

目录

CONTENTS

版本说明 轶

译者序言 轶

导言 轶

一 摇全面培育我们心灵的神圣能力 轶

二 摇用德性和智慧塑造我们的精神 轶

三 摇让我们脱离一切虚伪空洞的学识 轶

四 摇人人作为公民之公共的善而培养自身 轶

五 摇让我们用文教使武功更荣耀使帝国更强盛 轶

六 摇让我们改正我们的堕落本性 极大地造福和发展人类社会 轶

七 摇论我们时代的研究方法 轶

八 摇论一切知识的原则和目的 轶

九 摇论英雄心灵 轶

后摇记 轶

版本是目前校正最为完善、注释最为丰富的本子，英译本移植了该意大利本中几乎所有的注释。译者并没有见到韦斯康蒂的意大利版本，所以文中注释均根据英译本译出，且标明为“英译注”，但实际上绝大部分应归功于韦斯康蒂，这一点是应该向读者说明的。译者的注释均标明为“中译注”，下皆同此。

关于演讲的标题：在 1793 年 1 月到 1794 年 1 月间，维柯写下了七个演讲论点的纲要性陈述，想要把它作为希望出版的书的目录，完整的手稿包括从 1793 年到 1794 年发表的全部七篇演讲。参见克罗齐所编的《维柯文献目录》（《维柯研究》1998 年第 1 期），亦可参考维柯《自传》（《新科学》1790 年版，朱光潜译，商务印书馆 1997 年版，第 104 页）。

第七演讲《论我们时代的研究方法》和第九演讲《论英雄心灵》中的拉丁文原文均利用了意大利维柯研究中心的马佐拉（Mazzola）和切利诺（Chelino）根据初版所做的维柯著作凸版复制光盘中的拉丁文原文，该光盘由意大利那不勒斯的现代哲学和科学思想史研究所编，由鲁蓓蒂诺出版社于 1998 年出版。其中，前者由斐利奇·莫斯卡出版社出版于 1993 年，后者由那不勒斯大学的约翰·弗朗西斯帕奇出版社出版于 1994 年。译者同时参照了巴蒂斯蒂尼所编的《维柯著作选》，该版本为拉丁文—意大利文对照版。文中注释标明为意译注的归属于巴蒂斯蒂尼。这个版本也是根据坚蒂莱和尼科里尼的拉丁文版重新校勘的。此外，上海社会科学院的陆晓禾根据利昂·庞帕的英译《维柯选集》所翻译的《维柯著作选》（商务印书馆 1997 年版）选译了《论我们时代的研究方法》中的第一、二、三、四、七章，对译者帮助良多。

第七演讲副标题为：“在那不勒斯王国的皇家学院向青年学子们所作的庄严演讲，后经扩充。”考虑到这个标题对内容来说无关紧要，译者在排版时为美观统一起见，没有在演讲正文中列入。整个

译者序言

提起维柯,我们总是与他的名著《新科学》联系起来。在维柯的时代,“新科学”这个名词是极为常用的,然而能够作为“新科学”存留至今,且历久弥新的,却寥寥无几。不过,我们可以肯定地说,维柯的《新科学》当之无愧。但是,维柯的思想是如此之新,以至于维柯曾经慨叹自己的作品犹如送入了沙漠之中^①,在那不勒斯沉寂了半个多世纪,而他自己则仿佛是一个行走在欧洲的荒原上的“新人”^②。直到库克的《关于那不勒斯革命的历史评论》^③,才开始将维柯塑造为一个与他的时代“隔绝”的形象,认为他批判了当时那不勒斯的思想革命运动,且与当时欧洲的启蒙运动相对立。同时他又认为,维柯超越了他的时代,并且是18世纪和19世纪德国文化的先驱。^④米希勒(先译)在他的《谈谈维柯的体系和方法》(见)中肯定了库克所描述的维柯形象,从此开始了维柯的欧洲命运。但此时的维柯研究主要服从于当时用历史方法反对笛卡尔主义的需要,并且将历史科学与自然科学对

① 维柯在《新科学》序言中写道：“我的书犹如被投入沙漠之中。”

② 同上第1卷第1页。

③ 库克在《关于那不勒斯革命的历史评论》中写道：“维柯的思想革命运动，与当时欧洲的启蒙运动相对立。”

