

身体：当代西方社会理论 的新视角

郑震

提要：本文以当代西方社会理论中最具代表性的几种身体理论为线索，系统研究了“身体”这一当代西方社会理论的新兴视角。指出了这一视角在尼采和梅洛-庞蒂等人的思想中的历史渊源，并阐明了身体视角的反意识哲学、反主体主义和反理智主义的基本特点，以及身体视角对于思考人类社会所具有的独特的反思和批判价值。

关键词：身体 社会理论 意识哲学 主体主义 理智主义

自 20 世纪六七十年代以来，西方社会理论经历了一系列重要的转向，它们包括方法论的转向、文化视角的转向、空间视角的转向，以及身体视角的转向等等。这些视角之间无疑有着复杂的联系，它们共同描绘出当代西方社会理论的独特面貌。本文将主要从思想史的角度入手，着重分析身体这一新兴视角对于当代西方社会理论所具有的变革作用，从而揭示身体视角的基本内涵和历史意义。

一、身体视角的历史渊源

身体作为一个理论概念无疑有着悠久的历史，但对于西方社会理论而言，身体概念之成为一个核心的概念则是一个十分新近的现象。大约自 20 世纪七十年代开始，以福柯、布迪厄、吉登斯等人为代表的一批社会理论家在他们的著作中深入地展现了一种身体视角（尽管他们对身体的理解并不完全一致）。在他们的影响下，身体概念逐渐作为一个核心的概念进入到了西方社会理论的研究之中，从而掀起了一场视角的变革。

在福柯等人将身体视角引入社会理论之前，对身体概念的关注主

要是哲学家们的兴趣。身体概念的哲学谱系对于理解身体视角在当代进入到西方社会理论的核心具有重要的意义。就此而言，笛卡尔的身心二元论无疑是一个开端，^①尽管正如我们即将看到的，在我们所讨论的范围内，这一开端更多地只是扮演了一个消极的角色。笛卡尔主张以科学的（主要是几何学的）理性方法进行哲学的研究，为了在哲学中贯彻其所倡导的几何学的推论方法，他从其独特的怀疑出发，试图排除一切阻碍理性应用的偏见和障碍，进而找到其哲学推论的出发点。笛卡尔宣称，我可以怀疑我周围的一切乃至我的身体，认为它们都是假的，但我在怀疑这一点上却是千真万确的，否则将是自相矛盾的，因此这个思想着的我必然是一个实在的东西，笛卡尔称之为心灵。与之相应的是，“我思，所以我在”便构成了其哲学的第一原理。笛卡尔认为我的灵魂或思想的存在是认识活动的最初本原（笛卡尔，2000：67），这肯定了心灵在认识活动中的基础地位，它赋予那些被怀疑的东西以存在的根据。在笛卡尔的身心二元论中，心灵被赋予自由的意志，此种做或不做某事的自由选择的能力尽管来自于神（对笛卡尔而言，神不过是用来解决某些困难的应急方案，这些困难包括心灵与物质的生成、心灵正确认识事物的能力、世界的最初运动等等。除此之外神并不重要。因为笛卡尔哲学的实质依然是要宣扬理性的客观认识 and 人的主体地位），但是它在本质上并不逊色于神的意志（Descartes, 1993: 40）。人不是消极的从属者，心灵既是自由意志的主体也是认识活动的基础，主体主义的思想在此有其源头。事实上，在笛卡尔笔下的身心关系中，身体完全是被动和广延的物质实体（它遵循机械的法则），而心灵则是主动和思维的精神实体。尽管对笛卡尔而言，完全可以设想我没有身体而存在，但笛卡尔还是主张身心之间的密切联系（Descartes, 1993: 56），不过这一联系依然是有所侧重的二元论的，毕竟它的前提是身与心这两种实体之间的本质区别甚至对立（笛卡尔并不否认物质的客观存在，尽管这一存在并不像心灵的存在那样确定和显而易见），这不是由某一方决定另一方，不是具有一种实在的因果关系，而是彼此联系在一起（以至于像感觉就是作为此种联系而存在，尽管感觉的能力依然属于思想着的心灵），但心灵的优先性则是显而易见的。在笛卡尔的身心二元论中我们看到了主体的自由意志和

^① 虽然就精神和物质的二元论而言，笛卡尔的身心二元论无疑是一个完成（或近乎完成）而非开端（罗素，1976：91），但它融合时代精神和历史脉络所形成的独特面貌，以及它对主客体二元论的思维模式的实际开启，无疑使之成为一个开端。

客体的机械决定论，这为主客体二元论的所有变样提供了思想的原型。笛卡尔对主体的侧重直接孕育了主体主义的思维方式，他的二元主张也为客体主义的产生提供了条件，而他凭借科学理性进行认识的主张则为客观主义的认识论取向奠定了基础（尽管笛卡尔对理性的天赋观念（Descartes, 1993: 35）的诉诸使之自身的认识论带有先验论和唯心论的色彩（王太庆，2000: XV））。

为了反对笛卡尔的主体主义的意识哲学和理智主义传统，尼采最早赋予了身体以重要的地位。^①在尼采看来，笛卡尔所强调的那个有意识的理性的的心灵不过是身体所派生的工具（Nietzsche, 1917: 50-52），身体并不只是一个物体，它具有比有意识的心灵更加基础的无意识特征。意识不过是一个派生的现象，意识主体及其理智特征都仅仅是身体的无意识所建构的表层。在尼采看来，那个具有自由意志的主体只不过是人为其自身的各种状态寻找一个统一的基质的结果，一个虚构出来的统一的原因（尼采：2005：166，167）。尼采写道：“兄弟阿，在你的思想和感情的后面，有个强有力的君主，一个不被了解的智者——它被称为自我（self）。它居于身体之中，它便是你的身体。”（Nietzsche, 1917: 51）身体成为思考人之为人的关键所在，身体是人之存在的根基，尼采所津津乐道的权力意志正是在身体之中建构着人的存在，尼采以此来颠覆笛卡尔的理智主义和意识哲学的主体思想的基础地位。

