

## 图书在版编目(CIP)数据

身体、空间与后现代性/汪民安著. —南京:江苏人民出版社,2005.12

ISBN 7-214-04224-X

I. 身... II. 汪... III. 后现代主义—研究  
IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 142086 号

- 书 名 身体、空间与后现代性  
著 者 汪民安  
责任编辑 杨全强 朱晓莹  
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
网 址 <http://www.book-wind.com>  
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)  
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>  
经 销 江苏省新华发行集团有限公司  
照 排 南京紫藤制版印务中心  
印 刷 者 扬中印刷有限公司  
开 本 960×1304 毫米 1/32  
印 张 9.875  
字 数 260 千字  
版 次 2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 7-214-04224-X/B·110  
定 价 22.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

## **Part 1**

### **身体的技术**

## 身体转向

罗兰·巴特在其自述中烦琐地列举了自己的诸多习惯和爱好。它们看起来微不足道并且匪夷所思，但他却振振有词地说，这些源自于身体的习惯和爱好是自己的个人性标记，是我和你的差异性所在。我和你不同，就是因为，“我的身体和你的身体不同”<sup>①</sup>。这是尼采哲学一个通俗而形象的说法。人和人之间的差异不再从“思想”、“意识”、“精神”的角度作出测定，甚至不再从观念、教养和文化的角度作出测定。也就是说，人的根本性差异铭写于身体之上。我们要说的是，身体，从尼采开始，成为个人的决定性基础。如果说，长期以来，人们总是将自身分成两个部分，分成意识和身体，而且意识总是人的决定性要素，身体不过是意识和精神活动的一个令人烦恼的障碍的话，那么，从尼采开始，这种意识哲学，连同它的漫长传统，就崩溃了。

意识哲学的发源地在笛卡尔那里。但是，它的隐秘而曲折的起源悄悄地驻扎在柏拉图的哲学中。笛卡尔将意识和身体对立起来，但是，在柏拉图那里，灵魂和身体早就对立的。

在《斐多》篇中，柏拉图记载了苏格拉底面对死亡时的从容态度。西方文化中的第一个伟大的死亡事件——后世有无数的隆重分

---

<sup>①</sup> Roland Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, Hill and Wang, New York, p. 117.

析——,对当事人来说,却异常地轻松。在赴死前,苏格拉底谈笑风生,“快乐地”对哲学高谈阔论。为什么面对死亡无所惧怕?柏拉图(借苏格拉底之口)解释道,真正的哲学家一直是在学习死亡,练习死亡,一直在追求死之状态。因为,死亡不过是身体的死亡,是“灵魂和肉体的分离;处于死的状态就是肉体离开了灵魂而独自存在,灵魂离开了肉体而独自存在”<sup>①</sup>。身体在死亡的过程中被卷走了,死亡就是让身体消失,让它从和灵魂的结合、纠缠中消失。这样,灵魂摆脱了身体而独自存在,并变得轻松自如。对于柏拉图来说,这完全值得庆幸。在此,柏拉图就显示了对身体的敌意。他基于这样的理由:身体对于知识、智慧、真理来说,都是一个不可信赖的因素,身体是灵魂通向它们之间的障碍。因为“带着肉体去探索任何事物,灵魂显然是要上当的”<sup>②</sup>。柏拉图承认,有一种思考的境界,它完全由灵魂来实践。这样的灵魂固执地撇开身体,摆脱感受——视觉、听觉以及其他的一切身体感觉。因为这样的身体,会产生各种各样的烦恼、疾病、恐惧,它们在不停地打扰灵魂的思考;同时,战争、利益和金钱等种种贪欲也来自于身体,所有这些,都搅乱了灵魂的纯粹探究,并使知识的秘密——这对于柏拉图来说至关重要——得以继续曲折地掩饰起来。就此,柏拉图断定:“我们要接近知识只有一个办法,我们除非万不得已,得尽量不和肉体交往,不沾染肉体的情欲,保持自身的纯洁。”<sup>③</sup>

显然,有生之年,人们永远无法做到这一点。活着意味着存在一个身体,活着的生命永远是身体和灵魂不愉快、磕磕碰碰的争吵相伴。对于灵魂来说,身体是它牢不可破的枷锁和监狱。但是,幸好有了死亡,灵魂的身体枷锁被解开了,它得以独自存在。因此,苏格拉底面对死亡,却毫无畏惧。正是身体的死亡,求真的坦途才得以顺利铺开,灵魂

