

自序 穿越世纪现象的幸存者

我刚从一部叫作《飞越疯人院》的影片中出来，便恰逢了我的这部书稿。此著与其说是有关世纪现象的论述，不如说是对世纪现象的穿越。似乎一切都纯属巧合。从中国当代先锋文学的缠绕中抽身，在那个被人叫作传统文化批判的市场上转了一圈。我惊讶如今已有那么多的硕士、博士，已有那么多的学者、教授，他们在一片业已开垦的土地上精耕细作，把思想埋入黄土，把杂乱的语符遍插脚下；最后到了收获的季节，他们怀抱一束束优雅妩媚却还有待于进一步精致的概念喜气洋洋地站在领奖台上，期待人们鼓掌。于是我只有沉默，走进那个现象。

我有一种恐惧，过去被镰刀锤子弄弯过的人们，现在又将在符号世界中沉没。我不愿成为其中的一个。我想为自己保留点什么，以此证明我还活着。当然，是一种偶然的幸存。

“幸存者是有能力拒绝死亡的人。”

我的朋友如是说。但我却只是努力而已，不敢过于自信。也许倾心于幸存乃是逃避反抗的一个借口。只有在发现反抗也无从证明自己的时候，昔日的反抗者才走向幸存，这大概是事实。人类需要幸存者，一如社会需要反抗者。只要幸存能够自证，那么他就可能成为一篇历史的导言。

《存在与时间》。海德格尔。

一个已经生锈的中国学者宣称他要划掉这个名字，但明眼的读者却将在我的书稿中发现这个名字对我的影响。我自愧无法像这位德国人那样阐释存在，讲解时间，幸好某种悟性把我从这种窘境中拯救出来。我沿着这种悟性走出世纪设置的迷宫。走出迷宫，成为幸存的现成含义。

很难相信我会永远置身其外。重新失落的危险依然在我身旁肃立以待。思想者的头颅刚从死海中升起，一转脸就会在海面上消失。这是幸存的又一个含义。幸存的空间只是幸存的瞬间而已。幸存空间在幸存瞬间闪现，幸存瞬间在幸存空间伸展。彼此以语言为中介互相依存。

语言是幸存的事实，也是幸存的最后界线。所有的穿越行为最终都可归结为语言的穿越。语言的事实使存在无法起飞。在语言面前只有程序和结构。

我拟从以中国传统文化最为贫困的地方起步，在存在与生存这两个层面上展开自身。然后步入历史。我想我也许会陷入历史的必然性，尽管我紧紧抓住偶然性不放。唯一值得庆幸的是，我指出了中国晚近历史上的一场语言复辟。这场复辟延续至今，在百分之九十的铅字里昂首阔步。我将向它挑战，哪怕它可能是一架无动于衷的风车，吱吱嘎嘎地讲说着它的历史合理性。

比较辉煌的将是第五乐章。在那里挑开历史帷幕的与其说是科学的手指不如说是生命的利剑。我敢说我完成了一次终极性的批判，当然，我想我同时也在这次批判中杀死了我自己。我把这种体验称之为置于死地而后生。我想一个企图超越世纪的中国人，都将首先杀死自己。批判在最根本的意义

上，乃是对批判者本身的超越。这我早就说过了。

第六章显然是“我”的复活。我的复活节被人叫着个人主义。一个通俗极了的名称。好在它还没有被庸众蹂躏得俗不可耐，使我得以把它权当着一个命题，向存在本质和生存权利致意。活得气喘吁吁的读者也许会对它丧失信心，但也许会读得津津有味。重要的是阅读状态。比如心境，比如经历，比如渴望等等。

七、八两章好比一个相对平滑的尾声。两个著名的人物形象，两块醒目的画面色彩，我把它们全都归入文化造型，然后诉诸洞箫，在早晨和黄昏里同时吹奏。

最后附上的一组小夜曲，用我俯拾起的语言碎片拼合而成……

第一次给自己作序，居然写得像一篇导读，并且只予介绍，不加解释。这显然是旧病复发：对已经完成的东西失去了耐心。这部书稿也许会成为好几个课题的开端，但对它本身，我已不想再多说什么。

