆论来为自己开辟道路的人,况且他连去尝试一下的动机都没有。在19世纪70年代写的回忆录中,纽曼说,如果他知道这所大学只是以爱尔兰人为目标的话,他就不会承担创建大学的任务。他对于爱尔兰人或爱尔兰的问题也没有特别的了解,当然,一个人即便有这种意识,也不一定有这么多的同情。正如他后来写的:“我越来越清楚的是,我正在耗费我的生命来为并没有要求我那样做的人(我自己的同胞们却要求我)服务:随着生命的衰退,我也在把自己从那种活动范围以及那些多年前我为自己建立起来的各种关系中拔出来。尽管所有的工作进行得都不错,但是,一所完全只是爱尔兰人的大学有什么特殊的理由耗费我的时间呢?”<sup>①</sup>

在纽曼写作《大学的理念》与承担新大学的创建工作时,需要说明的第三组问题与宗教有关。在决定应该教授学生什么课程方面,天主教信条会扮演什么样的角色?世俗的书籍,例如关于科学的书籍,应该受到检查(不论是正式的还是非正式的检查),看看它们是否违反神圣教义,判断它们是否属于教廷禁书目录之列吗?上面提及的一些政治问题,事实上也是教会的问题(如果不是神学问题的话):罗马教会当局要在爱尔兰扮演什么角色?它会决定那所大学的结构与课程设置吗?在课程设置中,直接的神学教导应该占多大比例?

在此,正如与其他问题一样,纽曼现在的角色与责任因为他的过去而在某种程度上变得复杂起来。正如我们前边所述,他属于安立甘宗时的立场一直是保守甚至是权威主义的,罗马教会可能期待他仍然能够是教会权威之方方面面——从教皇制到对课程设置等问题的直接控制——的坚定捍卫者。然而,我们在前边也提及过,作为天主教徒的纽曼比作为安立甘宗教徒的纽曼更加自由。在他改宗的头一两年,他那些阿尔卑斯山以南的同事们<sup>②</sup>认为他并没有全心全意地献身于教皇权威,而在后来的许多年间,在例如关于罗马的世俗权力和教皇永无谬误的问题上,他一直保持着一种“明智与温和的

① J·H·纽曼:《自传性作品集》,第330页。

② 指在教皇权力与世俗权力的对抗中,拥护教皇权力的一派教会人士。——译注

低调”立场。<sup>①</sup>至于在创办天主教大学中面对种种实际问题时,纽曼几乎事事都采取更加自由的方式:宁愿要当地教士的控制而不愿要来自罗马教廷的管理,鼓励雇用世俗教员,否认神学对所有课程具有积极的审查作用等。

事实上,如果纽曼不了解天主教在课程设置方面的特定角色的话,他必定不会有兴趣去创办一所天主教大学,而那个角色视宗教为“一门关于诸学科中的学科”。它要决定所有其他学科之间适当的相互关系,它要把不同学科中所有完全不同的问题统一起来。虽然这不是很明确的,但是纽曼似乎认为,天主教信仰能够为新大学的一切学术工作创造一种全方位的背景。教授其他内容不会受到违反某种教会派系路线的检查。相反,在教员真诚清楚的帮助下,能够希望所有年级的学生都记住他们天主教徒的身份,能够希望他们把对经典作品、数学和科学的理解融入自己的宗教世界观之中,能够希望他们根据他们所具有的,对他们和教会以及和上帝之关系的理解,去了解每一件事情的意义。

只有注意到纽曼在创办都柏林天主教大学时所面临的这些不同张力,只有阅读过这本书(在书中他努力说明了解决这些问题所用的原则),我们才会有兴趣去探究他的这本书如何会获得成功。他的答案是前后一贯和具有逻辑性的吗?抑或在某种意义上,它们是自己服务的吗?是为由纽曼自己所受的教育与个人的历史,而不是由仔细的推理而决定的立场辩护的吗?他的“宣言”是处理19世纪爱尔兰高等教育的有用的文献吗?事实上我们知道,纽曼在7年之后离开了他的新大学与爱尔兰,这一点清楚地表明他的努力是欠成功的。而他创办的大学在后来的50年中,一直处于生存的挣扎之中,它从来没有得到国家的承认,最终并入1908年成立的国立大学而结束了使命。然而,当我们评价《大学的理念》之时,那些有实际意义的结果与历史的结果相互关联吗?或者说,在20世纪末,纽曼这本著作的价值(如果有的话)是在其他地方吗?

对于研究维多利亚时代的历史学者(不论是学生还是专家)来说,作为基本的文献,《大学的理念》具有其魅力,它能够使我们去了解创作出它的那个人与那个时代。纽曼绝不是维多利亚时代的“典型”。实际上,任何一个个体

<sup>①</sup> J·H·纽曼:《自传集:附录》(“Autobiographical Sketches: Supplement”),载于《自传性作品集》,第15页。

都不可能准确地反映出那个丰富多彩之时代的复杂性。然而,纽曼的一生与其著作确实说明了那个时代某些最重要的问题。纽曼的经济背景与教育经历是那些发展中的英国中产阶级上层的写照,而由此产生的社会观也反映在《大学的理念》之中。纽曼的学问,尤其是关于神学与教会史的知识,在他那个时代也是非常重要的,它们对英国人与安立甘教徒理解罗马天主教有着深刻的影响。皈依罗马天主教的浪潮(纽曼在其中扮演了如此重要的角色)导致了英伦三岛古老的信仰复苏,这种说法一点也不过分。纽曼的一生,是将近乎于苦修的天主教教士的宗教热诚,与维多利亚时代的责任心的诸多成分相结合的一生,后来逐渐被视为忠诚、庄重及正派的样板。

但是,《大学的理念》仍然吸引着那些并不特别注重理解 19 世纪文化的人。当然,这本书提出了两个大问题,它们至今仍然与当代高等教育的质量相关。首先,我们是否满意纽曼“关于诸学科中的学科”的概念(或者他在别的地方说成是一种“帝国的心智”的恰当作用的东西),是否满意他关于宗教的这个角色的断言,他强烈地要求关注一种具有整合性的课程设置的批判性意义。其次,我们是否认为纽曼的主张在都柏林已经实现,他要求我们为了我们自己去辨识我们的大学教育过程中的一贯性架构。在美国,除了少数与教会有关的机构之外,许多大学和学院都已经放弃在其学生的受教育经历中进行这种整合的努力。一般而言,今天学生们可能用来整合各种课程中的不同成分的道德或宗教价值观,主要来源于他们在学院或大学之外获得的体验。

另一方面,严格意义上的世俗机构常常努力通过发展各门博雅课程中的一种整合“核心”,去灌输前后一致的心智的价值观。这种方法(为它所作的宣传经常引自《大学的理念》)在两个重要的关键点上常常并不成功。第一,虽然我们中许多人读过纽曼关于博雅教育的言论,并且也追求这种理想,但是,我们并不愿意去做艰巨的心智工作,这种工作要求我们以一种适合我们今天之机构的方式去界定那种理想。教员们要赞同这种核心的基本原则,就要面对巨大的困难。今天,现代美国大学中的教员们经常的做法是,不再整体地去思考关于人们如何学习的各种见解,也不再整体地思考对进一步学习具有决定性作用的信息。相反,他们要为学术经费拼命斗争,要密切关注招生人数统计,要为各系科和各种项目做出预算。教员们也会常常进行激烈的



政治斗争,并且在对于课程设置的传统部分或激烈反对或坚决拥护方面,分成若干意识形态的阵营,而反对与拥护的原因都只有一个:它们是传统的。

当一所教育机构为博雅教育发展出一种架构时,尽管它还不完善,但是学校很少能够向它的学生阐明这种架构,并奖励那些支持这种架构的教职员。大多数高等学院的教师都认为,或者曾经认为,在大学教书是一个很好的高尚的工作,塑造青年人是十分重要的,博雅教育是那种价值体系的核心。然而,现在大多数教师毫不犹豫地放弃了责任,不再愿意帮助年轻学生去认识与理想相符的那条激动人心的道路。结果,学理上的“忠告”与辅导只存在于教员最不具荣誉感与最不会受奖励的活动中。教员向院校提出了基本的教育要求,而院校却把检查并挑选这些要求的任务,交给了兼职雇员,他们常常是研究生。如果教员不肯花费时间与学生在一起,去讨论教育机构的希望与对他们的期望,系统解释数学或语言要求的价值,那么学生就不可能理解我们所谓的博雅教育是什么,更谈不上接受它了。

除了课程设置的一贯性问题外,纽曼也要求我们注意“博雅”教育与“实用”教育之间的张力。纽曼发现的那种平衡在今天似乎不再适用。无论是我们还是19世纪的爱尔兰,都不可能提供只把我们的精英培育成优雅的全才、淑女或绅士的教育。我们面临的问题,我们的学生要走向社会时将要面临的问题,毫无疑问都要求我们培育出熟悉科学与技术的有才干的专业人才。当然,作为一个社会,我们不可能忽视一切知识的飞速发展,这些知识都在变化,自然也将随学术专业知识与研究而继续发展。同时,如果学生与未来的公民们都学习并理解了人文学科的知识,因而知道如何负责地利用他们的专长,那么这将是极其有用的。在目前的氛围中,纽曼的主要要求也许不是博雅学科胜过实用学科,而是所有的关注都应该转而去思考这个问题:教育中真正有用的是什么?对这个问题的仔细思考,会在很大程度上导致对学习本身更广阔的理解,它还会使大学更清楚地意识到它们在民主国家中的使命。

## 纽曼的大学与我们的大学

弗兰克·M·特纳

1851年,爱尔兰的罗马天主教的主教们邀请新近改宗天主教的约翰·亨利·纽曼去组织并主持在都柏林新建爱尔兰天主教大学的工作。这所大学的主要赞助人,大主教保罗·库伦,没有雇用公共关系公司或者负责交流的副主席去解释这所新大学在爱尔兰天主教徒生活中的作用,却邀请纽曼本人作了一系列关于这所计划中的机构之范围与目的的演讲。这个邀请的结果是,一系列演讲以及后来的若干论文问世,它们最终结集成《大学的理念》一书。比起这本书来,任何一本用英语写成的著作,都没有在高等教育之公共理念方面发生过更大的影响。任何一本关于大学之性质与目的的书籍,都没有得到其他学术评价家们如此频繁的引用与赞赏。这种局面的形成不是没有自相矛盾之处,也不是不具讽刺意味的。

西方政治思想的语言起源于古代希腊城邦,城邦与现代国家完全没有相似之处。同样地,一个多世纪以来,学者们讨论其目的与愿望时所用的许多术语,都出自纽曼对那所已经不存在的、地方性的爱尔兰天主教大学的思考,这所大学与现代从事研究的大学几乎没有相似之处。纽曼就像谈判桌上因为第一个获得其材料而成功的谈判者,在各种不利条件下建立了一个框架,后来的若干代人就是在这个框架内来思考大学学术生活的。纽曼为一般性地讨论大学与高等教育之性质、目的以及所关注的事宜提供了词汇、理念与理想。此外,他阐明了一种大学观,反对它的其他观点尽管有其现实意义、具有实用性和实践性,但却使得大学活动在知识与道德方面似乎有所减弱。

纽曼在其演讲“英语中的天主教文学”中论述到,无论是英国罗马天主教

徒还是爱尔兰天主教徒,尽管他们都说英语,但都不可能创造出一种他们自己的独特的文学,因为非罗马天主教的文化势力已经塑造了英语及其文学。在那一段演讲中,纽曼论证说:

某些杰作的大师,如莎士比亚、弥尔顿、蒲柏、《新教圣经》和《祈祷文》的作者胡克和艾迪生、斯威夫特、休谟和哥尔德斯密斯,是他们创造了英语……他们使它变得丰富、和谐、多样、准确……宛如音乐,它抓住了公众的心。英格兰的文学不再只是印在书里、关在图书馆里的文字,而是一种活生生的声音,它通过自己的表现力和感染力走进了世人的心中,它每天振动在我们的耳畔,表达着我们的思想,通过我们的通信者同我们交谈,当我们握笔写作时它会发号施令。

同样地,纽曼本人论述大学的作品,也像音乐一样,汇入了后来的西方文化。他的语言已经确立了学术生活中演说与写作的风范,成为论说的基本模式。事实上,关于大学的其他所有作品,都缺乏他的那种和谐与风范,都不具有他那种能够与愿望产生共鸣的理念,而那种愿望就是,教育过程(不论它可能有什么用)要超越日常生活的平凡,将不成熟变为成熟,把非正式变为正式,使不善思索变为善于思索,让青年变为成人。

从表面判断,围绕着《大学的理念》之概念、性质与内容的每一实际课程设置,都明显地有悖于该书一直阐述的各种相关要求。纽曼在那所爱尔兰大学的体验与现代大学行政领导的体验完全不相同。那时没有任何纽曼必须为之做出回答的国家立法机关,也没有管理董事会,尽管爱尔兰主教们的视线从来没有远离过纽曼。他的教员们没有联合组织,也不太关心学术自由或管理方面的问题。至于学生事务,他只需花一点时间甚至不必花时间。由于纽曼的大学正处于创办过程中,因此他也无须关心与校友的关系问题。他不必去处理行政规章,对市镇居民与大学师生之类的问题也显然不感兴趣。尽管纽曼用了许多引自体育训练的类比(这也不是没有意义),但是他似乎从来都没有考虑过体育方针的伦理与财政的问题,更不用说聘用或解雇教练的问题了。



纽曼的论说具有的“维多利亚时代”之显著特征,这也与它在今天的影响相背离。这本书于1852年出版,即“大博览会”举行后的第三年,那时正是维多利亚时代最为繁荣的10年期间,处处都洋溢着信心,人们坚信可以创办一所具有广阔知识范围与视野的大学。这种热情奔放的氛围,在今天的大学界与西方的所有经济领域再也见不到了。正如维多利亚时代其他大多数重要作家一样,纽曼相信真理的一致性,拒绝道德与文化相对主义在早期的侵入,以及它们后来必然会造成的普遍担心与怀疑。纽曼也展示了一种诚心诚意的(如果不是激烈的话)种族中心观点。“文明”对他而言,几乎没有超出地中海世界的疆域与文化。他与其同代人一起,毫不犹豫地采用了一些帝国主义的比喻,他骄傲地把大学描绘为伟大的“帝国的心智”,把它比喻为一个帝国。同时他也认为,学习与教育的世界会关系到人。他在讲演中总是称他的听众们(包括妇女)为“先生”(gentlemen),而他的教育事业的目標,就是要造就“绅士”(gentlemen)。

对于现代大学的人士来说,纽曼的声音似乎来自一个扭曲的学术时代的声音。对于生活在1852年的许多人来说,纽曼似乎也是如此。纽曼拥护19世纪早期未经改革的牛津大学之价值观与经验,在当时的牛津,研究几乎不存在,事实上也没有任何机构教授实用知识或应用知识。正如纽曼所言,他的观点是以其自身正在消失的牛津为基础的,它被不恰当地运用于饥荒之后的爱尔兰,那个欧洲最贫穷、经济上最落后的国家之一。纽曼首次出版这本书的年代,只比为美国土地转让办学开绿灯的莫利尔法案(Morrill Act)(1862)早几年,而那些学院的创办者,如约翰斯·霍普金斯(Johns Hopkins)与康奈尔(Cornell),建立的都是一些非宗教的、从事研究的大学。当我们想到这些时,纽曼的那种向后看的态度也就显得更加特别。

纽曼与其时代的大学界之主要倾向几乎没有联系。尽管纽曼对于研究作用的肯定,比他在被引用得多的前言中所表明的要大,但是他并未把大学设想为产生新知识的机器。事实上,他似乎对新知识完全没有兴趣。他声称历史是重要的,然而他也说关于挪亚方舟的《圣经》故事对于理解人类的过去是基本的。他写了关于科学的东西,创办了理学院,建立了医学院。与此同时,他又强烈地批判弗朗西斯·培根(Francis Bacon)的遗产以及关于实用知识的理想。纽曼的声音不是代表学术未来的声音。

如果纽曼的教区环境、他的典型的维多利亚主义、他对实用知识和充满生机的研究的蔑视,使他没有资格代表现代高等教育界的立场的话,那么,可以肯定的是,他过去的大学经历会使人怀疑他为大学生活提供指导的能力。15年来,他一直是牛津大学具有争议的主要学术人物。事实上,约翰·亨利·纽曼一直是那样一类教员:每所大学的行政领导都害怕他们,大学评议员都痛惜而且不理解他们,比较稳重的校友们发现他们令人为难,但是,学生和教员及校友中的青年人却非常欢迎并拥戴他们。

在19世纪20年代后期,作为奥列尔学院的特别研究员,纽曼推进了导师制度方面的彻底变化。他为教育改革所进行的奋斗,最终以被奥列尔学院院长禁止他教授学生而告结束。尽管纽曼被解除了教授学生的职务,但却仍然享有学院终生特别研究员的其他一切待遇。后来,纽曼成为牛津运动的主要领袖。这场运动斥责辉格党政府对待英国国教会的政策,并且坚决主张英国国教会必须采取更加积极进取的态度来反对其他所有的基督教宗派。30年代中期,纽曼是大学教会圣·玛利亚教堂的牧师,他通过自己的讲道,使自己成为大学生崇拜的人物。从那时起到40年代中期,在神学钦定讲座教授的委任职位与诗学教授和副校长的选举问题上,他或他的追随者们引发了一系列分裂事件。他与其支持者们不断地吸引了那些能够在大学诸多问题上享有投票权的牛津大学校友,他们回到大学,向大学权威们制定的政策挑战,或者推翻它们。在此期间,纽曼也在寻求一种能够推进安立甘信仰和神学生活更加与罗马天主教教义保持一致立场的宗教实验。作为那场运动的一部分,1841年,纽曼把巨大的混乱与分歧带进了英国国教会,因为他主张这样一些后备教士可以接受圣职,虽然他们对39条论纲的解释很快就遭到国教会的(事实上是每个主教的)谴责。最终,纽曼辞去了他在圣·玛利亚堂的牧师职位,后又辞去了他在奥列尔学院特别研究员一职,并于1845年改宗罗马天主教。此举令牛津大学当局和当地的安立甘宗主教大感欣慰,他们认为,纽曼现在不再是他们的麻烦了。就是这样一个令人讨厌的人物,在1852年时领衔负责在爱尔兰创办一所新的罗马天主教大学。

事实上,纽曼的一生与见解,或者他创办的机构的特点,似乎都不足以把这本出于那些经验的著作视为西方教育与文学的名著之一。然而,《大学的理念》代表了一种挑战,对其时代的挑战,一种指责,对20世纪后期大学诸多

特征的指责。那些关注现代大学生活的人——学生、教员、大学评议员、校友以及家长——也许会忽略纽曼的书,那他们应该自负其责。然而,如果他们读了它,并且认真地思考它,不论他们是赞成还是反对,都不可能对纽曼所写的东西无动于衷,除非他们一开始就从根本上对高等教育无动于衷。

贯穿《大学的理念》一书的基本论点有两个。这两个论点都加强了这本书的道德精神,这本书吸引了许多读者,同时也对其他人造成了巨大的困难。第一个论点是,纽曼认为,大学必须包括神学,它是课程设置的一部分;第二个论点是,纽曼主张大学应该教授全面知识,那是其自身的目标。第一个论点经常被评论家们搁置一旁,而后一个论点却常常受到盲目的赞赏,这种做法似乎是没有理解纽曼的论述在其时代的意义。

对许多读者来说,都柏林新的罗马天主教大学的宗教特点,引起了一些关于纽曼对今天世俗大学与学院而言的权威性问题的讨论。约翰·亨利·纽曼是以罗马天主教徒的身份来演讲与写作的,也是怀着一个改宗者的热忱来演讲与写作的。他坚定的罗马天主教倾向,甚至在1852年就给他造成了某些困难。他的许多听众来自都柏林爱尔兰天主教中产阶级和专业团体,他们都不喜欢关于独立的天主教大学的这种想法,而宁愿选择混合宗教信仰的大学,这样,他们的子弟能够与那个城市里杰出的新教徒们保持更多的社会与政治方面的联系。

后来的评论家与编纂者们倾向于忽略、低估或者删除纽曼坚定不移的罗马天主教信念。然而,在重新思考这本书时,他的宗教不可能被忽略:他对罗马天主教信仰的献身精神为这本著作的其他部分提供了道德与概念框架,在这部著作中,纽曼强调博雅教育是其自身的目标。正如我们将要看到的,正是为了论证把罗马天主教神学包括进课程设置中去的合理性,纽曼坚持认为,大学必须是教授全面知识的地方。从今天的角度来说更主要的是,通过对纽曼的宗教态度之意义所进行的思考,为20世纪后期的大学生活提供了有意义的启发。确切地说,纽曼这本书的其他特征,并没有引起太多的出乎意料的现代反响。

在纽曼的思想中,神学是知识的王国,宗教的真理支撑并贯穿一切其他真理。人们可以不考虑这种宗教信仰,因为那是19世纪的现象,现在大多数的学院与大学(甚至包括在宗教组织赞助下建立的那些大学)都不必再关注



这种现象,它们都被完全地世俗化了。但是要这样做必然会忽略当代学术圈内或学术圈外围的一些重要团体,因为即便不是必然地赞同他的所有前提与结论,它们仍然接受纽曼论述中的许多观点。

除了现代罗马天主教大学之外,也还存在着其他具有宗教取向、允许各种信仰存在的大学与学院,它们中的许多都提供严格的博雅学科方面的教育,也教授专业知识。在非宗教机构与这些大学和学院中,一场关于教员的权利与可能的责任的生气勃勃的对话已经开始了。要讨论的问题是,教员个人献身的信仰与他们所教授的课程的关系。在这场对话中,也涌现出一些为宗教立场强烈辩护的发言人。许多年来,从英国的牛津、剑桥,到美国的各大校园,通常与新教福音派有关联的宗教团体,一直都在攻击他们视为世俗教育之缺陷的东西。在过去10年中,那场关于美国教育中“世俗人文主义”之影响力的争论,通过大众媒体又重新掀起。反对世俗知识的同样一种冲动现在正在影响着伊斯兰世界的大学。

在很多方面(虽然绝不是所有方面),这些宗教发言人和批评者是与纽曼保持一致的,但是,也有其他一些人,一些在大学里的人,他们认为从任何意义上讲自己都不是宗教信仰者,也是如此。从政治与文化派系的另一端来看,以所谓政治上正确的名义,或者以把大学办成比周围文化在“道德上更好”的地方为目的而表明的意识形态立场,即认为宗教原教旨主义也许会限制学术思想与辩论自由的立场,显然代表着这样一种宗教真理的世俗版本,而纽曼却视这种真理为大学生活中一切其他思想与教学的条件。宗教批评家与世俗批评家们都在努力寻找或者强加一种关于真理(或者理解真理)的更宽广的框架,大学和大学的所有活动都应该在这个框架中发挥作用。

纽曼认为,与大学生的教学和大学道德精神相关联的信仰是适当的,甚至是必要的。然而,与之相反,对现代宗教的与世俗的原教旨主义者而言,正是纽曼本人为心智自由确立了巨大的空间。虽然他确立这个空间的方式相当笨拙,但是,他确实确立了它。理解纽曼的立场,使我们能够看到,他如何能够把宗教知识与世俗知识结合在一起,以致于宗教原教旨主义者惊恐慌状;他又如何能够将世俗知识从道德改造中分离出来,以致于使那些把大学当成文化与政治改造之力量的人惊恐慌状。

纽曼在许多书与文章中都断言,人类历史存在着两种环境。第一是神圣

的历史,它涉及处理上帝与堕落的人类的关系——与耶稣的契约;拿撒勒的耶稣之生、死以及复活;基督教教会的历史;末日的审判。正是在这种神圣的历史中,而不是通过人类向着世间文明的自然的或者世俗的发展,上帝拯救了人类。理解这种拯救过程,是神学与罗马天主教教会的教导提供知识的领域。从使徒时代始,教会就开始传播并教导关于人类拯救的信息和人类德行的知识,信徒们通过基督教的启示而理解了这些信息与知识。这些知识在起源上是超自然的,而且为了将人类从世间罪恶中拯救出来,它必须如此。这种神圣秩序的参照点不可能在人世间找到,而只能存在于上帝永恒的智慧中。

在纽曼看来,第二种环境是人类自然的或世俗的历史。它源于创造,涉及伊甸园的堕落,后来当它形成了人世间的的生活与社会时,它就通过堕落的人类的文明发展而继续着。人类的自然史与文明是同生共存的,换言之,是与人类世俗发展共同存在的。这个成就包括了文学的兴起,荷马就是其中的“文明之第一使徒”;对艺术的追求;城市社会的建立以及科学知识的产生。人类这种自然发展的知识与成就,不论是在文学中、历史中还是在科学中,对纽曼而言,都是构成博雅教育的基础。在这些学科方面传授的知识,造就了绅士。

纽曼将人类历史与人类生活分为世俗-自然与神圣-超自然的范畴,这意味着纽曼与20世纪后期大学中的许多人不同,他工作时并不带有这样一种幻想,即,博雅教育可以导致道德善行或者宗教信仰。自相矛盾的是,纽曼的信念,即人类的罪恶要求超自然的拯救,限制了他的大学在道德方面的抱负。在他看来,博雅教育只向生活在自然的公民环境中的自然人讲话。博雅教育不可能讲述与人类拯救有关的问题。

正如他评论的:

知识是一回事,而美德是另一回事;好的意识并不是良知,优雅也并不是谦卑,更不是思想信仰的博大和公正。无论哲学如何明智,如何深刻,都不会提供任何对激情的控制,不会提供任何有重大影响的动力,不会提供赋予生命力的原则。博雅教育并不能造就基督徒,不能造就天主教徒,而只是造就绅士。做一个绅士是很好的,

拥有受过教养的心智,精致的品位,正直、公平和冷静的头脑,以及生活行动中的高贵而又有理性的姿态等等,也是很好的——所有这些,都是一种博大知识的固有的性质;它们正是一所大学的目标;我一直在倡导,并且还将解释和坚持这些东西。但是,我得再说一遍,它们绝不是圣洁的保证,甚至也不是良心的保证。它们可以附丽于一个此世的人,可以附丽于荒淫无耻者,可以附丽于冷酷无情者——唉,当这种人用这些东西装扮起来的时候,它们甚至是令人愉快和使人迷惑的……你去用剃须刀挖掘一下花岗岩石矿吧,你去用丝线系住海船吧,然后你也许就可以指望用人类知识和人类理性这一类精巧的工具,去同人类的激情和狂妄的巨人进行抗争。

对纽曼而言,博雅教育导致“心智上的卓越”,但是,不应该将那种卓越与道德改造相混淆。是罗马天主教教会而不是罗马天主教大学,开辟了通向神圣真理与人类拯救的道路。

纽曼不是教育乌托邦主义者。只有接受了各种世俗乌托邦的传统,学会了在没有宗教信仰的内外支撑下生活的那一代学者,才会期望大学去做过去曾经期待教会与各大宗教去做的东西。纽曼与那些指望博雅教育带来某种人类复兴的学者们对世界的感知是一致的,他们都认为这个世界充满了邪恶、不公与苦难。他们的区别仅存在于消灭那种邪恶的途径方面。纽曼认为,拯救或者人类社会激烈的变化,不可能来自这个邪恶的世界或者出自大学,不论一个大学的宗教取向是什么,它都是这个世界的组成部分。纽曼相信,对于人类条件之邪恶的更重要的答案,必然来自关于真理的神圣秩序,这也是罗马天主教教会拥有并教诲的秩序。现代学者以及其他与大学有关的人士认为,大学教育,从根本上说,是要表明这个世界的邪恶并消灭这些邪恶,他们期待着出自这个世界自身的变化。纽曼肯定会认为,他们既误解了更大的范围的人类历史,也误解了大学以及大学教授的人类知识在基本道德方面的局限性。

奇怪的是,纽曼的观点尽管有着宗教干扰的潜在含义,但是,它为大学心智自由所赢得的空间,比起那些认为教育能够很快地改变人类之傲慢与激情的人的观点来,要大得多。纽曼愿意提供世俗文学、哲学与历史方面的教育,



这些课程展示了处于其罪恶与堕落中的人类,因为这些知识是自然而非神圣历史的产物。他认为,教授这些知识,不会架空或者替代神圣的历史,只要神圣的历史也得到教授。纽曼并没有被困于今天具有学监倾向的学者的理性捆绑中,那些学者缺乏任何超验信仰,必然是从有限的、世俗的世界中追求纽曼只在神圣领域中发现的那种精神创造。同时,与那些为保护学生不受世俗人文主义影响而创办教育机构的人相比,纽曼表现了对宗教信仰与真理的更大的信心。

纽曼认为,大学的使命是在罗马天主教的精神之内提供知识,知识本身就是目的,他对此的论述证明是可以在都柏林之外传播的,而且是可以变化的。他的观点把那所大学变成了这样一个机构:不论是否有明显的宗教信仰,它都具有超越日常生活的特征,都是有用的、工具式的知识的领域。纽曼首先为爱尔兰罗马天主教徒,然后为英国人和拥有各种宗教信仰的美国人,最后为全世界说英语的人,即,那些没有宗教信仰,然而却寻求在世俗世界拥有神圣的或非此世的氛围之机构的人,成功地使那所大学成为社会的神圣场所。至少是在经历了第二次世界大战后,甚至在美国那些并不赞成特定信仰观的公立与私立大学中,都存在着一一种信念,即,教育应该要么用直接的,要么用派生的犹太-基督教道德价值观去培养学生。在那些绝大多数可能会成为不遵从宗教者的学者中,一直坚持着这样一种愿望,即,希望以更大的价值体系去包围博雅教育,即使是以当代专业教育的形式出现的博雅教育。对于许多学者来说,对教授全面知识为其自身之目的的强调,已成了一种世俗宗教,它使他们自己的职业目标超越了处于中产阶级社会的其他人,在那种社会中,大学事业一直特别繁荣昌盛。

由于使大学的功能超出了狭窄的功利范围,因此纽曼把大学与反对机械划分的有机整体之理念联系起来,这种理念在从卢梭与伯克,到马克思与瓦格纳的现代思想中一直具有强大的力量。这样一种世界观将纽曼的工作联结到一种理性的传统上,这种传统比罗马天主教更加宽广,它允许纽曼向那类听众发表演说,那些人可能唾弃宗教信仰,然而也激烈地反对与实用知识相关联的中产阶级社会的价值观。纽曼从牛津教师们长期以来一直赞赏的古典作家中受益匪浅,他经常长篇大论地引用这些老师的观点,因此他强调说,大学知识,“不仅仅是达到它后面的某种东西的手段,或者它自然会消失

于其中的某些技术的准备,知识就是一种目的,是足以安身立命,或者足以为其自身的缘故而继续追求的目的。”他继续说道,“知识才是博雅的,这种知识因其自身的理由而成立,它不依赖于任何结果,它不需要任何东西补充,更不需要靠任何目标来提供支持,它也不会为了出现在我们的思考中而完全为任何技艺服务。”

纽曼正是这样给自己和他的大学定位的,他论述的大学理念反对功利的理想与实用知识,结果使得那所大学与众不同的价值变成了明显的无用性。那所大学的有用性(事实上是更高的要求),正在于它非常缺乏社会与经济的直接的有用性。那种具有超越性的无用性,甚至胜过法律、合约与习俗的种种保护,为大学生活保留了许多自由。它允许大学成为港湾,学生在那里可以从事那类对其成熟之后的生活没有直接或实际用处的学习与活动;它为教员提供了从事教学以及未必直接有用的研究的可能性;它提供了保持异想天开之创造力的可能性。

然而,纽曼关于作为大学自身之目标的知识说法,也把一类独特的、反对功利主义、反对商业化甚至潜在地反理智的词汇引进了大学生活。纽曼的思想培植了一种内在的分裂,因为那些在传统的博雅学科中追求无用学问的人,经常批评或蔑视那些追求实用或应用知识的人,不论他们教授的是外语、英语写作、工程、新闻、教育、管理,还是农业。这种张力的出现,部分由于薪金不同而产生的职业性嫉妒,例如,在经济系与管理学院干同样工作的人,或者在生物系与医学院干同样工作的人之间,薪金是不同的。但是,这种张力出现的另一部分原因在于,大学没有通过蕴含于追求博雅知识与实用知识中的使命感来发挥作用,而这事实上是所有现代大学的功能。

“大学”,在纽曼时代与我们的时代仍然是同一个词,然而,这个词所表示的实质却是不同的。许多大学的主席、院长、校长仍然言及大学是追求知识的场所,但是他们努力管理的实体已经变成了完全不同的东西。在西方社会中,大学现在仍然是追求实用的和可以赚钱的知识的地方。例如在美国,二战之后,为了在科学与医学方面得到最大的赞助去进行研究,联邦政府将目光转向大学。就此而言,在美国农业发展时期出现的靠土地转让办的大学的早期作用,已转向了科学研究的其他领域。此外,二战以来,越来越多的企业为了得到专业知识,而求助于经济系与商学院的老师。电视台甚至电影制

片人也步博物馆之后尘，为了获得建议而把眼光转向了各个学科的大学学者。社会科学家建议政治家们采取投票决定与政策出台并进的立场，而联邦机构、州立机构以及市立机构都指望他们对各种议题——从托儿事业到环境标准到钓鱼场所——提出忠告。今天，许多大学的行政管理人员都认为，他们的科系与医学专科必须与私人企业形成互动关系。在最近的几十年中，尽管缺乏深思熟虑或者说也没有表现出清晰的结构，然而这些现象与许多其他新的关系已经出现了。纽曼的语言、修辞以及理念不可能包含或指导这些创新的动向。

由于把研究的功能引入了大学，政府、私人基金会、商业机构以及各科系，很快就改变了纽曼理解与表达的大学的性质。纽曼可以宣称，“一所天主教大学是否应该把培养‘绅士’以及将学生教育成材作为它的宏伟目标，或者这一目标应该是别的什么，而不仅仅是保护科学的兴趣，促进科学的支配”。今天，许多的大学人士，如果不是在公开场合，那么肯定会在私下场合争辩说，大学生活具有的是相反的功能。教员们经常发现，他们对于学生，尤其是本科生的责任，是他们从事研究、提高声望以及在大学之外获得外快的障碍。

正是大学的职位为在校外找到工作提供了信任度。凭借着使哲学博士或其他高等专业学位成为专业知识的说明书与进行咨询的通行证，大学学者们努力要使上述局面保持下去。一般来说，大学的学者们蔑视那些在学术圈外独立工作的学者，不论他们的工作多么重要。在这一方面，大学人士现在企图以两种方式进行：一是为他们自己的独特性辩护，其理由是博雅知识是大学自身的目标；二是保证他们能够根据其对实用知识的垄断而获得额外收入。

不论纽曼对大学生活的描述与规定如何有别于当今的现实，迄今，在高等教育的公共领域中，没有任何其他说法成功地替代了纽曼的一套。因此，纽曼的概念和理想（甚至在那个时代有一些就被认为过于宏大），就像班戈<sup>①</sup>的鬼魂一样游荡在现代大学团体的宴席上。当大学的行政管理人员与教员为了描述他们的机构的功能，继续求助于纽曼关于博雅教育与教学优先的说

<sup>①</sup> 莎士比亚剧作《麦克佩斯》中的苏格兰勇士。——译注



法时,他们的蕴含在其中的语词与价值观,事实上谴责着他们将那种说法运用于其中的现实。无论是过去还是现在,当所有高等教育(公立的与私立的)的资金都是依靠应用知识和实用知识而赚取的钱财时,公开炫耀大学是为了知识本身而追求知识和尊重知识,无疑具有特别的讽刺意味。

纽曼关于大学学习应该避免实用性的论述,对现代大学产生了另外一个出乎预料的、有害的后果:缺乏对其使命的清晰理解与表达。纽曼详尽阐述的彼岸性的、或者更确切些说是非世俗性的态度,导致了这样一种形势,在其中,人们认为没有必要去很好地管理大学和学院的财政。董事、校友以及一般的公众经常认为,教员与行政人员出于其本职或倾向,并不关注所谓的现实世界。事实上,董事们常常容忍大学中的财政与行政现状,但在与他们自己利益有关的或者“有用”的机构中,甚至在那些非利益机构如医院中,他们绝不会容忍这些状况。教员们为其利益而批评大学的实际操作状况,包括对管理人员、维修人员和秘书的管理,但是,他们却很少批评自身的教育活动。大学教员也极少追求高效率、责任或义务,因为他们认为非大学界和外界的捐赠能够补偿教育方面的无效率。纽曼对无用性的论述使学术无效率合理化,而结果是以牺牲学生为代价。

在《大学的理念》中,纽曼最具影响而又被经常引用的段落,也直接地使大学在做出决定时表现得无能为力。在该书前言的第一句话中,纽曼开宗明义:大学是“教授全面知识的地方”,在校园中演讲的许多学术评论家,看来都不会冒超出此宗旨的风险。纽曼故意用了一个错误的词源来解释“大学”一词,以便通过他的书来强调一种观点,那种观点以为大学的经费来源是取之不尽的。这种关于非实用性的大学的理想,并不涉及优质或卓越性的问题,而只涉及教授某类普遍的知识,且不论其优劣。它直接与维护优质的做法相对立。当公立与私立大学面临着财政上的限制时,这种理想绝对提供不出如何安排轻重缓急顺序的指南。事实上,它直接反对在大学应该资助什么样的项目上进行选择。

对纽曼而言,这种状况既非偶然亦非疏忽。他亲自为教授全面知识作了论述,以便使他的大学能够包括神学教育。他的听众中有许多罗马天主教的平信徒,他们愿意把其子弟送到混合宗教信仰的大学,或者送到并不专门提供罗马天主教教育的其他学习机构去。由英国功利主义者们创办的伦敦大

学,就完全排斥了神学。一方面出于信念,另一方面出于遵循大主教库伦与教皇庇护九世的指示,纽曼承担了论证真正的大学必须包括神学的任务。他推论的手法是提出这样一种主张:如果一所机构教授全面的知识,那么它才可能是一所真正的大学,而这样的大学必然包括神学教育。结果,关于大学是教授全面知识的地方的这一论述,已经植根于特定的解释与错误的学术制度中,已成为今天阻止重新设定大学方向的理由(“我不可能想像不包括神学教育的大学……”)。这种论述几乎不能消除其最初在道德与理性方面的权宜特征。

撇开纽曼的修辞技巧不谈,他的确是做出了选择。当他后来为爱尔兰的天主教大学作规划时,他认为这所大学必然包括传统的博雅学科、医学、法学与工程。与此同时,他也明确地排除了许多活动,正如我们后来所见到的,这些活动在与大学无关联的当代学习机构中都存在。纽曼似乎已经期待着大学内某种具有实质性的,但并非精心安排的关于轻重缓急顺序的形式。在下面相当著名的段落中,他宣称:

哲学和研究领域里的一所大学恰似政治史上的一个帝国。我说过,大学是所有知识和科学、事实和原则、研究和发现、实验和思考的最高保护力量;它划定心智和思考的疆域,但同时确保每个领域的疆界得到严格尊重,确保各方既不受到侵犯又不向另一方投降。它在真理之间充当裁判,考虑每一个真理的性质和重要性,为它们安排恰当的先后顺序。无论一个思想领域如何丰富与高尚,它并不会为了袒护它而牺牲另一个思想领域。它绝不牺牲任何东西。根据各自的轻重,它对文学、自然科学研究、历史、形而上学、神学等提出的要求表示恭敬和忠实。它对所有学科一视同仁,并推动每一门学科,使其实现目标。

也许纽曼的想法是,随着知识领域的扩展,大学必定会自然地成长。但是,他没有解释如何去决定应该包括什么或不包括什么。然而,在“要考虑每一个真理的性质与重要性”这段话中,有这样一个暗示,现行的社会价值观将部分地有助于做出那种决定,但是,纽曼几乎没有指出由谁来描述“每一

个真理的重要性”，或者说，现行价值观会如何完成它们的任务。在设定限制范围或者了解如何去限制或减少活动方面，后来的大学人士并不比纽曼做得更好。

虽然纽曼相信学生必定能够从许多现存的学科中受益，但是他似乎也认为教员必然会获得某种有意义的关于共同目标的认识。由于纽曼假定了大学中的这种整体性和共同目标，因此他这样写道：

所以，这是对扩大一所大学宣称所从事的研究范围很重要的一点，即使只是从学生的角度来看也是如此。即使学生们并不学习对他们开放的每一个科目，由于他们生活在那些代表着整个知识范围的人当中并且在他们指导之下生活，他们也会获益匪浅。我认为，这正是被视为一个教育场所的普遍全面的学术机构之长处所在。那些热中于他们自己的学科而又彼此竞争的饱学之士组成了一个集体，他们由于十分熟悉的相互交流并为在思想上维持和睦的缘故，一起协调着他们各自的研究科目的种种主张和种种关系。他们学习相互尊重、相互咨询并相互帮助，这样就造就了一种单纯而明净的思想氛围，学生们也可以在其中呼吸，尽管他们自己仅仅从事那许多学科中的很少一部分。

然而，在纽曼的时代和今天的时代，大多数的大学都回避了共同整体性的看法，大学已经成为持有股份的公司。大学真正的生命只存在于其各系、各校、各图书馆、各博物馆、各中心以及各机构之内，这些地方可以发挥其相对的自主性。在那些单位中，许多都可以保持自己独立的收入来源，使自己最大限度地避免外界的监管。因此，大学各个不同部分间的互动与机构合作的缺乏，说明了共同观点的缺乏，进而也说明了许多大学在确定轻重缓急顺序与阐明其使命时所面临的内在混乱。事实上，大多数的大学甚至根本就没有企图去说明其使命，而这样做也许会提供某种指南。

因此，大学常常无力去做出关于其自身的严肃的、范围广泛的决定。事实上，在高等教育中，并不存在得到广泛认可的机制，以便使纽曼设想的“帝国的心智”能够通过选择发挥作用，就像任何一个智者必定要通过选择来发



挥作用一样。在关于质量问题要做出跨系的决定时,教员们必然面临着巨大的困难。甚至跨系、跨校组织起来的任命委员会,也很少反对提出建议的各系的决定。人们会经常注意到,大学在创建新项目时非常积极,但是却很难去中止旧的项目,或者撤消那些质量相对低的项目,即便终生职位的保障能够保证受到影响的教员的生计。由于大学和学院的行政管理(包括董事会)不是去撤消、减少或者重建低质量的单位,而是容忍较差劲的教育质量或无特色的东西,因而极大地浪费了整个机构的资源,而这些资源本来是可以在其他地方发挥更大作用的。事实上,否定学者能够在其自己的机构中进行选择的做法,所代表的不过是一种学术上的反理智主义。

纽曼倡导的是普通知识,强调的是教学而非研究,这种倡导与强调蕴含了某些体制性的危险,当他写作时,那种能够减少这种危险的环境是存在的。在那个时代,对科学、经济、历史、文学批评以及经典作品中大多数新知识的研究或创造,都出现在大学界之外。纽曼可能会设想(其实是相当自然的设想),大学肯定不需要进行理性研究,不需要增加知识的资本,那些东西是在学术界、知识界、博物馆中,是由个体学者创造出来的。这种状况使他可以在广阔的范围内去思考那些不必花钱的课程,因为教师们不必涉及新知识的创建。他也认为可以随时聘请在大学外从事研究的学者来任教。

纽曼认为用知识教育青年人是大学自身的目标,在他这个理想中隐藏着此世性,也许要比它最初出现的时候更多。后来,接受了纽曼看法的教师们,经常力劝其学生不要去关注社会的变化,不要去关注与其未来工作相关联的教育问题。他们的目的性很强,不失时机地培养那一类学生,即,具有超越他们将在其中工作的世界的道德生活与想像力的学生。然而纽曼的看法更复杂、更细致,他绝不怀疑大学教育是能够在社会上晋升出头的途径,他也知道,许多可能进入他的大学的年轻的爱尔兰天主教徒们缺乏社会技能。他也没有怀疑他所倡导的教育必定会允许他们在上流社会发挥作用,而在缺少教育与偏见横流的时代,这条路对他们的祖父辈是关闭的。自在牛津的时代起纽曼就知道,比起专业的或实用的知识来,非功利的大学知识能够更迅速地叩开通向英国社会更高台阶的大门。因此,对在职业方面是无用的教育而

言,也并非没有一点社会效益。<sup>①</sup>

在 19 世纪中叶,被认为是大学自身目标的文科教育也许并不包含专业知识,但是尽管如此,它仍然是导致整个英伦三岛和整个欧洲之社会变迁的知识模式。对于爱尔兰天主教平信徒的子弟们来说,社会变迁是纽曼对其父辈们暗示的许诺之一,他说:

经过长期的劫掠、压制和排挤,这个岛国上的天主教徒,几个世纪以来都不再力图争取一种对普通人,对政治家,对土地所有者,对富裕的绅士都至关重要的那种教育了。他们的立法机构、职位和工作都被剥夺,此外还有社会技能和智力水平,这两者对他们复其所失、借此扭转时势都十分必要。结束这种精神无能的时候到了。我们所极需的,不是绅士的言行举止——那些是能够通过其他途径获取的,比如适宜的社交、到国外旅行以及天主教思想内在的优雅和尊严。但是心智的力量、稳定性、理解力和各种才能,以及对自身能力的控制,对眼前事物的正确判断,尽管有时确属天赋,然而没有经年累月的努力和训练通常是无法得到的。

这才是真正的心智培养;我不否认其中包含了一个绅士特有的优秀品质。

纽曼期待着罗马天主教大学训练青年人,使他们能够担任反天主教的歧视曾阻止他们获得的领导职位。他关于绅士的理想,必然会使得年轻的爱尔兰天主教徒将同样的知识及社会水平,与他们的英国的和盎格鲁-爱尔兰的复兴结合起来。

回忆一下纽曼发表讲演的环境是在远离维多利亚时期的生活主流的一个城市,这是很重要的。他本来可能会求助于地方性的偏见,然而他没有这样做。鉴于他与大主教库伦都希望建立一所只具有天主教性质的大学,纽曼

---

<sup>①</sup> 在本世纪(指 19 世纪——译者注)下半叶,在牛津大学希腊文教授、巴利沃尔学院院长本杰明·约威特(Benjamin Jowett)的指导下,为英国与印度设计的公民服务考试出台,因此,精于希腊文与拉丁文的人比那些用现代语言训练出来的人(包括那些非西方世界的人)具有更大的优势。在维多利亚时代后期的英国,这种设计使古典知识方面的训练成为极其有用的教育。

本来可以促成一种明显具有天主教取向的课程安排,然而他没有这样做。他本来也可以通过把大学的课程设置与爱尔兰的实情结合起来,迎合其听众的民族主义感情,然而他也没有这样做。纽曼呼吁重视博雅学问,正是呼吁爱尔兰天主教徒放弃他们宗教的与民族主义的地方性偏执,呼吁他们面对能够去实现其天赋与抱负的更广阔的世界。

那种见解在今天具有特殊的现实意义,它使得博雅教育的经验获得了新的生命力。在当代的大学内,各种不同群体倡导返回到种族、性别、性取向或者其他团体身份形式的地方主义观念中。这些排他性倾向,直接与博雅教育相对立。它们构成了远离大城市(在那里,丰富得多的知识、令人兴奋的事情以及机会无处不在)之小城镇的仇外心态。这种地方主义的观念维护着在其邻居面前沾沾自喜,却从不尝试去与大地方的运动队较量的乡村运动员们的世界。在某种程度上,大学人士是反感或轻视高等教育自由化之可能性的,即让一个人离开其出身的团体,抛弃其成长的经验的可能性,他们把学生及自己关闭在种种新的地方主义观念中。无论这些地方主义观念是政治的、宗教的、种族的还是与性别相关的,人们不久将会证明,它们就像若干个时代中所有偏远的小城镇一样,沉闷、枯燥,限制着个人的想像力和成就。

然而,也有另一种很少讨论过的新型的学术地方主义。在整个国家声称要提供博雅教育的大学机构中,文理科中的学术职业化训练正在替代博雅教育。对商务管理或其他应用领域的大学项目提出批评的博雅学科的教授们,自己也常常以同样的准职业化方式教导其学生。大学生的许多经验正在越来越多地变成学术方面的“职业”经验,而被认为过于狭隘的职业学校,却经常是博雅知识的自我认可的倡导者,部分地是对有缺陷的本科生教育的回应,进入这些职业学校的学生在大学里所接受的正是这种教育。<sup>①</sup>

在过去的30年中,在美国和欧洲许多国家从事本科生博雅教育的人中,出现了一种广泛的但却完全无预兆的方向上的改变。由于自己的职业优势与特定的研究有关,因此,不论是年老的还是年轻的教员都倾向于认为,要从学术职业着眼,而不是从博雅知识着眼来进行本科生教育。这些教师的目标

<sup>①</sup> 此处所谓职业学校是指美国或西方高等教育体系中,为大学(本科)毕业后的学生将来进入某种职业而进行专业教育的机构,如法学院、商学院等等。——译注



不是满足本科生拓宽知识经验的需要,不是为本科生参与公民生活做好准备,甚至也不是为他们将来毕业和进入职业学校做准备,这些目标现在在很大程度上决定了本科生教育的日程。

虽然本科生教育在各种不同的学习领域有着广泛的需要,但是,学生现在面对的课程却常常以一种职业化学问的方式被过分地专门化。确实,一所主要大学的“核心课程设置”,事实上会拒绝那种具有概览性的课程。在美国历史上,没有一所主要大学提供过概览性课程。对此的公开辩护通常是,现在,高等学校通过能够确定职业的具有优势的课程来提供足够广泛的教育,要求开设这样的课程会妨碍大学生的独立性,或者,概览性的课程从理性上说是肤浅的。然而,这样一些公开的评论常常掩盖了对提供一般性教育的拒绝,或者说得更尖锐些,掩盖了专业化的职业学者在提供一般性教育方面的无能。年轻的教员们来自美国最好的研究生院,而这些研究生院并没有准备(甚至没有关注)提供这种教育,同时它们也害怕这种教育会对职业不利。这些年轻的教员们经常反映出的,只是他们的老同事们的态度,那些人也许认为他们没有责任在其领域提供一般教育的基础。他们自己的研究生课程也是狭窄而专门的,对于未来的教学或完成毕业论文后的研究,几乎不能或完全不能提供什么背景。

