



西方美学中的身体意象

——从主体观的角度看

The Image of Body in the Western Aesthetics
——From the Perspective of Subjectivity

王晓华 著



人民教育出版社

西方美学中的身体意象

——从主体观的角度看

The Image of Body in the Western Aesthetics

——From the Perspective of Subjectivity

王晓华 著

人 民 出 版 社

责任编辑:李之美

图书在版编目(CIP)数据

西方美学中的身体意象:从主体观的角度看/王晓华 著.

—北京:人民出版社,2016.1

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-01-015581-4

I. ①西… II. ①王… III. ①人体美—研究—西方国家 IV. ①B834.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 289706 号

西方美学中的身体意象

XIFANG MEIXUE ZHONG DE SHENTI YIXIANG

——从主体观的角度看

王晓华 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2016 年 1 月第 1 版 2016 年 1 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:15.25

字数:260 千字

ISBN 978-7-01-015581-4 定价:38.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金项目主要类别之一,旨在鼓励广大人文社会科学工作者潜心治学,扎实研究,多出优秀成果,进一步发挥国家社科基金在繁荣发展哲学社会科学中的示范引导作用。后期资助项目主要资助已基本完成且尚未出版的人文社会科学基础研究的优秀学术成果,以资助学术专著为主,也资助少量学术价值较高的资料汇编和学术含量较高的工具书。为扩大后期资助项目的学术影响,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2014年7月

目 录

导 言 主体观的演化与身体意象的变形	1
第一章 古希腊罗马美学中的主体观与身体意象	15
第一节 人类身体意象的凸显与美学中的主体观之争	16
第二节 两种意义不同的容纳者：古希腊罗马美学中的 主要身体意象	38
第三节 身体意象的差异与美学研究的分途	56
第二章 中世纪基督教美学的主体观与身体意象的二重性	65
第一节 从奥古斯丁到托马斯·阿奎那：基督教二元论 主体观的确立	65
第二节 血气之身与属灵之体：中世纪神学美学中的基本 身体意象	72
第三节 两种身体意象的矛盾与中世纪基督教美学主体观 的内在张力	77
第三章 现代性与身体——主体的出场	83
第一节 轻视身体立场的变形与身体客体意象的现代形态	84
第二节 客体论身体美学的困境与身体——主体的出场	102
第三节 身体主体身份的确立与身体意象的转型	125
第四章 对身体主体性的敞开与抗拒：20 世纪以来身体意象的 复杂化	136
第一节 主体论身体美学的进展与几个新型身体意象的出现	137
第二节 否定身体主体性思潮的延续与身体客体意象的变形	190
第三节 两类意象的欠缺与身体美学的未来使命	212
参考文献	221

索 引	231
-----------	-----

后 记	237
-----------	-----

导言 主体观的演化与身体意象的变形

在世界美学史上,身体的命运耐人寻味:它很可能就是人本身,却长期受到贬抑。许多人之所以贬抑身体,是因为它短暂、脆弱、笨重。假定人多于身体无疑会给人以安慰。如果人的存在超越身体,那么,这多出的部分是什么呢?灵魂!——西方、中国、印度的众多大哲都曾如是说。

与可见、可触、可嗅、可闻的身体相比,“居于内”的“灵魂”隐秘而神奇,似乎可以寄托人无限的希望。古希腊大哲柏拉图想象灵魂原本飞行于高处,仅仅因为堕落才短暂地滞留于尘世。由于相信灵魂永生,斯多葛学派的大师爱比克泰德(Epictetus)曾调侃害怕死亡的人:

傻瓜,他杀的不是你,而是你小小的躯体。^①

身体不过是个躯壳或临时性的居所,高于它的灵魂才代表人的真正自我:在西方美学史上,这类信念业已形成完整的精神谱系,长期占据主流地位。受此影响,大多数思想家都试图寻找超越身体之路,西方美学史上的身体意象大多处于第二级位——在灵魂之下,受灵魂指挥,供灵魂居住,最终被灵魂抛弃。他们的作品中不时出现船、房屋(居所和监狱)、傀儡、外套、坟墓之类身体意象。它们所表征的均是身体的从属品格。如果身体是从属者,那么,它的美也必然处于低位。后者非但不能与灵魂的魅力相提并论,而且必须接受灵魂主体的观察、审视、判断、裁决。只有受到灵魂的认可,它才可能被判定为美的存在。否则,身体就只配居住在丑的国度或平庸的世界。简而言之,这种话语谱系中的身体显现为客体(object),其美、丑、平庸皆为客体的属性。

