

南园中青年学术精品书屋

作为存在的身体

郑 震 著

——一项社会本体论研究

南京大学出版社

南园中青年学术精品书屋之四

作为存在的身体

——一项社会本体论研究

郑 震 著



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

作为存在的身体:一项社会本体论研究 / 郑震著. —南京:
南京大学出版社, 2007. 1

(南园中青年学术精品书屋)

ISBN 978 - 7 - 305 - 04686 - 5

I. 作… II. 郑… III. 存在—研究 IV. B021

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 019668 号

出 版 者 南京大学出版社

社 址 南京市汉口路 22 号 邮编 210093

网 址 <http://press.nju.edu.cn>

丛 书 名 南园中青年学术精品书屋

书 名 作为存在的身体——一项社会本体论研究

著 者 郑 震

责任编辑 唐甜甜 编辑热线 025 - 83594087

照 排 南京玄武湖印刷照排中心

印 刷 南京大众新科技印刷有限公司

开 本 635 × 965 1/16 印张 15.5 字数 270 千字

版 次 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 305 - 04686 - 5

定 价 28.00 元

发行热线 025 - 83594756

电子邮件 sales@press.nju.edu.cn (销售部)

nupress1@public1.ptt.js.cn

* 版权所有, 侵权必究

* 凡购买南大版图书, 如有印装质量问题, 请与所购
图书销售部门联系调换

南园中青年学术精品书屋

总 序

张一兵

学术何为？在途中的真思。思，是以人类个体的生命热情、生活体验所消融了的时间中的历史追问。它是激活的、炽热的、深邃的、流动的；也许博大，也许精微；但是，它总是在走向当下的生成，因而不致僵化、凝固和死寂。没有已故的学术，已故的思只是陈识。真正的思，活在知与后来人彼此的互动与重塑中。

正因为如此，才有人申论匠气学究的无知。用赫尔岑的说法，那些不带思想的学者，其实处于反当动物的地位。他们咀嚼着被反复咀嚼过的食物，惟是爱好咀嚼而已。形而上学家的智慧，大抵耗于建造空中楼阁。在随风摇摆的幻影中，他们看见的是理念的自由天堂。然而，思是大地的，正如植根于土壤的苇草，在每一天顶着露珠迎向朝阳时，才具有最鲜活的生命。

任何时代都需要真正的学术，生气勃勃的思想，何

况是方生方死的大时代！

当我们把一些同思想相关的、充满原创性的文字，从与南京大学有着各种渊源的中青年学者的笔端采集起来的时候，本意就不是为了陈识的重视、珍奇的炫耀和简单趣味的培养，而是构造一套真正精品的学术文存，专一期待着读者，从阅读——一种热烈的接触中间，让思想得以持续地燃烧！

以“南园”为名，其实远非一种自矜。它更希望因其谦和平易而令人追想起其中真思苦吟的日子。南园不是一个苑囿，只是一个起点，它作为一种追问的开始，静静地也耐心地等待着所有将自己的生死负载上思的十字架的学者来亲近它，走入它。

在南京大学尚名曰中央大学时，曾有过四字校训：诚、朴、雄、伟。如今，“雄、”伟“似已随着岁月的流逝不复得见，”诚“、”朴“却积淀得更为深厚。也惟因此积淀，南京大学的学术新秀才得以生生不息，他们将是支撑东方学界的中流砥柱！

南园不宽的小路上，思者踽踽行过。

是为序。

2001年6月8日于南京大学

目 录

导论	1
第一节 对存在的追问	1
第二节 方法论问题	6
第三节 身体的形式	11
第四节 身体与自然	28
第一章 不言而喻与不可言喻	38
第一节 感觉	39
第二节 符号	57
第二章 语言	85
第一节 广告的修辞	87
第二节 消费者的形象	101
第三节 身体的立场	109
第三章 权力	125
第一节 个性	127
第二节 肉体的修饰	135
第三节 自我的愉悦与他人的目光	141
第四节 符号权力	147
第五节 流行的话语	153
第四章 共在与他者	164
第一节 同质性	165
第二节 异质性	173
第五章 身体时空	190
第一节 消费时空	190
第二节 真实与虚构	209
结 论	221
参考文献	230
后 记	234

