

哀歌

论文明的消极美学气质

梁超 著

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS



哀歌

论文明的消极美学气质

梁超 著

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

哀歌:论文明的消极美学气质/梁超著. —桂林:广西师范大学出版社, 2018.5

ISBN 978 - 7 - 5598 - 0562 - 1

I. ①哀… II. ①梁… III. ①悲—研究 IV. ①B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 327393 号

出品人:刘广汉

责任编辑:阴牧云

助理编辑:谭思灏

装帧设计:宣学君

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市五里店路9号 邮政编码:541004)
网址:<http://www.bbtpress.com>

出版人:张艺兵

全国新华书店经销

销售热线:021-65200318 021-31260822-898

山东鸿君杰文化发展有限公司印刷

(山东省淄博市桓台县寿济路13188号 邮政编码:256401)

开本:890mm×1240mm 1/32

印张:10.375 字数:248千字

2018年5月第1版 2018年5月第1次印刷

定价:56.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷单位联系调换。



历史就是被刻意夸大的、人类记忆的神圣性，

既然有人借以来纪念永世不朽的功勋，

自然也必有人仅仅以之来纪念曾经有这样一只名不见经传的小兔，与世无争地和人类一起生活了那么多年的时光。

目录

第一部分	本源——悲剧的母题意义和《吉尔伽美什史诗》的意象阅读
003	I 悲剧的本源：人类死亡意识及其诗性升华
015	II 两河文明的悲剧基调与《吉尔伽美什史诗》
021	III 第一至第六块泥板——英雄悲剧：铺垫及伦理冲突意象
029	IV 第七至第九块泥板——死亡悲剧：临终体验和葬礼意象
045	V 第十至第十一块泥板——洪水悲剧：神格革命及永生意象
067	VI 第十二块泥板——死后续存意象和道德意象

第二部分 死床——悲剧特质的四种冲突

- 087 I 选择的发生以及文本的可写特性
- 097 II 伦理冲突：个体价值体系的建立及其暴力背景
- 124 III 自由冲突：社会自由制度对于个体自由额度的审判
- 146 IV 性别冲突：性伦理及性别政治的文明史
- 181 V 层次冲突：与读者诉求的博弈政治及其形而上的追求

第三部分 物哀——悲剧的形而上形态与文明的消极美学气质

- 205 I 消极美学品位以及公众社会的美学权力博弈
- 232 II 阴翳
- 257 III 荒芜
- 282 IV 侘寂
- 302 V 无题

第一部分

本源——

悲剧的母题意义和《吉尔伽美什史诗》的意象阅读

I 悲剧的本源：人类死亡意识及其诗性升华

托马斯·曼(Thomas Mann, 1875年—1955年)曾经说过：“如果没有死亡，地球上很难出现诗作。”无独有偶，日本战国时代的一位古人，无苦庵前田庆次(Maeda Keiji, 1533年—1612年)，也在一篇题为《无苦庵记》的短序中充满深情地吟道：

心中
没有诗，
月残花谢
也就不是苦事。

托马斯·曼是1929年的诺贝尔文学奖得主。而前田庆次则于永禄十二年(1569年)被过继给战国时代权势喧天的前田氏家族，经历了戎马倥偬的一生以后，在桃山时代结束、丰臣秀吉死后归隐于米泽，七十九岁善终。他唯一遗留的《前田庆次道中记》算是桃山和江户交接时期较为重要的民情史料，原稿现在还保存在米泽市立图书馆之中。《无苦庵记》则是他旅居于信浓善光寺(在今长野市)期间写下的。

托马斯·曼和前田庆次来自完全不同的两种文明，他们的时代、学识和阅历也毫无交集，然而何以他们对于诗歌中的死亡意象，或者说对于死亡的诗性解读，具有如此的一致性？披索典籍，这种精神面貌的描述车载斗量。上古高地德语(Althochdeutsch)时期的古诗《穆斯皮利》(*Muspilli*，约公元800年前后流传，

现存 103 行) 中有这样的一段:

这一天终于来到了,

他必须死。

如果说灵魂升天肉体弃置,

那么天空中就会出现一抔星辰。

《穆斯皮利》的题材符合欧洲上古诗的一般特点, 大部分押首韵, 少数几行押尾韵, 描写世界毁灭、死后灵魂的命运和末日审判, 可以看成是较早的以死亡的角度审视凡世的意象派作品。它成诗的时代最迟不会晚于加洛林王朝中期, 公元 8 世纪, 而实际上或许更早。我们姑且将之看成是一种更为接近托马斯·曼赖以滋养的、日耳曼基督教文明的母体因素, 那么前田庆次的东方观念中死亡的诗性思索的母体是什么呢? 我们来看这样一句话:

予恶乎知说生之非惑邪! 予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪! 丽之姬, 艾封人之子也。晋国之始得之也, 涕泣沾襟, 及其至于王所, 与王同筐床, 食刍豢, 而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎!