事实上,上述悖论并非出自个别思想家的偏见,而是植根于身体意象的诞生机制。1935年,现象学家保罗·谢尔德(Paul Schilder)曾给身体意象(body image)下过一个定义:“我们在头脑中形成的我们自己身体的图

① [古希腊]爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》,王文华译,商务印书馆2009年版,第366页。

画,也就是说,它是身体向我们显现的方式。”^①在大多数情况下,这种显现是“无意识地或自动地进行的”,并不一定会形成清晰的意象。^②当人带着任务在场时,对身体的直接意识指向它和世界的动态关系——此刻,“我”在丛林中跋涉,位于悬崖和河流之间,面对着可能怀有敌意的野兽,打算寻找合适的武器——在对身体—世界关系的直接意识中,人关心的是自己的处境、动作、目标、利益而非身体自身。即使在拿起茶杯之类微小的动作中,“我”注意到也是对象性存在而非自己。^③阅读中的“我”注视的是纸张、屏幕、文字而不是身体。目光掠过书籍或电脑的表面,指向身体之外的事物。在日常生活中,身体是出发的地方,是活动的起点,是注意力的发源地,却不是一个总被意识到的中心。然而,只有当人关注自己的身体时,“先前无意识的或边缘性的可觉察的体觉信号(somatosensory)”才会“变为有结构的图像”。^④于是,在前反思的意识中,身体被忽略了。

事实上,即便人有意识地观察自己,身体也难以完整地自我显现:受制于视野的本体论特征,身体仅仅出现在自己世界图景的边缘,头部和背部则基本上处于缺席状态;在特定时刻,人的目光仅仅覆盖身体的一个部分。我坐在这里,试图观看自己,但看到的仅仅是手、躯干和腿的侧面、轮廓模糊的鼻尖——相对于我的眼睛来说,面孔和背部都是在场的缺席者。要形成完整的身体意象,必须借助于其他存在。正因为如此,身体意象只能诞生于人对自己的特殊关注。

显然,这种关注有其前提:人发现并确信自己的独特性,开始返回被忽略的自己。假如我们与宇宙中的其他部分并无本质区别,聚焦自己就毫无必要。在古代,人曾“认为自己是一种双重的动物或水果”,沉浸于对“世界态身体”(world's body)的想象中。^⑤对于原始部族来说,宇宙是扩大了的身体,身体是缩小了的宇宙,二者完全同构。^⑥受制于这种语境,人自然无

① Helena De Preester, Veroniek Knockaer ed., *Body Image and Body Schema*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2006, p.28.

② Cf. Helena De Preester, Veroniek Knockaer ed., *Body Image and Body Schema*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2006, p.29.

③ Cf. Evan Thompson, *Mind In Life*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, p.250.

④ Helena De Preester, Veroniek Knockaer ed., *Body Image and Body Schema*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 2006, p.29.

⑤ 参见[法]克洛德·列维-施特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,中国人民大学出版社2006年版,第89页。

⑥ Eco, Umberto, *Art and Beauty in the Middle Ages*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, p.35.

