

身体

从感发性、生命技术到元素性

人文学科
关键词研究
Anatomy of
Interdisciplinary
Ideas in
Contemporary
Academia





国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

主
编

Anatomy
of
Interdisciplinary
Ideas
in
Contemporary
Academia

身体

从感发性、生命技术到元素性

夏可君 著

ISBN 7-301-04000-0



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

身体:从感发性、生命技术到元素性/夏可君著. —北京:北京大学出版社, 2013. 5

(人文学科关键词研究)

ISBN 978-7-301-21871-6

I. ①身… II. ①夏… III. ①社会哲学—研究 IV. ①C91-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 316381 号

书 名: 身 体——从感发性、生命技术到元素性

著作责任者: 夏可君 著

组 稿 编 辑: 张 冰

责 任 编 辑: 李 娜

标 准 书 号: ISBN 978-7-301-21871-6/B · 1096

出 版 发 行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62759634

出版部 62754962

电 子 邮 箱: nklina@gmail.com

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 16.75 印张 347 千字

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

总序

当代西方思想对传统论题的重构*

杨慧峰

莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)有一段著名的祈祷文:“请赐我从容,以接受我不能改变的;请赐我勇气,以改变我所能改变的;请赐我智慧,以理解不同于我的。”^①就西方学术之于中国学人的意义而言,我们所能“接受”、“改变”和“理解”的又当如何呢?个中之关键或许在于对其所以然的追究、对其针对性的剥离、对其话语逻辑的解析,从而思想差异和文化距离才能成全独特的视角、激发独特的问题,使中国语境中的西学真正有所作为,甚至对西方有所回馈,而不仅仅是引介。

与西方学者谈及上述想法,他们大都表示同意;然而最初构思这套“人文学科关键词研究”的时候,有位朋友却留下了一句调侃:“你是想把真理的蛋糕切成小块儿,然后称之为布丁吗?”^②与本研究的其它作者分享这句妙语,于是“蛋糕”与“布丁”或者“布丁”与“蛋糕”的关系亦成为这项研究的写作背景和问题意识。

如果细细品咂“身体”、“虚无”、“语言”等典型的“布丁”,则会

* 本丛书为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“当代神学—人文学交叉概念与学术对话之研究(项目号 06JJD730006)”结项成果,并得到中国人民大学“211工程”和“985工程”重点建设项目“人文学与神学交叉概念研究”的资助,特此说明。

① Grant me the Serenity to accept the things I cannot change, the Courage to change the things I can, and the Wisdom to know the difference.

② You would divide the cake of truth into small pieces, and call it pudding?

发现它们既可以在密尔班克(John Milbank)那里支撑“激进的正统论”^①,也可以让罗兰·巴特(Roland Barthes)合成“文本的愉悦”^②,还被泰勒(Mark C. Taylor)用来解说“宗教研究”^③。“布丁”之于“蛋糕”的微妙,由此可见一斑。不仅如此,也许只有当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候,我们才可能借助“布丁”理解“蛋糕”的成分、品质、关系和奥秘,乃至重构“真理的蛋糕”。当代西方在多个领域共同使用的基本概念,正是这些拆自七宝楼台,却又自成片断的“布丁”^④,即使曾经远离尘嚣的神学的“蛋糕”也不能不从中分一杯羹。

所以“相关互应”(correlation)^⑤早已成为神学家们的普遍关注:保罗·蒂利希(Paul Tillich)主张“属人的概念与属神的概念”相关互应,谢利贝克斯(E. Schillebeeckx)强调“基督教传统与当下经验”相关互应,汉斯昆(Hans Küng)申说“活着的耶稣与现实处境”相关互应,鲁塞尔(Rosemary Radford Ruether)论述“多元群体与先知启示”相关互应等等^⑥;而在特雷西(David Tracy)看来,这根本就是“神学本身的相关互应”(theological correlation)^⑦,因为“我们正迅速走向一个新的时代,在这个时代如果不认真地同其他伟

① John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward edited, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London and New York: Routledge, 1999.

② Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, Farrar, Straus and Giroux, Inc., 1975.

