

生命原情与 精神还乡

Shengming Yuanqing Yu
Jingshen Huanxiang

● 郭吉军 著

中国社会科学出版社

兰州大学敦煌学与人文科学系列研究

生命原情与 精神还乡

Shengming Yuanqing Yu
Jingshen Huanxiang

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

生命原情与精神还乡 / 郭吉军著. —北京: 中国社会科学出版社, 2011. 8

ISBN 978 - 7 - 5004 - 7857 - 7

I. ①生… II. ①郭… III. ①神话 - 研究 - 中国 IV. ①B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 090039 号

出版策划 任 明
特邀编辑 李晓丽
责任校对 安 然
封面设计 弓禾碧
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 北京奥隆印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 8 月第 1 版

印 次 2011 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 16.25

字 数 286 千字

定 价 35.00 元

缘 起

多深的地下水决定了植物能扎下多深的根，决定了什么样的植物能在此地存活下来，由此观，广阔的大西北的植物们存活得不易；降水量与蒸发量的悬殊比例决定了几百万年的生物链积累让大西北存活了那薄薄几公分的草皮，而多少脆弱的草皮能养活多少脆弱的羊群和牛群也是有定数的，多少羊群和牛群能养活多少人也是有一定比例的。由此观，大西北只适合游牧部落的生存方式和生产方式，汉族的农耕文化得不到这一片广袤的大自然在法则上的垂青。

农耕且不能负载，工业化大生产的刺激、挑战与破坏以及所付出的代价就更加不言而喻了。现代大学当然是工业分工和工业化大生产的衍生物，大西北真的能负载一所以基础学科为支撑的高水平大学吗？我们虽然在大西北工作了将近30年，内心的此一疑惑却始终挥之不去。兰州大学就是建立在这种种疑虑之上的大学，作为大学理念基本支撑的文史哲三系科就是在这种种疑虑中徘徊挣扎的学科，学科生存和成长的艰辛，师生的艰苦卓绝，没有经历过尤其没有长时间经历过的人是难以体会的。

有点阳光就灿烂，这是文史哲这种人文学科的固有特点，没有阳光仍然灿烂的日子我们也长时间的考验过，但这是靠贫病交加的过渡消耗硬挺过来的，有学术信仰的人可以做出这种过度的牺牲，但不能被社会力量视为理所当然。现在，“985”的阳光终于也在兰州大学文史哲的身上撒落一些碎影，哲学人当然会以崇高的责任感，以三千年哲学认知和五千年文化感知的肃穆催发自己的学术热情，为丝绸之路的历史辉煌和兰州大学艰难中保持的尊严和高贵，贡献自己的一份心力。我们在敦煌学“985”平台下贡献的“哲学系列”丛书，表达的正是兰州大学哲社院哲学专业师生虔诚的学术责任感和内心坚定的尊严。

作为该项工作发起和实施单位的兰州大学哲学社会学院前身为兰州大学哲学系，于1978年正式建立，并招收第一届哲学专业本科生，至今已有三十余年历史，其间有韩学本、刘文英、高尔泰等一批名师在此任教，2004年7月组建哲学社会学院。在三十多年的发展历程中，学院师生恪守“为

天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的价值追求；发扬“自强不息，勇于创新，兼容并蓄，团结协作”的奋斗精神；形成了“厚积薄发，淡泊名利，认认真真教书，扎扎实实治学”的学术风气。“穷天地，纳百川，独守青山绣景色；求真知，筑正义，共举德赛扶中华”是对学院精神风貌的真实写照。学院不断凝练学科与学术发展方向，在现象学哲学、西部社会学、网络社会学、西北宗教文化研究等方面形成了自己的特色优势。学院所办《科学·经济·社会》杂志是融自然科学与哲学社会科学为一体的综合类跨学科学术刊物，是全国中文核心期刊，中国人文社科类核心期刊，1992 年至今连续入选“中国社会科学重要期刊检索系统”（CSSCI）来源期刊。

项目负责单位兰州大学敦煌学研究所，创建于 1979 年，是兰州大学的重点建设学科和教育部人文社会科学重点研究基地，经过 30 多年的建设，也是兰州大学“985”工程、“211”工程重点建设学科，拥有国家重点学科、甘肃省级重点学科、历史学博士后科研流动站、历史文献学和敦煌学博士和硕士学位授权点，创办了敦煌学专业期刊《敦煌学辑刊》。财政部、教育部、兰州大学先后投入经费 2300 多万元进行重点建设，使兰州大学敦煌学研究所科学研究、人才培养、资料建设、学术交流等方面都取得很大的进展。同时为国外培养敦煌学研究人才，招收国外和中国港台地区留学生。敦煌学研究所承担国家、教育部、国家文物局、高校古籍整理委员会、教育部文科重点研究基地和国际交流基金项目 130 多项，陆续推出了“敦煌学研究文库”、“敦煌学博士文库”、“西北史地文化研究文库”，“国际敦煌学丛书”、“丝绸之路研究文库”、“敦煌归义军史专题研究”、“法国汉学精粹”、“丝绸之路历史文化”、“敦煌吐蕃文献”等丛书，即将启动的有“当代敦煌学者自选集”和“敦煌讲座”丛书。研究所编纂、出版的论著在学术界得到普遍的好评，分别获得中国国家图书奖、中华优秀出版物奖、甘肃省优秀图书奖、中国藏学研究珠峰奖、甘肃省社科优秀成果奖多项，研究成果入选《国家社科基金成果文库》2 部。