愿幸存者与上帝同在。

1989年4月16日写于华东师大

第一章

中国文化的零哲学贫困

如果要我描绘一幅中国文化的末世图景的话，那么我与其出示人们在充满死亡气息的海面上纷纷逃难的情形（可参见影片《冰海沉船》）不如描述一下横陈于黄土地上的一具具木乃伊。因为中国人不仅在物质生活上贫困得惊心动魄，中国文化在精神上也极度匮乏，只是千百年来人们对此熟视无睹而已。时下人们开始对此进行反思，我在一些文章中也谈到过中国传统文化在精神本体构造上的无力性。但这样的反思并没能激起人们对这种涉及灵魂、精神的问题的热情。如今的人们大都忙着为生计奔波，很少有人有闲心对上帝表示关心。当然，对当今盛行的这种物质主义和实用主义，我难以非议，因为人总得求生。但我在此文中却想集中地谈谈这个为人们所无法关注的纯属精神的构建问题，并把它归结为零哲学贫困。而我对中国传统文化的系列批判，也就从对这零哲学的贫困的批判开始。

零，这个汉字就其原意而言，并不等于阿拉伯数字“0” 尽管人们一直把它当作“0” 的读音和汉字形象来使用。不过我

在此论述的零哲学的“零”却恰好就是“0”的意味。也即是说我把汉字“零”在本文中意义仅仅规定在“0”以及由“0”而生发出来的诸种意味上。

在人类的数学史上,0的发现无疑是一个极其伟大极其激动人心的时刻,因为这个发现给人类带来了数学这门科学,这个发现使人类对世界作数的描绘成为可能。在0被发现之前,人类对数的概念是相当有限的。比如博学如中国的大哲学家老聃,在他的著述中也只能以“一生二,二生三,三生万物”这样的数字概念来表达对世界的形而上描绘,因为初民数数一般只能数到三为止。所以老子说“三生万物”。在此,万物是与三连在一起的,由三衍发的。老子凭借“三”这个模糊的数字建立了他的模糊哲学,而这样的模糊哲学也居然使中国人信奉了几千年,不提。

0的发现使万物走出了模糊不清的“三”的藩篱。人类凭借0,真正触摸到了世界的无限性,触摸到了无穷无尽的万事万物。0使人类从几个有限的实数拓展到了实数的无限,或者说,从数的平面进入了数的空间。这是人类文明发展史上的一个重大转折。正如火的发明使人类咬断了与动物界联结的脐带一样,0的发现使人类在数的空间以及与这空间相应的思维空间里站立了起来。0作为一个实数,它使自身除外的所有实数都具备了无限的伸缩性;从0向前排列,可以得到数的无限递增,从0向后(小数点)排列,可以得到数的无限递减。当然,0毋庸置疑是虚无的,因为它无法离开实数成为一种独立的实在。但是,0的无限性,或者说空间性恰恰也就在于它的虚无性上。

曾经有科学家和哲学家思考过用实数或实物的无限序列性去充实无限空间(0)是否可能的问题,但结果他们都发现这个问题的全部现实性仅仅在于想象之中。无限的实数(实物)序列无法填满同样无限的虚无空间。两者只能在想象中获得对称和同构,而不能用前者的有序性和逻辑性去替代后者的无序性和混沌状。从这样的悖反可以引出一个意味深长的结论:上帝把0交给人类不是为了使人们得到实物的满足,而是为了启迪人类的想象力和创造力,从而让人自己去证明自己何以为人的。至于0本身是无法超越的,一如人最终无法超越自己。因为0作为一个特殊的实数就特殊在它的象征性上,特殊在这种象征性所标明的想象力上,0乃是一种虚无的存在。

当我指出了0的这种特殊性后,对0的论述也就从它的数学意味转到了它所蕴含的形而上的哲学意味上去了。这种哲学意味是阿拉伯数字“0”变成汉语文字“零”之后应该有而没能有的含义,这种含义相当于海德格尔在《存在与时间》中论述的那个“Being”。所谓的零哲学便由此而来。因为在数学中如果把0的含义相应于Being的含义的话那么它就同Being不能被逻辑所阐释一样,是不能被实数所穷尽的,而是象Being被Dasein所显现一样是由实数来揭示和现身的。可见,0一方面是实在的,与任何一个数字相合成为一个新的实数,诸如与1相合成为10,与3相合成为30等等,但0另一方面又是虚有的、神秘莫测的;0仿佛什么都不是,却又什么都是0,仿佛可以穷尽(作无限排列)又仿佛无以穷尽(排列的

