

— 王晓华 — 著 —

身体美学 导论

中国社会科学出版社

身体美学 导论

— 王晓华 — 著 —

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

身体美学导论/王晓华著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 9

ISBN 978-7-5161-8808-8

I. ①身… II. ①王… III. ①人体美—研究 IV. ①B834. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 205150 号

出 版 人	赵剑英
责任编辑	郭晓鸿
特约编辑	席建海
责任校对	郝阳洋
责任印制	戴 宽

出 版	中国社会科学出版社
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编	100720
网 址	http://www.csspw.cn
发 行 部	010-84083685
门 市 部	010-84029450
经 销	新华书店及其他书店

印 刷	北京君升印刷有限公司
装 订	廊坊市广阳区广增装订厂
版 次	2016 年 9 月第 1 版
印 次	2016 年 9 月第 1 次印刷

开 本	710 × 1000 1/16
印 张	17
插 页	2
字 数	263 千字
定 价	62.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010-84083683
版权所有 侵权必究

目 录

引言 为什么美学必须回归身体? / 1

第一章 回到身体的美学 / 27

第一节 身体: 审美的主体 / 27

第二节 身体, 世界与审美的机制 / 44

第三节 美学: 研究身体与世界审美关系的学问 / 57

第二章 身体的联合, 主体间性与审美的发生 / 64

第一节 身体的联合与审美经验的出现 / 66

第二节 身体主体间性与个体审美能力的形成 / 74

第三节 交往实践, 身体意象与自我审美 / 90

第三章 身体对属己世界的建构与审美过程 / 99

第一节 身体—主体组建世界的活动: 审美的起点 / 99

第二节 组建世界的具体机制与审美理想的生成 / 106

第三节 活动的内化与审美的主要步骤 / 112

第四章 身体，社会与审美意识的分化 / 127

第一节 联合，身体的社会化与审美意识 / 127

第二节 身体的等级制与审美意识的分化 / 134

第三节 身体的社会关系与审美的二重性 / 176

第五章 身体，自然与审美的悖论 / 196

第一节 身体与自然显现的逻辑：一个必要的追溯 / 196

第二节 轻视身体与低估自然：审美史中的两个方面 / 203

第三节 重身与体物：自然审美的可能性 / 212

第六章 身体实践与艺术 / 225

第一节 身体—主体的联合与艺术的诞生 / 226

第二节 演绎身体—主体的活动网络：艺术活动的基本目的 / 232

第三节 艺术的审美价值与身体—主体的归宿 / 251

参考书目 / 260

主要英文文献索引 / 265



为什么美学必须回归身体？

在专著《行为的结构》中，梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）提到过一个悖论：“一方面，意识是身体的功能——因而是依赖外部事件的‘内部’事件；另一方面，这些外部事件只有通过意识才能被认识。”^① 这是一种意味深长的表述：身体很可能是精神活动的承担者，但它又似乎存在于意识的对面，总是被意识所观照、涵括、把握。落实到审美活动中，身体也似乎是观照—鉴赏的对象。

然而，存在独立于身体的主体吗？如果“意识是身体的功能”，那么，被意识的身体就是意识着的身体。撇开这个假说，我们仍可以证明身体的主体性：“不解之谜源于此，我的身体同时是能见和所见。那注视着一切者也能注视自己，并在它所见之中认出它能见能力的‘另一边’。”^② 身体可以注视自己的注视，在触摸时自我触摸，对自己可见可感。它是感觉着的被感觉者。身体不是客体世界中的一个普通成员。它知觉而又被知觉。就此而言，我们必须将“身体领受为一个主体—客体”^③。知觉属于整体性的身体体系。它的主体性是意义深远的重要线索。于是，巨大的逻辑诱惑

① Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011, p. 215.

② Michael B. Smith edited, *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Illinois: Northwestern University Press, p. 124.

③ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London and New York: Routledge, 2002, p. 109.