③ Mark C. Taylor edited, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

④ 南宋词人张炎在《词源》中评价吴文英:“吴梦窗词如七宝楼台,炫人眼目,拆碎下来,不成片断。”

⑤ 蒂利希:《系统神学》第一卷,龚书森等译,台湾:东南亚神学院协会,1993,第84页。

⑥ 关于“相关互应”的理论以及当代神学的超越,请参阅 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schüssler Fiorenza & John p. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 55—61.

⑦ Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, p. 5.

大的传统对话,已经不可能建立什么基督教的系统神学”。^①

当然,在一些交叉概念被共同使用,特别是神学与人文学的对话成为常态的过程中,双方的细微差异常常难以得到充分的辨析。因此哈贝马斯(Jürgen Habermas)声称一些神学家误解了他的意思^②,麦考马克(Bruce McCormack)则认为有关德里达(Jacques Derrida)思想的神学理解全部都是牵强附会^③。然而无论如何,这些“交叉概念”终究被切成了“布丁”,从而“相关互应”已经不仅是神学家们的观念,也是一种语言的事实。

随着西方经典的大量译介,尤其是近百年来的思想对话,西方的基本概念实际上也同样被中国学人普遍使用;或者说,可以“切成小块儿”的“布丁”也在我们自己的厨房里烘烤成新的“蛋糕”。乃至逐步打通尘障的不仅是在圣俗之间、学科之间、传统与现实之间,其实也是在一种文化与他种文化之间。较之西方自身,这些“布丁”带着差异和辩难进入中国学人的研究视野时,所导致的混淆更是在所难免,但是它们也包含着更多的启发。因为不同的“蛋糕”之所以能够切出同样的“布丁”,不同领域的概念工具之所以有所“交叉”,恰恰透露出某种当代思想的普遍关注、整体趋向和内在逻辑。其中最突出的问题,也许就是如何在质疑真理秩序的同时重建意义。

真理秩序与既定意义的瓦解,首先在于“建构性主体”(constitutive subject)^④和“投射性他者”(projected others)^⑤的逻辑惯性遭到了动摇。无论以“建构”说明“主体”,还是通过“投射”去界定“他者”,都可以还原为同样一种自我中心的单向话语;简单说,在我们习惯已久的“中心”话语中,实际上除去叙述者之外并没有什么真正的“他者”,一切都成为“我们”所建构的“对象”,一切都

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Leuven: Peeters Press, 1990, Preface: "Dialogue and Solidarity."

② Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 17.

③ Bruce Lindley McCormack, "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology," see *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, No. 1, 1996, pp. 97-109.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p. 139.

⑤ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 4.

成为“我们欲求的投射”^①。因此单向的“建构”和“投射”不仅是思想的谬误,也是无可排解的现实冲突之根本缘由。

西方文化既然是以基督教为根基,似乎应该更多要求人类的敬畏,而不是僭越。因此,“认知……就是服从”^②本来有着久远的神学依据。比如马丁·路德(Martin Luther)曾故意把《圣经》中的“因信称义”译作“唯独因信(才能)称义”,并且终生不改;^③至卡尔·巴特(Karl Barth)又有所谓“独一《圣经》主义”(sola scriptura)、“对上帝的认知……永远是间接的”等等。^④有趣的是,路德的“唯独”、巴特的“独一”起初都针对着人的限度,最终却无法绕过读经和释经的“主体”,乃至“阅读”和“解释”成为理解的“唯一标准”(exclusive criterion)。^⑤其中“唯一”的直接涵义,正是“排他性”。

以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)曾经将这一问题说到了极处:“坚持自然或道德的唯一性”,本来是要“拯救人们脱离错误和迷惘”,结果却使人被“唯一性”所奴役,正所谓“始于拯救,而终于暴政”。^⑥伯林的警告绝非耸人听闻,可能正是基于这一危险,德勒兹(Gilles Deleuze)才认为萨特(Jean-Paul Sartre)写于1937年的文章《自我的超越性》(The Transcendence of the Ego)是一切当代哲学的起始,因为他“在这篇文章中提出了‘非个人的超越领域(an impersonal transcendental field)——其形式既不是个人的综合意识(a personal synthetic consciousness),也不是主体的身份,而恰好相反:主体永远是被构成的(the subject... always being

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 49.

② Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 49.

③ 罗伦培登:《这是我的立场》,陆中石等译,南京:译林出版社,1993,第304—309页。

④ Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, p. 40.

⑤ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 31.

⑥ Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 3.

constituted)”。^①由此,不同学说对单向主体的共同警觉逐渐成为当代西方思想的重要特征,从而我们看到一系列对于“主体”的重新界说,特别是从主格(I)到宾格(me)的转换。

对中国读者而言,潘尼卡(Raimon Panikkar)的“宾格之我”(me-consciousness)可能流传最广^②,但是西方学者通常认为是莱维纳斯(Emmanuel Levinas)更早“以宾格的形式重述主体”(reintroduce the subject in the accusative)。就此,卡普托(John Caputo)有一段必须细读才能得其要领的归纳:“莱维纳斯的重述……可以前溯到基督教的《新约》和克尔凯郭尔(Søren Aabye Kierkegaard),后推至巴丢和齐泽克(Slavoj Žižek),勾连其间的则是《新约》中的圣·保罗。而在莱维纳斯和克尔凯郭尔的主体之间,共同的命名者(the common denominator)就是由回应所构成的责任主体(the subject of responsibility is constituted by a response)。”^③何谓“由回应所构成的责任主体”?为什么圣·保罗可以“勾连其间”?“命名者”又是由何而来?

从时间线索看,卡普托认为“呼唤”与“回应”的结构已经成为一种范式(the paradigm... of the structure of call and response),最初可见于《旧约·创世记》上帝要亚伯拉罕将儿子以撒献为燔祭的试探:“上帝……呼叫他说‘亚伯拉罕!’他说‘我在这里’。”(创22:1)此处的希伯来文 bineni, me voici,被直译为 see me standing here,从而“回应”和“宾格之我”都在其中。据卡普托分析,由“回应”(response)而生的“责任”(responsibility),是“他律的”(heteronomy)而非“自觉的”(autonomy),“无主的”(anarchy)而非“自主的”(autarchy)的,所以“主体”的“责任”是“受制于他者的需要,却不是……满足自身的需要”^④,“责任的主体”也只是在这样的

① Alain Badiou, “The Event in Deleuze,” translated by Jon Roffe, *Parrhesia*, Number 2, 2007, p. 37. 这篇文章摘译自 Alain Badiou, *Logiques des mondes* (2006: Editions du Seuil, Paris), pp. 403—410.

② 潘尼卡:《宗教内对话》,王志成等译,北京:宗教文化出版社,2001,第51页。

③ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 139.

④ Ibid., pp. 137—138.

意义上才成立。正如巴丢的名言：“人并不自发地思想，人被迫思想。”^①

克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》一书也特别论及“以撒的牺牲”，而德里达进一步将“以撒的牺牲”与《新约·马太福音》“你的父在暗中察看”并置为“语言的奥秘”，使《新约》与《旧约》在这一问题上得以联系。^② 按照德里达的思路，这两段经文同样是“上帝看着我，我却看不见他”，那么“一切决定都不再是我的……我只能去回应那决定”，于是“‘我’的身份在奥秘中战栗”，“我是谁”的问题（who am I）其实是要追问“谁是那个可以说‘谁’的‘我’”（who is this “I” that can say “who”）。^③ 这样，“‘我’的身份在奥秘中战栗”也就不得不重新审视“我”的“名字”。或可说：究竟“名字”属于“我”还是“我”因“名字”而在，这未必不是个问题。

于是我们可以联想到1980年到1998年间14位风采各异的思想者先后去世，德里达为他们写下哀悼之辞，后来被合编为《追思》一书^④。其中反复提到：一个生命从得到名字的那天起，“名字”就注定会更为长久，注定可以“无他而在”（the name begins during his life to get along without him）；与之相应，“追思”本身也才成全了德里达的文字游戏——“当‘追’而成‘思’的时候”（when mourning works）。^⑤ 无论“无他而在”还是“‘追’而成‘思’”，“名字”实际上都成为“生成和使用当中才有的一种语义，而不是一个放在那里的、等待我们去解释的名词”^⑥；这可能就是卡普托所谓的“命名”（denomination），也是莱维纳斯将“哀悼”视为“第一确定性”^⑦的原因。

① Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event,” see Peter Hallward, *Badiou: a Subject to Truth*, p. x.

② Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 88.

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 90—92.

④ Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Chicago: The University of Chicago Press, 2001. 这14位思想者包括罗兰·巴特、保罗·德-曼、福柯、阿尔都塞、德勒兹、莱维纳斯、利奥塔等。

⑤ Ibid., pp. 13—14.

⑥ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, p. 57.

⑦ Maurice Blanchot, “Notre compagne clandestine,” *Texte pour Emmanuel Levinas*, éd. par François Laruelle, Paris: J.-M. Place. 1980, pp. 86—87.

至于保罗“勾连其间”的作用,则有如巴丢和齐泽克的共同评价:保罗所建立的“基督教正统象征”,实际上是通过“呼唤”与“回应”的转换,“为真理过程(truth-procedure)构置了形式”^①。说到底,其基点仍然是对“主体”的重构,并借助基督教的经验来揭示那个“被中断的主体”(the punctured Subject)^②、揭示普遍的意义结构。用卡普托的话说,这正是巴丢和齐泽克看中《圣经》传统的主要原因:使“不可决定的”得到了“决定”(decision of the undecidable)^③,也使“主体”随之“被构成”(it constitutes existential subjects)^④。

以上种种论说看似云里雾里、不食人间烟火,其实处处踏在红尘,处处显露着直接的现实针对性。有如伊拉克战争之于德里达^⑤,卡拉季奇(Radovan Karadzic)受审之于齐泽克^⑥,当今世界许多并没有多少哲学意味的政治动荡都会引发哲人的玄奥思辨;反而观之,“主体”从“建构性”(constitutive)转换为“被构成”(constituted)的逻辑线索亦复如是。甚至在我们的日常生活中,可供同一类思辨的例子也无处不在。

比如巴丢曾就“非法打工者”进行解析:他们在打工地工作和生活,但是“非法移民”的身份标明了“效价”(valence)的不确定性或者“效价”的无效价性,他们生活在打工地,却并不属于打工地。因此他们的“主体”其实是呈现于“非法移民”这一“命名”。爱情交往也是如此:主体在爱情中的呈现(the subjective present)就在于“我爱你”的宣称,由此,“一种不可决定的选言综合判断便被决定

① Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge: The MIT Press, 2003, pp. 9, 173.

② Robert Hughes, “Riven: Badiou’s Ethical Subject and the Event of Arts as Trauma,” 2007 *PMC Postmodern Culture*, 17. 3, p. 3.

③ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge: Polity Press, 2009, pp. 36—39.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 318, note 5.

⑤ 德里达关于“伊拉克政权”与“谴责伊拉克政权不尊重法律的国际联盟”之讨论,可参阅 Jacques Derrida: *The Gift of Death*, translated by David Wills, pp. 86—87.

⑥ 齐泽克从卡拉季奇的诗句发掘“历史进程”与“上帝意志”的共同逻辑,即都是将自己视为“实现更高理想的工具”。见2010年5月17日和18日齐泽克在中国人民大学和清华大学的演讲稿,第1—3页。

(an un-decidable disjunctive synthesis is decided),其主体的启始也就维系于一种事件宣称的结果(the inauguration of its subject is tied to the consequences of the eventual statement)。……事件的宣称(the eventual statement)暗含于事件的出现—消失(the event's appearing-disappearing),也表达了‘不可决定的’已经被决定(an un-decidable has been decided)……被构成的主体(the constituted subject)随这一表达而产生,同时也为普遍性打开了可能的空间(opens up a possible space for the universal)”。^①

上述的意义链条中最为独特之处在于:由“回应”而生成的“责任”和“身份”,因“不可决定”的“决定”而被构成的“主体”和“普遍性”,其实无需实体的,而只需逻辑的依托。即使被“宣称”的“事件”,从根本上说也是“不及物的”(the event is intransitive),“出现”亦即“消失”的(disappears in its appearance)^②,可以超越政治、文化、个人或者理论,而仅仅是“思考的事件”^③。这大概就是诗人马拉美(Mallarmé)的启示:“除去发生,什么也没有发生”(Nothing took place but the place)。^④

