

KUNAN
MEIXUE

學美難苦

刘士林 著



湖北人民出版社

刘士林 著

K U N A N M E I X U E

苦難美學

B83

L670

B83

L670

鄂新登字 01 号

图书在版编目(CIP)数据

苦难美学/刘士林著. —武汉:湖北人民出版社,2004.4

ISBN 7—216—03927—0

I. 苦…

II. 刘…

III. 美学—研究

IV. B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 086411 号

苦难美学

刘士林 著

出版: 湖北人民出版社
发行:

地址:武汉市雄楚大街 268 号
邮编:430070

印刷:武汉中远印务有限公司
开本:787 毫米×1092 毫米 1/16
字数:607 千字

经销:湖北省新华书店
印张:32.875
插页:1

版次:2004 年 4 月第 1 版

印次:2004 年 4 月第 1 次印刷

印数:1—4 000

定价:55.00 元

书号:ISBN 7—216—03927—0/B·194

本社网址:<http://www.hbpp.com.cn>



作者简介

刘士林，1966年生。文学博士，教授。初习诗，大学时代出有诗集《太阳雨》（1995），诗作曾入选《当代大学生诗选》（中国青年出版社，1988）等选本。自90年代初主要从事美学、中国诗学与当代文化研究，其原创性理论成果分别为非主流美学、中国诗性文化和新道德主义。已出版的主要著作有《中国诗哲论》（1992，1999年修订本《中国诗学精神》），《语言与它的梦——诗学、美学、文化哲学论集》（论文集，1993），《文明精神结构论》（1994），《变徵之音——大众审美中的道德趣味》（1998），《中国诗性文化》（1999，获第十二届中国图书奖），《阐释与批判——当代文化消费中的异化与危机》（1999，获第三届中国高校人文社会科学研究优秀成果奖），《千年挥麈》（论文集，2000），《先验批判——20世纪中国学术批评导论》（论文集，2001），《澄明美学——非主流之观察》（2002），《新道德主义》（论文集，2002），《谁知盘中餐——中国农业文明的往事与随想》（2003），《江南的两张面孔》（2003）。

9月07/04

内 容 提 要

在哲学语境中讲，人类精神生命的标志即“人与自然区别开”。这个过程完成在历史上的青铜一轴心时代。在轴心时代的生命觉醒中，人类获得了理性、伦理和审美三种精神资源，它们构成了文明时代中精神生命的原型结构。一方面，它们使人类摆脱了其“与物浑然”的原始状态并直接由此创造出辉煌的文明历史。另一方面，文明自身在其“与物相刃相靡”的历史发展中也恶性地损耗着这种原生的生命力。由此可知，关于精神生命最高的本体论阐释，也就可以归结为“轴心时代生命本体的再生产是如何可能的”。

本书第一编从源流角度讨论了精神生命的三种历史形态。在青铜一轴心时代的最初觉醒中，中国儒家伦理学在“人兽之辨”中获得了它的最高形态；在启蒙时代的理性生命觉醒中，康德则以其对“人是目的本身”出色的先验分析成为新时代的最高代表。而在精神生命风雨飘摇的现代文明进程中，则有俄罗斯民族以其特有的实践方式使精神生命的本体内涵再现于世界之中。在深层结构上打通了三种精神遗产之后，本书特别地阐明了精神生命的新道德本体论内涵。由于在伦理直观中直接区分开人与自然，因此新道德本体论也就为人自身再生产提供了一种最深刻的理论基础。

本书第二编从逻辑角度展示了“生命本体的结构分析”。作者首先提出了叙述和阐释生命本体的新二元论语境。其中一元即作为原始思维而存在的、以“与物无对”或“与物浑然”为基本特色的诗性智慧；另一元则是指作为文明时代精神结构而存在的、以“主体化”与“对象化”为两大特征的理性智慧。由于只有在新二元论语境中才能找到理性智慧诞生的真实母体，因此它本身就是解读和阐释精神生命的深层语法结构。具体说来，诗性智慧是一种永生的信仰，而死亡意识则是文明精神结构直接的生产动力。在青铜一轴心时代中，一方面，人类朴素生命遭受到三种由死亡意识觉醒所带来的精神创伤，即，由于意识到与自然的分裂而产生的空间恐惧，由于关注到人与自身的分裂而产生的时间焦虑，以及在这两种“人与自然分裂”困境中油然而生的对诗性智慧的回忆。另一方面，也正是在弥补、愈合这些精神创伤的过程中，人类创造出三种在原始生命中不可想象的精神要素，即，由于空间恐惧而建构出理性主体的对象化意识，由于时间焦虑而创造出伦理主体的主体化意识，以及在诗性智慧基础上升华出的审美意识。它们都是原始群中所没有的东西，同时这也是促成

