



动物园

岭南美术出版社

邱黯雄

动物园：邱黯雄个展

主办：何香凝美术馆 OCT 当代艺术中心 (OCAT)

项目负责：李荣蔚

展场：深圳南山区华侨城恩平街 OCT 当代艺术中心主展厅

展期：2011 年 7 月 2 日—8 月 23 日

Zoo: Qiu Anxiong Solo Exhibition

Organizer: OCT Contemporary Art Terminal of He Xiangning Art Museum (OCAT)

Project Coordinator: Li Rongwei

Dates: July 2 – August 23, 2011

Location: Main Exhibition Hall, OCAT, Enping Road,
Overseas Chinese Town, Nanshan District, Shenzhen, China.

主办 / Organizer:



支持 / Sponsors:

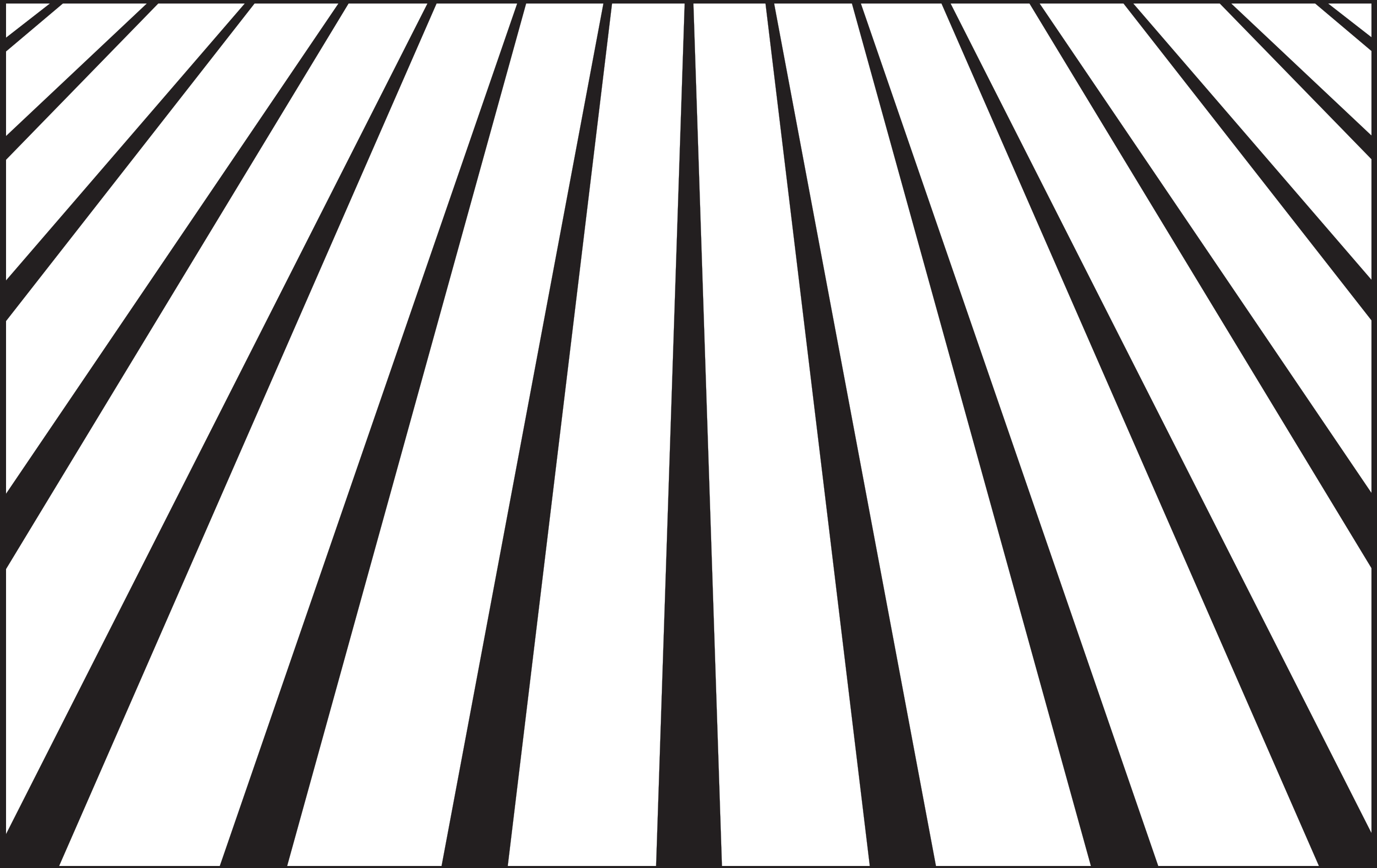


鸣谢 / Thanks to:

BOERS-LI GALLERY

媒体支持 / Media Supporters:





目 录

—

14

—

20

—

36

—

46

—

188

—

206

—

298

—

332

—

344

—

序

—

看见这世界的牢笼：邱黯雄的新个展
许晟

—

动物园：笼中之神
邱黯雄

—

有关动物的哲学笔记
邱黯雄

—

绘画

—

装置

—

素描

—

访谈
动物园：一部“囚禁史”

—

附录



序

方立华

“人与动物”的关系问题是艺术家邱黯雄关注已久的主题，他在之前的许多作品中都有所涉及，比如《忘了这一切》和《新山海经》，等等。在 2010 年创作的大型综合性作品中，艺术家邱黯雄找到了一个更为深入地讨论这一主题的立足点——“动物园”，因为“动物园”是人与动物关系的一个重要的关节点。

对于“人与动物”关系问题的追问和对既定关系的质疑，也许是促使艺术家邱黯雄一直关注这一主题并最终创作《动物园》这件作品的重要原因。艺术家认为“进化论似乎已经以压倒性优势取得了话语权，但进化论其实是一个有创造性的猜想，与圣经的创造说并无本质的区别”。所以，对于艺术家而言，“起源的问题其实是信仰的问题，而非认知的问题。人与动物的界限仍然是一个无法确知的谜”。

在这里，“动物园”是一个广义的词汇，它不仅仅是指圈禁动物的地方，它也是动物与人共生的地域，不过“动物园”的基本规则是囚禁和约束，所以这与人的重要理念“自由”形成了一个悖论——人类依“自由”所建构的社会模式，却是人类史上最为专制和最为不自由的地方。“动物园”是人类处境最真实的镜像，无论动物园被设计得有多么的接近自然环境，但也不能改变动物被囚禁和约束的基本事实。

在《动物园》中，艺术家邱黯雄试图探讨以下三个问题：1. 人的动物性；2. 动物与人的界限；3. 文明与野蛮在人的历史中互相纠缠共生和消长的状态。作为 2011 年的“青年 OCAT 计划”，“动物园：邱黯雄个展”由四部分组成：一是以具象的方式描绘动物园的动物与环境的绘画作品，这是还原现实的动物园的情景最直接的方式，也是其个人观念介入最少的方式；二是一系列临摹的素描稿，这些临摹的图像来自希腊、中世纪到现代各不同时期的绘画和摄影，这些图像显示出不同时代的人对动物的不同态度和关系，以及动物在人类生活中所充当的角色；三是一系列有着各种不同典故的装置作品，这些装置作品的

主角是各式拟人化的动物形象，比如猩猩、兔子、白公鸡和猪，它们身后的典故既具有一种灰色的幽默感，同时又像一把利刃，将“人与动物”背后隐藏的问题揭示了出来。四是有关动物的影像。

《动物园》在其原先构思的基础上，根据 OCAT 展厅的情况，增加了两件装置作品：《剩余价值》和《解剖学》。与展览同期，OCAT 将编辑以“动物园”为课题的“青年 OCAT 丛书”，这本出版物将从文学、哲学、宗教和法律等维度对“人与动物”的关系问题进行梳理和探讨。

何香凝美术馆 OCT 当代艺术中心

2011 年 7 月 2 日



看见 这世界的 牢笼

—

邱黯雄
的新个展

许 晟

只要看看邱黯雄在《乌托邦》(大声展, 北京, 2010) 展览中那个方形的地球仪, 我们就会明白, 他心中的乌托邦并不是某种理想, 而是一种未被理念简化的、充实的结构和想象。乌托邦是等待他去发现的、未知的形象, 而不是等待他解释和表达的既成想法。他最终发现了一个方形的世界, 于是精心安排每根经线和纬线, 再饶有兴味地比较新的赤道与回归线的长短——仿佛这是他的新大陆。其实, 邱黯雄的艺术世界一直都是片充满生机的新大陆, 而不是逻辑和理念。

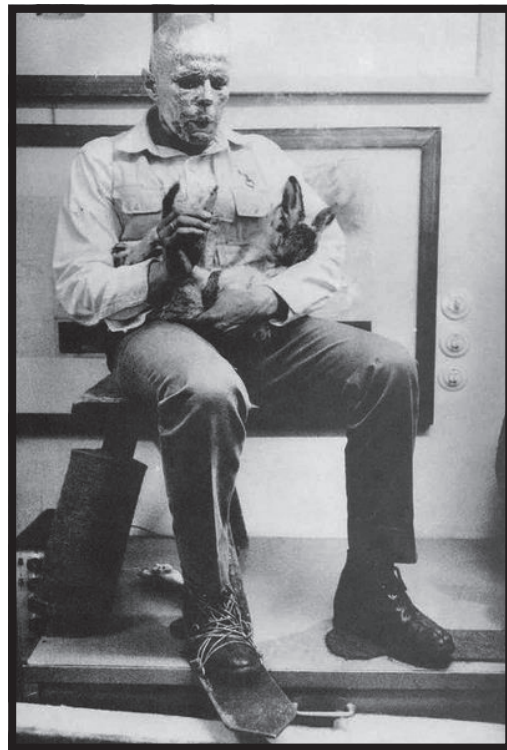
沉淀与发现

在他过去的作品中,《空中的》(动画, 2005) 开始呈现奇异的景象,《密封舱》(摄影装置, 2005) 也延续了异想天开的幻境。而从《江南错》(影像, 2005), 《雁南》(动画, 2006), 到《新山海经》(动画, 2006), 他逐渐发现了造物、文明, 以及作品的新关系。之后,《民国风景》(动画, 2007) 是对历史叙事的想象, 而《为了忘却的记忆》(装置, 2007) 那列火车则从宏大历史叙事和个人日常情感记忆的两个维度呈现了关于遗忘和记忆的关系。另一方面, 从《蝉蜕》(装置, 2008), 《甲房》(装置, 2008), 《明夷之歌》(动画, 2009) 这些作品也能看出, 他一直保持着敏感而平和的创作状态。这些作品虽然来自深邃的思考, 却没有生硬的象征或油滑的思辨, 它们保持着一种开放的、清澈的、扑面而来的沟通能力。这次的个展“动物园”便是在这种状态中沉淀与反思后的结果。

可贵的是, 虽然这次展览冷峻地展现了人类与动物的关系, 但展览并不是来自革命或创新的思考——这一思路对今天的艺术世界来说已经足够陈腐, 变成了新的枷锁; 也不是来自环环相扣的反讽或批判策略; 而是发自对世界的珍视与悲悯。邱黯雄用眼看这现象界的一切, 然后尽量直观地展示它, 这便是他作品中一切形式的来源。这样的形式不再考验我们的审美或伦理, 而是让我们重新发现了自己的想象力; 让我们回到造物的位置, 恢复与自然交流。

和动物们交谈

动物与艺术家的交谈由来已久。约瑟夫·鲍伊斯 (Joseph Beuys) 曾向一只死去的野兔描述图像 [《如何向一只死去的野兔描述画面》(How to Explain Pictures to a Dead Hare), 行为, 1965]。这一传统可以追溯到中世纪的圣法兰西斯 (St.Francis) 向鸟儿传教。但邱黯雄的想法显然与这些高高在上的传道者们不同。在他看来, 动物并不需要人的启示, 他宁愿做一个沉默的陪同, 听听动物们的声音, 然后不断反思自己的位置。



Joseph Beuys: 如何向一只死去的野兔描述画面

在这次展览中，他用素描的形式临摹了许多与动物有关的古典绘画，并保持了它们的原有风格。这些作品只是客观的、精心的模仿。它们既不同于对古典绘画的复制或修复，也不同于讽刺性的“拙劣模仿”，因为一方面，它们没有压抑任何创作的冲动；而另一方面，又没有任何作者的直接表达。它们把观者带入和作者相同的情境中——也就是观看和临摹那些动物绘画的过程本身。于是，邱黯雄的作品并没有承载任何形而上或辩证的意义，而观众却可以在自己的视点中体验到更高的情感。由此看来，这与明清时代的模仿画思路也不同，因为邱黯雄始终是中立的，他只对被模仿的画面中的对象（动物和它们的传说）感兴趣，而不针对原画的作者或精神内涵。于是，他用临摹的方式，重现了动物在漫长的时光中传递给人类（或画家们）的不同信息，将其呈现在展厅中。从这个角度来看，他确实又像一位旧画修复师，但他修复的不是旧画，而是动物与人类的对话。上个世纪，几个故弄玄虚的法国人把艺术简化为语言和理念的游戏，用学术取代了艺术。从那时起，审美在大多数时候都成为一种智力赛跑，艺术的敏感一直在退化。所以，我们是该好好修复一下和动物们的交流了。



轮回 / 素描, Samsara / Sketch

这种交流是从作品中所讲述的神话或故事开始的。在这些故事中，无论是人与飞禽走兽的亲密，还是武松打虎这样的殊死搏斗，都包含着自然的平等和人与动物的共生，都展示了精彩的生命状态，包含着人与动物的相互敬畏和力量平衡。在这几幅被临摹的古典绘画中，这种平衡是充满神性的，而且与绘画本身的形式相吻合——艺术家把自己交给画布和颜料，将“自我”的创作冲动托付给永存的形式本身。而艺术家对永恒的追求来自对崇高和万物的信念，这种信念又使得画面的叙事本身显得纯粹而安详。在绘画的“再现”被讨论和攻击的时候，人们却忘记了艺术是为何要“再现”的。于是，邱黯雄用“再现”古典绘画的方式，唤起了我们对被再现的对象的记忆。实际上，里希特 (Gerard Richter) 对照片的再现已经在做相似的努力，但看起来，在他所处的时代，绘画的内在对象很容易就被刺激性的符号所掩盖了。没错，在一个不断因商业逻辑而更新的世界里，连动物也变成了动物园里的刺激性景观。



动物园绘画作品（现场）

在邱黯雄创作的与动物园有关的绘画作品中，人与动物的碰撞就被囚禁取代了。画面充满了人造的物理感，以及拍照和取景的痕迹。色彩与光线处理带有由外而内的生硬，动物则像是精神病院中的病人。有些场景是空的，但有没有动物都一样。无论“老鹰”的三联画表现出的时间性，还是“老虎”中鲜艳的绿色，或者那些突兀的假景，都传递出动物的落寞和凋零。古老故事中充满神性的动物消失了，只剩下一个物种的物理存在。

隔着牢笼观看

然后，我们看见死在“圣经”和“物种起源”两本书旁边的大猩猩。从现场来看，这只大猩猩首先像是自杀的。作品的题目是“怀疑者”，看来，它是用死来表达对这两本书的怀疑。但另一方面，它死去的姿势很像名画《马拉之死》[（The Death of Marat），1793]中的马拉。马拉是被暗杀的，凶器也被丢弃在地上，从这一点看，大猩猩也有可能是被暗杀的，手枪存在故意丢弃的可能性。在整个场景中，唯一符合大猩猩的幽默感的行为，就是它没能将马桶和浴缸区分开来。实际上，如果是自杀，那么大猩猩确实就在对公众表明自己的立场。对经常在“动物世界”中露脸的猩猩朋友来说，这样的机会却并不多，所以它用最极端的方式反对科学与神学——这些理论只对人类有利。如果是他杀，那么两本书很可能就是凶手故意留下的，大概是为了灭口吧，作为动物中的智者，大猩猩“知道得太多了”。无论如何，猩猩的死更接近黑色幽默，并可能让观众觉察到人类的某些共同的隐秘情感，比如脱离动物世界后的自大或格格不入的尴尬。



怀疑者（局部），The Doubter

第二个笼子里的白公鸡、豆子和面包都是毕达哥拉斯的禁忌。这位古希腊的启蒙思想家对门徒的要求包括“禁食豆子”、“不要去碰白公鸡”、“不要擘开面包”以及“不要吃整个的面包”¹。白公鸡下面那些重叠的，把上一个的边长作为自己对角线的正方形，与毕达哥拉斯定理（勾股定理）的证明有关。作品名为“异端的权力”，来自茨威格（Stefan Zweig）的著作《异端的权利》[(The Right to Heresy), 1936]，原书讲述了学术权威加尔文残忍而卑劣地迫害学术异端的故事。毕达哥拉斯的思想，或者加尔文的手段，都只是与这作品有关的理念，它们在哲学史中都有清楚的描述，也可以引发我们在展厅里高谈阔论一番。但现在，我们需要讨论的是作品的形式本身。这就要涉及另外两个作品，一个是兰斯伯格（Herrad von Landsberg）的画作《七艺》[(The Seven Liberal Arts), 1180 前后]，另一个是丢勒（Albrecht Dürer）的绘画《农民纪念柱》[(Peasants' Column), 1525]。在《七艺》中，上帝端坐中央，周围是代表了中世纪的七艺概念的形象²。这幅画表现了完美的秩序，以及纯粹的、通向完美的形象。在《农民纪念柱》中，位于顶端的农民处于沉思的状态，一把剑插在他背上，代表他遭受的抛弃和背叛。《七艺》的环状结构将最崇高的置于中心；《农民纪念柱》则把最受排斥的农民作为一个图腾，放在塔顶。无论被奉为崇高，还是被抛弃，它们存在的作用都是为了保护“秩序”或“文明”的边界和完整性。

邱黯雄的《异端的权力》如果从上方观看，其结构也是《七艺》那种边缘簇拥中心的古典环状结构。但是，他把被诅咒、被遗忘的部分（白公鸡）放在塔顶，而环绕它的却是毕达哥拉斯所珍视的“秩序”。要知道，毕达哥拉斯曾经处死他的一位弟子，因为那人发现

1 关于毕达哥拉斯的禁忌，以及正方形图案对毕达哥拉斯定理证明的启发，可以参见《西方哲学史》，波特兰·罗素（Bertrand Russell）著，何兆武，李约瑟译，商务印书馆，1963。

2 在中世纪，七艺指语法，修辞，逻辑，算术，天文，音乐，几何。这一分类与公元 5 世纪或今天的分类法都有所不同。

了无理数，而无理数对毕达哥拉斯的秩序来说是个颠覆性的威胁。毕达哥拉斯把异端除掉了，不曾想，一只令他退避三舍的白公鸡却飞上他秩序的顶端。这时，白公鸡就不再像顶端的农民那样，充当一个社会的“替罪羊”³的角色，而成为智慧的秩序的搅局者。智慧究竟通向未知，还是通向秩序，这是个问题。大猩猩因为人类的秩序而死，白公鸡则站了出来。邱黯雄给了白公鸡一个机会，让它和人类思想的启蒙者对话。重要的是，这个对话是由形式，而不是理念所成就的——毕达哥拉斯的完美数理永远也挡不住艺术家的魔法。



异端的权利（局部），Heretic's Right

3 法国哲学家勒内·吉拉德（Rene Girard）详细地阐述过“替罪羊”机制，其大意为：一个群体为了标明自己的身份，必须有所不同。通过在群体内部寻找个体来为整个群体承担压力和侵犯，代替群体成为受害者，可以确保一个群体的身份。这一过程能够通过排除“异己”重新确立群体的一致性，因此，神话（比如耶稣）以及公共机构（比如监狱）都是建立在替罪羊机制之上的。——从这个角度看，如今的动物已经成为整个人类的文明身份的“替罪羊”。

第三件作品叫做《革命》，交谈结束了，笼子里的猪被吊死了，它是反革命。地上的火腿则让人想起革命所不是的那部分，也就是“请客吃饭”那部分。动物作为猎物或祭品，在原始社会的壁画中就已经出现了；汉字的“牺牲”二字也是由“牛”作为偏旁的，但这只猪不是为了食欲而牺牲，也不是为了神明而牺牲，而是为了革命而牺牲的。没有隐喻——它就是一只被吊死的猪，它只有在被吊死后才能引起我们的注意。所以问题不在猪身上，而在看它的人身上。我们会因为看到一只猪被吊死而感到震惊和恐惧吗？不会，我们在展厅里连人的尸体都见过，还有什么好大惊小怪的呢？可是，我们的视线还是让自己感到有些异样，不是因为尸体，而是发现自己的角色变了——当我们看到一只被吊死的猪时，我们才会发现自己的人类身份；我们才会发现原来猪的生命是被剥夺的。而之前，我们早已忽略这个问题了，因为猪一直被当作食物生产链（不是食物链）的一部分，被当作无生命的产品。所以，邱黯雄并没有给我们一个理念的符号，而是给了我们一个观看的对象。这个对象像病毒一样，会改变我们的观看体验，让我们发现自己作为人类的身份。我们作为个体，感知却被注入了一些人类在漫长的历史进程中积累的、超越个体的经验：在不断的革命之后，我们似乎已经不认识猪了，也不认识自己了。



革命（局部），Revolution



莫名的幸福（局部），Unspeakable Happiness

兔子一家人不需要得罪先贤，也不需要赴死，它们以人类的文明方式过着安稳的生活。前面三件作品都是没有时间流动的场面，具有纪念碑式的存在感。而《莫名的幸福》却是一个发展中的场景，它们生活在一个生造的，却是自足的世界中，时间在延续，变化似乎随时都会发生。牢笼不再分割展厅的真实空间，而是再现出另一个层面的真相。这层真相很脆弱，但足够支撑起兔子一家的生活。这家人需要安全感，牢笼让它们在心惊胆战的同时获得满足——就像我们在消费世界中的体验。于是，兔子生活在另一个维度，置身我们的消费文明中，这时我们才发现，自己被隔离到了文明的外面；面对里面触手可及的世界，自己也是同样的惊恐——但同时，我们又发现自己成了窥视另一个消费世界的危险生物，看着那些笼中（或者笼子外）的兔子，我们的某种破坏欲似乎被勾起了。

距离

从整个展厅来看，牢笼是一种隔离的工具，也像一面镜子，在它的两边没有绝对的观看与被观看。我们也不知道自己到底在牢笼内，还是在牢笼外。观众可以通过这镜子获得某种视点，觉悟到自己的状态。在动物园或驯兽出现之前，我们和猛兽一直彼此保持着距离和尊重，如果能接近，也是因为自然或崇高的联系。但现在，我们把它们关在笼子里，打破了原有的关系。沟通被囚禁和安全措施取代了，兽与人都寥落无趣。

从深层次讲，这种无趣属于文明社会灌输的习惯之一。在邱黯雄看来，从根本上说，推动这些习惯的正是佛家所讲的“无明”的力量。作品《球》处在展厅中心，我们在里面看到了被“无明”所推动的轮回。一切在不断地聚散生灭，无论一个念头，还是整个世界。我们总是被“无明”推着走，即便身处展厅，也在不断向前走，跟人打招呼，然后结束观看。而邱黯雄的作品一直在给我们制造观看的距离，试图让我们察觉轮回的存在。

这次展览，邱黯雄还是继续着人类文明这个庞大而古老的主题。所以最后，我们也有理由谈论一些和文明有关的问题：展厅是以距离感为核心的，而距离是人类感知（包括欲望）的关键，也是战争发展的关键。所以，距离一直都是文明发展的动力。但另一方面，如果用更抽象的方式去看待，我们可以说，距离是一切毁灭和邪恶的起点⁴。作品随着观看距离的变化，在真实的存在和虚构的真相之间变换着，促使我们察觉到某种“观看的牢笼”，以及它所生发的一切。

4 这一想法要归功于丹尼尔·里希特 (Daniel Richter) 的一段谈话的启发，他说，远古的战斗是以投掷性武器和保持距离为主，而“希腊人，特别是雅典人，是最早开始力图靠近敌人的。这是一大进步。他们是非常成功的战士……雅典人是第一个像下面这个干的：‘那儿有一个敌人，我要非常迅速地冲过去，用盾牌保护自己，然后干掉他。’这在当时是全新的，也是文明的起点。这是一个抽象的想法，为了做出这个决定，你必须自律。你也可以说，这就是一切邪恶的起点。” Die Palette 1995–2007, Dumont, 2007, 171 页。

从古典到现代，特别在上个世纪，艺术家们似乎一直试图拉进艺术和现实世界以及生活的距离，但永恒却离我们越来越远，这大概是今天的当代艺术变得越来越“现实”，却在深层次感到绝望的原因。大概出于同样的原因，邱黯雄的《新山海经二》(2007–09) 被他的忧虑和抱怨掩埋了。而这次，他自己似乎也放下了一些执念，重新制造出距离，和我们一起进入新的关系中。于是我们都发现，应该用更大的情怀去看待这个世界。



动物园

—

笼中之神

邱黯雄

《圣经》里说：上帝创造了世界，创造了人，创造了动物。单从被上帝创造这一点来说，人也不比动物优越，创造人的上帝不是另一个更高明的上帝，而是同一个上帝，但人却得到了特别的眷顾，人又背叛了上帝，使上帝悲伤和愤怒。而动物除了那条蛇，其他的动物都没有在伊甸园里干什么坏事，而上帝倒也没有特别奖励这些守规矩的生灵。可能上帝的意思是神秘而难以揣测的，反正是罪恶的人总是受到恩惠眷顾后，又因背信弃义、贪婪自私、忘恩负义而遭到惩罚，周而复始，没有穷尽。而同为上帝创造的动物们却还要被人类奴役和鞭笞，屠杀和吞啖。这看起来很是不公平。

动物在很长的时间里是被赋予神性的，因为动物在许多方面是人类所不及的，鸟类在空中的翱翔，鹿马的奔驰速度，虎豹的敏捷，蛇蝎的恐怖毒性都让人对动物的莫测神力感到敬畏。原始的狩猎是一场平等的较量，甚至有时人处于劣势，而战胜敌手的胜利者会为倒下的对手祈祷，希望他的灵魂安息，重归大地，感谢神灵的恩赐，也为自己的勇气和力量感到骄傲。彼时动物是自由的，人也是自由的，自由的搏斗是平等的。

万物之灵是人给自己的称号，尽管其他生命不能举手表决同意这一决定，但是人在这个称号下毫不客气的把这个世界的一切归到自己名下享用。力量决定了谁说了算，虽然文明已经很进步了，但是这条法则还是亘古不易，以至于使文明法则显得孱弱无力，也使得人与动物还有着某种无法割断的联系和共性，在人的身上还潜伏着动物的力量，虽为文明的冠带所束缚和驯服，但是这动物力量还是会时时在某个时刻复苏咆哮。如关在动物园里的动物在黄昏时刻引颈嗥叫。

动物会不会思考？今天通常的说法是动物有一定的思维能力，但是与人相比非常有限，比如科学家做实验得出的结果是：最聪明的动物如大猩猩的智力相当于四五岁的小孩。可以这么说：我们在智力上优于一切动物。而这显然是人的优越性的例证，马克思主义把人

和动物的根本区别定义为能否制造工具，这一论断是基于达尔文的进化论的模式，但今天的观察证明很多动物可以制造工具来达到他们的生存目的，正如马克思不相信有同时具有卵生和哺乳特征的鸭嘴兽的存在，他对进化论的认同更大程度上是用来反对宗教的创世观，和作为支持唯物主义的证据，而进化论发现的事实他反倒不能接受了。人类对于自己智力的局限总是认识不足，只有少数人觉察到并承认自己的愚蠢和无知。

物竞天择，这是达尔文在观察思索动物习性很久后得到的答案，也就是说谁更适应环境谁就能生存下去，人在这方面远远超出其他动物。今天人类的生存已经让其他物种逐渐消失，人类在地球上获得了生存的绝对优势，也同时带来一个相悖的结果：人类自己的生存也岌岌可危。

动物园是占有欲的结果。占有欲是人类最为强大的欲望，是生存的本能欲望之外额外派生出来的一种欲望，可以说是为了欲望本身的一种欲望，它很大程度上并没有带来更多的愉悦，甚至相反带来的麻烦与不悦更多，占有只是让欲望本身感到暂时的满足，暂时的满足感会滋养出更大的欲望来。对动物的占有就必须囚禁他们，囚禁对于人类而言是惩罚的手段，因为囚禁让人失去了自由，而动物园并不是要惩罚动物，只是为了占有，而且还要照顾他们，但动物还是失去了自由，动物园的充足食物和没有威胁的安全环境对动物而言并不是什么开心舒适的事情，动物园里的动物因失去行动自由都患有抑郁症和精神疾病。失去自由的动物丧失了他们的神性，看起来只是活的标本一样。占有就意味着失去自由，不只是被占有者，占有者同样失去了自由，不自由的动物和人看起来都是那么邋遢和堕落。

启蒙意味着理性之光让人脱离蒙昧，进入文明。古希腊文明是一个有启蒙意味的时代，毕达哥拉斯学派的对理性的崇尚体现于对数的尊崇，万物皆有数，宇宙的秩序体现于数的秩序，这一秩序却被本派弟子西帕索斯发现的无理数打乱了，而这样的完全的精神活动导

致西帕索斯在肉体上被消灭。动物的捕杀行为只是为了生存的食物，因为思想的犯禁而被杀死，这是人类有了思想后产生的新的杀戮方式。人类因启蒙进入了文明，文明让杀戮看起来不那么野蛮了，路易十六潜心研究改进断头台，让砍头更干净利落，但是杀戮还是杀戮，杀戮的理由更丰富细致和难以烛测。

法国大革命时期，也是启蒙运动的尾声，马拉被一个年轻美貌的女子刺死。他在雅各宾专政时期签署了很多杀人令，如果他没有死，会有更多人头落地，如他的同志罗伯斯比尔的墓志铭：“过往的人啊！不要为我的死悲伤！如果我活着，你们谁也活不了。”这正是年青的科黛刺杀他的原因，她声称：我杀他一个人挽救了千万人。启蒙后的革命还是如此血腥，革命就意味着千万人头落地。俄国十月革命、德国第三帝国、中国从辛亥革命到文化大革命、越南、柬埔寨、古巴，直至今天的尼泊尔毛派革命，都是在血的河流上航行。18 世纪以来都是乌托邦招魂的世纪，在乌托邦理想的谜魅中，人可以以建立未来幸福的名义杀人或牺牲他人或自己，他们深信用鲜血换来的是未来的天堂降临，但这仿佛是同魔鬼的一场交易，出卖灵魂就无法赎回，而换来的只是地狱的入场券。启蒙之光照亮的路上铺满了尸体。

每一只动物园里购买的野生动物的背后都有几只或几十只死于捕猎和运输的动物，正如每一个卖到美洲的黑奴，后面都有无数死在抓捕中和贩奴船上抛进大西洋喂鱼的黑人。

卡夫卡说人是悬浮在半空中，有两条绳子系着他，一条从天空垂下来把他往上拉，另一条从地上拖住他往下拽。可以理解为这是救赎和堕落并存的处境，也可以理解为天使与魔鬼的角力，还可以理解为理性与兽性的挣扎。总的来说这是一种古典情怀，现在是平庸的时代，平庸的幸福和平庸的痛苦，今天你的幸福就是把超市里的东西塞满购物车或一踩油门把旁边的公共汽车甩到后面，挣扎和痛苦只是付账单和看账单时的无力感。

这个世界已经膨胀到我们无力理会了，绝大多数人都认为：随他去吧！反正做什么都没用了。所以就让世界发酵腐烂，买一堆方便面酸奶巧克力，把垃圾往外一扔，把门一关，这世界的麻烦和我就没关系了。

一只马来熊坐在笼子的角落里，它一动不动，两边的墙还有两个门洞，黑咕隆咚的，地上黄绿杂驳的是它的便溺，这只熊像是墙上第三个洞。

电视里在报道本拉登被美国人干掉了，他真的很酷，敢跟美国人斗，美国人也挺牛，终于把他干掉了。但是我的汽车今天被蹭掉一块漆，这才是最烦心的事，我还得去处理这事儿，得去 4S 店找那个保险公司的小姐，她的脸很白，但嘴唇周围一圈黑黑的总像是没洗干净，她坐在一个逼仄的塑料小格子里工作，堆在格子里的 A4 的汽车保险文件快把她埋在里面了。她的一生大部分时间都要在这个格子里和这些 A4 保险文件一起度过？也许换一个工作她的脸就会干净了，她还能干什么呢？

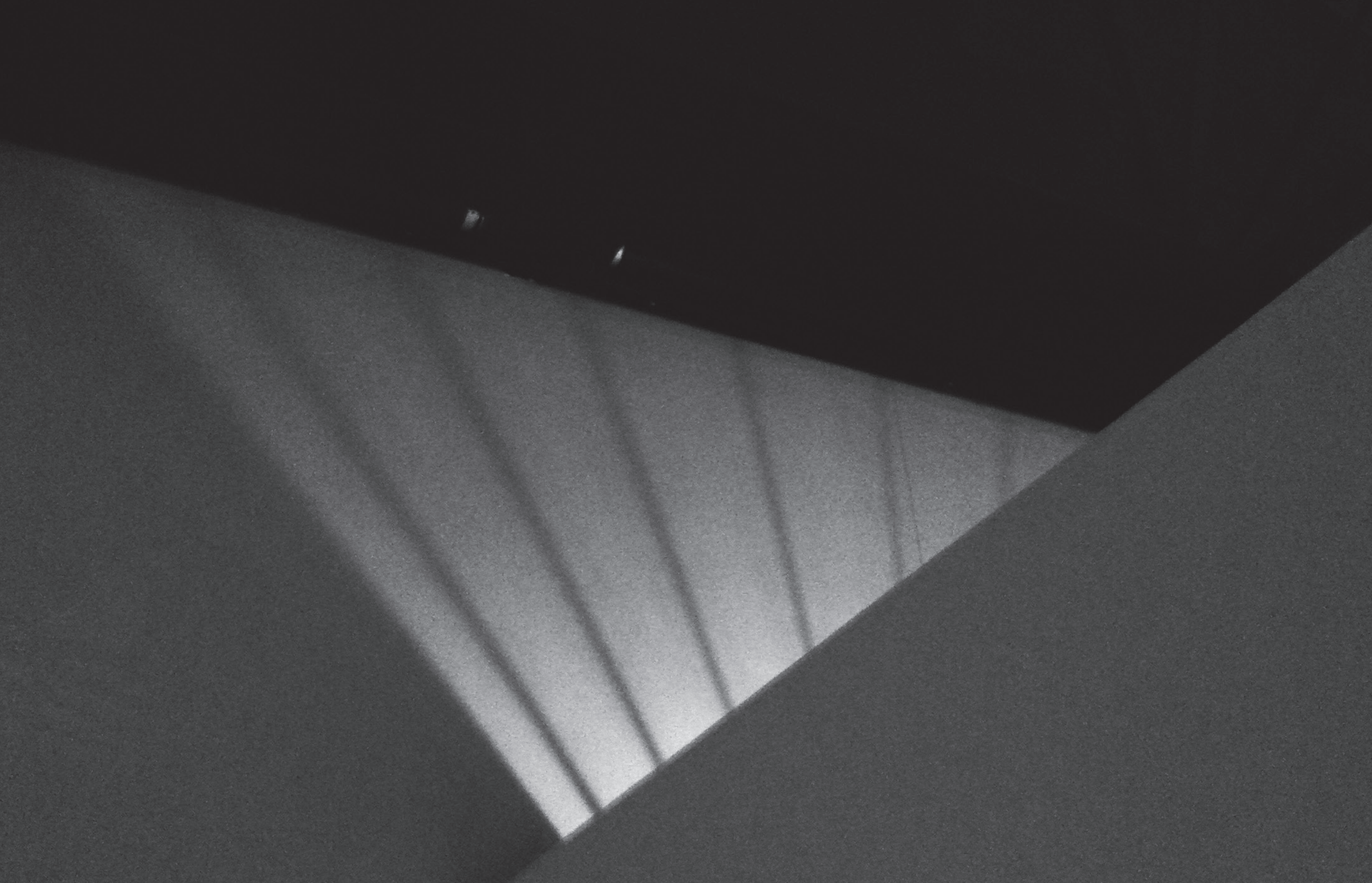
还需要一场革命吗？不，不需要了，只需要一千万美元，也许不够，两千万，三千万，然后移民去加拿大或澳大利亚什么的，买一幢别墅，看看北极熊或晒太阳上网冲浪看这里的人革命倒是蛮有趣的。

当此时河外星系的一颗恒星发出的光跨过茫茫宇宙来到地球时，人类还存在么？

考拉或树懒对动物园的生活应该很满意，反正他们大部分时间都在睡觉，醒过来就吃点树叶，然后又继续睡觉。

这个没有乡愁的时代，唯一的乡愁就是我们无法回到从前那样了。

超过 100 万只非洲角马和斑马进行每年一次迁徙活动。每年 2 月，坦桑尼亚南部塞伦盖蒂平原恩戈罗地区的角马大迁徙开始，迁徙开始的具体时间，根据产犊季节的进展情况来定。在产犊季节，大约会有 50 万只新生命诞生，但是到了 3 月初，会有超过 50 万只斑马、将近 200 万只角马和大约 10 万只其他食草动物参与到这次大规模迁徙活动中来，它们将穿过肯尼亚马赛马拉地区的边界线，前往塞伦盖蒂西部水草丰美的平原和林地，这个前往塞伦盖蒂的动物大军必须面临的最后一个障碍——马拉河，是最具挑战性的。在干旱贫瘠的热带大草原经历长达数周的迁徙，在此期间它们得到的食物和水很少，这大大削弱了它们的体力，不过它们还要渡过这条水流湍急，而且里面潜藏大量饥肠辘辘的鳄鱼的马拉河，才能到达水草丰美的“伊甸园”。在长达 1800 英里 (2896.74 公里) 的迁徙过程中，大约会有 25 万只角马死去，而所有的角马仍然毫无迟疑地踏上迁徙之旅。



有关动物的 哲学笔记

邱黯雄

对“存在感”的辩诘

1889 年 1 月 3 日，尼采在都灵的卡罗阿尔贝托广场看到一个马车夫鞭打一匹老马，他冲上去抱着马的脖子痛哭，然后昏倒，之后一个月他被确诊疯了。这个哲学家宣布上帝的死亡，也意味着宣判了人类的彻底背叛和堕落。

在上帝创造的生命中，上帝最宠爱人，但是人因为获得智慧而堕落，被驱逐出伊甸园，这是个奇怪的悖论。人类与动物最根本的区别，不是身体的特征，相反可以说，人的身体特征恰好证明了人与动物的相似性，人与动物最大的区别是在于人的智力和精神优于动物。那么人类在被逐出伊甸园之前，也就是吃下智慧之果前，是与动物一样没有智力的优越，也没有存在感，与万物无隔。没有存在感的存在是天堂的状态。人的智力造就了人类在地球上的绝对生存优势，但是这正是人类堕落的原因，精神上没有上帝眷顾的人必须独自面对茫茫宇宙的一切迷雾，所以尼采呼唤超人的出现，但超人作为上帝的替代品并未将人从奴役状态中解放出来，只是换了一种被奴役的方式，人从上帝的仆人变成了人自己的奴隶。人只能依靠自身的存在感来赋予自身意义，人类对世界的思考失去了上帝的支撑后，存在感成为哲学家用以区别人与动物的一个重要依据。因此可以说只有人类会堕落，动物是不会堕落的，因为动物在智力上是低劣的，最重要的是动物没有人类所独有的存在感，这存在感也许正是上帝离去的原因。

海德格尔说，“生－存只能说是人类的本质，也就是说，生存仅仅是人类‘存在’的方式，因为，就我们的经验显示而言，只有人类才能有生存的命运感。所以，也绝不能认为，生存属于特殊的动物……甚至，在与‘畜生’类比的基础上，我们归给作为动物的人类的属性，其本身也根植于生存的本质之中。人类躯体，在本质上也是某种不同于动物机体的某种东西。”¹

“植物和动物都栖居在各自的环境之中，决不会自由的置于仅作为“世界”的存在之澄明，所以，他们缺少语言。但是，在被否定掉了语言的同时，他们没有因此而在其环境中被悬置在无世界的状态。在“环境”一词上，一切对于生灵的困惑，都聚焦于一点。”²

“在所有存在物之中，最难思量的便是动物。因为，一方面，他们在某种意义上和我们最为亲近；但另一方面，一道深渊将它们和我们生存的本质分离开来。”³

海德格尔把存在感和语言作为人类的特殊存在用以区别于动物，他还以一个实验举例说明蜜蜂的采蜜的行为是由本能驱动而非自由选择，而本能只是一种被动的被生理状态支配的拘禁行为，而不是自由状态，蜜蜂也不能有对自己的存在有所察觉。即使是切除了蜜蜂的腹部，它仍然不停的吮吸。因此动物的“世界贫困”（weltarm）得到了论证。海德格尔给出了三个命题：1. 石头（物质对象）是无世界的（weltlos）；2. 动物在世界上是贫困的（weltarm）；3. 人是构建世界的（weltbildend）。海氏的命题对无生命的物质的判断是无世界，就是说对世界无法感知，世界对石头来说是不存在的，那么，一切无生命的物体都

1 马修·卡拉柯：《海德格尔的动物哲学》，出自汪民安主编：《生产》（第三辑），广西师范大学出版社，2006 年 1 月第 1 版，第 15 页。
2 同上，第 16 页。
3 同上，第 15 页。

适合于这个命题。在第二个命题里，也就是说有生命的动物（不是植物，但是海氏用语言的缺少把动物和植物归为一类，这也是很荒谬的，谁都可以看出一只狗和一棵树的区别有多大。）对世界的感知和认识是贫乏的，局限的，被动的，本能的。第三个命题中，人对世界的感知和认识是主动的，丰富的，而且能够去主动构建世界。第一命题和第二、三命题的区别是明显的，无生命的石头是无法感知外部世界的，更没有自我意识和存在感，但是第二命题和第三命题的判定是粗略的，正如动物这个词语，是一个大范畴的概念而不是如人这个词语的精确和特指，当然不同的动物有各自的称谓：马、猪、蜜蜂……，但它们被总称为“动物”。而且海德格尔的蜜蜂实验是特殊性的，但一只猪会不会在被切除腹部时还继续吃东西而全然没有觉知，他没有去考虑这个问题就将蜜蜂的行为概括为所有动物的 weltarm（世界贫困），这明显是经不起推敲的。当然，人类在智力上的优越性是不言而喻的，但是这是人类文明的训练结果，而一个由狼抚养大的人就没有人类的智力优势，但他有近似于狼的生活能力和特征。那么，就这个例子来说人之所以成为人，除了生理的条件外还需要后天的教育，反过来说，动物比如狗与人生活在一起，也并不能掌握人的复杂思维能力和语言，这可以证明动物相对于人的生理差别。但是不能否认的是狗在经过训练后可以理解人的简单语言指令，也可以与人进行交流，尽管不是用纯粹的语言，而是包括语言、动作，甚至表情的综合表达方式，也就是说动物是有一定的学习能力，这一点看过马戏的人都知道，那些马、大象、狗、老虎、狮子，甚至鹦鹉，它们都能够学习远远超出它们本能的复杂行为，那么动物并不仅仅是凭借本能生存的，如果仅仅是凭本能生存，动物就无法学习本能以外的行为。野生动物的生存技能也是需要学习的，通常这些技巧是母兽传授，如果把人工饲养的老虎放到野外环境，它会饿死，因为它没有学习过野外捕猎的技巧。高等动物也有感情的表达，它们有高兴、悲伤、痛苦、愤怒和恐惧的情感变化，而且从动物与人之间的感情交流可以非常明显的看出来，动物有自我意识，尽管动物的自我意识也许不能去思考“为什么我存在”这样的问题，但是它的自我意识可以理解和判断亲近的人和陌生的人，可以趋利避害。另外，在群居动物中也有很清楚的社会结构，在猴群中每一只猴子都知道自己的社会地位，不仅仅是性别区

分这样的生理本能，也会以自己的地位去行动，也会有根据自己的实力去挑战首领这样的行为，把这些复杂的行为方式简单归结为本能也是非常草率的判断。动物是否有道德感也是难以下一个明确判断的命题，比如狗对主人的忠诚，这是否是一种道德判断？“忠诚”这个词很明显是一个道德的判断词，而与“忠诚”相对的是“背叛”，人类在“忠诚”和“背叛”之间的选择是自由的，而很少有不忠诚的狗。但是，对人的忠诚是否是狗的天性或者是本能呢？这也很难说忠诚是狗的天性或本能，如果狗没有与人在一起的生活经验也不会对人忠诚。动物也会有欺骗行为，欺骗也是有道德意味的词语，当然，动物欺骗的目的是为了生存的食物和自我保护，我们很难说一只乌鸦的欺骗行为是不道德的。通常母兽对幼兽的行为是保护、哺育，甚至为了保护幼兽在危险的时候与比自己强大得多的动物搏斗，我们称之为母兽的天性或本能，但是有的母兽却不喜欢自己生的孩子，拒绝哺育，任其饿死，原因是什么我们不得而知，但这明显是一个反本能的行为。语言是人类特殊的发明，这也是高级智力活动最为显著的特征，但是动物之间是否有语言呢？在动物行为的观察研究中，动物也有它们的语言，不同的叫声有不同的含义，以及身体动作可以传达不同的含义，相比人类语言的复杂音节和抽象逻辑思维，动物的语言要简单得多。但是也许是我们对动物语言的了解太少，海德格尔称语言是人类栖居的家园，甚至存在本身（sein）也是依赖于语言的，在德文中 sein 就是“是”，“是”是一个主体对客体命名的行为，只有人类可以为宇宙万物命名，圣经中上帝创造了动物，而为动物命名的是亚当，而“是”即存在，没有“是”也就没有存在，也就是说，只有意识到主体和客体的对立，自我和世界的不同，才有存在感。动物能不能像人一样给外在世界取名，我们还不知道，就目前的了解以及与人相比较，我们暂时说动物是无法为对象命名的，但这是否说明动物就没有存在感，也并不充分。动物虽然不能为世界命名，但是不能因此判断动物没有自我意识和对客体世界的判断能力。动物这个词太笼统，可以说草履虫或鼻涕虫的自我意识很弱或根本就没有，但是很难说一只狗或猩猩没有自我意识，高级动物的自我意识可以从它对外界的反应中看出来，它们可以明显的区分各种事物的不同，也可以从学习中了解哪些东西是对自己有利的，哪些是有害的，哪些是自己喜欢的，

哪些是不喜欢的，甚至像人一样它们对同伴也有喜欢和讨厌的区别。我们很难说这是没有自我意识的行为，也很难说这些动物没有自我的存在感。海德格尔把人类和动物从哲学意义上划分的“深渊”，与其说是科学意义上的思考结果，不如说是宗教意义上的判别，也就是说，他是先设定了“深渊”再去找证明“深渊”的证据。农妇栖居在世界，是存在敞开和澄明的世界，但动物栖居的世界却是遮蔽的，因为动物的生存是为了生存本身，而不会去思考生存的目的是什么，只有人类会反思生存的目的。存在感与反思存在是两个不同的思维方式，农妇有存在感，却未必会像哲学家一样去反思存在本身的问题。以存在感来区分人与动物的区别，显然只是在哲学范畴里的一种判断，而海德格尔把人类与动物截然分开，虽然不是从宗教意义来说明，但是很明显是对进化论把人作为动物连续进化的终点的观点是不同意的，而要从存在哲学意义上去证明人的特殊性，这其实与宗教对人的判定是近似的。动物与人确实判然有别，但第二命题和第三命题的差别是否如第一命题与第二命题的差异那么大（就是说石头和一个有生命的动物的差别能否等同于动物与人的区别），确实还值得进一步的讨论。

动物性

巴塔耶在《动物性》这篇论文中分析了动物性。他在一个动物吃掉另一个动物的例子中，论述了动物的内在性，一个动物吃掉其他动物时，没有如人一样把对象确认为物或可认知的客体，这一行为依然没有主客之分，也没有对时间延续感的体验，所以吃者与被吃者并没有本质的区别。他用“屈从”来区别人与动物的差异，人对物的关系包含“屈从”，我认为解释为“从属”也许更好理解，物从属于人，人占有物，而动物之间没有这种占有关系，吃掉只是生存的需要，没有多余的占有关系，因此一切事物都是此时此刻的存在，巴塔耶用“每一种动物生存在世界中，就像水在水中一样”⁴来比喻动物的内在性。这个“屈从”或者

4 乔治·巴塔耶：《动物性》，出自汪民安主编：《生产》（第三辑），广西师范大学出版社，2006年1月第1版，第36页。

从属的概念是区别人和动物的重要定义，人类对世界的感知是澄明的，对自我的感知是确定的，并且他对世界有占有的欲望，世界是从属于他的，在这种从属关系中确立了人的存在方式与动物的不同。那么人类对世界的占有包括了他所见所知之物，自然也包括了动物，也就是说，动物之间没有从属关系，而有的动物与人却有从属关系，这也是一个显而易见的事实。人类豢养动物的历史几乎与人的历史一样长，被豢养的动物从属于或屈从于人，被人支配，被人屠宰。动物的内在性就因此丧失了，而是成为了人的物，进入了人的“世界”，动物的生存不再是自在自为的此刻的存在，与人的关系的建立，动物进入了等待的状态。游牧方式中的动物还没有完全的物化，它们还在时间的边缘，但是圈禁方式把动物的动物性真正意义上摧毁了，圈禁的动物从生到死，是被作为有用的物而占有，被占有是“屈从”的关系。我想从动物园的动物来分析这种关系，动物园的圈禁不同于饲养场把动物作为食物最终宰杀的目的，而是仅仅是作为观赏的目的而存在，动物园的起源就从占有开始，占有也是动物园的本质，被占有的动物不再是生存于此刻，但也没有进入时间的延展，而是处于一种等待状态，或者空白的生存状态。如果说动物的自在自为是在被拘禁的本能中生存，但是动物园中的动物连这种被拘禁的本能也被剥夺了。按照动物的本能，它们要跋山涉水或飞越重洋，随季节更替而栖息于不同的自然环境，即或是非迁徙类动物，它们的活动范围也非常广，而动物园的笼囿是仅能容身之地，动物的捕猎、觅食、交配、筑巢和哺育，等等，这些所有的生存活动即我们称之为本能，它们的内在性或本能（被人称为被拘禁的本能）都无从伸展，也就是说，被本能拘禁的动物再次被人的占有拘禁，如果说这种“被拘禁”的本能是动物自身的敞开状态，那么被人圈禁将这种敞开也剥夺了。我在动物园观察到的动物，尤其是高等动物，它们的行为状态大多是在无聊中睡觉，或在笼子里来回兜圈，或重复做一个无意义的动作，或无缘无故发狂，这些行为方式与精神病院里的精神病人的行为很相似。精神病人的存在相对于正常人来说是一种空白的存在状态，他们甚至无法了解自己的存在状态，也无法去了解外在的世界，只是被破碎而没有连续性的记忆支配，对外界的信息只有单一机械的病态反应。疯狂是一个进入了哲学研究领域的精神状态，当然是人类的疯狂，但是动物是疯狂还是正

常对于隔着笼子在外面观看的人是无所谓，因为人想看到的只是它们的外表生理特征，当然必须是活着的，其他的对笼子外的人就没有意义了。他们的观看是短暂的，当他们看到无精打采的动物时，会大喊大叫，呵斥，拍手，吓唬，扔食物，他们需要的是看到一个有反应的动物，而笼子外的人对动物来说并不是真实的存在，他们只是笼子外的影子，来来去去，他们只是虚张声势，并不会打破这牢笼。所以它们少有反应，除了食物的诱惑会使它们打起精神来，这是它们在此存在唯一的目的和手段。圈禁的动物不需要觅食，所以也不需要觅食的技巧，它们什么也不需要，定时会有食物出现，吃（不是捕食或觅食，这是完全不同的）是最重要的活动，也是这里的本质。它们被饲养的目的是被观看，但这并不是它们自身生存的目的。它们也对看人类不感兴趣，它们只是想如水在水中一样的栖息在它们本来的存在中。但是人把它们困在笼子里，它们在动物园只是活的标本，它们的动物的内在性已经死了，它们是离开了水的水，很快就干涸蒸发。在人类社会，囚禁是惩罚的方式，把人囚禁起来，剥夺他的自由，是因为他犯了罪。但是动物园里囚禁的动物没有犯罪，可以说动物是无法犯罪的，动物吃掉另外的动物，对它来说没有区别，都只是它的食物而已。狼被描述为凶残的动物，凶残的意义是以人的角度赋予的带有道德倾向的判断，但是狼只是以狼的方式生存着，捕猎是狼生存的基本能力，它捕猎的目的是获取食物，否则它就会饿死。当然，在一些特殊的例子里会有动物复仇的行为，如果说动物有意识的复仇，那么，我们能否以人的道德标准去判断复仇的动物？这是个两难的命题。人把动物囚禁起来并不是因为犯罪，仅仅为了观看，相反，我们可以说这是人类对动物的犯罪，是人类对无辜的动物的侵害和暴力，动物是否可以对人类的罪行进行控诉判决和惩罚？圣经里说：上帝创造了动物，又创造了人，让人去管理统治动物。动物的存在就是被人类奴役和利用的。那么，人对动物所做的也就是理所当然的了，尽管进化论对上帝创造人的观点提出了异议，但是哲学家们或者说是人仍旧愿意保留人的特权，虽然上帝离去了，人没有放弃上帝赐与的统治权，相反变本加厉的使用这个权力，人对动物的占有和利用在今天到了无以复加的程度，今天凡在人类的控制下的动物，都被置于人的附属物的处境,包括在自然保护区的野生动物,那里也仅仅是一个更大的囚禁之地,一个更大的动物园。

凝视，赤裸，羞耻与人性的界限

德里达在《“故我在”的动物》里谈到了一只猫的凝视，他在一只猫的凝视中，并且还赤身裸体，他产生了不安和羞愧，他感到奇怪，为什么会有这种情绪。

“因何而羞耻？在何人面前裸体？为自己像动物一样在大庭广众之下赤身裸体而感到羞愧——人们通常都是这样想的——虽然我将要讨论的哲学家中没人这样说过。在大庭广众之下赤身裸体而浑然不觉,这是动物的——“专利”,这也是人类最终区别于动物之处。对动物来说，根本谈不上赤身裸体，因为它们完全没有“赤身裸体”的概念，简言之，就是没有善恶是非的观念。”⁵

“衣服只适用于人类，是人类的‘固有属性’之一。穿上衣服跟人类其他的固有属性是不可分割的。在这一点上，穿衣与语言、理性、‘逻各斯’、历史、笑、悼念、葬礼、送礼等等一样重要。”⁶

在这里，德里达触及到一个很本源的问题，当人类违背上帝的意志偷吃了智慧之果时，第一反应是对自己的赤裸感到羞愧，也就是说，他们之前对赤裸浑然不觉，与动物无异，没有羞耻感，可以说人类的诞生始于羞耻感，自我意识也始于羞耻。另一方面，这也是原罪，自我意识和羞耻感的产生就是最初的原罪。难道上帝希望人与动物没有区别吗？或者无知的人类才是上帝满意的人类？从这一点来说人类的罪恶是积重难返，人想知道一切，甚至想知道上帝知道的一切，这种狂妄的确是罪孽，但同时又可能是微不足道的，因为人类知道

5 雅克·德里达：《“故我在”的动物》，出自汪民安主编：《生产》（第三辑），广西师范大学出版社，2006年1月第1版，第73页。

6 同上，第73—74页。

的那点东西，对整个世界来说如大海里的一粒沙，苏格拉底说无论人有多么渊博，他仍然是无知的。那么人的罪恶呢？与他的无知相匹配，人的罪恶又好像无足轻重。

多年前我在柏林动物园，在猩猩馆看到一只巨大的黄猩猩，它背靠着玻璃，对游人不屑一顾，自顾自捋着身上的毛，偶尔向玻璃外瞥一眼，神情寥落，又像是在等待什么。一个老太太走进馆里，她径直走向那只猩猩，那只猩猩回头看见她，像是被电击中一样腾的跳起来，它转过身来，头靠在玻璃上，而老太太也把头紧贴着玻璃，他们就这样隔着一层玻璃互相凝视，老太太嘴里低声地说着什么，猩猩的神情凝重而专注，它全然不顾周围的一切，只是聚精会神地聆听老太太的低语呢喃，他们都像是忘了周围的世界，进入了他们俩才能进入的一个世界，隔着玻璃。我当时有点诧异，甚至差点把那只猩猩当作一个人了，它的眼神里流露出的情感单纯而又复杂，我推测这个老太太是经常来这里看它，他们之间已经很熟悉，而且有一种心照不宣的约定和默契，这个时刻是他们共有的私密的友谊或许更亲密的依恋，但纯然是精神的，他们之间可以交流的只有凝视。这个情景让我多年后还能清晰地想起来，他们之间的凝视显然不是德里达的那只看着他裸体的猫的凝视，那只猫的凝视如同虚空和深渊，德里达的慌乱不安正是临近深渊的眩晕和迷惑。但是那只猩猩的凝视是清楚坚定的面对人的凝视的回应，而不是深渊一般的空洞无物。他们的凝视里没有羞耻和不安，这让我感到迷惑，人与动物的界线在什么地方？当然，我们可以说那是一种类似于对宠物的感情，互相的依恋，或者是一种驯服的关系，或者干脆说是一种动物性的感情。不论怎样，那样的凝视超越了界限，这个界限是什么呢？

回到人类的最初的原罪——羞耻，羞耻是人类的起点，动物没有羞耻，动物的行为都不含有道德成分，不论捕杀猎食还是性交哺育，都没有来自自我判断的行动障碍，如水在水中，动物既不是道德的也不是不道德的，它只是这样的存在和行动罢了。道德是起源于羞耻吗？亚当夏娃发现自己赤裸而产生羞耻感时，使用树叶挡住了身体的生殖部分，上帝创造人时开

始并没有打算让他们生儿育女，而是在他们犯罪以后作为对他们的惩罚，受生育之痛苦艰难。那么上帝造人时已经创造了生殖系统吗？那么他已经预见到人将会犯罪？或者是当人犯罪后才赋予人生育的功能？但是偷吃禁果时，他们产生的是对赤裸，尤其是生殖器的赤裸的羞耻，那么显然不可能是后面再补加的器官。我们对赤裸脸部，赤裸四肢，都没有羞耻，唯独对生殖部分感到羞耻，这是否是对罪恶的惩罚的羞耻？我们道德禁忌的核心是来自对生育冲动的克制，无论是西方的还是东方的宗教在这一点上是一致的，东方宗教把生殖的力量归结为 Kama（业力）的一种，是轮回痛苦的根本。动物也是以生育的方式来复制延续自己，但上帝并没有把生育作为对动物的惩罚。还是上帝把动物的生殖能力作为对人的惩罚，把人烙上永远不能摆脱的动物性？人是赤裸的生物，但是动物不是，动物没有赤裸的概念，赤裸是相对于穿衣而产生的，动物的身体也只是如水中之水，动物对身体没有罪恶感，也对身体的一切生理功能没有抗拒，既不羞耻也不骄傲。而人对身体的大部分功能都有羞耻感，吃喝拉撒，人对如野兽一样的吃喝感到羞耻，培养了各种繁复的动作规矩礼仪，让我们对吃喝有羞耻感。排泄行为可能是人最难以认同的身体功能，以至于如此厌恶它，我们要修建专门的场所来遮蔽这个可耻但又无法摆脱的生理行为，马桶便器的优雅和卫生间的芳香剂都是来自于这个强烈的耻感。当然，生殖行为是耻感的核心，对生殖行为最大的耻感导致的掩饰行为就是对情感的修饰，对感情的各种描述都是避开对直接的生殖行为本身的异样甚至可笑的行为方式的掩盖和装饰。而人却又比动物更加迷恋自己的身体，以及身体各种特性，以至于发展出非常精细复杂的关于对自己身体的观看和呈现行为方式。动物没有耻感，也从不掩饰自己身体的所有生理反应。动物性的最大特征可以说是没有羞耻感，而人性则是羞耻感的影子。羞耻感是道德的基石，也是原罪的起点，人类的善与恶都发端于此，对善恶的分别是人的专利，所以说“人是道德的动物”。而人在道德的判别下，区别于禽兽，一方面，人以道德优越感自恃高等生物，而人又因道德而堕落，道德的禁戒像果园的围墙，往往使人向往里面充满诱惑芬芳的禁果，我们对堕落的人称之为“禽兽不如”，仿佛禽兽是道德败坏的典范，而其潜在的含义是：禽兽没有羞耻感，而人是应该有羞耻感，那些明知故犯的堕落

行为比禽兽不知耻又更为严重。也有人把动物的某些行为赋予道德色彩，比如乌鸦的反哺，认为是孝敬，这样的判断把自然的动物作为一个道德尺度，多少有些荒谬，因为自然动物是道德之外的存在，他们的一切行为无法用道德衡量，但是某些与人类接近的动物我们很难判断这些动物的某些行为是否含有道德成分，比如狗对主人的忠诚，尽管狗没有对身体的耻感，但是忠诚却是一种道德的属性，而且这种忠诚不完全只是狗的天性或本能，而是后天的情感和关系的培养而产生的。狗虽然具有忠诚的道德，但是又没有人类的羞耻感，这是一个奇怪的情况，人与动物之间的界线在这里很模糊，有着耻感的人和没有羞耻感的动物可以有精神的沟通和交流，人一旦对动物倾注感情，他们之间总会发生某种程度的精神联系。

人的思维建立在语言的基础上，语言是人类超越动物性的有力的工具，人类语言构建的认知系统和发音系统远比动物复杂，我们不能知道动物在认知世界方面到底到了什么程度，但是可以确定的是人在总的认知广度上超越了任何动物。语言建立了一个描述世界的符号系统，这个系统成为人类最重要的交流方式，如果离开语言，人类几乎无法共处，而动物性的交流方式仍然存在于隐秘的潜在层面，包裹在各种仪式和行为规范里是从未消失的动物性。动物雄性之间的争斗无论是高级的哺乳动物如狮子、大象、猿猴，还是低等动物如鱼、昆虫，几乎都普遍存在，而在人之间也并不例外，男人之间的争斗也通常是为了女性或潜在的女性，也就是繁衍后代的择优选择规律，尽管争斗的方式也许是野蛮的肉搏，也许是文雅的辩论，雄性的爱争斗，攻击性却是与动物相同的。人类语言最底层的意义的符码与动物的基本行为方式有没有潜在的联系呢？

轮回中的动物与人

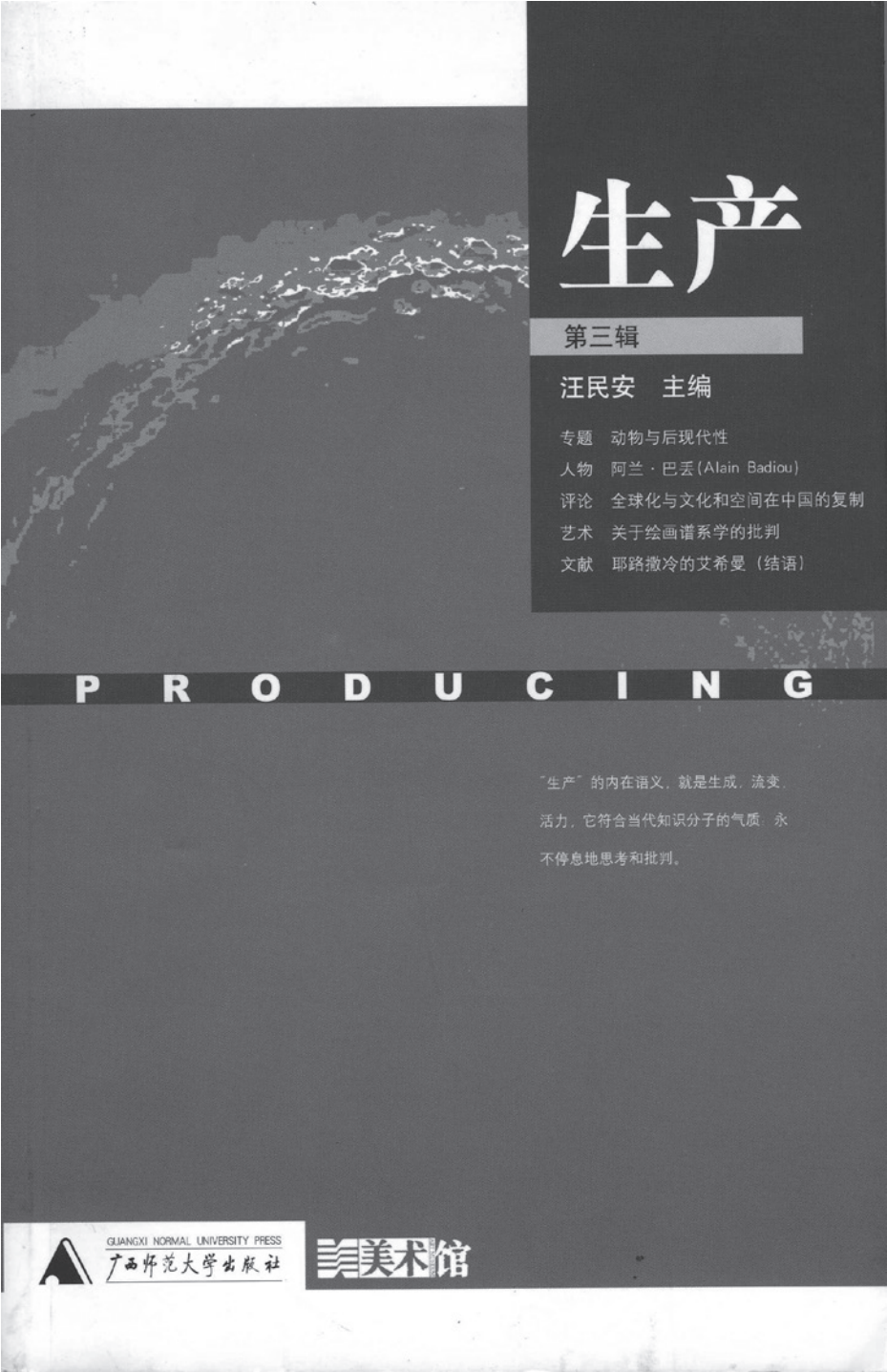
佛教世界观的核心观念是因果，性空缘起，由无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。十二因缘法就是生命