庄子在《齐物论》中用这样一个关于无知少女的别致小寓言暗喻了人类对于死亡未知的巨大恐惧其实毫无意义。如果说, 如同司马辽太郎 (Shiba Ryōtarō, 1923 年—1996 年) 在一篇文章中认为的那样, 在日本战国时代, 像前田庆次这样厮杀汉出身的赳赳武夫在当时大多是毫无汉学修养、不可能直接从《庄子》中汲取思想养分的话, 我们还可以再来看一段言论:

人住死缘内, 如灯在风中。

这句话则是出自佛经《宝蔓论》, 那个时代的庆次必然熟知此书。而如果认同佛学和汉学共同构成整个东方学的根基母体的话, 对于东方观念中死亡诗性、母体的推断, 大概就不会再有纰漏了。

我们更加亲近于东方哲人的生死观, 死就是死, 如果生存是

奔波一日的話，那麼死亡就是一日終焉的安眠。前文提到的前田慶次，現今關於他的史料已然相當之少。有一位名叫隆慶一郎（Ryukei Iqisalou，1923年—1989年）的前輩小說家，經過數年的考證寫出了一本題為《花之慶次》的長篇小說，定鼎柴田煉三郎（Shibata Renzaburô）獎，以前田慶次的一生貫穿了日本戰國、桃山至於江戶時代的歷史風潮。當然，這也不是史料，但算是較為嚴謹的、鳥瞰式（司馬遼太郎創造的一種歷史小說書寫方法）的歷史小說。書中有一個橋段，描述慶次前往探望他的叔父、臨終的加賀藩主前田利家（Maeda Toshiie，1538年—1599年）的時候，兩人的一段交談：

“你不過是一心惦記着死之前要充分了結心願而已。
就像整理倉庫里的物品、清楚地分好遺物那樣，想着把德川大人干脆也殺了。不就是這樣嗎？”

利家無言以對。

“累了就地坐下，困了就躺倒，一覺之後永不醒來，我想着的是如此死法。你那種死法太複雜了，簡直是弄得雞飛狗跳。”

這種古聖先賢對於死亡的理解中的豁達之意，無論是出於侥幸心理還是寬慰勸解，到了弗洛伊德（Sigmund Freud，1856年—1939年）這裡都被解釋成了一種實實在在的渴望。弗洛伊德的“死本能”學說與他博大精深的精神分析研究和人格結構理論相比，在闡述上可謂相當克制，但還是在心理學的高端層面引發了巨大的反響。在《日常生活的精神病理學》中，弗洛伊德寫道：

可以說，自毀的傾向人皆有之，只不過明顯表現出來的人不多罷了。……潛意識的自殺則必需等待一個借口，來打消其本身的自我防衛力量，撤除施之于它的層層壓制。……許多事件粗看似乎是純屬意外的不幸，細究起來

原来竟是自杀。

而这种行为的理论升华，则可见于写于1920年的《超越快乐原则》这篇论文的结尾之处，弗洛伊德总结道：

快乐原则似乎直接有益于死的本能……但快乐原则特别是对于内部的刺激的增加有戒备，这些内部刺激把使生存的任务复杂化作为它们的目的。

而要弭平这种复杂化达到真正的“平静”，除了死亡别无他法。弗洛伊德由此得出结论，死本能在广义的人格结构理论之中是作为一种与性欲（生本能）分庭抗礼的结构存在。人类对于死亡的理解从毁灭开始，而毁灭和被毁灭两者在一个人格结构之中原本就是统一的，因为这个人格的释义甚至比“我”这个指代词的出现还要古老，所以毁灭自身在这里不带有所有格，也不作为某个主语或是宾语的动词，它们（毁灭和被毁灭）都是一种和“自在”没有界限的、浑厚的自然原生力的两个侧面，这种情况就好像浑然无知的婴儿，根本不知道“自己”和“世界”是有界限和有区别的，也许这种“区别”真的只是一种想象而已。一个相当常见的例子就是，啮咬指甲的行为在小孩和成年人中都十分普遍，在无人打扰的无意识状态下，他（这个咬指甲的人）常常能把这种颇不得体的行为重复上几个小时、甚至更长的时光。

不管出于何种解释，死亡对于生者而言都是一种无可奈何的结局。任何对于无可奈何的解释都没有意义，因为无可奈何本身是不可逾越的。这种无可奈何在情感投射中有一个我们经常挂在嘴边的名称：“悲哀。”人可悲哀于自我之死、可悲哀于邻人之死，亦可悲哀于悲哀自身。死亡是悲哀之母，而悲哀则是诗性文明之母。

