

话语行动译丛 主编 汪民安 陈永国

# 后身体 文化、权力和生命政治学

汪民安 陈永国 编



吉林人民出版社

# 后身体

## 文化、权力和生命政治学

### Postbodies: Culture, Power, and Biopolitics

自从尼采和福柯以后,身体日渐成为当代理论的一个焦点,成为刻写历史痕迹的一个媒介,文化、权力、政治在这里展开了歧异的纷争。而身体也不仅仅是被动的刻写机器,它本身有时成为一股积极主动的爆发性力量。这种二重性使身体和包围它的社会语境存在着一种复杂的关系。本书收集的论文从各个方面对这一关系进行了探讨,德勒兹、鲍德里亚、齐泽克、朱迪丝·巴特勒等人论述重新打开了身体的秘密。而且,福柯的论述或隐或现地几乎贯穿在每一篇论文中。

ISBN 7-206-04355-0



9 787206 043550 &gt;

ISBN 7-206-04355-0/B·159

定价:28.50元

话语行动译丛  
主编 汪民安 陈永国

# 后身体

## 文化、权力和生命政治学

汪民安 陈永国 编

吉林人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

后身体:文化、权力和生命政治学/汪民安编.  
—长春:吉林人民出版社,2003.12(话语行动译丛)  
ISBN 7-206-04355-0

I. 后… II. 汪… III. 后现代主义—哲学思想—西方国家—文集  
IV. B089-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 103721 号

## 后身体:文化、权力与生命政治学

编者:汪民安、陈永国

责任编辑:崔文辉 封面设计:师若夫 责任校对:叶高

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 4646 号 邮政编码:130021)

电话:0431-5649710

印刷:长春市永恒印务有限公司

开本:850mm×1168mm 1/32

印张:16 字数:410千字

标准书号:ISBN 7-206-04355-0/B·159

版次:2003年12月第1版 印次:2003年12月第1次印刷

印数:1-5000册 定价:28.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

话语行动译丛

## 编委会名单

顾 问	罗 钢	刘象愚	
主 编	汪民安	陈永国	
编委会	马海良	汪民安	陈永国
	陈 越	赵京华	郭 军
	曹雷雨		

# 编者前言

## ——身体转向

汪民安 陈永国

罗兰·巴特在其自述中烦琐地列举了自己的诸多习惯和爱好。它们看起来微不足道并且匪夷所思，但他却振振有词地说，这些源自于身体的习惯和爱好是自己的个人性标记，是我和你的差异性所在。我和你不同，就是因为，“我的身体和你的身体不同”。<sup>①</sup>这是尼采哲学一个通俗而形象的说法。人和人之间的差异不再从“思想”、“意识”、“精神”的角度作出测定，甚至不再从观念、教养和文化的角度作出测定。也就是说，人的根本性差异铭写于身体之上。我们要说的是，身体，从尼采开始，成为个人的决定性基础。如果说，长期以来，人们总是将自身分成两个部分，分成意识和身体，而且意识总是人的决定性要素，身体不过是意识和精神活动的一个令人烦恼的障碍的话，那么，从尼采开始，这种意识哲学，连同它的漫长传统，就崩溃了。

意识哲学的发源地在笛卡尔那里。但是，它的隐秘而曲折的起源悄悄地驻扎在柏拉图的哲学中。笛卡尔将意识和身体对立起来，但是，在柏拉图那里，灵魂和身体早就是对立的。

在《斐多篇》中，柏拉图记载了苏格拉底面对死亡时的从容态度。西方文化中的第一个伟大的死亡事件——后世有无数

的隆重分析——对当事人来说，却异常地轻松。在赴死前，苏格拉底谈笑风生，“快乐地”对哲学高谈阔论。为什么面对死亡无所惧怕？柏拉图（借苏格拉底之口）解释道，真正的哲学家一直是在学习死亡，练习死亡，一直在追求死之状态。因为，死亡不过是身体的死亡，是“灵魂和肉体的分离；处于死的状态就是肉体离开了灵魂而独自存在，灵魂离开了肉体而独自存在。”<sup>②</sup>身体在死亡的过程中被卷走了，死亡就是让身体消失，让它从和灵魂的结合、纠缠中消失。这样，灵魂摆脱了身体而独自存在，并变得轻松自如。对于柏拉图来说，这完全值得庆幸。在此，柏拉图就显示了对身体的敌意。他基于这样的理由：身体对于知识、智慧、真理来说，都是一个不可信赖的因素，身体是灵魂通向它们之间的障碍。“因为带着肉体去探索任何事物，灵魂显然是要上当的”。<sup>③</sup>柏拉图承认，有一种思考的境界，它完全由灵魂来实践。这样的灵魂固执地撇开身体，摆脱感受——视觉、听觉以及其他的一切身体感觉。因为这样的一个身体，会产生各种各样的烦恼、疾病、恐惧，它们在不停地打扰灵魂的思考；同时，战争、利益和金钱等种种贪欲也来自于身体，所有这些，都搅乱了灵魂的纯粹探究，并使知识的秘密——这对于柏拉图来说至关重要——得以继续曲折地掩饰起来。就此，柏拉图断定：“我们要接近知识只有一个办法，我们除非万不得已，得尽量不和肉体交往，不沾染肉体的情欲，保持自身的纯洁。”<sup>④</sup>

显然，有生之年，人们永远无法做到这一点。活着意味着存在一个身体，活着的生命永远是身体和灵魂不愉快、磕磕碰碰的争吵相伴。对于灵魂来说，身体是它牢不可破的枷锁和监狱。但是，幸好有了死亡，灵魂的身体枷锁被解开了，它得以独自存在。因此，苏格拉底面对死亡，却毫无畏惧。正是身体的死亡，求真的坦途才得以顺利铺开，灵魂才能自由自在，无

拘无束，才能笔直地通向纯粹的智慧、真理、知识。对死亡的惧怕，对于一个求真的严肃哲学家来说，就会变得非常荒谬。接下来，柏拉图费尽心机地论证了灵魂的不朽和不灭，这刚好和身体的暂时性和局限性相反。

在《高尔吉亚篇》中，柏拉图也拼命贬低身体，正是身体的欲望和需求导致了尘世间的苦难和罪恶。在《理想国》中，柏拉图同样对身体的满足感嗤之以鼻，灵魂的快乐足以压倒身体的满足。那些理智的人，真正充实的人无论如何不会听信身体的无理性的野蛮快乐，甚至不会将健康作为头等大事，除非健康有助于精神的和谐调节。而且，身体的欲望——食物、性、名利等——同牲畜一样低等任性，并可能导致疯狂的残杀。如果说，柏拉图最核心的哲学使命是对隐而不现的理念，对本质性的“一”，对一切现象背后的终极起因进行苦心挖掘的话，那么，身体则在这一挖掘过程中充当了一个捣蛋的角色，它为知识和理性的顺利推论设置了盲目的障碍。感性的东西——无论是身体还是艺术——总是离真理遥遥无期，因此，对于一个人来说，“保证身体需要的那一类事物是不如保证灵魂需要的那一类事物真实和实在的。”<sup>③</sup>

在这些论述中，身体和灵魂的对立二元论是一个基本的构架：身体是短暂的，灵魂是不朽的；身体是贪欲的，灵魂是纯洁的；身体是低级的，灵魂是高级的；身体是错误的，灵魂是真实的；身体导致恶，灵魂通达善；身体是可见的；灵魂是不可见的；大体上来说，灵魂虽然非常复杂，但它同知识、智慧、精神、理性、真理站在一起，并享有一种对于身体的巨大优越感。身体，正是柏拉图所推崇的价值的反面，它距离永恒而绝对的理念既陌生又遥远。

在此，身体，及其需求、冲动、激情，首先在真理的方向上受到了严厉的谴责——它令人烦恼地妨碍真理和知识的出场

并经常导向谬误。正是因为导向谬误，它也因此在此伦理的方向上受到了谴责。对于柏拉图来说，伦理学的基础是理性的自由，善是灵魂的和谐，是内心世界的理性状态。身体随时爆发的冲动正是对这种和谐理性的粗暴破坏，它因此总是处在善的反面，处在伦理学所不齿的位置。在柏拉图的这个二元论传统中，身体基本上处在被灵魂所宰制的卑贱——真理的卑贱和道德的卑贱——位置。可以说，自此以后，身体陷入了哲学的漫漫黑夜。

我们发现，灵魂和身体的这一对立关系在哲学传统中以各种各样的改写形式得以流传——我们不否认有一些历史片断溢出了这个传统，如文艺复兴时期。而且在这个关系中，身体总是受到指责和嘲笑。有些时候，这样的指责和嘲笑是发自道德伦理的，有些时候是发自真理知识的。但是，在大多数时候，它受到的哲学和宗教磨难来自于上述的双重根源，只不过这种双重根源在不同的历史时刻有着轻重之分。而且，这一对立关系中的身体和灵魂，在随后的历史中，在同其他传统，尤其是同希伯来传统的结合中，各自找到一系列的历史转喻形式：世俗人和僧侣；地上和天国；国家和教会等等。它们之间的争执，都刻上了柏拉图的身体和灵魂的争执印痕。我们不可能详细地叙述这个身体受难史。只能概要地说，在中世纪，身体主要是遭到道德伦理的压制；而在宗教改革之后，尤其是从17世纪起，身体主要是受到知识的诘难。

柏拉图的身体和灵魂的对立，在新柏拉图主义者那里，也在圣保罗那里，都被着重强调。但是对于基督教神学来说，它的重要性，它的关键性影响是通过奥古斯丁奠定的。在奥古斯丁那里，柏拉图主义受到了神学的改写，他的上帝同柏拉图的神秘“理念”具有相类似的品质：二者都是永恒的，不变的，自足而绝对的，并且都是终极的善。如同柏拉图将理念

世界同形形色色的表象（摹仿）世界，将灵魂和身体对立起来一样，奥古斯丁将上帝之城同世俗之城对立起来。前者居住的是上帝拯救的人，后者则是被上帝抛弃的人。奥古斯丁相信，只有爱，只有对上帝之爱，才能同上帝，同至善相融合。但是，世俗之城中的爱，产生于一种片刻而短暂的欢乐，为一种及时的满足而主宰，它取代了对上帝之爱。这样一个世俗之城笼罩在一片自私自利的巨大阴影之中，它基本上是一个罪恶的渊藪。对上帝的爱就是要克制这种世俗之爱，要克制那种短暂的满足，或者说，就是要禁欲和弃绝尘世。对于柏拉图来说，欲望的身体无法接近作为真理的理念；对奥古斯丁来说，欲望的身体无法通达上帝之城。身体，尤其是性，是人接近上帝而必须克制的放肆本能。上帝和身体的关系，犹如柏拉图的理念同身体的关系。奥古斯丁使禁欲主义拉开了它的漫长序幕，落落寡欢的修道院成为它的安静舞台。我们看到，漫长的教会和修道院的历史，是身体沉默无语的历史；克己、苦行、冥想、祈祷、独身、斋戒、甘于贫困，这都是控制身体的基本手段，并旨在将身体的沸腾能量扑灭。正是将身体陷入沉寂状态，信仰、启示以及上帝的拯救才能纷至沓来。灵魂活跃状态的前提，是身体的必要尘封。

从中世纪后期，神圣的超验（上帝）世界进入了它日渐衰落的黄昏。世俗景观重新进入了人们的视野。邓·司各脱和但丁几乎同时发出了这个预兆。经过文艺复兴和宗教改革的短暂过渡后，从17世纪开始，哲学和科学逐渐击退神学，国家逐渐击退教会，理性逐渐击退信仰。由于文艺复兴对身体有一个短暂但热烈的赞美——既赞美它的性感，也赞美它的美感——身体逐渐走出了神学的禁锢，但是，它并没有获得长久的哲学注视。甚至可以说，身体摆脱了压制，但并没有获得激情洋溢的自我解放。哲学此刻的主要目标是摧毁神学，而不是解放身

体。因为神学的对立面是知识，压倒一切的任务是激发对知识的兴趣。培根前所未有地将知识看成是力量，这个力量既可能摧毁上帝，也可以发现自然的奥秘。对上帝的不敬和对自然的好奇并行不悖。但是，现在，通往知识之路的不是灵魂，而是意识、心灵和推算的内心世界——身体在知识的通途中依然没有找到它的紧要位置。于是，在笛卡尔那里，哲学的秘密只能是心灵的秘密。他果断地将心灵同身体分属于两个不同区域，并相信，身体的感知能力无足轻重，它轻而易举地就能向盲目的错误高速滑行。相反，只有心灵的能力才能揭开知识和真理的秘密。主体的实质性标记是思考，而不是盲目的身体。知识都是“自我意识”进行反复的理性推算而获得的，而不是从身体的偶然出发触摸得来的。身体总被看成是一个感性事实，它因此注定和启蒙运动格格不入，贯穿着整个启蒙哲学的——如康德所言——当然就是公开的对理性的运用。对身体来说，这，显然力所不及。而黑格尔哲学的秘密所在当然是精神现象学，在那里，他全神贯注的是意识艰涩但却有章可循的向绝对精神的发展。人被抽象为意识和精神，人的历史被抽象为意识和精神的历史，在这里，身体陷入了人的历史的无尽黑暗之中，“精神”的现象学不论贯穿着什么样的否定辩证法，不论充斥着什么样的历史感，无论在它的进化细节上多么的精雕细刻，都不会给身体留下多余的地盘。马克思显然意识到了这一点，他随后立即赋予了意识一个物质基础，并且相信，身体的饥寒交迫是历史的基础性动力。身体和历史第一次形成了政治经济关系，但是，这绝不意味着意识从历史的舞台上黯然隐退，相反，意识和意识形态在黑格尔的照耀下更加夺目。马克思相信，除了身体的基本满足外，还存在一个基本人性，这种人性的惬意满足是历史的最后和最高的要求。这样的一种人性理想当然不仅仅是身体性的，他还有一种丰富的内心生活，我

们只能将这个人（以及毛泽东改造过的“新人”）纳入精神的范畴之中。显然，马克思在意识和身体的哲学双轨中跋涉。身体固然重要，但意识和意识形态的改造和争斗同样迫切。马克思不愿意放弃任何一个方面，结果，他自身的哲学出现了阿尔都塞所说的断裂，人一会儿是有待消除异化的精神性的存在，一会儿又是迷失在蛮横的生产方式中的冰凉身体。在这两种情况下，马克思都鼓励斗争。各种各样的革命和斗争都应该将人性从奴役状态中解放出来，身体是改造的动力，但具体的改造当然还是应该从意识着手，于是，意识和意识形态成为各种势力的争斗场所，意识形态改造成为历史变革的重要环节。这也是后来的各种各样的马克思主义者——卢卡奇、葛兰西、阿多尔诺、阿尔都塞等——大显身手的领域。理想的社会除了让人的身体所需获得满足外——这相对来说容易达到——更重要的是，它还要让人性回到它的自由状态，这里，人性无论如何应该理解为一种精神的自恰。这，显然是历史唯物主义的最高目标。这个历史唯物主义仍然奉行着身体和意识的对立叙事。

我们看到，在这样的哲学传统中，虽然马克思使身体隐隐约约地浮现出来，但是身体并没有获得其自主性，它只是一个必需的基础，是一个吃饭的经济学工具，而不是哲学和伦理学的中心。实际上，直到19世纪，身体一直在灵魂和意识为它编织的晦暗地带反复低徊，这样，对身体的压制和遗忘是一个漫长的哲学戏剧。在希腊，哲学家贬低身体，但是这种贬低还以一种悖论的方式让身体隐隐约约地出现，让身体持续地出现在话题中，出现在人们的讨论中，人们讨论灵魂的时候，身体总是不能忘记的重要一课；在中世纪，教会压制身体，它在反复地解释，为什么要压制身体，为什么不能让身体放任自流，为什么要对身体实施苦行的态度，怎样实施苦行？身体的动物性泯灭了，身体自身的能量也被冻却，但是，身体本身总是作

为一个反面警告被深深地刻写在社会的每一片肌理之中。在某种意义上，对身体的压制，也是对身体的固定形式和意义进行反复的再生产，从而让身体醒目地出场，尽管是以一种丑陋和不洁的方式出场。但是，意识战胜身体的方式从笛卡尔那里发生了变化，笛卡尔同样将意识和身体划分开来，但是从那里开始，身体不是被刻意地遭到压制，而是逐渐地在一种巨大的漠视中销声匿迹了，从17世纪开始，知识的讨论——如何获得知识，知识的限度何在，知识和自然的关系——慢慢地占据着哲学的兴趣中心。而这，一直到梅洛-庞蒂为止，总是和身体无关紧要，身体和知识之间横亘着无法沟通的鸿沟。身体现在不再有一种道德上的委屈感，但是在探讨知识这一新的哲学任务面前却有不适感。人们不怎么在哲学中谴责身体了，但这也意味着身体消失了，消失在心灵对知识的孜孜探索中。以前，人们压制身体，是因为身体是个问题；现在，人们忽视身体，是因为身体不再是个问题。以前，神学总要警告身体；现在，科学不再理睬身体。以前，信仰因为身体的捣乱要管制身体；现在，理性因为身体的反智性而放逐身体。总之，知识的探讨使意识和身体的长久结盟——尽管是对立的结盟——解开了，现在，它使意识和外界、和现世性的外在自然世界发生了关系，知识和真理就诞生在意识和自然世界的耐心互动中，也就是说，意识现在和存在结盟，并且日益培植了一套复杂的理性工具。意识逐渐地变成了一个理性机器。在这个过程中，在理性一步步地驱赶宗教伦理的过程中，在自然世界一步步地取代神秘的上帝世界的过程中，意识和身体的伦理关系转变成了意识和存在的工具关系。这其中最明显的事实是：身体被置换掉了。

这一切，到了尼采那里，都受到了刻薄的嘲笑。如果说，真的存在着一个身体和意识对立的哲学叙事的话，那么，尼采

扭断了这个叙事线索。尼采或许有一些隐隐约约的先驱，但是，确实是他首先明确地提出了对“灵魂假设”的拒绝。尼采的口号是，一切从身体出发。如果说，存在着一个漫长的主体哲学，这种哲学或者将人看成是智慧的存在（柏拉图），或者将人看成信仰的存在（基督教），或者将人看成理性的存在（启蒙哲学），这一切实际上存在着一个共同的人的定义：人是理性的动物。这是形而上学对人的定义，“这个定义支撑着全部的西方历史，它的起源迄今尚未被理解。”<sup>⑥</sup>在这个定义中——根据海德格尔的看法——思想和理性是价值设定的基础和标准。显然，动物性无足轻重。现在，由尼采开始将动物性纳入人的重要规划了，也就是说，他和形而上学截然相反地将人看成是身体的存在——形而上学从来就不愿将身体看成是人的本质，因为，身体是动物性的东西，是人和动物共同分享的东西。人要摆脱自身的兽性，就必须以最大的可能性排斥自身的兽性基础：身体。人越是纯洁，越是作为一个精神信徒，就越是要摆脱欲望身体的宰制，就越要将身体的力量减至泯灭状态；人越要变得理性，越要充满目的和计划地实践，越要获得一种绝对精神和科学知识，就越要摆脱身体盲目而混乱的偶然性。精神现象学在它的开篇序言中就耐心地向人们解释了，意识（人）是怎样同混沌的自然动物断然分离的，而人又是怎样在这种分离过程中慢慢地奠定的——黑格尔对这种分离活动给予了高度的评价，它是“知性的力量和工作，知性是一切势力中最惊人和最伟大的，或者甚至可以说是绝对的势力”<sup>⑦</sup>：人有着和动物一样的身体，但是，最初的意识（知性）萌芽就让身体学会了克制，意识的产生似乎天生就是为了克制身体的。动物没有意识，就完全遵从于身体的偶然感知。人一旦获得了意识，就会开始盘算将来目的，于是，身体的自然要求暂时得以延缓，绝不能像动物那样随时随地地自我满足从而破坏意识

的规划。意识的出现，从一开始，就是以身体的克制作为基础和代价的。意识和身体，知性和感性，如果真的存在着一种较量的话，那么，二者的关系就是此消彼长的残酷竞技关系。这就是意识和身体的基本关系模型，同时也是哲学上这种二元叙事的最初的萌芽种子。这里就暴露了人和动物的根本区别：动物听凭身体的及时冲动，人则压抑和延缓这种冲动，并将这种及时性冲动看成是对人和人性的或多或少的羞辱性反应。这样，在人这里，自然身体的克制几乎是与生俱来的。于是，人将它的解释性定义要么放在世俗的理性领域，要么放在宗教的神圣领域，而决不会放在动物的身体领域。人总是根据他的头脑意识——要么是逻辑推算的理性能力，要么是启示信仰的宗教能力——得以界定的。与此相呼应，哲学家总是对这些充满了兴趣并深信不疑：“1. 绝对的认识；2. 以认识为目的的知识；3. 美德和幸福联姻；4. 人的行为是可以认识的。”<sup>⑧</sup>

但是，尼采拒绝了这一切。尼采将他的时刻看作是这样的时刻：“我们处在意识该收敛自己的时刻”。他要将身体放在恰如其分的位置上，也就是说，要“以身体为准绳”：“一切有机生命发展的最遥远和最切近的过去靠了它又恢复了生机，变得有血有肉。一条没有边际、悄无声息的水流，似乎流经它、越过它，奔突而去。因为，身体乃是比陈旧的‘灵魂’更令人惊异的思想。”<sup>⑨</sup>在《查拉斯图拉如是说》中，尼采挖苦了那些轻视身体的人，他借那些醒悟者、明智者的话说：“我完完全全是身体，此外无有，灵魂不过是身体上的某物的称呼。身体是一大理智，是一多者，而只有一义。是一战斗与一和平，是一牧群与一牧者。兄弟啊，你的一点小理智，所谓‘心灵’者，也是你身体的一种工具，你的大理智中一个工具，玩具。”“兄弟啊，在你的思想与感情后面，有个强力的主人，一个不认识的智者——这名叫自我。他寄寓在你的身体中，他便是你的身

体。”<sup>⑩</sup>尼采警告那些身体的轻视者终将自我毁灭，而他自己决不会重蹈他们的覆辙，身体的轻视者永远不是通达超人的桥梁。

什么是尼采的身体？海德格尔同德勒兹的解释十分相似。在海德格尔看来，“动物性是身体化的，也就是说，它是充溢着压倒性的冲动的身体，身体这个词指的是在所有冲动、驱动力和激情中的宰制结构中的显著整体，这些冲动、驱动力和激情都具有生命意志，因为动物性的生存仅仅是身体化的，它就是权力意志。”<sup>⑪</sup>这样，身体回归到动物性方面，它们都和权力意志等同。在尼采这里，由于权力意志构成了一切存在者的基本属性，作为权力意志的动物性当然就是人的存在的根本规定性。这样，在人的定义中，身体和动物性取代了形而上学中的理性的位置。人首先是一个身体和动物性存在，理性只是这个身体上的附着物，一个小小“语词”。身体就是权力意志，在德勒兹这里便意味着，身体和力是一体的，它不是力的表现形式、场所、媒介或战场，而就是力本身，是力和力的冲突本身，是竞技的力的关系本身。“界定身体的正是这种支配力和被支配力之间的关系，每一种力的关系都构成一个身体——无论是化学的、生物的、社会的还是政治的身体。任何两种不平衡的力，只要形成关系，就构成一个身体。”<sup>⑫</sup>因此，身体总是偶然的结果，它为力所灌注着，并且就是力的差异关系。显然，这样一个身体就砍去了意识的头颅，它再也不是意识支配下的被动器具了，身体跳出了意识长期以来对它的操纵和摆布圈套，跳出了那个漫长的二元叙事传统，跳出了那个心甘情愿的屈从位置，它不是取代或者颠倒了意识，而是根本就漠视意识，甩掉了意识，进而成为主动的而且是惟一的解释性力量：身体完全可以自我做主了，它——而不是意识——根据它自身的力量竞技可以从各个角度对世界作出解释、估价和透视。”身体在

它的生死盛衰中带着对全部真理和错误的认同”，它霸道地主宰着道德领域，知识领域和审美领域。在尼采这里，善的世界是由积极的主动之力强行指定的，真理也只是力的解释技艺的产物，审美当然是一个诸力的自由嬉戏世界，这样的—一个身体估价将世界变成了一个非层极化的表面，世界同样只是—一个无始无终的力的怪物，而不是将意义秘密深深地埋伏着的深度/表象世界。因此，“为什么要发明沉思的生活？为什么给予这种存在至高无上的价值？为什么赋予沉思中形成的想像以绝对真实性？”<sup>⑩</sup>在尼采看来，沉思的想像之所以受到迷信，仅仅是因为沉思者的身体衰弱。尼采在《道德的谱系》中对“沉思的生活”和“意识”的出现作了分析：历史的深刻变迁给那些半野兽状态的人们带来了压力，这种变迁“将人永远地锁入了社会和太平的图圈”。他们的本能因此贬值了，“不能再依赖过去的那有秩序的、无意识的可靠动力来引导他们，他们被迫思想、推断、划算、连接因果——这些不幸者，它们被迫使用它们的最低劣、最易犯错误的器官：他们的‘意识’”。<sup>⑪</sup>这就是“低劣”的意识的原初出现。而今，尼采的要求是，应该用身体的力量驱走沉思迷信，驱走意识的推论，并且通过它来搅乱哲学长久以来的深度意志——意识的出现使身体及其本能受到遏制，并朝向内部发展，“从而有了深度、宽度和高度”。

尼采开辟了哲学的新方向，他开始将身体作为哲学的中心：既是哲学领域中的研究中心，也是真理领域中对世界作出估价的解释学中心。由于身体就是尼采的权力意志本身，因此，如果海德格尔是对的——他说尼采有一个权力意志的本体论——那么，同样地，这也是—一个身体本体论：世界将总是从身体的角度获得它的各种各样的解释性意义，它是身体动态弃取的产物。在此，我们能明白，尼采的哲学为什么既敌视基督教，又对启蒙不屑—顾：这两种貌似对立的哲学，不是表现出

对身体的压制，就是表现出对身体的反感。两者都表现了对待身体的不以为然。只不过是，前者借用了上帝的名义，后者则借用理性的名义。

尼采的哲学——由于巴塔耶和德勒兹的先后解读——在法国获得了大批的信徒。这两种解读的共同之处都是对于主体哲学的批判。因为尼采的身体发现，主体（意识）哲学在 50 年代之后的法国成为结构主义和后结构主义不倦的摧毁对象。如果说，结构主义和后结构主义有一个共同主旨的话，那么，毫无疑问，这就是对主体思想的拒绝。就人自身内部中发现了主体的优柔寡断和软弱无力，德勒兹则将欲望机器而不是自我看作是决定性和生产性的。就人和外部的关系来看，主体也不是客体的控制者和有力的驾奴者。相反，对于拉康来说，主体是先在的象征秩序的效应，对于罗兰·巴特等一大批结构主义者来说，主体是语言结构的被动产物。结构主义通过语言结构蛮横的既定性对主体展开批判，但是，它将身体剔除在自己的视野之外。在它这里，只有自我或者主体，身体隐而不现，尽管这个自我和主体是被动的。但是，后结构主义正是因为将尼采纳入到了自身的视野中，身体便从容不迫地出现在人的地带，并决心同主体一争高低。后结构主义攻击主体，不再从索绪尔的语言学出发，而是从尼采的身体出发。主体同样地被送上了绞刑架，但元凶却有两个面孔。罗兰·巴特的轨迹毫不含糊地记载了这个变迁：先是通过（索绪尔）语言的力量宣布作者之死，后是（借助尼采）抬高快感的力量来冲击稳固的主体性。

罗兰·巴特从阅读的角度将身体提到了一个至关重要的地位。他富有想像力地将身体引进了阅读中，在他这里，文本字里行间埋藏的不是“意义”，而是“快感”，阅读不再是人人与人之间的“精神”交流，而是身体和身体之间的色情游戏。长期以来，阅读被看作是认知和“意识”大显身手的地方，是知识

的最具体的实践形式，是粗蛮的身体力所不逮之处。但是，罗兰·巴特甩掉了这个知识神话，将认知毅然决然地抛弃在脑后，阅读变成了身体行为，快感的生产行为——快感的享用不折不扣的是身体性的反知识实践，阅读解除了知识的暴政后，狂喜就接踵而至。罗兰·巴特最后变成了一个文本享乐主义者，这里的享乐不是精神的，而是性感的，是对认知不可自制的反写、诋毁和嘲弄。此刻，身体快速地冲毁了意识的地盘，牢牢地把占着书本的消费位置。罗兰·巴特前所未有地将个人放在阅读的核心位置，个人读者能够凭着自己的趣味对文本进行独树一帜的逆向生产，这显然突出了个人身体的特有禀赋，因为，普遍的知识总要消除个人的记号，而共通感受只是将文本引向一个封闭性的单一结局。他的…系列解读实践，只能从他的独特的身体结构出发，对既定文本的解读，完全变成了一场身体表演，这里从来不要求集体性的交流和共鸣，而只是表达解读者的无目的欢乐和趣味。趣味总是身体性的，这里，尼采的回声时时在振荡：哲学就是医学或者生理学。

实际上，是巴塔耶最先对尼采的身体发现作出了回应。尼采对意识的不信任，在巴塔耶这里则表现为对理性的厌恶。巴塔耶将理性多多少少地等同于意识，他对理性作了细致的分析，这些分析同时使非理性的一面暴露出来，尤其是将色情的秘密暴露出来。色情溢出了理性和意识的地盘之外，巴塔耶对色情表现出难以抑制的深深迷恋，对于他来说，色情的秘密正是人的秘密所在。色情是身体的自然冲动，但是，存在着一个理性的世俗世界，这个世界将身体的自然冲动看作是向动物世界的野蛮返归，并且要向它作出不洁和肮脏的谴责。因为，这种兽性的色情回归是对人和人性——其标志性特征是能盘算的意识和理性——的威胁，它所具备的强大的兽性力量可以摧毁稳定的自我，同时它能摧毁人性所建立的世俗世界。这种源自

于自然身体的色情便具有某种危险性，自我一方面对它提高了警惕，另一方面身体的巨大驱动力量使自我难以驾驭，这样，色情是在挫折中前行，它踉踉跄跄，既欢乐又发抖。恰恰是在向动物兽性的返归中碰到了阻力，色情才更具有有一种震颤的爆发力量。巴塔耶的色情分析告诉我们，人身体性的本能冲动不再像动物那样直接、自然、纯粹和一丝不挂，相反，身体性行为被人化的东西所污染，而人也断然去掉不了它的原始动物性。恰恰是这种动物性重新将人的怪异性行为夺回来，并植根于人性本身。人的秘密决不仅仅像黑格尔那样从自我意识那里去挖掘了，相反，它埋藏在凶蛮的身体和理性的自我意识的残酷对决的过程中，埋藏在撕裂的色情经验中。巴塔耶就这样将身体的冲动置于人的一个醒目位置，这种身体冲动有效地锻造了人的生活实践。身体的冲动，显然，在此是对尼采的权力意志的回应。如果说，尼采现在要重新将人的动物性存在从形而上学的理性手里夺回来的话，那么，巴塔耶则回过头去向人们解释了理性是怎样逐渐地排斥掉那种动物性的。巴塔耶的人类学可以作为尼采的考察前提：在人身上，理性的历史是驱赶动物性的历史。那么，好了，尼采现在面临的问题是，我们现在将这个历史逆转过去：从他开始，现在由动物性来驱赶理性。这样一个历史的逆转就同黑格尔完全相反，这样一个尼采形象因此就是黑格尔不折不扣的反面形象。如果黑格尔确实是意识哲学巅峰的话，那么，尼采开始让这个巅峰倒塌了。

巴塔耶追逐着尼采，从人身上抢回了部分动物性，但是，他并没有完全将人定义为动物性。如同动物性残存在人身上一样，意识也残存在人身上，它对身体构成了一个逆向的障碍。不过在德勒兹这里，尼采受到了更明显的信奉。德勒兹的身体里面从来不像弗洛伊德那样埋伏着几个深度层次，尤其是，这个身体完全排斥了意识，它仅仅是纯粹的欲望本身。就像尼采

将身体，以及身体的力量视作是世界的准绳一样，德勒兹同样将身体看作是一部巨大的欲望机器。巴塔耶将色情看作是身体的重要环节和内容，德勒兹则去掉了身体的具体内容，他不在意身体的内部细节，而是将身体抽象为一种生产性的力量，抽象为无内容的生产性欲望。尼采的身体在生产，评估，创造，同样，德勒兹的这部欲望机器也在不停地生产，创造。欲望生产着现实。同弗洛伊德不一样的是，欲望既没有受到压制，也不是因为没有获得满足而产生的一种心理缺失状态，相反，欲望是积极性的并且始终如一地精神饱满，它生产现实，“社会生产在确定条件下纯粹是而且仅仅是欲望生产本身。”<sup>⑥</sup>这部欲望机器不仅是生产性的，而且，如同尼采的力的永恒流动性一样，它也是连接性的，“它无处不在发挥作用，有时进展一帆风顺，有时突发痉挛。它呼吸、它发热、吃东西。它排便、性交。”<sup>⑦</sup>欲望就是机器：“驱动其他机器的机器，受其他机器驱动的机器，带有一切必要的搭配和联系……乳房是产生奶水的机器，口则是与乳房达对的机器。”这样一个机器，永远处在连接过程中，永远和另一台机器相连。它促使别的机器流动，也可能被另外的机器中断。欲望永远在流动，它“促使流体向前流动，自身也流动，并且中断这些流动。”<sup>⑧</sup>显然，这样的欲望流就是尼采的权力意志的翻版，在尼采这里，“世界就是权力意志的世界，此外一切皆无。”而“无处不在的力乃是忽而为一，忽而为众的力的力浪的嬉戏，此处聚集而彼处消减，像自身吞吐翻腾的大海，变幻不息，永恒的复归……作为变易，它不知更替，不知厌烦、不知疲倦。”<sup>⑨</sup>同力一样，德勒兹的欲望也不知厌烦，不知疲倦，变幻不息。尼采的力的世界同德勒兹的欲望世界具有惊人的同构性。力和欲望都是积极的生产性的。尼采的力被德勒兹改造为欲望，如果说，尼采的身体就是力本身的话，那么，德勒兹的欲望同样也是身体本身。尼采的

力是没有主体的，非人格化的，德勒兹的欲望同样没有主体，同样是非人格化的，它并不是一个主体的所属物。尼采的力没有作用对象，力只和力发生关系，力永远是关系中的力。同样，德勒兹的欲望也没有一个明确的欲望对象，欲望只和欲望连接，只向别的欲望流动，欲望的惟一的客观性就是流动。力创造了世界，欲望也生产了社会现实。力和欲望正是通过身体达成了连接关系和等式关系。在德勒兹这里，同尼采相似，身体基本上是一股活跃的升腾的积极性的生产力量，是一部永不停息的生产机器。我们看到，这样一种欲望政治学，完全同弗洛伊德分道扬镳。在德勒兹这里，从来就没有意识对身体的压制，也没有生产世界对意识的压制。反俄狄普斯的革命，从来就是身体及其欲望的革命。德勒兹创立的是欲望一元论，这个一元论，从来没有将意识纳入到自己的视野中。

当代理论对于身体爆发的兴趣凭借的还是福柯。福柯也恰好是对尼采运用的最多的法国信徒之一。身体同样是福柯从尼采那里接受来的概念。尼采摧毁了意识的宰制地位而将身体突出出来，这一点，福柯铭记在心。尼采的身体一元论和决定论，使福柯认识到，历史在某种意义上只能是身体的历史，历史将它的痕迹纷纷地铭写在身体上。在70年代，福柯决心要从身体出发来构造自己的社会理论，来构造自己的谱系学，这样一个谱系学断然地根除了意识和意识形态在历史中的主宰位置，断然地拒绝了主体假设，断然地同形形色色的精神现象学决裂。如果说，尼采认为身体是一切事物的起点的话，那么，福柯同样看到了，社会，它的各种各样的实践内容和组织形式，它的各种各样的权力技术，它的各种各样的历史悲喜剧，都围绕着身体而展开角逐，都将身体作为一个焦点，都对身体进行精心的规划、设计和表现。身体成为各种权力的追逐目标，权力在试探它，挑逗它，控制它，生产它。正是在对身体

作的各种各样的规划过程中，权力的秘密，社会的秘密和历史的秘密昭然若揭。同尼采和德勒兹一样，福柯将身体作为纷乱的社会组织中的一个醒目的中心焦点突出出来，他和尼采一样相信，是身体而不是意识处在历史的紧迫关头，“身体是事件被铭写的表面（语言对事件进行追记，思想对事件进行解散），是自我被拆解的处所（自我具备一种物质整体性幻觉），是一个永远在风化瓦解的器具”。<sup>⑩</sup>因此，考察来源的谱系学，必须深深地沉浸在身体和历史复杂的连接地带。在这个连接地带中，身体刻写了历史的印记，而历史则在摧毁和塑造身体。这样，在福柯社会理论的核心，矗立着的是身体和权力的关系。自我和自我意识，围绕着意识的争斗，以及意识形态的巧妙改造，却成为无关紧要的话题。在福柯这里，权力和身体这密切而又纷争的一对，成为历史的主导内容；在阿尔都塞那里，主体和意识形态紧密相关，它们成为历史的重要叙事。前者将身体作为社会理论的核心，后者将主体作为核心，这，正是福柯（通过尼采）和马克思主义脱离开来的一个显著征兆。

不过，福柯又稍稍地偏离了尼采的道路。尽管他们都将身体和历史连接起来，但尼采和德勒兹将身体看作是生产性的，身体具有一种强大的生产力，它生产了社会现实，生产了历史，身体的生产就是社会生产。尽管尼采和德勒兹都将历史看作是一个不断地对身体的惩罚或者编码过程：在尼采那里，最早的“国家”作为一个可怕的暴君对那些“半野兽”们进行揉捏，并使之驯服，定型；在德勒兹（和伽塔里）这里，资本主义对身体进行了严格的管制和编码。但是，他们还是相信，身体最终能冲毁这些编码。尼采的作为权力意志的身体是爆炸性的，它可以撕开一切封闭的伦理体制和真理体制。德勒兹的作为欲望的身体同样可以无休无止地生成、流变、闯荡。正是因为身体的冲动性和生产性，他们才诉之于身体。在尼采这里，

对身体的强调，预示着超人的出现。身体从来没出现在上帝的眼里，因此，只有在上帝死了之后，只有在将灵魂从人那里剔除之后，只有这样的信仰的“人”和理性的“人”死了之后，只有人和上帝的那种负罪关系终结之后，只有身体义无反顾地突现出来之后，超人才能如期而至地出现在尼采勾勒的地平线上，他才能精神饱满，体力充沛。福柯恰好相反，他不认为身体具有无坚不摧的生产性，相反，在他这里，是“历史摧毁了身体”。尼采身体的主动生产性变成了福柯的身体的被动铭写性，尽管身体在两者那里都是历史的焦点，都是权力纷争的核心场所，都是多义性的一元论，都是没有灵魂和意识的基础本体。尽管身体的历史是他们的共同谱系学内容。在福柯这里，今天的社会惩罚，“最终涉及的总是身体，即身体及其力量、它们的可利用性和可驯服性、对它们的安排和征服。”身体总是卷入了政治领域中，“权力关系总是直接控制它，干预它，给它打上标记，训练它，折磨它，强迫它完成某些任务、表现某些仪式和发出某些信号。”<sup>④</sup>这样的身体因此是备受蹂躏的身体，被宰制、改造、矫正和规范化的身体，是被一遍遍反复训练的身体。我们看到，这样的身体不再是洋溢着动物精神的身体，洋溢着权力意志的身体，洋溢着超人或者精神分裂症理想的身体。这不是喜气洋洋的身体，而是悲观、被动、呆滞的身体。既不像尼采，福柯没有宣告一个超人即将来到的未来哲学；也不像德勒兹，福柯也没有宣布一个欲望政治学的解放计划。被动的身体的最终出路只能是隐秘的自我美学改造：身体不是根据它自身的主动力量而展开，而是根据美学目标来自我发明。

福柯和尼采在这一点上——身体的被动性和主动性——拉开了距离。但是，福柯分享了尼采身体的多义性的一元论。在尼采这里，身体就是权力意志本身，而权力意志从来就不是静

止的，它是差异关系，是力和力的较量关系，是力的纷争关系。这样的身体尽管是一个基础性本体，但这个本体却又不无悖论地是动态的，生成着的，可变的，偶然性的。福柯的身体也是可变性的基础本体。“有一种无政府主义式的身体，它的等级，区域化，排列，或者说，它的有机性，正处在解体的过程中……这是某种‘不可命名’的东西，这个东西完全被快感所锻造，它自我敞开、变紧、颤动、跳动、打哈欠。”<sup>④</sup>作为一个主体，历史和权力以它为落脚点，总要抚摸、占有和穿越它，总要和它发生动态关系；作为可变性，历史和权力总要影响、改变、铸造它。可变性的身体，在尼采和德勒兹那里则表现为积极的活力生产，是身体在不停地向历史进犯；在福柯这里则表现为被动的权力改造，是权力向身体的进犯。这样，福柯的身体和尼采的身体尽管都占据着历史、政治和哲学的中心，但是，前者的中心形式是被动的，后者则是主动的。

这样就出现了相对立的身体方向。在某种意义上，这两种方向主宰了今天的身体讨论的大部分内容。这两种方向都让我们的政治和历史的目光投向身体，都让身体和历史发生互动；但是，它们却让人们看到了历史和身体连接后的不同效应。让我们这样来说吧，尼采的身体的可变性和不稳性，让福柯发现了权力有一个合适的落脚点，发现了权力对身体的改造能力。学术机器中的庞大的身体政治学就诞生在这样的精巧改造中。由于身体问题在今天同日益强化的消费主义结合在一起，也就是说，身体的改造可能从福柯的权力改造那里悄悄地发生了变化。福柯关注的历史，是身体遭受惩罚的历史，是身体被纳入到生产计划和生产目的中的历史，是权力将身体作为一个驯服的生产工具进行改造的历史；那是个生产主义的历史。而今天的历史，是身体处在消费主义中的历史，是身体被纳入到消费计划和消费目的中的历史，是权力让身体成为消费对象的历

史，是身体受到赞美、欣赏和把玩的历史。身体从它的生产主义牢笼中解放出来，但是，今天，它不可自制地陷入了消费主义的陷阱。一成不变地贯穿着这两个时刻的，就是权力（它隐藏在政治、经济、文化的实践中）对身体精心而巧妙的改造。

20世纪有三个伟大传统将身体拖出了意识（主体）哲学的深渊。追随胡塞尔的梅洛-庞蒂将身体毅然地插入到知识的起源中，他取消了意识在这个领域中的特权位置，但是，他并没有让身体听到社会历史的轰鸣。涂尔干、莫斯、布尔迪厄这一人类学传统重视个人的身体实践和训练，这一反复的实践逐渐内化进身体中并养成习性，但是这个习性不仅仅是身体性的，它也以认知的形式出现。布尔迪厄试图用他的实践一元论来克服身体和意识二元对立，尤其是要克服意识在认知和实践中对身体的压制，身体和意识在此水乳交融。尼采和福柯的传统根本不想调和身体和意识的关系，在这个传统中，只有身体和历史，身体和权力，身体和社会的复杂纠葛。从尼采和福柯这里开始，历史终于露出了它的被压抑一面。一切的身体烦恼，现在，都可以在历史中，在哲学中，高声地尖叫。

#### 注 释：

① Roland Barthes: *Roland Barthes by Roland Barthes*, Hill and Wang, p. 117.

② 柏拉图：《斐多》，杨绛译，辽宁人民出版社，2000年，第13页。

③ 同上，第15页。

④ 同上，第17页。

⑤ 柏拉图：《理想图》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1996年，第375页。

⑥ Martin Heidegger: *Nietzsche*, volumes three and four, HarperSanFran-

ciso, 1991, p. 217.

⑦黑格尔：《精神现象学》，上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1997年，第21页。

⑧尼采：《权力意志》，张念东、凌素心译，中央编译出版社，2000年，第22页。

⑨同上，第37—38页。

⑩尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，商务印书馆，1997年，第27—28页。

⑪同上，第218页。

⑫吉尔·德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社科文献出版社，2001年，第59页。

⑬杜小真编：《福柯集》，上海远东出版社，1998年，第152页。

⑭尼采：《道德的谱系》，周红译，三联书店，1992年，第62—63页。

⑮德勒兹：《反俄狄普斯》，见《后现代性的哲学话语》，浙江人民出版社2000年，第50页。

⑯同上，第36页。

⑰同上，第40页。

⑱同上，第7页。

⑲ Michel Foucault: *Language, Counter - Memory, Practice*, Bouchard, 1981, p. 148.

⑳福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，三联书店，1999年，第27页。

㉑ *Foucault Life*, edited by Sylvère Lotringer, New York, 1996, pp. 186—187.

# 目 录

<b>编者前言——身体转向/汪民安 陈永国</b> .....	1
<b>一、身体与哲学</b> .....	1
身体问题:社会理论的新 近发展/布莱恩·特纳 .....	3
身体,或符号的巨大坟墓/让·鲍德里亚.....	35
如何令身体陷入僵局? /斯拉夫·齐泽克 .....	69
身体/让-吕克·南茜.....	89
<b>二、身体与生命政治学</b> .....	109
无器官的身体/吉尔·德勒兹.....	111
身体及其敌视者/伊丽莎白·布隆芬.....	120
自然的身体:我们这些离 经叛道者/兰德·马克沃特尔.....	135
古典时代有关人类主体拥有自己身体的方式的观点 以及笛卡尔对它的反驳/萨缪尔·托蒂.....	169
<b>三、身体的性别政治</b> .....	185
身体至关重要/朱迪丝·巴特勒.....	187
虚拟女性:身体与代码/玛格丽特·摩尔斯 .....	236

绘画中的女孩形象:现代性、	
文化焦虑与想象/理查德·莱珀特 .....	252
芭比与人体测量学:通俗文化中令人不安的	
女性身体理想/杰奎琳·厄拉艾伦·C.斯韦伦德 .....	286
<b>四、身体与消费文化 .....</b>	<b>321</b>
消费文化中的身体/迈克·费瑟斯通 .....	323
姿态、身体形象与性玩具	
的时尚/卡尔·B.荷姆伯格 .....	353
身体的“控制”——身体技术、相互肉身性和	
社会行为的呈现/西蒙·威廉姆斯 吉廉·伯德洛 .....	399
福利与身体秩序:建立身体	
话语转换的理论/凯瑟琳·艾莉斯 .....	424
饮食话语/布莱恩·特纳 .....	453
现实的身体果真站得住脚吗?:有关	
虚拟文化的边缘故事/阿路奎·露珊娜·斯通 .....	466

## 一、身体与哲学



# 身体问题：社会理论的新近发展

布莱恩·特纳/著

汪民安/译

## 身体社会学导论

在过去的十多年里，无论是社会科学还是人文科学都开始急剧地转向来探讨社会生活中的身体，从而理解我们特殊的历史连接的复杂性。在这方面，福柯的著作和对尼采兴趣的复兴是重要的智识活动。尽管在这场讨论中存在着很多新的因素，但人类社会中的身体问题实际上西方基督教文化中的一个持久主题。这些表面上看起来很简单的问题（什么是身体？什么是身体体现？），由于某些原因——这些原因在本书中和这篇导论中被考虑到了——没完没了主宰着学院和公共讨论。在此，我的主要目的是就身体的讨论提供一个导读，并试图说明为什么这个主题作为社会科学的一个研究焦点而显得至关重要。但是用更为专业的术语来说，我想表明身体社会学是宗教社会学和医学社会学的一个基本理论依据。后两者作为社会学的次级领域，与神正论、人的痛苦等问题紧密相关，在此，作为具体体

身体问题：社会理论的新近发展

*the discursive practice series*

3

现结果的人类主体的脆弱性是一个不可回避的问题。实际上，从某种社会学角度来看，对于最低本体论来说，脆弱或许是最有希望的主题。

在进入讨论之前，有必要考虑传统社会学中身体的缺席，并对心/身关系的既定设想提出批判——这些设想至少自17世纪以来就主宰着医学和社会科学。对某些哲学家来说，身体服从于科技占主要内容的世界伦理体系，这种身体的屈从性是西方文明本身的一个明确特征。结果，这个身体/自然的可疑地位就是后苏格拉底理性主义世界的一部分。同技术和理性相关的身体的存在者问题可以看作是西方哲学的问题（海德格尔1989），正是在这个基础上，尼采在《权力意志》中拒绝了“灵魂假设”，并提出从身体的维度重新开始（哲学）。结果，医学、政治学、宗教领域中的身体研究建立在这样的推论上：传统的身/心二元对立以及对人的身体的忽视是社会科学中主要的理论和实践问题。

社会科学普遍地接受了笛卡尔的遗产，在笛卡尔这里，身体和心灵存在着尖锐的对立。他的二元论相信，在身体和心灵之间没有互动，至少没有重要的互动。因此，这两个领域或者主题都是被各个不同的学科分别提出来的。身体成为包括医学在内的自然科学的主题，而心灵则成为人文科学或文化科学的主题，后来，这种分割成为社会科学基础的一个重要特征，在有关自然科学方法论实用性的讨论方面尤其如此——这种方法论服务于“人”的解释性科学。韦伯在有关适宜的科学方法的辩论中发展了他的认识论，就是在他的认识论发展中，这个问题断断续续地纠缠着他。

正是西方对科学进行观念化过程中的这个二元论，最终使各种各样的还原论合法化了。根据这种还原论，心理活动、精神生活和文化要根据物质原因得以解释。在日常语言中，在健

康话语中，会常常听到有“一些东西”（厌食、重复性的心理伤害、矿工的肺或恐旷症）不“存在”，因为它“只是在心灵中”，“心身病态”这个概念在这些语境中不起作用，因为按照普通的说法，它还是表示“只在心灵中”，这个表述依然保持着心/身这样的一个二元对立。这样，在医学中的这种笛卡尔式划分使得医学在对待身体问题时尽量地不涉及社会或心理原因，尤其是在1910年的弗莱克斯纳报告所导致的课程改革之后更是如此。就这种非此即彼的医学世界观的表面结果——诸如仅起安慰作用的顺势疗法和针刺疗法——而言，这种二元性也提供了一个合法的辩护。这样，一般而言，传统治疗医学对哲学家所谈论的“活生生的身体”了无兴趣，因为这种身体与客观身体截然相对。

尽管笛卡尔主义有这些特征（二元论、还原论、实证论），但是，或许有点反讽性的是，当代对笛卡尔哲学，尤其是对《方法论》所作的解释却宣称笛卡尔自己的立场是“二元互动”的。对这本著作细读一番就会很清楚地发现，笛卡尔实际上相信，在身体和心灵之间有一个密切的互动，而疾病就是这种互动失调的结果。医学的功能就是要解决这种身/心相互依存过程中出现的问题。然而，笛卡尔的“二元互动论”最终从自然科学那里演变为唯物主义的一元论和实证论，正是这种一元论和实证论，使那些试图解释自然和社会、身体和心灵、环境和文化中的各种各样事件的学科彼此隔绝，并变得专门化了。

尽管笛卡尔有互动论观点，但笛卡尔主义遗产的后果对社会科学和自然科学有重要的意义。在这篇导论中，我主要讨论社会学。在社会学中，社会行为者和社会行为这些概念，按照古典的观点来看，主要是在笛卡尔主义的二元论框架中形成的。社会学将身体看作是行为环境的一部分，据此，它就按照韦伯的方法论演变为对行为的意义进行解释的科学。社会学是

人文科学范围内的一个学科，其目的就是行为的共通意义进行文化理解。

经济学是一门理性（经济化的）行为的科学，在社会学早期发展的形成过程中，尤其是在韦伯和帕累托的著作中，它具有重要的影响，但是，这在学科史中常常遭到了忽视。社会学和经济学之间的批评性互动在帕森斯的著作中特别明显。社会学的动力部分地来自于这样一个意图：去理解经济选择中的认知和价值的功能。社会学对自愿主义、选择和行为进行了强调（帕森斯，1937），它在社会行为者的意识和认知力等方面赋予了特殊的重要性（吉登斯，1984），人文科学的主要的清晰特征首先是重要的用来界定某种社会处境的共通意义，其次是明确的认知和理解，社会行为者因此而有了手段和目的意识。有见识的行为者在不同的目的和合适的手段之间作出选择，目的与价值有关，手段则与规则有关。这些维度的连接是帕森斯对经济学的评论过程中经典性地发展而来的。吉登斯的“结构化理论”在很多方面不同于帕森斯的“行为自愿理论”，因为，在帕森斯关注价值如何（通过内在化和社会化过程）被共享的地方，吉登斯关心的则是通过反思性来理解人的行为。人的行为首先是自我监督行为，人总是要面对不断的选择冲突。结果，帕森斯和吉登斯都不怎么关心行为者的身体。在帕森斯的行为社会学中，在他对个别行为和社会系统的分析中，身体不过是行为环境的一部分。在结构化理论中，吉登斯根据地理学家哈格斯特兰德的理论，将身体看作是对人的行为的时空制约要素。

一旦对社会行为的理性和非理性性质产生兴趣，就会导致这样的结果：社会理论在理解社会行为和社会互动行为的过程中实际上忽视了人体的重要性。人体的特性，虽有一些重要的例外，但无论是在社会研究还是社会理论中都不重要。结果，

身体在社会思想中奇怪地遗失了或缺席了。直到最近，这种缺席在诸如健康社会学和疾病社会学这样的二级学科中依然如故。在这些学科中，人们或许会根据常识来想象不以身体作为前提来讨论健康是不可能的；人们或许还可以想象，在宗教社会学中，与疾病、死亡、性等问题相关的神正论将身体作为“肉体”来分析，身体的中心性将成为主要的关注主题，但事实并非如此。在刚刚过去的十多年里，幸运的是，有证据表明，对身体社会学的主要兴趣出现了。我希望在本书中来思考这种增长的兴趣。

身体在社会理论中的缺席这一缺陷并非无足轻重。缺席的身体对于那些思考人的表现、动机和人体形象的社会学观点的构想提出了也暗示了一些关键问题。如果我们将社会学思想视为对行为的科学研究，那么我们就要求存在着某种有关身体的社会理论。因为人的表现和互动所涵括的远远不止认知力、意向性和意识。当然，这个陈述也提出了社会学中各种各样的问题，比如什么东西称得上是一个“动原”。我们需要将社会系统分析和社会分析更清楚地区分开来，这样就可以避免习惯性地“某些部分”并合成“民众”。如果集体行为涉及的是诸如阶级和国家这样的社会整体，那么，可以肯定的是，身体问题则举足轻重。然而，如果人们是在社会的层面而不是在社会系统层面来关注人的话，那么，就很难理解社会学如何能够避免一门身体社会学的发展。因此，在这一章中，我正在严肃地对待韦伯的论断：社会学是对社会行为的解释性理解。而且，这个社会行为是由具体化的社会存在者来完成的。我也想严肃地对待米德的姿态问题，米德意图对“我”（I）和“我”（me）的互动和定位特征进行理解，姿态问题就是在这里提出来的。比如，米德讨论了与中枢神经系统相关的手势的重要性，还讨论了创造性思想的起源，但是，这些讨论在随后的对

象征互动行为论的起源进行解释时却遭到了忽视——象征互动行为论对自我进行了分析。实际上，手还被海德格尔这样的哲学家看作是人的关键性特征，看作是塑造环境的一个动能，环境则是“手工”的效果。

作为其具体化的结果，人的一切表现都服从于某种共同过程，尽管这些过程具有生物、生理、官能基础，但它们肯定是社会性的。这些共同的社会过程同人体的怀孕、出生、成长、死亡以及最后分解密切相关，因为很多社会实践和仪式建立在这些明显的日常事件上（比如婚姻、葬礼以及伤悲仪式）。奇怪的是，社会学普遍地忽视了这些实践是人体的表现特征。或许社会人类学是个重要的例外。从社会动因的角度出发，社会学和社会科学总是将注意力放在有意义的社会行为的特征上，尽管意义的问题——如韦伯的神正论问题——肯定和身体问题联系在一起，但是，它们还是回避了人的行为的肉体方面。而肉体总是和受苦、高兴、死亡、痛苦等等密切相关。

人的肉体表现方面，在某种意义上，没有超越社会，也不是处在社会之外。表明社会学忽视人体，并不一定就认可任何偏向生物主义的论点。其要点是通过将生物还原论包括进来避免19世纪的实证论，也避免假扮成社会建构主义理论的唯心论。对于社会学家来说，社会仍应当是主要对象。因此，在强调身体现象学的重要性时，并不要求社会学应根据某种方式来简单地吸纳生物还原论观点。作为一项社会学事业，身体社会学将根本性地讨论人体的社会性，讨论身体的社会生产、身体的社会表征和话语、身体的社会史以及身体、文化和社会的复杂互动。由于马赛尔·莫斯提出来的一些理由，身体行为的一些基本方面，如走、站、坐等，都是社会建构。这些实践行为要求有官能性基础，但是官能的潜力得以实施则需要一个文化语境。因为这些原因，莫斯才谈论“身体技术”，身体技术虽

依赖一个共同的器官基础，但它既是种个人培养也是种文化培养。

或许对行为社会学来说更为重要的是，社会表现者的身份不能在互动处境内同他们的身体轻易地分隔开来。在日常生活中，在社会的互动中，我们首先要能够在不同的社会表现者之间进行辨识和区分。因此，在日常生活的层面上，对其他社会表现者的长期鉴别从根本上来说取决于它们的身体表现。在米德对社会行为和自我发展的分析中，姿势“语言”（内在的和外在的）对于他理解“我”（I）的构成有重要作用。脸和手对于这样的姿势交换而言都是根本性的。对于米德来说，“声音和手在社会性的人的成长过程中密不可分。”然而，厄温·戈夫曼在其《日常生活中自我的表现》中表明，日常生活中的秩序崩溃表现可以取决于我们对身体表征的控制。如果我们碰到尴尬时不想丢脸，那就要慎重地控制身体。顺便提一句，“脸”这个概念可以提醒我们，我们的社会和道德语言是在多大程度上是依赖于身体隐喻的：一个正派（upright）的人；一个颇有身份（some standing）的人；一个胆怯（faint-hearted）的人；一个坚定沉着（with a stiff upper lip）的人。

我的本质主要取决于我的特殊身体，这个身体同其他社会表现者的身体不同。这个老生常谈（“我分身无术”）具有重要的社会意义。因此，在社会互动行为中，个体化和个体性取决于这样一个共识：社会行为者和他（或她）的身体要达成共识关系。当对假冒、劫持、血统、司法鉴定、国籍进行质疑时，一个特殊的身体就意义重大。正是因为这个原因，对于人的界定最终取决于基因性的指纹鉴别程序。在一个未来社会里，器官移植会是一个常见而广泛的外科手术，古典哲学中的有关整体和局部的理论困惑将成为关键性的法律问题，并具有政治重要性。我能对实际上并非我自己的身体的身体行为负责吗？

我已经一般性地论证了社会学对人体的忽视，因为这潜在地接受了笛卡尔传统，还因为社会学从根本上来说只在价值和信念的层面上关注社会行为的意义。身/心分离背后的哲学设想受到了新近哲学的挑战，虽然这种哲学还没有完全对社会学发生影响。我已经试着表明为什么对人体的适当重视其实是行为和互动社会学得以充分发展的基本特征。举例来说，不谈论一个特殊身体，就很难谈论身份。我们仅仅通过指纹、照片和基因就肯定能将个体区分开来。尽管记忆和社会记录很重要，但作为一个特定的人还得具备一个特定的身体。尽管这是社会学的一个普遍问题，我还是相信，长期对身体缺乏社会学式的理解，对于医学社会学、对大量的其他社会领域，诸如情绪、性、体育、激情和衰老等等，都会有一些关键性的影响。正是在这些领域（健康、体育、休闲、性和消费主义）中，身体、社会和文化的互动是社会实践的关键特征，也是在这里，我们才死活需要一个有关“活生生的身体”的精巧复杂的社会学。在这本论身体社会学的书中，我的目的是勾勒不同的问题——这些问题的出现是因为对身体进行了社会学理解——引导读者接近这些领域中的相关文学，并表明对许多实际领域来说，身体社会学至关重要。

## 哲学人类学

尽管社会科学普遍地忽视了人体的重要性，我还是想表明身体在笛卡尔主义框架之外的社会理论中受到过研究。事实是，大量的具有启发性的研究身体的起点既未被抛弃也未被忽视，这方面一个很好的例子可以在哲学人类学传统（主要是德国）中找到，这种人类学植根于尼采的哲学。尼采哲学的一个重要维度就是他在狄奥尼索斯和阿波罗之间建立的对比。前者

是性力、迷狂、激情之神，是早期希腊宗教狂乱行为背后的驱力；后者则是秩序、形式、理性和一致性之神。尼采将历史设想为这两种原则的无穷无尽的争斗，但他并不肯定冲突的解决只能存在于狄奥尼索斯的胜利中。尼采并非天真地要求“返归自然”，相反，他采纳了这样一个立场：只有这两种原则成功地结合起来，一个健康的社会才能出现，在这个社会中，性的激情和理性行为生活协调一致。尤其是，尼采寻求审美行为特别是艺术中的和谐。生命应作为一个艺术品来对待。部分地由于这个根基，尼采才被瓦格纳的音乐所强烈地吸引。如果不能在个体的生命中创造出这两个原则的满意综合，就会引发疾病、病态和疯狂。尼采倾向于认为，同这种冲突密切相关的神经症是人的特有现象，因为人由于他所具备的意识，他已经和自然环境分开了。就我们所知，人是惟一这样的动物：只有他能够自我有意识地思考自己将来必有一死。尼采将人看作是一个不完全的动物，因为从本质上来说，人并非是既定的习惯和环境的独特产物，他们的完成还依赖于文化训练。他们不是让自己的需求来适应既定环境，而是改变环境使之满足自己的需求。人建造了船而不是通过进化长出潜水的脚蹼。尼采对不同的哲学家，如韦伯、海德格尔、弗洛伊德和福柯等人的哲学发展，产生了持久的重大影响。

尼采对人的存在本质的探究，在我们所谓的“哲学人类学”——少数人称之为“现象学人类学”——的分析传统背后，发挥了关键性的影响。在一个狭窄的框架内，这个哲学人类学传统包括这样一些有影响的人物：阿罗德·盖伦（Arnold Gehlen）、荷尔穆斯·普莱斯勒（Helmuth Plessner）、拜腾狄克（F. J. J. Buytendijk）、波洛克（A. Blok）、波特曼（A. Portmann）和冯·巫克库尔（J. Von Uexkull）等。在一个更宽泛的范围内，哲学人类学的思想同马克思·舍勒和马丁·海德格尔的

著作密切相关。实际上，任何对人的社会本体论关注都可能受到尼采的关于人是不完整的这一思想遗产的影响。因此，海德格尔对一般存在者的分析是试图来理解存在者存在于世界中的方式。在这方面，德语的具体性在英译本中丧失了。因为海德格尔考虑与个人相关的“存在者”或生存问题时，德语词 *Dasein* 表示存在者的特殊性。

从社会学的观点看，盖伦和普莱斯勒的著作在哲学人类学中可能是最重要和最有影响的。比如说，盖伦的研究《人》(1988) 可以看作是对尼采这样的观点做出的广泛思考：在尼采看来，人尚不是一个完全的动物，或者说“尚不是一个坚定的动物”，这样，他应该从社会的角度建立体制，使之既提供保护又创造出有条理的社会整体。盖伦因此讲到了人对他们的自然和社会环境的开放性。盖伦的作品在彼德·伯格和托马斯·拉克曼的思想形成过程中产生了重要的影响。

因为这种本质上的开放性，人应该从社会的角度建构他们自身的现实，以便将他们的存在体制化，同时也使他们避免受到失范和混乱带来的威胁。贯穿于伯格的社会学始终的是对身体和自我的辩证关系的持久兴趣。伯格在“人”是一个身体这样的观念中表达了这种辩证关系，这个观点对别的动物有机体同样适用。另一方面，“人”有一个身体，也就是说，人将自己体验为这样一个存在：他完全不等同于身体，而是相反，他有一个可以随意支使的身体。

从现象学的观点看，我们可以在有一个身体 (*having a body*)、作用于一个身体 (*doing a body*) 和是一个身体 (*being a body*) 之间作出选择。比如，我们通常将身体体验为一个异己的环境，在此，我们的身体似乎让我们无法控制。“它”被体验为我们的环境的一部分。在生病的状态下，“有一个身体”这种感受最为突出，在这样的情况下，身体表现为一个客观的

和外在的环境。与此相反，我们也能断定，在某种意义上，我们可以自主地控制我们的身体。在 J. S. 密尔的资产阶级政治哲学传统中，我们是自主的个体，也就是说，我们和我们的身体之间的关系极其融洽，即便我们意识不到身体的存在，我们也不会大惊小怪。在坐、行、睡、吃等日常实践中，我并不会提醒自己我还具有一副身体；在正常情况下，我不会向“活生生的身体”发出类似“走！”“坐下！”等这样的指令。在这个意义上，从现象学的角度说，我有一副缺席的身体。最后，根据莫斯的身体技术思想，我们可以对“作用于身体”作出思考，这也即是，身体表现为一种集体实践，我们或许对这种实践有一定的控制权。在历经孩童的整个社会化的过程中，我们所有人都获得了某种基本的身体技术，它可以表现、支撑和再生产时空中的身体。

最初，我在《身体和社会》中就是采用这个框架来讨论身体的复杂性的。在那本书中，我大量地采用了彼德·伯格这样的意图：从现实的社会建构的观点来谈论身体。然而，将我的身体社会学仅仅理解为一种社会建构主义观点是错误的。我在论证身体是被社会（被语言、话语、意识形态和知识）建构时错误地认为，人们不能额外地相信还存在着痛苦现象学这样的主题。残疾提出了有关表征的问题，而残疾的性质则围绕其分类引发了重要的争论。然而，还是合情合法地存在着与残疾的社会学和现象学现实有关的问题。总之，我不相信现实是话语，也就是说，我不相信社会现实仅仅是个表征问题。

“身体”存在于世界中这一模式，应该对这种身体的社会学探究起决定作用，或至少，应该对其产生影响。这个问题（身体是如何表现在社会中的）不是人们讨论身体时的惟一问题。比如，我们知道，身体的性在历史中有很多表现方式，这些方式是医学话语决定的。然而，问这样一个问题“一个女人

的存在属性是什么样的”仍旧是一个合法的问题，而且，要理解男人缺乏哺乳期对社会的生育过程产生什么样的影响也是很重要的。只相信表征问题是惟一合法的或令人感兴趣的科学问题，这就是对身体采用了唯心主义立场。

在英语语言中，我们缺乏大量的不同名词来描述这些不同的身体模式，我们用“尸体”来指代死去的身体，但是没有一个是专门词语来表示“活生生的身体”（lived body），肉身（embodiment）这个词在学术语境之外极少被运用。在这方面，德语可能要丰富一些，它可以让我们在两种不同形式的“活生生的身体”现象学中作出重要的区分。这样，普莱斯勒就能够将 *der Leib* 和 *der Körper* 作比较，它们表现了人体的两个维度。*Leib* 指的是活生生的被激发的感官身体，而 *Körper* 指的是客观的、外在的和被体制化的身体。人的这种双重性表达了人的模棱两可的肉身：个人性的和非个人性的；客观的和主观的；社会的和自然的。*Leib/Körper* 的这种区分在哲学人类学语言中表达了海德格尔在讨论 *Dasein* 和 *Sein* 时所提出的很多观念。我认为这是一个基本的对比，因为它准确地表明了笛卡尔式的社会学遗产的虚弱性。这种遗产只是单独地将人体看作是 *Körper*，而不是同时性的 *Körper* 和 *Leib*。在将人体看作是一个客观的和非人格化的结构时，社会学潜在地将身体降至为社会行为的环境条件。*Leib* 可以看作是自为身体的表现，*Körper* 则可看作是自在身体的表现。

在某种程度上，由于盖伦和国家社会主义的联系，他的作品也因此受到了损害。直到最近，他的作品的重要性在哲学方面才受到重视。同样，有关海德格尔卷入国家社会主义的问题，特别是围绕着他的政治和哲学到底是偶然关系还是必然关系这一问题，也引发了激烈的争论。在此，我不打算涉及这场争论，不过，认识到盖伦的这一思想——即人需要庇护或者一

个“神圣的顶篷”来抵制混乱的威胁——常常具有极其保守的含义则是合适的。我已经根据彼德·伯格的宗教社会学批判了对人的不完全性所作的这种解释。

哲学人类学是德国社会学传统的一部分，它作为生命哲学被广泛地提及，它关注的是如何去理解世界中的人的社会存在，也就是说，从哲学的角度去把握具体化的人的生活世界。一般而言，哲学人类学、生命哲学和现象学在社会学传统中并不具有充分的代表性，尽管它们能够对生物论、还原论和其他的实证主义研究传统提供极其重要的批判。

身体现象学受到了众多传统的影响，这些传统包括生命哲学、哲学人类学和存在主义。比如，我在别的地方试图表明梅洛-庞蒂的著作对身体社会学的发展所产生的重要作用。在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂概述了现象学内现存的大量研究，他发展了一个精彩的肉身观点，使之来克服身心二元对立观点。在试图理解人的知觉过程中，梅洛-庞蒂断定，知觉总是从一个特殊地点或角度开始的。正是从身体的“角度”出发，外向观察才得以开始——如果不承认这一身体理论，就不可能谈论人对世界的感知。我们对日常现实的感知取决于活生生的身体，因为——举例来说——我们环绕着一个房子走动是借助于视力、触摸和味觉的，但是即便我们一些更“高级”的知觉也一定和我们的（原始）身体遗产有关。身体是主动积极的，它是外向的，或者它被某种习惯所引导。根据胡塞尔的意向性现象学，梅洛-庞蒂断定，基本的意向性扎根于活生生的身体，这个身体则在作为一个化身的主体性之内。这样，知觉和身体活动即便被分离，也只能是人为假想的分离，因为基本的知觉形式（比如看本身）包括了身体活动。梅洛-庞蒂根据对断腿作的心理研究表明，由于身体出现了损伤，判断和知觉的关系发生了根本性的错乱和断裂。正是作为哲学和心理学的

探索结果，梅洛-庞蒂才用身体这个观念来宣称，既非笛卡尔式的身心二元对立，也非身体一和一心灵这样的观点能够恰当地理解他这样的论断：一切“较高级”的脑力功能也是些肉体行为。身体不是自为的客体；它实际上是“一个自发的力量综合、一个身体空间性、一个身体整体和一个身体意向性，这样，它就根本不再像传统的思想学派认为的那样是一个科学对象。”

尽管现象学和哲学人类学都同通常的社会理论保持着一定的距离，但很明显的是，这样的人类学在将人体性质概念化的意图中扮演了一个主要的角色。然而，人类学虽在对社会身体和人体保持着科学兴趣时起着重要的作用，但一般来说，人类学并无意去理解“活生生的身体”现象学：它更愿意将身体理解为社会分类表的一部分。

身体作为一种分类方法，这一观点，其根源可能在涂尔干和莫斯的著作中。比如，涂尔干的学生罗伯特·赫茨就表明，身体的右部位在生理学上具有优势，但这种优势则是从文化的角度，按照善和恶的道德分类而被精心炮制的。右手性成为人的价值的中心象征。然而，在当代思想中，在玛丽·道格拉斯的著作中，我们可以清楚地发现，身体原则被理解成一个象征系统。对道格拉斯来说，身体是一个整体社会的隐喻，因此，身体中的疾病也仅仅是社会失范的一个象征反应，稳定性的身体也就是社会组织和社会关系的隐喻。我们对社会关系中的风险和不确定性的观念性焦虑因此可以通过身体秩序理论得到说明。纯洁性和秩序，亵渎和神圣，并不位于现象或实践的本质中，而是位于它们和我们对某种社会总体性所具备的观念的关系中。亵渎因而是分类关系系统内部的失范。道格拉斯的观点在人类学中颇具影响，但它们在社会学中以最令人感兴趣的方式被采用并得到发展。

## 挽救身体

因此，总的来说，社会学忽视了社会生活中身体的问题及其重要性。但是我已经表明了哲学人类学、生命哲学、人类学和现象学中存在着很多传统来严肃地对待人体。在主流社会学之内，惟一严肃地考虑微观互动中的人体性质的是象征互动论传统，这其中，戈夫曼是首要的阐述者。我已经表明戈夫曼的自我在场概念凭借的是这样的观点：社会自我至少是部分通过社会身体被体现的。比如，尴尬感常常是和脸色的变化相关的，广而言之，我们的不适或惬意这样的概念通常是通过大量的身体姿态被表达的，而这些身体姿态可以被读作一种语言。

与社会理论中这种身体的长期缺席传统相对的是，在刚过去的十多年里，一批重要的有影响的研究开始严肃地对待身体社会学了。在医学史领域，托马斯·拉库尔、艾米丽·马丁、艾伦·罗素尔、菲利普·阿理斯、安德列·伯金和大卫·阿姆斯特朗等人已经表明，对医学知识和医学权力的复杂历史而言，对于身体的理解是何等重要。对身体重要性的日渐关注已经开始影响了基督教神学史的编撰方式。海德格尔对存在论的关注也开始在对活生生的身体观念所做的哲学分析中发生影响。人们也可以在哲学中鉴别出同样的趋势。大量的论述海德格尔的新近著作实际上促进了对人体的更加丰富的哲学意识。在这方面，德里达对海德格尔作品的解释尤其具有成果。很清楚的是，当代的女性主义思想在重建社会理论议程上的身体、性别、性征等问题方面扮演了一个重要的角色，这些女性主义批评质疑了经典社会理论中的这种习惯性区分：自然和文化的区分，尤其是质疑了这样一种比较式观点：男人是文化性的，而女人则是自然的。身体社会学也可以证明是有关成长的文献的重要维

度，这些成长文献是社会的情感分隔文献，这种情感分隔又同父权制和劳作的性别分隔有关。最后，米歇尔·费尔、罗曼拉·拉达夫和拉地亚·塔兹编辑了一组文章，题目叫《身体史片段》。因此，事实上存在着身体主题方面的出版产业，它在近几年中势头正猛。我们怎样解释社会理论视野中的这种身体回归？

要对最近的身体兴趣进行解释，我应简要地考虑当代社会中的四个方面，它们都对与个性、自然、文化相关的身体问题产生了影响。女性主义理论之所以对当代身体理论而言是根本性的，就是因为女性主义运动将生物、性别、性征这三者之间的关系问题化了。我不想全面涉及关于女性主义和身体的既存文献，而是简要地评述多娜·哈拉韦（Donna Haraway）对电子人（cyborg）的讨论，这也是一个电脑控制的有机体。根据哈拉韦的观点，这个电子人的存在对既存的社会和自然之间的一系列区分提出了质疑。在她看来，电子人的神话使自然和机器的关系复杂化了，因为电子人穿越和搅浑了技术史中习以为常的边界。哈拉韦断言说：“电子人是后性别世界中的生物。它和双性、前俄狄普斯共生体无关，也和其他的通过将诸部分合并为一个更高级的单元这一有机整体性诱惑无关。”电子人在自然、社会、文化之间打开了一系列“有裂缝的区分”，它穿越了动物/人的有机物和技术机器的边界，但它也质疑物理世界和非物理世界之间的边界。如果表明医学技术，尤其是与人类生殖有关的医学技术的主要变化已经对性身份的性质提出了质疑，那我们就可以清楚地理解哈拉韦的论断。这样，围绕着医学技术的变革——医学技术的变革对人的生殖自身的性质提出了质疑——就存在着对政治和文化中与性别有关的身体性质的一个双重性的同时质疑。

福柯在三卷《性史》中有这样一个论点：当代政治学是生

命政治学。这一论点的根本点则是围绕着身体所展开的政治和技术斗争。国家在对人体的调控中、对现代流行的艾滋病的调控中、在替代父母身份的国家调控中日渐重要。对人体的调控是通过医学立法来实施的，这些立法关注的是堕胎、婴儿护理和 IVF 项目等诸如此类的问题；调控艾滋病的立法关注的则是性变化方面的公民权。身体的政治化使公民权、身体和性别的复杂互动成为一个焦点。性政治学方面的广泛变化是一套经验过程，它隐藏在身体作为一个主题开始在社会理论中涌现这一潮流背后。

身体的政治化和生命的女性化促进了对人体进行社会分析的兴趣。这两个密切相关的社会变化应同当代消费主义的发展联系起来。20 世纪增长的消费文化和时尚产业特别重视身体的表面。消费社会重视强健/美丽的身体，在这个消费社会的成长过程中，我们可以看到西方价值发生了主要的历史性变化。西方价值先是因为一些苦行原因强调内心控制，现在则因为审美目的而强调对身体表面的操控。这种身体的变化代表了西方价值的世俗化倾向，在此，饮食的目的以前是用来控制精神和灵魂生活，现在的目的则是为了变得更性感和更长寿。为了对身体进行控制而设置的饮食管理，其最初的宗教表白通过医学化的作用转变成了世俗的健康和卫生道德。

与消费主义密切相关的是，人们对身体的审美性质日渐重视了，而这则是从长相的角度来强调苗条和自我调控。身体成为趣味和区分的一个基本特征，根据这种区分，对人的形式的管理成为文化资本或身体资本主要方面的一部分。（布尔迪厄，1984）尽管这些变化在社会中非常普遍，但也有一些很好的理由可以让人相信，这些变化对新的中产阶级产生的影响则更为特殊一些。而这则是以这样的都市文化为基础——都市文化和后现代城市文化相关，与组织资本主义的终结相关。尽管这个

论断显而易见地具有争议性，但可以肯定的是，不同的社会阶层养成了不同的身体形象，而且，根据布尔迪厄的观点，中产阶级偏向苗条，工人阶级养成的身体则有意展示男性力量。这样，我们就会看到，身体作为一个区分标记、作为阶级差异的象征再现、作为一个性别区分领域，也作为一个潜能被引入时尚和消费社会中。这个身体潜在在人的老化过程中应该被个体驾驭从而使他仍旧是景观的一部分。

在非组织化资本主义时代中的消费文化的破碎性，社会分层所导致的趣味和风格的差异性，闲暇中心和城市文化的发展，所有这些变化都引发了一些辩论：既有关于后现代文化思想本身的辩论，还有后现代身体——电子人就是其中一例——可能性的辩论。人们越来越意识到，身体是被社会性地建构和生产的；身体被碎片化了而且有多种多样的身份；身体不再是牢牢地固定在一个稳定的社会空间内。后现代文化的特征是惊恐，而身体则成为众多攻击的靶子。

一旦身体变得时尚化，一旦它被编码整理，在社会理论中就会越来越多地强调欲望、性和情绪，这则是主幸福柯、德里达、鲍德里亚等人的思想的后结构主义运动的一部分。社会理论中的后结构主义转向可看作是对现代主义运动的笛卡尔式遗产所作的当代批判的一部分，现代主义运动的起源是17世纪的科学和殖民资本主义。尽管身体在当代的讨论中越来越被突出出来，但身体的性质从理论上来说变成了一个复杂的问题，我们应努力澄清这一问题。

### 分析性框架

在对人体的分析性探究的讨论中，我特别地没有涉及到自然科学方面的探究，也就是说，我不是把身体作为自然科学和

医学构架中的有机体来看待的，我关心的是社会科学中的身体研究的发展，或者是对社会科学有直接含义的身体研究的发展。广一点地说，在社会科学内，我们面临着这样一个本体论方面的选择：要么对身体采用基础主义的视点，要么采用反基础主义的视点。基础主义框架关注的是将身体理解成一个活生生的经验，或者是去理解身体现象学，或者是去理解生物存在条件如何影响日常生活和宏观的人口组织，或者是想理解社会的历史人口统计学如何对人的历史进程产生影响，或者是试图分析有机系统、文化框架和社会进程这三者之间的复杂互动。相反，反基础主义论点则将身体概念化为有关社会关系性质的话语，或者将身体理解成一个象征系统，或者试图理解身体实践是如何成为一个更大社会结构的隐喻的，或者他们将身体理解为社会中知识和权力的某种社会建构，或者将身体看作是社会话语的某个效应。在这两种视点内部，如同我已经表明的，存在着很多不同的研究方式和学派，但是作为一个总的组织原则，对身体的社会研究往往是沿着有关身体的本体论位置的哲学问题而被分成两半了。我们也认识到了，任何一个特定的作者都有可能断断续续地或隐蔽地同时运用几种本体论哲学。

有关本体论的这些问题同社会学中的认识论问题是一致的。就认识论问题而言，主要的辩论发生在社会建构主义者和反建构主义者之间。对那些持反建构主义观点的人来说，身体独立于那些表征它的话语形式；对建构主义者来说，身体是被话语实践所社会性地建构的。结果，围绕这个问题就产生了一个重要的辩论：身体的认识论取向到底是和睦相处还是彼此排斥？

认识论分隔通常还和现代和后现代取向相关。因为反基础主义的后现代主义想解构有关身体的既定话语，从而将身体的概念从既定的传统范式对它的神秘化中解放出来。在最初的讨

论中，我应该断定我们实际上不能在这两种竞争性取向中作出选择，因为某种程度上的理论修复和重整是有可能的。我关心的是试图建立一个最小限度的理论综合，它在对身体的共同兴趣框架内接纳和提升各种传统的社会理论。我自己的解释是，反基础主义的研究实际上涉及的是不同的问题和主题，它们是针对极其不同的分析性问题而被提出来的。因此，在人体方面，它们并没有表现出相互排斥的立场。

在对各种研究方法的解释中，我首先应该关注的是这样一些方法：根据这种方法，身体从理念上被认为是一个象征系统。身体是一个交流系统，这样一个观点立场很完善地奠定在人文和社会科学中。比如，我们借以谈论政治和社会的很多隐喻都是以身体作为基础的：如身体政治、国家首脑等等。我们对身体的象征性所作的思考极大地取决于恩斯特·康特诺维茨的精彩研究著作《国王的两幅身体》，在这部著作中，作者对政治统治权的历史发展作了明确的分析。这种统治权是通过国王的身体理论得以表述的。实际上，王权最初是驻扎在国王的肉体里面，随着政治理论和权力体制的发展，国王的实际肉体 and 象征身体开始分离了，国王的象征身体最终表现为抽象的统治权，因此，这样的想法就出现了：国王有一个易腐败毁坏的肉体，还有一个抽象的神圣身体。正是国王的这种象征性身体才保证了统治性的国家权力的持续性，尽管某个特定的国王不时地死掉。这样，国王虽然死了，但是那些弄臣们却习惯性地高呼“国王死了，国王万岁！”因为国王身体的整体性象征对国家权力的持久性来说特别重要，对国王的攻击就被看成是对国家的攻击。在《规训与惩罚》中，福柯以康特诺维茨的国王权力身体理论为重要根据，一开篇就对法国政治文化传统对弑君者的处置作了解释。对国王身体的攻击就是对社会本身的攻击，因此，对弑君者的惩罚就务必以严肃的政治犯作直接的回

应。这样，对身体作暴力惩罚就必定采用国家暴力形式。根据福柯的观点，社会对犯人身体的暴力惩罚转变为在体制内对驯服身体的调控和规训式的管理——后者最初是在边沁的环行监狱的观点下形成的——从这个角度来说，我们可以写一部西方的惩罚控制史。以社会报复为目的的绞刑架下的身体惩罚最终被监狱的规训所取代，而监狱则是处理社会反常者的道德机器。

在医学的身体史中，解剖对身体进行外科处置引发了巨大的道德和宗教问题，注意到这一点非常有趣，因为在剖开身体时，外科医生实际上也打开了宇宙的秘密。上帝隐藏在身体内的东西不应因为一个世俗目的而被外科医生打开。外科医生对身体内的汁液、流体特别是对血的暴露，同时也将他暴露在道德和精神危险面前。中世纪对外科的调控管理通常在手术之前会给医生荐举道德实践，这可同牧师在圣礼之前所作的准备相提并论。

因此，从身体社会学的角度出发，解剖经验史在理解人类社会中的身体的地位和职责时特别具有指导性。我已经在别的地方宣称，在西方的基督教文化传统之内，针对着我们世俗化和肉体化的生存，存在着三种体制性模式或者说是回应：宗教领域、法律领域和医学领域。这三个领域在现代社会中分开了，但是在此之前，它们不是分离的，它们可以看作是体制性的上层建筑，这个上层建筑是针对和围绕着人体的精神困境以及对人体进行文化控制的需要而组织起来的。在采取这个立场时，我部分地遵照了格伦的下述理论：我们可以将宗教理解成一个可被意识到的指导性系统、理解成是对世界的主动调节适应。医学、宗教和法律是些社会处置手段，这些处置手段是对世上存在者肉体所作的社会回应，也是对这些肉体化个人在日常生活中的相互联系作出的社会回应。17世纪的解剖学经验因此

是一个医学、法律和宗教实践，在此，罪犯的身体敞开在公众的检查和社会的道德注视面前。因此，对尸体的解剖切割是对社会反常者进行更广泛的司法处理的一部分。

我已经表明，身体是一个象征系统这一观点是如何在马丽·道格拉斯等人类学著作中成为主要焦点的。这个传统在社会科学中众所周知，而道格拉斯的作品也足以为人所熟之，因此不需要在此赘述。我能说的是，道格拉斯的著作实际上谈论的是人类社会的风险性质以及对这种风险的社会回应，在此，身体为连续性和失范提供了隐喻。在这个特定意义上，道格拉斯的人类学不是身体人类学，而是风险象征主义人类学。身体是社会配置的隐喻这一观点理所当然地对女性主义理论发挥了持续的影响，这其中，爱米丽·马丁的《身体中的妇女》就是一个好的例子。

马丁的研究对身体人类学有重要的促进作用，但是她主要的焦点仍旧是医学话语和其他话语中身体的再现问题。她正确地指出，尽管我们乐于将先前几个世纪的医学语言看成是社会思想的象征再现，但我们愿意将当代的科学再现仅仅看作是对物理世界的自然描述。在《制造性》一书中，拉奎尔表明，自格伦以来，对男人和女人的解剖再现直接反映了这样一种社会态度：妇女作为一个低等的生殖系统的不平等性，我们不太可能在相同的人类学框架内思考现代医学表征。在这个语境中，马丁的研究在方法上很重要，根据这种方法，她发现了在我们的技术社会中，我们是如何乐意从当代电子隐喻的角度来看待身体的。人的细胞的当代生物化学意象通常是工厂意象，在此，细胞作为一个转换能量的特殊机器而发挥作用。或者是，人的有机体是从生产和能量的经济隐喻来看待的。细胞生物学中的论据通常是按照信息科学的隐喻来处理的，这些信息科学关注的是管理和控制。比如，在 DNA 和 RNA 之间的信息流通

导致了蛋白质的生产。在将出生说成是劳作时，我们通常忘记了这种出生意象所隐含的经济隐喻。

我们可以在这种文献中看到对一个对身体象征主义进行人类学分析的丰富传统，在此，身体被看成是一个象征系统或者是一种话语。这些传统总的来说对生理性身体不感兴趣，同样地，它们对活生生的身体观念也不感兴趣。或许，近些年内对身体社会学最重要的贡献之一还是福柯的著作，福柯同样地也没怎么受现象学传统的影响。福柯将身体看作是话语权力的效应，这一倾向在某种程度上缘自于他对海德格尔的拒绝，海德格尔的存在理论与福柯的研究相抵牾。海德格尔《存在与时间》中的基本本体论有意为所有的有关存在者的哲学讨论奠定基础——这些存在者处在日常生存真实性之中。福柯则与这样的有关存在者的探究背道而驰，在《事物的秩序》中，他断定，所有的理解都受制于认识论框架，也是被这种认识论框架所生产出来的，这个认识论框架碰巧在一段既定时间内起主宰作用。对现实的再现因此是某个知识型的效应，而知识型则控制和调节了概念化的产生方式。福柯说身体是被知识生产的，身体是体现这种知识形式的实践的某种效应，这样，他的研究看起来就拒绝了身体的确凿性，而这种确凿性对海德格尔来说恰恰是根本性的。福柯的研究关注的是身体如何被话语所生产，他的基本主题是，社会科学和社会体制——它们表达科学知识——如何将身体和人口规范化。这个工作是基本性的，但是，它不涉及到身体的本质。因此，福柯的著作看起来就拒绝了普遍本体论思想，拒绝了任何将身体看作是这种普遍主义的基础的企图。福柯早期著作中的身体，可以说，是因为自然科学如生物学、生理学和化学等的涌现而形成的。诸如身体或人口这样的概念是话语框架内的构成部分，这个话语框架则使对于身体和人口的思考成为可能。实际上，福柯的主要目的不是

建立社会科学认识论，而是理解西方思想中权力、真理和知识的复杂关系。

在早期著作中，看起来福柯似乎在研究身体如何能够出现在不同的实践中，这和对人的控制和管理密切相关。因此，在《临床医学的诞生》中，福柯关心的是医学知识和实践如何生产身体，如何将身体挪进体制性网络内——这个网络在微观层面上起作用并建立了医学权力。同样，在对监狱的研究中，福柯分析了被规训的驯服身体的出现，这种身体是监狱实践的效应，而监狱实践又同实用主义的惩罚理论密切相关。在性史的研究中，福柯考虑的是，19世纪性话语的出现是如何将性作为一个主题来生产的，而性又如何成为政治斗争的对象——这种斗争是通过特定的医学知识来进行的。

虽然福柯的作品在认识论方面是反基础主义的，但他的观点中还有一个浪漫主义主题：在表意之前存在的原始身体，代表了一个天真单纯的享乐世界。理查·罗蒂指责福柯为不成熟的无政府主义者，在这个指责中含有某些真理因素，但是一旦我们“将无政府主义者有关压迫的噱头和尼采式的关于权力意志的大胆尝试”弃置一旁的話，罗蒂还真的在福柯那里发现了有价值的东西。福柯与这样的真理作斗争：对世界的观念性看法最终是没有可比性的。在福柯这里，我们发现，他拒不承认对现实作道德和政治判断是容易的，因为很难避免既定的权力立场。对世界作的一种描述可能会和任何别的描述一样准确或者糟糕。其次，福柯积极地拒绝了世界的官僚理性化过程——这样一个世界生产出“它彻头彻尾的同一性”。福柯也拒绝对身体作细致的规范化处理——这个身体是现代理性化的一个效应。然而，如果福柯想要一个政治和道德规划的话，他就必须找到一个基础作为根据来展开这样的批判。我的观点是，在福柯的批判背后，涌现出了对自由的、原始的、前话语的身

体中的他者的追求。福柯的哲学乡愁就是对先于社会契约的性身体的探求。

或许，关于身体讨论的最后的人类学贡献是由布尔迪厄的著作来表明的。尽管将布尔迪厄定义为人类学家有点奇怪，但他早期的田野工作和他的实践理论很明显地是在人类学视野内形成的。他在早期对卡比尔人作了人类学研究；他养成了反结构主义的人类学立场并借此纠正他在列维-斯特劳斯作品中所发现的大量问题。对结构主义的这种批判恰好给他的《实践理论大纲》提供了背景。

当然，布尔迪厄名声显赫还是因为他后来对教育社会学的贡献。在此，他发展了马克思的著作，将文化资本和社会资本区分开来，社会看作是一个不同领域聚集的组织，这些领域是个人和集体为资本利益的生产和消费而进行斗争的场所。一个生产者积累起来的象征资本的性质决定了象征商品的价值。在社会对抗中取得成功，这就可以使统治阶级在文化场域内对其他消费者实施象征暴力。

布尔迪厄的社会学是有挑战性的，因为他意图表明，在高级文化的世界中，为夺取领导权所作的相似斗争是如何进行的。我们之所以对他感兴趣，是因为他发展了（很具隐蔽性的）身体社会学，他将身体社会学作为他更为广泛关注的习性和实践概念的一部分。在《区分》中，在趣味方面的身体禀赋和身体的象征再现是他文化资本概念的一个重要特征。布尔迪厄社会学中的人体表现为一个场所或空间，不同社会阶层的文化实践刻写在它上面。每一个阶级和每一个阶级分支都有一个极具特色的活动，特别是体育活动，这个活动可以展示他们的文化和经济状况。布尔迪厄理论中的身体可以看作是阶级禀赋的载体，这些禀赋本身就是不同阶级的生活世界或习性内部的兴趣通道。布尔迪厄的著作很明显地设定人体是一个有机存

在，但他断定“原材料”是由社会阶级力量形成和建构的，澄清这一点非常重要。于是，身体就成为个体的文化资本的一部分，在这个意义上，身体是权力的记号。

反基础主义的身体研究将其重点放在话语上。而主要的基础主义的身体研究可以在现象学传统、哲学人类学和一般性的人类学中发现。这类传统主要涉及的是活生生的身体概念。我已经指出过了格伦、伯格、海德格尔、梅洛-庞蒂和普莱斯勒等人著作的重要性。我并不想概述这整个领域，我只想选择现象学家谢尔德的特殊但又常常被忽略的贡献作一番评述。保罗·谢尔德（Paul Schilder, 1886—1940）在1935年出版了《人体的形象和外表》。这本书分成三个部分，即身体形象的生理基础、身体形象的力比多结构和身体形象的社会学。他主要描述和分析了他所谓的身体的“姿态模式”。他认为这是一个被建构的形象，并且不是和人体的生理特性就是和纯粹的感官性保持着间接的关系。他涉及了广泛的诸如失语症和脑损伤这样的病理学发现，据此表明这样的观点：正常的身体意识具有构造性和习惯性。根据身体的力比多结构，谢尔德承认身体的情绪和感受活力。身体的姿态模式主要关注外在的身体空间组织，而身体的力比多结构关注的是内在的身体时间秩序。在该书的最后论身体社会学的部分，谢尔德想表明身体形象的社会性，他相信身体形象必定是社会的，身体形象的所有方面都是通过社会关系建构和培养的。就此，谢尔德写道：“身体形象主要是社会的，我们自己的身体形象从来不是孤立的，而总是同他人的形象相伴。”谢尔德的著作从心理学、社会学和文化的角度来理解身体形象，同时又将它们整合为人格和社会互动的基本方面，就这种整合而言，他的著作起了很重要的作用。他写道：“所有的身体形象都带有人格。但是，另一种人格及其价值的培养只有通过身体和身体形象的媒介才有可能。这个他者

的身体形象的奠定、构造和保留因此就变成了他完整人格价值的符号、标记和象征。”最后，谢尔德根据舍勒的观点断定，我们不应该将客观的身体看成是同主观身体的内心意识无关的一个独立整体。他断定，“只有一个单元，这就是身体。有一个身体外观，还有一个填充这种身体的有重量的物质。但是，这个意义上而言的身体总是表面可见的，它不是感觉的产物，而感觉要得到它们的最终意义只有从身体这一单元出发，身体单元也即是我们经验的诸多基本单元之一。”

我们在哲学家梅洛-庞蒂著作中发现了类似的身体现象学观点。梅洛-庞蒂对谢尔德的早期研究著作《身体图式》作了一些引用。梅洛-庞蒂给我们提供了一些方式来思考与有机自然世界相关的活生生的身体。而且，根据德语中的惯常区分，梅洛-庞蒂写道：“人不仅有一个背景（Umwelt），还有一个世界（Welt）”。为了赋予身体概念一个更准确的意义，他继续写道：

人作为一个具体的存在者，就不是和有机体结合在一起的心灵，而是生存的往复摆动：这个生存在某个时期让自己采用肉体形式，在另一个时期又转向个人行为……这从来就与两种事故的难以理解的碰撞无关，也同起因和目的冲突无关，但是根据一个难以察知的转折，一个有机过程导致了人的行为，一个本能行为改变了方向并变成了一种情感；或者相反，一个人的行为变得呆滞，而且持久地缺乏反思形式的思考。

人们谈论社会理论，似乎只能在两种竞争的毫无可比性的模式之间作出选择。我的观点——可称为方法论实用主义——

是一个社会科学家采用的认识论立场、理论取向和方法手段至少应部分地取决于需要解决的问题的性质和解释层面。比如，对交通堵塞排队问题的研究、对神经性厌食的研究都是社会学的合适研究对象，但它们不一定提出相同规律的认识论、本体论和理论问题。交通堵塞排队不会向社会学家提什么基本哲学问题，但一种完整的疾病从哲学上来说高度复杂的，并需要大量的分析性解释。结果，我看不出对立场的选择有强制性的理论原因，也就是说，身体被看成社会性地建构的、话语的，还是被看成是现象学或哲学人类学视野内的活生生身体，这样一种立场选择，从理论上来说并没有什么强制性。似乎有一种更强大的理由将身体既看作是话语的也看作是有生命活力的；既看作是 *Körper*，也看作是 *Leib*；既看作是社会性地建构的，也看作是客观的。我们对任何一种或所有的二元性的强调都取决于我们的研究类型。

这样，在社会生活中，显而易见的是，身体及其疾病有着深刻的隐喻性，这种隐喻性由于社会对艾滋病性质的反应而特别突出出来。同时，看上去同样明显的是，对疾病现象学来说，还存在着一个重要的理论空间。通过这种疾病现象学，社会研究人员就关心痛苦、不适和精神错乱等活生生的经验。在奥利瓦·萨克斯（*Oliver Sacks*）的著作中，在对帕金森氏病、偏头痛和身体伤残等的同情性研究中，他向我们展示了极具说服力的现象学洞察——这种现象学洞察到了疾病和病痛所导致的人类精神错乱经验。为了获得一种分析的纯洁性——在此，我们在某个单一的哲学框架内将身体概念化——而采用认识论的基础主义，这样的意图在我看来大谬不然。相形之下，我们应该鼓励这样的研究：它既面向活生生的身体观点（*Leib*），也面向客观在场的身体话语（*Körper*）。身体的混乱就要求有这样一种语言，我们借助它既可以描述这种混乱也可以体验这种

混乱。比如，至少在英语中，疾病通常是根据军事隐喻来描述的，因为我们受到病毒的攻击，我们务必警惕免受感染。还有一场反艾滋病运动。与此同时，我们想把痛苦描述成不可描述的。痛苦的现象学苦恼从文字上来说是在超越语言和声音的，在这个意义上，它是一种僭越类型。

## 身体社会学

由于多多少少受福柯著作的影响，我在别的地方表明，我们可以根据社会学概念将身体考虑为分割式的内部空间和外部空间。身体的外部性涉及的是社会空间内的身体表现以及对身体的控制和调配。在很大程度上，身体社会学（根据它尚不成熟的形式）主要关心的是这样一个问题：身体是如何在与人格和同一性相关的空间内被表现的？在这方面，戈夫曼的著作是典范。身体的外部性变成了消费文化社会学的流行研究主题。

对外部身体的兴趣因此就和我们可以指明的这样一种研究刚好相反：这样一种研究关注身体的内在结构、组织和保护。身体的外部问题是表征问题，而内部问题则是约束问题，也就是说，是根据社会组织和社会稳定性对身体的欲望、激情和需要进行控制。尼采、韦伯和弗洛伊德论欲望管制的著作，在哲学、心理学和社会学等方面，都对身体的内在保护分析作出了贡献。在这个类型学内，我想进一步地表明，我们不要将身体仅仅看作是单数的，而应像福柯那样将身体看成是复数的，也就是说看成是人口的身体。我就此想表明，两个相应的人口问题就是生殖和调节问题。也就是说，人口只能在家庭内部通过时间，通过对性的控制才能繁殖；与此同时，随着不断增加的都市拥挤问题和城市生活的社会问题，大量的社会理论围绕着社会调配问题而展开。这些维度（内在/外在，身体/人口）产

生了生殖、约束、表征和调节的表格（见下图）。这个类型学被阿图·福兰克有意地修改了和扩充了。福兰克断定，体制的亚系统可以根据父权制、苦行、全景敞视主义和更正来确定。

生殖	约束
父权制	苦行
调节	表征
全景敞视主义	更改

福兰克对这个类型学作出了评论，他对我的论点也作了考察，他想对我在此讨论的身体研究添加一些重要和新的东西。他这样拒绝我的立场：我从社会的角度研究身体问题，因此，在理论上我就从社会的层面下降到了身体，然而，另外的或许是更优先的取向是从自为的身体问题开始。他断言说，“相反，我提议的着手点是，身体如何是一个自为的问题，这个问题是行为问题而不是体制问题，它从现象学取向而不是功能取向而展开的。如果理论的目的是从身体自身转向了社会，那么，特纳的类型学就代表最后的社会理论层面。”他继续论证说，只有身体才能真正地说有“任务”，他采用了吉登斯的结构化理论断定，我们应该将身体看成是社会实践——也即是身体技术——的成果和中介，就此，他表明身体存在于话语和体制之间，在那里，话语指明了身体可能性和局限性的地图。这些地图提供了规范的范式，在这个范式内，身体可以如其所愿地理解自身。相形之下，体制是一些社会实践在其中发生的地点和语境。福兰克宣称，“既然身体行为已经指向了体制性语境，我们一开始就应辨识出体制。”当然，福兰克也想断定，生理或更特定意义上的肉体是作为身体构成的第三维度而存在的。这样，“超越相对的生理学话语，肉体现实仍旧是一个顽固事实。存在着一个肉体，它在子宫中形成，在生命中演变（变的

更好或更坏)，死亡，分解。这样，我所称之的身体就在一个等边三角形交叉中形成，这个三角要素就是体制、话语和肉体现实。”

这样，我们可以将中世纪的苦行实践作为一个例子，苦行实践是对身体的精神性进行的调节和生产。在这个例子中，很明显，体制是中世纪的教会及其繁复的功能和实践，教会体制借此将克里斯玛（charisma）人物惯例化。同苦行实践有关的话语是饮食话语。这些话语确定了具体的目标、对象和边界，在这些范围内，对欲望的苦行调节才得以发生。这些话语在罗塞尔的著作中得到了很好的说明。然而，为了书写这段历史，我们需要超越体制和话语来看待身体自身的肉体性问题。我们需要提出这样的问题：中世纪的肉体性可以承受多少自罚、自责和苦行？我们必须认识到肉体本身可能有一个历史。

## 结 论

在这个讨论中，我既勾勒出身体的社会学研究之所以重要的原因，也概述了身体研究之所以复杂的原因。就身体的重要性而言，近来的社会、文化、技术变化使身体成为现代政治的中心，因为自然和社会的习惯性边界被不断地侵蚀和改变，结果政治立场也很快地显得陈旧过时。在现代世界中，特别是在生物伦理问题方面，个人的界限在哪里？就此，“十年前的那些争取堕胎权的好斗的积极分子，被基因操纵前景、无痛苦地结束新生畸形婴儿生命的计划、或者是由替代性母亲所引发的复杂的法律和感情冲突等等弄得目瞪口呆。” Robocop 的这种虚构噩梦是一个现实，众所周知，这个现实迫在眉睫。

我们如何研究身体也同样复杂，因为大量竞争性传统看起来无边无际。为了简化论证，我已表明过了身体本体论往往是

沿着基础主义和反基础主义而分化的。身体的基本特征到底是由社会过程产生的（在此，身体不是一个单一整体或普遍现象），还是身体就是一个有机现实而独立于它的社会表征之外？同样，我们可以说身体认识论是按照社会建构主义和反建构主义来划分的。身体是知识的产品，它不能独立于在具体时空中持续地生产它的实践而存在。另一种说法是，身体的存在与其社会建构无关。在这些二元框架内，我考察了哲学人类学、现象学、人类学、历史和社会学等学科，它们对身体分析都作出过贡献。

我自己的策略是认识论实用主义。如果我们对社会表征，比如生殖器官的社会表征感兴趣，那么将身体看作是权力的表征就是有意义的。如果我们要关注的是断腿如何对身体形象产生影响，那么，保罗·谢尔德比福柯的研究更加妥帖。考虑到身体社会学在主流社会学中还是一个相对新的主题，那么过早地排斥我们在观念上的多样选择则是不合适的。

# 身体，或符号的巨大坟墓

让·鲍德里亚/著

陈永国/译

性是符号的巨大坟墓

符号是脱离躯体的性

## 有标志的身体

身体的整个当代史是身体的标识史，是包括各种标志和符号的一个网络，这个网络自形成以来就遮盖着身体，分化着身体，破坏着身体的差异和根本两性，以便把身体组织成一个进行符号交换、与物体领域相同的结构物质，把其嬉戏的虚拟和象征的交换（不要与性征相混）变成性征，这个性征被当作一个决定性代理，完全围绕法勒斯崇拜建立起来的一个法勒斯代理，而法勒斯崇拜又把法勒斯当作总代理。在这个意义上，在当下理解的性征的符号之下，即在性“解放”的符号之下，身体陷入了一个过程之中，这个过程的功能和策略都是派生于政治经济学的。

时装，广告，裸体照，裸体剧，脱衣舞：勃起和阉割的脚

身体，  
或符号的  
巨大坟墓

本无处不有。它既绝对地多样，又绝对地单调。短靴和长靴，长外套下的短外套，过肘的手套和高至臀部的长袜，遮眼的头发或脱衣舞女的遮羞布，此外还有手镯、项链、戒指、腰带、首饰和链饰——脚本到处都是相同的：一个标志具有了符号的力度，因此甚至具有了变态的色情功能，用以划定阉割的一条界限对阉割进行了戏仿，将其当作缺失的象征表达，在结构的符号中，表达两个完整术语的一条横杠（在符号的古典经济学中这两个术语分别是能指和所指）。这条横杠把身体的一个地带作为其相应术语。这根本不是性感地带，而是色情的、色情化了的地带，一个碎片勃然起立而成为某一性征的法勒斯能指，这个能指已经成为一个纯粹简单的概念，一个纯粹简单的所指。

在这个基本图式中，与语言符号的图式构成类比的是，阉割就是所指（过渡到了符号状态），因此屈从于误认（*méconnaissance*）。裸体和非裸体在一个结构对立中嬉戏，因此促进了裸体崇拜的标识。高至臀部的长袜不是由于接近真的生殖器和肯定有所满足的前景而具有色情意味（从这一幼稚的功能主义视角看，裸露的臀部将起到相同作用），而由于围绕生殖器被搁置在阉割状态的那种焦虑（认出阉割时的恐慌）。这个无害的标志，袜子上方的界线，不是缺失、两性和沟壑，而只不过是充裕的性。裸露的臀部，而从提喻的角度看，整个身体，都由于这一沟壑而成为一个法勒斯图像，失去其全部危险的将要考虑和操纵的一个崇拜物。<sup>①</sup>如在物崇拜中一样，欲望可以通过牺牲阉割和死亡冲动而得到满足。

色情化总是包括被隔离的身体上的一个碎片的直立，对禁区以外的能指位置上的一切进行法勒斯式幻化，同时把性征贬降到所指（被表征的价值）的地位。一种结构上令人信服的想象运作可以使主体在欲望的满足中恢复法勒斯的身份，使他与

身体的那个碎片或整体实证化了的、被崇拜的身体相认同，达到一种欲望的满足，这种满足将永远误解他所失去的真正东西。

我们可以从最微妙的细节解读这种运作。紧箍在胳膊或脚踝上的镯子，腰带，项链和戒指，把脚、腰、脖颈或手指确定为可勃起的部位。最终，不再需要什么标志或可见的符号了：脱掉这些符号，但仍然基于一种幻觉的分离之上，从而作弄和躲避阉割，致使身体的性欲只能在裸体状态下发生作用。即便身体没有被某种标志（首饰、化妆品或伤疤都可以达到这个目的）所结构化，即便身体没有被切割成碎片，当衣服脱掉时，横杠也还在那里，它象征着作为法勒斯的身体的出现，当这是女性身体时则尤甚：这就是脱衣舞的全部艺术，我们稍后再来讨论这个问题。

我们应该重新解释弗洛伊德所谓的“象征主义”。脚、手指、鼻子或身体的其他部位并不是由于其形状的突出（据这些不同的能指与真正阳物之间的类比图式）而成为阳物的隐喻的：相反，其法勒斯价值仅仅是以幻想的切割为基础的，而正是这种切割建立了这些能指（“阉割”了的阳物仍然是阳物，因为它被阉割了）。完全法勒斯化了的术语是由横杠划分出来的，因而成为自治的。这个横杠之外的一切都是法勒斯，一切都消解成法勒斯的等同物，甚至女性生殖器，或任何有沟壑的器官或物体，传统上都被列为“女性”的象征。身体未被列入男性或女性象征：在更深的层而上，这是戏剧场所，是对阉割的否认，这可以用那个中国习俗加以说明〔弗洛伊德在“物崇拜”中引为例子（*Standard Edition*, ed. Andtr. James Strachey, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, Vol. 21, 1961)〕，他们首先割下一个女人的脚，然后将其作为物来崇拜。整个身体可以切割成无数标志性和断肢形式，<sup>②</sup>接下来就

是法勒斯崇拜（情欲亢奋）。正是这一点，而非生殖器的畸变，才是身体的秘密所在。

这样，红唇就是法勒斯崇拜（面漆和化妆品是身体结构增进库中最突出的材料）。

涂唇膏的嘴不再说话，那半开半闭被赐福的嘴唇已不再用于说话、吃饭、呕吐或亲吻。在这些往往是矛盾的交换功能——融合和拒绝——之外，而且以它们的否定为基础，变态的色情和文化功能确立起来了。这张迷人的嘴，和人造符号一样，和文化劳动一样，和游戏和游戏规则一样，既不说也不吃，也没有人吻它。漆过的嘴，像首饰一样被物化成嘴，不像人们所想象的那样从充当一个性感的洞，而恰恰从其封闭衍生其强烈的色情价值——面漆就仿佛法勒斯的踪迹，是建立法勒斯交换价值的标志：一张勃起的嘴，一个充血肿胀的性器官，女人借此勃起，男人的欲望将以自身的形象被接受。<sup>③</sup>

以这种结构劳动为中介，欲望，就像基于损失时那样无情，在一个与另一个之间的空洞中，在符号和交换的条件下，法勒斯价值成为可转让的了，被作为一般的法勒斯价值的索引，每一方都根据合同运作，根据一种法勒斯积累把自身的快乐转换成现金：这是一种完美的欲望的政治经济学。

注视亦然。一绺头发（和每一种其他的“眼睛的欲望”的制品）遮住了眼睛，拒绝把注视作为无休止的阉割维度，同时，也拒绝将其作为一种爱情奉献。当眼睛由于涂脂而改变了形状时，产生了一种减缓对方注视和威胁的极乐状态，对方反映了主体自身的正常缺失，但如果这些眼睛注视着他的话，他也可能被懵头懵脑地消灭掉。这些是诡谲的眼睛，这些是美杜莎的眼睛，<sup>④</sup>它们不注视任何人，不注视任何物。在符号的劳动中，它们占有符号的剩余：它们沉溺于自身的迷恋，而它们的诱惑力产生于这种变态的自淫。

