

西方文学“人”的母题的现代转型

——兼论对五四新文学的影响

蒋承勇

文艺复兴的人文主义文学和18世纪的启蒙文学标志着现代形态之西方文学的成型。人文主义文学在汲取传统形态西方文学的人文养料后，孕育出了现代形态的“人”的母题，其演变过程大致经历了“原欲”型、“原欲+人智”型、“原欲+人智+上帝”型三个阶段，其中“原欲”是核心内容。启蒙文学中“人”的母题总体上呈“原欲+人智+上帝”的结构框架，但侧重于“人智”，“原欲”则以隐性形态存在着。人文主义文学和启蒙文学均因“人”的母题中“上帝”成分的存在而表现出对西方现代价值观的疏离与反叛。从比较文学的角度看，中国五四新文学中的人学思想，主要接纳的是西方人文主义文学和启蒙文学中“原欲”与“人智”意义上的“人”的母题。

关键词 西方文学 “人”的母题 原欲 理性 五四新文学

作者蒋承勇，1957年生，台州学院文学院教授（台州 317000）。

“文学是人学”。一部西方文学史，乃为“人”的母题的演变史，亦是映照西方社会价值观念演变的一面镜子。然而，由于历史的原因，中国学界对西方文学中“人”的问题的研究往往因为它与“人性论”有理不清、割不断的联系，从而无法深入，于是，总停留在“人道主义”、“人本主义”之类的泛泛而谈上。特别是在对现代形态的西方文学——人文主义文学和启蒙文学——的人学思想的把握上，过分强调古希腊—罗马文学与文化的世俗人本传统的作用与影响，而忽视希伯来—基督教文学与文化的宗教人本传统之作用与意义，从而影响了人们对西方文学人性意蕴的深度体认。本文则从传统或古典形态的西方文学同文艺复兴人文主义文学和18世纪启蒙文学的关系入手，论述世俗人本传统与宗教人本传统如何在现代形态的西方文学中的融合与演变，并形成现代形态的“人”的母题，从而完成了西方文学从传统到现代的转型。人文主义文学、启蒙文学所蕴含的人学思想深刻地影响着中国的五四新文学。

古希腊—罗马文学和希伯来—基督教文学（简称“两希”文学）是西方文学的两大源头，它们各自有着不同的文化内质和人性取向。古希腊—罗马文学重视人的自然欲望的实现，崇尚人智、放纵原欲，蕴含着一种个体本位、肯定人的现世生活之价值与意义的世俗人本意识，其人性取向呈“神—原欲—人”三位一体之形态，其文化内质是自然原欲型的。希伯来—基督教

文学重视人的精神与灵魂,追求彼岸世界的超现实价值与意义,强调理性对原欲的抑制,蕴含着一种尊重理性、群体本位、崇尚忍让博爱和自我牺牲精神的宗教人本意识,其人性取向呈“神—理性—人”三位一体之形态,其文化内质是宗教理性型的。^①世俗人本意识与宗教人本意识代表着西方文学传统形态或古典形态的“人”的母题的两种基本类型。理性与原欲是人性中相反相成的两个层面,原欲型的古希腊—罗马文学与理性型的希伯来—基督教文学因各自蕴含着人性中既对立又统一的双重内涵,从而呈现出文化内质上的异质与互补特性。

不可否认,希伯来—基督教文化与文学引导人放弃自我的现实努力而追求超现实世界,这固然有重神轻人、重彼岸轻此岸、重神圣轻世俗,使人的主体性萎缩甚至人性异化的一面,但这种文化与文学在力图使人的自然原欲合理存在与外现的基点上,引导人追寻生命的终极意义,把人往精神、灵魂和道德的层面提升。这较之于古希腊—罗马的原欲型、世俗式人本传统,是人对自己理解的一种进步与升华,是合乎人的精神与理性之本质的,因而也有其人文性质。希伯来—基督教文化与文学的这种宗教人本传统是西方文学现代形态“人”的思想的来源之一。

当然,笔者强调古希腊—罗马文学是原欲型的,这并不意味着否认其理性成分,而只是从相对和比较的意义上把握这种文学的文化内质之主导方面,从而区别于希伯来—基督教文学。其实,文学是文化的一部分,就整体的古希腊—罗马文化而言,特别是它的哲学、逻辑学和政治学等是富有理性精神的。亚里士多德就提出过人是“理性的动物”的著名论断。不过,古希腊人崇尚的“理性”是人的知性能力,这是一种哲学理性,也可以称之为世俗理性;而上文所说的希伯来—基督教文学中的“理性”则是宗教理性或道德理性,它与“原欲”相对而言。“希腊人的一个根本事实是他们一定要运用自己的思维能力。”^②所以,古希腊人善于运用知性能力穷究宇宙的来源和事物的真相,探寻社会的正义,诘问人生的目的,表现出求知、善思辨、爱智慧、究真理、敢冒险的“寻求逻各斯”性格。这种世俗理性精神鼓励并推动着古希腊人去探寻所面对的客观存在之规律与意义,而不重视叩问彼岸世界的奥秘和人的终极归属,因而这种哲学理性在文化价值取向上与古希腊文学的原欲意识有契合之处:它们都引导人追寻世俗的价值与意义。这也是古希腊缺少宗教文化的重要原因。古罗马人沿袭着古希腊人的哲学理性,但它是一个更务实因而更富于世俗倾向的民族,古罗马人没有古希腊人那种对知识和自然孜孜探求的浓厚兴趣,亦不擅作形而上学的思辨,他们关心的是伦理和政治问题,特别是法制建设,从而形成了一种法律的、政治的理性意识神,这也是一种关于社会和现世事务的世俗理性。因此,“两希”文化与文学在理性内涵上有明显的分野,其根本原因在于对人性理解的不同取向。

雅各布·布克哈特称文艺复兴是“人的发现”^③的时代,这一说法普遍为人接受。然而,被发现的是怎样的“人”呢?这又涉及对人文主义内涵的理解与把握,因此,这一问题是值得深思与探讨的。

文艺复兴“人的发现”,首先或主要的是感性或原欲的“人”的发现。感性生命主要体现为男女之事,感性或原欲中最根本的也是“性”,所以,中世纪的基督教,乃至一切成体系的文明社会的宗教,都首先从抑制性开始,把女人视作“魔鬼”。从这个角度看,《圣经·创世纪》中亚

