

略论中国古代浩然伟健价值人格

张小元

在中国人文精神中，作为较为普遍的价值人格预设是：“修身、齐家、治国、平天下。”它既是人生之阶梯，更是人生之路的路标。作为阶梯，其由内到外，由个人的内心修养活动到人生世界的把握和改造活动，沿此必不可少的阶梯，浩然、伟健的价值人格和生存态度可望达成人格的自我实现。作为路标，其终极指向是朝着社会政治历史舞台的，因而豁然、伟健及成功的信心和勇气就成了其人格方式的基本要求。由此，“修身”就显得非常重要了。“壹是皆以修身为本”，它是其人格的价值实现的基础条件和准备条件。孟子有著名的养气说：“善养吾浩然之气。”什么是“浩然之气”呢？“难言也。其为气，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”^①这种充塞宇宙天地的浩然的人之气，也是源于“天”，“天行健，君子以自强不息”。这种生命之气是广大“浩然”的，是刚直“强健”的，是不屈不挠的。因而，这种“自强不息”所获取的勇气就不是“血气之勇”，如孟贲靠气力过人，那只是匹夫之勇；它也不是“心气之勇”，如北宫黜之勇，那只是莽撞之勇；它是一种“循道之勇”，如曾子之勇，它是弥天大勇。这种伟大的浩然健勇之气是来自于内在的人格力量 and 人格追求。所以它绝非人生而就有的血气方刚之类，它往往是要经过长期的追求和艰苦的磨炼；即长期的“劳其筋骨，苦其心志”之后才能获得的。

由此，生命就显得异常艰难和异常厚重。然而，如此厚重的“修身”并不是目的，它只是达成人生更为宏大也更为沉重的未来理想的准备。“士不可以无弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^②这路程这未来又如此之遥远，人一生的整个生命过程还远远不够，作为个体只能“死而后已”。这样，生命便自觉地承担起人生世界中的种种人伦的义务和历史的使命。孔子和他的学生子贡有一段对话，可看作是对“任重而道远”的人生义务和使命的具体解释：

子贡：“赐倦于学矣，愿息事君？”

孔子：“诗云：‘温恭朝夕，执事有恪。’事君难，事君焉可息哉！”

子贡：“赐愿息事亲？”

孔子：“诗云：‘孝子不匮，永锡尔类。’事亲难，事亲焉可息哉！”

子贡：“赐愿息于妻子？”

孔子：“诗云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’妻子难，妻子焉可息哉？”

子贡：“赐愿息于朋友？”

孔子：“诗云：‘朋友攸摄，摄以威仪。’朋友难，朋友焉可息哉！”

子贡：“然则赐无息者乎？”

孔子：“望其圜（坟之丘垅），……此则知所息矣！”③

这就是一个人所必须肩负的义务和使命。你生而为人了你就不能拒绝“事君”，不能拒绝“事亲”，不能拒绝“事妻子”，不能拒绝“事朋友”，而其不能拒绝的原因就在于，这些“事”是沉重艰难的。子贡最后问，那这一切究竟何时是了期。孔子说，什么时候你看到你自己的坟头了你就看到你的了期了。照浩然伟健之价值人格看来，正是这种“任重而道远”，“鞠躬尽瘁，死而后已”，正是这些沉重的义务和使命才构成生命存在的价值，人生自我价值也就在其中实现了。这些义务和使命在中国人文精神中长期积淀，终于转化为一种光耀千古的神圣的义务感和使命感。