这一思想线索的针对性不言而喻:在形而上学的传统上,“从黑格尔、加缪,到尼采、海德格尔、德里达,更不要说维特根斯坦和卡尔那普(Rudolf Carnap),我们都可以发现一种或许是哲学之死的哲学观念”;然而用巴丢的话说,“终结”常常是积极的,比如“对于黑格尔,哲学的终结是因为哲学最终可以理解抽象的知识;对于马克思,解释世界的哲学可以被改变这个世界所取代;对于尼采,旧哲学的否定的抽象化必将被摧毁,以唤起一种真正的肯定,对一切存在的肯定;对于分析哲学,形而上学的语句纯粹是胡扯,因此

① Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 36—38. 巴丢关于这一问题的公式 $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$, 详参本研究之《意义:当代神学的公共性问题》第二编第二节“经文辩读”与“诠释的循环”。

② Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 31, 36—37.

③ 《本体论与政治:阿兰·巴丢访谈》,见陈永国主编《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,北京:北京大学出版社,2010,第337页。

④ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, p. 32.

必须被现代逻辑范式下的清晰陈述所消解”。^①

当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候，当我们“倾听”由“身体”、“礼物”、“书写”、“行动”、“法则”、“焦虑”甚至“动物”所生成的种种“道说”和“意义”的时候，“布丁”共同凸显的逻辑线索，正是一种积极意义上的“终结”。

如果就这一线索作出最简约的描述，那么也许只能留下另一个有待切割的悖论式“蛋糕”，即名词其实是动词性的，动词其实是交互性的。初读书由简而繁，再读书出繁入简，唯此而已。

^① Alain Badiou, *Philosophy as Creative Repetition*, pp. 1—3, see www.novaPDF.com.

目 录

总序 当代西方思想对传统论题的重构	杨慧林 1
导论 出生到在场的身体	1
第一章 感受性:身体的现象学	17
1.1 活生生的身体	17
1.2 自身生命的绝对给予	26
1.3 交互主体的间性感发	40
1.4 它异感发与他者性	57
第二章 生命:身体的技术	70
2.1 身:之为间隔化外展的代替物	70
2.2 口:作为非实在空间(解构心身二元论)	85
2.3 耳:鼓膜与处女膜(解构语音中心的书写)	97
2.4 手:之为不可触之触(解构神学现象学)	109
第三章 欲望:身体的展布	133
3.1 身体的展布或机制	133
3.2 身体符号的移位:劳动力、意志力、欲力	143
3.3 无器官的身体与欲望机器	166
3.4 生命政治与动物的生命	191
第四章 可塑性:身体的自然性	205
4.1 性态化的身体:性别差异	205
4.2 爱抚的诗学:阴唇与乳房	215
4.3 抚摸的烦难与生命的繁衍	224
4.4 元素化的身体与气化的工夫论	239
主要参考书目	245
索引	249

导 论

出生到在场的身体

身体,在传统形而上学与神学中,并没有自己的语言,它已经被与之对应的一系列价值所压抑和变形:作为低级的感性才会被理性秩序(logos)等级化评价后接纳,作为被保罗的基督教神学要扬弃的欲望还要被复活所彻底“转体”,作为生理学的身体如同机器一般可以被处置与肢解,与灵魂不相干或者平行。因此,身体,并没有它自身的语言(汉语的言说也是如此绕口:在自己与自身之间已经隐含了身体性),传统的逻各斯理性与存在论(Ontology)无法言及身体,尽管似乎它们一直在以“对象化的”方式谈及身体,但一旦它们开始言说身体时,身体就已经消失了,因为身体并没有自身的语言可以来感受自身与表达自身,它只能借助于理性的语言,如同德里达在《书写与差异》一书中,就我思与疯狂史的悖论关系对福柯的提问,如果疯狂保持为狂乱,疯狂如何言说自身?除非它借助于理性化的说辞,如果已经被理性化(西方几乎只有理性化的话语模式),如何可能让身体的疯狂说话?这个悖论无疑最为体现了身体的失语,身体表达自身的困难。