① 关于古希腊—罗马文学的世俗人本传统与希伯来—基督教文学的宗教人本传统的互补关系,参阅拙文《世俗人本意识与宗教人本意识的对立与统一——“两希”文学之文化内核异质互补论》,《文艺研究》2003年第4期。

② 伊迪丝·汉密尔顿:《希腊方式——通向希腊文明的源头》,徐齐平译,浙江人民出版社,1998年,第20页。

③ 雅各布·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,商务印书馆,1981年,第302页。

当与夏娃偷吃禁果而犯罪，隐喻的是性犯罪，并且是人类的“原罪”，蛇则是性的隐喻（以蛇作为女阴或男根之隐喻，乃世界许多民族的文化现象）。因此，中世纪基督教文化对人的原欲的抑制，首先是男女性爱。同样因为这一点，文艺复兴人文主义对基督教文化的反叛，首先也从反叛性爱问题上的禁欲主义开始。在此，最能说明问题的还是文艺复兴时期的艺术。“显然我们不能说波提切利、拉斐尔等人对女人人体的描绘完全出于感官的愉悦，出于肉体感性的需要，但对人体之美的赞颂则是十分明显的。在他们看来，赞美肉体就是赞美生命，赞美上帝创世之奇功。在这里没有任何邪秽的不健康的东西，因为人体之美（哪怕是女性裸体）给人的不是邪念的满足，而是生命的充实。”^① 这种肉体之爱、“生命的充实”的观念，显然与基督教教义相左。但是，当人们把人的肉体乃至性本身看成是上帝的造化、上帝赐予人的美与快乐时，一种重新解说教义，因而似乎并不背叛上帝和宗教的新“人”的观念就产生了。这就是早期人文主义对肉体、性、爱情的一种神性理论依托，也是他们敢于那么大胆而真诚（犹如对上帝的虔诚）地表露对性爱的渴慕的根本原因。

卜伽丘和拉伯雷是早期人文主义作家的代表，他们创作中的“人”的观念延续着古希腊—罗马式的原欲型世俗人本意识。在卜伽丘看来，男女之间的两性吸引、两性之爱是天然合理的，没有任何力量可以抗拒，因为它是上帝的造化，而不是什么“罪恶”。他要人们丢弃快乐天国的梦幻，去寻找人间的幸福；他要人们把关注于超现实世界的目光转向现实的人生，转向人自身。这是对“人”的一种自我发现，是人文观念的重大转折。他在《十日谈》第四天故事的开头曾说：“谁要是想阻挡人类天性，那可得好好儿拿点本领出来呢，如果你非要跟它作对不可，那只怕不但枉费心机，到头来还要弄得头破血流呢。”^② 第四天讲的关于“绿鹅”的故事，则是对这一道理的形象而有力的说明。它告诉人们，两性吸引，两性相爱，这纯属本能，属“天律”，硬要视其为恶，人为地去严加制裁，就悖逆了天律。教会的禁欲主义就是这样走向悖逆自然人性境地的。《十日谈》描写了众多男欢女爱的故事，所表达的核心思想就是：人欲是天然合理的！小说所表现的“人”是原欲型的。

诚然，卜伽丘对人性的理解是过于狭隘的，因为他仅仅或者主要把两性之爱的实现视为人生之幸福与快乐，把原欲视为人的本质，但是，他瞄准禁欲主义的要害万箭齐发，也不失为有效的方法。特别可贵的是，他通过《十日谈》阐述了舒展的人性同人的幸福和快乐之间的关系，让人们看到了幸福在人间，幸福在自身，而不在天国，不在上帝身上，从而找回了失落于中世纪基督教文化世界中的那个自然欲望意义上的“人”，这是有重大文化价值和历史意义的。

但是，如果对人的幸福快乐和本性的理解仅仅停留在自然人性的舒展上，尤其像卜伽丘那样主要停留在自然欲望的实现与满足上，那么，人文主义的思想层次就显得太低了。人之为人，还有高贵的理性，人需要理性与精神的提升。在这个问题上，法国人文主义作家拉伯雷对“人”的理解与把握显得更全面。他在肯定自然人性的同时，又强调了人智对于人生的意义。他笔下“巨人”的生命追求不仅仅靠自然欲望的推动，更是靠人智的牵引。他的《巨人传》描写了三代巨人离奇的故事。几百年来，欧洲人生活在基督教文化世界里自甘渺小，仰视神圣而伟大的上帝。拉伯雷首次用“巨人”向神圣的信仰发起攻击，表达了人的自豪与乐观。作品中巨人们那种狂放不羁、目空一切的行为，冲破了传统的道德规范，实质上表达了人对自我的一种新理解：神圣与崇高不存在于人之外，而存在于人自身；一个发展完善的人本身就是神圣的。巨人的狂

① 启良：《西方文化概论》，花城出版社，2000年，第368页。

② 卜伽丘：《十日谈》（上册），方平译，上海译文出版社，1989年，第354页。

放不羁，表达了要求摆脱种种精神束缚的人的那种自由意志与乐观精神。

巨人们在外形上的庞大无疑仅是一种象征，说明完善的人首先在自然体格上是健全的，且拥有人的种种自然欲望，包括正常的男女之爱。这是对自然原欲意义上的“人”的充分肯定，与卜伽丘对“人”的理解相似。此外，拉伯雷还告诉人们，人更重要的是精神的完善，精神的完善关键在于人智的开发，人智的开发关键在于对知识的把握；人的自由、强大、力量主要生发于人的知性能力。所以，《巨人传》在塑造巨人形象时，特别强调人智的开发。三代巨人都追求知识、真理和正义，也就是追求自身的完善。如果说卜伽丘的“人”主要是自然原欲的话，那么，拉伯雷的“人”则是“人智+原欲”。无疑，较之卜伽丘，拉伯雷拓展了“人”的观念的内涵，标示着他对“人”的理解的深化，从而发展了文艺复兴早期的人文主义思想。

塞万提斯和莎士比亚是后期人文主义作家的代表，他们的创作延续着此前人文主义作家的世俗人本观念，又在希伯来—基督教文化与文学中汲取了宗教人本意识的养料，“人”的观念呈“原欲+人智+上帝”的结构框架。