双方将以“985”平台为契机，在今后的学科建设中加强学术交流，寻找结合点，促进敦煌学与哲学学科建设的共同发展，为中国的学术事业，也为再度辉煌中的兰州大学贡献心力。

陈春文 郑炳林

谨以此为哲学系列丛书之“缘起”

2011 年 6 月 6 日于兰州

目 录

引论	(1)
一 死亡的哲学絮语	(1)
二 死亡的神话	(8)
三 历生与说死	(12)
第一章 昧生与向死	(13)
第一节 生命怨恨	(13)
第二节 死亡开端	(17)
第三节 命运露显	(23)
第四节 荒诞约定与死亡联想	(25)
第五节 技术魅惑与遗忘生活	(30)
第六节 死亡通道与生命言情	(33)
第七节 自恋与恋死	(38)
第八节 寻找自己的“另一半”	(42)
第九节 生感与死感	(45)
第十节 穿越绝境与带人死亡	(57)
第十一节 受难结语与死亡悲歌	(76)
第二章 逃离与隐蔽	(79)
第一节 “生感”的复活	(79)
第二节 “世界”的消失	(84)
第三节 “意义”的倒闭	(89)
第四节 神语的言说	(92)
第五节 “涂山氏”的逃离	(94)
第六节 神话的想象	(97)
第七节 “禹”的在场	(100)
第八节 涂山氏“化身为石”	(101)
第九节 隐蔽的公开	(104)

第十节 风暴的剔除	(106)
第十一节 隐退的诗意	(109)
第三章 无根性灾难与无家性漂泊	(111)
第一节 禹的荒诞出生	(111)
第二节 “诗意”的敝出	(116)
第三节 “禹”的历史处境	(122)
第四节 “禹”的美学处境	(125)
第五节 存在的割裂	(128)
第六节 挑衅命运	(132)
第七节 禹与眉间尺	(134)
第八节 遭遇“遗忘”	(141)
第九节 退出“传说”	(145)
第十节 失去的“大地”	(148)
第十一节 不朽的神奇	(151)
第十二节 朝向隐蔽	(152)
第十三节 隐蔽的道说	(157)
第十四节 “涂山氏”的显露	(161)
第十五节 “化生为石”	(163)
第十六节 敞开与关闭	(172)
第十七节 宁静的守护	(175)
第十八节 诗意地栖居	(176)
第十九节 假象的持续	(178)
第二十节 “天问”与“问天”	(179)
第二十一节 无根的贫困	(193)
第四章 生命原情与精神还乡	(197)
第一节 嫦娥“奔月”	(200)
第二节 出逃的艺术	(202)
第三节 逃离的“出口”	(205)
第四节 存在的显露	(210)
第五节 存在者的消逝	(216)
第六节 “射月”	(220)
第七节 寻找“出口”	(222)

第八节 出走者“出走”	(226)
第九节 生命的跳跃	(229)
第十节 “出关”	(230)
第十一节 “还乡”	(232)
第十二节 故乡的召唤	(235)
第十三节 乡愁的驻扎	(239)
第十四节 筑居	(242)
第十五节 生命的故乡	(245)
后记	(248)

引 论

一 死亡的哲学絮语

事实上，从柏拉图（Plato）的《会饮》（*Symposium*）和《斐多》（*Phaedo*）当中，哲学就已经遭遇上了能否揭晓“生感”与“死感”秘密的发难和袭击。^① 不过，那时候，哲学还在本体论（*Ontology*）空间试图实现着人与神的对话。^② 无论“爱欲”（*Eros*）还是“死感”，都不属于生命者纯然通向

① 柏拉图的这两篇著名的对话，都记述了苏格拉底（*Socrates*）对待生命的态度。不过在《会饮》中，他奢谈了爱欲（*eros*）——“生感”，而在《斐多篇》中，他则针对了死亡（*death*）——“死感”。两篇对话所涉及的看似相反的主题，却似乎整合出了苏格拉底关于哲学的认识。伯纳德特以为，对于《会饮篇》（*Symposium*）这部戏剧意味深长的时间安排，要与《斐多篇》（*Phaedo*）联系起来看，“《斐多篇》讲述了苏格拉底一息尚存的最后几个小时，从清晨到黄昏，临终时仍惦记着向医药神阿斯克勒普（*Asclepius*）祭献一只公鸡；《会饮》则描绘了一场从晚上延续到天亮公鸡叫的宴会，苏格拉底待两位诗人——阿伽通和阿里斯托芬入睡后，才去忙自己的事情；两部对话正好占了一整天的时间。在监狱中，苏格拉底把哲学看成践行生死之举（the practice of dying and being dead）；在阿伽通家里，苏格拉底却把哲学等同于爱欲（*eros*）。要是这两个解释都像它们置身其中的短暂场景那样，各向一端倾斜，就可以从两篇对话理解整全的哲学。践行生死之举既是分离肉体 and 灵魂，从对话的意义上说，就是分离论点与前提；爱欲理应将肉体 and 灵魂融合起来，从对话的意义上说，就是使论点与前提融合”。或许，柏拉图真的在暗示我们：对于整全的理解，正像对黑夜和白天、死亡和爱欲的理解一样是不可分离的？许多事实已经使我们合理知道，柏拉图几乎从来没有轻率地选择任何表面和细节；那么，我们至少应该相信，《会饮篇》的时间设定也不仅仅是一个可有可无的巧合。张辉《一个戏剧的七个问题——柏拉图的〈会饮篇〉前言》，见《柏拉图的〈会饮篇〉》页7，刘小枫译，华夏出版社，2003年8月第1版。

