

二十世纪文化与文论丛书

人道主义与 二十世纪的中国文论

RENDAOZHUYI YU
ERSHISHIJI DE ZHONGGUO
WENLUN

郝明工 ● 著

中国社会科学出版社

二十世纪文化与文论丛书

人道主义与 二十世纪的中国文论

RENDAOZHUYI YU
ERSHISHIJI DE ZHONGGUO
WENLUN

郝明工○著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

人道主义与二十世纪的中国文论/郝明工著. —北京:中国社会科学出版社, 2005. 5

(20 世纪文化与文论丛书)

ISBN 7-5004-5065-6

I. 人… II. 郝… III. 人道主义—影响—文学理论—研究—中国—20 世纪 IV. I 206. 7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 038009 号

责任编辑 郭晓鸿

责任校对 杨翠英

封面设计 毛国宣

版式设计 戴 宽

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购) 010—84031534 (总编室)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京盛华印刷厂 装 订 桃园兴华装订厂

版 次 2005 年 5 月第 1 版 印 次 2005 年 5 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 毫米 1/32

印 张 6. 875

字 数 190 千字

定 价 21.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

作者简介

郝明工，文学硕士、在读博士生，重庆师范大学文学与新闻学院教授、硕士生导师。出版个人专著《20世纪中国文学思潮及流派》、《中国现代小说生成论》、《无冕国度的对舞——中外新闻比较研究》、《陪都文化论》，合著《中国经济转型与文艺发展研究》、《中国经学史》、《中国三峡文化史》、《重庆抗战文学论稿》等；在《文学评论》等刊物上发表论文数十篇。

目 录

导论 欧洲人道主义与中国民本传统	(1)
第一节 “人本”与“民本”	(1)
第二节 人文主义与人伦主义	(15)
第三节 人道主义的中国语境	(35)
第一章 国民文学的个人倡导 (1901—1926)	(53)
第一节 人道主义与思想解放	(53)
第二节 “国民最高精神之表现”	(63)
第三节 “显示灵魂的深”	(74)
第二章 大众文学的团体提倡 (1926—1949)	(87)
第一节 新人文主义与文学发展	(87)
第二节 “无产阶级文学”	(99)
第三节 “民族革命战争的大众文学”	(112)
第三章 农民文学的政策鼓吹 (1949—1976)	(128)
第一节 工农兵方向与路线裁决	(128)
第二节 “文学是人学”	(139)
第三节 “可以有各种典型”	(153)
第四章 公民文学的学理追求 (1976—2000)	(164)
第一节 “共同美”与人的复归	(164)
第二节 “文学的主体性”	(175)
第三节 “人类本体”的文学	(186)

2 人道主义与二十世纪的中国文论

余论 人文精神与审美现代性	(199)
主要参考文献	(210)
跋	(215)

导论

欧洲人道主义与中国民本传统

第一节 “人本”与“民本”

人道主义是一个现代性问题：既是欧洲社会现代化过程中形成的一种文化规范，又是欧洲现代社会中产生的一种文化观念，因而成为欧洲文化现代转型中的主要思潮之一，是文化现代性的一种集中体现，并且与文化现代性的“歧义”之间形成内在的对应。^①

如果从文化现代性这一步明史阶段的现代性，在“分裂”之后所形成的“两种现代性”的角度来看，一种现代性与欧洲的社会现代化直接相关，因而被视为“资产阶级的现代性”——“它大体延续了现代观念史早期阶段的那些杰出传统。进步的学说，相信科学技术造福人类的可能性，对时间的关切（可测度的时间，一种可以买卖从而像任何其他商品一样具有可计算价格的时间），对理性的崇拜，在抽象人文主义框架中得到界定的自由理想，还有实用主义和崇拜行动与成功的定向——所有这些都以各种不同的程度联系着迈向现代的斗争，并在中