文艺复兴后期的欧洲，基督教文化价值观念受到了现实欲望的冲击，“个性自由与解放又在相当大的范围与程度上导致了纵欲主义和享乐主义。”^①如布克哈特指出的，古希腊—罗马的个性主义，“对于人文主义者来说，它可能是正确的，特别是牵涉到他们生活的放纵方面。对于其余的人来说，它或者说有些接近于正确，那就是在他们熟悉了古代文化之后，他们以对于历史上伟大人物的崇拜代替了圣洁基督教的生活理想。所以我们能够理解：这很容易诱使他们把那些过错和恶行看作是无足轻重的事情，他们的英雄尽管有这样那样的过错和恶行但仍是伟大的。”^②人们普遍以古代英雄为榜样，以人文主义的个性自由为生活准则，在反宗教禁欲主义的同时也走向了道德的混乱状态。此外，“在16至17世纪，欧洲人第一次拥有了整个地球的大片土地，他们本着强烈的好奇心和勃勃的野心，如现代人试图登上月球一样充满了占有欲。冒险与开发使他们拥有了各地的奢侈品，从而大大提高了生活水平，也激发了欲望。”^③因此，这既是充满激情与创造力的时代，也是一个欲望膨胀、充满贪婪、滋生邪恶的时代；既是人文主义对基督教传统文化高奏凯歌的时代，又是一个旧信仰解体、新信仰脆弱的道德失范的时代。面对这一局面，后期的人文主义者大多头脑更清醒冷静，不再一味信奉早期人文主义的准则，并对基督教文化作了重新认识。事实上，许多人文主义者一开始就未曾放弃对基督教的信仰，在人欲横流、道德失范的现实面前，他们往往又从基督教文化中寻找医治现实病痛的良药。

塞万提斯正是在这种情况下通过虚拟堂吉诃德形象追怀失落的信仰、表达新的人文主义理想的。在堂吉诃德身上，我们看到的不是古希腊式的个性袒露、原欲冲动的英雄，而是希伯来式的充满忧患意识、满怀基督之爱的救世者。他“横行”天下并力图想建立的与其说是那失落了的“骑士道”，不如说是《圣经》中耶稣要人们等待的人人平等、自由幸福的彼岸天国。因此，用以往的眼光看，堂吉诃德简直不含有“人文主义”思想，然而这恰恰说明，塞万提斯作为后期人文主义作家，拥有的是新的人文主义思想，他的小说蕴含着新的“人”的观念。与堂吉诃德相反，桑丘代表的是现实功利原则。他肯定并执著于功利原则，肯定人的自然欲求的合理性，追求个性的自由与解放，体现了世俗人本意识。塞万提斯通过堂吉诃德这个以宗教人本

① John P. McKay, Bennett D. Hill, John Buckler: *A History of Western Society*, Volume I, Boston, 1987, p. 490.

② 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第423页。

③ John P. McKay, Bennett D. Hill, John Buckler: *A History of Western Society*, Volume I, Boston, 1987, p. 501.

意识为本质特征的形象对桑丘及其代表的现实世界,对放纵原欲、个性膨胀的古希腊式人本意识和社会现实状况作了善意的、温和的批评。由此可见,认为堂吉诃德就是一个人文主义者的形象,认为堂吉诃德代表了塞万提斯的人文主义思想,显然是不全面的。笔者认为,比较可靠而准确的说法应该是:堂吉诃德+桑丘=塞万提斯式人文主义。

莎士比亚无疑深受文艺复兴前期人文主义思想的影响,然而,他的创作几乎从来也不曾表现出一味地肯定人的自然欲望的态度,而是主张让自然欲望接受人智的引导,并沐浴上帝之爱的阳光雨露,从而去其粗俗乃至野蛮与疯狂的成分,进而使原欲出落得激情而节制、浪漫又美丽。在早期诗歌与喜剧中,莎士比亚笔下出现了被称之为“伊甸园”的美丽世界。不过,它显然不是古希腊神话所描绘的爱的乐园。那里,青年男女之间充满了发自自然性爱的激情,这个世界也因此洋溢着生命与青春的气息。尽管时而有乌云蔽日,但美总是战胜恶,自然生命的激情总是展示出无限的美丽。何以如此呢?首先在于这个世界中的人每每是通达而明智的,能以自己的理性去辨别什么是褊狭、自私与谬误,去抑制欲望的冲动,然后,以宽厚与仁慈待人,让仁爱去消解一切的仇恨与怨愤,使世界变得美好。莎士比亚早期的抒情诗,男女之爱不可谓不热烈奔放,但总是热情而又理智。早期的喜剧延续并拓展着抒情诗的主题,让爱的小夜曲变成了爱的交响曲。在喜剧中,爱情战胜偏见,爱情融化仇恨,爱情给人智慧,爱情给人勇气;美满的爱情总是以善良、无私、坚毅、忍耐、真诚、宽容等高尚的品质与情操为前提。因此,这种爱情是生发于世俗情感的,但又有超世俗的倾向,自然爱欲经理智与仁慈过滤后升华为美的情感。可以说,在莎士比亚的喜剧中,放纵的爱欲从来都是不被肯定的,如果说,卜伽丘等以“人欲天然合理”反禁欲主义,莎士比亚则以“爱情是天经地义”的来反禁欲主义,但他同时又说:“仁慈是人间的上帝。”^①在他看来,离开了仁慈与理智,自然之爱必然走向爱欲的放纵,爱情之美也就消失了。可见,作为人文主义者的莎士比亚,一开始就拥有宽广而深沉的胸襟,这是一种上帝式的宽广,一种基督式的深沉。在莎士比亚早期的创作中,基督教文化的节制忍耐,在剔除了教会禁欲主义的极端成分后显出了人文之温情,成为一种与古希腊—罗马文化互补的文化养料。