② *Ontology* 或 *Ontologie*，这个词的原意为“关于存在的学说”，传统理论将“存在”理解为与“现象”相对的“本体”，所以这个词便译为“本体论”。由“本体论”视野所概括出来的生、死问题都不可逃避地人归于“现象”与“本质”二分的思路，这样，表现在“生感”与“死感”当中的生命迹象，都因被当做远离“本质”或“存在”的现象来处理，从而忽略了它们作为生命内在事迹呈现的意义。而为了克服“*Ontologie*”作为“本体论”一译的弊端，“破除‘现象’‘本体’之二分，除对‘存在’理解的千年之蔽”，已有学者将此译为“存在论”。（陈嘉映 王庆节译，海德格尔《存在与时间》页28注，见《海德格选集》，孙周兴选编，上海三联书店。）就柏拉图对话中的苏格拉底关于“爱欲”与“死亡”问题的讨论而言，都在将作为“现象”表示的生命事迹——“生”或“死”逐步梯级到作为精神创建的“理念”（本体）领域当中。在《会饮篇》中，苏格拉底眼里的“爱欲（*eros*）”是“一种美的繁衍，一个概念，旨在创立一个规模巨大而等级分

个体世界的内在性事件。如果说在叔本华（Schopenhauer）——《作为意志和表象的世界》（*The World as Will and Representation*）——的生命哲学中，人“向死而生”是哲学本身无以回避的主题。^②那么当海德格尔在《存在与时间》（*Being and Time*）中重新发出“存在”的追问，哲学在本质上就已经是关于“死亡”的存在——人能为哲学守灵，就是在经历死亡的练习。^③如果说

明的繁衍种类和繁衍目的之阶梯——从动物的繁衍直到哲学家、艺术家、政治家和军事家的精神创造。”（舍勒《爱与认识》，林克译，刘小枫校，见《舍勒选集》页783，刘小枫选编，上海三联书店。）故而，“阿里斯托芬（Aristophanes）认为 Eros 是神对人失去其第一自然，或者原初自然的补偿，而苏格拉底则认为 Eros 是介于神与人之间的一种状态。”（布鲁姆《爱的阶梯》秦露译，见《柏拉图的〈会饮〉》页125注，华夏出版社，2003年8月第1版。）所以苏格拉底关于爱欲（eros）的理解和表达兼有神性与人性的抽象内涵，或者说此时关于生命事迹的理解都要人归于那片隐蔽于“现象”背后的“本质”，这无疑是“本体论”意义上的。苏格拉底关于“死亡”的论证，同样具有“本体论”意义。在《申辩篇》（*Apology*）中苏格拉底“区分了两种死的情形，即肉体与灵魂同死与相分离的死，并指示出灵魂不死的另一个极乐世界”，“而在《斐多篇》中，苏格拉底则着一步步具体论证了死之不可能，他开始说死，死就是最高的知识与德行。”（夏可君《德里达书写死之绝境》，见赵汀阳主编《论证3》页83，广西师范大学出版社2003年2月第1版。）故就苏格拉底通过生死问题的讨论而将人的问题引入神圣而不朽的领域，试图将人性的问题拉入神性的立场中进行处理，除过向世人提示出了其整全哲学的企图外，还告诉我们：他关于“生感”与“死感”的体验或分析绝对立足于本体的认识，而并非立足于认识的表达。

② 康德（Kant）曾宣称，我们永远不能认识脱离理智的世界是什么样子。我们不在理智直觉中面对自在之物，因而，除去它存在之外，我们对它一无所知。而叔本华则认为，诚然人仅仅是一个理智的动物，一个观察外界的主体，只能知觉安排于时空和因果关系中的现象，但是在我内心的意识深处，当我能够意识到自身的活动，我就认识了自在之物。在他看来，意志是真实的自我，肉体则是意识的表现。这是解决全部形而上学问题的关键。人求存求生的意志，是世界上一切斗争、悲苦和罪恶的根源。人生是不值得保持的，因为它充当了灾难，而这是由人类意志的本性造成的。人像失事的船上的船员一样，不停地进行斗争，以便从惊涛骇浪中挽救自己疲倦的身体，却最终被旋涡所吞没。“大多数人的生活不过是求生存的持续的斗争，即注定终于要失败的斗争。人每一次呼吸都是对威胁自己的死亡的抵御，每一秒钟都为抵御死亡而战斗。但是死亡终于必然取得胜利，因为人一生下来就受它支配，它只是在吞噬它的捕获物之前，要玩弄一会儿而已。人却尽最大的努力来延长寿命，正如人吹肥皂泡，使之尽量大和尽量长远，尽管我们绝对确实知道它终于必然破灭。”这是人生活的现状，如何从其中获得解脱呢？既然这种痛苦来自于人的生存意志，那么最好的办法就是面对现实，了解生活，从而消亡意志。“意志一旦通过了解生活，认识到使人痛苦的道路引向何方，意志就会消亡。”参阅〔美〕梯利《西方哲学史》页529—534，葛力译，商务印书馆，1995年第1版。