通过这种学术职业主义,文理科的教员们自己也转向了反对博雅教育与博雅知识的立场。他们的行为或无为,使得学术职业主义和事业成功主义风行于世。在整个国家,不同学科的文理科教员似乎都得出这样一种结论:除了教员自己的研究和可能在职业上具有的优势外,以一些关于意义可疑的少数事情的精确知识来教育大学生,远远胜过企图对人类环境进行的讨论,或从事也许只存在不确定答案的研究。文理科的教员,而不是职业学校的教员,逐渐将知识与专业知识等同,将职业与生活等同。于是,在20世纪结束之际,在教员中出现了反叛,这种状况的出现,并不是由最差的教育机构引起的,相反,它是由那些据称是最杰出的教育机构引起的。

与纽曼的时代相对照,自相矛盾的是,当代学术也许需要职业学校来保护博雅知识,来要求那些进入这类学校的学生掌握这种知识,因为在今天的时代,博雅教育的价值能够最快地体现自身,也许主要是在职业训练领域之内。博雅知识的令人愉悦性、有用性以及智慧,对于各行各业来说并非新东

西。在一段令人难忘的对法律学者(也暗指一切涉及法律体系的人)需要具备的技能的描述中,利尔内德·汉德大法官(Learned Hand)曾经这样评论说:

我敢于希望,我之所以要论述包括“人文学科”在内的教育是政治智慧之根本的原因,现在也许开始更清楚了。在此的“人文学科”,我特别指的是历史。但是,与历史密切相关的几乎所有的(如果不是全部的话)一切,文学、诗歌、哲学、造型艺术以及音乐都是同等重要的。人类已经着手解决的大多数问题都没有解决。它们没有得到解决,是因为……它们不可能解决,确切地说,它们涉及诸多不同的衡量标准。总之,即便事情并非总是如此,相对立的各方很少在解决方法上达成共识;争论隐藏于过去未解决的问题中,尽管争论也许会像历史那样得到更新,但是,论战也会再起。争论的消失是因为它被某种妥协替代,虽然对任何一方而言,妥协并不完全是可以接受的,但它是胜利的可以容忍的替代品;要想找到这种替代品的人,需要在体验方面有尽可能丰富的天赋,而那种体验是一种能够使心灵仁慈宽厚,能够让思想去理解他人心灵的体验。<sup>①</sup>

今天,能够从教师那儿得到如此忠告的文理科方面的毕业生,确实很难找到了。

专业教育经常以一种纽曼从来都倡导的真正方式,通过塑造一种大学的环境而为文理科服务,在那种环境中,学术追求直接与生活体验相关。事实上,专业教育代表着西方文化之伟大传统的一种声音。从古代起,倡导积极参与生活与倡导在沉思默想中生活,即行动生活与思想生活之间的差异始终存在着。即使在最严格划分的二元对立中,做出的选择也没有它表面看起来的那样确定。尽管如此,在大学环境中,职业学校象征着致力于行动,致力于高等教育和更大社会的交接点的那样一种人类生活。

职业学校,正如拉斐尔的名画《雅典学园》中的亚里士多德,它们提醒现代大学,大的问题不可能都是“学术的”,学术必须触及更大的世界。在那幅

<sup>①</sup> 欧文·迪拉德编:《利尔内德·汉德的精神》(The Spirit of Learned Hand),纽约,1959,第214页。

名画中,柏拉图与亚里士多德正好相对,柏拉图手持《蒂迈欧篇》,它是对自然哲学与神秘的宇宙学的沉思,亚里士多德拿着他的《伦理学》,这本著作探索了道德在一个良好社会中的作用。柏拉图的手指向苍天,也许还指向他钟爱的理念形式的王国。与之相反,亚里士多德迈步向前,直接指向人世。在大学生活中,职业学校扮演着亚里士多德的角色,参与对人世间的关注,追求着具体的理想。当我们考虑到职业学校与博雅知识之间的关系时,我们应该记住亚里士多德为艺术所倡导的广泛作用,而柏拉图却把诗人从他的共和国中放逐了。

纽曼关于大学的观点,明显地包含着对积极参与生活的赞赏。除了追求知识本身之外,纽曼坚持认为,大学直接的社会目标是“培育社会的优秀成员”。他宣称,大学的艺术“是社会生活的艺术,大学的目标是适应世界”。在同一个段落中,他解释道:

大学教育是一个通向伟大而平凡之目标的伟大而平凡之手段。它的目标是提高社会的心智水平,培养公众的心智,提高国民的品位,为大众热情提供真正的原则,并为大众愿望制定明确的目标,宣传和把握时代的理念,促进政治权力的运用,使个人生活变得更高雅。

对大学而言,这些仍然是有价值的目标。如果大学不能达到这些目标,那么它们自身在更广大社会中的地位将不再稳固。在将来,人们只能希望所有的大学人士——教员、行政人员以及评议员——将会重新发现那些目标,并且放弃现在驾御着如此之多的大学生活的那些轻率的职业主义。

不过,那样的复兴必定会出现在大学的这样一些科系中,即传统上属于博雅知识的文理科科系中。那些学者型的教师们必须学会重新去发现并欣赏追求作为自身目标的知识对个人的安慰、广泛的社会价值甚至有用性。他们必须再次去学习评价教授学生批判性地思考(明确些说,教授学生清楚地写作)这种看似平凡而卓越的成就。在这一过程中,他们应该记住,这些技能,当它们与数学的技能结合起来时,在过去的3个世纪中,一直处于理智、社会以及道德改良的核心地位。



## 神学与大学:纽曼的理念与当前的现实

乔治·M·马斯登

设想一下,如果纽曼在其著名演讲发表一个半世纪之后,能够回来审视现代大学状况的情境。比如说,他有机会参观美国的大学,即今天美国也许可以宣称,作为样板向全世界输出的那些大学。他会作何感想?

最强烈的第一印象肯定是高等教育变成了大企业的方式。尽管纽曼也许不会简单地被那些巨大的数字吓倒,但是,他必定会被为了适应大众教育之需求而创建大学的速度震惊,在这类大学中,技术与狭窄的职业学习压倒了一切。他必定会很快意识到,现代大学的形成并不靠任何一种起统一作用的“理念”,它们是市场的产品。

然而,更近一步的考察可以使人更清晰地看到这幅图景。一个掌握了丰富资料的向导,比如说一个大学校长,就可能会向纽曼指出,即使在美国(在西方国家中,美国最强调技术,大众教育也最昌盛),在大学和学院的学生中,仍然有那么一群数量可观的精英在追求真正的博雅教育。有些人甚至读过《大学的理念》一书。这些提出了关于教育之主要目的的人类精英,相对于整个人口来说,比起纽曼时代能够进入小型大学和学院的极少数幸运儿来说,数量更大。至于为今天的高等教育唱悲歌的所有人,我们也许可以对之论证说,现在,接受第一流人文教育的人,按比例来说,比以往任何时代都多。

然而,纽曼可能远远不满于这种消除其疑虑的说法。他一定会指出,他的大学理念绝不只是要保持西方人文教育的理想。他的教育理想必须被视为一个统一的整体。事实上,在系统地排斥了他的教育设想之基本部分的体系中,对一些次一级目标的保存,甚至比舍弃更糟糕。

关于目前的高等教育,肯定会使纽曼最感震惊的(虽然也可能是最不令他惊奇的),是神学的缺失。在美国的主要大学(它们为其他大学树立了标准)中,神学学习很少被列为本科生课程中的选修课。虽然天主教办的各大学是例外,但是它们也因此而经常被视为落后于时代。美国一些有新教背景的重要大学一直都有神学院,其他大学经常视之为宗教传统的残余,认为这种更具宗教性的传统与高等教育的其他部分没有任何关系。事实上,今天的大多数学者理所当然地认为,呼吁正常的神学关注,必定有损于个人的学术成就。甚至纽曼的最忠实的敬仰者中的一些人,也在关键时刻抛弃了他。令人印象最深的例子,是雅罗斯拉夫·佩利坎(Jaroslav Pelikan)的《大学理念:一种重新审视》一书(1992)。作为杰出的神学史家,佩利坎视其书为与纽曼的对话。然而,当佩利坎为当代的大学描述他所认为的纽曼之理想时,他经常把神学置于边缘地位。

然而,对于纽曼来说,神学是他的大学理念的核心。在其第一讲之后,神学就是他的首要主题。他论述说:“一所大学,从定义上讲,以教授全面的知识为本业;神学肯定是知识的一个分支;那么,一所大学怎么可能在教授知识的所有分支的同时,又将一个至少是和其他分支同等重要的学科从它们中间剔除出去呢?”

纽曼并没有论证说在大学学习的学科中只包括神学,他心目中所指的是某些更基本的东西。神学的存在,为其他学科的恰当运作提供了必要的背景。纽曼观点中的核心是,一切知识都是相关联的。关于宇宙之任何一个部分的真理,都受制于它们与关于宇宙其他部分之真理的关系。而所有真理的相互关联性,是纽曼关于受教育者之理想的核心。他曾写到:“心智的真正扩大,是这样一种能力,即,同时把许多事物视为一个整体的能力,分别把它们归入它们在宇宙系统中的真正位置的能力,理解它们各自的价值的能力,以及确定它们的相互依赖性的能力。”如果一所大学要培育这种完整的知识,那么文理科中的每一门学科都需要认真对待其他所有学科的洞见。既然与上帝的关系是人类关系中最重要,因此,如果有关上帝的知识不能成为所有其他知识之背景的一部分,那么,任何一所大学都不可能完成其追求全面知识的任务。

纽曼正确地指出了自他那个时代以来学术思想中一个主要的不幸。每

一学科都倾向于夸大其看待实在的方式而忽略了其他方式。例如，经济学家视经济为理解人类经验的基础，心理学家认为心理因素是基础，社会学家也许会把一切都化约为社会力量与阶级分层，生物学家则认为似乎一切都在基因之中，学文学的学者认为人类的问题可以归结为语言的结构，等等。各个学科之间的交流几乎不可能进行。今天，密切相关的各分支学科的专家们时常不能相互理解。或者说，即便他们能够交流，他们也不可能赶上其他领域的发展。因此，尽管在过去的一个半世纪中，我们已经积累了多得令人难以置信的信息与专门知识，然而，在关于我们的经验之一部分是如何与其他经验相关联的方面，我们的意识远远不及我们的前辈。

撇开神学位置的问题不论，这种知识的分裂，将会削弱为大学保持一致性理想的可能性。显然，“多学科大学的理念”看来是自相矛盾的。<sup>①</sup>今天的大学没有参照中心，没有任何能够起统括决定作用的哲学。相反，它们是一些情报交换中心，为在制造信息与见解方面的各种特殊兴趣服务。尽管学生们能够受到专业知识方面的教育，但是，他们在评估各个领域之相互关系，或者衡量它们的相关重要性方面的准备，则非常贫乏。

由于纽曼了解现代学术专业化的开端与每个学科自视为主的倾向，因而他论述到，大学要保留自身为一个连贯的整体，哲学必须发挥“诸学科中的学科”的核心作用。哲学家应该视人类知识为一个整体，他们能够平衡各个不同学科（当然包括神学）的要求。在今天的多学科大学中，哲学却只是一门专门化了的边缘学科。而神学则已经从知识界的主流中完全缺席了。

由于神学在安立甘宗的牛津与剑桥大学中的发展已经如此，因此纽曼了解这种倾向。他承认，随着现代大学的出现，这种倾向必然会加速。在针对其对手发表的演说，即“大学科目”系列讲座之一（没有收进这本书）中，纽曼宣称：

因此，恰当的做法不是反对神学，而是与它竞赛。任神学教师们自行其是；仅仅以介绍其他学科为目的；虽然其他学科具有种种

<sup>①</sup> “多学科大学”原文为 multiversity，而“大学”一词原文为 university，前一词的头意为“多”，而后一词的头意为“一”，故有此说。——译注



新鲜的吸引力,但是也有其自身不同寻常的旨趣、丰富性以及实用价值。我们应该掌握这些学科,运用这些学科,利用这些学科,不要理睬热衷于宗教的那些人的反对。不要怀疑,而且,为了将来,必须反对这样的说法:宗教与我现在提及的这些学科毫无关联,这些学科与宗教也毫无关联。<sup>①</sup>

纽曼清楚地表明了神学对一所真正的大学来说是必要的,他的这种强调并不是要使大学变成神学院。而是说,大学应奠基于更高的理想之上,这种理想是,全面知识必须包括人类所知的一切的相关方面。因此,作为人类探究之最重要的维度,神学必须被包括在内。如果其他的科学希望了解人类体验的最有意义的真相,它们就必须考虑神学之诸真理。否则,其他科学为理解宇宙之本质问题而做出的努力,都会因没有将其作为整体来思考而徒劳无益。它们实际上是企图在不认识创造者的情况下去理解造物。

## 纽曼的理想与今天的高等教育

如果我们要拥有真正的大学的话,那么神学就必须发挥关键的作用,这就是纽曼的理想。对许多人而言,这个理想在今天仿佛是某种出自黑暗时代的东西。神学不仅没有成为其他学科的参照点,在大多数大学,它甚至不是一门学科。此外,如果一个年轻的社会学家或心理学家宣称,神学洞见会成为他或她确定研究事宜的指南,那么,获得成功的学术生涯的机会可能就会付诸东流。尽管将一个人的信仰与其别的思想相联系是理性的一种独特传统,然而,在今天,大多数学者都视之为非职业的做法,认为它完全不合时宜。在提及关于将信仰与学术挂钩的建议时,《高等教育纪事》总结了一位著名历史学家的回应:“那种认为‘学者个人的信仰与其学术旨趣是一致的’说法,是

<sup>①</sup> 约翰·亨利·纽曼:《大学的理念》,I·T·克尔编,牛津,1976,第321~322页。

愚蠢的,它反映了一种自我放任的职业特征。”<sup>①</sup> 根据这种观点,宗教信仰纯粹是“个人的”,因此,要把这类信仰引入一个人的职业思想中,那就是“自我放任”。

鉴于这种偏见,大多数有宗教信仰的学者,尤其是青年学者,都学会了在其信仰问题上保持沉默。在美国,这种异常状况的增长非常令人震惊。绝大多数人都声称信奉传统基督教关于实在的基本方面的解释,这些信仰者中的许多人都在大学做研究。然而,在大学自身之内,几乎不存在把人类体验的这些方面联系起来努力。例如,大多数学科都没有基督教思想的学派,在这样的学派中,学者们就可以去努力解决将其信仰与其学问相联系的问题。也没有什么东西能够与女性主义研究相比,那种研究能够为其他领域的研究探索出性别上的意义。

然而,现代主流大学教育中几乎不存在以神学作为参照点,对这一现象的一个共同评论是,势必如此。如果我们能够特邀纽曼对此做出评论的话,我们将很容易理解那些否定性的反应。在纯粹意义上的纽曼的理想,在今天的多学科大学中已经不存在了。他当时是以一个小型的天主教大学校长身份来说话的,在那种小型学校中,可以期望每一个人赞成同一种神学传统。然而,在今天纷繁多样的大学中,这种期望看来肯定是完全不合时宜的。

不过,即便在今天的大学背景下,我们也不应该如此轻易地抛弃纽曼的那些更具广度的观点。对于这些大学来说,问题同样是存在的。如果当代的大学真正具有多样性与包容性,难道不能够给予那些明确地将其信仰的神学意义与其别的学问联系起来的学者们一席之地吗? 毕竟,每个大学宗教的传统都包括了某些由那种信仰赋予了生气的严格的理性传统。难道那些传统只应该作为当代大学研究之对象而存在吗?

今天的大学应该以开放的心态去对待整合宗教传统与学问的努力,这个建议需要靠一系列的基本规则来保证。在每个宗教中,都有许多人把信仰用作知识的替代品,声称要依靠宗教权威来提供他们所有答案。他们因此而

<sup>①</sup> 卡洛琳·穆尼:《采取攻势的虔诚的教授们》(“Devout Professors on the Offensive”),《高等教育纪事》(Chronicle of Higher Education)1994年5月4日,第A18页,文中引用的是布鲁斯·库克里克的话。

是教条主义的,视学术舞台为另一个导致改宗的场所,这种态度已经不适应于多样性的现代学术了。大多数的现代教育是由政府创办的,其目的是为所有传统信仰的信奉者或非信仰者中的广大民众服务。为了让这些民众很好地相处,让他们能够在知识上进行富有成效的相互交流,他们必须遵守某些共同的规则。这些规则也就是现代学术领域中的规则,它们使人们能够掂量和评估他人的证据与论述。它们类似法庭上的那些程序,在法庭上,可以说是不具任何偏见的第三组人在尽可能客观地裁决争论。任何一个学术团体要能有效地发挥作用,都必须为相对冷静的分析留下余地,在这种分析中,所有的派别都是以开放的心态去对待纠正其观点的做法的。通过诉诸宗教权威、诉诸他人不能接受的证据,或者依靠一面之词甚至改宗在所有讨论中先发制人,必然会削弱多样性之学术背景中有价值的交流的可能性。

在19世纪后期与20世纪早期,随着现代高等教育逐步被界定,这些考虑的压力导致了一条关于宗教在学术中之地位的更强硬的规则的产生。许多学者逐渐地认识到,任何一种诉诸高于人类理性的权威的宗教,都应该被摒弃。<sup>①</sup>这种情绪并不只是出自理性的考虑。它也是反对基督教长期控制高等教育的一种强烈反映。至迟到19世纪中叶纽曼在大学发表演说的时代,由基督教的某一教派或传统来管理大学及其学院,仍然是标准的惯例,它们控制了选择行政人员与教员的权力。安立甘宗的牛津与剑桥大学曾经向未来的学生们进行宗教测验。可以理解新一代的大学改革者们期望结束这种教权主义的控制,一些进步的思想家们也推进了对传统基督教的敌视态度。在美国,对政府不应该支持一种宗教而贬低其他宗教的关注,缓和了这种情绪。事实上,新教教学在各州立大学中的地位,似乎对于其他信仰者来说是不公平的。由于20世纪的大学正逐步努力迈向为更加多样化的团体服务的目标,从学术中真正地排除宗教的考虑,似乎是一条保持平等与有助于保持和平的有益之路。

所有这些考虑汇集在一起,有助于一条已经形成的有关宗教在主流理智生活中的非常强硬的规则——任何宗教的表达,都被广泛地认为是非科学

---

<sup>①</sup> 经常出现的例外是神学研究自身,在神学院的这种研究通常是从大学的其他部分分离出来的。



的、非职业的,是不合时宜的。<sup>①</sup>

## 今日大学中的宗教角度

然而,问题依然存在,这条有力的规则(尽管它的产生是可以理解的)是否就是一条好的规则呢?对于那些真正的问题而言,它不是一种矫枉过正吗?难道就没有一种方法去重新开启大学的理智生活,表达明晰的宗教关注,而同时又警惕宗教的僭越吗?换言之,难道就没有一条中庸之道吗?

为了回答这些问题,我们应该承认,在当代的理智生活中,宗教从来没有完全缺席,尽管某些严格的政教分离倡导者们可能会想像应该如此。所有的学术成就都是在学者的社会定位、各种假设、在先的执著以及宗教信仰的背景下产生的。因此,对于属于严肃的宗教信仰的学者来说,宗教执著与假设必然存在。尽管这些执著也许只会处于背景之中,不会得到发展,但是,它们总是存在的。

尤其是在那些必须涉及人类行为的领域,这类在先的假设与执著,不论其来源为何,它们都可能对学术起到重大的影响。第一,它们经常决定一个人所选择研究的对象;第二,它们会影响一个人可能会视为有意义之对象的东西,并且会在其观念中突显出来;第三,它们会使学者倾向于某些解释理论而反对其他理论;第四,在任何道德判断与评价中,不论是明是暗,在先的执著必然会起到有意义的影响。

在这些影响中,以宗教为基础的执著并不是独一无二的。近来,争取女权运动的学者们有效地强调了社会定位可能会形成学术日程与学术评价的程度。一个争取女权运动的学者,比一个非女权运动的男士更可能关注妇女的活动,更可能接受强调性别结构与角色的理论,也更可能视妇女的从属地位为主要的道德关注。同样地,马克思主义的学者也有其特殊的解释强调与道德评价。新保守主义者与旧式的自由主义者也一样。对一个人的身份来

<sup>①</sup> 我在《美国大学之魂:从新教的确立到确立非信仰》(*The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, 纽约,1994)一书中探究过这段历史。

讲,不论社会或意识形态的定位是什么,它们都是核心,而这一点可能通过他的学识折射出来。

然而,这种观察并没有为忽视证据与理由之标准的抱有偏见的学识发放许可证。正如上述提及的每一种立场之某些代表所表现的,一个人可能被强烈的社会或意识形态的执著所限制,但仍然会追随最高的学术准则。在个人学术的更为技术性的部分里,或者在技术或科学领域中,个人的在先的执著所产生的影响,可能几乎察觉不到,尽管它们也许仍然可以决定什么是重要的。当学术进入解释后,尤其是进入涉及人际关系的问题中后,认识论、形而上学、在先的执著就开始起作用。然而,最优秀的学者仍然会以持其他观点的人容易接受的证据和理由来捍卫其观点。他们也会公平地对待他们的对手与相反的证据,并且予以尊重。那些将其解释主要奠基于诉诸其自己的社会或意识形态团体之偏见的学者,虽然也许会对其团体产生影响,但是终将不可能与现代学术领域中怀有各种广泛兴趣和取向的学者交流,更谈不上说服他们了。

认为宗教执著与宗教观点在学者的在先的执著中是独一无二的,宗教信仰最终并非以科学经验证据为基础,而其他的在先的执著则是以经验为基础的,所有这些说法并不真实。真实的是,宗教信仰典型地依赖于种种主张,虽然这些主张可能得到有意义的证据支持,它们并不受科学证据之影响。<sup>①</sup>其他许多对于学术来说是本质的信念,也有着同样的困难。当代学者们珍爱的道德信念,几乎没有一个依赖于科学的证明。例如,应该不考虑种族或性别,平等对待所有人的信念,就不受科学证实的影响。然而,它依赖于接受价值平等之传统的社会的权威,也依赖于由于那些社会塑造的人群之直觉。然而,这种信念充当着大多数现代思想的道德前提和大多数学术解释的出发点。因此,以宗教信仰依赖诉诸权威与传统,而被接受了学术信念则一定仅仅依赖于科学证据为理由,而认为可以把宗教信仰同其他信念清楚地分离开来,这种观点并不正确。所有的学者都会将许多最终并不依赖任何固定证据的隐藏着的假设带入他们的工作。尽管这些信念本身在主流学术中并不

<sup>①</sup> 至于为信仰上帝的理智上的合理性所作的一种老练的哲学辩护,可参见威廉·P·阿尔斯顿:《认识上帝:宗教体验之认识论》(*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*),萨卡,1991。

充当证据,但是,它们构成了它的特别因素。宗教信念正是以同样的方式来影响学术的。

今天,大多数哲学家与科学哲学家都已拒绝了哲学的“基础主义”,或者是那种经常与现代早期的启蒙运动相联系的信念,即,对真理的追求始于自明的决定及毫无疑问的哲学基础,然后,科学方法建立了所有被启蒙的民众都必须赞同的信念体系。<sup>①</sup>这种基础的观念已经严重地衰落了,今天,几乎没有学者准备去捍卫这一命题,即,被设想为中立的科学方法,是评价何种考虑对于处理人类条件的学术而言是合法的最高标准。相反,学者们基本上接受那些学术团体能够赞同的假设。当然,关于较技术性的问题,存在着广泛的共识。但是,人类体验最重要的方面已经证明是不受技术分析所影响的。尤其是在人文学科和社会科学之中,学术越多地涉及高层次的解释问题,在靠不同的在先执著(prior commitment)而形成的派别中,它就被分化得越快,任何科学方法都不可能裁决这些派别。

甚至旧式基础主义的一些最直言不讳的对手们,也坚持捍卫在公众生活中限制宗教话语的基础主义的成果,这尤其令人印象深刻。例如,反基础主义的哲学家如理查德·罗蒂(Richard Rorty)坚持认为,应该保持公众空间完全的世俗性。他的理由是,在并不是人人都接受那种启示的公众场合诉诸宗教启示,是没有道理的。他继续说道:“如果你能够给出与启示无关的理由,那么,你的信念是否因为你的宗教而成立的问题就是不相干的。”<sup>②</sup>然而,那当然不是事实,除非一个人从某种技术哲学的意义上思考这些论证。一个门诺派<sup>③</sup>学者也许会提出某些有说服力的反战理由,一个天主教学者也许有充分的理由反对堕胎,然而,在这两种情况下,宗教信仰都不是与学术无关的。相

① 至于批评基础主义对于基督教信仰的含义的思考,参见尼科拉斯·沃尔特斯托夫的《宗教范围内的理性》(*Reason within the Bounds of Religion, Grand Rapids, Mich., 1976*);以及阿尔文·普兰廷格与尼科拉斯·沃尔特斯托夫编:《信仰与合理性:理性与对上帝的信仰》(*Faith and Rationality: Reason and Belief in God*),诺特勒·达姆,1983。

② 理查德·罗蒂,引自《走向自由的乌托邦:与理查德·罗蒂访谈录》(“Towards a Liberal Utopia: An Interview with Richard Rorty”),《时代杂志文学增刊》(*Times Literary Supplement*),1994年6月24日,第14页。