轮回流转的过程，一切生命皆因缘所生，随其业力形成世界，即三界，分别为欲界，色界，无色界，又以六道分类，天道，人道，阿修罗道，为三善道；畜生道，饿鬼道，地狱道为三恶道。六道生命只有人道和畜生道在我们的感知范围内，其他几道我们无从得知和证实，人道与畜生道分别属于善道和恶道，而生命在六道中并非永远在一道中，而是会因其业力在六道中流转，也许此生是人，下一生有可能就是一个动物，或堕入地狱，或升为天人。这样的生命观与唯物论的死后生命即消失的观点不一样，但是轮回在佛教的观念中并不是一个好的存在方式，相反轮回是无尽的痛苦迷乱的渊藪，佛教徒修行的最终目的是要从轮回中解脱出来。人与动物的区别在于智力的差异，动物里高等动物和低等动物的智力也有差别，高等动物的感觉则与人相近，人的智力可以抽象的思维时间空间的关系，动物是否能够进行抽象思维还没有确切的证明。但高等动物如猪狗牛羊马或狮子老虎猩猩猴子在感性思维和直觉的运用与人的差异并不大，甚至人在直觉方面还不如某些动物，比如狗猫等动物的嗅觉听觉都远超于人。人在动物中胜出的能力绝大部分是来自于后天的训练和学习，当然人的生理特点也具备学习的条件——发达的大脑，人以智力的优越凌驾于动物之上。但是在佛教观点中动物虽然智力不及人类，但是也有身体感受和自我意识，有对冷暖形状颜色香臭苦甜痛苦舒适的感知能力，也有躲避危险痛苦和寻求安全舒服的意识 and 行为。被捕杀的动物会感到恐惧、痛苦和愤怒，当然，高级的哺乳动物与蚯蚓海葵水母这样的低等动物的感受不能一概而论，但是所有动物都有保护自己趋利避害的本能，而杀害的行为带来的恐惧、痛苦和愤怒会形成一种力量使生命不断的陷入这样的互相杀害的关系。相反，为其他生命带来快乐感受或利益的行为也会形成一种力量让生命进入这种快乐和互利的循环，这就是因果律所阐释的轮回中生命的关系。在动物的关系中大多是捕杀与被捕杀的关系，无论是狮子老虎捕猎羚羊野鹿还是螳螂捕蝉，大多数动物都是在捕杀别的动物为食物和成为别的动物的食物的命运之中，非肉食动物不捕杀别的动物但是随时会有被捕杀的危险，而即使是狮子老虎这样的食物链顶端的肉食动物，也不是安全的，它们会被人类或别的肉食动物捕杀，也会因为不能捕到食物而饥饿而亡。畜生道主要受互相吞食的苦，无智慧的苦，在谈到人与动

物的关系中，佛经中有许多故事，《金光明经》中有流水长者见一水池即将干涸，池中有上万条鱼将因无水而命断，长者发慈悲心，向国王借几十头大象运水喂食救鱼，鱼获救后随着流水在池塘边游弋，几天后所有鱼死后升为天人。而流水就是后来的释迦牟尼佛，众天子则因此在佛讲此经时来听经而得解脱成佛。而这个典故就是佛教徒放生鱼类的一个依据，《长阿含经》载，琉璃王灭释迦族，佛阻挡而最终不能救，佛观其因缘是前世释迦族人捕鱼，佛为一小孩，虽然没有参与捕杀，而用木棍敲鱼头三下，琉璃王即所带军队皆彼时被杀之鱼，此时果报成熟，释迦族人不能逃脱，佛亦感三天头痛的果报。这两个故事中的故事都描述了动物与人之间的业力因果的关系，在轮回之中，若杀生则会得到在后世不断转生恶道，如为被杀的动物而感受被杀之痛苦的果报，而放生救生则会得到长寿或转生善道的果报。我们今天的因果说法很大程度被理解为一种约束人的道德规训，而大多不会认为这是真实发生的事情，很少人相信前世今生未来的转世，更不会相信自己从前曾经是一只狗或一只鹦鹉，这听起来非常荒诞。进化论要说明人是从阿米巴虫进化而来的，而大多数人都相信那是真的，正如三百年前的中国人深信因果轮回阎王判官，但是不会相信地球是圆的。很大程度上我们对事物的看法与其说是我们知道，不如说是我们相信。作为一种对世界存在方式的理解，佛教提供的观点还很难从科学的角度去证明，科学在理解世界的道路上更大程度上偏重对物质的探索，关于生命以及死亡到今天仍然是茫然的在迷雾中摸索。佛教的生命观提出的众生平等，今天的理解也多是从我人道主义的角度解释，众生平等是对印度种姓制度提出的革命的与我人道主义的人人平等差不多的意思，但是众生的概念包含了三界所有的生命，人只是其中很少的一部分。《金刚经》云：佛告须菩提：“诸菩萨、摩诃萨应如是降伏其心：‘所有一切众生之——若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。’何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”其中卵生，胎生，湿生，化生都是动物也包括人在内的生命，而有色，无色，有想，无想，非有想非无想都是色界和无色界的生命。从现象角度来看，众生平等是完全不可能的，从轮回的角度所述的六道里苦

乐天壤之别，与众生平等完全矛盾，佛所说的众生平等难道是竞选口号吗？若只比较六道轮回中分段的生命，确无平等可言，而若从无始以来的无数生命都在六道里上下沉浮相比较，则没有区别，这是从俗谛来定义，而从胜义谛来看众生平等，则是如佛觉悟时所赞叹：“奇哉！奇哉！一切众生皆具如来智慧德相，然以妄想执著不能证得，若离妄想，则无师智、无碍智、自然智自然现前。”（华严经）佛说众生平等是在本体上的平等无别，而因无明妄想执着而流转轮回而现差别相。若能远离妄想执着，则能证入实相智慧（无师智、无碍智、自然智）。在佛法教义上，人在六道中是最适合修行而解脱的生命形态，天道的生命过于安乐，没有痛苦，不思出离轮回。而恶道地狱饿鬼众生遭受剧烈痛苦无丝毫间断，痛苦的感受使之无法思考任何事情，动物因生存觅食无暇和智力的局限也很难能修道，而人有痛苦会产生厌离轮回的愿望，也有安乐和闲暇和智力可以修行。佛说人身难得，能成为一次人的机会如针尖堆豆，如大海中盲龟的头套进浮木的孔里一样难，需要多生累世的善业功德才能得到一次做人的机会。（《杂阿含经》卷十五（四〇六）如是我闻。一时。佛住猕猴池侧重阁讲堂。尔时。世尊告诸比丘。譬如大地悉成大海。有一盲龟寿无量劫。百年一出其头。海中有浮木。止有一孔。漂流海 浪。随风东西。盲龟百年一出其头。当得遇此孔不。阿难白佛。不能。世尊。所以者何。此盲龟若至海东。浮木随风。或至海西。南。北四维围遶亦尔。不必相得。 佛告阿难。盲龟浮木。虽复差违。或复相得。愚痴凡夫漂流五趣。暂复人身。甚难于彼。所以者何。彼诸众生不行其义。不行法。不行善。不行真实。展转杀害。强 者陵弱。造无量恶故。）人的生命在佛教看来是非常珍贵难得的，而畜生道就不那么难得了。在禅宗的故事里，唐朝百丈禅师每日上堂，有一个老人经常随众听经，一日众散老人不去，百丈问其何人，答曰：我五百世前是修行人，因学人问大修行人还落因果否？我答不落因果，结果堕在野狐身，今请和尚指点一下。百丈让他再问一次，然后答：不昧因果。老人言下悟，说已脱野狐身，请百丈隔日去后山寻其身体以出家人礼毗茶烧送。翌日百丈领僧众于后山找到一如人大狐狸尸身，以亡僧礼烧。（《五灯会元》卷三）这是野狐禅的典故，即便是修行人也会因为造业而堕入畜生道，一旦进去，动辄五百生为畜生。佛说如果投生为动物的众生如大地的土一样多，那么投生为人的

众生就像指甲盖上的灰尘。虽然人有七十亿，但是和动物相比，一个池塘里的众生数量就可以超过人的总数。也有相反的例子，佛有一个弟子名叫周利盘陀伽，资质愚钝，佛法文字一个字也记不住，诸弟子观察他几百生与佛无缘，劝他不要学佛，佛告诉诸弟子，他久远以前有一生为狗时在佛塔边觅食，吃地上的粪便时，被人呵斥，惊恐颤栗时将粪便抛在佛塔上，以此与佛结缘，才有此生出家为佛弟子的果报，佛当度他。后佛让他扫地并念扫帚二字，他念扫字忘了帚字，念帚字忘了扫字，很久才学会，后以念扫帚证得阿罗汉果。（《增一阿舍经卷十一》）另一则故事非常有喜感，一只猪被一只狗追逐绕佛塔转了一圈，以此因缘而后得度。（《普贤上师言教》又名《大圆满前行引导文》）这也可以看成是众生平等的一个例子。轮回之苦与因果对于诸生命是没有区别的，而在生命自己的取舍迷悟。迷则众生，妄想执着轮回苦乐，悟则成佛，解脱三界本来清净。



海德格尔的动物哲学

马修·卡拉柯
胡继华 译

引言

熟悉海德格尔著作的读者们可能心中有数：人类之此在与非人之动物之间的关系问题，几乎就是一个萦绕着他的全部文字的问题。虽然他极少详细地阐述这个问题，细心阅读海德格尔的文本则会得出这么一个毋庸置疑的印象，即他非常乐于采取一种挑战传统形而上学描述方式的思路，来反思人类与动物之间的区别。但是，初看起来，这一批判地反思人类与动物之区别的计 划，显然只不过是提出了一种关于人类存在本质的新规定，而将动物的生命问题存而不察。确实，这种聚焦于人类的思考，恰恰引导某些批评家断言：海德格尔的思想仅仅是正统的人类中心论之另一种例行的代表——尽管它高度成熟，却毫无疑问地刻画了西方哲学传统的主要特征。^[1]也的确有相当多的文本证据支持这么一种批判的读解。海德格尔绝大多数关于非人之动物的观点，都是有意强调在比较意义上人类具有唯一性；不仅如此，他的这些观点还是有意用一种否定的，甚至是与人类此在相对立的概念来形容动物。下面几段论述可以作为这么一种人类中心论取向的典型例证：

从动物到说话的人类的飞跃,与从无生命的石头到动物的飞跃相比,如果说前者幅度更大,起码也应该说可以等量齐观。^[2]

他们是必死者,只有他们才能将死亡体验为死亡。动物不能这样。可是,动物也不能说话。死亡和语言的本质关系在我们眼前一亮,但仍然没有被思考。^[3]

被俘获属于动物的本质,所以,动物不能在人类所体验的濒临死亡意义上死亡,而只能是完结。^[4]

生一存只能说是人类的本质,也就是说,生存仅仅是人类“存在”的方式。因为,就我们的经验显示而言,只有人类才能有生存的命运感。所以,也绝不能认为,生存属于特殊的动物……甚至,在与“畜生”类比的基础上,我们归给作为动物的人类的属性,其本身也根植于生存的本质之中。人类躯体,在本质上也是某种不同于动物机体的某种东西。^[5]

在所有存在物之中,最难思量的便是动物。因为,一方面,它们在某种意义上和我们最为亲近;但另一方面,一道深渊将它们和我们生存的本质分离开来。^[6]

(人)手是一样特殊的东西。按照一般的看法,手是我们血肉肌体的构成部分。但手的本质却不可能由它作为能够抓取的器官来定义和说明。猿猴也有能够抓取的器官,可它们就是没有手。手,与一切抓取器官——脚爪,钳爪,齿爪——之间的区别是无穷的,以一道本质的深渊而判然有别。^[7]

里尔克认为,人类的“意识”、理性、逻各斯,恰恰是人类的局限性所在,因此他比动物更无能。那么,我们准备变成“动物”吗?^[8]

当然,为了尽可能对这些观点予以同情的理解,就必须将它们再次还原到原始的上下文中,与文本本身关联起来,与海德格尔思想中动物与“生命”的地位这个更大问题关联起来,进行仔细的慎重的考虑。在此,我没有可能完成这么一个巨大的任务。^[9]我之所以要引用这么一些段落,不仅是为了让读者对海德格尔动物思想的大意有点儿感觉,而且还想对海德格尔何以被指控为正统素朴的人类中心论者这一问题给出某些想法。海德格尔的思想是否停留在人类中心论的水准上?我将在本文的结束部分对此作出一个简单的评价。

因此,并不是想对上面所引用的文字提出一套解释,我打算研究这个一再出现在海德格尔的思想之中的人类/动物区别的主题:致力确定人一世界关系和动物—世界关系之间的区别。海德格尔,在早期和晚期著作中多次强调这个特殊的问题。《论人道主义的信》(1946),是海德格尔晚年作品之中流传最广的论文之一。在该文里面,就动物与世界的关系问题,他在反思语言和动物环境的语境之中,提出了如下常常被引用的命题:

植物和动物都栖居在各自的环境之中,绝不会自由地置于仅仅作为“世界”的存在之澄明,所以,它们缺少语言。但是,在被否定掉了语言的同时,它们没有因此而在其环境中被悬置在无世界的状态。在“环境”一词上,一切对于生灵的困惑,都聚焦于一点。^[10]

11年前,在弗赖堡系列讲座中(该讲座最后以《形而上学导论》

结集成书),海德格尔讨论了世界暗淡和精神去势(按照他本人的看法,这与神灵的遁迹、大地的毁灭、人类的标准化的,以及平庸的统治紧密相连)。在这个讨论之中,他对动物世界提出了一个略为不同的理解。海德格尔问道:

当我们说一个正在暗淡的世界时,“世界”有什么意义呢?世界永远是精神的世界。动物没有世界,也没有环境。^[11]

同年,他发表了著名论文《艺术作品的本源》。在这篇名文当中,他将动物缺乏世界同农妇的世界关系进行对比,进而提出一个同样含糊其辞的命题:

石头是没有世界的。植物和动物同样没有世界;但是,它们属于一个环境的遮蔽群聚,它们与之紧密关联。但是,农妇却有一个世界,因为她栖居于存在的敞开之中,栖居于存在物的澄明之中。^[12]

为了洞悉这些段落所论的动物地位的深刻含义,为了理解海德格尔表面矛盾的命题事实上可能并不矛盾,返回到他 1929—1930 年弗赖堡系列讲座《形而上学的基本概念》是非常有益的。^[13]到那时为止,这个系列讲座表现了海德格尔最持久的努力——一般地论说动物与世界的关系,以及一般地确定动物生命的存在论地位。在这个系列讲座之中,我们将会读到:海德格尔陈述动物的贫困世界,意在显明动物同时占有又不占有世界;从形式逻辑和常识见解看,这显然是一个尖锐的矛盾。但是,通过透视和展开这个关于动物—世界关系的自相矛盾、含糊其辞的陈述,我们也将追溯海德格尔为新的动物生命存在论奠基的努力。这种新存在论既挑战了达尔文的连续进化论,又反击了古典机械论和生命学说对动物生命

的解释。

在详细周密地研究弗赖堡系列讲座之前,牢记下面这一点是非常关键的:海德格尔全面分析动物性,其不言而喻的取向在于理解他心目之中独一无二的人类—世界关系。当然,在下文中,我有时也会质疑这么一种取向。海氏表明,他之所以要提出动物世界关系,仅仅是为了以对比和比较的方式强调人类构建世界能力的本质。但他同时又真诚地努力根据动物的独特性去理解动物世界关系。正是文本的这后一个方面,部分地给予了我们把讲座的这一片段从海氏的其他论断之中孤立出来,单独地阅读的权利。

本质的贫困

在《形而上学的基本概念》之中,海氏努力回答从占据讲座上半部分的关于厌烦的讨论中引申出来的三个问题之一。正是在这种努力之中,“世界”主题出现了。三个问题是:什么是世界?什么是有限?什么是个性化?海氏开始于第一个问题——什么是世界?在此之前,海氏的许多文本花了相当的篇幅来讨论“世界”概念,如《存在与时间》,以及《论根据之本质》(1929)。^[14]此前的文本努力确定“世界”的意义;与此相对照,他在这里却想通过与动物和石头的世界关系比较研究,来揭示人类与世界的特殊关系。他开始假定:人类不仅是世界的一个部分,而且在必须进一步阐明的意义上占有世界。但动物和石头如何呢?它们也在类似于人类占有行为的意义上占有世界吗?或者,它们先行就被否定了接近世界的权利?关于这些问题,海氏提出的回答是:某些区别,无论它们看上去多么粗糙,都会马上自我呈现在三种形式的命题之中:“1. 石头(物质对象)是无世界的(weltlos);2. 动物在世界上是贫困的(weltarm);3. 人是构建世界的(weltbildend)。”(117)

在海德格尔那里,这些命题的地位是飘忽不定的。他的确着意说明,在某种意义上它们基本上正确;但它们假设在这些难以清

晰界定的实体之间存在着本质的区别,这又令他苦恼万分。海氏本人就承认,人与动物之间的区别是“难以确定的”(179)。这种困难激发了这么一种急切需要:更加严格地规定动物的本质,以便可以清楚明白地把人和动物(以及把作为生命存在的动物和作为非生命的物质对象的石头)区分开来。持怀疑论的读者马上就会质疑:如果我们并未拥有关于“动物”范畴之构成内容的本质认识,又如何可能确定动物的本质?但是,这个怀疑论的问题于海德格尔却毫无价值;因为,他所进行的形而上学质疑,往返流动在一种前一逻辑的空间。循环推论的指控,使这一逻辑空间无拘无束,并可能迫使逻辑与常识去开辟不同的道路。

对海氏而言,比回答关于循环性的怀疑论问题更为重要的,是确保他的命题——“动物在世界上是**贫困的**(weltarm)”——不至于在价值判断的等级关系上被理解。这一系列讲座之始终,海氏都反复强调,动物在世界上是**贫困的**(weltarm),这一命题并不是说:与占有世界而“富有”的人相比,或者以人为尺度衡量,动物是“贫困的”。这么一种隐含着连续进化论和评价等级关系的程度上的区别,恰恰是海德格尔根据对**贫困**的不同理解所拒绝的(194)。按照海氏,动物在其独特存在的意义上是**贫困的**,在被剥夺的意义上是**贫困的**:“**贫困存在**,意味着被剥夺(Entbehren)。”(195)因此,贫困和剥夺在这里的特殊意味,只能“通过专注动物性本身”而不能通过以人为尺度评价动物来理解。^[15]

为了说明动物被剥夺了世界,海氏一开始就把动物与世界的关系同石头与世界的关系进行比较。他指出,动物被剥夺了世界,十分不同于石头没有世界,因为石头“本质上就无法接近(Zugangslosigkeit)周围世界”;于是,石头根本就不可能像动物一样被剥夺世界。不像动物,石头不仅仅是在手的(vorhanden)物质对象。在这个讨论的开篇之处,海氏举了蜥蜴作为有生命存在的原始例子:蜥蜴在温暖的石头上晒太阳取暖,并不纯粹是像石头一样“出现”

(kommt...vor)在世界上;相反,蜥蜴是主动地寻找一块石头,自己躺在上面。而且,如果蜥蜴被人从这块石头上移开,放到另一块石头上更冷的地方,它不会像石头一样毫无动弹,而是要尽一切可能再去寻找一块温暖的石头或者另一个地方晒太阳。这就强烈地暗示,蜥蜴是一种有反应活动的存在物,并和周围环境有一种互动关系。海氏可能坚持认为,蜥蜴不像石头,它有某些接近其他存在的形式,因此它拥有世界。但是,海氏的真正问题在于:蜥蜴表现的行为与一个人所展示的“同一行为”是否可比?一个人晒太阳,与蜥蜴躺在温暖的石头上晒太阳,二者真的没有什么两样吗?在这样一些行动之中,人类接近其他存在物的方式,与蜥蜴接近其他存在物的方式,本质上有什么不一样吗?

按照海氏,这两种行为以及它们假设的两种接近方式,事实上是非常不一样的。显而易见,蜥蜴绝不可能以与我们同样的方式与石头和太阳建立关系。也就是说,海氏怀疑:“蜥蜴是否真的像我们(也许,这儿的“我们”仅仅是指人类此在)躺在太阳下一样举止自在?”(197)海氏进一步论述说,当我们躺在太阳下,太阳作为太阳乃是可为我们接近的,岩石作为岩石也是可为我们接近的,而动物就完全不可能如此。即使动物“也和它们的食物来源、猎获对象、性爱伙伴等等建立了一种特殊的关系”,因而也可能接近其周围世界的存在物,但海氏依然认为,动物绝对不可能接近它在周围环境之中作为实在之物而遭遇的其他实在之物。动物^[16]不能把握存在论差异——也就是说,它接近其他存在物,但不能接近其他存在本身(als solche)。

海氏在他初步分析动物—世界关系之后得出的结论是:如果“世界”意味着可以接近其他存在物,那么,我们可以说动物也有世界;但是,如果“世界”在某种意义上与接近存在物之存在相关,与存在本身相关,那么,动物就没有世界。

被俘获和拘禁的生命

动物既拥有世界,又没有世界。这么一个含糊其辞和明显矛盾的结论,说明“世界”、“贫困世界”这么一些概念迄今为止还没有从本质上得以界定。为了克服这一局限,坚守理解动物与世界的独特关系这一原始目标,海氏考虑将自己与动物世界换位以便对之进行内在描述的可能。但是,他最终并未实施这一选择,因为,与人类相比,动物具有一种根本不同的在世方式。海氏指出,要想洞悉动物的贫困世界,可能有一种期望值更高的途径,这就是首先确定动物的本质,然后从这一规定演绎出动物与世界的特殊关系。

正是怀着这么一种使命,海氏开始了一种相当冗长和相当拙笨的讨论,探讨生命本质的“机体”品格,并特别强调动物的生命。首先是为分析动物—世界关系奠定基础;除此之外,该讲座之第51—61节则以一种回避双重陷阱的方式发挥出对生命本质的独特理解,既避免机械论,又避免生命论。根据海氏的看法,作为机体的生命存在物,并非是一种纯而又纯的机体,而是一个由根本上以主体为基础的生命过程或者生命的圆满境界来引导的实体;或者干脆说,生命的存在物由一群机体构成,其功能是推进和维持机体的生命过程。但是,机体器官却又不能被理解为纯粹的工具(如眼睛作为看的工具);这些器官应该被看作是附属以及服务于特殊动物内在固有潜能的东西。海德格尔解释说,正是“视觉的潜能,首先使拥有眼睛成为可能,并在一种特殊的意义上使拥有眼睛成为必要”(218)。这种非常怪异的对于器官功能的理解,部分地解释了海氏的一个惯常的参照方式:他总是认为人类躯体及其构成部件(如手)是某种“在本质上”非常不同于动物机体的东西。让动物长出各种像爪子之类器官的动物潜能,在本质上十分不同于让人类长出双手的人类潜能。虽然这些器官在生理学上可能相似(在某些情况下还不可分),但海氏认为,它们有两种全然不同的潜能模

式,有各自不同的可能性条件;而且,它们的存在本质上也同样是判然有别的。

考虑到生命的存在物具有支配其生育、给养和其他生命过程的能力,这就可能引导我们认为:存在着一种控制这些生命过程的决定性动因。如上所述,海氏坚决拒绝将意识主体性归于动物生命的一切生命形式。他断言,动物自我支配活动纯粹发生于本能层面,动物活动与它自身之间绝无鸿沟。因此,即使动物强行进入世界,并且以一种对应互动的方式来应付周围环境,它在这一过程之中自我发育生长,也是如此接近和如此直接,以至于根本就不可能为反思或者自我意识的发生留下空间。在动物指向自身和指向世界的本能行为之中,其特殊的存在能力“是成为和维持自己本真——如此而已,没有所谓的自我意识或者反思活动,没有任何返求诸己的行为”(233)。毋庸置疑,在这个语境中,海氏将“自我”和“自私”概念留给了人类,而将动物的自我关系定义为纯粹的“本真存在”:“动物自己本真的方式方法,不是人格本真的方式方法,不是反思活动,不是意识,而纯粹是其本真存在(Eigentum)。”(133)

但是,否认动物具有完善主体性,并不应该隐含此等逻辑:海氏毫无批判地坚持着笛卡儿主义的立场来论说动物生命。他显然对于像笛卡儿那样把语言、意识、自私看作动物本性的努力充满了忧虑。但尽管如此,海氏并不认为,动物对于外在刺激的反应,在存在论意义上,与笛卡儿式钟表的内在机械活动没有区别。^[7]他主动地把大量对外在刺激的反应能力给予了动物,同时又想把这些反应能力限制在本能水平上。按照这种理解,动物可能向其他存在物开放,但它们的开放性取决于物种之特殊本能,物种之特殊本能使开放性成为可能。海氏用来形容这一双重关系的意象是一个本能的“环圈”。这个环圈,(1)圈定了动物,因而严格地限定了它们接近特殊的其他存在物的能力;但与此同时,(2)又解除了对动物的抑制,使之超越自身向周围环境开放。在这个意义上,我们不

妨说,动物生命是自我拘禁的生命。一方面,它为自己独特的本能俘获,另一方面又被其他存在物禁锢,以至于在动物和其他存在物之间,根本就插不下一点空隙。用略为不同的语言说,生命存在物,以这么一种方式向其他存在物开放,以至于他者,作为**本真的**其他存在物却得不到承认。

没有器官的躯体

此刻,我们到达了海氏文本之中“举例”出现的环节。在这个环节上,对动物所作的存在论和形而上学分析被辅之以经验例证,意在证明、阐发和支持这么一个命题:动物没有接近本真的其他存在物的能力。海氏对于蜜蜂和昆虫实验(其结果被记录在伊曼纽尔·拉德尔[Emanuel Radl]和雅可布·尤克斯柯尔[Jakob Von Uexküll]的著作中)提出了一个解释,用来说明动物之本能的被驱动行为(Benehmen)与人类的高贵举止(Verhaltung)之间的差异。

海德格尔最初举出的例子,与蜜蜂收集营养物质的行为有关。通过仔细分析这个行为,我们得到启示是:工蜂对自己所采集的花朵之香味或者颜色漠不关心。如果要完成采集花朵的任务,这些区别对于蜜蜂是十分重要的。当然,蜜蜂的任务是采花酿蜜;当它吸收了花中之蜜,它就飞走了。现在,如果我们要问,蜜蜂为什么要飞走,最简单的回答就是:蜜完了,此刻再也没有蜜了。虽然这样的回答清楚地说明了蜜蜂为何飞走,但它却没有回答最让海德格尔着迷的问题:是不是因为它认识到蜜再也不在此才飞走了呢?有没有证据能最后表明,蜜蜂认识到本真的蜜之在场或者缺场?海氏回答说:根本不是这样。他特别强调指出,条件是“我们不仅可能,而且确实必须解释”蜜蜂的飞来飞去,并且是根据“一种被驱动的执行活动,作为被驱动性,将它解释为行为——是行为而不是举止”(241)。

现在,具有怀疑意识的读者可能对海氏的解释提出一些问题,

或者对蜜蜂没有能力认识本真之蜜的在场或者缺席将信将疑。为了支持这种解释,海氏又回到了这个最有说服力也最令人困惑的蜜蜂实验。在这个实验中:

一只蜜蜂被放在一只小碗前,小碗之中盛满了许多蜜,多得不可能马上一下子吸吮进去。它开始吸吮,一会儿突然终止这种被动的吸吮活动(dieses Treiben des Saugens),飞走了,留下了仍然盛在碗中的剩余之蜜。如果我们想解释这种行为,我们势必要说,蜜蜂认识到(stellt fest)它自己无法处置所有这些当下即在(vorhandenem)的蜜。它之所以突然终止了被动的吸吮活动,是因为它认识到太多的蜜之在场。但是,我们还观察到,如果在蜜蜂吸蜜的同时切去它的腹部,蜜蜂也在继续简单地吸吮,即使蜂蜜从它后面流出来,它也要注意不到。这就毋庸置疑地表明,蜜蜂绝对认识不到太多的蜂蜜之在场。它认识不到这一点,也认识不到它已经没有了腹部(尽管还有待于更近的接触)。毫无疑问,它什么也认识不到……因为蜜蜂纯粹被食物占有了。仅当有一种**本能的**“朝向”之时,这种**被占有**才是可能的。然而,这么一种被驱动被占有的存在物也排除了认识在场的可能性。正是被食物占有的状态,使动物无法采取一种超越食物和反对食物的立场。(242)

读完海氏对这个实验的分析,大多数读者也许相信,蜜蜂确实没有能力认识本真食物的在场或缺场。也许,本真的蜜蜂,至少这个实验中的特殊蜜蜂,没有能力认识太多蜂蜜的在场,只是基于一种被驱动行为,它离开盛蜜的碗飞走了。^[8]海氏进一步使用了两个例子:一个专门设计的实验证明,蜜蜂在蜂房附近飞来飞去,不是基于认识,而是基于本能;飞蛾本能趋光,常常直扑火焰,并在这个过程中自杀。用这两个例子,海氏彻底地证明了这么一个观点:

“动物没有接近其他存在之中的其他存在物的能力,没有接近本真存在物的能力。”把这些命题发挥到令他自己满意的程度,以及建立一种关于动物生命本质(被拘禁被驱动而行为的能力)的临时存在论,海氏就可能回到他的原始问题:从动物的角度看,“在世界上贫困”意味着什么?

但是,在研究海氏关于动物贫困的结论之前,我想暂停片刻,对他到目前为止所作的动物性分析提出一些问题。

首先,在这个语境之中,非常具有启发意义的是:海氏对于这些实验之中,特别是蜜蜂被切除腹部的实验之中生命的统治无话可说,这就蔑视了他为了反对技术科学对自然的统治(这在他的几个文本之中是自始至终占主导地位的思想)而设立的防护栏。我们也许惊讶地追问,即使没有直接在认识层次上接触蜜蜂,但蜜蜂的双重牺牲也根本没有更切近地“接触”思想。蜜蜂的双重牺牲:第一次是字面上的,以科学知识的名义牺牲;第二次是象征上的,以存在论差异的名义牺牲。

其次,关于动物生命的本质,海氏作出了两个草率的经不起推敲的概括。我们要质疑的第一个概括涉及一些特殊行为(如采花酿蜜,向光运动等);从这些行为之中,海氏得出了动物都是被拘禁的一般结论。应该说,仅仅依据动物或者昆虫的一种特殊行为证明了它没有接近存在物本身的能力,这并不意味着仔细研究其他行为不会得到有差别的结果。同时,也显然有理由怀疑这么一个断言:严格说来,此在和世界的能力,与人类这一物种的能力有共同的外延。就海德格尔而言,他却一再坚持认为,“没有任何迹象表明,动物事实上或者在虚拟意义上可以作出朝向存在物本身的高贵举止”(253);但这么一种断言是既不能确认,也不能证伪的,除非给我们开列一张可能显示行为能力的符号清单(比如文化,历史,高度发展的语言能力,工具使用,有限关系,等等)。但是,我们感到,能够显示这种能力的一切动物行为,可能马上被海德格尔剔

除,并被贴上“本质上不同于”类似人类行为的标签,正如猿猴的“捕捉器官”注定就被认为本质上不同于人的双手。第二个概括引出了难上加难的问题。海氏对动物生命的分析,太快而且还没有太多正当理由地完成了一个过渡:从关于动物物种的一般结论过渡到关于动物本质的宽泛断言。虽然出于构建关于动物生命的“创造性逻辑”的需要而不可避免地采取了这么一种快速过渡的姿态,但是,赖以得出一般概括而选择的例子却仍然值得怀疑。不仅他的那些原始的例子仅仅来自昆虫领域,而且他还故意避而不究那些“高等动物”的行为,而正是这些动物行为明显“更近似地对应于人的举止”(241)。比如说,如果他的分析试图理解猩猩或者大象的行为,那么,究竟会得出何种关于动物生命本质的结论?

第三,海氏的整个文本都在拒绝一切形式的人类/动物连续进化论,因而具有强烈的反达尔文主义倾向。但是,这种对立的理由,以及在相应的地方作出的选择,却远远不是无懈可击的。如上所述,海氏既反对机械论又反对生机论对于生命的解释;虽然达尔文主义似乎为超越这两种理论局限提供了最有希望的方式,但它依然遭到了海氏的系统贬黜。在行将结束机体本质的论述时,他断定,达尔文主义对动物与环境关系的解释“建立在基本上是错误的观念之上”:

动物是此时存在的,随即顺应于一个此时存在的世界,随即自在行为,最适应天演的个体就被挑选出来了。但是,从物质上说,问题不单纯是要辨认生命的特殊条件,而是要深刻透视动物及其环境之间的关系结构。(263)

海氏进一步揭示,这种对于动物关系性的假想误解,导致了一种对于人和动物遭遇其他存在物之不同方式的错误混同。

我们……认为,特殊的动物,以及某些动物物种,以不同的方式顺应这些内在地当下存在的存在物,恰恰是以同样的方式,为一切存在物和全部人类而存在。(277)

在这里,特别让我感兴趣的,与其说是海氏对达尔文主义的特殊理解(一旦没有考虑到决定动物或者人与其生态环境关系的生物遗传要素、环境要素以及世代相传的要素,这种特殊的理解就是不恰当的),不如说是他拒绝达尔文进化论连续主义含义的基本理由。除了拒绝“存在物根本上对于我们都是当下存在”这么一种观念之外,海氏本来还想避免消弭多种生命形式关系结构的差异。海氏似乎暗示说,如果达尔文进化论导致了人与动物生命之间不同世界关系的同质化(是否真的如此呢?不得而知),那么,我们也许可以心安理得地接受这一批评。但是,海氏用来取代连续主义关系思想的,是把全部生命存在世界关系形式还原为三种个性鲜明本质昭著的类型(植物,动物与人类);而这却暴露了其理论本身的困境。亚里士多德提醒我们,“生命以多种方式显现”(pleonachos de tou zen legomenou,《论灵魂》,413a23)。果真如此,具有生命特征的世界关系本身也许要以多种方式显现。也许,阐明这些世界关系之创造性逻辑的计划,必须一开始就决然拒绝削减关系的基本多元性和独特性;而这恰恰就是生命的特征,无论它是“植物”、“动物”,还是“人类”。

此路不通

让我们将这些问题存而不论,回到海氏的文本,以便研究他对于我们开始就提出的命题——“动物在世界上是贫困的”——所作的最后论断。关于动物与世界的关系有一个明显矛盾的命题:动物既拥有世界又没有世界。这一命题引导我们进入了关于动物生命本质的讨论之中。而现在,这个矛盾可能得以解决。如果可以

说动物生命的本质寓于被拘禁之中,那么,严格说来,动物关系的特殊模式就不可能被消融在对世界的占有之中。只要动物向其他存在物开放,有能力接近其他存在物,它就以不同于石头的方式占有“世界”。但这种言说世界的方式是误导。“世界”概念虽然不能等同于与存在物之存在的“真正”关系,但仍然与这种真正关系内在地纠缠,以至于一切被剥夺了接近其他本真存在物能力的存在,也同时被剥夺了世界。与人类比较,动物在世界上并不贫困,但完全被剥夺了世界:

与我早些时候所说的不同,现在我必须说,正是因为动物在其拘禁状态之中同它在解压抑环圈之内遭遇到的一切建立了关系,它才真正不能和人类比肩而立,真正没有世界。(269)

在肯定意义上说,动物所拥有的的是一种对存在物的开放性;在否定意义上说,它所缺乏的是在其显现之中或者在其存在之中遭遇存在物的能力。至少在海氏看来,这种能力是人类此在所独有的。

但是,我们显然已经偏离了论证的轨道。海氏清楚明白的意图不就是以动物独特的方式去理解动物的关系模式吗?从动物自身的视角,我们如何可以说动物存在的特征就是被剥夺了世界?如果它对于世界茫然无知,它如何可能被剥夺世界?海氏承认这一反诘是有分量的,但他注意到“仅仅是从人类的视角看,动物对于世界是贫困的,但动物自身却不是对世界的剥夺”(270—271)。海氏还承认,从拘禁角度对动物生命本质展开的全部讨论不仅不完全,而且还像对世界的分析一样,充满了人类中心主义的比较意识,其中人被当作衡量动物生命的尺度。当海氏谈到拘禁之时,他不仅想揭示动物生命的本质,而且还致力于区分人类举止和动物行为。只要拘禁这个概念仅仅是靠同人类此在朝向本真存在物的举止的比较而获得意义,那么,莫基于动物的拘禁而提出的一切关

于动物世界关系的命题也同样是可以质疑的。最后,海氏不得不从根本上缩小其原始命题的应用范围,限制它的意义:

就动物仅仅是从世界构建之归属者的人的角度被审视而言,拘禁,作为动物的本质,就构成了一种可能性条件,以便根据世界贫困对动物作出一种纯粹比较的定义。动物在世界上是贫困的,我们的这一命题因此而远远不是一个(任这个去吧)有关动物本质的基本形而上学原则。它充其量只不过是一个从动物的本质规定中引申出来的命题,而且仅当从与人类相比较来审视动物时,才能引申出这个命题。(271)

在《形而上学的基本概念》之中,虽然海氏对动物本质的探讨极其谨慎,极其耐心,极其圆滑,但是因其全部意图和目标,而必然引向一条死胡同。至少,就其对动物之存在方式和关系模式提出了一条非人类中心论的理解而言,可以说此路不通。尽管如此,这种对于动物世界的分析引起的后果,便是它同样也揭示了人类此在和人类构建世界的特有方式。我们在对海氏系列讲座的相关部分实行解说之初就已经指出,探讨动物本质的原始取向是力图揭示人类本质及其与世界的关系。在这一点上,我们可以引用海德格尔了。他在分析动物世界关系时指出,“我们自己也总是在考虑之中”(272)。

仅仅以人类此在为鹄的,这种狭隘的思维取向便成为海氏之系列讲座招致了大量批评的原因。这种批判立场最集中地体现在米歇尔·哈尔(Michel Haar)的这么一道谴责之中:“动物现象学告诉我们的东西,更多的是关于人而不是动物!”^[19]但是,威廉·麦克内尔(William McNeil)指出,如果把对动物的分析硬行从《形而上学的基本概念》之整体计划中分离出来,那势必就会误导读者,使他们忽略如下事实:在海氏那里,最为吃紧的本源问题,就是努力去复

活人类关系的另一种思想,但不是以人为目的,而是要提醒我们注意根本的有限性,以及对包括人类、动物和其他什么物的一切他者作出原一伦理反应的能力(proto-ethical responsivity)。^[20]一方面,对于这种辩解的基本冲动和犀利机锋,我们只能深表赞赏;另一方面,我们必须指出,这样的辩解显然没有把握住海氏所受批评的关键——作出这些批评的人,包括德里达、南希和阿甘本。^[21]在我看来,无论是在《形而上学的基本概念》之中,还是在其他著作里,海氏探讨动物本质时所遇到的难题,根本不在于根据生存、关系和反应能力去反思人类特殊的有限性,而在于这么一个事实:探讨动物本质的计划,同海氏对于人与动物差别作出本质的对立规定的执著,是密不可分的。从这个角度看,一方面,呈现在此的海氏对于人/动物区别的反思,就是对形而上学人道主义(即以动物加 X 来定义人,X 就是逻各斯,理性,自由,自我,等等)的有力挑战;另一方面,它又以一种极端成问题的方式再度巩固了形而上学的人类中心主义。我使用“人类中心主义”,仅仅是指西方形而上学传统之中那种占主导地位的趋势,那就是以人为尺度并以人为对立面去规定动物生命的本质。我们知道,海氏反对“人为万物中心”^[22]这一古典的基督教人类中心主义;但一般说来,他又毫无困难地强化了这么一种想法:与人类相比较,可能以一种否定和对立的概念来描述动物的存在。这后一种想法构成了亚里士多德到笛卡儿到康德的哲学人类中心主义的一个核心教义。^[23]

但是,我又不认为,海氏对动物本质的探讨纯粹是人类中心主义,因此必须予以废黜。^[24]相反,正是海氏思想之中的张力,使他的文本丰富而且有趣:一方面,他承诺以一种非人类中心主义去探索真正的动物关系,另一方面,他又没有能力将这一计划进行到底。也许,卓有成效地解释海氏动物哲学的方式,就是将它们看作是一种贯穿在大陆思想传统之中的两大占主导地位的动物学研究的策略。一方面,海氏的著作为“上帝死亡”以及形而上学人道主义终

结之后的许多哲学家以对立於动物他者的方式来重新规定“人的本质”和发现“人”的意义之先河。另一方面,他的著作不仅呼应了其他哲学家,而且为他们的探讨创造了条件,这些哲学家努力以彻底非人类中心主义、超人道主义以及后人道主义的概念来思考关系、伦理、政治以及哲学存在论。上述两种探讨之中,哪一种将继续占主导地位,这依然必须拭目以待;但是,不言而喻,一切从大陆哲学传统视角研究动物问题的努力,不仅必须开始于同海德格尔动物哲学的一种思想对质,而且还一定会从这种思想对质之中获益良多。^[25]

注 释

[1]比如,德里达在《论精神:海德格尔与问题》(*Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Radl Bowlby, Chicago: University of Chicago Press, 1989)之中,就作出了这种最严厉和最强烈的控告。亦见德里达与南希的谈话《“好自消受”,或者主体的算计》,载《谁是主体的后继人?》(“²⁵Eating Well', or the Calculation of the Subject”, in *Who Comes After the Subject?*, ed. Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy, New York: Routledge, 1991, pp. 96—119)。

[2]马丁·海德格尔:《荷尔德林之“日耳曼人”和“莱茵河”》(*Martin Heidegger: Holderins “Germanien” und “der Rhein”*, ed. S. Ziegler, Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, p. 75), 转引自米歇尔·哈尔《大地歌词:海德格尔和存在历史之根基》(Michel Haar, *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*, trans. Reginald Lilly, Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 29)。

[3]马丁·海德格尔:《语言的本质》,见《通往语言之路》(“The Nature of Language”, in *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, San Francisco: Harper, 1971, p. 107)。对这段晦涩难解的文字有两种互相对立的读法,参见阿甘本《语言与死亡:否定性的位置》(Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Karen E. Pinkus with Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 以及德里达《绝境迷惘:(于)“真理界限”上走向死亡——(彼此)等待》(Jacques Derrida, *Aporias: Dying—Awaiting (One Another at “the Limit of Truth”*, trans. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1993)。

[4]海德格尔:《形而上学的基本概念:世界,有限与孤独》(*The Fundamental Concepts of*

Metaphysics: World, Finitude, Solitude, trans. William McNeil and Nicolas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 267), 本文之中括号内引用的页码均指该版本。

[5]海德格尔:《论人道主义的信》,见《路标》(“Letter on Humanism”, in *Pathmarks*, ed. William McNeil, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 247)。

[6]Ibid., p. 248.

[7] 海德格尔:《什么叫思想?》(*What is called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray, New York: Harper & Row, 1986, p. 16)。

[8] 海德格尔:《巴曼尼德》(*Parmenides*, trans. Andre Schuwer and Richard Rojcewics, Bloomington: Indiana University Press, 1992, p. 154)。

[9]大卫·法雷尔·克瑞尔在其杰出的论著《生命守护神——海德格尔与生命哲学》(David Farrell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1992)中勾勒了这个研究计划的基本轮廓。

[10]海德格尔:《论人道主义的信》,见《路标》(“Letter on Humanism”, in *Pathmarks*, ed. William McNeil, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 248)。

[11]海德格尔:《形而上学导论》(*An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, New York: Yale University Press, 1987, p. 45)。

[12]海德格尔:《艺术作品的本源》,见《诗,语言,思》(“The Origin of the Work of Art”, in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p. 45)。

[13]关于本话题的原始文献,参见注释 4。关于这个系列讲座的二手评论文献浩如烟海,其中一些重要的学术研究和批判性评论可以参见:德里达:《论精神》;D. F. 克瑞尔:《生命守护神》;W. 麦克内尔:《超越机体的生命:海德格尔 1929—1930 年弗赖堡讲座之中的动物存在》,见《动物他者:论伦理学,存在论和动物生命》(William McNeil, “Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929—1930”, in *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, ed. , H. Peter Steeves, Albany: SUNY, 1999, pp. 179—248); D. 弗朗克:《存在与生命》(Didier Franck, “Being and the Living”), 见《谁是主体的后继人?》, pp. 135—147; 南希:《世界的意义》(Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, trans. Jeffrey S. Librett, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); 以及阿甘本:《开放:人与动物》(Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press, forthcoming)。

[14]海德格尔:《存在与时间》(*Being and Time*, trans. , John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962, pp. 91—168); 又见《论根据的本质》,见《路标》,

97—135 页。

[15]但是,我们看到,尽管他在极力按照动物的本质研究动物与世界的关系,海德格尔最后还是被迫部分地撤消了动物世界贫困的命题,因为“贫困”和“剥夺”这么一些概念,只有相关于另外一些和世界,也就是和人具有比较丰富关系的事物,它们才获得意义。

[16]读者可能已经注意到了这里有一个滑动:从关于一只特殊的蜥蜴的讨论滑向了对于一般单数的“动物”的概括。这个滑动不是我的,而是海德格尔的。随后我将讨论这种草率的概括。

[17]关于笛卡儿关于动物与意识的讨论,可参见 Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, chapter 1。

[18]近来关于蜜蜂认识能力的研究(来源于 Karl Von Frisch 的胚胎学研究)表明,海德格尔的结论很可能是错误的。蜜蜂事实上具有认识技能,这是仅靠本能或者驱动行为解释不通的。关于这一主题之争论的文献综述,可参见 James L. Gould, “Can Honey Bees Create Cognitive Maps?”, in *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, ed., Marc Bekoff, Colin Allen, and Gordon M. Burhardt, Cambridge, MA: MIT Press, 2002。

[19]哈尔:《大地歌词》,29 页。

[20]麦克内尔:《超越机体的生命》,245 页。

[21]参见注释 13。

[22]海德格尔:《柏拉图的真理学说》,见《路标》,181—182 页。

[23]读者当然可以查阅本文开篇所引的文字,来确认这种思想趋势,但《形而上学的基本概念》一书中有一段文字还可以作为证据,说明海德格尔的思想仍然是无批判地对待二项对立的传统式区分:人/动物之分。“敞开的存在只能属于人……属于这么一种存在为之敞开的类……它具有将某物当作某物来领悟的品格。这种与存在物发生关系的活动,我们称之为举止,明显有别于动物的行为。所以,人是会说话的动物,动物是没有语言的存在。虽然我们的解释和提问方式十分不同于古代人,但并不能说它是全新的,一如寻常和在一切哲学之中一样,它纯粹是相同的。”(306)

[24]虽然我在此不能展开论说这么一种理解,但我们也不妨作出这么一种推论:海德格尔认为,人的本质就是“人的虚无”,对人的本质之一切定义都是“问题”而非“答案”;所以,海德格尔的思想是一种彻底的非人类中心论。依据这种理解,海德格尔思想之中引起争议的不是人的发现,而是向此在敞开;而这甚至可能将海德格尔的文本转化

成“此在中心主义”。虽然这么一种理解就其本身而言无疑是正确的,但同时也有必要以德里达的批评观点来补充海德格尔思想的这个侧面。德里达认为,此在为人所固有,人是孤独的人:“因此,我们可以看到,此在虽然不是人,但它仍然无非是人。”(德里达:《人的末日》,见《哲学的边缘》[“The End of Man”, in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 127].)

[25]Steven Vogel 对于本文所论某些议题,尤其是关于海德格尔的人类中心主义这一问题,提供了富有启发性的意见,在此表示感谢。2003 年 4 月,美国哲学学会中部分会海德格尔小组会议上,Will McNeil 和 Lawrence Hatab 关于海德格尔思想中的动物主题提出了一些启发性的问题和睿智的评论,在此一并表示感谢。

动物性

乔治·巴塔耶

汪洪章 译

吃者与被吃者的内在性

我打算从一个较为狭窄的观点来考察动物性。这一观点对我本人来说也不是没有问题的,但其价值在以下论述中还是明显地可以看得出来。从这一观点看去,动物性就是其直接性和内在性。

相对于其所处的环境,动物的内在性可得到明确定位,这一点非常重要。我在下文不打算太多地提及,但决不会忘了这一点。我的论述,其结论还会回到这一出发点上来:当一个动物吃掉另一个动物时所发生的情景。

当一个动物吃另一个动物时,被牺牲的总是吃者的同胞。我将论述的内在性,正是在这一意义上而言的。

我将论及的不是得到确认的同胞本身。在吃者与被吃者之间,并无某种超越性。两者之间当然有区别,但是,一个动物之所以吃另一个动物,它并不是在确证了这一区别后才去吃的。

某一特定种类的动物,相互之间是不吃的……也许苍鹰在吃母鸡时不能像人类那样,把自己与对象清楚地区别开来,它可能并不清楚自己与母鸡有什么不同。但是,这一点并不重要。要作区分,必须把物或曰对象作为自在之物加以确定。如果对象没有被

确定,就不存在任何可以辨识的差异。被另一个动物所吃掉的动物并没有被确定为一个对象。在吃和被吃的动物之间,并不存在屈从的关系。屈从的关系只存在于物与人之间,它把对象、物与人联系了起来。在这种关系中,人是拒绝被看作物的。对动物来说,时间空无一物,毫无意义。只有当我们作为人存在时,物才在时间中存在。在此,它的时间延展性也才能被我们感知。但是,被另一动物吃掉的动物只能存在于时间延续的此岸;它被吃掉,被毁灭,只是从一个世界中消失而已,这个世界中,一切事物的确定依据都是此时此刻。

在动物的生命中,没有任何东西能引入主子与主子可使唤的仆从之间的关系,没有任何东西可以确立自主方和依赖方。动物间的力量是不均等的,因此才会有这一种动物吃那一种动物的事,但是它们之间的力量也只存在量上的区别而已。狮子并非百兽之王。以水来作比喻,与弱于狮子的别类动物相比,狮子也只不过是压倒前浪的后浪而已。

一种动物吃另一种动物,这一事实并不能改变一个基本情况:每一种动物生存在世界中,就像水在水中一样。动物的境况确实包含有人类境况的成分;如果需要的话,不妨将动物看作是主体,而其余的世界则是客体,是物;只不过动物从来就得不到把自己看作主体的机会。这种境况的根本成分只有人的智力才可以把握得到,而动物则是体会不到的。

动物的依赖性和独立性

不错,动物就像植物一样,相对于其余世界而言,它们毫无自治权可言。氮原子、金原子、水原子,不需要从周围获得任何东西就可存在,而且保持一种完美的内在性。它们无欲无求。更为普遍的是,没有任何东西可以干涉得了一个原子与另一个原子或其他原子间的那种内在性关系。而世界上生物体的内在性则与此不

同。一个生物在其周围(或之外)寻求别的元素,这些元素也是内在于它的;它必须与这些元素达成(相对稳定的)种种内在性的关系。这样一来,它已经不再是水中之水了。或者,如果还是水中之水的话,那它也只有在自己设法给自己提供营养的情况下才行,否则它就得饿死。流动(内在性),即有机生命,由外向内,由内向外,也只有在某些条件下,才能得以延续。

再者,一个生物有机体是从与其相似的程序中分离出来的,每个生物有机体都是从其他生物有机体中分离出来的。在这个意义上,有机体的生命,在强化与世界的关系的同时,又在从世界中抽身出来,从而分离出植物或动物个体,并因而使其在分离出来后,理论上可以被看作是自治的世界。当然,这么说的时候,重要的营养关系没有考虑在内。

对动物性的诗意化误置

事实上,尽管人是从动物生命来的,但世上没有任何东西能比动物生命更令人迷惑不解的了。也没有什么东西能比位于悄无声息的宇宙中心的地球更令人不可思议的了。说起来,这地球既不具有人类给予事物的意义,也不具有事物的无意义。每当我们不带反思事物的意识去想像时,这一点就尤其明显。不过,我们想像事物时,实际上不可能不带有意识,除非独断专行,故意那么去想像。因为,我们和想像这两个词本身就含有意识——我们自己的意识——它们粘附于自己的存在,难解难分。毫无疑问,我们可以对自己说这种依附性也是脆弱的,因为,我们有可能会停止存在,而且有朝一日甚至会永远停止存在。但是,一个物的出现是不可想像的,除非它出现在一个取代了我的意识的意识中,但这必须在我的意识消失后才有可能。这道理很简单。可是,动物的生命与我们的意识保持着一种若即若离的关系,它是个令我们感到惴惴不安的谜。想像一下没有人的宇宙,在这个宇宙中,只有动物能睁

眼打量物,动物既非物也非人。人们只可想见这样一种景象,其中空无一物,因为这一景象的对象只不过是一种划过长空的物的运动而已,这些物对充满意义的人的世界来说,自身毫无意义可言,因为只有人才能赋予物以意义。因此,我们对这一景象的对象无法加以确切的描述。或者说,言说此对象的确切途径,似乎只能用诗化的语言。因为,诗所描述的东西毫无例外地都指向不可知的东西。正如我们可以用虚构的形式去谈论过去如在目前一样,我们最终也可以用这种形式来谈论史前的动物以及植物、岩石和水系,也好像它们都是物似的。但是,要是我们谈论维系在这些条件下的风景的话,那就只能是子虚乌有了,或者只有诉诸诗意化的想像了。睁开眼睛根本不懂所看到的一切,在这样的世界中,根本毫无风景可言。因为,用人类的语言来说,在这样一个世界里眼睛压根儿就什么也看不见。比如,我目前的脑子里一片混沌,正在傻乎乎地思量着那一片无的景象,我开口说话道:“没有景象,什么都没有,除了恐惧、痛苦和死亡所限定的空灵的迷醉外,了无一物,然而正是这恐惧、痛苦和死亡给了这四大皆空的无以一种厚重感……”我这是在滥用诗的表现能力,是在以模糊闪烁的言词来替代无知的无。我知道,思想免不了会闪烁其词,以给自身带上一层令人迷醉的光晕,或者叫作丰富性、光辉性以及至高无上的权威性。但是,这种诗,只不过是一种方法,通过它,人从一个充满意义的世界走向最终的种种意义和一切意义的扭曲变形,使意义发生移位,而这一点将很快证明是不可避免的。在没有人眼的注视即可想像到的事物的荒诞性和动物置身其中的事物的荒诞性之间,只存在一种区别,这就是:前者的荒诞性即刻暗示我们的,是精密科学那明显的简约化过程;而后者的荒诞性听任我们受那不容挡住的诗的诱惑。因为,动物不是简单的物,它对我们说来也不是秘不可测的。动物在我面前展示了一种深度,这种深度我是熟悉的,它吸引着我。某种意义上说来,我了解这一深度。这一深度其实就是我

的深度。同时,它又是离我最远的,因而当得起深度这一名称,确切地说,也就是我感到深不可测的东西。可这么说还是有点像诗……只要我还能将动物看作是物(如果我吃了它——以我喜爱的方式,而不是以另一动物吃的方式——或者如果我奴役它,或把它当作科学的对象),那么,它的荒诞性就像顽石或空气一样地直接明了(如果人们愿意的话,还可以一样地切近,似可触摸得到),但是,动物并非总是可以,也绝不会全部沦入那类低劣的存在。那类低劣的存在只有物才配有。某种温柔、神秘而又令人痛苦的东西,把那份使我们辗转反侧、彻夜难眠的亲情,给抽了出来,从而将其一线微光照进动物那黑暗的夜空。结果,我所能看到的一切只是这样一个场景,它将我投入那黑暗中,令我目眩,将我带到这样一个时刻——对此,我不再怀疑——其时,清晰可辨的意识将我带向很远,很远,使我最终远离那不可知的真理。这真理,从我自身流向世界,好像只是溜走似的。

动物存在于世界,就像水在水中

关于那不可知的东西,我随后再谈。目前,我必须从令人目眩的诗中脱开身去。诗,从经验的立场看来,似乎清晰可辨。

我可以说,动物的世界就是内在性和直接性的世界。因为,这个世界在我们面前是如此紧闭,以至于我们这个世界中看不到一点超越自身的能力。这一事实是否定性的,我们因而也无法对其加以绝对确证。在动物身上,我们至多只可想像那种能力的萌芽,可是看得还不够清楚。尽管可以研究这些能力的萌芽,但这种研究产生不出任何正确的观点,以确证我们对内在的动物性所拥有的看法。这对我们来说,也算是宿命吧。只有在人的界限之内,才能清晰可辨地看到物相对于意识的超越性(或者意识相对于物的超越性)。实际上,如果超越不是萌芽状态的东西,如果它不是像固体物质那样构成的(即,在某些给定条件下,其构成不变),那

它就什么都不是。事实上,我们不可能立于不变的凝固物之上,我们只能从外部,根据超越的缺场,来考察动物性。这样,在我们看来,动物在世界中的存在就不可避免地像水在水中一样。

动物根据不同的场合,会有着种种不同的行为。这些行为是我们可能作出区别的出发点。但是,这种区别的工作,要求对象的超越性必须明晰。动物在不同的场合,其行为的多样性并不能作出意识分明的区别。有些动物虽然自己不吃自己的同类,但它们并没有意识到,它们仍然没有能力认出同类。因此,遇到新的情况,它们也并不会产生新的行为。新的情况只提供了足够的条件,以便清除遇到的障碍,至于障碍清除了没有,它们是意识不到的。如果一只狼吃了另一只狼,我们不能就此说,那吃狼的狼违背了狼通常不吃狼的规律。它并没有违背这条规律,它只是遇到了规律派不上用场的情况而已。尽管如此,对这只狼来说,它与世界仍是一个整体。它遇到了既充满诱惑,又令它烦恼的现象;其他现象与同类物种的个体,与食物,与惬意不惬意的东西,都是一致的,因此,出现的東西毫无意义,或者只是一种符号或别的什么而已。没有任何东西可以打破一种整体的连贯性,其中,恐惧本身在消失之前所宣明的东西,也不会被清楚地听到。甚至敌对双方打仗也都是另一种形式的内乱而已,其中看不见的影子受到刺激后,不得不起而作出反应。如果一个动物打败了对方却不理解对方的死,就像人打死了敌人还得意洋洋,那么,这恰恰是因为对方并未打破那连贯整体的延续性,它的死也未能重建这种延续性。对这种延续性,我们尚未加以探讨,已探讨的也只是两个生物体进行殊死决斗中的欲望的相同本质。动物决斗后目光中所表露的冷漠无情,正是存在的表征,这种存在与人世的存在根本没有什么两样,大家都像水在水中一样地漂行。如此而已。

“故我在”的动物

雅克·德里达

史安斌 译^[1]

首先,如果可能的话,我要把自己交付给那些完全赤裸的词语。^[2]

首先就谈“赤裸”——这就等于宣布我将喋喋不休地讨论哲学中关于裸体和裸露的问题。我将从《圣经·创世记》开始谈。我所选择的是那些“赤裸”的词语——简而言之,就是那些发自内心的词语。^[3]

说出这些词语,避免把开篇已经说过的再重复一遍甚至几遍。据说避免重复自己的话是为了不给人留下这样的印象——为把感谢的行为程式化而培养一种习惯或模式。

在座的一些朋友 1980 年和 1992 年参加过前两次研讨会,只要想到这一点,我便会感动得落泪。有些朋友——包括两位最亲密和忠实的朋友菲利普(Philippe Lacoue-Labarthe)和玛丽-路易(Marie-Louise Mallet)——筹划并且操办了这两次研讨会。1980 年的那次会是由菲利普主持的,今天我在这儿想起了他,我想他的朋友和崇拜者都会从此地给他送去最美好的祝愿的。

对我提到名字的朋友们来说,这些感激之辞是远远不够的。我欠他们的情是无限的、无法抹去的。

请大家原谅我,我还是希望时光可以倒流,回到从前的岁月,

以及从前之前的岁月。

从那个时间点说起——就像人们常常说的,“很久以前”——它对我来说是十分神秘的、传奇般的岁月。^[4]

大约在 40 年前的 1959 年,承蒙赛瑞西(Cerisy)城的主办者盛情相邀,我在这里发表了第一次演讲,这也是我首次在公开场合发言。如果说我现在已经屈从于人们所说的“自传性动物”的本能,我可以回忆起 1959 年那次演说的主题与今天的一样,也是关于《圣经·创世记》的。那次研讨会的主题是“结构和创世记”,这也是我首次参加在赛瑞西城举行的为期十天的研讨活动。以后我又多次回到这里参加研讨,1972 年为了讨论尼采,1974 年为了讨论蓬热(Ponge),1982 年为了讨论利奥塔(Lyotard)。关于这些活动,我不需为了让你们来作评估而多言,因为这些活动的意义本身是无法估量的。我说这些只是为了证明我的感激之情有多么深厚。

再强调一下,我今天所说的一切都是为了表达我的谢意,是为了说:“感谢(赛瑞西城)这个地方,感谢所有款待我们的人,还有你们这些听众。”每次故地重游都是一次难忘的经历,在我成年后的人生体验中十分突出,我能回忆起的每一个细节都是那样值得回味。如果我真的成为“自传性的动物”,那么这本自传中(无论是关于思想的还是关于情感的自传),赛瑞西城这个名字一定会不止一次地,并且以多种方式——包括以代指的方式和以提喻的方式——反复出现。

本次研讨会是这个系列的第三次,此前我觉得类似这样的活动几乎是不可想像的,其可能性甚至是完全被排除了的。1992 年在上次会议的最后一晚,迪迪埃·凯恩(Didier Cahen)在顶楼与我相遇时谈及了召开第三次会议的可能性,他问我会议的主题如何确定,我记得当时是这样回答他的:“这个家伙一定是疯了。”实际上,他并没有疯,但这个创意却一直保留下来——许多会发生的事情在最初看来都是遥不可及的。在这次会议结束后,当我仔细玩味

三次会议的主题——“人类的终结”、“通往前沿之路”和“自传性的动物”——的时候,会感到有些奇怪。我所看到的是相当规范的安排,其顺序似乎是预先设定的——如果不能说是和谐的话——正是康德在谈及动物时所说的“上天设计的机器”,一种模糊的先见之明,一个看似盲目的、实际上却是在成形之前早有预先设计的过程:一个有着明确发展脉络和目标的运动过程。第一次会议的主题——“人类的终结”——是由菲利普和南希(Jean-Luc Nancy)从我的作品中所选定的,事先没有征求我的意见,当然我也没有主动提出任何要求。后两次的主题——“通往前沿之路”和“自传性的动物”——是我向玛丽-路易和赛瑞西城的主办者建议的。后来我才知道没有任何人——更谈不上我自己——来筹划这三个选题。套用哲学术语来说,没有人能够重新挪用它们——无论是提纲还是某一个短语的诱惑——这个短语能够产生“未完待续”的效果。

它会继续,它本身;它会继续它本身。可以说“我存在”、“我继续”、“我继续我自己”、“我是(在继续)我自己”。如果以这样的方式循环下去,结果便是重复三次和三个押韵的短语。这有点像一出三幕话剧或是一首三段论式的、由三个乐章组成的协奏曲,通过移位的方式变成了一首组曲,达到了“一言以蔽之”的结果。

如果我要继续这首“组曲”,那么我又会回到那个老问题:“继续”、“追随”、“……之后”究竟是什么意思?当我说,“我存在”、“我继续”或者“我是”,我究竟想做什么?如果我是在继续这首“组曲”,那么我是从“人类的终结”——人类的局限——转移到“跨越边界”这个主题——跨越人类和动物的“边界”。跨越边界或者超越人类的终结,我把自己降格为动物——降格为动物的“物自体”(animal in itself)、我自身存在的动物性、与自身无法调和的动物,或者是尼采所说的(我记不清出处了)缺乏“物自体”的动物,即尚未确定身份的动物。在《道德的谱系学》(*The Genealogy of Morals*)一书第二篇论文的开端部分,尼采还指出,人类是前途无量的动物。我

想,他的意思是人类是可以对未来怀有期望的动物。人们常说,大自然的任务是哺育、抚养、管教和驯养这种对未来怀有期望的动物。

有史以来,从古至今,也就是说自有时间这个概念以来,对未来漫长的岁月来说,我们始终处在这样一个过程中:不断屈从于那种与自身无法调和的动物的期望。

有史以来,因此。

从古至今,我们可以说那种动物一直在看着我们吗?^[5]

什么动物?他者。

我经常问自己,只是出于好奇心,我是谁——我现在正在跟随着谁?此刻,我在这种动物的注视之下,比如说在猫眼的注视下,一丝不挂,沉默不语,我会感到困扰和不安,要经历一段战胜难堪的时光。^[6]

这种困扰和不安究竟从何而来?

