

Shenti Tujing

身体图景

郑震 著



中国大百科全书出版社

Shenti Tujing

身体图景

郑震 著



中国大百科全书出版社

图书在版编目(CIP)数据

身体图景/郑震著. —北京:中国大百科全书出版社,2009.5

ISBN 978—7—5000—8132—6

I. 身… II. 郑… III. 社会存在—研究 IV. B036

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 067596 号

策 划 人 郭银星

责任编辑 陈 光

责任印制 张新民

装帧设计 海马书装

出版发行 中国大百

地 址 北京阜成门北大街 17 号 邮政编码: 100037

电 话 010—88390635

网 址 <http://www.ecph.com.cn>

印 刷 北京佳信达欣艺术印刷有限公司

开 本 787×1092 毫米 1/16

印 张 24

字 数 310 千字

印 次 2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978—7—5000—8132—6

定 价 42.00 元

本书如有印装质量问题,可与出版社联系调换。

目 录

引 言	1
第一部 身与心	23
第 1 章 笛卡尔与问题的缘起	25
第 2 章 笛卡尔之后：斯宾诺莎的平行论	36
第 3 章 笛卡尔之后（续）：帕斯卡尔的实践哲学	45
第 4 章 尼采作为历史的转折点	64
第 5 章 胡塞尔、海德格尔与梅洛-庞蒂的身体 现象学	85
第 6 章 福柯与现代身体	131
第 7 章 布迪厄的实践理论	165
第二部 共 在	207
第 1 章 沉默的身体	212
第 2 章 想象与权力	244
第 3 章 安逸与不安	274
第 4 章 他人与他者	289
附录：论欲望	315



第三部 自 由	339
第1章 身体的自由	341
第2章 生存的自由	356
参考文献	372
后 记	379

引言

—

人们时常会说：“你看看他都说了些什么！”这一看似荒谬的说法，与诸如“你听听他都说了些什么”具有同样的含义。但前者并没有被日常生活中的人们视为一个错误，尽管按照某种学究式的标准，这无疑是一个错误。但后者恐怕正因此而错失了某种隐蔽的义理，虽然，那些习惯于那种说法的人们通常也并未在意识中把握到这一义理。按照学究式的见解，这里无疑有一种看与听的混淆，人们不能用眼睛去听，就如同不能用耳朵去看，否则便与生理学的基本常识不符，这便是学究的理由。我们当然无意于驳斥这一话语的理由，只不过日常生活中的直白言谈并非总是在那些话语的理由所关注的层面进行述说，即使是被学究们指斥为不合常理的说话者本人也往往并未意识到这一点，他们仅仅在诉说，当被问及时往往报以异样的目光，以表示这不过是一种语言的习惯而已。追究这一习惯并没有什么意义，因为任何人都知道那些学究的道理，只不过人们都是这样说，并且人们都能够心领神会，所以自己这么说也就无妨了。如果我们抛开那些学究式的视角；如果我们不再以某种科学的名义简单地去评价那些看似荒谬的琐碎言谈；如果我们同时拒斥人们的那种无所用心的态度，拒斥那种生活中司空见惯的麻木和圆滑，也许我们会有某种别样的领会。这首先不是说教，不是理论，而是对隐蔽的义理的