导 论

第一节 对存在的追问

一、存在与生存

当我们思考我们自身的时候,我们不可避免地要回答这样一个问题:“我们如何存在?”这一看似平凡的问题却一直困扰着思的任务,并激发出各种不同的解答。事实上,即使是这个问题本身也存在着分歧,“我们如何存在?”中的“存在”意味着什么,在这里作为动词而出现的存在究竟应当被如何理解,在它的朴实的外表下是否隐藏着什么潜在的断言。如何存在也就是以怎样的样式而存在,这个存在的样式似乎向我们暗示着某种本体,它意味着我们的一切活动的基础,正是在这一基础之上,人现实地生存着,这一基础在根本上揭示了人之为人。那么这一基础又是什么呢?它是超越时空的永恒的实在?还是在时空中变革着的经验现象?它是先验的范畴?还是经验的产物?或者只是在时空中显现着的各种先验的可能性?既然一切问题都来自于对“人是如何存在”的思考,那么就让我们将目光投向这个作为人的我们自身,投向我们的现实生活,毕竟我们的存在决非是现实的彼岸,我们不可能生活于彼岸之中,一种彼岸中的存在决不可能是我们当前的存在,即使当一种彼岸式的理想成为现实的时候,我们仍旧生活在我们的此岸之上。

在此我们应当避免一种误解,似乎当我们谈即“如何存在”的时候,我们是在意指人类的各种具体的活动,如政治、经济、法律、艺术、娱乐、宗教、婚姻等等,这些具体的社会活动的确是体现人之存在样式的不可逾越的重要现象,它们本身就是某种意义上的人之存在的样式,我们将它们称为是“生存”。不过我们并不是在生存的含义上来谈论人是以怎样的样式而存在,我们试图在更为根本的分析层次来谈论人的存在样式,此种存在样式内在于人类的各种现实的活动之中,并构成了这些活动的根基。但

这一根基并不是什么独立于那些具体活动的先验的本源,似乎它仅仅是一切经验现象的先验基础,是不动的推动者。诉诸于一种永恒的先验本源的做法,体现了形而上学的静观态度。但不可否认的社会历史变迁表明了形而上学的缺陷,“形而上学的尝试几乎总是把具体的实在表述为所谓的‘生命’,即一种神秘的本质,而不是表述为历史地发展的、真实的、生动的社会。”^[1]形而上学的本质论只能在神秘主义和空洞的玄想中破产,它无法肩负起思考人类社会历史存在的重担。那么我们所谈论的基本的存在样式又是什么呢?它是一种空洞的普遍形式?也许就它被赋予一个统一的名称而言我们似乎可以这么说,但问题显然并非只是如此,因为并不存在无内容的形式,就如同不存在无形式的内容一样,内容与形式的二元论除了具有一种分析的价值之外(我们的确不能低估此种价值),并不具有什么现实性。存在始终处于社会历史的过程之中,存在的形式与内容都无法在实质上超越存在的社会历史性,更不可能成为彼此独立的实在。

可见我们不能将人的存在(或存在样式^[2])的形式视为一种普遍的实在,那种试图在存在中拯救出先验形式的形而上学的企图也同样是无法实现的空想。因而我们的研究也就并不致力于抽象出一整套系统的普遍的形式法则,它自诩能够适用于人类的一切可能的社会形态。这是否意味着我们将陷入一种彻底的相对主义和不可知论,此种危险的确存在着,但这同样不是我们的意图所在,人之存在样式在其对时空的敞开中呈现出它的相对性,此种敞开意味着变革与持续的可能,这里的相对并不是绝对的相对,绝对的相对与绝对的永恒一样,仅仅是静观的虚构,这暗示了它们在本质上的某种同一性,而此种同一性正是通过它们的本质的差异性才得以显现出来。事实上,我们并非无法在各种特定的人之存在样式之间找到某些貌似超越的相似性,然而这些相似之处并不应当被理解为是用于验证某种永恒人性的根据,我们应当在它们所处的社会历史的现实之中来理解它们,并且也只有这样才可能理解它们,它们不是超验的结构,而是经验的变样,是一种社会历史性的产物,对它们的理解无须诉诸于任何先验的神秘性。与此同时,人之存在样式的敞开性也体现了它的不确定性,对于此种存在的知识在人之有限性中必然向未来敞开着。这当然并不意味着一种认识论上的怀疑主义(这种怀疑主义就其自身的逻辑而言也是自相矛盾的),尽管人之存在样式的社会历史性表明生存的相对性是无法被彻底消除的,但这并不意味着我们无法具有某种理性的力量,尽管这是一种有限的生存理性,之所以称之为生存理性,就在于它始终存在于人类的具体的社会历史活动之中,我们不可能抽象地谈论理性,理性始终是现实的理性,它既是一种社会历史的建构,同时也是一种社会历史的超越。对宿命论的

