

# 中西文学中的人文精神

邓阿宁

**内容提要:**人文精神是人类共同的精神现象,并在文学创作和作家的自我人格塑造中得到广泛而深刻的体现。由于中西社会不同的民族文化历史背景,人文精神在中西文学中呈现出不同的形态和特点。本文立足于20世纪以前的文学,探讨和比较了中西文学中所表现的对人的存在、本质、意义和价值的关注思考,人与宇宙、自然、社会的关系,人的精神解脱和超越,人的终极理想的探寻以及对人性情欲的自由追求等共同或相异的人文精神旨向。

**关键词:**文学 人文精神 中西比较

进入90年代以来,“人文精神”成为国内思想界、学术界讨论的一个重要话题,面对市场经济大潮对人文学术文化的冲击和人文价值体系崩塌的危机,不少人文知识份子为人文精神在中国的淡薄、失落或被“遮蔽”而忧心忡忡,重新追寻人文精神的传统,建构新的人文精神成为当代知识份子自觉肩负的责任和使命。

人文精神是人类共同的精神现象,它植根于不同的民族文化土壤上,有着自己生成发展的传统。在中国,“人文”的概念溯源到《周易》,被理解为人的文明道德教化,在西方的古希腊罗马时代和文艺复兴时期,“人文学”即拉丁文 *humanitas* 泛指一切关于人的学科学术研究和教育,被认为是教育和塑造人性、奠定社会文明的基础。19世纪最初出现的“人文主义”(德文 *humanismus*)一词开始也是被作为与古希腊“人文学”复活有关的概念。无论中西方对这一词有何种解释,它实际都包含了人、人文学术、人类文化文明这些基本的意义。人文精神可以说是一种“唯人”的文化精神,是对人类生存处境的思考和关怀。在人类绵长的历史发展中,一些有良心,有责任感的人文知识份子满怀对人类的关注和爱心,对人的存在、本质、价值、地位,生命的意义,人类的命运、困境、信仰、社会的出路以及人类的终极价值追求等一系列基本问题进行了认真的思索与探讨,并力图在生活中去努力实践和追求人生的最高境界和价值,即人性与社会的真、善、美,这样的关怀精神就是人文精神。如王晓明先生所说:“一批人文知识分子提倡一种关注人生和世界存在的基本意义,不断培植和发展内心的价值需求,并且努力在生活各个方面去实践这种精神的需求,他们用一个词来概括,就是‘人文精神’”<sup>①</sup>;也如袁进先生所认为:“人文精神是对人存在的思考,对人的价值、生存意义的关注,对人类命运、人类痛苦与解脱的探索。人文精神是形而上的,属于人的终极关怀,显示了人的终极价值。”<sup>②</sup>作为一种精神,人文精神既蕴涵着历代文人的宇宙人生观、价值观、道德观、人格理想和终极关怀,同时也蕴涵着他们为了选择自己的价值观念和理想而不惜牺牲一切甚至生命的执着追求精神。

文学是文人思想的一种载体,人文精神中的价值体系、精神实质必然要在作品的创作和作家(诗人)的自我人格塑造上得到广泛而深刻的表现,但由于中西社会不同的民族文化历史背景使人文精神这一人类共同的精神现象在文学中的诗人之间、作品之间存在着相异的精神旨

向,因而在文学中呈现出不同的形态和特点。在对中西人文精神传统的追寻中,本文试图立足于20世纪以前的文学,对中西文学中的人文精神进行一些比较和探讨。

### 一、人生价值取向与人性自我批判

人在宇宙中的价值、地位是人文思想研究的一个基本问题。在中国,自孔子始,历代儒家学说充分肯定了人在宇宙中的至高地位和价值,并从“人贵于物”、重人贱物的思想进一步提出“泛爱众而亲仁”<sup>③</sup>，“仁者爱人”<sup>④</sup>，“事人”“务民”的人本主义主张，从而形成儒家重视人的现实社会生活，以天下百姓为己任，济世救民的人生价值观和以“仁”为核心，通过自身行为和内心修养，实现忠孝礼义德的人生理想和道德行为准则。

