

中国诗性文化

刘士林中国诗性文化系列
刘士林◎著

海南出版社

刘士林中国诗性文化系列

LiuShilin Zhongguo Shixing Wenhua Xilie

中国诗性

文化

Zhongguo Shixing Wenhua

刘士林◎著

海南出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国诗性文化 / 刘士林著. —海口: 海南出版社, 2006.6

(刘士林学术文集)

ISBN 7-5443-1721-8

I. 中... II. 刘... III. 诗歌—文学研究—中国 IV. I207.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第062162号

中国诗性文化

责任编辑: 刘逸

执行编辑: 杨雅晴

装帧设计: **Metis** 灵动视线

TEL: 010-66993452

海南出版社 出版发行

地址: 海口市金盘开发区建设三横路2号

邮编: 570216

发行: 010-88865482

邮购: 0898-66830933

E-mail: hnhongshulin@126.com

印刷: 莱芜市圣龙印务有限责任公司

版次: 2006年7月第1版

印次: 2006年7第1次印刷

开本: 787mm × 1092mm 1/16

印张: 31.5

字数: 564千字

印数: 4000册

书号: ISBN 7-5443-1721-8 / I · 73

定价: 59.8元

【版权所有, 请勿翻版、转载, 违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印刷质量问题, 请寄回本社调换

总序

世纪残照，千年熹微，所谓古今气运一大迁移者，其物是人非、阴舒阳惨之状，不可胜言矣。初，余迫于生计，栖身汴都。方尺陋室，蜷曲窒碍。然环堵皆书，朝夕寓目，意态昂然，不改其乐。感百年苍黄，思返本开新，以吾中华文化之本体俱存于诗学之统系，大异西方诸国诸族，始首倡“中国诗性文化”之新理念，时值年少英发，撰《中国诗哲论》（即丛书之《中国诗学精神》）、《中国诗学人类学》（即丛书之《中国诗学原理》），及《中国诗性文化》三书，期深究天地万物之心，以明吾族吾民之性。其间困顿曲折，暮鼓晨钟，难与外人道。

“时俗易人，贤者有所不免”。且余非贤者，焉能特立，故持论颇浸溉于西方现代哲士，而今返求诸己，终有悔意存焉。然春秋代序，南北鸿迹，惟此诗性文化之理念，未尝与世推移，是为人生之一大快意事也！旧版凋蔽，诸本多不复见，承蒙友人相惜，佐以文集行世。遂手校一过，复蒐集零丁，裒成一帙，是为《中国诗词之美》。此乃《中国诗性文化系列》之所由出也。

昔王者有言：“不及百年，其礼先亡”。诗学亦然。每念及此，百感茫茫。《易》曰：“无往不复，天地际也”。又曰：“复，其见天地之心乎？”近世以降，议“文艺复兴”者甚众，果如彼，其为中国诗性文化之复兴乎？果如彼，则不负余十载朝夕惕厉之苦，亦有以报师友之语默教诲矣。是为序。

曲阳士林丙戌年二月二于沪上康健园畔



内 容 提 要

古生物学研究揭示，物种的灭绝和变异，都根源于自然界固有食物链的突然中断，人类的起源亦如此。要而言之，一是第四纪冰川以及大洪水时代对原始食物资源的巨大破坏，正是在食物再分配过程中导致了人类与自然界的分离；二是随着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，从而促发了人类个体精神生命的觉醒。中国文明正是在对食物匮乏与分配的持续应战中，创造出其以生命伦理学为本体内涵的中国诗性文化。

由于食物资源分配的压力，在轴心时代，私有制运动实则成为一种席卷全球的时代大潮，正是在对这一挑战的回应中，人类共通的诗性智慧开始发生变异。这种变异对人类的影响主要表现为两个方面：一是物质生产层面上自然的对象化；二是人自身生产层面上的生命的主体化。它们正是针对着诗性智慧的天人合一形态而发，由于早期各民族不同的地理环境和生产方式影响，于是从中分别产生出古埃及的死亡伦理学、古希腊的死亡哲学、古印度的死亡宗教学以及中国文明的生命伦理学。