④ 米希勒在《谈谈维柯的体系和方法》中写道：“维柯超越了他的时代，并且是18世纪和19世纪德国文化的先驱。”

立起来。意大利复兴时代的唯心主义者克罗齐(月溪译)以及《维柯全集》的编纂者尼科里尼(云译)加深了这种印象。不过克罗齐主要是从他的唯心主义出发来解释维柯的哲学的,他把维柯描述为自己的唯心主义的先驱。现代的维柯研究者罗西(李译)也支持上述关于维柯与当时文坛隔绝这个神话,他把维柯解释为一个孤独的褊狭的修辞学教授。① 支持这种观点的学者们说,维柯既未从 17 世纪的欧洲文化中吸取什么有价值的素养,也没有教育他的同时代人,而他自己却是一个伟大的天才,伟大得总是让人误解。② 然而,如今意大利的维柯学者们通过细致的研究梳理,证明维柯不仅没有和 17 世纪欧洲的启蒙运动相隔绝,而且他本身就构成了这一伟大思想运动的一部分,是意大利对于启蒙运动的重要贡献。他们证明,维柯在哲学思想上吸取了洛克的经验论和斯宾诺莎的基于柏拉图和新柏拉图主义之上的文艺复兴哲学传统,在自然科学上也并未完全脱离当时的最新科学倾向。这方面的工作是由意大利的尼古拉·阿巴尼亚诺(晕译)开山的,意大利那不勒斯的维柯研究中心贡献良多。他们也证明,维柯思想通过各种潜在的途径传入 17 世纪的欧洲其他地区,例如苏格兰的荷马研究,西班牙的诗学研究和法国卢梭关于人类社会起源的研究等。③ 当然,毫无疑问,几个世纪以来,维柯只是在意大利被奉为最伟大的民族哲学家,然而在意大利之外,尽管欧洲许多大思想家都在某种程度上可以追溯到维柯那里——正如现代哲学史家们所肯定的——,但他们并没有给予维柯足够的重视。直到二战以后,随着英语世界维柯著作译本问世,才在全世界兴

① 《维柯著作选》,利昂·庞帕编译,陆晓禾译,周昌忠校,商务印书馆 1996 年版,第 7 页。

② 同上,第 8 页。

③ 同上,第 10 页。

起了一股维柯研究热。因为人们发现,不同时代、不同学科和不同立场的思想家们都可以与维柯进行有意义的对话,甚至把维柯看作是自己的先驱。维柯的主要著作《新科学》不仅构成了近代思想史的一部分,同时还跨越了近代思想甚至当代思想,成为反思和批判现代性的必要工具;在哲学、法学、语文学、历史学、教育学、伦理学、政治学、社会学、修辞学、人类学、美学等各种学科领域的研究,如果离开了《新科学》那就不能说不是一种缺憾,甚至是最严重的缺憾;无论是激进主义、保守主义还是自由主义者们,都能从维柯那里找到所需的资源。在维柯的思想与近现代思想的关联和文本互读上已经产生了无数丰硕的成果。从这方面来讲,维柯俨然一位现代的柏拉图。

然而,维柯思想有没有一个根本意图?如果有,那又是什么呢?要考虑这个问题,就必须对维柯思想有一个通盘的评价。意大利的维柯学者们在 19 世纪初就开始了这项艰巨的努力,从《维柯全集》第一卷的编纂者菲拉利(云汉译)在该卷卷首所撰的文章《维柯的思想》(灵原)以及柏拉图主义者阿科里(云汉译)的《维柯的观念理论》就可以看出。^① 19 世纪年代以来,对于维柯思想整体的研究得到了全面发展。这体现为交互相关的两条路线。这就是说,维柯研究者们不仅仅加深了维柯时代的文化背景和维柯思想产生的文化效应,而且开始突出关注维柯思想的古典来源和古典精神。前者强调的是向后的效应史,后者强调的是向前的谱系史。关于向前的谱系史维柯自己已经指明了方向,那就是他的四位作者。他将思想之根深深扎在希腊哲学中(柏拉图),然而却更多地从罗马法和罗马史中吸取营养(塔西佗),他要充分消化近代科学文化的宏伟发展(培根),要通过一种唯一的理性将一切科学艺术(首先是法学)融会贯通在一起