我们可以继续论证：无论何时，只要卷入色情意指的过程，那么，对于象征交换的这些特殊场所（嘴和注视）是真实的，对于身体的其他部位就也是真实的。但最美的客体，总是作为这个深渊的缩影、似乎能打开身体的政治经济学大楼的钥匙的，则是女性身体。以数千种色情变体揭示出来的女性身体显然标志着法勒斯即那个崇拜物的出现，同时，法勒斯模仿的巨大劳动也成了不断重复的阉割景象。在脱衣舞这种极其注意细节的仪式中，随着意象的巨大发散，所展示的女性身体光滑和无暇的力量〔快感〕总是作为法勒斯的展示发生作用，一种无情的法勒斯要求有将其麻痹和美杜莎化了的一股潜力（于是在色情和生产发展的扶梯上，二者间出现了深刻的想象的亲和性）。

女性身体的色情特权对女人也发生着如对男人一样的作用。事实上，一个单一的变态结构作用于所有人：以否认阉割为核心，它以女性身体发生作用，就如同以阉割的内在性发生作用一样。<sup>⑤</sup>因此，这个系统的逻辑发展（这里再次与政治经济学构成类比）导致了女性身体色欲的复发，因为在被剥夺阳物的情况下，它只能把自身展示为相等于法勒斯的东西。男性身体不（绝不）发生这种色欲复发，因为它不让人想起迷人的阉割，也不展示不断征服阉割的景象。它永远不会成为光滑的、封闭的、完美的客体，因为它带有“真正的”标志（普遍系统所器重的标志），因此，不易被划分，不易服从这种繁重的法勒斯构型。当然，很难说它有一天会作为法勒斯的一个变体而实现。我们正在走向一个新秩序，那里没有直立的广告，没有任何直立的裸露：正是以此为代价才能在物体的整个光谱上有一个被控制的直立转换，包括女性身体。在极限处，直立本身与这个系统并不是不相容的。<sup>⑥</sup>

我们必须看到，在妇女色情的特殊领域，历史和社会从属

是如何运作的。不是通过像社会异化的替身一样的某种“异化”机制，而是试图验证同一个误认过程是否导致所有的政治歧视，就像物崇拜中的性歧视一样，结果导致阶级的崇拜或被统治阶层的崇拜，以及对性的过分评价，以便更好地避免那个关键审查，即它的行为符合权力秩序的要求。如果这种反思是准确的，那么，色情秩序的一切意指物质就只能是由奴隶的刑具（锁链，颈圈，皮鞭等）、野人的行头（黑色皮肤，褐色皮肤，裸体，文身）和被统治的阶级和种族的全部符号构成的。于是，被法勒斯秩序吞并的女性身体一旦用政治术语表达出来，就把女性贬降为一种非存在了。<sup>⑥</sup>

## 次要的裸露

任何身体或身体的任何部分都能发挥同样的功能，只要它服从同样的色情规训：它是封闭的，尽可能光滑、无暇，没有孔洞或不“缺少”什么，它就是必要的，充分的；每一种情欲差异都通过那个结构横杠想象出来，这个横杠将同时标志和设计这个身体，使其在衣服、首饰或化妆品的掩盖之下依稀可见，而在完全裸露的状态下始终在场但又不可见，因为此时它像第二层皮肤一样包裹着身体。

现在到处都能听到这样的话：“几乎裸露”，“没有裸露的裸露，好像你是裸露的”，穿着那些紧身衣服“你更裸露而不那么自然”。这些广告话语标志着上述所论情况的特点。所有这一切都是为了把自然主义者“触摸”身体的生活理想与对剩余价值的商业需要相调和。然而，更有趣的是，在这种话语中，裸露被定义为次要的裸露，紧身衣 X 或 Y 的裸露，如此

透明的面纱以至于“其透明度使你动情”的那种裸露。此外，这种裸露往往通过镜子转换——无论如何，女人就是在这种复制中与“她梦中的身体：她自己的身体”结合在一起的。而广告神话曾经是绝对正确的：任何裸露都只不过是符号的复制，用其所指的真实把自身包裹起来，像镜子一样把身体的基本规则重建为色情物质，即变化的裸露，以便从法勒斯的角度受到赞扬，成为光荣的无性身体的透明的、光滑的、脱毛的物质。

一个最好的例子是詹姆斯·邦德的影片《金手指》。影片中，一个女人浑身涂金，浑身毛孔都被彻底抹平，于是，她的身体成了一个无暇的法勒斯（金色的胭脂恰好强调了它与政治经济学的同源性），这当然等于死亡。这位涂金的裸体女郎将通过荒唐地再生为色情幻影而死去，但在功能美学中，在身体的大众文化中，每一种皮肤都是这种情况。“紧裹着”紧身衣、紧身褙、长筒袜、手套、裙子和衣服的“身体”，更不用提阳光晒黑的皮肤了：“第二层皮肤”和透明薄膜的主旨总是要使身体玻璃化。

皮肤本身不是“裸露”，但被定义为色情带，接触和交换的性感媒体，吸收和排泄的新陈代谢。身体并未停止在这层满是毛孔和孔洞的多孔皮肤上，只不过形而上学把它当成了身体的疆界。这个身体在第二个无孔皮肤的利益中被否定了，这个无孔皮肤既不出汗也不排泄，<sup>⑧</sup>即是说，既不热也不冷（只是“冷”和“暖”：享受最适度的空调），没有适当的密度（清晰的，或法语所说的透明的表情），而更重要的是没有孔洞（光滑）。其功能与赛璐玢包装纸没什么两样。所有这些属性（凉爽，柔软，透明，完整）都是封闭的属性，由于否定两性的极端而产生的零度。同样的道理也适用于身体的“年轻化”，以一种永远年轻的幻象废除了年老—年轻的范式。

裸体的玻璃化相关于物体所执迷的蜡制或塑料制防护层，

以及擦拭清洗的劳动，试图使物体保持永久得体、无暇的抽象状态。在这两种情况下，即在玻璃化和保护的状况下，这是阻碍分泌的问题（铜锈，氧化，灰尘），防止它们塌倒，使它们保持一种抽象的永恒。

“标志和设计的”裸露意味着在它所编织的网格之后什么都没有，尤其没有身体：既没有劳动的身体，又没有快活的身体；既没有性欲亢奋的身体，又没有破碎的身体。它在形式上超越了幻象中那个平静下来的身体所具有的一切，就像布里吉特·巴多一样，她“美丽是因为她衣着得体”——没有任何未知因素的一个功能等式。与解剖用的身体被撕裂的皮肤和割断的肌肉截然相反，现代身体大多是以可膨胀的名目出现的，这是卡通漫画《她》(Lui)所揭示的一个主题。在漫画中，我们看到一个脱衣舞女，她的衣服散乱地堆放在身边，摆出最后一个姿势：她“打开”肚脐，迅速放气，最后，舞台上只剩下了——一小堆皮肤。

裸露的乌托邦，真实展示身体的乌托邦：这充其量是可以表征的身体的意识形态。一个印度人（我已经忘记了是谁）说过：“裸体是毫无表情面具，掩盖着我们全部真实的本性。”他意思是说身体只有在有标志、被刻写掩盖时才具有意义。阿尔方斯·阿莱的拉甲是热衷于标识和追求真理的狂人，他的理解恰好相反：由于没能如愿让那舞女脱衣服，他活活地砍死了她。

身体根本不是存在的表面，不留任何踪迹的处女海滩，自然。它只是通过压抑取其“处女”的价值：因此，按照自然主义的幻想解放这样一个身体就等于解放被压抑了的身体。即便在裸露的情况下，身体也转向自身，给自身裹上永恒的、不可避免的审查的尸衣：第二层皮。因为皮肤，如同具有符号价值的每一个符号，都经过意指过程而被复制：它始终是第二层

皮，不是最后一层，但总是惟一的一层。

裸露符号趋于把身体重建为总体化幻影，在这种符号的过剩中，我们再次通过镜像发现意识主体的无休止的投机，为主体在这种复制中不可逾越的分化捕捉和带来了一种形式解决。刻写在身体上的符号仅仅重复了意识主体对身体物质的形而上学运作，尽管身体上也附带刻写着死亡本能。阿尔托说，“通过击打我们的皮肤，我们把形而上学打回大脑之中。”

镜子的封闭，对那个标志进行法勒斯复制：在这两种情况下，主体受到自身的诱惑。它勾起自己的欲望，在自己身体上唤起欲望，再用符号将其复制出来。在符号交换的背后，在作为法勒斯堡垒发生作用的劳动代码的背后，主体隐藏起来，恢复着体力：羞怯地躲开对方的欲望（躲开自身的缺失），仿佛在不被看见的情况下去看（看自己）。符号的逻辑与变态的逻辑相遇了。

这里，重要的是在身体层面上进行刻写的劳动与所刻写的标志之间加以根本区别，它们在“原始”社会与在我们当下制度中的区别。他们和容易在身体的“象征表达”中混合起来。仿佛身体始终就是它所是的样子，仿佛古代纹身与现代化妆品具有相同的意义，而在所有生产方式的革命之外，仿佛存在着一种未曾交换过的意指模式，它在每一个时代都扩展到政治经济学的领域。古代社会与我们的社会截然不同，在那里，符号在一般价值的管制之下进行交换，他们在抽象的法勒斯系统中、在主体的想象渗透中进行价值交换，他们标识身体是出于遮掩的习惯，其作用在于即刻实现与神或与族内人的象征交换或礼物交换。这里，谈判不是主体在面具背后的身份谈判，也不是操纵符号：相反，它涵盖了主体的身份，而且和主体一样，进入了占有和剥夺的游戏，恰如神和女人一样，整个身体变成了进行象征交换的物质。最后，在这个标准的意指图式之

内，管理我们身体的整个政治经济学的超验能指/所指，我们的法勒斯/主体性，仍然没有出现。当印度人（可能是同一个人）说“对我来说一切都是同一张面孔”时，他是在回答白人向他提出的为何裸露的问题，他是在说他的整个身体（我们已经看到他从未裸露过）已经在进行象征交换了，而对我们来说，裸露往往被简缩到单一的面孔和单一的目光。在印度人眼里，身体相互注视，交换所有符号。这些符号在不断接续的驿站上被消费，既不指超验的价值规律，也不指私下里对主体的占有。在我们看来，身体被封闭在符号中，通过符号的微积分增长价值，它在等价规律和主体繁殖的过程中进行交换。在交换中主体没有被消灭，而是在投机。主体，而非野人，陷入了物崇拜：正是主体通过身体投资而成为价值规律所崇拜的对象。

## 脱衣舞

贝纳丹（“疯马”沙龙的经理）：

你既不脱衣，也不取笑……你戏仿……我是个骗子：你给人的印象是揭示真正的裸体，没有比这更大的欺骗了。

这是生活的反面，因为当她裸体时，她戴的饰物比穿衣时还多。身体被涂上了极端漂亮的特殊底色，使皮肤像绸缎一样光滑。……她戴着过肘的手套，而且总是那么漂亮，腿上穿着绿、红或黑色的袜子，直到臀部……

梦幻脱衣舞：太空女人。她在虚空中跳舞。因为

一个女人死得越慢，情欲就越亢奋。所以我认为，在无重量状态下，一个女人的情欲将达到高峰。

海滩裸体与舞台裸体毫无关系。在舞台上，女人是女神，她们是不能触碰的……在剧院和别的地方汹涌的裸体浪潮都是表面上的，只局限于精神活动：我要脱掉衣服了，我要展示男演员和女演员的裸体了。恰恰是这些局限使其毫无生气。别人呈现现实：这里，我只暗示不可能性。

在别处受藐视的性现实缩减了色情主义的主体性。

在刺眼的彩虹灯下，饰有巨大的橘色假发，整个表演从首饰开始，吴沙·巴罗克，一个奥地利—波兰混血儿，将继续疯马传统：创造你无法怀抱的东西。

脱衣舞是舞蹈，也许是惟一的舞蹈，无疑是当代西方世界上最有创意的舞蹈。其秘诀是女人对自己身体的自淫。自淫的程度越强，对它的欲望就越大。这种自恋幻象是每一个姿势的本质，各种各样的姿态性抚摩包裹着身体，把它变成了法勒斯客体的一个象征，而没有这些本质的抚摩，就不会产生色情效果。如贝纳丹所说，舒缓崇高的手淫是最基本的。这种舒缓标志着这样一个事实，女孩用来掩盖自身的那些动作（脱衣，抚摩，甚至模仿性高潮〔快感〕）都来自“他者”。她的动作在她周围编织了一个虚幻的性搭档。然而，这个他者恰恰由于同一个原因被排除了，因为她代替了它，使它的动作适合她自己的凝缩，而这事实上与梦的过程并不遥远。脱衣舞的整个色情秘密（和劳动）就在于这个他者的唤起和消除，而所用的姿势如此舒缓以致富有诗意，仿佛爆炸或下落的慢镜头，因为在结束之前，这些姿势的意蕴要有时间传达给你，如果这种东西存

身体，或符号的巨大坟墓

在，它将构成欲望的满足。<sup>⑨</sup>

惟一优秀的脱衣舞是以姿势的镜子反映身体，遵循这种有力的自恋式抽象：全部姿势就等于全部运动的符号，在时装、化妆和广告的每一个层面上标志着身体直立的各个阶段。<sup>⑩</sup>坏的脱衣舞显然只是脱衣服，简单地恢复到裸体状态，公然宣称是那景观的终极结果，不用任何身体的催眠术，而直接把身体奉送给观众的肉欲。这不是说坏的脱衣舞不能捕捉观众的欲望——恰恰相反——而是说，女孩不能把她的身体作为自娱的对象，因为她不能把这种褻渎的（现实主义的、自然主义的）裸露化为神的裸露，在神的裸露中，身体描述它自己的轮廓，感觉它自身（但总是跨越一个微妙的空地，一段性感距离，和一个迂回，就仿佛在梦中一样，这个迂回再次反映了一个事实，即姿势就像镜子一样，身体用姿势这面镜子反照自身）。

坏的脱衣舞受到裸露或不动性（或节奏的缺乏，拙劣的姿势）的威胁：舞台上剩下的只有一个女人和一个（严格意义上的）“肮脏的”身体，而不是一个身体的封闭领域，封闭的身体通过姿势的晕光把自身设计和标识为一个法勒斯，把自身定义为欲望的符号。成功决不是一般所认为的“与观众做爱”，而恰恰相反。按贝纳丹的说法，脱衣舞女是女神，她的身体是禁区，她只自己抚摩，但这并不意味着你不能从她身上获得什么（不能转变为性行为，这种压抑的环境属于坏的脱衣舞），而意味着你不能给她什么，因为她给了自己所需的一切，因此也给了她全部的超验性，正是这种超验性使她妩媚动人。

舒缓的姿势源自僧侣和化体。这里没有面包和红酒，但身体却化作了法勒斯。从她身上脱落下来的每一件衣服未使她接近裸露，未接近性的赤裸“现实”（尽管整个景观也受到窥淫本能的刺激，受到暴力的脱光和强奸本能的搅扰，但这些幻影却与那景观背道而驰）。随着衣服的飘落，她把脱掉的东西设

计和标识为法勒斯——她揭去作为他者的自身的遮掩，这同一场游戏便具有了深刻的意义，身体随着脱衣舞的节奏而逐步变成了一个法勒斯肖像。此时，这还不是脱掉符号以揭示性“深度”的游戏，相反，这是建构符号的逐渐上升的游戏——每一个标志都通过它作为符号的劳动衍生一股色情力量，通过颠倒，它把以前没有的东西（缺失和阉割）变成了它设计和标志以便取代的东西：即法勒斯。<sup>①</sup>脱衣舞之所以舒缓，其原因就在于：它应该尽可能地快，如果这仅仅是为交媾做准备的话。它之所以舒缓，因为它是一种话语，是符号的建构，是对延宕了的意义的精心阐述。注视也证实了这种法勒斯变形。一动不动的注视是优秀脱衣舞女的本钱。这通常被解作距离技巧，用来标志色情环境之极限的一种冷却。这既对又不对：仅仅标志着禁忌的一动不动的注视会再一次把脱衣舞变成一出压抑的色情剧。这不是好的脱衣舞，熟练地注视与意志的“冷却”无关：如果冷却了，如时装模特儿一样，那必须在这样的条件下，即把冷却重新定义为整个当代媒体和身体文化的一个特殊属性，不再属于冷与热的范畴。这种注视是自恋的一种中性化了的注视，是睁大眼睛注视着自己、然后又闭眼不看自身的女性客体的注视。这不是经历审查的欲望的结果，而是完美和变态的顶峰。这是整个性制度的成功。这个制度认为，当女人承认首先给自身以快感，在自身获得快感，除了她自己的意象外没有任何其他欲望或超验的东西时，她才是最完美的，因此也最具有诱惑力。

如这一法规所规定的，理想的身体是服装模特儿的身体。服装模特儿是对身体进行法勒斯式工具化的模式。该词本身就说明了这一点：manne-ken，“小男人”，儿童或男性生殖器的意思。女人裹着自己的身体，进行一种复杂的操作，一种无暇的、强烈的自恋规训，卓有成效地成了诱惑的范式。毫无疑

问，正是在这里，在这个变态的过程中，她和她那神圣化了的身体变成了活的法勒斯，正是在这里，我们发现了女人的真正阉割（还有男人的阉割，但却是围绕女人而具体实现阉割的一个模式）。被阉割就等于被用法勒斯的替代物遮盖。女人被它们遮盖着，她被召来用自己的身体生产一个法勒斯，也许忍受着不被欲望的痛苦。如果女人不是拜物者，那是因为她们总是对自身进行物崇拜的劳动，她们成了玩偶。我们知道，玩偶是一个偶像，它的生产就是为了不断地穿衣和脱衣，上妆和下妆。正是这种遮蔽和去蔽的游戏给了玩偶以童年的象征价值。反之，正是在这种游戏中，每一个客体和象征关系都在女人变成玩偶时、变成自身的偶像和别人的偶像时倒退了。<sup>②</sup>如弗洛伊德所说：“往往被当作偶像的一件件内衣，具体体现了脱衣的最后时刻，女人可能仍然被当作法勒斯的最后时刻”（“物崇拜”，in *Standard Edition*, Vol. 21, p. 155）。

因此，脱衣舞作为阉割景观的诱惑力衍生于发现的内在性，甚或试图要发现但从未设法去发现、或用各种可行的方式寻找但却从来没有找到，那里什么都没有。“在任何崇拜中从不缺场的对女性生殖器的一种厌恶，仍然无法涂抹地标志着刚刚发生的压抑”（同上，p. 154）。对这种不可想象的缺失的经历，后来仍然构成每一种“启示”，每一种“揭示”（尤其是性的“真实”地位的揭示），使对那个洞的执迷变成了对法勒斯的迷恋。从这神秘的被否定、被禁止、喘着粗气的洞中，涌现出所有的偶像（物体，幻影，身体—客体）。被崇拜的女人身体本身禁止它所缘起的那个缺失点，它开始以其全部色情行头禁止这个旋涡，“战胜阉割的威胁和防止阉割的象征”（同上，p. 164）。

在这一系列面纱背后什么都没有，从来就什么都没有，有的总是咄咄逼人地要发现这一点的冲动，严格说来就是阉割的

过程；不是对缺失的辨认，而是对这个破坏性物质的天旋地转的迷恋。西方的整个进程受到了这种无视阉割行为的影响，因此以对现实主义的令人头晕的压迫结束。我们假装恢复“事物的基础”，无意中“瞥见了”那个空洞。我们非但没有承认阉割，反而提供了各种法勒斯不在场的证明；然后，在一股迷恋的冲动之后，我们试图一个接一个地忘掉这些不在场的证明，以便揭示“真理”，而“真理”总是阉割，但最终总能证明是被否定的阉割。

## 计划的自恋

所有这些都让我们根据社会控制重复自恋的问题。弗洛伊德有一段话，道出了我们迄今所讨论的一切：

女人，尤其是有几分姿色的女人，都养成了某种自满，这弥补了她们在选择客体时社会强加给她们的限制。严格说来，这种女人所挚爱的只是她们自身，其爱的强度不亚于男人对她们的爱。她们的需要不是去爱，而是被爱；而满足这一需要的男人就是她们所喜欢的。……这种女人对男人具有最大的吸引力，不仅出于审美原因，因为从规律上说她们是最美的，而且由于各种有趣的心理因素的综合（“简论自恋”，in *Standard Edition*, Vol. 14, 1957, pp. 88-9）。

接下来是“儿童，猫和一些动物”的问题，“我们妒忌它们……因为它们保持着……一种不可能受攻击的力比多位置”，

身体，  
或符号的  
巨大坟墓

因为“它们设法……维持自恋”（同上，p. 89）。然而，在目前的色情学系统中，导致一种“多形态变态”的并不是原始自恋，而是实际的自我在童年时迷恋理想自我的自恋的位移，更确切说，“童年的……自恋完善”（同上 94），如我们所知，作为理想的自我是注定受到压抑和升华的。女人从自己身体得到的满足以及美的修辞，实际上反映了一种残酷的戒律，可与控制经济秩序的戒律同日而语的一种伦理学。在身体的功能美学的框架中，二者是无法区分的：主体屈从于自恋式的理想自我的过程，和社会禁止主体实现这个理想的过程，这未给它留有任何余地，而只有自爱，发明自我，根据社会强加的法规自我投资。因此，这种自恋从根本上区别于猫或儿童的自恋，因为它被置于价值符号之下。这是一种计划的自恋，把对美的控制性的、功能性的颂扬作为对符号的利用和交换。自我引诱显然是毫无理由的；实际上，它的每一个细节最终都必须符合符号市场管理身体的最佳标准。现代色情学，不管其中哪些幻影在起作用，都是围绕理性的价值经济组织的，将其与原始或婴儿的自恋绝对区别开来。

因此，时装和广告描画的是自淫的“温柔乡地图”，<sup>③</sup>并计划利用它：你对你的身体负责，必须在它身上投资，使其产生效益——不是依据快乐秩序，而是用大众模式反映和中介的符号，依据影响力的组织图表等进行投资。这里有一个奇怪的策略在运作：投资从身体和色情带转移到身体和色情的舞台表演。从现在起，自恋诱惑便与身体、或由技术、物体、姿势、以及标志和符号的嬉戏所具体化了的身体部位联系起来。这种新自恋相关于对作为价值的身体的操纵。这是身体的计划经济，其基础是力比度和象征性解构，是有计划地对投资进行消解和重建，依据管理模式、因此也在意义控制之下“重新利用”身体，把欲望的满足转移到代码上来。<sup>④</sup>所有这些都是作

为“综合”自恋确立的，必须区别于两种古典的自恋形式：1. 最初的、融合的自恋。

2. 第二种自恋：把身体作为差异、作为自我的镜像投资。镜像认识的自我与他者的注视的融合。

3. 第三种“综合”自恋：重写身体，被解构的“个人化了的”厄洛斯，成了集体功能模式的指数。同质化的身体成了大量生产符号和差异的场所，而且是在程序引诱的符号之下调动起来的。为了身体的总体实证化，使之成为引诱、满足和魅力的图式，必须消除两性之间的模棱两可。身体作为部分客体的满足，其主体是复数第二人称的消费者。<sup>⑩</sup>切断主体与其身体正常缺失的关系，身体本身就成为了总体化的媒介。这在影片《蔑视》（*Le Mépris*）中再清楚不过地表现出来：布里格特·巴多在镜子前审视自己的身体，把每一个部位都奉献给满意的色情他者，其最终产品则是在形式上附加的一个客体：“这么说，我的每一处你都喜欢了？”身体成了符号的总体系统，是按法勒斯崇拜的一般价值系统中的模式安排的，正如在金融的一般价值系统中，资本成了交换价值的总体系统一样。

## 乱伦操纵

目前的身体“解放”必然经历这种自恋。“被解放了的”身体曾经是法律和禁止从外部审查性和身体的地方，现在却作为自恋的变体内化了。外部制约成了符号的支持者，一种封闭的模仿。如果以父亲的名义，清教律法一开始就狂暴地用来限制生殖器性欲，那么，现行阶段就对应于所有这些特点的一次突变：

身体，或符号的巨大坟墓

1. 它不再是暴力的压抑，它被安抚了。

2. 它从根本上不再指向生殖器性欲了，后来却受到道德的认可。压抑和控制阶段，这个无限微妙和激进的阶段，直接指向了象征交换层面自身。就是说，压抑，在克服了二度性地带（生殖器和社会的两性模式）后，到达了原始性地带（色情差别和多价性，主体与其自身缺失的关系，这是一切象征交换之虚拟性的基础）。<sup>⑥</sup>

3. 它不再以父亲的名义发生，而以某种方式以母亲的名义发生。因为象征交换是以乱伦禁忌为基础的，象征交换这个层面上的每一种废除（审查、压抑和解构）都是一个乱伦倒退的过程。我们已经看到，对身体的法勒斯操纵的色情化是以拜物化为特点的，而拜物堕落取决于这样一个事实：它从未克服对母亲的欲望，因此用崇拜物代替了崇拜者所缺乏的东西。变态主体的全部努力就是把自身的幻象当作母亲的活着的法勒斯，以便达到欲望的满足：这实际上是对母亲的欲望的满足（而传统的生殖器压抑则意味着对父亲的欲望的满足）。我们看到，这导致了一种严格的乱伦环境：主体不再是被分化的（他不再放弃法勒斯身份），也不再分化（不再由于象征交换的关系而放弃自身的任何一部分）了。这完全是由与母亲的法勒斯相认同所决定的。这是与乱伦恰恰相同的一个过程，它从未离开家。

今天，一般说来，身体仍然处于相同的境遇：如果父亲或清教的道德法规（相对说来）已经避免，那是就力比度经济而言，其特点是破坏象征，设立乱伦障碍。这种普遍的欲望满足模式是通过大众媒体传播的，总是具有一种偏执和焦虑性质，这与基本上歇斯底里的清教神经官能症迥然不同。这已不再是与俄狄普斯禁忌密切相关的一种焦虑，而是与下面的事实密切相关的一种焦虑：即便是在获得了哺乳的满足和无数次法勒斯

快感之时，或处于惬意的、宽容的、祥和的、体贴的社会“核心”之时，他仍然是对母亲抱有欲望的活的牵线木偶。<sup>①</sup>这是比生殖器挫败严重的一种焦虑，因为它不仅导致乱伦位置的废除，在这个位置上，主体渐渐缺乏甚至他自己所缺乏的东西，而且导致象征和交换的废除。今天，无论在哪里，这种焦虑都被转译成对操纵的恐惧性偏执而表现出来。

我们在每一个层面上都离不开这种微妙的压抑和异化形式：它的根源难以琢磨，它的存在恶毒且无处不在，而所要采取的斗争形式仍然没有发现，也许无法发现。这是因为操纵指的是母亲以及自己的法勒斯对主体的原始操纵。我们已不再像反对父亲的超验律法那样与这种融合的和操纵的充裕作对，这是一种剥夺。未来的每一次革命都必须考虑这一基本条件，在父亲的律法与对母亲的欲望之间，在压抑和僭越的“循环”与倒退和操纵的循环之间，重新发现象征表达的形式。<sup>②</sup>

## 身体的模式

1. 对医学来说，所指涉的身体是躯体 (corpse)。换言之，在与医学的关系上，躯体是身体的理想极限。躯体实践的完成在保持生命的符号之下生产和再生产医学。

2. 对宗教来说，身体的理想指涉是动物（对“肉体”的本能和贪欲）。躯体是一个巨大坟墓，躯体超越死亡的再生是肉欲的隐喻。

3. 对政治经济制度来说，身体的理想类型是机器人。机器人是作为劳动力的身体得以“功能”解放的圆满模式，是绝对的、无性别的理性生产的外推（这也可能是大脑机器人：电

脑一直是大脑和劳动力的外推)。

4. 对符号的政治经济制度来说, 身体的指涉模式是人体模型(极其各种变体)。由于与机器人属于同一时代(这是科幻小说的理想派对: Barbarella), 人体模型也代表着价值规律之下完全功能化了的身体, 但这次是作为生产价值符号的场所。它已不再是劳动力, 而是所生产的意义模式——不仅仅是满足的性模式, 而且是作为模式的性本身。

在其结果的理念(健康, 再生, 理性生产, 解放了的性欲)背后, 每一个系统都交替地揭示了它赖以得到表达的还原式幻影, 和为其提供策略的身体的谵妄。躯体、动物、机器和人体模型——这些是身体的消极的理想类型, 身体正是在这些奇异的还原之下得以生产和写入连续的系统之中的。

奇怪的是, 身体不过是模式, 不同的系统用这些模式封闭了身体, 同时也封闭了每一种其他事物: 其根本的变化和不可简约的差异否定了它们。我们仍然可以称这种反向虚拟为身体。不管怎么说, 对于作为象征交换的物质的身体而言, 它都没有模式, 没有代码, 没有理想的类型, 没有控制性幻影, 因为不可能有一个反客体的身体的系统。

## 法勒斯交换标准

自工业革命以来, 一次独特巨大的突变包围了物体、语言和性(身体), 与之相应的一个过程要么标志着政治经济循序渐进的普遍化, 要么标志着对价值规律的侵犯。

1. 产品变成商品: 使用价值和交换价值。一方面旨在“满足”抽象的终极“需要”, 另一方面旨在建立控制生产和交

换的结构形式。

2. 语言变成交际工具，一个意义场。它被分成了能指和所指。正如商品的分化导致一种终极指涉一样，作为媒介的语言也有表达的目标，分化成所指秩序和控制能指交换的一个结构形式：语码。

在这两种情况下，向一种终极性功能的过渡，理性地分配“客观”内容（使用价值或所指一指涉物），封闭了结构形式的分配，这种结构形式就是政治经济自身的形式。在“新资本主义”（技术和符号统治）框架内，这种形式以牺牲“客观”指涉物为代价被系统化了：所指和使用价值逐渐消失，给语码和交换价值的运作造成了极大方便。

在这个过程中（今天对于我们还仍然是个轮廓而已）中，生产和意指这两部分融合在一起了。产品和商品被作为符号和内容生产出来，并以语言的抽象结构为基础得以规范化：在传达内容、价值、终极性（其所指）的过程中，它们依据模式所组织的抽象的一般形式流通。商品和内容最终达到的符号地位是相同的。而能指的嬉戏又掩盖了它们的指涉物，只有这样，能指才能获得结构的完善。随着内容、信息、符号和模式的加速和多产，商品的直线世界将在总体循环的时装领域达到圆满。

1. 我们可以表明，性如何在目前的“解放”模式中被简约为使用价值（“性需要”的满足）和交换价值（由模式流通所控制的色情符号的嬉戏和流通）的。我们还可以表明，性已经成为一个独立的功能：从作为种属繁殖的集体功能，转而变成生理平衡（普遍卫生的组成部分）、精神平衡、“自我表达”或主体性的表达、无意识释放、性快感之伦理学（还有别的吗？）的个体功能。无论如何，性变成了主体经济的一个元素，本身顺从一个终极秩序（不管这些终极结果是什么）的主体的客观终极目标。

2. 它越是功能化（越是屈从于通过它说话的超验指涉物，即便是自己理想的原则，其力比度，所指的最后托词），性就越要采取一种结构形式（如工业产品或语言交流一样）。它颠倒伟大的对立面（男性/女性），禁闭在这种对立的分裂中，通过实施某种特殊的性模式、接受某一特殊的性器官的检验而付诸实现，从而关闭身体能指的嬉戏。

3. 给予生殖器功能（无论是繁殖的还是色情的）以特权混淆了男性/女性的结构。在身体的全部色情虚拟性中，生殖器所占的优势也反映在男性占主导的社会结构中，因为社会结构与生理差异密切相关。这不仅仅是为了维护真正的差异，相反，是为了建立普遍的平等，法勒斯成了绝对的能指，一切色情可能性都是围绕这个能指衡量、安排、抽象化和建立平等关系的。法勒斯交换标准控制着当代的整个性征，包括性“革命”。

4. 把法勒斯普遍等同于性，这一现象的出现与另一个现象结合了起来，即把性本身普遍等同于象征交换的虚拟性，从而在身体的象征经济的废墟上建立了身体的政治经济。在普遍自由化的语境中，沉迷于目前的性“革命”仅仅表明身体和性向政治经济阶段的上升，标志着它们与价值和普遍等价规律的融合。

5. 从这两个角度——作为功能的性和作为结构话语的性——主体转而回到了政治经济的基本准则上来：它根据平衡（在自我认同符号之下各种功能的平衡）和一致性（在代码无限繁殖的符号之下话语的结构一致性）从性的角度思考自身，定位自身。

正如“被标识的”客体——被符号的政治经济攫住的客体——顺应贫穷的需要，反映了各种精打细算的功能的苦行经济一样；正如一般符号都具有摆脱自身的功能倾向，以便尽可能

近似地转译出（能指和所指的）充足性，这是符号的规律和现实原则；所以，被政治经济攫住的身体也趋于一种形式裸露，就仿佛趋向其绝对需要一样。这种裸露同时体现了刻写和标志、时装与化妆品的全部劳动，而“解放”的整个理想主义视角却未就“身体”做出任何“发现”或“重新发现”：它转译了我们社会的历史进程中身体的逻辑变形。它转译了与政治经济相关的身体的现代地位。正如摆脱客体标志着给客体分配一种功能，就是说，通过予其以功能来抵消客体，所以身体的裸露也限定了它对性/功能的分配，赋予性以功能，就是说，让身体和性相互抵消。

## 身体的煽动性

在性革命的符号之下，形式改造成为革命的本质，无意识成为历史的主体。解放作为社会现实之“诗歌”原则的原始过程，解放作为使用价值的无意识，这就是在身体的口号之下得以具体化的想象。性和身体能够承受所有这些希望，因为在用来掩盖“历史”社会的任何秩序的压抑之下，性和身体已经成为根本否定性的隐喻。他们想把这些隐喻转变成革命事实。错误：站在身体的一边是一个陷阱。我们不能站在原始过程的一边，这仍然是一个次要幻觉。<sup>③</sup>

身体充其量而且是在理论上将永远是多价性的：客体和反客体——跨越和废除声称要统一身体的各个学科；场所和非场所——作为主体的非场所的无意识场所，等等。甚至在把身体分割成解剖的身体和色情的身体时，当代精神分析学（Leclaire）也仍然以身体之名把欲望运动置于法律的统治之下。

身体，  
或符号的  
巨大坟墓

永远是身体，因为没有词语能表达这个非场所：最好的毫无疑问仍然是在漫长的历史中尚未指定位置或尚未占据位置的东西：被压抑的东西。然而，我们必须意识到这个遗传下来的词带来的诸多危险。身体由于永远处于被压抑状态而被赋予了破坏特权，现在，在解放身体的过程中，这个特权已经到达终点<sup>②</sup>（不完全由于解升华机制的压抑政治；精神分析学也促进了性和身体的官方化：这里，我们再次发现，性和身体错综复杂的混合是主体作为过程、劳动以及在概念与价值秩序中历史之到来的关键事件）。我们必须自问，我们正在“解放”的这个身体是否并不永远否定旧的被压抑身体的象征潜力，“每个人都在谈论的”这个身体恰恰不是言说身体的反面？在当下系统中，作为原始过程之场所的身体与作为次要过程的身体形成对比：色情的使用和交换价值，价值符号之下的理性化。受欲望威胁的进步的身体与半技术的、结构的身体形成对比，后者由于裸露而富有戏剧性，由于运作性征而被功能化。

性解放和“压抑性解升华机制”的第二身体只被设在爱欲的符号之下。存在着与性和纯粹的爱欲原则的一种混淆，就是说，用以前刻写的死亡本能让一个抵消另一个。于是，快乐原则被确定为“被解放了的”主体性的理性，主体的一种“新的政治经济”。“爱洛斯用他自己的术语重新定义了理性。满足的秩序是靠合理性维持的”〔赫伯特·马尔库塞，《爱欲与文明》（London: Sphere, 1970），p. 1970〕。从现在起，“被解放了的主体性”已经无力在实施爱欲的过程中把自身刻写为肯定性了，快乐原则也仅仅成为作为满足模式的力比度的物化。这里涉及一种新理性，为主体走向一个无限的终极性铺垫了道路，因此，在性的“逐渐升级”和不确定的社会发展图式以及与生产力的“解放”之间，已不再存有任何差异，二者都依据相同的运动进化，都由于不可挽回的死亡本能的流动面注定失败。

它们本以为它们能够用魔法驱逐死亡本能的。

在爱欲的符号之下组织的身体代表着政治经济比较进步的一个阶段。这里，重新吸收象征交换就像政治经济的阶级系统中人类劳动的异化一样根本。如果马克思描写的是劳动力的异化和商品逻辑必然导致意识物化的历史阶段，那么，我们今天就可以说，把身体（以及所有象征领域）写入符号的逻辑就必然伴随一种无意识的物化。

裸露非但没有割断欲望，反而等同于欲望，成为欲望的舞台表现。裸露非但没有割断身体，反而使身体成为性的能指和性的等同物。裸露不是分化性征的多价性，反而在男性与女性的结构综合中成为这种多价性的等同物！性别的二元垄断是差异的蓝本。从结构上，力比度被一分为二，成为死亡本能的简化等同物。这样，裸露、性、无意识等非但没有开拓更深的差异，反而以换喻方式相互连接起来，组成代表性等价物的星群，以便一个术语一个术语地定义作为价值的性的话语。这与心理—形而上学中的运作没什么两样，在这种形而上学中，作为理想指涉物的主体实际上只是流通，是受到意识、意志、表征等术语干扰的一种换喻交换。

## 寓 言

——那么，最后为什么是这两种性别呢？

——你在抱怨什么？你是想要 12 种，还是一种？

一部现代小说

边缘还可以再宽些：性别的数量为什么不是零或无限数？总数在这里是一个荒谬的问题（而我们却可以符合逻辑地问“为什么每只手不是六根手指？”）。之所以荒谬，是因为性征化恰恰是隔断每一个主体的隔板，使“一”或“几个”都是不可想象的。然而，“二”也是不可想象的，因为“二”已经是一个总数了（此外，上面的对话也是基于“二”这个数字运作的）。现在，激进地理解的性不可能接近总数的阶段，也不可能接近一个可计算的阶段：它是一种差异，而且是差异的两“面”；它们不是术语，不能被加在一起，也不能成为一个系列的组成部分，是不能以单位计算的。

对比之下，对话在强加的双性（男性/女性）模式的语境中是符合逻辑的，因为它从一开始就把性当作在结构上两个对立的术语。这段荒唐的话受到了数字排列的局限，即把性当作积累，这是在把男性和女性作为两性结构的全部术语时暗示出来的。

这样，性的多义性就被简约为双义（性的两极及其性角色）。今天，当双义正在经历“性革命”的形变时，在我们看到男性和女性之间的差异正在模糊的地方，性的多价性被简约为单性的歧义。

与性原则的隐喻相对立。

今天，由于弗洛伊德照亮了我们的道路，我们熟悉，而且太熟悉，如何识别特定社会实践、伦理或政治背后对冲动过程的升华和二度理性化。依据压抑和幻影决定为每一个话语解码已经成为一种文化陋习。

然而，这是惟一正确的：它们现在只是术语，而无意识只不过是一种指涉的语言。性话语也完全是幻影了，因为性本身，过去对道德和社会神话的批评简约，在对社会关系进行总体的象征解构的层面上，也成了对某一问题加以理性化的模

式，对性歧视话语的检验也被长期安全地储备起来。今天，星期日报纸很容易把许多妇女的脆弱归咎于她们对父亲的过分依赖，她们通过禁止快乐而惩罚自己：这一精神分析的“事实”现已成为文化和社会理性化的一部分（因而成为分析疗法中越来越行不通的死胡同）。

性或分析的阐释并没有什么特殊的地方。它也会成为一个明显事实的幻影，因此很快成为革命的主题。这就是今天发生的一切——革命与精神分析学的碰撞产生于相同的想象和相同的曲解，即把精神分析作为“资产阶级”的复兴；二者都产生于把性和无意识作为决定性代理的刻写，就是说，它们向理性因果律的简化。

从某一代理的名字被理性化的时刻起，当性被升华和理性化为政治、社会和道德，当象征受到审查因而被升华为主导的性言语（parole）之时，神秘化便产生了。

## 庄子的庖丁解牛

文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤导大窾因其固然，枝经肯綮之未尝微碍，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃内者无厚；以无厚入

有闻，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀其微，谦然已解，牛不知其死，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”（庄子《养生主》）

绝妙的分析，天才的操作，超越了圆满的、实质的、不透明的客体视觉（“臣之解牛之时，所见无非全牛者。”），从解剖的角度把身体看作骨骼、肉体 and 器官，由外在表征统一起来的完整大厦。这是普通庖丁所解的身体，残忍地用力割裂的身体，尽最大努力以便识别那片空白，以及表现身体的那片空白的结构（“批大郤导大款”）。庄子的庖刀是一个实体，却又不是一个实体，它本身就是空白（“恢恢乎其于游刃必有余地矣”）。因此，与分析精神相融合的庖刀并非在牛群的空间里运作，那是感觉和视觉所验证的，而是依据节奏和间隙的内在逻辑。如果说庖刀不老的话，那是因为它并不是要战胜一个具有骨肉密度的物质——那是因为纯粹差异作用于差异——以便解开一个身体（一种实际运作），这个身体，如我们清楚地看到的，取决于象征性经济，它既不是“客观”知识，也不是力量关系，而是一个交换结构：被交换的是庖刀和身体，庖刀表现了身体所缺失的，因而根据它自身节奏解构了它。这庖刀也是勒克莱尔的文字。后者根据欲望逻辑从色情角度把身体的一个特殊场所加以分化。一个被动的、严重损耗的和“无用的”象征性刻写，文字由于其精细的线索肢解了解剖学上的身体，在身体所表现的空白中运作。这取代了穷苦庖丁的完整话语，那种话语只根据物质证据进行纯粹解剖式的切割。

继庖丁解牛千年之后，李希藤伯格的刀以其逻辑悖论（没有刀刃、丢掉一个把手的刀）确立了缺场的法勒斯的象征结

构，而不是完整的法勒斯及其奇异（幻影）的证据。刀并不作用于身体；它消解身体，认真地、梦幻般地环绕着身体（自由漂流地注意：“我屏住呼吸，眼睛注视着，慢慢地工作着”），变换着字母的顺序，就是说，它不是一个术语接一个术语地进行，不是像功能句法用一条线把词语串联起来那样，把一个器官与另一个器官相并置和连接：糟糕的庖丁和意义语言学家就是这样运作的。这里，意义的线索则完全不同：它切开了显在的身体，追踪身体之下的身体，就像回文构词法一样，追踪第一个词或躯体的消失和消解，其秘密是另一种表达，不是在话语之下、追寻萦绕文本的某个不在场的东西（名称，公式）的表达。无视解剖式身体的，庖刀所描写和消解的，正是身体的这个公式。毫无疑问，符号的效应，它在原始社会中的象征效应，决不是“魔幻的”，而与这种极端准确的回文式消解的劳动密切相关。于是就有了色情身体的建筑，它仅仅是一个公式的回文式表达，这个公式“在没有出现时就丢失了”，它的欲望线索改造了断裂的综合，这是它未予言表而重新加以追溯的那种综合：根据庄子庖丁解牛的音乐节奏，在身体的神秘消失中，在诗歌的回文式消失中，欲望本身只不过是能指的消解。

#### 注 释：

①生殖器本身，即性物，从来不是崇拜的对象，崇拜的是作为普遍价值的法勒斯；正如在政治经济学中一样，产品或商品本身从来不是崇拜的对象，而是交换价值的形式和普遍价值。

②在围绕色情身体的符号仪式和围绕施虐受虐变态的痛苦仪式之间有一种亲和性。“物崇拜”的标志（项链，手镯，饰链）总是模仿和唤起施虐受虐的标志（断肢，伤疤，切割）。这两种变态有选择地围绕这个标志系统呈现具体形式。

有些标志（而只有这些是有启示意义的标志）把身体表现得比真正裸体还要裸体。这里，身体的裸露是与仪式相关的变态裸露。这些标志可能是衣服或饰物，但也有手势，音乐或技术。所有变态都需要发生最广义的效果。在施虐受虐中，痛苦成为身体的标志，正如物崇拜中的珠宝或红宝石一样。

所有变态都沉溺于某物：在我们所描写的色情系统中，身体沉溺于放纵，自我诱惑；在施虐受虐中，身体沉溺于痛苦（痛苦的自我色欲）。然而，两者间有一种亲和性，因为不管另一个是沉溺于痛苦还是自我放纵，他都被从根本上客观化了。每一种变态都表现死亡。

③性活动往往只能以这种变态为代价才是可能的：对方的身体被幻化成模特儿，一个法勒斯模特儿，一个崇拜的阳物，如梦幻者自己的阳物一样被珍藏、抚摩和占有。

④弗洛伊德在论及法勒斯母亲由于是法勒斯而令人恐怖的命题时说，美杜莎的头导致的麻痹是可能的，因为代替头发的那些蛇，而且多次被认为是蛇，否认了阉割。凡是想要废除阉割的人不断通过这种颠倒想到它（A Green）。对胭脂和脱衣舞的迷恋亦然：身体的每一个被聚光照亮或被标志强化的碎片碰巧也否认阉割。然而，阉割在各处重新出现，那些零部件和崇拜的物一样是分隔开来的，它们只能用来“证实和掩盖被阉割的阳物”（拉康）。

⑤如果长筒袜的边线比遮盖眼睛的头发或长臂手套的边线更具色欲，那不是因为生殖器的混杂；而不过是由于阉割在这里近距离地——尽可能近地，以最大可能的内在性——表演出来并被否定。因此，在弗洛伊德那里，它是最后被观照的客体，最近距离地发现女性缺少将成为崇拜物的阳物。

⑥只有法勒斯价值的废除和根本差异的激增仍然是不可想象的和无法接受的。

⑦那么，双性名称中的一个术语“男性”尽管是有标志的术语，尽管这本身也成为系统中的一般价值，但在我们看来这个不可避免的结

构，事实上没有任何生物学基础：和每一个伟大结构一样，它的目的恰恰是要与自然决裂（列维-斯特劳斯）。我们可以想象男女角色颠倒的一种文化：母系社会中的男性脱衣舞。所需要的只不过是把女性变成有标志的术语，并充当一般价值。然而，我们必须看到，即便变换了这些术语（这大体上囊括了妇女的“解放”），其结构也没有变化，如对阉割和法勒斯的拒斥一样。所以，我们看到，真正的问题不在于其内部系统是否能进行结构改造，而在于它能否进行根本改造，这就对性的这种政治经济学的抽象性提出了质疑，这种经济学的基础是把其中一个术语作为一般价值，同时也基于对阉割的误认和象征性经济。

⑧除了高贵的流泪外，但即使这种高贵的流泪也出于令人难以置信的谨慎！参照龙西尔化妆品公司的一个卓越的广告文本：“当一种情感如此左右着你，以至于只有表情才能转达它的深度时，你比任何时候都不想让你的眼影露出真相。此时，你比任何时候都更需要龙西尔……此时你只需要用这些化妆品，而无须细想。”

⑨身体叙事，用技术术语说是“碰碰撞撞”，在此实现了巴塔耶所说的“对抗计策”[feinte du contraire]：由于脱衣的相同姿势不断遮盖和掩饰着身体，所以需要借助两性的力量获得诗意。另一方面，我们看到裸体看和其他人该有多么幼稚，贝纳丹所说的“表面的海滩裸体”，他们以为完全裸露了现实，变成了符号的等同物：现实不过是与自然所指相等同的能指。自然主义的去蔽不过是一种“精神活动”，如贝纳丹的精辟论断所说，是一种意识形态。在这个意义上，脱衣通过其变态的表演和复杂的两性性，与“通过裸露的解放”相对立，正如它与自由的理性主义意识形态相对立一样。“裸体的逐步升级”是理性主义、人权、形式解放、自由宣传和小资产阶级自由思想的逐步升级。这种现实主义的逸轨被一个小女孩的话完完全全地回归了原位，当有人给她一个会便尿的娃娃时，她说：“我的小妹妹也会那样做。你不能给我一个真的吗？”

⑩透明的面纱可以起到与这种姿势相同的作用。广告也常常把两个

或几个女人推上舞台而属于同一个秩序。这只在表面上具有同性恋的意味，而事实上是自恋式自我诱惑的一个变体，通过性幻象的迂回而对我进行复制嬉戏（这也可能是同性恋：广告中的男人只是一个自恋式警告，以帮助女人在自身获得快感）。

⑪甚至当最后一件衣服脱落时，整体的脱衣舞也未改变其逻辑。我们知道，姿势足以追溯身体周围一条着了魔的路线，比内裤更微妙的一个标识。无论如何，这个结构标识（内裤或姿势）所禁止的不是性器官，而是跨越身体的性征化：那个器官的景象以及出于极限的性亢奋根本不能消除这种状况。

⑫变态的欲望是社会模式强加的正常欲望。如果女人逃避自恋的倒退，她就不再是欲望的客体了，而成了欲望主体，因此抵制变态欲望的结构。但她也完全能够在对他者欲望加以拜物式抵制时满足自己的欲望，这样，变态的结构（主体与客体之间欲望劳动的分工，即变态和色情领域的秘密）就不会发生变化了。惟一的选择是，每一个人都应该打破他的法勒斯堡垒，打开环绕性制度的变态结构，而不是把目光集中在法勒斯身份上，集中在它在别人身上的缺失，为了识别出自身危险的两性，就要挣脱法勒斯身份魔法，这样，欲望作为象征交换的嬉戏就会再一次成为可能。

⑬在17世纪，一个叫斯卡德里的女士想象一个国家或王国的地图，她称这个国家为“Tendre”，按这个词的当代意思，它指温柔的情感或伤感，而与力量、坚韧、冷酷和残忍等“军事美德”形成对比。

⑭如果我们提及字母在勒克莱作品中的功能，差异刻写和消除差异的色情功能，我们就能看到，目前系统的特点就是消除字母的开放功能，加强它的封闭属性。直义功能随着欲望的字母破灭了（象征性刻写在结构刻写的优势面前消失了），而代码的字母占了上风。甚至在分析中，字母的多价性被代码系统内的同义取代了，所谓同义，也就是作为（语言学）价值的直义功能。于是，字母便像一个完整符号那样复制和反映自身，它被当作单一的路线受到崇拜，而取代了色情差异。字母被

作为法勒斯包裹起来，其中一切差异都消除了。快乐的字母对主题进行的韵律分析消除了，剩下的只有被崇拜字母的欲望满足。因此，与勒克莱的色情身体相对立的不仅有解剖学的身体，还有而且特别是半满足的身体，它有一个完整的、被编码的能指库所构成，用来指称欲望满足的模式。

⑮消费的主体，尤其是消费身体的主体，既不是自我，也不是无意识的主体，而是复数第二人称的“你们”，广告上的“你们”，由主导模式重建的被切断的、破碎的主体，个人化了的、在符号交换中发生作用的主体。由于仅仅是交换的第二人称的模仿模式，那个“你们”不再是说话的“你们”，而是切分代码的结果，在符号的镜子中出现的幻影。

⑯我们必须理解身体的“解放”和“革命”本质上作用于二度性实现，即性的双性理性化。因此，身体的“解放”和“革命”发生在后来的一个阶段，即清教压抑的阶段，同时也处于当代象征的压抑层面。这场革命就压抑模式来说是“一场迟到的战争”。从好处（或坏处）想，原始压抑纯粹由于“性革命”这一事实不知不觉地取得了长足发展，令人不安地与上面讨论的自恋管理符号之下的“温和”压抑结合起来了。

⑰〔在这段话中，鲍德里亚利用了“哺乳”的双关意义，在“母性”社会中，乳房处于“中心”和“核心”位置，因而取代了父亲的律法。——英译者注〕

⑱这假定了一种交换（如我们所熟悉的经济和语言交换），它仍然在乱伦禁忌和父亲律法的统治之外。经济或语言交换以价值为基础，终结于价值交换系统。而对比之下，这种交换是一种象征交换，它以价值的取消为基础，因而也消除作为其基础的禁忌，克服父亲的律法。象征交换既不是律法之内（向乱伦的）倒退，也不是纯粹的、简单的（永远取决于律法的）僭越，它是这种律法的革命。

⑲参见 Jean - François Lyotard, *Discours, figure* [Paris: Klincksieck, 1971], p. 23.

⑳在身体之否定性的历史之后，是身体之肯定性的历史。目前“革

命”的多价性完全衍生于这样一个事实：数百年来，的压抑都把身体基于价值之上。在压抑之下，身体被赋予了僭越一切价值的虚拟性。然而，我们必须明白，身体与一系列“物质”价值（健康，福利，性，自由）的持久和错综复杂的融合一直是在压抑的影子下运作的。身体概念是在某一超验唯物主义的影子下发展起来的，而这种超验唯物主义又是在唯心主义的影子下逐渐成熟的，这种唯心主义是那种唯物主义复兴的生命线，甚至为这种唯物主义的复兴起到了决定性作用，而且是维持新价值体系之平衡的动力。裸露成了激进主体性的象征。身体成了进步的标准。但这种解放具有每一种解放的多价性，因为在这里它是作为价值被解放的。正如劳动在生产力和交换价值系统中只能作为劳动力而被“解放”一样，在计划意指的框架中，主体性只能作为幻觉和符号价值而被解放，这种计划意指是意指的系统论，与生产系统论相耦合，这是显而易见的。最终，只有在再次被政治经济攫住的意义上，才能说主体性的“解放”。

# 如何令身体陷入僵局？

斯拉沃·齐泽克/著

吴 蕾/译

## 符号性的至福

弗里兹·朗（Fritz Lang）的黑色西部片《恶名远扬的农场》（*Rancho Notorious*）（1950）的序幕是好莱坞电影中常用的结局场面：一对恋人热情拥吻，共同等待着婚礼的开始。就在那一刻，一群野蛮的匪徒闯入，强奸并杀害了新娘。于是，那位绝望的新郎（由 Arthur Kenedy 扮演）踏上了命定的复仇不归路。关于这帮匪徒的身份，他惟一掌握的线索就是“Chuck - a - luck”这一意义模糊的符号片段。经过漫长的搜索，他终于揭开了它的奥秘：“Chuck - a - luck”指的是一个神秘的地方，它的名字是不能在公开场合被说出来的。它是一个坐落在一个隐蔽的山谷之中的农场，只有经过一条狭窄的山道才能到达那里。一名徐娘半老的沙龙歌手（曾经是个惹火的美人）是那里的头儿。强盗们只要缴纳战利品的百分之一，就可以在农场里寻求庇护。

这部电影究竟为何有如此令人难以抗拒的魅力？这无疑是因为它在常见的西方故事情节中，加入了另外一种神话般的叙

如何令身体陷入僵局？

事。读者们往往可以在一系列以非洲为故事场景的探险小说与电影中找到这种叙事最纯粹的形式（例如《所罗门王的宝藏》、《她》、《人猿泰山》）。这些作品都叙述了一场深入黑暗大陆心脏的探险，在探险开始之前，没有哪一个白人曾经涉足此地。旅行者们受到某些晦涩难解、歧义丛生的符号片段——瓶子里的字条、没被烧完的纸片，或者是某个疯人的呓语，暗示着在某个边界之外，美妙与/或可怕的事情正在发生——的引诱而开始了这段险象环生的旅程。旅途中劫难重重，其中值得一提的是那些勇猛善斗的土著人对他们构成的威胁。然而，在这些威胁的反面，土著人同时也几近绝望地在提醒这些异族人：他们不应当逾越某条边界（河流、山道、深渊），因为在那边界以外是一片遭受诅咒的土地，所有到了那里的人都将一去不返。在经历了无数艰难困苦之后，探险者们终于穿越了这条边界，并踏足那片莫须有之乡，那个他处（the Other Place）——一个威力无穷的黑色王国（所罗门王的宝藏），由一位美丽而神秘的女王统治着的国度（她），一个人与自然和谐相处、与动物自由交谈的祥和天地（人猿泰山）。与之相似的另一处神秘所在当然是西藏：其神权政治为香格里拉——洋溢着智慧与均衡的著名桃花源（《失去的地平线》）形象提供了模型。一条狭长的山道是通向那片天地的惟一路径；没有人能够从那里离开，只有一人例外——不过他亦为他的成功逃离付出了代价：他疯了。因此当他絮说着有关那个在得道高僧治下的和平国度的故事时，没有人相信他。《臭名昭著的兰柯》中神秘的“Chuck - a - luck”也代表着同样的一块禁地：影片中所有关键性的激烈对抗场面都发生在那条狭长的山道上。这决非偶然。那条山道就是一道边界，它分隔开日常现实与“她”所统治的山谷——换句话说，所有重要的情节都发生在从现实到幻想的“他处”之间的通道上。

此处重要的是所有这些故事之间形式上严格的对应性。每一个故事都具有像麦比乌斯带那样的结构：如果我们在现实这一端走得足够远，那么我们会突然发现自己到了另一端，进入了纯粹幻想的领域。无论如何，让我们一起来追寻这些联系的线索：在一大批艺术家的成长过程中，我们不是也看到了这样的逆转么？从莎士比亚到莫扎特，他们逐渐落至绝望的深处。当他们接近谷底时，突然之间，我们看到了从绝望向天赐的至福的转变。在一系列标志着其最深切的绝望的悲剧作品（《哈姆雷特》、《李尔王》等等）问世之后，莎士比亚戏剧的基调出乎意料地改变了。我们随之进入了童话般的和谐疆域：生活在那里为一位仁慈的命运之神所主宰。在他的眷顾下，一切纷争都归向欢乐的终局（《冬天的故事》、《辛白林》等等）。在《唐璜》——为两性关系中之不可能性与悖论而树立的终极纪念碑——之后，莫扎特创作了《魔笛》，那是献给男人与女人之间水乳交融般融洽关系的赞美诗篇（请注意该赞美诗篇问世之前评论界的矛盾说辞）。

这条边界是恐怖的，能致人于死地，然而同时又魅力无穷。在我们接近它的过程中，至福随时可能从天而降。这条边界就是拉康在分析索福克勒斯的《安提翁》时，努力想用希腊文 *ate* 表达的东西。这个词从根本上看是有歧义的。*Ate* 既指一道可怖的、永远无法企及的界限——也就是说，碰触到它意味着死亡的降临，同时它又指界限之外的地域。这里值得重视的是界限相对于地域的优先性：我们所拥有的不是被某条界限所分割开的两个层面（现实层面与纯幻想的层面），我们仅仅拥有现实与其界限——深渊与现实结构周围的虚空。因此，幻想的空间被严格地归入次一级层面。它“给出实体”。它使那条界限物质化——或者更确切地说，它把不可能之物转化成被禁止之物。界限标志着某种根本的不可能性（它不能被跨越：

如果靠它太近，死亡就会降临)，而它之外的地方则是禁区（擅闯者无法回头，等等）。由此，我们已经制造出一种由恐惧向至福逆转的神秘公式：不可能的边界经由逆转，变成了被禁止的地方。换言之，这种逆转的内在逻辑即是由真实（Real）向符号（Symbolic）的突变：不可能的真实转变成为符号性的被禁止的客体。当然，矛盾之处（或许这就是禁令的功用所在）在于这样的事实：一旦真实—不可能之物被当成禁止获取的东西，那么它就转变成某种可能之物；也就是说，转变成某种不应该被得到的东西，而非由一道外在的禁令所围护起来的不可以被得到的东西。不过请注意，所有禁令里最为根本的一道禁令——乱伦禁令所遵循的逻辑，就存在于此矛盾中。乱伦从本质上而言就是不可能的（即便一个男子“真的”和他的母亲同房，“此亦非彼”，乱伦的对象从定义上而言就是缺失了的），而其符号性的禁令也不过是一种尝试性的行动，即试图利用不可能性向禁令的突变来解开这个死结——有一个人是乱伦禁令的对象（母亲），而针对这个对象的禁令也就同时打开了通向其他所有对象的大门。在前面提到的一系列探险电影中，跨越边界的举动亦遵循着相同的逻辑：ate 之外的禁地正是为不可能性向禁令的突变所建构出来的地域。从另一层面上来看，在殖民压迫的条件下产生的“民族复兴”，也具有相同的矛盾丛生的逆转特征：是殖民压迫本身（禁令）激起了反抗，并因此引发了“民族复兴”的可能性。我们正在将传统从殖民压迫的重轭下拯救出来——这种“自然而然产生”的想法恰恰应和了被黑格尔称为“（外部）反映的幻象”的说法：由于我们受困于这种幻象，我们就忽视了这样一个事实，即国家、民族身份只有在其存在受到威胁的经验的促使下才得以成型；在这种经验出现之前，什么国家啦，民族身份啦，统统不存在。这一逻辑不单适用于传统的反殖民斗争，而且适用于前

苏联当下紧张的民族关系：尽管整个国家都认为自己已经回归前共产主义传统之中，但正是共产主义的“压迫”本身以禁令的形式，打开了这样的空间，也就是说，把这种传统摆放在可能性的位置上。

因此，通过由（不可能的）界限向（被禁止的）空间逆转，通过由《唐·璜》向《魔笛》的逆转，我们避开了真正的不可能之物：一旦进入幻想的领域，内在的不可能性的创痕就为一种美妙的至福所替代了。拉康认为，幻想归根结底是一种关于成功的性关系的幻想。莫扎特的《魔笛》描绘了由一对热恋中的情侣共同构成的一个和谐整体的形象。这一形象正为拉康关于幻想的看法提供了完美的例证：在塔米诺与帕美娜成功地经受了水与火的严峻试炼——也就是跨越了界限——之后，他们俩就进入了符号性的幸福世界。从旨在反殖民统治的民族复兴运动中，我们可以更加清晰地找到这种至福的梦幻般的特质：反殖民主义之民族解放斗争的参与者无可逃遁地落入了这样一个幻象设置的圈套：通过他们的斗争，他们“使被压迫的祖先的古老梦想变成了现实”。这是一种意识形态合法化的基本机制：我们把现行秩序以一种梦想实现的方式呈现出来——不是我们的梦想，是他者的梦想，是死去的祖先的梦想，是先前时代的梦想，以此来使该秩序合法化。

举例而言，正是这种参照方式使 20 年代到 30 年代之间众多西方人对苏联寄予了同情与理解。尽管摆在他们面前的是贫穷与冤屈，但众多的西方旅游者仍然对苏联单调枯燥的现实十分着迷。原因何在？原因就在于，对于这些西方游客而言，这一现实是一个梦想的实现，它活生生地在那里，可以摸到，可以看到。而这个梦想是属于过去年代与当今年代全世界范围内难以计数的工人們的。于是，任何对苏联现实的质疑都应该马上受到指责：“没错，我们在苏联干了很多很多错事，但是当

你用讽刺和轻蔑的语气抨击我们时，你实际上是在嘲笑数以百万计人们的梦想！你实际上是在背叛数以百万计人们的梦想！他们为了我们现在正在实现的梦想受尽苦难，历尽艰辛！”这个情况和《庄子》中庄周梦蝶的故事很相似。庄周梦见自己变成了一只蝴蝶，醒来后他问自己：我怎么知道现在的我不是一只蝴蝶做梦的时候变成的庄周？同理，后革命的意识形态（postrevolutionary ideology）努力使我们相信，我们现在的生活是我们的祖先之梦想的实现。比方说，30年代的一个苏联工人就是一个后革命时期的战士，梦想自己生活在社会主义天堂里；如果我们抱怨得太多，我们就会打破他的好梦。煞费周章地借用死去的他者之名，对于使现行的意识形态有效地合法化是必不可少的。从另一个层面上看，莫扎特《魔笛》中关于融洽和谐的情侣关系之幻想也遵循着同一逻辑：一旦枯燥而庸常的日常现实被看作是一对自由情侣的后革命梦想的实现，那么该现实就会经历一种类似于变形的运动，并因此而获得一个崇高庄严的维度。

这种逆转的逻辑究竟存在于何处呢？追寻一个更为正式的相似性是正确的。在弗洛伊德最著名的梦—伊玛打针（Irma's injection）之梦中，我们不是也遇见了相同的阵形么？想象的双重关系、双重关系在遭遇现实时逐渐“恶化”为令人无法忍受的对抗关系、符号性秩序的降临带来了最后的“平和宁静”这三个阶段，不是恰好与此梦的三个阶段相对应么？在梦的第一阶段里，弗洛伊德在“逗弄他的病人”；他与伊玛的对话“完全被困在限制了它的想象状态之中”。这种双重的镜像关系在他朝她张开的嘴里瞥了一眼时达到了高潮：

这里有一个极端可怖的发现，一个关于人从未见的血肉的发现。那是事物的基础，是头脑的另一端，

脸的另一极；那是最完整的分泌腺，是肉体，一切都从那里渗透出来，它在秘密的中心；只要肉体受着苦难，它就是没有形状的；只要肉体形状具有某种能激起焦虑感的特质，它就是没有形状的。焦虑感的魅影，焦虑感的认同，关于你是此物的终极启示——你就是此物，它看上去与你天差地别，它就是终极的无形。

突然之间，这种恐怖奇迹般地转变为“一种心神不宁的状态”——拉康将之确切地定义为“符号功能的启用”。我们可以举三甲胺配方的生产过程为例来说明这种转变。主体自由地在符号的极乐中漂浮——一旦做梦的人（弗洛伊德）放弃了自恋式的视角的话。编者雅各·艾兰·米勒（Jacques - Alain Miller）仅用“想象、真实与符号”作为拉康《演讲集·卷二（Seminar II）》的副标题，是很恰切的。在此无疑要避免这样的一个陷阱，即让这种符号的极乐与“坚硬的现实”相对立。与之相反，拉康精神分析学的基础论文却指出，被我们称为“现实”的东西把自己构建成符号“极乐”的背景，也就是说，这种极乐是排除了某种伤痕累累的真实后的产物。当拉康提出幻想是现实的终极支撑物时，他想表达的就是这个意思：当“符号的极乐”的幻想边框拦阻了探索“真实”之深渊的目光时，“现实”本身就得到了巩固。在此引人注目的是，伊玛打针这个梦与弗洛伊德另一个著名的梦并列摆在了一起。一位父亲梦见他死去的儿子责备他说：“父亲，难道你没看见我在烧着么？”拉康在对伊玛打针的梦进行诠释时，将我们的注意力引向艾里克·艾里克逊（Eric Erikson）所作的恰切评价：艾里克认为在弗洛伊德看了伊玛的喉咙之后，在他与真实相遇之后，他本应清醒过来——就好像梦见了燃烧着的儿子的那位父亲那样，在与

如何令身体陷入僵局？

可怖的幽灵相遇后便突然惊醒。做梦的人在见识了真实最为可怖的一面之后，悚然醒转。这也就是说，他逃进了“现实”里。一个人不得不从这两个梦的并置中得出结论：我们称之为“现实”的东西，恰恰是以愚蠢的“符号的极乐”为基础建立起来的。正是这个“符号的极乐”使弗洛伊德在看到了伊玛喉咙里的恐怖景象之后，还能继续沉睡。那个无名的做梦者为了逃避燃烧的儿子责罚这一伤痕累累的真实而躲进了现实之中。他和弗洛伊德经历了同样的心理变迁。后者在往爱玛的喉咙里看了一眼之后，“改变了登记者”，也就是逃入遮盖真实的幻想之中。

### 三元组与其不满足性

此时，谁都想把形式的类似性往前推进一步：由恐怖向符号的极乐的逆转，不是也孕育了黑格尔的“三元组”阵型么？在黑格尔系统的起始处，也就是在经由存在通向虚无的路径上，绝境经过一种相似性的转换变成了“通道”。虚无应当被看成存在的“真相”。这究竟是什么意思呢？存在首先被放置在主语的位置上（在语法的意义上），然后人们努力地给它加上谓语，用一切可能的方式来规定它。然而这所有的企图都没有成功；没有人能说出存在中确定的东西；没有人能把谓语强加给它；而虚无等于存在的真相则是对此绝境的一种肯定化，一种“实质化”。在黑格尔的系统中，所有范畴到作为该范畴的“真相”的另一个范畴之间的通道，都有这样一种对不可能性加以肯定化的过程在运作。黑格尔式的发展从来都不单纯是向更加深刻与具体的本质的下降；观念的通道所遵循的逻辑从

定义上看就是对失败的深思熟虑的肯定化，亦即对不可能性的通道本身的肯定化。让我们任取一个 X 时刻：一切试图把握其被掩盖的实质的努力，一切试图以更具体的方式决定它的努力，都以失败而告终。接下来的那个时刻就只能对失败加以肯定化了；于是在此时刻中，这样的失败就呈现出肯定性的存在状态。简言之，人没能决定 X 的真相是什么，而这个失败就是 X 的真相。这就是黑格尔对芝诺（Zeno）哲学中关于运动是不存在的观点所作的诠释之关键所在。芝诺努力想要证明在虚假的运动形态之外，还存在着一种与自身相一致的、静止不动的存在。然而这种存在从本质上说是虚空的，因此超越运动的形态这条道路走不通；人只能描述运动的自我扬弃，也即关于运动的自我压制的观念性运动。这也解释了为什么赫拉克利特式运动是埃里亚式存在的真相。

作为一种规则，人们经常忽略了拉康的基本三元组合——需要—要求—欲望（need—demand—desire）所遵循的内在逻辑与黑格尔的“否定之否定”的内在逻辑是多么地接近。首先，我们有一个神话般的、半自然的起点，一种最直接的需要——这个点总是已经被假定了，而从不是“以本来的样子”被给定、被“安置”以及被体验的。主体需要“自然”、“真实”的客体来满足他的需要：如果我们渴了，我们就需要水来解渴，以此类推。然而，一旦需要用符号的中介表达出来（它总是已经被那样表达出来了）的话，它就开始发挥要求的作用：对他者的召唤——最初是对作为他者的最原初形象的母亲的召唤。这也就是说，我们对他者最初的理解是能够满足我们需要的他或她。他或她能给予我们令人满足的客体，也能从我们手中将它夺走。扮演中间人角色的他者的出现，把我们与客体之间关系的整个机制都打乱了。从字面上看，要求针对的是理应满足我们需要的客体；然而其真正的目标却是他者的爱，它能够利

如何令身体陷入僵局？

用这种爱的力量来孕育客体。如果他者遵从我们的要求，为我们提供客体，那么这个客体就不再单纯是某种可以令我们满足的东西了，它同时还是他者对我们的爱的宣言与誓词。比方说，一个婴儿哭闹着要喝奶。他要求的目标是他的母亲能够用喂奶的方式表达她对他的爱。如果母亲用冷淡的、漠不关心的态度喂奶，他还是会觉得不满足；但如果她绕过了要求的字面意思，而仅仅是抱住孩子，那么孩子极有可能在那一刻得到了满足。这就是很好的证明。

为了表示出这种转换，拉康求助于黑格尔关于扬弃的观念决非偶然，“要求把一切给予它的事物之特殊性全部否定，所用的方法就是把这些事物突变成为一种爱的证明。”把一种需要转形为一种要求，也即把它转形为一个指向他者的能指，用这种方法可以把对一个特殊的物质客体的需要“否定”掉：它的直接性被抹杀了，取而代之的是某种“中介性”；它作为一种介质被摆放在那里，通过这种介质，超越其直接现实性的维度——爱的维度——找到了表达的方式。这种逆转与马克思关于商品形式的论述有着严格的相似性：一旦人类劳动的产物获得了商品的形式，它最直接的特殊性（其使用价值，它用来满足人类某种需要的有效且实在的财产）就开始发挥其作为“交换价值”表现形式的的作用，也就是非物质的主体之间关系的形式的的作用——就好像在从需要到要求之间的通道上，对特殊客体的需要藉此开始发挥作为他者的爱的表现形式的的作用。

所以说，这就是第一个时刻，“否定”的时刻。这个时刻的高潮部分必定是一个僵局，是一个在需要和要求之间形成无法疏解的对立关系的僵局：每当主体得到他所要求的客体，他都会觉得“此非彼！”尽管主体得到了“他想要的东西”，但由于其真正目的是得到他者的爱，而不是具有直接特殊性的客体

本身，所以他的要求并没有被完全满足。婴儿厌食症（“病态”地拒绝进食）基本体现了这种需要与要求之间的恶性循环：婴儿想传达的“信息”正是他所要求的不是食物本身，而是母爱。他惟有通过拒绝食物——也就是拒绝他所要求的客体之特殊物质性——这惟一的方式，来指出二者之间的区别。

在这个僵局里，对他者的爱只能通过对需要的客体的要求表达出来（由此，该客体就总是不是“彼”）。有一个办法可以打破此僵局，即在需要与要求之间加入第三个因素：欲望。拉康为“欲望”下了一个精确的定义：“欲望既不是食欲的满足，也不是对爱的要求，而是用后者减去前者之后所得出的差异。”（《著作集（*Écrits*）》，第287页）欲望存在于要求之中，又不可被简化为需要的东西：如果我们从要求当中减去需要，我们就得到了欲望。拉康的这一观点在他带有反黑格尔色彩的晚期学说中十分典型。他说到“一种逆转，它并不单纯是一种否定之否定”（同上）——换言之，它仍然是一种“否定之否定”，只是并非“单纯”的而已（好像对黑格尔本人而言，“否定之否定”就一定是“单纯”的一样！）。此“逆转”成为一种“否定之否定”的原因就在于，它重新回归到被需要与要求之间的通道所抹杀了的客体那里去：它制造出一种新的客体，来替代需要的失落了的/被否定了的客体——小客体（*objet petit a*），欲望的客体——原因。由于要求不能被简化为需要，这个悖论性的客体正好将此一维度“落到了实处”：这就好像对其（字面上的）客体的要求——对要求所要的直接的、与字面意义相符的东西的要求——的剩余物，再次以一种客体的形式体现出来。小客体（*objeta*）就是一种“肯定化”，一种对虚空的填充，而那种虚空是我们每次惊讶地感觉到“此非彼！”时感受到的虚空。在小客体中，每一种确实存在的客体的每一个不足之处都获得了肯定的存在形态，也就是说，成为了一个客体。

如何令身体陷入僵局？

在此最关键的时刻是从要求向欲望逆转时产生“和缓”效果的时刻：欲望的客体—原因的出现解开了由需要与要求之间紧张的对立关系所形成的死结。用符号性的“和缓”来解决对抗性的死结，这也是名声不佳的三元组合“正—反—合”（thesis - antithesis - synthesis）据以运作的基本机能。“正—反—合”的想象性起点是对立二极的互补关系。由此继之以它们之间对抗性的真实的爆发，这使得双方互补的融洽假象烟消云散；两极之间也因此立即进入对立的局面。当对立的两极之间的关系被当成差异关系来对待时——也就是说，当两极再次互相联合，只不过这次是以它们的共同缺乏为背景进行联合时，这种极端紧张的局面最终为符号化所缓解。

认为“反”内在地包含于“正”之中的观点，以及由此推出的认为人们总可以设法从“正”里面的“反”的“含蓄”状态中把“反”提取出来的观点，都是不正确的。恰恰相反，“反”是“正”所缺乏的东西，目的是为了“正”自身“有形化”（concretize）——也就是使“正”的概念性内容实在化。换言之，“正”本质上就是抽象的：它用“反”来假定自己的“中介性”（mediation）；只有作为“反”的对立面而存在，“正”才能拥有它在本体论意义上的一致性。然而，这绝非意味着“合”就表示了一种对立两极之间的互补关系，亦即“没有 X 就没有 Y”之类的联结（没有男人就没有女人，没有爱就没有恨，没有混乱就没有和谐，诸如此类）。被黑格尔称为“对立面的统一”的东西恰恰颠覆了这种互补关系的虚假样貌：一个极端并非对另一极端的简单否定；黑格尔认为实际上第一个极端在作为另一个极端的抽象时，就是另一个极端本身。一个极端在它最彻底地让自身与另一极端相对立的那个时刻，“跨越过去”成为了那另一个极端。举例来说，存在与虚无的“统一”并非在于它们互相假定对方存在，没有虚无就没有存

在，反之亦然；而是在于当我们费尽心机把握存在最纯粹的形式——即与虚无完全相反的形式——时，存在显露出它虚无的形貌。或者，从政治领域中举一个更为“具体”的例子：普遍意志与特殊意志的“统一”并不在于它们互相依赖，而在于普遍意志会以辩证的方式反过来向其对立面转化。只要普遍意志与众多的特殊意志相对立，它就会转化成最高级的特殊意志，属于那些假意要体现普遍意志的那些人的特殊意志（因为它已经将众多的特殊意志排除在外了）。这样，我们就看到了极端之间、对立的两极之间一种“直接的互换”：纯粹的爱转变成恨的最高形式；纯粹的善变为极端的恶；彻底的无政府主义与终极的恐怖相交接，凡此种种。通过极端到极端之间这条直接的通道，我们超越了外部否定性的层面：每一个极端都不仅是对另一个极端的否定，而是针对它自身的否定，是属于它自己的否定。正反之间“直接互换”的僵局被“合”的降临化解了。

为想象秩序划定边界的，是正反之间互补关系的体现，是它们二者共同构成了一个谐和的、互相弥补对方缺陷的整体这一假象：正所缺乏的东西反可以提供，反之亦然（比如男人和女人构成了一个和谐的整体）。两个极端之间的直接通道打碎了这种互补关系的虚假样貌。一个极端如果在它最彻底地与另一个极端相对立的状态下，就是另一个极端本身的话，它又如何能够填补另一方的缺陷呢？只有合可以带来“和缓”。想象的对立在合之中被符号化了，也就是被转换成了一种符号的二元组（symbolic dyad）。两极端之间的直接互换被悬置了；它们又一次作为有区别的东西被“放置”下来，只不过此次它们是“被否定的”、“被内化的”了。换句话说，它们被当成一张指意之网中的元素：如果一个极端不能给予另一个极端以后者所缺失的东西，那么除了缺失本身（the lack itself）以外，它还

如何令身体陷入僵局？

能还给它什么呢？因此，把两个极端“绑在一起”的，不是互相弥补对方各自的缺失，而是它们共同拥有的那份缺失；指意二元组中对立二极的“为一”，是以它们互相交还给对方的某些共同的缺失为背景的。在这一点上，还存在着一个符号性互换的定义：即在此之中，“互换的客体”的位置被一个缺失所占据。此即是说，任何在词语中循环的“肯定”的客体，都不过是一种缺失的具体化。

因此，被符号化的来临所“内在化”的最终就是缺失本身。这就是为什么“合”并没有证实极端身份、普遍基础、对立空间，而是反过来以差异本来的样子证实了它们之间的差异的缘故。把指意网中各个元素相互“联系”在一起的是它们之间的差异——在差异秩序内部，每个元素的身份都要靠那些将它们同其他元素区别开来的差异特征群来确立。所以“合”是在“认证的强制作用”（*compulsion to identify*）下传递差异性的：当我们承认了“差异的优先性”（*primacy of difference*）——也即把身份看作是差异组织所产生的一种效果——时，矛盾就获得了解决。换言之，两个极端之间的直接通道，这种纯粹的、终级的矛盾形式，恰切地显示出我们是屈从于“认证的强制作用”的：“矛盾是身份层面之下的无身份（*Contradiction is nonidentity under the aspect of identity*）；矛盾原则的辩证优先性使统一的想法成为衡量异质性的尺度。”正是在这个意义上，合“否定”了矛盾——它不是建立起一种涵括了矛盾之两极的新的统一体，而是把身份本身的框架拿掉，并且证明说差异是身份的构成部分。因此，认为对一个辩证过程的归结时刻（即“合”）发生在一种涵括了差异性的身份的降临之后，这种把“合”简化成一件属于过去时刻的事件的观点具有很大的误导性。只有与“合”在一起时，差异才以它原本的样子得到承认。

因此，黑格尔三元组之“理性核心”即存在于想象性对立的符号化过程之中：想象性的对立关系逐步“恶化”，成为一种对抗的关系。在这种关系中，两极可以直接进入对方，只有通过将缺失内在化的方法才能缓解此紧张局面。“反”至“合”的通道是外部否定性（external negativity）（试图直接从外部对客体进行否定的力量，也就等于摧毁客体的物质实在）通向“绝对的”（自我指涉的）否定性的通道。后者重新——不过是以被符号化了的方式——“置放”客体，也就是说，把客体“置放”于某种缺失的背景之上，“置放”于一个被容纳了的、被内在化了的否定性的背景之上。从外部否定性向“绝对”否定性的内转，意味着客体不再需要被否定、被摧毁、被抹杀，因为它早已以它自己最“肯定”的方式在场。这种“肯定的”在场发挥了形式的作用，否定性在这个形式中获得了存在的可能：“被符号化”的客体是这样的一种客体：它是使缺席“实体化”的在场；它是“缺席的具体化”。

## 精神分析与德国唯心主义

漂浮于幻想空间之中的这种符号的福佑，毫无疑问是对象征秩序（the Symbolic Order）最基本的特征的否认。象征秩序最基本的特征就在于这样一个事实：“大他者”遭到“拦阻”与牵制。它是围绕着一道缺失来构建自身的，其核心是一道障碍物。象征秩序从其本身的定义来看就从来不“完全是它自己”。它是被某些中心裂痕租借来的秩序；其活动即在于永无止息地努力去平衡、驯化——简言之是去符号化——某些富于反抗精神的创伤性核心。所以说，“象征性的至福”是这样的

如何令身体陷入僵局？

一种幻想：符号系统幻想自己完全认同了自己，并因此自己剥夺了自己心中的过剩物。然而，此幻想远非梦幻的蛛网，阻挡我们“看到现实本来的样子”。它就是我们称之为“现实”的构成部分。“现实”最为普遍的形态就是绕了一个大弯，假借幻想的蛛网而构建起来的。换句话说，为了接近“现实”，我们必须付出的代价就是，某样东西——创伤的真实——必须遭到“压制”。在此，人们可以详尽论述精神分析理论中的驱动力与德国唯心主义哲学（费希特、谢林、黑格尔）之间的关联，尤其值得注意的是后者关于现实是主体“置放”的、被建构出来的东西的观点。

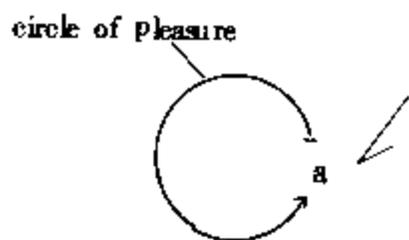
精神分析理论在实证主义者的自我心理学（ego psychology）升级之后，失去了这样的一个维度：即它与普遍可感的（common-sensical）（同时也是科学的）的方法的对立。这种方法把所谓的“外部现实”当成事先给定了的东西接受下来，并将“心理机制”上的问题进行简化，把它理解成这种机制是否能够以及如何能够成功地令自己为现实所收容，是否能够成功地与现实发生联系，与之相配合。从这个角度看，如果该机制对现实抱着开放的态度，那么这种心理就是“正常”的；而如果说，该机制没能与现实进行良好的接触；反而构筑起自己的空间并拘泥于其中，那么这种心理就是“病态”的。这无疑是经典马克思主义对“顺从现实的人”的精神分析学批评，对此种现实观持反对态度。顺从现实者的精神分析学中把“现实”当成衡量心理“正常”与否的一条规则，而事实上这个“现实”并非中立的，而是在特殊历史条件下形成的社会现实。现实被当成了一种理想，主体要“与现实相适应”。在顺从现实者的精神分析学中，主体成为现存社会现实的附属品，成为其统治关系的附属品，并将与现实保持批评的距离的举动贬低为“病态的”举动。

然而，这种批评仍然认为心理机制应与现实保持和谐的关系，尽管这只是一种“起调节作用的观点”，而且只有在未来融洽的社会里才有可能实现，但它仍然限制了该批评理论的发展。弗洛伊德本人已经向前迈进了一大步（或者说是向后倒退了一大步，把这种分裂非历史性地绝对化了，如果我们用上面提到的马克思主义批评的观点来看的话）。其理论起点是心理机制的逻辑与现实要求的逻辑之间的不和谐关系，一种源初的、不可简约的、也即是基本的不和谐关系：正是由于这种不和谐关系的存在，才使得“文明的不满足性”（discontent in civilization）最直接地表明了文明的人性前提的东西。“依据其本质而言”，心理机制是不会适应现实的。相反，它追逐“快感的原则”（pleasure principle），全然不顾现实强加于之的种种限制。于是，自卫本能就强行要求心理机制放弃“快感原则”的绝对至上性，并将之转换为“现实原则”（reality principle）。在此我们不能忽略一点，即“现实原则”的统治并非心理机制遵循着“成熟”的内在路径自动达成的，而是由一长串的创伤经历（“情结”，失去的东西的整合）强加于其上的。我们对现实最为“本能”的开放性暗示着禁令对心理机制的逻辑所施加的压力已经成功地在其上打开了缺口，并成功地使自己成为我们的“第二本性”。

心理机制“自发地”为“快感原则”争夺统治权，这与现实的要求在本质上就是相抵触的。然而，即便持此种观点，接受的仍然还是这样的“现实”：它是某种事先已经给定了的东西；它是一种独立于心理机制之外的肯定性实体，从外部施加压力并破坏心理的平衡功能。没错，此种观念使我们远离心理机制与现实之间的任何预先确定了的和谐：精神分析理论所关注的焦点正是创伤的过程。这种创伤是在心理机制被迫离开“快感原则”的封闭圆圈而与现实产生关联的过程中形成的。

如何令身体陷入僵局？

而“现实”仍然只是在那里，被事先给定，一如那心理必须使自己适应于之的事物。弗洛伊德后来引进了“超越快感原则”的维度，这使他的理论又向前迈进了两大步——针对我们和拉康一样所能想到的所有后果而言——并完全改变了上文所呈现的局面。关于“死亡动机”的假设就与此问题直接相关。它暗示着这样一个事实：破坏遵循“快感原则”运作的心理机制的和谐圆圈的异物、侵入者，不是外在于心理机制的东西，而是严格地内在于它的：尽管有“外部现实”的压力，在心理最本质的功能之中还是有某样东西在对完全的满足感进行抵制。换言之，即便心理机制获得完全的独立，它也不会获得“快感原则”努力争取的那种平衡，反而会继续围绕着自己内部的一位创伤性侵入者（a traumatic intruder）打转。牵绊住“快感原则”的界限就在其自身之中。拉康为这个异物，这个“内部的界限”起的名字当然就是小客体 *a*。客体 *a* 是暗礁，是打断“快感原则”的封闭圆圈的障碍物。它搅乱了“快感原则”的平衡运动——或许我们可以参考一下拉康的基本图式：



最后要走的一步是把握住此内在障碍物的肯定状态。客体 *a* 的确使得快感的圆圈无法闭合，它引入了一种无法化约的不快（an irreducible displeasure）。但是，在这种不快之中，心在对永远无法被获取的客体永无止境、不断重复的循环追逐中，心理机制找到了一种类似于倒错的快感（perverse pleasure）的东西。这种“痛苦中的快感”在拉康那里无疑被称为享受（jouissance）；而循环运动在获取客体的努力一次次的落空中获

得满足，因此它真正的目标实际上是与通往该客体的途径相吻合的。这种运动就是弗洛伊德式的驱动力。驱动力的空间是这样一种充满了矛盾的弯曲空间：客体 a 不是存在于空间中的肯定性实体；它最终不过是某种空间本身的弯曲度（curvature of the space itself），当我们想直接接近客体的时候，它恰好让我们改变了方向。正是出于这个原因，拉康对宫廷之爱中所体现出的种种矛盾如此着迷。淑女正是这样一个充满矛盾的客体，她弯曲了欲望空间；也即是说对我们而言，她作为客体呈现的方式，就是要得到她所必须经历的无穷无尽的迂回曲折和艰难困苦。拉康图式与眼睛的形象十分类似，这决非偶然：客体 a 作为一个缺口，使被“快感原则”所主宰的心理设施的封闭圆圈无法充分闭合；这道缺口所导致的“脱轨”现象迫使心理设施“瞥见世界”，把现实纳入自己思考的范围。从这个角度看，拉康论文中的观点应当这样来理解：客体 a 为现实提供了支撑；经由“快感原则”统治下的封闭圆圈的缺口，经由这个令人难堪的侵入者，主体才得以面对我们称为“现实”的东西。在心理体制中，“现实”是“多余的”东西，是一个从内部搅乱并阻断了心理机制独裁式的自足平衡的剩余物。强迫心理机制放弃独裁的“快感原则”的外部“现实”，与心理机制内部的阻碍物息息相关。

那么，对于客体 a——这个居于心理机制核心部位的奇异存在物和所谓的“外部现实”之间的关系，我们又应当如何理解呢？关键在于，客体 a 是在里面的，是固有的“剩余物”；它从内部阻碍心理机制的“顺利运转”，它是心理机制本来就有的对抗性；而现实，顾名思义，总是一种外部的界限。拉康无疑会把这样一种内部的自我障碍物命名为“真实”（Real）。由此可以得出一个极端的结论（弗洛伊德早期也曾认为“快感原则”与“现实原则”的对立是一种对普通感官角度而言的外

如何令身体陷入僵局？

部对立。这里的结论恰好与之相反)：“现实”不是事先被给定了的东西，而是处于某种本体论状态的东西；从某种意义上说，它是次一级的本体。换言之，从德国唯心主义赋予“现实”的意义来看，“现实”是被建构出来的东西。被称为“(外部)现实”的东西通过“弃绝”(rejection)这样的原始行为建构了自身：主体“弃绝了”它内在的自我障碍物，“弃绝了”驱动力-对抗性的恶性循环，将之“外部化”，使它们成为主体驱动力的要求和与这种要求相对立的现实之间的“外部”对立关系。我们在这里找到了精神分析学内部的一种回归，即在后黑格尔思想中被“压制”的德国唯心主义的成就的回归。这一成就说白了就是作为主体的前历史(prehistory)的建构过程的概念，也即在主体能够与“外部现实”建立关系之前必须发生的事情。对费希特而言，在前历史的建构过程中，主体获得了“我”(自行)将(自身)作为客体安置下来这一绝对行为的形式；而对谢林而言，前历史的建构过程表现为神的前历史中的对抗性；只有在神说出圣言之后，这种对抗性才获得解决。

# 身 体

让-吕克·南茜/著

陈永国/译

名称总汇不是话语：但我们这里所需要的是名称总汇。

我们需要一个名称总汇，一个目录，在没有任何超验理由的情况下列举经验的逻各斯将构成一个数据目录，其顺序或完成的程度都是任意的，身体的各个条目的汇集：字典条目，进入语言的条目，身体记录，身体的记录。我们需要被动的记录，就仿佛地震仪难以察觉的、准确的记录针一样，身体的地震仪，感觉的地震仪，还有这些身体的条目的地震仪：入口，孔洞，皮肤上的各种毛孔，“你的身体的入口”（阿波利奈尔语）。我们需要一个身体接一个身体地、一个地方接一个地方地、一个条目接一个条目地列举、展示。

只要我们接近身体，只要身体不是不可渗透的，像物理学所定义的那样，那么，所有这些都可能是可能的。身体对于语言是不可渗透的，而语言对于身体也是不可渗透的，如“身体”这个词已经在保护自身，融入自己的条目之中了。

两个身体不可能同时占领同一个空间。你和我不可能同时既在我说话的空间里又在你听话的空间里。

一个话语必须表明它的来源，它的发话点，它的可能状况，它的转换器。但我决不可能从你听话的位置说话，你也不能从我说话的位置听话——我更不能从我说话的位置听话。身

身  
体

体是不能渗透的：只有它们的不可渗透性是可渗透的。词语回到嘴边，或回到纸墨上来：这里没什么可讲的，没什么可交流的。一个由身体组成的社区。

我们需要一个名称总汇：身体、身体的各个部位、它的各个入口的简单的名称，一个不知从哪里表述、甚至没有表述过的名单，但却得以宣告、记录和重复，仿佛有人在说：脚，腹，嘴，指甲，伤痕，毒打，精液，乳房，文身，吃，神经，抚摸，膝盖，疲乏……

当然，一开始是要失败的，而且是有意失败的。

而且是双重失败：未能生产关于身体的话语，和不想生产关于身体的话语。一种双重束缚，一种神经官能症。我已经结束了关于身体的谈话，可我还没有开始呢。我永远不会停止关于身体的谈话，但我从中说话的这个身体却永远不能说话，既不能谈论它自身，也不能谈论我。它永远不能体验话语的快感，而话语也永远不能享受这个身体。

这个程序从一开始就是清楚的：这是致力于“身体”的话语、对话、口头言说的惟一程序。当把身体投入这个项目、投入任何项目的时候，身体就已经被搁置一边了。此时此地，谁知道哪个身体在和哪个另一个身体讲话呢？但我们应该讨论讲话吗？在哪种意义上呢？必须要有讲话、技巧、触觉——即是说，准确的触摸——才能把身体看作是它们必然要成为的讲话么？怎么触摸呢？而作为修辞和言语艺术的问题或程序，这是惟一的隐喻吗？词语触摸的如果不是身体，那又是什么呢？而这就是问题的症结：你如何捕捉到身体？我已经失语了。

当然，问题不在于说明身体是不可言喻的。不可言喻总是用来形容一个更高级的、更秘密的、更沉默的、更高尚的词的：只有与上帝相结合的那些词才能接近的一个意义宝库。但

“上帝已死”意味着：上帝不再有一个身体。已死的、腐烂的身体是在任何语言中已不再有任何名称的东西，正如我们从德尔图良和波舒哀那里所了解到的一样。而未命名的上帝已经与这个未命名的东西一起消失了。完全可能发生的是，随着这个身体的消失，所有身体，以及关于身体的任何概念、任何真实、任何再现，也都随之消失了。但身体本身仍在，还有被身体所分化的一种话语。人们不应该停止谈论不能言说的东西，人们不应该停止触摸身体的言说和身体的语言，使身体紧贴着它们。从这种与语言的身体与身体之间的接触，人们必然期望一种再生，期望身体的暴露，这是置身于外的一种语言将要进行外部描述的，将要通过触摸、通过沉默加以命名的。

实际上，上帝的身体就是人自身的身体：上帝为自己创造了一个外在领域，用一种“油灰”象征着他的整个创造。“在眼中有火；在形成言语的口中有气；在属于触摸的手中有土；在生殖器中有水。”作为上帝自身的形象，人的身体以人身体现和展示了创造力、美的光辉及其光荣的庙宇和颂歌。

随着上帝之死，我们也失去了这个光荣的身体，这个崇高的身体：他的神圣主权的真正象征，他的巨大工作的微观宇宙，最后是不可见事物的这种可见性，对不可模仿事物的这种模仿。

然而，为了思考这样一种模仿——详尽阐述肉身化的整个教义——我们不必考虑身体，不必考虑身体的理念。身体在柏拉图的洞穴里诞生，抑或是以洞穴的形式构想和构型的：作为灵魂的监狱或墓穴，而身体首先是从内部思考的，是被埋葬的黑暗，光只能以折射的形式渗透进去，现实只能以阴影的形式渗透其中。这个身体是从内部看到的，如从内部看到母亲身体的普通但却痛苦的想象一样，如想象自身居于自己腹中的情形一样，没有父亲或母亲，在任何父亲和母亲面前，在所有的性

和所有的繁殖面前，并在那里捕捉到自身，仿佛在夜间睁开眼睛看到由锁链和假象构成的世界一样。这个身体首先是致力于形象和形象认识的内在性；它是再现的“内部”，同时又是那个“内部”的再现。

从身体洞穴到光荣的身体，在这个过程中符号发生了逆转，正如在形式质料说中，在罪孽身体中，在身体机器中，或在现象学的“正身”中，一遍又一遍地被扭转和错置一样。但身体的哲学和神学总汇仍然受到模仿、再现和符号等脊椎的支持。有时，身体是形象得以构成和投射的“内部”（感觉，认知，记忆，良知）：在这种情况下，这个“内部”对它自身来说是一个陌生的身体，是仿佛要从外部加以检验的一个客体，一只被解剖的眼睛，由松果体腺构成的幻觉身体。在另一些时候，身体是意指的“外部”（是方向的“零度”，是关系的目标、起源和接受者，是无意识）：在这种情况下，这个“外部”对其自身而言是一个浑浊的内在性，一个被填充了的洞穴，先于任何挪用的一种财产。这样，身体就成了符号的表达，确切说是成了符号的器官或工具：对我们的整个传统而言，这意味着：在传统内部，意义得以给予，走出传统，意义便随之显现。这样，且不论所用的视角如何——身体与灵魂的二元论，肉体的一元论，对身体的象征诠释——身体都仍然是意义的工具或化身，机制或工作，这个意义从未停止向身体的进入，向自身展示自身，使自身成为已知的样子，并想要在那里叙述自身。身体，意义——正是以这种双重意义吸引了黑格尔。

身体始终以这种方式、以这种姿态与自身相对立。身体是构成矛盾的极好场所。意义要么借助和通过身体出现，这时，意义出现在身体的疆域之内，它的价值就如同影子出现在洞穴中一样；意义要么离开身体，在身体上面发生和沉淀，不停地接近它将永远蜷缩藏身的正当场所。最终，在这种不透明的黑

暗与影子的黑暗之间已经没有什么区别了。身体仍然是储藏意义的黑暗场所，是这种储存的黑色符号。但这样一来，身体就绝对落入了符号和意义的陷阱。如果它是符号，它就是意义。（那么如何表示灵魂的经济呢？）如果它是意义，那么它就是自身符号的不可解释的意义。（人们不是仍然有灵魂或精神吗？）已故梅洛-庞蒂喜欢引用瓦雷里的话：“精神的身体。”

在对这个问题的揭示上，文学即便不超过哲学，但也与哲学不相上下。在一种意义上，人们不能不说，如果说在哲学中除了能指和所指外，从来没有身体，那么，在文学中恰恰相反，除了身体没有别的。然而在另一种意义上，人们可以说，文学和哲学的关系像身体与灵魂或精神之间的关系一样，始终是对立的。而实际上，文学（我是说文学的哲学决定论，“文学”一词本身从未真正离开过哲学，尽管当我根据“文学的”或“理论的”或“批评的”理解来说“文学”时，该词指的实际是同一回事）——文学意味着下列三种情况之一：作为虚构，这在定义上是无身体的，作者的身体是缺场的（事实上，我们被囚禁在他的洞穴之中，在那里，他向我们展示了无数身体）；作为由符号所掩盖的身体，仅仅作为符号宝库的身体（巴尔扎克、佐拉或普鲁斯特的身体——有时，即便不是经常的，这些符号首先是肉体符号）；或作为书写本身，被抛弃的或被竖起的一个意指身体——如罗兰·巴特所说的作者“锤打（享乐）的身体”，意指非意指的身体。

这样，我们还是没有离开符号、意义和模仿的视野。文学模仿身体，或使身体模仿一个意指过程（社会的，心理的，历史的，英雄的），或通过模仿使自身成为身体。这样，在所有这些方面，意义总是要回到书上来，即回到文学上来，但书却从来不在那里：在纯粹的存在中，书从未废除自身，它还没有

把符号融入意义，也没有把意义融入符号。书的身体应该是身体的身体，它在那里，却又不在那里。文学，以及文学与哲学的关系，是肉身化秘密的长期延续，是对这个秘密的长期解释，也是这个秘密长期隐含的意义。

而政治则代表同一事物，即对这个秘密的同样无休止的解释。人们要么把社区、城市看作身体，否则社会和公民的身体就会生成其自身的社区和城市的意义。作为力的身体，作为爱的身体，作为主权的身体，它既是意义又是自身意义的符号——但只要它成了一个，便即刻失去了另一个。

自身的符号和符号的存在自身：这就是各种状态之下、各种可能性之中的身体的双重模式。我们的全部符号学，我们的全部模仿学，都包含在这些极端之中，都包括在托马斯·阿奎那所说的作为身体的物质符号之中。（还应该说，在该词最重要的意义上，它也是自身的象征和象征的存在自身。抑或应该说，符号在身体之内并作为身体要求象征的现实：即意义与众多意义、意义的身体与身体的意义的物质结合和共存。）

如果能指“身体”表指的只是这种循环的再吸收，那么，这意味着它的意指过程等同于总体意义了吗？并在这个过程中把它变成了一个正在消失的意指过程了吗？当然是的，而且恰恰是由于这个原因，“身体”没有停止在不可命名的事物与不可命名的事物之间延伸、恶化、被撕成碎片。自相矛盾的是，梅洛-庞蒂的肉体——这个“回到自身、与自身相配的织物，”世界和我的身体交织成意义的地方，梅洛-庞蒂这样写道：“我们称作肉体的东西，这个在内部形成的块体，在任何哲学中都没有名称”——为德尔图良腐烂的身体提供了一个回应。

身体是总体能指，因为凡事都有身体，或者说，凡事都是身体（这个区别在这里失去了意义）。如果它所说或想要说的

——它可能愿意说的——不过是身体与身体的相互交织和混合，每到一处都发生的混合，每到一处都显示另一个名字的缺席，那个叫做“上帝”的名字的缺席，每到一处都生产和再生产，每到一处都吸收意义的意义和全部意义，无限制地把不可渗透的东西与不可渗透的东西相混合，那么，身体就是最后一个能指，就是能指的极限。

正是在这里而不是在别处，精神才作为无限的自我浓缩而生发出来。如果灵魂是身体的形式，那么，精神就是任何形式的身体的升华（或压抑？），是身体的意义——意义的身体所揭示出来的本质。基督教的精神在此达到了圆满的融合。*Hoc est enim corpus meum*……

但这里又出现了穷尽身体和身体意义的另一种方式。这是被流放的、屠杀的、折磨的身体，被数百万计地杀戮的身体，在藏尸所里堆成堆的身体。这里，身体失去了形式和意义——而意义也失去了全部身体。这些身体甚至不再是符号了，也不是任何符号的起源了。这些身体已不再是身体：被幻化为烟尘，恰恰是那些升华为精神的身体的逆反和回应。同样的尽管有所差异的是痛苦的身体，饥饿的身体，破碎的身体，妓女的身体，损毁的身体，染病的身体，以及臃肿的身体，营养过剩的身体，太健壮的身体，太性感的身体，太令人亢奋的身体。所有这些都是它们自身的符号；都是符号的存在自身，而不对任何事物提供任何符号。

这些是被祭献的身体，但却未祭献给任何东西。它们甚至根本没有被祭献。“祭献”是一个含义过多的词，或含义不足的词，不能表明我们对身体都做了些什么，或用身体做了些什么。“祭献”表示身体向极限的过渡，在那里，它成了社区的身体，成了一种灵交的精神，是这种灵交的效果，是物质象

征，是与自身的绝对关系，具有充满鲜血的意义和制造意义的鲜血。但祭献不存在了。洒出的鲜血是残酷地、只能是残酷地洒出的。基督的伤痕含有一种精神性。但从那以后，伤痕仅仅是伤痕而已——而身体也不过是伤痕，即便在投射自身、给自身涂油之时，也仿佛是为了不受伤害而进行的着装。

身体不过是伤痕。在某种意义上，我们的伤痕无一不是新的，且不管使身体遭受痛苦的经济、军事、警察和心理机制。但从现在起，伤痕只是自身的符号，标志着这种痛苦，一个被剥夺了身体的遭禁的身体。这不简单是一种不幸或诅咒，因为这些事情仍然在提供一个符号（已经变得不可释义的那些悲剧符号）；它也不简单是疾病（仿佛我们早就知道我们的痛苦之源和健康之源），但那是痛苦，向自身敞开的一道伤痕，融入自身的一个符号，最后，它既不是符号，也不是它自身。“没有眼睑的眼睛，疲于看和被看的眼睛”：马塞尔·赫纳福是这样评价我们西方的身体的，在德·萨德规划的一个项目的结尾他这样说。用爱莲娜·斯卡里的话说：“世界、我和声音都消失在强烈的痛苦折磨之中”；“世界的分解，被创造的世界的解体。”我们必须把这个“被创造的世界”看作身体的世界，身体得以存在的一个世界。即是说，身体作为身体而存在的一个世界。

但这个存在是什么呢？我们对身体的存在之存在知道些什么？对存在的存在身体知道些什么？也许还一无所知。哲学当然不能回答这个问题。

同时，存在着 50 亿人的身体。很快就会有 80 亿。且不说还有其他的身体。人性正变成可触摸的了，而非人性也是可触摸的。在 80 亿身体之间敞开的的是一个什么样的空间呢？他们于中触摸和分离、而他们全体或任何一个又不被重新吸收到自身纯粹的、不存在的符号之中的一个空间是什么样子的呢？160 亿只眼睛，800 亿个手指：去看什么？去触摸什么？由于

我们知道一切都是无用的，除了生存没有别的目的，而对于那些身体，我们该怎样庆祝他们的数量呢？

既然身体是一道伤痕，那么符号也就不过是一道伤痕而已。我们是否仍然能够、我们是否已经能够面对符号的伤痕、面对意义丧失之处的这种折磨？在这种纯粹的意义，意义的丧失也就是伤痕的丧失。伤痕关闭了身体。它繁殖意义，而意义在身体之内消失。

一切都是可能的。身体抵制。身体的社区抵制。一个奉献自身的身体的优美总是可能的。一个受折磨的身体的痛苦始终存在着。身体再次要求创造。不是把符号的精神生命吹入身体的那种创造。而是诞生，是身体的分离和共享。

不再有那种创造意义的身体了，而是意义生成和共享身体。不再有身体的符号学、征候学、神话学或现象学支柱了，而只有所给予的思想和书写，过渡到身体的思想和书写。作为与身体分离和共享身体的名称总汇的书写，共享着存在的身体，又被它所享有，于是从自身分化出来，从其意义分化出来，从外部描写它自身的刻写。这就是实际的书写：一个意义的身体永远不会讲述身体的意义，也不会把身体化简为符号。

书写并不提供符号、本身并不是符号的自身的符号。这就是：书写，最终停止话语。打断话语。名称总汇，解剖学。人们不必考虑切割的解剖学，对器官和功能的辩证分解，而是构型、形状的解剖学——应该称之为身体的状态，在世界上的存在方式，举止，呼吸，步态，毛皮，卷发，块体。身体是最先被触摸的。身体是最先出现的块体，没有什么可表达的、没有什么可言说的、没有什么可附加的块体。

书写的释放，而非用书写掩盖的表面。释放，抛弃，撤退。没有“被书写的身体，”没有身体上的书写，没有声音身

体学，而肉身化的秘密和作为自身纯粹符号的身体的秘密有时却转变为这种“现代风格的”声音身体学。的确，身体不是书写的场所。人们书写，这毫无疑问；但人们绝对没有地方书写，也绝对没有书写的内容——它总是书写在外部刻写的东西。在所有书写中，身体被追踪索迹，身体留下踪迹，身体就是踪迹——是字母，然而又决不是字母，是不再可辨读的文字性或字母性。身体就是在书写中不可辨读的东西。

（抑或，必须把阅读看作诠释以外的东西。看作触摸，看作被触摸。书写，阅读：都是触觉的问题。）

不妨重申：我们询问意义的身体，而这个意义却又不给予身体以意指的过程，因此也不会把身体简化为身体的符号。我重复，我再次发问，首先问我自己，一种书写的触觉，一种阅读的触觉，我知道这是话语所不能提供的触觉。身体坚持这个要求，身体抵制这个要求，身体衡量这个要求：毕竟这是身体所要求的，要求这种解剖的和目录的书写，那种不会促成意指的书写（不会变成能指、所指或自我意指的书写）。肉身的反面，而又岂止反面。在肉身化中，精神变成了肉体。但这里我们谈论的是没有精神的身体，因此也就没有什么可以转变的了。身体不是由精神的自我生产或繁殖所生产的，而是被给予的，总是已经被给予的，被抛弃的，从全部符号嬉戏中抽取出来的。一个触摸和被触摸的身体，是这种触觉的地带。

触觉的身体：轻轻地触碰，擦身而过，挤进，刺透，紧握，擦拭，瘙痒，摩擦，抚摩，颤抖，触摸，轻抚，紧抱，拥抱，打击，针刺，咬，吮吸，拿，松手，舔，携带，衡量……

身体总是衡量；身体自行衡量，被衡量。身体没有重量，身体就是重量。它衡量，它挤压其他身体，压在其他身体之上。所有身体相互衡量：天体和粗糙的身体，玻璃体和其他身体。这不是机械和引力的问题。身体重量很轻。它们的重量就

是块体向表面的上升，就是剥除表面。块体是浓度，凝固于自身的黏度：但这种于自身的凝固并不是精神的集中，因为这里“自我”是表面，块体借助这个表面暴露出来。块状物质只能通过扩散支撑，而不是通过内在性或基础。所以，如弗洛伊德所说，“精神扩散开来”——然后又说：“她对此一无所知。”

这种非知识就是精神的身体，抑或，精神本身就是身体。这种非知识不是反面的知识，而是知识的反面；它只不过是知识的缺场，知识关系的缺场，不管其内容是什么。运用某种词语，人们可以说：知识需要客体，但就身体而言，只有一个主体；就身体而言，只有无数个主体。但还可以说，在客体缺场的情况下，也不存在什么主体，没有什么超验理由，有的恰恰是身体，无数个身体。“身体”是没有任何客体的理由（没有任何主体的理由，不受摆布去做主体，就像人们说“一阵接一阵发烧”一样）。只能触及其他物质的物质。触及，触觉，在任何主体面前的“主体”。不可刻写的，但却从自身开始在外刻写一切。

身体不去认识；但也不是无知的。简单说，它在别处。它来自别处，另一个地方，另一个政权，另一个语域，那甚至不是“模糊的”知识，或“事先构成的”知识，或“全球的，”“内在的，”或“直接的”知识。哲学对哲学所说的“身体”反对事先假定了对一种“直接知识”权威的决定——一个术语上的矛盾，显然变成了“中介的”东西（作为“感觉”，“认知”，共感，作为对一个事先假定的“再现”的巨大重构）。但是，如果不能事先假定这些情况呢？如果身体就在那里，被给予，被抛弃，没有前提，只是被置放在那里，成了被衡量的重量呢？

在这种情况下，身体首先体验它自身的重量（它的物质，块体，果肉，质地，张大的嘴，痣，分子，草皮，肿胀，纤

维，果汁，缩入，容量，堕落，肉，凝固，面团，晶体，抽蓄，痉挛，解扣，组织，居所，混乱，杂交，嗅觉，味觉，共鸣，决心，理性）。

但这里的体验将是衡量本身，在不衡量自身的情况下进行衡量的衡量。体验：它努力，尝试，冒险，直到自身的极限——它只包括这些界线、疆界和终点，自身的新开端，在那里，它触摸自身或让自身被触摸，一次衡量，一次思考，一次堕落，一次葬礼，一次提高，一片嘴唇，一个肺，一次呼吸，在这次呼吸中，它几乎无法触摸自身，它冒着到达终点的危险，在自身面前耗尽精力的危险。一次自由的体验：一个身体得以解放、诞生，在衡量的时候诞生，恰恰在衡量的时候，只把几克的重量用于与其他陌生身体相接触时的颤抖，那些陌生身体的许许多多普通的突出部分，都自由地与这个身体贴近、亲密。

没有身体的体验，也没有自由的体验。但自由本身就是体验，身体本身就是体验。这是因为它们的本质结构（它们各自的结构，它们相互折叠和展开的双重结构）恰恰相像于自身符号的结构和符号的存在自身。身体拥有与精神相同的结构，但它拥有那个结构却没有事先假定自身为结构的理由。因此，它不是内集中的，而是外集中的。存在并不假定自身，并不假定任何事物：它是被设定的，被强加的，被衡量的，被规定的，被暴露的。