莎士比亚的悲剧为我们描绘的是一幕幕恶欲践踏仁慈和宽厚的逼真图画。那真是一个“颠倒混乱的时代”,一个失落了上帝的时代。特别值得注意的是,莎士比亚在悲剧中描写了人欲横流的现实,描写了一幕幕仁慈与宽厚备遭践踏的惨剧后,总是在道义上留给人们些许安慰和丝丝希望,因为他依然相信:虽然“残暴”可以践踏“仁厚”,但“仁厚”最终仍将是胜利者,上帝依然站在善与正义一边。正如他早期喜剧与历史剧中人文主义理想的闪光点总落在基督式的仁慈、宽厚、博爱上一样,在悲剧中,仁慈、宽厚、博爱则成了映照灵魂之善恶的明镜。哈姆莱特在现实中看到的是让“罪恶的匆匆”吞噬了理性的人,而他理想中的人则是另一情形:“人是一件了不起的杰作!多么高贵的理性!多么伟大的力量!多么优美的仪表!多么文雅的举动!在行为上多么像一个天神!宇宙的精华,万物的灵长!”^②

这一描写中的“人”,既可以说是哈姆莱特原来想象中的“人”,是他“重整乾坤”后希望出现的“人”,也是莎士比亚自己理想中的“人”,而不是卜伽丘和拉伯雷理想中的“人”,其文化血缘联结着宗教人本传统。人之所以是“一件了不起的杰作”,是因为他是上帝创造的;正因为他是上帝的造物,而且如《圣经》所说是上帝照自己的模样造出的,所以才有“高贵的理

① 《莎士比亚全集》第3卷,朱生豪译,人民文学出版社,1978年,第76页。

② 《莎士比亚全集》第9卷,朱生豪译,人民文学出版社,1979年,第49页。

性”、“伟大的力量”、“优美的仪表”、“高雅的举动”，才像“一个天使”，“一个天神”！上帝创造了自然之后，又创造了人，并把自然世界的一切都交给人去管理，而且在所有的造物中，只有人是按上帝的模样造出来的，人当然就成了“宇宙的精华、万物的灵长”。尤其是，人有“高贵的理性”，它能看护灵魂，使其不受贪欲的侵蚀。这“理性”有宗教道德理性与世俗哲学理性（智能力）的双重成分，意味着人能节制原欲、明辨善恶。而现实中人的实际情形是，理性的堤坝被私欲的洪水冲垮，从而走向了堕落。可见，莎士比亚要追寻的显然不是高呼“人欲天然合理”、“想干什么就干什么”的“人”，而是理性和仁慈宽厚的“人”。哈姆莱特就是这种“人”的代表，是一个从传统价值观念中挣脱出来却又与传统有千丝万缕联系的“人”。

莎士比亚对人的认识虽然不见得十分科学、合理，但其深刻性是超出此前人文主义作家的。尤其是，他的人文观念明显与基督教文化有血缘关系；他的仁慈、宽厚、节制、博爱和不以恶抗恶等，使他的胸怀拥有了基督式的宽广与深沉；他对人智与知识的崇尚，又显然与拉伯雷以及古希腊—罗马文化中崇尚人智的传统相连接，而放纵原欲的传统则被基督教的节制原则所“过滤”后有选择地接纳于其思想中。因此，莎士比亚既沟通了人文主义与古希腊—罗马传统的联系，又延续了中世纪希伯来—基督教文化之血脉；他的创作是世俗人本意识与宗教人本意识相融合的典范。

可见，以肯定个人世俗欲望的合理性为起点的人文主义，到莎士比亚这里又融入了基督教人本意识，文艺复兴人文主义步入了新的境界。莎士比亚和塞万提斯的创作所表现的“原欲 + 人智 + 上帝”式的“人”，是西方文学现代形态之“人”的母题基本成型的标志。

由此，我们对文艺复兴运动的指导思想“人文主义”的内涵也有了更全面的理解。人文主义是古希腊—罗马世俗人本传统与希伯来—基督教宗教人本传统在文艺复兴这一特定时代冲撞后走向融合的产物。在文艺复兴运动的早期，人文主义是以古希腊—罗马世俗人本意识为主体的，此时，它对基督教文化思想的胜利，也就意味着古希腊—罗马文化的胜利。正是在这种意义上，文艺复兴是一个文化转型时期，它将一度极端化了的人、神关系，也即原欲与理性、主体与客体的关系作了调整，从而有了“人”的觉醒与解放。可见，文艺复兴运动中既有两种文化对立与冲突的一面，同时又有融合与互补的一面，因而，人文主义决不只是古希腊—罗马文化的单一性延续与继承，更不是简单的重复，它同时又吸收了希伯来—基督教文化中的合理成分。原始基督教和《圣经》本身所倡导的克制人的原欲，倡导仁爱、忍让、宽恕等博爱思想，体现的是宗教人本意识，它与中世纪教会宣扬的教义不能同日而语。这种思想在本质上也体现了对上帝之造物的人的个体的尊重与爱护，因而，它与古希腊世俗人本思想虽然并非同出一源，但却殊途同归，都是出于对人的生存与发展的维护。这正是两种异质文化融合的契合点。从历史发展的眼光看，这两种文化都是在人类自身发展演变的历史过程中形成的，它们各自都有其发乎人性、合乎人性和违背人性、危害人性的积极与消极因素，因而都有其对人类生存与发展所起的积极与消极作用；它们当中任何单一的文化范式都不是人的本质的全面反映，因而也不是人类发展所需要的最合理的文化模式，只有两者的互补融合才是正确的选择。

二

文艺复兴运动初步实现了西方社会由传统向现代的转型，18世纪的启蒙运动则推进了这种转型。与此同时，人文主义文学所孕育的西方文学之现代形态的“人”的母题也在启蒙文学中得以延续并趋向稳定，或者说，世俗人本传统与宗教人本传统在启蒙文学中走向了更深的融合。