^① 阅读维柯《新科学》,高深译,上海三联书店,2009年;菲拉利《维柯的思想》,云汉译,载于《维柯全集》第一卷,上海三联书店,2009年;阿科里《维柯的观念理论》,云汉译,载于《维柯全集》第二卷,上海三联书店,2009年。

(格劳修斯),最后他还必须为基督教文化与异教文化找到一种共同的原则(奥古斯丁)。维柯面临的巨大挑战就是笛卡尔所代表的近代性的挑战。为了对付这种挑战,维柯不仅诉诸包括古希腊、罗马和基督教文化在内的古典思想和古典精神(早期六个人文演讲和《论我们时代的研究方法》),而且穷究深挖处于哲学之前的诗性智慧和哲学之外的凡俗智慧(从《论意大利最古老的智慧》到《普遍法》再到《新科学》),以期重新理解和塑造近代世界和人类精神。这样,在我们面前就展现出了一幅宏伟的思想史画卷。结果证明,维柯思想不仅新到比现代思想还新,而且老到比柏拉图还老。如此说来,研究维柯思想就必须研究整个西方思想史和问题史。只有同时把握这两个方面,才能够真正把握维柯的思想整体。当然,要把握维柯的思想整体和根本意图,全面理解维柯的著作就是必然要进行的工作了。

对于维柯著作的理解同样存在着两种方法:一种方法仍然是按照效应史的思路把维柯思想的前后承继和关联看作研究对象;另一种方法则以对维柯的根本问题的理解为核心,通过对维柯的各种文本的全面解读不断深化相关问题的理解。但无论按照哪一种方法,对维柯文本的全面研究都是必不可少的。本书的翻译和详尽注释正是为了满足这方面的需要而来的。

本书题名为《维柯论人文教育》,自然是以人的教育问题为线索来安排编选内容的。维柯在1742年通过竞选方式赢得了那不勒斯大学的修辞学教授职位,这一职位的正式职责就是要求他在每年的12月15日发表一篇新学年开学典礼演说。当然,由于大学教育制度的变革和当时政治形势的复杂变化,这一制度并没有一直传承下去。除了在维柯《自传》中所讲到的八个演讲之外,维柯在《新科学》第二版出版后两年又发表了第九个演讲,即《论英雄心灵》。前七个演讲在时间上相隔较短,但第八演讲和第九演讲则相隔甚长。本书收集了维柯生平所做的大学

开学典礼演讲,包括早期的六个演讲(1713—1714)、第七演讲《论我们时代的研究方法》(1715,以下简称《研究方法》),第八演讲(1716)^①和第九演讲《论英雄心灵》(1717)。维柯自己也曾经想把前面七个演讲放在一起出版,并且用这样的标题:《论学习的各种目的与方法》。但只有第七演讲在作者演讲后的第二年出了单行本,不过是经过大大扩充了的,因此这个演讲比其他演讲都长得多,特别是其中论法学部分。第八演讲在维柯的《自传》中虽有摘要,但原稿已经丢失,题目《论一切知识的唯一原则和唯一目的》是编者根据内容摘要加上去的。不过演讲的主要内容和观点都反映在此年所撰写的拉丁文巨著《普遍法》的序言和概要当中,故而编者在此将两者收录了进来,以便使读者能完整地看到维柯在人类教育这方面的思想发展脉络。这个演讲从其摘要中来看,可以概括为《论一切知识的原则和目的》。第九演讲《论英雄心灵》是在《新科学》第二版出版之后演说的,它是对人类教育的一个重新思考,可以说是《新科学》在教育 and 政治方面的一个实践。

关心维柯思想发展的读者也可以从这里把捉维柯思想的来源、产生、形成和成熟,不过关于维柯的形而上学则须要再研读《论意大利最古老的智慧》(1714,以下简称《古代智慧》)。一般来说,六个早期演讲是维柯对于人类世界的最初探索,其中就包含了后来几乎一切重大问题的萌芽;《论我们时代的研究方法》和《论意大利最古老的智慧》就是《普遍法》和《新科学》的材料准备、方法准备和思想准备阶段,在这个阶段形成了维柯的形而上学;《普遍法》开始把哲学、语文学和法学综合在一起,是对人类民族世界的自然法和普遍法的第一次伟大探索;《新科学》则把这三者真正融合在一起,特别是第