因此，身体没有任何认识方式，也不缺少什么，因为身体并不属于“知识”或“非知识”至关重要的领域，正如知识本身不属于身体的领域一样。如果同意、如果说思想也不属于知识的秩序，那就再也不能说身体思想了，因此也不能说思想本身是一种身体了。这只能是说思想在此又回到了“物质”上去了——思想本身是这种并不回归、而是来到这种生存秩序

的一次更新——被设置、搁置、局限在这个区域内，这个由组织、骨骼、矿物质和液体组成的网络，离开这个网络，它便无处可去，因为它一旦走出这个网络，就不再思想了。

在此，我们必须思考思想，必须将其作为尚未发声、尚未出口、仍然在喉舌齿之间即刻被响亮地言说出来的词来衡量。一个发音但尚未言说的词，像唾沫一样润滑，它本来就是唾液，微量的液体，是嘴自身的、身体组织的、五脏的溢出物。被吞咽的、未言说的一个词，未哽噎、未收回，但在即将偷偷言说的瞬间又被吞咽的一个词，用那么一点几乎没有唾液、几乎没有泡沫、几乎没有黏液的唾沫吞咽下去，一种独特的溶解，没有平淡的内在性的一种灌输，给予这种平淡的内在性的是一个被吞咽的词的味道，在言说之前就被冲洗掉了。这种味道 (savor) 并不是知识 (savoir)，不管二者在词源上有什么联系。声音不是语言，此外，这种声音仍然没有词汇，没有发声，没有元音。因此它相似于“灵魂与自身的对话”，这种对话只不过是符号的存在自身的另一种形式，但它既不对话，也不独白。它与任何“逻辑”都保持距离。然而，它发出洪亮的声音；它是自身的回音：即是说，是身体重量的颤音，没有动词的颤音，在那里，并非“自在”的东西震颤着“自为”的回音。一个身体总是这样一种声音的临近；它是它的踪迹，一个思想的重量枯燥而令人气恼的噪音。

人们必须如是思考身体的思想。一种双重所属：本身是身体的思想，和我们思考的思想，我们企图就身体的主题加以思考的思想。这里的身体——我的和你的身体——试图思考身体，身体试图被思考，却不能有力地做到这一点。就是说，它不能放弃意指身体，给身体分配符号——除非允许自身回到自己的思考问题上来，回到它不假思索地产生的地方。

这就是“思想”这个东西的难点，结块或突触，酸或酶，一克脑皮层。一克思想：最小的重量，一小块石头的重量，叫斯克鲁普尔，几乎等于什么也没有的重量，它令人难堪，迫使人们追问为什么不是乌有，而是一些东西，一些身体。一克思想：这块鹅卵石的踪迹，这块结石的踪迹，雕刻，微小的切口，刻痕，划痕，硬尖，刻刀，被刻第一刀的身体，割裂的身体，通过作为本来就是身体的这个身体、通过使这个身体存在而被分离的身体。脑皮层不是器官，它是各个点、尖、踪迹、雕刻、条纹、线条、褶子、标记、切口、裂口、决定、字母、数字、图像、书写的总和，它们相互刻印，相互分离，平滑而有条痕，均匀而有颗粒。一个身体内思想颗粒的总和——既不是一个“思想的身体”，也不是一个“言说的身体”——坚硬的脑皮层，数着生存的念珠。

当然，这种思想中包含着暴力和痛苦。它从未停止撞击自身，艰苦、抵制、不可渗透的自身，注定要通过自身的艰苦思考艰苦，凭借本质和方法而不可渗透。在思想的身体的位置上思考，就等于一无所知地思考，一无表达地思考，一无直觉地思考。这是从思考退回来的思考。这是触摸这一克，这个系列，这个范围，不确定的许多克的总和。思想触摸自身；但在触摸自身时却没有成为自身，没有回归自身。这里（可这个“这里”在哪里？无法把它固定在某个地方，因为它正处于地方最初成为一个地方的位置，被一个身体所占据，本身被那个地方的身体所占据：因为如果没有身体，就没有地方），那么，这里，就不是与未触摸的物质重聚的问题，也不是融入一种巨大而天真的亲密关系的问题。不存在“完整无损的物质”；如果存在，那就是无，不是任何单一的物体。但在这里，在身体这里，有一种触摸感，物质感，在没有“自身”的情况下触摸“自身”，因此可以获得自身，这个自身在这种无限的触摸感中

被触摸和被移动，于是离开了自身，在自身之外被共享。

身体喜欢被触摸。它喜欢被其他身体挤压，衡量，思考，同时也是挤压、衡量、思考其他身体的身体。身体，由于是从并不存在的未分化的总体中抽取出来的，而且是享乐的身体，由于在这种抽取中，通过而且有这种抽取而被触摸，所以才是身体。由于用各自的重量相互触摸，身体才没有解体，才没有融化成其他身体，也没有与精神融合——严格说来，这就是使它们成为身体的原因。

这种享乐是无意义的。它甚至不是自身的符号。这种享乐是一个块体，放在表面上的一个容器，是点、踪迹、克、皮肤、褶子、颗粒的汇集。在这个汇集之内，没有意指的身体，也没有溶解。只有另一组汇集：触摸，品味，抚摩，听，看，成为一种颗粒、味道、味、噪音、形象和色彩——一个任意的系列，它既是封闭的又是开放的，既是有限的又是无限的。这个身体不再有什么成员了，如果成员指的是一个整体的各个功能部分的话。这里，每一个部分都是整体，而从来就没有什么整体。没有什么可以称作汇集的总和或体系的。一片嘴唇，一个手指，一个乳房，一绺头发，都是一时激发起来的快乐的总体，每一次都是暂时的，被激发的，然后又匆忙地到别处去享乐。这个别处就是身体的各部位，整个身体的各部位的汇集，各个部位的身体，和所有其他身体，每一个都可以是另一个的组成部分，在一个不确定的异位的汇集中。

享乐并不回归自身：这恰恰是使其成为享乐的原因。然而，它只喜欢“自身”。它取乐于自身。身体是这样取乐于自身的：它喜欢一种“自身性”，这种“自身性”包括不占有主体性的自我，也不是自身意义的符号。自身性本身，这个身体自身，这个身体，在其自我的深处享乐，但这种享乐或快乐是作为身体的外部姿态而发生的。这种快乐就是它的诞生，就是

它进入此在、走出意义、在意义的位置、占据意义的位置、为意义创造一个位置之时。

这并不意味着身体先于意义，作为其模糊的前历史，或作为其前本体的证明。不。它给意义一个位置，绝对没错。既不先来也不后到，身体的意义成了意义的位置，成了身体的界线和外部刻写，它的目的和诞生，它的局限和产物，它的目标和障碍，它的存在和深渊。人们可以说，这是意义的有限性。但由于人们总是误解这个术语，由于人们必然把它变成一种中介的开端，以便把“有限的”身体再度转变为无限的肉身化（变成意义或非意义的存在自身），所以，最好应该说身体是绝对的意义。这种绝对意义是所脱离的东西，被置放或搁置一旁的东西，被共享的东西。这种共享本身就是一种解除。身体允许有一个绝对的、不可异化的、不可祭献的意义的位罝。

意义的这个绝对位置本身总是异位的，这并不改变意义的绝对性质。正是通过触摸其他身体，身体才称之为身体，被绝对地分离和共享。意义的这种绝对性，和“一般意义”（如果有这种东西的话）的绝对性，并不是在身体“内部”，因为它本身不过是这个“内部”正被揭露、正被触摸的东西。作为身体，绝对就是普遍，是许多身体组成的社区。“作为身体”：但那就是其全部所有了。就是说，除了这种分离和共享之外，别无其他。我们不是在用“物质主义”抵制“唯灵论”：我们正在呼吁作为绝对分离的存在，而且是作为意义的存在。单个的身体——如果能够孤立出这种东西的话——本身就是其各个分离意义的共享。

不是意指，不是展示，不是肉身化，也不是启示。身体揭露——身体；身体相互揭露。一个裸体不给任何符号，不揭示任何东西；它只告诉我们：没有什么可揭示的，一切都在那里，暴露着，皮肤的肌理与声音的和谐没有什么两样。声音再

次回到嘴边，一片音唇，一块思想的皮肤。唇，喉，腹，都没有什么可生产、可释放的，它们本身就是解放。

只有身体才能圆满解释“暴露”、“被暴露”等词的概念。而由于身体不是一个概念（因此就不存在“身体”），这样一种填充既是零又是无限，所提供的总是比一个概念逻辑所要求的既多又少。

被揭露和揭露：是皮肤，各种各样的皮肤，在各处敞开，变成黏膜，黏液，从自身内部喷射出来，抑或没有内部或外部，绝对地、连续地从一个过渡到另一个，又总是回归自身，没有可以确立自身的场所或地点，所以总是回归这个世界，回到其他身体那里去，它既把自身暴露给它们，又以同样的方式把它们暴露给它自己。阿尔·林杰斯称“皮肤是过分的、无形的、哑言的、难以操作的、无以言表的物质，”“当抚摸的时候，它展示一种撩拨情欲的裸露欲。”但皮肤总是展示，暴露，稍稍看上一眼就是一种撩拨的抚摸和暴露。

伤害，伤痕，封闭了身体，赋予身体一种符号的功能。但受伤的身体仍然以被触摸为目的，仍然是提供给触感的，这种触感恢复了它的绝对性。于是，身体仅仅变成了一道伤痕。我们并不简单地通过斗争或伤害甚或杀戮来控制身体；我们始终想要祛除身体的绝对性。

一张脸“背后”是什么？一只手、腹、屁股、乳房、膝的背后是什么？藏在脸背后的“他”或“她”完全站在这张脸之外，这就是为什么说根本没有脸的首要原因。首先是皮肤脱离了世界，脱离了其他皮肤，但只是在依附、依附和暴露、通过脱离身体而依附时才脱离的。绝对的皮肤。如果不是某种程度地脱离皮肤、脱离外皮、脱离表面，那又是什么样的身体呢？如果不是脱离和搁置一种被揭露和自行揭露的界线，那又是什

身  
体

么样的身体呢？界线的姿态，在界线处的姿态，是触摸——抑或：触摸是对界线的思考。去触摸就是接近界线，触摸就是在界线处——这的确就是存在自身，绝对的存在。如果确实有所存在而不是无所存在，那是因为这个界线制造了身体，这些身体制造了界线，并通过界线暴露出来。绝对地。思想必须触及这些界线。

物质（气体，液体，固体）的界线，物界（矿物，植物，动物）的界线，性别的界线，身体的界线，使感觉不可能的界线，被绝对地暴露出来，涌放出来，祛除了一切神秘，成为全部身体被无限地折叠和展开的界限，而正是这些身体构成了世界。这个世界是这些身体的展示，也是它们的冒险。身体冒着以不可渗透的方式相互抵制的危险，但也冒着相遇和相互溶解的危险。这双重危险的结果是相同的：废除界线、触摸、绝对，成为物质，成为上帝，成为思辨主体性的主体。这不再是以前那种绝对，而是浸透着总体性。但只要有某事物存在，那就有其他事物存在，就有其他身体，它们的界线在拒斥和溶解之间把它们暴露给相互的触摸。

当然，从来就没有这样的“触摸”，也没有这样的“界线”：但这正是某物存在、所有绝对事物、分离和共享的身体之所以存在的原因。因此，既不是物质，也不是主体，而是名称总汇，没有逻各斯的一个目录，这个目录本身就是一个“逻各斯”，身体的条目，一个接一个地被暴露、被触摸的条目，相互暴露、相互触摸、相互脱离、相互渗透、相互撤离的条目——没有任何秩序或系统的条目，既不制造符号，也不制造意义，但却暴露全部有意义的条目。

没有连续，没有意义对意义的内在性。意义是身体：它被暴露、被脱离、被触摸。而且不是符号与意义之间、符号与超越符号的事物之间、自我的符号与符号的自我之间超验性的连

续。而只有名称总汇，一种异位形态学，序列身体学，局部地质学。污点，指甲，静脉，发毛，喷射物，面颊，侧面，骨骼，皱纹，裂口，臀部，喉咙。名称总汇的各个部分并不结合成一个整体，不是整体的工具或目的。每一部分都可以突然取代整体，可以覆盖整体的表面，可以成为整体——一个从不发生的整体。身体没有整体，没有总体性——但绝对分离和共享。特指的身体是没有的。不存在身体。

相反，存在着耐心而热烈的对无数名称总汇的列举。肋骨，头骨，骨盆，刺激部位，外壳，睾丸，滴出物，唾沫，头发，挖出物，指甲里的脏物，矿物质，酸，羽毛，思想，爪，严厉的批评，花粉，汗，肩，脑袋，日晒的皮肤，肛门，眼睑，口水，酒，开口，栓塞，切片，挤压，移动，咆哮，打击，假依，娇惯，拥挤，滑动，呼出，离开，流动——



## 二、身体与生命政治学



# 无器官的身体

吉尔·德勒兹/著

陈永国/译

在欲望机器与无器官身体之间发生一种明显的冲突。每一对儿机器，一台机器的每一次生产，一台开动着的机器发出的每一个声音，都是无器官身体所无法忍受的。在器官之下，它感觉到幼虫和讨厌的蠕虫，一个工作的上帝把所有这些搅成一团，或通过组织使其窒息。“身体就是身体/它孤身独处/无需器官/身体从来不是什么有机体/有机体是身体的敌人。”（阿尔托语）只不过有那么多钉子穿透了肉体，那么多的折磨。为了抵制器官机器，无器官身体把平展的、滑动的、不透明的、拉紧的表面当作障碍。为了抵制联系的、连接的、被干扰的流动，它建立了无形的、未加区别的液体的反向流动。为了抵制使用由发声单位组成的词语，它只喘粗气和叫喊，那是纯粹的未发声的声音障碍。我们认为，一般所说的“原始压抑”恰恰意味着：它不是一种“抵制发泄，”而是无器官身体对欲望机器的拒斥。这是偏执机器的真正意味：欲望机器想要冲入无器官身体，而无器官身体抵制这些欲望机器，因为经验告诉它，这些欲望机器是进行全面迫害的工具。因此，我们不能同意维克多·托斯克的说法，即把偏执机器纯粹看作“一个人自己的身体”和生殖器的投射。机器恰恰是在这里诞生的：在欲望机

无器官的身体

器的生产过程与无器官身体的非生产性静止之间的对立之中。机器的匿名性和机器表面的无区别性证明了这一点。投射与反投资一样只作为次要因素进入画面，同时，无器官身体则以内在迫害器官的形式或外在迫害代理者的形式进行内部反抗或外部反抗。但偏执机器自在和自为地纯粹成了欲望机器的化身：它是欲望机器与无器官身体之间关系的结果，当后者不再容忍这些机器时便会产生这个结果。

如果我们想要了解无器官身体后来向未受干扰的过程施加的力，我们首先必须在欲望生产与社会生产之间建立一种平行关系。我们希望人们把这种平行关系看作纯粹现象的：我们在此不对这两种生产的性质和关系下任何结论，我们将要确立的平行关系也不能先验地回答下面的问题：欲望生产和社会生产是不是两种完全不同的生产？确立这种平行关系的一个目的是指出下面的事实：社会生产的形式，与欲望生产的形式一样，涉及一种未发生的非生产性态度，伴随生产过程出现的一种反生产因素，作为伙伴（socius）发生作用的一个完整身体。这个伙伴可能是大地的身体，暴君的身体，或资本。这就是马克思所说的不是劳动产品，而是作为自然或神圣预想面出现的身体。事实上，它不仅仅局限于自在和自为地抵制生产力。它转向一切生产，构成供生产力和生产代理者进行分配的表面，并据此把一切剩余生产据为己用，把整个和各个生产过程僭为己有，仿佛这个过程缘自它作为虚假原因的自身一样。力和代理者代表其自身力量的一种神奇形式：它们借助它而显得“不可思议。”总之，作为完整身体出现的同伴构成了一个表面，一切生产都在这个表面上得以记录，整个生产过程便从这个记录的表面上散射出来。社会通过记录生产过程而构建了自身的谵妄；但这不是有意识的谵妄，而是对虚假运动的真正认识，对一次明显客观运动的真正感知，对在记录表面上生产的运动的

真正感知。

资本的确是资本家的无器官身体，或是资本主义存在的无器官身体。而在这种情况下，它就不仅仅是货币的流动和僵化的物质了，因为它将给无繁殖能力的货币以一种生产货币的形式。正如无器官身体繁殖自身，长出枝条，延伸到世界各个角落一样，资本生产剩余价值。它让机器负责生产相对的剩余价值，同时作为固定资本在机器中体现自身。机器与代理者、与资本的关系如此紧密，以至于它们的功能似乎由于资本而神奇化了。客观上，一切都似乎是由作为虚假原因的资本生产出来的。如马克思所观察到的，资本家一开始就必然意识到劳资之间的对立，把资本作为攫取剩余劳动的手段。但一个堕落的、着了魔的世界很快就出现了，资本便越来越发挥转向一切生产的记录表面的作用。（提供或实现剩余价值确立了记录的权利。）“随着实际资本主义生产方式中相对剩余价值的发展，以及由此而来的社会劳动的生产力的发展，直接劳动过程中的劳动的这些生产力和社会关系似乎从劳动转化到资本。资本因此成了神秘的存在，因为劳动的全部社会生产力似乎都是由资本，而不是由劳动生产的，都似乎从资本自身的胚胎中生产出来的。”<sup>①</sup>这里所谓的资本指的是货币作用，和资本作为完整身体的使用，构成了记录或刻写的表面。但某种完整的身体，大地的身体或君主的身体，一个记录表面，一次明显的客观运动，一个拜物的、堕落的、着了魔的世界，作为社会再生产的一个常数，标志着各种社会的特点。

无器官身体现在转向了欲望生产，吸引欲望生产，并将其据为己用。器官机器现在紧抱着无器官身体，仿佛它是击剑手的外套，或摔交手套衫上的金属，在走向对手时总弄得叮当作响。现在，一台吸引机器生产出来，或取代拒斥机器：制造奇迹的机器接替了偏执机器。但这里的“接替”是什么意思呢？

两个机器是共存的，而黑色幽默并不是要解决矛盾，而是要成功地彻底消除矛盾，永远不再产生矛盾。无器官身体，无生产力的身体，不能消费的身体，成了记录整个欲望生产过程的表面，这样，欲望机器就仿佛在明显的客观运动中从它那里发射出来，确立了机器与无器官身体之间的关系。器官得到了再生，在史赖伯法官的身体上“创造了奇迹”，他把上帝之光吸引到自己身上来。毫无疑问，以前的偏执机器继续以嘲讽声音的形式存在，试图解除那些器官的“奇迹”，尤其是法官的肛门。但重要的是确立了一种有魔力的记录或刻写表面，它把所有生产力和生产器官僭为己有，通过把明显的（拜物）运动转达给它们而起到虚假原因的作用。再真实不过的是，进行政治经济学实践的都是精神分裂症患者，而所有的性问题都是经济问题。

然而，生产并不是以它被生产时的相同方式记录下来的。抑或说，它在明显的客观运动中被再生产的方式不同于它在构成过程中被生产的方式。事实上，我们已经不知不觉地进入了生产的记录的领域，这种生产的记录的法则不同于生产的生产的法则。控制后者的法则是连接的综合或重合。但当生产的连接从机器过渡到无器官身体（如从劳动到资本一样）时，它们就似乎在另一种法则之下运作了，把一种与非生产因素相关的分配说成是“自然或神圣的前提”（资本的分离）。机器作为许多分离的点而依附于无器官身体，在这些机器之间建立了一个新的综合网络，把表面变成了坐标，就像一个网格一样。精神分裂症患者的“要么……要么……要么”代替了“然后就……”：不管涉及哪两个器官，它们与无器官身体相关的形式都必然是：两个机器之间全部分离的综合相当于平滑表面上的综合。“非此即彼”标志着不可变换的术语之间的确定性选择（要么是这、要么是那），而精神分裂症患者的“要么……要么

……要么”则指差异之间可能的变换系统，而那些差异无论怎样变换滑动，其数量总是相同的。正如贝克特说话的嘴和走路脚一样，“他有时停下来什么也不说。他要么根本没什么可说的，要么就是想要说点什么，但最终还是决定不说了。……另一些重要的例子也想起来了。与即刻的重新开始进行即刻的连续交流。与延误的重新开始进行同样即刻的连续交流。与即刻的重新开始进行延误的连续交流。与延误的重新开始进行同样延误的连续交流。与即刻的重新开始进行延误的断续交流。与延误的重新开始进行同样延误的断续交流。”<sup>②</sup>

于是，精神分裂症患者，贫乏得令人同情的资本拥有者——比如马隆的财产——在自己的身体上刻写了一连串的分  
离，为自身创造了一个回避问题的世界，这里，最微小的变化也是对新形势的反应，或是对卤莽的问题的回答。因此，分离的综合记录与关联的生产综合重合了。作为生产过程的过程引申而成为刻写方法的方法。抑或说，如果我们所说的力比多是欲望生产的关联“劳动”，那就应该说，这种能量的一部分转化成了分离刻写的能量。能量的转化。但是，仅就显然属于宗教问题的无意识所引起的含混而言，为什么说这种新的能量是神圣的呢？为什么说给它贴上了刻写的标签呢？无器官身体恰恰不是上帝。但充斥其全身的能量却是神圣的，它把整个生产过程吸引到自身上来，将其当作产生奇迹的、有魔力的表面，并把它刻写在每一个分离的地方。于是，史赖伯就与上帝建立了一种奇怪的关系。如果有人问：“你信上帝吗？”我们应该严格地用康德或史赖伯的话回答说：“当然，但只是作为分离的三段论大师，或作为一个先验原则（上帝被定义为万能的现实，所有次要的现实都通过一个分化过程从中衍生出来）。”

所以，惟一神圣的东西就是一种分离能量的性质。史赖伯的神性与他用来把自身分化成各个部分的那些分离是分不开

的：早期帝国，晚期帝国；一个高级上帝的晚期帝国，一个低级上帝的晚期帝国。弗洛伊德特别强调史赖伯的谵妄中这些分离综合的重要性，但也强调作为一般现象的谵妄。“这种分化的过程正是偏执狂的特点。偏执狂分化就像歇斯底里的凝缩一样。抑或说，偏执狂再次把无意识中形成的凝缩和认同分化成各个因素。”<sup>③</sup>但是，弗洛伊德转念一想，又把歇斯底里神经官能症放在了首位，这样，分离就仅仅作为一个更基本、更原始的凝缩材料的投射结果而出现。弗洛伊德为什么要这样做呢？毫无疑问，这是为了不损害俄狄普斯在谵妄之神中的权利和分裂偏执的记录过程。正因如此，我们必须就此提出最深刻的问题：欲望的记录在俄狄普斯情结的形成中经历了各种不同的阶段吗？分离是欲望的谱系得以呈现的形式；但是，这个谱系是俄狄普斯的吗？是在俄狄普斯的三角关系中记录下来的吗？俄狄普斯是否更有可能是社会再生产所要求的？还是社会再生产的结果呢？后者的目的在于驯化每一种不可驯化的谱系形式和内容。精神分裂症患者常常受到提问和盘问，这是毋庸置疑的事实。恰恰由于他与自然的关系并未构成特殊的一极，所以向他提出的问题都是根据现存的社会语码构成的：名字、父母等。在进行欲望生产的过程中，贝克特笔下的莫洛伊受到一个警察的盘问：“你叫莫洛伊，军士说。是的，我说。现在我想起来了。那么你母亲呢？军士说。我没有回答。你母亲也叫莫洛伊吗？军士说。我想了想。你母亲，军士说，你母亲的——让我想想！我喊道。至少我想当时的情况就是这样。慢慢想，军士说。你母亲也叫莫洛伊吗？非常可能。她也一定叫莫洛伊，我说。他们把我带走了。我想是带到了看守所，他们让我坐下。我一定是想要解释一下。”<sup>④</sup>

我们不能说精神分析学在这方面是非常创新的：它继续提出问题，从作为其基本视角的俄狄普斯三角关系的深度进行阐

释，尽管今天人们已经敏锐地意识到，这个参照框架根本不足以解释所谓的精神分裂现象。精神分析学家说我们一定能在他的高级上帝之下找到史赖伯的父亲，也一定能在他的低级上帝之下找到他的哥哥。精神分裂症患者有时失去耐心，要求独处。有时顺利完成整个游戏，甚至还能发明一些小把戏，把自己的参照点引进眼前的模式中，从内部加以破坏（“是的，那是我母亲，好吧，可我母亲是圣母玛利亚，你知道的”）。人们很容易想到史赖伯回答弗洛伊德的话：“是的，我非常同意，当然那些说话的小鸟是年轻的姑娘们，而高级的上帝是我父亲，低级的上帝是我哥哥。”但是，他会一点一点地、不知不觉地再次把年轻的姑娘们说成是小鸟，把父亲说成是高级的上帝，把哥哥说成是低级的上帝，他们都是复杂或“抵制简化”的神圣形式，因为他们打破了俄狄普斯三角关系的简单条件和功能。如阿尔托所说：

我不相信父亲  
                    母亲，  
没有  
爸爸妈妈

欲望生产构成了一个二元线性系列。在这个系列中，整个身体是作为第三者引进的，没有受到任何破坏，尽管这个系列实际的二元线性的属性是：2，1，2，1，……这个系列是完全不可以誊写的，誊写会改变它，使之变成一个俄狄普斯式的三角图式。整个无器官身体是作为反生产而生产出来的，就是说，它作为反生产介入生产过程，惟一的目的就是抵制任何给它强加三角关系的企图，因为那意味着它是父母所生。既然它是自身生产的目击者，是自己生成自身的目击者，它又怎么可

能是由父母所生的呢？恰恰在这个身体的这个部位，正是在这个部位，能量得以分配，断裂得以确立，独立于任何其他投射。是的，我是我父亲，我是我母亲。“我，安东尼·阿尔托，是我儿子，我父亲，我母亲，我自己。”<sup>⑤</sup>精神分裂症患者有其自己的坐标，可以任意摆正自己的位置，因为他首先可以处置的就是他自己的记录语码，这种语码与社会语码不相符合，如果相符合的话也只是为了戏仿它。谵妄和欲望的语码具有一种非凡的流动性。可以说，精神分裂症患者从一种语码过渡到另一种语码，故意打乱所有语码，根据向他提出的问题迅速从一个转向另一个，而对这些问题的解释从来不是相同的，得出的谱系从来不是相同的，记录同一事件的方式也从来不是相同的。在迫不得已的情况下，当情绪稳定的时候，他甚至会接受那种陈腐的俄狄普斯语码，只要能给它填满各种断裂的话，而这些断裂又恰恰是这种语码旨在消除的。

阿道夫·韦尔夫立的画画的是各种钟表、叶轮机、动力机、天国的机器、家用机器等。这些机器都以连接的方式运作，从周边到中心都以层或环连接着。但他对此的“解释”是以构成这些画的记录的谱系序列为基础的，往往随其情绪的变化而变化。更为重要的是，记录的过程影响了这些画本身，用线条表明“灾难”或“坍塌”，用螺旋包围众多的断裂。<sup>⑥</sup>精神分裂症患者保持一种不稳定的平衡，道理很简单：不管断裂是什么，结果总是相同的。尽管器官机器紧密依附于无器官身体，后者仍然是无器官的，不能成为普通意义上的有机体。它仍然是流动的，滑动的。同样，生产的代理者也驻足于史赖伯的身体，黏附于它——比如他吸引的光线就包含着数千个微小的精子。光线、小鸟、声音、神经都与上帝和通过分化而衍生于上帝的各种形式构成了互换和复杂的谱系关系。但所有这些都是无器官身体的表面上发生的：甚至包括代理者的交媾，上帝的分

化，把身体变成网状方格的谱系，以及这些谱系的互换。这个未创造的身体的表面充满这些微小的精子，就如同狮子的鬃毛里充满了跳蚤一样。

注 释：

①Karl Marx, *Capital*, trans. Ernest Untermann, New York: International Publishers, 1967, Vol. 3, p. 827.

②Samuel Beckett, "Enough," in *First Love and Other Shorts* (New York: Grove Press, 1974).

③Freud, "Psycho - Analytic Notes," p. 432.

④Beckett, *Molloy*, p. 29.

⑤Antonin Artaud, "Here Lies," trans. F. Teri Whenand Jack Hirschman, in *Artaud Anthology* (San Francisco: City Lights Books, 1965), pp. 247 and 238.

⑥W. Morgenthaler, "Adolf Wölfli." French translation in *L' Art brut*, no. 2.

## 身体及其敌视者

伊丽莎白·布隆芬/著

朱虹/译

西格蒙德·弗洛伊德在其对文化行为的讨论——根据他首先对人类主体为使地球适合自己居住以便保护自己免遭自然力的侵害而作出的尝试的讨论——中指出，“我们发现第一个文明行为就是工具的使用、控制火和房屋建造的技术的获得。”他认为，文明和文化的技术使人类主体得以完善他/她的器官——眼镜、望远镜和显微镜帮助克服了身体的视觉限制，摄像机和留声机帮助缓解了记忆的缺陷，写作帮助保留了“已逝者的声音”（1930：91）。不过最最重要的问题是居住不但使肉身性而且使现象学意义上的居所的性别产生了。因为弗洛伊德对文化行为的断定是参照了母亲的身体对于心理现实或主体的幻想生活的重要性，这意味着“房屋是母亲子宫——人的第一个居所——的替代，后者是人尽一切可能向往的地方，他只有在那里才会感觉到安全和自在”（1930：91）。因此，文明化的过程不仅包括用机械工具代替人的身体，而且——即使仅仅是潜在地——还要指向身体的可能缺席，因为文化技术在身体消失或死亡，准确地说是缺席的时候能长期保存它的各个方面。然而，在在场的符号中，身体言说的也只是修饰学的现实。正如澳大利亚表演艺术家瓦利·伊克波特（1987）指出的，一个不

在场的肉身的文化表述与现实的身体在场之间模糊的界面已证明是我们的想象技能最持续的幻象之一，这恰恰是因为它展示了西方文化中身体扮演的忧虑角色。身体是无法逃避的真实的道德律令和社会控制的法律的媒介。在基督教的圣像“被钉在十字架上的上帝之子”中，各种社会的一心理的记录在这一可怕的陷阱中发现了它的典型再现方式。正是因为身体再现了人类主体经验的其参与真实世界的场景，因此它的大众舞台热衷于鼓励并维持将真实转变为转喻的功能。确实，被钉在十字架上的基督形象地传达了一切人类主体必须遵从父亲的律令和他所代表的现实法则。同时，当灵魂离开殉道者的尸体时，它开辟了对拯救和复活的想象性幻想。

然而，重要的是，三种社会的一心理的记录正是在母亲身体的多层形象之上扭结在一起的，任何关于身体及其文化视觉模式的讨论都需要说明这一点。对所有凡人的一生而言，肚脐指示着新生命与母亲子宫分离的疤痕，这也意味着分娩是使主体成为文化的存在的第一次分离，它既是真实的又是象征的。同母体失去联系总是在以后才能被想象到，并且是作为一种多彩的怀旧的愿望满足。不过与此同时，它也指示着一个事实：身体属于这样一个领域，即使它只能通过符号语言和形象来获得表达，它也能超出任何再现系统。身体产生于真正物质性的母体，把那些文化符号和律令嫁接其上就产生出了我们的想象技能以及我们的象征性代码。同时，人类的视觉和叙事形象消失的时刻，身体就出现了，它作为现实不可表征的他在性既是必然的又是难以言喻的。与之相随，身体对任何再形象化的这一超越在表征的范围出现危机的时候，亦即文化主体再次被抛回到其肉身性存在的真正物质性之上——特别是在创伤痛苦或极端狂喜的时刻，在面对生或死的时候表现得最为强烈（见斯卡丽，1985；巴塔耶，1957；布隆芬，1992）。由此，人们能

猜测到不仅身体是真正双重的现实——正如伊克波特（1987）所说——而且这种双重性与某一给定的人或给定的社会群体力图散播的自我形象之间存在着难分难解的关系。

由于事实上肉身性与自我表现之间的界限是如此模糊，致使新生儿与母体之间的所谓统一成为我们描述完美无缺的人际关系的常用转喻，而且因此成为大多数因自恋而形成的自我形象的模式。正如弗洛伊德坚持认为的那样，通过选择愿意帮助他们减轻存在的匮乏感的恋爱对象，恋爱者实际上希望重新找到失去的母体——“有充分的理由说明为什么婴儿吸吮母乳成为恋爱关系的原型。对象的发现实际上是对象的再发现”（1905：222）。同时，在弗洛伊德看来，回家的概念，包括恢复曾经失去的完整和治疗分离、丧失和抛弃经验的观念，根本上也要求助于反复出现的熟悉的母体形象——“每当一个人梦到一个地方或一个国家，并且在梦中自言自语：‘我熟悉这个地方，我曾到过这个地方’，我们可以把这个地方解释为他母亲的生殖器或身体”（1919：245）。在我们的欲望的幻觉场景中，我们的身体就代表着唯一的保护地——我们能够确定的唯一场所，始终伴随着我们的唯一的家。但正因为我们把一种纯洁的、完整和稳定的自我身份概念同一种一致的、完美的和全能的身体意象联系在一起，那有关脆弱的和破碎的身体的叙事与表征常常因此产生出焦虑。可笑的是，尽管我们不可能充分地认识我们的身体而常常成为——正如雅克·拉康在有关心理发展的镜像阶段的论述中所指出的——统一的自我误认的牺牲品（拉康，1977），但身体作为我们幻想生活中最有特权的支持者之一发挥着作用。因为它是表示完整、美丽、完善和统一诸概念的意象赖以发生的场所，它不仅具有物质性的外形，而且作为迟到的再生产，能够被凝结和进行文化的交换。换句话说，身体作为文化的场所，超越了它的表征，以至于无法诉诸

于语言的 *soma* 被不一而同地表达为 *sema*，或一种符号，尽管它指涉的是真正肉身的物质性，但也常常超出这一现象学的肉身性。因为它不仅清晰地表示了真实身体的缺席，也表示了肉身向被描述的身体仅仅所代表的文化价值的转换（这就是完整性和充足性的范例或偏离美、善和常态的传统概念的例证）。这个反复的难题——身体的表征围绕着它来散播——就存在于下面的事实中：文化地表述的身体概念、它的公开的交换形象以及这些符号所指涉的对象无休止地彼此反映。明确地说，身体和它的转喻性的转换标记了身体的物质性、它的表征和这些表征所运用的文化代码之间的错误线路，即便人们可以通过这种方式了解它们。

由于孩子与母体的分离标志着符号阉割最关键的时刻，可从肉体上回忆起这次肉体分割的肚脐意味着主体能成为一个独特的、自足的个体，只要它使自己服从于文化的律令，形式上让自己的身体接受这个屈从。因而身体的意象不仅充当完整、统一和保护的幻像的屏幕，它们还具有阐明和切入文化规定和禁令的媒介功能，就这样作为一个场所而存在，在此场所中，一种给定文化能反复在它特别的集体性的自我表征和它的主导价值之间进行平衡。相应地，在仪式启动的过程中，身体就被做上了标记，以至于属于社会的启动仪式的事实被赋予了一种可见的表征，这就像死刑经常作为一种公众事件公开执行，通过这样对待罪犯的身体，犯罪所动摇的文化价值的稳固性再一次得到强化（吉拉德，1972；鲍德里亚，1976）。实际上，正如福柯指出的，“长期以来，统治权力的典型特权之一就是决定生死的权力”（1978：135）。作为身体的物质性与它的可见的或叙事性的表征之间的分界面，身体在美学以及各种科学话语中扮演着重要的角色，尤其是用来区分美和畸形、自然和文化、男性气质和女性气质，而且，最关键的是关于从哪儿划分

生死间界线的争论。

然而，身体作为调解和表征的对象的首要性也容易引起这样的问题，即是否存在外在于语言的身体或我们关于身体的知识是否依赖于它的明显不同和有差异的意象（这些意象是根据特殊的社会语境和与特殊历史时刻相关的常态问题建构的）。身体一直受文化熏陶吗？身体是作为文化的尺度和划分点、作为真理、确定性和必然性的场所存在吗？身体可能是我们的文化意象库的一个特权对象或者是文化批评中的一个核心范畴——这恰恰是因为它在形式上完全体现了这样一个事实，即现实与它的表征之间的不可通约性不可能完全得到解决——吗？在关于身体在文化话语中的意义的争论中，我们总是发现自己面临着一个哲学上的困局。身体是存在于想象的和符号化的形象外部并独立于这些表征——尽管它也能作为它们的基础和灭点——吗？或者事实上是不同的文化话语在描述、建构身体的过程中生产了身体因而赋予它们特殊的理性计划以权威性和合法性吗？我们决不能为了某一方来断然地裁决这一点。我认为，更有意义的毋宁是尽量保存和研究我们的意象库和批评话语对待身体的不同立场间的差异，以便能持续地去问我们自己为什么会有这些差异。

正如罗兰·巴特（1970）在阅读巴尔扎克的小说时明确地表明的，他不是要阅读这一差异，而是要坚持这样一种信念，即身体与它的各种形象表达之间的不可通约性是可以解决的，并能为卷入这一解释学任务的人提供最终的结果。《萨拉辛》讲的是一个艺术家的故事，他不愿意承认最美丽的女人赞比内拉是一个阉人。在被迫承认他的愿望的盲目之后，他先是拿起一把榔头砸向他为这个虚假的身体创作的美妙绝伦的雕像，但他发现自己无法把雕像砸碎，于是拿起一把剑转而刺向模特本人。然而，就在这个时刻，他被阉歌手的保护人奇科尼亚拉红

衣主教的手下拦住了，他自己被刺身亡。巴特选择这个特殊的叙事来说明想把身体转换为形象的欲望内在的危险，这种交换寻求的不仅是巩固明确的性别认同的观念，而且——可能更为关键的是——想为了身体完美的幻觉而凸显出我们人类不充足和破碎的创伤知识。因为拉·赞比内拉的身体，亦即在舞台上演出的纯洁的、女性的美，不仅在性别方面是一种欺骗（因为它证明了一个事实，就是完美的女性气质和常规观念正是文化建构的结果）；而且存在于这一肉体杰作的核心中的畸形是它不可避免的符号阉割的一种标记。拉·赞比内拉能成为极其受人尊敬的歌手，仅因为她的身体事实上清楚的铭记了这一分割，这一分割也是她进入——作为一个被阉割者——首先决定其最高价值的符号秩序的前提。

想把被阉割者的身体雕刻成石像并把它作为表演完全不同的幻觉场景（其目的是想在美学上纪念完美身体的不完整）的媒介的尝试注定会失败，而现在，这一点又在叙事框架中重演。因为和他的主角一样，叙述者——他讲述萨拉辛的故事是为了勾引一位貌美的巴黎妇女——也失败了，尽管没有导致致命的后果。他叙述的故事涉及到性阉割、谋杀以及杰作与怪物的离奇相似，还有纯洁的女性身体和被肢解的男性身体。然而，当叙述者直接公开拉·赞比内拉神秘形体的秘密时，他的听众由于厌恶和恐惧而离开了他。一旦她发现了那个陌生的老人极其模糊的身份，她就再也不愿意发生性行为。这个老人不时出现在富有的德·兰第家的屋子里，他像一个幽灵，既令人恐惧又神秘地迷住见过他的人。因为叙述者提供的解释再次引入了差异。她发现这个神秘的人物不仅是一个阉人，他的歌声曾经取悦显贵们，他的美丽曾经激发画家和雕刻家生产出作品，即便他的欺骗导致了最狂热的崇拜者的死亡。而且他也是某个家族的一员，这个家族在巴黎社会不愿意公开承认他所谓

的畸形，为的是把腐败和性暴力的所有东西置于一个事实之上，即社会权力是基于一个共同的秘密，每个人都置身其中，尽管没有人愿意公开承认这一点。这个被追求的女人离开那个叙述者的事实当然可以解读为是指示着一个两难，一个习惯于身体作为欺骗和狡诈的踪迹的所有中介表达的两难。因为一切关于身体直接的和总体化的设计——不管是通过把它转换成一个杰出的雕像还是通过把它纳入医学的范畴——的叙事都不可避免地要说出一个事实，即这个离奇的形象（它是身体在我们的形象设计中采取的形象）决不可能完全地和毫不含糊地得到解决。作为令人兴奋的身体完整性的范例的女性美丽与作为令人恐怖的破碎身体的范例的男性阉割之间，作品与怪物之间，艺术品与真实的物质存在之间的界限是无法无偿地厘定的。关键也在于，在这个交换中出现的代价问题必定会发生——这个代价或者是交换对象，或者是交换其价值的一方，或者两者并存。

在巴尔扎克的小说中，主角萨拉辛认识到拉·赞比内拉所表现的完美的女性美本质上产生了阉割的差别。然而，之所以把这个身体看作是生动的作品的原型，是因为它极其明确地集中了最高的美。同时，由于强调把纯洁的身体的物质性作为尺度，它的反面也就被提到了前面，即只有通过身体的切割，这一完美才有可能。同时，同样清楚的是，激发艺术家完美的幻觉并促使他在石头上实现这一杰作的身体决不可能与它在符号代码的某一给定领域中的位置分离开来。因此巴尔扎克的叙述警告它的读者，一切试图武断地阐释身体的行为都可能产生致命的后果，因为这种语义学的简约与这样一个事实不符，即人的肉身存在不可逆转地存在于原始差异中。要确定某一给定身体的意义，就必须筛去性别认同的不可决定性、生命中存在的不可克服的死亡和易变性、幻想的完整统一性的核心中存在的

不完整性。身体总是反对对它的物质性的这种隐蔽的否定，一旦这被表现为是其形象呈现的目的。像所有被压抑的物质性存在一样，它必然要回归到美学和科学研究的领域，尽管是以一种伪装的和不连贯的方式——不仅作为一种既不可复原也不可抹除的踪迹；而且作为一种既令人不安又令人着迷的刺激。

在讨论医学、司法和认识论话语中性、知识和权力的复杂关系的作品中，米歇尔·福柯不仅突出说明了话语是怎样清楚地刻写在有形身体之上，以此来把这些话语的目标建构为现象学的真理（福柯，1963、1972、1975）；而且他还坚持认为接受和实施权力意志的这种话语形式常常要求助于身体的规训体制。某些司法实践的惩罚要求把小偷的手砍下来，把作伪证者的舌头钉在墙上。类似地，恰在19世纪，医生会把拳头用力地塞进受歇斯底里折磨的女人的阴道，以便使所谓游离的子宫重新回到它适当的位置。被认为是正常的东西和偏离常规的东西间的区别——这一区别对于社会代码和法律的形成与维护是必不可少的——一直调节着身体，亦即凡是不允许的性行为就被贴上“不正当”的标签，而为常规所不能接受的知觉形式就被标上“癫狂”的名号，会动摇社会制度的行为则被标记为“犯罪”，那些不属于种族霸权范围的人被标记为是“堕落的”。进而，福柯的“身体知识”概念赖以确立的双重理解就存在于这样一个事实中，即当某一特殊的身体意义被社会地建构起来并被强加到肉体上时，一种把身体作为无力的、被主导的代码的观念就出现了，这一观念把身体看作是前语言存在的场所，是文化机器物质的和生物学的配对物。正如斯坦伯格指出的，“权力和知识被理解为是呈现，在那里，意义是在既生产又消费、既包容又僭越的规训体制中并通过规训体制被建构的。因此，身体被重新看作既是文化的母体又是文化的产物，而在经验和意义的生产中既是主体又是客体（斯坦伯格，1996：

226)。因而身体知识具有一种价值功能，在那里，文化与自然的界线——在现代性的进程中，它已变得极其不稳定——又一次被重新划定，不过仅仅是又一次被打开缺口，这尤其要归因于生物学实验如基因控制最近的发展。

然而，在朱迪丝·巴特勒对福柯做的批判性的重读中，她坚持认为，身体——有关它的正常问题（以及与之相伴随的真理问题）是协商确认的——本身恰恰是它被建构的合法性的话语的产物（巴特勒，1990）。她证明说，在身体仅出现在为建构它们而搭建的话语舞台上这个意义上讲，身体是陈述性的。在这一话语形态之外，它们是不可感知的，因为它们的社会存在与决定它们的文化习惯有着千丝万缕的联系，因为这些或者允许或者限定对身体的理解。由于其所有显著的特征——不论这些指的是性别、种族、性欲还是自我表演模式——身体被认为既不是一个名词，也不是自由漂浮的能指。毋宁说，既然它是在规训的和调整性的社会实践的基础上被文化地生产的，那肉身性就必定意指着一种行动，然而，这行动不能惟独只归因于主体，不能置于赋予其特征的行为之前或之外的位置。因为在身体的文化表达之外或之前，我们不可能认识到肉身的认同。相反，任何身体都恰恰只有借助这些所谓作为文化的结果的表达才是可辨认的。相信物质性能定位在符号阉割的法律之前或之后，这本身就是一种话语建构。力图思考没有肉身的主体的普遍性和本质性与缺乏所有话语和文化限制的身体概念一样在理论上是站不住脚的。因此，如果解剖学和文化都是人类的命运，那么关注身体在美学和科学话语中的地位的文化批评就应当思考这种复杂性，亦即对身体与身体所负载的身份以及身体在地理和文化中的定位的任何划分都是不稳定的、暂时的，它必定要陷于持续协商的过程。规训身体的欲望，以便形成明确的和明晰的分类系统，被证明既是防御性的也是生产性

的。

实际上，自从 18 世纪末以来，伴随着身体视觉化的策略的巧妙提高和发展，科学家方面的医学研究也作为自我表征的替代模式出现了。约翰·伯格宣称，自从文艺复兴以来，在美学实践中，当女人用她们的身体来呈现时，男人的行动同样适用于呈现知识的其他话语领域（伯格，1972：47）。正如他指出的，“男人观看女人。女人关注的是自己被观看……女人自身的调查者是男性：被调查的是女性。就这样，她把自己转变成了一个客体——尤其是一个视觉客体：一种视觉。”然而，在这个交换中最关键的是，“当‘理想的’观众总是男性时……女性的形象就被设计为对他的奉承”（伯格，1972：64）。许多人不仅想在形象中去理解身体，而且想在一个规训的计划中——其中解剖学博物馆的蜡像和陈列的尸体与精神病人和歇斯底里患者（产生于 19 世纪末期的精神病临床诊断如硝石库医院）的照片一样具有典型性——进一步抓住它的暂时的和易变的意义的多种努力反映了自我反省被归入知识的产物的方式（参见休伯曼，1982；布隆芬，1998）。在美学话语中，首要的是女性身体作为男性注视和男性创造力的能指的功能，而在医学话语中，是精神病患者或病人的身体代表着医生的注视（吉尔曼，1982）。身体视觉化的这些策略迷恋于一种修辞学的姿态，它产生的是身体的物质性和它的去物质性互相反映的场景，因为恰恰是在实体性中这意味着对身体的强固——在以其所有具体的物质性存在的身体中——即它向形象的转换不仅在不停地进行，而且可以不停地再生产。身体与它的视觉体现之间的这一模糊的分界面在临床和研究院之外能产生令人注目的效果，这在近来黛安娜的死作为 1997 年轰动一时的媒体事件出现的方式中表现得最为明显。因为根本上说，正是我们对黛安娜受伤的身体的了解——是由记者散布的——以及对公开她

的尸体的照片的限制招致了死者生前的形象真正的泛滥。由于传记对她的生平做偶像化的记述，这个死去的女人被转换成了世界上最美丽的王妃，一个善良和仁慈的化身，并被美化为女性解放的角色模型，而公众对将要举行的葬礼的议论转变为对王室行为的激烈批评。这个王妃并不完美的伤躯的过往形象被代之以一个幻想的场景，环绕这一场景的是一个完美的女人，她的形象与其说提供了明显是这些形象和叙事的对象的身体的真实表征，即死去的黛安娜·斯宾塞肉身的和历史的真实，不如说是迎合了活着的人的注视——代表他们对自己的无常命运的哀悼，对自己的生命的偶然性的焦虑，也许还有对虚幻的幸福渴望。

在道格拉斯·希尔克近期的好莱坞电影《模仿生活》中，他为符号切割行为的方式提供了一个尤其明确的例子，这一行为被认为是文化霸权代码领域主体分割的标记，因而无法完全地与住所和归属的幻觉分割开来，甚至它也无法使自己摆脱真实差异的踪迹，因为在这部电影中，属于某一给定的常规或是偏离这一常规的问题是借助一个叙事解决的，在那一叙事过程中，身体——它借助杂婚行为来反抗任何明确的种族限定——受到规训，直到它变得可以明确辨认。还有和巴尔扎克的小说中的情形一样，关键的是生或死的问题。主角萨拉·简——她的母亲是纯种的黑人，父亲是黑白人种的混血——考虑到她不可判定的种族外表，就能“通过”。然而，因为她的杂种性，她也威胁到一些种族纯洁的文化幻想以及在二战后美国文化明显支持的种族隔离法律。正如希尔克在他的电影中所揭示的，对这个混种身体的规训引人注目的却是这样一个事实，即它必须明确地和惟一地只归属于一个群体（美国黑人社群），而被决然地排除在另一个群体之外（美国白人社群），这正是因为——由于它特殊的肉身性——它非常清楚地体现了这种边界划

分的不可能性。萨拉-简的母亲想迫使女儿只承认她的黑人身份；而女主人公的白人男友刚发现她不止是他希望她体现的白人身份，就毅然地离开了她。清楚地刻写在萨拉-简皮肤上的悲剧是，她属于两个群体，尽管同时又不完全专属于其中的一个。她知道她将不只是单一的种族身份，因此认识到她只能接受一个主体位置，这一位置不断地强调，对于被承认的常规身体，将不止有一个常规概念。

为了与情节剧类型片强加的情节约束保持一致，希尔克的女主人公只能通过完全消失在不同的具体模式中来解决她所体现的无法确定的种族差异。萨拉-简离开母亲并不准她与自己有任何进一步的联系，以便自己把混血的身份隐藏在另一个面具之下——即白人歌舞团女演员的身份——能在拉斯维加斯的夜总会中做舞女。正像许多外表看起来相似的女歌手那样，由于她们明确的功能是取悦她们的男性顾客，萨拉-简善于克服自己在解剖学上的命数。但是关于她的叙事的悲剧逻辑就存在于她只有通过使用她的身体去行使另一种命数才能获得解放的事实中，这另一命数也就是20世纪50年代美国文化赋予女性的性别角色。她对毫不含糊的种族划定的简约只能同另一种语义学的简约即那种虚伪的性欲的身体的简约进行交换，它的能动性就在于放弃所有的个性，以便表现她的顾客的欲望。

特别是自20世纪60年代末以来，艺术家和文化理论家一直寻求重新书写致命的逻辑指令，即身体是分离和无权力的场所，通过审美和批评的设计规划，身体再次被划归能动性的场所。歌唱家诸如P. J. 哈维或西尼德·奥卡诺在舞台上大胆展示她们的身体，为的是出售她们的有关女性的苦恼与快乐的歌曲；麦当娜以其灵活多变的技巧令她的观众惊叹不已，她能根据观众不同的需要利用这些技巧改变身体的形态。多媒体艺术家奥尔兰接受了所谓的美容手术，在这一过程中她的身体按照

女性美的传统形象被重新设计，她称这一肉体易容计划是一种自觉的授权行为。相似的是，辛蒂·谢尔曼也伪装和扭曲她的身体，为的是让一个想象的多变的自我出现在她的像集上。对身体的这一公开书写行为引发了朱莉亚·克里斯蒂娃在语义学的语言方面的兴趣，这种语言把受到象征语言压抑的身体的这些冲动重新引入了指谓的实践被符号语言压制下身体跳动的表明实践（克里斯蒂娃，1984）。这意味着为纠缠心理机制的本能和情感找到了一种表述，而不是在从原发过程的声音转向象征语言的声音的过程中抹掉这一切。回到作为自我表达媒介的身体，宣称它反对文化挪用，意味着对一种流动和偶然的语言的欢呼，在此过程中，主体一直在改变它的形状，时常采用一系列多变甚至矛盾的身份和形态。称身体为自我授权的场所，意味着对自我的表征与身份真实的、原始的和主要的核心之间的不可通约性的解决。它所包括的语言要求主体理解它的不完整性和脆弱——伴随过度的逸乐、自觉的解放和摆脱最终的、总体化的和权威性的分类的约束而来的。

然而，任何对身体的言说和书写恰恰不可避免地要求助于它所对抗的文化代码。正如朱迪丝·巴特勒所主张的，对应于身体的文化建构强加的束缚，如果身体的生产是由话语确定的，那颠覆性的权力就能在模仿滑稽的修辞学姿态中出现，在那里，符号的具体化将自觉地重新登台（巴特勒，1993）。在这一性别表演过程中——舞会王后就是一个明显的例子——身份将得到确认，以满足特殊时刻的需要，只有当需要改变时，这一身份才会被放弃。在这一多变的转换过程中，身体作为不同的自我表征的一种开放的蒙太奇式的场所出现，在这一场所中，不同的自我设计时聚时散，不会让自己完全地服从于明显封闭的目的。巴特勒的性别困境概念作为一种特定的话语形态的反复，作为一种宣称身体为创造性自我表达的修辞，对肉体

认同文化地前决定的模式的颠覆与脱节具有明显的作用。身体的具体化的滑稽模仿拆除了身体向文化符号的必然转换。

然而，即使性别困境有名的体征也使我们面对一个理论的僵局，即一方面身体作为文化挪用的场所和另一方面身体作为施动者和真实的自我表达的场所之间无法解决的对立。在我们这个虚拟与电脑现实的时代，身体可能被提出来作为真实的最后堡垒，即使它被认为是新的电脑技术将最终克服的物质性。它在一个后人类的世界中既保证了人类身份的稳定性，又证明了身份的建构和多样性。苏珊·波尔多坚决反对把我们的身体惟一地只看作是文化建构的产物，她认为，即使我们无法离开历史地积淀的话语和表征，我们也无法逃离身体的物质性，因为那意味着我们的有限性，意味着我们的身体在历史和文化中的位置。在她看来，与强调人类存在的身体肉身性相关联的是认识我们被历史和文化建构的方式以及被这一位置限制的方式：“我们的物质性（包括历史、种族、性别等等，以及我们的身体生物学的和进化的历史和我们对于自然环境的依赖）影响着我们——形成、限制和压迫着我们”（波尔多，1997：182）。

尽管肉身性必然意味着压迫的局限——由于它指向生理的死亡、不完整和脆弱，因而也表明了人类主体的心理存在——但它还是引入了主体施动的瞬间。承认身体，连同它在历史、文化和世界的现象学中的位置是不可摆脱的，也能看作是心理收获的时刻，即解剖学的和文化的命数又一次采取了主体选择的伪装。因为在我们对身体批判性的讨论中，关键的东西一直是生和死的问题，表征的局限的问题，使政治、社会和文化权力合法化的问题以及永远摆脱这些话语形态的问题。因为萦绕在我们文化存在中的这个创伤性的内核——即便它摆脱了任何直接的表征——这一不可言喻的知识必定处于符号指谓之外，它只是在后来并只有通过代理人才能在文化塑造的模式中成为

可认识的和明晰的。沿着这条思路，凯西·阿克爾描述了她对身体构架的迷恋，因为她想理解和控制面对我们不可逃避的和必然的死亡时身体的生理的物质性：

在我们的文化中，我们既盲目崇拜又鄙视运动员，我们把他看作是体力劳动者。因为我们仍生活在笛卡尔的符号下。这也是父权制的符号。只要我们一直把身体——它屈从于变化、偶然性和死亡——看作是伪装的和不友善的，我们就会一直把我们的自我看作是危险的他者。（阿克爾，1997：150）

# 自然的身体：我们这些离经叛道者

兰德·马克沃特尔/著

龙冰/译

我得承认，如果我宣称直到我快从里面出来时还不明白福柯所说的身体和快感意味着什么的话，这听起来确实会有些古怪。当然，到我三十岁以前的四五年间我确实知道身体和快乐意味着什么。毕竟那时我知道如何更系统、更一致地使用这些词语。我那时知道自己拥有什么、喜爱什么，并且知道如何利用我所拥有的来获取我所喜爱的。难道情况会比这更复杂？

最终，我不得不面对这样的现实：情况可能要比那复杂得多。正如欲望一样，身体与快乐同样有其生发演变的系谱。逐渐了解身体与快乐的过程在某种程度上说就是逐渐了解这些系谱并通过这些系谱逐渐认识身体与快乐是如何作为概念和现实参与并帮助构建我们生存其中的世界——并认识它们如何帮助我们改变那个世界的某些方式。这一章节将试图描述我的身体以及身体进行自我克制的运作机制。

## 一、我的身体的系谱：二元论

对于众多像我这样的身体而言，一个极具意义的时刻到来

自然的身体：我们这些离经叛道者

了——在勒内·笛卡尔（伟大的哲学家、数学家）1641年的著作《第一哲学沉思集》的“再次沉思”一文中，他对一个蜂蜡球进行了讨论，这让许多评论家惊愕、困惑不已。在断言要保留对自己无法本能感知或经演绎得知的事物的信仰之后，笛卡尔作出了论述。这一小部分内容极其晦涩，可他并未论证物质世界的存在。在这一点上，笛卡尔只知道“我思故我在”；没有什么原因让人相信还有什么别的可思考的物体存在，就更不用说像蜂蜡这样存在于空间中的没有思维的物体了。关于笛卡尔这段论述的含义，至今还没有达成哲学意义上的共识，这可以让自由质疑。

在我看来，笛卡尔关于“蜡球”的著名的段落作了一个非常重要的关于身体和认知的论述，那就是：这二者并不完全一致；身体从来没有认知能力，即使身体是可认知的、并已经为人们所了解的，身体也无法知晓它们自己。比如说笛卡尔所谈到的桌上的蜡球吧，它是发白色的固体，散发着甜香，击打时会发出沉闷的响声。然而如果把它放到火边，不久，它就不再发白色，而是变成了无色的；不再是散发着甜香，而是变成了无嗅的；不再是固态的，而是变成了液态的，而且击打时也不会发出声响。蜂蜡丝豪不再具有先前所说的任何可被感知的特征。然而即便如此，我们知道（如果我们对客观存在的物体有所了解，这相对于笛卡尔在此的论述也仍然是一个没有定论的问题）它同样是蜂蜡；不论它处于固态还是液态。我们深知这一点，但我们并不是通过身体的感知而知晓的，也不知道这是否正是笛卡尔所隐含的意思。从我们的感知的角度而言，我们看到的是壁炉旁的一滴液体，而不在是桌子上安然摆放的物体。身体无法识别拥有这样两种不同状态的同一物质的真实状态。所以，身体——人类的身体——无法认知身体的本真状态。唯有那无形的心灵才能真正知晓。

笛卡尔对物体所作的这一论断——即物体不能思考、判断、或认知——与人们普遍认同的一个显而易见的事实相去甚远，虽然到笛卡尔时代为止的几个世纪以来许多人一直都在作出相同的论断。这种论断与我们许多的日常经验是相悖反的。我们因为看到别人有不同的表现就认为他们能够思考，并认为只有当我们看到他们的身体以及他们的身体所呈现的种种姿态时才能说我们感知了他们的行为。于是，我们可以顺理成章地认为这些身体是在表现它们自身表达的思想；这起码可算是最简单的假设。而且，我们期望不同种类的身体表现出不同种类的思想——比如青少年的身体、成年人的身体——这一事实意味着在通常情形下我们的行为表明我们似乎将心理状态理解为一种具体化的功能。笛卡尔意识到了这些一般说来具有效应的假设，意识到如果我们要想推翻它们并树立起心智有别于身体的观念，我们就需要获得哲学的帮助。笛卡尔的论述以及他关于蜂蜡的例子就是要给予我们帮助。

笛卡尔的提议是极为成功的。除了一些哲学上的分歧（比如来自斯宾诺沙和尼采的异议，他们拒绝将身体与心智看作相互分离的实体），一种类似笛卡尔观念的身体论已流传开来，至少在笛卡尔式的身体是无思维之肉体这一观点上是这样的。这一点不光在众所周知的象牙塔内得到认同——玄学家们远离“真实世界”漂浮其中；自笛卡尔时代以来，西方大多数普通人都认为自己的身体是无思想的物体，与他们的灵魂和心智有着本质区别。不论“身体”这个词还意味着什么，几百年以来，它就一直指涉一种不具备理解力的事物。所以，它就成了无法进行判断、选择的事物的代名词，成了决断、自由意志的反义词。

正如我在本章稍后的部分将要描述的，笛卡尔关于身体的某些细节的论述并未流传下来。比如，笛卡尔认为身体完全可

以用代数和几何词汇解释成为运动中的物质在空间中相联的点。他认为身体好似机器，各个部分组合配置到一起后就产生了各种进行感知的特性和能力。如今，我们大多数人都不再认为身体是这样的，也不再如此体验我们的身体。在当今的数码控制时代，在笛卡尔意义上的世界中，我们几乎都不认为身体仅仅就是身体。可是，自笛卡尔的时代起一直流传至今的是：身体是客体，而不是有所思忖的自我；自我在某种意义上说对身体负责，但同时并不完全等同于身体。我就是成长在“身体”一词这样的意义领域之内的，它对我生活的每一个方面都产生了巨大影响。并不是说我总是将我的身体作为一个无法思想的客体去加以体验。比如，我记得手指已经可以在钢琴上自如弹奏几只曲子后，即使我的意识已无法获取任何关于活页乐谱的画面的或文字的信息，我的手指依然可以自如地弹奏下去。我还记得，过去我能在球被击打的那一刻用双脚来估算它的运动轨迹，然后迅速跑至我在一垒的位置，或向后跳起，飞身去接一个高飞球，这一切都发生在我的头脑还来不及作出任何反应的时刻。然而，我却常常漠视了这些方面的体验，在这种体验中我的身体如此机灵地与外部世界合拍；相反，我却仅仅看到身体只是独立于在我看来代表着自己的主体之外的部分。大多数情况下，我一直将我生存其中的躯体置于笛卡尔式的观念的统辖之内。绝大多数情况下，我的行为都表明我的身体只是受制于与自己截然不同的心智的物体，而心智，独属于它的工作则是思考并通过思考来实行控制。

当我和我的妹妹年纪尚小的时候——非常小，几乎还只是“母体”的延伸——每当我们要去教堂或拜访亲戚的时候，妈妈就一定会对我们说：“别让我难堪。”这就意味着：1. 不得通过像口、鼻一类的地方发出任何声音；2. 不得有冒失的行为，因为这可能会触到或撞到易损坏的物品；3. 不得随意便

溺、吸鼻涕。十年中，我完全将这些命令内化了；每当我外出时，我会感到一阵焦虑，就像母亲过去临出门前为我们洗脸时所感受的一样，我也对自己说：“别让我难堪。”

在这以上的情形中，“我”是谁？显然，将会遭受难堪境地的主体并不将自己等同于引起尴尬的身体，而且，十分明显，“我”想拥有实行控制的权力。在我进入早期青少年时代以前，我将自己定义并理解为控制身体的心智，而远非是物质的身体；而且，我经常通过看自己对身体的管理是好是坏来审视自己。这意味着，我将自己的身体完完全全地定义、并理解为一个物体，仅仅是一个物体，这个物体从来不会处于控制的地位，也不会选择、计划或者进行或复杂或简单的思考。

作为心智，我没有“好的成功”。我学会了如何控制大小便——像任何一个小孩一样，可对我来说鼻涕的问题总是更加让人烦恼。南方劳动阶层的孩子们被人们称为“鼻涕虫”是有原因的，就像我的兄弟姐妹和邻里的孩子们——他们的营养状况和卫生条件并不比我好——我患有几乎是永久性的呼吸感染。随后就是初潮的来临，真是个残忍的玩笑，当你还只能记住为了明天的聚会而把鞋子打理得闪亮的年岁就得记住每二十八天就要带着卫生巾去上学。如果你不这样做，其后果将十分可怕。

女权主义者多年以来一直都认为，我们的文化总倾向于将女性与母性联系到一起，把男性与智力、与理性想联系，可事实上却要求女性对自己的身体实行比男人对自己的身体实行的控制更强的精神控制。比如，人们认为女性为了控制丈夫、孩子和自己的体重，为了保有健康，应熟谙营养知识、设计并奉行节食管理；人们还认为女性要弃绝婚外性行为，要举止端庄，要着装得体以避免唤起男人原始的情欲；女人的身体一直被描述为肮脏、邋遢、有难闻的异味，但人们还是认为女性在

自然的身体：我们这些离经叛道者

体内正发生某种生理过程时应表现得若无其事，而他们的兄弟、男友以及同事却可以在他们的聚会上大谈他们放屁的经历或举行打嗝比赛。在我们文化中的做一个女人意味着除了很多事情之外，你还需要不断遵从管理身体的要求，对身体实行严格的控制——以防变得太胖或太瘦，太苍白或是面色太黑，以防皱纹丛生或毛发太盛，以防外表太性感逼人或过于寒酸，以防身体散发汗味、血腥味或蒜味，以防经血渗漏或指甲折断。你必须控制你的身体，让它时刻处于严密的监控之内。

由于受这种对身体实行控制的命令的驱使，我怀疑女性与男性相比更是在实践着笛卡尔的心智/身体二元论。然而同时，出于同样的原因，女性比男性更真切地感受到人们所声称的心智和身体之间的区分到底显得多么空洞。我们越是受到感召而将我们的身体从属于我们的理智，我们就应该越是关注我们身体，我们就会感到与它们的关系更加密切，并且努力加强与它们之间的关系，不论自身凸现的心智/身体二元论会作出什么样的假设或意味着什么。毫无疑问，这就是为什么心智/身体二元论为什么会是女权主义理论中最突出的问题化——用福柯的话来说。这样的二元论构建出大多数西方女性生活的各个方面，然而，我们生活中的各个方面也会掩饰心智/身体二元论，并质疑二元论的自我观念。我们发现自己深深陷入了心智/身体二元论的握持，但我们也同时受困于它们持续的不稳定性和面临的解体。

不过，我不仅仅同与我同样性别同样阶层的孩子通往整个身体控制过程中遇到的通常的障碍相抗争。比如，有时会有一发不可收拾的癫痫病的发作，这会让人的自信大打折扣，同样，因看见女生衣帽间里半裸的同班同学而生发的性兴奋也会使人的自信大打折扣。同性恋的男孩们有着更明显的理由担心别人会发觉自己的性唤起，仅仅是性唤起就够让我担惊受怕的

了——即使不会马上被人发现。事实上，我从来都不曾管住自己的身体。我身边的人们认为我行为一向得体，我也深信于此，因此总有一种罪恶的感觉。而那种罪恶感觉中紧紧包围着一种刚刚萌发的与众不同的信念：伴随因无法控制自己的身体而生发的罪恶感而来的是让人心痛的想法——我觉得自己的身体“有它自己的灵魂”。这种奇怪的思想就是预示着二元论的自我征服的最初颤栗。

## 二、我的身体的系谱：自然主义

正如勒内·笛卡尔的身体的概念形成了我称之为我自己的身体的系谱，17世纪的政治理论家约翰·洛克描述的身体也是如此。洛克的著作曾直接影响奠定了美国法律和政治基础的文献。按照洛克的理论，处理自己的身体是每个人的权利。在一定的限度内，这就好比一个人处理自己的地产、处理自己的牛群一样正当而合法。身体被明白无误地诠释为一件私人物品。对身体的侵犯导致了对私人自然而不可剥夺的财产权利，这使自我防卫成为保卫个人财产的一个特例。而且，这里所说的身体，在财产法到来之前，在婚姻出现之前，在政治历史存在之前就是我的身体。洛克断言，在权力或政治学出现之前心智和身体就早已存在了。心智和身体是自然存在的先在之物。在历史和政治学中，它们扮演关键的角色，但它们的起源和来源都存在于历史上出现的权力网络之外。

洛克认为保护自己的财产是一种自然欲望，这最终导致人们在政府产生前的自然状态中联合起来达成一种协议——一种社会契约，以便建立一个政府。政府的职责便是保护公民的财

自然的身体：我们这些离经叛道者

产，尤其是他们的身体。为了能够提供这种保护，政府要求人们顺从，要求人们遵守契约的条款。这都意味着公民必须放弃他们自由管理自己的财产的某些自由——虽然他们可以适时地通过现行的政治程序来磋商，以求尽量拥有更多行使控制的权利。政府——以及伴随政府而产生的对自然状态的不确定因素的遗弃——惟有当个人放弃一些权力的前提下才能得以存在。如果个人不作出让步，政府就毫无权力可言，而且契约就无法实行；这种对自由的限制就是自然状态的变迁中自由的代价；如果我们要想拥有公民的自由，对有必要对天然的自由实行限制。

但一种新的担忧伴随公民的自由而来：政府本身。总有一种危险存在，那就是政府（或曰统治，用洛克的话来说）会与原先的契约背道而驰，并将公民的财产置于比他们从前面面对的风险更大的风险中去。换言之，政府也许会将公民的财产随意处置，就好像这财产是属于它的一样，而不仅仅是控制对财产的处理以求让公民从混乱和干扰中享有最大限度的自由。这种情形一旦发生，公民就有必要起来反对他们的政府并发动叛乱。

在洛克学说的传统中，政治经常会涉及到协商和为获取对某些财产控制权而进行的受规则限制的斗争。反叛意味着政治的消解。当人们试图要重新夺回他们认为在某种意义上是属于他们的财产的控制和使用的权利时就会发生暴乱。解放，是暴乱的目标，总会涉及到推翻政府或削减政府（或别的人或群体）对个人声称拥有所有权的财产的控制。当个体摆脱了任何强加的人身（有时是精神和情感的）限制，并能够又一次地拥有随意处理自己的身体和其他财产的权利时，他们才真正获得了自由。当一个人为了重新获得自己从前对某物的控制权时，他会反叛；当一个人想要将自己从当前的情形中解放出来并恢

复自己从前的自主状态时，他会反叛。解放就是复原、重建和回归。

由于这种对权利、政治和自由的思考对我们而言是如此熟悉，我们不大可能非常了解这种思考把我们同作为区别于心智的毫无历史意味的先在之物的身体捆绑得有多么紧密。然而，事实的确如此。按照这种思考方式，我的身体原本就是我的所有（也就是说，它是心智拥有的财产，心智认为怎样合适就可以怎样使用它）。在初始的自然状态中，在别人侵入到我的生活中来并对我的身体实行专制之前，我可以自由运用我身体的各项机能和资源。这种把身体视为一件人们天生拥有的财产的观点表达了一种强烈的心智/身体二元论观点。另外，洛克认为身体无法扮演自己的政治代言人——比如，我的身体无法享有选举权；只有当我是一个心智健全的人时，我才能拥有此项权利，事实上，这跟我的身体处于何种状态毫无关系——显然，我们发端于洛克思想的公开论辩的传统强化了一个基本的心智/身体二元论。而且，依照洛克对二元论的阐释，心智和身体都是自然的实体，是先存之物，而不是社会建构或权利创造的产物。我——我的心智——真正的我——在我步入政治领域之前就早已存在，我的所有物、我的身体均是如此。我进入政治领域是因为我要保护我的身体，它是我宝贵的财富，也是宝贵的资源和工具。心智是真正的公民，是进入社会交往、进入政治生活以保护其身体和物质利益的自主的个体。

美国人不知道这种对人类的想法的——关于人的心智和身体的看法——的历史演进过程，大多数美国人还是完全用洛克的观点来看待政治。他们以财产和所有权来构建他们的观点和需求，即使那些观点和需求与物质显然是毫无关系。在关于对堕胎、吸毒或自杀行为的讨论中我们可听到洛克观点的回声。例如，堕胎合法化的提倡者们认为女性应该拥有控制自己身体

自然的身体：我们这些离经叛道者

的权利，无论政府还是男人都不应剥夺女性的生育权；受禁物品合法化的支持者认为政府应准许人们随意对待自己的身体，只要他们不伤害别的公民即可；还有许多支持个人拥有死亡的权利的人士们坚持认为人们应该能够按自以为合适的方式处理自己的身体，并质疑医学和政府对身体是否该终结生命所行使的专制权利，而另外一些反对人们拥有死亡决定的自主权的人有时则为政府这种对其公民的身体所发生的兴趣进行辩护，他们常常十分过火地认为身体不是我们的财产，他们认为身体最终是上帝的财富。

福柯将身体作为政治的纠集点的提议我理解起来很艰难，部分的原因是我们美国人总是习惯性地将身体视为与生俱来的自然财产，而将政治视为就财产问题而进行的协商和斗争。笛卡尔和洛克所指的身体都不是政治的媒介或政治力量的源泉；它们只是统治的辖区而已，就好比地域或自然资源一样。与我理解中的身体惟一相关的政治问题是：谁在开发身体的自然能力占据更有利的地位？是我还是什么别的人？是我自己在控制自己的身体并从这种控制中获益？还是别的什么人在控制我的身体或是在从我对自己的身体的控制中获益？

福柯的分析并非来源于此；这与福柯的理论体系是相对立的，甚至会妨碍对福柯的观点的理解。福柯反对让这些问题的有理的非历史性的心智/身体二元论。但是，从青少年早期一直到我成年时期（当时我对自己身处其中的权力网络的概念还未形成），谁在控制我的身体的问题是我生命中最紧迫的问题。作为少年人，我们受到的教诲要我们相信如果我们对自己的身体负责并学会管理好自己的身体——不要干涉和打扰别人，不要引起别人的注意，不要冒犯别人——有一天我们就会成为我们身体能力的受益者。不幸的是，我们中的许多人在成长过程中发现了一个让人难以置信的事实：我们对自己身体和

情感的控制——我们所谓的“自我控制”并不授权于我们，而是成为别人手中用来与我们相对抗的玩物。我们从学会控制身体的各种功能的那一天起也许就开始期望在社会群体中的得到尊重并参与和自身相关的决策，可事实却恰恰相反，人们仅仅是指望我们于人无碍的渡过余生而不引起任何注意，没有任何冒犯举动。想想吧，当你意识到做一个好女孩只是更容易受到那些蔑视女性的人的侮辱和伤害，尽职尽责地劳动只是更容易让老板克扣你的工资的同时让你更多地辛劳，尽量自食其力的结果是更容易让那些一毛不拔的纳税人认为你压根儿不需要社会服务，为了保护那些感情脆弱的人而隐瞒你自己“同性恋的生活方式”的细节所带来的结果却是更容易受到异性恋者们明目张胆的歧视，这是多么让人感到愤慨的事！我们的“自我控制”非但没有给我们带来什么权力，相反，它只是为那些剥削、虐待和轻视我们的人灌注权力。

如果是这样，你起码会常常感到疑惑：为什么要有责任感？这有什么意义？我无法玩好这种经典的、自由主义的政治游戏；我无法作为一个理性的心智来维护并提高我的身份地位以求对自己的利益享有更大限度的控制权力。所以，到底为什么要努力实行自我控制？无论何时，我的自我控制都只是与压迫我的各种制度在进行共谋。这些制度告诉你你就是控制着身体的心智，然而它们却又压迫你的身体的每一方面；而且，你越是对身体施行更多的规训，它们就会更多地利用身体。到底该不该担负起责任，到底该不该进行自我控制，这都是我发现年轻的生命一再而面对的政治（也是伦理的）问题。这心智应该迫使这身体服从文明和理性的役使呢，还是该放弃责任并因此揭示紧紧将我攫住的权力都对我做了些什么？

这还是清晨时分。并不是因为我看见了清晨的阳

光，而是因为值白班的护士已经上班了。成人区那边，心理医生正招呼不必卧床的病人排队并将药杯递到他们手中。我站在我这间半私用的房间里，房门的门框是钢架的，门朝外开着。我两眼盯着护士值班室旁边的喷泉。每天早上我们都往那儿看，因为他们把不进食的病人的名单放在那里。不准许进食只有两种情形：要么是他们要给你抽血，要么是他们要给你做休克疗法。我站在这里看不清上面都写了些什么，我也不能走近一点去看一看，因为当成年人在公共区的时候我们未成年人是不允过去的；不同区的病人之间绝对不允许有任何接触，即使友好的挥挥手都不行。与未经准许的人接触会妨碍治疗。与成人接触，即便是试图与成人接触都意味着要被关禁闭。

我并不担心自己的名字会在名单上。他们一两周之前抽过我的血，他们不给未成年人做休克治疗。我是要等着看看乔尼的妈妈的名字是否在上面。他们给她做过好几次休克治疗。休克治疗室内就在喷泉旁边，所以我们都曾看见她被推进推出。每次做治疗时，乔尼总是尖叫不已，并哭喊着请求他们让他跟她说话。他们通常把他锁起来或给他带上手铐。有时，如果情况太糟糕，他们就会取消我们所有其他的权利。

我看见乔尼的妈妈在排队等候。她很快就会看名单的。我也看见乔尼了。看见他的脑勺油乎乎的，头发卷卷的。他斜倚在自己的房间门口。我知道，那一刻就要到来了。

乔尼的妈妈看见了名单，同时，一个心理治疗师也发现她已看见了她自己的名字。她后退了一步，撞

倒了系在轮椅上的一杯氯丙嗪药液瓶。她大声叫起来。心理治疗师走过来制止她，并叫人来帮忙。她真的尖叫起来，听不明白她在说什么，是些连单词都不是的音节；她不断地哽咽着，手脚胡乱挥着踢着，还撕扯着医院的衣物。乔尼猛然跃出房间，飞奔向护士值班室，“妈妈！”，他大声叫喊着，他正处于变声期，嗓音有些发岔。又够得上关禁闭了，我心里想。护士飞快地从值班桌后跑出来，大声呼叫心理治疗师们来帮忙。

两个男治疗师在走廊里将乔尼半路截住。“别激动，”他们边说着便每人架住乔尼的一只胳膊，“别把情况弄糟了，否则你会吃亏的。”他们使劲推着乔尼，并把他摁到墙上，但乔尼还不断地尖叫着“妈妈！妈妈！”我这会儿能看见他的脸了，他满脸是泪。他长得瘦瘦长长的，在那两个五大三粗的人的手里显的那么弱小无助，脸上挂满婴孩般的泪珠。他大声叫骂着，鼻涕直流的，“不！”他高声喊着。那两个人不断地把他的肩膀往墙上摁，说医生知道对付他的最好的办法是什么。约翰，对了，他们管他叫约翰，因为医生上回说乔尼这个名字太孩子气了，是妈妈对孩子的称呼，还有点同性恋倾向。“约翰，”他们说道，“伙计，忍耐着点儿，你已失去控制了。”他还在哭，大声抽泣着，像个小孩。

他突然使劲推了一下，挥舞着胳膊扑打起来。他的手和脚出奇地大，长长的上臂和下肢盲目踢打着，像疯了似的。他的头重重地撞到一个治疗师的下颌上。血，从他的嘴里流出来，另一位治疗师尖声喊叫他们这里发生了紧急情况。转眼间，更多的工作人员

都涌上来了。乔尼踢着，打着，用头撞着，高声叫喊着，嘴里发出嘶嘶的声音，他撕咬着，猛烈地推着，抓挠着，他的身体疯狂地舞动着，毫无目的，血，从他的鼻子里流淌出来。他朝治疗师的脸上吐口水，还撕扯着这家伙的衬衣。现在，有四个人来对付他了，他们把他摁到地上，但他还在踢打着，像癫痫发作了一样。好半天后他才安静下来，可还是不停地颤抖着，抽泣着。

“你等着吧，约翰，”正在流血的治疗师说道，“你要是不管好你自己，你就是在自讨苦吃。”他们把他拖去锁起来，到了那里，他会被当面扒光衣服，并一直呆在那里，直到他停止反抗治疗。也许他会马上停止反抗并在明天回到生活区里来。也许他会撕破床垫，在地上排便，在单向透明的玻璃镜上糊上粪便，把给他的食物往墙上扔，要是那样，我们就一个月也别想见到他，上次就是这样的。

我站在那儿，看到他们把他拖走了；我感觉有点麻木，同时感觉有点儿忧伤。我想，他比我勇敢的多。

这种不得已而将自己所有的控制力都牺牲殆尽的手段只是为了防止压迫者们利用那最后留存的控制力。然而，有时实在是别无选择，根本没有“倒数第二条”路可言。有时，你只能要么拒绝对自己加以控制，要么替那些压迫者们来控制自己。我是一个少年同性恋者，我挺过来了。乔尼也是一个少年同性恋者，不过他也许没能挺过来。乔尼拒绝合作。我一次次驯服地斜倚着门框站在那里，我是他们标榜的自我控制的好榜样，我任他们——帮他们——对自己做他们想做的。难道那是我应

该做的吗？我不知道。我经受住了一切，而乔尼没能做到。我可以写这样一本书，而乔尼却不能。难道这能证明什么吗？我对此表示怀疑。

这件事情——乔尼被关起来一事——就是福柯所谓的绝对支配的一种情形。权力关系——争斗不已、为了给对方的行为施加影响的个体之间的关系——往往消失在个人或某个团体获得绝对控制并能够立刻决定另一个人或团体所面临的前途的那一刻。这种情形相对而言是比较少见的。大多情形都是而且也一直会是与政治相关的——也就是说，每个人都力图影响另一个人的抉择和行为，因为两个人都没有绝对的控制优势；到底谁的行为每一时刻在哪些方面会有变化都是很难说的。然而，我还是看到过政治走向边沿的情形，虽然这很少见。我曾看见许多人都被拖走然后被关起来，或是被绑在他们的床上，或是被叫做氯丙嗪的这种药物折磨得形容枯槁。绝对支配的情形并不像人们所料想的那么少。

被迫生存在近乎于绝对支配的情形中，你就会感觉到身体有多么脆弱。顷刻之间，你可能会被撞倒，可能会被别人扒光衣服；你可能会被堵住嘴巴被捆绑起来，无法发声，也无法动弹。如果有人动了某个心思，你就可能被毒打，被挨饿，被强奸，而你却对此无能为力。你的身体就是他们的游戏场所，是他们的实验室。甚至你身体的内脏都得受他们摆布，甚至你的神经，你的头脑都得受他们操作。你知道事情便是如此，你感觉事情确是如此，并且你每做一件事情的每时每刻你都深知这个道理。然而，不论这个道理的身体因素多么明显，在近似于绝对支配的情形中心智/身体二无论显得尤为活跃是毫不奇怪的。你不得不活下去，于是你只好往回缩，尽量麻木自己，在内心深处找一个他们没法找到你的地方，把自己收缩为零——这样一来他们就没法抓住你。你此刻便是心智，而不是大汗淋

滴的肉体；你是精神，你是自由的。波伊提乌在他的狱室中曾享用着二元论哲学的慰藉。许多人都是如此。我也曾是如此。我不知道如果当初不曾那样我是不是能够坚持下来。在这种情形中，你是不能讲条件的。

但是，条件应该有所变更。如果条件不变——如果我们无法找到某种理解人类自我的途径（在这种理解中，心智与身体不被割裂开来，身体不被视为需要控制的非历史性的无法思考的客观物体），那么，像我这样的人就总是会沦为那些可以洋洋得意地说出“你要是不管好自己，我们就只好来做给你看了”这样令人毛骨悚然的话来的人的牺牲品。我们就永远是脆弱的；我们就永远会惊恐不已；我们就永远会为人摆布。心智/身体二元论建立起的世界中，那种支配情形是可能发生的；从长远来看，二元论思想能给在那种情形中遭受痛苦的人带来的安慰是对他们所遭受的痛苦的一份小小的珍贵的补偿。

我应该能够想象所发生的一切——那些总是威胁社会底层的人们的事情——在古老的洛克模式看来，在某种意义上说，那并未能解释每一次权力斗争以及每一种反抗行为；在洛克模式中，心智总是在争取对身体和物品实行控制的权力。我需要另一种思考方式来思考政治、权力和自我，因为如果没有另一种思考方式，等到下一次还会毫无进展。我不得不选择是合作还是被湮没；在这种情形中，我没法改变我不得不履行的各种条件。然而，改变条件并不是仅仅声明一下心智/身体二元论是不符合逻辑或从政治上讲是不正确的，并因而说我们不再相信它。众多的哲学家、女权主义理论家和社会批评家已经做得够多的了；几年以来，他们一直致力于此。将近二十年前吉纳维芙·洛义德就指出笛卡尔的二元论有男性之上主义的倾向，并带有蔑视女性的永久痕迹。基于她的和其他人的努力，女权主义者劝导人们摒弃笛卡尔的二元论理论。卡罗尔·佩特曼反

复论证洛克假设身体、性别和亲属关系是先于政治的自然的先在之物的理论不但与他自己的理论体系不一致，而且就其体系而言有压迫女性和儿童之嫌疑。如今，心智/身体二元论以及非历史性的自我的概念可以说是为我们所知晓的。然而我们知晓它们是因为我们把它们看作是真实的命题，可持有一系列的命题并不意味着对它们身体力行；口头声明的东西并不是具体实施的东西。我们中有太多的人——尤其是我们中受过最好教育的人——以为如果我们读了几本书，理解了其中的论点，或许还到处作了批注，那么我们就经历了这些书中对我们文化中最基本的真理的批评。如果在这之后这些人依然故我（这只能意味着我们确信自己并未实质性地被牵涉其中），我们就可以认可这些书中的观点并反对占据主导地位的文化。这种倾向也许是我们充满乐天精神的笛卡尔思想最明显的痕迹之一。我们相信，我们可在改变我们的思想的同时不会改变我们的内心，不会改变我们的生活。对此，福柯表示出强烈的反对。在1978年的一次采访中他声称：“一个人是否激进并不在于他说了几句话；不，是否激进的实质在于身体的激进；是否激进的实质是自身存在的激进性”（CQP, 191）。我们不能仅仅只是声明要抨击笛卡尔的二元论、洛克的自然主义或者其他的思想、制度或思想方式；我们必须去具体体现这种抨击，而且，我们必须以因为有了这些想法才得以存在的身体去具体实现这一对抗。人类的每一个方面，包括我们的身体，都是与我们旨在批判的权力和知识相牵连的。所以，要等着受批判的正是我们的身体，是我们的自我。如果我们要改变条件，这便是我们必须改变的。

自然的身体：我们这些离经叛道者

### 三、我的身体的系谱：暂存性

当我到了三十岁的时候，我已是一个彻头彻尾的二元论者和自然主义论者。二元论的宗教传统早在我记事之前，早在“我”成为我生活的中心点的时候就塑造了我的经历。艰难的童年时代家常便饭式的蒙羞的经历强化了我的思想——我的身体是独立于真正的自我的，是需要我来对它进行控制的。青少年时代在过公共机构受过监禁的经历使我更深地领会到对自己的有形的肉体实行精神控制的重要性。我的经历给我的启示是：所有好的，自由的，有创造性的都是精神的。身体一无是处；或者说，身体只是那一成不变的东西，它什么都不是，只是本质上不在文化和政治进程之内的一个自然物体，只是受人剥削的资源，只是一种需要控制的自然力。美国的公开辩论中所采用的自然主义的自我观念不断地强调了这一看法。所以，当我成年时，我是一个没有思维的身体的谨慎而充满保护意识的主人。

不足为奇，当福柯宣布“身体”是激进政治潜在的纠集点时，我最初的理解是：身体是我们首先要征服的目标和战场。不足为奇，我最初对他的观点的理解是激进政治的目的是要创造“倒数第二种手段”，以便开启自我控制的一些领域——自我控制还未成为与压迫力量相勾结的共谋，还未篡夺所谓的“自我控制”。不足为奇，我最初认为，他的主张是我的身体应该是由我来统治的领域，是由我来使用和享受的财产。惟一让人惊讶的是在某种程度上说我清楚地知道那根本不是他的意思。或者说，这也没什么奇怪的。毕竟，我长久以来受惯了

那样的要求——我应该是严格负责管理身体的心智。这个要求，不是什么对事件的自然状态的描述，它是我无法应对的挑战。然而，其结果是我感受到我自己对于那些要“收拾我”的人来说始终是脆弱不堪的。出于一种寻求自我保护的洛克式的冲动，我探寻一条不同的路。我已足够成熟，我需要另外一种不那么让人感到羞辱的方式来理解作为女性、劳动阶层、癫痫病患者和同性恋者的肉身的自我。

我确信，在我还未曾考虑那另一种方式之前就已经提供了一个选择。福柯对二元论和自然主义这样的传统的自由主义理论的反对是显而易见的；我们只要记住阿尔考夫批评文章就会意识到福柯直接批判了洛克观点的一个中心原则，即身体与心智都是先于政治历史和权力而存在的自然实体。福柯不相信任何一种自然存在的、可被确认的人类主体已做好一切准备并正等待着要重新夺回对自己自然存在的肉体的控制权。他的谱系分析的目标是完全“不必要指涉一个要么超越事件领域，要么在历史轨迹中一成不变的空洞的主题”（TP, 117）而独立运作。没有任何来自权力关系之外的人类主体可以被认为是可对任何一种身体进行利用的“自然”或“公正”的剥削者。同时，也没有来自权力网络之外的自然存在的实体可以被公正或不公正地确立并归划为可被利用的资源。相反，“身体是事件（可由语言溯寻，可被思想消解）被雕刻的表面，是游离的自我（它幻想有真正的和谐）留下的轨迹，是一个永远遭受瓦解的空间”（NGH, 148）。那么，在福柯看来，政治不应是仅在心智—自我开始向现存物质、身体资源的分配制度发起挑战时才会爆发的斗争。如果我们要设想福柯意义上的理论的或起码是与福柯的主张相容的理论，那么，笛卡尔和洛克的整个宇宙都不得被完全颠覆。

有这样的一些人，他们认为政治——至少是宽容的或进步

自然的身体：我们这些离经叛道者

的政治——在这样的颠覆中无法幸存。有人说，如果我们将心智——或称自我，或称个人身份——视为历史形成而非与生俱来的先在之物，那么就不会剩下几个有足够自由来反对现状的人了。我们都将只是我们赖以呼吸的社区的作品，所以我们没有任何办法去批判我们生活圈里人们的价值观和他们对知识的看法并使我们的权力合法化。与此相似，还有的人说，如果我们把我们的身体视为笼统的权力进行安排的结果而非自然的先在之物，那么我们就毫无根据要求把我们的身体从我们受制其中的权利安排中解放出来。比如，大卫·麦克尔·列文认为福柯从系谱角度“关于身体的概念使我们没法通过与历史对话为身体灌注权力，不但以身体的苦痛为代价，而且还利用身体的需求、欲望和乌托邦式的梦想，并结束专制和疏远的历史”，因为，“当身体缩降为历史的时候就无法逃脱压迫了”。不过我认为，列文（以及其他持相同观点的人）从福柯的话中品味出了一种对这样的身体的描述，这种身体与我们寄寓其中的自己的身体有着天壤之别；他认为福柯是在告诉我们，我们真正拥有的身体并不是我们所认为的那样，相反，我们拥有与之不同的身体，陌生的身体——我们只能梦想的身体。不过，福柯并不是在作那样的声明。他无法站立于这些奇特的身体的历史之外——我们不得不作出种种观察来探究我们的身体“到底”是什么的历史。他所指的身体是我们所拥有的身体。他只是提醒我们注意我们曾经忽视的方面或是没能充分思考的方面。我们大多数人大多数时候把自己的身体视为自然物体和隐密的财产，这是真的，另一方面，我们欣然认为那些身体具有其他一些特征，这也是真的。对福柯而言，最重要的特征是我们的身体是本质上具有暂存性和发展性的行使功能的有机体。为了从二元论的自然主义走向其他的存在方式，我们必须从我们现在所拥有的身体谈起。福柯的作品表明，我们身体的暂存性是一个不

错的出发点。

笛卡尔和洛克对身体的看法都与我们不太一样。笛卡尔当然与我们不一样，因为他认为身体是机器。甚至洛克也与我们不一样，因为虽然他的确认为身体是政治和统治起源之前的自然世界中存在并行使其功能的自然的实体，但并不将身体视为时刻都在不断发展变化的有机体；对他而言，身体是自然存在的先在之物，它们前进的过程和周而复始的循环是由它们外在的因素所控制的。在 17 世纪，并不是每个人都认为身体本质上是在发展变化的，当然，这正是我对身体的理解中的核心部分。笛卡尔的身体和洛克的身体是我的身体的先祖，但它们与我的身体是不同的。在这种区别之中存在着对肉体存在和政治进行激进的修正的可能性。为了能够了解这种如此紧要的区别，我们有必要钻研福柯 1975 年出版的《规训与惩罚》一书。在这本书中，福柯对身体进行了最为广泛的讨论。其中最关键的是他描述了笛卡尔认为身体是机器的观点是如何从我们的身体系谱中隐退，并由身体是有机体的主张所取代的过程。福柯的讨论的焦点是 18 世纪后期二十五年间所发生的许多事件，也就是他所谓的“标准化”的出现。

福柯认为 18 世纪的大多数年代中，大多数的思想家和管理者们都认为身体是机器——处于运动中的物体，正如 17 世纪笛卡尔所说的那样。在他们看来，身体是由组合在一起便可以比较有效地运转的零件拼凑到一起的集合体。无论是在军队、学校、工厂，或是在任何一个需要管理大量人口的地方的规约实践中，运作效率需要得到提高，因为只有这样才能达到预想的结果。专家们对这些身体机器进行分析，并设计出使身体快速完成行动序列中各个环节的训练练习以避免时间和精力浪费。这些“机械的”纪律奉行从修道院生活那里继承了严格的时间表，还继承了能够描述受到规训的表现和掌握工作的

自然的身体：我们这些离经叛道者

进展而将日常事务化分为可以暂时量化的单元的做法。但是，他们是为了新的目标才这样做，所以，他们改变了时间表这一概念。关于机械的纪律奉行者引进时间表之前的情况，福柯这样写到：传统形式的时间表所遵守的原则本质上讲是消极的，这一原则反对懒散——不得浪费时间，时间是由人来支付而由上帝收存并享用的；制定时间表就是为了避免浪费时间，因为浪费时间既是一种道德冒犯，也是一种经济上的欺骗（DP, 154; SP, 155）。不过，十七八世纪的纪律奉行者对怎样合理利用时间没有兴趣，对不浪费时间这样的消极目标也不感兴趣，他们有着一个新的积极的目标——“努力耗尽，而非仅仅使用”（DP, 154; SP, 155）。对他们而言，重要的是怎样充分利用时间；这是一个“从时间中榨取更多的时刻，并且从每一时刻中榨取更多的可用的劳力”（DP, 154; SP 155 - 56）。机械的纪律奉行者们希望通过将身体必须完成的每一个动作的顺序、持续时间和方向规定到最详尽的程度。他们把身体的姿态细分为准确的动作阶段，并因此把姿态各异的身体分为几个零件和装置，如此一来，这些受到控制的姿势就可以执行任务了。于是，机械的纪律执行权力就建构起一个身体—武器、身体—工具、身体—机器联合组成的共同体（DP, 153; SP, 155）。

但是，福柯认为 18 世纪的最后几十年间，以上所讨论的身体被描述为由相互连结的零件所组成的机器的观点开始让步于一种新的身体观：身体是有机体，是一系列不断变化的过程。这种转变标志着走向“标准化”的开始。福柯认为这一转变的重大意义，理解这一转变的最好的途径是关注福柯在“机械的身体”和“正常化的身体”之间所作的对比。在福柯就军事训练者 J. A. 古伯特（J. A. de Guibert）1772 年的一个文本进行的讨论中，这一对比显得分外抢眼。

在福柯看来，古伯特是一个热心但现实的纪律奉行者。古伯特想要将每个新兵尽量训练成为最好的士兵。但他发现，虽然通过训练可有效地将大多数人造就成为真正的士兵，可总还是免不了有少数的笨拙之人，或至少有些人需要更长时间的训练。古伯特问自己这是为什么。到底是什么使得一些人对训练内容接受起来要困难得多？他进一步认识到士兵们训练中完成的动作与他想象中剽悍的身体应有的表现是有差距的。他批评那些进行过度程式化训练的训练者，他还提议，训练应该更紧密地顺应身体的“自然”状态。惟有如此，训练才能行之有效而且事半功倍。古伯特是在正视反抗——尤其是无意的纯身体的反抗，并将它与他所说的“自然天性”结合到一起。他将这两者联系到一起，认为身体有内在的什么因素在抵触训练。

那么，如果身体只是一台机器，在它的内部就不会有什么内在的什么可以反抗什么了。它只会服从外在的或异类的自然规律，比如物理规律；身体所遵守的法则并不是身体自身创造的。在经过了几个小时的勤奋练习后，如果一个士兵还是无法完成某个动作，那么一定是因为物理法则在某些方面限制了他。也许，他太胖了，所以不能足够快地移动身体，或是因为他太矮了，所以不能手持一把对他而言太长的来福枪摆出某个姿势。换句话说，身体—机器出了问题的零件彼此之间在大小、形状方面不相吻合。但是，如果身体本身内部有什么东西——有什么内在的力量，那么身体就不再只是一台机器。

那么，古伯特是在逐渐摆脱身体即机器的观念。他是在假设存在于物理法则之外的某种力量支配着身体的生理倾向。这样，他的分析预示着这样一种身体观念——身体是自然力量的所在（而不是一套自然存在的零件），特别是作为寻求以它自己独特的方式发挥作用并不断演进的力量的所在，这些方式也许是与某些规约形式相对立的。这种力量就像自然本身一样，

是可以被驾驭和利用的，但它断然不会受到公然地挑衅。训练者们必须观察身体的反抗力量，直到他们学会如何应付这种力量，并学会如何使这种力量处于控制之中。

虽然古伯特所能从事的工作——训练士兵——到 1772 年时已不是什么新鲜事物，但是，他的头脑中正在逐渐形成的一种关于军人身体的观念是前所未有的。所以，福柯声称，“通过这种有技巧的征服，一种新的客体产生了；逐渐地，它取代了机械的身体——由不同配件和相应的动作共同组成的身体，这一身体意象长久以来一直困扰着那些梦想使训练日臻完美的人们。这一新的客体就是自然的身体，它是力量的载体，是耐力的所在。它是能实施具体的操作的灵敏的身体，它们有自己的秩序、阶段，有自己的内在气质，有自己的组成部分。”（DP, 155; SP, 157）通过古伯特和其他人的著述，一种新的身体观念出现了，这就是福柯所说的自然的身体。逐渐地，训练者们不再把他们所管制的身体当作机器——它们由空间中相互关联的活动部分组成，而是把这些身体视为有机体——完美统一的整体——其根本的特征是它们不断变化的过程，是跨越时间完成它们的“功能”的各种力量。比如，这些自然的身体也许会抵制军事训练，这仅仅是因为它们身体的自然过程与训练的过程相冲突。为了训练一个有机体，所施行的训练虽然不必完全与机体完全不受拘束时会经历或生发的自然过程相一致，但却应该与这一过程能够相容。在训练中的每一个阶段，对自然身体的能力及其倾向的变化应加以重视，这很重要。如果身体接受了一定程度的训练后再停下来，那么，它将经受的过程与它在未受任何训练时要经受的过程会大不一样。因此，有可能当连续的训练过程逐渐远离身体“本来的”状态时并不会与其“自然”状态相冲突。标准化训练的目的在于对身体进行加强、引导，而不是强制，但由此而来的结果会远远胜过任何

纯粹的强迫手段所能达到的效果。

随着身体可进行训练这一新的观念的流行，情形变得更为复杂起来。身体不再仅仅被视为行使功能的机体，而是被视为总是按照一系列可被描述的功能规范来行事的时刻变化的生命存在。事实上，我们可以说，这种正在出现的关于“自然之体”的观念只是包含这些规范系列；自然之体就是规范之体，人们想当然的把推测发展模式看作是机械论的控制之下的依稀可见的模式——能够通过观察身体如何反抗那些过于热心的训练者们想要强加于身体之上的管制而被“重新”制定的模式。于是，具有规范效应的权力/知识如同栅格，参与建构这个看似毫无章法的自然的身体——即使在当它们声称要通过翻开有关规训历史的歪曲性记载来发现的<sup>1</sup>身体所做的顽强抵制的时候。

标准化的规训，虽然与机械的训练截然不同，但却是直接来源于这种机械的训练。由于训练技巧在随后的两个世纪中不断地演进，欲将身体的效率提高到最大限度的冲动导致了“自然的身体”这个新的概念的产生——也是这种冲动自身的身体目标。福柯说这一概念是古伯特“发现”的。这种意义上的身体与机械论意义上的身体不同，因为它拥有的是功能性的系统，而不是相互配套的零件。机械的身体的各个零件在空间中相互关联，各不相同的体积和形状使得身体产生不同的能力与缺陷。然而在有机的身体中，各个部位和组织相互之间从根本上存在着暂时的联系。口与胃关系密切并不是因为它在离胃十七英寸的上方；相反，口与胃密切相关主要是因为消化过程中从时间上讲它的位置比胃要靠前。有机的身体是行使功能的身体，之所以说它是行使功能的身体是因为它经历着维持自身的诸多过程。从本质上说来，过程是瞬息万变的。所以，有机的身体与机械的身体迥然不同，它不单与时间邂逅，它是时间的

自然的身体：我们这些离经叛道者

具体化身。

福柯认为，标准化是一种新的规训权力，并与它由之而演变的机械论的规训有很大的不同。一旦身体被视为时间上不断伸展呈现的功能序列，就会使如下这一切成为可能：研究那些身体行使功能的过程；不仅学会如何影响这些过程，而且更重要的是学会如何利用它们内在的能量和权力来影响它们。一台机器必须被发动才能开始工作，而一个有机体会时刻准备着行动，它所需要的仅仅是指导而已。如果我们学习并划分有机体的发展不受我们干涉时需要的指导，那么，我们可以决定什么时候进行干涉会有可能最有效力，也可以决定什么样的技巧最有可能凑效。这种策划是一项需要数学参与的事业。（更确切地说，这是一项涉及到数据的事业，因此在发明微积分之前是不可能的。）我们对大量相似的个体进行观察。基于我们所作的观察，我们对特定时间内任何个体达到某发展过程中某一特定点或达到某一程度的可能性进行计算。紧接着，基于我们所作的计算，我们可以制定发展标准并测算与它们之间的偏差度。现在，手中牢牢把握着测算工具，在我们为了决定任何一种干涉是否产生与标准存在有意义的偏差而进行学习的过程中，我们就可以开始对不同的干涉方法进行实验。

举一个近来的例子吧，如果我们想让某个人学会使用两种语言，那么，知道许多关于语言习得的标准课程将会大有裨益。在一个人的生活中语言使用是如何自然发展的？假设一个人要学会使用介词到底需要多久？在语言习得的哪些阶段语法或词汇更复杂的方面会最易被吸收消化？如果我们知道这些问题的答案，我们就更有可能知道以何种方式介入一个人的生活会使她成为一个双语者。我们如何得知那些问题的答案？显然，我们就得观察大量习得语言技巧的孩子。我们把他们学习语言的过程当作是不断展现的事件系列，当作是一种自然的发

展过程。从我们的观察中，我们可以得出发展的标准，并设计测试来决定依照那些标准某个特定的孩子任何时候处于语言习得过程中的那一阶段。如果那样，我们不但能建构通常情况下孩子何时进行第二语言习得是最好时机的理论，还能确定某个特定的孩子何时愿意接受别人对自己进行任何语言元素的教诲。换言之，我们可以将语言习得和致力于语言习得的个体“标准化”。

正如这个例子所表明的，福柯用“标准化”来指称一种观察、排列和干涉的方式以及同时对目标人群进行均质化和特质化的控制。对那一目标人群成员的仔细观察有益于技术人员们形成标准。这些标准通过使目标人群的成员之间的不同被理解为相对于标准的偏差并因此被认为是从根本上与标准紧密相关而使目标人群均质化。不是没有任何人能超越标准化；每个人都能依照标准被予以定位。纯粹的差别是不存在的，有的只是可测算的偏差。同时，标准使准确的个人（动物等）塑造成为相对于各个标准而言特定的可测算的偏差度的个案历史，因而将目标人群的每个成员特质化。为了了解过程，为了干涉、重塑那些过程并因此重塑由这些过程构建的未来的过程，标准化已被证实是用来对人群（以及其他的有机体）进行排列的一种非常有用手段。它的使用是如此广泛，因而它很难显得新意十足，只是偶而显得有些危险。它看起来只是很平常。然而，它来到这个世界还不到两个世纪；如果不是现在早已为人们认可的自然身体在 18 世纪末的诞生，它根本不可能成为我们世界中的重要部分。本质上不断变化的身体，是惟一可能成为标准化力量的目标的身体。标准化根植于这一承认不断变化的过程的存在观念中——标准与成长阶段、道德演变阶段、文明的发展阶段等紧密相关。自然的身体——它日渐憔悴，进行排泄和分泌，成长并逐渐衰老，再生并死去——有机的身体是本质

上不断发展并进行着自我改造的身体。规训的话语和实践的基本目的是进行改造，它们发现有机的身體有待开发的潜力远胜于机械的身体。如果没有同步发生的机械的身体向自然的身体的转化，机械的规训向标准化规训的转变是难以想象的。而且，因为标准化的力量自身是一种仅仅为了帮助自然身体实现其暗藏潜力的良性的力量，标准化的技巧和技术人员可以比其他形式的力量更深入更广泛地探究它所排列的人们的情況。标准力量和自然身体就它们的历史而言是同时出现的，因为它们二者是相互依存的。

近来，思想家们对“身体的问题”的探讨十分普遍。但是对于系谱学家而言，“身体”并不存在；所以，“问题”就更无从谈起：身体是什么？系谱的问题是：现在我们的身体是什么，这些身体的历史是什么样的？一个答案就是：我们的身体现在是标准化的自然身体，它们不断地呈现着，是有机的发展性的轨迹——这与功能性标准的集合多少有些偏差，它们之所以这样，其部分的原因是过去的两百年间技术发展了，这是为了能有效管理大量从事物质生产的人们。这种自然的身体具有受过教化的能力和暗藏的潜力，它是在历史中、在权力和知识的网络中形成的。这就是米歇尔·福柯所说的“身体”，是向性欲压制作出反攻的纠集点。它们不是外来的异质的身体。它们是非常容易识别的身体。其中一个身体其实就是我的身体。但是，虽然它们是为人们熟悉的和自然的，这些身体不是起源于权力和历史之外的实体。它们是历史构建的工具和标准化力量的目标。特别是我的身体，它是标准化的性话语的产品；它是有性别特征的身体，同时，也是有同性恋倾向的身体。我的身体，有别于笛卡尔的身体和洛克的身体，其血统中有古伯特的因素。我的身体也许是一个自然的实体、一个粗野的物体，但它也是一个拥有“它自己的心智”的粗野的物体，或者至少是

有着它自身的发展过程和权力的粗野的物体。而自身的发展过程和权力是会改变事物的面貌的。

## 我们这些离经叛道者

那就是我，时间的化身，一个行使功能的有机体，一个进化的结果，一个进行着新陈代谢、分泌着黄体素、发生着有丝分裂的生物界面的轨迹。或者说，我的身体就是那样的。同样，包括我处理信息的能力的神经功能可使用符号，并对适当的刺激作出回应。所有这些过程都是有标准的。我与那些标准背道而驰的表现揭示了我作为（我所拥有的）一个独立的身体的特立独行。

在所有这些生物标准性的活动中，我几乎无法看清到底什么是心智以及心智的功能。心智不再是高高在上的君王，好像没有他这世界就会变成一团糟；不再是为物质世界带来秩序的君王，好像物质世界只能由外在的力量来驱使。身体是自主的；它依自身的法则行事；它不需要一个心智对它指手画脚。而且，心智本身也要顺从来自自身内部而自己又无法实行有意识的控制的力量。比如，学习是一个发展的过程，就好比性的成熟过程一样。心智参与这个过程，经历这个过程，但却没有控制它。按照一些心理学家的观点，道德评议也是一个发展过程；这里不需要把自由意愿体现在解释道德选择之中，因为成长模式能够说明我们所观察到的大多数的各种各样的选择。就像身体一样，心智也在发展。它在本质上也是随时间而不断变化的。

这样，在与时间相联的同时，心智与身体的关联比从前任

自然的身体：我们这些离经叛道者

什么时候都更加紧密。从时间上看，心智是在时间的维度中开始的，它的发展起点大抵与身体发展的起点是同一个时刻。在整个过程中，心智发展的过程自始至终都是与身体发展相关联的。我的朋友贝斯（Beth）是一位儿童发展专家，他也曾是一位小学教师。他告诉我一个决定儿童能否开始上学的拇指规则：让儿童向外举起她的手掌、弯曲肘，看她的前臂能否水平地搁在她的头上。如果她能做到，她就可以开始上学了；如果不能做到——如果她的手臂太短以至于她的手肘无法到达她的头顶——那么她还不适合上学。换句话说，儿童身体的发展至少是儿童心智发展水平的一个很好的参考因素。就像洛克曾经指出的那样，这不只是花费时间来让心智获得足够的有效思考方面的经验，因此一个五岁的儿童也许还未为读书做好准备，而一个六岁的儿童则已经具备条件；其实，心智发展与身体发展是紧密相关的，因此不管这个儿童有多大，如果由于什么原因其身体没有得到充分地发展，其心智也将不会得到充分的发展。

即使我们主张心智和身体的严格的二元论，如果心智需要时间以达到成熟，而且它发展的起点是出生的那一刻或者是即将出生前的某个时刻，那么，身体不断变化发展的这一不争的事实，至少将牵制心智的发展和其最终所能达到的水平。洛克本人承认这一理论，因此他强调儿童——实际上是男孩——他们需要达到一定年龄才能被授予完全的公民权，这一思想今天仍是我们法律体系的重要部分。但如今我们更经常地会提出这样的设想：一个人不仅需要几年时间来获得足够的经验以便做出更好的决定——也就是说，你需要花费时间收集足够的信息来了解你自己的选择权，从而能够做出更好的预测——而且还需要花费一点时间来获得做出更好决定的能力。正确决策能力不只是对选择权和推理能力的熟练运用。图例能够更清晰地体

现区别。一个三岁的小孩，给他两杯果汁，他将选择位高较高的那一杯。即使果汁位高较高的那杯是一个瘦高的圆玻璃杯，而果汁位高较低的杯子是一个矮胖的平底玻璃杯。小孩本能地把垂直高度更高的认为是“更多的”。在几个月后，这个孩子将能判定矮胖杯里的果汁实际要比瘦高杯的果汁更多，因为他已能本能地认识到体积是不同于高度的另外一种度量单位。一个三岁小孩可拥有一个四岁小孩拥有的全部信息；他也拥有同样的目标。他只是没有按照相同的办法来“处理信息”。而且，当他能够发现矮胖平底玻璃杯实际装有更多的果汁时，他的“认识”（realization）不是教导或者实验的结果；他只是本能地“观看”（see）。他在四岁时获得的这一新能力、新的“观看方法”（way of seeing）似乎不是洛克所称的“经验”（experience）的结果——输入量——而是一些智力发展的结果。简单地说，心智本身似乎本质上是发展的；因此，心智本身似乎与发展规律协同作用。