③ 16世纪起源于瑞士的基督教新教派别,反对为婴儿施洗,反对誓约任职,反对服兵役,注重简朴的生活等。——译注



反,宗教执著是宗教与非宗教人士都应该了解并做出思考的重要因素。宗教能够进入公众论域惟一可行的路,就是毫不掩饰地诉诸特定的启示权威的看法,是完全不正确的。

## 一条糟糕的规则

于是,在当代学术环境中存在的问题是,应该将由宗教构成的执著与出于其他源头的其他执著区别对待吗?在纽曼讲演后的一个世纪中,宗教的观点应该属于特定类别的见解逐渐占了上风。撇开这条规则的种种政治动因不谈,理智的基本原理主要是奠基于启蒙运动的这一观点的,即,真理的最高形式应得到科学证据与经验材料的支持。这种观点保留了旧式的基础主义者的梦想;现代学术会产生出一个不断扩张的、所有能够正确思维的人士都应该赞同的真理体系。作为现代高等教育的一个起组织作用的原则,它也具有为各派人士都可能赞同的真理提供标准的实际优势。如果他们能够把自己派别的宗教信仰暂时搁置一旁,或者置之于次要地位,那么,他们就能够在一起工作,就能够视实在为可接受经验调查的自然力量的产物。于是,下面这条规则就逐渐产生了,即,当个人作为这类现代学术团体之专业成员而工作时,唤起明晰的宗教信仰就是不合时宜的,应被完全排除。这条规则一旦确立,主流学者们几乎就不会再去重新思考它,即便在学术气候发生变化之后也是如此。

这条规则有许多缺陷。

第一,将学术探究限于可以根据纯自然主义的经验基础去研究的对象,而由于这种限制就永远不能去实现那种梦想,即高等教育最终能够在与社会和宇宙相关的重要问题上,将人们团结在一起。正如近来学术界所表明的,非宗教的解释学派,也可能就像宗教思想一样,是宗派性的和教条式的。尽管这并不能为作为严肃的思想交流之替代品的宗教教义作辩护,但它却指明了,并非只有以宗教为基础的观点才会具有宗派主义。

第二,宗教执著,以及其他不是以科学为先前的执著,都不可能完全地从学术或教学中排除。然而,学术确实对宗教人士施加了强大的压力,

要按照可接受经验分析的各种考虑去重新检查他们的宗教信仰。不过,如果某些学者坚持更加传统的宗教信仰,他们就得被迫对那些信念保持沉默,视之为个人的东西,尽可能地将之置于占优势的学术团体的标准与旨趣之下。因此,虽然宗教角度在学术领域仍然存在,但是,它们已经被边缘化,经常处于被诋毁的位置,尽管这样做并没有什么清楚的、理智上的理由。

第三,这条规则随意地将特权赋予了以经验为基础的知识的某些类型,它不依赖于来自科学自身的结论,相反却成为前提或起作用的假设:一个人越是以纯自然主义的眼光看待实在,他离普遍的真理就越近。那种假设对于许多现代人来说,具有巨大的压力,因为它在技术问题上特别具有成效。一个人要能使任何有理智的人满意,他就要能够处理好无数的问题——如何肯定自然过程发生作用,或者完成工作或拯救生命之最有效的办法是如何起作用的。这些成就的价值是巨大的。此外,学者也可以收集资料,发现人类行为的种种模式。他们一定总是愿意去检验他们那些反对现有的经验证据的主张。然而,不能由此得出结论说,基于纯自然主义之经验的方法能够产生真理的最高形式,而其他的每一件事物都应该依靠它去检验。

一种世界观或一套正在起作用的原则(真理在其中受制于被经验证实的东西),归根结底应该是有所限制的。它扭曲了实在,仅仅相信其诸维度之一是值得认真考虑的。它也只相信人类认知的一种方式是值得完全信赖的。如果实在中的许多力量并不完全受到自然主义探索的影响,那么,科学的观点,就其所有的成就而言,也许就限制了人类对实在的理解。撇开精神实在的问题不论,学术研究的许多最有趣、最重要的主题,那些涉及创造性、人类经历与历史的独特方面,或者是正义与道德的问题,仅仅通过科学方法,不可能获得最清楚的认识。

于是,在近来的学术气候中,为使这条规则——即在受尊敬的学术中应该清除明确的宗教表达——永存而作的理性辩护似乎很少。此外,许多科学哲学家都赞同这一观点:科学的正统观念,是由占统治地位的科学家团体决定的,而那些科学家的成功,部分是靠其社会背景。后现代思潮的模式(就其超前性而言)指出,在众多的人文学科中,要达成理性上的共识是毫无希望的,技术问题除外。

在这种环境下,看来惟一公平的做法是,基于宗教的观点不应该像一个

阶级那样受到歧视。相反,那些在理性上负责任,遵循各种论据、论证以及学术交流中必要的礼节之规则的人,应该作为多元的学术事业中的合理部分,受到鼓励。如果大学应坚持一贯的多元性,那么,它们就不应该挑拣出那些宗教性的亚团体,要它们必须对自己最珍视的信仰保持沉默,甚至贬低其最珍视的信仰。

然而,这一点常常遭到反对,即,既然宗教角度实际上已经形成了某些受到尊敬的学术,那么,有什么必要去改变这种状况呢?对此的回答是,在现代大学中,反对明确的宗教表达的压力,已经限制并禁止了对信仰与学问之关系的探索。尽管基于宗教的执著与假设也许对学术有真正的影响,但是,大多数有宗教追求的学者只是模糊地意识到那种影响可能会是什么。约翰·亨利·纽曼把探索人类所有类型之知识(包括神学)间的相互关系视为真正的大学之所必须。在现代大学中,神学与其他学科的关系仍然是需要探索的一个非常不发达的领域。有些学者的宗教也许在其观点的形成中起着重要作用,但他们很少认为自己是教徒,因此,具有同样信仰的人们几乎就不可能去发展交换意见的团体了。在神学本身之外,而且近来在哲学领域,要辨识任何以宗教角度为标志的学术团体,一直是十分困难的。

## 它造成了什么区别

另一个经常涉及的问题是,神学角度在其他领域的学术中可能会造成什么区别?一个源于那些主要的神学传统的例子可能对此做出说明。这样一个问题可能会是富有成效的学术探索:基督教、犹太教以及伊斯兰教的信仰——上帝是“天和地的创造者”——在学术上会具有什么含义。肯定的答案并不会解决上帝如何进行创造的问题,是直接发布命令呢,还是通过自然进化过程。由于这个问题悬而未决,因此,相信宇宙最终是一个有理性的神灵的产物,就会在许多问题上引起真正的区别。具体说来,当自然科学被推至极限时,它便转入对实在之结构的形而上的思考(例如,先于大爆炸的东西会是什么,或者宇宙是一个自我包容的实体等),这种神学上的肯定可能会十分合理地影响到一个人的理论工作。尽管对神灵的信仰不应该将探索限于



自然秩序,但是,它能够提供一种告诫:警惕把最流行的自然解释当作终极的最佳解释。

然而,在自然科学之外,对创造者的信仰可能具有最强烈的影响。如果有宗教追求的学者仔细思考那种信仰的含义,那么,它可能对他们接受或拒绝什么样的理论发挥影响。例如,他们可能会不愿意把人类道德理想的发展,视为完全是为满足特定文化之进化需要的必然结构。相反,即使承认那个发挥作用的范围,他们也会倾向于把人类(不论他们如何不完美)视为上帝的创造,包含了处理正确与错误的道德意识,而这是被造物主纳入了事物的系统之中的。所以,道德必然成为一种社会结构,但远不止如此。对于人类历史或人类学的研究,可能就是经常有缺陷的人类对善的探索的组成部分。这样一种观点当然不同于近来流行的很多学术的观点,那种观点认为,“善”就是能够为特定文化背景中的某一社会群体发挥最大作用者。

在由后现代主义引起的类似于认识论的问题上,信仰上帝创造了我们的心智和我们与之相遇的实在的学者,也许会更不倾向于把人类的认知视为纯粹与某个团体相关,或者受拥有文化势力者控制。当然,我们不可能立即判定,在这一点上,在一个人的思想中,对于神灵创造之信仰会造成什么区别。不过,有一点应该是很清楚的,那就是,神学问题为学术思考提供了饶有兴味的议事日程。

当宗教人士为其学术的其他部分而考虑其信仰之含义时,他们会采取完全不同的立场。如果说他们的神学信仰会影响他们的学术,那绝不是说他们要引进从权威那里获取的现成答案。就像其他学者一样,他们会将某些重要的前提带入其学术研究中。不过,在大多数领域,他们会挑战当代学术界中某些虽占支配地位但却未经证实的前提。因此,他们会带来新的探索与能够导致创造性的批判角度。例如,他们会对在流行文化与学术文化中非常的普遍自我崇拜现象发动有效的批判。<sup>①</sup> 在这些问题上,由于宗教人士之间经常也是意见不一,因此,这些文化批判也许会导致对他们自身的宗教传统的评价。例如,在冷战期间,基督教学者经常发出强烈的呼声,反对其教会简单地

<sup>①</sup> 例如,参见保罗·威茨:《作为宗教的心理学:自我崇拜团体》(*Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*),第2版,格马德·拉伯斯德,米克,1994。

将基督教与美国的爱国主义等同起来。

今天,各种各样的宗教人士也有助于保证,基于神学关怀的考虑不会阻碍争论,也不会让新的以宗教为基础的正统性成为大学的负担。一个门诺派的学者在教授越南战争时,也许其态度与一个新保守主义的天主教徒不同,尽管在陈述证据与理由方面,这两个人都会遵循最令人信服的历史学术。他们当中的每一个人都会从由神学关注形成的观点出发来说话,而且每一个人也许都想反映那种因素。同理,一个犹太教学者在写作关于以色列建国的问题时,十之八九他的角度与一个伊斯兰教的学者会有巨大的差别。要使这些学者隐藏形成其观点的宗教背景,必然造成一种误导。

同样的考虑也适用于有效的教学中,这类教学涉及听众的信仰与观点等敏感问题。但是,并不存在任何现成的公式可以决定,个人在何时表明自己的宗教关怀是适合的。一些具有深厚宗教情怀的教师,会因为教学法的原因或因为他们演说对象的形形色色,至少在一段时间内会隐藏他们的信仰。另一方面,也有仅仅以宣扬真理的名义,为公开个人的宗教信仰所作的辩护。如果教师们阐明了其观点的主要源头,学生就能够从最好的立场上去评估与掂量它们。当然,在多元化的背景中,向学生清楚地说明并不要求他们去分享教师的偏见、他们自己的信仰也会受到尊重,永远都是重要的。

因此,在主流大学中,只要抱着一种文明的、在学术上是负责的态度,就应该为从学术角度去思考神学追求的含义留有余地。

## 宗教性的学校之补充

在形形色色的多学科大学中,对于如何能够进行这种广义的神学思考,存在着一系列实践上与政治上的限制。因此,我们应该问一问,当代的高等教育是否不应该去鼓励主要是由一种宗教传统形成的更多的机构。虽然这些机构并不必然与纽曼在都柏林的天主教大学相类似,但是它们肯定与他最初所设想的大学之原型要接近得多。

这样的机构一直都是存在的,然而,今天的倾向是阻止它们,或者视之为低一级的机构。许多人认为,如果一个学院或大学要靠其教员的宗教执著来

界定,在某种程度上它就是次一等的。人们经常说,在多样化的环境中,理性探索与创造性能够得到最好的支持。政府及其专门机构经常巧妙地(或者不那么巧妙地)向这类学校施加压力,使它们更加开放,与其他学校更加相像。

这种关注可能容易掩盖鼓励拥有宗教信仰的教员的学校之选择权的主要优势。在许多教员似乎都会表达出不一致的意见的时代,应该为比较一致的替代物留下空间。当代的多数高等教育受制于多样化的要求,事实上这可能降低讨论的水平。由于在一些基本的问题上几乎没有达成共识,因而一旦超出关于方法论的争论,讨论经常不能继续下去。同时,形形色色的机构在某些问题上都有自己的正统看法。因为缺乏能够得到一般人赞同的理性原则,它们往往受到不具恶意的政治的控制。有一些问题尚未得到讨论或探索过。在这些机构中,对神学角度的忽视只不过是其中之一。

另一方面,在由宗教界定的机构中,并非每一种讨论都必须回到起点上。在更加多样化的背景下,关于基本的问题长期形成的辩论传统,使得现在的讨论在一种不容易达到的水平上进行。这些传统在心智上绝不是停滞的,也绝不缺乏创造性。与今天在许多大学中的大多数其他讨论不同,它们涉及过去时代的许多智慧以及今天的知识潮流。这样的相遇也许会产生强烈的理性冲动与创造性。它们处理着人们面对的那些活生生的重要问题,而那些既追求昔日之智慧,又试图负责地生活在今天的理性与道德的环境中。在那些认同宗教传统,致力于解决昔日与今朝的洞见之间的张力的人中,约翰·亨利·纽曼本人可能就是知识界的榜样。如果当今的世界减少了那些正在努力解决传统意义的问题的学者团体,那么它所丧失的也就太多了。虽然现代大学都在为其在知识上的多样性自豪,但却很少为认真地致力于各个不同时代之间的多样性留下余地。

当然,在由宗教界定的学校中,并不总是能够获得令人兴奋的理性环境,在那里,严格的正统性与封闭的思考会减少讨论。尤其在比较保守的宗教传统在文化上处于被包围的状态,其成员在寻求简易答案的这样一个时代,宗教机构可能狭隘而且受限制。不过,在保持本质上忠于宗教传统与允许在那个传统内进行热烈而富于创造性的争论之间,仍然存在具有创造性张力的可行性。

因此,就高等教育中的宗教而言,我们应该促进一种多元主义,它将比已



经在过去一代人中流行的多元主义更加宽广,换言之,那是一种不仅在各机构之内,而且在各机构之间的多元主义。今天,占上风的倾向是,在各种机构之内,允许不同的种族、性别以平等的地位存在。这些具有合法性的关注也应该扩大,应该包括多种多样的宗教角度。然而,事情的另一面是,流行的多元主义理想以及为了包容而具备各种均质化的方案,倾向于把每一所高等教育机构都塑造成基本相同的机构。在这种背景下,没有一种传统能够完全地保持自我,也几乎不存在过去与现在的接轨,而且,为了迁就所有潜在的不一致,论说经常必须维持一种低水准。关于多元化的一种比较健康的概念必须承认,如果不同的团体要能够生存、发展,能够使它们的理想代代相传的话,它们需要强有力的教育机构。

约翰·亨利·纽曼为大学提出的理念理所当然地认为,教会需要富有活力的教育机构,而社会需要教会。在逝去的一个半世纪中,教会的理性生命通过斗争,才以现代学术背景中被认可的声音而生存下来。这些后继的防卫战,限制了纽曼某些基本理念的发展,尤其是在明确地包括神学角度的范围内探讨一切学术分支学科的理念。

今天,许多理智性的力量——它们与对建制教会的攻击相关,也与奠基在自然科学对理性生命之界定的唯物主义世界观的兴起相关——都已经衰落。关于由普及科学的广为流传而带来的 20 世纪是进步、团结之世纪的观点,已经被证明是幻影。也许,重新考虑纽曼的学术建议——除了包括其他角度外,也包括神学角度的建议——的时代已经来临。在我们即将进入 21 世纪之际,纽曼的提议看来并非全部都是具有活力的,而且,即便是纽曼本人,也可能会因我们为拯救其基本计划的某些东西而在此提出的温和建议感到不高兴。纽曼工作的时代,是建制教会被认为理所当然的时代,他当然对罗马天主教会的神学权威极其尊敬。然而,他的神学取向的建议的本质,向 21 世纪的人们发出了严肃的挑战:他们应该重新思考他们关于教育与神学的某些假设。

## 《大学的理念》中自我的悖论

萨拉·卡斯特洛-克拉伦

虽然当代的大学已经成为“文化争战”(某一作家语)的舞台与“课程设置的战场”(另一作家语),然而,关于课程设置的内容,在纽曼的《大学的理念》一书中所占的篇幅,比人们可能期望的要少。除了应包括神学这一关键的问题外,纽曼似乎并不认为其大学的课程设置特征会特别地成问题。

不过,纽曼的演讲为当前的争论指出了一个新的出发点,这部分是因为他的主张,部分是因为他的沉默,部分也是因为其文章中明显的理智张力。纽曼呼吁教授“全面的知识”,这意味着教育与学习的天地无边无际,然而,他自己却设立了许多许多的边界。纽曼是以一个普世教会和英国文学文化之代言人的身份,向其爱尔兰听众(以及后来的读者)呈现他自己的。尽管他从一个在英格兰占主导地位的宗教,转向了一个在该地为少数派的宗教,但是,纽曼并没有为文化或宗教的少数派辩护。当他对具有民族主义思想的听众演讲时,他也没有主张大学要为认识或发展民族身份留有一席之地。然而,纽曼自己的语言与论述是复杂的,显示出内在的种种问题,这些都隐藏在他那经常是笼统的主张之中。事实上,如果我们从字面上来看待纽曼,那么,他就会成为我们关于多元文化主义、各种得到拥护的伦理、文学经典以及“自由探索”本身等当代争论的一个消息灵通的、恰当的代言人。

### 1

从《大学的理念》的开篇始,纽曼就努力阐明他对大学教育的理解。他之

所以努力奋斗,是因为他赞赏他在安立甘的牛津大学接受的教育,同时,他希望让在新的爱尔兰天主教大学之特点上持不同见解的罗马天主教当局与爱尔兰平信徒双方都满意。他希望倡导英国和欧洲传统的理性权威,然而,他也知道,他从英国国教到罗马天主教的探索,已经是向传统的宗教观念发起了挑战,而他关于为自身目的而追求博雅教育的理想,也直接是对青睐于实用知识的社会批判。

纽曼为大学中包含罗马天主教神学之必要性的公开辩护,是向其听众以及不列颠大学教育传统的前提挑战。在那个时代,这样的教育在不列颠任何一所大学中都是不存在。为使神学真理与科学真理获得平等的地位,为证明罗马天主教神学的大学教席具有合理性,纽曼进行了不断的努力,这种努力也使得今天不再视神学为诸学科中的学科的读者们惊讶。然而,纽曼的主张,是在为建立一门新的学科——事实上,是在为一门少数派的学科——大声呼吁,是为宗教理念的合法化呐喊,而这却是被英国社会普遍唾弃的。因为大学是教授“全面知识”的场所,所以,这成为纽曼关于大学应包含罗马天主教神学的理由,在某种程度上(而且自相矛盾的是),同样地,这也成为后来经常把那些与多元文化主义相关的学科引进大学教育这个保守领域的理由。需要认识到的是纽曼的激进主义,因为他用非常保守的言辞掩饰了这一点,而且几乎是立即就从其论述的激进含义中撤退了。

尽管因为神学作为“全面知识”之部分的特殊地位,纽曼竭力主张它不可缺席,但是他本人却很快地为那种全面性划出了界线。他所用的“全面”一词,既不代表真正的地理意义上的扩展,也不是指它要包括所有其他的知识。其核心在于,“全面知识”是罗马天主教声称拥有的关于人与神的永恒知识。教育是批判地探索实在,探索这样一些问题(例如世界如何成为人们所知的世界),或者是探索知识结构的过程,它不是在纽曼论及“全面知识”时所理解的东西。在这一点上,纽曼修剪了其论述的全面含义。而这种理智上与文化上的修剪,不论其倡导者是纽曼本人还是其他人,都是成问题的,而且在今天的大学中经常遭到拒绝。

然而,在纽曼的语言与论述中,存在着真正的张力。他确实视大学为具有心智性的而非道德性的目标。纽曼努力摆脱他的教学、他关于“全面知识”的提法,以及他对于不同于教会的知识模式的暗地承认中的道德职责,这种



努力成了他在论述课程设置的专题时棘手的核心。尽管纽曼想保护天主教,但是,他也希望许多与天主教无关的学科能够进入大学领域。

这种状况对今天的许多人而言也一样,纽曼的问题出于他不愿意,或者是无能力去面对课程设置与文化政治如何不可摆脱地纠缠在一起的问题,而这些问题尤其与他关于神学的主张相关。他论述道:“启示宗教(通过罗马天主教会的教导而传递下来的)向其他学科提供了这样一些事实,而这些事实是其他学科自身所无法达到的。”他继续说道:“不是天主教徒害怕人类知识,而是他们为神圣知识而自豪。”因此,纽曼必然对罗马天主教情有独钟,视之高于其他宗教与哲学观点,但是,他却又不愿意明确地表达出这一点。在某些场合,他似乎说,那些出自文学与科学的理念也会有其自己的席位,甚至当它们与神学理念相悖时也如此,只要它们没有削弱天主教的道德精神。纽曼期待着一个广博的知识世界,然而,它又是一个存在着受限于思考,受限于新理念之社会、政治意义的世界。我们自己的大学观也经常变得模糊不清,这是因为我们同样地不愿意承认,“自由地”追求到的知识和各种利益相互竞争的文化群体间的势力较量,所产生的那种令人感到不安与不祥的混合。

纽曼经常通过将天主教教义与新教教义的比较,来表明他对于探索与私下批评之恰当限制的感受。他的新教教义的概念,更多的是文化意义上而非神学意义上的。纽曼坚持认为,对于新教徒来说,“信仰不是对启示教义在接受,不是一种理智的行为,而是一种感受,一种情感,一种挚爱,一种热望。而且,一旦接受这样一种关于信仰的见解,信仰与真理和知识之间的联系就会越来越被淡忘或否定”。纽曼大胆地反对这种新教观点,这种观点已经逐步形成了与新教教会没有直接联系的西方文化的诸多部分。他也重新主张,天主教信仰不是个人能够自己决定的问题,也不是习惯、习俗、忠诚或者法律的问题。对纽曼以及遵从其传统的其他人而言,天主教教义构成了知识的体系,个人必须通过有学问的导师细心地启蒙才得以进入这个体系。这个体系不是通过公开的、个人的探索可以追求到的。

纽曼期望利用这个理由来教育其学生,然而他也希望限制他们批评的范围。结果,纽曼将把宗教当成文学或美学之分支学科的这种博雅教育视为一种有害的力量,这种力量侵蚀了天主教信仰至高无上的真理宣言。此外,纽曼将其所关注的东西之间的一种隐含类比,视为新教文化的无政府主义状态,它已

经摒弃了天主教的真理,也摒弃了几乎没有文化权威的现代世界的理性生活。通过教授宗教信仰与文化传统,大学就能够预防文化上的无序状况。<sup>①</sup>

因此,被理解为某种宗教使命与某种文化使命的大学教学,是一个重大的事业。由于它传递着凭借一种富有生气的信仰体系来充实并形成统一性的世俗知识,因而它的工作超出了联系教会与社会的学术。它为一种共同的文化与关于世界的所有真理的宣言补充了理由。在纽曼为罗马天主教大学拟订的计划中,我们可以看到为造就葛兰西(Gramsci)所谓的“传统知识分子”、为造就在上层与下层阶级之间传递并再创造政治与文化力量联系的社会群体所必须的一切条件。正如葛兰西所指出的:“教育体系是一种手段,通过这种手段,各种层次的知识分子都被精心培育出来了。”<sup>②</sup> 这些知识分子制定了种种规则,通过这些规则,知识被合法化,或者被排除于教育课程设置或者公共领域之外。纽曼也不明言地承认其论述中的政治特征,然而,他把目光避开了政治含义,似乎是去处理一种纯粹的“知识的”问题。与之相反,在今天的大学中,许多人必然会论证说,“纯粹的知识问题”几乎总是政治问题,或者说,是充满了政治含义的问题。

在纽曼的参照系统之内,今天的美国大学如果不是在宗派上的,那么也是在文化上的“新教”的大学。在今天的学术界与更广泛的公共领域,作为个体或私人对恩典之救赎力量的信仰的路德的信仰理念,最初是以一种宗教的形式获得优势的,现在则是以一种世俗的形式来表现自身。美国人一般都理所当然地认为,信仰或宗教信仰是个人的、非公开的问题或者选择,它自身不可能构成公共政策的基础。但是,事情从来都不总是如人所愿。直到进入20世纪(1941年),对坚决的反战者做出裁决的最高法院,才通过将宗教定义为个人真诚地持有的信仰体系,从而将世俗信仰与宗教信仰放在同样的位置

① 马休·阿诺尔德(Matthew Arnold)曾经听过纽曼在牛津大学的讲道,由于他也感到了对认可一种“共同”文化的诸原则的挑战,即“为所欲为”的理念,因此他在《文化与无政府状态》(*Culture and Anarchy*, 1869)一书中论证说,需要用对纯文学的价值观与敏感性的谆谆劝导,来限制“精神上的无政府状态”。在这个意义上,阿诺尔德从文化中寻求到了纽曼可能仅仅通过宗教寻求到的东西。

② 大卫·弗加克斯编:《安东尼奥·葛兰西选集:1916~1935》(*An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings*),纽约,1988,第305页。

上。<sup>①</sup> 这个裁决不仅承认了个人的良知与意识的权威性(这是新教信仰的一条基本原则),而且也支持目前对于不同文化与文化活动的尊严与特殊经营方式的肯定。因此,对大多数美国人来说,不论是个人还是独立的文化,都不可能被认为是受制于任何自称为共同化的理由的。今天,所有的个人和所有的文化,从理论上讲,都是地方性的。至于纽曼,他是怀着一种既害怕又蔑视的心情来关注地方或宗派团体的经久不变而又无处不在的产物的。他反对天主教关于信仰与理性之特殊关系的概念,这导致了那样一种分歧的扩展。

纽曼害怕在平等基础上,在学生的主观选择方面竞争的宗教或哲学或文化观的多样性。他也害怕宗教分裂。这种看法与当代世俗的现代大学相去甚远。通观美国历史,由于新教深深植根于美国文化之中,因而美国宗教一直是教派林立。在按习惯出席教会仪式的频率下降很久之后,美国人仍然保留着在新教教会中学到的思维习惯。结果,随着高等教育在这个世纪中经常性地成为一种世俗宗教,教育自身也必然呈现出同样的分裂特征,这并不令人惊奇。

