

塑造希望

第三卷

总主编 梁绿琦

 人民出版社

塑造希望

第三卷

精神家园

——人文精神与高等教育

总 主 编 梁绿琦

本卷主编 浦卫忠 叶瑞昕 李素菊



人 民 出 版 社

责任编辑：陈鹏鸣 毛 升

封面设计：苏 丹

图书在版编目 (CIP) 数据

塑造希望 / 梁绿琦主编. — 北京：人民

出版社，2006

ISBN 7-01-005810-5

I. 塑... II. 梁... III. 大学生 - 思想
政治教育 - 学习参考资料 IV. G641

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 107546 号

塑造希望

SUZAO XIWANG

梁绿琦 主编

人 民 大 学 社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京泽明印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2006 年 8 月第 1 版 2006 年 8 月第 1 次印刷

开本：787×1092 毫米 1/16 印张：61.75

字数：1 272 千字 印数：1-1 000 册

ISBN 7-01-005810-5 定价：150.00 元

购书电话：010-62962557 62988474

《塑造希望》编委会

主任兼总主编：梁绿琦

委员兼分卷主编：（以姓氏笔画为序）

王新宏	付永吉	厉育纲
叶瑞昕	张 强	李素菊
余逸群	金 胜	赵卫民
浦卫忠		

序

我曾经多年做青年工作，后来又长期在宣传部门工作。我始终认为青年的思想政治理论教育是关系国家民族命运的大事，也是极具创造性的事业。正因为如此，当看到北京青年政治学院《塑造希望》丛书即将出版时，心情十分喜悦。尤其是这套丛书有一些突出的特点值得人们给予关注。

一

风云际会，世纪之初。中国马克思主义理论教育遭遇到严峻挑战，也面临着难得的历史机遇。直面挑战，把握机遇，开创马克思主义理论教育新局面，是我们这一代马克思主义理论教育者的使命。通读这部丛书，我有一种很深的印象，那就是贯穿全书的探索精神、奉献精神 and 强烈的使命意识。

众所周知，近半个世纪特别是近一、二十年来，国内外的经济、政治形势发生了深刻变化，特别是我们伟大的祖国经过多年的努力，在中国特色社会主义道路上大步前进，初步摆脱贫困，进入小康，对外交往不断扩大，人们的生产方式、生活方式、交往方式和思维方式都呈现出新的特色。而且，新的变化仍然每天都在不断地产生着。面对多样化的生活方式，多变的社会现实，多元的思想和文化状况，人们难免这样那样地产生过困惑，经历过犹豫和迷茫，许多人也在不断地探索着，思考着，寻找着各自的答案。这正是本丛书所致力于解决的问题。

二

在当代中国，特别是在高等院校中，如何有效地开展马克思主义理论教育，是个常新的永恒话题。这套丛书既是北京青年政治学院开展思想政治理论教育改革实践的经验总结，又是多年来该院开展相关研究的理论结晶。作为一所政治院校，多年来他们牢牢坚守思想政治理论教育阵地，进行了不少有益的尝试，面向新世纪全面进行思想政治理论教育改革，努力完成培养“四有新人”任务，也开展了不少相关的理论研究并取得了成果。随着改革开放的深入，该院更加有意识地突出政治特色，把政治特色作为学校的核心特色，不断强化对学生政治素质的培养。

马克思主义理论课是培养学生政治素质的最重要渠道。面对国内外意识形态斗争的复杂形势、文化多样化格局所提出严峻挑战，北京青年政治学院组织一批专家学者，认真研究，采取措施增强大学生对理论学习的主体能动性；积极应用现代教育技术手段，巩固并拓展马

克思主义教育主渠道；加强教师队伍特别是骨干教师队伍的建设，坚定教师的马克思主义信仰，提高队伍的综合素质特别是马克思主义理论素养、教学水平和高科技知识水平；全力推动大学生政治思想的全面进步与综合素质的全面发展。

在大学德育课改革方面，适应经济全球化的深化、社会主义市场经济的建立和完善、高等教育大众化和普及化等新形势的需要，反思大学德育不同历史时期所走过的历程，探讨 20 多年来我国大学德育的得与失，积极地借鉴、汲取其他国家在大学生德育中的经验教训，直面挑战，抓住机遇，在德育的理念创新、内容创新、途径创新、制度创新等改革问题，以及新世纪大学德育的目标与原则、内容与途径、核心理念、实施环境、运行机制、队伍体系、评估模式等方面开展深入研究。该丛书反映了这方面的阶段性理论成果。

三

在人文精神教育方面，丛书进行了新的尝试。该书主张有计划地开掘祖国人文精神教育的丰富资源，借鉴国际上现代人文精神教育的有益经验，致力于使学生成为有丰富人文精神内涵的现代人。