我无法压抑因羞耻感而产生的生理反应。对这种不端行为产生的反抗情绪使我很难保持沉默。我所说的不端行为包括发现自己赤身裸体、性器官暴露在外、在一只猫面前一丝不挂,它却一动不动地盯着你看。一种动物在另一种动物面前裸体的不端行为,我们姑且把它称作“类动物性”(animalséance):这是一种单一的、无可比拟的、全新的有关“不端”的体验,是以“赤裸真理”的面目出现,在另一种动物目不转睛的注视之下——这种注视可能是善意的,也可能是无情的、出于好奇的或是带有认知目的的。这种注视可能来自目光敏锐的先知,也可能来自具有超凡感觉能力的盲人。在一只猫面前赤身裸体,我似乎为此感到羞耻,但也为(竟然在一只猫面前)产生羞耻感而感到羞耻。一种间接得来的羞耻感,为自身感到羞耻而产生的羞耻的“镜像”,一种经过反射的、毫无道理的、无法承认的羞耻感。在这种反射的光心(optical center)会出现

这样的现象——在我的眼中则是无可比拟的体验的焦点——我们把它称为“裸体”。据信这个概念只对人类成立，而动物则无所谓裸不裸体——尽管它们个个赤身裸体，人类就是这样想的，丝毫没有想到动物也会是赤身裸体的。

因何而羞耻？在何人面前裸体？为何被羞耻感所控制？为何因（在猫面前裸体）产生羞耻感而脸红？我要特别澄清的是，如果猫面对面看见我正面全裸的样子，如果赤身裸体的我面对猫的眼睛，它似乎在从头到脚打量我，毫不犹豫地视线集中在我身上——是为了看清楚，占据了可以看清我的视野——恰好位于能够直视我的性器官的位置上。（猫）看见了（我的身体），并非刻意去看，尚未接触，更未咬伤——虽然它的唇上和舌尖上仍然残留着这种威胁。此时此刻发生了不该发生的事情——实际上每件事最后都是这样发生的——差错、堕落、失败、错误，症候（大家知道“症候”往往是“堕落”的代名词：案件、不幸的事件、巧合、到期、灾难）。此时此刻我似乎已经说出或将要说出禁忌的话题——那些不该说的话。我似乎承认了不该承认的症候，或者想要缄口不言。

因何而羞耻？在何人面前裸体？为自己像动物一样在大庭广众之下赤身裸体而感到羞愧——人们通常都是这样想的——虽然我将要讨论的哲学家中没人这样说过。^[7]在大庭广众之下赤身裸体而浑然不觉，这是动物的“专利”，这也是人类最终区别于动物之处。对动物来说，根本谈不上赤身裸体，因为它们完全没有“赤身裸体”的概念，简言之，就是没有善恶是非的观念。

有鉴于此，动物们个个赤身裸体却对此浑然不觉，那么实际上它们也就没有赤身裸体。

因为它们本来就是赤身裸体的，所以它们就不会赤身裸体。原则上除了人类以外，所有的动物都不会想到要穿上衣服，遮盖自己的身体。衣服只适用于人类，是人类的“固有属性”之一。^[8]穿上衣服跟人类其他的固有属性是不可分割的。在这一点上，穿衣与

言语、理性、“逻各斯”^[9]、历史、笑、悼念、葬礼、送礼等等一样重要（从一开始，人类这些固有属性就形成了一种特殊的构造。因此，它不局限于某一种属性，这个构造也是开放性的；从结构上说，它可以包容无限多的相关概念，甚至可以从“元概念”——关于概念的概念——开始）。

动物本来就是赤身裸体的，所以它并没有赤身裸体。它对自身赤身裸体的事实浑然不觉。就大自然（本质）而言^[10]，没有“裸体”这一概念。“赤身裸体”只存在于一种感受、情绪和（有意识的或无意识的）体验中。虽然动物都是赤身裸体，但这种感觉对它来讲并不存在，因此，它既对此浑然不觉，又不认为自己是处在“裸体”的状态中。它实际上并没有赤身裸体——至少它自己是这么认为的。而对人类来说，情况正好相反。衣服是从工艺学（technics）中派生出来的。因此，我们要把羞耻感和工艺性当作同一个“主体”来考虑——当然还包括罪恶、历史、工作等许多其他与之相关的事物。人类恐怕是唯一一种发明衣服来遮羞的动物。只有人类能够赤身裸体——也就是说为此感到羞耻，因为他不再能随心所欲地赤身裸体，所以他具备了羞耻感。而“知耻”便意味着人类了解自身的开始。另一方面，由于动物都是赤身裸体的，但又对此浑然不觉，从这个意义上说，“羞耻”和“无耻”对它来说是完全陌生的概念——至于了解自身更是无从谈起。

如果一个人总是处于“无耻”的状态中，那么“羞耻”从何谈起？反之亦然。正因为人类具备了赤身裸体的概念——也就是说具备了羞耻感，他就永远不能随心所欲地赤身裸体了。动物是赤身裸体的，因此它就处于“非裸体”的状态中；而人类不能随便赤身裸体，因此，他就可以处于裸体的状态中。在此，我们遇到了一种差异，即两种不处于裸体状态中的裸体行为之间时间上或“意外的不幸”（contretemps）上的差异。在研究善恶观念的科学领域，这种“意外的不幸”开始给我们带来危害。

在猫注视赤身裸体的我之前,我会像对“裸体”浑然不觉的动物那样不感到羞耻吗?或者反过来,我会像具备“裸体”的概念的人类那样感到羞耻吗?我到底是谁?我到底是(跟在)谁的后面?这个问题应该去问谁——人还是动物?难道应该去问那只猫吗?

我应当从一开始就说清楚,我所说的猫是一只真实的猫——真的,相信我——是一只小猫——不是具有猫的外形的图像。它不是在神话传说、宗教故事或文学作品中出现的代表地球上所有的猫科动物的象征符号,而是一只悄悄潜入我的房间的真正的猫。我所说的猫不属于卡夫卡的“动物诗学”(zoopoetics)的范畴——那里的动物都是引人注目的,不断激发读者从新的视角来看待它们。我所说的也不是那只看着我的猫,我似乎——千万别信我——正在对它宣讲否定性的“动物神学”。我说的也不是作家霍夫曼或考夫曼笔下那只名叫“穆尔”(Murr)的猫。在此,我要利用这个机会向莎拉·考夫曼(Sarah Kofman)那本精彩的、永远不会让人感到乏味的书致敬,标题《自传性秃鹫》(*Autobiogriffures*)与这次研讨会的主题彼此呼应。这本书在本次研讨会上应当受到重视,并且值得读者不断引用和反复阅读。

一个动物看着我。我应当怎样理解这个句子?那个看着赤身裸体的我的动物真的是一只小猫。我说的这只猫——它是只母猫——也不是作家蒙田的猫,即他在《为雷蒙·塞邦辩护》(*Apology for Raymond Sebond*)^[11]中提到的“我的小猫咪”。你们都会承认它是笛卡儿之前或反笛卡儿的有关动物的最出色的文本之一。以后我会探讨从蒙田到笛卡儿的演变——这个过程不为人所注意,因此很难指出确切的年代。这两个名字是代表着两种不同结构的转喻。在这篇文章中,蒙田嘲笑了“人类关于动物的鲁莽言行”和人类在指认或拒绝承认动物所具有的官能时表现出的“自以为是的臆测”和“想像”(Montaigne, 330—331)。与之相反,他提出应当承认动物在文字和音节形成过程中表现出的“熟练技巧”。蒙田满怀信

心地让我们确信,这种能力“充分证明了它们具有内在的推理能力,说明它们完全是可以教化的,也是具备一定的学习能力的”(340)。在责备人类“不把动物看作自己的朋友和同伴,不承认它们所具有的能力”之后,他提出了以下一些问题,对人类幼稚可笑的自信力——而非对动物——表示怀疑:

就凭人类的认知能力,他怎么能知道动物隐秘的内心活动?他根据什么来把我们和它们作比较,然后把愚蠢归于它们身上?

我跟我的小猫咪一起玩耍的时候,谁能知道它到底是我的玩物,还是相反,我成了它的玩物?……

1595年版又加上了以下文字:

我和小猫咪一起做一些小游戏来让对方开心,如果我可以决定何时开始或结束,它同样也能做到这一点。(331)

我在此说的这只猫——就是那只看着我赤身裸体的母猫,不是别的猫——也不是波德莱尔^[12]、里尔克^[13]和布伯^[14]笔下的猫家族。至少从直接的意义上说,这些诗人和哲学家笔下的猫都不会说话。“我的”小猫咪(但这只小猫咪毫无归属)也不是刘易斯·卡罗尔的经典童话《艾丽丝漫游奇境》(下文中用AW代表)中那只会说话的猫。当然,如果你认准了我是一个偏执狂——这是很有可能的——你就会理解或接受我为何要强调“真的是一只小猫”这几个字。这几个字出自卡罗尔的另一本书《穿衣镜中》(*Through the Looking Glass*)的第11章。这是全书的倒数第二章,题为“觉醒”,仅有一句话:“——终究真的是一只小猫咪。”法文版把它译为:“终究真的是一只小黑猫。”^[15]

虽然时间有限,但我还是要将对卡罗尔的读解“嵌入”这次谈话中。实际上,如果我不明说,你也不能确定我是否这样做了——无论是好是坏、悄悄地、无意识地、在你不知道的情况下。同样道理,你也不能确定我是否在十年以前的演讲中,在论述“什么是诗”之前,谈到了一只乳臭未干的小刺猬。这是由于凡是与动物有关的思想都起源于诗歌。因此,你就得出了一个假设:这是哲学从本质上剥夺自身的东西。这也是哲学知识和诗学思维的不同之处。“什么是诗”中提到的刺猬引自我一篇文章的标题,而且也回应了《艾丽丝漫游奇境》中的刺猬形象。还记得书中的槌球场上的“球都是一只只活的刺猬”(选自“皇后的槌球场”一章)。艾丽丝用她腋下夹着的一只火烈鸟的头去击打刺猬,那只刺猬“缩成一团,直勾勾地看着她”,她被逗得大笑不止(AW,89,90)。

一只动物怎么会直勾勾地看着你?这当然是值得我们思索的问题。接下来艾丽丝注意到“刺猬展开身子,慢慢地爬开:除此之外,球场上总是有些沟沟坎坎,她想把刺猬安置到那里去”(AW,90)。这片球场上“选手们同时比赛,不需要依次等待,也不需为了争夺刺猬而互相争吵甚至大打出手”(AW,91)。

相比之下,我们更会不知不觉地被卡罗尔的另一本书《穿衣镜中》所吸引。这是因为我们都要经历“镜像阶段”——从动物的视角问一些有关自我的问题——的确如此。

但如果我现实生活中的那只猫不是艾丽丝的小猫咪(法文版译作小黑猫),这并不是我急于对“觉醒”下结论——像艾丽丝那样——人类不能与猫讲话,其借口是猫不会回应或者它总是用同样的方式回应。我对你倾诉的目的就是为了让对我作出回应,你,对我,就应该回应的事务对我作出回应,如果你能够做到这一点的话。从总体上看,上面提到的关于动物的问题可以归结为:不是要知道动物能否说话,而是人们是否知道回应到底是什么意思,以及如何将回应和反应区别开来。在这方面,我们应当记住艾丽丝在

结尾处带有笛卡儿主义色彩的言论:

小猫咪有个让人感到非常不便的习惯(艾丽丝曾经说过这些话):不管你对它们说什么,它们**总是**呜呜叫。“如果它们用呜呜声表示‘是’,喵喵声表示‘不’,或者有一定的规律,”艾丽丝曾经这样说,“那么我们就能跟猫交谈!可是如果对方**总是**说同样的话,你还怎么**能**跟他说话?”在这种情况下,小猫咪只会呜呜叫,根本没法猜出它在说“是”还是在说“不”。(269)

你能跟动物说话——例如和一只**真正**的猫说话——但它没有回应你,真的不会,永远不会——这是艾丽丝得出的结论。笛卡儿也是这么认为的,我在下文中再分析。

字母是很重要的因素,有关动物的**问题**也是。动物回应的问题使文字变得更为重要,即一个词的字面意义。例如,在我刚才引用的卡罗尔作品的法文版中,“回应”(respond)一词出现了两次,但这个词在英文原版中却找不到对应的词。译者选用这个词可能是认为原文过于简略——虽然他并没有明确地指出这一点。例如,英文原文说“不管你对它们说什么,它们**总是**呜呜叫”,而法文译文为“不管你对它们说什么,它们总是用呜呜叫来作为回应”,译文中也没有强调“总是”一词。再如,卡罗尔原来写的是“如果对方**总是**说同样的话,那你还怎么**能**跟他对话呢?”而法文译文为:“如果对方总是用相同的话来**回应**,那你还怎么能跟他对话呢?”(译文中也没有强调“总是”和“能”两个词。)

这样一来,“回应”的意思就是英文原文中所蕴含的。也许有人会坚持认为“回应”一词的在场和缺席并无太大的区别,因此无关紧要。可能如此。但也可能正好相反,这种情况应当得到严肃认真的对待,我们就要这样做。

无论如何,艾丽丝的怀疑态度是否令人惊异呢?她似乎——

至少在此刻——相信人们可以分清对方作出的“是”或者“不是”的回答。她也似乎十分确信对人类来说,确定对方“同意”或“不同意”并非难事。我们别忘了书中一个发人深思的场景:柴郡猫告诉艾丽丝:“咱们都疯了。我疯了。你也疯了。”(AW,72)接下来,它向艾丽丝说明了这种“集体性的疯狂”。这是一个讨论的幻象,但对话的双方似乎在各说各话,他们对词语的意思难以达成共识,最终,毫无疑问,他们对哪一个词语,甚至对“词语”这个词本身的意思都难以达成共识。柴郡猫宣布它将参加出席女王的槌球游戏。在游戏中,“我可怜的小刺猬受到了虐待”。艾丽丝和柴郡猫对“汪汪叫”(growling)和“呜呜叫”(purring)的区别争执不下。最后柴郡猫只能悻悻地说:“爱叫什么就叫什么吧。”(AW,72)

不,不,我的猫,那只在卧室或洗澡间注视我的猫,这只猫可能不是“我的猫”或者“我的小猫咪”。它不是以代表或大使的面目出现的,没有承载我们的文化传统赋予猫科动物的象征性责任——从拉封丹(La Fontaine)到蒂克(Tieck)^[16],从波德莱尔到里尔克、布伯等其他许多作家。如果我说看到赤身裸体的我的是“一只真正的猫”,那是为了突出其无法替代的独特之处。以其自身的命名来看,它的回应(姑且不论“回应”一词有什么样的意义,这将是我们的问题)并不是那种被命名为“猫”的物种当中——甚至不是所有动物当中——最为典型的。诚然,我已经识别了这只猫的性别。但即使在这种识别之前,我仍然将它看作是无可取代的“这一个”生物。某天它进入了我的空间,进入了一个可以与我相遇的地方,看见我——甚至看见我赤身裸体。什么也无法改变我所确信的——我所遇到的是一个无法被概念化的存在,一个鲜活的存在,从它存在的那一刻起,它就有一个名字,它的名字会永远存在下去。同时它有可能会消失,我也同样具有这种“潜在的消失性”。从那一刻直到现在,每当我和猫当中的一方离开房间的时候——不论是否裸体——这一举动都表明了这种“潜在的消失性”。

但是我要强调的是,当房间里除了我和猫还有第三者的时候,这种对自身裸体行为的羞耻感会变得更加强烈。这是由于我无法肯定在谁的面前裸体我会没有羞耻感。事实上,一个人可以与猫单独相处吗?还是能够与任何人单独相处?这只猫是第三者还是与我面对面交锋的他者?我们在下文中还会讨论这个问题。在这样的时刻,在这紧要关头,在最好或最糟的情况都可能出现的时候,在任何事都会发生的情况下,我或许会快乐地死去,或许会羞愧而亡,我不知道将自己置于哪一个或者谁的方向上。我不会把它赶走,把猫赶走;相反,我会赶紧——是的,赶紧——让它出现。我要赶紧遮盖整个事件的不光彩之处——简单地说,就是为自己遮羞。这时,我的脑子里只有一个念头:穿上衣服,哪怕盖一片布也行;或者,采取效果相同的行动——逃跑——好像我正冲出房间去追什么东西;或者在此时沉默不语,扪心自问。谁?可是,知道谁又怎么样呢?我再也搞不清自己是谁(在跟着谁)或者是在追逐谁,谁在跟着我或在找我。谁先来的,谁在谁之后来的?我已经有些摸不着头脑了。疯狂:“我们都疯了。我疯了。你也疯了。”我不知如何回应,甚至不知如何回应那个最基本的问题——我是(在跟着)谁,或者说我在(跟着)谁的后面?

跟着谁或者在谁之后不仅仅是个问题,而且是有关我们称为“动物”的那个物种的问题。我们应该随着有关问题的问题继续深入探索——开始先问“回应”到底是什么意思,然后再问动物(究竟是哪种动物呢?)可否以自己的名义回应,还要问“我是(在跟着)”究竟是什么意思——这个问题似乎证明了以下说法:“我就是自己跟着的那个动物”或者“我就是在我身边的那个动物”。

在谁之后,在谁身边,在谁附近——这些似乎都是不同的存在方式,实际上都属于“和……在一起”(being-with)的状态。跟动物在一起。尽管表面上是这样,但也不能确定现存的这些状态可以改变原有的状态——更不必说改变原始的“我在”的状态。不管怎

样,上述的这些状态表达了一种“聚在一起”(être-serré)的状态。从词源学的角度来看,法文“被聚合起来”(se pressu)一词的词根为“被挤压”(pressu),它派生出了“附近”(près)、“身边”(auprès)、“之后”(après)这些词。这个词根的意义十分丰富:被挤压的状态,“和……在一起”的状态,被紧紧地贴在一起、绑在一起、用链子拴在一起、置于压力之下、压缩、盖印、压制、根据压力的强弱来抵抗压制的状态。在何种压力下,从何种意义上说我和动物是近邻(这倒不一定来源于《圣经》或希腊—罗马传统?或者说我是(在跟着)动物?“和谁在一起”是否就意味着“跟谁很接近”、“在谁的身边”、“在谁之后”吗?“在谁之后”就意味着追逐、训练和驯服吗?抑或是“接连发生”和“继承”的意思?不管怎样,如果我是在(跟着)动物的后面,那么它就在我的前面,比我早出现(康德用 früher 一词专指动物,下文中还要以康德的话为证)。动物在我的前面,与我十分接近,在我的正前方——我就是在(跟着)它后面的人。另一方面,它在我前面,换个角度看,它就在我的后方。它围绕着我。既然它占据了在我之前的有利地位,无疑就处于“被看”的位置上。但是,它也可以看我——许多哲学家忘记了这一点——或许这种思维方式本身就忽略了这一点。它同样具有观察我的角度——一个纯粹的“他者”的角度。以前我没能意识到这一点,直到发现自己赤身裸体处在猫的注视之下,才让我强烈地感受到了这个邻居的存在,通过它所具有绝对的“变异性”(alterity)来思考问题。

上述这些问题指明了哪些利害关系呢?不一定只有专家才会去思考生与死、语言、存在和世界的意义。每个人都以这样或那样的方式处在以下的状态之中:“在世界里”、“向着世界”、“和……在一起”、“在……之前”、“在……的后方”、“在……之后”、“在”、“跟着”、“在跟着别人”或者“被别人跟着”,“我在那儿”——但无可怀疑的是,每个人都在那个被我们称为“动物”的东西的附近。现在

否认这一点为时已晚。动物已经在我之前,我是在(跟着)它后面。跟在那个被称为“动物”的东西之后或附近就意味着跟它在一起——不管我们愿不愿意,也不管我们做了什么,都无法改变这一点。

我必须再次回来谈这个场景的恼人之处。在此我请求你们能够耐心一些。我将尽量不把它作为一个带有原始色彩的场景来展现:这个被称为“动物”的彻头彻尾的“他者”——例如猫的疯狂的戏剧性表演。是的,彻头彻尾的“他者”,当它看着我赤裸的身体,当时我正向它作自我展现——或者更早一些,在这个场景出现之前,在我意识到自己赤身裸体的状态之前,在我意识到我自己正被猫看的时候,我是在被动地展示自己的裸体,被(猫)看,我的裸体被(猫)看见。在没有发现甚至于意识到自己的裸体被(猫)看见之前,在作自我介绍之前,我实际上已经向它作了自我展示。在这种情况下,裸体就是被动性,即不情愿地展示自己。只有在这种面对面的情况下,在这种正面全裸的展示中,才可以称得上是真正有必要地裸露身体。面对一种或另一种性别——或者是一种和另一种性别——的猫,面对一只目不转睛地盯着我的猫,它看着我转身离去,从那一刻开始,我再也看不到它直勾勾地盯着我——虽然它从背后仍然在盯着我——因此我冒险选择了遗忘。

我刚才把被动性归因于裸体。我们不妨将这种“剥光的被动性”戏称为“动物的激情”。这个术语我在下文中还要不止一次地谈及——在不同的场合和不同的语域(register)中。所谓“动物的激情”就是我对动物的激情,我对动物这个“他者”的激情:发现赤身裸体的自己处在动物的凝视下,而这种凝视又是空洞的,甚至是没有底线的,可能同时又是天真无邪的、残酷的、敏感的、冷漠的、好的、坏的、无法读解的、无法破译的、无法确定的、隐秘的、深不可测的。它是个彻头彻尾的他者,像(所有的)他者一样,在不可忍受的近距离内发现的一点一滴的“他性”(otherness)。尽管如此,我感到

还不足以或者没有资格称它为我的同类,更不能称为我的“兄弟”了。我们不可避免地问自己:当动物与我们同处一室的时候,人类之间的兄弟情谊是否还存在?反过来说,当兄弟们一个接一个进来的时候,动物们怎么了?当亚伯跟在该隐的后面,那么谁又应该跟在亚伯的后面呢?当儿子跟在父亲的后面,动物们——无论它们是不是情感上的替身——会怎样?摩利亚(Moriah)山上的驴和羊怎么了?

这种深不可测的注视对我的视觉会产生怎样的影响呢?它对我来说到底意味着什么呢?它仅仅展示了每一种注视中所包含的赤裸裸的真理。真理可以让我看见事物,也可以让我通过别人的眼睛来看自己。我现在想到的就是那些看着我的眼睛。在别人看着我的过程中,我应该看到对方眼睛的颜色,但应该立即忘记它。在谈到“被人注视”这一问题时,列维纳斯提出,应当忘记注视者眼睛的颜色。换言之,应该把注意力转向“注视”这一行为本身和注视者本人。他又提醒我们:“与他者相遇最好的方式就是不在意他眼睛的颜色。”^[17]他说的当然是人类,人的同类,兄弟,别人……通过下文的分析,我们会发现这实际上是一件很重要的事情。

谈到这种深不可测的注视,谈到别人的眼睛,被我们称之为“动物”的东西的注视让我看到了人类深不可测的界限,非人类的或非人道的东西,人类的终结。这是界限的逾越。正是这种“逾越”使人类敢于来为世间万物命名,用自己觉得可信的名字来为自己和世间万物命名。在我赤身裸体的时候,在动物的注视下,什么都可能在我身上发生。我像一个等待世界末日的那一刻到来的孩子。我在(跟着)《圣经·启示录》中描述的终结时刻,揭开面纱的那一刻,最后宣判的那一刻,我在(跟着)它,大灾难,我在它后面跑,表示对它的认同,在它后面,在动物(学)后面。当极端的热情过后,我又恢复了平和的心境。于是我可以放松一下,谈谈《圣经·启示录》中的野兽,到博物馆去看看这些动物的标本,或者在画中看

到它们的形象(对古希腊人来说,所谓“动物画”是指所有包括人类在内的生物的肖像,而不仅仅是动物),我也可以去动物园看它们,然后在《圣经》或其他著作中查询有关这些动物的典故。

如果我开始说:“那些被称为‘动物’的彻头彻尾的‘他者’,例如猫”;如果我用黑体标注出这些动物的名称,并且加上引号,那么我们就遇到了一个绕不过去的问题——命名的问题,以及如何回应召唤的问题。

如果按照这个路子来思考问题,那么让我跟你们坦白脑海中突然出现的一个假设——当我的目光首次跟我的小母猫相遇的时候,我的心里产生了一丝不安。她(它)很明显在乞求我,开门放她出去玩儿,似乎一刻也等不及。例如,她跟我进了浴室,立即就感到后悔。这个场景每天早上都会重复出现:我醒来后,她就跟着我进了浴室,向我要早餐吃。一旦发现我脱了睡衣赤身裸体的时候,她就立即要求出去,似乎对这一切都有所准备,在浴室外等候我。但是当我发现自己处在那个被称之为“动物”的东西的注视之下,我的脑海中便出现了一幅富于想像力的画面:这是林奈(Carolus Linnaeus)作的一种分类——从动物角度来构思的分类学。除了想到它与诗歌和哲学之间的区别,从根本上说,我们可以发现有关动物的两类话语,两种知识立场,两类理论和哲学思辨的“宏大”形式。它们的与众不同之处在于其命名体系,即科学、理论和哲学主题和命名者留下的“痕迹”。首先是那些遗留下的有关动物的文本,汇集了人们有关动物的观察、分析和反思,但这些文本的作者并未意识到自己也处于动物的注视之下。他们的目光从来没有跟那些动物相遇(不管被注视的人是否赤身裸体)。即使他们某天突然发现动物窥视着他们,也不会对此过多理会,更不用说作出主题上的、理论上的或哲学上的分析。他们根本不愿意——也没有能力去——系统地分析这一现象所产生的后果。动物面对他们——穿着衣服或光着身子——或者说跟他们打招呼。他们根本没有想

到那些被称为“动物”的东西还会——以一种较低的姿态或者说从一个彻头彻尾的“他者”的角度——注视他们,甚至跟他们打招呼。有关动物的话语、文本和命名(包括那些从未意识到动物的注视的人)表现出了惊人的一致性。几乎所有的哲学家和理论家在对动物的认识上都达成了共识。这是一个特定的时代,从笛卡儿至今。这种历史观让我感到不安和不满。所有这些哲学家和理论家(几乎都是男性,这个性别上的因素是值得考虑的)用同样的视角来观照动物——比较有代表性的有笛卡儿、康德、海德格尔、拉康和列维纳斯——都属于这个“时代”。他们有关动物的话语似乎十分深刻和完满,似乎从未处于被动物注视的状态。他们把动物当成一种“定理”(theorem)和被观照的对象。动物的注视似乎从来没有进入人类考虑的范围之内,更不用说进入他们构建的哲学和理论话语中,总之,他们对动物的主观能动性采取完全拒斥的态度,这是显然是由于他们对动物的误解。因此,我们应该摆脱这一否定性的思维定势的影响。尽管这样的定势贯穿了整个人类历史,不仅仅是我刚才提到的“时代”的概念。人类从来都是去“看”动物,似乎从未意识到自己也会被动物“看”。人类无法做到在看动物的同时不被动物看,无法让动物看不到自己赤身裸体的状态。这种被人称之为“动物”的东西不仅能够注视赤身裸体的人类,而且可以通过“打招呼”的方式让人类不得不承认这一点。这是动物的事情,是它们的“观照”(looking-out)。

但我不相信这些哲学家和理论家从未意识到动物的主观能动性,只是由于他们从未在其话语中阐明——或者用更加隐秘的转喻方式表明。这种极力否认的态度还有待于我们进行进一步的解读。对动物主观能动性的极力否认并不是几个人的观点,它关系到整个人类,是人类极力维护自己的“体面”和尊严的结果。

而在诗人和预言家的话语中,我发现诗人和预言家都承认动物所具有的注视和打招呼的能力——甚至在他们退去睡衣赤裸身

体之前就意识到了这一点。这就是说,他们的话语与哲学家、理论家和司法人员不同。在其中——包括各种成文法中——我找不到有关人类和动物地位的表述,这正是我所极力寻找的。

这正是我在跟随着的并且极力搜寻着的路径,跟随着“那些被称之为‘动物’的彻头彻尾的‘他者’——例如猫”的足迹。

为何要重新命名?为何要称“那些被称之为‘动物’的彻头彻尾的‘他者’——例如猫”?为了出现命名的情景,那个在《圣经·创世记》中出现的天地“起始的起始”的场景。这是一种新的起始。在《创世记》的“第二种叙事”中提出的“第二种起始”。我们还应当指出这个故事是第二种“走向”(英文为 Heading, Chouraqui 的法文译本中译作 Entête)。^[18]译者在此所称的“动物”,不仅包括亚当——地球上第一个人,他也是农夫。^[19]他是在女人之前出现的人,他也为在他之前被上帝创造出的动物命名:“这个牧人叫出每一只野兽的名字”(Chourquis 的译本),而另一个译本(Dhormes 的译本)则译作“人类按照名字来叫每一个动物”。

让我再重复一遍:上述的命名过程只记载于第二种叙事中。第一种叙事记载的是:上帝按照自己的模样创造了人,但他同时将人分为男性和女性。因此,命名与男-女性别的产生有关。在第一种叙事中,并没有出现有关动物的命名。而在第二种叙事中,只有男人(亚当),在女人(夏娃)出现之前,男人已经为动物命名了。另一方面,在第一种叙事中,上帝按自己的模样创造了农夫亚当,并且创造了男人和女人,并且将动物置于人的统治之下。上帝为了维持人类对动物的主宰地位,赋予他驯服动物的能力。在第五天,上帝创造了动物——可以被驯服的野兽、鸟类、鱼类、爬行动物等等,并且为它们祈福。我们来比较一下两种法文译本:

埃洛希姆(希伯来文《旧约》中用这个词称呼上帝——中译者注)说:“让我们按自己的面貌来创造一个人,跟我们一

样！让他们（注意此处突然改为复数——德里达注）**拥有**对水中的鱼儿、天上的鸟儿、地上的牛羊、野兽和爬行动物的**统治权**（黑体为德里达所加）。"这样上帝就按他的样子造出了男人，接着又造出了女人。上帝为他们祈福：“愿你们多子多孙，繁衍生息，让你们的后代遍布地球，并且征服它，拥有对水中的鱼儿、天上的鸟儿和所有地球生物的统治权。（Dhormes《创世记》译本，26—28）

上帝说：“我们把亚当造成一个农夫——
按照我们的模样，好像我们的复制品一样。
他们要**征服**（黑体为德里达所加）水中的鱼儿，
天上的飞鸟，
整个地球上的野兽，生活在地球上的
所有爬行动物。”上帝就按自己的模样创造了农夫
把他作为自己的复制品
上帝还创造了男人和女人
他还为他们祈福。对他们说：
“愿你们多子多孙，繁衍生息，遍布整个地球，征服它，
征服水中的鱼儿，天上的
飞鸟，以及所有在
地球上爬行的动物（Chouraqui《创世记》译本，26—28）

以上是第一种叙事。上帝命令人类向动物发号施令，但没有给动物命名。那么在第二种叙事中，接下来发生了什么？在我看来，一定是发生了两件事，也许是同时发生的，但在我们对《创世记》的读解中却忽略了这些事情。

一方面，给动物命名是**同时**发生的。在创造夏娃之前，也就是在他们意识到自己赤身裸体之前，他们原来是不以赤身裸体为耻

“故我在”的动物

的（“他们两人赤身裸体，农夫和他的妻子，他们对此并不在意”）。在那条代表邪恶的巨蛇出现以后，他们开始意识到自己是赤身裸体的，开始感到羞耻了。

另一方面，这一点非常重要，公开命名既是自由的，又是在耶和华的监督之下——虽然他并未干预命名的过程。他听任亚当——这个孤独的男人，没有夏娃陪伴的男人——随心所欲地叫出动物的名字。在给动物命名这件事上，他对亚当听之任之。但他还是在冷眼旁观，怀着好奇心和权威监视着亚当的一举一动。上帝在看（亚当），亚当被看，他为动物命名是在上帝的视野之内：“他让它们来到农夫的身边，看看他如何为它们命名”（Chouraqui 的译本）。在第一种叙事中，上帝将动物召唤到亚当身边，动物是上帝创造的。我反复强调这一点，这是我们讨论的一个出发点。他把动物召唤到亚当身边，把它们置于人类的“统治”（Chouraqui 的译法）之下，使人类拥有对动物的“统治权”（Dhormes 的译法）。说得更准确一些，上帝按照自己的模样创造了人类，是为了让后者统治、征服、训练和驯养动物，对它们行使统治权——尽管动物是在人之前被创造出的。上帝之所以将动物置于人类的统治之下，就是为了看看人类到底有多大的能力，能否承担“万物之灵长”的重任。两种法文译本是这样描述的：“他让它们来到农夫的身边，是为了看看他如何称呼它们”（Chouraqui 的译本）；“ he 把它们带到男人的身边，是为了看看 he 给它们起什么名字”（Dhormes 的译本）。我把“为了看看”用黑体标出来，是由于这个短语意味深长。两种译本使用了同样的译法来翻译这个短语。上帝只给了亚当命名的权力和自由，也体现了他自己的统治权和孤独感。即便如此，上帝仍然牢牢掌握着对人类的监控权。上帝一方面想监控人类，但另一方面又无法抗拒自己的好奇心。他想看看在命名的过程中究竟会发生什么新鲜事。人类通过为动物命名，为自己争得了主体的地位，观察动物，为它们命名，而动物既无法观察人类，也无法为人

生产 第三辑 PRODUCING

类命名。上帝听任亚当按照自己的意志为动物命名。人类可以宣称“我来命名”，“我来召唤”。按照第二种叙事，虽然上帝在创造人类之前就创造出了动物，但人类仍然可以随心所欲地为动物命名，这样，动物的命名发生在人类之后。因此，人类跟在动物之后——在动物之后出现，按照人类的意愿来给动物命名。因此，“之后”一词不仅仅表明顺序和后果，它不是时间上的概念，它表明了时间的本源。^[20]

上帝给了人类为动物命名的权力，只是“为了看看”。“为了看看”这个短语既表明了上帝无所不在的监控权，也表明了上帝在语言面前的局限性——他也不知道接下来会发生什么。尤其是在有关动物的问题上，上帝也不知道自己究竟想如何来对待它们。这是一个宣称自己无所不知的上帝，但他也有时候要“看看再说”。当诗人或预言家来为动物命名时，这个宣称“我就是我”的上帝也不知道自己究竟会看到什么。这个强有力的但又有一定局限性的（“为了看看”）的上帝是时间出现以前的上帝。上帝也有好奇心，他想知道人类与动物之间究竟会发生什么事情。这个“时间出现之前的时间”或者说“史前史”总是让我感到困惑。这就好像有人作出承诺或威胁的时候，会对别人说：“走着瞧吧，你会看到你应当看到的事情。”其实他并不知道接下来会发生什么事情。这是我们在一条由深不可测的鸿沟所构成的深渊——这也许是杜撰的假象——面前感到的、由来已久的困惑。我想逃离那个看着赤身裸体的我的动物时，也会产生这种困惑。我不知道上帝在这个由“为了看看”构成的鸿沟面前感到的困惑与我发现猫在注视我的裸体时感到的困惑是否相同。我仿佛听到猫或上帝在问自己，或者问我：他会叫我吗？他会跟我打招呼吗？这个赤身裸体的人，他会叫我什么呢——在我给他一个女人之前？在我把一个女人借给他之前？在他从身下或从身边——甚至从他的肋骨中——创造一个女人之前？

自从有时间以来。

长期以来，猫虽然一言不发，但是它一直在召唤自己，召唤我，提醒我不要忘了《创世记》这个令人不快的故事。人类和动物究竟先有谁，在有名字之前是谁先出现的呢？很久以前，是谁先看到对方来到这个世界呢？谁先占据了这块地方？谁是主人？谁是臣民？谁长期以来一直保持着暴君的角色呢？

事情也许非常简单。人神的变形已经开始。如果我屈从于孤独，那么驯养就会开始起作用。我对猫可能对我说的话进行了过度解读，猫用一种沉默的语言——非语言的方式——向我表示了它的用意。我把这些多余的语言强加到猫的“非语言”上。波德莱尔在诗中这样描述猫的“声音”：“不需要任何言辞，他说出了最长的句子。”

如果我禁止自己解读或把意义强加给猫，那么是否陷入了另一种暴力或愚蠢之中？这种暴力或愚蠢使人类失去了同情心，也剥夺了动物表达自己的权力，甚至打消了动物向我表达点什么——例如对我的语言、词汇和赤身裸体的体验——的欲望。

在动物被命名之前，也就是在亚当和夏娃偷吃禁果的“原罪”发生之前，我将用墓志铭的形式表达我犹豫不决的心情：我提出的所有问题，我所袒露的在那样一个不会说话的小动物面前的无助感，我感到羞耻后急于逃离的心态，上述这些描述只能让大家得出一个结论：我还无法解读猫注视赤身裸体的我的行为，也不能像本雅明那样用“一种否定的眼光”来解读这一行为。亚当把这一传统称为大自然和动物所具有的“深深的悲伤”。这种孤独的悲悼所反映的是一种无奈的沉默——仿佛是用沉默来抗议无法说话的宿命或者说语言的缺失。这也是一种迷失状态，海德格尔曾造了一个德文词（Bennommenheit）来描述这种“由无法说话造成的迷乱状态”，并把它作为“动物性”的本质特征之一。现在往往用英文“沉醉”

(absorption)一词来翻译海德格尔所造的新词。这主要是为了缓和该词中的暴力倾向,而突出其中所包含的“被包围”的情绪。动物从一开始就“被包围”,从而失去了形成海德格尔所说的“完整存在”(the being of the entity)的机会。它只能安于现状。诚如本雅明所推定的那样,大自然和动物所具有的悲伤、悲悼和孤独的情绪不仅源于它们无法用语言来表达自己的痛苦,而且源于另一种难以名状的“伤痛”:被别人命名。如果一个人被剥夺了语言能力,那么他就失去了命名的能力,包括为自己命名和给别人命名的能力,甚至于失去了回应自己名字的能力(好像人类从未接受过别人——例如上帝——的命名似的!)

这种被剥夺感和缺失感就成为大自然巨大的悲伤。正是为了摆脱这种悲伤的情绪,人类才生活在大自然中,为它代言——这里指的不仅仅是诗人,而是全人类——这一点本雅明已经说得很清楚了。更为有趣的是,这种悲伤不完全来自语言能力的丧失,或者说失语症,或者说是由于精神处于迷乱状态而妨碍了词语的使用。由于悲伤而引起了大自然的悼念之情,这种悲悼之情是以沉默但又可以听见的方式——例如感性的呼吸声、树叶的沙沙声——表达出来的。如果情况真的如此,那么这些概念要被完全颠倒过来——本雅明已经指出了这一点。如果按照这样的假设和概念上的颠倒,那么大自然(也包括其中的动物)不应该为不会说话而感到悲伤。相反,大自然的悲伤和悲悼是以沉默和失语的形式表达出来的。长期以来,导致这种悲伤情绪的,并且剥夺了悲悼者语言能力的不是不会说话和无能为力的体验,而是接受别人命名的事实。这是一种令人震惊的直觉。本雅明曾说给别人命名的人拥有与上帝同等的地位。他们很快乐,受到神灵的保佑。而被别人命名或眼睁睁看着别人给自己起了一个合适的名字都会引发悲伤的情绪——至少是一种预示着悲伤的模糊阴影。更准确的说,这预示着悲悼。对我来说,命名的过程也包括宣布死亡即将降临,这是由于

名字的承载者总会死的,而他的名字常留人间。接受别人命名的那一方便会觉得自己去日无多,死亡即将降临到自己头上。这个名字是被用来拯救他,召唤他,确保他常留人间。被召唤,听见自己被别人命名,第一次接受别人的命名,这些过程都会让我们意识到人总是要死的,甚至第一次感受到死亡离我们不远。从本质上说,死亡不可避免,因此我们会产生对死亡的恐惧:慢慢走向死亡。(我顺便问一句,那些剥夺了动物命名权的人怎么可以连它们体验死亡的机会都剥夺了呢?)但正如我刚才所说,当我发现自己赤身裸体,处于动物的注视之下,我就不在(跟着)本雅明的后面,我不准备跟着他继续思考这个问题,他在 1916 年第一次世界大战中期曾经把有关动物的思考整理成文。

我为什么不跟着本雅明思考这个问题呢?因为这样的思考是将令人伤心的失语状态置于“救赎”这一时间框架内——就是说在亚当和夏娃“堕落”、犯下“原罪”之后。因此,自从“堕落”之后,才有了动物的失语状态。我将“堕落”这一时间点看作是两种传统的交叉点。这两种传统是指《创世记》的故事和普罗米修斯的神话。我们记起了普罗泰哥拉(Protagoras)和普罗米修斯(Prometheus)盗火的时刻。^[21]或者说艺术和技术。这是为了弥补艾匹米修斯(Epimetheus)的健忘和懒惰,后者负责给所有动物配备了鞋、覆盖身体的毛皮或者武器,但偏偏把人类给忘了,以至于让他们赤身裸体。而这一失败或错误却使人类成为大自然和动物的主人,这真是一个悖论。基于这样一种显而易见的“缺失”,人类以自身的标准制定了世界的规范(例如赤身裸体是羞耻的事,而语言能力则为人类所专有),以此获得了对他称之为“动物”的物种的绝对统治权。人类在动物面前的优越感是本质上的,是无限的,它既是无条件的,也是富有牺牲精神的。

这是一个无可抗拒的逻辑和法则——既是普罗米修斯式的,又是亚当式的;既是希腊式的,又是亚伯拉罕式的(犹太教的、基督

教的和伊斯兰教的)。其变体及其影响可以一直追溯到现代性的思想当中。但是我还是想回过头来谈谈在猫面前赤身裸体的问题,从很久以前,从时间产生之前,在《创世记》的故事当中,从亚当在他的“堕落”之前叫出动物的名字开始,那时他仍然是一丝不挂的,在他开始为自己的裸体感到羞愧之前。

我是在上述的时间框架内来谈这个问题的。我对动物的激情在那一刻苏醒了。我承认刚才因为自己有羞耻感而感到羞愧。因此,我为自己的不安情绪而感到羞愧,尤其是在动物面前赤身裸体,把自己带回到“堕落”之前的时间段。在羞耻感出现之前,在为自己有羞耻感而感到羞愧之前,在罪恶和病态出现之前,一个人可以谈论动物吗?一个人可以接近动物吗?一个人可以从动物的角度发现自己在赤身裸体的状态下被注视吗?

我试图在上述的时间框架内来与你们谈话,不论是在私下里还是在公开场合,尤其是要谈谈我自己。从根本上说,这样的时间框架也可能将自传和忏悔录区分开来。当关于自我的话语不能将真理和公开承认——包括错误、罪恶和病态——完全分开的时候,自传就变成了忏悔录。这首先是一个“到期”的真理,需要像还债一样偿还的真理。为何一个人会欠下真理?为何从本质上说它属于到期的真理或是赤裸裸的真理的范畴?因此就忏悔了吗?为何这种偿还真理的责任——如果是为了掩盖真理而编造真理,既掩盖又编造,编造是为了掩盖自己或掩盖真理——不能算是关于罪恶、病态、潜在的犯罪、痛苦、欠债、欺骗和撒谎的体验?

真理是为何、如何到期的?按照欠债的逻辑,从第一刻起就应当感到不安。换言之,这是由于真实性,由于对自身的揭示,也是由于真理本身是真诚的。在历史上曾经出现的话语中,尤其是那些已经成为文学作品的话语中,存不存在一种古老的传记体,可以完全不包括忏悔录的形式?有没有一种关于自我的话语完全不包含忏悔的内容?从救赎式语言的角度来看,有没有在拯救的层面

上进行报答的行为?在很久以前,在“原罪”以前,在《圣经》出现以前,自传体有什么样的地位和意义?在基督教产生之前,尤其是基督教的忏悔制度确立之前,自传体和回忆录有什么样的地位和意义?这些问题长期以来一直困扰着我们。对在欧洲历史上出现的各种版本的忏悔录进行的读解形成了从奥古斯都到卢梭时代的主体性文化,但上述的问题仍然无法得到解决。

通过无可置疑的关系认定,在这个关于“自我认知”的演化史上,在奥古斯都和卢梭之间站着的是笛卡儿。他以“动物机器”(animal-machine)的概念在等待着我们。我猜测他也不想打断传记体和忏悔机制之间由来已久的联系。

自从那时以来,自从有时间以来,这就意味着自从已经流逝的时光以来,自从“史前史”那段时间以来,自从有“时间”这个概念以来——也就是说自从还没有“时间”这个概念以来,时间还没有流逝的时候——假如这是可能出现的情况,在最后的审判之前,在召唤和人类的“堕落”出现之前。

我想对海德格尔那个写于1929—1930年间的系统化的、含义丰富的文本——在《存在与时间》之后完成的——作出较为耐心而详细的解读。在这个文本中,海德格尔主要探讨了动物的问题,也谈到了“史前史”——一个非常罕见的时间段,这也许是他唯一一篇有关动物的论文(关于这一点,还需要进一步核查一下)。它本身是一篇旨在摆脱基督教影响的论文,谈到了“此在”(Dasein)的衰落。这当然是一个有相当难度的问题。我会把它放到后面讨论(我的假设是这样的:如果我们说,把某个问题推迟到以后讨论,这通常意味着我们再也不会讨论它)。那么,它究竟难在那儿呢?难在我们终于知道了动物也具有时间的观念。如果它“是由某种时间组成的”,那么按照海德格尔的观点,这是一个长期以来困扰人类的问题:

这是一个概念的自体性(in itself)的问题,是一个原始问题,需要单独进行讨论,必须从本体论的解读来讨论,以一种富于刺激性的方式来“接触”那些只有“生命力”(in einem Nur-Lebenden)的东西。动物的存在(das Sein der Tiere)在哪儿呢?意味着什么呢?例如,它是不是由某种“时间”组成的呢?^[22]

动物的存在只是一个例子。但对海德格尔来说,这是一个值得信赖的例子。他称之为“只有生命力”(Nur-leben)的东西是以生命最原始和纯粹的形式存在的。对于“只有”(nur)一词,我只能从字面意义来理解它,我并不理解它蕴含的意义。我总是在问自己的这种虚构、幻象、神话、传说、想像是不是以纯粹的形式出现的(所谓“生命最原始的形式”——本雅明相信它不过是一个伪概念)。这个纯粹的概念并不一定是一个纯粹的哲学上的概念,而是一个历史的“症候”。它究竟是人类常常对自己所说的“哲学动物”的历史,还是“人类哲学家”(man-philosopher)所谓的动物的历史?这句话也是《召唤、堕落和衰败的时间性》(Die Zeitlichkeit des Verfallens)一章之前的卷首语。

现在让我把话题转到我们此刻所在的别墅。这幢房子一直为我保留着。长期以来它对我来说意味着友谊,也是时常让我想念的地方。40年来,那些挥之不去的面影、侧影、剪影、行动、脚步、音乐和言辞都会栩栩如生地浮现在我的记忆中,在我们周围的露台上,在林间,在湖边,在这幢别墅的所有房间里,就从我们现在所处的这个房间开始。我细细品味着回忆,它充满了温情、欢乐和孤独。有人说记忆是关于灵魂的回归。许多“灵魂”还活着,甚至此刻就在我们中间,而其他人呢,从那时以来,已经先后离开了我们。但对我来说,他们还活着,仍然是我最亲密的朋友:Toyosaki Koitchi、弗兰西斯·蓬热(Francis Ponge)、吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)、莎拉·考夫曼(Sarah Koffman)。就在此刻,我还能看见他们,他们都在听

着我们谈话。

如果说我的脑海里充满了各种回忆,长期以来形成的如同幻象一般的回忆。我发现自己处在一个鬼怪般的(chimerical)话语阶段,这种话语也是吸引我来这里跟大家交谈的原因。

这样我们面对的是由这个鬼怪(Chimera)构成的场景,因此这幢房子也被它所包围。这个动物,这个鬼怪(如果它可以被称为“动物”的话)是唯一的吗?它是动物以外的东西吗?如果我们说的这个鬼怪不是一个集各种动物于一身的东西呢?

“动物”,这是个多么奇妙的词啊!

动物是一个词,是人类制定的称谓。人类赋予了自身力量和权威来给其他动物命名,“动物”这个词就是这样产生的。

此时此刻,大家可能会发现我把你们引入了一个新的议程中——有些人可能会觉得这是折磨、迷宫,甚至是反常,让我们在一个个诱惑面前无所适从。下面我想提出一些假设,如同我们以正面全裸的方式,尽可能在观众、肖像画家和摄像师面前展示自己,我们尽可能以直接的方式展示自己的立场。

第一个假设:我们称自己为“人类”,用这个命名来识别自己。但近两个世纪来,所谓“人类”经历了一场前所未有的转变。这场转变相当剧烈,速度越来越快,我们甚至无法用时钟或编年史来记录它。这场转变也影响了我们的命名过程,似乎这个过程没有什么问题,也包括对“动物”和/或“动物们”的命名。我提醒大家注意这个灵活的连接词——“和/或”。这种新情况来自一个十分古老的传统。我们需要在最古老的传统和新生事物之间不断地“滑动”,也就是不断重复“再次出现”和“新生事物”的循环。在我们称之为世界、历史、生命等等现象之中,与“动物”和/或“动物们”的关系是崭新的话题,是从未听说过的,这使我们开始担心(世界、历史、生命、人类、动物)等概念的合法性,而不是仅仅将它们作为问题来讨论。因此,我不能说对这样的转变视而不见。这是因为生

命已经成为一种在界限之间——生物学、动物学和人类学、生与死、生命和技术、生命与技术之间的界限——左右摇摆、不断逾越的体验。同样道理,我也不能说能够安然无恙地度过这个历史转折点。这个转折点象征着一种断裂与变形并存的过程。在这一过程中,传统模式和轮廓中的遗传性、生物性和动物性仍然被保留下来,这正是我们要质疑的。诸如历史、历史意义(historicity)、历史性(historicity)这样的母题——我在下文中还会详细讨论——都属于人类自我命名、自我领悟、自我定义和对人类与动物关系自我“情境化”(auto-situation)的范畴,属于人类“自传”,即自我一传记(auto-biography)的范畴,我今天主要谈的就是这个问题。

这些词汇——尤其是“历史”一词——都属于自传中的语言范畴,也是其吸引人的地方。我们不应该不假思索地匆忙接受这些概念,或者用一些“伪证据”来证明它们。因此,我将不再使用“历史转折点”的说法来为这一转变过程命名。这一过程比“历史转折点”更为严肃,而且不易识别。它与被人类称之为“动物”的存在有关,与人类和所谓“动物”共同分享的“同在”(being-with)有关,与所谓“人类”和“时间”的概念有关。我们至今仍然敢于用“动物”一词来命名那种存在,并且用的是单数形式的“动物”一词来概括那些多样的物种。无论我们如何命名和解读这一转变过程,没有人可以否认它正在加速进行,我们不知道这一转变的发展方向,虽然它已经延续了两个世纪,但它是以一种无法计算的速度、在无法预知的层面上进行的。

在这种不确定的情况下,我们无法掌握确切的事实。为何我会不止一次地用“两个世纪”的说法,我们似乎可以用这样的参照点(indices)来讨论这一转变过程。毫无疑问,这一过程是与人类和他所谓的“世界”、“知识”、“历史”和“技术”等概念一样古老。为了便于探讨这个话题,不用过于担心它是否准确,让我们来回顾一下先前已经存在的一些参照点。借助于这些参照点,我们可以来理

解世界,探讨问题,今天才能在这儿说“我们”。将我们限制在这些最为突出的参照点内,它们都超越了《圣经》和古希腊人用动物献祭的仪式,超越了“百姓献祭”的仪式(包括后来人们赋予它的各种隐喻),超越了狩猎、打鱼、驯化、训练和其他传统的利用动物能量的活动(运输、耕种等,包括干旱地区的动物、马、牛、鹿等等,看家狗、小规模屠宰、用动物做实验等等)。在过去的两个世纪里,由于动物学、生态学、生物学和基因学的知识形式的进步,也由于与知识进步密不可分的技术的发展,这些传统的对待动物的形式被颠覆了。动物作为人类的实践对象,它所处的情境和世界都被完全改变了。这种转变是在以下的条件下才得以实现的:动物大规模被用于农耕和被“兵营化”管理——这项技术以前是不为人知的,基因实验,动物的工业化,即所谓对动物肉类的大规模生产和消费,大规模的人工授精,对物种的基因组更加肆无忌惮的管理和控制,把动物降格为可以大规模生产和繁殖的消费对象(荷尔蒙、基因杂交和串种、克隆技术等),不仅是人类的食物,而且还用于各种各样的目的——这些都是在有益于人类和其他物种的福祉的名义下进行的。

上述这些事实都是人所共知的,我们没有必要过多纠缠了。不管人们如何作出怎样的解读,从中得出怎样的结论——实践上的、技术上的、科学上的、法制上的、伦理上的还是政治上的,没有人可以否认这种转变——把动物完全置于人类前所未有的、大规模的征服和掌控之下。这一征服和掌控的历史正是我们试图重新诠释的。即便以最为中性的道德标准来衡量,人类对动物的这些举动都可以算作暴力,甚至可以说对动物进行了暴力的干涉。无论是在微不足道的还是在占主导地位的案例中,我们都不应忘记,我们牺牲了所有动物只是为了保护一种动物的利益——人类。任何一个态度严肃的人都无法否认这一点。长期以来,人类对上述暴力行为采取的是拒不承认的态度,并且千方百计地加以掩盖,旨

在促进在全球范围内对这种暴力行为的遗忘和误读。有人把人类对动物的暴力行为与最残忍的种族灭绝行为相提并论。诚然,对动物进行集体屠杀的现象确实存在。由于人类的滥捕滥杀,有些物种达到了濒危的境地。尽管如此,我们不能滥用“灭绝物种”(genocide)的说法,但同样也不能对此不置一词。现在的情况变得更加复杂化了。对某些物种的破坏正在进行之中,并且是以有组织的形式进行的。但当代人对动物所实施的暴力不止于此。通过人工的手段让动物无限制地繁殖,以供人类利用。这种情况在我们的先人看来简直是魔鬼般的行动。由于无限制的繁殖和延长动物的寿命,造成了物种的过量,破坏了它们原有的、适宜自身发展的生长规律和生活方式。举例来说,如果组织一些医生和遗传学家通过人工授精的方式大量繁育犹太人、吉卜赛人和同性恋者,让他们吃得更好,以便他们迅速生长,数量急剧增加,这与将这些人扔到焚化炉和毒气室里(像纳粹党那样)的种族灭绝行为一样残忍。简言之,强制进行基因实验与用毒气和火实施种族灭绝的行为没有什么本质上的区别。同样道理,我也不希望让大家过分关注这些不言自明的证据,以此来滥用你们的同情心。众所周知,在过去的两个世纪里,人类运用工业化的、机械的、化学的、激素的和基因工程的手段对动物实施了有组织的暴力行为,这是一幅多么令人恐惧和无法忍受的现实主义的画面! 每个人都知道对这些动物进行的生产、繁殖、运输和屠杀带来了怎样的后果,但从来没有将相关的影像展示在大家的面前,也从来没有去唤醒人类相关的记忆,所有这一切都是在轻而易举地、无休无止地进行着。在此,让我只使用一个词——“同情心”。如果这些影像是令人痛心的,并且可以激发你的同情心,那可能也是由于它“令人痛心”地引发了有关“同情心”、“苦难”和“怜悯”这样的重大问题。这也为重新读解这样的同情心、为在各物种之间分享这种苦难、为出于这种同情心而在伦理道德、法律和政治上的反思开辟了道路。过去两

个世纪里发生的一切构成了人类有关同情心的一种新的体验。长期以来,人类坚决否认这种有组织的暴力行动,并且无法抗拒这些未得到认可的滥施暴力的行为。一些身处边缘的少数民族和弱势群体对此进行了回忆,并且发出了多种多样的声音。他们几乎没有任何话语权,甚至连自己的话语也没有,更不用说用法律手段维护自己的话语权了。作为捍卫自身权利的手段,他们采取了抗议的行动,以此呼吁人们关心的焦点问题之一就是**动物的权利**。为了唤起我们对地球上各种生命形式的责任、义务和最基本的同情心,如果我们能够严肃认真地对待他们的呼吁,那么就on应该改变关于动物哲学思辨的基础——这也是我今天要讨论的最主要的议题。

众所周知,早在两个世纪以前,像边沁(Bentham)这样的哲人已经开始思考这种同情心的根源和目的。他提出应该改变传统哲学中有关动物问题的思维方式。他的语言既具有严谨的哲学思辨色彩,又像日常生活常识那样易于接受。边沁是这样说的:问题不在于搞清动物是否可以思维、推理和说话。许多哲人还在假装探讨这些无聊的问题——从亚里士多德到笛卡儿,以及笛卡儿以降的哲人,尤其是海德格尔、列维纳斯和拉康。这个问题与权力、能力和品质有关。有能力,并且有权力给予、死亡、埋葬死者、穿衣、工作、发明一项技术,等等。由于具有某种才能而拥有某项权力,这反而成为一种特定的品质。问题不在于搞清动物是否属于“**逻各斯**”类型的动物,即它们是否具有其他“**逻各斯**”类型的动物的品质——能够说话、推理,或者具有“**逻各斯**”的能力倾向。因此,所谓“**逻各斯中心主义**”(Logocentrism)首先是有关动物的命题,动物被剥夺了“**逻各斯**”的权力,甚至被剥夺了拥有“**逻各斯**”的能力倾向,这是从亚里士多德到海德格尔,从笛卡儿到列维纳斯再到拉康的哲学家们所坚持的立场、主题和预测。边沁进一步指出,首要的、具有决定性的问题应当是搞清动物是否能够承受苦难。

边沁提出了一个简单而又意味深长的问题：“它们能否承受苦难？”

一旦确立了这个前提条件,那么问题的形式就被完全改变了。它不仅仅与逻各斯有关。“逻各斯”的特征和整体形式——不管有没有,它也与比“逻各斯”更为激进的概念——动力(dynamis)或权力(hexis)无关。它是人类生存的一种方式,这是人类的一种特质——我们把它称之为“能力”。这也是一个人所具有的能力倾向(正如可以推理、说话或其他潜在的能力)。这个问题受到了某种消极状态的困扰。作为一个问题,它被很明确地提出,并得到证明。对它的回答已经表现出了一种折磨、一种热情、一种“不能”(not-being-able)的状态。当我们提出这个问题:“它们能否承受苦难?”这个“能”字的意思就被完全改变了。从此以后,它的意义开始滑动。这个问题一旦被提出,便具有了转换性和行动性(例如能够说话、推理等等)。重要的是什么因素导致了这样的自相矛盾。我在后文的讨论中会把它与自(我)一传(记)这个问题联系起来。“它们能否承受苦难?”就好比问:“它们能‘不能’吗(Can they not be able)?”这种“不能”的状态会导致什么样的后果——例如变得脆弱和易受伤害?作为能力中心的“不能”是什么意思呢?它具有怎样的模态?我们应该如何认识它?它对应的是什么样的权力?它在多大的范围内与我们有关?能够承受苦难,就意味着不再拥有权力,这是一种没有权力的苦难状态,一种不可能的可能性,其中存在着某种“必死性”(mortality)——这是人类和动物共同拥有的最明显的局限性。这种“必死性”便是生命的局限,是关于同情心的体验,是人类与动物共同具有的对这种“不能”状态的可能体验,是不可能的可能性,是因为脆弱而产生的痛苦和因痛苦产生的脆弱。

“它们能否承受苦难?”提出这个问题的时候,我们并不是站在不可推翻的确定性的岩石上,而是站在我们可以找到的“知性”(cogito)的赖以存在的基础之上,在“我思故我在”的理念之中。但

从另一个角度来说,我们所信赖的是完全不同的立场——这一点不容否认。

没有人会否认在动物身上曾看到了害怕、恐惧、受难(就连笛卡儿本人也不能确信动物对于它们所遭受的苦难是无动于衷的)。有些人还想试图争辩能否说动物也有“痛苦”或“苦难”——这些词汇和概念似乎是为人类和“此在”所保留的,确保他们有“必死”(being-toward-death)的自由。对于这些话语,我们可以有充足的理由质疑它们。但此刻我们应当关注的是:对于“它们能否承受苦难”这个问题的回答是毫无疑问的。实际上,它也没有留下任何值得怀疑的空间。我们有关动物承受苦难的体验根本谈不上“怀疑”二字,这种体验早在“怀疑”的概念产生之前就已经存在了。同样道理,我们会对动物表现同情心的事实也是不容置疑的,只不过这种同情心以前被误解、压制、否认或是出于自尊而被抑制了。在这一不容置疑的回答产生之前(是的,它们承受苦难,正像我们因为它们或者和它们一起承受苦难一样),存在着其他各种问题。但这个问题的出现从根本上改变了一切。尽管对它没有一个确定的回答,但它不再依赖于原有的基础——据推测是自然的(作为其根据)或历史的/人工的(作为其根基)基础。我在这里讨论的延续了两个世纪的传统并不是一场势均力敌的斗争,甚至可以说发动了一场战争,一方是破坏了动物的生活和失去了对动物的同情心的人,另一方则呼吁人们应当注意那些有关人类对动物施暴的无可辩驳的证据。双方的力量对比目前并不均等,而且总有一天会发生逆转。

这是一场因同情心而发动的“战争”。这场“战争”没有时间上的长短,我猜想它现在处在一个关口。我们正在经历这个阶段,这个阶段也在我们身边经过。设想这场“战争”的发动不仅仅是出于责任、义务,而且也具有必要性。这是每个人直接或间接——不管你喜不喜欢——都会受到的一种局限。我强调这仅仅是个设想,

因为它涉及的是我们称之为“思考”的东西。动物在注视着我们，我们在它的面前赤身裸体。这大概就是思考的开端。

我毫不犹豫地推断出了第二个假设。它涉及了另一个界限逻辑,并且将其付诸实践。我想把这一假设与这三次研讨会的主题联系起来——以“人类的终结”作为开始,紧接着分别是“通往前沿之路”和“自传性的动物”。它们都涉及了超越(transgressal)——如果不是侵犯(transgressive)——“过度增长的界限”(limitrophy)的体验。后一个词具有总体上的和严格的意义。既是与界限毗邻,又是指所喂养、照料、饲养和训练的东西。对“trephō”(其变体为 trophē 或者 trophos)一词的语义学分析可以使我们找到这十多天来讨论“自传性的动物“所需的一切素材:动物的喂养、食物、看护、育种、繁殖后代、教育、照顾和饲养。用“自传性”的手段——通过给予生命、喂养、训练、培养的手段——来让它们成长。因此,“过度增长的界限”将是我要讨论的主题。这个概念的含义是在保持界限的情况下,在界限上或者界限的边缘萌芽、生长;与此同时不断产生、滋养、培育这个界限,并使之复杂化。我说这些都是经过精心设计的,目的并不是要抹杀这个界限,而是要使之变得更加厚实、多样化、复杂化、非线性化,甚至把它折叠起来,总之是要使它不断增长、繁殖。此外,“trephō”一词的首要的、字面上的意义是:用加厚(或浓、稠)的方法使之发生变形——例如使牛奶凝结。但这并不意味着要对人和动物——大写的“人”和大写的“动物”——之间原有的界限提出质疑——哪怕是一丁点儿的质疑。同时,提出这个概念也不是对建立在人类生活的自我展示(或者说人类的“自传”)以及人类有关自我的全部历史的基础上的哲学思想和常识进行正面的攻击或者左右夹击。

实质上,这个界限是那些自称“我们人类”的和他们称之为“动物”的之间的裂隙甚至鸿沟。我不想对这一主题或者这一裂隙提

出任何挑战。但是,如果我或者其他任何人因此而忽视这一裂隙——其实是鸿沟——的话,那么这就意味着我们对于各种证明其确实存在的证据视而不见。就我本人的情况而言,如果这样做,我就把自己不遗余力地反对同质性和延续性,强调的差异、异质性、裂隙或者鸿沟的努力通通抛在脑后。因此,我就不会相信自称为“人类”的和他称之为“动物”的物种之间存在着同质的延续性。我现在不打算这样做。这种行为比驴犯的错误还要愚蠢,比梦游还要糟糕。我们今天所探讨的涉及生物学上的延续性或者是“基因主义”(geneticism)。今天我谈到的每一个方面和提出的每一个观点都是与之背道而驰的。

讨论那些自称为“人”的和他称之为“动物”的物种之间的非延续性、裂隙,甚至鸿沟是没有什么益处的。我们都会赞同这一点,没有什么可以讨论的余地。如果有人仍然坚持这种观点,那么他恐怕要比任何种类的野兽更为愚蠢。就连动物也知道这一点(问问亚伯拉罕的驴或者羊或者是亚伯献给上帝的活野兽,当它们听见人类对上帝说:“我在这儿”的时候,它们已经知道接下来会发生什么了。于是它们只好同意献出自己的生命来祭祀上帝,从而得到上帝的宽恕)。一旦涉及如何确定这一深不可测的界限——边缘和重复折叠的前沿——的数量、形式、意义、结构和具有一致性的层理,这样的讨论便值得进行下去。为了使讨论变得有趣,我们不应该问是否应当有不延续的界限,而是应该想想当界限变得深不可测的时候,当前沿没有一条清晰的分界线,而是在内部出现了多条分界线的情况下,它会成为什么样。结果,这条界限无法被客体化,痕迹皆无,更不用说是独此一条、无法分割的了。如果是以鸿沟作为“营养源“,那么这条不断增长、繁殖的界限的边缘会是什么呢?