此种价值人格取向的人们坚信“天生我才必有用”，坚信自己不是随随便便就来到世界上的，更决非是偶然的产物。“斯人不出，如苍生何？”他们信心百倍、忧心忡忡，世界的危险随时可能出现，“天”可能倾斜，可能破裂，于是，“道男儿，到死心如铁。看试手，补天裂。”（辛弃疾）“国”可能遭难、可能危急，于是，“常思奋不顾身，以殉国家之急”（司马迁），并自信能“当场只手，毕竟还我万夫雄。”（陈亮）“民”可能受难，可能涂炭，于是，“其操心也危，其虑患也深。”（孟子）他们忧心于“苛政猛于虎”，“哀民生之多艰”。这种使命感或“补天意识”确实给中国人文精神注入了强大的原动力，注入了光辉的英雄气概。连津津乐道于“明月松间照，清泉石上流”的王维，也禁不住写下“男儿解却腰间剑，喜见从王道化平。”就更不用说杜甫决心“致君尧舜上，再使风俗淳”；李白渴望“申管晏之谈，谋帝王之术，奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一”。他们并非不知道世界常常是“黄钟毁弃、瓦釜雷鸣，谗人高张、贤士无名”，但他们却并不因此判断它非理性和人生的无意义。他们一方面坚信：“莫道谗言如浪深，莫言迁客似沙沉，千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。”（刘禹锡）他们另一方面认为，这种“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”的局面肯定是暂时的、局部的，即使在此之前的世界是恒常如此，在“天生我才”之后，这种恒常也必将结束。这样，这种局面就不仅不是人生无意义的根据，它恰恰是自身人生价值和意义存在的根据。换言之，如若世界已海内清一，无需改造了，那“天生我才”就无用了。如若天不再裂、国不再危、民不再苦、那“天生我才”就是偶然的、盲目的、空无价值、空无意义的了。他们就是这样，以成功为假设，以自信为基础，显得那么踌躇满志，“当今天下，舍我其谁”：显得那么热情冲动，“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人。”也许，他们太自信，太冲动，太乐观了些，然而，“对于那些想要做不可能做到的事情的人来说，乐观主义是必要的。如果没有乐观主义，他们就不可能干下去。”④确实，这些“安社稷、济苍生”的使命，常使他们感慨万千，这些“天下兴亡、匹夫有责”的信念，常使他们回肠荡气。被自己的壮志感动得热血沸腾的，首先是他们自己：“平生怀仗剑，慷慨即投笔，……丈夫清万里，谁够扫一室”（刘希夷）。被自己的雄心激动得热泪盈眶的，也首先是他们自己：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”王国维在《论哲学家与美学家之天职》中写道：不仅政治家如此，“诗人亦然，‘自谓颇腾达，立登要路津，致君尧舜上，再使风俗淳’，非杜子美之抱负乎？‘胡不上书自荐达，坐令四海如虞唐’，非韩退之之忠告乎？‘寂寞已甘千古笑，驰驱犹望两河平’，非陆务观之悲愤乎？”正是这些，使得屈原“九死而未悔”，使得骆宾王“平身一顾重，意气溢三军，……不求生入塞，唯当死报君。”余时英在《士与中国文化》中赞叹道：这些豪情壮志“终于激动了一代代读书人的理想和豪情。

晚明东林人物的‘事事关心’一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。”这种豪情在浩然、伟健的价值人格中不仅体现在“建永世之业，流金石之功”^⑤的历史不朽之中，而且“合理”地体现在现实的功成名就中。这才是“大丈夫”、“雄男儿”真正的事业：“男儿生世间，及壮当封侯”（杜甫），“丈夫皆有志，会当立功勋”（杨炯），“丈夫誓许国，愤惋应何有！功名图麒麟，战骨当朽休”（杜甫），“当年万里觅封侯，匹马戍梁州”，（陆游）……

