



人
的
主
题
史

欧
美
文
学

高/等/学/校/文/科/教/材

OUMEI
WENXUE
Ren de Zhutishi

主编/王志耕 徐 清
中国社会科学出版社



高等学校文科教材

OUMEI WENXUE

Ren de Zhutishi

主编 / 王志耕 徐清
中国社会科学出版社

人 / 的 / 主 / 题 / 史
欧美文学

图书在版编目(CIP)数据

欧美文学：人的主题史 / 王志耕，徐清主编. — 北京：
中国社会科学出版社，2009. 8
ISBN 978-7-5004-8101-0

I. 欧… II. ①王… ②徐… III. ①文学史—研究—
欧洲 ②文学史—研究—美洲 IV. I109

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第158428号

责任编辑 罗 莉
责任校对 林福国
封面设计 信信BOOK DESIGN
技术编辑 李 建

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)
网 址 <http://www.csspw.cn>
经 销 新华书店
印 刷 河北省高碑店鑫宏源印刷包装有限责任公司
版 次 2009年8月第1版
印 次 2009年8月第1次印刷
开 本 787 × 1092 毫米 1/16
印 张 40.625
字 数 724千字
印 数 1-5000
书 号 ISBN 978-7-5004-8101-0
定 价 48.00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，翻印必究

绪论 人的发现与迷失之路

人类是通过语言来认识和把握自己的。人类借助于语言来重构自我，因此，原初的语言其实就是诗。然而，也正是当语言之诗出现时，人类也便失去了原始的词与物混融一体的状态，人于是成为符号的动物。这时，人类只能通过有意识的诗的创造来追寻已经永远逝去的隐喻状态，这就是我们说的文学活动。然而，文学相对于人的物质性异化力量而言，还是过于柔弱了，它一直扮演着抗拒者的角色，希望挽留住人类远离本质的渐行渐远的脚步。它始终保留着我们对已经逝去的美好事物的眷念，纪录着人类走过的每一个脚印。当人类在奔波于物质创造与争夺而身心俱疲的时候，走近文学，便可以校正我们已经倾斜的路径，重归仍染着梦想色彩的家园，尽管我们已永远无法置身那个纯真的世界。

任何一部文学史都记载着它的创造者自我成长的过程，欧美文学也不例外。甚至可以说，欧美的文学更鲜明地纪录着人是如何走出蛮荒，发现智性，发现精神，发现理性，理性膨胀，以致走向本质的失落这一完整而悲怆的历程。原因在于欧洲大陆这块土地上神奇地发生了“文艺复兴”这一现象，可以说，它彻底改变了人类顺其自然、缓慢前行的进程，它过度地把人的物质性维度加以提升，过早地把潜藏在人类血液中的丛林意识升华为社会形态，从而成功地依靠物竞天择的法则极大地促进了人类物质生产的水平，造就了长达数百年不断攀升的物质繁荣，使人在陶醉于这种创造性喜悦的同时，一步步走上异化的不归之路。文学，作为目睹这一过程的“旁观者”，始终做着不懈的努力，把人类已置身其中而乐不思蜀的悲剧性境遇，通过陌生化处理而再现出来，以自己沉潜的清醒标示出，在这精神渐趋荒芜的大地上，还生长着绿色的文学之树。在人类的拯救之途上，当科学与宗教都注定无计可施之时，文学或许就是我们最后的一根稻草。

因此，通过阅读这一部充满沉重感的文学史，我们看到的不仅是逐渐成为世界“中心”的欧美国家的人的生存状态，也可以清晰地看到我们自己的影子。或许我们在近一个世纪的时间里，已具体而微地重蹈了欧洲近千年所走过的路。深刻地体悟这一点，才是我们拥抱文学的真正意义。

我们说，人是通过三个维度来确证自己的：智性、精神、理性。所谓智性，是以符号的创造为标志，即人摆脱原始思维、产生自我认识能力的特性。这也是人真正成为智慧动物的起点，因为它不再依赖接触性思维而是通过符号来理解世界，因此，世界从此永远失去了在人心目中的本真形态，进入了一个被建构的空间，也就使之成为具有“可能性”的对象，人通过符号行为拥有了对其加以改造的能力。所以说，智性之维是人类文化活动的前提。所谓精神，则是指人类寻求共同性的能力，它往往以宗教的创造为标志，但却在文学艺术中找到自己最终的归宿，文学艺术，成为人类传承普适道德的唯一载体；人的精神性在伦理层面表现为法律之外的道德风习，以自我克制、追求人格完善、用美的方式创造世界为基本规则，它构成了人与动物的本质区别。所谓理性，是指人相对于自然世界的认知能力、控制与征服的能力，即人自反于世界的能力。在理性世界中，人不再到自然世界中寻找自身的本质确认，他将自我意识视为自我确证的唯一凭据。然而理性自觉的后果是对传统伦理的解构，因为人通过理性在自身获得确证，从而割断了与世界及他人的联系，最终走向孤独与隔离，从而将自我推向异化的不归之路。