我的回答分为以下三个方面:

1.这一深不可测的裂隙没有两端。一般来说,一条单向度的、

不可分割的线有两端,例如人与动物的分界线。

2.这一深不可测的裂隙有多重的、异质性的边界,并且有一段历史。它既是宏观的,又是微观的,也不处于封闭状态。现在,历史正在经历一个最为特别的、没有任何衡量尺度的阶段。诚然,人们在谈论历史上的某一时刻或者阶段的时候,只能是从某一个假想的裂隙的端点开始,是以人类的主体性为中心来叙述历史的,用自传的手段,叙述人类自身的生活史,所以称之为“历史”(英文 History 可以拆解为“他的一故事”——中译者)。

3.在所谓“人类”界限的一端之外,即“人类”的对立面之外,并不是“动物”或“动物生命”,而是异质化的、多种多样的生命形式,或者更确切地说(由于“生命形式”的说法要么太过,要么不够充分)是由生者与死者、有机体和无机体之间多种多样的关系结构。这类关系既是封闭的,又是深不可测的,不可能被完全客体化。因此,它没有为用某个术语的外在形式去定义另一个术语留下任何空间。这就是说,任何人都无权再用一个概括性的术语“动物”来命名所有种类的动物。不管是哲人也好,还是别的什么人也好,用单数的“动物”一词来命名所有不属于“人类”范畴的生物,说人类是理性的动物、政治的动物、会说话的动物,等等,以及喜欢以“我”自居,总是把自己放在动物的主体地位,这些言论只能反映出说话人像驴一样愚蠢。他不自觉地表达出了这种“愚蠢性”,好像我们用一种症候去命名某种疾病一样,他也为自己的毛病作出了诊断:“我表达的是跟驴一样的愚蠢性。”这恰恰证明了人类极力否认自身所存在的动物性,也证明了人类极力否认的另一个事实——人类无可避免地卷入了一场物种之间的、真正意义上的战争。

以上就是我有关动物和“动物们”的假设,有关“动物”和“动物们”这两个词的假设。

是的,“动物”,多么有趣的一个词!

“动物”是人类擅自赋予自身权力所给出的一个命名,但他们

却宣称这样的命名是约定俗成的。他们用一个单一的概念——“动物”——来涵盖大量的物种,而为自己预留了“人类”这一命名,当然还有命名权、使用语言——包括动词和定语——的权力,而剥夺了其他物种相应的权力。我们在此所讨论的从亚里士多德到拉康的哲学家——包括笛卡儿、康德、海德格尔和列维纳斯,他们说的是同一件事——动物是没有语言的,更确切地说,动物不会回应,即能够作出一个在严格意义上不同于“条件反射”的“回应”,动物没有进行回应的权力和能力,因此,它们就不具备人类所具有的许多特性。

人类是唯一的擅自赋予自身命名权的生物。他们用“动物”这样的命名赋予了自身谈论动物的权力,从而剥夺了动物说话和回应的权力。

这样的错误是很久以前犯下的,产生了长期的后果。其根源在于人类产生之初由他们所给出的“动物”的命名。他们需要用这样的命名来识别自己的身份/认同,以“人”的名义作出回答和回应。

由于这个命名所导致的错误,甚至可以说罪过,我在此只说一项,用含糊不清的、鬼怪式的语言结结巴巴地说出来。

我在(跟随着)的动物,它说话吗?

这是一个完整无缺的、处女般的、崭新的、即将出现的、完全赤裸裸的问题。

语言问题与其他问题一样,光说说是不够的。

从我提出第一个问题开始,有人可能已经觉察出一个事实——动物似乎说的是法语,它们一点儿也不愚蠢。“我在(跟随着)的动物,它说话吗?”在这个问题中,把“我”换成了“它”。这也许是一个策略性的修辞性问句,它的答案已是不言自明。因此,我才在此强调在讨论清楚对这个问题的回应以及对“回应”、“抹去(行踪)”这些说法本身的含义之前,不能急于讨论人们所臆测的动物

身上所存在的“动物性”。虽然从笛卡儿到拉康的哲学家们也承认某些动物确实具有感知符号和交流的能力倾向,但他们仍然否认这些动物具有回应的能力——包括假装、撒谎、掩盖和抹去行踪的能力。

不管是否出于虚构,当我提出“我在(跟随着)的动物,它说话吗?”这个问题时,有人已经将此问题进行签字和盖章了。

盖章究竟意味着什么?提出了什么观点?不论是托词与否,它究竟意味着什么?

这个动物是什么?它将会是什么?它将会成为什么?这大概是我正在跟随的问题。

用法文而非其他语言说“我是(在追随)什么”,与其说是在指认一个具有民族特色的成语,不如说是在唤起一种无法缩减的多义性。对此,我们有更多的话要说:动物的签名能够抹去甚至覆盖它的踪迹——或者说允许它被抹去,无法阻止它被抹去。追踪、抹去、随意涂抹签名以及听任消失的行为都会导致严重的后果。是否可以随意留下、覆盖还是抹去踪迹?据说有些物种可以(例如人类),而有些物种则不可以(例如动物,拉康就是这样认为的)。这之间也许并不存在一条可靠的、不可分割的界限。我们有充分的理由重新追溯这些脚步和踪迹。有些踪迹被永远抹去了,但这里有一个显著的区别——人类和动物——哪一个出于自愿而抹去这些踪迹的。

因此,这实际上还是词语的问题。我在此跟你们说的不过是在怪诞的试验或者是检验证据的过程中有关语言的探索罢了。我似乎是在进行话语模态和用途的分析,并且打算对它们进行检验,看看结果如何,看看他们(即人类,我坚持用复数而不是单数)是如何处理某些词语的,以及跟踪、嗅出、追猎和跟随他们认为理所当然的语言用法的真正原因——尤其是那些我们经常在一起使用的词语——例如“动物”和“我”。

我所阐述的这些观点中存在着一个争议的核心——“动物”一词是一个单数的总称,好像所有非人类的生物都归到了这个命名之下。这个命名没有考虑到这些物种存在着深不可测的差异性和结构上的局限性。因此,我建议用所有的“动物们”,这个引号要保留,而“动物”这个单数的总称是一个无所不包的概念,在加上一个具有封闭性的定冠词(“the animal”),就仿佛陷入了一片原始林地、一座动物园、一处猎场或者渔场、一处跑马场或者斗兽场,或者是一处驯养家畜的场地,它指的是人类认为不是自己的同类、邻居或者兄弟的所有物种。人类坚持用这个无所不包的“动物”来给它们命名,完全不顾蜥蜴和狗、原生动物和海豚、鲨鱼和绵羊、鹦鹉和猩猩、骆驼和老鹰、松鼠和老虎、大象和猫、蚂蚁和蚕、刺猬和针鼹之间存在着无限的空间。我得停止把这张名单开列下去,我要叫诺亚来帮助我,确保没有哪个动物被遗留在方舟之外。

既然我们谈到了分类学,请原谅我大言不惭地做进一步的坦白。这不是有关耳朵的传记(oto-biographical)——我曾其他的场合谈到尼采式的耳朵;与卡夫卡一样,尼采对动物的了解要胜过其他许多人——而是有关动物的传记(zooto-biographical)。这个“动物—自(我)—传(记)—文献目录”(zoo-auto-bio-bibliography)的命名是十分简略的。首先,我让自己沉浸在对历次会议的回忆中,沉浸在我们这次会议的题目中——“自传性的动物”。然后,我再思考“我在”的历史、关于“我”的自传性和自我指示、“动物”的历史、人类对动物的命名之间的关系。今天我没有必要再次回顾或者反思理论和哲学上的一些事务,也没有必要采用解构的方法,因此,我的讲话聚焦于所有生物——尤其是动物。对我而言,这是个十分重要的、具有决定意义的问题。我起码已经谈过一千遍了——以直接或者间接的方式。我通读了所有相关哲学著述,从胡塞尔的“**理性动物**”的概念开始,这一关于生命和超验本能的概念成为现象学的核心。但其中存在的悖论是,一谈到动物,胡塞尔与黑格尔一样,

并不那么“笛卡儿”化。今天,我没有时间来勾勒一个哲学自传的轮廓或者在哲学的小径上再次追踪我的脚步,但我会对所有与**我有关**的动物进行一个回顾式的解读。当然,它们并未组成动物学中的一“科”,但它们是我从一开始就一直在“跟随”着的动物,几十年来在大大小小的学术会议上我都在谈论它们。出于谦虚和谨慎的考虑,我就不一一列举了,这是因为这些动物实在太多了,简直可以称得上不胜枚举。在此时此刻这样一个威严的场合,这样做显然是不合时宜的。但我希望这篇讲话可以起到另辟蹊径的作用,开辟一两条崭新的思维路向,让那些感兴趣的后来者沿着它们深入思考下去。为了避免偏离本次研讨会的主题,我将做十分简明扼要的阐述。

一方面,与我有关的“动物形象”(animal figure)在数量上不断增加,并且变得更加持久和引人注目,它们主动地聚集在一起,被动员起来。随着我的文本变得越来越具有自传性(即越来越多地使用第一人称),它们也开始逐步行动起来。

我刚才说到“动物形象”,这些动物当然不只是寓言中的形象或者人物。在我看来,最为明显的发生变形的形象之一出现在我自己写的《白人神话》(*White Mythology*)一书中。该书追踪了修辞和比喻的变化,用暗喻来解释概念,在从亚里士多德(他剥夺了动物运用语言、词语和模仿的能力)到尼采(他将“人类”这一概念的谱系重新“动物化”)的哲人的著述中翻查动物的语言。有些人试图戏仿《圣经》中“看这个人!”(彼拉多在耶稣被示众时对犹太人说的话——中译者注)的说法,让大家嘲笑哲学著作中有关动物的论述。如果一个人在众目睽睽之下为动物而哭泣,或者与马拥抱接吻,那么大家一定会认为他疯了。有时我会觉得此人一定是把马看作是一个证人,首先是证明它是一个具有同情心的证人。我看见此人抚摸马头。

在此我关心的是动物——不管是它是不是一个形象或其他形式上的东西。随着我的文本变得越来越具有自传性——正如有人试图让我相信的那样,它们不断增加,对着我的脸越来越沉重地呼吸。

显而易见——说实话有点过于明显了,在我 1998 年发表的《自己的蚕》(*A Silkworm of One's Own*,在此作者戏仿英国女作家吴尔芙的名篇《自己的房间》——中译者)中;在牛津大学图书馆收藏的图册《苏格拉底和柏拉图》中,几乎每页都频频出现动物的形象,我在 1979 年 7 月写的一张明信片的落款是“像松鼠一样”、“树林中的松鼠”。在《海德格尔的手》(*Heidegger's Hands*)一文中出现了一只猴子,它只会到处抓东西、要东西,从不给别人东西,也不跟人打招呼,尤其是不愿意按照它的主人海德格尔的意愿行动。《诗是什么?》(*What Is Poetry?*)是一封用第一人称、以刺猬的口吻写的信,它把身体埋在自己的刺中,而在《性差异演讲录》(*Lectures de la différence sexuelle*)一书中,我是用“蚂蚁”来签名的。

另一方面,我顺便提一句,几乎所有的动物都处于性差异的门槛上,其表现方式也越来越从容不迫。许多大哲学家在论及动物所具有的“动物性”时都有意回避了这一主题。在性差异的门槛上出现的这个缺口正是刺猬或蚂蚁留下的踪迹的起点。但在最近的文本中,它进一步以完全赤裸的状态出现,有时以一层薄纱遮盖,有时什么也没有。我很有兴趣思考什么是“裸露”,例如像蠕虫那样。《自己的蚕》这篇文章分为三个部分,从头到尾都是在谈论蚕出生时含糊不清的性征,由此引申到遮盖谦虚和真理的“面纱”问题,同时又回顾了我的动物寓言集有关动物“自传性”的根源问题。文中的孩子在得出了“几乎不可能分辨出其性器官”的结论后,他回忆道:

有一个像嘴巴一样的东西,是灰色的,但是你找不到那个

你想像中的小孔,蚕丝正是从那里产生的,像牛奶一样的液体凝固成丝线,这种丝状物从它们的体内延伸出来,并不与身体分开,这种状态会持续相当长一段时间。从它们的体内分泌出含有高质量精子的黏液,闪着诱人的光芒,这简直是一个奇迹:雌性动物也能喷射出体液,它的光泽让我目不转睛地仔细欣赏……这是我产生的有关阴茎的一个小小的幻象,它可以被视为勃起或者软缩吗?我仔细观察着这个几乎不可见的编织蚕丝的过程,我像是沉醉于与自己发现的一个小秘密或者奇迹当中。这个秘密中的秘密就在那儿,在这个动物,这个细小的、无邪的器官(作者使用的原文 member 有“阴茎”的双关含义——中译者注)的无限距离内,在它无法估算的疏离状态中既陌生又接近。

后来,孩子又继续写道:

编织丝线(或者儿子、女儿)——超越了性差异或者说是任何一种形式的性别的二元性,甚至超越了任何形式的配对。起初,存在着这种性别不确定的蠕虫,孩子可以清楚地看到这一点。可能它有性别,那么会是哪一个呢?他的动物寓言便由此开始写了。

在勃起和软缩之间的差异中具有一定的节律。在此我们最关心的是人类特有的对直立状态的羞耻感——包括任何形式的直立,不仅仅是阴茎的勃起——尤其是在面对面的情况下。让我们把这个问题——在羞耻感产生的过程中性差异所扮演的角色——先放一放,留待以后讨论:为什么在同等条件下,男人的羞耻感比女人多(或者少)?这些术语——“在同等条件下”和“多或者少”——与羞耻感有什么联系呢?

回顾昨天和前天有关动物问题的谈话,我模仿的是本次研讨会的题目。诚然,这个题目将动物和自传联系起来。我不得不承认我对个人化的、极乐世界般的动物寓言的迷恋。它很早以前就走到了前台:我有关动物所想的和所写的构成了一项疯狂的计划——关于绝对的热情好客和无限占有的梦想。如何欢迎或者释放我所使用的这么多动物词语或者“词语动物”(animal-word 或 animots)?在我这儿,为了我,还是像我一样?同时它差不多等同于一本动物寓言。最重要的是,有必要避免寓言。我们都了解寓言产生的历史过程,以及它如何成为类人化驯服或者说用道德教化来征服的手段之一。它仍是人类的话语,关于人类的话语,实际上是关于人类——也是作为人类和为了人类——的动物性的话语。

但我并未完成那个传奇性的动物寓言,我在由自己设定的符号丛林中和有关自己记忆的回忆录中给予了自己一群动物。毫无疑问,在那些过量占据我的文本的不可胜数的动物像鬼魂一样显灵之前,我想到的便是这样一群动物。在蚂蚁、刺猬或蚕之前;在《弗洛伊德和写作的场景》(*Freud and the Scene of Writing*)和《白人神话》中出现的蜘蛛、蜜蜂或者蛇之前;在《狼人》(*Wolfman*)中的狼之前;在《马刺》(*Spur*)中的马之前;尤其是在《文学小品》(*Parergon*)中康德的马之前(康德曾区分了“自由的美”和“具有依赖性的美”的概念,与鸟类和甲壳类动物不同,这匹马有些“麻烦”,该理论受到了这匹马的限制,无论是否把它当成一匹野马,需要被驯养,从而被利用,最终被人类“搞定”,通过带有美学和目的论色彩的主体性判断,通过《钟声》(*Glas*)中那匹西班牙小马的传递;《文学小品》中的马被比作小公牛、绵羊、猪和驴;当然也有一种较为特殊种类的驴,在《是,是》(*Ja, Ja*)中出现,它跟随着查拉斯图拉的踪迹,并且具有多重含义);在鼯鼠之前,我忘了它出自哪本书,大概是我的《马克思的幽灵》(*Specters of Marx*);在《关于友谊的政治》(*Politics of Friendship*)中出现的弗罗丽安的兔子和康德的黑天鹅之前;在《坦白

周围》(*Circumfession*)中出现的拉古纳(Laguna)海滩的鸟(我私下里称它们为我的朋友)之前(在该文中,我还写到了童年时代在阿尔及利亚,在耶稣受难日那天被献祭的几只白色的母鸡);在《钟声》中提到的希腊神话中的吐火女怪客迈拉(Chimère)之前;在那些处在生死、动物和植物临界状态的病毒之前,它们从四面八方冒出来,像幽灵一样在我的文章中出没:在《马刺》中和《有关耳朵的传记》(*Otobiographies*)中我列出的尼采关注的所有动物之前,包括某种“虚伪的狗”(象征教堂)和“留声机狗”的耳朵;在蓬热的动物文学作品《符号海绵》(*Signsponge*)中提到的燕子、虾和牡蛎;在海绵之前,很多人把这种海生的无脊椎动物误认为是一种植物,我曾在《白人神话》一书中评论过贝彻拉德(Bachelard)所谓的“海绵的形而上学”。但是,既然我要详细分析海德格尔是如何评论动物的,那么请允许我在这个有关分类学的简短讨论中为他留下一个特别的位置,并且采用括号加注的形式。我在《论精神:海德格尔与问题》(*Of Spirit: Heidegger and the Questions*)中谈及了这位哲人对动物的看法。这本短小精悍的书直接而充分地阐释了海德格尔的理念——把动物看作“世界上的可怜群体”(weltarm)。我将在明天结合对 1929—1930 年举行的研讨会的回顾来分析这个概念。用括号加注的部分似乎与有关动物问题的讨论无关。它突出的是“一个动物机器的啃咬、反刍、沉默、贪婪和它无情的逻辑”。人类仅仅是与“动物机器”相类似的东西,笛卡儿把人看作是会阅读和重新书写的动物。我们搜索动物的踪迹,将其展示出来,并且沿着它一直走下去:

暂停片刻:梦想一下海德格尔全集会是怎样的面貌,需要各种应用和一致性,他在不同时刻制定的运作计划已经开始实施:“避免”用“精神”这个词,在加引号的部分占据着最不重要的位置。每当人们谈及一个没有“此在”的事物(例如动

物),就会使用“精神”这个词,它贯穿了世间万物的名称,因此,没有或只有一个小世界,把“存在”一词放在十字架下,让它摆脱十字架的束缚,穿越所有的问号,最终成为一个语言问题(此处“十字架”和“穿越”在原文中都是 cross 一词——中译者注),并且间接成为关于世间万物的问题。我们可以想像文本从表面上都涉及了一个动物机器的啃咬、反刍、沉默、贪婪和它无情的逻辑。这不仅仅只是“没有精神”,而是邪恶势力的面孔(或者轮廓)。这是对海德格尔的有悖常理的解读。暂停到此结束。^[23]

“动物机器”与病毒同属相似的科,它们都浸淫了——更不用说是侵占了——我所写的所有东西。“动物机器”介乎于动物和非动物、有机物和无机物、死的和活的之间。这个潜在的侵略者就好像计算机病毒一般。它居于一个能够写作、阅读和解读的处理器中。但是,如果我以一种慷慨的态度预测下一步会发生什么的话,那么会出现一个具有删除功能(因此能够抹去痕迹,即拉康认为动物并不具备的功能)的动物。这种“准动物”可以将“存在”(Being)的概念排斥在外,因此不必非得把自己和所谓“动物”联系起来(海德格尔认为动物不具备这方面的能力)。既然将“存在”排斥在外,于是便回避了一些问题(例如能否回应),除了“动物”之外,还有没有其他的可能类别呢?紧接着就引发了下一个问题。

我们都在跟随,我们跟随自我。我不应该把有关“词语动物”问题的完整的哲学阐释强加给你们,我在(跟随)这个问题,它也在四处跟随着我,关于它的记忆对我来说是不可穷尽的。它不像诺亚方舟,更像一个马戏团。动物驯养员和那些可怜的动物,它们卑躬屈膝,被强迫列队通过。具有多重性的“词语动物”仍然在他的主人的压迫下受苦,它们完全沉浸在各种被训练、驯服和调教的行为当中,我那些有关动物的文献被人讥笑为“乱糟糟的动物园”,这

里我姑且不提它。我更关注的是那些动物寓言中——或者说是哲学产生之初出现的动物寓言中——所包含的令人烦恼的关键事务。它将自己置于一个无法确定的区域——苏格拉底将其命名为“法玛肯”(pharmakon)。他曾提出了一个带有反讽性的观点,“让一个‘法玛肯’与另一个接触,以此将前者迅速驱逐出去”,换言之,即“颠覆了‘法玛肯’的权力,把它完全翻转过来”。我曾经(在1968年,大约30年前)想像过在哲学诞生的前夜,苏格拉底式的“动物寓言”会是什么样的——说的更准确一些(考虑到笛卡儿的语境),到底在什么地方那些魔鬼势力、阴谋势力和恶毒的天才与动物发生了关联,从而产生出一种有害的、乖戾的同时又是天真的、狡猾的和邪恶的野兽。让我把这个问题表述得更清晰一些,这种交替出现的“穿越边界”的现象正好出现在《柏拉图的药剂学》(Plato's Pharmacy)的两个部分的正中间:

以交替或同时出现的形式,苏格拉底的“法玛肯”既让动物丧失活力,又给它们注入活力,既麻醉又使其敏感,既抚慰又让其感到极度痛苦。苏格拉底既是一只麻木的虹鱼,也是一只喜欢刺激别人的动物(这里指涉的都是他的经典文本):我们可以回忆起《斐德若》(Phaedro)中的蜜蜂;如果我们打开《辩护书》(Apology)便会翻到苏格拉底自比为蜻蜓的那一页,苏格拉底的上述作品构成了动物寓言的轮廓(诚然,上述这些例子都是苏格拉底自比为动物,因此就与我们研讨会的主题有关——作为“自传性动物”的苏格拉底)。将魔鬼势力嵌入动物寓言中——这样做是否令人感到惊奇?它是以在兽医药剂学方面的矛盾情绪和其他决定人类轮廓的苏格拉底式的类比为基础的。^[24]

冒着犯错误的风险,花一天的时间做有关一个令人尊重的补

救(我已经欣然接受这一点),我大胆说一句,从柏拉图到海德格尔的所有哲学家——不管是作为问题本身还是蕴含在其他问题中——都从未提出过有关动物的哲学问题以及动物和人类的界限问题。他们从未质疑过这些原则性的问题,尤其是对动物这个具有概括性的、单数形式的称谓及其所带来的后果——例如动物模糊不清、中性的(更不用说那些阉割过的动物)的性征。这种忽略与其他许多问题相关,后者或许是前者的前提和后果。实际上,并未获得哲学(或“形而上学”)的材料来改变这个哲学命题,这些材料本身构成了新的哲学思想,我把它称之为“哲学因子”(philosopheme)。几乎所有哲学家在人类和动物区分的界限上意见一致。这个领域显然可以引发共识的产生,或者说,它是我们可以找到具有主导性的共识的领域。尽管存在着许多不同意见,哲学家们还是可以超越这些不同意见,作出自己的判断。他们一致认为,人类与动物之间的界限是单一的,并且是不可分割的。我们考虑到在界限的另一侧存在着相关的巨大群体:一个单一的、同质的群体,它有理论和哲学思辨的能力。这个“动物”群体是作为与人类相对立的群体被区分出来的,并且被标志出来的。用“动物”概括性的、单数形式的称谓来讨论除了人类以外的活体。在此,哲学思辨的权力是以常识的形式表现出来的,在哲学意识和常识性方面达成了共识,这便使人们可以用“动物”这个概括性的、单数形式的称谓轻松地谈论这些物种。达成这种共识大概是那个自称为“人类”的物种所表现出来的最大的、最具症候性的愚蠢行为。这是一种类人化的心理投射,只适宜于人类。我们不禁要问,为什么会出现这种终极性的倒退,即只考虑人类的思维特征?这种思维特征既不属于动物,也不属于上帝,因此被命名为“动物寓言”(bêtise)。

阐释性的决定(考虑到其形而上学、伦理、司法和政治上的后果)就依赖于由“动物”这个概括性的、单数形式的称谓所预设的前

提。在现在这一特定时刻,我不禁想阐明我的思维方向,不仅仅是想把我的话放入引号中被人引用,而且想把它变成一段值得深入分析的引言。我不想再费心去改变什么词语,我只是非常清晰地阐明了一个有关词语的问题,的确是一个词,即“动物”。据此我再造一个单数形式的词,一个具有封闭性又极为陌生的词,这个词听上去有些怪异,完全违背了法文的语言法则。这个词就是“词语动物”(l'animot)。

看这个词——“词语动物”,它既非物种,也非性别,更非个体。它是一个不可简约的、具有“必死性”的物种的多样化组合,是一个双重克隆的混合词,一个怪异的杂糅,仿佛是希腊神话中等待英雄柏勒罗丰(Belleophon)处死的客迈拉(Chimera)。

“客迈拉”是谁?“客迈拉”是什么?

大家都知道,客迈拉是吐火女怪的名字。实际上,她的“妖魔性”来自她所具有的动物的多样性——换言之,来自她身上潜在的“词语动物”。她具有狮子的头和胸,羊的内脏,龙的尾巴。来自地中海边的利西亚(Lycia)地区的客迈拉是提丰(Typhon,希腊神话中的百头巨怪——中译者)和厄喀德那(Echidna,希腊神话中半人半蛇的女怪,也是狮身人面的斯芬克司之母——中译者)的后代。同时,“Echidna”也是一个普通的名词,意指毒蛇,更准确地说是响尾蛇。传说中,这种蛇不会受到魔力的控制,连演奏魔笛也不能使它直立起身子。有时,这个词也被引申为极具危险性的女人。它还是一种非常特别、只生活在澳洲和圭亚那的动物的名字,学名为“针鼹”。这种哺乳动物很少产卵,因此特别珍稀。它既属于食虫目,又属单孔目。它全身只有一个兼具各种功能的孔洞,包括尿道、直肠和生殖器。一般认为,这种动物与刺猬十分相似,尤其是五个不同种的针鼹与鸭嘴兽构成了单孔目动物的家族。

作为提丰和厄喀德那的后代,客迈拉引发了我的兴趣,因此,怪异是我的演说(“怪异”一词的英文“chimerical”从客迈拉的名字演

变而来——中译者)。^[25]我会逐步解读其中的原因。首先,这与我早先对杀死客迈拉的柏勒罗丰所具有的爱恨交加的情绪有关。有关他的话题,我们可以单开十天的研讨会。大家都知道,他是猎手形象的典型。他跟随着。他就是那个跟随者。他跟随着野兽,并且迫害它们。他会说:我在(跟随),我在追捕,我在追踪、征服和驯化动物。在客迈拉出现之前,被柏勒罗丰驯服的是马神帕喀索斯(Pegasus)。雅典娜给它戴上了金制的马嚼子,以此来控制它。雅典娜拉动嚼子来让它跳舞,让它走出各种舞步。在此,我强调有关动物舞蹈的典故是为了让大家明白拉康笔下“动物的舞蹈性”究竟是怎么一回事。帕喀索斯是马的神话原型,是海神波塞冬(Poseidon)和蛇发女怪戈耳戈(Gorgon)的儿子。因此,他是柏勒罗丰的同胞兄弟。实际上,柏勒罗丰驯服的是自己的另一个自我:我是在半(跟随着)我的兄弟,就好像在说,我是(在跟随着)我的他者,我完全掌控着他。我用嚼子来控制他。当一个人用嚼子之类的工具来控制他的另一个自我(即“他者”)时,他会做些什么呢?当一个人用嚼子来控制他的亲兄弟或者同父异母的兄弟时,他又会做些什么呢?

在该隐和亚伯兄弟之间有一个关于死动物的问题。在此,死动物指的是那些被驯服、饲养然后被献祭的动物。哥哥该隐是个标准的农夫,很少迁移,他把从大地收获的果实献给上帝,但却遭到冷落。上帝更喜欢的是牧人亚伯献祭的头生牛犊(《圣经·旧约》原文中是羊羔——中译者)。

由于上帝偏爱的是献祭给他的那些动物,因此他就让亚当来为动物命名——是为了看看。如果从为上帝提供祭祀品的角度来看,赋予亚当动物的命名权是处在上帝想要驯服它们和上帝偏爱用动物祭祀之间的一个“为了看看”的阶段。有人据此下结论——毫无疑问有些匆忙——给动物命名也是向上帝献祭的一种方式。由此而引发的兄弟之间的屠杀也许可称得上是“第二种原罪”。这个过程中血腥的行为出现了两次,先是亚伯杀羊向上帝献祭,后来

又是该隐出于嫉妒杀死弟弟亚伯。因此,我斗胆将其称之为“第二种原罪”的故事与动物的幻影有关,也是有关毒蛇(由魔鬼撒旦化身而来引诱亚当和夏娃——中译者)的“第一种原罪”的一个片段。但“第二种原罪”的后果更为严重。

实际上,该隐一方面承认自己走了极端,犯了错误:由于他未能用动物给上帝献祭,竟然杀害了自己的弟弟。对他来说,这个错误不可饶恕,不仅仅是错误的,而且是非常严重的罪行,理当受到责罚的。但从本质上说,所有的罪过不都是极端的行为吗?无论以什么规则来衡量,该隐的行为都是一种罪过:“该隐对耶和华说:‘我的错误太大,过于我所能承受的’(Dhormes 的译本);‘我的过失太大,几乎背负不起’(Chouraqui 的译本)。”

该隐的罪过是以以下两种方式来偿还的:一个是他负罪出逃,时时感到“被追捕”、“驱逐”、“跟踪”,甚至“被迫害”(该隐对上帝说:“你驱逐了我”,“你一直追着我”);另一个是出于耻辱而躲藏起来,并且坦率承认自己躲藏的行为,他使用的遮羞布不过是另一种形式的躲藏(该隐对上帝说:“我要躲藏起来,见不到你的面。我要成为一个逃亡者,在大地上四处逃窜,凡遇见我的人必杀我”——Dhormes 的译本;“我要在你目前用遮羞布把自己蒙起来,在大地上四处颠沛流离,凡是发现我的人必杀我”——Chouraqui 的译本)。因此,在此展现的是一个罪犯的罪行、耻辱、疏离和退避。他同时被迫逃亡、被追踪,但也被迫生活在羞耻和遮遮掩掩的状态中。他要用遮羞布来掩盖自身裸露的部分。因此,我把该隐杀害弟弟亚伯的行为称之为“第二种原罪”,随之而来的便是该隐受到的折磨和考验,而折磨和考验他的恰恰是那个偏爱亚伯献祭的动物的耶和华上帝。上帝设置了一系列诱惑来考验该隐。他为该隐设置了陷阱。他的语言简直与猎手没什么两样,好像他追踪的是一个四处游荡的牧人——例如亚伯,“看守牛群的人”或者“小动物的看守者”,他们的对立面是那些定居的农夫,“大地的耕耘者”,“教区土

地的仆人”。该隐献祭给上帝的是“大地的果实”或者“来自教区的果实”。上帝拒绝了该隐献上的农产品,更喜爱亚伯献上的动物。看到爱面子的该隐垂头丧气的样子,上帝还规劝了他,简言之,就是罪恶就在离他不远处等着他,因此要小心从事,不要陷入罪恶和过失当中。他鼓励该隐,叫他不要陷入诱惑的陷阱,因此可以说再次驯化、征服和管束了后者:

因此,耶和华对该隐说:“你为何要发怒? 你的脸色为何要变得如此难看? 如果你善于处事,你为何不振作起来? 你若不善于处事,罪恶就潜伏于门前(我强调“伏”字,是想强调罪恶好像蜷伏在阴影中的动物,等着它的猎物掉入陷阱,成为一个禁不住诱惑、诱饵或魅力的猎物):它的魔力正朝你袭来,但你应该制服它。(《圣经·创世记》4:6—7:Dhormes 的译本)

“潜伏”一词在另一个译本以完全不同的面貌出现:“……潜伏在一个开着大口的断层里,它的激情向你袭来。管住它!”(Chouraqui 的译本)该隐杀了自己的弟弟,就等于是掉入了陷阱,被那个像蜷伏在阴影中的动物一样的罪恶所捕获。

但是,另一方面,这一个接一个的、带有悖论色彩的追捕行为已经成为具有实验性质的磨难:“为了看看。”该隐掉入了陷阱,杀死了亚伯,用逃跑的方式掩盖耻辱,像动物一样地四处流浪,被人跟踪、追捕,他几乎成为了一个类似于动物的人。上帝许诺用报复的手段来保护他(“凡杀该隐者,必遭报七倍”)。似乎上帝已经感到后悔,似乎他感到羞愧,承认自己过于偏爱动物的祭祀品。似乎他是在用这种方式来承认和表达对动物的悔意(这个“悔过”、“收回承诺”和“自食其言”的时刻——在此有一个很大的问题,它与翻译和句法有关,在此我先搁置一下——在《圣经》当中并不是唯一的;至少在“大洪水”那一段还有一个与动物有关的故事)。^[26]因此,

上帝许诺了七重报复的措施,不多不少,恰好与“七宗罪”对应。他发誓说,如果谁胆敢杀死该隐,必将得到七倍的报复。这就是说,这位杀死自己弟弟的罪犯,在犯下第二种原罪后,终于在上帝的庇护下挽回了自己“裸露”的脸面——那张曾在上帝面前丢掉的脸面。

以动物为出发点对在人类历史的起源过程中出现的裸体、错误和违规的双重坚持还是无法与艾匹米修斯和普罗米修斯的神话联系起来:首先,人类学会了使用火和技术,以此弥补了他的赤裸,但并未掌握政治技巧;其次,自赫耳墨斯(Hermes)以降,人类具有了羞耻感、荣誉感和正义感。在此基础上,人类可以将和睦和友谊的纽带带入城邦(polis)。

在此,我把《圣经·创世记》与希腊神话再次联系到一起,并且是以动物为出发点的,与裸露和错误有关。我不考虑从比较历史学和神话的结构主义分析中得出的任何假设。这些叙事在状态和起源方面都呈现出异质性。此外,我也不把这些叙事看作是任何事物的原因和起源,或是真理和裁决。我至少可以简单地把它们看作两类带有症候性的翻译。由于两种翻译之间存在着某些共同的特征,其内在的必要性得到了进一步的证实。但是到底翻译的是什么呢?

好了,我们还是来谈谈有关世间万物——包括人类和动物——的过程、世界和生命的某种“状态”,或者说某种情况。如果考虑到其形式化的过程——这也是我们在此探讨的主题,我们会发现这些共同的或相似的特征更加突出。这使我们可以看到每一种与动物有关的话语——在西方哲学话语中尤为明显。其中反复出现的、占主导地位的是一个包含在不变真理中的模式。它到底是什么?概括如下:人类的规矩、他在动物面前的优势地位和对动物的征服,他正在形成中的主体性,他的历史性,他出自自然这一事实,他的社会性,他获取知识和技能的机会:上述这些(包括未列出的无数推测)都符合人类的规矩,它们都是从这个根本性的错误

——违背了人类的规矩——和在发展和复原的过程中发现的必然性当中派生出来的。我在下文中会通过从亚里士多德到海德格尔,从笛卡儿到康德,从列维纳斯到拉康的历代哲学家的分析中更好地说明这一点。

让我回到柏勒罗丰的故事中。他驯服了半人半动物的同胞兄弟(帕喀索斯),征服了客迈拉,证明了他的猎手和驯兽高手的才能。上述这些并未让我烦恼。相反,如果从头到尾地仔细解读柏勒罗丰的英雄行为,可以将其解读为一部关于谦虚、羞愧、缄默和荣誉的史诗。他可以被称为谦虚和正直的典范。这就使我们可以提前明确地指出这一事实——有关谦虚的真理会成为我们的主题。柏勒罗丰千辛万苦的经历人所共知。这些似乎是命中注定的折磨就是用来考验他的谦虚和正直。他到阿戈斯(Argos)国王普罗埃忒斯(Proetus)家做客时,后者的妻子蛇发女妖忒诺(Sthenoboea,又名Antea)试图勾引他,他在诱惑面前不为所动。然而这个无耻的女妖竟然反诬柏勒罗丰在一次狩猎的过程中勾引并强行占有了她。因此,作为丈夫的普罗埃忒斯气得要将柏勒罗丰杀死。但是,按照当地的习俗,出于对客人的尊敬,他又不能亲手杀死他的“情敌”。他只好把柏勒罗丰送到他的岳父利西亚国王那儿去。柏勒罗丰身上揣了一封信,内容不是介绍他到岳父家做客,而是密令将其处死(这与哈姆雷特的故事非常相似,后者被他的岳父送到英国,怀揣一封包含着死刑判决的秘信。哈姆雷特逃过了这个陷阱。我提到哈姆雷特的典故,目的是顺便提一下莎士比亚的这出戏也是一个出色的动物学范例;其中出现了许多动物的形象。其实动物形象在莎剧中是屡见不鲜的,关于这一点我们以后再说)。因此,柏勒罗丰怀揣自己的死刑判决书,但却对此浑然不觉。他成为一名无意识的传递者。但接待他的利西亚国王却出于对好客习俗的尊重,一再拖延对死刑判决的执行,好像戴上了一个无形的嚼子一般。利西亚国王想方设法让柏勒罗丰参加到一系列新的狩猎和

战斗当中,这便有了追杀客迈拉的语境。根据荷马史诗《伊里亚特》的描述,客迈拉不属于人类,而属于一种神圣的族类,因而是“不可战胜”的:正面是狮身,背面是蛇身,中间是羊身,她呼气时可以喷出令人恐惧的烈焰。

读过笛卡儿《方法谈》(*Discourse on the Method*)的人会记得,在第四部分的“我思故我在”一节,他用完全不同的方式来描述客迈拉,甚至否认她的存在:“我们可以清晰地想像出一个羊身上长着狮头的怪物——尽管这种东西在这个世界上是不可能存在的。”^[27]

这个“世界”是指什么?是什么意思?这个问题我们可以先放一放。顺便提一句,笛卡儿在描述客迈拉时忘了谈及她的蛇身,即她的背面,我们是否应当认真考虑一下这个事实?实际上,蛇身是客迈拉身上最具神话色彩、最为奇异和精巧的部分,体现了她所具有的诡计多端的天才——当然是恶毒的天才。因此,现在我们关注的是蛇、罪恶和羞耻的问题。

这最后的一幕不是由荷马而是由普卢塔克(Plutarch 古希腊散文家——中译者)描述出来的。在这一段当中,柏勒罗丰再次经受了裸露的考验。这是他第七次也是最后一次接受考验。在我看来,柏勒罗丰再次成为女人们的“猎物”。在女人面前,出于羞愧和谦虚,当发现妻弟艾奥贝茨(Iobates)迫害他的阴谋时,竟然敢怒不敢言。他决心与父亲波塞冬一起破坏一个城邦。原来打算先由波塞冬用海浪淹没这个城邦,紧接着再由柏勒罗丰采取行动。这时候,女人们又过来不顾廉耻地向他示爱。这些女人的行为可以称得上是“双重的无耻”:她们在柏勒罗丰面前袒露无遗,向他献上自己的肉体,自愿当淫妇,恨不能把自己标价出售。她们勾引柏勒罗丰是为了保住自己的性命。在色相的诱惑面前,柏勒罗丰变得软弱了。他没有屈从于这些女人无耻的勾引。恰恰相反,他屈从于自身出于羞耻心的冲动,在女人们的无耻行为面前退却了。在那些放荡的女人们面前,他满怀羞愧地退缩了。因此,海浪退下去,

城邦得救了。这种出于羞愧的行为,这种沉默、压抑、退缩、颠倒的行为无疑都像免疫机能一样,能够保护神圣的分隔势力,这种势力正是宗教禁忌的起源。我已经写了好几篇论文来分析这个问题。这与海德格尔在《哲学导言》(*Beitrage zur Philosophie*)中谈到的“克制”(Verhaltenheit)有关。我在《信仰与知识》(*Faith and Knowledge*)一文中曾经分析了自我免疫现象中存在的种种自相矛盾之处。如果有时间的话(实际上没有),我会通过分析免疫转变为自我免疫的过程,找出它与自(我)一传(记)之间的相似和实质上的关系,从而再度集中解读这个可怕的(同时总是有可能出现的)“倒错”(per-version)现象。

自传,关于自身生命的书写,关于自身生命的痕迹,为自身而存在。实际上,作为记忆和档案的自恋自爱或者自我感染会是一种免疫活动(一种关于安全的活动,一种抢救和拯救安全、神圣、免疫、保障、贞操和完好无损的裸体的活动)。但是这种免疫活动总是面临着自身被免疫的威胁——正如每种“自体”(auto)、自动机械、自治体、自我指涉的行动中都会出现的那样。没有什么能比得上自传那样大的风险,它可能具有毒性,首先对自身会产生毒副作用,我们假想中的传记作者会如此的自恋自爱,因此他便会自我感染。

看这个词语动物——这是我在说这一大篇题外话之前所说的话。法国人通常十分在意拼写和语法,为了不让他们的耳朵受到伤害,我尽量不再重复“词语动物”(animot)这个词。下文中我会用“动物”(l'animal)或者“动物们”(animaux)等说法。我请求你们默默地用“词语动物”代替你们所听到的那些说法。通过这个如同客迈拉一般诡谲的单数词——“词语动物”,我将三种异质的因素融合到单一的语言个体中。

首先,我想用单数形式来概括多种多样的动物。不存在一个概括性的、单数形式的、与人类截然分开的所谓“动物”。我们应当

设想一下“生物”的存在,它们表现出的多样性是不可能用一个与人类截然对立的、单一的“动物性”的概念所概括的。这当然不意味着无视或者抹杀人类和其他动物的种种区别,也不意味着我们要另造出一个单一的体系,或者是一个包括从“词语动物”到人(或者是“类人”、“智人”、还是别的什么)的同质的、连续的族谱。这简直是一种“驴性”——像驴一样的愚蠢之举。我甚至怀疑今天在场的诸位当中也有这样的蠢人。尽管这种蠢人俯拾即是,但我不会为讨论这种“双重的愚蠢”而再浪费时间。我再重复一遍,我们应当仔细考虑多种多样的异质性的结构和界限。在所有非人类的生物中间,与非人类相分离的是多种多样的生物。除了使用暴力或者是出于一厢情愿的无知,无法把这些生物同质化为一个“动物”或“动物性”的类目。从一开始就存在各种动物——我们可以把它们称为“词语动物”。用一个具有概括性和普遍性的类目“动物”来为所有活的生物命名,这容易引起混乱,同时也成为一桩有悖于严谨的思维、警觉、明晰或者经验主义权威的罪过,甚至可以说是罪行。确切地说,它不是一桩违背动物性的罪行,而是对所有动物犯下的头等罪行。我们是否可以赞同这样的假设——每一起谋杀案,每一次逾越“摩西十诫”(你们不应该杀人)的行动都只跟人类有关;简言之,是否只存在“与人类作对”的罪行?

其次,“词语动物”(l'animot)中的后缀“词语”(mot)让我们回到词语本身,即“名词”这个词。它使我们获得了有关事物本身的指涉性经验,即存在本身所蕴含的内容。它让我们了解到指涉所能达到的界限,即把人类和动物区分开来的独一无二的、不可分割的界限。这一界限指的就是这个词语,这个词语的名词性的语言,那个命名的声音,它是按照事物本身来命名的,例如“存在”这一概念的内部所包含的内容(正如我们下面要谈到的海德格尔的观点)。动物最后都被剥夺了使用词语的能力——更准确地说,是使用名词和命名的权利。

第三,我们在此讨论的不是要”把语言能力还给动物”的问题,而是要接受一种新的思维——不管它是多么奇异和怪诞。这种新思维强调的是命名的缺失或是词语的缺失,或者说是除了缺失以外的东西。

看这个词语动物! ——这句话宣告了我像跟随踪迹一样的在(跟随)某种东西,以“自传性的动物”作为标题,以一种带有冒险性的、奇异而怪诞的形式来回答以下的问题:“但是我,我究竟是谁呢?”我把它看作是探讨“自传性动物”的根本性问题。采用了这样一个有些怪异的标题,可能会使你们大家感到困惑,它带来的是二乘以二式的联合体,既出人意料,又无可辩驳。

一方面,这个标题引发了新的思索,以一种充满游戏色彩的谈话方式,用各种妙语和成语提出的建议——很简单,人类、作家和哲学家的天性中都包含了一种自传性,一种对自传难以抵御的感觉或者欲望。我们也许会说:“他/她是个自传性的动物”,就如同我们说“他(她)是个戏剧性的动物、富有竞争力的动物、政治的动物。这并不是说我们可以把人命名为“政治的动物”,而是强调某个人具有对政治的品位、天才和不由自主的痴迷——他就是喜欢政治和做一切与政治有关的事情,而且做得非常出色。从这个意义上说,自传性的动物是指这样一类男人和女人:他们出于本性,痴迷于对自传的信任中,或者说是陷入其中而不能自拔。他或者她只有在自传中发挥作用。如果我们粗略地总结一下,在文学史和哲学史上出现了不少“自传性的动物”。他们比其他动物更具有自传性,他们是为自传而存在的动物:蒙田、马莱伯(Malherbe 法国 16 世纪的名诗人——中译者)、卢梭,尤其是一些浪漫主义的抒情诗人,现代的则有普鲁斯特、纪德、弗吉尼亚·吴尔芙、格特鲁德·斯泰因(Gertrude Stein)、策兰(Celan)、巴塔耶(Bataille)、热内(Renet)、杜拉斯(Duras)、西苏(Cioux);此外还包括哲学家(涉及哲学的问题从结构上说较为罕见,也较为复杂)奥古斯丁和笛卡儿(他

们的“自传性”比斯宾诺莎更强一些)、喜欢玩弄笔名的克尔恺郭尔(他的“自传性”比黑格尔更强一些)和尼采(他的“自传性”比马克思的更强一些)等。“自传性”的问题实在太复杂了(但它毕竟是我们研讨的主题)。我倾向于不再继续举例,上述的名单就此打住。尽管产生了一些问题,但自传性动物的内涵——即便有些走题——仍然是我们思考的重点。它确实是一个货真价实的问题。

但是,另一方面,我最终考虑的不是“自传性动物”一词的用法,也不是为了寻根究底——如果真的有根和底的话。恰巧在“我”一词和“动物”一词之间存在着各种各样有意义的联系。与此同时,它们又具有一定的功能性和指涉性,值得语法学和语义学的研究。首先来探讨这两个概括性的、单数形式的词语。“我”和“动物”这两个词都代表了一种难以确定的、单一的普遍性,加上定冠词以后更是如此。这个“我”可以指任何人:我就是任何人,任何人都可以用“我”来指涉自己,尤其是自身的唯一性。任何说“我”的、用“我”一词来理解和展现自身的都是一种活体动物。另一方面,所谓“动物性”和“活体的生命”——区别于从纯粹惰性的到死尸一般的物理/化学的无机生命形式——通常被定义为一种敏感性、应激性和“自我运动功能”(auto-motricity),后者是指自发运动的特性,自我组织和自我影响,用自我的痕迹来标出、跟踪和影响自身。这种“自我运动功能”实质上是一种自我影响和与自身的联系,它被指认为一切活体和动物性所具有的一般特征,甚至在我们考虑任何一种言辞或者是“自我思想活动”(ego cogito)的话语主题,更确切地说是“我思故我在”(cogito ergo sum)的话语主题。但是,在自我与“我思”中的“我”之间,似乎存在着一道深渊。

我怀疑,问题是从那儿开始的。那是多么奇怪的问题!但是人们把这些问题起源归结于生命的本质,或者笼而统之地归结为动物。这是一种物自体(it itself is)的倾向,具体说来就是成为自己的倾向,能够影响自己的倾向,能够产生自身运动的倾向,能够

用生活的踪迹来影响自身的倾向,因此也就能够把自身“自传化”。从来没有人否认过动物具有追踪自身的能力或者追溯自身所走过的道路的能力。但最为困难的问题是它们被剥夺了把这些踪迹转化为语言的能力,被剥夺了通过话语和问答的形式来召唤自己的能力,也被剥夺了抹去这些踪迹的能力(拉康会“抹去痕迹”,在后面的讲座中还会再讨论这一点)。让我们再次从两个概括性的单数名词的相交部分开始讨论。“动物”(或者“词语动物”)和“我”两个词都是单数名词,在某一特定语言(例如法语)中,“我”指的是一个人,是单数形式,也是概括性的。它指涉的可以是包括我我在内的任何人,这到底是怎么回事?我如何使用“我”这个词,我可以做些什么呢?首先,对我而言,我究竟是(跟着)什么?我究竟是(跟着)谁?

“我”:通过使用“我”一词,传记的作者可以自然而然地现身说法。用现在时态,用“是”动词的状态指示(sui-referential deictic)来介绍自己的情况,讲述有关自己的“赤裸的真理”。所谓“赤裸的真理”——如果真有这种东西的话——是指有关性别差异的真理。传记作者为自己命名,然后对自己的名字作出反应,这就等于说“我毫无愧色地展示并强调自己的裸体状态。”人们完全有理由怀疑是否可能出现上述有关裸体状态的誓言、赌注和承诺。裸体状态恐怕是难以维持的。我最终是否能够在那个被他们命名为“动物”的东西面前赤身裸体?在那个被他们用“动物”这一普遍性的、概括性的和单数形式的名词所命名的物种的注视之下,我能否以赤身裸体的状态出现?因此,我在思考同一个问题时要引入“镜像”的概念。我在现场引入一面大穿衣镜。凡是在自传体戏剧上演的地方,总是有一面装于直立架上可以转动的穿衣镜(psyché在此作者运用双关语,这个词还有“心理”的含义),镜中会将赤身裸体的我从头到脚地展示出来。这样一来,问题从我是否应该展示自己的裸体状态变成了在那只动物——例如我的那只猫——在注

视着我的裸体(也就是镜中反射的我的形象)的时候,是否也会发现镜中也会反射出自己的形象?有没有所谓的“动物自恋”?但是,那只猫目光深邃的双眼难道不是我的第一面镜子吗?

从总体上说,动物究竟是什么?它到底意味着什么?它是谁?它(ça 在此作者运用双关语,这个词还可指“本我”)回应的是谁?回应的是谁?谁回应谁?谁来回应那个他们漫不经心地用“动物”这一普遍性的、概括性的和单数形式的名词所命名的物种?它回应的究竟是谁?这个与我和动物的命名有关的指涉包含了以下几个问题:谁以动物的名义来注视我?当人们使用“动物”这个命名的时候,他们以动物的名义说了些什么?谁需要以完全赤裸裸的状态来被暴露出来?到底应该暴露什么?不管什么人的自传都是把他(她)的裸体状态彻底地、毫无保留地暴露出来。它的扉页上都会写着这样几个字:“我在这儿”。

“但是,对我来说,我是(在跟随着)谁呢?”

注 释

[1]本文依照英译本译出。英译者大卫·威利斯(David Willis)是纽约州立大学奥尔巴尼分校英文和法文教授,语言、文学和文化系系主任。他的新著为《修复术》(*Prosthesis*,1995)。他翻译过的德里达的著作有《死神的礼物》(*The Gift of Death*)、《审查的权利》(*The Right of Inspection*)和即将面世的《反其道而行之》(*La Contre-allée*)。目前正在写一本关于爵士乐研究的书,并且着手编辑一本德里达研究的文集。

[2]本文是德里达1997年7月在法国的一个小镇(Cerisy-la-Salle)举行的第三届德里达著作研讨会上发表的长达十个小时的演说中的第一部分。本次研讨会的主题为“自传性的动物”。演说的其余部分讨论的是笛卡儿、康德、海德格尔和列维纳斯(Lévinas)等人的哲学思想。本文的题目是对笛卡儿“人类是能够思想的动物”和“我思故我在”等著名论述的戏仿。该题目也利用了“存在”(être)和“继续”(suivre)这两个在法文中押韵的词,旨在消解“先有存在,后有继续”的顺序。因此,该题目也可读解为《“故我继续”的动物》。按照德里达特有的写作风格,文中的“我在”、“我继续”和“我在继续”三种说法可以互相替换。译者出于语境和行文通顺的考虑来选择合适的译法,但读者不应受到译

文的局限(文中的黑体部分均为德里达所加,下文中未注明的均为英译者注)。

[3]德里达的文风一向独具一格,他尤其善于进行“戏仿”(parody)和“文字游戏”(word play)。译者主要采取直译的方法,不以行文通顺流畅为首要考虑的因素,尽量保持德里达文风的原汁原味,让有心的读者自己去玩味德里达哲学思想的深义。——中译者

[4]德里达在本文中反复使用“很久以前”(depuis le temps)的说法。他使用的另一个类似的说法是“迄今为止已经很久了”(depuis le temps que)。我在英译文中将不作严格的区分。但读者应该想到他意在指涉哲学上那个带有神秘色彩的“史前”(prehistory)的概念,本文中他所质疑的便是对动物的这种“史前”定义。

[5]另一个译法是:“我们可以说那种动物一直是我们所关心的吗?”

[6]这里,德里达重新挪用了《圣经·创世记》中的典故。在他看来,亚当和夏娃对自己的裸体感到羞耻,并且形成了善恶意识,这不是由于亚当和夏娃的堕落,而是由于另一种动物的出现。

[7]这篇讲话是具有导言性质的。就在当天晚些时候和第二天,我又发表了四次演讲,分别探讨了笛卡儿、康德、海德格尔、列维纳斯和拉康的哲学思想。我试图对他们的著作进行尽可能细致和耐心的解读,也是为了征求听众对我最近提出的一些假说的意见,从而为我的新书作准备。——德里达

[8]德里达在这里有意“玩弄”了“适用”(proper)和“固有属性”(property)两个词,中文翻译无法传达。——中译者

[9]即 Logos,古希腊哲学中指世界的普遍理念。——中译者

[10]此处德里达运用了法文和英文“nature”一词的双关义——中译者

[11]选自《蒙田全集》(*The Complete Works of Montaigne*,Stanford,1957)。我认为《辩护》一文应该受到重视。蒙田不只是用华丽的语言和丰富的想像来复兴了有关动物的文化传统,而且从语言本身入手,对现代性的(笛卡儿式或后笛卡儿式的)思想霸权提出了异议。他指出,动物有交流、使用符号——甚至语言符号——的权力(这一点连笛卡儿本人也不会否认);更有甚者,他指出了动物具有回应的能力。例如:“大自然把语言能力给了我们,而没有给其他动物——这种说法难以令人信服——我们也看到动物会以特有的方式——包括使用噪音——来抱怨、表示高兴、彼此呼救、向对方示爱。怎么能说它们不会互相说话呢?它们当然会对我们说话,我们也会对它们说话。难道我们与自己的小狗说话的方式还少吗?它们也**确实**回应了我们。我们只不过是**用另一种语言**和名目跟它们说话——当然与对鸟、猪、牛、马说话的方式不一样;我们对不同的物种使用不同的习语。”接下来,蒙田引用了但丁有关蚂蚁的诗句:“拉科坦提厄斯(Lactanius)不仅

把语言能力,还把笑的能力都赋予了动物。”——德里达

[12]法国诗人夏尔·波德莱尔(Charles Baudelaire)写过两首以《猫》为题的诗,收在他的诗集《恶之花》中。其中只有一首直接以猫为描写对象,把猫与心爱的女人的目光作比。他甚至提到了猫的“注视”：“我爱恋的女人的形象在我眼前浮现:她的注视,像你的-一样,可爱的小动物”/“当我的目光被吸引……到可爱的猫咪身上……发现自己在顾影自怜”；他还写到了猫的声音：“不需要任何言辞,它说出了最长的句子。”(英文版 98, 121—122;伦敦,1986)——德里达

[13]德国诗人瑞纳·玛里亚·里尔克(Rainer Maria Rilke)的这首诗题为《史华泽·卡泽》(*Schwarze Karze*),收在他的诗集《新诗》中。他把这首诗献给——如果找不出比它更合适的词的话——“你的注视”和“一个精灵”——这两个短语构成了该诗的第一行(引自英文版 202—203;曼彻斯特,1992)。顺便说一句,为何法国人爱在拳击比赛中说“猫咬住你的舌头了吗?”,意思是:“你认输了吗?”——德里达

[14]德国哲学家马丁·布伯(Marin Buber)在《我和你》(*I and Thou*)中写道:“动物的眼睛具有高度的语言能力……有时我看着猫的眼睛”、“把目光转移到我们身上的能力”、“这只猫开始注视我,在我们目光交接中它的眼神被点亮了,似乎在不容置疑地向我发问:‘你有可能会想到我吗? ……我真的存在吗?’”(引自英文版 96—97;纽约,1958)。需要说明的是,此处“我”不是指作者本人,而是代指没有自我意识的自在体(self without ego),目前还没有一个词来表达这个概念。——德里达

[15]引自《刘易斯·卡罗尔全集》,268(纽约,1936);法文版 273,(巴黎,1994)。

[16]拉封丹是法国 17 世纪的寓言诗人;蒂克是 19 世纪德国浪漫派作家,著有童话《长筒靴里的小姑娘》(*Puss in Boots*)。——中译者

[17]伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Lévinas),《伦理和无限性:与菲利普·尼莫的谈话录》(*Ethics and Infinity: Conversation with Philippe Nemo*),匹兹堡大学出版社,1985,85 页。

[18]在此德里达比较了《创世记》的两种法文译本(分别由 Chouraqui 和 Dhormes 翻译)。

[19]“农夫”一词法文为 glébuex,英文为 husbandman,也有“饲养员”、“畜牧业专家”、“丈夫+男人”的双关义。德里达运用双关语暗指后文中所批判的由畜牧业专家主导的实施对动物的大规模“暴力”行为。——中译者

[20]此处德里达运用了双关语,英文“after”既有“……之后”的意思,又有“按照……(命名)”(英文短语“name after”)的意思。——中译者

[21]古希腊“智者派”哲学的代表人物,提出相对主义的著名命题“人是一切事物的

尺度”。——中译者

[22]马丁·海德格尔(Martin Heidegger),《存在与时间》(*Being and Time*),纽约,1962 年,396 页。

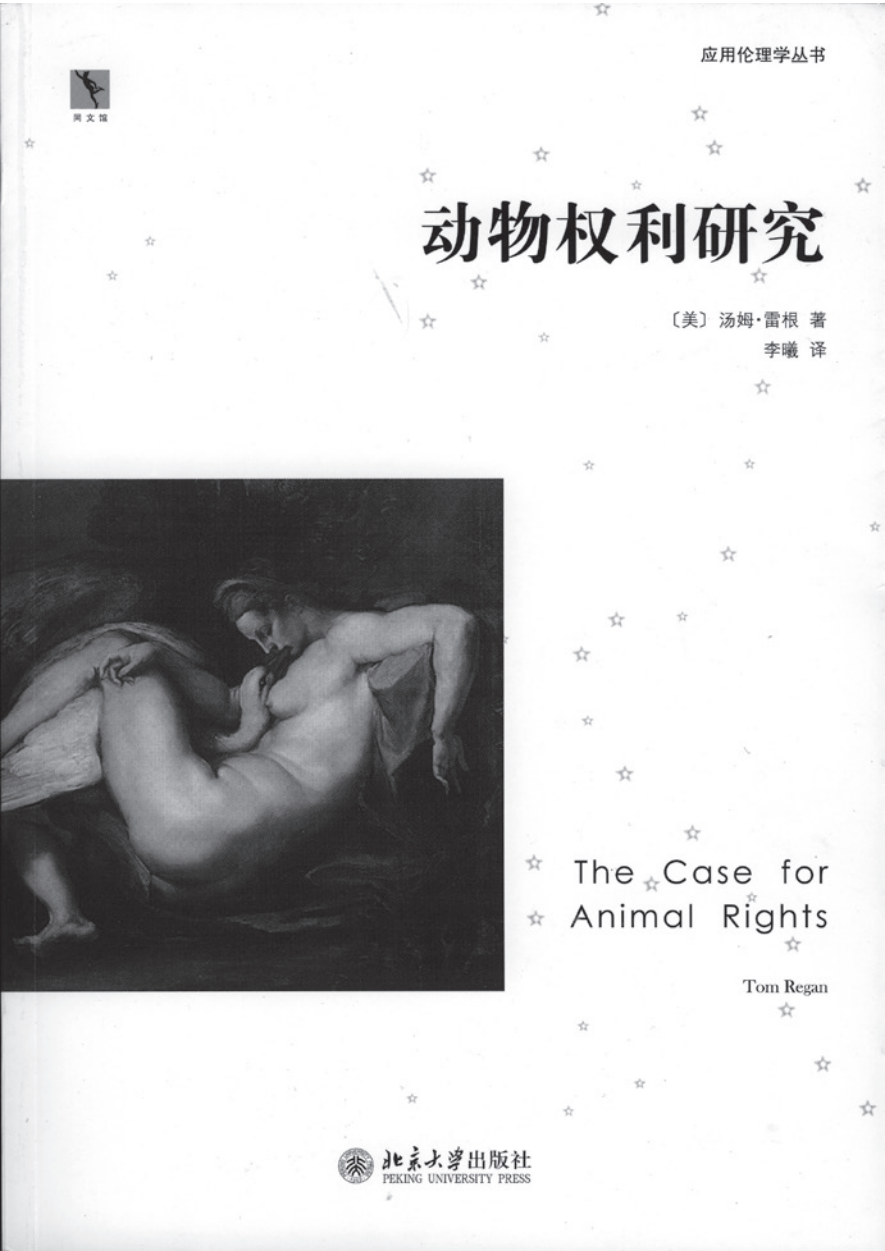
[23]引自德里达,《论精神:海德格尔与问题》(*Of Spirit: Heidegger and the Questions*), (芝加哥大学出版社,1989),134 页。海德格尔运用的是什么样的语言呢?是没有问题的语言,没有问号的语言,在问题出现之前的语言,还是有关默认、肯定和赞同(Zusage)的语言?因此,它将是一种不会得到回应的语言?从本质上说,是不是一种摆脱了所有希望得到预期回应的语言“时刻”?但是,如果我们把从笛卡儿到海德格尔,从康德到列维纳斯的哲学所有有关动物的概念联结起来,我们便会发现一种双重的“不可能性”,即问与答双重的无能,这是由于“时刻”以及有关默认、肯定和赞同(Zusage)例子属于语言“体验”的范畴。我们是否可以说它本身并不具备动物性,或者说缺乏动物性。上述的概念已经足以被用来颠覆整个思想传统,并且完全推翻那些最基本的理念。——德里达

[24]德里达,《扩散》(*Dissemination*,芝加哥大学出版社,1981),119 页,注 52。

[25]在此,德里达戏仿了他在前两次塞瑞西讲座上的主题词,1972 年以尼采为主题的那次,他指出“女性是我的主题”;在 1975 年以蓬热为主题的那次,他提出“弗兰西斯·蓬热是我的东西”。

[26]“耶和后悔把人安排在地球上”……“我后悔创造出他们”(《创世记 6:6》, Dhormes 的译本)。另一个译本(Chouraqui)使用的是“遗憾,对不起”,没有使用“后悔”一词。“詹姆斯国王”版:“上帝对这件事感到后悔……我感到后悔。”我认为这里表达的是一种悔意,这是由于这些话出现在“诺亚方舟”和“新约”之前。这一回所有的活物都要跟随诺亚。下面我还会讨论这一点。——德里达