③ 海德格尔哲学的中心问题是存在问题。他认为个体的存在是有限而短暂的，人意识到他的有限性和短暂性而赋予了他的存在以特殊的性质。人的全部存在交织着因意识到死亡的不可避免性而引起的悲剧性的焦虑和苦恼（Angst）。个体想象他自身的死亡时，则面临绝对的虚无——这种虚无不单纯是缺乏存在，而是原始的实在。海德格尔把死亡同虚无相联系，是给予死亡一种超越个体单纯非存在的地位。这就是他的人的存在是“为死亡的存在”的著名论断。参阅〔美〕梯利《西方哲学史》页667—668。

弗洛伊德的精神分析学说,是对“死感”的原始性抛显和拒绝,^①那么加缪、杜克海姆(著有《论自杀》*Suicide: A Study in Sociology*)等已从生命在世的角度,将“死”(尤其自杀)界定为人类无法诊治的精神之疾。^②德里达在技术时代里用“Aporia”这个词书写对“死之绝境”的穿越(Cross)和受难(passion)。^③他们一起面对了“死”。

虽然在苏格拉底眼里,“爱欲”(Eros)所最终呈现的主题,可以成为人类认识自己和握控世界的尺度。人也可以从“爱的优位”当中进入“爱

① 弗洛伊德(S. Freud)在他的精神分析学说中,揭晓了人原始的生命本能即“生感”和“死感”。“生感”是对生命世界的繁衍、维持与保护;而“死感”则对生命世界的侵略、破坏与毁灭。“生感”是受快乐原则支配的人的正常的心理活动,而“死感”则是受破坏性的内驱力支配的人的心理变态活动。正常的人的活动,受人与生俱来的“力比多”(libido)能量的驱动,而世界则处于原始的“力比多”的联系——“爱的联系”当中。

② 从某种意义上说,杜克海姆将自杀当做一种社会现象去理解。而加缪在《西西弗神话》开篇便道出了他的名言:“真正严肃的哲学问题只有一个,那便是自杀。”自杀这类行动,如同一件伟大的作品,是在个人心灵幽处酝酿的。他说,“自杀,在某种意义上,像在情节剧里那样,等于自供。就是自供跟不上生活,抑或不理解人生”。自杀恰如跳跃,是对自身局限的承受。对生命有限性的认识,就会产生荒诞感。特别是人当意识到死亡将至的时候,死亡成了一切价值的毁灭者,而生命则成了世界的惟一价值,死亡将至的现实和人要活下去的愿望的对立,使人陷入无法自拔的荒诞当中。面对生命行将入陷的荒诞,哲学家们给了人们以生活之外寻求意义的态度。但加缪认为,无论是理性主义还是非理性主义都无法消除悖异,克服荒诞,它们虽然会使人逃过肉体上的自杀,但却摆脱不了哲学上的自杀。人无法通过它们在生活之外寻找到意义。在加缪看来,人应在生活当中造就意义,就如西西弗,诸神判罚他把一块岩石不断推上山顶,而石头因自身重量一次又一次滚落。“诸神的想法多少有些道理,因为没有比无用又无望的劳动更为可怕的惩罚了”。而西西弗明白自己的劳作到底是无意义的,但他却把无意义的生活看做一个可以获得满足和快乐的过程。西西弗沉默的喜悦全在于此:“他的命运是属于他的”。“在他离开山顶的每个瞬息,在他渐渐入诸神巢穴的每分每秒,人超越了自己的命运。他比他推得石头更坚强。”而“攀登山顶的奋斗本身足以充实一颗人心。”因此,“应当想象西西弗是幸福的。”加缪《西西弗神话》,见《加缪全集》(3)页70、71、138、139,沈志明译,河北教育出版社2002年5月第1版。

③ “Aporia”不仅仅意味着逻辑上的“疑难”或方法论上的困惑以及生存意义上窘迫,而且意味着“绝境”:“困难或不可实行,此处的不可能性,通道(Passage)已被拒绝,否认或禁止,的确不可通(非通道 nonpassage),事实上成为其他的,一个要来的事件或一个将来的降临,不再有过去(passing)、穿过、转变的运动形式了。”在此意义上,“Aporia”可理解为一种生命临渡绝境时的“不可能的可能性”。针对这个“不可能的可能性”,在“Aporia”中,德里达针对海德格尔整个《存在与时间》的诸多“预设”进行了批判(critic),指出了海德格尔哲学中一直被遮蔽的盲点和绝境。“死,就是诸绝境之一”。“Aporia”就可以理解为“死之绝境”的受难性(passion)——“此处的不可能性,通道(Passage)已被拒绝,否认或禁止”,和穿越(Cross)——“的确不可通(非通道 nonpassage),事实上成为其他的,一个要来的事件或一个将来的降临。”夏可君《德里达书写死之绝境》,见赵汀阳主编《论证3》页79、92,广西师范大学出版社2003年2月第1版。