人通过这三个维度的培育诞生、成长、走向衰落，致使今天的世界仍然笼罩在意义缺失的状态。而我们在日常的琐碎生活中尽管经受着空虚的折磨，却一步步丧失了对这种状态的痛感。只有文学，在始终坚守着自己的责任，记录下我们走过的每一个脚印，并将其昭示给麻木的人类。

因此，所谓文学史，其实就是一部人为自身进化所做的描述史。通过这部描述史，我们可以清晰地看到，人是如何渐次发现与认识自身的特性，如何渐次深化与人自身之外的事物及个体与个体之间的关系，又如何遭遇自我认识的危机，坠入迷茫的过程。

—

在欧洲的早期口头文学中，我们还看不到清晰的人的自我意识，无论是神的故事还是英雄传说，关于人的叙事都十分模糊。因为那时的人还生活在原始思维的“想象”状态，更多地把对自身的感受寄托于对向外世界的理解，作为客观对象的人尚未出现。或者说，人那时还生活在世界之中，而世界也存在于人之中。这就是法国人类学家列维—布留尔所说的原始思维的“互渗律”。比如希腊神话中阿波罗之子法厄同偷驾太阳车倾覆的故事，显然是人把因太阳暴晒造成的森林火灾想象成了与人的精神活动相关的现象。还有如露珠女神达芙妮为逃避太阳神的追逐而变为桂树的故事，太阳退而露珠出，太阳出而露珠退，这也是把习见的自然现象诠释为一种人际关系的故事。这就是所谓自然的

拟人化理解。

在今天看来，人类在原始思维状态下会创造出独特的艺术形式，在这种艺术形式中，人与神，人与自然，人与人，均处于一种简单的依存关系。这样的艺术世界，正是人类早期的童趣世界。马克思在论及希腊艺术及史诗时说它们“就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”。有什么东西是高不可及的呢？那就是在历时性意义上一去不复返的东西，即马克思所说的希腊艺术“在其中生长的那个不发达的社会阶段”及“那些未成熟的社会条件”。^①就艺术创作而言，就是创作神话的人类早期的原始思维方式，正如一个人逝去童真之后，将永无可追一样。当我们长大成人，不断陷入身份焦虑之时，儿童的记忆与生存方式就成为我们可望而不可即的梦乡。

人类的原始思维逐渐蜕变为现代思维的过程，也就是人逐渐从自然母体，从与世界相处的混沌状态脱离出来的过程。这时，“人”开始作为一种新的“现象”呈现在人的面前，它带给人的新奇与神秘感绝不亚于一种新的天体现象降临。与此同时，语言也开始成为一种客观事物，它既作为神秘的人的一种神秘附属事物，同时也作为描述与捉弄人与世界的神奇存在，从而强化了文学与人的神秘互动关系。有一个故事是深有意味的。当俄狄浦斯为逃避弑父娶母的神咒来到忒拜城外时，狮身人面兽斯芬克斯逼他猜解一个谜语，如猜不破就要吃掉他。其谜面是：早晨四条腿，中午两条腿，晚上三条腿，问是何物。俄狄浦斯猜中了谜底：人！怪兽于是羞愧得跳崖自尽。斯芬克斯守在山口让路人猜谜，应当非只一种，但神话里记述的却只有关于人的这一个，其实这已标明神话时代的结束，人成为了人的语言思辨的对象，也即智性时代的到来。

在智性发现期，人的主体意识产生了，这时，人已自外于世界，并成为衡量世界的，具有独立意义的事物。所以公元前5世纪的希腊哲学家普罗泰戈拉提出“人是万物的尺度”的著名命题。“他断言所有的感觉印象和意见都是真的，真理只是相对的，原因是人们所感知的或人们所认为的一切仅仅是对于他而言才是真的。……人是万物的尺度，是存在者如何存在的尺度，也是非存在者如何不存在的尺度。”^②人成为衡量一切的尺度，于是一切与人相关的现象便都成为被衡量者。其中，最重要的是，语言由人的一种自发属性变为人的思考对象。在原始思维阶段，意义的产生必然与实物的在场相关，即能指对所指

^① 马克思：《政治经济学批判·导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1972年，第114页。

^② 恩披里柯：《驳数理学家》，《希腊哲学史》第二卷，汪子嵩等译，人民出版社，1993年，第247页。

保持完全的依赖关系。正如诺思洛普·弗莱说的，那时，“所有的词都是具体的，没有真正的词语的抽象概念”，“诸如灵魂、心理、时间、勇气、感情或思想这一类的概念在荷马史诗中具有多么强的实体性。这些词汇都牢牢地和那些与形体变化过程或具体客体有关联的物质形象拴系在一起”。^①而当智性时代到来后，能指本身即可通过符号的游戏而产生意义。弗莱由此将希腊哲学鼎盛时期的代表人物柏拉图视为“思想与自然物质世界分离”的标志。或许更有意思的例证是那一时期备受柏拉图指责的以普罗泰戈拉、高尔吉亚等人为代表的“智者运动”，柏拉图认为这些智者只是受人雇佣，贩卖谈话的技艺，“用甜言蜜语作诱饵，从中谋求生活费用作回报”，“并不属于那些有知识的模仿者，而属于好学样的小丑”，智者的技艺“不是神的生产，而是人的生产，表现为玩弄词藻”。^②柏拉图在《欧绪德谟篇》里记述了智者狄奥尼索多洛通过诡辩来捉弄克特西普的对话：