无独有偶，同样是出于对笛卡尔的某种不满，在尼采之后不久，现象学的传统孕育出了一种重要的身体思想——梅洛-庞蒂的身体现象学。基于对笛卡尔的主客体二元论和理智主义的意识哲学的不满，梅洛-庞蒂主要在胡塞尔的生活世界理论和海德格尔的此在现象学的启发下，以不同于尼采的方式提出了前意识的“现象身体”这一概念。他一方面试图以此来超越由笛卡尔的身心二元论所开启的主客体二元论的思维方式，对梅洛-庞蒂而言，身体知觉的层次是混合了精神性和物质性的含混的存在（梅洛-庞蒂，2000：148），在此一切区分主体和客体的对象化的理论活动尚未开启，现象作为某种显现而超越了内部和外部的二元对立，现象的层面即是身体知觉的层面，在

^① 在此我们显然不能忽视斯宾诺莎和帕斯卡尔对尼采思想的重要影响（德勒兹，2004：20、25；沃格林，2004）。虽然斯宾诺莎的身心平行论和帕斯卡尔对灵魂和肉体的二元论的接受都表明他们并没有抛弃笛卡尔对身体和心灵的二元划分，但是斯宾诺莎对身体概念的阐发以及帕斯卡尔对科学的理智和人心的理智的划分等等思想则昭示了颠覆笛卡尔身心二元论的某种可能性，而尼采正是将这些依然受到束缚的可能性加以明确实现的第一人。

知觉之中事物不是作为对象而被赋予意义，它以显现的方式本真地在场，“在知觉领域，物体是‘真实’的”（梅洛-庞蒂，2002：11），这一真实性既不是意识主体的主观投射，也不是理智主义的绝对客观的反映，它是主体性和超验性的模棱两可的混合物。另一方面，梅洛-庞蒂以前意识的身体知觉取代了有意识心灵的基础地位，正是前意识的知觉为意识活动奠定了意义的基础，笛卡尔所强调的那个有意识的主体不过是一个派生的现象，这实质上是梅洛-庞蒂的存在主义立场的体现，他反对笛卡尔的“我思，所以我在”的原理，他主张在身体的知觉中所呈现的正是事物的本真存在，而意识的思维必须奠基于一存在的本真到场，因此存在无疑具有优先性，梅洛-庞蒂宣称，应当将意识纳入存在（Merleau-Ponty, 2002: 446）。

尽管尼采的个人主义倾向表明，在颠覆了有意识的主体的同时他并没有能够在其身体的理论中彻底排除笛卡尔的主体主义视角（海德格尔，2002：818），而梅洛-庞蒂的现象学主体主义也暴露了他对笛卡尔的批判并不彻底（郑震，2007），但无论是尼采的无意识身体还是梅洛-庞蒂的现象身体都表现出了对笛卡尔的不满，尽管两者的思路有着重大的差异，但是他们却同样指出了，人首要的并不是以笛卡尔所理解的心灵的方式而存在着，正是身体这一基础性的存在才是思考人之为人的首要场所。在社会科学的领域中同样存在着笛卡尔主义的广泛影响，由主体主义的意识哲学和理智主义所塑造出的主体概念在社会科学的研究中衍生出了包括理性行动者理论在内的各种思想取向，与之相对应的是，这一主体概念在现代西方人的自我认同的建构中也发挥着重要的作用，社会行动者的主体主义的价值观与社会研究者的主体主义的视角之间彼此呼应。但这一主体概念所描绘的人的形象与现实之间的距离则揭示了它在学术研究和日常生活中的双重的欺骗性，此种主体视角的理论在解释现实时的困境不可避免地引发了社会理论家们的反思，而由尼采和梅洛-庞蒂等人在哲学领域中所建构的身体概念则为当代社会理论家们提供了重要的启发，尼采对福柯的影响（我们也不应当忽视现象学的影响，尽管福柯对现象学的主体主义向来持批判的态度），以及梅洛-庞蒂等现象学家对布迪厄的影响（后期维特根斯坦的实践理论无疑也是布迪厄身体思想的重要来源之一）等等，^①都对社会理论的身体转向产生了深远的影响，这

^① 不应忽视的是，在各种哲学来源之外，马塞尔·毛斯有关身体技术的人类学研究也对布迪厄的身体理论产生了重要的影响。毛斯认为身体“是人首要的与最自然的技术对象与技术手

一转向抛弃了那些传统的成见，为社会理论的发展注入了新的活力。

二、对意识哲学的批判

虽然不同的当代身体理论家对身体的理解存在着各种差异，但是他们之间又总是有意或无意地存在着一些共识（这些共识在影响他们的那些哲学思想中就已经一定程度地存在着，但社会理论无疑将以它自己的方式去演绎身体的概念），这些共识为我们揭示了思想的时代特征，从中我们可以看到，身体作为一个当代社会理论的崭新视角所承载的历史任务。对意识哲学的批判无疑是一个重要的共识。几乎所有采用身体视角的当代社会理论都抛弃了传统的意识哲学向度。身体不是那个有意识的心灵，意识不再扮演基础性的角色，相反，人类行动者首先以身体的方式而存在，它或者具有一种无意识的特征（如在福柯和布迪厄那里），或者主要呈现出一种区别于意识（话语意识）和无意识的实践意识的特征（如在吉登斯那里）。^①

福柯写道：“在尼采那里有着对观念深度，意识深度的批判，他将它们指责为是哲学家的发明；……”（Foucault, 1997a: 273）的确，在尼采看来，“我们的内心世界也是‘现象’！”（尼采，1991：141）尼采写道：“我也确定了内部世界的现象性。因为我们意识到的一切，都是

段”（毛斯，2003：306），而身体技术是指“人们在不同的社会中，根据传统了解使用他们身体的各种方式”（毛斯，2003：301）。不过毛斯主要是在作为物质工具的社会化了的生物有机体的意义上理解身体的，他所说的传统的技术行为是一种机械、物理或物理化学方面的行为，他偏重于研究那些被传统的象征结构所建构的身体的各种物理化学机能，例如各种身体姿势。虽然毛斯的身体概念显然比布迪厄的身体概念要狭窄得多，但是毛斯敏锐地看到了身体技术是社会规范训练的产物，它具有社会效益，而人们往往将此种历史的产物误以为是自然的。而毛斯对习性的论述也同样不可忽视，他指出：“……这些人有各种习性，即‘知道具体怎么做’（即‘本领’）。这就是英文中的‘手艺’（craft）与‘机敏’（clever）概念（敏捷和富有灵性与经验），这就是精通某种东西的技巧。”（毛斯，2003：309）尽管布迪厄的习性理论的思想来源是多方面的，但是毛斯的影响也同样不容忽视。