类精神觉醒的根本原因。由于真善美的最高统一只能出现在诗性智慧结构中,或者说只有诗性智慧才能直观地把握住人的生命本体,因而对于文明时代的人们来说,在精神上靠近诗性智慧一点,就意味着离生命本体更接近一点。反之则反之。本编就是在这个语境中来进行生命本体的结构分析的。一方面,通过对人类诸精神要素的发生学研究进一步阐释这个结构的内在机制,另一方面,则通过对理性图式、伦理图式和审美图式这三种“元叙事”的话语分析,揭示了人类是如何背弃掉轴心时代的精神生命的。

本书第三编则主要讨论了精神生命在文明时代中的生产方式。由精神生命的结构分析可知,人自身再生产的先验条件即如何从“知”、“意”、“情”三方面建构出“人与工具”、“人与动物”以及“真正的人(审美语境中的自由生命)与异化的人(后现代语境中的纯粹欲望结构)”的本体论差异。由于在逻辑上存在着三种关于精神生命的内在观念,因而它们必然要外化为三种人自身生产方式,即以“理性图式”(对象化)为深层结构的“物质生产方式”,以“伦理图式”(主体化)为深层结构的“人类自身的生产”以及以“审美图式”(非对象化与非主体化)为深层结构的“精神生产方式”。一方面,由于伦理图式直接区别了人与自然,所以它同样是自身再生产的先验基础。另一方面,由于在不同历史时期所面临的异化性力量不同,人类完成人自身再生产的方式也就不尽相同。具体说来,对于以理性图式为内在于生产观念的西方民族而言,关键在于如何保持对于“人是目的本身”的“理智直观”,以便有效地避免在理性异化中将人自身的存在与对象性的存在混淆起来。对于以伦理图式为内在于生产观念的中国民族来说,关键则在于如何通过先验分析把“人是目的本身”在概念上弄清楚,以防止在各种纷乱的经验分析中丧失掉在轴心时代以直觉方式获得的精神生命本体。对于以审美图式为内在于生产观念的当代全球化的消费文明而言,关键则在于如何把“反对象化”和“非对象化”、“反主体化”和“非主体化”在逻辑上区别开,以便使后现代社会生产可以获得一个以诗性智慧为深层结构的内在于生产观念,这是判断(按照文化工业的机械图式复制出的)消费机器和(按照意志自由原则再现出来的)真正精神生命之不可或缺的理性资源。

本书第四编则主要是针对以“反对象化”和“反主体化”为深层结构的新轴心时代而发。由于当

代的消费意识形态一方面以“反对象化”方式直接取消了理性生命的再生产机制,另一方面又以“反主体化”方式恶性损耗了伦理主体的历史积淀,并且由于它还间接地否定了以“非对象化与非主体化”为基本特征的人的审美自由机能,因而也就造成了人类有史以来所面临的最严重的异化现实。如果说,古典美学的问题在于无法区别“纯粹欲望”与“审美愉快”,那么对于后现代美学来说,则由于混淆了“非对象化”与“反对象化”、“非主体化”与“反主体化”而必然要把两种完全不同的感性本体混为一谈。由此可知,只有在同时具备了“对象化”与“主体化”、“非对象化”与“非主体化”以及“反对象化”与“反主体化”六大概念的苦难美学中,才能在弥补前两种美学结构性缺陷的基础上完成对“自由生命”的本体论阐释。由于一方面在精神生命复杂的结构中正确地阐释了审美要素的存在方式,另一方面又在更广阔的历史背景中讨论了审美趣味对于精神生命的本体论内涵,因而还可以说,苦难美学真正地将人的感性能力提高到精神生命本体论的境界。