具体而言，本书主要讨论了以下几方面的内容：从原始形态的角度，汉语中诗的本源即甲骨文中的“寺”，这是中国文明最古老的食物分配制度，其本质特征可归结为非对象化与非主体化，所以它正是反对私有制进程的历史产物。当然，与现代文明中的反异化思潮根本不同，它是一种回归诗性智慧的精神奋斗。从这个意义上说，中国文化的根本秘密正在于中国诗学之中；从历史发展的角度，本书依次阐述了中国诗性文化的发生背景，历史形态，轴心期的连续性，以及它所提供的生命诗化方式。目的在于指出：尽管其表现形态在历史中屡有变异，但其以生命伦理学为



精神硬核的诗性精神，却始终如一，这就是“天地大德曰生”，是如何凭借个体生命中从原始时代禀承而来的诗性智慧，来完成个体的死生解脱与自由的存在方式。

此外，为了完成对中国传统文化这一新的理论总结，本书在方法论上也有所发展，如把历史考古学同精神现象学相结合的诗学人类学方法；与传统的历史文献学相补充的俗语文化学方法；与逻辑分析相并行的精神分析方法，以及思想源流与思想斗争相结合的理论方法等。其目的旨在如何摆脱目前过于西方化的学术思路，以便能真正还原出中国大地上的生命历程之原貌。

正如海外新儒家所言：21世纪意味着人类又一个轴心时代的到来。本书对中国传统文化进行本体分析与理论总结，其正太史公“述往事，思来者”之意也。此中有真意，鲁歌空复情。



目 录

绪论 从轴心期到青铜时代	(1)
第一编 天地之心	
引言	(17)
第一章 开辟鸿蒙,谁为情种:对挑战的回应	(19)
第二章 诗性智慧	(38)
第三章 主体视角:天命之谓性	(53)
第四章 自然之维:万象为宾客	(74)
第二编 夫礼之初,始诸饮食:诗性伦理学的历史形态	
引言	(97)
第五章 目击而道存:汉语“道德”考源	(100)
第六章 胼手胝足:诗从寺新考	(117)
第七章 原始歌舞:从风诗到比诗	(133)
第八章 仪式歌舞:从兴诗到赋诗	(153)
第九章 诗性政治:从雅诗到颂诗	(173)
第三编 诗云子曰:轴心期的崩坏与重建	
引言	(187)
第十章 诗性文化的轴心结构	(190)
第十一章 君子远庖厨:原儒篇	(209)
第十二章 礼与食孰重:原墨篇	(235)
第十三章 名与身孰亲:原庄篇	(256)



第四编 诵之思之,其声愈稀:诗性主体的死生解脱

引 言	(276)
第十四章 咏而归:儒家生命伦理学的本体分析与诗性内涵	(281)
第十五章 与物为春:庄子生命伦理学的本体分析与诗性内涵	(305)
第十六章 存在本身的美:禅宗生命伦理学的本体分析与诗性内涵	(328)
第十七章 天地大德曰生:理学生命伦理学的本体分析与诗性内涵	(354)

第五编 此中有真意:生命的诗化之路

引 言	(376)
第十八章 涵盖乾坤:大而化之的诗圣	(381)
第十九章 截断众流:行气如虹的诗仙	(403)
第二十章 随波逐浪:和光同尘的诗人	(425)
第二十一章 神农氏之诗境	(449)
结 语 此身虽异性长存	(481)
附录一 主要参考文献	(492)
附录二 《中国诗性文化》评论存目	(493)
后 记	(494)



绪论 从轴心期到青铜时代

—

四方上下曰宇，往古来今曰宙。

正如大爆炸理论所揭示的，宇宙本身的存在就是一种持续不断的膨胀和流溢过程，它既没有终点，也没有起点。宇宙是无边无际的，所以，“上下四方有极乎？”当中国古代一位伟大君主曾这样问时，他得到的回答是“无极之外，复无极也”；当中国古代一位伟大的哲人面对着奔腾不息的流水沉思时，他所获得的同样是一种“逝者如斯夫，不舍昼夜”的永恒感。