[27]勒内·笛卡儿(René Descartes),《笛卡儿哲学论文集》(*The Philosophical Writng of Descartes*),剑桥大学出版社,1985,1:131。



第一章 动物的意识

1



当德国画家斯蒂芬·洛克纳(1400—1451, Stefan Lochner)创作出《书房里的圣杰罗姆》时(复制为本书的扉页插图),他用一些符号传达了这位4世纪圣徒的生活华彩。比如,圣杰罗姆是一位学者,以希腊文到拉丁文的圣经翻译(通行本)而闻名;他书桌上的书象征着学者身份。更有趣的符号是油画里的一个狮子。据传,圣杰罗姆帮狮子拔下了爪子上的刺,狮子出于感激而留下陪伴圣徒。看了洛克纳的画,并且知道杰罗姆圣徒与狮子故事的人,自会理解画中象征意义。我们这些对圣杰罗姆知之甚少的人,起初不是很明白为什么要画只狮子。确实,在我们看来,油画中的

动物甚至看起来不太像狮子。大小不像,尾巴摆的不像,鬃毛和脚像是其他动物的,脸和看得见的一只耳朵像是人的,而且有人可能会说,这头动物的举止更像是一头小狗,一只幼犬,而非万兽之王。人们可能会推测,15世纪的狮子与20世纪的不同,以此来试图解释洛克纳画中的狮子为何如此奇怪。但是有另一个更简单的解释:精通圣杰罗姆与狮子故事的洛克纳从未见过狮子。他画的狮子是出于想象,是根据他那个时代能够获得的关于狮子的零星信息和传闻轶事构造出来。

2

一旦我们认识到洛克纳的难处,他把狮子画成这样就可以理解,也可以原谅。期望他把握好从没见过也不了解的动物,这不合理。我们就不一样了。我们有足够的时间和机会熟悉狮子,不仅是它们的外形,还有它们的生理解剖构造,社会结构和行为。任何一个在今天认为狮子具有洛克纳笔下小狗样貌的人,我们都会正当地谴责他孤陋寡闻。

就像洛克纳在作品中使用了象征一样,他的作品也成了人类误解其他动物的象

征。有些人^①说人类是“无法无天的动物”，也有些人^②说人类是“一切事物秩序所在”，他们都在不遗余力避免像英国哲学家玛丽·米奇利（Mary Midgley）评述的那样，承认“我们不仅有点像动物，而且就是动物”^③。我们的祖先，可能甚至还有我们同时代的人，究竟在多大程度上否认自己与动物的亲缘关系；当我考察关于动物意识的争论时，这一点会展露无遗。

确实，对于多数人来说，甚至谈到是否任何非人类的动物具有意识，都会伤害我们确定无疑的现实感受。还有什么事实比猫喜欢抚摸，小狗感到饿，麋鹿察觉到危险，以及老鹰在监视猎物更明显呢？把有意识的知觉归于动物完全是常识的一部分，质疑动物的意识就是质疑常识本身的精确性。但是，尽管对动物意识的信念符合常识，尽管赋予动物以意识与我们日常生活中的语言一致（毕竟，当我们说“非多想要出去”时，我们不是好像在表达诸如“9 的平方根生气了”，或者“华盛顿纪念碑渴了”这样的事情），尽管这些事实都是公认的，也与当前的讨论相关，但是它们在动物意识争论上具有的作用，只能等到我们考察了争论双方之后——而不是之前——才能得到合理权衡。此外，我们对动物意识问题的考虑，也将为下一章要处理的主要问题——动物是否具有信念和欲望——奠定一些必要基础。支持对动物意识问题做出肯定回答，这还不足以解决信念和欲望问题。为什么要回答动物意识问题？这个问题倒是会给动物信念和欲望问题带来重要暗示。

1. 笛卡儿的否认

我们已经习惯于认为动物具有意识，因此许多人会很吃惊：还有人会作他想吗。17 世纪法国哲学家勒内·笛卡儿（René Descartes）是个例子，他否认动物具有任何思想——他指的是意识。在他看来，动物是“没有思想的野兽”，是**机械装置**，是机器。尽管表面上看与此相反，但实际上动物意识不到任何东西，意识不到光和声，味道和嗅觉，热和冷；它们体验不到饥饿与渴，体验不到恐惧和愤怒，快乐或痛苦。笛卡儿曾经说，动物就像钟表：它们可以比我们更好地做某些事情，就像钟表可以更好地计时；但是

① 参见比如柏拉图的《理想国》（Plato, *Republic*），9. 571C。

② 神父约瑟夫·利卡比：“伦理学与自然法”（Joseph Rickaby, S. J., “Ethics and Natural Law”），载《道德哲学》（*Moral Philosophy* 1901）；重印于《动物权利与人类义务》（*Animal Rights and Human Obligation*, ed. Tom Regan and Peter Singer, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1976），第 180 页。

③ 玛丽·米格雷：《兽与人》（Mary Midgley, *Beast and Man*, Ithaca: Cornell University Press, 1979），第 1 页。

与钟表一样，动物没有意识。“自然在动物身上依照其官能的生理特性而发挥作用，正如钟表，不过由齿轮和钟摆构成，却能比我们更精确地计时，我们所有的智慧都比不上。”^④

近来有人提出了一个问题：是否有文本证据把笛卡儿解释为否认动物具有**任何**意识的人（标准解释）。英国哲学家约翰·科廷厄姆（John Cottingham）在他致力于解决该问题的文章^⑤中暗示，一些段落表明：笛卡儿相信动物具有**某些**意识（比如饥饿或恐惧感），只是否认它们会“思考”自己意识到的内容（比如，**相信**周围存在食物或某种可怕的东西）。而且确实，举个例子，在写给亨利·莫尔（Henry More）的信里，笛卡儿写道：“我谈论的是思想，而不是生命或感知。我并不否认动物具有生命，因为在我看来生命不过就在于心脏的热度；而且，鉴于感知就依赖于身体的器官，我也不否认动物具有感知。”^⑥然而关键问题是，笛卡儿如何理解**感知**？在这一点上，证据似乎压倒性地支持标准解释。

笛卡儿在他“对第六组反驳的答辩”（Reply to Objections VI）中描述了三个“阶段”的感知：

第一（阶段）是外部对象给身体器官造成的当下感觉；这完全就是感觉器官的活动，以及这一活动所造成的形体和位置改变。第二（阶段）由当下的心理结果组成，是因为心灵与受触动的肉体器官结合而造成。这包括对痛苦的知觉，对快乐刺激的知觉，对口渴、饥饿、颜色、声音、味道、冷、热，等等的知觉……最后第三（阶段）包括我们从最幼年时就已习惯的，在身体器官产生活动时，对外部事物所采取的判断^⑦。

第一阶段的感知为动物和人类共有；笛卡儿在写给莫尔的信中认为，“它依赖于身体器官”，因此可以被赋予任何具有合适身体器官的存在物，包括动物。比如，人和长颈鹿都具有视觉，在这个意义上也都“具有感知”。不过，在这个意义上说动物“具有感知”不过是说：它们具有可以被外界动因刺激的感觉器官（比如眼睛和耳朵）；而笛卡儿

④ 笛卡儿：《论方法》（Rene Decartes, *Discourse on Method*），重印于《动物权利与人类义务》，第 62 页。

⑤ 约翰·科廷厄姆：“一个对野兽无情的人吗？：笛卡儿对待动物”（John Cottingham, “ ‘A Brute to the Brutes?: Descartes’ Treatment of Animals’ ”），载《哲学》（*Philosophy*），53（206）（1978 年 10 月），第 551—559 页。

⑥ 引自安东尼·肯尼：《笛卡儿哲学书信集》（*Descartes: Philosophical Letters*, trans. and ed. Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press, 1970），重印于《动物权利与人类义务》，第 66 页。

⑦ 霍尔丹·罗斯编：《笛卡儿哲学作品集》（Haldane and G. Ross ed., *Philosophical Works of Descartes*, London: Cambridge University Press, 1911, 2, 251; AT 7），第 436—437 页。

表示,这个刺激可以在“心灵与受触动的身体器官”**缺乏**“结合”的情况下发生,就是说可以在没有意识的情况下发生。因此,允许动物具有第一阶段的“感知”并非暗示它们具有意识。

与第一阶段不同,余下的两个感知阶段只有在拥有心灵的情况下才能发生,心灵要么“与受触动的身体器官结合”(第二阶段),要么形成“关于外部事物的……判断”(第三阶段)。现在,就像科廷厄姆本人直率承认^⑧的,笛卡儿哲学的一个关键是动物不具有心灵。这样,由于依照笛卡儿的说法,第一阶段之上的那些感知要求心灵的存在,因此笛卡儿必定暗示:动物不具有第二和第三阶段的感知。因此,当科廷厄姆说,笛卡儿就像他给莫尔信中表明的那样否认动物具有意识时,他是对的;但是当科廷厄姆认为(他确实明确这么认为),笛卡儿把感知赋予动物表明笛卡儿认为动物具有意识时,他是错的,至少在某种程度上错了。依照笛卡儿对感知的理解,他完全有可能一方面说动物“具有感知”,另一方面又否认动物具有意识。科廷厄姆对标准解释的质疑失效了。因此,本文随后的论证将考察对笛卡儿的标准解释。简单看,当笛卡儿否认动物“具有思想”时,他否认动物有意识地在认识对象;动物确实具有的那些“感知”,不过是“外部对象给身体器官造成的当下感觉”。当我们像科廷厄姆那样同意,“相信爪子受伤的狗在抽泣时并非真的痛苦,这甚至对哲学家来说都是惊人发现”^⑨时,我们有充分理由把这一发现归功于笛卡儿。

实际上,笛卡儿在哲学家和同时代的科学家中并非孤本。哲学家的情况我们随后将介绍,而与笛卡儿同时代的一位不知名作者的这段话中充分见证了科学家的情况:

(笛卡儿式)的科学家冷漠地鞭打狗,还嘲笑那些觉得狗似乎感到了痛苦并同情这些生物的人。他们认为动物就是钟表;认为动物被打时发出的喊叫不过就是小弹簧被碰时发出的声音,整个身体是没有感觉的。他们把这些可怜动物的四只爪子钉在木板上活体解剖,观察其循环系统,这引发了很大争议^⑩。

尽管据说笛卡儿本人有一只宠物狗,他待这只狗很好,好似这个动物具有意识^⑪,

^⑧ 约翰·科廷厄姆:“一个对野兽无情的人吗?:笛卡儿对待动物”,第557页。
^⑨ 同上书,第551页。
^⑩ 引用在莉奥诺拉·罗森菲尔德:《从动物机器到人类机器》(Leonora Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, New York: Columbia, 1968),第54页。
^⑪ 见基思·冈德森:“笛卡儿、拉美利特、语言和机器”(Keith Gunderson, “Descartes, LaMettrie, Language and Machines”),载《哲学》(*Philosophy*),39(149)(1964年7月),第202页。

但是这些生理学家的实践却遵照着笛卡儿教导的精神;照笛卡儿的论述,这些教导“与其说是在残忍对待动物,不如说是在纵容人类……因为当人们吃掉或宰杀动物时,他们被赦免无罪”^⑫。

2. 对笛卡儿的无效质疑

人们可能很想反对笛卡儿的观点,认为它是失控的,像是疯子之举。但是笛卡儿远未疯狂,他对动物意识的否认不会、也不应该诉诸个人喜好而被驳斥;也就是,我们不应该通过人身攻击来拒斥他的**主张**。笛卡儿清楚了解认为动物具有意识的常识观点,知道自己对这个观点的反对很容易激起猛烈反应。但他仍然抱持反对,认为相信动物具有意识是“一种偏见,是人类鸿蒙伊始就已熟悉的偏见”^⑬。

重要的是,笛卡儿称这个信念为“偏见”。偏见就是我们不加批判地采纳,没有充分注意到有必要予以辩护的信念。比如,如果人们相信地球是平的,但不去追究接受这个观点的理由,那这就是怀有偏见。笛卡儿的要点在于,我们对动物具有意识的信念怀有同样判断,但是完全没有花时间去理解和辩护这个信念。如果我们反驳说“每个人都相信动物具有意识”,回答的无力显而易见。我们无法仅仅因为所有人或多数人碰巧相信地球是平的,就改变对地球是圆的这一信念的判断。出于同样理由,笛卡儿不会改变他对动物具有意识这一信念的判断。即便真的“我们都相信动物具有意识”(依照笛卡儿的异议,那如何可能是真的?),在当前阶段,诉诸“我们都相信”不过是在粉饰赤裸裸的偏见。

从另一角度也可让我们认清:有必要直面笛卡儿,而不是诉诸个人方式来回避遭遇战。考虑一下狗听到朋友脚步声时的行为。狗举止兴奋,无以言表。它跳着,叫着,扒着门,摇着尾巴——十足的狂乱。如果笛卡儿否认这一事实,那么他关于动物的观点就很容易驳斥。感受到狗如此行动,这是一种普遍感觉;在这个境况下说狗“兴奋”,这是正确使用日常语言。不过笛卡儿完全不否认这一点。他否认的是:我们必须赋予狗以意识来说明狗被观察到的行为。笛卡儿与接受动物具有意识者之间的分歧并非在于动物外部行为的事实,而是我们可以如何**最好地说明或理解**这些事实。

^⑫ 引自给亨利·莫尔的信(1649年2月5日),见安东尼·肯尼:《笛卡儿哲学书信集》,重印于《动物权利与人类义务》,第66页。
^⑬ 同上书,第65页。

认清这一点之后,我们也就应该明白,试图列举诸如狗狂喜,鼠海豚(porpoise)忠诚,或者一只猫独自跋涉三千英里去找它的人类伙伴之类的任何动物行为事例,以置疑笛卡儿的动物观,这是没有用的。他可以接受所有这些事实。把笛卡儿与他的批评者区分开的问题是:将如何解释和说明这些事实。

拟人论

有个进一步的考虑会阻止我们在当前语境下草率接受常识。这就是拟人论问题(anthropomorphism)。《韦伯斯特词典》把这个词的相关意义拟人化定义为:“把人类的特征赋予并非人类的事物。”严格说,这个定义不够令人满意,因为,虽然(比如)“活着”是“人类的特征”,但是如果我们说一棵树或一只鱿鱼“活着”,这不会让我们犯下拟人论之错。这个定义的意思应该是:如果我们把仅仅属于人类的特征赋予非人类的事物,比如“月亮在神秘的氛围下凝视着”,或者“草和雨立下了契约”,那我们就是在拟人化。拟人化不是在胡言乱语;拟人化的言语是可理解的,并且言之有物;不过所言之事并非确实为真。拟人化就是赋予对象超出实际的内容,就是在对象并非人类的情况下把对象描述得如同人类。

现在,如果意识是人类独有特征,那么把动物看作有意识就犯下了拟人论错误;我们赋予动物超越实际的能力;我们错误地把动物描绘成仿若人类。假设拟人论指责针对的是认为动物具有意识的那些人,那么可以如何回应呢?当然不是继续重复这个属性,不管这个属性被重复了多少次,不管有多少人重复过。对属性的所有重复不过表明有多少人认为动物具有意识,而这个事实尽管在某些语境下有意义,在当前语境下却是无力的;不管有多少人认为动物具有意识,这些人持有的观点也很有可能是拟人化的。假定拟人论指责成立,假定试图自己坚持、或让别人坚持认为动物具有意识来回应这个指责是有缺陷的,那么就必须找到其他方式。

因此我们已经看到,笛卡儿并非疯狂到否认动物在听到朋友脚步声时举止兴奋。他否认的是:这表明狗有意识地认识到某些内容,不管是发出的声音(二阶感觉),还是认为声音属于自己朋友的信念(三阶感觉)。我们还看到,对笛卡儿的某些诱人回答将不合用。在发展出更合理的回答之前,我们需要考虑:为什么笛卡儿——一个从任何标准看都富有智慧的人,一个在哲学上、数学上和自然科学上真正开了先河的思想家——会提出一个如此有悖常识的观点。对笛卡儿思想的纵览展示了许多不同理由,其中有些将在下面得到考虑。

3. 简约原则

首先,笛卡儿似乎接受科学说明中的简约原则或简单性原则(the principle of parsimony or simplicity)。14 世纪的英国哲学家威廉·奥卡姆(William Occam)无比简洁地表达了这个原则,他说,我们“绝不要没有必要地增加实体”。这个原则常常被称为“奥卡姆剃刀”,意思是:最好是(也就是理性上更可取的是)用尽可能少的假设来说明现象。设想我们面对两个理论,每个理论都对同等范围的事实做出了可理解说明,每个理论也具有同等预知范围,但是一个理论要求我们做出的假设比另一个理论更少,那么简约原则要求我们接受更简单的理论,也就是做出更少假设的理论。尽管这个原则引发了一些复杂争论,但它看起来还是相当合理。毕竟,在更少假设可以奏效的情况下做出更多假设,这怎么可能合理?

现在可以这样来理解笛卡儿:他相信我们在说明动物行为时面临选择。第一个选择(让我们称之为机械论选择)以纯粹的机械用语来说明动物行为。照笛卡儿的话,动物被视为“自然的机器”,不同于比如弹子台,因为动物是活的而那些机器不是,但是动物仍然在本质上类似于那些机器,因为动物和弹子台都不具有意识。在弹子台那里,简单说我们如此来描述其行为:金属球的碰撞激活电流,电流通过复杂的线路。弹子台行为不需要意识的存在,纯粹的机械论说明就足够了。确实,依照机械论选择,动物就像一个弹子台,尽管其行为机理与无生命的机器不同。笛卡儿时代的科学教导是:代替穿过线圈和电路的电流,动物身上具有不同的“体液”或“动物灵魂”,它们通过血液流动,受到刺激时在动物身上引发各种行为反应,比如,动物灵魂的某种刺激会诱发饥饿行为,而另一种则产生与恐惧相关的行为。今天,对动物灵魂或体液的信念确实已被生理学和神经学概念取代,成为刺激—反应模型的术语。但是笛卡儿可能会认为,我们在动物生理学上的进步,恰恰增强而不是质疑了机械论的辩护。笛卡儿很可能会认为,我们对动物所知越多,我们就越有理由认为动物本质上类似人造机器:没有意识,没有意识到任何东西。假设弹子台在我们击球过猛而亮起警示灯时感受到威胁、愤怒、羞辱、或遭受痛苦,这是不理性的;同样,相信动物感受到威胁、愤怒,羞辱或遭受痛苦也是不理性的;它们的哭喊和低吟不过是亮起警示灯的机器行为。机械论选择因此并不否认关于动物行为的任何可见事实。它所做的是对这些行为和动物本性给出一个普遍说明,而这个说明否认动物具有意识。或许,具有(或者着迷于)机械论观点的人 would 像笛卡儿式的科学家那样“冷漠地鞭打狗”,这并不反常,不是“多了不起的”

成就”。

这大致上就是机械论选择。第二个(**非机械论选择**)与此不同,这不是因为它怀疑动物自主性或动物生理学上的任何事实,也不是因为它否认动物实际上的行为,而是因为它断言许多动物——而不仅仅是人类——具有意识。这个选择当然看起来并不比机械论选择更简单,因为它涉及动物基本结构方面的两个假定,而不是一个:(1)动物并不**只是**多少有点复杂的“有生命的机器”,(2)它们也多少具有意识或认识。

假设我们接受简约原则,并且为了论证方便同意:刚刚描述的两个选择提供了对动物行为的同等说明。那么选择哪个更合理呢?面对这些假定,理性将会站在机械论选择一边,也就是认为动物基本上像是弹子台的那个。这就是笛卡儿做出的选择,而且我们很快就会看到,笛卡儿选择这一观点的部分(但不是全部)理由就是简约考虑或简单性考虑。我们会在笛卡儿的论证中看到一些瑕疵,但是前述分析至少表明,笛卡儿确实为自己对动物意识的否认提供了理由,做出了论证。他并不是在论证真空中否认的。

然而,笛卡儿具有理由并不能保证那些理由很好,我们现在必须探讨一下,为接受机械论选择而做出的辩护价值何在。这个辩护更简单地说明事实了吗?这是我们面对的核心问题。在回答这个问题时,我们必须特别注意不要假定动物有意识,避免陷入循环;也必须避免把批评笛卡儿的观点仅仅建立在常识之上,或者立足于“我们都相信的”,因为这些诉求会引发可预见的笛卡儿式抗议,那就是认为它们表达了“偏见”。

4. 拉美特利的反驳

18 世纪的法国哲学家兼医生朱利安·奥夫鲁瓦·德·拉美特利(Julien Offray de La Mettrie)采取另一方式质疑笛卡儿^⑨,其本质就在于强烈主张:机械论选择证明了出乎笛卡儿意料的内容。因为,如果就像该选择声称的那样,我们不应该认为动物具有意识,因为我们可以用机械的方式说明**它们**的行为,那为什么我们不能用同样方式来看待**人类**呢?如果我们可以,我们不是必须认为不仅仅是动物,连人类也是“机器”吗?毕竟,在遵照简约原则上,还有什么比援引一个简单原则来说明所有行为——包括人类的行为——更简单呢?与笛卡儿相反,拉美特利把机械论选择向前推进了一步,他总结说人类的“精神生活”恰好就是“体液”在人类神经系统中的变动。

^⑨ 关于笛卡儿和拉美特利观点的更充分讨论和相互比较,见基思·冈德森:“笛卡儿、拉美利特、语言和机器”。

笛卡儿可以对此做出回答,但实际上与问题无关。在给纽卡斯尔侯爵的一封信中笛卡儿写道:如果动物像我们一样具有意识,那么“它们就会像我们一样具有不死的灵魂。这是不可能的,因为只相信某些动物具有不死灵魂但不相信所有动物都如此,这是没道理的,而许多像牡蛎和海绵这样的动物太不完美了,很难让人相信它们具有不死灵魂”^⑩。笛卡儿在这里表达的似乎是:人类应该被视为有意识,而动物不应该被如此看待,因为我们的灵魂不死而动物不是。笛卡儿弄错了。把**意识**赋予任何既定个体并不要求该个体具有不死的灵魂。否认“死后还有生命”的人并没有否认他们自己在此生具有意识,或者否认他人具有意识。可能真实的情况是:在很大程度上因为其宗教信仰,或者因为他必须取悦的那些教士的宗教信仰^⑪,而不是因为对简约原则的尊重,笛卡儿才把意识,因此还有在他看来的心灵或灵魂(他交替使用这两个词)赋予人类,同时否认动物具有精神生活。但是,不管笛卡儿可能出于什么理由把(有意识的)心灵等同于(不死的)灵魂,我们并没有什么好理由附和他。海绵和牡蛎或许没有意识;但它们有否意识要根据它们自身的情况来判断,就像在人类那里一样,这与不朽灵魂的问题无关。

5. 语言检验

与第一个回答不同,笛卡儿可以给出的第二种回答与拉美利特的反驳密切相关。假设我们能指出某种行为必须依赖意识的存在才能得以说明;进一步假设只有我们人类而不是动物展现了这种行为;那么我们就可以把意识赋予人类,同时否认动物具有意识,无需不相干地考虑谁或什么东西足够“完美”,具有不死的灵魂。人们可以在笛卡儿那里找到这样的论证,这种行为就是语言,一种他认为只有人类才能有的活动。在笛卡儿作品的相关段落,如下文字可能最清楚地表达了这一点:

实际上,我们的外部行为无法向检查这些行为的人表明,我们的身体不只是一个可以自己移动的机器,而是具有思想的灵魂;但词语除外,或者还有其他与特

^⑩ 安东尼·肯尼:《笛卡儿哲学书信集》,第 208 页,重印于《动物权利与人类义务》,第 64 页。
^⑪ 拉美利特暗示,笛卡儿关于人类心灵(灵魂)的观点是对当时握有重权的神学家的让步。拉美利特写到:“笛卡儿关于人类心灵的教导显然不过是在耍花招,是一种诡计,好让神学家吞下外表的相似所隐藏的毒药……因为正是这个巨大相似(人类行为和动物行为之间的相似)迫使所有学者和睿智的法官承认,这些骄傲而自负的存在者(也就是神学家这一特殊人类和一般人类,他们的独特之处更多在于自己的骄傲,而不在于不管被提升到什么程度的人类称号),到头来不过是一种机器,尽管直立,却在用四肢行走。”引自基思·冈德森:“笛卡儿、拉美利特、语言和机器”,第 212 页。

定义题相关、但是没有表达任何激情的手势。我提到词语和其他手势,因为聋哑人使用手势,就像我们使用口头词语;而且我说这些手势必须是相关的,这是要排除鸚鵡,但是不排除疯子的话,这些话与特定主题相关,尽管并不遵循理性。我还增加了一点:这些词语或手势必须没有表达任何激情。这不仅是为了排除快乐或悲伤的哭喊,以及类似的表达,也是要排除任何通过训练而教给动物的行为。如果你在教一只鸚(magpie)向自己的女主人问好,这只能通过让这个词的发声表达出鸚的某种激情来实现。比如,如果每次鸚问好时都给它一份小食物,那么它的问好就是在表达吃东西的期望。类似地,所有狗、马、猴子被教会去做的事情都不过是它们的恐惧、期望或欢乐的表达;因此结果是,它们可以不怀有任何思想地表达这些行为。现在在我看来非常显著的事情是,如此被定义的语言使用是人类特有的。蒙田(Montaigne)和查伦(Charron)好像说过,不同人类成员之间的差异比人类与动物之间的差异还要大;但是从来没有一种动物完美得能够使用手势,以让其他动物理解一些没有表达激情的内容;也没有一个人类不能这么做,因为甚至聋哑人也发明了特殊的手势来表达思想。在我看来这似乎是非常强的理由,可以证明:动物不说话的原因并不在于它们缺乏某些器官,而在于它们缺乏思想。你不能说它们在相互交谈而我们无法理解它们;狗和其他动物向我们表达了它们的激情,因此如果它们有思想的话也会向我们表达^⑩。

这一段以及相关段落^⑪引发的比解决的更多。有些问题会在后面考察。目前强调一点就够了:笛卡儿此时是在建议一个特定的检验,以此来确定哪个个体有意识,下面我将称之为**语言检验**。能够使用语言——要么是词语,要么是等价于词语的东西

^⑩ 来自笛卡儿给纽卡斯尔的马奎斯的一封信,见安东尼·肯尼:《笛卡儿哲学书信集》,重印于《动物权利与人类义务》,第 63—64 页。

^⑪ 关于其他的相关段落,参见雷根和辛格编的《动物权利与人类义务》中关于笛卡儿的文集。笛卡儿是否始终持有关于语言和意识的同样观点,这不是很清楚。刚才引用的那一段似乎支持对笛卡儿的一种解释,那就是:他相信无法使用语言可以证明某个体缺乏意识。那也是这里所考察的观点。不过,至少在有个地方,笛卡儿的这种强硬立场似乎有所松动,那里他写到:“尽管我认为确定的一点是,我们无法证明动物具有任何思想,但我并不认为这因此就证明了动物不具有思想,因为人类的心灵无法窥探到动物的内心。但是,当我对这个问题的可能真相进行探查时,我还没有找到为动物具有思想所进行的辩护,只是看到这个事实:由于动物具有……像我们一样的感觉器官,因此看起来它们具有像我们一样的感觉,而且由于思想就包括在我们的感觉模式之中,因此类似的思想很可能可以被归于动物。”(摘自笛卡儿给亨利·莫尔的信,见《笛卡儿哲学书信集》)笛卡儿接着继续采用动物无法使用语言的事实作为论据之一来削弱这个论证。本文随后给出的直接批判对强硬立场进行了辩驳。本章后面的论证支持对动物的本质进行一种进化式理解,它提供了另一个观点来替代笛卡儿关于这个问题的可能回答。

(比如聋哑人使用的手势)——来表达自己的思想,个体通过了检验,因此展示了意识。无法这么做的个体没有通过检验,因此被证明是“不具有思想的”;而且,依照对笛卡儿关于思想和意识间关系的标准解释,这也被证明是缺乏意识的。笛卡儿相信没有一种动物可以通过这个检验。在考察语言检验本身的恰当性之前值得问一下,笛卡儿是对的吗?

有其他动物会使用语言吗?

批评笛卡儿没有注意到教灵长类动物(包括大猩猩和黑猩猩)使用语言(比如为聋人设计的美国手语)的尝试,这不公平。这种尝试直到最近才出现,尽管此前有人设想(比如拉美特利)。许多书本和文章描述了这项事业,许多**非机械论**倡导者很快就热情支持这些早期报道。是否这个支持有点早熟呢,这一点会得到讨论。下面要描述一段用美国手语进行的采访,它发生于《纽约时报》的记者博伊斯·伦斯伯格(Boyce Rensberger)和 8 岁大的、接受过美国手语训练的黑猩猩露西之间;这个描述典型地代表了普通大众所了解的早期结果。

记者(拿起一把钥匙):这是什么?
露西:(一把)钥匙。
记者(拿起一把梳子):这是什么?
露西:(一把)梳子(拿过梳子,梳记者的头,然后把梳子交给记者)。给我梳头。
记者:好的(给露西梳头)
……
记者:露西,想出去走走吗?
露西:出去,不。(我)想吃东西,(一个)苹果。
记者:我没有苹果。对不起。

关于这段面谈,伦斯伯格写道:

很简短。没有什么特别的深刻之处。当然是交流……在每次语言交流之后,露西和我都会盯着对方看上几秒钟。我不知道她的感受是什么,反正我挺紧张。我是在参与某种异乎寻常的事情。我是在用自己的语言和另一种族的智慧动物

进行交谈。^⑩

这个描述留下许多深刻而麻烦的问题没有回答。尤其突出的有两个。第一个涉及语言的本质。什么是语言？除非我们知道这一点，否则认为露西“能够使用语言的”
13 说法就是含糊的。或许，我们赋予她行为的一些说法过头了。举个例子，如果一种语言——依照恰当的设想——不仅涉及词汇（词语、符号），而且涉及支配这些词汇或符号的恰当排列的语法规则，那么露西的表现可能就不构成真正的语言使用，或者换个说法，不构成对真正语言的使用。这个议题很复杂，完全超出了当前的探讨范围。不过仍然重要的是要认识到：这是每一个把露西这样的黑猩猩视为语言使用者的人都必须探讨的问题。

第二个问题是，即使假设露西被算作是语言使用者，人们也还是可以问：与（比如）处于语言学习早期阶段的人类孩子相比，露西的能力如何。近来，有人严肃质疑相信黑猩猩和这些孩子展示了同等能力的看法。你很难说提出最强质疑的人是没有资格的，也不可能认为他们通过怀疑动物的语言能力而获得了既得利益。哥伦比亚大学心理学教授赫伯特·S. 特勒斯（Herbert S. Terrace）领导着一个为期4年的项目，致力于教会名为尼姆·奇姆斯基（Nim Chimpski）的黑猩猩美国手语。尼姆掌握了超过100个单词的手语，包括：结束、浆果、你好、睡觉、椅子、玩耍等。对这一成功的所有早期解释都认为，黑猩猩能够相当熟练地习得语言。然而，对证据——包括一段尼姆和他老师的录像带——进行更仔细的重新考察之后，特勒斯开始怀疑自己早先的假设。一些相关事实浮出水面。比如，与孩子不同——包括学习手语的失聪孩子，尼姆从未到达过有规则扩展自己句子的地步。特勒斯写道：“在学会把主体和词语联系起来（比如“爸爸吃东西”），以及把词语和对象联系起来（爸爸吃早饭）之后，孩子随后学会了把这个表达扩展成诸如‘爸爸没吃早饭’，或者‘爸爸什么时候吃早饭？’这样的陈述，并且还可以继续进行更多扩展。尽管尼姆的词汇量在稳步增多，但它表达的句子平均长度没有增加”^⑪。

还有另外两个相关发现：尼姆自主性地（也就是在没有其他人启动谈话的情况下）

^⑩ 《纽约时报》（*New York Times*），1974年5月29日，第52页。关于相似的、更充分的说明，见彼得·詹金斯：“无以提问”（*Peter Jenkins, "Ask No Questions"*），载《卫报》（*The Guardian*，London），1973年7月10日，重印于雷根、辛格编：《动物权利与人类义务》。

^⑪ 赫伯特·特勒斯：《尼姆：学过手语的猩猩》（*Herbert S. Terrace, Nim: A Chimpanzee Who Learned Sign Language*，New York: Random House, 1979），第210页。

做出手势的程度，以及尼姆使用的手势被其他人员用于交谈的频率。对学习语言（比如英语）的孩子进行对话分析得出的数据分类显示，孩子们常常更易于回应、而不是启动对话（孩子70%的表达是被其他人的话引发），但是“在多数情况下，孩子不仅通过
14 重复父母的话语回应，而且增加了父母话语的内容，或者根据完全不同的词语创造新词。少于20%的儿童表达是对父母的模仿”^⑫。特勒斯认为尼姆的情况非常不同：

在尼姆住在纽约的最后一年，它被录下的表达中只有10%是自发的。接近40%是模仿或减缩。如果我们录下并转录的谈话代表了我们构建语料库的上千次对话——我没有理由相信它们没有代表这些对话，那么我必须总结说：尼姆的表达与孩子的表达相比不够自发，也不够原创。^⑬

因此特勒斯写道：

必须总结认为（尽管不情愿）：除非有可能推翻所有合理的、认为黑猩猩缺乏智力能力来把词语依照语法规则组织起来的说明，否则总结说黑猩猩的词语组合展示了孩子的句子所显示的结构就为时过早。与孩子相比，尼姆的表达更不具有自发性和原创性，而且黑猩猩的表达并未随着它获得更多的语言使用经验而变长，这个事实提示，黑猩猩的词语组合中的多数结构和意义由它老师的表达决定，或者至少由后者提示。^⑭

当然，即便已经确定黑猩猩不具有与儿童同等的语言习得能力，这也没有推出它们一点也不具有这种能力。黑猩猩和其他灵长类动物在多大程度上可以“学会说话”，这个问题仍然值得进一步研究，就像什么是语言的问题仍然值得研究一样。二者都无法在此得到详细处理。对于当前的目的来说做到这点就足够了：提醒我们自己，并非所有的证据都已经呈现，而且，直到我们知道得更多，否则最好还是记住特勒斯的告诫，不要“过早地”给诸如尼姆这样的非人类赋予有意义的语言能力。

有一要点亟需确认，它完全不同于有关黑猩猩或大猩猩的语言使用问题。假设与

^⑫ 赫伯特·特勒斯：《尼姆：学过手语的猩猩》（*Herbert S. Terrace, Nim: A Chimpanzee Who Learned Sign Language*，New York: Random House, 1979），第215页。

^⑬ 同上书，第218页。

^⑭ 同上书，第221页。

笛卡儿的看法相反,有些动物**确实**能够使用语言来表达思想,比如黑猩猩和大猩猩,以及其他一些动物。这个事实本身——如果是事实——并不会对许许多多其他的、其成员不可能有能力使用诸如美国手语这种语言的动物,产生什么重要影响。因此,如果我们追随笛卡儿,同意“使用语言来表达思想”是确定哪种动物具有意识的决定性检验,那么我们可以做得最多就是纠正笛卡儿,认为他太保守了。除了人类之外,还有一些其他物种的成员具有意识。至于比如猫和狗、鸡和猪、骆驼和老虎,由于没有表明自己能够掌握相关语言,它们仍将处于笛卡儿为其分派的类别,属于“没有思想的野兽”。这不是许多持非机械论动物观的人希望看到的,而这足以引导他们批判性地关注其他更根本的问题。他们会问的不是:有多少动物能够使用语言来表达思想?而是:使用语言是确定哪一个体具有意识的合理检验吗?

语言检验的不当之处

语言检验认为,无法使用语言的个体缺乏意识。这无法成立。如果所有意识都依赖于个体是语言使用者,那么我们将不得不说,孩子在可以说话之前无法意识到什么东西。这不仅公然违背了常识——如前面注意到的,笛卡儿有可能会拒绝诉诸常识,认为这是诉诸偏见;而且更根本的是,它令儿童如何学会使用语言变得神秘。因为,如果儿童在掌握语言之前不对任何东西具有意识,也就是意识不到声音、光、或触觉,那我们该如何教他们(比如)英语基本语法呢?写给他们看吗?但是如果他们对**任何**东西都没有意识,那他们就没法通过视觉学到什么。说给他们听吗?但是如果他们**完全**缺乏意识,那他们如何听得到我们的声音?要点在于,语言教学要求学习者能够有意识地接收。如果我们不假设儿童在学习语言**之前**可以意识到一些东西,就难以说明孩子如何学会语言。因此,当我们争论语言检验作为意识检验的恰当性时,我们绝不是仅仅在诉诸常识来试图抗争笛卡儿的观点。由于语言检验暗示,使用语言之前的儿童根本不具有意识,并且由于这使得儿童学会使用语言的问题变得神秘(奇迹?),因此我们原则上有理拒绝对该检验的恰当性。不过一旦我们走到这一步,就不能把语言检验看做一种双重标准,认为人类无需为了具有意识而通过这个检验,却要求动物如果要有意识就必须通过这个检验。如果一个幼童可以独立于语言的学习而具有意识,那么我们就无法合理地否认动物也是这样,尽管后者说不出它们意识到的是什么。

人们会料到如下反对。这种反对认为,我们无法论证:狗和猫在学会使用比如英语之前必须具有意识,因为否则它们就永远无法学会使用语言。我们确实无法如此论证的理由很简单:狗和猫**从来就没有学会**使用诸如英语这样的语言。人与动物的这个

差别提示了一个论证,它否认赋予动物意识,同时只把意识归于人类。这个论证是:

- 1. 那些有可能掌握语言的存在物即使没掌握这门语言也具有意识。
- 2. 动物(可能的例外是比如黑猩猩和大猩猩)缺乏这种可能。
- 3. 因此,动物(除了少数例外)不具有意识。

有合理的理由否认这个论证的第一个前提。一些精神上有缺陷的人类缺乏掌握语言的潜能,然而他们当然对一些东西是有意识的——比如声音和痛苦。因此,如果缺乏语言潜能的一些人类具有意识,那我们就无法否认:缺乏这一潜能的动物也可以具有意识。此外,即便对于确实有潜能成为语言使用者的人类,我们也不清楚:这个潜能如何保证他们在学会语言之前实际上具有意识。从潜在的东西推出实际的东西涉及一些著名困难。当亨利·阿伦(Henry Aaron)还是个蹒跚学步的小不点时,他确实有可能成为在大棒球联盟中刷新职业本垒打纪录的人,而且他后来确实刷新了这个纪录。但是这并没有推出:那个叫亨利、在蹒跚学步的小不点,**那时**已经持有这个纪录;可以推出的最多就是,他将会最终创下纪录。同样,即便婴儿简具有成为语言使用者的**潜能**,而且要成为**实际上的**语言使用者就必须具有意识,这也没有推出:因为她具有学会一门语言的潜能,所以她已经具有意识。最多可以推出的就是她迟早会具有意识,而这一结论非常不同于该论证的初始前提所表达的信念。

但是,即便对该论证做出这么多让步也超出了它所应得,因为这个论证的第一个前提未经说明就假设:能够使用语言——包括使用语言的潜能——与具有意识之间存在根本联系。然而,是否**存在**此种联系恰恰需要讨论。因此就目前来看,这个论证的前提(1)是在以未决结论为前提:它假设了恰恰需要说明的内容是正确的。因此,该论证没能辩护这一信念:唯一具有意识的存在者是那些通过语言检验的、或者有可能通过语言检验的存在者。

6. 怀疑论

这时,持笛卡儿观点的人尤其面临一个严重问题。由于(a)他们声称动物的行动该由**机械论选择**来说明,但是又支持用**非机械论选择**来说明人类的行动;(b)诉诸不朽灵魂与什么人或什么东西具有意识的问题无关(1.4),以及(c)语言检验已经被证明没有笛卡儿认为的那样具有决定性(1.5);这样,持笛卡儿观点的人如何回避人类存在者——不仅是动物——是“没有思想的野兽”这一结论呢?就像之前注意到的(1.4),这是拉美利特认为笛卡儿应该会得出的结论。可能他是对的。不过那个问题超出了

本文的范围。另一个相关问题同样也超出了本文范围。这个问题问的是:一个人如何知道存在能够具有意识的“其他心灵”,尤其是其他人类的心灵。大量的、还在不断增多的文献致力于处理这个问题。我们对知识的声称遭遇怀疑论的质疑,在合适的语境中这个质疑倒是值得洗耳恭听,不过本文显然不适合。在此我们必须与笛卡儿站在一边,至少在有个方面站在一边,与拉美利特划清界限。我们将假设,人类不是“没有思想的野兽”,只能对“刺激”作出“反应”,不是“没有思想的机器”,而是具有精神生命的生物。对于道德哲学的任何工作来说这都是必要假设。比如,如果人类不会体验快乐与痛苦,或者不会喜欢某些东西胜于其他东西,或者无法做出决定并采取意向性行动,或者无法理解尊重待人意味着什么,那么伦理学理论就没有什么可做的了。换句话说,意欲理解我们行为或制度的道德哲学尝试,必须以关于我们所属生物的特定假设为前提,而这方面的最小前提就是:我们是具有精神生命的生物。因此与笛卡儿一致,并且在这一点上与拉美利特相反,我们将假设人类具有精神生命(也就是,具有二阶、三阶的感觉,或者换个说法,我们可以感知、相信、记忆、期待、欲求、偏爱,等等)。对这个假设的怀疑论质疑只能放在某些其他场合来宣讲和处理。

7. 进化论与意识

假定人类具有意识,有个问题还是必定会产生:如果有的话,那些其他生物是有意识的。如果回答取决于什么动物具有不朽的灵魂,或者具有通过语言检验的能力,那笛卡儿式的回答(所有人类,并且只有人类具有意识,至少在地球生物中是这样)可能还能得到捍卫。但是处理生物意识问题的这些方式已被证明不合适。还有什么别的办法?

进化论提供了处理动物意识问题的另一方式,与笛卡儿提出的相当不同。如果我们像笛卡儿那样假设人类有意识,那么依照该理论的基本要点,一个确实相当引人注目的问题就是:是否智人是具有这个属性的唯一生物。以达尔文为例,他断然拒绝在这一点上赋予人类特殊地位。他写道:“在他们的精神官能上,人和高级哺乳动物之间没有本质差别”^④。他还说:“人和高级哺乳动物之间的差别尽管很大,那也是程度的差别而不是种类的差别。”^⑤依照进化论,人和动物精神生活的相似依赖于许多相关考虑。一个考虑涉及人

^④ 查尔斯·达尔文:《人类的由来》(Charles Darwin, *The Descent of Man*, London: 1871),节录于雷根和辛格编的《动物权利与人类义务》,第72页。
^⑤ 同上书,第80页。

和动物在解剖和生理结构上可见的复杂性和相似性。另一考虑涉及一条基本信念:较复杂的生命形式由较简单的生命形式进化而来。这个信念暗示人类和一些动物都进化自更简单的生命形式,尽管各自并不必然进化自同样的生命(有可能存在几条不同的进化发展分支或世系路线,这些线路尽管可能具有同一起点,但是在不同时刻对应于不同的当地环境条件,因而产生了分叉)。然而对于当前目的来说关键要点是**意识的生存价值**。如果意识不具有生存价值,换句话说,如果对于物种在不断变化的环境中进行适应并生存的斗争,意识没有什么帮助,或者帮助很小,那么具有意识的存在物就不会首先进化并存活下来。但是我们从人类那里得知,有意识的生物是存在的。因此,鉴于进化论和人类对意识的生存价值的证明,我们有充分理由假设其他物种的成员也会具有意识。换句话说,鉴于意识的生存价值,人们必定会期待它呈现在许多物种那里,而不仅是呈现于人类物种。当代动物生理学家唐纳德·R. 格里芬(Donald R. Griffin)有力地指出了这一点,他写道:

因此,一旦我们对问题进行反思,有一点就几乎成了真理:在进化生物学家使用的适应价值这个词的意义上,有意识的知觉可以具有巨大的适应价值。一个动物越是能够更好地理解其物理、生物和社会环境,它就越能够调节自己的行为,以完成它生命中可能很重要的任何目标,包括有助于其进化适应的那些目标。当前的行为生态学和社会生物学的基本假设……是:行为是通过自然选择而被采纳的……从这一还算合理的假设可以推出(鉴于动物具有的任何精神体验都与其行为具有重要联系):动物必然也感受到了自然选择的影响。在这些体验传达了动物适应优势的意义上,它们将被自然选择重新强化^⑥。

当然,主张动物“具有精神生活”并没有确定其精神生活的相对复杂性。那是我们下一章将处理的议题。在进化论基础上把有意识的知觉赋予动物所确实确立的是:它为我们提供了理论基础,来**独立于语言使用能力**而把意识赋予动物。使用语言的能力无疑也具有重要生存价值。但是进化论并未暗示:意识要么确实、要么必须与这种能力同时出现。实际上,如果进化论确实暗示了这一点,那么在说明语言的教授和习得上它会遇到困难。如果就像可以合理假设的那样,语言能力是高阶认知能力,是预设

^⑥ 格里芬:《动物意识问题:精神体验的进化连续性》(D. R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York: The Rockefeller University Press, 1976),第85页。

了意识的能力,那么进化过程就会支持我们的这一看法:其他动物既有意识,也具有其
20 他低阶认知能力——掌握语言所要求的高阶能力正是从这些低阶能力演化来的。就
像格里芬在下述段落清楚表明的,简约原则在进化上的运用支持上述看法:

如果接受我们与其他动物具有进化关系的现实,那么不够简约的做法是:在
解释上假设一种严格两分,坚持认为精神体验对某些动物的行为具有影响,但是
对其他动物毫无影响。否认精神体验是人类行为和人类事务中的普遍要素,这是
荒谬的²⁰。

那么,如果“精神体验是人类行为和人类事务中的普遍要素”,并且回忆一下,在本
文(就像任何其他道德哲学作品一样),我们假设人类具有精神生活,也假设我们能够
知道还存在其他的(人类)心灵,而且依照格里芬的话,我们的精神体验在“人类行为和
人类事务中普遍”具有重要作用;如果这些都得到了认可,那么鉴于进化论的要旨,否
认动物的精神生活在它们的行为及我们对这些行为的理解中具有相似作用就不够简
约。当然,接受这些前提并没有解决可以最合理地认为**哪种**动物具有精神生活的棘手
问题,那是下面将会处理的(1.9)。接受这些前提带来的成果是:独立于语言使用能力
而提供了一个理论基础,来把某些非人类动物视为有意识的。

从进化论出发处理动物意识问题还带来了另外一个优势。通常,人们处理这个问
题时似乎认为,可以单纯通过观察动物的行动而解决它。通常人们认为,仅仅援引(比
如)狗在听到主人从楼梯传来的脚步声时表现的兴奋,或者是**单单**注意到海豚的忠诚
行为,就可以一劳永逸地解决这个问题。有必要回忆一下前面谈到的一点,即这种例
子是无效的(1.2)。动物被观察到的行为也可以同时被对这些行为不同、不相容的说
明——比如笛卡儿的说明和达尔文的说明。正因为如此,假设**仅仅**援引狗和海豚行为
的任何一个、或数个例子就可以证明它们有意识,这显然是错的。把意识赋予动物必
须依赖其行为**之外**的基础,尽管动物行为必须确实符合对这些行为的任何可行的理论
21 说明。虽然动物被观察到的行为可能起初会导致人们相信它们具有精神生活,但是,
赋予动物意识是否有效,这最终有赖关于那些动物的本质的理论。而且,与任何理论
一样,该理论必须**作为一个理论**而被评价,如果我们只是满足于援引本身与互相矛盾

²⁰ 格里芬:《动物意识问题:精神体验的进化连续性》(D. R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York: The Rockefeller University Press, 1976),第74页。

的理论都一致的事实,那我们就没有做出这样的评价。

8. 笛卡儿的垮台

进化论提供了一个理论基础来把精神生命赋予动物,而笛卡儿的理论没有。哪个
理论更可取?这显然是复杂的问题,因为,理论应该被如何评价本身面临高度争议。
不过,有两种考虑与当前情况相关。第一个是简单性:在其他条件同等的情况下,选择
做出更少而不是更多假设的理论更合理。第二个是说明效力:在其他条件同等的情况
下,应该选择那个说明了更大范围事实的理论。当我们用于评价笛卡儿的理论立场
时,两种考虑都会变得更清楚。

如前面的讨论所暗示,笛卡儿是二元论者。他认为现实由两个基本的、相互独立、
不可还原的事物构成:心灵和物体(body)。他认为心灵不具有物理属性;没有大小、重
量、形状等等;心灵是非物质的、精神性的,因此在空间中不占据位置。我的心灵不处
在任何**事物**的左边或右边;严格说,我的心灵不处在任何地方。此外,依照笛卡儿,心
灵是“进行思想的”,而且他说,进行思想的事物是这样的:“它理解、它感受、它确证、它
否认、它意愿、它反对、它还在想象、在感知”²²。

相反,依照笛卡儿,物体具有物理属性。它们有大小、有形状、是延展的。但物体
不具有思想。在物体完全缺乏思想的意义,物体是“无言的”;它们**不具有**心灵,**不具
有**意识。这对于所有物体来说都成立,对于每个物体也同样成立。一块岩石缺乏意识
(思想),就像一棵树、一条狗的身体,或者也可以说像人的身体。所有这些事物都同样
地“无言”。

因此,就其本身而言,人类身体在本质上与其他身体没有区别。区别在于它们与
心灵——人类心灵——具有联系。依照笛卡儿,所有其他物体都缺乏与之联系的心
灵;而且在笛卡儿看来,之所以我们感到痛苦而狗没有这种感觉,这不是因为我们的身
22 体与狗的身体具有任何根本不同;而在于我们的身体与一个不属于身体的、非物质
的心灵联系在一起,而狗没有。

笛卡儿的二元论遇到了著名的问题,与我们这里相关的只有一个。这就是相互作
用问题。准备一下:日常经验的常识是(1)在我们身体里或者身体上发生的事情往往

²² 笛卡儿:《沉思录》(Descartes, *The Meditations*, New York: The Liberal Arts Press, 1951),第25页。

会影响我们的意识,而且(2)在我们精神生活中发生的事情往往会影响我们的身体。依照(1)的阐述,考虑一下踩到大头针的情形。一个尖锐的金属物刺入我的皮肤并留在脚里。这发生在我的身体上。通常情况下(比如,假设我的脚没有麻木),我体验到疼痛。依照笛卡儿,对痛的这个体验不是发生在我身体之中或之上的另一件事。相反,因为我有意识地知觉到痛,我必定在心灵中知觉到痛。因此,事实至少看起来是这样:在我身体里发生的某件事(针刺进我的脚)在我的心灵中**引发了**一个感觉;依照前面相关讨论中引用的笛卡儿的话(1.1),“由于心灵与受触动的身体器官结合”,这个感觉造成了“当即的精神结果”。

相互作用的一个问题:笛卡儿关于心灵和身体的理论没有提供任何可能的线索来说明,二者所谓的结合、二者之间被假定的因果交互作用如何可以产生。诸如我们神经系统中发生的那些物理过程可以产生物理改变,那是显然的,笛卡儿当然也会同意。但完全不清楚的是:物理过程如何会在非物理的事物那里导致改变;依照笛卡儿的理论,那正是大头针刺痛我的脚时发生的事情。问题不在于,这是如何发生的?而在于,这如何**可能**发生?因为坚持心灵是非物质的而身体是物质的,笛卡儿无法说明所发生的事情如何可能发生。在这个理论内部没有合理的、可理解的方式来说明“心灵与受触动的身体结合”的可能性。

如果反过来考察,笛卡儿面临的情况也一样严重。假设我知道,如果要确保和牙医会面就得起床,而我不愿意去看牙医。我还躺在床上,斟酌了一番,最后决定起床,尽管不情愿。现在,依照笛卡儿的理论,该决定是个精神事件:它是在我心灵中发生的某些事情。在我做出决定之后跟着发生的是:我的身体以某种特定方式行动了——比如,掀开被子,爬下了床。但是我的决定(发生在我心灵中的精神事件,而且依照笛卡儿,因此是发生在非物质媒介里的事件),**如何可能**引发我的身体(物质的东西)那样运动呢?在我心灵中发生的事件大概可以引发另一精神事件;但是,往宽松里说,认为非物质的事物(我的决定)导致了物质事物(我身体的运动),这是神秘的;往苛刻里说,这与自然法则相悖。不管心灵和身体朝哪个方向相互作用——是身体过程引发精神事件,还是精神事件导致身体行为,笛卡儿的心身观都无法说明这如何可能发生。如果心灵(意识)和身体在交互作用,如果任何恰当的心身理论都必须说明这个交互作用如何实现,那么笛卡儿的心身理论就是不恰当的。简言之,依照当前的批评,笛卡儿的二元论没有通过说明效力检验。

有种方式可以避免这个结果,一些笛卡儿的追随者就接受了这种方式,即否认人类的心灵和身体在交互作用。很清楚可以看到,求助于这个权宜之计(如果成功的话)

将可以挽救笛卡儿式的二元论,摆脱刚刚提出的批评。如果心灵和身体实际上没有发生相互作用,那么指出笛卡儿没能说明它们如何相互作用就构不成反对。不过现在还是存在另一问题,其严重程度不亚于交互作用本身。如果不是我脚里的大头针导致我疼痛,那么这个感觉从何而来?而且,如果不是我要起床的决定让我掀开被子,这些身体动作又源于何处?

持笛卡儿观点的一些人支持一种被称为偶因论(occasionalism)的回答,也可以说例示了尝试捍卫二元论所遭遇的困难。依照这个观点,大头针进入我的脚并没有导致痛觉,它进入我的脚是**上帝导致我疼痛的理由**,就像我起床的决定本身没有导致我身体运动,而是**上帝导致我这么做的理由**。因为上帝是无所不能的(全能的),他可以做一切事情,包括导致我的身体起床,我的脚受伤;因为上帝是无所不知的(全知的),他当然知道我会在什么时候踩到大头针,恰如他知道我什么时候决定起床。因此理论上,没有理由认为全知全能的上帝无法做出偶因论者认为他会做的事情。

但这只是把问题向后推了一步。问题仍然存在:交互作用如何发生?如果这个作用指的不是人类心灵和身体之间的作用,那也是上帝和人类心灵,上帝和人类身体的作用。说交互作用的“机制”并不清楚,我们的智力无法把握(“上帝以神秘的方式工作,以他的奇迹来行动”),这没有做出任何说明;也就是,我们仍然无法理解:为什么踩到大头针与我的疼痛体验联系在一起。实际上,我们更加远离了对此的理解。一种神秘事物并没有被另一神秘事物说明。希腊人有个说法,指的是对陷入致命危险但无法自保的戏剧人物的人为营救,即“解围之神”(deux ex machine)。之所以如此命名是因为:扮演上帝角色的人由机器降落到舞台上,这样戏剧中的英雄就可以在千钧一发时逃走(就像女英雄被捆在铁轨上面临死亡时,在最后一刻被“好人”救走)。看,哲学家也免不了试图以同样方式来挽救理论。援引上帝的干涉机器来挽救笛卡儿式的二元论,就是这种现象在哲学上的经典反映。

值得说明的另一要点是,我们知道,简约原则要求:我们做出的假设不得多于说明事物所必需的。在引入上帝作为调解人类心灵与身体的因果因子之前,二元论看起来没有做出太多假设。有心灵,然后有身体。事情看起来非常简单。然而,一旦引入上帝,就增加了第三个极具争议的假设。而且,当一个理论除了仅仅假设上帝的存在之外,还援引上帝来扮演宇宙控制面板的操作员角色,完成心灵对身体的呼叫(以及身体对心灵的呼叫)时,一度简洁的理论似乎已被繁冗的假设淹没。如果每次有人(比如)体验身体疼痛我们都必须假设是“上帝完成了呼叫”,那么二元论表面上的简单性就随着操作面板一道消逝。

从笛卡儿的垮台可以有一个收获。那就是:把心灵视为“非物质事物”,视为灵魂,这肯定会让我们陷入麻烦。因为,除非我们准备不顾所有相反表象,认为**一切事物**都是非物质的,否则相互作用问题就总是会出现,我们最终得出的理论也无法提供智力上令人满意的回答来说明相互作用是否发生,以及如果发生的话这如何可能。接受意识起源及发展的进化观点有一个好处:它不会让人承诺心身关系的二元论。即便这没有证明进化论正确,它至少也排除了一个可能的反对来源。从进化论背景来看,说动物“具有心灵”不等于说它们具有“非物质的、不朽的灵魂”。

9. 关于动物意识的累积论证

如本章开始所提示,相信动物具有意识是常识世界观的一部分。不过这么说不是在解决动物意识问题,因为关于事物的常识观点在任何情况下实际上都有可能错误。尽管如此,在合理抛弃常识之前,需提供有力的理由反对它。换句话说,在动物意识问题的特殊情形和一般情形中,诉诸常识具有这样的作用:它不是要确保某个信念正确或合理,而是要把证明的负担交给常识的反对者,让他们展示反对的论据。出于前述理由,笛卡儿在动物意识问题上没能符合这个要求。他没有为我们提供放弃常识的好理由。他提供的反对论证具有严重缺陷,而且这一点是在没有以未决结论为前提的情况下被证明的——也就是没有事先假设关于动物意识的常识正确或合理。至少在这一点上,笛卡儿想要推翻常识论断的尝试失败了。

第二点也是前面提到过的,那就是:日常语言以某种暗示动物具有精神生命的方式谈论它们,这么谈论时日常语言并没有遭到破坏。每个熟悉(比如)英文的人都完全理解非多“饿了”,或者狮子母亲因为自己过分顽皮的崽子而“烦恼”是什么意思。不过同样,这并没有推出:仅仅因为我们通常如此就应该以这种方式说话。有可能日常语言需要纠正或改进。然而,就像诉诸常识的情形所提示,在诉诸日常语言的情形中,证明的负担落在那些准备改变我们日常语言习惯的人身上,他们需要提供有力的理由来说明为什么这些习惯应该改变。比如,如果可以表明,在一定背景下,像我们通常那样说话会妨碍清晰有效的交流,那么或许我们就应该修正或替换通常的说话方式。但是,我们赋予动物以精神生命的说话方式妨碍了清晰有效的交流吗? 有一种更清晰、更周到、更不“拟人化”的谈论动物方式吗? 在此,叙述一下当代心理学家赫布(D. O. Hebb)的发现最恰当不过。他参与了耶基斯(Yerkes)灵长类生物学实验室的一项两年

期成年黑猩猩研究项目,试图要“在黑猩猩性格的研究中避免使用拟人化描述”²⁹。赫布写道,“我们设计了一个正式实验,记录成年黑猩猩的实际行为,并从这些记录获取关于动物间区别的客观论述”。当“拟人化描述”被放弃时,结果没有任何意义。赫布继续写道:“得出的结果就是几乎无尽的特定行为系列,从这些行动中看不到次序或意义”。然而,当“拟人化描述”被允许用于记录情感和态度时,“你就可以快速容易地描述个体动物的特征,而且,当新来的员工无法以其他方式安全控制动物时,他们却可以通过这些信息做到这一点”。在评论赫布的发现时,当代美国哲学家加雷思·B. 马修(Gareth B. Matthews)说道:一旦“摆脱了方法上的顾虑,员工就会发现他们很容易达成一致:这个动物感到恐惧,那个感到紧张,第三个表现出害羞。他们很自然地把某只动物描述为对人类友好的,尽管有点易怒,同时会发现另一只动物**憎恨**人类,就像他们自然地描述的一样”³⁰。

赫布和他同事的实验表明:如果我们构造出不同的、被假定为客观的非精神性词汇,用以代替我们谈论许多动物时通常使用的精神性语言,那么我们一无所得,还会失去很多。就其本身而言,日常语言在这个工作上表现出的恰当性,以及被剥离了“拟人化描述”的语言的失败,并未表明动物具有精神生活。它们表明的是:我们没有好的根据以妨碍清晰有效的交流为由,改变我们通常谈论某些动物的方式。实际上,如果可以认为赫布和其他人的试验具有说明意义,那么相反的结论倒是成立。尽管日常语言可能在某些情况下需要纠正,但这里并非如此。

为辩护赋予某些动物以精神生命,这个做法涉及的第三个要点就是:类似笛卡儿的立场是失败的——这种立场试图仅仅把意识限制于人类(至少认为陆地生物中只有人类具有意识)。要在这方面把人类视为独一无二,持这种观点者必须提供接受该观点的论证。但这样的论证会是怎样的? 它必定坚持人类和动物之间的严格两分,这个两分涉及赋予人类与所有其他动物都不同的本质。显然,这个“特殊本质”无法依照进化术语来解释,因为进化观点否认动物具有和人类不同之特殊本质。尤其是,认为只有人类具备意识的人,无法恰当地把这个信念建立在关于人类生物学、生理和解剖学的考虑之上,因为人类在这些方面的本质中,没有一个能够表明我们具有意识并且意识独一无二地属于人类。那么,如果这种方式无效,又可以用什么其他方式试图捍

27

²⁹ 赫布:“人类与动物的情绪”(D. O. Hebb, “Emotion in Man and Animal”),载《心理学评论》(*Psychological Review*),53 (1946): 88,(引用在马修的“动物与心理统一”[Gareth B. Matthews, “Animals and the Unity of Psychology”,载《哲学》(*Philosophy*),53[206][1978年10月],第440页])。

³⁰ 同上。

卫认为人类——单单人类——具有意识的论点呢？只能借助一些所谓非生物学、非生理学、非解剖学，或者一句话，非物质的人类特性。这是笛卡儿选择的方式，鉴于他关于（非物质的）人类灵魂不朽的看法，我们或许可以理解为什么他会这么做。但是依照约翰·科廷厄姆的恰当用语，做出这个选择让自己陷入了“哲学上的混乱”^⑩。对人类意识的这种看法（认为意识是非物质的心灵或灵魂的明确特征），会让日常生活中的常见事件，比如踩到大头钉时感到疼痛，在原则上成为神秘的。

当然，如果我们观察到的动物行为与认为它们具有精神生活矛盾，那么情况就变得复杂。比如，如果断食数天之后得到一些奶酪的小鼠表现出随机而不可预测的行为，那么非笛卡儿论者必定会感到奇怪，这些动物会不会就是完全失控的机器。而实际上，动物行为不是随机的，原则上并非无法预测。比如，小鼠会吃奶酪，就像人们自然期望任何有意识生物都会做的那样；或者，如果没有吃奶酪，它们出乎意料的行为就是某些失控条件造成的（比如缺乏感受能力）。因此，尽管动物的行为本身确实没有证明它们具有精神生活，但这也确实提供了理由来这样看待它们。

这个发现，常识的断定，以及用精神化词语谈论特定动物所带来的明显效用，都符合进化论的含义。大致上说，进化论的含义是：许多动物，而不仅是人类，具有意识，这不是因为它们具有不朽的灵魂，或者它们只有具有不朽的灵魂才会有意识；可以正确地认为特定动物具有意识，这是因为我们（人类）是有意识的，并且因为——鉴于进化论的要旨——人类的精神生活（我们的心理）与那些动物在类型上并无差异。

因此，并不存在单一理由来把意识或精神生活归于某一特定动物。我们具有一组理由，归纳起来就形成我所谓**动物意识的累积论证**（Cumulative Argument for animal consciousness），其要义可以被总结如下：

- 1. 把意识归于特定动物是常识世界观的一部分；想要怀疑这个信念的尝试（如果笛卡儿的尝试可以视为例证的话）已被证明难以恰当辩护。
- 2. 把意识归于特定动物与语言的日常使用协调；想要改革或取代这种说话方式的尝试（如赫布和他同事的试验所展示），也已被证明难以恰当辩护。
- 3. 把意识归于动物并没有暗示或假设动物具有不朽的（非物质）灵魂，因此可以独立于涉及来世的宗教信念而做出并捍卫这个说法。
- 4. 动物的行为方式与认为它们具有意识一致。
- 5. 对意识的进化理解提供了理论基础来把意识归于人类以外的动物。

^⑩ 约翰·科廷厄姆：“一个对野兽无情的人吗？：笛卡儿对待动物”，第 558 页。

上述总结没有构成对动物意识的严格证明，也不清楚这样的证明会是怎样。这个总结提供的是一组把意识归于某些动物的相关理由。如果可以表明这些理由所谓的相关性是虚假的，或者表明从 1 到 5 关于意识的声称尽管相关，但却错误，或者表明它们尽管相关并正确，但还是存在更好的理由否认动物、但证明人类具有意识，那么**累积论证**就被证明有缺陷。除非并且直到这样的挑战出现并得以维持，否则我们原则上有理理由与笛卡儿保持分歧，并且把意识——一种心灵、一种精神生活——赋予某些动物。

