

“全人類共同價值” 是中國文學文化自信的人性基礎和歷史邏輯

張福貴¹

摘 要：“文化自信”與“全人類共同價值”是當下中國思想文化的兩個關鍵字，分別包含了民族文化和人類文化發展的豐富內涵，代表着中國社會的基本思想形態和發展路向。將這兩個關鍵字連接在一起進行思考和辨析是中國當下思想文化建構中所必須面對的任務。

中國文學文化自信的本質是文化立場和價值判斷，因此更多地是指向了文學的思想內容。這種注重文學評價的思想文化價值判斷，是由中國文學與社會思想文化一體化的歷史傳統和當下人類文化衝突現實所決定的必然選擇。從文學的文化自信的來說，根本上就是文化立場和文化價值觀的判斷問題。特別是在當下這樣一個極度分化和分裂的人類社會時代裏，立場和價值觀的判斷必然成為首要問題。文化自信首先要考察文化本身，亦即自信的文化是什麼，對於文化本身的理解之後，才會闡釋為什麼自信。過去我們往往對於文化自信做過多的單一的傳統性理解，現代意識應該是中國文學文化自信闡釋的價值取向。

從文化自信、他信到共信是“全人類共同價值”的歷史邏輯，通過學理

本文為國家社科基金重大課題《魯迅的文化選擇對百年中國新文學的影響》（項目批准號 19ZDA267）階段性成果。

¹張福貴，吉林大學文學院教授，博士生導師。吉林大學哲學社會科學資深教授，教育部長江學者特聘教授，國家“WR 計畫”哲學社會科學領軍人才，國家級教學名師。

性、邏輯性的闡釋，進一步擴大這一命題的影響力，從而增加人類思想容量和提升民族思想的品質，人文學術研究的本質價值就在這裡。文化自信還必須有連續的思想體系和思維邏輯。從個人性、民族性到人類性，也是文學自信到他信、互信、共信的過程。其中，任何一種封閉性的理解都是單一的理理解，實現文化共信是中國文學的人類主題與“世界人”概念的人性基礎。

關鍵詞：“全人類共同價值”；文化自信；文化立場；現代意識；文化共信

把握一個時代基本社會狀態最簡捷的方式，就是考察該時段流行的關鍵字或者熱詞，在當下網絡時代這種方式則更為有效。“文化自信”與“全人類共同價值”是當下中國思想文化和媒體中最為熱門的兩個關鍵字，分別包含了民族文化和人類文化發展的豐富內涵，代表着中國社會的基本思想形態和發展路向。但是，將這兩個關鍵字連接在一起進行思考和辨析卻是不多見的，而這種連續的思考和辨析又是中國當下思想文化建構中所必須面對的任務。如何通過對當下中國文學和文化態勢的理解，將這兩個關鍵字的豐富而深刻的內涵充分的闡釋出來，是文學研究所面對的重要課題。這裡既包括內容上的理解也包括邏輯上的理解。

一、中國文學文化自信的本質是文化立場和價值判斷

要想回答文學中的文化自信問題，在當今的文學態勢之下，似乎是一個很簡單的問題，並且基本上有了一個既定的答案。但是，文學的文化自信問題判斷不是對於一首詩或者一幅畫的感受，而包含着十分複雜選項和因素，

需要從民族文化和人類文化大視角中去考辨探究。其中，可能包含審美的判斷和思想的判斷，但其實更多地是指向了文學的思想內容。做出這樣的判斷並不主要是我個人的學術見解，而是基於當下人類思想文化態勢和長久存在的文化價值觀與文學史發展實踐的經驗總結。

第一，當下人類思想文化的分化態勢來自於對立的文化立場和價值觀。

文學的文化自信最直接的判斷毫無疑問首先是其藝術價值的評價。但是需要說明的是，在這樣一個文化衝突劇烈、思想觀念複雜的時代裏，立場和價值觀的判斷自然成為首要問題。因此，我認為當下討論中國文學的文化自信問題主要不是藝術判斷，而是文化立場和價值觀判斷問題。文學審美價值的文化自信是一個沒有大的歧義的判斷，從古至今，無論是山水抒情、莊禪境界、誌怪傳奇，還是比興留白、格律章回等文體形式和審美價值都具有鮮明的民族特色，中國文學特別是古典文學通過長期的傳播和接受，許多已經成為世界文學的經典，足以證明其具有文學審美價值的自信。而且關於此問題的研究成果汗牛充棟，不一而足。其所存在的困惑較多的可能祇是一種技術表達和情韻理解差異問題，例如古典詩詞的翻譯技巧、民族或地域風土人情的原汁原味傳達等。而且即使對此仍然存在好評差評、接受與不接受、見仁見智也都習以為常，不同的判斷都構不成本質性的矛盾衝突，有時候甚至變成了翻譯表達技巧的差異。因為審美觀本來就是十分個性化、多元化的，恰恰是這種個性化和差異性審美價值的多義，才使得中國文學在世界文學發展史中獨樹一幟，充滿魅力。隨着人工智能的發達，這種技術性的困惑越來越不成為了問題。特別是自學習能力提升後，人機差異越來越小。

這種注重文學評價的思想文化價值判斷，是由中國文學與社會思想文化

一體化的歷史傳統和當下人類文化衝突現實所決定的必然選擇。中國文學特別是五四新文學的文化價值觀始終左右着文學的整體發展，想要將思想與審美相剝離是勉為其難的。而且一旦實現了剝離或切割，也就疏離了中國文學的本質。中國古代文學在“文以載道”的大文學觀支配之下，無論是“詩言志”還是“詩緣情”，其“志”與“情”都主要是一種思想感受。入世為儒，建功立業；出世為釋，感時傷懷。歌功頌德和寄情山水好像是兩種人生兩種文學，其實都是一種十分政治化的自身體驗和社會感受。

因此，從文學的文化自信來說，根本上就是文化立場和文化價值觀的判斷問題。特別是在當下這樣一個極度分化和分裂的人類社會時代裏，立場和價值觀的判斷必然成為首要問題。從中國到世界，從現實社會到網絡社會，思想的差異和交鋒從來沒有像今天這樣劇烈和暴戾。大到對於世界大勢、國際關係、歷史人物的評價，小到社會事件、新聞熱點，甚至明星婚變，都能立刻撕裂社會、族群和家庭，形成勢不兩立的陣營。根本上說，這就是文化立場和價值觀的衝突，有時候甚至和利益、情感都沒有直接關係。雖說兩種對立陣營的力量和環境對比往往是不成比例的，但是仍然在一定程度上表明當下社會的多元化趨向和可能具有的自我意識的形成，這又讓人們感到某種欣慰。當然，其中所充滿的暴戾之氣又讓人感到憂慮甚至恐懼。因此，考察和辨析文學中的文化自信離不開對歷史和當下文化衝突事實的判斷，在這樣一種歷史習慣和當下實踐面前，各個民族國家的文學家必然要站在國家和民族的立場上，做出自己的選擇，發出時代的聲音。而衝突愈激烈，立場愈鮮明，聲音愈響亮，那種純藝術的價值判斷就必然愈讓位其後。這在中外文學發展史上幾乎是一種定律。

第二，文化價值觀對立的事實和思維方式，成為一百年來中國文化和社會發展的基本定勢。

筆者曾經在課堂上讓學生尋找最能概括一百年來新文學乃至中國社會思想文化發展過程的一句話，最終得到最大認同的是“傳統與現代的衝突”。這種衝突表現在中國百年來的政治、經濟、教育、學術甚至道德等各個方面。

1915年9月，《青年雜誌》創刊伊始，陳獨秀就將“新學”——“歐美文明”——“近世文明”做了一體化理解：“可稱曰‘近世文明’者，乃歐羅巴人之所獨有，即西洋文明也；亦謂之歐羅巴文明”¹。其後，他的立場更加決然甚或絕對：“所謂新者無他，即外來之西洋文化也；所謂舊者無他，即中國固有之文化也……兩者根本相違，絕無折中之餘地”。²這種二元對立文化觀在當時的“東西文化論戰”中，佔據着主流地位，雖說其文化立場針鋒相對。“歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相接觸相衝突者，蓋十居八九。凡經一次衝突，國民即受一次覺悟。惟吾人惰性過強，旋覺旋迷，甚至愈覺愈迷，昏聩糊塗”，“自西洋文明輸入吾國，最初促吾人之覺悟者為學術，相形見拙，舉國所知矣；其次為政治，年來政象所證明，已有不克守缺抱殘之勢。繼今以往，國人所懷疑莫決者，當為倫理問題倫理的覺悟，為吾人最後覺悟之覺悟。”³新文化運動開始，先驅者們不僅看到新舊文化衝突時中國社會轉型、民族文化建構的主要內容，而且看到新舊文化的本質差

¹ 陳獨秀：《法蘭西人與近世文明》，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月。

² 陳獨秀：《今日中國之政治問題》，《新青年》第5卷第1號，1918年7月。

³ 陳獨秀：《吾人最後之覺悟》，《青年雜誌》第1卷第6號，1916年2月。

異既是時間性的，也是空間性的。“吾國自發生新舊問題以來，迄無人焉對於新舊二語下一明確之定義”，“今日之弊，固在新舊之旗幟未能鮮明，而其原因，則在新舊之觀念與界說未能明瞭。夫新舊乃比較之詞，本無標準，吾國人之愴恍未有定見者，正以無所標準導其趨舍之途耳。今為之界說曰：所謂新者無他，即外來之西洋文化也。所謂舊者無他，即中國固有之文化也。”於是，“新舊”的性質絕不相同，且斷無妥協調和的可能。¹稍後，李大釗通過對北京市街景和文化景觀的觀察，感歎於北京城裏中西之物的並存，“我常走在前門一帶通衢，覺得那樣狹隘的一條道路，其間竟能容納數多時代的器物：也有駱駝轎，也有上貼‘借光二哥’的一輪車，也有騾車、馬車、人力車、自轉車、汽車等，把20世紀的東西同15世紀以前的匯在一處。輪蹄軋軋，汽笛嗚嗚，車聲馬聲，人力車夫互相唾罵聲，紛紜錯綜，複雜萬狀，稍不加意，即遭沖軋，一般走路的人，精神很覺不安。”“新的嫌舊的妨阻，舊的嫌新的危險。照這樣層級論，生活的內容不止是一種單純的矛盾，簡直是重重疊疊的矛盾。”他認為，“中國今日生活現象矛盾的原因，全在新舊的性質相差太遠，活動又相鄰太近。換句話說，就是新舊之間，縱的距離太遠，橫的距離太近；時間的性質差的太多，空間的接觸逼得太緊。同時同地不容並有的人物、事實、思想、議論，走來走去，竟不能不走在一路來碰頭，呈出兩兩配映、兩兩對立的奇觀。”²這與1927年胡適在哈爾濱看到道裏和道外摩托車與人力車的區別時的感受如出一轍：“這不就是東方文明與西方文明的交界點嗎？東西方文明的界線祇是人力車與摩托