法建构出属于自己物种的身体意象。在相当长的历史阶段里,人类身体的独特性未被确认和强调,相反,它与其他事物似乎并无本质区别,都是宇宙的缩影:“往昔的先辈们通过自己的身体来思考宇宙,又通过宇宙来思考自己的身体,彼此构成一种浑然一体、比例得当的宇宙模型。”^① 在出生后,幼儿也会经历类似的时期:身体与世界之间还不存在清晰的界限,他/她不断将世界化入身体,又反复把身体化入世界。这是一种双重的投射:身体和宇宙互为模板。在保留着古老逻辑的语言中,这类建构法则依然清晰可见:“值得注意的是在一切语种里大部分涉及无生命的事物的表达方式都是用人体及其各部分以及用人的感觉和情欲的隐喻来形成的。”^② 在写作《新科学》时,维柯曾如是说。接着,他列举了下面的例子:用“首”(头)来表达顶或开始,用“额”或“肩”来表达一座山的部位,针和土豆都可以有“眼”,杯或壶都可以有“嘴”,耙、锯或梳都可以有“齿”,任何空隙或洞都可叫作“口”,麦穗的“须”,鞋的“舌”,河的“咽喉”,地的“颈”,海的手臂”,钟的“指针”叫作“手”,“心”代表中央,船帆的“腹部”,“脚”代表终点或底,果实的“肉”,岩石或矿的“脉”,“葡萄的血”代表酒,地的“腹部”,天或海“微笑”,风“吹”,波浪“呜咽”,物体在重压下“呻吟”。在拉丁地区,农民们常说田地“干渴”,“生产果实”,“让粮食肿胀”了。意大利乡下人说植物“在讲恋爱”,葡萄长得“欢”,流脂的树在“哭泣”。显然,人不自觉地将自己当作权衡世间一切事物的标准,把自己的身体部位投射到宇宙中。在印度经典《奥义书》中,祭马的身体布局对应着宇宙的结构:“这祭马的头是太阳,呼吸是风,张开的嘴是一切人之火。这祭马的身体是年,背是天,腹内是空,腹外是地,两肋是方位,肋骨是中间方位,肢体是季节,关节是月和半月,腿是白天和夜晚,骨是星星,肌肉是云,胃中未消化的食物是砂砾,血脉是河流,肝和肺是山岳,毛是药草和树木。”^③ 中国古代的盘古传说也将宇宙视为身体的变形:“首生盘古。垂死化身。气成风云。声为雷霆。左眼为日。右眼为月。四肢五体为四极五岳。血液为江河。筋脉为地里。肌肉为田土。发为星辰。皮肤为草木。齿骨为金石。精髓为珠玉。汗流为雨泽。”(《三五历纪》)事实上,宇宙与身体并非完全同构。它可以涵括身体,身体却不能反过来涵括它。它大于身体,身体不过是它的一部分。在所有的人类身体诞生之前,宇宙就已经存在。不将身体与宇宙区别开来,人就无法恰当地重构

① [加] 奥尼尔:《身体五态》,李康译,北京大学出版社 2010 年版,第 13 页。

② [意] 维柯:《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社 1986 年版,第 175 页。

③ 《奥义书》,黄宝生译,商务印书馆 2012 年版,第 18 页。

自己。只有将自己与宇宙的其他部分区别开来,人才能懂得“我们是独一无二的身体性存在”。^①然而,一个问题也随之出现了:既然人与宇宙中的其他事物有别,那么,我们究竟是谁?对于原始时代的部族成员来说,“人是身体”是个难以接受的命题:其一,人与动物都有身体(soma),二者好像没有根本的差异;其二,死亡降临之后,身体常常并无太大变化而人却不在了。从各个角度看,相信我们“多于”身体都似乎合情合理:身体短暂而脆弱,假定某种不同于它的存在代表人的本质,无疑更能寄托人的心愿。在世界范围内,这个多出的部分都被认作灵魂:“一个动物活着并且行动,是因为他(它)身体里面有一个小小的动物使得他(它)行动,如果人活着并且行动,也是因为人体里面有一个小人或小动物使得他行动。这个动物体内的小动物,人体内的小人,就是灵魂,正如动物或人的活动被解释为灵魂存在于体内一样,睡眠和死亡则被解释为灵魂离开了身体。”^②虽然身体大于灵魂,但后者显然更为重要:只要灵魂在,人就拥有生命。不过,灵魂概念的出现并非立刻意味着身体的衰落:初人眼中的灵魂还不是纯粹的精神存在,相反,它时常被当作缩微的身体。在很长一段时间里,灵魂和身体都处于同构状态:“这个小人与它所依附的人身,换言之,灵魂和身体,是完全相似的。犹如人体有胖有瘦,有重有轻,有高有矮,灵魂也有胖有瘦,有重有轻,有高有矮。”^③不过,贬抑身体的逻辑已经潜伏于这个原初的二分法中:灵魂虽然远远小于身体,但其地位却更加重要——它居住于身体中时,人便安然在世;在它离开的刹那,身体便失去活力,变为死物;如果说灵魂是舵手,那么,惰性的身体不过是被驱动的船,相比于它,灵魂无疑更能代表人的自我。正因为如此,人在关键时刻总是呼唤灵魂。随着这个逻辑的展开,灵魂必然被当作与身体有别之物:其一,既然能在身体中飞进飞出,那么,它显然比身体轻盈;其二,作为自我的标志,灵魂应该比身体更能保持同一性,更纯粹,也更长久;其三,它在身体中时,我们就处于健康而清醒的状态,可以从事复杂的活动,这说明人的灵魂具有管理、计划、统治的能力。如果人们强化对这种差别的想象,那么,它必然日益精神化。事实上也是如此:在世界范围内,灵魂意象都经历了去物质化的过程。最终,拥有精神性的灵魂被当作人的本质特征。依靠一系列可疑的,借助混杂着猜测的推理,人完成了圣化灵魂的工作,并因此使自己从宇宙中凸显出来。在人确信自己的独特性之际,身体