另一方面，人生宇宙之间，人的世界虽是有边界的，但这边界却一直处于不断的膨胀与扩展之中。人类的历史之树也是如此。随着它在地表部分的不断扩张和蔓延，它深埋于大地内部的根系，也就相应地变得更加深刻与悠久。也可以说，人类历史越向前发展，人类对自身认识得越多，这本身也就意味着历史研究上溯和深化的更大可能性，即我们不是离祖先相去日远，而是越来越接近了人类的源头。

而轴心期和青铜时代，就是在现代背景下应运而生的两个大历史观念。

轴心期的观念始于德国哲学家雅斯贝斯，其历史区间是指公元前8世纪~公元前2世纪，在这一时期内，根据雅斯贝斯的看法：其核心是出现了人的存在意识，个体的自我意识。它是一种人类历史的飞跃，同时在地球上中国、印度和西方三个地区出现了文明。轴心期与此前历史的本质区别在于：只是到了轴心期，才开始有了精神运动。轴心期将人类历史一分为二，其理论意义非常重大。但今天看来，它也暴露了巨大的矛盾。这种矛盾可从两方面来加以认识。其一是它的文明中心论色彩。以文明时代为人类历史轴心，这就不可能解释轴心期“精神运动”的发生学基础，即把精神生命的起源问题遮蔽起来。这对于我们在整体上理解人类造成了很大障碍。

其最大问题在于，它所采用的仍是一种文明中心论，并将人类原始文化扭曲成动物世界的东西，而现代考古学和人类学的长足进步，都证明了这一做法是非常错误的。由于无法将原始文化纳入到其理论的有效视界内，所以它在时间上存在着巨大的局限性。其二，其历史观带有明显的欧洲中心论色彩。以欧洲文化史观为标准，雅斯贝斯将人类文明的发展看作是断裂性的，而东方文化史表明的恰是人类文明连续性的那一方面，因此，其理论在空间上也有巨大的局限性。所以探讨中国文化的本体存在和发生过程，就必须对轴心期理论加以改造才能使用。

首先，对其在时间上碰到的问题，我认为可以这样加以解决，即把轴心期以降所形成的文化系统看作一个结构^①，我称之为文明的精神结构，而此前的文化系统由于它在本质上与前者不同，所以也可以独立出来，我称之为原始文化结构。这两大结构在轴心期彻底断裂开来，形成两大相对立的精神系统。其划分的唯物论根据在于：前者根源于文明时代以异化劳动为主要形式的生产方式，后者则根源于以自由劳动为本质特征的原始生产活动。其认识方法则可以表述为：“对于文明的精神结构，一切历史都是思想史；而对于原始时代，一切历史则都是心理学。”^②这就避免了把原始文化当作人类文明的一个微不足道的初级阶段，从而将其本体内涵的丰富性遮蔽起来。另一方面，根据结构主义“本质即关系”的基本原理，一个事物的本质存在于它与其他事物所结成的结构关系之中，因此，通过对文明的精神结构与原始文化关系之探讨，就可能将精神生命的起源与发生问题揭示出来。

其次，对其在空间上所碰到的困难，不仅已被广泛揭示，而且出路也逐渐变得清晰，这就是中国青铜时代观念的提出。中国青铜时代的观念始于美籍华人学者、哈佛大学人类学系教授张光直，用它来指中国历史上最早的三个朝代夏、商、周。张光直特别看重三代之间的联系性，认为它们构成一个完整的历史结构形态。在张光直看来，文明的产生，即从原始社会向阶级社会的转变主要有两种方式，一种以古代两河流域的苏美尔文明为代表，它成为现代西方文明的主要来源，另一种则以玛雅—中国文化连续体为代表。前者的本质特征是“破裂性”，后者的本质特征则是连续性。^③

^① 这是因为，在雅斯贝斯看来，轴心期不仅是文明时代的精神起点，而且也是现代世界的精神轴心。“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，总是提供了精神动力。复归到这一开端是中国、印度和西方不断发生的事。”（俞新睦等译：《轴心期》，《史学理论》1988年第1期，第125页）