丛书以高等教育人文精神的回归为引论，以当代社会发展对全面发展的人才的高要求和高等院校在人文精神教育中普遍存在的问题相对照作为切入点，从社会良心、自由精神、独立人格等角度，研究了知识分子对高等教育人文精神的建构和历史的重要影响。书中特别重视中外传统和现实的比较研究。就中国而言，重点探讨了儒家、道家的人文精神传统及其对当代的影响；就国外的借鉴比较而言，重点研究了《圣经》与人文精神教育，以及美国、英国、法国、德国、韩国等现代国家的代表性高等学校中的人文精神教育。丛书以中国大学精神的现状、思考与存在的问题为重点，以人文精神教育中的中西文化冲突与融合为突破口，对中国大学文化百年史进行了梳理。丛该书还就，就新世纪中国高等教育中人文精神教育建构这一历史性工作，从原则、内容、形式、对策等多个角度和侧面做了深入的探讨。

四

思想政治理论教育要适应新时代的新要求，还必须寻找新的载体。该书以经济全球化、国际化为宏观背景，全面探讨高新技术、知识经济时代高等职业教育面临的新课题——文科高职社会实践体系的建构问题，以及对社会实践的重要的实现形式——青年志愿服务的经验总结和理论研究。

北京青年政治学院经过 20 年来的办学探索，已经逐步做到了将社会实践系统化，高度重视社会实践的价值和作用，立足校园驻地，植根北京地区，辐射全国，把志愿服务行动作为学生社会实践的主线，从第二课堂转入第一课堂，纳入学分制，实施更加规范的管理，成为学生培养中最为关键的环节。

书中对北京青年政治学院近年来开展学生社会实践的经验进行了系统的总结。近年来，该院认真贯彻落实党中央、国务院关于加强大学生思想道德建设的文件精神，贯彻“以人为本，德育为先”原则，遵循高等职业教育规律，突出文科高职办学特点，有效地整合校内外

优质教育资源,探索出了一条使学生通过丰富多样的社会实践而成长为政治素质高、综合能力强、有一技之长的社会公共管理人才和经济建设所需要的实用型人才的现实道路。本书主张将社会实践上升到文科高职院校培养具有高素质、高技能的新型人才的经营理念,全面研究了文科高职社会实践体系建构的必要性和重要性,以及社会实践在文科高职实践教学中的主体性地位,重点研究了文科高等职业教育社会实践体系的内涵、外延、形成、发展、目标体系、管理体系、支撑保障体系、评价体系等重要问题。

作为一项伟大而崇高的事业,青年志愿服务已为越来越多国家所关注和倡导,成为推动社会发展、催生现代文明的国际性运动。我国的青年志愿服务是改革开放的产物。青年是社会生活中最活跃、最积极、最具生气的群体,他们的广泛参与。为中国志愿服务持续发展带来了生机与活力。志愿服务已成为当代青年树立社会主义荣辱观、提高公民道德素质的有效载体,成为社会保障和社会服务体系的有益补充,成为广大青年弘扬时代精神的重要途径。

丛书深入分析了志愿服务对社会发展和青年成长,成才的意义和作用,并从哲学、教育学、社会学、美学等学科理论视角对青年志愿服务进行了总结与思考;以大量的实证数据和生动事例,展现了中国青年志愿服务丰富多彩的活动类型与内容,系统地总结和探讨了志愿服务的管理机制;同时介绍了一些国家开展志愿服务的成功经验,在中外志愿服务异同的比较中,从志愿服务的立法、经费、组织管理等方面作了研究,并提出了自己的见解,对我国青年志愿服务的发展趋势进行了预测分析。

这套丛书的撰写者是一个优秀的群体——一个朝气蓬勃、常年工作在马克思主义理论教学一线又坚持不懈地进行理论思考和研究的群体。这套丛书既是北京青年政治学院多年来思想政治理论教育工作经验的总结与升华,也是这批优秀中青年学者集体攻关、深入进行理论思考和研究的结晶。因为所涉及的问题都还在探索的过程中,所以我们不能苛求他们的研究成果尽善尽美。从这个基点出发,我认为这是一套紧扣时代脉搏,突出时代特色,颇有独到见解的好书。这套丛书对于理论研究者、大专院校思想政治课教师、政治思想工作者和青年工作者,都不失其有益的参考价值。

徐惟诚

2006年8月于北京

目录

第一章 人文精神与人文精神教育	1
第一节 人文精神	1
一、“人文”解析	1
二、人文精神的历史性、地域性特征	5
三、科学、宗教、自然与人文精神	9
第二节 人文精神教育	15
一、人文精神教育溯源	15
二、大学、知识分子与人文精神教育	17
三、通识教育与人文精神教育	19
第二章 人文精神与知识分子	21
第一节 学者对“知识分子”概念的解释及划定标准	21
一、“知识分子”的词源	21
二、国外学者对“知识分子”概念界定的探讨	22
三、我国学者对“知识分子”概念界定的探讨	23
第二节 知识分子的人文精神建构	24
一、人文精神是知识分子的精神特征	24
二、知识分子的人文精神建构	24
第三节 知识分子对高等教育人文精神的建构及历史影响	29
一、著名大学中知识分子对学校人文精神的建构及历史影响	29
二、知识分子面临的人文精神发展的新形势及对策	31
第三章 我国传统人文精神教育	35
第一节 中西文化视阈中的中国传统人文精神复兴	35
一、西方人文精神的近代复兴及其二元性结构限制	35
二、中国文化传统对重建人文精神的贡献	38
第二节 儒家人文精神	41
一、儒家人文精神的形成及其理论内核	41
二、儒家人文精神的内涵	43
三、儒家人文精神的价值	45
第三节 道家人文精神	45
一、道家人文精神的形成及其理论内核	46
二、道家人文精神的内涵	47