① [加] 奥尼尔:《身体五态》,李康译,北京大学出版社 2010 年版,第 24 页。

② [英] 弗雷泽:《金枝》(上册),汪培基等译,商务印书馆 2013 年版,第 301 页。

③ [英] 弗雷泽:《金枝》(上册),汪培基等译,商务印书馆 2013 年版,第 303 页。

已经被当作第二级位的存在。对于身体来说,这是个背反的过程:既为身体提供了出场的机缘,也使它受到贬抑。此后,在言说自己与自然的区别时,古希腊人几乎总是会提到非身体性存在:“当我们说到‘身体’时,我们暗示我们的某些部分不是它:人格(person),灵魂(th soul),或心智(mind)。”^①对于古希腊人而言,这就是 Psukhè。他们寄希望于它,相信它是人收留自己本质的场所。与日益被圣化的 Psukhè 相比,身体显得卑微乃至狼狈:它脆弱、短暂、容易失序,大部分异于意识,时常被非理性的力量所掌控;它是疾病潜伏和发作的地方,但又具有不透明性,蕴含着不可见的危险;唯有通过它表现出的症候(symptom),人才能试图洞察它黑暗的内部。^②幸亏有了 Psukhè,它才被恰当地掌控:“身体不能使用或统治自己;它有一个使用者(user)和统治者(ruler);苏格拉底称这使用者和统治者为 Psukhè,将之等同于人。”^③Psukhè 虽然时常被迫与身体结合,但二者并非平等的伙伴,从未形成对称关系:它们一者统治,一者被统治;一为主人,一为仆役;一居于内,一裸于外。至此,人类身体被贬抑的轨迹已经清晰可见:在属于它的意象出场之际,它也被排挤到客体的行列,甚至被当作一种可见的病灶(症候)。^④

事实上,贬抑身体的逻辑并非全无漏洞:撇开 Psukhè 的假定性不说,对身体的视觉定位就失之武断:虽然单个身体看不见自己,但它们可以相互观看。他人在别处,能够面对面地打量、观察、审视别的身体,围着它转圈子,将它的大部分侧面尽收眼底。我可以反过来注视他们,进入看和被看(see-saw)的反射游戏中。正是通过看—被看的双向运动,我和他人都可以被完整地收留在对方的视野中,个体才意识到作为身体的自己。^⑤自人作为一个物种诞生后,这种双向运动已经持续了无数年,积淀为一种深层的生存本能。刚刚出生不久的幼儿尽管缺乏运动能力,但已经表现出对面孔

① Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010, p.4.

② Cf. Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010, p. 3.

③ Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010, p. 6.

④ Cf. Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010, p. 22.

⑤ Cf. Welton, Donn, *The Body: Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999, p.219.