^② 拙著：《文明精神结构论》，河南人民出版社1994年第1版，第265页

^③ 参看：《连续与破裂：一个文明起源新说的草稿》，《中国青铜时代》二集，三联书店1990年第1版

把两大历史观念叠合起来，轴心期只相当于中国旧史家经常怀着各种复杂心情所谈的“周秦之变”，其中也确实产生了雅斯贝斯所谓的人的哲学意识，即所谓诸子百家。但倘若不冲破这一历史观，就会遇到两大疑难。一是观念扼杀了历史，中国青铜时代在考古学上的连续性就会被割裂和遮蔽；二是正如吕思勉所说：“天下无无根之物；使诸子之学，前无所承，周、秦之际，时势虽亟，何能发生如此高深之学术。”^①由此看来，打通轴心期与青铜时代不仅是必要的，而且正是解释中国文明精神结构的正确选择。此外，把雅斯贝斯同张光直放在一起比较，也是饶有趣味的，前者是哲学家，所以特别重视个体的存在及自我意识的发生问题，后者是历史学家，则特别重视中国文明的起源问题。把两种历史理论结合起来，不仅可由此获得一种理论视野空间上的有效性，而且也能够使考古学成为一门关于人类自我意识还原的精神现象学，这对于研究中国民族的精神发生问题是非常必要的。

因此，把研究视界由轴心期拓展到青铜时代，不仅有益于正确认识人类社会由原始时代向文明的历史过渡，而且能够借此把握这一历史变迁中的中国精神运动。如果说，雅斯贝斯认为人类至今仍靠着轴心期时代的智慧而生存大致不差，事实上中国民族也一直依靠着中国哲学史上第一个黄金时代的智慧。那么，要理解中国轴心期的智慧发生，就必须研究整个中国青铜时代，后者是前者的母体，中国轴心期正是中国青铜时代最直接的产物。而更为重要的是，借助考古学、历史学、人类学对史前文明的研究，青铜时代已不再那么模糊不清（例如过去经常争论的诸如夏代是否存在等问题）。把中国轴心期（东周、秦）当做其文明时代的起点，把中国青铜时代（三代）当作原始时代的终结，而其断裂处恰是“郁郁乎文哉”、各种文献都极为丰富的周代，这对我们的研究无疑提供了极坚固的历史基础；另一方面，由于中国文明独特的延续性的历史道路，这就不仅对研究人类史前文明及其精神结构，研究原始文化向文明时代如何过渡及其具体途径，提供了一种重要的历史对象，而且对于我们重新认识中国民族的精神历程，其重要意义更是不言而喻的。

二

对史前文明“精神特征”的高度重视，已成为当代历史学一个最重要

^① 吕思勉：《经子解》，华东师范大学出版社1995年第1版，第89页。

的倾向，也是历史学从科学性走向人文性，从科学走向诗学的转型。从青铜时代到轴心期，作为历史新生事物而产生的，并且最能够代表这一时代本质性的精神特征，我认为就是私有制及其意识形态。从政治经济学角度，私有制是区别原始共产主义与文明时代的根本性标志；从意识形态角度看，这也是区别原始思维与文明人理性思维的根本性标志。这是因为，原始思维由于尚未能区分开主体与客体，没有主体与对象的区别，所以不可能产生占有对象的欲望与行为；而理性思维，尤其是就其知识层面的功利性而言，它所认识的每一个事物，都要看它是否对自身有用、有利可图，是否可以满足主体的价值需要，所以理性思维是地道的私有制意识形态。