¹ 汪叔潛：《新舊問題》，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月。

² 李大釗：《新的！舊的！》，《新青年》第4卷第5號，1918年5月。

車的文明界線，這是我的一大發現。”¹ 可貴的是，李大釗在承認新舊文化的時間性和空間性差異的基礎上，則進一步辨析了二者之間相剋相生又相輔相成的辯證關係：“宇宙的進化，全仗新舊二種思潮，互相挽進，互相推演，仿佛象兩個輪子運着一輛車一樣；又象一個鳥仗着兩翼，向天空飛翔一般。我確信這兩種思潮，都是人群進化所必要的，缺一不可。我確信這兩種思潮，都應知道須和他反對的一方面並存同進，不可妄想滅盡反對的勢力，以求獨自橫行的道理。我確信萬一有一方面若存這種妄想，斷斷乎不能如願，徒得一個與人無傷、適以自敗的結果。我又確信這兩種思潮，一面要有容人並存的雅量，一面更要有自信獨守的堅操。”² 以兩者“本身的覺醒”為前提的“真正的調和”，來創造“第三新文明”。“時至今日，吾人所當努力者，惟在如何以吸收西洋文明之長，以濟吾東洋文明之窮，斷不許以義和團的思想，欲以吾陳死寂滅之氣象腐化世界”。“斷不許舍己芸人，但指摘西洋物質文明之疲窮，不自反東洋精神之頹廢。”³ 李大釗的觀點不僅與杜亞明、梁啟超相異，而且與陳獨秀胡適不同。這種差異既體現在對東西方現有文明屬性的判斷上，也體現在對未來“新文明”建設的價值取向上。在一種文化撞擊和交替的大時代裏，能有這樣一種理性的文化價值觀實在是難能可貴。不僅超越了東西方文化對立的二元論，而且也超越了近代以來被視為圭臬的體用之說。在對立、結合的基礎上，形成了共存互進的人類文化整體價值觀。但是，無論東西方二元論還是東西方一元論，都是從文化立場和價值觀著眼的。

¹ 胡適：《漫遊的感想》，《胡適文存三集·胡適文集4》，第29頁，北京大學出版社1998年版。

² 李大釗：《新舊思潮之激戰》，《每週評論》第12號，1919年3月9日。

³ 李大釗：《東西文明根本之異點》，季刊《言治》第3冊，1918年7月。

第三，五四新文化運動是辛亥革命的繼續與深化，延續了中國文化和文學發展過程中“政治為先”“以德為上”的價值判斷。

無論是在五四新文化運動之中還是其後，將五四新文化運動看做是辛亥革命的繼續與深化，成為了學界基本上的一種共識。這種共識來自於五四新文學與新文化從一開始就必然與政治變革和社會革命血脈相連、在隨即連綿不斷的政治分化和激化，從此就再未分離的事實。這裡有着歷史內容的聯繫，也有思想邏輯的關係。放眼望去，近代以來中國新舊文明衝突以邏輯的或實踐的、和平的或戰爭的方式不斷上演，往往都是與時代變化休戚相關的，祇不過滲透在政治、經濟、文化和社會各個領域中的新舊之分有所不同而已。袁世凱復辟實行帝制後廢除《中華民國臨時約法》頒佈《中華民國約法》，其中規定“國民教育，以孔子之道為修身之本”，必須推行孔教。像歷代統治者一樣，袁世凱意欲利用儒家的“綱常倫理”、等級秩序來維護其統治。在這樣一種前提下，辛亥革命的政治成果和近代以來西學東漸的思想成果都將喪失。新文化先驅者們總結辛亥革命的經驗教訓，認為“吾國之維新也、復古也，共和也，帝政也，皆政府黨與在野黨之所主張抗鬥，而國民若觀對岸之火，熟視而無所容心，其結果也，不過黨派之勝負，於國民根本之進步，必無與焉。”¹將國民不覺悟的精神和道德狀況看做是辛亥革命失敗的根本原因。並由此認定，為了建立名副其實的共和國，必須從根本上來改造國民性：“倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題”²。“不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是掛不住的”。³這和魯迅所說的同出一

¹ 陳獨秀：《一九一六年》，《青年雜誌》第1卷第5號，1916年1月。

² 陳獨秀：《憲法與孔教》，《新青年》第2卷第3號，1916年1月1日。

³ 陳獨秀：《舊思想與國體問題》，《新青年》第3卷第3號，1917年5月1日。

轍：“以後最要緊的是改革國民性，否則無論是專制，是共和，是什麼什麼，招牌雖換，貨色照舊，全不行的。”¹陳獨秀一針見血所指：“主張尊孔，勢必立君，主張立君，勢必復辟”，“孔教與共和乃絕對勢不兼容之物，存其一必廢其一。”²面對“尊孔”復古思潮，文化先驅者高揚“民主”和“科學”大旗，以一種破壞與創造的青春文化精神追求個性自由，在制度革命之後繼續進行思想革命，進而引發了五四新文化運動。

據田志軍先生考察，新文化運動剛剛興起之際，許多文化先驅者就把辛亥革命和新文化運動作為一個完整的過程來思考，《青年雜誌》的重要撰稿人高一涵就認為“往歲之革命為形式，今歲之革命在精神。政治制度之革命，國人已明知而實行之矣；惟政治精神與教育主義之革命，國人猶未能實行”，故應儘快從事其所說的精神革命。³這就確認了新文化運動作為一種思想革命成為政治革命的辛亥革命的繼續。而且許多人認為新文化運動比辛亥革命對於中國社會和文化、文學發展更為重要。黎錦熙、梁漱溟、張東蓀等人多持有這一立場。⁴其中，梁漱溟後來的分析是最為有力的：“辛亥革命，自一方面說，固不同於過去之變化改制而止，但至多亦祇算得中國禮俗丕變之開端。必待‘五四’新文化運動，直向舊禮教進攻，而後探及根本，中國乃真革命了。”⁵羅志田先生指出，“北伐後一些國民黨人就分享着前人的看法，以為辛亥革命祇解決了政權問題，沒解決根本問題。有意思的是，他

¹魯迅：《兩地書·八》（1925年3月31日），《魯迅全集》第11卷，第33頁，人民文學出版社2005年版。

²陳獨秀：《復辟與尊孔》，《新青年》第3卷第6號，1917年8月。

³高一涵：《一九一七年豫想之革命》（1917年1月），郭雙林、高波編《中國近代思想家文庫·高一涵卷》，第87頁，中國人民大學出版社2015年版。

⁴羅志田：《體相和個性——以五四為標識的新文化運動再認識》，《中國近代史研究》2017年第3期。

⁵梁漱溟：《中國文化要義》（1949年），《梁漱溟全集》第3卷，第225頁，山東人民出版社1990年版。

們認為新文化運動同樣沒解決根本問題，故‘中國現在在政治的表面上，雖然是在本黨革命的統治之下，可是社會的情況、人民的思想，還是受宗法的禮教的封建餘毒牢牢地支配着’。這種種封建勢力，須由國民黨人來進一步摧毀。”¹正如1920年胡適、蔣夢麟、陶履恭、王征、張祖訓、李大釗、高一涵共同發表《爭自由的宣言》所稱，“我們本不願意談實際的政治，但實際的政治卻沒有一時一刻不來妨害我們。因而，我們便產生一種徹底覺悟，首先要依靠人民的覺悟。如果沒有養成思想自由評判的真精神，就不會有肯為自由而戰的人民；沒有肯為自由而流血流汗的人民，就絕不會有真正的自由。”²後來傅斯年也指出：“近代的革命不單是一種政治改變，而是一切政治的、思想的、社會的、文藝的相互改革；否則革命祇等於中國史上之換朝代，試問有何近代意義呢？”張東蓀看來，新“文化運動雖是由政治運動失敗而發生，卻也因為不能離開政治而停頓”。他認為是從事文化運動者自己未曾處理好文化與政治的關係，“有比較上放任政治的傾向”。但“人人的生活總有時是離不開政治，政治既壞了，你不去改良他，他卻來影響於你”。³這和胡適等人見解極其一致。毛澤東早年也說，“當今之世，宜有大氣量人，從哲學、倫理學入手，改造哲學，根本上變換全國之思想。”⁴這種理解的核心究竟是什麼？對於文化變革和文學發展究竟起到了什麼作用？用張東蓀的理解可能最能概括：“人心之墮落”“其由來者，政治有以司之”。

¹ 羅志田：《體相和個性——以五四為標識的新文化運動再認識》，《中國近代史研究》2017年第3期。其中引文為國民黨江蘇省黨部檔《摧毀封建勢力方案》（載1929年4月22日上海《民國日報》）。

² 胡適與蔣夢麟、陶履恭、王征、張祖訓、李大釗、高一涵：《爭自由的宣言》，《晨報》增刊1920年8月1日。

³ 羅志田：《體相和個性——以五四為標識的新文化運動再認識》，《中國近代史研究》2017年第3期。

⁴ 毛澤東：1917年8月23日《致信黎錦熙信》，《毛澤東早期文稿》，第73頁，湖南人民出版社2008年版。

因此，“改革人心，必自政治、經濟、教育始。而三者之中，尤推政治為先”。若革政成功，並有真正的賢能者，則“其使民也有方，其化民也有理。於是天下之人，皆從而為其所使，固不必一一執人心而正之”。¹ 社會發展，政治為先，道德為上，是對於百年來文學史最本質的把握。既然用文學手段變革中國社會和文化的最終目的是“使民”與“化民”，那麼文學的重點就是思想而非藝術了。