只有从精神生命的感性机能和纯粹欲望批判入手,才能为当代人建构出一种真正的人自身生产方式。在这个意义上讲,苦难美学是一种关于当代人类生命存在的基础本体论。人类文明的存在和创新当然需要补充各种新的精神资源,但是,由于只有在轴心时代的生命觉醒中才完成了人与自然的区别,所以它理所当然地要成为一切其他精神生产活动的基础。而在这个轴心精神已被恶性损耗的消费文明时代中,重申轴心时代这个人类的“原本”与人之为人的基本尺度,也正是对中国古代哲人“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学”精神的再度回应。无论时光流逝和大地沧桑,只要人们仍然希望成为人或需要知道如何才能成为真正的人,那么也只有祖先在轴心时代所创造的那种充满苦难内涵的精神资源,才能帮助他们完成这个无比艰巨而光荣的任务。

Aesthetics of Suffering: Interpretation of Spiritual Life Ontology

By Liu Shilin

Within the philosophical context, the sign of the man's spiritual life initiates from "separating man from nature". This process was finished in the Bronze-Axis Age. During the awakening of life in the Axis Age, man gains reason, ethics and aesthetics. These three spiritual resources are the archetypal structure of human spiritual life in the civilization age. On the one hand, they set man free from its primitive state of "being integrated into objects", hence bringing about the brilliant history of civilization; on the other hand, the civilization itself has been adversely ruining the original vitality while "contending against objects". Therefore, the interpretation of the spiritual life ontology can be summarized as "how the reproduction of life in the Axis Age becomes possible".

From the perspective of the origin and development, the first part of this book explores the three kinds of historic formation of spiritual life. During the initial awakening of the Bronze-Axis Age, the Chinese Confucian ethics reached its climax by "differentiating man from beast"; during the awakening of reason, Kant, with his transcendental analysis that "man is the measure of all thing", represented the highest point of the new periods; and in the process of modern civilization when human spiritual life was swaying in the wind, the Russian people, with their special practices, reproduced the connotation of the spiritual life ontology to the world. After systematically explaining the deep structures of the above three spiritual legacies, this book in particular interprets the implications of the neo-moral ontology of spiritual life. Due to the direct distinction between man and nature in the view of ethics, the neo-moral ontology lays the solidest theoretical foundation of the reproduction of human being.

The second part presents a "structural analysis of life ontology" from the logic perspective. Firstly, the author points out the neo-dualist context of narratives and interpretations of the life ontology, one of which is the poetic wisdom, which exists as the primitive way of thinking, and the characteristic of "being nonantag-

nistic to objects" or "being integrated into objects" as well; the other is the rational wisdom, with the characteristics of "subjectification" and "objectification", which exists as the spiritual structure of the civilization age. Because it is only in the neo-dualist context that the real carrier of rational wisdom can be found, so the context itself serves as the deep grammatical structure of interpreting and expounding the spiritual life. Specifically speaking, the poetic wisdom is a kind of permanent belief, while the death consciousness is the immediate productive force of the civilized spiritual structure. In the Bronze-Axis Age, human being's simple life suffers from three kinds of spiritual wounds resulting from the death consciousness: the fear of space resulting from the consciousness of being separated from nature, the anxiety about time resulting from the consciousness of self-split, and the spontaneous recollection of the poetic wisdom produced in these dilemma of "being split from nature". On the other hand, it is during the course of compensating for and healing these spiritual wounds that man creates three spiritual elements unimaginable in primitive life: the consciousness of objectification based on rational subject out of the fear of space, the consciousness of subjectification based on ethic subject with the anxiety of time and the aesthetic consciousness sublimated from the poetic wisdom. These spiritual elements can not be found in the primitive horde and serve as the basic causes of the awakening of human spirit. Only in the structure of the poetic wisdom can the highest unity of the Truth, the Virtue and the Beauty be possible, or in other words, only the poetic wisdom can directly grasp the life ontology of human being, therefore, for the people of the civilization age, to be spiritually closer to the poetic wisdom means to be nearer to the life ontology, and vice versa. Confined to this context, this part makes a structural analysis of the life ontology. It not only interprets the inner organism of the life ontological structure through the analysis of various human spiritual elements, but also discloses how man abandons the spirit of the Axis Age.