^① 据巴蒂斯蒂尼注:“这篇演讲从其题目来看,就已经显示出,维柯这时的思想深受奥古斯丁的影响,并且渗透着新柏拉图主义。但这篇演讲的原文内容已经丢失。不过,这里的摘要被用于《普遍法》的撰写之中了,这篇作品就是在同一时期创作的。”(《维柯著作选》,巴蒂斯蒂尼编,第 106 页)

二版和 1995 年版,代表着维柯的思想达到了完全的成熟。在这个过程中,读者可以看到各种古代思想和近代思想之间进行着激烈的交锋,无论是从教育哲学史的角度来看,还是从哲学史和思想史的角度来看,都是那么荡气回肠,他的开创性道路一直延伸到了当代的心灵和精神,等待着我们来重新阐发。

但本书还突出了维柯研究的另一条道路:那就是通过人的教育问题来贯通维柯的思想发展和问题意识。在这里尤其适用上述维柯研究的第二种方法,也就是通过文本互读来逐渐深化对维柯的主导问题的理解。本书的选编显示,教育哲学的兴趣贯穿了维柯思想发展的始终。而这个问题恰和柏拉图思想的旨趣与意图相互照应。一般认为,维柯在早期演讲时期关注的是人类的个体教育问题,而在《新科学》时期关注的则是人类的民族教育问题。由于维柯是遵循着人类的发育次序来思考人类教育问题的,通常就说维柯是从早期的人类个体发育理论过渡到后来的人类群体发育理论的。维柯的人类个体教育问题就反映在他的全部演讲中,从这个角度来看,他的演讲已经具有非同寻常的独立意义。但如果考虑到上述问题意识和阅读方法,维柯的人文演讲的意义将得到进一步加深。一方面,从人文演讲来看《新科学》,很清楚,它的主导线索就是教育和人性,正是通过这一点维柯才把古典和现代、哲学与历史完美地联结起来,而契合点就在于立法和释法的审慎智慧。另一方面,如果我们从《新科学》之后的第九演讲来看全部开学演讲的话,可以说它们都是基于基督教背景下理性时代的人的图像,面临的共同任务都是如何维护人类文明,使之不致遭受第三轮野蛮回归的腐蚀,培养全面的人和全面的公民。有了这个判断就立刻使我们免除了对维柯人文演讲的流俗理解。从这一点上来看也很容易与维柯时代的三大教育思潮区别开来:人文主义的教育哲学、笛卡尔主义的教育哲学和耶稣会的教育哲学。文艺复兴时期的人文主义教育有两种基本形式:拉伯雷的以知识本身为目的的知识形式主义和伊拉斯谟的

以文学审美为目的的文学形式主义,他们和维柯一样都强调知识整体和古典文明,然而和维柯的公民教育——包括公民智慧和公民德性——却截然不同。据此,这里所讲的人文教育必须和人文主义的教育区别开来,或者说维柯的人文教育思想是一种新人文主义的教育。^①同理,笛卡尔主义的教育讲究的是清楚分明的观念和思维程序,可以说是某种理智形式主义。耶稣会的教育方式和教育体制无疑对维柯产生了巨大的影响。但很明显的一点就是,耶稣会的教育首先是基督教教育的工具,教育的目标是为了培养虔诚的基督徒,他们毫无历史感地利用各种希腊罗马的古典资源。反映在维柯那里,就是如何处理宗教教育与公民教育之间的关系,实际上也是宗教与政治的关系。至于当时随着自然科学的兴起而出现的实验经验的教育路线,同样也应该纳入到公民教育这个主导线索中。

维柯的这几篇文章都是以演讲的形式出现的,在不吝啬使用文艺复兴后期的拉丁语汇的同时,又竭力恢复古典时代的典雅华丽风格。他大量使用比喻、排比等修辞手法,喜欢使用复杂谨严的长句,往往一个意思要用各种相近的词语来表达,因而气势雄浑壮丽,结构严谨复杂,但同时却又有清晰的逻辑。因此其翻译难度之高实在是令人望而生畏。如果不是由于译者的坚毅,如果没有意大利译本和英译本的帮助,实在不敢将这些译文奉献在读者面前。即使有了这些译本的帮助,其中的错误和不当之处肯定还是很多,希望细心的读者能不吝指正,以便以后能够逐步完善。