的秩序”。^①但“死”在隐蔽中鬼魅(Daimon)或幽灵(Spectre)般地为生命投射下的叙述空间,则使生命的在世历程,充满着“生感”与“死感”的剧烈交替。无论我们怎样地回避死的话题,越是敏感于生的人,就越是敏感着死。于是“哲学”(“爱智慧”)——“练习死亡”,“生命”——“向死而生”,同时在“生”与“死”的悖论间展开了较量。哲学成为中断死步与承受死难之言说的祭仪,生命成为“生感”与“死感”叠重起来的立体。

无论在智慧的空地里,人类在生与死面前展开了多么激烈的较量。“死”都悖离于“生”而激情(Passion)般地发生了。刘小枫在《诗化哲学》中说,死亡是20世纪最震撼人心的内在事件。“之所以是内在的,就是因为它发生在人的信念内部。”^②在《拯救与逍遥》里他论证了死——诗人之死——诗人自杀。他说,“一般的自杀是对暧昧的世界感到绝望,诗人的自杀起因于对自己的信念,也就是对世界所持的态度的绝望。”“诗”是“思”的复活和见证。也是哲学和智慧之影投落而下的光源和背景幕。“诗人自杀”是严峻的哲学问题中最为严峻的部分。^③“诗人之死”,所彻唱出的“死句”,既催成了“死”自身的言说,也使“智慧”之歌中浮荡着令人战栗的绝望。“这一内在事件表明,诗人对世界作为整体的意义已彻底丧失了忠信。”其实,“诗人与哲人一样,早就认识到世界的无意义性”了。^④

谁能“拯救”死?谁能面死而“逍遥”?谁就要解答:死能否越界(Surpassing)——死亡能否穿越并改写?

① 德国学者舍勒(M. Scheler)认为,“人类的情感领域所具有自身的合法性,不是从理性和意志演绎出来的,情感自身具有先验的内容”。这种先验的内容,最终存在于爱与恨当中。“爱”常常是一种从低级价值趋向于较高价值的行为,“恨”则是一种相反方向的行为。而“在人能够思维或意愿之前,就已是爱的存在”。所以爱是一种不可还原和自发的运动,是人最基本的精神行为,也是构成人的最基本的价值空间。爱不可能是盲目的,就其从所爱对象身上所渴望和显现的较高价值而言,爱具有“优位”,一个人所具有的善的(道德)程度,取决于他付出爱的程度。从“爱的优位”当中人类拥有“爱的秩序”。人不能逾越价值的构成,无论它有多么遥远,都将是人所进入的空间。在由价值(伦理价值)构成的人的世界中,爱的秩序是人类命运的根本要素。[美]弗林斯(Manfreds. Frings)《舍勒思想评述》页45、46、54,王凡译,华夏出版社)

② 刘小枫《拯救与逍遥》页40,上海三联书店2001年7月第1版。

③ [法]阿贝尔·加缪在《西西弗神话》中说:“真正严肃的哲学问题只有一个,那便是自杀。判断人生值不值得活,等于回答哲学的根本问题。”见柳鸣九、沈志明主编《加缪全集》(3)页69,沈志明译,河北教育出版社2002年5月第1版。刘小枫为此认为,“如果这一论断就某一类型的哲学来说正当而且真实,诗人自杀就应该是这个严峻的哲学问题中最为严峻的部分”。刘小枫《拯救与逍遥》页39,上海三联书店2001年7月第1版。

④ 刘小枫《拯救与逍遥》页40、41,上海三联书店2001年7月第1版。

在对“死”的激情越界的尝试当中，“技术”似乎成为了人脱离受难和死之境遇的力量和手段。技术是智慧的赠品，像一门神的艺术。它书写着人的现代性。但技术能够实现人从受难的立场上摆引到的越界和过渡吗？

海德格尔认为，追问可以构筑一条道路，对技术的追问同样可进入到真理的发生领域——“解蔽”当中。技术乃是在解蔽和无蔽状态的发生领域中，在解蔽即真理的发生领域中成其本质的。现代技术也是一种解蔽。解蔽贯通并统治着现代技术，而在现代技术中起支配作用的解蔽乃是一种促逼（Herausfordern）。人由于比自然更原始地受到挑衅或促逼，即在“解蔽”之际人被促逼于“摆置”（Stellen）、“订造”（Bestellen）中，因而人才未能成为一个纯粹的持存物（Bestand）。