包括心智在内的任何事物，它们本质上都是发展的，任何事物都处于发展的过程之中并与发展规律协同作用。这种观念使得笛卡尔式的苍白的心智观念很难发挥其作用。如果身体体现自身按预先建立的发展轨迹中的发展力量，如果身体拥有“自身的心智”（mind of its own），心智很难维持其对身体的细致的、严格的控制。心智的作用不仅在于它将塑造一个有可能与物质混沌十分接近的其它事物，而且针对有可能更接近反秩序的其它事物发挥作用。此外，当心智不断与自身的发展极限和改造相抗争时，心智必需完成这一难事。然而，这所有的抗争都存在于心智控制之外。笛卡尔哲学的心智观念也许是现代概念化的劳动力中的最受人指责的观念。在这样的情形下，尽管在哲学史上曾被看成是它存在的理由，其任务实际上几乎是不可能的。随后，心智的观念日益发生变化，它被按照致使自

身无法控制身体甚至自身的方式来定义。同样，心智在现代哲学理论中的地位已经日益变得空洞贫乏。然而，心智并未消失且仍然游移存在，尽管它也许在某些方面是空洞的；它仍被我们大多数人用来称呼我们自身的感觉轨迹，而且它还在所有那些完全与我们纯粹的肉体存在不相符的存在之上打下烙印。当然，它仍然作为公民权力和义务的载体依然行使着自己的功能；它是经典自由主义政治的主体，是我们大多数人能够想象的政治主体性的惟一形式。

因此，我们每个人都生活在这两个心理概念的夹缝之间；这两个概念是从两个不同的话语中产生的，这两个话语不是同时产生的，也没有一同和谐地成长。我们每个人都是一个负责的、自治的、形态完整的和现存中的公民，同时也是一个发展的生物体，其完整的存在在一个指定的现存时刻永远无法显示。当然，这两种存在方式不能和平共存，因为在某些范围它们彼此是互相矛盾的。在我们周围，于我而言，当生理-心理发展理论（psycho-physical development）不断地向我们的生活深入延伸时，人们正在完全放弃或失去成为形态完整的和现存的政治公民的能力。大多数美国人不再把自己看作是公民；他们不再拥有公民身份。19世纪和20世纪标准化的实践已经让17世纪和18世纪的公民的观念变得陈旧，但是还没有新的公民话语来替代它的位置。

当我们试着赞同公民话语——心智被视为真正的公民和身体的所有者的话语——同时也支持新的生理-心理发展理论时，心智的作用变得不再是像君主那样统治身体，而是可以像导师或者经理那样指导身体。现在，心智不是一个国王，而更像一个CEO。它监督过程以及为之设定的目标，而不是参与商讨和辩论。身体按照自然规律自然发展；其天性便是其君王。心智只是向前看，消除障碍，试着预料和形成心智—身体

发展的综合潜能能够显露的条件。显然，这种心对理的考虑方式很少让我们考虑传统意义上的自由。心智很少选择其目的，它更多的是自然身体的仆人而不是其主人。同样明显的是，由于心智在一系列发展过程中对其自身很少控制，它通常拒绝屈从于其它人的指示；它必需指望专家来预期还未到来的发展过程。儿童屈从于成年人不是因为她缺少信息，而是因为不管她拥有多大的信息量，她都无能力进行判断；因而她的判断完全不可靠。那些智力发展迟缓的人与此种情况类似。不管智力迟缓的人拥有多少信息，他仍听从于那些在这方面能力超过他的人通过每个阶段对他进行培训来指导自己。与此类似，那些在任何发展方面被认为不正常的人理所当然地要听从于其他正常人，这些人用专家的意见来改变发展方向以便让它回到理想的发展规范中来。事实上，从任何一方面来看，我们都是不正常的人。

有鉴于所有这些考虑因素，我能够行使我自由权利的领域看来十分狭小。我倾向于反抗自由领域被进一步压缩。我想把我的这种倾向与人们分享，我认为这也是为什么那么多人把福柯的标准化理论当成十分可怕的关于身体控制的机械主义理论来读的原因。我们的历史引导我们相信，篡夺心智的统治地位而出现的反抗办法是回归标准化前的心智（pre-normalizational mind），返回到洛克哲学的甚至是笛卡尔哲学的身体概念，这样就可以给心智某些可以支配的东西。不，我们想说，我们的身体真的是我们的所有物，我们将为保持我们的所有权而斗争，相信在可怕的标准理论蔓延到我们生活中之前我们曾经是可以自由行使这一权利的。我们也会了解其他任何人扩大自由领域的尝试，此种自由只是对标准化前的身体的回归。但是，我认为福柯的观点是：回到笛卡尔哲学或者洛克哲学的二元论的过去的想法是不现实的；而且如果它就是我们所要的

自然的身体：我们这些离经叛道者

自由，我们将不得不接受而不是拒绝我们已经拥有的发展的、标准化的身体。那么，我们如何能够做到这一点呢？我怎样才能超越笛卡尔哲学和洛克哲学的二元论——坚持认为身体是远离心智的——不仅是在我的哲学思考中而且在我的日常生活中呢？我怎样才能把自己作为一个拥有健全心智的身体来认识呢？这个标准化的生物体将如何看待他自己呢？

在本章的前面，我描述了一些怎样使自己成为对身体对象负责的心智的方法、一些社会实践和鼓励这种发展的信仰以及一些增强其力量的网络。然而，在这些方法中，我也指出了一些为了主张心智与身体是不同实体的观念而不得被忽视或者被贬低的现象。我也提及了钢琴演奏和垒球运动以及隐晦的预感：我常常感到我的身体有其自己的心智。这些都是我们需要引起注意和吸取教训的记忆。这些都是为了我们能够拥有标准化身体而需要培养、体验、再体验和实践的现象和事件类型。福柯把这些视为是对性欲控制进行反击的潜在的力量的汇集点。在后面的两章里，我将探究一些可能的方法，通过这些方法，标准化的身体及其快乐也许被当作是反击力量的汇集点。在本章的剩余部分里，我想简单地描述我曾经参加过的两个实践——两个我在成人时期参与的实践——它们加强了远离心智/身体二元论的运动。这些实践只是样例，而不是解决问题的办法。我的希望只是我对这些实践的描述将唤起记忆（用福柯的词来讲就是“反记忆”），以期这种记忆能够对其他人起到抛砖引玉的作用。

# 古典时代有关人类主体拥有自己身体的方式 的观点以及笛卡尔对它的反驳

萨缪尔·托蒂/著

徐 晶/译

## 1.1 古典的观点

根据柏拉图和亚里士多德的观点，人类主体（“灵魂”）的统一性只有在他能够认识到（反思）这个世界秩序的源泉——在柏拉图看来，就是理念的王国；在亚里士多德看来，则是能思考自身的纯粹观念——的时候才是完整的。他们相信人通过对形式的渴望成为他所认识的东西。因而柏拉图和亚里士多德坚持认为，人类主体是统一的，这仅仅是因为他与世界有秩序的统一是同一的。但是他们也相信人类主体不可能——实际上，除了极少数个别的真正哲学家之外——也不会获得这种统一性。他们甚至认为真正的哲学家能否完全获得这种统一性也是值得怀疑的，他们似乎认为，这些哲学家在活着的时候是无法获得的。对于一般的人而言，由于明显能力不足，相应地，思考的难度更大。不过，他们坚持认为，尽管人们一般地都无法获得这种统一性，但完全统一的世界秩序的源泉还是存在的，并实际上就是“存在本身”。因而，在柏拉图和亚里士多

古典时代有关人类主体拥有自己身体的方式  
的观点以及笛卡尔对它的反驳

德看来，世界的统一性可以被人类主体所分有，因为他能获得完整性。但很少被完全分有，尽管曾经有过。因此，尽管获得世界统一性是人类主体的目标，实际上它同样也是世上万物的目标，但这种统一性不是根据人类主体来确定，更不能认为它是从人类主体获得它的生存（或者更确切地说，它的存在）。

实际上，有生命的人类主体仅仅是世界上的某个东西（在亚里士多德看来，是一种“实体”），几乎没有现实的能力通过沉思或辩证法使不完整的自身同一于世界的统一性。并且这种同一事实上只有通过人类主体摒弃他作为世界上的某个人的身体性介入来实现。因而，在我看来，柏拉图和亚里士多德的观点或者说“古典的观点”就是，人类主体——因为他的身体——首先是世界上的某物或其他物中的一个物；同时——因为他的心灵——他又有能力把自己从这一位置提升到与世界统一性本身相同一的位置。但是，就人能获得更高的位置而言，他总要抛弃那较低的位置。

尤其是，在柏拉图看来，这两种状态是对立的。一方面，他的身体把人类主体拉向低级的状态；另一方面，他的心灵又把他（亦即他的灵魂）提升到高级的状态，一般来说，这要求他控制而不是迎合身体的需要。柏拉图在《斐多篇》中以最为简洁的形式详尽地阐述了这一观点；在《申辩篇》中也以同样的形式简略地说到了这一点。另外，在《蒂迈欧篇》中也隐含了这一思想。而解释得最为精细的当是在《理想国》中，在这本书中，柏拉图力图说明人类心灵从一种极端状态向另一种极端状态转化的过程——在《斐多篇》中，他对这两种极端状态已做出了明确的区分。但是在《会饮篇》中，这个一般的观点暂时地出现了例外，在那里，第俄提玛以神启真理的声调告诉苏格拉底说，“爱所追求的并不是美，如你所想象的……而是在美中孕育生殖，”不过，接着她又说，“爱还是为了不朽”。

因此，当柏拉图相信生殖美的东西的行为能获得不朽时，他的观点就变成了“必死的东西如何分有不朽，不论是身体还是所有其他的方面。”但是这一思路很快就因为柏拉图的主题——它在柏拉图的著作中借第俄提玛之口所说的“爱的阶梯”的“高级启示”中有所表达——的原因而被抛弃了。这一“高级启示”告诉我们说：

一个人如果随着向导，学习爱情的深密教义，顺着正确次序，逐一观照个别的美的事物，直到对爱情学问登峰造极了，他就会突然看见一种奇妙无比的美。他的以往一切辛苦探求都是为着这个最终目的。……这种美并不是表现于某一个面孔，某一双手，或是身体的某一其他部分……它只是永恒地自存自在……一切美的事物都以它为源泉，有了它那一切美的事物才成其为美，但是那些美的事物时而生，时而灭，而它却毫不因之有所增，有所减。

与柏拉图相比，亚里士多德认为人的心灵所产生的需要与其身体所产生的需求之间并非全然是冲突的。与柏拉图不同，亚里士多德强调的是一种中庸的理性生活形式，在那里，心灵与身体是相互调节的，而不是一方整个地屈从于另一方。但是，亚里士多德更多地承认了迎合身体的需求对于一种恰当的、理性的生活的重要性，这仅仅标志着他比柏拉图更多地承认了人的不完善性——例如与天国的身体的完善性相比较。后者在身体方面比人拥有更高级的（更理智的）东西，因此被亚里士多德认为有更完备的“生活”或存在形式。因而，和柏拉图一样，在亚里士多德看来，由于人的身体（人的物质性方面）在人的生活中扮演着一定的角色，因此人仅仅是世界上其

古典时代有关人类主体拥有自己身体的方式的观点以及笛卡尔对它的反驳

他实体中的一个实体。仅仅由于其他的方面（人的理智、人的形式）在人的生活中扮演着一定的角色，人具有一个通向有秩序的世界统一性的尺度。这一通达过程就在于同一性的形式。人类主体的非身体因素所获得的与世界的统一性同一的尺度被这两位哲学家建构为是摆脱成为万物中的一物的尺度，为的是获得超越世界的纯粹思想的状态。在亚里士多德看来，这一与世界统一性的同一只能以比柏拉图更局部更间接的方式获得。只有通过参与调节性的积极的理智活动，这才是可能的；还有，通过“认识”仅仅类比的范畴和学院派称做“超越性”的东西，如存在、统一性、真理、善、物、他者，也是有可能的。尽管它是局部的和间接的，但是，在亚里士多德看来，对于人而言，最大的幸福和最大的善在沉思的生活中仍是可实现的。在这种生活形式中，人最接近于摆脱万物中的一物的存在形式，最接近于与超越于原始运动之外思考自身的纯粹思想的同一。

## 1.2 笛卡尔对古典观点的批判

### 1.2.1 人类需要的发现以及它对身体哲学的第一个后果

对这一古典观点的第一个富有成效的哲学挑战来自笛卡尔的著作。通过对我思的证明，人类主体必然的（不容置疑的）存在以这样一种方式得到了证明，即甚至人想从理论上摆脱这一存在的尝试也要以它作为前提。笛卡尔就是在此为哲学引进了人类需要的概念，尽管仅仅是在理论层面上，在口语中，这

一概念指涉的意思近似于人类生活的所有方面，如“生活必需品”这样的短语所表达的。在这个意义上，“必需”的东西指的是人类主体所不可或缺的，无论他如何尝试，因为他甚至需要它去保证摆脱一切东西的行为。

对人类需要的这一哲学发现的一个重要后果是，哲学不再把人类主体看作是世界上的一个物或一个实体，反而开始依据物所处的世界来界定人类主体。在笛卡尔本人的哲学中，这些后果只是部分地显示出来了；它们只是在150余年后通过康德才被充分地揭示。根据古典的观点，人类主体在世界上总要受到身体的拖累。作为我思论证的一个直接后果——在这一论证中，笛卡尔发现了人类需要的理论形式——笛卡尔切断了这一拖累。他的理由实际上是——尽管他并没有这样理解——他在我思中发现了非身体的形式。笛卡尔的方法发现，人类主体正是想要驳斥它的尝试所需要的，因而无法危害主体想从理论上摆脱它的尝试。简言之，笛卡尔力图找到人类主体必不可少的信念。笛卡尔发现，惟一能直接抵制纯粹理智的反驳的东西就是对人自己的理智的存在的信念——这一点在莱布尼茨后来对洛克的批评中有明确的重复：“Nihil est in intellectu…… nisi ipse intellectus”。笛卡尔从没想过扩展他的方法，以便找到人类主体必需的一切，因为他不得不运用它，以便摆脱一切。相反，他论断说，凡是能以纯粹理智的方式洗除的东西必定不是人类主体在哲学上必需的，不是人类主体的“本质方面”。因而，作为他发现的人类需要的第一个结果，笛卡尔惟一地把人类主体界定为“能思的实体”：

我断定，我是一个实体，其整个的本质或本性仅仅是思考，而且为了存在，它不需要空间，也不需要任何物质的材料。故此，这个自我、这个灵魂——是

它们使我成其为我——整个地不同于身体，它要比后者更乐于去认识，并且，尽管身体不会这么做，但灵魂却不会停止它现在所是的一切。

确实，笛卡尔在别的地方曾想修正这一难以置信的、极端主义的精神与身体的彻底分离，例如在《沉思录》中。在那里，他写道，“我不只是寄居在我的身体之中，就像飞行员在他的飞行物中，而且还与身体有着密切的联系，这一结合是如此的紧密，以至于产生了单一整体这样的东西。”但是，尽管笛卡尔有时坚持认为——但没有给出令人满意的说明——人类精神和身体是“密切”联系的，就“像”是一个整体，不过他从未放弃他的在哲学史中影响至深的基本立场，即，“本质上”，精神和身体是根本区别的，一方能够脱离另一方而存在。

### 1.2.2 笛卡尔的人类主体观的模糊性

笛卡尔的人类主体作为一种能思的实体的观点使得人在世界与世界中的物之间不定地来回游移。根据古典的观点，人也是在这两个极端之间游移，但是以不同的方式。根据古典的观点，人是在这两个极端之间明确地徘徊；他总是具有某个确定的位置，他的“游移”仅仅意味着他能够改变他的位置，或是向低级的位置堕落，与世界中的物质存在发生联系，或是升到高级的位置，加入到世界本身的统一性中（“存在本身”）。但是，在笛卡尔看来，人作为一个能思的实体在物（单一的、无限的“广延实体”）与世界的有秩序的统一性（在笛卡尔的哲学中由上帝所代表）之间存在的位置与其说是可变的，不如说是不确定的。

笛卡尔认为，存在于空间之外时间之中的能思的主体是外

在于世界的；在他看来，只存在于时间之中并不等于就存在于世界之中：

我可以想象我没有身体，不在世界之中，也不占据任何空间，但我丝毫也不能想象我不存在。

对于在世界上存在的人类主体而言，人的身体对于它是必不可少的。但是，尽管笛卡尔把人类主体从其古典的位置提升到了在世界之中的某一位置（通过他的身体），但他并没有把他提升到惟一确定的与有秩序的世界统一性本身相同一的某个位置。笛卡尔似乎混淆了上帝与能思的实体之间的关系。

在某些方面，笛卡尔以经院哲学维护上帝的方式对待人类主体。当然，一般地，笛卡尔以对人的关心取代了经院哲学家对上帝的关心。他所关注的中心是人如何认识，如何为人类的探求找到正确的“方法”，而经院哲学家关注的是上帝如何安排世界。但尤其特别的是，笛卡尔哲学是建立在对我思的论证之上的，从形式看，这一论证与传统对上帝存在的本体论证明是相类似的。在这两者中，主体必然的存在都被认为只需从主体的概念就可得到证明；在这两者中，主体的现实性被认为必然地来自于它的可能性，因此我思可以说就是“对人类主体存在的本体论证明”。正如我们在后面讨论康德的时候将要看到的，这一论证的一种新的但却可以辨认的形式具有两个方面的重要性，即它既能巩固笛卡尔的冒险，又能以旧的形式驳斥本体论证明的基本点。这同样也证明，两者之间的相似不是偶然的，或者说仅仅是表面的，而是反映了这些哲学家的基本思维方式。

然而，一般地，笛卡尔在使人类主体与有秩序的世界统一性保持同一和赋予人一个低级的位置——也许最适合于称之为

古典时代有关人类主体拥有自己身体的观点以及笛卡尔对它的反驳

是“世界的断片”，这一地位仍高于世界上纯粹物的地位——之间摇摆不定。这种摇摆乃是根植于笛卡尔的这样一个理论，即人类主体不能体验世界上的物，只能体验到这些物的（知觉）表象或（概念）表征。如果世界上的物——不论有多么的隐晦——完全地被（表象或表征）表达在“能思的实体”的心灵中，那么，这一实体（人类主体）就等于是物所处的世界。还有，如果心灵中的表征来自精神实体的本性，正如笛卡尔所认为的——因为他把表征看作是完全的——那么这一精神实体就等于是有秩序的世界统一性。另一方面，如果世界上的物在能思的实体中只有不完全的表达，那么这一实体就等于只是世界的断片；它既不是世界，也不是世界中的物，而仅仅是世界的断片式的表征。根据这一观点，我们从一个我们无法直接经验、探索和认识的原始资料库中获得了断片式的资料库。不论我们组成片断的图像多么的具有连贯性，我们也不能确保这种连贯性不只是世界中逻辑上四分五裂的事物片断的表征的偶然凝聚；我们不能确保这一凝聚不是暂时的可能，它不久不会被新的资料库所驳倒，这一新的资料库来自逻辑上作为已经被表征的断片之间的中介的世界万物。就像赌盘上的表格，如果赢点是1、2、3……200，就没有任何理由相信下一个点是201（假如我们知道机器没有装好），同样，从我们对资料库的印象的规则看，我们没有理由相信——如果世界上的物在我们的的心灵中只是不完全地被表征——所接受到的下一个印象能与以前确立的模式保持一致。

在笛卡尔看来，既然世界上所有的东西都是它的第一原则的理性结果，既然人总是能够——如果足够小心的话——从不容置疑的前提推导出不容置疑的结果来。那么，如果人对世界的第一原则具有绝对确定的知识，在理论上说，他认识世界的可能范围在完整性不足的方面就不可能有上限；就不会有关于

世界的真理的可指定的界限——超出了这个界限，他原则上就不能扩展他的知识。反过来，既然“从结果推导原因的知识”不可能毫无怀疑地是确定的，那么，如果这些第一原则是人在他的表征中无法理解的，在理论上说，他认识世界的可能范围在绝对无知的方面每句不可能有下限；就不会有可指定的最小世界真理，他能够确定地拥有。用笛卡尔意义上的术语说，我们也不能认为，我们至少能“认识到”某些结果，尽管我们不知道它们得以产生的原因。在笛卡尔看来，“知识”不容置疑地或是由自明的原则构成，或是由从这一原则中推导出来的结果构成，这一原则或是直接地先于给定的结果，或是间接地——通过不间断的推导系列——先于能被看作是给定结果的原因的结果。我们无法证明笛卡尔所满意的结论，即简单的资料库（仅仅是结果的表征，但不是它们的原因的表征）不会提供给我们物的世界的幻觉的表征。

因而，根据笛卡尔的观点，物的世界在表象世界中被表征的范围——不论是表象的世界的完整性是不明确的，还是物的世界的不完整的表征是不明确的，因此也不论人类主体是等于有秩序的世界的统一性，还是仅仅等于世界的断片——依赖于有关世界事实的自明的第一原理的完整表征对于有限的能思的实体是不是可能。

笛卡尔对这个关键问题的回答是游移的和含混的。一般地，笛卡尔要求的是确定性，但提供的只是不确定性。他声称拥有第一原理，根据这一原理，有关世界的所有事实原则上都是可推导的——尽管事实上，人的有限心灵的完整推导能力是有问题的。但是在哲学的确定性理想——他声称已经获得——与科学的实践（科学结论）——他声称要用它来证明已经获得的东西——之间存在着明显的不符。笛卡尔在有关光学、几何学和大气现象的著作——《谈方法》是它们的导言——中使用

的科学的第一原理明确地被它们的对所观察到的“结果”的解释证明为仅仅是一些“假设”。笛卡尔只是声称——但没有说明——这些假设可从自明的第一原理如我思推导出来。进而，笛卡尔对以自明的第一原理为基础的事实性存在的可知性的论述有赖于他的四个“方法原则”对于我们有关世界的知识的应用性。他幸运地一开始就说，“我下定决心不违背它们，哪怕是在一个例子中。”然而，当他真正地进入“物理学的问题”和“自然研究”的时候，他又委婉地承认，一旦往下考虑到特殊，他相信“对于人类心灵而言，要把世上的物品种类的形式与可能存在的——只要上帝愿意——其他无限物种区分开来是不可能的。”但是，对于这种“无限性”，人们怎么能根据他的“不可动摇的决心”来运用笛卡尔的第四原理，这决心是“尽量全面地计算和一般地回顾，这样我就能肯定没有什么被遗忘了？”笛卡尔判断的愿望（决心）在此似乎超过了他的理解能力，他在别的地方称此条件是错误的源泉。

人们可能会证明说，笛卡尔的要求与他的证明之间的这种脱节仅仅是次要的。人们也可能同意达喀尔的说法，即他能够从自明的第一原理中推导出他的“假设”，但他在已经出版的著作中没有选择这么做；或者说，不论多么难以达到，笛卡尔至少扼要说明了知识的正确理想。人们可能会证明说，笛卡尔的方法运用于一般真理（如有关“天空、星星、地球、甚至地球上的水、空气、火、矿物”）的可能性足够给人留下印象，尽管它们运用于“特殊事物”的可能性（地球上的物体）是值得怀疑的。或者人们可能会试图把完全计算的规则的运用程度运用于特殊事物，通过削弱它来承认康德所谓的“限制”前提，如“不朽”。但是这并不是笛卡尔想说的意思。

## 笛卡尔的人类主体观以及我思论证的模糊性

笛卡尔在一个更为关键的地方摇摆于两种立场之间，即人类主体是不是完全拥有第一原理的表征——物的世界就是根据上帝的意志产生于这些第一原理。笛卡尔的摇摆不只是表现在对他声称可能的那种事实研究与他实际上从事的那种研究之间的断裂的揭示，他的摇摆也存在于他对人类主体与上帝的关系的论证中，这一论证在他最初提出人的事实知识——如人的关于世界上的物的知识，人的关于广延实体的知识——的问题之前就开始了。令人满意的是，在清除了传统信念之后，笛卡尔开始了哲学的重构，认为他能够“安全地接受（我思）作为他正在寻找的哲学的第一原理”。他从我思出发得出了清楚明白作为真理标准这一原则的有效性，在这一基础上，他“发现”，我思的不容置疑就体现在这些特征中。从我思和这些标准出发，在“良知”的“明白”原则——即完备的不可能来自不完备的——的帮助下，他推导出了上帝的存在。这样，笛卡尔的论证的首要愿望是想从人类主体的存在推导出上帝的存在。

笛卡尔一直想着在一种严格的意义上获取有关（广延）世界中的事实性存在的知识。即使同意笛卡尔表征的经验观，他也不能仅仅从自我的知识和它的意识的内容中推导出任何有关物的世界的知识。他首先必须证明经验性表征的准确性，在它的第一原理与产生世界上的事实性存在的第一原理之间找到一个桥梁。这些第一原理必须是自明的、纯粹理性认知的原理——这样，有限的能思的实体才能分有它们——而且还必须赋予它们创造和安排世界万物的能力。这些自明的原理——考虑

古典时代有关人类主体拥有自己身体的观点以及笛卡尔的反思

到被赋予了事无巨细地创造和安排世界万物的自由能力——是笛卡尔的“上帝”的主要意思；在笛卡尔那里，上帝主要地是世界自由的和理性的建筑师，是理性的认知者，能随时自由地创造世界。因而，在从人类主体的存在推导上帝的存在的时候，笛卡尔证明说，世界的有秩序的第一原理是人能够理解的，因此人的表征世界与物的世界有着完全的对应关系。正是根据这一观点的精神，笛卡尔时常乐观地认为他实际上能够把他对世界的（意味深长的）推导性研究引向真正的完备。因而他写道，“两次或三次同样重要的胜利就能够使我达到目标。”而且，仅仅以这一观点为基础，笛卡尔甚至谈到了我们的世界知识的无限增长。

但是，笛卡尔在此太多地把人的世界仅仅看作是表征的世界！根据这一点，正如我们已经看到的，人类主体就等于是物的世界创造性的有秩序的统一性，因为他能够生产表征的世界，这一世界与物的世界或无限大的完备性是完全对应的。但是，既然有关物的世界（上帝）的统一性的知识来自人类主体的知识，那么人类主体的威胁就不仅是对应世界的创始者，而且是事实世界本身，这样，创始的东西受到其表征的同化的威胁。之所以如此，也是因为笛卡尔在区分理由与原因时的“失败”。根据笛卡尔的观点，事物的逻辑系列和因果系列是相同的，因此，意指着命题“q”的命题“p”如果为真，就必定是关于作为事件“eq”之原因的事件“ep”的。这样，如果上帝的存在理论上是人类主体的存在所意指的，那它也就是被产生的或者说是人类主体的结果，同样地，世界本身就是人类主体的产物。

笛卡尔不可能接受这一点，这也许是因为他确信“全备的不可能来自不全备的”，还有可能是因为出于对教会的力量的谨慎考虑以及一直不愿发表他内心的想法，或者可能是因为他

对知觉幻觉和错误判断的分析使他确信经验是世界的表征，这表征是人所无法认识的，因此他不能胡编乱造。无论如何，笛卡尔关于人类经验的表征观点与这种原创性的观点是不相兼容的，根据这一创新性的观点，人类主体占据的位置接近于斯宾诺莎的上帝的位置。

不论原因是什么，笛卡尔都没有接受这一创新性的观点。在从人类主体存在的知识和真理的派生标准中推导出上帝的存在之后，他接着写道，真理的标准本身是有效的，所有清楚明白的、可想象的命题如我思都可以为真，这仅仅是因为我们知道它们都来自上帝。这使得从上帝的知识推导出人类主体的知识以及它的存在有了可能。它使得人成了上帝的消极受造物，乐于接受他在世上做的工。从上帝的存在推导出人的存在之后，笛卡尔更为严格地证明说，有关世界的造物的第一原理是人所无法理解的。因为人只是其中的一个结果，至多只能“认识”他自己。不过，从结果并不能确定地判断出原因。这一立场与笛卡尔的知觉是受动的、片断的和不可靠的观点是一致的。而且，它还能很好地解释他对实验的有用性的强调，还能解释他时常坚持的一种观点，即有些确定的东西是我们所不能认识的，除非通过实验。因为这一观点表明人本质上是被动的，作为上帝的产物，他只能从上帝那里接受他的存在和他所有的表征。

这一结论给笛卡尔的知识理论提出了无法克服的困难。如果人并不拥有知识的第一原理，那他就不能真正地认识任何东西。这样，人的信念的真理根本上是可疑的，人关于世界的表征的片断与世界事实的对应是不确定的和不完全的。而且，人所能想象的所有命题都将付诸怀疑，当然，这正是笛卡尔力图通过这一颠倒所要维护的命题，亦即“我们中的所有现实和真理都来自一个完备的和无限的存在”，因为这只有通过把我思

看作独立的、确定的东西才能得到证明。因此，正如从人的存在推导出上帝的存在最好地表明保持人的世界的只是表征的世界，从上帝的存在推导出人的存在却很难证明人的世界可信地是表征的世界。由于我们不能确定上帝的存在，不能从我们的作为效果的表征有效地证明上帝是它们的原因，我们也不能确定存在任何物质的世界，人的心灵有关它的所有内容都是表征。

### 1. 2. 3 笛卡尔的观点小结

通过把人类主体与他的身体相分离，笛卡尔把人从其古典的通过身体被置于世界之中的地位提升了；但他没有把人提升到古典传统所想象的惟一确定的地位，亦即与有秩序的世界统一性相同一的地位。相反，笛卡尔在这一点上是模糊的和摇摆不定的。他时常把人类主体等同于有秩序的世界统一性，主要地把他分析做是一种能动的、推导的智能，能够不容置疑地和不受限制地认识事实性的存在。但是，有时他又把人类主体仅仅看作是世界的片断，主要地把他分析做是一种消极的感知者，容易受到事实性的存在没有界限的欺骗。笛卡尔思想的这两个方面之间不容易达成平衡，或者更恰当地说它们之间的不平衡被他的一个观点所维持着，这就是：人类主体不能经验世界中的物，而只能经验与之不定地对应着的表征。笛卡尔思想的这两个方面之间的不连贯在笛卡尔的从人类主体的存在导出上帝的存在——这保证了我们的表征的有效性，但却会威胁到使它们成为世界的合法性——与他从上帝的存在导出人类主体的存在——这能确保我们的表征的表征特征，但却会威胁到使它们失去作为表征另一个事实世界的有效性——之间的矛盾中达到了顶点。就我们的表征被证明是有效的这一点而言，它们

似乎不仅仅是表征，而且还能决定上帝的本质。它们至少与上帝的本质是同一的，后者被认为以和我们相同的意志创造了世界；无论如何，要区分“几何学家的客体”与广延的实体本身是极端困难的。而另一方面，由于我们的表征被认为仅仅是表征，因而没有任何理由证明它们对于所表征的事实世界是有效的；也没有任何途径能从它们那里确保它们就是其他东西的表征。在前一种情况中，我们的经验所意指的事实世界太过严格而不可能是表征的；在后一种情况中，它又太过松散，也不可能是表征的。



### **三、身体的性别政治**



# 身体至关重要

朱迪丝·巴特勒/著

吴 蕾/译

如果我理解解构主义的话，那么解构主义不是对错误的揭示，当然也不会是对别人的错误的揭示。解构主义中的批评，解构主义中最严厉的批评，是针对某种极端有用之物提出的批评，没有了这有用之物，我们将一事无成。

——加亚特里·斯皮瓦克《总而言之》

……“重新开启”哲学话语之形象的必要性……  
方法之一是去质询系统性本身的存在条件：有哪些话语赖以产生的条件为话语表述的一致性所掩盖，这种一致性在话语中可能如何谈论这些条件。比如“物质”，说话主体从其中汲取养分来进行自身的生产与再生产；配景法（scenography）<sup>①</sup>使戏剧的表现方式变得合理。正如其在哲学中被界定的那样，这种表现方式指的是其剧院的建筑式样，其在时空关系中的框架，其几何组织，其道具、演员，他们各自的位置，他们的对话，亦即他们之间的悲剧关系。这种表现方式并没有忽视镜子，它通常是隐藏着的，它的存在使

逻各斯、主体得以复制自身，用自身反映自身。所有这一切都是对场景的介入，只要这些介入本身一直不被诠释，它们就能保证场景的一致性。因此，他们必须在远离其“在场”价值支撑点的每个话语形象之中被重新装扮。对每个哲学家——那些在哲学史上青名永驻的大人物亦不例外——我们都不得不指出与物质比邻性（material contiguity）的断裂是如何形成的，系统是如何被组织在一起，镜面机制又是如何运作的。

——露丝·伊利格瑞《话语的力量》

近几年女性主义理论的某些流派呼吁要将身体从通常被当成后结构主义的语言唯心论里重新找回来。在另一个区域里，哲学家吉安尼·瓦提摩（Gianni Vattimo）论证说，结构主义被认为是文本的游戏，它的出现标志着物质作为一个当代范畴的解体。他认为，这个失落的物质现在必须被重新阐释，以使后结构主义让位给一个有着更伟大的伦理与政治价值的理论<sup>①</sup>。这些争论所使用的术语都很晦涩，而且不稳定，因为要了解在各个争论中“后结构主义”一词究竟涵盖了哪些内容都很困难，而更困难的或许是知道在“身体”这个符号之下究竟能找回些什么东西。况且对一些女性主义者和批评理论家而言，这两个能指好像根本就是对立的。能接收到的警告如下：如果一切都是话语，那么身体怎么办？如果一切都是文本，那么暴力与身体伤害又如何？在后结构主义之中，或对于它而言，有哪

<sup>①</sup> 原文 *scenography* 原意指戏剧舞台布景的透视画法，特别是古希腊的舞台绘景法。在 1998 年版的 THE NEW OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH 中还有另外一层意思，指绘画中用透视技法表现出来的对象物。——译者注

一样东西是物质（重要）的么<sup>①</sup>？

我想对于许多人而言，女性主义作为一种批评实践要继续发展，就必须以女性身体的生理性别特殊性（sexed specificity）为基础。尽管生理性别（sex）的范畴经常被重写成社会性别（genre）<sup>②</sup>，性别始终必须被假定为那个不可简化的断裂点（the irreducible point of departure），因为它身上早已负载了许多不同的文化建构物。而假定生理性别具有物质的不可简化性（irreducibility）似乎就已经为女性主义者的认识论、伦理观，以及不同类型的性别分析奠定了基础，并赋予了它们合理性。为了移开这场争论中使用的术语，我想问，“物质性”如何会成为一种不可简化的符号，它又为何会成为这样一种符号？也就是说，生理性别的物质性为何会仅仅被理解成文化建构物的承载者，而它本身却不是一种建构物？这种被排斥在外的状态是怎样的一种状态？物质性是不是一个为建构的过程所排斥的场所，建构工作在其中进行？或者说它是一块平面，建构工作在其上展开？或许这种排斥还是积极的、有建设意义的，没有了它，建构工作就无法开展？是什么占据了那个非建构的物质性的位置？将这个场所塑造成外在于建构本身，或在建构过程之下的东西，又使得哪种类型的建构遭到驱逐？

接下来受到威胁的，与其说是一种文化建构的理论，不如说是建构的配景法和地形测绘法所依据的因素。这种配景法是

---

① 原文是 Does anything matter in or for poststructuralism? 这里的 matter 同时具有两层含义，一层是名词，指物质；另一层是不及物动词，指有关系、重要。——译者注

② sex 与 genre 都有性别的意思，但是它们之间又有区别，sex 指的是生理上的性别，genre 则更多是指社会与文化意义上的性别划分。本文即是围绕着生理性别的物质性加以论证的，因此为了更清晰地区分二者，译文用“生理性别”来译 sex。

受权力场支配的，它本身亦是一个权力场。如果我们假定被建构性与物质性必定互相对立的话，那么这个权力场就会始终保持沉默。

除物质性而外，人们还可以查考其他一些基础性的理论前提，它们也都在策略上被当成“不可简化 (irreducible)”的东西进行运作。把主体假定为基础性的前提，或努力维系生理性别与社会性别之间稳定的区别，这二者所带来的理论困境我不想再作铺叙，而是想提出一个问题，即为了确立那种据说能奠定女性主义实践之基础的不可简约的独特性质，我们是否真的需要求助于物质以及生理性别的物质性。在此问题不在于是否有必要提到物质，就好像这问题从来就不在于是否必须谈到女人一样。关于女人的话题会出现，而且由于女性主义者的原因，这话题必须出现；经历了解构之后，女人这个范畴并没有变得毫无用处，它变成了这样一种东西：它的作用不在能被具体化为“指向某物”，它拥有被开启的机会，实际上就是拥有进行指示的机会，而这种指示的方式没有人能够事先预测。当然，必须能够使用这个词语，有策略地使用它，虽然事实上是使用者在被使用、被摆放；也必须能够对这个词语进行批评，该批评质询的对象是对女性主义者所引人的“女人”进行建构与限定的排除性运作方式 (exclusionary operations) 和差异化权力关系 (differential power - relations)。借用一下前文引用的斯皮瓦克的论述来看，这就是一种针对有用之物的批评，针对对我们而言不可或缺之物的批评。实际上我想说的是，它是这样一种批评：没有了它，女性主义就会失去其民主化潜力，这种潜力的达成是女性主义拒绝与排除法合作——留存下来，然后受其影响而转变——的结果，正是该排除法使女性主义得以运行起来。

物质性概念也与之相类似，它也可以被理解成是“对我们

而言不可或缺”的。既然从一开始我们就很清楚物质有历史（事实上还不止一部），而且这部物质史部分取决于性别差异之间的调和，那么向物质性求援意味着什么呢？我们可以试着回归到优先于话语的物质那里去，以此来为我们关于性差异的观点奠定基础，然而这样做仅仅让我们发现物质这个概念中积满了大量关于生理性别与性活动的话语，这些话语预示着，也限制着物质这个词语能被运用的范围。此外，我们还可以向物质求援，以此为一整套的伤害或违规奠定基础，或者对它们进行验证，而这样做也仅仅使我们发现，物质本身也是通过一整套的违规形成的，在当代对物质概念的引用中，它们仍被无意识地一再重复。

的确，如果能够揭示出“不可简约”的物质性在其成形的历史中是经由一个有待论证的社会性别母体而被建构出来的话，那么，赋予了物质不可简约性的话语实践就将该社会性别母体给本体化了，与此同时也将它的位置固定了下来。如果该母体的构形效果被当作肉体生活无可争议的基础，那么对母体的词源学追溯似乎就从批评查寻中被预先排除出去了。有观点认为后结构主义将全部的物质性都简化为语言类的东西，这就需要一种与之相抗衡的论点来显示解构物质并非是否定这个词语的作用，或者干脆抛弃它。与那些认为身体之不可简约的物质性是女性主义实践所必需的前提的观点相反，我认为那倍受珍视的物质性，很可能是通过对女性特质的排除与贬低而形成的，而这正是对女性主义而言十分深刻的症结所在。

当然有必要在这里坦白地说明，假定物质性是一条路，而否定物质性是另一条路，理论的选择却并未被穷尽于此。我的目的就是要同时摒弃这二者。对一个前提条件进行质询不等于将它抛弃；相反，是要将它从其形而上的寓所中释放出来，以此来理解这个形而上的位置维护、保全了什么样的政治利益，

从而使这个词语得到许可去占领全然不同的政治目标，并服务于这些目标。把身体物质问题化可能导致从一开始就丧失认识论上的确定性，但丧失确定性并不等于政治上的虚无主义。恰恰相反，这种丧失很可能预示着政治思想中一场重要且前景光明的转变。“物质”的这种难解局面可以被这样理解，即它开启了身体到物质的新可能性与新方式。

被置于符号之前的身体，总是被置放于先在的位置，或者意指着先在。这个指意过程孕育出了作为其自身运作过程所产生的效果的身体，却又同时声称这个身体是它所发现的且先于指意过程自身运动的东西。如果被意指为先在于指意过程的身体，是指意过程所产生的效果，那么语言的模仿，或语言的再现实态——即把符号放在身体之后，作为身体所需的镜子——就根本不是模仿了。恰恰相反，它是有生产力的，有构形性的，甚至有人会说它是有表述性的，因为这个指意的行动限定并勾勒出身体的边界，并且声称身体是先于一切指意过程的东西<sup>②</sup>。

这并不是说身体的物质性仅仅只是一种可以被简约为一套能指的语言效果。这种区分忽视了能指本身的物质性。这样的解释也没能理解到物质性从一开始就与指意过程绑缚在一起；要穿越物质性与指意过程的难解疑团进行思考决非易事。借用语言的方式来为物质性在语言之外进行定位，仍然是要去安置该物质性，而被如此这般安置了的物质性则会把这种安置作为其构形的条件保留下来。对于物质激进的变化能力，德里达是这样解决的：“我甚至不能确定地说存在着一个有着绝对的外在的‘概念’。”<sup>③</sup>要获得物质的概念也就是要失去概念原本应当保全的外在性。语言能否单纯指向物质性？或者说语言是否也正是物质性据说得以出现的条件？

如果物质一旦变成概念就不再是物质，如果物质之于语言

的外在性这个概念总是不够绝对，那么这个“外部”状态究竟是怎样的？它是不是哲学话语的产物，其目的是为了实现哲学话语本身周详且统一的系统性外观？为了维系与保全哲学的边界，从哲学的合理性范围中被抛出的是什么？这种抛弃又如何可能回归？

## 女性特质诸问题

女性特质与物质性的传统关联可以追溯到一系列词源学那里，它们把物质（matter）与母亲（mater）和子宫（matrix）联系起来，并因此使物质与有待探究的生殖产生了联系。当对客体及其意义的描述需要向客体的原初原则求助的时候，物质作为生产与起源的场所这一最经典的结构就变得特别重要。当物质与生殖的关联仍不那么明确时，它就被概括为一种关于起源与起因的原则。在希腊语中，*hyle* 是木头或木材，众多不同的文化建筑都是用它建造的。但它同时也是一种关于起源、发展与目的论的原则，这一原则同时具有解释性，指示着因果关系。物质、起源与意义之间的这种关联暗示着关于物质性与指意过程的权威的希腊观念具有不稳定性。对一个客体来说重要的就是它的物质<sup>④</sup>。

在拉丁文和希腊文中，物质（*materia* 以及 *hyle*）既不是简单无知觉的肯定性存在或被指物，也不是静候着外部的指意过程的白板一块，它总是在某种意义上被时间化了的。这也适用于马克思的观点，把“物质”理解成一种改造的原则，它预先设定并诱导着一个未来<sup>⑤</sup>。子宫是起源与构形的原则，它开创了一些有机体或客体的发展历程，并对之施加持续的影响。因

此，对亚里士多德来说，“物质是潜在的，它形成了确定性。”<sup>⑥</sup>在生殖的过程中，女人被认为是物质的贡献者；男人则赋予其形式<sup>⑦</sup>。希腊文 *hyle* 指的是早已从树上被砍下来的，被工具化了或者可以被拿来作为工具的，留有人为痕迹的，马上就要被拿来用的木头。拉丁文中的 *Materia* 则指被用来制造物件的东西，不仅仅包括盖房子或者造船所用的木材，还包括所有可以用来喂养婴儿的东西：作为母亲的身体的延伸的营养物。在这些情况下，只要物质似乎被灌输了某种能够去创始、去塑造东西的能力，它又为那些东西提供了纯概念性（*intelligibility*）的原则，那么物质就为某种创造与理性的力量所清楚地界定了。在物质这个词语更为现代的经验性运用中，这种创造与理性的力量则大都被剥夺了。在这些“物质之躯体”的传统语境之中进行讨论，不是在玩毫无意义的双关语游戏，因为物质化过程遵循的原则也正是对身体而言“重要”的东西，即它的纯概念性。在这样的条件下，成为物质就意味着被物质化。从这个意义上说，了解某物的意义就是要去了解它如何以及为何如此重要，前提是“重要”同时意味着“物质化”以及“拥有意义”。

很显然，任何女性主义者都不会鼓励这样的做法，即单纯回归到亚里士多德之自然目的论来反思身体之“物质性”。然而，我想要从亚氏对身体与灵魂的区分出发，把他与福柯做个简要的对比，以此提出一种将亚氏术语学应用于当代的合适方案。在这个对比的最后，我会对福柯进行有限的批评，它将把我们引向一个较长的讨论，讨论对象是伊利格瑞（Irigaray）对柏拉图在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）中的物质性的解构。正是在第二个分析语境中我希望能够澄清有性别的母体是如何在物质性的构造过程中起作用的（尽管它在亚氏的理论中也很明显），以及为何女性主义者应当关注的，不是把物质性当成不可简约

的东西，而是进行一种物质性形成过程的批评词源学研究。

## 亚里士多德/福柯

对亚里士多德而言，当物质被理解为具有完全的潜力，而且尚未被实在化时，灵魂意味着物质的实在化。他因此在《论灵魂》（de Anima）中坚持认为灵魂是“一个自然有机的身体之最初级的实在体”。他接着说，“这就是我们能够将灵魂与身体是否为一这个问题当成没有必要考虑的东西全然置诸脑后的原因，这就好比是问蜡与印章赋予蜡的形状是否为一，或者任意一样事物的物质〔hyle〕与物质〔hyle〕的物质是否为一那样没有意义。”<sup>⑧</sup>在希腊文中，没有专指“印章”的词，“印章赋予的形状”这一短语是用一个词 schema 表达出来的。Schema 的意思是形式、形状、轮廓、外貌、服饰、姿态、三段法中的格，以及语法形式。如果说物质从来不会离开它的 schema 单独出现，这也就意味着物质只在某个语法形式下出现，而且物质的可指认性（recognizability）原则，它极富特色的姿态与非同寻常的装扮，是与构成物质的东西紧密相联，不可分割的。

亚氏没有对物质性与纯概念性作清晰而显著的分，而且由于其他的原因，亚氏也并没有为我们提供女性主义试图找回的那种“身体”。把纯概念性的原则安置在身体的发展过程中，这正是根据生物学理性来为女性的发展提供解释的自然目的论所使用的策略。在这种目的论基础上，一直有人认为女人只应当承担某一种社会功能，而不是另外几种。这实际上也就是说，女人应当完全被限制在生殖的领域之内。

构形性（formativity）和纯概念性随文化的不同而具有多样

的表现形式，我们或许可以据此把亚氏关于 schema 的观点历史化。把身体的 *schema* 理解为历史上偶然地联结了权力/话语的枢纽点，也就是得出了某种类类似于福柯在《规训与惩罚》中所描述的对囚犯的身体进行“物质化”那样的结论。福柯在《性史》第一卷的最后一章中倡导建立一种“身体的历史”，它能够对“身体里最为物质的、最为重要的东西都是被灌输进去的这样一种特性”进行深入探究<sup>⑧</sup>。这时，这个物质化的过程也同样摇摇欲坠。

有时候对福柯而言，身体似乎拥有这样一种物质性，它与将身体作为其投入场所的权力关系之间有着本体论意义上的差别。然而，在《规训与惩罚》中，我们得到了一种对物质性与投入之间的关系的不同描述。在那里，灵魂被当成一种权力的工具，身体通过它被培养和塑造出来。在某种意义上，灵魂是作为一种背负着权力的 *schema* 在运作，把身体本身制造出来，并将之实在化。

我们可以把福柯关于“灵魂”的论述，理解成一种对亚氏公式的含蓄的重写。福柯在《规训与惩罚》中争辩说，“灵魂”成为一种标准的和规范化了的理想，身体根据这种理想被规训，被塑形，被培养，并被充满；灵魂是一种具有历史特殊性的想象中的理想，身体在它的影响下被有效地物质化了。关于监狱改革的科学，福柯写道：“人们向我们描述的人，让我们去解放的人，其本身已经体现了远比他本人所感觉到的更深入的被征服 [*assujettissement*] 效果。有一种‘灵魂’占据了他，使他得以存在——它本身就是权力驾驭控制肉体的一个因素。这个灵魂是一种权力解剖学的效果和工具；这个灵魂是肉体的监狱。”<sup>⑨</sup>

这种“被征服”，或者 *assujettissement*，不单纯是一种屈从，还是一种保全与维系，是被置于一个主体的位置，是主体化

(subjectivation)。“灵魂使〔囚犯〕得以存在”；福柯所描述的灵魂，并不完全与亚氏的观点不同，它作为权力的工具，形成并塑造了身体，给它盖上戳印，而且用这种方式使身体得以存在。在此，“存在”应该加上引号，因为“存在”的本体性质并非预设好了的，而总是被赋予的。对福柯来说，“存在”被赋予本体性质的过程，只会产生在权力运作的范围之内，而且只有权力的运作才能推动它。权力运作制造出它所统治的主体们；也就是说，权力运作在强制性权力关系中统治着这些主体，并以作为有效地辅助主体成形的强制性权力关系为手段来进行统治。但是，权力对身体的形成、维系、保存、控制是一次性完成的，因此，严格说来，权力不是把身体当成其独特的客体来施加影响的那种主体。强迫我们以那种方式进行表达的语法，将一种外部关系的形而上学强加进来。靠着这种形而上学，我们只看到了权力作用于身体，却没有看到权力也形成了身体。福柯本人质疑的正是这样一种将权力看作外部关系的观点。

对福柯来说，在主体的物质性构造中有权力的运作，在同时形成并规约着主观化的“主体”的原则中，也有权力的运作。福柯指的不仅仅是囚犯的身体的物质性，而且还是监狱这个实体的物质性。他认为，监狱的物质性，是在其作为权力的负载者与推动力，以及权力的工具的范围里被确立起来的<sup>①</sup>。因此，在监狱被权力所充满的范围内，监狱是物质化了的，或者用更正确地语法表达的话就是，在监狱物质化之前，没有监狱存在。它的物质化与它被权力关系所充满的过程有着相同的延伸范围，物质性是权力的注入所产生的效果，也是衡量它的标尺。监狱只可能在权力关系场中存在，说得更详细些，只有在监狱被这种关系充满直至饱和，而且这种饱和度本身就是监狱存在的构成因素这样的条件下，监狱才能存在。在此，身体

不是被外在于它的权力关系所充满的一种独立的物质性，而是物质化与权力的注入具有相同延伸范围的原因。

“物质性”表明了权力的某种效果，或者说，“物质性”就是起到了形成或构造他物的作用的权力。只要权力运作成功地构造出客体域、纯概念场，这二者又被认为是天经地义的本体论，权力的物质效果就会被当成物质数据或原始的既定存在。这些物质的肯定性（positivity）作为话语与权力不容置疑的指示物、超脱的所指物，出现在话语与权力之外。然而，这种外表出现的时刻，恰恰是话语/权力政治最为彻底地被掩藏起来，而且最为险恶地进行运作的时刻。当此物质效果被认为是一个认识论意义上的分离点，某些政治争论的 *sinequanon* 时，把被构造出来的效果当成原始的既定存在来接受，正是一种经验主义者的基础主义行动，它成功地埋藏并遮盖了构造出物质效果的权力关系的词源学发展<sup>⑥</sup>。

福柯在追寻物质化作为话语与权力的注入过程方面，集中关注的是权力生产与构形的维度。然而我们需要问的是，是什么限制了可物质化的领域，物质化有没有多种形态（modalities）——这是亚氏提出过、阿尔都塞也引用过的观点<sup>⑦</sup>？在什么样的范围里，物质化会受控于纯概念性的原则——这些原则需要并且建立了彻底的非纯概念性（unintelligibility）领域，该领域或者全盘抵制物质化，或者保持彻底的解物质化（dematerialized）？福柯将话语的观念与物质性的观念相互沟通的努力，是否非但没能解释在他所描述的话语的纯概念性机制中有什么东西遭到排斥，也没能解释为了使这些自我维持的系统发挥正常功能，什么东西必须遭到排斥？

这正是露丝·伊利格瑞在分析柏拉图对形式/物质的区分时所含蓄地提出来的问题。有关该问题最广为人知的论述应该在收录于《他者女人的反射镜》一书中的《柏拉图的子宫》一文

里。不过对该观点更为锋锐犀利的表述则是在同一本书中较少为人所知的《仅仅一瞥》一文里面。

伊氏的任务不是要调和形式/物质的区分，也不是要调和身体与灵魂，或者物质与意义之间的区分。她所做的努力是为了要显示这些二元对立的形成前提，是具有分裂可能性的领域遭到排斥。她在这篇极富思辨性的论文中指出，那些二元对利物，即便在他们最调和的状态下，也是菲勒斯中心机制的一部分。这种机制制造出“女性特质”，并将它构筑成机制外部的东西。伊氏对形式/物质区分之历史的介入，强化了“物质”作为女性特质从哲学二元论中被排除出去的场所的性质。由于长期以来，某些关于女性特质的妖魔化观念和物质性被牵扯到一起，它们就成了为菲勒斯中心主义的自然发生说理论提供论证的镜面效应。伊氏论述说，当那些女性特质的镜面形象（也是妖魔化了的形象）被认为就是女性特质本身的时候，女性特质就已经被它本身的表现形式给完全抹杀了。将女性特质作为男性特质/女性特质二元对立中的从属项的机制，排除了女性特质，并生产出作为必须被排除出去以维持该机制正常运转的女性特质。接下来，我将首先讨论伊氏用于分析哲学文本的推理模式，接着分析她对柏拉图在《蒂迈欧篇》中关于接受者（receptacle）的讨论的卤莽且带挑衅性的解读。在本文的最后部分，我会提供我自己对同一个段落的卤莽而带挑衅性的解读。

## 伊利格瑞/柏拉图

伊利格瑞的论述气势恢弘推理缜密的特点，经常让我有些

紧张，而且我也承认，尽管我想不出还有哪一个女性主义者像她那样，审慎详细又带着批评意识地通读并重读了哲学史<sup>④</sup>，但她的词语似乎在模仿着为她所强化了了的哲学错误的堂皇夸张。当然，这种模仿是战术上的，她在哲学错误上的重蹈覆辙也要求我们学习如何在阅读过程中找出她的解读所展现出来的不同之处。是她在应和哲学之父的声音，抑或是她占有了那声音，然后让自己缓慢地渗入进父的声音中去？如果出于上述任何一种原因，她在那声音“之中”，那么她是否同时也在它“之外”呢？我们如何理解在两种可能性“中间”的存在，它作为一种空间化的进入（entre），使得菲勒斯中心的二元对立毫发无伤<sup>⑤</sup>？在似乎是对哲学之父的策略十分忠实地进行复制的模仿中，与之的差异又如何体现出来？很显然，这不是在“他的”语言与“她的”语言之间的地带，而只是一种动摇了地形学上的归属权的分裂运动（disruptive movement）<sup>⑥</sup>。这是占领他的位置，不是去假定（assume）它，而是要显示它是可占领（occupiable）的，是要提出关于这种假定的代价与运动的问题<sup>⑦</sup>。在复述他的词语的过程中，背离父系家族的关键的一步是在哪里迈出的？又是如何迈出的？如果说，我们的任务不是要忠实或恰切地“解读”柏拉图，那么或许可以把它说成是一种多元阅读（overreading），它模仿并揭示了柏拉图的推理的剩余物（speculative excess）。我要对我在此复制了那些推理的剩余物表示歉意，但是我亦有所保留，因为当一道伤口过久地保持了沉默，它有时就需要一套夸张的辩答词。

当伊氏开始重读哲学史时，她询问其边界是如何被保全下来的：为使哲学本身向前发展，什么东西必须从哲学的领地中被排除出去？被排除者又为何会以否定性的方式构建出一个自认为是自成体系、自我形成的哲学事业？接着，伊氏将女性特质当作这个被排除的构成物孤立出来，她因而被迫去寻找一种

解读哲学文本的方式，以求找到被该文本拒绝纳入的东西。这可不是件容易的事。一个人怎么能在一篇文本中读到没有在文本自身的词语中出现的東西，而这东西却构成了文本合法性的不合法条件？这也就是说，一个人要如何来解读一篇文本，才能寻找到那正在消失中的东西的运动，也正是这种运动构成了文本的“里面”与“外面”？

虽然传统的女性主义哲学家们一直在试图揭示身体是如何被塑造成具有女性特质的身体的，或者女人是如何一直与物质性相关（不论是死气沉沉——往往是已经死去——或者丰饶多产——永存的、有生殖力的），而男人则与理性统治的原则相联的<sup>⑧</sup>。伊氏想要说的是，事实上女性特质正是在二元对立中被排除的一方，它也是被这样一种二元对立所排斥出来的。在这个意义上，女人在何时何处在这个机制内被表现出来，也就在何时何处被抹杀。更有甚之，伊氏认为，当物质在哲学描述中被描绘出来时，它立即代替了女性特质的位置，成了女性特质的替代品。她认为一个人无法用哲学提供的形象来阐释女性特质与哲学的关系，但是，却可以通过将女性特质定位成塑形过程（figuration）之条件，难以用言语进行表达；或者将女性特质定位成绝对无法用哲学术语进行正确表达，然而它们从哲学领域中的被排除却正是哲学正当性得以形成的条件的东西，来阐释哲学与女性特质的关系。

因此，难怪对伊氏而言，女性特质仅仅出现在词语误用（catachresis）之中，也即仅仅出现在那些以不合适的方式运作的形象中，就如同一种不恰当的感官转换，用一个合适的名字去描述不是很恰切地属于它的东西，而这样东西又回过头来纠缠引诱排除了女性特质的那种语言。这部分解释了伊氏激进的引经据典式实践，为了完全不合适的目的而进行的对“合适”的误用式篡夺（catachrestic usurpation of the “proper”）<sup>⑨</sup>。因为她

模仿哲学——以及精神分析法——而且在模仿中使用一种实际上并不属于她的语言，目的只是为了质疑主宰着该话语的使用正当性的排除规则。当女性特质已经被构建成为一种被排斥在外的非正当性，不合适的、无所有权的東西时，正当性与所有权的争斗，恰恰是对女性特质开放的选择。其实正如伊氏在她关于尼采的《海上恋人》(Marine Lover)一书中所说的，“女人不是一种本质，她也不拥有本质”，而她之所以这样认为，恰是因为“女人”是被形而上学话语排除出去的东西<sup>⑧</sup>。如果她使用了一个合适的名字，即便是单数形式的“女人”那样合适的名字，也只能是一种极端的模仿，试图使这个词在它的本体论前提中显出不和谐来。珍·盖洛普(Jane Gallop)在她的解读中很出色地阐明了这个观点，她把两片嘴唇解读为提喻(synecdoche)与误用(catachresis)，为伊氏用生物学本质主义作为修辞策略的语言提供了解释。盖洛普让我们看到，伊氏使用形象化的语言在语言中把女性特质构建成为一种持续存在的语言学上的非正当性<sup>⑨</sup>。

伊氏认为，女性特质从形而上学的正当性话语中遭到排除的过程，发生在“物质”的形成过程中，而且贯穿整个形成过程。鉴于在菲勒斯中心主义内部已经提供了形式与物质的区别，这种区别被表达出来则需要通过一种更为深入的物质性。换句话说，每种明晰的区别都出现在一个无法为区别本身所容纳的书写空间里。物质作为书写的场所，无法被明确地主题化(thematize)。对伊氏来说，此书写的场所与空间是一种物质性，它不同于“物质”范畴，后者的表达受到前者的制约与推动。正是伊氏提出的无法被主题化的物质性，变成了场所、贮藏室，实际上也就是变成了为菲勒斯中心机制内部的女性特质所设置的接纳者。在很重要的意义上，这第二个没有被表达出来的“物质”，标识着构成了柏拉图机制的外面；这才是为了使

该机制保持内部的一致性而必须被排斥的东西<sup>②</sup>。

此剩余的物质 (excessive matter) 不能被包括在形式/物质的区分之中, 它起的作用类似于德里达分析哲学对立时所说的补充物 (supplement)。德里达在《立场》(Positions) 中分析形式/物质的区分时也提出, 物质必须被再加倍 (redoubled), 既作为二元对立中的一极, 又作为超出了该二元配置 (binary coupling) 的东西, 作为其无法被系统化的性质 (nonsystematizability) 的形象。

面对声称物质标识着语言之绝对外部 (radical outside) 的批评, 德里达作出的回应耐人寻味: “这种观点认同的是, 如果在这个普遍机制中——而且在此范围内——物质指代着如你所言的彻底的多变性 (alterity) (我说得详细一些, 在哲学对立的范围内的) 的话, 那么我所写的东西可以被当成是‘唯物主义的’。”<sup>③</sup>对德里达和伊利格瑞来说, 从此二元式中排除出去的东西, 似乎也就是被其用排斥的模式所制造出来的, 它不是作为绝对外部而单独的——或者说是完全独立的——存在。一个起到构形作用的、相对的外部, 理所当然是由一系列排除所造就的, 而这些排除又必须是内在于该系统的, 因为只有它们才能使系统不被主位化。在系统内部, 它以不谐和的、分裂的形象现身, 对其自身的系统性构成威胁。

伊氏坚持认为, 推动了形式/物质二元式运作的这种排除, 正是男性特质与女性特质之间的差异关系。在这种差异关系中, 男性特质占据了二元对立中的两个词, 而女性特质甚至连被说成是一个纯概念性的词都不行。我们可以把二元式中塑造的女性特质理解成镜像女性特质 (specular feminine), 把从二元式中被抹杀掉、排除出去的女性特质理解成剩余的女性特质 (excessive feminine)。然而, 这样的命名不能用, 因为在后面一种模式中, 女性特质严格说来, 根本无法被命名, 而且实际

上，它也根本不是一种模式。

对伊氏而言，“女性特质”无法被说成是任何一样东西，而且也根本无法参与本体论。她被——在此语法让我们失望了——置放于擦抹之下，作为使一切本体论得以运作的不可能之物。用一个误用的词来说，女性特质，在一个声称自己是独立成形的菲勒斯中心主义里，被驯养，被塑性成非概念性的存在。在被否认之后，女性特质的残余作为该菲勒斯中心主义的书写空间幸存下来。承受男性特质的指意行为的镜面仅仅返还了一个（虚假的）影象，保证了菲勒斯中心的自足性，却没能为自己作任何贡献。作为形而上学传统的惯用主题，这个书写空间在柏拉图的《蒂迈欧篇》中以接纳者（*hypodochē*）——也被描述为 *chora*——的形象现身。尽管德里达与伊利格瑞对 *chora* 都作了详细的解读，我在此只想讨论一段关于段落问题的话：也就是说，通过这样的一个段落，形式（form）可以说是产生了其自身的感性表现形式。我们知道，在柏拉图那里，任何物质的客体只有参与了一种大形式（Form）才能够存在。这个大形式是物质客体存在的必要前提。所以物质客体是大形式的复制品，只有当它们为大形式提供具体例证时，它们才有存在的资格。然而，提供例证的行动（instantiation）在哪里进行？有没有一个地方或场所，可以作为再生产的发生处？有没有一种中介，形式通过它向可感知的客体转变？

柏拉图在《蒂迈欧篇》里所描述的宇宙发生论中，指出三种必须重视的性质：首先是生产的过程；其次是这个过程发生的环境；第三是被生产出来的东西是自然地产生出来的一种类似物。那么，打一个似乎不大恰当的比喻，我们可以“把接受原则看作母亲，把资源或源头看作父亲，把两者中间的性质看作孩子。”（50d）<sup>⑧</sup>在这段话之前，柏拉图用“乳母”（40b）比喻接受的原则，接着，根据汉密尔顿/凯尔恩（Hamilton/

Cairns) 的翻译, 又将它解释成“接受一切实体的普遍性质”。不过, 后者最好还是翻译成“接受 (*dechesthai*) 所有已有的 (*tapantasomata*) 实体的动态性质 (*physis*)” (50b)<sup>⑥</sup>。关于这个接受一切的功能, 柏拉图认为, 她“每次都必须被如此称呼, 因为虽然她总是接纳一切, 她绝不会违背她自己的性质 (*dynamis*), 也绝不会——不论以什么方式, 在什么时间——呈现出一种形式 (*eilephen*), 类似于任何一种进入她之中的事物的形式的形式……进入她又从她体内离去的形式, 是永恒的实在的类似物, 依照永恒实在的模式被塑造出来 (*diaschematizomenon*)。” (50c)<sup>⑦</sup>在此她合适的功能是去接受、*dechesthai*, 去取得、接纳、迎接、容纳, 甚至去理解。进入这个 *hypodochē* 的是一套形式, 或者更好一些, 一套形状 (*morphe*), 而这些接受的原则, 这个 *physis*, 却没有合适的形状, 连身体也不是。*Physis* 就好像亚里士多德的 *hyle* 一样, 无法被界定<sup>⑧</sup>。实际上, 接受原则潜在地包括一切实体, 因此才具有普遍的适用性, 不过它的普遍适用性必须永远都不能与那些永恒实在 (*eidos*) 相类——在《蒂迈欧篇》中, 这些永恒实在预先制定了万物的形式, 然后把它们传入接纳者之中。这里有着一个关于相似性 (*mimēta*) 的禁令, 也就是说这个性质既不能与永恒的大形式们相像, 也不能与它们的物质的、可感觉的或想象出来的复制品相类似。说得详细些, *physis* 只能被进入, 而不能进入。这里 *eisienai* 一词指前往或进入, 指一种接近与刺穿; 它还指进入一个地方, 因此作为一个闭合空间的 *chora* 无法进入另一闭合空间; 这个被禁止的进入形式在隐喻的意义上——或许是巧合——也“被带入法庭”的意思, 也即受控于公众规范; 它还有“想到”或“开始想”的意思。

然后还有不得“呈现出一种类似于那些进入她的东西的形式”这个条件。如果是这样的话, 那么这个接纳者会与任何实

体相似么？会与母亲，或者乳母相似么？根据柏拉图自己的规定，我们无法界定这种“性质”，所以用类比的方式来理解它，也不过就是用“私生子思维”（bastard reasoning）来了解它。从这个意义上说，了解这种性质的人类是为父权原则所不容的，是私生子，他背离了父系家族的承传，以及使家族姓氏得以流传的类似关系。因此，提供一种隐喻或类比，就是以那种性质与一个人的形式的相似性为预设前提。接受了柏拉图的观点的德里达，正是将这最后一点当作是对 *chora* 的最出色理解。他认为 *chora* 绝对不会碎裂（collapse）成任何它自己产生出来的任何一种形象。德里达因此认为，把 *chora* 与女性特质之间的关联看作是 *chora* 带有决定性意义的碎裂是错误的<sup>⑧</sup>。

从某种意义上说，伊利格瑞也同意此观点：乳母、母亲、子宫的形象，都不能与接纳者完全等同，因为它们都是镜面形象，在它们宣称自己代表着女性特质的那一刻取代了女性特质。在柏拉图的文本中，接纳者不能全然地被主位化，或者无法被完全塑形，正是因为接纳者就是制约并逃避了一切形象化和主位化的东西。这个接受者/乳母的比喻并非基于与人类形式的相似性，而是基于一种出现在人类的边界处的对形象的消解。这种消解既是人的边界的存在条件，又不断地威胁着要消除它。接受者无法采取一种形式，一种形态，而且在这个意义上，它不能是一个身体。

只要德里达认为接受者不能够等同于女性特质的形象，伊利格瑞似乎就会表示同意。不过她把分析推进了一步。她认为女性特质超出了它的形状，就好像接受者也超出了它的形状一样，而这种无法被主位化的特性把女性特质构形为对能够被主位化、被形象化的东西而言不可能的、却又是必不可少的东西。有意思的是，朱莉娅·克里斯蒂娃接受了 *chora* 的碎裂以及母亲/乳母的形象。在《诗歌语言革命》（*Revolution in Poetic*

Language) 中, 她说“柏拉图引导着我们”走向这个“有节律的空间〔的〕……过程”<sup>26</sup>。与伊利格瑞拒绝接受对 *chora* 与女性特质/母性加以合成 (conflation) 相反, 克里斯蒂娃肯定了这种联系, 并进一步断言, 符号学是位居象征秩序“之前”的: “因此, 母亲的身体是象征秩序组织社会关系时的中间人, 然后成为管理符号 *chora* 的原则。” (27)

克里斯蒂娃坚持认为 *chora* 与母亲身体相一致, 而伊利格瑞却在问: 执行了这种合成的话语是如何不断地制造出一个“外部”的, 在那里, 没有为 *chora* 的形象所拘禁住的女性特质持续地存在着? 在此我们需要追问, 将女性特质分配在“外部”的分配方式, 在语言内部是如何做到的? 在任何话语中——因此伊利格瑞的话语也不例外——不是都存在着有一套有构形作用的排除法么, 它们作为排除领域的垄断者, 是女性特质受到限制之后的必然产物?

从这个意义上看, 接受者不单单是为被排除者而设的形象, 而且当它被当作是一个形象时, 它代表着被排除者, 并因此履行——或者说颁布——另外一套排除法, 将所有被女性特质这一符号所涵盖的、无法被形象化的东西——在女性特质中抵制乳母—接受者形象的东西——排除出去。换言之, 如果我们把乳母—接受者当成一种形象, 那么它就把女性特质凝固起来, 女性特质在此被当成了人类繁衍的必需品, 但它本身不是人, 而且也绝对不可能被理解为人类形式的形成条件——也就是说, 人类是经由它被制造出来的<sup>27</sup>。

问题不在于女性特质被创造出来是为了代表物质, 还是代表普遍性, 而是在于女性特质被抛出了形式/内容和普遍/特殊的二元主义。她并非二者之中的任何一个, 而是二者恒久不变的条件——它可以被理解为一种不能被主位化的物质性<sup>28</sup>。她会被进入, 也会产生出进入她的那样东西的例子, 然而她绝对

不会和其构形的原则相似，也不会和她产生出来的东西相似。伊氏坚持认为，就在这里女性生育的权力被菲勒斯中心机制所篡夺，并被模塑成该机制自己独享的本质行为。在柏拉图那里，当 *physis* 被表述成 *chora* 时，前者的含义中某些动能与潜力遭到了压抑。在女性为生育做出贡献的处所，我们有的却是一个男性的形式，它仅仅而且总是复制出它自身新的版本。它这样做是通过女性完成的，但是却并没有得到她的帮助。耐人寻味的是，生育功能从女性特质到男性特质的转换，导致了对 *physis* 在地形学上的压制，而且还使 *physis* 被伪装成了 *chora* 和地方 (place)。

物质一词在柏拉图描述 *chora* 和 *hypodochē* 时没有出现，但是亚里士多德在《形而上学论》(The *Metaphysics*) 中评论说，《蒂迈欧篇》的这个部分的论述与他自己关于 *hylē* 的观念最为接近。柏罗丁 (Plotinus) 在写作《九章集》(Enneads) 的第六部“未被体现之物之被动性”(The *Impassivity of the Unembodied*) 时采纳了这个观点。他试图借此为柏拉图把 *hypodochē* 理解成 *hylē* 或者物质的观点提供解释<sup>②</sup>。伊氏在《仅仅一瞥》接受并重读了柏罗丁用亚里士多德式的“物质”来解释柏拉图的尝试，这大概是哲学史中罕见的转折吧。

在该文中，她写道，如果对柏拉图来说，物质是“无生殖能力的”，而“女性只有在接受性方面，而不是在怀孕方面……被阉割了那种仅属于不变的男性特质的不孕的能力”<sup>③</sup>。她的阅读确立了《蒂迈欧篇》中一个大形式的宇宙发生论 (cosmogony of the Forms)，它是被当成完全自我形成的父系族谱的阴茎幻象被确立下来的。而这个自然发生论，或者自我形成的幻象之所以有效，是由于女性生育的能力被否定了，被错置了。“她”是“接受者”，当然既非普遍亦非特殊，而由于柏拉图认为一切可以被命名的事物非普遍即特殊，那么接受者就不

能被命名。在推理理性的默许下步入他称为“一场古怪而奇特的探寻”（48d）中的柏拉图，终于还是迈出了为不可命名之物命名的一步，借词语误用之力，即便接受者不可能是普遍事物，他还是将之描述成实体之普遍接收者，因为如果它是的话，它就会介入那些早已将它排除的永恒实在之间。

在先于接受者的宇宙发生论之宇宙发生论中，柏拉图认为食欲代表了灵魂的物质性。如果食欲没有被好好控制的话，那么灵魂——就是人的灵魂——就有下一世变成女人，下下一世又变成野兽的危险。从这个意义上说，女人与野兽象征着无法被控制的激情。如果灵魂参与了这种激情，它将会有效地受激情的影响而转变成为本体论意义上的激情的符号——女人和野兽，它们就是被这种激情所塑造出来的。在此居先的宇宙发生论中，女人代表着向物质性的堕落。

然而，这个居先的宇宙发生论需要重写，因为如果男人居于一个本体论的金字塔顶端，女人是男人可怜又可鄙的复制品，野兽又是男人和女人的可怜又可鄙的复制品的话，那么这三种存在物之间就仍然存在着相似性，即便这种相似性的分布是有等级的。在居后的——也就是引入了接受者的那一个——宇宙发生论中，柏拉图很明显想杜绝男性特质与女性特质间存在相似性的可能，为此他引入了一个被女性特质化的接受者，并禁止它与任何形式相似。当然严格而论，接受者是不能有本体论状态的，因为本体论是由形式设立的，而且接受者不能具有形式。我们不能谈论接受者，因为没有本体论的限定，假如我们那么做的话，我们就是在不恰当地运用语言，把存在塞入一个不能有存在的东西中去。因此，接受者看来打从一开始就应当是一个不可能的词，一个不能被指派的标志。矛盾的是，柏拉图更进一步告诉我们，必须每次都用相同的方法来称呼这个接受者<sup>④</sup>。恰恰由于接受者只能引出完全不合适的言语——

也就是说，该言语中一切本体论的命题都被悬置，所以命名它所用的词语必须被持续不断地应用，不是为了使名实相符，而正是因为被命名的东西没有合适的名字，所以它充斥在语言正当性的领域中并对之施加威胁。因此，它必须受制于强加于其上的一整套命名的规则。

柏拉图为何能够勉强承认接受者无法被指定的状态，并为其配置上一个始终一致的名字？是不是因为这个注定要成为无法被指定的东西的接受者，不能被指定，或者是因为这个“不能”实际上是指“不应当”？能被表述之物的限度应否被读成一种对某种特殊表述的禁止？既然柏拉图的确为我们提供了接受者的表述方式，并声称它应当保持特殊的权威性（在同一段文章中他亦声称接受者是完全不能被表述的），我们难道不应当下结论说，柏拉图在赋予了女性特质的单一表述以权威性的同时，也就禁止了不可被指定者所可能产生的命名可能性的扩散？或许，这是一种话语内部的表述，它的作用是禁止话语内部产生任何深一层的表述，也即可以表现不可表现的、非概念性的女性特质，但在陈述性的声明（constative claim）中却否定了自己。总而言之，柏拉图置放了一样他认为不能被置放的东西。他更加自相矛盾地声称不能被置放的东西只能以一种方式被置放。从某种意义上说，将接受者作为不可命名的东西来权威地进行命名，形成了一种原初的——或者说基础的——书写，它将这个地方作为书写之地保全下来。对不可命名之物的命名，本身就刺穿了接受者。它立刻成为是一种暴力的抹杀，把接受者确立为一个不可能存在却又必须存在的场所，为一切深一层的书写服务<sup>⑥</sup>。在这个意义上，讲述客体的菲勒斯形态的创始故事的这个行为，使菲勒斯形态学得以通行，并成为它的发展过程的一个寓言。

对女性特质被排除在表述机制之外，伊氏的回应等于是在

说：很好，我反正也不想呆在你的机制里面。我会让你看看这个非概念性的接受者能对你的系统干些什么。我可不甘心做你的系统可怜的复制品，但是无论如何，我会用模仿你用来构筑系统的文本段落的方法，还有用展示不能进去的东西早已在里面（就像它必定也在外面那样）的手段，来变得像你；而且我也会模仿并重复使用你运作时的姿态，直到本应在外面的东西在系统里而的现身，能够使系统的封闭性与自我为基础的伪装受到质疑。

奈美·舒尔（Naomi Schor）说伊氏在模仿模仿（mime mimesis）本身就有一些这个意思<sup>⑤</sup>。伊氏通过模仿破除了类似性的禁令，同时又拒斥了如复制品般的相似性的观念。她一而再再而三地引用柏拉图，而这些引用恰好把遭到排除的东西揭露了出来。它们试图把被排除之物展示出来，然后将它们重新引入系统之中。从这个意义上说，她是在演示男权机制的重复与错置。这种引用，不是对原文的俯首听命，或者是把原文全盘照搬，而是一种看来发生在原文的词语内部的反从属性（insubordination），它使原初的力量——柏拉图似乎想将之收归己用——受到质疑。她的模仿有这样的效果，对起源进行重复之是为了将起源作为起源进行错置。

由于对起源本身的柏拉图式的解释本身就是--种对母性（maternal）起源的错置，伊氏因此仅仅是模仿了错置这个行动本身，错置了错置，让人们看到起源是某种菲勒斯中心权力的诡计所产生的“效果”。按照伊氏的这种解读，作为母性的女性特质本身并不是一种可以被替换的起源。因为假如女性特质被认为是某样东西，或是在某处的话，那么它就是那个被错置制造出来的东西，而且它会作为一种逆错置（reverse-displacement）的可能性回归。事实上，有人可能会重新考虑通常将伊氏定性为一位没有批判力的母性主义者（uncritical maternalist）

的看法，因为在这里，母性再书写的发生，似乎是借助并使用了菲勒斯的哲学形态（phallic philosophemes）。此文本实践不是立足于一种对抗的本体论，而是居住在——实际上是刺穿了、占据着，而且重新配置（redeploy）了——父系语言本身。

有人可能还会问，这种刺穿性的文本策略，是否暗示着色欲主义（eroticism）的文本化？该文本化不同于在伊氏《当我们的双唇一起说话》（*When Our Lips Speak Together*）中出现的严苛地反刺穿的性爱表面（rigorously anti-penetrative eros of surface）：“你不在我里面。我不包含你，或者留你在我的胃里，我的臂弯中，我的头脑里。你也不在我的记忆中，我的思想里，我的语言里也没有你的身影。你在那里，像我的肌肤一样。”<sup>⑧</sup>拒绝进入与包含（containment）的性欲，对伊氏而言，似乎是与反对作为性欲交换的形式的占有（appropriation）与拥有（possession）联系在一起的。然而伊氏进行的解读，非但要求她进入她所读的文本，而且还要求她利用那种包含所不经意起到的作用，尤其当女性特质作为哲学系统自身内部的沟壑或裂缝而被维持下来时更是如此。在这样的占有式解读中，伊氏似乎是在允许逆向刺穿（a penetration in reverse）——或者对别处的刺穿（a penetration elsewhere）——的幽灵重回人间，因为它在柏拉图的机制中一直是被驱逐的对象〔“只有以回头跨越（crossing back）（retraverse）交汇了一切镜像的镜子为代价，女性欢愉的“别处”才能被寻见”<sup>⑨</sup>〕。在修辞的层面上，“回头跨越”形成了带批判性地模仿阴茎的性欲——一种由重复与错置、刺穿与揭露所构成的性欲，它驳斥了为伊氏所明确肯定的性爱表面。

在文章开篇的引文中，伊氏声称，哲学系统是建立在“与物质比邻性（material contiguity）的断裂”之上，而且是物质的概念形成并掩盖了这种断裂，或者说是切口（*lacoupure*）。这

一论点似乎是预先假定了某种先于概念、先于物质的接近性秩序，而且物质还将它掩盖起来。伊氏在其对伦理哲学史《不同性别的伦理》（*Ethique de la difference sexuelle*）最具系统性的解读中，认为道德伦理关系应当以亲近的关系、接近的关系以及亲密的关系为基础，它们重塑了有关互惠与尊重的传统观念。互惠交换的传统观念用亲密关系，来交换那些以暴力涂抹、替代以及占有为特征的关系<sup>9</sup>。从精神分析学的角度看，物质的亲近性可以被理解成母体与婴孩之间不确定的边界，在语言中重现的关系可以被理解成符号之间换喻的接近性。由于概念——比如物质、形式——否认并掩藏了形成它们的换喻指意链，它们因此便为菲勒斯中心服务，切断了与母体/物质比邻性之间的关系。另一方面，该比邻性也打乱了菲勒斯中心想利用比喻的对等物或概念实体来建立一系列的替代物的计划<sup>10</sup>。

按照玛格丽特·惠特福（Margaret Whitford）的说法，超出了物质概念的比邻性本身不是一种自然关系，而是一种适用于女人的象征性表达。惠特福把“双唇”看作换喻的形象<sup>11</sup>，“女人之间的纵向与横向关系的形象……女人的社会性〔的形象〕”<sup>12</sup>。但是惠特福也指出，女性特质机制与男性特质机制绝对不能完全分开；因此，比邻性关系似乎是在这两者之间为它们提供养分，它因而并不是女性特质领域所专属的。

那么，我们应该如何理解伊氏与柏拉图一脉相联的文本实践？她在怎样的范围内重复他的文本，不是为了扩展其推理产物的范围，而是为了回头穿越那面镜子，抵达一个必须以未决的方式留在引号里面的女性的“别处”？

对伊氏而言，总有一种超出了物质的物质，前者为了使自然发生论中的形式/内容的配置畅行无阻而遭到否定。物质以两种形态出现：首先以一种服务于菲勒斯中心主义的形而上概念出现；其次以一种没有根基的形象出现，它令人心烦，玄妙

无端，表述含糊，却又为她标示出批评性模仿可能进行的语言场所。

因此，玩弄模仿对女人而言，是试着在不单纯地使自己被简约的情况下，去收复她被话语掠走的领地。这就意味着使自己重新臣服——只要她还是“可感的”，在“物质”这一边——于“理念”，特别是关于她自己的理念。这些理念在男性逻辑中/被男性逻辑所详细阐述。然而，如果要通过游戏的重复所产生的效果来使一些东西变成“可见的”，那么另一些东西就应当保持不可见的状态：语言中女性特质的一种可能的运作方式的掩盖物。<sup>④</sup>

因此，或许在一种“语言中的女性特质”的观念中，我们看到了本质主义的回归？然而，她更进一步提出模仿正是在语言中的女性特质的特殊运作方式。去模仿意味着参与到被模仿者的行列之中；而且如果说这种语言的模仿是非勒斯中心的语言，那么，只要女性特质寻求进行改造的非勒斯中心主义的词语完全受到女性特质的牵制与影响，这就只是一种特定的女性特质的语言。引文接下去说：“〔去模仿嬉戏意味着〕‘去揭示’一个事实：如果女人是这般出色的模仿者，那么原因就在于她们并非只是被这种功能再次吸收（resorbed）。她们仍然在别处存在着，作为另一个‘物质’持久性的例证……”她们模仿非勒斯中心主义，同时也揭露出为该话语的模仿式自我复制所掩盖的东西。对伊氏而言，被切断被掩盖的是换喻的语言学运作——一种接近性与亲近性，它似乎是母亲与婴孩之间内在的亲近性在语言学上的沉淀物。正是存在于每一种模仿中的换喻性剩余物（metonymic excess）——实际上应该是存在于每一种比

喻性的替代中——瓦解了对菲勒斯中心的规范天衣无缝的重复。

正如伊氏所做的那样，声称同一性的逻辑（the logic of identity）有为换喻的变乱（the insurgence of metonymy）所瓦解的潜在可能，由此将换喻与遭受压抑却并不屈服的女性特质等同起来，是在强化女性特质作为闯入的 chora 的地位——它不能被塑形，却又为一切构形所必须。尽管如此，这种说法却无疑是在对 chora 进行塑形，以女性特质“总是”在外面，且在外面的“总是”女性特质的方式将它定形。这种举动一面把女性特质定位成非主位化（unthematizable）、反塑形（non-figurable）之物，一面又通过将女性特质与该位置等同的方式，将之主位化并加以定形，因此它得以利用菲勒斯中心的实践来制造这种非同一的同一性。

然而，在此有一些不错的理由可以用来反对这样的观点，它们认为女性特质垄断了被驱逐者的领域。的确，强化这样一种垄断，也就是再度增强了菲勒斯中心话语本身带来的排斥效应。它“模仿”了构成其基础的暴力，与使用换喻作为进行拆解的语言学场所这样含蓄的方式正好相反。总而言之，柏拉图的概念性绘图法有赖于对女人、奴隶、孩童以及野兽的排斥。奴隶的特征是和他说不不同的语言，而正由于此，他认为他们的理性能力不值一提。仇外的排斥性（the xenophobic exclusion）通过生产种族化他者进行运作；以那些人在私人生活条件的再生产劳动的过程中被分配的任务为根据，这些人被认为是“天生”就缺少理性的。缺少理性的人的领域限制了人类理性形象的范围，它所制造出的“男人”形象没有童年；不是灵长类动物，因此也就不需要吃饭、排泄、生存或死亡；他不是奴隶，而且总是财产的拥有者；他的语言始终是原初的，无法翻译的。这正是一个非实体（disembodiment）的形象，但却无论如

何是一个身体的形象，一个体现着男性化的理性的身体，一个不是实体的男性身体的形象，一个处于危机之中的形象，一个产生出危机自己又无法完全控制的形象。将男性的理性塑造成非实体化的身体，其想象出来的形态是通过排除了其他可能的身体之后才勾勒出来的。这是一种理性的物质化，通过对其他身体的去物质化（dematerialization）来进行运作——因为女性特质严格说来，是没有形态的，没有形态学的，没有轮廓的；因为是她帮助事物拥有轮廓，但其本身却是无差别的，无边界的。理性的身体把不能合适地代表理性或其复制物的身体去物质化，然而它本身也是一个处于危机中的身体，因为这个理性的身体本身也是男性特质幻影般的去物质化产物。它要求女人和奴隶，孩童和动物成为身体，来行使它本身所无法行使的身体的功能<sup>④</sup>。

在这里伊氏就并不总是帮助物质了，因为她没能跟随着女人和其他这些他者之间的换喻性关联，而是将“别处”理想化，分配给女性特质作为领地。但是伊氏的“别处”究竟是什么“别处”？如果女性特质不是从男性主义者的理性机制那里被排除出去的惟一的、原初的东西，那么在伊氏的分析过程中，是什么/是谁被排除出去了呢？

## 不恰当的进入：性差异草案

以上的分析考虑的不是生物性别的物质性，而是物质性的生物性别。换句话说，它发现了作为性差异的某个剧目自行演出的舞台的物质性。这样的一种阐释，不是为了对简单地回归身体的物质性或生理性别的物质性发出警告，而是为了显示利

用物质，就是利用了一部沉积了性等级制与性抹杀的历史。这部历史肯定应当是女性主义质询的对象，但能否作为女性主义理论的基石尚有待论定。回归物质需要我们回归作为一个符号的物质，在它的增强与冲突中，一场性差异的戏剧拉开了序幕。

接下来让我们回到《蒂迈欧篇》中的那个段落：其中说到物质作为一个有着性的差异、既合适又不合适的词语，对自身进行了强化，并因此不得不让自己变成歧义的场所，变成以男性形式体现出来的没有实体的身体，以及以女性形式体现出来的不是身体的物质。

接受者——她“总是接受一切事物，她绝不会违背她自己的本性，也绝不会以任何形式，在任何时间里，呈现出与任何进入她之中的事物相似的形式”（50b）。在此被禁止的似乎部分包含在动词 *eilephen*——去呈现，如同呈现出一种形式那样——里，它既是一个连续性的动作，也是一种接受性。这个词意味着——还有许多其他的可能性，比如去获得或取得、去拿、去接受款待——去获得一个妻子，还意味着一个可以怀孕的女人<sup>④</sup>。这个词暗示着一种获取，也同时暗示着一种怀孕的能力，以及取得妻子的能力。这些活动——或者说天赋——在上文的段落已经被禁止了。这也就为此接受原则所能带来的“接受性”画出了界限。她绝对不会做的事情（也即“违背她自己的本性”）有一个词可以表示，即 *existhathai dynameos*。这暗示着她绝对不应该超越她的本性之外，不应该与本性相分离，或者被错置于其本性之外；至于在她自己内部包含的东西，她是——比较精确地说——不应在错置中失序的东西（disordered in displacement）。*Siempre*、“绝不”以及“绝对不会”都是在坚持不懈地重复中，给予“本质的不可能性”一个形式，这个形式是诫命，是禁令，是为合适位置立法，并为之进

行定位。如果她开始与那被认为永远只是进入她的东西相像的话，会发生什么事情？很显然，在此，通过将刺穿独独分配给形式，而将被刺穿的能力独独分配给女性化的物质性，以及将可刺穿的女性特性的形象与生育产生的存在完全断绝联系的方式<sup>④</sup>，一系列位置都得到了保全。

在这个段落里，伊氏很明显地把“呈现出一种形式/形状”解读成“去孕育”，并认为柏拉图禁止女性特质的形式在生育过程中起任何积极作用，是因为他只想让男性特质独享赋予生命的尊荣。不过，我们似乎理应考虑一下希腊文中“去呈现”的另一层含义，也即“去拥有或获得一个妻子”<sup>⑤</sup>。因为她绝对不会与另一种物质性相似，所以她也绝对不可能进入另一种物质性。这意味着他——记住大形式被比作这个三人组中的父亲——绝对不会被她进入，实际上是不会被任何东西进入。原因在于他是不能被刺穿的刺穿者，而她则是永恒的被刺穿者。如果不是这个基于相似性的禁令把他与她互相排斥又互相弥补的关系确定下来，“他”与她就无法被区别开来。实际上，如果她反过来要刺穿他，或者刺穿其他地方，那么她是否还是“她”，“他”是否也还可以保持自己被区分开来的身份，则尚难以肯定。这是因为正是限定了这样的代词分配的无冲突逻辑，确定了“他”这个刺穿者排他的位置，以及“她”这个被刺穿者的位置。这样做所导致的结果就是，如果没有了这个异性恋的母体，性别化了的位置的稳定性似乎就会受到质疑。

有人可能会把这个保全了男性特质的非刺穿性的禁令读成是一种恐慌，一种对变成“她”——被女性化的恐慌；或者是对这样的事情感到恐慌，即如果男性特质刺穿男性特质被权威化，或者女性特质刺穿女性特质，又或者女性特质刺穿男性特质，或者是把这些位置调转过来的可能性——更不用说完全弄不明白究竟什么东西可以被称做“刺穿”了——被权威化了的

话，可能会发生什么事？“男性特质”与“女性特质”这对词语还能如此稳定地指意么？还是针对偏离的刺穿行为的禁忌的松动，会严重地动摇这些性别位置的基础？如果可能在两种虚假的女性特质性别位置之间建立起刺穿的关系的话，这会否就是西方形而上学为继续发展而必须予以禁止的那种类似性？可否将它看作是男权自治的重置与错置，会破坏男权对自身专属的权力的确信程度？

这是否是一种伊氏所未曾考虑到的、但却与其批判性的模仿策略相一致的反模仿？对相似性的禁令是西方形而上学推理与玄思的开端的驱动力，通过禁令的实行，形而上学制造了性交换的魅影。我们能否以性交换为据，把相似性禁令解读成对女同性恋的恐慌，或者更详细地说，是对女同性恋的非勒斯化的恐慌？这种相似性会否使支撑着事物秩序的被强制地进行性别化的母体备受困扰，以至于没有人能够声称说，出现在男权机制外部或缝隙之中的这些性交换，不过是异性恋起源的“复制品”？因为很显然，对异性性行为的特殊版本进行规范化的举动，正证明了其非原初状态。否则的话，就根本没必要在一开始就为性行为系统设立禁令，以对抗其他的可能性。如果从这个意义上说的话，那么柏拉图从纯概念性领域中排除出去的那些不合适的相似性或模仿性，就与男性特质是不相像的；因为如果相像的话，就是把男性特质尊奉为起源。如果一种相似性是可能的，那是因为男性特质的“起源性”是有争议的；换句话说，对男性特质的模仿是绝对不会消融于男性特质之中的，它反而能够暴露出男性特质对起源性的占有是值得怀疑的。由于在这里男性特质的建立有赖于一道驱逐了女同性恋的相似性的禁令，男性特质的制度——以及其所编码的非勒斯中心的同性恋恐怖——并非一种起源，而不过是该禁令所产生的效果，它在根本上依赖于必须被排除出去的东西而存在<sup>⑥</sup>。

耐人寻味的是，该禁令出现的地点，正是物质性以双重身份被置入的地方，一重身份是形式的复制品，另一重则是作为不起任何作用的物质性（non-contributing materiality），为该自我复制机制的运作提供场所与动力。在此意义上，物质要么是男权书写的镜面透视法之一部分，要么是地形学词语里不能被理解的那样东西。物质之成形伴随着对性差异的否认，以及对一个组织的俯首称臣，因此我们面临着个性差异机制的挑战。这个机制界定物质，将之工具化，并给它分派好位置以使物质为自己服务。

用形式来表达性的运作规则，意味着性差异是在物质的形成过程中运作的。不过这个物质不单单是被界定为反理性的，这里理性被理解为抵消物质性的作用力，而男性特质与女性特质则占据了这些对立的位置。性差异另一大施拳脚的地方，是在那些将会占据书写空间的场所的东西——也就是那些必须留在这些对立位置之外作为支撑物的东西——的形成过程、呈现过程中。在外面的东西没有单数，因为形式需要一定数量的排除物；形式通过排除出去的东西成为自身，复制自身，通过不做动物、不做女人，不做奴隶——他们存在的正当性是用财产、国家与种族的边界、男性主义以及强迫的异性性行为购买所得——来成为并复制自身。

只要逆反式模仿是从那些区域里出现的，它们就不会彼此相像；如果有一样东西占领并逆转了主导话语，那么它是会来自众多区域，且那些再指意的实践将会汇聚到一起，以摧毁理性主导地位的自我复制之假定。因为如果复制品开口说话，或者仅仅是物质的东西开始指意，那么理性的透视法就会受到危机的震撼，而这危机恰恰是向来扎根的基础所在。因此，也没有办法为伊氏的别处的别处划出界限，因为每一个对立的话语都会产生出它的外面，那个外面随时都有作为话语的非指意的

书写空间 (non-signifying inscriptional space) 被置人的危险。

尽管排除可能是一切真理王国的建立所必须的暴力，但抵制这样一种悲哀的理论姿态，即简单将排除认定为指意过程之哀伤的必需品，仍然是十分重要的，任务是要把此必要的“外面”重新塑造成未来的地平线，排除的暴力在那里会永远处于被征服的过程之中。与之同等重要的是对外面的保存。外面是话语遭遇到自身之界限的场所，在那里，居于一个给定的真理王国之外的东西的不透明性成为一个语言非正当性与不可表达性的分裂场所。命名的界域没有能力去表述可能对其一致性构成本质威胁的东西，而它恰恰是利用了这一点，照亮了该命名界域充满暴力与偶然性的边界。在此意义上，完全彻底涵盖一切的可表述性并非目标所在：把一个特定话语中所有边缘的、被排除的位置都包含进来，让它们都能说话，将它们都带到一处，也就是声称一个单一的话语没有界限，它能够而且也会驯服一切差异的符号。如果对政治语言而言必须存在一种暴力的话，那么违规的风险很可能接踵而来，我们在其中开始——没有结束，不是掌控——去拥有（然而又从围完全拥有）我们前进所依赖的排除。

## 没有形状的女性特质

令人觉得古怪的是，柏拉图缥缈不定的机制似乎实际上是剥夺了女性特质作为一种形态、形状的权利，因为女性特质是接受者，它是具有永恒性的，因此也就是没有生气的，没有形状且不能被命名的非事物。而作为乳母、母亲、子宫的女性特质又是被以点代面的提喻方式分解成为一些借喻式的功能项。

从这个意义上看，柏拉图关于物质性的话语（如果我们能这样理解关于 hypodoché 的话语的话）是反对把女性身体当成一种人类形态的。

如果身体的物质性受到质疑，那么有关身体伤害的种种观点该如何被合法化呢？在柏拉图主义文本中，始终有一种违规的行为在起作用。这种行为找到了物质的特定概念，推动了这个概念并且得到了这个概念的支持。更有甚者，在柏拉图学说内部存在着一种断裂，作为无形状的女性特质——因此也就没有身体——的物质性与穿过女性特质的物质性而形成的——但不是由它形成的——身体们之间的断裂。在什么样的程度之内，通过引入关于物质性的标准化观点的方法——实际上也就是坚持认为那些观点是“不可简化的”——能使我们保全女性特质本质的违规行为，并使之得以一直存在下去？当我们考虑到物质的特定概念保存并重复循环了一种违规行为，然后又为了弥补这种违规行为而引入了这个概念，我们就很有可能重新生产出这一我们力图改变的伤害。

《蒂迈欧篇》并没有给我们身体，它只是给出了那些身体位置的形象的分解与错置，而正是这些分解与错置保全了一个预先给定的关于异性交配与男性自然发生论的神话。因为接受者并不是女人，但它却是女人在此梦幻般的形而上的宇宙发生论中所变成的形象，这一形象在物质的形成过程中还保持着其雏形形态。可能正如伊氏所暗示的那样，物质的全部历史都与接受性的可推敲性纠缠在一起。有没有什么方法可以把那些含义晦涩、形状模糊的形象，从它们帮助形成的“物质”那里分离出来？何况只要我们还没有开始分辨物质的历史中被编码的性差异的历史，那么究竟是物质的观念，还是身体的物质性的观念，可以作为女性主义实践无可争议的立足点，我们似乎还完全弄不清楚。从这个意义上看，亚里士多德的双关语仍旧提

醒着我们物质之物质的双重性，这意味着可能根本不存在没有背负着物质性之性的性之物质性。

还有一些问题有待解答：为了描述身体的物质性而预先假定的一套关于物质的给定说法，如何能够事先就预见到究竟什么东西会显现为一个纯概念性的身体？默认的标准规范是如何形成身体的物质的？我们能否认为这样的规范不单单是在经验层面上对身体进行高压，而是作为特殊的社会规范化理念对身体进行规训、塑形与构造？如果对身体的规划不仅仅是对已经成型的身体的强制高压，而就是身体形成过程的一部分，我们如何可能在形态形成的过程中来理解禁令的生产或塑形的力量？

现在问题不再单纯是柏拉图可能如何理解身体，以及对他而言身体尚有什么东西是绝对不能想象的；问题应该在于，被认为生产出肉体生命的形式，是不是通过制造出一个被排斥的领域来进行运作的，这一领域又反过来束缚并不断影响着纯概念性肉体生命。由于禁令的力量制造出一个可怖的回归的幽灵，该运作过程所遵循的逻辑从某种程度上说是精神分析性质的。那么，我们能否转而求助于精神分析学，以分析身体的边界是如何通过性禁忌被刻画出来的呢<sup>⑨</sup>？柏拉图主义对身体的男性起源说的解释，在何种程度上预见到了弗洛伊德与拉康的见解，即将阴茎预设为划分性别位置的提喻性替代物呢？

如果说，是一系列基本禁令与一系列被强加上去的纯概念性的标准促成了对有性的身体的束缚、形成与解构，那么我们就不再是在单纯考虑这样一个问题了，即身体是如何出现在一个有利的位置上，一个与身体本身有一定距离的理论位置，或者经验位置上。恰恰相反，我们要问的是，纯概念性的生理性别标准是如何运作以构成一个身体的领域的；以及我们究竟如何才能理解这些特定的标准——它们制造出它们自己进行

规约的身体。禁令塑造他物的力量究竟存在于何处？这种力量是否决定了身体的心理经验，该经验完全可以与能被称作身体本身的东西完全分开？或者说，是不是形态发生学（morphogenesis）中禁令的生产力量导致形态与精神之间的区分难以维持？

### 注 释：

① Gianni Vattimo, "Au dela du matiere et du text", 选自 *Matiere et Philosophie*, (Paris: Centre Georges Pompidou, 1989), 第 5 页。

② 关于如何运用后结构主义来思考女人身体所承受的物质伤害，请参看我在《偶然基础：女性主义与后现代主义问题》（*Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism*）中的深入分析。Judith Butler & Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge), 1992, pp. 17-19; 也可参看同卷中 Sharon Marcus, 《抗击身体，抗击语词：防止强奸的理论与政治》（*Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention*）pp. 385-403

③ Jacques Derrida, *Positions*, Alan Bass, ed. (Chicago: University of Chicago, 1978), p. 64. 在下一页上，他写道：“我不会指出究竟物质的概念是形而上的，还是非形而上的。这取决于它所从属的工作，而且你知道，这就好像我持续不断地坚持认为，必定不能把书写、语法、痕迹、文本等等的非理想的外在性，与工作——一种本身被当作外在于其黑格尔式的从属关系的价值——分离开来考虑。”（p. 65）

④ 关于形式/物质的区分是如何深刻影响着男权主义者的政治表达，请参看 Wendy Brown 在对马基雅维里的讨论中所作出的令人佩服的分析。Wendy Brown, *Manhood and Politics* (Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1988), pp. 87-91

⑤ 参见马克思关于费尔巴哈的第一篇论文。他在其中提倡一种肯定

实践活动的唯物主义，这种实践活动作为客体之客体性与物质性的一部分，构造了客体，并内在于客体本身而存在。他写道：“之前所有的唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）都有一个主要的缺陷，就是对客体、实在、知觉的理解只是在对象物或者感知物（*Anschauung*）的形式中进行，而不是把它们理解成感官上的人的活动、实践（*Praxis*），没有从主体的角度来理解它们。”（Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, tr. Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat [New York: Doubleday, 1967], p. 400）如果唯物主义把实践理解为构成客体的物质的活动，且认为实践是具有社会改造能力的活动，那么这样的活动就可以被理解成是物质性本身的构成因素。然而，适合被称为“实践”（*praxis*）的活动，要求某些客体从一种之前的状态转变成为一种之后的状态，一般来说这种转变可以理解成是从自然到社会状态的转变，也可以理解成是从与社会相隔绝的状态向不孤立的社会状态转变。无论怎样都好，根据马克思提出的新型唯物主义思想，客体不但被改造了，而且从某种十分重要的意义上讲，客体就是改造活动本身，而且更有甚之，客体的物质性就是通过之前状态向之后状态的时间运动被确立下来的。换句话说，在客体作为时间性改造（*temporal transformation*）的场所的范围内，客体是被物质化了的。这样的话，客体的物质性就不再是静止的、空间性的、给定的了，它是在改造活动之中被构成的，而且是作为改造活动本身被构成的。关于物质的时间性的更为完整的论述，请参看 Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, tr. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); Jean - Francois Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, pp. 8 - 23。

⑥ Aristotle, “De Anima”, *The Basic Works of Aristotle*, tr. Richard McKeon (New York: Random House, 1941). Bk. 2, ch. 1, 412a10, p. 555. 下文中亚里士多德的论述都是引自这个版本，标示页码为标准段落编号。

⑦ 参见 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to*

Freud (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 28; G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). 亦可参见 Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge, 1981).

⑧ Aristotle, "De Anima", bk. 2, ch. 1, 412b7-8.

⑨ Foucault, *The History of Sexuality, Volume One*, p. 152. 原文如下:  
"Non pas donc 'histoire des mentalités' qui ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les aperçut ou dont on leur a donné sens et valeur; mais 'histoire des corps' et de la manière dont on a investi ce qu'il y a de plus matériel, de plus vivant en eux," *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), p. 200.

⑩ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), p. 30. 原文如下: "L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une 'âme' l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps," Michel Foucault, *Surveillance et punir* (Paris: Gallimard, 1975), p. 34.

⑪ "问题并不在于监狱的环境是否太严酷或太令人窒息, 太原始或太有章法, 而在于它本身作为权力工具和载体的物质性。[c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir]," *Discipline and punish*, p. 30 (*Surveillance et punir*, p. 35)

⑫ 这不是要把“物质性”变成导致“物质性”的“话语”的效果, 而是要用重写“效果”的概念这一方法, 来替换掉因果关系。权力是在其效果中被确立的, 是利用其效果被确立的, 条件是这些效果是权力自身乔装打扮的产物。如果把权力当成一个实在物来看的话, 没有哪种“权力”拥有像它的属性或模式那样的伪装。这种伪装在“理解者们”

的认识域的形成过程中运作，也在这些“理解者们”的组织过程中运作；当此认识域与这些主体们被想当然地当成先在于话语的既定物时，权力的伪装效果就圆满完成了它的任务。话语标识出这样一个场所，在那里，权力作为在一个既定的认识域内部的、具有历史偶然性的构成事物的力量，被置放进来。物质效果的生产是权力的构形与组成工作的产物，这种生产无法被解释为从原因到效果的线形运动。只有当“物质性”作为话语偶然形成的产物这一状态被抹杀、隐藏与掩盖的时候，“物质性”才会出现。物质性是权力的被伪装起来的效果。

福柯关于权力是物质化的过程，是物质效果的生产的见解，在《规训与惩罚》里关于身体的物质性的论述中解释得很详尽。如果“物质性”是一种权力的效果，是权力关系之间转换的场所，那么只要这种转换是身体的屈从/主观化，“被征服”〔*assujettissement*〕的原则就是“灵魂”。“灵魂”被当成是一种标准化的/规范化的理想，它的功用就是对物质的身体进行构形与规约，灵魂是令物质身体屈服的最直接的工具。灵魂给身体穿上统一的制服：规训制度通过将一些残忍的仪式持续不断地重复，来对身体进行训练。在一段时间之后，这种训练便生产出被囚禁的身体的步调一致的举止行为。在《性史·第一卷》里，“性”依据权力的不同轴心进行运作，生产出统一的身体。但是一般认为“性”与“灵魂”是使身体屈服，使身体主观化的，它们生产出的是一个奴役他人的过程，这个被奴役的过程也就是身体在文化上被构造出来所遵循的原则。正是在这个意义上，物质性可以被描述成一种被规约的重复言说能力（*iterability*）所积淀下来的效果。

⑬……一种意识形态总是存在于一个机构之中，它也存在于它的实践——或者说是众多实践——之中。这种存在是物质的。

当然，意识形态在一个机构、它的实践中的存在，具有与一块铺路石或一支来福枪不一样的物质存在形态。但是——冒着被当作后亚里士多德主义者的风险（马克思对亚氏有很高的评价）——我想说的是，“物质可以在许多种意义层面被讨论”，或者可以这么说，物质以不同的

形态存在着，这些形态全都在最基本的情况下扎根于“物理的”物质之中。

Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)" in *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1971), p. 166; 第一版刊印于1970年, *La Pensée*

⑭参看 *The Ethics of Sexual Difference*, tr. Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, forthcoming 1993); *éthique de la différence sexuelle* (Paris: éditions de Minuit, 1984)

⑮Bridget McDonald认为，对伊利格瑞而言，“进入（entre）是一致性开始被分解的不同的场所……每一次进入都是一个被分享的空间，在那里，有差异的极（poles）不仅仅是被差异化了，而且为了以差异化的形式存在，它们必须屈尊，使彼此相遇……”，“Between Envelopes,” 引自她没有出版的手稿。

⑯关于一种既非专属时间亦非专属空间的“间隔”的观念，详细分析请看伊利格瑞对亚里士多德《物理学》的解读，“LeLieu, l'intervalle,” *éthique de la Différence*, pp. 41 - 62

⑰这可以与 Willa Cather 的小说中对父名的占有相联系。请特别注意她在《无情的汤米》（Tommy the Unsentimental）中对汤米占据她父亲的领地的叙述。

⑱参见 Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views," *Feminist Studies* 8: 1 (! 982): pp. 109 - 131

⑲参看 Elizabeth Weed 的《风格的问题》（The Question of Style），in Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford, eds., *Engaging with Irigaray* (New York: Columbia University Press, forthcoming); and Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions* (London: Routledge, 1991)

⑳这是我的翻译，尽管伊利格瑞在下文中明显使用了“存在”（being [être]) 一词而非“本质”（essence [essence])。这样的选择是根据她下一句话以及最后一句话的意义作出的，她在下一句话中指出“本质”

的观念一直与女性特质无关，在最后一句话中她认为那种存在的真相是为一种互相对抗的逻辑一手打造出来的：“Elle ne se constitue pas pour autant en une. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L'essence d'une vérité lui reste étrangère. Ellen'a ni n'est un être. Et elle n'oppose pas, à la vérité masculine, une vérité féminine,” Luce Irigaray, “Lèvres voiles,” *Amante Marine de Friedrich Nietzsche* (Paris: éditions de Minuit, 1980), p. 92: “她并没有将她自己当成那一位，当成一个（单个的）女性单位。她并不位于一种单一的真相或本质的近旁或周围。一种真相的本质对她而言始终是陌生的。她既不拥有存在，也不是一个存在物。而且她也并没有使一种女性的真相与一种男性的真相相对立。” *Marine Lover*, tr. Gillian Gill (New York: Columbia University Press, 1991), p. 86

由于 Naomi Schor 把“本质”解读成本身就是一种词语误用，有人可能会怀疑，关于本质的话语是否可以在传统的形而上学的正当性之外被重复言说。这样的话，女性特质就大可以享受一种本质了，只不过那样的享受是以形而上学为代价的。Naomi Schor, “This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2: 1 (1989): pp. 38 - 58

① Jane Gallop, *Thinking through the Body* (New York: Columbia University Press, 1990).

② 严格说来，作为 hyle 的物质在柏拉图的文集中并不占中心地位。Hyle 一词大多出现在亚里士多德那里。在《形而上学》(1036a) 中，亚氏指出，hyle 只能够通过类比来理解。它被界定为力量 (potency (dynamis))，并被当作四因素之一被孤立出来；它还被描述为个性化 (individuation) 的原则。在亚氏那里，hyle 有时被等同于 hypokeimenon (Physics, 1, 192a)，但它又不被认为是一种事物。尽管亚氏责怪柏拉图没有把 hyle 和 steresis (privation) 区分开来，他还是将柏拉图对接受者 (hypodochē) 的理解与 hyle 划上了等号 (Physics, 4, 209b)。和亚氏的 hyle 一样，hypodochē 也是不可摧毁的，而且只能通过“私生子推理”

(bastard reasoning) 的方法才能理解 (*Timaeus*, 52a - b), 正是这个原因使它无法被赋予任何定义 (“物质是没有办法定义的, 只有 *eidos* 可以定义”, *Metaphysics*, 1035b)。在柏拉图那里, *hypodochē* 拥有了地方或 *chora* 的意义。亚氏只有一次给出了关于物质的详细的哲学话语, 柏罗丁据此重新建构了柏拉图关于物质的教义。这由此成为伊利格瑞在《仅仅一瞥》(*Une Mère de Glance*) 中批判性地重读柏拉图/柏罗丁的人手处。 *Speculum of the Other Woman*, tr. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 168 - 179.

③ Derrida, *Positions*, p. 64.

④ 所有的引文都以标准段落编号为准, Plato: *The Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., Bollingen Series 71. (Princeton: Princeton University Press, 1961).

⑤ 在 *Theatetus* 中, *dechomenon* 被描述为 “一包蜡”, 因此亚里士多德在《论灵魂》(*de Anima*) 中选择 “蜡” 的意象来描述物质, 也可以被读成是对柏拉图之 *dechomenon* 的含蓄重写。

⑥ 在此 *diaschematizomenon* 结合了 “依据一种模式被模塑” 以及 “构形” 的意义, 它强烈地暗示了 *schema* 是具有构形性的。柏拉图的语言正是在这个特殊的方面预示了亚里士多德的构形说。

⑦ 关于 *physis* 或 *phusis* 为何意味着阴茎的讨论, 参见 John J. Winkler, “*Phusis and Natura* Meaning ‘*Genitals*, ’” in *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1990), pp. 217 - 220.