关于一些重要的译名,在注释中已有详尽的讨论,读者可参见相应的注释。在这里要预先提出的是下面几个:一个是 ~~增德~~ 意大利文为 ~~增德~~,英文为 ~~增德~~,一般译作德性。但必须要注意的是,德性这个概念并非现代的伦理道德意义上的抽象德性。在古代乃至维柯时代,这个词的含义仍然具有两重特性,既指德性,又指能

^① 参见爱弥尔·涂尔干:《教育思想的演进》(李康译,渠东校,上海人民出版社 2003 年第一版)第十五、十六和十七讲。

力,德就是能,能就是德。在维柯的《论意大利最古老的智慧》一书中,增译的主要命意就是能力(参见该书第四章)。关于此参见本书猿页注释②。另一个是,意大利文为,英文为,这个词在词源上讲具有预见、远见之意,后来的用法中既有审慎小心的意思,又有智慧明断的含义,一般译作审慎,也译作审慎智慧,以强调其智慧一面。参见本书猿页注释③。还有一个词是,意大利文作,英文即,维柯通常把和放在一起使用,也就是艺术和科学。有时候也单独使用,单独使用的时候一般都是包括艺术和科学两者在内,译者统一译作“艺术”。有一个要注意的地方是,维柯在,前通常加上了(高贵的), (好的、优秀的), (人性的、人的)等限定语,意大利译本和英译本通常都一律译作,意大利文即,英语即,译界有人译作“自由文艺”。第五演讲中的,英译本也译作“自由文艺”。不过,译者以为,维柯的“自由文艺”概念是有着特定含义的,他自己从来没有直接使用过这个拉丁词组。故而译者宁愿直接按照字面意思来翻译这些术语。参见本书正文第猿页注释①。关于,译者一般译作“学问”,是各种科学艺术乃至礼乐法度、文章教化的总称,不过在第五演讲中由于它和武功相对,故而译作“文教”。参见本书正文第猿页注释①和苑页注释②。此外可以提醒读者的是,维柯从来没有用过我们现在所说的“文化”(拉丁文和意大利文都是,一词,在类似的意义上他都是用,文明的、公民的)和,有学问的、有教养的)等来代替。

导 摇 言

丁 摇 耘

直到 1790—1795 年《普遍法》成书之前,维柯的思想仍然处于早期发展阶段,其特点是自己寻找导师,检讨当代思潮,养成问题意识,探讨解决这些问题的合适方法。这个阶段的小结性成就是《论我们时代的研究方法》以及《论意大利最古老的智慧》,特别是前一著作具有承上启下的重要地位。维柯后来承认,这篇论文的研究蓝图在《普遍法》一著中才得以实现。另一方面,作为 1789 年至 1795 年七次大学入学演讲的最后一讲,它又属于一组更大规模的早期文本。《研究方法》一文是前六讲的总结。可以说,不理解《研究方法》,也就无法理解以《普遍法》发轫的后期思想。而不了解《论人文教育》的六次演讲,也就无法真正理解《研究方法》。维柯在问题、方法与意图方面与笛卡尔式现代哲学的自觉差别,乃至对古代知识体系缺陷的认知正是在这些演讲中完成的。

按照维柯自己的小结,七次演讲中,前六讲阐明了各科学术的目的,第六讲之后半部分与全部第七讲讨论的是研究方法与秩序。^①根据维柯的分类,全部人文教育演讲可以分为三组。首先是前三讲,“讨论的是适合人性的一些目的”。然后是四、五两讲,讨论了

^① 《自传》,第 233 页。

“政治的目的”。最后是第六讲,谈的是“基督教的目的”。^①按照维柯研究者的看法,第六讲只是第七讲即《论我们时代的研究方法》的前奏^②,因此也可以把第六、七讲归为一组,其主题似乎可概括为“基督教的目的,以及实现该目的之研究的秩序与方法”。