The third part mainly explores the modes of production of the spiritual life in the civilization age. From the structural analysis of spiritual life, it is concluded that the reproduction of human being itself can only be possible on the condition that how, from the aspect of cognition, consciousness and sensibility, the ontology distinction could be plotted "between man and tool", "man and animal" and "a true man-a free life in the aesthetic context-and an alienated man purely driven by desire". Logically speaking, there are three internal concepts about the spiritual life, so they must be externally converted to three modes of production of human being itself: "modes of material production" based on "the rational pattern" (objectification), "the production of human being itself" based on "the ethic pattern" (subjectification) and "the modes of mental production" based on "the aesthetic pattern" (non-objectification and non-subjectification). On the one hand, "the ethic pattern" makes a clear distinction between man and nature, so it can be regarded as one of the priori bases of the production of human being itself. On the other hand, man encounters different alienating forces in different historic stages, so modes of reproduction of human being itself are various. Specifically speaking, to the western peoples who regard the rational pattern as the internal production concept, what matters is how to keep "the rational object" so that they can efficiently avoid confusing the existence of human being itself with that of the objects during the course of the rational alienation. To the Chinese peoples who consider the ethic pattern as the internal production concept, what is important is to make a clear understanding of the concept that the "man is the measure of all things" through the transcendental analysis so that they would not lose the spiritual life achieved by means of intuition in the Axis Age. To the consumption civilization of the contemporary globalization which regards its modes of aesthetics as inner production views, what matters the most is to make a logic distinction between "anti-objectification" and "non-objectification", between "anti-subjectification" and "non-sub

jectification", so that the post-modern society can obtain an internal production concept based on the poetic wisdom. This is the indispensable rational resource, which can tell the machine of consumption reproduced by the cultural industry according to the mechanical pattern from a true spiritual life represented in terms of the principle of free will power.

The fourth part focuses on the neo-Axis age based on "the anti-objectification" and "the anti-subjectification". Due to the fact that the consumption ideology makes impossible the reproduction of the rational life by means of "anti-objectification" on the one hand, and ruins the historical accumulation of the ethic object adversely on the other, and even indirectly denies "the non-objectification" and "the non-subjectification" of the dynamic aesthetic organism. As a result, it brings about the worst alienation that man has ever encountered since man was born. If we say that the demerit of the classic aesthetics lies in its incapability of distinguishing "physical desire" from "aesthetic pleasure", the post-modern aesthetics must lump together two totally different kinds of perceptual ontology by confusing "the non-objectification" with "the anti-objectification" and "the non-subjectification" with "the anti-subjectification". Thus it can be seen that only the aesthetics of suffering—including the following six concepts: "objectification" and "subjectification", "non-objectification and non-subjectification" and "anti-objectification and anti-subjectification"—can compensate for the demerits of the classic aesthetics and post-modern aesthetics, and give a fair interpretation of "free life" ontology. The aesthetics of suffering not only correctly interprets the means of existence of the aesthetic factors in the sophisticated structure of the spiritual life, but also explores the connotation of the aesthetic taste to the spiritual life within a larger historical context. Therefore it is safe to say that the aesthetics of suffering truly raises the perceptual capability of human being to the level of the spiritual life ontology.

Only starting from the criticism of the perceptual function and physical desire can we build up a mode of production of human being itself in its true sense for the contemporaries. In this sense, the aesthetics of suffering is one of the basic ontology concerning the existence of the contemporaries. The making of human civilization surely needs the persistent supply of various new spiritual resources, but it is only in the awakening of life in the Axis Age that the distinction between man and nature can be realized; therefore it is naturally the basis of all spiritual activity of human being. In the age when the spirit of the Axis Age has been adversely ruined, to reaffirm the origin and the basic measurement of why human being becomes man is to reaffirm the ancient Chinese philosophers' spirit of "for the existence of the world, for the interests of common folks and for the continuation of the nearly extinct learning". No matter how time flies and how the world changes, as long as people still wish to be a human being or they need to know how to become a true man, then the spiritual resource of suffering created by the ancestors in the Axis age will help them fulfill this arduous and glorious task.