无限性)。在形而下的世界中,0 以 beings 的身份出现 给人们带来十倍于或百倍于千倍于原物的实物;而在形而上的世界中,0 又以 Being 的形象静静地伫立着,无所不包,无所不有,使人感到浑然不可企及。总而言之,在 0 的数学意味 (beings) 背后,隐藏着一种无比深邃的哲学意味 (Being)(我所谓的零哲学严格说来应该是 0 哲学)。而后者恰恰是为汉语象形文字‘零’的字义所忽略的。

请看汉语对‘零’的释义(见于 1979 年版《辞海》修订本语词分册 2186 页):

零:1. 下雨。《诗·庸风·定之方中》:“灵雨既零。”喻雨一般的落下。如:感激涕零。2. 草木凋落。《楚辞·远游》:“悼芳草之先零。”3. 零碎;不成整数。如零售;奇零。周密《齐东野语》卷十五:《推节气歌》括云:“中气与节气 但有半月隔。若要知仔细,两时零五刻。”4. 数目。是在整数系统中一个重要的数。二减二、三减三都等于零,记作“0”。它在任何计量单位中表示‘没有’。在十进制中,逢十就进一位 而在该位上补上零。例如:数“十”用‘10’表示,2000 + 90 + 4 用 2094 表示,读作二千零九十四。5. 摄氏温度表上的冰点。如:零下五度。6. 姓。明代有零混。

我以我少有的耐心将《辞海》上关于零的释文逐条抄录,乃是为了告诉人们:在我们的语言——文化系统中 虽然有与“0”相对应的‘零’的文字符号 但没有与“0”的形而上意味相关联的零哲学意义上的零概念。而且即便是“零”符号本身,


也与“0”有相当大的差异。

按照《辞海》对“零”的释义可以推及“零”是一个形声字，上半部分“雨”状其形，下半部分“令”言其声。从“零”的字源上说，显然不具备“0”的意味，而仅仅是一种对下雨的描绘罢了。至于后来的“零”的“0”意味，是经由“凋落”、“零碎”的涵义演化而成的一个数目字。这个数目的含义一是用于十进位制的“0”，一是表示“没有”，而《辞海》对“零”的“0”意味的阐释到“没有”便驻足了。按照中国文化的实用主义传统，“零”的字义被推到“没有”之后，是不会再往下深究的。因为中国人不喜欢思考“没有”、“虚无”这类纯粹精神的东西。中国文化对“0”的接受也是因为“0”表示“有”（即在数字的“1”后面加个“0”会成为“10”）的缘故。假如，“0”没有这个“有”的效用，可能不会被中国文化所吸收。因为中国文化在其本质上是与“0”的哲学意味格格不入的。

从中国文化的记数符号本身来看，这些符号与占卜术一样，是直接从事初民的结绳记事活动中发展出来的。因此，“一”“二”“三”……这类数字符号的符形与阴阳八卦中的卦象很相近，诸如“乾：”、“坤：”之类。这类符号和卦象虽然具有一定的抽象性，但其抽象力以及与此相连的想象力是很有限的；因为它们在造型上是二维性的概括，而不像阿拉伯数字“3”，“6”，“9”特别是“0”那样具有三维的空间感。中国文字在数字符形上的这种平面性和直观性，从一个侧面证明了中国文化固有的那种世俗性，那种对物与人的直接关联性，而缺乏朝空中的想象和伸展。缺乏“0”这样的数字造型所具有的那种神秘

性。

说到神秘性，很有意思的是，中国文化在数字上的神秘性没有集中体现在“零”上面，而是像中国绘画的散点透视法则一样分散在某些奇数上，比如“三”“七”“九”之类。举例来说，在神话小说《西游记》中，法术的变幻层次是以三的倍数为基点朝上递增的（十八变（沙和尚），三十六变（猪八戒），七十二变（孙悟空），这样的例子很多，如孙悟空在炼丹炉中被烧了七七四十九天，西天取经遭受九九八十一次灾难等等。但中国数家的这种神秘性，由于数字本身的平面性和世俗性，很少具有超验的意味，从而达不到“0”在造型上所具有的那种浑然感和空间感。