技术的本质居于要求把人聚集起来，使之去订造作为持存物的“座架”（Ge-stell）当中。座架的支配作用归于命运。“由于命运一向为人指点一条解蔽的道路，所以人往往走向（即在途中）一种可能性的边缘，即：一味地去追逐、推动那种在订造中被解蔽的东西，并且从那里采取一切尺度。由此就锁闭住了另一种可能性，即：人更早、更多并且总是更原初地参与到无蔽领域之本质及其无蔽状态那里，以便把他所需要的对于解蔽的归属经验为他的本质。”这是人在技术世界当中的“沉沦”。由于人被带入了那样的可能性当中，人便从命运而来受到了危害。所以“无论解蔽之命运以何种方式起支配作用，一切存在者一向于其中显示自身的那种无蔽状态都蕴涵着危险”。作为居有技术之本质的“座架”，不仅在人与其自身和一切存在者的关系上危害着人，而且“座架”遮蔽着解蔽。

座架伪装真理（解蔽）的闪现和运作，因而，遣送到订造中去的命运就是最极端的危险。所以，“说到底，座架占统治地位之处，便有最高意义上的危险”。但“哪里有危险，哪里也有救”（荷尔德林诗）。当居有技术本质的“座架”一味地把每一种解蔽的一切闪烁也即真理的一切显现伪装出来时，恰恰是技术之本质必然于自身当中蕴涵着“救渡”的生长。“救渡”根植并发育于技术本质当中，表达着：“在最极端的危险中，人对允诺者（允诺才把人送到对解蔽的参与中）的最紧密、不可摧毁的归属性显露出来了”。也就是说，“技术之本质现身在自身中蕴涵着救渡的可能升起。”最后，海德格尔说：“一切皆取决于我们对此升起的思索，并在追思中守护这种升起。”作为一种追问，人被证实着一种危险的状态，而“我们愈是邻近于危险，进入救渡的道路便愈是开始明亮地闪烁，我们便变得愈是具有追

问之态。”^①

在海氏看来,“技术的本质不在技术”,技术世界是沉沦的,非本质的。技术世界中的人在其无命运性表达出的杀性和“沉沦”,只是无命运者极力窃取命运的表现,仍然没有本质意义。对于人的相互杀害和自我毁灭,不必大惊小怪,可以保持沉默。人真正要关心的是,此在“本质性的牺牲”是否可能?只有“牺牲”才把人的本质“挥霍到对存在之真理的维护”之中,从而在“牺牲中油然而生起隐蔽的感谢,伸向惟一的恩宠”——“让我们感谢这死的礼物,因为只有我们人‘能’去死”。德里达和他的学生斯蒂格勒认为,海德格尔“对技术及技术导致的时间与死,过失与缺陷的贬低或遗忘,使他对死的具体性很漠然(In-difference)”。^②海德格尔遗忘了“火与技术”(Fire and Technology)的神话,^③并忽略了其“悲剧的受难意义”,因为“火的双重性”也就是死之双重性的象征,也即是起源的双重运动的

① 以上叙述概见于海德格尔《技术的追问》,见《海德格尔选集》页924—954,上海三联书店,孙周兴选编。

② 夏可君《德里达书写死之绝境》,见赵汀阳主编《论证3》页92、94,广西师范大学出版社2003年2月第1版。

③ 传说,天和地被创造了,大地上拥挤着动物。但还没有灵魂可以支配周围世界的生物。这时一个“先觉者”普罗米修斯,降落到大地上。他机敏而睿智。他知道天神的种子隐藏在泥土里,所以他撮起一些泥土,用河水使之润湿,这样那样地捏塑着,使它成为神祇——世界之支配者的形象。为了要给泥土构成的人以生命,他从各种动物的心中撮取善和恶,将它们封闭到人的胸膛里。智慧女神雅典娜,惊奇于普罗米修斯的造物,于是把灵魂和神圣的呼吸吹送给这些仅仅有着半生命的生物。这样最初的人类被创造,不久便充满了大地。但是有一段时期,他们不知怎样使用他们高贵的四肢和被吹送到身体里面的圣灵。他们视而不见,听而不闻,终日无目的地移动着,如同梦中的人形,不知道怎样利用宇宙万物。于是普罗米修斯来帮助他们,教他们观察星辰的升起和降落,教他们计算和用写下的符号来交换思想。他教他们如何驾驭牲畜,以分担人类的劳作。他训练马匹拉车,发明船和帆在海上航行。因为没有医药,人类都极悲惨地死亡,于是普罗米修斯指示他们怎样调治药物以医治各种疾病。他还教他们预言未来,并为他们解释梦和异象。总之,他教授给他们一切生活的技术和生活上的用品。现在,天上的神们,开始注意这个新的造物——人类了。他们愿意保护人类,但要求人类以服从他们为报答。于是,在希腊的墨科涅,在指定的那一天,人、神集会来决定人类的权利和义务。在这个会上,作为人类顾问而出现的普罗米修斯设法使诸神——在他们作为保护者的权力中——不要给人类太重的负担。这时,他的机智驱使他欺骗神祇。宙斯看穿了他的骗局,严厉地斥责普罗米修斯,还没有忘掉他欺骗的伎俩!为了惩罚普罗米修斯对神祇的恶作剧,宙斯拒绝给人类为了完成他们文明所需要的最后一物:火。但机敏的普罗米修斯,马上想出办法,补救这个缺陷。他摘取木本茴香的一枝,走到太阳车那里,当它从天上驰过时,他将树枝伸到火焰里,至到树枝燃烧。他持着火种降到地上,即刻盗向人间的第一堆丛林的火柱就升到了天上。现在人类已经有了火,宙斯就不能从他们那里夺走。为了抵消火所给人类的利益,宙斯