1917年2月，陳獨秀在胡適之後發表著名的《文學革命論》²一文，將新舊文化價值觀轉化為文學改革的具體主張，成為在中國文學發展史中的重要轉捩點。從文中所反對的和宣導的文學改革的“三大主義”來看，幾乎都是思想內容方面的主張。其後，周作人、劉半農、錢玄同、魯迅等人的文學變革主張也近代以多是從文學的思想內容著眼的。韓侍桁在十多年後總結說，“五四時代是中國社會的一個整個革命的時期”，涉及“經濟、政治、社會、思想以及一切的學術的部門”。³ 五四運動“以文學革命的標語為開端，無論是意識地或非意識地，實是選擇了最正確的途徑”。因為文學包容較廣，“可以作為經濟社會的表現，可以作為政治的宣傳，可以拿它作為討論一切社會問題的工具”。而且，“文學”這名詞在中國歷史上向“未曾有過專門的定義，說是包容一切學術的總名，也未為不可”。⁴ 這是政治時勢與文化變革相互作用的結果，是作家與文學相互融合的結果。從對政治革命的辛亥革命反思出發，確立了思想和文化革命的新文化運動的宗旨。這種關係理解決

¹ 羅志田：《體相和個性——以五四為標識的新文化運動再認識》，《中國近代史研究》2017年第3期。

² 陳獨秀：《文學革命論》，《新青年》第2卷第6號，1917年2月。

³ 侍桁：《文學革命者的胡適的再批判》，《中山文化教育館季刊》第2卷第2期，第678頁。

⁴ 羅志田：《體相和個性——以五四為標識的新文化運動再認識》，《中國近代史研究》2017年第3期。

定了在百年來中國文化與文學變革中，仍然貫穿着“政治為先”價值取向，也決定了中國文學主題的基本走向。

100 多年來，這種以政治為先導、以道德為上的傳統與現代的衝突始終沒有停歇。從辛亥革命前夕的“立憲與保皇”論戰和五四新文化運動前夜的“東西方文化論戰”開始，經“人生與科學”問題論戰、“國語運動”及“文學革命”論爭、反“尊孔讀經”運動、“非基督教”運動、“中國文化本位宣言”、“新生活運動”到“1940 年代末的“第三條道路”等文化或思想的論爭、運動，始終不斷。進入共和國時期，從“批判胡風反黨集團”、“反右派”鬥爭到“文革”時期的“破舊立新”、“歌頌新生事物”、“批林批孔”、“評法反儒”、“評《水滸》”“反擊右傾翻案風”等運動，都可視作“傳統與現代衝突”的繼續和畸變。進入改革開放新時期，“改革開放”本身就是典型的“傳統與現代衝突”的集中體現。而其中的“文化觀大討論”、“救亡壓倒啓蒙”問題、“國學復興”運動等，都是如何看待傳統如何看待現代問題的折射，在一定程度上都可以看做是五四新文化運動以來文化衝突的繼續。

這種傳統與現代的文化衝突在中國現當代文學發展過程中，有最集中而形象的體現。縱觀百年中國文學史，幾乎所有重大的論爭和討論的問題都不是文學審美問題而是文學思想或內容問題。五四新文學中的“問題小說”和“鄉土文學”、1930 年代的“革命文學”和“新月派”、“民族主義文藝”以及“第三種人”與“自由人”、1940 年代“與抗戰無關論”、“歌唱與暴露”問題以及 1950 年代以降各種重大的文藝運動或批判風潮，都是有關文學思想、文學內容和作家立場的問題。無論是文學觀念、作家創作和文藝

政策，都是著眼於文學的思想主題和社會功能的。這表明社會政治對於文學功能的一種要求，從而也表明文學更加積極的參與社會進程的一種努力。

一百多年來，圍繞着新與舊、西方與東方、外來與本土、精英與大眾、鄉村與都市等多個層面展開的文化論爭與文化實踐，是對於民族文化與人類文化建構及其關係的思考和選擇的結果，表明中國幾代知識份子對於文化傳統發展問題的執著關注。這些討論和論爭都是對一種文化自信既是中國文學發展的結果，也是中國文學的表達過程。

二、現代意識是中國文學文化自信闡釋的價值取向

文化自信首先要考察文化本身，亦即自信的文化是什麼，對於文化本身的理解之後，才會闡釋為什麼自信。過去我們往往對於文化自信做過多的單一的傳統性理解，言必漢唐氣派或李白杜甫。這是我們文化自信的根基，但不是全部。文化自信要做回歸傳統的考量還要做發展傳統的考量，即不單純是對於傳統文化本身的自信而已。現代中國自信的文化必須包括中國五四以來現代文化，這種現代文化對於中國社會的政治制度、經濟形態、教育體制、學術體系乃至道德觀念等建設不可或缺。沒有現代文化就沒有現代中國。說重一點，否定五四新文化包含有對於現實政治合法性的質疑。十分明顯，學者們在這裡探討中國文學的文化自信，主要不是指古代文學史，而是指現當代文學。因為前者已經被世界文學史認同，詩經、楚辭、史記、唐詩、宋詞、元曲等都已經成為人類文化的經典。與此不同的是，五四以來的中國新文學從始至終就被文化保守主義思潮視為背離傳統的文化異類。

對於現當代文學的文化自信的懷疑，來自於其對於傳統文化的批判和對於時代政治的強力介入，由此招致來自不同立場的否定，於是其文化自信也成為一種問題。

第一，認為新文學和新文化割裂了傳統文學和文化，魯迅及其傳人要承擔今天文化斷裂甚至道德滑坡的歷史責任。

認為魯迅和新文學新文化反叛傳統似乎已經成為了文學史的常識和文學批評的焦點，但是除去對於事實的梳理和證偽之外，我們有必要從邏輯和思維的角度對此進行深入的辨析。關於五四新文化激進主義傳統的歷史的合理性和現實的合法性問題，雖說我們不能簡單的利用權威性的話語來作為自己闡釋的結論，但是中國當代領導人對於魯迅的肯定和讚揚還是值得高度重視的。從毛澤東對於魯迅的高度概括開始，黨和國家領導人都極為推崇魯迅。習近平提到最多的中國現代文人就是魯迅，在一篇講話和文章中最多談5次提到魯迅，對於其思想和價值給予了崇高的評價。這種論斷如何體現在文學史研究和文化觀討論中，是需要我們認真對待和積極實踐的。

首先，中國文學的文化自信自然體現為思想與藝術的“中國氣派和中國作風”，表現為傳統文化的傳承和創新，而我們對於“中國氣派和中國作風”的理解也必須引入“現代”概念，“中國”是傳統的中國也是現代的中國；對於傳承與創新必須做可逆性的思考，傳承必須包括創新，而創新本身既包含傳承，更包括反思和批判，容不得反思和批判的文化不是真正自信的文化。中國現當代文學的對於傳統的反思與批判實質上就是一種現代文化的自信，來自於其中對於傳統的關切和延續的渴望。同時必須意識到這樣一個邏輯：反傳統並不是傳統的斷裂，而是傳統的創新和傳承。

其次，沒有一成不變的傳統，傳統是一條不斷流動的河。傳統如果沒有變化也不會有今天的傳統文化，而應該僅停留在盤古開天地和女媧補天時的文化形態。何況百年以降，現代文化和文學已經成為中國文化的新傳統，成為傳統文學的有機組成部分。正像古代文化從來也就不是一成不變和自我繁衍的，而是不斷吸收外來文化而獲得活力和生機的。以現代漢語的辭彙發展演變的歷史來看，在古代漢語的基礎上，佛教和日語辭彙的大量輸入成為今天現代漢語的基本詞彙系統。同樣，現代歐美文明也融合了古希臘和羅馬文明、近代工業文明以及東方文明元素。

再次，中國新文學最重要的“現代文化”屬性就是普遍表現出的“人的解放”的主題。其實，五四新文化運動的口號不僅僅是民主與科學，而從一開始就明確包含人權與科學並重的思想。陳獨秀在《青年雜誌》創刊伊始，就強調“國人而欲脫朦昧時代，羞為淺化之民也，則急起直追，當以科學與人權並重。”“等一人也，各有自主之權，絕無奴隸他人之權利，亦絕無以奴自處之義務。奴隸雲者，古之昏弱對於強暴之橫奪，而失其自由權利者之稱也。自人權平等之說興，奴隸之名，非血氣所忍受。”¹應該說，在那樣一種歷史情境之中，把“人的問題”理解為“民主”的本質，不能不說是一種前沿的思想。所以，同代人慨歎：“甚矣，人情之不可遏抑。遏抑之，乃不能不走於偏宕，若決江河，沛然莫之能禦也。曷若順人性之自然，堂堂正正以個人主義為前提，以社會之義為利益個人之手段。必明群己之關係，然後可言合群，必明公私之許可權，然後可言公益也。”²在此之前，1912年2月

¹ 陳獨秀：《敬告青年》，《青年雜誌》第1卷第1號，1915年9月。

² 李亦民：《人生唯一之目的》，《青年雜誌》第1卷第2號，1915年10月。

23日，唐紹儀、蔡元培、汪兆銘、宋教仁等人發起成立了“社會改良會”，發佈《社會改良會宣言》，主張“尚公德、尊人權”，“以人道主義去君權之專制，以科學知識去神權之迷信”。¹ 由此可見，五四新文化精神與此是一脈相承的。胡適就曾經表示，“民國六七年北京大學所提倡的新文化運動，無論形式如何五花八門，意義上祇是思想的解放與個人的解放。”² 張東蓀“從思想方面改革做人的態度，建立一種合於新思想的人生觀，而破除固有的一切傳說習慣”。而“所謂運動，就是要把這種重新做人的意義普遍於全國，使人人都沐化於其中”。³ 茅盾則說，“人的發見，即發展個性，即個人主義，成為五四時期新文學運動的主要目標。”“而‘五四’新文學運動的歷史的意義，亦即在此。”⁴ 由於“文學革命者的要求是人性的解放”⁵，於是五四新文學的主題便是“人的解放”的文學。

魯迅在世紀初就強調“致人性於全”，明顯是受到梁啟超思想的影響：時人因辛亥鼎革後“所希望的件件都落空，漸漸有點廢然思返，覺得社會文化是整套的，要拿舊心理運用新制度，決計不可能，漸漸要求全人格的覺悟”，於是有新文化運動。⁶ 魯迅在《吶喊·自序》裏也說：“因為從那一回以後，我便覺得醫學並非一件緊要事，凡是愚弱的國民，即使體格如何健全，如何茁壯，也祇能做毫無意義的示眾的材料和看客，病死多少是不必以為不幸的。所以我們的第一要著，是在改變他們的精神，而善於改變精