^① 吉登斯将身体界定为“积极行动的自我的‘所在’（locus）”（吉登斯，1998a：102），此种在地理学思想的影响下所做出的强调时空定位的身体定义使得特纳认为：吉登斯并不关心行动者的身体（特纳，2003：6）。不可否认的是，吉登斯并没有明确地将他的结构化理论建构为一种身体理论，身体概念也没有被作为一个核心概念来加以阐发，身体概念所揭示的时空的具体性常常只是隐含在行动者、自我、记忆、实践意识、社会实践、例行化、行动的理性化、定位过程、情境定位等一系列概念的逻辑建构中。但这同时也暗示了结构化理论所隐含的身体视角的潜在价值，我们正是要围绕“实践意识”这个结构化理论的重要概念来挖掘吉登斯的社会理论对于理解身体视角所具有的积极意义。之所以选择“实践意识”这一概念作为切入的要点，就在于吉登斯围绕“实践意识”所阐发的一系列概念和思想最为鲜明地体现了他的思想与身体视角之间的重要联系。我们将看到，在吉登斯的社会理论中已经包含着一种身体理论。

东拼西凑的、简化的、模式化的、解释过的。”（尼采，1991：420）这无疑批判了任何坚持认为关于意识之深度的讨论具有本体论和还原论意义的立场（我们将在下一节讨论这里所包含的另一层含义，即主体主义问题，福柯和尼采的矛头无疑都是指向笛卡尔的意识哲学的，这也是其他身体理论家在批判意识哲学时的主要指向）。因为“……深度仅仅是一个游戏和一个表面的褶子。”（Foucault, 1997a: 273）对福柯而言，在个体的意识中是不可能找到关于世界的本源的解释的，作为解释者的意识本身就已经是一个派生的解释，一个建构的产物。福柯明确指出了意识仅仅是一个表层的现象，只有在身体的无意识层面中才能够揭示出人的真实存在（在下一节我们将看到这个“真实的存在”不再设定一个还原论的主体）。福柯所揭示的现代人文科学对现代人的主体意识的建构为我们清楚地阐明了意识的表面性，这一建构本身的无意识特征使得个体并没有意识到他自身的主体性仅仅是一种话语的建构，他的主体意识不过是一个幻觉。

与福柯十分相似的是，布迪厄明确指出了意识分析的表面性，他主张必须深入到身体的层面去思考问题（布迪厄，2002：55—56）。布迪厄认为，身体所拥有的实践知识（习性）是不言而喻的生存的倾向性，它具有一种无意识的特征。由于受到现象学和后期维特根斯坦的实践理论的启发，布迪厄认为身体的习性正是以不言而喻的方式去生产实践。这一前对象和前反思的不言而喻性正是无意识的特征所在，布迪厄在涂尔干的集体无意识理论（涂尔干，2003：14）的启发下指出：“无意识是历史——是生产了我们的思想范畴的集体的历史，和通过它这些思想的范畴被灌输给我们的个人的历史。”（Bourdieu, 2000: 9）无意识是一种历史性的构造，是通过客观结构对习性的建构而导致的对历史的遗忘。布迪厄认为只有意识到身体的习性是一种无意识的建构，人们才可能真正地领会统治关系的实质，从而不再被意识层面的表象所欺骗。那些社会统治的符号暴力正是通过肉体化为行动者的信念，从而隐去了它们的暴力的实质，“符号暴力的作用之一是统治关系的变形并从属于情感关系，权力转变为个人魅力，或转变为适于唤起情感吸引的魅力。”（Bourdieu, 1998: 102）“符号暴力是建立在‘集体期望’或社会性地灌输的信仰之上的强取服从的暴力，但它没有被如此理解。”（Bourdieu, 1998: 103）行动者对其自身的真实存在的无意识导致了对统治关系的误识，正是这一误识将一种强加于行动者的社会暴力加以合法化，仿佛它并不具有什么暴力的特征，于是最

冷酷的暴力却披上了一层委婉的外衣。意识哲学的立场显然无法为反思和批判社会现实提供有力的理论工具，它只能使理论停留于派生的表层，“个人或集体的分类斗争试图改变社会世界的知觉和估价的范畴，并且由此社会世界本身实际上是一个被遗忘的阶级斗争的维度。”

（Bourdieu, 1984: 483）建立在误识基础之上的分类斗争仅仅关注于一种符号表象的层面，建构了误识的客观条件所包含的社会暴力本身却在符号斗争的游戏中被遗忘了。

与福柯和布迪厄有所不同的是，在吉登斯的结构化理论中，为身体视角提供重要线索的不是无意识，而是实践意识。其关键就在于，对吉登斯而言，身体的实践意识并不具有被压抑的特征，压抑仅仅存在于话语意识和无意识之间（吉登斯，1998a: 67）。但布迪厄则明确地保留了对身体的压抑（Bourdieu, 2000: 50），而福柯尽管对压抑的观念持有怀疑的态度，但他最终还是肯定了对身体的压抑依然是建构身体的纪律权力的一个重要特征，“压抑的观念仍然是一个司法—纪律的观念，无论人们将如何批判性地使用它。”（Foucault, 1980: 108）如果我们将吉登斯的实践意识和福柯与布迪厄的无意识之间的分歧加以搁置，我们将看到，吉登斯同样拒绝将意识（对吉登斯而言也就是话语意识）视为人类社会实践的主导力量所在，他们在反对意识哲学的统治中达成了共识。