效应：普罗米修斯的盗火的过失^②——它是人类存在的缺陷的根源——是另一个过失的重复：我们通过普罗米修斯的过失重新回到爱比米修斯的过失，而前者只能导致缺陷。普罗米修斯的过失和宙斯对人类的报复，都源于人不断地发明、实现和创造自己的性能。“而这些性能一旦造就，就不一定实现人，它们与其说属于人，不如说属于技术。”人类从神手里盗取的“技艺的创造性”——“智慧和技艺”来自于“火”在“消亡”中现显的原则时，人之所以还可能发生过失，是因为人的“性能”已经挣脱了人的控制，在技术的技术性和不足当中再一次体现了人的“消亡”性。“死”由技术所带来，技术才是人的本质。^②

当“技术”的幽灵性出场和鬼魅式隐蔽——使人在技术空间里频频出场和缺席时，“技术成了人的本质”，但“死也由技术所带来”。技术时代延续着囚困人于死亡陷阱的史诗和神话——人成为“他者”（Others）的受难仪式和人质。而“他者”（Others）则成为人迈入死之绝境的开端、凭借和魅惑。

当伦理学（Ethics）自身从公共叙事的空间往个体叙事空间切入和转换的时候，公共伦理开始面临个体伦理的注销或解构。惯于陈铺宏大叙事的公

立刻为他们想出一种新的灾害。他命令以巧妙著名的火神赫淮斯托斯创造一个美丽少女的形象。雅典娜由于嫉妒普罗米修斯，对普罗米修斯失去了好奇，她亲自为这个美丽少女穿上了长袍，垂下了面纱，戴上了花冠。神的使者赫尔墨斯馈赠给这迷人的祸水以言语的技能。爱神阿弗洛狄忒则赋予她一切可能的媚态。于是在最使人迷恋的外表下面，宙斯布置了一种眩惑人的灾祸。他名这个女子为潘多拉，意即“有着一切天赋的女人”。美丽的女人找到“后觉者”爱比米修斯。爱比米修斯是普罗米修斯的弟弟，为人较少有计谋，普罗米修斯曾警告过他，不要接受奥林匹斯圣山的统治者的赠礼，立刻把它退回去，恐怕人类会在那里受到灾祸。爱比米修斯忘记了警告，十分欢喜地接受了这个美丽的妇人。潘多拉双手捧着一份神祇对于人类有害的赠礼——一只巨大的密闭着的匣子。她刚走到爱比米修斯那里，就突然打开盒子，飞出一大群的灾祸，迅速地散布到了地上。匣子底上还深藏着惟一美好的东西：希望！但由于万神之父的告诫，在它还没有飞出来之前，潘多拉就放下盖子，将匣子永久地关闭了。疾病日夜在人间隐秘地徘徊，而死神，过去原是那么的迟缓，现在却以如飞的步履前进了！[德]斯威布《希腊的神话和传说》页1—4，楚图南译，人民文学出版社1959年7月第1版。

① “在（赫西奥德的）《神谱》中，普罗米修斯的第一个过失就是企图欺骗宙斯：他在分配牺牲品时，把骨头给了宙斯，把肉留给了人类。为了报复，宙斯剥夺了人类使用火的权利。接着第二个过失就是偷走宙斯为了报复而从人类那里夺取的火，宙斯又一次报复，把女人抛向人间。两次过失引来两次报复。至于爱比米修斯，他的过失在于接受了宙斯的礼品——女人，这个美丽的恶。”[法]贝尔纳·斯蒂格勒《技术与时间 爱比米修斯的过失》页230，裴程译，译林出版社，2000年1月第1版。

② [法]贝尔纳·斯蒂格勒《技术与时间 爱比米修斯的过失》页227—229，裴程译，译林出版社，2000年1月第1版。

共伦理，已经无法容纳善于从人的在体体验和内在觉醒入手澄澈和开端生命的原始性通向及踪迹的个体叙述；而惯于澄清和还原生命此在（Dasein）叙事的个体伦理，已经无法演示和表达善于抽象、提取和塑型个体意向的公共叙述。在现代社会中，集体伦理已经无法带动个体实现生命型像的塑造，它已经不能抱慰和伸展个人的生命感觉。^① 技术（Technology）对人所发生的一切可能性，都使人公开到了无法蔽护自身的战栗当中，而只有个体面向于生命中最隐蔽最私秘的“空地”，才能够见证自身的神圣性——挖掘出人的尊严，并甘愿承担在世的苦弱。“死”（Death）无疑是生命中最为隐蔽的一片“空地”。对“死”发生的言说——无论是讨论死，还是“死”之言说，都是在“死”之绝境里注入“生”（Life）的奇迹和传说。在世者，只有面对死，才能担负起死。只有担负起死，生命才真正渡向了意义。