KUNANMETXUE

导言

作易者,其有忧患乎

现代文明进程中人类传统生活的崩溃——进行正确解读和阐释的语境——一个与古典时代完全不同的叙事基调——“文明没落论”历史哲学——人类生命本身蕴藏的创造力究竟从何而来——人类生命本体的获得源于人与自然的区别开——人类精神觉醒的轴心时代——雅斯贝斯的轴心时代理论带有“西方口音”——人类起源的两个重要历史事件——生命本体产生于人与自然在青铜轴心时代的分离——轴心时代人类死亡意识觉醒的三种背景——康德的隐喻——理性主体、伦理主体、审美主体的再生产方式——在历史中的飞跃——“播下龙种,收获跳蚤”——以“不成人之道”为深层结构的后现代——新感性本体论完全取消了人与自然的区别——现代主义的精神遗产——《苦难美学》:从人的感性本体和判断力批判入手——“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学”

乱世之音怨以怒,亡国之音哀以思。

用这两句源于《乐记》的古话,来描述现代文明进程中人类传统生活的崩溃,实在是再恰当不过的了。这是人类经验中闻所未闻的乱世之音,它在音律上不再遵循着一张一弛的古典原则,而是像摇滚乐一样充满了越来越亢奋的足以毁灭任何和谐的疯狂节奏。这种无主题的精神节奏在消费文明中已经全球化,并且彻底淹没了任何来自传统和地域的反抗之声。它在程度上的如此剧烈和影响上的如此深远,以至于未来学家断言这是人类自新石器时代以来所遭遇的最大震荡。而如果对各种源远流长和曾无比辉煌的文化传统在现代文明进程中的消亡稍加留意,就不会再把未来学家的言谈当作好事之徒的无事生非。几千年前周平王在东迁时看见有人“被发而祭于野”,曾不无感慨地说:“不及百年,此其戎!其礼先亡矣。”而各种弱势民族和非主流文化传统在20世纪的沉沦命运,与这位古代帝王的感慨又是何其相似。他们绵延了几千年的语言、风俗、价值观和生活方式,都无可避免地走向了暮色苍茫。而面对正在发生着的残酷的一切,各种传统社会中的强大力量却都变得无能为力。“君王掩面救不得,回看血泪相和流”。在20世纪世界范围内崛起的美国黑人文学艺术、拉丁美洲的魔幻现实主义、中国的文化保守主义思潮,以及各种带有强烈的反文化帝国主义色彩的第三世界学术,它们如果不是“亡国之音”又会是什么?



耶和華這樣說：“我要用我手裡的杖擊打河中的水，水就變作血，因此，你必知道我是耶和華。河里的魚必死，河也要腥臭，埃及人就要厭惡吃這河里的水。”耶和華曉諭摩西說：“你对亞倫說：‘把你的杖伸在埃及所有的水以上，就是在他們的江、河、池、塘以上，叫水都變作血，在埃及遍地，无论在木器中、石器中，都必有血。’”

——《旧约·出埃及记》

作易者，其有忧患乎？每一代人都会对自身的苦难作出不同的描述和阐释。对现代文明中“洋洋乎盈耳”的“乱世之音”与“亡国之音”，首先需要确立一个对它们进行正确解读和阐释的语境。20世纪的语言学革命，给现代人上了一堂最生动、最惊心动魄的语法课。它最为精彩的一笔可以概括为，历史真实与存在本身这个传统的思想主题已经毫不重要，因为它们本质上不过是一种偶然发出的“声音”而已。语言就是世界，世界的存在是由语言结构决定的。这就把一切关于历史与存在的根本问题，转换为一种叙事学的话语与语境问题。这种觉悟对于阐释当代精神结构是十分重要的。并非以往就没有发生过文明本身无法承受的血腥和苦难，但更加令人惊奇的是，各种看似要灭顶的灾难都可以神奇地转换为新文明的创造动力。然而这种一直十分正确的历史经验在20世纪末却第一次失效了，这就是为什么无论启蒙运动赋予个体崇高的精神遗产，还是在政治革命话语中所布置的美好明天，都很难再刺激和唤醒已经极端疲塌的后现代个体的原因。对历史运动之意义的心灰意懒，对自身作为精神生命之根据的无可把握，从来没有像这个世纪显得如此急迫、沉重和焦虑，尽管在历史上有许多年代的苦难和不幸绝不亚于今天。正是在这种思想困境中，一个新的文化叙事开始浮出水面。也就是说，这些“乱世之音”与“亡国之音”，实际上只是一种悲观主义叙述学的结果。正是由于关于人类的英雄叙事被这个黑色的深层语言结构所替代，才使得人类文明中固有的创造性在现代话语空间中消失了。另一方面，它也是人们只能感到“大地山河满目创痍”的语言学根源。由此面对越来越令人眼花缭乱的世界，也许更关键的问题在于回到语言本身。

