

文理之争的背后：再探阿诺德与赫胥黎关于文学教育的论争

纳海

[摘要] 《文学与科学》和《科学与文化》是19世纪末期关于教育的两篇重要文章，作者阿诺德与赫胥黎代表了两种相对的教育理念。阿诺德力主坚守古典文学教育，而赫胥黎认为科学知识应成为高等教育的主导。这两篇文章虽然表述了他二人对于教育的不同观点，但分歧并非仅关乎学科，而是从深层次反映了二人对待“知识”和“真理”的不同理解。通过梳理阿诺德对文学三层意涵的论述可以看出，阿诺德所理解的文学乃是可以调动读者一切想象力的作品，而想象力之所以重要，是因为它能够帮助人获得真知。文学的这种通达真理的功用，是阿诺德所承袭的浪漫主义观念。然而，《文学与科学》一文的论证过程，在一定程度上解构了阿诺德自己对文学的定义。

[关键词] 阿诺德；赫胥黎；文学；想象力；知识

[作者简介] 纳海：北京大学外国语学院英语系助理教授（北京 100871）

近年来，随着国内大学文科面临的种种挑战，学界开始借鉴西方文科教育与科学教育的纷争给我们带来的启发，尤其是英国维多利亚后期托马斯·赫胥黎（Thomas Henry Huxley）在1880年撰写的《科学与文化》以及马修·阿诺德（Matthew Arnold）1882年作为回应写下的《文学与科学》^①，更是引起了国内学者的关注。^②然而就目前的研究成果来看，大部分的研究都把二人的争论视为“学科”的分歧。当然，阿-赫之争首先是对大学教育中人文学科和自然科学不同看法的争辩，这点毋庸置疑，而且他们各自所秉持的理论对当今国内大学教育也有相当重要的意义。但如果细读赫胥黎、阿诺德的两篇文章，我们会发现在“学科”的表象下是他们二人各自所代表的思想传统的重大分歧，是在深层含义上对于“知识”和“真理”的不同理解。这场争论为20世纪斯诺（C. P. Snow）提出“两种文化”的论断奠定了基调。由于这两篇文章有许多互相呼应的概念，而两位作者将这些概念不断地界定，因此细察它们之间的关系就尤为有趣。本文从细读这两个文本入手，梳理他们各自所秉持的关于“知识”的理念，特别是要透过《文学与科学》的语义层面考察阿诺德独特的思想境况。

① David Roos. "Matthew Arnold and Thomas Henry Huxley: Two Speeches at the Royal Academy, 1881 and 1883". *Modern Philology*, 1977 (74. 3).

② 米广宁：《“科学与文化之争”——赫胥黎与阿诺德的对话》，载《教育随想》，2008（2）；单中惠：《试析十九世纪英国科学教育与古典教育的论战》，载《清华大学教育研究》，2000（2）；高晓玲：《马修·阿诺德的知识话语》，载《国外文学》，2013（3）。

一、赫胥黎的“科学精神”

首先，阿诺德与赫胥黎关于教育的观点并非绝然不同。从19世纪初期开始，阿诺德就一直倡导将科学内容引入大学教育；而赫胥黎也坚持认为，科学教育有着教化德性的功用。他们二人都希望摆脱过于功利、迁就当时商业社会发展的、带有典型中产阶级烙印的庸俗文化，着力培养理性、全面、有益于社会整体风尚的优秀文化。他们的不同在于各自的侧重：赫胥黎不愿被当作“科普”作家，一心要塑造专业科学家的形象，因而他的著作多是比较专业的专业论著；阿诺德提倡在人文教育中融合科学、客观的研究方法，将“批评”精神引入文学领域。然而从19世纪80年代开始，他们二人之间论争的声音似乎掩盖了合作的声音，二人就科学教育与古典教育展开了深入激烈的讨论。在1880年写就的《科学与文化》中，赫胥黎认为科学知识爆炸式的增长乃是这个时代的最重要特征，因此传统的古典教育不再担当培育社会精英的责任。他认为阿诺德所谓的文化——即通过学习“世界上最优秀的思想和言论”，从而“追求全面的完美”^①——无非是“包含在文学作品中的、对人类生活的批评”^②。文化是对人类生活的批评，赫胥黎对此并无异议，但他否认这种文化必须要通过阅读文学，特别是古典文学来达到：即使学习了希腊、罗马，以及东方的古代文明，并了解了现代文学所能告诉我们的一切，我们仍然不能说获得了应有的“文化”身份。文艺复兴时期虽也重视古典文化的学习，但那时候的古典知识正相当于19世纪的科学，对人有一种启迪、开化的作用，因此决不能把文艺复兴时代重视希腊罗马语言的事实，作为19世纪末期依然高举古典语言大旗的借口。^③

文艺复兴时期和19世纪对待古典文学态度的差异，在于时代精神的不同。赫胥黎指出，当今时代的最大特征是大量日益增长的自然知识，这些对于自然不断深入的认识不仅有益于我们的日常生活，更是成为新时代的一种“思维范式”，赫胥黎称这种范式为“科学的精神”。同时赫胥黎认为希腊精神其实一向是强调科学探索的，由此他把文化守成主义者的发难反推回去^④，认为在现在这个时代，如果还仅仅读希腊罗马，恰恰是缺乏科学精神，教条地承袭古代文化而无视自然科学的发展，谈不上“对生活客观、公允的批评”。由此，赫胥黎把论证的焦点又重新放到“文化”上来：“我们须得像我们中间最优秀的人那样，有一种坚定不渝的信念，认为只有按照科学的方法来自由调动理性，才是达到真理的唯一途径。除非如此，否则我们就徒有传统文化守成者的虚名”。基于这样的认识，赫胥黎认为目前那些保守派实在够不上称为文化的继承者。当然，他也认为文科也不可尽废，因为“单学科学就像单学文学一样，只能培养出一些跛脚的文化人”^⑤。由此可见，赫胥黎并没有认为科学比人文学科更重要，然而不论学什么，都要秉持一种科学客观的态度，以“达到真理”为最终的目的。此处的真理是人类运用理性，对可以观察到的实验数据加以分析从而得到的关于自然界的认识。这些认识可以帮助人类过上更好的生活。同时，追求这种客观真理的过程，可以培养人的诚实、审慎、客观等品质，以更好地了解自然。

① 马修·阿诺德：《文化与无政府状态》，185页，北京，生活·读书·新知三联书店，2012。

②③⑤ Thomas Henry Huxley. *Collected Essays*. Vol 3. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970, p. 142, 145-151, 154.

④ 赫胥黎说：“我们都知道在论辩中，‘你也如此’这样的论证是没有什么说服力的，否则科学教育也会反击现代的人文主义者，说他们虽然声称要以‘文化’之名建立一种‘对生活的批评’，但实际上他们只不过是一些研究语言文字的专门家（specialists）。”此处的论说非常值得玩味，因为一方面赫胥黎说“你也如此”这种论证没有说服力，另一方面他实际应用的就是这样一种逻辑：人文主义者说科学家是专门家，其实他们自己也不能挑起传承文化的重任。

二、阿诺德关于文学的三重理解

1882年,阿诺德在《文学与科学》中回应了赫胥黎对文学的看法,并从三个层次论述了自己对文学的定义。

首先,他援引了古希腊哲学家柏拉图的见解。虽然他同意柏拉图关于教育的目的——“使人的灵魂变得清醒,正直,充满智慧”,但总体上他觉得柏拉图为哲学辩护的理论是不能用于维多利亚时代维护文学教育的。阿诺德并非一味沉迷于对历史的留恋,他认为先进的工业社会、特别是像美国这样的工业社会,科学技术的意义决非寻常。但他却不能因此就同意那些科学家“削弱文科在大学的主导地位,并将这种主导地位让位给自然科学”的主张,尽管他意识到这种重心的转移是目前的重要趋势,已经一发不可收拾。^①

接下来,阿诺德重新将文化定义为“对世界上过去最优秀的思想和言论的了解”^②。他认为赫胥黎扭曲了自己的原意:“最优秀的思想和语言”不等同于“文学”,“文学”更不仅是“美文”。赫胥黎这两步错误的联系,让阿诺德的教育理念变成了仅关乎人感官的、肤浅的“审美”体验,是以享受为目的的一种贵族教育。阿诺德反击说,自己所设想的“文学”绝不仅仅是所谓的美文,而是应包括历史、哲学、地理、自然科学的“文献”。“当我说‘了解希腊罗马的古典文化’,我不仅指语言和文字,而包含了整个希腊,整个罗马的生活、思想史,他们做了些什么,想了些什么,以及我们能从他们中学到什么样有用的价值。这才是我所说的理想状态。我所谓通过‘文学’达到对人类生活客观、公允的批评,指的就是我们尽可能地接近这样一个理想。”^③这便是阿诺德对于“通识教育”的一种解释,它对我们今天的教育思想也起到了很深远的影响。然而读者不禁会问:阿诺德的解释能回答赫胥黎的问题吗?这样把“文学”解读为“文献”的方法,能够达到赫胥黎所说的“了解自然世界”吗?尽管阿诺德说文学不等于美文,但仅仅了解科学方面的文献并不等同于了解最新的科学发现,也不意味着就能够在一定条件下独立进行科学研究。^④这和赫胥黎所倡导的科学教育还是有很大距离的。^⑤阿诺德前面论述了这样一种观点,即大部分人只需要了解科学发现的结果,而不需要清晰地掌握科学发现的“过程”,但是这样培养出来的学者,只能做到了解前人的发现,并不能如赫胥黎所说,“按照科学的方法来自由调动理性”,从而“达到真理”^⑥。可见,阿诺德的这番回答并不能令赫胥黎满意。

然而要让“过程”成为现代教育的主导,这在阿诺德看来是不能接受的。他的理由如下:科学的种种发现,从过程到结果都很“有趣”,但这种知识往往是不成体系、互无关联的。如果只学习这种碎片化知识,那无疑忽视了“人性”。人与生俱来的潜能和欲望,它不仅希望将散碎的知识在一定体系内部结合起来,更希望使那些智性层面的认识与道德判断和审美体验发生关联。^⑦这种“关联”的工作,非得由文学来承担不可:“每个人都知道,我们渴求将所学的知识加以整合,将它们与一般规律相联系。如果不能这样做,而只是不断地掌握每个知识碎片,不断积累各种数据,那

①⑦ R. H. Super (ed.). *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. 10. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, p. 55, 63.

② 这是阿诺德引述赫胥黎的原文,而赫胥黎在文中的“最优秀的思想和言论”参见马修·阿诺德:《文化与无政府状态》,185页,北京,生活·读书·新知三联书店,2012。

③ 马修·阿诺德:《文化与无政府状态》,57-58页,北京,生活·读书·新知三联书店,2012。

④ 事实上阿诺德本人对于科学的确涉猎极少。

⑤ 赫胥黎不仅本人对科学深感兴趣,还是达尔文进化论的积极推动者。他还为现代经验主义的先驱者之一休谟(David Hume)编写了介绍性的传记。见后文。

⑥ Thomas Henry Huxley. *Collected Essays*. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970, p. 152.

是多么令人沮丧和疲倦”^①。为了说明这点，他引用了柏拉图《会饮篇》中的一段寓言，借狄奥提玛之口，来论述人天性中渴望“永久地占有美”，这是人的“本能”。他说：“科学结论确实很有趣，也很重要，我们所有人都应该了解。但我想说的是，假使我们全盘接受了这些信息，我们也仍还停留在知识和智性的水平上。我们中的大多数人依然会有一种不可遏制的愿望，想要把这些知识与道德力量和审美趣味关联起来。然而这些关联的工作，科学是不能帮我们完成的，我们也不能指着科学去完成。”^②

这里阿诺德对“文学”的定义有别于“文献”的含义。“文献”所能给读者的知识依然需要一个“支点”^③来将其与我们的伦理生活关联，而这种“关联”又必须由“文学”来完成，这个语境下的文学显然承担了人类想象力的任务，那么一切能够启发想象力的作品都可称之为文学。阿诺德之所以强调想象力，是因为他并不满足于科学提供给我们的智性能力，而是追求道德、审美层次的真理。他们二人之所以产生分歧，根本在于他们对“知识”和“真理”的理解不尽相同。赫胥黎所谓的知识，正是他强调的关于“事物”的认识，是人类通过理性的方法，对客观世界的一种了解和掌握。了解了这样的知识，在赫胥黎看来，就能够通达真理，促进人类的进步。而阿诺德认为真理有着更为丰富的内涵，它不仅包括对于客观“事物”的认识，也包含对于道德秩序的诉求，包含对“美”的欣赏和对复杂而深刻的人性的洞察。这一系列涉及人类主观体验的认知活动，仅靠自然科学知识是无法完成的。

三、文学想象力 —— 希腊精神与希伯来精神的相遇

阿诺德关于文学内涵的讨论，必须放在他整个文化批评中考察。在《文化与无政府状态》一书中，阿诺德指出“文化”就是“对完美的追求”，并且“文化心目中的完美，不可能是独善其身。个人必须携带他人共同走向完美，必须坚持不懈、竭其所能，使奔向完美的队伍不断发展壮大，如若不这样做，他自身必将发育不良，疲软无力”。人类要想接近这样的完美状态，就必须努力获取“美好”与“光明”，“让美好与光明蔚然成风”。^④“美好”偏重道德风尚的培养，而“光明”则象征着那种不带偏见，一心想要探究事物本来面目的愿望。为何思考力与行动力，或这本书中所谈的希腊精神与希伯来精神，这二者必须结合才能接近完美？阿诺德认为这是由于人性复杂，有着多重需求：

假如人性不是那样一种复合体，假如人性只有道德这一面，只有可谓道德的一组本能，或者说人性中以道德表现最为突出，压倒了其他——假如是这样的情形，我们无疑可以说，《圣经》与人的全部需要一样宽大深厚。然而人性还有一个方面，而且是很显著的一面，那就是智性，以及可称为智力的一组本能和力量。^⑤

对于智性与道德，阿诺德希望“充分地估量两者，使之达到和谐”^⑥。然而在《文化与无政府状态》中，阿诺德倡导的是希腊精神，他的讨论主要针对的是英国各阶级中那些注重实利，埋头苦干而不关心所走的道路正确与否的人，以及那些受清教思想影响、只知道谨小慎微地拯救自己灵魂、而不愿动用自己全部的心智去探究周遭事物的人，因此他通过宣扬注重“意识的自发性”（spontaneity of consciousness）的希腊精神来纠正英国思想领域对“严正的良知”（strictness of

^{①②} R. H. Super (ed.), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, Vol. 10, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, pp. 64-65.

^③ 高晓玲：《马修·阿诺德的知识话语》，载《国外文学》，2013（3）。

^{④⑤⑥} 马修·阿诺德：《文化与无政府状态》，11-33、113-115、115-117页，北京，生活·读书·新知三联书店，2012。

conscience) 的过分强调。这是阿诺德文化批评第一时期的代表。那个时期出现的一些关键词汇如:“批评”(criticism)、“好奇心”(curiosity)、“思维的自由”(free play of the mind)等,都强调人运用自身的创造力和理解力,去尽力探究外部环境和人类历史,并且认为文学作品应成为这些思想汇聚和碰撞的载体。不难看出,这样的一种“现代精神”与赫胥黎所提倡的科学态度是不谋而合的,两人都提倡摒弃偏见和迷信,用尽可能理性客观的态度审视这个世界。然而阿诺德的思想在他进行宗教和圣经批评时期发生了转变,此时期他特别强调人的道德培育,认为圣经首先是关于人类伦理道德的经典,是诠释和彰显正义的典范,此时期可以称之为他的“希伯来时期”。^①

1882年的《文学与科学》中提出的关于文学的功用,是阿诺德文化批评中出现的两个倾向——希腊精神和希伯来精神——的一次整合。既然文学能够将智性范畴中的知识与道德力量和审美趣味关联起来,那么文学必然不完全等同于这三个范畴中的任何一个。因此我们有理由推断,阿诺德在这篇文章中所提倡的文学,有可能独立于智性、道德、审美这三大范畴,又能在这些范畴中穿梭、联络,那么它所承担的实际是浪漫主义思想家所提到的想象力的功用。早在1853年,阿诺德就在《诗歌研究》中引用亚里士多德说到诗歌比历史“更加严肃崇高,更接近真理”,接着他又说,“最优秀的诗歌,其内容和形式之所以优秀,在于它们能够很好地把握真实的和重大的道理”^②。在《文化与无政府状态》中他提出,最好的文学承担的正是“文化”的责任:“文化以美好与文明为完美的品格。在这一点上,文化与诗歌气质相同,遵守同一律令”^③。

文学之所以必要而且崇高,因为它能够帮助人们洞察到比客观知识更广阔的真理。在《文学与科学》一文中,阿诺德继续就“真理”的概念进行界定。他所谓真理并非仅是赫胥黎说的对世界的客观认识,而是基于这种客观认识,在主观上对世界的一种理解和把握。按照经验主义的设定,人们对世界的认识,基于各种感官所接收到的刺激:视觉、听觉、触觉、味觉和嗅觉,除此之外无法把握外部世界,甚至无法把握自身。因此,像“上帝”、“爱”、“正义”、“道德”等既不能被感知也无法科学推导出来的抽象概念,要么被贬低为迷信与幻象(比如休谟《人类理解研究》的最后部分所说),要么被庸俗化(比如在功利主义哲学中)。然而起源于德国的浪漫主义则认为,人类虽然无法直接感知,但可以通过直觉或想象力直接通达更高层次的认识,比如世界的本原。既然阿诺德认为人类既有智性需求,又有道德需求,那么他也必然需要满足这些需求的手段,这种手段就是文学。他对文学的讨论继承了浪漫主义传统中对于“想象力”作为一种思维能力的探讨。从浪漫主义在英国的开端柯尔律治和华兹华斯,到浪漫主义诗学的倡导者雪莱,从维多利亚前期既秉持着德国理想主义的理念、又敏锐地意识到“劳作”对于当代社会的重要意义的卡莱尔,到维多利亚中后期道德感极强的美学批评家罗斯金,他们都曾对“想象力”做出过论述,并且从不同层面讨论过想象力作为一种人的认知手段,有一种整合、转化、乃至创造的能力,是人内心直觉与外界感官刺激之间的一种媒介。阿诺德所说的文学具有的“关联”能力,与这些论述是一脉相承的。

阿诺德的诗学观念受华兹华斯影响最大。华兹华斯在1802年版本的《抒情歌谣集》序言中说道,“诗”的反义词并非“散文”,而是“科学”。因此华氏下面对于“诗”的论述应适用于一切诉诸想象力的作品。对于何为诗人这一问题,他这样回答:“诗人的对象是全人类。他有着比常人更为敏锐的感受力,更为热情和细腻,比一般人更懂得普遍的人性;他还有更为宽广的灵魂,他为自己所拥有的情感和意志力感到欣喜,也为自己的生命力感到喜悦。一切宇宙中存在的事物,他都能

① Joseph Carroll. *The Cultural Theory of Matthew Arnold*. Berkeley: University of California Press, 1982, pp. 92-93.

② R. H. Super (ed.). *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. 9. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, p. 171.

③ 马修·阿诺德:《文化与无政府状态》,18页,北京,生活·读书·新知三联书店,2012。

从其中感受到相似的情感和意志力；如果他无法直接感受，他就会去创造这情感与意志力”。他指出，想象力能够通过真实事件、而仅通过语言文字来调动读者的深层情感。正像阿诺德回答赫胥黎有关文学是否只能起到修饰生活的作用，华兹华斯也警惕着诗歌会沦为玩弄语言的借口：“有人会说，诗歌乃是诗人自己并不真懂的话，诗人写诗无非就是一种娱乐，他们所在乎的，无非是一种‘品味’。”对于这样的问责，华兹华斯回应，“诗歌的目标是传达真理，不是单个、具体的，而是普遍的，真正产生影响的真理；它们不依靠外界的证据，而是被情感带入人们的心灵”^①。

这显然为后来阿诺德所持诗歌作为一种对生活的批评的论点埋下了种子。而华兹华斯对于诗人与科学家职责与才能的区分，更成为阿诺德 80 年后论述文学与科学之间有机联系奠定了基础。华兹华斯认为科学家寻求的是客观、有距离感的真理，而诗人所表达的适用于全人类，他让真理变成了时时与我们相伴的朋友：

诗人是人性的基石和守护者……而诗歌则是一切知识的起源和终结，它像人心一样永恒。如果科学家的成果有一天会改变我们的生活状态……那么诗人也决不会袖手旁观，而是会追随着科学的脚步，将鲜活的生命力注入科学研究的对象中……如果真有一天，那个现在被称为科学的东西有了血和肉，诗人一定会借助天赐的灵感帮它完成这个变形（transfiguration），并会张开双臂欢迎这个变形后的科学，成为人类的重要组成部分。^②

在华兹华斯看来，诗歌可以让那些看似冷冰冰的科学事实与人的生活发生密切的关系，成为人类可以感知的事物。将人的智性转变为情感，将具体、个别的知识转变为普遍的人类经验，这种作用力正是使诗歌成其为诗的想象力。

阿诺德对于华兹华斯的推崇，有他自己所写批评文章《华兹华斯》为证^③。然而华兹华斯的诗学观念虽然深深影响了阿诺德，但他绝不是阿诺德理解“想象力”的唯一来源。实际上，19 世纪许多诗人和评论家都将想象力看作是人类接近“真理”——或许也可称“最终理念”——的途径，甚至是唯一途径。比较有代表性的还有柯尔律治、雪莱、卡莱尔和罗斯金。柯尔律治对于想象力的叙述散见于《文学生涯》中，而比较集中的论述出现在第 13 章的结尾：

我所论之想象力，可分为第一层次和第二层次。第一层次的想象力，指的是人类洞察世界的原动力和主要机制，是在有限的脑海中，展现出无限的自我意识永不停止地进行创造的过程。而第二层次的想象力是第一层次的呼应，与之同时存在于自我意识中，而不同的只是其发挥作用的方式和程度。它（指第二层次）将我们所见所感进行消解、驱散，从而进行再创造；即使不能再创造，它也能整合我们的主观感受，使之理念化。即使我们观察的对象是固定，甚至僵死的，它也能给它们带来生命的活力。^④

安格尔（James Engell）认为，柯尔律治所论“第二层次的想象力”实际是诗性的想象力，是个体内在创造力的集中体现。因此，柯尔律治实际是赋予了诗歌（和其他一切艺术）一种道德的感召力：“这个层次的想象力通过创造出新的意象和图景，调和了人类自我意识和外部世界的矛盾”。贝特在专著《柯尔律治》中指出这“第二层次”实际是想象力在艺术中的自觉运用：“通过这两个层次，想象力实际上首先把外部的自然世界整合起来，继而投射到自我意识中去。”^⑤ 阿诺德所言

^{①②} W. J. B. Owen (ed.), *Wordsworth & Coleridge Lyrical Ballads 1798*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 165-166, 166.

^③ 文章写于 1879 年，当时作为阿诺德自己编订的《华兹华斯诗集》的序言。该文在阿诺德去世后收入《文学批评集》（*Essays in Criticism*）的第二集中。

^④ Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 304.

^⑤ W. Jackson Bate, *Coleridge*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 158-159.

文学对于科学认识的转化和整合,使之影响我们的道德和审美判断,在理念上是与柯尔律治相通的。

事实上,将诗人提升至宗教或道德领袖的高度,在浪漫主义文学及社会批评中几乎是一个惯例。雪莱在《诗辩》(*A Defense of Poetry*)中区分了“故事”与“诗”:前者只是一些将分散的,支离的事实拼凑起来,而后者则是按照“人性中永恒不变的法则”来进行的创造活动。当说到“知识”与“诗”的联系时,雪莱说:“我们不断地产生科学、社会经济学的新知识,多到我们不能将它们充分运用。在这种对数据的积累和运算的过程中,我们失去了所谓的‘诗性’……我们所缺少的是一种创造的动能,来设想和想象我们已经认知的世界;我们缺少一种将想象的理念付诸行动的冲动;我们缺少生活中的‘诗’。”^①想象力的作用,除了产生新知识外,更重要的则是“在我们的脑海中催生一种愿望,这种愿望能按照一定的韵律和顺序,把我们的知识整合起来。而这种韵律和顺序,不妨叫作‘美’与‘善’”。正因为这样,雪莱赋予了诗人神圣的地位:“诗人是法律的制定者,文明社会的创立者,人生百艺的发明者,他们更是导师,使得所谓宗教,这种对灵界神物一知半解的东西,多少接近于美与真”^②。20年后,卡莱尔(Thomas Carlyle)在《论英雄与英雄崇拜》一书中写下“论诗人作为英雄”一章,重申了雪莱的观点,认为我们在诗人身上能看到“政治家、思想家、立法者和哲学家”的影子,而诗人向我们传达的讯息则是“神圣的奥秘”,是普通人难以有所洞察的。^③

四、“想象力”的解构

文学启迪想象力,这是阿诺德为“文学”所做的辩护。然而阿诺德必须回答,想象力的这种关联作用是如何被文学作品完成的。阿诺德并没有试图用理性的“事实”来说服读者,而是用具体的文学作品作为例证,来调动读者的“想象力”,用读者阅读体验中的想象力来验证自己关于想象力的论述,这是阿诺德这篇文章最为高明之处。他所举的例子之一是关于人的忍耐力:人们常说说“隐忍是一种美德”;而荷马史诗中关于赫克特之死,阿波罗也说“命运给凡人安上了知道容让和忍耐的心灵”^④。阿诺德认为,荷马史诗是文学表达,对读者有着更为强烈的感染力。然而这段论说奇特之处在于,阿诺德在本段将要结束的时候,再一次引用荷马史诗来阐明自己关于文学的信念,他认为文学作为一种对生活的体察,“能够使我们坚强,能够提升我们的境界,丰富我们的情感,并启发我们的思维”^⑤,因为“命运给凡人安上了知道容让和忍耐的心灵”。阿诺德为何要重复这个引文?我们且看第二次引用的上下文:

荷马对宇宙的理解恐怕是离奇、怪诞的;但是现代科学告诉我们,‘世界并不为人类所控制,而人也绝非世间万物的中心’。当我们听到这句话时,我自己却找不到比荷马这句诗更能安慰我的话了:‘命运给凡人安上了知道容让和忍耐的心灵’。^⑥

①② Percy Bysshe Shelley, *The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 695, 696-697.

③ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. Lincoln: Nebraska UP, 1966, pp. 80-81.

④ 《伊里亚特》24卷49行。此处的上下文是,阿克琉斯残忍地将赫克特的尸体绑在车后,围绕着帕特罗克罗斯的坟墓拖来奔跑。阿波罗看到此情景很生气,认为阿克琉斯既然已经为好友帕特罗克罗斯报仇,就应适可而止,给赫克特应得的葬礼,而不应过度沉溺于失去好友的痛苦中。此处关于希腊文的理解得益于北京大学英语系刘淳副教授的指点,特此表示感谢。

⑤ 这个论断也是阿诺德所一直坚持的。在《诗歌研究》一文中他写道:“我们必须理解诗歌更高的作用,它能够完成比我们一般人所理解的更重要的使命。人类越来越会发现,我们读诗,是因为诗歌能够帮我们理解生活,能够安抚我们,支撑我们”。

⑥ R. H. Super (ed.), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. 10. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, p. 68.

再次引用时，阿诺德特别利用了这句引文的含义。这一句出现在《伊利亚特》24卷的开头：赫克特死后，阿克琉斯拖着他的尸体转了三圈，而这句是阿克琉斯因失去好友而残忍地对待赫克特的尸体时，阿波罗对阿克琉斯的指责。他说，人类也许还有更可怖的痛苦，比如丧子之痛，但这并没关系，因为命运之神赋予了我们一颗隐忍之心。联系史诗的语境，阿诺德的用意似乎清晰起来：荷马想象中的宇宙，当然不符合当今的科学观念，但荷马的诗句却能给失去好友的阿克琉斯极大的安慰。而我们今天也在阿诺德的文章中参与了阅读荷马的体验，而我们同样也能得到极大的安慰。阿诺德在上述引文中想说而没说出来的似乎是，荷马对古代世界的理解是离奇的、怪诞的(grotesque)，正如今天的诗人，他们并不能像科学家那样对这个世界做出最客观最科学的描述，但文学家能够抚慰我们的心灵，这是不分古今的。阿克琉斯的处境是失去了好友帕特罗克罗斯，那我们呢？我们的痛苦正是现代科学关于世界起源、人类进化和物种关系的冷冰冰的事实。这虽不是丧子，但进化论所揭示的人类起源却足以让我们感到“丧父”。阿诺德似乎说，阅读荷马不但能了解古人之痛，更能弥合今人的心灵创伤，看来文学的功效的确不可小视。

在阅读阿诺德的过程中，读者也跟着他的思路阅读了荷马，参与了文学想象力帮助我们抚平心灵创伤的过程，阿诺德用文学作品本身证明了文学的作用。然而我们似乎同时觉察到一个论述的缺陷：这个引语起到的作用是告诉我们文学可以在一定程度上“消解”现代科学对我们造成的打击，但阿诺德先前所持论点是，文学（或想象力）可以将科学成果与道德和审美追求发生关联。“消解”和“关联”终究是不同的。这究竟是阿诺德疏忽所致，还是由于他出于无奈才把话题转向了现代科学对人类精神世界的消极影响呢？其实无论动机如何，我们都可以在这种话题的转移中看到，无论阿诺德从哪个角度来论述文学性思维的重要性，他都无法抵制科学话语势不可挡的巨大力量，无法否认科学发现和科学的思维方式正对人们的思想进行强力地改造和冲击。这也是阿诺德给我们的重要启迪之一。

五、再论“文学”与“科学”

我们站在21世纪的历史潮头，如何来解读阿诺德与赫胥黎的这次论争？阿诺德论证文学的内在必要性，主要是基于“人性”这一概念。这一传统在20世纪由李维斯(F. R. Leavis)所继承。在回应斯诺(C. P. Snow)的《两种文化》时李维斯指出，斯诺之所以得出“统计数据告诉我们，和其他知识分子相比，大多数科学家都是无信仰者”，以及由此得出“大多数科学家在政治上都持左派观点”这样的结论，是因为对历史的简化，而这来源于斯诺对于人性的狭隘理解。^①同样，《文学与科学》一文论证的核心也是人性的永恒。阿诺德说：“只要人性一直如此，那么人文学科就会一直保持它的吸引力”。^②然而“人性一直如此”吗？他的论敌也许不这么认为，而且这在他们眼中正是阿诺德论证的弱点，因为以赫胥黎所代表的科学主义者眼中的“人”与“人性”，并不是永恒、固定的。即使是阿诺德紧紧抓住的“本能”，如果放在达尔文的语境中，也是随时处在变化当中。达尔文的《物种起源》将“本能”定义为一切不必经过后天习得，并且没有任何主观目的的行为。某个物种的本能绝不是放之四海皆准的、普遍的，相反，它随着物种所处的生长阶段，或它所在的地理位置紧密相关，因为这些因素都会导致“本能”的变异。^③赫胥黎作为达尔文进化论的

^① F. R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C. P. Snow*. London: Hatto & Windus, 1962, pp. 23-24.

^② R. H. Super (ed.), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. 10. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, p. 72.

^③ Charles Darwin, *Origin of Species*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 169-171.

积极推广者，必然接受了达尔文关于本能进化的学说。既然“本能”是进化所得，那么人性也在进化，时刻受到人类所处的自然、政治和经济生态制约。其实现代社会对于人性的认识，早在达尔文之前就发生了改变。罗伊·波特（Roy Porter）在分析英国启蒙思想的著作《现代世界的兴起》（*The Creation of the Modern World*）中将属于现代的、“科学”的人性观念追溯至休谟。休谟认为，人性中的各种特点和规律，都是可以通过科学分析认识到的。他将洛克的经验主义运用到极致，提出了“人是何物”的问题，什么是“自我”、什么是主体，休谟认为都没有现成的答案。“自我”意识建立在不断变化的、对自我感知的基础上。因此，决定人类道德问题的，不是“理性”（reason），而是需要充分了解人的“情感”（passions）。休谟的人性论为之后的道德哲学发展开创了一个新的角度。我们不难从达尔文论述道德的一段文字中，看到休谟的影响：

因为人类都渴望获得幸福，因此对一切行为的表彰或批评都基于一个标准，即它们是否会推动人们寻求幸福。既然幸福是人类所有美好事物的核心，那么幸福的最大化也就间接地成为评价正义与不义的标准。^①

可见，道德标准也不是永恒或普遍的，达尔文认为道德和人的幸福感紧密相关。赫胥黎传承了休谟和达尔文的衣钵^②，也吸收了他的前辈们有关人性道德方面的思想，他并不否认道德的重要性，但他所推崇的科学教育，正是为了最大限度地增加人类社会所能达到的、物质与精神并重的幸福感。

赫胥黎在其名作《进化论与伦理》^③中，阐述了自然状态中“物竞天择”的自然法则，该法则也适用于人类社会的初始阶段。然而他指出，人类社会的伦理秩序，乃是通过科学和文化知识不断地制约自然中的竞争法则。^④也就是说，赫胥黎并不像阿诺德那样对人性充满了乐观、浪漫的想象，也不认为人的“天性”中自然有向善的本能。他认为人类在很大程度上继承了几百万年前自然状态生活中的“趋利避害”的本性，而这里的“利”和“害”是生存层面的评价标准，也就是说“利”意味着饱足、舒适，“害”意味着危险、艰苦。人性中如此强大的自然基因，决定了人类社会的“伦理化”进程绝不可能一蹴而就。科学知识和人文理想一样，承担着引导人类迈向更理想状态的任务：

在所有的家庭和政体中，人都要约束其自然属性，或者法律和习俗来帮助人们进行制约。人所处的自然环境，也不断地受到农业、牧业、和手工业的影响。当文明向前进步时，这种影响和制约也在不断加深，直到高度发达的科学和人文知识使得人能够有能力控制自己的自然属性。这是一种从前只有魔法师才有的控制能力。^⑤

在赫胥黎的视野中，科学与人类的道德追求非但不相抵触，反而是互相促进的。科学进步的直接结果是人类的整体道德的进步：“天文学，物理学，化学，这些学科都会经历这个（从模糊到清晰的）过程，直到它们有足够的力量来影响人类事务。这同样适用于生理学，心理学，伦理学，政治学。然而在不久的将来，它们一定会带来人类道德行为方面（the sphere of practice）的重大变革。”^⑥

赫胥黎认为人类伦理生活的进步依靠对自然的认识，而阿诺德仍旧表露出来对科学的巨大疑问。当然，这绝不是说他们二人的思想绝不相容。被浪漫主义思潮滋养的阿诺德在早年曾是科学教

① Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981, p. 393.

② 赫胥黎曾为休谟写了一本介绍性的简传《休谟》。参见 T. H. Huxley, *Hume*. London: Macmillan and Co., 1909.

③ 严复译作《天演论》。

④⑤⑥ H. T. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*. London: Macmillan & Co., 1925, p. 81, 84-85, 85.

育积极的推动者，而赫胥黎在《科学与道德》一文中也明确表示，他自己并不是彻底的唯物论者（materialist）。尽管二人有许多交集，但细读《文学与科学》和《科学与文化》这两篇文章，的确能够看出二人对于追求真理（包括认知层面和道德层面）的不同态度，而试图揭示它们之间的某些复杂性是本文的目的。

Beneath the Controversy about Literature: Reconsidering the Debate between Matthew Arnold and Thomas Henry Huxley

NA Hai

(Department of English, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: “Literature and Science” and “Science and Culture” were two seminal essays on education in the late 19th century. Writing from two distinct traditions, Arnold believed staunchly in the importance of classical literature while Huxley was trying to pioneer scientific education. A close reading of these essays and other works by their authors, however, reveals deeper causes of difference than mere disagreement about university disciplines; Arnold and Huxley held fundamentally different views about knowledge and truth. Literature, for Arnold, includes everything that can cultivate human imagination, which is instrumental to knowing “higher truth”, a Romantic argument he inherited from Wordsworth, Coleridge, and Carlyle. Yet the kind of romantic ideal of literature is to a certain extent deconstructed by Arnold himself in the very writing of “Literature and Science”.

Key words: Arnold; Huxley; literature; imagination; knowledge

(责任编辑 张 静)