三、道家人文精神的价值	49
第四节 官学人文教育	50
一、官学人文教育的形成与演变	51
二、官学人文教育的特征	53
三、官学人文教育的影响	55
第五节 书院人文教育	56
一、书院人文教育的兴起与发展	56
二、书院人文教育的特征	58
三、书院人文教育的价值	61
第六节 蒙学人文教育	61
一、蒙学人文教育的形成与发展	61
二、蒙学人文教育的特征	64
三、蒙学人文教育的价值	66
第七节 家训人文教育	68
一、家训人文教育的形成与演变	68
二、家训人文教育的特征	70
三、家训人文教育的价值	72

第四章 国外人文精神教育

第一节 《圣经》与人文精神教育	74
一、人文精神与历史文化传统	74
二、《圣经》在西方文化中的地位	75
三、人文精神与宗教精神	80
第二节 美国高等学校的人文精神教育	81
一、美国大学的理念	81
二、美国大学的“核心课程”与“普通教育”	85
三、美国大学历史与人文精神的养成教育	87
四、美国大学的人文教育传统与丰富多彩的校园文化生活	91
第三节 法国高等学校的人文精神教育	93
一、巴黎大学是中世纪早期大学中的突出典范	93
二、近代法国大革命促进国民教育的建立	94
三、法国现代高等教育的调整与发展	96
四、法国教育家的人文精神教育思想	97
五、法国著名的大学	98
第四节 英国高等学校的人文精神教育	102
一、英国高等教育的初期发展	102
二、英国高等教育的变革	103
三、英国现代高等教育的迅猛发展	105
四、英国教育家的人文精神教育思想	106
五、英国著名大学及人文精神教育	107

第五节 德国高等学校的人文精神教育	110
一、德国大学是欧洲高等教育中的后起之秀	110
二、德国现代高等教育向大众化教育的过渡	111
三、德国著名教育家的人文精神教育思想	113
四、德国著名大学及人文精神教育	115
第六节 韩国高等学校的人文精神教育	121
一、“隐士之国”与国民精神	121
二、韩国的大学教育	122
三、韩国大学的课程设置与人文精神教育	126
第五章 人文精神与中国高等教育	131
第一节 关于大学精神的认识	131
一、对大学本质及其办学规律的认识	131
二、大学精神的体现——科学精神与人文精神的融合	134
三、大学精神的衰微——人文精神的缺失	136
第二节 中西方大学人文教育的文化冲突与融合	141
一、中国大学文化探究	141
二、中西方大学人文教育的文化比较	143
第三节 中国部分高校的人文教育	146
一、北京大学的人文教育	146
二、清华大学的人文教育	148
三、华中科技大学的人文教育	149
四、南开大学的人文教育	151
第六章 高等教育人文精神的建构	153
第一节 高等教育人文精神建构的原则	153
一、科学精神与人文精神、科学教育与人文教育有机结合的含义	153
二、人文精神教育贯穿教育教学活动的全部过程	157
第二节 高等教育人文精神建构的内容	159
一、高等教育中人文精神的建构	159
二、高等教育中人文精神建构的主要内容	161
第三节 大学人文精神建构的对策	166
一、办学理念	166
二、专业建设	171
三、课程建设	172
四、课堂教学	178
五、校园文化建设	181
参考文献	185
后 记	

第一章 人文精神与人文精神教育

第一节 人文精神

一、“人文”解析

“人文精神”长期以来一直是人们关心的一个焦点话题，在上世纪90年代中期中国的知识阶层，更引发了一场关于人文精神的大讨论。然而，什么是人文精神呢？仁者见仁，智者见智。其实，人文精神这一词组本身并非一个严格意义上的概念，从我们日常语言的使用上看，大凡“某某精神”这样的语言用法，都具有比较宽泛的意义。比如，我们经常使用的“雷锋精神”、“革命精神”与“牺牲精神”等等，都是以词组中的主体“雷锋”、“革命”与“牺牲”等作为象征物，举凡与此主体象征物具有某种相似性特征的人与事件，我们即称之为具有“某某精神”。人文精神也是如此，所以说它不是一个可以给出确切定义的严格意义上的概念。当然，这其中也并非是由于有什么不可言说的玄妙，相反，恰恰因为无法给出一个严格的定义，人们反倒可以有种种见仁见智的领会与解释。那么，在此问题上的众说纷纭、莫衷一是也就不足为奇了。这里，我们也只是尝试给出有关人文精神的一种说明，而不是一种严格意义上的有关概念的定义。