儒家以“仁”为本，重人爱人，救世济民的生命价值选择和进而倡导的忧患意识，即“乐民之乐者，民亦乐其乐，忧民之忧者，民亦忧其忧，乐以天下，忧以天下”。<sup>⑤</sup>“生于忧患，死于安乐”<sup>⑥</sup>，在文学诗人的自我人格塑造和作品抒写中被强烈地表现为了忧国、忧君、忧民的悲患情感和入世精神，并普遍存在于中国文学艺术之中，决定了中国诗词的特种基调。《诗经》最早咏叹出了这样的忧患悲愁之调：“知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。……忧心如醒，谁秉国成？不自为政，卒劳百姓”，对苍天无道，祸乱不断，百姓不宁的现实表示了深深的忧虑。这种基调在屈原的《楚辞》里弹奏出更为悲壮惨烈的生命强音，震撼人心。在中国文人知识分子中，屈原可以说是最痛苦、最忧伤的诗人之一。一部《楚辞》声声血泪，悲患之声不绝于耳。自屈原始，为君忧，为国忧，为民忧，成为中国文学绵延不绝的精神传统。“中夜四五叹，常为大国忧”（李白《经乱离后，天恩夜郎，忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》）；“穷年忧黎元，叹息热内肠”（杜甫《咏怀五百字》），“向来忧国泪，寂莫洒衣中”（杜甫《谒先祖庙》）；“惟歌生民病，但伤民病痛”（白居易《新乐府序》）；“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（范仲淹《岳阳楼记》）；“故乡何处是，忘了除非醉”（李清照《菩萨蛮》）；“胡未灭，鬓先秋，泪空流”（陆游《诉衷情》）……中国文学中的忧患之声一一诉说着诗人们的生命价值情怀，即他们都将自己有限的生命投向了济世救民的人生选择中，个人生命价值、人生意义与君王、国家、人民的命运和利益完全合二为一。然而，尽管这些诗人追寻着他们视为崇高的人生价值意义，但他们更深切地感到自我的生命价值取向与理想实现之路存在着深刻的鸿沟，从而形成了中国文学忧患精神的另一主题和根源。屈原最大的悲哀就是君王之道与自我生命价值投向的严重背离。李白、杜甫、白居易、范仲淹、苏轼、辛弃疾等诗人几乎都有被贬官的经历，有的甚至被流放下狱，他们越是强烈的渴望入世参政，弘扬自我生命，他们的生命越是遭到压抑和排斥，他们因此也越加忧郁痛苦，以诗来抒发自己怀才不遇的忧伤之情。屈原不得不披发跣足指问苍天，李白惟有对酒当歌以遣愁怀，辛弃疾把“吴钩看了，栏干拍遍，无人会，登临意”（《水龙吟登健康赏心厅》），只有英雄泪长流。这些诗人将个人生命价值意义，对国家、人民的关爱寄托于历史上某一个特定的人的统治上，注定了他们人生的悲剧和中国社会历史的悲剧，也是中国古代人文精神一个深刻的局限。

儒家将人生的意义、生命的价值与社会国家联系起来，要求仁人志士以深重的道德责任感积极参与和维护社会政治秩序、立功立德立言，通过实现社会价值来实现生命的价值，而道家却认为人治的社会国家充满罪恶，道德礼教全是虚假，如若将人生价值投向这样的社会和道德中就失去了生命的意义。因此道家把超越社会国家，放弃世俗功利，反叛道德礼教，回复和保护自然生命视为人生的最高价值。道家的生命意向在文学中便成为了另外一些看透了社会政治、国家君王、仁义道德的诗人的精神取向。儒家名教礼法忽略个体生命的生死、苦难、哀伤、不幸，

而高举反叛儒家礼教大旗的魏晋诗歌却把目光投向了人自身的命运和苦难,人的自然生命成为关注的中心。魏晋文学中“人的觉醒”就是从儒家的生命价值追求返回本然的生命,他们一方面对人生的无常、短暂、苦难表示了强烈的哀伤和忧患,一方面又以“礼岂为我所设邪”的放肆行为表示对儒家名教礼法的“疾之若仇”,以“人性以从欲为欢”的人生之乐和逍遥浮世的生活态度抵制儒家名教对人性的束缚,以“守拙归田园”(陶渊明《归园田居五首》)来拒斥现实社会政治的污浊、虚伪,以出世行为来显现自己的人格价值和孤傲独立。道家的生命意向使文学诗人卸去了生命的重负、道德的枷锁,走向了高蹈、空灵、逍遥自在和人与自然和谐统一的人生境界。