¹ 宋教仁：《社會改良會宣言》，《〈擔當〉民國演講典藏文庫·宋教仁卷》，第71—72頁，中國文史出版社2017年版。

² 胡適：《個人自由與社會進步——再談五四運動》，《獨立評論》第150號，1935年5月12日。

³ 東蓀：《文化運動與教育》，《時事新報》第1張第1版，1922年4月12日。

⁴ 茅盾：《關於“創作”》，《茅盾全集》第21卷，第266頁，人民文學出版社1991年版。

⁵ 魯迅：《且介亭雜文·〈草鞋腳〉小引》，《魯迅全集》第6卷，第21頁，人民文學出版社2005年版。

⁶ 梁啟超：《五十年中國進化概論》，《飲冰室合集》文集之三十九，第45頁，中華書局1936年版。

神的是，我那時以為當然要推文藝，於是想提倡文藝運動了。”¹從《狂人日記》開始，“人的解放”和“個性解放”的主題就成為文藝復興以來世界文學人的主題在中國文學創作中的延續和反響。這也是為什麼多數學者和教科書沒有把早於《狂人日記》整整一年的陳衡哲的《一日》作為中國現代文學史上“第一篇現代白話小說”的重要原因。對於現當代文學來說，文化自信體現在人的主題的確立，這是傳統中國文學主題中最为稀少的思想。從古代文學的愛情描寫和現代文學的愛情描寫對比中，可以看到愛情觀背後人物的自我意識的差異所在。王實甫的《西廂記》與魯迅的《傷逝》敘述的都是千古不變的愛情故事。但是，張生與崔鶯鶯的愛情觀和涓生與子君的愛情觀卻有着本質的差異。由於封建宗法社會的生存環境，崔鶯鶯的愛情覺醒是在一個封閉的家庭環境中，偶遇“白面書生”而一見鍾情的生命的衝動；而子君的愛情覺醒是在一個相對開放的社會環境中，與涓生從相識相知到相愛的生命衝動和思想的覺醒。而這種思想的覺醒極為重要，是主人公確立自我意識的重要標誌，從中可以看到兩個愛情故事中愛情觀的傳統性與現代性的本質差異。崔鶯鶯思想中父權和夫權意識仍然佔據主導地位，最多是在生命力量的支持下在傳統內反傳統，其婚愛理想還是要通過傳統宗法機制亦即父母之命來實現。類似的思想邏輯在中國文學的愛情故事中普遍存在，“私定終身後花園，公子落難中狀元”。而子君直接宣告“我是我自己的，誰也不能干涉！”思想的覺醒支撐着生命的欲求，因為受現代西方個性解放思潮的影響，是在傳統之外反傳統。而且這種覺醒已經不是子君一個人的覺醒，而是一代人的覺醒。所以說，崔鶯鶯和子君的思想與人生差異是兩種文化時代亦

¹魯迅：《吶喊·自序》《魯迅全集》第1卷，第438—439頁，人民文學出版社2005年版。

即兩種文化價值觀的差異。

受魯迅和五四文學的影響，這種“人的解放”的人文情懷在1970年代末出現的“傷痕文學”和“反思文學”中最完整的表現出來。新時期文學最可貴的就是通過批判和反思重新接續五四文學“人的解放”主題，反思後的覺悟改變了中國當代文學的主題走向，拂去歷史浮塵，文學的本真就是經久不變的人性，這是對於大多數人所能夠認同的。1980年代戴厚英的小說《人啊人》中通過一群知識份子在不正常的人生境遇中表現出的人性變化而表達出對於人道主義的呼喊。雨煤的小說《啊，人……》中肖淑蘭和羅順昌的悖傳統愛情因政治風雲的變幻而分分合合，則表明一個不正常的時代對於人的生命權利和社會權利的漠視。這一切思想主題都是以“人的解放”為指歸的。

當然，正如我在前面所說，100年來新文學乃至中國社會思想文化發展過程的關鍵字，是“傳統與現代的衝突”，所以在中國現當代文學中既有“反傳統”的激進主義文化價值觀，也存在着“反現代”的保守主義文化價值觀。從1980年代電影《鄉音》中女主人公陶春面對丈夫的一切詢問都是“俺隨你”的回答，到1990年代電視劇《渴望》中女主人公劉慧芳的逆來順受的悲劇人格，她們的悲劇人生既有外部男權社會和不正常時代的原因，也有其自身傳統觀念束縛的原因。陶春的“夫為婦綱”的依附意識和劉慧芳的“三從四德”的“無我”觀念，是她們走向悲劇人生的內在動因，其中她們甚至帶有一種傳統的捨生取義的道德自我完善訴求。陀思妥耶夫斯基說，“我們不能與鍍金的罪惡和睦相處”，¹而人們對於陶春和劉慧芳的悲愴人生和道

¹ [俄] 陀思妥耶夫斯基：《涅朵琦卡》，榮如德譯，《陀思妥耶夫斯基作品集·中篇小說二》，第223頁，上海譯文出版社1983年版。

德人格的褒揚，則表明傳統倫理觀和人生觀仍舊存在着巨大的誘人力量。當時獲得“大學生電影節優秀影片”《被告山杠爺》同樣表達了對於傳統宗法制度和倫理觀的認同。山杠爺是一個無私正直的族長式的村領導，在山杠爺以惡制惡的高效方式統治下，幾十年來堆堆坪一直是秩序井然的“模範村”。山杠爺把一個村看成一個國家，認定“村規就是國法”，那些被他用各種合情而不合法的方式處理過的人，沒有怨言祇有感激，都說山杠爺是為了自己好，為了堆堆坪好。因為山杠爺以遊街的方式懲處了潑婦而導致當事人自殺，檢察院和公安部門來調查處理，最後山杠爺因為觸犯刑法而被逮捕。整個影片的情感傾向十分明顯，渲染情與法的對立。而且在傳統人治的有效性面前，現代法理顯得是那樣的蒼白，像影片中的村民一樣，觀眾更認可的是族長式的領導人山杠爺。說到底，法律的本質並不排除情感，無論是法理本身還是法律實踐過程。然而我們的文學作品常常表現情與法的本能衝突，似乎二者是天生對立的、取捨的關係。其實，法律從產生那一刻起，就是要懲惡揚善的，就是要幫助弱者而抑制強者的。如果強者皆善，弱者無冤，則法無必要。所以，法律的倫理基礎就是充滿正義情感的。其背離初衷，是在某些法治不健全的環境中違背法理的司法實踐問題，與法理並不矛盾。當法律出現漏洞不能用情感和道德去補充，而是更需要用法律本身去補充。如果說陶春、劉慧芳和山杠爺的形象還具有一種悲愴的崇高感和溫婉的審美情趣的話，而同時代走紅的趙本山等人的東北喜劇小品在卻在油滑的幽默中，較多的表現出對於現代文化、都市文化和知識份子以及殘疾人的嘲諷，表明了粗鄙的鄉村文化的本位意識，表面是對於農民智慧的歌贊，實質上卻是對於封建禮教不尊重人的權利和價值的傳統觀念的某種重複。

中國現當代文學所表達的“人的解放”的主題與中國社會轉型進程一致的，其目的就是要走出魯迅所說的“暫時坐穩了奴隸”和“想做奴隸而不得”的兩種“非人”的時代，去“爭得做人的資格”。這是中國現代文學對於中國社會轉型和人的現代化的最獨特的貢獻，是中國文學文化自信的重要思想指標之一。

伴隨着社會的發展，人的解放訴求越來越趨於整體性和全面性。這裡必須要說到1980年代中國學界轟轟烈烈的關於“政治救亡壓倒思想啓蒙”的大討論。在討論中，許多人從五四新文化和新文學的思想立場出發，認為1930年代開始，思想啓蒙的主題弱化，逐漸被政治救亡所代替，因此出現了“救亡壓倒啓蒙”的結論。如何看待這一問題，今天似乎在政治邏輯上已經沒有疑義。但是，如何在歷史邏輯和學理邏輯上加以深入辨析還是十分必要的。人的解放和發展是多層次多側面的，正如人的欲求是多方面的一樣。五四新文化和新文學表現的是人的思想解放問題，而稍後的左翼文學、抗戰文學強調的是政治救亡問題，其中涉及到階級翻身和民族解放問題。這是“人的解放”主題在思想、政治、經濟等不同層面的表現和實踐過程，最終達到人的全面解放的目標。一個時代有一個時代的中心任務，時代的轉換任務也就發生了變化，但是社會和人的現代化轉型目標沒有大的改變。當然，每個層面的任務不能互相替代而是互相轉換和補充。畢竟政治上的勝利不能完全代替文化上的成功，生活上的改變也不一定帶來精神的改變。所以說，1980年中國文學“人的主題”的重新被提起，就是對於政治救亡任務完成之後，再一次進行思想啓蒙的補課。歷史發展往往是一個循環過程，但是每個時代之間的思想是存在着本質差異性的，即使現代文化已經成為了傳統文化大系統

中的重要組成部分。當我們理解了這一實踐過程，就不會對於中國文學中現代文化的歷史價值有所輕視，而是將其視為構成中國文學文化自信的重要內容與依據。

第二，積極參與社會進程是中國現當代文學文化自信的功能體現，一定程度上促進了中國社會的轉型與發展。

中國現當代文學與中國社會進程亦步亦趨甚或超前發展，把文學作品的社會功能發揮到了極致，在某些時刻一定程度上推進了中國社會現代轉型。現當代文學與社會的這種關係構成了一種“政治歷史邏輯”：以政治立場為普遍標準，以階級和民族意識作為歷史闡釋邏輯，將實踐過程與思想邏輯一體化，並貫穿於整個社會歷史發展過程之中。這一邏輯具體到文學創作和文學研究方面，就是極度重視文學的內容評價，強調文學創作和文學研究的政治功能，使文學創作和文學批評話語體系具有明確的政治屬性。作為一種時代的精神特質，這一政治性話語體系有着鮮明而強烈的意識形態特徵，極其鮮明的“政治——歷史邏輯”有時候遮蔽了文學的文化價值，人們看不到這一邏輯之中“人的解放”主題的豐富內涵和階段性變化。但其對於社會進程的參與實質上是對社會和人的轉換的某種促進，同時具有歷史的真實性與邏輯的合理性，並成為當代中國人文學科價值判斷的共同標準。政治性話語體系是適應中國社會歷史與中國人民生存體驗的話語方式，確保文學的社會功能在中國革命和建設中充分發揮作用，這對於引導當時的文學實踐、提振新生政權的自信心、振奮民族精神具有不可替代的作用。鮮明而真實的“政治——歷史”邏輯，使文學創作和文學接受都在時代精神下實現共鳴，極其適應中國社會歷史與中國民眾生存體驗。毋庸諱言，有時候在不正常的時代環