拒绝并不意味着采纳其对立面,人之生存的社会历史性揭示了生命的有限性,这一有限的存在尽管揭示了绝对理性的神话实质,但同时也预示了有限理性的现实性,此种生存的理性并非因为自身的限定性而放弃对有限的超越,毕竟人之存在的有限性并非是一种静止的绝对的有限性,它始终向未来敞开着,它是可能超越其自身限度的有限性。生存的理性能够把握现实,但却是以一种有限的方式来把握现实,这并不是主体向客体的超越,也不是一种主观意志对客体的消解,对现实的把握是一种开放的阐释,它是生存理性的时空性的建构,它以存在为基础,而存在早已在自身的限定中蕴涵着人与现实的关系,这是一种存在的关系。它表明那种一劳永逸的理性的自负只能来自于人们对自身存在的无知。毫无疑问的是,对存在本身的思考自然也是以存在为基础的,这并不是自相矛盾,它表明了存在的不可彻底超越性,以及存在的多样性,我们不可能将一切存在彻底地加以对象化,因为任何对象化都必然以前对象的存在为基础,这本身也表明了人之存在的局限性,或者说人之存在的不可排除的社会历史性。

应当说在生存与存在样式之间并不具有一种实质上的二元分化,它们同样是社会历史性的现象,它们在同一社会历史过程中形成和转变。然而它们之间在分析上也并非具有同等的地位,生存必然奠基存在样式之上,它不可能独立于后者而存在,与此同时,基础性的存在也不能独立于生存而发号施令,它只有在生存之中才可能形成和转化。两方面之间的关系是一种彼此依存的奠基关系,此种分析性的奠基关系在现实之中并不存在,或者说它并不体现为两个相互外在的方面之间的现实的相互关系,存在与生存在本质上是共属一体的。我们可以将此种分析性的奠基关系简要地概括如下:生存是以存在为根基的生存,而存在也同时是生存之中的存在,没有存在的生存是不存在的,而没有生存的存在也同样是无法想象的。在社会历史之中的人有限地存在着,因而有限地生存着,但此种有限是无限着的有限,因为人在有限的生存中不断地超越着自身存在的有限性,从而迈入新的有限之中。

然而我们究竟是如何存在的呢?这一问题尚未获得解答。我们剖析了存在与生存的关系,希望从中能够找到一些线索。我们将生存理解为是人类的具体活动,这些活动构成了人类社会丰富多彩的内涵,我们的讨论已经暗示,我们不可能在这些活动之外去寻找人之存在的痕迹,这些活动蕴涵着存在,只有在它们之中使它们得以可能的存在才能够现实化。由此可见,从人类的具体活动入手将成为本研究的必经之路,我们只有通过对这些活动的反思才可能洞悉我们自身的存在。然而,我们已经指出了生存的多样性和复杂性,生存的领域的多样化难道不会意味着存在的多样化吗?事实