这种萦绕不去的哀愁之意足以引发一种对于文明气质的深刻思索。

人类对于自身会死的确认超越了动物本能的境界，从而意识到他体不仅也同样会死，而且也同样畏死，这是一种理性确立起来的普遍条件关系。诗人看到残花凋零感到悲哀，因为残花败落是一种死亡的意象，令他联想到了他自己的结局。这两个事件没有关联、没有共时性、没有统一点，但这种联想还是为大多数人所信服。死亡是客观的，对于死亡的恐惧是主观的，然而因为这种恐惧在生物中具有普遍性，所以它也变成了一种客观的存在，主观畏死的客观化是人类正式认识死亡迈出的第一步。何谓死亡的客观意象，诚如海德格尔（Martin Heidegger, 1889年—1976年）所言，死亡是唯一“必然”的事情。死亡没有歧义，就算一个人不知道另一个的死讯，他可能会在遇到死者遗孀的时候说出问候死者的言辞，可是没关系，他马上就会被旁人阻止，无法完成这个举动，这个结果和他事先知道了对方已死而三缄其口的结果一样。就算旁人没有阻止，情形也是相同，因为这句问候已经沒有用，除了徒增那位可怜的未亡人的哀思以外，它就是一封写错了地址的信，已经被这个世界宣布为非法。

海德格尔进一步认为，“死亡”是被“固化”在生存的概念里的，这是一种天性，不能将二者对立起来。虽然知道别人死了和知道自己会死都是一种主观知识，但是它没有任何的例外，所以和客观一样斩钉截铁。黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770年—1831年）在《小逻辑》第21节中说：

我们既认思维和对对象的关系是主动的，是对于某物的反思。

当被反思者的意象千奇百怪时，反思者会误以为世界自身也是琳琅满目的，反之则不会产生任何歧义。

死亡的意象是唯一的，不论死者如何死法或是他的死对生者产生了怎样的影响，此人就是死了。

尽管人对于他人之死乃至自身之死无计可施，但是谈论到死亡问题的时候还是不免面露不快、讳疾忌医。人对于一件好事的喜爱和对于一件坏事的厌恶，都建立在一种语言的逻辑上。语言使得人类的世界变得多事。换言之，对于人类的认知结构而言，有一类是自在之存在，例如苹果、月亮，这是语言自身的能指层面，它们来自语言最原始的基本传意行为；有一类则是派生之存在，譬如说形形色色的观点、主义和公式，则是语言的所指层面，它们是由基本传意进化而来的高级传意体系。派生存在来自试图描述自在之物时产生的问题及其解决，也就是来自一种语言哲学。所以我们可以认为，语言源于、也是为了描述世界上所有具体的、有生灭之物。

这样，我们就可以得出语言逻辑的一条最基本原则：任何人类语言都是“名词本位”的，这是我们这个种族的一种天性，它与人类感觉的视觉本位相对应。就是说，语言中的大部分内容都是指物的，名词构成了语言的基础。

名词之外的最大类型是动词，严格来说人类语言的动词其实是“动名词”，英语中这种特性尤为明显。就是说，我们在描述一个动作的时候，首先描述的是这个动作是什么，这就是一种名词的指物规则；至于对于动词而言最重要的，它能干什么，则必须依靠上下文关系来完成，语词无法自身表达。举个例子，“跑”这个词的意思人人都明白，可是在现实环境中大部分情况下我们不可能像“苹果”这个词那样，依靠“跑”这个词自身的含义来表达一时的意思，而一定是依靠“她在跑”、或是“跑了一百米”这样的结构。由此可见，动词其实是一种用于表示动作的名词，而且它们的指动作词性还要依靠用法来完成。

第三个大类型形容词，就比较容易理解。形容词是一种基于比喻和联想关系的、名词的特殊用法，例如“红的”或是“兔

形的”（“兔形目”是一种动物类目，在拉丁文中是一个名词 *Lagomorpha*，但在中文中是由“兔”“形”和“目”三个语素构成，所以我把这个词剥分开来，臆造了“兔形”这个形容词。在汉语中它不是合法的，但我以此向我养了多年的那只硕大无朋而游手好闲的荷兰兔致敬，本书尚未动笔之前，它就去世了）。

语言的指物本性也许框定了人面对世界时的一种基本的认知态度：世界就是“有生”的动态之和，有生的事物俱是有灭的。

此外，语言自身的特色中不能回避的是语言的近似和精简问题。如果语词具有某个确定的总数的话，那么近义词即便不占其中的大部分，也至少是相当可观，语言的冗余和“无事生非”在这里就体现出来了。语言中字义完全相同的词不多，但是近义词的体系却庞大得完全没有必要。何况有些近义词，彼此之间的差别精微到了不是语言学家不能举其详的地步，和同义词也基本没差。譬如说“*lacrimosa*”这个词，在拉丁文中的原意是“泪流满面”，和普通的哭“*clamor*”不同的是，前者可能带有一点精神或者宗教性情怀方面的诱因。别以为这样的例子汉语中没有，“潸然泪下”这个词，也属于这种在一个词的内部固化了这个词的上下文环境的情况：它不仅有用，还有特定的用法。你不可能说“我摔了一跤，痛得潸然泪下”，因为这个词自身暗含语法规则，不允许被这样使用。