境中，文學對於社會進程的參與也產生了不小的反向推動力，文學與政治一樣，都應該承擔應有的歷史責任。無論如何，參與社會進程是文學天經地義的歷史功能，這不祇是政治邏輯，也是歷史和道德的邏輯。

作為政治邏輯——在階級和民族尖銳對立時影響和制約着作家立場和文學傾向；政治邏輯與自身利益相關，但是並不是完全一致的，很多時候是一種思想和精神的訴求，具有形而上的影響力，例如民族精神和思想信仰。這種邏輯在革命文學和抗戰文學中表現得最為集中。蔣光慈 1930 年完成的小說《咆哮了的土地》中，地主家庭出身的知識份子李傑因戀愛問題而與家庭決裂從而走上革命道路。當黨派他回到家鄉搞土地革命時，最後輪到了燒殺自己的家和親人。他雖說對於父親毫無眷戀，但是對於生病在床的母親和年幼的妹妹還是不忍下手。然而在赤衛隊小隊長李木匠的一再質問下，出於政治信仰和現實鬥爭的需要，不得不同意赤衛隊燒掉李家樓。《青春之歌》中林道靜人生歷程也很具代表性。她是地主父親與家庭女僕所生的女兒，所以身上“既有黑骨頭，也有白骨頭”。林道靜因反抗包辦婚姻逃出家門後陷於絕境，恰好被北京大學學生餘永澤相救，兩人於是組成一個浪漫的小家庭。但是，後來因思想觀念甚或階級意識不合而分手。這不是普通戀人的分手和夫妻的反目，而是不同政治道路的分歧。在自己愛慕的“朋友加兄長”盧嘉川犧牲以後，她最終與工人出身的“大哥加同志”的共產黨人江華結婚。林道靜的情感歷程正是知識份子思想變遷的過程，在經歷了幾次曲折之後，個人情感日漸淡化，政治意識日漸強化，最終情感和思想都歸依到工人階級身上。應該指出的是，這種形象與五四新文學追求自我的覺醒者形象之間有一定的差異性，似乎離“人的文學”漸行漸遠。但是，這是那個時代知識份

子普遍的人生道路和思想歷程。而且當我們把政治救亡與思想啓蒙視為一個連續的歷史過程，政治啓蒙同樣是人的覺醒的一部分時，就會在邏輯和現實中找到其中的相通性。李傑和林道靜們在政治邏輯和傳統倫理之間作出的選擇就既有激進主義反傳統的歷史承接，又有最先鋒的政治思想信仰的確立。這種選擇雖說不無偏激，但是在當時最激進的革命知識份子之中是普遍的、正當的。現實中如彭湃、殷夫等人，文學中如李傑、林道靜等人。這足以證明，中國共產黨最初是作為一個思想集團而不是利益集團而存在和發展壯大的，這也是今天“不忘初心”的歷史依據和現實意義。當然，對於一個具體的個人來說，政治生活肯定不是自己的全部生活，而且黨性應該建立在人性的基礎上，或者說黨性並不排除人性。那種“祇要人性不要黨性”的批評是不合人性邏輯的，而且某種程度上是對於黨性的曲解和傷害。政治邏輯是具有強力的，並且可能有時候甚至還排斥理性。所以理想的政治一定要符合理性，具有抑制非理性的機制，否則現實政治則容易走入極端和迷狂。百年中國文學史與中國社會一樣，有波峰浪穀有坎坷曲折，但是多是伴隨着理性，推動中國社會走向富強和繁榮。其中，理性的自我糾正起到了非常重要的作用。這種政治邏輯在中國社會轉型和人的解放過程中，起到了較明顯的作用。

作為歷史邏輯亦即作家和文學在歷史抉擇的關頭做出符合歷史潮流的選擇，具有具有主體性與客觀性的共同需求。歷史的邏輯本質上是一種大勢所趨的發展潮流，其中也包含理性的政治邏輯。在日軍發動全面侵華戰爭之際，民族危亡，國將不國，團結禦敵，人人參戰，當時就是中國一種大勢所趨的歷史潮流。這種建立在具有普遍性的民族意識基礎上的歷史邏輯，在此

時文學發展的“大統一”文學風貌中有充分的體現：舊文學與新文學、右翼文學與左翼文學、國統區文學和解放區文學都呈現出相同的主题、人物、風格和形式，而作家隊伍的統一更是體現為前所未有的共同立場的作家組織——“中華全國文藝界抗敵協會”。同樣，建立在階級意識基礎上的革命文學和解放區文學共同主题的形成，也是歷史邏輯的真實再現。歌劇《白毛女》中“舊社會把人變成鬼，新社會把鬼變成人”和長篇敘事詩《王貴與李香香》中“要是不革命窮人翻不了身，要是不革命咱倆結不了婚”的樸素邏輯，是個人的切身感受和中國社會政治變革的共鳴。東北解放區通過“訴苦運動”——“誰養活了誰”的階級意識啓蒙，使這一邏輯通過個人體驗和切身利益得以實現。佚名的戰地通訊《永北前線擔架隊速寫》描寫了在一天功夫裏就組織起來八百餘人的擔架大隊支前的經過。作者經過和擔架隊員們交談，感受到新解放區人民的覺悟。“你們這次出來抬擔架，怕不怕？”大家回答道“不怕！”“為什麼不怕？”“不怕，這是為了自己”，“勝利是我們的，土地才是我們的。趕走反動派，保衛我們的土地和民主。”1930年代“革命小說”中“革命加戀愛”模式化的背後，也是這種歷史邏輯與個體人生體驗交互作用的結果。為什麼“革命加戀愛”成為當時“革命小說”的一種普遍模式？究其根本，主要不是藝術創作的雷同，而是作家個體人生的普遍經歷的寫照。當經歷了相似的人生經歷之後，其創作也必然出現相似的敘事模式。而小說《紅日》中關於戰爭與人民的關係描寫，更顯示出“歷史的選擇”真實。執政的合法性可能包含不同的途徑，程序的合法性之外，還有歷史的合法性與政績的合法性。1949年新生政權的確立和1980年代的改革開放，分別驗證了現政權歷史的合法性和政績的合法性。而同樣是在1949年

的滄桑之變，像《紅日》中所描寫的那樣，其深層裏也包含有程序的合法性：從解放區普遍實行的“豆選”投票和“三三制”幹部構成，到廣大民眾踴躍支援人民軍隊的事實來看，如果當時實行人手一票的普遍選舉的話，結果也會和1949年的政治結局一樣。社會的演進和文學的敘述在同一個歷史邏輯的作用下達到了一致，因此說，現實政治的實踐包含有“人的解放”的全部過程和內容。

作為道德邏輯——人道主義個性主義的人文情懷，也是中國文學文化自信的現代標誌。應該說，中國千百年來封建社會一切罪惡的根源就是對於人的不尊重。受古代文人心憂天下的情懷和西方人道主義個性主義思想的影響，中國近現代文學對於“人為非人”的歷史，提出“新民”說和“立人”說，從國家和個人的雙重視角來表達“改造國民性”的主題。魯迅的“哀其不幸而怒其不爭”，是努力為底層民眾爭取做人的資格，這是人們的一種共識。而即使爭議較大的莫言小說的人文關懷，也潛隱在殘酷和醜惡展示的背後，來自於作家心底裏的善。莫言小說的“醜惡”是一種表層敘事，作者立場隱藏在苦難和殘酷的後面，不動聲色的表達自己的價值偏好。有人說《檀香刑》作者是在欣賞殘酷，暴露出作者的冷酷。人們祇是看到了趙小甲對於殘酷技術的著迷，而沒有思考趙小甲這樣一個怪胎是如何產出的。而作者恰恰是通過這一形象的塑造和眾人的麻木而揭示出封建專制文化對於人的毒害。在這一點上，我們最能看到莫言與魯迅在思想上的相通。從思想價值取向來看，《豐乳肥臀》和《檀香刑》是莫言小說中最具莫言特點的互文性作品，善的極致和惡的極致都通過上官魯氏和趙小甲的非常態行為表現出來。“上官魯氏的母愛是善的極致，當母愛表現為動物層面的本能之愛時，

可能是最純粹最本質的愛；趙小甲的殘酷是惡的極致，他對自己的殺人職業的精益求精而習以為常時，就更能展示出極致的惡是如何泯滅人性的。小說對於趙小甲刻苦鑽研兢兢業業的殺人技術的不動聲色的精細和日常化描寫中展示出來的，如何更巧妙的殺人已經成為了一種藝術，而最令人戰慄的是這種惡的極致是通過精益求精的職業精神所表現出來的，而一切敬業和高妙都是為了實現封建刑罰的共同本質——如何使受刑者更加痛苦。而最為可悲的是，施刑者已經意識不到這種罪惡，施行最殘酷的剝刑變成了純粹的技術美學。”¹這是一種愛恨到極致的人文關懷，其根底是人性之善。世無大愛，天昏地暗，人類的愛和政治的善就是大愛。魯迅和莫言小說的審醜與暴露本身就是一種文化自信和文化建構，不破不立，否定來自於肯定的標準。這在當下十分緊迫和重要的文學的人文情懷的本質應該是發自於心底的善，是人神共存的悲憫情懷。好的文學必須是善的文學，表現善和使人向善。人性深處都有向善的願望和作惡的習慣，文學就是要鼓勵向善而制止作惡。不否定人之常情和人之常理的文學，才能稱之為“人的文學”和善的文學。中國新文學之初“人的解放”主題本身就是一種善的主題，而在百年中國“善”的文學中，我認為沒有人能超越魯迅那種“哀其不幸而怒其不爭”的悲憫情懷的了。魯迅對於阿Q、祥林嫂們缺少人的尊嚴、喪失人的地位的同情，對於其缺少自我意識、安命於非人的命運甚至施惡於更弱者、參與對覺醒者的剿殺的悲憤，是沉入心底無比深刻的。不否定人之常情和人之常理的文學，才能稱之為“人的文學”和善的文學。對於文學中的文化自信問題的探討，需要一種開放的理解和連續的理解。文學參與社會進程，除了正面的肯定之外，

¹張福貴：《理解莫言：仁者與智者》，《中國當代文學研究》，2019年第1期。

還應該在現實關注之中，也一定要有那種直面人生的正義倫理，其表徵便是對於假醜惡的批判和否定，這是來自於文學對普遍人生特別是底層人生的悲憫情懷。改革開放的偉大征程一路高歌，其中“傷痕文學”“反思文學”和“尋根文學”功不可沒。控訴罪惡，痛定思痛，就是一種向後尋找推動社會向前發展的正能量。