---

① 柏拉图:《斐多》,杨绛译,辽宁人民出版社,2000年,第13页。

② 同上,第15页。

③ 同上,第17页。

才能自由自在,无拘无束,才能笔直地通向纯粹的智慧、真理、知识。对死亡的惧怕,对于一个求真的严肃哲学家来说,就会变得非常荒谬。接下来,柏拉图费尽心机地论证了灵魂的不朽和不灭,这刚好和身体的暂时性和局限性相反。

在《高尔吉亚篇》中,柏拉图也拼命贬低身体,正是身体的欲望和需求导致了尘世间的苦难和罪恶。在《理想国》中,柏拉图同样对身体的满足感嗤之以鼻,灵魂的快乐足以压倒身体的满足。那些理智的人,真正充实的人无论如何不会听信身体的无理性的野蛮快乐,甚至不会将健康作为头等大事,除非健康有助于精神的和谐调节。而且,身体的欲望——食物、性、名利等——同牲畜一样低等任性,并可能导致疯狂的残杀。如果说,柏拉图最核心的哲学使命是对隐而不现的理念,对本质性的“一”,对一切现象背后的终极起因进行苦心挖掘的话,那么,身体则在这一挖掘过程中充当了一个捣蛋的角色,它为知识和理性的顺利推论设置了盲目的障碍。感性的东西——无论是身体还是艺术——总是离真理遥遥无期,因此,对于一个人来说,“保证身体需要的那一类事物是不如保证灵魂需要的那一类事物真实和实在的”<sup>①</sup>。

在这些论述中,身体和灵魂的对立二元论是一个基本的构架:身体是短暂的,灵魂是不朽的;身体是贪欲的,灵魂是纯洁的;身体是低级的,灵魂是高级的;身体是错误的,灵魂是真实的;身体导致恶,灵魂通达善;身体是可见的,灵魂是不可见的。大体上来说,灵魂虽然非常复杂,但它同知识、智慧、精神、理性、真理站在一起,并享有一种对于身体的巨大优越感。身体,正是柏拉图所推崇的价值的反面,它距离永恒而绝对的理念既陌生又遥远。

在此,身体,及其需求、冲动、激情,首先在真理的方向上受到了严厉的谴责——它令人烦恼地妨碍真理和知识的出场并经常导向谬误。正是因为导向谬误,它也因此伦理的方向上受到了谴责。对于柏拉

---

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1996年,第375页。

图来说,伦理学的基础是理性的自由,善是灵魂的和谐,是内心世界的理性状态。身体随时爆发的冲动正是对这种和谐理性的粗暴破坏,它因此总是处在善的反面,处在伦理学所不齿的位置。在柏拉图这个二元论传统中,身体基本上处在被灵魂所宰制的卑贱——真理的卑贱和道德的卑贱——位置。可以说,自此以后,身体陷入了哲学的漫漫黑夜。

我们发现,灵魂和身体的这一对立关系在哲学传统中以各种各样的改写形式得以流传——我们不否认有一些历史片断溢出了这个传统,如文艺复兴时期。而且在这个关系中,身体总是受到指责和嘲笑。有些时候,这样的指责和嘲笑是发自道德伦理的,有些时候是发自真理知识的。但是,在大多数时候,它受到的哲学和宗教磨难来自于上述的双重根源,只不过这种双重根源在不同的历史时刻有着轻重之分。而且,这一对立关系中的身体和灵魂,在随后的历史中,在同其他传统,尤其是同希伯来传统的结合中,各自找到一系列的历史转喻形式:世俗人和僧侣、地上和天国、国家和教会等等。它们之间的争执,都刻上了柏拉图的身体和灵魂的争执印痕。我们不可能详细地叙述这个身体受难史。只能概要地说,在中世纪,身体主要是遭到道德伦理的压制;而在宗教改革之后,尤其是从17世纪起,身体主要是受到知识的诘难。