领会，那义理并未在文字中原初地组建为命题，它倒是常常在语言中显现着，以隐蔽的方式显现出来。

绘画与言谈显然有着重大的区别，人们习惯于将绘画说成是视觉的艺术，在此，“看一幅画”无疑是合情合理的说法，就如同听别人说话一样合情合理。画不能被听见而只能被看见，就如同话不能被看见而只能被听见，不过语言的优势似乎在于它既能被听见，也能被看见，但即便如此，说那发出的声音可以被看见也还是令人费解的，所以学究才会斥之为错误，对实践的隐蔽义理无所用心之人（我们称之为常人）也才会习惯性地加以敷衍。然而，到此我们似乎还什么都没有说出，我们似乎只是在玩弄一些常识的把戏，在一些词语的表述上咬文嚼字、搬弄是非，我们是不是除了强词夺理、故弄玄虚之外就再无其他？我们从日常的言谈说到绘画，这里有什么联系？人们更多地只是看到了区别，这是看与听的区别。再没有什么能够比绘画更好地体现了视觉的优先性；同样，也没有什么能够比谈话更好地表明了听觉的首要性。面对一幅画作，我们不需要在嘴中念念有词才能够有所看，不需要以言说的方式来支持甚至辅助我们的视觉欣赏，我们似乎只是在看，似乎这只是视觉的游戏，仅仅是看与被看的关系。但我们已经知道，人们总是在用语言去描绘他们所看见的东西，色彩和形象的意义总是通过语言才得以被阐释出来。没有语言我们便无法描绘我们对绘画的感受，诸如美这样的判断终究只是一种语言的判断。这也就是人们总是对无法命名的东西感到陌生和费解的原因所在。如果个体完全不能以其语言来描述绘画作品，那么对画的视觉欣赏将不能被称为充分意义上的视觉欣赏，那充其量只是一种令观者感到困惑和茫然的视觉感受，虽然他也许已经感到了什么，但这最多只是一种无法表达的感受，因为他甚至无法告诉自己他看见了什么。不过，我们不应当被语言本体论的论

调所迷惑，似乎在我们存在的深处只有语言，似乎语言便是我们的存在本身，或似乎语言与存在以彼此对应和相互依赖的方式构成了一个本体的结构。如果事情只能是这样，那么看与被看的游戏的确只能是语言的游戏。语言强加给观者他所能看的一切，因为我们几乎不能想象那无语言的看，我们早已遗忘了当我们尚不会说话时我们是如何看的，这一看的意义是什么对我们而言犹如迷雾。然而，我们所理解的绘画中向我们呈现出来的就是语言吗？我们仅仅是在观看语言吗？抑或是以一种隐蔽的方式去阅读绘画所显现的语言？在我们观赏绘画作品的实际体验中，我们的确很难在自身的视觉感受中排除语言的存在，但线条和色彩并不是语言，画面中的一块白色调和汉语的“白色”或英语的“white”并没有什么必然的联系，尽管只有当我们可以用诸如“白色”这样的词语去阐释那块色调时，我们才可以说是明确地在我们的意识中理解了那块色调，虽然这种理解的实质往往是不言而喻的，它并不需要我们将被理解者视为是自身的对象，它并不显示为一种事后的反思和评价，而是在看的瞬间便已经存在了的，以至于它仿佛就是看的本身，就如同我们在以语言看着，语言不仅仅说，它同时也看（或闻，或摸等等）。然而，我们同样感到，语言并不总是能够为我们阐明看到的一切。绘画是神秘的，它犹如深渊，对绘画的描述不仅永无止境，更是暴露了语言的贫乏和所处的困境。此时，词语既显得无比重要，同时又无法彻底消除它与画作之间的某种距离，我们凭借词语得以传达出我们对绘画的明确理解，然而也正是因此，绘画的模棱两可和微妙之处却对我们的话语部分地遮蔽了起来。语言的贫乏在此昭然若揭，它并不能够至少在直接的意义覆盖一切。有某种东西显然超出了语言的表达能力，语言在讲述着它，但并不能够彻底消除它的晦涩难言。由此可见，语言即使具有某种本体论的意义，也



绝非普遍和直接的本体自身，因为似乎依然存在着某种超出于语言的现象，似乎依然有语言所不能之事。那一非语言的现象为我们暗示了某种先于语言的东西，语言在本体论上的某种价值只有在此种非语言的奠基中才能得以洞见，也许正是基于此种非语言，语言才得以道说，就如同看才得以有所看一样。