三、对绝对主体的批判

事实上，正如我们在上一节已经加以预告的，当代身体理论对意识哲学的批判往往同时也就是对主体主义的批判，因为人们的矛头所指就是笛卡尔的意识哲学，也就是主体主义的意识哲学。因此，对意识哲学的批判也就是对笛卡尔意义上的意识主体的批判（在下一节我们还将指出这一批判的第三个分析维度，我们只是为了分析的需要才将这三个维度加以分别的讨论），笛卡尔意识哲学所意指的意识总已经是先验主体的意识，而笛卡尔的先验主体总已经是有意识的主体，身体理论不仅仅是要以无意识或实践意识来取代意识的基础地位，更重要的是，它要以身体来颠覆那个绝对的意识主体的地位，当代社会理论的身体视角几乎无一例外地拒斥了那个绝对的主体。

当我们在前文指出福柯与尼采一样反对从所谓的意识深度中寻

找一种还原世界的本体的时候，我们已经提到了笛卡尔的绝对主体的问题。对福柯而言，现代社会中的个人的主体性不过是一种由权力—知识所主导的话语的建构，个体的先验主体性不过是一个被建构起来的幻觉（福柯，2001：503），建构这一幻觉的话语来自于笛卡尔主义影响下的现代人文科学的创造。人文科学在实证主义（它秉承了笛卡尔的理智主义的客观主义精神）的指导下，从人的有限的经验存在中非法地推论出人的先验存在，这一存在所被赋予的主体主义的色彩同样也是笛卡尔的遗产。然而福柯认为，由现代人文科学所参与的对于现代人的主体性的话语建构其实质不过是建构出驯服的身体，福柯对身体的无意识解释并不是要在一个更深的层次上重新确立笛卡尔的主体概念，因为这一身体已经被罢黜了本体论的中心地位，对福柯而言，它仅仅是权力—知识的载体和效应（Foucault, 1980: 98）。福柯显然受到流行于当时法国学术界的结构主义的影响，虽然福柯的立场与传统的结构主义并不完全一致，但是他笔下所描绘的现代社会中的关系权力的确具有一种结构性的力量，它对于肉体的不可逆的征服和建构充分显示了福柯与那些结构主义者一样共享着客体主义的立场，这表明福柯并没有完全超越笛卡尔的二元论世界观，这为他招来了广泛的批评（有关福柯后期思想的转变不在我们的讨论之列）。

对福柯而言，无意识的身体只能是一个社会建构的产物，那个先验的主体不过是一个启蒙的神话，成为主体也就是成为从属者，只不过人们并没有意识到这一点。但是福柯的身体概念显然过于消极，以至于忽视了社会行动者的能动性特征，福柯在抛弃笛卡尔的绝对主体的同时将经验上的有限主体的可能性也一笔勾销了。虽然笛卡尔意识哲学的主体主义立场同样引来了布迪厄和吉登斯等人的不满，但他们试图超越笛卡尔的主客体二元论，从而反对像福柯那样从客体主义的立场出发来批判主体主义。布迪厄尽管深受现象学这一主体主义路径的影响，但是他同样吸收了法国结构主义的思想养分，涂尔干的结构主义社会学和列维—斯特劳斯的结构主义人类学为他消除现象学的主体主义偏见提供了重要的武器。不过他同样不满于结构主义的社会决定论立场，对他来说，身体既是社会建构的产物同时也是具有能动性的能动者，他力求在主观结构（习性）和客观结构（场）之间的辩证关系中寻求超越主客体二元论的可能性。然而，尽管布迪厄反对将身体的实践活动视为是对客观法则的消极执行，他强调习性是在特定限度内的创造的源泉（Bourdieu, 1990: 81），但是布迪厄很少认真地

讨论身体的创造性，相反他更感兴趣的倒是揭示身体的实践活动对客观结构的盲从和再生产，对他而言，客观结构的优先性是显而易见的：“只有当遗产已经接管了继承人，继承人才可以接管遗产。”（Bourdieu, 2000: 152）因此，并不奇怪的是，布迪厄写道：“当同样的历史弥漫于习性和生活环境、倾向性和位置、国王和他的宫廷、老板和他的公司、主教和他的主教管区的时候，历史在某种意义上与它自己沟通，将它自己的反省反馈给它自己。”（Bourdieu, 2000: 152）这至少表明，布迪厄的身体概念并没有如他所预期的那样完成对主客体二元论的克服，我们当然也不能够由此便像亚历山大那样断言布迪厄依然还只是一个结构主义者或客体主义的决定论者（亚历山大，2003: 172, 179, 181），我们将会看到，布迪厄的确比客体主义者更多地关注于身体的实践方式，更多地关注于身体对客观结构的再生产过程，这对于探讨身体的能动性无疑具有重要意义，但我们所指出的布迪厄的缺陷也表明，他的身体概念在摆脱了绝对主体的幻觉之后依然一定程度地纠缠于二元论的阴影之中。

也许吉登斯这位英国的社会理论家无需像福柯和布迪厄这两位法国学者那样面对法国结构主义的历史负担，结构化理论中所包含的身体思想显然更少结构主义的困扰。事实上，吉登斯有关主体的讨论许多都是通过对福柯的批判而展开的（尽管他也从福柯那里获得了一些启发），他一方面力求摆脱笛卡尔的有意识主体的中心地位，另一方面也反对将身体彻底地边缘化和从属化，尽管身体同样也不能够重新被本体论化为一个新的绝对。“我承认对主体的去中心化是结构化理论的基本诉求，但并不认为这意味着主体性将消逝在符号的虚无世界之中。相反，在我眼里，紧密渗入时空中的社会实践恰恰是同时建构主体和社会客体的根基。”（吉登斯，1998a: 41—42）吉登斯赋予身体有限主体地位的一项重要工作就是提出了结构二重性的思想，其核心内涵即是身体与结构之间并不是一种二元论的关系，而是身体的实践活动与结构性特征之间互为结果与中介的逻辑关系（吉登斯，1998a: 89）。吉登斯认为，结构不是什么外在之物，它作为记忆痕迹内在于身体的实践之中，身体是具有认知能力的可以以自身的能动性去理解和介入到改变世界的过程中的权力的主体。吉登斯对于结构的分析性的解释以及他对实践活动的现实性和能动性的强调，使他被一些学者划入到行动理论家的阵营中去（沃特斯，2000: 52）。