进而言之，从青铜时代到轴心期的精神特征的转换，可从三个层面来进行了解。

其一，从社会物质生产方式的角度，它是以公有制为基础的原始社会向以私有制为基础的文明时代的历史过渡时期，正如恩格斯所指出的那样：“以这些制度为基础的文明时代，完成了古代氏族社会完全做不到的事情。但是，它是用激起人们的最卑劣的动机和情欲，并且以损害人们的其他一切秉赋为代价而使之变本加厉的办法来完成这些事情的。卑劣的贪欲是文明时代从它存在的第一日起直至今日的动力；财富，财富，第三还是财富，——不是社会的财富，而是这个微不足道的单个的个人的财富，这就是文明时代唯一的、具有决定意义的目的。”^① 私有制的发展在这里主要体现为生产者的失去自由和生产资料的私有化。从当时的具体情形来看，它大致可分为两个阶段，首先是一些日用品和生产工具有了明确的主人。“在蒙昧时期，个人的财产只限于个人的用品”，^② 它们主要是指陶器、石器和少量装饰品，这是私有财产早期阶段的普遍现象。另一方面，由于这些陶器、石器等，都还没有超出个人用品的范围，所以其时贫富差异很小，个人有限的财物也不可能成为奴役他人的物质手段，因此这时人与人之间的关系还是自由的。也就是说，当时的私有财产的性质，只是人对物的占有，尚未发展到人对人的奴役。而且根据民族学资料，母系氏族时期，个人财产要受氏族的很大限制。其中最根本的一条是，财产必须保留在氏族范围以内，不准流入外族。例如在易洛魁人的遗产继承权上，一般情况下，死者的财产都保留在氏族内部，并在已故所有者的同族人之间进行分配。而到了原始社会末期，随着生产工具的改进和生产力的提高，剩余产品的增加，氏族成员之间原始的和谐平等关系也就必然被打破。考古学资料也表

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年第1版，第173页。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》人民出版社1978年第1版，第80页。

明，正是在母系制向父系时代的转型过程中，作为文明时代核心要素的私有制也就应运而生。关于这一转型，可以从墓葬角度来加以认识。在原始社会早期，尚未出现墓葬的现象，当时人死后，既无坟墓，也无随葬品。稍晚一些，直至原始社会中后期，也就是进入母系时代，才开始出现了墓葬现象。目前发现的年代最早的墓葬，是距今1.8万年的山顶洞人的墓葬，那里发现了3个完整的头骨和一些身体上的骨骼，墓内的人骨周围散布着赤铁矿粉末。其中一女性头骨外面，在紧包着头骨的土中，发现7颗穿孔的小石珠。这几颗小石珠，制作很精细，都是经过“磨”“钻”制成。石珠的表面，均用赤铁矿粉染成红色。这种精心制作而又比较美观的小石珠，放在死者的头部，显然是属于项练之类的装饰品。但这只是一些非常简单的随葬品，应该说可以代表母系时代的一般情况。而在原始社会后期的墓葬中，已显示出比较严重的贫富不均，即直到父系时代这个问题才变得严重起来。例如在山东大汶口墓葬中所发掘的133座墓，从随葬品的数量看，大、小墓之间，差别很大。大墓随葬品的数量多，一般都有五六十件，最多的可达一百八十余件；而小墓的随葬品很少，仅一二件，有的甚至没有随葬品。不仅如此，在随葬品的质量上也有很大差别。以10号大墓为例，墓中不仅随葬了八十余件精美的陶器，而且还有象牙梳、雕花象牙筒、玉璧环、指环、玉铲，还有用成串大理石、绿松石制成的头饰和颈饰等。而小墓一般仅随葬一二件粗糙的陶器、石器或一枚獐牙、一个蚌镰等。这种随葬品多寡悬殊的现象，无疑是当时社会上存在着贫富分化的具体表现。^①此外，尤其值得重视的是，在父系氏族的高级阶段还出现了殉葬，它表明的是私有制的范围已从物扩展到人，是人自身私有化的历史证明，例如在甘肃永靖秦魏家武威皇娘娘台，青海乐都柳湾遗址等地，都有人殉现象被发掘出来。“恨血千年土中碧”（李贺《秋来》），那些被扭曲的、充满抗争姿态的千年遗骨，以其个体生命最后的挣扎，揭开了反抗私有制斗争最初的序幕。于是文明时代中人类一个最重要的精神斗争主题，便在这酷烈的身体动作表达中开始了。