一旦完成了这种阐释历史的技术转换，不难发现，20世纪中所有的“乱世之音”与“亡国之音”，都是从19世纪末的文明悲观论这个黑色语言结构中生产出来的。因而只有对这个文化基调本身进行叙事分析，才能真正弄清楚我们时代的精神症结所在。虽然一般都把文明悲观论看作是19世纪末的产物，但实际上对人类历史的怀疑与悲剧氛围，早在这个世纪之前就已经在中西方文学中风雨欲来。歌德在《浮士德》中曾这样写到：

今天发生的一切
都无非是
祖先盛世的
凄凉的余响

曹雪芹在《自题红楼梦》中叙述的也是同一种时代感受：

浮生著甚苦奔忙，盛席华筵终散场。
悲喜千般同梦幻，古今一梦尽荒唐。

如果仅仅把它们看作是一种偶然的感触或笔墨游戏，那显然是对这两部伟大文学作品的极度贬低。在这种具有人类共通感的“年代语音”背后，存在着一个与古典时代完全不同的叙事基调，一种新的深层话语结构。它是人类史诗中骤然响起的一种“变徵之音”，是现代生命力和创造力走向衰退的象征。也正是在这个语言学基础上，才产生了19世纪末全方位的文明悲观论叙事。这份19世纪的叙事学精神遗产，直接奠定了20世纪人类文化叙事的深层话语结构：

这其中最突出的是“文明没落论”历史哲学。如1895年美国人亚当斯(Brook Adams)的《文明与衰败之定律》(Law of Civilization and Decay)，1918年德国人斯宾格勒(Oswald Spengler)的《西方的没落》(The Decline of the West)，1921年英国人威尔斯(H.G.Wells)的《文明的拯救》(The Salvaging of Civilization)。几乎与此同时，20世纪最伟大的历史学家汤恩比(Arnold Toynbee)开始构思其历史哲学大体系，用希腊罗马的衰亡来喻示今日西方之危机，俄国人梭罗金(Pitirim Sorokin)也用“古朴”、“古典”与“颓废”这种艺术生命之三段论来解说文明的命运。这种由历史哲学再现的世纪末语调，也一直影响到20世纪前半期的文学艺术叙事中，在挪威人韩孙(Knut Hamsun)、德国人曼恩(Thomas Mann)与英国人劳伦斯(D.H. Lawrence)等人的小说中，文明腐烂、文明生病是一个最重要的主题，如劳伦斯以查泰莱之“性无能”来讽喻英国上层社会的没落，他们都强调了只有在自然和下层社会中，才存在着可以拯救文明衰颓的希望。这种现代叙事基调还随着文化传播一直影响到其他非主流文明中，如五四时期的中国，它也给这些民族国家带来了深重的影响。如陈独秀就认为中国自“周汉两代而来”已离“实际”而“崇尚虚文”，鲁迅在1919年也把中国历史看作是“逆天行事”，并直接导致了人的能力萎缩和社会进步的停顿。^①