柏拉图的身体和灵魂的对立,在新柏拉图主义者那里,也在圣保罗那里,都被着重强调。但是对于基督教神学来说,它的重要性,它的关键性影响是通过奥古斯丁奠定的。在奥古斯丁那里,柏拉图主义受到了神学的改写,他的上帝同柏拉图的神秘“理念”具有相类似的品质:二者都是永恒的,不变的,自足而绝对的,并且都是终极的善。如同柏拉图将理念世界同形形色色的表象(摹仿)世界,将灵魂和身体对立起来一样,奥古斯丁将上帝之城同世俗之城对立起来。前者居住的是上帝拯救的人,后者则是被上帝抛弃的人。奥古斯丁相信,只有爱,只有对上帝之爱,才能同上帝,同至善相融合。但是,世俗之城中的爱,产生于一种片刻而短暂的欢乐,为一种及时的满足而主宰,它取代了对

上帝之爱。这样一个世俗之城笼罩在一片自私自利的巨大阴影之中，它基本上是一个罪恶的渊藪。对上帝的爱就是要克制这种世俗之爱，要克制那种短暂的满足，或者说，就是要禁欲和弃绝尘世。对于柏拉图来说，欲望的身体无法接近作为真理的理念；对奥古斯丁来说，欲望的身体无法通达上帝之城。身体，尤其是性，是人接近上帝而必须克制的放肆本能。上帝和身体的关系，犹如柏拉图的理念同身体的关系。奥古斯丁使禁欲主义拉开了它的漫长序幕，落落寡欢的修道院成为它的安静舞台。我们看到，漫长的教会和修道院的历史，是身体沉默无语的历史；克己、苦行、冥想、祈祷、独身、斋戒、甘于贫困，这都是控制身体的基本手段，并旨在将身体的沸腾能量扑灭。正是将身体陷入沉寂状态，信仰、启示以及上帝的拯救才能纷至沓来。灵魂活跃状态的前提，是身体的必要尘封。

从中世纪后期，神圣的超验（上帝）世界进入了它日渐衰落的黄昏。世俗景观重新进入了人们的视野。邓·司各脱和但丁几乎同时发出了这个预兆。经过文艺复兴和宗教改革的短暂过渡后，从17世纪开始，哲学和科学逐渐击退神学，国家逐渐击退教会，理性逐渐击退信仰。由于文艺复兴对身体有一个短暂但热烈的赞美——既赞美它的性感，也赞美它的美感——身体逐渐走出了神学的禁锢，但是，它并没有获得长久的哲学注视。甚至可以说，身体摆脱了压制，但并没有获得激情洋溢的自我解放。哲学此刻的主要目标是摧毁神学，而不是解放身体。因为神学的对立面是知识，压倒一切的任务是激发对知识的兴趣。培根前所未有地将知识看成是力量，这个力量既可能摧毁上帝，也可以发现自然的奥秘。对上帝的不敬和对自然的好奇并行不悖。但是，现在，通往知识之路的不是灵魂，而是意识、心灵和推算的内心世界——身体在知识的通途中依然没有找到它的紧要位置。于是，在笛卡尔那里，哲学的秘密只能是心灵的秘密。他果断地将心灵同身体分属于两个不同区域，并相信，身体的感知能力无足轻重，它轻而易举地就能向盲目的错误高速滑行。相反，只有心灵的能力才能揭开知识和真理的秘密。

主体的实质性标记是思考,而不是盲目的身体。知识都是“自我意识”进行反复的理性推算而获得的,而不是从身体的偶然出发触摸得来的。身体总被看成是一个感性事实,它因此注定和启蒙运动格格不入,贯穿着整个启蒙哲学的——如康德所言——当然就是公开的对理性的运用。对身体来说,这,显然力所不及。而黑格尔哲学的秘密所在当然是精神现象学,在那里,他全神贯注的是意识艰涩但却有章可循的向绝对精神的发展。人被抽象为意识和精神,人的历史被抽象为意识和精神的历史,在这里,身体陷入了人的历史的无尽黑暗之中,“精神”的现象学不论贯穿着什么样的否定辩证法,不论充斥着什么样的历史感,无论在它的进化细节上多么的精雕细刻,都不会给身体留下多余的地盘。马克思显然意识到了这一点,他随后立即赋予了意识一个物质基础,并且相信,身体的饥寒交迫是历史的基础性动力。身体和历史第一次形成了政治经济关系,但是,这绝不意味着意识从历史的舞台上黯然隐退,相反,意识和意识形态在黑格尔的照耀下更加夺目。马克思相信,除了身体的基本满足外,还存在一个基本人性,这种人性的惬意满足是历史的最后和最高的要求。这样的一种人性理想当然不仅仅是身体性的,他还有一种丰富的内心生活,我们只能将这个人(以及毛泽东改造过的“新人”)纳入精神的范畴之中。显然,马克思在意识和身体的哲学双轨中跋涉。身体固然重要,但意识和意识形态的改造和争斗同样迫切。马克思不愿意放弃任何一个方面,结果,他自身的哲学出现了阿尔都塞所说的断裂,人一会儿是有待消除异化的精神性的存在,一会儿又是迷失在蛮横的生产方式中的冰凉身体。在这两种情况下,马克思都鼓励斗争。各种各样的革命和斗争都应该将人性从奴役状态中解放出来,身体是改造的动力,但具体的改造当然还是应该从意识着手,于是,意识和意识形态成为各种势力的争斗场所,意识形态改造成为历史变革的重要环节。这也是后来的各种各样的马克思主义者——卢卡奇、葛兰西、阿多尔诺、阿尔都塞等——大显身手的领域。理想的社会除了让人的身体所需获得满足外——这相对来说容易达到——更重要