这便不难理解，为什么不能以一种语言的本体论来解说日常言谈中看与听的混淆——让我们借用那学究式的评价，即混淆，我们将表明这评价早误解了它自身。那么如果这一混淆不是一个错误或无由的习惯，它又能是什么呢？总之，看与听固然有着某种密切的联系，但毫无疑问的是，这并不意味着看之为语言的奴仆，而是另有缘由。那么，看一幅画又意味着什么呢？我们会说：“我看见了一片在阳光下的树林，那很美！”但这依然是一种语言的描述，它无法等同于画作本身带给我们的丰富体验，即便我们使用更多的形容词来解释“很美”的含义，语言的阐释也无法完全代替我们的看的体验，就如同这一体验不能代替语言的阐释一样。看与听显然在它们密切联系的同时还有着彼此不同的意义，言语并不能够穷尽所看的内容，尽管在言语缺失的情况下，看也将变得含混和模糊（但这并不排除一种理解的可能，只是这一理解对意识而言是无法传达的，理解者并不能够阐明自身的感受，他此时仅仅是在感受着，这是一种与语言没有任何直接联系的感受）。与语言之中的看相比，在语言之外的看是模糊的，我们并不能够因为这一模糊而否定了它的存在，而应努力摆脱语言本体论所带来的消极后果。在看与听的混淆中显然并不存在任何一种单向度的化约，混淆不是直接意义上的等同，不是以一方代替另一方，混淆的本体论意义依然在别处（不过，我们正是基于语言的表述才发现了这一混淆，仅此一点就足以表明语言对于人之存在所具有的重大意义。正如我们已经指出的，那隐蔽的义理

常常在语言中显现出自身的踪迹，但这并不意味着我们只能局限于语言之内。语言充当了信使的角色，但它的表述依然遮蔽了许多并不能够以它的存在来加以说明的信息，毕竟只有那些语言所表达出的东西才能够被我们的意识相对明确地领会。但我们所明确领会的总是远远少于那实际已经领会的——更不要说那些可能被领会但却尚未被领会的了，隐蔽的义理无疑有着更为宽广的领域。还是让我们回到刚才的例子，在看一幅风景画时，观者说道：“我看见了一片在阳光下的树林，那很美！”在此，我们通过语言阐发了自身的感受，尽管我们同时也感到了语言的贫乏，但我们只能以语言所阐释的“看”来逼近“看”本身。我们不能自相矛盾地断言可以阐明那语言难以澄明的含混，我们只能迂回地去逼近那含混，最好的方式便是从语言所澄清的“看”入手，毕竟我们只能在语言中思想，我们只能谈论那些我们能够谈论的东西，语言为我们的思想划出了界限。在欣赏一幅杰出的风景画时，我们说“我看见了一片在阳光下的树林”，而不是说“我看见了一片画出的阳光下的树林”，这一看似微小的差别并不只是措辞上的简单置换，我们似乎看到了景物本身，我们所感受到的正是那活生生的景物，我们甚至能够嗅到林中的气息，感受到阳光的温暖，看见树叶在微风中的颤动，听到鸟儿的叽喳和昆虫的鸣叫……一幅优秀的画作似乎可以使我们看到那绘画所描绘的对象本身，这既非观者的错觉，也非观者溢出画外的联想，因为真正的绘画所要描摹的正是对象的存在。而当观者在画中理解到这一对象的存在时，观者在画中所看到的便是活生生的对象本身。这当然不是一种自然主义式的再现，对象的存在已经是一种人化了的的存在，既是画者所阐释了的存在，也是观者的目光所阐释了的存在。也正是因为这些阐释，观者才有可能用语言去描绘其所见，也才有可能在一种无语的沉默中有所领会。^[1]



“看”所领会到的（无论是可说者还是不可说者）无疑是被看者的存在，在我们所例举的绘画的情况中便是画者所阐释的景物的存在。但正如我们已经指出的，只要绘画的形式（如线条、色彩乃至绘画的风格）能够与观者的理解相协调，那么观者便会以其自身的特定方式（无论这一方式与画者是否一致或在多大程度上一致）去领会那景物的存在，对观者显现出来的仿佛便是那景物自身，仿佛那景物自身本真地到场，而画者的阐释在形式的协调中被观者忽视了（或者说在无意之中被观者的阐释所包容、重构或取代），对观者而言景物自身的存在在其所看中显现出来。这是存在的显现，尽管它丝毫也不是一个单纯的本真的到场，而是在看与被看的实践关系中（这里尤其还要考虑双重阐释的问题）所呈现出来的社会历史性的到场，景物的存在以绘画的阐释为中介在观者的存在中被赋予了特定的意义，协调所导致的无视使得景物自身似乎本真地到场，这通过观者的肯定性评价而得到了印证，即便绘画的形式具有所谓抽象的特征，人们也往往会以“神似”的评价来表明被描绘之物已被本真地看见。不过应当指出的是，存在本身无论以怎样的身份并没有被视觉以形象的方式把握到，存在在形象之中并使形象成为特定的形象，“看”之看见存在并不如同眼睛看见一块石头那样，存在不是实在之物，它并不以可见的存在者的方式到场，就如同它不以可听的存在者的方式或可触的存在者的方式到场一样，存在并不是人类感官可以以物理方式加以感受到的存在者，在后者的意义上存在不在。然而正如我们已经指出的，观者的确在画中看到了景物“本身的”存在，或者说的确理解了景物“本身的”存在，那么这一“看”究竟意味着什么？它不是肉眼的视觉之看，但至少就我们所举的绘画的例子而言它必须依赖于肉眼的视觉，这倒不是说盲人完全不具有此种意义上的看，但盲人的确不具有那在肉眼的视觉中才