尽管儒、道在人生价值取向上相互排斥对立,但他们却并没有离弃对生命价值和现实人生的关注,而超越生命、自然、宇宙之外去设立一个神的存在和世界,不少文人、诗人儒道思想兼而有之,当他们无法实现拯世救民的人生价值时,便转而寻求道家的生命道路。因此儒道人文学说及其在文学中的表现仍是相互补充的关系,构成中国文学注重生命本体和人生价值的思想内蕴。

在人的存在问题上,中西人文思想都共同认识到了人在宇宙中的价值、地位,不同的是:中国人文精神注重人的生命价值取向,儒家的生命价值取向立足于“事人”、“务民”的群体本位和群体关怀,道家虽然开始关注个体的生命,但主要是以维护和延长生命而获求生命的更大价值。而西方人文知识分子一开始就立足于个体本位,将对生命本质的认识朝向了人性自我,苏格拉底引用德尔斐神庙墙壁上的箴言“认识你自己”,指明了对自我本质认识的人文研究对象、目的和意义。这种自我认识是以人的理性为武器,不仅认识和肯定人的价值、地位、理性和自由意志,也认识和批判人性的弱点、缺陷、罪恶,并从自我认识出发对整个人类存在的本质、生存状态、命运、困境和出路进行思考和关怀。如果说中国古代儒家诗人以忧患之情来表明他们爱君、爱国、爱民的道德精神和政治品格,实现他们的人生价值,那么西方诗人在自我认识中面对人生的不幸命运、死亡的恐惧、自身的罪恶、人类的苦难、世界的荒诞、个人自由意志与社会或命运的激烈冲突时,则表现了一种深刻的痛苦和自省忏悔。这种由人的理性所产生的自省的痛苦是西方悲剧精神产生的原因之一,也是普遍存在于悲剧、诗歌、小说中的强烈情感和主题。叔本华从来就认为人生是一场痛苦,它源于人的意志和永远无法满足的人类欲望,悲剧就是表现人生的受难、痛苦和不幸。尼采在《悲剧的诞生》中提出人生植根于痛苦,人世是极痛苦,充满着矛盾对立的生物永远在变化和更新的幻梦,诞生于酒神精神的悲剧正是原始的痛苦无影无形的反映。车尔尼雪夫斯基通过对悲剧的产生和历史的叙述,对悲剧的定义是:“悲剧是人的伟大的痛苦,或者是伟大人物的灭亡”,“悲剧是人类生活中的恐怖。”<sup>⑦</sup>这种痛苦既源于人与自然的斗争,人与人之间的道德冲突,也源于人的自我罪恶和过失。

古希腊时代,神话和悲剧就暴露了人类情欲的罪恶和残忍的杀戮,也为人类无法抗拒的命运和无法摆脱的罪孽而恐惧痛苦。但丁是西方文学中最痛苦的诗人之一,《神曲》凝聚着他对人类罪孽的痛苦和自省,对人类困境的真诚关怀。文艺复兴时期,当人们从人性复苏的喜悦中再次面对自身时,不能不对人性有了更透彻清醒的认识,人们既欢呼人的胜利,人的高贵伟大,人性的真、善、美,现实世界的光明美好,又看到了潜藏于人性中的假、丑、恶,人的卑劣低下,现实世界的荒诞罪恶,人的渺小无助。莎士比亚的戏剧是对人性双重性认识的集中体现,既充满对人类的欢欣喜悦,又充满对人类的痛苦绝望。奥塞罗、哈姆莱特、李尔王、麦克白没有一个不是在对人性自我认识的痛苦中疯狂、死亡。19世纪以来的许多诗人、作家在经历了社会的动荡不