这时，狄奥尼索多洛说，没错，克特西普，如果你愿意回答我的问题，那么你马上就会承认自己就是这些畜生。来吧，告诉我，你有狗吗？

克特西普说，有，有一只恶狗。

它有小狗吗？

克特西普说，有许多小狗，像这只老狗一样坏。

那么老狗是小狗的父亲，对吗？

克特西普说，我亲眼看到这只老狗与母狗交配。

很好，这只老狗不是你的吗？

克特西普说，肯定是。

那么作为一名父亲的这条狗是你的，所以这条狗成了你的父亲，你成为小狗的兄弟。^③

抛开这类诡辩的善恶不谈，在今天看来，这种语言游戏的广泛存在，正说明人作为抽象主体的成立，即抽象的人从包括自身在内的现象中脱离了出来。

人从亲在者成为观照者，导致文学形态的变化。在意大利人维柯看来，从荷马开始，文学的语言形态已从“神的语言”变而为“英雄式的语言”，或者

① 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第23页。

② 柏拉图：《智者篇》，《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，人民出版社，2003年，第11、81—82页。

③ 柏拉图：《欧绪德谟篇》，《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，人民出版社，2003年，第42页。

说，是由诗的语言变为“玄学”的语言。^① 18世纪时德国人莱辛敏锐地发现，维吉尔模仿荷马史诗所写的《埃涅阿斯纪》在表现手法上已出现差异，他在论述诗与绘画的区别时举出一个十分有意思的例证，即两部史诗中都有对盾牌的描写，荷马的描述是“诗”，维吉尔的则是“画”的写法。在荷马史诗中，盾牌不是作为一件已经完成的物品被描绘，而是作为“正在完成过程中的作品”逐步呈现，诗人“把题材中同时并列的东西转化为先后承续的东西，因而把物体的枯燥描绘转化为行动的生动图画”。在莱辛看来，维吉尔是个并不高明的学生，他“或是感觉不到他的模范的精微处，或是认为在盾上面的那些东西不宜让我们在它们的制造过程中看见它们”，但总之他违反了荷马的“规范”而形成了“恶劣效果”。^② 维吉尔作为罗马时期最伟大的诗人之一，难道竟是一个拙劣的模仿者吗？《埃涅阿斯纪》当然是伟大的作品，尽管它确实是一部模仿之作。然而它遇到了更偏爱“诗”的写法的莱辛，因为莱辛在那个时代要表现“连续的动作”，以适应社会变革时期对诗的鲜活性与生动性的要求。其实在我们看来，维吉尔的“恶劣效果”根本上是思维进化的结果。无论我们把荷马的表现方式称为“诗性思维”也好，称为“隐喻思维”也好，都是人类原始思维影响下的语言表达形态，即按列维-布留尔的说法，它所表现出来的是“互渗律”，即主体与客体的互渗。因此，荷马在那里并不是在“描写”盾牌，而是“置身于”盾牌制造的过程以及盾牌画面中的事件，所以他才可能“描绘”出画面中人物的争论内容、心理活动以及整个事件的发展进程。在这种描写中，作为创作者的诗人并不自外于对象，而是与对象构成混融的“隐喻”关系，他进入具体的现象之中，而不是停留在表达的语词之上。到维吉尔时代，现代思维成熟，原始思维的痕迹消隐，诗人失去了进入事件的自发状态，甚至他们还为此一状态的消失而沾沾自喜，因为他们可以站在审判者的角度来看待世界了。因此，在维吉尔的笔下，盾牌只是一个描绘的对象，它不是诗人的世界。与荷马的事件连续性相比，在维吉尔这儿变成了画面的延展性，起连接作用的不是荷马的时间概念，而是被观照物的方位概念。在莱辛看来，它失去了荷马的生动性，变得枯燥乏味。我们说，维吉尔的乏味，正是成年人相对于儿童的乏味。人走出了自然母体，成为审视这个世界，与这个世界相对立的一种存在，这既是一种进化，也是一种异化。我们不知是应该站在父母的角度，来为新生的婴儿欢喜，还是站在婴儿的角度，来为自己脱离了母体而啼哭。