能进行的此种意义上的看。正是在肉眼的视觉之看中，被看者的存在得以向观者显现出来。由此可见，存在对人的直接显现依赖于人之感官的运作，但它并非感官所能够把握到的实体，它是使可感实体成为此种实体的非实在，它在感官感受的瞬间向感官的主人显现出来，也就是在看与被看、听与说的实践关系中呈现给观者和听者，也就是被观者和听者所理解和建构。因此，可以说存在并非向眼睛或耳朵显现或被眼睛或耳朵所阐释，因为真正的观者和听者并非用眼和耳，而是用心灵在看和听。这是人类精神的力量，是精神在与现实的实践关系中把握着现实，是精神凭借感觉的器官在领会着世界，并使世界的存在显现出来。到此，我们最初所说的那种混淆之为何已经不难理解了，无论是看还是听，其实质都是对存在的领会，都是使存在显现出来，真正的领会者是肉体的心灵而非肉体的器官，所以说出的话既可以被听见也可以被看见，其实质都是心灵对存在的领会，都是存在的显现。只不过日常的言谈往往引人误解，人们误以为那看便仅仅是指肉眼的视觉，而那听也只不过是耳朵的听觉，然而日常言谈的直白外表却为我们透露了那隐蔽的义理之踪迹，虽然这隐藏在貌似谬误的表象之中的丝毫踪迹显然不是学究的教条和常人的无所留心所能够把握的。

日常的言谈已然是循着那隐蔽的义理展开的，这显然不是人们有意为之。隐蔽的义理也并非对个体的意识无所遮蔽地敞开着，倒是相反，它总是作为面对意识的晦暗，以至于意识往往无视其存在。正是因此，学究们才会将看与听的混淆视为是错误，而实践着日常话语的行动者们才会因习以为常而无所留心。语言之所以能够越过意识的障碍去传达前意识的晦暗，正是因为语言就其根本而言便是基于那前意识的非语言才能够有所道说，语言道说着存在的义理，它因非语言的存在而有所道说。但存在终究



是晦涩难言，它并不因生成言语而在语言中向意识充分地揭示它自身的义理，它在语言中在场的方式并不意味着系统的命题化的展现，它是使命题得以可能实现的前提，是命题之不言而喻的条件，它生成语言但却并不作为语言而存在。不过存在并不只是将语言作为自身外部的产物而抛在身后，语言的存在（存在的领域显然超出了语言的范畴）始终在语言之中发挥其本体论的效用，因此，语言的存在并不外在于语言，倒是原初地便内在于语言之中，不作为语言显现但它却依然在语言之中显现着。这一显现就其本来的面目而言并非对意识展开，意识意识到个体之所说，但却并没有意识到那所说之中的非说。非说之显现自有其不同的方式，这并不外在于语言的实践，倒是以语言实践的方式向感知的心灵敞开其自身的面目。感知的心灵并非意识的心灵，它领会存在却并不认识存在，它理解存在的义理却并不将其作为科学的知识来加以收集，相反，它使那些隐蔽的义理对意识而言依然作为晦暗而在着，它使存在以存在的方式运行，它与存在的显现处于一种晦暗的默契之中，尽管在此种心灵之中存在倒是异乎寻常地敞亮。这一澄明显然不会简简单单地放在我们的面前，随后接受研究者的检阅，言谈之中的存在的澄明与任何其他实践中的存在之澄明一样，都不过是一种面对意识的晦暗，除了一些似非而是的踪迹外，我们实在不能期待更多的线索。这些线索往往被实践的幻像所干扰，正因为实践总免不了习以为常和无所留心，人们并不探究实践之为何物，总以为实践之为实践自有其自然而然的道理，所以所有人都这么说，且都无所留心地欣然接受，那么我如此说也就顺理成章、无可指责了。这一常人的态度倒也实用，它使人们互相之间彼此理解，而无需费力地揣摩，甚至有时事先便能够仅凭直觉而预见他人的行为，就像配合默契的工作伙伴之间无需太多的沟通和说明，彼此之间的交接照应也能够运转自