安以后也满怀人道主义同情尽力描写了人类生存的苦难世界和人们痛苦的心灵。陀思妥耶夫斯基一生思索得最多的是人类生存的痛苦和人们如何摆脱痛苦获得拯救。这种痛苦或者是物质环境给人带来的悲惨境遇,或者是罪孽感对人的心灵的压抑,毁坏了人的心灵,分裂了人的意识。他说:“我不知道我的忧伤的思想何时才能平息?”<sup>⑧</sup>因此注定他终其一生要去为受难的心灵和世界寻找最终的归宿和终极的价值。托尔斯泰从青年时代起就苦苦探索着人生的意义和人类的出路,当他亲身体会了生活的罪恶和荒谬之后,也对人生充满了虚无悲观的痛苦感情,“真理就是生活毫无意义……生命已经使我厌烦……”。“为什么存在着的一切存在,我为什么存在——就是为了存在”。“生活就是毫无意义的罪恶”<sup>⑨</sup>。在对生活的绝望痛苦中他渴望用自杀结束自己的存在。陀思妥耶夫斯基的痛苦是对人类苦难的悲悯和哀伤,托尔斯泰的痛苦则来自对自身存在意义的虚无和绝望。

## 二、天人合一与神人对立

在解决人与宇宙、自然、社会的关系,人的精神解脱和超越,人的终极价值(绝对真、善、美)追求问题上,中西人文思想都构造了天与人、神与人的关系。“天”在中国指向了道、理、自然、神灵、君王、秩序、善、公义等多元的意义,是生命的最高价值,人类行为的最高原则,人生追求的最高目标。在儒、道文人看来,人与天(道、自然)原是本质相同相通的一体,具有真、善、美的本性,人与天的分离是人的欲望导致人性的迷失,人要回归本性,人合于天必须通过外在的道德行为和内心的反省、认识、追求,才能归向真或善而合于天。“天人合一”观既表现了古代人文知识分子希冀人与自然,人与社会(国家、君王)和谐统一的思想要求,又表现他们主张通过内心的认识反省,追求人生的最高价值,走向终极的善的精神。因此,“天人合一”成为中国古代人文知识分子理想的人格价值取向,也只有圣人、贤士、君子才能做到。因此在中国人文思想中,圣贤君子更具大写的人的意义和人格价值,顶天立地,尤其是儒家圣人君子,自然就更具有肩负天下重任,拯救天下危难的使命,为此,中国人文精神强调世界只能依靠个体的人格价值和力量来支撑,世界只能是圣人君子治理的人治世界。

这些思想体现在文学中,使诗人或以儒家的道德性自律去接近终极的价值——善,或以道家的自然性为理想去追求人对自然的归依,并力求将自己铸就为具有大写意义的价值人格。儒家诗人把忧国忧民,入世参政作为自己的人生理想和人格标准,并视为最高的善和天道。为了实现天人合一的理想,他们以仁义忠正自律,不随俗媚俗,清高廉直,不畏牺牲,杀身成仁。屈原一生上下求索,以“吾不能变心而从俗兮,固将愁苦而终穷”,“余心之所善兮,虽九死犹未悔”(屈原《离骚》)的执着精神坚守自己的人生价值信念,直至最后以伍子胥沉江为榜样,实现了他为自己所设定的生命终极价值。当李白的人生人格价值理想与权贵的专横、政治的黑暗及御用文人的屈辱发生尖锐的矛盾冲突时,诗人以“安能摧眉折腰事权贵,使我不得开心颜”(《梦游天姥吟留别》)的呼喊选择了维护自我人格价值的尊严。杜甫一生把“致君尧舜上,再使风俗淳”(杜甫《奉赠韦左丞二十二韵》)作为人生的最高理想,以“济时肯杀身”的道德精神要求自己。白居易以“仆志在兼济,行在独善,奉而始终之则为道,言而发明之则为诗”<sup>⑩</sup>的人生宏愿以诗为刺,直指豪门权贵,一生刚直不阿,无私无畏。许多诗人面对国家民族危亡的忧患,生命意识得到升华,他们视生命与祖国同存亡,正气浩然,视死如归,“知死不可让,愿勿爱兮”(屈原《离骚》),“壮心未与年俱在,死去犹能作鬼雄”(陆游《书愤》),“生当为人杰,死亦为鬼雄”(李清照《夏日绝句》),“人生自古谁无死,留取丹心照汗清”(文天祥《过零丁洋》)。儒家诗人们对天道的