18 世纪的欧洲被称为“理性的时代”，启蒙运动的总体精神是理性主义，^① 这是文艺复兴个性自由与解放的主题在新的人文层面上的延续与发展，因此，这是一个新的“人的发现”的时代。这“新”的集中表现是：启蒙运动在“人”的理解上由文艺复兴以“原欲”为核心上升到以“人智”为核心。与希伯来—基督教文化与文学的宗教理性不同，启蒙思想家倡导的“理性”是从“自然法则”角度提出的，主要指的是人的天然拥有的全部知性能力，它可以帮助人不凭借任何外在的权威与力量（包括神与人间权威）去认识真理。在 18 世纪的思想界，世间的任何存在几乎都要经由理性才能作出裁决，理性成了判定一切存在合理与否的最高尺度。因此，正如恩格斯所说，18 世纪是“世界用头立地的时代”。^② 显然，启蒙时代的理性精神在很大程度上是古希腊—罗马哲学理性的延续与发展。这种理性精神帮助人摆脱宗教宇宙观与世界观，引导人们走出蒙昧主义的迷津，让个体的人凭借天赋的知性能力去理性地面对并审视自然、社会和自我。因此，较之文艺复兴时期对“人”的理解偏重于原欲，启蒙时代在人智意义上的“人的发现”，则表现了人对自我的理解在新的人文层面上的提升与进步。在这个意义上，也即在新的“人的发现”与“人的解放”意义上，可以说，启蒙运动发展了文艺复兴时期的“人”的思想，启蒙运动是文艺复兴运动的发展与延续。

当然，这种“发展”也和 18 世纪科学主义思潮的影响直接相关。18 世纪又被称为“科学的世纪”，科学主义和理性主义在此时近乎是合流的，它们共同驱散着蒙昧主义的迷雾，廓清并拓展了人们的视界。科学与理性帮助人们摆脱上帝，他们也就更热衷于人间的事务，从而更快速地推进着西方社会的现代化进程。西方社会现代化的过程实际上就是世俗化的过程，也即中世纪传统社会向现代社会转变的过程，是西方现代价值观成型并普遍盛行的过程。在这个过程中，人们弘扬着文艺复兴时期形成的世俗化、功利性价值观，更疏离了对神圣价值和天国理想的追求，而热衷于对“凡人的幸福”的追求。科学与理性的张扬使人相信自己就是上帝，人们崇尚科学，追求知识，并借科学与知识创造财富，以满足被释放出来的欲望。追求感性欲望的满足，追求个人利益的最大化，是启蒙运动中生发出来的西方现代价值观的核心，因而，这种价值观在深层次上是以自然欲望为原动力的，或者说，原欲凭借人智的力量得到了更有效的和更大限度的实现与满足。而从人性内涵的全面性角度看，这种价值观在解放人欲与人智，满足人的感性欲望的同时，却淡化了人对精神和灵魂的追求，淡化了对终极意义的追求。

作为启蒙运动产物的启蒙文学，自然也张扬着理性精神，但它与当下西方现代社会又保持着距离；它既张扬启蒙精神，又反叛着启蒙思想所构建的现代价值观。启蒙文学的这种两重性，在根本上起因于对“人”的观念的理解与把握上的两重性。

“自然人”形象是 18 世纪欧洲启蒙文学中最突出的人物群像，集中代表了启蒙作家对“人”的理解与表述。他们在不同的作家笔下无疑有不同的特点，但有一个基本共性：他们通常都与各自所处的社会环境格格不入，与现实的文明体系有一种对抗与叛逆心理，从而在人性的价值取向上表现出对超然于现实的“自然人性”的追求。伏尔泰笔下的“天真汉”的“天真”秉性，在于他保持了“自然人性”；孟德斯鸠笔下的“波斯人”寻找的就是“自然人性”和合乎自然人性的文明；狄德罗笔下的“修女”渴求“自由人”的生活，坚守的正是与修道院的宗教文明相对立的“自然人性”；卢梭笔下的“新人”无非是“自然人”的代名词，无论是爱弥儿、圣普乐、朱丽还是《忏悔录》中的“我”，都是现实文明的“局外人”，都是保持了人的“自然人性”

① D. W. Hamlyn, *A History of Western Philosophy*. Harmondsworth: Pengu Books, 1987, p. 210.

② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社，1986 年，第 56 页。

的“自然人”。启蒙学者所说的“自然”指的是“天然的”、“本性的”和“固有的”意思，因此，“自然人性”也就是人的一种与生俱来、浑然天成的属性，它属于人本身，而不需要人之外的力量去赋予、去造就。在启蒙学者看来，这种“天然的属性”，除了自然欲望之外，就是天赋的“理性”，或者说主要是理性。正如洛克所说：“‘理性’也就是自然法。”^① 启蒙思想家强调自然人性，是在强调和肯定人的理性本质以及理性对真理的认识与把握能力，是在肯定人自身的主体力量与价值，具有鲜明的反封建、反宗教倾向；启蒙文学强调和肯定“自然人”身上的“自然人性”，是在肯定人的理性能力，强调人凭借理性的判断能力制约并引导原欲趋善。可见，“自然人”形象在人性取向上以理性为指归，体现了启蒙时期人们对“人”的理解由“原欲”向“人智”的提升，体现了18世纪欧洲那“用头立地”的理性主义时代精神。

从人文渊源上看，文艺复兴运动发现的主要是感性意义上的“人”，人文主义文学主要从古希腊—罗马的文学艺术中汲取原欲型文化思想以对抗教会的禁欲主义；而启蒙运动发现的主要是理性（知性）意义上的“人”，因此，启蒙文学则从古希腊—罗马哲学文化中汲取理性精神的养料以对抗教会的蒙昧主义，或者说，启蒙文学的理性精神和古希腊—罗马的哲学理性有血缘关系。所以，人文主义文学中的“人”和启蒙文学中的“人”在文化血脉上虽然都通向古希腊—罗马传统，都是世俗人本意识的延续，但又有不同的人性取向：前者取向于原欲，后者取向于人智。不仅如此，与人文主义文学相似，启蒙文学中的“人”也包容了希伯来—基督教文化与文学的宗教人本传统。