^① 关于文化现代性的最简略的讨论如下——“没有一个人像阿多诺那样如此全面地测量了文化现代性的所有歧义，在这些歧义之中预示着多种可能性：审美和交往潜能的爆发，文化死亡。”〔德〕阿尔布莱希特·维尔默：《论现代和后现代的辩证法——遵循阿尔多诺的理性批判》，钦文译，商务印书馆2003年版，第5页。

产阶级建立的胜利文明中作为核心价值观念保存活力，得到弘扬。”在这里，如果把无论是资产阶级，还是中产阶级，视为推动欧洲社会迈向现代的主导力量，那么，也就可以说“资产阶级的现代性”，不仅是现代文明的社会现代性，而且更是现代观念的启蒙现代性。^①显然，人道主义与启蒙现代性保持着高度的一致。

另一种现代性与对欧洲现代社会的艺术否定紧密相关，因而被视为“美学现代性”——“导致先锋派产生的现代性，自其浪漫派的开端即倾向于激进的反资产阶级态度。它厌恶中产阶级的价值标准，并通过极其多样的手段来表达这种厌恶，从反叛、无政府天启主义直到自我流放。因此，较之它的那些积极抱负（它们往往各不相同），更能表明文化现代性的是它对资产阶级现代性的公然拒斥，以及它强烈的否定激情”。这样，如果从艺术与现代性的关系来看，“美学现代性”作为文化现代性的批判性表现，就应该是审美现代性——“‘为艺术而艺术’是审美现代性反抗市侩现代性的头一个产儿”，而“市侩主义，这是中产阶级虚伪的一种典型形式”。^②由此可见，人道主义将遭到审美现代性的批判性质疑。

问题在于，从现代性的当下来看，无论是解构性质的“重写

① [美] 马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，商务印书馆2002年版，第48页。关于资产阶级在欧洲社会现代化过程中发挥的主导作用，在《共产党宣言》中得到这样的表述：“资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷进文明中来了。”《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第255页。

② 同上书，第48、52、50页。从现代作家进行艺术反叛的历史来看，审美现代性表明了现代文学与现代性之间存在着批判关系及其否定方式——“现代文学是对现代性的一种富于激情的反叛”，与此同时，“现代文学是一种同样富于激情的、彻底的自我批评”，因而“从两种方式来看，现代文学都是在自我否定，通过自我否定的方式来表现自己——确认自己的现代性”。[法] 伊夫·瓦岱：《文学与现代性》，田庆生译，北京大学出版社2001年版，第134页。

现代性”，^① 还是重建性质的“未完成的现代性”，^② 都是指向文化现代性的，这样，从“对建立以科学解放全人类计划的企图合法性的重写”，到“合理地组织安排日常的社会生活”的展开，表明了文化现代性与人类，特别是与人类社会的日常生活的浑然一体。事实上，人道主义作为文化现代性的集中体现，同样也面临着解构与重建，无论是对人道主义的反对，^③ 还是对人道主义的坚守，^④ 都在证明着当下“人道主义的复兴”。

“‘人道主义’同‘复兴’之间的联系常常与人们所指的文艺复兴时期的人道主义相关。事实上，我以为人道主义的狭义，正是指 15、16 世纪那种回复到古典学术和希腊语、希伯来语以及拉丁语的人道主义运动。与此极不相同的是作为全球性人的哲

① 利奥塔在《重写现代性》一文中写道：“我本人曾使用过‘后现代’一词。那是一种略带挑衅的进行和转移关于阐明知识的辩论方法。后现代性已不是一个新时代，它是对现代性所要求的某些特点的重写，首先是对建立以科学技术解放全人类计划的企图合法性的重写。但是，我已经说过，这种重写已经开始很久了，并且是在现代性本身中进行的。”[法]让-弗朗索瓦·利奥塔：《非人——时间漫谈》，罗国祥译，商务印书馆 2001 年版，第 37 页。