如。这无疑顺应了那实践的幻像，即把实践视为是自然而然的，所以也就无需去对实践发问，也就听凭存在的线索被搁置一边。隐蔽的义理终究彻底归于晦暗，只要它在人们的生活中依然能够有效地运转，它便将始终被无所留心加以遮蔽，而人们之所以无所留心，又正是因为存在总在晦暗之中达成默契。然而，这是否意味着学究已洞见到这一晦暗，并将其向我们揭示出来？然而，学究之依循教条所作出的判断恰恰表明了其与那无所留心之人在根本上别无二致，学究对于晦暗依然无所留心。对教条的依循本身就是一种无所留心的表现，不是去洞察存在的细微线索，不是立足于深入理解之后的反思，而是堂而皇之地按照教科书的常识去搬弄是非，从而将实践的貌似无理简单地置入另类之中了事，于是便有了诸如非理性、无知、荒唐之类的看似合理的评价。然而，学究肤浅的眼光不过是再次强化了实践的晦暗，因为此种指责并未揭示其中的隐蔽的义理，倒是以对表象的误解使得存在的线索再次滑落，如果人们不再将看与听混淆在一起，这不过是使得本来隐约呈现的线索被彻底割断罢了，到头来实践之为何物依然陷于晦暗。所以，对于一项致力于探索人之存在的研究而言，既不能停留于处于非反思生活中的人们的无所留心，也不能武断地采用非理解的学究式的教条主义，面向存在的线索将成为面向存在本身的唯一路径。

二

我们从一句日常的闲言中发现了存在的线索，闲言并非像人们所想象的那样远离存在的真理，存在也并非居住在神圣的彼岸，并非只是在所谓的伟大和神奇之中才有其居所，它散布于现实生活的每一个角落，即便是一句日常的琐碎闲言也已经扎根于存在之中并透露着存在的线索。在此，并没有什么本真和非本真的存在之分，海德格尔所厌弃的常人既不像他所想象的那样消极

和被动，也并不因为讲述着闲言碎语便堕入到对本真存在的遮蔽之中，存在总已是常人的存在，每一个人都首先以常人的方式而存在，每一个人或多或少即是常人，这自然不是海德格尔所说的“无此人”，不是以个体主义的价值偏见所扭曲了的日常生存的平均状态（我们将在本书的第一部中更为详细地讨论海德格尔的常人理论，在此我们仅只挑明这一差别）。这倒不是因为我们反对以批判的态度去审视常人，作为能动者的常人倒常常陷入对自由的否定之中（详见本书第三部），而是因为常人从来便是最为自如地在着，学究也正因为是常人才自如地以信守教条的方式而在着，甚至我们这些试图探究存在的人也免不了或多或少以常人的方式而存在于世界之中，不只是当我们放下手中的研究活计去过普通人的生活时，同时也是当我们在钻研着存在的时候，这便是存在的巨大力量，存在首要是需要常人，就如同常人总已扎根于存在之中一样。因此，我们从一句日常闲言入手去寻找存在的线索并非只是从个人的褊狭旨趣出发，从而落入到非本真的陷阱之中。只有社会历史性的存在，而没有本真和非本真的存在，海德格尔显然停留于对存在的个人主义式的期待和传统形而上学的先验的存在观之中，以至于将一种社会历史性的价值偏见强加于存在本身，从而宣称存在有所谓的本真和非本真之分，而海德格尔对其自身的价值取向所采取的学究式的常人的信仰，使之无法看到这一真相，在这一问题上海德格尔显然是无所留心的，他的理论无疑只是对作为其出发点的价值前提之晦暗性的强化，是对其自身的思想存在的非反思的盲从。