启蒙学者高举“理性”的大旗反教会，其首要目的是把真理的权力从上帝那里返还给人自身，让人用天赋的知性能力去重新解说宇宙与社会，因此，他们与基督教乃至整个文明社会呈对抗性关系。如无神论者狄德罗，他从根本上否认了上帝的存在及其合理性，他认为上帝是没有的，“崇拜上帝无异于崇拜人的想象的创造虚构物，或者简直是崇拜乌有的东西”^②；卢梭则把人放到神的位置上，认为神就是人自己。启蒙文学中的“自然人”也往往拥有启蒙学者的叛逆性格，因而通常与现实相对立，维护所信奉的“自然原则”，体现出一种理性批判精神。然而，无论是“自然人”形象还是启蒙作家本人，他们在否认上帝，否认既有文化与文明，否认现实社会制度的同时，都力图在解构了他们认为不合理的现实存在之后，以他们所信奉的“理性”去重构一种新的存在。在这种解构与重构的努力中，他们往往又陷于文化选择的悖谬之中：解构的对象常常又成了重构时被重新选用的对象。他们在批判了“上帝”之后，在否定了他们要否定的宗教教义之后，又不可避免地继续沿用这些“旧瓶”去装“新酒”。他们从科学的角度，在“真”的层面上否定了上帝和神学宇宙观，随之又从道德伦理的角度，从“善”的层面上肯定了上帝和基督教文化。“自然人”形象虽然都以理性精神去抗拒现实环境，否认现实存在的合理性，但是，他们往往在以独立的知性能力批判现实、批判宗教的同时，又敬奉着基督教的善的观念。他们强烈批判的通常是教会和教徒在违反本原意义上的宗教教义而表现出来的伪善丑恶，这种批判的道德准则主要是基督教的善、仁慈、博爱，精神的和伦理道德意义上的“上帝”依然是抑制原欲冲动的力量之源。在伏尔泰的《天真汉》中，原始人状态的“天真汉”在新教徒高尔同的教化下，接受了“启蒙”教育，使他既掌握了人类的科学知识和新的哲学体系——知性得以启蒙，又懂得古今的历史、哲学、文学与宗教——经受传统文明与文化的熏陶与启迪，从而成为既保留了“纯真的自然人性”，拥有知性能力，又有善恶观念和仁慈博爱思想的“文明

① 洛克：《政府论》（下篇），叶启芳等译，商务印书馆，1964年，第6页。

② 转引自高九江《启蒙推动下的欧洲文明》，华夏出版社，2000年，第110页。

的新人”。“天真汉”式的“文明的新人”较之于教会中的“文明的恶棍”，其根本差别在于：前者因拥有“上帝”而超越了原欲并远离了“恶”，而后者则背离了“上帝”从而走向了“恶”。伏尔泰在《老实人》中构建了一个“黄金国”，它是一个道德理想国，是爱的伊甸园，它合乎“自然人”的道德理性，而这道德理性来自于基督教的博爱、趋善思想。

启蒙文学中宗教人本意识尤为浓郁的是卢梭的小说。卢梭在理论上把社会和文明视作人之原罪的载体，个体的人则拥有了上帝的善，拥有了神性。但是，人要真正趋善成圣，却要经过道德之炼狱的洗礼，必须以德性去规约原欲；个体的人要经过“美德”对人性的考验才能由人而圣。这也许就是卢梭对“启蒙”的另一种理解。卢梭的小说借“新人”形象表达了他关于“人”的理想，为人们昭示了由人而神的圣化之路。“新人”形象之所以能把欲望冲动和情感激荡深埋于心底，主要在于他们赋有教士般的秉性：赎罪与忏悔意识、禁欲意识和博爱意识等。《新爱洛伊丝》中的圣普乐和朱丽是这方面的典型，他们那爱的欲望总是在“美德”的牵引下升华为善与崇高。作为启蒙作家，卢梭崇尚理性，但他所理解的“理性”除了同伏尔泰等人一样强调人类天然的知性能力外，还特别强调宗教与道德意义上的“天赋良知”。这种“天赋良知”生发于人类历史的“零度状态”。他倡导“返回自然”，也就是要人回归或保持这种天赋的善良天性。卢梭所谓的历史的“零度状态”和“自然”状态，实质上不过是基督教所描绘的伊甸乐园或彼岸天国境界。在他看来，自然状态的原始欲望是善的或趋善的，人的情感欲求也是合理的，但它们都必须有良知与美德的引导。他希望人类社会“返回自然”，并不是让人类回到茹毛饮血的原始状态，而是让人类在精神道德上走向善的境界，让人性摆脱现代文明的污染而保持纯洁的“天赋良知”。而且，卢梭坚信人类可以在现实社会中建立天国般的理想社会。正是在这个意义上，卢梭把人自己当作了神，把上帝的善赋予了人自身，把上帝之城与世俗之城调了个位，把彼岸世界拉到了此岸世界，把天国拉到了人间。所以，卢梭对基督教的最大的反叛在于他否定了宗教宇宙观、否定了上帝而肯定了人自己，把人自己当作了上帝；卢梭与宗教的最紧密的联系在于他把宗教道德理想作为世俗人类的精神追求目标。因而，在卢梭这里，“启蒙”不仅仅是用知识与科学去“照亮”人类的蒙昧之心，而是用上帝之善去拨开现代文明罩在人心灵上的恶，让“良知”重见天日。因此，卢梭所理解的“人”不仅有天然的智性能力，还有上帝般的善良天性，让人性自然而然地呈示出来，还其天然的善与美。他笔下的“新人”形象除了能以天然的知性能力批判当下的现实社会之外，也往往更追求道德上的崇高境界，表现出了对精神与道德之完美的追求，从而对启蒙时期西方社会的世俗价值观表现出了疏离乃至反叛。这不仅不能说是卢梭思想的局限性，却应该说是他对人的理解的全面性与超前性。

可见，在启蒙文学中，“人”的母题依然呈“原欲+人智+上帝”的结构框架，但其重心在“人智”上，“原欲”以一种隐性形态存在着，“上帝”则是一盏高悬的精神与道德明灯。因此，启蒙文学中的“人”少了一份人文主义文学中“人”的那种来自原始欲望的狂放与粗俗，而多了一份由“人智”与“上帝”赋予的精神与灵魂的沉静与崇高，人们通常所说的启蒙文学的“哲理性”特征也正由此而生。此后的西方文学，大体上都蕴含着以“原欲+人智+上帝”为元结构的“人”的母题，所不同的只是，在“原欲”、“人智”和“上帝”这三个基本元素上有着此消彼长的不同侧重而已。由此我们还可以看到，启蒙文学一方面体现着 18 世纪的欧洲社会的时代精神，推进着西方社会的现代化进程，另一方面又以其特有的“人”的观念同西方现代价值观拉开距离，表现出了对功利化、世俗化的现代社会的疏离与反叛。