② 哈贝马斯在《现代性——一个未完成的方案》中写道：“18 世纪启蒙思想家所系统阐述的现代性设计含有他们按照内在逻辑发展客观科学，普遍化的道德与法律以及自律艺术的努力。同时，这项设计也有意于把上述领域认知潜能从其外在形式中解放出来。启蒙哲学家力图利用这种专业的文化积累来丰富日常生活——也就是说，来合理地组织安排日常的社会生活。”转引自俞吾金等：《现代性现象学——与西方马克思主义者对话》，上海社会科学院出版社 2002 年版，第 88 页。

③ “福柯就曾一针见血地指出：人不过是几个世纪前的发明，它现在该终结了。换言之，一旦作为理性的人重新纳入到历史性的存在结构之中，它也就消亡了。当然，这绝不是指真正意义上的人的消亡，而是说近代所理解的人的观念寿终正寝了。正如马丁·海德格尔在《论人道主义的信》中所说，反对‘人道主义’，不是贬低人，而是在更高的层次上重新讨论人。”余英时：《现代性的意义与局限》，上海三联书店 2000 年版，第 12 页。

④ 哈贝马斯“本人的努力，就是扩展现代性概念以重建批判理论，推进当代资本主义社会的民主改良。这就是他在 1977 年说的：‘坚决拥护启蒙精神、人道主义、资产阶级激进思想，拥护 19 世纪的先锋运动’”。包亚明主编：《现代性与空间的生

学的人道主义，这种人道主义发源于西方世界的先知和东方的佛教教义，它是一种已有两千五百多年传统的全球性人的哲学，文艺复兴只是它的高峰之一”，它的主要原则及其特征在于：“（1）相信人类是一个统一体，在我们每个人之外再不会发现任何人。（2）强调人的尊严。（3）强调人发展自身和完善自身的能力。（4）强调理性、客观性与和平。”^① 在这里，人道主义无论是作为广义上的“全球性人的哲学”，还是狭义上的文艺复兴时期的“人道主义运动”，在保持着主要原则相一致的同时，尽管两者在文化传统上出现了西方与东方的古代差异，但是，人道主义兴起的第一次高潮，使后者成为前者的现代生成。这样，欧洲人道主义，在经历了文艺复兴、启蒙运动、工业社会的阶段性发展之后，其影响已经不再局限于欧洲，开始走向全球，人道主义的全球语境就是文化现代转型。

人道主义能够作为“全球性人的哲学”，是与20世纪的文化现代性从欧洲向着全球的世界性拓展分不开的，人道主义这一文化思潮在全球性的文化现代转型过程之中，尤其是社会现代化浪潮的全球席卷之下，已经出现了从欧洲到整个世界的全球性复兴，影响着世界各国迈向现代的现代化进程，尤其是文化现代性的生成与发展。在这样的意义上，可以说，随着全球性的空间拓展，从文艺复兴以来的世界性文化交流之中，现代性与人道主义相伴而行。

所以，在欧洲社会迈向现代的过程中，出现了现代性这一概念的“家族相似”开放现象，modernity一词就包容着时期、特性、经验的三种意义，并且在汉语中出现了从现代到现代性的译名。^② 不过，时期、特性、经验的三种意义并非是并列的，而是呈现出

① [美] 埃里希·弗洛姆：《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，王泽应、刘莉、雷希译，上海三联书店1991年版。

② 参见周宪、许钧：《现代性研究译丛·总序》，[美] 马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，商务印书馆2002年版，以及该书第48页注释。

意义的历时性延伸，与时期相对应的现代，既是年代性的概念，更是时代性的概念；而作为现代文明特性的现代性与现代审美经验的现代性，从概念上看，实际上是可以分别同启蒙现代性与审美现代性一一对应的。^①事实上，现代性的概念开放，既是与欧洲社会的现代化过程不可分离的，又是与欧洲现代社会的日常生活直接联系在一起的。