正如亨特在《文化战争》(1991)一书中论述的,问题的真相是,关于课程设置、知识分子的角色以及包含在知识创造中的特定历史环境的各种争论,完全都是政治问题。在个人与团体的自我界定与忍耐力的游戏中,它们都是其组成部分。亨特观察到,在美国以往的文化争论中,“在天主教、新教与犹太教之间的分歧之下,关于团体与民族的生活秩序问题,存在某些基本的一致性,这些一致性是由《圣经》的象征与形象带来的”。<sup>②</sup> 今天,在许多人看来,《圣经》就是另一个凭证,它包括了蕴含在个人体验与科学合理性(而不是在其他文化的合理性)中的道德权威。这种强烈的文化主体性,正是当前文化战争的源泉。而纽曼在他那个时代,就察觉到了这种以所有形式表现出来的主体性,并对之产生了怀疑。他发现它内在于新教文化中,内在于趋向实用的科学知识中。正是为了战胜那种分裂,他举起了天主教大学的旗帜,为想像中的英国绅士文化的风度与文学唱起了颂歌。

<sup>①</sup> 参见詹姆斯·戴维逊·亨特:《文化战争:为界定美国而奋斗》(*Culture Wars: The Struggle to Define America*),纽约,1991,第258~259页。

<sup>②</sup> 同上书,第42页。



纽曼表达了他对全面知识的限定以及对文化新教的担忧,他也在教学与研究之间划出了区别,在这二者之间,存在着密切的关系。对纽曼而言,大学是传播与扩展知识,而非追求可能挑战过去时代之智慧的知识工具,因为他害怕被关于宗教真理的科学所“侵占”。在他的大学中,教学的功能是强化并传播真理,而以强调公开探索与私下批评来进行的研究,也许最终会削弱真理的基础。虽然纽曼不会下令停止研究,但是,他也不会在其机构中给研究一个有影响的地位。纽曼害怕范围不断扩大(尤其是在物理科学与人文科学中扩大范围)的批判性新知识,会取代宗教与宗教信念。通过把大学尽量限定在教学范围内,纽曼创造了一种氛围,在这种氛围中,知识似乎更像一种确定了的事件,而不是一个需要扩展的世界。因此,虽然为了包括神学,纽曼力促大学应该成为教授全面知识的场所,然而,为了在大学围墙之内对神学提供最适度的保护,他又把大学的使命主要限定于教学。

纽曼对推动新知识与新思维方式进行的限制,阻碍了教师与学生的体验。它导致了保罗·弗莱勒(Paulo Freire)批评为“教育之银行学概念”的东西,由于教师是讲述者,“教育便成了一种‘储蓄’行为”。教师是固定知识的解说员。相反,学生只是被动地接受教师对知识进行的阐述、吸纳、排除以及处理。教育的这个概念增强了权力的等级,学生在其中是新手,而教师是完全入了门的信仰者或主人。这种方法认为学生在与教师相遇之前是处于一种无知的状态。事实上,它否认了教育与知识是学生能够在其中认识到他或她的个人体验与批判性自我意识的探索过程。教师不可能从学生的体验与发现中学到知识、更新知识,因为知识被认为是完全固定了的,结果,不论是教师的还是学生的公开探索,都遭到阻止。与纽曼对比,许多人都赞同弗莱勒的观点:“不去探索,个人就不可能成为真正的人。”<sup>①</sup>

## 2

尽管纽曼避免直接讨论知识与权力以及文化的政治关系,然而,他关于

<sup>①</sup> 保罗·弗莱勒:《被压抑者的教育学》(*Pedagogy of the Oppressed*),纽约,1993,第53页。

课程设置的论述,仍然围绕着这个默默无闻却又受热切关注的主题。在前言中,当纽曼批评爱尔兰天主教徒受教育的状况,或者说,当他否决了一种肯定他们的历史与文化的教育时,他道出了其心声。在此,他正尽可能地倡导一种民族性的天主教大学,或者说,站在学生的立场,呼吁人们承认对于不同文化的种种需要。他论述说:

经过长期的劫掠、压制和排挤,这个岛国上的天主教徒,几个世纪以来都不再力图争取一种对普通人,对政治家,对土地所有者,对富裕的绅士都至关重要的那种教育了。他们的立法机构、职位和工作都被剥夺,此外还有社会技能和智力水平,这两者对他们复其所失、借此扭转时势都十分必要。结束这种精神无能的时候到了。我们所极需的……以及对自身能力的控制……

纽曼倡导将安立甘大学体系强加给爱尔兰与英格兰天主教徒的知识的和政治的不利条件扭转过来,这种倡导承认下层阶级的文化利益与政治利益。改变英格兰与爱尔兰天主教徒要求在政治分层中既平等又有区别的地位,这不仅使纽曼关于全面知识的主张能够自圆其说,即承认受压迫的天主教徒拥有不同的知识需要,而且也使他的论述——博雅教育能够(不需要以敌对的态度)与天主教少数派的需要联系起来——引起了人们的实际关注,其结果就是我们当代的文化战争。今天,那些在思考美国与世界其他多数国家之教育问题的人,与纽曼一样,不可能悄悄地避开或者只是轻描淡写地顺便提及这样一个问题:那些社会群体(在过去几十年中,他们完全被排除在教育过程之外,或者说,他们的文化在其所受的教育中被忽略或遭到轻视)的教育需要究竟是什么。

在前言中有那么一个短暂的时刻,纽曼直接面对了其爱尔兰听众对社会和政治上的平等与文化上的本真性的需要。然而,为了使监督其大学的教会当局满意,为了重申他所熟识的英国文化的优势,他很快就从那种认识中退却了。纽曼不可能将其情感延伸到欧洲之外的其他文化。就此而言,他的观点只是过去几代欧洲人看法的复制品,同时也是今天身处学术领域,而又发现很难去欣赏不熟知的人类文明的那些人之观点的先驱。

纽曼轻视非欧洲民族建立复杂而又持久之社会的方式。尽管他承认每个文明都是地区性的、独立而互不相同的,但是,这种承认远不意味着他认为自我(即欧洲基督教)与他人之间是平等的。相反,他承认并接受了这种差异,因此他可以不考虑中国人或者阿兹特克人,认为他们与他所关注的“全面知识”、艺术及文学无任何关联。在他看来,只有一种文明是名副其实的,那就是具有举世无双的知识成就、字母书写和书籍的欧洲基督教。纽曼的设想也许看起来很无知,或者说是帝国主义抑或种族主义的。即便我们将宗教从他的价值观分层中抽出来,我们仍然会认识到维多利亚时代对于西方文化之优越性的坚定信念。

在此完整地引用纽曼的话是重要的,因为他对其他的文明(更不用说对“其他民族”)的描写,正是今天学术界内文化与课程设置之战的导火线。

我并不否认例如中国的文明,尽管它不是我们的文明,但它是巨大、稳定、缺乏吸引力的郁闷的文明。我不否认印度人、古代的墨西哥人……的文明,但是,这些种族的每一种文明,都是他们自己的文明,这些文明与其他文明,与我们的文明毫无关联。我不明白如何可能将它们框进一个概念之中。它们当中的每一种文明都是独立的,仿佛其他文明不存在;它们当中的每一种文明都是地区性的,其中许多是暂时性的;它们当中没有一个能够与我描述的配得上那种名称的社会和文明相比较。

就纽曼而言,要承认其他文明并不难,而且,他也相当明智,从不把它们混为一谈。但是,他也没有看到它们中的共同点。每一种文明在其自身不为人知的奇异性中都是独特的。因此,纽曼深深地认同这种差异性,以至于他甘心承认并接受基督教普世宣言应有种种限制。虽然人类的每一部分都是独立的,是人类的其他形式不可渗透的,不过,只有基督教能够为自己去要求这份普世之奖励。如果将之极端化,这种对文化不可渗透性的认识,可能会导致(事实上已经导致了)帝国主义的、分离主义的与种族隔离的逻辑。

虽然我们今天容易把种族主义与19世纪欧洲人在非洲、印度、亚洲的殖民主义以及美洲印第安人的遭遇联系起来,然而,“种族”与文化不可渗透性



的观念,同样也可以用来说明早期西班牙对美洲印第安文明的征服与殖民化。在那一点上,纽曼式的态度比他本人的历史长久得多。那些态度也许会在当代社会中再现。人文主义者胡安·基尼斯·德·塞普尔维达(Juan Gines de Sepulveda, 1490 ~ 1574)与多明我会修士巴托罗姆·德·拉斯·卡萨斯(Bartolome de Las Casas, 1474 ~ 1566)之间曾经有一场著名的辩论,那场辩论的用语提供了关于“异类”的思想意识的极佳例证,那种意识从一开始就伴随了欧洲人的扩张。那场辩论发生在1550年以前,在两个西班牙神学的最高代表之间进行,而辩论的地点也许是查理五世的宫廷。辩论的目的是要解决当时的问题,即,那个半球的居民——“印第安人”——究竟是不是人类?

拉斯·卡萨斯利用欧洲知识库中的优秀部分,反驳了塞普尔维达从有关“异类”的欧洲档案馆中建构起来的“真理”。塞普尔维达争论说,尽管印第安人有其文明,但是他们只是类人猿。拉斯·卡萨斯不仅访问了那个半球,而且事实上在加勒比海与中美洲度过了他一生中最重要的时光;塞普尔维达不可能声称他同样具有目击者的凭据。然而,在基督教对于理性与文明的排他主义的主张中,塞普尔维达的观点会被证明是更持久、更具影响力的。这位人文主义者在那些日常生活与文化的制度中看到了基本的差异,而这些制度却被认为是用来说明欧洲与阿兹特克之间的相同性的。塞普尔维达解释道:

因为在同样的制度之中,我看到的证据正好相反:原始,野蛮,以及那些人天生的奴性。拥有居住地,拥有非常合理的生活方式以及某种商业贸易,那只是本性的需要所致,只能用来证明他们不是熊,不是猴,并不完全缺乏理性。但是另一方面,在他们的国家没有私人财产,他们不可能处置其房屋或田庄,或者把这些遗产留给后代……总之,这就是那些野蛮的、未开化的、无人道的小人(little men)的习性与习俗。

因此,纽曼关于欧洲之优越性与独一无二性的观念,只是不仅包括罗马天主教观察者在内的一条长链上的一环而已。1748年,苏格兰哲学家、史学家大卫·休谟进一步概括了塞普尔维达的断言,他写道,他相信“所有其他人种生来就比白种人低劣”。休谟建立其信念的“事实”基础是,“在那些人种中,没

有创造性的工业,没有艺术,没有科学”。<sup>①</sup>

在这一点上,纽曼以及那些维护欧洲优越论的先驱们的理智基础是,欧洲白人拥有一种实用知识,而纽曼在其大学的系列演讲中,曾那样猛烈地贬低过那种知识。纽曼竭力强调他的大学不能包括实用知识,然而,他评价欧洲之外开化或不开化的民族的标准,却是建立在拥有那种知识之基础上的。这种观点在此具有更大的危害性,因为,英国人经常轻视爱尔兰人的原因,就是认为他们不具备建立在实用知识基础之上的进取精神。

正如塞普尔维达与休谟阐明的,可以赋予一个特定的民族与文化的那种价值,所依赖的是文字书写与书籍生产的存在或缺失。早在纽曼与休谟之前,塞普尔维达就在关于阿兹特克人的同一论题中“比较”了,或者说是取消了象形文字作为书写的资格。他说:“这些小人,他们不仅没有学问,而且没有书面语言;对于过去的事,除了用某种图画表达一些含糊而笼统的回忆外,他们没有保留其历史的遗迹……没有成文的法律,只有野蛮的习俗与惯例。”<sup>②</sup> 关于其他的体系,这种反复出现的对于“书写”过去历史和法律的盲目性,只能用在基督教世界所形成的那样一种关于文化与书籍之间有不可消解的关系的观点来解释,在那种观点中,神圣与世俗的秩序被认为是起源于对过去历史的书写。以这种强有力的关联论来看问题,所有其他的知识都必然被证明是缺乏权威性的,不论其他知识与书写体系的有效性有多么丰富的证据。正当塞普尔维达以嘲弄的口气谈到阿兹特克人的象形文字时,他的另一个同时代人,著名的迭戈·德·兰达(Diego de Landa 1524 ~ 1579)主教,却在玛雅人的祭司那里学习阅读雕刻文字,结果却只热心地去烧毁 4 万多册的玛雅“书籍”。他不仅认为知识应该分类(分为有凭据的、被禁止的或者不存在的),而且他的行为证实了,所有在经典上的差异,都是由在文学、风格或者文化认同方面掌握了权力的高级祭司后来划分出来的。

<sup>①</sup> 塞普尔维达:《反印第安战争的正义理由论》(*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra las Indias*),墨西哥城,1941,引自本杰明·F·金(Benjamin F. Keen)编:《拉丁美洲文明》(*Latin American Civilization*),波尔德,1986,第 68 页;大卫·休谟:《论民族特点》(*Of National Characters*),载于托马斯·黑格·格林与托马斯·霍德特·格罗斯编:《大卫·休谟的哲学著作》(*The Philosophical Works of David Hume*),第 4 卷,达恩斯塔德,1964,3:252 n. I。

<sup>②</sup> 塞普尔维达,引自本杰明·F·金所编的《拉丁美洲文明》,第 68 页。

纽曼关于书籍在英国学术中之地位的引起困惑的演讲,他关于英语文学经典和用英语写作爱尔兰天主教文学也许不可能等矛盾心理,正是那些态度的翻版,而且使他处于当前关于书籍的争论以及关于电子图像与其他知识的争论之中。对纽曼而言,书籍是知识与交流的基础,但是他所指的仅是那些他从文化与宗教角度认可的书。他不可能想像或欣赏其他文化中的知识。就这一点而言,他关于全面知识的模式是非常有限的。然而,他强调全面知识的理念,以及这个理念的所有别的扩展了的意义被保留下来了,因此,现代的教师与学生也许才会既追随他对全面性的执著,又远远地超越他,去欣赏他所轻视的那些文化与文明。他虽可能不愿意去做那种旅行,但是他却指出了道路。

纽曼以不同寻常的敏锐,简要地思考了文学与民族身份之间的关系。他用简洁有力的几句话,陈述了在一个民族事业的生命、成长与健康中,文学的政治内容与作用。纽曼意识到(而我们却没有),文学不仅是美学意义上的情感,不仅是漂亮的修辞,不仅是使用语言的“方式”,文学代表了生命的一切。他这样写道:“文学对于人类,犹如自传对于个人。”因为文学丰富的内容,更因为它是知识的一种形式,因此,“文学与人的关系,犹如科学与自然的关系;它是人的历史”。然而,在关于文学在大学课程设置中的位置与定位问题上,纽曼又有很大的疑惑。他的这种保留,再次为我们今天的文化论战埋下了种子。如果文学只是纯文学的问题,只是为了适应精英的口味建立起来的经典汇集,那么,在一个民主的社会,其他群体的成员同样也可以否认或忽视这些“经典”,去读那些适合自己口味(低劣的、陌生的、奇异的)的东西。然而,在纽曼看来,文学包含了有力的、消遣性的、令人愉悦的、涵盖一切文化的表现形式,而这些东西本身,就是我们对生命之理解的源头。那些伟大的作品——小说、戏剧、诗歌及电影——确实代表了历史的意义。

纽曼没有坚持他自己有力的发现的逻辑。在此以前的一些场合,他避开了其视野方面的难点。他选择了那种不具威胁立场,即拥护受到虐待而又充满信仰的“少数派”,因此,他不可能淋漓尽致地推进其论证。看来他不可能表明,或者甚至是不可能理解,新教“经典作品”的标准如何天生就削弱着爱尔兰天主教徒,为了划分出差异,爱尔兰天主教徒一直都被分派扮演着异类(阿兹特克?)的角色。当纽曼渴望却又抛弃了英语的天主教文学之事业时,



他所面临的是,一种具有批判性与颠覆性的文学,这种文学不仅重写了英语语言(如美国黑人文学所为),而且能向它和纽曼本人提倡的“全面”主张挑战。结果,纽曼满足于倡导一种大学教育,它允许爱尔兰人在社会上与英国精英竞争,但却不为文化竞争或自我作用开拓任何空间。作为受博雅教育的人,爱尔兰天主教徒必定能够成为典型的英国绅士。纽曼不可能想像,可能会有一类与众不同的爱尔兰天主教绅士,他们具有自己宗教与文化的特征。虽然这些爱尔兰人也许可以仿效或超过更为优秀的英国对手,但是,他们也许不会拥有自己的绅士传承,以及英国人可能会很好地去仿效的品质。

在此,存在着一个多元文化挑战的问题。高等教育能够教给学生文化意识的多样性吗?在不考虑相对性的情况下能够做到这一点吗?多种多样的文化意识与文化移情,不会造成文化分裂,而会造成对人类的一种新的、总是多元的感受吗?纽曼不可能把我们带入这些问题,但是,有一点是清楚的,即,因为他害怕这样一种世界,所以他完全意识到了它的可能性。

### 3

纽曼害怕道德、文化、宗教的相对主义,今天的许多学术评论者也一样,他们反对在大学校园与大学课程设置中出现多种多样模式的影响。纽曼为了反对这种相对主义而诉诸罗马天主教普遍性的权威。但是他确实也干了一些别的事。他绘制了关于这个世界的可怕图像或漫画,在其中,宗教与教育是分离的。

纽曼反对这种分离,他比较了新教的英国与基督诞生后若干世纪中的罗马世界。这种将英国的绅士与叛教的皇帝的比较,决定了纽曼要对与宗教教导没有关联的博雅教育的攻击。这样的教育最终只是以自身为目的,没有方向的或“无神的”知识追求,这是一个最终从反面来定义的好事,它至多不过是知识分子毫无意义的娱乐,说得最坏一点,是放弃道德权威。纽曼在类比中,把英国绅士的理智与伦理、缺乏罗马天主教教导的博雅教育之产物,比做罗马异教公民的哲学。他能够找到的最好例证,莫过于公元4世纪时,反对康斯坦丁使帝国皈依基督教的罗马皇帝朱利安。这位放弃自己原来信仰的

皇帝与维多利亚时期的英国绅士一样,拥有宽容的态度,亲自力行理智的自由,而且把伦理化简为一种享乐主义,尽量避开不必要的痛苦。二者都以一种平等的、无偏见的眼光来看待所有的宗教信仰。因为对这二者而言,宗教是崇高与美丽的化身。

纽曼对“无神的”博雅教育的一般批判主要有三点:第一,知识无穷尽地分支成为新学科,而所有新学科都否认神学具有同等的认识论地位;第二,许多学科——生物学、地质学、考古学、语言学——侵占了宗教的真理;第三,在对知识的自由追求中,只把宗教作为美学或者(更次之)心理学的附属范围而保留其地位。这些理智上的倾向或发展,使得人们认为,世俗知识或科学包含了所有与生命有关的、重大的问题。这些看法使物质世界与当前的社会自身变成了目的。这种非神圣的、无天主教信仰指导的博雅教育的危险是,局部的知识似乎成了全面的知识。

纽曼通过与享乐主义的、柔弱的、宽容的罗马皇帝相比较,表达了他对于这类博雅教育的谴责,他的这种战略创建了一种形象,当代的每一种文化或道德恐惧都可以投射到这个形象上。朱利安不是英国新教的绅士,英国新教的绅士们即便不是罗马天主教信仰的追求者,也不是叛教者。纽曼应用这种比较,在其教育与文化模式与其他的模式之间,培养起一种令人害怕的、假想中的对立面。虽然天主教教会是建立在希腊思想的基础之上的,但是,持异议的新教传统也利用了同样的基础,结果只是在不同的时代产生了不同的解释,即:现代的分裂的、受过训练的、主观的自我。因此,在欧洲大陆、苏格兰和美洲国家的新教大学,一直都实行着博雅教育,这种教育受宗教信仰和共同文化之意识欢迎的程度,一点也不亚于纽曼为爱尔兰设计的教育。

事实上,如果新教确实不是纽曼所描绘的那种分裂的文化势力,那么,与新教的许多大学与学院过去的所为相比,极有可能的是,今天呼吁更加个性化选择的高等教育,将不会再煽动起文化上的混乱。同样,那些害怕多样性与文化多元主义将会导致文化衰落的人,也许正在发表自己的见解,而那些谴责美国人文学科课程设置是保存欧洲白人男性之尸的人,同样也会如此。

纽曼批判博雅的、世俗的知识快速发展的世界,这个世界也许会导致现代的朱利安或文化上的新教徒,其目标是远大的,也是令人气馁的。大学课程设置的基础,是相信知识是一个封闭的圆圈,通过课程设置,纽曼企图阻止

科学与时代的挑战,换言之,就是要阻止改变它自身的挑战。在他的大学理念中,罗马天主教会不断地宣称拥有知识霸权,这是与现代欧洲声称拥有的自我和道德自主权公开对峙。人的主体性,在宗教领域,一直得到18世纪以来,从德国到大不列颠,到新英格兰的新教虔敬主义复兴运动的维护,在世俗领域,则是得到狂飙时代<sup>①</sup>与浪漫主义诗人的支持,纽曼也一直努力反对并且努力击退对人的主体性的全面攻击。在那一点上,纽曼诉诸大学来反对现代文化中最强大的力量——科学的实用性、知识与对内在自我进行新探索的主观感受。今天,我们在大多数大学所看到的,正是纽曼企图阻止的这些力量——科学、主观主义与文化差异——的激烈表现。

纽曼与其后来的追随者一样,企图说明一种统一的西方文化传统。事实上,那种传统包括了希腊、罗马、犹太教、新教、科学、个人主义、民主愿望以及自我批评的强烈倾向,也包括了纽曼推荐的天主教信仰。在过去的500年间,那种传统一直是在与它塑造的他人——美洲印第安人、“东方人”、非洲人——之关系中界定自身的。也许纽曼把西方体验中的那些多种多样的因素视为反规则的种种冲动,正如3个世纪之前,马萨诸塞州的清教徒看待安妮·哈钦森(Anne Hutchinson)和罗杰·威廉斯(Roger Williams)要求自由一样。两种倾向——诉诸权威与诉诸个人主义——都属于西方传统。今天,对于多样性与多元文化的批判,都视那些运动为反规则的,是对一元文化的挑战。虽然它们也许如此,但是,它们也属于西方传统。因此,与那些力量相遇的人,也许最能够理解他们自己的心智与文化遗产。也许应该提醒那些反对思维的多元模式,认为它们会削弱西方文化的人记住,在12世纪和13世纪的巴黎,曾经有多次关于通过阿拉伯思想重新发现亚里士多德的激烈论战。

选择或包含不同道德与文化范畴——尽管基督教声称拥有普世性,包括它自称对文明的垄断——的可能性,来源于持久不断的西方思想向内心的进军——从笛卡尔到卢梭与康德,再到永远需要自我表现的、惟一自我的浪漫主义理念。纽曼企图去击退的这种包围,不仅涉及地质学对挪亚方舟故事的否定以及科学对拥有文化霸权的声称,而且涉及对自主的因而也是负责的个人的更加严重、更加狭隘的清教徒式的信仰。从这些立场引出的道德责任

<sup>①</sup> 尤指18世纪后半期德国文学家反抗古典派的活跃时代。——译注



是,没有足够或者足够好的证明支持的东西,不可相信。正是这种追求自由与彻底探索的责任,我视之为我们当代文化之战的根源,也是纽曼竭尽全力希望阻止的东西。

然而,纽曼的立场是复杂的。尽管看起来他是在阻止思想的批判自由,但是他事实上却又要诉之于它。纽曼提出了许多问题,不过他企图以两种方式来对待自由探索的问题。这种自由的增长,其根基一直存在于17世纪以来科学与神学之间的斗争中。在西方文化中,这种自由所得到的地位和价值,多年来一直将教会的权威限于教授其“普遍”真理之内,这是与个人拥有怀疑它们的权利相对立的。追求具体的、内在的自由,从传统上界定了博雅教育。<sup>①</sup>对批判与探索之自由的这种自我界定,培养了这样一种不信任感,即不相信权力或权威的任何外在的、预定的安排。通过博雅教育培育的内在自我,被要求具有独创性因而也被要求具有真实性。因此,它不可能屈从于任何信仰体系之下,惟恐它自己会背叛对从其存在之最深处发出的声音的责任。<sup>②</sup>

具有讽刺意味的是,对这种批判性的主观自我的看法,形成了纽曼的文学理念,也使他相信,所谓英语天主教文学是不可能成立的。纽曼的许多论证都是以既定的等级观念为其出发点的。在把文明限定于基督教的欧洲之后,<sup>③</sup>纽曼确定了“教育的标准,即文明世界一直享有并需要的标准”。这种教育通过书籍而进行,正如我们在前边所注意到的,纽曼视书籍的生产为文明的一种象征,阅读书籍能够拓展思维、培养心智、陶冶情操。

纽曼争辩道,神圣的神学文本在教会早期得以确立的方式,也是文学文本在欧洲确立的方式,文学文本一直是稳定的,在两方面都达到了成熟的阶段。首先,这些作品在种类与数量上都是不可代替的;其次,它们也是不可超越的。换言之,关于世俗作品,包括古代与现代的作品,有一种经典作品的标准。因此,纽曼开出的书单,必然会全盘重复牛津大学正在使用的书籍。关于文学经典的这类观点和它们的缺点,从当前的学术争论中我们是足够熟悉的了。纽曼对文学分析的一系列范畴——语言、声音、流派、作者和书籍——

① 博雅教育原文为“liberal education”,原意为“自由的教育”。——译注

② 查尔斯·泰勒:《自我之根源:现代身份的形成》(*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*),牛津,玛斯,1989,第404页。

③ 参见本书选文一。——译注

的理解,直接与其关于稳定的、确定的经典的看法相矛盾,同时他突出了其思想在与今天文化差异的现实关系中最令人不安的方面。如果情况不是这样,那么,关于文学经典的观点就不值得进一步评论。

例如,如果文学如纽曼所述,不只是优秀的作品,不只是修辞,如果它确实与本质上与个人声音的永恒记载相一致,那么,我们如何可能有一种封闭的经典,根据定义,如何可能把如此多的、跨越时空的声音,从这种经典中排除呢?或者,如果文学是某种“个人的特征”,存在于那些人(他们有权利代表他们那一类人说话,其同胞在他们的话语中找到了对其情感的解释,找到了对其自身体验的记录,找到了对其自身判断的建议)的阐述与教导中,那么,随之而来的结论不就是,某些读者会发现其自我在希腊与英国的“经典”中要么深深地迷失,要么没有被代表吗?<sup>①</sup>这样的群体需要发现与创造(不论是靠重写还是现写故事与诗歌)能够代表他们情感的、属于他们自己的故事,因此,自我意识的标志,就是读书与写作。在此,纽曼的文学理念与许多文化多元论者的主张是相吻合的,文化多元论者为扩展与“丰富”下面这种看法做了论述,即属于人的跨越时空的东西,就会超越古希腊人与英国新教徒之体验。

事实上,许多人都求助于纽曼来支持本质上是保守的大学教育,他们也许会以一种令人不快的方式,来回忆他的比《大学的理念》早7年出版的《论基督教教义之发展》。在那本论著中,纽曼否定了这样一种论点,即,惟有用《圣经》的正典才能教授基督教教义。他争辩道,若干世纪以来,教会传统中的许多声音都是在说明《圣经》的完满意思以及使徒最初的教导。他利用那种观点来证明罗马天主教教会的各种创新是有道理的,并为之作辩护。如果纽曼能够为神圣教导中的创新与变化辩护,那么,他又如何能够前后一致地在世俗文学经典方面否认同样的东西呢?