的是,它还要让人性回到它的自由状态,这里,人性无论如何应该理解为一种精神的自恰。这,显然是历史唯物主义的最高目标。这个历史唯物主义仍然奉行着身体和意识的对立叙事。

我们看到,在这样的哲学传统中,虽然马克思使身体隐隐约约地浮现出来,但是身体并没有获得其自主性,它只是一个必需的基础,是一个吃饭的经济学工具,而不是哲学和伦理学的中心。实际上,直到19世纪,身体一直在灵魂和意识为它编织的晦暗地带反复低回,这样,对身体的压制和遗忘是一个漫长的哲学戏剧。在希腊,哲学家贬低身体,但是这种贬低还以一种悖论的方式让身体隐隐约约地出现,让身体持续地出现在话题中,出现在人们的讨论中,人们讨论灵魂的时候,身体总是不能忘记的重要一课;在中世纪,教会压制身体,它在反复地解释,为什么要压制身体,为什么不能让身体放任自流,为什么要对身体实施苦行的态度,怎样实施苦行?身体的动物性泯灭了,身体自身的能量也被冻却,但是,身体本身总是作为一个反面警告被深深地刻写在社会的每一片肌理之中。在某种意义上,对身体的压制,也是对身体的固定形式和意义进行反复的再生产,从而让身体醒目地出场,尽管是以一种丑陋和不洁的方式出场。但是,意识战胜身体的方式从笛卡尔那里发生了变化,笛卡尔同样将意识和身体划分开来,但是从那里开始,身体不是被刻意地压制,而是逐渐地在一种巨大的漠视中销声匿迹了。从17世纪开始,知识的讨论——如何获得知识,知识的限度何在,知识和自然的关系——慢慢地占据着哲学的兴趣中心。而这,一直到梅洛-庞蒂为止,总是和身体无关紧要,身体和知识之间横亘着无法沟通的鸿沟。身体现在不再有一种道德上的委屈感,但是在探讨知识这一新的哲学任务面前却有不适感。人们不怎么在哲学中谴责身体了,但这也意味着身体消失了,消失在心灵对知识的孜孜探求中。以前,人们压制身体,是因为身体是个问题;现在,人们忽视身体,是因为身体不再是个问题。以前,神学总要警告身体;现在,科学不再理睬身体。以前,信仰因为身体的捣乱要管制身体;现在,理性因为身体的反智性而放逐身体。

总之,知识的探讨使意识和身体的长久结盟——尽管是对立的结盟——解开了,现在,它使意识和外界、和现世性的外在自然世界发生了关系,知识和真理就诞生在意识和自然世界的耐心互动中,也就是说,意识现在和存在结盟,并且日益培植了一套复杂的理性工具。意识逐渐地变成了一个理性机器。在这个过程中,在理性一步步地驱赶宗教伦理的过程中,在自然世界一步步地取代神秘的上帝世界的过程中,意识和身体的伦理关系转变成了意识和存在的工具关系。这其中一个最明显的事实是:身体被置换掉了。