与此同时，人道主义这一概念在欧洲同样也表现出“家族相似”的开放性，humanism一词包含着人的尊严、人的自由、人的存在的三重意义，在汉语中出现了与之相对应的译名——人文主义、人道主义、人本主义。只不过，在意义的历时性延伸之中所显现出的，正是“全球性人的哲学”在欧洲发展的阶段性。更为重要的是，人文主义作为欧洲人道主义的文化传统之一，呈现出古代与现代的文化差异。这就是，希腊人文主义与文艺复兴以来的人文主义，其古今新旧之分集中在对人的关注上：是人的“德性”，还是人的“自由”。^②这样，从现代性的角度来看欧洲人道主义，文艺复兴时期倡导人的尊严的人文主义的出现，在表明欧洲人道主义的传统渊源的同时，又成为欧洲人道主义生成的现代开端；启蒙运动时期推崇人的自由的人道主义，在表明欧洲人道主义的自主发展的同时，又开辟了欧洲人道主义发展的现代路径；工业社会时期反思人的存在的人本主义，在表明欧洲人道主义的多元分化的同时，又引导着欧洲人道主义影响的全球方向。

于是，人道主义不仅成为广义上的“全球性人的哲学的人道主义”的欧洲表现，而且也成为狭义上的欧洲“人道主义运动”

① 参见[美]马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，商务印书馆2002年版，第24—28、47—53页。

② 参见石敏敏：《希腊人文主义——论德性、教育与人的福祉》，上海人民出版社2003年版，第2—8页。所谓“德性”与“自由”之辨，不过是对“古代的国家追求美德，近代的国家追求幸福快乐”之说的中国改写。[德]威廉·洪堡：《国家的作用》，林容远、冯兴元译，中国社会科学出版社1998年版，第27页。

的现代性表现，两者的连接点就是推动每一个人自由发展这一人道主义目标。因此，选取人道主义作为汉语的主要译名，而不选用人文主义或人本主义，除了要体现出人道主义原则的全球性之外，主要是因为人道主义在意义延伸之中的概念中介性——人的尊严通过人的自由向着人的存在进行意义的更新与内蕴——人道主义既是人文主义的现在完成时，伴随着现代肇起之后启蒙现代性的形成；又是人本主义的现在进行时，与启蒙现代性面对审美现代性的质疑相对应。由此而在从现代性到人道主义的解构与重建的双重前提下，趋向人道主义的目标。

不过，欧洲人道主义的文艺复兴、启蒙运动、工业社会的发展三阶段，已经成为历史过程的展现，当下展开有关人道主义的文本追溯，将从时间距离最近的人本主义的相关文本来寻求出发点。这就在于，“人本主义要求，人的整个本性应该被用来作为哲学必须全心全意以其为论证起点的整个前提，人的全面满足应该是哲学必须以其为目标的结论。”所以，人本主义对于人的存在进行了全面而完整的关注，“这样一来，人本主义无疑大大地牺牲了抽象公式的虚幻的简洁性，可是它评判和解释了大量过去必须当作不可理解而忽略过去的事实”^①。因此，人本主义以人为中心来对人的存在进行全面认识，为人道主义的历史追溯提供了这样的启示：以“人的本性”为前提，来考察人的中心地位经历了怎样的古今之变。

这样，“人的本性”，或者说人的本质，简单地说，人性，只有通过对人的价值实现与人的权利保障的历史演变的考察，才有可能得到某种程度上的现实确认。在这样的前提下，可以说，人道主义的根本就在于如何确立人的中心地位，具体而言也就是：必须以人为本位。在这里，对于人的中心地位进行历史考察，实

① 对于人本主义的哲学讨论，从本体论逐渐扩展到认识论，这正如《人本主义研究》的作者所说：“我于1902年开始采用这个词（哲学界很少先例），用以指示一下这种看法：即侧重人跟人类事业在认识论上的中心地位。”〔英〕F. C. S. 席勒：《人本主义研究》，麻乔志等译，上海人民出版社1987年版，第12、13、177页。