“人文精神”一词的主体在于“人文”，由“人文”组成的词汇又有“人文主义”、“人文科学”。“人文主义”（humanism）一词有狭义、广义之分。自狭义而言，则专门指西方文艺复兴时期针对于中世纪基督教神权的一种反动性思潮。自广义而言，人文主义和人文精神就很相似了。“人文科学”（humanities, human sciences）则是与“自然科学”、“社会科学”相并列的一种学科划分，主要涵盖的学科有文学、历史与哲学等。我们知道，“人文精神”、“人文主义”与“人文科学”是根据西方外来语翻译而来的现代汉语词汇，从英语中我们可以看到，几种用法均由“人”（human）衍生而出——humanism直译为“人的主义”，humanities, human sciences直译为“人之种种”（或“人性之种种”）、“人的科学”——都是指围绕“人”而发生的相关事情。这与由古代汉语衍生出来的“人文”语汇所指称的意义有相同也有不同的地方。

“人文”是一个偏正结构的合成词，指“人之文”。“文”原初的意义为“文理”、“条理”，与“纹”相通。乍一看，“人之文”似乎与humanities所指示的关于“人之种种”有一定的相通之处。但humanity在英语中偏重指抽象的人性，而“人文”则偏重于人之成文理、成条理者——在语感上如同《论语》中的“斐然成章”所指示的。由“文”而衍生的后来“文化”的含义，比较符合于此一特征。其实，我们常常征引的作为“人文”原始文献出处的《周易·贲·彖辞》“观乎人文，以化成天下”，即是指“人文化成”，作为现代汉语中“文化”

的语词渊源同样适恰。当然,现代汉语中“文化”内涵的完全平面化、中性化已经使其逐渐失去了“人文化成”中所体现出的强烈的价值关怀意义。

通过以上简单的词源意义上的考察,我们可以看到,所谓“人文”当具有两个层次的内涵,就是该词语从字面上所指示的“人”与“文”两重意义。表面上看,似乎一个是外来的含义,一个是中国本土语汇的含义。但究其实,二者实相连属,或者说,从不同的侧面体现了对于“人”的核心价值的理解。下面,我们试从这两个层面对“人文”进一步加以说明。

从“人”的层面谈“人文”,讲“人文精神”,在今天的学者中阐述得是比较多的。以20世纪90年代那场人文精神大讨论为例,虽然持种种不同的“人文精神”立场者的争端相当尖锐,但在这一点上可以说达到了某种程度上的共识。王蒙以“人文精神”为“一种以人为主体的,以人为对象的思想”,是“对于人的关注”。^①这是最为宽泛的一种提法,若进一步加以分析,则如袁进所言:“‘人文精神’,是对‘人’的‘存在’的思考;是对‘人’的价值、‘人’生存意义的关注,是对人类命运、人类的痛苦与解脱的思考与探索。”^②肖同庆也说:“‘人文精神’作为一种‘意义领域’,一般指的是人对自身命运的理解和把握……亦即人的生存意义的关注,它着眼于对人类命运与归宿、痛苦与解脱、幸福与追求的思索。”^③诚如袁进所言,这是自“形而上”的、“终极关怀”的层面对于“人文精神”的一种理解,用中国传统中固有的话语表述,即关注于人的“安身立命”的问题。此中所理解的“人”,最为玄远、最为超越,也最为抽象,是作为形而上学的哲学和与人类历史同样悠久的宗教所关注的“人”。当然,需要避免误解的是,对如此这般的“人”的关注,虽集中体现为哲学与宗教的事情,但这种关注同样是每个人的当下现实中即可能有的,这也是哲学与宗教在人类历史上能够具有长久魅力的一个重要原因。

沿着这一条线索我们继续往下探寻,就不能不具体追究到对于人的“存在”、“意义”与“价值”的理解,对于具体所谓“人性”(humanity)的理解。至此,即难免发生歧义——对于人性的具体理解不同,则其所高扬的人文精神也就不同。诚如王蒙所言,“人性并不必须符合某种特定的与独尊的取向”,^④不过,就东西方文明大的传统而言,尚可以举其大端而有所言说。

所谓“人性”,从概念分析上说,就是人之所以为人者,是指人区别于他者的独有特性,用孟子的话说可谓“人之异于禽兽者”。就西方大的传统而言,把人界定为“理性”的存在者一直是其大端。王一川以“人文精神”主要是指一种“追求人生意义或价值的理性态度”,^⑤此中所谓“理性态度”虽然是在一种比较宽泛的意义上使用的,但未尝不有西方理性主义传统的影响存在。对于“理性”虽然有种种不同的理解,就其根本而言,是指人对于所谓普遍性把握的一种能力——无论这种普遍性是寓于理念、本体、神,还是就在纷繁复杂的特殊性的时空世界之中,它体现的是人对于永恒、超越的追求的一种精神取向。当然,西方也有所谓非理性主义传统,但只能是作为理性主义传统的补充、对峙而存在,同时,为理性主义补偏救弊。