在这个被愈为庞杂的技术元素和愈为精确的科学数据宣布并见证为典范和自由的文明的世纪里，却时刻迫使着我们无法中断倾听死亡的噪声。我们只要睁开眼睛，残暴的“斩首”和最令人惊恐、战栗的“袭击”，就会把我们当成它们施暴的“死囚”和用来复仇的“人质”。于是，在这种单纯而又复杂的历史处境中，每个人都经历着“面死”的折磨和考验。它的复杂性表现为人对生活世界的疏离、失据和无法摆脱的异化与陌生，而它的单纯则又表现为整个人类面对死亡发难时的幼稚、肤浅和无知。我们如何承担起这个时代呢？承担起这个时代就意味着要担负起这个时代的生与死（Death and Life）。

二 死亡的神话

无疑，这是一部关于复仇的神话，但它们都是关于死亡的叙事。晋人干宝在《搜神记·三王墓》中叙述了一个灵异性的传说：楚王让干将和其妻莫邪铸剑。三年而成。楚王杀死干将。但夜梦“眉间广尺”之象者“言欲

^① 刘小枫在《沉重的肉身——现代性伦理的叙事纬语》中认为，现代的叙事伦理有两种：人民伦理的大叙事和自由伦理的个人叙事。在人民伦理的大叙事中，历史的沉重脚步夹带个人生命，叙事呢喃看起来围绕个人命运，实际让民族、国家、历史目的变得比个人命运更为重要。自由伦理的个体叙事只是个体生命的叹息和想象，是某一个人活过的生命痕印或经历的人生变故。自由伦理不是某些历史圣哲设立的戒律或某个国家化的道德宪法设定的生存规范构成的，而是由一个个具体的偶在的个体生活事件构成的。人民伦理的大叙事的教化是动员、是规范个人的生命感觉，自由伦理的个体叙事的教化是抱慰、是伸展个人的生命感觉。刘小枫《沉重的肉身——现代性伦理的叙事纬语》页6，华夏出版社，2004年1月第1版。

报仇”。于是，索杀有此像之儿。而眉间尺者乃干将、莫邪之子“赤”也。其父知道自己必死，故匿剑于堂下，嘱咐其妻，待生儿后，得剑与他。“眉间尺”得剑后亡去，入山行歌。执剑复仇，却无可能。路遇陌生人，言欲为他复仇，但需眉间尺的剑和头。眉间尺用剑割下自己的头，“两手捧头及剑”当面交给陌生人。陌生人持眉间尺之头，往见楚王。楚王以汤镬煮头，三日不烂，且蹕跃汤中，怒目而视。楚王临视之，陌生人借机以剑拟王，王头遂堕汤中。陌生人也自拟己头，复堕汤中。三首俱烂，不可识别。只好分其汤肉葬之。故称“三王墓”。至今还有墓之遗迹。^① 鲁迅在《故事新编》里以此灵异之说为叙述主线，写了《铸剑》篇，并于序言中称《铸剑》原题为《眉间尺》。^② 小说也从眉间尺获知自己父亲因剑而死，找到剑，并走向复仇。由于自己无法复仇，所以将自己的剑和头交给陌生人让他代为复仇。陌生人果不负其重托，带着眉间尺的头，杀了楚王，同时牺牲了自己。鲁迅先生的小说叙事的情节完全是按照《搜神记》的描述展开的，所完成的也完全是贴近于神语细节的死亡叙述。只不过他通过小说叙述的方式，将一个灵异怪诞的传说从古老的历史分期中拉入了现代。他使这个关于死亡的叙事，在时间上又贴近了我们。当为数不多的事件指称和死亡词句及算不上起伏迭宕的叙述情节，突然向我们抛来的时候，面向灵异、怪诞的神话叙事的诧异和询问，竟格外剧烈地在生者的空间里涌起了。于此，我们在生而又向死的追问和言意也就开始了。

这些追问，也许仅仅是受到了几个“词”，或个别“情节”的撞击，但“追问”本身却是对“死节”——“词”和“死句”——死亡叙述“情节”的整体撞击。正是遭遇了这些“词”与“句”的袭击，才使我们无法摆脱这个通篇都贡张着“死亡”的故事，并因此恐惧和战栗中而觉知于（因追问“死亡”而觉知于“死亡”）生命向“死”而“在”的实际。正是这些无法拆穿的死亡句式，使我们投入了“死”的言说，并因之而倾听于“死”自身的“logos”叙述。^③

① [晋]干宝《搜神记》页296—297，贵州人民出版社1991年1月第1版。

② 鲁迅《故事新编》，见《鲁迅全集》页521、563—576，西藏人民出版社1996年3月第1版。

③ “Logo”单词表示“词；思维；言语”之意，“logos”意据宇宙的理法，神的话。海德格尔在《存在与时间》中对这一希腊词汇进行了追问。他认为，“logos”作为“言谈”，恰恰等于：将言谈时的“话题”所及的东西公开出来。公开就意味着言谈着的传达用所谈的东西把所涉的东西展示出来。死的“logos”叙述，意味死在自身的呈现当中向人显示出来的言说，表现在语言当中就是，死亡在自身的语法结构、句式或语音当中的抛显或呈示。