的迷恋。^①人不是孤独者:他/她总是被其他身体所环绕。这不是一种物理学上的包围关系,而是活生生的交往实践。那些先于他/她出生的主体召唤和引导他/她,他/她则响应和领受。在这个过程中,其他身体—主体的形象映射于他/她的眼睛和内在世界中,被他/她整合为有关人的原初图式。自始至终,身体意象都是交往的产物。它不是人对其外在形貌、生理特征、遗传气质的简单反映,并非奠基于肌肉、骨骼、筋腱、血液的生理性集合,而诞生于人的生存实践。与其说贬抑身体的逻辑存在于身心关系中,毋宁讲它植根于人和人结缘的机制。正如当代身体意象的建构深受文化、意识形态、视觉媒体(visual media)、宗教、科学的影响,古代的情况也同样如此。^②其中的机制复杂而隐秘,但主要线索并不难掌握:Psukhè 概念的出现不过是语言层面的症候,其背景是脑力劳动和体力劳动的分裂(the division of mental labor and material labor)。^③随着少数专事脑力劳动的人高居统治者之位,对精神的圣化便不可避免。在等级制社会中,崇拜“头”是身体政治(body politic)的重要特征:据说,自原始时代解体之后,原本和谐的“社会态身体”(social body)出现了分裂的迹象,开始“各持己见,各执一词”^④;为了“免得身体发生分裂”,“政治态身体”(political body)中的“头”必须发挥作用;国王就是头,臣民则为身体的其他部分,必须承认前者的唯一治理权。这就是统治的起源。统治就是统一治,即少数人掌握、领受、控制所有成员的行动方式。它意味着分工和强迫:其一,少数人开始担当首脑的功能,其他成员则类似躯干,整个社会出现了“身心分裂”;其二,“首脑”必然以整体的名义颁布命令,要求他们服从,训诫乃至惩罚延续抗拒姿态者。他们制定的游戏规则仿佛具有超个体的威严,甚至显现出某种残酷品格:“象以典刑,流宥五刑。鞭作官刑,扑作教刑,金作赎刑。眚灾肆赦,怙终贼刑。钦哉!钦哉!惟刑之恤哉。”(《尚书·尧典》)其中,五刑乃指墨(在脸上刻字)、劓(割掉鼻子)、刖(砍掉脚)、宫(除掉生殖器)、辟(死刑)。如此对待身体,说明“头脑”的意志曾极为冷酷。对于“头脑”的威力,古希腊悲剧大师埃斯库罗斯曾进行过绘声绘色地描述:

① Cf. Welton, Donn, *The Body: Classic and Contemporary Readings*, Oxford: Blackwell Publishing, 1999, p.217.

② Cf. Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Ancient Greece*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010, p. 21.

③ Cf. Karl Marx with Engels Friedrich, *The German Ideology*, New York: Prometheus Books, 1998, p.82.

④ [加]奥尼尔:《身体五态》,李康译,北京大学出版社2010年版,第24页。

从希望的峰巅,他把
凡人摔向毁灭的深渊,
无须披挂,
无须凶狠至极,
无须大动干戈,此乃万能的神力。
在那神圣的靠椅,他端坐不动,
然而凭借奇妙的睿智,
他使自己的设想实现。^①

神是“灵魂”——统治者——的象征。他之所以能够随时实现“奇特的睿智”,是因为众多“身体”不断执行他的指令。倘若“身体”全都抗拒他,统治者的“神力”将立即消失。要维护“神力”,就必须维护身心二分法。半是出于信仰,半是为了圣化自己,他们将自己等同于灵魂。想象中的灵魂高贵而不朽,与身体的短暂、脆弱、凡俗形成鲜明对比。于是,他断言别人——劳力者——才是卑微的身体。于是,一系列法律、刑罚、监禁体系诞生了。在这个过程中,可见、可触、可变的身体既是领导、训诫、惩罚的直接对象,又是被侵占、剥夺、淘空的客体:世界主流文化图景中的身体都丧失了最为重要的组成部分——思维的器官(脑与心):思想的主体被归结为灵魂而非物质性的器官。于是,灵魂升上了属于统治者的高位,不断领衔各种加冕仪式,享受荣华富贵。