在中国文化中，只有一个图像似乎是与“0”的造型很接近的，那就是阴阳太极图：

这个图像在造型上与“0”同样具有空间感，但一个很细小的差异却将它和“0”作了泾渭之分。它没有“0”的那种虚空，而是一种实实在在的对世界万事万物阴阳二极运行的形象描绘，或者说，它没有“没有”的意味，因此它不具备超验性和神秘性。而事实上，这个图像后来也没能向形而上的方向伸展，而变成了阴阳算命术，挂在测字摊头。

置于中国文化系统中的中国哲学，发展结果大都成为某种术。比如孔子哲学成为人际术，老子哲学成为权力术，庄子哲学成为养身术等等，与之相应，中国的数学也叫做算术，即是有实际效用的一门技术。而纯数学与纯哲学一样，是很不发达的。因为它们都离实际效用比较远。中国哲学的这种现世性和实用性，造成了中国文化中零哲学的贫困。

所谓“零哲学”，不是从“0”的“有”的意味(把“1”变为“10”、“100”“1000”之类的进位意义)开始，而是以“0”的“没有”的意味为起点的。零哲学扬弃在“0”的实有性背后的物的意义，而注重于“0”的虚无所蕴含的纯粹精神活动。正如“0”的发现使人类能触摸到了数的无限性一样，零哲学的构建将使一个不关注精神本体的民族找到人的灵魂。因为零哲学的基本命题是：零之为零和人之为人。

零之为零的命题，是在零的本体性上展开的。作为一种存在，零的本体性不在于它的实有性而在于它的虚无性。因为在零的实有性上，联结着的是除了零之外的所有实数，在那里，零是一个与其他实数没有区别的一个数字，如《辞海》中所解释的那样。零的特殊性不能在它的这种实有性上获得实现。零为了证明它与其它实数的区别，必须展示它的虚无的一面，即由对肯定和否定的超越而达到的对万事万物的包容。它可以用无限的递增证明自身对“有”的超越，也可以用无限的递减证明自身对“无”的超越。零以这样的虚无性拥抱了连同自身在内的全部存在，从而展现它的本体意味。正如零使数字的计算成为数学一样，零之为零的本体性使对零的形而上思考成为零的哲学。这是零之为零命题的基本内容。

与零之为零相应的，是人之为人的命题，这两个命题的联系在于：其一，零的本体性使人之为成为可能；其二，人的本体基于零之为零的形而上意味。

我在前面说过，零的发现使人类获得了人的自我证明。我现在要继续说的是，这种自我证明不在于人可以证明他有

发现零的能力，而在于他在思考零时所焕发的创造性和想象力。正如零在所有实数中是一个最纯粹的实数一样，对零的思考是人类最纯粹的精神活动。这种精神活动是人之为人的一个首要内容。

作为人的存在，其存在的本体性并不在于有进食能力，作爱能力，乃至说话能力和书写能力和其他操作能力，而在于这种存在有没有类似于思考零的本体意味那样的思辨能力或精神构建能力。这也即是人之为人的能力。人与动物的根本区别与其说在于对物的操纵能力的进步上，如发明工具，不如说在于对世界对自我的内省能力上。这种双重的内省是人对自己的属类和自身（个体）的抽象确立。这种抽象确立如同零的本体意味一样是不具备实用效应的，即人无法通过这种确立多吃一口饭，多喝一杯酒；但人却可以由此获得自我的本体意识。这种人之为人的自我确认过程，也是一种把自我作精神的对象化过程，就像零对肯定和否定的超越一样，人通过类似于对零的思考超越自己的动物性和作为物的实有性。从某种意义上说，零是对所有实数的反思的结晶，而人则是对自然界所有的物（包括人自身在内）的反思的成果。反过来说，这样的反思则成了人是否成为人的一个标记。

与零之为零一样，零哲学的人之为人命从根本上说属于存在论或本体论的范畴。这个命题揭示出人何以为人的先验前提。它表明人的确立乃是零的确立而不是对物“有”的摄取。因为动物也有这样的摄取能力，只是层次不同而已。人只有对自身作虚无的零的反省，才能发现自身的存在。这种存在不是身体（body）的存在，而是精神（spirit）上的拥有。

人们对物的摄取就如对实数（除零以外）的占有一样，是动物性的；唯有精神的自省才象对零的拥有一样，是人性的。从这个意义上说，零的发现，也就是人的发现。零之为零，就是人之为人。人凭借零得以作为人站立起来，一如人类走出森林以后通过四肢的分工直立在地上。零是人的精神支撑点，零哲学在其根本上乃是人哲学。