把这种叙事语调顺延下来，就可以发现20世纪末的后现代话语，依然没有能够挣脱这个“语言的囚室”。各种后现代的强颜欢笑和肉体狂欢，实际上也不可能真正冲破现代主义中的阴沉氛围。相反却由于抱着“破罐子破摔”和“过把瘾就死”的信条，由于对人类历史积累的物质与精神资源的恶性损耗，由于彻底否定了人类历史上千锤百炼和用无数生命擦拭得晶莹透亮的英雄主义精神，所以它本身就更加不可救药和容易陷入弹尽粮绝之境。

这一切都意味着，现代文明中的悲观论叙事，已经直接威胁到人类存在的精神根基。而此时回想人类在文明历史中所创造的种种辉煌，也许就忍不住地要发问：人类生命中那种朝气蓬勃的东西哪里去了？

往事越千年。

要回答“生命中那种朝气蓬勃的东西哪里去了”，首先要搞清楚的却是人类生命本身蕴藏的创造力究竟从何而来。另一方面，由于关于生命本身可以知道些什么，主要取决于我们所使用的语境是否合法，所以在所有的解读和阐释之前，最先要完成的则是对语境本身的先验批判。这其中显示的正是历史方法与逻辑分析之间不可避免的自相缠绕关系。

在哲学语境中讲，人类生命本体的获得源于人与自然的区别开，就其特别

^① 孙隆基著：《世纪末思潮——前无去路的理想主义》，《二十一世纪》1995年12月号，第35页。

强调人类和动物的“类差异”而言，也可以用中国古代哲学中的“人兽之辨”来表示。（这里的哲学概念不包含建立在肉体狂欢基础上的后现代哲学，因为后者本身已经消解了人类作为精神生命的类本质。）这也是一切以哲学为深层结构的各传统人文科学特别强调的“基础本体论”。尽管它们的学术手段和研究对象千差万别，但对于人自身的全部认识与建构的理念却是殊途同归的，即与动物不具备自我反思意识而产生了人的理性，与动物界的无序组织而突显出了人的伦理性，与动物的没有审美能力而辉映出人的自由本质。这甚至包括在当代中国影响深远的实践本体论，因为它同样是在预设了动物的不制造、使用工具这个前提，才建构出以发明和使用工具为人的本体特征的主体论实践哲学。一言以蔽之，正是因为有了“人兽之辨”这个阿基米德支点，人类才真正从天地洪荒的原始遮蔽中澄明出来。即使在古典哲学受到严重消解的现代哲学中，这个“人兽之辨”的“元叙事”实际上也一直若隐若现。如海德格尔虽然以“生存”取代了古典哲学中的“理性”，但在他对这个存在哲学的“基本概念”进行阐释时，我们依然可以从中听到“人与自然区别”这个古典时代的“语音”：

以生存方式存在的存在者乃是人。唯独人才生存。岩石存在(ist),但它并不生存(existiert)。树木存在,但它并不生存。马存在,但它并不生存。天使存在,但它并不生存。上帝存在,但它并不生存。“唯独人才生存”,这个句子绝不意味着:只有人才是一个现实的存在者,而其他一切存在者都是不现实的,只不过是一种假象或者人的表象。“人生存”这句话的意思是:人是这样一个存在者,这个存在者的存在是通过存在之无蔽状态中的保持着开放的内在——从存在而来——在存在中突显出来的。人的这个生存论上的本质(das existenziale Wesen)乃是一个根据,即人之所以能够把存在者表象为这样一个存在者并且能够对被表象者有一种意识的根据。一切意识都是以作为人之essentia[本质]的绽出地被思的生存为前提的,而这里essentia[本质]意味着:人之为人现身而为的那个东西。^①