四、对理智主义的批判

当代社会理论的身体视角所达成的第三个共识就是对笛卡尔的意识哲学所包含的理智主义立场的批判。不可否认的是，笛卡尔的理性主体的思想在社会科学中产生了重要的影响，这一影响的最突出代表就是所谓的理性行动者理论，持有这一立场的学者通常会采取如下的观点：人类行动者是具有自主意志的理性的主体，其行动的主导方式是建立在有意识的计算和筹划的基础之上的，这些计算和筹划主要遵循一系列功利主义的理性法则（如利益的最大化），从而使得个体的行为具有较为稳定的规律性。也正是因此，理性行动者理论往往和同样是笛卡尔理智主义产物的实证主义相结合，从而试图寻找支配人类行动者的社会行动的普遍的因果法则。

我们此前的研究已经表明，对于当代社会理论的身体视角而言，人类行动者并不是笛卡尔意义上的有意识的主体，事实上，在这一论断中已经包含了对笛卡尔的理智主义的回答，身体的无意识已经表明，人类个体有意识的理智计算即便存在也仅仅是一个派生的现象。这一点早已由我们前文所讨论的尼采和梅洛-庞蒂以不同的方式加以指出，而当代的身体理论家们则从社会理论的视角出发对之进行了各自不同的研究。在福柯早期有关现代身体的著作中（我们的研究仅限于此），并没有关于身体如何实践的详细讨论，这无疑与福柯的客体主义立场有着密切的关系。对于福柯而言，重要的是阐明关系权力的运作方式以及现代身体是如何被权力—知识所建构出来的，至于身体实践的无意识机制仅仅是一个次要的问题，它也就不可能得到太多的关注。这一忽视或故意的省略恰恰显示了福柯对于笛卡尔的理智主体的态度，被笛卡尔赋予本体论地位的理智主体，在福柯看来不过是一些在意识的自我欺骗中奉行着无意识法则的驯服的身体。这里并没有志得意满的自由意志，那些斤斤计较的理智的计算也只不过是权力战略的客观效应。

与福柯不同的是，布迪厄更加关注于身体的实践方式，尽管他笔下的身体更多地只是显示出对客观结构的盲从和再生产，但是布迪厄的确为批判笛卡尔的理智主义提供了更多有关前理智的实践的解释。布迪厄从现象学和后期维特根斯坦的实践理论中汲取了大量有关身体实践的理论养料，这使之有可能为我们展现出不同于有意识的理智计算的身体实践的图景。布迪厄认为，理性行动者理论所描绘的行动

状况仅仅在特定情况下才会有条件地出现，也就是说，行动者不是绝对的主体，其所遵循的法则也不是绝对的法则，它们依然有其社会历史的局限性。而人类绝大多数的社会活动都是不言而喻的实践活动（至少也是具有准身体倾向的分类模型所引导的活动（Bourdieu, 1990:79）），它们与那些高度编码的客观化逻辑相比，缺乏后者所具有的那种逻辑上严格的规则性。在布迪厄看来身体的实践所遵循的是一种与理性的逻辑不同的模糊的逻辑，布迪厄指出：“习性，作为进行某种实践的倾向性的系统，是有规律的行为模式的一个客观的基础，并且因此是实践模式的规律性（regularity）的客观基础，并且如果实践可以被预言（在此也就是，某种犯罪之后随之而来的是惩罚），这是因为习性的作用就在于，具有习性的能动者将在特定的境况中以特定的方式去行动。那也就是说，这一以有规律的方式行动的倾向，当其原则被明确地加以制定的时候，能够作为一种预测（对通常经验的实践预期的专门化的等价物）的基础来起作用，但它不是以一种明确的规则和规律为基础的。这意味着习性所生产的行为模式并不具有从一种法律原则中推论出的行为模式所具有的那种严格的规律性：习性与模糊性和不确定性是如影随形的。”（Bourdieu, 1990: 77）虽然人们可以通过对实践的编码来制定出某种明确的规则，但是作为这一编码之基础的习性却并不是以明确规则的方式来发挥作用的，只不过习性所特有的身体的法则性意味着“具有习性的能动者将在特定的境况中以特定的方式去行动”，但这仅仅意味着实践不是随心所欲的，实践有其社会历史的道理，有其历史的生成，除此之外它完全是模糊的、不确定的。不过身体的有限的法则性也为对实践的编码提供了某种可能，以至于人们可以通过形式化的方式来获得某种一般的规则，此种统计性的规则并不能够为我们传达习性本身的本体论特性，相反它改变了习性的本体论身份，它不过是对习性的客观化的产物，如果我们将习性的原则等同于此种编码的规则，那就是犯了一个严重的理智主义的错误，即将某种理论的解释强加于现实本身。也正是在这一意义上，通过对实践进行编码所获得的规则并不能够为实证主义的预测提供确切的保证，因为习性所生产的实践活动并不遵循实证主义的决定论逻辑（Bourdieu, 1977: 177）。

身体的实践遵循一种充满不确定性的模糊逻辑，这里没有工具性的计算，没有对象化的思考，没有语言的命题（Bourdieu, 1977: 120, 223），更没有可用于准确预测的法则。但这是否意味着，身体代表

了与理性的存在相对立的非理性的存在？将身体视为是非理性的，这只能是一种理智主义的偏见。毕竟正如我们已经指出的，身体习性的倾向性已经暗示了一种规则性，实践总有实践的道理，总有其社会历史的缘由。因此，布迪厄并没有赋予他的身体理论以一种非理性的色彩，相反他主张身体有其实践的理性。这也就是为什么我们将笛卡尔的科学的理性主义称为是理智主义的原因之一，毕竟理性并不仅仅是笛卡尔所谈论的那个几何学的理性（在启蒙时代就已经存在着对理性的不同理解，如帕斯卡尔在笛卡尔的几何学的理性之外，指出了心的理性的存在（Pascal, 1931: 2）——这当然不是完全否定笛卡尔的几何学的理性，帕斯卡尔只是力求指出理智主义的局限性。这对布迪厄产生了重大的影响）。而即便是几何学的理性也并不像笛卡尔所想象的那样具有某种先验的特征，理性只能是历史的理性（Bourdieu, 2000: 70），正如福柯所指出的，历史性的合理性形式不应当被等同于理性，存在着多样的合理性形式的创造（Foucault, 1997b: 448-450）。