这一切,到了尼采那里,都受到了刻薄的嘲笑。如果说,真的存在着一个身体和意识对立的哲学叙事的话,那么,尼采扭断了这个叙事线索。尼采或许有一些隐隐约约的先驱,但是,确实是他首先明确地提出了对“灵魂假设”的拒绝。尼采的口号是,一切从身体出发。如果说,存在着一个漫长的主体哲学,这种哲学或者将人看成是智慧的存在(柏拉图),或者将人看成信仰的存在(基督教),或者将人看成理性的存在(启蒙哲学),这一切实际上存在着一个共同的人的定义:人是理性的动物。这是形而上学对人的定义,“这个定义支撑着全部的西方历史,它的起源迄今尚未被理解”<sup>①</sup>。在这个定义中——根据海德格爾的看法——思想和理性是价值设定的基础和标准。显然,动物性无足轻重。现在,由尼采开始将动物性纳入人的重要规划了,也就是说,他和形而上学截然相反地将人看成是身体的存在——形而上学从来就不愿将身体看成是人的本质,因为,身体是动物性的东西,是人和动物共同分享的东西。人要摆脱自身的兽性,就必须以最大的可能性排斥自身的兽性基础:身体。人越是纯洁,越是作为一个精神信徒,就越是要摆脱欲望身体的宰制,就越要将身体的力量减至泯灭状态;人越要变得理性,越要充满目的和计划地实践,越要获得一种绝对精神和科学知

---

<sup>①</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Volumes three and four, Harper, San Francisco, 1991, p. 217.

识,就越要摆脱身体盲目而混乱的偶然性。精神现象学在它的开篇序言中就耐心地向人们解释了,意识(人)是怎样同混沌的自然动物断然分离的,而人又是怎样在这种分离过程中慢慢地奠定的——黑格尔对这种分离活动给予了高度的评价,它是“知性的力量和工作,知性是一切势力中最惊人和最伟大的,或者甚至可以说是绝对的势力”<sup>①</sup>:人有着和动物一样的身体,但是,最初的意识(知性)萌芽就让身体学会了克制,意识的产生似乎天生就是为了克制身体的。动物没有意识,就完全遵从于身体的偶然感知。人一旦获得了意识,就会开始盘算将来的目的,于是,身体的自然要求暂时得以延缓,绝不能像动物那样随时随地地自我满足从而破坏意识的规划。意识的出现,从一开始,就是以身体的克制作为基础和代价的。意识和身体,知性和感性,如果真的存在着一种较量的话,那么,二者的关系就是此消彼长的残酷竞技关系。这就是意识和身体的基本关系模型,同时也是哲学上这种二元叙事的最初的萌芽种子。这里就暴露了人和动物的根本区别:动物听凭身体的及时冲动,人则压抑和延缓这种冲动,并将这种及时性冲动看成是对人和人性的或多或少的羞辱性反应。这样,在人这里,自然身体的克制几乎是与生俱来的。于是,人将它的解释性定义要么放在世俗的理性领域,要么放在宗教的神圣领域,而决不会放在动物的身体领域。人总是根据他的头脑意识——要么是逻辑推算的理性能力,要么是启示信仰的宗教能力——得以界定的。与此相呼应,哲学家总是对这些充满了兴趣并深信不疑:“1. 绝对的认识;2. 以认识为目的的知识;3. 美德和幸福联姻;4. 人的行为是可以认识的。”<sup>②</sup>

但是,尼采拒绝了这一切。尼采将他的时刻看作是这样的时刻:“我们处在意识该收敛自己的时刻”。他要将身体放在恰如其分的位

<sup>①</sup> 黑格尔:《精神现象学》,上卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1997年,第21页。

<sup>②</sup> 尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,中央编译出版社,2000年,第22页。

置上,也就是说,要“以身体为准绳”:“一切有机生命发展的最遥远和最切近的过去靠了它又恢复了生机,变得有血有肉。一条没有边际、悄无声息的水流,似乎流经它、越过它,奔突而去。因为,身体乃是比陈旧的‘灵魂’更令人惊异的思想。”<sup>①</sup>在《苏鲁支语录》中,尼采挖苦了那些轻视身体的人,他借那些醒悟者、明智者的话说:“我完完全全是身体,此外无有,灵魂不过是身体上的某物的称呼。身体是一大理智,是一多者,而只有一义。是一战斗与一和平,是一牧群与一牧者。兄弟啊,你的一点小理智,所谓‘心灵’者,也是你身体的一种工具,你的大理智中一个工具,玩具。”“兄弟啊,在你的思想与感情后面,有个强力的主人,一个不认识的智者——这名叫自我。他寄寓在你的身体中,他便是你的身体。”<sup>②</sup>尼采警告那些身体的轻视者终将自我毁灭,而他自己决不会重蹈他们的覆辙,身体的轻视者永远不是通达超人的桥梁。