10. 哪些动物具有意识？

累积论证提供了基础把意识归于除了人类以外的生物，但是它留下一个未决问题：哪些动物有意识？各种动物的意识又处在什么程度？后一问题下一章要关注。前一问题，也就是哪些动物具有意识的问题，我们将在此讨论。

累积论证表明把意识归于动物得到了辩护，这个归于得到了从 1 到 5 的要点的支持。也就是说，认为特定动物具有意识得到了辩护，如果（1）这么做符合常识世界观；（2）以精神性用语来谈论动物与日常语言协调；（3）如此看待动物没有让我们承诺赋予动物非物质的心灵（灵魂）；（4）动物行为符合赋予它们以意识的做法；以及（5）关于这些动物的常识信念，我们谈论这些动物及其行为的日常方式，都可以依照进化论而得到原则性捍卫。给定这些条件，就可以合理地认为**许多物种的动物成员**具有意识，尤其是所有哺乳动物。当然，这些动物是常识和日常语言最自然地视为有意识的动物；而且进化论也对赋予这些动物以意识给予了最强辩护。

对这个辩护的说明是：我们用以决定哪种动物具有意识的出发点就是我们最熟悉的情况，而人类提供了有意识存在者的范例；在此，对“他心”知识的怀疑论挑战被放在一旁。这样，从我们所了解的人类意识与人类神经系统的结构和功能的关系看，有很好的理由相信：我们的意识与我们的生理解剖结构具有紧密联系。比如，脊髓的损伤会让受影响的身体部位无法产生感觉，而大脑严重损伤的人可能根本无法再表现出任何意识。倘若我们的意识与我们的生理解剖结构具有紧密联系，倘若哺乳动物在生理解剖结构与我们最相似，倘若意识具有适应价值并且是从更简单的生命形式进化而来——鉴于所有这些事实，并且像道德哲学工作允许的那样，把对人类意识的怀疑放在一旁，那么就可以合理地总结认为：哺乳动物同样也具有意识。这并不是说只有那些在解剖生理结构与我们最相似的动物才**可能**具有意识。它的意思是：这些动物就是我们最有根据赋予意识的。

然并不恰当的意识检验,因为依照这个检验,如果个体在掌握语言之前不具有意识,也没有因此独立于掌握语言而具有意识,那么他们就无法学会使用语言。

在这个关头,有人可能会支持拉美利特,认为人类——而不仅仅是动物——是“没有思想的兽类”。尽管在某些语境下有必要对这个理论上的可能性进行更多考察,但本文不属此列。所有公认的道德理论都假定人类具有精神生活(比如,我们具有欲望或目标,感到满足或挫折,具有情感,经历快乐与痛苦)。没有这个假设,伦理理论就不成为理论,因此,对于立志要为动物权利提供辩护的工作而言,在此做出人类具有精神生活的假定,但是不处理其他人可能提出的怀疑论挑战(1.6),这并不特别。

进化论提供了笛卡儿立场之外的合理理论选择(1.7),该理论认为意识是一种进化特征,具有可以被证明的适应价值,因此可以认为意识是除了智人以外的许多物种也共有的。作为一种理论(1.8),笛卡儿的立场有缺陷。如果其理论要保持简单(比如假设在地球上只有两种根本的实体:身体[人类的和非人类的身体]和人类心灵),那么笛卡儿的立场就无法合理说明:被他视为非物质的心灵,如何能够与被他视为物质性的身体交互作用。因此笛卡儿的立场没有满足说明效力要求,而如果为了对此做出回应,笛卡儿式的偶因论者借助于全知全能的神来说明人类心灵和身体的交互作用,那么该理论就失却了简单性。在笛卡儿主义和达尔文主义之间的争论上,当涉及心灵本质以及哪种生物具有精神生活的问题时,笛卡儿主义者失败了。

33 拒斥笛卡儿式观点,采纳关于意识的更一般立场的人,有很多理由(而不是只有一个)支持自己的观点(1.9)。常识和日常语言支持赋予许多动物以意识和精神生命;意识的拥有在逻辑上独立于谁或什么事物具有非物质(不朽)灵魂的问题,因此与意识相关的问题可以独立于宗教倾向而被处理;动物的行为与认为它们具有意识一致;进化论支持我们认为,与有意识动物的范本(也就是人类)最相似的动物与我们一样有意识。把有意识的知觉赋予哺乳动物,这打开了允许其他种类动物也具有意识的可能性(1.10),但这并不是拟人化,照笛卡儿的用语,这也没有表明我们陷入了“人类鸿蒙以始就已熟悉的偏见”。实际上反过来倒是真的。拒不承认可以合理认为许多智人之外的动物也具有精神生活的那些人,是怀有偏见的人,是人类沙文主义的受害者——这种观点傲慢地认为我们(人类)是如此独特,是地球上唯一具有意识的居民。本章的论证和分析寻求揭开这一傲慢的面具^⑥。

^⑥ 乔治·皮彻(George Pitcher)对我提出了很有帮助的批评,让我在这里和下一章避免了许多错误。我要感谢他的帮助。不过,我仍然坚持一些他建议放弃的想法,因此我并没有暗示他会同意我的所有提法。还要感谢我的同事哈罗德·莱文(Harold Levin)与我就动物意识问题的方方面面进行了讨论。

我们应该前进一步,赋予非哺乳动物以意识吗?对这个问题的系统回答完全超出了当前的探讨范围。在此可以提及的就是前面放过的一个要点:常识和日常语言接受的观点与进化论可能蕴含的内容会有冲突。比如,通常我们既不会认为也不会说爬到树上的蜗牛“想要”待在那里,或者它在被赶下来时“发怒了”,或者(尽管这更不清楚)在被压扁时它“感到痛苦”。显然我们甚至更不会以这些方式来谈论或看待比蜗牛更低等的动物。不过早先我们承认,恰恰由于既定信念是常识世界观的一部分,也恰恰由于我们在以特定方式说话,这因此没有推出我们的信念就正确。蜗牛,以及甚至与我们更不相似的动物,可能有意识,尽管我们不愿意这么说或这么想。如果这样,那么倡导它们具有意识的理论基础,必定出自支持赋予哺乳动物以意识的同样根据。这个根据又必定出自进化论的系统运用,或者出自其他理论——如果可以找到更好理论的话^⑦。在哪里划分是否有意识的界限,这不是容易的问题,但是,我们在这一问题上真诚表露的不确定,无论如何也没有阻止我们对此的判断。我们无法确切说某人一定会活多久或长多高,也无法说某人会活得久或长得高,但是这并未表明我们就无法认识到有些人活得久或长得高。在意识的模糊边界的问题上,我们的无知并未构成理由拒绝把意识赋予人类以及³⁰ 在相关方面与我们最相似的动物。(哪里划界的问题在后面许多地方都谈到了:比如2.6,8.5,10.4)

拟人论与人类沙文主义

就像前面已经解释的(1.2),拟人论就是把仅仅适用于人类的特征赋予并非人类的动物。毫无疑问,对动物的一些谈论是拟人化的。如果寡妇埃姆斯说,她的猫不吃东西是因为猫关心中东的紧张局势和核废料贮存问题,那么礼貌地讲,埃姆斯关于猫的智力复杂性的看法似乎过分了。然而,承认某些人关于动物的某些说法或信念确实是拟人化,这并不是暗示:赋予一些动物以意识也是拟人化的。累积论证给出了一组相关理由来相信意识不仅限于人类。应该让我们在智力上感到惊讶的不是赋予这些动物意识,而是拒绝这么做。前面已经得到引用的动物生理学家唐纳德·R. 格里芬,³¹ 再次坦诚地为我们处理了这个问题:

动物具有精神体验的可能性常常因为拟人化而被拒绝接受……认为精神体验是单一物种的独特特征的信念不仅不够简约,而且傲慢。似乎更有可能的是,

^⑦ 关于这一点的一些富有想法的提示,参见格里芬:《动物意识问题:精神体验的进化连续性》,第7章。

就像许多其他特征一样,精神体验是普遍存在的^③。

值得特别注意的是格里芬使用的**傲慢**一词。他说,并非动物的什么缺陷阻碍我们承认它们具有精神生活,阻碍我们承认这一点的是我们的傲慢,我们自认独一无二,具有特权地位,这个地位尽管可以因宗教理由而被接受,但是很难得到科学根据的支持。格里芬戳破了我们自己吹大的种族傲慢气球,提醒我们这个气球是缺乏根基的自负表达。

在同一问题上,有个与拟人论对立的另一立场被忽视了,那就是人类沙文主义^④。拟人论一方说得是:“把**仅仅**属于人类的特征赋予非人类的动物是拟人化”。关于人类沙文主义可以说:“不把一些特征赋予拥有它们的非人类,坚持傲慢地认为只有人类拥有这些特征,这是沙文主义。”也就是,像任何其他形式的沙文主义一样,人类沙文主义没能认识到或拒绝认识如下一点:某人发现自己或自己所属群体成员具有的非常重要、或非常令人赞叹的那些特征,是自己或自己群体成员之外的其他个人也具有,就像男性沙文主义没能看到或拒绝看到,并非只有他们才拥有一些令人赞叹的品质。以本章所给出的论证为背景,我们的结论是:否认哺乳动物具有意识或精神生活是人类沙文主义的表现。

11. 总 结

本章探讨了动物意识问题,并寻求捍卫如下观点的合理性:某些动物和我们一样具有意识。我描述了笛卡儿反对动物具有意识的著名观点(1.1),也展示了许多质疑笛卡儿立场的无效方式(1.2)。笛卡儿及其批评者之间的主要分歧是:如何说明动物呈现的那些行为。笛卡儿相信动物的行动和任何机器的行为一样,可以用纯粹的机械用语来说明(1.3)。拉莫利特把笛卡儿的推理向前推进了一步(1.4):人类(不仅仅是动物)的行为可以完全不提及(明确地或隐含地)心灵或意识而得到描述和说明。笛卡儿否认这一点,他相信:人类的语言活动表明人类在地球生物中独一无二地具有意识(1.5)。我提出了反对笛卡儿的论证:让使用语言成为意识的决定性检验,这不仅允许某些动物可能(比如黑猩猩和大猩猩)具有精神生活,而且更根本的是,它依赖的是显

32

^③ 参见格里芬:《动物意识问题:精神体验的进化连续性》,第7章,第104页,强调是我加的。
^④ 就我所知,这个表达是由瓦尔·劳特利(Val Routley)和理查德·劳特利(Richard Routley)最先提出的。参见比如他们的文章“反对人类沙文主义的必然性”(“Against the Inevitability of Human Chauvinism”),见《道德哲学与21世纪》(*Moral Philosophy and the Twenty First Century*, ed. Goodpaster and K. Sayre, Notre Dame University Press, 1979)。我不是要暗示劳特利是用和我完全一样的方式在使用“人类沙文主义”



绘画

—

Paiting

《动物园》的架上绘画作品，以具象的方式描绘了动物园里的动物与环境，是还原现实的动物园的情景最直接的方式，也是个人观念介入最少的方式，仅仅是绘画方法中带有个人的情绪和气质，没有更多的概念和意见在其中，所见即所是，呈现是绘画的基本的功能，这些绘画的目的即回到这一基本的功能：呈现。绘画里所描绘的笼子或围栏里的秃鹫、猞猁、熊、老虎在人工环境里如同病人一样在笼屉里，动物园散发出腐烂衰败的气息，动物在狭窄的环境里懒散无力的状态，人与动物的隔离。

The oil on canvas works of Zoo depict the animals and environments of the zoo through figurative techniques—the most direct method of returning to the scenes of the actual zoo and the minimal condition for intervention into personal concepts. That is to say, personal emotion and character is borne within this mode of painting without any other conceptual or opinionated content: everything is as it appears. Presentation is the basic capability of painting, the goal of which is, in this case, to return to just such a basic function: presentation. The vulture, lynx, bear, and tiger depicted within the cages and bars of these paintings are like patients within the constraints of their artificial environments. Giving off a feeling of decadence and decline, the animals are lazy and indifferent within their narrow confines as man and animal remain separated—here, all of this is presented for the viewer.



老鹰 1
布面丙烯
—
Eagle 1
Acrylic on canvas
—
200 × 450 cm
2010



熊舍
布面丙烯
—
Bear Enclosure
Acrylic on canvas
—
150 × 200 cm
2010







猞猁 1
—
布面丙烯
—
Lynx 1
Acrylic on canvas
—
150 × 300 cm
2010



猞猁 2
布面丙烯
—
Lynx 2
Acrylic on canvas
—
150 × 300 cm
2010



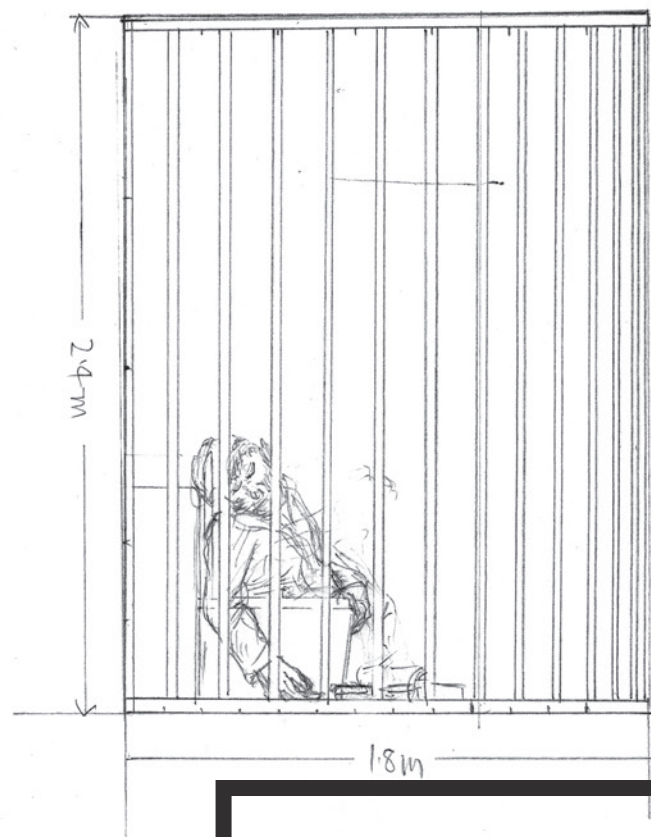
装置

—

Installation



怀疑者
装置 / 混合材料
—
The Doubter
Installation
in mixed media
—
2010



猩猩头部
身体穿浴袍

材料: 马桶, 笼子, 雕塑, 书(圣经, 物种起源), 作者手稿

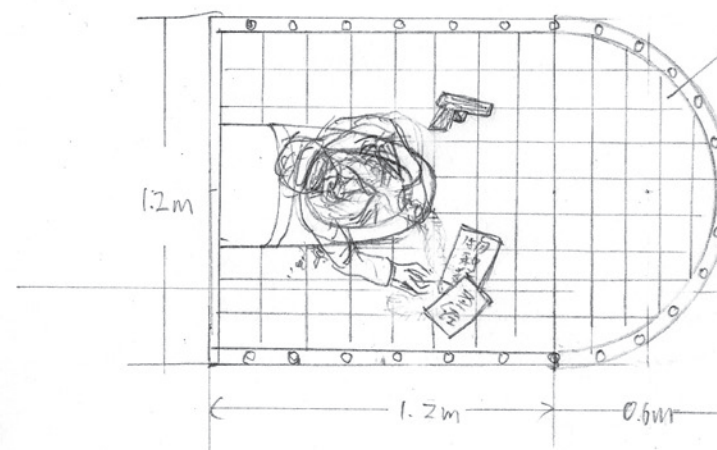
红色颜料, 画(达芬奇, 人体比例)

比例

《怀疑者》是对启蒙时代的法国革命中一幅作品《马拉之死》讽刺的引用和重构，《马拉之死》的悖论是以自由民主和平为目的的革命却成为让千万人头落地的暴政，大卫将马拉死在浴缸里的情景描绘得如纪念碑式的崇高，精心设计的书信表明他在死前还为杀手的生活费操心。实际上他是在签署杀人令，这种手法在一切政治宣传艺术中是惯用手段，用设计的温情祥和气氛掩盖残酷的杀戮事实。《怀疑者》的猩猩是动物的智者，甚至接近启蒙者，然而在人类的眼里，它还是动物，无论是圣经还是进化论都没有给予动物以人类同等的待遇，动物的死是没有意义可言的，无论是自然的死亡还是作为猎物或食物被杀死，都是天经地义，理所当然，如同灰尘落入泥土一样自然无息。只有人类的死亡看起来有戏剧性的意义，大猩猩死在马桶里无疑是戏剧性的，纪念碑式的，同时也是荒诞可笑的，它阅读圣经和进化论后的绝望也同样荒诞不经。动物有荒诞不经的权利吗？

The work *The Doubter* is a quotation and reconstruction of *The Death of Marat*, a painting from the French Revolution in the Enlightenment that signals the paradox by which goals of the revolution—freedom, democracy, and peace—became a tyrannical mania in which many heads rolled. Jacques-Louis David depicts the scene in which Marat dies in a bathtub with a sublime monumentality, a well-placed letter expressing concern over the expenses of his assassin before death. In reality he would have been signing an order for a death sentence. This is a commonplace method in all political or propaganda art, this use of design to cover the cruel slaughter with tenderness and atmosphere.

The chimpanzee of *The Doubter* is the wise man of the animals or even one who enlightens, but, in the eyes of man, he remains an animal. Neither the Bible nor the theory of evolution grant animals equal treatment alongside man, and the death of the animal carries no meaning to speak of—whether it dies naturally or is killed as the prey of a hunter, this is the unalterable truth of the world, a matter of course as natural as dust returning to the earth. Only the death of man appears to have dramatic meaning. The death of the chimpanzee on the toilet is indubitably dramatic, monumental even, but at the same time it is also laughably absurd, as is its despair after reading the Bible and the theory of evolution. Does the animal have the right to unreasonable absurdity?



白色磁砖(马赛克)

题目: 怀疑者, doubter



汉译世界学术名著丛书

物种起源

〔英〕达尔文 著



力量是何等之大。然后,我将进而讨论物种在自然状况下的变异;然而不幸的是,我不得不十分简略地讨论这个问题,因为只有举出长篇的事实才能把这个问题处理得妥当。无论如何,我们还是能够讨论什么环境条件对变异是最有利的。下一章要讨论的是,全世界所有生物之间的生存斗争,这是它们依照几何级数高度增值的不可避免的结果。这就是马尔萨斯(Malthus)学说在整个动物界和植物界的应用。每一物种所产生的个体,远远超过其可能生存的个体,因而便反复引起生存斗争,于是任何生物所发生的变异,无论多么微小,只要在复杂而时常变化的生活条件下以任何方式有利于自身,就会有较好的生存机会,这样便被自然选择了。根据强有力的遗传原理,任何被选择下来的变种都会有繁殖其变异了的新类型的倾向。

自然选择的基本问题将在第四章里详加论述;到那时我们会看到,自然选择怎样几乎不可避免地致使改进较少的生物大量绝灭,并且引起我所谓的“性状分歧”(Divergence of Character)。在下一章我将讨论复杂的、所知甚少的变异法则。在接着以下的五章里,将对接受本学说所存在的最明显、最重大的难点加以讨论;即:第一,转变的难点,也就是说一个简单生物或一个简单器官怎么能够变化成和改善成高度发展的生物或构造精密的器官。第二,本能的问题,即动物的精神能力。第三,杂交现象,即物种间杂交的不育性和变种间杂交的能育性。第四,地质纪录的不完全。在第十一章,我将考察生物在时间上从始至终的地质演替。在第十二章和第十三章,将讨论生物在全部空间上的地理分布。在第十四章,将论述生物的分类或相互的亲缘关系,包括成熟期和胚胎

期。在最后一章,我将对全书做一扼要的复述以及简短的结束语。

如果我们适当地估量对生活在我们周围许多生物之间的相互关系是深刻无知的,那么,关于物种和变种的起源至今还保持着暧昧不明的状况,就不应该有人觉得奇怪了。谁能解释某一个物种为什么分布范围广而且为数众多,而另一个近缘物种为什么分布范围狭而为数稀少?然而这等关系具有高度的重要性,因为它们决定着这个世界上的一切生物现在的繁盛,并且我相信也决定着它们未来的成功和变异。至于世界上无数生物在地史的许多既往地质时代里的相互关系,我们所知的就更少了。虽然许多问题至今暧昧不明,而且在今后很长时期里还会暧昧不明,但经过我能做到的精密研究和冷静判断,我毫无疑问地认为,许多博物学家直到最近还保持着的和我以前所保持过的观点——即每一物种都是独立被创造出来的观点——是错误的。我完全相信,物种不是不变的,那些所谓同属的物种都是另一个普通已经绝灭的物种的直系后裔,正如任何一个物种的世所公认的变种乃是那个物种的后裔一样。而且,我还相信自然选择是变异的最重要的、虽然不是唯一的途径。

自然选择是来源于人工选择的启发。其实没有一个“自然”的主体在选择,而是物种之间的淘汰和竞争

最下等寄生物,关于潜水甲虫的构造,关于在微风中飘荡着的具有冠毛的种籽,我们只是稍微不明显地看到了这种适应;简而言之,无论在任何地方和生物界的任何部分,都能看到这种美妙的适应。

再者,可以这样问,变种,即我所谓的初期物种,终于怎样成为良好的、明确的物种呢?在大多数情形下,物种间的差异,显然远远超过了同一物种的变种间的差异。那些组成所谓不同属的种群间的差异比同属的物种间的差异为大,这些种群是怎样发生的呢?所有这些结果,可以说都是从生活斗争中得来的,下章将要更充分地讲到。由于这种斗争,不管怎样轻微的、也不管由于什么原因所发生的变异,只要在一个物种的一些个体同其他生物的、以及同生活的物理条件的无限复杂关系中多少有利于它们,这些变异就会使这样的个体保存下来,并且一般会遗传给后代。后代也因此而有了较好的生存机会,因为任何物种按时产生的许多个体,其中只有少数能够生存。我把每一个有用的微小变异被保存下来的这一原理称为“自然选择”,以表明它和人工选择的关系。但是,斯潘塞先生所常用的措词“最适者生存”,更为确切,并且有时也同样方便。我们已经看到,人类利用选择,确能产生伟大的结果,并且通过累积“自然”所给予的微小而有用的变异,他们就能使生物适合于自己的用途。但是“自然选择”,我们以后将看到,是一种不断活动的力量,它无比地优越于微弱的人力,其差别正如“自然”的工作和“人工”相比一样。

现在我们将对生存斗争稍加详细讨论。在我的将来的另一著作里,还要大事讨论这个问题,它是值得大事讨论的。老得康多

尔^①和莱尔已经渊博地而且富于哲理性地阐明了一切生物都暴露在剧烈的竞争之中。关于植物，曼彻斯特区教长赫伯特以无比的气魄和才华对这个问题进行了讨论，显然这是由于他具有渊博的园艺学知识的缘故。至少我认为，口头上承认普遍的生存斗争这一真理是再容易不过的事情，但是要在思想里时时刻刻记住这一结论，却没有比它更困难的。然而，除非在思想里彻底体会这一点，我们就会对包含着分布、稀少、繁盛、绝灭以及变异等万般事实的整个自然组成，认识模糊或完全误解。我们看见自然界的外貌焕发着喜悦的光辉，我们常常看见过剩的食物；我们却看不见或者竟忘记了安闲地在我们周围唱歌的鸟，多数是以昆虫或种籽为生的，因而它们经常地在毁灭生命；或者我们竟忘记了这些唱歌的鸟，或它们的蛋，或它们的小鸟，有多少被食肉鸟和食肉兽所毁灭；我们并非经常记得，食物虽然现在是过剩的，但并不见得每年的所有季节都是这样。

当作为广义用的生存斗争这一名词

我应当先讲明白，是以广义的和比喻的意义来使用这一名词的，其意义包含着这一生物对另一生物的依存关系，而且，更重要的，也包含着个体生命的保持，以及它们能否成功地遗留后代。两只狗类动物，在饥饿的时候，为了获得食物和生存，可以确切地说，

^① 老得康多尔(Augustine Pyramus de Candolle, 1778—1841)，为瑞士的植物学者，系植物地理学的奠基者。本书中另一有名的植物学者，Alphonse de Candolle 为此人之子，生于巴黎。——译者

第四章 自然选择；即最适者生存

自然选择——它的力量和人工选择力量的比较——它对于不重要性状的力量——它对于各年龄和雌雄两性的力量——性选择——论同种的个体间杂交的普遍性——对自然选择的结果有利和不利的诸条件，即杂交、隔离、个体数目——缓慢的作用——自然选择所引起的绝灭——性状的分歧，与任何小地区生物的分歧的关联以及归化的关联——自然选择，通过性状的分歧和绝灭，对于一个共同祖先的后代的作用——一切生物分类的解释——生物体制的进步——下等类型的保存——性状的趋同——物种的无限繁生——提要。

前章简单讨论过的生存斗争，对于变异究竟怎样发生作用呢？在人类手里发生巨大作用的选择原理，能够应用于自然界吗？我想我们将会看到，它是能够极其有效地发生作用的。让我们记住，家养生物有无数轻微变异和个体差异，自然状况下的生物也有程度较差的无数轻微变异和个体差异；同时也要记住遗传倾向的力量。在家养状况下，可以确切地说，生物的整体体制在某种程度上变为可塑性的了。我们几乎普遍遇见的家养生物的变异，正如胡克和阿萨·格雷所说的，不是由人力直接产生出来的；人类不能创造变种，也不能防止它们的发生；他只能把已经发生了的变种加以保存和累积罢了。人类在无意中把生物放在新的和变化中的生活条件

下,于是变异发生了;但是生活条件的相似的变化可以而且确实在自然状况下发生。我们还应记住,生物的相互关系及其对于生活的物理条件的关系是何等复杂而密切;因而无穷分歧的构造对于生活在变化的条件下的生物总会有些用处。既然对于人类有用的变异肯定发生过,那末在广大而复杂的生存斗争中,对于每一生物在某些方面有用的其他变异,难道在连续的许多世代过程中就不可能发生吗?如果这样的变异确能发生(必须记住产生的个体比可能生存的为多),那么较其他个体更为优越(即使程度是轻微的)的个体具有最好的机会以生存和繁育后代,这还有什么可以怀疑的呢?另一方面,我们可以确定,任何有害的变异,即使程度极轻微,也会严重地遭到毁灭。我把这种有利的个体差异和变异的保存,以及那些有害变异的毁灭,叫作“自然选择”,或“最适者生存”。无用也无害的变异则不受自然选择的作用,它或者成为彷徨的性状,有如我们在某些多形的物种里所看到的,或者终于成为固定的性状,这是由生物的本性和外界条件来决定的。

有几位著者误解了或者反对“自然选择”这一用语。有些人甚至想像自然选择可以诱发变异,其实它只能保存已经发生的、对生物在其生活条件下有利的那些变异而已。没有人反对农学家所说的人工选择的巨大效果;不过在这种情形下,必须先有自然界发生出来的个体差异,然后人类才能依照某种目的而加以选择。还有一些人反对选择这一用语,认为它含有这样的意义:被改变的动物能够进行有意识的选择;甚至极力主张植物既然没有意志作用,自然选择就不能应用于它们!照字面讲,没有疑问,自然选择这一用语是不确切的;然而谁曾反对过化学家所说的各种元素有选择的

器官、胚胎的以及同原的构造来泄露她的变化的设计,只是我们太盲目了,以致不能理解她的意义。

上述事实和论据使我完全相信,物种在系统的悠久过程中曾经发生变化,对此我已做了复述。这主要是通过对无数连续的、轻微的、有利的变异进行自然选择而实现的;并且以重要的方式借助于器官的使用和不使用的遗传效果;还有不重要的方式,即同不论过去或现在的适应性构造有关,它们的发生依赖外界条件的直接影响,也依赖我们似乎无知的自发变异。看来我以前是低估了在自然选择以外导致构造上永久变化的这种自发变异的频率和价值。但是因为我的结论最近曾被严重地歪曲,并且说我把物种的变异完全归因于自然选择,所以请让我指出,在本书的第一版中,以及在以后的几版中,我曾把下面的话放在最显著的地位——即《绪论》的结尾处:“我相信‘自然选择’是变异的最主要的但不是独一无二的手段。”这话并没有发生什么效果。根深柢固的误解力量是大的;但是科学的历史表明,这种力量幸而不会长久延续。

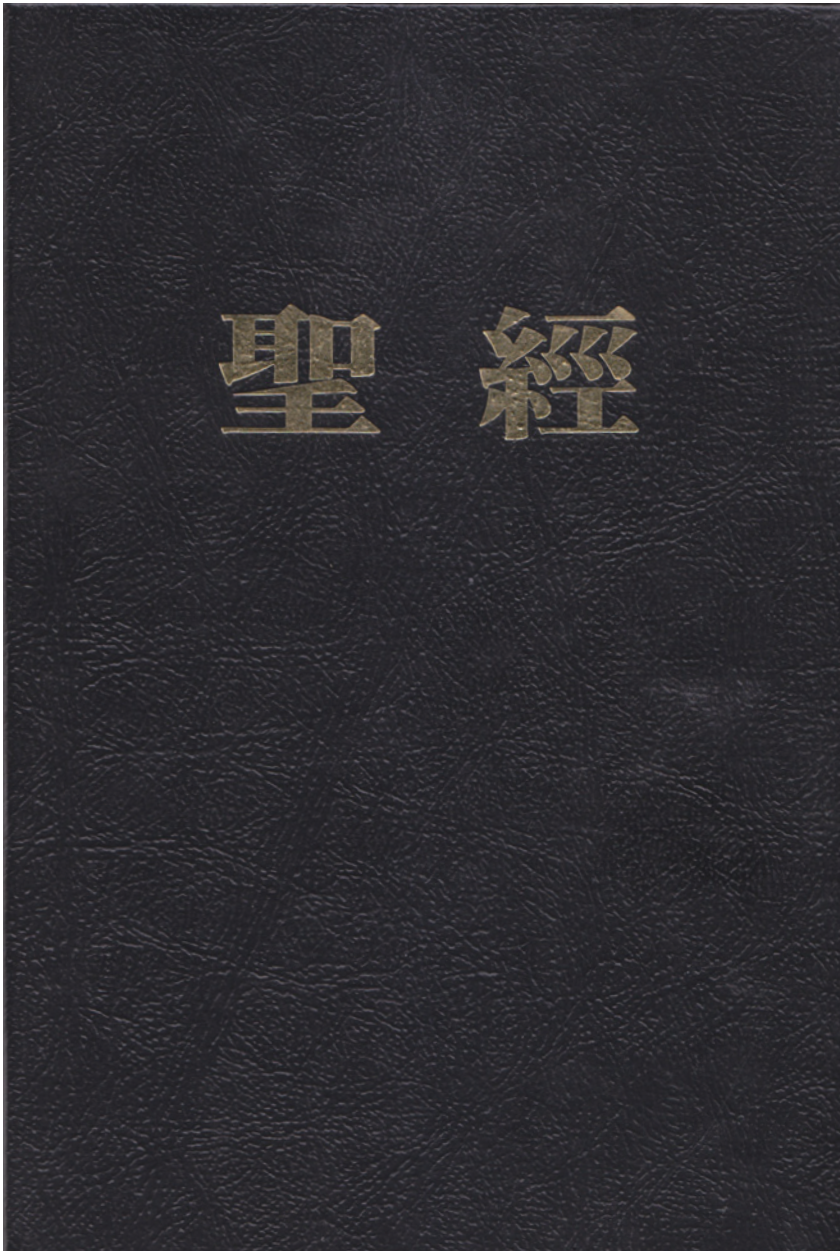
几乎不能设想,一种虚假的学说会像自然选择学说那样地以如此令人满意的方式解释上述若干大类的事实。最近有人反对说,这是一种不妥当的讨论方法;但是,这是用来判断普通生活事件的方法,并且是最伟大的自然哲学家们所经常使用的方法。光的波动理论就是这样得来的;而地球环绕中轴旋转的信念,直到最近还没有直接的证据。要说科学对于生命的本质或起源这个更深的问题还没有提出解释,这并不是有力的异议。谁能够解释什么是地心吸力的本质呢?现在没有人会反对遵循地心吸力这个未知因素所得出的结果;尽管列不尼兹(Leibnitz)以前曾经责难牛

顿,说他引进了“玄妙的性质和奇迹到哲学里来”。)

本书所提出的观点为什么会震动任何人的宗教感情,我看不出有什么好的理由。要想指出这种印象是如何短暂,记住以下情形就够了:人类曾有过最伟大发现,即地心吸力法则,也被列不足兹抨击为“自然宗教的覆灭,因而推理地也是启示宗教的覆灭”。一位著名的作者兼神学者写信给我说,“他已逐渐觉得,相信‘神’创造出一些少数原始类型,它们能够自己发展成其他必要类型,与相信‘神’需要一种新的创造作用以补充‘神’的法则作用所引起的空虚,同样都是崇高的‘神’的观念”。

可以质问,为什么直到最近差不多所有在世的最卓越的博物学者和地质学者都不相信物种的可变性呢。不能主张生物在自然状况下不发生变异;不能证明变异量在悠久年代的过程中是一种有限的量;在物种和特征显著的变种之间未曾有、或者也不能有清楚的界限。不能主张物种杂交必然是不育的,而变种杂交必然是能育的;或者主张不育性是创造的一种特殊禀赋和标志。只要把地球的历史想成是短暂的,几乎不可避免地就要相信物种是不变的产物;而现在我们对于时间的推移已经获得某种概念,我们就不可没有根据地去假定地质的纪录是这样完全,以致如果物种曾经有过变异,地质就会向我们提供有关物种变异的明显证据。

但是,我们天然地不愿意承认一个物种会产生其他不同物种的主要原因,在于我们总是不能立即承认巨大变化所经过的步骤,而这些步骤又是我们不知道的。这和下述情形一样:当莱尔最初主张长行的内陆岩壁的形成和巨大山谷的凹下都是由我们现在看到的依然发生作用的因素所致,对此许多地质学者都感到难于承



《希伯來語-阿拉米語聖經》
各卷名稱和次序

卷名	簡稱	頁	卷名	簡稱	頁
創世記	創	5	傳道書	傳	745
出埃及記	出	65	雅歌	歌	754
利未記	利	113	以賽亞書	賽	762
民數記	民	147	耶利米書	耶	845
申命記	申	196	耶利米哀歌	哀	925
約書亞記	書	240	以西結書	結	934
士師記	士	270	但以理書	但	994
路得記	得	299	何西阿書	何	1011
撒母耳記上	撒上	303	約珥書	珥	1024
撒母耳記下	撒下	340	阿摩司書	摩	1028
列王紀上	王上	373	俄巴底亞書	俄	1038
列王紀下	王下	409	約拿書	拿	1039
歷代志上	代上	444	彌迦書	彌	1042
歷代志下	代下	480	那鴻書	鴻	1049
以斯拉記	拉	519	哈巴谷書	哈	1052
尼希米記	尼	531	西番雅書	番	1056
以斯帖記	斯	548	哈該書	該	1060
約伯記	伯	556	撒迦利亞書	亞	1062
詩篇	詩	595	瑪拉基書	瑪	1073
箴言	箴	712			

創世記

上帝的創造

1 起初，上帝創造天地。**2** 地是空虛混沌，淵面黑暗；上帝的靈運行在水面上。

3 上帝說：“要有光”，就有了光。**4** 上帝看光是好的，就把光暗分開了。**5** 上帝稱光為“晝”，稱暗為“夜”。有晚上，有早晨，這是頭一日。

6 上帝說：“諸水之間要有空氣，將水分為上下。”**7** 上帝就造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水分開了。事就這樣成了。**8** 上帝稱空氣為“天”。有晚上，有早晨，是第二日。

9 上帝說：“天下的水要聚在一處，使旱地露出來。”事就這樣成了。**10** 上帝稱旱地為“地”，稱水的聚處為“海”。上帝看着是好的。**11** 上帝說：“地要發生青草和結種子的菜蔬，並結果子的樹木，各從其類，果子都包着核。”事就這樣成了。**12** 於是地發生了青草和結種子的菜蔬，各從其類；並結果子的樹木，各從其類；果子都包着核。上帝看着是好的。**13** 有晚上，有早晨，是第三日。

14 上帝說：“天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲，**15** 並要發光在天空，普照在

地上。”事就這樣成了。**16** 於是上帝造了兩個大光，大的管晝，小的管夜，又造衆星，**17** 就把這些光擺列在天空，普照在地上，**18** 管理晝夜，分別明暗。上帝看着是好的。**19** 有晚上，有早晨，是第四日。

20 上帝說：“水要多多滋生有生命的物；要有雀鳥飛在地面以上，天空之中。”**21** 上帝就造出大魚和水中所滋生各樣有生命的動物，各從其類；又造出各樣飛鳥，各從其類。上帝看着是好的。**22** 上帝就賜福給這一切，說：“滋生繁多，充滿海中的水；雀鳥也要多生在地上。”**23** 有晚上，有早晨，是第五日。

24 上帝說：“地要生出活物來，各從其類；牲畜、昆蟲、野獸，各從其類。”事就這樣成了。**25** 於是上帝造出野獸，各從其類；牲畜，各從其類；地上一切昆蟲，各從其類。上帝看着是好的。

26 上帝說：“我們要照着我們的形像、按着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。”**27** 上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。**28** 上帝就賜福給他們，又對他們說：“要生養衆多，遍滿地面，

5

創世記1:29-2:23

治理這地，也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。”**29** 上帝說：“看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子全賜給你們作食物。**30** 至於地上的走獸和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給牠們作食物。”事就這樣成了。**31** 上帝看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。

2 天地萬物都造齊了。**2** 到第七日，上帝造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。**3** 上帝賜福給第七日，定為聖日；因為在這日，上帝歇了他一切創造的工，就安息了。

伊甸園

4 創造天地的來歷，在耶和華上帝造天地的日子，乃是這樣，**5** 野地還沒有草木，田間的菜蔬還沒有長起來；因為耶和華上帝還沒有降雨在地上，也沒有人耕地，**6** 但有霧氣從地上騰，滋潤遍地。**7** 耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人，名叫亞當。**8** 耶和華上帝在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裏。**9** 耶和華上帝使各樣的樹從地裏長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物。園子當中又有生命樹和分別善惡的樹。

6

10 有河從伊甸流出來，滋潤那園子，從那裏分為四道：**11** 第一道名叫比遜，就是環繞哈腓拉全地的。在那裏有金子，**12** 並且那地的金子是好的；在那裏又有珍珠和紅瑪瑙。**13** 第二道河名叫基訓，就是環繞古實全地的。**14** 第三道河名叫底格里斯，流在亞述的東邊。第四道河就是幼發拉底河。

15 耶和華上帝將那人安置在伊甸園，使他修理，看守。**16** 耶和華上帝吩咐他說：“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，**17** 只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！”

18 耶和華上帝說：“那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。”**19** 耶和華上帝用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫甚麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是牠的名字。**20** 那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名；只是那人沒有遇見配偶幫助他。**21** 耶和華上帝使他沉睡，他就睡了；於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。**22** 耶和華上帝就用那人身上所取的肋骨造成一個女人，領她到那人跟前。**23** 那人說：

這是我骨中的骨，
肉中的肉，
可以稱她為“女人”，

因為她是從“男人”身上取出來的。

24 因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成爲一體。25 當時夫妻二人赤身露體，並不羞恥。

人違背命令

3 耶和華上帝所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇對女人說：“上帝豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？”2 女人對蛇說：“園中樹上的果子，我們可以吃，3 惟有園當中那棵樹上的果子，上帝曾說：‘你們不可吃，也不可摸，免得你們死。’”4 蛇對女人說：“你們不一定死；5 因為上帝知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如上帝能知道善惡。”6 於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了，又給她丈夫，她丈夫也吃了。7 他們二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露體，便拿無花果樹的葉子爲自己編做裙子。

8 天起了涼風，耶和華上帝在園中行走。那人和他妻子聽見上帝的聲音，就藏在園裏的樹木中，躲避耶和華上帝的面。9 耶和華上帝呼喚那人，對他說：“你在哪裏？”10 他說：“我在園中聽見你的聲音，我就害怕；因為我赤身露體，我便藏了。”11 耶和華說：“誰告訴你赤

身露體呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那樹上的果子嗎？”12 那人說：“你所賜給我、與我同居的女人，她把那樹上的果子給我，我就吃了。”13 耶和華上帝對女人說：“你做的是甚麼事呢？”女人說：“那蛇引誘我，我就吃了。”

上帝的宣判

14 耶和華上帝對蛇說：

你既做了這事，
就必受咒詛，
比一切的牲畜野獸更甚；
你必用肚子行走，
終身吃土。

15 我又要叫你 and 女人

彼此爲仇；
你的後裔和女人的後裔
也彼此爲仇。
女人的後裔要傷你的頭；
你要傷他的腳跟。

16 又對女人說：

我必多多加增你懷胎的苦楚；
你生產兒女必多受苦楚。
你必戀慕你丈夫；
你丈夫必管轄你。

17 又對亞當說：

你既聽從妻子的話，
吃了我所吩咐你不可吃的
那樹上的果子，
地必爲你的緣故受咒詛；
你必終身勞苦
才能從地裏得吃的。

18 地必給你長出荊棘和蒺藜來；
你也要吃田間的菜蔬。

19 你必汗流滿面才得糊口，
直到你歸了土，
因為你是從土而出的。
你本是塵土，
仍要歸於塵土。

20 亞當給他妻子起名叫夏娃，
因為她是衆生之母。21 耶和華上帝爲亞當和他妻子用皮子做衣服給他們穿。

亞當和夏娃被趕出伊甸園

22 耶和華上帝說：“那人已經與我們相似，能知道善惡；現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活着。”23 耶和華上帝便打發他出伊甸園去，耕種他所自出之土。24 於是把他趕出去了；又在伊甸園的東邊安設基路伯和四面轉動發火焰的劍，要保守生命樹的道路。

該隱和亞伯

4 有一日，那人和他妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱（就是得的意思），便說：“耶和華使我得了一個男子。”2 又生了該隱的兄弟亞伯。亞伯是牧羊的；該隱是種地的。3 有一日，該隱拿地裏的出產爲供物獻給耶和華；4 亞伯也將他羊群中頭生的和羊的脂油獻上。耶和華看中了亞伯和他的供物，5 只是看不中該隱和他的供物。該隱就

大大地發怒，變了臉色。6 耶和華對該隱說：“你爲甚麼發怒呢？你爲甚麼變了臉色呢？7 你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好，罪就伏在門前。它必戀慕你，你卻要制伏它。”

8 該隱與他兄弟亞伯說話；二人正在田間。該隱起來打他兄弟亞伯，把他殺了。9 耶和華對該隱說：“你兄弟亞伯在哪裏？”他說：“我不知道！我豈是看守我兄弟的嗎？”10 耶和華說：“你做了甚麼事呢？你兄弟的血有聲音從地裏向我哀告。11 地開了口，從你手裏接受你兄弟的血。現在你必從這地受咒詛。12 你種地，地不再給你效力；你必流離飄蕩在地上。”13 該隱對耶和華說：“我的刑罰太重，過於我所能當的。14 你如今趕逐我離開這地，以致不見你面；我必流離飄蕩在地上，凡遇見我的必殺我。”15 耶和華對他說：“凡殺該隱的，必遭報七倍。”耶和華就給該隱立一個記號，免得人遇見他就殺他。16 於是該隱離開耶和華的面，去住在伊甸東邊挪得之地。

該隱的後代

17 該隱與妻子同房，他妻子就懷孕，生了以諾。該隱建造了一座城，就按着他兒子的名將那城叫做以諾。18 以諾生以拿；以拿生米戶雅利；米戶雅利生瑪土撒利；瑪

土撒利生拉麥。**19** 拉麥娶了兩個妻：一個名叫亞大，一個名叫洗拉。**20** 亞大生雅八；雅八就是住帳棚、牧養牲畜之人的祖師。**21** 雅八的兄弟名叫猶八；他是一切彈琴吹簫之人的祖師。**22** 洗拉又生了土八·該隱；他是打造各樣銅鐵利器的（或譯：是銅匠鐵匠的祖師）。土八·該隱的妹子是拿瑪。**23** 拉麥對他兩個妻子說：

亞大、洗拉，聽我的聲音；
拉麥的妻子，細聽我的話語：
壯年人傷我，我把他殺了；
少年人損我，我把他害了
（或譯：我殺壯士卻傷自己，
我害幼童卻損本身）。

24 若殺該隱，遭報七倍，
殺拉麥，必遭報七十七倍。

塞特和以挪士

25 亞當又與妻子同房，她就生了一個兒子，起名叫塞特，意思說：“上帝另給我立了一個兒子代替亞伯，因為該隱殺了他。”**26** 塞特也生了一個兒子，起名叫以挪士。那時候，人才求告耶和華的名。

亞當的後代（代上1:1-4）

5 亞當的後代記在下面。（當上帝造人的日子，是照着自己的樣式造的，**2** 並且造男造女。在他們被造的日子，上帝賜福給他們，稱他們為“人”。）**3** 亞當活到一百三十

歲，生了一個兒子，形像樣式和自己相似，就給他起名叫塞特。**4** 亞當生塞特之後，又在世八百年，並且生兒養女。**5** 亞當共活了九百三十歲就死了。

6 塞特活到一百零五歲，生了以挪士。**7** 塞特生以挪士之後，又活了八百零七年，並且生兒養女。**8** 塞特共活了九百一十二歲就死了。

9 以挪士活到九十歲，生了該南。**10** 以挪士生該南之後，又活了八百一十五年，並且生兒養女。**11** 以挪士共活了九百零五歲就死了。

12 該南活到七十歲，生了瑪勒列。**13** 該南生瑪勒列之後，又活了八百四十年，並且生兒養女。**14** 該南共活了九百一十歲就死了。

15 瑪勒列活到六十五歲，生了雅列。**16** 瑪勒列生雅列之後，又活了八百三十年，並且生兒養女。**17** 瑪勒列共活了八百九十五歲就死了。

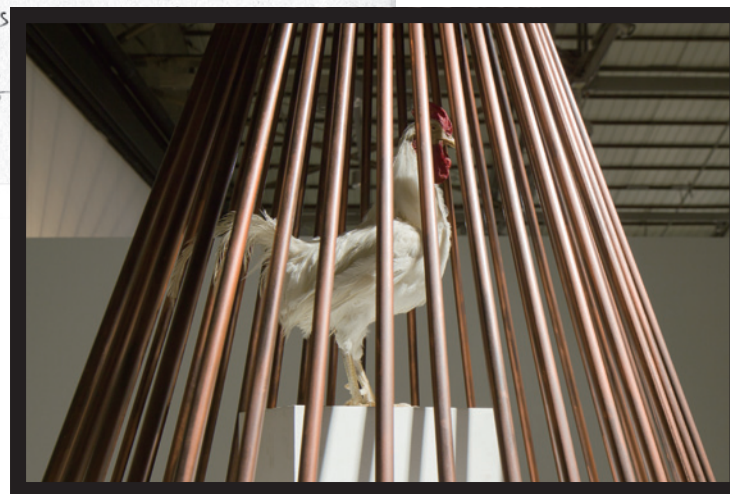
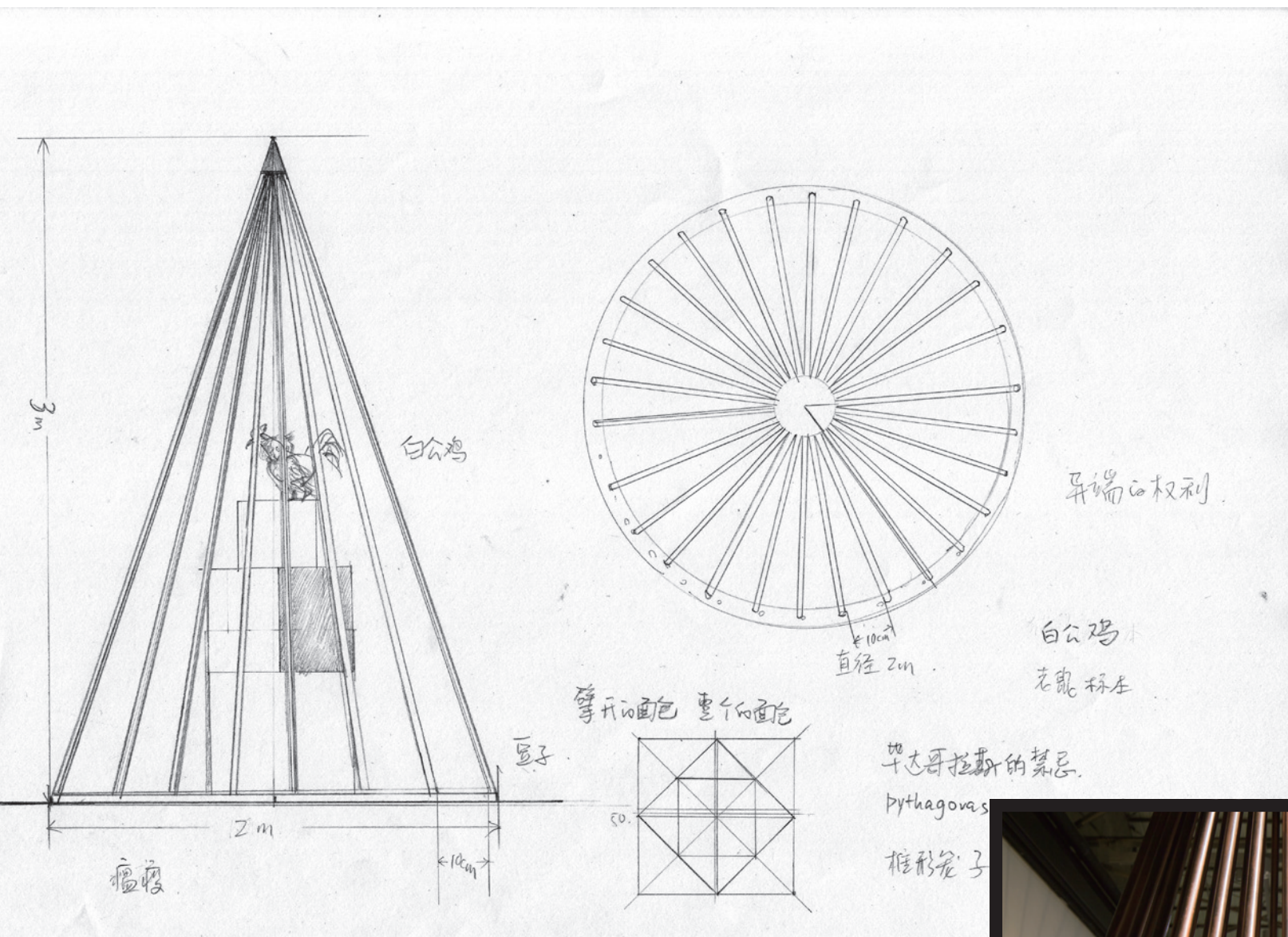
18 雅列活到一百六十二歲，生了以諾。**19** 雅列生以諾之後，又活了八百年，並且生兒養女。**20** 雅列共活了九百六十二歲就死了。

21 以諾活到六十五歲，生了瑪土撒拉。**22** 以諾生瑪土撒拉之後，與上帝同行三百年，並且生兒養女。**23** 以諾共活了三百六十五歲。

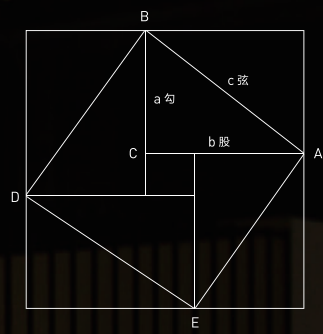


《异端的权利》把古希腊时期（那是人类最初的启蒙时代之一）的毕达哥拉斯的数学宇宙秩序的模型做成一个如祭坛的塔，而顶端却是他的教派的禁忌：白公鸡，如同他最伟大的发现：勾股定律。正蕴含了他无法接受的无理数，掌握权力的宗教或政治力量总是用消灭异端的方式来维持自己的真理与合法性，在那个文明的起源是这样的，到今天仍然是这样的。

Heretic's Right borrows from ancient Greece, the earliest age of human enlightenment, the Pythagorean model of the mathematically ordered universe, turning it into a pyramid that recalls an altar at the topic of which sits the major taboo of his school: the white rooster. Just like his greatest discovery, the Pythagorean theorem, it contains irrational numbers, which he rejected out of hand. Those with religious or political power are always exterminating heresies in order to preserve their own truth and legitimacy; it was so at the origin of civilization and it remains so today.



鼎盛年约在公元前 531 年，毕达哥拉斯是公元前 5 世纪古希腊的著名数学家与哲学家。他曾创立了一个合政治、学术、宗教三位一体的神秘主义派别：毕达哥拉斯学派。由毕达哥拉斯提出的著名命题“万物皆数”是该学派的哲学基石，而“一切数均可表成整数或整数之比”则是这一学派的数学信仰。然而，具有戏剧性的是由毕达哥拉斯建立的毕达哥拉斯定理却成了毕达哥拉斯学派数学信仰的“掘墓人”。毕达哥拉斯定理提出后，其学派中的一个成员希帕索斯考虑了一个问题：边长为 1 的正方形其对角线长度是多少呢？他发现这一长度既不能用整数，也不能用分数表示，而只能用一个新数来表示。希帕索斯的发现导致了数学史上第一个无理数 $\sqrt{2}$ 的诞生。小小 $\sqrt{2}$ 的出现，却在当时的数学界掀起了一场巨大风暴，它直接动摇了毕达哥拉斯学派的数学信仰（一切数均可表示成整数或整数之比）使毕达哥拉斯学派为之大为恐慌。实际上这一伟大发现不但对毕达哥拉斯学派的致命打击，对于当时所有古希腊人的观念这都是一个极大的冲击。这一结论的悖论性表现在它与常识的冲突上：任何量，在任何精确度的范围内都可以表示成有理数。这不但在希腊当时是人们普遍接受的信仰就是在今天测量技术已经高度发展时，这个断言也毫无例外是正确的。可是为我们的经验所确信的，完全符合常识的论断居然被小小的 $\sqrt{2}$ 的存在而推翻了，这应该有多么违反常识多么荒谬的事，它简直把以前所知道的事情根本推翻了。更糟糕的是，面对这一荒谬人们竟然毫无办法。这就在当时这一悖论直接触犯了毕氏学派的根本信条，从而导致了西方数学史上一场大的风波史称“第一次数学危机”。



毕达哥拉斯定理

给定一个直角三角形，则该直角三角形斜边的平方等于同一直角三角形两直角边平方的和。

反过来也是对的。

如果一个三角形两边的平方和等于第三边的平方，则该三角形为直角三角形。

虽然这个定理以后来的希腊数学家毕达哥拉斯（大约公元前 540 年）的名字命名，但有证据表明，该定理的历史可以追溯到毕达哥拉斯之前 1000 年的古巴比伦的汉谟拉比年代。把该定理名字归于毕达哥拉斯，大概是因为他第一个对自己在学校中所写的证明作了记录。毕达哥拉斯定理的结论和它的证明，遍及于世界的各个大洲、各种文化及各个时期。事实上，这一定理的证明之多，是其他任何发现所无法比拟的！

异端的权利

斯·茨威格著

赵台安 赵振尧译

文化生活译丛

XVI

仅是一个附属的假面具罢了。其所以要戴上它是因为神学是十六世纪日内瓦(以及别处)的风尚。卡斯特利奥和加尔文两人进行的是一场虽看不见却是不可调和的战斗。我们可以把这场持久的斗争无论叫什么两极都可以:宗教宽容对不宽容,自主对监护,人道对盲信,个性对机械一致,良心对暴力。归根结底,上述名词对我们来说,表示一种必须由个人作出的发自内心的决定,即什么对我们更为重要:是人类还是政治;是精神气质还是理性概念;是个人还是社会。

(每一个国家,每一个时代,每一个有思想的人,都不得不多次确定自由和权力间的界标。因为,如果缺乏权力,自由就会退化为放纵,混乱随之发生;另一方面,除非济以自由,权力就会成为暴政。)在人的本性里深埋着一种渴望被社会吸收的神秘感情,根深蒂固也深藏着这样的信念:一定有可能发现某一种特定的宗教、国家或社会制度,它将明确地赐与人类以和平和秩序。陀斯妥也夫斯基在其《宗教法庭庭长》一文中,根据无情的逻辑,证明人多半是害怕天赋自由权的。事实上,大多数人在面对亟待解决的难题和生活所强加的责任时,出于惰性,渴望有一个明确而又普遍有效的、有秩序的世界性机构,省得他们去费心思索。

这种渴望有一个救世主,以求一劳永逸地解决行

为之迷的心情，就成了清除先知们道路障碍的刺激因素。当一代人的理想失去激情之后，先知们的兴趣、他们鲜明的色彩就足以使某一个用强有力的理论配备起来的男子(或女子)绝对肯定地宣布：他，而且只有他，已经发现了新的和真正的准则，而极大多数人将有信心接受这第若干世的救世主。一种新的思想意识往往创造一种新型的理想主义，而这毫无疑问是形而上学意义的理想主义。无论谁，如能给予人们一种新的协调和纯洁的幻想，就立即能够激发人类最神圣的活力：自我牺牲和宗教狂热。成百万人象是中了邪一样准备投降，他们允许被蹂躏，甚至甘受强暴。这样的启示者或先知要求他们越多，他们越愿意奉献。自由，在昨天对他们好象还是最大的好事和快乐，而现在他们却愿意为了先知之故而将之抛弃掉。他们愿意毫不抗拒地追随这位领袖，实现默示的灵感“甘于奴役”。就这样，在整个历史进程中，人民只是为了希望保持一致，心甘情愿地让人在他们脖子上套上轭，并且还要亲吻那把枷锁强加于他们的手呢。

在我们这个古老、幼稚和机械的世界历史中，究竟是什么一次又一次地完成了如此启示性的奇迹，成为一种思想的力量——一种最无形的力量呢？有头脑的人只要认识及此就一定有所提高。我们倾向于对诱

这个世界并没有什么新鲜事发生，明天会继续发生这样的事。

惑屈从而赞美这些世界范围里的骗子手们，他们成功地借助精神之力操纵着愚不可及的事务。那些理想主义者和空想家们一旦取得了胜利，几乎无一例外地立即被证明是恶劣的骗子手。权力促使他们攫取全世界的权力；胜利导致滥用胜利。这些征服者们，非但不庆幸自己已经劝服那么多的人接受他们特别讨厌的幻想；庆幸自己已经获得甘于为事业而生为事业而死的信徒，还利欲熏心地企图扩大权力。他们渴望把他们的教条强加于那些非自己宗派的人士。光是那些献媚者、仆从、灵魂奴隶、任何大运动的依附者，并不能使独裁者满足。除非那些自由人、绝无仅有的宗教独立派，也变成他的奉承者和奴仆。为了使他的教条世界化，他让政府勒石铭记：不墨守旧规即为犯罪。灾祸在于不断地加强宗教理论体系，伴之以政治理论体系。一旦建立了独裁政权，就使他们堕落蜕化为暴虐政治。但是，当一个教士或先知不再相信他所信仰的或讲授的内在力量，而去乞灵于用武力进行扩张，他就在向自由宣战了。不论支配思想是什么，一旦借助于恐怖统治作为工具，对不同的信仰强求一律，他所实行的就不复是理想主义而是野蛮行为了。即使是最纯洁的真理，当强加于持不同意见者时，就构成对圣灵的犯罪了。

这幽灵，这神灵，是一个神秘的要素。象空气一样，

它摸不到看不到，但看来已所向无敌地进入了所有的观念和准则。它将性格暴虐的人误引入幻想，使他们以为能随心所欲地使这一幽灵顺从地处在瓶子里。但是每一压缩作用都因为相应的反压力而产生动态的反作用，当加以非常大的压力作用时，常会引起爆炸。因此，压制性措施往往导致反抗。聊可告慰的是，人类道德上的独立性，最终依然是破坏不了的。独裁统治现在不可能、将来也永远不可能在全世界推行一种宗教或一种哲学。因为这一幽灵常会从奴隶状态中逸出，拒绝按照事先规定的方式思想；拒绝在命令下成为肤浅和苟安；拒绝所强加的一致存在下来。试图把神圣的多样化的生存状态退化到一个共同的标准上，把人类专横地分为黑的和白的，好的和坏的，绵羊（指驯服者）和山羊（指胡闹者），真实信徒和异端，忠诚者和背叛者，这是何等的愚蠢、何等的枉费心机——这一切所根据的是一个“原则”，并以使用强硬手段为唯一的后盾。随时随地都会冒出独立自主的人，他们刚毅不屈地抵抗任何这种对人类自由的限制，成为所谓这样那样的“拒绝服役者”（为宗教原因）。任何时代都没有这样野蛮；任何暴政都没有这样系统化。但人民决心并有能力规避使大多数人屈服的高压统治，保卫他们确立个人信仰和真理的权利，反对权力狂者所宣称的“独一无

二的真理”。

在十六世纪，虽然当时和现在一样，思想意识领域里的狂热行为十分猖獗。但仍有自由的和不受腐蚀的时代精神。从在那些日子里人道主义者留下来的著作看来，可以为黠武者的骚扰造成的极度痛苦提供证明。我们深为他们对“教条贩子”的憎恶所感动。那些贩子们在市场上叫卖：“我们教导的都是真的；我们不教导的都是假的。”作为开明的世界主义者，人道主义者被“改革者”的不人道吓坏了。在西方世界，自由思想的驰骋曾培养了对美好事物的信念。而现在，萨冯纳罗拉、加尔文和约翰·诺克斯^①之流，却想消灭美好的事物，并把全球转变为道德的神学院。他们口沫横溅地宣扬自己极端的正教经典。人道主义者以预言性的颖悟，早就远见到如此固执、如此自鸣得意的人会给欧洲带来灾难。在叫嚣中，武器的碰击声已铿锵可闻，已可大胆地预言：灾难性的战争正悄然来临。但是，人道主义者虽然知道真理，却不敢为真理斗争。世界上几乎所有的人都不是全才。因此，一个有眼光的人不一定是一个实干的人；而一个实干的人不一定是一个有眼光的

① 萨冯纳罗拉（一四五二——一四九八）——意大利宗教改革家。约翰·诺克斯（一五一三——一五七二）——苏格兰宗教改革家。（译者注，下同。）

人。(这些悲天悯人的人道主义者互通使人感伤的和令人钦佩的信件，还关起书斋的门诉苦。但他们中间没有一个人公开去对抗基督教的敌人。伊拉兹马斯不时冒险射出几支冷箭；拉伯雷戴上小丑的帽子，穿上五颜六色的斑衣，用狂热的嘲笑作鞭笞；蒙田，一个杰出的、聪明的哲学家，在他的随笔里，以雄辩的文笔议论时事。但他们中没有人企图以狠狠的一击，去制止不名誉的迫害和处决。他们由于老于世故而小心翼翼，他们说，圣人可以找到比驯疯狗更好的消遣。他们说，明哲之士的本分是闭户不出，否则他自己就会成为一个受害者。)

然而，卡斯特利奥获得了不朽的人道主义者的名誉，因为他毫无畏惧地迎接他面临的灾难；他英勇地支持受迫害的同伴们的事业，而献出了他的生命。他虽然时刻受到盲信者的威胁，仍然冷静地、不带偏见地以托尔斯泰式的沉着，把信念象旗帜般升起。他坚信没有人应屈从于武力，只因为他们对宇宙的性质持有这样或那样的观点。他宣称，没有尘世的力量有资格对一个人的良心施加权威。因为他不是以宗派的名义发表这些议论，而是一种发自对人类不朽精神的表现。所以，他的思想，和他的许多言词一样，能够永不磨灭。人类普遍的和永恒的思想，一旦被一个艺术家塑造后，就能

- 11 -

而迫害者从未为自己的罪行反省和承担

这种行动也
只是低
头认罪或
自杀。
知识分子
在建国后
三十年中
受到的
迫害把
他们的
勇气良知几乎耗尽。

在黑暗中死去的。那些跟着卡斯特利奥脚步走的人们，收获和开辟他的声誉。在教科书里，我们依然会读到那些错误，说洛克和休姆是宗教宽容的倡导人。这一错误再三出现，不被人注意，就好象卡斯特利奥从来没有写过和出版过《论异端》一样。作者道德上的英勇被忘却了；他为塞维特斯的战斗被忘却了；他反对加尔文的战争（“苍蝇撼大象”）被忘却了；他的著作被忘却了——它们只零零星星地散在荷兰译本的选集中。我们在瑞士和荷兰的一些图书馆里找到了少量的原稿，了解到一些怀感激之心的学生们对卡斯特利奥的看法——这些就是这样一个人的全部“遗物”了。其人在当代几乎被一致公认为那个世纪最有学问的人，同时也是最高尚的人。对这被忘却了的战役，人们至今怀着极大的感激之情，并要求把不公正纠正过来。

（历史没有时间作出公证。作为无私的编年史，它的任务是记载成功的人，但很少鉴定他们的道德价值。）历史的目光只盯着胜利者而置被征服者于不顾。这些“无名小卒”被倾入遗忘的汪洋大海中，既无十字架又无花环记录他们徒劳的牺牲。但事实上，心地纯洁的人们所作的努力，不会被认为是无效或无结果的，道德上任何能量的花费，也不会巨大的空间消失而不留下影响。那些生不逢辰的人们，虽然被击败了，但在实

- 15 -

奔波。入夜，他们在罗纳河边灌木丛中窥探，看是否有一对罪犯情侣纵情地拥抱；在旅店，他们检查床铺并彻底搜查过客的行李。每封出入城市的信件都得拆开检查。宗教法庭精心组织的戒备远远超出了城墙。在驿车里，在公共划艇里，在横渡湖面去外国市场的船只里，在城外的旅店里，密探到处出没。一个在里昂或巴黎访问的日内瓦市民说了任何不满的话，都会被确凿无误地报告上去。但是，更为不能容忍的情况是，无数非官方的密探以志愿者的身份，同那些合法任用干那项工作的人一起活动。（一旦一个国家开始实行恐怖统治时，志愿告密的毒草便会象可厌的种子那样萌发滋长。当原则上允许甚至希望告密时，其他正派人就会被恐惧所驱使，而扮演告密者的角色。单是为了不被怀疑是“站在魔鬼一边而是站在上帝一边”，在加尔文独裁统治下的每一个日内瓦公民都会对他的朋友怀疑蔑视。）“热中的恐惧”使他们迫不及待地要走在告密者的前头。几年以后，宗教法庭废止了官方监督，因为所有的公民都已志愿受其控制。无情的告密潮流日涨夜高，推动了精神上宗教法庭的碾轮轻快地转动。

在这样一个制度下谁能有安全感呢？谁能肯定他没有违反某一条圣旨呢？因为加尔文实际上已禁止了每一件能使生命愉快和有益的事。戏院、娱乐、传统节

作换得每日的面包，到了周末这一天，则礼拜上帝。一周为劳动，星期日为教堂。这样撒旦就得不到或保不住立足之地，即使在罪人中也不可能。就这样，自由和生命的快乐就此告终。

在惊疑之余，我们不禁要问：一个几十年来已习惯于瑞士式自由的共和城市，怎么能够容忍象萨冯纳罗拉在佛罗伦萨那样严厉的独裁统治呢？一个基本上是快快乐乐的南方民族，怎么能够忍受如此对生命快乐的扼杀呢？为什么象加尔文那样的禁欲者能够有效地扫除成千上万的快乐呢？加尔文的秘密并非创新。他的手段是古往今来的独裁者都用过的。恐怖！加尔文就是神圣的恐怖。让我们直言不讳地说，由于软弱，暴力就无所顾忌地嘲弄人道，并很快就形成压倒之势。把恐怖统治暴虐地强加于一个制度，就会瓦解个人的意志，使社会生活成为不可能。它象是一种毁灭性的疾病，腐蚀灵魂。很快，暴力就成了秘密活动的核心。由于普遍存在着胆怯，独裁者就能在各处找到帮凶。因为当一个人一旦知道他自己被人怀疑，他就会怀疑起他的邻居来。在恐慌之中，狂热分子的行为往往超出了他们暴君的命令和禁令。

一个有组织的恐怖统治就会创造奇迹。当权威受

谴责了我。如果我说了谎而你说的是真话，那么我祈求上帝按照我罪过的程度而进行惩罚。同时我请求我的同胞剥夺我的生命和荣誉。如果我说了真话而你是一个弄虚作假的起诉者，我祈求上帝保护我免于堕入我敌手所设的陷阱。我还要祈求他在你死之前给予你悔过的机会，那样，你所犯下的罪行才不致于危及你灵魂的拯救。”

这调子和加尔文的是何等的不同。这是一组明显的对比：有自由精神而没有偏见的人的调子和一个充分自信的人的调子的对比；永存的人道主义气质和教条主义气质的对比；还有，一个唯一的愿望是保留自己持有个人意见权利、与世无争的人和一个过于自信、永不安心、直到全世界都对他唯唯诺诺的独裁主义者的对比。（良心上洁白无瑕的人说话总是有节制的，而狂热分子却滔滔不绝散布着恐吓和仇恨。）心灵一旦被仇恨的乌云所遮盖，就会一团漆黑。真正的精神上的业绩不可能由狂热分子完成，业绩只听命于沉默、镇静、学会自制和温和的人。

然而党徒们永远不会关心公平而只关心胜利。他们永远不想向别的观点让步，他们只坚持他们自己的。卡斯特利奥的反驳一出现，对他的攻击就重新开始。的

强的性格是那样有效地使自己在一个民族的日常生活中成为不朽，直到今日，在那些加尔文主义曾占优势的城市里，过客在大街上还能认出它持久的影响，诸如表现在举止方面的克制，在衣饰上的不修边幅，行为上的不拘小节，以至在建筑风格方面的庄重。加尔文主义煞费苦心，在影响所及之处，抑制个人主义冲动的要求，加强对权力的控制，使每个人成为典型的好仆人，成为持久从属于社会的人——一言蔽之，成为最正式、最理想、最完美无瑕的中产阶级典型的一员。这样断言是有相当道理的，因为没有其它的因素能象加尔文主义那样有力地推进促成产业主义成功的绝对服从要素。因为加尔文主义对青年反复灌输是诸如宗教责任，毫不迟疑地接受平均思想和机械化。切忽忘记，一个国家总是通过决心组织其臣民才能增强其军事力量的。那些艰苦卓绝、坚韧顽强的航海家和殖民主义者们，先是荷兰人，接着是英国人，征服并开拓新大陆的，主要都是清教徒出身。这些世代的清教徒帮助塑造了北美洲的特性，因此，美国和加拿大的巨大成功应主要归功于从毕伽^①来的教条主义传教士们教育的影响。

毫无疑问，在今天，一九三六年（四百年前，伊拉兹

^① 毕伽——法国北部城市，靠近英吉利海峡。

和哲学思想的迫害。在法国革命中，个人的权利最终得到了保证。法国革命宣称，人是生来自由和平等的，他们有权表达自己的意见，声明他们的信仰不受限制。到了下一世纪，十九世纪，这个过程更加速了。自由的概念——民族自由、个人自由、思想自由，终于被文明思想作为不可剥夺的准则所接受了。

但这一概念在别的地方仍然是奢侈品



《革命》的题目是我们熟悉的词语，伴随着自由民主幸福这些乌托邦词语在人类的现代轨迹上留下的是血迹和尸体，革命者把他们渲染成浪漫诗意的意向，杀戮的正义性和合法性屡屡被强调，而杀戮的残忍和可怕又往往被掩盖起来，革命者总是用胜利的美丽布景挡住人们的眼睛，让他们在对未来的幻想憧憬里忘掉身边发生的可怕的事情。猪被吊死的情景像是乔治·奥威尔的《动物庄园》的另一个续集的结局，正义的胜利总是以谎言的绿叶来衬托。而在正义进步的名义之下对他人杀戮和牺牲是否是道德和正义的，在启蒙以后的历史里屡屡以残酷的事实告诉我们这一切的不道德，以及不道德所导致的最终的社会精神破产。

The title of *Revolution* refers to a vocabulary with which we are all familiar, accompanying the trajectory of utopian terms like freedom, democracy, and happiness across which flow bloodstains and corpses—revolutionaries will exaggerate their romantic intent. The scene of the pig, dead by hanging, offers an alternative sequel or conclusion to George Orwell's *Animal Farm*: the victory of justice is always surrounded with and covered by lies. As to the question of the morality of slaughtering and sacrificing others in the name of the progress of justice, the endless series of brutal historical events since the enlightenment tells us of the immorality of all of this and the spiritual bankruptcy of society that is brought about by this immorality.