身体没有自己的语言,身体的言说,不再可能按照感性—知性—理性,动物性—人性—神性,身体—心灵—精神,物体—身体—幽灵,等等的等级制话语展开。身体要表达自身,身体就必须找到自己的语言,必须让身体以身体的方式表达自身!20世纪的哲学,从尼采宣告上帝死亡,上帝已经成为我们一个个的身体,成为这些无数躯体向着虚无外展的世界本身,上帝死亡,仅仅剩下的是一个个独一无二的躯体和这些躯体之间的躯体间关系,以及这些无数的躯体与敞开的虚无之间的关系。

传统形而上学与本体论神学无法思考身体,因为从一开始,身体就处于被贬低的位置,就已经是死亡,是坟墓,是洞穴之中的身

体,如同柏拉图在《克拉底鲁篇》(400C)就一个个希腊词源进行哲学思考的游戏时,已经给身体(soma)判定了位置:

有些人说肉体是灵魂的坟墓(soma),可以把灵魂看做今生就被埋葬的;还有一种看法说肉体是灵魂的指标,因为肉体把灵魂的迹象显示出来(somainei)。这个名称可能是由奥尔菲斯教的诗人们发明的,他们感到灵魂由于犯罪而正在接受惩罚,肉体是圈养或囚禁灵魂的地方,使灵魂保持安全(soma),如肉体这个词的含义所表示的那样,直到惩罚完毕。^①

在上面关于“身体”三个词源学的解释中,柏拉图对身体的态度异常明确:肉体必须看做已经死去的,才不再污染灵魂的回忆;肉体是属于文字迹象的,如同《斐德罗篇》对文字与书写的贬低,也是无助于记忆的,是死亡一般不会言说的外在躯体;让身体待在身体之中,对于灵魂是一种保护,使之安全,因此身体就不必有自己的语言,就应该被封闭起来。与柏拉图《理想国篇》中的洞穴比喻一道,如同让-吕克·南希所言,身体只能从黑暗的洞穴,从被捆绑之中,以洞穴的形式,以被埋葬的方式存在,光只能以反射的形式渗透进去,现实就只能以阴影的形式被思考了。那么,对身体的思考要求我们反复深入这个洞穴:以身体现象学的方式深入意识的洞穴并且走向身体本身;以身体的生命如何在欲望中达到自我关心而深入这个洞穴的实质;或者,打开洞穴之内的洞穴,真正思考欲望生产的本质;或者,这个洞穴的身体本身其实就一直没有得到思考,难道她不是母性的子宫(如同柏拉图《蒂迈欧篇》的 chora),是生命最初出生的位置与条件? 洞穴,不就是身体的位置? 如同世界不过就是一个黑暗的混沌一般的洞穴? 因此,对身体之为洞穴的思考,是对整个柏拉图哲学以及柏拉图主义的颠覆、反转与重新打开。

这个对身体贬低的谱系,到了基督教的保罗神学,在《罗马书》(第7章第4节)之中,也是把肉体归于律法的死亡之下,即“藉着基督的身体(somatos),在律法上也是死了,叫你们归于别人,就是归于那从死里复活的,叫我们结果子给神。”尽管对于保罗神学灵魂与身体的二元论有诸多争论,关于托马斯·阿奎那的天国是否还

^① 柏拉图:《克拉底鲁篇》,王晓朝译,《柏拉图全集》第二卷,北京:人民出版社,2003年,第81页。

有躯体以及躯体的功效还需要“解神话”的思考(如同阿甘本所为),在基督教的道成肉身诉求以及身体死后复活的神显中,身体悖论的存在还有待于在“解神话”后重新思考。

但是西方对身体的思想既不是一般人所谓的心身二元论,也不是对身体的单纯遗忘或者贬低(一直要等到尼采等人来发现),西方思想之为思想,其实一直在面对身体,已经是身体的思想,已经触及了身体,已经在触感中思想身体,只是对此并不如此自觉反省——如同德里达接续南希所指出的:西方其实并不是视觉中心主义的,而是触觉中心主义的(haptocentrique),即一直以身体的隐秘触知为前提^①!也许是因为西方过于面对身体的问题,或者说因为过于害怕失去身体,过于担心身体自身的不完美与有限性,才有了柏拉图的灵魂不死和回忆说的论证,才有基督教的身体—灵魂—精神的三重区分并且以身体的复活来拯救肉体的罪孽,才有近代笛卡尔以来的所谓心身二元论和平行论——来试图给上帝退场之后的身体以位置,并且才有当代对身体之性别差异的思考,以及对上帝死亡之后的“身体”的重新发现。