三

与文艺复兴运动和启蒙运动相似,中国的五四新文化运动也以“人的觉醒”为标志,所以它又被称为中国的“文艺复兴”和“启蒙运动”。的确,新文化运动实质上也就是中国现代化进程中的一次启蒙运动,而且,它的发生与西方文艺复兴和启蒙运动的感召与影响有直接关系。作为新文化运动的一部分,五四新文学与中国传统文学的一个根本差别是,它凸显了崭新的“人”的主题,这一主题的灵魂来自西方文学与文化,其人文渊源主要是世俗人本传统。

作为传统文化主干的儒家文化,尤其是理学,是一种压抑人的个性与欲望的文化。它要求个人牺牲自己的意志去服从群体的意志,为维护国家与社会的平衡与稳定服务,要求把社会的和群体的要求转化为个人内在的道德要求,以群体为本位。这与西方现代价值观念截然不同。也正因此,五四新文化运动很自然地接纳了文艺复兴和启蒙思想,而且侧重于以个体为本位的世俗人本传统。当时的陈独秀认为,西方民族是个人本位主义的,东方民族是家族本位主义的,因此,若要振兴中华民族,必须以个人本位主义代替家族本位主义。^①胡适和周作人也竭力倡导“个人本位主义”,而鲁迅以“立人”思想表达了个人主义的主张,郭沫若则通过“大我”和“天狗”等形象表达了扩张的个人主义主张。总之,“个性主义”和“个人本位主义”成了五四新文化运动刺向传统文化的一把利剑,其思想解放和社会进步意义是不言而喻的,而且这种意义至今犹存。

值得进一步推敲的是,五四新文学通过“个性主义”、“个体本位主义”表现出来的“人”的主题,其深层文化内质和人性取向到底是什么?笔者认为首先是“原欲”,其次是“人智”。

对禁欲型文化的攻击,最好的途径就是充分肯定和大力张扬人的自然原欲,因此,无论中外,人的解放也总是从自然本能的解放开始的。西方文艺复兴文学的个性主义就是以强调人欲的“天然合理”和充分实现为逻辑起点的,中国的新文化运动也不无相似之处。五四时期许多作家都从人的自然本性的层面肯定与描写人,把人的自然原欲作为艺术美的表现对象。周作人说:“人的一切生活本能,都是美的善的,应得完全满足”^②。“凡是人欲,如不事疏通,而妄去阻塞,终于是不可行的”^③。这种提法与西方文艺复兴人文主义者的“人欲天然合理”是何等相似。鲁迅作为弃医从文的作家,对人的自然本性无疑是十分关注的。他的国民性改造中首先强调“野蛮其体魄”。他曾以“人+兽性=西洋人”来概括西方人的民族性格,以“人+家畜性=某一种人”来概括中国人的民族性格。^④这里,鲁迅显然是在呼唤自然状态之人性的张扬。陈独秀也强调以“兽性主义”培育一代新人。^⑤所以,诚如钱理群先生概括的,“用原始的‘兽性’来改造中国国民性中的软弱素质,这几乎是五四时期先驱者的共同愿望,虽然带有浓重的理想成分,但他们自身是十分认真的”。“五四时代人的解放……实质上就是追求人性的‘放恣’状态……五四时代彻底洗净了东方固有的不净思想,赋予人的‘性欲’以‘美’与‘善’的品格”^⑥。

① 陈独秀:《东西方民族根本思想之差异》,《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年,第28页。

② 周作人:《人的文学》,《新青年》第五卷第六号,1918年12月15日。

③ 周作人:《读〈欲海回狂〉》,张明高、范桥主编《周作人散文》,中国广播电视出版社,1992年,第558页。

④ 鲁迅:《略论中国人的脸》,《鲁迅全集》第3卷,人民文学出版社,1981年,第412页。

⑤ 陈独秀:《基督教与中国人》,《独秀文存》,第78页。

⑥ 钱理群:《试论五四时期“人的觉醒”》,《文学评论》1989年第3期。

在具体的文学创作中,“五四那一代作家热烈地赞美与肯定‘人’的生存本能与自然情欲,呼唤感性形态的‘生’的自由与欢乐。”^①当然,中国的国情又决定了五四新文学的这种对自然人性的描写与张扬是达不到西方文学的程度的,但它改变了中国传统文学对人的自然本性的理解,在“人”的理解与描写中凸显了“欲”的成分。

此外,“五四”新文化运动同时又受文艺复兴人文主义,特别是启蒙文学与文化中以“人智”为核心的人文观念的影响。在“崇尚科学”的口号声中,上述那种对自然原欲的肯定同人智的解放相结合,构成了五四新文学“原欲+人智”式的“人”的观念,体现的是一种世俗人本意识,这是五四文学与文化之现代性的本质特征,也是五四新文学与文化抨击传统文化的动力源,其积极作用和进步意义是毋庸置疑的。虽然五四新文化运动高潮过后个人主义、自由主义思潮曾一度消退,并且后来还遭受致命的打击(“文革”时期),但“五四”时期种下的肯定自然本性、个人主义意识、世俗人本意识已成了中国现当代文化价值观的核心内容之一,其影响力是深远而恒久的,它们在 20 世纪后期的“现代化”时代仍焕发着勃勃生机。

无疑,西方“现代性”深刻地影响着当代中国文学观念及文学形态。文学对人的自然原欲的描写也近乎到了无遮拦的地步,人的物欲、情欲、性欲等本能都可以作为生活的“原生态”和“美”的对象呈现给读者。这种文学现象每每被冠之以“后现代”范畴的“新写实”、“新体验”、“新状态”、“新市民”、“新女性”……也许,在“全球化”时代,这种社会现象和文学现象都不足为怪,何况,追求时尚是人之本性,创新乃艺术生命力之源。但是,文学仅仅从本能欲望的层面,抑或原欲+人智的层面写人性、人的世俗追求或“人的解放”和“现代化”,显然也是难以囊括人性之丰富内涵的。作为一种社会价值观念,一味单向度的世俗人本取向,放纵个人欲望,则可能会与人与社会的全面发展南辕北辙;借人智之力以高度满足以原欲为起点和终点的世俗追求,无论对个体的人还是群体的人类,都难以达到人的真正自由和解放的境界。对此,西方人文传统和西方现代价值观的历史演变对我们有警示意义。