《动物庄园》，乔治·奥威尔

这是一篇政治寓言小说，以隐喻的形式写革命的发生以及革命的被背叛，自然还有革命的残酷。一个农庄的动物不堪主人的压迫，在猪的带领下起来反抗，赶走了农庄主；它们建立起一个自己管理自己的家园，奉行“所有动物一律平等”的原则；两只领头的猪为了权力而互相倾轧，胜利者一方宣布另一方是叛徒、内奸；猪们逐渐侵占了其他动物的劳动成果，成为新的特权阶级；动物们稍有不满意，便招致血腥的清洗；统治者需要迫使猪与人结成同盟，建立起独裁专制；农庄的理想被修正为“有的动物较之其他动物更为平等”，动物们又回复到从前的悲惨状况。明眼的读者自可看出，此书不属于人们所熟悉的那种蕴含教训的传统寓言，而是对现代政治神话的一种寓言式解构。

在乔治·奥威尔写给 Yvonne Davet 的信中，他自己提到这部小说实际上是反对斯大林的被认为与现实历史事件相对应的情节

名言

“四条腿好；两条腿坏”

(Four legs good, two legs bad.)

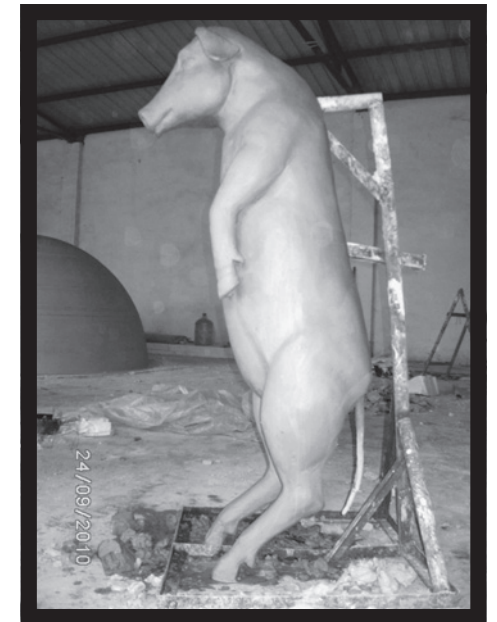
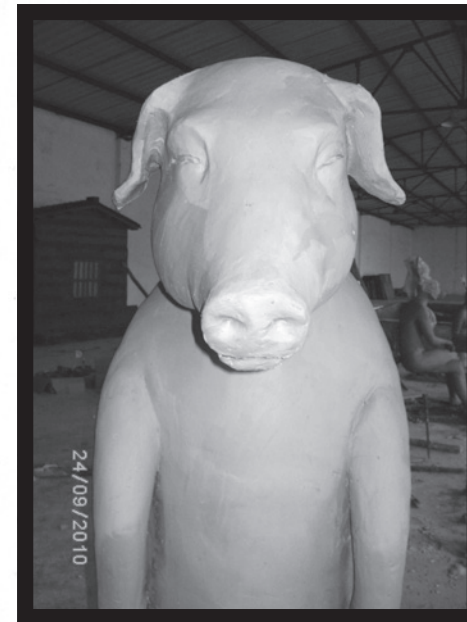
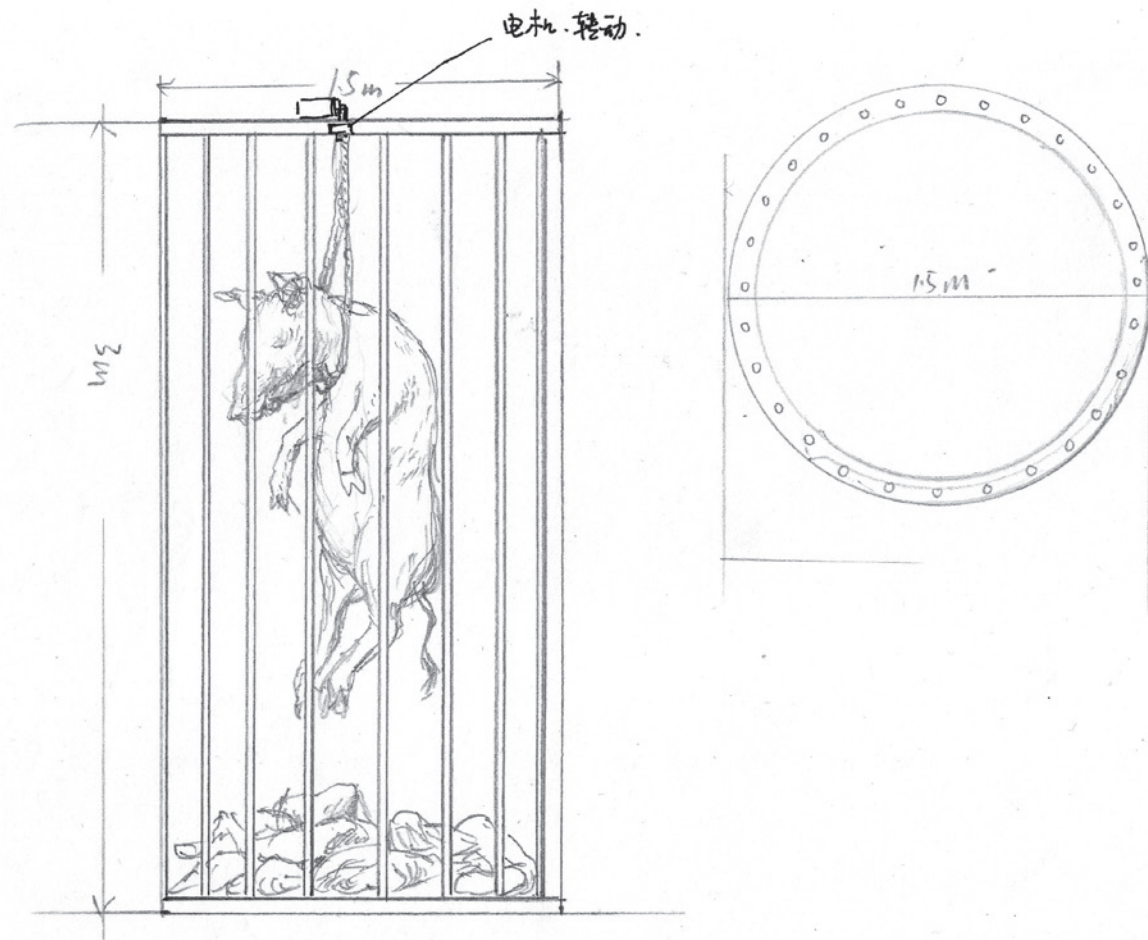
“所有动物都是同志”

(All animals are comrades.)

“所有动物生来平等，但有些动物比其他动物更平等”

(All animals are equal,
but some animals are more equal than others.)





cage 题目: 革命. Revolution

启蒙运动.

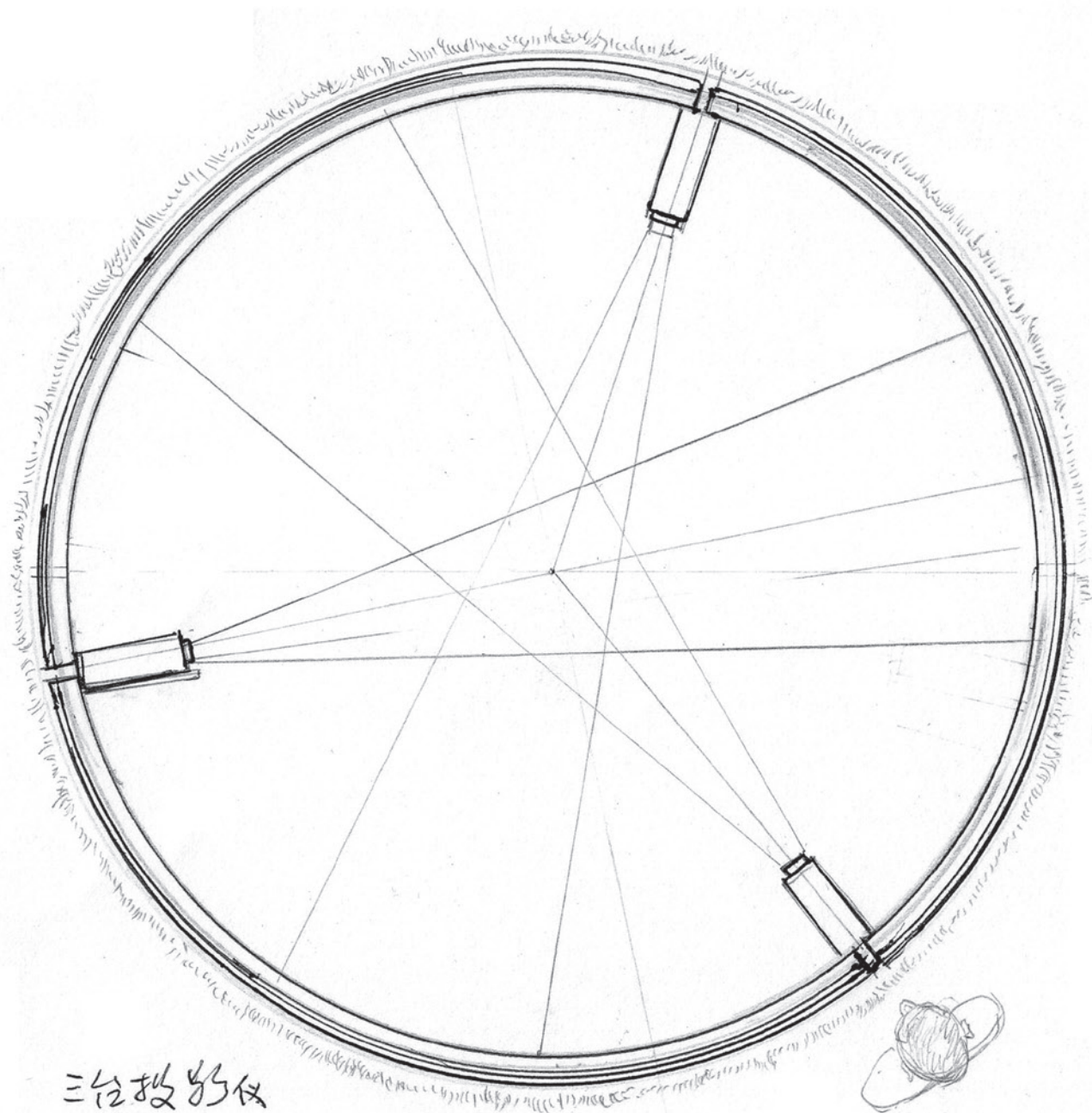
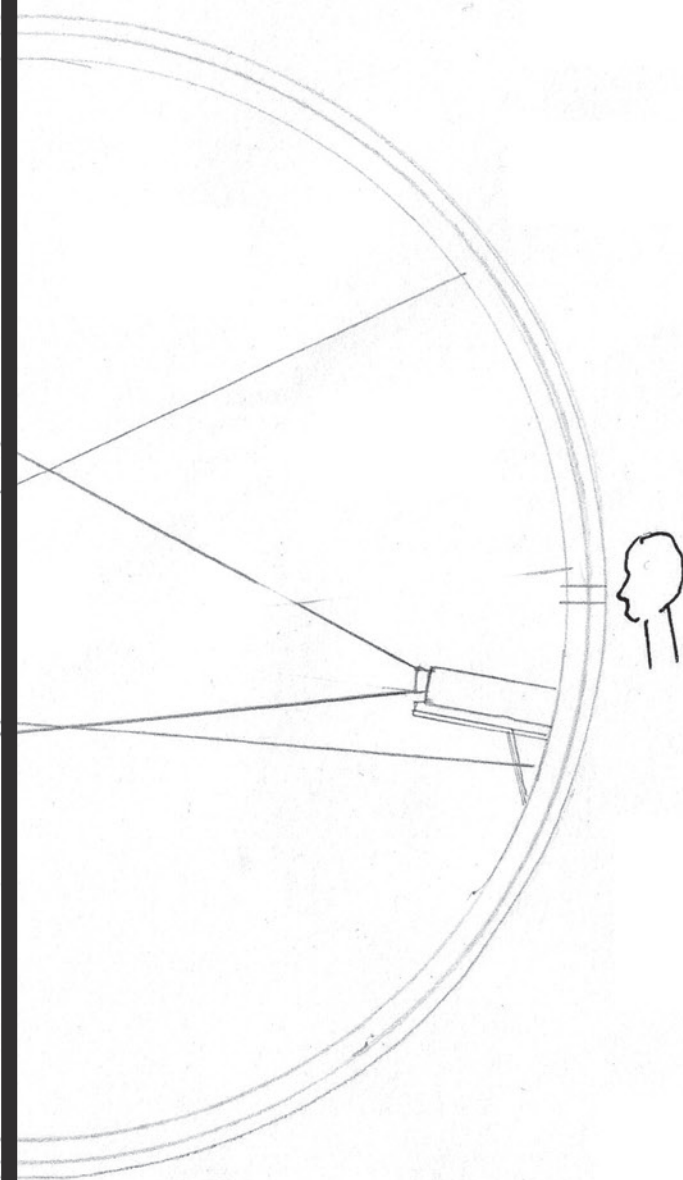
豹房
装置 / 混合材料
—
Bafen
Installation
in mixed media
—
2010



豹，在动物中以行动隐秘而敏捷著称，豹有美丽斑纹的皮毛，豹善于隐藏，而豹纹是其隐身于丛林的保护色。古代有豹隐的说法，比喻隐于世外的高人，骆宾王诗：我留安豹隐，君去学鹏抟。南齐谢朓诗：虽无玄豹姿，终隐南山雾。《周易》的革卦，上六：君子豹变，小人革脸，征凶，居贞吉。《象》曰：“君子豹变”，其文蔚也。革卦取自制革去除毛而鞣革，象征变革之意，豹纹之变是指变革中君子的处境，也是暗指君子于变革中隐匿而勿妄动的警诫。《豹房》的典故是明武宗在宫廷外养豹的地方设隐秘的密室，武宗在里面纵情声色，避开朝廷大臣，佞幸善柔便辟，荒废朝政，埋下明朝腐败衰亡的种子。豹变和豹隐都指向士大夫阶层的政治处境和应对之方，而豹房恰恰又喻示政治绝对权力的为所欲为，与士大夫阶层治世理想的无能为力。《豹房》是一个柔软皮毛所包裹的大球，这个装置像是一个奢华的消费品，外表华丽，庞大而无用。从窥视镜里可以看到里面播放的动画录像，是荒诞溃烂的动物演变图像。在今天中国外表繁华昌隆的变革是否只是另一个豹房的现代版本而已？

The panther, amongst animals, is known for the secrecy and agility of its actions. Its pelt is covered with beautiful stripes, and, as it excels at concealing itself, its patterns act as camouflage within the jungle.

Because of this the ancients spoke of the “hidden panther,” a metaphor for a master living in seclusion from the world. Luo Binwang wrote: “Here I stay in hermitage of the panther, while you, like a bird, soar through the air.” Xiao Tiao wrote: “Although I lack the appearance of the black panther, I vanish into the fog of the southern mountains as it would.” The ge hexagram of the Yijing contains: “When a man of noble nature transforms himself, he changes life a panther; when a petty man transforms himself, he only changes face. This is a bad omen, but can be an auspicious sign if the emperor complies with righteousness.” Xiang continues: “The man of noble character changes like a panther, and his literary grace dazzles.” Bafen, literally “home of the panther,” is drawn from the Ming emperor Wuzong, who kept a secret room where he raised his panthers outside the court in which he would indulge in private entertainments, avoiding the responsibilities of the empire and neglecting government. Both the “transforming panther” and the “hidden panther” refer to the political realities of the scholar official class, while the “home of the panther” indicates the absolute power of politics to do just as one pleases—a reflection of the powerlessness of the scholar gentry. Bafen is a large sphere covered in soft fur, an installation resembling a luxury product. Its exterior is rich and fine, colossal but useless. Through a peephole one can watch an animation playing inside, absurd and festering imagery of animal evolution. Perhaps reform and change in China today, superficially flourishing, is just another modern edition of the panther’s lair.



三台投影机
3 projector.

羊毛。

天明。

动物园 Zoo — “豹房”



莫名的幸福

装置 / 混合材料

—

Unspeakable

Happiness

Installation

in mixed media

—

2010



《莫名的幸福》像是最为平庸的情景剧情节，可爱的兔子一家，舒适而庸俗的客厅，他们看起来慵懒而幸福，物质的满足让他们昏昏欲睡，这一切都显得再平常不过了，以至于他们完全无法意识到自己是在樊笼里，或者说他们对自己的处境有种依赖感而从未想去改变自己的处境，他们甚至对外面感到恐惧，而笼子给予他们安全感。正如《景观社会》指出的现代人的困境不再是资本和阶级对立的直接，资本隐藏在媒体制造的社会景观后面，金融资本内化为消费影响力制造的消费欲望，而人的生存的方式完全受控于物质消费环境，内在的牢笼是现代人的基本生存处境。

Unspeakable Happiness appears to construct the situation of the most mediocre sort of soap opera program, a cute family of rabbits in a comfortable and tacky living room. They look lethargic and happy, as if material satisfaction had made them drowsy. Everything seems completely normal, to the point that they have no way of realizing that they are actually in a cage—or perhaps we should say that they rely on their circumstances in such a way that they have no way to change their world, terrified of the outside but allowed a feeling of safety by their cage. Just as The Society of the Spectacle notes that the predicament of modern man is no longer the direct opposition of capital and class, and that capital is hidden behind the social spectacle produced by the media, financial capital tends to produce a consumerist desire. Man's modes of existence are completely controlled by his material consumption environment, and his internalized shackles constitute the basic circumstances of modern man.



莫名的幸福

—
Unspeakable
Happiness





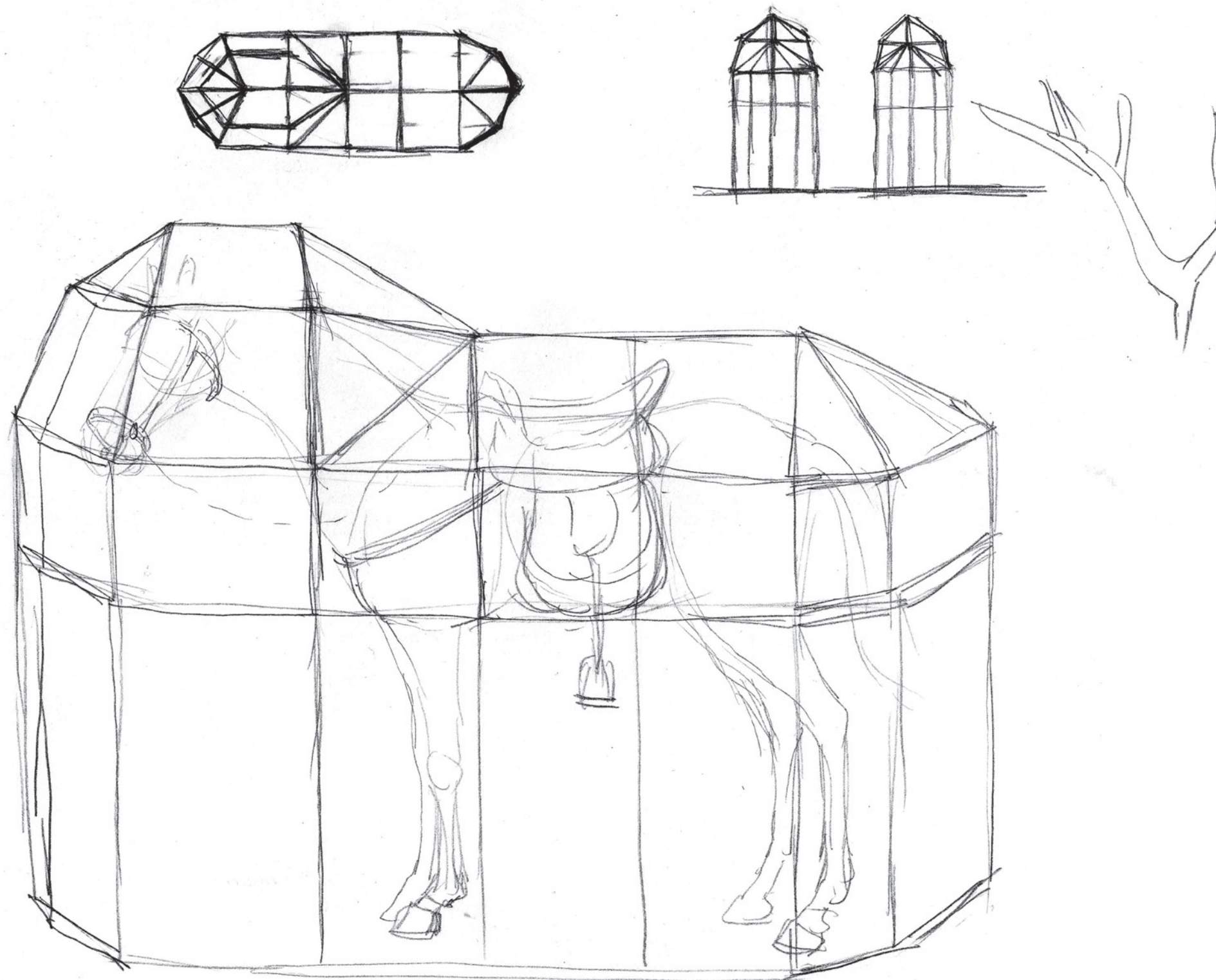




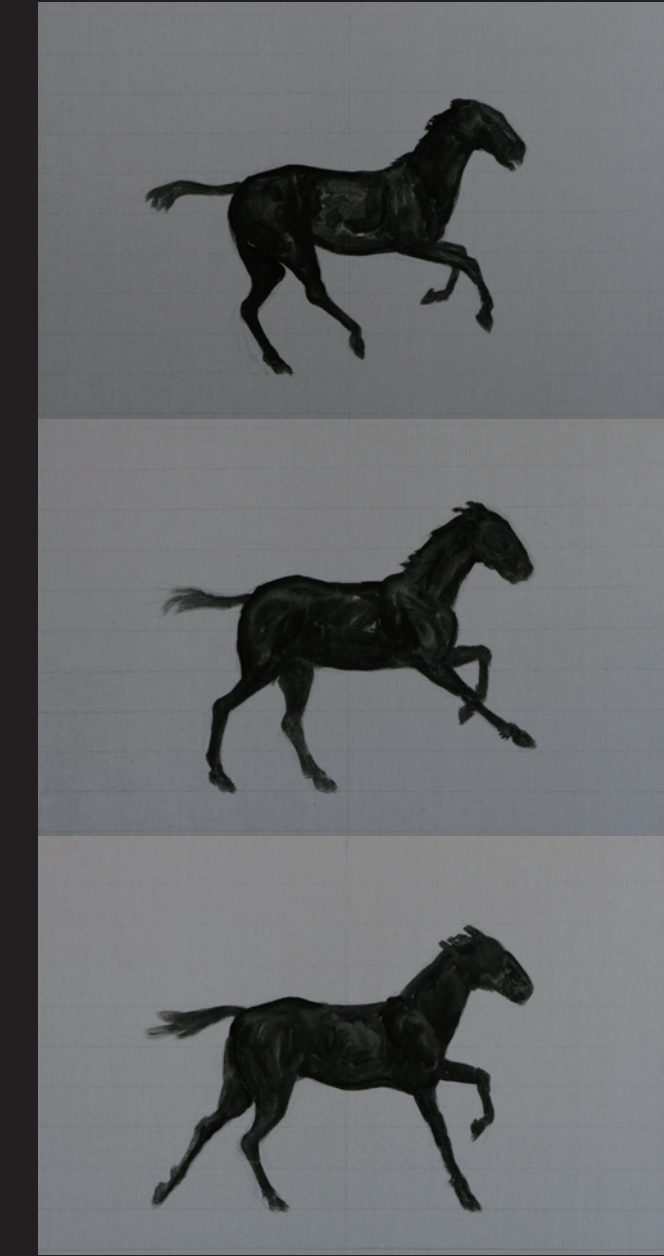
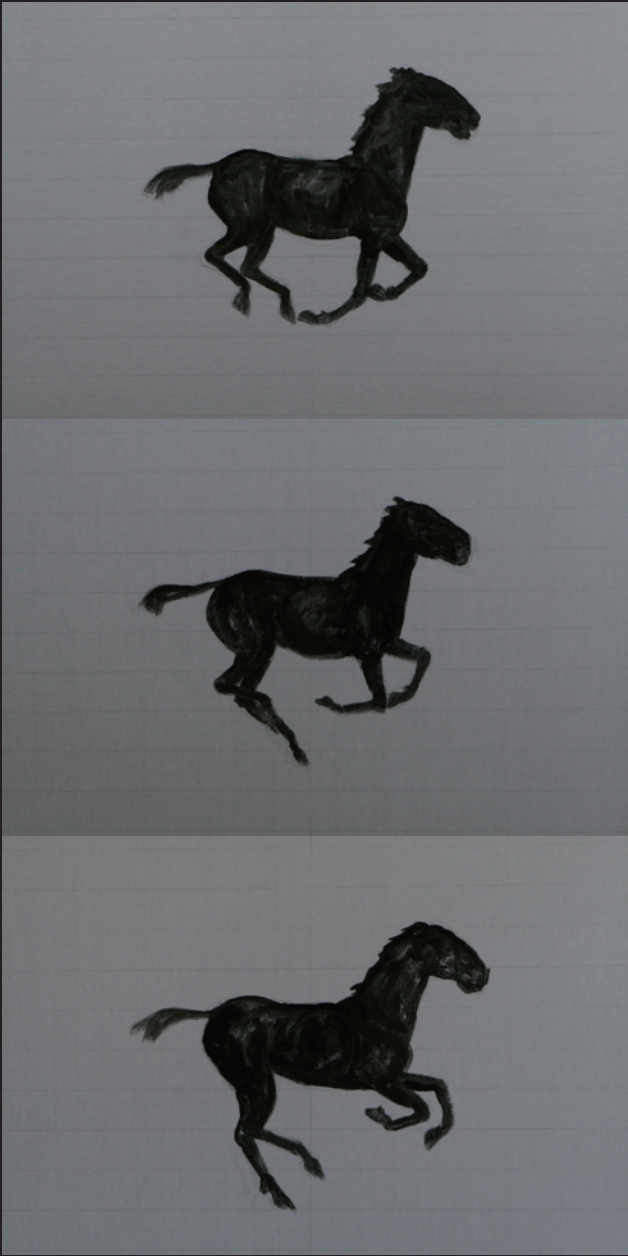
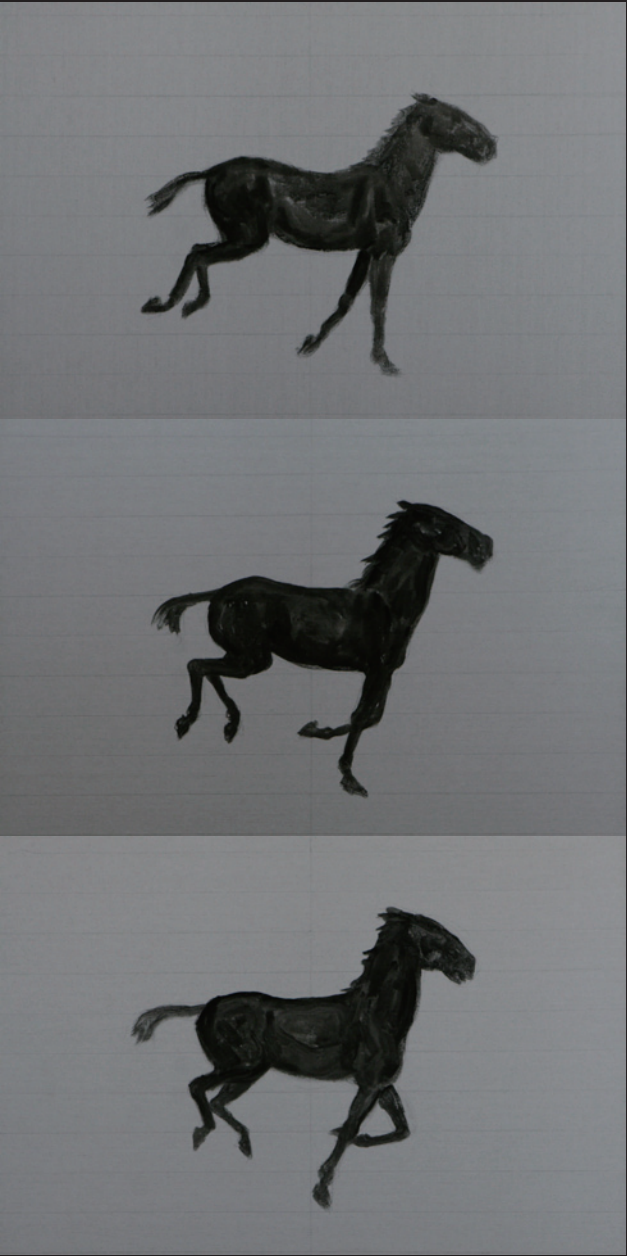
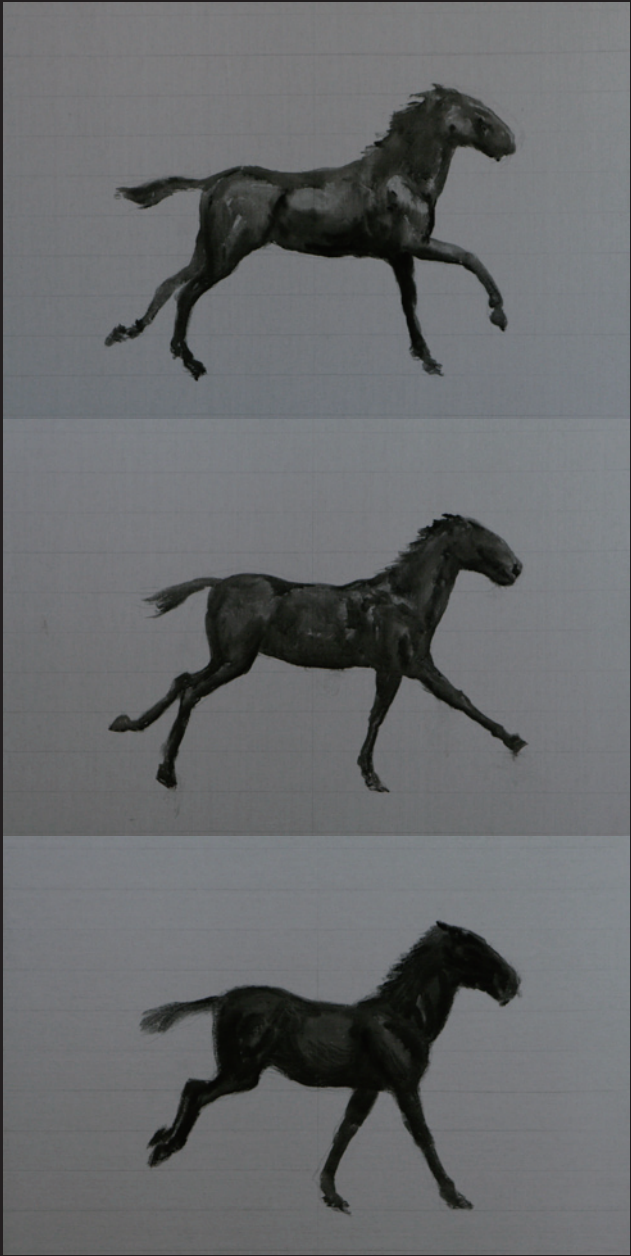
从蒸汽机发明开始，马从人类最重要的运输劳动力逐渐退出了运输的产业，留下的只是一个名词：马力。而曾经是最重要的军事力量的马，也退出了战斗的行列，蒙古人横扫欧亚大陆的根本原因是他们善于骑射，在 20 世纪前的世界，任何城市里都是无处不在的马和马车。马与人类休戚与共的时代过去了，留下的几乎只是人类生活中奢侈运动的一些项目，包括与博彩有关的赛马，剩余价值在马克思的《资本论》里是指资本家剥削占有劳动者的生产价值的部分，马作为为人类工作了上千年的动物，今天已经没有剩余价值可以利用，而马在人类生活中剩余下来的价值也许和六合彩轻盈的在密闭的空气中转动上下的彩球一样，虽然决定了许多人的注定的命运，但它们自身却毫无命运可言。《剩余价值》这个装置，只能看到人类在利用马时所使用的工具：马鞍、镫头、嚼子、缰绳、马镫、绑带，而没有马。在现代城市的真实生活中，马已经消失，只是作为图像还出现在社会景观中，而马的图像仅仅作为一个视觉图腾出现在电影电视报纸杂志和各种媒体里，也变成汽车的 logo 和名字，成为人对自然生活的想象调味剂，但是马的图像仅仅是图像，而不是马。

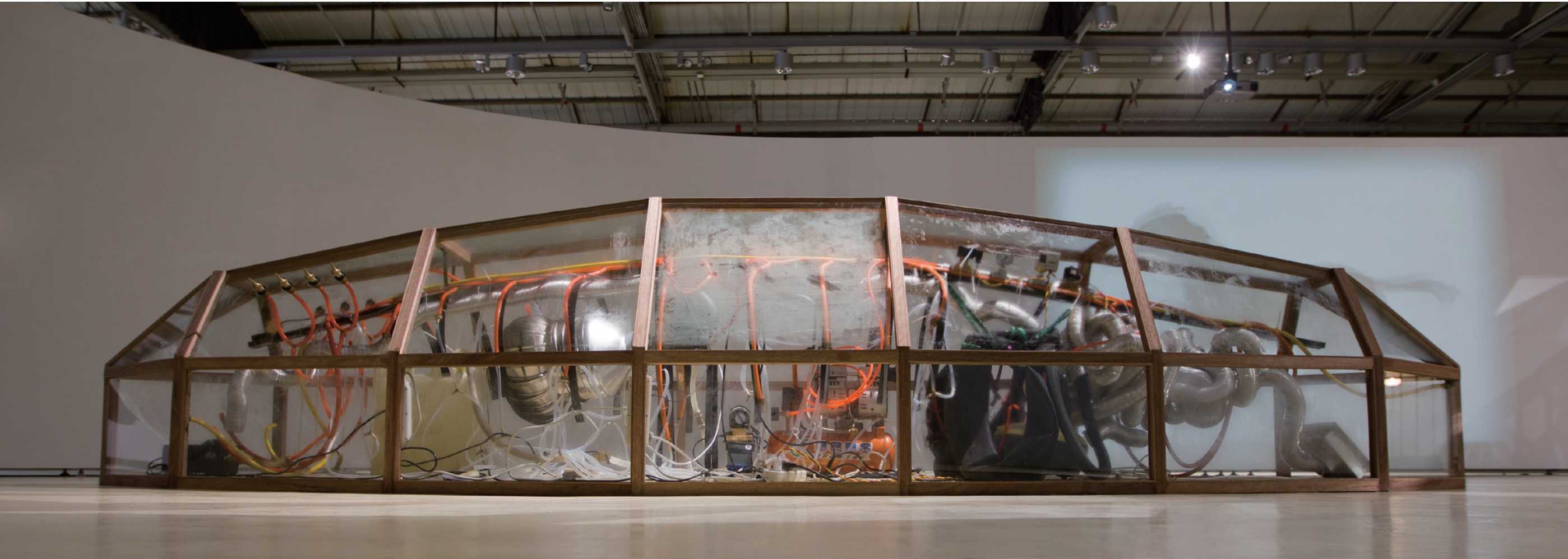
Since the invention of the steam engine, the horse has gradually exited the transportation industry, leaving its position as the major mode of energy and leaving behind only a noun: horsepower. Once also a significant force of military strength, the horse has exited the ranks of soldiers. The Mongolians were once able to sweep across the Eurasian continent due to their proficiency in mounted archery, and before the 20th century any city across the world would be filled with horses and horse-drawn carriages; the age in which the joys and sorrows of horse and man were intertwined is now past, leaving behind in human life only a few facets of luxury athletics like horse racing for gambling.

In the Marxist theory of capital surplus value refers to the portion of production value appropriated by the capitalist from exploited labor. The horse, an animal that worked for humanity for thousands of years, today retains no surplus value for its own use, and the value that remains in human life is, perhaps, equivalent to the colored balls that spin around in the closed air tubes of lottery selection devices: although they determine the destinies of many, they themselves have no fate to speak of. In the installation artwork *Surplus Value*, we see only the tools that man uses when utilizing horses: saddles, bridles, bits, reins, but no horses. The horse has disappeared from modern urban life, appearing in the social landscape only through images. These images of horses only emerge as visual totems in film, television, newspapers, magazines and other media, turning into logos and brand names for cars, turning into the seasoning for man's imagination of nature, but those images of horses are only images, not horses.

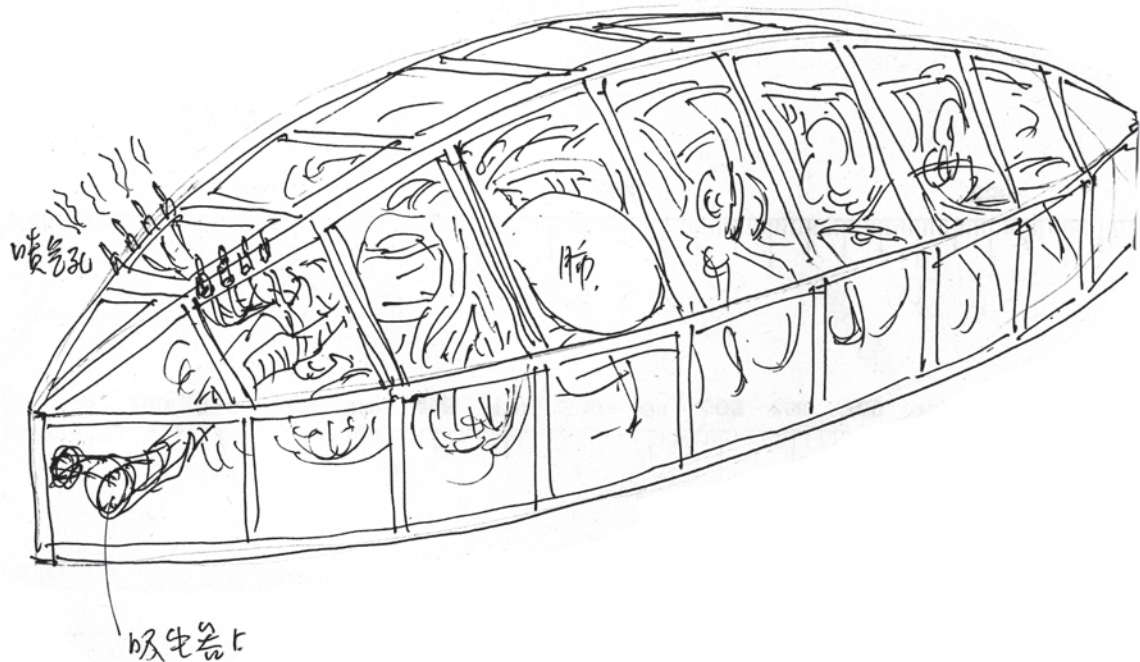






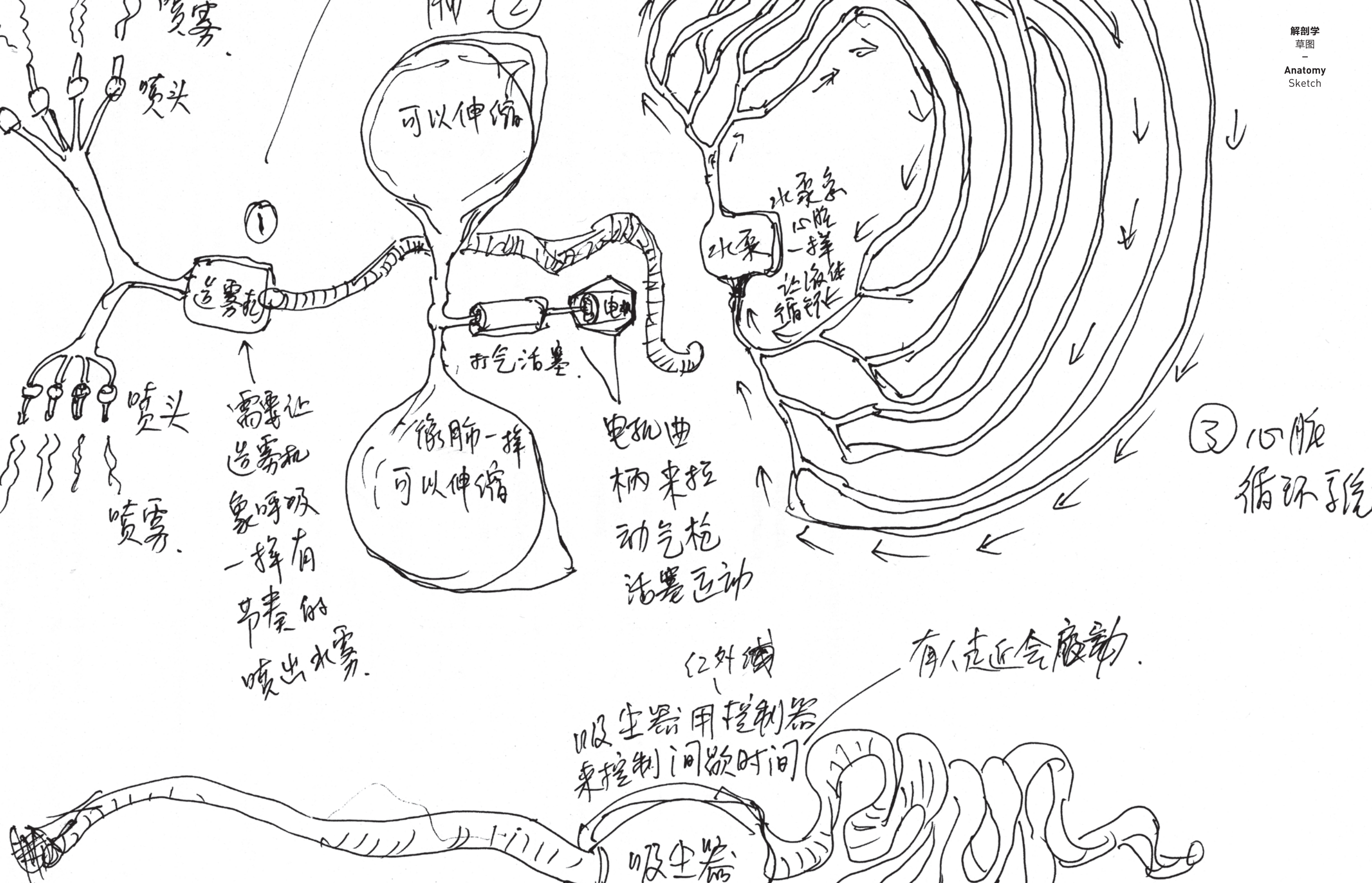


解剖学是作为动物科学研究的基础,以及医学试验的重要基础,动物解剖和试验在伦理层面的合法性是建立在人与动物的区别和界定的结论上的。1. 动物与人不同,不是一个物种与另一个物种的不同,而是根本的不同,本质的不同,许多哲学家都做了充分的论证。2. 人是高于动物的,人的存在高于动物的存在,人的生命比动物的生命更重要,为了人可以牺牲其他生命,所以有成千上万的动物用于医学试验,医学试验地残酷程度可以超乎任何人们想象的虐食动物方式。而一旦当这个界限在人类自身不同种族中开始划分时,就出现了毒气室和人的活体解剖实验。一个种族被宣称劣等民族时,就可以以对待动物一样的方式对待他们。3. 科学研究和社会发展进步,是不容反驳的理由,如同宗教裁判所的规条神圣不可冒犯,在科学探索的名义下,我们的生命伦理还将会面临更大的挑战。而社会进步是一个不用思考的绝对正确的答案,一切问题在这个问题面前都毫无意义,都应该让步。《解剖学》用工业材料制作一个类似动物内部的器官模型,这些科学和进步制造的材料最终只能是一个没有生命的虚假模型,而另一方面因人类的“进步”而消失的生命永远不可能再复制出来。



Anatomy is a foundation of animal biology and medical experimentation. The ethical legitimacy of animal dissection and experimentation depends on several conclusions related to the differences between and definitions of man and animal: 1. Animals and people are different, not in the way of difference between one species and another but rather fundamentally different, essentially different—an argument to which a number of philosophers have contributed evidence. 2. Man is superior to animals, and human existence is superior to animal existence; the life of man is more important than the life of an animal. Other lives can be sacrificed for the sake of man, so any number of animals can be used in medical experiments more cruel than even the worst abuse animals might otherwise encounter—as soon as this boundary was brought into the human sphere to categorize various races there appeared gas chambers and live dissection experiments. When one race is labeled inferior its people can be treated as animals. 3. Progress in scientific research and social development does not tolerate refutation: just as religion in the Middle Ages judged its own regulations to be sacred and inviolable, our ethics of life will face even greater trials under the name of scientific investigation. Social progress is an unthinking and absolutely correct answer to any number of questions, and when all questions are meaningless in the face of this one all should yield. Anatomy uses industrial materials to produce a model similar to the internal organs of animal. The materials produced by science and progress can ultimately only be lifeless and vacuous models, while the forms of life that disappear due to this process will never be recreated.









迁徙（局部）
装置 / 混合材料
—
Migrate (Detail)
Installation
in mixed media
—
2011

迁徙是动物随自然生息的生命洪流，造物的安排一样，不可阻挡的随季节往复奔驰。这个作品在“动物园”这个主题里，与其他在封闭状态的作品不同，它是敞开的，在笼锒之外。动物的物质存在只有鹿角，它们组成迁徙的群，如鹿的精魂徜徉在归去路上，自由，但也失去了它们的世界。

Migration is the torrent of animal life that follows the flow of nature. As if planned by creator, these animals surge with the unstoppable passage of the seasons. Unlike the other works in the *Zoo* series, the artist has created these in the open, rather than in a closed, confined state. The only remnant of the animals' material existence is antlers, and they are arranged like a migratory herd, as if deer spirits on the road of return, free but for the loss of their world.





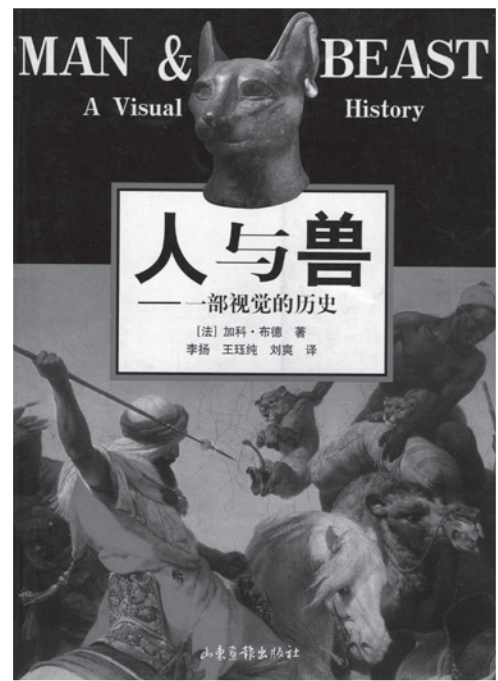
艺术家邱黯雄在布展现场

素描

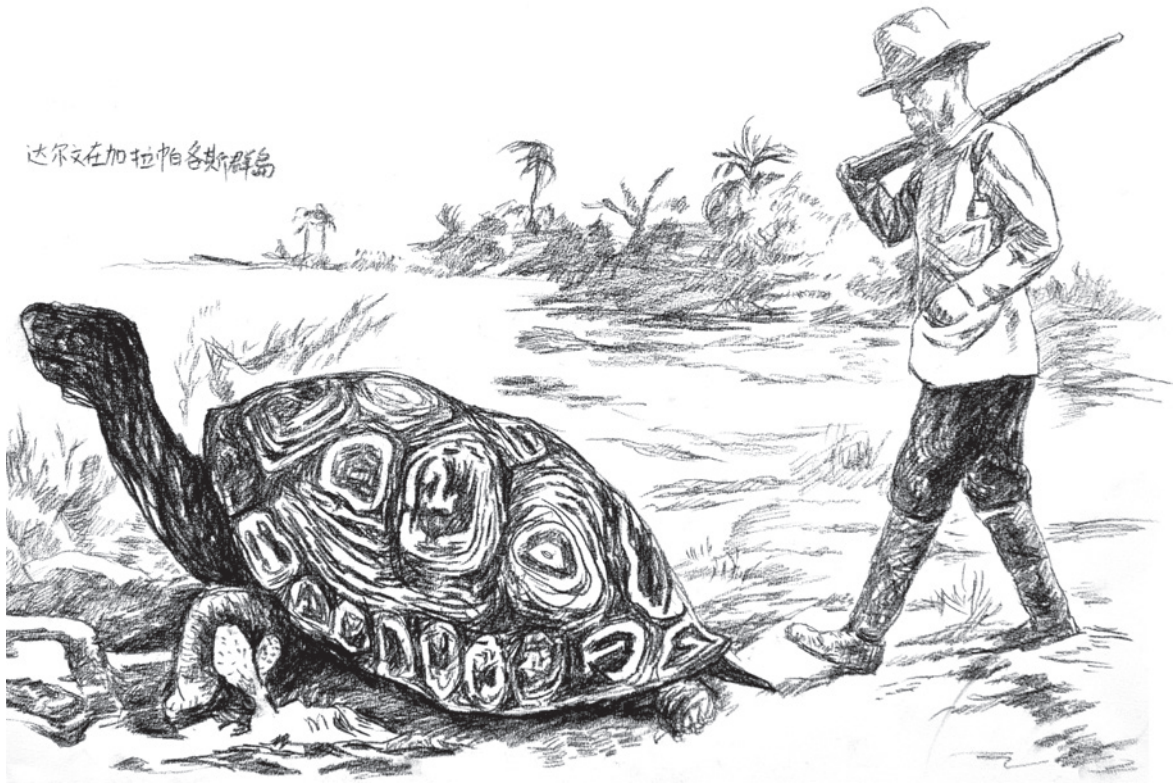
—

Sketch

这一系列的素描稿与《轮回》的创作方式一致，同样临摹了视觉史上各个不同时期的人与动物关系的图像，这些图像包括了《圣经》第二章节《创世纪》中亚当给各种动物命名的手稿、古希腊的瓶画、罗马时期的图画和浮雕、中世纪绘制的图画，以及 19 世纪的摄影，等等。这些素描稿所临摹的图像出自法国加科·布德的著作——《人与兽——一部视觉的历史》，艺术家邱黯雄通过临摹这些不同时期的视觉图像，再次强调和提示出人与动物在不同历史时期的关系和状态。



This series of sketches was created in the same way as Cycle, in that they also copy from various images about the relationship between man and animal from throughout visual history. These images include a sketch of Adam and Eve naming the animals in the Garden of Eden from the Book of Genesis, ancient Greek vase paintings, Roman paintings and reliefs, paintings from the Middle Ages and 19th century photographs, among others. These sketches are based on pictures found in Man and Beast - A Visual History by Jacques Boudet. Through these images from different periods, artist Qiu Anxiong reemphasizes and illuminates the state of human animal relations throughout history.