零之为零与人之为人是零哲学的两个基本命题，对这两个基本命题的无限阐述构成零哲学的全部内容。我认为中国人对中国哲学的全部反思，应该从零哲学的构建开始。而零哲学的构建，同时也将促成中国传统文化的全面解构。因为零哲学与中国传统文化的那种实用性、功利性、世俗性是不相容的。反过来说，中国传统文化最为致命的以致能使它解体、崩溃的贫困正好就是零哲学的贫困。这种贫困同时也是人的贫困。因此中国文化没有零概念与没有人概念是一致的，其非零性和非人化是同构的。中国文化的这种特性使中国人成了缺乏人本意味的伦理动物和食色动物。换句话说，由于零哲学的极度贫困，中国人还没有完成人的进化。

中国文化的零哲学贫困导致了唯物主义以一种极度庸俗的形态四处泛滥。认识论上的物质第一性，成了中国人躺在物质主义上的堂皇理由。尤其是在现代迷信破产之后，中国人变得空前的实际，几乎全部以好死不如赖活作为自己的最高生存信条。所谓“天道远，人道弥”所谓“未能事人，焉能事鬼”；这种从几千年前由圣人定下的实惠主义哲学，在当今的中国社会中已深入到每一个中国人的心中，使他们纷纷成

为各个层次上的实惠主义者。走一步，看一步；活一天，算一天；只要自己的躯体气息尚存，管它灵魂归向何处。彼岸世界离中国人是如此的遥远，以致于即便是理想主义一词，也都成了一个特定的反讽用语。在这个意义上，可以说中国的人很多，有十亿之众；但中国的人又很少，到处都是没有灵魂的躯壳 上帝的半成品！

伴随零哲学的贫困而来的，自然是宗教感普遍低落。因为既然实践成了检验真理的唯一标准，那么指向上帝的所有精神活动都只能归于子虚乌有而被弃置不顾。这个当年被用来结束现代迷信的历史性口号，今天成了每一个中国式的实用主义者的有力依傍。一个本来就没有多少宗教意味而只有迷信活动的民族，在整个的实用主义的时代氛围下变得更加庸俗不堪。眼见得寺庙门前熙熙攘攘，但人们的拜佛求神，都是为了从神氏们那里讨得一点现世的恩惠，诸如保佑发笔大财，保佑升官提薪，保佑生个大胖儿子之类。至于佛教，早在一千多年以前，就被一场类似于农民革命那样的中国式的宗教“改革”——禅宗——彻底世俗化了。佛无处不在，佛甚至与什么都同在，所以佛不再具有零的意味，而变成了除零之外的所有实数。中国文化史这个由禅宗完成的旨在消灭佛教的零意味 或者说纯粹精神世界 的宗教领域的民族“革命”使中国人失去了建立零哲学的机会，而佛象也由此变得像孔子一样，充满仁义道德的气息。

与宗教感低落相应的，自然是千百年沿袭下来的文学艺术的本体性的全部沦丧。与宗教一样，文学艺术从根本上说是“零”的形象化或具体化的体现。然而在中国的文化传统

中，人们从来不曾把文艺与零联在一起过，而总是把它当做教化的工具，当做载道的工具；被用来从事政治教育和道德教育，张扬君王之道和圣人之道。因此，与西方在基督教文化背景尤其是近代新教文化背景下滋生的文学艺术不同，中国的文学艺术从来就不是面向上帝，而是面向皇帝的。这是中国文艺历来失落人性甚至窒息人性的根本原因。因为文艺不能得到零的确立，自然也就无法显示人的构建。

总而言之，中国文化的零哲学贫困，与中国的哲学、宗教、文学艺术等等精神活动本身的非精神化和非人化是一致的，也很难说在它们之间究竟是哪个因素影响了另外一些因素，而是互为因果地共存于同一个文化共同体之中，只是在当今整个文化结构面临一场历史性的解构的时候，这种文化机制固有的先天性不足才如此强烈地凸现出来，促使人们重新寻找一种新的文化建构途径。