这种使命感，由于其指向人生的终极自我实现价值，它变得如此神圣、永恒和至上，以至于常常超出了现实生命的存在价值。因此，在生命存在与终极价值发生冲突时，即发生非此即彼的选择时，人们往往宁愿选择终极至上价值而放弃生命本身。这些价值包括世界之“道”，所以“朝闻道夕死可矣”（孔子）；包括人世之“仁”，所以“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（孔子）；包括人间之“义”，所以“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”（孟子）当他们用生命去撞击，去抗争，去“殉”这些价值信念时，死就成了生命的最光辉的顶点。他们用自觉的死、主动的死超越了暧昧的死、消极的死。由此，浩然伟健的价值人格就不仅厚重、沉重而且悲壮起来，充满了悲剧色彩。朱光潜先生认为：“如果苦难落在一个生性懦弱的人头上，他逆来顺受地接受了苦难，那就不是真正的悲剧。只有当他表现出坚毅和斗争的时候，才有真正的悲剧，哪怕表现出的仅仅是片刻的活力，激情和灵感，使他能超越平时的自己。悲剧全在于对灾难的反抗。”^⑥以浩然正气为基础的历史使命意识，要求中国古代的史官秉笔直书，并不惜以生命为代价。据《春秋》记载：齐国崔杼杀了他的国君，史官秉笔直书“崔杼弑其君”，这位史官因此被杀。其大弟接掌兄职，还是正气凛然照写不误。大弟又被崔杼杀掉。次弟又再书，再被杀。一直到三弟还是继续照写，崔杼终于无奈，才放过三弟。这些视死如归者正是“中国的脊梁”，这种浩然正气正是中国能够屹立于世界的“民族魂”。尤其令人歆歆不已的是，当时齐国南部有个“南史氏”，他听说崔杼已连杀三人，他就捧着简册，兼程赶来，准备续写此事。及“南史氏”闻齐史已定书其事，崔杼也停止杀人，他才作罢。^⑦正是这种史官的神圣使命感，这种以生命作后盾的秉笔直书，使中国古代不少的凶残暴君，贪官污吏常常“股栗于董狐之笔”而不得不有所顾忌。这种使命感使中国古代许多仁人志士，为“治国平天下”，为“一世之否泰”而不顾“一身之休戚”。这就是中国古代不绝于书的“文死谏，武死战”。傅咸有诗云：“见危授命，能致其身”，马革裹尸是武将的最光辉顶点；鲍照有诗云：“时危见臣节，世乱识忠良。投身报明主，身死为国殇”，比干剖心是文臣的最好归宿。《三国演义》中写了一个叫王累的人，是刘璋的谋士叫王累。当刘备进兵四川之际，刘璋欲待刘备以礼。王累觉察到这事会危及到刘璋，他就上表文极力劝阻刘璋。刘璋不听，王累就“自用绳索倒吊于城门之上，一手持文，一手持剑”，进一步谏阻。刘璋还是不听，王累就“自割绳索，撞死于地”。作者写诗赞扬说：“自古忠臣多丧亡，堪嗟王累谏刘璋。城门倒吊披肝胆，身死犹存姓字香。”

时到今天，嘲笑王累的愚忠是顺理成章的，指责王累的历史局限性也是合情合理的，谴责王累之“视死如归”是“归”错了地方也还算深刻，然而，哪朝哪代的统治者不是打着“保国安民”的旗号进行统治的呢？更进一步说，谁又能逃出历史局限性呢？尽管如此，王累还是不能白死了。问题不在王累，问题在于王累所选择的价值人格本身，在于其价值人格

之最后的自我实现有强烈的外在依附性。“修身”、甚至“齐家”可以靠自身的种种努力来达成，在这个阶段“有志者事竟成”是真实的。而“治国”、“平天下”的价值人格实现却必须在一个更大的系统中才有可能完成；而且这个更大的历史政治系统又是个人所无法彻底了解的，更无法左右的。在这些阶段上，“有志者事竟成”就是虚假的陈述。这里有种种的“宦海风浪”，有极其危险的“伴君如伴虎”，有种种偶然的和必然的不可逾越的障碍，使“有志者事不成”。更不说还有种种的招牌和歧路，让“有志者事竟反”。历史不是常常和人开这种“南辕北辙”的玩笑吗？明确地说，在“修齐”与“治平”之间有深刻的断裂。其实在中国古代，人们已经在某种程度上发现了这种断裂。

孔子曾按“君子喻于义，小人喻于利”^⑧的原则批评过管仲不仁不义。他在《八佾》中更把管仲说得一无是处，说管仲“器小”，“不俭”，“不知礼”。可在《宪问》中他又对管仲评价甚高：

子路：“恒公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。未仁乎？”

孔子：“恒公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”

子贡曰：“管仲非仁者与？恒公杀公子纠，（管仲）不能死，又相之。”

孔子曰：“管仲相恒公，霸诸侯，一匡天下，民到今受其赐。微（无）管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”

孔子这里又反过来了，似乎只有“匹夫匹妇”才“喻于义”，而君子大人则应该“喻于利”。照此推想，孔子也应该同意陈亮所说的：“功利成处便是德，事到济处便有理。”^⑨进而他也应该同意陈亮所认为的“圣人无用”，只是“万年青草”，可以傲霜雪，不足以为栋梁。这样一来，孔子就将全然不是孔子了。其实，孔子对管仲的矛盾态度正好说明了“修齐”和“治平”之间并不具有连续性。孔子在否定管仲时是以“修齐”这个内在的道德尺度，他在肯定管仲时又是以“治平”这个外在的事功尺度。