其二，从人类自身生产即两性关系角度来看，性生产者与性生产资料及产品的私有化进程，也是一个非常值得研究的问题。与殉葬血淋淋的残酷性不同，这里进行的是另一种反对生命成为私有产品的斗争。如果说殉葬的奴隶反抗的是现实枷锁，那么这里所反抗的则是血缘的、伦理的精神奴役。这种生命的私有化形式，同样也出现于父系时代，它是伴随着女性的痛苦压抑而开始的，并随着私有制这个恶魔向原始社会全面扩张而形成

^① 参看孙森：《夏商史稿》，文物出版社1987年第1版，第54-62页。

的。如果说殉葬的奴隶只是出卖一次个体的生命，而父子血缘观念的最后确立，则是将女性及其子女永远出卖给父权制。它使女人由母系时代的核心成员贬低为一种性生产资料，使天真烂漫的儿女成为父权制下的私有产品。与私有制在社会物质生产方式上取得成功一样，私有制在人类自身生产领域的胜利也具有必然性，正如摩尔根的著名论断：“当牛羊开始作为家畜饲养从而成为生活资料和私有财物以后，当耕作促使房宅和土地属于私有以后，必然会出现一种与当时流行的氏族成员继承制相对抗的运动，因为此时的父亲的身份日益确定，而旧有的继承制却排除财产所有者的子女的继承权，而将他的财产给予他的同氏族的亲属。父亲们和他们的子女共同为争取新继承制而奋斗，这就为世系的转变提供了充分强烈的动力。随着财产的大量积蓄并具有永久性，随着私有财产比例的日益扩大，女性世系必然会解体，而男性世系相应地必然会取而代之。”^①这也是私有制所带来的最初的阶级对立，正如恩格斯所指出的：“在历史上出现的最初的阶级对立，是同个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的。而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的，个体婚制是一个伟大的历史的进步，但同时它同奴隶制和私有财富一起，却开辟了一个一直继续到今天的时代，在这个时代中，任何进步同时也是相对的退步，一些人的幸福和发展是通过另一些人的痛苦和受压抑而实现的。”^②

从某种角度说，人在物质和精神两方面的私有化，是整个人类文明进程中必然要碰到的问题，也是最能刺激、创造文明时代精神系统的历史基础。因为以母系制为典范形态的原始社会，正是毁灭于这一私有制运动，它使原始人在物质和精神上最初的平等与自由，由此陷入双重的匮乏和异化之中。正是在文明时代所带来的种种现实与心理苦难的刺激下，直接产生了轴心时代两大精神斗争主题，奴隶们以现实斗争来消除贫富分化；两性之间的斗争则争取人与人之间的自由关系。这里特别要加以注意的是，奴隶们与母亲们如此强烈地反对私有制，反对个体成为他人的私有物，这难道是在说他们共同为个体的人权而奋斗吗？进而言之，在这种斗争中他们岂不是更快地顺应私有化大潮，使原始生命迅速成为主体性存在吗？非也。与文明时代的自由主题完全不同，他们反对生命的被占有，在本质上是反对个人成为个人，个人与群体的分裂，因为这才是发生占有和被占有关系的历史前提。因为，如果没有个体化的自我，就既不可能产生占有他人的主体，也不可能产生被占有的对象。所以在本质上它们正是对原始文

① [美] 摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》下册，商务印书馆1977年第1版，第343页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年第1版，第61页。

