

汉译世界高等教育名著丛书

大学的理想 (节本)

THE IDEA OF A UNIVERSITY

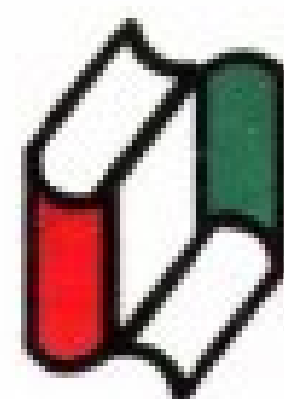
[英] 约翰·亨利·纽曼 著

徐辉 顾建新

何曙荣 译

□ 浙江教育出版社

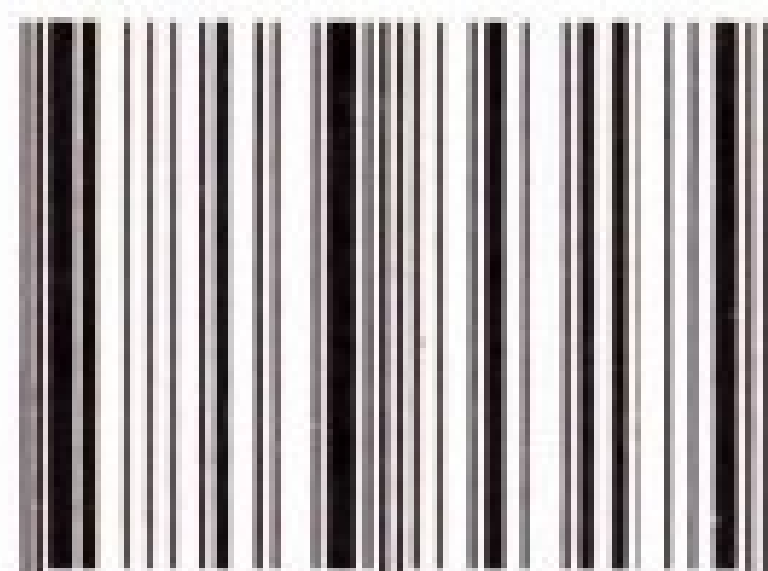
汉译世界高等教育名著丛书



大学的理想

THE IDEA OF A UNIVERSITY

ISBN 7-5338-4317-7



9 787533 843175 >

ISBN 7-5338-4317-7/G · 4287

定 价: 10.00 元



汉译世界高等教育名著丛书

大学的理想 (节本)

THE IDEA OF A UNIVERSITY

[英] 约翰·亨利·纽曼 著

徐 辉 顾建新

何曙荣 译

■ 浙江教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

大学的理想/(英)纽曼著;徐辉,顾建新,何曙荣译.
—杭州:浙江教育出版社,2001.12
(汉译世界高等教育名著丛书)
ISBN 7-5338-4317-7

I.大... II.①纽...②徐...③顾...④何...
III.高等教育—研究 IV.G640

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 091946 号

责任编辑 周 俊
装帧设计 王大川
责任出版 温劲风

汉译世界高等教育名著丛书
大学的理想(节本)
〔英〕约翰·亨利·纽曼著
徐 辉 顾建新 何曙荣 译

*

浙江教育出版社出版发行
杭州体育场路 347 号 邮政编码:310006
杭州富春电子印务有限公司排版
杭州富春印务有限公司印刷
开本 850×1168 1/32 印张 6.375 插页 5 字数 120 000
2001 年 12 月第 1 版 2001 年 12 月第 1 次印刷

*

ISBN 7-5338-4317-7/G·4287

定 价:10.00 元

汉译世界高等教育名著丛书

编译委员会

总主编 王承绪 徐 辉 徐小洲

编 委 (以姓氏笔画为序)

刘 力 杨 明 吴雪苹

何曙荣 汪利兵 张民选

张维平 郑继伟 顾建新

黎学平

《汉译世界高等教育名著丛书》总序

经历了千年风雨后,西方大学成为现代社会中最重要的组织机构之一,并且其重要性仍在与日俱增。在现代社会里,大学被誉为人类社会发展的“动力站”。知识的保存、传授、传播、应用和创新,文明的传承和进步,人才的发掘与培育,科学的发现与技术的更新,社会的文明与理智,不同文化间的交流与沟通,无不依赖大学作为基础。当然,从某种意义上说,大学的发展既是社会进步的产物,也是社会进步的组成部分。社会的进步为大学的发展提供了合适的土壤。

19世纪以来,尤其是20世纪50年代以来,学术界关于大学自身及高等教育的研究不断增加。这一现象与同一时期高等教育规模不断扩大、大学作用不断提高的趋势是相吻合的。学者的研究涉及高等教育发展的许多问题,包括它的历史、作用、职能、理念、体制、政策及面临的困境,等等。有关高等教育的学术研究,极大地丰富了人们对高等教育发展规律的认识,并对政府制定高等教育政策和大学自身的改革发展产生了积极的影响。

原杭州大学比较教育研究中心从20世纪80年代早期就开始比较系统地研究国外高等教育的理论,并联合原杭州大学高等教育研究所组织翻译了《高等教育哲学》、《高等教育新

论——多学科的研究》、《学术权力——七国高等教育管理体制比较》和《高等教育系统——学术组织的跨国研究》等高等教育研究名著。在较大规模的高等教育研究工作刚刚起步的阶段,这项研究工作对推动国内高等教育研究起了积极的作用。

近年来,国内有关高等教育的研究工作已经取得了长足的进步:有关高等教育研究的组织纷纷建立,高等教育研究的博士点、硕士点不断扩大,研究高等教育的学术队伍已颇具规模,有关高等教育研究的学术期刊也日益成熟起来。相比之下,对国外高等教育理论的研究仍然显得比较薄弱。国外许多有关高等教育研究的重要著作——无论是几十年前的还是近些年的——目前在国内仍知之不多。这种状况不利于国内高等教育研究的进一步深入和发展。为此,浙江大学教育系比较教育研究中心和浙江大学高等教育研究所在原有工作的基础上,又选译了部分国外高等教育的名著,供国内同行和广大高教工作者研究参考。

对研究、翻译和出版国外高等教育名著这项重要工作,浙江教育出版社自始至终给予大力支持。在《汉译世界高等教育名著丛书》出版之际,谨向浙江教育出版社表示由衷的谢意。

王承绪 徐 辉 徐小洲

1999年6月

译者前言

《大学的理想》(*The Idea of a University*)是西方高等教育史上较早系统、综合、全面地论述大学教育的基本理论问题的名著。作者约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman, 1801—1890)是19世纪英国维多利亚时代的著名神学家、教育家、文学家和语言学家。1851年,纽曼应邀出任新创办的都柏林天主教大学校长。1852年,他在都柏林为宣传这所新办的大学作了一系列演讲。这些演讲后经修改,再加上他在其他场合所作的有关大学教育的演讲,合成《大学的理想》一书。本译本根据梅·亚德利编的节本译出,该节本选录了原著中的几篇演讲及其他一些演讲中的精彩章节。

纽曼是19世纪自由教育的伟大倡导者。在他写作《大学的理想》时,构成自由教育的传统政治、经济和文化基础开始发生变革:始于18世纪末的法国和美国的政治革命,宣布人人都应有政治自由;英国工业革命的兴起,使得人人都能从业,且闲暇时间日益增多;另一方面,随着社会的进步,宗教对社会的影响力逐渐减弱,科学的社会地位和影响逐渐上升,科学知识精英开始取代传统的宗教知识精英成为社会的主导。为了顺应这些变化,维护本阶级的利益,英国资产阶级把目光投向了高等教育。但以牛津和剑桥为代表的英国大学固守传

统,注重理性培养和性格养成,排斥科学教育。为了扭转这种局面,英国大学采取了一条迂回的发展道路,在传统的大学之外建立专门实施科学教育的新大学和学院,出现了所谓的“新大学运动”。这些新大学效仿苏格兰的大学模式,以市场为驱动,具有收费低、入学要求低、不要求学生住校、排斥宗教教育、不注重知识的整体性等特征。这些新大学的产生危及了英国高等教育几百年来形成的古典人文主义的教育传统,使传统的英式大学理想受到了严峻的挑战。与此同时,以斯宾塞和赫胥黎以及爱丁堡评论派为代表的功利主义和科学主义的倡导者,不断抨击牛津和剑桥的保守和封闭,要求这两所大学进行改革,废止宗教考试,把自然科学成果吸收到大学教育的内容之中,设置自然科学的课程,并建立科学实验室。英国传统的大学理想已岌岌可危。正是在这样的背景下,纽曼以人文主义者的身份,全面、综合地对大学教育的主要问题进行了理性的思考。

纽曼把整个论述的逻辑起点建立在他对大学的性质所作的解释,以及他对所有的知识构成一个完整的整体的认识基础之上。他从词源学的角度认为,“大学(university)是传授普遍(universal)知识的地方”。他主张大学应平等、完整地传授各种知识。据此,他认为大学的目的是两方面的。首先,大学教育是理智的,而非道德的。大学教育的目的是理智训练,发展人的理性。其次,大学教育重在传播和推广知识而非增扩知识。综合这两方面,他认为大学教育应在传授知识的同时,更要注重培养学生的理智能力。既然大学应以传授知识、培养理性为己任,那么传授什么知识,如何培养理性便是问题的关键。他认为大学教育应提供普遍性的知识(具有普通意义

的真理)和完整的知识(不能把神学排除在大学教授的知识之外),而不是狭隘的专业知识。他所说的知识既包括具体的科学真理,也包括经过抽象、被科学化了的哲学知识。他认为,“知识是一种心智状态和条件”。因此,追求知识必然是一种精神追求,而精神追求的最大目的也在于精神本身。所以,他主张,“知识本身即为目的”。大学只有把哲学知识包括在其传授的知识范畴之内,并且为知识而知识,才能更适于理智培养。在对大学的功能定位上,他明确提出科学研究与教学相分离。既然大学是传授普遍知识的地方,大学就应为传授知识而设,为学生而设,以教学为其惟一功能。对教学功能的强调,实际上意味着纽曼对牛津、剑桥等老牌大学的学院制的看重,只是他的谈论重点在知识,因而几乎看不到他对学院制的论述。总之,在他眼里,大学的存在既不是为了使人变得有学问(非研究性),也不是为了工作作准备(非专业性),也无法使人变得崇高神圣(非道德性),而是为获取知识作准备(为知识而知识的理性),大学的真正使命是“培养良好的社会公民”并随之带来社会的和谐发展。纽曼在第二至第四篇演讲中表明了上述立场。他实际上是在驳斥为中产阶级建立只提供专业教育的世俗大学的功利主义思想。他依据所有知识构成一个整体,以及大学是传授普遍知识的地方这两点,认为大学若不把神学包括在内,不传授普遍知识,那就不能称其为大学。

基于这样的认识,他认为大学教育应为自由教育而设。纽曼所说的自由教育是“心智、理智和反思的操作活动”,以心智训练、性格修养和理智发展为目标。自由教育的具体体现,是集智慧、勇敢、宽容、修养等于一身的绅士。为知识本身的目的而追求知识,是进行这一教育的重要途径。他反对在大

学里进行狭隘的专业教育,用他的话来说,“知识按其程度变得越来越特殊时,知识就越不能成其为知识”。换言之,一个人如果掌握的知识越具有特殊性和经验性,那么他就越没有知识,教育就越不是自由的。他运用“好”与“实用”两者的关系,来论证自由教育与专业教育之间的关系。“实用的并不总是好的,但好的却必定是实用的。”由于自由教育的目的是理智培养,而“理智培养本身是好事,并且是其自身的目的”,因而也是一种实用的教育。尽管“实用”与“好”分属于工具层面与价值层面的概念,但两者是可以统一起来的。自由教育与专业教育的培养目标并不矛盾,因为自由教育培养的人有能力马上从事相关的科学和专业工作。纽曼的自由教育思想虽不以追求功利和实用为目的,但并不否认其功利性和实用性,是对功利主义教育观的有力反驳。纽曼在第五至第八篇中主要讨论了自由教育的性质及其功利、实用的一面。

为了实现这种自由教育,除了必须坚持为知识而知识的原则外,他主张学生“应真实主动地进入知识领域,拥抱它,掌握它。思维必须行动起来,半道迎接迎面而来的事实,……你不是仅仅来听讲座或读书的,你是为了问答教学而来的。这种教学存在于你与教师之间的对话中”。他的理想大学中的学生,不仅要主动、积极、开放、交互式地进行学习,还要用普遍联系的观点去掌握知识。他主张在新旧知识之间建立联系,通过分析、分类、对照、协调、匹配、整合等手段,使新知识真正内化为学生整个知识体系的有机组成部分,真正实现学生的才智增长。由于学生“不可能攻读每一门向他开放的学科”,为了实现大学应提供普遍的与完整的知识的教学目标,他主张使大学成为“教育场所”而不是“教学场所”,也即让学

生生活在“代表整个知识领域的人之间”，强调学生在一种洋溢着普遍知识的益智团体氛围中进行自我教育。

纽曼曾在牛津生活了二十余年。牛津的精髓——学院制、寄宿制、导师制——构成了他的大学理想的重要内容。此外，他的宗教生涯也极大地影响了他的大学理想。纽曼曾是英国国教徒，后于1845年皈依罗马天主教。他对当时新兴的大学和学院把神学排斥在外的做法很不以为然。他在前言中指出，大学相对于教会是独立的。但如果离开了教会的帮助，大学就不能充分地完成其目的，因为教会对实现大学的完整性是必要的，神学作为宗教真理应是这种完整的知识体系的一个不可分割的组成部分。宗教的介入非但不会改变大学的特征，反倒会使大学在履行其智育职责的过程中表现得更稳健。在第九篇演讲中，纽曼讨论了宗教对大学的责任，认为大学为实现其目的就应接受宗教的道德影响，他还讨论了应如何恰当地施加这些影响。这里，纽曼虽然过分强调了宗教在大学教育中的作用以及神学在整个知识体系中的作用，但也可以看出他的大学自治的思想。实际上，当他意识到教皇任命他为都柏林天主教大学校长只不过是让他把大学变成一座受到精心保护的天主教温室时，他毅然辞去了校长职务。

纽曼充满激情、合乎逻辑的雄辩没有挽救英式传统大学理想的命运。一方面，纽曼的大学理想本身带有时代和个人的局限性。在大学职能方面，他主张把科学研究排斥在大学之外，没有看到科研与教学相互促进的积极一面，从而未能像洪堡那样对教学与科研的关系作出较为全面和积极的评价。在大学如何处理自由教育与专业教育的关系问题上，纽曼完全站在自由教育的立场上，而没有结合专业教育本身进行综

合考虑,忽视了发展变化中的社会现实的实际需要,未能对科学革命作出积极的反应;即使就自由教育本身而言,他也十分看重古典学科,特别是文学(本节本的最后一章即是关于文学的)的学习,把自由教育严格地限制在理智培养上,而把美德的培养排斥在外(在他看来,良知与美德只能来自宗教)。在对大学的制约因素方面,他夸大了教会的影响,忽视政府的作用及与社会的联系。在方法论上,纽曼的许多教育思想以假设为起点,他对“大学”一词的可能的词源学解释构成了他立论的基础,对自由教育与专业教育的关系的论述建立在“理智培养本身是好的”这一假设基础上,直接影响了其思想的可信度。另一方面,纽曼写作《大学的理想》的时候,高等教育的世俗化与专业化已是大势所趋;加之,新的大学理想已在德国形成,且被广为效法,对此,纽曼并不是不知道。他的大学理想只能在传统、现实与希望这三者之间寻找某种平衡。

纽曼的大学理想涉及大学的性质、目的、功能,大学教育的原则、方法和内容,自由教育与专业教育的关系,大学与教会的关系,等等。他的大学理想是一种代表了经典自由教育哲学的大学理想,具有丰富和深刻的思想内涵。正因为如此,他的大学理想才具有如此顽强的生命力,以至《大学的理想》在出版一百多年后的今天,仍对世界高等教育的发展有着积极的影响。经过八百多年的发展,大学已走出“象牙塔”,从一种社会边缘机构演变成一种社会轴心机构,成为“人类社会的动力站”。近年来,我国的高等教育更是取得了长足的发展,然而在其快速发展的过程中也暴露出一些深刻的危机、冲突和矛盾。我们今天译介《大学的理想》,也正是希望我国的教育工作者和研究人员在考虑解决这些危机、冲突和矛盾时,能

从这本不乏深刻见解的著作中得到一些有益的启示。

纽曼是西方历史上著名的雄辩之士之一,其艰涩难懂的神学语言更是给《大学的理想》的翻译工作带来了困难。因译者水平有限,错误、不当之处还望读者斧正。

徐辉、顾建新

2001年11月1日

序

事情的缘起

19世纪30年代,英国的高等教育引起了人们极大的兴趣。牛津及剑桥也许保留了其社会及宗教方面的排外性。伦敦、曼彻斯特及达勒姆等地创办了自己的新大学,虽然确实没有得到伟大传统的启示,却相应摆脱了传统的桎梏。为工人阶级提供继续教育的机械学院,在许多中部城镇迅速崛起,并且即使是毛礼斯^①及社会党人的时代尚未来临,但为这项工作效力的讲师已不乏其人。实用知识普及协会的影响力正值鼎盛时期,各类提供娱乐及实用信息的廉价书籍充斥于世,公共阅览室在各大城市里应运而生。为了使中下阶层人民的高级教育变得有吸引力、实用而富有成效,人们可谓竭尽所能。

理论要么与实践同步,要么紧随实践的步伐。但除斯宾塞外,其他理论家对当时的这类新兴机构极少感到满意。许

^① 毛礼斯·威廉,1834—1896,英国诗人、艺术家及社会主义者。——译者注

多作家,如惠韦尔、纽曼、帕蒂森、阿诺德、西莱等,都曾在老牌大学里接受教育。现代教育机构宣称要提供大学层次的教育的那些主张,迫使他们去审视隐藏在教育他们的方法背后的教育原则,并且拿它们与新的原则作比较,结果多半会使后者黯然失色。他们在新的大学教学方法中发现了不少弊端,在其内在的哲学基础中找到了不少谬误。伦敦大学在课程的广度上采用德国模式,在教学方法上效仿苏格兰,采用完全的讲课制,使自己暴露无遗地受到教育界人士的嘲讽,说这好比是“某种集市,各货摊之间互不相干,各自兜售堆在一起的各种货品”^①。同样,那些机械学院给人的感觉是,通过举办一些内容涉及令人感兴趣的学科的非科学性质的讲座之类的项目来普及许多学科的肤浅知识,但是以牺牲真正意义上的教育为代价。“一切东西必须从速学到手……印刷机之于头脑,就如蒸汽机之于物料。”^② 实用知识普及协会用许多非科学性质的书籍,使公众的头脑得到娱乐甚至信息,但“娱乐不等于教育”。

实用是新型教育的座右铭,正如实用曾是 20 世纪早期爱丁堡评论派对老式大学的课程进行抨击的口号(纽曼在《大学的理想》中对这一抨击作了勇敢的说明)。边沁学派的哲学思想进而支持了这种新型科学学校的专业兴趣。对“实用”教育的需求,引起了人们对公立学校的大部分呆板的古典课程的关注,其益处过去是,现在仍还是不及把实用狭隘地理解为强调专业教育,这使得大部分针对初等教育及大学的批评无说

① 帕蒂森:《牛津研究》,1855 年。

② 纽曼:《大学的理想》第六篇。

服力可言。而且,在新大学里,学生不住校——这对于毕业于牛津的学生来说是不可理喻的做法,因为他们认为,大学校园生活比课堂教学更有价值。牛津与剑桥最近才意识到考试是不可避免的弊端,但考试预示了要主导新大学各课程,以至惠韦尔提出告诫,“考试只是手段,不是目的,这一点应始终牢记在心”^①。这些仅仅是新型高等教育最突出的不足,批评家攻击他们并不是或很少是出于吹毛求疵,而是因为他们觉得在把高等教育带给民众的过程中付出的代价太大,甚至以牺牲教育本身为代价。

约翰·亨利·纽曼曾担任牛津大学的指导教师。他是教育世界里一个有心的观察者,因为在他的感情世界里,教育的位置仅次于神学。若不是有人要求他专门去抨击这些不足,他就不会像在《关于塔姆沃思阅览室的信》(*Letter on the Tamworth Reading Room*)中那样偶发一些非难之辞,因为他没有马克·帕蒂森的那种甚至对火车时刻表也会横挑鼻子竖挑眼的改革热情。在纽曼及其他许多人的头脑里,这种新型机构的任何其他不足都不及另一不足更为根本,那就是世俗教育的弊端。他在这一方面的抨击言论反映在《大学的理想》一书中,这是他1852年担任都柏林天主教大学校长时发表的系列演讲。我们有必要仔细考虑该书是在什么情况下写成的。

20世纪初以来,初等教育有一个特征,就是充满宗教争论,但迄今为止这还不是高等教育的典型特征。原因很简单,除了英国国教外,高等教育置其他的宗教团体于不顾。直到

^① 惠韦尔:《论英国大学教育的原则》,1837年。

1850年政府改革之前,牛津及剑桥仍维护宗教的排外性。1827年,新创办于伦敦的大学学院,不仅无需通过宗教考试就向所有的求学者敞开大门,而且试图满足英国国教及非国教两方面的支持者,而全然把神学抛在一边。“高韦尔大街上的无神学院”很快成为各地效仿的样板,因为这等于为“综合教育”(mixed education)^①这个伤脑筋的问题提供了最简便的解决办法。1845年,政府在爱尔兰的三个主要城镇创办了非宗教性质的皇后学院,信奉天主教及新教的人均可自由入读。但综合教育的原则却遭到天主教会的谴责,这恐怕不仅仅是出于对要失去对年轻一代天主教徒的控制的无以名状的担心,因为当宗教与科学之争开始时,世俗学院即便不是“无神”,很快也会变得可以自由思想。纽曼1845年皈依天主教,但他并没有天主教会那种对综合教育的那种担心,因为他确信:“大学理应来者不拒,没有忧虑,没有偏见,没有妥协,只要他们是冲着真理而来。”^②但他的确与英国国教及天主教具有宗教头脑的人士持有同样的疑虑,那就是把神学全然抛在一边,就等于蔑视了其价值,并终将以一种“伪自由主义”的眼光滋长对神学的怀疑态度。

1852年,教皇颁布训令,在都柏林创办一所新的大学,只为天主教徒提供教育。该大学包容大学工作的方方面面,并且设了神学教授职位,享有与其他教授同等的地位。纽曼受邀从伯明翰的小礼拜堂来到都柏林,担任该大学的校长。这

① 指把天主教徒与新教徒混杂在一起而进行的教育,并且把神学与宗教训练排除在课程内容之外。——译者注

② 纽曼:《关于基督教与科学调查的演讲》,1855年。

是 1845 年著名的宗教皈依后,纽曼被授予的第一个荣誉。到 1858 年纽曼辞职前,他一直是挂名校长,但他在这六年中只有四年常住爱尔兰。该大学根本说不上办得成功,在所有开办的学院中,只有医学院盛极一时并且得到持续发展。开办这所大学的需要,来自罗马而并非来自爱尔兰本身,并且在信奉天主教的爱尔兰,经历数世纪的被欺凌后,中产阶级并不富裕,文化上也不需要接受大学教育。纽曼在致友人的一封信中曾这样写道:“最大的困难,莫过于似乎没有一个阶层可成为该大学的学员。”任命纽曼担任校长一职也不是明智之举,这一点他自己也清楚。他接受此职完全是因为他把这当成是上帝赐予他的一个了却心愿的机会,那就是对那些开明的天主教俗人进行教育。不同于曼宁,纽曼见长于思想,而不见长于行动,尽管 19 世纪在发起更大更持久的运动这一意义上无人可与之匹比,但他既没有管理天赋,也没有领导的才能。他曾写道:“几年前,本·哈里森曾拿我自己评价格列高里·纳齐恩泽的一句话来十分精当地评价我,‘你有能力教育一个民族,但无能力对其进行治理’。”^① 另外,他不久便发现,他尽管名义上是大学校长,可实际上是要他帮助组建一所神学院,而且有可能出现校园里满是牧师的情形。然而,纽曼坚定自己的信念,他并不担心一所真正的大学所倡导的理智自由,只要宗教与科学享有同等的自由。“我想让有理智的俗人恪守宗教教规,也想让虔诚的教士变得有理智”^②,他在都柏林的第一次大学讲道中曾如此感怀。他怀着强烈的渴望回顾中世

① 致亨利·曼宁的信,1857 年 1 月。

② 纽曼:《大学讲道》。

纪(当时,天主教是理智自由和争论的中心,教皇是文化的卫道士),并且以其他天主教徒不具有的洞察力,发现基督教之所以能救世,并不在于它盲目地排斥种种现代运动,而在于在其自身内部加强理智训导。所以,当都柏林天主教大学的其他领导人提出迥然不同的意见时,当他发现理当成为神学及世俗科学等一切学术殿堂的大学正在变成一座受到精心保护的天主教温室时,他放弃了挂名校长的职位,回到了伯明翰的小礼拜堂。

任都柏林天主教大学校长,对纽曼来说,无疑是一段失败的经历。但他1852年在都柏林为宣传新办的大学所作的系列就职讲演却成了长青树,后来以《论大学教育的性质和范围》(*Of the Nature and Scope of University Education*)为书名出版。收录其中的九篇经修改,再加上各学期开学或在特殊场合所作的其他演讲,合成《大学的理想》一书。因此,该书的写作有其特殊的缘由,并且主要是为了证实一个大部分英国人根本不关心的事实——创办天主教大学的必要性。然而这本书现在是,将来也还将是同类书籍中的经典之作——足见纽曼的头脑所具有的哲学广度,以及纽曼对一时之事的长远意义的挖掘能力。

纽曼除了在埃奇巴斯顿为天主教男青年创办一所他自己的学校外,还曾试图在更高的层面上提高天主教教育的水平。当宗教考试在牛津最终被废除,有人建议,他应重返原来的大学,创办一所教堂兼小礼拜堂,以支持那些竭力利用新自由的天主教教徒。尽管重返故地本是件痛苦的事情,但纽曼还是愉快地接受了这项建议,因为他渴望目睹牛津带给英国天主教种种理智方面的益处,同时天主教也把天主教教义的真谛

带给牛津。他说：“真理自有其走向成功的力量。”他深信，计划只会朝好的方面发展。但是正如多年前纽曼抑制牛津的自由主义，现在他所信奉的天主教也怀疑他太讲自由主义。教皇仍然反对“综合教育”。曼宁也不喜欢纽曼的个性及理智天赋给他带来的影响，因为这影响与他自己的影响相去太远。因此，纽曼的希望再一次变成泡影，他眼睁睁看着一生所求的梦想离他远去。他曾说：“教育就其大体意义而言，自始至终都是我的使命。”

纽曼其人

纽曼所写的一切都洋溢着鲜明的个性，且都与其独特的见解融为一体，这使得人们禁不住从其性格及生平中去寻找其中的谜底。他的一生可分为两个阶段：1845年前，他在牛津大学担任指导教师及传道士；1845年后，他皈依天主教，并且大部分时间生活在伯明翰自己创办的小礼拜堂里。他的天主教生涯即便对自己来说也是一连串接踵而至的失败。他不是不善于利用一切有利条件，就是与机遇失之交臂。他确实深深地扰乱了英国各个老天主教派的僵死信念，致使罗马天主教当权者直到他的晚年才肯定地看待他本人及其作品。他的主教曾埋怨说：“英国的天主教徒是随遇而安的人。天主教是安宁的。天主教徒从不怀疑什么。他们深信不疑的东西竟然遭到怀疑，这实在令他们痛心。”纽曼刚皈依天主教，但他何以会打破这种自满情绪，扰乱这个充满无知的天堂？答案

来自他所作的《为生活辩解》。“多年来,我几乎把以下这些话当做格言……‘宁要神圣,勿要安宁’以及‘向前发展是生命存在的惟一形迹’。”纽曼追求的是一种处心积虑的神圣,而不是天主教充满爱及安宁的“平缓小径”,为此,他极力主张其他天主教徒要极具“灵活的头脑”。

纽曼对“自身产生这种信念的缘由”的探究,使他变成了天主教徒,但这是在他在牛津及英国国教会激起 17 世纪以来未曾见过的风潮之后。我们处在 20 世纪的人,可能难以意识到从内部改革英国国教的这场被称做牛津运动的智力运动所具有的生命力。对国教的真正基石及权威的探究,推动了这场运动。在利顿·斯特拉奇看来,这种探究在古代是由争论及声望引起的令人不可思议的心灵折磨之一,而思想因循守旧的人常易遭受这种心灵折磨。德国的学术成就及《圣经研究》的成果彻头彻尾地改变了我们的态度,对今天的我们来说,这场争论只留下一些谈资而已。不过,有一点必须记住,高教会派运动起源于此。在牛津的中心燃起的这场争论的火焰,向当时的大学投下了鲜亮的光芒并且激发了想像力,也同样活跃了生活在其中的人的生活。纽曼身处这场运动的最前沿,他的个性对生活在他周围的人产生了深远的影响。“纽曼信条”^① 成为我们常听到的话。然而,在他留在牛津宣讲道义的时候,他没有找到为他自己所接受的同时又能奉献给别人的最终教义,他也无法实现召唤他人的目的。他自己仍在一步步慢慢地摸索和前进。他甚至不能确切地说出,在某个特定的时间他处在什么样的位置,因为“我怎么可能令人满意地

^① J·A·弗雷德:《简短的研究》第四卷。

剖析我自己的思想,说出我相信什么,我不相信什么。我又怎么可能道明,我公开信奉及传授的英国国教的观点有什么局限,有什么不同,信念的程度又有多深呢。”J·A·弗劳德说:“他把他认为是正确的东西告诉我们,但他并不知道这会把他自己引向何处。”^① 其他人也有类似看法。无论是对英国国教还是罗马天主教,纽曼发挥了同样的影响力。他把人们从惯常的安宁中唤醒,使他们的头脑不得安宁。纽曼有一种苏格拉底式的力量,能使人们摆脱让人感觉舒适的妥协方案,这是被广为称颂的。为此,他在《基督教教理发展论》(*Essay on the Development of Christian Doctrine*)一书的结尾部分,热情地呼吁读者:“亲爱的读者,时间是短暂的,永生是无限的。……不要让自己沉湎于对往昔岁月的无尽联想之中,也不要把自己希望是对的东​​西当做真理,更不要把自己珍视的期望当做崇拜的对象。”纽曼放弃他所钟爱的基督教,皈依对他来说完全陌生的天主教,这完全是一种极端的甚至残酷的逻辑。他不喜欢天主教教徒,但他认为天主教能使他找到理智的确定性。尽管纽曼在其他许多方面具有典型的英国气质,但他鄙视妥协。在他眼里,“宗教带来的安宁”无法与宗教的真理基础相提并论。

对他的神,他“在精神上和真理上”忠实地信奉。在精神上,他总是像 17 世纪的牧师那样关注神。他说:“自孩提时代开始,我逐渐领悟到,造物主和我(造物主的造物)是这世上惟一的两种生灵,在本质上是如此耀眼夺目。”^② 他在大学讲

① J·A·弗雷德:《简短的研究》第四卷。

② 纽曼:《为生活辩解》。

道时经常祈求“来世的视觉、听觉、味觉及触觉”，“精神产物”的这一意义正是使他乐此不疲的原因。对他来说，中世纪圣徒的神秘主义与中世纪经院哲学家的经院哲学，与那种启发并指引其理智生活的精神想像一样自然。这种对神的意识，部分地解释了他对同时代的人的影响力量，同时也浸透到他的所有作品中。我们也将看到，正是这种意识才使《大学的理想》显得与众不同。

然而，纽曼也同样“在真理上”敬奉神。他的神就是真理，他的宗教就是神圣。为了从本质上膜拜真理的精神，他不在乎安定、美、欢乐。他界定说，“宗教的主要内容就是真理”^①，而且他与英国国教信念的那种主观、易动感情的品性格格不入。在那个人们宁可妥协而不要真理的早期维多利亚时代，纽曼成为一个怪异而孤单的人物，这是在所难免的。当他在祖先留下的贫瘠土地上，奋力开创一条道路，以寻找相对于现代头脑而言更让中世纪的头脑感到亲切的种种途径时，他在现实世界总显得独一无二。正如司各脱被中世纪的传奇文学所吸引，纽曼也回归到中世纪经院哲学家身上，弥漫在这些哲学家生活里的理智气氛正是纽曼自然的安身之地。他经常提到“我对大智的崇敬”，并且正是这种对真理的强烈的热爱，激发了他创作那首惟一经受住时间考验的诗歌的灵感，因为《友善之光》(*Kindly Light*)这首赞美诗是真理的灯塔。他在这首赞美诗中还动情地赞美真理——“请你引我前行”，这也是非常重要的一点。如果他具备科学家收集数据的热情[并且不管人们对《圣者的生活》(*The Lives of the Saints*)有何评

① 纽曼：《历史概要》第三卷。

说,都不会使这一点站不住脚],那他也具备科学家那种把生命理解为发展过程的能力。他是这样看待宗教的:“向前发展是生命存在的惟一形迹。”^①他把尽善看做是尽美之后的发展表现——“生活在尘世间就要思变,完美就意味着经常在变”^②。并且在神学领域,他先于达尔文提出进化的观点。在《基督教教理发展论》一书中,他追溯了基督教发展的历史。他认为基督教是一种活生生的有机组织,并把它当做是一个不断发展、不断适应新的历史条件的过程。他由此而说明了早期基督教与他所处的那个时代的基督教之间的天壤之别。他不把现代的宗教仪式和教义看做是人类的妥协和对原始教义的复杂化,而是把它们看做是一开始就存在并且伺机大发展的潜在力量的自然发展过程。柏克^③曾对政府应具备的生命力发表过类似的高见。

纽曼热情地投身于探索真理的事业,并且是在一个对感性认识的合理性虽不能说不能容忍却至少无所渴求的时代。由此,纽曼让我们想起了17世纪的弥尔顿。他与弥尔顿在某些方面有惊人的相似之处。两人社交圈都很窄,都是清教徒,都以那种惟有对真理深信不疑才能赋予的献身力量,投身于寻找宗教信条及宗教思想之中。一位不为对人性的热爱所动,另一位“对不是自己梦想的一切嗤之以鼻”,因此对社会慈善事业的蓬勃发展并不在意。两人都对自称为提倡信仰自由的“伪自由主义”感到不能容忍。然而,在英国的人本主义者

① 纽曼:《为生活辩解》。

② 纽曼:《基督教教义发展随笔》,1946年。

③ 爱德蒙德·柏克,1729—1797,英国政治家和演说家。——译者注

中,还没有任何人能像他们那样执着地追求真理的事业。“真理的力量仅次于上帝”,弥尔顿说,“让真理与谬误较量。谁掌握了真理,谁就能在自由公开的较量中获胜。”“真理自有其成功的力量”,纽曼说,而且,“我向各位强调的……正是对真理至高无上的权威应持有的伟大而坚定的信念。谬误可以有一时之盛,但真理必胜。谬误的惟一作用,是它最终只会发展真理。”^①再没有科学家能像这两位 17 世纪和 19 世纪的宗教思想家那样,如此无畏地着眼于真理的力量,如此心甘情愿地追随真理。刻在纽曼墓碑上的墓志铭——走出阴影,步向真理——对他们两人真是最合适不过的写照了。

《大学的理想》

由此可见,正是一个合适的时机,才召唤纽曼去审视大学教育的原则,因为大学是国民追求真理的中心。纽曼充分论说了(尽管这与他自己的做法不大一致)“真理是很多头脑在一起自由运作的结果”。只有这一点,也就是对大学功能的最宽泛的定义,才使纽曼满意。“大学是一个推动探索,使各种发现得到不断完善和证实的地方,是使轻率鲁莽也变得无伤大雅,使错误通过思想与思想之间、知识与知识之间的碰撞暴露于众的地方。”他对中世纪大学能够在学生对真理的公正追求中涌现出来感到高兴。经过长时间的中断之后,“大学的时

^① 纽曼:《关于基督教与科学调查的演讲》,1855年,

代”重又回到了我们中间。纽曼以其不常在同代人面前流露出来的乐观态度感叹说,“追求真理的事业在这个世界从未成为主流,但这事业有盛也有衰。生活在一个追求真理的大潮正迎面冲来的时代,真是一件大快人心的事”^①。

纽曼平时喜欢对词汇的意义及使用情况进行精心的考证。他在“大学”这个词自身的意义中找到了对大学范围作出这一宽泛解释的佐证。“大学(University)是一个传授普遍知识(Universal knowledge)的地方。”^②从词源学上来说,并且根据该词在中世纪的用法,它指的是各地的学生集中在一所大学里的国际性特征,而不是大学所传授的学科的普遍性特征。纽曼在第一版的注释中承认了这一点,但他仍然认为,自己的阐释是合情合理的,并且在整个论述过程中坚持这一点。无论是现代的大学,还是纽曼所处的时代的大学,都不能满足这一理念的需要。纽曼的逻辑中不可抵挡的力量是转而针对新的世俗大学的,因为它们尽管在名义上表示要传授各个知识分支,但他们的教育不包括神学这一重要的领域。《大学的理想》的前四篇演讲,主要是以国教的名义并且依据大学的含义对这些发起的攻击。因为这几篇演讲没有被收入本书中,因此,概要地陈述一下纽曼的论点,也许会有帮助。

在第一篇演讲中,纽曼把命题的根据建立在教皇要创办一所天主教大学这一训令的基础上。在第二篇中,纽曼从天主教的观点出发,认为神学是科学,因为宗教不是对我们对待生活的情感态度的一种解释,而是已被揭示了的有关天主的

① 纽曼:《历史概要》第三卷。

② 纽曼:《历史概要》第三卷。

真理的全部内容。纽曼在第三篇中试图证明,如果神学是科学,那么大学教育要是不把神学包含在内,不仅没有实现其功能,而且还损害了大学所讲授的其他科学。因为这样不仅在知识圈中留下了空缺,而且别的科学迟早会逾越自己法定的界限,在其范围之外产生影响力,并失去自身正确判断事物相互关系及整体与各部分比例的能力。一切科学相对于其他科学的原理来说,各自都是一个相关体,并且知识不仅在于对各科学之间相互关系的认识(纽曼称之为哲学),也同样由科学在各自的领域里反映出来的事实构成。纽曼说:“为了真正拥有真理,我们必须掌握真理的全部。”神学是“一个广为接受,具有哲学结构,具有无法言喻的重要性和极大影响力的知识分支”。与神学这门科学的重要性相比,缺少了神学,对其他科学的权威性的否定也就相应会有多大。“把神学从大学教育中抹去,如果我可以这样说的话,就无异于拆散了大学教学的网络。用希腊谚语的说法,这种做法无异于把春天从一年之中剔除出去。”第四篇演讲展示了问题的另一面,就是把神学排除在大学殿堂之外对神学自身而不是对其他科学的危害。因为,尽管各种世俗科学取代的是一块其结论只有有限生命力的领域,但它们因把神学排除在外而带进了一种对该学科的敌视态度。这种敌视“无异于使科学明显地偏离正规”。这四篇演讲说明,对这种排斥神学的指责,应归咎于那些提倡世俗教育的“开明”人士,而不应归咎于那些声称大学教育若不把神学包括在内实际上就不是真正的大学的人。因此给人总的印象是,纽曼以提倡世俗教育的“开明”人士之矛攻其盾,并占得上风。

但是,如果说大学是传授普遍知识的地方,那么不符合这

一理念的不仅仅是现代的大学。纽曼曾在牛津读大学,他接受的教育主要在古典学课程及逻辑学,另外学了一点数学。他从未对总是被他奉为典范的培养模式表示不满,但在《大学的理想》认为必须涉猎的广阔学科面前,其狭窄的课程面就显得不完善了。随着岁月的流逝,纽曼也变得开明起来。“我要向整个真理敞开我的心扉,如果不能敞开我的才智的话(因为这并非我所能及)。”^①从理论上说,并且基于与诸如赫胥黎之类的科学家不同的理由,纽曼在高等教育中对自然科学与人文学科一视同仁。而且,即便他自己的信念显然是把人文科学当做教育手段,他还是主张,理论上得到承认的东西,必须尽快拿到实践中去验证其价值。

如果把重要的学科排除在大学课程之外,致使真理的事业蒙受损失,那么学生所遭受的损失也断然不会少。因为,学生从大学里获得的主要才智收获,并不主要来自他对所选具体知识分支的学习,而更多的是来自生活于洋溢着普遍知识的氛围——如果可以这么称的话——之中。“这样就形成了一种学生也同样可以呼吸的纯净的思想空气,尽管就学生个体来说,他只是学习众多学科中的少数几门。”由此,纽曼反对非寄宿制大学,因为在那里“一批年轻人每周三次,或者每年三次,或一年一次,在冷冰冰的演讲厅里或在盛大的周年庆典场合”接受训导。他为寄宿制大学进行了充满激情的辩解,哪怕大学的学生有些懒散,指导教师有点马虎。那些只是来听听自己课的人得不到与他特定的学业相关的东西,也得不到对知识的宽广的认识。这类认识好比来自同其他智者的活生

^① 纽曼:《关于基督教与科学调查的演讲》,1855年。

生的接触,而这些智者或者潜心于各种思想流派,或者表现出不同的科学或人文倾向。通过与同伴的交谈,学生学会了思想的艺术,这比听听课、记笔记学到的要多。英国大学生活“最重要的功能之一,是学生对造就彼此的影响”^①,因为学生要学的最大的技能,是如何生活在一个有灵性的社会里,如何帮助形成一个有灵性的社会。

“对于所有没有真正接受良好教育的人,理智眼光的模糊性是各阶层的人与生俱来的弊病……”正是纽曼对教育功能的分析,指出要给予人们锐利的才智眼光,才使得他的演讲闻名遐迩。跟阿诺德一样,他后来发现,他所处的时代常易犯的过错是狭隘思想所带来的偏见和不公,并且迫切需要接受教育。因为有这个灿烂的希腊理想摆在他们面前,他们都为英国公众的狭隘思想感到恼怒和痛苦——致使阿诺德冷嘲热讽,纽曼讽刺挖苦。有人认为已一劳永逸地确定了真理的界限,有人“立场坚定……他们早已令自己满意地对知识的整个领域进行了划分。他们认为凡是真理,只要有所不同,都会互相排斥。凡是观点,只要不被其包容,都与他们自己所持的观点背道而驰”^②。这些思想让纽曼本人深受其害。那些新大学的讲课制度及机械学院的课程,在纽曼看来,助长了此类观点,因为这些大学只顾提供信息而忘了发展学习者的才智。在第六篇演讲中,纽曼描述了学究的形象:很有学问,但几乎没什么思维能力;从所学的课程中掌握了大量的事实,但没有智慧。洛克简洁、有力地表达了同样的观点。他说:“广泛涉

① 惠韦尔:《论英国大学教育的原则》,1837年。

② 纽曼:《大学讲道》。

猎的人很有学问,但也许并不怎么聪颖。”

如果大学的存在并不是为了使人变得有学问(第六篇演讲),那么它存在的目的也不是为工作作准备。纽曼从功利派的论点中看到了真正教育的死敌。新大学在功利派理论的指导下,更看重的是专业培训而不是文化要求,是考试及结果而不是心理过程,是对事实的被动获取而不是心智的一般活动。与此截然不同,纽曼意味深长地给教育下了定义,“教育是一个崇高的字眼;教育就是为获得知识作准备”。受过教育的人对学会谋职具有最好的准备。这个定义有力地回击了功利主义者,它不是把文化置于专业知识的对立面,而是置于其前和其上。^①

这个定义也为纽曼对学生头脑中的教育过程的分析铺平了道路。教育给人以理智上的理解力及思想上的哲学倾向。正如好的读者读到好的书能产生与作者“同样甚至更好的思想”一样,受过教育的头脑具有超越任何知识与它所包含的知识细节的能力,因为它已学会识别知识图的大致轮廓,具有能以整体中的局部来看待许多事情并能意识到文理之间的比例及相互关系的能力。哲学是“运用于知识之上的理性”,受过教育的头脑把“某些原则当做思想的中心,我们的知识就在这些中心的周围植根并生长”。这显然是赫尔巴特心理学中的“统觉主体”,这在我们所处的时代是司空见惯的,但在官能心理学家们活跃的时代并不多见。

值得注意的是,尽管纽曼透彻、激动地描述了教育的这一目标以及教育的“尽善尽美”——获取“对能为大脑所容下的

^① 帕蒂森:《牛津研究》,1855年。

一切事物的清晰、冷静、精确的见解和理解力”——但他除了提到实现这一目的途径必须是在寄宿制大学外,其他什么都没提到。他在前言中说,教育的方法在这里并不是他的关心所在,他关心的只是教育的目的和原则。他在其他地方描述了这些途径,并且它们是牛津的那套方法,也就是把导师制、教师及讲授工作结合起来,还有学生的“思维必须行动起来,半道迎接迎面而来的事实与思想”^①。他所作的有关基础学问的言谈风趣的讲演,展示了此类教学早期的熟悉图景,只可惜因为篇幅太长而不能被收入本书。很自然,纽曼倾向于把人文学科的种种演绎法当做是心智接受教育的最好内容。然而,他所描述的受过教育的头脑,在今天会被解释为“科学特质”,而且纽曼的“自由主义”,就是我们今天的“公正无私”。不管自纽曼生活的时代以来,科学在大学课程中所获得的地位如何,最终的教育目标始终没有改变。

纽曼认为,大学的真正功能就是要“培养良好的社会公民”。它所关心的不是要培养天才——实际上,天才只有离开大学才如鱼得水,因为大学在培养良好的社会公民时不可避免地会给学生带来推理及判断的局限性,其结果很可能是遏制了丰富的灵感的产生,尽管当灵感出现的时候,大学也会驾驭它。大学的存在是作为“达到伟大而平凡的目的的伟大而平凡的途径”,是塑造公民并随之带来社会的和谐。这个观念极少有人赏识,但随着纽曼所指的社会扩大到把这个国家更多的阶层包容进来,并且从未有那么多人利用大学教育,这种观念就显得特别有价值。

^① 纽曼:《关于心智的训练的演讲》,1858年。

这确实是一个远大的目标,值得向现代的教育家不断提醒,但这是惟一的目的吗?纽曼认为是惟一的目的。他的大学里,没有专业化的余地。针对学生方面过早的专业化,他提出了至今仍未过时的告诫,因为不管“此类劳动分工会多大地便于促进某项特定的追求……它显然易于使心智变得狭窄”。在人生的各阶段,极端的专业化都会使教育的目的幻灭,因为它不容许旁及其他。“排外地从事学习,无论是哪种学习,都会抹杀头脑中的兴趣,抹杀对其他事物的感知能力。”^①因此,纽曼甚至没有为对未来研究人员的培养预作安排。这一疏漏在某种程度上证实了帕蒂森对纽曼提出的批评的合理性。他认为,纽曼“不具备科学方法和科学特质方面的真正的意识”,并且始终占据纽曼心头的学术成就只是“精美但却狭窄的‘独具英国特色’的那类”。^②20世纪早期,牛津也遭受了同样的责备,因为牛津跟德国不同,没有稳步培养研究人员和学者。

纽曼更进一步,他可以不给高级的,也即研究生的工作留出位子,他情愿把这项工作归入研究生院或远距离之外的研究所。他的观点在他所处的时代被广为接受,因为现在人们有兴趣把研究作为高等教育的一个最后阶段,其实应归咎于科学研究的发展。在纽曼的同龄人当中,赫胥黎是认识到研究人员的培养应在高级教育中占据一席之地的科学家,尽管我们也许更愿赞同纽曼的观点,觉得“塑造公民”是教育的顶点,因为研究工作是为了少数人,而不是为了多数人。在人文

① 纽曼:《关于当今的一种背信的演讲》,1854年。

② 帕蒂森:《回忆录》,1885年。

主义者中,只有帕蒂森认识到,如果不在大学的围墙内开展独立的研究工作,或者如果连拓展知识界限的尝试都没有,那么大学就是死水一潭。纽曼把探索者和大学教师看做是对立的两类人,探索者的用武之地应该在“首先注重科学自身而不是注重学生的机构”。他断言:“探索与教学是截然不同的两种功能。”帕蒂森反驳道:“现代大学的教授应首先把自己看做是学者,其次才是教师。”^①而且不仅仅是大学教授应该如此,他的理由是,通过合适的组织,指导教师或学院讲师也应花些时间从事研究,主要不是为了科学,而是为了教育本身,因为“要使学习者的心智得到磨炼,唯一的条件是教师的心智自身是活跃的”。最好的学习莫过于学习者之间互相取长补短。学习者最易获得对新观点的注意力以及估量其价值的能力,特别是当他看到另一个学习者身上的这种心智特征得到发挥的时候。因为文化若是为了维护“心智特性”,就必须充满朝气和活力。这是纽曼未意识到的至关重要的一点。

在第八篇演讲的结束部分,纽曼描绘了他心目中有文化修养的完人的外在特征。他称其为“绅士”。自文艺复兴时期的伟大人文主义者生活的时代以来,“绅士”这个称号所包含的意义已变得很狭窄。在许多读者看来,它也许意味着文雅社会颇为肤浅的产物,它是指把礼仪当做生活中孜孜以求的目标的那种人。纽曼在他的前言里似乎意识到了这一点。但纽曼心目中的绅士是和谐的人,他的行为举止直接源于心智和道德条件。

这一点,他与柏拉图所指的教育的完美结果的“哲学家”

^① 帕蒂森:《关于建立学术组织的建议》。

有许多共同之处,因为他们都把教育当做是使人适应与人共处的生活的教化过程。正如柏拉图所指的哲学家是为国家而活,并在这个国家里使自己的德行得到最充分的发挥,纽曼所指的绅士相对于社会也是如此,因为他“适于生活在与别人的交往之中,适宜生活在人口稠密的城市里,而不是孤僻的地方。”^① 柏拉图在《理想国》第六部中,从需要理解、需要认同生活周围的世界的角度,阐述了他眼中的哲学家的所有美德。与之相比,纽曼所指的绅士的生活目标也不小,他所受的教育和培训形成了他“清晰地、完善地看待生活”的能力,使他不至于心胸狭窄,不至于怀有人类天生的利己主义,使他能控制感情,并且能摆脱偏见。他是那种能焕发他人身上长处的人,那种具备能使所沾之物得到完美的修养,具备能容忍一切信念又不沉溺于任一信念的宽广心智,具备能使别人舒展自如的能力以及能避免一切无节制言行的受过训练的头脑的人——事实上,就是在人群中而不是在书本上或实验室里找到生活的全部内容的人文主义者。对理智的训练,产生自我控制和内心自由,这是一种道德上的美德。纽曼对这种训练有素的头脑带来的生活方式的许多详细情节进行了描绘——从中对圣约翰·安希鲁斯、吉卜尔以及纽曼本人的温文尔雅也足见一斑——由此,纽曼树立了英国文学有史以来对“文明的虔诚追求”的最杰出典范之一。马修·阿诺德毕生努力使英国清楚地认识到的一点,在此得到了界定和描述。

这部分是纽曼的演讲中文辞最优美的篇章之一——也是他发表的最巧妙的指责之一。在这里,我们可以看到他倡导

^① 德拉·卡萨:《礼范》,1576年。

的教育制度的精粹；在这里，我们可以认识他已着手塑造的那种人；在这里，我们可以领悟到“心智的哲学条件，在前面的演讲中，我对此给予了很高但却恰当的称赞”。把纽曼的说法与有关绅士的另一番著名的描述——亚里士多德主张的高尚的人——作一番比较，纽曼的说法要令人高兴和满意得多。不过，在他们俩人的描述中，都有恼人之处。拥护并欣赏纽曼的教育观念的读者，在读到这段描写时会产生一种不安的失望感。无论是对亚里士多德还是对纽曼，读者的气恼所在是相同的，也就是有文化修养的人的自满情绪。因为他是完结了的，因而是有限的。理智是他的向导，自尊是他的心之所好。纽曼说：“知识，作为知识，对使我们自己依靠自己，使我们以自己为中心，使我们的才智成为衡量一切事物的标准等方面产生微妙的影响。”“把绅士说成是从不伤害别人的人，这大概是绅士的定义。”这种定义的负面因素是值得注意的，因为这正是描述中有关有文化修养的人的标志性特征。他没有主动性，没有生活动力，没有冲动，也没有灵感。圣坛已备好，火种却未降临。

纽曼的本意是，我们应该因此感到不满。但自相矛盾的是，他认为教育证实了其结果的合理性。教会人们如何精确地进行思考，如何合理地作出判断，如何对社会产生适度的影响，是教育合适的且是惟一的功能。既然大学的宗旨不是为了使人变得有学问，也不是为工作而作准备，那么大学也无法使人神圣。在《关于塔姆沃思阅览室的信》中，纽曼向当时令人欣慰的观念——认为教育就是反复灌输伦理道德——提出了挑战。他对教育的评价，主要看它有没有履行恰当的职责。自尊与自制是教育的果实，两者在外壳上与善很接近，让人觉

得有某种相似之处,但这并不准确。如果教育训练的是智力,那么对良知的渴求以及对情感的磨砺,必须来自他处,人要是缺了两者就不是完人。在纽曼看来,它们必须来自宗教。贯穿于本书各章节的论点是,尽管从智力和从社会的角度来说,具备有教养的头脑意义重大,但所需的一样东西还是宗教。纽曼坚持认为,理智上的判断力不能与个人性格分开。他一直强调理智在一个人的道德生活中所扮演的角色,但作为天主教徒和神秘主义者,他的生活基石是信念,一种在理智之上,介乎他自己与天主之间的内在启示。因此,一旦绅士失去了天主教信念,他的处境也许比无知的农民更糟,因为他是用自尊或是理智的孜孜以求代替了天启的教义。事实上,纽曼在其他地方甚至指出:“一个举止懒散、衣着破烂、浑身肮脏、对真理并不过于审慎的十足女乞丐,只要她虔诚,在天主眼里,她的价值要高于享有上层社会地位的典范人物,哪怕他集公正、正直、大度、高尚、认真等品质于一身,只要这些品质并非源自超自然的力量,而是出自纯粹的自然品行。”^① 纽曼的宗教里有一种初始直觉行为,而这种行为在一般人身上比受过教育的人更易显现,除非他身上有纽曼的那种神秘主义。

因此,可以这么说,如果我们情愿把宗教看做是伴随我们一起成长的心智状态,那么我们对纽曼的绅士作出的评价要比他自己的高。但是良好的社会公民在成为宗教领袖或政府部门领导之前,在成为伟大的科学家或文人之前,还需具备其他条件。大学主要关心普通人,赋予进入大学的人以远见和灵感,并不是大学的功能所在。大学的光荣在于培养完全有

^① 纽曼:《关于英国圣公会教徒感到的一些困难的演讲》。

教养的人。

本书选录了几篇演讲及一些演讲中的章节,目的是展示《大学的理想》一书作为对教育过程的描述所具有绝对价值之处。对天主教大学的特殊功能以及对教会与学习之间关系的描述,其历史价值比绝对价值更高。这种描述使我们对纽曼的个性而不是对教育有了深入的了解。完全把它搁置一边,我们做不到,因为它渗透了他的一切作品,正如它充满了他的整个一生。但是第二、第三和第四篇演讲——神学作为知识的一个分支,神学对其他知识的意义,其他知识对神学的意义——以及最后一篇演讲的大部分——教会对知识的责任——若是为了研究教育的学者,就可以不予考虑,这样的摘选使这些演讲失掉了对纽曼来说是主要的目的。正如有人所说,这些演讲的起源有两个——牛津和天主教的教义,而天主教的教义是决定性的。有文化修养的人无须任何辩解,纽曼只想证明,培养有文化修养的人是教育的真正的也是惟一的目的。不过,牛津教育的精华,也即具备思想和行为上的一切优良品性的“绅士”,从未得到更透彻、更合意的描述。

这种摘选也不能使读者领略到这些演讲在布局上的完美之处。爱挑剔的佩特把《大学的理想》说成是“对一个理论的完美处理”。纽曼的风格的完美之处,在于段落而不在于句子,因此,要看清他所作的阐述的完美之处,要通观全篇而不是拘泥于局部。前四篇演讲都为了阐述这本书的中心命题:知识本身即为目的。同时,从纽曼对文化特征进行描述而选用的每个词组,我们可以看出纽曼最终划定的基督教徒与绅士之间的区别。他只选用那些反对他的人无法推倒的前提——例如,他在这里是从“大学”一词的一个可能的意思着手

的——并且,从这些前提出发,他得出一组推论,这些推论自身又成了他进一步阐述的跳板。而且,他的论辩层层向前推进,似乎包含了他的主题的方方面面,并且能让读者信服,不是因为他能言会道,而是因为他的论辩合乎情理。他列举的所有观点可以让问题的正反两方都听得进。在纽曼实际上最终把貌似敌对的观点当做他自己理论的支柱之前,他非常明晰而详细地对这些观点进行审视,致使赫胥黎表示,他可以根据纽曼写作的有关宗教的文字编写一部有关背信不忠的入门读物。纽曼在这方面的能力,主要应归因于他对与自己格格不入的种种心理状态的洞察力。在他曾在爱尔兰所作的演讲中,这方面的一个例子就是,他对自学成才的人的优缺点的恰如其分的评价。这类人学会了为自己考虑,但易于凭对他自己来说是否具有独创性这一点来判定观点的正确性,并且“无视悄然出现在头脑里的那许许多多的小真理”。纽曼还揭示了肤浅的头脑的一个主要的不足,他说这种头脑“看异议比看真理更清楚”。

在论证的细节上,纽曼从不丧失对总体方向的把握,也没失去他同时传递给读者的那份娴熟、沉着的感觉。在《为生活辩解》一书中,我们可以注意到,他是如何在新教信仰与天主教信仰之间摇摆不定,然而又是如何从容不迫地在两者的夹缝中前进,似乎他是行走一条引向真理的康庄大道上。他抗辩道,“真理不可能以一个单纯的范畴来归结”,致使他自己遭到金斯利^①的指责,说他是耶稣会主义的决疑论者。不难看出,金斯利之所以会坚定地认为纽曼在玩弄真理,是因为纽

① 卡尔斯·金斯利,1819—1875,英国牧师及小说家。——译者注

曼一直在追求真理外的真理,追求有创意的艺术家在哲学领域里敏锐的眼力,追求能满足于他自己头脑——一个堪称“才智灵敏的奇迹”的头脑——的种种定义。

纽曼的风格

就纽曼的阐述风格而言,我们也许可以这样说:它具有艾迪生风格的特点——别人难以觉察到他有什么风格。它没有对独特风格的过分模仿,不矫揉造作,尽管他的缜密的描写充满微妙之处,但从不过分讲究。他惟一认可的大师是西赛罗。在他那篇关于文学的演讲中,他是这样评说西赛罗的:“他们(指他的同胞)的写作体现的是拉丁特色,而西赛罗的写作则真正体现了罗马风格。”纽曼本人的英语同样也被说成是“代表了民族本色”,马修·阿诺德因此而奉他为大师。无论是散文还是诗歌,他的语言总是简单、通俗。《大学的理想》的抽象观点都以具体、普通的语言加以表述,好像是我们自己头脑里的熟悉的想法被展示在我们面前,而不是作者展示的一种新解释。纽曼从不使用冗词,他能从许多不同的角度进行描述,即使读者意识不到所有细微差别,但起码也能领会基本的构想。“知识……是一种习得的精神启示,是一种习惯,是一笔个人的财富,是一种内在的禀赋”——每个词组都添加了新意,但逐层深入,直至要义。特别的一点是,他的演讲的风格适合于公开场合,因为有一点必须记住,这些演讲是为演讲厅而不是为书房而作的。

尽管纽曼的文笔流畅,但在他的演讲中没有信笔写出的话,因为他知道,光为写作而写作是不可能的。他的写作总是为了一个特殊的目的,不论是在《基督教教理发展论》中那样为了说服自己,还是在这些演讲中那样为了说服他人。他抱怨说,他发觉要为他熟悉的特殊观众写作非常难。他从未学会轻松地去写作。他说他的书犹如“精神上的分娩”,写作的过程伴随着剧痛。他全身心地投入写作,构思对他来说是“一种手术”,并且“在爱尔兰所作的演讲……一直是最苦痛的”,因为在这里,他是在对自己及朋友进行剖析,并且在审视形成自己思想的过程。“我对世俗教育的看法”,他说,“是我自身的组成部分”。

诚恳与真挚是纽曼的作品的基本品质。他把风格说成是人的影子,语言才是他的思想的惟一且不可避免的外壳,作者笔端记录的是“他的思想和生活的清晰写照”。纽曼最终成为罗马天主教的红衣主教之后,选择把“心与心的对话”作为座右铭,这实在是最合适不过了。在那篇已被本书选录,为捍卫文学的真实性所作的了不起的演讲里,他把风格界定为“一种深入语言的思维方式”,没有其他描述能更充分地表述他自己作品的特征了。他的散文经受了 he 提出的作为传世经典的试金石——朴实无华——的考验。他说:“创造与界定一样容易。”他所做的一切就是为了界定。“我追求的惟一目标,一直就是要做很难办到的事情,就是要把我的意思明明白白、原原本本地表达出来。”标志纽曼一生的特征,就是对真理的不懈追求,这也成了他的作品标志。他并不竭力鼓吹真理,他试图发现真理并让读者跟着他一同去寻找真理。他不仅仅是个雄辩家,他的散文的说服力与其说应归于其铿锵的节奏,倒不

如说他能用简朴、熟悉的语言把新的或熟悉的观点清楚地表达出来。“我自己的写作动机”，他曾这样写给 W·G·沃德，“一直是我看到了真理，我想把我看到的真理展示给别人。”他选择“走出阴影，步向真理”作为他的墓志铭，这是他自己一生的恰如其分的评价。

梅·亚德利

目 录

译者前言	徐 辉、顾建新
序	梅·亚德利
前 言	1
第一篇 绪论	13
第五篇 知识本身即为目的	20
第六篇 知识与学习	44
第七篇 知识与专业技能	71
第八篇 知识与宗教职责	99
第九篇 教会对知识的责任	118
文学——在哲学和文学学院的演讲	129
附录一 约翰·亨利·纽曼生平事略	154
附录二 教育史上与《大学的理想》一书有关的事件	156
附录三 几部与《大学的理想》相关的权威著作	158

前 言

在这些演讲中,我对大学的看法如下:它是一个传授普遍知识的地方。这意味着,一方面,大学的目的是理智的而非道德的;另一方面,它以传播和推广知识而非增扩知识为目的。如果大学的目的是为了科学和哲学发现,我不明白为什么大学应该拥有学生;如果大学的目的是进行宗教训练,我不明白它为什么会成为文学和科学的殿堂。

这就是大学的实质所在,并且独立于与教会的关系之外。但实际地说,如果没有教会的帮助,它就不能充分地完成上述目的;或者用术语来说,教会对实现大学的完整性是有必要的。这并不是说,因为有了宗教的介入,大学的主要特征就会被改变。大学仍具有智育的职责,但教会使大学在履行职责的过程中表现得更稳健。

这就是接下来这些演讲所基于的主要原则。不过,说我自己已是完整、精确地对如此巨大、重要的思想领域进行了探讨,从而避免读者对我的意思产生偶然的误解,这可能有失公允。诚然,我一直乐此不疲的这场争论没有新颖独到之处,但这并不能使我免遭这类误解。我一直在阐述的观点并非我的独创,我也是不经意中从他人那里学得的,正是这种情况才导致错误的想法,也致使自己遭到我完全反对的学派的人或观

点的曲解。

例如,有些人可能会抱怨,说我屈从了关于大学的英式观念,这是对我表示要坚决维护的那种知识的贬抑;而且他们也许会指望,根据我提出的模式构建的教学体系,在他们看来,最多或最高只能培养出被称为“绅士”^①的那种老式的人类禀性和封建残余。好在在我展开讨论的各部分里,我已预先考虑到这种指责。不过,如果有天主教信徒(当然这本书的主要对象是天主教徒)赞同这一点,我倒想先问问他如下几个先决问题:圣座是出于什么考虑而建议爱尔兰统治集团创办一所天主教大学?教皇建议创办这所大学,是否出于对科学的考虑,把科学当做教学的内容,而是出于对学生的考虑,把学生当做教学的对象?他是不是根本就应该对世俗知识本身承担义务或责任?是不是具备了对培根或其他哲人的一腔热情,就可以获得牧师职位,就可以拥有渔人圣彼得的血统呢?基督教的教区牧师是因为职责还是誓言,才有义务成为万有引力理论的传道士或者电磁学的殉道者呢?如果他为对这些事情的抽象的爱而倾倒,不管这些事情有多真实、多美丽、多巧妙、多实用,他会履行让他来担负的天道吗?抑或,难道他对这类才智成就的考虑(只要他对此有所考虑),不纯粹是相对于已被揭示的真理的利益吗?毫无疑问,他的所作所为是为了宗教。如果他对有实力的临时政府投去满意的目光,因为它有希望长期执政,这是为了宗教;如果他鼓励并保护艺术和科学,这也是为了宗教。他之所以对智育的最宽泛、最富有哲理的体系而感到高兴,是因为他深信真理是他真正的盟友,

^① 休伯:《英国的大学》第二卷,1843年版。

因为真理是他的信仰。他深信知识与理智是信念的坚定侍从。

如果这一点是无可置疑的,那么很显然,当他向爱尔兰统治集团建议创办一所天主教大学的时候,他的最初的、主要的也是直接的目的并不是出于对科学、艺术、专业技能、文学、知识的拓展等方面的考虑,而是为了能使自己的孩子通过学习文学和科学获得这样或那样的益处;也并不真正在于要造就那种思想狭隘、行为古怪的人,好比所谓的“英国绅士”,而在于他们道德上或智力上的某些习惯的养成。除此之外的任何其他东西都不能成为他的目标,即使当他成为信徒的继承人时,他也会跟圣保罗教皇说:“你们自己不要主持公正,要靠耶稣基督和他的十字架。”正如指挥官希望士兵个子高大、身强力壮、精力充沛,不是抽象地恪守身高或年龄等方面的军事标准,而是出于作战的目的,而且指挥官不考虑抽象的素质,而只考虑他自己有血有肉、活生生的士兵,谁都会认为这是天经地义、可颂可嘉的。同理,当教会创办一所大学时,它并非出于爱护才智或知识自身,而是为了孩子,为了他们的精神幸福和他们的宗教影响和效用,以便达到训练他们更好地履行各自的生活职责并把他们培养成更聪明、更能干、更活跃的社会成员的目的。

认为大学这样做会牺牲科学,这种看法有失公正。我们不能借口履行大学的使命,而把它引向不属于它本身的目标,因为我们马上可以想到,有许多其他机构比大学更适宜作为促进哲学探索和拓展知识界限的手段。这种机构,如各种在意大利和法国遐迩闻名的文学和科学“学会”,并且它们常常以各种委员会或似乎是以大学附属机构或代表的方式,与大

学紧密相联。起源于查理二世时期的皇家学会现设于牛津。我们这一时代涌现出来的阿什摩林博物馆和建筑学会眼下也设于该学府。再如,不列颠协会这个流动的社团,至少也时而设在英国的清教徒大学的教学大楼里,而且它这样做的过错不在于它专心于科学,而在于更重要的事情。因为与本话题不相关,在此不便涉及。古文物学会、皇家美术学会及其他可以提及的机构莫不如此。这类机构把科学自身而不是学生作为主要考虑对象。我这么说并不是要说我自己的机构得到了格迪尔红衣主教那样的权威的支持。他说:“科学院与大学的本义之间并不存在真正的对立,只是观点不同而已。大学只是给那些接受培训的学生教授科学,而科学院主要是在科学领域里从事新的研究。意大利的大学只是提供能给科学院增光添彩的课程,科学院则为大学输送教师,而教师又极其出色地完成教学任务。”

上述情况的性质和哲学史共同告诉我们,要在科学团体与大学之间进行智力方面的分工。发现和教学是两种迥异的职能,也是迥异的才能,并且同一个人兼备这两种才能的情形并不多见。整天忙于把自己现有知识传授给学生的人,也不可能有余暇和精力去获取新的知识。探寻真理需要离群索居,心无二用,这是人类的常识。最伟大的思想家对自己的思考对象极为专心致志,不许别人打断。他们心不在焉,行为怪僻,或多或少对课堂及公共学校退避三舍。“大希腊之光”毕达哥拉斯曾一度居住在洞穴里。“尹奥尼亚之光”泰勒斯终身未娶,隐居一生,并多次拒绝王公贵族们的邀请。柏拉图远离雅典,隐居于阿卡德米的树林。亚里士多德师从柏拉图,寒窗苦读 20 年。修道士培根孤居在爱生神城塔。牛顿终日苦思

冥想,几乎因此而失去理智。化学和电学领域的伟大发现不是在大学中取得的。天文台更多地设在大学之外而非大学之内,而且即便是设在大学的范围之内,也无需在道德上与之相关。波生从未听过课。艾尔姆斯利的大部分时间都生活在乡村。我不否认有相反的例子,如苏格拉底,当然还有培根勋爵,但我还是认为,总的来说必须坚持这样的观点:教学允许与外界打交道,但实验和思辨的自然家园是隐居。

我似乎有些离题了。接下来,让我们回头再来考虑这个问题,我想我已说清的就这些——不管一所天主教大学是否应该把将学生培养成“绅士”作为其伟大的目标,还是把伟大的目标放在将学生培养成别的什么上,而不仅仅是保护科学这一领地的利益及扩展。那么,如果可以想当然地这么认为(我想是可以的),惟一有待解决的一点就是,圣座向爱尔兰统治集团建议创办一所大学,是要赐给操英语的天主教徒种种益处。我是否已对这种益处形成了有充分根据的看法,这一点,我现在就接着予以考虑。

因此,现在来问问那些对这一问题感兴趣的人:除了我在本书里提到的,还有没有更好的解释可以说明圣座要建议创办一所大学?提出这样的问题是合乎人情的。既然新教徒在英国的各大学和中小学里在教育上享有很高的优越地位,我们的教会统治者也有目的让天主教徒完全享有同等的优越地位,不管这种优越地位是什么。我作出这样的判定,当然不会显得轻率。我确信,这些教会统治者会认为这有损于宗教利益。既然新教徒有资格享受心智培养,为什么自己的年轻天主教民就没有资格享受这种培养?因为教会统治者希望他们的学校吸收更穷苦的人及中产阶级,至少无异于新教徒的那

些学校。至于只为相对少数人提供的高等教育,他们也想到同样的目标。花得起时间的新教青年可以一直学到 21 岁或 22 岁,这样他们就把一生中最重要的也特别有利的的时间用到智力培养上。一个 17 岁就结束了教育的青年根本无法与一个到 22 岁才结束教育的青年相提并论。我深信,这一事实及其产生的结果一定会给我们的天主教教士留下深刻的印象。

如此昭然若揭的事实,的确深深地印在了各阶层的天主教民的脑海里。造成的结果是,渴望在智力训练及教养方面与新教徒达到同样水平的天主教徒,不得不求助于新教的大学,以期获得他们在本宗教内得不到的东西。假设(传信部的解答敕令允许我作这样的假设)新教的教育对我们的青年并不合适,我们从中就看到了为什么天主教徒应该以天主教的方式享受到那些有利条件的另一个理由。不管这种有利条件是什么,各新教团体都以新教教义这一媒体在传播这些有利条件。

这些有利条件是什么呢?我重申,简言之就是理智的培育。生活在这些岛屿上的天主教徒遭人劫掠、受人欺压并被人冷落一旁,他们几个世纪来一直没条件尝试那种造就深通世故的人、政治家、土地所有者或富有的绅士所必需的教育。他们合法的地位、职责、职业等被剥夺了。他们的才干,无论是处世还是智能方面的,都在萎缩,而这些才干不论对于扭转这种局面还是对于充分利用这一转变,都是必不可少的。这种道义上的无能为力必须被消除的时机已来临。我们迫切需要的,不是绅士礼仪及习惯——这些可以而且正在通过其他各种的渠道习得,例如良好的社会环境、域外旅行、天主教思想固有的德行及尊严等等——而是理智的力量、稳定性、综合

性及多面性,是对自己能力的驾驭能力,是对出现在眼前的事情的恰如其分的本能判断力。这些品质有时的确是一种天赋,但若不付出巨大的努力和多年的锻炼,通常是难以获得的。

这才是真正的心智培育,并且我不否认,这种心智培育已将绅士特有的优点考虑在内。我们也没有必要为这些优点应该被包括其中而感到惭愧,因为有诗人在很久以前就写道,“自由艺术可以陶冶性情”。毫无疑问,自由教育在言行的礼貌、得体、优雅等方面证明了自身的价值,就其自身来说,这些是了不起的,并且都为别人所认可。但自由教育的成就不仅仅在于此。它使心智成形——因为心智犹如身体。男孩子长得太快,体形和体力就会跟不上。他们的四肢应得到协调发展,而他们的体质需要保持健康。他们错把身心的健旺当做活力,对自己的身体过于自信,对自己能承受什么,对如何料理自己,他们一无所知。他们无节制并且喜欢浪费,结果落得一身重病。这就是他们的心智的标志。起初,他们的头脑中没有原则可作为累积才智的基础。他们没有独树一帜的坚定信念,也不能驾驭出现的种种后果。因此,如果他们话多,必乱说无疑,因而就不免轻率,说得重一点就是“年幼无知”。他们纯粹被现象所迷惑,而不会如实地去感知事物的本质。

假如没什么能在男孩们身上保留终生,这是值得庆幸的。成人们以那种不假思索、毫无根据的方式(我们用“不真实”一词来表示这种方式)来谈论政治、道德或宗教话题,还有什么能比下面这场景更常见?“他们简直就是不知所云。”这是只要听到谈话内容的任何明智的人都会不由自主地在内心作出的评价。因此,这样的人连续讲几句话就会轻易地、毫不知觉地陷入自相矛盾之中。因此,其他人因为智育方面存在的

足更不易被察觉,所以他们身上带有最不幸的所谓怪癖或习惯,而这些怪癖或习惯使他们失去了他们可贵的品质本应带来的影响。因此,其他人根本不可能有远见,不可能领会要点,遇到最棘手的问题,更是束手无策。其他人顽固、偏执得无药可救,并且出尔反尔,甚至不解释为什么会这样。其他人无节制,难驾驭。对于伟大的事业而言,最大的祸害莫过于不能把握它。根据我上面提到的这些详细情况,我们可以很清楚地看到,在对才智缺陷的这一刻画过程中,我依据的不是天主教而是整个世界,我所指的是在每一节火车车厢里,在每一间咖啡屋里或在每一餐客饭里,在每一个有男有女的群体中被强加于我们身上的一种弊害。不过,天主教徒遭受这种弊害的影响绝不会比其他人少。

一旦理智得到恰如其分的培养,并形成对事物合乎逻辑的看法或理解,才智就能根据个体身上独特的素养和能力,施展自己的力量,产生或多或少的影响。就大多数人而言,理智从好的一面来说让人感受到头脑冷静、通情达理、直率诚恳、克己自制及立场坚定,这些都构成理智的特点。在一些人身上,理智会养成理事的习惯、对他人的影响力以及洞察事理的能力。在另一些人身上,理智会激发他们进行哲学思辨的禀赋,并使头脑在思想的这一领域或那一领域变得出类拔萃。而在所有人身上,理智是一种能相对容易地进入任何思想主题的能力,是一种能敏悟地学习某种科学或从事某种职业的能力。理智在一定程度上会是这一切,也会实现这一切,即便思想的形成是以不完全可靠的模式为蓝本,因为就效果来说,即使是对事物持有错误的看法,也会比根本没有看法产生更大的影响,赢得更多的尊敬。觉得自己察觉的情况与众不同

的人,比什么都没察觉的人更充满活力,且更易获得成功。所以,深信不疑的异教徒、狂热盲信的人、异教的领导人能办成很多事情,而纯粹的世袭基督徒因为从未意识到他所坚持的真理,因而一事无成。但是,倘若保持观点的一致性甚至能给谬误增添如此巨大的力量,那么还有什么我们不可以指望这种观点的一致性带给真理的尊严、活力及影响!

不过,有人也许会提出异议,浪费这么多口舌来谈论理智的形成及随之而来的对理智的把握,我只是在提倡那套虚伪的哲学。就其表现形式,因我一时找不出一个合适的词,这种虚伪的哲学也许可称做“空想”(Viewiness)。可以这样说,我一直在勾画的有关大学教育的这套理论,如果得以付诸实施,不能完好或完全地教给年轻人任何东西。他们离开大学的时候,脑子里最多只是些有关万事万物的充满智慧的一般看法。

如果有充分的根据,这的确就构成对我本书中所提出的观点的一个很严肃的异议,并且需要我马上予以注意。如果我有理由认为,只要对我所说的那种真正的教育模式作一番简单的解释就可以马上消除这种异议,那么此处正是这么做的合适的地方。但这些演讲只是对教育目的和原则的考虑。因此,在这里我只要说这一点就足够了,即我坚决主张智育的第一步就是让孩子们铭记有关科学、方法、秩序、原则及体系的理念,有关规则及例外、丰富及和谐的理念。这通常只需要让他们从语法入手就可以很好地办到。就这么个简单的目的而言,即便是随着其能力的扩展,他们也无需很精确或缜密及深奥的教学。这样,等他们中学毕业进入大学,谨严的学识就成为尤显重要的一课。第二门类的科学是数学——这应继语法之后居其次,就是为了相同的目的,赋予他们从同心向外逐

步扩展和有序排列的概念。因此,当他们看历史书时,年代学和地理学对他们来说也是非常必要的,否则只能比看故事书稍强一些。同样,当他们读诗歌时,韵律写作也是不可或缺的。这样做的目的是为了促使他们的理智转化为种种切合实际的行动,旨在避免完全被动地接受种种概念及观点,否则这些概念和观点很有可能只是从脑海中过过场就消失了。一旦让他们养成使用这种方法的习惯,养成从固定观点入手的习惯,养成一步一个脚印的习惯,养成区分所知与所不知的习惯,那么我相信,他们会慢慢形成最广博、最真实的哲学观点,并且对毫无原则的理论、冠冕堂皇的谬论、咄咄逼人的悖论只会感到无法忍受甚至憎恨不已,而这些东西则会让未成熟的以及肤浅的知识分子迷了眼。

这种形形色色的聪明才智实在是当今主要的弊病之一,真正具有本领的人也会很快具备这种聪明才智。有才智的人,正如这个世界现在让他信服的那样,对哲学的一切问题、对当今的一切事情满脑子都是“观点”。对于涉及基督降临到霍乱或催眠术等方面的任何问题,要是他不能临时拿出看法来,这几乎无疑会被视为一件有失脸面的事。这在很大程度上归因于对定期宣传品的需求。目前,这种需求颇大。为了让公众满意,为了满足宗教、国际政治、国内经济、财政、贸易、农业、移民及殖民地等方面光亮夺目的新理论的需要,必须每季度、每月、每天有宣传品供应。奴隶制、金矿、德国哲学、法兰西帝国、威灵顿、皮尔、爱尔兰等等,这一切必须成为那些所谓的有独创性的思想者日复一日地实践的对象。正如贵族的客人必须在晚宴上讲动听故事或唱优美的歌,也正如讲台上的演说家在中午陈述其生动的事实,新闻记者同样有苛刻的

义务,去临时编凑一些深入浅出的观点、诱导性的看法和细琐的事实。定期宣传品化整为零,要用就能唾手可得,其真正本质体现的正是这种即兴哲学的习惯。曾为其友约翰撰写传记的鲍斯韦尔说:“《漫谈者》^①上的所有文章都像是为报社之需而撰写的。他先把文章的一部分寄给报社,趁这一部分付梓的时候再把余下的部分续完。”能具备约翰逊般才智的人可谓稀少。一旦约翰逊的才智方面的勃勃活力和能量得以完全激发,他就能把这种活力与能量跟一种罕见的判断力及对真实性的认真关注结合起来,使他的写作毫无语言轻率或铺张之嫌。极少有人能与约翰逊相提并论。然而,当今又有多少人为了智力方面的不断需要所困扰,而只有类似于约翰逊的创造力才能适当满足这种需要!人们需要一种毫无顾忌的思想独创性和才气横溢的论证合理性,这种独创性和合理性即使流露了,他也看不上眼;人们需要不成熟的理论以及不牢靠的哲学观点,而不是无所需求。这是对最高裁判机关的“有什么新东西”这个问题的某种重复,而且这个问题非回答不可。必要时能像那位雅典的诡辩家那样熟练地应付所有学科(包括语法学、修辞学、几何学、绘画、占卜术、医学、巫术以及其他新兴学科)的人,必须被找到。

我谈论这样的作家是怀着一种对残酷的奴隶制统治下的人的真切同情。我本人的确从未陷入这种处境,也未曾遭受这些作家陷入的那种种诱惑。但是,大多数与写作相关的人,肯定知道使他们有时不得不诉诸笔端的苦恼——这种苦恼有

^① 《漫谈者》,是约翰逊博士在1750—1752年间主编的一种杂志,每周出版两次,内容主要为短篇散文。——译者注

时变得很强烈、很具体,不像其他,只像是肉体的苦痛。这种苦痛是大脑劳累的体现;而且如果相对从容写就的作品也同样涉及这种心理的劳累,那么那些衣冠楚楚并且需要不断翻新花样,犹如桑蚕吐丝般地编织自己,每天要在大庭广众之前炫耀自己才智的人,又该承受何种苦痛呢?还有,不管我们对那些拥有付出昂贵代价才得来的福分的牧师表示多么真实的同情,也不管我们可能会对所说的文学展示的巨大知识力量有何认识,我们都不能坦然地对其直接的弊端视而不见。

还有一点意见出现在我的脑海里,我想在最后有说一说的必要。从前归属于大学的权威,现在极大程度上属于我不断在提及的所谓的文学界。如果,其教学是如此不假思索、如此雄心勃勃、如此变化多样——这是谁也无法否认的,那么这是不能令人满意的。如此大的一部分作者不具姓名,无责任心永远只能是极大的弊端,这就增加了危害的严重性,更何况,即便是作者的姓名广为人知,在他们眼里,最重要的莫过于保全自己当时的名声,遵从崇拜他们的一代人的道德品质,而将基本准则背后的哲理抛置脑后。不过,新教徒也许会随愿而为:这是一个有待他们自己考虑的问题。但至少,这使我们担心,我们自己的文学评断和道德义务的神谕应该带有一种更严肃的特质。对于天主教高级教士来说,这至少是一件值得深深关切的事情:为了使其教民与先辈之间及互相之间保持协调一致,应该让他们的教民有智慧,让他们远离个人的过分行为及奇思异想,让他们进入那些已经受考验并得到各个时代认可的学校,让那些根本无必要隐姓埋名的人来管理他们。

第一篇 绪 论

—

先生们,我着手考虑的大学教育问题如今已引起社会如此巨大的兴趣并已带来如此热烈的讨论。针对这个问题,尽管人们发挥了高强的能力,借助了丰富的经验,但无论哪个领域都仍值得争论者或探究者再作努力。作出这样的认定,我觉得理当要作些解释。尽管如此,假如我还贸然要求各位准许我把这场旷日持久的讨论继续下去,那是因为自由教育及其必须履行的原则对我自己的思想产生了影响,也是因为我生活了大半辈子的地方充满了来自国内外的一系列争议,遭遇了针对自由教育所采取的一系列措施,无论是实验性的还是权威性的。^① 约五十年来,我曾长期效力的英国大学在经

^① 纽曼指的是1800—1810年这段时间。在此期间,剑桥大学和牛津大学的学术生活先后得以复兴。这一运动的外部表现是1800年牛津大学通过了新的考试法案。该法案在古典课程和教学考试中用笔试代替口试,因为那些口试在当时看起来已被降格为纯粹的闹剧。考试法案为本科生学业拟定了更高的标准。不过,古典课程的内容中也融入了新的人文主义精神。这种精神最终造就了人文主义文学流派。

历了一个世纪的沉寂之后,在一个(我也许可以说是)根本不为那些把自己托付给大学的年轻人提供教育的时代,终因其职责及地位的变迁导致责任感的加重而东山再起,并向我们展示了一个造就一批异质的、独立的人的独特事例。这些人已着手做一件自我改造的工作,这并非出于公众舆论的压力,而是因为这样做既恰当又正当。最初的努力遭遇了重重障碍。这些努力遇到了来自外部的有失公允、充满妒嫉的种种批评——在这种情况下通常会出现这种事情。这些批评在提出的当时,就已开始显得不那么公正。争议反倒使自己的看法、使改革不断推进的观点更清楚地显现出来,并使这些观点最终带有哲学的形态。实施有益的变革的事业取得了进展,当初只不过是个人能力的结果及学术团体的行为,现在逐渐变得惹人注目,并得到组成大学的各个单独的大学机构的参与和支持。这是争议的第一阶段。几年之后,政治上的各种敌对势力群起而攻之,已建立的教育体制受到第二次攻击。不过,由于这场争论在很大程度上不是通过颁布政治法案,而是通过缔结协定及散发宣传小册子这样的手段展开的,因此,势将发生的危险在其消亡的过程中只会一如既往地_对大学所代表了的那些原则构成更为全面的发展和更为确切的刻画。

就这两次争议中的前者来说,针对那些研究的指责,是说这些研究远离生活的日常事务和职责,只是对其作了形式上的介绍,换言之,即其非功利性;就两次争议的后者来说,它与信念的一种独特形式息息相关,换言之,即其宗教排外性。^①

^① 新教徒和天主教徒一直到1854年第一项大学法案颁布后才准许入读牛津大学。宗教考试直到1871年才被完全废除。

在这些智力冲突的场合,只要我是作为旁证人出现,尽管很难说我是个演员,我就可以证明大学教育的种种想法。这些想法自身实在不是什么学术权威,但对天主教徒来说却不无价值,并且我相信,天主教徒理当对此更熟悉才是。而且,尽管由我所说的这两次争议引发的论争,在这一时期对我们在此尤感兴趣的伟大事业很实用,但我本人来说,它为我提供了一种独特的满足。因为,尽管多年来我的命运一直是在神学讨论中扮演突出的有时甚至是自行其是的角色,然而我的思想发生的自然变化,使我获得了我现在正准备展开的一系列思想。这些想法尽管对实现天主教目标来说是重要的,并且容得下作出符合天主教教义的解释,但不会出现那种涉及与神示这一主题直接相关的争论的极端的困难和危险。

二

我之所以借助过去岁月留给我的经验教训来展开这场讨论,原因是多方面的。第一个原因是,如果认为我必须为了应付这个场合而拼凑些观点,先生们,这会使我深感不安。倘若当我最终面对质询的时候,我还会被这些观点的真实性所折服,这的确就不会使人对我本人提出批评。但这当然会削弱我的证言的力量,并且我也许会作些引证,这会使得这些论点丧失隐含在可靠而持久的信念中的道德说服力。这会使我看上去更像是我该支持的教义的倡导者,而不是热情而谨慎的维护者和见证者。而且,虽然这可以说明我对教会作出符合实

际的判断背后所隐藏着的一片忠心,说明我自己的推理与教会授权的事业息息相通,也体现了我随时愿听从教会召唤的虔诚,但会招致对推理及结论的有效性的怀疑,因为这些推理与结论根本不靠独立的探究,也根本不借助以往的经验。在这种情况下,我可能会遭到对手貌似合理的反对,说我只是采取了管用的应对手段,并且最多只是善于摆布不属于我自己并且无疑让我学来容易忘得也快的论点。但实际情况并非如此。我所谈到的这些看法已融入我的整个思想体系,并且实际情况是,这些看法是我身上必不可少的组成部分。我的思想经历了很多变化。在这点上,我的思想观点不再会有大起大落和摇摆不定,尽管这本身无法证明我所提倡的原则的真实性,但它使我的信念坚定了下来,并且可以说是对我的认真和热情的明证。我要在此阐述的原则已经天主教教会认可。这些原则是对我那段早期生涯的表白,当时宗教在我眼里与其说是信念,不如说是一种感觉和体验。当我开始接触古代基督教的历史记载时,以及当我充满感伤,充满渴望,开始接触天主教教义时,这些原则的确对我起了很大的作用,并且我对这些原则的正确性的辨别力随着每年种种事件的发生而不断得到增强,因为我已完全进入它的天地之中。

我现在要谈的是第二个也是更重要的原因,为什么我要在此场合提起新教徒已就自由教育这一问题得出的结论。这个原因就是,我要进行深入探究的这些原则,正如我早已提示的那样,可以通过单纯的生活经验来获取,因此就让大家遵循这一点。这些原则并不单单出自神学,并不意味着超自然的洞察力。它们与神示根本没有特别的联系。它们几乎就是对事情本质的反映。没有神的启示,即便凭借人类的审慎和智

慧也能支配；即便没有自身利益的驱使，也能凭借常识加以认清。因此，尽管这些原则本身是正确、公正而且恰当的，但对于维护这些原则的人所订立的宗教誓言来说，它们不会有别的什么含义。天主教徒可以拥有这些原则，新教徒同样也可以拥有。不仅如此，而且有理由作此预料：在某些时间和场合，新教徒会比我们自己更为周全地探讨这些原则，更好地理解并更坚定地恪守这些原则。

三

现在我也许可以摆出第三个原因，为什么一开始就要提到各新教徒团体在自由教育方面的做法。这有助于表明我提出要一并处理这一问题的方式。因此，先生们，请注意，在我所说的话中，我并没有试图把教会或其他任何机构的权威带进这场论争之中。我仅仅依据人类的理性和智慧来考虑这个问题。我是在作理论上的探讨，并且我在决定的是就其自身来说是正确且真实的东西。目前，我对历史可谓一无所知，我按照自己的发现来领会并接受事物。过去了的，我没有参与。我自己正处于现在的条件下，我致力于在此条件下发现的各种职责。我尽我所能，倾心于更深远的信条及看法。这些信条及看法自身是真实可靠的，被天主教如实接受，我自己也了如指掌。并且，这样做完全有别于我对在我之前以及在没有我的情况下就了结了的问题的考虑。在这里，我是某种伟大的原则的倡导者和执行者。即便这里我根本没来过，我也不

仅仅只是倡导者和执行者。我必须坦言,我被选上这个职位的直接原因,并且也是我接受这一岗位的原因,就是我此前深深地懂得并衷心地接受这一原则。我要从它自身的长短优劣来为它争辩。有理由可以说,一项原则只要我一直感觉它是真实可靠的,那它就是适宜得当的。我的论辩是根据事情本身的是非曲直。我来这里的理由是因为我有进行论辩的机会,而不是因为我的论辩本身依据有多么充分。

由此联想到第四个原因,为什么当我要谈及大学教育的目标、性质时,我会考虑到新教徒创办的学院的历史。这会有助于提醒各位,先生们,我所关心的问题并不仅仅事关永恒不变的真理,而且事关实践和权宜之计。如果我要着手解决的问题非得求助于神圣的真理,或需要确立某种强制的行为规范,我就无力担当此任,因为威信和名声远在我之上的人已就这一问题提出了种种争议,更何况这一问题事关社会荣耀,还有很多东西值得我学习。我要是这样做了,我会显得不自量力;我也没这样做。即使是把神学与世俗科学——指宗教的一面——结合起来这个问题,尽管在理论上解决的方法可谓简单,但根据不同的情形在不同的时间有不同的解决方式。需要没有定律,权宜之计通常是需要的一种形式。明智的人,不论观点、倾向如何,永远都会竭尽所能,这并非他们的行为准则。只要不是直接的职责办不到,我们可能不得不在最好的情况下去做我们一旦做起来又会低声抱怨甚至起而反对的事情。我们明白,打算越多,实现越少;我们明白,我们必须接受很多,否则一无所获;我们也明白,我们势必要接受事与愿违的情况。因此,主张神学与科学分开施教的所谓的世俗教育体系,在特定的场合或时间,可能弊端最少;它有可能长时

间存在；也许对它进行干预会冒风险；也许是一种人所共知的权宜之计；也许处在改进的过程中；其不足之处也许会因为其管理或管理规定而得到某种弥补。

由此，在几十年前，教会允许其孩子进入非宗教学校就读，以获取世俗技能，但谁都不会怀疑，这些非宗教学校存在着弊端，其严重性至少不亚于现在有可能伴随综合教育而至的弊端。最严肃的神父为基督教青年引荐异教徒教师；最神圣的主教和最权威的神学家在年轻时代被其父母送入异教徒的讲堂。^① 而且，就在这一时刻、这一国家，姑且不说别的例子，至少就这个社会较贫穷的阶层——他们的世俗成就必然会一直受到限制——来说，爱尔兰的主教们在这种情况下最多似乎只能容忍把综合教育的体制引入这个国家所谓的国立学校之中。^② 不过，这样一种事态很快就会过去。至少就大学教育来说，最高权威现已作出决定，认为这个理论上最好的计划在这一时间及这一国家是最适宜的……

① 见 M. L'Abbé Lalanne 的近期作品。

② 在爱尔兰，人们曾试图达成“一项以基督教信条的基本文章为普通教育的基本混合计划的协议”，但以失败告终。在英格兰，要求实行世俗初等教育的相似提议在同一时期也同样遭到争论不休的宗教权威的断然拒绝。

第五篇 知识本身即为目的

大学要么指学生而言,要么指学科而言。在谈论学科时,我一直在使用这样的一条原则,即所有的知识是一个整体,单一的科学是整体的组成部分。这条原则在谈论学生时也同样重要。现在我来谈一谈学生,并且还要看一看大学根据上述原则要对学生实施的教育。先生们,这样我就过渡到第二个问题上了,对此,我曾提出要予以讨论。这问题就是,与所传授知识相关的教学活动是否同时具有实用性,并且在何种意义上讲具有实用性。

—

我说过,知识的所有分支是相互联系的,因为知识的题材本身是密切关联的,这正如造物主的行为和所生之物一样。因此,可以说,构成知识的各门科学之间有着千丝万缕的联系。它们内部统一协调,并且允许甚至是需要比较和调整。它们相互补充,相互纠正,相互平衡。如理由充分,这一值得考虑的问题则需予以关注。这不仅是为了获取真理,因为这

也是各门科学的共同目的,而且也是为了这些科学对学习它们的人所产生的影响。我已说过,过分突出一门科学,这对其余的科学是不公平的。忽视或取代一些科学,便会使另外一些科学偏离正确的目标。这样做会混淆科学与科学之间的界限,妨碍它们的作用,毁坏把它们连在一起的和谐。这一过程一旦被引入教育殿堂,便会产生相应的后果。一门科学被视为整体的一部分时所产生的意义,与一门孤立的科学在没有其他科学的保障(如果可以称其为保障的话)情况下所产生的意义是不可同日而语的。

让我举例来说明这一点。调色时,选择不同的颜料,会调出极为不同的色彩效果。红、绿、白三种颜色,根据其不同的配比会产生截然不同的效果。同样,一个知识分支的主旨和意思,会随传授给学生的与之相配的其他知识的不同而不同。如果学生读书只囿于一门学科,那么这种劳动会助长片面追求某种知识的倾向,这样做会限制学生的心智发展,这一点我在此姑且不谈。如这门学科与其他学科结合在一起,那么这门学科对学生产生的影响便依其他学科而定。因此,在英国,古典文学是提高品味的手段,而在法国,它促进了革命思想和自然神论学说的传播。在形而上学方面,巴特勒的《宗教类推》(*Analogy of Religion*)一书与牛津大学师生皈依天主教有很大关系,但在皮特及其他接受不同教育的人看来,它只是在无宗教信仰方面起作用。另外,兰道主教华特生,我想是在他的生平叙述中,说他觉得数学使人们不愿接受宗教信仰,而其他人在对数学的考察中却发现与基督教玄义最相类似的地

方,因而为基督教玄义作了最好的辩解。同样,亚克西拉斯^①不会像亚里士多德那样善用逻辑,亚里士多德也不会像柏拉图那样批评诗人,然而推理与诗歌都受科学规律支配。

那么,即便是为学生着想,扩大大学所要传授的学科范畴,这也是很有意义的一件事。虽然学生不可能攻读对他们开放的所有学科,但生活于代表整个知识领域的人中间,耳濡目染,受其熏陶,必将获益匪浅。我认为,这就是这个学习普遍知识的场所具有的优势。把这个场所当做是接受教育的殿堂,一大群学识渊博的人埋头于各自的学科,又互相竞争,通过熟悉的沟通渠道,为了达到理智上的和谐被召集起来,共同调整各自钻研的学科的要求和相互之间的关系。他们学会了互相尊重,互相磋商,互相帮助。这样就造就了一种纯洁明净的思想氛围。学生也呼吸着这样的空气,尽管他本人只攻读众多学科中的少数几门。他得益于一种理智习惯,这种习惯不依赖于特定的教师,且能指导他选择学科并及时替他解释所选的学科。他领会知识的大框架,领会知识所基于的原理,领会知识各部分所涵盖的范围,其闪光之处和不为人注意的地方,以及它的重点和次要部分。要是换作另外的情况,他就无法领会这些。由此,他所接受的教育被称为“自由教育”。一种以自由、公平、冷静、克制和智慧为特征的终生思维习惯得以形成。我在前面一讲中姑且将这称为哲学习惯。相对于其他教学场所和教学方式而言,我认为这是大学教育带来的

^① 亚克西拉斯,公元前2世纪希腊哲学家。他的逻辑显然与亚里士多德的逻辑相反,因为他认为才智信念的力量还不足以有效地证明一种假设的正确性。他说:“我们一无所知,甚至连自身的无知也不知道。”

特殊成果。这也是大学培养学生的主要目的。

那么有人会问,这有什么用?在接下来的演讲中,我主要回答这一问题。

二

持谨慎而又实际的想法的人会问我,这种哲学到底有什么好处,值得我如此费尽口舌,如此寄予厚望?哪怕这种哲学能使我们得以运用恰恰要靠各门科学才能获取的信任程度,并对随处遇见的真理作出精确的估价,我们又该如何更好地面对我一直以来所称道的这一重要观点呢?难道这种哲学与劳动分工原则不相违背?通过对它进行培育,是否更有益或更有碍于达到实用目的?它要把我们带向何处?它在什么地方结束?它要做什么?它给我们带来什么好处?它有什么前景?特定的科学分别是产生具体的学问的基础,而这些学问会带来实在的、有益的结果。而且,由此产生出的真理是我们所获得的知识的内容。那么这门有关科学的科学,其学问究竟何在?这一哲学的成果是什么?当我们着手创办大学的时候,我们要实现什么目标?会对天主教社会产生什么影响?

有人问我,大学教育的目的是什么?我所设想应该传授的自由知识或哲学知识的目的是什么?我的答案是,我所说的已足以表明,大学教育有非常实际、真实、充分的目的,不过,这一目的不能与知识本身相分离。知识本身即为目的。这就是人类心智的本性。如果真是如此,任何知识便是对知

识自身的回报。如果所有的知识都这样,那么作为特殊学科的哲学也应如此。我认为,哲学存在于对真理的各个分支的综合看法之中,存在于对学科与学科之间的关系、它们的相互影响以及各自价值的综合看法之中。与我们所追求的——财富、权力、荣誉或是生活的便利和舒适——相比,这种知识的价值是什么?在此我不作讨论。不过我姑且认为并要表明的是,这种东西就其本质来说,实在是好,好得不容置辩,以至于在领会过程中,它是对许多思想的补充;在获取过程中,它是对许多问题的补救。

知识不仅仅是达到知识以外的某种东西的方式,或是自然地发展某些技能的基础,而且是自身足以依赖和探求的目的。我这样说,当然绝不自相矛盾,因为我所说的既是本身可以理解的,也是哲学家们一直以来都这样看待,人们也普遍这样认为的。我说的是,至少当今的公共舆论应该不会急于否认,因为最近几年,那些妙趣横生、令人好奇、五花八门的反对宗教的知识,让我们太耳熟了。我想说的只是,所有的书籍试图要说明的,也无非是“从不同时代、不同国家的哲学、文学、艺术作品中精选出一些例子,以此来表明,无论环境多么恶劣,都不能扼杀渴求知识的欲望”^①。我的确远不是要否认,除了知识自身的价值,拥有知识还可以使我们获得更多的优势并有助于他人。但是,没有这些优势,我们在求知中会满足于本性的直接需求,而且我们的本性不同于低等动物的本性,不会马上趋于完美。为了达到一种完美的境地,它必须依靠大量的外部手段和途径。作为这些外部手段和途径的主要

^① 纽曼:《在困难中求知》。

成分,知识对我们是有价值的,拥有知识能以习惯的方式为我们所用,尽管从知识身上我们不会得到其他的好处,也不会对任何直接的目的有益。

三

由此,西塞罗在列数各种各样的智力超群的人时提出,为知识本身而追求知识。他是这些人中这样做的第一人。“这几乎是人类的天性”,他说,“因为我们都积极探求知识。在求知的过程中,我们把出色看做了不起,而犯错、栽跟头、无知、欺诈既不好,又有失脸面。”^①他还认为,知识是除生理需求外,我们应追求的首要目标。至于我们自己、我们的家人和邻居,他告诉我们,继我们的动物存在所具有的需求和义务(姑且这么称)之后的便是“探求真理。一旦我们摆脱了必要的生活累赘所带来的压力,我们就立即去看、去听、去学、去考虑摸不着的知识,或者把知识看做是获取幸福的绝妙条件”。

尽管这番话只是许许多多作家所写的大量相似的论述中的一段,但我完全有理由相信,我们对此是极为熟悉的。而且,先生们,我也希望你们去观察一下,探求知识与由此而引起的深层次的追求是多么不同。我想,也只有那些问我大学或自由教育有何用处的人,才会去思考这一点。这位大演说家决不是想说,知识的培养主要也是直接为了满足物质的舒

^① 西塞罗:《道德责任》。

适与享乐,为了生活和做人,为了健康,为了婚姻和家庭团圆,为了社会联系与公民安全。他的言下之意是,只有当我们物质上和政治上的要求得到满足之后,并且当我们“不再受必要的职责和生活累赘困扰”之时,我们才有条件“渴求看、听、学”。他一点也没有去考虑,一旦获取了知识,知识对我们在求知之前就准备获取的物质资料有何反应或后续作用。相反,他明确否认知识对社会生活的影响力。这一做法令生活在培根哲学兴起之后的人们困惑不解。他还告诫我们要反对这样的知识培育,因为这将妨碍我们对自己的同胞尽责任。“所有的这些做法”,他说,“都致力于探求真理。为了探求真理而不安心本职工作是渎职行为。美德是否值得赞扬完全取决于表现。然而经常有言行脱节的现象发生,于是我们转向这样的追求。我这并不是说,即便自己不竭尽全力,有了富有活力、不停运转的头脑,便足以使我们求得知识。”通过“学会科学和知识”来报效社会的思想,与知识和科学培育的动机根本沾不上边。

这就是大加图^①在向国人介绍希腊哲学时提出反对意见的根据,当时卡尼庇斯和他的同伴正作为特使对希腊哲学作出雄辩的阐释,迷倒了无数罗马年轻人。大加图作为讲求实际的人的合适代表,他对一切事物的评判标准都是依据实际产生的结果,而追求知识除了可以获得知识本身以外,没有别的什么好处。他鄙视那种心智修养或心智扩增,尽管在这方面,他并没有什么经验。

凡是能脱离其他东西,并得以生存下来的东西,自身肯定

^① 大加图,罗马政治家、作家,拉丁散文文学的开创者。——译者注

有生命力。尽管追求并没带来什么,但还能长期坚持不懈;也不管追求还没证明自身的用处,但被认为是令人仰慕的,这样的追求肯定有其自身充分的目标,不管这一目标最终会是什么。考虑一下大家用来指所说的知识的那个字眼所包含的力量,我们就可以得出同样的结论。通常我们说“自由(liberal)知识”、“自由(liberal)学科”以及“自由(liberal)教育”是大学和绅士所具有的特质,可是“自由”(liberal)这个字眼到底是什么意思呢?首先,从语法意义上来看,它与奴性(servile)一词相对。按照教义手册的说法,“奴工”一词指的是体力劳动、机械劳作以及诸如此类的工作,很少需要或根本不需要心智活动参与。与这些奴工相应的是诗人所说的^①那些艺术(如果它们名实相符的话)。这些艺术的起源及方式都归因于偶然,而不是技巧,这正如经验主义者的实践和行动一样。只要说这一对比有助于理解这个字眼的意义,自由教育与自由探究就是心智、理智和反思的操作活动。

仅仅对它作些解释是远远不够的,因为体力劳动也是有自由的,而思维活动并不见得一定是自由的。比如古代的从业医生通常是奴隶,而就其本质来说,给人看病是需要动脑的技能,尽管它像现在一样有虚假成分,有欺诈行径,有庸医误人的时候。这些当然为人所不屑,但它的救死扶伤的目的是崇高的。同样,我们也可以将自由教育与商业教育或专业教育作一比较,没人会否认,商业和专业可以使大脑最大限度地充分发挥各方面的能力。这样的话,就有许多五花八门的才智训练,但从专业角度说,这些训练并不能是“自由的”。另一

① 亚里士多德:“艺术钟爱机遇,机遇钟爱艺术。”

方面,有些体力活动则的确被冠以这样的称呼,比如古代的角斗,又如必须结合身体及大脑的力量和灵巧性才能取胜的奥林匹克运动项目。在苏格拉底学生色诺芬的作品中,我们读到过一位年轻的波斯贵族接受边学骑马边说真话的训练。这两者都是绅士所具备的才能。战争也一样,无论多么残酷,它一直被认为是自由的,除非碰上战争超越了战争而变得崇高。不过,这会使我们转入另一话题。

现在,如果我们把这些例子放在一起作一番比较,我们就可以发现,我们所分析的这一术语在运用的过程中产生了明显变化。要确定这种变化的原则并不难。适宜男人的运动,或技巧性运动,或军事技能,尽管都是体力活动,却似乎被称为“自由”运动。另一方面,一些纯专业化的工作尽管需要很强的心智活动,而且尽管与贸易、体力劳动比较起来要更自由,但并不能简单地称其为“自由”,商业也就根本谈不上“自由”的特征了。为什么会有这样的区别?因为自由知识本来就是为了引起我们思索,自由知识立足于自己的要求,不受后果支配,不期望补充,不受目的的影响(如人们所说),也不会被任何技艺所同化。最普通的追求具有这种特征,只要这些追求是充分而完整的。而最崇高的追求也会失去这种特征,只要这样的追求是为了获取追求之外的某种东西。就价值与重要性而言,把一篇探讨如何减少骨折的文章与打一场板球或玩一局追狐游戏相提并论,这是荒谬的。但在这两者中,体力活动具有我们称其为“自由”的特征,而智力活动则没有这种特征。所有要求博学多才的职业,仅仅从职业这一角度来看,情况也如此。尽管其中的某一职业对大众最有利,另一职业在政治上最重要,另外还有一种职业是人类一切追求中最

基本、最崇高的,但是,这些职业所指向的目标的伟大之处,也即身体的健康。全体公民的健康和灵魂的健康,会减少而不是增加这些职业被说成是“自由”的可能性。而且,如果它们被严格限制在急需的目的上,这种情况则更是如此。打个比方,如果传授神学过程中不需要敛心默祷,而仅局限于在教堂讲坛上宣讲或进行教义问答,那么它所失去的不是神学的实用性,不是神学的神圣特征,不是神学值得赞赏的东西(通过善举往往可以赢得这些赞誉),但它的确失去了我一直在说明的特征。这就好比漂亮的脸蛋会因为流泪和禁食而失去光彩,又好比干粗活的人的手不会娇嫩。被这般运用的神学已不单单是知识,而是一种技艺,或是一项运用神学的使命。因此,似乎甚至是超自然的东西也未必是自由的,英雄也未必要成为绅士。原因很简单,一种思想不能取代另一种思想。同样,培根的哲学通过把自然科学用来为人服务,从而把自然科学从自由追求转到与之相区别的实用性追求(我并不认为这低人一等)。试再举一个不同的例子。无论何时,只要追求动机在于个人获取,对特定追求的性质便会产生更加独特的影响,这是显而易见的。因此,在希腊,赛马曾是一种自由的锻炼,而一旦用来赌博,便失去了其社会历史地位。

我刚才所说的话,可以用伟大的哲学家亚里士多德说过的几句有典型意义的话加以概括。“在你拥有的东西中”,他说,“有用的东西带来收益,自由的东西用以享受。所谓收益,我指的是能获得收入;所谓享受,则指除了使用之外,不会带来任何结果。”

五

我这样谈论古人,不要认为我是想让时光倒流 2000 年,并给哲学套上异教理性的枷锁。只要世界永存,亚里士多德关于这些事情的论述也会永存,因为他是自然和真理的代言人。只要我们是人,我们就会在很大程度上不由自主地信奉亚里士多德哲学,因为这位大师分析人类的思想、情感、观点、观念等实在是鞭辟入里。甚至远在我们出生之前,他就已告诉我们,我们所说的话及所表达的思想是什么意思。对很多事情,要正确思考,我们就得像亚里士多德一样去思考。无论愿意与否,我们都是他的门徒,尽管我们可能意识不到这一点。就拿我们面前的这一特例来说,“自由”这个词适用于知识和教育时,表达了特定的意思,过去是这样,将来也是如此。因为人性是一样的,正如“美丽”、“崇高”、“荒诞”、“卑鄙”等词所表示的含义是特定的一样。这个词现在是这个意思,在当时也是这个意思。在信念教理方面,延续不断的历史传统说明了这个词。从诞生之日起,这个词从未脱离过实际。至于什么追求、什么技艺曾受到这一思想的影响,的确不时会有意见分歧,但这样的分歧只不过是实际情况的补充说明罢了。这一思想必定是有实质内容的,在冲突变化中保持不变,同时又一直作为衡量事物的标准,并被一成不变地由一个人传给另一个人,而对于我们天性中本身不具有的观点或思想等,它便会对其大施影响。如果这单纯是概括,它会因所概括的对

象的不同而有不同,尽管对象随时代的变化而变化,但它本身不会变。角斗在莱克尔加斯^①眼里是自由运动,但对塞尼加^②而言却是不自由的。赛马车、比打斗在伊利斯得到认同,而在英格兰则遭到谴责。在一些现代人眼里,音乐也许让人看不起,但在亚里士多德和柏拉图眼里,它却享有至高无上的地位(我们特定地运用“美”、“善”、“美德”等思想时也是这样,有不同的品味、不同的判断)。这些变化说明了而不是动摇了这一典范思想。这种思想只不过是原先的一个假设或一种情况。通过变化,竞争性的观点之间有了争辩的话题。没有这种变化,便没有什么可以争辩的了。

知识本身即为目的,这种知识应被称做自由知识或绅士知识。接受教育是为了获取这种知识,应把它纳入大学范畴。我认为我这么说并不自相矛盾,也无可厚非。而当我说,所要获得的并不是在模糊和普通意义上的知识,而是我特别指称的哲学或更广义上的科学时,我所招致的指责就更少了。因为知识无论包含什么,都必须被认为是好的;而当知识不是含糊地、一般地,而是精确地、超常地被看做是哲学时,知识在更大程度上具备了这些含义。如果不去考虑每一个外部的和最终的目标,当知识带有哲学的特性时,它就是格外自由或尤其自足的。关于这一点,我接着会予以说明。

① 莱克尔加斯,公元前9世纪的斯巴达政治家,是斯巴达宪法的制订者。——译者注

② 塞尼加,罗马政治家、哲学家及悲剧作家。——译者注

六

先生们,如果我接着要说的乍一看外表很迷人,请多包涵。哲学或科学以这样一种方式与知识相关联:一旦理智作用于知识,影响了知识,或者,如果说得更形象一点,渗透进知识,知识就可以被称做科学或哲学。理智是知识内在丰富性的本原。对于那些拥有知识的人来说,知识具有特殊的价值,它可以使他们无需四处寻找可以依托的外在目的。实际上,一旦知识提升到科学形式,它也是一种力量。它不仅仅自身卓越不凡,而且无论这种不凡之处会是什么,它远不止是知识,它具有自身之外的结果。毫无疑问,这需要进一步考虑,但我不想深究。我只想说,在它成为力量之前,它是好东西。它不仅是一种手段,而且是一种目的。我深知,它会演变成为一种技艺,终而成为一个机械的过程,会有实际的成效,但它又得依靠影响它的理智,从而发展成为哲学。一方面,它被称做实用知识;另一方面,又被称为自由知识。同一个人可以同时用两种方式培养知识,但这又是题外话了。在此我只想说,有两种使用知识的方式。实际上,以这一种方式运用知识的人不可能以另一种方式来运用它,至少在非常有限的程度内是如此。这样就有了两种教育方法。一种教育的目的是哲学性的,而另一种的目的则是机械性的。一种要达到普遍的观念,另一种则致力于特殊的和外在的东西。不要认为我这是要否认对那些属于实用或机械方面技艺的特殊和现实的

东西予以关注的必要性,或者说要去诋毁这些东西带来的好处。生活离不开它们,我们日常的福利归功于它们。运用它们是众人的职责,并且我们对完成这一职责的那些人感恩不尽。我只是说,知识按其程度变得越来越特殊时,知识就越不能成其为知识。这是一个是否可以把知识恰当地说成是无理性的创造的问题。如果不妄求用词的过于抽象的精确性,尽管在像这样的场合显得不合时宜,但把对事物的这种被动感知和理解称做知识,这在我看来是不妥当的,因为无理性的人也具备这种能力。我说的知识具有某种理智的品性,是通过感官能领悟到的东西,是表明了对事物的看法的东西。它看到的又远不止是可以感知到的,它能一边观察一边对观察到的东西进行推理,能将观察所得形成观点。知识表达自身不是光靠阐述,而是靠推理。它从一开始就具有科学性质,知识的高贵也正是体现在其中。知识之所以真正高贵,之所以有价值,之所以值得追求,其原因不在于它的结果,而是因为知识内部含有一种科学或哲学的胚芽。这就是知识本身即为目的的理由。这就是知识可以被称为自由知识的原因。不知道事物的相对特性,这只是奴隶和孩童的表现。把天地万物通盘予以考虑,是哲学的骄傲,至少是哲学的雄心壮志。

再者,这种知识不仅仅是一种外在的或偶然的优势,今天属于我们而明天又为他人所有。它可以从书本上获得,又很容易被遗忘。我们可以随心所欲地驾驭它或用它进行交流和沟通,可以用来应付不时之需,可以带在身边,进入市场。知识是一种习得的精神启示,是一种习惯,是一笔个人的财富,是一种内在的禀赋。这就是为什么我们觉得把大学称为教育场所(place of education)而不是教学场所(place of instruction)

要更确切、更符合习惯的原因,尽管就传授知识而言,乍一看来,“教学”这个词用得更为确切些。在诸如干体力活,学实用工艺技术,做生意,处理各种事物时,我们都接受训导,因为这些是方法,对心智本身很少或几乎没有影响,它们包含在靠记忆、传统及使用就可以掌握的规则之中,并有其外在的目的。可是“教育”这个词则更高级。它表明了对我们的智力品格以及性格形成所起的作用。它是个体化、永久性的东西,而且通常与宗教和美德连在一起。当我们说知识的交流是教育时,我们真正所指的是知识是一种心智状态或条件。而且,由于心智的培育无疑值得为其自身而追求,由此我们再一次得出这样的结论,即的确有这样一种知识存在,尽管本身不会带来什么结果,但值得为之追求,因为知识本身是瑰宝,是多年艰辛求索的充分的回报。这是“自由”和“哲学”这两个词早已表明了的。

七

这就是我对本次讲演开始时提出的问题所作出的回答。在接着谈教会选择哲学的目的以及教会对哲学加以利用之前,我主张哲学本身即为目的。而且,按照我自己的想法,我已经开始证明这一点。我主张,拥有知识是为了知识本身,而不仅仅是为了知识能做些什么。在今天所剩的时间里,我要尽力消除一些人围绕这一问题的某些模糊认识。

当我们说求知是出于某一目的或出于知识本身以外的其

他目的时,无论是什么目的,我们说得让人明白易懂。不过,无论人们说过什么,无论这一观点世世代代多么根深蒂固,说探求知识不为别的,就是为了知识本身,这简直没有什么意思,因为探求知识必将引向知识本身以外的东西,这是探求知识的目的之所在,也是知识值得探求的理由。再者,这一目的有双重含义,要么是为今生,要么是为来世;一切知识的培育要么是为了世俗的目标,要么是为了永恒的目标。如果是为了世俗的目标,这种知识叫实用知识;如果是为了永恒的目标,它就叫宗教或基督教知识。因此,正如我所承认的,如果这种自由知识无益于身体或财富,它应有益于灵魂;但是,如果事实果真如此,它一不能产生物质的或世俗的好处,二不能带来精神上的好处,那么它根本算不上是什么好东西,不值得我们去付出为了获取它而必须付出的辛劳。对以上这种种说法,我们都可以提出异议。

由此使我想到了,每个时代宣扬自由知识或哲学知识的人,他们自己会认同对这一问题的解释,并接受最终出现的结果,因为他们试图使人变得品德高尚,或者,如做不到,也至少认为理智修养是一种美德,而他们自己则是人类中品德高尚的那部分人。一方面,他们会公开宣扬这一点;另一方面,他们的这种宣扬完全以失败而告终,这使他们自己变得尽人皆知,并且因为自己之故成了正人君子及浪荡公子的笑柄。这样一来,根本无需他人费力,他们就把自己能对别人施加影响的理由和方式置于不利的地位。总之,从雅典成为世界大学之时起,哲学教给人的,难道不就是只有希望却没有努力,想有所建树却没有收获?哲学的信徒们深邃而崇高的思想难道不就是让我们领略了其雄辩的语言而已?哲学最敢于诊治人类的

弊病,可是除了哲学课使我们昏昏欲睡外,我们可能感觉空空荡荡,那么哲学教学对我们又有什么影响呢?正如某种悦耳的旋律,或飘散着的浓郁的芳香,开始的时候,所染之物都留下了它们的甜美,可是,过不了多久,一如它们最初让我们欣喜不已一样,它们又回过头来让我们觉得不管用。在朝三暮四的人不喜欢西塞罗的情况下,哲学还会支持他吗?哲学让塞内加从不反对帝国暴君吗?布鲁特斯^①悲愤地坦言,在他最需要哲学的时候,哲学却离他而去。另外,正如颂扬大加图的人所吹嘘的,哲学使大加图违心地藐视上天,这听起来有些奇怪。在这些哲学的宣扬者当中,能像柏勒莫那样,从放荡之徒被感化过来,或者能像亚拿萨哥拉^②认为世界为了换取哲学却误入了歧途,这样的人屈指数来又有几人?在《罗塞拉斯》(*Rasselas*)一书中,哲学家在传授完超人的教义之后,便很快接受了人类情感的考验。

书中写道:“他充满激情地讲述如何控制情感。他神态可敬,举止得体,发音清晰,措辞优雅。他用强烈的情感力量和各种各样的例子说明,当人类的低级才能左右了高级才能时,人类就被降格了,被贬低了。为了征服情感,他经常把各种训诲奉告大家,并把那些已在这方面获得成功的人们已获得的幸福展示给大家。人一旦获得这方面的成功,就不再为恐惧所奴役,不再为希望所愚弄……他列举了许多英雄人物的事

① 布鲁特斯,公元前85—42年,罗马政客及省行政官,暗杀凯撒者之一。——译者注

② 亚拿萨哥拉,早期希腊哲学家,是最早提出宇宙有序论的人之一。他的清心寡欲的品性似乎对培里克里斯、尤里彼蒂,也许还有索福克勒斯产生了影响。

例,他们不为痛苦或欢乐所动,而对平民百姓称之为善与恶的那些风气或事件,他们不予重视。”

几天后,罗塞拉斯在一间有些昏暗的房间里找到了那位哲学家。他眼睛湿润,脸色苍白。“先生”,哲学家说,“你在一切人类友谊都无济于事的时候来到我面前。我遭受的痛苦不能补救,我失去的东西无法挽回。我的女儿,我惟一的女儿,昨晚发烧死了。她的温柔体贴让我得到了人生的一切慰藉。”“先生”,罗塞拉斯说道,“明智的人对死亡绝不会感到意外。我们知道,死神随时有可能降临,因此死亡也应该是可以预料的。”“年轻人”,哲学家答道,“你说起来像是从来没有感受过离别的痛苦。”“你难道忘了你竭力要实现的训诲了吗?”罗塞拉斯说,“外部事物自然是变化的,真理和理智却亘古不变。”“真理和理智能给我带来什么安慰呢?”这位痛失女儿的哲学家说,“它们现在有什么用呢?它们只是告诉我,我的女儿不能死而复生罢了。”

八

你会说,不公开表露自己要比用不真实的情况欺骗他人,或用真实的情况让别人感到愤慨好,甚至要好得多。享乐主义者或老练世故之人,无论怎样都不会光嘴巴上讲得好听,而是追求并获得真实的东西。先生们,你们会说,实用主义哲学至少已起了作用。我认为,它目标定得很低,但不管怎样已实现了目标。如果一个才智极高的人在生活里是功用哲学的代

言人,但他违背了自己的公开表露,那他的哲学不一定要他忠实于朋友或忠诚于自己的信念。他并不是把美德作为准则来教导他人;并且,尽管正如诗人说他的那样,他是人类中最“平庸”的人,但他在所谓的个人才能方面确是如此,对归纳理论也不存偏见。他有理由成为这样的人,只要是他的选择,因为书斋或会堂里的偶像要说的话恰恰与之相反。他的使命是增加身体享乐和社会舒适。^① 最神奇、最惊人的是,他完成了他的构思和计划。在他亲手栽种的神奇的知识之树上,几乎每天都有嫩芽长出,有花苞形成,有鲜花绽放,待成熟后结出果实。除了极度贫穷的人,每个人都至少会把日常的食物、健康及幸福等(即使不把自己的生命算在内)归功于知识之树。对我们所有的人来说,他是上帝安排的来主事世俗利益的圣灵。他是如此伟大,无论是什么迫使我把他当成人,出于纯粹的感激,我都不忍心对他说一些苛刻的话。尽管如我们今天所见,他的哲学有贬低甚至践踏神学的倾向,但在他的作品中,他竭力坚持把哲学当做仁慈的上帝使用的手段^②,仿佛他对这些倾向有某种预感到的疑惧。当上帝现形于世的时候,他首先要处理的事务就是要减轻人性的创伤。事实上,如传说中的老巫医,“他勤勤恳恳地干着活,脸上带着欢快的神情,嘴里哼着虔诚的曲子”,转而又“欢快地对着草地唱歌”。“那些老远看到他的人一定会认为那是个年轻人在为自己的心上人采花,而不会是个老医生在晨露中采草药替人治病。”

① 可以看出,总体上我同意麦考利勋爵在论述培根的哲学一文中所提出的观点。我不知道他是否同意我的观点。

② 《论增长》,见麦考莱(Macaulay)的文章;另见《大复兴》序。

可惜,在平时或内心深处,人并不是像他们处在兴奋之中或陶醉于自己的才赋之中那样——如此出色、如此高贵、如此沉静。可惜,培根在某种程度上也不过是这些异教哲学家的追随者,他在不利条件下也会为自身的矛盾找些托辞,而且他所说的比他没做的更令我们感到惊讶!可惜,他也像苏格拉底或塞内加一样,必须脱去圣日穿的外套,尽管看上去很漂亮,但与他最庄重的措辞放在一起,也只能是引人嘲笑的笑柄。他尽管多才多艺,但在人性之卑劣上,也只能代表其学派在才智方面的局限性!不过,即便如此,英雄主义毕竟不是他的哲学——我不能否认他已充分实现他提出的计划。他的哲学只是一种方法,通过这一方法,即使是最伟大的人也可以有效地摆脱身体的不适和世俗的需求。还没等到他的哲学显露出包罗万象的迹象,天底下的天赋之才早已通过一定的方式,以其不自然的形态和层出不穷的数量及变化出现在我们面前,于是我们便拥有了它们,这是不容置疑的。

九

我想,实用知识已起了作用,自由知识当然还没起作用——也就是说,假如正如反对者所猜测的那样,它的直接目的跟宗教知识一样是为了使人变得更好。但对此我不会马上就接受,而且,除非我接受这一点,那些反对者才会说些无关痛痒的话。对他们一直在竭力主张的东西,我表示承认,确切地说,我也支持,因为我认为知识有其自身的目的。可以这么

说,对于它所有的朋友或敌人,我坚持认为,让它挑起德行或宗教的重担,实在是个错误,这与让它担负机械技术的重担没什么两样。它的直接责任不是让灵魂坚强起来去抵制诱惑,或是在痛苦忧伤时给予安慰,也不仅仅在于开动织布机或是控制蒸汽机的方向。无论是物质上的进步还是精神上的升华,知识作为方法或条件功不可没,但就其本身来说,它对世俗环境的改善与对心灵的完善一样,作用微乎其微。如果对它歌功颂德的人认为它有这样的能耐,那他们就进入了不属于自己的领域,这正好比是政治经济学家坚持认为,他所学的学科要教他诡辩术或外交手腕。知识是一回事,美德是另一回事。良好的意识并不是良心,文雅不是谦恭,观念的广博和公正也不是。哲学无论多么富有启发性,无论多么深刻,都不能控制感情,不能产生有影响力的动机,也不能产生有生气的原则。自由教育造就的不是基督教徒,也不是天主教徒,而是绅士。成为绅士是件好事;具备有教养的才智,有灵敏的鉴赏力,有率直、公正、冷静的头脑,待人接物有高贵、谦恭的风度是好事——这些都是广博知识天生具有的本质。它们都是大学的目标。我提倡这些目标,对此我会举例说明并坚决主张要实现这些目标。不过我还是要重申一下,它们不能保证你变得神圣,或者甚至不能保证你变得正直。它们可能会出现在老于世故的人、行为不检的人、残忍无情的人身上——哎,而且,完全可以把这些人装扮得体体面面,引人注目。一旦被它们迷住,它们看上去的确不像自身。隔了一段距离,它们看上去像是美德,但最终会被细心的观察者发现。因此,它们通常被人指责为做作和虚伪,但我重申,这不是它们本身的错,而是因为它们的宣扬者及崇拜者对它们的错误看法,而且好

管闲事,硬是给它们贴上它们不配的赞誉。如果用剃刀来开采花岗岩,用丝线来停泊船只,那么你还能指望用类似于人类知识和人类理智这样锐利而精美的工具去对付那些像人的激情及自满自大这样的巨人吗?

当然,我们并不是说,为了证实自由知识的价值及尊严,我们非得要接受这样的理论。知识表现出来的矫饰的真正根据,也当然不会是那么的微妙、深奥,不会那么奇怪或不可思议。可以说,自由教育从它本身来看,仅仅是对理智的培育。由此,它的目标也不外乎是理智的完美,这当然是完全可以理解的,也是我在这里要说的。任何事物都有其自身的完美境地,只是随事物衡量尺度不同而程度有高有低。而且,一事的完美不能与另一事的完美混为一谈。凡是事物,无论是有生命的还是无生命的,看得见的还是看不见的,在同类中都是好的,并且都有最好的。最好的就是追求的目标之所在。你为什么要在花园或公园里花这么多心血?你在里面开辟散步的地方,植草皮,种花木,修车路。你这样做并不是要把它建成果园,也不是要建农场或牧场,而是要通过艺术地把树木、溪水、平地及斜坡等汇集在一起,使之有条不紊,从而体现一种独特的美。你们的城市是美的,你们的宫殿、你们的公共建筑、你们土地上的高楼大厦、你们的教堂都是美的。它们的美除了美自身之外不会产生别的什么。美有物质之美和精神之美。人是美的,人的精神是美的,这是一种自然美德。同样,理智也存在美,存在完美。各种事物都有其理想的完美境地,个体的事物都向这种境地靠拢,并且成了其他所有个体参照的标准。希腊的神灵和神人,正如其塑像所塑的那样,身材匀称,前额高凸,五官端正,显示了人体美的完美境地。历史上

所传颂的英雄人物,如亚历山大、凯撒、西比奥或萨拉丁,代表了人性中最伟大的宽宏大量或自律。基督教也有其英雄人物,按照超自然的等级,我们称其为圣徒。艺术家展示的是容貌、形状之美,诗人展示的是心灵之美,传教士展示的是仁慈之美。我重申一遍,理智也有它的美。它的英雄是敢于追求理智美的人。开阔心智,让心智得到修正和净化,使它学会去了解,让它去消化、掌握、驾驭并使用知识,让它有能力驾驭自身的才能,包括应用、灵活性、方法、准确性、敏锐、机智、谈吐、口才等等,这些都像道德培育一样,是可以领会的目标(在此,我所探讨的并不是自由教育的目标有什么价值,也不是教会用它来做什么,而是自由教育本身是什么),但同时,它与道德培育又大相径庭。

十

这其实只不过是一个暂时的目标,是一种暂时的财富,不过让我们推崇备至和费力追求的其他事物本身也是这样。伦理学家会对我们说,人从其各种表现来看,如果不是有更高尚的原则指引他,造就他,并使他永世留芳,那他只不过是一朵有开也有落的花。神的恩赐把身和心合为一种永恒的生存状态,但首先,身和心在这个日渐衰弱的世界里的确要衰退。如果理智的能力衰退,身体的力量早在这之前就已衰退,而且正如医院或救济院一样,尽管其目的是短暂的,但可以使之变得圣洁以服务于宗教。大学无疑也可以如此,尽管它只不过是

我所描述的那样。人不免一死,但只要我们善待这个世界,我们就可以升入天国。我们要使人性变得完美,不是靠消除人性,而是要为人性添加一些超越自身的东西,并指引它瞄准比自身更高的目标。

第六篇 知识与学习



假如英语与希腊语一样,可用一个确定的词来简明扼要地表述理智水平或理智至善至美的境地,就好比“健康”之用于身体状况,“美德”之用于道德本质,那事情就好办了。这样的一个术语,我一直找不到——天才、天资、天赋显然属于先天条件,是论题本身,而不是指经过练习和训练之后达到的最佳状态。一旦我们真正转而考虑理智的至善至美境地的种种特定类别时,可用来描述的字眼倒是唾手可得,比如判断力、鉴赏力和技能;然而,即使是这些字眼,在大多数情况下也属于实践或技艺方面的能力或习惯,若就理智本身考虑的话,它们还是不属于理智的完美状态。同样,虽然“智慧”毫无疑问要比其他任何字眼更具综合性,但它与行为和人类生活直接相关。诚然,“知识”和“科学”表述的是纯粹的智力概念,但仍不能描述理智状态或理智品质。因为,知识从它一般意义上来说只是理智的其中一种情况,用于表述一种拥有或习惯;而科学则是指理智的主题内容,而不是照英语它应该属于理智

本身。在这样的情况下,出现的结果就是需要动用大量字眼。首先是为了提出并传达那个本身确实不难理解的概念,也即把理智训练当做目的;其次是为了拟定一个绝对理由充分的目标;最后是为了描述并使人明白构成这个目标的具体、完美的状态。每个人实际上都知道健康或美德的组成要素,每个人也都把健康和美德当做追求的目标,而对于才智的尽善尽美,情况则恰恰相反。所以,若有人觉得我是在小题大做,做无用功,这倒可以成为我的一个借口。

因为缺少一个公认的术语,所以我把理智的至善至美或理智品德称做哲学、哲理知识、心智扩展或启发。现今的作者用这样的术语也并不少见,但无论我们冠之以何种名称,我相信从历史的角度来说,大学要做的事情就是要把理智的培育作为其直接范畴,或者是投身于理智的培育——正如医院的职责是救死扶伤,骑射学校和体育馆的功用是锻炼体魄,救济所的工作是救济、安抚老人,孤儿院的工作是保护无辜,教养所的工作是改造罪人。我认为,大学从单纯的概念来说,在我们把它当做教会的工具之前,它应有这样的目标和这样的使命。它所考虑的既不是道德熏陶,也不是机械灌输。它所承认的理智运用既不是技艺方面的,也不是职责方面的。它的功能是理智培育。它可以撇开学者,也只有当它这样做之后,它才算是完成了使命。它教会理智对一切事情持恰当的想法,去积极探索真理、掌握真理。

二

我在前一讲中已说过,就大学本身而言,除了天主教会、政府以及其他可能会利用大学的权力机构以外,理智的培育是其目标。我还用各种方法说明了这一点。我说过,理智必须有它自己的最佳状态,因为万事万物都有它特别好的一面。我说过,如果理智没有它自己的目的,那么“教育”这个词就不能像现在这样用于指智力的培育。我说过,如果理智没有这样一个目的,那么像往常那样把理智的训练称做是“自由的”,以区别于“实用的”,也就没什么意义。我说过,理智包含在体现某种哲学倾向的概念之中,因为它又使我们回到把研究和系统作为自身的目的这一点上,有别于任何种类的结果和成果。我说过,知识的哲学结构或科学体系在本质上不能产生任何确定的技能或技艺,以作为其目的。另一方面,我也说过,研究及系统化使人们去探索真理、掌握真理,达到这两个目的无疑就足够了——人类早已认为有这两个目的就足够了,尽管除此以外,没有增加别的内容。

这里,我想接着来探讨这个问题。理智的培育就其本身来说是一个独特而充分的目的,而且就用语所及,理智的培育是一种理智的扩展或启示。明确了这两点之后,我接着试问:智力的宽广程度、力量大小、启发效果或哲学思想体现在何处?医院能治愈受伤的肢体,能治好伤风。不是以治愈身体或拯救灵魂,而是以培养健康的理智为己任的教育机构,又

该何为呢？这样做的好处何在，竟值得天主教会无论在我们自己所处的时代，还是在以前的时代，对此予以关注并愿意投入资金？

那么，在以下的几讲中，我就不得不对理智的品质和特点作一番探讨，因为理智的培养产生这些品质与特点，或更恰当地说是由这些品质与特点构成。为了有助于自己完成这项任务，我应回顾一些我早已涉及的问题。这些问题有三个：第一，理智培育与纯粹知识的关系；第二，理智培育与专业知识的关系；第三，理智培育与宗教知识的关系。或者是说，大学教育的范围就是让学生获得知识，取得成就吗？是使他们熟练地掌握特定的技能及技艺吗？是提高他们的道德及宗教水准吗？还是除这三者以外还有别的什么？我会用我已提到过的目的，对这些问题依次进行审视。如果在这一令人着急的任务中，我不得不重复一些我在这些演讲中或是在其他地方已书面陈述过的观点，我希望能得到谅解。首先，是有关纯粹知识或学习，以及它与理智启发或哲学的联系。

三

我想，公众都会认为，大学首先是个接受教育的地方，是个能从众多学科中获取大量知识的地方。记忆力是最早发展的智力之一。小男孩上学时，他的任务就是学习，也就是将各种东西贮存在记忆里，若干年以后，他的才智与一个只会接受事实的仪器或贮存事实的容器也相差无几。只要事实一出现

在他面前,他就来者不拒。他靠自身以外的东西过日子,他平时眼睛总盯着身边的一切。他对各种印象高度敏感。他吸纳各种信息。从真正意义上来说,他很少凭借自己的力量,而是依靠生活在他周围的邻居。他有各种有关宗教、政治以及文学的观点,而且,作为一个男孩,他对这些观点很是认可并深信不疑。但他只是从自己的同学、老师或父母那里得到这些观点,这要看情形的需要而定。他在其他方面的关系是如此,在学校里的各种锻炼也是如此。他细心、聪明、灵敏、记性好,但他在获取知识的过程中几乎总是处于被动状态。我这样说,绝无贬低聪明男孩之意。地理、编年史、历史、语言、自然史等,他像积聚财富那样为有朝一日能派上用场而积累这些学科的知识。他花了整整七年时间像埃及人那样一点点地积累、吸收,不作确切的计算。虽然,随着时间的推移,数学原理这门课会锻炼他的论辩推理能力,诗人及演说家这门课可以锻炼他的鉴赏能力,但是,在学校里,或至少是要到在校的最后几年,他才会有收获,但只是多了一点点。当他即将跨入大学校门时,他主要是外部影响及环境的产物,是由各种偶然因素凑合而成的,无论是类同的还是不类同的,这要看实际情况。再者,道德习惯尽管是可受称颂的理由,但它促使并助长了这种结果的出现,即勤奋、专注、有条不紊、干净利落、持之以恒,因为这些品质是获取知识的直接条件,并且自然而然地把他引向知识。成就显然是可以培养产生的,而且是一时间就做得到的。对教师和学者来说,成就是某种可以显露出来的东西。读者或听众尽管可能对考试的内容一窍不通,但他们能分辨出什么时候问题答全了,什么时候没有。这也就是为什么智力培育在人的心智中与获取知识具有一致性的原

因了。

从中学思想向大学思想的过渡过程中,公众头脑里都有一个共同的观念,并且这是最充分的理由:学而无获,不是真正的培育,并且哲学以知识为先决条件。如果要保证我们能就任何严肃的话题提出自己的看法,这就需要进行大量的阅读,需要掌握广泛的信息。没有这样的学习,哪怕是最富有创见的头脑实际上也有可能只会使人眼花缭乱,使人感到高兴,使人迷惑不解,或对别人进行反驳,而不会得出任何有用的结果或站得住脚的结论。的确会有人对同一事物表示不同看法,并且甚至落实到行动。你时不时会看到血气方刚、充满才智的人,他们凭借自己的力量,瞧不起前人的成果,以大无畏的气概向这个世界陈述自己对宗教、历史或其他任何流行话题的观点。他的作品可能会畅销一阵子,在自己所处的时代也许会小有名气,但除此以外,就没有什么了。读过他的作品的人终将会发现,他的主张是纯粹的理论,而不是对事实客观的陈述,是糟糠而不是面包。结果是,他的知名度一落千丈,速度之快正如当时他一夜成名。

知识是扩充思想不可缺少的条件,是达到思想扩充的工具,这一点是无可否认的,应一以贯之,我把它当做第一准则来起步。然而,人们对这一点的真实性的认识陷得太深,助长了他们认为这是事情的全部这一观点。狭隘的思想被认为是只容纳了一点点知识,而开阔的思想则包含了大量的知识。似乎还有一个不容置疑的事实,那就是大学根据专业的需要,开设了大量的学科供学习和钻研。大学里开设各种主题的讲座,举行名目繁多的考试,还颁发各种各样的奖项。大学里有道德学、形而上学、物理学方面的教授,有语言、历史、数学、实

验科学方面的教授。一串串的问题被公之于众。这些问题无论是广度还是深度,也无论是多样性还是难度,都让人惊叹不已。一本本的著作被撰写出来,这些著作乍一看就是学识渊博、信息丰富之作。那么,对于一个博学多才并具有科学造诣的人来说,他在智力培育方面还有何欠缺呢?除了学识以外,心智的能力所及范围还有什么?除了在大量的智力财富带来的自觉和乐趣之中,理性的镇定还有何处可寻?

然而,我认为这种观念是不对的。我现在要做的就是证明这种观念确实是错的,并且要证明自由教育的目的不纯粹是为了知识,或者说,是为了知识本身。为了达到我的目的,我将实事求是地讲述几个将会被普遍看做是心智启蒙或扩展过程的实例及其他与之不同的实例,这样的话,先生们,你们就可以通过比较,自己作出判断,知识也即学识究竟是不是才智扩展的真正本质所在,或者这本质,说得更恰当一点,是不是超出知识范围的某种东西。

四

举例来说^①,只见识过这些岛屿上较平和、质朴的风光的人,无论是这里(指爱尔兰)的岛屿还是英格兰的,让他首次踏入自然景观更荒野、更恐怖的地区,比如山峦绵亘的地区,无

^① 接下来的这几页几乎是原封不动地选自作者的第十四次(牛津)大学演说。作者在创作这些演讲时是没想到会再版的。

论是在国内还是在海外；或者，平时住在僻静乡村的人，让他首次踏进一座大城市——那么，我想他会产生一种也许从前从未有过的感觉。他在这一场合的感觉不是对以前种种感觉的补充或加深，而是性质截然不同的感觉。他也许会缓不过神来，甚至会一度发现自己不知身在何处。他取得了一定的进步，他也有了一种智力扩展的感觉。他不再停留在他原来的位置上，他有了一个新的中心，并出现了一系列从未出现过的思想。

同样，望远镜向我们展示的天空景象一旦充塞大脑，几乎可以使大脑陷入混乱甚至让人晕眩。各种想法蜂拥而来，确切地说，这正是才智扩展，不管这个术语的意义究竟是什么。

再进一步，如果我们看到猛兽和其他陌生的动物，它们的奇异性，它们的外形、姿势、习性等的独特性（如果我可以这样说的话），它们种类的多样性，以及彼此之间的独立性，将会把我们自己扔进好像是造物主创造的另一个世界里，如果我可以这样来表达大脑所受到的这种吸引力的话。对已有知识的这种补充，使我们好像获得了新的才能，或者说是我们原有的才能得到了全新的施展。这正好比是一个早已习惯于手铐脚镣生活的囚犯，突然发现自己的手脚重新获得了自由一样。

因此，自然科学作为一门向我们展示宇宙蕴含的巨大财富和无穷资源以及讲述宇宙有序进程的课程，它的各个领域一般都会使学生感到振奋和激动；而且，刚开始的时候，我可以这样说，使他喘不过气来，然而它又不失时机地对他施加了一种让他恢复镇静的影响力。

再如，研究历史据说也可以扩展并启发心智，为什么呢？因为，正如我所认为的那样，研究历史赋予大脑一种对一闪即

逝的事件和对一切事情的判断能力,以及对这些事件的前所未有的心理优势。

同样,什么叫获取经验?久经世故,积极生活,步入社会,旅行游历,与社会各阶层的人打交道,接触各种党派、利益集团及种族的思想原则及思维习惯,其观点、目标、习惯礼仪、宗教教义及礼拜仪式,凡此种种,尽管途径各异,但人类又是何其相似,不管他们有多么卑鄙、多么糟糕、多么对立,他们都会抱定己见。这一切都会对心智产生深刻的影响,无论是好是坏,这一点都不会错。这通常被称做才智扩展。

同样,当信教者的脑中第一次遇到无宗教信仰者的论争和思想并感受到一道奇异的光芒照亮了一向被奉为至高无上的宗教时;并且,如果他的思想不那么顽固,能够张开双臂去接纳这些论争和思想,抛弃一直持有的种种偏见,而像是刚从睡梦中醒来,开始意识到实际上并没有法律及违法的问题,想到罪恶只是魔影,惩罚只是无端的恐惧,想到犯罪并非不可饶恕,他可以尽情享受这个世界,享受人性情欲带来的种种欢愉;更进一步,当他真正享受这些东西并意识到他爱怎么想就怎么想,爱坚持什么就坚持什么,意识到“先有世界的存在,再有意识的选择”,并思考拿何种理论体系来建立自己心底深处的信仰时;当这些固执的思想奔涌而来,淹没了他的整个大脑时,有谁还会否认知识树的果实^①,或者说,大脑认为是知识的东西,就成了受尊崇的对象之一,并感觉到有一种扩展和提

^① 出自《圣经·创世纪》。上帝在东方伊甸开辟了一个园子,把造的人安置其中,园中种满了各种树木,园中央就有一棵知识树,吃了它的果实能辨善恶。——译者注

升——实际上是一种沉醉,并且就主观思想状态而言,是一种才智的启发呢?由此造成了个人或民族的狂热,使他们突然之间摆脱了上帝的束缚。他们睁开眼睛,像悲剧里备受上天惩罚的国王那样,看到了两个太阳和一个神奇的宇宙。他们借此又回头去看他们以前对上帝的虔诚和清白,他们感到愤慨和恼火,似乎他们过去都只是傻瓜,是受人愚弄的白痴。

话说回来,宗教也有其自身的扩展作用。这种扩展不是骚动,而是安宁。它通常在未受教育的人身上表现得尤为充分。他们几乎从未想过无形的世界长什么样,但是,当他们皈依上帝以后,他们审视自己,剔除杂念,规范言行,冥思死亡与末日、天堂与地狱。从才智的角度来说,他们似乎已脱胎换骨,与从前判若两人。从前,他们只会被动地接受事物,从不去多考虑其他的事情。而如今,一切事情都被赋予了意义,他们对自己所遭遇的一切有了自己的估价,他们关注时事变迁,他们谈古论今,世界对于他们不再是一成不变、单调乏味,也不再毫无希望,世界成了一部内容丰富多彩、情节纷繁复杂的戏剧,有角色、有目的,只是寓意有些怕人。

五

我还可以举出更多这样的例子。从以上这些例子中,我们可以很明显地看到,首先,知识的交流无疑是才智扩展或者说才智启发的条件或手段。有关才智扩展或才智启发,我们今天在某些地方常能听到很多谈论,这是我们无法否认的事

实。其次,知识的这种交流并不是才智扩展或才智启发的全部过程,这一点也是同样的明显。才智扩展并不仅仅意味着被动地接受一堆原来不熟悉的观念,而是对这些奔涌而来的新观念进行积极、即时的处理。这是一种增进知识的活动,使我们获得的知识、素材变得有条理、有意义。这是使知识客体转变成我们自身的主体事物,或者,通俗地说,这是对我们接受到的知识进行消化吸收,使之融入我们原先的思想内容。如果不这样,就根本谈不上才智的扩展会随之而来。当各种观念纷纷出现在我们脑海里,我们不能把它们进行相互比较,不能对它们进行系统化,也同样谈不上才智扩展。我们不仅仅只是学习,而且把所学的知识与早已掌握的知识进行对照。惟其如此,我们才会真正感觉到,我们的心智在生长、在扩展。才智启示不是指知识的单纯增加,而是要使我们的才智中心不断向前移动。我们正在学习的知识,随同我们已掌握的知识,也即我们正在积累的大量知识,都会朝这一才智中心转移。因此,凡是像亚里士多德、圣托马斯、牛顿和歌德(说到这样的才智之士时,我有意引举天主教教会内外的例子)这样被普天下的人所公认的真正伟大的才智之士,都能把旧与新、过去与现在、远与近等相对立的概念联系起来看,都能洞察这些事物之间的相互影响。倘若不这样做,就不会看到整体,也看不到中心或本质所在。这就表明,知识不仅仅是万事万物,知识也是万事万物之间互相而真实的联系。知识不单单被视为学到的东西,而且被看做哲学体系。

由此可见,一旦脱离了这种分析、分类、协调的过程,大脑就不会经历才智扩展,也不能算得到了启发或具有了综合能力。举例来说,我曾说过,光有好的记忆力成不了哲学家,正

如字典不能说成是语法书一样。有些人满脑子都是观点或见解,但很少能领悟到这些观点或见解相互之间的实际关系。这些人或许是文物专家、编年史作家或博物学家,或许通晓法律,或许精通统计学。他们只有在自己恰当的职位上才最有用。我对他们不敢表示不敬。但是,即便他们有这些成就也丝毫不能保证他们无思想狭隘之嫌。如果他们只是博览群书的人,或只是见多识广的人,那他们就不配获得“造诣高深”的美名,也不能算是接受了那种自由教育。

同理,我们有时会遇上见识广博的人以及曾显赫一时的人,但他们不能在真正的意义上进行总结归纳,也不懂得如何进行观察。他们掌握着大量有关人和事的具体、新奇、有趣的信息,而且,因为他们的生活从未受到过十分清晰或确定的宗教或是政治的原则的影响,所以他们谈起任何人任何事,完全是一些就事论事的种种现象。因为他们不会对这些事物进行讨论,说不出什么道理,也不会让听者受教益,他们只是谈天说地而已,所以只能是漫无边际,得不出什么结论。尽管这些人见闻广博,但谁也不会说他们已具备非凡的才智修养,也不会说他们已精通哲理。

如果我们所说的这些人是一些缺乏能力、缺少教育的人,情况也会是这样,只是要更明显。也许他们在国外游历广泛,徒劳无功地被迫接受各种事实情况。比方说,海员从地球的一端驶到另一端,但他们所遭遇的多种多样的外部事物,并不会在他们的脑海里构成和谐统一的图案。他们所看到的可以说是被倒置了的反映人类生活的挂毯,因而说不出是什么滋味。他们一觉醒来,发现自己一会儿在欧洲,一会儿在亚洲。他们看到了大城市及荒无人烟的地区的种种景象。他们出没于商

场或南方不发达国家的群岛。他们瞻仰庞培纪念碑,凝视安第斯山脉。他们的遭遇中没有任何东西能使他们的看法进一步或退一步,没有任何东西能体现某种倾向或关联,也没有任何东西能看出来龙去脉或前景。一切的一切都是孤立的,并且来来去去,交替有致,就像是一出戏幕与幕之间的轮回,让观众停留在原来的位置上。也许在一个特殊的场合,你身边就有这样的人。你指望他会发生的事情感到惊讶或困惑,但一件又一件的事情对他都没什么两样;或者,即使让他感到困惑了,尽管他知道有人希望他表达某种观点,可他就是不知道说什么才好,不知道是该表示羡慕还是该嘲笑或反对,因为实际上他根本没有作出判断的标准,也没有路标可指引他得出结论。我重申,类似这样的新增知识,无论是谁都不会想到要把它称做哲学体系。

六

通过对照,类似于这样的例子证明了我在引证它们之前就已得出的结论。那才是真正的心智扩展,它是一种立即就能把许许多多零零星星的事情作为一个总体来观照的能力,是把握这些事情各自的价值并决定相互之间依存关系的能力。这就是我曾在以前的场合中说过的个人理智中普遍知识的存在形式,它构成了理智的完善状态。如果大脑拥有了这种真正的启发,它在看待组成知识的广泛内容的任何部分时,就会先认识到它仅仅是一部分,或由这种认识产生种种联系。

这会使一切事情在某种程度上触类旁通；这会把整体与局部沟通起来，直到这个整体在意识中变成仿佛是一种精神，渗入各组成部分，并赋予它们一个明确的意义。这正如我们说到人体各器官，就会使我们想起它们会在人体上各司其职，“创造”(Creation)一词会让我们联想到“造物主”(Creator)，“臣民”(Subjects)一词让我们联想到“君王”(Sovereign)。因此，在哲学家的头脑里，有一点我们是深信不疑的，他们把物质世界和道德世界的各要素、科学、文学、事业、等第、职责、事件、观点、个性等一切都看做是一个互相关联的整体，并且慢慢地通过连续不断的综合，把它们一个个都汇聚到真正的中心上来。

这种富于启发性的理智以及真正的哲学体系，哪怕只是拥有一部分，对才智来说，都是生命本性能渴求的最高境界。它把才智置于机遇及必然产生的影响之上，置于焦虑、担心、不安以及迷信之上，而这正是许多人的命运。那些头脑里只有某一个目标的人，会对这个目标的重要性有夸大的看法，会狂热地追求它，会把它当做衡量其他与之风牛马不相及的事情的标准，并且一旦这个目标碰巧没得到实现，他们会惊慌失措，甚至垂头丧气。他们整天提心吊胆、情绪激动。另一方面，那些什么目标或原则都没有的人，每向前迈一步，都会迷失方向。在每一个节骨眼上，他们都不知所措，不知如何思考、如何表达。他们对突如其来的人或事毫无主张，并且因为缺乏内在素质，只得靠别人来拿主意。但是，如果理智已受过训练并达到了其能力的至臻完善，如果理智能感知事物，并且能边感知边思考，如果理智已学会如何在大堆的事实和事件里掺进理性的弹力，那么这种理智就不会偏狭，不会排外，不

会急躁,不会茫然,只会耐心克制,只会兼容并蓄,只会平静从容。因为这种理智能从每一个开端中预见到结局,能从每一个结局中辨别出起始,能从每一次中断中掌握规律,能从每一次延误中把好限度;因为它时刻不忘自己所处的位置,并知道如何从一点走向另一点。这是亚里士多德学派眼中完美的典型,而在斯多葛派的眼里却是“没什么可赞美的”——“能弄清事情的缘起,并能将所有的恐惧、无情的命运和饥饿的死神发出的咆哮踩在脚下的人是幸福的。”^①有些人一旦陷入困境就能当即产生大量的想法或迷人的方案。有些人激动之余能突发灵感,看清出现在他们眼前的行动目标或过程。有些人能随机应变而对应急场面镇定自若,具有一种宽容大量的无畏气度,具有一种百折不挠的力量和执著。这是一种天生的能力,这是一种英雄的品质,是对与生俱来的天赋的展示,没有哪种教育可以教会,也没有任何教育机构可以此为目标。另一方面,我们今天所关心的倒并不纯粹是天性,而是培训和教学。通过教育而得到的理智的完善以及按不同的方式传授给个人的理智至善至美,是对万事万物——只要有限的大脑能包容,并且各得其所,各有各的特征——明晰、冷静、精确的看法及综合理解。凭借理智所拥有的历史知识,它差不多就可以作出预言;凭借它对人类本性的认识,它差不多就能作出反省。它几乎可以说具有超自然的宽宏大度,因为它从来不会气量狭小,也不会观点偏执;它几乎可以说具有处变不惊的信念,因为它不会被任何事吓倒;它也几乎可以说具备了敛心默祷时的优美与和谐,因为它熟悉永恒不变的事理以及优美动

^① 原文为拉丁语。——译者注

听的星球乐^①。

七

现在,如果我可以想当然地认为,理智训练以及大学教育的真正而且充分的目的不是学问或学识,而是建立在知识基础之上的思想或理智,抑或可称之为哲学体系,那么,我就可以对目前困扰大学教育的种种错误作出解释。

那样的话,我就可以说,如果我们要完善理智,当务之急是,我们必须提升我们自己。我们不可能在一个层面上获取真正的知识。我们必须学会综合,必须讲求方法,必须掌握原则,并且通过这些原则把我们学得的东西归类定型。我们的运行范围是宽是窄,这无关紧要。无论情况如何,要掌握它,就意味着要驾驭它。第一次来到一个隐蔽在深处却资源丰富的乡村,看到那里小路弯曲有致,樊篱高高落落,陡坡郁郁葱葱,树木缠结丛生——一切都充满生机和喜气,可就是仿佛置身于迷宫之中。此情此景,还有谁不会油然而生一种局促不安和焦急心情?来到一座陌生的城市,如果我们没有标明大街小巷的地图,我们会产生同样的感觉。因此,据说老练的游客第一次来到一个陌生的地方,他要先登上某个高山坡或教堂钟楼,熟悉附近的情况。同理,你必须凌驾于知识之上,而不是屈从于知识,否则知识会压得你喘不过气来;并且你拥

① 神话中天体运动发出的乐声,一般凡人听不到。——译者注

有知识越多,负载也越大。萨尔马修斯^①或是伯曼学派的学问,如果你不能成为它的主人,它就会成为你的暴君。“战胜它,要不就屈从于它”——如果你能用强劲的臂膀驾驭它,它便是威力无比的武器;如若不然,“你妥协,以期保全自己”,你就会被击垮,跟塔碧亚^②的下场一样——那些世代向她进贡财富的荷宾族人,同样用财富将她置于死地。

这样的例子比比皆是。有些作者的文学才智似乎取之不尽,用之不竭,但他们写出来的东西却不着边际、毫无意义。在他们眼里,知识犹如蕴含在粗糙的岩石中,可以大块大块地凿出来,不讲究对称调和之美,也无精心设计可言。有多少评论家对古典文学评头论足,又有多少评论家对《圣经》说长道短。我们的成长得益于他们,我们惊奇于流传至今的学问,惊奇于这些学问何以会流传至今!又有多少写教会史的作家,如墨西门^③、迪潘^④,他们把素材割裂成细枝末节,摧毁了它的生命,用他们对局部的渴求来骗取我们对整体的满意!再看看17世纪英国神学家的布道,它们又何尝不只是拼凑混杂而过于琐碎的学问本领!当然,天主教也有只会读书却不会思

① 萨尔马修斯(Salmasius)、伯曼(Burman)、莫希姆(Mosheim)、杜·平(Du Pin),这些作家都是17世纪杰出的学者。那个时代是产生博学多才、治学严谨的学者的时代,只不过他们充当的充其量只是编辑和评论员的角色。从来没有人比他们学识更渊博,也从来没有一个时代比他们所掌握的知识更多。力量离开了智慧,便会被自身的重量压垮。

② 塔碧亚:罗马神话中罗马守城总督之女。荷宾族攻打罗马时,塔碧亚为获得“他们在左臂上戴的东西”,即金镯,而将城门开启。敌人入城后,未给她金镯,而用盾将她砸死。——译者注

③ 墨西门(1694—1755),德国路德教神学家。——译者注

④ 迪潘(1657—1719),法国教会历史学家。——译者注

考的人。他们的这种情况与新教徒的情形同样,都证明了这种知识,也即未加认真考虑并得以运用的知识,不是名副其实的知识。这样的读者只能说是被知识所支配,并非真正拥有知识;不仅如此,实际上,他们常被知识搅晕了头脑,不能体现自己的意志。除了想像,回想与记忆都会暴虐专横。我以为,精神错乱一直来被认为是失去了对一系列想法的控制。大脑一旦开始运转,从此便会失去初始动力,就像一个机械过程或某种生理需要,由因而果,一种想法牵出另一种想法,大脑便成了接二连三的联想的牺牲品。具有勤勉好学习习惯的人都会意识到,在记忆力被过度刺激的那些人身上,存在着与上述情况类似的现象。在这些人身上,理智的作用就像是在疯子身上那样微乎其微及毫无用处。他们一旦开始谈论某个话题,就会毫无自控能力,只能被动地承受最初的兴奋所带来的一连串冲动。他们被迫从一种思想转到另一种思想,如此这般稳步向前。即使听者已几乎忍无可忍,他仍慢条斯理、乐此不疲地沿着既定的思路向前,或者置听者的抗议于不顾,仍在漫无目的地东拉西扯。很显然,既然没有人会去妒忌疯子的见解所具有的光辉和独创性,那么,为什么我们一定要称颂这种理智培养呢?这种理智培养其实不是毫无意义的空想的牺牲品,而是来自外界的毫无价值的事实和胡乱干扰的牺牲品,尽管还谈不上是来自内心的不健康的想像的牺牲品。我这么说并不是要否认好记性本身就是一笔真正的财富,也不是在贬低头脑里有实货的人。在我眼里,这样的头脑即使清醒冷静,也无异于一片书店——对他人极具价值,即使对店主并无此种价值。我也并非要把那些拥有深奥、广博学问的人从我的理想大学里驱逐出去,让他们远离它。在世人眼里,这些人

能使我的理想大学增光添彩。我想说的只是，他们无法成为实现我的理想大学所追求的目标的那类人。我只想说，以牺牲无疑要比记忆更具价值的智能为代价，来换取记忆的扩充，这算不上是才智的显著收获。

八

我其实也并不是想说，超量教育潜伏着巨大的危险，至少如今还没有。危险恰恰存在于另一方面。先生们，我要告诉各位的是，过去20年以来一直存在的现实错误是什么——倒不是把一大堆不能消化、吸收的知识装进学生的头脑里，而是对他灌输太多，以至于他拒绝接受一切。为一大堆索然无味的课程分散心思，弄得精疲力竭，这是错误的。对十来门学科的泛泛了解就意味着博学（这根本说不上），而不叫肤浅了（这才是真正的肤浅），这是错误的。只要知道一些事物及人物的学名，拥有精致的书籍，参加雄辩的讲师的讲座，成为科学研究机构的一员，目睹讲台上的实验，观察博物馆的标本，就可以被视为进步而不是消耗脑力劳动，这也是错误的。现在，一切事情都必须马上学会，不是先学一件，然后再学另一件；不是精通一门，而是学多门，但一门都没学好。不努力，不专心，不刻苦；没有扎实的基础，没有进步，没有结局，学习就是这个样子。没有一点个性的东西存在，这可真是时代的奇迹啊！印刷机之于头脑，就好比是蒸汽机之于物料。一切都机械式地运转，人类只是被动地、几乎毫无知觉地依靠书籍的增多和

传播而得到启发。无论是中小学男生还是中小学女生,是大学青年还是城镇技工,抑或是参议院的政客,他们都不同程度地成了这一最荒谬、最具毒害性的错觉的受害者。明智的人大声疾呼,但徒劳无功。最后,他们只得湮没在时代的愚蠢观念之中,以免自己的信念相形见绌。他们不得不尽可能问心无愧地去附和他们的难以忍受的时尚,只好见风使舵,作出让步,而他们的内心深处却只能为之苦笑。

千万不要认为,我这么说就意味着我对人们接受教育有某种担心。恰恰相反,他们接受的教育越多越好,只要它是真正的教育。我也并不是反对时下流行的廉价的科普及文艺类书籍。^①相反,我认为,对于那些受过教育并知道如何使用它们的人来说,这些读物有一大好处,很方便且让人受益匪浅。再者,我认为,像科学及文学能带来的清白无邪的消遣,可以成为思想很合适的消遣,成为年轻人消磨闲暇的好内容,还可以使他们免于做不正当的事情和交上坏朋友。另外,粗浅地了解一些化学、地理、天文、政治经济学、现代历史、名人传记以及其他知识分支,通过定期读物、临时演讲及科学读物等向全社会传播的知识,我认为这是一项值得引以为豪的成就。而且,对于一个受过教育的人来说,是一种适宜的并且在当今必备的才能。最后,我也不是要贬低或阻挠对其中的任何一门学科进行透彻的掌握,也不想否认,这种透彻的掌握实际上是对心智真正的教育。我要说的是实事求是,不把本质不同

^① 纽曼指的是机械学院的建立,并指“已经形成的新的文学种类。其内容旨在为这些机械学院的学生提供有趣而富有教育意义的阅读”。他在关于“理智的训练”的演讲中曾说过,这种文学可以作为一种目的,但不能教育人,因为它不要求读者开动脑筋。他们的心智本质没有改变。

的观点混为一谈。透彻掌握一门学科与粗浅地了解多门学科并不是一回事。对很多事情一知半解或者记住一些细枝末节,都不是富有哲理的、全面的治学观点。娱乐消遣不是教育。技能也不是教育。如果你充其量只是希望达到诙谐有趣、清新爽快、镇定平静、精神高涨以及情绪激昂或远离恶行,你就不要说这些人需要接受教育。我并不是说,这种乐趣、这种心智境界不是巨大的收获。我只是说,它们算不上教育。你倒不如把绘画和击剑称为教育,把它们当做是植物学或贝类学的普通知识。养养鸟、拨弄拨弄乐器确是很优雅的消遣,是游手好闲的人的好消遣,但它们不是教育,因为它无助于理智的形成和培育。教育是一个崇高的字眼。教育就是为获取知识作准备,教育就是根据所作的准备传授知识。准备越充分,获取知识越多;准备越少,获取的知识也越少。我们用慧眼去感知,用肉眼去观察。有灵气的目标和有灵气的感觉器官,两者缺一不可。不开始行动,永远也得不到这两样法宝。躺着睡大觉或靠运气,我们也得不到它们。再好的望远镜如果没有眼睛去看,也只能束之高阁。印刷品或演讲厅会极大地帮助我们,但我们必须忠诚于自己,在工作中必须善结人缘。按照常规的说法,大学是“丰饶之母”^①,对她的孩子们一个个了如指掌。大学不是铸造厂,不是制造厂,也不是一项单调的工作。

^① 艾尔玛·玛特,古罗马人对谷物女神等的称呼。——译者注

九

如果有两类大学,其中一类不为学生提供住宿,也不督察学生的学习情况,只要学生通过一系列课程的考试就可以授予学位;另一类大学既没有教授,也根本不安排考试,而只是把一大群年轻人召集到一起生活三四年,然后把他们送出校门,像人们所说牛津大学约六十年来所做的那样。如果有人问我,这两者中哪一种方法更有利于才智训练——我不是从道德的角度来评说孰优孰劣,因为很显然,强制性的学习必定是好的,而懒散的学习则是无可容忍的不幸——但如果我必须决定,这两条道路中哪一条更能成功地训练、塑造、启发心智,哪一条道路造就出来的人更能适应现世的职责,造就出更好的公职人员、通晓世情的人以及名垂青史的人,那么,先生们,我要向各位声明,我将毫不犹豫地优先考虑那种既无教授也不考试的大学,它比那种迫使学生了解天底下每一门学科的大学要强。这尽管听起来有些自相矛盾,但如果以实际结果作为检验这两种体系成功与否的标准,那么上个世纪英格兰的公主学校及学院至少可以证实上述鲜明对照的矛盾的一个侧面。另一方面,使我们这个时代念念不忘的理想教育体系给我们带来了什么?这种理想教育体系会不会得到实施?这种体系是不是就不会造就才智方面举止轻率、思想狭隘、能力贫乏的一代人?这些是可开展辩论的合适话题。有一点到目前为止是确定无疑的:我所指的大学及学术机构只是先把

大批的孩子们接着把大批的青年集合到一起,这些机构存在着可悲的道德缺陷,对基督教只是空口信奉,而实际却采用异教社会的伦理准则。我说,这些机构至少可以吹嘘,说它们培养了一批批的英雄和政治家,一批批的文人和哲学家,一批批凭借过人的天生美德、处事习惯、生活知识、精明见识、高雅品味、才能业绩而出名的人,正是他们才使英格兰有了今天的样子——征服世界、压制天主教徒。

这又该作何解释呢?以下是我的想法:当一大批具有青年所有的敏锐、心胸开阔、富有同情心、善于观察等特点的年轻人相聚在一起,自由地互相融合,毫无疑问,即使没有教师教他们,他们也肯定会互相取长补短、共同进步。每个人的谈话对其他人都是一系列的讲座,他们日复一日使自己具备全新的观点和看法,吸收新鲜的思想,养成判断事物和采取行动的种种不同准则。婴儿需要理解由感官传递给他的种种信息,这似乎是他的本分。他以为呈现在他眼前的一切都近在咫尺,后来才了解到情况不尽如此。这样,通过实践,他才确知为他自然生存所必需的那些基本知识所具有的关系和用处。我们在社会上的存在需要类似的教育,这种教育应通过一所大规模的学校或学院来进行。有许多东西有待他们去综合、去适应、去摒弃,各种内在联系有待他们去确立,各种规章制度有待他们去建立。通过这种过程,整个群体被放在一起塑造,形成统一的气质、统一的性格。

我重申,我并没有把道德或宗教方面的种种考虑算在内,我希望这一点能得到清楚的理解。我只是强调,一个年轻、充满活力的群体会凝聚成一个整体,它会体现特定的观念,会代表一种信念,会左右某种行为规范,会提供思想及行动的准

绳。它会带来活生生的教育,随着时间的推移,它会形成一种生生不息、自我发展的传统,或者会形成一个所谓的“人才汇聚地”。这种教育一经诞生就不易挥去,就会一个接一个或多或少地影响并造就不断被送入其中的每一个人。因此,实际情况是,在新教盛行的英格兰的高等学府中存在着某种自我教育,这并不是高级长官的直接指示使然。在这些学府中,可以找到一种独特的思想氛围,也即一种公认的判断标准。随着这种氛围在投身于其中的个人身上的发展,这种氛围对个人就变成了双重的力量源泉:一方面,它给每个人的思想留下独到的印记;另一方面,它在他及其他人之间建立纽带——该地方的当权者也会从中获益,因为他们自己也在这种思想氛围中接受教育,并自始至终处在这种道德氛围的影响之下。不管它的标准和原则如何,也不管这些标准和原则是对是错,这才是真正的教育。至少它有理智培育的倾向,至少它承认知识不仅仅是被动地接受零零碎碎、枝枝节节的东西。这是一种有意义的教育,并且能成就某种有意义的事情。但是,教师如果相互之间没有同情、没有沟通,主考官如果没有观点敢于发表、没有共同的原则可以分享,那么,如果接受教育和考试的一批青年不认识他们,他们相互之间也不相识,他们只是在冷冰冰的教室里或是在盛大的周年庆典上向这批青年传授或询问一大堆种类不同、毫无宽泛哲理联系的科目或问题,每星期三次,或每年三次,或每三年一次,这批教师和主考官即便是再卖力、再辛苦,也绝对不能做成这件有意义的事情。

十

不仅如此,不论哪种形式的自我教育,即使在最严格的意义上,也都比过多地依靠课堂教学而实际上对心智的养成无多大裨益的教学制度可取。如果对求知者关上学院的大门,并让他回到对自己思想的探究和努力上,他就会有收获,因为他已获准进入巴别城^①。很少有人能有所作为。如果放任自由,其实很少有人可以离得开教师的激励和支持,通过这种独立的尝试而不能学会自力更生和自我尊重的人就更少了。但这种自力更生和自我尊重不仅仅是道德缺陷,而且会严重地阻碍真理的获得。而基础的不扎实,知识的破碎、贫乏及不规则,所展示的观点的怪僻以及原则的混乱,这些都经常让人意识到自己所处的不利地位,意识不到的人几近于零,或许根本就不存在。他们对大家都知道的東西往往是一无所知,并且会想当然,对悄然出现在脑海里的难以捉摸却不断在积聚的细小真理常常是麻木不仁。他们也许不知道如何与人交谈,也许会与别人争个没完,也许会为自己糟糕透顶的悖论或最粗浅的老生常谈而沾沾自喜,也许会满脑子都是自己看待事物的方式,而不愿意为了别人给自己添麻烦,也不乐意想人所想——然而,尽管他们的头脑里有这样那样的不利因素,但他

^① 巴别城(Babe):基督教《圣经》中的城市名,诺亚的后代们在此建通天塔。上帝怒其狂妄,使建塔人操不同的语言,塔因此未建成。——译者注

们很有可能比那些热心但看到不公平对待的人更有思想、更有心智、更富哲理,会得到更多的真正扩展。因为这些人不得不为了应付考试而把一二十门学科的知识装进头脑;因为他们手头有太多的东西要让自己去思索或探究;因为他们不分青红皂白,贪婪地汲取种种假设及结论;因为他们盲目地掌握所有的学科,并把各种证明牢记在心;而且因为一旦他们受教育的时间一结束,往往就会愤愤然地放弃他们所学的一切。也许除了养成了运用的习惯,他们当初热切付出的劳动实际上一无所获。

然而,这就是近年来在我们中间渐入人心的那套雄心勃勃的制度所结出的果实的较好例子,因为它对普通的人以及对普通的学生产生的结果还不尽如人意。当他们离开接受教育的地点时,他们只会感到已为这么多的学科耗尽了精力,如今如释重负。他们实际上根本没有掌握这些学科,并且他们很肤浅,甚至对自己的肤浅全然不知。我说,要是能让现有的主动的而且善于动脑筋的才智之士避开学院及大学,而不是让他们心甘情愿地忍受如此沉闷无趣的苦差事,或者说,遭人如此无礼的愚弄,那该是多好啊!要是具有独立精神的人能在接受初步的基础教育之后,去图书馆里随心所欲地广泛涉猎,随手取下书架上被自己看中的书,兴之所至,深入钻研,那该有多大的益处啊!要是他们能漫步田头,与被流放的王子^①一起去寻找“树木的对话,溪水欢腾的乐章”,那该有多健

① 指莎士比亚剧作《皆大欢喜》中遭受篡位被放逐的公爵。——译者注

康有益啊！要是教育能像诗中^①所描写的那个苦命男孩那样，那又该多么真实啊！这首诗无论在构思上还是在效果上都称得上是我们的语言中最动人的诗篇之一。诗中的小男孩不是生活在茫茫人海中，而是日复一日地在他守寡的母亲的家园周围牧羊的人，是狭小的田地里的“一个手脚灵巧的拾穗人”。他只能接触类似于“乡村学校及少量的几本书”这样微薄的资源，但他能从海滩、码头、渔船、小酒店的壁炉、商人的店铺、牧羊人的脚步、走私者的小木屋、布满苔藓的沼泽地、尖声吟唱的海鸥、永不平静的波浪等等中得到感悟，形成一套完全属于自己的人生哲理及人生诗篇！

不过，我又扯远了，超出了一个大话题的必要范围。先生们，我不得不马上结束。如果必要的话，我只有等来日再对我的论点进行概括总结了。

^① 克雷布(Crabbe)作品《教区记事录》(*Tales of the Hall*)。请允许我说，30多年前该诗初版时，我读到它曾是那样的兴奋不已，至今仍对它爱不释手；最近重读该诗，发现自己比以前更深地被打动了。一件作品如果能自始至终让人感怀，它似乎就(用合乎逻辑的话来说)符合了对经典作品临时下的定义(时间过了20年，我对这首诗的偏爱一点没变)。

第七篇 知识与专业技能

在前面两篇演讲中,首先,对才智,我坚决主张,把对它的训练当做一种可以为其自身而合理追求的正当目的。其次,我强调这种训练的本质及其包含的内容。真理,无论是哪一种,都是理智恰当的对象。对理智的训练,就是使其适宜于理解和思考真理。除了不需要在此特作说明的例外情况,目前状态下的理智不能直观地或从总体上去辨别真理。我们长见识,不是靠直接而简单的想像,也不是看一眼就行,而实际上是靠日积月累,靠一个心理过程,靠围绕一个目标孜孜以求,靠对许多不完整的意念的比较、综合、互相关联及不断调整,靠对大脑的许多机能及活动的运用、集中及共同作用。智力的这种联合与协作,这种扩增与发展,这种综合性,势必是一个训练的问题。而且这种训练也是一个规则的问题。这种训练尽管具有示范性,但不是纯粹的运用,可以把理智引向真理的殿堂。它不是阅读大量书籍或钻研许多科目,也不是大量实验观察或听许多的课程。所有这一切都是不够的。有人也

许可以完成这所有的事情,然而他却仍在知识的大门前徘徊——他也许并不能意识到他嘴里讲出的话是什么,也不能用心灵的眼睛来看待他面对的一切,不能抓住事物的本质;或至少他根本没有能力根据自己已掌握的知识把自身向前再推进一步,也没有明辨是非曲直的能力,没有去粗取精、去伪存真的能力,没有按照事物自身真正的价值对其进行安排的能力;也没有,如果可以允许我用一个短语的话,就是构建概念的能力。这种能力是心智的科学构成的结果。这是一种习得的判断力、敏锐力、洞察力、见识力、心智的理性延伸力以及才智的自制力及沉着力。这些品格并非完全后天习得。肉眼——感知物像的器官——是天生的,而心灵之眼靠训练和习惯,因为它的对象是真理。

这一训练过程被称做自由教育。通过这种教育,理智不是用来造成或屈从于某种特殊的或偶然的、某种具体的行业或职业抑或是学科或科学,而是为了理智自身进行训练,为了对其自身固有的对象的认识,也是为了其自身的最高修养。尽管这种自由教育还没有在任何人的身上得到尽可能的实施,也没有人的理智会成为理智塑造的典范,然而,能知道真正的训练是什么,最起码是对其存有仰慕之心,并且将其真正范围和结果而不是其他的东西当做他评判优劣的标准,这样的人几乎没有。能甘心接受它并且充分争取它的人倒是为数不少。因此,确定正确的标准,并据此开展训练活动;根据所有学生各自的能力,并帮助他们朝这个标准努力,我相信,这才是大学所要做的事情。

二

然而,这却令一些知名人士难以赞同。他们主张,教育应限于某个特定的狭窄的目标,应规定明确的任务,可以估量,也可以测定。他们的观点似乎是,每个人、每种事物都有其自身的价值。他们认为,付出多少代价就应以实物的形式得到多少回报。他们称这是使教育及训练“实用”。“实用性”便成了他们的口号。有了这种性质的基本原则,他们就会很自然地继续问:为大学而花钱,得到的结果是什么?假如自由教育没有明确地教会我们如何改进生产,如何改良土地,如何改善国内经济,抑或再者,自由教育也不能立即把人造就成律师、工程师、外科医生,或最起码,假如自由教育不能产生化学、航天、地质、磁学及各门科学的新发现,那么,这个被称做“自由教育”的产品在市场上的真正价值又是什么呢?

也许正如当初所料,这个问题目前一直处于激烈的争论之中,并且成了这场争论的一个主要话题。我在本演讲录的引论中已提到过这个话题。这场争论在本世纪前10年里,一直是在知名的北方评论派与牛津大学的辩护者之间展开。当这座古老学府的当权者从长期的冷落中清醒过来,正准备为其青年学生制订教育计划时,这城市——有时被称为北方雅典——里的科学和文学代表们便纷纷用他们最严肃的论据和最高明的讽刺来反对改革的方向和形式。只要大学按照实用主义哲学进行整顿,那就没有什么能让它们满意。它们似乎

认为,要让人们接受这种实用主义哲学,只需将它公之于众就行。事实上,他们对学术权威们所奉行的原则的深度和力度知之甚少。既如此,你也就别指望他们能对自己所选择的论题应付自如。因此,他们遇上了两位站在牛津大学立场上的在当时极具声望和影响的人物。这两人的想法虽然很不同,但通过大学这一纽带,他们走向了联合。他们在对整个自由教育的看法上,头脑清晰,具有远见卓识。他们为牛津大学的课程所作的辩护至今仍立场鲜明。

三

请允许我费些口舌来纪念一些杰出人物。我曾经在这些人的影响下长大,如今又从他们的主张中获益。^① 在牛津的中心有一小块地方,四周被公共大道包围着。这片土地曾经为一个社团所拥有并成为其所在地长达 500 年之久。在卜尼法斯八世和约翰二十二世的远古时代,在斯考特斯、奥卡姆和但丁时代,在威克默或赫思激起那些至今仍危及人类最高利益的悲惨磨难之前,据说有一位不幸的英格兰国王爱德华二世在匆匆逃离战场之前,曾对圣母玛利亚立下誓言,说如果他

^① 纽曼勾画的是奥里尔(Oriel)的情况。纽曼于 1821 年通过奖学金成为奥里尔的研究员。奥里尔的研究员在 19 世纪初以逻辑理智论派而著称于世。他们的共同工作场所是牛津智力中心。他们一起领导了牛津改革运动,并为捍卫牛津大学与外来的攻击人士展开争辩。有关这一学术团体的详细情况,见 W·特克韦尔的《牛津运动前的牛津》,1909 年版。

能安全返回,他就以她的名义建一座教堂。在施赈吏的促使和帮助下,他决定把教堂建在艾尔弗莱德城。教堂大门的正对面,矗立着圣母玛利亚的塑像。这尊塑像在今天便成了兑现誓言的象征。国王和施赈吏早已离开了人世,陌生人踏入了他们留下的教堂,而他们的信条早已被遗忘,他们神圣的仪式也早已被摒弃,但日复一日,至少还有一位天主教教士——他曾经是那所学院的一名成员——在神祭中还保持着为曾经捐助他多年的恩人的亡灵吟诵弥撒纪念祈祷文的仪式。那些对教堂现今的名声产生好奇心的游客看到教堂时也许会大失所望,因为映入眼帘的建筑群的状况让人难以与庄重和富有挂起钩来。宽敞的四方院子、高耸的大厅和房间、华丽的走廊、雄伟的平台、成荫的花园、成群的学子、充裕的收入、灿烂的历史,这一切都与这所古老的天主教堂不沾边。总之,在60年前平民的眼里,没什么会成为代表它的过去的象征,但它在过去曾蕴含了一种内在的精神,致使它的居住者能在表面上看来无足轻重的情况下办成许多其他一些同地位的机构无法办成的事情。这不是一种隐藏很深的天资,也不是超常的吹嘘,而是一种罕见的精神,是对寄予他们身上的信任按照良知所提示的最佳方式来进行掌管的真挚心愿。鉴于牛津大学的各个学院都是由团体会员自选的机构,缺员时,每次都是会员们自己填补空缺,因此,在这类事情在其他地方甚至闻所未闻的时候,无论是出于不良的习俗还是出于古代的法令,该机构的成员决定把会员资格公诸于众,采用公开竞争的办法;而且,在后来选择准会员时,也把个人动机及感情、家庭关系、友谊、后台、政治利益、地方权利、偏见、党派猜忌等抛至一边,而是在公开和爱国的基础上进行。他们很有主见,坚持认为,

即便是新的学位考试制度中大学授予有文学才能的学生的优等荣誉也不应左右选拔者的判断。不管要冒多少风险,会引起多少批评,会招致多少公愤,无论被选人是谁,他们都将不惜代价,把这些人挑选出来作为他们创始人的后继者,只要他们的良知告诉他们,这些后继者最有可能在才智和道德上无愧于创始人。如果(正如他们所说)他仍活着,他就最有可能为他的学院争光,最有可能推动他们认为存在于他内心深处的目标。这样的人不会成为低级实用主义的追求者。同时,他们的学院改革与他们担当主角的学术团体的改革同步进行,因此,当北方的学术风潮侵袭牛津大学时,他们深爱的母校就应该在这所不大的学院的围墙内找到她的第一批辩护士,这是很自然的。该学院首次充当了捍卫母校的斗士。

我已说过,辩护者有两位,其中较杰出的是已故的考波斯顿(Copleston)博士。他当时是该学院的研究员,后来相继成为院长及兰达夫的新教教主。他为那个社团作出了很大的贡献,他的英名仍然而且将永远留在那个社团的史册上。他的才智使社团负有盛名,他为社团提升了学术地位,他的慷慨气概、丰富情感和仁慈使它倍添光彩。即便是那些对他的思想和性格的某些方面最不赞成的人,也不得不敬佩他、爱戴他。人能够在一生中的不同时期达到顶峰。我所提及的这位杰出人物到了晚年才被委以重任。据说,正是这些重任才使他为许多人所钟爱,但并没有机会让他施展他的独具气魄和敏锐的思想,而他正是靠这些思想,在他还年轻的时候,以无畏的精神单枪匹马地迎击并粉碎了北方派三巨头的联手进攻。在唇枪舌剑中,那个文学社团中最具有科学性、最具批判性、最机智的人物(我想我这样说也不为过)——普雷飞尔教授、杰

弗利勋爵、西尼·史密斯神父,这三个人现在都与考波斯顿博士本人一样已从眼前的舞台上消失了——把几次努力的成果合成一篇,文章发表在他们的《评论》杂志上,以回击那些贸然站出来与他们为自己学院所作的辩护唱反调的人。能跟这样的人一决雌雄便足以证明考波斯顿博士的能力,即使不翻开他写的小册子,去领略一番那些能说明他良好的辨别力、气魄、学者的品味及纯正的风格——他的那些小册子也正因此而著称于世——的真凭实据。

在这场论争中,我前面提到过的另一位知名作家戴维森(Davison)先生依据同样的总体原则,给予考波斯顿支持,但在语言和思想两方面更有条理、更清晰,并且更有力、更优美、更完美。尽管戴维森先生在他生活的时代并不太知名,但他留给后人的东西却比奥里尔的院长多,使他得以永垂青史。戴维森先生极富思想。曾有一位杰出人士非常欣赏他,并成了他的亲密朋友。不管他自己是否希望,众人崇敬他,爱戴他,认为他是后来新教向天主教靠拢的那场运动的倡导者^①。他也是一位严肃而富有哲理的作家。每次阅读他的作品,我都会忍不住叹息:像他这样的人物竟会因为某种早年的癖好或自我教育的某种失误而对天主教无动于衷,如同他之前的巴特勒博士——在一篇评论埃奇沃思先生的一部关于专业教育的作品(该作品曾在当时引起了广泛关注)的文章里,戴维森从容地把考波斯顿博士早已匆匆涉猎的领域重新作了探讨。尽管他表面上是研究埃奇沃思先生的,但他实际上是在

^① 指吉卜尔先生,赫斯利代理主教、奥里尔的已故研究员、牛津大学诗歌教授。

回击曾使那位作家的作品众所周知的北方评论家,同时也是对一位名气远在他们两人之上,且在过去曾经站在同一立场上与他人展开论辩的作家的回击。

四

我所指的作家不是别人,正是洛克(Locke)。这位著名的哲学家在爱丁堡评论派之前便已对男生要在学校里学的普通课程提出了批评,理由是这些课程对学生将来的生活毫无用处可言。在我引用他的弟子在本世纪所发表的言论之前,让我费些口舌来谈谈他们的导师。他在论述教育的作品中写道:“品质优秀且才华横溢的人不得不承受习俗和盲从的严重误导,这实在令人惊讶。如果用理智去思考的话,理智就会告诫他们,孩子们的时间应该花在获取等他们成人后会对他们实用的东西上,而不是往他们的脑袋里填一大堆垃圾,其中的绝大部分,他们在有生之年通常根本不会去想的(毫无疑问,他们也没有必要去想),而且,这其中的确有东西让他们难以忘怀,不过他们记得越多,事情只会越糟。”^①

在谈到作诗时,他又说:“做父亲的为什么会希望儿子成为诗人,他也并不是要他儿子瞧不起其他行当——这还不是最糟糕的。一旦他变成一位成功的诗人,一旦赢得才子的美誉,我倒希望考虑这一点:他会在什么样的人群中,在什么样

^① 洛克:《教育漫话》,第94节“管理者”。

的地方,还有,在哪一个社会阶层里打发他的时间?因为能在诗坛里淘出‘金山银山’的人是很难见到的。诗坛里空气宜人,但土地贫瘠。”^①

在另一段话里,他与众不同地把教育的实用性局限在与学生将来所从事的职业或行业的关系这一点上,他鄙视对理智进行培育的观点。对此,从下面的引文中我们可见一斑。他问道:“当父亲的一方面必须浪费自己的钱财和儿子的时间让儿子去学拉丁语,而与此同时,他又要为儿子设定以后从事何行业,而在此行业里,拉丁语毫无用处,但他对从学校学来的一鳞半爪的东西却是难以忘怀,尽管他十有八九会对由此而造成的磨难憎恨不已。难道还有比这种事情更加可笑吗?除非我们身边有许多例证,不然我们何以相信,孩子们应该被迫去学习已为他设定好的职业中根本派不上用场的语言基础知识,而一向忽视培养学生为大多数职业所不可或缺的一手好字和算账能力?”^②当然,没有什么能比在教育中忽视那些为孩子们将来的职业所必需的事情更荒唐可笑了。然而,洛克的这番话所隐含的显然远不止这些,他对趋向于心智总体培养的教学带有指责意味。

现在,让我们来谈谈他现在的弟子。在我所提到过的改革中,学习古典文学已成为牛津教育的基础,而爱丁堡评论派模仿洛克的腔调,主张教育若不建立在实用原则基础上就根本谈不上有何益处。

① 洛克:《教育漫话》,第174节“韵文”。

② 洛克:《教育漫话》,第164节“拉丁语”。

“古典文学”^①,他们说,“是牛津学生学习的重要课程。许多学习古典文学的人也在该领域里写出了许多作品并赢得了极大的荣誉。如果牛津也教授人文科学及自然科学等对人类生活有用的东西,如果也有人投身于化学,有人投身于数学,有人投身于实验哲学,如果人们每次为取得的成就授予荣誉时,既考虑到其难度,也考虑到其实用性,那样的话,这样的大学的体制就比现在要有价值得多,但其名声也就没有如此显赫了。”

实用性在两个方面可以成为教育的目的,一方面是受教育的个体,另一方面是整个社会。就后者来说,这些作者考虑它的依据到底是什么呢?他们与洛克很不一样,因为他们把推进科学进步作为教育的最高且真正的目的。对此,我们从接下来的一番话中可见一斑:

“一旦一所大学长期在做一些无用的事情,那么一旦做起有用的事情来就会觉得有失身份。在牛津,举办一系列有关政治经济学的讲座是得不到赞同的,可能会遭到鄙视,也有可能被禁止。讨论平民的私有土地,谈一谈进出口,贴近平民生活,这都会显得有损尊严,甚至让人不齿。同样,在一所大学

^① 以下的引言均出自《爱丁堡评论》1809年10月第三篇“评《专业教育论集》”,作者是埃奇沃思。在这篇评论文章中,纽曼所指的那部分提出了这样一个问题:“这一话题引出了两个问题:一,古典教育究竟有何用?二,本国所采用的那种独特的古典教育究竟有何用?”评论家们得出的结论是:大学已达到喜欢手段胜于目的的程度,“不是能用希腊语去读到些什么,而是希腊语本身”。这个结论尽管没有考波斯顿博士的辩护,还是难以推翻。但发起这一攻击的时间是大学本身正逐渐意识到它所提供的古典教育的有限目标。

里,如果把当时的帕尔^①或本利特^②与中性盐的发明者相提并论,那简直是对前者的污辱。然而就脑力劳动而言,除了实用性外,还有什么其他高贵的衡量标准?‘大学’这个词应意味着什么?难道不是一个传授对人类来说既自由又实用的每一门科学的地方?在评价人类知识时,我们始终如一地呼吁其实用性,但是,没有什么比大学更倾向于把古典文学限定在一定的范围内的了。……如果我们始终把真正的实用性作为我们的指导,我们就应该同样欣喜地看到勤学好问的人在处理自然的产物,在研究人体的健康状况,或在掌握学者语言^③的难点。我们不必在乎他是化学家、博物学家还是古典文学的学者,因为我们知道事物应被研究、被征服,以便为人类所用。这正如爱好应得到满足,想像力应得到激发那般重要。”

这就是从语言上对教育中的实用主义原则的阐述;而且,既是由于这一原则本身的缘故,也是为了那些鼓吹这一原则的能人们,它有理由引起另一些人的关注,我在这里讲述的正是这些人的原则。除了有用的东西外,其他的都不值得追求;再说,生命是短暂的,不应把时间消耗在有趣的,或是好奇的,或是迷人的鸡毛蒜皮的小事上,这一主张显然似乎有道理。其实,我还要说,在某种意义上,我认为这不仅仅是似乎有理,这其实是正确的。若果真如此,我又如何直接去面对异议呢?我实际上早已面对了这种异议,也就是说,我主张,理智的训练即是自身的目的。因为自身有了目的,也就等于自身有了

① 帕尔(1512—1548),英国国王亨利八世的第六个王后。——译者注

② 英国女作家,擅长乡土农村小说。——译者注

③ 一般指拉丁、希腊语。——译者注

用处。我说如果自由教育在于理智的培养,而且如果这种培养本身是好的,那么我就无须再深入了,这便是对洛克所提问题的答复。先生们,我为什么这么说呢?因为如果健康的身体是好的,那么健康的理智不也是好的吗?如果医学院因为替人体的健康着想而被认为是一个实用的机构,那么为什么学校不能被认为是实用的呢?尽管它只不过是要告诉我们如何保持活力,什么是美,以及如何把握人性中的理智部分。我要引证的评论家们在大部分时间对此是容忍的,在下面的这段文字里,他们所持的原则是正确可靠的,尽管他们实际上是把公正的问题搁置一边。

他们说:“古典教育的现状,是过多地培养了学生的想像力,而对其他心智习惯的训练却太少了。它把许多年轻人培养成一种优雅的低能儿,完全与先天赋予他们的才智不相称。实际情况是,一位二十三四岁的古典文学学者主要擅长具有丰富想像力的作品,他感觉灵敏,想像丰富,品位高雅,但他却完全没有独立思考、独立探究的能力,既没有对事物追本溯源的宝贵习惯,也没有收集枯燥乏味的事实作为其进行推理所依据的材料的宝贵习惯。他的领悟力中最稳固、最强有力的那部分完全没有得到培养。他憎恨思考带来的痛苦,并且怀疑有胆识有创见的每一个人,特别是当他们站出来为自己的观点进行辩护并证明自己主张的时候。”

五

我现在并非要探讨古典教育这个具体问题。另外,把理智训练说成是富有想像力的,我也许可以对其中的合理性提出合情合理的质疑。这种理智训练既包括对亚里士多德、修昔底德及塔西陀的研究,也涉及对学术成就、古风俗的学习。而且,就这点来说,我也乐意承认,培养“领悟力”、“独立思考、独立探究的能力”及“对事物追本溯源的习惯”是好的或自由教育的主要组成部分。假如评论家们像前文所引的那段话中那样,认为这样的训练是实用教育的特点,那么,他们意指的“实用性”正是我所说的“好的”或“自由的”,洛克的问题也变成了一个善用言辞的问题。是否该教年轻人拉丁语,取决于这种学习是否有助于他们智力的培养这一事实。然而,无论怎样确定这个概念,到目前为止,有一点是很清楚的,那就是对心智的培养既包括我所讲的自由教育或非专业教育,也包括评论家们所讲的实用教育。

显然,这可以作为对那些极力要求我们在教育计划中采取实用主义的人的答复。我并不打算现在就转移这个主题,我的意思是再从更广阔的视角来看看。就让我们像洛克那样,把“实用”一词放到合适且流行的意义上来看,那么我们会进入更广阔的思维空间。尽管今天整个演讲都可以用来讨论这个问题,但要在一篇演讲里处理好,我是做不到的。我要说的是,就让我们拿“实用”一词来表示并不只是好的,而是

倾向于好的,或者是获取好的东西的手段。而且,从这个意义上讲,各位先生,我将向各位说明,自由教育尽管并非专业教育,但它却具有真实和充分的实用性。事实上,“好”是一回事,“实用”是另一回事;但我想把它归结为一条,那就是,实用的并不总见得是好的,但好的却必定是实用的。这就省心多了。好并不仅仅是好,好可以再生出好的东西,这就是好的事物的属性之一。世上没有任何东西会因为自身而卓越、美好、完善或称心,但会让它的相似之处充盈它周围的一切。好是多产的,它不仅有益于判断力,而且也有益于鉴赏力;不仅能吸引我们,而且能感染自身。它能激起我们的钦佩和喜爱,然后就唤起我们的渴望和感激,并且在某些特殊的例子中,它与热烈和充实相称。极好的东西本身会传递极重要的信息。如果理智是我们身上极为美好的组成部分,而且理智的培养又相当好的话,那么理智就不仅仅其自身是美的、完善的、令人钦佩和高贵的,而且从真实且高雅的意义上来讲,是对拥有者本人及其周围的人都是有用的;不是在低层的、机械的、商业的意义上来讲是有用的,而且它的有用表现在它能向四周传播好的东西,或者作为一种幸事、一种才华、一种能力,或是一种财富。首先是对其拥有者有用,然后通过他,对世界有用。这样的话,我就可以说,如果自由教育是好的,那么他肯定也是实用的。

六

如果拿身体健康来作类比的话,你们就会明白我所指的是什么意思。尽管健康毫无结果,但健康本身是件好事,也特别值得追求和珍惜。但毕竟健康带来的幸福如此巨大,而且幸福与健康的关系如此紧密,如此有益于健康,以致我们还是把健康视做是好的并且是有用的,并且还为其本质和作用而赞美它、珍视它,尽管与此同时,我们无法指出健康所能发挥的确定的、独特的作用或结果。理智的训练也是这样,理智培养本身是好事,并且是其自身的目的。我这么说决不是否认实用性在广义上是教育的目的,我也并不是要根据事物的本质,把只能如此的东西排除在理智培育的概念之外。我只是否认,在我们有理由说教育实用之前,我们必须能够说出某种技能、职业、专业、行业或工作,它是教育的结果,并且是作为教育真正的、完整的目的。这个类比很精当、确切。正如身体可能会从事一些适度或过度的劳动或艰苦工作,理智同样必须投身于某种具体的职业。我并不把这叫做理智的培养。更进一步讲,正如身体的有些器官也许会超常地被利用和开发,记忆力、想像力或推理能力也同样会无限止地被利用和开发,这也说不上是理智的培养。而另一方面,为了保证总体健康,身体可能也需要呵护、珍惜和锻炼。同样,为了让理智保持最佳状态,我们也需要从总体上对其进行培育。这才是理智的培育。

再进一步,正如身体健康是劳动的前提,正如健康的人能做不健康的人做不到的事,正如这种健康的特征是力量、活力、敏捷及优雅的仪态和身体的行为、心灵手巧以及抵御疲劳,同样,在总体上对智力进行培育,这最有助于专业学习和科学研究。受过教育的人能做文盲所不能做的很多事情。学会思考、推理、比较、辨别及分析的人,审美观已得到锻炼、判断能力已形成、洞察力已变得敏锐的人,虽然不会一蹴而就便成为律师、辩护人、演说家、政治家、内科医生、店主、商人、工程师、化学家、地质学家或文物工作者,但是他所处的智能状态可以使他马上就可以去从事我所说的这些科学和职业中的任何一种,他也可以根据他的趣味和独特才能来选择自己所从事的科学或职业,而且能够泰然处之、优雅得体、多才多艺并确保成功。而这对于另外的人来说只能是门外汉了。从这个意义上来说,尽管就这么大的一个话题我谈得并不多,但不难看出,理智的培育是十分有用的。

那么,如果我是在反对或将要反对把专业或科学知识作为大学教育的充分目的,先生们,请你们不要认为我这是对一些特殊的学科、技能、专业以及从事这方面工作的人的不恭。我说,法律和医学不是大学课程的目的,但我并不是指大学就不必教法律和医学。如果大学不教一些特定的学科,那么它还能教什么呢?它是通过教授所有的知识分支来达到传授所有知识的目的。除此之外,别无他法。我的确要说,一位法学教授、医学教授、地质学教授或政治经济学教授在大学内与大学外是有这种区别的。在大学之外,他有可能被他的追求所同化并变得目光短浅。作起讲演来,他讲的内容有可能与律师、医生、地质学家或政治经济学家没什么两样。而在校内,

他就会知道他及他的学科所处的位置。他跟以前一样能从某种高度来探讨它。他对所有的知识作通盘的考察。正是通过其他学科的竞争,他不会毫无节制。他从其他学科里受到了异样的启示,获得了开阔的思路,获得了自由及自制。结果,他能用哲理和智谋来处理自己的学科研究。这些哲理和智谋并不属于研究本身,而得益于他的自由教育。

这就是我解决这些谬论——我不得不称之为谬论——的方法。洛克和他的门徒们就是用这些谬论来吓唬我们,不让我们对理智进行培育,因为他们有一个理念,那就是,如果教育不能教会我们某种暂时的专业、某种从事机械生产的技能或是某种自然奥秘,那么这种教育是无用的。然而,我却要说,经过训练的理智,由于其本身是好的,所以能赋予它所从事的每一种工作和职业以威力和光彩,使得我们更有用,并对更多人更有用。我们对人类社会本身,对我们所属的国家,对我们要达到的领域,也对与我们有联系的形形色色的人以及生活中源源不断萍水相逢的人都负有一份责任。我还要说,如果我所指的哲学教育或自由教育——它正是大学担负的功能——不认可专业利益的重要地位,那么它势必会把公民的塑造放在专业利益之前;而且,它在促进人类的善心这个更广阔的利益的同时,也会有益于顺利地实现那些纯粹是个人的目标,尽管乍看起来它对这些目标不屑一顾。

七

现在,各位先生,请允许我用我已提到过的几篇文章里的摘引详细地论证我的言论。我本人从这些文章中得益匪浅。

考波斯顿博士说^①:“政治经济学中有一条无可争辩的准则,那就是,专业分离及劳动分工导致各种技艺的日臻完善、民族的繁荣富强以及人民的幸福安康。在某些情况下,这一分工原则被广为奉行,足以激起那些初次关注这一原则的人的惊奇。这一原则适用于什么样的范围,这还很难说。一个人越是把他的才能倾注于某一职业,他在工作中自然会展示更娴熟的技能、更高的敏捷度。但是,他为社会财富的积累贡献越大,作为理性的人,他自己就会越来越退化。随着他的行动范围的不断缩小,他的思维能力及智力习惯也会相应萎缩。最后,他就像是功率强大的机器的一个部件,在其所在位置上是有用的,一旦离开了这位置便变得微不足道、一文不值了。为了能使各种社会职责得到很好的履行,社会应被划成许多分支。如果这是必要的(毫无疑问,这是必要的),那么我们必须注意,我们不应该让我们自己完全听凭这种社会体系的指引。我们必须看清弊端所在,并通过实施其他一些便于制衡主要力量的原则来修正并约束这一体系。”

^① 考波斯顿博士 1810 年出版的《对〈爱丁堡评论〉诬蔑牛津大学在学术研究中主次要偏向的回复》一书的第三章“古典教育”。

“毫无疑问,任何技艺的提高都离不开对这一领域专心致志的研究。但是,尽管这种专注会推进技艺的发展,但专注于这一技艺的个人会往后退。社会得到的利益几乎与他个人得到的利益成反比。

“社会本身除了需要每个人担负特定的工作职责外,还要求个人作出其他方面的贡献。而如果这种自由互动关系没有得到确立,我们就会整天忙于一些微不足道的观点及利益,就会低估一切与我们无关的事情的重要性,就会把我们的偏见带人它们根本就不适用的地方。换言之,我们就会像许许多多各种各自为政的个体那样,互相取代,互相排斥。

“我们能在文学的陶冶中找到这种共同的纽带。在上层与中层社会生活领域之中,这种纽带能把本不调和的宗派及其分支统一到某种共同的利益上,为他们提供共同的话题,激起他们共同的情感,且不掺杂一切职业或多或少都会被染上的那些狭隘的偏见。同样,由此而获得的知识扩充了心智,激发了才能,唤起了四肢和肌群更无拘无束的活动,但这种活动因为长期过于集中于某种方式,不但形成了一种偏执的气度,而且还易于局部丧失原有的作用及能量。由此,虽未直接教人如何胜任生活中任何工作,却使他能在各行各业中更优雅、更高明地扮演自己的角色。而且,若能得到精心计划和完美实施,它就会成为面面俱到且胸襟豁达的教育的主要组成部分,使人‘在各行各业中,无论是个人的还是公共的,也不论是和平时期或是战争年代,能表现得公正无私,精明干练,豪爽大度’^①。”

^① 弥尔顿:《论教育》。

八

在那篇我早已提到过的文章中,戴维森先生^①对这些节选所引述的自由教育的观点进行了阐发。在争论中,他着眼于更宽广的意义,比前人更注重自由教育的“实用性”。他主要致力于探讨考波斯顿博士最后几句话的含义,而不是要说明知识对个人的实用性随知识对公众的实用性成反比变化。他提出,首先,自由教育即使是在实用的范围内也远远高于通常所说的实用主义教育;其次,即使专业教育通常包容了实用的名堂,自由教育还是有它的必要性或实用性。对于这两点中的第一点,我们可从他在下文的这段论述中找到他的主要根据:

“想到人们是如何在自身的活动范围之内被授予高超的技能而相对忽略或排斥更自由、更宽泛的培养就忧心忡忡,这只是一很偏狭的生活观念。根据埃奇沃思的理论体系,任何成就的取得,其价值的衡量标准是看它对某一职业有多大裨益。这种职业的具体职能的加强,必须以牺牲那些自由而独立的品味和品行为代价。然而,恰恰是这些品味与品行才使社会的普遍联系得以维持,并使社会中的个体得以发展。

^① 引文出自 1811 年 8 月《评论季刊》中的第十篇文章“评《专业教育论文集》”,作者是埃奇沃思。这是戴维森为数极少的出版成果之一。他在大学里深受爱戴,但所著极少,由此也难以评判其学问到底如何。

简而言之,职业占据了整个人,他被职业的外衣从头裹到脚;他的品行、知识、观念等一切都清一色地被套上了制服,整个人都被按照技术形象的确切模子来打造、锻压和加固。任何旁及其他行业的才艺或不能被公认为是正规的能力,只要他醉心于此,就必须在他具备更适用的特殊才华的幌子下悄然发展。这就是这一理论体系的精神和总体趋势要把我们引向的完美境地。

“但是,职业特质并不是一个人从事某一职业所应具备的惟一条件。他并不每时每刻都必须履行工作职责。他还有其他的服务要承担。这些服务既不是教区、法律、军事方面的,也不是此类表示民事规定的词语所能描述得了的,但绝不亚于那些拥有这类权威性头衔的服务,既不会在内在价值方面,也不会的道德陶冶方面,更不会在对社会的影响方面低人一等。无论是作为朋友,作为同伴,还是最终作为公民;无论是在家庭生活的种种联系中,还是在休闲娱乐的提高与充实中,他都有一个活动范围,而这个活动范围是在他的职业的范围之内运转,而不是与之相冲突。如果他在这一活动范围之中显示不出更深入的了解所能带来的好处,那么,哪怕他在另一范围之内有多高的技能和水平,他永远只能算是未受良好教育的人。

“任何高尚的民族都具有特定的智慧与才华。它并不能被当做一门独立的学科在院校里传授,尽管院校里的教学内容应对之有所参照。公众也根本谈不上已获得了这种能力;每个人也不得不为了自身而竭尽全力去掌握这种能力。但是,最大的差异莫过于在发挥这种能力的方式上。鼓吹专业学习的人听到我们说这种我们本该提倡的能力就是指日常交

谈中无需付费、也不会有奖赏地用英语进行合情合理地表述的能力,他们就会嗤之以鼻。我们给这方面的能力以某种侧重,他们也会嗤之以鼻。但事实上,这种能力绝不是如他们想像的那样不足挂齿。看一看未开化人类居住的棚屋,我们就会发现,因为没有东西可听,所以他们就会傻愣愣地长时间缄口不语,一派死气沉沉。随着打仗和狩猎这两种他们赖以生存的嗜好的丧失,他们无所事事,因此就无话可说。回到我们已大为改观了的现实生活中,你就会发现,无论何种形式的交谈都传达了某种东西,绝不仅仅是消磨时光的欢愉。交谈实际上是传播并形成整个民族的观念、品味以及感情的非常活跃的催化剂。它本身不可低估。它的话题也最为混杂,包括一切不属于任何特定领域的话题。至于其效力和影响力,我们可以毫不过分地说,一个人他怎么说与怎么做对他所处的现实社会具有完全同等的重要意义。在所有参与充满理性的会谈的人当中,一个只是精于自我表现的能手被公认为是最糟糕的。这种人与人社交时枯燥无味,也缺乏启发性,这是人所共知的。即使他不至于让人感到枯燥无味,那也只是因为他在不合时宜、卖弄学问地喋喋不休。我们并不希望他作讲座或发表演说;除此以外,他也没有别的可以奉献给他人。在上不了台面的场合,他有势力;但一旦坐到桌面上,他会判若两人。另一方面,我们可以断言,只有能对各种学问进行自由广泛的了解,把这种了解与对某一专业的准确性与研究结合起来,并从中领悟到真谛的人,才算得上是一个最佳的伙伴。”

九

自由教育的对象是作为社会公民的人。在各种生活职责、生活场合及生活事件中,自由教育对其对象来说实在是好处。在证明了这一点之后,戴维森先生接着又继续说明,除了那些可以正当地指望自由教育作出的直接贡献之外,自由教育实际上还有助于履行具体的职责。

“我们承认”,他说,“一旦一个人把某项事业当做自己的追求,他就会一步步朝有所成就的方向发展。我们也承认,注意力分散就很少会使人在多方面出众。但我们所能表示的赞同仅此而已,不能再进一步了。认为要使一个人在任何一项工作(并且只有这一工作在身)里出类拔萃,就只要凭这种迫切需求来限制他们的早期学习及早期思想的发展就行,这实在是一个很不同的想法,并且我们觉得这是一个应该被驳斥而不是被接受的想法。有少数几门抽象的、受到侵害的学科也许可以用这种方法来处理。可以列做例外的情况极少,在此无需引述。但对于专业及实用能力的获得,这种准则是致命的。这种能力的主要成分是必不可少的知识以及后天养成的才能;但是,这两者之中,后者要重要得多。一个后天培育了良好才能的人,能驾驭他人的知识。没这种才能的人,连驾驭自己知识的本领都没有。

“在各种智力当中,判断力在生活中占据主导地位。怎样形成判断力应具备的两种习惯,即正确与有力,是一个难题。

通过什么常规方法可以确定无疑地赋予所有的认识以这两方面的品质？在这方面，哪怕只是想作些提示，也只能算是才疏学浅的推测。不管怎样，我们可以放心地说，这两方面的品质不是通过‘简单事物的集合’就可以获得，而首先是通过博览群书和涉猎各式各样的学科，接着是观察，是通过对许多不同的事情的本质和精华综合而成。如果头脑里只装了一种明白的见解，那么，所接受的教育只能让他盯着或围绕一个问题思考的人，即便在这个问题上也作不出合情合理的判断；而社交圈的扩大会以快速增长的比率带给他知识的增长及能力的提高。这就是思想的运作，不是作为孤零零的单位，而是通过归类和组合；并且所有的一切都明白无误地隶属于大脑同一机能的恰当范围，既相互交织，又相互支持。判断可以说是靠比较及辨别来实现的，那么，是不是就可以怀疑，最初用作判断尝试的那一堆事物的广度和深度是否有益于判断力的形成？

“在这个问题上，如果稍稍再进一步，我们会说明我们所说的判断力意味着什么；也就可以因此而确定，我们可以指望何种学习来提高判断力。

“判断力在此并不是指某种朴素的、有用的才智品质，只要可以防止一个人不至于犯下有损于其前途或公众声誉的错误；而是指工作、文学及才能等方面的总体原则，可以在他选定要处理的任何问题上赋予他力量，并使他能抓住其中的要害。不管这个定义在理论上对错与否，这都会让我们理解我们的探求的实质所在。它描述的是每个人走上工作岗位或担负其他任务以后都希望具备的能力，并与有教养的思想产生的最好观点相得益彰。

“接下来，为了提高判断力，大脑必须投入为这种能力所

认知的各个领域,并为大脑提供某种能被领悟的真实训练,这一点是无可辩驳的。这里,我们有一条进行选择的规律,通过这条规律,各种不同的学识可以根据我们的需要来分类。属于判断领域的学问,有宗教(在立说和阐释方面)、伦理学、历史学、雄辩术、诗学、一般思辨理论、美术以及充满智慧的作品。尽管学识的这些大分支看起来似乎是门类纷呈,但还是由两条极佳的相关原则把它们连结在一起:第一,它们毫无例外地取自人类道德、社会及感情方面的本性这一重要领域;第二,它们都毫无例外地(或多或少是严格地)受制于道德理性的力量。”

“如果这些学科”,他继续说道,“能直接有助于判断力的锻炼与培养,那么,不管是用于专业还是其他方面,它们都将成为培养活跃而且具有创造精神的能力的真正基础。尽管由历史学、雄辩术、诗学、伦理学等学科混合而成的集合体显得五花八门,但它们合在一起能产生一致的作用。各学科之间有相互解释、相互阐释的必要。从这些学科中获得的一切知识都将融为一体。一个人单从其中的任一学科获得的思想及应用都都很有限,但是一旦他依次精通并实践以上这些学问时,从中获得的心智习惯就会合成更宽广的思路,得到更广泛而实际的应用,正好比艺术家只有将各种金属熔入古希腊科林斯式的黄铜才能锻造出极具韧性和完美的材料。培根勋爵曾对种种不同学问的相对作用作过精辟的说明,如果我们不揣冒昧,敢于效仿这位作家的话(把他当做权威比试图抄袭他的确要更妥当),我们就应该说,历史学给人以充实,伦理学给人以力量,而诗学给人以悟性的提高。这实际上是这些学科的自然力量和趋势,可是很少有人动不动就可以从这些学科中

汲取配得上这些溢美之词的美德。因此,我们必须甘心降低我们对此的奢求,因为通过博览群书,我们至少不可避免地要受到这几种品性的潜移默化。有一点是毋庸置疑的:一般理智的方方面面都不可能在一门学科里得到充分而准确的表述,而且,如果希望知晓这种一般理性的特色,那他就必须博览群书。

“如果说不同的学科可用以提供帮助,那么它们在相互取长补短方面可发挥更大的作用;因为,正如所有的学科各有各的优点,它们也各有各的不足,即使对一门学科有最宽泛的了解,那也只能造就不是昙花一现,就是过于稚嫩,抑或是因阅读面过窄而存在这样那样不足的知识分子。举例来说,历史反映事情的本来面目,换言之,历史也要去描述已被不健康的情感、愚昧以及野心扭曲了的人所展现的道德观念及利益。哲学使这一图景太过空落,诗歌对此又粉饰过多。只有这三门学问合聚在一起,才能使它们相互取长补短,才能照亮真理。正确的思维模式就是将这些学问合而治之,只要领略过我们不朽的政治家伯尔克(Burke)先生风采的人都会明白这一点。从伯尔克身上特有的男性情操,我们可以体会到这三方面对他的思想及感情产生的共同影响。他的智慧令人羡慕,而他的辩才仅居其次。假如有像他那样睿智的人成为我们的教员,我们就必须像他那样去追寻事物的本源。我们要学的不是他的著作而是他的方法。靠前者,我们也许只能成为弱不禁风的模仿者;靠后者,我们才能获得属于自己的某种能力。然而,正如所有的人物传记告诉我们的那样,他们也和其他任何才华横溢的思想家一样,其学问的养成不在于他们为了某个将来的既定目标(这是埃奇沃思先生的准则)而对各

种学问进行吝啬的分配,却在于他们着眼于宽广而自由的范围,对许多内容作了大量的思考。他们这样做,恰恰是因为只有他们才意识到惟有这种训练才会使他们成为更富有理性、更富有智慧的人。”

十

至此,这些摘引必须告一段落了。今天我只想说明,最适宜于个体的理智训练,能使个人最好地履行社会职责。哲学家与一般人在思想观念上的确有不同之处,但形成各自思想的方法却又如出一辙。哲学家能自由支配思想,就像真正的公民和绅士能自由支配自己的事务和行为一样。若大学课程一定要有一个实际的目的,我认为就是为了培养良好的社会公民。它的艺术就是社会生活的艺术,它的目的就是为了适应这个世界。它一方面既不局限于对特定职业的看法,另一方面也不造就英雄、激发天才。真正的天才作品并不需要刻意刻画;英雄思想从不需要任何定则。大学并不是诗人或不朽作家的摇篮,也不是学校奠基人、殖民地领袖或民族征服者的诞生之地。大学并不是有望使人成为又一代的亚里士多德或牛顿,成为拿破仑或华盛顿,成为拉斐尔或莎士比亚,尽管此类自然奇迹以前曾出现在大学范围之内。另一方面,它不满足于造就批评家或实验家、经济学家或工程师,尽管这也包容在其范围之内。大学教育是通过一种伟大而平凡的手段去实现一个伟大而平凡的目的。它旨在提高社会的益智风气,

旨在修养大众身心,旨在提炼民族品味,旨在为公众的热情提供真正的原则,旨在为公众的渴望提供固定的目标,旨在充实并约束时代的思潮,旨在便利政治权利的运用和净化私人生活中的种种交往。这种教育能给人以对自己的观点和判断有一种清晰和清醒的认识,给人以发展这种观点与判断的真理,给人以表述这种观点与判断的口才,给人以倡导这种观点与判断的力量。它教他客观地对待事物,教他开门见山直奔要害,教他理清混乱的思想,教他弄清复杂的而摒弃无关的。它能使他可靠地胜任任何职位,使他灵巧熟练地掌握任何学科。它会告诉他如何与人和睦相处,如何想别人所想,如何把自己的想法告诉别人,如何影响别人,如何与别人达成共识,如何容忍别人。他在任何场合都能应付自如,与各个阶层的人都有共同语言。他知道什么时候该说,什么时候应保持沉默。他能滔滔不绝地说个没完,也能安安静静地听得出神。当他摸不着头脑的时候,他会中肯地提问并及时吸取教训。他总是干脆利落,从不碍手碍脚。他是一个令人愉快的伙伴,也是一个你可以依赖的同志。他知道什么时候该严肃,什么时候可以轻松。他自有稳当的策略,使他能得体地开玩笑,严肃地对待结局。他头脑平静,这种平静既存在于自身之中,又存在于自身之外。他身上有一种才华,让他在公开场合得心应手,让他在深居简出的时候不甘寂寞。好运气只是平淡无奇,有了它,失败与失望也有了其迷人的魅力。这门能使人集这一切品质于一身的艺术,存在于像生财之道或养生之术这样实用的追求目标之中,只不过这种艺术在方式上不那么灵活,结果上也没那么明确、肯定和完整。

第八篇 知识与宗教职责

—

各位先生,今天我们就要结束前三篇演讲就已开始了的探讨。我非常清楚,即便没有别的原因,仅仅就其长度而言就足以让即使是最宽容的听众失去耐心。

首先,我竭力确立一个原则,即知识本身就是回报。并且,我证明了,从这一角度来看,它应被称做“自由知识”(liberal knowledge),并且应该是学校的天地。

其次,我探讨了为知识本身而追求知识时,知识意味着什么。我还说,为了能圆满实现这一理想,知识应以哲学为其形式;或者说,我们不能被动地吸收知识的内容,就像学识一样,而必须把它当做一个由各个部分组成的有机系统来掌握和运用。这些组成部分在一个整体中相互关联,相互解释。

接着,我还指出,这种把知识看做一个整体的哲学思想,有助于我们更好地理解 and 评价知识的各个独立的组成部分,因此,被称为心灵启示是很恰当的;同时,被称做心智扩增也完全可以,因为这是对事物之间相互明确的定位,就像在有形

空间中一样,各物体相对存在。同时,这也是对知识的正确培养,是知识的最佳状态,不仅因为它可以使心智看到事物的真实面目或真理,而不是一些凭空的想像、个人的偏见或纯粹的理论,而且因为它决定并使它的各种能力达到完美的境地。

这就是我所说的值得为了其自身而去追求的知识,尽管它并不见得会带来什么最终的好处。但是,有了这样的知识之后,我深入探究并注意到,从问题的本质来看,本身是好的东西必定会有许多外在的用处,仅仅是因为它的确是好的,尽管这些外在的用处并不保证就有。我注意到,它必定会为社会带来种种益处,这益处与知识自身固有的完美一样是巨大的而且是多样的。就好比是在道德方面,诚实是最好的策略,从世俗的角度来讲,它是有利的,但这种利益并不是衡量其价值的标准。所谓才智的优点也是如此。真理拥有才智确实相当不错而且已足够,然而有一种东西与之形影相随,不可分离,那就是它在社会方面和政治方面的实用性。这是我上一讲的论题。

关于这个论题,还有一部分没讲完——这种本身如此高贵的智育不仅与积极的社会职责有关,而且与宗教也有关系。在一定意义上,受过良好教育的人可以说是具有宗教思想的,也就是说,它具有一种独立于天主教之外的宗教,有些地方与天主教一致,有些地方则与之不相容。在信奉天主教的国家,这种宗教曾维护也曾扰乱过那里的天主教会。而在那些非天主教国家,这种宗教有时与天主教作对,有时又与它结成攻守同盟。我想,学校与研究院的发展历史、文学与科学的发展历史大致可以证实我的这番话。既然我作这些演讲的目的是从大学自身着眼弄清楚大学所具有的功能和作用,以及大学与

各种教学和培训手段之间的关系,因此,除非我试着去揭示大学与宗教之间的大致关系,否则我的考察是不全面的。现在,我打算讲讲大学与宗教的关系。

二

正确的理性,也即得到正确运用的理性,使心智接近天主教信仰,并深深地扎根于此,它通过宗教思索教导心灵在理性指导下行事。然而理性作为世界上真正有影响作用的动因,作为人的本性中的有效原则,它有一个历史的发展过程,有必定会产生的结果,但并不总是朝直接的令人满意的方向发展。它自始至终都认为自己是独立的和至高无上的,它不需要外部权威,它自己就是一种宗教。尽管理性接受天主教教义,但并不因此而停滞不前,而是像情感、道德情操、自利原则那样,有自己的行动和发展。神的恩典,用神学的话来说,并不因其存在而取代人的本性,人的本性也不会在顷刻之间简单地与神的恩典相一致甚至相结合。本性遵循自己的轨迹发展,它与神的恩典时而重合,时而平行,时而交错,时而分离,时而冲突,因本性自身的完美程度以及神的恩典对它的吸引力及影响力而异。人的本性的其他原则及其发展方面的情况也同样见之于理性方面。我们知道,有狂热的宗教,有治理国家的迷信无知的宗教,它们各有类似天主教却又与天主教相抵触的成分在里面。世上有好战者的宗教,有爱好田园生活者的宗教;有原始时期的宗教,同样也有文明时代的宗教;有知书达

礼的知识分子的宗教,有哲学家、学者和绅士的宗教。这就是我所说的理性的宗教。从它自身的角度来看,无论与天主教多么接近,它当然与天主教不尽相同,因为天主教是一个整体,不容许任何的妥协和改变。然而,这只是从抽象的角度来看待这个问题,事实上,当问题涉及个人时,我们就不难想像,这种哲学的宗教在信奉天主教的国家里是存在的。它作为一种精神,在某种程度上或好或坏或好坏参半地影响着人们。这种时代精神同样也可以在天主教徒身上找到,但在非天主教国家的影响要更大,也更为成功。确切地说,这与在天主教国家里的情况并无多大差别。那么,今天摆在我们面前的问题就是要明确(如果我们能查明的话)文明宗教(Religion of Civilization)的某些要点,就是要确定这些要点与天主教中上帝赋予我们的那些原则、教义及规定是如何关联的。

四^①

知识、获取知识的训练以及知识所形成的品味,有净化人的思想的自然倾向。面对诸多的罪恶会产生完全自然但真切的厌恶;不光是厌恶,简直就是憎恨。然而,对于那些对邪恶和可耻的事情从一开始就不怀警惕心的人来说,最终会犯下

① 从本节开始一直到本演讲的末尾,你可以从各部分的标号上看出,有几部分的全部内容或部分内容被省略了。在这些部分里,为了与第十部分里描写的“绅士”进行对比,纽曼详细阐述了具有基督教特色的天主教绅士观念。

种种罪恶,这是常有的事情。它使人变得爱挑剔,好比由于营养好或某种不良的习惯引起的对食物的过分讲究。这种挑剔尽管不能证明什么高深的原则,也不表明对强烈的诱惑力具有抵抗力,在其作用方面也难以断言,但一般来说,它具有足够强的生命力,经常造成对某些令人不快的事物的强烈的憎恨,甚至把这些令人不快的东西嫌弃并藐视为缺乏绅士风度。粗俗的本性容易触发甚至表露出这种嫌弃及藐视,而且,即便是这种本性更多地具有真正的宗教意味。至于那些置于公众舆论下的芸芸众生,或者是对那些不受世人监督、不受公众舆论制约的人们来说,我们几乎就无法夸大类似于这样的保护价值了。在许多情况下,只要这种挑剔存在,对于那些不存戒心的人来说,非常熟悉的罪恶念头就不会萌生;而在其他情况下,当这些念头行将来临的时候,羞耻感和敏捷的领悟力也足以抑制它们的出现。再者,我所说的挑剔只会对人们谈话中流露出来的悲伤情绪感到憎恨,这种悲伤的情绪尽管是人之常情,但却能不断挑起事端,使之在心灵周围四处滋生;而且,还会使人在要做错事的时候犹豫不决、优柔寡断,庇护人直到危险过去。我要再次指出的是,尽管它并不能补救心灵或使心灵以其他形式脱离这些罪恶的支配,这些罪恶正是心灵以其独特的形式抵制着,而这些罪恶显得比其他罪恶更严重的方面也恰恰是通过这些独特的形式体现的。但也会出现这样的情况:犯下罪行之后,它会使人们的内心产生强烈的悔恨和深刻的反思,其程度之烈足以拯救道德上的某种混乱,并使其往后不再重犯——正如故事里的挥霍者,在山巅上凝视曾拥有但已失去的成片成片的土地。他不再挥霍浪费,变成了一名吝啬鬼,并且一直到老也不改变。

在我们这样一个时代里,所有这一切都以某种特殊的方式发挥着作用。在这个时代里,尽管身心的痛苦与从前一样普遍,但在其他时代出现过的应受处罚的罪恶带来的其他反作用,今天已不复存在了。在野蛮或半开化时期,至少是在像我们自己这样的环境里,要是说感官能传达什么感觉的话,那么感官日常的甚至是主要的职责就是向心灵传达不舒服的感觉。风吹雨打、社会无序、无法无天、强权暴政、敌人入侵,身处其中都是严峻的考验,懒惰和纵欲得以暂时中止,或为此而作出深刻的反思。吃粗食,穿布衣,接受严酷的训练,过漂泊不定的生活,受军事管制,接受低水平的医疗,这些曾经或多或少是所有人的命运,而如今只是社会中的特殊阶层所面临的磨难。在中世纪,生活在丛林里或人迹罕至的地方的人们自然地接受宗教或迷信情感,并且以种种形式配合传教士或牧师,以高贵、简朴的方式将这种宗教或迷信保留下来。但是,随着社会的进步,人们聚集在城镇里,人口在有限的空间里不断膨胀,法律给他们安全感,艺术给他们慰藉,他们的勇气和大无畏气概因为政府的称职而丧失,单独的生活使他们重新依靠自己。在这种情况下,有谁不明白他们并没有远离罪恶,使自己免受罪恶的侵扰?有谁不明白恶习只是对不健康的劳作的反应,而放纵情欲是由愚昧无知而引起?这一点是今天讲求实际的慈善家们最清楚不过的了,因此,他们特别忙于为我们的城镇居民提供种种益智而且高尚的消遣活动,提供廉价的读物,设立提供实用性或娱乐性知识的图书馆,开设科学讲座,建立博物馆,展览动物标本,建造一些赏心悦目的房子和公园,以及外在的各种东西。这一切使得人的心灵不再受到局限,通过自由的思考使它得到拓展和升华。这些

不失为人类的明智之举,而且到目前为止,实践也证明是行之有效的,因为至少这些举措可以避免道德罪恶的侵袭,并且降服的不仅是个人灵魂的敌人而且也是社会大众的敌人。

这就是高度发展的文明时代与那些为理智和《圣约翰启示录》所谴责的道德混乱作斗争的手段。我从来没有怀疑这些手段对宗教的裨益。而且,这些手段在智育对我们的道德品格以及基督教所产生的一系列影响中最为重要。它们使人们诚实、正直、公平、公正、高尚、仁慈和友爱。同样,当这种智育被置于能自然适从于道德规范的土地时,在处理不同的生活关系和履行个人职责过程中体现出来的品质要比人本身更高尚。它能产生的或可能产生的结果更美丽、更动人,这几乎是不可想像的事情。如果你能想像得出一幅可用于默想的图景,这种默想可能会实现基督门徒以博爱仁慈之名描绘的理想境界:恬美和谐、慷慨大度、礼貌待人、克己自律,那么你肯定找不到一条比哲学更完备的途径了。尽管哲学的精确性在文明时代的社会高低不一,但它无所不在。为了说明这一点,先生们,只要大家参照不时被出版发行的当代和其他时代的人所写的各种传记和遗稿就足够了。这些作品道德素材丰富,才智品格完美,从中我们可以看出我们的才智对我们的道德品格会产生多大的影响。那些值得我们爱戴和仰慕的一个个人物即刻就会浮现在我们脑海里,而且整个世界几乎都把他們当做自己亲手创作的作品来加以崇拜。宗教原则,实际上也即信念,从表面上看已消失了,与其说作品是超自然的,还不如说是高贵和漂亮的。我们必须坚持的一点是,知识应得其所。为了从我们所作的调查分析中得出结论,我也必须坚持这一点。尽管这种精神熏陶与真正的宗教看似相互联

系,但其实相去甚远,这正是我这一章要讨论的基本观点。但另一方面,那些只是仓促或草率,或是以特殊的方式看待这一问题的人,很容易把这种熏陶归功于基督教。正是基于这种考虑,我想,在我描述这种熏陶的特征之前,还是向你们指明这种德行所依据的基本准则为好。

五

先生们,你们要记住,我刚才说到,如果一个受过良好教育的人真的误犯了某些罪恶,那他会对这些罪恶深感鄙视和憎恨,甚至可能会感到极度的厌恶和深深的羞耻。这种感觉可能源自忠诚和爱,但也可能不是这样。单就这种感觉来看,它并没有任何真正的宗教色彩。良知确实是天生就植根于心灵之中的,但它使我们具有羞耻感和恐惧感。当心智只是因其自身而不是其他的东西感到恼怒时,自然之声的真正含义及其深刻内涵无疑被遗忘了,而一种虚假的哲学曲解了本当导向上帝的种种情感。恐惧意味着违反法律,而法律又意味着立法者和法官的意志。心智训练倾向于使人在自责中消除恐惧,而自责仅是对什么是适宜的之类的问题的纯粹感觉。恐惧使我们摆脱自身,而羞辱只会在我们的思想范围内对我们产生影响。我说,这就是文明时代潜伏的危险,这就是容易犯的恶习(并非不可避免,但愿上帝阻止此类恶习!否则我们非得抛弃上帝赋予的天赋)。良知倾向于成为所谓的道德指向。行使职责是一种爱好。罪恶不是对上帝的冒犯,而是对

人性的违背。

由这种伪宗教所带来的并不那么令人愉快的例子,在我们自己的国家里也屡见不鲜。让我真心地引用一位诗人的诗句吧:

英格兰,虽然你缺点很多,但我仍然爱你。

但对于这些缺点,没有一个天主教教徒会视而不见。我们发现英国人有许多美德,但他们骄傲、羞怯、挑剔和保守。为什么会这样呢?这是因为他们的所作所为、所思所想仿佛说明在他们的宗教里没有真正客观的东西;是因为对他们来说,良知不再是立法者的命令,尽管理当如此,而仅仅是他们自己的思想的指示而已;是因为他们的视线从不离开自身;是因为他们不透过自己的心智去看造物主,而是一心想着什么适合于他们自己,适合于他们自己的尊严和人格一致性。他们的良知完全变成了自尊。他们不是像所需要的那样忠诚而顺服地一件接一件地把事情办好,也不管行为是否协调一致,而是留待发号施令的上帝将他们零散的部分行为融成整体。他们的惟一目标,无论这一目标对他们来说是如何潜意识地存在着,就是要粉饰自己,给别人留下一个完美的形象,并且可以告慰自己,他们已尽了职。他们做错事时,感到的并不是要向上帝忏悔,而是感到懊恼,认为有失身份,称自己是受人欺骗,而不是有罪之人。他们老是发火、不耐烦,从来不会谦虚。他们把自己禁锢起来,即便是想一想或说一说自己的感觉也是痛苦的,甚至连一想到他人看到他们的样子,也会觉得不好受。他们的羞涩和敏感常会发展为病态心理。惭愧对天

主教来说是很自然的,而他们却做不到,除非当他们负疚的时候他们自身的性格的确要求他们认错道歉,而且这在日后回想起来将是令人满意的。他们实质上是一种强烈的自我默想的受害者。

然而,还有比我一直在描绘的道德弊病要有趣得多的表现形式:我已经谈到智育对生性骄傲的人所产生的影响,但智育对平易近人、毫不矫饰的人来说会显示出更大的优越性,不过,它与宗教信仰几乎没什么相似之处。先生们,看看我所说的所谓异教吧。它实际上是用一种道德或道德品味来代替真正意义上的良知。这一错误可能会造就出比我一直在描述的那些人要开朗、优雅得多的性格。它尤其适合于充满想像和富有诗意的人,这些人会很乐意接受这样一种观念,即美德不过是行为上表现出来的优雅。在理解宗教及道德真理时,这些人的原则不是容忍恐惧,而是会毫不犹豫地把它轻描淡写地说成是忧郁和迷信。与哲学家的宗教相比,绅士的宗教具有自由开明、慷慨大度的特性。这种宗教是建立在荣誉基础之上的。恶习就是罪恶,因为这既可耻,又可鄙,更可恶。古代异教与基督教之争就是如此:基督教不是单纯地集中在那些公平、美好的观点上,而总是使这些观点与悲伤、痛苦性质的观点搀和在一起。它先讲痛苦再讲欢乐,先讲苦难再讲荣誉。它把英雄主义建立在苦行之上。它使人的灵魂因听到炼狱和地狱的情况而震颤。它坚持上帝的观点和对上帝的崇拜,这在异教徒看来只不过是平庸、卑躬和怯懦的表现。那种上帝十全十美、无所不在的观点是他们所憎恶的。在上帝的眼中,我们是微不足道的,而且要是上帝降临我们身边,上帝既可以保佑我们,也可以惩罚我们。他们把自己的心灵作为

庇护所,自己的观点当做神谕,而且道德中的良知只不过是和艺术里的天赋和哲学里的智慧类似。

八

正如我所说,圣保罗给了我们一个完美福音的模式。他用最优雅的形式和最美丽的色彩描绘了基督徒的形象。他讲到的慈善就是要耐心温顺,要谦逊赤诚,要公正无私,要知足常乐,要持之以恒。他告诉我们要爱自己更要爱别人,要互谅互让,不要讲粗话和伤人的话,不要骄傲自大,要沉着冷静,要愉快高兴,要同所有的人和平相处,要真诚、公平待人,要讲礼貌、讲风度,总之就是谦虚、仁慈、善良、名声好。这就是圣保罗心目中基督徒外在关系的典范。我重申,社会这个学校似乎比教会更成功地造就出这种优秀典范的活生生的样子。当今,“绅士”是文明的产物,不是基督教的产物。原因很明显,世人满足于做表面文章,而教会旨在使内心重获新生。教会向来从头开始,而且就这芸芸信徒而言,教会从来不曾跨越起始,而是不断地在夯实基础。教会处理的是最基本的事情,好比是在给制作装饰品或诱人的物品做前期基础工作。教会拯救众生,使众生免于犯下大罪。她“讲的是正义和贞节,以及出现的判断力”。她主张信念与希望、挚爱、诚实以及宽厚仁慈的基本要素。她在很大程度上依靠戒律,几乎完全让上帝赐予灵感,昭示什么是求至求善的忠告。她的目标倒并不在于明确什么是可取的,而在于什么是必需的。她既是为了少

数人,也是为了多数人。她以救世的方式来解救这些人的灵魂,使他们随时准备着,一旦需要就去求索英雄品质,去获取关于美的不仅是初步的而且是全部的认识。

九

这就是基督教的方法,或者说是策略(姑且这么说)。但哲学却从一个完全不同的视角来看待这个问题:哲学家与最后审判带来的恐慌或拯救灵魂有什么关系?沙佛兹伯利勋爵称前者为一种“恐惧”^①;对于后者,他充满嘲笑地抱怨说:“拯救灵魂现在是一种体现崇高精神的英雄主义热情。”当然,他可以依据自己的原则随心所欲地从基督教中选择他想要的东西。他把神理、玄义、灵性抛置一边,他选择道德上或审美上的美。他把本该当做结束的地方拿来作为教学的开始,对此,他根本无所谓。他只是为了赴宴会而去采些花,而不是去栽培能开出这种花的树,对此,他也毫不在意。他只在乎眼前的生活。他死了,他的哲学也随他而去。他的花要真的能撑到宴会结束,他也就没有更多的东西可以求索了。当夜幕降临,枯萎的叶子或许会混合在他自己的骨灰里,那时他和他的花都已完成各自的任务,不用再做什么了。在这样的条件下使人变得有德行,这当然不用花很多力气。这就好比是教他们学一门语言或是一种才艺,好比是教他们写拉丁文或弹奏乐

^① 沙佛兹伯利:《关于品德和美德的探究》,1698年。

器,但这是艺术家的职责,而不是使徒的使命。

为外表增光添彩几乎是贤明道德的初衷和目的。这就是为什么贤明道德的目标是谦虚(modest)而不是谦卑(humble);这就是贤明道德何以会谦虚、纯朴而同时又可以自夸自大。这种道德甚至并不真正要去寻求谦卑(humility),谦卑是最难获得和确定的美德之一。它存在于内心深处,对它的检验也极为精细和微妙。它有大量的假象存在,不过在此,我们对这些假象并不感到怎么担心,因为,我重申,即便在名义上是用我们所说的道德规范,谦卑也难以言表。正如被经常发现的那样,古代文明中没有这个概念,更没有词来表达这个概念;抑或,古代文明中有这个概念,但把它看做是心智的缺陷,而不是美德,因此,用来表述它的词带有指责的意味。就现代世界而言,你可以通过世人对“屈尊(condescension)”这个与谦卑有几分相似的词的滥用来了解现代世界对谦卑的无知。谦卑或屈尊被当做品行的美德,也就是在思想上,如同对待其他事物一样,把自己放在低人一等的位上。谦卑不仅仅表现为对自己的身份所具有的特权自觉自愿的放弃,而且也表现在待人处事或主观思想上真正地屈尊他人。这才是真正的谦卑。你的感觉和举止似乎使你地位低微,而不是为显示自己的重要去伤害地位低的人。这就是圣保罗的谦卑,他称自己是“圣人中最不足道的人”。这也是许多圣人的谦卑,他们认为自己是最大的罪人。就他们自己的想法而言,他们只是放弃了别人赋予他们的那些特权。与这个概念相对照,也就是“屈尊”一词的神学意义,即这个词在英语里的恰当意义,先生们,其中的教益实在不浅。把它们并排放在一起,你马上就会发现,世人的谦卑与福音书的谦卑是有区别的。

世人使用“屈尊”这个词，它实际上是指一个人稳稳地坐着，毫不费力地稍微欠一下身。这是一个傲慢的动作。他这样做仍会显示自己的优越感。他的行为无非是为了向那些在理论上说他同等的人显示自己的风度。这与哲学家所说的自贬这一德行最贴近。对哲学家来说，超出了这一点就意味着吝啬或虚伪，马上会引起他的猜疑甚至厌恶。这个世界原来是怎样，现在仍是这个样子。我们知道，受过教育的异教徒看不起教会的殉教者和忏悔者，这种蔑视也同样存在于今天的反天主教团体身上。

如果上述思想得到忠实地体现，这就是哲学的伦理观。但在像这样明摆着是基督教而不是异教的年代，是不敢用毫不含糊的言语来指责谦卑或者夸耀自大的。因此，它所提防的是某种权宜之计，因为这会使自己看不到事情的本来面目。谦卑因为带有严肃的、克己的特点，因此，它不能爱；但有什么会比谦虚更美丽、更讨人喜欢的呢？什么品行初一看这么像谦卑？还有什么实际上与谦卑有更大的不同？事实上，尽管谦虚的魅力很大，但谦虚不是最深沉或最符合教规的德行。更确切地说，谦虚是心灵斗士的高级守卫，不断监视它与周围世界的最初接触。它传遍全身各感觉器官，反映到脸部表情。它保护眼睛和耳朵不受伤害，主宰声音和手势不犯错误。正如有些德行与神学方面的事情有关，有些与社会有关，而有些则与心智有关，谦虚的活动范围是外在的行为举止。由于它比其他的德行更表面化，所以它就更容易从中区分开来。对那些本来毫不相干的原则和品质，它也允许与之有所关联，并且常被当做我们从未获取的感情或目的的幌子。然而，它所需的谦卑的成分太少，甚至可以与自夸兼容。

哲学的情况会好些,但哲学做不到谦卑,谦虚马上就变成了哲学意义上的谦恭。

经过这样的训练,自私自夸不是去糟蹋心智的养成,而是被利用起来了。自私自夸获得了新名字,就叫自尊,自私自夸本身所具有的令人讨厌和难以相处的品质也就不复存在了。尽管自私自夸应该是心灵的本原,但它却很少展现出来;即便当它展现出来的时候,它也是披着娇美、温和的外衣,而且指引它的行动的是良知和荣誉感。它不再是一种漫无目的、永不休止的动因,它能在很大的范围内发挥作用,而且也有利于那些它原本会扰乱的社会利益。它被引入了勤奋、节俭、诚实和顺从的轨道,在我们自己这样的一个年代,它成了备受青睐的宗教和道德的主要成分。在社会各阶层,它成了贞洁的守护者,成了诚实的保证。它在上社会上备受尊崇。它鼓励侍女要爱清洁,懂规矩;她的女主人要举止得体、风度优雅;一家之主要正直、慷慨,具有男子汉气概。它的光芒遍及城镇乡村。它给土地覆上了壮观的大楼和生机盎然的花园。它耕作了田地,充实并装点了商店。它一方面厉行节约,另一方面却鼓励自由消费;一方面要求树立雄心壮志,另一方面又提倡优雅享受。它的生命靠得体的脸面来维系,哪怕是空的墓穴也会即刻变得漂亮好看。

文明催生了自尊。受文明的熏陶,这种自尊又把对抛头露面的强烈恐惧以及对声名狼藉和讥笑嘲弄的极度敏感注入人们的头脑中。自尊变成了一切放纵言行的敌人,它对所谓的场面避之惟恐不及。它对模仿英雄主义,对虚伪或自我主义,对讲话啰唆,对冗长乏味的交谈,没有一点同情。它憎恶世俗的谄媚,并不是因为它想从根本上清除奉承者煽起的欲

望,而是它看到了沉湎于此的愚蠢,明白由此而带给人们的烦恼。如果要真的赞颂富人或强者,那它在准备的时候就需要更多的灵敏和技巧。这样,虚荣心变成了一种更为危险的自负,这从虚荣心在自然发作过程中受到的抑制就可以看出。自尊教人们去压抑情感、控制性情、减轻批评的严厉程度并舒缓其语气。正如沙佛兹伯利勋爵所期望的那样,它在处理令人不快的事情时,宁愿发挥妙趣横生的机智和讽刺,认为这是比未受教育的人会觉得合乎自然的权宜之计更有效、更优雅且更温和的方法。它现在悄然地但却强烈地反对违反基督教教义的斗争行为,正是出于悲惨的人和唱高调的人的急切心情。它认为这种行为完全缺乏鉴别力,是野蛮时代的残余。毫无疑问,它似乎有可能实现宗教一直想废弃的目标。

十

说绅士是一个从不伤害别人的人,这几乎就是给绅士下了定义。这一说法既精练,就其自身而言又精确。他的主要职责就是要扫除障碍,使他生活周围的人能自由自在地行动。对别人采取的行动,他表示支持,而他自己却不采取主动。他的益处就是在个人性质的安排方面提供舒适或方便,就像一把舒适的椅子和一团温暖的炉火,能解乏御寒,尽管即使没有椅子和炉火,大自然也为人类提供了休息的方法和人体自身的热量。同样,真正的绅士在与他人相处时,总是小心翼翼地不在他们心中产生不快或抵触——意见上的冲突和感情上的

不合,甚至是压抑、郁闷、疑惑或怨恨。他的头等大事就是使每个人都感到放松自在。他关心他身边所有的人:对羞怯的人,他温柔体贴;对冷漠的人,他彬彬有礼;对荒唐的人,他宽宏大度。他能想到说话的对象是谁,能时刻警惕,不说不合时宜的话,也不谈容易激怒别人的话题。在与他的交谈中,他很少自吹自擂,也从不令人生厌。他帮别人的忙,自己却不以为然,倒像是别人在帮他。除非迫不得已,他不会为自己说话,也不反唇相讥来为自己辩护。他对流言闲话毫不理会。对那些妨碍他的人,他也总是认真地晓之以理,并且总能从好的一面去看清一切。在争论中,他从不偏狭小气,从不利用不公平的好处,也不会把尖酸刻薄的话和对别人的人身攻击错当论词,更不会因为自己不敢把一些恶话说出口,而对别人进行含沙射影的攻击。他从长计议,深刻领会并履行先贤们留下的那句箴言——我们应该善待敌人,就如同日后他们也会成为我们的朋友。他通情达理,没人会当众污辱他。他非常繁忙,无暇把别人对他造成的伤害耿耿于怀。他也懒得去理会别人对他的恶意。他的人生态度镇静而达观,他对痛苦逆来顺受,因为这无可避免;他能平静地接受亲人的离去,因为这无法挽救;他能从容地面对死亡,因为这是命中注定。不论他参与哪种争论,他那训练有素的心智会阻止他产生那种看来似乎更好,可实际上却脱离主题,并且显得不够有教养的想法。有这种想法的人手里似乎拿着一柄鲁钝的武器,处理起问题来不是精细地切割,而是粗暴地又劈又砍;有这种想法的人抓不住争论的主题,却在那些细小的问题上斤斤计较;这些人总是误解对手,把原来简单的问题弄得错综复杂。他的意见可能有对也有错,但他的头脑冷静清楚,不会处事不公。他手腕强

硬,心地纯朴。他精明能干,办事果断。没有人比他更光明磊落,更细致周到,更宽宏大量:他总能设身处地地为对手着想,总能原谅对手犯下的错误。他熟悉人类理性的弱点和长处,熟悉它的范围和局限。如果他是个不信教的人,那是因为他的渊博的学识和深奥的思想足以使他可以嘲笑或者反对宗教,那是因为他的聪明才智足以使他不会成为笃信教义的人或不信教的狂热分子。他尊重宗教的虔诚和投入,即便他并不赞同圣职任命,但他对此并不反对,认为那是值得尊敬的、优美的、有用的。他尊敬牧师,只要能去掉宗教的神秘色彩,哪怕不对牧师进行攻击或谴责,他也知足。他之所以对宗教信仰自由有这种友善态度,不仅仅是因为他的人生哲理已经教会他公正地看待各种形式的宗教,而且是因为随着知识的增长,伴随而来的是感情上的仁慈和温和。

即使他不是基督徒,他也有可能以自己的方式去拥有某种信仰。在这种情况下,他的宗教是情感上与想像中的宗教,是庄严而崇高的思想的体现。没有这些思想,人就不可能形成正确高尚的人生观。有时他承认上帝的存在,而有时,他又以一种尽善尽美的品质去看待未知的规律或性质。他把他的理性所具有的这种推断力,或者说他的奇想所具有的这种创造力,变成产生那些美妙思想的源泉,变成如此多方面的和系统的教学的起点,使他看起来甚至像是基督教的信徒。凭借他的逻辑推断力的精确性和稳定性,他能从那些信守宗教教义的人身上看到究竟是什么感情始终如一;而且在别人眼里,他似乎能真正感觉到并拥有一个完整的神学真理圈,而在他的头脑里,只是许许多多的推断而已。

除了宗教原则外,这就是受过训练的理智能造就的道德

形象的某些特征。这些特征在教会范围以内和以外,在圣人身上,在恣意挥霍的人身上都能见到。这些特征构成这个世界的至善至美。这些特征在一定程度上促进了天主教的发展,也在一定程度上歪曲了天主教的发展。这些特征也许有助于培养圣弗朗西斯·德萨尔斯^①或蒲尔红衣主教^②那样的人,也许会制约像沙佛兹伯利或吉本这样的人的默想。巴西勒^③和尤里安^④同是雅典学派的学者,但其中一人变成了教会的圣人和神学家,而另一人则成了为教会所嘲笑的无情敌人。

① 圣弗朗西斯·德萨尔斯(St Francis de Sales),1567—1622,日内瓦主教,出身贵族。他所受的教育是为了当朝廷官员。他的一生以温文尔雅、待人和善著称于世,死后不久被封为圣人。利·亨特为他写过一篇文章,题为《绅士圣人》。

② 蒲尔红衣主教(Cardinal Pole),1500—1558,英国红衣主教,坎特伯雷大主教,托马斯·莫尔勋爵的朋友。在莫尔的介绍下,他接触了意大利文艺复兴,人称“英国的贵族”。

③ 巴西勒(Basil),330—379,卡撒雷主教。他与尤里安一起在君士坦丁堡和雅典求学。在雅典时,他开始认真思考宗教。从此以后,他与尤里安的分歧之大更加惊人。

④ 尤里安(Flavius Claudius Julianus, Apostate),331—363,罗马皇帝。他在尼科米底亚主教尤西比乌斯门下学基督教信条,曾在雅典短期学习。他把行将没落的异教信仰加以理想化,认为基督教是杀戮的信条,企图在帝国内重建异教哲学并摒除基督教,故被基督教会称为“背教者”。

第九篇 教会对知识的责任

先生们,我庆幸自己终于完成了我一直迫不及待要担负的这项十分困难但却令人牵肠挂肚的任务。虽然大学教学这一主题已被广为探讨,并且妙论纷呈,但其实它一直是个令人担忧的难题;更何况我是站在天主教的立场上,试图探究为新教徒而不是天主教徒更熟悉的思想。因此,我一开始谈这个话题时就曾声明,我的意图是依据常识而不是教会规则,把它当做一个哲学问题、一个现实问题而不是神学问题探讨。正是出于这一原因,我的讲演有所保留,省去了许多观点、论据。要是换用另一种方式,我会全盘托出,不作任何保留。

要是有人脑子里装着个难题,认认真真对待它,想方设法要精确无误地加以探究,并把它解释得明白、易懂,那么再也没有谁会比他更劳神费心了。至于我自己,如果我以往的讨论有任何使一直关注着这场讨论的善良的人们感到不耐烦之处,那么我可以向他们保证,没有人会像我那样为之投入了如此巨大的精力并承受了如此巨大的辛劳。在思想领域里耕耘

的人是很幸运的,因为这一领域已被广泛研究和全面探索。他们到处可以看到先行者留下的足迹、开辟的路径、设定的路标,甚至是留下的遗骸,这使他们绝不至于误入歧途。但对于我,先生们,我觉得自己像是个处在陌生海洋里的领航员,看不到陆地,对黑暗毫无思想防备,只能全凭自己掌握的一些航海规律和航海仪器回到港口。对岸绵亘的群山、高耸的峭壁在阳光下熠熠生辉。这些是我们普通的参照物,可是在这样一个陌生的环境里却只能是于事无补。此时,古人留给我们的经验是,要作出可行的决定,不是靠那些映入眼帘的有着明晰连绵的轮廓,甚至连局部也能看得分明的大目标,而是靠指南针、航海图和铅锤。只有它们会使我们摆脱观察带来的紧张和焦虑。尽管我们会不厌其烦地与别人商量以避免出错,但一直到天亮了,看到海岸向我们招手,看到我们的船正朝港口驶去,我们才不再拼命地张望,觉得担心和忧虑是没道理的。这在某种程度上也是我在作前面的探究时产生的感觉。在前面的探究中,我不是缺少权威性的原则,也不是没有明显的先例,而是需要一些有关我的论题的不加删节的论著。这些论著里包含作者的真知灼见和广博学识,可以源源不断地为我本人要论述的各个要点提供指导。

我已讲到我所担负的“即时”任务的艰巨性。因为我所作的尝试只是初步而已,我不是想细究教会对大学所担负的职责,也不是想细究天主教大学所具有的特征,而是探讨大学是什么,大学的目的何在,大学有何特征,大学的制约因素有哪些等问题。因此,我首先主张,知识的所有分支至少都应该是大学教育的内容。这些分支不是孤立和互不相关的,而是一个整体或一个体系。它们相互交错、相互补充,而且,我们越

是把这些分支变成一个整体,各个分支所传递的知识的准确性与可信度就相应越大。以这种富有哲理的方式把知识转变为才智的过程,就是真正的培育。这种培育就其本身来说是件好事。具有工具和结果双重性质的知识被称做自由知识。这种知识随同对其产生影响的其他知识一起,自身可以成为恰当的追求目标。然而,除此之外,它在世俗事务中又极为有用,是参与社会及政治生活的极佳极高的才智的有机组成部分。最后,从宗教方面考虑,它与基督教有某种程度的一致,而后又与之分道扬镳。最终结果是,它有时是尽心尽责的盟友,而有时,因为与之尤其相似,又极像是潜在的危险的敌人。

尽管我已坦言,这些演讲只是初步的,旨在探讨大学教育的目标及本质,我不想在没说明教会对教育所尽的职责之前就妄下定论,也不想仅仅根据这些职责就妄自下结论。如果天主教信仰是真实的,大学就不能游离于天主教圈子之外,因为大学里若不传授天主教神学,就谈不上是在传授普遍知识,这一点无可争议。但是,尽管神职人员一直人数众多,仍不足以成立天主教大学,因为神学只能作为知识的一个分支,只能作为我所说的哲学的一个重要组成部分来加以传授。因此,教会直接积极参与对大学的管理是必要的,以免大学与整个社区联手,在那些由教会独担的神学事务上与之为敌——如同教会是宗教教义的代言人一样,大学也会成为才智的代言人。关于这一论题,我将在我的总结性演讲中详加论述。

二

人类理性运用于三大领域：上帝、自然与人。现在我们暂且把神学放下，来谈一谈自然世界和社会世界。两者分别从属于人类理性，从而形成了两类学问：有关自然的被称为科学，有关人类本身的叫文学。被如此考虑的文学与科学大致构成自由教育的内容。科学助长了天启真理所蒙受的两种损害中的前者，即排外(exclusion)；而文学则助长了其中的后者，即腐化(corruption)。接下来，让我们分别来看一下科学与文学对宗教的影响……

六

如果说教会介入科学是有必要的，那么教会介入作为自由教育内容的主要组成部分的文学则更为必要。文学与人的关系就如同科学与自然的关系一样。文学是人的历史。人由躯体和灵魂组成。他会思考，会行动。他有欲望，有激情，有慈爱，有动机，有意向。他的内心有意为职责终身奋斗。他有广博精深的才智。他为社会而造就自己，社会又不断地使他的道德和才智个性千变万化、丰富多彩。所有这一切构成了人的生命，而文学则把这一切表述出来。文学与人的关系有

点像是自传与个人的关系。文学体现了他的生命及其延续。再者,人是有知觉、有智慧、有创造力,能从事生产劳动的生灵,不必依赖神的特别佑助或是任何明确的宗教信仰。而且就其本身而论,他就是他自己。文学则如实描述这一点。文学反映的是他作为自然人的一生及其延续,无论他是清白的还是有罪的。我这并不是说文学不可以具有宗教色彩。希伯来文学尽管被称为文学,但实际上只不过是神学作品,它所表现出来的特征也是超自然的。但我所说的是无需任何超常的天道神意就可以期待的东西。我说的是,实际上,正如科学是自然的反映一样,文学也反映了自然——一个反映了物质自然,另一个则反映了道德自然和社会自然。诸如地域、时代、语言等外界因素对文学的特征的形成很少或几乎没有什么影响。所以,总而言之,凡是文学都是相通的,都是自然的人的心声。

我希望我已把文学的不足之处说完;不过,物质自然有其固定的法则。道德自然及社会自然自有定法、自成一体,一旦开始变化时,便不可能长久保持某一状态。人不可能永远是清白无辜的。他要犯错,于是有关他的文学就可以表现他的罪过。这一点,无论是异教徒还是基督教徒均不例外。基督教给人类及其文学洒下了缕缕光芒,但并未使人类皈依基督教。它只不过是给人类提供了可以选择的范例。因此,基督教丝毫没有改变人类思想或人类历史的特征。人类的文学要么跟以前一样,要么比以前更糟糕,到底如何,取决于其滥用现有知识和拒绝真理的程度。因此总体上,我想我们会发现,当然也发现过,无论是哪个民族的文学都是科学或历史,一方面,充其量是在描写自然的人,另一方面则揭示了人的叛逆性。

七

因此,我要说,你们遇到的麻烦要比困扰科学教育的麻烦更加棘手。因为,如我们所说,如果自然科学是危险的,那它就是危险的,因为它势必会忽略道德邪恶这一概念。而文学则非常认同并理解这一概念,因而它受到的非难更大。也许有人会对我说:“我们的年轻人不应被腐化。如果大众的或是民族的文学真的是如此有争议,我们可以一概加以摒弃。我们会有自己的基督教文学,如同犹太文学一样纯,一样真。”但你们不可能有这样的文学——我倒不是说你们不可能为年轻人,甚至为社会中下阶层的人整理出一套适合他们看的文学作品。这完全是另外一回事,而我是在谈论大学教育。这就意味着阅读面要进一步拓展,并且必须是充满才情的典范之作或者说是一门语言里的经典之作。因此我说,就其本质而言,如果文学注定要研究人性的话,那就不可能有基督教文学。要有描写性本恶的人的圣洁的文学,这在字面上本身就自相矛盾。也许你会把一些很伟大、很高雅的东西,一些令任何文学不能望其项背的东西拼凑到一起,但是你这么做了之后,你又会发现,这根本不是什么文学。你其实只是脱离了真正的对人的刻画,并且只要有东西可拿来取而代之,你就代之以真正处在或可能处在某种特定的有利条件之下的人。如果要放下对人的研究,也只能作罢。不过要是果真放弃了对人的研究,你在研究其他东西的时候,不要说你是在研究人,在

研究他的历史、他的思想和他的内心世界。人是有天赋、有激情、有智慧、有良知、有能力的生灵。他以种种不同的方式发挥这种种才情,使其见诸杰出的成就,见诸伟大的思想,见诸英雄的事迹,也同样见诸令人深恶痛绝的罪行。他创建国家,驰骋沙场,建立城镇,开垦森林,征服自然,并且统治同类。他的想法层出不穷,他的影响波及一代又一代。他千姿百态,并且命途多舛。文学生动地把这些东西记录下来,“无论是什么激发着人类——欲望、忧虑、愤怒、愉悦、欢乐、精神错乱”。他把满腔的热情诉诸诗歌;在永无休止的思索中,他时而左,时而右,时而浮,时而沉;他一开口便是滔滔的辩才;他一下笔,画布便顿生美丽图景;他的手指一碰到琴弦,令人心驰神往的音乐便会奏响。他回首自己的过去,品味自己的所思所想,并把它们记下来。他观察世界,了解并赞美构成世界各要素的法则。

这就是人——可以将他置之一旁,也可以让他跃然于眼前。不过,无论你做什么,不要把他看成他实际并非如此的那种人,不要认为他是什么更神圣的东西,也不要认为他是重获新生的人。被上帝完全感化的人只是极少数。让他们与那些不信上帝或不正确对待上帝的芸芸众生在才智上一比高低,这无异于使上帝的恩赐和作用处于不利,这也要提防。蒙上帝挑选者为数寥寥,而全世界的人则不计其数。人类的祖先杰贝尔,土八该隐,“大狩猎家”宁录,法老的学识,东方国家的智慧,这一切从一开始便属于世界共有。尽管这些东西有时能与所罗门(Solomon)或贝思里尔(Beseleel)相提并论,但这些天赋的常在之地是自然人。教会可以利用这些天赋,但不能随心所欲地唤起这些天赋。只有整个人类焕然一新,文学

才会变纯、变真。上帝的恩赐给自然赋予了灵感,要自然更大幅度地通过独特的思想、言行得以自我展现,甚至远远超过世界文学的记载和示例,这在理论上当然是可能的。但是,如果你真的想有圣人的文学,就得先有圣人的国度。

还有什么能比《圣经》的结构本身能更清楚地说明这其中的真实性?《圣经》不是对多数人而只是对少数人的反映或写照,这是不可否认的。它不是对生活的生动描写,而是对死亡和最后审判日的期待。人类文学涵盖人间万事万物,无论悲与喜、苦与乐,但是,《圣经》只是从一个方面表达了对万事万物的看法,结果它们只引向一个范畴。它难以使我们洞察丰富思想的发展变化。在它的词汇中,没有字眼能精确地表达出才智及其各种不同的才能,因为它对天才、幻想、睿智、发明、思想意识以及应变能力等一无所知。它不懂帝国、商务、企业、学问、哲学或美术。对于更加朴素无邪的自然进化过程及其产物,它也只是轻描淡写。而对于那些源于世人所从事的活动并使这些活动变得轻松自在的人间幸福,以及对于那些源自明媚的阳光、宁静的夜空、四季的更替、作物的丰收等方面的恩赐,它却着墨极少。^①对于我们的休闲娱乐、日常天伦之乐以及能给人生增添甜蜜感受的普通节庆的欢乐等,它都鲜有涉及。它对各种消遣娱乐活动则更是只字不提,也许是这些东西太过琐碎,不值一提。的确,我们读到了以撒断奶那天,亚伯拉罕大摆筵席,以示庆贺;读到了雅各的求爱场面;读到了虔诚的约伯虽几经危难仍笃信上帝的欢愉心情,但类似于这样的事例只能使我们想起这是《圣经》里的描写,而不

① 见作者的《教区布道集》第一卷第25篇。——译者注

是生活实际。如果说文学是用人类语言来再现人性的话,那么,在这个世界上以外去寻求它,只能是枉费心机。要么容忍文学的现状,要么也不要装模作样地去培植它。对于人间万事万物,要顺其自然,不要一厢情愿地去对待它们。

八

而且,我还得进一步作出说明。即使我们可以甚至应该在平凡的职责面前退缩,先生们,我们是否就得把文学排除在教育之外呢?除了为这个世界作准备,我们为何还需要教育?除了为这个世界,我们为什么还要在基本知识之外培养多数人的才智呢?除了因为当今世界无论在什么情况下无疑都是对未来世界的某种考验,我们身体的好坏、才智的强弱在即将来临的世界里尤为重要吗?如果说大学直接是为这个世界作准备,那就让它照此发展。大学不是修女院,不是神学院,而是培养这个世界上的人去适应这个世界的场所。我们不可能让他们一到时间就投入到这个到处讲究原则、法则和方法的世界中去,但我们可以让他们学会应付那些在所难免的事情。学游泳并不一定要选择激流,也并不是非去不可。排斥真正的世俗文学(我并不是特指某些作者、某些著作或某些篇章),把教科书中关于自然人的全部表现形态一并删除,殊不知,从你的学生一进课堂,这些表现形态便因为它们生动逼真而使它们受益匪浅。在文学作品中,他们可以领略到新奇事物的魅力,可以体会到天才或是仁慈之心的迷人之处。今天他们

是学生,明天他们就要跨入社会。今天他们受圣人生活规范的教诲,明天就要置身于纷杂的社会中,犹如来到《圣经》中建造巴比塔的土地上,没有真正发挥他们本来可以发挥的智慧、脾性和想像,没有形成什么过分讲究的品味,也没有学会什么规则可让他们去辨别可贵与可耻、优点与过失、真理与诡辩、无辜与罪恶。仅仅是因为人类思想大师们的偶然错误,你就不让他们接触这些大师,而实际上这些大师本应对他们有所教益;你让他们无法感悟大师们那启迪心灵的思想,体味他们那谚语般的语言;他们的名字举世皆知,他们是使用母语的典范,是国人的骄傲与荣耀,如荷马、亚里士多德、塞万提斯、莎士比亚等人,因为始祖亚当觉察到了他们身上的高人一等的地方;那么,你又为他们准备了些什么呢?你给他们肆意亵渎神灵的“自由”;你让他们远离报纸、评论、杂志、小说以及有争议的小册子,远离议会辩论、法律程序、站台演说、歌曲、戏剧、剧院,远离萦绕着的令人窒息的死亡气氛。你做得很成功,除了在这一点上——把这个世界当成大学。

尽管这个问题难以解决,并且尽管这可能会出现种种意见分歧,甚至让热情虔诚的天主教徒各执牛耳,但先生们,教会的正确做法是不应当把文学排除在世俗学校之外,而应当允许开设文学课,这一点我本人没有任何疑虑。教会应该让文学和科学各得其所。文学与科学各有不足,教会自有办法让它们取长补短。教会反而使知识净化;它不压制我们的任何本性,反而培养我们完整的本性。科学是严肃的、有条不紊的、合乎逻辑的。教会可以与科学论辩,并进行理性的对抗。文学不会论辩,而是拒绝或巴结。文学体裁多样,写作手法各异。文学不是使人信服而是说服人,它以自己的魅力吸引人,

使人着迷。文学能激起人的荣誉感,丰富人的想像力,激发人的好奇心。文学借助欢乐、讽刺、浪漫、优美和悦人而逐渐为人接受。如果只有理智和事实才是得出结论的手段的话,有这样一位天使真是太美妙了。针对文学的多变性,教会应采取相应的有效措施,对其创作过程加大干预力度,运用职权对其创作题材的选择进行审查,对那些宣扬暴君独裁的书加以取缔。但是,无论怎样,她的宗旨是惟一的而且是一贯的——不禁止任何形式的真理,只有那些宣扬正义的教条才能以上帝的名义得以宣扬。

文 学——在哲学和文学学院的演讲



先生们,在新学期开学的时候给大家作演讲,我想找一个适合今天这种场合的话题和大家探讨。这个话题不能太大,免得占用你们太多的时间;也不能太琐碎或太深奥,免得引不起你们的注意。我想你们学院的院名正好可用来作为今天的话题,这就是哲学和文学学院。这样一来,问题便由此而产生了:什么是“哲学”?什么是“文学”?对于别的学院来说,一旦定了院名,它们所传授的主要内容也就显而易见了,而且不会引起什么争议。我们大家都知道什么是科学,什么是医学,什么是法学,什么是神学。但要说清楚什么是哲学,什么是文学,这不是一件那么容易的事情。对这个涉及双学科的学院中的各学科,我本来都应作一番说明,不过在今天这样的场合,探讨其中的一个就足够了。因此,我就挑选其中的后者作为话题。我要试图说明关于文学我们该了解些什么,文学由什么构成,它与科学有何关系等问题。我们常提到文学,比如说古典文学、现代文学、当代文学、严肃文学、通俗文学。今天

我们就来看看古典文学和英国文学。那么文学是否等同于书籍呢？显然不可能。如果文学等同于书籍，那么文学就等于包含了哲学、法学，简而言之，就等于把其他学院的学科都包括在内了。也许我们有时会把柏拉图或西塞罗的作品视为哲学作品，有时则把它们视为文学作品，这绝不是混淆两个不同的学科概念。另一方面，没有人会说，欧几里德的作品是文学作品，也不会说，马提亚的《希腊语法》是文学作品。还有，文学是否就是创作？是否就等同于那些只注重风格的书籍呢？文学是词藻华丽的作品吗？抑或，文学就是矫揉造作的很不自然的作品吗？

有些杰出人士看来会把这最后一点当做自己对文学的看法。他们贬低文学，似乎文学就是单纯运用文字艺术或文字技巧的结果。确实正如他们所声称的，他们针对的是希腊和罗马的古典文学，但他们的批评也让整个文学遭受了同样深重的影响。为了更好地说明我对这一问题的看法，我们不妨一起来看看他们为维护自己的立场所发表的言论。他们认为：首先，那种以古典文学为典型代表的词藻华丽的作品，充斥着矫揉造作、奇思异想和牵强附会，是靠精心选择的措辞装点出来的；其次，其依据就是，古典文学的不可译性（这恰恰就是我为何要说，他们真正攻击的不只是古典文学，而是整个文学。因为总的来说，整个文学，无论是现代的还是古典的，都有这一不足。然而他们不能容忍这一点，因为他们认定了这一点）；再者，在这一点上，《圣经》与世俗文学形成了鲜明的对照。尽管《圣经》被认为是气势最恢宏、文笔最优美的作品，但翻译它并不难。

二

下面,我要借用一位作家的话来说明上述三个观点。那些可敬的天主教徒曾援引过这位作家的话,并视他为可以代表他们一方的见证人,或者应该说是倡导者。不过,光凭这位作家是远不能对这些天主教徒赢得的尊敬提出质疑的。

“有两种文采”,这位作家说,“一种只是徒有其名,主要是由精心构筑、精雕细刻的章节构成,由稀奇古怪、矫揉造作的修辞以及华而不实的词藻堆砌而成,看上去美轮美奂,但很少或几乎不能传达什么意思,也无助于理解。这一类作品大都是受到判断力较弱、品味不高的人的影响,并得到他们的推崇。但这只是一种忸怩作态、故作正经的写作,宗教作家避之惟恐不及。这是一种轻浮、幼稚的文采,而且总是为各个时代杰出的天才所不屑,同样也不被那些受神灵感召,并且能用前所未见的力量和庄严进行创作的作家所推崇。另一种文采与此大相径庭。它可以说是真正具有《圣经》的特征。它的美妙之处并不是出自处心积虑、牵强附会的词藻,而是把朴素与庄严惊人地融为一体。这是一种双重特征,要做到两者的统一确实很难,纯粹反映人性的作品很少能做到这一点。在《圣经》中,我们看不到半点做作和不必要的修辞。……现在,有一点是明显可以看到的:世上最优秀的作家,无论是用拉丁文还是用希腊文进行创作,其作品一经直译便大失风采。荷马对主神朱庇特著称于世的描绘;对暴风雨令人叹为观止的描

写；对海神尼普顿震撼大地，撕开口子通向地心的描述；对智慧女神帕拉斯的画的刻画；以及许许多多其他长久以来受人称颂的篇章，在平庸的拉丁译文中，其韵味丧失殆尽。”

“任何人只要花点功夫去拜读一下维吉尔、忒奥克里托斯或是品达的作品的拉丁译文，他也许就敢大胆地断言，原著中使他着迷的种种魅力在译作中踪迹难觅。由此很自然地可以得出结论，古典作家作品的美，很大程度上是寓于表达和诗韵之中，间或通过对文字进行符合乐律的排列表现出来；而在宗教作品中，美与其说存在于字句与表达之间，不如说存在于事物本身的伟大庄严之中。这些思想与观念本身就如此伟大和崇高，即使用最不起眼的方式表现出来也必定是精美绝伦的。只要看一看《圣经》，我们就会发现，即便是经过最简单的直译之后，这些思想与观念依然熠熠生辉。摩西对创造天地场面的非凡描绘，朗吉纳斯……对受人厚待的出色描绘，这些都在译文中得以生动再现，其本身价值丝毫无损。尽管历经翻译，但各种译本都很成功，保持着原著的感染力和震撼力。……在描写约瑟夫得以成名的事迹时，约瑟夫伏在他亲兄弟杰明的脖子上失声痛哭，整个法老会都听到了他的哭声。在这个时候，作者没有花费只言片语去描写他的任何一位兄弟，既没有写他们当时的愉悦心情，也没有去写他们内心怎样掩饰自己以往对他造成的伤害。紧随而来的是一片深沉而庄严的沉默，这沉默无疑要比任何可以取而代之的描写更能传情达意。如果让修昔底德、希罗多德、李维或其他任何一位著名的古典历史学家来写这一历史场景，毫无疑问，他们一定会搜肠刮肚，尽其能言善辩之才，为约瑟夫的兄弟们精心编造长篇大论。但是无论这些言辞本身是多么精美，在这种场合下，它们

终究是不自然、不合适的。”^①

这段话写得很生动流畅。不过,我认为,其中虽然蕴含了不少真理,但也掺杂着不少谬误,而我要做的,就是要把它们区分开来。我绝不会否认《圣经》那可望而不可及的庄严与朴素的完善结合,但我始终认为,经典作品是朴素、高贵而自然的,正如人的本性。我不否认,《圣经》注重的是叙事,但我也承认,古典文学绝不是简单地注重文字的表述。我不否认,人类文学常是精妙的,但我也始终认为,《圣经》的作者并不是不知道如何写出精妙之作。我承认,产生在特定语境中的人类文学并不是很容易就可以被译成他国语言,但《圣经》易于翻译,这并不是放之四海而皆准的。下面,我要谈一点自己的看法。

三

首先,我要说的是,先生们,从文学这个词的来源看,文学是书面的,而不是口头的,这从其丰富的作品、多样的体裁以及所出版的各种读物上可以看出。口头上说的东西不能超出人的声音的范围,而且一说完就消失了。一旦文字用于表述绵长的思维过程,或必须将它们传递到地球的各个角落,或是为了后代的利益需要永久保存下来,我们就必须用文字把它们记载下来,也就是说,使之成为一种文学形态。然而,确切地说,我们用以表示人类这方面特有的天赋的那些用语,是借

^① 斯特思:《讲道》。

助声音而不是借助笔迹来表现的。它主要是适用于耳朵而不是眼睛。我们称之为话语的力量,称之为语言,也即语言的使用。即便是我们在写的时候,脑子里仍在想着用嘴巴把它念出来,因为在书本中,我们随意运用诸如“说”、“讲”、“告诉”、“谈”以及“喊”等字眼;我们使用“表达”和“措辞”等字眼,好像我们还是在说给耳朵听一样。

我坚持上述观点,因为它表明,话语以及作为其永久载体的文学,本质上是个人劳动。它不是几个人合作的成果,不是借助机器,也不是通过任何自然过程产生的结果,但就本意来说,它是发自,而且必须发自,某个特定的个人。我们耳际回响的声音不可能出自两人之口,这正如两个人不可能说出一模一样的话,他们也不可能写出一模一样的演讲稿或文章——演讲稿要么出自这人,要么出自另一人之手,表达的是个人的思想和情感。尽管别人会有相类似的思想或情感,但他的思想或情感是他个人的——为他所独有,这正如他的声音、气度、容貌、举止、行为为他本人所特有一样。换句话说,文学所表达的,不是如人们所说的客观的真理,而是主观的真理;不是事物,而是思想。

接下来,如果考虑一下词语的另一种使用情况,这一道理就会变得更加清楚。这种用法与客观真理或事物有密切关系。它只与事实相联系,而不涉及个人或主观感情。即便整个世上无人知道它们或谈论它们,这些事实也照样存在。这些事物就变成了科学的组成内容。我们也确实用词语来表述它们,但这样的词语与其说是语言,还不如说是符号。无论我们用得多么频繁,无论我们怎样设法记下它们使之永存,我们都不能使之创造出任何形式的文学或把这些词语称为文学。

试举欧几里德的《几何原理》为例。这些原理是关于普遍、永恒的真理的。它们不仅仅表达了思想,而且还描写事物;它们独自存在,不依赖于我们对它们的理解,也不以我们的意志为转移,而存在于我们所说的事物的本质之中,或至少是依托我们之外的条件而存在。用来载明这些事实的词语不是语言,不是话语,更不是文学,而是我所说的符号。要找例证的话,你会记得,用代数符号来表示欧几里德的命题不仅是可能的,而且是常见的,但大家都会认为,它与文学风马牛不相及。数学是这样,其他学科也是这样,因为它们都是科学的。词语的使用在这里仅仅是传达事物本质的载体,因为它不属于文学范畴。形而上学、伦理学、法学、政治经济学、化学、神学等也同样不能算作文学,因为它们都善于作出精确的科学表述。所以,一方面,亚里士多德的著作乍一看是文学,但确切地说,至少绝大部分在性质上更接近于纯粹的科学。因为尽管他所写的并不一定全是真实可靠的,但他按照事物本身而不是他自己爱怎么想就怎么写,也就是说,他是在科学地描写事物。另一方面,法律或有些历史,现在已由作者根据自己的思想加入了个人的主观色彩,读起来像是一种文学。这在神学中表现得尤为明显,特别是在教堂的布道演说中。史传作品一旦摒弃了哲理、写作技巧、作者的党派倾向和个人情感之后,便成为纯粹的编年体例或编年史。由此我们可知,科学是揭示事物规律的,文学是表达思想的。科学是普遍的,文学是个体的。科学的语言仅仅是一种符号,而文学的语言包罗万象,包括措辞、惯用法、布局、韵律、行文以及其他一切可以包容的特征。

接下来,让我们谈一下科学语言这一话题,来谈一谈语言和文学。文学是个人对语言的使用或运用。一个作者与另一

作者使用语言大不相同,便是明证。语言就其来源来说,可追溯到个人身上。个体特征赋予语言以特色。事实上,我们通常能将特定的词组或习惯用法追溯到个人身上。这样,我们就知道它们的由来。俚语,正如其名,的确确源于个人语言,带有个人语言的气息。人们也常说,某些特定语言中的词语所具备的力量,与说这种语言的国民的习惯和情趣有关联。大多数人使用语言只是见到什么用什么,而天才人物则是真正地使用语言,让语言为他所用,并根据他自身的独特性对其加以重塑。他那层出不穷、纷至沓来的观点、思想、情感、想像以及渴望;他那独到的抽象、并列、比较、辨别及构想能力;他对外部事物的看法,对生活礼仪、历史等的判断,对自身才智、幽默、见识和睿智的运用,所有这数不清、道不完的创造,正是他的才智的闪现。他把他的所思所想所说都用相应的语言表示出来。这种语言接近于他内心的心智活动本身,并同这种心智活动一样多姿多彩。它像影子一样伴随着他自己的内心思想,忠实地表达他强烈的个性——如果说,一个真正有才智的人的风格除了可以属于他自己,也可以属于其他任何人,那就无异于说,一个人的影子既可以是自己的,也可以是另外一个人的。这种风格如影子般伴随着他。他的思想和情感是个人的,所以他的语言也是个人的。

四

思想与话语不可分离。素材与表达是同一事物的两个方

面：风格是一种深入语言的思维方式。这就是我一直要说明的。这就是文学，不是事情，不是表达事情的声音符号。另一方面，它也不仅仅是词语，而是用语言表达出来的观点。想想看，先生们，希腊语中有这样一个词，它可以表示人类的那种远在低等动物低弱智力之上的特殊才能。这个词叫 *logos*。*logos* 到底是什么意思呢？它既代表思维（*reason*），又代表说话能力（*speech*），很难说哪种意思更加确切。它同时兼有这两种意思。为什么这么说呢？因为这两种意思不能被分割开——因为它们其实就是一个整体。即便我们能做到区分灯光与照明、生命与运动、曲线的凹与凸，那么思维是否就可以贬低甚至撇开话语了呢？那么是否可以这样认为，充满活力的丰富才智就应该否认它的双重功能，即作为表达的手段，以及作为表达思想与情感的渠道呢？

评论家们在为类似于我以前曾引述过的作家厘定审美标准之前，应先考虑一下这一论点。像这类作家这样的人认为，优秀的作品无非就是对所论述的事进行外部粉饰，是那些有时间、有心思去追求虚饰的人的一种装饰品，或者说是他们的一种高档消遣。他们说起来好像是我们可以分工，让一个人去做思想的工作，让另一个人去考虑风格。我们读波斯人的游记就会发现，那些年轻人在东方游历时，每当需要写信给那些给他们以希望或恐惧的人时是怎样的一番情景。他们自己连一个句子也不会写，因此，只好求助于专为别人写信谋生的人，向他吐露自己的心思。他们要从更出众的人那里获得好处，要寻求帮助，或要驱散心中的不祥之兆。他们必须接近有权有势的人，或向美貌女子求爱。代笔人便照其吩咐替他们把信写好，这就好比是文具商向他们出售纸张，学校老师为他

们捉笔代劳一样。在他们的脑子里,思想与用笔是两码事,因而也就有了劳动分工。动脑的人求助于用笔的人;用笔的人呢,在得到动脑的人的提示之后,就提起充满渴望的笔,蘸着热心的墨水,来填写苍白的纸张。于是,当焦虑的微风在充满期待的额边吹拂而过,便有了情意款款的夜莺对那可爱的玫瑰轻唱低吟了。东方人据说就是这样看待优美作品的。看来,这也大致就是我所指的那派评论家的观点。

在文学史上,上世纪末,离家不远的一所著名的大学里也发生过类似的事情。我在其他场合的一次公开演讲中也曾提到过。^①但这故事很有意义,这里不妨再提一提。有个博学的阿拉伯学者,他需要面对众多的博士和教授开一系列有关历史方面的讲座,他平时读的就是这方面的书。语言学家精通科学却不太熟悉文学,但此君认为这些讲座不能没有风格。他赞赏东方人的观点,又熟悉他们的作品,于是他决定去买一种风格。他开了个价,请人把他所拼凑在一起的素材译成华丽的英语。注意,他要的不是合乎语法规则的英语,而是一种精巧、矫饰的风格。一位乡村副牧师被选来充当这样一位艺术家,他完成了交托的工作。他的演说稿保存至今,在持续的系列年度演说中占有一席之地。为了博得听众的喜欢,他采用夸张大胆的措辞,不同于许多冗长繁杂的创作。的确,这位博学的圣人和我们所说的那位作者在文学创作方面各自所持的意见是不一致的。但有一点是相同的——他们都认为这样的创作是骗人的把戏,是谋生的手段。他们把它视同为宴会上的金碟子、鲜花和音乐。尽管这些东西不会使食物味道更

^① 纽曼:《天主教徒在英国的地位》。

鲜美,但却能使人感到身心愉悦。好像语言就是受雇的仆人,仅配做理智的情人,而不是作家合法的妻子。

可是,难道他们真的以为,荷马、品达、莎士比亚、德莱顿或华尔特·司各特等伟大作家习惯于为措辞而措辞,而不是有感而发,有了美妙的思想后才喷涌出美丽的语言?这的确难以自圆其说。确切地说,他们的作品是胸中强烈的、不可抗拒的文思之流在奔涌,是用颂歌或挽歌形式吟咏的发自内心的诗篇。其心态,其美德,其逻辑的力量和敏锐均通过其或多愁善感、或生动活泼、或意味隽永的语言得以体现。一如著名的诗句“愤怒激发诗情”所说,不单单是文字,即便是韵律、节拍、诗节等也都同时是作者情感和想像力的产物。谚语说得好:“诗人是天生的,不是后天造就的。”经无数事例验证,这对其诗作或诗人本身都是确凿无疑的。它们是生出来的,而不是编造出来的;是笔风而不单是布局。它们的完美之处,与其说是作者技法娴熟,还不如说是他本领高超。这在程度上对于散文和韵文都一样——有谁不会在米尔萨的意象中感悟到一种精美的风格,而且这种风格难以言表,但与所表达的思想水乳交融呢?

五

如我所说,由于作者的思想与推论都带有个性特征,因此,他的写作风格既是他的主题的反映,也是他的思想的反映,这就不足为奇了。其华丽的语言、丰富优美的措辞、得体

的选词、精彩的搭配,在一般作家眼里显得矫揉造作,但对于高明的文人而言,这绝不是斧凿之痕迹,而纯粹是他的习惯和做法。亚里士多德在勾勒高尚的人的形象时,称他的声音深沉,举止从容,仪表威严。同样,一个伟大的智者说的话也是伟大的。他的语言不仅表达了他伟大的思想,也体现了不凡的自身。他当然可以写得更简洁些,但他凭自己丰富的才智使自己最简单的思想丰富起来,使之萌生成大量的细节,让句子慢慢展开,并使之奏出和声的最强音。我敢说,思想狭隘的评论家会称之为冗言赘语,而实际上这是一种心灵的充实。这好比是快乐的小男孩边走路边吹口哨;就好比是强壮的男人,像小说中的铁匠一样,在没人同他较量的时候要耍弄一下自己手中的铁锤。

莎士比亚经常让我们领略这种独树一帜的写作手法,而且都非常优美。我真不知道举什么例子为好。就举《麦克白》为例吧:

你难道不能诊断那种病态的心理,
从记忆中拔去一桩根深蒂固的忧郁,
拭掉那写在脑筋上的烦恼,
用一种使人忘却的甘美的药剂,
把那堆满在胸间,重压在心头的积毒扫除干净吗?^①

在这里,一个很简单的观点被扩充成为许多字句,其思维

^① 译文引自《外国著名悲剧选》,高芮森编,河南人民出版社,1991年版。——译者注

过程像是演说家，而不像是诗人，但仍是诗人天才般的神来之笔。

下面选自《哈姆雷特》的一段也是如此：

好妈妈，我的墨色的外套，
礼俗上规定的丧服，
难以吐出来的叹气，
像滚滚江流一样的眼泪，
悲苦沮丧的脸色，
以及一切仪式、外表和忧伤的流露，
都不能表示出我的真实的情绪。^①

诗人的才能不是用来写一些浮夸矫饰的东西的。如果如此激昂而高贵的词藻允许出现在诗人的作品里，那么这些词藻就更加可以出现在演说家的演说中，因为演说家所做的便是一展如簧的巧舌。与莎士比亚的这些段落相比，西塞罗的作品也是铺陈有余。至少喜爱莎士比亚作品的人，没人可以理直气壮地指责西塞罗的文章用词浮夸，行文累赘。任何有眼力的评论家也都不会这样做。凡是想写成一流作品的作家，都要求在措辞上简洁、恰当和优美而不流于矫揉造作。其中的道理与凡是绅士一定会关注自己的穿着是一样的。西塞罗被古代评论家说成是“用嘴巴来感召大事情”，这也毫不为过。他那丰富、恢宏，犹如音乐般流动的语言，尽管有时太夸

^① 译文引自《外国著名悲剧选》，高芮森编，河南人民出版社，1991年版。——译者注

张了点,但也绝不会不合场景,也不会不适合演说者的身份。“伟大人物身上的伟大思想”,用优雅的字句表示高尚的情操,这是灵魂的升华。西塞罗深刻地体会到罗马议员和政治家位高权重的优越感和世界大都市罗马的富丽堂皇。他把这一切融入自己的作品中,形成一种自己推崇的风格。西庇阿和庞培等古罗马统帅从行为上说明了古罗马的伟大,而西塞罗则用文字来展示这种伟大。罗马统治者或统帅的言行举止,以其独特的方式向我们展示了其身上典型的高贵气质。才华横溢的演说家的演说和文章也同样使我们相信,没有其他作品能做到这一点。无论是李维、塔西佗、泰伦斯、塞内加还是昆提利安,他们都不能算是帝王之都罗马城的代言人,因为他们的写作具有拉丁特色,而西塞罗写的真正具有罗马风格。

六

你会说,西塞罗的语言无疑是精美考究的,而莎士比亚的语言无疑是自然优美的。古典作家被指责成纯粹的语言艺术家,这便可见一斑。我们由此进入了另一个大问题,这也使我们有幸预见到对我的意思产生的一个误解。我注意到,我提到的莎士比亚作品中的那种铺张华丽的风格,不仅没有与我一直所提倡的各项原则相抵触,而且,更不易接受的是,连文章中煞费苦心的刻意描写也不会被认为是作者在玩什么手法。无疑,古典作家的著作,尤其是拉丁文的经典著作,都是精心创作的,它们耗费了大量的时间、心思和周折。它们数易

其稿,这一点我敢肯定。我也敢肯定,有些名作家,无论是古代的还是现代的,他们对于把遣词造句这种可笑的行为作为自己文学劳动的真正目标是感到内疚的。伊索克拉底是这样,一些诡辩家也是如此。他们刻意追求语言的完美,到了可以不顾思想及事物的地步。我们不能为他们开脱责难。如果非要我说出一个犯这方面错误的英国作家的话,我就举约翰逊博士为例。他的个性和才智令我喜爱、敬仰,但也不能否认,他的风格往往与所表达的意思和所描写的场景不太合拍,而且也缺少了天才所特有的朴素、简洁。不过,尽管这些我可以肯定,但我并不认为,天才不需要付出艰苦劳动,天才不需要通过锻炼来提高自己的水平。我也不认为,天才从不会失败,并且能一举成功。我更不认为,他们构思好作品之后可以轻轻松松,一蹴而就。

举画家或雕塑家为例。他在脑子里先形成一种要通过艺术媒介来加以表现的想法——如圣母玛丽亚和圣子,如清白无辜,如坚忍刚毅,又如一些历史人物或事件。你能说,他不需要对对象进行一番研究?他不需要打底稿?他从来不把底稿叫做“素描”?他不把工作室称为画室?他不用构思、舍弃、选取、修改和润饰?在米开朗基罗和拉斐尔完成他们的得意之作之前,那些初稿不就是他们最初的尝试吗?又有谁会说梵蒂冈的阿波罗·贝尔维迪宫不是一个雏形经过耐心细致的加工才趋于完美的呢?人们普遍认为,这种鉴赏活动正是天才的拿手好戏,因此我们称之为艺术,将其归为“美术”。为什么绘画、雕塑、建筑、音乐是这样,而文学作品不是这样呢?为什么语言不能像做模型的人手中的黏土一样加以精心制作?为什么语言不能像色彩那样加以精心调和?柏拉图或维吉尔

敛心默想生发出伟大的思想,为什么不能让遣词造句的技巧对其思想的表达有所帮助?我们伟大的诗人这样告诉我们:

诗人的眼睛总是热烈而不停地转动,
将视线从天穹移向人间,又从人间移向天穹,
任由想像的翅膀飞翔,
凭借手中之笔,诗人让未知的事物形式
变得有形有声,使虚无缥缈的东西
变得有名有源。

因此,在诗人的语言还不能恰如其分表达他的所思所想,直到令自己感到满意之前,他的笔头有时出点错,然后应该停一停,再接着写,把它擦掉,再重写,再修改,直至完成,这难道不是件很奇妙的事情吗?

由此看来,许多或者说绝大多数作家的作品毫无疑问都是精雕细刻的,它们或简洁自然,或热情奔放,或实事求是、条理分明,与那种矫揉造作的文风截然不同。有谁能像狄摩西尼那样激情奔放、豪情十足?不过,据说他为了开创自己的风格,无数次地誊抄修昔底德的作品。有谁能像希罗多德那样自然优美?不过,他用的语调不是他自己的,而是选来作完善其叙述之用。又有谁能像我们的同胞艾迪生一样,在其作品中能如此巧妙地展现他自由奔放的风格?不过,他对文章的挑剔程度声名远扬,连国外也有报道,而且有一件事,不知是真是假:他有改写甚至重写的习惯,有一次甚至耽误了一份重要的全国性报纸的发行。这些伟大的作家按照自己感悟到的方式去创作,用最恰如其分的方式把他们自己要说的话写下

来。风格并不简洁的其他作家同样需要在文学的天地里辛勤耕耘,这一点是不足为怪的。史诗《埃涅阿斯纪》写得非常精美考究,但维吉尔想把它付之一炬,因为他觉得要使诗作完美,还需要付出大量的心血。就这点而言,上世纪的历史学家吉本又是一个例子。你别以为我要把他的风格推荐给大家模仿,也不是推崇他的写作原则。我举他为例,是因为他知道摆在他面前的任务是什么,明白他把复杂的情景用文字表达出来时必须让读者看得懂,并且这些文字必须恰当地传情达意。我知道,他写《历史》第一章就写了三遍。这不是说,他是在第一稿的基础上修改加工而成,而是写完第一稿、第二稿后,把它们搁置一边,再进行重写,直到他认为其精确的描写已达到了再现历史事件的要求为止。

从这些例子中,我希望你们能看到,我所认同的文学创作艺术与我所反对的主张是截然不同的——纯粹是卖弄文字的文人很少顾及或根本不关心他在表现的对象,但却可以把它粉饰得像模像样;而我所认同的文学家,在他面前有一幅绚丽多姿的图景。他惟一要做的,就是要把他的所思所想以某种方式表达出来,使之既符合描写的对象,又切合说话人的身份。

七

我借美术为例所说的一番话,可以使我更深入地探讨这一问题。我已说明,在文学作品中,思想与语言密不可分。由

此我也表明了这样一种非哲理性的观点：语言是一种额外的东西，可有可无，只是需要时作表达用。紧接下来，我还没来得及说的第二点是，作品好译与否，是不是检验作品完美的标准。如果一定要谈谈我的看法，我会毫不犹豫地，真实情况与之几乎相反。这无需多费口舌，这样的观点，如我在一开始就提到的那些作者所持的观点，是基于这样一种假设——每一种语言都具备其他语言所具有的概念、思路的转换、精妙的表达、修辞手段、联想、缩略语及观点。就拿自然科学来说，事实上所有的语言都能很好地为之所用。但尽管如此，还是有些语言比另外一些更合适些，因为其他的语言需要造字或借助外来词汇才能表达科学观点。但是，如果各种语言连自然科学中普遍永恒的真理都不能表述一致的话，人们怎么有理由相信一个富有独创性的人，可以用其中的一种语言把他的风格特征表现得完全一样的丰富、一样的有力度、一样的有乐感、一样的精确、一样的恰如其分呢？伟大的作家借用自己的母语，并能熟练地驾驭它，一则倾心投入母语之中，一则对之进行加工和改造，然后把他那排山倒海的思绪倾注于他早已构思好的各种错综复杂、精细微妙的表现手法之中。这是否说作者的个人风格（如果可以这样称呼的话）马上能移植到世上其他所有的语言中去呢？假如那样的话，也许我们可以声明，贝多芬的钢琴曲并不真正美妙动听，因为它不能在手风琴上弹奏。有些人要比我挑出来加以批评的那位作家高明得多，要不是这些人持有这种令人吃惊的观点，我是不太会有耐心在此白费口舌的。看来真正伟大的作家必须给翻译留有余地。如果他的作品用外语读起来与母语一样通顺，那么我们就可以断定它是好作品。这样说来，莎士比亚是个天才，因为

他的作品可以译成德语；但同时他也不是天才，因为他的作品难以译成法语。照这样说来，在我们所能想到的所有作品中，是否乘法表是最伟大的作品？因为它经翻译之后毫发未损，而且很难说它属于任何一种语言。不过我宁愿相信，新奇和艰涩难懂的观点是很难诉诸文字的。它们被巧妙地编织成语言，减少了用另一语言对这一乐事加以复现的可能性。用野蛮人的语言，你几乎不可能表达文明人的任何思想和行为。我们能用霍普顿人^①或爱斯基摩人的语言来衡量柏拉图、品达、塔西佗、圣哲罗姆、但丁和塞万提斯等天才人物的作品吗？

让我们再回到美术这一实例上来。我想，有些在雕塑中无法体现的想法可以在绘画中得以表现，而且越好的画家越不可能成为雕塑家，越是把自己的天赋才智用到为自己所钟情的艺术方法和环境中，他就越不可能痴迷于另外的东西。法拉·安吉利科、弗朗西亚或拉斐尔的伟大作品迄今为止没有人，也没有天使能用木版画达到他们用色彩所能达到的成就，难道他们的作品会因此而被贬低吗？美术的各个种类都有各自的题材。从道理上说，一门艺术中能做的在另一门艺术中未必行得通。绘画办得到的，雕刻未必能行；油画办得到的，壁画未必能行；大理石雕办得到的，象牙雕未必能行；蜡雕办得到的，铜雕未必能行。那么我重复一下，把这个道理用于语言，为什么天才就不能用希腊语来表达他用拉丁文表达不了的东西呢？为什么因为不能译成英语而认为其希腊文、拉丁文作品就有缺陷？英语不是我们所说的天才们创造的。任何语言，无论是现在的、过去的还是将来的，都不是他们创造的。

① 非洲南部一土著人种。——译者注

任何语言规则也都不是他们制订的。为什么要用与他无关，他也无法控制的语言来评判他呢？

八

现在，我们自然就过渡到第三个观点，将《圣经》的特征与世俗文学的特征作一比较。到目前为止，我们所谈论的是作家们的主张，也就是说，风格是一种附加的东西，是一种纯粹的技巧，因此不能翻译。现在谈一个客观事实，也就是《圣经》没有这种矫饰的风格，因此《圣经》很容易翻译。当然，这个事实与他们的主张一样站不住脚。

《圣经》真的那么容易翻译？那么为什么杰出的译者这么少？为什么把这两种必要的品质，即忠实于原作和表达纯正融为一体是如此之难？为什么教会使用的钦定版本远比不上原版？只是教会有义务首先保证教义的正确性。遇到难题，教会只要保证她以为最重要的东西不丢失，而在次要的方面就不得不允许有不足之处存在。如果原作中的美那么容易就可以转移到译本中的话，教会就不会满足于它的那些所能列举的各种语言的标准译本了。

再者，《圣经》写得并不精美考究？《圣经》措辞平淡，行文也没有韵律感吗？想一想，从《使徒信书》到《希伯来书》，古典作品中哪有比这写得更周密、更富有技巧的？想一想《约伯记》，难道它不是与古希腊悲剧家索福克勒斯和欧里庇得斯创作的任何悲剧一样精彩、一样完美的神圣戏剧？想一想《诗

篇》，在这部极其优美的作品中，难道没有修饰，没有韵律，没有精心安排的节奏，没有令人感动的成分？难道《先知书》不难懂？难道《保罗书信》不难懂？谁能说这些是流行作品？谁能说这些作品普通人初读一遍就能理解？

的确，《圣经》的有些部分无论在风格上还是意思上都是很简洁的，而这些部分正是《圣经》中最神圣、最宏伟的篇章。比如我马上可以举《福音书》中的一些片段为例。但这些与我刚才所说的并无抵触。先生们，请回忆一下我一开始时就讲过的区别。我说过，文学是一回事，而科学是另一回事；文学与思想打交道，而科学与现实打交道；文学是个性化的，而科学阐释的是普遍永恒的真理。有鉴于此，如果《圣经》摒弃作者的个人色彩，升华到纯粹的神灵感应境地，无论从何种意义上来说，当它不再写人，不再写圣保罗或圣约翰，不再写摩西或赛西，那它就属于科学，不属于文学。那么它表达的是天国的事物、看不见的真理以及神灵的昭示，单单就写这些——而不是写具有人性特征的思想、情感、抱负等，因为这些都是被激发出来的，并且真实可靠，但始终没离开过人。圣保罗的《使徒信书》，从真正意义上来说应是文学，因为它们像狄摩西尼或欧里庇得斯的悲剧一样有人性，一样表达了丰富的思想和情感，而且，尽管它们没有放弃揭示客观真理，它们还是表达了主观的想法。另一方面，《福音书》的一些片段，《创世纪》中的一些章节，以及《圣经》中的其他一些篇章，是关于科学的；又比如圣约翰的《福音书》的开头，这部分我们可以在《弥撒曲》的结尾读到；再如《信经》，这些章节完全是阐述永恒事物的，没有（可以这么说）借助于任何人类思维来把这些事物传递给我们，使用的语言具有科学的庄严、壮丽、平和及镇静

之美,但它们绝不是文学,它们绝不是有人性的作品。不过,它们也因此而易于理解,易于翻译。

如果时间允许,我会从古典文学中给大家举一些类似的例子来说明我刚才所说的话。古典作家处理的素材远不如《圣经》所处理的,语言灵气也相形见绌,但它们是相类似的,因为古典作家或演说家目前不再与文学打交道,他们谈论事物非常客观,达到了科学中那种平静、庄严的境地。不过,话题一旦打开,我就会扯得很远。

九

下面,我要对我所说的话进行一番概括和总结。那么,先生们,我们得回到我一开始就提出的问题上。文学是什么意思?这在你们学院的名称里就有。我的回答是:文学就是用语言来表达思想。我所说的“思想”是指各种主见、情感、观点、推理及其他的大脑思维活动。文学艺术是演说家或作家用语言文字来表达思想的方法。这种方法与所要表达的思想内容是相得益彰的,并能让观众或读者明白作者要表达的思想。文学具有个性化的特征,它存在于有权代表人们说话的人的阐释和训海之中。从他们使用的语言里,他们的同胞们找到了情感的慰藉、自身经历的记录以及对如何下判断的建议。先生们,伟大的作家并不只是无论写散文或写韵文都会洋洋洒洒、下笔若有神的人,也不是信手就可以写下一堆堆华丽的词藻、一句句冗长的语句的人,他是有话可说而且知道该

怎么说的人。尽管我这样说并不是苛求他具备深邃的思想，有远见卓识，懂哲理，有洞察力，懂人性知识，具备丰富的人生阅历，当然他还是有可能具备这些天赋之才的，而且他秉承的天赋越多就越伟大。但是我认为，他的成就取决于他特有的天赋，在很大程度上来说就是他的表达能力。他是思想和语言这双重概念的主人，两者有区别，但又不可分离。如果需要的话，他会作品精心构思，反复推敲，或洋洋洒洒即兴创作，但无论在哪种情况下，他只有一个目标。这个目标是他一直以来树立的，并且认认真真、一心一意要实现的。这一目标就是把他心中的所思所想表达出来，严肃、认真地把它表达出来。无论词藻多么绚丽，文辞多么和谐，他都具有那无以言喻的朴素之美。无论他写的对象是高尚的还是卑微的，他都会按其自身情况妥善加以处理。如果他是位诗人，“靠意外是无法运转的”。如果他是位演说家，那他就说出自己的想法，不仅要“准确无误”、“气势恢宏”，而且要做到“恰如其分”。他的作品是他思想和生活的清晰写照——

老人的一生栩栩如生地展示在我们面前，犹如画在还原匾上一般。^①

他的作品热情洋溢，因为他心中充满激情。他的作品意味隽永，因为他的想像丰富、生动。他明察秋毫，毫不含糊。他认真谨慎，从不倦怠。他能对主题进行剖析，而他的作品内容丰富。他既能从整体出发，又能从局部把握，因而他的作品

① 原文为拉丁语。——译者注

连贯协调。他能牢牢把握主题，因而他的作品简明易懂。文思泉涌的时候，他的字里行间总能流光溢彩；动情的时候，他的心弦随诗行一起颤动。他总是用恰当的字眼来表达恰当的观点，从不多费笔墨。他用词简练，这是因为片言只语也足以传情达意。他尽情发挥时，每个字都有其用意，都是为了有力地推进他的论说，而不是对其构成妨碍。他表达所有人能得到但又难以言表的感觉。他的话成了流行于世的谚语。他用的词组成了日常用语中家喻户晓的字眼和成语。这样的文字遍布于他的作品之中，这好比是我们在国外随处可见的富丽堂皇的罗马大理石镶嵌在现代宫殿的墙壁和过道上一样。

在我们用英语的国度里，这样杰出的人物要数莎士比亚，在用拉丁语的国度里要数维吉尔。这些作家在任何国度里都会被以不同的方式称为古典文学家。由于语言的多样性及其各自的独特性，他们必须归属于特定的国家，但就他们所具备的一般的特征而言，他们所表达的是整个人类所共有的，而且惟独他们才能将此表达出来。

十

那么，如果言语的力量能像任何可以叫得出名的天赋一样伟大，如果语言是由许多被认为甚至不亚于上帝的哲学家们所创造的，如果借助文字我们可以把心中的秘密公诸于众，可以减轻心灵的痛苦，可以解除埋藏在内心的悲伤，可以传达同情，可以提出建议，可以记录经历，可以使智慧永恒——如

果靠伟大的作家能把大家连成一体,能使民族性格得以定形,能让各个民族各抒己见,能让过去和将来、东方和西方走到一起互相交流——总之,如果这样的人是人类大家庭的发言人或预言家,那么我们就不会去轻视文学或忽略文学研究。相反,我们应该相信,无论用何种语言,我们都是文学的主人,汲取着它的精髓。我们自身也要尽我们的本分,把同样的好处给予他人,不管他们人多还是人少,不管他们默默无闻还是名声显赫——我们都应该用社会纽带把他们与我们连在一起,让他们接受我们的个人影响。

附录一

约翰·亨利·纽曼生平事略

- 1801年 出生。
- 1818年 牛津大学三一学院学者。
- 1821年 通过考试成为奥里尔研究员。
- 1824年 在圣公会任牧师。
- 1828年 任牛津圣玛丽教堂牧师。在此,他发表了著名的大学布道演说。
- 1833年 “维护教会”的牛津运动开始。
- 1839年 纽曼首次怀疑圣公会在天主教中地位的有效性。
- 1845年 完成《基督教教理发展论》一书,并被吸收为罗马天主教徒。
- 1850年 发表“圣公会教徒所感到的一些困难”系列演说。
- 1851年 被任命为都柏林天主教大学校长。
- 1852年 在都柏林发表“大学教育的范畴及性质”系列演说。
- 1855—1857年 居住在都柏林。
- 1858年 辞去大学校长职务。
- 1864年 为回击金斯利的指责,写《为生活辩解》一书。
- 1864—1867年 在牛津筹建天主教小礼拜堂。
- 1870年 出版《简论公认的基本原理》。

1879年 成为罗马教会红衣主教。

1890年 去世。

附录二

教育史上与《大学的理想》 一书有关的事件

- 1798年 爱德华兹的《实用教育论文集》出版。
- 1801年 新的考试法案在牛津大学通过。
- 1810年 受《爱丁堡评论》杂志的攻击,考波斯顿博士为牛津大学辩护。
- 1823年 在英格兰建立机械学院。
- 1827年 伦敦大学学院成立。该学院没有神学职位。
- 1829年 伦敦国王学院成立。
- 1830年 《爱丁堡评论》杂志攻击私立学校的古典课程以及老牌大学的宗教排外性。
- 1831年 达勒姆大学成立。
- 1834年 开办利物浦机械学院。
- 1836年 伦敦大学合并。
- 1837年 惠韦尔出版《论英国大学教育的原则》。
- 1845—1850年 有人提议在爱尔兰建立“男女同校”的女王学院。
- 1851年 曼彻斯特欧文学院成立。
- 1852年 纽曼发表“大学教育的范畴及性质”系列演说。
- 1854年 工人学院成立。

-
- 1854年 赫胥黎出版《自然历史科学的教育价值》。
- 1855年 马克·帕蒂森出版《牛津大学研究》。
- 1858年 牛津大学学位完全通过考试来授予。
- 1859—1861年 哈伯特·斯宾塞出版《教育》。
- 1867年 F·W·法拉出版《自由教育论文集》。
- 1867年 马修·阿诺德出版《文化与无政府状态》。
- 1868年 马克·帕蒂森出版《关于学术机构的建议》。
- 1883年 E·斯林出版《教学理论与实践》。
- 1885年 马克·帕蒂森的《自传》出版。

附录三

几部与《大学的理想》相关的权威著作

R·L·阿切尔:《十九世纪的中等教育》,1921年。

W·塔克威尔:《牛津运动前的牛津大学》,1909年。

A·P·戈德莱:《十九世纪的牛津大学》,1908年。

A·L·帝利亚德:《大学改革史》,1913年。

W·P·沃德:《亨利·纽曼的一生》,1927年。

B·纽曼:《红衣主教纽曼》,1925年。

J·D·威尔逊:《英国的学校》,1928年。在哈利代教授写的关于牛津和剑桥大学的一章里,纽曼的观点被放在现代背景下进行讨论;而在摩根教授写的关于现代大学的接下来的一章里,纽曼的观点受到了严厉的抨击和驳斥。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文