⑧ 这一对立坚持语言的物质性——有些人会称之为能指的物质性, 这也正是德里达建议在 “*Chora*” 中进行详细论述的部分, *Poikilia, études offertes à Jean - Pierre Vernant* (Paris: EHESS, 1987)。然而, 仅仅要求我们注意词语的物质性是不够的, 因为关键在于要指示出这样的东西, 它既不是物质的亦不是意识的, 而是显示出区别的书写空间, 是既非/亦非。是既非/亦非成就了是/或是的逻辑, 后者将唯心主义与唯物

主义作为自己的两极。

德里达把这个书写空间称为第三性或第三类，在上述文本的第 280 页上，他将之与一个“中立的空间”联系在一起。中立是因为它不偏向于性差异的任何一极，既非男性特质亦非女性特质。让我们来看看这个书写空间是如何被描述的，特别是书写的行为是如何在其上运作的这一部分：“在第三类/性之中，在一个没有地方的地方的中性空间中，一个每样东西都标识出它的存在，但其自身之中却没有被标识的地方。(in a third genre/gender and in the neuter space of a place without place, a place where everything marks it, but which in itself is not marked.)”接着在第 281 页上，苏格拉底将被说成是 Chora 的类似物，因为他是某人或者是某物。“在任何一种情况下，他都占据着自己的地方，不是混迹于他人之中的地方，而或许就是地方本身，是不能被取代的、不能被替代的且不稳定的地方……(In every case, he takes his place, which is not a place among others, but perhaps place itself, the irreplaceable, Irreplaceable, and implacable place...)”

唯心主义/唯物主义的两极分化已经遭到质疑。但那并不等于说以后就不会再出现问题。我们应当如何来利用伊利格瑞这样的观点：对柏拉图而言，书写空间是一种赋予女性特质形象的方法，也是一种使形象解体的方法；它是一种使女性特质沉默的方法，也是将之重新铸造成沉默与被动的表面的方法。让我们回想一下，柏拉图认为接受者就是接受一切事物；某种具有穿透性的生殖力通过它来进行运作，而它本身则既没有刺穿的能力，也没有生殖的能力。在这个意义上，接受者可以被这样理解：它的存在保证了男性特质不会有不稳定的模仿功能，而女性特质则会被保全下来，作为具有无穷的被刺穿可能性的一方。在德里达说到“一个每样东西都标识出它的存在，但其自身之中却没有被标识的地方”时，他正是在重复这一理解。我们是否在此发现了一切书写的未被标识的条件——它自己不能拥有标志，不能拥有合适的标志，恰恰是因为它是被合适所排除了的，而它的被排除却又造就了合适？还是说，这

块未被标识的书写空间的标志已经被抹去了，而且它现在正被强迫着要永久地被擦抹？

“她除了是在她‘之上’书写自身的那样东西的总和或过程之外，什么也不（是）”，但她既不是主体，也不为所有这些阐释提供现场支持，而且她也不会被简化到这些的阐释的地步。她超乎任何阐释之上，但自身并不是任何阐释。然而，这样的描述并不能够解释这里为什么有反对阐释的禁令。这里难道不是形而上学领地里面——或者说是外面——的一处处女地么？

尽管德里达在这里想要声明接受者不可以是物质，但在《位置》(Positions)中，他却证实说物质可以被使用“两次”，而且运用它被再加倍了的效果，它恰恰可以成为超乎形式/物质区别之上的东西。然而在这里，物质与母体是相联系的，于是就有一个关于被女性特质所充满的物质性会因此屈从于一种擦抹的问题。这样的话，接受者就不可以是物质，因为那会将它重新放置入它被排除出来的二元论中去。

②参见 Julia Kristeva, “The Semiotic Chora Ordering the Drives,” in *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984); 此书是 *La révolution du langage poétique* (Paris: éditions du Seuil, 1974) 的节选译本。

③关于柏拉图的再生产地形学有一个十分有趣的分析，请参看 Page DuBois's *Sowing the Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)。在这本书里，还有关于精神分析学和古典思想的有趣讨论。

④在 *La Croyance même* (Paris: éditions Galilée, 1983) 一书中，伊利格瑞在重读弗洛伊德在《超越快感原则》(*Beyond the Pleasure Principle*) 里的 *fort-da* 场景时，做出了一个类似的论断。在那篇文章中，她出色地重读了一个在一个小男孩身上体现出来的想象性主宰行为：他把线团不断地从婴儿车里扔出去，再把它拉回来，以此来演示母亲的离去与归来。伊氏将这一专横的游戏图像化，然后用隐藏在窗帘后面、亚麻床单里面的人取代母亲，把线团接住、隐藏起来，然后归还出去。如同 *chroa*

一样，“她”——以伪装的方式为场景提供母性的支持——缺席了，但是却是在场与缺席的游戏不可或缺的条件：“Elle y était 'et n' y était pas, elle donnait lieu mais n'a vait pas lieu, sauf son ventre et encore... Elle n' y était pas d' ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibilité de l' entrée en presence mais n' y a pas lieu” (p. 31).

⑳ *Plotinus'Enneads*, tr. Stephen MacKenna, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Faber & Faber, 1956).

㉑ Irigaray, “Une Mère de Glace”, in *Speculum*, p. 179; original, p. 224.

㉒ 对于作为书写空间的洞穴，伊利格瑞也有相似的论述。她写道：“洞穴是某样总是已经在那里的东西的表述方式，是这些男人所无法表现的原初的母体/子宫的表述方式……” *Speculum*, p. 244; original, p. 302.

㉓ Jen Thomas 帮助我想通了这一点，谨于此致谢。

㉔ Naomi Schor, “This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray,” p. 48.

㉕ Luce Irigaray, “When Our Lips Speak Together,” *This Sex Which Is Not One*, tr. Catherine Porter with Carolyn Burke (Ithaca: New York, 1985), p. 216; *Ce sexe qui n' en est pas un*, (Paris: Editions de Minuit, 1977), p. 215.

㉖ *This Sex*, p. 77; *Ce sexe*, p. 75.

㉗ 对以十分有趣的方式重组了伊利格瑞的位置说的女性主义伦理哲学的解读，请参见 Drucilla Cornell, *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York: Rountledge, 1991); Gayatri Chakravorty Spivak, “French Feminism Revisited: Ethics and Politics,” in *Feminists Theorize the Political*, pp. 54 - 85.

㉘ 比邻关系瓦解了将生理性别进行数字排序的可能性——也就是第一性与第二性。把女性特质塑造成比邻物，或是用比邻性来塑造女性特

质，都是在与男性特质/女性特质的等级二元论进行隐性的抗争。反对将女性特质进行量化标示的作法，是在暗地里与拉康在 *Le séminaire Livre XX* (Paris: éditions du Seuil, 1975) 一书中的观点进行争辩。它构成了女性特质“非一”这样一层意义。参见 *Amante Marine*, pp. 92-93.

④ Margaret Whitford, Luce Irigaray: *Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), p. 177.

⑤ 同上, pp. 180-81.

⑥ Irigaray, "The Power of Discourse," in *This Sex Which Is Not One*, p. 76.

⑦ Donna Haraway 在 Santa Cruz 的一个热浴缸中对本论文的初稿发表评论，认为伊利格瑞强化了柏拉图作为西方表述方式之源头的地位，指出这一点在对伊氏的解读中是十分关键的。Haraway 认为，“西方”与其“源头”的建构，是通过对文化异质性进行压制而达成的，尤其是对非洲文化的交流与影响的压制。Haraway 有可能是对的，但是伊氏的重点在于揭示出欧洲的“源头”在希腊这一观念的暴力生产过程，因此它与 Haraway 所勾勒的观点不尽相符。我的建议是，该暴力作为表述方式的书写“场所”残留在柏拉图主义的教义之中，而如果想读出作为柏拉图与伊利格瑞理论的基础的排除法的话，我们得问的是：在那个接受者之中存放了什么东西？

⑧ H. G. Liddell & Robert Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

⑨ 这里必须指出，在古代希腊语境中，过快地将主动的刺穿与被动的接受简化成性别上的男性特质与女性特质，是不正确的。因此应该提高警惕。关于反对这种合成式理解的重要论辩，请参看 David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* (New York: Routledge, 1990), p. 30

⑩ 正如我的许多老读者所指出的那样，接下去的解读可能是一种过剩的阅读。

⑪ Diotima 试图对一个明显对此一无所知的苏格拉底解释说，异性生

殖不仅仅包含了不朽的效果，而且的确产生了不朽的效果，这样就在异性生殖与永恒真理的生产之间建立了联系。参见 The Symposium 206b - 208b。当然，这段讲话同时也应在对话的修辞语境中被解读。这样的话，我们或许可以说，这段讲话肯定了异性之间的规范，只是为了最后能够制造出其有关男性的同性行为的观点。

④参见 Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978); Peter Stallybrass and Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986)。

# 虚拟女性：身体与代码<sup>①</sup>

玛格丽特·摩尔斯/著

徐晶/译

## 引论：新世界与陈旧的代码

电脑空间性别中的性别或进入电脑空间性别中的性别——看一下我们所生活的时代，对女性而言，这是些令人恐惧的领域。主要受技术驱动的全球再组织化的工作和下层结构处于社会的基层。一度且基本上仍然属于男性控制的技术领域和计算机领域已经产生了一个虚拟的王国，一个电脑空间，在那里，社会经济活动和交流逐渐地发生。看一下有关科学与技术的实践与理论知识通过性别的实际分配，男性中心的价值主宰着电子文化就没什么可奇怪的。作为女人，我们在现实空间中一度取得过有限的成功，我们一度在各个领域留下了我们的标记，而今这些领域被非物质化了，穿上了网络的外衣，在这里，我们将成为什么？当女性成为虚拟之物的时候，女性主义还有讨论的必要吗？

信息是电脑空间直接的媒介，一种被剥夺了与社会历史语

境和表达它的主体之间的关系的语言商品。人们可以想象一个白板，在它上面没有任何刻写生命热情的表象的标记，也不受这些表象的约束。然而，电脑空间更象是弗洛伊德神秘的书写板隐喻：揭除粘性的塑料页的表面，上个四分之一世纪所有脆弱的过度书写都被抹除。另一方面，把页面再放回到粘性字模上，很久以前就已经深深地刻写出来的“前沿”和“殖民化”毫不留情地把自己描画在新的电脑外壳上。<sup>②</sup>在一个摆脱了代代相传的传统和不断修正的文化层积的真空中，关于技术与性别的古老神话广为流传：技术被置于与“人类身体——相比较而言，它难以适应的、脆弱的和必死的，且被认为是改善机器环境的根本障碍——”<sup>③</sup>相对立的位置。辛西娅·科克伯恩在“技术的怪圈：性别、认同与权力”中说，技术的男性认同和男性对技术的认同使得“机械化的英雄时代”的强大时期得以幸存下来，并利用了信息技术以及——人们可能还会补充说——自身良好的动力运动。西方女性气质以及它的“围绕着技术上的无能而组织起来的认同的特质”明显也相当完整地一直保存到了现在。<sup>④</sup>

相反，在“生物器官之神秘”中，尼尔·坦哈夫提出了一个挑衅性的观点，认为电脑空间代表着象征系统的女性化。<sup>⑤</sup>如果这意味着加入话语斗争去界定电脑空间，我就乐于接受。我在最近的新作“电脑族吃什么？”中力图揭露这些无力的假设，以提出一种可怜的和有限的技术观。<sup>⑥</sup>然而，当我着手界定电脑空间的时候，流行的、包罗万象的、热情洋溢的并与字符字节这些原材料无关的电子文化需要的不只是批判，或者说只是象征性地颠覆男性特权。即使我们无法给我们的录像机设置时钟，这个时代也要求我们重新把信息和我们自己的价值联系在一起，以挑战正出现的把我们中的许多人排除在外的所有制和交换规则的实践。然而，当意志开始“掌控”技术时，为

什么对于意志行为或所谓的自愿进入技术权限会是说比做更容易？

## 自主的身体和不自主的身体

对形成和驯服这个正在出现的世界的第一个挑战就是意志本身以及人类的不自主问题，尤其是在与女性气质的关系中。我想首先讨论令人尴尬的技术无能问题（不能把它与技术恐惧症相混淆），因为它令我苦恼，可能其他愚笨的妇女也深深地卷入了对技术话语的批判，且借助的手段恰好就是我们所批判的媒介本身，甚至就存在于这一媒介之中（是的，这是双重的束缚）。

考虑到我的不完全的女性身份，通过试验和错误建构的代码，与其说是无意识的或生物学地决定的，不如说是虚拟的。美文化——你可以买到的女性气质——绝不会提供足够的覆盖率：我从未充分地感觉到过女性气质。而且，由于我无法保证它指的就是女人，因此我不得不依赖其他人来告诉我“你不能那么做”。例如，在读了一位正处事业顶峰的年轻人于1957年发表的一部作品后，我决定去做一名牙医。我得到的反应使我得出了一个结论，女性气质不包括牙科。更大的问题是，本质上，没有一部作品实际上是为我发表的。

大约在这个时期，数学恐惧症和技术无能在大多数美国女性青年中以文化的形式生根发芽。我认为这是一个痛苦的内心修复术，一个玻璃隔板，它下意识地限制身体进入公开禁止的欲望之路。当然，也有例外的情况，如关注技术细节的妇女，高等数学的专家和对各种机器得心应手的艺术家。更进一步，

所论的“女性气质”可以在文化上加以限定：它是西方的，可能还是异性爱的，而且在种族上是与“白种人”为伍，并通过有关其工作的种族假设在家庭与世界之间起调节作用。冷战结束前夕，我在东欧做过一次旅行，这次旅行表明，妇女是还未被美文化转变的起重机操作者、数学家和工程师：这些妇女提了许多问题，但没有一个问题是关于她们的女性气质的。尽管认识和经历了所有这些相对性，并且尽管我尽了努力，在对技术权限做出尴尬的尝试后，我还是被分割为自主与不自主两部分，尽管有些属于我自身的陌生的东西（亦即我的特殊的女性气质所确立的）使我偏离了我决定的道路。

米歇尔·福柯把权力看作是在个体的身体中运作并以这种方式部署主体性而非别的东西的“极细微的机制”。<sup>⑦</sup>因此，可以把自主和不自主看作是生产或不生产人类的微不足道的东西的内在经验。当不自主以技术性能走向我的身体时，它就会从字模下面走进纸页，就像一个有毛病的工具或一个过时的程序，因为一直没有删除，从而引起了不幸事故和偶然的死机。不自主或我们的滑脱或忘记的部分也就是我们的懒惰的、失去了动力或目标感的部分，因而也是我们的抵制肉体被这个或那个意识形态控制或编程的部分。不自主因而是植物性的肉身与无能亦即被文化地刻写的歇斯底里的模糊混合。作为一个女人，在男性主导的、贬抑肉体的技术世界里，我的斗争就是反对我自己被具体化为一个女人——尽管仍是文化地建构的女人。我的不自主因此在一定程度上说就是我的女性气质和我的女性肉体本身。这一不自主不会听从语言治疗；甚至工具又一次被认识和抽离纸页时，字模上的深槽仍然会存在。因此，我该如何使我的受到规训与惩罚的身体和我的女性主义理想（与女性气质相对立）共同发挥作用？

最近我在旧金山研究所鼓动一群喧闹的青少年试着把网络

场所和设施相互混合。在一个与某一虚拟城市相连接的计算机终端上，我发现了一个没有尽头的连环。突然，我注意到我的手下面出现了一只小手正快速地按着鼠标。有个人蜷曲着在我的座位上，轻轻地推了我一下。令我的自尊感到幸运的是，程序停止了工作，管理计算机的这个小家伙现在也被一个连环吸引住了。不过，显然，我们文化中的某些东西告诉他，这是你的地盘：你对它有权力。

很快，我感到这一邀请是发给我的。这样的一种顿悟，不论看起来有多么的可笑，使我看见了塔比龙光驱打开的屏幕《错误的认同》（1995年），亦即一个妇女的睡衣的数字化形象。粉红色的屏幕以及监视器上的小玫瑰花苞把光滑的米色机器转换成了过分女性气的东西。我对自己的反应感到吃惊；我做了一个深呼吸，才感到有些放松。<sup>⑧</sup>

## 电脑空间中的性别

什么是电脑空间？我的运作前提是，虚拟社群和/或环境这类东西都是以英特网为基础，尤其是计算机所支持的世界使我们能在我们自己的象征系统里随意进出。在一个三维图片的和/或听觉的虚拟世界中，人们形式上——尽管是虚拟的——是在象征领域的视觉化内部；在语言产生的世界中，这一“在内部”必须在更隐喻的意义上理解。在任意一种情况中，来自内部的角度都是揭示性的。

以在线的建立在文本基础上的虚拟领域如 MUD 或多用户网络游戏中的性别认同为例。与由某人的生物学性别和身体表象决定的处境不同，在那里，成为任何性别或物种，随意改变

自己，创造人格和“窗口”向他人表达自己，都是可能的。这种可变性倾向于强调性别的任意性，揭示它的与生物学功能不同的象征符号。然而，极其奇怪的是，从我的在网络上冲浪的学生的经验来判断，虚拟世界并不必然地甚至一般地揭示跨性别或跨文化的互动。“虚拟女性”告诉我他们常常是如何被思考的（以性别歧视的方式面对扮演性别角色的需求和期待，尽管是虚拟地）。为什么？因为在象征系统中被编码的价值在用户的心灵中是普遍存在的。在物理现实中，要成为男人的他或巴比娃娃就没有这么容易，这种性格娃娃是男性气质和女性气质观点的凝聚；然而，在虚拟世界中，有关性别和性的原型观念完全能够复活，而不会出现在生理上会危害体现性别认同行为的偶然性和不完善。（在此对身体在调和或遏制技术方面的作用可以更为积极地看待。）甚至当男性用户在虚拟社群中能够成功地以女性身份出现时，一种性别极化而不是性别超越就发生了。这一互动以结构我们的语言和与物质现实的关系的同一二元论的方式卷入了报复，它使我们不再有可能认识到：同象征形式的虚拟游戏能提供给我们一种文化。

## 电脑空间的性别

有人认为，和技术一样，电脑空间本身——我把它看作是象征代码的一种外在化——是男性化的。<sup>⑨</sup>这一角度似乎是从外部强调了虚拟环境的控制。其他人，包括运用克莱因式的精神分析框架的文化理论家们却把它看作是女性化的（尤其是，当一想到内部这一就像母体内的胎儿所在的空间时）。因此，电脑空间可能是两性同体，被性别分为内部与外部。电脑空间

的内部就像是一个洞穴的内部，好像是被包裹在子宫内部。而且，控制论空间的分界面已经被认为是一个有魅力的和危险的外衣。穿着这一次要的、虚拟的外衣的幻觉被说成是对“成为女性”的渴望的表达。<sup>⑩</sup>也许这一冒充他人的欲望（从男性的角度看）能解释为什么平庸的男性小说在网络上要带着女性的面具。而且，它的性别依赖于它冒充他者的目的。我自己依赖虚拟现实的分界面的经验——手套和头上的显示屏——就像是依赖技术的授权，它犹如自由的飞翔，使我能进入了一个先前向我关闭——甚至在梦中——的男性世界。我的身体既受控制又不受控制，而我的内心能美妙地沿着它的幻觉深处前行。<sup>⑪</sup>

然而，这一同性别的游戏通常是可预见的，因为它有赖于性别认同的原型观点。例如，萨拉·科泽——一位参加过保罗·萨蒙的《远逝的梦》（1992年和1994年）演出的舞蹈演员，这出戏以电子手段把两个远隔的床合并到一个屏幕上——强调了她的双人床行为如何经常是陈旧的剧情的一部分，这个剧情与床作为一个象征的空间是联系在一起的。诗人的创新曾经发生过，尽管很少，而科泽显然沉迷于她的身体边界线的扩张和收缩，因为她认同于屏幕上身体的意象。虚拟的身体是由她自己生理的身体组成的，后者部分地被兰色的屏幕遮蔽了，并通过电子手段和一个或更多生理上遥远的参加者混合成为了一个怪物联合体，其中没有一个部分是她的身体。经历了对她的虚拟身体的激烈攻击后，她强调虚拟身体和物质身体是纠缠在一起的。<sup>⑫</sup>因而，假定虚拟空间是一个自由游戏且不会产生实际后果的独立领域可能不会产生误导。

根据我自己的经验，虚拟空间和物质空间在电脑空间的每一方面是相互交织的和附加的。在最近的一次谈话中，我描述了我是如何体验一次哮喘病恐慌的，就像是陷入了查尔·达维斯《渗透》（1995年）的多向度世界的水底。不幸的是，对我

而言，剧情的分界面隐喻是潜水；允许人浮出水面呼吸，也可以在要潜水时呼吸。由机器代码构成的世界不停地向上卷，而我却徒劳无功地想逃避它；其他的世界处在“水下”。当我完全意识到处境的荒谬时，我已经无法呼吸了。我的不自主可以辨认但不能解决；当这种不自主部分地扎根于内在化的、任意的，现在甚至是历史性别的代码时，它也在躯体上与具有除意识形态之外的需要的身体本身重叠在一起了。甚至呼吸的能力也要有精神的和心理的组成。

## 通道：进入电脑空间的性别

不论是自主还是不自主，摆在女性面前的一个基本问题就是惯例。意志行为和干涉行为的当代处境是什么？我认为时代并不常常是构成新的现实——实际的和虚拟的——的言语行为或表演的有利条件。一方面，正在涌现的有关现实的观点和解释一直十分温和，还没有强硬到把什么样的陈述能做以及谁能做出陈述当作它们自己的规则。另一方面，令人难以置信的技术工艺又动摇了一般的常识。给意志行为提供机会的这个窗口特别地被因特网上的虚拟公共领域的同步发展所强化。然而，进入这一领域的通道被技术地划定——你需要拥有进入的知识和设备——并且现在这一领域本身在经济上和合法性上都受到威胁。在这期间，社会政策话语也出现了敌意的态度，单方面地限定了网络安全的受益人——从福利母亲到学校的午餐程序——以及我们的社会本身匮乏和失败的替罪羊。在信息社会，弱势群体和妇女的公民权利和社会公正问题已经转向对肯定性行为的争论。在不确定性之间游移，似乎当我们失去自己的敌

人即“共产主义”时，内部的其他人就能获得新的重要性，理应对广泛的社会文化变化和重构工作的本质负有责任。

缺乏进入信息社会的技术的通道对硅谷幕后的绝大部分世界人口的出场造成了威胁，导致了甚至更为悬殊的社会经济差异。毕竟，网络太多地受到它的不足的限定，或者说它的连接方式使它把许多人排除在外。被排除不仅仅意味着私人化——在某些人看来，摆脱持续的技术革新是一种可喜的状况——而且意味着要成为某一阴影世界的一部分，这个世界总是受到对价值流动和权力运作影响极小的东西的影响。

最近，我唯心主义地讨论了在与艺术的关系中来思考网络不足的必要性：

不应该强行使艺术进入与其他环境相对的电子和/或虚拟环境，而应把它看作是通过隐喻与不同程度的物质性相关联的。这也意味着俄罗斯或非洲的艺术家能超越他或她的物质和技术手段参与本土立场的真正全球对话。因此，在我看来，电脑空间是有人称作可知觉的——而且主要地指的是隐喻的——形式中的数据领域的东西的表现。与梦魇般的和/或乌托邦的电脑空间的关系可以说是与这一经济中的人的立场和进入它的通道模式相联系的，如数据进入操作人员就不同于程序员，一个玩电脑游戏的小姑娘的文化资格与小男孩的资格也不是一回事。勉强维持生存的农民的生活——如果不是地位——与吃快餐食品的工人的生活没什么不同，但他们在整合与排除的全球体系中根本上是相关联的，就像网络的导线和否定空间。<sup>③</sup>

因此，当我受邀请去为 1995 年 ISEA 在赫尔辛基召开的电

子艺术国际论坛设计会徽时，我力图按我自己的构思思考一种生产方式，以生产出对一个统一的隐喻即洞穴的一系列反应。我尤其想容纳来自脱斯拉维尼亚的匈牙利-罗马尼亚艺术家亚历山大·阿提卡，后来在1993年布加勒斯特第一届电子艺术展上看到洞穴般的《想象的囚犯》之后，我又发现了桑德尔·阿提卡。<sup>③</sup>他的基座是一间幽暗的屋子，里面散布着一些空盒子，电影放映机——现在用于放映陈旧的当地影片——一度就放在里面。闪烁的灯光，死胚胎的幻灯，被抓住的苍蝇嗡嗡乱飞的录像，这一切都意指着一个精神已经枯竭的世界，在那里，想象力已接近枯竭。阿提卡和其他参者被留出机会，在录像中为这一情景提供解说，尽管并不清楚这一机会在影片之外如何或是否能继续。至于那个洞穴会徽，我与阿提卡在克鲁吉的一个地下室表演的仪式再现和杰弗瑞·肖的EVE——一个极端的展示虚拟形象的高科技装置——形成竞争之势。<sup>④</sup>弗朗·迪森描述了发声洞穴的哲学，而我要介绍最近的几件范围广泛的电子艺术作品，其主题涵盖从前历史时代和赫布朗的洞穴到虚拟现实。这些独立的主题和技术富有诗意地在这些有启发性的展示中一起回荡着。我的计划的局限和不得体只是到后来才被我清醒地意识到。自相矛盾的是，我的包容策略把不含技术的艺术与洞穴再现的代表阿提卡孤立成了在技术汇聚中一个独特的和特殊的位置，他没有任何一般语言。如果我运用我自己的知识，即它看起来象是一个女人在男性定位的领域，那我就能认识到治疗中真正的问题并非象我所建构的那样，不仅在任何一种情况下，而且在领域的创造中。

那不是一切：会徽的一位女观众问道，为什么你没有讨论洞穴与女性身体的关系？我突然意识到我忽视了一个丰富的联系领域，包括在自我审查的非思考行为中的女神崇拜和生殖形象。在回答中我承认我是害怕，尽管我在那个时候没有意识到

那是害怕被指责落入了生物学的本质主义。<sup>⑩</sup>接受“女人”是一个文化地结构的范畴这样一种观念在我看来显然包含了许多极其可疑的结论。它们包括了与自主未被解决的关系——与“我们是被言说的”这一观点相联系——而且，最令人遗憾的是，还包括了与一个困难的未被解决的关系，即改变生活的妇女对于问候和歌颂行为的内心保留。换句话说，我混淆了我的关于文化地结构的女性气质的后结构主义信念与妇女作为生产世界的主体和行为者的现实性。

有许多组织促进了电脑空间中女性主导的领域的发展——WIM（多媒体中的妇女），妇女热线和 WIT（技术中的女性）——并且我已经同一部分人进行了接触。然而，有少数人认识到了我渴望写作的女性艺术中行为主义的女性范畴。我在最近十几年同女性监护人一直保持着联系，她们实际上生产了许多领域，使基于技术的艺术的表象在最不景气的状况下得以可能。她们的作品常常涉及到相当多的个人牺牲，似乎是由一种信念维系着，即艺术表达的赎罪力量应该能为被排除在信息社会主流之外的人所接受。她们的工作有一个明显的局限性，因为她们是合作的，尤其是当没有任何持续的建制关系支持她们的时候。所有这些妇女的共同特性就是她们没有占据合适的位置或为先行存在的团体服务，而是跨越文化界线和对立关系创造了一个新领域，包括技术性的可以说不了的领域。她们的作品具有一种女子气——洞穴建筑和流行时装包裹或包围着技术与艺术创造领域。在这些实践者当中，我指的是：

• 凯科·塞，她是一名水管工，但在东欧革命期间却到处散发便携式摄像机摄制的作品，因此被提名到日本观光。1990年，他参加了艺术家和文化工作者在布达佩斯举行的关于罗马尼亚革命的研讨会，并协助传媒艺术的艺术家在布加勒斯特展览。她不时地为东欧的传媒艺术计划做幕后工作，并有选择地

住在以“B”开头的处于电子文化边缘的城市。

• 苏珊娜·麦佐莉，布达佩斯索罗斯当代艺术基金会主任（也是罗马尼亚革命研讨会的召集人之一），她积极投身于遍布东欧新起国家的索罗斯艺术中心的创立。她还管理布达佩斯两家主要的媒体机构的事务，包括“蝴蝶效果”（1996年）。

• 卡瑟·拉伊·霍夫曼，美国自由撰稿人媒体艺术主管，在线网络人员，时常是 HILUS 媒介计划维也纳研究小组的成员。她常常和阿兹电子、林茨、柏林国际和索罗斯当代艺术网络中心合作。她还和伊娃·沃尔格玛斯合作于 1995 年秋创立了 SIBERIAN DEAL，在西伯利亚做一次实际/虚拟的在线旅行 (<http://www.t0.or.at/-Siberian>)。霍夫曼在媒体艺术中的早期经历是机构性的（生产者/CAT 基金——波士顿 WGBH 电视台艺术家生产计划——的监护者，波士顿 ICA 和长滩博物馆媒体与表演艺术总监），在一定意义上说，她在当代美国文化氛围中似乎缺乏支持。她的有关技术艺术前沿的论文是值得称道的，尽管对于领域创造只是一种不全面的解决。

• 安娜·布雷，洛杉矶网络冲浪协会主任，她和她的二十几个合伙人与监护人认为人们组织这个年度活动是洛杉矶这个时期最需要的东西——从 LA 暴动时期到现时代的处境中，幸存的艺术是颓废艺术集会和支持的问题。在许多时候，LA 冲浪事件是社群第一次看到自己在任何公共论坛有了自己的代表。在当代甚至更为简陋的艺术环境中，节日可以利用图书馆和其他现存的场所作为组织和展览媒体艺术的手段。

我还包括那些与社团世界有联系的女性，这主要是考虑到某些技术艺术形式的可能性条件本身不可能摆脱商业语境而存在。

• 麦奇克·库萨拉，日本计算机成像与动画片生产和批评的先驱（她已经出版了一个十集的电脑动画片历史的光盘。）

自1985年开始，她任日本由公司赞助的主要影片的监制，如1986年在仙台上映的SIGGRAPH旅行艺术片，还和一家广告公司合作。（在日本，大多数的大型展览，除由博物馆组织的展览和特殊展览如ARTEC以外，都是由广告公司组织和运作的，尤其是Dentsu公司。）自那以后，她为许多展览工作过，包括1990年的一次集体合作项目数码图像。库萨拉解释说，当要同发起人进行严肃谈判时，她使用的一个方法就是展现她在科学方面的背景。如果还不管用，她就会补充说她学过数学（如“通过……”）。“我从经验中得知，许多男人对于他们的数学能力有一种劣势的情结。也许他们不会爱上一个研究数学的女人（我丝毫不介意！），但至少他们还是心存敬意或是恐惧。”

• 莉莎·哥德曼，商业的、艺术的以及与保险公司混杂在一起的工作的互动媒体节的创始人。1995年的第二届包括了许多关于虚构生活的作品，这些作品让我重新思考我对这一观念本身的第一次抵制（或者如乔治·拉克夫解释的，隐喻）<sup>①</sup>这一跨文化的集会（艺术、商业和技术的）使我把“互动性”的观念本身看作是一个领域。

我对艺术和技术探险中的女性的赞赏与其说对她们的探险的赞赏，不如说是对她们的实践以及我和其他人从中能学到的东西的赞赏。也正因如此，我自己在实践中令人尴尬的和自我折磨的局限的故事也是自我发现的故事。不论失败多么的令人沮丧，也不论成功多么的令人高兴，在把教训和理想与实践相结合的时候，我能够散布出这些陈旧的代码，创造出它能意味的任何东西，至少在我的情况中，那就是成为一个女人。

#### 注 释：

① 玛格丽特·莫斯：“虚拟女性：身体与代码，”珍妮弗尔·特瑞及麦

乐迪·卡尔温特编，《被驯服的生命：日常生活中的性别与技术》（纽约，1997年）第23-36页。

②对于“边沿”隐喻的批判，参见劳拉·米勒的“首先是妇女与孩子：性别与电子前沿的安排”，收录在詹姆斯·布鲁克和伊恩·鲍尔合编的《抵制虚拟生活：信息的文化与政治》（圣弗朗西斯科，1995年），第49-57页。

③结果，“人类主体只能产生一种卑微感、不完整感和匮乏感”或“普罗米修斯式的羞耻感”。克里斯托夫·菲立普斯发现了古泰·安德鲁的一个观点，即想摆脱死亡和肉体的欲望是名人现象的背景；在对可连续地再生产的形象的简约中，名人成了相对说来不死的机器。“欲望机器：论安迪·沃霍尔早期作品中的商品、名人与死亡”，见《公共信息：欲望、灾难与文献》（纽约，1994年）第39-47页对安德鲁的引用和评论。类似的见解比比皆是，如把某人的大脑模式下载并做数字化的保存这种后人类的幻想就属于“电脑迷的机器羡慕”，我们也可以把它看作是后性别的“子宫羡慕”，也就是说，在这种情况下，机器掌控了某人出生的权力。

④见罗杰·斯立夫斯通和艾里克·赫施（合编）的《技术消费：家庭空间里的媒介与信息》（伦敦和纽约：1992年），第41页。

⑤见玛丽·安娜·莫塞和道格拉斯·麦克雷德（合编）的《沉迷于技术：艺术与虚拟环境》（剑桥，1996年），第51-71页。腾哈夫的观点的问题框架是这样一个假设，即沉迷表明了一种没有否认或虚构效果所提供的距离方面的心理状态。她所主张的状态十分类似于——例如——玛丽·安娜·多恩和塔尼亚·摩德尔斯基对电影和电视做的女性主义研究与女性相联系的过分认同和认同不足。然而，在1995年5月对伦敦塔特美术馆的一次谈话中——这次谈话将收录在一张关于虚拟现实作为艺术的媒介的研讨会的光盘中——我就反对把沉迷于电脑空间看作是对虚构效果更彻底的投降；我也强调了虚拟性与虚构性不是一回事。

⑥“电脑迷吃什么？信息社会的口头逻辑”，见格里契·本德和提摩

泰·杜克利（合编）的《文化在边缘：技术的意识形态》（塞特，1994年），第157-189页，198-204页。在这篇文章中，我描述了成为机器狂或电脑迷的各种想象性的方式，如吸食特效迷幻剂，进入电子第二层，或通过把人脑模式下载到计算机中来整个地抛弃肉身。接着我采用灵活的策略把机器转换成肉身，来质疑全知全能和不朽，更别说被投射到机器上的智能。在1995年蒙特罗电子艺术国际研讨会上发表的讲演中，我把这一思路进一步表达为“人为的愚蠢”。在这次讲演中，我对把人—机关系看作是有限与神圣的联系提出了质疑。

⑦见科克布恩在“技术的怪圈：性别、认同与权力”一文中对福柯的运用，收录在罗杰·斯立弗斯通和艾里克·赫什（合编）的《消费技术》，第44页。

⑧看看作为下一代人的马舍·堪德尔即《电影、电视与电视游戏中的权力游戏：从莫皮特娃娃到少年穆坦的宁甲海龟》（伯克莱，1991年）一书的作者。这本书解释了小男孩是如何被电视游戏驯化的，而专为可爱的小女孩以及性别概念游戏设计的电子游戏又是如何生产出来的。

⑨安德鲁斯·胡森在《大分化之后：现代性、大众文化与后现代主义》（印第安纳大学出版社，1986年）中解释了为什么大众文化、技术本身和机器会被女性化。至于男性的电脑空间，参见罗比·米尔瑟普在《沉迷于技术》中的“迷恋、男性气质与电脑空间”。吉里安·斯基罗的“Hellivision”显然吸引克莱因把男性和女性与游戏世界的关系描述为是在母亲身体内部。

⑩阿路奎·露珊娜·斯通：“现实的身体果真站得住脚吗？有关虚拟文化的边缘故事”，见米歇尔·本尼迪克特（编）《电脑空间：第一步》（剑桥，1991年），引用和评述见阿尔伯特·莫雷拉斯，“电脑空间对私人场所的侵吞”，见维纳·安德马特·考利和迈阿密论文集（合编）《重思技术》（明尼苏达大学出版社，1993年）第108页以下。

⑪进一步的描述见“令人迷惑的空间：虚拟环境美学”，见ISEA目录1994年第83-89页。

⑫苏珊·科泽，“空间制造：虚拟身体的体验”，《舞剧家杂志》，1994年秋季号第12-13页，31页，46-47页。还有人描述了对虚拟身体的暴力——相当于强奸，见朱利安·迪贝尔，“电脑空间中的强奸”，《乡村之声》1993年12月21日第36-42页。另一方面，米勒也阐述了虚拟强奸的观点，第53-57页，他认为它不过是女性作为受害者这一老套的观点的再版。因此，也许暴力是一个更加合适的概念。

⑬见我在1994年本夫中心的艺术与虚拟环境研讨会上的发言。修改后以“虚拟环境的前景和叙事”为题收录在上述的《沉迷于技术》一书中，第195-232页。

⑭对这件作品的进一步描述见我的“罗马艺术与虚拟环境”一文，见科林·丹（编）的“Ex Oriente Lux”（布彻斯特，1994年），第67-68页。

⑮肖的EVE是对在芝加哥展出的另一件形象装置CAVE的回应；不是把像护目镜一样的微型电视放在眼睛上，就像在虚拟现实，一个立方体内部的表面被形象所覆盖。无论谁戴上有滑轨装置的偏光镜，都会控制虚拟空间里面的角度。另一方面，EVE是一个巨大的球形投影界面。不是投影一个完整的包裹形象，形象只是呈现着，在那里，戴着滑轨装置的人的观看是瞄准的。这件作品通过人的明显的凝视形成产生世界的幻觉。需要补充的是，到目前为止，它的形象已经被借用而不是被生产去适应它的独特的表面。

⑯在“女性主义的问题：25种回答”（《十月》71期，第5-47页）中，有几位参加者从当代的角度提出了本质主义的问题。玛丽·安娜·斯塔尼斯泽夫斯基指出，“本质主义的女性主义的问题就在于，它的本质主义是男权制的。并非毫无关系，相反的回答也同样限制了我们的思考、生活和工作的方式”，第43页。感谢克里斯蒂·塔姆比莉使我注意这篇论文。尼尔·腾哈夫在上述论文中也指出需要重新思考本质主义的观点。

⑰“身体、大脑与交流”，见《抵制虚拟生活》第124以下。

# 绘画中的女孩形象：现代性、文化焦虑与想象

理查德·莱珀特/著

林 斌/译

## 前 言

始于 17 世纪的现代性的历史正越来越多地被构建成一种看的文化，<sup>①</sup>而儿童的身体——以及他们身体的性——始终都是人们与现代世界达成妥协的主要场所，这一点部分地体现在绘画和摄影史上。<sup>②</sup>现代性对儿童和童年时代表现出的关注程度在西方早期历史上是空前的，<sup>③</sup>教育、宗教、德育、医学、精神病学、社会治安和法律等话语场所都对此有所反映。儿童的问题首先是在 18 世纪开始变成热点话题的，19 世纪人们的关注几乎发展到痴迷的程度，到了 20 世纪也未见衰退，尽管争议的焦点这时已经有所改变。总体说来，18 世纪极端重视上流社会儿童的成年责任教育问题，具体到实践和道德教育两个层面，主要涉及到家庭名誉和经济地位两个方面。相比之下，19 世纪，焦点转向了儿童的性问题（此前人们的兴趣相对薄弱）；话语集中到了自慰问题上，几乎到了歇斯底里的程度。在我们这个世纪，至少自 20 世纪 60 年代起，成人对儿童

自慰问题的兴趣大幅度下降。注意力更多地投向犯罪和儿童暴力问题——成人对儿童的恐惧日益增加——主要表现围绕法庭审判中儿童与成人是否应该一视同仁这个问题展开的争议上。这个焦点重新引发了现代性对儿童天性问题的追问——一场持续了三个世纪的研究。

童年——作为儿童的状态——可以算作一项早期的现代发明，其后果是引出一个更为泛化的难题，即如何解释身份（主要指成人）的矛盾性问题。在这篇论文中，我把讨论对象仅仅限定在女孩的身体，成人往往把自身在时间、记忆、性感和欲望等问题上产生的矛盾重重的焦虑转移到它上面。（男孩的“故事”相似却不尽相同，原因很简单：现代性进程中确立的性别差异得到了明确划分。）我的论述多半集中在儿童作为成人欲望对象的身份上，首先从儿童作为普通的爱欲对象问题谈起，然后在具体到儿童作为利比多冲动的对象这个问题上。我的时间框架是从18世纪后期直到20世纪的第一个十年前后这段时间。

近年来，在西方，儿童形象的描绘这个领域受到强烈的冲击，原因在于人们越来越强烈地意识到恋童癖和色情摄影之间有着某种关联，特别是在互联网上。与之密切相关的是，十几年来就（“没有补偿性社会价值的”）色情艺术总体同（仅仅）表现性欲的艺术间的模糊界限问题展开的激烈争论一直在进行。西方文化总体，尤其是美国文化，在这个界限的确定问题上遭遇到很大的困难和不确定性。从近期的新闻报道上判断，儿童形象比其他任何问题都更加迫切地呼唤这个界限的确立。引起最为激烈的争论的是多少与艺术沾边的色情形象，尽管它与色情工业看起来有许多相似之处，但是“艺术”这个字眼足以把它同色情工业之间划清界限。

在过去的十年间，一小撮艺术摄影师的作品引起了公众的

注意，从罗伯特·梅普索普开始，他引发的争议多半集中在表现成年男子同性爱的照片上，而不是他相对数量较少的裸体和半裸的儿童像。<sup>④</sup>最近，摄影师戴维·汉密尔顿和乔克·斯特奇斯成了新闻人物；<sup>⑤</sup>两位艺术家是牵连到巴恩斯和诺布尔图书销售公司的几起案件的被告，该公司因涉嫌贩卖淫秽制品——即印有以女性为主的、从裸体儿童、尚未进入青春期的少男少女到即将成年的青少年裸体像的摄影作品集——目前他们正在亚拉巴马和田纳西州受到保守的基督教团体起诉。<sup>⑥</sup>洛丽塔又现身了。果然，这个事件如此轰动以至于近期在弗拉迪米尔·纳博科夫 1955 年小说基础上重拍的电影杀青之后数月仍未在全国发行。可以列入这个黑名单的还有摄影师拉里·克拉克的作品，或许比他本人更有名的是他近期拍摄的电影《孩子们》，他拍摄了青少年（通常是街头游荡的不良少年）的性行为。<sup>⑦</sup>尽管这都是些近期的案例，这类摄影题材事实上历史更为久远，可以说源于 19 世纪 60 年代后期刘易斯·卡罗尔的裸体女孩照片。<sup>⑧</sup>在摄影术发明之前，这种视觉形象在绘画中获得了生命。

## 看的问题

在讨论女孩的艺术形象问题之前，我们有必要对看的历史稍加评论。我们生活于一个视觉文化之中，这个说法在多次重复以后已经成了陈词滥调，但是这也没能削弱它的份量。现代性的知识系统（福柯把它称作知识型）<sup>⑨</sup>在注视的统治下甚至到了眼见为实的地步。一幅图画的价值相当于一千个字——假如这幅图画“能活动”的话，比如在电视上，那它就会身价倍

增。我们身处一个充满视觉幻象的文化之中，虚拟现实不断地激发我们去欲望和幻想，当然，欲望和幻想的结果就是购物——其中也包括在比喻意义上的形象商城中“购买”我们的身份，这里堆满了千篇一律的货物供人选择。与我的论点更加相关的是，看被强加于人体这个看得见摸得着的存在和身份的载体上面，而现代性把存在和身份两者都完全等同于性（性本身并不是一个荒诞行为），甚至于连每一盎司的使用价值都要利用起来。

构成现代性的看的文化在很大程度上是被艺术家界定并供他们使用的，他们同时满足并激发了看的欲望的双重作用。在广义上界定着的快感并使之高雅化——从影评家所谓“窥视色情癖”到“走马观花地看商店橱窗”和逛商城这样的普通经历——是早期现代艺术史上各种视觉想象行为的全部意义所在。看就是谋求知识，但是知识的积累不是一个独立行为的结果。（时下流行的短语“只是看看而已”并不是毫无意义的，它被用于阻止售货人员不必要的干预。）用琼·斯塔罗宾斯基的话来说，“视觉打开了通向欲望的所有空间，而欲望不会仅仅满足于看。”<sup>⑩</sup>我们试图了解自己的欲望对象，但是欲望本身是由文化决定的。在一个被注视所界定的文化之中，看到一个物体并拥有它这件事本身不能满足欲望，因为注视的活动及其激发的欲望两者都可以得到不断的更新，特别是在一个根基受到贪欲的威胁的社会经济之中。

大约30年以前，约翰·伯杰曾指出：“每个意象都代表了一种看的方式。”<sup>⑪</sup>更确切地说：每个意象都代表了历史、社会和文化规定的若干种看的方式——它们通常是相互矛盾的。文化决定的看和看的欲望之间的关联在科内利斯·诺伯特斯·吉斯布雷赫茨（1659—1678）的作品中得到了充分的体现——和利用——此人大概是西方早期现代艺术史上最具有成就的错视派画

家。“倒置的”画布上几乎空无一物，只有担架（的图形）和一个小小的数字标记（“36”），似乎暗示着“背面”会有什么东西值得观看。36这个数字告诉我们（“背面”）那幅画正在出售，或者它已经被列入某批收藏品的编目中了。但是，如果把画翻转过去，出现在观众面前的可以说是一个三维立体的“原件”——而不是一幅绘画作品。<sup>⑫</sup>由于这幅画既宣布又否认它本身的存在，我们感到迷惑不解。这是一幅“不是画”的画，它在激发了看的欲望之后却拒绝予以满足。

由于画面内容如此“少”，我们的注意力被集中到观看这个动作本身，它不是单纯看一眼的动作。受到严格限制的视觉经验使观众不能再把看这个物理运动轻率地当作我们借以认识世界的一种“中性的”、“客观的”或者生物的机能。相反，视觉机能——其实是个谜——被摆在了最显要的位置上。吉斯布雷赫茨给视觉涂上了主体性、互主体性（intersubjective）、社会性、文化性以及政治性的色彩。这幅画是“关于”看的，表现了我们所看到的事物通过绘画形象在视觉上获得永恒性的可能性。换句话说，这是一幅关于形象创作的作品，它体现的是绘画作品与观众之间的关系，反映了什么人有着观看的欲望以及什么人能从它表现事物的潜能——或者拒绝姿态——之中得到快感。这幅画刺激了欲望，同时也让我们感受到它具备控制欲望的能力。<sup>⑬</sup>

按照定义来说，静物画表现的不是人物而是事物，其效果取决于观察事物的普遍性爱欲原则——源于观众与这类绘画作品所创造的物质世界之间的关系。作品的表现力部分在于从物质现实的三维世界进入画面的二维世界的过程所引起的紧张或挫折感。也就是说，在视觉层面上“消费”画面所表现的物体（在其他艺术类别中是“人物”）就相当于得到看的邀请，看的对象只是一个往往高度具体化的“本质”——有时看到精疲力

竭或者厌倦的程度。而我们想看的东西却在视野之外，永远可望而不可及。

早期现代静物画存在于以观察和实证原则为基础的各门新科学构成的文化领域中。但是，它所证实的不是经验数据，而是看的社会、文化和政治功能。一幅画本身是一个三维体：它可以被人拥有。拥有这件独特的物品所引起的巨大快感在程度上取决于它作为绘画本身的物质表象（颜色、纹理、光线、空间）的视觉效果，而不取决于它再现事物的逼真性。一幅绘画作品，即便创作以市场为导向——因而成本要低于受个人委托创作的作品——无疑代表了物质过剩，超出日常生活需求范围的一部分个人消费。绘画作品毕竟不能做什么用；它们不能满足我的温饱之需。它们相对于基本生活需求具有“无用性”，正是这个性质本身部分地决定了它们的重要性。如果拥有一幅可供观赏的画，我不仅享受与之为伴的乐趣，而且它——以他人可以看见的方式——证明了我的身份。通过这幅画的所有权，我对自己和他人宣布，我已经超越了单纯满足需求的层次。我有更多的财富。这幅画给我加上了荣耀的光环，当它的魅力得到其他观众的认可时又反过来构建了我作为它的所有者身处的地位的美学幻象。声望经济产生的一个效果就是绘画作品以一个想象的交互“姿态”来“回望”它们的主人。

在现代艺术中，人的眼睛本身随同人们对光学的科学关注、<sup>⑩</sup>发展中的监视技术一起引起了强烈兴趣，<sup>⑪</sup>甚至被当成了一个独立的美学实体：约瑟夫·萨科的《一位年轻妇女的眼睛》（1844）是一幅与实物大小相同的错视派自然主义作品，被异想天开地放在的立式皮箱之中；勒内·马格里特的著名超现实主义作品“眼睛”（《假镜子》）是从哥伦比亚广播公司的电视广告图标中借用来的；<sup>⑫</sup>马格丽特·基恩的近期作品《独目》（见互联网：[www.jandiart.com](http://www.jandiart.com)；新近增加了她的“眼睛”作

品), 这个清单可能会很长。的确, 这些朝我们“回望”的“眼睛”在某种周而复始的轮回中不容置疑地证明了注视的统治地位, 仿佛对观看的观看——一个自我指涉的封闭怪圈——是视觉的文化功能。

## 天真——却在边缘

现在言归正传。<sup>①</sup>我将从雷诺瓦的一幅小女孩画像谈起, 画面上雷克莱尔小姐<sup>②</sup>一手拎着一只小水罐, 另一只手握着一小束鲜花。雷诺瓦的作品把童年时代与盛开的鲜花象征的春天和蓬勃生命力联系在一起。她的生活在各个方面都是无忧无虑的、美好的, 雷诺瓦用艳丽色彩赋予她一种视觉之美。画面色彩纷纭得, 几近混乱, 但是各种色彩在画面上相互融合起来, 而不显突兀。雷诺瓦就是以这种方式在孩子和她周围的大自然之间建立了强烈的视觉关联。她自己则是鲜花丛中最美丽的一朵。生机勃勃的大自然统一而和谐的美丽色彩界定了一个特定的女性的童年时代, 在绘画史上男性被排除在外。这就是说, 童年之美在成人的想象中主要在精神层面, 在传统上有着性别划分。在成人世界中, 美属于女性范畴, 这不一定是件好事。<sup>③</sup>

雷诺瓦笔下的童年美也是“纯真的”, 以两种互补的形式呈现。首先, 她具有生物性别, 这显然是个事实(我们知道她是女性而不是男性), 但是雷诺瓦没有给她的性别涂上任何情欲色彩, 当然有一个“问题”除外: 这是对性的绝对否定或抹煞。这种彻底的缺席反映了压制的在场。我这样说意思是指在雷诺瓦生活的时代——特别明显地反映在雷诺瓦本人的传记

里<sup>①</sup>——成人在儿童的性问题上倾注了过分的社会文化关注，正如迈克尔·福柯生动的历史追溯所示。<sup>②</sup>尼娜·奥尔巴克在提到刘易斯·卡罗尔的摄影作品时指出，“〔卡罗尔〕在他的梦幻儿童身上所察觉到的爆发性的潜在在维多利亚时期肖像艺术中得到秘而不宣的普遍反映，其中感伤和变态的界限如此微妙以至于有时叫人难以觉察”〔斜体系作者本人所加，用以强调〕。<sup>③</sup>必须承认，雷诺瓦并没有越过这个界限，甚至没有接近它，但是和生活在维多利亚时期的同代人一样，他知道这个界限的存在，哪怕只有模糊概念。其次，雷诺瓦的“纯真”儿童在视觉上是由她的（常常是男性的）同伴的想象来界定的，一名总是以他者身份出现的顽童（或者更糟的）形象。<sup>④</sup>雷诺瓦的“完美女孩”是男性想象力的一个产物：经过时髦的美学处理，她是一朵孕育花蕾的真正的花朵，预示着一个作为资产阶级想象王国稳固基石的理想的“好女人”形象。画家在表现感伤情绪笼罩的少女的纯真气质上倾注了很多心血，这有力地证明着作品与现实之间的脱节，而需求这种绘画作品的观众很清楚这一点——当代也可以举出相应的例子：玛格丽特·基恩的大量作品描绘了虚构的儿童形象，它们创作于近几十年间，几乎没有风格的变化，从夸张的大眼睛上就能辨认出她的风格。

互联网上可以见到基恩作品的石印版本和原版，其收藏品的版权注册为“基恩之眸画廊”。画中人物的眼睛都有同样的变形夸张，不幸的是，这很容易使观众想到好莱坞影片中的一个或另一个外星人形象，而不会想到儿童。她描绘的人物中绝大部分都是女孩（《渴望》），并常常伴有宠物（特别是猫，例如，《黑人女孩/白猫》，孩子的发型酷似散波摔跤运动员），手持各色花卉或绒毛动物玩具（《就寝时刻》），这绝不是文化中的偶然现象。其中甚至还有朝向多元文化多样性发展的迹象（在《明天的未来》中，二十多个儿童被安置在一个眼睛形状

的圆圈里，这个圆圈由令人感到有点恐怖的一大片眼睛构成，眼球的形状有些夸张地表现了种族差异)。雷诺瓦通过女孩和花朵的传统意象关联表达了纯真这个主题；而基恩则通过夸张地模仿“纯真的大眼睛”来达到同样的效果，这个充满诡秘性的意象给注视的文化直接下了定义。

雷诺瓦在描绘孩子的时候可以稍稍作了个屈尊的姿态，从孩子自己的视角表现她的世界。但是，作为观众来说，我们意识到他真的弯下了腰：在儿童肖像画的漫长历史轨迹当中，雷诺瓦的作品显得与众不同。他与这个孩子之间有着明显的共鸣，但是他的作品也必然暴露了它避开的事实，即童年时代完全不像他所描绘的那样——美丽的花朵、实际的特权（显的不同于多数儿童的世界），还有纯真。洛伊斯·芬克指出：

因为罪孽的观念在西方文化中无处不在，人们需要相信纯真的存在并赋予它一个可触摸到的实体形象，因此，几百年以来出现了大量的意象和象征。……然而，把这一品质划归于全人类共同拥有的生命中某个特定阶段，是 19 世纪儿童形象的独特性所在。<sup>②</sup>

雷诺瓦通过屈尊而界定了儿童眼中的世界，但他同时也告诉我们，这个视角稍纵即逝，将会被经验抹去，只能在成人的记忆中找到——在艺术中，一幅绘画作品的风格本身就可以唤起往昔的回忆。雷诺瓦的世界——富有、端庄、美丽的妇人，完美、幸福的小女孩，盛开着鲜花的花园——不是以事实为依据，而是建立在资产阶级有所取舍的怀旧记忆和一种忧郁的幻想的基础上。

雷诺瓦的以悦目（并夺目）的色彩和朦胧（缺乏分明的轮

廓) 近乎魔幻的调配为特征的绘画风格本身就是医治 19 世纪对严酷现实、客观性和事实的迷恋的一剂良药。雷诺瓦的作品对法国现实主义绘画风格上而不是题材上的坚硬棱角, 以及摄影术令人生厌的直白性, 部分地作出反击。雷诺瓦笔下提水罐的小女孩暗示着每个成人曾经失去的过去, 绘画风格表现了在当代现实中试图接受时光流逝的一种生活姿态。换句话说, 如同以童年为题材的许多其他画家一样, 雷诺瓦借助儿童的身体来表示时间并揭示它同生死之间的关联。

雷诺瓦的生活环境是一个变化快得令人迷惑的新世界, 也是我们当今世界的起点所在, 他有更多的事情要解决。每个人面临的时代变迁, 不管他或她生活在哪一个历史时代, 都在雷诺瓦那里集中得到体现, 历史本身的轨迹发生的一个明显的变化——在一个勇敢新世界之中, 勇敢本身成为生存的必要, “新” 指的不是春天和新生, 而是代表了维持一个人的生命权利本身所需要的日益激烈的竞争。雷诺瓦的工作对象是那些往往能成为赢家的人, 至少就经济意义而言。但是, 这些人也经常会伤感地提及过去, 而过去的行为准则正是他们自己通过经济达尔文主义打破的, 始于工业革命早期的经济达尔文主义在以暗箱操作下的收购和垃圾股商人靠强取豪夺而获得的“成功” 为特征的后工业时代中仍然起着关键的作用, 这些商人大张旗鼓地为慈善事业大笔捐款以挽救他们关于童年和幸福的模糊记忆——尽管这一切绝对不能干扰他们的投资。

玛丽·卡萨特作品中为孩子洗澡的母亲形象晚于雷诺瓦作品十六年创作, 采取的是一种完全不同的方式去想象儿童。在构图上, 卡萨特把母亲和孩子从背景中分离开来, 没有像雷诺瓦那样把小女孩像花朵般融入背景之中。卡萨特然后将孩子置于母亲衣服上的条纹包围起来的框架之中, 沿着一条黑线相当分明地勾勒出母亲身体的外围轮廓来, 与塞赞恩惯常使用的手

法相同。这幅画表现的主题因而变成了母女之间的社会关系。其他物体——地毯、墙纸、梳妆台和水罐——构成了背景，帮助确立了人际关系的本质特征，除此以外它们显然只起到了辅助作用。

卡萨特的作品具有交互社会性 (intersocial)；它聚焦于诸如此类的母性纽带，却没有雷诺瓦作品强烈呼唤的怀旧情绪，因为卡萨特颇为轻描淡写地处理这个题材。换句话说，卡萨特作品中为孩子洗澡的母亲显然同雷诺瓦作品中的孩子一样处于优裕的经济地位，从事的是一项普通的日常活动。简言之，作品中表现的事物的特殊之处就在于它的非特殊性。毫无疑问，雷诺瓦的画很美，它对美这个题材的表现部分在于功用性的缺乏：发生的事情只不过是存在的状态而已。我们没有被诱导去相信孩子实际是在花园里浇花。卡萨特的画面同样美，而它则是通过人物的行动来表现美这个题材的。

雷诺瓦作品的儿童形象建立在人物与社会的绝对隔离上。卡萨特的儿童形象则不然，它是建立在母女之间形成的纽带上的。卡萨特揭示的童年之美不在于看本身，而在于观看进行中的动作，即慈爱的母亲给孩子洗脚——这个动作显然会使人联想到基督出于无私的爱为门徒脚上涂油这个著名的圣经典故。

卡萨特的《蓝色圈手椅上的小女孩》把观众引入儿童的空间之中，正如格里泽尔达·波洛克指出的那样。<sup>⑤</sup>画面的视角很低，相当于小孩子的视角，这就使得家具大得不成比例。从内容上看，卡萨特表现了孩子的自我意识，因为小女孩看事物的方式从表面看来决定着我們看到了什么。（绘画作品在传统上假定观众是成人，这在很大程度上决定了儿童图书里专为儿童创作的形象为何通常如此不同于“成人”意象。成人假想成人世界和儿童世界之间存在着一条巨大的鸿沟。他们通过为儿童量身定做图画形象来制造这条鸿沟。）然而，卡萨特却可以限

制了儿童对自身空间的公认的控制，有时通过极端的剪切手法大幅度地减少了女孩占据的可见空间。卡萨特承认儿童在家庭里的社会环境是成人世界的一部分，并借助于空间的表现力表达了这个观点。她暗示了具有控制权的成人世界的存在，而儿童的父母的实际身影并未出现在画面之中。作为观众，我们从腰部高度的视角进入场景，仿佛弯下身子去观看。但是，画面中界定的空间既有上述靠近观众的前景又有作为陪衬的背景。背景就是成人世界的空间（根据卡萨特的说法，她的密友德加斯针对背景提过建议并亲自动笔。）<sup>⑧</sup>从画面前景的圈手椅后面，视角开始沿着一个圆弧向上移动，表示儿童在特定的成人空间中“向上看”的动作。可以采取两种方式来“解读”——它一方面代表了一个父母居住的家庭密闭空间，而儿童在其中受到照料，另一方面也表示监护人儿童所行使的必要控制权。换句话说，画面的空间分布强有力地表现了人际关系。空间——不管是在风景画中作为所有权的标志，在战争画中作为死亡与征服的地带，还是在类似卡萨特作品的“家庭”场景画——确定了权利的外围界限。

由于突出了她自得其乐的纯真天性，孩子的姿态非常引人注目。孩子沉浸在自己的私人想象世界里，漫不经心地望着她的宠物狗，对而椅子上的一只比利时布鲁塞尔小种犬，这令人想到孩子与小狗之间亲密无间的爱。然而，请注意卡萨特描绘的这种身体姿态事实上充满色情意味。想象如果画面上是一位妇人而不是一个女孩，这个姿态少说不够庄重。观众的目光顺着女孩分开的双腿移向她的面部。而且，孩子枕在脑后的一只胳膊，再加上她下半身的姿势，使人联想起同时期产生的不计其数的女性裸体图。最后一点，也是更重要的一点，那个女孩姿态慵懒。这种造型适合于一名儿童，恰恰是因为它不适合于体面的妇人。对于即将长成一名妇人的女孩来说，这个视觉形

象存在着很大的问题。与卡萨特作品几乎同时期的弗兰克·赫德尔斯顿·波特的《斜靠在钢琴旁的女孩》描绘了一个神情倦怠、姿态慵懒的少女-妇人形象，她的姿态几乎完全的被动性强调了她明显的旺盛情欲精力。她几乎无力抬起双臂，看来也无力端正地坐起身来。这种“精力”流露在她投向远方的梦境的目光之中，半躺半卧的身体充分暴露了她在想什么。

对于当时的观众来说，背景中那架钢琴过分肯定了波特的主题。钢琴是维多利亚中产阶级家庭的典型乐器，不仅主要由女性来弹奏，而且一直是受人尊敬的家庭型女性作为妻子兼母亲的身份标志。但是，由于女性通常被男性限定在贞女或妓女的二元框架之中，钢琴本身也是一个模棱两可的符码。在许多19世纪家庭小说和人物肖像中，音乐和声代表着家庭和睦——但这不是没有代价的。不足为奇，在极端情况下，这个框架也是二元的。钢琴键盘旁的女人或被极端地抹煞性别，或者被变成一个充满危险的力比多情欲的咄咄逼人的美杜莎。<sup>②</sup>

波特笔下的女子被描绘成一个处于纯真和经验两个阶段之间的少女-妇人：她很年轻却刚刚成熟起来，未被“玷污”却春心萌动并叫人想入非非。尽管她身处一个以保全资产阶级体面性为特征的家庭空间里，但她以一种暧昧的姿态占据这个空间。在这个密闭空间之中，单就她的姿态而言，她既是少女又将为人妇。但是，她成熟的身体也赋予了她情妇的角色，她急切地期待着只有男子才能提供的满足（精神上和肉体上）——波特从潜在的男性买主的角度进行想象。她的精力蕴藏在燃烧的欲望之中；她将有必要等上一段时间，她也必须等待，因为画中的她没有能力在自我心中或者依靠自身的力量获得满足。

卡萨特的儿童形象不只是比这个情欲支配下的青春少女更年轻而已。这个孩子的姿态显然可以在表达儿童外在纯真的相反话语中得到解释：她的确是孩子，并非少女/妇人（不久将

是)。然而，卡萨特的儿童形象表达了高涨的欲望经济中以制造性别差异为主的各种图形符号和社会行为的极其复杂的内涵。卡萨特直接影射了关于女性姿态的另外一种不同的（尽管两者有明显的关联）话语方式，这绝非偶然，也不是单纯为了方便起见。尽管场景本身具备了体面性，但是它仍旧是“危险的”，不是在性的意义上，而在于它对性别的种种文化期待具有反叛性。孩子的“天真”姿态与另一幅画中“有罪的”少女姿态之间的互文关系得到了卡萨特的直接认可。的确，借助于这种互文手段，她把观众引入了画面之中，同时表达了关于女性气质和女性权利这两个问题的不同见解。圈手椅中的小女孩享受着人生中的美妙一刻——卡萨特通过空间布局告诉我们这种情形是暂时的。但是，这个稍纵即逝的瞬间现实的重要性不应当因此而被我们忽视。卡萨特想象并构建了一个童年的乌托邦，其中的天真烂漫、自由挥洒的爱和小女孩决定自身快乐的能力都在刺激着成人忧郁的记忆。具有讽刺意味的是，这是年龄增长所带来的权利丧失的记忆。卡萨特描绘了一个能控制自身喜怒哀乐的儿童。她赋予这个孩子一个成人无法进入的内心世界，与雷诺瓦的捧花儿童相比略显不足。儿童肖像的绘画史很少包含这个视角。从绘画史表面看来，童年几乎永远是一个成人题材，儿童只是成人精神寄托的必要客体。雷诺瓦屈尊从他自身出发来想象童年；而卡萨特——我认为——屈尊从儿童的角度去想象童年。

## 纯真？——越过边界

西方绘画史中的儿童形象从一开始就触及到性的问题，尤

其包括了文艺复兴时期艺术中对基督从婴儿到复活之间的性问题的关注，正像利奥·斯坦伯格创新性的研究所充分表明的那样。<sup>②</sup>我将从18世纪后期开始追溯这段历史。这个话题相当复杂，涉及到的绘画作品浩如烟海——考虑到这个因素，我的研究目的仅限于探讨用儿童的身体和性感，无论是真实还是想象的，来表达成人的焦虑和禁锢的欲望时产生的意象的含混不清、常常使人迷惑的性质。艺术面临的挑战体现在转化为形象的一种看的方式上；但是，这个挑战事实上是同时受来自于艺术内外的社会和文化力量驱动。儿童的性作为一种视觉符号是伴随18世纪后期发生的社会和文化的根本变化而发展的，特别是贵族宫廷制度的衰落和资产阶级的兴起。（性的艺术表现为在道德层面上反映阶级差异提供了一种有用的形式。）18世纪，英法艺术家都描绘了不同社会阶层的儿童。但是，英国画家对儿童的关注特别体现在人物肖像领域（因而涉及的是上流社会），尤其是个人肖像和家族群像——比如，德维斯、盖恩斯巴勒和雷诺兹。<sup>③</sup>在法国艺术中，最引人注目的儿童形象出现在风俗画中，比如夏尔丹和格勒兹——夏尔丹表现的是所谓“中产阶级”品位，而格勒兹则着眼于略带田园生活气息并富有戏剧色彩的“乡土”风情。格勒兹对于达到本论文的目的尤其重要。

格勒兹的作品于18世纪六七十年代在极其富有的法国金融家和欧陆贵族阶层中风行一时。格勒兹对儿童有着广泛的兴趣，特别包括（毫无反讽意味地）浸透了新兴的资产阶级理想的乡村家庭生活小说；这类作品中多数都有强烈的说教色彩，主要以家长与子女间关系和青年人道德教育为主。<sup>④</sup>但是，其中最重要的是，他喜欢画女孩，经常给儿童肖像加上标题，比如这幅《纯真》。<sup>⑤</sup>

格勒兹在同代人特别是德尼斯·狄德罗的眼中是荒淫时代

的伟大道德家。他的作品以视觉方式体现了让-雅克·卢梭的内在和外在的资产阶级理想，主要是他对适当的儿童道德教育发出的呼吁，如《爱弥儿，论教育》（1762）一书所示。格勒兹是西方第一位以我们时下所谓“家庭价值观”为题材的重要画家，如同当今围绕这个话题展开的大部分讨论一样，他以表现普遍真理的大手笔来处理这个题材，一种非黑即白的说教性一成不变地将道德品性界定为个人选择问题，与现实社会经历和经济地位带来的种种现实、压力和痛苦脱离开来。对于格勒兹来说，道德品性端正多半是“仅仅说不”的问题——说得到还要做得到。总之，道德品性是一个视觉现象。因而，格勒兹强烈谴责冒险归来戏剧性地来到垂死老父病榻前的没有责任感的浪子；同样抨击跌跌撞撞回到家见到妻子正在尽职尽责地照顾孩子的醉鬼丈夫，云云。简言之，格勒兹情有独钟的叙事绘画风格类似当今连环画式说教，尽管实际上要有趣而复杂得多。<sup>③</sup>

格勒兹的作品存在着以《纯真》为代表的另一面，家庭价值观的说教性在这里被性心理的探索所取代。其中，激进的含混性代替了道德的澄明性。他的乡村风俗画典型的叙事风格被减少到最低程度，背景和道具等最基本的细节充分地显示了（但没有讲述）故事情节：一方天地和一只羊羔足以告诉我们这里是阿卡狄亚式的世外桃源，而这个“女孩”（这耸人听闻的引号至关重要）是一个牧羊女。可以说，格勒兹的说教性体现在画框外面的标签上：少女 = 纯真 = 美好。纯真使天平倾向一些潜在的关联：善良的牧童基督、上帝的羔羊。但是，在这个框架之内，标签的意义被形象本身冲淡：一名女孩与她的准宠物拥抱在一起，这种拥抱姿势尽管在绘画中是一个传统造型，在现实生活中却不太可能。

模棱两可性甚至于矛盾性界定了这个场景并暴露了表象下

面的复杂性，格勒兹的作品由于表现了欲望便不再是单纯的道德叙事画了。他所表达的思想不是精神上的而是肉体上的。正像他的大多数少女肖像画（他没有兴趣画男孩）一样，这幅画表现的人物介于儿童和女人之间。如诺曼·布赖森在《词与意象》中所说，格勒兹把少女置于“婚礼时刻”（132），如孩童般美丽温顺。她那近乎裸露的、发育中的胸脯——格勒兹对此观察非常细致——保持着少女般的状态，因而没有明显地触犯道德规范。但是，她娇嫩的小脸——情感的载体、观众必读的主要身体“文本”——有些地方“不对头”。简言之，头和身体不大相称，或者讲得更清楚一点，面部的某些部位与整个头部不相称，特别是嘴巴和眼睛。嘴巴的大小是儿童的，而表情却不是。微微翘起的下唇丰满而湿润，精心描过，发亮的油彩吸引着我们的注意力。分得很开的大眼睛流露出明显的情欲色彩，并散发着一股宁静的、略显被动的朦胧睡意。脸颊旁的头发是经过精心修饰的却有些凌乱，显得柔软而茂盛。所有这一切表达的不是少女的纯真，而是卖弄风情的小处女自身流露的性吸引力。这样，格勒兹“融合了在逻辑上无法共存的两个截然相反的女性形象：‘处女’和‘非处女’；以及对待女性身体的两种非此即彼的态度——不在场的儿童、在场的成人——它们是不允许被合并的”（Bryson, 138）。

这就是这幅画对于最初面向的观众的感染力所在。它公然表达了后来很快得以确立的一种外表道德观，同时保存并确定了新的道德观所谴责的对象。这幅画处于由不可能向可能性转化的特殊地带，打破禁忌的精神动力是看的回报。<sup>⑧</sup>这里又涉及到身体问题，其实是两个身体。可以证明的是，格勒兹的画不是“关于”一位牧羊女的身体的，而是关系到观众的身体，观众在看的动作中意识到他自身的（的确是他的）生理机能。这个形象实质上暴露了他的身体的性本质，因为看引起身体对

色情刺激的反应。格勒兹富于说教性的、半寓言式的绘画作品把观众置于高度的体面性之中。它们通常使观众同画面之间拉开距离——或者为了审视坏人，或者为了效仿好人，但终究是作为一个超然局外的旁观者。作为鲜明对照，少女画正如布赖森所说的那样，“与令人反感的东西调情”（153）。<sup>⑤</sup>格勒兹激发了观众的想象，使其主动为想象中的诱奸（或更糟糕的什么）承担责任：纯真在此受到玷污。<sup>⑥</sup>

这幅画标志着 19 世纪达到颠峰的一个过程的开端，发泄情欲的种种可能性被编成一个等级体系，其中被禁止的总是位居首位。儿童作为最大的禁忌、最美好的花朵、家庭和家庭生活内在美的最可靠的标志，是欲望的主要对象之一。这个问题并不仅仅存在于欧洲中产阶级的想象生活中，这一点已经在 19 世纪关于儿童娼妓的大量文献中得到证实。<sup>⑦</sup>

## 重新校正道德的罗盘

威廉·布格罗的《诱惑》<sup>⑧</sup>晚于格勒兹的《纯真》一个世纪，该画家成就巨大，作品被一个富有的国际顾客群体收藏，这些人“个性在新世界的百万富翁身上得到最生动的体现，这些人急于装点他们的豪宅之中刚刚粉刷一新的四壁，如同建立他们尚未成熟的文化的根基一样迫切。”<sup>⑨</sup>回到我们眼下的话题，布格罗描绘的是远比格勒兹谨慎保守——因此，实际具有高雅的资产阶级品位——的形象。这幅画无疑具有母性色彩；孩子的裸体不会勾起情欲反应。诚然，《诱惑》唤起的是永恒母性的形象：它的背景具有寓言色彩，不是自然场景，却应和了将女性和自然等同起来的传统。母亲身上穿的普通乡村服饰

实际无法归于任何特定的时代背景，尽管两位女性的发式足以清楚地指向创作的同时期。在幼儿和母亲之间有一种温情，一种无私奉献的爱。然而，布格罗不满足于此。他添加了两个“自然的”道具和一个文本标签，试图用这种方式将画面的感染力完全浸入维多利亚性政治的话语中去。简言之，母性和童年同导致世间第一个男人及其后世子孙堕落的特定的女性性罪恶联系在一起。

母亲和女儿被置于一个非现实的池塘的边缘，池塘反着光的平静表面是自恋的媒介，是镜子的一个自然版本，而在艺术史传统之中，镜子被放在女性手中作为她们虚荣因而是无价值的标志和证明。男性自恋（“罪恶”归根结底源自男性）只是一个神话；对于女性来说，它却被指定为一个自然的事实，一个决定性的原则。母亲把女儿带到池塘边，这是个审视自我、认识自我的场所。而且，她还另外带了一只苹果，熟到可以吃了。夏娃无法控制自己；她将吃掉苹果，假定是在她的孩子的注视之下。眼见为实。诱惑。布格罗这样警告世人。女性受到诱惑，如布格罗的画已经是我们确信事实恰恰如此（苹果被画得光艳照人，画面上仅有的一小块近乎夺目的红色和黄色），我们已经知道她们会投降。“儿童作为救赎”的历史在18世纪自卢梭开始跃然兴起，随后在19世纪后期“儿童作为邪恶化身”的冷峻嫌疑与之抗衡，在这个二元结构中，“女孩比男孩有更重要的象征意义。”<sup>④</sup>布格罗的画发出了一个警告。

历史上，从我们自己的时代开始，我们或许会争辩说，那只苹果是没有理由在此出现的，这甚至是残酷的，正像那个宣告有罪的标签一样。但是，这样就会忽视布格罗关于女性境遇的视觉“评论”中蕴藏的社会真理。布格罗自身所处的地位不是批评而是通过他对视觉话语的美学处理而使之永恒化（无论如何不自觉地）。他使女性/引诱者的男性构建显得相当美好而

且自然（正如“她们”本身一样）。但是，他在这件事上采取的立场在我们看来是一种自觉的表现力，一种试图让我们相信的说服力。最终，至少从历史距离的有利观察点来看，我们看穿了他的企图。一切都取决于那只苹果——如果没有它，那个标签就起不到任何效果。但是，那只苹果的色彩几乎跃然画布之外，在那些夺目的色彩界定的视觉条件下吸引着我们的注意力，它有些过分地道出了这幅画的主旨。

## 裸体少女——打破禁忌

20世纪初，威廉·萨金特·肯德尔（1869 - 1938）是以儿童为绘画题材的最著名画家之一。他在一生中获得了许多奖项，他的全身肖像可以标价四千美元，半身肖像三千美元。<sup>④</sup>他的儿童肖像画包括许多母亲和女儿形象（他最喜欢的类型），绘画技巧娴熟，构思甚至富于想象力。他还喜欢画裸体或半裸少女——他把自己的三个女儿当作这类肖像的素材。《一座小雕塑》、《侧光》、《顽皮》都创作于20世纪前十年间，代表了这类作品的典型特点——就道德“体面性”的粉饰而言，它可以算得上传统的终结。<sup>⑤</sup>

肯德尔喜欢裸体少女画像的所谓盛装效果——古典的帷幔效果——还有镜子，两者经常在一个画面中同时出现。帷幔通常从孩子的身体上滑落，将她的身体暴露给自己和观众，生殖器官也没有完全遮掩。镜子对身体进行了双重复制：前后两面同时可见，几乎露出全身，因而增加了看的快感程度。肯德尔使用浅色甚至冷色的光使他的画与历史和自然脱离开来，从而制造出一种略显阴森怪诞的效果，进一步吸引了窥淫癖式的目

光。(托马斯·埃金斯——他绘制的带有准同性恋色情意味的少年肖像近期成为学者的研究对象——是肯德尔的第一个老师。)<sup>⑩</sup>

盛装打扮的动作是脱衣舞表演的前奏。“小雕塑”的儿童模特看上去不是为自己打扮而是为我们打扮起来的。这样，她就被当作了一件艺术品之中的艺术品，可以说是一块有机“大理石”，成为当时流行的皮格马利翁故事的逆向翻版。<sup>⑪</sup>盛装打扮对她来说是个任务。她身上披了一块很大的帷幕。它一直拖到地板上，并不“适合”她。这帷幕是从道具间借来的。她披着它很不自在；她必须紧抓住它来维护最后的体面。这孩子是一名正在扮演成人分配给她的角色的演员，完全不像卡萨特作品中圈手椅上的少女。实质上，这个形象没有叙事功能，除了发出这样的命令：“看！”但这个命令表达了投向性欲望对象身上的目光中丰富的文化内涵。肯德尔固然赋予孩子的面部生动的表情，而这也不能把目光从那一大片大理石般的皮肤上引开。最终，这个“小雕塑”成为女性气质的标志——它的作用恰恰在于她的无用性。她是个完美的女孩，宛如冰冷的石头般的身体预示着未来完美的女人。

《侧光》在造型上更为复杂。若要在它的叙事中找寻构图的内在逻辑，那么这个被以不太可能的方式用帷幕遮住身体的孩子看来好像爬到了一只小柜子上面。她的目的是照镜子，非常仔细地观察镜中的自己。她离镜子这样近以至于使人联想到纳喀索斯的故事，镜子在这里扮演的角色是她几乎全身贴近的另一个身体。与镜子的肉体“结合”的效果表现得淋漓尽致。为了面向观众，她用左臂支撑着自己的身体——这只手显然原先被用来拉住腰带使帷幕遮住身体——并把自己推离镜面。她的位置使她可以观看自己的生殖器（如果她站在柜子旁的地板上就看不见了），但是，由于她的躯干部位微微转向观众，她

将自己暴露在他人的注视下。

准确地说，照镜子不是一个性行为。裸体照镜子——摆出一个获取“最佳”视角的姿势——则显然具有性意味，而孩子面部显而易见的童真流露只能更清楚地说明这一点。但是自我审视体现了权利，一种从自我身上获得乐趣的权利。肯德尔打断了这个自我界定的行为，因而逆转了电流流向。权利移到观众身上，在看的行为中很容易认识到孩子的性潜质和自我陶醉。《侧光》引发了看的互动性，两个观看的主体之间光线的交叉；但是，互动性不完全是对等的。孩子自身看的欲望受到了不可见却又在场的他人目光的干扰。孩子的看受到监视。监视者这样做除了在他的想象中以外没有任何后果。

《顽皮》呈现了一幅更加简单的画面，但其中的问题却完全不亚于前者。孩子被安置在一张沙发上，沙发的意象连同她的姿态都与19世纪东方宫女画中的人物形象有着关联。观众的目光被吸引到她的臀部，这种情况在前一个世纪的成人色情画中曾反复出现过，无论是高雅艺术还是市井艺术都是这样。而这并不是全部。同样重要的是孩子的面部，侧目的表情使人联想到卖弄风情的女子和妓女肖像的绘画传统，还有嘴巴明显缺乏孩子气，紧闭着的样子显得很有主见。另外，女孩头发上漂亮的蝴蝶结因其暧昧性甚至矛盾性而增添了视觉快感。少女——妇人；纯真——性感。被动——反叛。最后，不同于肯德尔的其他两幅作品，这幅画没有暗示任何叙事情节；换句话说，她的裸露除了取悦观众以外没有任何“逻辑”。

自18世纪以来，少女——儿童肖像画有很长一段历史。例如，玛格丽特·基恩的近作《圆圈》中，人物在床上斜靠着一只枕头；她很年轻，但胸部已经丰满起来，身穿一件领口开得很低的宽松式直筒连衣裙。她心事重重地凝视着虚空，不像格勒兹作品中的少女一样有羔羊作伴，身旁卧着一只非常土气的

小卷毛狗。展览馆的广告上面有这样的字句：

几百年来，这位成熟的妖冶女子一直是艺术上的经典作品，时常得到观众的青睐。玛格丽特·基恩笔下的少女一妇人多半处于一个尚未定型的过渡阶段。奇怪的是，这个阶段对每个女人的成长都至关重要。同样奇怪的是，艺术家们一般都无视它的存在。<sup>④</sup>

其实也不尽然。我们只需回过头来看一眼，不必看得太远。至于目前，互联网上所谓“尚未到合法年龄的”女孩的色情形象（照片和录像）广告几乎比比皆是，尽管它们都是本文集中讨论的由文化制造的欲望的复制品，却远没有上述作品那么单纯。尼娜·奥尔巴克在论及19世纪刘易斯·卡罗尔所创造的爱丽丝形象（在奇境中）的富有洞见的论文中指出，“作为一个纯洁性和颠覆性力量、道德体面性和离经叛道性构成的混合体，爱丽丝是前拉斐特时期辉煌偶像的一个儿童化身：既背负耻辱又受到天降恩泽的堕落女人”（47）。<sup>⑤</sup>这个故事很古老，但故事的另一面至今尚无定论。

与西方以往任何一个时期相比，现代性怀着极大的兴趣探究儿童的性所包括的范围问题并强烈地希望按照成人标准引导它，这种迷恋在性的艺术表现过程中得以宣泄，更多是在狂热的幻想而非欧洲社会生活中。不论在绘画还是摄影作品中，观看裸体儿童的欲望已经达到了西方历史上前所未有的程度，而西方历史的这个“遗留产物”包括的范围从18世纪的油画到现今几岁和十几岁儿童中举办的选美盛会。1996年12月底发生了乔恩贝尼特·拉姆齐谋杀案，耸人听闻的作案过程长时间地吸引着公众的关注，远远超过了对奸杀这个案件本身同选美比赛的明显关联的关注，而选美比赛以准美学的形式反复重申

了女性作为欲望对象的意识形态。当然，乔恩贝尼特在被谋杀之前得过几个大奖，其中包括 1995 年度科罗拉多小姐和 1996 年度美国皇室小姐。<sup>④</sup>换句话说，选美比赛在现代性后期的历史中从根本上被自然化（其渊源归根结底要更久远得多：巴黎审判），尽管女权主义 30 年来一直在批判它，但是文化的雷达几乎没有探测到它的存在。阿多尔诺针对选美比赛背后的女性气质意识形态从总体上提出的观点虽然富有洞见却并没有反映“常识”：

诉诸于本能的女性气质往往恰恰是每个女人不得以暴力——男性暴力——强迫自己获得的东西：一个雌性的男人。……女性气质本身已经变成皮鞭造成的效果。解放天性就意味着废除天性的自我虚构性。女性品质的赞美中暗含了对所有赞美对象的侮辱。<sup>⑤</sup>

所有这一切并不是在暗示每个裸体儿童形象，无论绘画还是摄影作品，不是不道德的就是色情的。这个问题远比类似价值判断更迫切和复杂得多。相反，需要承认的是，现代性对儿童裸露的身体的艺术再现的迷恋主要涉及到成人面对自我的问题——他们并不完全喜欢他们所“看到”的东西。西方文化看到了问题重重的儿童形象（多半以品味低俗的形式出现），却没有面对导致这些形象以各种形式产生的文化想象。

最后，尽管存在种种相反的意见，成人对儿童的性问题的关注（和欲望）中蕴藏的内心焦虑感被赋予了丰富的作用，或许可以在 20 世纪工业中资金最密集的广告业中找到最明显的例子。主流杂志和电视节目越来越多地充斥了这类以准美学化形式出现的形象，其中大多数都从我们的意识中一扫而过，没有引起注意。只有当体面性的界限被相当戏剧性地超越时，这

种形象才因此被剥去了自然性外壳，从而引起众怒，比如1995年秋季的卡尔文·克莱（CK）因牛仔装的促销活动。广告中的男女青少年表现出明显的恋童癖倾向，由于公众抗议，广告出现后不久就很快从杂志、电视和城市巴士车身上撤掉了，但是它们引起的大量关注和丑闻却大大地提高了CK牛仔装的销量。<sup>⑥</sup>

### 注 释：

本人在此对研究助手戴维·杰纳曼和玛莎·莫库斯在这篇论文的筹备工作中所做的努力表示鸣谢。

①Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth - Century French Thought* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993). 在这部里程碑式的重要作品简短的开头中，作者自觉地引用了不下21个视觉隐喻来证明看和语言之间相互依存的程度。近期出现了大量有关历史性与看的连带关系的论著。Jay的著作包括了对从古希腊至今的历史的精湛叙述。除Jay以外，参见Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), and Hal Foster, ed., *Discussions in Contemporary Culture (Dia Art Foundation) Number Two: Vision and Visuality* (Seattle: Bay Press, 1988)。

②Pieter Brueghel the Elder的前现代Children's Games (1560)，一幅绘有几十个在九十多个不同的游戏中嬉戏的儿童的热闹图景，是体现了西方对儿童形象的兴趣日益高涨的最著名的早期例证之一。参见Edward Snow, " 'Meaning' in Children's Games: On the Limitations of the Iconographic Approach to Bruegel," *Representations* 1, 2 (1983): 27-60以及Sandra Hindman, "Pieter Bruegel's *Children's Games*, Folly, and Chance," *Art Bulletin* 63, 3 (1981): 447-75. 17世纪，上层阶级家族肖像的地位迅速上升，直到19世纪末期一直是绘画中的一个主要类别，而到了19世纪末期，摄影

已经取代了这个领域并流传到了中下层阶级。

③社会历史学家详尽地探究了这个现象发生的原因，有关文献清单的长度令人惊叹。例如，参见 Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trans. Robert Baldick (New York: Alfred A. Knopf, 1962); Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500 - 1800*, abridged ed. (New York: Harper and Row, 1979); Mary Cable, *The Little Darlings: A History of Child Rearing in America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975); Madge Garland, *The Changing Face of Childhood* (London: Hutchinson, 1963); Michael Gordon, ed., *The American Family in Social - Historical Perspective*, 3ded. (New York: St. Martin's Press, 1983); Barbara Kaye Greenleaf, *Children through the Ages: A History of Childhood* (New York: McGraw - Hill, 1978); George Boas, *The Cult of Childhood*, Studies of the Warburg Institute, vol. 29 (London: Warburg Institute, 1966); Karin Lee Fishbeck Calvert, *Children in the House: The Material Culture of Early Childhood, 1600 - 1900* (Boston: Northeastern University Press, 1992); Michelle Perrot, ed., *A History of Private Life*, vol. 4, *From the Fires of Revolution to the Great War*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1990); and Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, *The History of Manners*, trans. Edmund Jephcott (New York, Pantheon Books, 1978), 各书都有论及。

④例如，参见近期在英国引起轰动的事件：海沃德艺术馆举办的梅普索普回顾展上，一幅拍摄于 1976 年题为《罗辛》的摄影作品被撤掉，画面上 3 岁的罗辛·鲍登坐在一只小板凳上，身穿一条连衣裙；她高抬双膝，因而“露出了她的屁股，”而她却没穿内裤（*New Statesman*, 20 September 1996, 5, 38 - 39）。

⑤David Hamilton, *The Age of Innocence* (London: London Bridge, 1995), Jock Sturges, *The Last Day of Summer: Photographs by Jock Sturges* (New York: Aperture, 1991), and *Radiant Identities: Photographs by Jock Sturges* (New

York: Aperture, 1994). 汉密尔顿在互联网上有自己的主页作为销售“画廊”(http://www.hamilton-archives.com/), 那里展出了他的作品样本, 包括成人和儿童的标准画像以及成人裸像。非会员可以免费观看的内容不包括他的任何儿童裸体像。(会员费每月十美元。)许多互联网站都提供了关于这两位摄影家的个人信息以及围绕他们的作品所展开的论争。ODL在线, 即俄克勒荷马图书馆部的网站(http://www.state.ok.us/~odl/)提供了链接和简要总结。互联网上展开的讨论多半有关审查制和对联邦儿童色情业禁令作出的反应。关于乔克·斯特奇斯和同样拍摄儿童裸体的萨利·曼的作品以及关于两者的争论的富于见解的一篇论文, 参见 Luc Sante, “The Nude and the Naked,” *New Republic*, 1 May 1995, 30-36.

⑥有关这个时间, 参见首次刊登于《洛杉矶时报》的一篇署名报道。J. R. Moehringer, “A Pair of Books, a Bitter Debate: Is it Art or Indecency?” *Minneapolis Star Tribune*, 9 March 1998, A3.

⑦例如, 参见展览目录, Leif Wigh, ed., *Larry Clark Fotografier* (Stockholm: Fotografiska Museer, 1986), 作品样本见于 *The Play of the Unmentionable: An Installation by Joseph Kosuth at the Brooklyn Museum*, David Freedberg 撰文 (New York: New Press, in association with the Brooklyn Museum, 1992).

⑧参见 Morton Cohen, *Lewis Carroll, Photographer of Children: Four Nude Studies* (New York: Clarkson N. Potter, 1979), and Nina Auerbach, “Fallen Alice, Fallen Women, and Victorian Dream Children,” *Soaring with the Dodo: Essayson Lewis Carroll's Life and Art*, ed. James F. Kinkaid and Edward Guiliano, *English Language Notes* 20, 2 (1982): 46-64.

⑨Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1970) and *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972).

⑩Jean Starobinski, *The Living Eye*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 4.

⑪John Berger, *Ways of Seeing* (London: British Broadcasting Corporation; Harmondsworth: Penguin Books, 1972), 10.

⑫Norbert Schneider, *The Art of the Still Life: Still Life Painting in the Early Modern Period*, trans. Hugh Beyer (Cologne: Benedikt Taschen Verlag, 1990), 23. 根据展览目录, Eddy de Jongh, *Still - Life in the Age of Rembrandt* (Auckland: Auckl and City Art Gallery, 1982), 146, 吉斯布雷赫茨的绘画作品中的很大一部分都是为丹麦国王弗雷德里克三世和克里斯蒂安五世所作, 他曾任职为他们的宫廷画师; 类似这幅画的作品很可能是供国王及其客人娱乐使用的。同时参见 Georges Marlier, "C. N. Gijsbrechts, l'illusionniste," *Connaissance des Arts* 145 (March 1964): 96 - 105 以及 Gertrude Grace Sill, "The Reversed Canvas," *Portfolio* 3, 1 (1981): 48 - 51, 其中还提供了 20 世纪罗伊·利西滕斯坦和贾斯珀·约翰斯的创作范例。

⑬想看到“一切”的欲望给观众带来了生理需求。为了看到两面的“完整”画面, 与图像的直接触觉接触成为必要。仅仅看是不够的, 观众随时被“引诱”去翻转图画看个究竟——去触摸它, 因而违反当今博物馆行为礼仪规范中的禁忌。这个图像坚持要观众介入; 否则, 画面似乎一直不在视野范围内。吉斯布雷赫茨因此演示了误视画的神秘效果, 观众瞬间被蒙蔽, 将一个二维表象同它表现的事物混淆起来; 不仅如此, 观众被图像的力量所吸引, 无法超越图像本身设定的意义——观众必须接受作品本身设定的观看法则。实质上, 画面发出的指令控制了眼球, 实际上在教育观众, 给他灌输一种视觉性的认知素。最终, 为了认识到我们不必触摸图画(将它翻转)以看到图像, 我们必须承认它和它的创作者欺骗了我们(把我们变成傻瓜), 不管它采取了多么轻松的方式。

⑭Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge: MIT Press, 1990).

⑮ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979).

⑯ 参见 Bernard Noel, *Magritte*, trans. Jeffrey Arsham (New York: Crown Publishers, 1977), 20. 创作于 1928 年的这幅作品现存于纽约现代艺术博物馆的收藏品中。

⑰ 本讨论的对象仅局限于女孩的艺术形象问题。然而，对男性儿童性问题的特别关注自文艺复兴时期以来的西方艺术中有一段很长的历史，其中既包括宗教艺术又包括世俗艺术。参见 Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, 2<sup>nd</sup> ed. rev. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 和 James M. Saslow, *Ganymede in the Renaissance: Homosexuality in Art and Society* (New Haven: Yale University Press, 1986)。19 世纪产生了大量男孩特别是青少年的色情和同性恋色情图画，关于这个问题有一本详尽的参考书目。参见 Abigail Solomon-Godeau, "Male Trouble: A Crisis in Representation," *Art History* 16, 2 (1993): 286 - 312; Emmanuel Cooper, *The Sexual Perspective: homosexuality and Art in the Last 100 Years in the West* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986); Allen Ellen-zweig, *The Homoerotic Photograph: Male Images from Durieu/Delacroix to Mapplethorpe* (New York: Columbia University Press, 1992); Estelle Jussim, *Slave to Beauty: The Eccentric Life and Conventional Career of F. Holland Day, Photographer, Publisher, Aesthete* (Boston: Godine, 1981); Charles Leslie, *Wilhelm Von Gloeden, Photographer* (New York: Soho Photographic Publishers, 1977); Peter Weiermaier, *The Hidden Image: Photographs of the Male Nude in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, trans. Claus Nielander (Cambridge: MIT Press, 1988); 以及 Richard Leppert, "The Male Nude: Identity and Denial," in *Art and the Committed Eye: The Cultural Functions of Imagery* (Boulder: Westview Press, 1996), especially 261 - 68.

⑱ William Gaunt, *Renoir*, rev. Ed. (Oxford: Phaidon, 1982), 27.

⑲ 在将美与女性联系起来的主要早期现代理论当中，参见 Edmund

Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), Jean - Jacques Rousseau, *émile, ou Traité de l' Education* (1762), 以及女权主义对二者富有洞见的驳斥, Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke* (1790) 和 *A Vindication of the Rights of Woman: With Strictures on Political and Moral Subjects* (1792), 主要是针对卢梭。

①例如, 参见 Marcia Pointon, *Naked Authority: The Body in Western Painting, 1830 - 1908* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 83 - 89。

②Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978)。

③Auerbach, "Fallen Alice, Fallen Women, and Victorian Dream Children," 63。

④Jadwiga M. Da Costa Nunes, "The Naughty Child in Nineteenth - Century American Art," *Journal of American Studies* 21 (1987): 225 - 47; 和 Hugh Cunningham, *The Children of the Poor: Representations of Childhood since the Seventeenth Century* (Oxford: Blackwell, 1991)。

⑤Lois Fink, "Children's Innocence from Cole to Cassatt," *Nineteenth Century* 3, 4 (1977): 71。关于 19 世纪对童年时代天真的类似崇拜般的怀旧现象, 还可以参见 Perrot, ed., *History of Private Life* 4: 204 - 8; 以及 Da Costa Nunes, "Naughty Child in Nineteenth - Century American Art"。同时参见 James R. Kincaid, *Child - Loving: The Erotic Child and Victorian Culture* (New York: Routledge, 1992)。

⑥Griselda Pollock, *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art* (London: Routledge, 1988), 65。

⑦Nancy Mowll Mathews, ed., *Cassatt and Her Circle: Selected Letters* (New York: Abbeville Press, 1984), 281; 和 Adelyn Dohme Breeskin, *Mary Cassatt: A Catalogue Raisonné of the Oils, Pastels, Watercolors, and Drawings*

(Washington: Smithsonian Institution Press, 1970), 46.

②本人已经详细讨论过钢琴与性的关系; 参见 Richard Leppert, *The Sight of Sound: Music, Representation, and the History of the Body* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1993), 118 - 233。同时参见 Michael Mason, *The Making of Victorian Sexuality* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 对福柯针对男性对女性的性的主流态度的论断提出了有力的反驳意见。

③Steinberg, *The Sexuality of Christ*.

④参见 Marcia Pointon, "The State of the Child," *Hanging the Head: Portraiture and Social Formation in Eighteenth - Century England* (London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art; New Haven: Yale University Press, 1993), 177 - 226; 以及 Mario Praz, *Conversation Pieces: A Survey of the Informal Group Portrait in Europe and America* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971).

⑤例如, 参见展览目录, *Greuze et Diderot: Vie familiale et éducation dans la seconde moitié du XVIIIème siècle* (Clermont - Ferrand: Conservations des Musées d' Art, 1984); 以及 Carol Duncan, "Happy Mothers and Other New Ideals in Eighteenth - Century French Art," *Feminism and Art History: Questioning the Litany*, ed. Norma Broude and Mary D. Garrard (New York: Harper and Row, 1982), 201 - 19, 该论文追溯了格勒兹以后的一般性主题。

⑥Anita Brookner, *Greuze: The Rise and Fall of an Eighteenth - Century Phenomenon* (London: Elek, 1972), 不仅包括对画家本人而且包括对社会和哲学背景尤其是所谓鉴赏力的发展过程的精彩介绍, 还有对这幅作品的评论 (126, 128); 展览目录, Edgar Munhall, *Jean - Baptiste Greuze, 1725 - 1805* (Hartford: Wadsworth Atheneum, 1976); Norman Bryson, "Greuze and the Pursuit of Happiness," *Word and Image: French Painting of the Ancien Régime* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 122 - 53, 关

于格勒兹作品中如此命名的女孩们；以及 Regis Michel, “Diderot and Modernity,” trans. Richard Wrigley, *Oxford Art Journal* 8, 2 (1985): 36 - 51, 特别是 38 - 51。

②参见下列经典研究：Michael Fried, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980)。

③布赖森添加了一处关于意图的警告性注释：格勒兹“不具备完全的自我意识——这不是他身上最令人不安的特性；格勒兹作品中的女孩只能在这种毫无愧疚感的心态下由一名对自身癖好的变态性一无所知的男子这样大量地生产出来”（*Word and Image*, 146 - 47）。比较 James R. Kincaid, *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting* (Durham: Duke University Press, 1998), 18 以及关于现代性中的儿童情欲化现象的总体评论, 13 - 20。

④同时参见 Fried, *Absorption and Theatricality*, 59 - 61, 其中引用了德尼斯·狄德罗对格勒兹的一些少女肖像画作出的带有不正常的、不加掩饰的情欲冲动的反应。

⑤P. 曼茨在 1865 年把这幅画的主体描述为“早熟女子的卖弄风情与儿童的纯真”的结合；参见 John Inghamells, *The Wallace Collection Catalogue of Pictures*, vol. 3, *French before 1815* (London: Trustees of the Wallace Collection, 1989), 179。

⑥Gay Daly, *Pre - Raphaelites in Love* (New York: Ticknor and Fields, 1989), 将儿童娼妓存在的事实称作“一个发达的工业；处女作为‘青果子’尤其得到先生们的青睐，一些被绝望逼得冷酷无情的父母把女儿的童贞以五到二十英镑的价格出售——比工人阶级中一些人一年的工资都多。（为了抚慰大家的良心，孩子有时在被玷污时被麻醉）”（112）。同时参见 Deborah Corham, “The ‘Maiden Tribute of Modern Babylon’ Re - examined: Child Prostitution and the Idea of Childhood in Late - Victorian England,” *Victorian Studies* 21, 3 (1978): 353 - 79, 而且，要得到 19 世纪关于儿童

的性的话语的简要介绍, 参见 Perrot, ed., *A History of Private Life*, vol. 4, 213 - 19, 492 - 97.

⑩参见展览目录, *William Bouguereau, 1825 - 1905* (Montreal: Montreal Museum of Fine Arts, 1984), 其中包括关于法国学院派艺术概况的有关论文、人物传记、对布格罗的评价及其作品销售和收藏情况、对这幅画的评论 (217 - 19)。关于《诱惑》, 同时参见 Robert Isaacson, "The Evolution of Bouguereau's Grand Manner," *Bulletin of the Minneapolis Institute of Arts* 62 (1975): 74 - 83.

⑪Louised'Amencourt, "Bouguereau and the Art Market in France," *William Bouguereau, 1825 - 1905* (Montreal: Montreal Museum of Fine Arts, 1984), 95.

⑫Gorham, "The Maiden Tribute of Modern Babylon'Re - examined," 370.

⑬Robert Austin, "William Sergeant Kendall, Painter of Children," *Antiques* 124, 5 (1983): 1027. 这篇关于肯德尔的论文提供了大量信息, 但评论很少。肯德尔的十一幅作品被翻印。

⑭同时参见 Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin - de - Siècle Culture* (New York: Oxford University Press, 1986), 185 - 98. 第基克斯特拉翻印了肯德尔一幅少女与镜子的画, 《影子》(1909) (192)。

⑮Gordon Hendricks, *The Photographs of Thomas Eakins* (New York: Grossman Publishers, 1972); 和 Whitney Davis, "Erotic Revision in Thomas Eakins's Narratives of Male Nudity," *Art History* 17, 3 (1994): 301 - 41.

⑯例如, 让-利昂·杰罗姆 (1824 - 1904), 19 世纪下半叶最成功的法国画家之一, 在 1890 年前后至少三次描绘过这个从奥维德的《变形记》借用的主题。雕塑家皮格马利翁用象牙雕刻了一座雕塑少女雕像并爱上了他的“作品”, 他向维纳斯祈祷, 维纳斯给了这座雕像生命, 使她成为皮格马利翁的情人和妻子。奥维德详尽地描述了雕塑家迷恋的眼神和他对这件艺术品 - 女人的示爱行为。Ovid, *Metamorphoses*, trans. Rolfe

Humphries (Bloomington: Indiana University Press, 1955), 241-43.

⑭纽约基恩画展的广告，刊登于 *Art in America* 51/4 (August 1963): 15。

⑮奥尔巴克的《堕落的爱丽斯、堕落的女人和维多利亚时期的梦幻儿童形象》也探讨了维多利亚时期女孩的“情欲冲动”及其社会认可的问题（参见 54）；同时参见她关于卡罗尔拍摄的裸体照片的有创见的结论，她指出了这些照片和色情概念之间的隐含关联：“情欲及其蕴含的激情和煽动力量属于这个孩子；该艺术家完全明白这一点”（63-64）。

⑯通俗杂志对十岁以下儿童的选美比赛作过“调查”，参见 Jerry Adler, “The Stranger World of Jon Benet,” *Newsweek*, 20 January 1997, 43-47。

⑰Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1978), 96.

⑱在一则电视广告中，一名青少年男孩站在一块仿 20 世纪 70 年代郊区地下娱乐室风格的木制墙板背景之前；他面对镜头，对画外传来的一个成年男性旁白作出反应：“你长得真帅。你多大了？你强壮吗？你觉得你能够把那件衬衣脱掉吗？〔男孩脱掉上衣〕身材真好。你经常锻炼？我看得出来”（*Time*, 11 September 1995, 164）。

## 芭比与人体测量学：通俗文化中令人不安的女性身体理想

杰奎琳·厄拉艾伦·C. 斯韦伦德/著

林 斌/译

成千上万名健康美国妇女认为自己的身体有缺陷，这决不是什么秘密。种种迹象随处可见：从潜藏致命因素的整容手术和药物到日常生活中更为常见的节食、卷发、烫发和增氧健身运动，妇女们试图控制她们那不听话的肉身。每年至少有十五万名〔美国〕妇女做乳房填充手术（Williams 1992），亚洲妇女则为了让自己的外表看起来“少一点平淡”去再造鼻子、加宽眼睛（Kaw 1993）。研究表明，女性在幼年时期就表现出对身材的过度关注和不满情绪，这使人感到惊骇；生活在市郊的九岁女孩中高达百分之八十在为节食和体重而担忧（Bordo 1991: 125）。类似这样的报道连同年轻女性人群中饮食紊乱病例的激增仅仅是源于内奥米·沃尔夫所谓“美的神话”的社会现象中较为明显的几个例子。利润丰厚的化妆品、减肥和时装工业助长了这个美的神话中关于女性身体的种种动人理念，而这些观念却反过来在女性身上起着不良作用，成了“一条由对自我的憎恶、对身体的过度关注、对老龄的恐惧、对失控的忧虑组成的黑色脉络”（Wolf 1991: 10）。

这个躯体化的女性特质之谜使得女性身体永远也不够有女人味，而必须刻意经过往往很痛苦的改造才能符合“自然造

物”的初衷——这种情况在消费资本主义的背景下得到戏剧性的强化——这促使我们在针对不合乎常规的身体进行的研究中把焦点集中在女性理想的具体形象上面。关于男性和女性身体的种种理想化的观念既不具有普遍性也不是恒定不变的，而是有着因时间、种族或民族、阶级和文化而异的一段漫长历史。在 20 世纪的北美洲，身体的理念在其形成过程中受到的影响来自于古典或“高雅”艺术中的形象以及科学和医学文献，并越来越多地来自诸多商业利益，从普通的人寿保险标准到更加吸引公众注意的时装、健身和娱乐工业。每个因素都在 20 世纪后期美国的理想身体标准的确立过程中发挥了一定的作用，尽管有时候这些作用相互抵触。在本文中，我们将注意力集中在通俗文化领域，考察通俗文化中一个最持久的、最著名的偶像所传达的女性身体理念：即芭比娃娃。

芭比最初是马特尔公司于 1959 年推出的一款面向青少年的新型时装娃娃，随后很快便成为美国最热销的玩具。时隔三十四年而且中间经受了一次妇女运动的洗礼，芭比娃娃如今仍然是马特尔最为畅销的产品，在全世界获取的净收入超过了十亿美元（Adelson 1992），或者说，每隔两秒钟大约就有一个芭比售出（Stevenson 1991）。据马特尔估算，在美国，三到十一岁之间的女孩中百分之九十五以上至少拥有一个芭比，其中每人平均拥有七个娃娃（E. 夏皮罗 1992）。芭比的力量显然不容忽视，多年来引发了各种各样的评论、揶揄和赞誉。作为战后遗产，她一直是面向 21 世纪、尚未进入青春期的女孩们的一个女性特质模型，在视觉和触觉上都富于令人难以置信的青春活力。

我们的意图不在于解决芭比为小女孩提供的角色模型到底是好是坏或者她那不现实的身体是否伤害了女孩们的自尊这样的争议。尽管这个问题像一团黑云一样围绕着芭比，但是，这

类争论往往建立在对通俗文化脱离语境的肤浅理解的基础上。我们提出的观点是，芭比娃娃事实上包含了一系列复杂、矛盾得多的可能的意义，这些意义形成并发生变化的时代是以消费社会的发展、有关性别与种族关系的激烈争论、变化中的身体观念为特征的。我们在玛里琳·莫茨（1983）对芭比的文化意义所作的研究以及时尚设计大师“比利男孩”的出色传记作品《芭比，她的生活和时代》的基础上，不仅要研究这种受人欢迎的娃娃何以能在社会巨变中生存下来，而且还要研究她是如何随着社会语境的变迁获得新的意义的。

我们首先要追溯芭比的起源及其形象自诞生时起经历过的一些变化。然后我们将转而对芭比进行的一次人体测量学的实验，并把她和战后出现的“普通美国妇女”的标准作一比较。我们的测量结果表明，芭比的身体很瘦——非常瘦——同标准相去甚远，这并不令人吃惊。尽管我们的社会充斥着女性身体的相互矛盾的、夸张的形象，这些测量数据仍然能帮助我们更加清楚地认识到夸张的程度。但是，我们不能就此罢手。首先，如我们对人体测量学历史的简要回顾所表明的那样，人体均值的测量和确立的历史本身是受政治左右并带有文化偏见的。“普通”美国人身体的标准，无论男性还是女性，总是同民族主义和种族纯洁的历史有着千丝万缕的联系。其次，芭比不符合实际的说法似乎是对这个问题的回避。芭比的确是一个幻象：一个与消费主义社会的超级空间有着多重关联的幻象。芭比身体带来的快感又如何呢？对于成年妇女/少女来说，她那瘦瘦的身体可能包含着哪些有关权力和自我塑造的不同意义呢？那么，我们的目的并不是对芭比发起又一次声讨，而是清理一片空间以便充分思考她所承载的相互矛盾的意义以及她被赋予的具有反讽意味的用场：总之，要把她的身体本身当作一个意义系统来看，这个系统连同她多变的时尚形象有助于将女

性特质和女性身体在 20 世纪后期的北美所面临的一些困境变得具体化起来。

## 一个娃娃的诞生

父母们因为芭比世界的教育价值而感激我们。……他们说，在此之前，他们从来都没有办法让女儿精心打扮起来——让她们脱去宽松长裤或牛仔裤换上裙装……让她们搓脖子洗头发。喏，这就是芭比所起到的作用。这个娃娃头发干净，面孔清洁，她穿着入时，戴着手套，穿着与之相匹配的鞋子。

(Ruth Handler, 1964, 引自 Motz)

相传芭比是马特尔公司的所有人鲁思·汉德勒想象的产物，她看到女儿在玩纸娃娃以后最先想到要创造一个三维立体的时装娃娃。这个关于芭比的起源的故事非常感人而且无疑是真实的。但是，芭比并不是第一个这样的娃娃，也不仅仅是一位母亲的发明创造。要想了解芭比，我们必须着眼于使她的诞生成为可能并且产生意义的更加广阔的社会政治和文化背景。芭比是以一个德国娃娃“莉莉”为原型的，自“诞生”起就牵涉到冷战的意识形态以及军事工业综合体系的研究和技术交换。事实上，她那以耐久塑料为材料、线条优美的外形是杰克·瑞安一手设计的，此人曾为瑞西恩公司设计过鹰和麻雀导弹并因此出了名。芭比娃娃出自一名由军事武器设计者转行的玩具发明人之手，在莫斯科的美国国家展览会上发生臭名昭著的尼克松—赫鲁晓夫“厨房辩论”的同一年投放市场。这里，在全世界

芭比与人体测量学：通俗文化中令人不安的女性身体理想

的摄像机镜头前，资本主义和社会主义两个世界的首领当庭对峙，谈论的话题不是导弹的数目，而是“美国和苏联的洗衣机、电视机和电幅的相对优劣”（May 1988: 16）。如伊莱恩·泰勒·梅在对冷战的研究报告中指出，这个举世瞩目的媒体盛事标志着美国制造的产品和市郊住宅模式转变为民主和自由的主要象征和保障。这样，随着对核毁灭的恐惧和对完美的避弹所充满性意味的幻想在美国人的想象中肆意滋生，芭比和她那鱼雷般高耸的双乳作为物质富足、家庭和睦和严格的性别角色划分等理想的一种象征出现在通俗文化领域中，而这些理想又将成为战后蓬勃发展的消费经济及其美国梦幻象的主要特征。

芭比是作为第一个“青少年”时装娃娃上市的，她越来越受到大众的青睞，这同战后一种独特的青少年生活方式的产生恰好步调一致并无疑对其起到了促进作用。十几岁的青少年以及其品位和行为当时正在成为社会学家和犯罪学家的研究对象，同时也受到了紧盯着他们手里零花钱的市场调查人员的关注。就在 J. 埃德加·胡佛声称“青少年丛林”对美国社会构成威胁的同时，零售商、音乐工业和电影制造商宣布十三到十九岁是“七年黄金时光”（Doherty 1988: 51-2）。

芭比娃娃似乎把这两个方面的考虑巧妙地结合了起来，给外表性感却没有过性经历同时又乐于消费、消费、再消费的好女孩赋予了具体的形象。在青少年犯罪和青少年新近获得的性自由所引发的明显的道德恐慌中，芭比是纯粹的中产阶级价值观念的一个令人宽慰的象征。这一时期流行的青少年杂志、广告、电视和电影描绘了一个好孩子（即中产阶级）和坏孩子（即劳动阶级）两极高度分化的世界：注定要升大学的有出息的年轻人相对于街头游荡的不良少年；健康向上的美国模范少年相对于难以驾驭的坏种（参见 Doherty 1988；和 Frith 1981，英格兰）。芭比在这种赤裸裸的阶级话语中的地位不言自明。

如莫茨所说，在芭比的世界里看不到许多以青少年犯罪和毁灭为题材的B级片中的“小流氓”和“小恶棍”形象的踪迹。马特尔在故事书和连环画中为芭比设计的生活中，芭比最初看上去很像一个多少有些淫荡的巴尔多特式娃娃，后来逐渐演变成一个“社会主义者”或者一个“大学生联谊会成员”——生活富足，衣着考究，社会观保守（Motz 1983：30）。取代汽车后座性关系和青少年焦虑的是同性间的睡衣派对、露天烧烤会和她最喜爱的消闲活动购物。

每一个曾经拥有芭比的人都知道，只要买上一个芭比娃娃就会对芭比的各种配件垂涎三尺——那双浅帮凉鞋和配套的手包、带有圆顶帐子的卧具或者装备齐全的野营车。芭比本身既是一名出色的消费者又是一件消费品，自然会在被中产阶级父母看作灵丹妙药的同时也寄托着美国零售商们的幻想。芭比的每一个“需求”都有一个相应的美妙的袖珍产品来满足。如葆拉·拉比诺维茨所说，以花边装饰和时尚为主的芭比娃娃体现了少女和少女文化整体在战后文化史的研究中是如何被当作附属品处理的；也就是说，她作为消费者的身份对于蓬勃发展中的商品文化既是至关重要的，同时表面看来又和界定冷战状态的中心话语毫不相干（Rabinowitz 1993）。多年以来，马特尔为芭比设计了一套市郊居民购物专用的衣装并建造了一座供芭比专用的私人购物商城，使芭比一直保持着乐此不疲的购物狂热（Motz 1983：131）。为了打入电脑游戏市场，新近又出了一款“游戏女郎芭比”，在这里，游戏的目的就是带领芭比疯狂购物（难道还有别的什么吗？）。在“游戏女郎芭比”中，购物需要技巧，芭比一定要玩成赢家。

或许，芭比之所以成为晚期资本主义女性气质构建的一个如此完美的标志，是因为她的气质个性将无休止的消费与女性气质的获得以及性征得体的身体外形搭配起来。通过为芭比购

物，女孩子练习如何才能做一名熟知不同品牌的文化资本的、富有鉴别力的消费者，如何解读商品的外包装，同时也了解时尚和品味对于社会地位有何等的重要性（Mutz 1983: 131 - 2）。在芭比娃娃的世界里作一名少女几乎已经成了一种商品展示的表演，需要多次复杂的彩排。需要强调的是，在证明这个观点的过程中，我们引用的不仅仅是这个娃娃本身。“芭比”所指的也是包装、派生产品、卡通片、商业广告片、杂志和发烧友会的全套装备，所有这些都对她的个性塑造起到一定的作用。显然，正如我们下面将要讨论的那样，儿童也许或多或少会接触到这些产品，他们颠覆或者忽视芭比“官方”形象塑造的某些方面。然而，小女孩们在一定程度上确实参与到预设的芭比世界之中，从而触及到消费资本主义语境下有关女性气质的一些关键概念。小女孩们从中体会到外表对于获得个人幸福和赢得朋友们好感的能力而言至关重要。芭比的社交日程总是排得满满的，她的发烧友杂志刊登的故事表明她经常忙着为异性恋青少年生活中的各种仪式作准备：约会、班级舞会和婚礼。浏览一下芭比杂志和其中的产品广告和连环画就会发现她的注意力完全集中在为那些场合穿衣打扮上。杂志中充满了关于如何正确洗头发、化妆以及如何搭配出光艳照人的衣装的建议。通过这些剧情说明般的文字，小女孩们从鲁思·汉德勒那里学到保持个人卫生，不同的场合下着装得体，购物时熟知商情以及巧妙地展示自己是博得众人好感并成功获得女性气质的重要因素。

芭比的例子表明 20 世纪后期性别本身如何变成了商品，一种“我们可以用钱买到的东西……正如我们购买一种服装款式一样”（Willis 1991: 23）。文化批评家苏珊·威利斯在对消费资本主义逻辑的一篇富有洞见的分析文章中特别予以关注的是象芭比和专为男童设计的肌肉发达的“赫曼”（“他一男人”的

音译名) 这样的儿童玩具是如何将极端保守和褊狭的男性气质和女性气质形象同商品消费联系起来的 (1991: 27)。威利斯评论道, 在芭比和青少年广告组成的想象世界中, 作为或者成为一名有着“成人的”躯体的青少年这件事已经同获取某些特定的商品紧密地联系起来, 其标志是某种款式的服装、某种型号的汽车以及某种风格的音乐。儿童们在玩伴群体和发烧友会中 (收集者组成了一个独立的完整世界) 交换关于最新配件和衣装的信息, 比较其相对优劣并相互告知如何才能得到它们。他们成了芭比拥有者的社区成员, 其共同的身份要由他们拥有或者想要拥有的商品来界定。正像威利斯所指出的那样, 通过商品表达社会关系就是在消费资本主义中体验社会性的核心所在。这样, 我们可能会说, 玩芭比娃娃不仅是培养得体的女性性别气质的一個女性培训基地, 而且也是后福特经济体制下的公民将会接触到的知识和社会关系的一种介绍手段。

## 芭比是一名幸存者

1991年, 我们对伊芙琳·伯克哈尔特的芭比荣誉纪念厅进行了一项实地考察, 这个展示厅位于帕洛阿尔托商业区, 就在该女子的丈夫开业的耳鼻喉科诊所楼上, 这里展示着来自世界各地的芭比娃娃, 情形蔚为可观。伯克哈尔特夫人展出的娃娃有一千五百多个, 还另外收藏有几千个, 她本人极其精通芭比的历史, 参观结束时她以强调的口吻自豪地结论道, “芭比是个幸存者!” 何尝不是如此! 在过去的三十年中, 这个受人欢迎的儿童娃娃在时尚形象和“职业身份”上经历了许多变化, 得到了一些其他种族的“朋友”和同类, 这使她在20世纪六

七十年代性别和种族关系的巨大变迁中得以幸存。

随着 20 世纪 70 年代妇女运动的高涨，妇女对带有性别歧视意味的女性形象自我意识在日益增强，媒体和通俗文化都受到了来自这个方面的巨大冲击。玩具工业也不例外。芭比这个永远美丽的准新娘成了父母们批评的靶子和关注的焦点，他们担心这样一个玩具可能会对自己的女儿造成不良影响。像“比利男孩”这样的芭比迷把 20 世纪 70 年代描绘成这个娃娃的黑暗十年，其间芭比销量锐减，其质量也因为产地从日本移至台湾的缘故而下降，同时芭比也受尽了新闻界的冷嘲热讽 (Billy Boy 1987)。作为回应，马特尔试图给芭比制作更加多样化的服装以树立一个更加“现代”的形象。1990 年 8 月的《哈泼儿》杂志刊登了芭比的个人简历，尽管不完整，它却足以说明马特尔曾经着力将芭比的职业选择拓展到时装模特以外的领域中去：

	职业
1959 年至今	时装模特
1961 年至今	芭蕾舞演员
1961—4	空姐 (美国航空公司)
1964	志愿护士
1965	教师
1965	时装杂志编辑
1966	空姐 (泛美航空公司)
1973—5	乘务员 (美国航空公司)
1973 至今	医生
1976	奥林匹克运动员
1984	杂技教练
1985	电视新闻记者

1985	时装设计师
1986	企业管理人员
1988	香水设计师
1989 至今	动物权利志愿者

考虑到她最初的身份，我们不能不注意到芭比还曾经供职于军事和航空航天工业：她当过宇航员、水手，并在海湾战争中参加过“沙漠风暴行动”。芭比服装的颜色也由粉红色变成了绿色，她被赋予了社会良知，投身于联合国教科文组织、动物权利和环境保护组织的各项事业。根据马特尔的说法，给这个娃娃选择这些职业是为了“反映现代妇女涉足的各种活动和行业”（引自 *Harper's*, 1990年8月2日，第20页）。颇具讽刺意味的是，马特尔公司前市场部经理贝佛利·卡纳迪发现医生和宇航员制服的销量一直不高。在1979年《女士》杂志的一次访谈中，卡纳迪坦诚地承认道，“坦白地说，我们尽可能长时间地把医生和宇航员制服留在市场上，只是因为公关部恳求我们给他们提供一点可以号称进步的东西”（Leavy 1979: 102）。尽管他们努力避开责难并把芭比装扮成一个获得解放的女性，芭比娃娃幻象的中心显然仍是浮华的光环。例如，莫茨报道说，在1963年市场上每六十四套服饰中仅有一套与职业相关。毫无疑问，芭比也曾作为宇航员、医生、摇滚明星甚至总统竞选人风光了一时。她可以随心所欲地取得任何身份，尽管有趣的是人们从来就没有完全将职业和服饰明确地区分开。芭比广告策划人员强调说，芭比的目的就是让小女孩们梦想。这个梦想从根本上一直就是关于闲暇和消费而非关于生产的。

对于任何对芭比追根溯源的人来说，很显然，马特尔的市场营销策略是顺应社会气候变化的。正如马特尔试图把芭比塑造成一名塑料脑袋里不仅仅是空气的职业妇女一样，他们也极

力想把她那纯粹由城郊白人组成的世界变得多样化。就在马丁·路德·金遭到暗杀，底特律和瓦茨在上个世纪最激烈的种族骚乱中熊熊燃烧的同时，芭比得到了她的第一个黑人朋友。“深色皮肤的弗朗西”于1967年上市后受到冷落，次年被克里斯蒂所取代，后者在市场上同样表现不佳。1980年，马特尔继续推出黑芭比，第一个有着非洲式头发的娃娃。她似乎也惨遭广告宣传不足和销量低的命运（Jones 1991）。然而，到了20世纪80年代，马特尔公司上下同心协力要“走向文化多元性”，恰好与《埃拉》和《时尚》这样的前卫时尚杂志的偏好取得一致。随着市场在全球的拓展，芭比获得了多重的民族身份（西班牙芭比、牙买加芭比、马来西亚芭比等等）。除此以外，她那一群“朋友”的种族身份也变得日益多样化，芭比的广告也表现出同样的趋势，经常出现亚裔、西班牙裔、非裔美国小女孩子们与芭比一起玩耍的场面。眼下，芭比的玩伴包括几个棕色和黄色塑料制成的小朋友，如特里萨、基拉和米柯，她们在她的探险活动中出现，更重要的是她们能够分享她的衣装。这种多样化并不意味着占主导地位的盎格鲁式美人标准和身体形象的终结。情况恰恰相反。当我们把这些娃娃排列在一起时，她们看起来几乎完全一样。文化差异被弱化到了浅表层面，仅停留在肤色和可以随意调换的服饰上面。像同时期时装模特朝向种族多样化变化的趋势一样，“差异”被明显地转化成同一性，民族性不得不屈从于女性美的狭窄范围。

或许，马特尔对文化多元性作出的最引人注目的让步在于他们最新创造的莎妮。莎妮被称作明天的非裔美国妇女，马特尔声称这个名字在斯瓦希里语中是“了不起的”的意思，她是在1991年举行的玩具展览会上在媒体的关注下首次隆重推出的。不同于以往那些实质上是“在金发碧眼的芭比模子里浇注的棕色塑料”，莎妮和她的两个朋友阿沙和尼歇尔（每个人的

棕色皮肤色调略微不同) 以及男友贾马儿于 1992 年问世, 完全代表了非洲风格, 服饰是由“具有民族特色的”面料制成而不是芭比传统上的粉红色服装 (Jones 1991)。产品的包装上同时注明, 这些娃娃的身体和面部特征与真正的非裔美国妇女更加贴近, 尽管他们也能和芭比互换服装。

非裔和西班牙裔美国消费者占市场份额的比例日益增加无疑是促使芭比面目发生变化的一个因素。然而, 《乡村之声》的作者莉萨·琼斯指出, 这其中的奥秘不仅仅在于经济统计数据。一方面, 马特尔的社会意识反映出黑人妇女已经进入了公司高级雇员阶层, 步子虽小意义却非同小可。同时突出了专业知识的日益增长的权威性和人们对此越来越多的依赖性, 特别是心理学已经成为了解通俗文化的社会效应的一条途径。事实上, 马特尔的产品部经理德博拉·米歇尔和首席时装设计师基蒂·布莱克-珀金斯都是非裔美国人 (芭比的发型设计师也不是盎格鲁血统)。两位女性都读过临床心理学家达林·鲍威尔-霍普森博士的《差异与卓越: 在种族意识主导的社会里教育黑孩子》 (Powell - Hopson and Hopson 1990), 而且, 根据琼斯的叙述, 她们两人很想制作一个能给非裔美国女孩树立正面的自我形象的娃娃。马特尔最终聘用鲍威尔-霍普森作顾问并和一家有过面向黑人消费者促销经验的公关公司签订了协议, 开始着手设计莎妮。如今, 马特尔宣布, “有色人种中的芭比爱好者能够以自己的本色梦想了” (Newsweek 1990: 48)。文化多元性冲破了通往芭比王国的大门, 多样性得以步入其中, 但前提是她必须胸部丰满, 蜂腰窄臀, 长发飘逸, 双脚纤细, 而且要非常非常苗条。

“20 世纪大众文化的偶像,” 苏珊·威利斯写道, “都满怀变化的欲望,” 芭比也不例外 (1991: 37)。回顾芭比的职业生涯可以看出, 她的活力、魅力和利润部分源于这样一个事实,

即她的身份主要是通过幻想来界定，因此也就易于变化和再阐释。作为一个时装模特，芭比不断地通过每一次的衣着变化再造身份。从这个意义上来说，我们可能会称芭比为“变形娃娃”的原型，文化批评家已经开始把这类娃娃看作侵入后现代资本主义社会的躁动不安的变化欲的一个象征（Wilson 1985: 63）。芭比不仅仅靠变换衣装来更新形象，而且其自身似乎能毫不费力地克隆出各种新的身份——马里布芭比；长发披盖全身的芭比；熟谙青少年群体话语的芭比；甚至非洲化的芭比/莎妮——丝毫都没有出现严重的个性紊乱。而且，芭比的主人们可以随意为这个永远的青少年想象出各种生活方式：她可能是一家时装公司的高层管理人员，或者她也可能会嫁给肯并在她的豪华公寓套间里“安居乐业”。她的历史体现了多变的时尚和变迁中的性别种族关系，也敏锐地反映出美国企业急于发掘更好更新的手段向新一代父母和他们的女儿销售美的神话和商品拜物主义的迫切心情。芭比和她的朋友数目剧增，从而把性别不平等和种族多样性所带来的挑战转化成了一个规模不断扩大的时装展示会，一副能够轻而易举地适应和谐的、虚幻的多元主义却永远也不会动摇盎格鲁-撒克逊血统白人之美的新“面孔”。

那么，值得注意的是，尽管芭比的身份变化万千——前一天可能是宇航员，第二天就变成了拉拉队长——她那超级苗条、胸脯高耸的身材多年来基本没有什么变化——在这个喜新厌旧、崇尚进步的社会中这个事实意味深长。如我们所知，芭比的确获得了灵活的胳膊和腿，特别是她的头发越来越长，这使得超级明星芭比成为“长发女郎”的缩影。收集者还在芭比的面部发现了三个显著的变化：最初面部表情平静，脸色苍白，眉如新月，红润的嘴唇微微撅起，目光羞涩地投向一侧，而到了 20 世纪 60 年代后期她则平添了直发少女般的青春气

息。这个形象持续了大约十年，1977年芭比又变成了一副杏眼圆睁、作出微笑状的夸张表情，今天的超级明星芭比仍然保持了这个表情（Melosh and Simmons 1986）。但是，三十五年来，她的身材尺码、尖尖的脚趾以及身体比例还没有发生明显的变化。现在，我们从芭比的“个性”转向她的身材之谜，转向我们针对女性气质的理想所做的身体测量学课堂实验。我们这样做的目的是为了刻意追求一种颠覆性效果。我们要使用测量尺寸的工具——历来对女性和少数人种、少数民族不利的标准化工具——达到动摇约定俗成的理念的目的。我们的研究项目将通过这种方式体现科学测量方法的使用策略及其在反对商业文化中女性身体的强制规范形象中具有的权威性。在对芭比和她的朋友们动用卡尺测量之前，我们将先对女性身体测量学和“普通”美国女性身材在战后美国的出现作一简要的历史性回顾。

## 测量身体：标准与理想

体质人类学的主要目标是同解剖学家、生理学家和化学家合作渐次完成对通常条件下正常白人男性的研究。

（Ales Hrdlicka, 1918）

人体测量学即测量人体的科学，隶属于18和19世纪以来与测量、比较和阐释人体不同区域的变异性相关的一连串的技术：颅骨学、颅相学、观相术和比较解剖学。早期人体测量学与这些学科有着这样的共识和前提：身体是道德、性格、种族

或性别等诸多特征的一扇窗口。但是，严格的标准化方法和量化结果试图使它区别于前面的学科，以期达到“完全清除个人成见”的效果，人体测量学家们认为正是这些个人偏见损害了早期测量技术的客观性（Hrdlicka 1939: 12）。尽管人们对头部（特别是颅骨容量）仍旧怀有特殊的兴趣，20世纪初期的体质人类学家与解剖学家和医生共同研制出了一套测量人体全身的精确的常规方法，使得在种族、民族和性别间进行系统的人体比较成为可能。

作为美国体质人类学一个组成部分的人体测量学研究在欧内斯特·胡顿、阿莱斯·赫勒德里卡和弗朗兹·博厄斯的主持下分别在哈佛大学、史密斯学院和哥伦比亚大学开展起来，主要用来满足三个宽泛领域的兴趣：确定种族和/或民族类别；测量适应和“退化”程度；比较两性间的异同。换句话说，人体测量学当作解决以下三个重要边界争端的一项行之有效的技术：即不同种族或民族间的界限；正常与退化之间的界限；以及两性间的界限。

到目前为止，有充分的记录说明妇女和非欧洲血统的人群在这些新兴的身体科学中处于不利的地位（见 Blakey 1987; Gould 1981; Schiebinger 1989, 1993; Fee 1979; Russett 1989）；女性身体特别是头颅的测量数据往往将女性置于劣等地位，证明她们不如男性聪明。在生物大链条上，女性群体被认为和儿童及所谓野人有某些共同的返祖特征。这并不意味着全盘否定女性。也有人认为，在某些情况下女性在肉体和道德上具备一些优于男性的特征。最重要的是，人们从生殖功能出发来理解女性的身体；她的身体特征不论相对男性优劣与否，都完全取决于生育能力。尽管这些观点并不新鲜，它们却是贯穿于体质人类学发展史始终的、普遍为人所知的科学智慧的一部分，并深刻地影响到这个学科中的许多顶级人物对女性身体的形状和

尺寸的看法。胡顿在他的经典之作《从类人猿起》(1931)中经常把女性以及非欧洲血统的男女两性同灵长类动物相提并论。同样，赫勒德里卡在1925年男女两性头颅比较研究中特别详细地解释女性的大脑(因此也就是智力)为何实际上比男性的小，尽管他的测量结果表明女性的颅骨容量相对大于男性。在这个进化等级和类型分化论潮流之中，惟独博厄斯例外。他对性别差异本身不予讨论，但是他在20世纪初一项欧洲移民研究工作中驳斥了当时关于种族或民族之间体表差异的遗传特性的种种假设。这样，他的研究将体质人类学和人体测量学推向了人类适应性和变异性研究，而不是种族、民族或性别间身体类型的固定划分。

引人注目的是，除了这些性别比较的专门研究以外，在体质人类学对人体的量化和分类研究中，女性并没有受到特别重视。在种族和民族性的研究方面，《美国体质人类学杂志》上刊登的男性人体测量学研究成果在数量上远远超过了女性。在女性身体成为测量对象的情况下，非欧洲裔妇女的人数远远多于白人女性。尽管赫勒德里卡等人认为男女两性都有测量的必要，生物学意义上的男性身体在教科书里常常被当作种族或者全人类的理想代表而出现。上文赫勒德里卡的引文将注意力引向这样一个事实，即体质人类学的主要研究对象是“白人男性”而不是广义上的“人类身体”，这实际上多少有点不正常。既然男性理所当然地被当作原型，女性的身体经常(隐晦或直截了当地)被描述成不合规范的特例：作为研究对象而言，测量她们的身体对于男性科学家来说有时无异于冒险行为，就身体而言，她们是一般理想类型的变异(她们体内脂肪“过量”，她们的髌骨不适合两足〔即更高级的〕动物的体态，她们的肌肉系统不发达)。由于人们主要从生殖能力的角度来理解女性的身体，女性身体特别是生殖器官和第二性征在“婚姻调适”

研究和新兴的妇科学中受到更加细致的观察和测量，研究人员大量地借用了体质人类学的技巧。

然而，在 19 世纪末 20 世纪初的美国，各高校纷纷试图对标准的“美国”女性身体作出一种有科学依据的详尽描述。到了 19 世纪 60 年代，哈佛等大学已经开始定期在男生中采集人体测量数据，并于 19 世纪 90 年代开始从东海岸的女子学院中采集数据作为对照。这些大型研究项目由卫生系、体育系、家政系以及体质人类学系主持，在精英阶层主要是盎格鲁-撒克逊血统的新教白人青年中间采集数据，用以确定“正常”美国男女两性的身材。在最早的两性研究当中有一项是由哈佛大学体育教授达德利·萨金特博士进行的，采集的数据后来被用在两座仿真人像的设计上，雕像在 1893 年的芝加哥世界博览会上展出并在皮博迪博物馆永久展览。当然，在“正常”或普通身材的界定过程中，那些“另类”美国人被有效地排除在外——非洲奴隶的后裔、北美印第安人和来自爱尔兰、南欧和东欧的众多新移民——他们的身体成为种族主义进化论的研究对象，主要用来考察“种族杂交”的退化现象和“文明化”过程的效果（见 Blakey 1987）。

普通美国男性和女性的身材标准也被用于学术界以外的各个领域。20 世纪早期，应用人体测量学在工业中被广泛派上商业用途：这一切都说明公众对“普通”人体的标准化测量数据有很大的需求，从节省劳力的泰勒式工作台和厨房到成衣工业的标准尺码（参见 Schwartz 1986）。当然，个体接触到身体规范的最为常见的方式之一是人寿保险业规定的体检。不久以后，大都会人寿保险公司这样的企业将代替军队、高等院校和监狱而成为人体测量学数据最可靠的来源。在 1900 和 1920 年之间，首批医疗保险的体重和身高标准开始伴随关于体重和身高的新理论一起出现。其中最有意义的是弗朗兹·博厄斯的学

生、大都会人寿保险公司的统计员路易斯·达布林于 1908 年研制的达布林身高体重标准表，它成为每个医生的办公室里必备的权威性参考资料（参见 Bennett and Gurin 1982: 130 - 8）。然而，这种平均数据统计表格很快就变成了划定理想标准的一种手段。几年之内，达布林表从提供单纯统计学意义上的“平均”体重数据的一份记录变成了“理想”体重的一份指南，有意思的是这些体重数据明显低于大多数成年女性的体重平均值。琼·布伦伯格在追溯美国人的厌食症病史时指出，在医生中广为流传并在流行杂志上刊登的达布林表和私人浴室体重计的发明对普及下列观念起到了极为重要的作用：即人的体形可以被标准化，通常不切实际的抽象标准可以得到全面推行（1988: 232 - 5）。

20 世纪 40 年代，用人体测量学术语描述美国正常男性和女性身体的研究正在许多前沿上进行。从多个不同渠道都可以获得男性和女性的平均测量数据，包括第一次世界大战以来的应征新兵的调查、大学生的纵向研究、芝加哥世界博览会的抽样测量数据、保险业数据以及来自内经贸局为实现成衣尺码标准化而收集的广泛调查数据。两次世界大战之间，民族主义利益的高涨引起了优生浪潮，美国人更加重视身体健康。美国人是否构成一个不同的身体“类型”；他们是否像有些欧洲人说的那样弱小，是否在体格上比他们的欧洲祖先更加高大健壮？他们在战争中是否能保护自己？而且，“美国人”这个类别都包括哪些人？类似这样的问题恰恰反映了人们长期以来对美国民族个性的界定问题的关注，并且在 1945 年导致了 20 世纪人体测量学上最有名、最有公众影响的一对模特的诞生：诺姆和诺玛，普通美国男性和女性的化身。诺姆和诺曼以全美上千名所谓“土生土长的美国白人”青年的身体尺寸为基础，是罗伯特·拉图·狄金森和艾布拉姆·贝尔斯基两人合作的产物，前者

是在人类生殖解剖学研究领域中著名的妇产科专家，后者是构建了人种序列的马尔文纳·霍夫曼的得意门生。相比之下，诺玛得到了更多的媒体关注，购买这对模特的克利夫兰健康展览馆决定在当地报纸、基督教女青年会和其他几家健康和教育机构的协助下举办一次竞赛，在俄亥俄州选出一位身材与诺玛最相近的女子。在《你是女性典范诺玛吗？》这个抢眼的标题下，与这次竞赛相关的媒体指导妇女们如何测量自己的身材，并将诺玛和她的“祖母”，即达德利·萨金特勾勒的19世纪90年代妇女形象两者的身体优点作比较并为前者高唱颂歌。十天之内，三千八百六十二名妇女上交了她们的身體测量数据，角逐价值一百美元的奖金，这笔奖金将以战争债券的形式颁发给最酷似美国女性典范的那名女子。

尽管像这样的人体测量学研究有着明显的描述性而不是规定性，什么是正常或普通的往往与理想的混为一谈。这一点在围绕诺玛竞赛而展开的讨论中表现得再清楚不过了。诺玛被新闻界描述为“理想”的年轻女性，具备战争时期的美国妇女应有的一切素质：她身体健康，体格健壮，处于最佳生育期。评论者每每谈及这个完美的典型身上的模范品格特征——成熟、谦逊和善良——表现得能言善辩。奇怪的是，虽说诺玛是在采自真人的测量数据的基础上创造的，仅有大约百分之一的参赛者与她的身材比例相仿。美国自然史博物馆的体质人类学专家哈里·夏皮罗在《自然史》一书中解释了诺玛在真实生活中为何难寻的原因。他指出，诺玛和诺曼两者的身体都：

……表现出的一种比例的协调性似乎的确与通常或一般情形相去甚远。许许多多男女青年中才可能会有一个接近这些正常标准的。那么，我们这里不得不面对一些显然自相矛盾的说法。让我们干脆这样说

吧：普通美国人的体型和身材比例近乎完美；而这种普通身材非常罕见。

(Shapiro 1945: 51)

这次竞赛的目的除了为提高《克利夫兰诚实商人》的发行量以外，也是为了增强人们健身的兴趣。报纸上一些文章强调说，如果战后的美国要继续领先于世界的话，妇女们则肩负着为国家而健身的责任。其中有一篇文章引用了克利夫兰健康展览馆主任布鲁诺·格布哈特博士在评论找寻诺玛这件事时所说的话，“如果对这个国家所有的女公民作个调查，其中不合乎标准的人数将不亚于军队战士中的‘残次品’一样多” (Robertson 1945: 4)。这次竞赛给许多提倡健康改革人士提供了一个契机，他们就此呼吁公众在选择婚姻伴侣和生育方面要考虑到优生学因素。格布哈特声称，除削弱“美国人种”以外，“身体处于不健康状态的人既是拙劣的生产者又是糟糕的消费者。这个国家最突出的需要之一就是要处处更多地强调身体健康” (出处同上)。在公众面前展示诺玛就是为了提醒妇女记得她们对国家的职责，而且同样重要的是，诺玛也可以被当作女子院校衡量不良姿态的一个既定标准，“因而，那些需要在某些方面或总体上作自我调整的学生就能有明确的目标指引” (出处同上)。

这样，诺玛和诺曼不仅仅是统计数据组合面是一种理想状态。值得注意的是种族和民族差异是如何被彻底从这种科学化的美国男性和女性形象中剔除的。诺曼和诺玛以十八到二十五岁之间的美国白人测量数据为依据，面部特征和整体外观宛若白色雪花石雕成的盎格鲁-撒克逊诸神。正如在他们出现之前的经院研究成果一样，战后“普通美国人”仅仅是一个年轻的白人身体。

芭比与人体测量学：通俗文化中令人不安的女性身体理想

然而，他们并不是惟一-的理想。赞同并提倡将诺玛当作美国妇女典范的那些健康改革者、教育家和医生完全清楚，她那感性的、强健的、腰肢粗壮的身体明显不同于当时风行全国的窄臀高个子模特身材。格布哈特和其他人试着用各种手段鼓励妇女不要受“虚荣”和时尚的诱惑，但是他们在迅速扩张的大众传媒的说服力面前显得心有余而力不足，传媒推向市场的是一种完全不同的女性身体观。战后，随着时间的推移，诺玛将继续在家政和健康教育课程中被举以示人。但是，在世人对理想的女性身体的顶礼膜拜中，她将在广告商、娱乐工业和发展中的消费文化推出的各种时装模特和招贴女郎形象的映衬下变得黯然失色。如我们下面将要看到的那样，这些理想化的形象在 20 世纪六七十年代越变越瘦，与此同时，“普通”的女性身体实际上正变得日益丰满起来。随着理想中的女性形象日见消瘦，苗条和性感——不是健康——成了战后女性气质的主要特点，而诺玛以及后来那些普通女性均值的代表形象将显得越来越不合时宜。

## 芭比的人体测量学：形势在变化

以上论述充分表明，按照人体测量学标准测量出的“正常”人体决不会不带任何价值取向。在种族、阶级和性别等级分明的社会中形成的量化的理想类型或标准是无疑带有偏见和压迫性。如果这些有科学依据的标准制作成体重表陈列在展览馆里和世界博览会上并重新刊登在流行杂志上的话，它们就会产生出某些福柯所谓的“标准化效果”并以某些不完全健康的方式决定着个体如何理解他们的自我和身体。然而，在当代文

化的语境中，由于一个瘦得很出格的女性身体形象已经成了有史以来最流行的一种儿童玩具，我们会想到，我们需要求助于“正常”身体并把它当作颠覆那个失去控制的时尚幻象的一个权力手段。抱着这个想法，我们让选修社会生物学课程的一个班级的学生测量芭比以便把她的身体与同时期美国年轻女性的均值作个比较。我们不仅按比例估算芭比作为活人的身材，而且我们把这一实验看成改变人体测量学现状的一个机会，力图将这门科学的目的从束缚女性身体转变成检验我们通常用以判断自身及他人的那些标准数据。我们也给那些在标准化科学的专制下成长起来的学生——这些人无疑自出生起就一直被当作测身高、称体重、与标准数据作比较的对象——提供一个机会，运用同样的测量工具反过来达到颠覆一个极其流行的文化理念的目的。

最初，以芭比为对象的这次人体测量学调查是由一门叫做“社会生物学专题”的课程中的一次练习引发的。由于课程的目的之一是了解人类差异，我们为了更多地了解芭比而布置的第一项任务就是证实芭比的朋友和亲属代表了某些差异这样一个事实，尽管这些差异可能只是局部差异。在同事的帮助下，通过学生或者（在一次情况下）他们子女的捐赠，我们收集了十七个娃娃作为分析对象。样品包括：

一个 20 世纪 60 年代初期的芭比

四个 20 世纪 70 年代中期至今的芭比，其中包括一个加拿大芭比

三个肯

两个足球队队长

一个滑板手

芭比的几个朋友，其中包括克里斯蒂、芭比的“黑人”朋

友

肯的几个朋友

随后，我们又在样品中增加了最新款的芭比和肯（取自“闪亮海滩”系列），还有贾马尔、尼歇尔和莎妮等芭比的非裔美国新朋友。如我们上文所说，马特尔公司推出这些娃娃（莎妮、阿沙和尼歇尔）时声称他们有更纯正的非裔美国人外表，包括一具“更加丰满更加矫健”的躯体。同样值得注意的是这些非裔美国娃娃有皮肤色调深浅不一，而芭比和她的白人朋友往往一律是同样的粉红或古铜肤色。

当然，通常情况下，在采用这些或多或少侵犯了个人隐私的技术去测量人们的身体之前，我们会向大学或系所的人类研究课题委员会提交一份申请书；上交一份开列计划采集的指标的授权书，征得本人署名表示同意在随后的报告中使用的有关数据；最后还要和每个调查对象讨论程序问题和研究的重要程度。然而，由于调查对象采取不合作态度，我们不得不放弃了这些礼节性程序。

在实际测量工作开始之前，我们讨论了我们认为最恰当的各项指标。学生们的兴趣集中在身高和胸围、腰围、臀围上面。这个班上有学生还指出芭比的脚明显过小，身体总体过瘦。结果，我们为了估算体内脂肪比例和总体身材又额外增加了一些标准化测量指标，包括上臂和大腿的粗细。

我们在练习使用测径器、讨论测量中可能出现的误差并反复试验之后才开始作记录。所有的测量数据都采自马塞诸塞大学的体质人类学实验室，环境清洁，采光良好。测量小组几乎全部由女性成员组成，我们觉得这无疑会使赫勒德里卡感到满意，因为他深信女性人体测量学家就技巧而言更符合实验规定的高精确度和小规模要求。在将芭比按比例放大成真人时，学

生们决定采用以下两个标准来转换测量数据：(a) 假定芭比是时装模特（五英尺十英寸）(b) 假定她的身高是美国女性的平均值（五英尺四英寸）。我们同时决定采用两种身材标准测量肯，分别是男性的平均身高，我们将其定在五英尺八英寸，和更加“理想化”的男性身高，即六英尺。

为了达到本章的目的，我们测量的娃娃选自最初的课堂实验中没有包括的、新近上市的闪亮海滩和莎妮系列，为了验证估计值，所有的测量数据都重新采集。这里，我们仅仅列出按照理想的时装模特身高比例在新款芭比和肯以及贾马尔和莎妮身上采集的关键数据。为了便于比较，我们同时引用了公开发表过的 1988 年军人体质的标准化调查表中提供的人体测量平均值。我们把女性和男性新兵的各项平均值分别统称作军人“诺玛”和军人“诺姆”。

表格一：闪亮海滩芭比、非裔美国莎妮的测量数据，以及 1988 年美国女性应征新兵的平均值

测量数据	芭比	莎妮	美国军人“诺玛”
身高	5'10"	5'10"	5'4"
胸围	35"	35"	35.7"
腰围	20"	20"	31"
臀围	32.50"	31.25"	38.10"
臀宽	11.6"	11.0"	13.49"
腿围	19.25"	20.00"	22.85"

a. “诺玛”以 2 208 名新兵为基础，其中 1 140 名白人，922 名黑人。

b. 臀围指人体测量学术语中的“臀部周长”。

表格二：闪亮海滩肯、非裔美国肯的测量数据，以及1988年美国男性应征新兵平均值

测量数据	肯	贾马尔	美国军人“诺姆”
身高	6.0'	6.0'	5.9'
胸围	38.4"	38.4"	39.0"
腰围	28.8"	28.8"	33.1"
臀围	36.0"	36.0"	38.7"
臀宽	12.2"	12.2"	13.46"
腿围	20.4"	20.04"	23.48"

- a. “诺姆”以1774名男性为基础，其中1172名白人，458名黑人。  
 b. 臀围指人体测量学术语中的“臀部周长”。

芭比和莎妮的测量数据呈现出有趣的相似性和微妙的差异性。其一，考虑到她们比“军人诺玛”高出六英寸，值得注意的是她们的所有其他指标都明显低于后者。“军人诺玛”是健康女兵的一个素质综合体；而作为时装模特的芭比和莎妮则反映了T形舞台上的模特预期达到的极端苗条状态。为了形象地表达这个概念，我们假想芭比按比例放大到五英尺四英寸，这样一来，她的胸围、腰围和臀围将分别是三十二英寸、十七英寸和二十八英寸，这在临床医学上轻者也是厌食症症状。两者的身材上只有微妙的差异，我们猜想这样做的目的是为了不同的娃娃之间能够很方便地互换衣装。我们好奇地看到马特尔在制造莎妮时对芭比的身体特征作了很大程度的改动。可见的差异绝大多数都在面部。莎妮的鼻子更宽，嘴唇略厚。然而，我们的测量数据还表明芭比的臀围实际比莎妮更大，臀宽也是如此。无论如何，就算莎妮的腿比芭比要细，但是她的背部拱起的角度造成臀部上翘。这使她的臀部从后面看来显得更加突出，而两个娃娃的臀部厚度几乎相同（七点一英寸）。因此，

腰背部的倾斜和荐骨骨盆部位的延伸在视觉效果上造成了一种臀部更高更圆的错觉。我们认为，马特尔声称莎妮的身体逼真或者正确地再现了种族特性时指的就是这个意思。

我们对男性娃娃的兴趣在于考察他们相对于芭比对女性价值观的反映来说在形式上是否更加贴近普遍男性价值观的。肯和贾马尔同“军人诺姆”之间形成了有趣的对比，而他们两个之间当然没有多少差别。他们的后脑部位在各方而都完全一样。同样，他们比当今所谓健康士兵的身体略微瘦削精干。在视觉上，新款肯和贾马尔看来很结实，浑身肌肉发达，“块头”引人注目。从1988年的研究所提供的照片和数据上判断，美国男兵往往比之稍胖一些。

的确，芭比和她几乎所有的朋友似乎代表着一种极端化的身体理想，但是在女性的例子中，芭比和莎妮与“正常”之间的差异远远大于男性的情况，几近离谱的边缘。芭比虚构的女性气质确实难以实现。但是，在女性理想的王国中，她当然并不是惟一。一些研究追溯了《花花公子》杂志的中心插页女郎和美国小姐选拔赛的参赛者的身体测量数据，结果表明，1959至1978年间，这两组妇女的平均体重和臀围在不断地减小（Wiseman et al. 1992）。研究人员把这些数据与同期的保险体检数据作了一番比较，发现在理想中的女性身体逐渐苗条起来的同时美国妇女的平均体重实际在增加。1979至1988年的追踪调查表明这个趋势一直持续到20世纪80年代：《花花公子》中心插页上大约百分之六下九的女性和美国小姐竞赛中百分之六十的参赛者体重都低于她们所在的年龄和身高组的平均值百分之十五以上。简言之，媒体中出现的拥有理想身体的绝大多

数女性都在向厌食性神经过敏症发展，芭比就是个例子。

## 我们的芭比，我们的自我

我觉得自己很像芭比；人人都叫我芭比；我爱芭比。我和她主要的区别在于她是塑料做的而我是肉长的。除此以外真的没有其他区别。

(Hayley Spicer, 英国“芭比模仿秀”竞赛获胜者)

至少在表面看来，芭比不寻常的瘦身材及其代表的克制和自律似乎同她显得无休无止的消费欲和自我变化欲相抵触。况且，正如苏珊·博尔多关于厌食症提出的论点，这两个现象——超级瘦身材和超级消费——在商品过剩维系的发达资本主义经济中是相辅相成的。在这个背景下如何控制欲望是一个不断困扰着人们的问题，最终可以在身体方面找到答案。如博尔多所提出的观点：

[在我们身处的社会里] 环境决定了人一见到可心的商品就会失去自制，于是我们只能通过采取严格的防御措施来控制自己的欲望。苗条的身材是一个符号，代表了悉心经营的自我这个诱人的理想，尽管消费文化中充满了矛盾，但这里的一切都“井然有序”。  
(1990: 97)

经营身体的必要性以及“做一切你能做到的”的信条——

其实就是你能选择你想要的身体这样一个观念——是消费文化的一个普遍性的特征。控制身体不让它太胖或者肌肉松弛——换句话说，服从以性别为特征的健康和体重标准——是个人的社会和道德价值的标志。但是，博尔多、桑德拉·巴特基等女性主义者敏锐地指出，并不是所有人的身体都受到同样程度的仔细审视或者在其失控的情况下受到同样的冲击。特别是在女性的身体和欲望中，结构矛盾——对消费的刺激和对纵欲的社会谴责两者同时并存——似乎最明显地表现在身体的高度自我监督和自律机制上面。“一天内六次查看化妆效果看粉底是否结成硬块或者睫毛膏是否融化并且担心风雨会毁坏发型的女人已经像全景式监狱里的囚犯一样毫无疑问地变成了一个自我警戒的对象，一个受到自身无情的监督约束的自我”（Bartky 1990: 80）。如同女性的相貌受到社会更为苛刻的审视一样，女性的欲望、饥饿和食欲在父权制社会中被看作极具威胁力因而需要控制的对象。

这个文化背景关系如何解释芭比及其身体在晚期消费资本主义中所代表的意义。儿童在想象的场景中为芭比脱穿衣服、梳头发、洗澡、扭转肢体时，便获得了对芭比身体的一种非常亲密的触觉感受。包装和广告将芭比装扮成小女孩的一个角色模型、亲密朋友或者姐姐。电视广告歌重复着这样的句子，“我想要和你一模一样”，而相同的服装和模仿比赛使女孩们有可能实现成为芭比的幻想。最后，在常常将文化幻想变成梦魇般的现实的《国家调查》杂志中，我们可以借助现代医学技术的奇迹实现成为芭比的梦想。简言之，我们没有理由相信女孩（或者成年女性）能把芭比的体型与她的流行和魅力区分开来。

这正是令众多女性主义者担忧的地方。如我们的测量数据所示，芭比的身体与“普通”女性的体重和身体比例有着很大的区别。多年来，她那腰肢纤细的身体由于伤害了小女孩的自

尊心而引发了源源不断的批评：她的高耸的胸乳一直是评论的焦点，而有趣的是，随着饮食紊乱症患者的增加，她的体重也日益成为批评的靶子。例如，1992年专为女孩子制作发行的一个芭比健身操录像带引来了一名饮食紊乱症研究专家如下愤怒的来信：

我曾经希望这些身材离谱的塑料娃娃会从当今这个具有健康意识的时代渐渐消失；情况根本不是这样……淘汰简·方达吧。再次欢迎你，脸上挂着永恒微笑、胸脯高耸的芭比，连同你那细棍子般的双腿和不出汗的健身操。我很担心她给我们的年轻人带来了什么样的角色榜样。无疑，当文化铁面无情地不断告诉你如何向着苗条和完美身段的目标而奋斗的时候，一个赛璐珞小人叫人很难接受。（Warner 1992）。

毫无疑问，芭比的身体为金·彻宁（1981）所谓“苗条的暴政”作了贡献。但是，她那超级瘦削的身体表达的仅仅是克制吗？回过头再看一看苏姗·博尔多对厌食症的研究，我们会发现苗条身体的另一种解读法——如果认真考虑一下患有厌食症的妇女是如何看待自己并解释自身经历的话：

对于她们，即厌食症患者来说，〔苗条的理想〕或许有一种完全不同的意义；与其说它表达是女性欲望的束缚，不如说是女性欲望从家庭和生育为中心的命运中的解脱。苗条的女性身体同时承载了这两个（看似互相抵触的）意义，我认为这个事实是它在性变革时期具有难以抗拒的吸引力的一个原因。（Bordo 1990: 103）。

有人也曾对整形术作过类似的观察：妇女经常把她们的这种经历解释成一个控制自身肉体和生活的自主权的取得过程（Balsamo 1992；Davis 1991）。在芭比的解读中，这又意味着什么呢？我们认为，一个由责任和独立性甚至越界组成的派生语境与这个细如铅笔的女性气质象征物相伴而生。有人可能会说芭比的身体就像厌食症患者的类似身体一样表现出对主流文化约束身体并抑制女性欲望的各种规范的服从性。然而，作为一名女性来说，她的过分苗条也是意志力的一种反叛性体现，一种对下垂的乳房、浑圆的腹部和臀部所象征的母性理想的视觉否定。她的身体棱角坚硬，线条分明，是自制力的象征。它简直牢不可破。厌食症患者身上自我否定倾向使其外表渐渐变得中性化，而芭比则不同，幻想的塑料王国里的芭比明显地缺乏生育能力，但她那对克服了地球重力的大乳房却为她保持了鲜明的性别特征。像健身广告中“强健的身体”一样，芭比的身体对于妇女可能代表了约束和控制的乐趣，这两者都是美国社会所极力推崇的素质并且主要是男性气质的组成因素（Bordo 1990：105）。如果把这些成分和她明显的独立性和富有放在一起考虑的话，就能得到一种与常见于大众媒体的说法完全不同的解读方式。一名芭比娃娃的主人这样说过：她拥有一辆法拉利却没有丈夫——她一定是做对了什么事情！

列举美的神话囚禁的妇女们的陈述和经历并不能说明玩芭比或者成为芭比是小女孩获得权力的一种手段。但是，这样做的目的是为了揭示她的身体在当代美国社会中复杂而自相矛盾的多重意义。芭比是商品拜物主义的一个意识形态的符码，一种颇为机械的社会性别意识形态。但是大众文化的消费者，无论儿童还是成人，都不单纯是主流意识形态的被动牺牲品。应该明智地认识到，把玩芭比的儿童本身都是富有创造力的玩

家，他们对她的时装和外表所表达的女性气质观念做出了不同的反应。许多儿童不仅亲自动手为自己的芭比娃娃做衣服，而且有许多轶闻趣事说明他们在如何把玩芭比上极富想象力。据我们所知，芭比在其主人手中扮演的角色和从事的活动都曾与马特尔精心构建的好女孩形象背道而驰。在过去一年的研究过程中，我们听说或者读到过有关芭比被文身、肢解、卷发被剪秃的遭遇。芭比们在孩子丰富的想象里化身为亚马逊山洞女勇士、称职的妈妈、邪恶的抡斧头凶手和《花花公子》杂志模特。在芭比的启发下新近创作的一套小说和诗歌集《蒙多·芭比》表明可能性层出不穷，而性越界总在不远的拐角处（Ebersole and Peabody 1993；又见 Rand, 1994）。

显然，在芭比的文化阐释中，我们下一步要做的是针对芭比娃娃主人的人种学研究。与此同时，我们可以通过观察大众文化和艺术世界的各种形式来了解芭比其它的挪用方式。芭比在先锋和波普艺术家当中已经成为一个小有名气的人物，促使所谓“黑芭比”的一种芭比讽刺艺术类型产生（Kahn 1991）。按照纽约现代艺术展览馆“温馨家庭的乐趣和恐怖”展览负责人彼得·加拉西的说法，“芭比不仅仅是个娃娃。她代表了一种行为类型——许多艺术家特别是女性想要提出质疑的东西”（引自 Kahn 1991：25）。芭比娃娃曾经被当作讽刺手段，至今或许最有名的例子是 1987 年上映的由托德·海恩斯和辛西娅·施奈德主演的电影《巨星：卡伦·卡朋特的故事》。这部影片对 20 世纪 70 年代的郊区生活和中产阶级虚伪性作了极具讽刺性的探索，其中芭比和肯娃娃被用来讲述卡伦·卡朋特同厌食症作斗争的悲剧故事，揭示了这一对受人欢迎的二重唱歌手那缺乏政治色彩的阳光少年形象下面掩藏的荒诞性。要讲述这个有关女性气质的童话，很难想象有比永远苗条、永远健康的塑料娃娃芭比更好的人选了。

芭比过度的女性气质也使她同朱迪、玛丽莲、玛琳和莎莎一起成为冒充女性者喜爱的形象，这对于芭比收集者来说不足为怪。同性恋群体文化挪用了芭比的形象，芭比早期吸血鬼般的外貌受到青睐：她眉峰高耸，眼圈乌青，目光羞涩地斜视一旁——按照“比利男孩”的说法，芭比后来的巨星形象太偏粉红色了。但是，新的酷儿形象也在不断涌现。例如，波士顿城南同性恋聚居区一家发廊的广告中出现的芭比形象有着多重意义。这里，巨星芭比这个好女孩兼时装模特以刺着纹身、身着皮衣、浓妆艳抹的形象出现在我们眼前。伴着她出场的是同性恋艺人鲁保罗的成名曲“超级模特”的旋律。脚踏高跟鞋、身高七英尺的双性美人鲁保罗在这首以职业模特为题材的同性恋歌曲的开头和结尾处使用了这样的命令性词句：“我只说一句话：你最好工作！”歌中的“工作”或者“活动你的身体”既是指以“娴熟的技巧”走T形台的工作，也是指制造幻觉的活动，作出一种完美的女性化姿态，摆出一个“百万美元的背影”。当然，在广告中，芭比连同她的马特尔塑造的身体代表了同性恋者，手执皮鞭命令观众活动她的身体。芭比在这个幻觉场景中成为身体的主宰者，同时也暴露了性别和女性身体的人为想象因素。

在黑芭比的世界里，玩具工业高度僵化的性别角色是以倒错和颠覆为目标的。当芭比被变成一个男扮女装的同性恋者的同时，肯也受到同样的戏仿和性角色转换。芭比的这个固定男友多少有点乏味，其身份永远是芭比的忠实伴侣，是芭比的正常性取向和受欢迎程度的凭证。与芭比相反，肯的形象多年来一成不变得令人感到乏味。他也当过“摩登派”和“嬉皮士”，在马里布海滩上晒过太阳，肌肉也明显变得发达起来了。但是，一般来说，他的衣着风格变化较少，他也没有单独的发烧友会或广告策划行动。男孩子的玩具通常都是一些一心向往拯

救或毁灭世界的士兵乔式的勇士，肯同这个世界格格不入。很少有人会对他作为芭比的一件附属品的身份表示怀疑。他相对于芭比来说处于次要地位，这就意味着丧失男性气质以及/或者暗藏的同性恋者身份：肯在卡通片和幽默小品中穿上了芭比的服装，许多谣言说肯看来对芭比没有性欲望，这只是为了掩盖他对艾伦、史蒂夫和戴夫等男朋友的爱恋。

芭比目光空洞，笑容僵硬，看上去高深莫测，因而也就承担得起多种诠释和挪用方式。我们在此已经考察了她对战后消费社会和变化的身体政治中女性气质复杂、矛盾的文化意义作出回应的一些方式。正如我们和其他许多批评家所说，芭比是个不现实的理想，不过，令人惊奇的是她已经变成一个普通化的理想了。在我们的这样一个迷恋青春的社会里，芭比不仅仅是年轻女性的理想，而且凡是把瘦骨嶙峋而胸部丰满的二十岁白人女孩当作美的化身的所有女性都以她为理想。这样一个要求女性永远年轻苗条的文化规范使妇女对自己的身体抱有偏见，情愿经历痛苦的整形手术，并残忍地用节食这种方式进行自我惩罚。简言之，芭比是一个令女性身体相形见绌的理想化身。我们的意图在于颠覆这个理想，同时我们也会考虑其他可能的解读方式，这个理想化身诠释和重塑女性身体的其他方式。例如，妇女为了实现这些理想采纳了各种以技术为中介的塑身和监视策略，这些策略不仅暗示了一种病态的女性身体观，而且也暗示了一种由可塑可替换性零件组成的日益虚幻化的身体。在持续发展的意识形态以及日趋流行的太空科幻小说的刺激下，这个“身体机器化”的现代范式恰如苏珊·博尔多所说，正在逐渐被一种把身体看作“文化塑料”的观念所取代。借助于科技通过整形外科手术、穿透术、健身操和软体术而实现的身体改造在泛滥，这一切都体现了一种把身体当成可以切断、注模、重塑出更加完美的形状的原料的观念。由于身

体不再具有任何本质性的真谛，它像芭比一样已经变得肤浅起来，成为各种文化身份亮相的一个舞台。

如何解释这种明显剥夺女性身体自然性的现象，目前还不十分肯定。女性主义者将注意力引向妇女如何应用这些技术来控制自己的身体的方式问题上面，而其它人还在犹豫是否随着当前文化研究的潮流把这些现象称颂为获取权力的反抗行为。我们的任务不是对假定的“自然”身体的堕落现象进行口诛笔伐，而是要强调这类自我重塑的行为是如何为权力和欲望所左右。鲍尔撒默所谓的“时尚外科术”把一个人从他生就的身体中解放出来，如南·戈尔丁在1993年关于易装癖者和易性癖者的几篇配有插图的论文中所指出的那样，这种医学技术的进步已经给打上性别印记的身体发生新的变化带来了可能性。它们的作用并不是消除那些规定妇女实施某些而不是另一些整形术的更加广泛的文化模式和权力关系。个体身处的不同权力模式导致了这样一个现象的发生：所有的整形术都在某种程度上把性别和身体当作文化塑料来处理，但是这些手段意义各不相同。另外，手术改变身体特征的潜能可能对社会性别的自然性和生物性别的决定性带来挑战，但是这尚未动摇认为性别本质上在于肉体而不是语言、姿态或其他表演性的外在行为的观念。的确，各种不同的社会和文化力量试图合谋把身体的改造变得如此正常如此必要，以至于“选择不做整形手术有时反倒被看作没有调动一切可利用的资源以保持社会所接受的年轻而有魅力的体貌”（Balsamo 1992: 216）。这个领域的复杂性使得巴巴拉·克鲁格等艺术家把身体，特别是被社会剥夺权力的身体，看作一个战场，一个有充满矛盾和抗争的多个阵地构成的领地，在这里，种族、民族和性别不平等的历史影响到个体对自己的身体所作的“选择”。

我们已经考察了严肃的芭比戏展开的一些战场。如果说芭

比给了我们什么关于性别的启示的话，那就是：消费文化中的女性气质是一个精心上演的展示问题，一个似是而非的稳定和变通性的问题。一套衣装、一种职业、一个身份可以被另一个取代，而芭比的身体永葆青春，一如既往，并不会随着年龄的增加或塑料材质的耗损而减色。她永远完全适应社会的发展，总能消费和被消费。马特尔巧妙地设法将女权主义的抗议、种族的多样性和混乱的文化多元性所带来的一系列挑战转化成各种新款服装和肤色的展览，并把它们和一个遭受厌食症困扰的、奇特的身体理念混为一谈。尽管芭比是一个文化偶像，她却不能被永久地置于任何特定的文化空间之中。当她被挪用并重新安置在不同的文化场景中的时候，她的意义便随之发生变迁，上文我们已经看到其中一些场景对她所代表的女性气质和消费主义的许多观念采取了嘲讽的姿态。我们在考虑芭比的多重意义时应该记住，芭比并不是美国亚文化的定居者，她是一个环游世界者。作为全球装配线的产品，芭比娃娃们的存在要归功于劳动市场的国际化以及当今玩具与其他工业的全球资本和商品流通。设计于洛杉矶，产自中国台湾或马来西亚，行销于全球，芭比这个品牌只在名义上由美国制造。芭比迅速进入扩展中的全球市场，带去了我们上述分析中勾勒的部分北美文化背景。至于这位青少年幸存者何以融入玛亚村落、孟买高层住宅和马拉加城镇的文化场景中，还是一个尚待研究的丰富课题。

## 四、身体与消费文化



# 消费文化中的身体

迈克·费瑟斯通/著

龙 冰/译

布莱恩·特纳（1982）在他的“饮食话语”一文中对饮食管理在受到规训的驯服的身体的产生过程中所起的作用表示了关注。特纳（1982, p. 14）有些迟疑地做出了结论，认为晚期资本主义社会正显露出的老龄化问题将人口学这一全新的话语推向一个显赫的境地——这一话语的“核心便是以调整饮食、坚持慢跑运动和使用化妆品来使业已退休却仍不服老的市民们保持平和的心态而且有所事事”。这一断言，便是引起我们分歧的地方，它充满好奇地将节食、化妆品以及慢跑运动一并置于人口学这一标题之下——然而这些活动早已拥有了消费文化中既定的含义。饮食控制、减重疗法、锻炼以及时下生产的进行身体保养的化妆产品宣传并证实了晚期资本主义社会中外表和身体保养的重大意义。消费文化时刻把握正在流行的进行自我身体保养的观念——这一观念鼓励个人采用手段（工具）性的策略以对抗身体机能退化和衰老的发生（这也是政府官僚拍手叫好的，因为他们始终在寻求怎样通过教育公众珍视身体来降低对健康事业的投入）；同时，消费文化把这一观念同另外一个观念结合起来，即：身体是快乐和表现自我的载体。体态美好、性感逼人而且被认为与享乐、悠闲、表现紧密

相连的种种形象所强调的是外表和“样子”。

在消费文化中，广告、大众刊物、电视电影使得时尚的身体形象广为流传。另外，大众传媒不断强调使用化妆品进行身体保养的各种益处。苦行般的身体劳作所带来的回报不再是对灵魂的救赎或是好转的健康状况，而是得到改善的外表和更具市场潜力的自我。在提到卢奇·康奈罗（1475—1566）时——这位意大利贵族曾著有题为“一种清醒而节制的生活”的论文——特纳（1982，p. 6）认为“康奈罗把节制置于一种十足的宗教构架中，并把它看作是对来自肉体的诱惑的抵制”。而今天，人们可以甘冒不讳的坦言，节食和作身体维护保养正日益广泛地被当作是释放来自肉体的诱惑的方式。规训与享乐主义不再被认为是互不相容的，相反，通过常规的身体维护而实现的对身体欲望的征服在消费文化中被认为是成功拥有为人们普遍接受的外表以及释放身体表现能力的前提条件。消费文化并不涉及要以享乐主义彻底取代苦行主义的问题，这一转变主要是发生在文化形象的层面上；事实上，这一转变要求个人具有相当强的对追逐快乐进行冷静筹划的能力（Jacoby 1980，p. 63）。

消费文化中对身体维护保养和外表的重视提出两个基本范畴：内在的身体与外在的身体。身体在面临疾病、虐待以及伴随老龄化进程而来的身体功能退化时会急需维护与治疗，内在身体便与这需要进行维护和治疗的身体的健康和最佳功能状况相联系。而外在的身体则指外表和行动以及社会空间中对身体的管制。于是，对外在身体的研究广泛涉及从人口学、人类生态学的各个方面（Park et al. 1925；Park 1925）到人们面对面的相互交流等范畴——而在人们的相互交流中，保持外表和自我形象、尽力给人留下良好印象（Goffman 1972）就成为注意力的焦点所在。这种研究也包括对社会空间中受到规约而驯服

的身体实行的组织和监督 (Foucault 1977; Giddens 1981), 以及有关身体的诸多美学因素。相对于我们的目标而言, 外在身体的外表和努力给人留下的深刻印象是我们尤其感兴趣的。消费文化中, 内在身体和外在身体就这样结合在一起: 对内在身体实行维护保养的主要目的是要彰显外在身体的外表。

## 消费文化

当今的大众英雄不再是拥有强权的人, 比如帝国缔造者、发明家或者颇有成就的人。我们眼中的名人是电影明星和歌手——那些漂亮而悠闲的人们, 他们宣扬一种快乐哲学, 远离规训与劳作。(Patcher 1975, p. 330)

大众消费已被人们看作是批量生产的必要的对应存在的“他者”(Alt 1976, p. 71)。当大量生产的消费耐用商品(批量生产的价格低廉的服装、家用品等)在 19 世纪下半叶兴建的百货商场亮相后, 拥有组织生产新技术和产品装配线的科学化管理在 20 世纪最初的几十年间迅速提高了生产能力。人们实际收入的提高, 以及不容忽视的消费品信用贷款和分期付款的出现刺激了需求。工人们虽然早已习惯于遵从节俭、勤劳和克制的生活艺术, 如今也不得不接受“教育”, 学习如何欣赏一种全新的话语——它是以激发新的需求和欲望的享乐主义的生活格调为核心的。19 世纪 20 年代, 消费文化的建立已颇具规模, 这与多种新兴的媒体是密不可分的; 电影、耸人听闻的庸俗小报、发行量巨大的各种杂志与广播媒体大肆宣传闲适的生

活格调和新的行为规范和准则。广告成为新兴道德观念的护卫者，诱惑个人参与商品消费，参与感受曾经只有上层社会人士才能感受的各种体验——虽然这种感受是品质降级的版本，而且丰裕华美的形象很快便与消费品的真实品质相形见绌。年轻、美貌、奢华、丰裕的形象与各种商品若即若离，唤醒长期受到压抑的欲望，同时提醒每个人在各个方面都拥有亟待自我提高的空间。

生活的各个方面相继受到因大做商品宣传而日渐膨胀的市场的影响时，传统的价值和道德观念逐渐隐退了。当闲暇时光和休闲活动也被纳入到市场的轨道中来时，人们的嗜好、休闲方式各种经历也随之越来越依赖对商品的购买。于是，闲暇时光需要系统的计划，而花费在身体保养活动方面的时间却是不必缩减的。有人认为妇女二战后那一时期与 20 世纪初的几十年间花费在家务上的时间是同样多的。关键的不同是她们所做的事情是借助家务科学专家和家用产品厂家为处理家务而提供的不断扩增的“基本”功能和设施（Ehrenreich and English 1979, p. 163）。正如商品迫切需要其它商品一样，消费品本身需要维护；照看房舍、汽车以及一系列众多消费品不断侵占人们的有闲时光。而正如以下我们将要看到的，身体的维护与保养也同样提供了一个不断拓展的商品销售市场。

购买商品需要花费时间，也需要组织安排。各大百货商场和超市陈列的商品琳琅满目，这刺激了人们从众的消费欲望。百货商场、超市、以及新开设的购物中心里商品的空间组织和分布与劳动阶层所居住的社区角落中传统的小店铺里的商品摆放方式大相径庭。买东西不再只是匆忙地往附近街上跑一趟的事儿，而变成了更需组织安排、到不知名的什么地方进行的远足——这些地方标榜一定档次的服装和外表。购买者留连穿行在展销的商品中时越来越希望表现自我。导致以上这种现象的

合乎经济原则的资本合理化也影响了人们的消遣活动和社会习惯。就拿喝酒来说吧，传统的富有人情味的当地小酒馆已经逐渐被宽敞舒适的休闲室所取代，这些地方统一实行一种完全不同的方式来组织社会空间，拥有更多管制和表现身体的机会（Clark et al. 1979, p. 245）。

市场不但扩张的更大的效应是要打破传统的规范，解体牢牢根治于社会关系和文化客体中的意义。广告在这一进程中扮演重要角色，并已成为新的消费文化价值观的主要承载因素之一。我们可通过马克思的商品理论来阐述这一“魔力体系”（Williams 1960）的运作。商品形态向越来越多的社会生活的方方面面（Lukas 1971）的扩展已成为社会关系和文化产品的具体体现，而这种具体体现促成了始终艰难地伴随并遮隐着意义的原始使用价值的二次交换（金钱的）价值的首要地位。西奥·阿多诺将这一分析推向更深入的境地，他认为交换价值不断提升的主导地位意味着商品的原始价值的最终遗痕已为人们所抹擦并遗忘（Rose 1978, p. 25）。于是，商品可任意披上次要的代用使用价值的外衣，这次要的代用使用价值如今被人们视为商品的真实价值，而这真实价值将因具有推销价值的梦幻思想而改变。

使用价值的分离导致意义的分离，意义的分离与传统文化中表面上意义的稳固性是背道而驰的。为了使特定的任何一种品质或意义都能附加到任意一种文化产品之上，广告通过重新评估使用价值将所谓“飘浮的能指”的效应（William 1978; Lefebvre 1971; Baudrillard 1975）发挥得淋漓尽致。在这种意义上说，广告与生俱来就是现代的，它竭力将混成曲或是拼贴画推向舞台——为了获得预想的效果，艺术的文化价值的广度和深度被剥夺了。广告向人们提供一种日常生活的诗学体系，即高尚文化群中现代主义者对价值的重新评估。由此，消费文化

有时被认为是一种不信定论、崇尚灵活、机动和新生事物的反文化。自两次世界大战之间的那些年月以来，可视媒体占据主导地位的现象已使广告得以依靠大量形象并创造出影响广泛且形象暧昧的生活方式代言人，他们与商品紧密相连（Kline and Leiss 1978）。在广告和消费文化中，某些可进行反复无穷地修改、组合的主题不断重现，比如：青春、美貌、活力、健康、运动、自由、浪漫、异域风情、奢华、快乐、趣味。然而，不论种种意象允诺什么，消费文化要求身在其中的接收者能够清醒、活力四射、精明冷静、以最佳状态去生活——生活不给那些根深蒂固的、习以为常的、或单调乏味的一切留有一席之地。

在写到关于广告在创造消费文化中所扮演的角色时，斯图亚特·厄温（1976, p. 33）描述了20世纪20年代美国商业领袖们如何意识到新兴市场提高销售批量生产产品的能力的需要，如何通过刺激新的需求、欲望和购买习惯义无反顾的迎接挑战的经过。“广告自告奋勇充当了有效创造消费者的手段，”他这样说到。<sup>①</sup>广告通过瓦解节俭、忍耐、坚定、克制、节欲的清教观念为成功地打破传统价值观念提供了帮助。个人不得不听从劝导并对自己的身体、自我、和生活方式持一种挑剔的态度。罗伯特和海伦·林达（1929, p. 82; Ewen 1976, p. 37）在他们的“米德尔顿”研究中指出，现代广告业与第一次世界大战之前那个时代的广告业相比已有天壤之别，因为现代广告业：

越来越关注广告文字说明；这种文字说明的目标在于使读者产生不安的情绪并胁迫他认为体面的人不是像自己这样在生活……这种文字说明充满斥责意味地将矛头指向某个读着电影画报的速记员，让她强烈

意识到自己未经修理的指甲是多么让人难堪……并且，这种说明还驱使某位家庭妇女急切的探视自己镜中的容颜，看看脸上的皱纹是否像广告中让年仅 35 岁便显衰老的 X 夫人脸上的皱纹一样——X 夫人脸上爬上了皱纹是因为她没有一台“休闲时光”牌的电子清洁器。

广告便是这样提供帮助并创造了这样一个世界，身在其中的个体被塑造得感情脆弱，他们视身体的不完美为不自然，并因这种不完美而不断地改变自己。

在厄温看来（1976, p. 54），用户至上主义作为早先消费方式的平稳进步的产物在 20 世纪 20 年代还没出现，而如今它则代表着“团体生存的积极策略”。厄温列举了许多商业圈子内的原始资料来证实为“教化”和鼓动大众接受新出现的一些稀奇古怪的需求和消费者的价值取向的有意识的努力。然而，无论像爱德华这样的商界领袖怎样强调必须教导大众如何思考而不是思考什么的问题（Ewem, 1976, p. 55），这也不应被看作是大众轻易受到愚弄的明证。新的价值观念体系的各种元素受到真正具有积极主义思想的人的欢迎。面临传统广告和消费文化的挑战，传统观念并不能通过群体受骗这一过程而轻易向愚蠢、错误的个人需求妥协。相反，不论广告怎样为新产品做各式各样科学、非科学的辩护来劝导个体使用手段（工具）性策略都难免面临切实的批评。所以，传统价值观念的瓦解不应被消极地视为导致人们共同生活其中的团体或组织——礼俗社会所表现出的浪漫的一面——的消解，而应被看作是在对教条权威、对偏见和父权统制的专制体系进行合理地批判。对每一位家庭成员而言，能够拥有独立的收入、能够享有与市场中其它消费者同样的平等地位都为自身提供了切实的自由，无论这

种自由多么有限和受到怎样的控制。广告的地位一旦确立，它就不必再企图谋求同化所有的个体；正如艾伦·威里斯（1970，p. 78）所指出的，“广告行之有效是因为购物乃城市中惟一的游戏；购物乃城市中惟一的游戏却不是因为广告行之有效”。

消费文化与高尚文化群体中特定的几种思想潮流联系密切，尤其与现代主义的思想风尚息息相关；这种现代主义的思想风尚自相矛盾地要求人们实现自我、自觉培养生活格调并反对苦行主义。在一九三几年的时候，麦而可姆·考利（1951）指出新的消费伦理最初是由格林尼治村的波西米亚人出于对商业-基督教伦理地憎恶而传播开来的，而后到20世纪20年代末才由广告产业发扬光大。考利（1951，pp. 62 - 3；Stein 1960，pp. 147 - 8）如此评论：

巧合的是在时过境迁后，格林尼治村的许多思想观念被认为是很有作用的。于是自我表现以及异教色彩煽动了人们对各式各样产品的要求——现代家具、沙滩睡服、化妆品、有美丽色彩的洗手间，还有与之相配的卫生卷纸。生活在现在就意味着买一辆汽车、一台收音机或一所房子，意味着今天就享用明天才需偿还的幸福。妇女的平等地位使得商品的消费翻了一番——如比香烟——这原本可是男人专用的呀！

与一战前宣扬勤劳、远见、节俭、主动的生产伦理形成鲜明对比，新的消费伦理礼赞此刻的生活、自我表现、异教色彩、运动和远方的异国情调（Susman 1973，p. 4）。

消费文化的意象展现出一个轻松舒适的世界，这曾经是精英分子享有的特权，可如今是所有人都唾手可得的。私人消费的意识形态中，个人可自由处理自己的事情，可在“不论多么

矮小” (Berger and Keller 1964) 的私人空间中建立自己的小天地。人们还鼓励个人冲破家庭义务、宗教伦理或 *civitas* 的限制去享有与人交往的自由。文化中的基本自由是消费自由，然而享乐主义的生活方式和不断膨胀的需求最终依靠的是永久的经济膨胀。不断进取的思想观念和晚期资本主义社会运送商品的能力受到 20 世纪后半叶经济和生态危机的冲击。这并非意味着不断地前进和伴随这一前进过程的消费自由已经普及到了社会的每一个组成部分。自消费文化发端之时起，社会中大的组成部分已经被排除在外：广告最初便是指向中产阶级的，只是到了后来，部分的劳动阶层才被吸纳到消费者的生活方式中来。消费文化自有他的阴暗面，比如在丰裕优雅的社会形象中存在着贫穷和失业。不论资本主义将消费品和消费者生活方式运送传递到整个社会的能力有多大，资本主义社会从来就不缺少形象——对于那些栖居在消费文化的阴暗一面的人们而言，消费仅仅局限于对形象的消费。

## 身体的形象

我们的时代是一个痴迷于青春、健康和肉体之美的时代。电视、电影、占主导地位的可视媒体制造出大量坚持不懈地昭告人们要铭记在心，优雅自然的身体和美丽四射的面庞上露出的带酒窝的微笑是开启幸福，甚至是开启幸福实质的钥匙。（Kem 1975, p. ix）

在消费文化中，人们宣称身体是快乐的载体：它悦人心意而又

充满欲望，真真切切的身体越是接近年轻、健康、美丽、结实的理想化形象，它就越具有交换价值。消费文化容许毫无羞耻感的表现身体。人们设计服装是为了凸现身体的“自然”形态，这与19世纪的服装形成鲜明对比，因为那时候的服装是要能够遮盖身体的。维多利亚时代的男性服装反映出对尊重男性身体的关注，男性的身体被当作晾衣架，上面挂着宽松保守、色彩黯淡的衣物。为了束成沙漏般的形态，女性的身体不得不被塞进紧身衣内，尽管人们在大力反对束缚身体，并向人们宣传束缚身体会引起的内部器官受损（Colmer 1979）这样的后果。在卧室里，赤裸的身体不被当作是美丽而愉快的，而且性生活只能在黑暗中进行。甚至一八九几年被人形容为“放荡”、“下流”的性爱手册，如S. 斯塔尔所著的青年男子必读手册（1987）都告诫人们一个礼拜之内只能有一次性生活，而且伴侣无论何时都不应当着彼此的面脱衣（Kern 1975, p. 111）。而在消费文化中身体不再是盛满罪恶的容器，而且，世俗化的身体在卧室内外都可以拥有越来越多的展示机会。加利福尼亚极负盛名的户外生活方式以及有集中供暖条件的生活区已使得能依稀透出人体形态的休闲服装变得更能让人接受。

一方面，身体体现着诸如身高、体形等既定的品质特征，而另一方面，消费文化中的潮流却是身体不如意的部位是可以塑造的——付出努力，做做“身体整形”就可拥有个体自身所期望的某种效果。杂志、报纸上的广告、专题文章和建议专栏号召个体都能对自己的形象负责。这不光对活力四射的青少年时期以及早期成年时期至关重要，因为身体的“自然”衰老与伴随衰老的种种征兆被人们理解为道德涣散的明证（Hepworth and Featherstone 1982）。皱纹、松垮的肉体、中年发福的迹象、秃顶等随衰老而出现的问题理应得到遏制——个体自身要进行积极的身体维护与保养，可借助化妆品、美容、健身和各种消

闲方式收到成效。

大量存在的视觉形象主宰了消费文化中人们对身体的理解。千真万确，消费文化的内在逻辑取决于培养永不满足的对形象消费的需求。为了刺激社会层面的销售业绩，众多的形象被生产出来，与此相应和，摄影艺术提供了大量形象的独立生产（Sontag 1978）。克里斯托夫·拉什（1979a., p. 47）指出了摄影艺术在人们对社会生活的观照中所产生的深刻影响，他认为：

照相机和录音设备不仅复制或转录经验，而且还改变其特质，给大部分现代生活带来夸张的成分，就像巨大的回响室或镜厅在城的效果。生活将自身表现为一系列形象、电子信号、和经摄影、电影、电视以及其它复杂的录制设备所记录、再生产出的形象。电子形象如此彻底的介入了现代生活以至于我们经常会有意识地注意自己对别人作出的反应，就好像他们的动作行为——当然还有我们自己的一举一动——都正在被摄录下来并同时被传输到看不见的观众群中或是正被录制下来并可被保存下来供我们以后什么时候仔细审视。

日复一日对自己外貌现状的认识在参照了自己过去的照片以及广告和视觉媒体中随处可见的理想化的人体形象之后就更为清晰。形象需要比较：它们时刻提醒我们今天如何，而明天我们通过努力又将如何。新型的摄像技术（快照、录像）的作用之一就是方便人们孤芳自赏，以满足人们对自己身体的欲望。<sup>②</sup>显而易见，女人就常常陷人自恋般的实行自我管制的形象世界而无法自拔，因为除了肩负组织购买和消费商品的活动

之外她们的身体还被象征性地用在广告中 (Winship 1980; Pollock 1977)。化妆品、时装行业正急于矫正这种不均衡的状态, 男人形象将被推至女人形象的一旁以达到一种平衡, 或许这将有损于消费者市场上的性别平等 (Winter and Robert, 1980)。

形象使得个体对外表、身体展示和“样子”更加敏感。电影业自消费文化诞生之时就已是形象的制造者和承办者。在此, 看一看贝拉·巴拉兹的观点将是十分有趣的。贝拉·巴拉兹在 20 世纪 20 年代早期曾推测并认为电影当时是在通过让人们远离文字而走向动作和手势从而改变 20 世纪人们的情感生活。一个由文字主宰的文化一般说来是隐讳而抽象的, 而且把人的身体降低为一个基本的生物有机体, 而对视觉形象的倚赖将焦点集中到了身体、服装举止和手势上来 (Kern 1975)。

好莱坞电影院曾有助于创造外表和身体展示的新标准, 将“看起来漂亮”的重要性传递给大量观众并使它在人群中生根发芽。好莱坞宣扬新的消费文化, 并使得名人们光芒夺目的生活方式凸显在观众眼前。重要的电影制作室为了满足观众们的消费需求而煞费苦心地约束、包装电影明星。<sup>③</sup>为了确保明星们能作为完美身体的理想形象出现, 各种新的化妆品、头发护理液以及电蚀美容术、美容整形手术、假发等都是用来消除缺陷的手段。玛丽·皮科福特 20 世纪 20 年代曾一度醉心于每天使用化妆品、做运动和进行饮食控制, 她后来转入了美容行业。

曾积累了五亿美元的巨额资产的海伦·鲁宾斯坦就是通过热情宣传大众美容观念而得以抓住大好时机并走向成功的。她帮助女性意识到爱美并没有什么不妥, 并阐述了消费文化的方程式: 青春 = 美貌 = 健康。“保有美貌就是要保有健康和延长生命” (Rubinstein 1930)。女性心中的理想 (由不受传统约束的青年女子来体现) 并不是每个人都认同的; 辛西亚·怀特

(1970) 做出评论, 认为英国 20 世纪 20 年代末的法律杂志上登载的社论都坚定地反对使用化妆品和唇膏, 但到 20 年代末为止它们就已经让步并运用化妆品了——这与杂志刊出的越来越多的化妆品广告是不无关系的。19 世纪 20 年代是新的身体理想广泛传播的关键的十年。到这十年终了的时候, 由于化妆品、时装、广告业以及好莱坞的电影业的共同影响, 有史以来第一次涌现出大批使用胭脂口红、喜爱短裙、长筒丝袜、并放下从前的紧身胸衣穿上轻便的橡胶塑身内衣的妇女 (Allen 1931)。新的好莱坞风格恨不得将所有时髦风尚带到他们面前, 并将一切地区差别和本体特征消灭怠尽。J. B. 普里斯利 (1977) 1933 年写《英国之行》时在林肯郡一个农家咖啡馆喝茶时, 注意到邻座上的女孩子们打扮得非常入时, 都是照着她们喜爱的电影明星精心修饰的, 他写道:

甚至二十年前这样的女孩儿看上去都会与附近大一点镇子里的姑娘不一样; 看上去免不了会有些土气的乡村味儿, 可现在她们与别处许多大都会的姑娘们相比也不会有什么区别, 因为她们拥有共同的榜样——自然是来自好莱坞的榜样。

化妆品、时装和广告业在两次世界大战期间的影响仅仅局限于女性, 甚至到 20 世纪六七十年代为止在男性时装和化妆品行业的进军也仍是举步维艰。好莱坞确实早在 20 年代就为男性理想的形象带来了巨大变革: 道格拉斯·费厄班克斯是有史以来第一位国际超级电影明星, 他因在场面壮观的古装影片中扮演体态健康、身手矫健的形象而走红影坛。他被认为是男子气概的象征, 是崇尚健身运动的典范。就像他的妻子玛丽·皮克福特一样, 严格的身体维护和作息时间在他的私人生活中

是极其重要的一部分；正如他的银幕生涯中所表现的一样，他每天都要进行同样强度的摔跤、拳击、奔跑和游泳训练（Walker 1970）。

费厄班克斯不仅在影片中扮演热爱体现冒险精神和运动活力的户外运动，同时他还使因日晒而健康黝黑的肤色成为时尚。人们通常认为时髦的身体要尽量避免日晒，否则就会显得像劳动者们因风吹日晒而变黑的身体，可费厄班克斯却自行其是。他很乐意看到自己深色的面庞出现在众多的影片和大众刊物上。于是，名人们纷纷效仿；日光浴原本是 19 世纪 90 年代年出现在德国的一种针对肺结核的治疗手段，如今除了有帮助人体恢复健康的作用之外还有美容的效应。美国一篇发表于 1929 年的文章声称“衣服穿得过多的人皮肤苍白、有斑点而且缺乏弹性，而健康人拥有光洁平滑的棕色皮肤”。两次世界大战期间，沙滩变成了一个人们接受日晒的地方——这可是度假是否成功的标志！有史以来，沙滩日光浴吸引了大批裸露程度不尽相同的人们，同时也使得公众场合的身体展示合法化。

好莱坞起初就已经迎合了并表现出对“后台”领域的浓厚兴趣，关注影星们的私人生活、美容秘诀、锻炼情况以及饮食控制等等。<sup>④</sup>好莱坞二三十年代的影迷杂志“向他们真诚的跟随者灌输的思想是女人漂亮，男人强悍，犯罪不必付出代价，恋人们永远永远永远幸福，而拉娜·特纳被人发现正在施瓦布杂货店吃圣代”（Levin 1976, p. 7）。像电影杂志、银幕、电影剧本、现代银幕、电影这样的一些期刊杂志以及对“影星们的隐私”的宣传让读者有机会改善自己的形象，而另一方面，各式广告也在宣称自己有治疗青春痘、胸部过大或过于平坦、肥胖等症的良药良方。明星们早先的宣传照是经过润饰的，演员们容貌的瑕疵被去除。而现在这项工作已变得越来越不必要，因为演员们都付出努力进行身体维护并改善自己的外貌状

况——他们可以跟银幕上的形象看上去一样漂亮英俊。好莱坞明星们已开始不那么依赖其它辅助性的道具来达到角色扮相的要求了；相反，他们尽量达到角色要求的“自然”的外貌要求。在人们可以裸露着身体在沙滩享受阳光、可随意着装的文化中，提倡使用像紧身胸衣（后来演变为俏皮的巴斯克衫——妇女穿的紧身胸衣，一种性爱游戏中使用的激发情欲的小巧衣物）这样的舞台辅助手段的人几乎不再有了。运动迅速被电影界看作是强化身体自然支持系统的一种健康手段（Hornibrook 1924），一条使身体在照相机的密切凝视下轻松的过关的捷径。

## 身体维护

保持年轻，保持美貌，拥有长寿，这个生存如此艰难的社会中流行着这样的警言……然而通往长寿的道路还很漫长，于是很多人便想寻求捷径——吃健康食品、做瑜伽、从事园艺。抓起求生背包吧，你可以活得更长。（太阳报）

当然，身体维护并不是消费文化中的一大创新。在传统社会中，一些宗教组织，比如修道院有苦行的日程制度，非常重视身体的锻炼和饮食的控制（Turner 1982）。施行苦行的日程制度是为了让身体屈从“更高”的精神追求。基督教教义的精神实质是要诋毁并压制人的身体。耶稣会士在入会受的教导时要接受罗耀拉城的伊格内修斯的箴言：此后愿为--具尸（henceforth as a corpse）（Benthall 1976, p. 69）。基督教传统盛赞精神而非肉体之美。苦行的戒律将通过征服肉体的欲望而解放灵

魂。而另一方面，消费文化中的性学专家则声称控制饮食和进行锻炼会提高性力；身体锻炼与性能力两者的含义被像“性锻炼”（sexercise）和“锻炼性”（exersex）这样的新名词弄得有些界限模糊。由于性学专家和商业利益持久的批判，人们对身体的羞耻感最终消失了。为了享受高度的快感，个体不得不参照性爱手册，采用品种越来越繁多的药片、辅助手段和器械，同时他们还必须保持迷人的外表。通过拍摄快照和录像带进行的自我审视使得性爱美感更加宜人：或赤裸、或穿着闲适撩人的性感内衣，被拍摄下来的身体姿态证实了某种个体所期盼的效果得到了实现（Hepworth and Featherstone）。

“身体维护”这一名词揭示了身体好比机械这一比喻的深入人心。像汽车和其它消费品一样，为了保证高效率的运作，身体也需要服务、定时护理和关照。<sup>⑤</sup>当商品消费增加时，做护理保养的时间也随之增加；同时，对商品采取的手段性的理性取向也同样适用于内在的身体。把自由时间用来进行护理和保养的倾向对个人的要求更高，并使对身体现状的调节至关重要——如果个人竭力想要有所成就：紧张忙碌的生活使对“人体维护”的需求更加强烈（Linda 1970, p. 40）。

预防医学提供类似的信息，并通过健康教育这一学科分支要求个人时刻保持警惕并对自己的健康负责。健康教育工作者把由于虐待身体（如暴饮暴食、酗酒、抽烟、缺乏锻炼等）“自己造成的疾病”这一范畴介绍给人们，他们认为通过饮食控制和体育锻炼的人会享有更好的健康状况和更长的寿命。计算一下这将为国家健康服务组织节省开支的巨大潜力，人们就有更充足的理由谴责那些对新信息置若罔闻而放任自我的“笨蛋”（Featherstone and Hepworth 1980, 1981; Hepworth and Featherstone 1982）。事实上，健康教育运动正试图在道德领域实行变革以便个体对自己的健康、体形和外表越来越负责任。在某

种程度上说，这可被看作是在树立和强调自助风尚；其时这种风尚早在维多利亚时代的中产阶级中就已存在了，他们出于对健康的关注就会实行节食、服用药片和从事运动（Haly1979）。然而，不论健康专家们关于自我保养的建议多么理性，也不论他们如何提供有益长寿并减少疾病的办法，个体关于身体维护的信息仍然受到消费文化中理想化的青春漂亮的身体形象的极大影响。20世纪70年代晚期，英国健康教育委员会发现强调健身和节食具有焕发青春容颜的功效是最有效应的广告信息。健康教育专家们不太关注那些痴迷与健康食品的怪人和沉溺于健身运动的疯子，而是崇尚一种积极进取、“容光焕发而且信心十足”、更有吸引力从而更容易为社会接纳的男人和女人形象。

大众媒体和商业利益都发现“容光焕发而且信心十足”的健康理念是一种可大力推广的商品。因为急于想使身体维护保养成为消费者生活方式的组成部分，像太阳报和镜报这样为大众所熟知的通俗报纸通过不断发表关于瘦身、运动、健康食品和外在形象的文章将这一信息传达给更广大的读者群体。中心专栏宣传使得读者可以计算他们达到预定的年龄/身高/体重目标方面的成功或失败的程度以及如何完成计算他们“生存能力”的调查表。关于不同食物热卡能量值的特色文章对中心专栏宣传关于不同运动类型（如跑步、坐、步行、睡觉、接吻和性行为等等）消耗热卡能量值是一个补充，这可以使有决心的读者根据他/她是否达到他们所设定的目标来确定一份每天的热卡能量平衡计划。在过去的十年里，出现了数量惊人的关于慢跑、跑步、健康食物、锻炼和独特减肥疗法的专家型杂志。关于身体保养的自助手册也卖得很好：1981年12月美国最佳图书销售榜上十本书中有四本是关于“如何减少体重”方面的。大众传媒宣传的身体维护，不论是大众出版物、“医生问

答”类的专家型杂志、维生素宣传、减肥产品还是政府健康教育宣传的媒体宣传的疗法，它们都是对身体健康和外表的自我监察的鼓励，和对有益的生活方式的激励。身体保养被牢牢地确立为一种有效的休闲活动，这种有效的休闲活动可以因这种生活方式而拥有更迷人的外表，得到更丰厚的回报：为了看上去更精神而进行身体保养的同时可拥有健康漂亮、格调高雅的迷人形象。好看的身体保养是由一些广告、大众出版物和健康教育小册子中的形象大多是曲线优美的、眼睛明亮的美人，摆着各种裸体姿势，欣赏他们身体的每个部分。胖人则总是一成不变地被描绘成阴郁而沮丧的：他们成为人们取笑的对象，被认为是没能跟上进步潮流的过时的人。

按照西奥多·泽尔丁 (Theodore Zeldin, 1977, p. 440) 的看法，20 世纪值得关注的特色之一就是瘦女人战胜了胖女人。紧接着，到 20 世纪下半叶时这一观念也适用于男人了，肥胖的最后一块堡垒存在于劳动阶级之中，但现在也正处于围困之中。当苗条成为必需拥有的体形时，人们发现几乎每种可接受的消费产品都具有塑身特性。1931 年，幸运牌 (Lucky Strike) 香烟的厂商花费 1900 万美元用于在广告宣传，并成功地让许多妇女相信抽烟十分有助于减轻体重 (Susman 1973, p. 132)。如今，柚子汁、迪斯科舞、浮游生物和性也被以相似的为人信服的广告宣传来进行推销，因为它们能够减肥。现在，美容业提供“超级塑身法” (‘shapeovers’) (“不受节食之苦，轻松减重 10 磅”)⑥ (‘look 10 pounds slimmer without dieting’); 与之相伴的是“超级化妆法” (‘makeovers’)，这是妇女化妆技能中的基本内容。在消费文化中，苗条已经与健康联系在一起了，而且体重超常威胁健康的健康教育信息已被吸纳为惯常的思维。然而，媒体和广告中大量存在着所谓的“建议”却明显具有伪科学的性质。罗宾·安德雷斯 (Rubin Andres) 最近指导了一个

针对大量减肥研究的广泛调查，并得出超重者实际上可活得更久的结论。年龄/身高/体重关系图表最初是由保险公司设计提出的，并被挂在医生的治疗室，并且在大众媒体上得以大肆宣扬。其实，这个图表是不准确的——在某些情形下简直是荒谬的。安德雷斯得出的“苗条对健康几乎没有任何意义”的结论只是证实了早期研究者如布拉奇布拉奇（Bruch, 1957）和贝勒（Beller, 1977）的研究结论，但此结论也许注定是同样缺乏影响力的。

女人们当然十分清楚：节食的主要原因是为了美容，“好看的容貌”不仅是为了自己在社会上得到认可，也是获得更加令人激动的生活方式的关键因素。在一本杂志有关减肥的一篇文章中，一个女人说道：“对我来说，体重超重就好像生活突然刹车一样。我痛恨被控制的感觉”。生活方式的好处在减肥杂志和大众出版物中被大力描绘：成功的瘦身者不仅能获得更多的赞赏目光，而且她们会觉得自己更富魅力，也更自信，并更多地外出，参加新的令人激动的业余活动，在外面体验她们自己版本的 Martini 式的生活方式（Hepworth and Featherstone 1982）。

像减肥一样，慢跑让人更深入地认识消费文化中的使用价值，并对其进行深入的重新评估：每件事都应对其它某件事有好处，且所宣称的好处会被无限地放大。除了减少冠心病发病机率之外，人们宣称慢跑还可以帮助治疗性无能、增强信心和提高心理健康状态，并让“你的身体为你所控制”。慢跑还被认为具有长期的美容功效——改善体态、减少胃下垂和帮助消除多余的脂肪（Hepworth and Featherstone 1982, p. 107）。出于对跑步的爱好而跑步、充满决心而不带任何目的行事、体验与被赋予了肉体活力的生命力相和谐的动人美感，这种生活的观念已完全淹没在由市场和健康专家们煽起的利益纠缠的混乱之

中 (Featherstone and Hepworth 1982)。

消费文化鼓励个体调节自己的社会关系并以一种精明冷静的心机来考虑自己的休闲活动，同时，这种消费文化根深蒂固的特征与身体维护要求个人所采用的工具性策略相互共鸣。自身的维护倚赖于对身体的维护，因为人们所处的文化中身体是通往生活中的一切美好事物的通行证。健康，年轻，美貌，性，身体强壮，这一切都是身体维护能够成就而且保持的人生幸福。从外表可以当成是内在自身的反映的角度来看，忽视身体的直接后果就是降低自己作为一个人的可接受性，也是一个人懒惰、不够自重 (low self-esteem) 甚至道德失败 (moral failure) 的一种标志。在消费文化里，以下观点一点儿也不让人吃惊：年老和死亡被消极地对待——这些都是令人讨厌的、不可避免的衰落和失败的暗示，哪怕人们对这些征兆保持最高的警惕性也没有用。身体的凡俗化所导致的结果是身体的传统宗教意义的褪去，在传统宗教中，身体被看作是一种短暂的到达更高级精神境界的工具。如今，痛苦、忍受苦难和死亡被看成是快乐生命中不受欢迎的一种入侵 (Aries, 1974)，而且消费文化形象体现了生命能够，而且也应该是永远快乐的。在舒适、满足和洁净的形象之中，充满着死亡的令人讨厌的气息和景象变得让人无法忍受：“肮脏的死” (Aries 1981, p. 568) 不得不偷偷消失。

受其逻辑局限性影响，消费文化不能为年老和死亡提供完美无缺的解决方案。一方面，它掩盖它们，压迫它们。另一方面，它将它们隐藏起来，把它们压制在永无止境的享乐中，使我们的虚荣无限膨胀，感觉自己此时此地正享受着幸福的生活。然而，它也需要在假想中体味随年老和死亡而来的衰老和孱弱，好让人们从心满意足的生活中醒悟过来并采取身体维护策略。一篇题为“你是否拥有不变的容颜？” (1978年太阳报

“活着的一礼拜”中的第六天)的文章这样告诫读者:

你现在看上去性感又美丽,可当你五十岁的时候你还会这样迷人么?六十岁时会怎样?七十岁呢?充分开启生命的精彩吧!将一流的身材保持到中年甚至更为久长将助你一臂之力。像琼·科林斯和西德·沙利斯这样的美女认为要拥有持久的容颜是要付出艰辛的。

人们认为技术无所不能的幻想以及对长寿的向往相对于消费文化所有求的精明冷静的“享乐主义”(Jacoby 1980, p. 63)而言是顺理成章的。在“为自己而生活”的计算公式中,孩子被看作是在时间、金钱和情感方面极坏的投资,甚至被当作假象的敌人。而汽车、慢跑、旅游、自我实现和新的治疗法却能提供更可预见的快乐,而且能为时间、金钱的投资带来更好的回报(Jacoby 1980, p. 64)。这意味着消费文化中身体和自身之间的一种新的关系已经出现。

## 表现自身

当今现代社会要花费一笔额外的费用来表现年轻和美好的自我,事实上让自己看起来更美好、更年轻、更富有吸引力已经成为我们当中大多数人的基本需要,因为那些看起来美好的人们会感觉良好。(1982年 Lasertone 美容治疗中心治疗手册)

许多评论员指出一种新型个性已经进入 20 世纪的课题之中。例如：大卫·里斯曼（1950）认为“有主见的”个性已经被其它个性类型所替代；丹尼尔·贝尔（1976）指出清教徒式的生活方式已经没落，取而代之的是更具享乐主义色彩的生活方式。最近关于自恋的讨论（Lasch 1976, 1976b, 1979a）就体现了人们对于这种新的个性类型的兴趣。近期人们对这种自恋型个体讨论得十分突出，并将之描述为“拥有过分地自我意识”、“对自己健康习惯性地感到心神不安，害怕年龄增长和死亡”、“经常搜寻衰老的征兆和瑕疵”、“渴望和其它人建立真正的友谊但却无法获得”、“如果其人格被视作商品就会试着出卖自身”、“对情感体验充满饥饿感”、“时常为自己对万能和持久青春的幻想所困扰”。拉什（1979b, p. 201）分析指出自恋文化成形于 20 世纪 20 年代，成熟于战后时代，而如今则正在快速地分解。<sup>①</sup>对于我们的研究目标而言，自恋型个性的有趣特征及由此产生的自恋文化表明了身体与人自身之间的一种新型关系。在与自恋文化相似的消费文化中，已经出现了一个关于自身的新概念，我们称之为“表现自身”，用以着重强调外表、展示和增强印象的技巧。

表现自身的运动迹象可以从自 19 世纪到 20 世纪早期的自助手册中所宣传的自我理想中搜寻出来。在 19 世纪的自助书籍中强调的是新教徒式的美德——勤奋、节俭、节欲，在他们的自身权力（Lasch 1979a, p. 57）中这不仅仅是一种手段而且还是终极目标。衡量这一美德的成效不是针对其它而是针对戒律和自我否定的抽象的理想。随着共同事业的不断扩大，人们不再强调这一美德，而是强调对手间的竞争、销售员之间的关系、后援主义和“个性吸引力”的挖掘。

沃伦·萨斯曼（1979）准确描述了 19 世纪对性格的关注如何在 20 世纪早期被一种新人格特性所替代的过程。与人格特

性相关的最常见的词有：公民身份、民主、义务、职业、荣誉、声誉、道德、正直和男人气概。这一变迁过程锁定在 20 世纪头十年的中期，萨斯曼认为在此之后的建议指南强调的是人格，而且列出了一组新的、著名的相关的形容词：迷人的、极好的、有魅力的、有吸引力的、充满活力的、专横的、有创造力的、统治的、强有力的。H. 劳伦特在他的书《如何重建人格》（*Personality How to build it*）中评论道“个性有好有坏、人格有高有低”（Susman 1979, p. 217）。在 19 世纪与 20 世纪的世纪之交，O. S. 马顿（O. S. Marden）前后写了两本书，它们的出版日期相隔 20 年；比较这两本书可以深刻地反映出这种变迁。他的《个性：世间最伟大的》〔*Character: the Greatest Thing in the World* (1899)〕强调的是基督徒式的绅士理想：正直、勇气、义务还有勤劳和节俭的美德。在 1921 年他又出版了《专横的人格》（*Masterful Personality*），这本书中强调的是一组不同的美德：现在应关注的是“吸引朋友和保持友情的必要”、“迫使人们喜欢你”、“个人魅力”和女人们应当发掘的“迷人魅力”。良好的谈吐、活力、行为、得体的衣着和优美的姿态也被认为是十分必要的（Susman 1979, p. 220）。

新的人格手册强调声音控制、公众演讲、训练、语调迎合习惯、好的面色和修饰以及美容手段——这些几乎没有道德色彩。萨斯曼（1979, p. 221）指出：

新的人格文化要求社会角色具有表演者所具备的一切素质。每一个美国人将成为一个表现自身的……生活快乐的新要义蕴含着真正的快乐要通过使自己让别人感到愉快来获得。

每个人都需要试着发展表演技能。在 20 世纪 20 年代，与

之相关的内容不只是自助手册上为人们所强调，还出现在广告和大众出版物中。好莱坞产生过很多体现新理想的代表人物，市场上称之为“个性”（personalities）之星。“个性之星”的典型代表道格拉斯·费厄班克斯甚至出版了讲述自己成功之道的书——《让生命有价值：笑与生活》（*Make Life Worthwhile: Laugh and Live*）（Susman 1979, p. 233）。

理查德·桑尼特的书《公众男人的秋天》在这种情形中也十分有趣，因为他在书中审视了新信仰的历史渊源：外表和身体的表现在传达人的自我。他指出，在18世纪，外表不能被视为内在自我的反映，而是更具嘲讽意味地被阻隔在离人的个性十分遥远的地方——而人们认为个性是在人们出生时就已形成的。19世纪，传统的整体论世界观被存在主义世界观所替代；存在主义世界观认为每个独立的个体对发展他/她自己的人格负有责任。根据马克思的关于商品的拜物教讨论，桑尼特认为百货公司在19世纪下半叶的发展对上述世界观的替代进程来说是至关重要的。百货公司通过技巧不断提高的广告和商品陈列来出售最新大量生产的廉价的服装。作为显示特定社会身份的服装变得少了，而个性化的服饰和行为越来越被当作是个体展示个性的表达方式；用托马斯·卡莱尔的话来说，服装已经成为“心灵的象征”（*emblems of the soul*）。当穿行在一个陌生人的世界里时，人们现在不仅解读别人的外表，还需尽力维持他们自己在别人眼中的形象。这激发人们在公众生活中拥有越来越强的对身体的自我意识和自我审视能力。<sup>⑥</sup>

“表现自身”这一观念通过广告、好莱坞和大众出版物在战争期间被人们广泛接受，这些宣传手段让更多的人觉得这种新的理念是合理的。消费文化要求人们成为角色扮演者并且自觉地审视他们自己的表现。每天的交往活动中，外表、手势和一举一动都是对自我的表达，而身体缺陷和疏忽大意是会带来

惩罚的。因此，这鼓励人们更加努力地在自己身上搜寻衰老的征兆和瑕疵：正如拉什（1979a, p. 92）所言：

我们所有的人，包括演员和观众，都好像生活在四周装满镜子的环境中。面对镜壁，我们想搜寻自己能够迷住别人和给别人留下印象的明证；同时，我们竭力想找出可能影响我们要树立的良好形象的缺点。广告业处心积虑地使外表成为当务之急、亟需面对的主题。

如果人们被要求一直“在舞台”上，这将导致高夫曼（1969）所称的“精神扩张”（bureaucratisation of spirit），因为对于表现性的自身而言，它每次都必须有一致的表现。而对于职业演员来讲，这种要求的严厉程度毫不逊色：怀特（1981）叙述了一个来自纽约的有前途的戏剧演员参加一部好莱坞电影面试的故事。仅在第一次面试之后他就被认为不是做影星的料子，也没有让他试镜；因为他缺乏舞台演员们生活中特有的风格和自我表现——而这是好莱坞必不可少的。仅仅拥有在特定情境里进行表演的能力是不够的，关键要看能否一直表现出一种“所向披靡的形象”。

可以这样认为，在强调表演的背后，存在着的对操纵他人感觉的更深层的兴趣。人类学家和人种学家长久以来始终致力于发展非语言的身体交流方面的理论。在战后年代里，其中一个分支就是对身体行为的实证主义研究——即人体动作学（Kristeva 1978），该学科探求重建人体语言的规则。这个领域的研究人员保罗·厄克曼，最近分类归纳出 7 000 种面部表情，根据他的实验这些面部表情可以用来准确地判断人的感觉。在大众出版物和自助文化中也有一些人体动作学方面试验发生了

兴趣：“在讨论和协商占据主导地位”、“确定某人什么时候是在说谎”、“解释亲密与调情的手势”、“觉察别人是否厌倦”充斥在一本名为《如何像读一本书一样来读一个人》（*How to Read a Person like a Book*）的平装书中。另外一本名为《人体动作学：无声指令的力量》（*Kinesics: The Power of Silent Command*）的书，告诉读者学会如何“按必须遵从的无声指令行动”、“无声指令如何传达别人给你的爱和钦佩”。本塔尔（1976, p. 92）在论述我们应当试图提出一种普遍适用的身体语言来揭示这类身体行为时，他写道：

在我们的文化中，身体作为一个整体仍然是一个被压制的元素。当政治家通过电视屏幕直视我们时，我们倾向于相信政治家的诚实（或者发现它难以相信），类似情形也会出现在一个女演员通过她亮亮闪闪的牙齿力劝我们去买她所使用的牌子的牙膏时。在这两种情形里，通过身体行为的巧妙运用传达了极具说服力的口头语言才具有的信息，这里大量地使用了无意识而不是有意识的手段。直到我们充分意识到身体的技巧和力量，我们才会感觉到为对抗身体对我们的压迫与操纵而产生的受到有效教化的愤懑之情。与对读写能力和计算能力的竞争要求相比，我们也许更需要具备身体行为的竞争能力。

制度的变化形成了一大批职业管理人员组成的中产阶级，这也推动了表现自身。产业分支机构的影响和分支管理部门的增加破坏了资产阶级的成就观，且出现了越来越多的工作领域，因此在这些领域中不可能用通用标准来精确评价个人的成就。所以“对于评议职位状态来说，职业角色的功能外因素变

得越来越重要” (Habermas 1976, p. 81)。依照严格理性的标准来评价个人竞争力的这一难题为自我表现开启了空间——受过公关技巧培训的人，清楚地意识到成功的秘密包含着成功形象的竖立。在现代机构的密集的人际关系环境中，人们通过他们基本人格方面的能力进行协商交流。因此，印象技巧、风度、气质和细致的身体行为表达就变得很重要了。

如下内容也被讨论过：这类人也因“职业援助”的出现而得到提高。“职业援助”通过解体传统道德观念和家庭中心观念而发展，并更加认同基于治疗、人类成长和科学至上的新的健康观念 (Lasch 1977a)。在诸如教育、社会工作、健康教育、婚姻指南和试用这些方面，职业援助人士不仅能基于人际关系技巧开发职业技能，而且还给学员们灌输在情绪控制和关系处理方面的新模式 (deSwaan 1981, p. 375)。社会关系使社会呈现出一幅轻松愉快的、平等的假象，但实际上当命令式管理让位于协商式管理时，更加需要的是规训和自我控制。“自我协商”在工作领域之外也被认为是合法的，因为这种新的社会交往模式不仅仅是通过专家直接干预传播到家庭生活中，还可以通过大众媒体上的特别报道、建议文章和问题解决方案来传播 (Hepworth and Featherstone 1982; Ehrenreich and English 1979)。实际上，在 20 世纪发展壮大起来的职业管理人员组成的中产阶级，在这个过程中是“同时代的生活方式和观念的选择者” (de Swaan 1981, p. 375)。

自恋、协商和表现自身的倾向在职业管理人员组成的中产阶级中表现得尤为突出，因为他们既有时间也有钱参加多种多样的生活方式的活动和提高自身修养。可以证实的是这种倾向正在影响部分劳动阶级 (Dreitzel 1977) 和中年人群 (Hepworth and Featherstone 1982, Featherstone and Hepworth 1982)。这并不意味着关于身体和表现自身的消费文化形象 (the consumer ~ cul-

ture imagery) 的含意并未遭遇抵制：像格雷·潘瑟组织 (Grey Panthers) 和妇女运动 (Women's Movement) 之类的团体已经对“老龄歧视”和“性别歧视”提出了强烈的批评 (即使至今仍未见效)。劳动阶级的一些文化团体切实存在着，有人指出劳动阶级日益加强对媒体的利用，以此达到提高身份的目的 (Davis 1979)。消费文化形象和广告不可能像人们不会认真对待的“娱乐”一样被人们淡然处之。人们不知何故渐渐地接受了本质上极其错误的需求；不论是拒绝这种立场或者其对立立场，我们可以列出消费文化运行的两大规律：a) 提供为刺激需求和欲望而设计的形象多样性，b) 基于并有助于改变物资在社会空间中的重组，并由此改变社会交往的本质。首先，从社会交往层面来看，每天生活的物资布局的改变包括社会空间的重建，例如新的购物中心、海滩和现代酒店，这些地方提供了便于展示身体的环境。当然人们可以选择忽略或忽视他们的外表和拒绝表现自身，然而如果他们决定这样做，他们必需准备好面对此种选择在社会中遭遇到的各种问题。

最后，随着对这些形象多样性的重视，生活在消费文化中的人每天都在受到这些形象的影响；应当再次强调的是，这些形象不仅仅只是刺激个体的错误的需求。消费文化中的消费力部分来自其利用和引导人体真正的需要和欲望的能力，虽然这使得人们对自我实现更加不确定。对健康、长寿、性满足、年轻和漂亮的渴望体现了对受到扭曲的人类永恒渴求的具体诱惑。然而在经济缓慢增长、持久通货膨胀和原材料缺乏的时期，消费文化价值中矛盾的一面就变得十分突出，不仅是对那些被排除在外的人——老人、失业者和低收入者——而且也对那些积极参与、直接体验理想生活与现实生活之间的巨大差异的人们产生影响。

## 注 释：

感谢 John Alt、Josef Bleicher 和 Mike Hepworth 对本章前期草稿所提出的建议。本章中的很多观点是我与 Mike Hepworth 共同合作的结果。

①在此，我们遵从 Ewen 的如下假定：消费文化是在两次世界大战之间年代产生并发展的，最早出现在 20 世纪 20 年代的美国（直到 20 世纪 30 年代之后才出现在英国）。当然，广告和消费文化中的其它一些元素在此之前就出现了。例如 E. Peterson 指出：进入 20 世纪时，在广告方面所花费的钱的数量越来越多，其增长依赖于杂志的广告利润和新广告代理的建立。不过，Ewen 是为一战结束初期广告业在资金方面出现的“突破性进展”辩护的。

②1981 年一家英国的日报报道了一家专门为夫妻提供家庭录像带服务的公司。他们可以设计情节并拍摄夫妻间性爱的过程。在夫妻们清闲时可以重新观看这些录像，而且在他们年老之后他们可通过观看他们曾经的样子来回忆过去。

③明星体制并不是好莱坞的发明。Hess 和 Noehlin (1973) 认为早在它起源于 19 世纪 90 年代的剧院宣传剧照（如，Toulouse-Lautrec）。明星形象渐渐缩减成体现个性的一个突出的特征（如 Sarah Bernhardt 的一绺绺头发）。这些特性在公众心中越是牢固，明星们的真实外表就越趋向于风格化和一成不变。

④如今，不仅明星们的秘密，还有政治家们的秘密，它们都激发人们无比的兴趣。公共关系专家们追踪报道政治家的行程以及演员们的后台生活，从而为公众揭开许多关于身体保养的秘密——这就是使得政治名人如福特、卡特、里根和撒切尔精力充沛、健康活力而饱含生活热情的原因。

⑤参见 O. Gillie (1978) 的《身体保养的周日时光手册》（*The Sunday Times Book of Body Maintenance*）和 Diagram Group (1977) 的《男人的身体：拥有者手册》（*Man's Body: an Owner's Manual*）中的例子。

⑥1982年1月，星期天，《世界新闻》杂志中双页专栏标题。一个身穿紧身连衣裤正微笑着做着锻炼的年轻女人，她照片周围的文字指出她在按 Andrian Arpel 设计的锻炼计划进行锻炼。Andrian Arpel 是“美国自我改进皇后”，是“她自己国际化妆品企业的老板”，她宣称“每个人都能减掉10磅，且10年不需节食，不需做除皱手术。”

⑦许多评论家批评 Lasch 的这种时期划分。Oestereicher (1979) 认为自恋情结不过是有独立人格的自身个性的延续。Wrong (1979, p. 310) 和 Narr (1980, p. 68) 批评 Lasch 的时期划分含糊不清。因此 Lasch 已经对这种批评进行了回应，并试图清晰的解决这一问题。值得一提的是，Lasch (1977b, 1979a) 谈到了 Stuart Ewen (1976) 把20世纪消费文化的出现与自恋的发展相联系的主题。

⑧当 Sennett 追溯到19世纪60年代探究新的人格结构的源头时，他认为在19世纪90年代对维多利亚女王时代的节制和假正经的反叛已变得更加引人注目。这使得随着当时正在杂志上谨慎地做着宣传的妇女化妆品的广泛使用，色彩艳丽的女式紧身服装使得这一点越来越明显 (Sennett 1976, p. 190)。Lasch 和 Susman 两人都确定从性格到人格的变迁是在19世纪到20世纪之交的时期出现的。

# 姿态、身体形象与性玩具的时尚

卡尔·B. 荷姆伯格/著

吴 蕾/译

舞蹈与运动包含了姿态与锻炼。反过来，锻炼又刻意或非刻意地塑造着身体。此外，不论是否出于有意识的设计，人们的性别倾向都会通过他们的姿态用身体展现出来。对身体与姿态的思考体现了自我对自身形象的认识，以及自我对文化的适应程度。在大众文化中，姿态比语言更能吸引人的注意，姿态的含义究竟如何亦有可能引发激烈的争论。身体——它看上去如何以及自己感觉如何——也是众说纷纭的论题。在本章中，身体形象与姿态被当成互相关联的东西放在一处讨论。生而注定的身体仍有改善的可能。反过来，姿态、以姿态展现出来的时尚以及能提升性欲的性玩具都以一种狡诈的方式成为生而注定的身体的一种延伸。

继续写下去之前有一处需要说明：我所使用的姿态，也包括通常被认为是非语言的交流方式，但是我并不受这个词语的限制，或者受与其相关的交流学的研究的限制。

## 姿态的性别化倾向

依据一个人明显的生理性别来安排自己的言行举止，要冒

很大的风险。在现实生活中，一个娘娘腔的男人是很碍眼的，别人会以“让他像个男人”为名对其施行暴力。在电影里，特别是在情节剧中，娘娘腔的男人以及让他像个男人的训练总是能为影片提供充足的笑料，让观众兴高采烈。新近根据法国舞台剧《疯子的笼子》（*La Cage Aux Folles*）改编的电影《鸟笼》（*The Birdcage*）（1996），向我们展现了一对同性恋伴侣所面临的困境，就因为其中一人想重新做回男人。