什么是尼采的身体?海德格尔同德勒兹的解释十分相似。在海德格尔看来,“动物性是身体化的,也就是说,它是充溢着压倒性的冲动的身体,身体这个词指的是在所有冲动、驱力和激情中的宰制结构中的显著整体,这些冲动、驱力和激情都具有生命意志,因为动物性的生存仅仅是身体化的,它就是权力意志”<sup>③</sup>。这样,身体回归到动物性方面,它们都和权力意志等同。在尼采这里,由于权力意志构成了一切存在者的基本属性,作为权力意志的动物性当然就是人的存在的根本规定性。这样,在人的定义中,身体和动物性取代了形而上学中的理性的位置。人首先是一个身体和动物性存在,理性只是这个身体上的附着物,一个小小“语词”。身体就是权力意志,在德勒兹这里便意味着,身体和力是一体的,它不是力的表现形式、场所、媒介或战场,而就是力本身,是力和力的冲突本身,是竞技的力的关系本身。“界定身体的正是

---

① 《权力意志》,第37—38页。

② 尼采:《苏鲁支语录》,徐梵澄译,商务印书馆,1997年,第27—28页。

③ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Volumes three and four, Harper, San Francisco, 1991, p. 218.

这种支配力和被支配力之间的关系,每一种力的关系都构成一个身体——无论是化学的、生物的、社会的还是政治的身体。任何两种不平衡的力,只要形成关系,就构成一个身体。”<sup>①</sup>因此,身体总是偶然的結果,它为力所灌注着,并且就是力的差异关系。显然,这样一个身体就砍去了意识的头颅,它再也不是意识支配下的被动器具了,身体跳出了意识长期以来对它的操纵和摆布圈套,跳出了那个漫长的二元叙事传统,跳出了那个心甘情愿的屈从位置,它不是取代或者颠倒了意识,而是根本就漠视意识,甩掉了意识,进而成为主动的而且是惟一的解释性力量:身体完全可以自我做主了,它——而不是意识——根据它自身的力量竞技可以从各个角度对世界作出解释、估价和透视。“身体在它的生死盛衰中带着对全部真理和错误的认同”,它霸道地主宰着道德领域、知识领域和审美领域。在尼采这里,善的世界是由积极的主动之力强行指定的,真理也只是力的解释技艺的产物,审美当然是一个诸力的自由嬉戏世界,这样的—一个身体估价将世界变成了一个非层极化的表面,世界同样只是一个无始无终的力的怪物,而不是将意义秘密深深地埋伏着的深度/表象世界。因此,“为什么要发明沉思的生活?为什么给予这种存在至高无上的价值?为什么赋予沉思中形成的想象以绝对真实性?”<sup>②</sup>在尼采看来,沉思的想象之所以受到迷信,仅仅是因为沉思者的身体衰弱。尼采在《道德的谱系》中对“沉思的生活”和“意识”的出现作了分析:历史的深刻变迁给那些半野兽状态的人们带来了压力,这种变迁“将人永远地锁入了社会和太平的图圈”。他们的本能因此贬值了,“不能再依赖过去的那有秩序的、无意识的可靠动力来引导他们,他们被迫思想、推断、划算、连接因果——这些不幸者,它们被迫使用它们的最低劣、最易犯错误的器官:他们的‘意识’”<sup>③</sup>。这就

---

① 吉尔·德勒兹:《尼采与哲学》,周颖、刘玉宇译,社科文献出版社,2001年,第59页。

② 米歇尔·福柯:《福柯集》,杜小真编,上海远东出版社,1998年,第152页。

③ 尼采:《道德的谱系》,周红译,三联书店,1992年,第62—63页。

是“低劣”的意识的原初出现。而今，尼采的要求是，应该用身体的力量驱走沉思迷信，驱走意识的推论，并且通过它来搅乱哲学长久以来的深度意志——意识的出现使身体及其本能受到遏制，并朝向内部发展，“从而有了深度、宽度和高度”。

尼采开辟了哲学的新方向，他开始将身体作为哲学的中心：既是哲学领域中的研究中心，也是真理领域中对世界作出估价的解释学中心。由于身体就是尼采的权力意志本身，因此，如果海德格尔是对的——他说尼采有一个权力意志的本体论——那么，同样地，这也是一个身体本体论：世界将总是从身体的角度获得它的各种各样的解释学意义，它是身体动态弃取的产物。在此，我们能明白，尼采的哲学为什么既敌视基督教，又对启蒙不屑一顾：这两种貌似对立的哲学，不是表现出对身体的压制，就是表现出对身体的反感。两者都表现了对身体的不以为然。只不过是，前者借用了上帝的名义，后者则借用理性的名义。