① 王蒙:《人文精神问题偶感》《东方》1994年第5期。

② 袁进:《人文精神寻踪——人文精神寻思录之二》,《读书》1994年第4期。

③ 肖同庆:《寻求价值目标与历史进程的契合》《东方》1995年第1期。

④ 王蒙:《人文精神问题偶感》,《东方》1994年第5期。

⑤ 王一川:《从启蒙到沟通——90年代审美文化与人文精神转化论纲》,《文艺争鸣》1994年第5期。

以中国之大的传统而言,人之异于禽兽者则在于人所具有的仁心,展开而言,则为孟子所说的恻隐、羞恶、是非、辞让的“四端”之心。在我们今天看来,此中所涉多偏于人之情感,有的学者亦以为中国哲学是把人界定为情感的存在。当然,此情感又是具有普遍性的,如陆象山所言,“此心同,此理同”——放之四海皆准。也就是说,此情感是有理性特征的,当然,偏重于实践理性的层面。^①由仁与四端之情感发端,人才可以逐渐沟通人己、物我、天人,不断实现自我超越,最终达成物我、天人合一的崇高境界。

所谓终极关怀、形而上、抽象之人性虽然陈义颇高,但落实下来,则成就了东西方不同的文明社会各自的辉煌。换句话说,如此诸般看似超离玄远的情事,对于人类世界之科学、经济、政治、社会与伦理道德却有一种遥契似的“观照”。西方近代以来科学之辉煌成就,民主、自由之政治建构,无不渗透着理性精神的光芒。而重家庭、族群和谐乃至强调万物一体则成就了中国的文明礼仪之邦。有人把这种“观照”指称为“道统”与“学统”、“政统”的关系,并提出了自己对于这种关系的理解:“我们可以将人文精神理解为一种新的‘道’,这种‘道’不再期望以意识形态的方式将学术和政治‘统’起来,它只是在形而上的层次上为整个社会的文化整合提供意义系统和沟通规则。”^②

处于社会政治、经济、道德生活中的人是非常具体的人,所谓人性也进一步具象化起来。如王一川具体阐释作为一种追求人生意义或价值的理性态度的“人文精神”时所说的:“关怀个体的自我实现与自由、人与人的平等、社会和谐和进步、人与自然的同一等。”^③此中所谓“自由”、“平等”,虽然陈义颇高,但最终落实于人的社会政治权利的诉求。以康德而言,理性的实践法则即是一种自由因法则,正是因为自由理性与自由意志的绝对性,道德法则方才是可能的。康德并由此引出作为道德法则的绝对命令:“要依照一条能够同时被当作普遍法则的准则行动。”权利的概念也由此衍生:“权利就是所有这样的条件的总和:在此类条件下,一个人的行动意志与他人以一条自由的普遍法则为根据的行动意志能够协调并存。”这里,自由就不仅仅是个人的事情了。作为理性存在的人,在行使其自由时同时也能够意识到他人的自由。而社会政治的建构,正是为了保证每个人在不妨碍他人普遍自由的前提下,根据自己的自由意志行动、生活。^④

这里,也蕴涵着康德的一个非常深刻的思想,即人只能视为目的,而不能视为工具。在这一点上,中国思想亦与其有相通之处。黄裕生在论述康德的“绝对命令”时,也列举孔子的“己所不欲,勿施于人”为譬。就人在行使其自由时能够意识到他人的自由而言,也与孔子“己欲立而立人,己欲达而达人”是不相悖的,虽然孔子之所谓“立”、“达”的意义比较宽泛。孟子也曾说:“行一不义,杀一不辜,以利天下,而不为。”“利天下”是一个非常高尚的目的,但如果违背正义的原则、以无辜者的生命为代价,那也是不能去做的——因为人(包括个人)只能是目的。当然,中国的思想家们没有从纯粹的、超越的理性去思辨此类问题(对于康德纯然从理性出发,能否推衍出自由意志与绝对命令,我们也持保留态度,但此中所体现的西方理性主义的深刻价值内涵,则无疑是发人深省的),其中更多地体现的是思想者仁心当下的直觉与润泽。由此而渗透到社会政治中,则是儒家行仁政、行王道的政治理想。当

① 蒙培元著:《情感与理性》,中国社会科学出版社2002年版。

② 许纪霖:《道统、学统与政统——人文精神寻思录之三》,《读书》1994年第5期。

③ 王一川:《从启蒙到沟通——90年代审美文化与人文精神转化论纲》,《文艺争鸣》1994年第5期。

④ 参见黄裕生:《康德论自由与权利》,人大复印资料《外国哲学》2006年第3期。

然,权利概念在儒家传统中则是隐而不彰的,它更多地关注于人的自我修养的完善与精神境界的提升。

以上所论,是从人文精神之“人”的维度出发所给出的一种说明。从人的终极关怀到所谓抽象人性再到具体的社会政治、经济、道德生活中的相对具体的人,我们就相关阐释做出了陈述。当然,此中的说明不是唯一的,而“人”的内涵永远是丰富无比的,这里所做的只是给出一些思考的向度,以期深化对于人文精神的理解与把握。下面,我们希望从“文”的维度进一步对人文精神加以说明。