因此，我们从一句日常的闲言所梳理出的存在线索已经将我们引领到了存在的面前，使我们得以面向存在本身，尽管这个存在之所是对我们还依然是一种晦暗。不过我们并不急于在此引言中澄清这一晦暗的真相，也从不许诺能够做出一劳永逸的澄清，



我们更乐于致力于去逼近存在问题的实质，在我们已经探讨过的线索中清理出头绪。在此前的探讨中，我们发现了心灵和存在的关系，这个心灵并非有意识的心灵，它与存在之间达成了一种先于意识的默契，由此我们将存在这一重大问题首要地与非意识联系在了一起。这一举措无疑背离了意识哲学所信奉的立场，存在的问题偏离了人类的意识，它陷入了一种沉默之中。这使我们遇到了第一个重大问题，即意识和非意识的问题。这是否意味着意识将被非意识所取代，意识哲学将被非意识哲学所取代？在某种意义上确是这样，但这并不意味着在意识和非意识之间进行二元的划分，不意味着彻底排除意识对于人之存在的重要意义，意识与非意识的划分仅仅是一种分析的策略，在突出非意识的首要性和基础性的同时，并不排除意识与非意识之间的实际的整体性。不过，对非意识的强调显然颠覆了传统的意识哲学对意识的首要性的倡导，它同时也就意味着对人的截然不同的理解。意识哲学主张一种有意识的自我对于人的存在的首要地位（仅就分析上的主体一方而言），对个体而言首要的是以一个有意识的自我的方式生存于世界之中。这一自我在现代哲学中的体现既可以是主体主义哲学意义上的还原世界的我，也可以是非主体意义上的有意识的我（意识形态理论所描绘的那个被灌输了虚假意识的自我便是其中的一例），在自由主义的论域中这个自我便是那个具有自由意志的我，而其在法学领域中的化身便是那个对自身的行为能够承担责任的有动机的自我，在经济学的领域中则作为精于算计的理性行动者的自我而存在。可见，在对人的研究中意识哲学具有重大且广泛的影响，意识哲学描绘了一种人的原型，这一有意识的行动者的原型在不同的学科和派别中形成了不尽相同的多种变样，尤其在人文和社会科学中更是长期居于统治的地位。在人文和社会科学中，人们最初对心灵的理解主要是基于意识的

范畴，将非意识的心灵作为一个重要的概念只不过是较为晚近的现象。然而前文对现实之中的存在线索的梳理使我们意识到，不可能无视非意识的存在而思考存在的问题，存在的问题在非意识之中有着更为原初的景象。这同时也表明心灵的复杂性，但正如我们已经指出的，对这一复杂性的认识并不是一蹴而就的，我们将在本书的第一部中系统地阐明这一问题。而这同时也就意味着对心灵问题的思想历史的探讨，这一探讨将使我们遇到另一个重大问题，即传统意义上的身心关系问题，它将引出本书的核心问题，即身体的问题。这一身体问题的产生部分正是基于对身心关系的思想历史的反思和批判的基础之上，但正如我们从日常的闲言中寻找存在的线索所表明的，这一问题的产生同时也是对现实生活的深度关照的产物，可以说对思想的历史和生活的现实的双重反思共同孕育出了本书将在第二和第三部分展开的对身体问题的理论建构。这一理论建构不仅包含了对意识和非意识的问题的思考，也将引发我们对人之存在的所有思考。事实上，身体问题已经蕴含在我们此前对存在线索的梳理之中，心灵和存在的关系问题将在我们的理解中被诠释为身体的问题，我们将看到心灵领会存在的方式恰恰是在存在之中的，因此这里的心灵已经以某种方式包含在存在之中，心灵对存在的领会不过是体现了存在自身的内在逻辑，而这一逻辑也就是身体的逻辑。

细心的读者恐怕已经发现，我们将存在的问题与身体的问题之间画上了等号，更确切地说，应当是将人之存在的问题与人之身体的问题画上了等号。这一做法显然超出了人们对身体所持有的一贯的看法，身体始终只是那个有血有肉的身体，即便如同许多作者那样将身体和单纯的物质躯体区别开来，那个社会化的身体也很难与人的存在画上等号。我们当然无意于把存在具体化为一个个人的肉体，存在并非实体，它并不具有可见的外观，它是