① 维柯：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1997年，第96、429页。

② 莱辛：《拉奥孔》，朱光潜译，人民文学出版社，1988年，第101—102页。

二

其实，人对自身智性的发现，还包含着人对自身肉体性存在的发现。人的肉体性存在原始思维中也是一种自发现象，当它一旦变为自觉性存在，便如同语言成为自觉现象时一样，对肉体的放纵也成为一种时髦。这也就是为什么希腊的酒神节狂欢和罗马后期的宴饮纵欲形成了一种文化。有放纵必然有禁忌，初民为了限制人的侵略性行为或避免自身利益受到威胁，设立了早期的巫术禁忌，并由此发展为原始宗教，从而为人的精神发展奠定了基础。希腊罗马时期的肉体狂欢，在一定的限度内并未构成对人自身存在的威胁，因而它在某种意义上还代表着人类生命力蓬勃向上的趋势。然而所有恶都是由人对欲望的渴求所造成的。人之不同于动物之处，就在于禁忌的形而上意义。即在人类文明的高度发展时期，禁忌不是由初民的自发性而产生，而是由自觉地维护群体的良性存在而制定。这也就是动态宗教（或曰人为宗教）生成的基本条件。就是在恶欲丛生的罗马帝国晚期，基督教获得了迅速发展的好土壤。基督教普及的原因当然是十分复杂的，如恩格斯所说的，那是一个“经济、政治、智力和道德的总解体时期”，^①由此基督教应运而生。但如果我们考察这种宗教获得成功心理原因，就应看到，人对自身欲望的过度透支是其基本的心理动因。这也许是人类进化过程中不可避免的。因为随着智性的发现，人类的物质欲望也由原始的自发形态成为一种有意识的追求。就在希腊哲学的兴盛时期，享乐主义也是其中的一部分。苏格拉底的学生阿里斯提波便是这种哲学的代表人物。他主张，身体的快乐乃是生活的根本目的，人的本性就是追求个人的特殊的快乐，人生的幸福就是以达到这种特殊的快乐为目的。^②在希腊化过程中，罗马人未能很好地继承希腊人的形而上学，倒是青出于蓝而胜于蓝地发扬了希腊的享乐精神。不错，罗马帝国是人类历史上一个伟大的现象，然而这并不妨碍他们同时给人类打开潘多拉之盒。如德国学者奥托·基弗所言：“由于和古希腊文明接触，并且推翻了那些富裕的王国，罗马帝国学会了以一种全新的方式——贪得无厌来表达他的欲望。……‘财富把贪婪带给了罗马，寻欢作乐的机会多了，使人沉湎于声色，毁了自己也毁了国家。’李维在其引言中说的这番话可谓一针见血。”^③

^① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第十九卷，人民出版社，1972年，第334页。

^② 参见汪子嵩等著《希腊哲学史》第二卷，人民出版社，1993年，第581—583页。

^③ 奥托·基弗：《古罗马风化史》，姜瑞璋译，辽宁教育出版社，2000年，第5页。李维是古罗马历史学家。

人的肉体性存在在罗马时代被发挥到极致，但人毕竟已不是仅以肉体而存在的低级动物，人的存在需要依赖一种区别于动物的维度——精神，或者说，人的本质到底是什么？自希腊人提出“认识自我”的命题以来，人真的认识了自己吗？肉体的享乐是有限度的，当这一极限到来时，人便重新面对对自身的本质追问。基督教哲学和新柏拉图主义都对这一问题的解答做出了自己的贡献。在他们的哲学思想中，世界的物质性被放逐了，而世界的精神性被提升到本体地位。如基督教将上帝视为最高的“精神人格”，而普罗提诺则认为物质形体是由灵魂所创造，灵魂则来自理念世界中的精神。感性的物质世界是罪孽聚集的黑暗渊藪，它只有在精神光辉的照耀之下，才能为人的存在提供美好的空间。在这种哲学的引导之下，基督教通过禁欲、赎罪以达到平等之爱的伦理观念终于获得了普遍的认同。由此，它成为欧洲现代文化的又一基石。我们在古希腊罗马文学中看到了人作为英雄的悲壮与欢乐，但它们还来不及将承载人类道德使命的任务加之于己。然而，在以基督教理念为标志的精神之维被宏扬之后，欧洲的文学从此便将维护人类道德的旗帜扛在肩上。今天，如果让我们为欧洲文学文本的主旨列出关键词，那么我们将会看到如下字眼：抗恶、禁欲、怜悯、平等，等等。而这些内容都与维护人的精神性相关。

正因为有了智性与精神的自觉，人走出了童年，失去了创造诗性语言的能力，荷马一去不复返；然而也正因为如此，文学才有了道德使命感，才真正成为人类行走在历史征程上的一种行为模板，我们通过阅读文学，懂得了人应当如何与恶相抗争，懂得了人应当如何节制自己的欲望，懂得了人应当如何同情弱小，懂得了如何彼此相爱。可以不夸张地说，正因为有了文学，人才成为有别于其他自然现象的精神动物，人才可以沿着一条良性的轨道前行。

三

当人们在反思欧洲现代性的时候，也许会提出这样的问题：假如没有“文艺复兴”会怎样？没有了文艺复兴，就没有了欧洲的现代文明，就没有了资本主义给欧洲带来的空前的物质增殖，同时，也就没有了如今人类高度异化的生存状态，也就没有了丧失本质后人类最大规模的自相残杀。但历史不能假设，文艺复兴是一种必然，或许这正标明着，人类必然要走上异化的不归之路。而让我们没有想到的是，人这个异化的标志竟是理性的自觉。

在那个伟大的复兴中，到底复兴了古代希腊罗马的什么东西？一言以蔽之，是“人的主义”。如上所述，这个所谓“人的主义”在希腊是以智性的发现为标志，当人刚刚从自然母体中脱离出来，他们既有自由的欣喜，也有失怙的忧伤，他们仍与这个世界保持着某种天然的联系；他们一方面在追问这个世