在此，我不想预言将来，因为任何人都无力拯救一种文化的死亡。我想说的只是，如果说零哲学的贫困是中国传统文化的一个解体原因的话，那么它的被确立就将使每一个中国人找到人本意义上的自我。中国人只有集体死去，才能一个一个地独自复活，复活在零的空间里。

第二章

论人的存在本质与人类的生存需求

引 子

与西方以人为本位的人文主义文化不同，中国文化的伦理主义性质在于以人际关系（血缘家庭、社会关系）为基本的结构单元。这种人际文化所关注的不是精神现象学，而是社会伦理学。中国文化的这种人际性可以使中国人将其人际关系操练到无比精致的复杂程度，但不能使之留意于纯粹的精神活动，从而造成伦理学的过分发达和思辨哲学的过度萎缩。从某种意义上说，中国人除了睡眠之外，一半时间用于做饭吃饭，一半时间耗在应付各种人际关系上。而且即便吃饭，也往往与人际交往有关。比如，中国人通过吃饭表达婚丧嫁娶，通过吃饭交友结伙，通过吃饭洽谈各种交易。至于吃饭的方式也很能体现人际特色：在中国人的饭桌上，不像西餐桌上在每一个就餐者面前放上一套餐具（这种分餐形式在一些鸡尾酒会之类的冷餐会上尤其明显），而是大家围绕着一桌菜肴共同进餐，席间不时响起热情的劝酒劝菜声以示亲密。对人际关系的如此看重，使中国人普遍害怕孤独，而崇尚诸如团圆、合

欢、共聚、同喜之类的合群意识，从而在心理上获得共同的满足。

中国文化的这种人际性和群体性，使中国人特别容易接受将衣食住行置于首位从而将人的一切组织化、社会化、集体化的理论，并且按照中国人的心理习惯籍此张扬中国式的实用主义。因此，中国人很少思索人的存在本质从而由此获得存在的自我意识，而是整天为满足自己的生存需要而奔走忙碌。他们认为这是实在的看得见摸得着的生活，他们无法相信除此之外还会有什么。也许正是由于这样的文化心理特性使中国人很难理解与人文主义文化相应的许多事物，比如说，民主政治。毋须赘述中国人在极为有限的民主选举中所闹出的种种笑话，就举一个中国记者在冷餐会上的情形就可想见中国人的民主常识。在某个冷餐会上，一群中国记者也许是平生第一次遇到自由取食的机会，结果把自由就餐变成了蜂拥抢食。尽管这样的中国记者或许只是为他们记忆中的人民公社大食堂所苦，但中国人心目中的民主和自由之类的形象也由此可见一斑。因此，假如要我回答在当今中国最难实现的是什么的话，我与其说是健全法制或政治体制改革等等，不如说是人的解放。中国人不解放自己，他们将永远不会懂得从而获得法制观念和民主政治。而且，这种人的解放是无法通过外在的身体奋战来实现的，而是基于每一个中国人的文化心理的自省和重构。需要指出的是，这样的自省和重构过程不是伦理的而是哲学的；不是道德的自我完善，而是精神的自我实现；其基本命题不在于如何满足人类的生存需求，而在于认真探究人的存在本质是什么？

——

本文的论题似乎可以从恩格斯“劳动创造了人本身”的著名命题说起。恩格斯在那篇题为《劳动在从猿到人转变过程中的作用》的未完成的札记中提出这个命题以后，人们很少对此加以进一步的思考和研究使之更加完善，相反，在一些中国式的实用主义者那里，这个命题被引伸为体力劳动的神圣从而为改造知识分子（脑力劳动者）思想提供了理论依据。但如果仔细思考一下这个命题的话，人们不难发现重要的与其说是劳动，不如说是人的创造。比如恩格斯在谈到手的进化时写道：

没有一只猿手曾经制造过一把哪怕是最粗笨的石刀。

因此：

在人用手把第一块石头做成刀子以前，可能已经经过很长很长的一段时间，和这段时间相比，我们所知道的历史时间就显得微不足道了。但是具有决定意义的一步已经完成了：手变得自由了，能够不断地获得新的技巧，而这样获得的较大的灵活性便遗传下来，一代一代地增加着。（《马恩选集》509页）

这段论述无疑很精彩，因为这为人类的起源提供了一种科学的解释，只是这一解释有必要作更为深入的探究：制造工具的劳动不仅使猿手变成人手而且更重要的是使人之为人的