然而死亡只有同义词，没有近义词。

中文中有多少词语是描述死亡的？我们来看看《礼记·曲礼下》里的这句话：“天子死曰崩，诸侯死曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。”实际上死亡的称呼远远不止这几个。故、卒、弱、逝、歿、殯、毙、殂、徂、殒、薨、死亡、丧亡、亡故、身故、物故、物化、去世、逝世、弃世、过世、下世、就世、谢世、凋谢、死灭、毙命、毕命、殒命、殒灭、捐背、捐馆、殂落、徂

落、殂谢、徂谢、迁化、恒化、疾终、长逝、永诀、永别、永眠、长眠、就木、故去、溘逝、溘死、断气、咽气、合眼、闭眼、没了、挺腿、完蛋、呜呼、回老家、玩儿完、翘辫子、上西天、见阎王、登鬼录、填沟壑、粉身碎骨、与世长辞、溘然长逝、寿终正寝、命赴黄泉、呜呼哀哉、一命呜呼、天夺其魄、仙逝、仙游、千古、作古、归西、归天、大故、不在、过去、不禄、不讳、不可讳、跨鹤西游、千秋之后、三长两短、山高水低、见背、弃养、牺牲、舍身、献身、就义、捐躯、捐生、殉职、殉国、殉难、殉节、殉、效死、效命、授命、阵亡、成仁、杀身成仁、舍生取义、以身许国、马革裹尸、肝脑涂地、横死、强死、凶死、丧命、送命、毙命、暴卒、倒头、死于非命、殪、升天、涅槃、坐化、羽化、鹤化、物化、圆寂、归寂、示寂、入寂、入灭、灭度、示灭、尸解、崩、驾崩、山陵崩、晏驾、升遐、登遐、宾天、大行、千秋万岁、夭折、夭亡、短折、早世、早逝、早死、中殇、殇、兰摧玉折、玉楼赴召、玉楼修记、地下修文、葬玉埋香、香消玉殒、客死、瘐死。这里也并非全部。这些词互为近义词，但是它们都与“死亡”这个名词是同义词。对于“薨”这个字，如果说一个平民“薨”了，这是错的（不恰当的），但是说一个贵族“死”了，却没有错，至多不太恭敬而已。死亡的事实凌驾于一切巧舌如簧之上，凛然不可侵犯。几乎一个名词代表一种死法，但是没有区别的是这些人全都死了。

人类以一种无可逾越的深刻遗憾来看待死亡——这其实只是一种态度，但是久而久之变成了一种事实——也就有了各自关于不死的憧憬。有的文明对于永生的描述很直接。例如《古兰经》的第56章第12节至39节描述的天堂是这样的：

他们躺在宝石镶嵌的床上，长生不老的少年端着碗、壶和一杯最纯的酒服侍着他们。

《华严经》中则言极乐世界中的万物都不会毁坏，物体的毁坏被看作死亡的原初意象，而永恒的第一个基本条件也必须是坚不可摧：

或有诸刹海，妙宝所合成，坚固不可坏。

《启示录》在《圣经》之中对于天堂的描述是着墨较多的，除了天堂的珠光宝气、满目琳琅以外，也提到了其中居民的永生：

神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。（《启示录》第21章第4节）

而有些较为克制的文明，态度则比较暧昧，《圣经》中的天堂意象可能部分受到了古希腊文学的影响。在赫西俄德（Ἡσίοδος，生卒年不详，可能活动于公元前8世纪）的《神谱》中提到人类历史上的“黄金时代”的风土人情与几大经典中描述的天堂颇有相似之处：

人们像神灵那样生活着，没有内心的悲伤，没有劳累和忧愁。他们不会可怜地衰老，手脚永远一样有劲……他们的死亡就像熟睡一样安详。

但值得一提的是，希腊神话并没有过度地宣扬永生，而是试图将死亡的恐惧减轻到最低程度。与此类似的是佛经中的一种享受更大福报的物种，天人，生时花团锦簇，但也莫不有死。天人死时的惨象称为“天人五衰”，《俱舍论·卷十》里有详细记载说：

然诸天子将命终时。先有五种小衰相现。一者衣服严具出非爱声。二者自身光明忽然昧劣。三者于沐浴位水滞着身。四者本性嚣驰今滞一境。五者眼本凝寂今数瞬动。此五相现非定当死。复有五种大衰相现。一者衣染埃尘。二者花鬘萎悴。三者两腋汗出。四者臭气入身。五者不乐本座。此五相现必定当死。