在一定程度上的确是这样。正如我们拒绝寻找某种先验的存在一样,我们也拒绝将任何一种经验的存在普遍化为一切存在的标准,人的政治存在是无法概括其经济存在的,如此等等。这是否意味着我们的研究将仅仅是一项就事论事的调查报告,事实并非如此。放弃一种先验哲学的构想,使我们可以切实地思考社会历史的现实经验,但这并不意味着必然陷入一种狭隘的就事论事,当我们确定存在与生存的社会历史性时,我们并没有忽视可能发现某种存在的相似性,尽管我们拒绝为此种相似性披上形而上学的外衣,而是主张在现实之中理解它们的经验属性,这无疑为我们提供了某种超越就事论事的可能性。我们将立足于我们所生存的当代中国社会,来思考人之存在的特性,不过这无疑是一项过于庞大的工程,由此,我们似乎只能将目光聚焦于某一个具体的领域,期望能够从中获得对存在的某些洞见,然而我们如何能够期望我们所把握的某些存在特征在其他领域中同样可能具有一定程度的解释的有效性呢?此种可能性只能以我们已指出的不同领域中的存在的经验相似性为基础。不同社会领域之间的人之存在的差异是显而易见的(此种差异不仅仅是内容上的,同样也可能是形式上的),对个别社会领域的研究成果如何能够超越其范围的狭隘性,如何能够成为一定程度地理解它内在于其中的那个社会的成果,甚至成为某种程度地理解当代人类社会的成果呢?必须指出的是,对神秘本质的放弃并不意味着对经验的相似性的放弃,毕竟任何具体领域都是社会成员的广泛的实践活动的产物,它们并非彼此封闭的孤立的实在,它们彼此之间相互渗透、密切关联。作为人类实践的领域,它们共同负载着特定社会历史环境中的实践的共通性,此种共通性使它们有可能在实践上彼此协调,并促成差异各方之间的相互交换(不可否认的是仍然存在着对立、疏远、甚至冲突),不论此种共通性的程度如何,总之它们无疑扎根于存在之中,从而参与构成着不同群体的生存的基本维度,尽管此种共通性也不能独立于社会历史的变革而存在。即使是在讲述不同语言的人群之间,共通性也并非阙如,不同的语言是无法直接彼此沟通的,但翻译的部分可能性却暗示了共通性的存在,而解释学所指出的翻译的困难仅仅表明,不同语言存在之间的差异性并不只是一种可以被某种技术手段或某种深入的理解加以克服的表面现象。

实践的共通性表明对当代中国社会的特定领域中的人之存在的思考无疑会具有更为广泛的阐释价值。不过对存在的思考仍旧是一个十分宽泛的界定,让我们仍然采用一种分析的方式,我们无疑可以抽象出奠基性存在的形式和内容,两者在现实之中共属一体。对内容的研究将意味着探讨存在的具体内涵是什么,即为生存奠基的具体经验是什么。但我们将把研究的重点置于对存在形式的考察,因而这项研究无疑将带

有分析的主导特性,它并不试图提供一种对某一领域中的人之存在的综合性的描述和解释(尽管部分的综合将是不可避免的),而是力求探讨某一领域中的人之存在的运作框架。本书将局限于对一系列基本概念及其相互关系的探讨,并由此建构起一种关于人之存在的形式理论,这一理论将由于人的不同存在之间的某些形式特征的经验相似性而对于理解当代中国人的存在有所助益。不过应当指出的是,由于我们的研究结论将主要来自于对某一特殊领域的思考,因而我们所得到的形式理论的相对普遍性仍然需要不同的经验来加以验证,这表明这一考察所担负的理论任务并不是给出明确的结论,它无疑是为更为广泛的检验提供理论的假设。

二、身体与流行

我们已经确立了从当代中国社会的某一具体的生存领域入手,来思考相应的存在形式这一任务,它无疑将有助于对更为广泛的时空中的存在形式的解释。这些形式弥漫于生存之中,并在与特定内容的共属一体中发挥着重要的现实作用。那么我们所选择的生存领域究竟是什么领域,我们已经指出对所有社会领域的研究是一项不适当的过于庞大的计划,而且,就本书的理论意图而言此种研究显然也没有必要。那么对具体领域的选择又具有怎样的依据呢?考虑到我们已经指出的存在的形式特征在一定社会历史环境中的相对的普遍性,在原则上任何社会领域都可以被用于从事我们的研究,因此我依据自身的学术兴趣和资料收集的方便性和可行性,选择了商业化的流行文化^[3]这一在当代中国社会中影响广泛的领域。流行文化为我们提供了一个便于观察和理解的平台,它在当代中国社会中所产生的广泛的影响为我们提供了丰富的具有代表性的资料。

那么这个蕴涵于当代中国社会的流行文化及其相关实践之中的存在究竟是以怎样的方式呈现给我们的(或者是以怎样的方式向我们隐蔽着),这个奠基性的存在究竟是如何把那些共通性和独特性展现在(或隐蔽于)我们的面前?它通过为生存的内在性奠基而发挥作用,这并不意味着它是一种无法被领会的神秘的结构,它弥漫并融汇于生存之中,并通过生存而显示力量,因为生存正是存在着的生存,存在本身就是一种以特定的方式加以运作的经验结构,只不过它往往在我们询问的目光前隐去。我们总是关注着生存的经验,从而无视存在的经验,而我们也只能从生存的经验中去洞悉存在的经验,因为存在总是活跃于生存之中,在生存中运转着。因此我们并不拒绝经验主义,但是我们并不满足于那些貌似自然而然的生存的经验,而是力求探索更为基础的存在经验。这无法通过一种常规的观察方法来加以获知,因为存在正是在这些