由于这种断裂，中国古代人文精神就产生了大量的“怀才不遇”的牢骚。我们把它称之为“士不遇”情结。有“补天使命”意识就必然有“士不遇”情结，而且，前者有多强烈深广，后者就有多强烈深广。从屈原的“好修以为常”和“信而见疑，忠而被谤”，到韩愈著名的“千里马常有而伯乐不常有”。李白不平的是“大道如青天，我独不得出”，他感到伤心的是“万言不值一杯水”，更不用说那胸中已有而无用的那百万雄兵。由此，我们似乎不难明白，为什么数千年来，中国文学会为“得遇明主”的诸葛亮写下不尽的诗篇。此时，使命感所产生的“悯世意识”又转化成了“自悯意识”。屈原由“恐皇舆之败绩”转化为“恐修名之不立”。陆游由“匹马戍梁州”转化为“提刀独立顾八荒”，终而转化为“寂寞开无主”，“只有香如故”。辛弃疾由“看试手，补天裂”转化为“无人会，登临意”，终而转化为“却将万字平戎策，换得东家种树书”。自己经过艰苦的“修身”，一切都准备好了，却总是身不逢时。自己已有了满腹经国的韬略，却遇到些“不问苍生问鬼神”的主儿。自己已经修炼成“千里马”了，统治者却偏偏要去驾那些“百里的”，“十里的”。难怪老黑格尔要刻薄地说，“中国人自信生下来就是为皇帝拉车的”；难怪鲁迅先生要辛辣地说，中国古代只有做得稳奴隶和做不稳奴隶这两种情况。断裂本身是保持张力的最好提示，但人们往往为终极价值所诱引而弃“修身”于不顾。人与社会事功之间的张力一旦消失殆尽，神圣的历史使命感本身就会由神圣变为蒙昧，由浩然变为荒诞，正如以高蹈、空灵的审美人格在人

与自然之间的张力消失了一样，其代价都将是惨重的。这种与社会事功之间张力的消失，不仅使这种价值人格常常无法最终自我实现，甚至还可能严重危及“修身”所获的成果，从而，失魂落魄“麻鞋见天子”，甚而“朝叩富儿门，暮随肥马尘”。

幸而，浩然、伟健的价值人格还始终保持着自己的尊严感。“世颇多捷径，而独株守于陵……上陪玉皇大帝而不谄，下陪悲（卑）田院乞儿而不骄。”^⑩这种尊严感使他们在进取中有所不取，在作为中有所不为。这实际上是把价值人格的首要价值设定在“修身”这一边，设定在修身所珍视的道义，人格，尊严一边，从而与社会事功之间保持了起码的张力。由此，对社会事功来说是外在的、手段的、形式的东西，无足轻重的东西，对于人格尊严来说就是核心的、目的的、内容的东西，是性命攸关的东西。人之人格尊严是比人之使命感更深刻、更本原、更神圣、更有价值的东西。

文天祥唱到：“天地有正气，杂然赋流形，下者为河岳，上则为日星。于人曰浩然，沛乎塞苍冥”。这种凛然正气，这种人之尊严感，以及对这种正气和尊严的“考验，也是中国古代小说情节的主要原则之一，在一切矛盾斗争中，英雄形象不在于他克服了多少艰险，而是在困难中体现出来的道德品质”。^⑪这种尊严感可以使人在惊心动魄的时刻表现出惊人的镇定。《世说新语·雅量》记载：“夏侯太初尝依柱作书，时大雨，霹雳破所倚柱，衣服焦然，神色无变，书亦如故”。“嵇中散临刑东市，神色不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终曰：‘袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与。《广陵散》于今绝矣！’”

人的这种尊严感在面对强大的敌人，自己生死攸关时，则表现为“大丈夫宁可玉碎，不可瓦全。”^⑫这就是“士可杀不可辱”，“三军可夺帅，匹夫不可夺志”。据《战国策》载，有个叫唐且的人为安陵君所派出使秦国。不可一世的秦王想吞并安陵君的土地，唐且抗议。唐且和秦王之间就展开了一场强权和尊严之间的冲突和较量：