出现于理论的地平线上：倘若身体还能承担“高级的”活动，那么，其主体性岂不超越知觉层面？

这并非得寸进尺，而是收复失地：如果原本属于身体的东西被“剥夺”，那么，就应该将它们物归原主。人是会思想的动物，但也因此会犯很多错误。譬如，我们发明的许多概念并无真实的所指（如以太），真实的存在却会因它们被遮蔽。在专著《审美意识形态》（*The Ideology of the Aesthetics*）中，英国学者伊格尔顿（Terry Eagleton）曾经如此追问：“倘若理性的观念从身体中产生而非身体必须与已经在那里的理性联结，如果大胆地回溯并在身体的基础上重建一切——伦理、历史、政治、理性，情形又将如何？”^① 这番话道出了久被遮蔽的关键问题：身体是否能够进行“理性”思维？如果能，我们为何不承认它是“高级”活动的主体？按照伊格尔顿的思路，感性和理性均属于身体，但主流哲学却致力于分裂它的“事业”：其理性活动被剥离出来，转让给神秘的灵魂；感性部分虽然未被完全掠夺，但却受到了持续的贬抑和排斥。于是，身体变得不完整。它被肢解和遮蔽。在主流话语体系中，作为整体的身体长期处于缺席状态。被允诺在场的仅仅是其碎片和残骸。从这个角度看，剩下的主要工作是清点理论对身体的“债务”，恢复它被掠夺的力量，标画完整的身体意象。

事实上，到了20世纪，自然科学已经能够“从身体出发”解释思维活动：随着生命阶梯向上伸展，脊椎动物的大脑日益发达，可以进行相对复杂的内部操作，这就是“精神活动”的生物学起源。只要大脑复杂到一定程度，身体就可以思考。理性思考尽管“高级”，但同样离不开身体：没有大脑，我们用什么来思考？又何谈理性？是身体使精神经验成为可能，使人领受到欠缺和满足、欢乐和苦痛、自豪和悔恨。它不是空的容器，不是带模铸的质料，而是人自己。没有身体，就没有人。恰如法国现象学家比朗（Maine de Biran）所言，身体就是自我：“自我直接对世界行动。它不通过身体的居间性（intermediary）行动，不要求助于任何手段去实现

^① Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 197.

其运动。它自己就是身体，就是运动，就是手段。”^① 自我、身体、运动、手段是同一个事物。它是在内在超越的经验中被给予的整体，它就是个体本身。另一位法国哲学家米歇尔·亨利继承了这个思路，强调：“我们应该用‘我是身体’这种更原初性的表述代替‘我拥有身体’这样的断言。”^② 从这样的立场出发，心理学家汤普森（Thompson）力图以非笛卡尔（non-Cartesian）的方式敞开人的秘密：不是预设有意识的心智（主体）和物理性的身体（客体），而是研究身体的两个身份——主动的生命（subjectively lives）和在世的有机体（organism in the world）——之间的辩证关系。^③ 根据他的考察，人自己喜欢将身体当作客体，原因在于注重身体意象（body image）而忽略了身体图式（body schema）：“一个人当然可以将他的身体感受为客体，直接观看或打量其境中之像。但在这种情况下，人在处理意识层面的‘身体意象’，这与无意识的身体图式形成了鲜明的对比。”^④ 身体意象向视觉显现。它的生成说明身体已经成为被意识到的意向性客体（intentional object）。与它形成鲜明对照，身体图式则是动力性的感觉运动（sensorimotor）过程，整合感觉和行动，协调人与环境的关系。在它起作用时，身体可以展示自己的主体性。身体并非永远被动地接受审视，相反，活的身体（the lived body）总已经在感觉和行动，不断实现自己的目标，前反射（pre-reflective）地将自己经验为主体（body-as-subject）。依据这个逻辑，汤普森建议以身一身（body-body）问题取代身心（mind-body）问题。^⑤ 在如此说话时，他已经大体上敞开了“归还”的逻辑。

随着“归还”的进程日渐深入，“债权”问题也逐渐浮出海面：属于身体的东西之所以会被“掠夺”，是因为人们假定世界上还存在更“高级”的主体。这就是灵魂。根据初民的想象，灵魂本来就是在人体内起推动作用

① Michel Henry, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. 60.

② Ibid., p. 196.

③ Evan Thompson, *Mind in Life*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, p. 244.

④ Ibid., p. 249.

⑤ Ibid., p. 244.