终极价值追求铸就了他们伟大崇高的人格和精神,也使中国古代人文精神闪射出英雄主义的光辉。沿着道家天人合一的生命意向,原始、真实的生命和大自然成为了这些诗人最高的生命目的和审美对象。陶渊明时时渴望挣脱现实社会和官场这样的“尘网”、“樊笼”,“复得返自然”,“守拙归田园”(陶渊明《归园田居五首》)才使诗人感到愉快和适意。对自然归依的情绪也强烈地渗透到中国古代山水田园诗歌中,诗人们描绘出一幅幅自然山水田园的风景画,自然景观又无不涂抹着诗人忧愁与欢乐的情感色彩,诗人寄情于景,借景抒情,人与自然相融,达到了人与自然的合一。

西方文化里人与神的关系则是对立的两极。在基督教观念中,人的生命或灵魂是神(上帝)赋予的,人在神面前则显得渺小、不完满、有限、充满罪孽。上帝因为爱人,不仅创造了人,还要把人从罪孽和痛苦中拯救出来,人要获救只有虔信上帝,禁绝人欲。中世纪基督教的神本主义和信仰主义否定了人的地位和理性,是人本主义的反动,但基督教产生之初是从对人性的罪恶出发,主张通过信仰超越人自身的力量——上帝来克制欲望,惩治消灭罪恶,在爱的感召下达到至善至高至美的人生境界不能不说是从另一个角度来审视和认识人的自我,表现出对人类命运和出路的一种思索和终极关怀。尽管文艺复兴以后至近代的人文主义者、人道主义者、启蒙思想家、哲学家不堪忍受神对人的压抑,对神权、神学、教会采取了激烈的批判和否定态度,张扬人性、人权,表现出人与神的尖锐对立,但西方人文思想中对人性的认识仍然是清醒而深刻的,正因为人的不完满性、有限性才使近代以来的一些西方人文思想家、哲学家们主张通过对超越人自身的神的信仰去追求人性的完满和永恒。在他们的心目中,上帝仍然是不可缺少的存在,只不过上帝的概念和宗教信仰的实质已发生了变化。神(上帝)或者是一种超自然的原始力量,或者是高悬于人类之上,制约着世界的精神实体,或者代表一种观念,体现着宇宙世界的绝对价值和最高原则。因此,西方人文思想在人神关系上更重在通过人的理性与信仰,使人从渺小走向神的伟大,从罪恶走向神的善,从残缺追求神的完美,从相对真理追求神的绝对真理,精神上获得升华和飞跃。对神的信仰使西方文化精神中神格的价值力量往往高于人格的价值力量,宇宙世界也是神创造和主宰的世界。

西方人文精神构造的人神关系和信仰精神使不少文学大师满怀对人类的关爱,希冀通过对上帝的信仰和爱的力量把人们从现实的苦难和心灵的痛苦中拯救出来。但丁最终领悟到人不仅需要理性的引导去认识自身的弱点罪孽,还需要通过信仰接近上帝,人类只有信仰上帝,才能超越现实和自我获得精神升华,摆脱人类的罪恶、局限,走向自新和光明。雨果以“基督教救我们”的呼声为人类社会开了一剂药方。陀思妥耶夫斯基的结论是:信仰上帝和用上帝的爱来解救一切灵魂遭受苦痛的人们。托尔斯泰精神探索的归宿是“上帝是生命不可缺少的东西。认识上帝和生命是一回事,上帝就是生命。”“活下去,继续找上帝,以后没有上帝的生活便不会有了。”精神的皈依使他感到“我心中和我周围的一切从来没有这样亮光过,这光明从此没有离开过我”<sup>①</sup>。这些诗人、作家目睹了人生的苦难,人类社会的罪恶,内心经受着痛苦的折磨,但他们从来没有因痛苦而离弃这个苦难的世界,而是满怀对苦难人生关切的伟大情怀和人道主义精神,努力寻找人类的出路和至真、至善、至美的终极真理。