秦王勃然怒，谓唐且曰：‘公亦尝闻天子之怒乎？’

唐且曰：‘臣未尝闻也。’

秦王曰：‘天子之怒，伏尸百万，流血千里。’

唐且曰：‘大王尝闻布衣之怒乎？’

秦王曰：‘布衣之怒，亦免冠徒跣，以头抢地尔！’

唐且曰：‘此庸夫之怒也，非士之怒也。……若士必怒，伏尸二人，流血五步，天下缟素，今日是也。’拔剑而起。

秦王色挠，长跪而谢曰：‘先生坐！何至于此！’^⑬

这就是崇高，这就是老黑格尔所说的“观念压倒形式，”秦王虽贵为天子，一怒则“伏尸百万，流血千里，”可谓耀武扬威，但在唐且的“伏尸二人，流血五步”的气节面前，在“白虹贯日”的精神力量面前却失败了。这就是屈原《国殇》之歌的内核：“出不入兮往不反，”“首身离兮心不怨，”“终刚强兮不可凌。身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄。”

这种人之尊严感在面对权贵时，表现为一种人格平等的骨气。这种骨气使陶潜“不能为五斗米折腰，”使李白高唱道：“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。”孟子一生周旋于诸侯权贵之间，但他始终保持着人格尊严。有一次，孟子准备见齐王，一听说齐王也正要召见他，他反而就不去了。他认为是“君欲见之，当自就之，召之，则不往见之。”《宋元学案·伊川学案》记载，有个叫程伊川的著名学者，在朝为经筵官（侍读，侍讲）为君上讲书。他为了保持自己的人格尊严、师道尊严，在殿上，他也和平时一样坐着讲，而且态度很

严。当时旁边还有颇负盛名的文彦博，虽以太师之尊，但在君上面前却是“侍立终日，不懈。”后来有人问伊川：“君之严，视潞公（文彦博）之恭，孰为得失？”伊川说：“潞公四朝大臣，事幼主不得不恭，吾以布衣职辅导，亦不敢不自重也。”这种自重自尊的骨气，甚至会表现为人们常说的“不识抬举。”《庄子》一书记载，汤推翻了桀之后，曾让王位于卞随。卞随却说：“后之伐桀者也谋乎我，必以我为贼也，胜桀而让我，必以我为贪也。吾生乎乱世，而无道之人再来谩我以其辱行，吾不忍数闻也。”于是他“乃自投桐水而死。”汤又让位给务光。务光更是怒斥道：“废上，非义也；杀民，非仁也；人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之曰，非其义者，不受其禄，无道之世，不践其土。况尊我乎？吾不忍久见也。”务光也负石沉于庐水。④人的人格，人的信念，人的尊严就在这种“不识抬举”中闪烁着耀眼的光芒。《儒林外史》第一回这样写王冕：诸暨县令时仁派翟买办去请王冕，王冕说：“假如我为了事，老爷拿票子传我，我怎敢不去？如今将帖来请，原是不逼迫我的意思了，我不愿去，老爷也可以相谅。”

人的这种尊严感在贪官污吏的肮脏世界里，则表现为对自身和清贫清白的固守。孔子赞赏颜回道：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”这绝不是变态式的以贫穷为乐，而是对一个肮脏污浊世界的抗议，是孟子所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之大丈夫。”⑤这是王勃所谓“老当益壮，宁移白首之心；穷且益坚，不坠青云之志。”这是陈睿思所谓：“途穷厌见俗眼白，饿死不食嗟来食。”如果说在贪官污吏的世界里清贫毕竟还是人之尊严感的外部表现，那么，清白就是其内在要求了。屈原之死的原因之一，就是他为了最终保持自己的清白：“宁赴湘流，葬于江鱼之腹中，安能以皓皓之白，而蒙世俗之尘埃乎？”司马迁说屈原：“自疏濯淖污泥之中蝉蜕于浊秽，以浮游尘埃之外，不获世之滋垢，皜然泥而不滓者也。推此志也，虽与日月争光，可也。”⑥于谦著名的《石灰吟》云：“千锤万凿出深山，烈火烧来只等闲。粉身碎骨浑不怕，留得清白在人间。”