际上也就成为对于人道主义进行历史追溯的现实起点。强调人的中心地位，并不是主张人类中心主义，因为人类中心主义正是关于人的存在的“抽象公式”，成为理性普遍存在的形而上证明。之所以将“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”认作是人类中心主义的思想渊源，^①也就在于这不过是对古希腊哲学家普罗泰戈拉的上述思考，进行了“理智主义”的学院化抽象而导致误解中的误认。^②

尽管人本主义与具体学科的联系通常是以人本主义心理学的面目出现的，但是，这两者的差异在于：“人本主义泛指一种思想体系，它主要强调人的利益、价值和个人的尊严与自由”；而“人本心理学家试图建立一种主观经验心理学，目的在于探索存在、意志自由、价值观念和人的潜能等问题，不是在一种分析的、科学的意义上，而是指向个人的解放，摆脱那些阻碍个人发展的文化羁绊”^③。显然，只有将人置于人类社会发展过程中的具体历史场景里，才有可能真正考察人的中心地位在欧洲文化与中国文化之中分别经历了什么样的历史演变。于是，这就得从人的中心地位的不同文化源头处来说起。

① 刘建国主编：《主义大辞典》，人民出版社1995年版，第8页。

② “如果普罗塔戈拉曾经是一位大学教授的话，他会难以发现人本主义；很可能他会缔造一种要求绝对、普遍和永恒真理的体系的云雾乡”。“可庆幸的是，在限制和扼杀对知识的渴求的大学被创造出来以前他便出生了；他必须依靠以训诲换取自愿捐赠的束修来获得生计，这些训诲只能在门徒的生活中去证明它们的正确性；因此他必须通人情讲实际，并不得不从他的讲学中除去冷漠的腐儒气息”。[英] F. C. S. 席勒：《人本主义研究》，麻乔志等译，上海人民出版社1987年版，第14页。

③ 也许正是因为人本主义心理学是作为进行“个人的解放”的心理学，来与人本主义坚持个体发展的基本立场相呼应，所以，“人本心理学家一般都同意人具有一种内在的潜能趋向生长和自我实现。但，除少数自我实现者外，多数人的发展由于社会的和环境的障碍而受到堵塞或牵制，特别是由于强大的、专家的、或者官僚的制度，那据说是使个人丧失人性的。”在这样的认识前提下，可以说人本主义心理学与人本主义保持着在人道主义立场上进行思想批判的一致性。[美] J. P. 查普林、T. S. 克拉威克：《心理学的体系和理论》，林方译，上册，商务印书馆1984年版，第34—35页。

事实上，“人是万物的尺度”所强调的正是人的中心地位，不过，必须考虑到与“人是万物的尺度”的哲思出现相关的古希腊文化语境。柏拉图在转述这一哲思的同时，在他的笔下对于人在尘世间的出场进行了这样的描写——宇宙的创造者对诸神这样说道：“你们应该模仿我创造你们时所显示的那种力量，依自己的本性，亲自创造动物。值得用会死的这个称呼的这部分创造物，是神圣的，是愿意服从正义和你们的那些的引导原则的；你们是神圣的，我已亲自播下种子，开了头，我将把这个工作交给你们”；“他们将严格按照适合他们的时间被播下，产生最有宗教感情的动物；此后，这个优越的种类便叫做人，他们具有两种人性。”显然，柏拉图是将希腊神话中有关诸神造人的故事，重新进行哲学的讲述，人如同万物一样，不过是宇宙的创造者的影子的影子。这就难怪他的学生亚里士多德会这样说：“当诸神的整个生活得到幸福时，人的生活也得到某些相似的幸福，不过人的幸福生活属于他们自己，而没有任何其他动物是幸福的，因为他们决不会思考。”