在吉登斯的理论中，日常实践主要是由行动者的例行活动所构成的（Giddens, 1981: 64），虽然例行化并非不可改变，但它却具有相对稳定的特征，它体现了历史在身体与实践之中的积淀。实践意识那种无需言明就知如何行动的特性，反映了日常生活中在时空中不断往复的例行活动深入地作用于主体存在的本体性安全感（吉登斯，1998a: 43），同时也进一步表明了例行化所具有的习惯性和不言而喻的特征。正是很大程度的通过例行化的广泛的实践活动，才得以揭示出社会结构在某种意义上超越时间与空间的制度化特征是如何在社会环境中能够被持续地再生产，并保持其真实性和相对的稳定性的。此种前反思的不言而喻的例行化实践显然与理性行动者理论的构想相去甚远，但吉登斯同样反对将身体视为是一种非理性的存在。吉登斯认为身体具有一种理性化的能力，他称之为行动的理性化。在吉登斯看来，主要内在于实践意识的行动的理性化存在于认知能力的核心，它包含着对社会规则的自觉意识（当然此种意识也同时延伸至话语的层面），是行动者反思性监控的基础。行动的理性化赋予个体对于行动的因果力量，即行动者的行动具有一定的理由，即使他们无法给出话语的解释，但其仍然是真实的，而且反映了与个人联系在一起的理所当然性。“做一件事是有理由的，并不等于出于某些理由做某件事，而且，正是二者之间的差异向我们揭示了行动理性化的因果影响。”（吉登斯，1998a: 486）然而行动者以话语方式给出的行动理由可能并未切中或

难以阐明真实的理性化，但这恰恰表明存在于实践意识之中的行动的原因对于行动者的主动性往往具有更为深层的意义，它们对于认知能力在社会实践中的意涵尤为重要，是认知能力在与结构性因素相互作用的过程中所形成的默契于心的深层积淀。

五、身体视角下的社会图景

通过以上的讨论，我们看到了在当代社会理论的身体视域中，一个反对意识哲学、主体主义和理智主义的身体形象被建构起来，它所承载的丰富的思想史意义使之成为当代西方社会理论转向的一个重要因素。西方社会理论的方法论的转向至少在布迪厄和吉登斯这两位主要代表人物那里是通过身体理论来呈现其超越主客体二元论的方案；而时间和空间视角的转向在福柯、布迪厄和吉登斯这三位重要代表人物那里也或多或少地是通过身体的理论来加以呈现的；在文化转向中，福柯的被规训的身体和布迪厄的习性与趣味无疑扮演了重要的理论角色。总之，身体视角是了解当代西方社会理论的一个重要窗口，正是在这一视角的关照下，为我们呈现出一幅幅独特的社会图景。

在由身体视角所描绘的社会图景中，福柯的纪律社会无疑是最为醒目的。福柯以边沁所构想的全景式监狱作为现代社会的原型，“全景展示的方案，无需作为此种形式而消失或失去它的任何特性，注定了要延伸到整个社会；它的天职就是成为一种一般化的功能。”（Foucault, 1995: 207）一切时间的安排正是在全景展示的空间之中才得以有效地制定和运转。^①在一种全景展示主义的社会中，以不可见的方式发挥作用的权力将个体置于单方可见的处境，在这一可见与不可见的控制关系中，权力通过警察组织、学校、工厂等机构以及庞大的记录系统营造了一种持续和普遍的监视，这意味着在每一个个体的周围都存在着一种无主体的凝视，“那里不需要军队，有形的暴力，物质的约束，仅仅是一种凝视，一种检查的凝视，每一个人在它的重力之下将通过内化而成为其自身的监工，每一个人因此使用这一监视来对付并反对

^① 福柯认为纪律具有两种形象，即纪律-封锁和纪律机制。但纪律-封锁的形象仅仅是一种例外或异常的状况，它并没有能够像纪律机制那样在17和18世纪的历史过程中扩展至整个社会。在纪律机制之扩展中发挥作用的无疑是全景展示主义的纪律方案，对福柯而言，所谓的纪律社会的形成显然是就全景展示方案的一般化而言的（Foucault, 1995: 209）。

他自身。”(Foucault, 1980: 155)与此同时,个体被纪律所征服,一种力量伴随着时间进入肉体,从而生产出最大的效能,这是对肉体的工具理性化,生命从中被创造。

纪律社会的图景无疑是消极的和具有压抑色彩的,它以一种略显夸张的方式为我们深刻揭示了无意识主导的强大力量,而布迪厄所强调的身体对符号的幻觉无疑与之存在着某种呼应关系。对布迪厄而言,身体所生存于其中的世界是一个由符号的暴力所支配的世界,但行动者们对此却保持着一种无意识的状态,以至于他们错误地赋予这一世界以其所不应有的合法性。布迪厄认为,如果人们误识了各种资本(如经济资本、文化资本、社会资本等)的占有和积累的任意性,从而认可了这些资本的运作逻辑,即赋予这些资本的运作以不言而喻的表象,那么,这些资本就将以符号资本的形式出现,它们被人们实践地加以认可,并被赋予一种依赖于集体认可的社会虚构的价值。“符号资本是具有一种认知基础的资本,它建立在认识与认可之上。”(Bourdieu, 1998: 85)这是对资本的合法化,从而使得资本具有了符号效用,因此符号资本不是一种与其他资本相并列的特定种类的资本,它是各种资本在误识之中合法化的产物。符号资本所体现的是被前反思地加以认可的社会优越性,当经济资本被人们误识为符号资本的时候,它就可以为那些拥有大量此类资本的个体赢得荣誉,而不只是单纯的经济地位。符号资本的存在基础是主观结构与客观结构之间的彼此对应,行动者用于对客观世界加以感受和判断的主观结构恰恰是客观世界的产物。在此基础上,布迪厄提出了符号暴力的观点,“符号暴力就是:在一个社会行动者本身合谋的基础上,施加在他身上的暴力。”(布迪厄、华康德,1998: 221)那些被统治者并没有意识到,正是通过他们自身的实践活动,某些强加于他们的社会不平等得以被再生产。由于被统治者用于认知统治关系的心智结构仅仅是这一统治关系的产物,从而导致被统治者对统治利益的实践的认同,甚至对这一利益的争夺客观上也反映了对场的游戏规则的错误,以及对利益的合法性的实践的认同。