#### 4

在一个民主的社会中,关于个人的一种当代理想是,应该对自己真实。

<sup>①</sup> 约翰·亨利·纽曼:《大学的理念》,I·T·克尔编,牛津,1976,第243页。

这种追求包括在个体与机构的层面上都可以对彼此的信念提出诘难。一个人应该对自己的信念负责,那种责任感不能够让他人代表。因此,随着个人对真实身份的寻求,博雅教育与其他主体之作品的相遇,似乎就是为反思指定的位置。从历史的角度看,康德在内在声音中发现的道德命令,对于真实性与自由的现代追求来说,是非常重要的。<sup>①</sup>这种发展是查尔斯·泰勒(Charles Taylor)称为“现代文化群众性的主体性转向,一种内在性的新形式”(以这种形式,我们逐渐会认为自身是具有内在之深度的存在)的一部分。浪漫主义的理念认为,每个个体都具有成为人的独创的、特殊的方式,真实性在这个理念中得到进一步的强调。因此,随之而来的结论是,从道德的角度去看,个人被召唤去生活,去形成他或她自己的生命,也就是说,就像一个“作者”一样,他或她具有独特的个人风格。

这就是关于自我的画像,是纽曼以及后来的马休·阿诺尔德(Matthew Arnold)在他们对英国文化的批评中所努力限制的自我的画像。自相矛盾的是,这也是他们在伟大、独特的经典作家的著名作品中(纽曼)或者在为英国上层阶级准备的读本中(阿诺尔德)所接受的同一个主观的自我。<sup>②</sup>在纽曼与阿诺尔德看来,受过教育的精英获得了“最佳作者”的智慧与思维习惯,他们的独创性已经为他们的子孙后代生产出了文学遗产。

正如纽曼与阿诺尔德所了解的,写作是某些具有特殊才能的主观自我的一种光荣的、创造性的行为。相反,阅读是那些才能较低者的被动行为。写书是在本真性方面的一种锻炼。相反,沉默的读者是在吸取、观察、接受、积累,充其量是在“储蓄”经典大师对思想与情感的表达。在纽曼对教育的理解——教育是一种文明因之而保持整合性的过程之中,写作与阅读指出了心智活动的两种等级与人的两个阶层:测量自己内心世界深度的人是作家,用作家提供的礼物来扩展自己心智的人是读者。纽曼告诉我们,文学从本质上

① 查尔斯·泰勒:《真实性的伦理》(*The Ethics of Authenticity*),牛津,玛斯,1991,第26页。

② 在《创造中的文化:阿诺尔德、泰勒与维多利亚中期不列颠的文化理论》(“Culture in Genesis: Arnold, Tylor and Culture Theory in Mid-Victorian Britain”)一文中,大卫·凡·克伍伦(David Van Keuren)清楚地说明了阿诺尔德的文化理念——沉溺于过去“最好的理念”中的受过教育的精英——与E·B·泰勒的文化意识——将文化视为由不可避免地会作用于社会整体的自然法产生出来的复合体——之间的区别。(MS,第44页,这里的引用得到作者的慷慨同意。)



说,是人格性的工作,它出自以一种独特的方式运用语言的特定的个体。他争辩道:“正是作家胸中的火焰,使他那燃烧着的、不可阻挡的语词的洪流汹涌而出。这是其灵魂深处的诗歌。”在此,即便是俚语也是可以接受的——它是“个人的呼吸”。<sup>①</sup> 阅读是储备教育的一部分,是通过作者性<sup>②</sup>传递给我们的智慧、美和词语的积累。

纽曼关于作家发挥主观性的浪漫主义概念,将一种特别的地位授予了作者与文学。但是,他不得不面对种种地区性的情况,在这些情况下,文学相当简洁地表达了地方性的世界观,在特定的历史环境中,这些世界观一直对普遍真理提出了种种恰当的、令人信服的主张。因此,纽曼能够在一种文化与其他文化中的主观性表达之间进行区别,或者允许在两种文化的主观性表达之间建立起某种等级。这两种主观性都能够并且经常声称拥有表达普遍真理的权利。

纽曼为大学的设计,有一个封闭的知识范围,对于将在那里学习的学生来说,它又一次提出了问题。在纽曼看来,恰当的例子是莎士比亚,英国文学的缩影。一个拥有真实的英国或爱尔兰天主教意识的学生,如何去阅读这位英国新教传统中最伟大的作家呢?怀着不信的心态吗?弥尔顿或吉本反天主教的观点以及感情,难道不是在英国语言自身中根深蒂固,以至于在爱尔兰天主教徒身上产生出被错误认识的体验吗?这些作品难道没有违反天主教的良知吗?难道不应该把它们从新的经典名单中排除吗?难道体验的真实性不是阅读或者解释体验,以及写作的基本理由吗?阅读难道不是像写作一样,是一种主动的而非被动的体验吗?

对一个有明确界线的(但绝不是普遍性的)读者群体而言,经典是一种历史结构,然而,纽曼并没有公平地面对这个问题。他不可能面对这种可能性,即,对于那些其声音与体验被排除于经典之外的人来说,经典自身也是一个文化的难题。纽曼的同时代人拉尔夫·瓦尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson),早在几年前,在直接面对他的美国听众时,就间接地论述过那个问题。他说:

① 纽曼:《大学的理念》,I·T·克尔编,第234、231页。

② 此处的“作者性”,原文是 authority,可理解为“作者”一词的抽象化,也可理解为权威。——译注

“利用得好,书籍就是最好的东西;如果滥用,它们就可能最坏……世界上有价值的惟一的東西,就是活跃着的灵魂。而这是每个人在内心都具备的。”<sup>①</sup>要解决纽曼关于作者的天主教的等级观点与爱默生的新教平等主义观点之间的张力,在英语与欧洲文化霸权或者正在丧失力量,或者正在重新界定自身的时代,是留给当代文学读者的一个有争议的任务。

当纽曼以英国人的身份对爱尔兰听众演讲时,他不可能克服他自身的文化定位,不可能建议爱尔兰人重新界定自己,以超越并且反对英国文学,或者创造自己的文学。当纽曼以罗马天主教徒的身份向罗马天主教徒演讲时,他又不愿意建议他们向新教文化的社会优势挑战。今天,思考大学(在那里,教员与学生来自多种文化背景)人文学科的人,不可能回避或者施展巧计来解决这些问题,而那些希望重新思考《大学的理念》的读者,也不可能如此。

纽曼专心致志于这样一个事实:新教作家使英语“成为一种丰富多彩、和谐精确的”语言,这与美国黑人作家、巴西的知识分子或美洲西班牙作家,在他们努力逃避封杀其对语言的体验与感受的既定现实之专制时,所面对的任务几乎没有差别。不论是纽曼关于经典作品的体系,还是伊比利亚-美洲殖民者<sup>②</sup>的天主教教育,都不会考虑那种可能性,即,英语、西班牙语和葡萄牙语,能够被分析、被分解,然后再将之合在一起,作为其他文化与新感受之表现的恰当载体。这类文学的发展必然表明,在其他事物中,语言与民族性并非天生的一对,相反,它们是复杂而又特殊的历史、社会以及各种力量的产物。语言与文化在各种文化的过程(确立身份只是其中的一个过程)中可能结为伙伴关系。

如果纽曼熟悉拉丁美洲的文化史,他当然会拒斥 19 世纪那些以美国人身份(这是他们渴望得到的身份)进行写作的知识分子的反教权的、亲法国的特征。然而,在拉丁美洲文学较长的传统中我们可能看到,纽曼对英语天主教文学的渴望,与处于殖民地环境中的当地的、下层的知识分子和艺术家的困境和斗争并不是没有相似之处的。从印加的加尔西拉索·德·拉·维加

<sup>①</sup> 拉尔夫·瓦尔多·爱默生:《美国学者》(“The American Scholar”),1837,载于《英语特性评论集》(Essays and English Traits),查尔斯·W·艾略特(Charles W. Eliot)编,哈佛经典,纽约,1909,第9-10页。

<sup>②</sup> 指被西班牙和葡萄牙统治的美洲。——译注

(Garcilaso de la Vega, 1539 ~ 1616)出版《皇家评论》(1609)开始,我们现在所谓的拉丁美洲文学就面临着同样一种悖论:如何创作出可以得到权威认可的表现体系(这从定义上说就是不利的)又记录下底层社会的体验与观点。<sup>①</sup> 加尔西拉索是第一位生于新世界、撰写过一本关于美洲的经典著作的作家,对他而言,同样也是对后来拉丁美洲的几代作家而言。问题在于,如何使西班牙语,这个已经充满了垄断性的天主教的、殖民主义的和种族主义的意识形态的语言,能够为正是殖民统治对象的各民族真实地说话。

使用帝国主义语言,作为英国人从来不怀疑英语之优越性的纽曼,可能会拒绝用特定的殖民主义的方法,去解决界定其英国天主教徒身份的问题。他也可能会否认拉丁美洲的模式,因为它过分轻易地承认了纽曼宁愿对之保持沉默的两个问题:第一,阅读与写作都要求真实性,因为读者必须能够在世界的文学表现中认出他或她自己;第二,写作、阅读与教学,都不是私人的、不可参与之领域的部分。相反,它们直接卷入了公共领域,涉及了权力的问题。纽曼对于当今英国或爱尔兰天主教的读者和表达天主教徒个人内心深处的可能出现的作家没有信心(而这种信心本来可能会使他预见詹姆斯·乔伊斯<sup>②</sup>的出现),因此,他又更上一层楼,放弃了对英语天主教文学的要求,而这是与作家、公民或读者所必须具有的对自主的、本真的自我的需要背道而驰的。

爱尔兰的天主教大学必须承认非天主教的经典是其模式与遗产,纽曼的这种设想的核心矛盾是,蕴含于他关于作家之概念中的本真性的那种理想,已经意味着等级社会的衰落。也就是说,一个能够自我理解的人(作家),可以只通过人类的表现体系来界定他或她的身份。这样的个人不再需要教义作为他与他对自己或世界之理解间的中介。如果最高的价值是作家的原创性(这是基督教文明至高无上的荣耀之一),如果作家不再是一个例外,那么,由此可能断定,对差异性的认可是承认自我本真性的惟一途径。

正如查尔斯·泰勒所指出的,这种矛盾是表达不清的争论的一部分。当现代本真的个体必须并且能够为自己追求真理——真理被认为是发现的过

<sup>①</sup> 至于这部著作的现代翻译,请参见加尔西拉索·德·拉·维加:《印加帝国的评论与秘鲁通史》(*Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*),哈罗德·利维莫尔译,二卷本,奥斯丁,德克斯,1966。

<sup>②</sup> Joyce, James (1882 ~ 1941),爱尔兰小说家,诗人。——译注



程时,他绝不是孤立的。在他重新认识的探索中,他要求助于他人的见解。不论他在力量游戏中的地位是主人还是奴隶,个人,就像语言一样,总是处于对话的地位的,因此,对自身中善的重新认识,也要求与他人联系。正如泰勒所评论的:“一种完满平等的相互关系,可以消除我们对意见依赖中的刺激,使它与自由并行不悖。”<sup>①</sup> 补救的方法不是否认他人目光的重要性,而是要加入一种他人的自由与平等在其中能够得到尊敬的不同的合约。新教徒与天主教徒之间的对话(它被纽曼对安立甘宗制度采取的独断的反映回避了),要求的不是至高无上的权威,而是相互平等。然而,纽曼对于至高无上权威的维护,为他回避对话与多元主义提供了根据。

当然,在纽曼的书中,对于平等与相互需要的感受是空缺的,因为他的思想充满了维多利亚时代至高无上权威与自我满足的特征,充满了“全面的知识”。在他的大学理念中,没有对相互平等关系的需要。学生就像早期基督教教会的新信徒一样,为了阅读,为了向最优秀的先行者们学习而走到了一起。学生走在那条已有很多人走过的道路上,不会误入歧途或者开辟新的途径。在这个意义上,对于被赋予了平等权利与自主的主体性的人类来说,“大学的理念”否认了使人得到解放的教育的核心原则。正如亚里士多德所说,而纽曼又多次重申的那样,追求知识是心智首要的取向之一。对于那做人的理念而言,这确实是不可缺少的。但是,亚里士多德的遗产的依据是惟一而巨大的理性,或者逻各斯,在笛卡尔提出了关于自由的主体的命题之后,它开始黯然失色,并且以某种方式导致了我们今天的主观主义。在我们的时代,知识已经成为寻求自由的基础。因此,我们认为,知识是个人与群体不断发现、创造、再创造的过程,在这个过程中,真理总是处于形成之中。就纽曼个人所有的宗教探索而言,他不会踏上这样一个旅途。

<sup>①</sup> 查尔斯·泰勒:《多元文化主义与“认识的政治”》(*Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*),普林斯顿,1992,第48页。

## 纽曼与电子大学的理念

乔治·P·兰多

除去呆在都柏林的几年之外,约翰·亨利·纽曼对大学生涯的整个体验,都是与牛津大学分不开的。1845年,纽曼离开了牛津,放弃了他在奥列尔学院的特别研究员的待遇,也就在那一年,他成了罗马天主教会的一员。纽曼对其在牛津的最后日子的描述,将是我这篇关于电子大学——数码信息时代的一种教育机构——的讨论的开端。在其著作《为自己的一生辩护》(*Apologia pro Vita Sua*)(1864)中,纽曼详细地记叙了他与大学诸位朋友的离别,其中包括那位做过他的本科生导师,或教员顾问以及牛津大学首席教员的朋友。

在他的陪伴下,我告别了我的第一所学院,三一学院,它对我是那样的宝贵,它培育了许许多多的人。他们曾是那么善待我,从我还是个孩子时起,一直到我的牛津生涯的结束,三一学院从来没有亏待过我。我的新生住房对面的墙上,曾经长满了金鱼草,许多年来,我一直视它为我在大学的终生住所的标记。

22日(1846年2月)一早,我离开了那座“瞭望台”。之后,我再也没有见过牛津,除了它的那些尖塔,那是从火车上就可以看到的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 约翰·亨利·纽曼:《为自己的一生辩护,作为他的宗教见解之历史》(*Apologia pro Vita Sua, Being a History of His Religious Opinions*),马丁·J·斯瓦格利克编,牛津,1976,第213页。

尽管一个注释很快就缓和了纽曼对其流放的沉重描绘——在离开那所大学 32 年之后,也就是在他写作这一章节之后 14 年,他曾重返牛津,但是,纽曼描绘的是因为良知而遭到的英雄式的流放,这种描绘仍然突出了他为追求心智与精神的真理而付出的代价是多么巨大。

对于任何一个关注纽曼之大学理念,关注它与 20 世纪后期信息技术的发展、教育实践以及机制变化之关系的人来说,这种离别的感受表达了一个关于其大学概念的基本事实,也就是说,大学首先是一个场所。这种假设或者前提,贯穿在《大学的理念》全书中。事实上,关于空间位置的概念,是纽曼对大学进行基本描述的开场白,按他的说法,大学是“教授全面知识”的地方。这说明了它的宗旨,“一方面,是心智性的,而非精神性的;另一方面,是对知识的普及和扩展,而非提高”。再进一步看,在第 7 讲中,在纽曼那篇令人感动的对奥列尔学院的赞颂词中,他描述了“牛津的心脏地带有一小块地,它被通衢大道所包围,在过去的 500 年里,它一直是一个社团的财产及所在地”。

在一般人的思想中,教育机构曾经一直(现在也仍然)主要是以场所和位置来界定的。然而,自从柏拉图创办雅典学园以来,教育机构也一直是根据当时的信息技术的特点来界定的场所,这样说的意义也不一定更小。在教育与文化储备的技术中,随着一种形式对另一种更早些的形式的替代,语言已经历了巨大的变化。最早出现的是口头语言,然后出现的是书面语言,再是随着谷登堡<sup>①</sup>的发明出现的印刷语言,而现在是数码语言。迄今为止,每一种新的信息技术都部分地展示并替代了更早形式的某些功能,但是并没有完全排斥它们。在书写发明千年之后,公开的演说仍然具有巨大的社会与政治之重要性,在印刷品构成并丰富了西方文化之后很久,书写也仍然保持着它的重要性。

关于人们与语言相遇的这种种变化着的方式,一个人可能指出许多别的重要事实,对于考察未来大学的最重要的事实也许是,每一种信息技术,每一种语言形式,都创造了它自身独特的教育机构与教育实践。此外,这些文化储备技术中的每一种都会被采纳。换言之,每一种技术都被人们如此地期待着,并且显然成为文化的一部分,以至于它们显得是不可避免的、自然的、就

<sup>①</sup> Johann Gutenberg, (1400 ~ 1468), 德国活字印刷发明人。——译注



是人们所期待的,因此也就是一切,但是是无形的一切。尤其对于那些最依赖它们的人,其思想与态度是依靠它们而形成的那些人,即学生、教师、研究者以及教育理论家而言,更是如此。

也许颇具讽刺意味的是,它证明了,从印刷语言到数码语言这种文化范式转换的伟大价值之一,是它能够使我们,不,最好说是迫使我们去承认,我们某些最基本的文化设想,即关于作者身份、知识产权、创造性以及教育的设想,都依赖于特定的信息技术。<sup>①</sup> 例如,尽管纽曼清楚地了解两种大学,一种是他已经离开的大学,另一种是他期待着去创建的大学,即充满了智慧之光的讲课的地方。然而,他也承认,布道、演讲、教导、交谈,都与书籍有极大的关系。让我们以两个有代表性的事实为例:第一,他作了一系列的演讲,然后将它们结集成书(即《大学的理念》)出版,正是这种印刷形式才具有如此的影响;第二,他有争议的生涯,主要也是依赖于印刷物独特的性质。请想一想,如果印刷术还没有使得神甫们的作品与教会历史文献被人们广泛接触,纽曼能写出第90号书册吗?正如研究谷登堡革命的学者指出的,凭借印刷术才得以产生的传播广泛的那本小册子,用白纸黑字记录了分裂的立场,它们在广大人群中流传,助长了宗教争论和激烈的冲突。即将到来的数码语言,能够使我们更容易注意到,那本印刷出来的书是如何为纽曼的教育理念与教育机构打下基础的。

同时,变化的时代也赋予了我们机会、自由以及责任,让我们去认识我们那些与特定物质条件密切相关的基本设想,它也提醒我们,在每一种变化中,在每一种潜在的进步中,我们有所得,也有所失。苏格拉底提到,柏拉图害怕(确切地说,应该是事实证明)书写(其功能是修复记忆)会鼓励某种形式的忘却。在交流中,为了获得保存精确论证的全新手段,人们愿意冒忘却的风险。事实上,正如马歇尔·麦克鲁汉(Marshall McLuhan)和其他研究信息范式与文化之关系的学者所指出的,在书写形式出现之前,西方思想的许多形式事实上无法表达、记录并向他人传播。

我们在其中与语言相遇的物质条件方面的某些明显的小变化,也具有基

---

<sup>①</sup> 至于对这些问题的详尽讨论,请参见建议阅读书目中 Bolter, Eisenstein, Kernan, Landow 和 McLuhan 的著作。

本的文化影响。例如,1000年以前,书写的材料是如此的昂贵,或者很难得到,以至于书写者不得不在每页上尽可能地多写字,其目的是为了节约字与字之间的空间。结果,经济的原因直接导致了一种书写形式,它使阅读变成了辨识一连串由字母组成的字词的问题,成了最好靠读出声音才能完成的过程。相反,人们能够取得较便宜的书写材料,直接导致了默读的产生,随之而来的是关于隐私、内心世界等新概念的出现。在20世纪后期,害怕新信息范示与实践的影响的学院教师与中等学校的老师们,有一个悠久而高贵的传统;研究阅读的历史学家提醒我们,14世纪时,巴黎大学的教员们不断地制定规章来禁止大学生默读,因为他们害怕在没有恰当指导的情况下,学生会遇到麻烦,会把事情弄糟。这个例子再次提醒我们,信息技术中的所有新发展,事实上培育了民主化进程,就像书写本身一样,虽然某些技术需要花上千年的时间,才能使少数人的财产逐步变为多数人的权利。

同样地,印刷术与活版的结合,对欧洲文化产生了强烈而又经常导致不稳定的影响。谷登堡的发明使得大量的个人著作得到广泛流传,就像几百年前在词与词之间留出空间的发明一样,显然正是由于这几个简单的事实,所以对文化产生了戏剧性的影响。正如马歇尔·麦克鲁汉、伊丽莎白·艾森斯坦(Elizabeth Eisenstein)和其他研究谷登堡革命的学者所表明的,为保证吸引足够多的读者购买大量书籍的经济需要,导致了本土语言,其正式的形式、标准化的拼写以及语法占据了优势。而这些变化又培育了民族主义。

根据阿尔文·克南(Alvin Kernan)的看法,印刷文化也迅速清除了“礼仪的或官场文字的旧体系,即主要是口语的、贵族式的、权威式的、以宫廷为中心的文字……逐渐地被新的、以印刷术为基础的、以市场为中心的、民主的文字体系所替代”。这一切对个人的社会生活具有重大的影响。例如,印刷技术将文学的对象从小群“手抄本的读者或者听众……转变为一群读者,他们买书是为了在自己家中私下阅读。印刷术也使作为一种普遍事实(在藏有印刷书籍的大图书馆,包括了世界上大量的手抄作品)的文学,首次具有了客观真实性,因而也具有了主观的可想像性”。克南表明,印刷术也使作者从少数有钱的赞助人的手中解放出来,因为它导致了能够使作者成为自己作品所有

者的版权法的产生。<sup>①</sup>

同样重要的是,学术、教学以及教育机构,正像我们所知,也正像纽曼看到的一样,也都是谷登堡革命的产物。印刷术使书写语言变得稳定而丰富。同一本著作可以印成许多册,便于不同时代、不同地区的读者查阅、评论。印刷的书要比手抄本便宜许多,它因大量发行而广泛流传;教员、学生和机构之外的人都可以拥有自己的私人藏书。在向读书界提供大量精神礼物的19世纪初期,随着印刷术的高速发展,图书、杂志以及其他印刷的信息,包括学院图书目录和更晚些出现的学生对教师教学的评价,都成为可能了。

随着数码语言的到来,校园的一切又将如何变化呢?信手拈几件具有明显影响的事非常容易,因为它们就发生在我们身边。大多数的学术书籍、学生版本、教科书、学院图书目录——实际上是一个人在现代大学可以接触到的一切新出现的阅读物——都已经靠电脑排版。这个事实提醒我们,目前大多数电子文本的应用仍然是为印刷书籍和文章服务的。不仅是电脑排版和桌面出版系统,而且文本分析、全文本搜寻以及其他类似的电脑应用,随着文本转为电子形式而开始发挥作用。

然而,完全电子化的文本——意指在电脑上读的文本——日益形成了现代的大学和学院。我不是指机构购置计划、职工名册、学生档案等方面几乎已经普及的电脑应用,而是指网上查寻图书目录和可以在电脑网络上取得的信息,以及主要是自然科学与社会科学许多课程中的统计学软件的应用。在我的大学即布朗大学(Brown University),也和其他许多大学一样,学生和教员都普遍地使用终端设置在图书馆不同大楼中的大学图书馆的电子(或所谓的网络)目录。从BRUNET也可以进入校园网络。教员与学生通过电话与大学机构的电脑服务中心联系,也可以获得校外的服务。此外,读者可以利用图书馆网站的光盘驱动器查阅MLA的书目摘要和牛津英语词典,在不久的将来,这些资源都可以对能够进入布朗大学网的读者开放。

我们的大学和学院电子化的这些例子说明,它们正在逐步变成受到电子装置控制的机构、电子与其他媒介的混合物。其实事情远不止这些。在我的

---

<sup>①</sup> 阿尔文·克南:《印刷术,文字与萨缪尔·约翰逊》(*Printing Technology, Letters and Samuel Johnson*),普林斯顿,1978,第4~5页。



大学和其他许多机构,学生们还利用容易操作的所谓点击麦金托什电脑的界面去获取课程表、大学的各种规章、全国的新闻、天气状况等等。由于数码语言能够如此轻易地穿越各大楼、各系、所有机构的有形的边界,因此,它的读者发现,他们几乎不用多花时间和精力,就可能联通其他机构的信息资源,包括网上书目、电脑参考、电子文本资源。事实上,我的一个同事因不满足于布朗大学图书馆为其研究领域提供的资料,便利用电子技术,定时穿越美国大陆,到加利福尼亚各教育机构的网络上去查阅图书目录。

只需把自己限制在校园电子设备范围内的计算资源方面,我们就可能观察到各个时代的其他标记。通过由电子设备联系起来的文献,学生们能够读到(从本质上说是)小型电子图书馆与个人工作环境相结合的东西,例如核武器与裁军条约、宗教史、19世纪公众健康的报告、后殖民主义文学、文献和文化理论,前拉斐尔<sup>①</sup>时代的绘画以及电子小说与诗歌中的实验等。尽管这些超文本文献(或网络)中的许多部分,对于布朗大学来说是独一无二的,但是,其他的材料,例如著名的珀尔修斯计划,现在可以在成百上千的机构中找到。

应用珀尔修斯软件,即哈佛大学开发的关于古希腊文学、艺术、思想的读本全部文本与图片的软件,那些对古希腊只有基本知识(或者,就此而言,完全没有那些知识的)的学生,能够以这样一种方式——直到现在仅对受过训练的古典学者才可能的方式——去阅读。例如,碰到埃斯库罗斯<sup>②</sup>剧本中打猎与布置陷阱的场景,学生可以打开原文教材,用字典查找出那些希腊词和短语,然后,跟随它们从头到尾浏览一出特定的剧本或作者生平,用电子连接器在希腊原文与英语译文之间前后移动。同时,珀尔修斯软件也是一个关于地图、图片、参考作品的巨大信息库,它使学生和学者能够从事许多不同的工作。

如果这一类电子材料已经很容易取得,那么,未来的电子大学将会有些什么不一样呢?首先,这类电子资源将会变得更加普及,而且对于资源的利用,也从单独的工作网站不断发展到把在地理上毫无关联的信息资源编织在一

<sup>①</sup> 指拉斐尔(1483~1520,意大利文艺复兴时期的著名画家)之前的意大利画派或19世纪英国拉斐尔前派画家。——译注

<sup>②</sup> Aeschylus,约公元前5世纪,古希腊悲剧家。

起的网络群。关于这种地理上分散的或广范围网络的最明显、最令人兴奋的例子，是运用浏览器界面的万维互联网，近来它涉及到麦金托什电脑，Unix操作系统和视窗操作系统。在与互联网联接的计算机上工作，人们能够从浏览器开始进入万维网，然后可以利用菜单和查寻工具，在自己的电脑上去阅读那些也许存放在其他大陆的材料。在我第一次接触万维网时，一个朋友用计算机鼠标点击了我的大学物理系的资料，我打开了一系列文件，包括一些书目提要与列举出来的现在的著作。只有当我的朋友指出那个事实，我才意识到，我所阅读的“文件”的那个部分，是存放在罗得岛首府普罗维登斯的，而我认为是“存放于同一地区”的其他文件，事实上是来自瑞士和新墨西哥的。第二次，我利用浏览器具有的搜索性能，在互联网上查寻可以获得查尔斯·狄更斯<sup>①</sup>资料的网址。一分钟不到，搜索器就开出了一串地址，有几个网址还提供了狄更斯几部小说的全文。在几分钟之内，我已把狄更斯的一部小说的文本，从澳大利亚传到了普罗维登斯。

如果关于第一次接触万维网的这个描述听起来像出自科幻小说或者电话商业广告的东西，那么，请考虑一下万维网上的网址，从南极洲到巴布亚岛，从新几内亚到芬兰再到法国，这些网址已经存在，每一天它们都在出现，许多大学的本科生已经开始创建网站、维持网站。当许多大学机构还在为校园安装计算机网络的价值，或者为向文科教员提供进入互联网的门户等问题而争论时，成千上万的人已经每天都在使用非常强大的信息设施了。

这样的变化也许说明，更多的学生将会以电子而不是以纸张的形式提交他们的功课，随之而来的结果可能就是，评判学生作业的不同标准将会出现。进入互联网将会继续使那些具有特殊的教育与学术兴趣——例如对盎格鲁-撒克逊文学、文本编辑、后结构主义和越战时代的文学（一些活跃的、正在进行的电脑会议或者讨论小组的论题）感兴趣的人，能够与那些不属于他们自己圈子的人交流。这种交流也说明，任何一个人都可能分享某些迄今为止主要是在个别的大学或者专业组织内才能找到的资源。

电子文本的所有文化影响，包括那些对于高等教育之未来概念最具有冲击力的影响，都来源于这样一个事实，即，数码语言是一种电子代码，而不是

<sup>①</sup> Charles Dickens(1812~1870),英国作家。——译注

有形物表面上的有形符号。一方面,我们可能发现,过去所有的书写形式都是在纸上或其他可见的、有形物的表面制作符号,而另一方面电子文本、图片或者数目则都是代码,不是物体,所以,它们不仅存在于与字词完全不同的范围,而且没有机器作为中介就不可能被人阅读。数码形式具有三种明显的特征,每一个特征都具有潜在的、深远的文化影响。

第一,由于数码形式的文本与图像在本质上是代码,因此能够轻易地篡改、复制、共享、传送它们。正如已经使用过哪怕是最初级的文字信息处理机的人所知道的,数码语言具有几乎是即时的流动性和操作性。这种很容易重新组成一篇作品的能力——快速地修改并重新编排的能力,已经使得计算机能够在商界与学术界的许多领域,相当迅速地代替了打字机。

第二,电子数码创造了我们可以称为寻址能力的东西,这种能力又创造了公开的文本。在所谓的以电子形式出现的同源媒介例如录像机中,使用者或研究者希望把一些特定的信息,不论是声音、图像或文体锁定,他们必须通过银幕、磁带或者处于线性状态中的文件来移动,这就得花费许多的时间和精力。相反,有些人希望锁定以数码形式储存的同样的信息,他们可以几乎即时地做到,因为电脑为每一种信息都提供了很容易锁定的“地址”。数码世界的这种特点,正如我们很快就要看到的,会创造出超文本,这种超文本突出了读者的控制,具有巨大的教育潜力。

超文本为数码语言增加了与字、词、图像、声音和其他信息形式相联系的电子纽带。它是由文本块[罗兰·巴特(Roland Barthes)称之为文本块,我称之为lexias,即阅读单位]以及连接文本块的电子纽带组成的。它们合在一起,就创造了由链接、连接、网络、网页和路径描绘的一种终端开放的、永远没有完结的文本。因此,数码语言导致了电子书籍、超文本的出现,它们又将数码语言与数码连接结合起来,导致了类似于电子图书馆的产生。

如果你正在读的这篇文章完全是超文本的形式,那么,点击“罗兰·巴特”,你将会获得通常在脚注或尾注中才会出现的书目信息。然而,你可以撇开这篇论文和这一本书,直接移到引文处或者其他关于巴特与超文本的讨论域。你可以读到巴特的著作,你也可以回到这里来。换言之,就像漫步在开架图书馆书架之间的学术读者一样,你可能创造性地改变一个任务,或者,你也可能会写下一个关于发现的笔记,再回到所谓的主文本。当然,如果你正



在阅读的这一章是完全以超文本形式出现的,每个文本在其中都参与了 20 世纪 60 年代就创造了“超文本”这个术语的希奥多·H·纳尔逊(Theodor H. Nelson)所说的“docuverse”的东西,那么,你也可以随时打开纽曼的《辩解书》或《大学的理念》的全文本,以便检查我引证的内容或者跟上纽曼的某些论证。

在一种意义上,这种阅读活动似乎不是特别新奇的,因为它完全是在科学、社会科学与人文科学中有技能的读者通常所做的:他们经常阅读一种有注释的专业出版物,当碰到脚注或尾注时,或者回到正文,或者在回到正文之前决定去查阅引文或其他著作。显然,超文本使这类阅读变得更容易、更快捷,因此也就更可能发生在更加复杂的形式中。这时,当我们继续在印刷与电子环境中阅读时,超文本也为新生提供了有效的手段,去发展在多渠道阅读中涉及的更高层次的认识技能。

超文本创造了完全不同的,对于知识产权、作者身份和创造性具有重要意义的阅读经验与文本经验。印刷术突出的是非连续的、分离的工作,因而明显地夸大了孤立的创造性的概念,尽管它们对我们以印刷为基础的心智文化而言是宝贵的。相反,阅读超文本突出的是各种著作如何相互关联,它们有多少共同性。超文本显然鼓励甚至需要特别活跃的读者,它将作者的某些力量即功能传递给他们,但是,它也提醒我们,每一位作者如何参与了一种处于过程之中的著作,而其他数不清的人则已经对之做出了贡献。当读者通过文本的网络或万维网移动时,他们改变了自己研究与体验的中心,也因此改变了焦点或起组织作用的原则。换言之,超文本提供了一个无限地重新确定中心的体系,这个体系暂时的焦点要依赖于读者,在另外一种意义上,他们成了真正的主动者。

作为一种教育的媒体,超文本的其他重要特点出自在此讨论的数码语言的最后两个方面:它的关于虚拟性的创造,以及它栖于类似互联网式的电子网络和漫游于电子网络之间的能力。即便在孤立的、所谓单机的状况下,超文本也能够利用虚拟性的各种形式。

正如我在其他地方所解释过的,既然处理电子文本是操纵被计算机操作的代码的问题,因此,作者在屏幕上遇到的所有的文本,都是虚拟的文本。让我们用类似于光学的方法来说明,计算机科学家们谈及由某个操作系统发明的“虚拟机器”,这个系统为个体使用者提供了在自己机器上工作的体验,而

事实上,他们是与千百万人一起分享这个系统的。同样地,读者与作者在计算机屏幕上遇到的所有文本,都以特别为他们创造的版本形式存在着,而最初的电子版本就存放在计算机的记忆中。因此,只有当两个版本会合时,也就是当作者命令计算机“保存”他或她的文本时,人们才能制作电子拷贝。这时,屏幕上的文本与计算机记忆中的文本很快地重叠在一起,不过,读者遇到的总是储存文本的虚拟图像,而非原初的版本;事实上,当人们描述电子的文字处理过程时,这些术语与这些特点不再具有更多的意义。

当与数码技术的另一个主要特征结合起来时,虚拟具有一种核心的作用,它具有加入大型的,甚至是全球网络的能力。数码语言作为一种代码,它的存在使得网上的无数读者可以分享同一种文本,因此,它的存在也产生了其他一些影响,其中之一是无地方性。我在这篇论文的开头就指出,纽曼假设大学必须是一个场所,这是他关于高等教育概念中的一个重要的(如果未经查核的话)前提。如果关于教育的传统概念承认现在这种理念,那么,这样的假设是非常适合于那个前提的,即,无论学生与教师间的关系可能会如何单向或片面,他们都是在面对面地相互交流。在上一个世纪(19世纪——译者注),在记录人说话的物理与电子录音的发明和电话的发明出现之前,说话显然要求说话者与倾听者、演讲者与听众、教师与学生都处于同一空间位置。

然而,自文艺复兴时期以来,当导师本人不在场时,学习者们就一直利用各种信息技术来教自己。印刷的书、报纸与期刊文献,留声机、唱片、磁带、录像磁碟以及光盘驱动器,形成了一种不间断的连续,这种连续以文艺复兴时期的自助手册为开端,依靠这个手册,社会地位比较低的人们获得了知识与技能,而这些东西过去是需要通过私人导师或教育机构才能获得的。正如手抄本或者印刷书籍一样,数码信息技术创造了我们可以称为缺席教师的虚拟存在,学生可以在他们自己需要和方便之时向其请教而不必去找教员。某些储存数码信息的手段,例如软磁盘与光盘驱动器,它们与书籍和手稿一起都依赖于特定的有形位置;也就是说,这些物质的生产者与发行人都必须以物质形式将它们交给读者,而需要查阅它们的读者,也不得不与它们有身体上的接触。计算机网络许诺,它们对学习场所的重新界定,将会像书写与印刷术的发明那样具有颠覆性——这部分是因为,像万维网那样的网络能够使成百上千甚至成千上万的人,在同一时刻去查阅同样的文本,部分也是因为网

络消解了导师的虚拟存在,甚至更加远离了储存文本的位置。将数码信息置于巨大的网络中,完全改变了学习者的体验、概念以及关于学习之场所的假设。

我们仍然记得,纽曼对离别他钟爱的牛津大学之感受的那段动人描绘,在20世纪末期,在教育与其他技术发展的背景下,当我开始思考他的大学理念时,当我的一个学生用短语表达新型的电子大学是“在那里不存在什么那里”(There's no there there.)时,我首先问自己,纽曼会有从这样的新型电子大学流放的感受吗?在某种程度上,牛津大学意味着特定的朋友圈子、学院的环境等等,因此,纽曼必然同样会感到失落。但是在某种程度上,未来的电子大学是以电脑空间的形式存在的,是以其在宽阔的计算机网络上相互交流的形式存在的,因此,纽曼必然不会有失落感。

除了创造电脑空间之外,与网络相连的数码文本也创造了另一种具有重要教育影响的虚拟性。<sup>①</sup> 这种形式(也许我们可以称之为虚拟存在)关注的是超文本读者与作者体验其他撰稿人的方式。当然,虚拟存在是所有以书写和象征体系为基础的文化储存技术的特点:由于我们操作的是文化代码、特定的语言以及数字和其他符号,因而它的每一种记录,都以一种大致相同的方式传达着一个有所表达的人的意思。然而,超文本在丰富虚拟存在这种概念的几个关键方面,都不同于印刷术。因为超级媒体的基本关联性,改变了印刷技术中单个文本有形的独立状态,单个的作者的存在不仅更加可利用,而且也更加重要。这种以读者为中心的信息技术独特的灵活性,同样地意味着,任何作者,不仅是潜在的撰稿人与协作参与者,而且也是通过各种材料选择自己路径的读者,他们都会在系统中有更大得多的存在。

超文本的基本关联性,能够使它具有潜在有力的教育使用价值,也允许重新去设想许多教育机构与教育实践,正如我们所知的那样。例如,如此容易穿越单个的文本之界限的电子连接,也让学生轻易地从一个困难的层面移到另一个层面,从一个学科到另一个学科。超级媒体的这个特征,显然要求学生的主动性,要求评价他们工作的新形式,以及对于人文学科中多种科学

<sup>①</sup> 在这一段中,我引用了拙著《超文本:当代批评理论与技术的会合》(*Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*),巴尔迪摩,1992。



研究的协作性质的更多强调。这种连接的又一个作用是,它使教员的研究与学生的学习的联系,比在以书本为基础的教育体系中更加密切,这样一种影响,也许会得到纽曼的赞同,他认为大学是传播知识的场所而不是创造知识的地方。

他也许会赞同关于超文本的关联性思维的创造性习惯。我自己第一次用超文本工作的体验说明,这样一种技术(在纽曼看来,毫无疑问是陌生的,他很少为技术说好话),为超文本支持他的通才教育原则的方式,提供了一条有用的通道。在教育界,大多数最早使用计算机的人,都是利用计算机的能力去完成一些简单的、重复性的任务,将之作为一种帮助学生去记住提供的大量事实信息的手段。这样一种辅助学习的计算机(我们在语言学习中经常碰到这种机器),要冒一种用走迷宫的途径去进行教育的风险,用这种途径,学生从一点开始,然后便发现他们自己被毫不留情地驱使去穿越常常是很难放弃结果的狭窄领域。

相反,超文本强调的是领悟,是创造联系,是读者通过信息的各大领域,选择他或她的路径,它能够有效地提供进入信息的通路,更重要的是,能够发展用它来干事所需要的种种技能。因此,新的教育技术肯定了纽曼的主张,即,教育必须包括比简单的事实堆积更多的东西。例如,在“从与学习的关系看待知识”一讲中,纽曼解释说,他并不是轻视——

记忆力极好的头脑,虽然除此之外它一无是处,只要它是清醒的,正如我不会轻视一间书店一样——即使不说它对好记性的拥有者自己有很大的价值,它对旁人也有很大的价值。我更不是要把深刻而又广博的知识的拥有者从我理想中的大学排除出去。在人们的眼中,这种人可以使大学增光。我只不过是说,他们不能构成理想的大学追求的目标。为了扩大记忆而牺牲无疑是更高的能力,这对心智来说绝不是一种收获。

我不想夸大或者过分地强调纽曼对这些新的信息技术的目标以及影响可能做出的赞同,尤其是因为在关于技术的有效教育影响方面,纽曼是一个最伟大的怀疑论者。毕竟,对于用蒸汽做驱动力的高速印刷(它使得期刊与书籍

便宜因而也能够在众多人群中流传),纽曼持一种敌对的态度。它也应该为在社会与经济领域内,普及多学科的知识(包括自然科学与政治经济学的知识)负责。

我们生活的时代,是教育者与博学者继续将读书作为教育理想来倡导的时代,是他们继续攻击电视是使被动的观众受害的媒体的时代,对我们来说,与纽曼的主张——便宜的、容易流传的读物同样使公众受害——相遇,是一个冲击。

蒸汽机只是作用于物质。而印刷机却作用于心智,它会机械地起作用,而广大的民众却会被动地、几乎是无意识地受它的教导,靠的只是印刷品单纯的增加或传播。不论是学校里的男孩或女孩,还是大学里的青年人,也不论是城市里的机械工还是议会里的政治家,所有的人都以这种或那种方式,变成了这种最荒唐、最有害的欺骗的受害者。

纽曼的这种指责的理由的基础,部分在于这样一种信念:便宜的期刊和书籍,据认为是增加了这样一种危险的错觉,即认为“学习是不要实践,不要注意,不要辛苦,不要基础,不要前进,不要完善”。然而,就像我们今天的许多保守的精英一样,纽曼害怕人们不受管辖,他不可能相信,没有适当指导(也就是没有那些有知识的人,那些毕业于牛津大学那样的机构的人的指导)的阅读,也会产生某种有效教育效果。即便纽曼碰到那些读了新近流行的书之后,在化学、天文学以及地质学方面有所发明的、自学成材的工人和手艺人,他也可能不会改变他的看法。

就像苏格拉底害怕书写的的作用,认为它把活生生的说话变成了无名的、非人格的符号一样,纽曼也害怕人们能够在无管辖的状态下使用“非人格的”信息技术。同时,他也像苏格拉底一样,希望高等学习机构(这在古代是以辩论的形式,面对面的谈话)对于特殊个体的需要应敏感一些。因此,纽曼争辩道,“一所大学,按照通常的说法,是一所一个一个地了解她的孩子们的‘母校’,而不是一家锻造厂、一间造币厂或一个踏车磨房”。

纽曼对新技术造成的印刷品到处泛滥的批评,从表面上看是在重复托马

斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)的思想,卡莱尔的《时代的标记》(1829)一文,是他对其时代的鞭挞,这个时代的“真正的神,就是机器”。事实上,这位维多利亚时代的第一圣人认为:

被机器管辖的不只是外表和自然,而且还有内心与精神。于是,没有任何东西遵循其自然过程,没有留下任何东西让旧的、自然的方法来完成……教育,即智慧与无知之间的神秘交流,不再是为了达到同样的目标,要求个人根据其爱好来学习,要求手段与方法不断地变化翻新的一种难以表达的、试验性的过程;相反,教育成了一种可靠的、普遍的、笔直向前的事业,这种事业从总体上来说,是由拥有这种很容易达到的心智的恰当的机械装置来进行的。<sup>①</sup>

这段话能够与纽曼的教育概念相比,也许是其教育概念的主要灵感来源。此外,卡莱尔还攻击了像纽曼那样提出教育体系以及策划大学建设的人。

在我没有引用的一些句子中,卡莱尔向他的同时代人解释说,每一样东西“都有其有意设计的工具,事前就安置好的设备。它不是由手工而是由机器制作的。于是,我们就有了教育方面的众多机器:兰开斯特的机器,汉密尔顿的机器,班长、地图和校徽”。<sup>②</sup> 或者,卡莱尔今天也许会说,我们还有贵族式的辅导教师,有核心课程、分配需要、工作-学习项目和低年级学生出国年。

在此我们要讨论的,不是卡莱尔对于教育与其他人类活动之机械化的批评之实用性,毕竟,看起来他是在根据同样的理由来攻击任何一种组织性的结构上的变化。不,在此的关键是,明确否认现存机构改革的所有可能性的卡莱尔,意识到了纽曼这个经常被人赞美的教育理论家没有意识到的东西:社会组织的所有机构与形式恰恰应该被认为是技术。卡莱尔在其他地方曾经指出,火药和印刷术摧毁了封建主义。他认为,书写、印刷、教学体系以及

<sup>①</sup> 托马斯·卡莱尔:《时代的标记》(“Signs of the Times”, 1829),引自《卡莱尔读本》(A Carlyle Reader), G·B·腾尼森编,牛津,1969,第46、35页。

<sup>②</sup> 同上书,第35页。



大学,都是文化储存的技术。像过去几百年前的绝大多数学者一样,纽曼甚至更加天真地认为它们只是自然的、不可避免的。因此,他所注意到的,只是那些对他来说是新的或者他不喜欢的大学机构的影响。

在此,这种认识的巨大价值在于,它提醒我们,电子大学的理念不是使大学技术化,或用某种陌生的方式将技术加附于大学的本质精神。换言之,数码信息技术只是组成一所大学的最新技术,正如卡莱尔提醒我们的,一所大学自身就是一种技术形式,是一种机械装置,而且长期以来一直受到它所依赖的其他技术的影响。

纽曼当然会对教育技术产生怀疑。他也会害怕内在于这种明显的教育无政府状态中的真正民主化倾向,同时,他也会把变化着的心智技能视为主要关注的问题,甚至有可能视为它最终否认的理由。然而,在纽曼也许全力赞同的新大学中,仍然存在着许多问题。

首先,强调在文本与其他文本之间、文本与上下文之间,以及各种路径之间制造联系,这是教育的超文本作了解释的,这种解释当然支持纽曼的下述信念,从根本上说,教育就在于制造各种联系,当他描述一种“受到过适当的训练和培养,能够形成一种相互联系的观点或把握各种事物”的心智的时候,这一点就十分明显了。

他也会赞同超文本技术的独特的多义性与学科的相互交叉性,这种特性模糊了个人文本与单独的学科之间的界线。在讨论神学时,纽曼曾论述说:“所有的知识形成了一个整体,因为它的主题内容是同一的;因为宇宙在其广度与深度上是如此紧密地交织在一起,以至于我们无法将一个部分同另一个部分、一个活动同另一个活动截然区分开来,除非借助心智的抽象作用。”纽曼声称,真正的知识、智慧和学问,都是多学科的。因此,任何东西如果像超文本那样能够穿越界限,它就具有潜力去创造纽曼作为理想来倡导的那种教育。“心智借助于这些各种各样的局部观点或抽象的概念来寻求自己的目标,这些观点或抽象概念被称为学科,它们各自包含了知识领域或大或小的部分。”在此,纽曼事实上界定了任何文本一旦在超文本网络中,用电子方式与其他文献相联接时,都必然会具有的主要特点。事实上,读者们倾向于去体验处于完全联接状态中的超文本汇集中的文件,而整个网络本身,具有开放的终端,永远没有终结,而且只局限于读者当前的兴趣引导其研究中心所

达到的程度。

在一个论域内,或在虚拟的地方,用电子方式把各门学科和种种方法与问题联系起来,就创造了超文本独特的多义性,这是纽曼希望在高等教育机构中应有的一种性质。正如他所解释的:“这正是被视为一个教育场所的普遍全面的学术机构之长处所在。那些热中于他们自己的学科而又彼此竞争的饱学之士组成了一个集体,他们由于十分熟悉的相互交流并为在思想上维持和睦的缘故,一起协调着他们各自的研究科目的种种主张和种种关系。他们学习相互尊重,相互咨询并相互帮助。”任何一个人,只要他体验过现代大学,读过许多关于纽曼时代的牛津大学的书,或者研究过学术文献,都会有理由对纽曼的下述主张投去怀疑的一瞥:“这样就创造了一种纯粹的、清洁的思想气氛,而学生们也都在其中呼吸。”但是,人们必须赞同,正如纽曼所断言的,学生们“得益于一种心智上的传统,这种传统是不依赖于任何特定的教师的,这种传统会指引学生在各个科目中做出选择,会适当地对他们已经选择的科目作出解释。学生可以理解知识的各种大的轮廓,知识所依赖的各项原则,知识的各个组成部分之规模,知识给人的种种启发和影响以及其中大大小小的各种问题,而离开这种传统,学生是不可能理解这些的”。通过让新生与较高程度的学者(我将教员也包括在他们当中)将自己沉浸在不同学科的文化之中,超文本汇集和电子文本的其他形式,使他们能够比过去任何时候都更有效地去与分离的学科的冲突与贡献相遇,而每一个分离的学科都是某种更大整体的部分。

纽曼说,我们认识不到知识的整体性的原因,是由于我们堕落的状态。正如他所解释的,人类心智的“培养”,“在于使其领会并思考真理”。然而——

心智在其现在的状态下,它并没有直觉地认识真理,或者说没有把真理作为一个整体来认识,尽管有一些例外,这里无须赘言。我们对事物的认识,不是依靠一种直接、简单的眼光,不是一目了然,相反,可以说,是依靠零星的积累,依靠一种思维过程,依靠对对象的观察,对其诸多局部概念的比较、交融、相互矫正和不断适应,依靠对头脑的许多官能的运用、集中以及共同运作。这样一种心智

力量的结合与协调、扩大与发展,这样一种综合,必然是教育培训所面临的问题。

虽然体验用数码媒体进行教学与学习是件新事物,但是,有一件事似乎是清楚的:它们确实能够使学生“通过顺访一个对象的周边环境,通过将许多局部概念进行比较、结合、相互修正、继续适应”,去发展他们的心智。

纽曼强调,真正的知识必然形成相互交叉的学科,这种强调的一个含义出现在他把教育之结果描述为一种认识,即认识到,每一个主题、每一种科学、每一门学科,都是作为一个相互关联的网络之组成部分而存在的。在《从与学习的关系看待知识》这篇演讲中,纽曼解释说,“这才是心智真正的扩大,它是这样一种能力,能够同时把许多事物视为一个整体,能够分别把它们归入它们在普遍体系中适当的位置,能够理解它们各自的价值,能够确定它们相互之间的依赖关系”。他极力主张,这种一般的思想方式,构成了心智的“完善”:

心智有了这种真正的启悟,就再也不会看待扩展的知识之主题材料的任何部分时,不同时考虑到它只是其组成部分的那个整体,或者不联想到从这种考虑所产生的东西。它会使某种形式的每一种东西都导向另外的每一种东西;它会把那种整体的形象与每一个孤立的部分沟通起来,直到那个整体在想像中变得好像一种精神,无处不在地弥漫并渗透在各个组成部分,并赋予它们以一种确定的意义。

超文本连续不断地把所有的信息和信念都表现为一个更大整体之组成部分,它也必然使“以某种形式存在的每一件事物都可以引向每一件另外的事物”,因此,它鼓励那种特定的基本方法,而纽曼强调,这种方法对一个真正受过教育的人而言,是必须的。

快速进入电子大学的理念(或者说也许是理想),有许多吸引力,经济方面的吸引力不小,这总是不可避免的,它可以在各种规模不同、资产不同、重心不同以及地位不同的大学之间共享资源。同样,经济上的发展和维持,以



及为交叉学科的方法而使用各种资料,就像联网的超文本资源开创课程和机构的信息储存方式一样,对于许多人来说有巨大的吸引力。于是,就出现了一种可能:学生越是参与自身的教育,就越能够获得适合于自身程度的教育,对那些高年级或有兴趣的学生来说,尤其如此。

然而,所有的这些收获当中也会隐含着某种损失,因为这些收获总是伴随着技术与信息的范示而变化的。柏拉图曾经害怕那些能读书会写字的人会贬低记忆的作用,他是有道理的。那些在早期就害怕由于书、复印机与计算机的引进,使技术发生变化从而带来民主化影响的人,从他们的角度来说,也绝对是正确的。

电子大学的奇景也许会导致其他可能的损失。一个损失是,对于大学机构的忠诚会减少。例如,当人们遇到的最有趣的材料,是来自另一大陆的某个机构时,当人们参加的最重要的讨论是在电子空间出现,而也许并不在某个特定的机构之内举办时,他们为什么会母校怀有感情呢?

在高等教育性质中,另一个有趣的,也是具有潜在麻烦的变化,涉及电脑空间与计算机模拟的可能性,这些已经在某些具有巨大教育价值的环境中得到证实。各航空公司与各国空军很早就知道,莫基于计算机之上的复杂模拟,在人力与物力方面证明都是经济的;新近的研究计划也表明,这种模拟对于化学、外伤外科学和其他领域(包括训练智障者)的学生有明显的好处,在这样一些领域,最好是去体验模拟的而非实际的危险。此外,对于学习历史和文化的学生而言,以文本为基础的、相对简单的模拟已经表明,这类方法在人文科学与社会科学中也是有价值的。

假如显而易见的收获已经隐含在对于模拟的这种教育使用之中,那么,损失可能会出现在哪儿呢?电脑空间——或者虚拟的现实,正如人们所知的——或多或少都会让使用者沉浸于虚拟的世界中。也就是说,使用者是在资料与数据中而不是面对它,或者说是在它的对面(正如他们面对一页印刷的书和面对计算机屏幕那样)体验自己。这种信息技术具有潜在的巨大力量,它可能会带来三种可能的危险。

第一,既然对于实在的任何描述或者表现,都是体现某些假设的一种选择,虚拟实在的所有例示,都将和包含在其中的、常常是未经审查的意识形态一起出现。当然,人们也许会回答说,所有的书籍和图书馆也是这样的——

只是根据过去或者现在被认为还未过时的、有用的材料,例如 19 世纪大众文化或宗教思想的某个范围,或者在学术兴趣的指导下,努力去进行研究。

第二,不论是超文本还是虚拟实在,在不同程度上都具有贬低传统上认为是最重要的知识技能的威胁。所有流行的信息技术必然都需要各种不同形式的抽象化。语言与书写在某种程度上是对于不在场者的弥补。然而,在允许个人去提供一个客体的似乎真实的幻影的信息技术中,抽象、选择、引用或者强调的技巧会发生什么情况呢?同样地,当一个人不必引用简短的一段文字但却能够简单地连接它时,在文学研究中又会发生什么情况呢?尽管超文本可能会有许多方式去防止作者从上下文中无法无天地引用材料,但是,它也会促成与选择、引用和讨论被摘要出的引文相关的技能的丧失吗?制造联系的能力,或者说提供特殊种类的例证的能力,还会比从根本上缺乏材料作为基础的论证更重要吗?我不知道这些问题的答案,但是,假如这是教育发生变化的方式,那么,许多人可能会像在印刷术出现时那样为其辩护,而我只能指出,适合于电子大学的乌托邦空间(或者无地方的空间)<sup>①</sup>的新修辞、新文体,以及阅读和书写的新模式的可能性。

对于大学、大学学生和教员来说,电子技术暗示的空间的丧失,还意味着什么呢?一个同事向我指出,纽曼认为大学必须通过精神情操来培养德行,而长期以来,大多数的学院也一直至少在其学院发行的材料的开场白中重复着那个目标。作为一个价值观之场所的大学的意义,会比一个不存在于某个单独场所的大学长寿吗?此外,作为一个场所的大学的意义,常常培育了学生人格的发展。数码大学会破坏这种培育吗?

我的一个同事再一次扮演了恶魔的拥护者的角色,他怀疑计算机对于大学社交生活的影响,尤其是对于教员之间的团体精神与心智相互作用的影响。他报告说,一位朋友搜集了大量的证据,表明团体精神在我们的学院及大学中正在消失,大概是因为教员,尤其是人文学科与社会科学领域的教员,花在校园里的时间更少,他们宁愿在家中私人的电脑上工作,电脑能够使它们进入图书馆、数据库,能够与全世界的同事交流。在那种意义上,作为场所的大学正在消失,因为真正组成大学的人们在传统的大学空间里的相互作用

<sup>①</sup> 应指网络上的虚拟空间。——译注

越来越小。

这些尖锐的问题要求三个回答。第一个回答涉及在什么程度上,我们能够检查大学和学院现在仍然提供着那样一种培育和团体精神。面对着电子大学的可能性,我必须争辩说,我们是倾向于使现在的大学具有感情,就像那些反对电子文本的人倾向于使书籍富有感情一样。感到了数码语言的威胁的爱书之人,不论是在学术圈内还是圈外,都将计算机屏幕上目前仍有限的读本,与阅读那些设计精美、印刷精美,用皮革装帧的书卷的愉悦相对照。我们中的许多人也自称,我们和我们的学生一般都阅读由萨特克利夫装订的书卷,事实上,在那时,那些书都是一些使用不便的集子,是经典著作的纸面复制品,使用一周时间就会散架,而且越来越多地采用的是复印的文本。同样地,虽然我们可能认为(想像或幻想会是更准确的用词),我们的教育机构具有牛津大学的导师辅导制、小型讨论班,以及师生间大量的接触等特征,但是,美国与欧洲大量的学生(其中许多人是走读生,或者所进的大学没有校园,或者没有足够的学生设备),半个多世纪以来,一直与其他成百上千的人一起,是靠听讲课来接受教育的。

当然,人们可能会回答说,即使当代相当多的大学教育远远没有达到其宣传品中为申请人及其父母提供的那些理想,那么,那些只有小型讨论班、师生之间关系密切的、在数量上相对少的学校,在日益突起的电子世界中,没有必要放弃他们的方式。在此的回答是,当然不必,因为使用这些电子资料——电子文本、超文本、计算机讨论会以及数码语言的其他形式——的体验,是支持并补充这些活动,而不是要废除它们。

同样,教员中的团体精神也是如此,它常常是一种理想,在受到违背时比在得到遵守时更令人重视。电子网络就像电话线一样,将人们联系起来,补充和加强这个以有形共处为基础的团体,而不是破坏它。当然,单个的学者的阅读、写作,或者在个人电脑上击键,并不是参与集体的活动,但是,在过时的打字机上读手稿、写笔记,或者打文章,同样也不是参加集体活动。教员使用文字处理机而引起的团体精神的破坏,起因于一件好东西太少,而不是由于它太多。电子技术对于团体精神的损害,只是在它还不充分和还不完善的时候出现的;电子技术基本的特性与作用,是倾向于强调沟通与关系。换言之,个人电脑本身并不会掀起数码革命或产生电子大学。事实上,网络加入



数码计算技术才造成了新的信息技术与新的大学。

由这种联网的计算机形成的新的心智空间的形态,已经可以从其最早的形式(电子邮件,电子讨论会,以计算机为中介的讨论会以及万维网)中推测出来。就我所知,每一个学习过或者体验过以计算机为中介的交流的人都已经指出,这些联系创造了新型的团体精神。我自己就参加过计算机会议,参加这些会议的人来自五大洲。我的体验说明,团体精神的含义是一种明确的特征,即培养与那些具有同样兴趣的人交谈的体验。任何有学术专长的人都知道,如果在自己的机构中,没有其他人能够分享或者能够理解那些兴趣,那么,离开自己的机构,去与能够分享与理解那些兴趣的人一起开会,是非常愉快的。一个人至少可以感到被理解,有时甚至因为那些严肃兴趣而被欣赏。准确些说,这类体验表明了计算机会议的特征:虽然心智团体与传统专业会议中的团体类似,但是,一个人可以随时加入,几乎不用什么花费或者有什么不便。因此,一所充分数码化了的大学,将允许校内校外的人参加具有共同兴趣的群体。一些参加者也许与我的情况相同,事实上会参加到私人的电子的交流,以及很好的老式的面对面的交谈中。

最后,我需要解释一下,我对于我们缺少理想的团体精神、缺少与学生密切而持续的相互交往之方式的评论,主要不是想要指出皇帝的新衣不存在。我这样做,是要提醒我们大家,数码大学正在成为事实,它可能弥补现存的非数码大学的缺点。用技术家的行话来说,这种变化不是由于技术而是由于需要的驱使。此话也就是说,那些渴望驾御数码语言和数码大学之新潜力的教员与学者之所以这样,是因为他们作为教员与学者的需要,尽管就像种种重要问题的解决方法一样,电子大学也将会使我们面临一系列新的问题与结果。



## 建议阅读书目

### 关于约翰·亨利·纽曼与维多利亚时代的大学

1. Culler, A. Dwight. *The Imperial Intellect: A Study of Newman's Educational Ideal* (New Haven, 1955).

该书保留了对纽曼教育思想背景的最为重要和透彻的研究。

2. Engel, A. J. *From Clergyman to Don: The Rise of the Academic Profession in Nineteenth-Century Oxford* (Oxford, 1983).

该书广泛地讨论了纽曼 1845 年离开后的半个世纪中,牛津大学的各种变化。

3. Garland, Martha. *Cambridge before Darwin: The Ideal of a Liberal Education, 1800-1860* (Cambridge, 1980).

该书提供了维多利亚时期关于博雅教育讨论的最为透彻、有效的解释。

4. Honey, J. R. De S. *Tom Brown's Universe: The Development of the English Public School in the Nineteenth Century* (New York, 1977).

该书对公共学校进行了生动的描述,维多利亚时期的男孩子们正是从那里被送往大学的。

5. Ker, Ian. *John Henry Newman: A Biography* (Oxford, 1988).



该书对纽曼的爱尔兰管理大学的时期做了很好的报道。

6. McGrath, Fergal. *Newman's University: Idea and Reality* (London and New York, 1951).

该书包括了纽曼作为其大学日常管理者所进行的各种试验。

7. Morrell, Jack, and Arnold Thackray. *Gentlemen of Science: The Early Years of the British Association for the Advancement of Science* (Oxford, 1981).

该书为那个科学团体的历史。其领导者普遍拥护实用的知识,他们的胜任能力正是纽曼所批判的。

8. Rothblatt, Sheldon. *The Revolution of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England* (London, 1968).

该书是对剑桥的精彩报道。

9. Smelser, Neil J. *Social Paralysis and Social Change: British Working-Class Education in the Nineteenth Century* (Berkeley, 1991).

该书对精英大学及公立学校以外的维多利亚时期教育作了最新的讨论。

10. Ward, W. R. *Victorian Oxford* (Oxford, 1965).

该书提供了整个 19 世纪牛津政治和教育的背景。

11. Ward, Wilfrid. *The Life of John Henry Cardinal Newman* (London, 1912).

该书保留了一份重要的传记,但它主要着眼于纽曼皈依天主教之后的时期。

## 关于今天的大学

1. Bernstein, Richard. *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future* (New York, 1994).

该书对于设立多文化的课程所做的努力进行了极为苛刻的评论。

2. Bloom, Alan. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* (New York, 1987).

该书对美国高等教育的特性作了现在看来是古典的批判。

3. Boyer, Ernest L. *College: The Undergraduate Experience in America* (New York, 1987).

该书保留了对于发生在美国高等教育中的结构性变化的有意义的解释。

——. *Scholarship Reconsidered: Priorities of the Professorate* (New York, 1990).

该书力陈不同形式的学术活动应被视为学术上的成就,而且应得到相应的奖励。

4. Bromwich, David. *Politics by Other Means: Higher Education and Group Thinking* (New Haven, 1992).

该书主张在高等教育中,批判性的独立思维应该取代对文化议程的考虑。

5. Carnochan, W. B. *The Battleground of the Curriculum: Liberal Education and American Experience* (Stanford, 1993).

该书是更具影响力的讨论之一。

6. D'Souza, Dinesh. *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus* (New York, 1991).

该书是对美国大学最新的倾向所做的评论。

7. Fuller, Timothy, ed. *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education* (New Haven, 1989).

该书是一本关于教育的文论集。作者系 20 世纪中期的著名哲学家,他对纽曼的课题做了许多探索。

8. Graff, Gerald. *Professing Literature: An Institutional History* (Chicago, 1989).

该书对给文学教育带来争议的力量进行了讨论。

9. Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York, 1991).

该书对美国的课程与文化张力之间的冲突进行了综合性的讨论。

10. Jacoby, Russell. *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America* (New York, 1994).

该书认为对于课程的争论使对美国教育中其他问题的认识模糊不清。

11. Lambropoulos, Vassilis. *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation* (Princeton, 1993).

该书是一部重要而有争议的著作,它关注的是今天被称作“欧洲中心论”的各种观点的出现。

12. Marsden, George. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Unbelief* (New York, 1994).

该书是对宗教在美国高等教育中扮演的历史角色,以及在今天重新提及这一话题之必要性的重要讨论。

13. Oakley, Francis. *Community of Learning: The American College and the Liberal Arts Tradition* (New York, 1992).

该书是对当代状况的调查。作者系威廉斯学院的著名历史学家与前任校长。

14. Pelikan, Jaroslav. *The Idea of the University: A Reexamination* (New Haven, 1992).

该书是根据纽曼的理想对现代大学进行的探索。

15. Proctor, Robert E. *Education's Great Amnesia: Reconsidering the Humanities from Petrarch to Freud* (Bloomington, 1988).

该书对人文学科在美国高等教育中的作用做了重要的重申。

16. Rosovsky, Henry. *The University: An Owner's Manual* (New York, 1990).



该书描述了一位哈佛学术管理者的生活,以及一所主要从事研究的大学中发挥作用的各种力量。

17. Sykes, Charles T. *ProfScam: Professors and the Demise of Higher Education* (New York, 1990).

该书对当代美国教授制度进行了高度批判性的思考。

18. Taylor, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay* (Princeton, 1992).

该书为当代最重要的一位哲学家所提供的对于这个问题的评论。

### 关于大学、印刷文化与电子未来

1. Benedikt, Michael. *Cyberspace: First Steps* (Cambridge, 1991).

这是一本介绍性著作。

2. Bolter, J. David. *Writing Space: The Computer Hypertext, and the History of Writing* (Hillsdale, N. J., 1990).

该书是关于计算机的引入如何改变了书写艺术的讨论。

3. Chartier, Roger. *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, tr. Lydia G. Cochrane (Princeton, 1987).

该书探索了印刷术改革文化关系的方式。

4. Eisenstein, Elizabeth L. *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* (Cambridge, 1980).

该书为这一主题的经典著作。

5. Heim, Michael. *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing* (New Haven, 1987).

该书对电子书写模式在更大的范围内的出现进行了推测。

6. Kernan, Alvin. *Printing Technology, Letters, and Samuel Johnson* (Princeton, 1987).

该书探索了印刷组织影响 18 及 19 世纪早期文学的方式。

7. Landow, George P. *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology* (Baltimore, 1992).

该书是论及新生技术与当代批评理论相协调的方式的一部主要著作。

8. Landow, George P., and Paul Delany. *The Digital Word: Text-Based Computing in the Humanities* (Cambridge, Mass., 1993).

一部主要的介绍性著作。

9. McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto, 1962).

该书是关于这一主题之研究的先驱。

10. Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London, 1982).

这是一部影响深远的著作,它论述了以扫盲和印刷文化为目标的运动的文化含义。

11. Steinberg, S. H. *Five Hundred Years of Printing*, 2nd ed. (Baltimore, 1961).

该书是一部标准的史学著作(关于印刷术)。

## 评论人介绍

**马莎·麦克马金·加兰德**:俄亥俄州立大学历史学副教授,人文学院副院长。在担任后一职务期间,她负责监督课程设置与教学工作,1994~1995年期间,负责主持全校本科生学习质量委员会的工作。她的著作有《达尔文之前的剑桥大学:博雅教育的理想,1800~1860》(*Cambridge before Darwin: The Ideal of a Liberal Education, 1800~1860*),1980年。

**萨拉·卡斯特洛-克拉伦**:约翰斯·霍普金斯大学拉丁美洲文学与文化教授。她著有《拉丁美洲文学的经典、过失与主体》(*Escritura, transgresion y sujeto en la literatura latinoamericana* (1989));《理解玛利奥·瓦加斯罗萨》(*Understanding Mario Vargas Llosa*, 1990);《安第斯山中的舞蹈与神圣者:从塔奎-昂科到拉苏尼提》("Dancing and the Sacred in the Andes: From the Taqui-Oncoy to Rasu Niti"),载于斯蒂芬·格林布拉特编:《与新世界相遇》(*New World Encounters*, 1993);与希尔维雅·马洛依和贝亚特丽斯·萨洛斯合编:《拉丁美洲的妇女著作》(*Women's Writing in Latin America*, 1991)。

**乔治·P·兰多**:布朗大学英语与艺术史教授。他的著作有《超文本:当代批评理论与技术的会合》(*Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, 1992)以及关于维多利亚时期文学与艺术的许多著作,其中包括《约翰·拉斯金的美学与批评理论》(*The Aesthetic and Critical Theories of John Ruskin*, 1971)、《威廉·霍尔曼·亨特与类型学的象征》(*William Holman Hunt and Typological Symbolism*, 1979)、《维多利亚时代的类型,维多利亚时代的影响:《圣经》的类型学与维多利亚时期的文学》(*Victorian Types, Victorian*



*Shadows: Biblical Typology and Victorian Literature*, 1980)、《优雅的耶利米:从卡莱尔到马依勒的圣人》(*Elegant Jeremiahs: The Sage from Carlyle to Mailer*, 1986)。

乔治·M·马斯登:圣母大学弗兰西斯·A·麦卡纳尼历史学讲座教授。他的著作有《基要主义与美国文化》(*Fundamentalism and American Culture*, 1980)、《美国大学的灵魂:从新教的确立到确立的无信仰》(*The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, 1994)。1992年曾任美国教会史学会主席。

弗兰克·M·特纳:耶鲁大学约翰·赫伊·惠特尼历史学讲座教授。1988年至1992年期间,曾任耶鲁大学教务长。他的著作有《在科学与宗教之间:维多利亚后期的英国对科学自然主义的反映》(*Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian Britain*, 1974)、《维多利亚时期英国的希腊遗产》(*The Greek Heritage in Victorian Britain*, 1981)、《文化权威争论:维多利亚时期心智生活中的论文和杂文》(*Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*, 1993)。

## 译后记

高师宁

因为朋友奚晓青的重托,我接下了纽曼《大学的理念》一书的翻译任务。在光沪所译的《现代基督教思想史》中,我已经领教过19世纪维多利亚时代学者(包括纽曼)的文风,但书中只有那些学者的片断引文。《大学的理念》不仅充分地表达了一个著名学者关于大学教育的深刻思想,而且也全面地展示了一位雄辩家的才华和风格。当然,纽曼的语言风格是那个时代之文风的典型:冗长的句子、诸多的插入语,再加上旁征博引、随手拈来的典故和引语、信口提及的名人与历史事件,所有这些无疑增加了我们对之理解和翻译的难度。尽管在翻译的过程中我曾经不止一次“埋怨”过纽曼,然而,在校对整本书的过程中,尤其是在完整地读了一遍后,才真正地感觉到我们是做了一件很好的工作!

在翻译期间,我和光沪有机会到过爱尔兰。在都柏林极短的时间里,我们向很多人打听过纽曼创立的天主教大学,可惜年轻的爱尔兰大学生似乎不熟悉其历史中这一小小的插曲。几个上了年纪的人则告诉我们,那所大学早已不存在了(已经并入国立都柏林大学)。我们在都柏林的大街上发现了纪念纽曼的教堂,参观了纽曼在演讲中提到的古老的三一学院。后来,我们又到了英国的伯明翰,纽曼曾在那里度过了生命的最后时光。尽管我们没有直接接触多少与纽曼相关的遗迹,但是当我再一次打开《大学的理念》时,就有了一种亲切感,纽曼和他的时代与我的距离一下就缩短了许多!

每一次承诺一项工作时,我都安排了时间,然而,每一次都有其他工作突然闯进来,还有无数预想不到的干扰。不过这一次的意外是,我生了一场病,

住进了医院。这样,所有的工作不得不停下来,这项翻译工作也不得不找人帮忙。所幸的是我找到了何克勇先生。克勇君是我大学的同学(他曾在北爱尔兰贝尔法斯特女王大学学习,现为中央民族大学外语系教授、系主任),尽管多年不见,而他工作又很忙,但是他毫不犹豫地接过了部分翻译工作,而且按时完成。教育学与外国文学是克勇君的专长,读者可以从本书第一卷的第七、八、九这三讲和第二卷的第二、三、四篇选文中享受到克勇君译文的流畅和文笔的优美。在我生病与休息期间,我的女儿何可人(中国人民大学新闻系三年级学生)也充当了“替母捉刀”的花木兰。可人在高中阶段就曾经翻译过电影剧本和一些小文,当然,“纽曼”对她而言是难了一些,好在有我和光沪逐字逐句的校对,也算帮助她完成了一件大事。她翻译了本书的编者序、纽曼的生平简介、《大学的理念》导读以及第一卷的第一、二、三、四讲。我只译了第二卷的第一篇选文和五篇评论文章,光沪译了第一卷的第五、六两讲。

全书的校对统稿工作是我和光沪在丹麦奥胡斯大学(Aarhus University)访问的两个月中完成的。奥胡斯的生活单纯而宁静,使我们能够全身心地投入这项工作,而在北京我们难得有一天无干扰。为此,我要特别感谢促成我们这次访问的老友杨熙楠、奥胡斯大学多宗教研究中心(Center for Multireligious Studies)主任 Prof. Dr. Viggo Mortensen 以及 Areopagos 的 Jogensen 和 Harbakk 诸君,还有奥胡斯大学 Dr. Jorgen Sorensen 热情的帮助。没有他们的支持,这部译稿不可能按时完成。当然,我要再向克勇君表示真诚的谢意。

高师宁

2002年9月27日

于丹麦奥胡斯大学