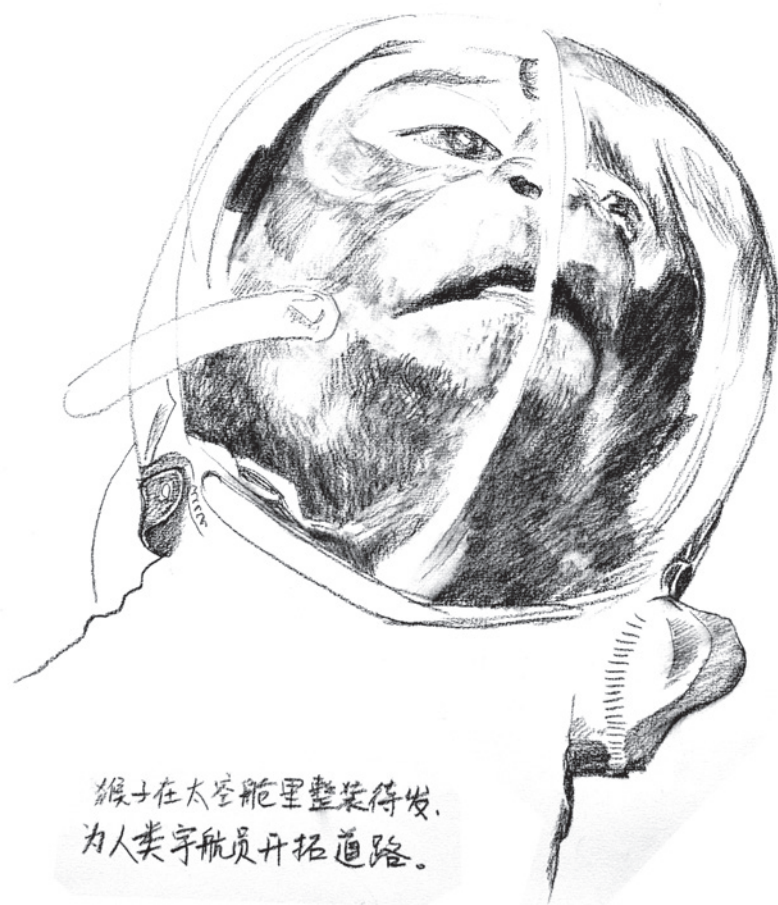


达尔文在
加拉帕戈斯群岛
素描
—
Darwin in
Galápagos Islands
Sketch
—
2010
302



驯狮员曼扎诺把头放进母狮子嘴里。

驯狮员曼扎诺
把头放进母狮子嘴里
素描
—
Manzano, the lion tamer,
puts his head into Lion's mouth
Sketch
—
2010
303



猴子在太空舱里整装待发，
为人类宇航员开拓道路。

猴子在太空舱里整装待发
为人类宇航员开拓道路

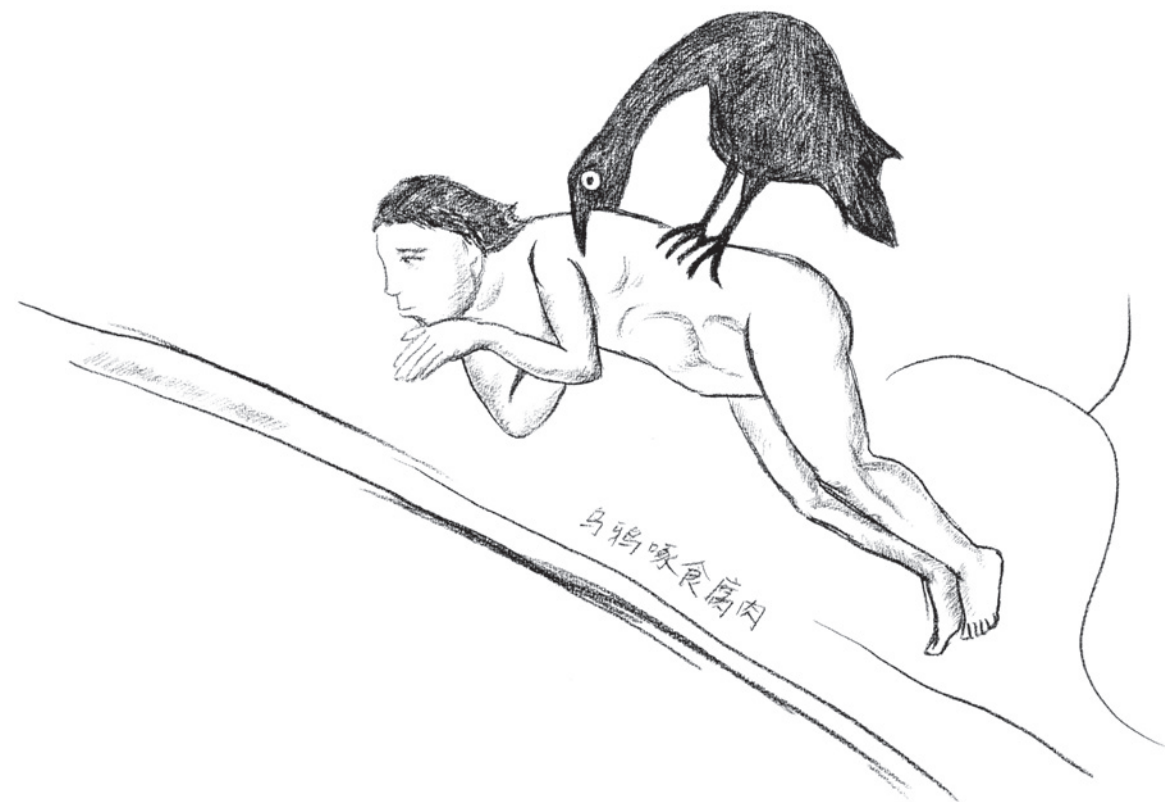
素描

A Monkey in the Capsule Preparing
for the Astronaut's Exploration

Sketch

2010

304



乌鸦啄食腐肉

乌鸦啄食腐肉
素描

A Crow Pecking Carrion
Sketch

2010

305



牝鹿喂養忒勒斯
素描
—
A Doe Feeding Telephus
Sketch
—
2010

306



猎杀野猪
素描
—
Hunting Boar
Sketch
—
2010

307

北京猿人、
尼安得特人、
克罗马尼翁人
素描

—
Peking Apeman,
Homo Neanderthalensis,
Cro Magnon
Sketch

—
2010



北京猿人



尼安得特人



克罗马尼翁人



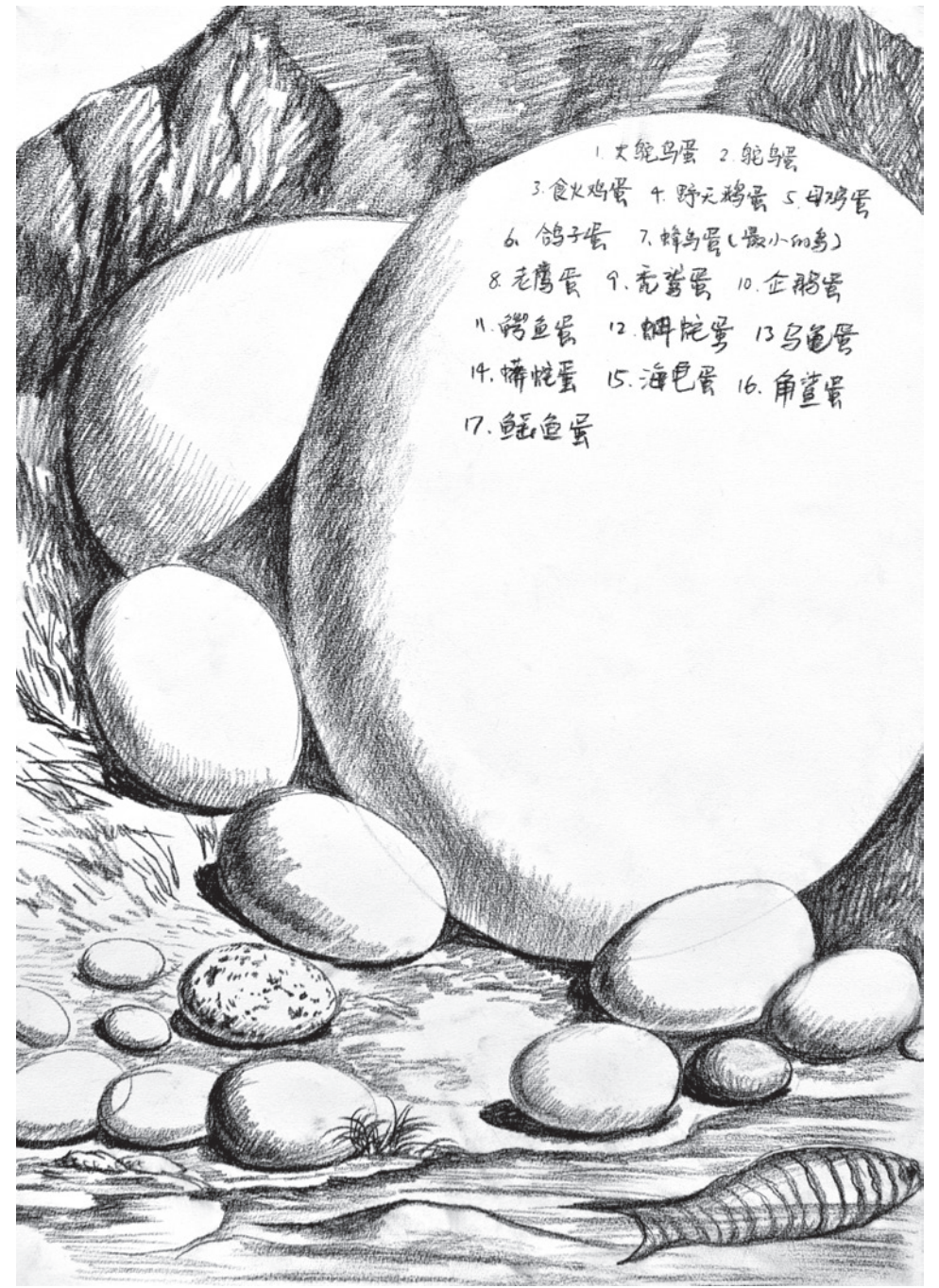
亚当给动物取名

素描

Adam Naming Animals

Sketch

2010



动物的蛋

素描

Animals' Eggs

Sketch

2010



图 418 达尔文在加拉帕各斯群岛。(绘于1881年)



图545 驯狮员夏扎诺把头放进母狮子“嘴里”。

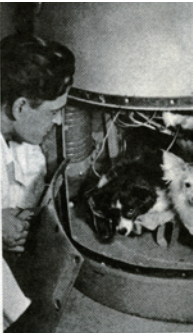


图522 猴子在太空舱里整装待发，为人类宇航员开拓道路。



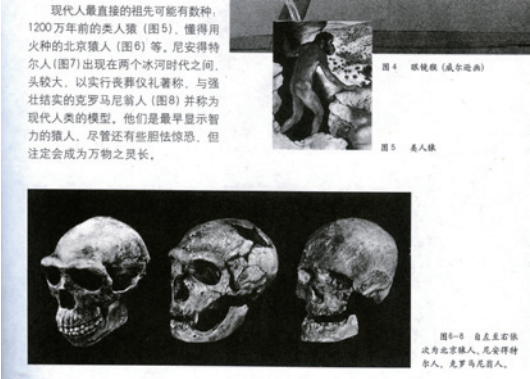
图523 猴子在太空舱里整装待发，为人类宇航员开拓道路。



图 59 乌鸦啄食腐肉。



图 138 猎杀野猪。(公元3世纪，西西里)



现代人最直接的祖先可能有数种，1200万年前的类人猿(图5)，懂得用火种的北京猿人(图6)等。尼安德特人(图7)出现在两个冰河时代之间，头较大，以实行丧葬礼仪著称。与强壮结实的克罗马尼翁人(图8)并称为现代人类的模型。他们是最早显示智力的猿人。尽管还有些胆怯惊恐，但注定会成为万物之灵长。



图6-8 自左至右依次为北京猿人、尼安德特人、克罗马尼翁人。

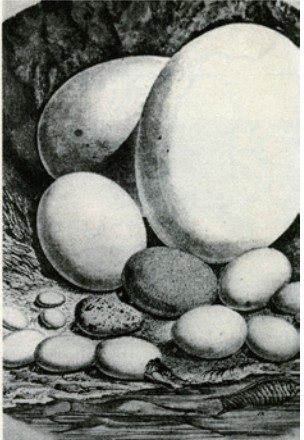
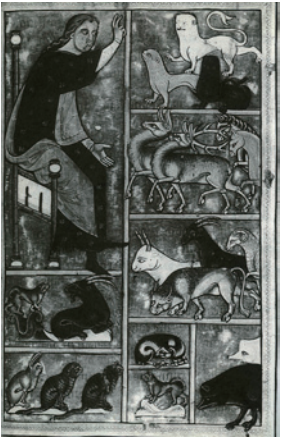
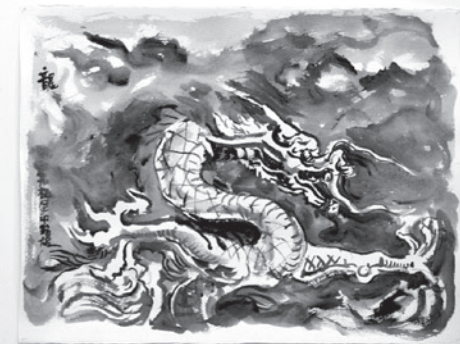


图563 各种鱼类、鸟类、爬行动物类动物所生的蛋大小比较。



Samsara consists of a group of sketched copies of other works, the images of which are drawn from the painting and photography of eras spanning ancient Greece, the Middle Ages, and the modern age. By using these methods, abandoned by contemporary art, to trace back the visual history of animals, these images reveal the varying attitudes toward animals, relationships between man and beast, and roles played by animals in human life throughout different periods.

《轮回》是一组临摹的素描，这些临摹的图像来自从希腊、中世纪到现代的不同时期的绘画以及摄影。临摹这种几乎被当代艺术所遗弃的方式在这里追溯了动物的历史图像，这些图像显示出不同时代的人对动物的不同态度和关系，以及动物在人类生活中所充当的角色。



图 159 公鸡 (西班牙浮雕)



图 153 “小心猫犬” (藏于那不勒斯博物馆)



图 109 自述的老兄：“我和我一起站，最后就一定会到那里。”

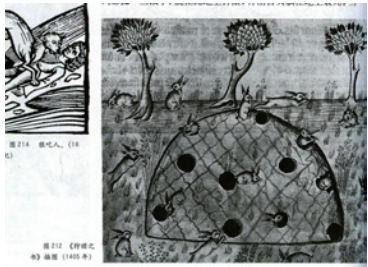


图 214 撒吧人, (18 世纪)

图 212 《神谱之图》(1400 年)



图 537 猿猴在爬树。(摄于日内瓦动物园)

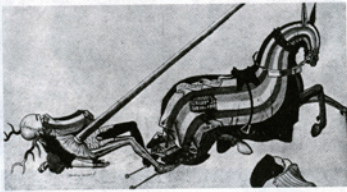


图 192 落马的骑士 (公元 1500 年, 藏于慕尼黑国家图书馆)



图 216 夏天往婴儿避开蛇的方法



图 254 北京故宫九龙墙之景。龙是威力的象征, 具有呼风唤雨之力。



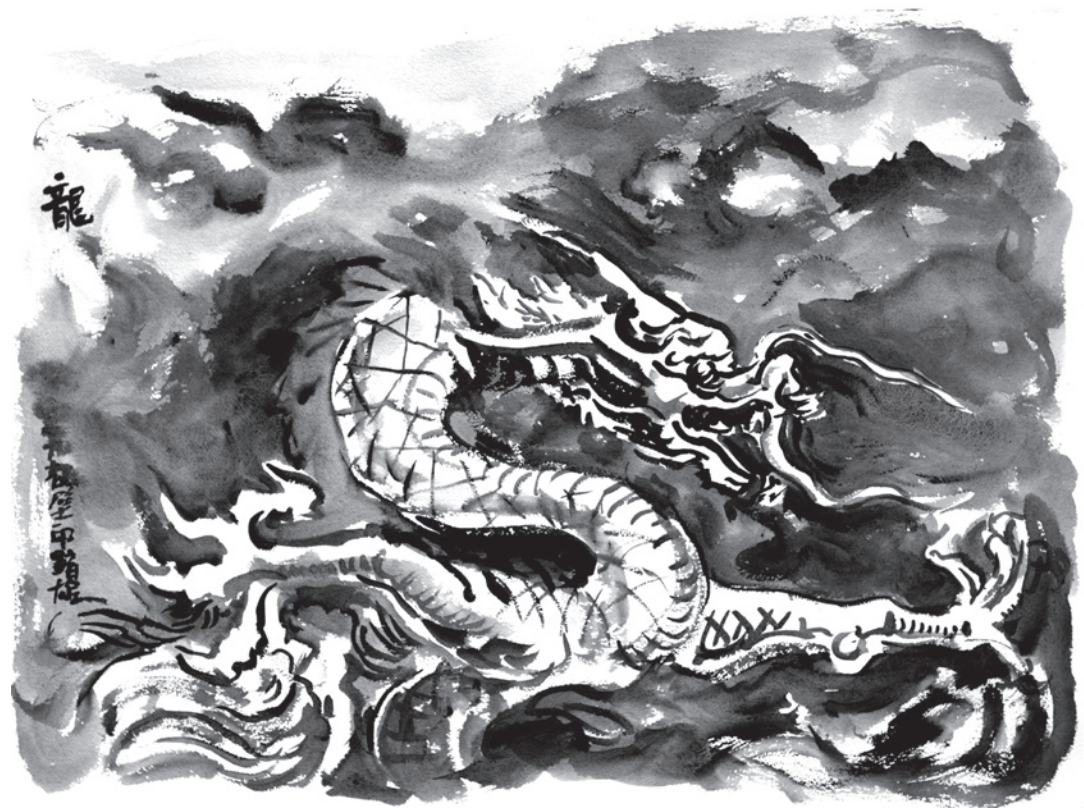


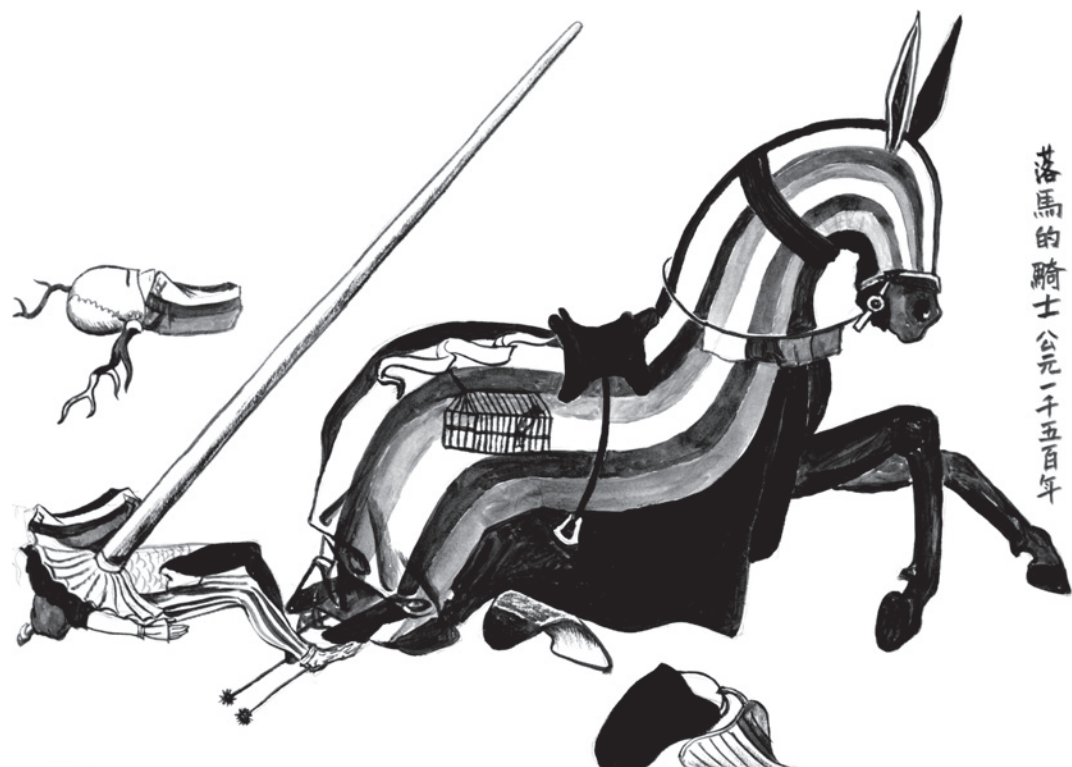
武松打虎

临刘继卣连环画邱野雄



兔子 邱野雄 2010





落馬的騎士 公元一千五百年



你们這些綿羊啊 如此馴服 食量又小 可現在我所說你們
已經成了如此龐大和野蠻的貪食鬼
把人類都吞噬了。 托馬斯·莫爾



猿猴在爬树 日内瓦动物园 邱黯雄



公鸡 西班牙壁画 邱黯雄 2010



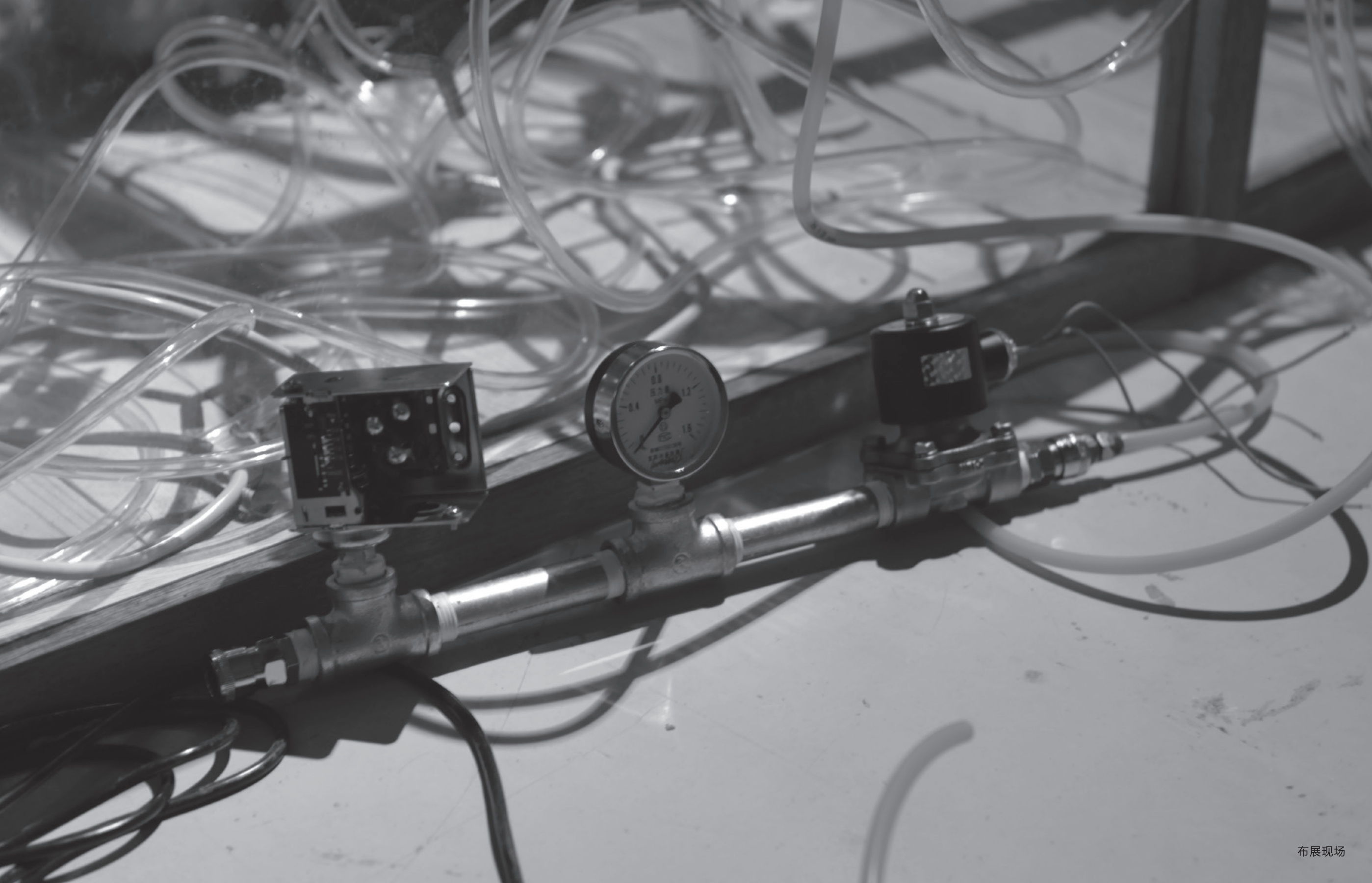
小心猛犬 羅馬 那不勒斯

邱瑞林 2010



小猪被当做祭品
希腊瓶画

邱瑞林 2010



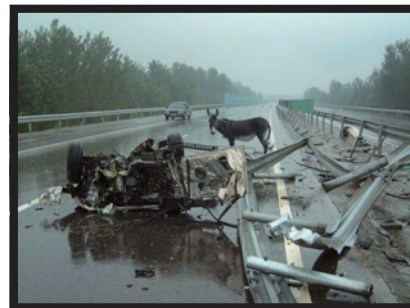
访 谈

—

动物园：
——一部“囚禁史”

方立华：《动物园》可以说是一种对“悖论逻辑”的揭示，作品似乎隐含着一种反讽和批判的立场，同时也不乏带有一定的幽默和睿智。你能否完整地描述一下这件作品从构思到实施过程中的思路？究竟是什么样的因素促使你关注并开始着手这件作品的创作？在这个过程当中，最初的方案和最后的实现是否存在差异？这包括作品的制作和想法两个层面。

邱黯雄：可能是因为喜欢动物，喜欢去动物园，看一切和动物有关的书，绘画，画画是从画马开始的，因为喜欢马。《动物园》的想法是 2004 年我想拍一个关于动物园的片子，每个周末就去动物园拍录像和照片，但是片子最后的效果并不理想，后来做了一个灯箱的装置，一些动物在工厂、城市和比较奇异的场景，好像动物园的动物被释放出来一样。另外一些作品也多少和动物有关，后来准备就这个主题作一个展览。动物园无论设施怎么先进，环境怎么改善，总是有一种从内部透出来的衰败腐烂的气息，动物也总是与它们的粪便一起生活，动物园的气味是别的地方没有的，是野性在囚笼里溃烂的味道。2008 年至 2009 年我先画了一些画，是关于这种感觉的。比较直觉的，没有太多的概念在里面，后来的装置，笼子的那些，是用了很多典故，都是和人类的历史相关的，开始也都是凭直觉去想，就是觉得用这个典故有感觉，形式感和内容都有感觉。后来自己回头看，都是和启蒙这个概念有关系，有早期理性启蒙（毕达哥拉斯学派）和近代的启蒙运动（马拉之死），从野蛮到文明的变化，启蒙是个分界线，也就是从动物性到人性的界线，包括近代的革命都与这个有关，所以那一批作



邱黯雄《让我忘了这一切》，装置，2005

品都是在这个框架里作的，方案的实现除了技术性的细节没有完全达到要求，作品本身要传达的东西和最初的想法没有什么差异。

方立华：法国历史学家埃里克·巴拉泰（Eric Baraty）、伊利莎白·阿杜安－菲吉耶（Elisabeth Hardouin Fugier）曾对“动物园”这个专题做过系统的研究和梳理，并最终形成史学性的专著《动物园的历史》。在这部著作中，他们通过“处所”的角度，指出了“动物园”的演变线索以及对于“动物园”的基本语义上的认识，他们认为，“‘动物园’这个词泛指一切养有野生动物的封闭地点，从狩猎保护区、斗兽馆、私人饲养园到今天的野生动物公园，它实际上涵盖了不同时期和地点的各种动物天地。”当然，“动物园”并不仅仅是一个囚禁动物的处所，因为，不同时期的“动物园”角色的变化，同时也是“人与动物”的关系史。对此，你能否具体地阐述你对“动物园”的理解和认识？

邱黯雄：这本书有很丰富的资料，从动物园的起源到今天的变迁历史都有大量的历史材料，以及跟动物园有关的狩猎史、殖民史、驯化史、动物交易史、物研究史、动物保护主义，当然还有艺术，绘画和摄影保存了所有动物园历史的视觉信息。我从中知道了许多与动物园有关的历史细节，我从书中的资料也可以印证自己对动物园的看法。动物园最初是贵族的权力和财富的象征，帝王们用它来炫耀征服的伟绩。也就是在启蒙时代，动物园因这种含义而被抨击和一度衰落。但是动物园在近代是殖民的衍生物，无论是皇家的动物园还是后来对公众开放的动物园，所



代表的一个基本的事实就是：人类对自然的征服掠夺和占有，这个自然也包括那些“未开化”的印地安或亚洲和非洲的种族和部落，在 18、19 世纪，他们与大象、狮子和老虎一起被展出，这是殖民的必然逻辑。动物园的本质是囚禁，到了今天的野生动物园虽然看不到栏杆和笼子，但本质上没有改变囚禁的方式，一度动物园被当作诺亚方舟来宣传它对动物保护的意义，但事实是动物园要维持的动物种类和数量背后是这些被囚禁动物的高死亡率和病态生存。如果没有动物园的存在，野生动物的交易和捕猎将少很多。今天作为公众设施的动物园对野生动物的需求远超于作为皇帝的私人园囿，毕竟皇帝不多，而现在的动物园所有大城市都有，维持这个数量需要不停的捕猎野生动物，动物园的保护宣传只是一个遮羞布，今天的动物园是产业化的消费端而已，是人类的占有欲的具体表现。

方立华：在《动物园》这件大型装置作品中，你力图讨论以下三个问题：1. 人的动物性；2. 动物与人的界限；3. 文明与野蛮在人的历史中互相纠缠共生和消长的状态。你能否具体地表述出你对以上问题的看法，以及你的作品是如何呼应这些问题的？

邱黯雄：动物与人的界线是从人类有历史以来就一直纠缠不清的问题，在人与兽之间包括人神之间一直是个模糊的地带，远古的神话中人和兽和神是混沌一体的，人既有神性也有兽性，兽也有人性也有神性，神有时是人有时是兽。基督教《圣经》里对人有了清晰的定义，是上帝创造的，不同于动物，而佛教是以业

力变化所致的六道轮回的变化，人与动物在生死因缘之间变化。进化论对人与动物之间的界线反而认为是通过生存竞争的淘汰由动物渐变而来的，不同的是进化论是线性时间观念，而佛教的是循环和相对的时间观念。人的动物性，一方面是个体的生理的，身体的问题，身体的存在与精神的存在在人的身上经常会陷入矛盾和对立，人的羞耻、道德、知识、信仰与身体的意志往往互相冲突，人的精神史是与自身争斗的历史。另一方面是社会机体的动物性，人类的动物性总会间歇性的发作，尤其在社会政治中，总是丛林法则是最容易被适用的。在人类的历史中，野蛮战胜文明的例子远远多于文明战胜野蛮，启蒙之后的人类所憧憬的理性之光照亮的社会，永远有无光的暗面。“动物园”中的作品与启蒙相关，从希腊的理性精神的启蒙到法国大革命时期的启蒙，动物的形象如影子一样附着在人的身后，或如潜伏在人身体里的某种变异基因，会在某个时刻使人突变，从对《马拉之死》的戏仿到“兔子一家”的中产阶级生活场景，其实是人间戏剧荒诞性的镜像。

方立华：作为对《马拉之死》这幅名作的引用和重构，《怀疑者》的主角被巧妙地更换为猩猩，浴缸被马桶所替代，而被压在枪支底下的是两本书——《物种起源》和《圣经》。能否具体的阐述这两本书在这件作品中所担当的角色及其特殊的意味？

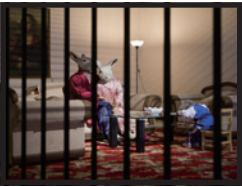
邱黯雄：《马拉之死》是纪念碑式的作品，庄严的形式，高尚的情感，一个戏剧化的场面，为人类的解放进步努力工作的马



大卫 (Jacques-Louis David)，
《马拉之死》，油画，1793



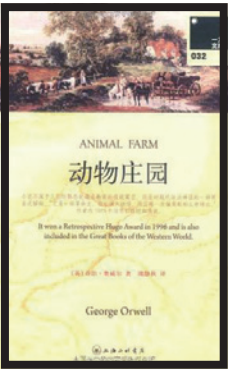
邱黯雄《怀疑者》（局部），
装置，混合材料，2010



邱黯雄《莫名的幸福》，
装置，混合材料，2010

拉被刺杀的场面，是启蒙时代的一张历史瞬间定格。而猩猩死在马桶里无疑是滑稽可笑的，虽然同样的戏剧化，但这是一幕荒诞鄙俗的场面。猩猩的面貌虽然滑稽猥琐，但在动物中却是最接近人类的，也是被认为是最聪明的，但是最聪明的动物仍旧是动物，不可能与人同日而语，《圣经》中上帝创造了动物，但是上帝又创造了人，还让人为动物命名，去管理支配动物。《物种起源》以进化论的观点阐述了人类是由动物演变而来，很可能是猩猩这样的类人猿，把人与动物之间的鸿沟填上了进化的泥土，但是对于动物来说也不是太值得幸庆的事情，生存选择的规律对动物没有什么优势，人类在生存选择中取得了绝对的胜利，两者对于最聪明的猩猩都没有希望。

方立华：《革命》这件装置作品很容易让人联想到英国作家乔治·奥威尔（George Orwell）的《动物庄园》，它的主角同样都是“猪”。不过，在《动物庄园》中，领导“革命”的两头比其他动物都聪明的猪，其中一头猪“斯诺鲍”被视为敌人永远驱逐出了“动物庄园”，而另外一头获取了领导权的猪“拿破仑”则逐步获得更大的权利以及更多的特殊待遇，它最终变成与人类“平等”的直立行走的动物的“领袖”。而结局是，连其他动物都分辨不清楚，谁是猪和谁是人了。当然，《动物庄园》尽管是一篇小说，但是它是一部具有政治隐喻色彩的文学作品。那么，为什么在这个装置的场景中，你使用的是“猪吊死在笼子里，并且在吊死的猪底下放着一堆火腿”的方式呢？《革命》与《动物庄园》之间存在什么样的逻辑联系？在这个问题上，你的观点和立场是什么？



邱黯雄：在构思这个作品时还没有看过《动物庄园》，之后才去看的，当时这个作品是从“牺牲”这个概念的含义开始考虑的。中国传统意义上的牺牲是指献祭的牲口，古代用以祭祀的贡品，猪牛羊是最高等的贡品，称为“三牲”，牺牲是将被杀掉的动物，在被杀之前会以最好的食物喂养，披上漂亮的绸缎，在华美的房舍饲养，洗刷的很干净，经过一段时间的精心养护后才会杀掉来祭祀，以为对鬼神天地的敬畏。这是在传统意义上的牺牲的定义，圣经里亚伯拉罕把自己的儿子作为祭品献给上帝，后来上帝允许他用羊代替儿子。牺牲在宗教中有感恩和祈求福祉的双重含义，献祭的行为也是人和神之间的契约。作为牺牲的动物是替代品，被杀的祭品自己也许并不理解自己的崇高使命，也不一定愿意去完成这个使命，但是献祭的人总是赋予祭品神圣的光环，如献祭之前的精心供养，以及献祭的庄严神圣气氛，不过祭祀后的肉通常是被作为赐福的具体象征分而食之。

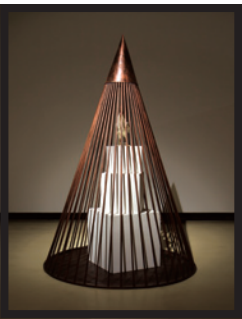
在我从小听到“牺牲”这个词语时并不知道这个词语的最初含义，而是在革命的语境，在政治宣传的电影里，总是能听到“牺牲”这个词，它召唤起人对死亡或受难的崇高想象，与“牺牲”联系在一起的意象是临死前的大义凛然和从容不迫，以及在人类解放事业的洪流中的集体归宿感。当然这是一个戏剧性的场景，而且与真实的临死的情况全然不同，但它确实塑造了一种情感唤起机制，并且可以用以驱动大众的行为。许多人在“为革命牺牲”的感召机制中牺牲了，个人的、群体的牺牲成就了政治斗争的胜利，这个感召机制在很长时间里非常有效的维护了政治权力的精神

合法性。这个感召机制与传统的牺牲相似的地方在于：崇高目的，献祭的人把祭品作为代价获得神的庇佑和赐福，但是他们并不会把自己作为牺牲的祭品。政治理想的祭司们以神圣崇高的目的感召人们为革命事业牺牲，但是他们不会牺牲自己，因为最后他们是分食祭品的人。真实的牺牲是残酷的，是绞刑架上吊着的尸体，被砍下的头颅，被子弹洞穿的身体，而导致这些发生的原因是造反的行动，思想的激进，狂热的理想，煽动性的言论，组织内部的倾轧，意见的分歧，命令的错误，对上级的忠诚，对同党的背叛，或仅仅是运气不好。这个作品很简单，被吊死的猪和下面的一堆火腿，既是原始意义上的牺牲，也是今天政治意义的牺牲的还原图，作为祭品的猪最后就是被分而食之的火腿。

之后我看了《动物庄园》，奥威尔的政治寓意非常清楚，也不难看出这些动物所对应的真实人物。我的作品虽然开始没有从奥威尔的作品得到启发，但是在含义上它们却非常契合，我的看法更悲观，猪自己也是牺牲品，如斯诺鲍，被送上了自己架设的祭坛，他们想把别的人送上祭坛，但没想到最后被牺牲的是自己。这是集权权力斗争的一个典型例子，所有人都有可能成为牺牲品。今天的集权国家仍然在上演着《动物庄园》，只是革命已经被遗忘。

方立华：装置作品《异端的权利》与奥地利作家茨威格（Stefan Zweig）的著作《异端的权利》同名，这是巧合还是有意的命名？这两者是否有着逻辑上的联系？

邱黯雄：这个作品就是用的茨威格的《异端的权利》的名字，茨威格描述的是宗教改革时加尔文在取得瑞士日内瓦地区的教权后对异议人士的残酷，甚至比天主教更严酷，凡是反对他的意见都以异端邪见之名审判流放或烧死。茨威格描述了一个反对加尔文的教士的命运，他不屈从加尔文的权势，仅以个人之力挑战加尔文的权威，在加尔文的迫害下流落异乡，最后在贫病交加中死去，他写的书被禁被销毁，而最终他的思想仍然被秘密保留在荷兰的图书馆里残留的纸张上复活并点燃了欧洲人文主义的火苗。茨威格写这本书正是德国纳粹权势熏天的时候，纳粹的集权统治手段与加尔文如出一辙，对人民的监控、对异见人士的迫害、对自由言论的压制、对新闻出版的控制，狂热的政治宣传、焚烧书籍、诬陷栽赃的手段比比皆是，茨威格此时写这本书的动机不言而喻。我的装置的内容背景是古希腊的毕达哥拉斯学派中发生的一件事情，毕达哥拉斯的弟子从毕氏发现的几何定律中发现了无理数，这对毕达哥拉斯对整数的完美的宇宙想象无疑捅了个致命的窟窿。毕达哥拉斯不愿意接受这个结果，他处死了这个学生，把他装进麻袋扔到海里，这可能是人类史中因为思想不同而被处死的事件比较早的一件，几千年来人类因为思想的不同被砍下头颅和送上火刑架和绞架的人不计其数，今天的不宽容和以前的不宽容没有本质区别。毕达哥拉斯学派不仅仅是个数学的学术群体，同时也是一个宗教团体，数学的理念也是宗教的教义，这也是毕达哥拉斯不能容忍无理数的原因，这个教派还有其他的禁忌，比如不能触碰白公鸡、不能吃豆子、不能吃掰开的面包等等，我把白公鸡放在以毕达哥拉斯定律制作的



邱黯雄《异端的权利》，装置，混合材料，2010

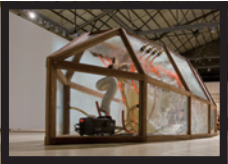
塔的顶端，今天没有人把我扔到海里去，并不是因为今天的人更宽容，而仅仅因为这不是今天的禁忌。但这个笼中之塔是一个对人性宽容期待的模型，尽管它更像是一种讽刺。

方立华：在“动物园”中，作为创作对象的动物是否经过你的精心考虑后所做出的选择？在所有参展作品中，唯独没有使用具体的动物形象进行表述的作品有《剩余价值》、《解剖学》和《迁徙》这三件最新创作的装置作品，《解剖学》甚至已经脱离了动物园中的动物对象，成为唯一一件与“人”有着直接关联的作品——它呈现的是人的内在循环系统。这是否意味着你的创作方法论的转变？能否具体的阐述你对于这三件作品的考虑和想法？

邱黯雄：精心考虑倒也谈不上，也没有在很多动物之间选择，想法出来后就没什么改动了，《怀疑者》的猩猩死在马桶里的形象想出来就比较清楚了，只有其他的细节有些调整，这个主要的形象没有改变，另外几件作品也都是差不多的情况。后来在OCAT的新作品的思路有些改变，以原来的思路再多做两个换汤不换药的作品有点无聊。这三件作品在内在逻辑上与前面的作品是一致的，是对人与动物、人性与动物性的关系的思考，新的作品用了一种博物馆式的方法来呈现这些思考，但在博物馆的玻璃罩里并没有真的动物标本，只有空的人类驾驭动物的器具，动物被机器取代后的结果，真实的动物退出了人类的生活，仅留下了它们长久以来在人类历史中的影像还在我们的视线中运动。《解剖学》不仅指涉人的内部系统，同时也指涉动物的内部系统，所



邱黯雄《剩余价值》，
装置，2011



邱黯雄《解剖学》，
装置，2011



邱黯雄《迁徙》（局部），
装置，2011

有的哺乳动物的内部器官都是类似的，我们对这些器官的名称都一样，我们对人与动物的存在意义作了严格的区分，对外在形体也作了区分，但是内在的器官却用了同样的一套意义系统，这是耐人寻味的，这意味着人与动物在身体性上是一致的。当然，作品用机械控制的装置对生命器官的模仿无疑是对笛卡尔（René Descartes）的生命机械论的观点的反讽，但同时也是对工业文明对生命认识的真实映射。

方立华：在《莫名的幸福》中，为什么使用了复制品《蒙娜丽莎的微笑》作为墙上装饰，以及《摇摆画廊》作为电视中不断播放的影像？这些道具的使用是否有其特定的含义？

邱黯雄：这些道具都指向了中产阶级趣味，伟大的达芬奇在今天的意义就是被中产阶级作为装饰趣味，廉价的复制品把达芬奇稀释成一个简单符号，如同卫生间的男女标志一样简单易辨。画廊同样也是一个为中产阶级趣味服务的产业。



邱黯雄《莫名的幸福》（局部），
2010



邓肯·瓦德（Duncan Ward）
《摇摆画廊》，电影

附录

—

Appendix

中华人民共和国野生动物保护法（2009 年修正）

（1988 年 11 月 8 日第七届全国人民代表大会常务委员会第四次会议通过根据 2004 年 8 月 28 日第十届全国人民代表大会常务委员会第十一次会议《关于修改〈中华人民共和国野生动物保护法〉的决定》第一次修正根据 2009 年 8 月 27 日第十一届全国人民代表大会常务委员会第十次会议《关于修改部分法律的决定》第二次修正）

第一章 总则

第一条 为保护、拯救珍贵、濒危野生动物，保护、发展和合理利用野生动物资源，维护生态平衡，制定本法。

第二条 在中华人民共和国境内从事野生动物的保护、驯养繁殖、开发利用活动，必须遵守本法。本法规定保护的野生动物，是指珍贵、濒危的陆生、水生野生动物和有益的或者有重要经济、科学研究价值的陆生野生动物。本法各条款所提野生动物，均系指前款规定的受保护的野生动物。珍贵、濒危的水生野生动物以外的其他水生野生动物的保护，适用渔业法的规定。

第三条 野生动物资源属于国家所有。国家保护依法开发利用野生动物资源的单位和个人的合法权益。

第四条 国家对野生动物实行加强资源保护、积极驯养繁殖、合理开发利用的方针，鼓励开展野生动物科学研究。在野生动物资源保护、科学研究和驯养繁殖方面成绩显著的单位和个人，由政府给予奖励。

第五条 中华人民共和国公民有保护野生动物资源的义务，对侵占或者破坏野生动物资源的行为有权检举和控告。

第六条 各级政府应当加强对野生动物资源的管理，制定保护、发展和合理利用野生动物资源的规划和措施。

第七条 国务院林业、渔业行政主管部门分别主管全国陆生、水生野生动物管理工作。省、自治区、直辖市政府林业行政主管部门主管本行政区域内陆生野生动物管理工作。自治州、县和市政府陆生野生动物管理工作的行政主管部门，由省、自治区、直辖市政府确定。县级以上地方政府渔业行政主管部门主管本行政区域内水生野生动物管理工作。

第二章 野生动物保护

第八条 国家保护野生动物及其生存环境，禁止任何单位和个人非法猎捕或者破坏。

第九条 国家对珍贵、濒危的野生动物实行重点保护。国家重点保护的野生动物分为一级保护野生动物和二级保护野生动物。国家重点保护的野生动物名录及其调整，由国务院野生动物行政主管部门制定，报国务院批准公布。地方重点保护野生动物，是指国家重点保护野生动物以外，由省、自治区、直辖市重点保护的野生动物。地方重点保护的野生动物名录，由省、自治区、直辖市政府制定并公布，报国务院备案。国家保护的有益的或者有重要经济、科学研究价值的陆生野生动物名录及其调整，由国务院野生动物行政主管部门制定并公布。

第十条 国务院野生动物行政主管部门和省、自治区、直辖市政府，应当在国家和地方重点保护野生动物的主要生息繁衍的地区和水域，划定自然保护区，加强对国家和地方重点保护野生动物及其生存环境的保护管理。自然保护区的划定和管理，按照国务院有关规定办理。

第十一条 各级野生动物行政主管部门应当监视、监测环境对野生动物的影响。由于环境影响对野生动物造成危害时，野生动物行政主管部门应当会同有关部门进行调查处理。

第十二条 建设项目对国家或者地方重点保护野生动物的生存环境产生不利影响的，建设单位应当提交环境影响报告书；环境保护部门在审批时，应当征求同级野生动物行政主管部门的意见。

第十三条 国家和地方重点保护野生动物受到自然灾害威胁时，当地政府应当及时采

取拯救措施。

第十四条 因保护国家和地方重点保护野生动物，造成农作物或者其他损失的，由当地政府给予补偿。补偿办法由省、自治区、直辖市政府制定。

第三章 野生动物管理

第十五条 野生动物行政主管部门应当定期组织对野生动物资源的调查，建立野生动物资源档案。

第十六条 禁止猎捕、杀害国家重点保护野生动物。因科学研究、驯养繁殖、展览或者其他特殊情况，需要捕捉、捕捞国家一级保护野生动物的，必须向国务院野生动物行政主管部门申请特许猎捕证；猎捕国家二级保护野生动物的，必须向省、自治区、直辖市政府野生动物行政主管部门申请特许猎捕证。

第十七条 国家鼓励驯养繁殖野生动物。驯养繁殖国家重点保护野生动物的，应当持有许可证。许可证的管理办法由国务院野生动物行政主管部门制定。

第十八条 猎捕非国家重点保护野生动物的，必须取得狩猎证，并且服从猎捕量限额管理。

持枪猎捕的，必须取得县、市公安机关核发的持枪证。

第十九条 猎捕者应当按照特许猎捕证、狩猎证规定的种类、数量、地点和期限进行猎捕。

第二十条 在自然保护区、禁猎区和禁猎期内，禁止猎捕和其他妨碍野生动物生息繁衍的活动。禁猎区和禁猎期以及禁止使用的猎捕工具和方法，由县级以上政府或者其野生动物行政主管部门规定。

第二十一条 禁止使用军用武器、毒药、炸药进行猎捕。猎枪及弹具的生产、销售和使用管理办法，由国务院林业行政主管部门会同公安部门制定，报国务院批准施行。

第二十二条 禁止出售、收购国家重点保护野生动物或者其产品。因科学研究、驯养繁殖、

展览等特殊情况，需要出售、收购、利用国家一级保护野生动物或者其产品的，必须经国务院野生动物行政主管部门或者其授权的单位批准；需要出售、收购、利用国家二级保护野生动物或者其产品的，必须经省、自治区、直辖市政府野生动物行政主管部门或者其授权的单位批准。驯养繁殖国家重点保护野生动物的单位和个人可以凭驯养繁殖许可证向政府指定的收购单位，按照规定出售国家重点保护野生动物或者其产品。工商行政管理部门对进入市场的野生动物或者其产品，应当进行监督管理。

第二十三条 运输、携带国家重点保护野生动物或者其产品出入境的，必须经省、自治区、直辖市政府野生动物行政主管部门或者其授权的单位批准。

第二十四条 出口国家重点保护野生动物或者其产品的，进出口中国参加的国际公约所限制进出口的野生动物或者其产品的，必须经国务院野生动物行政主管部门或者国务院批准，并取得国家濒危物种进出口管理机构核发的允许进出口证明书。海关凭允许进出口证明书查验放行。涉及科学技术保密的野生动物物种的出口，按照国务院有关规定办理。

第二十五条 禁止伪造、倒卖、转让特许猎捕证、狩猎证、驯养繁殖许可证和允许进出口证明书。

第二十六条 外国人在中国境内对国家重点保护野生动物进行野外考察或者在野外拍摄电影、录像，必须经国务院野生动物行政主管部门或者其授权的单位批准。建立对外国人开放的猎捕场所，应当报国务院野生动物行政主管部门备案。

第二十七条 经营利用野生动物或者其产品的，应当缴纳野生动物资源保护管理费。收费标准和办法由国务院野生动物行政主管部门会同财政、物价部门制定，报国务院批准后施行。

第二十八条 因猎捕野生动物造成农作物或者其他损失的，由猎捕者负责赔偿。

第二十九条 有关地方政府应当采取措施，预防、控制野生动物所造成的危害，保障人畜安全和农业、林业生产。

第三十条 地方重点保护野生动物和其他非国家重点保护野生动物的管理办法，由省、自治区、直辖市人民代表大会常务委员会制定。

第四章 法律责任

第三十一条 非法捕杀国家重点保护野生动物的，依照刑法有关规定追究刑事责任。

第三十二条 违反本法规定，在禁猎区、禁猎期或者使用禁用的工具、方法猎捕野生动物的，由野生动物行政主管部门没收猎获物、猎捕工具和违法所得，处以罚款；情节严重、构成犯罪的，依照刑法有关规定追究刑事责任。

第三十三条 违反本法规定，未取得狩猎证或者未按狩猎证规定猎捕野生动物的，由野生动物行政主管部门没收猎获物和违法所得，处以罚款，并可以没收猎捕工具，吊销狩猎证。

违反本法规定，未取得持枪证持枪猎捕野生动物的，由公安机关依照治安管理处罚法第三十二条的规定处罚。

第三十四条 违反本法规定，在自然保护区、禁猎区破坏国家或者地方重点保护野生动物主要生息繁衍场所的，由野生动物行政主管部门责令停止破坏行为，限期恢复原状，处以罚款。

第三十五条 违反本法规定，出售、收购、运输、携带国家或者地方重点保护野生动物或者其产品的，由工商行政管理部门没收实物和违法所得，可以并处罚款。违反本法规定，出售、收购国家重点保护野生动物或者其产品，情节严重、构成犯罪的，依照刑法有关规定追究刑事责任。没收的实物，由野生动物行政主管部门或者其授权的单位按照规定处理。

第三十六条 非法进出口野生动物或者其产品的，由海关依照海关法处罚；情节严重、构成犯罪的，依照刑法关于走私罪的规定追究刑事责任。

第三十七条 伪造、倒卖、转让特许猎捕证、狩猎证、驯养繁殖许可证或者允许进出口证明书的，由野生动物行政主管部门或者工商行政管理部门吊销证件，没收违法所得，可以并处罚款。伪造、倒卖特许猎捕证或者允许进出口证明书，情节严重、构成犯罪的，依照

刑法有关规定追究刑事责任。

第三十八条 野生动物行政主管部门的工作人员玩忽职守、滥用职权、徇私舞弊的，由其所在单位或者上级主管机关给予行政处分；情节严重、构成犯罪的，依法追究刑事责任。

第三十九条 当事人对行政处罚决定不服的，可以在接到处罚通知之日起十五日内，向作出处罚决定机关的上一级机关申请复议；对上一级机关的复议决定不服的，可以在接到复议决定通知之日起十五日内，向法院起诉。当事人也可以在接到处罚通知之日起十五日内，直接向法院起诉。当事人逾期不申请复议或者不向法院起诉又不履行处罚决定的，由作出处罚决定的机关申请法院强制执行。对海关处罚或者治安管理处罚不服的，依照海关法或者治安管理处罚法的规定办理。

第五章 附则

第四十条 中华人民共和国缔结或者参加的与保护野生动物有关的国际条约与本法有不同规定的，适用国际条约的规定，但中华人民共和国声明保留的条款除外。

第四十一条 国务院野生动物行政主管部门根据本法制定实施条例，报国务院批准施行。省、自治区、直辖市人民代表大会常务委员会可以根据本法制定实施办法。

第四十二条 本法自 1989 年 3 月 1 日起施行。

各国动物保护法纵览

在国内法之外，欧洲也还出台了一些国际性动物保护公约。这些公约对各缔约国也有相当大的约束作用，如 1976 年通过的《保护农畜欧洲公约》、1979 年制定的《保护屠宰用动物欧洲公约》等。到目前为止，世界上已有 100 多个国家制定了《禁止虐待动物法》。

1. 葡萄牙 1995 年的《保护动物法》第一章“保护的总原则”列举了以下四个保护原则。一是禁止所有的造成不必要的死亡、虐待、持续的痛苦或剧烈伤害等非法残暴对待动物的行为。二是动物患病、受伤或者处于危险的边沿，应该得到尽可能的帮助。三是禁止要求动物做力不能及的事情；禁止用带结的鞭子和大于 5 毫米的马刺或者其他可能对领头动物身体造成孔形伤害的工具，马术、斗牛和其他法律所许可的情况除外；如果不是出于诊治、使之康复或者使之立即而又有尊严地死亡的目的，禁止从他人家庭、商业、工业或者其他场所获得或者处置处于人类保护和照顾的体弱、生病、衰败或者年老的动物；禁止有意抛弃处于他人家庭、商业、工业或者其他场所获得人类保护和照顾的动物；除非经过证实的科学实验需要，禁止把动物利用于导致其相当疼痛、痛苦的教学、训练、拍电影、展览、广告或者其他类似的活动；除非出于打猎的实践需要，禁止让动物从事特别困难的训练或者使动物参与到其他动物对抗的实验或者娱乐之中。四是濒危动物物种应该得到 符合其生态系统规律的保护。可以看出，这四个总的原则是基本原则和具体调整规则结合的产物。

2. 瑞典 2002 年修订的《动物福利法》第二部分（关于动物管理和对待的基本规定）虽然没有用专门的条款来归纳动物福利保护的基本原则，但该部分利用 8 条的篇幅阐述了对待动物的基本态度，如该法第二条第 1 款规定：“动物必须被善待，并且能够得到保护，避免不必要的痛苦和疾病。”第三条第 1 款规定：“动物应该得到充足的食物、水和充分

的照顾。”第四条是关于动物的栖息场所条件的问题，第五条是关于动物的过度劳作问题，第六条是关于动物行动自由的限制 问题，第七条和第八条是分别关于动物买卖和运输的基本规定，九条是关于生病和受伤动物的救治或者人道扑杀问题。可以看出，它们充分地体现了“没有正当的理由，任何人不得引起动物疼痛、痛苦或者忧伤”的基本原则。

典型的动物福利保护基本法或者综合性法律主要有瑞典 1988 年颁布的《动物福利法》、丹麦 1991 年颁布的《动物福利法》、德国 1993 年颁布的《动物福利法》、葡萄牙 1995 年颁布的《保护动物法》等。专门的动物福利保护法律或者法令，以英国为例，该国 1906 年颁布了《狗法》，1930 年颁布 了《控制狗的法令》，1983 年修订了《宠物动物法》（1951 年颁布）等；以瑞典为例，该国 1987 年修订了《猫狗监管法》（1943 年颁布），1999 年颁布了《狗的饲养、销售和喂食法》，2000 年颁布了《狗标记和登记条例》等。

3. 英国：为动物立法源远流长

其实，欧美许多国家在 19 世纪就基本完成了防止虐待动物的立法。1809 年，有人在英国国会提出禁止虐待动物的提案。这个提案在上院获得通过，但在下院却遭到一片嘲笑。但没过太久，世界上第一个反虐待动物的法案还是在英国诞生了。

1822 年，被称为“人道的迪克”的理查德·马丁提出“反对虐待以及不恰当地对待牛的行为”的法案，并在英国国会获得通过，这就是著名的《马丁法案》。两年后，在伦敦一家咖啡屋里，牧师亚瑟·布鲁姆召集成立了世界上第一个动物福利组织“反虐待动物协会”（PSPCA）。协会里的专职监察员领取很少的薪水，却工作得非常认真，他们不停地向公众宣传动物福利知识，向学校提供教材，对虐待动物的人提起公诉。1840 年，英国女王维多利亚给协会冠以“皇家”头衔。

目前，英国有关动物保护的 法律有十多个，如鸟类保护法、动物保护法、野生动植物及乡村法、宠物法、斗鸡法、动物麻醉保护法、动物遗弃法案、动物寄宿法案、兽医法……不仅面面俱到，而且不断修订，甚至对饲养以供食用的动物，法律还规定要由专职人员实

行“无痛感的”宰杀。

最近，英国新的家畜福利法已呈送议会，根据新法的规定，年龄低于 16 岁的儿童，因还不够成熟，不能承担起照顾、保护宠物的责任，将被禁止购买宠物， 家庭里的所有新增宠物都必须由成人购买；与此同时，商场为了促销而赠送金鱼的传统做法将被禁止。对于对动物的侵权行为，新法有更加严格的惩罚措施，新法还加强了对动物园这些“圈养动物”的地方的管理。

4. 美法德：动物立法详细周到

美国不但制定了《反虐待动物法案》，还专门制定了《动物福利法案》，对人该给动物一个什么样的正常生存环境都作出了具体规定。

法国在 1850 年通过了反虐待动物法案，爱尔兰、德国、奥地利、比利时、荷兰等欧洲国家也相继出台了反虐待动物的法案。

二战以后，这些国家又根据社会变化和需求，陆续制定了动物保护法和相应的管理条例和法规。比如，瑞典就在原有动物保护法律的基础上，于 1997 年制定了强制执行的《牲畜权利法》。这部旨在改善动物福利的法律规定，不能用过于拥挤和窄小的笼舍养鸡，在夏季必须把牛放出去吃草，猪要有稻草铺地以便休息。 这些规定都是针对机械化饲养动物导致的严重贬损动物生命的情况而设立的。

德国《动物保护法》强调，必须把人以外的动物列入道德关怀的范围之内，对于动物的生命，人们应该像对待在心智能力上居于同等层次的人的生命一样尊重。凡是人为给动物造成痛苦的都要追究法律责任。该法甚至规定，在宰杀动物时必须使用麻醉药，这不仅适用于所有的温血动物，而且包括冷血动物，如鱼类。在德国买鱼不能把活鱼带回家，在鱼出水前要将鱼一下处死，以尽量减少活鱼在离开水的情况下憋死的痛苦。如果执意要把活鱼带回家，必须去药店买一粒“晕鱼丸”，这种“晕鱼丸”放入水中后立刻融化，鱼儿在几秒种后就会被麻醉而晕睡，在宰杀时，鱼就不会有丝毫痛苦了。

动物立法：世界潮流

在国内法之外，欧洲也还出台了一些国际性动物保护公约。这些公约对各缔约国也有相当大的约束作用，如 1976 年通过的《保护农畜欧洲公约》、1979 年制定的《保护屠宰用动物欧洲公约》等。

在亚洲，新加坡、马来西亚、泰国、日本等国和中国香港、台湾地区都在上个世纪完成了动物福利立法。虽然不同国家和地区的文化、社会发展程度各不相同，但它们的动物福利法都有类似的主旨。新加坡 1965 年制定的《畜鸟法》是为了“防止对畜或鸟类的虐待，为改善畜、鸟的一般福利以及与之有关的目的”。菲律宾 1998 年出台的《动物保护法》的主旨是，为了“通过督导及管制一切作为商业对象或家庭宠物之目的而繁殖、保留、养护、治疗或训练动物之场所，以对菲律宾所有动物的福利进行保护及促进”。香港的《防止残酷对待动物条例》旨在“禁止与惩罚残酷对待动物”。台湾《动物保护法》则是为了“尊重动物生命及保护动物”。

（资料来源：http://news.ifeng.com/mainland/special/baohuxiaodonwu/201003/0302_9661_1561390.shtml）

国外的“动物法”和中国的出发点和价值观都不太一样，外国的是针对权利，是在人权的基础上而规定了动物的基本权利，无论是普通的家畜还是野生动物，都应得到同样的权利，而中国的是把野生动物作为一种资源来管理限制，都是从对资源的利用的角度去规定人捕猎动物的权限，并且此权限是由有关行政机构给予，而对行政机构的权限没有任何表述，而且没有任何关于动物基本权利的表述规定，所以这个“保护法”只能算行政规定，而缺乏基本法的根本价值判断。

—— 邱黯雄

参考文献：

1、汪民安主编：《生产》（第三辑），广西师范大学出版社，2006 年 1 月第 1 版

2、（美）汤姆·雷根《动物权利研究》，李曦译，北京大学出版社，2010 年 1 月第 1 版 3、

（英）达尔文：《物种起源》，叶笃庄、方宗熙、周建人编，商务印书馆，2009 年 7 月

4、《圣经》

5、斯茨威格:《异端的权利》(文化生活译丛),赵台安、赵振尧译,生活·读书·新知三联书店,1986 年 12 月第 1 版

6、（法）埃里克·巴拉泰、伊丽莎白·阿杜安·菲吉耶《动物园的历史》：中信出版社，2006 年 9 月第 1 版

7、乔治·奥威尔：《动物庄园》，隗静秋译，上海三联书店，2009 年 6 月第 1 版

邱黯雄

- 1972

生于四川
- 1994

毕业于四川美术学院
- 1995-1998

于成都生活与工作
- 2003

毕业于德国卡塞尔大学艺术学院

现于上海生活与工作，任教于华东师范大学设计学院。

个 展

- 2010

“邱黯雄：新山海经”，斯宾塞美术馆，堪萨斯大学，劳伦斯，美国
“动物园”，Boers-Li 画廊，北京
- 2009

“山河梦影”，Barbara Gross 画廊，慕尼黑，德国
“乌托邦”，Arken 现代美术馆，哥本哈根，丹麦
“乡愁”，4A 艺术中心，悉尼，澳大利亚
“关于《新山海经》”，Boers – Li 画廊，北京
- 2008

“乡愁次韵”，外滩十八号创意中心，上海
- 2007

“前尘——新大陆架的沉降”，Universal Studio，北京
“民国风景”，Grace Li 画廊，苏黎世，瑞士
“邱黯雄展”，日本东京都现代美术馆，东京，日本
- 2006

“空中的——邱黯雄动画绘画展”，香港汉雅轩画廊，香港“37seconds 艺术家电影和录像的另一个空间”，BBC 电视台和 FACT 基金会，利物浦，英国
- 2005

“时间解码器 – 碎纸机叙事”，影像装置展，比翼艺术中心，上海
- 2002

“邱黯雄画展”，香港汉雅轩画廊，香港

部分群展

- 2010

“艺术家的影片”，温哥华美术馆，温哥华，加拿大
“重复，重造，翻译”，香港歌德学院，香港
“冥想台”，未知博物馆，ART HOUSE，上海
“改造历史”， 国家会议中心，北京
“釜山双年展”，釜山，韩国
“线索”，Boers-Li 画廊，北京
“当我们谈论艺术时，我们在谈论什么” 未知博物馆，比翼艺术中心，上海
“乌托邦房间” 未知博物馆，大声展，三里屯 SOHO，北京
“29 届圣保罗双年展”，圣保罗，巴西
- 2009

“在现实与虚构之间——动漫美学双年展”，今日美术馆，博物馆画廊，北京
“城市网络 – 亚洲 2009 ”，首尔市立美术馆（市立），首尔，韩国

“Shanghype！” ，海德公园艺术中心，芝加哥，美国

“第 6 届亚太三年展”，昆士兰美术馆，布里斯班，澳大利亚

“虚实相映——瑞银收藏展” 广东美术馆，广州

“第 2 届塞萨罗尼奇双年展”，塞萨罗尼奇，希腊

“民间和亚洲当代艺术中的异样世界”，广岛现代美术馆，日本

“讲述——海峡两岸当代艺术展”，台北美术馆，台湾

“开放的视阈”，捷克国家美术馆，布拉格

2008 “第 11 届开罗双年展”，开罗，埃及

“我们是世界” ’ 上海对比窗画廊，上海

“第 3 届广州三年展”，广州

“第 16 届悉尼双年展”，悉尼，澳大利亚

“艺术无限”，巴塞尔艺博会，瑞士

“Digital@Logue”，香港艺术馆，香港

“液晶绘画”，大阪国际国立美术馆，日本

“四季”，中国美术学院，杭州

“中国当代艺术展”，罗马美术馆，意大利

“中国电厂 3”，Grand-Duc Jean 现代美术馆，卢森堡

2007 “第三届连州国际摄影年展”，连州

“武汉第二届美术文献展”，湖北省艺术馆，武汉

“动画——绘画”，圣地亚哥美术馆，美国

“动画——历史”，Noga 画廊，特拉维夫，以色列

“中国电厂 2”，Arstrup Fearnlry 美术馆，奥斯陆，挪威

“ART LAN@ASIA”，横滨 – 创造界限 ZAIM，日本

“出轨”，安徽当代艺术展，合肥

“当代视觉艺术计划 2007”，南澳大利亚艺术中心，澳大利亚

“开放的水墨”，关山月美术馆，深圳

2006 “无休无止”，上海当代艺术馆，上海

“超设计——第六届上海双年展”，上海美术馆，上海

“入境：中国美学”，上海当代艺术馆，上海

“CCAA 当代艺术奖获奖艺术家展”，上海证大现代艺术馆，上海

“黄盒子 – 中国空间里的当代艺术”，上海青浦小西门，上海

“中国独立电影”，SHADOW 电影节，巴黎，法国

“中国电厂 1”，巴特西电厂，伦敦蛇形画廊，英国

2005 “风云上海”，上海苏河现代艺术馆，上海

“礼物”，杭州师范学院现代美术馆，杭州

2004 “汉雅轩 20 周年”，香港艺术中心，香港

“四隅”，Tyler Print institute，新加坡

“中德当代艺术展”，空白空间画廊，北京

2003 “中国当代艺术展”，印尼国家美术馆，雅加达，印度尼西亚

“邱黯雄 沈晓彤：新造像 新山水”，香港汉雅轩画廊，香港

“第三届中国油画展”，中国美术馆，北京

“科隆国际艺术博览会”，OCHS & PRUESS 画廊，德国

2001 “第一届成都双年展”，成都现代艺术馆，成都

2000 “Tale of Two Cities” 亚洲当代艺术画廊，伦敦

“Chengdu Movement”，Canvas International 画廊，阿姆斯特丹

“海心天心” ’ 汉雅轩画廊，香港

1996 “成都油画展”，中国美术馆，北京

获奖及收藏

2006 获 CCAA 中国当代艺术奖荣誉奖

2007 获雅昌艺术网年度青年艺术家奖

2007 获连州国际摄影年展“媒体评论奖”

2009 获“改造历史”艺术展文献奖

作品为牛津大学博物馆、苏黎世 Kunsthaus 美术馆、奥斯陆 Astrup Fearnley 现代美术馆、东京都现代美术馆、美国堪萨斯大学斯宾塞美术馆、纽约现代艺术馆（MoMA）所收藏。

图书在版编目（CIP）数据		Publishing and Editing (CIP) Information	
动物园／何香凝美术馆 OCT 当代艺术中心 编 .—广州：岭南美术出版社，2011.12		Zoo / Compiled by the OCT Contemporary Art Terminal of He Xiangning Art Museum, Guangzhou: Lingnan Fine Art Publishing House, December 2011	
ISBN 978-7-5362-4496-2（待定）		ISBN 978-7-5362-4496-2（待定）	
1. ① 2… II . ① 何… III . ① 艺术－学术－当代IV . ① J		China CIP Data Number (2011) 032907（待定）	
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 032907（待定）号			
主编：方立华		Editor: Fang Lihua	
撰文：许晟、邱黯雄		Texts: Xu Sheng, Qiu Anxiong	
翻译：岳鸿飞、谢飞		Translator: Robin Peckham, Jeff Crosby	
摄影：蒋涛		Photographer: Jiang Tao	
责任编辑：白榆		Copy editor: Bai Yu	
责任技编：钟智燕		Technical editor: Zhong Zhiyan	
设计：王序设计 / 唐天辰		Designer: wx-design / Tianchen Tang	
出版总发行：岭南美术出版社		Chief Distributor: Lingnan Fine Art Publishing House	
（广州市文德北路 170 号三楼 邮编：510045）		（170 Wende Bei Lu, Guangzhou, 3F. ZIP: 510045）	
http://www.lnaph.com		http://www.lnaph.com	
经销：全国新华书店		Sales: Xinhua Bookstores	
印刷：精一印刷（深圳）有限公司		Printing House: Reliance Printing (ShenZhen) Co.,	
版次：2012 年 3 月第一版 2012 年 3 月第一次印刷		Printing: First edition March 2012, first printing March 2012	
开本：787mm×1092mm 1/32		Dimensions: 787mm×1092mm 1/32	
印张：4.5		Sheets: 4.5	
印数：1-1000 册		Print Quantity: 1-1000	
ISBN: 978-7-5362-4496-2		ISBN: 978-7-5362-4496-2	
定价：60.00 元		Price: 60 RMB	
本书版权归何香凝美术馆 OCT 当代艺术中心（OCAT）所有，未经书面协议许可，不得以任何形式翻印和转载。		This book is copyrighted by the OCT Contemporary Art Terminal of He Xiangning Art Museum (OCAT). Copying and reprinting is strictly prohibited without express written permission.	

动物园