这些不同年代的演讲构成了一个学问经验之整体,不同部分的主题构成了维柯的思想经验为自己带来的东西——实践哲学的问题与方法。

作为开学演讲的教授,维柯的目的是教育,是宣讲人文研究的意义与方法。人文教育自其在近代的展开之日起即受到两面夹攻式的挑战,一面是旧的基督教神学教育传统,另一面则是方兴未艾的,以笛卡尔主义为代表的唯科学主义教育道路,一如今日大学文科既有意识形态的统辖,更有理工科的排挤。另外,必须注意,人文教育的政治环境在近代以来发生了决定性的变化,有其不同于古代的社会史与思想史脉络。这就是君主专制政体的强化、主权民族国家诉求与近代政治哲学的兴起。这里最有代表性的例子就是意大利诸君主国,例如马基雅弗利的佛罗伦萨与维柯的那不勒斯。对此,维柯的策略是或攻或守、分而治之,一方面继承文艺复兴时期基督教人文主义的传统,论证人文教育才能治疗败坏的人性,实现基督教的目的;并且,只有人文教育培养的自由技艺才能使一个城邦真正强大。另一方面则检讨、批评以笛卡尔主义为代表的整个现代哲学的知识体系以及教育理路。维柯在前六次演讲中完成了前一方面的论证,在第七演讲(单独付印的《论我们时代的研究方法》)中完成了后一方面之论证。作为一个整体,全部七次演讲则帮助维柯在古典哲学的视野中较为清晰地认识到现代哲学的局限所在,并为进一步明确实践哲学的问题与方法做了可贵的探索。

① 《自传》,第 28 页。

② 灾彗暴散社《论我们时代的研究方法》(该书实即第一至六次开学演讲之汇编),悦读时代出版社 2012 年 12 月第 1 版第 1 页。参见 灾彗暴散为该书写的《前言》,悦读时代出版社 2012 年 12 月第 1 版第 1 页。

《论人文教育》是一个相当特殊的文本。这部由 1789 年至 1806 年间六次大学开学演讲组成的演说集构成了一个严密的整体。作为修辞学教授，维柯运用这门技艺多于讲授这门科学。为了引导学生认识修辞学的恰当位置，维柯给出了其所归属的整个知识体系。为了证明知识整体对于养成人性的作用，维柯描绘了人性的完成与败坏。为了揭示养成人性需要怎样的知识整体，维柯检讨了笛卡尔开创的现代学科体系。他由此意识到，对古典智慧的辩护或者可以采取另一种方式，与《论人文教育》中所论的知识整体相呼应。这也正是《普遍法》乃至《新科学》产生的契机。《论人文教育》的终结正是“新科学”的开端，或者说“新科学”以另一种方式延续了前者的教育与知识理想。《论人文教育》的任务恰恰是阐发并且在一定程度上开始无意识地转变古典知识整体、“旧科学”。这一点有助于理解：依据古典立场对笛卡尔的“新哲学”、现代哲学批判之后，维柯何以给出了自己的“新科学”。《论人文教育》是《新科学》的起源与秘密（正如《理想国》是《蒂迈欧篇》与《法篇》的起源与秘密），以至于后者可被当作前者的伟大导论看待。

人文教育是通过智慧对人之为人的养成，则其前提必须是人的本性—目的学说。这构成了维柯第一、二次演讲的主题，在其后的讲辞中，他也不断丰富、深化着这一主题。此间维柯必须处理这样几个基本问题：①如何在古典人性学说与基督教人性论之间取得可被接受的平衡；②这也就意味着，如何在人的求知本性、宗教本性与政治本性之间求得秩序与平衡；③如何预先在人性学说中保全古典教育的整全性，特别是为科学（知）之外的实践（行）与修辞（言）教育留出余地——这正是笛卡尔以降的现代学科中明显忽视的。为了达到这三个目标，维柯必须融合古希腊、古罗马与基督教传统，同时这也有意无意地改造了三者的基本前提。