常规的观察中隐去,常规的观察已经习惯于戴上生存的有色眼镜,它对生存已经习以为常,并失去了反思的洞察力,这些常规的观察所领会到的是生存经验的理所当然性,这恰恰是存在经验的建构,因为存在甚至都没有被察觉,因此生存才越发显得理所当然。而存在的经验只有当生存的理所当然性被置入括号的时候才或多或少地向我们显现出来,原本熟悉的生活之流被意外地打断,在突然陷入的陌生处境中,存在的经验在面对陌生处境时的人们的困惑中、争辩中、嘲弄中、怀疑中,甚至愤怒中逐步地显现出来。

我们将把此种人所特有的奠基性的存在或者说存在样式命名为身体。身体就是特定存在经验的整体,这些经验运作的方式正是我们将要探究的存在的形式。将奠基性的存在样式解说为身体并不意味着一种主体主义的立场,它同样反对任何客体主义的图谋。当我们在存在样式的意义上来谈论身体的时候,也就意味着它并不如同日常习惯所意味的那样意指任何个体的具有实体性的身体(我们将个人的此种实体性的身体称为是肉体,但这并不意味着我们所说的个人是一个绝对的个人,个人在作为个体而存在的同时必然与其他个体共在着,这构成了他或她的本体论身份,因此当我们谈论个体时,这丝毫不意味着这仅仅是一个孤立的个人,他/她同时也是一个共在的个人,并且因此才可能成为一个具有不可彻底还原的重要性和现实性的个别的个人),而是作为存在样式的非实体的身体,它不是一个实在之物,而是存在经验的无形的结构。我们以身体的样式而存在,我们存在于身体之中,人的一切存在的意义都是身体的意义,身体即是人的存在。

第二节 方法论问题

一、资料的类型^[4]

此项通过流行文化来洞悉身体形式的研究采用了访谈法和文献法这两种主要的资料收集和整理的方法。访谈的资料来自于我本人于2004年先后在沈阳、南京、上海这三座中国的大型城市中对45位受访者所进行的访谈。考虑到现代流行文化的主要消费群体无疑是青年群体,我的受访者都是在15至35岁之间的男性和女性,其中女性与男性的人数比例为3:1,这并不是一个偶然的疏忽,而是出于两方面的考虑:首先,由于受到时间和精力限制,为了尽可能地增强资料的社会分类价值(这无疑在具体的研究中具有重要作用),我决定通过有限的样本去尽可能地理解某一性别群体

的特征,于是我将访谈的重点集中于女性;而之所以选择女性而非男性,则是因为在我所着重关注的某些流行的领域中(如穿着和美容),女性无疑扮演着主要的角色,巴特认为,“……流行关注的只是女人,一切都是为了女性。”^[5]巴特的话似乎有些过于绝对,今天的中国男性(尤其是青年男性)在穿着等方面并非没有任何流行和时尚可言,不过男性在诸如穿着方面的流行地位的确无法与女性相比(而在美容方面男性则近乎处于缺场的状态),男性对于穿着和美容的兴趣也相对于女性要逊色很多,这其中隐含着微妙的性别关系,我们的选择客观上再现了此种社会历史性的性别关系,但这不是一种理所当然的接受,它将被置于反思和质疑的目光之中(见第四章)。此外,我所访问的对象基本为城市居民,他们的职业身份包括高中生、研究生、大学教师、公司职员等等。以城市居民作为访谈的对象无疑是考虑到城市在当代中国社会的流行文化的形成和传播中所具有的重要地位,中国城乡的二元结构导致了流行文化这一现代商业文化在城乡之间发展的高度不平衡,在这一问题上城市的代表性是显而易见的。