不可否认的是,福柯与布迪厄从身体的视角所展现的社会图景充分显示出身体视角为社会理论研究所提供的批判的潜能,在身体的层面蕴涵着不被觉察的暴力,这些暴力在肉体的信仰中转化为生存的错觉,这是传统的理智主义的意识哲学所无法洞见的。只有当人们摒弃了那种理性主体的傲慢偏见,深入到为意识奠定基础的无意识的深渊

之中，人们才可能摆脱那些幻觉的束缚，从而意识到那些理所当然的现象也许只不过是一种被幻觉所粉饰的独断的暴力。身体视角下的社会图景使人们无法再沉溺于迷信自由意志的自我陶醉，从无意识中觉醒将是反抗社会暴力的一个重要途径。但是正如我们的研究所显示的，福柯的客体主义和布迪厄与结构主义的纠缠不清，使得他们的理论往往不同程度地强调了客观力量的支配性（尽管两者都反对一种实在论的客体观——他们的非实在论倾向无疑也是当代社会理论的一个独特之处，吉登斯也同样反对将社会结构视为是实体），并不同程度地低估了社会行动者自我超越和自我批判的可能性。尽管福柯指出“始终存在着改变处境的可能性”（Foucault, 1997c: 167），但他并未阐明此种超越纪律社会的可能性究竟意味着什么，这无疑削弱了他的著作的批判意义（贝斯特，凯尔纳，1999：87—88）。而布迪厄对普通个体在社会科学的干预之外反思和疏远日常存在的能力则持全然否定的态度（贝尔特，2002：35）。布迪厄写道：“为了逃脱信念的沉默的不言而喻性并说明和指责它所掩盖的任意性，所需要的符号工作以一些表达和批评的工具为前提，这些工具和其它的资本形式一样，是不平等地被分配的。其结果是，完全可以认为，如果没有从事揭露工作的专门的工作者的介入，这一逃脱将是不可能的，这些专门的工作者处于特定的历史连接之中，在部分的体感相关和实际联合的基础上可以使他们自己成为被统治者的代言人，这些相关和联合来自于在这个或那个文化生产场中的被统治的位置和社会空间中的被统治的位置之间的一致性。”（Bourdieu, 2000: 188）我们的确不能否认诸如知识分子和社会科学家在揭露和逃脱身体的无意识暴力的工作中发挥了重要的作用，但布迪厄对于普通个体的自我反思的能动性的确过于悲观了。要知道对普通个体能动性的理解不应当仅仅停留于再生产自身所处的社会环境的客观结构的能动性，同时也应当包含在特定的条件下（如遭遇了实践的挫折和矛盾）反思自身的无意识状态和自身处境的能动性，尽管这一能动性在普通行动者那里确实存在着更大的局限性。

作为福柯的一位重要的批评者，吉登斯显然拒绝将现代社会描绘为一个福柯意义上的纪律社会。对他来说，监狱并不是现代社会的原型，纪律权力也仅仅是现代行政力量的一个亚类型。他写道：“福柯的‘考古学’（在其中人类并不创造他们的历史，而是在历史中随波逐流）并没有充分承认那些屈服于统治群体的权力的人们是有认知能力的

能动者，他们反抗、钝化或积极地改变其他人试图强加于他们的生活环境。福柯所言的纪律所生产的‘驯顺的身体’，结果证明毕竟常常并不如此驯顺。”（Giddens, 1981: 172）与之相关的是：“将监狱中的监视同资本主义社会其它情境中的监视混在一起，并且将监狱视为是作为纪律的权力的范例来看待（就边沁对于全景式监狱所计划的形式而言），福柯对‘资产阶级自由’和由它们所激发出的自由主义改革家的热情过于悲观了。”（Giddens, 1981: 172）吉登斯认为，在现代资本主义社会中，监控与民主并不是社会张力不可调和的两极，这并非否认监控所包含的非对称性，在统治者与被统治者之间的自主与依附关系中不平衡始终存在，而一系列民主权利的实现（作为长期斗争的结果）构成着反方向的拉力。吉登斯反对认为组织行政力量的扩张将以民主的丧失为代价，“监控的密集化，是现代社会及整个世界体系中组织发展的基础，也是迈向民主参与的趋势和压力得以实现的条件。”（吉登斯，1998b: 365）吉登斯既不同意将身体视为权力建构下的虚无的效应，也拒绝假定行政力量的扩展将导致完全悲观的结果，他反对假设身体的自由将被扼杀殆尽。在吉登斯看来，约束只在极少数的情况中才以强制的方式出现，因为行动者并非是毫无能力的可以任意摆弄的对象，约束的发生很少会建立在对方全然无助的状态之中。作为有认知能力的行动者，他们可能采用默认的方式，但控制的辩证法也是不容忽视的，处于从属地位的人们总能够利用统治者对服从的需要或者某些互惠的要求，以及从其它途径获得用于反抗约束的资源，从而一定程度地控制自身所处的情境（在不同的情境中其实际的程度往往有很大差异），并以此去反对强势者（尽管这并不能改变统治关系的实质）。吉登斯认为主体的能动性以及控制的辩证法能够为主体构造一个适当的社会位置，对主体的去中心化并不意味着将主体问题化归为话语的问题，也不意味着将其次要化为从属的论域。客观地说，吉登斯并不是没有意识到现代民主社会中所包含的虚伪、压制甚至极权主义的可能性，然而他显然认为福柯的批判显得过于偏激，并认为福柯对现代社会的分析是不充分的。不过，吉登斯在强调身体的能动性的同时并没有能够充分地挖掘身体视角的社会批判价值，他对于现代民族国家的研究常常也只是停留于结构分析的层面，从而没有能够充分地展现其身体的维度。