### 三、情欲的抗争与自由的崇尚

人作为一种精神生命存在,必然会产生生命的欲望和男女情感的需求,实现自我生存的价值和意义,这也是人文思想探究的一个基本问题。中国几千年来的儒家纲常伦理以及“存天理,

灭人欲”的学说严重压抑和束缚了人性，窒息了生命欲望和追求。然而人的生存本能和生命欲求却并没有被湮灭，在中国文学的历史发展中，诗人们高扬的人欲对天理的斗争，情性的呼唤，爱情的抗争，始终此起彼伏，成为中国文学中人文精神的又一主旋律。明清之际，新兴市民要求摆脱封建礼教束缚，肯定人欲和情性的呼声更为强烈：“自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也”<sup>②</sup>；“情有者理必无，理有者情必无”<sup>③</sup>。汤显祖在《牡丹亭》里赞美杜丽娘：“天下女子有情，宁如杜丽娘者乎！……如丽娘者，乃可谓有情人耳。情不知所起，一往而情深。生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。”<sup>④</sup>冯梦龙大胆主张诗歌小说“要借男女之真情，发名教之伪药”<sup>⑤</sup>，大声疾呼：“天地若无情，不生一切物，一切物无情，不能环相生。生生而不灭，由情不灭故。四大皆幻设，唯情不虚假。……我欲立情教，教诲诸众生，无奈我情多，无奈人情少……”<sup>⑥</sup>公开向程朱理学进行挑战。蒲松龄将人间真情，爱情理想寓于谈狐说鬼之中，他笔下的一些花妖狐鬼身上闪烁着中国古代女子冲破封建礼教，大胆追求自由爱情的人文精神之光。中国人文精神的这一主旋律在曹雪芹的《红楼梦》中达到高潮。《红楼梦》开篇就表明小说的主旨不过是“谈情”。脂砚斋评《红楼梦》也说：“……生为情人，死为情鬼，故结句曰：‘来自情天，去自情地，岂非一篇情文字。’”<sup>⑦</sup>清代读花人赞宝黛之情，“生生死死中悱恻缠绵因结莫解之情，此为天地古今男女之至情。惟圣人为能尽性，惟宝玉为能尽情……宝玉，圣之情者也”<sup>⑧</sup>。宝黛的至情与由纲常伦理、道德礼教维持的世界形成尖锐的两极，因此刘小枫说：“曹雪芹的新人面临生活世界的混乱和价值世界的虚无，提出了新的人性根据和世界的价值形态的根基，这就是‘情性’。整部《红楼梦》情案都是在为‘情性’的确立做艰难的尝试。”<sup>⑨</sup>宝玉的反叛和情性正是他在重新寻找人的生存意义和价值人格。

在对人的生命存在和意义的探究中，西方哲学家们早就提出因为人有理性有意志，因而就有一定的自由，人如何生活，是成兽还是成人，完全可以由自己选择。在近代西方人的观念中，更加确信自由意志是上帝赋予人性的最大恩惠，自由是人的天性，人的自然权利，人有权利选择和追求自己幸福生活和自然情感、欲望的自由，绝不允许任何力量对它的破坏，一旦某种力量与个人自由发生冲突，必然要为捍卫自由而抗争。西方文学传统自然被注入了崇尚人性自由的人文主义思想。古希腊神话中的神人同形同性是古希腊人人性意识觉醒的标志，其悲剧也展现了个人强烈的自由意志与神秘、严酷的命运的抗争，虽然他们的抗争最后失败，但他们追求个人生命意义的斗争精神仍然可歌可泣。文艺复兴以来，肯定人的情欲，爱情的幸福，要求人性的自由解放、争取人权与平等的人道主义精神成为社会基本精神和文学的主旋律。个人主义，自由主义思想，个人与社会的悲剧性抗争在文学中被诗人浓墨重染。许多诗人以诗歌为武器，猛烈抨击独裁专制，热情讴歌自由光明，文学小说中涌现了一个个争取个性自由，要求人格平等的文学主角，他（她）们向一切束缚爱情自由的社会法律、道德习俗、宗教观念及世俗偏见挑战，显示了强烈的反叛精神。