人的尊严感在唯唯喏喏的世界里，还表现为一种孤傲之气，孔子倾心于：“岁寒，然后知松柏之后凋也。”⑦他痛恨伪君子，他怒斥道：“乡原，德之贼也。”他认为“巧言令声鲜仁矣。”宗白华先生曾谈到过孔子的这一面。他说：“孔子知道，道德的精神在于诚，在于真性情，真血性，……假借名义以便其私，那就是‘乡原’，那就是‘小人之儒’。这是孔子所深恶痛绝的。”⑧《孔记·儒行篇》提出十六种有价值的人格特质，其中第十三种就是“特立独行”。中国正史中的独行列传始于《后汉书》，其作者范曄在该传序文中说：“然则有所不为，亦将有所必为者矣；既云进取，亦将有所不取者矣。”李白也常表现出这种独行的傲气：“天为容，道为貌，不屈已，不干人。巢、由以来，一人而已。”⑨他是“出则以平交王侯，遁则以俯视巢、许。”人们最熟悉的常被作为座右铭的是郑板桥的《竹石》诗。诗云：“咬定青山不放松，立根原在破崖中。千磨万击还坚劲，任尔东西南北风。”

人的尊严感还表现为一种气贯长虹的豪气。婉约词人李清照竟也有：“生当作人杰，死亦为鬼雄，至今思项羽，不肯过江东。”项羽之为人杰，之为鬼雄就因为他“无颜见江东父老”，而放弃逃命机会，自刎而死。比项羽更加阔大、更加气壮山河的是集体自杀的田横五百壮士。他们人死，人格不死，人之尊严长存。为了维护自己的人格，他们把自杀作为维护

自尊的最强有力的手段。这是不折不扣的悲剧，而“悲剧是衡量一个人在激动和不幸中显示出伟大的尺度。”^②这种浩然的信念使人们“可使寸寸折，不能绕指柔”（白居易），这种伟健的信念使人们“为草当作兰，为木当作松。兰幽香风远，松寒不改容”（李白），这种人格价值和人生信念甚至可以使人“知其不可而为之”（孔子）。这是“不自量”，逐日夸父就是“不自量”，填海精卫也是“不自量”，舞干戚的刑天也是“不自量”，但正是在这“不自量”里包含着振撼人心的人格追求之不可屈服。这种人格精神、这种勇气、骨气，这种傲气、豪气支撑着中国古代之人文精神，构成了中华民族坚不可摧的脊梁。

我们面对自己的传统文化，面对作为其核心的人格理想或价值人格，而不是面对着一系列典籍。中华民族古代的人文精神“不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大。”^③我们要想认识自己，就必须认识这些以显意识或集体无意识的方式支配着我们的头脑和心灵的东西，认识这些参与着我们的行为方式，认知方式，体验方式和人格方式的东西。所谓认识，就是清除盲目，既清除盲目的彻底“绝裂”，也清除盲目的彻底“认同”。所谓认识就是理解，就是对话，既不是君临其头上的喝斥、横扫，也不是匍匐其脚下的听令、膜拜。

注释：

①《孟子·尽心下》。

②《论语·泰伯》。

③《荀子·大略篇》。

④埃伦费尔德《人道主义的僭妄》第198页。国际文化出版公司1988年版。

⑤曹植《与杨德祖书》。

⑥朱光潜《悲剧心理学》第206页。人民文学出版社1983年版。

⑦参见《左传》襄公二十五年。

⑧《论语·里仁》。

⑨朱熹《止斋文集·答陈同父》。

⑩张岱《自为墓志铭》。

⑪乐黛云主编《中西比较文学教程》第296页。高等教育出版社1988年版。

⑫《北齐书·元景安传》。

⑬《战国策·魏策·唐且为安陵王劫秦王》。

⑭《庄子·让王》。

⑮《孟子·滕文公下》。

⑯司马迁《史记·屈原贾生列传》。

⑰《论语·子罕》。

⑱宗白华《美学散步》第188页。

⑲李白《代寿山答孟广府移文书》。

⑳栗普斯《悲剧性的基本特征》，见《当代外国文学》1983年3期。

㉑黑格尔《哲学史讲演录》第一卷第8页。三联书店1957年版。