阿曼德在佛罗里达南岸经营一家变装夜总会（“一半观众是肯尼迪家族的人”）。阿尔伯特是店里的金牌演员，艺名斯塔妮娜。他们俩是搭档。阿曼德因为二十多年前的一夜风流而有了一个儿子瓦尔。这么多年来，阿尔伯特一直扮演着瓦尔母亲的角色。现在瓦尔想与一个参议员的女儿结婚，却又害怕家里复杂的关系会使这段姻缘成为泡影，因为女方家长都非常保守。更糟糕的是，参议员夫妇与他的未婚妻这会儿正在南下的途中，要来南岸拜见他的父母。当阿尔伯特发现瓦尔和阿曼德不但背着他筹划把家里有同性恋倾向的装修改头换面成严格的禁欲风格（“我们家遭了贼”），还想让他在贵宾到访期间住到别处去，他理所当然地感到忿忿不平。他尽量克制地说：“我走了。怪物、同性恋的人走了。你们安全了。”当他迈着殉道者似的步伐离开时，阿曼德追了上来。他们重归于好，然后一同去了一家专门为同性恋者开设的餐馆。

他们在院子里的一张桌子边上坐下来，开始讨论解决问题的其他方法。阿尔伯特最后说，在客人们“第一次来访时”就告诉他们自己是瓦尔的母亲是不合适的。接着他想到了一个好主意。

阿尔伯特：你能不能说我是碰巧来住在这儿的亲戚？瓦尔的叔叔。阿尔叔叔！

阿曼德：哦，那又怎么样？你会是瓦尔的同性恋叔叔！

阿尔伯特：哦，我能扮成个男人。

阿曼德：哦，行了吧。看看你，看看你拿杯子的样子，看看你的兰花指，看看你整个人的样子。

一阵慌乱之后，他们决定教会阿尔伯特男人的行事风格。阿曼德斥责道：“首先，把你的兰花指放下来；又翘起来了。”于是他伸手过去纠正阿尔伯特的手指动作。他的手刚一碰到阿尔的手，阿尔就歇斯底里地叫起来：“你在干什么？”阿曼德嚷回去：“我在教你怎样做才像个男人！”

接下来的种种令人捧腹的情节，等于是将某些每天都要生活在严格的行为规则管制下的人——不论他们是不是同性恋者——的日常经历作了喜剧化的夸张。训练的第一课是如何往面包片上抹芥末酱。阿尔伯特立刻用汤勺舀了一小撮芥末酱，让它滴落在面包片的一角。“不行，”阿曼德训斥道，“你得拿起刀子，然后用抹的。男人都是用抹的。”阿尔又试了一次，小手指翘得高高的。姿势被纠正过来之后，阿尔继续练习，不过这一次他太紧张了，面包片被弄碎了。至此，阿尔彻底地丧失了信心。阿曼德教导他说这样的反应是不得体的。“你得像个男人一样反应——平静地面对。”于是他们改变方向，开始学习走路。阿尔站起身来，踩着细碎的步子绕着餐厅庭院走了一圈，手指风情万种地从臀部上方翘起来。他回到桌子前，感觉到了阿曼德难以置信的神情。“太风骚了？”他问道。阿曼德回答：“我来给你举个例子——这是老掉牙的东西了，但很形象：约翰·韦恩（John Wayne）。”这一招很灵，阿尔居然奇迹般地以约翰·韦恩式的步伐走起路来了——当然是夸张了的约翰·韦恩式，不过步态已经不那么风骚了。

姿态、身体形象与性玩具的时尚

一个女性化的男人——或者说一个看上去不像男人的男人，不做“男人”做的事的男人——所面对的困境，并不总是作为喜剧的素材，有些时候它就是整部戏的基础。1956年的《茶与同情（*Tea and Sympathy*）》中，汤姆·李（John Kerr 扮演）是一个性异常者。他从来不和其他小伙子一起玩美式足球。“与棒球相比”，他“觉得巴赫更对胃口，而且还特别喜欢在男生宿舍舍监的太太劳拉（Deborah Kerr 扮演）的身边转来转去。”（Russo 112）剧本谨慎小心地将汤姆塑造成一个爱着年长的劳拉的异性恋者。因此，他的女性化倾向被病态化了，变成某种应予以避免的病态特征，某种应为完整的异性关系所救赎的东西。一个朋友教他在众多其他行为中应如何“像男人一样走路”，但汤姆仍然摆脱不了娘娘腔的恶名。“所以说，影片呼唤宽容，不是对性异常的宽容，而是对那些碰巧没那么‘阳刚’的不幸的异性恋者们，多一些宽容。”（Russo 113）最后劳拉和汤姆发生了性关系，因此不论汤姆是不是娘娘腔，他的异性恋倾向终究得到了证实。

不论是《鸟笼》里的阿尔伯特，还是《茶与同情》中的汤姆，他们都面临同样的问题，朱迪丝·巴特勒（Judith Butler）将之描述为“从本质上而言就是无法被具体化的标准化性别定位”。这使他们或轻或重总是具有某种潜在的喜剧性，因此异性恋中特别是男性的特征是一种持续的对自身的拙劣模仿。姿态完全是一种被建构出来的行动。不论它是不是完全被建构出来的，对一个害羞的异性恋男子而言，像个男人一样行动会是很困难的；对一个同性恋男子而言，要他这样行动很可能让他觉得恐惧。当然，如果行动本身具有足够的说服力，恐惧是可以避免的。这一点安·莱斯（AnnRice）早就提出来了。

一个女人要“像男人一样走路”，这从基要主义者的角度来看不是一种自然行为，然而不论是在虚构世界里还是在现实

生活中，一个女人都很可能需要或者渴望模仿男人的步法。在安·莱斯的《木乃伊（*The Mummy*）》跌宕起伏的故事情节中，有一段讲到朱丽·斯特拉福（Julie Stratford）必须与其逃亡中的恋人拉姆西斯/兰西先生（Ramses/Mr. Ramsey）会面的情节。为了使她在开罗的街头不引人注目，二人共同的朋友撒母耳（Samir）买来了贝多因男人的全套服饰让她穿上。然而有一个细节出了问题，很可能让人看破出这身伪装的破绽。于是，撒母耳决定教朱丽怎么像个男人一样地走路。

两个阿拉伯人离开了牧羊人旅社的后院，一个比另一个稍高了点。两人走得飞快。

“记住，”撒母耳把嗓门压得低低地，“甩开大步子走路。你是个男人。男人从不小步走路，胳膊摆得自然些。”

“我老早就该学学这把戏了，”朱丽回答道。  
(284)

这里朱丽的用词很能说明问题。模仿男人走路是一种“把戏”，一种人造的、含戏剧成分的东西。

用纯粹建构主义者的眼光来看，如果一个男人想学女人走路，或想学同性恋中的女方走路，或者再多绕一圈，如果一个女人像一个同性恋的男人那样行动的话，又会怎么样呢？这就是影片《维克多/维多利亚（*Victor/Victoria*）》的主题了。维多利亚·格兰特是巴黎沐浴巡游轻歌剧公司的花腔女高音。公司倒闭之后，她也失去了工作。一次偶然的机会，她结识了同样刚刚失业的夜总会演员托蒂。同是天涯沦落人，他们成了好朋友。因为她是从旅馆里被赶出来的，又恰好遇上大雨，衣服全湿透了；加上托蒂告诉她他是个同性恋者，因此她想留下来过

一夜也没什么。第二天清早，托蒂的情人理查德出现，想要回他的衣服，可其中的几件已经让维多利亚穿在了身上。理查德误以为维多利亚是个男人，而且维多利亚也不喜欢理查德对待托蒂的粗鲁劲儿，所以她给了他两耳光，揍了他几拳，将他踢出了房门。于是，托蒂发现他有可能实现自己毕生的梦想。他告诉维多利亚她扮演男人实在是活灵活现。维多利亚剪短了头发，接受了短时间的训练，在巴黎最负盛名的天才经纪人面前成功地试演。于是，在六个星期内，她就将以维克多·格拉金斯基伯爵——一名来自波兰的同性恋演员的身份登台亮相。为此，她必须加紧训练。这可不是件轻松的差事。尽管包括舞蹈训练、声乐训练等在内的种种地狱式训练她都咬牙熬了过来，她的举止已经很像个男人了，但是，离同性恋男人的目标还差上一截。回到公寓，维多利亚不禁感到绝望。她觉得她永远无法成功地扮演那个角色。在送她去作新一轮彩排的途中，托蒂安慰她。最后他大幅度地转动着他的肩膀，用上气不接下气的做作语气对她说：“现在，当你跳舞的时候，记住，用力扭动肩膀，让你的动作看上去更夸张些！记住你是个穿女人衣服的男人！”于是，维多利亚成功地将“穿女人衣服的男人”的特有体态糅合进她的舞台表演之中。

关于性别的最极端的建构主义观点可能是，认为男人的一切姿态、举止、行动都是一种表演，纯粹是建构的产物。另一方面，阳刚的、肌肉丰健的、“壮硕的”身体，包括时尚与行为都有建构的产物之嫌，因为它们都是从古罗马到今天千百年规约的产物。亚瑟·伊文斯（Arthur Evans）对之进行了条分缕析的论述：

所有美国男人终其一生都是这样被调教的：有节制的侵略性是男子气概的体现；要蔑视女性化的气

质、玩世不恭的气质、逆来顺受的气质以及多愁善感的气质；要对别的男人身上坚忍不拔的气质表示钦羡；要知道世上第一可怕的事情就是被人叫做娘娘腔的男人；要享受征服与顺从的关系；要从别人的痛苦中体验到快感；要一看到制服就血脉贲张；并且还要使自己轻松地适应在等级森严、冷漠如铁的大型机构中生活。（*Witchcraft* 121）

在他的另一本学术著作中，伊文斯发出惋叹：尽管有那么一段时间，男同性恋者以女性化的交际皇后为追捧热点；但对于整个同性恋一代而言，阳刚之气才是他们一直追寻的目标。

与他们的异性恋同胞们一样，绝大多数美国男同性恋者也都狂热地寻求阳刚之气。有一个证据可以证实这份焦灼与狂热：许多美国男同性恋者为了不被人冠以“娘娘腔”的称号而大走极端……他们参加魔鬼式体能训练，穿丁尼布与皮革制服，把头发剃成军式寸头，十分刻意地用身体摆出僵硬的造型，并且像头熊一样地走路。（*God* 178 - 179）

请注意伊文斯的说法：男同性恋者的阳刚之气是一种人工的、刻意的表演，至少对绝大多数人而言是如此。以这样的方式来表达“焦灼感”，是内心深处对同性恋憎恶感的一种心理反应。然而奇怪的是，在评论阳刚之气的建构性本质时，伊文斯似乎又坚信，对男同性恋者而言，女性化特征才是——从本质的角度看——自然的特征。这一点值得商榷。

乔治·昌西（George Chauncey）当然会同意这样的说法：19世纪末 20 世纪初的男同性恋者穿着花花公子式的服装，腕上

松松地悬着运动表，说话咬着舌头，还配上各式各样所谓女性化的神情与姿势；反之，“真正的”男人，就算与女性化的男人做爱，也不会有这样的打扮与行为。重申一下昌西最重要的贡献，那就是他对此给出一种与伊文斯截然不同的解释：像男人一样行动的男人即便与另一个男人发生性关系，也还是会被当成男人，而不是男同性恋者。他们与“同性恋”男人的区别就在于姿态、装扮、举止上的区别，以及主动/被动、刺穿/被刺穿等等假定性性别角色的区分（*Gay New York* 44-87）。在此附带提一句，我曾经做过一系列有关俄亥俄州西北部人权组织状况的人种学调查。调查结果证实，在许多同性恋男子当中，女性化状态未必是男同性恋者既定的行为标准，而是社会建构的产物。一位叫阿尔特（Art）的被访者在谈到1960年代与1970年代的社交圈时，告诉我说：“你知道，那时候我们不知道自己究竟是男人还是女人，所以好多人就扮成女人。”我问他他自己怎样，他说：“就像现在这样啊。如果你是个同性恋者，你就真的是个女人，我可不吃那一套。”

广告里的裸体男人越来越多，批评家们完全可能仿效女性主义者大肆宣扬的对女性身体实施剥削的论调，借机讨论对男性特质的非人格化（the depersonalizing of maleness）、支解（dismemberment）及非形象化（disfiguration）（Simpson 104-107）。当现代社会晚期男性形象的新动向威胁到广大民众生活的时候（Simpson 13），我从我的田野记录与日常经历中首先注意到的是，过去五年里，在16岁至25岁左右这个年龄段的美国家男性中间，对男性形象的看法发生了某些有趣的变化。我并非说是广告促成了这种变化，究其原因之一是我的观察对象也包括那些完全不与外界接触的男人们。或许事情正好相反——是日常生活为广告提供了灵感的来源：男性与女性的姿态、身体形象、时尚以及行为举止原本是泾渭分明的，而现在这道边界却

变得模糊不清——且不说它们变成了男女共享的东西，但至少是相互渗透，融合于晚期现代文化生产出来的社会表演与企业制造的商品形态之中；它们被塑造成为立场与行动，与晚近工业社会关于事物与形象的理解相对立，并对之进行否定与挑战。十年前我在许多舞厅里都发现，如果不带上一个女孩子，则两个男孩是无论如何都不会步入舞池的，同性恋舞厅或者正常人的夜总会举办的同性恋之夜活动除外。而在过去五年中，越来越多的男孩子会聚在一起跳舞，这是以前只有女孩子才做的事。

这种新的男性仪式只是一种暗示；实际上还有许多变化在上演。从晚近现代社会那里承袭下来的传统性别角色把男生与女生规定成什么模样，现在的男生女生就和它们对着干。只要易装癖（transvestism）这个词指的不单单是同性恋者的行为，那么它就不是什么稀罕的事儿。有些更为微妙的穿着与打扮的方式，能造成性别与形象的冲突。尽管那样，正如嘉伯（Garber）所言，比较温和的形式也可能对“既定的利益”构成威胁，或者说是对其男性的、占统治地位的主流文化构成威胁。比方说，我在大约四年前首次注意到，在天气由凉转热的日子里，年轻的男孩子们会脱下法兰绒衬衫，把它们系在腰间；而直至三年前冬天即将结束的时候，我才开始意识到，把衣服脱得只剩最后一件——通常是件T恤衫——来使自己凉快些的做法，或许只是找个方便合适的借口，好将苏格兰格子布或者工装布的男式衬衫变成一条短裙。在几乎所有人都尽可能多地穿衣服来御寒的节令里，男孩女孩们——就算他们已经穿得够厚了吧——一起跳舞的时间越长，就越有可能把多穿了的衣服一层层地往腰上系。在棒球帽、T恤衫、牛仔裤、长统靴、运动鞋或者 Doc Martens 休闲鞋等等饰物大流行的时代里，来自五湖四海不同种族不同文化背景的男孩女孩，至少会在腰间系上

一件或者多件从身上脱下来的法兰绒或苏格兰格子布衬衫。这些暂时性的、层层叠叠的织物在腰间沙沙作响；在男生身上，它们形成一个类似裙撑那样的东西，恰好强调出他们肩部的宽阔与臀部的窄小，使身材显出沙漏的形状，这样他们穿着男人的服装也可以忙里偷闲地学做女人。表面上看，这不算真正的女性装扮。蓝色工装衬衫或法兰绒格子纹衬衫是男人的衣服；它作为裙子的时候，就形成这样一种效果：既有男子气，又妖艳轻浮（*march of rou frou*），前者被转变为男性穿着上的多余饰物。然而，妖艳轻浮的男子气还有其他表现方式。

**吊饰：**从长运动裤、泳裤、休闲裤等裤子上垂下来的系绳。它们垂下来，有时一直垂到胯部以下，随着男性身体的运动前后摇摆，似乎在说：“嘿，宝贝，我有，我要。”还有其他类型的吊饰：男孩子系的过长的皮带，皮带的一端就从腰部那里像阴茎一样垂下来，有感应似地在胯部上方或附近部位晃动。更好一点的是绣有花纹的编织腰带：微凸的纹路令人浮想联翩。好穿皮装的男子以及摩托车手们的腰间常系有缀着形状各异的金属珠的黑色皮带，目的就是想获得与编织带类似的效果。摩托车手们还总是在他们的皮衣、头盔及臂章处装上样式多变的链条——有些霸气，却又很别致。建筑工人通常会借助皮带之力随身携带各式工具，所以有时候最长最粗的皮带肯定会垂到胯部以下，或者就在胯部附近摆动。

**摆弄帽子：**我听到有人这样嘲笑戴棒球帽的男人：“我把帽子转了向，结果把脑袋也一块儿转掉了。”帽舌，特别是鸭舌帽的帽檐，是男性特质无所不在的标志物，是一种象征性的勃起。大部分戴棒球帽的男人都会把帽舌拧成他们自己喜欢的形状。有些人喜欢帽檐在中间；有些人喜欢把它拧偏一些；还

有些人只是强化一下它弯曲的幅度。如果一个男人——不论他是否同性恋者——摸自己的帽舌，并将之调来转去时，从比喻的角度说，就好比他在公开场合玩弄自己一样。像个小流氓似的把帽舌喇地一下转开去，就等于是用手把自己的阴茎往肚子上搨。有些人戴棒球帽时会很自然地把它转个方向。把棒球帽倒扣在脑袋上表明戴帽人是个捕手——丢给他什么他就抓什么。女人偶尔也戴戴这种帽子，有的则经常戴，这在30年代是罕见的事。

**扎头巾：**男人把印花大手帕扎在头上，可能是要向众人展示他的性取向，也可能纯粹是为了好看。大手帕可以从口袋沿垂下来当吊件，也可以绕在脖子、手臂和腿上。有些男人把它当成防汗带被扎在头上，使前额的头发喷泉状地高高竖起。

**穿破衣服：**旧式鹿皮外套和带褶边的鹿皮软鞋，浑身上下都是洞眼的破烂牛仔服，以及在阴囊、乳房及阴茎部位故意磨破让线头掉出来的衣服，全都在大众文化中被尊奉为标志性服饰。这个人——不论是男人还是女人，是男孩还是女孩——费尽心机地想把自己的衣服穿烂。因此，破烂的衣服赋予穿衣人以一种体力劳动者所特有的生命力。陈旧与褴褛意指坚韧与强壮。

男人总在锻炼时穿旧衣服。虽说破洞和裂痕显示着强壮与坚韧，男人们同时也认为运动就是工作，所以他们觉得不该糟蹋新衣服。然而有些运动员却认为他们知道破旧衣服有很实用的一面。男游泳运动员在比赛时的训练中会穿两件游泳衣。外面一件是旧的，线头外露，有些地方还破了。这些碎片衣料会与水相互作用，产生摩擦力，从而给运动员的身体增加一种额外的推拉力量。游泳运动员实际上是将这些破旧的东西转换成

其对立面，即光滑的东西——因为在正式比赛中，他们只穿一件崭新的泳衣，以减少阻力。另外，为了增加心理优势，他们会仔细剃光体毛，以使自己在水里感觉更为顺滑，创造并强化如同一条蛇在水中蜿蜒滑过般的感受。他们没有毛发，然而之前的破旧褴褛——这也包括之前未刮净的体毛——使他们粗犷强壮。因此，即便没有毛发这类传统意义上男性气概的标志物的烘托，他们也无可争议地成为富有沧桑感的猛男。

时下的毛发：剃还是不剃——腋毛（没有疹子的话），上体的体毛（举重运动员从来不这么干），背部的毛，还是阴毛？这些问题在50年代做生发露生意的 Wildroot Creamoil Charlie 是不会问的。然而不论怎样，发型仍然是持续不断地向大众展示自我形象的一种方法。梳“大包头”发式的女人总让人联想到乡村文化。短发在五六十年代是男人的标准发式，Archie Bunker 可以据此嘲笑他的女婿 Michael，因为 Michael 偏偏留着长发。到了90年代，发型似乎完全没了标准。从雕塑型、剃出来的田径跑道型，到丹尼斯·罗德曼（Dennis Rodman）染了颜色的字母型，百花齐放、争奇斗艳，对此人们早已见怪不怪了。接下来是平头式短发、摸上去像天鹅绒似的超短发以及光头之间的大比拼。拖把似的齐耳短发一度曾被认为是很俗气的，而现在却可能是发型屋里价钱可观的一种发型。许多男孩女孩、男人女人都喜欢顶着这样的发式招摇过市。把头发紧贴脑后或脸旁扎成马尾，令鬓角的发丝在耳际垂散下来，从而在脑袋四周形成明与暗的对比。

在北美，对男性的普遍要求是坚韧强壮、沉默合群、吃苦耐劳。许多男人与女人，特别是从事传统行业的人，尽管有时会违背异性恋者的行为准则，但在公开场合仍尽量依照主流的异性恋要求来限制自己的行为。有些人会小心翼翼地将色泽鲜

艳的紧身内衣和身上的钉饰用外衣遮掩起来，但他们自己却很清楚知道这些东西的存在。另外，男同性恋群体中对印有“Calvin Klein”标签的白色内裤的强烈认同，也证明了有些标准对异性恋与同性恋者而言都是适用的。

以上列举的多种具有矛盾性的姿态、时尚与身体形象，依照传统眼光来看，都应该属于女性的装扮，而现在却出现在男性身上。虽然按照我的观察，这些改变是在近五年来才发生的，但如果文学是现实的反映的话，那么这些矛盾现象应该至少已经伴随我们有三十年之久了。在霍兰的《舞中之舞者 (*Dancer from the Dance*)》(创作于60年代末70年代初)中，腰间系着白色T恤的波多黎各青年男子就是小说反复叙写的主题。瓦伦(Warren)的《冲在前面的人 (*The Front Runner*)》里写到海伦·布朗(Harlan Brown)与纹斯·马蒂(Vince Matti)的初次相遇，纹斯(Vince)就是“一头微卷的黑发垂至衣领处……〔穿着〕磨白了的Levis牛仔裤，破旧的空军夹克与登山靴”(4)。而海伦(Harlan)未来的情人比利·西弗则戴着“一副金丝边眼镜……〔身穿〕磨白了的、破旧的中山装。他的那条棕色皮裤肯定曾经是昂贵的东西——现在已经很旧了，变得软塌塌的，但仍然能很好地显出他双腿的修长与健美……脚上蹬的那双兰色虎牌平底跑鞋也已破旧不堪。”(5)

在毛品(Maupin)的《城市传说 (*Tales of the City*)》里，迈克尔·毛斯在旧金山的卡斯特罗区闲逛。他在一家酒吧撞见一个男人，“穿Levi牌牛仔裤，英式橄榄球衫和红白蓝条纹的虎牌鞋”(113)。迈克尔立即看出这男人喜欢他，尽管他对自己承认说：“这个同性恋家伙究竟有什么地方这么吸引人？”(114)那个叫Chuck的男人是个恋鞋癖。他几乎是一眼就盯上了脚蹬Bass Weejuns鞋的迈克尔。当然，Chuck自己穿的虎牌鞋“与《冲在前面的人》里的比利·西弗的鞋一式一样。”(创

作于 70 年代初期)

在《幻梦舞者 (*The Fancy Dancer*)》(瓦伦 70 年代中期的作品)中,一名神父爱上了一位名叫 Vidal 的女子。她有一半的印第安血统,皮肤黝黑。他们首次见面是在忏悔室里,“她有年轻的黑色手指,指甲开裂,沾着黑色机油留下的污痕。”(18) Vidal 碰巧是个机械维修师。当汤姆神父踏出忏悔室时,“在许愿烛跃动的红色光影中”,瓦德尔“有一种奇异的美”。

他身穿洗得泛白的破旧的 Lee Riders 外套,一条已经失去光泽的银质皮带紧紧地束在纤细的腰间。脚上一双时间久远的步行靴布满了泥点。衬衫是亮红色的绸子面料,也因为被穿的次数太多而显得绵软且污渍斑斑。一头微曲的黑发一直垂到衣领处。脖子上挂了好几条发暗的银项链……他不停地玩弄着手里的帽子。那是一顶有着浓郁印第安风格的黑色高顶帽,帽沿周围围了一圈银色的贝壳装饰。

他把座位上的黑色皮夹克拨开,慢慢坐下来,然后给 [Tom] 让出点地方。(20)

然而,并非只有文学在为我们提供矛盾性的姿态、服饰以及身体形象的例证。

平民百姓会以不同的装扮展现出这种男子气与妖艳轻浮的奇怪结合 (*mancho frou frou*): 牛仔和工人习惯让随身携带的东西垂至鼠蹊部位; 骑摩托车的警察穿黑色皮靴, 手里还拎着一根大木棒; 从建筑工人磨破了的牛仔裤里总能看到保护下体的弹力护身。由此可见, 运动员与运动装备同时体现出男性的阳刚之气与其矛盾的本质 (Pronger 语); 而在遍布北美数以千计的健美训练班里, 简·方达 (Jane Fonda) 式的紧身连体运动衣

则呈现出一种活力四射的女性气质。

## 演艺圈与日常生活里的握下体动作

到了“摇滚大阅兵”（*The Hit Parade*）中的吉斯尔·马肯兹（*Giselle McKenzie*）那类歌手那里，流行歌手就不再是流行歌手了，他们成了握下体者。安德鲁·霍兰（*Andrew Holleran*）在《男人之美丽》中，让他的主人公拉克为这样一个问题伤透脑筋：“他的国家究竟怎么会在不到五十年的时间里，经历了从《某些醉人的夜晚（*Some Enchanted Evening*）》到《我是如此好色》的巨变呢？”（173）其实际上想影射的就是这一乐坛新景观。如果要立刻回答此问题的话，那或许就是从音乐到 MTV 音乐的转移，从听觉音乐到视觉音乐的转移，促成了这种景观的出现。当然答案决非如此简单。虽说音乐电视本身是音乐的广告，广告工业却早已注意到了下面的部位，以及那些主要的握下体者——迈克尔·杰克逊，马基·马克，还有麦当娜。辛普森直截了当地指出：

这就是白人强奸犯马基·马克。他站在舞台上，全身上下脱得只剩一条 Calvin Kleins 内裤……一只手抓住麦克风，另一只手抓住他的裤裆。现在是麦当娜在她《说你自己（*Express Yourself*）》的音乐录影带中的造型，她也正握住自己的下体。表面上很类似——但从象征意义上看却有多么巨大的差别啊！麦当娜穿着一件夸张的男式西服，她握下体的动作很有特色，而且她身体的震动很有力度；而马基握下体时身体的

姿态、身体形象「性玩具」的时尚

震动却充满了感伤的情调。不论这个男孩子握住自己的下体多少次，他所拥有的仍旧只有那么多；而麦当娜手中挥舞的阴茎，却会随着每一次记者招待会的召开而不断增大。(150)

辛普森有一点说对了，麦当娜做“那件事”和马基·马克做“那件事”是有区别的；只不过这个区别是否如辛普森所指出的那样尚有待探讨。马基·马克被动地握住下体的动作首先可以被解释成一种歇斯底里的异性行为，而不是为了使他对女性歌迷更具吸引力的一种商业策划。马基靠这种歇斯底里不断地证实自己是个正常的男人，而非同性恋者。不管怎么说都好，马基的专辑《自传》是献给他的阴茎的，专辑封套上的他被完全覆盖着，手再次握着自己的下体。

迈克尔·杰克逊握下体的动作也可以被理解成歇斯底里的异性恋表达方式。在最近爆出有关他与男童之间暧昧情谊的诉讼丑闻之前，他的形象还是中规中矩，无比清白的。在那样的语境中，握住下体不过是他风格独特的舞蹈中的招牌动作，有利于展现出他狂野不羁的一面。麦当娜握下体确实表现出一种对权力的攥握，但那是对男性权力的攥握么？性的观念——更不用说手淫的姿势——早已没有什么掩藏的必要了。一名时常在性方面做出惊人之举的演员提醒众人注意她的下体。此种行为与她颈上挂着的性爱十字架互为指涉。Madonna 握下体的动作不仅仅是窃取了男性的特权，并将之夸张地表演出来以谋求经济上的收益，它同时更是一种解构，一种对曾经秘而不宣之物的解构——一个女人私处的性，在众多二维的杂志插页中被包装、颂扬的性，如今却在舞台上被践踏，并且被活生生地摄录下来。

然而，握下体的动作并不是明星的专利。在不同的语境

中，它无疑有着相当不同的“意义”，在原汁原味的日常生活中更是如此。西班牙有一个名叫安达露西亚（Andalusia）的地方，在那里的郊区，握下体的动作是男人与男人之间种种姿态与社会表演的一部分。大城市里男人之间的交往总是会受阶层的限制，而这种约束在安达露西亚却并不存在。那里的男人们无论来自何种背景，都有着良好的沟通互动，酒吧、咖啡厅是他们特别钟爱的地方。他们的肢体语言是“直接且粗莽的”，因为他们会用力击打对方，在玩牌的时候狠狠地将骨牌摔在桌上——他们用诸如此类的行为来彰显自身的力量，考验对方的能耐。生育能力被认为是“居住在睾丸里的”，所以睾丸“在酒吧的身体语言中占据重要的地位”。不论是在酒吧间里，还是在辩论场上，他们要对一种观点表示支持时，都会举起自己的睾丸来印证自己的权威。另一种姿势表面上看似乎和心脏有些联系：一只手从胸前伸出来，手掌向上，上下摆动来模拟睾丸沉甸甸的感觉。这个姿势意味着“巨大、有力的与庞大的”，也是一个用于强调的方式。朋友之间经常会拿睾丸来逗乐；如果一个伙计说起话来离题万里，另一个就会悄悄兜到他身后，然后突然从后面抓住说话者的睾丸，一起喝酒的朋友们看到那个人鬼鬼祟祟的样子都会一阵好乐（Driessen 244 - 245）。因此，握下体的动作有时可能并非一种为了挣钱而吸引公众注意的舞台手法与经过精心谋划的伎俩，而是一种语言的附属物，一种起到强调、展示生育能力和玩乐作用的模式。明星在舞台上握下体的动作和安达露西亚男人日常生活中握下体的动作，都有着统治与支配的内涵，不过在后者那里，抓住朋友的睾丸却是在贬低他，是在他太过志得意满以至于有些飘飘然的时候重新让他认清现实的举动。

## 超现实的身体形象

在 60 年代“骨感”形象大流行，及其在以凯特·莫斯为代表的流浪儿形象美女身上重现之前，在西方人眼中，美女一直是丰满的。这或许是把女人单纯看作是——或者说通常看作是——生养孩子的人（她们结了婚，在家居生活情境中安顿下来）的结果。一个女人的体形似乎自然应该体现出以下几种品质：容易生养（宽骨盆）；干起体力活来不费劲；能胜任抚育孩子的工作；而且烹调的手艺一流。

女性的身体形象在 20 世纪开始分化——如果不是改变的话。海报上出现了和主妇形象有天壤之别的细腰美女。苗条纤细的模特和影星终于超越了像让·鲁塞尔那样较为丰满肉感的模特和影星。一旦对纤体塑身的狂热逐步升温，不仅男人，连女人都蜂拥进健身房或者基督教女青年会（YWCA）去跳健美操，以期达到其所承诺的塑身效果。在 20 世纪最后二十年里，越来越多的女性塑身者抛弃了“女性化”的力量，转而追求以往只有男性才寻求的发达的肌肉组织和塑身定义。

与此同时，那些拥有与正确的身体形象不符的体形的女性——特别是那些“胖”女人——则始终被置于窘境之中：她们得节食，得运动，得做所有能起减肥作用的事情，原因只不过是她们的体形不够“自然”，或者说不够健康。苏珊·芭多指出，人们认为肥胖就暗示着“懒惰、无节制、缺乏服从的意愿，缺乏一切‘管理生活’的能力——依据主流意识形态的观点，这些能力是使人走向成功的阶梯。”（Tuana & Tong 475）苏珊·芭多接着解读了诸如《霹雳舞》和《视觉探索》之类的电

影。她认为，这类彻头彻尾地反映如何对身体进行物质与精神双重控制的影片，正是“通过减重、锻炼以及战胜肉体痛苦与极限的忍耐力的隐喻，来体现男主人公或女主人公的意志、意愿以及精神的整合力”（475）。为文化所限定的时尚观繁衍出厌食症（拒绝进食直到饥饿难耐）和饮食紊乱症（随心所欲地大吃大喝，然后再强迫自己把胃里的东西吐出来，乃至身体无法得到足够的原料进行新陈代谢）。它还繁衍出各式各样残酷的笑话，其中比较著名的或许就是琼·瑞弗尔打趣伊丽莎白·泰勒的那一个：如果饥饿的非洲人减肥那么轻松的话，为什么泰勒却老是减不掉她的肥肉呢？用非自愿的饥馑、种族与民族根源作为反面材料，来嘲讽泰勒养尊处优的自愿（我们大可以这样假设）捱饿，这个玩笑未免太过恶毒。

由于肥胖被认为是懒惰的标志，所以与苗条女人相比，拥有相同资历的肥胖女性在职场上缺乏自信，求职时亦会遭遇更大的阻力（这些阻力都是有案可查的）。现在，一些胖女人开始大声反对这种压迫。脱口秀主持人、电视明星罗森尼的口头禅就是：“我能做的最性感的事情就是保持这么胖。”奥普拉·文弗雷始终在节目中关注身体形象与健美问题，却也断言说最最重要的是健康，而非苗条。近期一些相关研究也显示，从统计学角度看，多长几斤肉的人远比那些偏瘦或体重十分标准的人来得健康。

越来越多的女性愿意与他人分享关于自己身体的一些经历，尤其是关于肥胖的经历。最新一期《圣女》（*Sage Woman*）月刊用全部篇幅来探讨不同宗教语境中的身体形象，特别是以大地为中心的灵性崇拜中的身体形象。主编安妮·纽基克·丽纹谈及孩提时代对自己身体爱憎交织的矛盾情感，以及成年后自己如何用鄙夷的眼光看待那些“把男人弄到手”的漂亮女人。她至今为止仍然没能拥有一个令自己满意的身体形象。在谈到

灵性上的突破时，丽纹说道：“我感到，通过爱我自己的身体，我正在学会如何忘掉过去，以开放的心态面对未来。”（4）丽莎·莎拉松的叙述证实了芭多对苗条纤瘦的批评：“开始节食时，我终于觉得自己在掌控自己的生命，这种感觉我从未有过。”然而，节食之后是酗酒，酗酒以后又是节食，这种反复有时一年中会多至五六次。“我沉溺于食物、体重和体形之中无法自拔。我感到孤独，我失去了方向，而且不快乐。因为我太过于担心如何‘削平我的小腹’，所以我根本没有时间去培养独立的精神和目的，或者培养任何亲密的关系。”（7）事实上，是为了使自己变得更加吸引人而去减肥的欲望击败了那个目标。北美文化将小腹锁定为女性魅力之所在，为了使自己的小腹平整光滑，女人们可谓无所不用其极，“强奸、非必需的子宫切除术、剖腹产、生育技术、对女性怀孕与生育的权利进行法律限制，以及腹部抽脂、针对腹部的强化训练、节食计划”（9）。

肥胖的男性同样不能摆脱文化观念与偏见的制约。西方男性的身体形象在上个世纪或许经历了许多分合更改，但在维多利亚时代晚期，男性的标准体形是孔武有力、肌肉发达。时至今日，和其他影星相比，由经过力量训练的肌肉男——比如施瓦辛格和让-克劳德·凡·达摩之类的影星——主演的影片总能卖个满堂红。即便是哈里森·福特，在扮演印第安纳·琼斯时也不免要炫耀一下自己骄人的身材。然而值得一提的是，西德尼·格林斯瑞特从来演不了文艺片的主角，彼德·洛瑞也一样。

把肌肉发达作为男性形象标准的观念，最初无疑是来自受强健的希腊人与罗马人形象启发的西方传统绘画与雕塑。早期艺术家们收藏男性的裸体照片来研究人体构造，这事实上也把诸如希腊与罗马雕塑般健壮的男性形象灌输进人们的观念之中（Cooper 14-19）。对形体的兴趣可以表现为“对‘健康的’男

性身体的不含性意义的追求” (Pronger 169)。这等于是认可同性之间的钦羡之情 (Sedgwick, *Between Men*) ——只要不是带有色情意味的同性相吸。布朗格指出, 第一个专业的塑身者是“19世纪俄国的健美先生约基尼·山度, 他的照片被许多人珍藏起来”; 早期的形体杂志《强者》(*The Strong Man*) 也在为相似的形体姿态推波助澜。很显然, 约基尼·山度不只是一个海报上的人物而已。霍温指出, “当弗洛仁·齐格弗尔德使德国健美先生约基尼·山度成为家喻户晓的‘奇迹的山度’时, 他不仅开创了自己的事业, 还开了现代商业剥削健美的男性身体的先河。”福德菲里健美赛的举办终于使正规的力量训练变得大受欢迎, 而用于充分展示训练成果的形体竞赛——与举重比赛不同——也倍受大众青睐 (22 - 23)。

芭多的看法则与之相反: “阳刚之气有着多种多样的文化内涵。”肌肉象征着男性阳刚的力量, 然而, 它同时还会让人联想起“体力劳动、匪帮……充满了种族意义……作为物质的、无意识的或动物性的身体” (474 - 475)。而最近几年, 阳刚之气则变成了向上的动力的符号。

肌肉型男人也并非到处都吃得开: 从19世纪80年代中期开始, 艾德沃德·玛波瑞奇划时代的运动摄影 (movement photographs) 中就出现了服饰精致的男子形象, 而不是肌肉发达的形象 (Cooper 30; Hooven 12 - 13)。当然, 这里也还是找不到胖男人。另外还有许多籍籍无名的摄影师, 他们喜欢的拍摄对象也都是苗条男人, 而不是举重运动员。

由于一直以来, 男人在公共场所脱下衬衫是被允许的——在荧幕上和相片上也是一样, 因此到了本世纪50年代, 广播公司经营者们就注意到, 在影片《夏安族人》(*Cheyenne*) 中, 克林特·沃克光着膀子走来走去的样子, 能吸引来大批观众。虽说裸体男子和裸体女子一样, 都与西方的礼法不合, 但自从

《花花女子》(Playgirl)杂志登出了乔治·马哈瑞在连续剧《66号公路》(Route 66)中的剧照之后,展示结实的肌肉块以及尽可能裸露大面积肌肤的广告就日益增多。Calvin Klein公司的首个广告策划案就是在时代广场的广告栏里,贴上一个只穿CK内裤专拍三级片的同性恋影星的巨幅照片。随之而来的一系列内衣、牛仔服饰的广告,都不约而同地让裸体的玛基·沃伯格(艺名马基·马克)唱主角。玛基·沃伯格与他的说唱乐队房基·帮奇同台演唱时,也常常会解开腰带,让裤子滑落下来(Mark & Goldsmith)。

于是,那些身材不那么笔挺、肌肉也不似运动员那么发达的男人开始整天挂念着该如何才能使自己的身材符合标准。他们与那些不苗条的女人一样,因为自己的身体形象而承受着社会的歧视与被妖魔化的待遇。然而,在挑选性伴侣或恋人的时候,会把矮胖型的男人列入可接受的(当然不是首选的)对象之列的女人们,无疑——可能也未必——会大大超过那些把矮胖型的女人当成首选对象的男人们。但在同性恋文化中,除非是那些被称为“嗜肥者”(chubbychaser)的人,苗条才是时髦的,正如有一句话所说的——它甚至被堂而皇之地印在T恤衫上——“没有胸肌,休想做爱!”

在我称之为肉体神秘主义的时代里,对身体的关注使人们不再致力于探索他人外貌以外的深层可能性。对两性身体与外貌之重要性的强调已经成为一种社会风习,这种强调是如此地极端,加上对外貌的期望又是如此之苛求,晚近现代社会的完美身体又是如此伸手可及,以至于波德里亚(Baudrillard)与其同行都将这样的身体形象命名为“超现实的”(hyperreal),即比现实还要多的。“美国既不是梦想也不是现实,它是一种超现实(hyperreality)。”(28)波德里亚指出,看上去是现实的东西实际上是从电影所构造的梦幻现实中转移出来的。那些早

已令人熟视无睹的荧幕形象——电视上清纯可人的女演员实际上化了很浓的妆；俊朗不凡的男演员轻而易举地完成的让人心惊胆战的高难度动作，实际上是由一个替身演员分期分批一幕幕地演完的——蒙蔽了众人的眼睛。它们令人们相信，生活在日常生活中的正常人也能重演这种美貌，也能重现这种强悍，也能经受住任何撞击而依然面不改色。“美国魅力的至高展现就在于兹，即便是在电影院外面，整个国家也是属于电影的”（56）。因此，美国人着了魔似地想使自己的相貌、身体变得无可挑剔，采取的手段从化妆到魔鬼式训练，再到节食和整容手术不一而足。美国人是超现实的；他们是不愿意以自然的方式存在的现实的梦幻。所以套用一下波德里亚的术语，强健的肌肉型男人就是超阳刚之气，是现实的梦幻；同理，苗条到骨瘦如柴的女人是超女性化，也是现实的梦幻。

在此我注意到，波德里亚坚持认为欧洲人没有被这股追求完美的暴风刮晕了脑袋（73），而艾柯（Umberto Eco）则似乎对此持相反的看法。在《漫游超现实》（*Travels in Hyperreality*）一书中，艾柯声称他去了所有波德里亚去过的地方，并且有着同样的观感。艾柯的复制——同样作为欧洲人——是对波德里亚略带恶意的嘲讽，也是带启发性的。文化复制着自身，如同不规则的碎片一般在混沌的表面移动。身体形象也是这样运作的，它完全无视国家民族的起源与发展，跨越地图上鲜明的边界，向新的疆域汹涌而去。北美的身体标准借助各式各样产品的出口，现在已经蔓延至世界上大部分地方。互联网的存在更使身体形象的出口在虚拟空间的超现实世界中逐步升级。

身体形象本是文化习俗的产物，现在却反过来靠吸食文化习俗的精髓为生。它主宰着他人的身体，掌控着他们对自我的看法，以及个人的自我评价。其动力之所在无疑非常错综复杂，但不论怎样，身体形象都具有血亲相奸的乱伦本质。身体

形象使人们得以通过与他人发生可感可见的亲近关系，来与自己做爱；或者说，由于我们无法与自身欲望的对象相认同，身体形象就借助这种认同的缺失来削减自我快感中的自尊（curtails the self-esteem of self pleasure）。身体形象引诱着自我和他人，使他们在处理人际关系时，与其说是看人与人如何相处，不如说是关注这两个人在一起别人看起来是否般配。如果一个人和与一般人眼里相貌略逊于自己的人一起约会逛街，就会引来各种猜测。他们在一起是因为难看的那个能当陪衬么？此人的眼光是不是有问题啊？这种关系一定是以相貌以外的东西为基础，那么这个东西又是什么呢？

尽管标准相貌被供奉在好莱坞的神龛里，四围被麦迪逊大道的昂贵化妆品封得严严实实，但它还是没有办法让所有的人都对它顶礼膜拜。许多女同性恋者不吃这一套（Tuana & Tong 480 中引 Bordo 语），女同性恋群体也常常选择不具备标准相貌的人作为伴侣，其中包括那些纤瘦的人。然而，男同性恋者却特别容易被表面现象所蒙蔽，他们对苗条且有男子气概的标准相貌者一贯地青睐有加，恰恰表达出他们对同性恋的深层恐惧。所以说，无论是对男同性恋者还是男异性恋者而言，一种异性恋的、男性的支配性动力都同样有效。男人肥胖的身体被批判性地置于与女体同等的地位，原因是它不具备生殖的可能性。当然，这也不适用于所有的男同性恋者，同性恋警察就不总是去找些瘦小、无毛发的小男生。警察大都体毛茂盛，但有些（不是全部）高大健硕，他们不会让自己随潮流而动，他们会按照自己的口味去培养自己的人格——和友谊。

## 残障释意群

对身体的意识与自尊紧密交织在一起，难以区分开来。它

们随着释意群体的不同而呈现出不同的样貌。一个释意群可以是大型的或小型的，这取决于你从何种角度来看它。它也可能被普遍认为是无性别的。性的合法状态在某些释意群那里是模糊不清、模棱两可的。另一些释意群则与公众相隔离。他们应该不会费力去讨好大众——或者说大部分人的——文化。有些人曾经是“正常”的，现在不是了，而且依据惯常的眼光看，永远也不会再是了。他们被分成各不相同的群体，并一直默默承受着别人投射过来的异样眼光，原因只是人们相信他们不能享受性爱，没有性爱，也不应当有性爱。我所说的是那些身带残疾的人。

可见的残疾在许多北美文化中会招来路人的凝视与躲避。对残疾人的注视与实质上的忽视使他们成为文化中不可见的人。“他们”使人们感到不自在——人们通常会十分轻易地以此来支持自己的行为，并说服自己相信这一点。残疾人虽说已经令人难以置信，而对于所谓的正常人来说，更令人难以置信的恐怕是残疾人也能享受性爱这一事实。天生残障的人，或者后天由于年龄、意外事故、疾病或别人的恶意伤害而致残的人，都面临着被当成怪物的可怕未来，而且这种怪物，连出演狂欢节的余兴节目都没有资格。他们究竟是不是怪物，于主流文化而言毫无影响。

尽管有着种种强加于其上的规约，但残疾人仍渴望性爱，也拥有性爱。这一现实，正是被残疾人没有性爱的谬论所削弱的：残疾人被认为是发育不全的，与残疾人做爱只能使之更加痛苦；残疾人被认为具有明显的依赖倾向，只有结了婚的人才可以有性行为，半瘫痪与全瘫痪者是不可能性生活的，如此等等 (Blum & Blum 33)。对于那些根本没有机会选择的人来说，这一切谬见已经为其限定了选择范围。所以许多教师与社会工作者们都需要接受特别训练，学习如何帮助残疾人建立自

尊，如何唤醒他们作为个体的需要。有些智障人士会不顾严苛的道德伦理律，表现出深情款款的温柔样子，对于那些情感贫乏的人而言，这份温和很容易被解读成性暗示。即便是“正常”人，有时也会这样理解。尽管不论是普通家庭、街头乞丐还是政府机构（智障者的代表机构），都有可能产生智障者，但那些智障人士仍有可能受基因库中异性相吸因素的盲目诱导，而在某一时刻突然激情喷发。互联网上的各式讨论都在围着一个由电影胶片制造的胡扯空谈转，反而将现实世界里的阿甘（Forrest Gump）冷落在一旁。一个智障的主人公没有被文化批评者们当成智障者的代表——行动迟缓、毫无机心、没有性欲却仍充当一位已经有过性关系的友人的护花使者——是多么方便的一件事啊！残疾被当成边缘性的主题——没错——却也因此作为电影的非现实的主题反复出现——不那么合适，就好像电影总是被认为是彻头彻尾的模仿艺术一样不那么合适。

### 学习障碍种种

针对可教育的智力障碍者（educable mentally retarded）与可训练的智力障碍者（trainable mentally retarded）进行的性教育，主要围绕三个基本点展开：（1）警告说他们有可能被人占便宜；（2）训练他们如何在公众场合里举动“得体”；（3）对他们进行安全的性行为教育。智力障碍者很容易误读一些过分的非自愿的性要求（unwanted sexual advances），因为他们对常人看来很中性的行为举止，可能做出不恰当的反应，显示出强烈且执着的亲昵表情。他们也可能毫不犹豫地服从别人的命令（Kempton 15）。Blum 与 Blum 建议进行一系列旨在让他们熟练区分公共场所与私人场所的训练。每次让他们看一些从报刊杂志或其他资源上收集到的照片，要他们从中指认出一些场景，

并判断其属于公共场所还是私人场所。在了解某种触摸别人或自己的方式只适用于私人场合，而非公众场合之后，智障人士才能学会对某些行为说“不”。一旦个人与群体就这些注意事项与策略方法进行了反复练习，他们也就学会了如何对付非自愿的性要求 (unwanted sex) (20-29)。

许多专业人士都认为，虽说父母是智障儿童在性教育方面的启蒙老师，但他们可能仍需接受某种特殊训练 (Craft 23-49)。如何提高父母对孩子作为是有性要求的存在物的意识，如何缓解父母对孩子的焦虑心态并给予他们的关注以正确的引导，都需要协商探讨，但目前关于父母介入的方法 (intervention strategies) 的指导已经是汗牛充栋。尽管“有些父母对之表示支持，有些父母依然置身事外，还有一些则游移不定……对这个问题，残障儿童的父母总的来说会比正常儿童的父母更感兴趣” (Kempton & Forman 81)。但是，真正去面对智障儿童并教育他们，是一项令人受挫的任务，因为智障儿童的许多特性使他们很难获取有关自身性问题的信息，也很难由此发展出自己的态度观点。这些特性包括：(1) 不知道如何求助；(2) 受阅读水平的限制，“无法获得正确的信息”；(3) 缺少朋友，或者只有能给他们提供不正确信息的朋友；(4) 从来没有机会练习所学的社交技巧 (Kempton 14)。

但智障人士却可以表演哑剧，或者模仿性地演出舞台剧目里的不同情景 (Kempton & Forman 68-72)，由此便生发出另一些指导方法。因为如果教师教的是是一套，而电影或电视上展示的却是另外一套的话，那么问题就大了。所以电影、录像以及幻灯放映都被引入教学之中，辅以另外一些以图像的方式描述出来的性爱场景，来对残障人士进行性机能、情感以及自尊心方面的引导教育。那些无法进行语音处理的人往往比较容易对视觉形象进行处理。另外有些人需要通过触觉进行学习；于是

就有了用于教学的假生殖器与带有性器官的玩偶。它们通常被用在小组教学和治疗情况中 (Kempton 130 - 133; Kempton & Forman 74, 132)。

### 作为局限性的残障：重寻身体

对经历了“正常”的文化教育与人格形成过程的后天残疾人士及其家人亲属而言，他们对残疾的感受可能不尽相同，但他们受到的待遇，与那些智障人士却一样。习俗与社会上流传的谬见都把他们归为残疾与行为受限制一类。要战胜这些谬见决非易事。一方面，在性事上面临的困难会影响个人生活，他们如果想做的话，会被别人当成是自慰。因此，对某些特殊的残疾，诸如背部和颈部的疼痛、小便失禁、视线模糊等，建议采取一些介入策略：比如一些特制的工具——人造的、药用的或是治疗师专门做的——来解决患者的各种需要 (Neistadt & Freda 41 - 59)。另一方面，性事上的困难也会影响到患者在“隐私权、约会、婚姻与孩子的抚养” (vii; 61 - 76) 方面的人际关系与社会关系。

尽管如此，失去良好的身体形象（就算这身体形象也不是那么完美）也是令人痛不欲生的一件事。在专为“普通的四肢瘫痪者与下身瘫痪者” (x) 所写的最杰出的一部书中，莫丽·科尔和齐格林为我们提供了详尽的资料照片，显示多个脊柱受伤患者仍然可以享受性爱，并对此真诚地提出许多建议。他们认识到，“我们的文化中追求完美身体的大多数人”也可以从残疾人士的事例中获益。

想想那些昂然坐在轮椅里四肢麻木僵硬的人们吧  
……再想想那些对自己的身体有这样那样不满的人们。

——肥胖或是瘦弱，高大或是矮小，畸形或是羸弱，秃头或是带假牙者，脸上有粉刺者，还有那些太累、太忙或有太多的不适以致不愿去追求性满足的人们，如果一个脊柱损伤者，经过目标、态度与能力的再评估，能够拥有成功性爱的话，那么其他人也一样可以。(xi)

从照片上我们看到几位身处不同场景中的“普通”脊柱损伤患者，脸上大都带着狂喜的表情。照片还显示他们身上插着导尿管或其他装置。一般人一点都不觉得这些装置能提升性欲，而且实际上它们还可能抑制他们的性快感。

玛丽、科尔和齐格林的书出版于1975年。当时越南战争刚刚结束，或许这正是脊柱损伤与截肢病人的自尊心问题特别需要得到重视的原因所在——影片《阿甘正传》（*Forrest Gump*）也涉及这个问题。阿甘所在部队的中尉就是位腿部截肢的病人。玛丽与其同事们讨论的更令人震惊的问题是，在我们的文化中，还有一些残疾被认为即便没有完全抑制患者的性功能，也会使之受到一定的束缚。残障对于性爱的局限性，成为区分常态文化与非常态文化之间的分水岭。

由于一般习见认为残障状态劣于正常状态的，因此在艺术创作中，反映残障者违反常规（*transgression*）行为的可能性之大小就取决于艺术家是否足够聪明，另外还取决于艺术家在创作时对视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉的选择性运用。罗伯特·马普雷索普的摄影作品<sup>2</sup>引来不少反对与愤慨，这大概可以作为对残障者违反常规行为的一种辩护。照片有着震慑人心的美感，但它们反映的不单纯是性行为，而是一种亚文化；看上去是表现同性恋的，而实际上是壮汉如同残疾人一样地寻欢作乐。有些人可以指着画面中清晰的性爱来说明这种艺术不叫艺

术；他们没有看见艺术的确在那里：用艺术的方式来修饰违规行为。马洛蒂·戴维斯对摄影作品中男性裸体的研究，就包括了许多以残疾男子为拍摄对象的照片。其中一张封面照片是这样的：一个左臂被截肢的非洲裔美国男子，神情肃穆地直盯着你。这一点使有些人觉得残疾是性感的，而不是一种缺乏或低劣。1995年4月7日，国家森林公园服务局的护林员们查抄了一户私人住所，抄出各式电脑零件。他们怀疑这些零件窃自森林公园服务局，目的是用来组装一个赢利网站的维护系统。据国家森林公园服务局1996年11月4日早报载：“〔该网站〕为有恋物癖（学名为 *acrotomophilia*）的个人提供服务；服务内容包括提供肉体残疾人士的图片形象及与之相关的资讯。”

此事件如同一个交融了欲望、自由与非法行为的后现代熔炉，把许多问题纠结在一起。查抄行为以及后来对该网站的封杀，与这些画面形象本身毫无关系；许多电脑零件上都贴有标签，而且还没有被卖出去，单凭这一点就可以为搜捕行动提供合法依据。至于有谁光临了这个网站，则是另外一回事。国家森林公园服务局的报告中没有提及任何变态行为，尽管使用了诸如“恋物癖”和 *acrotomophilia* 等词语来指示某种类型的心理病态。如果有某位残障人士，找不到我们上面提到的这种类型的书的话，他很可能需要这类信息，而且这种需要并非出于病态的生理欲望。对残障人士而言，互联网无疑是更为便利的东西。只要他们有一台电脑和电子邮件地址，就可以上网冲浪。虽说可以证实有些看到残疾人的形象就性欲勃发的人的确是病态的，但要肯定地说所有这类欲望的引发全都是病态的，恐怕也没那么容易。显然，上面提到的许多作家对此都持反对意见。他们认为残障人士正需要具有这样的自信，能够发现自己是性感的，是有吸引力的。

## 残障的界限

能够引发欲望的残障使一系列问题浮现出来，而其中最令人着迷的——至少对我而言是如此——问题，简单说来就是：残障的界限是什么？大众传媒和民间传说不断地用常态的图像、声音、触觉、口味与气味冲刷我们的日常思维，使我们生活在一种强制性的正常状态之中。常态就是标准。英俊与美丽构成的复合音节充盈整个常态空间。然而，真正符合这种标准者却没有几个。剩下的大多数人则必须竭尽所能地弥补自己与标准相比可见的匮乏，并在一种改变自己的歇斯底里之中，努力获得某种更大的、超现实的自我。

如此众多的形象、类型以及谬论被强加在个别的人与群体之上，以致我们吃惊地发现，居然有那么多“正常”的人。安德鲁·霍兰最新的小说《男人的美丽》收罗了许多被社会看成残障的行为。一个名叫拉克的同性恋男子已年届不惑，他哀叹自己已逝去的青春，并对日益为人们所忽视的境遇不胜唏嘘。他逃离了纽约市，避开许多朋友与熟人被艾滋病吞噬了生命的消息，搬到佛罗里达州的 Gainesville 附近居住。在那里，他沉溺于孤寂之中无法自拔，可能对他有兴趣的男人越来越少，这也令他十分悲伤。至少他认为，像小镇一样的美国，对相貌、肉体的完美程度的沉迷，以及对情谊的需要似乎都联合起来与他作对。他的母亲从脖子以下全部瘫痪，现居住在近旁的养老院里。他们之间的关系，虽说没有性的成分，却可能是这部小说的关键所在：它是人类关系中最完满的一种——衰败之中的光明。满足与匮乏之间的种种悖论贯穿于整部小说之间，其表现形式是：一些被社会所认可、为个人所窃取的狂喜时刻是如何被捕获而又遗失的。最后，这部小说将极有可能被当成一本

姿态、身体形象与性玩具的时尚

“同性恋”小说而为主流文化所忽视的事实，只是强化了同性恋者作为残疾者的负面形象。他们没有能力向非同性恋者表达自己的兴趣与意愿。该书挖掘的是残障作为生活过程不可或缺的一面。这与马普雷索普的一些摄影作品不谋而合。虽然可能很可怕，但是残障也同样存在于“正常”人心中。

北美文化中有一些人无条件地“相信”大众文化，毫无根据地认为衰老会导致性残疾。然而，有许多“中老年人士”报称自己在四十至五十岁之后，享受到了从未有过的性快感。“他们的年龄越大，似乎越知道该如何表达亲昵的感情。尽管社会上大多数人都认为老年人没有性爱，但事实上那些长寿的人才是性爱高手。”(Tailmer 2) 儿童亦被合法地认为是残疾的群体，在性方面更是如此，因此成年人与儿童发生性关系是最令人无法容忍的罪行之一。如果“儿童”指的是生理年龄已经达到法律上认可的成人标准，有权做出自己的决定，而心理年龄却因患有智能障碍症停留在儿童阶段的人，那么这种残疾的边界就变得模糊不清了。但社会仍感到有必要在各个年龄段都对他们进行控制，就如同福柯所说的社会规训那样。

肥胖、不符合标准的身体形象意味着此人是残疾的。举止像同性恋者也意味着此人是残疾的。如果一个人长得不够帅，或者不是普遍认可的美人，那么他也是残疾的。那么，在我看来，常态倒变成了稀有的事物，而根据我们的信念与举止来判断，残疾才是标准的形态——不是美貌、不是英俊，也不是被精心雕塑过的、晒过的、调养过的或妆饰过的苗条身段。苏珊·芭多提供的关于所谓的常态与体重之间的互动的观察资料很有说服力。虽然她所用的例子是塑身与染发的广告，较适用于女性，但其基本论点对男性也同样适用——广告中包含有令人迷惑的复杂因素：它们既抵制外部强加的统一标准，同时又把它们吸纳进来。

有人可能会说，对广告进行充分的分析（就像我所提到的那种分析）会把其中抵制的因素与正常化的信息都纳入考虑的范围……（对女性而言，力量训练与运动通常都能使她们在社会上的形象变得更为强悍）……我们需要认识到，与此相联系，这些广告中最明显的抵制性符号都被广告商们以最奸诈的坑蒙拐骗手法加以改头换面了：他们一面假意抛弃将女性加以性化的手法（我相信“宝贝”是两个字的词），假装十分尊重女性自信的权利（用 Nice & Easy 染发使我感到精力充沛），一面又对那些没能符合主流的美（苗条、年轻）的标准的女性说，她们应该努力使自己合乎标准。（Unbearable 287 - 298; Bordo 加的重点标记）

于是，接受了这样的训练的我们对自我的缺陷斤斤计较，并以此来判断自己的价值；我们忽视任何讨人喜欢的特征与天赋，特别是对属于自己的那一份视而不见。因此我们将一切正常的特性、可爱的特性都当成自己没“有”的，但是又应当去获得的东西归于他人。常态的商品化使常态从此变成稀世之珍，引发人的欲望。除它之外的一切，虽然我们伸手可得，却都由于其存在而失去价值。

要使这种美丽诱人的逻辑变得不起作用，窍门就是：发现自己性感的一面（如果这正是你想要的），或者是值得尊敬的一面，优秀的一面、讨人喜欢的一面，OK，不要理睬那专制式的标准，说什么只有那么一小撮人的身体形象与姿态是“性感的”。你可以开始留心自己喜欢的东西，而别再多花时间去关注自己的缺陷。这是不容易的事——或许对我们中大多数人

而言，是要花毕生时间持之以恒做下去的事。迪娜·麦兹杰，一位“备受尊崇的激进主义诗人”，她在做完乳房切除手术之后，在伤口上纹了一条葡萄藤。这文身使失去变成一种选择，变成美丽，因此对她而言，身体再次充满了魅惑力。重寻身体是在文化面前，通过个人的途径获得力量。然而在这个问题上，我和格罗瑞·斯蒂雷姆的看法完全一致：革命要由内而外地进行。革命肯定不会被合法化，也肯定不会是由如下诸种人发起的：比如 Calvin Klein 之类的企业家，烟草商之流的特权阶级和其傀儡政治家们，或者某些自以为是、惺惺作态的俊男靓女们。某天他们从睡梦中醒转，会发现自己已经由于年老而变得无能，或者至少是变成了他们在追求自我满足的过程中被永远放逐的那一群人中的一员。虽说许多人可能认为最后这类人——俊男靓女们——是最以自我为中心的，但他们以前不是，现在也不是。他们的中心是经济，是销售商品经济，而那些商品自称能够把人提升到超现实常态的那种珍稀、虚无的状态中去。

## 性玩具时尚

人类向来是那么心灵手巧，为了克服种种可感的缺陷，缩短身体之间的距离。人们发明了各种各样增强自身能力的工具。请看下面这段摘自 1985 年在 Lauderdale 堡的春假期间搜集到的田野观察报告中的叙述：

Lauderdale 堡的春假，成百上千的人涌向海滩。

中午时分，空旷的沙滩就拥挤起来，狂欢开始了。

许许多多近乎赤裸的身体躺在沙滩毛巾、毛毯之类的东西上享受阳光。连微风似乎都充盈着椰子油的气味。

两名穿着泳裤身材健美的男子正迎着那微风玩飞碟。突然，飞碟往下一沉，刚巧落在一个漂亮女子的比基尼泳衣上。

“对不起，”那男子说着，向她走过去。

她微微一笑，等着他过来取飞碟。

这段简短的叙述里提及一个被用作性助的玩具。性玩具这一词语是近年来才有的，正如 Bullough 和 Bullough 所言：“‘性玩具’这个名称出现至今不到二十年的时间，即便现在流传也不算广泛。广义而言，它包括一切用于增强性活动的物品，不管该物究竟是不是专为这种目的而设计，或专为此目的而在市场上流通。”（587）我认为上面的叙述中提到的飞碟的用途，正好与这个宽泛的定义相吻合。结合我 1985 年搜集到的某些人对该段叙述所发表的感想来看，这一点尤为明显。我们可以把下面的话当成日常对话的一个样本：

22 岁的男子：他在勾引她。

20 岁的男子：没错，我也挺有感觉。

22 岁的女子：嘿，我有一次被个足球打中了，那球正打在我胸前。我跳起来去堵那个踢球的家伙，后来就和他们一块儿玩去了。

的确，决不只有飞碟可以用来干这个。所有收集到的例证都有一个共同点，即某些玩具被用来制造与一个令人感兴趣的、潜在的性伴侣第一次接触的机会。打个比方，在上述最后

那个被访者说完那句话之后，她顿了一下，想了想。我提示了一句：“后来呢？”她笑了，“我们后来很愉快，如果你指的是这个的话。”我故作天真：“哦？”“是啊，有时候要有几个大哥哥，是要付出代价的。我学会了怎样踢球才刺激，而且我在沙滩上和那帮家伙玩得越起劲，就越被对方所吸引。”

个人经历和日常用语就说到这里吧。文化批评家们自然会对这段暧昧的描述有着全然不同的诠释。

修辞学分析：这里的飞碟从修辞学上看，是个带有明显人为痕迹的物体，因为它创造了一个寻求继续交流可能性的修辞情境（Bitzer 语）。更有甚者，飞碟的特殊用途使直接听众立即做出反应，同时它还提供这样的暗示：即必须寻求一些与此情此景相吻合的词语、姿态与眼神接触。它们可以从先前的经验里借来的，也可以是当下反应的产物。

符号学分析：圆是旋转的符号系统。飞碟旋转着停在同样是圆形的乳房上。一个圆被另一个圆吸引过去，证实了圆具有指意的作用。接着，这两个示意者就轮番上阵，围绕着对方旋转起来。

神话学阐释：飞碟是完整性的象征，是情趣的曼佗罗（Jung 语）。它把人们聚集到一处，共同庆祝阳光、沙滩、海洋，共同嬉笑玩闹。取走飞碟的举动是一段英雄之旅，是纠缠着失落、放弃、反抗、复原与拯救的英雄之旅。

后现代术语：飞碟充满企图的飞行轨道，将异性恋的表达方式限制在一个象征性的机制之内，从字面上看也就是男性击中了女性。她被动的回应就是一种挑逗，而被用于引诱的小玩意儿则体现出主流文化对女性性别的定型化看法。即便是在海滩边戏耍，其中也包含了暴力与主宰的意味。

文化批评家的语言用得够多的了。当然，上述每一种说法都是真的，且相互间并不抵触。它们互相充实，只不过所使用

的语言与日常用语相差颇大，与在沙滩上闲逛，寻找合适性伴侣的真实经历也有很大差别。

#### 对该场景的深入分析

最新一期的《绅士季刊》(*Gentleman's Quarterly*)在其常设栏目“单身生活”(The Single Guy)中，登载了一节简短评论。话题是狗可以用来吸引女性：

让一只毛茸茸的漂亮杂种狗在脸上舔一下，感觉会比——比方说——喝了酒还舒爽。如果它正被一位美丽可爱的女士牵在手里的手的话，感觉就会更好。

女人会被牵着狗的男人所吸引，这是个不争的事实。为什么呢？……我相信吸引女人的是这位男士的个性，而这种个性只有当他牵对了狗的时候，才能体现出来。(Moritz 91 - 92)

作者 Robert Moritz 接着开始分析究竟哪种狗“最能帮我达到目的”。他还真的做了个实验，牵着不同的狗在街上散步。答案是什么呢？当然因狗而异。不过莫瑞兹发现，好像杰克·鲁塞尔种的小公狗最适合他。

建议很清楚，而且它看起来是以一种被改良过的修辞学的角度提出来的：狗是交流的激发器，它能制造机会，使人们与符合自己口味的异性会面，至于对方是否也牵着狗则并不重要。修辞学家们认为这种劝诱策略是一种吸引人的注意力，然后对之加以引导的方法。狗从修辞学上看，带有人为的痕迹，因为狗的种类、狗带，以及遛狗的路线都是预先设定好的，目的是增加交流的有效性。在这个事例中，交流的有效性指的是遇见某人，可能的话，与他/她在更亲密的状态下继续交谈。

然而，Moritz 没有将这整个策略生硬刻板地写成层次分明的研究论文，而是把它写成一篇文风随意，生机盎然、活泼灵动的短文。

尽管“性玩具”一词通常不会让人联想到狗，更不用说遛狗或者精心安排之后绕着同一处打转之类的事。但《绅士季刊》里的插图则暗示着性玩具与性游戏具有十分广大的内涵，决非专指那些从避孕套商店、超限制级录影带店或者同性恋超市（Chicago 的 N. Halstead 大道）中买到的某类特定的用品。拥有一些看似平淡无奇的事物和玩具的人“容易”让人接近。陌生人依循正常的交往法则就可以和他/她攀谈——交谈还可以因了这些事物的存在而跳过一些必须的礼仪套路，戈夫曼称这种忽略为“文明的疏忽（civil inattention）”（Behavior 83 - 88; 124 - 139）。飞碟的例子就是有目的地接近某人的例子。遛狗一例则有些微不同，因为一个人在遛狗的时候，是在等待某人来接近他，但其中仍然有蓄谋的成分。如果有某种可以引起别人兴趣，又能够打开谈话空间的东西在场的话，潜在的性伴侣就更有可能上前攀谈。他或她可能会说自己很想摸摸这只动物，问主人允不允许，之后谈话就会心照不宣地进行下去。因此，有许多不同的活动都会吸引别人的注意，或至少能在两人之间制造交流的机会。

从这个意义上说，我们穿着玩具、宠物和物质文化的人造产品，向世界展示我们存在的时尚。时尚并不局限于服装；对时尚的挑选可以使你不用口若悬河地说上很多话，就可吸引到别人的注意。不管是否刻意，身体以外的任何东西都是通向自我的路径，借由时尚所约定的意指系统，它也是通向他人的路径。沙滩上穿泳裤的帅哥是一种类型的时尚。沙滩上穿泳裤玩飞碟的帅哥又是另外一种时尚。阳刚气十足的活动本身，就是时尚物质文化中的一种非物质特征。架子上的靴子拥有非物质

的潜能。贴在身体上、被穿在脚上时，它们的移动展现出工作与游戏的弧度。

玩具、宠物、小饰物和其他一些物件，在昭示着媒体的影响力。媒体影响着个人的自我评价以及自我观感，同时左右着他人的注意力与评价准则。有意识或无意识地选择能使自己更为性感的时尚举动，强化说明了人类社会几乎所有的商品——不论是机器制造的还是手工制造的，不论是主流的还是非主流的——都具有提升性欲的潜力，亦即作为性玩具的潜力。如果，正像麦克卢汉（McLuhan）所说的那样，轮子是脚的延伸，服装是皮肤的延伸，电子媒体是中央神经系统的延伸（26-41），那么性玩具就是想象本身延伸出来的幻影。因此，普通意义上的时尚，会体现出风格、智慧以及购买力；而性玩具意义上的时尚，则会体现出欲望的风格，以及应对激情方面的智商。

### 有性别的专用玩具

玩具和宠物也可以用作引诱物，这使物质文化研究一种用途特殊的门类缩小了许多。一些玩具专门用来暗示性角色状态。洋娃娃一般以小女孩为目标消费群。她们可以用它来扮家家酒。有人认为扮家家酒的过程就是使女性接受传统主流文化的性别类型的过程，女孩由此逐渐习惯了作为护理员、清洁工和母亲的角色。特别是近来倍受关注的芭比娃娃，被认为是使不可能的身体尺度深入人心的工具。它使数以千计的女孩在它面前自惭形秽；同时它也在人们心中灌输了一种时尚感，劝诱女性落入对美丽衣饰——尤其是化妆品套装——无休止的欲望陷阱之中（Lord语）。然而，并非只有女性才对洋娃娃感兴趣。影片《沙漠女王普里西拉历险记》（*The Adventures of Priscilla*,

*Queen of the Desert*) 让故事很好地遵循传统的性别类型展开: 女孩子玩洋娃娃, 男孩子玩卡车。有一段简短的倒叙讲到年轻的 Ralph 和家人一起过圣诞节。他的姐姐正在拆一份礼物, 母亲坐在边上轻轻逗她。礼物拆开之后, 女孩很是失望, 因为盒子里是一辆卡车。母亲立刻明白了是怎么回事。拉尔夫把圣诞礼物上的标签给调换了, 这样他就可以拿到姐姐的洋娃娃之类的礼物, 姐姐就会拿到他的诸如卡车之类的礼物了。没错, 拉尔夫正如绵羊般温驯地微笑着, 把洋娃娃亲热地抱在怀里。

另一些玩具则要求不同性别角色的参与。从表面上看, 灵应牌 (Ouija board) 是一种带有神圣意味的群体游戏装置。一个或两个人把手指放在一块可移动的乱板上。玩的时候, 乱板会自动移动, 指向一些可以拼出单词来的字母, 作为参与者所问题目的回答。对这种现象有不同的解释, 有的把它当成精神的交流, 有的把它当成某人灵魂的回应。事实上, “使用该装置的两个人的膝盖应该碰在一起。这样他们的身体能量才能聚合, 从而协助桌上乱板的移动, 直到它能指出有意义的答案。” (Sann 141) 民俗学的研究认为玩灵应牌还应遵循以下几个原则: (1) 板上的手指不能接触; (2) 如果是两个人玩的话, 最好是一男一女。灵应牌体现了性别混合的群体游戏的本质, 就是在仪式性场景中允许他们碰触对方, 而这种触碰一般来说是应避免的。有趣的是, 放在众目睽睽之下的手指不能接触, 可在牌桌下, 膝盖却碰在一起。这更体现了一种价值等级观: 触碰是隐蔽的, 而保持距离则是合乎礼法的。西方文化对视觉范围内的碰触的偏见, 由此可见一斑。而这也正是日常生活中性的矛盾性之所在: 两个人笔挺地坐在人们眼前, 但是在视线所不及的地方, 他们的膝盖正互相摩擦。另一种很受欢迎的群体娱乐项目, 是四个人帮助一个人升空。这个游戏想要获得最佳效果的话, 需要男女的共同参与: 两男两女围住坐在椅子上准

备升空者 (Childress 55 - 57)。所以说, 尽管在平时, 男女连碰都不能碰, 但有些群体娱乐项目却会为男女之间的触碰——甚至抚摩——大开绿灯。

## 性玩具与性机器

无疑有那么一些玩具是专门用来配合性行为的, 但也有一些专门为防止性行为的发生而设计的玩意儿。中世纪有关性爱的传说中, 常提到一种名叫贞节带的装置。此种设计精巧、带锁的金属带的作用就是防止某位女子与其他男子发生性关系。梅尔·布鲁克斯执导的影片《穿紧身服的罗宾汉》(*Robin Hood, Men in Tights*) 中即提到了贞节带: 罗宾当然有打开 Marion 夫人贞节带上的锁的钥匙, 而约翰却想捷足先登。在很不相同的文化氛围中, 没有肉体的圈禁, 只有公众礼仪约束着男女之间的关系。中国明朝时期 (1368—1644), 儒家思想对两性的约束、对妇女的隔离“已经到达白热化程度” (Van Gulik 264), 甚至连医师都无法面见女病人。病人躲在层层帷幕之后, 医师只能对着一个裸体女性的小雕像查问病情。

然而, 为了能使医师辨清患者的病痛之处, 患者的丈夫, 或者一位女性家属会在医生随身携带的一尊象牙裸女小雕像上指出具体位置。这些“医用象牙雕塑”通常有 10 厘米长, 是一个女子仰卧着两手放在脑后的造型。(319)

当然, “医用象牙雕塑”的用途究竟为何, 至今仍众说纷纭。有些材料声称该手工制品如果不是带有色情意味、用来激发性欲又易于隐藏的器具 (Watson 42 - 43), 至少也是用于性事的。有一种可能性似乎未被提及, 那就是这两种用途实际上都存在——至于哪个占的比重, 现在还很难说。

在耻感文化中成长起来的现代美国人, 着迷于发明防止性

行为的装置。虽然 1846 年美国专利局批准的第一项性装置是阴道避孕器 (Levins 8)，但此后绝大多数的发明专利都不是为了防止怀孕，而是为了防止男性手淫，以及采用诸如别针、电击或其他简单的禁闭方法来控制阴茎的勃起 (14 - 25)。最后，紧身内衣女模特出现；为防止性梦而设计的装置也可以在普通的机械维修店里维修 (27 - 42)；防止子宫下垂或脱落的装置成为不同的避孕装置的雏形 (44 - 67)。当身体的另一些潜在缺陷开始吸引发明家的注意 (橡胶被用于避孕与疾病控制，治疗勃起障碍，用胸罩支撑胸部) 之后，1911 年第一个阴道振动器通过专利认证 (214)。尽管木制、石制、骨制或皮制的假阴茎几百年来长盛不衰，尽管振动的秘诀与方法也已流传甚久，但这却是两者得以结合的首次尝试。到了 20 世纪末，阴道振动器在各大商店中 (不单单在成人用品店可以买到) 以每年几千个的数量热销。顾客通过邮购的方式也能买到。

阳物饰能够增加阴茎硬度，延长勃起时间，不过它也不是 20 世纪发明家们茶余饭后灵感突现的产物。“玉柱”上系一圈丝绸带子，就好像把白绷带放在春药里煮、戴玉指环等等一样，“在明代色情小说中屡见不鲜”。一个雕刻精美的象牙阳物饰集中体现了中国的精神性与性的实用性的结合。那个阳物饰上刻着两条龙，龙身聚合成圈，龙舌相缠，构成一螺旋状的太阳形象——“照亮黑暗的珍珠”象征着生殖力与性能力，但“那螺旋物无疑同时具有实用功能，即在运动时能够更好地刺激女性的阴蒂” (Van Gulik 281 引 Plate XV 卷 280&281)。在中国，即便是性玩具也与天地脱不了干系。

尽管上面提到的许多性玩具很可能被各式各样的释意群看成大逆不道的东西 (比如对于某些提倡生命的权力、反堕胎的群体而言，任何避孕设施都是“非自然”的)，另有一些性玩具的名声可能更为不堪。单独以皮革与乳胶为饰物对某些人而

言意味着过犯，而皮鞭、锁链以及其他一些皮革文化中的装备都是施虐/受虐活动的标志。它们更为清晰地意指把痛苦当成激发性欲的途径这种罪过。各式马具设备一开始是以性辅助用品身份申请专利的，目的在于使人们在做爱的时候不至于掉下床去（Levins 225 - 229）。用皮革与金属制成的从天花板上吊下来的悬带，并不一定是为施虐/受虐式性活动而特别设计的。它有时可以用来降低性爱中的体能损耗，增进双方的互动。

## 购买力

到 Victoria's Secret 专卖店<sup>③</sup>里买东西，和从好莱坞的 Frederick (Frederick's of Hollywood) 那里邮购淫秽物品，是完全不同的两个概念。Victoria's Secret 专卖点占据了各大商场最显赫的位置。该店提供的商品无论从哪个角度看，都属于性玩具范畴：性感睡衣和香水，洋娃娃和睡袍，修饰与提升胸部的胸罩，以及各式化妆品，听说用后能使女人内在的诱人魅力毕显无遗。这些东西能够使一个女人对另一个人而言更据吸引力，自然是没错的，但它们同时也使她更有勇气去表达自己，去想象她的身躯与灵魂的舞蹈，并将之付诸实践。玩具总是既提升了女人对他人的吸引力，也增强了她的自尊心与自我形象。因此，一个人可以在商场里购买一个色情的自我——以前你得到很普通的小店里去买，或者翻查商品清单来指定邮购；现在这些东西却被精美地包装起来，堂而皇之地摆放在格调高雅的商店的货架上。店里装修考究，颇有复古风味；你买东西的时候，还有一群态度谦恭的小姐在旁伺候。天衣无缝的整套符码使女性的自我色情化 (self-eroticization) 变成一种时尚。某些女性与她们的恋人——男女皆可——对此趋之若鹜。商场是安全的；每样东西都漂漂亮亮地摆在那里。秘密如同白昼一般明

洁。

如果说去名牌店是走阳关道的话，那么造访当地成人用品店则像是在走独木桥，虽说这种买卖也严格符合商品法规定。成人用品店在大商场里很难觅见。它们通常窝在一些被别的小型建筑物排挤在外的更小型建筑物里。在它们的停车场里停车，不像在商场里那样隐蔽；所以很多车位都被挡住了，从马路上是直接看不到的。于是，在这样的车场里停车本身就让人觉得仿佛在做亏心事。你穿过写着“成人用品”之类红色警示字样的低暗小门时，不安感觉开始逐渐升温；然后，当你看着店里的橱窗展示，看着销售者的脸——这都和 Victoria's Secret 店有天壤之别——时，这种罪恶感便完全成型了。坐在陈列着各式商品柜台后面收银机旁的通常是个男人，而且年纪较大。他可能会给你提供意见，但总是用语简洁。成人用品店的内室里充斥着为数众多的期刊杂志和录影带，单看封面就会让你心惊肉跳；而陈列品中最醒目的，当然是种类齐全的性玩具了。其中可能会有带蕾丝边专为女性设计的全套用具，但也会有男女共享的皮革制品、人造阴茎和避孕套。有一个区域绝对是女士止步的，那里售卖阴茎增大装置。即便一个男人的阴茎不会像“仓鼠一样吊在那里”，他也会觉得需要变得“更像个男人”而来购买这种装置。从表面上看，使用这玩意儿会提高男性在性方面的自信和能力，但事实却并不尽如人意。这就和在 Victoria's Secret 里购物一样，购物本身就是一种拥有权力的形式。而购买阴茎增大装置是在购买一种阴茎的商品化产物。这种事只会发生在一个以商业为导向的消费文化里。它可能只是一个带色情意味的事件。与 Victoria's Secret 购物类似，消费者想获得的并不单纯是产品的使用价值。就好像胸罩的作用是使女人的胸部看上去比真实的大一样，阴茎增大器也夸大了其无能性，即便——或许就是这样的——它根本没有这样的缺陷。

然而，穿戴胸罩的确可以暂时使胸部增大，阴茎增大器也的确可以使阴茎的尺码暂时增大，即便增大后的阴茎怎么看怎么是个假的也无所谓。购买与使用阴茎增大器的过程，还包含有一个更为隐秘的事件，它使这整个过程与在 Victoria's Store 里的购物过程既相似又相异。性能力、坚挺度，以及自我观感/自尊心，从总体上掩盖了其作为手淫工具和经验的实质。一个男人可能是在伴侣的辅助与鼓励下才使用这种装置的，也可能是自己使用来使伴侣感受到更大的快感。用尺码的大小来激发他人性欲这种移花接木的方法，是对自身快感的否定。它否定了自我快感作为一种性功能的可行性，否定了自我快感内在的意义；它创造出一个便利的虚构空间，使阴茎增大器变成潜在的——或者说事实上的——手淫工具。

当一个人购买被专门当成性玩具出售的物品时，或是购买那些经由想象可以变成性玩具的东西时，他是在购买权力。此权力不一定是主宰的权力；它是某人个人权力的一种提升，对他人而言，对他自己而言，这种提升都是可见可感的。尽管时尚或性玩具拥有超乎个人的权力潜能，一旦其变得强劲，个人很难与之相抗。但这种潜能很少会以主宰一切的姿态出现。正是由于此，自然秉性与一个人的身体，可能会符合其所属社群对性别角色与个性形象的期许，也可能与之相差甚远。于是，个人就会节食、锻炼，用各种方法改变自己的身体与能力，使其更符合社会文化强加于其上的种种规范。个人还会进一步地利用时尚与人造物品——与人类无关却仍旧将人的欲望凝聚于其中的种种发明——去试图改变自己的性魅力，使自己无论对自身而言还是对他人而言都更富吸引力。这种尝试有时会获得成功。于是，性潜在文化语境中被激活了，它成为了个人色情艺术的本质；尽管不是北美文化中的所有人都了解性玩具的广义内涵，他们通常也都能够表达出对此种时尚的感觉，而这

种时尚就带有他们个人形象的印记，能够体现出他们在日常生活中表达自己的方式，他们感受到什么，或者他们是如何抵抗性别化的。从终极意义上看，每一个人都发明了他或她的性特征，或许大多数人仍旧受制于普遍标准的引导，或许有些人逆潮流而动。性特征本身是一种终极意义上的肉体、情感和精神的互动；它是自然的独创物，说服我们自己与他人用能令自己满足的方式进行交流，追求在不同群体中通用的，能够使身体、思想与精神都得到肯定与狂喜刺激的东西。通过我们的意识、肌肉组织，以及对欲望的不断再创造，性特征与大众文化将它们之间共谋的罪证记录悄然抹杀殆尽。

#### 注 释：

①本文是 Carl. B. Holmberg, *Sexualities & Popular Culture*, Sage Publication, 1998 一书的第 11 章。

②Robert Mapplethorpe, 1946 年出生于美国长岛，是当代著名的摄影师，擅长拍摄花卉与人体。这里提到的摄影作品指的是他曾经拍摄的一组反映同性恋施/受虐题材的照片，当时在美国引起广泛争议。——译者注

③Victoria's Secret 是美国名牌女式内衣专卖店之一，其产品以制作精良、价格昂贵著称。——译者注

# 身体的“控制”

——身体技术、相互肉身性和社会行为的呈现

西蒙·威廉姆斯 吉廉·伯德洛/著

朱虹/译

通过“皮肤”，形而上学将重新进入我们的思想；不过只有“肉身”能提供一种“对生活的明确理解”

(阿尔托，1998)

在前一章，我们证明了社会“秩序”问题最终取决于身体顺从与逾越的问题。在本章，我们将从有关身体“控制”的另一种有效的社会学角度着手处理这些问题。从这一角度看，关键的问题不是身体“控制”如何才是可能的，而是个体作为表征形式，怎样开始重新确证对他们所创造的（物化的）社会制度的控制。从这一立场出发，将产生出一整套有关意愿、动机和人的目的性的语汇；这些语汇乃是植根于社会行为者对社会制度的本体论优先性。在此关键的东西是：身体技术的观点（莫斯）；身体—主体作为我们在世的存在论基础的生活经验（梅洛-庞蒂）以及日常社会生活作为一种实践的和符号的完成的相互肉身性或相互主体性的特征（戈夫曼）。在强调这些观点时，我们是想阐发一种更加具体的社会学，它基于行为者和控制的肉身性问题。本章致力于更为全面地研究这些特定问题。

身体的「控制」

## 身体技术与惯例

在一篇关于“身体技术”的学术论文中，马塞尔·莫斯〔1973年（1934年）〕第一个为我们论述了社会成员对身体的实际运用和社会运用。在这样做时，莫斯对于我们把身体技术理解为社会科学研究可行的主题至少做出了两个重要的贡献。首先，他对于“从社会到社会的人认识其身体运用的方式”（如上，70）为我们提供了一个定义。其次，在完成这一界定之后，他接着又为不同的身体技术类型编写了一个广泛的目录，范围包括从步行到游泳，从挖地到吐痰，从睡觉到做爱。

正如莫斯所证明的，每个社会都有自己的习惯，在一定社会或一定历史时期形成的身体技术与其他社会或历史时期的身体技术是不同的。例如，莫斯讲到第一次世界大战中英国士兵不知道怎样使用法国铁铲——这导致了每师8000只铲的改变——以及他怎样去教他遇到的一个社会的成员使用铁铲。这些因文化的变化而形成不同技术的另一个有力的例证是新西兰的毛利妇女提供的，她们采用一种奇怪的步态——这种步态是她们在小时候由她们的母亲训练而成的——特征是臀部不受拘束的摇摆：这种步态初看起来有些难看，实际上却被毛利人自己所欣赏和重视。

身体技术有三个基本特征。首先，顾名思义，它们是技术的，因为它们是由一套特定的身体运动或形式组成的：“身体是人最最自然的工具”。其次，在一定意义上说，它们是传统的，因为它们是靠训练和教育的方式习得的：“没有传统就没有技术和传递”。最后，在一定意义上，它们是有效的，因为

它们服务于一个特定的目的、功能或目标（例如：行走、跑步、跳舞或挖掘）〔莫斯 1973（1934）：75〕。

为了更全面地说明这一身体技术的观点，莫斯证明说必须利用他所谓的“总体的人”的“三重角度”，即生理的、心理的和社会的三重角度：

我们到处面对的是系列行为生理的—心理的和社会的方面的聚集。在个体生活和社会历史中，这些行为或多或少是习惯的和古代的。……在作为一个整体的群体生活中，存在着秩序井然的“行动教育”。……因此，在所有这些事实中，有种强大的社会学因果关系……另一方面，所有这一切都预先假定了一个巨大的生物学和生理学的机制。……我认为在所有这些技术中的基础教育组成了身体对其“使用”的适应。（莫斯 1973：85-6）

对莫斯来说，这里有一个关键概念就是“惯例”，它指的是社会文化与身体及其运动多少有点根深蒂固的关系。实际上，在莫斯看来，成人或许没有“自然的方式”这样一种东西。毋宁说，在每一个社会中：“每个人都知道并必须知道和学习在某一条件下他必须怎么做”（同上：85）。在强调“惯例”这个概念时，莫斯对身体技术的解释与布迪厄后来的使用有着有趣的相似。和莫斯一样，在布迪厄看来，人们联系和对待身体的方式本身揭示了惯例发生作用时“最深层的倾向”。进而，由于布迪厄用“身体语言”这个概念表示个体所“负载”的社会地铭刻的方式而进一步强调了这一点。“身体语言”，简而言之，就是“实现、‘体现’，转化成永久倾向的政治神话，是站立、说话以及感觉和‘思考’的一种持久方式”，

是处于心灵有意识的范围之外的规则。(布迪厄, 1977: 94)

尽管莫斯对“引入身体”有重要贡献,但他的方法至少在四个方面受到了人们的批评。第一,虽然具有启发性,但莫斯的论文在本质上是描述性的,文中主要涉及的是他根据个人经验和反思(作为一个士兵,一个人类学家,一个旅行者和一个运动员)为身体技术编写的目录和做的分类。第二,与布迪厄的惯例概念相比较,莫斯勾勒了一幅过分决定论的图画,其中个体是以一种基本上非思考或非反思的方式(布迪厄的术语是“实践的逻辑”)在其肉身的一文化的身体技术的基础上来行动。第三,把身体技术的社会条件与理性主义的做法不加怀疑地等同起来,而忽视了情感在身体技术的获得、使用和结果中扮演的重要角色,这也是莫斯受到批评的原因。最后,莫斯对身体技术的分析倾向于把它们假定为独立于具体的社会情境、环境的抽象实体和它们的运作偶然的(政治)结果。这就导致了身体技术获得和运作过程中的权力、矛盾和控制被最小化了。总之,虽然他强调了身体“运用”的实践方面,但莫斯的力量一再显得是社会的“过分社会化”的产物——一种以基本上非思考的方式通过缺乏伸缩性的惯例持久的倾向和积淀的气质发挥作用的秩序。简言之,就像施林(1997a)最近所证明的,我们有足够的理由拒绝以主导的、静态的惯例观点建立行动者的呈现的观点的尝试,因为这样做会简化创造性,并会使认识社会变化变得困难。

为了复活这个更具批判性的有关行动者的呈现的观点,我们需要求助于其他作者如梅洛-庞蒂和戈夫曼等人的著作,他们强调把社会生活的知觉的身体—主体、相互肉身性和互为主体性的本质看作是肉体关系动态的、随情境而变的偶然结果,这一观点为一种真正具体化的非二元论的社会学提供了基础。

## “心灵的身体”：现象学、肉身性和“肉身”

在西方思想史的所有人物中，哲学家莫里斯·梅洛-庞蒂也许是为颠覆以前笛卡尔的二元论遗产付出最多的。尤其是，他为我们理解心灵/身体的二元论问题和“肉体”社会学的需要至少做出了两个重要贡献。首先，通过对知觉作为一种呈现的经验做现象学的批判，梅洛-庞蒂（1962）为身体的真正非二元论的本体论提供了一个哲学的基础。其次，在这么做的时候，他也能够，尽管是从哲学上，通过强调我们在世的相互肉身性特性和肉体基础这种方式解决互为主体性的问题（科罗斯利，1995a）。从这些术语中可以看出，心灵与身体完全被混在一起，笛卡尔的“我思”被梅洛-庞蒂的知觉的身体—主体所替代。

依次看这每一个问题，在梅洛-庞蒂看来，知觉首先是一种呈现的经验。甚至我们“高级的”知觉经验也不能摆脱我们最初的呈现。换句话说，身体理论一直就是“一种知觉理论”。在这方面，梅洛-庞蒂对笛卡尔的思想提出了大量的疑问和批评，包括心智和身体本体论的分离留下的尚未解决的问题，即在知觉行为中，准确地说，心智与身体和世界是怎样发生联系的（科罗斯利，1995a）。在这一点上，笛卡尔仅提供了一个有限的且从哲学角度看很不令人满意的答案。笛卡尔主义把知觉定义为外部世界的给定物体的内部表现，因此产生了主体/客体二元论以及相关的一切问题。根据梅洛-庞蒂的观点，这些问题以及其他许多问题在笛卡尔主义/心灵主义的框架内是无法充分解决的。因此，必须从根本上重新思考知觉，并且就是

这个批判成了梅洛-庞蒂提出呈现的现象学的出发点（克罗斯利，1995a）。

梅洛-庞蒂没有错误地一开始就把世界看作文化对象和形式已经预先构成的领域，而是强调现象学的中心任务是“在心灵的身体和世界中重建心灵的根基”（梅洛-庞蒂，1963：3）。在这么做的时候，他提醒我们现象学是一种“存在论开端”的描述性科学，相应地，此科学需要在主体呈现的世界中来定位（克罗斯利，1995a）。换言之，由于我们是存在论地在世的，因而现象学的简约从来不是完全的简约（朗格，1989）。为了破除主体—客体的区别——这本身是意识反思和分析的产物——梅洛-庞蒂力图“思考”“不可思考之物”，目的是让我们复活或重新回到我们的注意力和意识的中心，即我们与身体和世界所具有的“前客观的”、原始的关系，这一关系是客观思维所看不到的（克罗斯利，1995a）。换言之，“前客观”的力量就在于它能够区分“每一个‘物质存在’形态，比如区分每一个‘我思主体’”和“影响‘心理’与‘生理’的‘结合’”（梅洛-庞蒂，1962：80）。

从这一观点看，知觉不是“外部”（公共）世界的某种“内部”（私人）表现，在一种根本的意义上，毋宁说它是在世界之中出现的一种“对存在的开放”（克罗斯利，1995a）。换言之，感知的心灵是一种“肉身化的身体”：

我们是通过我们的身体存在于世界之中，并且……我们知觉到世界就在我们的身体里……因此通过重新与身体和世界建立联系，我们……也能……重新发现我们自己，因为，就像我们对身体的感知，身体是一种自然的自我，可以说，是感知的主体。（梅洛-庞蒂，1962：206）

由此可以得出结论，知觉是“透视性的”——它总是从某一地方观察（上、下、左、右、近或远），无处不在（例如：“上帝之眼”）。换言之，知觉的透视性质是我们呈现的一种主要表现，它通过我们的感官的“自发合成”使身体和世界联系起来（朗格，1989）。正如梅洛-庞蒂所强调的，这一性质也根植于一种与世界的“实践”联系并包含于世界的行为（如：观看、打量、触摸）。相应地，这意味着知觉是一种积极的过程，它与知觉的身体—主体有关，这种身体—主体指向“外部”并直接指向一个已学会实践技能和存在论的理解的共同世界（克罗斯利，1995a）。

这种对实践技能和大家都理解的共同世界的关注把我们引向梅洛-庞蒂提供的第二个重要遗产，即他对整个互为主体性问题的“肉身解决”（如：心智怎样知道其他心智的存在）。对梅洛-庞蒂而言，这个问题的答案是显而易见的。身体与世界的密切关系意味着它是惟一“可逆的”结构或“肉身”的一部分。身体的肉身和世界的肉身难分难解地交织在一起——梅洛-庞蒂使用了一个生物学的术语称它为一种“交叉”（如事物的交叉点或交集）。尤其是，身体对存在的“开放”意味着世俗空间的一个共享世界，这个世界和同样具体化的人类世界交织和扭结在一起。鉴于此点，把世界分成知觉者和被知觉者、感觉者和被感觉之物、触摸者和被触摸之物，这些划分并不是绝对的。相反，就像知觉者和被知觉的存在，我们能看见也能被看见，能听到也能被听到，能触摸也能被触摸（格鲁兹，1994）。正如梅洛-庞蒂所说：“观看的人不能拥有可见之物除非他被那物拥有，除非他属于那物，除非……他是可见物之一，具有非凡的倒置能力，他能看见它们——他是它们中的一员”（1968：135）。因此，互为主体性的问题，正如克罗斯利

(1995a)所指出的,是通过存在于呈现的人类之间的原始的肉身联系和有意义的关系来解决的。简而言之,互为主体性完全是肉身的,由有知觉力的身体—主体互为肉身性的关系和它们与一个共同的可逆世界的原始联系形成。

梅洛-庞蒂通过强调能动的身体是意义和思想表达的基础,进一步强化了肉身互为主体性的观点。为了与他的非二元论的本体论保持一致,在梅洛-庞蒂看来,意义不是内部精神状态的产物。毋宁说,它就存在于知觉的身体—主体实际的具体行为亦即呈现的姿势中,可以说,通过我们参与到世俗空间和共通理解的共同可见世界中,这些姿势将成为“可公共利用的”(克罗斯利,1995a)。例如,愤怒并不指涉某种先在的内心情感状态,毋宁说它就具体地体现在我的拳头的晃动中。如果我们把它放到这一事实中,即我们的身体与世界的结合方式源自于所获取的(实践)技能、技术和共通理解的文化仓库,且在此过程中积极利用和转换时间与空间,那么我们就可以把身体—主体的观点看作是“文化实践”的肉身能动力。确实,正是在此基础上,正如克罗斯利所指出的,梅洛-庞蒂能提出布迪厄的惯例的“肉身版本”——它包括已获得的知觉和语言学图式,还有能动的身体—主体的行为的情感模式。

很明显,在思考梅洛-庞蒂的著作时,我们走过了一个漫长的道路,从柏拉图主义的思想 and 笛卡尔哲学的二元论到这样一种观点,即心智与身体、主体性与物质性事实上是不可分离的,反而是完全交织在一起的。请看:

被看作具体存在的人不是灵魂与有机体的结合,而是生命的不断运动,此运动在某个时候允许自己采取肉身的形式,而在另一个时候又转向个人的行动……“灵魂与身体的结合”不是两个相互外在的东西

即主体与客体由于任意的决定而产生的一种融合。它“产生于生命运动的任何时刻”。（梅洛-庞蒂，1962：88-9，引号为我们所加）

简而言之，意义存在于身体中，而身体存在于世界中。

最近，在约翰逊对意义、想象、理性的身体基础引人注目的解释中，这些问题受到关注并进一步得到研究。在约翰逊看来，对意义和理性的任何充分的论述都必须与人类的呈现作为认识和理解世界以及把握世界的理论结构的基础这一中心位置相一致。约翰逊还特意把我们的注意力引向想象与认知和身体结构相联系的方式，以及经验的基本概念诸如平衡、规模、力量和周期等是如何直接地出现于我们的作为“被包含的”具体性存在的身体和肉身经验；进而，这些概念又是如何的以隐喻和转喻的形式得到扩展，以创造出更抽象的意义和更理性的联系。

例如，“垂直图式”就直接起因于我们使用“上一下”方向来挖掘经验的意义结构的倾向——人们总是在一个日常的基础上，如对一座建筑物的知觉、直立的姿势和爬楼梯，来反复把握这一结构。这一图式是我们的以日常生活和在世存在为基础的呈现的垂直经验的一种抽象表达或类比（约翰逊，1987）。在约翰逊看来，正是这些以经验为基础的、想象性的表象结构组成了意义和理性，而后者的基础就在于身体。与此类似，通过隐喻，我们运用从我们直接的身体经验获得的模式来组织我们更抽象的理解。例如，“越高越重要”这一基本观点就与从“高”到“重要”的隐喻性投射过程有关，它直接地基于人的身体经验和它所涉及的表象图式。换句话说，重要和高在我们的经验中以能为对数量更抽象的理解提供身体基础的方式被隐喻地联系在一起（约翰逊，1987）。

所有这些例子表明，我们对世界及其运行方式的理解，包涵了许多植根于我们身体的经验的“前概念的”和“非假定的”结构——这些结构可被隐喻地投射和假定地阐述，以建构一个丰富的人类意义和意图网络。进而，这就使对人类“经验”做根本的重新思考成为必要，此思考对象既包括我们身体的、社会的、情感的和语言的方面，也包括我们理智的方面：事实上，使我们成其为人的一切都在此列（约翰逊，1987）。正是在此基础上，约翰逊不但能有力地证明身体是“在”心灵之中，而且能进一步深化我们的认识，这认识——准确地说——就是：身体是如何“在”心灵之中；抽象的意义、理性和想象本身对于身体基础的获得如何是可能的和必要的。在这么做的时候，他提供了一种含蓄的——尽管不是明确的——话语批判，这一批判在社会现实结构中多少是一种“自由漂浮”的力量。从这一角度看，话语不只是建构身体，相反，是身体形成了我们用来理解世界的话语和（理性的）结构。

总之，梅洛-庞蒂和约翰逊对于笛卡尔哲学的二元论提供了一个深刻的批评。他们不仅强调了把身体和心灵看成分离的实体是不可能的，还引导我们注意到我们与世界以及意义、想象和理性的身体基础的实际关联。再加上对相互肉身性、世俗空间和知觉的身体—主体文化地获得的技能与倾向的强调，这一切表明了一种在莫斯的身体技术理论和布迪厄的惯例观点基础上以新的、有意义的方式确立的立场。然而，根本上说，作为现象学家，他们的工作仍是植根于哲学的框架，从社会学的角度说，这一框架对于更广泛的社会行为与“控制”问题研究仍不能令人满意。为了重新获得这些可能性，我们需要转而求助于欧文·戈夫曼讨论日常生活的自我呈现和肉体交换的变迁的著作。

## 自我呈现的变迁/日常生活的肉体交换

只有明确地说明戈夫曼关于社会生活的戏剧论观点，才能完整地描述身体行为和控制的问题。基于植根于日常生活的自我呈现和肉体交换互动的两难局面，戈夫曼的作品，从整体看，至少对身体社会学做出了三个重要的贡献。首先，由于在芝加哥的训练使得他对社会学细节有着敏锐的观察力，戈夫曼把微观公共秩序的肉身基础看作是一种社会行为者呈现的“实践性”完成（克罗斯利，1995b）。其次，通过关注羞辱和尴尬等问题，戈夫曼给我们提供了一种明确的认识，即在社会认同和自我认同之间，身体是如何进行调节的（施林，1993）。在这么做的时候，他也就清楚地阐释了人的情感、感觉、知觉以及它们所关涉的“自我循环”的重要作用。最后，与对其著作的许多常规解释相反，戈夫曼证明了人们对社会等级、社会统治和社会控制的身体性“产物”如阶级地位的象征符号和性别之间的等级安排的持久兴趣。

依次看这每一观点，戈夫曼对微观公共秩序的分析，正如克罗斯利（1995b）最近证明的，不仅部分地纠正了莫斯对身体技术的分析，而且在许多新的、重要的、尤其与身体社会学普遍相关的方面扩展和发挥了梅洛-庞蒂对相互主体性和相互肉身性的关注。尤其是在《公共关系：公共秩序的微观研究》（1971）中，戈夫曼——尽管没有明确使用专业术语——更清楚地论证了身体技术和相互肉身性的相互依赖性和关系结构。在这样做的时候，他超越了莫斯对身体技术描述性的、非语境化的分类，以便思考身体活动社会地建构的本质以及它在“互

动秩序”中的位置（克罗斯利 1995b）。

在戈夫曼看来，成功地通过公共空间，不管它是街道、超市，还是繁华的商业街，对于人类行为者都既是实践问题又是技能实现的问题，它关涉到特殊的社会规则和仪式——它们能使通过更为便利，并能对社会交往的微观公共秩序的瓦解起到“修正”作用。例如，戈夫曼称个体为“交通实体”或“人的流动单位”，在公共场所，他必须通过行人“交通规则”来管理自己的身体（如：“确定路线”、“察看”、“身体检查”）——这些规则是通过诸如行、列、行进和行军等习惯在时空中社会地组织起来的。从这方面看，戈夫曼的社会学灵活地适用于我们行走的不同背景、行人规则和体现规则的价值、在行进过程中解决特殊事故——身体的和社会的——的方式。克罗斯利（1995a）提出，这一可以扩展的关于行走的社会观点超越了莫斯关于不同的行走方式的理论，涵盖了行走社会地确定的本质以及与此相关的各种适应和作为结果出现的“交往秩序”的形式结构。

在强调这些观点时，戈夫曼提醒我们，社会秩序是建立在这些微观的公共基础之上的，这些基础转而又依赖于肉身的的能力（如身体技术）和关于知觉的身体—主体作为具体的社会行为者的实际认知能力（克罗斯利，1995b）。用这种方式，戈夫曼突出了按照社会行为的特殊目的、意义和功能利用和积极转换社会空间和时间的各种不同方式（克罗斯利，1995b）。在一个比较模糊的注释中，戈夫曼还利用“客观世界”概念让人们注意与我们的身体性存在有关的区域的偶然性和多变性。个体确实就“存在于肉身之中”，而身体作为一种“相应的配置”因此不断地被他的主人“置于某一路线中”（戈夫曼，1967：167）。因此，根据一个妄想狂式的逻辑演练，戈夫曼谈到了“安全”和“危险”的地位，谈到了“普通的”外貌——这本

身就是令所有人最为苦恼的——还谈到了将可能危及我们的人，从行凶抢劫者到极端分子，埋伏着准备“突袭”我们的“伏击路线”。在这个意义上说，戈夫曼给我们提供的是一个个人和生活空间，即一个包含着对我们的肉身自我和肉身身体有（潜在的）危险和威胁的空间变化多端的微观政治学。身体，简而言之，就像与它们如此紧密联系的自我一样，在日常生活仪式性的遭遇和公共空间中也时常遭遇“危险”或“被置于某一路线中”。

戈夫曼还注意到这样一个事实，就是微观社会的互动秩序依赖于其成员显而易见的、“可理解的”意图、参与度和气质，而在根本的意义上说，它们应在其“表面价值”上来理解（克罗斯利，1995b）。因此，行动者必须“审时度势”，以便捕捉位置、姿势和语言的线索进而了解交往秩序中的参与者（同伴）可能的行为。在常规的社会交往中，身体不停地“发送”和接受信息——同时包含了“审视者”和“被审视者”的过程——而且这对人们如何打交道以及交往能否顺利将产生关键的影响。在此我们回到了席美尔的“看”的社会学意义和身体感觉的表现本质。尤其是，戈夫曼强调，诸如目光交流，“不卑不亢”和与交往礼节相关的规则在维护面对面交往和社会交往按常规平稳运行方面发挥了重要的作用。正如他所说：

在交往秩序中，参与者的专注和介入——哪怕仅仅是注意——永远是至为关键的……情感、情绪、认知、身体姿势，还有肌肉的运动，实际上也包括在内，它们引入了一种不可避免的心理-生物学因素。放松与紧张、非自我意识与谨慎是主要的……不仅我们的外貌和举止能为我们的地位和关系提供证据，而且我们的视觉关注方向，我们介入的程度，我们最初

行为的方式也使别人能观察到我们即时的意图和目的；不管我们是不是正在与他们交谈，这一切都在发生着。（戈夫曼，1983：3）

社会仪式化的主要过程（例如：身体和言说行为通过社会化而标准化的过程，赋予这些行为一种特殊的交流功能）使“找寻”表演与观察的特征变得更方便（戈夫曼，1983：3）。戈夫曼提出，在此“身体习语”的共同词汇扮演了一个关键的象征角色。实际上，把身体习语理解作一种“习惯化的话语”是我们称“社会为个体的集合”的一个主要原因（戈夫曼，1963：35）。作为一种习惯化的话语，身体习语本质上也是标准化的，在此意义上，当有他人在场时，这一本质必定会发送出某种特定的信息，而不是其他的信息。即便个体忍住不说话，他/她也无法阻止身体习语的交流——它必定会说这是对还是错，而不可能什么也不说。矛盾的是，这导致了一种情形，在那里，传达最少量信息的最佳方式就是“适应”和成为社会期待的那种人。

有一种特别有趣的身體习语类型，戈夫曼称之为“身体假象”（即运用整个的身体姿态使在其他方式中“无法发现”的东西成为事实（戈夫曼，1971：11）。由此，他进一步把身体假象划分为三种不同类型。第一，“定位假象”，指的是个体通过身体语言试图传达其行为向某一通常的日常意图定位的方式。例如，在公共场所，为了向正瞧着他的人表明他们事实上是在等人而不是有目的闲荡，这些人会不断地看他的手表并向四周观看。与之相对应，“细察假象”则指的是，当有意要消除旁观者的猜疑时，就通过用随意的一瞥取代盯着看，来把某一不端行为转化为有点类似但不那么可恶的行为。最后是“过分表演的假象”，当个体“以一种不严肃的方式完全沉浸于属

于他的东西，由此来掩盖大量同类更不严肃的方式的真正约束”时，出现的就是这种假象。例如，在举起一个重物时，就会暴露他全部的努力，这时他就可以选择“以不严肃的方式显示出全部的紧张”（同上：135）。

当然，作为以上所论观点基础的东西是戈夫曼的自我的社会学治疗。在戈夫曼看来，面部和身体活动不仅对于互动交往的维持和平稳运行，而且对于社会角色和身份的维持和统一，都是关键的因素。在此，我们触及到了戈夫曼为身体社会学提供的第二个可能关键的遗产。在他看来，自我是一种“仪式化的东西，一个神圣的对象，必须像关心仪式一样以适当的方式对待它”（同上：91）。面对对交往中应尽的责任的（轻微的）忽视，个体必须确保他们被提供的自我能通过合适的社会行为和必要的仪式化的“补救工作”得到维持。例如，一个道歉可能就够了，这不仅表明他已经意识到他违背了规则，而且表明他不是那种主观上有意要违反规则的人。另外，我们也可以仅用“拍腿，转动眼睛，高举双手，或发誓”的方式来证明我们已经意识到“我们曾经愚蠢过”，但我们“现在不会再这么蠢”。在每一个具体的情形中，我们所表现的姿势以及与它们相关的仪式化的行为都可以说是我们自身的自我价值的道德象征。

这些观点在戈夫曼对窘迫的分析中得到了清楚的说明。正如舒德逊（1984）所看到的，戈夫曼的社会学是基于一个假设，即窘迫根本上具有社会的和道德的意义。更早的时候，达尔文发现〔1955（1895）〕，红脸明显是人的情感的表达，并且这与我们感觉到的他人对我们的看法有着紧密的联系，作为对这一发现的一种回应，戈夫曼提出了窘迫的两个主要源泉：性格上的易变性和社会互动的非连续性。在这两种情况中，身体是至为关键的，我们不妨假定它是不自在的互动关系的一种指

示性符号，其中包含的相互联系是：

红脸、手足无措、口吃、发出反常的或低或高的叫声、出汗、脸色苍白、眨眼睛、手发抖、迟疑或踌躇无主、精神不集中、口误……低眉下眼、低着头、手靠在背后、手指紧张地卷着衣服或两手手指交叉放在一起，表达思想时结结巴巴、语无伦次。还有一些主观的症状：心跳加快，反复无常，意识紧张，姿势不自然，感觉头晕，嘴干，肌肉紧张。在受到轻微干扰的情况下，这些可见和不可见的慌乱就会出现，至少是以一种可感觉的形式出现。（戈夫曼，1967：97）

甚至当个体根据某种身体符号显示出镇静的时候，其它迹象如手的晃动或面部的抽搐也能或多或少地暴露出个体紧张和窘迫的感觉——这是典型的“身体泄密”。

戈夫曼对这些现象的典型处理方式可能来自于他对羞辱的分析和对身份破碎的论述 [1968 (1963)]。正如戈夫曼所说，羞耻具有许多不同类型，包括“对身体的厌恶”，它们都具有一个重要的共同特征，即人的“虚拟的”的社会身份和“实际的”的社会身份之间存在着关键的“分离”。这一分离要么事先被当事人“了解”，要么只有当个体在他人面前展示自己时才渐渐显露出来。用戈夫曼的话说，这些个体是“缺乏自信的人”，他们有特别的理由感到同“正常人”的“复杂交往”是“令人紧张的”：这一情形不幸地导致了“总有一方会逃避、拒绝或退缩”。此外，这也可以用来清楚说明早期的、更主要的观点即具体的、表现性的符号——包括“羞耻符号”如自杀未遂者的腕部标记或吸毒者手臂上留下的斑点——可有助于确证个体只用口头表达传达给他人的任何内容。