吊诡之处还在于:这种身心关系似乎符合“自然”——在内在性的场域里,身体显现于精神生活中;精神似乎总是在摄取、塑造、评估、认知,身体则仿佛仅仅是这些活动的对象。如果不深究精神产生的生存论机制,人们就很容易将精神实体化和独立化,把它当作悬空的主体,似乎它本质上并不需要身体,身体只是它的临时住所。古老的灵魂观念为这种似是而非的逻辑提供了心理学上(信念上)的支撑。于是,哲学家们将思维归结为灵魂的功能,认为包括身体在内的实在者都需要向思维着的灵魂显现,让前者确认自己的存在。假想的灵魂登上了主体之位,身体则被当作主体关怀、规训、认识的对象。在西方美学史上,古希腊时期的思想家就已经开始圣化灵魂。根据色诺芬(Xenophon)的回忆,苏格拉底(Socrates)曾清楚地断言:神关怀人的方式之一是在身体中放置了灵魂,让后者“随意指挥”人

① [古希腊]埃斯库罗斯:《埃斯库罗斯悲剧集》,陈中梅译,辽宁教育出版社1999年版,第10页。

的身体。^①正因为此类身体观曾经导致了对现实生活的否定,颂扬感性生命的尼采(Nietzsche)才称“苏格拉底乃是颓废现象”。^②不幸的是,贬抑身体的“颓废”话语不但延续下来,而且发展出复杂的话语体系。就西方美学而言,其历史轨迹尤其明晰:从古希腊到中世纪,再经近现代唯心主义的昌盛期,身体大都被视为需要拯救的客体。它虽然是福柯(Michel Foucault)所说的自我反射游戏,却令无数哲人迷失于语言的迷宫中。后者的结构日趋复杂,衍生出无数迂回、曲折、多变的路径,回荡着庄严而混沌的宣言,却可能不过是海市蜃楼,是无所指的语言乌托邦。如果人就是身体,那么,有关灵魂的种种言说就都处于无根状态,属于挥霍智力的虚构。它可能激发人想象的激情,却注定指向思之迷途。吊诡的是,这类话语却从古希腊开始就统治西方主流美学。面对这个很可能是虚构的灵魂,身体常常呈现为低级、卑贱、被动的存在,其意义完全取决于它与灵魂的关系。对灵魂有益,它就是快船、良宅、美衣、好伙伴;否则,便为臭皮囊、枷锁、监狱、坟墓。在这种倾向发展到极致时,身体恐惧症(somatic phobia)诞生了:对身体的怕与恨深深地植根于西方文化的历史之中。

当然,贬抑身体的思潮并非没有遇到任何逻辑上的困难:至少在可感知的领域,身体是行动的承担者,它与“我”同在,完全否定身体的意义无疑不合情理。眼睛看到了前方的树,手移动着面前的物体,脚越过路上的障碍,后背倚着卧室的门,嘴摄入食物:这些均非幻觉。你可以说如此行动的身体是工具,受制于灵魂的指挥。可是,如果身体没有感觉和行动的能力,那么,这些依靠自我映射的活动就无法发生。正是依据上述逻辑,德谟克利特(Democritus)、亚里士多德(Aristotle)、伊壁鸠鲁(Epicurus)等古代大哲认为:在感觉—行动层面,身体具有主体性,可以摄入来自对象的影像,绝非可有可无。相对于假想的灵魂主体来说,他们眼里的身体至多被认作第二层次的存在,但对身体主体地位的承认还是为后来的身体复兴埋下了伏笔。自此以后,二元论主体观——人是灵魂主体和身体主体的联合体——产生了深刻的影响。即使在中世纪的语境中,托马斯·阿奎那(Saint Thomas Aquina)也认为人是心身联合体(union)。^③到了近代,这种二元主体观升格为占统治地位的图式。作为一种兼顾身心的折中方案,它受到了哲学家们的普遍欢迎。笛卡尔(Rene Descartes)虽然通过普遍怀疑确定了我思的

① 参见[古希腊]色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆2010年版,第30页。

② [德]尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆1996年版,第518页。

③ Cf. Aquinas Thomas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Volume One-II, China Social Science Publishing House, 1997, p.699.