在文献方面,传播流行文化的杂志和广告是我们主要的收集和整理的对象。我们选择在流行领域具有广泛影响的《时尚》杂志作为文献研究的资料来源,并对2003年全年的《时尚》进行了抽样分析。此外我们所分析的广告案例也来自于《时尚》杂志。尽管我们的选择似乎较为单一,但考虑到我们的研究目的,此种选择方案并不会对我们构成太大的影响。事实上,我们所收集的文献资料无疑可以对访谈所收集的信息起到补充的作用,同时也具有独立的分析价值。

二、存在的声音

由于我们研究的最终目标是对身体形式的把握,存在经验的运作方式决不是一些简单的统计数据所能够反映的,而访谈法则能够一定程度地满足此项研究对于资料的信息深度的需要。尽管任何行为都奠基于存在,任何无言的行动无疑都向我们传达或遮蔽着存在的信息,但语言对于存在的展示却具有不可比拟的便利和价值,人们微妙的身体经验有可能通过深入的谈话在无意之中明确地显现出来(尽管并不是所有的听者都能够加以确切地领会),这无疑也是我们选择访谈法的一个重要原因。

因此谈话在此自然也就具有了重要意义,访谈的信息正是来自于双方的对话。谈话是语言的交流,在提问与回答之间,语言发挥着不可替代的媒介作用,然而这并非是要将语言仅仅视为是用于表达的符号工具,我们所说的语言媒介恰恰蕴涵着存在的声音。语言不是存在,但存在却在语言之中。在听与说之间,存在并非隐藏在符号背后的密码,语言也不是空洞的声音与形象,毋宁说存在就在交谈之中,而交谈也正是存在

的交谈。尽管并非所有的存在都与语言密不可分,但人类的语言无疑是人类存在的一个重要居所,海德格尔说:“语言是存在之家。”^[6]对于海德格尔而言,尽管语言并不创造存在的意义,但存在的真理正是通过语言才得以敞开。海德格尔的语言本体论赋予语言与存在彼此对应的地位,然而海德格尔如此看重的语言却并非我们人类所讲述的经验的语言,它是使经验的言谈成为可能的先验的道说,是作为寂静之音的本质的语言。对于海德格尔而言,人之说不过是对本质语言的应合。“语言决不是人的一件作品,而是:语言说。人说,只是由于人应合于语言。”^[7]关于海德格尔的语言观,我们在后文还将继续讨论(见第二章),在此我们仅指出,我们必须抛弃海德格尔的先验论(尽管他的先验概念不是绝对的,而是规整性的^[8]),此种先验论最终导向了一种语言的神秘主义,而我们无意于从某种神秘的道说中寻找语言的本质,也无意于为语言与存在的关系披上某种神秘的先验论的面纱。但海德格尔的语言观仍旧为我们揭示了语言与存在之间的密切联系。生产语言的存在正是在语言之中呈现或遮蔽自身,它们通过建构语言而内在于语言之中,并同时作为语言的存在而生成和转变。社会历史性的存在和社会历史性的语言之间的关系正是存在与生存的关系(不过语言显然并不只是处于一个通常意义上的社会领域之中,语言活动作为人类的一种不可或缺的重要的生存活动弥漫于生存的广泛现实之中),存在本身并非发声的语言,它是寂静之音(在不同于海德格尔的意义上),是不可道说的无声之语,但这并不是无能的沉默,存在的声音尽管无法用耳朵加以聆听,但它是语言的灵魂,是语言得以被理解的根基。我们聆听语言,但却理解存在,谈话的语言向我们道说着谈话者的存在。

那么谈话就是为了领会对方的存在吗?这显然不是日常谈话的意图所在,尽管没有存在也就没有谈话,没有对存在的理解也就不可能理解谈话,但是,我们作为日常的交谈者却往往无视存在,无视我们的肉体中所包含的身体经验,只是在遇到直接理解^[9]的困难时,我们才可能模糊地觉察到身体的影子。但我们所说的对始终在我们的活动中发挥作用的我们自身的身体的无视,并不是因为我们的任性和失职,不是因为我们故意不视,也不是因为我们的意外疏忽,更不意味着某种身体在我们的精神结构中尚不具有任何痕迹,相反,无视意味着身体对于我们的前意识的建构,意味着一种非反思的社会历史性的生存,身体并不在意识之中直接唤起我们对它自身的把握,它通常并不以一个对象的身份出现于实践个体的意识之中,它以前意识的方式内在于意识的建构,从而使意识得以可能。因此无视是意识的无视,它意味着意识往往并不思考个体自身所内化的身体经验,它无视个体自身的存在。此种无视恰恰促成了更为深层的记忆,它部分地类似于尼采所说的主动的意志记忆,^[10]此种记忆进入肉体,在其

存在中打下烙印。可见存在并非不在,只是我们无视身体,我们因而也忽视了语言的力量,并将其视为只是一套可以拿来使用,而用后又可以抛开的工具,此种工具论的语言观无视语言与存在的内在联系,尽管不是所有的存在都内在于语言,但作为说话者的人类,语言在我们的生活中几乎无所不在。我们不可能没有语言而维持现有的生存,在语言中蕴涵着我们对于世界的大量理解,没有这些理解,我们就无法作为人而生存,没有这些可以述说的理解以及蕴涵着这些理解的语言的沟通,人类社会也就难以维持其共同体的复杂形态。^[11]

研究者与被访者的谈话并不是一次日常的交谈,因为研究者总是试图探究对方的身体。研究者和被访者往往也并非共享着使彼此的理解得以完全可能的所有的身体经验,这不是因为他们不是在日常生活中以完全素朴的方式会面,而是因为他们往往具有不尽相同的生活轨迹。尽管在语言学的范畴上我与被访者使用着共同的语言(汉语),尽管我们生活在同一个社会和文化传统之中,但不尽相同的生存处境,却使我们讲述着并非完全等同的语言,被访者的语言蕴涵着某些让研究者感到陌生的价值和观念,此时,谈话的重要性又一次变得突出起来,因为只有通过深入的交谈,研究者才可能在理解的道路上迈进,这是问卷上冰冷的答案所无法实现的。此种谈话也许与加达默尔所谈论的与流传物之间的攀谈有着某种相似之处,尽管被访者并非是流传物,“但流传物并不只是一种我们通过经验所认识和支配的事件,而是语言,也就是说,流传物像一个‘你’那样自行讲话。”^[12]因此,被访者和流传物的相似之处就在于,两者都在语言之中来向我们传达着自身的存在。而此种语言既是熟悉的,也是陌生的,它处于熟悉与陌生的中间地带,而这也正是解释学的真正位置之所在。^[13]研究者通过谈话而希望进入对方的存在之中,尽管此种存在并不总是研究者所熟悉的存在,由此,在交谈中两种存在的视阈彼此相遇,这是一个寻求理解的过程,问与答的逻辑在理解的过程中反复重演。访谈的目的并不是以研究者的立场来代替被访者的立场,它总是力求客观地展现被访者的经验,然而此种客观主义的态度却忽视了理解必然是以自身的身体为基础的理解,这并不是一种向对象的超越,而是一种与对象之间的关系。即使在双方不存在任何沟通障碍的前提下,对对方观点的复制性的领会也并不是一种认识论的超越,而是共享同一存在样式的结果。而在熟悉与陌生的中间地带,理解“不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为”。^[14]研究者本人的存在经验将不可避免地介入到对被访者的语言的理解之中,它表明在缺乏对身体经验的完全共享的情况下(完全的陌生将导致最低限度的直接理解的不可能),解释学的问题将是不可避免的。^[15]不过在此种情况下,反复的交谈的确为减少(而不是消除)由陌生性

所带来的复制的困难提供了一些可能,彻底的复制不过是客观主义者的幻想,但交谈使人们可以不断地寻求共同的语言,^[16]不断地发现自身的偏见,并试图将这些偏见加以搁置,从而试图超越自身存在的局限性(但这丝毫不意味着研究者要放弃自己的立场去赞同被研究者的立场,理解的目的是为了赞同,而是为反思甚至批判提供有效的前提)。这体现了植根于我们的身体之中的有限理性的力量,它使谈话成为寻求对方身体的无尽的过程。不过访谈无法将这一过程永远继续下去,但在有限的时间中,谈话的确为我们提供了理解他者的一把钥匙,它的力量存在于语言之中,更存在于身体之中。

如果说访谈的对象作为活生生的人并不是历史之中的流传物,那么文献无疑更具有流传物的特征,尽管我们所收集的文献无一例外都是当代的产物,这无疑为解释提供了便利。对于文献而言,语言同样是不可或缺的媒介,文献不是等待我们以自身的意志去征服的对象,对文献的解释不是一种彻底相对主义的同化,也不应忽视文献本身的社会历史存在对于理解文献的重要性。对文献的社会历史内涵的探究并不是将文献还原为原作者的意图,而是考察文献得以产生的存在的基础。文献是我们与之交谈的对话者,这不是说它们会对我们做出反应,采取策略,而是意味着它们自身的存在将通过语言向我们说话。尽管存在着解释学所指出的在解释学处境中的复制性理解的困难,但与文献的交谈仍旧要通过语言来逼近文献的原初存在,文献本身就是一种语言的建构,这不仅是因为它负载着大量的话语记录(如广告词),同时也是因为它可能呈现为话语的物质建构(如电影的图像),在这些物质建构中蕴涵着话语的作用,其根本仍旧是存在的作用。我们必须从文献的语言中洞悉存在的声音,这的确不能排除一种“视阈的融合”^[17],但这并不是放弃探究文献的原初存在的理由,我们通过自身的理性所赋予文献的内涵是谈话的产物,它意味着克服相对主义的不懈努力,尽管我们存在的有限性决定了在熟悉与陌生的中间地带我们的理解不可能不是一种创造,但我们并非无所作为,因此我们所要做的就是尽可能地从此一融合中排除我们的消极的偏见。

三、反思的作用

社会学的资料收集方法常常假设了一种客观化的前提,它将研究者设定为试图从自身向研究对象进行超越的客观的认识者,从而忽视了研究者本人同样作为人而具有的存在经验,研究者并不是无前提的客观的观察者,他所具有的社会历史的存在不可能被彻底地清除,事实上,如果没有某种存在的奠基,对象化的研究也是不可想象

的。布迪厄所倡导的反思社会学正是意在强调研究者对自身研究活动的存在基础的反思,从而力求从中排除有害的偏见。尽管偏见不可能被彻底排除,它是存在的经验,任何反思都必然受制于人的有限性存在,并以某种可能未被反思的存在经验为基础。因此,当我们设计访谈的问题或思考所收集的资料的时候,我们不能忽视对自身所可能具有的研究前见的反思,其目的也许并不是并且也不可能是要一概地排除它们,而是要辨明其中是否包含着必须加以排除的有害的偏见。尽管这一工作由于我们已经指出的原因而始终处于途中,但此种对个人的研究活动乃至作为一种群体活动的研究活动的理所当然的前见的反思必须成为一种自觉的学术态度。由此我们才可能在我们有限存在的基础之上,尽可能地减少在资料的收集和研究的活动中所可能包含的消极的前见,并使那些积极的前见得以更好地发挥作用。^[18]

第三节 身体的形式

一、肉体与生活世界

我们用身体来意指人的存在,这的确有些出乎意料,但这并不是一种文字游戏,它意味着我们必须重新审视“存在”一词,必须抛弃形而上学的顽固偏见。与此同时,我们也必须远离对“身体”的日常见解,似乎身体只是那个我们能够感觉到疼痛的实在的肉体,我们所理解的身体并不独立于肉体,但身体并非肉体,身体在肉体之中,并使肉体具有人的属性——一种社会历史的人。因而肉体的存在即是内化于肉体之中的身体,身体不是实在,它是现实的存在经验,是一系列特定的存在经验的整体。

可见身体并不只是一种主观的力量,它同时也是一种客观的力量。每一个具体的行为都必须由肉体来实施,身体只有通过生产肉体的实践活动才可能发挥作用,它赋予个体能动的实践能力,从而显示出一种主体的力量。然而与此同时,作为存在的身体即是共在,它并非局限于个人的内在性,而是一种群体的结构,它建构并制约着肉体,即使当它赋予肉体能动性的同时,它也将个体纳入到某种战略的轨道上来。不过共在并不是超越的实在,它并非在本体论上从外部强加于每一个个体,似乎个体不过是其派生之物,似乎它具有独立于所有个体而持存的可能。由此可见,身体超越了主体和客体的二元对立,它既不是作为第一者的自我,也不是超越的结构,它既不是个人主义者所虚构的不可还原的个人,也不是结构主义者所幻想的还原一切社会活动的结构。这并不是说我们否认个人的存在意义,也不是说我们否认相对于任何个体不可能