尼采的哲学——由于巴塔耶和德勒兹的先后解读——在法国获得了大批的信徒。这两种解读的共同之处都是对于主体哲学的批判。因为尼采的身体发现，主体（意识）哲学在 50 年代之后的法国成为结构主义和后结构主义不倦的摧毁对象。如果说，结构主义和后结构主义有一个共同主旨的话，那么，毫无疑问，这就是对主体思想的拒绝。就人自身内部而言，主体意识并非是身体的直接控制者，它也并非一个绝对自主的东西：巴塔耶在色情中发现了主体的优柔寡断和软弱无力，德勒兹则将欲望机器而不是自我看作是决定性和生产性的。就人和外部的关系来看，主体也不是客体的控制者和有力的驾驭者。相反，对于拉康来说，主体是先在的象征秩序的效应，对于罗兰·巴特等一大批结构主义者来说，主体是语言结构的被动产物。结构主义通过语言结构蛮横的既定性对主体展开批判，但是，它将身体剔除在自己的视野之外。在它这里，只有自我或者主体，身体隐而不现，尽管这个自我和主体是被动的。但是，后结构主义正是因为将尼采纳入到了自身的视野

中,身体便从容不迫地出现在人的地带,并决心同主体一争高低。后结构主义攻击主体,不再从索绪尔的语言学出发,而是从尼采的身体出发。主体同样地被送上了绞刑架,但元凶却有两个面孔。罗兰·巴特的轨迹毫不含糊地记载了这个变迁:先是通过(索绪尔)语言的力量宣布作者之死,后是(借助尼采)抬高快感的力量来冲击稳固的主体性。

罗兰·巴特从阅读的角度将身体提到了一个至关重要的地位。他富有想像力地将身体引进了阅读中,在他这里,文本字里行间埋藏的不是“意义”,而是“快感”,阅读不再是人和人之间的“精神”交流,而是身体和身体之间的色情游戏。长期以来,阅读被看作是认知和“意识”大显身手的地方,是知识的最具体的实践形式,是粗蛮的身体力所不逮之处。但是,罗兰·巴特甩掉了这个知识神话,将认知毅然决然地抛弃在脑后,阅读变成了身体行为,快感的生产行为——快感的享用不折不扣的是身体性的反知识实践,阅读解除了知识的暴政后,狂喜就接踵而至。罗兰·巴特最后变成了一个文本享乐主义者,这里的享乐不是精神的,而是性感的,是对认知不可自制的反写、诋毁和嘲弄。此刻,身体快速地冲毁了意识的地盘,牢牢地把占着书本的消费位置。罗兰·巴特前所未有地将个人放在阅读的核心位置,个人读者能够凭着自己的趣味对文本进行独树一帜的逆向生产,这显然突出了个人身体的特有禀赋,因为,普遍的知识总要消除个人的记号,而共通感受只是将文本引向一个封闭性的单一结局。他的一系列解读实践,只能从他的独特的身体结构出发,对既定文本的解读,完全变成了一场身体表演,这里从来不要求集体性的交流和共鸣,而只是表达解读者的无目的欢乐和趣味。趣味总是身体性的,这里,尼采的回声时时在振荡:哲学就是医学或者生理学。

实际上,是巴塔耶最先对尼采的身体发现作出了回应。尼采对意识的不信任,在巴塔耶这里则表现为对理性的厌恶。巴塔耶将理性多多少少地等同于意识,他对理性作了细致的分析,这些分析同时使非理性的一面暴露出来,尤其是将色情的秘密暴露出来。色情溢出了理性