六、结束语

通过我们的研究不难发现，身体视角在当代西方社会理论中的兴起并不只是意味着一种社会实在（人的身体）在理论上受到了前所未有的关注，它同时也是围绕对一种社会实在的研究所展开的对传统理论立场的反思和超越。作为对象的身体实在与当代社会理论的身体视角的兴起的确具有某种关联，前者在现代社会中所具有的独特意义对于激起研究者的关注和热情的确起到了重要的作用，^①但我们并不能够因此而建立一种简单的因果关系，不能将当代西方社会理论的身体转向仅仅归咎于现代身体这一对象的存在本身，这种在特定实在与特定思想之间建立简单和直接的因果联系的做法忽视了思想领域自身的运转逻辑所具有的重要地位（这也就是布迪厄所谓的场的相对独立性），由观念、学派、学术制度、学者群体、学术组织等因素所构成的具有相对独立性的学术实践领域的运转逻辑，为我们揭示了面对身体实在的变革，学术领域的内在机制将如何发挥积极和重要的作用。各种理论思想之间的关系无疑是推动学术领域运转的重要因素之一，我们正是力求在思想史的脉络中寻找那些推动当代西方社会理论的身体转向的争论与动力，它们与社会实在所激发出的问题意识相互推动、彼此交融，成为推动具体研究和思想变革的重要力量。

参考文献：

- 布迪厄，2002，《男性统治》，刘晖译，深圳：海天出版社。
- 布迪厄、华康德，1998，《实践与反思——反思社会学导引》，李猛、李康译，北京：中央编译出版社。
- 贝斯特、凯尔纳，1999，《后现代理论——批判性的质疑》，张志斌译，北京：中央编译出版社。
- 贝尔特，2002，《二十世纪的社会理论》，瞿铁鹏译，上海：上海译文出版社。
- 笛卡尔，2000，《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆。
- 德勒兹，2004，《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，北京：商务印书馆。

^① 在现代社会中，身体的确变得更加瞩目。现代资本主义社会的工业化进程使得劳动的身体成为一个重要的议题，工人身体的使用价值、工人身体的维持和再生产以及对工人身体的规范化训练等等成为重要的社会问题。与此同时，女性身体的符号价值成为现代社会所兴起的消费文化的核心议题之一，美容、化妆、美体、时装等各种以女性身体为对象的现代产业无疑是时尚业的重要支柱。除此之外，公共卫生和疾病预防中的身体控制、公民身体的健康与福利、身体的性别与性、对学生、士兵以及囚犯身体的规范化训练等等，也都是现代社会的重要现象。当然不可否认的是，20世纪的女权主义运动对于身体问题的突显无疑也起到了推波助澜的作用（参阅特纳，2003：18）。

- 福柯, 2001, 《词与物——人文科学考古学》, 莫伟民译, 上海: 上海三联书店。
- 海德格尔, 2002, 《尼采》下卷, 孙周兴译, 北京: 商务印书馆。
- 吉登斯, 1998a, 《社会的构成——结构化理论大纲》, 李康、李猛译, 北京: 三联书店。
- 1998b, 《民族—国家与暴力》, 胡宗泽、赵力涛译, 北京: 三联书店。
- 罗素, 1976, 《西方哲学史——及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系》下卷, 马元德译, 北京: 商务印书馆。
- 尼采, 1991, 《权力意志——重估一切价值的尝试》, 张念东、凌素心译, 北京: 商务印书馆。
- 2005, 《尼采遗稿选》, 虞龙发译, 上海: 上海译文出版社。
- 梅洛—庞蒂, 2000, 《哲学赞词》, 杨大春译, 北京: 商务印书馆。
- 2002, 《知觉的首要地位及其哲学结论》, 王东亮译, 北京: 三联书店。
- 毛斯, 2003, 《社会学与人类学》, 余碧平译, 上海: 上海译文出版社。
- 特纳, 2003, 《身体问题: 社会理论的新近发展》, 汪民安译, 载汪民安、陈永国编《后身体——文化、权力和生命政治学》, 长春: 吉林人民出版社。
- 涂尔干, 2003, 《教育思想的演进》, 李康译, 上海: 上海人民出版社。
- 王大庆, 2000, 《笛卡尔生平及其哲学》, 载笛卡尔著《谈谈方法》, 王大庆译, 北京: 商务印书馆。
- 沃格林, 2004, 《尼采与帕斯卡尔》, 田立年译, 载刘小枫编《墙上的书写》, 北京: 华夏出版社。
- 沃特斯, 2000, 《现代社会学理论》, 杨善华等译, 北京: 华夏出版社。
- 亚历山大, 2003, 《世纪末社会理论》, 张旅平等译, 上海: 上海人民出版社。
- 郑震, 2007, 《论梅洛—庞蒂的身体思想》, 《南京社会科学》第8期。
- Bourdieu, 1977, *Outline of A Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press
- 1990, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Trans. by Matthew Adamson. Stanford: Stanford University Press.
- 1998, *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press.
- 2000, *Pascalian Meditations*. Trans. by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- Descartes, 1993, *Meditations on First Philosophy*. Trans. by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, 1980, *Power/Knowledge*. Colin Gordon (ed.), New York: Pantheon Books.
- 1995, *Discipline and Punish*. Trans. by Alan Sheridan. New York: Random House, Inc.
- 1997a, “Nietzsch, Freud, Max.” In Faubion, D. James (ed.), *Michel Foucault(Vol.2): Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: New Press.
- 1997b, “Structuralism and Post-structuralism.” In Faubion, D. James (ed.), *Michel Foucault(Vol.2): Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: New Press.

- 1997c, “Sex, Power, and the Politics Identity.” In Paul Rabinow(ed.), *Michel Foucault(Vol.1): Ethics*. New York: The New Press.
- Giddens, 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism vol. I: Power, Property and the State*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Nietzsche, 1917, *Thus Spake Zarathustra*. Trans. by Thomas Common. Boni and Liveright, Inc.(中国社会科学出版社 1999 年影印本)
- Merleau-Ponty, 2002, *Phenomenology of Perception*. Trans. by Colin Smith. London and New York: Routledge.
- Pascal, 1931, *Pascal's Pensées*. Trans. by W. F. Trotter. London: J. M. Dent & Sons, Ltd. and E. P. Dutton & Co. Inc.

作者单位：南京大学社会学院
责任编辑：闻翔

文章来源：《社会学研究》2009 年第 6 期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn