

《宗教与世界》丛书

基督教与文化

CHRISTIANITY AND CULTURE

T.S. 艾略特著

T.S. ELIOT



四川人民出版社

B978
3

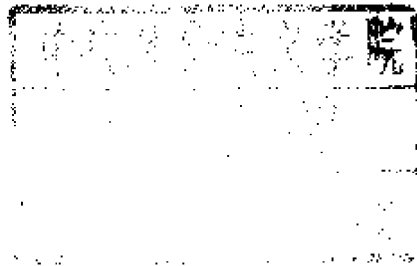
89228

基督教与文化

T. S. 艾略特 著

杨民生 陈常锦 译

汪 涑 校



四川人民出版社

1989年·成都

Christianity and Culture

T.S.Eliot

根据纽约布雷斯·哈考特与世界出版公司1949年版译出

责任编辑：汪 漪

封面设计：杨守年 陈万福

技术设计：凌志云

• < 宗教与世界 > 丛书 •

基督教与文化

T.S.艾略特 著

杨民生 陈常锦 译 汪 漪 校

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）

四川省新华书店发行

成都印刷一厂印刷

开本850×1168mm 1/32 印张7 插页4 字数140千

1989年7月第1版 1992年6月第3次印刷

ISBN7-220-00548-2/B·42 印数6,200-9,200

定价：4.40 元

DH82/11

《宗教与世界》丛书

总序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神，然而，宗教就在我们周围的世界里。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中。

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相联。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”“人就是人的世界”，要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣世界的活

动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人；要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为世界立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求。人不但有对自我的意识，有探索人生意义的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我而与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系，应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域。在这个领域，我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法，应该尽力从

自己的生活实践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中！

何光沪

1988年1月 于北京

中译本序

这本小书的出版，正好赶上它的作者——20世纪的伟大诗人、剧作家和文学批评家 T. S. 艾略特 (T. S. Eliot, 1888年——1965年) 诞生100周年，同时也是他荣获诺贝尔奖金40周年。能以这个粗糙的译本参加世界各地纪念他的活动，我们惶恐之余，倍感荣幸。

对这位誉满天下的人物，中国读者并不陌生。他的一些重要诗作和文学评论已被译成中文出版，很多读者对之已耳熟能详，有些人甚至已口能成诵了。然而，在我国恐怕很少有人了解：艾略特在文学活动之外，对于社会、政治、教育和文化等等人类面临的现实问题，特别是对于宗教，对于宗教与社会、政治、文化的关系，也有着深刻的观察和精辟的洞见。而这些东西，就相当集中地反映在他的各种传略经常提到的这部小书里。

在这本小书的第一部分《什么是基督教社会》中，我们会发现，他的诗作后面的思想，与其说是哲学，毋宁说是神学；他作为现代诗人的热情，不是有人以为时髦的“自我中心”的

感情，而是关切人类的催人泪下的激情；他作为世界性诗人的思想高度，不只是从历史角度通观人类文明，而且包含了超越此世的成分，他观察社会问题的角度，竟是一种要回答“人类为何降生？人类必将何往？”的宗教性角度。与此同时，他在这里所表现的，不仅有对西方社会危机先知般的预见，对其前途溢于言表的忧虑，不仅有超越政治经济层次而深入于精神理想层次的想象力宏富的规划，而且令人惊讶的是，他对于社会和政治（包括地区、阶级、改革、革命、政治实践与理论、宗教与国家的关系等），以及习俗和人心、教育和文化等方面的具体问题，竟有如此细致入微的洞察和鞭辟及里的分析，所提出的设想又是如此切合实际而不流于空泛。在这里，我们看到的是社会学者或文化学者式的清明理智，同诗人或改革家式的社会责任感和社会热情融合在一起。这的确使我们了解了诗人的另一面。

当然，艾略特在考察西方社会时，是以基督教为思想支柱的，这与我们中国人的思想方法相去甚远，更与马克思主义观察和解决社会问题的方法背道而驰。而且他所谈的西方世界的问题，毕竟与我们面临的问题不同。他认为西方世界面临的种种危机，主要是自身的内部矛盾所造成的，这种对于西方资本主义社会的深刻否定，表现出诗人思想激进的一面；但他又认为，西方社会唯一的出路，是建设他所设想的那种基督教社会，并保持西方社会的精神目标和精神活力，这种宗教观点又显示出他的思想中保守的倾向。他既反对法西斯主义，又反对共产主义，同时入木三分地批判了西方所谓“自由主义”和“民主国家”的妄自尊大。对于艾略特的这么一个宗教、政治、社会和文化思想的复杂整体，我们必须慎重对待、仔细分

析，其中有些观点，我们可以赞成；有些观点，我们可以批判；有些观点则可引以为鉴。

本书的第二部分《关于文化的定义的札记》，对于我国近年来颇为热闹的文化讨论，尤有借鉴作用。艾略特把文化定义为“共同生活在同一地域的某个民族的生活方式。文化见诸于该民族的艺术、社会制度、风俗习惯、以及宗教之中”。但文化不是各个组成部分的简单总和，正如人不是其肢体的简单总和一样。文化是作为精神的宗教的体现，所以宗教在其中具有特殊的地位。“促使具有不同文化的民族之间产生共同文化的主导力量，就是宗教。”与此相关，他认为欧洲文化统一的基础是基督教。“如果基督教不存在了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出羊毛，你才能把毛弄来制作一件新大衣。你得经过若干个世纪的野蛮状态。”这些话虽有夸大宗教作用之嫌，不符合历史唯物主义关于经济与文化关系的学说，但它至少提醒我们：研究文化不能不研究宗教，研究西方文化，更不能不研究其代表人物（艾略特就是其中之一）认为代表了它的精神实质的那个核心——基督教。有些人大谈伏尔泰和尼采如何攻击基督教，却闭眼不看这两个人思想中基督教的因素和渊源，艾略特在此提醒我们：“只有基督教文化，才能产生伏尔泰和尼采”。

艾略特还形象地指出，文化不是一架机器，而是一棵树，因此不能设计制造。“你不能制造出一棵树来，你只能栽种一棵树苗，精心加以照料，等待它届时长大成树；当它长成之时，如果你发现，一颗橡子长成了橡树而不是榆树，对此你是不能抱怨的。”与此相关，他主张文化的多元化或多样性，反

4

对用行政手段强使各个地区、各个教派、各个阶层、各种教育形式齐一化。同时他并不反对，而且倡导各种不同文化相互交流和相互影响。“那种自愿闭关自守的民族文化，或者那种因其不能控制的环境所造成的同其他国家的文化相隔绝的民族文化，将由于这种隔绝而受害。此外，那种接受外来文化而又不能反过来提供任何文化给对方的国家，和那种企图将自己的文化强加于其他国家，而又不能反过来接受对方的任何文化的国家，都将因为缺乏这种相互交流而受害。”在我们思索东西方文化的关系以及中国文化与世界文化的关系时，这些话是值得品味的。

艾略特在本书第一部分的“前言”中，曾提到当代著名文化哲学家C.道森对他的影响。确实，他与道森（其主要著作《宗教与西方文化的兴起》中译本已由四川人民出版社收入本丛书出版）的思想，至少有两点共同之处。第一，他们都认为，基督教是西方文化发展的精神动力和创造性源泉，西方的成就主要归因于有这么一个一致的精神理想；第二，他们都认为，社会和文化内部的差异和对立因素造成的适当张力，会刺激文化发展，使之繁荣兴旺。关于第一点，我们既要注意到它在历史观上的反唯物主义性质，也可以由之思考我们自己的文化发展问题。中国文化的发展，确实也不能离开某种精神理想，以之为自身的创造源泉。关于第二点，其中显然有某种辩证因素值得重视。在我们这个民族、地区、历史和社会环境差异极大的国家，在我们面对国内国外多种文化之间的冲突之时，思考一下这个问题是很有现实意义的。

何光沪

1987年10月4日

前 言

本书所收入的三篇讲演，作了某些修定和再次修定，系受鲍特伍德基金会资助，应剑桥大学柯普斯·克里斯蒂学院师生协会的邀请于1939年3月所作。我要对师生协会给与我的这种殊荣表示感谢。在准备将这三篇讲演稿付印时，我加了一些注释。

我的出发点是基于一种猜测，即目前用于讨论国际时事和政治理论的术语可能会使我们看不见当代文明的真正问题。鉴于我选择了这么大的一个题目，以下几页文字本身显然无关紧要，如果要使之能为人所用，就只能将其看作我对这个问题的讨论所发表的个人见解，这种讨论在未来漫长的岁月里，必将耗费许许多多人的心智。刻意创新可能会不得要领：本书至多只能是许多观点的原始组合，这些观点以前并不为我所有，任何人只要能用得上，也就成为他自己的财产了。我大大得益于同某些朋友进行的谈话，他们也被这些问题以及类似的问题所困扰。要写出这些朋友的尊姓大名，可能会产生一种后果，即把我自己的论述中所产生的失误归咎于他们，使他们去担负本来不该由他们担负的责任。我也得益于几本新近出版的书，例

如：克里斯托弗·道森^①先生的《超越政治》(Beyond Politics)、米德尔顿·默里^②先生的《领导的代价》(The Price of Leadership)以及尊敬的V.A.德曼特牧师的著作(他最近写成出版的《宗教前景》[Religious Prospect]一书我未及加以采用)。我还得益于雅克·马里坦^③的著作，特别是他的《完整的人道主义》(Humanisme integral)一书。

我深信读者从一开始就能体会到，本书并不恳求他们相信通常意义上的“宗教复兴”。对这个任务我是力不从心的，而且这个术语对我来说，似乎暗示着我所不能接受的或者我认为就我们当前的困难来说是不该接受的那种可能出现的宗教感情同宗教思想的分离。最近一位匿名作者在1939年7月13日出版的《新英语周刊》(The New English Weekly)上写道：

在每一个社会里，人们都依赖(某种)精神制度和政治制度，而且无疑也依赖经济活动为生。众所公认的是，在不同的时期，他们主要是把自己的信任放在作为社会的真正结合剂的上述三种东西之一上。但是，他们任何时候也不曾排斥另外的两种东西，原因是他们不可能这样做。

① 克里斯托弗·道森(Christopher Dawson, 1889—1970)，英国思想家、作家、宗教和文化哲学家。他的主要兴趣在文化哲学，尤其是宗教与文化的关系方面。其所著《宗教与西方文化的兴起》(已由四川人民出版社收入本丛书出版——编者)通过追溯西方宗教与文化的关系，提出了宗教是文化的关键和推动力的思想。——译者

② 米德尔顿·默里(Middleton Murry, 1889—1957)，英国新闻记者、评论家。一生著有40部书和大量新闻作品，贯穿对社会、政治和宗教等问题的明确观点。——译者

③ 雅克·马里坦(Jacques Maritain, 1882—1973)，法国天主教哲学家、新托马斯主义的代表。其思想体系以亚里士多德哲学和托马斯主义为基础。——译者

就其上下文而言，这段话作了一个重要的、颇有价值的区分。但是，读者应该清楚，我这里所关心的，并不是分割开来看待的精神制度，而是各种价值的有机组合，以及宗教思想的这样一种趋向，它不可避免地会走向对政治制度和经济制度的批判。

目 录

前言.....	(1)
什么是基督教社会	
第一章.....	(3)
第二章.....	(18)
第三章.....	(34)
第四章.....	(43)
注释.....	(50)
附记.....	(69)
关于文化的定义的札记	
前言.....	(81)
导论.....	(83)
第一章 “文化”的三种含义.....	(92)
第二章 阶级和精英.....	(108)
第三章 统一性与多样性：地区.....	(125)
第四章 统一性与多样性：教派和崇拜.....	(144)
第五章 关于文化与政治的札记.....	(162)
第六章 关于教育与文化的札记及结论.....	(175)
附录 欧洲文化的统一.....	(192)

什么是基督教社会

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

第一章

一个问题的解决将会旷日持久，而且需要几代人都予以重视，这样一个事实不应成为人们推迟研究该问题的正当理由。在生死存亡的关头，情况最终会证明，是我们所推迟解决或忽略不管的问题，而不是尽了力却不能解决的问题，会反过来使我们遭殃。我们目前的困难总得认真对付，但是，我们永远都会有的困难，也就是我们每时每刻所面临的困难。如果希望解脱充斥着我们头脑的那些最直接的烦恼，我下文所关心的就是我确信现在就应予以重视的问题。因为这是一个带根本性的问题，故而十分紧迫，正因其紧迫，以致像我这样的人也力图来谈论这个通常对我来说是力所不及的问题，而公众可能更乐意去阅读我阐述其他问题的文章。如果我能在几个领域里的任何一个之中成为一个颇有造诣的专家，则无疑能把这一问题处理得好得多。但我的这篇文章并非为专家而写，而是为像我一样的人写的；某些不足之处可能会因某些长处而得到补偿。因为判断一个人，无论其是否专家，不该根据其专门的知识，而应根据其对人类所作的思考、体验以及观察的总和。

诗歌的实践本身不一定会赋予人以智慧或知识，但它至少应使心灵养成一种具有普遍价值的习惯：习惯于分析词义，即习惯于分析自己使用的以及别人使用的那些词的含义。我在使用基督教社会“是什么”这个词语时，其基本含义并不是指对被称为基督教社会的任何社会所作的研究而得出的某个概念，而是关于某种目的理解，这种目的必须引导着基督教社会，使之得以名符其实。我并未将这一术语的使用局限于地球上某个完善的基督教社会，这个术语也并不仅仅因为一些社会还保留着某些基督教信仰或某些基督教活动的遗迹，就可算作基督教社会。因此，我对当代社会的关心，主要不是着眼于其某些特定的缺陷、弊端或不公正的情况，而是这样一个问题：我们生活于其中的这个社会“是什么”？它是为了什么目的而组建的？

对于基督教社会这个观念，我们既可以接受，也可以不接受。但是，只要我们准备接受，就必须对基督教怀有比平常所怀有的大得多的理智上的（intellectual）尊重，必须把它看成对个人来说基本上是一个思想上的而非感情上的问题。把基督教看成是思想上的东西而非感情上的东西，这种态度的后果太严重了，以致并非每个人都能够接受。因为一旦基督教信仰不只是被感受，而且还被加以思考，实际上就可能会使人觉得不便。用这种方式来看待基督教信仰——并不意味着一定要接受基督教，而只是为了解实际存在的问题——等于最终把中性社会（指我们目前生活于其中的那个社会）和异教社会（指憎恶民主的人所希望的那种社会）这两个概念之间的差别看成无关紧要。此刻我关心的，并不是实现基督教社会的手段，甚至主要也不是如何使基督教社会能为人们所乐于接受，但我却特别

关心，把它同我们目前生活于其中的那个社会之间的差别弄清楚。了解我们目前生活于其中的那个社会，对每个自觉地进行思考的人来说是利害攸关的。那些用来描绘我们这个社会的流行术语，以及我们这些“西方民主国家”的人为了颂扬这个社会而得之与其他社会所作的种种对比，都只能起到欺骗和麻痹我们自己的作用。把我们的社会说成是基督教社会，并将它与德国^①的社会和俄国的社会相对比，这是在滥用术语。因为基督教社会只是指，我们拥有这么一个社会，其中谁也不会因为正式公开信奉（formal profession）基督教而遭受惩罚；然而，我们却掩盖了对我们自己赖以生存的真实价值的不愉快的认识。更有甚者，我们还掩盖了我们的社会与那些我们所憎恶的社会的相似之处，但只要我们看出了这些相似之处，就得承认外国人的工作做得比我们好。我怀疑，在我们对极权主义的厌恶之中，也掺杂着对其效率的不少羡慕。

当代的政治哲学家，即便本身就是基督徒，通常也并不关心基督教国家可能具有的结构，而只关注一般的正义国家存在的可能性，并且只要他不是这种或那种世俗制度的拥护者，他就会承认我们的制度是可以接受和加以改良的，而非要从根本上加以变革。对于这个问题，神学作家们也许有更多的东西要说。但我并不是指这样一些神学作家，他们力图在我们处理日常事务时引进一种模糊不清的、有时甚至是被贬低了的基督教精神；也不是指另外一些神学作家，他们力图在危急存亡的时刻运用基督教原则来对付特殊的政治局势。与我的题目有关的是这么一些基督教社会学家的著作，这些作家根据基督教伦

^①当时德国在纳粹统治之下。——译者

理批评我们的经济制度。他们的著作一般地表明并详尽地证明了基督教原则与我们大量的社会实践不相符合的情况。他们诉诸于大多数人都声称受到其鼓舞的那种公正精神和人道精神，他们还诉诸于实践理性，以证明我们的制度有很多东西不仅是邪恶的，而且最终将是行不通的，还会导致灾难。此类作家所拥护的很多变革，尽管是从基督教原则里推导出来的，但却能得到思想敏睿、大公无私的人的欢迎。这些变革并不要求一个基督教社会来使之实现，也不要求基督教信念来使之为人所接受，尽管这样一些变革会使基督徒更可能按基督教的规范去生活。我这里所关心的次要问题，是经济组织的变革，以及虔诚的基督徒的生活的问题；而我主要关心的则是我们的社会态度的变化，因为只有这种变化才可能会使一个名符其实的基督教社会得以产生。我敢肯定，这样一种变化也许会迫使工业、商业和金融信贷组织发生变革，它可能会一改目前所起的阻碍作用，变得有利于那些能够带来变化的人贡献出他们的毕生精力。但是我的出发点不同于社会学家和经济学家，尽管只有仰仗他们我才有所启发，尽管对基督教社会的检验是应该造成他们所倡导的这类改革，尽管其本身只能通过一种复兴主义的词汇来检验的那种“精神变革”是一种我们不得不时刻提防的危险。

我的论题也触及另外一类基督教作家，即教会论争者（ecclesiastical controversialist）。在这里，教会与国家的问题仍然不是我所主要关心的问题，因为这个问题除了偶尔在报上有所披露之外，公众并无很大的兴趣，即便引起了公众的兴趣，他们也绝不会知道得很多，因而无法形成什么观点。我的论题是对阐明教会与国家这个问题所作的准备：它包括用含

义最为广泛的术语对此加以描绘，并且要顾及到其对公众所能引起的最普遍的兴趣。公众普遍认为，现存的国家是理所当然的，而且还会提出疑问：“教会是什么？”但在考虑教会与国家之间的关系应该是什么以前，我们首先应该问：“国家是什么？”在何种意义上我们可以谈论“基督教国家”？即在何种意义上国家可被看成是基督教国家？因为即便国家的本质是这样，以致于我不能在观念上说它是基督教国家或非基督教国家，事情也很明显：在教会与国家的关系上，实际的国家之间的情况相距甚远，这种关系可以是公开的敌对关系，也可以是同一社会不同机构之间或多或少的协调合作关系。我所说的基督教国家，并非指任何特定的政治形式，但是，只要有适合于基督教社会的国家，特定的基督教社会就会自己发展出这种国家来。我知道，很多基督徒并不相信，同国家有关系的教会是基督教社会所必需的，但下面我将说明这种教会为基督教社会所必需的理由。首先必须强调的是，不论是英国有关教会与国家的经典著述，还是当今对此所进行的讨论，都不能给我以所需的帮助。因为从早期直到当代所有的著述，都假定基督教社会是存在的。现代的作家还不时假定，我们的社会是某种异教社会，而我正想对这些假定提出质疑。

这种国家在未来能够做些什么，国家与教会之间应该是什么关系，均取决于对目前形势的认识。我们可以举出历史上的三个转折点：第一，基督徒在一个具有积极的异教传统的社会里是新出现的少数派——这种情况在我们所关注的将来不可能再出现了；第二，无论基督教是一个统一体，还是处于分裂成教派的前后阶段，整个社会可以称为基督教的社会；最后，第三，信奉基督教的基督徒在一个已经不再是基督教社会的社会

里被认为是少数派（不论其数量是维持不变，抑或是不断减少）。我们是否已经达到了第三个转折点？不同的观察者会提出不同的观点，但我要说，有针对两种不同情况的两种观点存在。第一种是，一旦宗教活动被废弃，一旦人们的行为不再按照基督教原则进行调整，一旦使这个世界得以繁荣变成个人或集团有意识地追求的唯一目的，社会就不再是基督教社会了。另一种观点不太容易为人们所接受，它认为，只有当社会变成另外某种积极的东西之后，它才不再是基督教社会。我的论点是，我们今天的文化大部分是消极的，不过，只要有积极的文化存在，这种文化就仍然是基督教文化。我并不以为现存的文化永远是消极的，因为在当今世界上，消极的文化已经失去其效用，而经济力量和精神力量则能证实文化的效用并未丧失，即便这种文化是异教的，也仍然是积极的。我相信，我们必须作出抉择：要么形成一种新的基督教文化，要么接受异教文化。但无论哪一种抉择都包含着剧烈的变革。我相信，只要大多数人一旦面对几代人才能完成的这种变革，就会选择基督教。

我们今天的这个社会在19世纪曾经是相当成功的，但其组织和特征却是“消极的”，我不敢企望每个人都对此表示赞同。许多人坚持认为，英国、法国和美国的文明作为整体来看代表着某种积极的东西。而其他人则会坚持说，如果我们的文化是消极的，那就只好接受这种消极的文化。这里有两种针锋相对的论点可以用来进行辩驳：一种是原则的论证，即认为这种文化是不可取的；另一种是事实的判断，即认为这种文化终归要消亡。为现存秩序辩护的人心钝愚蠢，既没有体察出这种文化尚留有多少积极的基督教社会的痕迹，也没有体察出这种

文化向其他东西的转化已经达到了什么程度。

对一些人谈论这个问题困难很大，而对另外一些人来说则无异于枉废唇舌。第二类人数量众多，又冥顽不灵，他们代表了一种心理状态，一种我们大家由于不愿意故态复萌而容易陷入的心理状况，这类人不相信事情将来竟会变得同此刻大不一样。也许由于不时受到某些颇有说服力的作家或演说家的影响，他们会立即忐忑不安，但忽而又会充满希望。但是，由于其想象力实在迟钝，他们的所作所为依然照旧，好像永远不会发生任何变化。对第一类人谈这个问题也是困难的，不过也许并非枉废唇舌，他们相信巨大的变革一定会来临，但对于什么事情将不可避免，什么事情可能发生，什么事情比较可取，则显得毫无把握。

西方世界所主张的是“自由”和“民主”，在这里，我是就这个社会赋予这两个词的神圣的意义而言的。这两个术语既不能视为一体，也不能彼此分开。其中“自由”一词的含义尤其模糊不清，现在已经不大受人欢迎了，但“民主”一词却风行于世，很得人心。一个词一旦变得如同“民主”一词现在这般神圣，我就要怀疑它究竟能够说明什么问题，因为它要说明的问题实在是太多了：它也许已经上升到了墨洛温皇帝的地位，凡事只要与他有关，就得呼唤宫廷主管。有些人甚至肯定，民主是唯一同基督教合拍的政治体制，并将它看作不证自明的公理。另一方面，民主一词也并没有被同情德国政府的人所抛弃。如果有人攻击民主，我或许能发现民主这个词的含义。英国和美国比德国更民主这种讲法肯定是有意义的，而另一方面，极权主义制度的拥护者们也能够编造出某种迷惑人的论据，坚持认定我们所享有的也并不是什么民主，而不过是金融

寡头政治。

克里斯托弗·道森先生认为，“非独裁国家现在所支持的，不是自由主义，而是民主”，他又进而预言，这些国家将出现一种极权主义的民主。我同意他的预言，不过如果一个人考虑的不单是非独裁国家，而且还有这些国家所从属的社会，那么他的说法就未能说明一种情况，即自由主义仍然充溢着我们的心头，影响着我们对生活中的很多东西所持的态度。自由主义或许是一种会变成与自身大不相同的别的东西的趋向，这是其本质上的可能性。因为自由主义趋向于释放能量而非汇聚能量；它要进行放松而非加以紧固；它是一种运动，且不太为其目的而更容易为其出发点所限制；它是远离而非接近某种明确的东西。对我们来说，我们的出发点较之目的地更为实在，目的地一旦到达就可能呈现出一派极为不同的景象，并同想象中那模糊的影子相去甚远。可以消除人民的传统社会习惯，可以将自然的集体意识分解成个人意识的成分；可以对愚人的想法予以认可，可以用指导代替教育；也可以鼓励聪敏机巧而不鼓励奇才大智，鼓励暴发户而不鼓励具有真才实学的人；还可以培养起一种混日子的观点（而除了混日子之外就只有无可救药的麻木不仁），这样一来，自由主义就为走向自身的反面即进行人为的、机械的和冷酷无情的控制（这是为平息它引起的混乱而下的猛药）铺平了道路。

显而易见，我是在更为广泛的意义上来谈论自由主义的，它不能以任何政党的历史为例而被充分地说明，并且，它在同样广泛的意义上，也不同于教会论争中所运用的自由主义概念。不错，自由主义的倾向可以用宗教史来进行明确的阐释，而用政治史则不行，因为在政治中，原则会为需要所削弱，理

察会为细节所混淆，并且，观察视线也会被其有限范围内的各种有效的改革所转移。在宗教中，自由主义或许具有逐渐地抛弃历史上的基督教的各种看起来是多余的或是过时的成分的特点，由于这些成分混杂着信奉基督教和滥用基督教的情况，因而它正是应受攻击的目标。但由于这个思潮是受其根源而非其目标所限，所以它在遭到一系列驳斥之后就丧失了一切力量，变得没有什么可以摧毁，也没有什么可以坚持，而且何去何从也不得而知。同政治上的自由主义比较起来，我并不特别关心宗教上的自由主义，因为我所关心的是一种心理状况，在一定的情况下，它会变得十分普遍，而且既能影响反对者，又能影响拥护者。如果我造成了一种印象，即自由主义是某种可以简单地拒绝和消除的东西，是某种可以简单地加以取代的邪恶的东西，那我就一点也没有说清楚我的看法。自由主义是一种必然存在的消极因素，但消极因素可以用来为积极的目的服务，如果对此也加以反对，那才是最糟糕的。把自由主义同保守主义相比较，就会发现两者同样令人讨厌，如果前者可以意味着混乱，后者则可以意味着僵化。我们总是会碰到下面两个问题：“什么东西必须予以摧毁？”和“什么东西必须予以保留？”但无论是自由主义还是保守主义，都不是什么哲学，而只能是习惯，因而这两者均不能指引我们前进。

在19世纪，自由党有其自己的保守主义，而保守党也有它自己的自由主义，这两个党都没有政治哲学。政党即议会党实际上并不拥有某种政治哲学；拥有政治哲学的党是革命党。我并不关心政党的政治，也不关心革命党的政治哲学。如果一个革命党达到了自己的真正目的，其政治哲学经过不断的变化发展，就会成为整个文化的哲学；如果它只达到表面上的目的，

它的政治哲学就将是社会统治阶级或统治集团的政治哲学，在这种社会里，大多数人将处于被动地位，而少数派则遭到压制。但是，政治哲学并不仅仅是某个理论家提出的形式化体系。像亚里士多德的《政治学》和《诗学》之类的论著所具有的永恒价值，在另外一个极端上，会成为我们称为**教条主义** (doctrinaire) 的某种东西。正如其关于戏剧诗的观点得自于对阿提卡戏剧 (Attic drama) 的研究一样，他的政治理论是建立在对最好的雅典式民主所隐含的无意识的目的的认识上。他的局限性是其普遍性的条件，他的头脑没有织出精巧的理论之网，然而，他的研究却充满了广博的睿智。据此而论，我所指的政治哲学甚至并非仅仅是一个民族理想目标的有意识的系统表述，而是对这种系统表述提供材料的集体气质的根基、行为方式以及未曾意识到的种种价值。我们所寻求的并不是一个政党的纲领，而是一个民族的生活方式；这正是极权主义有时企图加以恢复，有时企图用武力强加于本国人民的東西。我们勿须在这种或那种抽象的形式之间作出选择，而必须在一种必然是发育不全的异教文化与一种必然是不完美的宗教文化之间作出选择。

自由主义的态度和信念注定是要消失的，而且它们正在消失的过程之中。其所从属的自由探索的时代已经完结，因而我们目前的危险是，自由主义这个术语到头来会表明我们承袭的只是混乱的后果，而非消极因素的永恒价值。对自由主义加以否定的种种哲学正是从自由主义本身之中脱颖而出的。自由主义显然会过渡到极权主义的民主，在这一过程中，决不会有步调一致的情况出现。自由主义的中心太多了，有英国、法国、美国以及英国的海外领地等等，所以西方社会的发展一定会非

常缓慢，不会像组织严密的德国那样快，而且向何处发展也并无明显的趋势。进一步说，有些人很相信国家社会主义（étatisme）是必要的，认为它应该控制日常生活中的某些活动，这些人可以大声疾呼，要对其他的人实行自由主义，他们还可以坚持保留“私人生活”，让每个人都能服从自己的信念或遵循自己的念头；而在不知不觉之中，这个“私人生活”的范围会日渐缩小，以至最终可能会消失殆尽。人口减少的后果可能会引起一阵恐怖，导致通过立法来实行强迫生育。

如果这样一来自由主义就从一个民族的生活哲学中销声匿迹，那还能剩下什么积极的东西呢？剩下的只是“民主”这个术语，而对这一代人来说，这一术语仍然会有“自由”所具有的自由派的含义。但是，极权主义可以保留“自由”和“民主”这两个术语，并赋予它们以极权主义的含义；对于这两个术语来说，极权主义权利并不像激愤洋溢的人所设想的那样，很容易就能加以否决。我们处于一种危险之中，除了对德国^①和俄国所坚持的一切满怀厌恶之外则无所主张；这种厌恶是报纸所宣扬的轰动一时的消息和偏见的混合，它会同时产生两种乍看起来是不可调和的后果。这种厌恶或许会使我们拒斥一切可以进行的改进，因为我们会把这些改进看成是这两个国家才有的东西。这种厌恶同样可能会使我们成为纯粹的反向模仿者，即对国外所否定的任何态度几乎不加鉴别地全盘接受。

我们目前处于一派毫无生气的境况之中，夹在种种对立的学说所刮起的旋风之间，在这个时期，一种政治哲学已经丧失了说服力，尽管它仍然是公众言论由以形成的唯一学说。这种

^①指纳粹德国。——译者

情况对英语来说是太不利了：因为正是这种混乱（我们对此均应负责）而非个人的不诚恳，才应该对空洞无物的政治言论和国教言论负责。只要查看一下报纸上大量的重点文章和大量的政治说教，就能够明白一个事实，即毫无信念的民族不可能写出好的文章来。我们对自己也加以隐瞒的唯一学说是法西斯主义，因为它谴责我们，因而我们从根本上反对法西斯主义的理由，是说它是异教的东西。在政治领域和经济领域里还有反对法西斯主义的其他理由，但我们只有把自己的事情弄得井井有条之后，才能体面地提出这些反对意见。我们还反对暴力、压迫和残酷行径，但不论反对得如何激烈，它们也只是手段而并非目的。我们有时确实会使用“异教”这个词，而在同一场合中将自己称为“基督教的”，但我们对于真正的问题却总是闪烁其辞。我们的报纸尽其所能地运用“德国国家宗教”的遮眼法，这是一种古怪的论调，比起盎格鲁-撒克逊国家中某些十分风行的崇拜来，它丝毫没有任何新奇之处，因为这种“德国的国家宗教”不过是一种安慰，它使我们相信，我们拥有一种基督教的文明，并且，它还有助于掩盖一个事实，即我们的目的，正如德国的目的一样，是物质主义的。而我们最不愿意做的事情，就是去检查我们现在声称要加以保存的“基督教”。

如果我们接受了这种信念，即认为唯一可抵制对极权主义的世俗名利不知不觉地逐渐适应（这种适应的步伐早已迈开）的办法，只能是以基督教社会为目的，那么，我们就不仅要考虑我们目前的社会是个什么样的社会，而且还要考虑基督教社会应该是什么样子。我们还必须弄清楚，自己需要的是什么：如果真正的理想是物质主义的效率，那么越是早一点弄清楚自己的想法，早一点面对可能碰到的种种后果，就越好。有些人

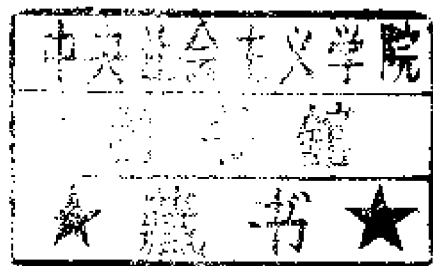
或者过于自信或者消极悲观地假定，基督教化的目的是不可能达到的，我在此并不打算去改变他们的想法。有些人则十分清楚，组织完善的异教社会对我们意味着什么，我对这些人也无话可说。但是，应该记住，强制推行异教的国家理论并不一定意味着会造成一个完全异教的社会。意大利仍然基本上是个农业国，也是个天主教国家，在那里，国家理论和社会传统达到了某种妥协。国家越是高度工业化，物质主义哲学就越容易盛行，而且这种哲学也就越有害。英国达到高度工业化的时间要比其他任何一个国家都早得多。而这种无限制的工业化趋向则造成了各个阶级的男男女女脱离传统，疏远宗教，并变得容易受群众煽动的影响；换句话说，他们成了群氓。尽管他们吃得好，穿得好，住得好，而且还训练有素，但群氓终归是群氓。

认为宗教是有关个人信念和个人生活行为的东西，认为基督徒没有理由不能适应任何一个友善地对待他们的世界，这种自由主义观念越来越站不住脚了。这种观念是对英国基督教进一步分裂为各个教派以及普遍的宗教宽容的幸运结果所作的错误推论，但它似乎已经被人们逐渐接受。不同教派的基督徒能够彼此和睦相处，其原因在于，在大部分的普通日常生活里，他们的行为准则是相同的。一旦行为有错，那就是大家都错了。比起祖先来，我们更加难于容忍非基督教的行径，因为我们周围一个非基督教社会的发展对我们生活的干扰是更加显而易见的，它把公共道德与个人道德之间那令人感到宽慰的区分也打破了。在非基督教社会里过基督徒的生活这个问题，此刻已经不容回避，较之国教会与不信奉国教的人之间的适应，这是一个迥然相异的问题。因为这不仅仅是处于一个由持不同信仰的个人组成的社会里的少数人的问题。这个问题的形成，是由于我

们卷入了一个我们自己不能置身其外的、由种种组织制度构成的网络，而这些组织制度的作用已不再是中性的，而是非基督教的了。有些基督徒并未意识到这种困境，他们处于多数派地位，但各种各样意识不到的压力已经日益使他们非基督教化，因为异教已占据着最有价值的宣传空间。一切同家庭中世代相传的基督教传统一样的东西都将消失，基督徒的人数日渐减少，而且只由成年人组成。我这里所说的，前人并非未曾予以陈述，但我的陈述却同目前的情况有关。我并不关心作为受到迫害的少数派的基督徒的问题。因为一旦基督徒被当成国家的敌人，其道路就将更加坎坷，不过情况却更为简单。我关心的是那些被容忍的少数人所面临的危险，在当今世界上，最终出现的情况可能是，基督徒最能容忍的事就是被别人所容忍。

有些人看不出在基督教社会里自己能得到什么直接的个人利益，要想使基督教社会的前途立即引起这些人的注意是徒劳无益的。即便是当今信奉基督教的大多数教徒，也没有正视这个问题。除了采用欺骗手段之外，没有任何社会变革的计划会立即让人觉得正合胃口，除非社会已经如此绝望，以致准备接受任何变革。只有公正地对种种选择作出检查之后，基督教社会才能变得让人容易接受。当然，我们也可能全然沉沦麻木：变得毫无信仰，因而也不相信自己；没有人生哲学，不论是基督教的，还是异教的，也没有艺术。或者，我们会获得一种与其他异教社会不同当然也有许多相似之处的“极权主义的民主”，因为我们会逐步改变自己，以便同它合拍：在这种形势之中，我们将有严密的组织和规章制度，全不顾及个人灵魂的需要；为了效率，便实行卫生道德的清教主义；通过宣传，以取得舆论的一致；而艺术则只有迎合当时的官方理论才能得到

鼓励。对于那些具有想象力因而对这种前景颇为反感的人，可以肯定地说，对此唯一的控制和平衡，只能是宗教的控制和平衡；一个可使文明艺术的创造活动得以繁荣和延续的社会，其唯一有希望的发展趋势，只能是变成基督教社会。那种前景至少包括受约束、行动不自由和心情不舒畅。但是，从今以后，为了不致于沦入地狱，唯一的选择便是进入炼狱^①。



^①炼狱 (Purgatory)，据天主教教义，世人生前犯有未经宽恕的轻罪，或已蒙宽恕的重罪以及各种恶习，其亡灵在升入天堂前，预先经过净化，这种净化的场所称为炼狱。——译者

第二章

简单地说，本文旨在说明，社会的自由化状况或消极状况，必然要么导致社会无休止地缓慢沉沦，要么（不论是否由巨变所造成）将社会改造成积极的形态，并很可能是有效率的世俗形态。为了能够理解这种世俗主义，我们没有必要去假设它同过去的任何一种制度十分接近，或者同任何现存的制度极为相似：盎格鲁-撒克逊人具有淡化（diluting）其宗教的能力，这大概是其他任何民族所难于比拟的。但是，如果我们对上述两种假定的前景均感到不满意，剩下的唯一可能就是积极的基督教社会。这第三种假设只适用于这么一些人：他们对目前的形势看法一致，也知道彻底的世俗主义就其结果而言是行不通的，甚至包括那些认为基督教是为延续而延续因而没有什么积极意义的人。

我并不想探究实现这样一个基督教社会可能采取的种种行动方针，而只限于简略地陈述这一社会的基本特征，而且我时时刻刻都记着，这个社会既不能采取中世纪的形式，也不能以17世纪或更早的时代作为模式。这样一来，我们所说的“基督

教国家”究竟是什么呢？我希望人们允许我对下列术语进行的有效区分：基督教国家（the christian state）、基督教社团（the christian community）和基督徒团体（the community of christians），它们都是基督教社会的构成因素。

我所设想的基督教国家，就是有其立法、公共行政、法律传统与法律形式的基督教社会。人们必须注意，我此刻并不是在探求教会与国家的问题，除非是为了解答这一问题，即教会可以与何种国家有关系？在这里，我所指的是英格兰迄今已获得的那种关系，而这种关系绝不仅仅是教会与国家彼此容忍，也不是彼此达成某种契约。在我看来，达成契约不过是一种妥协，其持久性十分可疑，它以含糊的权威分裂，而且常常是以民众的忠诚分裂为其基础；这种妥协或许暗含着国家的统治者们的—种希望，即他们希望他们的统治比基督教更为持久；也暗含着教会方面的一种信念，即教会相信，它将幸存于任何一种特定的世俗组织之中。我认为，教会与国家的关系本身，就包含在我们对这一术语的运用之中，它意味着国家在某种意义上是基督教国家。但所谓基督教国家，我并不是指这样一种国家，其中的统治者是以其基督徒的资格而不是因其智能出众而得以当选的，这一点必须弄清楚。圣人过多，容易互为羁绊，因而不能共存。但我并不否认，在基督教国家中，当权者是基督徒可以带来某些好处，即便是在目前情况下，所有高级当权者悉为虔诚而正统的基督徒的情况，也的确时有存在，但我们并不期望看到他们以极不相同的方式处理事务。基督徒和不信教的人在处理公务时，他们的行为不会也不可能大相径庭，因为正是他们所要管理的民众的一般性格，而非他们自己的虔诚行为，决定了政治家的行为。人们甚至可以接受F.S. 奥利维

尔^①的说法（布劳(Buelow)和迪斯累利^②也有此说法），激发真正的政治家的东西，除了对权力的本能追求和对国家的热爱之外，别无其他。政治家的基督教精神不很重要，重要的是他们要受制于他们所统治的人民的的气质和传统，使他们在基督教框架内去实现其野心并促进国家的繁荣昌盛和国家的声望。他们可能经常采取非基督教的行动，但绝不可能用非基督教的原则来为其行动作辩护。

可以用直接划分的方法把现代国家的统治者和潜在的统治者分为三种类型，即法西斯主义、共产主义和民主主义。他们有的继承或接受了某种哲学，例如马克思或阿奎那^③的哲学；有的把创造力同折衷主义结合起来从而形成了某种哲学（但其哲学通常既没有人生哲学应有的深刻性，也没有人生哲学应有的连贯性）；还有一些人，在从事自己的事业时，甚至连一丁点儿的哲学气息也没有。我并不指望基督教国家的统治者们都成为哲学家，或者在作出决定的时候，他们会想起这句格言：*virtuosa vita est congregationis humanae finis*（有德行的人生，乃是人类社会的目的）。他们既可以不曾进行过自学，也可以在年轻时进混杂的或专业化的教育也并未受过；但他们却受过一种基督教的教育。基督教教育的目的，不仅仅是要造就基督教的善男信女，因为过于刻板地仅以此为目的的教育体系只能是蒙昧主义的。基督教教育，主要是训练

①F. S. 奥利维尔 (Frederick Scott Oliver, 1864—1934)，苏格兰历史学家。——译者

②迪斯累利 (Benjamin Disraeli, 1804—1881)，英国政治家和小说家，两度任首相。——译者

③阿奎那 (Saint Thomas Aquinas, 1224—1274)，意大利神学家，中世纪经院哲学的集大成者。——译者

人们使之能用基督教的范畴来进行思考，然而，这并不是要强迫人们信奉基督教，也不是要使人假装信奉基督教。统治者所相信的东西，比起他们所必须遵奉的信仰来，并不太重要。一位对基督教持怀疑或冷淡态度的政治家，如果按基督教规范行事，较之必须按非宗教规范行事而又是虔诚的基督徒的政治家来，可能办事效率要高得多。因为他可能会被要求去为一个基督教社会的政府制定政策。

基督教国家、基督教社团和基督徒团体之间的关系，可以联系信仰的问题予以考察。基督教国家的政治家至少是有意识地让人们的行为前后一致。在他们统治的基督教社团中，基督教的信念根深蒂固，但它至少要求某种主要是无意识的行为，只有人数少得多的自觉的人，即基督徒团体，才会过最高社会水平上的有意识的基督教的生活。

广大群众几乎只关心他们同土地、海洋、机器以及少数人之间的享用和责任的直接关系。他们所要求的，只是下述两种条件。第一种是，由于他们对信仰对象进行思考的能力弱，因而他们几乎可以完全通过行为来信奉基督教；包括相沿成习、按部就班的宗教庆典，和与邻人相处的传统行为准则。第二种是，由于他们或多或少地意识到自己的生活与基督教理想相去甚远，所以，在他们看来，其宗教生活和社会生活应该成为一个自然的整体，这样一来，像基督徒那样行事的困难，就不致于成为一种不堪忍受的重压。这两种条件实在是一种条件的不同说法，但它们至今仍远未得到实现。

在英格兰，基督教社团的传统单位是教区。我在此并不关心，这种制度应该怎样予以彻底的改变，从而适应未来的事态。教区由于种种原因肯定正处于衰落之中，其中最无说服力

的原因是教派分立，而另一个重要得多的原因是都市化——其中包括市郊化以及都市化产生的所有原因和带来的所有后果。教区在多大程度上应予废弃，将主要取决于我们是否必需承认导致教区毁灭的那些原因。无论如何，教区都将作为社会单元的一个实例，为本文的目的服务。因为这个单元必定不仅仅是宗教性的，也并不完全是社会性的。个人也不应成为两个彼此分离，或者甚至是互相重迭的组织即宗教组织和社会组织的成员。统一的社会应该是宗教-社会性的，而且一定是所有的阶级（如果有阶级的话）都感兴趣的中心。这种事态再也不会完全实现了，除非是在非常原始的部落之中。

人民群众与基督教日益疏远这一事实，不仅在我国引起了人们的关注，而且已故教皇陛下在谈及此事时也深表不安，他说的不是一个国家，而是所有文明国家。在像英国这样的工业化社会里，人民还保存了这么多的基督教的东西，对此我感到惊异。因为对于人民的大多数来说（我这里考虑的并非是各个社会阶级，而只是知识阶层），宗教主要是行为和习惯的事情，它一定同人们的社会生活，同其职责和享受不可分离，而特定的宗教情感一定是家庭和社会情感的某种延伸和圣化。即便是心智高度发展、意识特别自觉的个人，他在这个世界上有意识地按基督教的指引去思考、去体验的情况也仅仅在一天中、一周内的特定时刻才会发生，而这些时刻之所以往复不已，皆出于习惯；要有意识地一会儿去做基督徒，一会儿又去做非基督徒，而又不能宽恕自己的这种行径，这在思想上势必造成严重的负担。在基督教社会里，广大民众不应当去面临这么一种生活方式，因为按照这种生活方式，容易实行的东西或者生活环境所允许的东西与真正属于基督教的东西之间，冲突过于激烈

和频繁。如果被迫按照这种生活方式生活，符合基督教的行为就只能在有限的情况下才可能出现，这种强制对基督教来说，会成为一种非常强大的反对力量，因为行为足以影响信念，正如信念足以影响行为一样。

我并非在向读者提供一幅现存的或过去存在过的农村教区的理想景象，也无意把依附于土地、以特定的地区为其利益中心、具有某种可以构想但必须世代沿袭发展的统一性这样一种人数甚少且极端自我封闭的群体，当作某种理想的规范。因为这种观念或理想涉及的，是一种实在太小的社区，它足以由直接的个人关系的网络所构成，并且在其中，所有的不义和卑劣行径的表现形式，都是简单的和容易鉴别的人与人之间的不正确关系。但是，目前最小的社区，只要不是原始到表现出另外一种令人反感的特征，就不至于如此简单，并且，我也不赞成完全返回到那种现实的或理想的早期事物状态上去。上述例证似乎并不能解决工业化的、都市化的和市郊化的生活的问题，而大多数民众过的却正是这种生活。我们可以说，在宗教组织方面，在适应于简单的农业和畜牧业社会的发展阶段上，基督教世界保持着稳定，而现代的物质组织——如果“组织”听起来过于恭维，不妨说“混合体”——已经诞生了一个世界，对于这个世界，基督教的社会形式已不能完全适应。即便我们对此表示赞同，也存在着两种将问题简单化的做法值得怀疑。一种是坚持认定，要拯救社会，唯一的办法就是倒退到更简单的生活方式上去，废弃现代世界的建设，因为没有这种建设，我们照样能够活下去。这是一种新罗斯金派 (the neo-Ruskinian) 的极端观点，已故的A.J. 彭蒂 (Penty) 曾大力加以提倡。只要人们考虑到社会结构中的众多决定因素，这种方针就近乎

于乌托邦了：如果这种生活方式得以推行，那也是——从长远来看会如此——出自自然的原因，而非由于人的道德愿望所致。另外一种简单化的做法是完全接受现代世界，并力图使基督教的社会理想去适应它。这后一种做法只是一种权宜之计，它放弃了一种信念，即基督教本身对塑造社会形态能起作用。现代社会制度本身有大量确实很坏的东西，人们即使不持基督教的态度，也能看出这一点。

现在，我们已达到这样一点上，由此可通往我并不打算采取的一条路线上，由于这是一条十分明显的路线，对一些人来说，简直就是一条康庄大道，因此，我理应尽可能简要地解释一下我之所以不打算采取这条路线的原因。我们都习惯于对下列两种邪恶作出区分（尽管在实践中也常常混淆）：即无时无刻无所不在地存在于人类本性之中的邪恶，与特定的时间特定的地点存在于特定的制度之中的邪恶。尽管后一种邪恶可以归咎于某些人而非另外一些人，可以追溯到世代代积累起来的很多个人意志的种种偏差，但却任何时候也不能只归咎于某几个人。如果我们错误地假定，产生这种邪恶的原因完全超越了人的意志，我们就会相信只有其他非人的因素才能对之加以改变。但是，我们同样容易采取另外的方针，即把全部希望寄托在改朝换代之上。不过，实现基督教社会的这些思想方针（我在这里不过是提出它们而已），必定不可避免地使我们面对这样一些问题，例如，赢利的动机如何过度膨胀为社会理想；对自然资源的利用和对自然资源的掠夺如何加以区分；使用劳动力和剥削劳动力如何加以区别；商人与初级产品的生产者之间不公正的利益增长如何加以对照；以及如何看清商业化社会的金融机构的错误引导、高利贷的罪恶及其他种种特征，所有这一

切，全都必须根据基督教的原则来予以审查。如果对这些问题置之不理，我也不会以承认自己无能而逃之夭夭，尽管对我的无能的怀疑可能使人拒不接受我所做的任何观察，但我决不会简单地把这些问题朝假定的专门权力当局一推了事，因为这样做就等于是放弃了伦理学的先行地位。我的观点是，尽管相当多的人一致认为某些事情做错了，但在如何改正的问题上，则众说纷纭，莫衷一是，任何建议总要遭到另一些建议的直接反对。在这种状况下，人们就会把注意力放在我的建议的不足之处上，而对于我主要关心的事情，即我要达到的目的，则视而不见。所以我只局限于作出这么一种我认为很少有人会表示异议的肯定，即在现代生活的这部机器中，有大量的东西纯粹是对非基督教的目标的认可，它不仅敌视少数人对现世的基督教生活的有意识的追求，而且敌视世界上任何基督教社会的维持。我们必须放弃这么一种观点：即基督徒应满足于崇拜的自由，满足于其不会因其信仰而受尘世之苦。不论这种说法听起来如何顽固，基督徒也不能满足于任何低于基督教社会组织的东西——这种社会组织同全部由虔诚的基督徒所组成的社会根本是两码事儿。它应该是这样一种社会，在这种社会里，人的自然目的即社会的美德和福利是所有社会成员的目的，而超自然的目的即至福则是有心之人所望达到的目的。

然而，我并不想放弃我前面的观点，即基督教社团就是其中存在着一种统一的宗教-社会的行为准则的社区。对于普通的个人来说，什么是宗教的因素，什么是基督教的因素，什么又是纯属社会的、不经逻辑推断就同其宗教信仰相一致的因素，这一切均无完全意识到的必要。我也并不要求这种社团拥有很多的“好基督徒”，比在顺利的情况下可望看到的还要

多。人民的宗教生活主要是一个行为和行为合乎规矩的问题，社会习俗具有宗教认可的特征；除此之外，无疑还会存在着许多不相干的连生物和各种地方性特点和规矩——如果这一切过于怪癖，或者成了迷信，那就要由教会来加以矫正，否则，它们就会有益于社会的结合和内聚。社团的传统生活方式不是由法律强行推行的，它不会引起任何外在的强制性感觉，并且，它也不仅仅是由众人的信仰和理解的总和决定的。

我已经说过，统治者应以统治者的身份来接受基督教，即不仅把基督教作为指导行动的信念，而且将其作为自己须在其中进行治理的制度来接受。而人民则把基督教作为行为和习惯的事情来接受。根据我所建立的抽象概念，很明显，国家倾向于进行犬儒主义的操纵控制，人民则易倾向于智力停滞以及迷信。因此，我们还需要我称为“基督徒团体”的东西，它并不是指地方性的群体，也不是指任何一种意义上的教会，否则，我们会称之为“教会内的教会”。基督徒团体中的人将有意地、有思想地奉行基督教，其中在智力上和精神上超群出众的基督徒尤其如此。应该指出，这一范畴，同柯勒律治^①的“知识阶层（the clerisy）”有某些相似之处，而“知识阶层”这个术语近来又被米德尔顿·默里（Middleton Murry）所复活，并赋予了不同的意义。我认为，我的“基督徒团体”，同“知识阶层”这个术语的两种用法均有所不同。柯勒律治赋予这个术语的内容，当然由于时过境迁，已经多少有些空洞了。你定会记得，柯勒律治的这个术语的外延包括了三类：大学及

^①柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834），19世纪初最有影响的英国诗人和思想家，其质疑问难的精神对同时代人起了激发思考的作用。——译者

大型学者团体、教区牧师团和地方学校教师。柯勒律治关于牧师作用的概念以及牧师与教育的关系的概念所由以形成的那个世界，自从他那个时代以来已经有了奇怪的改变，因此，他所坚持的牧师“按通例应该是已婚男子和一家之长”的观点，他暗中论及的关于某种国外教会力量的观点，现在听起来不过是离奇古怪之谈。并且，他对修道僧会在社区中能够具有和应该具有重大的价值，也缺乏充分的认识。我所使用的这个术语，其所指范围，既宽亦狭。在教育领域中，遵从基督教信念和掌握基督教知识，显然不可能再被视为是理所当然的了，同样，也不可能指望人们或强迫人们接受神学家的至高无上地位了。在我所能设想的任何未来的基督教社会中，教育制度将根据基督教关于教育——它不同于单纯的传授知识——的目的的设想来建立，但是，教育工作者却必然是教徒俗人兼而有之：人们甚至可以希望，这种混合的教师团体将有益于智力的活跃。这个团体将包括具有超凡的能力但对宗教却不感兴趣、或根本不信教的人；一定比例的信奉其他宗教而不信奉基督教的人在其中也应有其地位。对这些人所加的限制，同社会需要对那些不信奉基督教但却有能力从事其国家须臾不可或缺的公众服务的政治家所施加的限制相似。

对当代的教育理想进行批评，同我斗胆批评政治相比较，愈显得我轻率鲁莽。但是，对教育理论同政治理论之间的密切关系略加评论，则未必轻率鲁莽。如果在任何一个国家中，教育制度与政治制度完全不合拍，人们的确会对此感到惊异。而我对我们的政治哲学的消极特性所作的评论，本身就表明我要对我们的教育作同样的批评，且这里所说的教育，并非指这里或那里正在实施的教育，而是指关于教育的本质和目的的那些

假定，因为这些假定将影响全国的教育实践。我勿须提醒读者注意，异教的极权政府几乎不可能对教育听之任之，也不可能不对古老的教育传统方法进行干预；因为国外根据最不相干的理由而对教育进行干预所造成的某些后果，我们是十分清楚的。因此，很可能到处都存在着越来越多的使教育理想去适应政治理想的环境压力，在这里如同在其他领域一样，我们只能在较高的合理化与较低的合理化之间作出选择。在基督教社会中，教育必须是宗教性的，这并不是说教育要受牧师们的管理，更不是要向教育施加压力，企图让每个人都学习神学，而只是说，教育的目的要受基督教生活哲学的指导。这样，教育就将不再仅仅是一个包含着种种有着特殊的目的或者毫无目的可言的彼此无关的学科的术语。

我所说的“基督徒团体”，同柯勒律治的“知识阶层”正好相反，不可能包含整个教师团体。另一方面，除了许多从事不同职业的俗人之外，它还包括许多但并非所有的牧师。全国的牧师当然一定包含着不同智力类型和智力水平的牧师。正如我从前曾经说过的那样，信仰既可以纵向测量，又可以横向测量；要完全回答“A究竟信仰什么？”这个问题，就必须对A有足够的了解，以便对其在什么层次上信仰什么的能力有个概念。基督徒团体——这个团体的轮廓是模糊的——包括具有卓越的智力天赋和/或精神天赋的牧师和俗人。而且它还包括一些通常被人们称之为、且并不总是怀着奉承的目的才称之为“知识分子”的人。

要说文化以及哲学和艺术的培养应限于修道院之内，那就退回到黑暗时代去了，对此我感到不寒而栗。另一方面，要把俗人“知识分子”划分到其自己的世界中去，而牧师和政治家对这个世界绝少深入且并不好奇，这亦非进步的场面。据我之

见，大量的智力浪费完全是由无知所致；由于缺少共同的知识背景，致使大量的聪明才智花费在夹生的哲学上面。我们是在为朋友们写作，而他们之中大多数人也在写作；我们或是在为学生们写作，而他们之中大多数人也将要写作；或者，我们旨在为假设的广大读者写作，而我们却不了解他们，也许他们并不存在。但无论如何，我们的作品都容易流于某种精致的偏狭粗俗之作。无论是哲学方面、文学方面，抑或是其他的艺术方面，要产生第一流的作品，什么是其最佳的社会条件，也许是更适合于交谈而不适合于写作的一系列争论课题之一。也许根本不存在一整套宜于所有这些创作活动蓬勃发展的最佳条件；同样可能的是，必要的条件会随着不同的国家、不同的文明而有所不同。路易十四王朝、都铎王朝和斯图亚特王朝的政权几乎不能被称为主张自由的政权；另一方面，我们这个时代的那些独裁政府也没有带来艺术的复兴。艺术是在一个发展的时期还是在在一个衰退的时期最能够繁荣，这个问题我无力回答。一个强大的、甚至是独裁的政府，只要其控制的范围被严格地加以限制，只要它不对种种自由横加限制，且并不竭力去影响其臣民们的思想，它也许对艺术不会有所伤害。但是，一个允许煽动蛊惑泛滥的政权，却会使人精神混乱。我必须对我的思考严加限制，使之只针对艺术在目前我们这个社会中所占的地位，以及它在我们所能窥见的这样一个未来社会中所应占据的地位。

也许当今对艺术不利的条件过于深广，以致于已消除了各种不同形态的政府之间的差别。因此，我们所面临的前景是：艺术不是缓慢地持续地衰落，便是突然地消亡殆尽。无论你采取何种改良社会的方案，都不可能直接获得艺术繁荣的条件；所有这些艺术活动都可能只是副产品，我们不可能刻意为其创

造出条件来。而在另一方面，艺术的衰落总是被当作某些社会疾患的症候，它需要人们对之进行调查了解。在民主社会中，艺术和思想的前途并不见得会比其在任何其他社会中的前途更为光明，除非民主所指的东西与现存的东西很不相同。我并不赞成进行道德审查：对于禁止那些具有甚或是声称具有文学价值的书籍，我历来是竭力反对的。但是，比审查更为险恶的，是一种一成不变的影响，这种影响在为利润、为降低艺术和文化的标准而组织起来的大众社会中悄悄地起着作用。日益增大的广告与宣传组织——除了不利用民众的聪明才智之外，什么手段都可以用来影响群众——全都是反艺术、反文化的。经济制度是反艺术、反文化的；大规模的群众教育中的理想的混乱和思想的混乱也是反艺术、反文化的；这种反艺术、反文化的倾向还表现在，认识到公众和个人均对创作出来的艺术佳品有保护赞助之责任的那个阶层消失了。在这样一个时期，每个国家能自我享用的“文化”越来越少，所有的国家都拼命地出口文化，彼此都想向对方表明自己的艺术成就，而他们自己则不再发展和理解这些艺术成就了。正如那些视神学为一种古币学或纹章学似的特殊研究，因而认为自己对此不必关心的知识分子一样，神学家也同样把文学和艺术当作与他们无关的特殊研究，因而对它们漠不关心；所以，我们的政治阶层也认为，即使他们对这两个领域全然无知，也没有理由感到羞愧。因此，严肃的作家只拥有有限的甚至是偏狭的读者；而通俗的作家们却拥有大量无知无识且毫无批判力的群氓读者。

如果没有一种作为基础的、不属于一党一派而属于全民族的政治哲学，人们就不能指望政治上的连续性和统一性，也不能指望有基于固定原则的可靠行为会在变化了的环境里维持下

去。同样，如果没有一种文化上的统一，这种统一通过人们在关于每个人应该在何种程度上知道些什么的问题上达成的某种固定的但不是僵化的一致意见，并通过明确区分受过教育的人与未受过教育的人（尽管这样做听起来有些不民主）而在教育中表现出来，人们也不能指望会有文学和艺术的连续性和统一性。在美国，我发现大学本科生的智力水平非常高，但他们进一步的发展却受制于这样一个事实，即人们绝不能假定，任何两个学生会学习同样的科目，阅读相同的书籍（尽管他们学习的科目是惊人的多），除非他们是同时在一个学校里，受同一些老师的影响。但即使就那些知识总量较少的人而言，如果他们少读一些书，但却读的是相同的书，情况对他们也要好些。在消极的自由社会中，关于任何受过教育的人在特定的阶段应该得到的知识总量，人们的意见不一；智慧的概念消失了，剩下的只是零零星星、毫无关联的试验。一个国家的教育制度，比其政府制度重要得多，因为只有适当的教育制度，才可能把积极的生活与冥想的生活、行动与思辨、政治与艺术统一起来。但是，柯勒律治说：“教育应该改革，它应定义为传授知识的同义词。”这一革命已经产生了效果：对于人民大众来说，教育即意味着传授知识。世俗主义的教权主义要采取的下一个步骤，就是把执政党所赞同的政治原则向人民大众反复灌输。

我也许已经离了题，但似乎仍有必要提一提，教育对我们已经发现和将要发现的下列混乱状况负有主要责任：国家的世俗化，社会转变为群氓，知识阶层的分化。而平息混乱的明显的世俗主义解决方法，就是使一切从属于政治权力。就这一解决方法也包括使赚钱的兴趣从属于国家的利益而言，它给人民提供了某种及时的尽管也许是虚幻的安慰：只要他们的英雄不是

金融家，而是政治家（不管其办事如何不择手段）或武士（不论其如何嗜杀成性），人民至少会觉得更体面些。但是，这种解决方法也意味着牧师的活动范围将被限制得日益狭窄，知识分子的自由思想将受到压制，政治标准将败坏艺术。因此，只有在具有宗教基础的社会中，个人和社会才能取得应有的和谐和张力，而这种宗教基础与教会专制并不是一回事。

在任何可以设想的未来基督教社会中（这种社会被 M. 马里坦称为多元社会），我所说的“基督徒团体”不可能是柯勒律治所谓的具有明确的职业轮廓的“知识阶层”团体，因为若把柯勒律治的“知识阶层”置于100年以后的背景上去观察，它就会变成一种近乎于那种僵化的种姓制度的东西。基督徒团体并不是一种组织，而是一种没有明显轮廓的团体，它既包括牧师，也包括俗人，并且包括这两种人中比较有自觉意识且精神与智力比较发达的人。这个团体的成员具有他们的信念和抱负的认同感，具有共同的教育制度和共同的文化的背景，从而使他们能够相互影响和被影响，共同去造就自觉的心灵和民族的良知。

精神堕落的途径很多，因而我们不可能预见得到，在任何一个未来的社会里，我们能否简单地按照人们的信仰表白，甚或按照一种僵化的规范或他们的行为来划分基督徒与非基督徒。目前无知泛滥成灾，因而人们不能不怀疑，那许许多多自称为基督徒的人，其实并不理解基督徒一词的含义，而某些拒不接受基督教的人，较之很多维护基督教的人，可能还更具有基督教的气息。也许，还总会有着一些人，他们具有对人类极为有用的非凡的创造力，并具有这种才能所包含的敏感性，然而却对基督教持盲目轻视甚至是敌视的态度。但我们绝不因

此而取消他们发挥其天赋的才能的资格。

对基督教社会所作的上述勾勒，我省略了许多可以认为是极其重要的细节，同样是为了简略，我还略去了对这个社会中教会与国家的关系的阐述，因而它甚至连粗略的草图也谈不上。至此，对于是否存在着有组织的教会，仍然不得而知。但是，仅就国民的习惯和感情不至于遭到过于意外的敌视或遭到过于残暴的凌辱而言，或者就基督徒团体中最有影响力的人物的可以通过强烈抗议而对国家进行抑制而言，国家仍将有必要尊重基督教原则。国家只能是消极意义上的基督教国家，国家的基督教只是受其统治的那个社会的基督教之反映。国家会不会从非基督教的行为滑到按隐晦的非基督教的原则行动，进而发展到按公开的非基督教的原则行动，我们无法担保。对于我们的基督教的纯洁性，我们也无法担保，因为正如国家可能会从权宜之计滑到无原则，基督教社会也许会沉沦如一潭死水一样，基督徒团体也可能会因成群的人或个别的人走极端、犯错误而弄得虚弱无力。至此，我们只有一种能够与教会建立有意义的关系的社会；这种关系不是敌视的关系，甚至也不是彼此互相顺应关系。而这种关系实在太重要了，如果不对之进行探讨，我们就连基督教社会的骨架也未能组合起来，而只有一些分散的骨骼。

第 三 章

我曾经说过，本文就一个方面来讲，是教会与国家这个问题的序言，也正是在这一点上，它指明了这个序言的局限性。这个问题是一个与每个基督教国家即基督教社会的每种可能形态有关的问题。这个问题根据基督教社会的传统，例如罗马天主教的、希腊正教的或路德新教的传统，将采取不同的形式。它在另外一些国家里（比较明显的是美国以及英国的殖民地等），将采取另一些形式；而在这些国家中，由于种族纷繁，教派林立，从而使得这一问题无法解决。事实上，在最后一类国家中，这个问题甚至看起来并不存在；这些国家似乎可以根据其起源而说明自己是一种中性的社会形态。我并不忽视中性社会在种种条件之下能够无限期地延续下去的可能性。但我相信，只要这些国家打算发展一种积极的本国文化，不愿意只是固守其为欧洲衍生物的衣钵，那它们就只能要么走向异教社会，要么走向基督教社会。我并不认为后一种选择必然导致采取强力压制，或者导致不信奉国教的教派消亡殆尽；我更不希望这会导政在外来的行政干预之下产生名存实亡的教会联合，从而使

不同的神学观点遭到蔑视，使基督教完全变成一种废品。但是，积极的文化必须具有一套积极的价值观，而不信奉国教的人必然只能是有限的少数，其贡献也只能是次要的。

不论地区性的条件有多么不同，教会和国家这个问题在任何地方都是重要的。欧洲的实际情况对美国来说可能会显得遥远无比，正如英国的实际情况所引起的一系列问题，其他欧洲各国也觉得十分遥远一样。但是，如果我的下述论证只同英国有直接的关联，这并非因为我在考虑地区性的情况时未能顾及其与作为整体的基督教世界的关系。其真实原因部分是，我只能富有成效地讨论我极为熟悉的那些情况，而另一部分原因是，比较一般化的考虑显然只能涉及一些细枝末节或浮泛空想。因此，我把讨论的范围局限于英国基督教社会存在的可能性，在说到教会与国家时，我心里想到的只是英国教会。不过应该记住，“国教（Establishment）”和“英国国教（Established Church）”诸如此类的术语，比起我们通常赋予它们的含义来，意思可能广泛得多。另一方面，我所指的教会也只能是那种能够代表一个特定国家广大人民群众的基督教信仰和崇拜的传统形式。

如果我们勾画的基督教社会轮廓能够获得读者的认可，读者便会同意，只有当大多数上帝的羔羊同栏共圈时，这种社会才能得以实现。对于那些认为统一不过是无关痛痒之事的人，对于那些认为神学观点的分化是再好不过的人，我无法说动他们，但是，如果统一的愿望得到认可，如果基督教社会的概念得到认识和接受，那么这种社会就只能通过英国国教会而在英国得以实现。在此讨论英国国教会的神学地位并不适当；如果在任何一点上该教会犯了错误，前后矛盾，或者躲躲闪闪，这

一切也只能是教会内部进行改革的事情。我并不想忽略最终会在一些方面获得再统一或再联合的可能性和希望，而只是肯定，由于这个教会的传统和组织以及它在历史上与人民的宗教-社会生活的关系，因而只有它才是符合我们要求的教会，没有这个教会，英国的基督教化是不可能发生的。

基督教社会中的教会，应该同我名之为基督教社会的三个要素有某种关系。在同国家的直接的、官方的关系中（这种关系使教会总是处于一种沦为只是国家的一个部门的危险中），它必须有等级制的组织形式。在同社团的各个最小的单元及其成员的直接接触中，它必须有像教区制度之类的组织。最后，在同基督徒团体的关系中，教会必须有其智力更发达、学识更渊博、信仰更虔诚的官员，并有其苦行主义的神学大师以及兴趣更广泛的人。在教义问题上，在信仰与道德问题上，教会应以国内最高权威的身份发表意见，而在更为复杂的问题上，教会则应通过个人来说话。有时候，它可以而且应该同国家相冲突。例如，谴责政策上的玩忽职守，保护自己免遭世俗权力的侵犯，保护社会免遭独裁统治的荼毒，申张遭到忽视的种种权利，驳斥异端观点、不道德的立法和行政管理。有时候，教会的等级制也可能遭到基督徒团体或教会内部各个集团的攻击，因为一切组织均有腐化堕落的危险，必须从内部进行改革。

虽然我并未涉及基督教社会借以实现的种种方法，但总有必要对与现存的特定社会有关的观念进行考虑。因为不能指望或希冀这种社会结构在所有基督教国家中彼此雷同。我没有假定，现存的或未来的英国教会与国家的关系，就是其他各国的楷模。“国教”在理论上是不是一种最佳关系，不是在这里所要讨论的问题。如果英国没有国教，我们可以考察一下建立一

个国教的可行性。但既然我们有了国教，我们就应该正视这个现实，权衡一下取消国教这个问题所会有的利弊。教会内主张取消国教的人列出了许多令人无法反驳的理由：取消国教能消除滥用职权、营私舞弊以及种种矛盾混乱的情况，还能获得种种好处，不用说，这一切都是极为明显的。但别种形式的滥用职权、营私舞弊的情况在非英国国教的教会内也可能出现，这种可能性也许还未引起人们足够的重视。但更切合我的论点的，是教会自愿退位或被迫退位所具有的严重后果。若撇开那些勿须如此就可以消除的不正常的情况，我将承认英国国教容易遭受特殊的诱惑和压制；它得到的好处越多，它面临的困难也就越大。但是，我们应该冷静下来好好想一想，教会一旦非国教化，就不容易再次国教化了；取消国教这个行动，比起教会从未国教化来，将更加明确和更加不可挽回地把教会同国民的生活割裂开来。教会明显而引人注目地退出国事，有意识地承认两种生活标准和生活方式并遗弃所有那些不是全心全意留在教会里的人，这一切在人民的心中造成的影响是难于估量的。危险太大了，因而取消英国国教的行动只能是一种无计可施、铤而走险的行动。这似乎把一些我还未来得及考虑的情况视为理所当然：这个国家里基督徒和非基督徒的区分已经或者肯定会变得十分明显；以致看一看统计数字就足以说明问题。但是，如果人们像我这样相信绝大多数人民既非基督徒又不是非基督徒，而生活在中间地带，则情况就会大不相同；非国教化就不是对我们已经达到的条件的认可，而是对一种我们不能预见其后果的条件的创造。

我此处并不涉及国教的改革；讨论这个问题必须熟悉宪法、教会法和民法。但是，赞成取消国教的人常常援引威尔士

非英国国教的教会的蓬勃发展的例证来对他们的观点进行论证，我不同意这种看法。除了必须加以考虑的种族气质的差异之外，取消国教的全部后果也不可能仅仅通过这个小小的岛屿的例证就可以得到说明。而且，即便普遍地取消了国教，其全部后果也并不会立即显现出来。我认为，时代趋势正好同这种认为个人的和社区的宗教生活与世俗生活会成为两个彼此无关的自治领域的观点相反。我知道，精神生活和世俗生活可以完全分开这一神学理论来自德国。在教会完全处于守势，时时受害，其精神要求遭到怀疑，并且它的直接需要是既求得生存又同时保持教义的纯洁的时候，这种神学理论显得尤为合理。但是，这种神学理论与作为我所说的一切之基础的那些假定是不相容的。现代生活的日益复杂化，更使这种神学理论难于为人所接受，这正如我已经说过的那样，其原因是我们面对着种种至关重要的问题，这些问题不仅产生于同非基督徒合作的必要性，而且产生于我们与种种非基督教的社会结构和社会制度的无法逃避的联系。最后，极权主义也倾向于反对这种理论，因为极权主义倾向于在比较低的水平上再次肯定社会的宗教-社会性质。我确信，如果社会仅仅由种种秘密的和独立的教派堆集而成，就不可能有一种全民族的基督教化社会，一种宗教-社会的社区，一种具有以基督教信仰为基础的政治哲学的社会。国民信仰不仅必须在社区中占有正当的地位，成为个人内心信仰的基础，而且必须由国家予以正式认可。

异端邪说通常被定义为一种坚持半截子真理的学说，它也可能是一种要使真理简单化的企图，其所采用的手段是将真理压缩到普通常识的范围之内，而不是扩展我们的理性，以便去

领悟真理。一神论^①或三神论^②就远比三位一体说^③更容易掌握。我们业已看到，企图把教会同世俗世界隔绝起来所造成的可悲结果；企图把世俗世界并入教会的失败之举的例子也不少；我们也必须提防并反对把教会并入世俗世界的企图。英国国教长期面对的危险是国家全能论^④；勿须提及18世纪，也勿须提及大战前的俄国，我们也会注意到这一点。对英国国教最严重的冒犯并非这些直接而明显的卑鄙行径，而是国家全能论的最终结果。这种情况是令人悲哀的。通过使人民群众疏远正统基督教，致使他们把教会与实际存在的等级制度等同起来，从而怀疑教会是寡头政治或阶级的工具；国家全能论由此使人的思想处于种种不负责任、不思反省的狂热情绪之中，随之而来的则是异教的重新抬头。

民族的教会蜕变成阶级的教会这种危险，并非今天就立即影响到我们，因为，既然一个并非英国国教一分子或任何类型的基督徒的人，可能是一位值得尊敬的人，同样，一个不值得尊敬的人也可能是英国国教的一分子。而对于民族的教会也可能蜕变成民族主义的教会这种危险，我们不能指望我们的前辈在阐述教会与国家的关系时就同时注意到了这一点。因为民族

①一神论 (monotheism) 一种信仰，它认为：存在着—位神，神是独—的。这里指否认基督具有人格的基督教异端学说。——译者

②三神论 (tritheism)，中世纪初期，基督教正统派加于一种非正统学说的贬称。该学说承认圣父、圣子、圣灵都是上帝，但认为是三个实体，而非同一实体的三个位格。正统派认为，这实质上把上帝说成了三个神，故斥之为异端。——译者

③三位一体说 (trinitarianism)，基督教教义，谓上帝本体为—，但又是圣父、圣子和圣灵三位。——译者

④国家全能论 (Erastianism) 即埃拉斯都主义，基督教神学名词，主张国家高于教会而且有权干预宗教事务的学说。据16世纪瑞士医学家、茨温利派神学家埃拉斯都而得名。——译者

主义本身的这种危险，以及镇压一切类型的基督教的危险，他们连想也想不到。然而这种危险却一直存在着；对于某些人来说，罗马仍旧是同西班牙无敌舰队及金斯利^①的《向西方》（Westward Ho!）联系在一起的。因为民族教会只打算反映这个民族的宗教-社会习惯，就它的成员同其他民族的基督教团体相隔绝而论，丧失这些成员就很容易丧失其据以区分其自身的宗教-社会的复杂结构里普遍的东西与地方的、偶发的和反常的东西的一切标准。在一定的范围之内，普世教会的仪式完全可以根据各个民族的种族气质和文化传统而变化。罗马天主教在西班牙、法国、爱尔兰和美国并非一成不变（这如果不是神学家的看法，就是社会学家的看法），而就教会的核心权威而言，区别更为广泛。这种变化的趋势，在不同国家的具有相同信仰的各个团体里，如同在一个国家中的不同教派里一样强。的确，一个国家中的不同教派被指望具有种种共同点，而它们却与国外具有相同信仰的团体毫无共同之处。

民族主义基督教带来的坏处，在过去由于民族意识的相对弱小和基督教传统的强大而削弱。但它们并非荡然无存：传教士有时被指控，他们（出于无知而非出于狡诈）传播的是其所属社会集团的习惯和态度，而未能让当地土著通晓基督教信仰的要点，以便使其文化与基督教相协调。另一方面，我认为，最近25年所发生的一些事件已导致对超乎各国之上的基督教社会日益增多的认识：因为如果诸如洛桑会议、斯德哥尔摩会

^①金斯利（Charles Kingsley, 1819—1875）英国圣公会牧师、教师和作家，基督教社会主义运动创始人之一。其长篇小说对英国社会的发展很有影响。《向西方》（1855）为其著名历史小说。——译者

议、牛津会议、爱丁堡会议以及梅林会议^①都不能明显地证明这一点，那么我就不知道这些会议究竟有何用处。某些国家为安排官方教会之间的交往耗费了大量的人力物力，其目的并非只是为旅行者提供相互朝圣的便利，而且还是对世界普世教会的肯定。当然，当今再也没有人在为民族教会的观念进行辩护时，可以不用普世教会的观念去加以平衡，可以勿须记住真理是一个整体，而神学是没有疆界的了。

我认为，如果说普世教会不过是一种虔诚的理想，那么，民族教会所面对的危险则是如此的明显，以致只须提一提就足以使人同意这些危险的存在。由于民族教会与某一特定的民族完全一致，因而它可以在任何时候，尤其是在群情激昂的时刻，变成不过是鼓吹哪个民族的偏见、激情和利益的喉舌。但是，还有一种危险是不那么容易识别的。我一直坚持认为，对我来说，基督教社会的观念意味着一种旨在包容整个民族的教会的存在。如果它不具有这一目标，我们就将陷入公民身份和教友身份、公共道德和个人道德之间的冲突，而这种冲突在今天就会使所有人都觉得道德生活十分困难，它反过来又会激发起对国家主义或种族主义的简单化和一元化的解决办法的渴望；因而如果民族教会承认自己为普世教会的一个部分这种地位，那它就只能同国家主义或种族主义进行斗争。但是，如果我们允许欧洲（我们的注意力只限于欧洲大陆）在种种基督教社会中只接受其中一种作为理想，我们就会在不知不觉之中把普世教会的观念仅仅当成一种超自然的国际联盟（League of Nations）的观念。个人就只会直接效忠其国家教会，普世教

^①这是世界基督教界为谋求统一而举行的一些重要国际会议。——译者

会就只能依然是抽象的观念，或者变成民族利益大混战的斗鸡场。但是，普世教会与一种完美的国际联盟之间具有明显的区别：个人对其自己的教会的效忠也要从属于其对普世教会的效忠。如果民族教会不成为普世教会的一部分，它就没有权利对我提出要求；但是，一个有权要求个人首先为之献身然后才为国家献身的国际联盟，则是一种几乎没有人能够设法对之加以描述的妄想。我一再宣称，那些企图在非基督教的世界里过基督徒生活的人，其处境是难以忍受的。但是，人们必须记住，在这个世界上，即使是我们所能设想的组织最完善的基督教社会，也有一种局限，这就是，我们的世俗生活和精神生活只能协调一致，而世俗的东西与精神的东西绝不会完全等同。对国家与教会、对本国同胞与各地的基督教教友的双重忠诚势必永远存在，但对后者的忠诚将永远是第一位的。教会与国家之间的这种张力将永远存在，而这种张力对于基督教社会的观念是至关重要的，它也是区分基督教社会与异教社会的重要标志。

第 四 章

很明显，基督教国家的政治组织形式不属于本文讨论的范围。把任何政府的特殊组织形式等同于基督教都是危险的错误；因为这样做，是把永恒的东西与无常的东西混为一谈，是把绝对的东西混同于偶然的東西。政府的形式和社会组织的形式总是处在不断的变化之中，其作用与这些形式应验证的理论也极不相同。一种国家理论，可以或隐或显地是反基督教的；它可以僭称它拥有教会才有权要求拥有的种种权利，或者妄想决定只有教会才有资格对之发表意见的道德问题。另一方面，一种政权可能会在实践中提出比公开宣布的更多或更少的要求，因而我们则必须既考察其构成，又考察其职能。一个民主政权可能不会在理论上反基督教，而另一个民主政权是否也会如此，对此我们不敢肯定；但最好的政府，却必然与特定时间、特定地域的特定民族的智力和教育的特征与发展水平息息相关。那些认为对基督教社会本质的讨论应该以支持某一特定的政治组织为结论的人，应该问问自己，他们是否真正相信政府的形式比基督教更重要；那些深信目前英国政府的形式是最适合于任何基

基督教民族的人，应该问问自己，他们是不是把基督教社会与个人的基督教信仰在其中可得到宽容的社会混为一谈了。

本文并不打算成为一篇反共宣言，也不打算成为一篇反法西斯宣言。同异教社会与基督教社会之间更深刻的区别相比，我不大关心各国政权之间更为表面的，尽管是重要的不同之处，这些我在本文开头所说的话，此刻读者或许已经忘记了。最近几年，我们对于国外政治的偏见，已造成了一种肤浅的自满情绪，而不注意时时刻刻努力对良心进行自我反省。有时候，人们几乎是在劝服我们相信，我们已做得很不错了，加之这里进行一个改革，那里又进行一个改革，结果是做得好上加好，要是外国政府不竭力主张打破一切规矩，玩弄另一套不同的把戏就更好。更令人感到压抑的一种思想是，只有害怕和妒忌别国的成功才能提醒我们去关心本国的健康状况，只有通过这种焦虑，我们才能看见诸如人口下降、营养不良、道德反常、农业衰败以及种种邪恶不义等事情。而最坏的一种思想是，拥护基督教并非因为基督教的真实性，而是因其可能带来的益处。1938年底前后，我们经历了一次信仰复兴的浪潮，它教训了我们，使我们明白愚蠢并非某一政党或某一教派的特权，而歇斯底里也不是白丁们的殊荣。那时所阐述的基督教含义隐晦，宗教的热诚就是对民主的热诚。它带来的东西，不过是戴上假面具而又特别伪善的民族主义，并使我们加速走向我们声称我们十分厌恶的异教。基督教是因为其为道德提供了一种基础而证明其具有存在的合理性的，因而如果它不去表明基督教的道德必然来源于基督教的真理，那就是一种危险的本末倒置，并且我们能够想到，极权主义国家具有一种民主国家不常有的目的上的坚定性，它极其注意为自己的国民生活提供一种道德基础

——这种道德基础也许是错误的基础，然而它却大规模地提供这种基础。所以不是热情，而是信条，才使基督教社会区别于异教社会。

我一直力图把我奢望的基督教社会限制在一种社会的最低限度之内：描绘一个并非悉由圣徒而由那些认为基督教首先是公众的然后才属于个人的普通人组成的社会。人们很容易设想，未来可能实现的某种基督教秩序会出现在某种德行的黄金时代的末世景象中。但是我们必须记住，在人世间，基督王国将永远不能完全实现，但却一直在实现之中；我们还必须记住，不论我们进行何种改革和革命，结果总是一场关于人类社会应该是什么模样的滑稽表演——尽管这个世界绝非毫无荣耀可言。在我所设想的这样一个社会中，正如在任何尚未僵化的社会中一样，也存在着无数腐化的种子。人类关于社会的任何图式要得以实现，必须是在广大人民群众已经适应它之时，但是这种适应也会不知不觉地变成这个图式本身去适应它所施加影响于其上的民众；像冰河一样的平庸、呆钝和懒惰的势不可挡的压力，将会减缓最为暴烈的革命，将抑制最为崇高的革命，并且，得以实现的东西与热情企望的目标是如此大相径庭，以致于先见之明会削弱人们所作的努力。一个完全的基督教社会可以是一个在低水平上的大多数人的社会，它能够让很多人携手合作，这些人的基督教是鬼怪的基督教，或迷信的基督教，或者竟是捏造的基督教；它也能够让另外许多人携手合作，这些人的动机基本上是世俗的和自私的。这个社会需要不断地进行改革。

然而，我不愿意让人认为，我所考虑的较高形式的虔诚生活的存在，对这种社会来说是无关紧要的事情。的确，我一直

坚持强调公众方面而非个人方面；男人和女人组成的团体比个人要好得多，除非他们所持的基督教信仰极端不同。但是，只要他们信奉基督教信仰，就会给他们带来他们所缺少的其他东西。尊重宗教生活、祷告和沉思的生活并对实践这种生活的人满怀敬意。在这一点上，我并不要求英国基督教比普通穆斯林或印度教徒具备更多的特点。但是，普通人需要有机会知道，宗教生活已经存在，已被赋予了适当的地位；并需要像承认在这个世界上所从事的职业那样，承认那些放弃了这个世界的人所从事的职业。我想象不出，会存在没有宗教秩序、甚至连默祷的礼仪和封闭的教团也没有的基督教社会。附带说一句，我不愿意我所说的“基督徒团体”被看成仅仅是上层中产阶级的最优雅最聪明、最富于公众精神的团体——我们不能对它进行这种类比。

我们可以说，同现代异教相区别的宗教，指的是一种符合自然的生活。可以看得出，自然的生活与超自然的生活彼此相符合，而与机械的生活毫无共通之处；但是我们心目中有关自然的观念早已被歪曲得如此厉害，以致有些人认为，无论男人还是女人选择独身生活便是“不自然”，就该遭人厌恶；认为一个家庭只应有一个或两个孩子才是完全“自然的”。但很有可能，社会上有更多的独身者，或如果结了婚便生一大堆孩子，才更自然，才更符合上帝的旨意。不过，我考虑的“符合自然”，意义更为广泛。我们正日益认识到，建立在私人利益原则和破坏公众原则之上的社会组织，由于毫无节制地实行工业化，正在导致人性的扭曲和自然资源的匮乏，而我们大多数的物质进步则是一种使若干代后人将要付出惨重代价的进步。作为公众大量目睹的一个例子，我只须提及“土壤侵蚀”所造

成的后果就够了——这是为了商业利益，整整两代人对地球进行大规模开发的结果；直接的好处导致了产生饥荒和土地沙漠化。我并不希望因社会的物质毁灭而谴责社会，因为那样就会使其物质成就成为其优势的明证。我指的仅仅是，对待自然的错误态度暗含着对待上帝的错误态度，其结果只能是不可避免的毁灭。长期以来，我们相信的只是在机械化、商业化和都市化的生活方式中产生的种种价值；我们也应该面对那些永恒的条件了，上帝正是据此允许我们生存在这颗行星之上的。勿须对野蛮人的生活表示悲天悯人之感，我们就会谦恭地发现，在有些我们蔑视为原始落后的社会中，社会-宗教-艺术的复合结构却起着作用，而这正是我们应该在更高的水准上力求达到的。我们已经习惯于把“进步”视为永远完整无缺的东西；然而我们还必须知道，只有进行比社会认为需要施于其身的大得多的努力和约束，才能在不丧失精神知识和精神力量的情况下获得物质知识和物质力量。为恢复同自然、同上帝的关系的意识而进行斗争，承认即使最原始的感情也是我们的遗产的一部分，在我看来，这些似乎就是对D.H.劳伦斯^①的生活所作的解释和辩护，就是对他的逾越常轨的原谅。但是我们自然勿须只学会用墨西哥印第安人的眼光来看待世界（且我认为劳伦斯这样做并不是成功的），也承担不起就此停步所引起的后果。我们必须学会用基督教先辈们的眼光去看待世界，而追本溯源的目的，在于我们能够带着更多的精神认识返回到自己的处境。我们需要恢复宗教畏惧之感，这样它才可以由宗教希望来加以克

^①D. H. 劳伦斯 (D. H. Lawrence, 1885—1930)，英国小说家、诗人，其作品揭示了人性中的本能力量，批评了现代工业社会，代表作有《虹》、《恋爱中的女人》、《查特莱夫人的情人》等。——译者

服。

我不想让读者以为我企图像业余画家那样对未来再画上一幅抽象而又不切实际的草图，使教条主义者能够据此蓝图批评政治家们日复一日进行的一点一滴的努力。这些努力必须进行下去，但我们如果不能找出使一切生活的问题在其中都能有其位置的那么一种模式，我们就只会继续使混乱进一步复杂化。比如说，只要我们认为金融、工业、贸易和农业不过是一些互相竞争的力量，应不时地尽量使它们调和，只要我们认为“教育”本身就是人人都可以尽情享用的一种好处，而勿需任何关于社会以及个人的美好生活的理想，那么我们就将从一个不安定的妥协，转向另外一个不安定的妥协。有一些目标由于只是物质性的、世俗的，因而必然像世俗成就一样转瞬即逝，对于那些只为这么一些目标而匆促简单地结成的社会组织来说，只存在着一条可供选择的出路。由于政治哲学需经伦理学的核准，而伦理学又需由宗教真理予以核准，所以只有回到永恒的真理之源，我们才能指望会有这样一种社会组织，它将不会因为忽视实在的某些本质方面而导致最终的毁灭。“民主”这个术语，正如我反复强调的那样，并不具有单独抵抗你所厌恶的种种力量所需要的足够的积极内涵——它能很轻易地被这些力量所改变。如果你没有上帝（那忌妒的上帝），你就会把你的敬意献给希特勒或者斯大林。

我相信一定有很多人同我一样，对发生在1938年9月的那些事件^①深为震动，并尚未从中恢复过来；对这些人来说，

^①指西方国家当时对纳粹德国的绥靖政策和随后德国的侵略和吞并行为。——译者。

那一个月带来的是对大瘟疫的更深刻的认识。这并不是—种理解上的混乱：那些事件本身并不让人吃惊。事情已经日益明显，我们的灾难不应该只归咎于当时的政策和行动上的分歧。一种新的出乎意料的感觉，是屈辱的感觉，它似乎要求个人要有忏悔、谦卑、痛苦和赎罪之举。所发生的那些事情，是人们已经深深地牵连进去，并要对之负责的事情。我要再说一遍，这不是对政府的批评，而只是对某种文明的有效性的怀疑。我们不能用信念去对抗信念，我们也没有任何可与那些反对我们的思想相较量或对抗的思想。难道我们这个对自身的优越性和公正性如此肯定、对自己的未加检验的种种前提一直加以自信的社会，是由比成堆的银行、保险公司和各种产业更为永恒的东西组成的吗？它有着比对复合利润和维持分红的信念更为根本的信念吗？凡此种种想法，构成了我不得不发表的这些意见的出发点，并且它们也必然是我发表这些意见的理由。

1988年9月6日。本书全文，包括前言和注释，是在意识到战争会发生之前完成的。但是，战争的可能性现在成了现实，但它以前总是萦绕在我的心头，而我感到需要补充的观察结果如下：首先，目前已经表明的力量组合应使我们更清楚地意识到，不选择基督教就只有选择异教；其次，要推迟对各种敌对的结论作出建设性的思考，我们必须付出代价，而这个代价我们承担不起——根据经验我们应该知道，在这样一个时刻，最好的建议也很容易被人忽略。

注 释

第4页^①。在使用“是什么 (Idea)”这个术语时，我想到的自然是柯勒律治在其《教会与国家》一书开头所下的定义：“用‘是什么’这个术语时，我指的是（以此例为限）一个事物的概念，这个概念并不从该事物存在的任何特定的状态、形态或方式中抽象而出，而且也不是从任何一种或若干种形态（或方式）中综合得出，它是由对该事物最终目的的认识来确定的。”

第5页。关于基督教社会学家。我十分感谢英国和其他国家的一些基督教经济学家和社会学家，特别是 R. H. 托尼^②。我在本文中所用的不同研究方法勿须再加以赘述，但是，比较一下 V. A. 德曼特 (Demant) 在其十分有价值的《基督教国体》一书第120页以下和135页以下对教会与国家问题所作的论述是很有趣的。德曼特牧师发现，教会的权威“目前已不可能以其代表所有公民为理由而得到认可”。但是，虽然教会不能

^①指本书的页码，下同。——译者

^②R. H. 托尼 (Richard Henry Tawney, 1880—1962)，英国经济史学家、社会批评家和改革家。——译者

像国会议员“代表”其选民甚至“代表”那些一贯投票反对他的选民那样代表所有公民，但是，我认为教会的职能比起“保护个人追求某些并非政治性目的的权利”来，含义要广泛得多，我自始至终主要关心的东西，不是教会对个人而是教会进社区的责任。教会与国家之间的关系可以是限制与平衡的关系，然而，这种关系的背景，和证明这种关系的正当性的根据，则是教会与社会之间的关系。德曼特牧师对倾向于接受专制国家的种种势力作了非常好的论述，并且正确地评论说：“这种人类生活世俗化的事实并不主要产生于国家权力的延伸。这种世俗化其实是国家所作的努力，企图重新恢复一个民族的生活的意义，这个民族的生活的意义，已经由于混淆了手段与目的而瓦解，而这种混淆本身就是这个民族的世俗化。”

极权主义国家得以产生的根源之一就在于，国家力图提供一种教会不再履行的职能，力图建立一种教会已不能维持的与社区的关系；这就导致，只有那些处于这种关系中并倾向于对国家的这种努力予以认可的人，才能被承认是完全的公民。

我由衷赞同德曼特牧师的意见：“我们关于教会与国家的大多数理论之所以缺乏时代性，实际原因是由于经济学和财政学主宰着政治学，这在民主国家中尤其明显。政治学对财阀政治处于仰人鼻息的地位，这就是今天有关面对教会的国家的重要事实。”

德曼特牧师希望改变世俗社会中的这种局面，他关心教会在世俗社会中的正当地位。但是，如果我没有误解他的意思，他似乎认为这种世俗化是理所当然的。如果我假定我们目前的社会是中性的，而不是非基督教的，那么我想探究的就是，如果这个社会采取了基督教的方向，它会是什么样子？

第13页。“极权主义能够保留‘自由’和‘民主’这两个术语，并赋予它们以极权主义的含义。”《泰晤士报》(1939年4月24日)发表了J. F. C.福勒将军^①的一封信。据《泰晤士报》以前所登载的消息，这位将军是应邀参加希特勒的生日庆典的两位英国观光者之一。福勒将军声称，他是“一位马志尼^②民主的坚定信仰者，因为马志尼首先考虑的是对国家应尽的责任，而非个人的权利”。福勒先生还称自己为“英国的法西斯主义者”，并确信英国“必定随同这一伟大政治转变的滚滚潮流而游动”（即向法西斯政治制度转变）。

根据我的观点，福勒将军大可像其他人一样有权称自己为“民主的坚定信仰者”。

第13页。反向模仿 (*Imitation à rebours*) 1939年5月10日《标准晚报》(*Evening Standard*)有一个专栏以《返回厨房的信条被废除》为题，对政府文职机关办事员协会举行的年会作了报导。

“交通部的鲍威尔女士提出动议，认为协会应采取步骤以废除禁令（即禁止录用已婚妇女为文职机关办事员的禁令）。她说，废除这一体现了纳粹教义的主要原则之一——这个原则旨在把妇女撵回厨房，撵回孩子的身边，撵到教堂去——的禁令，是明智之举。”

这则报导经删减后，可能对鲍威尔女士的意思有所歪曲，但是我不会因为我发现了该报导对什么是纳粹所作的暗示是错

^①J. F. C. 福勒将军 (General J. F. C. Fuller, 1878—1966), 英国陆军军官, 军事理论家, 近代装甲战创始人之一。——译者

^②马志尼 (Giuseppe Mazzini, 1805—1872), 意大利思想家、作家、革命家, 争取意大利统一和独立的战士。——译者

误的，就对该报导不持公允的态度，或认为对其优点进行讨论是不必要的。顺便说一句，“撵妇女”这种说法对该问题就存在偏见。难道人们可以认为，厨房、孩子和教堂就有资格获得已婚妇女的重视？难道人们可以认为，若非走投无路，任何普通的已婚妇女也宁愿去挣钱养家活口？最悲惨的是这么一种制度，它使夫妻双方都不得不去挣工资。

第14页。法西斯主义。我指的仅仅是这么一种主义，它肯定国家有绝对的权威，统治者永远正确。这里所讲的并不是奎德里吉西莫·安诺 (Quadragesimo Anno) 提出的“法制国家(The corporative state)”，也不是极权主义国家的经济组织。普通人反对法西斯主义，并不因为它是异教的，而是因为害怕权威，即便这种法西斯主义确是异教的。

第14页。德国国家宗教的遮眼法。我不可能认为，德国人的智力会如此低劣，以致于会相信基督教产生以前的崇拜已经复活的神话。不过，我会相信，威尔海姆·豪尔教授^①详细阐述过的那种宗教是真正存在着的——对此，我感到十分抱歉。我得益于豪尔博士为一本非常有趣的书《德国的新宗教》（艾伦和昂温出版公司，1937年版）所写的论文。在这本书中，卡尔·海姆 (Karl Heim) 为正统的路德教派^②辩护，而卡尔·亚当 (Karl Adam) 则为天主教辩护。

^①雅可布·威尔海姆·豪尔 (Jakob Wilhelm Hauer, 1881—)，德国历史学家、印度问题专家。——译者

^②路德教派，路德 (1483—1546) 为16世纪欧洲宗教改革运动的发起者，其教派教义的特点是“因信称义”和以圣经为唯一的信仰准则。——译者

豪尔的宗教是自然神论的，它要求“崇拜一位超越人类的上帝”。他相信，这种信仰是从“德意志民族深厚的生物的和精神的根基上萌发出来的”，只要人们不否认德意志民族有这种深厚的根基，我就看不出这种说法是荒唐的。他相信，“每一个新的时代都必须铸造自己的宗教形式”——我的天，盎格鲁-撒克逊国家也有许多人持有同样的信念。他还特别声称，他本人是一位艾克哈特^①的信徒；不管人们相不相信教会所谴责的教义恰好就是艾克哈特力图传播的东西，但豪尔所坚持的肯定正是这种遭谴责的教义。他认为，“德国人对基督教的叛逆在尼采身上达到了顶点”；很多人都不会认为这种基督教的叛逆只限于德国人。他主张宽容。他之反对基督教，是因为“它声称拥有绝对真理，而这一声称又是同下列观念联系在一起，即人只能通过一条道路即通过基督才能获得拯救，因此应该把那些信仰与生活不相符合的人送上火刑柱，或者为这些人祈祷，直到他们为了上帝的天国而放弃错误之道”。西方国家千千万万的人是会同意他的这种态度的。他反对宗教圣礼，因为“每个人同上帝都有直接的关系，每个人在内心深处，同世界的永恒基础都是一样的”。信仰并非来源于天启，而是来源于“个人体验”。他对“知识分子集团”不感兴趣，而对正在寻找“生活”的“普通人民大众”感兴趣。他说：“我们相信，上帝把伟大的任务放到了我们民族的身上，因而他尤其在我们民族的历史中揭示了他自身，而且他将继续这样做。”就我来说，这些话并不是从未听到过的。豪尔对这个国家中某些十分

^①艾克哈特 (M. J. Eckehart, 约1260—1327)，莱茵兰神秘主义派别的创建人，德国新教教义、浪漫主义、唯心主义、存在主义的先驱。——译者

普通的事情也十分相信，这是一种蓝天、绿草和鲜花的宗教。他相信耶稣（即便他的父母亲都是犹太人）是“越超世纪而翱翔的伟大人物之一”。

我已经引得够多了，意在让豪尔教授宣布自己是个什么样的人：德国自由派新教的最终产物，民族主义的唯一神论者。借用英国术语来描述，他或许不过是一位爱国的现代派而已。德国国家宗教，正如豪尔所阐明的那样，最终不过就是我们已经熟悉的东西。因此，只要德国宗教也是你的宗教，那么，越早认清这个事实就越好。

第16页。“卫生道德(Hygienic morality)” 。丹尼斯·德·鲁伊蒙德^① 在其佳作《爱情与西方》一书第269页中写了这样一段文字，其观点如下：“道德上的无政府状态与强制卫生几乎具有同样的含义：它们欺骗感情的需要，欺骗由文化世代相传的东西；它们放松内心的约束和对个人的约束。”^②

第16页。现在对基督教社会看待和平主义的态度讲几句话也许是适当的。我在此关注的，并非理性主义的和平主义，也不是人道主义的和平主义，而是基督教的和平主义——它肯定主的信从者是绝对禁止去进行任何战争的。这种绝对的基督教和平主义应同另外一种基督教和平主义严格区别开来：那种基督教和平主义假定，只有基督教社会才值得人去为之而战斗，

^①丹尼斯·德·鲁伊蒙德 (Denis de Rougemont, 1906—)，用法语写作的瑞士散文作家，著有大量评论，在作品中表达了对人的信念，以及拥护欧洲联邦制和捍卫西方文化的主张。——译者

^②此段引文原文为法文。——译者

但某一特定的社会也许完全不是基督教社会，或者还相当积极地反基督教，因此，任何基督徒要为之战斗都不会被认为是正当的和可以原谅的。我不可能关心这种相对的基督教和平主义，因为我的假定是关于基督教社会的假定。在这个社会中，基督教和平主义者会处于什么地位呢？

这种和平主义者会继续存在，正如教派和个人的幻想会继续存在一样；并且，重视和尊敬和平主义者，应是那些并非和平主义者的基督徒的本分。同样，只要国家对和平主义者的诚意确信无疑，国家也有义务重视和尊重他们。如果有人确信自己的国家计划进行的战争是一场侵略战争，确信自己的国家拒绝参战并不会危及国家的合法利益，且不会对上帝和邻国失职，但他还对此保持沉默，就是一种错误（已故的查理·艾略特·诺顿^①对1898年美西战争^②的态度就是一个例证）。但是，我不得不相信，那些坚持认为任何战争都是错误的人，是想以某种方式放弃对社会的义务，而只要这个社会是基督教社会，这种义务却是尤为严肃的。即使每一个特定的战争都终将被证明是非正义的，但基督教社会这个概念似乎也与绝对和平主义这个概念不相符合，因为和平主义只有在组成社会的大多数人都不是和平主义者时，才能得以盛行于世，这正如教派分裂只有在正统宗教的反衬下才能盛行于世一样。社会责任的概念，即每个人对其所从属的社会中的种种罪过都应承担责任的概念，肯定是一个需要更深入地去加以理解的概念。如果在“和

^①查理·艾略特·诺顿（Charles Eliot Norton, 1827—1908），美国学者、理想主义者和改良派。——译者

^②美西战争，即1898年美国为争夺古巴而发动的同西班牙的战争。——译者

平”时期分担我所从属的社会所犯的罪过，我就看不出，一旦处于战争时我怎么可能从这个社会脱身，而不投身到共同的行动之中去。

第19页。基督徒团体。这个术语也许很容易遭到反对。对于柯勒律治的“知识阶层”这个术语，我不希望一面改变其含义，一面又加以采用，但我可以假定，读者对其《教会与国家》一书中提出的“知识阶层”这个术语是熟悉的，对米德尔顿·默里所用的相同术语也是熟悉的。也许“基督徒团体”这个术语在某些人看来，是指某种自封为秘传教或兄弟会的东西，但是我希望，我在本章后半部分所说的东西可以防止人们作上述推论。我不希望过分强调名义上的职能，因为对我来说，柯勒律治的“知识阶层”似乎很容易变成一种婆罗门教的种姓（caste）。

我还应该再说一句，作为对“卓越的智力天赋和或精神天赋”（第30页）这个术语的注解。具有智力天赋或精神天赋，并不一定能对信仰问题获得理智的了解，但只有这种了解才使人有资格施加这里所需要的那种影响。有这种资格的人比起那些理解力不够深刻的人来，并不一定就是私生活中的“好基督徒”，也并不一定就不犯教义上的错误。我宁可要这个定义过于宽泛，也不要它过于狭猛。

第20页。基督教教育。这条注释同“基督徒团体”的注释一样，是由于圣教传道会会友乔治·埃夫里（George Every）的严格的评论而诱发出来的。他能够屈尊阅读本书清样，我非常感激。我有一篇在不同的场合下写成的题名为《现代教育与

古典课程》的论文，发表在一本名为《古今文选》的集子里。凡读过那篇论文的人都可能会认为我所考虑的只是早期的“古典教育”。本文很短，不可能去考虑教育这么大的问题，而有关最佳课程表的问题也不能在此提出。我只是肯定，科目庞杂的课程表是行不通的，教育必定不只是某种收集信息、获得技术能力和浮泛的文化的东西。而且，对于任何直接研究教育这一问题的人，占据他们的心灵的东西，我此处也不论及。这是一个现在应该做什么的问题。对当代教育感到不满意的人所一致赞同的要点是，标准和价值是必需的。但是，人们首先必须从内心排除赞赏任何过去的教育制度的偏见和感情，认清我们不得不为之立法的社会与我们所知的任何过去的社会之间的差异。

第31页。文化的统一。克里斯托弗·道森先生在《超越政治》一书的第23—31页上，写有一段重要的文字，他讨论了“文化组织”的可能性。他指出，要建立文化组织，不可能“依靠任何形式的哲学独裁或科学独裁”，也不可能依靠返回到“旧的人道主义文学框框中去，因为那同一批有特权的学者的贵族式理想是分不开的”。他断言，“民主的社会必须找到相应的民主的文化组织”；他还发现，“在文化领域里，也同在政治领域里一样，对我们的社会最合适的组织形式就是党派，即某种基于共同的‘意识形态’、为争取共同目标而自愿结成的组织。”

我以为，我对道森先生向往的这些目标是深有同感的，但我发现，这种没有哲学（他提醒我们，原因是哲学已经丧失了其古代的威望）也不特别具有宗教性质的“文化”的含义是难

于理解的。在我们力图趋近的那个社会里，“民主的文化组织”将是什么呢？用一个我认为具体得多的术语来替换“民主的”这个形容词，就应该说，无论是在“民主的”国家抑或是在“极权主义的”国家中，正在诞生并取得进展的那种社会，是下层中产阶级的社会：我可以预料，正如维多利亚时代的文化属于上层中产阶级或者商业贵族一样，20世纪的文化属于下层中产阶级。于是，如果我们用“下层中产阶级社会一定会找到一种相应的下层中产阶级文化组织”这句话来替代道森先生的那句话，我看我们就有了含义更多的某些东西，尽管这些东西使我们更加为难和困惑。如果道森先生所说的文化党派——我们对这种党派所知甚少——要代表这种未来的社会，那它有没有可能不为高级市政长官们培养肖像画家，而去提供比下层中产阶级的皇家学院更重要的东西呢？

可能我完全没有理解道森先生追求的目标：如果的确如此，我只能希望，他将让我们得到一个关于他的想法的更全面的说明。如果不能从过去找到某些有用的类比，我就不能理解这种“文化组织”，因为这种文化组织看起来是空前的，而我们在把文化同宗教、政治和哲学孤立开来的时候，所得到的东西比起去年的玫瑰花香来，并不更多。说到文化时，我假定我们心里想到的是两种人的存在：文化的生产者与文化的消费者。前者能够创造新思想和新艺术（随同产生的掇客能使消费者喜欢这些新思想和新艺术），后者则为一个欣赏和保护这些新思想、新艺术的有教养的社会。而人们对前者只能进行鼓励，对后者则只能进行教育。

在过渡时期，我不会贬低后卫行动的重要性，进行这些后卫行动的机构，方法特殊，手段各异，其中有全国历史文物保

护信托公司 (the National Trust)、古代建筑物保护协会 (Society for the Preservation of Ancient Buildings)、甚至还有国民协会 (the National Society)。在还没有学会栽种新树之前，我们不应该砍掉老树。不过，道森先生更为关心的，是比保护文化遗迹更加重要的事情。我现在的观点只能是，“文化”是一种副产品，那些对道森先生怨恨政治独裁的观点持同情态度的人，应该把注意力放到教育问题上来，考虑怎样在未来的下层中产阶级社会中，为培养有思想、敢行动、有情趣的精英人物作准备。

谈到可能会出现“下层中产阶级社会”，我并不指望——由于目前缺少某种无法预言的革命——在英国产生下层中产阶级政治等级制度，尽管我们的统治阶级在同国外的交往中，必将养成对那种思想的认识。英国大概将会继续被同一个商业金融阶级所统治，尽管这个阶级的成员不断改变，但自15世纪以来它就日益重要。我所说的“下层中产阶级社会”，指的是由普通人 (standard man) 为之立法和提供一切必需的那种社会，那些激情受到利用、偏见受到迁就、兴趣得到满足的人，就是下层中产阶级的人。这种人为数最多，因而最应该使他们高兴满足。我无须暗示事情的好坏，事情的好坏将取决于下层中产阶级的人将为自己做些什么，别人又将为 他做些什么。

第37页。赞成取消国教的人。汉斯莱·亨森主教 (Bishop Hensley Henson) 40年前发表了为英国国教进行有力辩护的《谁善良》(Cui Bono?) 一书，而他最近发表的《取消国教》一书，却持相反的态度，但从任何方面来讲，后面这本书

对改变信仰都更为重要。把这两本书加以比较是很有趣的。前一本书为英国国教所作的辩护，和后一本书为取消英国国教所作的辩护，都很精采，也都很值得加以研究。在我看来，所发生的事情是汉斯莱·亨森主教对现代社会的发展趋向已经有了不同的观点。自上个世纪末以来，社会变化十分巨大，这种观点的改变是不足为怪的。他以前的辩护并无漏洞，他可能会说，是形势发生了变化，使这种辩护不再适用了。

我得借此机会提请读者注意，汉斯莱·亨森主教文笔十分优美，不管是闲暇时信手拈来成稿入书的文章，还是不时写给《泰晤士报》的信函，尽皆如此。就其运用论争性英语的活力和精粹而言，他今天是举世无双的，因而他的作品定会长期被那些致力于把文章写好的人不断地加以研究。

第41页。民族主义教会的危险。对民族教会教义上的可靠性所持的怀疑，一定会使任何读者都想到米德尔顿·默里（Middleton Murry）的《领导的代价》一书。我满怀热诚的钦佩之情，拜读了该书的第一部分，而且我能支持默里先生关于民族教会、反对教派分裂和私人基督教所说的一切。但是，一当默里先生与托马斯·阿诺德博士^①的说法如出一辙时，我就开始犹豫不定了。我没有直接领略过阿诺德博士的理论，只能仰仗默里先生对这些理论所作的阐释。但是默里先生并未使我完全相信阿诺德的理论，他所引用的阿诺德的话也并未使我对他的正统观念觉得更加肯定。默里先生认为，“正在酝酿之

^①托马斯·阿诺德（Thomas Arnold, 1795—1842），英国教育家，对英国公学教育影响很大。其著作有：五卷“布道词”、三卷“罗马史”等。——译者

中的真正冲突，是基督教的民族主义与反基督教的民族主义之间的冲突”；但可以肯定的是，公开反对基督教的这种民族主义，比起声称信奉基督教，又把基督教的内涵消除殆尽的那种民族主义来，对我们威胁更小。英国的教会应该同民族等同起来。默里先生相信，他在阿诺德那里找到了这种观点，也在阿诺德之前的柯勒律治那里找到了这种观点，并且他是接受这一观点的，只要记住我们说的只是教会的一个方面，这就是一个崇高的目标；但是如果这一目标不和英国教会与普世教会之间的关系取得平衡，我就看不出这种理论的纯洁性和普遍性有何保障。至于默里先生是否希望有这种保障，我甚至也没有把握。他显然是用赞同的态度引用了马修·阿诺德^①的一句话：“在天主教徒中，难道永远不会产生一些伟大的人，能够觉察到为天主教教条和教皇至上体制所枉然要求的那种永恒性与普遍性真的可能被天主教所崇拜吗？”

行了！如果不在教条中而要在崇拜中寻找永恒性和普遍性（即某种共同的崇拜形式，这种形式可以指崇拜者愿意设想的任何形式），那么对我来说，其结果就无异于极端腐败的礼仪主义的形式了。除了这种民族可以决定无论什么东西都可称为基督教外，默里先生所谓民族教会中的基督教还能意味着什么呢？而且，有什么东西能够阻止基督教降格为民族主义，而不是让民族主义升格为基督教呢？

默里先生认为，托马斯·阿诺德博士向公立学校引进了一种新的基督教精神。我不会否认阿诺德博士有改造和提高公立

^①马修·阿诺德（Matthew Arnold, 1822—1888），英国诗人、评论家。主要贡献为指出当时浪漫主义诗歌中的弊病，并为偏狭的英国文化带来了欧洲大陆的影响。重要著作有《文化与无政府状态》（1869）。——译者

学校所反复灌输的道德标准的功劳，也不会反对只是因为有了他和他的儿子我们才“有无私地为公众服务的传统”这一肯定说法。但是代价是什么呢？默里先生相信，阿诺德博士的理想已经被后人降了格，掺了假：我愿意相信这些后果在原则上是很明显的。而且在我看来，还有一些结果可能会出现。默里先生说：“这种新的民族的和基督教的社会，其主要机构就是国家；国家的确是表现这个社会的不可缺少的机构。也正因为如此，这种新的民族社会如果真是基督教社会，则其教会和国家应该携手合作就成为不可避免的。一切都依赖于这种国家和教会携手合作的性质。”

这段话，特别是默里先生关于公立学校应该由国家接管的建议，使我怀疑他准备作长途跋涉，走向极权主义。如果他不明确声明基督教信仰对于得救是必需的，教会具有超自然的实在性，我们就甚至会作出结论，认为他会朝着英国民族宗教的方向迈步前进，而主张在道德上重新进行武装的人也会接手对这种民族宗教进行系统的阐述。

默里先生似乎（见原书第111页）追随阿诺德博士，对使徒传统不予重视。在谈及马修·阿诺德的地位时，他说（见原书第125页）：“在这种形势下，仅仅恢复对基督教的虔诚可能是无济于事的：即便是基督圣徒性质的再现〔如他在纽曼(Newman)身上欣羡地发现的那种圣徒性质〕，对这种颓势也将丝毫不起作用。”从用“仅仅”这个副词到忽视对基督教的虔诚，只有一步之差。他接着又说：“需要更新对基督教的认识，即需要对精神生活概念本身加以扩展。”

至于精神生活这个概念的扩展，在没有精神导师和没有圣徒性质再现的情况下怎么能够实现，我是想象不出的。

第44页。信仰复兴的浪潮。对于“道德上重新进行武装”这个主张，希勒里·卡彭特（Hilary Carpenter）神父在《黑衣修士》杂志1939年4月号上，A.H.霍奇斯教授在《神学》杂志5月号上，已经用神学观点作了充分而颇具权威性的分析。但我感到，应该把我国一切清晰的思想汇集起来，抗议对基督教和对英语的滥用。读一读H.W.奥斯丁（Austin）先生汇编的《道德的重新武装》一书，会给我们提供几条思路。我们直接考虑的，是那些卓越人物用自己的名字去打动公众的那种不寻常的机智，尽管这种思考有些模糊不清。另一个想法是，由这些文字所披露的那种精神活动，一定会对语言产生十分伤风败俗的效果。柯勒律治说：“由于我们的语言有很多单词来源于其他的语言，因而教授我们这种语言除了使年轻人习惯于探究他们所用的词的词源和基本含义之外，几乎再无更有用、更令人觉得有趣的教育方法了。在很多情况下，一个单词的历史比一场战役的历史所能传达的知识更多且更有价值。”例如，在奥斯丁先生的小册子中有一封致《泰晤士报》的信，它声称，“国家的内外安全只能通过道德上的再生来获得”。即使允许“道德上的再生”代表某种比较温和的分娩方式，而非一般意义上的“再生”（regeneration），但宣称一个国家除非再生，否则就不能指望有国家安全，也是把福音书上的话作了非常令人吃惊的修改。再生这个词看来已经改变性质了。在接下去的一段文字中，“再生”又被“重新武装”所替换。我毫不怀疑，“道德和精神上重新武装”这个术语最初纯粹是作为一种明显的提醒物而创制出来的，它提醒我们，我们需要的不仅仅是物质装备。但是这个术语很快就蜕变成暗指同一水准上的另外一种装备：就是说，它要达到的目的勿需比世俗的目的更

好一些。

尽管这本小册子的全部书信都充溢着热情，但我却找不出其中有任何文字是用来说明基督教是人们所需要的。其中有一些署名者，至少我是知道他们都是基督徒，但是，根据这本小册子来评判，这个运动本身比起豪尔教授的德国民族宗教来，并不更有基督教的性质。我对道德重整运动（the Buchmanite Movement）并无直接经验，而这本小册子却正是受其激发而写成的，但是我还未找到任何证据可以说明，一个道德重整运动的成员依照信经来维持基督教信仰的必要性。在我还未能见到有效的说明之前，对道德重整运动是否是一种基督教运动，我将继续持怀疑态度。

使我惊奇的，并非是这种未来的事态发展所包含的必然内容，而是它所包含的种种可能性。这种可能性指的是把我们的宗教渐渐用来适应尘世的目的——其中有些目的是有价值的，不过其中任何一种目的都不可用超自然的手段来加以批评。据我看来，道德上的重新武装会很容易导致我们的社会逐渐德国化，我们注意到了德国国家机器的效率，我们也察觉到，没有一种宗教的热情，我们就无法超过这种效率。道德的重新武装将提供热情，它是最有效的一种政治药剂——这就是说，它既具有刺激药的药效，又具有麻醉剂的药效；但它所提供的作用，对我们的宗教却是百害而无一利的。

“特别是讲英语的新教民族中，有一种把宗教当成一种社会补药的倾向，认为它可以用于民族危亡的时期，以便从人民身上发掘出更高的道德努力。但撇开这个观点所包含的贝拉基

主义^①的宗教观念而不论，从心理学观点来看，这种倾向并不是完全正常的，因为它只能增强道德的紧张程度，并不能增多精神活动的源泉，也不能解决社会遭受的心理冲突。”

——克里斯托弗·道森：《超越政治》，第21页。

“当人道主义的宗教感情由在老式教堂里哽咽唱出的最后晚祷来加以表达时，在火炬之光下、踏着节拍团体合唱‘与我同在’以及静默两分钟时的立正都可以被极权主义加以利用。谈论依靠道成肉身的上帝之手来赎罪的宗教，向人类提供了与那神人即耶稣基督之永恒生命相结合的神圣方法，并且，它还把基督为赎罪而牺牲这一永恒的表率作为崇拜的基本行动，因而这种宗教必然被那些认为人类生活的全部内容都在国家之中的人宣布为敌人。”

——汉弗莱·比弗（Humphrey Beevor）：《和平与和平主义》，第207页。

第49页。我获准引用下面这封刊登在1938年10月5日《泰晤士报》上的信，它既可以作为我的全部言论的开场白，又可以作为它的结束语，这封信还直接促使我写成了形成本书的这些讲演稿。

先生：

在过去几天的生活中，我们获得了难以忘怀的经验，对我来说，从这些经验中汲取的大多数教训，却并不太深刻。如果

^①贝拉基主义（Pelagianism），贝拉基（约345—418以后）可能是不列颠人，基督教隐修士，神学家和异端首领。他强调人性本善，人有自由意志，应自愿选择苦行生活以求得灵智进步。著有《论自由意志》（416）。——译者

我们不下决心寻求彻底的解决办法，则已经到手的大赦期，不过是对接受惩罚的日子予以推迟罢了。我们只有下决心，去把使文明差不多快要陷入彻底崩溃的癌肿切除掉，文明才能得以康复。究竟是真理与正义还是怪想与暴力将在人类事务中占据优势，这是人类命运赖以决定的问题。但是，将这些敌对势力之间的冲突等同于民主与独裁之间的差异，而不管这二者之间既真实又深刻的差别，就是一种对问题的危险的简单化。把我们的注意力放在别人的罪恶上，就是想逃避根除我们内心中和生活中的罪恶的痛苦斗争，就是想回避我们应该承担的真正责任。

基本的事实是，西方文明的精神基础已被破坏。有一种观点认为，欧洲大陆上蒸蒸日上的那些制度是在作遏制分化的拼死努力。我们在本国还有什么明确的可供选择的办法吗？英国的思想是混乱而又不确定的。如果有一个简单的问题，对许多人来说有肯定的答案是理所当然的，而对其他许多人来说，这种肯定的答案又只能是白日做梦或者简直就是神经不正常，那么，在这种情况下，这个简单问题可能成为使人人都感兴趣的严肃问题吗？如果恢复基督教传统不是指开倒车，而是指要在基督教信仰的核心思想和洞见中发现使我们这个病入膏肓的社会得以再生并具有活力所必需的精神力量，那么我们的得救就在于恢复我们的基督教传统的努力之中吗？在大部分曾经被称为基督教世界的地方，整个基督教的生活规范已被公众置之不顾了，这就把这么一个问题突出在我们面前：智慧之路是不是把我们引向创造一种现代社会的基督教教义，并使国民生活与之相符合？

谁要是对这个问题的给出了迅速、轻易而自信的回答，谁就

对这个问题缺乏真正的理解。如果对基督教观念在许多民众的意识中已丧失其控制力或已大褪其色这一点缺乏深刻的认识；如果对现存社会（这一社会就其许多特征而言，完全是否定基督教关于人类生存的意义和目的的理解的）的结构、体制和种种活动所要求出现的广泛而深远的变化缺乏深刻的认识；且如果对力图使国民生活与基督教关于生活的理解相符合的任何真诚企图都需要的那种性质惊人、精神代价极高的道德和理智的努力缺乏深刻的认识，就不可能严肃地思考上述问题。现实地看，这个任务远非目前我们英国的基督教所能解决的，所以我就此问题而写作，似乎是愚蠢的。但只要有志于解决这个问题，我相信开始要走的几步路是相当清楚的。然而对其余的一切所抱有的预想只是这样一种认识：假如不作出真正英勇的努力，那么任何东西也无助于把人类从目前的罪恶及接踵而至的毁灭之中拯救出来。

你的忠实的

J. H. 奥尔德海姆（签名）

1938年10月3日

附 记

有一位知名的科学家曾费心阅读过本书的清样，我欣然接受了他提出的批评，对本书作了彻底的修改。他允许我引用他的批评，这对读者纠正我文中的某些错误将十分有用，引文如下：

“该书的主要论点对我来说非常重要，而加以运用则尤为紧迫，所以我要对我认为特别应予强调的两个论点，提请作者注意，否则论述的要点就有漏掉之虞。

“说到实际存在的教会及其教徒，问题主要在于我们对一个根本的事实缺乏完全的认识，这个事实就是，基督教主要是关于上帝、世界和人的一种福音启示、一种教条、一种信念，它要求人以信仰和忏悔作出反应。把人的反应置于首要位置，因而认为基督教主要是一种**宗教**，这是公众的失败之处。其结果便使我们产生了一种倾向，即根据实际可能，而不是根据教会有责任对之作出见证的那种真理的原则，来看待今天的种种问题。

“其次，‘基督徒团体’含义笼统模糊。我担心，这个术语会被说成是指上层中产阶级中有基督教良知的好人。但是，基督徒团体指的应该是那些在有形教会的圣事生活中结合起来

附 录

下面的这篇广播讲话，1937年2月在“教会、社区与国家”系列节目中播出，后来刊登在《听众》杂志上，它与本书前面述及的问题有些关联之处。

教会与世俗世界互为对照，这是我们从最高权威那儿得出的一种信念。我们阅读历史也可得知，教会与国家之间具有某种张力是十分可取的。一旦教会与国家反目成仇，全体国民就要遭殃；而若教会与国家过于融洽，那教会必定出了问题。但是，教会与世俗世界之间的区别，不如教会与国家之间的区别那么容易划分。在这里，我并不是指任何一个教派或基督教组织，而是指全体基督徒；不是指任何特定的国家，而是指全社会、全世界的世俗的方面。因此，这种对照并不仅仅存在于两组对立的个人之间；每一位个人本身，就是教会与世俗世界的种种势力互相斗争的场所。

在听到“教会向世俗世界传递信息”时，你会认为，这句话的意思是说，教会的唯一事务是继续不断地谈论下去。我想把这个说法加以扩大，变成“教会的事务就是干预世俗世界”，

从而使这句话的含义更加纠缠不清。经常被假定而又为我所反对的一个原则，是自己活也得让人活的原则。还有人假定，如果国家对教会听之任之，在某种程度上还使其免遭干扰，教会便无权干预社会组织，无权干涉拒绝信仰的那些人的行为。据说任何此种类型的干涉都是少数人压迫多数人。但是，基督徒必须另有一套责任观。不过，在决定教会应该怎样干预世俗世界之前，我们必须先尽力回答一个问题：为什么教会应该干预世俗世界？

说教会与世俗世界之间并无任何永恒的妥协的可能，必然是鲁莽的。我们可能会无意识地对教会在世俗社会中的地位与一个不信奉国教的教派在基督教社会中的地位作出错误的类比。后一种情况是极其不同的。在基督教社会中，不信奉国教的少数派由于其根本的信仰与那个社会的信仰相同，由于其与那个社会具有共同的道德和共同的基督教行动的基础，因而它能够延续下去。但哪里有不同的道德，哪里就要发生冲突。我的意思并不是说，教会的存在主要是为了宣传基督教道德：因为道德是手段，而非目的。教会是为上帝的荣耀和灵魂的圣化而存在的：基督教道德是使这些目标得以实现的手段之一。但是，由于基督教道德依据的是不可改变的固定信仰，所以它在本质上也是不变的。而世俗社会的信念和由之而来的道德，则是变动不已的，它们因人而异，代代不同，民族与民族之间也不一样。在同一个社会里接受两种生活方式，一种是基督徒的，另一种是非基督徒的，对于教会来说无异于放弃了其使世界信奉基督教的任务。因为非基督教世界变得愈疏远，使之皈依就愈困难。

教会并非仅仅是为了上帝的选民——换句话说，即那些

因其气质而采取基督教信仰和行为的人——而存在的。它也不允许我们在一些社会关系上是基督教的，而在另外的社会关系上又是非基督教的。它要求每个人都是一个整体。因此，它必须斗争，争取得到一种社会条件，可以让我们得到最多的机会去过完全基督教的生活，让其他人得到最多的机会去变成基督徒。它坚持这样一种悖论：当我们人人为自己的灵魂负责的时候，我们也在为所有其他人的灵魂负责，这些人正如我们一样，不是迈向天国，就是步向地狱。它还坚持另外一种悖论，这就是，由于基督教对待各民族的和平、幸福和福利的态度，是把这些东西本身只看作手段而非目的，所以基督徒比起把这一切看成目的的人来，会更为真诚地献身于实现这些理想。

那么，教会怎样干预世俗世界呢？我并不打算把我剩下的时间用来谴责法西斯主义和共产主义。这个任务由别人来完成更为适合，他们的论断也可以被视为是理所当然的。而我若进行这种谴责，我也可能会从读者那里得到某种我不想得到的赞许。我认为这个国家里的这些哲学如此招人讨厌，既有错误的根据，也不乏正确的理由，而且总带着自负和伪善的色彩。批评外国人既容易，又安全，还挺愉快，而且还具有把人们的注意力从我们自己的社会的种种罪恶转移开去的好处。我们还必须把对观念的反对和对实践的不赞成予以明确区分。法西斯主义和共产主义都有与基督教不相容的根本观念。但是在实践中，法西斯国家或共产党国家也许会或多或少地实现其观念，也许会或多或少地让人可以容忍。另一方面，那些实践，或其他同样可以反对的实践，也许会很容易地闯入那些在名义上是基于毫不相同的原则的社会之中。我们勿需假定，唯有我们的

立宪民主形式才适合于信奉基督教的人民，也勿需假定，这种形式本身就是对付反基督教的世界的保证。因此，我们不要只是去谴责法西斯主义和共产主义，而最好考虑一下，我们也生活在一种有着许多错误的追求和卑劣的欲望的大众文明里；如果我们的社会完全放弃对上帝的遵从，那么比起国外普遍遭到咒骂的一些大众文明来，它不会变得更好，而只可能变得更糟。

“世俗世界”这个词，我在此特指这个岛上的世界。教会的影响可以通过种种渠道得以施行。在特定的时间，它可能反对也可能支持特定的行动。当它支持任何已经肯定大受世俗世界支持的事业时，它就受到欢迎；一旦它反对人民需要的任何东西时，它很自然地就要遭到攻击。至于人民是认为教会应该干预世俗世界，还是认为它应该少管闲事，这多半是由他们是否赞同教会当前问题的态度来决定的。但只要教会在某种情况下抵抗同基督教原则相违背的革新，且不管是立法方面，还是社会实践方面的革新，就都会产生极其难于解决的问题。在那些否认基督教教义、或不完全接受基督教教义、或希望根据自己的见解阐释基督教教义的人看来，这种抵抗通常带有压制性。在那些缺乏理论推理能力的人看来，教会经常表现为进步和启蒙的敌人。教会可能并非总是很强大，足以成功地进行这些抵抗；但我看不出，它怎么会把一种法则作为永久的安排而予以认可，又为世界接受另外一种法则。

然而我并不希望对不时产生的此类争论问题予以深究。我只想提请读者注意，当代教会的任务是更广泛深入地对我们的社会进行审查，而这种审查应从下述问题着手：我们的社会基础究竟在何种深度上不仅仅是中立的，而且肯定是反基督教的？

我没有必要坚持说，教会人士的最终目的与世俗的改革家的目的是大相径庭的。就后者的目标是为了真正的社会正义而论，这一目标应能为前者所理解。但是，在我看来，在世俗社会中当一个改革家或革命家之所以比较容易，原因之一就在于：大多数世俗改革家或革命家都把世界的罪恶看成自身以外的东西。他们或者把罪恶看成完全是非个人的，因而只有用一种机制来改革；或者认为罪恶有其化身（Incarnate），而这些化身总是体现在别人——某个阶级、某个种族、政客们、银行家们、军火制造商们等等——的身上，但绝不体现在自己身上。当然，也有个别例外的情况：但只要一个人看出不但需要改变世界，而且需要改变自身，那么他就朝宗教的观点接近了。对于大多数人来说，若能简化问题，从而只看见确定的外部敌人，就特别令人高兴，因为这会使人眼睛明亮、步履轻盈，从而与政治上的一致性极其合拍。但这种快乐情绪是基督徒决不允许自己具有的。它来自人为的刺激，只能招致恶劣的后果。它促成骄傲自负的产生，且不管这种骄傲自负是个人的还是集体的，都将招致自身的毁灭。因为只有通过谦卑、博爱和纯洁——其中最主要的是谦卑——我们才能得以接受上帝的恩典，若没有这种恩典，人类的活动就将徒劳无益。

若只看到这个世界的罪恶、不正义和苦难的情况，并且亲自参加旨在消除这一切的行动，这是不够的。我们必须懂得，只有神学才能告诉我们，为什么这一切都是错误的。不然，我们就可能会以制造新的错误为代价，去矫正某些错误。如果这个世界竟是这样一个世界，我和大多数同类在其中永远脱离上帝而生活，从而使我们对峙着一种只有死后才最终彻底疏远上帝

的巨大危险，那么，就一定存在着某些我必须协助加以消除的错误。如果存在一种深刻的不道德状态，而我们竟然必须以之作为生存于社会之中的条件，那么，这对教会来说，就是关系最为重大的事情。我既不是社会学家，也不是经济学家，要在本文中拟出矫正世界的公式，无论如何是不适当的。而教会的事务，更多的是指出哪些是错误的东西，即指出哪些是与基督教教义不一致的东西，而不提出改良的特殊计划。正确的东西属于**权宜之计**（expedient）的领域，并且一切均依时间、地点、文化发展程度以及人民的气质而定。但是教会能够指出，什么东西不论何时何地都是**错误的**。教会应该不断反复地说明这些原则，如果缺少对于这一首要原则所作的这种肯定，世俗世界就会不断地把**正确的东西**和权宜之计搞混淆。在以奴隶劳动为基础的社会中，人们曾经力图引用圣经来证明奴隶制度是由上帝安排的。对于大多数人来说，社会的实际结构，或者其最博大的激情所渴望实现的东西，就是最正确的，而且基督徒必须适应它。但是，教会绝不能在政治意义上成为保守派或自由派或革命派的教会。保守主义过于经常地保留错误的东西，自由主义则过于经常地放任自流，置约束于不顾；而革命者则过于经常地对永恒事物加以否定。

从教会的观点来看，当代最突出的罪恶或许是贪婪。在对待金钱的态度上，我们确有错误之处。贪婪的本能而非创造的本能和精神的本能，受到了鼓励。金钱总是以赚取更多的金钱为目的，而交换的目的却极其难于达到，最贫困的人对金钱的需要也极其难以得到满足，这一事实对那些不是经济学家的人来说是十分烦恼的。为了增加我的收入，可以向远在数千英里之外、我不知道是生产什么产品的某一公司投资入股，且我对公

司的控制权决无有效的发言权——而这还被认为是一种健全可行的投资方法，但我对它的正当性却绝对没有把握。至于我作为放债人，即作为公债和债券的投资者，其道德性质如何，我就更加没有把握。我知道投机买卖是错误的；但是若要在投机买卖和所谓合法投资之间划条界线，这条界线绝对不会是清楚的。在这个主要是由大高利贷者操纵的世界上，我似乎是一个小的高利贷者。并且我知道，教会曾经谴责过这一切。我还相信，现代战争主要是由在“和平”时期总是伴随着我们的竞争中的某些不道德状况引起的。在这种罪恶还未得以根除之前，任何联盟、裁军、集体安全、会谈、公约或条约，都不足以阻止战争的爆发。

任何机器，无论看起来多么美观，无论是何种头脑和技巧的绝妙产品，都可以既用于良好的目的，也可以用于罪恶的目的；对于钢铁结构般的社会机器来说，同样如此。我认为，比发明一种新机器更重要的，是在人的内心之中创造一种能使人学会正当地使用机器的气质；是传播有关什么是错误的（指道德上的错误）东西以及它**为什么**是错误的东西的认识。我们对引导世界发展的方式感到很不满意；有些人相信这是由于我们共同施行的错误行为所致；有些人则认为，如果我们自己完全信赖政治学、社会学和经济学，我们就只能在种种权宜之计之间滑来滑去。教会的永恒的信息是：要肯定、教授并应用真正的神学。我们不可能满足于只是在祈祷日才做基督徒，而在一周之内的其余时间里则只是一个世俗的改革家，因为有一个问题，是无论我们干什么事情我们每天都需要反躬自问的。而教会则永远都在回答这个问题：我们降生于世，是为了什么目的？人类最终的结局，又是什么？



关于文化的定义的札记

定义：1.范围的确定，限定（此义罕用）。

——《牛津英语词典》第1483页

满怀感激和钦佩谨将本文奉献给
菲利普·梅勒

前 言

本文的写作始于四五年以前。与本文标题相同的一篇短文，曾在《新英语周刊》上分三期发表。以那篇短文为基础，我又写成一篇题为《人类秩序中的诸文化势力》的论文，刊登在《基督教世界的前景》上，编辑是莫里斯·B. 雷基特（Maurice B. Reckitt）先生（费伯出版社，1945年）。经过修改，这篇论文便成了本文的第一章。本文的第二章则是1945年10月发表在《新英国评论》上的一篇论文的修定稿。

我还把三篇对德国的广播讲话的英文稿收进来作为附录，这三篇广播讲话的标题都是《欧洲文化的统一》（卡尔·哈贝耳出版社，柏林，1946年版）。

通过本文的写作，我发现 V. A. 德曼特（V. A. Demant）牧师、克里斯托弗·道森先生，以及已故的卡尔·曼海姆教授^①的著作对我帮助尤为巨大。由于在本文中并未提及这三位作者

^①卡尔·曼海姆（Karl Mannheim, 1893—1947），德国社会学家，以创立知识社会学闻名，著有《意识形态和乌托邦》（1929）、《自由、权力和民主设计》（1950）等。——译者

中的前两位，而我对第三位作者的感激之情，比之在一篇讨论他的理论的文章中所表露出来的要强烈得多，所以，在此一并表示感谢就尤其显得十分必要。

我还得益于阅读怀特·麦克唐纳（Dwight Macdonald）先生于1944年2月发表在纽约《政治》杂志上的一篇题为《“大众文化”的理论》的文章，以及1946年11月发表在同一杂志上针对该文的一篇匿名评论。我知道麦克唐纳先生的理论对我影响颇大，除了舍弃我自己的那套理论而崇尚他的理论之外，别无抉择的余地。

T.S.艾略特

1948年1月

导 论

我认为，我们的研究工作应该几乎是无意图的，这些研究工作需要像研究数学一样，以纯净简洁的方式进行。

——阿克登^①

也许草草地浏览一下本书的目录，人们会以为本文的目的是想勾画一种社会哲学或政治哲学的轮廓，但我的目的却并非如此；本书也不打算仅仅成为我评述诸多问题的工具。本文的目的只是想有助于界定**文化**这个词。

正如一种教义在受到某些异端邪说的干扰之后特别需要界定一样，一个词在被滥用之后也特别需要给予界定。在过去的六七年之中，我一直怀着不断增强的焦虑心情，观察着**文化**这个词的遭遇。我们也许会发现，在一个破坏性无以伦比的时

^①阿克登 (Lord Acton, 1834—1902)，英国历史学家，曾发表《古代自由史》、《基督教自由史》等，主编《剑桥近代史》。——译者。

期，这个词应该在报刊语汇之中发挥重要作用，这是很自然的，也是意味深长的。其作用也当然由于文明这个词而分量倍增。我无意在本文中对这两个词的含义划定疆域，因为这样做肯定只能造成人为的区分。特别是对于本文来说，读者可能难于记住这些区分，而在读完本文合上书页之时，便会如释重负地将其抛弃。在一篇文章中，我们确实会十分频繁地使用某一个词，而此时另外一个词也完全可敷应用；而在另一些文章中，使用某一个词显然十分合适，而使用另外一个词则不然。我并不认为这就会造成某种令人为难的窘境。在本文的讨论中，不可避免的障碍实在太多，那就更勿须再去制造不必要的障碍了。

1945年8月，“联合国教科文组织”章程草案的全文发表了。其第一条，对该组织的目的作了如下规定：

1. 发展和维持世界各国人民对彼此的生活和文化、艺术、美德及科学的相互了解和鉴赏，以作为有效的国际组织和世界和平的基础。

2. 为扩展世界知识和文化的总体，为使之有益于世界各国人民为人类的共同需要服务而通行合作；为确保该组织有助于世界各民族的经济稳定、政治安全和公共福利而通行合作。

我此刻并不想从这些句子中发掘出某种含义来，我引此文意在唤起对文化这个词的注意，并指出，在按照这些条款行动之前，应该努力弄清楚这个词的含义。这个谁也不愿费心去查明其用法的词，其被引用的例子不胜枚举，这里不过只是其中之一。

总的说来，这个词的使用有两种方法：一是借代，即说话者心目中有文化的某一要素或某一证据，比如“艺术”；二是在如上所引的条款中，将其作为一种情绪的刺激物，或者麻醉剂。^①

在本文第一章的开头我将致力于把文化这个词的三种主要用法加以区分和联系，并且主张，在我们使用这个术语的任一用法时，对其他两种用法亦应铭记在心；接着，我将努力说明文化与宗教之间的基本关系，并说明关系这个词只限于表达这种基本的“关系”。我的第一个重要的断言是：没有任何一种文化的产生和发展不伴随着某种宗教的产生和发展。据本文作者观察，文化一定会成为宗教的产物，或者说，宗教一定会成为文化的产物。

^①我认为，未经深入推敲含义就使用文化一词的情况不胜枚举。除前文所引条款中使用文化这个词的例子外，还有一例可资说明，下文引自1945年11月3日的《泰晤士报教育增刊》（第522页）：

“为什么我们要把有关教育和文化的机构引进国际合作的计划之中呢？”星期四下午，首相在为建立教育文化组织而举行的联合国大会上，向来伦敦出席会议的近40个国家的代表致词时，提出了这个问题，并代表政府向他们表示欢迎。艾德礼（Attlee）首相在结束其发言时，提出一个请求，即如果我们要了解自己的邻居，就必须通过他们的图书、报纸、电台和电影了解他们的文化。

教育部长威尔金森（Wilkinson）女士作了如下的发言：

“现在我们大家欢聚一堂，都是教育工作者、科研工作者，是在文化的不同领域中工作的人。我们代表着那些教书的人们，那些致力于获得新发现的人们，那些从事写作的人们，那些用音乐和艺术来表现灵感的人们。……最后，我来谈谈文化这个问题。有些人可能会争论说，艺术家、音乐家、作家以及所有研究人文科学和各种艺术的创造性的工作者们，在国际国内都是组织不起来的。我已经说过，艺术家干工作是为了让自己愉快。这种说法在战前可能会站得住脚。但是，我们对大战前在远东和欧洲进行的斗争仍然记忆犹新，我们懂得反法西斯的斗争是多么地依赖于作家和艺术家保持国际联络的决心，这种联络使他们得以跨越不断迅速垒高的边界障碍。”

公平地说，涉及有关文化的胡说八道时，在一种政客与另外一种政客之间作出选择简直毫无意义。如果1945年的选举是让另外一个政党当政，我们准会在相同的情况下听到相同的见解。玩弄政治同在一一切场合都严格注意说话必须字斟句酌、含义分明是水火不相容的。因此读者不应嘲笑艾德礼先生和已故的威尔金森女士。

在接下来的三章里，我将讨论文化的三个重要条件。第一个条件是，文化是有机的构成（它不仅仅是人们设计的，而且也是不断生长的）。比如，在一种文化中，就会产生文化的代代沿袭，这种沿袭要求社会各阶级持久地存在下去。第二个条件是，文化应能按地理分布被分为各种地方性文化；这就造成了“地方主义（regionalism）”这个难题。第三个条件是，宗教有统一性与多样性二者之间的平衡，即教义的普遍性与祭礼和信仰的特殊性之间的平衡。读者应该切记，我并不妄想对某一种繁荣的文化所具有的一切必要条件加以说明，而只讨论特别引起我注意的三个条件^①。读者也应记住，我所提供的东西并非构造文化的一套指南。我也未声言，在推出这些条件以及其他附加条件之后，我们就能信心十足地改善文明。我只是说，按照我目前的观察，缺少这三个条件，就不可能享有高度的文明。

余下的两章，旨在略作努力，把文化同政治及文化同教育的纠葛解开。

我敢断言，有的读者会从这个讨论中得出政治性的结论。最可能出现的情况是，感受特殊的读者在阅读本文时，要么会

^①在1948年7月24日的《基督教新闻信札》那让人茅塞顿开的增刊里，梅杰丽·里夫（Marjorie Reeves）小姐有一篇非常发人深思的文章，标题是《工业文化》。如果她稍微扩大一下她的文化的含义，那就同我对“文化”一词的用法不谋而合了。她声称，关于工业文化的含义，实在应该对年轻工人陈述清楚：“工业文化包括原料和终极市场的地理位置，其发展变化的历史，各种发明及其科学背景，有关的经济学说等等。”的确，它应该包括这一切，不过，如果它不仅仅是为了要引起工人那清醒的头脑的兴趣，那么，一种工业就应该多少具备一些引进这种文化的人所特有的生活方式，及其自身的节日庆典和社交礼仪的形式。我提请读者注意这个工业文化的有趣情况，只不过是说明，除了本文讨论的这些文化核心之外，还有其他文化核心存在。

对自己的政治信念和政治偏见予以肯定，要么会将其扬弃。我本人并非没有政治信念和政治偏见，但要强迫读者接受这些政治信念和政治偏见，则恕无此意。我力图说明的，是那些对于文化的生长和延续所必不可少的条件。如果这些条件同读者的任何炽热的信念相冲突，比如，如果读者对文化会与平均主义产生矛盾的说法感到震惊，或者，对有些人会享有“出生的优先权”觉得毛骨悚然，那么，我不会要求读者改弦更张，而只请他们不要空谈文化。如果读者声称，“我所期望带来的这种事态是正当的（或者说是正义的^①，或不可避免的），如果这种事态将导致进一步的文化沦丧，那就接受那种沦丧吧”，那么，我也无意同他争吵。在某些情况下，我甚至会觉得非赞同他的观点不可。我的诚恳态度也许会使文化这个词不再被人滥用，在其不该出现的文章中不再露面，因为拯救文化这个词是我的夙愿。

目前，任何主张社会变革、主张改变我们的政治制度、主张扩大国民教育或主张发展社会服务的人，都在十分自信地声明其主张能导致文化的进步和成长，这种情况是极其正常的。有时候，文化，或者说文明，被置于最前列，我们获悉，我们所需要并一定会得到和享有的，是一种“新文明”。在1944年11月31日的《星期日泰晤士报》上，我读到一则讨论会的报

^①在这里，我特别要对目前滥用“社会正义”这一术语的现象提出抗议。这一术语的含义可以从“集团或阶级间的关系上的正义”一下子跳到对这些关系所作的一种特殊假定。一种行为能获得支持肯定是因为其代表了“社会正义”，然而从“正义”的观点来看，这种“社会正义”则是非正义的。“社会正义”这个术语正面临丧失其理性内涵的危险，这种理性内涵有可能被一种强烈的感情冲动取而代之。我自己也肯定使用过这一术语，不过我认为，除非严格限定社会正义的含义及其合理性，否则就绝对不要使用。

导。哈罗德·拉斯基^①教授，要不就是给他的那篇文章写摘要的编辑，曾肯定我们当时正在为“新文明”而进行最后的斗争。拉斯基先生至少是赞同下面这段话的：

如果大家一致同意，寻求达到重建丘吉尔先生喜欢称为‘传统的’英国的目的是完全无望的，结果就一定会出现一个拥有新文明的新英国。

我们也许会嘟哝道，“大家不会一致同意那种说法”，但这就可能误会了我引用上文的意思。如果拉斯基先生的意思是如果我们永远地、不可挽回地失去了某件东西，那也必须在没有该东西的情况下想方设法地应付过去，就此而论，我认为他是对的。不过，拉斯基先生的意思远非仅此而已。

拉斯基先生确信，他希望出现的并且肯定是有利于社会的那些非同一般的政治变革和社会变革，由于其性质是如此激进，因而会产生一种新的文明。但可以相信的观点是：根据他所主张的那些任何人都会赞同的社会结构方面的变革或其他种种变革，我们并不能正当地作出下述结论，即这种“新文明”本身也是受人欢迎的。其原因之一是，那种新文明会是个什么样子，我们说不准；除了我们所想到的种种因素之外，起作用的其他因素是如此之多，并且，这些因素所共同造成的结果又是如此地不可胜数，以致我们不可能想象出生活在那种新文明里

^①哈罗德·拉斯基 (Harold Laski, 1893—1950)，英国政治学家，教育家。在其所著《现代国家的权力》(1919)和《论主权的基础及其他》(1921)中，攻击万能主权国家的概念，主张多党制国家。在其它著作中，他认为，资本主义制度的经济困难可能导致政治上民主的毁灭。——译者

将会是什么样子。其另一个原因是，生活在那种文明里的人，由于其从属于该文明，由于其与我们毫无共同之处，因而他们也必定同拉斯基先生不同。我们所造成的每一种变革，由于其目的乃是创造一种我们对其本质一无所知的新文明，我们生活于其中就毫无幸福可言。事实上，新的文明无时无刻不在产生着，今天的文明在任何18世纪的文明人眼里一定会显得十分地新奇，而我则想象不出，18世纪最热诚、最激进的改革家在目睹今天的文明时会有多少乐趣。所有对文明的关心都只能引导我们去改善我们拥有的这种文明，因为我们设想不出其他的任何文明。另一方面，总有人像相信其自身是好的那样，去相信那些非同一般的变革，而一点也不操心文明的前途，也不关心他们那充斥着无意义的许诺貌似光辉的革新观点是否能为人所取。

我们总是在创造一种新的文明：我们今天享有的文化状况就说明了每个世纪的人们渴望一个更好的世纪而作出的种种努力。我们所能提出的最重要的问题是：我们有没有一种永恒的标准，可以据此把一种文明同另外一种文明加以比较，可以据此在某种程度上推测我们自己的文明会得到改善抑或会衰落消亡？通过把一种文明同另外一种文明加以比较，通过把我们自己的文明的不同发展阶段加以比较，我们就不得不承认，拥有这种文明的任何社会和任何时代，都远未兑现文明的所有价值。这些价值并不都是可以和谐共存的，但至少可以肯定，要兑现一些价值，便会贬低另一些价值。不过，我们可以把高级文化同低级文化加以区分，可以把进步和退化加以区别。我们能够较为自信地肯定，目前的这个时代是一个衰落的时代，其文化的标准较50年前为低，这种衰落的证据在人类社会活动的

各个部门都是显而易见的^①。我看不出文化不会更快退化的任何理由，甚至也看不出我们并不期望的那个可能全无文化的时期不会出现的任何理由。到时候一切将从头开始，文化将再从泥土里萌芽，不过，我并不是说文化是由于政客们的活动而得以萌生的。本文所提出的问题乃在于，是否存在着一种永恒的条件，在缺少这种条件时，任何高级文化均不可指望。

如果我们能够部分正确地回答这个问题，我们就必须留神，不要有为了改善文化而企图创造出这种条件的痴心妄想。因为只要本文能够得出明确的结论，则结论之一必然是：文化并不是我们能够刻意寻求到的东西。文化是或多或少地趋于和谐的各种活动所产生的结果，而这些活动则各有其自身的特殊目的。比如，画家必然专注于其油画布，诗人的全部心思凝注在打字机里，而公务员则全神贯注于办公桌上亟需解决的各种难题，每个人的情况不同，所从事的活动也大不一样。即便我所关心的这些条件在读者看来有为人所乐于接受的社会目的，也不能一下子就作出结论，说这些目的可以单独由盘算周到的组织予以实现。由某个绝对权威所筹划的社会阶级划分必然是人为的和令人难以容忍的，在中央指导下的地方分权本身就是一个矛盾；人们也不能因为希望教会的统一会带来信仰的统一就强制实行教会统一，而为了宗教分化而实行宗教分化也是荒唐的。我们所能得出的结论之一，是承认文化的这些条件对于人类来说是“自然的”，尽管我们不能促成这些条件，但至少可以同阻碍这些条件得以实现的理智上的错误和感情上的偏执作

^①持与本文完全不同的观点也可以导出相同的观点，详见维克多·高兰茨（Victor Gollancz (1893—1967)，英国作家、出版商、人道主义者。——译者）：《我们受到威胁的各种价值》（Our Threatened Values, 1946）。

斗争。最后，正如我们只能从细微末节方面寻求我们自身的完善一样，我们也应从细微末节方面寻求社会的完善。因而我们不能说：“我会使自己成为一个“完全不同的人。”而只能说：“我要弃绝坏习惯，努力培养起好习惯。”对于社会，我们亦只能说：“我们会在这方面或那方面对之进行改良，即对其过度的或不足的方面进行改良，同时还要尽量做到眼光远大，以免在办好一件事的同时又弄坏了另外一件事。”即使如此，也表达了一种比我们所能实现的愿望更为伟大的愿望。因为我们是在意识不到或预见不到其后果的情况下而进行着一点一滴的改良的，而正是这些努力，造成了一个时代的文化与其前一个时代的文化的区别，情况的确如此，或者更有甚之。

第一章

“文化”的三种含义

文化这个术语，按照我们考虑的是个人文化，还是集团文化或阶级文化，抑或是全社会文化的发展变化，可以具有不同的含义。个人文化依赖于集团或阶级文化，而集团或阶级文化则依赖于其所属的那个社会整体的文化，这是我的论文所要阐述的一部分内容。根据以上所述可知，社会文化才是基本的，所以，与整个社会有关的“文化”那一含义才首先应该予以审视。当“文化”这一术语应用于控制低等生物（这是细菌学家或农学家的工作）时，含义十分清楚，因为对于所要获得的结果我们都意见一致，不管我们是否获得这些结果，我们对其含义均毫无异议。当“文化”这个术语被用于描述人类思想和精神的发展时，我们对于其含义则比较难于意见一致了。这个术语本身被用来说明人类事务中被有意识地追求的某种东西，其历史并不太长。“文化”作为人类刻意寻求获得的某种东西，相对来说含义比较易于理解。此时我们关心的是个人的自我修养，而个人文化则被视为是置于集团文化或社会文化背景之上

的。集团文化，同较为落后的大众社会的文化相比，也具有明确的含义。这个术语的三种不同用法之间的区别，只要问一问**有意识地致力获得文化**这句话在同个人、集团和整个社会的关系中具有的意义，则能得到最好的理解。如果我们尽量不把只是个人所致力获得的东西摆在集团所致力获得的东西之前，也不把只是集团所致力获得的东西摆在整个社会所致力获得的东西之前，这样便可以避免造成很多含义混淆的情况。

文化这个词的一般含义或人类学的含义，即在E. B. 泰勒^①的《原始文化》一书中的文化的含义，它独立于文化的其他含义而独自风行起来。但是，如果我们考虑的是高度发达的社会，特别是今天的社会，我们就得考虑上述三种含义之间的关系。在考虑这一点时，人类学便转变成社会学。在文学家和教育家中，经常讨论的是文化的前两种含义，特别是第一种含义，而对这前两种含义同第三种含义的关系则不加以考虑。关于这种分割，最容易记起的例证就是马修·阿诺德（Matthew Arnold）的《文化与无政府状态》一书。阿诺德关心的主要是个人及其应该追求的那种“完善”。的确，他在进行其“野蛮人、庸人和平民”这一著名分类时，是把自己看成阶级的评论家，但他的评论只限于对这些阶级的缺点进行控诉，却没有进一步去考虑各个阶级的适当作用或“完善”应该是什么。结果，对那些本来可以获得特定的“完善”即阿诺德称之为“文化”的个人，便是劝告他们凌驾于阶级局限之上，而不是实现

^①E. B. 泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832—1917），英国杰出的宗教学家、人类学家，文化人类学的创始人。在其重要著作《原始文化》（1871）中，谈到关于原始生活和现代生活的关系时，他认为：“野蛮和文明作为一种类型的低级和高级阶段是相互联系的。”因此，不仅应当根据艺术和精神文明成就去研究文化，还应当根据各个发展阶段的技术和道德的完善，去考察文化。——译者

这个阶级的最高的也是可以达到的理想。

现代读者之所以感到阿诺德的“文化”十分浅薄，其部分原因是由于他的描述缺乏社会背景。但我认为，其原因也在于，在前面提及的“文化”的三种用法之外，他未能对我们运用“文化”一词的其他方式予以考虑。文化一词在不同的情境之中，我们心里可以想到几种不同的东西。我们可以想到纯净的礼貌或文雅（urbanity）和礼仪（civility）；如果这样，我们将首先想到一个社会阶级，以及作为这个阶级最优秀的代表的那些出类拔萃的个人。我们也可以想到学问（learning）和一个拥有积累起来的大量知识的十分熟悉的人；如果这样，这位文化人便是学者。我们可能想到最广泛意义上的哲学，即一种操作抽象概念的兴趣和使用抽象概念的能力；如果这样，我们则可能指的是知识分子（注意，实际上这个术语现在含义很不确切，可用来指很多智力并不突出的人）。我们还可能想到艺术；如果这样，我们则可能指的是艺术家、文艺爱好者或艺术的浅薄涉猎者。但是，我们却很难在心里同时想到所有这一切。例如，在阿诺德对文化人所作的描述里，我们显然找不到对音乐形象和绘画形象的明确理解，然而没有人会否认这些艺术造诣在文化中的作用。

如果我们看一看上面所列举的那几种文化活动，我们必然会作出结论，这些活动中的任何一种均不与其他文化活动相通，因而任何一种完善均不能把文化传授给任何人。我们都知道，没有教育、知识或对艺术的敏感，则有礼貌会变成仅仅是木然盲从；没有礼貌和对艺术的敏感，则有知识会变成卖弄学问；不具备更多的人类品质，则理解力也不过是一个天才的棋童那种让人称赞儿时的聪敏罢了；而无知识内涵的艺术，亦只

是一种浮华虚荣。如果我们不能单单从任何一种完善中寻求到文化，那么我们也必然不能指望一个人能精通所有这些方面。于是，我们可以得出结论说，拥有全部文化的个人只能是一种幻想；这样，我们就不会在任何个人身上或由个人组成的任何一个集团里探求文化，而将更为广泛地去探求文化；而且，我们最终便不得不到作为整体的社会模式中去探求文化。在我看来，这是一种十分明显的反思，不过却经常被人忽略。人们总爱把自己看成在某一方面很强的文化人，而他们却不但在其他方面很欠缺，而且他们对这种欠缺也熟视无睹。任何一类艺术家，即便是非常伟大的艺术家，决不会仅仅因此就是文化人；艺术家不仅通常对其从事的艺术之外其他艺术反应迟钝，而且有时还粗鲁无礼或者智力平庸。因此对文化有所贡献的人，不管其贡献有多大，并不总是“有文化的人”。

我们不能由此得出结论说，谈论个人文化、集团或阶级文化毫无意义。我们的意思只是，个人文化不能从集团文化中孤立出来，而集团文化也不能从整个社会的文化中抽象出来；我们在认识“完善”概念时，必须同时考虑到“文化”的三种含义。我们也不能推论说，在一个无论具有什么文化等级的社会里，同每一种文化活动有关的各个集团都是与众不同的和排外的，恰恰相反，它们只有通过兴趣的重迭和分享，只有通过参与各种文化活动并相互进行鉴赏评价，才能获得文化所必需的那种内聚力。一种宗教不仅需要有一群懂得自己正在做什么的牧师，更需要有一群懂得他们正在做什么的崇拜者。

在比较原始的村社里，各种文化活动明显地交织在一起。达雅克人(Dyak)把一个季节天气最好的那些日子都耗费在建造、雕刻和油漆一种用于每年的猎人头仪式的造型奇特的小

船上，在这里，他们就同时进行了几种文化活动，有艺术的、宗教的、也有水陆两栖作战的活动。在文明变得日趋复杂之后，更为专门化的分工产生了。约翰·莱亚德(John Layard)先生说，在“石器时代”的新赫布里底群岛的某些岛屿上，人们已使艺术和工艺专门化，已有专门用于交换的产品，也有专门用于显示其艺术成就以使整个群岛的人们共享欢乐的产品。但是，尽管在一个部落里，或在一些岛屿或村庄的某一群体里，个人的职能可能已经区分开来（其中酋长和巫师的职能是最为特殊的），但只是在社会发展的更为深入的阶段，宗教、科学、政治和艺术才变得抽象起来并彼此分开。而一当个人的职能变成世袭，世袭的职能固定化而产生阶级或等级的划分，且阶级的划分又导致冲突，宗教、政治、科学和艺术才达到它们为争取自身的自治权或支配权而有意识地进行斗争的地步。这种斗争在社会发展的某些阶段和某些情境下是极其富有创造性的；至于这种斗争在何种程度上是意识增长的结果，又在何种程度上成为意识增长的原因，这里勿需赘述。社会内部的紧张状态可能会造成更有意识的个人的内心紧张状态：《安提戈涅》一剧中的责任的冲突，并非只是虔诚与公民之顺从或宗教与政治之间的冲突，而且还是一个宗教-政治复杂结构内部互相矛盾的法律条款之间的冲突，它代表了文明发展的一个非常高级的阶段；因为这一冲突必须具有观众的经验意义，剧作家才能把这种冲突清楚地表现出来，并从观众那里获得剧作家的戏剧艺术所需要的那种反应。

当一个社会趋于社会职能的复杂化和多样化时，我们才可以期望各个文化层次的出现；简言之，阶级或集团文化才会露面。我认为，在未来的任何社会里，就像在过去的每一个文明

社会里一样，也一定会有这些不同的文化层次，这是勿须争论的。我还认为，即使是社会平等的最热烈拥护者也不会怀疑，人们的看法分歧将集中在下列问题上：集团文化的传播是否必须通过继承；每个文化层次是否必须自我繁殖；人们可否希望发现某种选择机制，以使每个人都可于适当的时候在其自然倾向认可的最高文化层次上占据一席之地。这个观点最为贴切地说明了，更为高尚的文化集团的出现，不会使社会的其他集团不受影响，因为这个集团的出现本身，就是整个社会也在其中发展变化的那个过程的一部分。当一些新的价值出现时，当人们的思想、感受力和表达方式变得日趋精细时，一些早期的价值便会消逝，这是可以予以肯定的，并且，在我们留意于艺术时，这一点表现得尤其明显。但这不过就是说，人们不能期望所有的文化发展阶段同时出现，一种文明不可能在一个文化层次上产生伟大的民歌，而同时又在另外一个文化层次上产生《失乐园》。确实，时间所肯定能造就的唯一的东就是丧失，收益或补偿几乎总是可以想象的，但绝非肯定能够获得的。

尽管文明的进步似乎会促成更为专门化的文化集团的出现，但我们绝对不能指望这种进步不会伴随着危险。文化的分工可以导致文化的分化，且这种分化正是社会所遭受的最剧烈的分离。就种类和范围而言，这种分化并非唯一可供研究的分化，但是，不论原因和结果如何，文化的分化是最严重的而且也是最难弥合的分化（我们此刻强调的当然是整个社会的文化）。不要把文化的分化混淆于另外一种社会病态即像印度的那种种姓制度，因为后者的根源不过是社会职能的等级制。虽说是这样，但这两种社会病态对今天的英国社会都有一定的影响。两种或两种以上的社会阶层互相分离，以致造成明显不

同的各种文化时，文化的分化就出现了，而当上层集团的文化分裂为各个部分，而每一部分都可以单独代表一种文化活动时，文化的分化也会产生。如果我没有弄错，在西方社会中，正是那些具有或应该具有最为发达的文化的阶级，其某些分化已经开始，社会中不同层次的文化也开始了某种形式的分离。宗教思想及其实践，哲学以及艺术，全都要变成由彼此之间互不来往的集团各自耕作的互不相关的领域。艺术的感受力由于同宗教的感受力相分离而变得迟钝了，反之亦然，这样一来，礼仪的残余可能只留给了已经消亡的阶级的为数不多的幸存者，这些幸存者既无宗教的感受力，又无艺术的感受力，甚至说俏皮话的才能也没有。所以，在这些幸存者的生活中，没有任何东西可以赋予他们的行为以价值。高层次的文化退化，不仅是关系到明显受其影响的集团的重大事情，而且是关系到全社会的人的重大事情。

文化全面衰退的原因，正如这种衰退的现象是多种多样的那样，也是十分复杂多样的。各种各样的专家在论及我们必须继续寻求其特殊疗法的那些更令人害怕的社会疾患的原因时，对文化全面衰退的有些原因也可能有所披露。然而，我们已越来越清楚地意识到，“文化”这个令人困惑的难题已在何等程度上成为有关世界各部分之间的关系的那些难题的基础。我们通常十分关心世界大国之间的相互关系，大国同小国之间的关

系^①，各杂居“社区”（例如在印度）之间的相互关系；宗主国同殖民地之间的关系；殖民者同本地人之间的关系以及像西印度群岛（在这里，不可抗拒的冲动或经济动机已将大批不同种族的人们集中在一起）这样一些地区的人们之间的关系，所有这些问题都将影响到许许多多的人每天作出的决定，而在所有这些令人为难的问题后面，还有文化是什么这个问题，以及我们是否能控制文化或想方设法对文化施加影响这个问题。我们在创立理论、制定政策或构思教育时，都会碰到这些问题。如果我们慎重地对待文化这一问题，我们便会看出，一个国家的人民不会仅仅满足于填饱肚子（填饱肚子这个问题我们似乎还不能保证解决），而且还需要一种适当而特别的烹调法（*cuisine*）。英国文化衰落的一个症状就是人们对做饭的艺术毫不关心。文化甚至还可以被简单地说成是使人们值得去生活的东西。它是这么一种东西，在后世的人们面对一种早已消失了的文明的废墟，并对其影响沉思默想时，能使这些人理直气壮地说：那种文明确实存在过，且在当时是值得存在的。

我在导言中曾经断言，没有一种文化的产生和发展同宗教没有关系。但这样使用关系（*relation*）一词可能使我们容易出错。对文化与宗教之间的关系作出的简单假定也许正是阿诺德的《文化与无政府状态》一书最根本的弱点。阿诺德给人的

^①这个问题 E. H. 卡尔（Edward Hallett Carr, 1892~1982），英国政治学家和历史学家，专门研究近代俄国史。——译者）在其《和平的条件》一书中探讨过，但未讨论文化的含义。他写道：“中欧产生过一种既累赘而又很便于使用的命名法。根据这种命名法，我们必须严格区分‘文化国家’和‘政府国家’。一个多多少少是同宗共祖的种族或语言集团，可以由一种共同遵守的传统和一种共同的文化教养来维系，这种集团的存在不再会为建立和维持一种独立的政治单元提供（表面上的）论据。”卡尔先生此处关心的是政治统一问题，而不是保存各种文化的问题，或者在那种政治统一体中这些文化有无保存价值的问题。

印象是，文化（按照他的含义）比宗教更容易理解，后者不过是文化的一种不可缺少的成分，它为作为终极价值的文化提供伦理结构和某种感情色彩。

读者可能已经感到，我在论及文化的发展、论及文化发展到高级阶段而产生的文化分化的危险时所阐述过的观点，也同样适用于宗教史。在一个不受外界影响的社会里，文化的发展和宗教的发展显然不可能彼此完全分离。至于文化的发展是否为宗教的进步的原因，或者，宗教的进步是否为文化发展的原因，则由于特定的观察者的各执己见而意见纷纭。可能影响我们的思想，使我们把宗教与文化看成两种不同的事物的那种东西，是基督教信仰对希腊-罗马文化深入渗透的历史。这种渗透的结果十分广泛，对该种文化和其所采纳的基督教的思想与实践的发展过程均有深刻的影响。但是，同原始基督教发生关系的那种文化（以及基督教发源地的文化）本身就是一种衰落中的宗教文化。所以，在我们相信同一种宗教可以赋予各种不同的文化以活力的时候，我们可以询问：若不具备一种宗教基础，任何一种文化是否可以自行产生和维持下去。我们还可以进一步询问：我们称之为一个民族的文化的东西以及我们称之为一个民族的宗教的那种东西，是否就是一个东西的不同方面，因而文化在本质上可以说就是一个民族的宗教的体现。如此看待问题，可以使我对关系（relation）一词所持的保留态度能为人们所理解。

随着社会的发展，大量程度不同和种类不同的宗教权能和宗教职能（以及其他权能和职能）将会出现。值得注意的是，在某些宗教里，其分化是如此广泛，结果实际上产生了两种宗教：民众的宗教和神职人员的宗教。宗教分裂为“两个国家”，

其恶果是显而易见的。在避免这一病态方面，基督教的情况要比印度教好一些。16世纪的教会分立^①和由此而产生的教派林立，可以作为宗教思想分离史来研究，也可以作为相互敌对的社会集团之间的斗争史来加以研究；即既可以作为教义的演变史，也可以作为欧洲文化的分化史来加以研究。不过，尽管这些处于同一水平的信仰的广泛分离是使人悲哀的，但基督教信仰（the Faith）能够而且必须将对同一教义作出的程度不同的理智上的、想象上的和情感上的许多理解包容起来，正如其可以包容不同形式的教规和教仪那样。从心理学的角度来考虑，基督教信仰作为具体体现人们心灵之中的信念和态度的体系，它也有其发展的历史，不过，如果我们假定，我们谈论的基督教信仰的发展变化指的是：人类通过集体的进步，有可能变得更为圣洁并获得上帝的启示，那么，这种假定就是一个重大的失误（我们没有假定在一个相当长的时期内艺术会有进步，也没有假定那种“原始”的艺术作为艺术来说就一定会比更为复杂精细的艺术低级）。但是，无论我们从宗教的观点或从文化的观点来看问题，发展所具有的特征之一便是出现怀疑主义（scepticism）。说到怀疑主义，我的意思当然不是指不信奉基督教，也不是指其所具有的破坏性（更不是指由思想的怠惰所造成的那种毫无信念的情况），而是指那种检查证据的习惯和延迟决断的能力。它具有一种高度文明的特质，尽管当它蜕变为皮浪的怀疑说^②时，它就成了文明消亡的因素之一。

^①指16世纪欧洲宗教改革运动。——译者

^②皮浪怀疑说，指源于埃利斯人皮浪（公元前272年）的怀疑主义学说。皮浪认为，有智慧的人应该停止判断，并且不介入人是否有能力确切认识实在的争论，把寻求真理看作一种徒劳的尝试。——译者

在怀疑主义盛行的地方，皮浪怀疑说就处于下风，因为我们不仅需要具备延迟决断的能力，而且还需要具备作出决断的能力。

如果文化和宗教这两个术语被用于适当的场合，其含义是指同一事物的不同方面，那么，这两个概念就是非大加阐释不可的概念。但是，首先我想说的是，上述理解为我们提供了驳斥两个互相关联的错误观点的手段。其中流传更广的一个错误观点认为，文化勿需宗教就可以被保存、扩大和发展。持这种错误观点的人可能有与不信奉基督教者沆瀣一气的基督徒，要有效地驳斥这种错误观点，极需作出相当细致的史学分析，因为真理并非是显而易见的，它甚至可能在外观上显现为自相矛盾。比如，在宗教信仰衰败之后，一种文化可能会延续下去，甚至还会产生某些极为光辉灿烂的艺术成就和其他成就。另一个错误观点是相信，宗教的保存和维持勿需考虑文化的保存和维持。这种观点甚至会使人把文化产品当作精神生活的无意义的障碍而拒绝接受。为了有效地对这个观点以及另外一个观点加以驳斥，就要求我们用一种长远的观点来看待问题；如果我们看到的文化是一种衰落中的文化，就必须拒绝认可那种把文化看成是我们可以对之漠不关心的某种东西的推论。我还必须补充道，用这种方式来看待文化与宗教的统一并不意味着，一切艺术作品均可毫无批判地加以接受，同时它也不能提供一种标准，让任何人都可以据此立刻将文化与宗教区分开来。审美的感受力必须融入精神的洞察力，而精神的洞察力也必须融入审美的感受力和训练有素的审美趣味之中，此时我们才有资格对艺术中的颓废倾向或魔鬼行径或虚无主义发表评论。以艺术标准或宗教标准来评论艺术作品，以宗教标准或艺术标准来评论宗教，最终结果都是一样的，尽管这个目的是任何个人均不可能

达到的。

我努力勾画的这种看待文化与宗教的方法的确太难了，以致于要不是它突然显现在我头脑中，我也不敢肯定我自己掌握了这个方法，甚至不敢肯定我懂得了这个方法所有潜在的含义。但这种方法也时时包含着错误和风险，因为只有当文化与宗教这两个概念以这种方式结合起来之时它们各自才具有的含义，会不知不觉地变成这两个概念被分开看待时它们也具有的含义。因而，只有在人们对他们的文化和他们的宗教都毫无意识的时候，这个方法才有效果。而任何具有最为微弱的宗教意识的人，都必然无时无刻不因其行为和宗教信仰之间的差异而痛苦不堪；任何具有个人文化或集团文化所赋予的审美趣味的人，也必定对他不能称为宗教价值的那些价值十分清楚。“宗教”与“文化”除了彼此相异的含义之外，这两者还均应意味着个人和集团所努力追求而并非仅仅是他们已经拥有的某种东西。不过，我们仍然可以从某一方面把某种宗教看成是某一民族的**整个生活方式**（whole way of life）。这种生活方式在这个民族的人的一生中，在其每天的生活中，甚至在其睡梦中都存在着，而这种生活方式也就是该民族的文化。与此同时，我们也必须看到，如果这种认识是全面的，那就意味着，在现实社会中存在着低级文化和低级宗教。一种世界性宗教就其可能性而言，至少比任何一个种族或民族声称唯其自身享有的那种宗教更高级；一种可使宗教得以实现，而自身也能在其他文化中得到实现的文化，就其可能性而言，也至少比那种只能容纳一种宗教的文化更为高级。因此，从一种观点来看，我们可以把文化和宗教看成同一种东西；而从另外一种观点来看，则又必须把它们区分开来。

如果读者现在持文化和宗教是同一种东西的观点，则必须像本文作者那样，经常提醒自己，**文化**这个术语在这里究竟包含了多少种含义。它是否包括一个民族特有的所有活动和兴趣爱好。例如大赛马、亨利赛艇会、帆船比赛、八月十二、足球决赛、赛狗、弹子球桌、飞鏢盘、文斯利代尔^① 奶酪、煮熟的卷心菜块，醋渍甜菜根、19世纪哥特式教堂以及埃尔加^② 的音乐。读者自己也可以罗列出许多诸如此类的事物来。于是我们不得不正视一种奇怪的观点，即我们的文化的一部分也就是我们所实践的宗教的一部分。

我们决不能认为我们的文化是完全统一的，我之所以在上面列举出那些事物，就是为了避免让人产生这种想法。欧洲所有民族所实际信奉的宗教从来就不是纯粹的基督教，或者其他任何纯粹的东西。其中总是或多或少包含着更为原始的信仰的蛛丝马迹；总是有着不费力气而从其他宗教移植信仰的倾向，还总是包含着滥用的情况。例如，爱国主义由于是自然宗教的所属物，因此就变得合法甚至受到教会的鼓励，但当它被逐渐夸大，而成为自身的一幅漫画时，它就被滥用了。而且，一个民族要保持相互矛盾的各种信念，要调停彼此敌对的各种势力，的确太容易了。

我们所相信的东西不仅是我们系统地加以阐述和赞同的东西，而且我们还相信，行为本身就是信念，甚至我们当中最自觉和最先进的人也相信信念和行为是不可分割的。我们一旦让

^①文斯利代尔 (Wensleydale)，英国英格兰北部的约克郡乳酪产区 and 旅游区。

——译者

^②埃尔加 (Sir Edward Elgar, 1857—1934)，英国作曲家，其带有19世纪末浪漫主义管弦乐队风格特色的作品，促进了英国音乐的复兴。——译者

想象力对这种见解起作用，那这种见解就可能会使人觉得左右为难，无所适从。这种见解使得最为琐碎的事务及我们每分每秒的工作都变得重要起来，而这些工作对我们来说，只要我們不想做恶梦，我们就不会花时间去考虑它们。当我们考察完备的精神生活修养所需要的那种统一的本质时，必须牢牢记住获得恩典的可能性和那些圣洁的范例，这样我们就不致于陷入绝望的境地。而当我们考虑让人信奉基督教的问题及基督教社会的发展问题时，我们却有理由感到沮丧。相信我们是信奉宗教的民族，而别的民族则没有宗教，这种信念是把问题简单化到了歪曲事实真相的程度。一方面认为宗教即文化，而另一方面又认为文化即宗教，这样一种见解足以造成思想混乱。询问人们是否已经有了一种大赛马和赛狗跑道均在其中起着作用的宗教，使人觉得非常难堪；同样，那种认为高级牧师的宗教之组成部分就是绑腿和雅典娜神庙的观点也是令人啼笑皆非的。基督徒发现，作为基督徒，他们信仰的东西还远远不够，而另一方面，同其他任何人一样，他们又感到他们信仰的东西太多了，这种状态使他们太为难了。然而，这正是那种认为主教是英国文化的一部分而马和狗则是英国宗教的一部分的必然结果。

人们普遍假定：存在着文化这个东西，但它只是少数人的财产。根据这一假定，通常可以得出如下两种结论之一：要么文化只能与少数人有关，所以它在未来的社会里没有地位；要么由于文化曾经是少数人的财产，因此，在未来社会里，每个人都必须享有它。这种假定及其结论使我们想起清教徒对修道生活和禁欲生活的反感，因为正如某种只有少数人能获得的文化如今已遭到人们的反对那样，被极端清教主义所谴责的那种禁

钵的冥想生活，以及几乎像反常现象一样使人极端厌恶的独身生活如今也遭到了人们的反对。

为使读者能领悟我在本章中致力提出的宗教与文化的理论，我们必须避免两个错误：一是把宗教与文化看成是彼此有着某种关系的分离的东西；二是把宗教与文化完全等同。我在本文中主张，一个民族的文化是其宗教的体现，尽管我也意识到，采用这个拔高了的术语是轻率的，不过我想不出还有另外一种说法，能够更好地表达出我既要避免说关系又要避免说等同的意图。一种宗教的真理或部分真理甚或谬误，既不存在于信奉宗教的民族所取得的文化成就中，也不受制于这些文化的严格检验。因为一个民族所信仰的东西，可以在其行为中体现出来，就其纯粹性来说，正如我所说的那样，要么大大地多于要么远远地少于其信奉的信仰。而且，一个民族，如果其文化同一种具有部分真理的宗教是一起形成的，那么它就会实践那种宗教（至少在其历史的某些阶段是这样），且比起另外一个思想更先进的民族来，他们的宗教实践更为真诚。如果我们的社会的确是一个真正的基督教社会，那么，只有当我们想象我们的文化应该是什么之时，我们才敢说基督教文化是最高级的文化；也只有通过论及曾经就是欧洲文化的这种文化的一切发展阶段，我们才敢肯定该文化是我们所知的这个世界的最高级的文化。但是，在把当今我们的文化与非基督教民族的文化加以比较时，我们必须乐于承认，我们的文化的某些方面的确不如别人。而如果英国能根据某种低级的物质主义的宗教教义来改造自身从而完成它对基督教的背叛，那么英国的文化也许会变得百花争妍，且比今天的文化更为光辉灿烂，我亦并未低估这种可能性。但这种情况并不表明，新出现的宗教就是真

理，而基督教则是谬误，它只会证明，任何宗教，当其存在于世之时，就会在其自身的水准之上，赋予生活以明显的意义，赋予文化以结构框架并防止人民陷入厌倦和绝望的境地。

第二章

阶级和精英

根据上一章对不同层次的文化所作的考察，可以看出，在较为原始的社会里，较高层次的文化较之较低层次的文化，更为明显地展示了其社会成员的职能分化^①。在更为高级的社会发展阶段，我们发现某些职能比另一些职能更受人尊敬，这种分化促成了**阶级**（classes）的产生，其中较高的荣誉和较大的特权不仅赋予给职能履行者，而且还赋予给阶级的成员。并且阶级本身也拥有一种职能，即维系社会总体文化中从属于这个阶级的那部分文化。我们必须努力记住，在一个健康发展的社会里，这种对某个特殊层次的文化维系不仅有利于维系该文化的那个阶级，而且也有利于全社会。明白这个事实，将防止我们作出这种假定：“上层”阶级的文化对全社会、或社会的

^①我急切的想避免一种情况，即似乎我在说原始文化向高级的文化类型进化是我们经过观察可以得知的过程。如果我们观察到了差别，于是就推断道，某些文化是从某一类似于我们所观察到的较为低级的阶段发展起来的。但是，不管我们的推论多么合理合法，我在这里并不关心那种发展。

大多数人来说是某种多余的东西；它也将使我们避免作出另一种假设：即这种文化应是由社会所有阶级平等地分享的某种东西。而“上层”阶级（只要这个阶级存在着）也应注意，其特别感兴趣的这种文化的延续，要依赖于全社会人民的文化健康发展。

当代思潮普遍认为，一个如此接合起来的社会并非我们所企望的那种最高类型的社会，因而希望建立一个最终克服了这些分割的、进步的社会是很自然的事情，这个社会也就是我们的理智有能力引导我们去争取的无阶级社会，因而，实现这一社会是我们义不容辞的职责。不过，尽管人们普遍假定，无论在何种意义上与过去有着联系的阶级行将消亡，但现在也有一些最先进的思想家认为，个人之间在素质上的某些差异仍然必须予以承认，优秀的个人必须组成一些适当的集团并被赋予适当的权力，也许还应该给予不同的薪俸和荣誉。那些由善于运用政府权力、精于治理国家的个人组成的集团，将指导国家的公共生活；而组成这些集团的个人则被称为“领导者”。此外，还有艺术家集团、科学家集团、哲学家集团，以及由社会活动家们组成的集团，所有这些集团就是我们所谓的精英集团（*élites*）。

显而易见，在当今社会中，存在着由志同道合的个人自愿结成的联盟，这种联盟以共同的物质利益或相同的职业为基础；未来的精英集团将在一个重要方面区别于我们所知的当代精英集团：他们将取代过去的阶级，而承袭其积极的社会职能。这种转化并不总是被人们清楚地予以说明的。有些哲学家认为，阶级的划分是令人难以接受的；而另一些哲学家则认为，阶级的划分只是行将就木的东西。后者可能完全忽视了阶

级的存在，他们企图建立一个精英统治的社会，并且声称，这些精英将“选自社会的各个阶层”。但是，一旦我们将早期鉴别精英的手段加以完善，一旦我们将培养精英将来的角色的教育手段加以完善，一旦我们将组成精英集团的那些个人推上各种权力地位的手段加以完善，则以前所有的阶级区别似乎都只会变成阴影和遗迹，而社会唯一的等级区分将只存在于精英集团与社会其他人之间，否则，正如可能发生的那样，在几个精英集团之间就有着先后尊卑的次序。

不管关于精英的学说表述得如何中肯委婉，它都暗示着要急剧地变革社会。从表面上看，它的目标与我们企求的目标相去不远：即社会的所有位置都应该让那些最适于履行该位置的职能的人来占据。然而，我们大家都曾观察到，在实际生活中，占据着这些位置的人却并非由于其人格高尚或智力过人；他们之所以能占据这些位置，完全是因其受过镀金似的教育，或出身于名门望族，或同当权者沾亲带故。一切正直的人都不能不被这种状况所激怒。但是，精英学说暗示着比消除这种不公正现象多得多的东西。它提出的是一种**原子** (atomic) 社会观。

已故哲学家卡尔·曼海姆博士 (Dr. Karl Mannheim) 关于精英问题的见解，无论就其学术价值而言，还是就其产生的影响而言，都值得人们高度注意。正是曼海姆博士，在我国对精英这一术语发表了极有价值的见解。我必须指出，曼海姆博士对文化所作的说明与本文上一章的有关说明极为不同。他认为：

在自由社会中对文化进行社会学调查，必须以调查那

些文化创造者的生活为起点，这就是说，必须把知识界及其在整个社会中的地位作为研究的起点。^①

然而，根据我的阐述，“文化”被看成是整个社会的创造物，尽管在另一方面它又是使社会成为社会的东西。因此，文化并不是社会任何单一部分的创造物。在我看来，曼海姆博士所谓的创造文化的集团，其职能毋宁是把具有复杂有机结构的文化推向更大的发展，这个文化自我意识更强，但仍然是同一个文化。这种较高层次的文化必须被看成是既具有自身的价值，又能丰富其他较低层次的文化。于是文化的发展就会以某种循环的方式进行，一个阶级的文化滋养着其他阶级的文化。

曼海姆博士还进行过这样一种具有重要意义的区分。我观察到，他所关注的并非某一精英集团，而是各种精英集团。

我们可以区分下列不同类型的精英集团：政治精英、组织精英、知识精英、艺术精英、道德精英和宗教精英。政治精英和组织精英首先将众多的个人意志整合起来。而知识精英、艺术精英、道德—宗教精英的职能则在于，将芸芸众生为生存所作的日常斗争中未能完全耗尽的那部分心理能量加以升华。^②

这种对精英的分类在某种程度上早已存在；并且在某种程度上它是必然的和并不无益处的，但是，就我们所能观察到的这种分类

^①曼海姆：《复兴时代的人与社会》（*Man and Society in an Age of Reconstruction*），纽约，布雷司·哈考特公司，1940年，第81页

^②曼海姆：《复兴时代的人与社会》，第82页

的形态而言，它就不完全是百益无害的事。我在别的地方曾经指出，我们的文化有一个不断增大的弱点，它造成精英集团之间的日益相互疏远，这就使政治精英、哲学精英、艺术精英、科学精英彼此分离，并不仅使它们的观念的一般交流趋于停止，而且使它们缺乏在更少意识层次上的相互交流和相互影响（这或许比观念本身的交流更为重要），从而使每个精英集团都蒙受极大的损失。因此，各种精英集团的形成、维系和发展这个问题亦即某一精英集团的形成、维系和发展的问題，但这个问题曼海姆博士并未触及。

由于我提出了这个问题，我就必须提请读者注意我的观点与曼海姆博士的观点的另一区别。在一段我认为包含着重大真理的文字里，他写道：

自由民主社会中的文化危机首先是由于这样一个事实：以前有利于创造文化的精英集团的形成发展之基本社会进程，现在却导致了相反的结果，这就是说，它已成为精英集团形成之障碍，其原因在于，为数更多的民众积极地参加了文化活动。^①

当然我不可能认为这最后一个分句站得住脚。因为根据我的文化观，全体民众都应该“积极地参加文化活动”——这并不是指他们都参加相同的文化活动或层次相同的文化活动。在我看来，这个分句的含义是：日益增多的人民大众都关心着集团文化。我认为，曼海姆博士也会同意，这种情况的出现是由于社

^①曼海姆：《复兴时代的人与社会》，第85页。

会结构在逐渐改变。我亦认为，曼海姆博士开始把精英同阶级相混淆。因为他写道：

如果人们记得迄今为止出现在历史场景中的选拔精英的基本方式，那么人们就可以区分出三个不同的原则：按血统（blood）进行选拔，按财产（property）进行选拔和按成就（achievement）进行选拔。贵族社会，尤其是在其划地为整之后，基本上是采用血统原则来选拔精英的。资产阶级社会则逐渐地引入了财产原则，作为血统原则的补充。财产原则的引入同样是有利于知识精英的，因为只有富裕之家的子弟才有可能或多或少地获得教育。当然，成就原则在较早的时期的确是同其他两个原则结合在一起的，但是，只要现代民主是严格意义上的民主，把成就原则逐渐变成社会成功的标准，就是现代民主的一大贡献。^①

我可以同意曼海姆对三个历史时期所作的这一粗略的说明。但是我要指出，我们在这里涉及的已并非是精英，而是阶级，或者更准确的说，是阶级社会向无阶级社会的演变。在我看来，即使在社会急剧分化成各个阶级的阶段，我们也能区分出精英来。难道我们会相信，中世纪的艺术师全都是贵族阶层的人？难道我们会相信，统治集团和政治家全都是根据出身来选定的？

我并不认为，这是曼海姆博士所希望我们相信的观点，但是我认为，他混淆了精英与社会的统治阶层，因为精英是服务于这个阶层并为之涂脂抹粉的，其中一些个人也加入了这个

^①曼海姆：《复兴时代的人与社会》，第89页。

阶层。过去500年左右的社会变迁的图式，通常已为人们所接受，因而我没有兴趣再对之进行探究，而只是想提出一种保留意见。在资产阶级（bourgeois）社会（我认为在这里最好称之为“上层中产阶级社会”）占主导地位的历史阶段，在英国也有一种特别不同的情况。无论资产阶级社会如何强大，由于其力量现在被普遍看成是暂时偶然的，因而如果没有一个高居其上的阶级的存在，则资产阶级社会就不成其为资产阶级社会了，因为这一社会是从这个阶级那里汲取理想和标准，而其雄心勃勃的成员也都渴望成为这个阶级的成员。这种情况就使得资产阶级社会在类型上与在它之前的贵族社会有所不同，也与人们指望的继之而起的大众社会有所区别。

现在我想再谈谈曼海姆博士的另一段我认为正确的论述。作为一个诚实正直的知识分子，他并未掩饰现实社会的阴暗面。但我认为，他是用自己“对‘规划’的可能性所抱的热烈信念感染了其大部分读者，从而成功地向他们传递了一种奋发向上的感情。他十分清楚地写道：

在一个只有成就原则起作用的开放的大众社会中，怎样选拔精英，我们并无明确的概念。在这样一个社会中，精英的交替连续很有可能更为迅速，但它可能缺乏那种主要是由渐次缓慢扩展开来的统治集团的影响造成的社会连续。^①

^①曼海姆博士还进而提请人们注意大众社会中那种甚至要放弃成就原则的倾向。这段话十分重要，但是，既然我同意他的观点，即认为由此而来的危险将更加惊世骇俗，因而在这里就没有引用的必要了。

这段话提出了一个重要的问题，它对我当下的论述显得特别重要。但我认为，曼海姆博士并未对之进行详尽的探究，这便是文化传播（transmission of culture）的问题。

当我们关注于文化的某些组成部分的历史例如艺术史、文学史或哲学史时，尽管有着把这些学科的历史更紧密地与一般的社会历史联系起来的运动，而且这一运动还曾产生过一些值得一读的有价值的作品，但我们仍然会很自然地从中析出某一类特殊现象来。不过，即使是这样一些解释，通常也只是根据另一类现象的历史来阐述的这一类现象的历史，并且这些解释，正像曼海姆博士的解释那样，倾向于采取一种比较有限的文化观，而并非我所采用的文化观。因此，我们必须考察在文化的代代传递中，精英和阶级各自发挥的那些作用。

读者必须提醒自己注意我在上一章里所提及的那种危险，即把文化与各具特点的种种文化活动的总和等同起来的危险，并且，如果我们避免了这种等同，我们也就不会把我们所谓的集团文化与曼海姆博士所谓的精英活动的总和等同起来了。人类学家可以研究某一特定部落的社会制度、经济状况以及艺术和宗教，甚至还可以研究这个部落的人们的心理特点，但是，仅仅通过详细观察所有这些现象并把它们综合起来，是不可能获得对文化的理解的。因为，要了解文化就得了解人民，并且这意味着一种想象的理解。这种理解决不可能是完整的：它或者是抽象的，即放过了本质的；否则便是亲身体验的；而且就这种理解是亲身体验的理解而言，学者才倾向于把自己与他所研究的人民完全等同起来，从而丧失掉使得他对人民进行的研究具有价值和可能性的那些见解。理解所包含的范围，远比人们所能意识到的范围更为广泛，因为一个人不可能同时既处在

理解之中又处在理解之外。当然，我们通常所说的对另一个民族的理解，其含义只能是近似的理解，一旦学者开始丧失其自己的民族文化的一些本质时，这种对其他民族的理解便会突然停止。但若一个人为了了解某个食人的部落的内心世界而去参与嗜食人肉的实践，那就可能走向了极端，因为他绝不可能再是其自己民族的成员了。^①

不过，我提出这个问题，完全是为了支持我的下述论点，即文化并不仅仅是种种文化活动的总和，它还是一种**生活方式**（way of life）。这样一来，天才的专家就可以由于其职业上的成就而取得曼海姆博士所谓的精英的身份，而完全可以不是什么代表集团文化的“有文化的人”。尽管我在前面说过，这位天才的专家可能只是对集团文化特别有贡献。然而根据过去的观察，集团文化的范围与阶级——不论是贵族阶级或是上层中产阶级——的范围从来都不是同样广泛，因为这些阶级的大多数成员一直明显地不黯“文化”。我认为，在过去，保藏集团文化的一直是那些精英，其中多数人来自当时的统治阶级，并成为少数人——他们来自各个阶级，包括统治阶级本身——生产的思想作品、和艺术作品的主要消费者。这多数人的基本单位是单个的个人或家庭。但是，绝不能把构成文化精英之核心的、来自统治阶级的那些个人与其所属的那个阶级割裂开来，因为如果他们不是那个阶级的成员，他们就不能发挥他们的作用。这些人的作用，在与文化生产者联系起来看时，就是传播他们所承袭的文化；而在与其他阶级联系起来看时，则是

^①约瑟夫·康德拉(Joseph Conrad)在其《黑暗的心》(Heart of Darkness)曾作过类似的暗示。

防止文化僵化。阶级作为一个整体，其作用是保持和传播各种**生活方式**（manners）——它是集团文化的重要因素——的准则。^①优秀的个人和优秀的家庭，其作用是保存集团文化，而文化的生产者则起着改变文化的作用。

在那种单凭其个人的卓越才华就可以进入其中的精英集团里，其成员的背景差别将会十分巨大，以致于他们只能由共同的利益结合在一起，但其他任何东西都可以使他们发生分裂。因此，一个精英集团必然附属于某个阶级，且不论这个阶级是上层阶级还是下层阶级。但是，既然存在着各种阶级，统治阶级就最有可能吸引这类精英集团。在无阶级的社会里究竟会出现什么情况，要对之作出设想，其困难是超乎人们的想象的，它会把我们带进猜想的境地。然而，在我看来，某些猜测是值得冒险一试的。

文化传播的基本渠道是家庭，因为没有任何人能完全逃出其从儿时环境中所获得的那种文化，或完全超越这一文化层次。但这并不是说，家庭是文化传播的**唯一**渠道，因为在任何一个结构复杂的社会里，文化传播是得到了其他传统渠道的补充和延伸的。即使在比较原始的社会里，情况也是如此。在出现了专门活动的更为文明的社会里，并非所有的人都要承袭其父亲的职业；徒弟（至少是理想地来看）也并不只是侍奉其师傅，并且，由于人们可以在技术学校里学到手艺，因而他并不是非得向师傅学手艺不可，但由于他逐渐地融入于该行业所特

^①此处为防止产生误解，人们应注意，我并未假定“良好的生活方式”只属于某一社会阶层。在一个健康发展的社会里，到处都可以发现良好的生活方式。但是，正如我们可以区分不同层次的“文化”的含义一样，我们也可以区分较为自觉的和不太自觉的“良好的生活方式”的含义。

有的生活方式之中，该行业传播给他的，就不仅仅是某种技艺，而且是一套完整的生活方式，这已是这类行业的公开的秘密。文化——它可与有关文化的知识相区别——是由历史悠久的大学传播的；在那里，那些智力低下，对学问、对哥特式建筑、对学院礼仪都兴味索然的年轻学生反而深受其益。我认为，共济会一类团体也传播过某些类似的东西。⁷⁹因为入会也就是开始了一种生活方式，不论这种生活方式的生存能力如何有限，它都可以承袭过去，延续将来。不过，文化传播的最为重要的渠道仍然是家庭。如果家庭生活不再发挥作用，我们就不能指望我们的文化不会堕落。如今家庭已几乎成为一种交口称誉的社会事业机构（institution）。但是人们最好记住，这里家庭一词的含义变化范围很大。在当代，其含义仅指活着的家庭成员。即便指的就是活着的家庭成员，也有某种罕见的例外：例如广告上描述的大家庭或三代同堂的家庭，因为通常居家独处的家庭只包括父母双亲及一两个小孩。受人称赞的东西并不是对家庭的忠诚，而是家庭成员之间的个人感情。家庭越小，这种个人感情就越易趋于感伤。但是，我在谈及家庭时，想到的是家庭成员之间的某种情结，这种情结就其延续的时间而言比对死者的缅怀之情更长，而无论这种缅怀之情如何不明显；也比对未出生的婴儿的渴望之情更长，而不管孩子出生的日期将有多么遥远。如果在家庭中，这种对过去和未来的崇尚之情没有培养起来，则家庭在社会生活中就只是一种口头的约定。这种对过去的兴趣不同于血统上的虚荣和矫揉造作；这种对未来的责任也与社会纲领的制定者对未来的责任有所不同。

据此，我可以说，在充满活力的社会中，阶级和精英将同时存在，它们彼此重迭并持续地相互影响。如果精英在社会中

居统治地位，并且，若人们不人为地遏制他们将权力和威望传给其子孙的自然冲动，那么，精英就会把自身塑造成一个阶级。我认为，正是精英的这种变形使人们忽视了曼海姆博士的论点。不过，这种变形的精英也就会丧失其作为精英的职能，因为原来那些精英据以获得其地位的品质并不会完全均等地传给其后代。另一方面，我们必须考虑这种变形可能产生的后果，而在我们曾经生活过的社会中，阶级的职能都是由精英来履行的。曼海姆博士似乎确信这种变形将会发生，在我所引用的那段文字里，他表明他对这些危险已有所意识，但他似乎并不打算对这些危险严加防范。

在一个没有阶级而完全由精英集团统治的社会中，情况将会如何，我承认我们并未掌握可靠的证据。依我的猜想，在这样的社会中，每个人都是在既无有利条件也无不利条件的情况下开始生活的，由于这一社会的某些机制是由最优秀的设计师创制的，因而每个人都能获得自我发展，或被引入其最恰当的生活位置，即男男女女都将占据其最适宜的社会位置。当然，即使是最乐观的人也不会指望这种社会体系会运转得十分理想，但一般说来，如果这种社会体系较之过去的社会更能使每个人适得其所，我们就应该心满意足了。而我之所以说这一社会是由精英“统治”（dominated）而不说由精英“管理”（governed），我的意思是说，这种社会决不能只满足于由适当的人加以管理。它必须让最有才能的艺术家和建筑师脱颖而出，让他们影响时尚并行使重要的公共职权；它还必须以同样的方式对待其他艺术和科学，而尤其重要的或许是，它必须让最有才智的思想家表达出其思辨的思想。这种社会体系不能只是在特定的情境下才为社会做所有这些工作，而必须世代代持

续不断地做下去。在国家发展的某个特定的阶段，为了某种有限的目的，最能胜任这一工作的可能是某一精英集团，否认这一点将是十分愚蠢的。精英集团通过驱逐前统治集团（这一集团与精英集团相对照，可能是一个阶级），可以拯救、改造或复兴国民生活。凡此种种，确有发生。但是，关于精英统治常盛不衰的证据，我们几乎一无所有，即使有，也不能令人满意。即使我们可以从俄国^①找到任何例证，也必须耗费相当长的时间。俄国是一个充满活力的超级大国，它需要长期的和平与国内的发展。在这里，可能发生的情况有三种，它可能向我们表明，一个稳定的政府和一种繁荣的文化是怎样仅仅通过精英集团而得以传播的；它是如何可能陷入东方式的死气沉沉的状态的；这些统治精英又是如何可能步其他统治精英的后尘而变成统治阶级的。同样，我们也不能从美国获得任何证据。在美国，真正的革命并非历史教科书上所谓的美国大革命，而是1861—1865年间发生的南北战争的后果：因为正是在南北战争之后，才产生了财阀精英；才加速了其国土扩张和财富增长；才使得不同种族的移民蜂拥而入，并导致了（或者说增加了）至今仍未消除的种姓制度^②之形成的危险。在社会学家看来，从美国获得的证据仍然是不成熟的。有关精英统治的其他证据主要来自法国。在一个相当长时期内，由于法国王权势力强盛，因而其统治阶级不再统治国家，而降到了普通平民的地位。现代法国则根本没有统治阶级，因为其第三共和国时期的政治生活，不管怎么说，都是不稳定的。在这里，我们可以注

^①指当时宣称消灭了阶级的苏联。——译者

^②我相信，种姓制度与阶级制度之间的根本差别在于，构成前者基础的东西，是统治阶级最终把自己看成是某种高等种族（race）。

意到，一个统治阶级不管其职能履行得如何糟糕，在其被强行清除之后，其职能是其他任何阶级所不能完全替代的。“野雁在逃”，也许象征着英格兰对爱尔兰的损害；根据这个观点，这一损害的性质较之克伦威尔的大屠杀，或爱尔兰人最容易回忆起来的那些苦难都严重得多。同样，英格兰通过把威尔士和英格兰的上层阶级人士慢慢地吸引到其某些公立学校里来，其对威尔士和苏格兰所造成的损害，比威尔士和苏格兰那些体面的民族主义者所抗议的那些损害（其中有些是真正的损害，有些是想象的损害，还有一些则完全是出于误解）严重得多。但是在这里，我对俄国的情况持保留的看法。因为俄国在发生革命的时候，可能仍旧处于其最初的发展阶段上，因而上层阶级被消灭，不仅并未阻止它的发展，反而刺激了这种发展。然而，我们有着某些根据可以使人相信，在社会发展的较高阶段上，消灭上层阶级会给国家造成灾难；而当上层阶级的消灭是由另一个国家的干预所致之时，情况尤其如此。

在前面几段文字里，我主要论及了“统治阶级”和“统治精英”。但是，我必须再次提请读者记住，我们在谈及阶级以及与之相对的精英时，我们关注的是一个国家的总体文化，因而其所涉及的内容比论及政府时要多得多。只要我们在危机处境——一种危机可能延续相当长的时间——中能够时刻记住**某种明确的目的**，我们就可以很有把握地将自己交付给统治精英，这正如罗马共和国的公民放弃权力而交给独裁者一样。这种有限的目的也使选拔精英成为可能，因为我们知道选拔精英的目的。但是，如果我们为了不明确的将来，而寻求选拔适当人选以构成各种精英的方式，我们将依据何种机制来进行呢？如果我们的“目的”只是从社会各个阶层中去寻找最佳人选，

那么我们则缺乏一种确定最佳人选的标准；而如果我们强制推行某种标准，则会压制新生事物。艺术天才、科学天才或哲学天才的最新成果通常就会受到压制。

此刻我最为关心的是这样一个问题，在一个有些教育家对阶级差别不闻不问，而另一些教育家则希望完全消除阶级差别的社会里，仅仅通过教育，我们能否确保该社会的文化得到传播。无论如何，人们在解释“教育”时都存在着定义过宽和定义过窄这两种危险。所谓定义过窄，是指那种把教育仅仅看作它所能教授的东西的观点；所谓定义过宽，则是指那种认为一切值得保存的东西都可通过教育而得以传播的观点。在某些改革家所希望实现的那种社会里，如果正像H.C.登特^①先生所希望的那样，一种统一的教育将操纵着孩子的“一生”，而家庭所能传播的东西将被限制到最低限度。因而除非孩子像其父辈那样，被政府有关官员加以分类，他才会在一个不同的学校——不必是更好的学校，因为所有的学校全都一样好，而只能是不同的学校——环境中成长，并由学校按当时官方认为是“真正民主的方针”对他们加以训练。结果，组成精英的就只是这样一些个人，联结他们的唯一纽带是他们的职业兴趣，而无需任何社会内聚，也没有什么社会连续。这就是说，只是由于他们人格中最有意识的那部分东西，他们才联结在一起；或像一个委员会的委员一样，是碰在一起了。而他们的“文化”的绝大部分，就将只是他们同组成其民族的所有其他人共同享有的那些东西。

对于具有阶级结构的社会，如果我们自己被贵族政治

^①登特 (Harold Collett Dent, 1894—)，英国教育行政和教育史家。——译者

(aristocracy) 和民主政治 (democracy) 这两个相互对照的术语弄昏了头，那么断言这种社会在某种意义即是“自然的”社会就肯定带有偏见。而如果我们把这两个术语对立起来加以使用，则整个问题就被曲解了。因为我并不主张“为贵族政治作辩护”，即我并无意对社会的某个机构的重要性加以强调。在这里，我是在为某种社会形态作辩护，而在这种社会里，贵族政治应该具有某种独特的和基本的职能，就像社会任何其他部分均具有其独特的和基本的职能一样。尤其重要的是，在一个社会的结构中，其文化层次将有一个从“上”到“下”的连续等级。在这里，读者必须记住，我们不能认为高层次的文化比低层次的文化拥有更多的文化，而只能认为高层次的文化代表着一种更自觉的和更专门化的文化。我倾向于认为，如果社会不包含这些不同层次的文化，民主政治就不可能维持下去。不同层次的文化也可以看成是不同层次的权力，甚至可以认为，处于较高文化层次的较小的集团同处于较低文化层次的较大的集团拥有同等的权力，因为可以认定，完全的平等意味着普遍的不负责任，而在我所设想的这样一个社会中，每个人都会按其承袭的社会地位或多或少地承袭对社会的责任——每个阶级也会承担起多少有些不同的责任。而这种要求在任何事情上人人都责任均等的民主政治，将压制谨慎者，而放纵其他人。

还有其他理由可以为等级社会作辩护，我希望这篇论文能概略地勾勒出我自己不想深究的思想之脉络，但我必须不断地提请读者注意我的论题的范围。如果我们同意家庭是文化传播的基本载体，并同意在更为文明的社会中也必定有不同层次的文化，则结论便是：要确保这些不同层次的文化得以传播，必

须有各种不同的家庭，且这种家庭均按其自己的生活方式世世代代地生活下去。

我必须再次重申，我提出的“文化诸条件”并不一定会产生高级的文明，我只是肯定，缺少这些条件，则不能指望会出现高级的文明。

第三章

统一性与多样性：地区

就为人类精神的奥德赛提供诱因和准备物质这方面而言，人类社会的多样化是至关重要的。生活习惯不同的其他民族并不是敌人。而是上帝的赐予。人们要求其邻人具有某些十分相近因而能被理解的东西和某些十分不同因而足以引起注意的东西，以及要某些十分伟大因而令人敬佩的东西。

——A. N. 怀特海：《科学和现代世界》

一个民族的文化要得以繁荣，则这个民族既不能过于统一，又不能过于分裂，这是本文一再讨论的主题。过分的统一，可能是由于不开化，它会导致暴政；而过分的分裂，则可能是由于腐败，它也会导致暴政；因而它们都会阻碍文化的进

一步发展。就任何时代的任何民族来说，其统一性和多样性应达到什么程度才算是适当的，我们却无从决定。我们只能说明，在某些部门里，统一和分化的过分或不足都是危险的。至于就某一特定时代的特定民族而言，统一和分化在何种程度上是必需的有益的，在何种程度上又是有害的这一问题的，则只能留待睿智的哲人和敏锐的政治家去解答。无论是无阶级的社会抑或是等级森严的社会，都不是完美的社会，各个阶级都应不断地有消有长。尽管各个阶级有着区别，但它们仍应能够自由混合，仍应在文化上相互交往，这将赋予它们某些共同的东西，且这种交往较之其与另一个社会里的同一阶级的交往来，将更为重要。在上一章里，我们已讨论了由阶级促成的文化的特殊发展，现在我们必须考察，由地区促成的文化的特殊发展。

既然人们都经历过战争，对于行政统一和情感统一所具有的优点就无需再提了；但是人们常常假定，战时的那种统一在和平时期也应予以保持。任何一个民族，当其处于战争之中时，特别是在战争已经爆发或一触即发时，且这场战争又纯粹是一场防御战争时，我们就可以指望这个民族立刻出现一种真正的情感的统一；当然，就那些仅仅想逃避公众指责的人而言，这种统一是一种伪装；但就全体人民而言，这种统一就要求人民服从法定的权威的命令。在沉船之后同乘一只救生船逃生的幸存者中，我们可以看到同样的和谐与温顺之情。在生死存亡的时刻，也会出现同样的情感统一、自我牺牲和兄弟情谊，但一旦危机过去，这一切便荡然无存，为此，人们常常表示遗憾。大多数观众在观看了巴里^①的戏剧《令人赞佩的克里奇

^①巴里 (Sir James Barrie, 1860—1937)，英国剧作家、小说家，作品多为戏剧，《令人赞佩的克里奇顿》为其名剧之一。——译者

顿》后，都会作出结论说，岛上的社会组织是健全的，而乡村的社会组织则是有毛病的。但我不敢肯定，巴里的戏剧就不可以作不同的解释。无论如何，我们都必须把一个民族在危急时刻所必须的那种统一与在和平时期有利于文化发展的那种统一区分开来。当然人们可以认为，“和平”时期可能就是备战时期，或者就是以另一种方式得以延续的战争时期，此时会出现一种对爱国热情的有目的的刺激和中央政府的严格控制。在这样一个时期，也可以指望，“经济战争”是受政府的严格律令约束的，而不会对企业的游击队和私掠船听之任之。不过在这里，我所关心的是，在一个同其他国家和睦相处的国家中，其可以期望达到的那种统一及其程度，因为如果没有真正的和平时期，人们就不能对文化有所指望。而我们所关心的这种统一，并不像某种常常是转瞬即逝的公众热情和共同目的那样，它是不可表述的东西。

我所关心的这种统一在很大程度上必须是无意识的，因而对之进行探讨的最佳方法，或许是通过对其有益的多样性加以考察。这里所说的多样性是指地区的多样性。重要的是，一个人应该感到，自己并不仅仅是某个特定民族的公民，而且还是一个具有种种地方性忠诚（local loyalty）的国家的某一特定部分的公民。这些地方性忠诚，正如对阶级的忠诚那样，也起源于对家庭的忠诚。任何个人都可以形成对其出生之地以外的地方以及对与其并无祖传关系的团体的最热忱的忠诚。但是，我认为，所有迁徙异地的团体，其成员都怀有强烈的地方感情，其中有些是不自然的，有些则是十分有意识的。对此，我们应该没有异议。我认为，我们必须等上一两代人，这些人才会具有当地居民继承下来的那种忠诚，且这种忠诚并不是有意

识地选择的结果。总的说来，人类的绝大多数人应该在其出生之地一直生活下去，这会得到最好的结果。这样，对家庭、阶级和地方的忠诚就会相互支撑，并且如果三者之一消失了，其他两者也会同遭厄运。

“地方主义”（regionalism）这个问题，是很少被人用恰当的观点加以考察的问题。由于“地方主义”这一术语很容易激发人们的有关联想，因而我才故意采用了这一术语。我认为，对大多数人来说，这个术语是指某种由进行政治煽动的地方不满分子组成的小集团。由于这种集团并不可怕，因而被人们认为是荒唐可笑的。因为任何运动，若其目标是某种被认为是失败的事业，总是会被人嘲笑的。我们可以发现，“地方主义者”企图复活某些正在消亡和应该消亡的语言，企图复活某些已经丧失其全部意义的旧时代的习俗，企图阻碍机械化和大规模工业必然会取得的世所公认的进步。的确，地方传统的卫士们不大善于阐发自己的主张，以至于，有时其本民族的其他人也非常积极地反对他们，嘲笑他们，而局外人则感到，没有必要认真对待他们。他们自己有时也糊里糊涂，倾向完全用政治术语来拼凑一付济世药方，由于他们可能在政治上全无经验，同时又为种某种比政治动机更深的东西的鼓动，因而他们的纲领显然是不切实际的。他们在提出经济纲领时，由于其动机已经超出了单纯的经济动机，而与那些注重实际的人相对照，所以他们一再受挫。而且，常见的地方主义者只关心本地区的利益，这就向其邻里暗示出，有利于此方的东西必然不利于彼方。例如，苏格兰或威尔士的国民可以把苏格兰或威尔士看作“地区”，但英格兰人通常都不会以同样方式把英格兰也看成一个“地区”。且由于英格兰人弄不清楚他的利益也被涉及，

因而人们很少得到他的同情。因此，英格兰人在鉴别自身利益时，就具有一种抹杀其地方差别或种族差别的倾向，而这种倾向无论对其自身的文化，还是对其邻里的文化都是有害的。所以，除非这种情况普遍化，否则，它就不大可能引起人们对之进行审视。

公开的地方主义者在读到这几页文字时，可能会认为我是在玩弄一个早已被他识破的花招。他会认为，我的意图是，拒绝给他以地区的政治自治和经济自治，而通过提供“文化自治”这个代用品来安抚他，但“文化自治”由于脱离了政治权力和经济权力，它就只能是实在事物的影子。我十分清楚，政治问题、经济问题和文化问题是决不能分离开来的，我亦十分明白，任何地方的“文化复兴”只要对其政治结构没有影响，它就充其量只是一种矫揉造作的好古倾向；因为它的目的，并不是恢复一种早已消失的文化，或也不是企图复活某种在现代条件下已不可能存在的正在趋于消亡的文化，而是企图在旧的文化根基上培育出当代文化来。但是，本文并不关心健康的地方主义存在的政治条件和经济条件，我也没有资格在这里谈论这些条件。我认为，政治问题和经济问题也不应是真正的地方主义者所**主要**关心的事情。每一地区都应有其独具特色的文化，且这一文化还应与其邻里的文化相协调，并丰富其邻里的文化，这才是具有**绝对**价值的东西。为了实现这种价值，就有必要对伦敦及其他地方从政治上和经济上取消集中化的可供选择的方式进行调查：在这里，它只是一个有关可能性的问题，是要看看我们可以做些什么来支撑这种绝对的文化价值，而又不危害整个英伦三岛，也不因此而危害地方主义者颇感兴趣的那部分文化。不过，对这个问题我无力深入探讨。

读者将会注意到,我们主要关注的,是存在于英伦三岛上各种文化呈星座分布的特殊情况。在将要加以考察的各种文化差异中,最明显的文化差异表现在那些仍然有着其自身的语言的地区之间。但即使是这种差异,实际上也并不就那么简单,因为一个丧失了其本民族语言的民族(例如操英语的爱尔兰人),由于其原来的口语和书面语有着某些其现在采用的语言所不具有的特质,因而它可能充分保留其原来语言的结构、习语、语调和节律(词汇并不很重要)。另一方面,一种“方言”可能在最低级的文化里,保留某种语言变种的残迹,而这种语言曾经具有同其他语言相同的地位。但是,那种明确无误的**卫星(satellite)**文化正是一种保留了其自身的语言的文化,由于这种文化同这种语言是如此紧密地互相关联,互相依赖,因而不只是一些阶级,而且是所有的人民都不得不同时操两种语言。在这方面,卫星文化不同于那种独立自主的小国所拥有的文化;因为,就后者而言,只有某些阶级,才有必要懂得另一种语言,而那些需要懂得一门外语的人又往往需要懂得两门到三门外语,这样,一种外国文化的吸引力将至少同另一种外国文化的吸引力相平衡。但一个文化落后的国家在不同的时期却只可能受到这种或那种发达文化的影响,因此,真正的卫星文化是这样一种文化,由于地理原因或其他原因,它同一种发达文化有着一种持久稳定的关系。

在考察所谓卫星文化时,我们发现,有两个理由使人们不同意把卫星文化完全并入那种发达的文化中。在这里,反对“并入说”的第一个理由是如此深刻,以致于人们只能立即予以承认,这就是:每一种有生命的事物都具有追求其自身存在之本能。这种对“并入”的憎恨情绪有时被有些人强烈地感受

到并被他们疾声呼喊出来，在这些人身上，这种憎恨情绪同其不愿承认自己低人一等和自己的失败的意识是交织在一起的，而在另一方面，另一些人又否定这种憎恨情绪，因为对这些人来说，完全并入那种发达文化意味着成功，即权力增大、威望增高和财富增多，而若是他们的命运为其出生地所限制，这一切在他们自己的文化中是不可能获得的。^①但是，如果不考虑这两类人的观点，我们就可以说，任何一个充满活力的弱小民族，都希望保持自己的个性。

保持地方文化的另一个理由，也就是卫星文化持续地按其自己的方式存在和不至于发展到企图完全割断与自己的联系的理由。卫星文化将对那个较为发达的文化施加相当的影响，因而比其孤立存在时，它能在全世界发挥更大的作用。如果爱尔兰、苏格兰和威尔士把自己完全与英格兰割裂开来，那就是将它们与欧洲以至世界完全割裂开来，由此，再谈什么旧时联盟也就无济于事了。然而，使我更感兴趣的是问题的另一方面，因为正是这一方面才很少得到人们的承认。这就是，卫星文化的存在对于发达文化有着极其重大的意义。如果威尔士人、苏格兰人和爱尔兰人变得与英格兰人一模一样，则英格兰文化就会一无所得。当然，可能出现的情况就是大家都变成了不分彼此毫无特色的“英国人”，其所处的文化层次，将比其中任何一个地区的文化层次更低。相反，如果英格兰文化持续不断地受到苏格兰、爱尔兰和威尔士的影响，英格兰文化就会有利得多。

历史对一个民族所作出的鉴定，是根据该民族对处于同一

^①不过，很清楚，成功的自我流放有时是表明对其出生地的一种夸大的伤感情绪，这种人可能时常回去度假，或者，在古稀之年回去享受优裕的退休生活。

时代的其他繁荣昌盛的民族的文化所作出的贡献，以及该民族对后世文化所作出的贡献。正是根据这个观点，我考察了不同语言的保存这个问题，但我对于非常退化的语言不感兴趣（这就是说，此时这些语言对共同体中受过更多教育的人来说，已不适合他们进行表达的需要了）。如果一个人所操的语言能成为同尽可能多的外国人交往的必要媒介，那这种语言有时就会被看成是一种优势，并成为荣耀之源；但我不敢肯定这种语言的大众性对其他语言就没有重大危险。被数量众多的人作为母语的有些语言，其优势十分明显，由于用这些语言进行思维的科学家和哲学家所做的工作，并由于因之而产生的一些语言传统，使得这些语言比起其他语言来，成为科学思维和抽象思维的更好的工具。对于运用范围更为狭窄的那些语言的状况，我们必须根据某些不太具有吸引力的理由来加以考察。

对于像威尔士语这样的语言，我们所能提出的问题是：尽管这种语言应在威尔士为人所用，但它对整个世界究竟有无价值？这就无异于问：威尔士人，就其运用威尔士语而言，究竟有无用处？当然，在这里我们并不是把威尔士人当作人类看待的，而是当作一种非英格兰文化的保留者和继承者来看待的。用英语写作的威尔士诗人和有威尔士血统的诗人，对诗歌所作的直接贡献是相当大的，他们的诗歌对不同种族的诗人的影响也是相当大的。在英语还不为威尔士人所知的时代里，大量的诗歌的确是用威尔士语写成的，但这一事实并无直接的意义；那些将不辞劳苦地去学习威尔士语的人，没有理由不按照研究用拉丁语或希腊语写成的诗歌的同样方式来研究这个事实。这个问题似乎毫无道理。从表面上看，威尔士诗人完全用英语来写作是有着充分的理由的，因为我还不知道有什么诗人能在运用

这两种语言上都达到一流水平的例子。威尔士诗人对英国的诗歌的影响主要是由只用英语写作的威尔士诗人造成的。但是必须记住，就文化——即思考、感受和行为的特定方式——的传播及其保存而言，唯有语言才是最可靠的保证。与此相适应，这种语言就必须继续是文学的语言——不一定是科学语言，但肯定是诗的语言；不然，教育的普及就会使其消亡。当然，用那种语言写成的文学作品将不会对整个世界产生直接的影响，但如果这种文学也不再被人们所滋养，其所从属的民族（此处我们着重考虑的是威尔士人）就会丧失其民族的特点。威尔士人将变得不大像威尔士人，其诗人也将不能超越其个人的才能而对英格兰文学有所贡献。因此，我认为，如果苏格兰、威尔士和爱尔兰的作家在其襁褓时期就由英格兰的养父养母收养，那么所有这些天才的个人对英格兰文学的贡献就会远远不及苏格兰、威尔士和爱尔兰本地作家给英格兰文学所带来的益处。

在一篇旨在言简意赅地阐明论题的短文里，我不想谈论英格兰人是否应该继续是英格兰人这个问题，而必须将它视为是理所当然的：如果这个假设出了问题，我将另择场合为之争辩。但是，如果我能成功地阐明如下论题：即如果威尔士人继续是威尔士人，苏格兰人继续是苏格兰人，爱尔兰人继续是爱尔兰人，这对英格兰人是有利的，那么读者就应倾向于同意，英格兰人继续是英格兰人对其他民族也是有利的。本文的实质部分正在于，如果英伦三岛上的其他文化完全被英格兰文化所取代，那么英格兰文化自身也就会消失。许多人似乎理所当然地认定英格兰文化是某种自给自足的万无一失的东西，认为无论发生了何种变异，它都可以万古长存。尽管有些人认为，并非任何外来影响都只能是坏的影响；但另一些人颇为自负地假

定：英国文化即使完全脱离欧洲大陆的文化也依然能够繁荣昌盛。很多人从未思考过，英格兰周围的文化消失会是一场灾难，更不必说英格兰本地内更低级的地方性文化了。因为文化生态学并未引起我们足够的重视。我认为，整个英伦三岛的文化完全同一只可能产生一种层次更低的文化。

很清楚，我并不企图解决地区性的问题，因为这种“解决”无论如何都会依据地方的需要和可能性而不确定地变化。我在此只是想把这个问题的各种成分解析开来，而把对之进行重新组合的任务留给其他人。对于任何关于特定的地区改革的特殊建议，我都既不支持，也不反对。在我看来，许多企图解决这一问题的尝试，由于其没有仔细考察文化、政治和经济这三方面的统一和区别，因而毫无结果。要处理其中任何一个方面的问题，而又不涉及其他方面的问题，就是在拟定一种极不恰当因而显得有点荒唐的纲领。如果地方主义所包含的民族主义动机被广为推行，则肯定会导致荒唐可笑的结果。布列塔尼地区的人与法兰西人的紧密联盟，以及威尔士人同英格兰人的紧密联盟，都是有利于其中每一个人的；但若布列塔尼与威尔士联盟，且它们又分别割断其与法兰西和英格兰的关系，则会造成极大的灾难。因为一种文化要得以繁荣，这种文化就应该由各种文化组成并呈星座分布，这样各个文化组成部分就会彼此互利，也有利于整体。

在这里，我将引入一个新的观念，这就是，一个社会的各个部分的相互摩擦（friction）对这个社会是至关重要的。由于人们习惯于用一种形象的语言来进行思考，因而我们假定，一个社会就像一部机器，应该为之提供用最好的钢材制作的滚珠轴承，并尽可能地加以润滑。我们还把摩擦看作是浪费能

量。我并不想用任何其他比喻来对之进行替换，在这一点上，或许最好是少作类比。在上一章里，我曾设想，在任何长期处于种姓制度的社会或无阶级的社会里，文化都可能衰退下去；人们甚至可以说，无阶级的社会总会产生阶级，而阶级社会则总是趋于消除其阶级划分。我现在假定，通过把一个国家的居民划分成为两类不同的群体，阶级和地区这二者都会导致产生某种有利于创造和进步的冲突。创造和进步（请读者记住我在导言中所说的话）只是无数冲突和猜疑忌妒所产生的两个有利于社会的结果。的确，这种结果越多，对社会越是有利；这样，每个人都能在某些方面成为其他每个人的盟友，而在另一些方面则成为他们的对手，并且，任何一种冲突、忌妒或恐惧都不会在社会中占统治地位。

作为个人，我们发现，我们的发展依赖于我们在生活过程中所遇到的那些人（这些人包括我们读过其作品的作家、小说和历史著作中的人物）。同这些人相遇所获得的好处既可归因于人与人之间的不同，也可归因于人与人之间的类似；既可归因于人与人之间的冲突，也可归因于人与人之间的同情。一个人在适当的时候遇到一位真正的朋友当然是幸运的，但一个人在适当的时候遇到真正的敌人也是幸运的。因此我不赞成消灭敌人；但那种消灭敌人的政策，或者粗俗一点说，那种杀绝敌人的政策，在那些希望保存文化的人看来，乃是现代战争与和平的最令人震惊的发展之一。一个人是需要敌人的，所以，在有限的范围以内，不仅个人之间甚至集团之间的摩擦或冲突，在我看来，对于文明都是必需的。众怒公愤是和平的最好保证。一个国家过于分裂对其自身是一种危险，但一个国家过于统一——无论这是出于民族本性还是采用了某种手段，也不论

是出于诚实的目的还是采用了欺骗和压迫的手段——就是对其他国家的威胁。在意大利和德国，我们曾经看到一种用暴力加以推行且进展过于迅猛的具有政治-经济目的的统一，^①但这种统一使这两个国家都招致了不幸的后果。这两个国家的文化都是在一个极端地方主义和极其分裂的地方主义的历史过程中发展起来的：德国当局试图教育德国人首先把自己看作是德国人，而不是某一特定的公国或城市的居民，意大利也同样如此。它们的这种尝试是对传统文化的干扰，而任何未来的文化却只能从传统文化中生长起来。

通过一再强调有时甚至是互相冲突的各种忠诚的重要性，我可以更加肯定地提出关于一个民族内部的冲突有其重要性的观点。如果我们只考虑阶级和地区的这两种划分，这两种划分在某种程度上就会造成阶级与地区之间的对抗：一个人就会同与他处于同一地方文化的其他人有着某些共同利益和共同感情，而与处于其他地方的本阶级的人相对抗；同时，他又会与本阶级的其他人有着某些共同的利益和共同的感情，而不考虑这些人所处的地区。众多的交叉划分，通过分散和搅混人们之间的各种仇恨，有利于一个国家内部和平；并且，它通过在本国给每个人树立足够的仇敌以训练他们的攻击性，也有利于国家之间的和平。大多数人一般都厌恶外国人，因而很容易激发他们起来反对外国人；并且，要这大多数人较多地了解外国人，也是不大可能的。因而在我看来，在其他一切条件相同的情况下，有着阶级划分的国家比没有阶级划分的国家会更加宽容、更为和平。

^①指这两个国家在法西斯统治之下的时期。——译者

我们发现，一个民族的文化是数目不定的各种地方文化的结果，这些地方文化经过分析，又是由各种更小的地方文化组成的。因而至此，我们便从大到小地对各种文化进行了探讨。理想地说，每个乡村（village）的文化都应该各具特点。当然，较大的城镇（town），其文化特点应更为明显。但是，我业已指出，如果一个民族的文化能同外部文化相接触，并对外部文化既有所给予又有所吸收，那这种文化反而会更好。因而，我们将再沿着相反方向，即从小到大地对各种文化进行探讨。由此一来，我们便发现，文化这个术语的内容发生了某种变化：如果我们谈论的是一个乡村的文化、一个小地区的文化、甚或是像不列颠这样一个包含了几种不同民族文化的岛屿的文化，其含义均在变化。而当我们进而论及“欧洲文化”时，文化的含义则几乎完全改变了。由于在我刚才提到的各种较小的文化单位里，通常都有某种行政上的统一——即神圣罗马帝国的那种行政上的统一，但这种统一在绝大多数时期内都是不稳定的且主要是名义上的，因此，多数政治联盟我们都必须予以放弃。关于西欧文化统一的本质，我在三篇广播讲话中已经谈过（那是为另外一些听众写的，所以文章的风格与本文不大相同），这三篇文章我已经用《欧洲文化的统一》为题作为附录收在本书后面。在这里，我不想再谈论相同的论题，而将进而探讨“世界文化”这个术语的含义（如果有的话）。对某种可能存在的“世界文化”进行研究，那些鼓吹各种世界联邦或世界政府理论的人，会特别感兴趣。因为事情很明显，只要存在着一些相互敌对的文化，其相互敌对的情况已超越某种程度，即达到了不可调和的地步，则任何企图实现政治—经济统一的努力都将是徒劳无益的。我之所以说“相互敌对超越了某

种程度”，是因为在两种文化的关系上，总是有着互相平衡的两种敌对力量的存在：即吸引力与排斥力——没有吸引力它们就不能彼此互相影响，而没有排斥力，它们就不能作为相互区别的文化而存在，一种文化就会吸收另一种文化，或两种文化就会融合成一种文化。在我看来，这些寻求世界政府的狂热者有时似乎不自觉地假定，他们在组织上的统一具有绝对的价值；如果文化上的差异挡了路，就必须消除这些差异。如果这些狂热者属于人道主义类型，他们就会假定，消除这些差异的过程将自然而然地、毫无痛苦地发生，因为他们会不知不觉地把下述观点视为当然：终极的世界文化不过就是他们自己所属的文化的延伸。我们的一些俄国朋友是比较现实的，若非从长远观点来看，就简直没有比他们更实际的了。这些人极为清楚地意识到了各种文化之间的不可调和性，并且似乎还坚持这样一种观点：任何与他们自己文化相敌对的文化都应该强行予以根除。

然而，那些既严肃又人道的世界蓝图的规划者——只要我们相信其方法能够成功——同那些施行强暴的方法的人一样，也会构成对文化的严重威胁，根据我对地方文化的价值所作阐述，必然会导出下列结论：一种完全同一（uniform）的世界文化根本就不是文化。否则，我们就会使人类非人类化，这将非常可怕。但在另一方面，我们也不能完全抛弃世界文化的观念。因为如果我们满足于“欧洲文化”这个理想，我们就仍然不能确定任何明确的文化边界。欧洲文化有其地域，但却没有明确的边界，并且人们也可能在这里建造起中国的万里长城来。一种纯粹自给自足的欧洲文化的观念，其命运同那种关于自给自足的民族文化的观念一样：并且将最终同那种认为在英

格兰的某个单独的郡或乡村里都可以保持某种不受污染的地方文化的观点一样，都是荒唐可笑的。因此，我们被迫维护世界文化的理想，同时又承认，它是某种不可相象的东西。我们只能把它设想为一个表达各种文化之间的关系的逻辑术语。我们认识到，英国的各部分必须在某种意义上具有某种共同的文化，尽管这种共同文化能实际地表现为形形色色的地方文化，与此相同，我们也必须追求一种共同的世界文化，而又不削弱其各个组成部分的特殊性。在这里，当然，最终我们将面临宗教问题，就我们对同一地区的地方差异所进行的考察而言，我们至此还未到达不得不正视宗教的地步。从根本上说，敌对的宗教必然意味着敌对的文化，而且不同宗教的敌对都是不可调和的。根据俄国官方的观点，反对宗教有着两个理由：其一当然是宗教容易提供国家要求之外的另一种忠诚；其二是，在世界范围内，存在着各种为许多信徒所坚决信奉的宗教。其第二个反对宗教的理由也许比第一个更为重要：因为在只有一种宗教的地方，那种宗教总是可能被微妙地加以更改，而成为告诫信徒服从国家而不是反对国家的工具。

对于不可想象的世界文化这一理想，如果我们认识到实现它的所有困难及其实际上的不可能性，我们就更可能保持对它的忠诚。然而，在这里还有着一些不可忽视的更大的困难。我们一直把不同的文化看成似乎是经过相同的生长过程，即在同一地方同一民族中得以形成的。但是，这里存在着殖民地（colonial）问题和殖民地化（colonialization）的问题：“殖民地（colony）”这个词必须用于两种相当不同的含义，这实在有些可惜。“殖民地”问题是指当高级的外国文化通常凭借武力而强加于低级的本地文化时，土生土长的本地文化与外国

文化的关系问题。这个问题是不可解决的，且其采取了多种形式。当人们初次接触一种低级文化时，其面临的第一个问题是：在当今世界上，使这种文化可能存在的地方已经寥寥无几。另一个问题是，在这些地方，本地文化在外国文化的影响下已经开始解体，本地人民已经吸收了许多外国文化，且从来无力加以排斥。第三个问题是，在这些地方，例如在西印度群岛的一些地方，几个被逐出家园的民族已经偶然地混居在一起。这些问题都是无法解决的问题，在这个意义上，无论我们怎样企图解决或缓和这些问题，我们都完全不懂得自己在做什么。但我们必须意识到这些问题，并按理智引导尽量去解决这些问题。不过，导致一个民族文化发生变化的力量实在太多，以致我们无法加以把握和控制，而文化的任何一种积极卓越的发展，当其发生之时，都总是一种奇迹。

殖民地化的问题起源于移民，当人们在史前或更早的时期从亚洲和欧洲向外迁徙时，是整个部落的迁移，或者至少是一个部落最有代表性的那个部分的迁移。因此，它是总体文化的迁移。而现代各种迁徙，移民通常是移自高度文明化的国家。这些国家的社会组织已发展得相当复杂，因而，这些移民绝不代表他们所移自的那个国家的总体文化，或者说，他们以极不相同的比例代表着那一文化。这些人是怀着某种社会、宗教、经济或政治的倾向，或这几种倾向的某种特定混合而移居异国的。这种迁移与宗教的教会分立在本质上有些相似。这些人只带走了其本国的总体文化的一部分，只要他们呆在家里，他们就会分享其本国文化，因此那种在新的土地上发展起来的文化难以理解地既与其母体文化相似而又与之不同；由于与当地的某一种族建立了关系，更由于那里还有着从其他地方来的移

民，这种文化有时就会复杂化。这样一来，特殊类型的文化交感与文化冲突就在由于殖民地化而移民于其中的地区和移民所出自的欧洲国家中出现了。

最后，在印度还存在着一种特殊的情况，在这里，几乎每一种复杂的情况都可以摧毁文化规划者的任何计划。因为在印度人的世界里，其社会的分层并不单纯是社会性的，而在某种程度上是种族性的，它既包括具有高度文明的古代传统的人民，又包括只具极为原始的文化的部落人。既存在婆罗门教，又存在着伊斯兰教；此外，它还存在着其宗教基础完全不同的两种或更多的重要文化。英国人所进入的，正是这样一个混乱的世界。这些英国人对文化与宗教的关系一无所知，他们狂妄地断言，他们的文化是全世界最好的文化，而且（至少是从19世纪以来）盲目地假定，宗教是次要的问题。如果我们不理解另一种人，又不能置之于不顾，于是对之施加某种无意识的压力，以使之变成可以理解的人，这是合情合理的；许多丈夫和妻子彼此施加的，就正是这种压力。但对人施行这种影响，却很容易造成压制个性和扭曲个性的结果，而不能增强个性，因为任何人都无权把其他人改造成自己的模样。英国统治给印度带来的好处转瞬即逝，但一个异邦文化对一个本土文化的干扰所造成的恶果则将持续存在下去。一个民族首先向另一民族兜售其文化，然后传播其宗教，就是把文化和宗教的价值弄颠倒了。尽管每一个欧洲人都可以代表其所属的文化（无论好坏），但只有极少数人才有资格成为其宗教信仰的代表。^①印度要得

^①即使我们不能证明我们的论断，但设想一下，如果罗马人的征服只是强加给西欧一种文化模式而不影响宗教信仰和宗教实践，西欧会发生什么情况，这是颇为有趣的。

以稳定，只有两条可供选择的道路：在和平条件下，我们可以希望它发展成为松散的王国联盟；否则，它就只能以消除阶级差别和放弃所有宗教——这可能意味着印度文化的消失——为代价，才有可能获得某种公众的一致。

我认为，有必要对一个国家与其周围各种类型不同的地区之间的几种文化关系作一个简单的说明，因为一个国家内部的地区问题也必须在国家这个较大的范围内予以考察。当然，这个问题并不能简单地加以解决。我曾经说过，文化的发展和传播绝不是我们的实践活动的直接目的，因而我们所能做的就是努力记住：我们的任何所作所为，都会对我们自己的文化和其他一些民族的文化产生影响。我们也应学会尊重每一种其他民族的整体文化，不论这种文化较之我们的文化是如何低级，也不论我们指责它的某些特点是如何正当：处心积虑地毁灭其他民族的总体文化是一种无法弥补的过错，其罪恶不亚于把人当作动物来对待。然而，只有在我们对自己最了解的有限地区的统一与分化问题给予高度注意之时，我们才能在此地区内获得最多的正确行动的机会，而我们在一些无法解决的复杂问题上过于长久地踌躇考虑时，我们也能同侵扰我们的无望作斗争。

我们有必要记住，在这个世界的许多地区，上述问题的表现形式与我们的不大一样：特别是在这样一些地区，两种以上明显不同的文化是如此纠缠不清地交织在相邻的地方及日常生活中，以致于“地方主义”，例如我们所设想的那种英国国内的“地方主义”，只会是一种笑谈。在这样一些地区，一种极不相同的政治哲学很可能激发出政治行动，在世界的这部分地区，人们正是习惯于依据这种政治哲学来进行思考和采取行动的。在我们的内心深处，也最好能记住这些区别，这样我们就

可以体会到我们在英国国内所应付的环境更好。这些环境也正是与一种宗教的种种传统相联系的一种总体同源文化的环境，有了这种环境，我们就能保持一种民族文化的理念，这种民族文化从其各个地区的文化中吸取活力，而在各个地区文化中还可再分出具有其自身地方特点的更小的文化单位来。

第四章

统一性与多样性：教派和崇拜

在第一章里，我力图阐明，同一个现象可以既是宗教现象又是文化现象。在本章里，我将论及宗教分裂的文化意义。尽管我所提出的这些考虑（如果真的值得认真对待）对那些为基督教重新联合的问题所困扰的基督徒特别有益，但这些考虑主要是想表明，基督教的分裂以及由此而产生的基督教重新联合的不同规划，不仅应涉及基督徒，而且应涉及每一个人，而只有那些鼓吹建立一个与基督教传统完全决裂的社会的人除外。

在第一章里，我曾断言，在最原始的社会里，宗教活动与非宗教活动之间并无明显的区别；在进而考察较为发达的社会时，我们发现这两种活动已有了较为明显的区别，最后它们还形成了相互对立和相互对抗的情况。除了在新耶路撒冷外，我们在极不开化的民族中看到的那种宗教与文化同一的情况不会重现。高级宗教是更难让人信奉的。因为信教变得越有意识，则不信教也同样变得越有意识；于是，对宗教的冷漠、猜疑和持怀疑论的情况出现了，而力图用宗教信条去适应各个时代的人

们最容易相信的那些东西的情况也出现了。在高级宗教里，也更难使行为符合宗教的道德戒律。高级宗教把冲突、分裂、折磨和斗争强加给个人；这种冲突有时候是俗人与僧侣之间的冲突，且最终将导致教会与国家之间的冲突。

读者可能会发现，要使这些论断与我在第一章里提出的观点相协调是有困难的，因为根据第一章里提出的观点，即使在我们所知最有意识、最为发达的社会里，宗教与文化也有着同一的方面。但我所希望的，是同时坚持上述这两种观点。我们并未将社会发展的初期阶段置于脑后，因为正是考虑到这种初期阶段，我们才形成了这些观点。宗教与文化的同一是在无意识的层次上得以维持的，而在这个基础上，我们又将一种宗教与文化相互对立相互对抗的有意识的结构加于其上。在这两种层次之间，“宗教”与“文化”这两个术语的含义当然有所改变。当我们发现意识是一种多余的负担时，我们总是倾向于回复到无意识的层次上；而这种回复的倾向也许能解释极权主义哲学及其实践如何能对人类产生强大的吸引力。因为极权主义求助的正是那种人们返回初始状态的欲望。宗教与文化之间的对立造成了人们之间的紧张：为了逃避这种状况，我们企图恢复在较为原始的社会里曾经存在过的那种宗教与文化相同一的状况，这正如我们把烈酒当作止痛剂而狂饮滥酌时，我们是在有意识地寻求无意识一样。只有通过持续不懈的努力，我们在社会中才不至于仅仅作为受约束的民众的成员而存在，而能保持个人的存在。然而，即使我们成功地保持了个人的存在，我们仍然是民众的一员。所以，为了达到本文的目的，我不得不同时坚持两个互相矛盾的命题：其一是，宗教与文化是一个统一体的两个方面；其二是，宗教与文化是两个彼此不同相互

对立的東西。

我力图尽可能地依据社会学家而非基督教护教论者的观点来考察问题。我企图使我对这些问题所作的多数概括能在某种程度上适合于所有宗教，而不仅仅适合于基督教。在本章里，我还将继续讨论基督教的问题，因为我特别关心基督教文化，特别关心西方世界、欧洲及英格兰。说到我力图尽量首尾一贯地采用社会学观点来谈论问题，我必须声明，我认为宗教的观点与社会学的观点之间的差别，并不像一对形容词之间的差别那样是很容易为我们弄清并加以维持的。在这里，我可以给宗教的观点下个定义：宗教的观点就是人们据以思考问题的观点，而无论宗教信条是真是假。这就导出，如果我们是把一切思想建立在所有宗教都是不真实的这一假定之上的无神论者，我们采取的也是一种宗教的观点。而根据社会学的观点，真理与谬误是无关紧要的；我们所关心的只是，不同的宗教结构对文化产生的相应影响。如果这一课题的研究者们能够整齐地分成神学家（包括无神论者）和社会学家，那么，这个问题就将面目全非。但是，首先，如果置身于宗教之外，即使是社会学家，也是不能完全“理解”宗教的。其次，任何人也不能完全避开宗教的观点，因为归根到底人们要么信教，要么不信教。所以，任何人都不能像那种理想的社会学家那样完全脱离或漠视宗教的观点。据此，读者不仅必须力图考虑本文作者的宗教观点，而且必须致力于思索自己的宗教观点，尽管这更加困难，因为读者可能从未透彻地清理过自己的思想。所以本文

的作者和读者都得小心，不要假定自己是完全超然的。^①

现在，我们必须考察宗教信仰及其实践的统一性与多样性的问题，探讨最适于保存和发展文化的环境。在第一章里，我曾经假定，那些最有可能持续地刺激文化发展的“高级宗教”，是最有可能为具有不同文化的民族所接受的宗教，因为这些宗教具有最大的普遍性——尽管宗教本身的潜在的普遍性并不能作为“高级宗教”的标准。这些宗教可以提供某种共同的信仰和行为的基本模式，据此又可以引伸出形形色色的地方性模式；并且，这些宗教可以促使各个民族相互影响，因而使一个地区的文化进步可以促进另一个地区的文化发展。在某些历史条件下，强烈的排外性是保存某种文化的必要条件；旧约对此可以作出证明^②。尽管有着这种特殊的历史状况，但我们仍然应该同意，为每个具有其自身的文化特点的民族所信奉那种共同宗教的实践，常常能够促使这些民族相互影响，从而使它们均获其益。当然，我们还可以想象，一种宗教可能太容易适应各种文化，以致于它还未同化对方就被对方所同化，如果那种宗教分裂成敌对的分支或教派而这些教派不再相互影响，这种容易被同化的弱点可能导致相反的结果，基督教和佛教就一直面临着这种危险。

根据这种观点，我将只关注基督教，特别是欧洲的天主教

^① 详见埃文斯-普里查德教授发表在1946年11月《黑衣修士》杂志上的那篇论“社会人类学”的很有价值的文章。他写道：“答案可能是，社会学家也应该是道德哲学家，因此，他本身就应有一套明确的信条和价值观，并据此评价其作为社会学家所研究的那些事实。”

^② 自从犹太国覆亡，犹太人散居到信奉基督教信仰的各民族中去后，那些民族与犹太人本身可能就一直极为不幸，因为他们之间的文化接触不得不在那些可以忽视宗教的文化中立区行进；结果便强化了那种认为没有宗教也可以有文化的幻想。

与新教的关系，以及新教内部教派的分化。各种具有共同本质而又相互分离的宗教派别是统一或重新联合，还是维持现状，我们必须尽量不带任何偏见来探讨这一问题。我们必须注意，教派的分裂所造成的任何损害似乎都是对欧洲文化及欧洲的任何一种地区文化的损害。但在另一方面，我们又必须承认，16世纪以来许多最引人注目的文化成就正是在教派分裂的条件下取得的，而且其中一些成就的确是在文化的宗教基础似乎已全面崩溃之后才出现的，例如在19世纪的法国。如果欧洲的宗教统一延续下来，我们并不敢肯定，这些文化成就或同样辉煌的文化成就是否能够取得。宗教统一或宗教分裂都可能与文化繁荣或文化衰退恰好重合。

根据这一观点，在我们回顾英格兰的历史时，我们或许能获得适度的满足，但人们不容许这种满足最终变成自负。在一个全无新教倾向或新教倾向微乎其微的国家中，总是存在着宗教僵化的危险和顽固的不信教的危险。而在一个教会与国家的关系发展得过于顺利的国家，根据我们目前的观点，无论其原因是由于教会中心论（ecclesiasticism）即教会支配国家，还是国家全能论（erastianism）即国家支配教会，都没有什么关系。的确，要区分上述两种状况并不总是轻而易举的。其结果同样可能是，任何受到或没有受到非正义迫害的人都把其个人的不幸归咎于教会内在的邪恶，或者某种内在于基督教本身的邪恶。形式上服从罗马教廷这一行为本身并不能保证，在一个完全的天主教国家，宗教与文化不会如此密切地同一。地方文化的成分，甚至地方原始风尚的成分，都可能带有宗教教规的神圣性，而迷信则会在虔诚的伪装下风行于世；一个民族可能会一下子倒退到原始公社才有的那种宗教与文化的统一。当

一个民族被动驯服时，一种崇拜确凿无疑地占据统治地位，可能引起麻痹迟钝；而当一个民族灵敏活跃且独断专行时，则可能造成混乱。因为，随着不满转变也不忠，敌视教士的偏见就会变成一种反对宗教的传统；一种明显敌视宗教的文化便会生长繁荣起来，一个国家就会发生内讧。此时，各种派别不得不继续生活在一起，共同的语言和共同的生活方式远远不能缓解而只会加剧他们之间的敌意。而宗教分裂则成为一群相互有着联系但彼此不和并通常在理性上毫无关联的派别的象征；这些派别利害攸关，相互充满着怨恨和顾忌；他们为争夺那不可分割的基督教传统所进行的斗争，可能只会以他们各自耗尽精力而告终结。

在这里重温内战的血腥篇章，例如天主教徒和新教徒为争夺这样一种传统而刀枪相向的三十年战争，或许是离了题。基督教徒在神学问题上毫不含糊的争论，再也不能引起人们的注意，要解决他们不可调和的利害关系，只能诉诸武力。造成分裂的最深刻的原因虽然仍旧是宗教性的，但却变成有意识的了，这不仅表现在神学教义上，而且表现在政治学说、社会学说和经济学说上。当然，在那些新教信仰盛行的国家中，反教权主义的行动很少采取暴力的形式，其信仰基督教的人和不信基督教的人都倾向于采用温和的、不触犯他人的行动方式。随着文化日益世俗化，信教者与不信教者之间的文化差别日益趋于消失，信仰与无信仰之间的界限日益模糊，基督教变得更为圆通，无神论变得更为消极，而各种派别只要继续遵循某些共同的道德规范，则可友好相处。

然而，英格兰的情况却与其他国家均不相同，且无论这些国家是天主教国家还是新教国家。在英格兰，正如在其他新教国

家一样，无神论几乎一直属于消极的类型。没有一个统计学家能够提供基督徒和非基督徒的估计人数。许多人生活在为浓雾环绕的没有标界的边境上，而在这个边界之外，更多的人是处于无知麻木的黑暗荒地中，而不是处在无神论的光明荒漠里。英格兰的不信教者，无论其社会地位如何卑微，在其孩子出生之际，婚丧聚嫁之时，很可能都要遵循基督教的仪式。英国的无神论者还未在文化上统一起来：其无神论的类型将依据哺育了他们、或哺育了他们的父母或祖父母的宗教团体的不同文化而定。英格兰的主要文化差异过去一直是英国国教与更为重要的新教各派之间的差异，但甚至是这些差异，也远未得到过清楚的界定：这首先是因为，英国国教会本身就包容了为外国观察家难于置信的众多不同的信仰和崇拜（因为在这些人看来，一个机构要包容如此之多的东西，早就把它胀破了），其次是因为，从英国国教会分裂出去的教派也是数目众多、种类复杂的。

如果读者能够接受我在第一章里所阐明的论点，那就应该同意某种宗教的形成过程亦即某种文化的形成过程。据此可知，随着宗教分裂成各种教派，随着教派世世代代的发展，不同类型的文化都会得以繁殖。而且，由于宗教与文化的关系是如此的密切，以致我们可以期望，其一方发生了变化，另一方也会发生相应的变化，因而，我们可以发现，划分各种基督教文化将会刺激信仰和崇拜的进一步分化。在这里，我无意考察，东西方教会的大分裂，因为这一分裂是同东西方文化之间的不断变更的地理分界线相一致的。而在考虑西方世界时，我们必须承认，主要的文化传统一直是与罗马教会相一致的那种文化传统，只是在最近400年内，才出现了其他文化传统；并

且，任何具有圆心与圆周的概念的人都必须承认，西方传统一直是拉丁传统，而拉丁传统则意味着罗马传统。在这方面，艺术、思想及习俗方面的有关证据数不胜数，其中，还必须包括所有那些出生于并接受教育于天主教社会里的人所做的工作，而不管这些人的个人信仰是什么。据此，北欧尤其是英国从罗马的一统天下分裂出来，就标志着从文化主流分裂出来。对这种分裂进行估价，即对之作善恶判断，是我们在研究中必须加以避免的，因为那样做会使我们从社会学的观点转向神学的观点。在这里，我必须在此引进亚文化（subculture）这一术语来表示从基督教世界分裂出来的那个地区的文化，但我们必须小心，绝不要假定亚文化必然是一种低级的文化；而且要记住，尽管亚文化从主体文化分裂出来可能要蒙受损失，但主体文化由于其自身丧失了一个部分，因而也会遭到毁坏。

其次，我们必须认清，在亚文化最终成为某一**特定区域**的主体文化时，就这个区域而言，它就会同欧洲主体文化互易其位。在这一方面，它不同于代表各种教派的那些亚文化，因为后者总是同主体文化一起分布在同一地区。在英格兰，其主要文化传统几百年来一直是英国国教会的传统。英格兰的罗马天主教徒，比起英国国教徒来，当然更接近于欧洲的主要传统。然而，正因为英格兰的主要传统是英国国教会的传统，所以在另一方面，他们比起反对英国国教的新教徒来，又更加远离英国的主要传统。反对英国国教的新教，同英国国教相比，是一群亚文化；而如果将英国国教本身看作亚文化，则可以将其看成一堆“亚亚文化（sub-sub-culture）”——这个术语太丑陋滑稽，以致令人难以认可，因而我们只能称之为“次级亚文化（secondary sub-culture）”。所谓不信奉英国国教的新教，

我指的是那些彼此都承认对方为“独立教会”(the free churches)的团体,以及有着单独的和与众不同的历史的公谊会(the Society of Friends);但所有不太重要的宗教实体在文化上都是无足轻重的。而那些重要的宗教团体的种种特点,在某种程度上都仍然与其发祥地的特殊环境及其分裂出来的时间长短有关。有趣的是,公理会(Congregationalism)历史悠久,并拥有一些出色的神学家;而循道会(Methodism)则历史短暂,其独立存在并无多少神学理由,它似乎是依赖其对赞美诗的研究而得以存在的,而并不需要任何自身的独立的神学体系。但是无论是考察某一区域的亚文化,还是考察某一区域内部的次级亚文化或散布在几个区域的次级亚文化,我们都会被引向这样一个结论:每一种亚文化都依赖于它由以衍生的那种东西。新教的命运依赖于它所反对的那种东西之残余,并且正因为反对英国国教的新教如果不保存英国国教的文化,其自身就会死于营养不良,所以,英国文化的维持亦有赖于欧洲的拉丁文化的良好状况,并需要继续从拉丁文化中吸取营养。

然而,坎特伯雷从罗马分裂出来与自由新教从坎特伯雷分裂出来这二者之间却有着某种差别,这一差别对于我的论点十分重要。我在前一章提出,在由大规模的迁徙所造成的殖民地化(例如早期横跨欧洲向西方的迁徙),与由某些将自身从某种文化中分离出来而只在家里予以保留的文化因素所造成的殖民地化(例如英国自治领的殖民地化和美洲的殖民地化)之间是有着差别的,而上述差别与这一差别是一致的。由亨利八世促成的分裂^①在上层权力人物的个人动机中可以找到直接的原

^①指英国宗教改革。——译者。

因，但盛行于英国和北欧的种种具有更为体面的原因之倾向也加强了这种分裂。一旦这些倾向获得释放，新教力量的发展就超出了亨利本人的设想或其可以认可的限度。但是，尽管英国的宗教改革像其其他任何革命一样是少数人的功劳，尽管它遇到过几起顽强的地方抵抗运动，但它最终仍然席卷了全国的绝大多数人，而不管他们属于什么阶级，也不管他们处于什么地区。另一方面，新教诸教派均代表着英国文化的某些因素而排斥其他文化；而阶级和职业在这些因素的形成过程中起了很大的作用。最仔细的学者，要说出信奉反对英国国教的教义在何种程度上才能形成某种亚文化，以及一种亚文化的形成在何种程度上才能激发人们去寻求人们不信奉英国国教的原因，大概都是不可能的。幸好本文并不必为此谜语寻求解答。总之，英国宗教改革的结果是教派林立而使英国层次化，它在某种程度上起因于阶级之间的文化差异，又在某种程度上加剧了阶级之间的文化差异。

也许，一位对人种学和英伦三岛早期历史均有较深造诣的学者，有可能提出一些更为强硬并更具原始本性的原因来解释宗教分裂的倾向。他也许要将这些倾向追溯到经常占据主导地位或争夺着主导地位的几个部落、几个种族及几种语言的文化之间的那种根深蒂固的差异。而且，他还可能采取这样一种观点：即文化的混合并不必遵循与生物学的混合相同的过程；即使我们假定，在每一个纯粹的英国后裔的血管里都混有相同比例的历次入侵者的血，也并不能据此推论出会出现文化的融合。因此，在英国人民倾向于采取不同的方式来表达其信仰以及宁愿选择不同类型的社会组织 and 不同种类的礼拜仪式等各种因素中，他可以发现一种统治种族与被统治种族之间的早期的

划分。对于这些推测，我学识浅薄，因而不能予以支持或反对，它们亦超出了我的论题之外。但是，读者和我都应该记住，有可能存在着一些比我们的探讨据以进行的那种文化层次更深的东西。如果能证明当今存在的各种文化差异就是从原始的文化差异遗传延续下来的，那么，只会强化我在本文第一章里所提出的宗教与文化的统一的论据。

无论如何，在近代历史上，各种宗教派别一直在互相倾轧，其中令人好奇的东西是如此之多，足以使我们注意到其中各种动机和利害关系的混杂状况。在这一时期内，基督教信仰的这种形式或那种形式的攻击者和捍卫者常常自欺欺人、十分虚伪，但人们不必因此而变成自寻其乐在玩世不恭者，或变成阴郁失望的皈依者。从本文的观点出发，这种混杂现象与欢乐和忧郁都是不相干的，因为它是必能为人所预料的人类任境中根深蒂固的东西。诚然，在人类历史的一些阶段，宗教纠纷可以归因于纯粹的宗教动机。圣亚太纳西^①毕生致力于反对阿里乌派^②和优迪克派^③的斗争这一事实，除了根据神学的观点来解释，更无需作其他解释；有位学者力图证明，这一斗争代表了亚历山大里亚学派^④与安提阿学派^⑤之间的一场文化冲突，

①圣亚太纳西 (St. Athanasius, 约293—375)，4世纪埃及基督教神学家、教士、政治家、民族领袖。他是批判阿里乌异端的主要人物。——译者

②阿里乌派 (Arian)，古代基督教的一派，由阿里乌倡导，反对“三位一体”教义，认为基督是人，不是神，系由上帝创造，品级低于上帝。该派被正统派视为异端。——译者

③优迪克派 (Eutychian)，4—5世纪的修士优迪克的信徒。他们主张基督一性论，被天主教会定为异端。——译者

④亚历山大里亚学派 (Alexandria)，古代基督教以亚历山大里亚教会学校为中心的神学学派，与安提阿学派相对立。——译者

⑤安提阿学派 (Antioch)，古代基督教以安提阿教会为中心的神学学派，倾向于亚里士多德哲学和历史主义观点。——译者

或者是某种他慧眼独具而观察到的类似的东西，但在我们看来，他充其量是谈论一件别的什么事情。无论如何，甚至是最纯粹的神学问题，最终也将产生文化后果；因此，只要对亚大纳西的一生经历一知半解，就足以使我们相信，他是西方文明最伟大的创造者之一。而且，在相当大的程度上，下述情况是**不可避免的**：我们在保卫自己的宗教的同时，应该保卫自己的文化；反之亦然。因为我们服从着保存自身这一原始本能。在我们按此本能而行动的过程中，犯了许多错误和许多罪过，但其中大多数可以简化为一种错误，这就是，在我们应该把宗教与文化相互区别开来的层次上，把它等同起来了。

这些考察并非仅仅与宗教斗争和宗教分裂的历史有关，它们同样与我们将乐意考虑的重新联合的计划有关。对于基督教团体所采纳或提出的种种重新联合的规划，我们应首先认真检查一下各种文化的特殊性，从而把宗教从文化的羁绊中解脱出来，但此事的重要性迄今为止仍为人们所忽视——应该说不只是被人忽视，而且是被人审慎地、然而又是无意识地忽视了。所以，便出现了各个教派尔虞我诈的情况，对于他们一致同意的一些协议，签约的各方都能对之作不同的解释，这就激发起人们对政府之间签订的种种条约进行比较。

不熟悉“全世界基督教各派重新联合”（oecumenicity）的细节的读者，应该注意**教会间的相互交往**（intercommunion）与**重新联合**（reunion）之间的差别。两个国家的教会之间的相互交往的协定，比如英国教会与瑞典教会之间，或英国教会与荷兰或欧洲大陆其他国家的宗教团体如“老公教”（Old Catholics）之类相互交往的协定，其含义看来不过就是这一术语本身的含义：各个教会相互承认对方“教规的有效性”和

教义的正统性；因此，各个教会的教徒可以相互交往，其教士可以在另一个国家的教堂里举行庆典和布道。相互交往的协定所导致的重新联合，只能是下述两种情况之一：两个国家在政治上联合（这不大可能发生）；全世界的基督教徒的重新联合，这是最终的情况。另一方面，重新联合意味着，具有主教教政制的这个或那个宗教团体最终同罗马教会重新联合，或者同一地区内相互分裂的宗教团体的重新联合。目前，最活跃的争取重新联合的运动属于第二种：英国国教会同 一个或一个以上的“独立教会”团体的重新联合。这后一种重新联合的文化含义，正是我们在这里尤为关注的。英国教会与比如说美国的长老会教徒或卫理会教徒之间的重新联合，是绝不可能的；任何重新联合都只会是美国的长老会教徒同美国的圣公会的重新联合，英国的长老会教徒与英国国教会的重新联合。

根据第一章所作的考察，应该清楚的是，完全的重新联合将涉及文化共同体——因为某种共同的文化已经存在，而官方的重新联合必将使这种共同的文化进一步发展的潜力得以发挥。当然，所有基督教徒之间理想的重新联合，并未暗示着最终在全世界会出现统一的文化；其所暗示的，只是一种所有地方文化都应该是其变种的“基督教文化 (Christian Culture)”。的确，这些地方文化不但可能而且应该有范围极广的变化。我们已经能够区分“地方文化”和“欧洲文化”。因而说到欧洲文化，我们是承认其有地方差别的，与此相类似，对于普遍的“基督教文化”，我们也不应忽略或否定几个大陆的文化之间的差异。但是，同一地区里各种基督教团体之间存在的那种强有力的共同体（我们必须记住，此处的“文化”是区别于“宗教”的），不仅可以促进该地区基督徒的重新

联合，而且也使这种重新联合面临着特殊的危险。

我曾经指出，一个基督教民族分裂成各个教派，会造成或加速该民族的各种“亚文化”的发展；我还请读者去考察英国国教和独立教会，以证明这一观点。但现在我应补充说，英国国教徒和独立教教徒之间的文化区分，在不断变化的社会经济条件下，已日益缩小。英国国教会曾从中汲取过大量文化力量的乡村社会组织已经衰败；地主阶级已不可靠，他们既无权力，又无影响；而那些通过贸易而崛起并在许多地方有着土地产权的家族，也已经趋于减少和日益贫困。毕业于公立学校、老牌大学或者由家庭出资完成学业的英国国教牧师的人数不断减少；主教们也不再是富豪，他们为维持门面而困难重重。英国国教徒与独立教会的平信徒一直在同一所大学里受教育，也常常在同一所中学里受教育。最后，他们都面临着同一个脱离宗教的文化环境。那些具有不同宗教信仰的人，由于其共同的利益和共同的忧虑，由于其意识到日益暴虐的非基督教世界，更由于他们并未意识到其自身已在某种程度上为非基督教的影响和某种中性文化所渗透，因而他们聚集在一起时，人们可以指望的只是，他们所拥有的各种基督教文化之间的区别的证 据，对他们来说似乎并无多大意义了。

在这里，我并不关心根据错误的或含糊的协议而重新联合所具有的种种危险，但我十分关心这样一种危险：由重新联合起来的几个宗教团体各自的文化特点的消失而促成的重新联合，可能会加速和确证文化的普遍衰落。当然，神学思想和哲学思想的精妙或粗劣本身，是衡量我们文化状况的尺度之一。在某些地区，企图把神学原理简约到小孩都能理解或索齐尼

派^①信徒都能接受的原理这种倾向，本身就表明了文化的衰落。但是，根据我们的观点，在这些企图消除每个人所面临的困难并保证他们的自决权利的重新联合的规划中，还存在着一个更大的危险。在像我们自己所处的这样一个时代里，掩饰社会差别和妄称最高层次的文化应该为任何人所获得的说法，是经过精心推敲的——在一个消除文化差异的时代，将要重新联合的几个分裂开的基督教教派，根本不会代表任何文化差异。在这里，甚至还可以充分考虑实行联合的各个团体的成员的相对数量：因为一种主体文化仍将是主体文化，一种亚文化仍将是亚文化。即使后者将比前者吸引更多的追随者，情况也仍然如此。主要的宗教团体，总是高度发展的文化之更多的遗产的捍卫者，这些遗产是从宗教分裂发生前的某一历史时期保存下来的。正是主要的宗教团体，不仅有着更为精致的神学，而且还最少脱离其时代的最好的理智活动和艺术活动。所以，改变信仰者——我所考虑的，不仅是从基督教信仰的一种形式向另一种形式的转变，更为基本的是，从对基督教信仰及其实践持冷漠态度转而改信基督教，例如，知识分子型或敏感型的改变信仰者——都被更接近于天主教类型的崇拜和教义所吸引。这种吸引可以发生在未来的信仰改变者开始完全精通基督教之前，这一事实可以被局外人引作证据，说明皈依者是因为错误的原因而成为基督徒的，否则他就犯有不虔诚和矫揉造作之罪。每一种能够想象的罪过，人们都犯过，而宗教信仰的口实通常足以掩盖知识分子或美学家的虚荣和纵欲，但是，宗教与

^①索齐尼派 (Socinian)，16世纪兴起的教派，承认耶稣体现上帝，但认为耶稣仅为凡人，具有神的职能而无神性，从而否认三位一体说。——译者

文化关系密切的观点是我的论证的出发点，根据这个观点，诸如通过文化吸引而进到宗教信仰这类现象就既是自然的，也是为人所乐于接受的。

通过这些考察，现在我必须将本章和前两章联系起来，以探究基督教国家之间以及每个基督教国家的各个阶层之间统一和分化的理想模式是什么。十分明显，社会学的观点并不能把我们引导到那些只有依据神学前提才能达到的结论上去；而读过前两章的读者，也不要指望在任何僵化不变的体系中找到上述问题的解答。具有中央管理机构的国际教会或国家教会或独立教派这三种宗教组织的主要类型，其任何一种都不能确保文化不会退化。自由的危险是懈怠；严格的秩序则可能导致僵化。我们也不能根据任何特定社会的历史，来判断某种不同的宗教史是否会导致当今更为健康的文化发生。发生在一个民族内部，如发生在17世纪的英格兰或16世纪的德意志各公国之间的那种宗教武装冲突所导致的灾难性后果，此处无须赘述；而教派分立的瓦解性效果则已经谈过。然而，我们仍然可以问：卫理公会在其最狂热的时期是否复苏了英国人的精神生活，是否为福音奋兴运动（Evangelical Movement）甚至牛津运动（Oxford Movement）开辟了道路？而且，不信奉英国国教者是否使得“工人阶级（working class）”的基督徒甚至比“劳动阶级（labouring class）”的基督徒更有可能在管理他们的地方教堂和与之有关的社会慈善组织里发挥作用，而这种作用是所

有热情善交的基督徒所希望发挥的。^①有时候，实际的选择是在主张教派分裂和对宗教保持中立这二者之间作出的，而选择前者的人在其作出选择时，就是在保持一定社会阶层的文化的活力。这正如我在本文开头时所说的那样，与每个社会阶层相适应的文化都具有同等的重要性。

在社会各个阶级的相互关系上，在一个国家的几个地区的相互关系以及地区与中央政权之间的关系上，保持某种向心力和离心力之间的持续斗争似乎是很有必要的。因为没有这种斗争，平衡就不可能维持；任何一方取胜，结果都会是悲惨的。根据我们的前提和社会学家的观点，我们可以正当地导出的结论，在我看来只能是：基督教世界应该是一个，至于这个统一体的组织形式和权力中心是什么，还有待探寻，我们不能妄加评判。但是，在这个统一体之中，应该有着观念之间的无休止的冲突——因为只有通过同不断出现的错误观念作斗争，真理才能得以扩展和澄清，并且正是在同异端的冲突之中，正统才能得以发展，从而满足时代的需要；而每个地区也应作出持续的努力，以形成能适应自身需要的基督教形态，这是一种既不应完全压制，又不应完全放任自流的努力。地方性格必须在其基督教形式里表达其特点，社会阶层的性格表达也必须如此，这样适应每个地区和每个阶级的文化才可能繁荣昌盛；但是，也必须存在一种把这些地区和这些阶级结合起来的力量。

^① 详见《基督教新闻信报》(The Christian News-Letter) 的两个有价值的附录：1941年7月30日W.G. 西蒙斯(Symons)所著的《基督教大联合与工人阶级》(Ecumenical Christianity and the Working Class) 和1942年5月20日约翰·马什(John Marsh)所著的《独立教会与工人阶级文化》(The Free Churches and Working Class Culture)。

如果缺少这种引导信仰与实践相统一的矫正力量，各个地区的文化就要遭殃。我们已经发现，一个民族的文化是随着其几个地理的和社会的组成部分的文化繁荣而繁荣的；而一个民族文化本身也需要成为某个较大的文化的一部分，这个较大的文化又需要追求一种最终的然而又是无法实现的“世界文化”理想（它在某种意义上不同于世界联邦主义者所设想的世界文化）。如果没有一种共同信仰，一切民族都紧密地聚合在文化中的任何努力，就都只能产生某种统一的幻想。

第五章

关于文化与政治的札记

尽管政治消耗了他许多精力，但这并未阻止他去思考那些更为重要的事情。

——萨缪尔·约翰逊^①论乔治·利特尔顿^②

如今我们看到，“文化”吸引了政治家的注意，但这并不意味着，政治家总是“文化人”，而只是意味着“文化”是一种政策的工具，是为社会所需要并且国家有责任去促进其发展

^①萨缪尔·约翰逊 (Samuel Johnson, 1709—1784)，英国诗人评论家，辞书编写者。——译者

^②乔治·利特尔顿 (George Lyttelton, 1709—1773)，英国政治家，曾任财政大臣，与当时文坛名流交往甚密。——译者

的某种东西，这一点已为人们所公认。我们不仅从上层政治机构那里听到过，国家之间的“文化关系”是极为重要的；而且还发现，为表现对这种关系的重视，还建立了各种专门机构，指派了专门的官员，据说是去促进国际友好关系。文化在某种意义上已成为政治的一个部门，这一事实不应冲淡我们记忆中的另一个事实：在另一些时期，政治一直是一种在文化范围内由不同文化的代表们进行的活动。因此，根据我们已经考察过的统一与分裂的类型，而尝试指明政治在一种既统一又分裂的文化中的地位，则并非不当之举。

我认为，我们可以假定，在一个如此接合起来的社会中，政治实践和主动关心公众事务，并不是每一个人的职责，或者说，并不是每个人都具有同等程度的职责；除了在国家危急存亡的关头，并非每一个人都应关心整个国家的举动。在一个健康的地区性（regional）社会里，公众事务只是在非常小的社会单位里才是所有人或绝大多数人的事情；而在社会的较大单位里，公众事务只是越来越少的人的事情。在一个健康的分层（stratified）社会里，公众事务也不是一种平均分摊的责任；继承了特殊利益的人会承袭较大的责任，而这些人自身利益和家族利益（“它与国家利益休戚相关”）应与公众精神相一致。那些将其责任连同富有及地位一并继承下来的人，便构成了全民族的统治精英，他们的力量随着那些出类拔萃的天才的崛起而不断增强，并通常受这些人的指引。但是，当我们谈到统治精英时，我们必须留意，不要某种精英和社会其他精英完全割裂开来。

所谓政治精英，我们指的是所有有影响力并得到政府承认的政治团体的重要成员，因为议会制的生存要求不断地同它

野党同桌共餐 (dining with the Opposition)^①。政治精英与其他精英的关系，如果被描述为行动的人和思想的人之间的联系，那就太粗糙了。它不如说是具有不同类型的思想的人们之间的关系，是在不同领域内进行思想和行动的人们之间的关系。把思想与行动截然二分的观点，无论就政治生活而言还是就宗教生活而言，都是站不住脚的。在宗教生活中，冥想者必须厉行实践，而世俗教士也绝不会全然不进行冥想。除非那种只会机械地执行命令的生活，决不存在思想遭到忽略的积极生活，并且也决不存在对行动毫无影响的思想。

我在另一篇文章中曾经提出^②，当活动在不同领域的不同的人们之间缺乏接触时，即当政治家、科学家、艺术家、哲学家和宗教思想家之间缺乏接触时，社会就有分裂的危险。这种分裂仅仅依靠公共组织是不能加以弥合的。因为这并不是一个把具有不同类型的知识和经验的代表人物集合到一些委员会里去的问题，也不是一个召集人们互提意见的问题。比起一组有代表性的中国和尚、印第安酋长和日本大君来，精英应有所不同，应组织得更好。那些只是为着某些明确的重大目的而在正式的场所才聚集在一起的人，是不会全部聚在一起的。他们内心深处可能有着一些他们都极为关心的东西；只有在不断的接触过程中，他们才会分享某种似乎可以交流各种意义的词汇和习语，而这是表达共同目的所必需的；但是，他们仍将退出这种接触，各自回到他们个人的社会里，回到他们孤独的世界中去。任何人都见到过，人们在忙于一件共同的工作时可能出现

^①我似乎记得，有些这样的习语并非出自威廉·沃伦·哈尔科特 (William Vernon Harcourt, 1827—1904)，也不是用来形容他的。

^②《什么是基督教社会》，第32页。

的那种心满意足的沉默和某种共同的幸福感，或人们因一个愚蠢的玩笑而取乐时潜藏于其中的那种严肃性和意义，这些东西就是任何密切的个人友好关系的特点；并且任何一群朋友的志趣相投均依赖于共同的社会规范、共同的仪式和共同的欢愉。就通过语词进行的意义交流而言，上述各项对建立友好关系的助益，其重要性不亚于拥有一个为几个派别所知的共同主题。如果一个人的朋友和同事属两个毫无关系的群体，这是不幸的，而如果其朋友和同事同属一个群体，又是狭隘的。

对人们之间的友好关系所作的这些观察算不上什么新鲜的东西：唯一可能是新鲜的东西，在于本文使这些观察引起了人们的注意。它们指出了，人们希望有这样一种社会，在其中，从事高级活动的人们见面时，用不着三句话不离本行，或想方设法相互谈论职业上的事。为了正确地评价一位活动家，我们必须同他见面；而对于一个我们从未见到过的人，我们至少必须对具有类似追求的其他人有足够的了解，才能对他作出精明的推测来。同一个思想家见面，对其个性形成某种印象，可能对判断其思想有极大的帮助。即使是在艺术的领域内，这样做也并非完全不恰当，尽管这里有重大保留，尽管对一个艺术家的容貌的印象经常会莫名其妙地影响对其作品的评价。因为每个艺术家都说过，少数人在见过他之后，对其作品就更感厌恶，但也有许多人，在发现他是一个悦人的伙伴之后，会更友善地评价其作品。这无论有多么悖理，但人们彼此相识的这些优点总是存在的，尽管在多数现代社会里，人人彼此相识是不大可能的。

在当代，我们总愿去读过多的新书，或者说，那些我们不愿去读的新书的思想总是压迫着我们；我们之所以要读许多的

书，是因为我们不可能认识足够多的人，我们也不能认识可能于自己有利的每一个人，因为这些人实在太多了。结果，只要有写作的技巧并有幸将作品予以发表，我们就会通过写作更多的书来进行交往。但通常正是那些我们有幸认识的作家，他们的书才可能被我们忽视；我们对他们本人越是了解，就越是觉得不必去读他们的书。我们不仅受到过多的新书的拖累，而且过多的期刊杂志、通讯报导和私下流传的各种备忘录更是因绕迷惑着我们。为了尽力获得这些出版物提供的最新信息，我们也许要牺牲我们读书的三个永久性理由：获得智慧、欣赏艺术以及消遣娱乐。同时，职业政治家确实太忙，以致全无闲暇认真读书，他们甚至没有空闲读政治书籍，更别提同其他各行业的显赫人物交流思想和信息了。而在规模较小的社会（一种不会忙得发狂的社会）里，也许人们交谈较多，而读书较少；并且我们也不会发现，那些获得了某种声誉的人会倾向于去写作与其获得声誉无关的题材，而本文正好在这方面提供了一个例子。

在堆积如山的印刷品中，最深刻最有见地的著作不大容易被多数公众、甚至是有资格评价这些著作的大多数人所阅读或引起他们的注意。对流行倾向或感情态度阿谀奉承的思想最能成功，而其他一些思想也会遭到扭曲以迎合那些已为人们所接受的东西。公众心灵中的残余物，几乎不大可能是最优秀、最富于智慧的精华，而更可能体现着大多数编辑和评论者共同的偏见。这样，就形成了**为公众所接受的概念**（*idées reçues*）——更准确地说是**为公众所接受的词句**（*mots reçus*）。由于这些观念，对为印刷品所左右的那部分公众具有情感上的影响力，因而职业政治家也不得不对之重视并在公开演说中对之

予以尊重。就人们同时接受的这些“观念”而言，没有必要要求它们有内在的一致性，因为无论这些观念如何自相矛盾，注重实际的政治家都必须对之极为尊重。就好像这些观念是充满灵性的建筑、培养天才的学院或时代之智慧的总汇一样。一般说来，这些观念还清新鲜艳时，他闻不到他本可闻到的芬芳气息；而只是当它们已经开始发臭时，他才用鼻子触及到它们。

在一个等级森严从而产生了不同文化、不同等级的权力和权威的社会里，由于存在着人数虽少但颇具批判力并坚持某种散文体标准的公众，政治家出于尊重这些人的判断，并害怕他们的嘲笑，至少会对自己的用语加以限制。如果这个社会也是一个地方分权的社会，是一个地方文化持续繁荣的社会，其大多数问题都是当地群众可以凭借其自身的经验和与其邻居交谈来解决的地方问题，那么，政治言论也会倾向于表达得更为明晰，从而使得易于导致不同解释的情况日趋减少。关于地方问题的地方演讲比向整个国家所作的演讲更容易表达得清楚明晰；而且我们看到，绝大多数模棱两可、暧昧不明的笼统概括通常都可在那些对全世界发表的演说中找到。

那些挤入或按其能力有资格进入社会政治上层的人，其所受教育的一部分应该是历史学，而历史研究的一部分则应是政治理论史，这总是合乎情理的。把研究希腊史和希腊政治理论作为研究其他历史和其他理论的准备。其优点在于它的简易性；它研究小地区；研究一些人而不是大众；研究单个人的感情而不是那些巨大的非个人的力量（这些力量在现代社会里是经济思维的某种必要设施），因而这种研究往往使对人类的研究相形见绌。此外，希腊哲学的读者不大可能对政治理论的效应表现得过分乐观，因为他将看到，对政治形态的研究似乎是兴

起于政治制度的失败；而且，无论是柏拉图还是亚里士多德对预见未来也并不十分关心，对未来也不非常乐观。

兴起于现代的那种政治理论，不太关心人类本性，而且倾向于把人类本性看成是某种可以一再改变以适应任何政治形态的需要的东西。这一理论依据的事实根据，是非个人的力量，这些力量可能来源于人类意志的冲突与联结，但它们又逐渐超越了这些冲突和联结。作为年轻人的学术训练的一部分，这种政治理论屡遭挫折。当然，它倾向于造就仅仅根据非个人的力量和非人类的力量来进行思考的心灵，从而使这种理论的研究者丧失人性。由于这种理论只是从整体上论及人类，因而它倾向于与伦理学相脱离；由于它只研究最容易表明人类受制于非个人力量这一事实的那些现代历史阶段，因而它把关于人类的研究局限在最近两三百年的时间之内。它过于频繁地灌输这样一种信念：未来是不可变更地被决定了的，但同时我们又可完全自由地按我们的意愿塑造未来。现代政治思想与经济学和社会学难以解脱地纠缠在一起，并抢先占据了科学女皇的位置。因为精密的实验科学要根据其效用而加以评判，并且只是在它们将产生结果——不论是使生活更舒适、更轻松还是使其更不安定、频于毁灭——的限度内，它们才是有价值的。文化本身则要么被看成是让其自生自灭的可以忽略的副产品，要么被看成一种按我们喜欢的特定计划所组织起来的生活部门。我在这里考虑的，不仅是今天那种十分教条主义和极权主义的哲学，而且是使每个国家的思想生辉，且极端的反对派也能共享的那些假定。

在文化的政治倾向史方面，列昂·托洛茨基（Leon Trotsky）的论文《文学与革命》堪称一份重要文献，其英译

本于1925年出版^①。俄国母亲的作用不仅在于，她为世界的其他地区提供观念形态和政治形态，而且还为之提供一种全面的生活方式，这样一种信念，似乎深深地植根于莫斯科人的心灵之中，并且极大地增长了我们政治上的文化意识。造成这种意识的原因，除了俄国革命外，还有其他方面的原因。人类学家的研究及其理论已经发挥了作用，它引导我们用新的眼光去研究帝国主义大国与殖民地人民之间的关系。各国政府也更加清醒地认识到考察文化差异的必要性；而在帝国主义中心国控制殖民地行政已达到这样的程度上，这些差异已变得日益重要。一个处于与世隔绝状态的民族是根本意识不到有某种“文化”的。几个欧洲国家在历史上表现出来的那些差异，并不足以使人看出其文化差异已经发展到相互冲突、互不相容的地步：文化意识作为联合一个国家反对其他国家的手段，是由德国的那些已经去世的统治者首先加以开发利用的。今天我们的文化意识已经发展到这样一种地步，它同时可以滋生出纳粹主义、共产主义和民族主义，它强调分裂而不是帮助我们去制止它。在这里，对帝国（在最容易理解的意义上）的文化后果稍加评论，可能并不是不适当的。

早期统治印度的英国人满足于对当地人实行统治，由于长期驻扎印度而脱离英国，其中有些人在精神上被他们所统治的印度人同化了。后来的一些统治者，明显地是白厅的忠实仆

^①由纽约国际出版公司出版。它是一本值得再版的书。它并未给人造成托洛茨基对文学很敏感的印象，但按照托洛茨基自己的看法，他对文学很有理解力。正如他的其他著作一样，该书充斥着外国人对之极为无知而他本人也兴趣不大的有关俄国的一些不太重要的特点的讨论，但是，这种对细节的迷恋尽管造成了一种土里土气的味儿，然而它却使该书更显得坦率真诚，因为该书意在表达他的思想，而并非专为外国读者而作。

人，他们只在印度服役了一段有限的时期（此后或退休或从事其他工作而返回英国），却力图使印度得益于西方文明。他们并不打算根除或强加某种总体“文化”；但是，西方政治组织和社会组织的优越性、英国教育与英国正义的优越性，以及西方启蒙运动和科学的优越性，在他们看来，是如此的不证自明，以致于单单是行善的愿望本身，就足以成为将这些东西引进印度的动机。由于这些英国人并未意识到宗教在他们自身的文化形成中的重要性，因而几乎不能指望他们能够认识到宗教在维护另一种文化中的重要性。在零敲碎打地强加一种外国文化化的过程中（在这里，武力只起了很小的作用；而出人头地的吸引力、对当地人施行的诱惑，对西方文明中的错误的东西的赞美，以及其他一些错误的理由更具有决定性的意义），傲慢的动机和慷慨的动机总是无法摆脱地纠缠在一起的；同时，他们还肯定其自身的优越性并希望传播那种作为其假定的优越性之基础的生活方式；这样，当地人对西方生活方式就产生了某种兴趣，他们猜疑地赞赏西方的物质力量，却憎恨这一切的传播者。尽管西方化只取得了部分的成功，但东方社会的某些成员却眼疾手快地抓住了西方社会的一些明显的长处。而这种部分的成功已使东方人对其自身的文明愈加不满，并愈加怨恨造成这种不满的东西，它还使东方人更加清醒地意识到东西方文化的差异，同时又抹杀了其中一些差异，它还破坏了本民族的最高层次的文化，而不让它们深入民心。最后，留给我们的是这样一个人令人沮丧的反省：造成这种分裂的原因不是腐败、暴行和弊政，这些东西虽有作用但作用很小，而且任何一个统治民族都同英国一样会对这些东西感到羞愧；此外，在英国人奉命前往印度对其生活结构进行骚扰之前，当地的腐败、暴行

和弊政已十分盛行。因此，这种分裂的原因在于这样一个事实：在某种满足于维持秩序、不触动当地社会结构的外国统治与施行一种彻底的文化同化这两个极端之间，不可能有永久的妥协。而文化同化的失败则是宗教的失败。^①

揭示在帝国扩张过程中对本土文化造成的损害，绝不是对帝国本身进行控诉，但那些鼓吹消除帝国的人却太容易作出上述推论。的确，通常正是这些自由派的反帝人士，才最为自负地相信西方文明的优越性，同时又视而不见帝国政府所带来的那些益处以及本土文化的解体所招致的损害。在这些热衷者看来，我们最好是将我们的文化强加于另一种文明之上，并用我们的机械装置、我们的政府、教育、法律、医疗和金融等体制来装备另一种文明的成员，刺激他们鄙视他们自己的习俗，刺激他们对宗教迷信的开明态度——接着便使他们由于我们的所作所为而受罚。

显而易见，对英帝国主义所作的最强烈的批评或谩骂，通常来自实行某种不同形式的帝国主义制度的社会——就是说，它施行的是不同形式的扩张，这种扩张将获得物质利益和扩大文化的影响。美国主要是在做买卖和培养人们对其商品的嗜好的过程中而把其生活方式强加于人的。即使是最低劣的人工制品，也是一种特定文明的产物和象征物，也是传递其所出自的

^①对发生在东方的文化接触的后果所做的饶有兴趣的调查详见盖·温特 (Guy Wint) 所著《英国人在亚洲》(The British in Asia) 一书。温特先生不时对印度人加于英国人的影响进行暗示，这并不亚于他对英国人加于印度人的影响进行的论述。例如：“英国人的种族偏见是怎样开始的——无论是从印度的葡萄牙人那里承袭下来的，还是受印度种姓制度的影响，或如有人所说的那样，它始于文官们的岛上和帝郊的妻子到达印度之时，或其他某些原因——尚不得而知。驻印度的英国人都是些中产阶级，他们生活在上无本民族的上层阶级下无本民族的下层阶级这种极不自然的条件下，这种生存状况导致了傲慢无礼和多疑善防的混杂。”第209页。

那种文明的使者；我指的是那种叫做电影胶片的影响很大而又容易燃烧的玩意儿。美国的经济扩张，就其方式而言，也可以是它所触及的那些文化解体的原因。

帝国主义的最新形式，是俄国^①帝国主义，根据当代的倾向，它可能是最足智多谋、最可指望能得以繁荣的帝国主义。俄国帝国看来是小心翼翼地避免了以往所有帝国的弱点：更加谨慎地对待其殖民地人民的虚荣心。由于俄国人的思想带有东方人的特点，也由于依照西方标准俄国发展缓慢，因而其官方理论主张种族的完全平等——这种外表就使俄国帝国容易在亚洲维持。它致力维持其地方自治和地方自主的外表的努力；我怀疑其目的是给各加盟共和国和卫星国以一种独立的假相，而真正的权力则由莫斯科行使。当一个加盟共和国突然不光彩地降到一种省区或直辖殖民地的地位时，这种假象有时候就必然会消失；但要使这种假相维持下去（这在我们看来是极其有趣的事情），就要通过精心扶植地方“文化”（在这里文化一词的含义是经过简约的），比如语言、文学、地方艺术和习俗等那些生动别致、有益无害且与政治无关的东西。但是，由于苏联必须使文化从属于政治理论，因而其帝国主义的成功看来很容易导致其中一个民族的某种优越感，因为正是这个民族，造就了其政治理论。所以，只要俄国帝国维持一统天下，我们就可以指望发现一种日益增强的主张，即肯定莫斯科人的文化是占统治地位的文化，其他民族则附属于它，这些民族不是被看作有其自身文化模式的民族，而是被看作低等种姓。无论如何，俄国人都是首先有意识地实践文化的政治倾向的现代人，他们切中要害地攻

^①指苏联。——译者

击那些他们希望主宰的任何民族的文化。一种外国文化越发达，通过清除殖民地人民的文化中那些最有意识的因素从而根除这种文化需作出的努力也就更大。

在西方，“文化意识”所带来的危险，是以一种不同的形式出现的。我们企图对我们的文化有所助益的动机，还并不是有意识的政治动机。这些危险产生于我们关于自己的文化状况还不很健康这种意识，和必须设法对之加以改善这种感觉。通过把文化等同于教育，或把教育当作改善文化的一种工具，上述那种意识已转变成教育问题。至于国家干预或某些由国家支持的准官方团体的干预，即它们对艺术和科学进行的赞助，我们能够十分清楚地看到，这种支持在目前条件下是十分必要的。英国国会这样的组织，不断地向国外派遣艺术家和科学家并邀请外国代表赴英访问，其意义在当代是不可估量的——但是我们绝不能认为，使英国国会必然会有这种倾向的条件是永恒的或正常的和健康的。我们愿意相信，在任何条件下，英国国会都将有值得去做的有益的工作；但是，我们却不敢肯定，所有国家的知识精英，在没有某些官方组织的赞许和赞助的条件下而以私人身份旅行和相互交往，不再是可能的，但某些重要活动，如果没有某种官方背景不再可能进行，却是完全可能的。实验科学的进步现在要求数量众多、价格昂贵的设备；而任何大规模的艺术实践也不再会得益于私人赞助者。通过鼓励地方的主动性和责任心，尽可能地使资金资源的运用摆脱中央的控制，可以提供一种防范手段，阻止对艺术和科学日益增强的集中控制和政治化。我们最好再读读那些名目繁多的获得赞助和人为引发的活动：对于绘画、雕刻、建筑、戏剧、音乐、这门那门科学以及智力活动的这个那个部门，我们都必须按其本身的名称

来谈论它，而尽量不要把“文化”作为一个综合性的术语来运用。否则，我们会滑到认为文化是可以设计的这种假定上去。文化绝不可能是完全被人们意识到的东西——它的含义总是超过我们所能意识到的一切；并且，由于它还是我们据以制定计划的无意识背景，因而它决不可能为人们所设计。

第六章

关于教育与文化的札记及结论

在最近进行的这场战争期间，出版了数量特别多的有关教育问题的书籍，出版了卷帙浩繁的各种委员会关于教育问题的报告，各种杂志上也刊载了数不胜数的有关教育的文章。全面论述当今流行的教育理论并非我的职责，也超出了我的能力；但对之稍加评论则并不为过，因为在许多人看来，教育与文化有着十分密切的关系。本文注重探讨的，是教育问题的作者们所提出的那类假设。下述札记也就是对这样一些十分流行的假设所作的评论。

1.在对教育进行任何讨论之前，首先必须说明教育的目的。

这是一件与界定“教育”一词大不相同的事。《牛津词典》告诉我们，教育是“教养（年轻人）的过程”；是“给予年轻人（扩展开来讲，也给予成年人）以系统的指导、教授和训练，为其终生的工作做准备”；它也是“能力的培养或发展，是性格的形成。”我们知道，上述第一种定义根据的是16世纪

的说法，而第三种定义似乎出现于19世纪。简言之，词典告诉你的都是你已经知道的东西，我看不出词典还能有别的什么作用。但是，当作家试图说明教育的目的时，其所做的事只能是下列二者之一：引述所有他们认为一直是无意识的目的的东西，并由此而赋予教育史以他们自己的解释；或者对过去从未当作或只是偶尔才当作教育的真正目的的那些东西进行系统阐述，因为，在这些作家看来，这些东西应是能够指导未来发展的那种目的。让我们来看看有关教育目的的这样一些说明。在《教会工作调查》即为讨论教会、共同体和国家问题的1937年牛津大会而出版的那部专集中，我们读到了下列叙述：

教育是共同体借以寻求向属于它的所有个人展开共同体的生活并使这些人能够参与共同体的过程。它力图将其文化(包括它要求其成员必须遵循的种种生活准则)传递给其成员。在文化被视为终极文化的地方，人们会力图把这种文化强行输入年轻人的心灵。而在文化被看成是文化的一个发展阶段的地方，人们则会对年轻人加以训练以使他们接受并批判和改进这种文化。

文化是由各种各样的成分组成的，从最基本的技术和知识直到对共同体赖以生存的宇宙和人类作出解释……

教育的目的似乎是传播文化，所以，文化(它还未得到定义)容易被限定为可以由教育加以传播的东西。“教育”也许包含着比“教育体制”更广泛的含义，但必须看到，那种认为文化可以概括为种种技巧和解释的假设，与我力图采纳的更为全面的文化观是相互冲突的。顺便说一句，我们应该密切注意这个

作为权威的仓库的人格化了的“共同体”。

对教育的目的所作的另一种解释，是根据政治变动和社会变迁来看待教育的。如果我没有误解C. H. 登特 (Dont) 的意思，那么正是这个目的，使他充满热情。他在《英国教育的新秩序》一文写道，“我们的理想是充分的民主”。但他没有对充分的民主进行定义，并且，如果充分的民主一旦获得，我们要问，在这一理想实现之后，我们关于教育的下一个理想又是什么？

赫伯特·里德^①先生在《通过艺术实施教育》一文中，对教育的目的进行了解释。我认为，里德先生的看法和登特先生的看法不可能完全一致，因为登特先生所要的是“充分的民主”，而里德先生则说他要“选择自由派的民主观”，我认为，这种民主是完全不同于登特先生的那种民主的。里德先生〔尽管说的是**选择** (elects for)]对民主一词的用法，比登特先生准确得多，所以，他不大可能使粗心的读者昏头，却更可能使精明的读者糊涂。他声称，正是在选择自由派的民主观这一举动中，我们回答了“什么是教育的目的？”这个问题。这个目的还被他进一步界定为“个人的独特性与社会的统一性的调和。”

关于教育的目的还有一种解释，这是F. C. 哈泼德 (Happold) 博士在《迈向新贵族政治》一文中所作的堪称典范但并不完整的阐述。他告诉我们，教育的根本任务是“培养时代需要的那种男男女女”。如果我们相信真的有着为每个时代所需

^①赫伯特·里德 (Herbert Read, 1893—1968)，英国诗人、评论家。20世纪30年代开始的现代艺术运动的主将，他站在无政府主义的立场研究社会、艺术和文学等。——译者

要的各种男男女女，则我们可以说，教育既是持久的又是变化的。但是，他的这种解释并不全面，因为我们仍不知道谁能确定什么是时代的需要。

关于“什么是教育的目的？”这个问题，最常见的答案之一是，教育的目的是“幸福”。在《自由人的教育》这本小册子里，里德先生也是这么回答的。他声称，再没有比威廉·戈德温^①对教育的目的所下的定义更好的定义了：“教育的真正目的……是获得幸福。”宣布最新教育法的白皮书写道：“政府的目的是确保儿童的童年更加幸福，使他们具有一个更好的生活开端。”幸福也经常同“个性的全面发展”联系在一起。

C.E.M. 乔德^②博士比大多数力图回答这个问题的人要谨慎得多，他认为，教育具有多种目的，在我看来，他的这个观点是十分明智的。他列举了其中的三个目的（见《关于教育》一书，在我参考过的关于这个问题的论著中，该书是可读性最强的书籍之一）：

1. 使男孩和女孩将来能自食其力……
2. 对孩子进行智力训练以便其能作为民主社会的公民而发挥作用；
3. 使孩子能发展一切潜力和天赋，从而享受美好的人生。

在这里，乔德博士向我们指出，给人以智力训练以使之能自食

^①威廉·戈德温 (William Godwin, 1756—1836)，英国社会哲学家、不信奉英国国教者。——译者

^②C.E.M. 乔德 (Cyrill Edwin Mitchinson Joad, 1891—1953)，英国哲学家、作家、教师。20世纪40年代英国最吸引人和最引起争论的人物之一。——译者

其力是教育的目的之一，这个简单明了的观点的提出，实在让人松了一口气。我们也再次注意到，教育与民主之间的密切联系；并且，在这里，乔德博士也许比登特先生和里德先生更为谨慎，他没有用形容词来修饰他的“民主”。而“发展一切潜力和天赋”，似乎就是“个性的全面发展”的变种；但是，乔德博士却十分精明地避免了令人费解的“个性”一词。

毫无疑问，有些人将不会同意乔德博士所选择的那些教育目的。而我则更有理由抱怨说，这些目的没有任何一个能引导我们而又不致于使我们遇到麻烦。乔德博士所列举的这些目的都包含着某些真理，但由于其中每一个都需要另一个加以矫正，因而它们全都可能需要加以调整，其中每一种目的都需要再进行某些斟酌。在一个年轻人能够发现自我的世界里，一种特殊的教育过程恰恰是他所需要的发展其特殊才能的过程，然而这却会削弱其谋生能力。如果年轻人将要在其中发挥作用的那个社会是民主社会，那么，对年轻人进行教育就必然是使他们每个人去适应环境；而如果它不是民主社会，教育就是把学生造成为实现教育者所希望的那种社会变革的工具——但这已经不是教育，而是别的什么东西了。我并不否认民主社会是最好的社会形态，但是乔德博士和其他作家引进的这个教育标准，却容易遭到那些相信乔德先生所不喜欢的那种社会形态的人的攻击，并且，这一标准也容易被关于教育目的下列说明所代替，而仅就乔德先生所谈论的教育而言，乔德先生是不可能驳倒这些人的：

“教育的目的之一，是对男孩和女孩进行智力训练以使他们能作为专制社会的臣民而发挥作用。”最后，关于发展人的一切潜力和天赋的问题，我不敢肯定是否任何人都会希望如此：因为也许我们只能以牺牲另一些潜力和天赋为代价，才能发展某

些潜力和天赋,这样,在每个人将发展其哪些潜力和天赋方面,必然面临着某些选择,也不可避免地会有某些偶然事件而发生。至于美好的生活,在我们将“享受”它的意义上而言,是有些含混不清的,而且美好的生活究竟是什么,从古至今一直是个争论不休的问题。

关于最近几年的教育思想,我们特别注意的是把教育当作实现社会理想的工具的那种热情。如果我们忽略了教育可以作为获得智慧(wisdom)的工具的可能性;如果我们轻视那种只是为了满足好奇心而并无更深的目的所获得的知识(knowledge),且如果我们不再尊重学问(learning),那都将是十分遗憾的。关于教育的目的就谈到这里,现在我进而谈谈第二个假定。

2.教育将使人更加幸福(happier)。

我们发现,教育的目的已被界说为使人更加幸福。教育确能使人更加幸福这个假定,需要单独加以考虑。受过教育的人比未受过教育的人更加幸福,这种观点绝不是不证自明的。那些对自己缺乏教育有所意识的人,如果怀有野心,企图在那些他们没有资格获得的职业方面超过别人,他们就会心存不满。其原因十分简单,他们会认为他们若多受些教育一定会使他们更加幸福。很多人抱怨老一辈,抱怨自己的学校或大学未使他们受到更好的教育;但这只是一种掩饰自己的缺点,原谅自己的失败的方式。另一方面,如果一个人所受的教育超过了承袭了其社会习俗和情趣的那些人的水平,则可能造成人格分裂,从而与获得幸福相冲突。但即使如此,如果个人智力超群,仍可使他过一种更全面、更有益的生活。但是,如果人们去接受一种超过其自身的能力的教育,则可能造成灾难,因为教育具有一

种倾向，它会将超过心灵所能承受下来的巨大重负强加于人的心灵。所受教育过多同所受教育过少一样，都可以导致不幸。

3. 教育是每个人都想得到的某些东西。

如果人们得知，有着某种他们理应得到但却被非法地剥夺了的东西，只要受到挑唆，他们就会致力去获得这种东西。希望接受教育的自发愿望，在不同的社区表现的强度是大不一样的。人们一般都会同意，这种愿望在英格兰北部比在英格兰南部表现得强烈，而在苏格兰表现得更强烈。很有可能，越是难于获得教育的地方（但这些困难并非不可逾越，而只是需要以某些牺牲和贫困为代价才能克服），希望接受教育的愿望越发强烈，如果情况果真如此，我们就可以猜想，若教育易于获得，那就会导致人们对教育漠不关心；而若把教育普遍地强加于各种年龄的成年人，则会导致人们对教育的敌视。为一个文明社会所必需的，也许并不是其成员受过高于平均普通教育的教育，而是对学识的尊重。

4. 教育应加以组织以便造成“机会均等。”^①

根据前面讨论阶级和精英那一章的内容，就可以逻辑地导出，教育应有助于保存阶级和选拔精英。不错，出类超凡的人应该具有从社会中脱颖而出并取得他能够专其所长且最有利于其自身和国家的社会地位的机会。但是，根据个人的天赋能力而对人进行自动的筛选分类这一理想的教育制度，在实践中是

^①这也许可以称为教育中的雅各宾主义。根据某个对之有所研究的说法，雅各宾主义在于“把人们看成平等的个人，而不冠之以任何团体的名称，也不给予任何通用的描述；不考虑财产的多寡，不区分能力的强弱，并从如此构成的众多人之中遴选代表组织政府，它还主张消灭或没收财产，蔑视法规或职业，依靠不时地掠夺社区的这一部分或那一部分人的财产，用以贿赂公众或穷人。”——伯克：《关于联盟政策的讲话》

行不通的。如果我们将这一理想作为我们的主要目的，就会瓦解社会并使教育贬值。它之所以会瓦解社会，是因为它企图用一些头脑清醒的精英、或许只是一些聪明敏捷的人物来代替各个阶级。任何旨在完全协调教育与社会之间的关系的教育制度，都会倾向于既对教育加以限制，使教育只会导致人们在世界上功成名就，又对在世界上获得成功的机会加以限制，使这种成功只能为该制度下的优秀学生所获得。一个社会，如果只是由通过某些考试或心理学家设计的测验的人来治理，其前景是令人担心的，因为这种社会尽管可能会为那些至今仍湮没无闻的天才造就发挥其才能的场所，但同时它也可能埋没另一些天才，并使某些本来可以在上层机构供职的人变得软弱无能。此外，还有一种统一的教育制度的理想，这种理想希望使任何愿意接受高等教育的人，无一例外地都能受到高等教育，但这样做就会不知不觉地使过多的人可以受到高等教育，从而导致教育标准的降低，使得报考人员无论膨胀庞大到何种程度，都可以通过及格标准。

在乔德博士的论文中，最令人感动的是他详细地描述温彻斯特学院和牛津大学的种种乐事那一段文字。乔德博士造访过温彻斯特，在那里，他曾漫步走进一个赏心悦目的花园。有人怀疑他也许是走进了院长的花园，但他并不知道那是个什么花园。这花园使他对那所学院，对它那“自然的鬼斧与人类的神工之混然天成”沉思冥想。他自言自语地说：“我所看到的是一个源远流长的传统产生的最终结果，这一传统可以沿着历史往上追溯，且在这种特殊的情况下，可以追溯到都铎王朝的时代。”（他的思绪为何要停留在都铎王朝时代，我不敢妄猜，但这却足以使他维持充溢其心灵的那种激情。）并非只有自然

和建筑才使他印象深刻，他还意识到“一种能确保人们过上体面安闲的生活的历时悠久的传统。”他的思绪从温彻斯特学院转向他曾经就读过的牛津大学。同样，使他心醉神留的并不只是建筑和花园，而且还有人：

但是，即使在我们的那个时代……当民主已经在叩响它即将攻陷的城堡的大门之时，仍能看到希腊日落的某些昏暗不明的后果。在巴利奥尔学院，1911年曾有一些年轻人崇尚格伦费尔（Grenfeus）和约翰的风格，其中很多人都在上次大战中死于非命。他们理所当然的认为，他们应该参加学院的赛艇比赛，代表学院、甚至大学参加曲棍球和橄榄球比赛，以牛津大学戏剧学会的名义演出，在学院宴会上酩酊大醉，陪同友好亲密交谈而共度良宵，而与此同时他们又能取得学术成就，获得奖学金，并在牛津大学学士学位考试中取得优等成绩。在他们看来，要取得这个考试的优等成绩是轻而易举，一蹴而就的。但我也只是仅在那时见过这样的人。也许他们是那种传统的最后几个代表，随着他们的死亡，这个传统就消亡了……

在进行了这些沉思默想之后，乔德博士在其文章的末尾竟然支持R.H.托尼（Tawney）博士的建议。他认为：公立学校应该由国家接手经办并作为寄宿学校，招收年龄为16—18岁智力优秀的中学男生，学习2—3年。这是很奇怪的。因为在这篇令人感动涕泣的告别词中他所提出的那些条件，仅凭机会均等或仅凭特权都是不能造就的，而只有通过把特权和机会巧妙地结合起来，才能造成这些条件。但对于乔德博士所十分欣赏

的这种结合，任何教育法案都将探询不出其中的奥妙。

5. 关于默默无闻的弥尔顿的教条。

机会均等这个教条，是与这样一种信念结合在一起的：优势永远是智力优势，可以设计出一些确实可靠的方法来探寻出智力优秀的人才，还可以设计出一种教育制度来有效地培养他们。这种信念从关于默默无闻的弥尔顿的信条中获得了情感上的支持。这一神话假定，由于缺乏教育，因而浪费了一大批第一流的人才，甚至是天才；或者说，即使有一个潜在的弥尔顿，由于其被剥夺了接受正规教育的权利，他也会被淹没在历史中，那么，把教育完全颠倒过来，从而避免这种不幸的再次发生，仍然是很有价值的。（它可能会造就出很多的弥尔顿和莎士比亚，这又会使人难堪的，好在这种危险还很遥远）。我们应公正地对待托马斯·格雷^①，记住他那首四行诗的最后且为最精采的一行；记住也许正是由于他，我们才避免了犯某种类似克伦威尔使全国流血的罪行。那种认为正是由于我们迟迟未建立起一种综合的国家教育制度，从而使他们丧失了众多的弥尔顿和克伦威尔的说法，是既不能证明，也不能反驳的；但它对很多热衷于教育改革的人却具有强烈的吸引力。

上面的论述就是我对当今流行的信条所列的简短的清单——但这个清单并不打算穷尽当今流行的信条。机会均等的教条是上述所有信条中最有影响的一个教条，并受到某些人强有力的支持，但这些人又不敢面对在我看来这种教条所可能产生的后

^①托马斯·格雷(Thomas Gray, 1716-1771)，英国诗人，18世纪中叶英国重要诗人和浪漫主义运动的先驱。——译者

果。只有当人们不再重视家庭教育，当父母的控制和责任让位于国家的时候，机会均等的理想才能完全实现。任何企图实现这一理想的教育制度都必须保证，任何家庭财产的优势，或应归于其父母的深谋远虑、自我牺牲或雄心勃勃而造就的优势，都不应成为孩子们或年轻人取得更高的教育的理由，他们都只能按这种教育制度的规定，获得其应该获得的那种教育。这种信念的流行，也许表明，家庭的淡化已被人接受，而阶级的分化则大为进展。这种阶级分化业已导致对适当的学校及适当的大学里的适当的学院所具有的社会意义作出夸张的估计，因为它赋予这些院校以一种原来是附着于出身之上的社会地位。在一个连结得更为完整的社会——它不是一个社会各阶级彼此分离的社会，否则，其本身就是一种腐朽社会——里，人们不会如此贪求适当学校和适当学院的社会荣誉，因为人们的社会地位会由其他的方式来加以确定。对那些“出身高贵”的人所产生的忌妒，只是一种极其微弱的意欲，即只是对物质优势的一点忌妒感情。一个心智健全的人不会因其没有显赫的列祖列宗而痛苦憔悴，因为这等于是希望自己不是自己而是另外一个人，但是，在一个更为时髦的学校里接受教育，则是一种我们可以设想自己可以享受到的地位优势。阶级分化诱发了人们忌妒的膨胀，这对“机会均等”的火焰无异是火上浇油了。

除了为每个人提供尽可能多的教育这一动机外，由于教育本身就为人们所欢迎，因而还有着影响教育立法的另外一些动机：例如，认为教育是值得歌颂的，或教育简直是不可避免的动机，并且，在这里，还有我必需作为教育立法问题的复杂性的提醒物而加以谈论的那种动机。比如，提高义务教育的年龄限制的动机就是一种值得赞赏的愿望，因为它要保护青少年，

增强其抵抗进入工业社会时他将遇到的更会使人堕落的种种影响。我们应该公正地对待这种动机，无须草率地肯定那种认为人们接受教育的时间越长对他就越是有利的可疑观点，尽管我们承认，现代工业社会的生活条件是如此的可悲，道德的约束是如此的脆弱，以致我们不得不尽可能延长青年人在校的时间，因为我们简直已经智穷力竭，再也找不到其他拯救他们的办法了。每当学校假定父母双亲至今仍担负着另一种责任时，我们最好不要庆幸我们获得了进步，而应该承认，我们已经达到了文明的某个阶段，在这个阶段上，家庭对孩子是没有责任、没有义务、也毫无帮助的；人们不能指望父母双亲能适当地教育子女，许多父母甚至不能适当地供养子女，即使他们有着足够的财产。在这一个阶段上，教育必须长足进展，将这种糟糕的状况彻底颠转。^①

D.R.哈德曼^②先生评论道：

工业化和民主制的时代已经几乎使欧洲伟大的文化传统，而不仅仅是其伟大的建筑传统寿终正寝了。在当代世界，多数人只受过半截子教育，许多人甚至未受过四分之一的教育，因而大量的财富和巨大的权力可以利用无知和贪欲予以获得，一次范围广泛的文化大崩溃从美国横扫至欧洲，又从欧洲席卷到东方。

^①然而，我希望，读者在读到这几行文字时，已经读过或即将准备去读《佩克曼试验》(The Peckham Experiment)一书，此书作为一个说明，它指出了在现代条件下我们可以做些什么而使家庭得以自助。

^②作为教育大臣的议会秘书，1946年1月12日他在密得塞克斯校长协会召开的大会上的发言。

这个说法是正确的，尽管可以不恰当地从中引出一些结论。利用无知和贪欲，不只是谋取大量财富的商业冒险家所从事的勾当；政府也可以在更大规模上更为彻底地奉行这种方针。文化崩溃也并不是产生于美国，扩展至欧洲，又从欧洲流行到亚洲的传染病（哈德曼先生的意思可能并非如此，但他的话却可以这样解释）。但是，重要的是，人们必须记住，“半截子教育”是一种时代的现象。在较早的那些年代里，我们不能说多数人都受过“半截子教育”或更少的教育；因为只有那些被指定要担负起某些职责的人，才有必要接受教育。因此，那种认为原始社会的成员，或任何一个时代的熟练农业劳动者都受过二分之一、四分之一或更少的教育的说法，是不正确的。按其现代的含义，教育暗示着一个分化了的社会，在这个社会中，已产生了这样一种假定，即必有一种教育标准，使得每个人都可能根据这个标准而获得或多或少的教育。这样一来，教育就变成一个抽象的概念了。

一旦我们达到这样一个远离生活的抽象概念，由于我们都同意确有“文化崩溃”的现象，因而很容易得出下述结论：即让每个人都得到教育是我们用来重建文明的必要手段。只要我们所说的教育指的是可以造就良好的社会中的优秀个人的一切，那我们的看法就是一致的，即使结论对我们不利；但是，如果我们所说的“教育”指的是由教育部控制或它力图控制的有限的教学系统，则这种观点就不适当到了可笑的地步，因而对之予以纠正也就是十分明显的了。相同的观点，可能是我们在《教会工作调查》一书中已经领教过的那个关于教育目的的定义。根据这一定义，教育是共同体力图将其所有的文化（包括它所要求其成员遵守的种种生活准则）传递给其成员的过程。在这

个定义中，共同体指的是某种无意识的集体思想。它同教育部长的思想、校长联合会的思想或与教育有关的无数团体的思想是大不相同的。如果我们把家庭影响也看成是教育，我们就会超越职业教育家所能控制的范围，尽管他们所控制的范围的确还可以大大地扩展。但是，如果我们的意思是，文化是由小学和中学或预备学校和公立学校所传播的东西，那么我们就是在肯定，一个教育机构就是一个完整的有机体。因为学校所传播的只是文化的一部分，并且，只有当外界的影响——包括家庭的和环境的影响，工作的和娱乐的影响，以及报刊杂志、影视戏剧、文娱体育的影响——与之相协调，它们才能有效地传播这部分文化。

我们倾向于把文化仅仅看成是集团文化，即看成是“有文化的”阶级和精英的文化，于是我们便因此而一错再错。我们还进而认为，处于社会下层的人们，只有分享这种更有意识的上等文化，才能具有文化。对于某些原始部落的天真无知的野蛮人，我们必须传播给他们以真正的信仰，但若用同样的方式对待“未受教育”的人民大众，则只能是鼓励他们忽视或轻视其本来拥有、且更有意识的那部分文化可以从中汲取活力的那种文化；而若指望人人都能鉴赏更有意识的那部分文化的成果，则只能对这些东西掺假并使之贬值。因为要保护少数人的文化特性，其根本条件，就是它应继续作为少数人的文化而存在下去。青年学院办得再多也不能补偿牛津大学和剑桥大学的退化以及乔德博士所欣赏的那种特权与机会的“结合”的消失。

“大众文化”将永远是替补文化；这种文化曾被人用欺骗的手段强加给了一些人，在这些人当中，比较明智的人或早或迟总会识破这种欺骗的。

我并不打算对青年学院或其他任何新建的特殊机构的用途提出质疑，也不打算对其尊严进行嘲弄挖苦。就这些机构可能是有益的方面而言，如果我们清楚地知道如何恰如其分地对之加以利用，如果我们能够防止那种认为现代社会的弊病可以通过一种教育制度来予以纠正的妄想，那它们就很有可能是有益的，而不致于使人失望。但若我们把这种暂时缓解社会弊端的理想的方法当成包医百病的济世良方，那它就可能是有害的了。在前一章里，我谈到政治倾向于统治文化而不甘于在文化中维持其地位时所力图阐明的观点，与我在这里所主张的主要观点完全相同。在这里，还有一种危险：教育——它的确受过政治的影响——将承担起文化改造和文化疏导的责任，而不会维持其作为文化由以实现自身的一种社会活动的地位。我们决不可能对全部文化有所意识，我们完全意识到的那种文化绝不是文化的总体；而有效的文化是这么一种文化，它指导着那些操纵着所谓文化的人们所进行的社会活动。

然而，教育越是妄自标榜自己的责任，它就越是系统地背弃了文化，这一点的确是发人深省的。《教育工作调查》关于教育目的的定义，就像葬礼上的鬣狗发出的嗥声一样，再度折磨着我们。在文化被视为终极文化的地方，人们会力图将这种文化强行输入年轻人的心灵。而在文化被看成是文化的一个发展阶段的地方，人们则会对年轻人加以训练以使他们接受并改进这种文化。我们最喜欢用这些话来谴责我们的文化祖先（包括希腊、罗马、意大利和法国的那些文化祖先），因为我们的这些文化祖先根本不会知道在1937年召开的关于教会、共同体和国家问题的牛津大会之后，他们的文化已改善到何种程度。我们现在知道，文学艺术、哲学智慧与宗教神圣等方面的历史的

最高成就，都不过是其“发展的一些阶段”罢了，我们可以教会年轻人对之加以改进。我们决不会只是教育他们接受过去的文化，因为那样做就是把过去的文化看成是终极文化。尽管我们可以把任何时髦的政治哲学和社会哲学强加给年轻人，但我们却绝不能把文化强加给他们。很多人对欧洲文化的明显退化记忆犹新，且这些人绝不是我们当中最年长的人。我们知道，不管教育能否造就和改进文化，它却确凿无疑地能够向文化掺假并使之退化。因为毫无疑问，在我们草率鲁莽地对每一个人实施教育之时，我们就是在降低教育的标准，就是在日益放弃对我们的文化精华（其中一部分可以通过教育予以传播）借以得到传播的那些课题的研究，就是在日益猛烈地摧毁古老的知识大厦从而为未来的游牧蛮族在机械化的大蓬车里安营扎寨准备地盘。

上一段文字只能作为一段偶然写就的华丽词藻来看待，其目的是想让作者和一部分与作者有同感的读者轻松一下。人们再也不能像在千百年前曾经发生过的那样，可在预言家幽暗朦胧的言词中寻求安慰，而且这种逃避现实的手段会背离本文导言所阐明的目的。如果读者竟然同意，我所指明的那种社会组织可能对某种高级文化的生长和延续是最为有利的，那么他就应该考虑到手段本身是否可理想地当作目的：因为我一直坚持，我们不能直接地创造或改进文化，而只能致力于发现有利于文化的种种手段；为了做到这一点，我还必须相信，这些手段本身是为社会所需要的。此外，我们还必须进而考虑文化的这些条件在何种程度上能与非常时期的所有直接而迫切的需要相一致，或者，在特定的时间和特定的环境中它们在何种程度上能与这种需要相一致。在这里，唯一需要避免的是某种普遍

化的 (universalised) 计划；而唯一需要肯定的是可以计划的东西的限度。至此，我的探讨一直是针对**文化**一词的含义，其目的，是想让每个人在运用此词以前，至少应该停下来检查一下，在他看来，这个词究竟意味什么，以及在每一特定的语境中它意味着什么。我的这个小小的愿望如果得以实现，那它对我们的“文化”事业的方针和进程就会产生种种后果。

附 录

欧洲文化的统一

对操德语的听众发表演讲，这在我还是第一次。我认为，我是得到了听众的信任，才敢在此谈论如此之大的论题。欧洲文化的统一的确是一个非常之大的论题，只有具备某些特殊的知识和经验，人们才会试图对之加以评论。这样，他就应该从这种知识和经验出发，首先表明这种知识和经验对这个综合性的论题有什么关系。我是一位诗人，也是一位诗歌评论家，1922~1939年还担任过某一评论季刊的编辑。在这第一次演讲里，我将力图说明我的前两种职业同我所讲题目有什么关系，以及我的经验能使我作出什么结论。所以，这是我以一个文人的观点对欧洲文化的统一这一论题所发表的一系列谈话。

人们通常认为，在现代欧洲的所有语言中，英语对于诗歌写作来说是最为丰富的语言。我认为这种看法是正确的。但是

请注意，我说的英语“对于诗歌写作来说是最为丰富的语言”，是经过字斟句酌的；我的意思并不是说，英格兰产生过最伟大的诗人，或产生过数量最多的伟大诗歌。因为那完全是另外一个问题，同时也有着用其他语言写作的伟大诗人；但丁肯定比弥尔顿更伟大，至少也同莎士比亚一样伟大。甚至在说到伟大诗歌的数量时，我也并不敢坚持，英格兰就一定最多。我只是说，英语是诗人摆弄文字的最佳媒介。它具有最大的词汇量；也正因为如此，所以一个诗人所掌握的词汇量同英语的整个词汇量相比，似乎只是沧海之一粟。但这并不是英语对于诗歌写作来说是最为丰富的语言的原因；它不过是真正原因的一个结果。在我看来，这个原因就是英语的构成成分的多样化。它首先当然以日尔曼语为基础，这是你们和我们所共有的因素。之后我们就发现了相当的斯堪的纳维亚语的因素，这首先缘于丹麦人对英格兰的征服。然后是诺曼底人入侵以后带进的诺曼底法兰西语的因素。继而是一连串的法语影响，这可以通过各个时代吸收的法语词汇进行追溯。16世纪时，它又根据拉丁语而创造出大量的新词，从16世纪初期至17世纪中期，英语的发展主要是一个检验新的拉丁词汇的过程，是同化一些拉丁词汇，扬弃另一些拉丁词汇的过程。英语中还有一个不太容易追溯其源的因素，但我认为它相当重要，那就是凯尔特语。在追溯英语发展的整个历史时，我所考虑的并不只是词汇，因为就诗歌而言，我还得主要考虑韵律。上述语言的每一种都有其自身的乐音，对于诗歌写作来说，英国语言的丰富性，首先就在于其韵律成分的多样性。其中有早期撒克逊诗歌的韵律，诺曼底法兰西语的韵律，威尔士语的韵律，以及若干代学者对拉丁诗歌和希腊诗歌的研究所造成的影响。即使在今天，英语

也因其有几个中心而永远享有让人耳目一新的各种可能性，除了词汇的因素之外，英格兰人、威尔士人、苏格兰人和爱尔兰人用英语写成的诗歌至今仍然显示出其乐音上的种种差异。

我并不想为了赞美我自己的语言而不厌其烦地向你们夸夸其谈；我之所以要在这里讨论它，是因为我认为英语能成为这样一种最适于诗歌写作的语言，其原因就在于其具有如此之多的不同的欧洲语言的根源。正如我已指出的那样，这并不意味着英格兰就一定会产生出最伟大的诗人。正如歌德所述，艺术是有限度的；伟大的诗人是最能利用其自己的语言的人。真正伟大的诗人都会使他自己的语言成为伟大的语言。然而，我们倾向于认为，每一个伟大的民族只能在艺术的这一方面或那一方面出类拔萃，这才是真实的情况；例如，首先是意大利继而是法国的绘画；德国的音乐；英格兰的诗歌。但是，首先，艺术从来就不是欧洲某一个国家的专利品。其次，在历史上有很多时期是其他国家而不是英格兰领导着诗歌的发展。例如，在18世纪最后几年和19世纪的前20年，英国诗歌的浪漫主义运动肯定是占主导地位的。但是，到了19世纪下半叶，却肯定是法国人对欧洲诗歌做出了最伟大的贡献。我指的是始于波德莱尔^①而由保尔·瓦莱利^②推向顶峰的那一法国诗歌传统。我敢说，没有这个法国传统，那三个操极为不同的三种非法语语言的诗人——我指的是W. B. 叶芝^③雷纳-玛丽亚·里尔

①波德莱尔 (Charles Baudelaire, 1821—1867)，法国现代派诗人。——译者

②保尔·瓦莱利 (Paul Valéry, 1871—1945)，法国诗人、评论家、思想家。——译者

③W. B. 叶芝 (William Butler Yeats, 1845—1939)，爱尔兰诗人、剧作家。艾略特认为他“是当代最伟大的诗人，在英语中自无疑问，在我看来他也是任何语言中最伟大的诗人。”——译者

克^①、以及我本人(如果我可以这么说的话)——的作品就是难以设想的。而且，正因为这些文学影响如此复杂，所以我们必须记住，这个法语运动本身也曾大大地得益于一位爱尔兰血统的美国人，即爱德加·爱伦·坡(Edgar Allan Poe)。但即使一个国家及其语言居于主导地位时，我们也不能就此假定说，造成这种结果的诗人就一定是最伟大的诗人。我曾谈到过英格兰的浪漫主义运动，但其时歌德也在写作。我并不知道是否有一种标准，可以据以测定歌德和华兹华斯作为诗人究竟谁更伟大，但是，歌德的全部作品所具有的见识和力量，却足以使他更为伟大。并且，也没有任何一位与华兹华斯同时代的英国诗人，可以同歌德相比。

我一直在把读者引导到有关欧洲诗歌的另一个重要事实上去。那就是，如果同一种艺术未能在邻国和其他语言里得以培育造就，那么，任何一个民族、任何一种语言，都不能取得其本应取得的成就。如果不广泛了解欧洲其他地方的文学，就不能了解欧洲任何一个地方的文学。我们在考察欧洲诗歌的历史时就发现了一系列纵横交错的影响，其间固然有着一些只懂得本国语言的优秀诗人，但即使是他们，也受到过其本民族中接受并传播种种外国影响的其他作家的影响。现在，各种文学自我更新而向新的创造性活动进展并在语言的运用上获得新发现的可能性，完全依赖于两个东西：一是其接受和同化外来影响的能力；二是其追根寻源，从自身的源泉中学习东西的能力。说到第一种能力，当几个欧洲国家彼此隔绝，诗人只能读到用

^① 蕾纳-玛利亚·里尔克(Rainer Maria Rilke, 1875—1926)，用德、法语写作的捷克诗人。——译者

本国语言写成的文学作品时，则每个国家的诗歌就必然会衰落。至于第二种能力，我想特别阐明：每一种文学都必然有着其自身特有的某些渊源，它们深深地根植于其自身的历史之中。但是，至少同样重要的是，所有这些文学还有着某些共同的渊源：那就是罗马文学、希腊文学和以色列文学的渊源。

在这里，存在着一个应予提出而且也应予以回答的问题。处于欧洲之外的亚洲的伟大文学对欧洲文学有何影响？

在亚洲文学里也有伟大的歌诗，亦不乏真知灼见和某些极为玄乎的形而上学；不过，此刻我所关注的只是诗歌。对于阿拉伯语、波斯语和汉语我一窍不通。但在很久以前，我曾学过古印度语，其时我的主要兴趣在哲学，当然也读过一些诗歌，并且我知道，我的诗作显露了一些印度人的思想和情感的影响。不过一般而论，诗人并不是东方学者——我本人就绝非学者；并且东方文学对诗人的影响通常是通过翻译而实施的。在过去的一个半世纪里，某些东方诗歌的影响是不可否认的；仅以英国诗歌，且仅以我们这个时代的英国诗歌为例，由伊兹拉·庞德^①和阿瑟·威利^②所译的中国诗歌，可能每个用英语写作的诗人都阅读过。十分明显，通过个人的解释，特别是通过那些对别种文化具有天才鉴赏力的人的解释，各种文学是可以互相影响的，我所强调的正是这一点。因为当我谈到欧洲文化的统一时，我并不想给人造成这样一种印象，即我把欧洲文化看成是某种与其他文化相隔绝的东西。文化的疆界不是也不应该是封闭的，只是历史使之有所区别。而那些有着重要的历史联系的

^①伊兹拉·德 (Ezra Pound, 1885—1972)，美国诗人、评论家。——译者

^②阿瑟·威利 (Arthur Waley, 1889—1966)，英国汉学家、诗人。他的优秀的东方古典著作英译本对叶芝和庞德等现代诗人有深刻影响。——译者

国家，就其未来的文学发展而言，其相互之间的影响尤其重要。我们都共同享有希腊罗马的古典文学，尽管圣经有几种译本，但它仍是一部世人共享的经典之作。

我关于诗歌所说的一切对其他艺术同样真实。画家和作曲家也许因为其不受制于欧洲某一地区所讲的某种特定的语言，而享有较大的自由；但是我认为，在每一种艺术的实践中，人们都会发现相同的三个因素：即地方传统、共同的欧洲传统以及一个欧洲国家对另一个欧洲国家的艺术的影响。当然我只是将此当作一种假设，因为我必须将自己限制在我最懂得的那种艺术的范围内。至少就诗歌而论，没有任何一个国家能够无限期地长盛不衰。每个国家都会有其处于从属地位的时代，那时它就不会发生任何引人注目的新的艺术发展；所以诗歌创作活动的中心，会在各国之间游移不定。诗歌里没有任何与过去毫无关系而为完全独创的东西。只要再有一个维吉尔、但丁、莎士比亚或歌德诞生，整个欧洲的诗歌的前途就会改变。一个伟大诗人的诞生，标志着某些成就一劳永逸地完成，并且再也不会重现；但是，另一方面，每一个伟大诗人又都将对未来的诗歌借以形成的复杂材料有所奉献。

对于欧洲文化的统一这一论题，我一直是以各种艺术，尤其是以我有资格评论的那一种艺术即诗歌作为例证来进行论述的。而在下一次演讲欧洲文化的统一时，我想根据思想观念来进行阐释。我在本文开始时曾经提到，在两次大战之间，我曾编辑过一种文学评论季刊。我在这方面的经验和我对这种经验的反思，将为我的下一次演讲提供出发点。

二

我在上一次演讲中提到，在两次大战之间的年代里，我曾经编过一种文学评论季刊。我之所以要提及此事，首先是为了证明我在这里谈论欧洲文化的统一这一综合性论题的资格问题。但是这份杂志的历史本身就说明了我想谈论的一些观点。所以，我希望在我告诉你们有关这份杂志的一些情况之后，你们会看出它与我所谈论的论题之间的关系。

这份杂志的第1期于1922年秋季面世，1939年的第1期发行之后即告结束。于是你们便会看出，该杂志的发行时期几乎就是所谓的和平时期。除了我力图将其办成月刊的6个月之外，这份杂志每年出版4期。在这份杂志创办的初期，我的目的是想荟萃当时对共同利益有所奉献的欧洲各国最优秀的新思想和新作品。当然，它主要是供英国读者阅读的，所以凡是国外来稿都译成了英语。在当时，或许还有一些用两种以上的语言、同时在两个以上的国家发行的同样性质的杂志。但即使是这些杂志，由于其是向全欧洲索稿，因此，如果它要使每个读者都能阅读，也得刊载一些翻译作品。并且，它们也不可能取代每个国家里主要是出版给本国读者阅读的那些期刊。所以，我那份杂志不过是一份普通英语期刊，只是具有国际性的内容。因此，我首先是寻求发现第一流的作家，不论其在国际上是无名之辈还是小有名气，只要其作品拥有较为广泛的读者。其次，我力图与一些其宗旨同我的期刊宗旨最为接近的国外文学期刊建立联系。例如，《新法兰西评论》(Nouvelle Revue

Française) (当时是由雅克·利维耶尔^①主编, 后由让·波朗^②接替)、《新评论》(Neue Rundschau)、《新瑞士评论》(Neue Schweizer Rundschau)、西班牙的《东方复苏》(Revista de Occidente)、意大利的《会议》(Il

Convegno)等。这些联系进展十分顺利, 纵然这些联系后来遭到了瓦解, 那也不是任何编辑的过错。在我创办那份杂志23年之后即它停办7年之后的今天, 我仍然坚持认为, 一个由各种独立的杂志(至少每个欧洲国家的首都各有一个)组成的关系网络, 对于传播思想观念特别是传播那些还很时髦的新颖的观点, 是非常必要的。这些杂志的编辑(如果可能, 也包括更多的定期撰稿人), 应该相互认识, 互相访问, 相互款待, 进行会晤, 交换思想。当然, 任何一种这类杂志, 都必须有大量迎合其本国人口味、用本国语印行的内容。但是, 这些杂志的合作应该持续地刺激欧洲各国之间的思想影响和情感交流, 通过这种影响交流, 欧洲各国的文学都能从国外的文学中吸收养分, 带来革新。并且, 通过这种合作而产生的那种文人之间的友谊, 就会把那些不仅具有地方意义而且具有欧洲意义的文学作品融入公众的观念中。

不过, 谈到我的目的, 很特殊的一点是它涉及到7年前就停刊的这份杂志, 而这些目的最后也未能达到。我将这一失败归咎于欧洲日渐关闭的思想疆界。政治经济的闭关自守将不可避免地导致某种文化的闭关自守。这并不只是打断了文化交往; 在我看来它还对每个国家的创造性活动产生了麻痹作用。

①雅克·利维耶尔(Jacques Kivièrè, 1886-1925), 法国小说家、评论家。
——译者

②让·波朗(Jean Paulhan, 1884-1963), 法国文学评论家。——译者

我们的意大利朋友最先遭殃。1933年以后，则越来越难于得到来自德国的稿件。我们的一些朋友死了；另外一些朋友失踪了；还有一些朋友只能沉默不语了。有些人出走国外，同自己的文化根基完全隔绝。其中我们最晚发现也是最后失去的一位朋友，是那位伟大批评家西奥多·海克尔(Theodor Haecker)，他是一位善良的欧洲人，于几个月前才去世。根据30年代我所读过的、由素昧平生的德国作家撰写的许多著作，我形成了一种看法，即新一代的德国作家越来越少地谈论欧洲，而越来越多地谈论那些如果能被理解也只限于德国的东西。而西班牙发生的事情就更加令人费解，其内战的灾祸完全无益于思想和创作；即使战争没有毁灭但至少也是分化和瓦解了该国很多第一流的作家。在法国倒还存在着自由的学术活动，但是它们却越来越多地受到政治焦虑和凶兆以及由政治偏见所造成的内部分裂的骚扰和限制。英国尽管也表现出了同样的社会病症，但它显然没有受到触动。但是我认为，在那个时期，我们的文学越来越多地受制于其自身的源泉和政治的偏见。

这些就是我对这份文学评论季刊的历史所作的回顾，它在一系列事件导致其停刊之前的好几年，就十分明显地失败了。对政治的普遍关注并未促进团结，反而导致了分裂。它跨过国家的疆界而把各个国家那些具有同样政治意识的民众团结起来，而去反对另一些持相反观点的国际集团。但这就倾向于摧毁欧洲文化的统一。我所编辑的那份名叫《标准》(The Criterion)的杂志，尽管其撰稿人各自的政治观点、社会观点和宗教观点相去甚远，但我们认为它具有明确的个性和显明的内聚力。我还认为，这份杂志和与它有着联系的那些国外期刊显然具有相同的思想情趣。因此，有关作者们的政治观

点、社会观点和宗教观点的问题，在我们以及我们的外国同行看来，根本就可以不予考虑。至于他们共同的基础是什么的问题，则无论在国外还是在国内都是不大容易确定的。因而要对这一问题进行理论探讨，在过去是没有必要，在现在则已丧失了可能。但我认为，这一共同基础应是对思想及其表达的最高标准的某种共同关注，是心灵对新观点的某种好奇心和开放性。那些你并不赞同的观点和并不接受的见解，同那些你立刻就可以接受的观点一样，对你都是同等重要的。你应不怀敌意而怀着能从这些见解中有所获得的自信心对之进行考察。换言之，我们可能会把人们对观念本身、对智力的自由活动的兴趣和爱好视为当然。我还认为，在我们的主要撰稿人和同行者中，并不存在什么有意识地坚持的信念，而只存着某种无意识的假定。某些从未受到怀疑的东西，自然完全没有必要上升到有意识地加以肯定的层次。有人假定，在欧洲的范围内，存在着某种文人之间的国际性友谊；这一纽带并不会取代而只会完美地与对国家的忠诚、对宗教的虔诚以及政治哲学的种种差异相一致。因此，我们的事业，与其说是传播某些特定的观点，不如说维持智力活动于最高水平。

我认为，《标准》杂志在其刊行的最后几年中，在实现这一理想的方面，并不是完全成功的。我认为，当时它打算反映某种特定的观点，而不是去论述当时各种不同的观点。但我认为，这并不是编者的过错；这种情况的发生，部分应归因于我讲过的那种环境的压力。

我并不想谎称，政治与文化毫不相关。如果它们能够完全分离，问题可能还更为简单。国家的政治结构总会影响它的文化并反过来受其文化的影响。但在目前，我们是过分关注其他

国家的国内政治，而绝少同这些国家进行文化接触。把文化与政治相混淆可能导致两种不同的倾向。它可能使一个国家对与自己以外的任何文化都不能容忍，以至于它感到自己不得不去根除或改造它周围的文化。希特勒德国所犯的一个错误就在于，它假定日耳曼文化之外的任何文化不是堕落的就是野蛮的。让我们结束这类假设吧。把文化与政治相混淆可能导致的另一种倾向，是指向最终将只有一种统一的世界文化的世界国家的理想。在这里，我并不是在批评那些建立世界组织的计划。这些计划属于工程学或机器设计的范畴。机器是必要的，而且越完善越好。但文化却是某种必须不断生长的东西，你不能制造出一棵树来，你只能栽种一棵树苗，精心加以照料，等待它届时长大成树；当它长成之时，如果你发现，一颗橡子长成橡树而不是榆树，对此你是不能抱怨的。政治组织部分像建筑，部分像生物；部分像机器（并且如果这部机器是好的，则对所有的民族同样有益），部分地生成于国家的文化，伴随着国家的文化的发展，并在这个方面与其他国家的政治组织相区别。为使欧洲文化健康地发展，如下两个条件则成为必需：一是每个国家的文化应是独一无二的；二是不同的文化都应承认它们之间是相互联系的，从而使每种文化都能接受其他文化的影响。而这是完全可能的，因为欧洲文化有着某种共同的因素，其各国的思想感情和行为有着相互影响的历史，其各国的艺术和观念也有着长期的相互交流。

在最后一次演讲里，我将力图更为细致地对这种共同的因素进行定义，我认为，那样做将会使我对我运用得如此频繁的“文化”一词的含义，再说上几句。

三

我在结束第二次演讲时曾说过，我应该把我所运用的文化一词的含义阐述得更加明晰一些。正如“民主”一词一样，“文化”一词几乎是一个在每一次运用之时都不仅需要界定而且需要说明的术语。弄清我们关于“文化”一词的含义是很有必要的，因为只有这样，我们才能弄清欧洲的物质结构与精神组织之间的区别。如果后者消逝了，你所组织起来的欧洲就不会是欧洲，而只是操着不同语言的人类群体。而且这样一来，他们继续讲不同的语言就将不再能被认为是正当的，因为他们不再会有某种不是用任何语言都可以表现得同样优美动听的东西。简言之，他们将不再会有任何可用诗歌来表达的东西。我曾经断言，如果欧洲各国彼此孤立，就不可能有什么“欧洲”文化；现在我还要补充道，如果这些国家彼此同一，也不可能有什么欧洲文化。我们需要的，是包含着多样性的统一；它不是组织上的统一，而是本质上的统一。

这样，我所说的“文化”，首先就包含着人类学家关于此词的所有含义：共同生活在一个地域的特定民族的生活方式。该民族的文化见诸于其文学艺术、社会制度、风俗习惯和宗教。但是这些东西的简单相加并不能构成文化，尽管为了方便我们经常这样谈论它。这些东西不过是文化可以被解析成为的一些组成部分，正如人体可以解剖成为各个组成部分一样。但是，也正如一个人并不只是其身体的各个组成部分的集合一样，文化也不只是其艺术、习俗和宗教信仰的集合。所有这些东西都

相互作用着，因而要完全了解其一，就必须了解全体。当然，社会上存在着高级文化和低级文化，而且一般说来，由于功能的差异而使这二者区分开来，所以，人们可以说，社会有着缺乏教养的阶层和有教养的阶层的区分，最后，人们还可以说某些个人特别有教养。一位艺术家或一位哲学家的文化，与一名矿工或一个农民的文化大不相同；一位诗人的文化与一名政治家的文化也多少有些差异；但是，在一个健康的社会里，所有这些文化都是同一文化的组成部分，而艺术家、诗人、哲学家、政治家和劳动者也将具有某种共同的文化。这是不能同其他国家具有同一职业的人共同分享的。

十分明显，一种文化的统一就是生活在一起并讲同一语言的人们的统一：因为讲同一种语言就意味着在思想、感情和情绪方面与讲不同语言的人们是很不相同的。但是，不同民族的文化确实是相互影响的，并且在未来的世界里，世界的每一个部分似乎都会对其他各个部分有所影响。我在前面曾经指出，欧洲各国的文化曾大大地受益于它们之间的互相影响。我还曾指出，那种自愿闭关自守的民族文化，或者那种因其不能控制的环境所造成的同其他国家的文化相隔绝的民族文化，将由于这种隔绝而受害。此外，那种接受外国文化而又不能反过来提供任何文化给对方的国家，和那种企图将自己的文化强加于其他国家而又不能反过来接受对方的任何文化的国家，都将因为缺乏这种相互交流而受害。

然而，并非只存在着文化影响的一般交流。你甚至也别想同每一国家进行平等的交易：有些国家需要你生产而不是其他国家生产的商品；有些国家则生产你所需要而不是其他国家需要的商品。所以，讲不同语言的民族的文化能够或多或少

地密切相关，并且有时它们之间的关系是如此密切，以至我们可以说它们有着某种共同的文化。我们现在谈到的“欧洲文化”，就是指我们能够在不同的民族文化中发现的那种同一性；而且即使是在欧洲范围内，某些文化之间的关系肯定要比另一些文化之间的关系更为密切。同样，一个文化群体内的一种文化，在不同的方面可以同其他两种彼此之间并无密切关系的文化发生密切的关系。你的血亲并非彼此都是血亲，因为他们有些属父系血统，有些属母系血统。因为，正如我并不把欧洲文化简单地看作同一地区互不关联的各种文化之总和一样，我也不把世界分割成一些毫不相干的文化群体，更不在东欧和西欧之间及欧洲和亚洲之间划上一道绝对分明的界限。不过，欧洲的确存在着某些共同的特征，它使得我们谈论欧洲文化成为可能。那么，这些共同的特征是什么？

要在各自具有不同文化的民族之间创造出某种共同文化，其主导力量是宗教。在这一点上，请不要过早地推断我的意思，以免犯错误。我的演讲不是宗教演讲，我也并不准备改变任何人的宗教信仰，而只想简单地陈述一个事实。我甚至也不很关心当今基督徒之间的交往；而只想谈谈造就了现代欧洲基督教的共同传统，以及伴随着这个共同的基督教传统而产生的共同文化因素。如果亚洲明天改信基督教，它并不会因此而成为欧洲的一部分。我们的艺术正是形成于和发展于基督教中；欧洲的种种法律甚至时至今日也仍然根植于基督教里。我们的一切思想也正是由于有了基督教的背景才具有了意义。一个欧洲人可以不相信基督教信念的真实性，然而他的言谈举止却都逃不出基督教文化的传统，并且必须依赖于那种文化才有其意义。只有基督教文化，才能造就伏尔泰和尼采。我不相信，在基督

教信仰完全消失之后，欧洲文化还能残存下去。我之所以怀有此种信念，不仅因为我自己是一位基督徒，而且也因为我是一位社会生态学的研究者。如果基督教消失了，我们的整个文化也将消失。接着你便不得不痛苦地从头开始，并且你也不可能提得出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高，羊吃了青草长出毛，你才能用羊毛制作一件新大衣。你必须经过若干世纪的野蛮状态。我们活着是看不到新文化的产生了，我们的玄子玄孙们也看不到；即使我们看得到，也没有人会因此而感到高兴。

除了宗教信仰之外，我们还有很多东西来源于基督教传统。通过它，我们可以追溯艺术的进化；通过它，我们可以获得对形成西方世界具有至关重要意义的罗马法的认识；通过它，我们形成了我们关于私人道德和公共道德的概念；通过它，我们还在希腊罗马的文学里找到了我们共同的文学标准。西方世界正是在这种传统中、在基督教中以及在古代希腊、罗马和以色列的文明中，才具有了其自身的统一性。而正因为有了基督教2000年的历史发展，我们才能据此追溯我们堕落的过程。对于这一点，我不想详尽展开。我想说的只是，这种经历了若干世纪的文化的共同因素的统一，是联结我们的真正的纽带。任何政治组织和经济组织，无论其拥有何种善良的愿望，都不能提供这种文化的统一所能提供的东西。如果我们浪费或者抛弃了我们共同的文化遗产，那么，最机灵的头脑设计出的组织和规划都将无助于我们，也不能把我们紧密地联结在一起。

与政治组织的统一相对照，文化的统一并不要求我们大家只具有一种忠诚，而意味着将存在多种多样的忠诚。那种认为

个人只应该对国家负责的观点是错误的；而那种认为每个人的最高职责是对某种超国家负责的观点则是荒谬的。我将用一个例子来说明我所说的多种多样的忠诚的含义。任何大学都不应仅仅是国家的机构，即使它得到了国家的支持。欧洲各大学应该有其共同的理想，其相互之间应具有某些义务。它们应独立于其所在国家的政府，不应成为培养某种有效的官僚政治的机构，或者成为训练科学家以使他们击败外国科学家的机构。它们应立足于保存知识、追求真理，并使人们力所能及地去获取智慧。

在这最后一次演讲中，我想讲的东西还很多，但我必须简洁明了。我向欧洲文人提出的最后的要求是，他们对于保存和传播我们共同的文化具有特殊的责任。我们可以具有不同的政治观点，但保存我们共同的文化并使之不受政治影响的污染却是我们共同的责任。这并不是一个感情的问题；至于我们是否相互喜爱或赞赏对方的作品，则没有什么关系。重要的是，我们应承认我们之间的相互关系和相互依赖性；离开了这种相互依赖性，我们彼此就都不能创造出那些标志着一种高级文明的最优秀的作品来。目前，我们彼此之间不可能有很多交往，也不能以私人身份彼此互访；如果我们能够旅行，也只能通过政府机构，还须担负官方职务。但是，我们至少可以尽力从那些我们共同受托保管的财产中拯救出某些东西来；那就是希腊、罗马和以色列的遗产，以及欧洲2000年以来的遗产。在我们这个经历了如此的物质浩劫的世界里，这些精神财富也面临着急迫的危险。

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org