在百年中國“善”的文學中，無論是啓蒙還是救亡，其最大的價值是悲憫情懷。不要說這種道德情懷都是居高臨下俯視眾生的，但是在覺醒者為極少數的社會和文化轉型時期，這種“化大眾”的視角是必然的，因為這不僅是為他的，而且是有效的。毋庸置疑，今天中國文學的式微就是在某程度上失去了介入社會進程的能力，不被接受者關注，不能成為社會的熱點。我們以往總是從大眾文化、市場化機制和網絡文化的興起做出解釋，其實很重要的原因還是在於文學自身。現在文學創作特別是影視作品所反映的往往都是少數人生而不是普遍人生，所展現的不是現實而是玄想，不是真實而是裝飾，缺少人性的正義倫理在裏面。當然，真正具有人文情懷的文藝作品還是會被社會關注的，不會被接受者疏忽和遺忘。從小製作影片《我不是藥神》的高票房現象就可以證明這一點。那種欣賞權謀和崇拜暴力的文學不是真的“人的文學”，而是“非人的文學”。許多作品熱衷於戲說，展覽計謀，打打殺殺，從根本上說是不尊重人的生命與價值，缺少同情與悲憫。例如，長期氾濫的歷史宮鬥戲特別是清宮戲中，人性的殘忍和權力的任性都被虛飾的歷史人物形象的美化所掩蓋了。理想中的帝王後妃懲治“惡奴”的“逐出”“杖斃”“賜死”之類的殘酷，都被創作者和接受者在對於聖賢主子的崇敬之中輕輕略過。崇拜權謀，傳播權謀文化，成為反面的人生教科書，傳

播越廣危害越大。文學要在正義倫理下表現人性的複雜性，非此即彼的邏輯容易將人性簡單化。在這種邏輯的制約下，是很難出現深刻動人的文學作品的。某些時期的某種文學之所以不能成為文學史上的經典，就是因為將人性簡單化、模式化，缺少人性的正義倫理在裏面。

當下文學創作和藝術生產中最突出的問題，就是遠離現實生活特別是底層民眾的生活，武林仇殺、本能欲望、豪門恩怨、都市麗人、抗日神劇、諜戰風雲、宮鬥權謀、帝王將相、盜墓傳奇、穿越玄幻等等，與現實民眾生活幾無關聯，而像《我們的詩》及其影片這樣優秀的作品人們卻沒有給予相應的關注。富士康跳樓的“打工詩人”許立志在“左手白班，右手夜班”。“我來時很好，去時也很好”的平靜敘述中，你會看到一個把非常的勞累和死亡都視為平常事的人的絕望和無奈：“一顆螺絲掉在地上 / 在這個加班的夜晚 / 垂直降落，輕輕一響 / 不會引起任何人的注意 / 就像在此之前 / 某個相同的夜晚 / 有個人掉在地上”……對於這類作品難道你我他祇有痛惜慟哭的感受，而文學批評不應給予它們應有的關注嗎？文化價值觀的核心是人的價值、人的發展，文學表達人性和“人的解放”主題，是服從和實現這一終極目標的。這也是中國文學的文化自信的根基。

三、從文化自信、他信到共信是“全人類共同價值”的歷史邏輯

說到文化自信，如果簡單的對其進行名詞解釋，或者將其作為一種命題作文的話，可能就會變成一個默認的單選試題，答案不證自明。這種共識可能是一種事實和常識，但是作為一種學術研究並不是到此為止，而是應該由此出發，繼續做出一種基於事實的個性化闡釋，而這個性化的闡釋最終通

過邏輯和實踐進一步論證和確認了這一概念，並且再一次獲得人們的共識。這是思想或者思維的發展，也是專業知識份子的責任與義務。通過這種學理性、邏輯性的闡釋，進一步擴大這一命題的影響力，從而增加人類思想容量和提升民族思想的品質，人文學術研究的本質價值就在這裡。

從文化自信到人類命運共同體，是人類文明未來發展的方向，也是一種歷史的邏輯和人性的邏輯。對此，我們必須做連續性和整體性的思考，完整的思維過程不能中斷，其中有一種起點與終點的發展關係。我們要了解自信的文化構成，然後去闡釋和傳播自信的文化，進而被異文化認同而獲得他信，通過交流和交融取得互信，最終實現共信——構建人類命運共同體和人類文明共同體。這是一種思想關係，也是一種邏輯關係，更是一種人類文明形成和發展的真實過程。就中國文學來說，文化自信是基礎，是文學之根，離開這個根基不僅使中國文學失去自己的特色，也會失去融入世界文學的價值。但是，僅有根而沒有枝葉和花朵，是不能結出果實的。文學的文化自信需要我們培育、闡釋、傳播和發展。我認為，文化自信應該包含應該包含個人的族群的和人類的文化自信，而人類文化元素正是構成文化互信和公信的基礎。人性、人類性意識也是實現世界性的文學境界的重要內容和必要途徑。

從人類文明的發展歷史來看，人性即使不是相同的也是相通的，人類對於相似的生存環境的應對，產生了相似的文化。這是一種文明原點的共同性，也成為後來人類文化發展中相通性存在的內在邏輯，構成了人類文化他信、互信和公信的基礎。文化自信存在於人類文化互信之中，因為互信既來自於共同性的相通，也來自於差異性的交流。不能把文化的差異性看做是文

化交流、文化互信的障礙和保持自身文化特色的依據，文化的差異性恰恰是構成文化交流和傳播的基礎和前提，互通有無是貨物交換和文化交流的共同功能。

從當下關於“全人類共同價值”的論述中可以看到，文化自信自然包含對於文化的人類性的認同。正是這一點，構成了人類文化的他信和共信。所以說，自信的文化本身並不排除人類性的文化。中國文學文化自信的基礎是文學的價值功能的構建，即如何以真善美為標準“講好中國故事”的文學。

“中國故事”無疑具有中國特色，但同時也應該符合人性和人類性的文學，非人性和反人性的東西不能成為真善美的文學。“講好中國故事”不單純是講中國的“好故事”，正像五四新文學對於舊文學和舊文化的批判一樣，“中國故事”包含對於真善美的歌唱，也應該包含對於假醜惡的批判。前者是後者批判的標準，後者是前者歌唱的基礎，二者是一種相輔相成的關係。“講好中國故事”需要講述內容的真善美，也需要講述方式的真善美。同時，更要警惕其中的“假善美”。沒有了真，善與美的講述都很難走遠。理解了“中國故事”和“講好”之間這種構成關係才能真正的“講好中國故事”，才能讓“中國故事”具有充分的文化自信，進而在傳播中形成他信。構建的文化自信祇是文化建構和文學創作的起點，而不是問題的終點。文化自信是我們進行文化建設和交流的重要基礎和前提，如果沒有這種自信，就構不成一種對等的文化交流和理性的文化建設，構不成人類文化的多樣性和豐富性。但是，文化自信還必須有連續的思想體系和思維邏輯。從個人性、民族性到人類性，也是文學自信到他信、互信、共信的過程。其中，任何一種封閉性的理解都是單一的理解，不能從個人性到個人性，從民族性到民族性，也不能

從人類性到人類性。否則不能真正實現從文化自信到文化他信、文化互信和文化共信。文化自信、他信、互信和共信，是全人類共同價值的文化價值觀闡釋，也是邏輯體系演繹和文化實踐過程，在本質上構成了一種意義深遠的新全球化理論。

筆者一直認為，如果把美國、歐洲和世界上其他一些國家近幾年來發生的一系列重大事件，看作是全球化進程的終結可能還為時尚早。但是，在新冠疫情蔓延之後，現在已經在世界複圍內出現了嚴格意義的反全球化和逆全球化的浪潮。反全球化行動與全球化進程其實一直以來是相伴而行的，可能此前多以個別國家的某些行業、組織以及國際性會議的場外抗議的形式為主，因此並沒有引起世界性的關注。而現在這種以全球化為刺激而掀起的反全球化潮流，在傳統的民粹主義和極端的民族主義鼓動下，伴隨着疫情不斷擴大，對世界的整體走勢和各個民族國家的發展構成重大影響，世界的政治格局和經濟模式也都將發生轉折性的變化，世界文明分化和國際矛盾激化成為一種越來越明顯的趨勢。這可能是當下各個國家和民族都必須面對和思考的嚴肅課題。除卻具體的經濟和政治需求，反全球化浪潮的出現是基於民族國家利益訴求下的文化有機體和文化心理自我調整的自然結果，是對於多年來狂飆突進的全球化進程的反撥，有着政治的合法性和經濟的合理性。但是，當這種合法性和合理性成為一種新的極速發展的世界潮流，可能就會給世界秩序和人類命運帶來極大的傷害。因此，在這樣一種岌岌可危的態勢下，強調世界的同一性和整體性思想，進一步強化和闡釋中國領導人近年來一直積極宣導的“人類命運共同體”這一前瞻性意識及其世界性價值，是十分必要和緊迫的。

2012年11月黨的十八大報告中最早提出“要宣導人類命運共同體意識，在追求本國利益時兼顧他國合理關切，在謀求本國發展中促進各國共同發展”¹。通過不斷的理論闡釋和“一帶一路”的共建，習近平完成了這一概念的具體化、體系化和實踐化過程。從2013年3月23日習近平在莫斯科國際關係學院演講²至2021年9月21日在第七十六屆聯合國大會一般性辯論上的講話³，習近平先後數百次在各種場合講話和文章中提到“人類命運共同體”這一概念。時至今日，隨着世界局勢的發展，這一意識已經從國際關係和外交思想，成為世界發展的新全球化理念和整體文明觀。習近平強調“和平、發展、公平、正義、民主、自由，是全人類的共同價值，”主張“和而不同、兼收並蓄”的文明發展觀。我們相信，隨着時間的推移，這一理論必將會得到世界上越來越多人的認可。“人類命運共同體”意識“不僅是中國外交思想和國際關係發展的新理念和戰略，更是引導人類文明與世界未來走向的前瞻性意識，是消解文化衝突和社會矛盾的一種‘新全球化’理念”。⁴任何歷史的發展都是一種有連續性的過程，歷史進程的第二步應該也必然帶有第一步的慣性與姿態。“新全球化”理念並不是完全否定過去全球化為目標的，否則就同樣落入與反全球化浪潮相同的思維模式之中。與以往全球化形成的基本前提相關聯，“新全球化”理念首先來自於人類所面對問題的共