从“文”的维度阐释人文精神的学者不是很多,但关注于中国思想传统之人对此则多有领会。李维武即如此界定人文精神:“所谓人文精神,概括地说,就是把对人的文化世界的肯定贯注于人的价值取向和理想追求之中,强调通过人的文化世界的开拓促进人的进步、发展和完善,反对把人的存在归结为神的世界或人的文化世界的某一部分(如科学、技术、经济)。”^①这里,论者提出了一个“文化世界”这样一个整全的概念作为人文精神的基础,体现了中国传统对于人的“文化”内涵的重视。新儒家学者唐君毅先生在《人文主义之名义》一文中也说:“从最宽泛的意义上讲,(人文主义)即尊重人类与其文化的一种观点、一种思想、一种态度、一种信仰。”^②在该文中,唐君毅先生并根据古代汉语中“文”的丰富内涵对“文化”的意义有所考察。他同时也指出,西方的 humanism 虽然没有从名义直接体现出“文”、“文化”意涵,但西方的人文主义者“实际上皆重文化教养”。其实,在德语中,“人文科学”即有 Kulturwissenschaften(直译为“文化科学”)的使用方法,如卡西尔的名著《人文科学的逻辑》中“人文科学”的用法即是 Kulturwissenschaften。可见,在这一点上,中西传统之间并非完全没有相通之处。但无论如何,关注“文化”的确可以说是中国人文传统的殊胜之处。这里,我们不对所谓“文化”作细致的考察与梳理,但希望从如下几个方面对其精神实质与价值意蕴有所揭示。

其一,文化非今语之泛然的所谓文化,而是具有核心价值文化。在现代汉语中,文化一词的意义非常宽泛,举凡一切人之创造均可谓之文化。汉语之所谓“文”,富有很强烈的价值色彩。唐君毅先生在《人文主义之名义》一文中即指出“文之一字,夙为美名”,并举《尚书》中赞尧舜禹之辞以证之,所谓“文思安安”、“睿哲文明”、“文命敷于四海”。在《论语·公冶长》中,孔子的弟子子贡也曾向他请教“孔文子何以谓之文也”,而古代之谥法中“文”也是很高的褒奖,如韩愈、朱熹均谥为“文公”。当然,若要追溯文化的价值内涵,我们不妨仍旧回到孔子。据《论语·子罕》载,孔子被困于匡之时曾如此慨叹:“文王既没,文不在兹乎。天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!”这里孔子所说的“斯文”我们当然可以从一种比较宽泛的意义上理解,具体而言,可指自西周遗留下来的文物、典章、礼乐、制度。但孔子这里的慨叹无疑体现了一种深层次的反省与价值自觉,并非徒然停留于对“斯文”的留恋,而是对于“斯文”所承载的核心价值的关切,此即所谓“道”。至于此核心价值究竟为何,我们在此不作过多的挖掘。顺带一提的是,上文我们所述西方思想家所重之理性精神与中国思想家所强调的“仁”,均可谓为其各自文化传统中的核心价值。

其二,文化非一人一时之偶然的的精神造作,而是表现为前后继起的历史传承。从上文引

① 李维武:《中国近代人文精神失落成因探析》,《理论月刊》1995年第4期。

② 《中华人文与当今世界补编(一)》,广西师范大学出版社2005年版,第192页。

述孔子慨叹“文王既没，文不在兹乎”之中，即体现了孔子对于文化传承的强烈的历史使命感，而孔子在《论语·述而》中所自承的“述而不作，信而好古”的态度正是这种历史使命感的体现。这并非是单纯的对于过去的留恋，因为文化传统总是在一个民族长期的历史发展过程之中逐渐形成的，忽略历史传承的文化创新只能是一种无本之木，无源之水。孔子强烈的历史意识对后世中国传统影响很大，儒家文化特重“道统”传承，端亦在此。而为人所熟知的宋儒张载的名言“为往圣继绝学”，所倾注的也是对于“道统”传承的关切。有学者指出，中国思想特重继承，西方则特重思想批判。粗看似乎如此，但如果我们仔细审视西方之思想批判，也是在其传统范畴内部的一种批判，就像一个大力士不能凭借自身的力量把自己从地面上举起来一样。因此，文化之前后继起的历史传承是具有一定的普遍性的。

其三，“人能弘道，非道弘人”，人是而且应当自觉成为文化、道统的承担者。“人能弘道，非道弘人”，语出《论语·卫灵公》。这里的“人”当有所特指，即所谓文化精英或者“知识分子”，在中国传统中，可说是“士”之阶层。人的文化担当意识，在西方传统表现为知识分子对于“真理”的执著追求，在中国传统则表现为士大夫精神中的独立人格魅力。求“真”之中未尝不包含着强烈的价值关怀，如哥白尼在宗教势力的挤压下对日心说的执持。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫精神中也未尝没有对于真理的领悟，如朱熹在伪学、伪党之诬的政治压力下讲论《大学》“诚意正心”不辍之从容。现代大学的理想建制中强调对于知识分子独立性的制度性保证，也正是基于这种认识。我们开篇提到的20世纪90年代中期有关人文精神的那次大讨论，其所关心的一个核心话题即是与市场经济条件下知识分子人文精神的沉沦相关联的。