界的本质，一方面在寻找这个本质，试图为自身的存在找到形而上的理由。然而，到了文艺复兴时代，人的主义复活，复活的并非对世界本源的信念以及为人确立本质的渴望，而仅仅是对人的一种信念，一种相信人可以摆脱自然的控制、耸立于天地之间的夸大的信念；在这种信念支持下，人们搁置了对世界本质的探求，显示出将人与自然世界彻底隔绝的破釜沉舟的勇气。于是，意大利的瓦拉在《论快乐》中宣称：“和整个宇宙的生命相比较，我的生命，对于我来说，是更大的幸福。”^① 于是莎士比亚借哈姆雷特之口高喊出他对人的定位：“宇宙的精华！万物的灵长！”^② 这个宣言将欧洲人苦苦追寻了两千年的形而上本源——上帝——瓦解了，神的主义消隐，人的主义登场。我们在今天将这一概念译为“人文主义”，与其说它是指“人文学科”的复兴，不如理解为“人的文明”或“人的文化”的主义复兴。它成为那一时代理念的归纳：蔑视神权，宏扬人权，即人相对于世界、相对于制约人存在的本源的绝对权力。所以，我们在《巨人传》中看到，人无论从躯体上，还是从思维上，均成为世界的主宰，它标志着，一切权威在人的面前均告解体，真正的人的狂欢时代的到来；人的唯一追求，就是“喝”！小说名为“巨人传”，不仅指躯体上的巨人，更是指以巴奴日为代表的思维巨人，他对“喝”的解释是：“不是笑、而是喝才是人类的本能。不过，我所说的不是简单的、单纯的喝，因为任何动物都会喝，我说的是喝爽口的美酒。朋友们，请你们记好，酒能使人清醒，没有比这个更靠得住的论断了，也没有比这更真实的预言了。……它有能力使人的灵魂充满真理、知识和学问。”^③ 这里的真理并非上帝的真理，或曰有关人的精神属性的真理，而是人作为宇宙主体的真理。在小说中，“德廉美”修道院的宗旨正是在说明着这个真理：做你所愿做的事。这句话如果译成简洁的中文应是“为所欲为”，于是便带有了贬义的感情色彩。在拉伯雷的时代，这个概念当然不是贬义的，它具有鲜明的正义色彩。但在今天看来，正是这种打着消解神权旗帜的“为所欲为”理念将人彻底推向了自我成神的理性巨人境界。

理性时代的到来标志着人的全面成熟，它终于完整地独立于这个世界，就像儿童终于成年，离开了家庭，摆脱了父母的监护，闯荡于这个由自然万物构成的复杂的宇宙。然而，也正是因为理性的膨胀，人也割断了自己与母体相连的脐带——精神之维。所谓精神性，在伦理层面体现为人的道德意识，也即人

① 参见索柯洛夫《文艺复兴时期哲学概论》，汤侠生译，北京大学出版社，1984年，第24页。

② 莎士比亚：《哈姆雷特》，朱生豪译，见《莎士比亚全集》第九卷，人民文学出版社，1988年，第49页。

③ 拉伯雷：《巨人传》（下），成钰亭译，上海译文出版社，1981年，第1096页。

对他者的尊重、依赖与责任。我们发现，在文艺复兴时期，当人们在向着世俗的幸福高歌猛进之时，也正是他们对传统道德加以弃绝之日。如果我们说阿里斯提波时代是人还没有充分的道德自觉的时代，那么在文艺复兴时代，则是人有意识地将道德之维放逐到人的本质之外。在人的所有现实活动中，道德似乎成了一种被耻笑的东西。

在政治舞台上，有史以来就没有道德的存身之地，但在文艺复兴时期，这种非道德性被加以理论上的合法化。撕去政治的这一层皇帝新衣的是意大利人马基雅维利，他公然宣称：作为一个君主，“如果可能的话，不要背离善良之道，但是如果必需的话，他就要懂得怎样走上作恶之途”。而实际上，马基雅维利为君主提供的建议是，即使为善，也不过是为了让民众相信你是善的，因为民众不过是愚蠢的被统治者。因此，统治是最终的目的，为了达到这个目的，君主应当不择手段，他“不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道”，君主必须懂得“善于运用野兽的方法”，“同时效法狐狸与狮子”，“君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇”。“君主必须深知怎样掩饰这种兽性，并且必须做一个伟大的伪装者和假好人。”^①看上去，马基雅维利不过说出了政治的真相而已，然而如果不从政治学的角度来理解这个问题，这里真正的文化意义在于，人类理性已膨胀到可以肆无忌惮地将道德作为一种工具，而非人的本质属性来看视的地步。