人在宇宙中的中心地位，人的理性发现和对人的自由意志的肯定还使西方人文学者更深刻地认识到人的自在自为性，人应当去获得欲求的一切，利用、征服宇宙自然，才可能实现自我生命的价值，从而强化了人的主体性、行动性、创造性和积极进取的精神。伏尔泰就提出，人类为行动。康德强调：“通过行动来赋予生命以价值。”<sup>⑩</sup>黑格尔表明：“人通向‘自由王国’的历史乃是人通过自我创造的历史。”<sup>⑪</sup>人的主体性、创造性和行动性在文学中被表现为开拓进取、积极有为的英雄主义精神。黑格尔曾称赞希腊神话中的英雄：“他们都是些个人，根据自己性格的独立自足性，服从自己的专断意志，承担和完成自己的一切事务。如果他们实现了正义和道德，

那也显得只是由于个人的意向。”<sup>②</sup>他赞美阿喀琉斯“这是一个人！高贵的人格的多方面性在这个人身上显示出了它的全部丰富性。”<sup>③</sup>近代文学中的许多个人奋斗者把获取自身存在的价值，人生的名誉、权力，生活的幸福、快乐、自由作为行动的目标和理想。歌德呕心沥血创造的浮士德概括了近代西方人文知识分子的精神历程和不断追求真理的精神。浮士德虽然经历了人类的迷失和错误，但他从来没有驻足不前，而是从一个生命阶段到又一个阶段，寻找生命的价值，人类生存的真理，并且越来越崇高，越来越纯洁。尽管浮士德的人生在现实中只能成为悲剧，但浮士德自强不息的进取精神也给西方人文知识分子抹上了一束英雄主义的光辉。

中西文学都表现了重视人的自由、肯定人的情欲、追求爱情幸福的人文精神，但中国人文学者、文学诗人由于缺乏对人性自我更深刻的理性认识，且处于几千年封建专制制度和文化的压迫束缚下，还不可能提出真正的自由思想，一些人文知识分子、诗人倡导的人生自由也只停留在道家主张的逍遥浮世的人生境界上。在人性问题上，中国文学虽然意识到了人欲人情的合理性，尤其是明清以后，许多诗人为情性呐喊，出现中国“人的觉醒”，但由于中国封建道德礼教的强大力量和中国人文思想的局限，中国文学中还没有出现明确的人性解放和人权要求的人道主义思想。与中国文学相比，西方文学则表现了更强烈的自由意志、更自觉的人性、个性解放思想，更彻底的反抗斗争精神。

另一方面，中国人文精神中人与自然合一及道家消极无为的思想消解了人文知识分子、诗人的抗争意识和斗志，尽管儒家倡导积极入世、人生有为，但一旦“兼善天下”的理想破灭，道家的生命意向则可以使他们遁入“独善其身”、寄情山水田园的隐逸生活中。西方人文精神中人神对立和重人精神强化了人的主体意识，是西方文学中积极进取精神和人与神、自然、社会斗争的英雄主义精神的来源。同时，西方人文精神还强调通过人对上帝的信仰去追求绝对真、善、美的终极价值，实现人的完美完善，又使文学家在作品中去努力描写那些在人类的阶梯上不断攀登，自强不息的奋斗者形象，讴歌他们的崇高精神。

中西文学中的人文精神是不同时代、不同社会的思想成果，也是不同文化内涵的反映，它体现了中西诗人多元性、多层面性的人文关怀、人生态度、价值观念和人格理想。他们正是以自己独具的思想和创作实践从不同的方面、角度对共同的人文精神和价值原则提供了有益的借鉴和贡献，他们的精神也为人类留下了一笔极其宝贵的精神财富。20世纪以后，随着时代的变化，人文精神及其文学表现也发生了深刻的改变，中西人文精神由平行的流变而逐渐靠拢、交叉、合流。在人类步入21世纪之时，面对当代人的人文思考和精神困境，回眸历史，寻摸中西人文精神的同质和差异，交流和影响，在与历史的对话与沟通中构建新的人文精神是很有必要的。