但是,身体又如何可能成为思想一个新的出发点?如何成为思想自身切实可感的事件?

20世纪是身体登场的世纪,只是当身体出场时,却总是处于疾病和痛苦之中,而且还处于暴力与死亡的威胁之中,因此没有哪一个世纪像20世纪是一个如此充满身体创伤的时代了,两次世界大战,尤其是对犹太人的大屠杀,斯大林的恐怖谋杀,冷战与朝鲜战争,吸毒与艾滋病等,都给身体带来新的惊恐(身体似乎从来都不可能在“家”:unheimlich);但也没有比20世纪对身体如此推崇的了,因为身体本身作为问题凸显出来了,身体的语言超越了民族语言的翻译限制,身体之为身体甚至成为唯一的人文学的对象,或者说,所有的人文学都要面对身体问题,回到身体的姿势与身体的图像,身体书写以及身体政治就成为了世界的真正舞台,一切的思想事件都在身体上发生,并且只有通过身体才可能得到思考。当传统形而上学终结,当尼采宣称上帝死亡之后,哲学以及神学所面对

^① 德里达:《书写与差异》,张宁译,北京:三联书店,2001年,第18页。当然,传统对身体的思考并不等于就让身体自身来表达自身了,而视觉潜在地以触觉为前提,也是解构的发现。

的唯一对象,就仅仅剩下身体(身体也总是剩余化的身体)。从没有自我专有的身体,而只有身体的自我(如同南希所言)。身体是哲学终结之后的剩余物(remains, reste),是形而上学之后新思想的生长点。

但身体之为身体,其实从不存在(to be),从来就没有专有的身体(proper body),身体一直是有待发现的他者(the other: 以及女性她者或动物它者),我的身体已经是他者的,或者我其实活在他者那里,身体一直是有待于被感受到自身重量的生命经验。身体并不在场(presence),身体是被给予出来,从一个空无之地被给予出来,只有也给出一个空无或一个间隔,身体才到来,才出生到在场。^①

身体,一直是未思的,有待于在感受到身体重量的思想事件中发生。

身体一旦出场,却还并没有自身的句法,不进入 logos(也不是简单颠倒的非理性的 alogoi),一直也没有自身的表达。一旦面对身体,一旦身体本身开始思考,这是身体以自身的重量,以心,以手,以耳等器官来思考。如何在身体之中思考身体? 如何让身体自身来思考? 思考还原到身体上会如何? 身体如何思考身体自身? 身体思考自身,这是真正身体的思考,是思想回到了自身的思想的事情,离开了身体,几乎不再有思想的可能性。

身体开始思考自身,这是感受到自身的重量(如同南希在法语中敏感到思想[pensée]与重量[pesée]之间的语源的感受关联,^②在汉语中则是“思想”与“心”的书写关系),身体需要自身的言辞。身体的言辞开始于身体自身的感受性: 身体一直有着感受性,感到自身,自身感受,是感受的自身感受,也是好的与不好的感受,身体一直要感受到自身或者感受自身的无法感受(insensée),不再仅仅是意义与观念,而是感受: 感受到自身的感受。身体只有在感受到自身时,身体才出场。身体的自身表达,应该从身体感受性(sensible)

^① Jean-Luc Nancy: *The Birth to Presence*. Stanford University Press, 1993. 南希对在场的思考,接续德里达的解构,不再可能是主体的自身在场,而是一个在来来去去经过并且打开通道的经过者,仅仅是到来,走向未来或者从未来而来的在场之发生。

^② Jean-Luc Nancy: *Le poids d'une pensée, l'approche*. La Phocide, 2008, pp. 9-18.