¹ 胡錦濤：《堅定不移沿着中國特色社會主義道路前進，為全面建成小康社會而奮鬥——在中國共產黨第十八次全國代表大會上的報告》，《前線》2012年第12期，第6—25頁。

² 習近平：《〈順應時代前進潮流 促進世界和平發展〉——在莫斯科國際關係學院的演講》，新華社莫斯科2013年3月23日電。

³ 習近平強調，“人類和平發展進步的潮流不可阻擋。讓我們堅定信心，攜手應對全球性威脅和挑戰，推動構建人類命運共同體，共同建設更加美好的世界！”習近平：《在第七十六屆聯合國大會一般性辯論上的講話》，新華社2021年9月22日電。

⁴ 張福貴：《人類命運共同體意識與“新全球化”理念》，《學習與探索》2020年第12期，第1—7頁。

同性。“人類命運共同體”意識實質上是一種原理性和前沿性的文化哲學和社會發展學說，以此為基礎構成的“新全球化”理念，包含有歷史的必然性和邏輯的合理性。”新全球化”理念的基礎首先是對於人類文明同一性原理的共識，這是“新全球化”理念的重要原則。

文明發生發展的邏輯過程看，人類文明的同一性原理是建立在人類生命構成及其生存境遇關係的共同性基礎上的。人類文明的同一性發展經歷了“點”——“圈”——“球”的時代。恩格斯說，“我們越是深入地追溯歷史，同出一源的各個民族之間的差異之點，也就越來越消失。一方面這是由於史料本身的性質，——時代越遠，史料也越少，祇包括最重要之點；另一方面這是由這些民族本身的發展所決定的。同一個種族的一些分支距他們最初的根源越近，他們相互之間就越接近，共同之處就越多。”¹在兩種不同文明體系在全面撞擊和交匯時，抵制、對抗和失落是人們最初可能應有的普遍文化心理。它一方面說明了人類文化真實存在的差異性和真實性，另一方面也折射出近代西方文明進入東方世界時所顯示出來的強暴姿態。但是儘管如此，“如果過分強調人類文化的不同性而忽視人類文化的共同性，很容易把人類文化的差異性當做文化的唯一屬性，並由此演化為一種二元對立的文化思維定勢。在這樣一種二元對立的思維方式支配下，往往導致兩極化的文化價值判斷：面對西方文化的進入，視為對本土文化的入侵和毀滅，於是有了保守性的‘國粹派’；面對傳統思想和文化的種種弊端，視西方文化為取代本土文化的唯一選擇，於是便有了顛覆性的‘全盤西化’派。無論是保守還是顛

¹ [德]恩格斯：《愛爾蘭史——古代的愛爾蘭》，《馬克思恩格斯選集》，第570頁，人民出版社1995年版。

覆，都祇是看到人類文明發展過程中的文化衝突和文化差異，沒有對其內在的融合和趨同本性給予足夠的理解，對於文化差異性的認識應該建立在人類文化多元一體的共同性的理解之上。”¹

習近平指出，“對人類社會創造的各種文明，無論是古代的中華文明、希臘文明、羅馬文明、埃及文明、兩河文明、印度文明等，還是現在的亞洲文明、非洲文明、歐洲文明、美洲文明、大洋洲文明等，我們都應該採取學習借鑒的態度，都應該積極吸納其中的有益成分，使人類創造的一切文明中的優秀文化基因與當代文化相適應、與現代社會相協調，把跨越時空、超越國度、富有永恆魅力、具有當代價值的優秀文化精神弘揚起來。”²就是在這一認識的前提下，東西方文化才具有了互補性、可融性的基礎，才能儘快而充分的融匯成新的文化。正像當代人類社會的現實發展過程一樣：民族與世界，相輔而相成。在疫情之後加劇的反全球化浪潮之中，必須堅持政治理性、文化理性和社會理性，要充分認識到，反思全球化需要改變的是全球化的價值觀和功能結構，而不是改變全球化的趨勢。美國等西方國家在貿易衝突以及疫情處理中極端化的本土保護主義是對於全球產業鏈和供應鏈的攻擊，是極其危險和後患無窮的。越是在分化和分裂劇烈的時候，越要珍視和強調“人類命運共同體”意識。習近平在博鰲亞洲論壇 2021 年年會開幕式上發表主旨演講時指出：“當前，百年變局和世紀疫情交織疊加，世界進入動盪變革期。人類所處的是一個充滿挑戰的時代，也是一個充滿希望的時代。人類社會應該向何處去？應該為子孫後代創造一個什麼樣的未來？對這一重大命題，應從人類共同利益出發，以負責任態度作出明智選擇。中方倡議，

¹張福貴：《人類命運共同體意識與“新全球化”理念》，《學習與探索》2020年第12期，第1—7頁。

²習近平：《在紀念孔子誕辰 2565 週年國際學術研討會上的講話》，新華社北京 2014 年 09 月 24 日電。

亞洲和世界各國要回應時代呼喚，攜手共克疫情，加強全球治理，朝着構建人類命運共同體方向不斷邁進。”¹

從完整意義的角度理解，“人類命運共同體”意識是中國古代“大同”理想、馬克思主義的“世界”意識和 19 世紀以來世界主義的繼承和發展，其不僅是一種社會理想，更是人的一種精神境界——全人類意識。孔子稱，“大道之行也，天下為公”；“故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥、寡、孤、獨、廢、疾者，皆有所養；男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。”“是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同”²。馬克思從物質生產和精神生產的角度提出了“世界歷史”概念，認為隨着世界歷史的形成，過去那種地方的和民族的自給自足和閉關自守的狀態，被各民族的各方面的互相往來和各方面的互相依賴所代替。在市場經濟和環球航海的歷史條件下，才出現了真正的世界主義。馬克思從人類和世界的立場來看待民族和國家衝突，對狹隘的民族主義一直持明確的批判態度，即使是對於自己的祖國。他強調民族的責任和世界的責任應該是一致的：“凡是民族作為民族所做的事情，都是他們為人類社會而做的事情，他們的全部價值僅僅在於：每個民族都為其他民族完成了人類從中經歷了自己發展的一個主要的使命（主要的方面）。”³馬克思從真正的世界主義立場上對狹隘民族主

¹ 《習近平在博鰲亞洲論壇 2021 年年會開幕式上發表主旨演講倡議亞洲和世界各國回應時代呼喚，攜手共克疫情，加強全球治理，高品質共建“一帶一路”，朝着構建人類命運共同體方向不斷邁進》，新華社北京 2021 年 4 月 20 日電。

² （西漢）戴聖：《禮記·大道之行也》，中華書局 2022 年版。

³ [德] 馬克思：《評弗裡德里希·李斯特的著作〈政治經濟學的國民體系〉》，《馬克思恩格斯全集》第 42 卷，第 257 頁，人民出版社 1979 年版。

義持強烈的批判態度，並把各國具體事務的民族性與世界性看作是內在一致的。所以，同時表明馬克思又並不是普通地肯定世界主義和批判民族主義，而是辯證的看待世界與民族的關係。

中國文學的文化自信來自於民族優秀傳統文化的資源優勢，而傳統文化的鏈條中必須包含 100 多年來現代文化的一環，古代文化、現代文化共同構成了中國源遠流長的文化傳統。與此同時，中國文學的文化自信不祇是來自於這種縱向的文化精神資源，也來自於橫向的人類優秀文化的精神資源。從文化發展來看，文化自信是文化建構的基礎，也是文化傳播的起點。但是，作為博大精深和影響久遠的中華文化來說，需要在傳播中獲得他者的信任，從而取得一種人類文化的共信。這其中，“人類命運共同體”意識是中華文化內容的構成，也是文化傳播過程中的歷史邏輯。說到底，是當代人類共同的文明發展觀。

四、實現文化共信：中國文學的人類性主題與“世界人”概念

對於“世界”的現代認知和人類意識理解是中國現代文學有別於古代文學最鮮明之處。這種現代意識是以世界主義思潮為主體進入中國的，是與康有為的宣導和闡釋密不可分的。1884年康有為在《禮運注》中第一次提出“世界主義”思想，他把儒家的大同理想、佛教和基督教的平等思想、盧梭的天賦人權說以及西方空想社會主義揉為一體，“入世界觀眾苦”，提出破除“九界”以歸“大同”的社會理想。¹西方世界主義思潮與中國傳統的大同社會理想都具有政治烏托邦的性質，這也是中國接受世界主義影響的最大契合點。

¹ 康有為：《禮運注》，中華書局 1987 年版。

梁啟超在中國最早提出完整意義的“世界人”這一概念，他在1902年發表的《保教非所以尊孔論》一文中提出，“今我國民非能為春秋戰國時代之人也，而已為二十世紀之人，非徒為一鄉一國之人，而將為世界之人。”按照梁啟超的說法，“世界人”的思想標準就是普度眾生的“佛教之博愛”、自由博愛的“耶教之平等”、“視敵如友”“殺身為民”的儒學以及“古代希臘、近世歐美諸哲之學說”的“兼容而並包”。¹

在五四新文化運動中，胡適、陳獨秀、蔡元培、李大釗、周作人、戴季陶、毛澤東等受康有為、梁啟超和西方空想社會主義、無政府主義思潮的影響，形成了相似的世界主義思想。毛澤東早年“以我的接洽和觀察，我們多數的會友，都傾向於世界主義。試看多數人鄙棄愛國；多數人鄙棄謀一部分一國家的私利，而忘卻人類全體的幸福的事；多數人都覺得自己是人類的一員，而不願意更繁複地隸屬於無意義之某一國家，某一家庭，或某一宗教，而為其奴隸，就可以知道了。這種世界主義，就是四海同胞主義，就是願意自己好也願意別人好的主義，也就是所謂社會主義。”²並且其嘗試用“新村運動”的具體方案來實現大同社會的理想。

在世界主義思潮之中，魯迅的“世界人”概念為五四新文化和新文學提供了最前沿的思想和主題。

“國民”和“世界人”在當時都是處於中國思想前沿的兩個概念。相對於“臣民”、“子民”、“草民”之類而言，“國民”概念強調國家意識和公民權利與責任，明顯具有現代意義。而“世界人”強調世界視野和人類意