其四，文化虽然是人之创造，但从“天文”到“人文”，体现了从自然到人的一种延续性。关于“自然”与“人文”的话题，我们下面还会专章讨论，这里只从“文”、“质”关系出发略作说明。“文”虽“夙为美名”，但以“文”、“质”相对而言，孔子对“文”又有一定的警惕性。《论语·雍也》中说：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”此中所论是君子的人格修养，“质”可指人的自然禀赋，“文”可指后天之修养、教化，在“文”、“质”之间达到某种适恰方能体现君子人格之美，这里即包含着对于自然禀赋的价值认可。关于此命题我们也可以拓展开来思考，即“人文”造作的目的指向始终只能是人，而“文”之繁盛往往可能使其偏离此原初的目的，遮蔽了作为目的的人，同样是自然的价值指向，在此意义上，我们可以称之为“质”。当然，作为一种有历史绵延的成熟的文化传统，总是有其自我调适的机能，在“文”与“质”之间达到某种适恰。在科学日益发达的今天，“人”之造作几乎可以为所欲为，我们更应当时刻保持着一种自觉的警醒。

以上所论，是从“人”、“文”之名义上有关“人文”所作的说明。希望如此一番考论之后，我们对于“人文精神”的意蕴可以有一种领会。其中，我们亦引述了一些学者所给出的有关“人文精神”的概念性解释，如开篇所论，我们认为“人文精神”不是一个可以给出确切定义的严格意义上的概念，在此，我们也不欲给出一个严格的关于“人文精神”的定义，读者自可通过上文所论给出自己的“人文精神”之意义阐释。

二、人文精神的历史性、地域性特征

关于人文精神的“历史性”、“地域性”特征，我们在上文讨论文化的精神实质与价值意蕴的第三方面——即所谓文化非一人一时之偶然的精神造作，而是表现为前后继起的历史传承——有所触及。“地域性”，我们使用了一个偏于中性的词汇，但包含所谓民族性、族群性

的意义于其中。之所以要单独提出“人文精神”的历史性与地域性特征，有我们的时代关切在其中。唐君毅先生在《人文精神之重建》的自序中提到该书之一切撰著中所蕴含的三个信念：“人当是人；中国人当是中国人；现代世界中的中国人，亦当是现代世界中的中国人。”^①这三个同义反复的信念（特别是后两者）即蕴涵着我们所说的人文精神的历史性、地域性特征所渗透的时代关切。“中国人当是中国人”，如其字面所指示的，显示的是一种地域性特征。然而，中国之为中国，显然不是一个单纯的行政区划，毋宁说是一个文化的象征，所谓民族也是如此。文化又总是表现为历史的绵延，中国人之为中国人，是历史的绵延所赋予的，其中即有厚重的历史感，而“现代世界的中国人”则表现的是一种时代的关切。

人文精神的历史性特征首先是指我们上面提到的作为历史传统——“道统”的绵延，东西方文化所体现的“人文精神”虽有不同，但均有其长期发展过程中所形成的历史脉络与渊源，也就是说，这里的“历史性”是有某种普遍意义的。意识到这一点，对于我们重新思考或者重建我们时代的“人文精神”无疑具有特殊意义。

我们知道，中国自近代以来，随着西方殖民主义的扩张，中国人一直处于救亡图存的危境之中，而我们的文化自信也随着此一危境而逐渐丧失。从“鸦片战争”到“五四”之打倒孔家店乃至今天，和救亡与启蒙心态相伴的是我们的人文精神的自我放逐。从“师夷长技以制夷”的技术上的学西方，到《天演论》的思想上的学西方，到五四时期“德先生”、“赛先生”的理念上的学西方，我们亦步亦趋地在西化的道路上越走越远。但回首一百多年来我们的历史进程，总让我们想起一句成语：邯郸学步。人们的日常生活、习俗，社会的经济、政治制度在日益与西方“接轨”的同时，唯独作为文化核心价值体现的人文精神却始终没有学来，中国人仍旧是中国人——虽然缺少了自身传统人文精神浸润下的精气神。或者有人以为之所以形成如此情景，是我们学习西方还不到家，还不够谦下、卑恭，假以时日，未必不可。其实，作为文化核心价值的人文精神是一个民族、一个族群长期发展过程中的历史抉择，对于支撑了一个民族两千多年的文明进程的人文精神而言，历史抉择已赋予了其充分的存在合理性。换句话说，文化是无法选择的，人文精神也是难以“拿来”的。如果说历史的抉择与博弈最终使我们抛弃了我们的人文精神——意味着一个民族、一个文化的消亡——那么，作为文化、人文的承担者的人是难辞其咎的——如此说法并非奠基于一个单纯的民族主义的立场，其中包含着对于我们的文化与人文精神的信心。