由此可知，只要人类不可能彻底混迹于自然和禽类中，只要他们还有在世界中显现其类存在的精神需要，那么，这个古典时代的“元叙事”，也就不可能走向历史的终结。

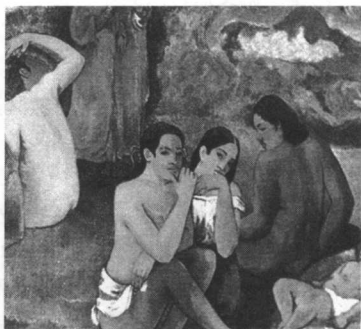
在历史语境中讲，人与自然的彻底分离，发生在人类精神觉醒的轴心时代（公元前8世纪～公元前2世纪）。根据雅斯贝斯的看法，在轴心时代的宇宙中，几乎同时出现了中国、印度和西方的文明结构，它标志着人类史前时代的结束与文明历史的开始。而对于轴心时代的人类来说，则是出现了哲学意识这地球上最美丽的花朵。在这种突然觉醒的自我反思意识中，人类一直蒙昧无知的自身开始凝聚为一个主体结构，同时这也就直接宣告了人与自然的天然脐带的彻底断裂。与此前漫长的无历史和无意识的鸿蒙岁月相比，只有在这个时代中人类才创造出文明时代的精神原型结构，中国的诸子百家、古印度的佛教与古希腊哲学，既是人类精神生命诞生的标志性成果，同时也是文明历史拉开序幕和持续发展的第一推动力。也可以说，人类生命中那些朝气蓬勃的东西，正是由于在轴心时代人与自然的分离而生产出来的。这个充满原创性的精神结构对文明时代是如此重要，以至于雅斯贝斯这样认为：“直到今日，人类仍然靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并重新被它激发思想才智。自那以后，情况就是这样，轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供精神动力。复归到这一开端是中国、印度和西方不断发生的事。”^②

① [德]海德格尔著，孙周兴译：《路标》，商务印书馆2000年版，第442页。

② [德]雅斯贝斯著，俞新睦等译：《轴心期》，《史学理论》1988年第1期。

由于在雅斯贝斯的轴心时代理论中带有比较浓郁的“西方口音”，所以就特别需要参照中国古代文明等有关材料对“人与自然的分离”过程加以补充。根据我的文明发生史观，这个轴心时代的“突发事件”，至少需要上溯到考古学的青铜时代，才能获得相对说来更加完整的解释。一旦从更大的历史背景着眼，就会发现文明的诞生并不是那么突然和无缘无故，而同样有着深厚的经验基础以及经历过异常痛苦的漫长跋涉。

根据古生物学有关物种起源的研究，任何物种的灭绝或变异，实际上都根源于自然界固有食物链的突然中断，正是在寻觅新的食物资源过程中，原始物种才走上了不同步的进化之路。人类的起源亦如此。对人类来说，其中有两个重要的历史变化最值得注意：一是第四纪冰川的来临以及冰川融化后带来的大洪水时代，巨大而无法阻止的自然灾难，对原始食物资源造成了毁灭性的破坏。它在使大部分原始物种灭绝的同时，也使部分物种被迫彻底改变其自然饮食习性，走出了最为原始的自然王国与自然法典的统治。而其中走得最远的那个物种，也就是我们



■ [法]高 更(1848—1903)《我们从那里来……》■

阎摩第一个为我们发现了道路。
这一片牧场决不会被人取去。
我们的先人们逝去的地方，
后生下的人们要依各自的道路前往。

——《梨俱吠陀·阎摩》

人类的始祖。这种人类发生学阐释的逻辑根据在于，正是由于原始食物资源供给的中断以及此后在艰难时势中不断产生和进化的觅食技术与方法，直接从大自然中再生产出人类特有的精神结构，它彻底改变了人类在洪荒岁月中绝对服从自然的生存方式，从而为人性的历史生成与演进拉开了序幕。二是青铜时代原始公有制的瓦解以及轴心期私有制的成熟，它加剧了人类社会内部食物分配的激烈竞争，促发了人类个体精神生命的觉醒。这是一次更为重要的内在变化。如果说，大洪水时代破坏了人类生存的原始天然环境，这种灾难性打击虽然从混沌的原始生命中摩擦出人类最初的主体形式，但由于主体力量本身的薄弱以及必须依靠集体的智慧与力量才能生活下去，因而不可能为这种“超自然”的主体形式提供广阔的发展空间；那么也还必须补充说，正是在轴心时代才第一次撕碎了原始群内部的各种自然血缘联系，并因而从生命内部再生产出更高级的、具有社会意义的文明组织和交往方式。摩尔根讲的作为文明三要素的铁制工具、文字与复杂礼仪中心，中国人讲的作为文明标志的礼乐制度，可以说都是这一历