这就表明在欧洲文化中：人的中心地位最初不过是对他们心目中神的中心地位的模仿，只有在确认神的中心地位的以神为本位的神本意识已经形成的前提下，才会产生与之相对应的确认人的中心地位的以人为本位的人本意识。由此可见，古希腊的模仿说，实际上是从人的创造开始，而后蔓延到文艺的创作上去的。模仿说在欧洲源远流长，最初的源头就涌现在人对于神的神话模仿之中。所以，亚里士多德在《诗学》中指出：“人从孩提的时候就有模仿的本能，人优于动物的地方就在这里，人是最善于模仿的动物，他们最初的知识就是由模仿而来的。”

更为重要的是，如同判断人与其他动物的分界线是“思考”一样，判别神与人这“最有宗教感情的动物”的分界线是“神圣”，而神圣显现出人与神之间的等级之分：“神圣的”而“会死的”人要以他们的创造者，即更为神圣的诸神来引导，而人与诸神要以宇宙的创造者来进行最为神圣的解放——“一切受束缚的

东西可以解放，但只有有罪恶的存在才有解放可言，以达到和谐和幸福”。^① 由此而形成人的此岸与神的彼岸之间遥遥相望，罪恶的地狱与幸福的天堂由此而在宗教中诞生，而人本意识也就笼罩在神本意识的神性光辉照临之下。当然，这样的神圣等级区分只对诸神与宇宙的创造者是有效的，以引发人的宗教感情；而对人本身来说则是无效的，因为他们都处于神圣等级的最下端，这也就是说，在此岸的尘世之中，人的中心地位是没有等级之分的，也就成为以人为本位的人本意识的思想基础。

这一神性光辉照耀下的人本意识，不仅产生于欧洲的古希腊的民族宗教中，也在进入欧洲的世界宗教基督教中得到延续。事实上，当基督教在从诸神共存的民族宗教向着惟一神的世界宗教的转换过程中出现，也就难免留下转换的文本印迹来。在《圣经·旧约》里，关于人的创造者就出现了自相矛盾的说法：一方面“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”，显然上帝是诸神的“我们”；另一方面“上帝就照着自己的形象造人，照着他的形象造男造女”，显然上帝是惟一神的“他”自己。由此可见，可以说宗教的融合实际上也就是一种文化的融合。^②

古希腊哲人的学说能够有选择地进入基督教的自然神学，奥古斯丁在《上帝之城》中指出：“人的躯体尽管会像禽兽一样死亡，并在许多方面比禽兽的躯体软弱，但是在人的躯体里，上帝的善和伟大创世者的天意是何等明显啊！感官和其他器官都不是人们自己安排的，人的整个躯体的外貌、体形和身材，它们如此被塑造不是表明，它是为有理性的灵魂而作的吗？”——“人的本性是多么热爱认识自身的存在”——“在一切动物中，惟有人具

① [美] 莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编：《西方思想宝库》，《西方思想宝库》编译委员会译编，吉林人民出版社 1988 年版，第 9、10、11 页。应该看到《西方思想宝库》从文本编辑到文本译编，在一定程度上表明了彼此间的文本认同，于是，文本引用也就具有了某种客观性。

② 同上书，第 6 页。

有这种崇高、绝妙的本能；因为，尽管有些动物对这个世界的光线比我们的视力敏感，但是它们不能得到启发我们心灵的精神之光，我们由于精神之光的照耀，能够形成对万事万物的判断”。^① 这就成为对于“人是万物的尺度”的一种基督教神学表达。

与此同时，由诸神对被造物的人进行灵魂灌注的希腊神话，也在启示神学中得到文本的回应，阿奎那在《神学大全》中对于人的理性这一“精神之光”的来源进行了这样的裁定：“人和动物的产生有一种相似的开端，就肉体而言，这种说法是正确的，因为一切动物都是泥土做成的。但是就灵魂而言，这种说法是不正确的，因为禽兽的灵魂是由肉体的某种能力产生的，而人的灵魂是上帝创造的。”所以，“其他的动物比人低劣得多，它们不能认识真理，认识真理是理性所寻求的事情”。在这里，人的理性，也就是精神之光，只不过是对于神圣的上帝之光的低劣模仿——因为人的智慧“在智慧等级中是最低的，离神圣智慧的完善性最远”。^② 由此显现出基督教神学在对上帝进行顶礼膜拜的同时，对人的空前鄙视。