和意识的地盘之外, 巴塔耶对色情表现出难以抑制的深深迷恋, 对于他来说, 色情的秘密正是人的秘密所在。色情是身体的自然冲动, 但是, 存在着一个理性的世俗世界, 这个世界将身体的自然冲动看作是向动物世界的野蛮回归, 并且要向它作出不洁和肮脏的谴责。因为, 这种兽性的色情回归是对人和人性——其标志性特征是能盘算的意识和理性——的威胁, 它所具备的强大的兽性力量可以摧毁稳定的自我, 同时它能摧毁人性所建立的世俗世界。这种源自于自然身体的色情便具有某种危险性, 自我一方面对它提高了警惕, 另一方面身体的巨大驱动力量使自我难以驾驭, 这样, 色情是在挫折中前行, 它踉踉跄跄, 既欢乐又发抖。恰恰是在向动物兽性的回归中碰到了阻力, 色情才更具有一种震颤的爆发力量。巴塔耶的色情分析告诉我们, 人身体性的本能冲动不再像动物那样直接、自然、纯粹和一丝不挂, 相反, 身体性行为被人化的东西所污染, 而人也断然去掉不了它的原始动物性。恰恰是这种动物性重新将人的怪异性行为夺回来, 并植根于人性本身。人的秘密决不仅仅像黑格尔那样从自我意识那里去挖掘了, 相反, 它埋藏在凶蛮的身体和理性的自我意识的残酷对决的过程中, 埋藏在撕裂的色情经验中。巴塔耶就这样将身体的冲动置于人的一个醒目位置, 这种身体冲动有效地锻造了人的生活实践。身体的冲动, 显然, 在此是对尼采的权力意志的回应。如果说, 尼采现在要重新将人的动物性存在从形而上学的理性手里夺回来的话, 那么, 巴塔耶则回过头去向人们解释了理性是怎样逐渐地排斥掉那种动物性的。巴塔耶的人类学可以作为尼采的考察前提: 在人身上, 理性的历史是驱赶动物性的历史。那么, 好了, 尼采现在面临的问题是, 我们现在将这个历史逆转过去: 从他开始, 现在由动物性来驱赶理性。这样一个历史的逆转就同黑格尔完全相反, 这样一个尼采形象因此就是黑格尔不折不扣的反面形象。如果黑格尔确实是意识哲学巅峰的话, 那么, 尼采开始让这个巅峰倒塌了。

巴塔耶追逐着尼采, 从人身上抢回了部分动物性, 但是, 他并没有完全将人定义为动物性。如同动物性残存在人身上一样, 意识也残存

在人身上,它对身体构成了一个逆向的障碍。不过在德勒兹这里,尼采受到了更明显的信奉。德勒兹的身体里面从来不像弗洛伊德那样埋伏着几个深度层次,尤其是,这个身体完全排斥了意识,它仅仅是纯粹的欲望本身。就像尼采将身体,以及身体的力量视作是世界的准绳一样,德勒兹同样将身体看作是一部巨大的欲望机器。巴塔耶将色情看作是身体的重要环节和内容,德勒兹则去掉了身体的具体内容,他不在意身体的内部细节,而是将身体抽象为一种生产性的力量,抽象为无内容的生产性欲望。尼采的身体在生产,评估,创造,同样,德勒兹的这部欲望机器也在不停地生产,创造。欲望生产着现实。同弗洛伊德不一样的是,欲望既没有受到压制,也不是因为没有获得满足而产生的一种心理缺失状态,相反,欲望是积极性的并且始终如一地精神饱满,它生产现实,“社会生产在确定条件下纯粹是而且仅仅是欲望生产本身”<sup>①</sup>。这部欲望机器不仅是生产性的,而且,如同尼采的力的永恒流动性一样,它也是连接性的,“它无处不在发挥作用,有时进展一帆风顺,有时突发痉挛。它呼吸、它发热、吃东西。它排便、性交。”<sup>②</sup>欲望就是机器:“驱动其他机器的机器,受其他机器驱动的机器,带有一切必要的搭配和联系……乳房是产生奶水的机器,口则是与乳房达对的机器”。这样一个机器,永远处在连接过程中,永远和另一台机器相连。它促使别的机器流动,也可能被另外的机器中断。欲望永远在流动,它“促使流体向前流动,自身也流动,并且中断这些流动”<sup>③</sup>。显然,这样的欲望流就是尼采的权力意志的翻版,在尼采这里,“世界就是权力意志的世界,此外一切皆无”。而“无处不在的力乃是忽而为一,忽而为众的力和力浪的嬉戏,此处聚集而彼处消减,像自身吞吞吐吐翻腾的大海,变幻不

---

① 德勒兹:《反俄狄浦斯》,见《后现代性的哲学话语》,汪民安等主编,浙江人民出版社,2000年,第50页。

② 同上,第36页。

③ 同上,第40页。