化的复归或重建之努力。这也正是中国民族轴心时代精神觉醒的具体表现。因此，这一文化形态的转型过程，也必然影响到轴心期的智慧形态。

其三，从精神方式^①变迁的角度，也体现着私有制作为一种无所不在的异化力量，对人类心智结构所投下的巨大阴影。原始思维是一种诗性智慧，原始人是一种集体感觉，个人的意识尚未发生，所以，原始思维是与不存在私有财产的原始社会相一致的公有观念。只是随着私有制的出现，才发生了这种精神方式的转换。所谓理性思维，在本质上就是把观念私有化和个体化，把集体表象同个体的利益、需要结合起来，成为一种单个人占有对象的工具，所以说，理性思维是精神生产方式的私有化的具体体现。^② 这一问题可从三个角度加以认识。首先，原始思维的集体性在文明初期遭到解体的破坏，从文化人类学角度看，原始思维与理性思维有两大根本差异：其一，它是一种集体表象而非个体表象，所以也就不可能存在什么自我意识。这与雅斯贝斯所谓在轴心期之前尚不存在个体的反思意识，与中国哲学讲的“无名之朴”、“抱朴见素”也都是一致的。其二，它是一种“身体语言”或“动作思维”，而非抽象的符号形式系统。当然也可以说此时原始人的语言和表达尚未能摆脱其沉重的物质躯壳或实体性，它是一种用存在自身显现自身、表象自身的方式，尤其注重对象身上的具体性和神秘性，所以它是一种天然的诗性语言或诗性智慧。当然，这也只是因为那种文明时代抽象的功利性的语言符号，在原始个体的生命存在中尚不具有本体论基础。“人虽有知，无所用之。”其次，私有化历史运动对诗性智慧的终结，还可从原始歌舞演变的角度加以考察。文化人类学家指出，在原始社会中既没有不会跳舞的氏族部落，也没有不会跳舞唱歌的个人。因为原始歌舞本身就是他们用来表达和交流的共通语言。它在本质上是通过生命本身的动作、节奏和姿态来直接传达生命的意愿与要求。而文明的历程，则恰是将手舞足蹈的原始表达变作理性思维的深思熟虑，在这种不透明的形式中，个体的价值观念成为交流的转换机制，它扭曲了原始歌舞中交流的直接性与透明性，从而使阴暗的自我意识可以在这些不透明的语言符号的掩饰下登上历史舞台；再次，这一转折在汉语言文字中也留下了痕迹，这就是从“明”向“名”的过渡。“明”字“从日从月”，是指事物在自然天光中的显现与澄明；名则是以概念方式使事物显现的方式。在后一种方式中，事

^① 人类迄今把握世界的精神方式主要有两种，一是我们曾谈到过的诗性智慧，它是一种原始思维。二是文明人的理性思维，这种思维是依靠符号、逻辑等方式去把握事物的。（拙著：《中国诗哲论》，济南出版社1992年第1版，第46页）

^② 正如韦伯所指出的那样，资本主义产生于一种理性精神。（参看黄宪起等编译：《文明的历史脚步——韦伯文集》，上海三联书店1988年第1版，第156页）

物不是自身出场在世界内，而是以符号的形式出现在思维的小宇宙中；事物也不是自身的澄明，而是指称它的那个符号即个体欲念本身显现出来。《说文解字》说“名”是“从口从夕，夕者，冥也。冥不相见，故以口自名”。它鲜明地显示了“名”替代“明”，抽象的符号系统取代透明的视觉思维，人工制造的声音符号，替代了事物的存在本身的过程。但它又绝不仅是两个概念之间的转换，在它背后隐藏着一种重大的历史事件，从此以后，“明”也就与事物的本身彻底断绝，“明”也就再也不是事物自身显现自身，而只是事物显现它对于主体的对象性和功利性，即真或善，而它作为美，作为自由的存在本身，也就从此被遮蔽起来了。

由此看来，在轴心期时代，原始民族主要面临的即来自这三方面的巨大挑战。如何回应这种文明的挑战，也就决定了不同民族在文明世界中的精神发展方向。

三

对上述三组问题的回答，是每个史前民族都必须破译的斯芬克斯之谜，否则就不可能迈进文明世界的门槛。本书所要考察的是，中国民族在轴心期是如何应战的，因为迄今为止所有中国文化的消长兴衰，都与它紧密相关。与一般的中国文化研究所不同的是，我认为，对这一问题的考察必须以整个中国青铜时代为背景。在这种基础上，通过阐释中国青铜时代在物质生产方式、两性生产方式以及精神生产方式的特殊结构，才能真正深入到中国历史的灵魂深处中去，还原出中国文化真实的存在方式与精神历程来。