① 王晓明等：“人文精神寻思录”，《读书》1994年3期。

② 袁进等：“人文精神寻思录之二”，《读书》1994年4期。

③ 孔子：《论语·学而》，刘宝楠：《论语正义》，北京，中华书局1990年5月版，第18页。

④ 孟子：《离娄·下》，焦循：《孟子正义》，北京，中华书局1987年5月版，第595页。

⑤ 孟子：《梁惠王·下》，焦循：《孟子正义》，北京，中华书局1987年5月版，第119页。

⑥ 孟子：《告子·下》，焦循：《孟子正义》，北京，中华书局1987年5月版，第872页。

⑦ 车尔尼雪夫斯基：“论崇高与滑稽”，《车尔尼雪夫斯基论文学》，辛未艾译，上海译文出版社，1979年版，第86页、88页。

(下转第128页)

次强调,我们看两学科合并后的关系是一种“兼容”关系,正如我们前文指出的,它不是一种“兼并”,或相互替代。但是,我们也不赞同合并后的两学科是各自为政的两门学科。我们不仿打一个比方,在现代社会里,金融与经济实体之间的关系是:金融对经济实体具有超然性又具有制约作用,反之,经济实体却是金融的终极决定因素,是金融活动的源泉。以此看比较文学与世界文学,其中是否有些类似呢?比较文学超越单一的语言艺术实体,进行跨国界和语言界限的文学比较,它显然是超越单一语言艺术的实体的研究。然而它最终的生根处却又不会,也不可能与语言艺术实体(当然这是多国不同的语言构成)完全剥离悬空,反而却要把它的根扎进这些语言艺术实体中,方能获得自己的生命。正因如此,我们更加坚信,比较文学与世界文学的合并,不是两学科的“兼并”,它的结果不是 $1+1=2$ ,也不可能是简单的合二为一。而只能是两者的相互“兼容”,才能给合并后的教学提供可行性和真正的发展前景。

①② 陈惇:《学科合并是比较文学教学改革的契机》。

③④ 乐黛云主编:《中西比较文学教程》,高等教育出版社1998年7月第1版,第18页。

(作者单位:四川内江教院中文系 邮编:641112)

责任编辑:王忠祥

(上接第91页)

⑧ 苏联《简明百科全书·陀思妥耶夫斯基·2卷》,莫斯科1964年版,冯增义节译,转引自《外国文学教学参考资料》,福建人民出版社1981年版,第230—243页。

⑨⑪ 托尔斯泰:《忏悔录》,冯增义译,《列夫·托尔斯泰文集》15卷,北京,人民文学出版社1989年版,第16页、27页、54页。

⑩ 白居易:《与元九书》,《白居易集》,北京,中华书局1979年版,第964页。

⑫ 李贽:《焚书·读律肤说》,李温陵《李贽文集》,北京,燕山出版社,第165页。

⑬ 汤显祖:《寄达观》,《汤显祖诗文集》,上海,古籍出版社1982年版,第1268页。

⑭ 汤显祖:《牡丹亭·题记》,北京,人民文学出版社1980年版,第1页。

⑮ 冯梦龙:《叙山歌》,王绍庭、华广生编《明清民歌时调集》,上海,古籍出版社1986年版,第1页。

⑯ 冯梦龙:《情史·叙》,湖南,岳麓书社1986年版,第1页。

⑰ 脂砚斋:“脂砚斋重评石头记批语”,《中国历代小说论著选》,江西人民出版社1982年版,第437页。

⑱ 涂濂:“红楼论赞”,《中国历代小说论著选》,江西人民出版社1982年版,第569页。

⑲ 刘晓枫:《拯救与逍遥》,上海人民出版社1988版,第312页。

⑳ 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京,商务印书馆1991年版,第77页。

㉑ 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,北京,商务印书馆1979年版,第126页。

㉒㉓ 黑格尔:《美学》,朱光潜译,北京,商务印书馆1979年,第1卷237—238页。

(作者单位:重庆师范学院中文系 邮编:400047)

责任编辑:胡亚敏