如前所述,古希腊—罗马文化与文学蕴含着一种世俗人本意识。世俗化的人生追求,彰显着人的个性,泄放着人的自然欲求,展示着人的智性能力,却缺少超世俗的精神提升。这种人文传统和价值观的人性取向是单一型的,它有可能导致人欲的膨胀和物质主义的盛行。其典型的例证是罗马帝国的衰亡。罗马帝国晚期人的精神颓靡与社会的腐败及最终的覆灭,其深层文化原因就是罗马人对希腊原欲型文化价值观的极端化、片面化接受与推崇带来的人欲的放纵。在罗马帝国毁灭的惨痛现实面前,文化哲人思考着、寻求着拯救的途径;面对一个普遍让人感到厌绝的物质尘世,精神慰抚与提升成了人们的一种普遍需要,这为欧洲社会由古代到中世纪的转型、为世俗型文化向宗教或超世俗文化的转型提供了精神—心理的基础,这也就是基督教文化价值体系在中世纪欧洲盛行并深深扎根的深刻的文化—心理原因。在世俗社会日益衰朽的时候,基督教提供的崭新而神圣的信仰世界使人们看到了生命存在的希望与意义,“它以唯灵主义的理想对抗罗马的物质主义,以禁欲主义的生活态度来抵制罗马的纵欲主义”。^②“一种精神势力,一种精神力量,一种完全依靠人的信念,道德信条和情操的力量,这时出现在一个物欲横流的社会中,带来了极大的好处。教会单独发挥了一种道德力量。还不止于此:它支持和传播了一种规则、一种高于一切人类规律的思想。它为了拯救人类,提出了这个基本信念,即在一切实人类之上存在一条法则,这条法则随着不同的时间和习俗而有不同的名称,它有时称为理性,

① 钱理群:《试论五四时期“人的觉醒”》,《文学评论》1989年第3期。

② 赵林:《西方宗教文化》,长江文艺出版社,1997年,第148页。

有时称为上帝的法则。”^① 基督教文化价值观在欧洲的普遍被接受，标志着社会的转型。这个以精神价值、道德理性、终极意义为追求目标的社会，控制着人的自然欲望，使人的心灵有了寄托，从而带来了欧洲社会的长期的和平与稳定。“与古希腊罗马相比较，在基督教世界中，人们在市民的德行之外加上了人类德行，即精神上的人的德行期……”^② 中世纪西方人对精神价值的倾注，为人类的精神追求和自我理解拓宽了视野，也丰厚了西方的人文矿藏。但基督教文化的禁欲主义、来世主义和蒙昧主义，又造成了人性的扭曲，从而成了人的精神束缚，也造成了中世纪晚期西方社会的衰落。文艺复兴和启蒙运动则把受极端精神束缚着的人解放了出来，这主要是把人的自然原欲和知性能力解放了出来。原欲与人智的相对自由与解放，人的生命价值追求的世俗化，可以说是现代西方社会与文化相对于中世纪社会与文化之“现代性”的根本标志。当然，这种世俗文化价值观念也是汲取了传统基督教文化之人文性内容的，但是，可以说，从文艺复兴到今天为止的西方现代社会，也即资本主义社会，其价值导向的主流是世俗式的物欲追求，并且以知性能力的不断拓展为内在推动力。也可以说，从文艺复兴开始到今天为止的西方现代文明，一直走着与中世纪传统文明相对抗的道路；虽然宗教人本传统也一直伴随着现代文明，但这种精神理性的力量与强劲的物欲推动力相比，显得势单力薄。这两种力量对比的极度悬殊，恰恰是迄今为止乃至未来的西方社会越来越物欲化和功利化的深层文化原因，也是现代西方乃至整个人类社会之危机的文化根源。“现代世界要求一定的道德观念的存在，但它又破坏了严肃对待道德的基础。现代性（modernity）既需要道德，又使道德成为不可能的事情。”^③ 缺少精神提升与理性规约的现代人类，已被从文艺复兴和启蒙运动中解放出来的世俗欲望驱动下形成的个人主义、功利主义、物质主义、经济主义、消费主义、自由主义、科学主义和人类中心主义等合力的裹挟下，迷失在精神与理性的荒漠之中。现代人类在享受着文艺复兴以来不断现代化（亦即世俗化）带来的物质成果的同时，也经受着精神与理性失落的心灵煎熬（虽然这不是整体性的，但却是根本性的），面临着生存毁灭的威胁与考验。作如此说，无疑不是希望人类回到中世纪，更不是要让基督教的上帝成为中国人的信仰，而是想强调指出在人智与原欲不断被解放的同时，人更需要精神提升和超现实、超世俗追求，更需深度的关怀。

因此，我们既要看到五四新文学与文化之解放原欲与人智、个性主义、个体本位主义和世俗人本意识在当时及以后的进步意义和深远影响，也要看到中国新文学与文化之现代化和世俗人本价值追求有缺乏灵魂之深度、缺乏精神之超越和终极意义追求的一面。虽然其间也不乏理性精神（这主要表现在国民性改造、同情弱者、倡导人人平等、力求民族振兴等方面），但这种理性精神主要也是当下的和功利性的世俗人本取向（这与欧洲启蒙时期的“人智”意义上的“人”相似），缺少对人的生命价值与意义的深度关怀。20世纪末期以来我国的文学及人的价值取向更显得世俗化、功利化，加之，“全球化”、“现代化”之深入发展，对人的深度关怀和精神提升似乎离我们更为遥远。这是让人深感忧虑的。所以，研究与梳理西方文学“人”的母题，反思自文艺复兴以来的西方现代价值观，对中国的文学研究和文化建设是有现实意义的。我们的文学与文化工作者，则应为倡导和创造适合中国国情的更健康、更合乎人性的新文学、新文化、新文明，为提升国人的精神与道德品位而不懈努力。

〔本文责任编辑：王兆胜〕

① 基佐：《欧洲文明史》，程洪逵、沈芷译，商务印书馆，1998年，第35页。

② 贝奈戴托·克罗奇：《历史学的理论和实际》，傅任敢等译，商务印书馆，1986年，第160页。

③ Ross Poole, *Morality and Modernity*. Routledge, London and New York, 1991, Introduction, p. ix.