这里就从上述三种角度对中国青铜时代的主要特征作一简略分析。

其一，是对三代社会性质的认识。关于这一问题，至今仍未得到很好的解决，我们可以把众多的研究分为两类。一是围绕着生产关系的性质来界定三代社会的本体内涵，其矛盾的焦点集中在中国有没有大规模的奴隶制。根据恩格斯的经典论述：“第一次社会大分工，在使劳动生产率提高，从而使财富增加并且使生产场所扩大的同时，在既定的总的历史条件下，必然地带来了奴隶制。从第一次社会大分工中，也就产生了第一次社会大分裂，即分裂为两个阶级：主人和奴隶、剥削者和被剥削者。”^① 老一辈史学家如郭沫若、范文澜、唐兰等，虽在中国进入奴隶制时代的时间上有不

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年第1版，第157页。



同的看法^①，但在三代社会产生了阶级与奴隶制方面，并没有根本性的冲突。田昌五则进一步认为，夏、商、周与欧洲古代奴隶制经常伴随着战争一样，而且中国战争更残酷：“尧、舜、禹对三苗的战争，如以尧在位七十载、舜在位五十载、到夏禹才结束，长达一百余年，真可谓马拉松战争了。像这样长期而残酷的战争，在世界其他文明民族的早期历史中，是不多见的。这样，从黄、炎和蚩尤之间的循环战争开始，到禹平三苗为止，经过一千余年的分合，在中国历史上终于从众多的奴隶制部落王国（即所谓“万国”）形成为统一的奴隶制王朝。夏朝就是在这样的历史环境中建立和发展起来的。”^②二是围绕着生产力，尤其是作为生产力发展标志的生产工具为标准，来研究三代社会的特殊内涵。这其中以张光直的《中国青铜时代》最为重要，因为它深刻地揭示了中国文明发生的特殊道路，其最值得注意的有这样两点：首先与摩尔根《古代社会》中对文明的定义不同，摩尔根认为文明的标志有三要素，即铁制工具、文字的发明使用和复杂的礼仪中心。张光直认为财富才是产生文明的最重要因素。以此为前提，他认为中国三代社会的特殊性在于，中国的青铜工具不是运用生产领域创造财富^③，而是运用于政治领域（如铸造权利象征的九鼎），即运用于生产过程的分配环节。其次，张光直还指出中国文明宗族制度延续性这一重要现象。按照一般的文明产生规则，古代王国文明的形成过程中，原始时代（尤其是母系制）特别看重的血缘关系逐渐被地域关系所取代，政治的地缘的团体占的成份加大，而亲属关系日益衰微^④。这两点意见给我们带来巨大的启示，即影响中国文明发生的两大要素，一是劳动产品的分配形式，二是血缘关系的顽强延续。前者表现为中国文明对饮食文化的刻意追求，从中发展出远远超越其他野蛮民族的礼乐制度；后者则表现为三代社会中两性之间，即父系与母系之间复杂的结构关系。我相信，这是从生产方式上区别开中国文明与世界其他文明形态的最重要的根据。

① 范文澜早在《中国通史简编》修订本第一编中就认为：“不能把夏朝看作奴隶国家已经完全成立，只能看作原始公社正在向奴隶制度国家过渡。在过渡期中，国家也就不知不觉地发达起来了。”“继原始公社制度而起的是奴隶制度，在中国，商正是奴隶制度占主要地位的时代。”“夏是国家机构逐渐形成的朝代，商是国家机构已经形成的朝代。”唐兰认为：“大汶口文化是少昊文化，它是氏族社会进入奴隶制社会初期建立的奴隶制国家。……中国历史还是应该从黄帝开始，中国有六千年左右的文明史。”这个意见，是目前提出来的关于中国进入奴隶社会的最早的时间。（《夏商史稿》，第75页）郭沫若曾指出：“我们在这样的认识上来看问题时（按：根据斯大林同志对奴隶社会和封建社会的定义来看问题），夏、殷、周三代的生产方式只能是奴隶制度。”（郭沫若：《奴隶制时代》，人民出版社1973年第1版，第16页）

② 田昌五：《古代社会断代新论》，人民出版社1982年第1版，第70页。

③ 参看张光直：《中国青铜时代》二集，三联书店1990年第1版，第120~121页。

④ 参看张光直：《中国青铜时代》二集，三联书店1990年第1版，第118页。