人文精神的历史性特征其次是指作为历史的绵延的人文精神在不同的历史情境之中其侧重亦有不同，也就是说，在不同的历史时期，人文精神的具体表现有所不同，甚至在具体的前后继起的历史情境中呈现出相互对立与背反的态势，它所体现的是文化历史抉择的一种自我调适。如我们前面曾经提及的，当“人文”之造作遮蔽了作为目的的“人”的时候，须有一相对峙者补偏救弊。

上文我们曾提及，狭义的人文主义特指西方启蒙时代针对中世纪基督教神权的一种反动。一般而言，西方启蒙思潮被视为一种理性主义思潮。其实，以基督教传统而言，也未尝不是西方理性主义的一种表现形式。我们知道，理性的原初意义为对于普遍性的一种探求。基督教所信仰的上帝就是此一普遍性的化身，而作为宗教信仰对象的富有人格化特征的上帝，其本身亦是完全理性的。基督教的上帝信仰本来是一种人对于普遍性、超越性的崇高企望，但人毕竟是处身于世俗世界的，也不是完全理性的，在神权无所不包的中世纪，在神的完全理

① 唐君毅著：《人文精神之重建》，广西师范大学出版社2005年版。

性的笼罩下，则是人的理性的蒙昧。伴随着启蒙时代人的理性复苏的是基督教的宗教改革，所谓“上帝的归上帝，恺撒的归恺撒”，基督教仍然在西方社会的信仰世界中发挥着重要作用。这就是西方的人文精神在启蒙时代前后不同的历史情境之中的不同展现。在现代西方社会，针对现代性而兴起的后现代思潮也与此情形相类似。

关于西方的“现代性”虽然有种种不同的解释，但以理性为现代性的核心，当无异议。在前面对康德的由理性引出的自由和权利观念及其与西方现代社会的民主政治架构的关系论述中，我们可以体会到理性作为现代性核心内涵的意义。应当说，西方现代的社会政治建构确实达到了相对成熟、稳定的状态，因此，有的学者如福山提出“历史终结”的断言。也就是说人类历史发展到西方现代社会，已经走到了尽头，在可预见的未来，人们也不可能再有什么大的创制与造作，充其量只能对现代社会建制修修补补罢了。这里体现了西方学者对其自身社会政治建构的乐观与自信，同时，也表现了现代社会在理性的“祛魅”后所体现的世俗化社会中人类流于平庸的无奈。历史已经终结，人类的存在与发展岂不非常无趣？后现代思潮对于理性、逻各斯中心的解构可以视为对人流于平庸与无趣的抗争，在现代与后现代的“对峙”过程中，西方的文化当有进一步的调适与发展。

在中国也有类似的情形，如魏晋时期“越名教而任自然”的玄学思潮的所体现的。所谓“名教”，是指两汉时期接纳儒家思想而于社会政治生活中体现的重名节的风尚。我们知道，汉统一中国后，吸取秦以严刑苛法而亡国的教训，引入儒家思想应用到其社会政治之中，如察举、孝廉等选举制度的推行，在当时确实起到了“一风俗、正人心”的作用。但随着东汉末年相关制度日益流于形式，所谓“名节”也日渐成为沽名钓誉的手段，而“名节”所体现的人伦道德的关切反而黯而不彰了，魏晋玄学家提出“越名教而任自然”正是对此流弊的对峙。如鲁迅所指出的，玄学家嵇康等人从表面上看似蔑视礼俗的怪诞行径，未尝不体现着对于礼教的真正热爱。如果说两汉人文精神的表现为“名教”的话，那么玄学则是魏晋人文精神的体现，二者只是人文精神在不同的历史情境中的不同表现，因为二者同样体现了对于作为目的的人自身的关切。

通过以上论述，我们再来看唐君毅先生有关“人文主义”与“非人文主义”、“反人文主义”的一段话，的确有其深刻之处：

故最理想的人文主义之思想，不只能说明他自己之为真，而且应当是对于他人或历史上非人文主义、反人文主义之所由来，都能予以一人文的解释。在人文主义之思想，对其反对面之思想，都能一一予以圆满的“人文的解释”时，此反对面即亦涵于其自身之内，而可不再与之相敌对。^①

人文主义之思想是与非人文主义、反人文主义相对的。人文主义思想，亦即多少赖有此相对的思想，与之冲突激荡，而后有其历史的发展。^②

析论至此，不妨回到我们当下的历史情境。上世纪90年代人文精神大讨论的一个核心议题就是，在市场经济条件下，人的物质欲望的日益膨胀，人文精神的日益衰落。相关问题我们在这里不作过多的探讨，只就两点略作说明。其一，市场经济不是人文精神失落的必然原因，与此前的社会历史情境相较，开放市场经济毋宁说是人文精神的一种体现，因为合理的物质欲望也是人的“质”性的一种。其二，当下人文精神的失落也是我们当下必须正视的现

① 唐君毅：《人文主义之名》，《中华人文与当今世界补编（一）》，第196页。

② 同上书，197页。