用的生命力，肉身消亡之后便“在空中游荡”^①。如果把身体比作房屋、汽车、轮船，那么，灵魂就是住户、驾驶员、舵手：“魂魄在身，如室之有人。”^②在这种语境中，身体显现为被动之物。它在本质上是惰性的存在，需要被驱动、引导、赋予意义。无人的房屋不过是了无生趣的空间。生趣来自居住者。对于身体来说，居住者就是灵魂。灵魂虽小，但却意味着活力。只有当灵魂进入身体时，后者才具有活泼的生命。灵魂在，生命就不会缺席。当灵魂飞走或消散时，身体便立刻空心化，进入睡眠和死亡状态。犹如没有内容的空壳，它并非自己命运的主导者。倘若没有灵魂再次选中它，它就将永远沉没于虚无之中。与它相比，灵魂无疑更胜一筹。后者是人中之人，保证着个体具有稳定的身份。从远古时代起，“小人假设”就开始占据主导地位：“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。”^③这个动物体内的小动物，人体内的小人，就是灵魂。当灵魂存在于身体中，动物或人就拥有生命。如果灵魂离开了身体，人就处于睡眠和死亡状态。这就是最原始的灵魂观。根据弗雷泽（James G. Frazer）等人类学家的研究，原始部族的成员们敬畏这个神圣的小人。在后者看来，“我”有两个：一裸于外，一居于内；裸于外者虽然体积上占优，但仅是后者的临时性住所：“在大的身躯死亡时，小的身体就飞走了。”^④“小人”在身体中进进出出，身体则因此被抛入生和死的轮回之中。在这个过程中，被利用的身体并非关键角色。作为暂时的承载者，它不过是一座注定被遗弃的客舍。“我”归根结底是灵魂。灵魂即使丧失了原有的身体，也可以“借尸还魂”。只要灵魂还在，人就不会真正死去。身体和身体的交往不过是外部交往。真正的相互作用必然穿透躯体，触及更本质性的存在。它是灵魂与灵魂的对话，是内在性与内在性的相互渗透：

① [法] 伏尔泰：《风俗论》（上册），梁守锵译，商务印书馆 2008 年版，第 24 页。

② （清）刘一明：《修真辩难》，山西人民出版社 1989 年版，第 11 页。

③ [英] 弗雷泽：《金枝》（上册），汪培基等译，商务印书馆 2013 年版，第 801 页。

④ 同上书，第 302 页。

在狩猎中打死熊时，猎人把长烟袋锅塞进它的嘴里，并从烟袋嘴吹气，以便让烟充满熊的嘴和喉咙，他们向熊的魂灵念咒，恳求它不要因为它的身死而对他怀恨在心，并且不要妨碍他今后的每次打猎。^①

当债权人和欠债者都是灵魂，身体便不过是个筹码。它是灵魂的财产，是精神主体谈判的资本。在身体死去之后，灵魂依然存活于世，照样可以听见声音，接受赠礼和赔偿。虽然初民眼中的灵魂也有胖有瘦、有高有矮、有重有轻，还不是纯粹的精神性存在，但贬抑身体的逻辑已经潜伏于其中：其一，既然灵魂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，灵魂比身体更容易保持同一性，也更长久；其三，当灵魂在身体中时，人可以从事复杂的活动，这说明它具有管理、计划、统治的能力。如果继续强化对这种差别的想象和演绎，那么，灵魂就必然日益去物质化。这不是纯然的逻辑可能性，而是曾经展现的世界性趋势。最终，精神性的灵魂被等同于人，肉身则是我们和动物都拥有的东西。前者给人以生命，后者则不过是被激活的对象：“人身如傀儡风筝等死物也，气如线索也。神运气而一身活泼，能动能静，如人用线索牵提风筝也。神运气，气运身，所以能行能止，能言能语。”^②于是，“小人假设”穿过了原始时代，进入后来的文明体系中，支配着一代又一代个体。在古代中国，人们常常以躯壳一词指代身体，视之为灵魂的暂时居所：“如今躯壳虽在泾河，精灵实归柳氏。”（李渔《蜃中楼·传书》）与此类似，日语中的身体由“から”和“だ”组成，而“から”意为“壳”。^③显然，有关“壳”的言说牵连出共同的信仰：虽然外在的躯壳消失了，但“内在的人”仍将继续生存下去。

从古希腊哲学开始关注自我之日起，西方人就传承着这样的信念：灵

① [法] 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1985年版，第229页。

② （清）刘一明：《修真辩难》，山西人民出版社1989年版，第199页。

③ 马冰：《关于日本文化中萤火虫现象的文化心理研究》，《中日文化文学比较研究》，吉林出版集团有限责任公司2014年版，第316页。



魂就是知行合一的自我 (ego, self), 是经验的组织者。^① 作为雅典最重要的美学家, 柏拉图曾这样阐释古希腊的主流灵魂观念: “如果我把此刻涌现在心中的想法说出来, 那么我会想那些最先使用 $\psi\upsilon\chi\eta$ 这个词的人想要说的意思是: ‘灵魂在肉体的时候是生命之源, 提供了呼吸和再生的力量, 如果这种力量失败了, 那么肉体就会衰亡, 如果我没弄错的话, 他们把这种力量称作灵魂。’”^② (《克拉底鲁篇》399E-400A) 这种表述几乎逐字逐句地重复了原始的灵魂观。当然, 他眼中的灵魂已经不再是缩微的身体, 而是具有管理、统治、计划, 能力的精神主体: “灵魂的工作是你不能用世上其他任何东西来完成的, 比如管理、统治、计划, 等等, 对吗? 除了灵魂, 你还能把这些工作指定给其他事物, 称之为这些事物的专门工作吗?”^③ (《国家篇》353D) 在《伊庇诺米篇》(Epinomis) 中, 柏拉图清晰地提出了身心二分法: “有两类存在, 一类是灵魂, 一类是物体, 两类存在都有无穷多个, 相互之间各不相同, 两类存在之间也各不相同, 没有共同的中介, 灵魂比物体优秀。当然了, 我们认为第一类存在是理智的, 第二类存在是不理智的; 第一类存在是主人, 第二类存在是仆人; 第一类存在是普遍的原因, 第二类存在不能作为任何事物的原因。”^④ (《伊庇诺米篇》983D) 面对这个近乎全能的精神主体, 肉身至多只能起辅助作用。在希腊文中, 身体写作 $\sigma\omega\mu\alpha$, 意为灵魂的容纳者。容纳者为所容纳的东西存在。对身体来说, 它容纳的东西远比它重要。这就是灵魂——主动、不可分、代表人本质的实体。后者虽然“藏于内”, 但总是起支配作用。相对于灵魂, 身体被动而卑微。它即便有资格与灵魂联合, 也似乎注定是永远的配角。作为二元论者, 亚里士多德就展示了以灵魂为主体的身心观: 虽然人是“身魂综合体” (the union of body and soul), 但“躯体之运动实有赖灵魂为之做主”^⑤。具体来说, “生物的灵魂是凭两种功能为之界说的,

① Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1994, p. 114.

② [古希腊] 柏拉图:《柏拉图全集》(第二卷), 王晓朝译, 人民出版社 2003 年版, 第 80 页。

③ 同上书, 第 311 页。

④ 同上书, 第 13 页。

⑤ [古希腊] 亚里士多德:《灵魂论与其他》, 吴寿彭译, 商务印书馆 1999 年版, 第 68 页。

(甲) 审辨机制，承担思想（理智）和感觉的联合功能，以及（乙）在空间运动的机制”^①。留给身体的功能实际上只剩下两个：外部感觉，按照心灵的指令行动。除此之外，它不能有别的作为。由此形成了一种新的二分法：心灵—思想；身体—感觉。这实际上排除了下面的可能性：身体也能进行精神活动，承担完整的生命功能。一旦涉及思想等“高级”活动，联合论者心目中的主体就只剩下灵魂。显然，这种假定暗含着分裂身心的原初立场：如果身体只能感觉而不能思想，心灵可以思想却无法感觉，那么，它们就应该是两种完全不同的实体，当然可以分离。对此，亚里士多德进行过精准的分析：“如果某些功能或感受专属于灵魂，那么，它就可以离开身体，但倘若无此专属功能，则它不能与身体分开。”^② 然而，身心是否可以分离呢？他本人的答案前后矛盾：一方面，强调灵魂的“所有感觉都结合于身体”，二者是同一个存在的两个方面（潜能—现实）；另一方面，他又认为存在纯形式（pure form）、第一推动者、唯一神（God），假定绝对精神主体不需要质料。在阐释前一个主张时，他主要聚焦于感受层面：“但就灵魂而言，它的所有感受都结合于身体，如愤怒、平和、恐惧、怜悯、希望乃至快乐、爱、恨。因为在这些事例中，身体都以某种方式受影响。”^③ 结合于身体不等于受制于它。灵魂是生命活动的承担者。譬如，快乐和痛苦都属于灵魂的运动：“快感可以假定为灵魂整体的一种运动，它使灵魂被有意识地恢复到自然状态；快乐的反面是痛苦。”^④ 从逻辑上讲，身体受灵魂影响并不意味着二者不可分。只要存在专属于灵魂的功能，那么，它就完全可以单独存在：“无论是在何种情况下，灵魂的部分都先于动物综合体（animal composite）及其特定部分……身体和身体的构成则后于灵魂所是的实体……”^⑤ 既然二者有“先”有“后”，那么，它们必然可以分离：

① [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论与其他》，吴寿彭译，商务印书馆 1999 年版，第 161 页。

② Aristotle, *De Anima*, London: Penguin Books Ltd, 1986, p. 128.

③ Ibid., p. 128.

④ Aristotle, *Rhetoric*, New York: Dover Publications, Inc, 2004, p. 39.

⑤ Aristotle, *De Anima*, London: Penguin Books Ltd, 1986, p. 203.

- (1) 存在不动的第一推动者，不依赖于惰性的质料。
- (2) 第一推动者是最美好的事物，是永恒的自我实现的客体。
- (3) 它既是被向往和思想的对象，又是思想着的精神实体，因此，脱离了质料的思想才是发动世界的力量。^①

倘若“永恒的、不被推动的（思想）实体”可以与“感性事物”分离，灵魂与身体的联合也就没有必然性可言——亚里士多德所设想的思想实体没有体积、没有部分、不可分，并不一定非得与肉身结对出现。^② 具体来讲，他心目中的灵魂分为两部分：其一，智识和沉思功能由高级的灵魂承担，后者可以与身体分离；其二，承担营养、感觉、运动等功能的那部分灵魂则必须与肉体结合。^③ 作为亚里士多德的门徒，托马斯·阿奎那就将生物分为三类：“下面，我们思考肉身性生物（corporeal creatures）和精神性生物（spiritual creatures）的区别：首先，在《圣经》中，纯粹的精神性生物叫作天使；其次，完全肉身性的生物；第三，肉身和精神性的组合物，这就是人。”^④ 按照这种分类，世界上存在三种重要生物：

- (1) 纯粹精神性生物——天使；
- (2) 肉身和精神的结合物——人；
- (3) 纯粹的肉身性生物。

虽然人是肉身和精神的结合物，但他并非总是需要肉身。只有当他处于尘世时，他才需要能够感觉和摄入外物的身体。荣升天国后，肉身则已经灵性化为不朽的存在，无法穿透，不能接受外部信息，当然也不再具有感觉功能，因此，灵魂与之结合的实用意义已经丧失。在这种情况下，它之所以仍带着身体这个老伙伴，仅仅是因为“（与身体）分离的灵魂显然

① Aristotle, *The Metaphysics*, London: Penguin Books Ltd, 1998, pp. 373—374.

② Ibid., p. 375.

③ Aristotle, *De Anima*, London: Penguin Books Ltd, 1986, p. 160.

④ Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Volume One-II, Beijing: China Social Science Publishing House, 1997, p. 480.

不那么完美”^①。也就是说，恰如天使没有身体一样，人的灵魂也完全可以脱离身体而独自生存。正因为意识到了这个逻辑，经过六番深思的笛卡尔才最终断定身心完全有别：“尽管我或许拥有一个身体并与它紧密地结合在一起，但我同时也有一个清晰而且分明的观念，即，我仅仅是一个思维而无广延的东西，肉体则只是有广延的东西而无法思维，所以，可以肯定的是：这个我（也就是说灵魂，也就是我之所以为我的东西），全然而绝对地与身体有别，可以没有肉体而存在。”^② 既然“这个我”可以完全离开肉体，那么，人归根结底就是灵魂，肉体不过是可有可无的附属物。没有了灵魂，我将立刻消亡，但身体之死仅仅意味着前者暂时失去了住所。恰如吉波斯（Raymond W. Gibbs）所说，这种观点的实质是：“我们将身体看作物质实体，将自我和思想当作超凡（ethereal）的存在，认为前者以神秘的方式穿透身体。”^③ 涉及推理等高级功能时，论述者总是将身体悬搁起来。最终剩下的是心，是精神实体，是思想。到了笛卡尔这里，身心分离的逻辑已经彻底敞开。从表面上看，这似乎无懈可击：既然灵魂可以担当身体欠缺的功能，它就最终不需要这个低级之物。相比于可朽的身体，想象中的灵魂更适合代表人格的同一性：作为非物质性的“我”，它具备有意识的经验，掌控激情、欲望、行动，维持从出生（或之前）到死亡（或以后）的完美同一性。^④ 对于这个隐秘的精神主体，古往今来的人们曾寄予了无限的希望。只要身体不具有的属性，就有可能被赋予它：身体短暂，灵魂则永生；耳目之官不思，理性活动的承担者就必然是灵魂；如果身体属地，那么，灵魂便来自天国，等等。如此这般的灵魂逐渐被推举到高处，逐渐变成了完美的代名词，可以寄托人无限的心愿。与它相比，身

① Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Volume One-II, Beijing: China Social Science Publishing House, 1997, p. 855.

② Descartes, *Key Philosophical Writings*, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd., 1997, p. 181.

③ Raymond W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, New York: Cambridge University Press, p. 14.

④ Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1994, p. 357.



体笨重、脆弱、短暂，只配被领导、支配、规训，虽能参演以人为主题的戏剧，但却似乎注定是永远的配角。它即便有用，也至多是第二级位的存在——灵魂高居主位，或利用它完成大业，或感叹它耽搁了自己回归更好世界的进程，或对它进行毫不留情的审判。于是，有关灵魂的神话不断增殖和蔓延，衍生出复杂的话语体系。

对于倡导精神主体观的人来说，下面的证明至关重要：存在一种可以脱离肉身的精神实体，它支配肉身，掌管生活中所有积极的行动。假如宇宙中根本不存在独立于身体的精神，那么，信任灵魂无异于信任虚无，围绕前者建造的语言大厦无论多么壮观、精致、复杂、美好，也不过是海市蜃楼。然而，宇宙中真的存在灵魂吗？倘若存在，它又如何能驱动与它完全不同的物质？假如它不过是纯粹的虚构，那么，以它为主题的知识大厦岂不是空中楼阁？从实证的角度看，信仰灵魂的人尽管言之凿凿，但相关话语却依赖未经检验的前设：与可见、可听、可触的身体不同，灵魂“居于内”，并不向外在感觉呈现，无法在经验层面上被证实。虽然相关著述汗牛充栋，研究者却从未提供灵魂存在的可靠依据，芸芸众生更是无缘目睹它的尊容。事实上，灵魂不过是一个推论：在入睡和死亡时，人丧失了活力但身体时常并未发生明显变化，故而必然存在某种更为根本的东西。其中的漏洞十分明显：身体的外部形态相对稳定，不等于其内部没有出现动荡，由此臆测灵魂的存在无疑缺乏合法性。为了证明灵魂的存在，许多大哲殚精竭虑，但都无法回避一个致命的风险：如果人就是会思想的肉体，那么，有关言说就不过是无根之论。进入18世纪以后，这种风险日益明晰，不容回避：随着自然科学的发展，人可以上天入地、探赜索隐、钩深致远，但从未在基本粒子、宏观物体、星球体系中发现独立精神实体存在的证据。与此同时，身体的高级能力（如推理）则逐渐显现出来：拥有中枢神经和符号体系的身体不仅能感觉，而且可以思想。也就是说，无须假设存在独立的精神实体，我们也可以破解主体性之谜。随着现代科学的发展，“身体的加法”开始显示强大的力量：“我们先是把物质定义为一种广延，随后我们又认识到必须给它加上一种体积；过后又要承认这种物质还有一种所谓‘惰性’的力；认识到这一步后，我们又大吃一惊，原来还

要承认‘物质有引力’”。^①这段话引自伏尔泰的《哲学辞典》。写作此书时，他回顾16—17世纪的物质理论，总结了人们逐步承认物质魔力的过程。在17世纪上半叶，哈维出版了《心血运动论》，把身体描绘成抽唧血液的大机器，开始揭示它自主运动的机制。根据解剖学提供的证据，他认为维系身体活力的是物质性的心脏：“心脏是生命的根源，是促使机体运动的核心，就像一个国家的国王，拥有至高无上的权威，统治着王国中的所有臣民。”^②此论虽然并非无懈可击，但却揭示了一个关键性的事实：身体完全可以自主运行，无须神秘实体的推动。^③如果说身体是机器，那么，它不需要其他的发动者。这个神奇的机器有能力自我发动、自我定向、自我评估、自我管理。对于它来说，所谓的“灵魂”就不是身外之物，不是本已存在无数年的神秘实体。“灵魂”就位于身体之中，就是身体。到了17世纪末，哈维的研究获得了更多的支持。通过研究人与动物的大脑，英国科学家托马斯·威利斯（Thomas Willis）得出了这样的结论：“人与动物都有灵魂，而灵魂就是肉体，可以直接运用器官。”^④根据他的研究，人们通常所说的“灵魂”不过是高度发展了的生理体系。在人的大脑皮层中，中枢神经构成了“意志之环”（circle of wills），引导和支配着机体的行动。到了18世纪，威利斯的后继者进行了著名的“活蛙实验”，再次证实了上述发现：“从神经系统的角度看，身体不需要‘灵魂’也能感应。由于所有的神经节似乎都以相同的方式运作，因此，灵魂应该是到处盘旋而非停留一处，经验观察无法将灵魂安放在身体里。”^⑤根本就不存在独立于身体的灵魂。灵魂不过是个错误的命名。人低估了身体，到身体之外去寻找原始的驱动力。这就是灵魂概念的真正起源。如果把原本属于身体的东西归还给它，那么，我们会揭开精神活动的谜底。受此鼓舞，启蒙思想家伏尔泰直言：“一些信口开河的议论家说：人由物质和心灵组成，物

① [法] 伏尔泰：《哲学辞典》（上册），王燕生译，商务印书馆1997年版，第64页。

② [英] 威廉·哈维：《心血运动论》，何西译，江苏人民出版社2011年版，第121页。

③ [美] 理查德·桑内特：《肉体与石头》，黄煜文译，上海译文出版社2011年版，第336页。

④ 同上书，第338页。

⑤ 同上书，第339页。

质可感可触，占有一定空间；而心灵无处可循，不可分割，因此两者性质不一样，可我要反驳你们，你们所看到的物质具有广延性，占据一定空间，是可感的，这只是物质成千上万的属性之一，其他属性我们根本还无从知晓。”^①在他看来，物质属性之丰盈，远远超越此类议论家们的想象。五官可以感觉，手会行动，大脑能够思考：诸如此类的种种事实早就证明了身体的自主品格。相信缥缈的灵魂却怀疑可见的身体，不过是无知的表现。恰如不懂机械力学的人见着手表会大惊小怪，他们也无法从身体的角度理解人：“你们就像个无知的中学教员，没有见过表，忽而得到一只，惊呼有神性、有灵魂，却根本不知道表的机械推动力。”^②手表中并未隐藏着神秘的幽灵，它的推动力来自旋转的齿轮，此外无它。对于手表来说，齿轮就是“灵魂”。在法语中，“灵魂”一词同时指琴体内的木片，它可以连接里面的各类部件。^③只要物质的结构精微到一定程度，它就拥有所谓的“灵魂”。由此可见，这个被过度阐释的词有其实实在的所指——存在物中最精微的部分。对于具体事物来说，它不是天外来客，不是偶然闯入的殖民者，不是来历不明的主人，而就是它自己运动的产物。“灵魂”的秘密存在于事物自身之中，存在于其组织结构里面。它的玄妙见证了事物自己的神奇。我们无须在事物之外寻找神秘的“推动者”，因为万物都在自我推动。沿着这个思路往下走，你就会回到活生生的身体：“你看看你所知道的和你认为的靠得住的事：你用脚走路，用胃消化，用全身感觉，用脑思想。”^④受伏尔泰的影响，另一位法国哲学家拉·梅特里也指出：心灵这个名词“只是指我们身体里那个思维的部分”^⑤。这就是大脑：“总的说来，四足动物脑组织的形状和结构几乎与人一样。……仅有一个根本的差异，就是：在所有动物中，人的大脑占身体的比例最大，表面的皱褶也最曲折；接下来是猴子、海狸、大象、狐狸和猫。”^⑥正如我们用脚走路，我

① [法] 伏尔泰：《哲学辞典》，绥建国编译，北京出版社 2008 年版，第 17 页。

② 同上。

③ 耿幼壮：《倾听——后形而上学时代的感知范式》，北京大学出版社 2013 年版，第 155 页。

④ [法] 伏尔泰：《哲学辞典》（上册），王燕生译，商务印书馆 1997 年版，第 73 页。

⑤ Julien Offray De La Mettrie, *Man A Machine*, Memphis: General Books, 2011, p. 33.

⑥ Ibid., p. 25.