在第一讲中，维柯似乎完全站在希腊传统之内阐发人性。人按其本性乃是城邦的动物，但他身处宇宙与人间两个城邦之中。前一

城邦所要求的公民资格乃是理论智慧,后者所要求的乃是德性。维柯向大学新生热忱描绘的,首先便是通过智慧获得宇宙公民资格的学习之路。在次年的第二讲中,维柯开始用古代思想清洗基督教人性观的基本内容。他明确拒绝了原罪说,而将人的败坏归咎于对自身天性的违逆。也就是说,罪人无非是激情顶撞理性导致自相反对的愚人,而救治、涤罪的不二法门便是求知受教。求知的顶点是达到对上帝以及神圣天意的认识。前者意味着亚里士多德式自然哲学、形而上学与自然神学的理论认识阶梯,而后者则昭示着维柯自己历史哲学、法理学与公民神学的道德哲学或者实践哲学秩序。上帝是认识的最终目的,这与其说属于基督教神学不如说属于希腊形而上学。在理论领域,维柯明确排除了律法诗人的公民宗教,而仅仅面对哲人的理性神学——正如在实践领域中维柯只注意公民神学那样。上帝是认识的目的,而自知则是认识的开端。维柯的全部演讲拥有一个苏格拉底式的开端:认识你自己。但作为智者身份的说辞,它并没有苏格拉底的讨论、悬疑品格。维柯断言,人的自己就是其精神,“‘认识你自己’意味着‘认识你自己的精神’”^①。人类精神在诸多方面与神的相似即可将求知的欲望立刻引导到求知的最高目的之上。^② 此间值得注意的并非维柯与基督教的明显差别,而是其与古典思想的微妙差别。在同样谈论教育的《理想国》第七卷中,苏格拉底温和而坚决地指出,最高的知识对于倾听学科入门的格劳孔来说是无缘领会的。^③ 在维柯的宇宙城邦论所源出的《蒂迈欧篇》中,甚至苏格拉底本人也只能充当刚好合格的听众。苏格拉底用教育引出最高知识,而维柯却用最高知识引出教育。难道他确实不明白在陌生的大学新生无论如何不能被当作哲学种子看待?或者,身处现代学院,维柯必须与一切导致与人性等级论发生关系

① 灾罹讫社勺定葬留看群选德露土悦敷隆告议理集里始列零员效,贵戮援

② 参见同上,贵戮一 源

③ 参见柏拉图:《理想国》缘戮

的东西保持距离？这是演讲的开头，但让我们检视全部六次演讲的末尾。在那里他毫无顾忌地提醒听众说，人分哲人与常人，对前者说话应当运用辩论与逻辑，对待后者应当运用劝诱与修辞。^① 学问亦分显白与隐微，所差者在于后者一定要有教师指导。^② 意味深长的是，对于维柯来说，唯一的显白学科是历史学，也就是维柯自己找到古今四位伟大教师方才参透的学问。如此看来，维柯意识到，在现代大学之中他必须学会全然不同于古人的谨慎与勇敢。

第四、五两讲则阐发人文教育对于政治的意义，其前提是讨论人的政治本性学说。在第六讲中，维柯明确地将之与人的行为之德性联系起来。但第四讲对政治的谈论拥有一个较低俗的起点。他既没有像希腊人那样借着出洞哲人的返回，就灵魂与城邦的类比引出政治问题，从而通过对最优政制的追问给予哲学教育以真正的辩护；也不曾像罗马人那样，直接诉诸灵魂的意气部分与人的荣誉感，引导人认识到自己的公民身份，认识到城邦的公善与荣耀对于完成人性的积极意义。在现代大学之中，在拥有基督教、文艺复兴与宗教改革的一切结果之后，政治的起点与教育的处境都已不可逆转地成为现代的、经济的、私家的。维柯对此的认识丝毫不弱于任何一位现代政治哲人。但只有维柯未曾由于起点的低俗牺牲目标的高贵。与第四讲的起点相反，第五讲的目标正是古代的、政治的、城邦的。短短两天的两个演讲凝聚着维柯在现代地基上重建古代政治的艰难努力，虽然这些努力的最终结果必须在《普遍法》与《新科学》中才能得到真正检验。

在维柯的时代，政治社会已被解释为建立在功利心之上的契约，古代政治的荣誉感前提一再遭到批评与剔除。这样的批评正表明了功利心与荣誉感的矛盾仍将在政治社会中长久存在。这个矛盾在大学学习中更为突出。一方面，与古代智者、哲人们的追随者

① 灾

② 参见同上，贵