在经济领域，我们在古希腊也可看到类似阿里斯提波那样对金钱的崇拜，他违背了老师苏格拉底从不收学费的原则，从而靠自己的知识赚取了大量的钱财。然而这个阿里斯提波也还知道主动送学费给苏格拉底，尽管后者拒绝接受，但想来这个享乐主义者还是懂得报答恩师的，或者说，他还保持着一般的道德意识。但到了文艺复兴时期，对金钱的攫取变得肆无忌惮，只要你可以获取财富，无论你使用什么手段，强力便是真理，“丛林法则”变成了合理的社会法则。所以马克思在谈到资本主义原始积累时说：“新被解放的人只有在他们被剥夺了一切生产资料 and 旧封建制度给予他们的一切生存保障之后，才能成为他们自身的出卖者。而对他们的这种剥夺的历史是用血和火的文字载入人类编年史的。”^②除此之外，欧洲人对世界最大规模的殖民行为也发生在这个时期。鲁迅说：“外国用火药制造子弹御敌，中国却用它做爆竹敬神；外国用罗

^① 马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆，1985年，第83—85页。

^② 马克思：《资本论·所谓原始积累》，见《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1972年，第221页。

盘针航海，中国却用它看风水……”^① 鲁迅还是太天真了，如果考察一下美洲土著人是如何消亡以及非洲黑人是如何来到美洲大陆的历史，我们就会知道，这个“外国”是不是仅仅用火药来“御敌”了。更为不幸的是，当时发生的一切，经过历史的冲刷，都变成了合理的现实。

只有伟大的文学，一方面记录下了那一时代道德陨落的轨迹，一方面为我们留下了当时伟大的文学家对这一巨变的忧虑与思考。比如，莎士比亚塑造了许多“理性”巨人的形象，哈姆雷特、伊阿古、理查三世、爱德蒙等，一方面他通过这些形象表达了他对理性过度膨胀所造成的后果的担忧，因为理性的合理化固然会给我们带来对傲然于世的“万物灵长”的赞叹，不过赞叹之后却是充斥舞台的死亡。而另一方面，莎士比亚同时也是一个“时代的”巨人，也未能摆脱那一时代的价值观的束缚，他不自觉中又对理性表达了由衷的敬意。正如俄国批评家卢那察尔斯基说的：“无论如何，理智的居高临下的优越地位这一主题，不但使莎士比亚感兴趣，而且使他苦恼。他对理智充满着莫大的敬意。即使对那些最不顾羞耻的‘理智骑士’，他也决不轻蔑，决不憎恨。”他在《理查三世》中淋漓尽致地描写了这位杀死兄弟而篡位者的所作所为，不错，这种描写本身带有批判与谴责的意味，但在卢那察尔斯基看来，这并不妨碍“莎士比亚同时却又尊敬理查。我们再说一遍：他欣赏他。他一分钟也不愿贬低马基雅弗利主义者的原则，也就是从唯理论出发的名利心、志在窃国的名利心的原则，这名利心有明确的目标，而以科学分析和险恶的、彻头彻尾的伪善为手段”。^② 可见，这个时代的理性主义风潮太强大了，任何一个身处其间的人都难免被它卷入其旋涡之中。难怪事隔近四百年后，托尔斯泰对莎士比亚表达了强烈的不满：“莎士比亚剧本的内容，正如从他那些极力赞美者的阐释中所看到的，是一种极为低劣和鄙俗的世界观，这种世界观把强权者们表面的高贵视为人的真正优点，而对群俗，即劳动阶级，加以蔑视，否定所有旨在改变现存制度的追求，不仅是宗教的，还包括人文主义的追求。”^③

如果说莎士比亚是那个时代的前瞻者，西班牙的塞万提斯则是对人类精神之维的凭吊者。《堂吉珂德》，这个人类有史以来最伟大的寓言向我们揭示，人的精神性，或曰信仰层面的理想追求正在死去，更可悲的是，它在成为一种笑柄。没有人认可一个疯子的思想，大家看到的只是这个世界赤裸裸的现实。这

① 鲁迅：《伪自由书·电的利弊》，《鲁迅全集》第五卷，人民文学出版社，2005年，第18页。

② 卢那察尔斯基：《莎士比亚人物陪衬下的培根》，蒋路译，见《卢那察尔斯基论文学》，人民文学出版社，1978年，第427、422页。

③ 托尔斯泰：《论莎士比亚和戏剧》，王志耕、张福堂译，见《托尔斯泰读书随笔》，上海三联书店，2000年，第122页。

这个世界没有魔鬼，只有风车；这个世界没有强盗，只有羊群；这个世界没有城堡，只有旅店。第一视力成为人衡量世界的唯一标准。可怜的堂吉诃德至死才明白这个道理，原来他只不过是疯子。不过，这个疯子却是古典时代最后一个代表着人类终极追求的伟大的疯子。也许我们有必要在这里不计繁冗摘录下俄国作家屠格涅夫对他的评价：