统治地位,但仍需承认“人由灵魂和肉体构成”。^①不过,到了笛卡尔这里,二元论的危机已经清晰地显现出来:灵魂与身体究竟是否同质?倘若同质,为何将之划分为两种存在?如果二者完全不同质,灵魂又如何能够指挥、推动、认识身体?他解决这个难题的方式是请出上帝——身心和谐的担保。然而,上帝的存在本身就需要证明,以上帝的名义证明身心关系无疑是循环论证。事实上,笛卡尔并没有消解这个危机,而是将之公开化、明晰化、主题化了。他之后的哲学家不可能再无视这个危机。从总体上看,解决这个危机的道路不外三条:

第一,突出身体之维,将精神领受为身体的功能—活动。这正是拉·梅特里(Julien Offray de La mettrie)、狄德罗(Denis Diderot)、霍尔巴赫(Paul Henri Thiry d'Holbach)、费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach)、尼采等人选择的路径。随着近代自然科学的兴起,人们逐步发现思维的主体是身体(尤其与大脑直接相关)而非神秘的灵魂。这推动了美学研究的逐步转型。自从拉·梅特里宣称“人体是一架会自己发动自己的机器”^②之后,狄德罗、霍尔巴赫、费尔巴哈等人继续依据生物学的研究成果,以强有力的逻辑驱逐“机器中的幽灵”,证明人就是身体。尼采站在他们的肩膀上,确信“精神”是“大脑的产物”^③,自豪地宣布“我整个地是身体,而不是其他什么”^④。到了写作《权力意志》时,他已经建构出了以身体—主体为中心的美学体系,“尼采回归身体,试图从身体的角度重新审视一切,将历史、艺术和理性都当作身体需要(needs)和驱动(drive)的动态产物。”^⑤在他这里,长期被贬低、压抑、侮辱的身体开始展示主体的尊严,被比作创造性的艺术家,美学则回到了其久被遮蔽的起源、来处、本体。可以说,尼采创造出了迄今为止最能展示身体身份的身体意象,建构出了最能敞开身体之美的身体美学。可惜的是,受疾病和致思方式的影响,他并没有留下演绎式的身体美学著作,其深刻的洞见往往存在于零珠散玉式的论述中,需要细心串联才能露出“真身”和全貌。这种重构工作至今仍未完成,尼采的身体美学还没有获得恰当的评估:包括福柯在内的大哲仅仅开发了尼采身体思想的部分维度,其巨大可能性空间依然有待后来者勘探、发现、享用、受惠;那个弘扬身体主体性的尼采依旧被主流学术视野所忽略,被陈旧的身体意识形态放逐,我们

① Descartes, *Key Philosophical Writings*, Kent: Wordsworth Editions, Limited, 1997, p.344.

② [法]拉·梅特里:《人是机器》,顾寿观译,商务印书馆2007年版,第13页。

③ [德]尼采:《希腊悲剧时代的哲学》,周国平译,商务印书馆1996年版,第146页。

④ Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Hertfordshire: Wordsworth Edition limited, 1997, p.30.

⑤ Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetics*, Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p.234.

仍需不断走向尼采的地平线。

第二,用精神之维吞并肉体,把物质理解为精神活动外化的产物。此即费希特(Johann Gottlieb Fichte)、谢林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling)、黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)等人选择的方案。在这个精神谱系之内,身体只能继续扮演纯粹客体的角色,相应意象则是客体的各种化身。因为有悖于现代生理性、心理学、社会科学的研究结论,这个逻辑选项已经逐渐被当代美学家排除。

第三,新二元论(dualism)的路径——承认精神和身体都是主体,但二者有高低、主次、内外之别。这是条中庸之道。选择它的人既不否认精神的重要性,又不完全否认身体的作用。至少表面上,这同时适合西方文化中根深蒂固的精神中心主义传统和新兴的科学语境,因而获得越来越多的美学家青睐。包括胡塞尔(Edmund Husserl)、比朗(Maine de Biran)、莫尔特曼(Jürgen Moltmann)、梅洛-庞蒂(Maurece Merleau-Ponty)、舒斯特曼(Richard Shusterman)在内的身体学者都先后选择了身心联合图式。譬如,梅洛-庞蒂就反复强调人是拥有肉体的心(mind with a body)。^①不过,它与其说解决了身心问题,毋宁说将它以含混的方式搁置起来。它的流行说明当下的身体美学还没有完全回到身体。