从奥古斯丁到阿奎那，在自然神学与启示神学的发展中，启示神学逐渐占据了上风，因而走向神本意识压倒人本意识的神人一体的折中调和：“人是神圣的自然与世俗的自然的地平线和分界线，是这两个自然之间的中介，既有神圣的完满性，又具有世

① 奥古斯丁先后在《忏悔录》、《上帝之城》等著作中对基督教教义与柏拉图哲学进行过比较，并且认为“人之被创造并不是像无理性的动物那样屈尊于地球，他躯体的形态，直立和仰向苍天，告诫他应思天上的事”，借此表明了自己的神学态度。〔美〕莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编：《西方思想宝库》，《西方思想宝库》编译委员会译编，吉林人民出版社1988年版，第12、13页。参见〔英〕罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，上卷，商务印书馆1986年版，第432、440—441页。

② 〔美〕莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编：《西方思想宝库》，《西方思想宝库》编译委员会译编，吉林人民出版社1988年版，第13页。对此，罗素作出这样的评价——“若是他能为一信仰的某些部分找到些明显的合理的论证，那就更好，设若找不到，他只有求助于启示。给预先下的结论去找论据，不是哲学，而是一种诡辩。”〔英〕罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，上卷，商务印书馆1986年版，第562页。

俗的完满性。”^①这个神人一体的神学幻象，随着欧洲文艺复兴运动在意大利率先兴起而幻灭。彼得拉克强调“我不想变成上帝”，因为“上帝的世界是经过七重铅封的世界，非凡人智力所能理解”，而“我是凡人，只要凡人的幸福”，于是，自然就提出：“我要问，对飞禽、走兽、鱼蛇的特性知道得很多，而对人的本性一无所知，不知我们从何而来，往何而去，以及为什么生活，这到底有什么好处？”^②这就发出了神人分离的第一声呐喊，要求从“人的本性”出发，由对于人的中心地位的普遍忽视转向个人关注，从而促成了人道主义第一个高峰的欧洲出现。这就表明，欧洲人本意识的现代建构是在神人分离的过程中进行的。

从人的中心地位来看，较之由神人一体到神人分离这一人本意识与神本意识之间的欧洲演变，与之相对应的，就是中国出现的民本意识与君本意识的对峙，并且呈现出由君民一体到君民分离的变动趋向来。

从文化元典的五经中，无法见到有关人从何而来的记载，在缺少如同《圣经·创世记》那样的文本记载状况下，“女娲造人”与“盘古开天”的传说则出现在先秦以后的文本中。当然，这并不是说中国没有出现过开天辟地的神话，而是在神话的社会传播过程中，口头传播与文本传播之间发生了言与文分离的人为阻隔，结果神话为文本所遮蔽。这主要在于人与人之间的关系如何，已经成为中国社会中有史以来必须面对的首要问题，因而神与人之间的关系如何自然也就退隐其后：“大民，神之主也。是以圣王先成民而

① [美] 莫蒂默·艾德勒、查尔斯·范多伦编：《西方思想宝库》，《西方思想宝库》编译委员会译编，吉林人民出版社1988年版，第14页。

② 转引自李玉成《译序》，[意] 加林：《意大利人文主义》，李玉成译，生活·读书·新知三联书店1998年版。罗素认为：“和中古见解相反的近代见解，随着名叫‘文艺复兴’的运动发源于意大利。最初，不过少数的人，主要是佩特拉克，抱有这种见解；但在15世纪期间，近代见解普及到意大利教俗两界绝大部分有教养的人士”。[英] 罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，下卷，商务印书馆1986年版，第7页。