堂吉诃德自身体现的是什么呢？首先是信仰；信仰某种永恒的、不可动摇的东西，信仰真理，一言以蔽之，信仰外在于个人的、为人所不能轻易获致的、需要服务和牺牲的、但又是靠服务的恒心和牺牲的力量可获得的那个真理。堂吉诃德全心全意忠于一种理想，他为此准备忍受一切艰难困苦，可以牺牲生命；他之所以珍视自己的生命，只是因为它可以作为实现理想，可以在人间树立真理和正义的一种手段。人们会对我们说，这种理想是从骑士小说里使他神经错乱的幻想世界中汲取得来的，我们同意这种说法，——堂吉诃德的滑稽可笑之处也正是在这一点上；然而理想本身的纯真洁白却是依然无损的。为自己而生活，只关心自己——在堂吉诃德看来当然是可耻的。他全心全意生活（如果可以这么表达的话）在自身之外，为了他人、为了自己的弟兄、为了根除邪恶、为了抗击那些敌视人类的力量——恶魔、巨灵们——即压迫者们。在他身上丝毫没有利己主义的影子，他没有个人打算，他完全舍己为人——请特别认清这个词儿的价值！——他信仰，深深地信仰而且义无反顾。正因为这样他才无所畏惧、坚韧不拔，对最菲薄的食物和最破旧的衣服都甘之如饴，因为他无暇及此。他心地温和，精神伟大而勇敢，他感人的虔诚并不妨碍他的自由；因为他毫无虚荣心，所以他对自己、对自己的使命、甚至对自己的体力都不感到怀疑；他的意志是不折不挠的意志。他恒久地向着同一个目的奋进，这使他的思想多少显得单调，智慧带些偏激；他懂得不多，但他也不需要懂得很多，因为他知道什么是他的事业，懂得人生在世是为了什么，而这是主要意义之所在。堂吉诃德有时可能显得是个十足的疯子，因为最显而易见的实在的东西会在他眼前消失，就像蜡被他的热情的火焰融化一样（他的确会把木偶看做活生生的摩尔人，把绵羊看做骑士的），他有时显得目光短浅，因为他既不会轻易地同情，也不会轻易地感到快乐；但他却像一株长生的大树，深深地植根在土壤中，既不能改变自己的信念，也不会从这一个目标转到另一个目标去，他的坚强的道德素质（请注意这个疯狂的、飘泊的骑士却是世上最有道德的人）给予他的一切见解和言谈，以及整个他的人格以一种特殊的力量和威仪，虽然他不断地陷入很可笑又

很卑下的景况中……堂吉珂德是个非常热情的人，是理想的崇奉者，因此他闪耀着理想的光辉。^①

堂吉珂德死了，剩下的是人对自己的信仰。如果说文艺复兴时期还是由各种历史条件促成了人对理性的自觉，那么到了启蒙时期，则是人将这种理性自觉在理论上合理化的阶段。所谓欧洲哲学史上的“认识论”转向，正是表明，他们已抛掉对世界本质的追问，在某种意义上说，这不是本体论失范的结果，而是认识论昌盛的结果。因为，“世界的意义在于人自身”这一信念得以确立，因而无论是经验的本体还是超验的本体均已没有意义。笛卡儿的“我思故我在”无疑是一个宣言，个体的确证即在个体自身，而非他处。经院哲学中由上帝而证人的时代已一去不复返，现在是由我来确证上帝，“我既能思想，则思维的我必然存在，我既能存在，则授我以思想的上帝也必然存在。于是笛卡儿便由我之存在，而证明上帝之存在，由上帝之存在，而证明万物之存在”。^②大家注意，这里的上帝已非基督教理念中的上帝，因为那个上帝是世界的“一”，但这个上帝已是在人的理性笼罩之下的上帝，它只在词语上保持着能指的惯性，而其所指已经悄然退场。这个上帝在实质上指向了人。人相信自己的理性，竟致把理性作为生活的唯一目的，也即将抽象的理性具体化为现实的生活。如果大家看一看康德的生活，就会明白这一现象的含义。可以说，康德是理性主义哲学的代表，他的一个基本命题是：“人是他自己的最终目的。”^③因此，人可以彻底摆脱世界而生活在自己的思想之中。这个活了80岁高龄的哲学家终身未娶，像一个寓言一样阐释着他的哲学。诗人海涅在《论德国宗教和哲学的历史》中有过这样生动的描述：

康德的生活史是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史。他住在德国东北边境一个古老城市哥尼斯堡一条僻静的小巷里，过着一种机械般有秩序的，几乎是抽象的独身生活。人们相信，就连城里教堂的大时钟也不能像它的同乡伊曼努尔·康德那样无动于衷地、按部就班地完成它每日的表面工作。起床，喝咖啡，写作，讲学，吃饭，散步，一切都有规定的时间，邻居们清楚地知道，当伊曼努尔·康德穿着灰色外衣，拿着藤手

① 屠格涅夫：《哈姆雷特和堂吉珂德》，《屠格涅夫选集·散文诗、文论》，巴金、卢永、伊信译，人民文学出版社，1993年，第246—247页。

② 缪朗山：《西方文艺理论史纲》，中国人民大学出版社，1987年，第342页。

③ 康德：《实用人类学》，邓晓芒译，重庆出版社，1987年，第1页。

杖，从家门口出来，漫步走向菩提树小林荫道的时候就是下午三点半钟，由于这种关系人们现在还把这条路叫做哲学家路。一年四季他每天总要在這條路上往返八次，每逢天气阴晦或乌云预示着一场暴雨的时候，他的仆人，老兰培，便夹着一把长柄雨伞作为天意的象征忧心忡忡地跟在后面侍候着他。^①