主体观决定身体意象的建构。有什么样的主体观,就有什么样的身体意象。承认身体是主体的人,可能会简化它的意象,却不可能贬抑它,因为那等于贬抑人自身。如果将身体当作纯然的客体,那么,对它的贬抑就难以避免——主体对客体的普遍征服、压迫、剥削就会强加于身体。在人将贬抑之词射向客体时,那个神秘的“主体”则享尽了语言中的荣华富贵,备受推崇和信赖。是否承认身体的主体性是个关键。它构成了一个重要的分界依据。西方美学史上的身体意象表面上千差万别,但实际上分属于三个系列:

1. 主体系列;
2. 客体系列;
3. 主体—客体系列。

进入20世纪以后,占统治地位的研究图式无疑是第三个。灵魂依然受到尊重,但美学研究的“身体转向”(somatic turn)已经发生:“我们的世纪已经消除了‘身体’和‘灵魂’之间的分界线,把人类生活看成彻底灵肉一体的存

^① Cf. Merleau-Ponty, *World of Perception*, Oxon & New York: Routledge, 2008, p.43.

在,它时常植根于身体并且时常有利于人和人的关系(即使就其最世俗的模式而言)”。^①从梅洛-庞蒂到舒斯特曼,身心关系的重心不断向 soma(身体)这边移动,灵魂的虚拟王国则不断缩小。不过,它至少在名义上还占据主体之位,依然滞留于疆土辽阔的美学场域,迟迟不愿谢幕。犹如一个形象日益模糊的神,它所代表的实际功能越来越少,但它渐趋稀薄、遥远、暧昧的背影依旧遮蔽着身体的真实身份。只要它依旧占据第一主体之位,身体就只能显现为第二级位的存在。不从理论上清除它的残余,后者的黎明就无法到来。从这个角度看,身体美学家必须完成“送神”的工作。“神”退位,身体才能显露其真身,结束其被贬抑、侮辱、压制的历史,美学方会回到其来处、源头、主体。从这个角度看,本书成形的过程也可视为“送神”的仪式。

写到这里,我们有必要对“意象”这个词进行必要的解释。在西方文化中,意象(image)时常意指“踪迹”、“副本”、“第二位的存在”,被当作无法替代原型的小玩意儿。^②根据笔者的研究,意象绝非摹本和影子:它是人发明出来的符号体系,可以重构外界事物,同化感官经验,表达内在的生存意向。它使不可见之物变得可见,赋予可见之物以更丰富的意义。发明意象是人的生存方式:如果说具体的事物总是向主体显现为形象,那么,人也只能通过形象认识它们。《周易·系辞上传》曰:“是故夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,像其物宜,是故谓之象。”大哲可能“得意忘象”,但却无法越过“立象”阶段。对意象的发明是人理解世界的一种方式。发明什么意象和如何发明意象,决定了人怎样理解世界。反过来说,“世道”又总是影响着意象的建构:我们拥有世界,世界也拥有我们。质言之,意象诞生于人与世界的双向关系,是交织、互动、对话、妥协的产物。落实到美学层面,身体意象不是人外在形貌和内心生活的简单反映。它并非仅仅重构器官、肌肉、骨头、神经系统的统一体,也不是人个体生理特征、遗传因素、精神构造的外化,而是人在世方式的表征。用梅洛-庞蒂的话说,它既属于身体的计划图式,又是处境的反映。^③正因为如此,有关的身體意象折射出不同的世道、生活方式、精神图景:身体总是响应着一个特定的风尚,被有关性别、种族、年龄、能力的言说所影响,因此,“没有‘独一’的身体和‘独一’的

① Toadvine, Ted and Lawlor Leonard, *The Merleau-Ponty Reader*, Illinois:Northwestern University Press, 2007, p.191.

② Cf. Galen A. Johnson ed., *Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Illinois:Northwestern University Press, 1993, p.126.

③ Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, London and New York: Routledge, 2002, p.114.