¹ 梁啟超：《保教非所以尊孔論》，《飲冰室合集》文集之九，第59頁，中華書局1932年版。

² 毛澤東：《毛澤東致蔡和森的信》（一九二〇年十二月一日），《毛澤東書信選集》，第2—3頁，人民出版社1983年版。

識，強調中國思想文化、中國人觀念與世界文明的同步，也明顯符合世界潮流。任何時候逆世界潮流而動，都必然要使國家和民族付出沉重的代價，而後又不得不重新進行補課，再去費力追趕已經遠去了的世界潮流。梁啟超把“鄉人”、“國人”、“世界人”看做是人的意識依次提升的三個階段，認為是世界文明進步的連續過程。魯迅最集中而明確正面闡述“世界人”概念的文章，是他於1918年在《新青年》上發表的《隨感錄三十六》：

許多人所怕的，是“中國人”這名目要消滅；我所怕的是中國人要從“世界人”中擠出。

我以為“中國人”這名目，決不會消滅；祇要人種還在，總是中國人。譬如埃及、猶太人，未嘗改了稱呼。可見保存名目，全不必勞力費心。

但是想在現今的世界上，協同生長，掙一地位，即須有相當的進步的知識、道德、品格、思想，才能夠站得住腳；這事極須勞力費心。而“國粹”多的國民，便難與種種人協同生長，掙得地位。

有人說：“我們要特別生長；不然，何以為中國人！”

於是乎要從“世界人”中擠出。

於是乎中國人失了世界，卻暫時仍要在這世界上住！——這便是我
的大恐懼。¹

“世界人”概念是對於自我價值的堅守，不是個性的泯滅；“協同生長，掙一地位”。表明了魯迅“世界人”概念的思想過程和最終指向。“協同生長”是一種從人的生存在方式到價值觀的“世界性”或者同一性；而“掙一

¹ 魯迅：《隨感錄三十六》，《魯迅全集》第1卷，第306頁，人民文學出版社2005年版。

地位”則是通過“協生長”之後，民族國家可能獲得的世界性地位。

在中國文學和文化轉型的關鍵時刻，人們將魯迅談到木刻藝術時的一句話——“現在的文學也一樣，有地方色彩的，倒容易成為世界的，即為別國所注意。打出世界上去，即於中國之活動有利”¹簡化為“越是地方的也就越是世界的”或“越是民族的也就越是世界的”經典命題，在百年來中國文學民族性的強化中，產生了巨大的影響和具體的作用。然而，無論如何一個現代民族的文學與世界文學是脫離不了關係的，單一的文學地方性、民族性是不能成為真正的世界性文學經典的，更不能成為拒絕文學世界性關係的證詞。在“越是民族的也就越是世界的”的命題之中還要補充一個反命題：“越是世界的也就越是民族的”，因為在當代文明的大趨勢和傳播過程來看，民族意識必須也自然包括世界意識、人類意識。近代以來，中國文學與世界文學發生大面積的對接，新文學“人的解放”主題就是文藝復興以來世界文學最重要的主題。從古典主義、浪漫主義、批判現實主義和現代主義文學潮流，都基本上以這一主題為文學思想。上帝死了，人之子覺醒，這些文學潮流在五四新文學誕生伊始都匆匆走了一遍。中國現當代文學與世界文學的關聯性是歷史上任何時代文學都不能相比擬的，更有條件成為世界文學的重要組成部分，其中最重要的就是如何在個人、階級、民族的主題之上增添和昇華人類的文學主題。以“中國氣派和中國作風”為起點，去尋求人類精神文明的共鳴點，這是中國文學的文化自信走向他信、互信、共信的重要環節。

“在一個電子地圖甚至能夠顯示即時圖像的時代，人類命運共同體的倡議，讓我們超越時空束縛，以整體意識、全球思維、人類觀念，重新打量這個世

¹魯迅：《致陳煙橋》（1934年4月19日），《魯迅全集》第13卷，第81頁，人民文學出版社2005年版。

界，成為有利於各國長遠利益、有利於國際格局穩定的理性選擇。”¹ 在世界視野下，一種優秀文化確立與傳播必然要經過他信、互信和共信的過程，祇有這樣才真正能構成人類命運共同體意識。而中國文學的文化自信就是要更加關注和思考全人類問題，這不簡單是人性主題問題，而是人類性問題——在世界視野下關注和思考全人類問題。人類命運共同體視角下的人類意識不僅是文學創作的主题表達，也應該是文學批評的一個新的尺度。在這樣一個視角和尺度下，文學史可能需要改寫。

百年中國文學不缺階級的情懷，不缺民族的情懷，五四新文學之後也初步具有了個人的情懷，但是我們的作品卻普遍缺少人類的情懷，人類意識尚未成為文學創作的重要主题。詩人總愛說，“我是大山的兒子”或者“我是大海的女兒”，毫無疑問這是一種最具本土色彩的人文情懷，但是我們還希望聽到“我是人類之子”、“我是世界公民”的宣言。百年中國文學原來的世界視野大多是所謂的國際题材寫作，表達的主要是民族主義和國際主義精神，這是東西方陣營冷戰時特有的意識形態，也是極其自然和正當的政治立場和思想情感，因為理性的民族主義也是人類意識中不可缺少的人文情懷，而理性的國際主義精神本身也是一種人類意識。楊朔的國際题材散文和吉林著名作家鄂華的國際题材小說，是中國當代文學史中具有較大影響的文學創作，在特定時代起到了聯合亞非拉國家人民和打造、宣傳新中國形象的作用。但是，其中極其鮮明的國際政治意識形態色彩，也使其作品主题仍然屬於擴大了的階級意識。

“人類命運共同體”意識是中國對於世界整體態勢和發展走向的基本主

¹ 國紀平：《為世界許諾一個更好的未來——論邁向人類命運共同體》，《人民日報》2015年5月18日。

張，其涉及到當今人類社會經濟、民族、文化和環境等各個方面問題及其對策，是一種新的全球化理念和“全球治理”實踐。習近平說，“世上沒有絕對安全的世外桃源，一國的安全不能建立在別國的動盪之上，他國的威脅也可能成為本國的挑戰。鄰居出了問題，不能光想着紮好自家籬笆，而應該去幫一把。‘單則易折，眾則難摧’。”¹從這個意義上講，“新全球化”理念不祇是一種整體性的全球理念，也是一種全局性的世界倫理，從而表現出新時代國家在世界大勢裏的責任擔當與道德情懷，而文學創作應該站在這一高度來表達文學的人類意識。改革開放 40 年來的中國文學創作和批評，在人類意識表達方面有了明顯的改變和提升。環境意識、性別意識、反恐意識、世界未來意識等進入了文藝創作的內容和批評界的視野，中國文學從創作到理論都取得了前所未有的新高度，進一步走向世界，而世界也進一步接受中國文學。新時代文學中的人類主題應該是建立在“人類命運共同體”意識上的人類意識，它可以不排除原有的國際主義精神，而是其精神的擴大和昇華。吉林大學教授公木是一位融入歷史並且評價歷史的中國著名詩人，他從激情走向理性，從理性走向智慧，晚年的詩更是從對外宇宙的記敘逐漸轉化為關於內宇宙的探詢。這不是來自於他對當代政治文化的單純反思，而是對人生的整體感受。1980 年代創作的長詩《人類萬歲》，就通過人生哲學的反思，較早的領悟人類生命的高貴和宇宙意識的崇大，禮贊人類文明的普遍價值，是中國新詩發展史上值得珍視的一頁。而在新時期文學中，最早與當代人類意識共鳴的著名詩人徐剛則成為了我國生態報告文學創作最引人注意的

¹ 習近平：《共同構建人類命運共同體——在聯合國日內瓦總部的演講》，《人民日報》2017 年 1 月 20 日。

作家。他奔波武夷山、海南島、西雙版納、天目山等中國的幾大林區考察，以詩人的敏感和細膩觀察，以學者的深刻去思考，發表了著名的生態報告文學《伐木者，醒來！》。像當年徐遲的報告文學《哥德巴赫猜想》影響了當時中國的知識份子政策一樣，徐剛不但讓自己的長篇報告文學成為環保文學的經典，而且直接影響到了中國林業政策的改變。其後，徐剛放棄卓有成就的詩歌和散文的創作，執著於生態文學的創作，連續發表了《中國，另一種危機》《綠色宣言》《沉淪的國土》《中國風沙線》《國難》《長江傳》《黃河傳》等報告文學作品，視野開闊，思想深刻，立意高遠，從國土保護到描寫民族母親河的哀歎、古樓蘭的消失，直至兩河流域文明和瑪雅文明的覆滅，他以一種前所未有的生態史觀來觀察世界，思考人類命運。其作品應該在中國當代文學史上佔據重要的地位，是中國文學與人類意識最為近緣的一類作品。但是，時至今日尚未得到足夠的重視。此外值得一提的是，詩人李松濤著名長詩《拒絕末日》一改中國詩人寄情於山水、陶醉田園風光的詩歌傳統，超越一般的表像的景物描寫和個人情懷的詠歎，顯示出宏闊的視野、博大的胸懷和深刻的思想鋒芒：“超載的地球迅速疲倦着，憂鬱的地球急劇蒼老着，地球，幾乎可以看作是一——漂浮宇宙的一口懸棺了！”沉痛、焦慮之感壓迫着人類的胸口。而詩作榮獲首屆魯迅文學獎本身，也表明中國文學界人類意識的覺醒。

1990年代以來，中國文學的生態意識得到了顯著加強，以曾繁仁先生的“生態美學”理論宣導為先聲，從環境保護、反恐禁毒直到對於全人類和地球未來的思考，在文學創作上出現了越來越多的“世界性”文學。前兩年高票房的科幻電影《流浪地球》的成功，最有價值的不是拍攝技術和科學的，

而是在鮮明的民族主義暢想的背景下增添的那種些許的人類意識。

需要說明的是，所謂“人類意識”並不祇是以世界整體為本位、以全人類為本位的普通思想，也包括影響世界的具體思想潮流。前者具有恒定性，後者具有時代性。在這樣一種理解下，從人道主義、個性主義到幼者本位、殘疾人保障、種族和性別平等意識等思想潮流也都屬於一種人類意識。因此，就世界性的思想潮流來說，在“世界主義”和“世界人”概念的引領下，在民族的人類意識不斷提升的基礎上，近代以來中國文學的人類性主題已經有了具體而深刻的表達。當下，在“人類命運共同體”之下，人類意識應該成為新時代中國文學的重要主題，也應該成為文學批評的一個視角和尺度。在這樣一個視角下，文學史觀需要變革，文學史也可能需要改寫，雖說當下還沒有產生更多更優秀的與時代精神相適應的經典作品。