当然，康德也许是个特例，但我宁愿相信这是那个时代的象征，当人悬搁了作为世界本源的“物自体”之后，人自身的理性成为他们生活的唯一可靠的实在。因此，黑格尔将康德的哲学命名为“主观唯心论”：“他认为自我或能知的主体既供给认识的形式，又供给认识的材料。认识的形式作为能思之我，而认识的材料则作为感觉之我。”^② 总之，“我”就是全部的世界。

在这种理性哲学的支配下，资产阶级描绘了人类美好的未来，真正的自由、平等、博爱，就将在人的理性光芒照耀之下实现！

然而，正如黑格尔所预言的，存在于精神层面的理念一旦过于膨胀，便将失去实在的依托，而仅留下自身孤独的辉煌。黑格尔之所以这样说，是在他所生活的18世纪末19世纪初，欧洲的现实并未如资产阶级启蒙家们所期望的，由人自己所缔造的天国不仅远未实现，相反，在理性催生下的恶欲正使人面临着空前的危机。即使乐观如歌德这样的伟大作家，在写到《浮士德》最后的时候，他也不知道该怎样让自己的主人公获得心灵的安宁。那个美好的人间乐园真的能够实现吗？歌德丧失了信心，他不得不痛心地面现实：听起来那美妙的修筑乐园的声音，不过是在为人类建造坟墓。整个世界离乐园越来越远，因为当人将自身的理性视为本体的时候，他们将不可避免地走向个体的孤立存在。或者说，人真正的主体只有在关系之中才能存在，既包括人与世界的关系，也包括人与世界的抽象本质的关系。这个所谓的抽象本质，无论它以上帝命名也好，还是以理式命名也好，其实就是人类赖以存身的共性。人只有在这种共性之中，才能获得对自身属性的确认。正如费尔巴哈所说的：“动物只有单一的生活，而人却具有双重的生活。在动物，内在生活跟外在生活合而为一，而人，却既有内在生活，又有外在生活。人的内在生活，是对他的类，他的本质发生关系的生活。”^③

那么，在具体的生存过程中，这种有意义的生活到底应当是怎样的呢？或

① 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，商务印书馆，1974年，第102页。

② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1996年，第123页。

③ 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，商务印书馆，1995年，第30页。

许，这就回到了基督教的基本命题——爱。使徒约翰说“上帝即爱”便是此意。但是，当欧洲经历了波澜壮阔的文艺复兴，经历了推动生产力飞速发展的第一次技术革命，当欧洲腹地的物质水平已远远超越于世界各国之上的时候，我们只能在它的文学文本之中才能听到对“爱”的命题的悲悼。只有爱的生活才是人的主体完整存在的标志，然而，当理性主义之风刮过欧洲大陆之时，人的自我认同已经走到了尽头。盛极而衰，于是，我们在19世纪的文学中看到了人的存在的完整性是如何一点一点走向断裂的。

或许，巴尔扎克创作于1830年的《驴皮记》就是对人的主体失落时代的到来所做的一个预言。主人公拉法埃尔在绝望之中从古董商那里得到了一块驴皮，上面写着：“你如果占有我，你就占有一切。但你的生命将属于我。这是神的意旨。希望吧，你的愿望将得到满足。但你的心愿须用你的生命来抵偿。你的生命就在这里。每当你的欲望实现一次，我就相应地缩小，恰如你在世的日子。你要我吗？要就拿去。神会允许你。但愿如此！”这段话其实就是一个生命的谏语，揭示着欲望与生命的悖谬，一方是欲望的满足，一方是完整生命，两者此消彼长，永无调和。不同的时代，人对此有不同的选择。可以说，欧洲几千年来都在致力于克制人自我满足的欲望，追求在共同本质之下的完整生命。但19世纪的现实是，完整生命，或曰人的肉体性生存与精神性生存谐调的状态已被消解，人们选择的只是个体的满足，有如饮鸩止渴。于是，我们不必猜测即可知道，拉法埃尔即使清楚地听到了古董商对他的劝告，仍然毫不犹豫地选择了欲望，因为他要过“强烈的生活”：“我需要在最后的一次拥抱中把天上人间的一切快乐都享受一番，然后死去。”^①

人就在这样的状态中变成了非人。他们不但丧失了道德意识，丧失了对人的精神性的忠贞，较之启蒙时期有如英雄般的激烈情怀，这一时期的人也丧失了把握世界的能力。这就意味着人进入了自反的悖谬状态。人本来是要控制物的，如今被物所控制；人本来是要通过劳动来实现自我的，现在劳动成为控制人的工具。人被迫劳动，因为劳动创造的产品并非直接关系人的生活。——这一点极为重要，因为这标志着，人的生存本身与其生存目标相背离，这就是异化。马克思说：“动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接同它的肉体相联系，而人则自由地对待自己的产品。”然而，“异化的劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的、类的对象

^① 巴尔扎克：《驴皮记》，梁均译，人民文学出版社，1982年，第35—39页。