相反，对那些其“差别”不能立即显露或事先就已了解的人来说（如“不可信的人”），两难就在于“呈现或不呈现；告诉或不告诉；透漏或不透漏；说谎或不说谎；并且在每一情况中，是对谁，什么时间和什么地点”（戈夫曼，1968：57）。因此，已知的或突出的不可信品质的可见性或明确性的程度（例如：耻辱作为传达个人拥有它的一种方式发挥了多好或多坏的作用）发挥着重要的互动底线的作用，也就是个体通过它对破碎的身份实施着羞耻控制和协调。在这一切中，身体明显的扮演了一个重要角色。在此意义上，戈夫曼关于耻辱的分析可以在多个层面上解读为一篇讨论身体的论文，在那里，身体和有关身体呈现的规范在个体的社会认同与自我认同之间起着中介作用（施林，1993）。

最后，戈夫曼（1983）走出身体技术和表征性的自我认同的变迁的问题，还对社会结构的核心要素如何与互动秩序发生联系表现出了浓厚的兴趣。例如，在关于阶级地位的符号的讨论中，戈夫曼以一种极其类似于布迪厄的方式考察了这样一个事实，即在常规的社会互动中，这些符号可明显地得到体现和发挥作用。从这一观点看，组成阶级地位的符号是：

使他人感到得体的行为和让人产生好感的举止。在那些在场的人们的心中，这种人被视作是“我们的同类”。这些印象似乎是建立在对许多单个行为的反应基础上的。这些行为包括礼仪、穿着、举止、姿势、声调、语调、措辞、细微的身体动作，以及对事物和生活细节无意识地表现出来的评价。也可以说，就是这些行为构成了社会风尚。（戈夫曼 1951：3000）

正如戈夫曼所说，阶级地位的这些符号大部分都依存于身

体（如有“器官系泊处”）的事实作为一种重要的约束机制起着作用，并由此提高和保存它们的声誉价值（参照布迪厄关于惯例和身体资本的观点）。同样，在关于性别之间的设置的讨论中，戈夫曼提出建制化的设置根本不允许以性别的自然差异作为其后果的表达。在这方面，他暗示了一种“制度性的反省”，在那里：

根深蒂固的制度实践具有把社会环境转换为两性的性别主义表演场景的作用，这些表演有许多采取一种仪式化的形式，以此强化对两性的不同人性的观念，即使对于人们如何期待两性间的行为的结合方式能找到证明。（戈夫曼 1977：325）

从这一点看，即使是身体性差异的简单表现诸如一位男士为一位女士开门，也被看作不仅是性别不平等的象征而且被看作是这种不平等的基本要素。事实上，在认为女人是“有缺点的行为者”时，男权统治就“直接被认为是最完美的、最可爱的、明显不会引起紧张的运动”（戈夫曼 1979：9）。这些观点在戈夫曼的《性别广告》（1979）的社会学分析中得到最为生动的说明。在分析身体的一般方面时——如身材、轻微接触和拥抱对支配和操纵、精神恍惚对镇定自若、平静和谦和的心境、独特的手势等，戈夫曼给我们详细提供了这些动作隐含的信息。总之，广告者“使我们的惯例习俗化……他们的伎俩就是超仪式化”（同前：84）。

概而言之，不管我们讨论的是社会互动的常规组织还是公共秩序的微观政治，也不论是社会认同与自我认同之间的关系还是阶级地位的符号或性别设置，戈夫曼的社会学都是根基于人类呈现的基本问题。在这一点上，正如克罗斯利（1995b）

正确地指出的，施林（1993）的“社会构成主义”把戈夫曼理解为一个“二元论者”和“主观唯心主义者”显然是有问题的。戈夫曼关于有意义的社会行为的研究事实上并非使身体服从于心灵或社会符号论。而是正如我们所见，他首要关注的是身体在社会世界能做什么，它是如何发挥作用去建构和再生产这个世界，以及它是如何通过它的感觉和具体化的实践来发挥作用。从这些方面看，戈夫曼是为真正的“非二元论的”或“肉身的”社会学提供了基础：一个可以巩固和扩展身体技术、相互肉身性、我们在世的具体本质等观点的基础（克罗斯利，1995b：148）。

身体和自我，观看者和被观看者，阶级和性别，这些二元论的概念就是这样真正地存在于戈夫曼的“具体化的”互动秩序中。

## 社会行为的表征：一种分析框架

从上一章到现在，我们一直集中讨论身体运用的不同理论以及行为者与控制的相关问题，而很少进行理论的综合或整合。虽然迄今为止极少有人在这方面做出过努力，但弗兰克（1991a）有关“行为中的身体运用”的类型学代表着对特纳早先关于身体秩序的分析的重要推进。正如在第二章中已经指出的，弗兰克的出发点是颠倒特纳的参照项并是以倒置的方式开始的，从而把身体及其有关问题作为分析的核心方面（亦即“行为”而不是“系统”问题）。从这一角度看，重要的理论问题就是揭示社会自身是怎样在身体的事务中建构起来的，而不是反过来。

为了这一目的，弗兰克意味深长地吸收吉登斯（1984）的结构化理论，提出把身体看作是社会的“身体技术”（参照莫斯）的媒介和结果，而社会则是这些身体技术总和的媒介和结果。尤其是，弗兰克指出，“身体”事实上是在由制度、话语和肉身组成的等边三角形交叉点上形成的。在此，话语用来表示身体的可能性和局限的“图绘”，能为身体“理解”自身提供“标准的”框架。相反，制度是这些话语实践发生的地点和语境。最后，肉身性作为“身体”构成的第三个维度，指的是身体纯粹的生理事实：一种肉身的、物质的身体，它“形成于子宫内，在各个生命阶段经历着变形，最后死亡和解体”（弗兰克 1991a: 49）。

正是在这一三角形框架中，弗兰克力图阐明他的行为中的身体运用的类型学。正如我们在第八章所讨论的那样，当身体遇到各种各样的抵制时，它们能最清醒地意识到自己。在这一点上，弗兰克提出，当身体针对某一客体采取行动时，会遭遇到四个必须向自己提出的主要问题。第一，社会控制维度的问题。在此，身体必须问自己：它的行为如何才是可预知的（例如控制的问题）。当我们意识到我们想要身体做什么时，它至少保留了它自己的一些偶然意愿，而这正是必须解决的控制问题。第二，身体也必须根据它能否生产或是匮乏来在欲望的维度形成自身。第三，身体当然也必须与他者形成某种关系。在此核心的问题主要围绕着身体与自身的联系是以一种单向的、封闭的方式还是以双向的、开放的方式——这涉及到与他者相互的构成关系。最后，弗兰克提出的身体的第四个维度与自我关联问题有关。在此，关键的问题是身体意识是与自身的存在尤其是它的外表发生联系还是与自身的肉身性相脱节？

从控制、欲望、他者联系和自我关联这四个维度出发，弗兰克画出了一个由四个单元组成的矩阵，其中的各项分别是

“规训的”身体、“镜像的”身体、“控制的”身体和“交流的”身体。这四种类型展现了行动中的身体运用。当身体回应这四个与其对象关联有关的问题时（例如它是可预知的还是偶然的，是分离的还是有关联的，等等），身体运用的典型模式就会出现。然而，这些经验的身体不会太久地停留在某一运用类型：事实上，“真理是一团糟”（弗兰克 1991a: 52 - 3）。

从这一有利的角度看，根本不存在霍布斯的秩序问题，而只有行动问题：我是怎样预知的？我是匮乏的还是生产的？我与我的肉身是相联系还是分离的？我与他者之间是一元的还是多元的？在弗兰克看来，身体运用的每一类型都是通过某一特殊的行动模式来解决这些问题。因此，对于规训的身体来说，行为的特殊媒介是严格控制，其模式是禁欲秩序的合理化；对于镜像的身体来说，特殊的媒介是消费，其模式是超市；对于控制的来说，行为的媒介是武力，而模式是战争；最后，对于交流的身体来说，媒介一般地被认为是“认知”，其模式是舞蹈、社会仪式、公共叙事，以及对老弱病残的关心。

更详细地看一下这每一种身体，对于规训的身体而言，弗兰克指出，控制问题是通过在严格管理中让自己成为可预知的来解决。对于欲望，当身体与他者的联系是单向的时——因为身体事实上在行为中是孤立的——规训的身体就会认为自己是匮乏的。福柯提醒我们，即使在军事训练中，身体也是在他者之中行动，而不是同他们一起行动。最后，规训的身体与自身是分离的：当僧侣采取禁欲行为和军人在他们的追随者身上灌输一种身体分离的意识时，禁欲者就是在身体之中却不属于身体。在此，正如上面已经指出的，福柯当然是最优秀的讨论规训的身体的理论家。

与规训的身体的情况一样，镜像身体也是可预知的，但有不同的原因。规训的身体是通过严格控制获得可预知性，而镜

像身体的可预知性是以它反映周围的一切的方式获得的。以消费为基础，身体变得像它能够享用的物体一样是可预知的。镜像身体与他者的联系也是一元的，但同样是基于不同的原因。当镜像身体对外部世界开放时，它至少在自己占用的那个世界中是封闭的，并是在与自身的自我反思的关系中建构它的客观对象。正如弗兰克指出的，消费涉及到“对象世界对某人自己的身体和某人自己的身体对对象世界无限制的同化”（1991a: 62）。镜像身体也是通过消费的典型媒介无限制地生产欲望。它看见什么就想要什么，寻求在一种无限循环的占有中成为自我形象的一部分。因此，对象成为一面镜子，身体通过它看见自己的身影。最终，镜像身体当然也同它的自己的外表联系在一起——对于这一情形，拉什（1979）在《自恋文化》中有经典的论述，而且鲍德里亚和布迪厄这样的社会理论家在他们的作品中也做了更为一般的论述（见第四章）。

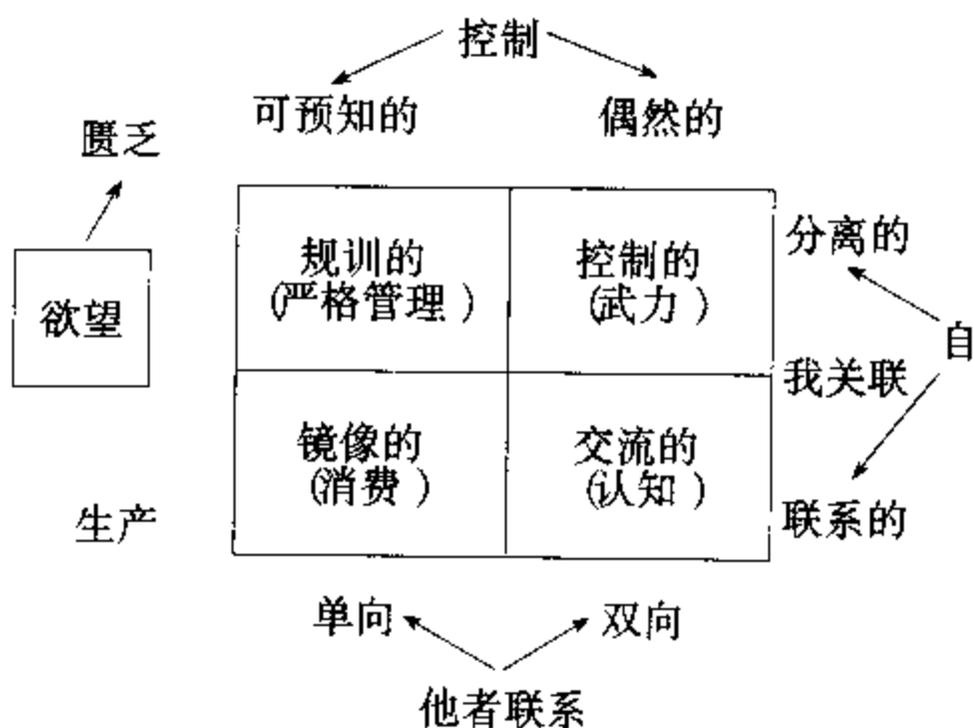
正如弗兰克正确地指出的，如果对男性气质和匮乏的问题不给以足够的重视，就无法对控制的身体理论化。因此，当一种多元的他者关系与匮乏的基本意义结合在一起时，身体就会作为与“他者”联系的表达模式成为主导：对于控制的身体的“生命”而言，他者作为被打击、被挤压和被摧毁的“亚人类实体”而被排挤出局。控制性的身体的世界是一个战争的世界，根据定义，这个世界是偶然的。因此，为了能吸收和施以惩罚，控制的身体必须与自身分离。在说明这些观点时，弗兰克大多吸收了泰威雷特的《男性幻想》〔1987（1977），1989（1978）〕一书的思想，这是一部庞杂的研究德国自卫团（亦即在德国内战期间在全德国专门进行国内镇压的私人志愿部队）以及法西斯的整个问题（见本书第十章）的两卷本著作。尤其是，泰威雷特利用大量文献材料包括小说、信件和自传，揭示了这些前法西斯军官的男性认同最终是如何通过对女性的恐惧

和对解散的担忧——这种恐惧与他们的侵略性的种族主义和反共产主义有着紧密的联系——而形成的。对于自卫团军人来说，“惟一真实的东西就是战斗”和对“他人”进行“血腥屠杀”或“镇压”〔泰威雷特，1987（1977）：395〕。结果，人类偶然性的整个问题和“欲望生产”的无止境的运动被这些人彻底转变成了“死亡自身的生产”（艾伦雷契，1987：xii）。

规训的、镜像的和控制的身体显然与经验层面上的某些肉身类型有关，相反，交流的身体“与其说是现实的，不如说是实践的”（弗兰克 1991a：79）。虽然在历史中去寻找交流的身体的例子是完全可能的〔如中世纪流行文化中的拉伯雷式的快乐的身体（巴赫金，1968）〕，但弗兰克却选择展望舞蹈和表演艺术的典型例子以及医学的治疗实践。正如他解释的，交流的身体的典型特征在于身体就处于自我创造的过程中。在此，身体的偶然性不再是一个问题而是一个创造的机会。事实上，只有当偶然性和多元的他者关系与欲望的生产形式（参照本书第五章有关德鲁兹和瓜塔里的部分）和与之联系着的自我关联相互交织在一起时，多元的关系才不再依赖于控制，偶然性也不再成为威胁。

在此意义上，话语和制度现在就不只是对交流的身体的约束，而是对其他身体运用类型的一种颠倒。在此，弗兰克讨论了一系列的文学作品：从汉娜的《舞蹈、性与性别》（1988）和莎耶尔的《表演的客体》（1989）到莫菲的《沉默的身体》（1987）和克莱曼的《疾病叙事》（1988）。通过这样，他就能说明这样一种基本的观点，即交流的身体实际上是有关从舞蹈到疾病这一系列不同的人类经验中的表达、共享和相互确认的（参见本书第八章和第十章）。

行动问题、身体行为的类型和它们的媒介的这些维度可在下图中得到生动的再现。



弗兰克的行为中的身体运用类型图

概而言之，弗兰克的基本观点是：社会理论的基础必须首先是身体对自身的意识；只有从这一基础出发，理论才能将自我置入身体中，将身体置入社会中。当身体相互间确实存在问题时，必须坚持的基本方面是“这些问题的表征”而不是使它们“与身体的需要、痛苦和欲望脱离开来”（弗兰克 1991a: 91）。在这一点上，核心的问题不是身体的“社会秩序”——“秩序”这个词意味着“对身体的蔑视”，而不是体验它们自身的偶然性和排列组合问题——而是它们的“交流”（例如个体的身体怎样相互“屈从”的问题）。把这有研究方法构建到特纳的类型学的起点之上，就可以把身体看作既是话语和制度的产物，也是它们的基础。换句话说，话语就是呈现，社会制度不能脱离真实的、活生生的身体经验和行动去理解。因此，社会理论的基石必须是身体对自身的意识。简而言之，我们需要的与其说是身体的社会学，不如说是“呈现”的社会学，它包

括呈现的实践者和主体。只有在此基础上，理论本身才能将自我置回到身体之中，将身体置回到社会之中，再将社会置回到身体之中（弗兰克 1991a）。

## 结 论

在本章，我们试图颠倒在第二章讨论过的话题，而集中在身体“控制”的相关问题上。这样，分析重点就从关注身体（如秩序和再现的问题）转向了关注身体的呈现（如身体运用，具体的社会行为）。在此，正如我们已经看见的，关键的东西是莫斯的身体技术观点、梅洛-庞蒂的知觉的身体—主体作为在世的实践性存在非二元论的本体论，还有戈夫曼的关于自我呈现和日常生活/微观公共秩序的相互肉身性本质的“肉身”社会学。这些观点进而在弗兰克的行为中的身体运用的类型学中得到了延伸和发展：在那里，身体是在“话语、制度和肉身性”的等边三角形的交叉点上被建构的，而社会自身则被看作既是社会反复地组织的社会性身体技术的媒介，又是其结果（参见吉登斯）。只有在这个基础上，我们认为，才能发展出真正的“呈现”社会学（与一种身体的社会学相对应）。

我们将在以后章节中回过头来继续讨论这些问题。不过眼下，应当全面地探讨一下现代晚期和消费文化中人类肉身的“命运”（例如弗兰克的“镜像身体”的变迁兴衰），这将是我们在下一章就要做的事。我们这样做的目的是想进一步探索在日益自省和日益技术化的时代里身体和自我认同之间的关系以及肉身的意义“危机”。

## 福利与身体秩序：建立身体话语转换的理论<sup>①</sup>

凯瑟琳·艾莉斯/著

吴 蕾/译

本章将采用布莱恩·特纳（1996）提出的身体秩序四重分类法（the fourfold taxonomy of bodily order）作为框架，来讨论本书的核心命题：福利的肉体话语（the corporeal discourses of welfare）。第一部分概述特纳的四重分类法，及其与社会政策分析之间的联系。接下去的几部分依次讨论哈特利·迪恩（Hartley Dean）在本书序言中已经提及的三种话语，也即“肉体效率”（physical efficiency）、“社会效率”（social efficiency）以及“独立身体”（independent body）。福利资本主义的变迁（the shifts in welfare capitalism）与这三者相关联，在这几部分中也将把它们结合起来进行分析。

特纳的分类法提出的是关于社会秩序的问题。他认为，维持社会秩序有赖于政府成功地完成四项任务：在时间上完成身体的再生产，并对身体进行约束；在空间上对身体进行管制与表现。他以霍布斯的理论为出发点，辩称社会系统的稳定性取决于以下两点：一是在时间上，是否能保证身体的连续性；二是在空间上，是否能控制大量没有受到管制的身体。福柯区分了对人口的管制和对单个身体的规训（1981），费瑟斯通则区分了身体的内在与外在（interior and exterior of the body）

(1991)。特纳援引上述两种区分来充实自己的二维模型。他试图证明，一种父权制的老人政治系统对生育率的控制，辅以通过压制性欲的方法对身体的内在进行禁欲式管理的手段，长期以来确保了时间上有规律的人口繁衍。从 18 世纪晚期以降，在空间上对身体的调控，是通过一种全景规训系统来达成的。该系统的基础是针对身体的外在进行管理，管理的手段是使自我表现方式常规化 (a regularization of methods of self-presentation)。

在他的分类法中，特纳认为，对身体秩序的维系还有赖于政府通过对生育的管理，以及对与之相应的欲望模式——随着生产的经济模式的改变而改变——的管理，使存在方式的产物规范化 (regularizing production of the means of existence)。为了保全男性继承者继承权的稳定性，在拥有地产的统治阶层中，封建财产关系必须仰赖男尊女卑的宗法制度的支持。当家庭资本主义在工业经济中扮演主要角色时，宗法控制也同样维系着资产阶级家庭和占主导地位的财产分配规则。工业资本主义同样必须依靠针对劳动者身体进行的禁欲管理，以及针对宗法制家庭进行的性欲抑制。然而，团体所有制 (corporate ownership) 逐渐取代家庭成为社会秩序的单位。伴随着这种社会秩序的重组，财产、性以及身体之间的传统关系消失了。而在享乐主义式的消费与寻求刺激的欲望驱动下的后工业资本主义，仍然需要有作为消费单位的家庭存在，只是它已经不必再遵循以往的核心家庭形式了 (nuclear family type)。

对福利制度的女性主义分析产生于 20 世纪七八十年代之交。它同样把矛头指向作为资本主义秩序基础的阶层与性别之间的社会关系 (McIntosh, 1996)。女性在家庭中的无偿劳动，是工业资本主义条件下福利制度之主要功能的核心环节。(戈尔夫 1979) 认为这种无偿劳动一方面是对劳动力的再生产，

另一方面是对非劳动人口的赡养与控制。在家庭中，福利制度采用宗法制的劳动力分工方式，使女性在经济上更加依赖挣钱养家的男性给她的那份“家庭工资”。但是，到了资本主义晚期，经济体系重组，社会工资被撤消。这一切使政府政策出现了分歧。它们既想方设法鼓励女性到外面去挣钱，又大力支持传统劳动的性别分工。另外，尽管工作与家庭生活的模式都发生了转变，但女性在这两个领域中仍然十分脆弱无助。她们无力把握自己在性与生育方面的权利，就与这份无助有着非常直接的关系。(Mayo and Weir, 1993: 47)。

按照戈尔夫(1979)的说法，在资本主义为了达成社会再生产的主要目标而进行的资本积累与合法化过程中，福利制度也发挥了一定的作用。这些功能反过来可以与特纳的分类法中所勾勒出的在空间中规范与表现身体的任务相联系。为了确保财产的积累与统治阶级的利益相一致，政府必须生产出政治上稳定的身体群。对贫穷、疾病和脏乱环境的治理，是在人类福利的名义下进行的，然而，它实际上却是在城市空间中对身体的规范化过程里最核心的环节。特纳在其分类法中指出，曾几何时，社会评价的外部标志指示着个人在社会等级中的位置。自从大众消费主义使得这种标志日渐模糊之后，表现的任务——或者说是社会上和谐的身体群的生产——就一直为商品化(commodification)所操纵。资本主义晚期社会重新开始强调身体的外样貌，依据文化上备受褒扬的青春、靓丽与强健的标准而进行的对身体的保养与塑造也得到普遍重视。由之引发的全新禁欲主义已经被结合进当代政府对福利事业的关注中。当今政府希望推进福利事业，把它作为一项能使个体更加自立、勤勉、健康的事业来抓。

因此，可以把对身体秩序的维系与福利资本主义的变迁相联系来分析。正如序言所指出的，编者将用三种身体话语来解

释这种变迁。我们认为，“身体效率”话语是工业资本主义时期，特别是1880年代后福利制度的主要话语形式；1945年后的管理资本主义（managed capitalism）时期与使用的是“社会效率”话语；从1970年代中期以降的后工业时期也被称为“无组织的资本主义”（disorganized capitalism）（Lash and Urry, 1987）时期，主要话语形式是“独立身体”话语。

特纳的分类法勾勒出英国福利系统发展的轨迹。当我们为该方法极富启示性的潜力所折服时，我们仍然需要尽力避开功能决定论的陷阱。许多对该模式持批评态度的学者也在这一点上特别提请人们注意（Frank, 1991；Shilling, 1993）。正如特纳本人所指出的，各种话语不但在内容上不一致，而且在产生的效应上也不统一，但它为策略行为提供了对立的空間（1996：73）。对权力的抵制机制通过人的行为与意识进行运作，它使身体在不同的方向上发展，并反过来对话语产生影响。资本主义变迁过程中的各个阶段都有其独特的社会政策建构方式与身体建构方式。这些方式是如何影响、改变着福利制度的发展，又是如何反过来为其所改变的呢？这个问题在本章中亦有探讨。

## 身体效率

福利资本主义的第一阶段形成于19世纪的最后几十年间。在我们开始对它进行讨论之前，有必要看看在工业资本主义之前的社会阶段中，“身体效率”话语的发展状况。

工业资本主义早期生产经济与家庭的分离，使当时存在的、以确保生育繁衍之稳定性为目的的宗法制关系被重新组

合。在资产阶级的家庭模式的指导下，越来越多的工人阶级女性从工业生产中排挤出去，分配进居家生活的领域。以“家庭工资”是养家糊口的男性挣来的这一假设为出发点，1844年之后，工厂法案的颁行，加上国家教育的逐步普及，使更多的妇女与儿童被驱逐出经济领域（Walby, 1986）。维多利亚贫穷法案强迫那些没有能力挣钱的伴侣的女性去作工资微薄的“女人的工作”，或者让她们去投靠一个可信赖的男性亲属，从而更强化了女人在劳动力中的边缘地位（Williams, 1989）。

特纳（1996）指出，调节再生产方式，将其纳入新的资本主义秩序，还依赖于对身体内在的禁欲管理。在社会地位逐步攀升的资产阶级中，抑制性欲是符合资本积累与保存的要求的。消费延迟推动了投资，性满足的延迟也保全了占主导地位的财产分配系统。虽然对于劳动人口而言，需要规范化的不是财产的继承，而是劳动力的再生产。在早期工业资本主义条件下，马尔萨斯主义者的人口控制是以保持独身与晚婚的形式进行的。这既能保证剩余价值的存在，又能使劳动力被整合进资产阶级标榜压抑、节制与勤奋的道德秩序之中。然而，随着工厂产量的增加，针对劳动身体进行的禁欲管理日益体现出新的形式：即劳动自动化程度提高，欲望被放逐进私人空间，欲望的对象被日益局限于女性身体之上。

更有甚之，身体秩序有赖于对空间的身体进行调控。18世纪末叶以降，对城市里的身体的关注就伴随着人口统计学的发展以及资本主义的抬头，威胁着政治秩序。福柯（1981）解释了对人的身体的解剖政治学（the anatomo-politics of the human body）是如何与人口的生命政治学（the bio-politics of the population）相结合，在一个与传统日渐疏离的社会中，使政府得以更好地控制住城市空间里的个体。

解剖政治学的历史可以追溯到18世纪末理性科学萌芽时

期，特别是医学科学萌芽时期。作为结合了医学上正常与病态两极性的学说，解剖政治学成为人们考虑普遍人性时所使用的模式（Foucault, 1973），成为一种建立在身体之上的正常/变态二元学说。以它为依据，人与动物被区分开来，男人与女人被区分开来，本国的与异族的、正常的与疯狂的、健康的与患病的、健全的与残障的被区分开来。正常态（normality）被当成一种再自然不过的生物学上的先在状态，代表了一个人文主义世界中的秩序的合理基础（Branson and Miller, 1989）。

全景敞视的规训系统是对不正常群体的空间管理的一重要组成部分。福柯（1973；1977）用这一系统仔细分析了上述二元主义的制度化过程。他追溯了刑罚的变迁史，从君主至高权力的公开展示，到被置于瞭望台持续不断的监视之下的监狱监禁。瞭望台的能力借助医学的凝视得到拓展，它超越了司法领域，进入由诊所、医院与避难所组成的新的制度化秩序之中。不正常者一旦受到新兴的人类科学的细察与控制，个体的身体就依据行为规范的多元性质而被区别对待，被互相比较，然后排定顺序。

伴随着工业资本主义的崛起，以及民族国家政权的不断强化，全景敞视主义（panopticism）获得了更大的应用空间。由于正常人一般被认为具有良好的生产工作能力和生活前景（特别是勤勉）（Giddens, 1994），所以国家对非生产性方面的调控就得从两个方面下手：既要阻遏贫困的蔓延，又要防止贫困和失业导致的市民暴动的发生。新贫困法令（The New Poor Law）在某些方面承袭了移民定居点的一些旧法令的做法，后者使行政堂区主管<sup>②</sup>有权将个人与家庭遣送回其原籍所在地，让他们依靠院外救济<sup>③</sup>（outdoor relief）为生。这种迁徙的权力对爱尔兰移民影响最为重大（Williams, 1989），而这恰恰表明了其在民族国家的空间里调控异族身体迁移的功能。

奥列佛（1990）指出，对那些不愿意工作的人最有效的规训方法，就是将那些不能工作的人分离出来。有一部分人不能达到工厂工作对身体的标准化功能的要求；从对这群人的指认中衍生出“身体健全”（able-bodiedness）的标准，成为区分这两个群体的方法。新贫困法令规定身体健全的人在工作间里可以而且需要受到惩罚，而那些被归入“患病”、“疯癫”、“有缺陷”、“年老体弱”之列的人，则注定应当受到人道主义待遇，为日益专业化的种种机构所拘限。

在空间中调控身体的任务，与身体在时间中的再生产密切相关，不可分割。常规化的法律、医学与宗教实践将理性划为男性专属之物，并肯定他们对公共空间的拥有权。反之，女性则是欲望与私人情感的象征；她们在精神与肉体上都劣于男性，这使她们无法适应公共生活的严苛酷烈（Ehrenreich and English, 1978）。因此，以医学知识为例，它认为女性受制于本身的性特征与生育能力；只有与一个男性有了以生育为核心的婚姻之实，她们才能过上健全的生活。

生命权力把规训性的凝视（disciplinary gaze）从不正常的人群那里转移到全体人民身上（Hewitt, 1991）。随着19世纪早期统计科学的兴起，相对于全体人民而言，不正常群体的存在标划出正常群体的边界，并强化了后者的存在（Davis, 1995）。所以，流行病学不是将一个病人的身体与其他病人的身体做比较，而是将之与健康人的身体做比较；它关注的不再是个别身体的疾病，而是全体人民的健康。为满足工业资本主义发展的要求，监狱式的生存状况的范围不断扩展，来保证所有身体的健康、福利以及生产能力；19世纪后半期，政府通过改善卫生设施与水供应、城市规划与住房条件等种种方式，努力改善大众的生活条件。与君主至上权力的惩罚方式不同，生命权力不单富有表现力，而且还有生产的能力；它更关注生

而非死 (Shilling, 1993)。

从 19 世纪 80 年代开始，如何更有效地提高劳动身体的肉体效率，成为国家干预措施的矛头所向。威廉姆斯 (1989) 的分析认为，生命政治学占据统治地位的原因，是它采用了一种社会帝国主义话语，将民族与帝国的健康、富足与安全和民族效率挂钩。国家采取了许多措施来维护作为军事实力与重工业生产的基础之国家身体的良好状态。为自由市场资本主义最糟糕的副产品而对工人阶级加以补偿，也能够有效地延缓由有组织的劳动者发起的政治暴动的来临。

提高国家效率更有赖于对全民族的整合，以及对不正常群体的管理。身体必须保持良好的状态，才能被纳入民族整体之中 (Davis, 1995)；城市日益为贫困所侵扰，犯罪率逐渐攀升，加上一些疾病的蔓延，例如性病、肺结核、营养不良以及婴儿夭折等等，这一切都对帝国权力与经济权力构成威胁。颁行并推广卫生法令的目的在于改善健康状况。它将受疾病感染的婴孩，还有劳动者与异族人，特别是那些因为有可能携带某种病菌而必须引起高度警觉的人，统统送进强制性的卫生所 (Lupton, 1994)。对传染病法的强制执行 (enforcement of the Contagious Disease Acts) 实际上也就是在对女性的身体同时作时间与空间上的调控。它试图用控制女性性行为的方式来限制性病的扩散。

然而，阿姆斯特朗指出，早在 20 世纪初，公共卫生设施就已经开始关注对疾病的预防。最初的萌芽出现于 20 世纪早期的肺结核诊疗所。该诊疗所提供诊断、审查、健康教育以及治疗服务。在它的凝视下，疾病发生的根源被认为是存在于社会领域，而非身体的肉体领域：“新的凝视……在人与人之间的空间里认识疾病，在人际关系的裂隙处指认疾病，在社会身体本身那里辨识疾病” (Armstrong, 1983: 8)。

正如我们现在所知，肺结核、性病与其他一些威胁公众健康的重大疾病是在人与人之间直接传播的。诊疗所这一机构形式——肺结核诊疗所、性病诊疗所、医学院观察服务诊所、儿童福利诊所——使整个社区都被置于持续不断的监视眼光之下。这样做的目的是为了辨认出健康人群；虽然人们正逐渐明白如何去预防重大疾病的发生，但健康人仍然有被其感染的可能。阿姆斯特朗认为，在一个特殊的地理区域中，诊疗所详细地记录并调节病人之间的接触与相互关系。这使之变成了一种能探测出危险所在位置的工具。它将身体之间的肉体空间转变为一种社会空间，而后者正是权力横行的领地。

堂兹洛特（1980）论证了在那样的社群内部，家庭是如何成为福利改革的标靶的。福利改革的目标是提高肉体效率，同时治理不符合卫生标准的种种行为。至今为止，监狱式的规训相对而言有所减轻，家庭中护理儿童、锻炼身体、烹制食物、预防接种、注射疫苗以及家居卫生设施等等，事无大小都被一帮有“监护情结”的专业福利人员一手包办。他们向母亲们灌输种种新技巧与能力，以及一种为帝国培育优良国民的全新的道德权威观念。后者无形中销蚀了私人空间中的家长权威（Williams, 1989）。与此同时，福利制度日益严峻地对母性进行调控，对女性家居生活进行监管，强化她们对男性的经济依附性。种种干预手段都巩固并支持了国家的家长式至上权力。

生育的生命政治学的基础，是关于人类身体与人民身体完美性之假说。社会达尔文主义为正在国外开展的“文明化使命”，以及国内资产阶级的优越性提出了一套合法化理论；优生学则提供了推广该理论的方法（Barnes, 1991）。戴维斯指出，正常态是构成人类社会的核心部分，而非像精神世界中的“理想”那样存在于人类社会之外（1995：29）。确实，维多利亚社会的理想形象，就是可以用来统一计算劳动力的那种标准

的普通工人。优生学家发起了有选择地禁止生育的运动，力图阻止那些与理想化的身体与道德标准相背离的人——罪犯、流浪汉、疯子、犯罪者、精神上或肉体上有缺陷者、酒鬼、懒汉——继续生育。1913年的精神障碍法案（Mental Deficiency Act）将残障人士与罪犯一起划归“有缺陷阶层”（defective class）（Davis, 1995: 37），这其中就交织着关于生育与调控的生命政治学观念。以智力与能力的统计学结果为基础，有缺陷者被集中安置于“殖民地”，与社会相隔离，以此避免他们的存在所可能对英国资本主义、英国家庭与英帝国种族的进步所带来的损害。

因此，19世纪末20世纪初福利制度的发展，是在符合统治阶级利益这一原则的指导下，在时间上帮助身体进行再生产，在空间上对身体进行调控。社会主义的威胁被转移开了，因为社会帝国主义制定出一种全新的社会契约，使得工作、教育与福利等社会权力与民族、帝国的繁荣富强紧密相联。一种有局限性的公民权利与义务形式的产生，促使私人资本家致力于这样的工作：即该如何在不动用资本积累中的资源，或者超出国家行为的限度的前提下，改善工人的健康状况，使他们更加忠心团结，纪律严明。家庭被确认为福利制度的首要资源；政府全力支持家庭储蓄，并对家庭事务提供援助，以此来缓解贫困局面（O'Neill, 1985: 88）。通过这些措施，社会再生产的成本被进一步限制住了。

女性与异族人、道德败坏者一起，都无权享受公民福利（Williams, 1989）。政府这样做的目的是为了限制他们在身体的再生产、社会化与服务中所起的作用。然而，这段时期内女权主义者持续不断的抗争，极大地撼动了她们经济上依附、政治上的无权的原有状况。这些斗争包括：争取财产权、受高等教育与专业教育权、投票权；要求支付给女性工人同样的工

资；要求改革离婚法；为妇女在家庭中的职责寻求支持。女性还通过反对生育控制以及废除传染病法案的斗争，试图重新控制自己的身体。如此这般的肉体斗争是 1960 年代以来妇女解放运动的核心，是被“社会效率”的话语所塑造的福利制度之一面。

## 社会效率

在英国，福利资本主义的第二个发展阶段的标志是“福利国家”（welfare state）一词的产生。1951 年后，该词涵盖的范围包括：为贯彻执行贝弗里奇报告（Beveridge Report）<sup>④</sup>中所提建议而进行的一系列立法活动，以及为推进以工作为基础的福利形式的建立而颁行的住房、运输与财政方面的各种政策。尽管大众都是在人文主义话语设置的框架里理解福利国家，阿姆斯特朗（1983）却将这一处于萌芽阶段的设施机构，与医学科学中对身体之间的空间关系进行再概念化（reconceptualization）的过程相联系，后者改变并强化了福利的调控功能。阿姆斯特朗辩称，福利国家、全面的卫生保健以及后来发明的社区保健，不过是一种观照一切的新的凝视眼光，能在身体间的空间中辨认出危险之物。这种游览不是根据一个外在的参照标准将身体区分为正常/非正常两类，而是揭示出这两个类别之间的连续性。阿姆斯特朗认为，在两次世界大战之间的年代里，是“社会医学”这一新学科中诊疗所式的规训实践塑造了游览的技术。社会医学的奠基是在二战期间完成的，因为它注重对疾病的社会语境研究，而那时的政府恰好对管理一个倍受威胁的群体所需要承担的风险十分关注。社会医学与医学社会学的调

查一道，将诊疗所式的凝视拓展到整个国民身上，以满足了解与揭露危险身体的需要。

大众社会在两次大战期间不断发展，把身体之间的空间看成是“社会”空间的观念，使社会政治策略的产生成为可能（Armstrong, 1983: 40）。对人口进行合乎理性的规训，是以这样的方式体现出来的：即预测具有危害性的因素，并将其控制住。这种规训方式曾一度被认为是自然规律的一部分。另外，把风险当成是与命运相对抗的观念有着深一层的含义，即它们暗示对经济与社会生活不仅可以而且应当加以人道地管束（Giddens, 1994）。战争期间对身体与人口的大规模调控，制造出一个整合性良好的群体，使以互惠性与一般的血族关系为基础的政治理论蔚然成风。

这是一种风险均分的政治学。吉登斯（1994）认为它才是兴建福利国家的真正目的。民族效率有赖于民族统一：在1940年代里，形成民族精神核心的已不再是帝国的魅力，而是英国国家的公正与公平——福利国家是“文明化使命”在本国的卷土重来（Williams, 1989）。贝弗里奇计划的执行方案宣布要为资本主义的“无福利性”而对工人阶级进行补偿，并以此体现社会公正（Titmuss, 1974）。特别需要指出的是，为了保护个体免受劳动市场不安全性的侵害，社会保险系统会重新分配风险度，就连那些不包含在工资—劳动力关系中的人也不能逃脱承担风险的义务（Giddens, 1994）。福利设施不再致力于寻找社会身体中个体身体的肉体效率所体现的风险度，而是努力将风险进行分配，以此确保社会身体本身的效率。

民族效率的首要决定因素是对经济秩序进行政府统一规划。吉登斯（1994）指出，这种规划，与战后工党示威要求获得更大的平等这一社会主义式目标不谋而合。凯恩斯主义的需求经济将会克服一个不稳定的市场经济所带来的危险因素，并

维系住福特主义经济秩序赖以存在的基础——持续不断的工厂生产以及大众消费。经济效率同样是政治一致的基础；只有在政治上保持一致，政府组织的资本利益与劳动利益才可能协调，贝弗里奇计划所承诺的社会繁荣与完全就业率才可能实现。

然而，战后的福利安排在形式上再次体现了白人男性中心主义的局限性（Williams, 1989）。它强化了父权制从私人领域向公众领域的转变。福利制度的目标是使男性完全就业，而使女性在经济上依附于男性——至少对白人女性而言是如此。它鼓励女性去扮演这样的角色：家庭与社区中不计薪酬的福利工人及福利国家中的低收入工人，从而使社会再生产的成本被控制在最低限度内。性别与“种族”政治对政策的改造是围绕着避孕法来进行的。贝弗里奇计划认为，应当关注英国人的妻子与母亲们在确保英国种族的延续方面所起到的作用。因此，直至1967年，都未曾颁布过任何有关自由控制生育的法令（Lewis, 1992a: 93）。与此同时，在战后的经济高速发展期间，优生学家则通过医学实践手段（例如给病人开超剂量的有危险性的注射类避孕药物）来限制那些从黑人自治区（the Black Commonwealth）中招募来做全职工人的女性的生育（Bryan, Dadzie and Scafe, 1985）。

对身体的内在调节为父权的制度化提供了支持。Giddens (1994) 认为，生产主义（productivism）思潮<sup>⑥</sup>把工业生产奉为道德意义的承担者，同时它亦为众多维持家庭生计的男性提供指引。因此，有生产力的身体被保护起来，不受欲望的侵扰；它也被利用来作为大生产的驱动器；在20世纪初期，泰勒主义和科学管理的不断发展，则要求对它们进行统一的训练。Giddens 还指出，在战争爆发之后，1940年代的福利改革重新把关注的焦点置于家庭的欲望上；这与生产主义一起，都与按

照性别划分的生活方式的模式与习惯紧密相连。社会保障问题的立法、社会工作、健康与教育服务都以家庭至上理念为核心原则，也就是将女人定位为家庭主妇与母亲，而非计薪的工人。1950年代到1960年代之间，约翰·鲍比提出的“母亲的贫困”的理论赢得广泛关注。这正好强化了女性在该原则中所处的地位（Pascall, 1997）。

那些刚刚从黑人自治区来的移民在道德上与文化上都威胁着国家的完整性。提高社会效率还取决于是否能同化这些移民。威廉姆斯（1989）认为，英国始终对是否要支付安置这些新公民所需的社会成本的问题，抱有模棱两可的态度。这些新公民首先被视为可以被随意弃置的劳动力，当他们的劳动不再为社会所需要时，政府就会颁布越来越严厉的移民控制法令，来逐渐削减其居留权限。人们认为黑人威胁着“英国的生活方式”，他们必须被隔离开来，或者经过卫生检疫。举例而言，1960年代在Bradford的巴基斯坦社区发生的天花恐慌就促使政府采取了类似的措施（Williams, 1989）。

能更完备地展现战后社会改革状况的，是源自生命政治学的一对孪生概念——需求与权利（Hewitt, 1991）。福利国家保证能够满足人的基本需要，因此它能够使全体人民免受与资本主义经济相联系的种种社会邪恶的束缚与迫害。福利公民（welfare citizenship）的概念将风险度的重新分配与普遍性原则绑在一处，并被赋予如下权力：即能够针对保证收入、卫生保健、教育、住房、个人保健等问题制定相应法令，以此来为全体公民提供庇荫，使他们不会陷于“依附状态”之中（Titmuss, 1963）。然而，社会效率还取决于选择性（selectivity），这正反映了阿姆斯特朗（1983）所勾勒出的身体在医学科学中的双重概念。尽管身体在医学—社会学的巡视中是被当成一个连续体来分析的，但其中所采纳的诊所式凝视则将身体依据正

常/不正常的二元论进行区分，而不仅仅是根据他们之间的空间来进行区分。因此，与普遍化相反，个体化将人们作为分离且相异的个体来认识，而人口的普遍化却始终与个体化相伴随。

同样，福利改革也必须考虑到下述两方面内容：对正常的社会风险所带来的损失进行全面弥补，以及对不正常的人群与个体进行调控。贝弗里奇计划的基础是一种积极的公民哲学观念（Oliver, 1996），因此该计划指出，完全就业不单是公民的一种权利，也是其应尽的义务。社会保障体系之中夹杂着规训控制，用以确保那些节俭而勤劳的公民（他们是国家保险计划特定的奖励对象）比那些外在于劳动力市场的人享有更多的优惠权利。1951年以后，保守党政府进一步改变政策，将1945年工党政府倡导推行的普遍主义的福利政策，修改得更具选择性——即锁定那些最需要帮助的人，针对他们的需要调整社会支出总额（Waterside, 1996）。

保障社会效率同时与一种对功能性社会的费边式信仰相关。费边相信在一个功能性社会中，有专业人员——管理者也好工人也好——来为那些需要帮助的人提供专门服务（Perkin, 1996）。人们对这种服务的依赖，以及社会的需要，都为知识的形式与分类提供依据（Hewitt, 1991）。有了这些分门别类的知识，人们才能对社会问题进行专业认识与衡量；对有需求的群体所需之资源进行分配，并对援助前景作出评估（Sanderson, 1996）。评估个别的需求的工作被当成一种职业手段而得到充实与完善。这既是为了有效地判断并满足特殊需要，也是为了将利益与服务提供给那些真正有需要的人。一种不断扩展的医学凝视被纳入社会医学之中。它在患者的意识中不断重演，并由此将身体重构为一种主体而非客体，使身体具有更强的适应性（pliability）（Armstrong, 1983）。一般而言，将病人看

作一个个体而非一个“完整的人”，正是专门从事福利工作的人员的专业性所在。

从1960年代开始，自助（self-help）意识开始萌芽，用户组织（user organization）迫切地要求获得福利权利，人们亦开始对种种特殊的需要有所认识。然而，福利系统对身体的调控，一个由政府集中控制、以官僚主义方式运行、让众多专业工作者操办的福利系统对身体的调控，并未受到这些运动的挑战，反而更加茁壮成长起来。众多的健康运动与压力集团（pressure groups）纷纷要求获得更多知识，以抵制某些专业人员——特别是医学专业人员——对他们发号施令。尽管如此，矛盾的是，对知识的需求原本是为了获得更大的身体自主权，然而这种需求却恰恰为意识/身体二元论提供支持，而该二元论又正是医学模式与身体调控的终极基础（Morgan and Scott, 1993）。人们对关于自身的知识的渴慕与追寻，迫使专业人员去学习更多的交流技巧，这样他们才能将顾客当成有思想的主体来对待。而这反过来又使人们更易于在专家的干预下进行自我调控，并对秩序表示顺从。

## 独立的身体

自1970年代以降，发达资本主义社会的经济、社会与文化景观业已发生转变。它预示着本书所关注的福利资本主义第三阶段的出现，以及关于“独立身体”的肉体话语的成型。

从70年代中期开始，经济结构的重组就削弱了国家对福利状态的控制。资本主义企业面对全球竞争，发展出一套名为“弹性专业化”的策略，以应对市场的瞬息万变（Piore and

Sabel, 1984)。企业试图从资本与劳动力那里获得更大的生产力的愿望与这套策略一同促成“低生产系统”(lean production systems)的发展。居于该系统中心位置的是一群管理精英。在他们的控制下,生产退居系统之边缘,成为一种被偶然化了的劳动力(a casualized workforce)(Sayer and Walker, 1992)。正当男性失业率伴随着制造业的衰落而逐渐上升时,劳动力市场的弹性与服务业的兴起则使女性就业率节节攀高。加上日益变得复杂多样的家庭关系,这一切都在在扰乱了作为战后福利体制基础的传统薪酬工作与家庭生活。

在后工业社会中,生活轨迹的可预测性受到了干扰。同样,福利国家所应完成的常规任务的性质也在发生改变。正如吉登斯所指出的,无论是通过社会保险计划来为个体提供保护,使他们有能力对付诸如出生、疾病、年老、死亡等种种外在风险;还是为有依赖性的群体提供“预防性的安置”(precautionary aftercare)服务,这些行动的可行性都在逐渐降低(1994: 82)。更有甚者,全球资本主义所制造的风险——例如污染和环境恶化——较之外在风险更加难以预测,因此也就更加难以控制。这在国家权力遭到侵蚀的情况下尤为如此(Beck, 1992)。

在英国,1979年继工党之后上台的保守党政府发出指令,要求把后工业资本从职业方面的限制性措施中释放出来,从福利制度造成的财政负担中释放出来。他们指责凯因斯—贝弗里奇式福利国家(Keynes - Beveridge welfare state)是导致国家经济衰退的罪魁祸首:它干涉自由市场的力量,阻碍企业发展,令富有生产力的经济蒙受巨大损失。“新右翼”运用经济自由主义与公众选择理论的混杂物,对福利官僚主义的低效能、家长式作风不遗余力地加以抨击。他们指责福利官僚主义消耗的资源越来越多,却只是为了满足生产者的利益,而非福利用户

的利益。新一届保守党政府认为，国家干预应当被限制在保护市场的自由这一领域之中，而自由市场本身足以确保个体和企业家行为的自由，也能够对资源进行有效配置。

大众消费的蔓延还造就了战后时期文化生活的转型。吉登斯（1990）认为消费伦理是当今时代“高度现代性”之特征所在，是人们日益强烈的自省意识的核心。一方面，传统阶级文化与工业资本主义意识的终结，使个体必须致力于建立并维系一定的价值观，来赋予自己的日常生活以意义。另一方面，服务领域蓬勃发展、工作日缩短以及退休年龄提前，加上消费主义兴盛，共同滋养着一种新的生活方式：它鼓励个体到消费之中去寻找个人的救赎与生命的意义（Lasch, 1980）。

撒切尔夫人于1980年代初提出的福利改革是以私有化策略为基础的。这一策略在文化生活的变化中得到体现。据卡特与雷乃（1996）所说，公众服务品质的低下已是众所周知的不争事实，这为寻求彻底且自由的市场解决方案铺平了道路。政府应当减低税收这一套说辞，也能为被费瑟斯通称为消费文化里精打细算的享乐主义（the calculating hedonism of consumer culture）所接受（1991：187）。正如只有自我本位的个体才会随心所欲地选择自己喜欢的东西那样，人们必须能够自由地在市场上追求自己的最大利益。消费主义关注的中心是商品所具有的独特价值，而不再是它们能否在生物学的或物质的再生产过程中发挥作用。因此，在消费主义的引导下，个体很难将国家控制的福利系统再看作是满足人的需求之最合适的解决方案，或看作是社会进步的基础。反过来，私有化同时也侵蚀了个体周遭的社会空间，并因此进一步威胁着福利制度的文化基础。费边式的福利系统的基础是利他主义经济，而非一种互换关系，因此它的核心曾一度是某种互惠性。当生活优裕者愿意捐出商品来弥补疾病与年老所带来的种种偶然损失时，先前被当

成是集体任务的风险变成了个体的东西，且被重新商品化（recommodified）。由此，贝弗里奇计划所依靠的分担风险的社会责任感受到进一步削弱。

如果战后福利国家的规训力量有赖于“社会”领域的自治自足（Armstrong, 1983），那么福利与消费主义之间的这种互动就意味着，规训力量所起到的调控作用在20世纪晚期可能已经遭受侵蚀，身体之间社会空间的商品化、数目种类繁多的独立身体的涌现都在削弱这种调控力量。然而威廉姆斯（1989）指出，1980年代新右翼的福利话语不过是将工作、家庭与国家之间人所熟知的调控原则重新加工而已，尽管在被加工之后，它使市场的优越性和国家干预的减少得到合理化，也为不平等局面的维持寻找到很好的理由。

先举工作为例。特纳（1991；1996）指出，晚期资本主义已制造出对一种精打细算的享乐主义的强烈需求，其强烈程度与工作场所中的消费与禁欲主义不相上下。一方面，资本积累的当代形式已不再完全依靠禁欲模式来达成。刺激欲望才能形成消费，而不是压抑欲望；欲望的勃兴，反过来对工作伦理以及传统的关于节约、克制以及冷静的标准构成威胁。另一方面，只有运用后泰勒主义的生产手段，辅以对身体的一种新的禁欲式规训方法来提高劳动力的效率，才能满足促进生产力的要求。

晚期资本主义的强烈要求在新右翼的政治话语中反映出来。尽管不断消费的狂欢意识席卷了整个社会，但仍然有一种提倡积极的公民职责的话语在重新强调自愿工作、节俭与自助的传统美德；社会亦鼓励生活优裕者审慎地消费，自食其力地存钱预防生活中可能出现的危机。既然对福利制度的依附代表了一种对工作懒散、对个人与家庭福利不负责任的态度，那么就必须说服那些不包括在劳动力范围中的人遵守工作伦理。

1980年代在社会保障立法过程中就存在这样的趋势，即试图重申社会保障在规训劳动力及鼓励接受低薪工作方面的重要性（Williams, 1989; Dean, 1991）。另外，由于国家政策的宽松，那些生活优裕者能够自行支付所需的福利费用，因而国家所要做的就只是帮助满足那些“真正”有需要者的需求。选择性原则已完全代替了普遍主义，福利制度的受益者与服务的对象群越来越集中。

至于家庭方面，保守党政府提出的截然相反的政策影响并改变了再生产的生命政治学。政府为了降低家庭对福利制度的依附程度，极力吹捧传统的性别与家庭模式，并努力应对雇佣关系的新局面。女性在职场上所占的比重日益增加的事实，开始为社会所认可。1990年代国家通过发放幼儿抚养津贴（特别是为单亲家庭发放津贴）的方式来鼓励女性供职于社会。然而，这份津贴相当微薄，而且国家保险系统，连同社区保健政策，都对大量女性进入劳动力市场的事实视而不见（Pascall, 1997）。

女性在劳动力市场与家庭中的地位，是与她们对自己的性别特征和生育能力的控制权相联系的。这种控制权的确立在1980年代到1990年代之间倍受挑战，几经沉浮。在战后一段时期里，身体的再生产能力已经能够与经济和政治秩序相分离。这应归功于政治上的斗争、立法方面的变革，再加上医学技术的发展。在1960—1970年代间，妇女解放运动获得了一些成功。女性能够比较自由地选择流产与避孕措施，从而确保了女性对自身身体与性特征的较大控制权。接踵而来的是两性关系的转型。新的生育技术将生育与作为异性关系基础的肉体关系分离开来，这样就有效地废除了社会层面上的父亲身份（Shilling, 1993; 特纳, 1995）。

然而，整个1980年代，父权制的家庭形式一直都被作为

道德规范而得到热烈拥护。这么做一方面是试图控制女性流产的数量，另一方面是想限制单身女性与女同性恋者获得捐赠的精子。1990年的儿童援助法案就是如此。它将对儿童应负的经济责任转移到父亲身上，理由是单身女性从病理学上看无力承担抚养责任（the pathologization of the single mother）。用病理学来否定女性权利，是社会政策中的一个一贯主题，其根源是新右翼势力话语中反复提倡的“减负”，即减少对福利制度的依附性所造成的社会负担。于1980年代初现身的HIV艾滋病毒被认为是性自由结出的恶果。此时，维护父权家庭形式的言论再次抬头。人们呼吁在健康教育与性教育中重新提倡一夫一妻制与婚姻忠诚等传统价值。1988年地方政府法令第28款正式宣布地方政府部门推行的“虚假家庭形式”（pretend family form）——即由单一性别者组成的家庭——为非法。

威廉姆斯（1989）认为，新的规训国家所关注的是如何控制那些堕落者，而不是如何照料那些贫困者。以改良道德与经济状况为名制定的政策将注意力集中在男女同性恋者身上，集中在骗取社会保障金者身上，集中在患精神分裂症的学生、少年犯和移民身上。被归入堕落一族的人，不单单是因为他们破坏了工作与家庭的规范，或者是因为他们触犯了法律法规，而是因为他们践踏了民族整体的文化规则。民族主义与种族主义密不可分，都以一种主导的大不列颠文化为前提。在教育领域是如此，在针对黑人青年与避难者的维护法律与秩序的声讨运动中亦如此。

晚期资本主义的文化冲突是围绕着身体展开的：作为应对经济衰败与人口急速老龄化这对孪生灾星所带来的双重压力的有效手段，身体早已成为福利政策不可分割的一个组成部分。消费者文化不但使欲望、需求和快感带上了性的色彩，并将身体转化为其主要载体；还使身体的性质发生改变，不再受造物

天性的限制。于是，化妆品、时装、节食与运动行业营造出一种幻象：只要你能以时尚的理想形象为蓝本，将身体重新打造得年轻、纤细且美丽，那么身体的交换价值就会大大提升（Giddens, 1992; Shilling, 1993; Falk, 1994）。一种新的禁欲主义使身体成为“身体保养”（bodily maintenance）王国治下的臣民（Featherstone, 1991: 182）；与之矛盾的是，这种禁欲主义的目的是要创造欲望，而不是压制它。

身体转型的发生，使肉体之间的罅隙扩大成为一种“肉体资本”（physical capital），一种能够转换为其他一些资本——经济的、社会的与文化的——的资本。身体的外在与社会的不平等和压迫之间的关系日益紧密（Bourdieu, 1984; Shilling, 1991）；在这种情况下，社会关系的确定就不再是谁掌握了关键资源谁说了算那么简单了。年轻、美貌、强健的外表决定着一个人的正常程度与社会接受程度。这种决定与被决定的关系越牢固，年老的、患病的以及残障的身体就越容易被转换成当今文化中焦虑的源头（Lupton, 1994）。那些倔强地抗拒主流文化规范的身体们，那些既不能予人以视觉美感，又无法进行生产劳动的身体们，就更有理由遭到排斥。反观新中产阶级在社会与经济上的骄人成绩，无不有赖于他们具有保养自己身体的优先权，有赖于他们对那些人际交往技巧——强力、魅力与交际能力——的掌握。这些技巧使他们能在充满竞争的社会空间中如鱼得水，游刃有余（Featherstone, 1991）。

在消费者文化中，身体的外在样貌是与内在的保养联系在一起。这种联系使健康成为道德的体现，而不完美的身体则再一次遭到排斥（Featherstone, 1991）。疾病、缺陷以及年老都威胁着身体的美丽，因此必须用健康的生活方式将它们击败。由于在新禁欲主义那里，健康是一些有目的有意识的行为——如节食、运动——的结果，所以健康的身体就反映出个人价值

所在：他高瞻远瞩，懂得克制，工作勤奋，责任感强（Lupton, 1994）。同样，关于独立身体的福利话语也鼓励个体把眼光放得长远些，要为自己的健康负责，好好照顾身体。（Featherstone, 1991）指出，1980年代公众健康话语增添了“自致性疾病”（self-inflicted illness）一类。一些生活放荡不羁的人，无视道德律令，自我作践，最后成为国家的负担。他们的生活方式代表着一种新的堕落。因此，健康教育运动用详细解释预防性的科学养生法（如戒烟、慢跑、节食、经常休息、避免承受过大压力）的方式，敦促好公民健康地生活，避免高血压、心脏病与癌症的发生。

因此，风险管理仍然是福利制度的核心调控任务，不过着重点有所转移：从分担依附性带来的风险，到使国家不受过多依附性的拖累——或者说是防止依附状态的发生。自1980年代中期以降，英国福利系统就根据新的风险管理的要求进行了重组。私有化策略被撤消了，取而代之的是房屋、健康与个人保健服务领域里以私人自愿为基础的契约制。按照新的混杂式福利体制的说法，竞争会降低成本，而且使公共服务更为灵活地按照“消费者”的意愿来安排。然而，市场的弹性和财政方面的诚信要求相抵触。于是，边缘部分规则的松动与零碎化，也就导致核心部分权力的集中。消费者在健康、教育与社区保健有待发展成型的市场上缺乏直接的购买力，而政府则保留着对预算的集中控制权以及设计服务类型的权力。

对空间中的身体进行调控有赖于一种控制依附性与风险的新模式，而该模式的核心就是管理。Perkin认为，在后工业社会，人力资本以管理专家的形式体现出来。它已取代前工业社会中的地主以及工业社会中的资本家，占据着主导地位：

公司与政府中的职业经理人站在新社会之峰巅，

掌控经济，制定政策，并开始分配收入的流向，安排社会关系（1996：6）。

私营部门的经理在低生产系统中的地位更是举足轻重：企业能否更有效且更顺利地运作，关键就看他们有何妙计。Politt（1990）解释说，在英国遭遇经济衰退，贸易联盟权力削弱，福利国家的方案搞得人心涣散之际，经理人要求“管理的权利”的呼声一度高涨。这振臂一呼，使经济力量被转换成了政治力量。当生产力的提升被看作是社会进步的标志，又只有经理人这一职业能力挽狂澜时，经理人主义自然就成了一种意识形态，成了一贴能够治疗经济与社会疾病的良方。

正如波利蒂（1990）所指出的，经理人被赋予一种类似的策略性角色：在英国福利系统1980年代至1990年代的重组过程中，经理人必须负责将公共部门改造成成为有活力且有效率的组织，使其能够在强手如林之中，用所提供的服务来赢利。纽曼和克拉克（1994）描述了重组过程中两种管理风格的互动。新泰勒主义（neo-Taylorism）与“新管理主义”（newmanagerialism）都强调生产力的提高及赢利的重要，不过达成这些目标的手段则各不相同。劳动力核心/边缘格局的泰勒式管理是要削减专业人士的决定权，用关税、性能测定、成本中心和消费者调查这些管理规范来取代旧式的“职业集团”（bureau-professionals）控制系统，以期达到降低劳动力与生产成本的目的。新管理主义则强调承诺的约束力，而非机械的服从；强调经理人发挥自己的个人魅力，激励工人们为品质而奋斗。然而，为了控制财政，获得新技术的普及的支持的新泰勒主义在重组时保住了其主导的地位。

福利制度的经理人化（the managerialization of welfare）也将服务的使用者的身体重新构建为一种客体，而非主体。随着福

利制度自身选择性的增强及社会身体的瓦解，要测定一定范围内的利益与服务是否合格，就只能看其整体的运作状况如何。专业人员的凝视能够看见社会参与者的相对需求，同样，经理人的凝视才看得到独立身体的绝对需求。那些通过了合格性测试的服务都使用了多米内尼称之为福利制度的“咖啡厅式方法”。比如在社区保健的例子中，“保健一条龙”（packages of care）的服务不是根据消费者个体的喜好来安排的，而是依据标准化的效率及是否经济的推算方法来安排的。就好像麦当劳的食品生产系运用福特理论来调控消费模式一样（Ritzer, 1993），对更大的成本效率的追求也使福利消费走向标准化。一旦身体需求得到满足，国家就悄然隐退。

福利系统越来越重视调控那些存在于电脑空间中的有危险度的身体，而漠视那些存在于社会空间中的有需要的身体。电脑的普及已经形成一种“隐形的控制系统”，能够确保工人严格地按照预算工作，对其表现的评估也能恰如其分；同样，信息技术的普及则产生了难以胜数的计算风险的方法，能算出对福利系统的依附性可能导致的实际花销及潜在花销的数额（Henman, 1997）。各种服务——例如学校的午餐、保健套餐或医院的诊疗——的收效如何，都是以成本效率的比率进行衡量的，和消费者的身体需要只有很少的一点联系。举例而言，讲求证据新正统医学在选择治疗方法时，要将各种方法之效能比用统计学的计算法算过，以此为基础来确定最后选择的方案（参见本书第六章 Paley 的文章）。福利用户正在变成一种虚拟的服务使用者；原本为了衡量他或她的存在而设的工具，现在正在构筑他们的生存状态。

## 结 论

尽管特纳概括指出的身体秩序的四种任务的性质，已经随着资本主义和政治斗争的关键性转变而转变，但福利系统仍然在时间与空间中的身体的再生产、控制、表现与调控中占据核心位置。然而，这些任务在发达资本主义条件下正变得矛盾重重。

虽然女性在职场中所占的比重越来越大，家庭形式亦日趋多样化，父权福利系统仍然塑造着身体在时间上的再生产，因为仍有相当一部分女性继续承担着不付薪酬的家庭杂务与抚养孩子的工作。1997年5月，新工党政府在英国大选中获胜。新政府清楚地指出家长对孩子所负有的责任：监督孩子完成家庭作业；避免由于自身的疏忽而对孩子造成伤害；对淘气的孩子进行管教；在对孩子进行道德教育时，应特别提醒他们，不可涉足一些可能产生不良影响的场所。由此，家庭与社区之间的关系更形紧密。

尽管传统的雇佣关系模式已经被打破，消费主义席卷了整个社会，福利话语仍然在重复着工业资本主义条件下生产者的规范。新工党致力于复兴19世纪末20世纪初互助组织的储蓄模式，这为节俭、自力更生的工作伦理增添了新的生机。新工党认为，那些长期处于劳动力市场边缘的群体——例如年轻人、独立抚养孩子者以及残障人士——想要摆脱对福利制度的依赖的话，工作是一条出路。政府想出各种办法鼓励人们工作，包括为抚养儿童发放津贴，都是为了使那些收入微薄或者没有伴侣挣钱养家的女性出去工作。照看儿童这一行业的出现

是意料中的事。随着该行业的发展，一部分女性将她们的孩子交给一些收入微薄的工人——包括女性、年轻人与“没出息的人”——去照料，自己则腾出时间去从事另一份低薪酬的工作。这似乎已经成为身体再生产过程必经的一个阶段了。

矛盾之处在于，从身体的商品化中产生的对身体的压抑这一特征，已经被一种新的公共健康意识所继承。该意识强调个体应该对自己的健康、匀称及长寿负全部的责任。然而，身体早已被消费者文化和政治斗争改头换面，成为自我身份与社会身份的源头，成为新福利制度的抵抗者。在为控制 HIV 艾滋病毒的传播而举行的宣传活动中，那些健康咨询员试图将关于自我保护和“安全的性”的理性主义信息很好地传达出去。而 Morgan 与 Scott (1993) 指出，他们所面临的阻碍，就在于身体在消费者文化中已被构建为一处享受当下快感的资源，而非一块未来疾病滋生的土壤。更何况从 1970 年代开始，男同性恋者的性身份就已经被构建成一种政治身份；这反过来使人对单性之间的不同性行为类型的自由选择，转变成一种带政治意味的行为。男同性恋群体正是在努力保护这种行为，以抵制健康咨询员从基本规范出发的指导话语的入侵（参看 Mitchell 在本书第八章中的论述）。

残障运动对残障人士而非身体缺陷者的过分关注，同样也使肉体身份政治化了。这亦对风险管理的新模式构成挑战。安乐死的渐趋合法化，被解读为一种对有缺陷者的敌意行动；它表明社会正在逐步撤除对他们的支援，并放弃对他们的依附性的管理（Crow, 1996）。卫生保健一般会被当成是仁慈的举动，而预防性的身体检查也说明了个体对身体的肉体现状存在焦虑，希望能够保持健康、匀称与年轻；特纳指出了这些行为所具有的调控功能，能够帮助辨识有危险的身体，并减少治疗性药物所可能造成的政府资金流失（1995：227）。同样，残障运

动也提倡对怀孕的身体进行扫描，以探测胎儿是否有缺陷。这是一种优生学的当代形式，意在消灭不完美的及有可能产生依附性的身体。

因此，当规训性的国家试图管理依附性所带来的风险时，会受到诸多限制。人们对卫生保健的要求日益强烈，原因有二：一是医学技术的飞速发展，二是人们对医学增进人类健康期望值的迅速提升，而这两种因素政府都难以控制（特纳，1996）。举器官移植为例，技术上早已不成问题，可器官的供应却不尽如人意。原因是后者与英国器官捐赠系统密切相关，而该系统对自愿主义与利他主义的倚重则值得探讨（参看 Randhawa 在本书第三章中的论述）。国家不再统一拨出款项来缓解人们生活中可能遇到的风险——例如年老与身体伤害，这使患病者与健康人之间、年老者与年轻人之间产生了冲突（Walker, 1996）。先前由国家管理的保险制度为私营业主所取代的程度越大，政府就越有责任插手进行干预，以确保个体得到足够的庇护。

新工党的生命政治学是共产主义者的理想与自由市场经济的混杂物，其存在有可能使独立身体话语进一步受到挑战（参看 Dean 在本书第五章中的论述）。新政府已经宣布，准备将国民医疗服务制度（the National Health Service）转变为一种“公共卫生组织”。改善健康状况的目标仍然是为了减少人们对昂贵的治疗性药物的依赖，然而对一些新鲜事物——例如“健康行动地带”以及“健康生活中心”——的强调，则不单纯是为了改变个体的行为与生活习惯，也是为了重新创造个体生活的环境。与健康相关的社区的发展，可能意味着诊疗所又一次在社区的社会空间中扮演着身体调控者的角色。

## 注 释:

①本文是 Kathryn Ellis 和 Hartley Dean 编的 *Social Policy & The Body: Transition in Corporeal Discourse* 一书的第一章。 *Social Policy & The Body: Transition in Corporeal Discourse*, Macmillan Press Ltd., 2000

②原文为 *hostparish*, 是英格兰乡村的基层行政单位。——译者注

③指发放给那些不住在救济院里的人的救济金, 又称院外救济。——译者注

④ *Beveridge Report* 是提交于 1942 年 11 月的一份旨在建议英国建设全面周备的社会福利系统的报告。——译者注

⑤生产主义是一种艺术思潮, 代表人物是俄国画家塔特林 Tatlin。它反对艺术的唯美主义, 主张艺术与实用的生产、生活实际相结合。——译者注

# 饮食话语

布莱恩·特纳/著

龙 冰/译

## 规训与身体

福柯最近的作品使得有关身体规训和科学知识的崛起的问题成为社会学理论的核心。虽说要总结福柯的社会哲学实为不易，但我们明了他对知识的看法的一个中心主题，那就是系统知识的增长与权力关系的扩展相一致，尤其是与在社会空间中对身体所施行的社会规训相一致。福柯关于刑罚学与犯罪学的发展的研究便可阐明这一主题；他的这一研究有利于在监狱这种受到科学管理的社会空间内更精确更详尽更严格地对罪犯进行管制（Foucault, 1979a）。边沁关于圆形监狱的规划设计有助于系统地对狱中世界进行管理和监督，从而为学校、工厂、和医院建立了一种驯服模式。与此相似，临床医学（Foucault, 1973）和科学意义上的精神病疗法（Foucault, 1967）的兴起则与医院建筑、囚犯工厂、疯人院的制度演进相对应；在这些机构中，狂野的身体受到种种约束。还可以得到论证的是众多独立学科，比如人口统计学、地理学、道德统计学、社会学的出

饮食话语

*the discursive practice series*

453

现表明身体在城市空间中受到更紧迫的社会控制。传统的科学历史认为以上所讨论的诸多发展都是理性的、进步的，然而福柯却声称科学进步并未解除身体的外部牢笼，而是强化了社会规约手段。原始生硬的身体约束及惩罚体系统，如疯人棚、绞刑架、拷问室让位于监狱、疯人院和教室等更恰当、更严苛的约束。在对疯病的治疗中，图可（Tuke）和拜瑙（Pinel）进行了改革，在现代收容所管辖的空间内教化人的心灵，从而取代链铐对身体的桎梏。

虽然人们认为福柯运用话语分析来研究知识—身体—权力的关系是颇具新意的，但还是有可能认为这一贡献只是他对社会科学中的文化理性化所具有的更普遍的兴趣的一个方面。福柯几乎从不向先驱们表示敬意，但他对科学理性所持的悲观怀疑态度显然是受了尼采影响，这一点为世人熟知（Sheridan, 1980; Foucault, 1980）。尼采谴责持进化论观点的达尔文主义以及实证主义科学，因为它们对社会和道德的进步抱想当然的态度，并使这样的哲学系统受到“快乐科学”（gay science）（Kaufmann, 1974）的格言式批判。尼采关于酒神力量的创造性活力与日神的形式规训之间的对照随即在弗洛伊德的精神分析和韦伯的社会学中产生影响。在关于本能的满足和有序社会存在的必要性之间相互冲突的问题上，弗洛伊德不愿意承认是受了尼采的影响，但这的确是对尼采的哲学思想的继承（Anderson, 1980）。显然，弗洛伊德所描述的被困于利比多（libido）冲动和超我（superego）要求之间的人类心理状态（homo psychologicus）让人们想起福柯对无理性的身体与社会秩序之间的冲突的分析。而韦伯关于工具理性系统的观念与福柯对科学话语的分析之间的并行不悖也许就更为显著了。

在《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*）中，福柯提醒人们关注 18 世纪晚期以时间表、分类、类型、注册、检查、读

本等形式出现的被归整化的知识的增长，因为所有这些形式有助于在某个管辖空间内对众多人口实行管理。无论是训练军队、教育孩子，还是管理医院，这都需要新的管理形式。事实上，以苦行压制身体的修道院的戒律早已预示了学校、工厂、监狱以及医院的种种约束的出现。从这种意义上说，工厂的纪律是一种世俗化的苦行，它阻止尽情的满足与天然的快乐。福柯对宗教苦行主义转向世俗空间的论述无论多么间接或隐秘，都是又重新回到韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中所探讨的工业文明“铁笼”的宗教根源这一中心主题。

对韦伯而言，加尔文教义的使命便是理性地组织世俗生活，创造劳动纪律，使“自然人”（natural man）受生产要求的时间表的约束。工业社会的理性化意味着工具理性将延展到生活的各个领域，其结果是带来一个被解魅的花园，园中没有先知，没有激情，也没有魔力（Turner, 1981）。在韦伯的社会学中，“合理性”（rationality）的概念拥有多层含义，但它的确有着这样一种含义，即：知识体现于公式、模式和分类。于是，知识的体系化成为社会理性化普遍过程的一个重要维度。在福柯对时间表的关注，韦伯对预算管理、资本结算和复式簿记的评论，以及理性的音乐符号系统的丰富过程之间存在着饶有趣味的相似。虽然韦伯并没围绕身体/知识/社会的主题来阐述他关于资本主义的看法，但很显然，对于苦行般的压制身体，尤其是压制人类性欲的文化内涵，他是极有兴趣的。

所以我们认为，福柯关于科学知识 with 身体约束的密切联系的论述必须放在社会哲学中已建立起来的社会哲学的传统之中来考虑，而社会哲学把人类激情的问题看作社会秩序中的关键因素。被置于稳固建立起来的社会哲学的传统——社会秩序中的关键因素是人类的激情——之中来考虑。比方说，当韦伯就放荡与贞节（Weber, 1978）的对立来探究这一问题时，他就

为福柯提供了有关性欲 (Foucault, 1979b) 与医学的中心主题。在这样的理论背景之中, 研究饮食学与韦伯、福柯二人所提出的问题就尤为相关。节制饮食不单是医疗实践中传统养身法的基本内容, 也是宗教中清规戒律的要义。节食 (diet)、苦行 (asceticism) 和养身法则 (regimen) 显然都是为了建立一种规训而对身体实施控制的形式。“asceticism”由“aketes”(和尚)和“askeo”(修练)派生而来, 其意义是实施于任何对象(比如金属)的任何一种规约行为。“regimen”起源于“regere”(统治), 医学上的通常意义是疗法规则体系, 尤指有计划的节食。不过, “regimen”还有一个古老的意思: “管制体系”。所以, 宗教的苦行主义和治疗中的饮食节制都是对身体的统治。最终, 对身体的约束体现为一系列的指导性说明和戒律, 包括有利于节食的饭菜、运动指南手册和食物推荐表。于是, 节食的各种名目就成为关于身体话语和行为理性化的有趣的例证。

## “节食管理”

虽然长久以来西方医学就建议人们要饮食适度, 但关于饮食管理, 特别是那些带有宗教劝导意味的关于饮食问题的文章在十七八世纪尤其受到人们欢迎。在此值得一提的是那个著名的阿伯丁医师兼作家——乔治·彻尼 (1671—1742), 他一度在伦敦和巴斯两地行医, 为贵族和职业人士看病。关于彻尼, 人们最熟悉的的就是他的著作《英国疾病》(*The English Malady*)了, 该书认为节食是治疗忧郁的基本手段。彻尼深受他的朋友和病人们的尊敬, 像大卫·休姆<sup>①</sup>、萨缪尔·理查生<sup>②</sup>、萨缪尔·约翰逊、约翰·韦斯利、亚历山大·蒲伯、哈丁顿伯爵、洛克斯

巴勒公爵都对他推崇备至。他出版书籍，指出节食对精神健康和长寿的普遍益处；其实这得追溯到他行医之初自己多年肥胖导致的健康危机。就在咖啡馆和小酒店作为安妮女王时代职业人士的聚会场所极负盛名的时候，彻尼来到了伦敦，并很快投入到考究吃喝而又贪杯的人群中去，结果是他的体重增至四百四十八磅。他被诊断为患有英国式的忧郁症；摸索一段时间后他偶然发现了一个治疗方法：牛奶加蔬菜、有规律的锻炼和睡眠，再加戒酒。最终，彻尼享有长寿，神清气闲地度过了一生。

彻尼饮食疗法的理论基础发源于笛卡尔的身体机械论模式、莱顿流派的医学理性主义和赫尔曼·鲍尔海夫（1668—1738）的医疗效果有限论传统。笛卡尔认为“身体”只不过是一具雕像或泥土造就的机器（Descartes, 1927）；另外，哈维进行了关于人体血液循环的研究。借鉴他们的理论，彻尼得出自己的结论，将人体称为“充满液体的水压器”（Cheyne, 1740）。他认为只有当管子，泵和通道所组成的身体系统得到依照临床经验和科学知识确定的适当的食物和水分的补给时才能正常运行。相对于“饮食控制”而言，药物和手术在控制疾病和延长寿命方面显然是次要的。以上这种医疗效果有限论原则对饮食控制情有独钟，与此同时，基督教倡导人们拥有健康体魄，宣称暴饮暴食无异于自我毁灭。这样，彻尼的饮食疗法成为宗教——道德传统的一部分，其中，对身体的控制是宗教的使命之一。

有事实证明（Cheyne and Richardson, 1943），彻尼节制饮食的观点是受了列奥纳多·拉齐斯（1554—1623）所著《养生法则：健康长寿的秘诀》（1634）和由卢奇·康奈罗所著、由乔治·赫伯特 1634 年翻译出版的《有节制的生活及相关饮食》（1558）一书的影响。康奈罗（1475—1566）是出生于威尼斯

的意大利贵族，他像彻尼一样通过节食、戒酒最终治愈了自己的疾病。康奈罗当时身体机能失调，有着社会上人们普遍患有精神萎靡的症候。这种病症的根源是当时的“坏风气”：阿谀奉承、拘泥于礼节的社会行为规范；曾荒谬地受到众人拥戴的路德教义；毫无节制的生活（Comaro, 1776: 14）。

解决社会混乱和身体失调的办法是过一种受约束的清醒的生活。针对自己的疾病，康奈罗

不再吃某些肉，不再喝某些酒，也不再用冰块儿，只适量选用自己能够消化的酒。吃肉也是这样，吃容易消化的，也从不过量。还让自己养成琢磨问题的习惯，这样就不会撑着自己的胃。进餐后一次次地站起来从餐桌旁走开——虽然心里还念叨着，想再吃一点，再喝一点。（Comaro, 1776: 22-3）

节制饮食带来一系列的福祈：健康，心气平和，并因此而使激情得到控制。节制而清醒的生活是我们抵制忧郁、仇恨和其他狂野激情的主要方式。的确，“一旦受制于以上所述的饮食节制原则，身体大致就不会再受激情太多的影响了”（Comaro, 1776: 25）。就这样，康奈罗把节制置于一种十足的宗教构架中，并把它看作是对来自肉体的诱惑的抵制，称它为“那上帝称赏的神性的清醒”。所以乔治·赫伯特称康奈罗和拉齐斯为极有魅力的宣扬节制的作者并不足为奇，而这种跨越宗教和医学领域的治疗法在里特尔吉丁（Little Gidding）后继有人也是人们意料之中的事。赫伯特正是通过远离肉食和酒类治愈了自己所患的疟疾（Charles, 1977）。

正如康奈罗认为放纵的情欲和社会萎靡颓废是疾病的罪魁祸首，彻尼也逐渐意识到：人类的疾病发端于文明。迅速扩张

的贸易和经济增长把世界各地的山珍海味、美酒佳肴以及种类繁多的调味品带到英国市场，其结果是给人们的消化功能带来了灾难性的后果。彻尼指出“我们的财富增加了，我们的航海业扩展了，我们搜刮了地球的每一部分，并将那里所有的物品带回来用于挥霍、奢侈、放纵”。(Cheyne, 1733: 49) 18 世纪的社会变化还表现在工业化和人口增长方面，这些变迁带来了精神和身体上的各种疾病，尤其是在伦敦，“精神失常者比比皆是，发作时异常疯狂”(Cheyne, 1733: 54)。缺乏运动、过度饮食、芳香醉人的美酒和都市的生活方式严重威胁着上流社会人们的健康水准，特别是那些“富有、懒惰、奢华、喜静”的上层人士(Cheyne, 1733: 28)。精英分子们大量酗酒，一旦激情被触动便不禁要去干些“争吵、谋杀和褻渎”的勾当来(Cheyne, 1733: 44)。就餐习惯和烹饪风格的改变激发了上流人士无限的胃口，可这背弃自然之道而且最终干扰了消化的自然过程。彻尼书中的许多章节让我们不禁会想起卢梭，在书中彻尼这样感叹道：“在人类依然单纯，朴素，诚实而节俭的过去，疾病少而又少，或者几乎没有。人们起居有度，训练有素；终日辛勤狩猎和劳动着的人们吃什么都香甜无比。”

彻尼的治疗法旨在让人们远离文明的侵蚀而回归到神志清明、劳作规律的纯朴生活中去。彻尼那基于水果、谷物、牛奶和蔬菜的节食处方并非独具新意，因为它体现了希腊古典的“对抗疗法”的精髓(Coulter, 1977)。文明人的疾病往往是生活丰裕而四体不勤的生活方式造成的，所以彻尼的治疗法是围绕节制生活和锻炼身体这两点来进行的。根据食物对消化不同的影响，彻尼把食物进行了详细分类。这些分类很有意思，根据病人不同的职业，年龄，和性别特征，彻尼采用不同的食物对他们进行治疗。大致上，他建议人们循序渐进地进行节食，而且，他建议不同职业的病人实施不同的运动量。因此，一位

“中等身材，不事重体力劳动的男人”应该“二十四小时内用完八盎司新鲜肉食，十二盎司面包或其他素食，一品托葡萄酒或者别的风味醇郁的甜酒”（Cheyne, 1724: 34）。然而彻尼主要关注的是那些知识分子、职业人士、以及贵族们，他们整日伏案工作而且生活优裕，这使他们的健康时刻面临危险。他建议这类人群饮食要清淡，并定期使用催吐剂；睡眠要规律，还要做些骑马练习。这种治疗会保证他们的健康，去除他们心头的杂念，让他们幸福一生，颐养天年。

彻尼关于他的治疗法的写作始终没能离开都市中不脱伏案之苦的精英分子们，他在这一群体中确实口碑甚佳。可他奉劝人们节制欲望的观点一经约翰·韦斯利的宣传便更广地流传开来。韦斯利在他的《初级医学：治疗大多数疾病的简单易行的自然疗法》一书中对彻尼为引导人们有规律有节制地生活而开的处方极为推崇，并于1724年把彻尼的文章“论健康与长寿”推荐给他母亲，说它“主要是为终日伏案、孜孜以求的人们而写”（Telford, 1931）。

在给伦敦主教的信中，韦斯利认为戒酒戒肉并非基督教的规约，但却与基督教精神一致。韦斯利接受彻尼的思想后曾说道：“我已摆脱了所有身体不适的症状（感谢上帝！），如果我能够知道怎样摆脱‘愚蠢和不检点’的行为该有多好！但这恐怕要等我回到上帝身旁的时候了。”

彻尼对身体进行的饮食控制与韦斯利的宗教苦行主义相辅相成，因此，也与卫公理会提倡的有规律有节制的生活方式相融合。卫公理会教堂提倡清醒的生活准则，这使得彻尼通过锻炼和节制饮食来治疗疾病的方法在中产阶级中更广泛地传扬开来，而此时他还在为伦敦的精英分子们撰写怎样治病、养生的文章。

## 资本主义与医疗精神

18世纪，治疗法与宗教苦行之间的关系提出了一个相当显著的假设：在饮食控制与资本主义的兴起之间也许有着一种“亲合力”。历史社会学中长期以来存有一种普遍的观点，认为新教的宗派独立最终却为早期资本主义提供了清醒、诚实而不辞辛劳的劳动力（Thompson, 1963; Hobsbawm, 1964; Pope, 1942）。乍一看，似乎依照宗教—医学的养生之道进行饮食克制以约束身体的做法与资本主义精神毫不矛盾。从资本主义生产的角度来看，清醒而健康的劳动力显然是大受欢迎的。宗教和医疗在根除既危险而又奢侈浪费的“非理性的”消费习惯方面行之有效。罪犯闲散而虚弱无力的身体与工业牢笼中工人们运动员般生龙活虎的身体形成鲜明对照。事实上，虽然韦斯利的《初级医学》享有更广泛的读者，可事实上彻尼和拉齐斯早先确实是针对贵族和职业阶层而施行饮食控制疗法的，因为节食的概念与时常饱受饥饿之苦的工人们实在是不相干的。18世纪的工人们靠薄粥糊口活命，节食禁酒的事与他们实为风马牛不相及（Cole and Postgate, 1964）。

虽然各自为政的资本家们也许会关注工人的健康，但几乎没有什么经济动力促使他们去关注整个社会的健康水准。参照马克思主义思想体系，人们有足够的理由推测早期资本主义社会人口健康水准曾急剧下降。资本家之间竞争激烈，这迫使他们进行机械化生产，降低工资，减少劳动力。失业和饥饿接踵而来，这为疾病和不良健康大行其道提供了广阔的背景。不过，每个资本家都希望他的工人们健康、干净、整洁，好为他

进行有效的生产。换言之，19世纪中期资产阶级对工人的卫生、饮食和锻炼的关注还具有意识形态功效（Tempkin, 1949）。社会即有机体这一隐喻的深入人心意味着社会中放纵无度的人群将对疾病的滋生负责，这是毋庸置疑的。也就是说，疾病是个人放纵欲望，虐待自己的身体或者环境卫生太差所导致的。南丁格尔、埃德文·查德维克、骚斯伍德·史密斯博士等虔诚的改革者们反对绝对意义上的细菌致病学说，他们号召人们担当起清理环境、提倡个人卫生的道德责任（Rosenberg, 1979）。文明社会的疾病需要通过个人的自我拯救和洁净水源来对抗。所以，对身体的饮食控制与环境中对水源和卫生的治理是极为相似的，因为两者的共同目标是达到从道德的高度对不洁的现实施行约束和管制。

具有讽刺意味的是，道德保健在斯宾塞式的进化论时代隐含着大量的政治干预，而这与个人道德责任和自由放任的经济学原则之间不无冲突。人们可以自由选择饮食，可是清洁的水源、足够的卫生设施、城市的通风条件等都需要通过立法来确定，需要一定的集中监管体系。不管来自社会环境的法律制度发展多么缓慢，它都限制了一个个资本家们追逐市场经济利益的自由。在此情形中，坚持认为资本家们尤其关注人们的卫生和饮食习惯的想法是错误的，因为他们别有企图；在关注民族的整体健康之外，他们始终关注着自身的物质利益。或许资本家们会捐助资金在技工学院举行关于饮食学和生理学的讲座，事实上在他们对人们的整体健康水平发生兴趣的背后有三个普遍原因。首先，19世纪由城市贫民区传播开来的传染病的猖獗同样威胁着城市里的中产阶级。人们意识到城市的肮脏威胁着社会各阶层，因此，人们做了大量关于19世纪阶级与疾病的关系的早期调查。威廉·法厄与T. H. C. 史蒂文生对社会状况和疾病进行了各种社会—医疗调查，并发现肺结核、支气

管炎、肺炎等传染病的扩散范围与贫困紧密相关 (Susser, 1962)。人们对改善环境和对疾病进行量化分析的兴趣既是博爱的表现,同时也保护了自身利益。传染病的问题与我们即将谈到的中产阶级关注劳动阶层的健康状况的第二种情形是不可分的——富人得向国家上交疾病税。概言之,早期资本家们深陷于促进政治稳定、推动经济增长的两大使命中。正如福柯对巴黎收容所的调查所表明的那样,虽然城市贫民被供养在收容所内而未去闹事,但这种一定程度的政治安定是以经济积累为代价的,因为他们虽然驯服,但却无所事事。如果不想看到身染疾患的失业者惨死街头,国家就必须从岁入中拨款来救济他们,而这造成了国家财富的流失。

另外,现代大规模的战争是导致对身体进行科学研究和对国民整体健康水平进行国家干预的最重要的因素。从克里米亚战争到第二次世界大战期间,对入伍新兵进行的一系列检查表明劳动阶层的男性中普遍的残疾和疾病状况令人震惊。这些医疗检查显示,英国作为一个领先水平的帝国主义国家事实上还不具备保卫自己的能力——除非人民的健康水平能够大幅度地提升。对军队防御力量的普遍焦虑导致了“国家效率运动”的诞生,这将通过自我节制、服兵役和进行体育锻炼来促进人们的健康和风纪状况 (Gilbert, 1966)。对士兵进行训练的同时,国家也十分关注在校学生的健康状况,力图改善食物的营养结构,并提供常规的医疗检查。阿诺尔德博士施行的寄宿学校的改革早已给人们提供了一种模式,倡导学生在运动场上勇猛互助,在饮食、睡眠,和学业方面遵守作息时间。在福柯的术语体系中,学校、工厂、医院被称为城市空间中依照教育学、营养学、人口统计学、犯罪学和泰勒式的圣洁生活习尚来约束身体的社会场所。人们对城市空间的焦虑表现为对采取何种措施较为恰当权衡不下——是依照适者生存的自然法则,还是采取

国家干预？

## 劳作不休的身体

如果说十七八世纪关于饮食的文献秉承贵族和职业阶层进行自我克制的宗教传统，那么 19 世纪的营养科学仍然具有道德色彩，但这却是因为城市管理、工业效率、供养监狱和管教系统的经济负担之间矛盾重重。热力学理论替代了传统的关于气质 (humours) 分类、消化功能和食物品质的论述。在英国，人们对衡量人体摄入热量对人体能量输出的影响的研究是与对囚犯和士兵的营养要求相结合而进行的，也就是一种把最低饮食量和最大极限的能量输出结合起来的研究。根据查尔斯·布斯和西波姆·劳恩垂的社会调查，科学饮食的问题还与贫困、家庭预算紧密相关。劳恩垂就他关于约克郡的调查得出这样的结论：如果依照科学的营养标准来衡量，为工业增长提供体力的劳动者阶层属严重营养不良；工匠阶层则食物充足——即便是没有闲钱来“喝一口”的时候 (Rowntree, 1902: 28)。如果说人们对贫困和劳动效率的关注引发了早期的社会调查，那么，严酷的战争对生产的压力便是需要进行关于健康和经济生产的工业研究的源动力。第一次世界大战期间，军工厂的工人曾遭遇极度的疲乏，这促使政府于 1915 年成立了“军工厂工人健康委员会”来详细研究工时、工业产出与工人的健康状况之间的联系。这些调查研究由此促成了“工业疲劳研究理事会”和“医学研究委员会”的设立。从这些试验性的社会调查和关于疲劳的心理研究的背后，我们不难发现一个隐喻的存在：身体即受制于热力学原则的机械；但这全新的身体话语已

经不带有一丝的宗教色彩。身体不再是由“神性的清醒”所激活的躯体，而是由热量和各种蛋白质提供动力的机械，这样，对身体进行的约束及其成效便能准确可靠地被测算出来。

于是乎，劳作不休的身体所受到的约束强有力地阐释了福柯关于权力/知识的理论，以及韦伯关于理性化现代进程之起源的对比研究。数据调查的发展应被置于一个人口快速增长、阶级不断形成的被视为混乱而危险的城市空间中考虑。知识的延展及其分支——比如优生学、营养学、热力学——与实施在终日劳作的人们身上的政治权力如影随形。这些理论发展以诸如节食食谱或能量转化表之类的细节体现了文化的理性化倾向。在信奉苦行的宗教环境里对欲望的控制，通过康奈罗和彻尼倡导的饮食节制疗法最终演变为劳动阶层教育机构宣传生理学和保健知识的世俗读物，而且深受大众欢迎。当然，饮食话语的社会背景中存在着一个主流变化，即老龄化问题的出现。康奈罗和彻尼一度醉心于研究如何使贵族们健康长寿，因此，一个由退休老人们组成的社会群体所面临的问题显然不在他们的考虑之中。晚期资本主义时期人口结构的变化为人口统计学提出了一种全新的话语，这一话语的核心便是以调整饮食、坚持慢跑运动和使用化妆品来使业已退休却仍不服老的市民们保持平和的心态而且有所事事。

#### 注 释：

①大卫·休姆“致乔治·彻尼博士”，(Greig, 1932: 12-18)。但 E·C·Mossner (1944) 申明这封信是写给 Dr. Arbuthnot 的。

②见彻尼与理查生之间的往来书信 (1943)。若需欧洲大陆文学中所谓“英国疯病”的例证，参见 Peter Horwath (1978)。

# 现实的身体果真站得住脚吗?: 有关虚拟文化的边缘故事

阿路奎·露珊娜·斯通/著

徐 晶/译

## 今夜机器无眠

唐娜·哈维的“妖言”和布鲁诺·拉托的论演员网络和人工制品的论文发表后，我觉得很难再把任何人工制品看作是行为者的缺乏。因此，当洗衣间的烘干机在我与朋友一起用餐之际发出烦人的嗡鸣声时，我们都相互皱起眉头同时说：“今夜机器无眠……”

这不是一个短语，我觉得它一点也不会让我感到有趣。甚至在哈维（1991年）和拉托（1988年）之后，要以直觉的方式来理解这一短语已不可能了。我注意到的是它的省略。你听到的是几个字符。在它们之后会出现什么？这个短语——显然是一个模糊的人类学故事的戏仿——令我们感到滑稽的事实已经道出了许多我们思考与没有生命的东西复杂的、常常烦人的纠缠的方式。在有的人看来，我与圣约翰·珀西——我给我的苹果牌电脑取的爱称——在一起的时间比和朋友在一起的时间还要多。我喜欢它的小毛病，它令我心醉神迷。有人进屋提醒

我珀西仅仅是我在硅谷与我的朋友圈联系的一个“通道”，这丝毫也改变不了我趴在桌旁面对一个模糊但却易于察觉的感觉时的感受。我所研究的人以这一小技术为中介深深地卷入了复杂的社会网络中，他们把自己有意义的时间和精力全都托付给了它，更别说他们的情绪。我自问：我所研究的对象是什么？一群人吗？还是他们的机器？或是一群人以及或机器中的人？再不是别的什么东西？

当我研究这些群体时，我力图关注他们所有的互动关系。并且一旦我发现我所研究的人群的绝大部分互动关系中包括趴在桌旁的他们模糊但却可觉察的感觉时，我就不得不想着和观察人群一样细心地去观察那些机器，因为在他们看来，机器不仅仅是一个通道。哈维和其他工作人员考察过“自然”、“社会”与“技术”之间沟通的边界线，他们倾向于把自然看作是有生命的、不可预测的，并且在一定意义上说，能有效地抵制任何解释。如果自然和技术正在相互折合，正如哈维和其他人所宣称的，那么非人的东西也就能有生命。

其中的一个征兆是，来回穿梭于自然与技术之间正在消失的分划线的信息流已经过于密集了。我所研究的一个群体是一帮完全靠机械装置活着的人，他们已经在讨论社会空间的殖民，在那里，自然与技术的分划线已经彻底无法辨认了，而我所研究的一个人又在忙于考察看起来习惯于其身体的社会空间的许多人是如何对她进行殖民的。当我在这些新的社会空间中倾听时，我听到了各种各样的声音，有些是可辨认的，有些则完全不同，但所有的声音都很喧闹，常常说着一些什么，其意义既十分熟悉，但又有细微的变化。

## 身体与主体的分离

幻觉的力量甚至能使你难辨真假。——史蒂夫·威廉姆斯

在于 1984 年发表的复杂而又具有挑衅意味的作品《可怕的私人身体》中，弗兰西斯·帕克指出，由于王政复辟对英国（1600 年代以后）社会和政治想象的影响，人类身体逐渐地不再像从前那样被认为是公共的镜像，而是以新的方式被私人化了。在帕克的后雅各宾公民模式中，身体的社会经济学以这一新的方式被重新规划，在个人与公共空间之中插入了好几个层次。与这一使身体主要地摆脱公共的社会空间相伴随，帕克证明说，主体，即笛卡尔刚刚使其解除先前的与身体统一的主格的“我”或知觉的自我以其自身的新的经济学重新组织或被重新组织起来。尤其是，和身体一样，主体不再是公共镜像的构成部分，而是逃脱了公共领域，以文本的形式构成自身——如塞缪尔·佩皮斯的日记（1668 年）。

帕克指出，身体和主体的社会经济学的这一变化以极其温和的方式帮助了资本积累。身体的私人化与主体对公共领域的摆脱的一个产物就是社会单子，它尤其适合于通过更大的疏离来加以控制。帕克还讲了一个情况，即个人的能量——先前被纳入了复杂的公共社会学中，并会不时地反过来滋养那发送者——反而开始遭到阻滞，需要发现新的宣泄口。资本主义的机器为生产性的能量灵活地提供了新的出口。帕克指出，没有这一创造性的能量的阻塞，工业时代以及其对生产性劳动力和随之而来的剩余价值的创造的渴望就是不可能的。

根据帕克的解释，从 1600 年代的英国开始，身体变得越来越隐蔽了，这首先是因为服装惯例的改变，后来还有空间隐私性的惯例的改变。与之相伴随，自我，或者说帕克的“主体”甚至向内退得更远，直到它的许多表达手段移交给了文本。在社会交流以直接和个人化的方式进行的地方，现在则开始向着间接的方向发展，并通过交流技术得以实现——先是钢笔和纸张，后来是技术和市场化的印刷产业。身体（还有主体，尽管帕克没有以这种方式把两者结合在一起）成为“权力运作和意义演练的场所……这一转变对可见的社会客体和不再可见的社会客体产生了长久的影响”（帕克，1984 年，第 13 页）。

根据帕克的解释，尽管主体变得——用她的话说——“躁动、孤独和具有生产性了”，但它生产的却是文本。另一方面，正是新生的、被遮蔽的维多利亚式的身体生理上变得具有生产性了，后来又为工业革命提供了动力；作为一种野性的身体，它是最有用的，对于它而言，创造的灵感反而是一种阻碍。总之，身体变得更具肉身性了，而主体变得更文本化了，也就是说更加非肉身化了。

如果说信息时代是工业时代的一种发展，那么，随着时间的流逝，身体与主体之间的分裂将会变得更加明显。但是，在第四个新纪元，分裂有消有长。用以表示身体的社会认识机制在 20 世纪末期正经历着深层的重构，最终在最大范围内实现了身体的分离，通过这一分离，身体的主宰因素被权威化了和更有保障了。

我认为最早的、文本化的和虚拟的社会——由罗伯特·博伊尔与霍布斯争论时期的贵族组成的社会——在帕克所论述的那个时期出现并不是偶然的。博伊尔与霍布斯和佩皮斯的日记生产之间的争论实际上是同时发生的。在 20 世纪末期，吉布

森的 *Neuromancer* 同时也是对王政复辟时期的主体及其在意义爆炸中毁灭——来自意义的新经济学——的一次奇异的唤起。

帕克的著作以有用的方式回应着其他两种由于 20 世纪末期技术的介入而对身体与主体的变化的解释：唐娜·哈维的“靠机器活着的人的表现”和“后现代身体的生命政治学”（1985 年，1988 年）。这两种解释讨论的是身体的范畴和边界的瓦解。（不久之后，被收入哈维的一部著作，我为这部著作写过一篇短文“靠机器活着的人的性与死亡”。这篇题为“性与死亡”的论文的主题与哈维的相似。）主体——如果不是身体——与“别的世界”之间的边界线正经历着一个根本的转型，这部分地是通过技术中介引发的。而且，正如鲍德里亚和其他人已经指出的，技术与自然的边界线本身就处在深层重构的中间。这意味着许多有用的分析范畴已不能可靠地为生物与技术、自然与人为、人与机器之间建立我们已经习惯的有效的区分。

弗朗西斯·达戈奈特认为，目前关于自然是否不可挽回地被技术化了的争论是建立在一个虚假的二分法基础上的：亦即此时此刻存在着一个“不在此处”的“自然”范畴，以及一个“不在彼处”的“技术”范畴（或者说，因为这引起了其他的争论：“文化”）。相反，达戈奈特证明说，“自然”范畴不存在已经有几千年了……这不是因为人之始祖有意识地种植花草或发现刀耕火种的种植。我要进一步指出，“自然”——不再代表着某种纯洁的范畴或原始的存在状态——在 20 世纪末期的意义经济学中已经担当了完全不同的角色。不仅自然的性质——到目前为止还不是文化的另一种共同结构——已经更为明显，而且至多不过是一个有秩序的因素——一种结构，我们力图通过它使技术成为可见的，成为与我们“自然”的自我和我们的日常生活相分离的东西。换句话说，“自然”范畴不再指

涉世界上的任何客体或范畴，而是为了政治与经济目的维持边界线的一种策略，因而也是生产意义的一种手段。（在这个意义上说，为了对抗技术化的“堕落的”自然而提出物化某种“自然”状态的计划不仅是后现代怀乡病的一种工业，而且是一种二元的、对立的认知模式的一部分，有人认为它也是我们的社会流行的男性认识论的一部分。）

这些观点作为一种推导意味着，“技术”——正如我们惯常所认为的——也不存在了；我们必须重新把技术范畴也看作是一个仅仅因为它的与另一范畴想象性的二元对立而存在的范畴，它作用于后者，它是在与后者的关系中被建构的。保罗·拉比诺在最近的一篇文章中问道，哪一种存在能在自然正变得日益技术化这样一个世界上繁荣。已学会在这个世界中生存的存在怎么了，在这里，而不是在自然日益技术化的世界里，技术就是自然——在那里，主体与环境的边界线已经崩溃？

## 色情电话接线员与虚拟现实的工程师

最近我一直在研究两个群体，它们似乎能具体地说明边界线的这一崩溃的生产性方面。一个是色情电话接线员，另一个是维护虚拟现实系统——它使人在虚拟空间中成为可见的——的电脑科学家和工程师。我感兴趣的是这两个看起来十分不同的群体相似的工作方式。因为这两者的工作都与通过受限制的交流渠道来再现人的身体有关，这两个群体都是通过把文化期待语码化为意义符号来完成其工作的。

电脑工程师之所以被虚拟现实所吸引，是因为你不仅编程了一个世界，而且在一种真实的意义上说你就生活在这个世界之中。由于电脑空间的世界是社群的居所，因此在阐述电脑空间系统的过程中，工程师必须模拟认知和社群；还由于社群是

身体的居所，因此他们也必须模拟身体。由于便宜有效的系统就是消磨时间，许多人员已经在热烈地讨论社群的形式与特征，他们相信在他们的准想象的电脑空间中意志会活跃起来。在这么做的时候，他们就是在阐述他们自己关于身体和社会性的假设，并把它们投射到定义电脑空间系统的代码上。例如，由于程序员创造了代码，虚拟现实就是通过它在与各个不同领域的工作人员的互动中产生的，因此，这些异质的共事群体如何理解认知、社群，身体如何决定虚拟现实中的认知、社群以及身体的本质，就是问题的关键。

工程师和色情电话接线员的工作都是建构作为欲望客体被辨认的符号。色情电话是挑逗、满足、通过单一的交流模式即电话建构欲望的过程。在这一过程中，参与者利用文化代码的目录单去建构剧情，把大量的信息压缩进一个十分小的空间。表面上看，接线员编码的是姿势、形象和和心理倾向，把这些东西表达为符号，有时不过是一句话。顾客不会压缩这些符号，建构一个浓缩的、复杂的互动形象。在这些互动中，欲望显得是具体现实与空洞符号之间的紧张关系的产物，后者的力量就在于维护先行存在的、建构符号的代码。顾客以各种不能符号地表达的模态调动期待和先行存在的身体代码；就是说，在色情电话中符号纯粹是口头的，顾客是用口头符号中的线索去建构多模态的、具有形状、触觉、气味等性质的欲望客体。这一行为整个地是个人的和解释性的；在高度压缩的欲望符号之外，顾客建构着浓缩的、入乡随俗的和在特殊社会中存在的意义。

在电脑空间中，身体也被“体现”形象期待的描述性代码所建构。许多工程师时常整理电脑空间的形式与性质，他们是电脑技术的小淘气，年龄都不过一二十岁，他们沉迷于后青春期的常常沉迷的东西。这一相当轻飘的群体将生产出代码和

描述者，通过它们，电脑空间中的身体得以呈现。由于政治局限，他们的一些讨论关注的是数据压缩和符号化。相对于色情电话，电脑空间是一个覆盖面相对狭小的表征媒介，这当然是指视觉的和听觉的而不是纯粹听觉，但身体如何被表征与如何认知有关。

反思电脑空间中如何认知的最有效场所就是电脑游戏开发者的工作，尤其是所谓的互动游戏。自吉布森的第一本书对黑客的场景进行描述后，互动游戏程序人员（尤其是劳尔和其他人）就一直在开发最耐久的商品，思考如何在虚拟现实的剧情中配置它们。例如，如果他们能够这么做，人们如何在电脑空间中做爱？——在这一空间中，一切包括身体都以接近于隐喻的形式存在。无论如何，幸运或不幸运的是，所有的人在虚拟现实都是程序化的。

当我开始研究虚拟系统的短暂历史时，我就说过，我想利用虚拟社群的解释作为研究两个东西的切入点：一个是生产社群的机制，一个是生产身体的机制。需要记住的是，本章必须简明扼要，下面我列举一下目前的资料：

- 电子虚拟社群成员的行为就好像社群是存在于一个物理的公共空间。在线商谈的时间量是参照建筑空间的商谈和那一空间中的互动模式，因为欲成为社会的人的比例远远高过不想成为社会的人。他们总喜欢说“这是聚会的最佳场所”或“这是便利的会面场所”。

- 虚拟空间常常被视觉化为笛卡尔式的。在线商谈倾向于把商谈系统视觉化为一个三维的空间，这一空间的地图可根据笛卡尔的坐标描画出来，这样，某些商谈分支“高高在上”，另一些则“低人一等”。（斯图亚特二代商谈的控制力量之一移向用户的“一边”。）吉布森自己的电脑空间视觉化是笛卡尔主义的。在思考想象的时候，我时常看到它对虚拟空间的影响，

这一偶然事实引发了进一步的探讨。

- 商谈的实施就好像虚拟空间是身体的居所。商谈通过描述建构在线的身体，或是同时，或是在回答问题的时候，它还能围绕这一假设阐述它们的话语。

- 虚拟空间的身体有着复杂的色情部分。商谈者相互间并不是认真的。有人可能会进入“色情网站”，建构复杂的色情相互幻境。虚拟身体的色情可能性是设计电脑空间系统的群体的讨论有意义的部分。虚拟身体的结果可以在当地的框架中思考，因为商谈会使与其他虚拟身体的有意义的色情关系活跃起来。与商谈相反，色情电话的物理性的带宽是十分有限的。（一个工作人员讽刺地说过，“在电话中，每一个女性工作人员都是白人，身高5英尺4寸，并且都是金发女郎。”）

- 本地性和私人性的意义不是有意安排的。在领域和网络内流行讨论社群的合法地位。例如一个例子是有关内与外的意义。传统上，当某人发出一封信时，为了保护隐私性，他会把它装在一个信封内。但在电子邮件中，例如，地址是信息的一部分。内与外的区别已经消除，与之相伴随，私人性的可能性也消失。安全保障系统是必需的。

- 名字是本地符号。“商谈”似乎可以毫无困难地发送、结交和发展相当复杂的与其他商谈的指定玩偶——行为者——的关系。只要依附于玩偶的暂用名（“昵称”）没有改变，这些关系就是稳定的，但一个意外的观察发现，当商谈决定改变昵称时，这些关系仍是稳定的，只要给以足够的注意。偶然地，会有几个昵称在同一个商谈上，并且对于每个人都是一个被建构的身份。其他商谈者可能或不可能意识到这一点。商谈者把其他玩偶看作仿佛他们是具体化的人相会在一个公共空间。

## 私人身体、公共身体与机器族羡慕

部分地，我对虚拟现实的工程师感兴趣是因为这样一个发现，这个发现表明，当他们确实地介入拯救 20 世纪末期资本主义的计划时，他们也在颠覆和破坏它对作为权力关系对象的身体。他们既想保存个人的私人化领域——帕克描述它的特征是“不安的、孤独的和生产性的”——同时又不想成为奇观和毋庸置疑公共的位置。但是这发生于一个新的公共和私人定义中：在那里，正当性是无关的，奇观是假的和商讨的，欲望不再以身体性为基础。在这些条件下，有人可能会问，电脑空间的未来居民能“抓住”工程师的社会责任感去以性别的、二元的方式——被编码为虚拟身体的描述者——建构欲望吗，或者说他们会发现更有吸引力、不受主导与从属关系制约的差异的可能性吗？这部分地有赖于“电脑空间的人”如何介入虚拟身体。

维文·所巴克在 1988 年的一篇论文中从参与“介入机制”的生产的角度讨论了电影空间，包括电视和电脑屏幕的空间。她描述介入电影空间是生产一个厚描的当下……一个“暂时的同时性，也包括空间上的在场——把‘薄弱的’、抽象的机器空间转换为厚描的和具体的世界。”与电视相反，就是说，由于 CRT 屏幕的电子空间以及它的小型、低分辨力和串联呈现模式，电影的观众是以某种方式介入电影生产机制，这一机制生产了“一个深度空间和文本空间，这个空间实际上是可居住的……这一特殊的和运动的介入具体的和世界化的主体/客体——它的视觉的/可见的活动性展现和阐述了视象领域与总是超越它的世界的分离。”所巴克称电子空间是“似乎属于非身体的感官与心理经验的现象学结构。”所巴克认为电脑屏幕

现实的身体果真站得住脚吗？——有关虚拟文化的边缘故事

是“空间上非中心的，微弱的时间化和准具体化的。”

事实似乎确实如此，只要介入模式仍是观众的模式。但是它也是直接的身体和动觉介入的特征，是在戏剧和戏剧性事件中——不是电影模式的一部分——的触觉注册。电影的介入模式和日常剧场的模式一样，是以两个模态为中介；观众通过视听体验所呈现的场景。电子屏幕是“平面的”，只要我们以同样二元的模式思考它。但是正是互动的可能才是区分电脑与电影模式的因素之一，也是使小型、低分辨力和常常单色的电子屏幕从新奇变得具有强有力的吸引力的因素之一。互动是逃离平面而沉溺于被创造的系统的欲望在身体上的具体化。正是在感觉中，“观众”不只是一个参与者，而且是拟象的参与者和创造者。简言之，正是在无限制的权力的感觉中，具体的拟象生产出来了，而社会化则以不同的方式导致了这些一直具体化的、与无限制的权力符号相一致的参与者的回答。

因此，与电影完全不同，电脑空间是现在的“厚描”，它生产了深层的和文本的空间，根据所巴克的说法，这一空间实际上可以居住。大卫·托马斯在他的论文“技术爱好者的身体”（1989年）中把电脑空间描述为是“一个纯粹的奇观，动觉上的兴奋，并常常是身体自由的晕眩感。”我是从摆脱了身体的附加意义上理解这句话的，尤其可能是摆脱了伴随着青春期的男性体现而来的失控感。电脑空间确实也是心理分析结构的男性欲望的具体化，这欲望就是想获得“动觉上的兴奋和自由的晕眩感。”

关于形态多样的实验电影，已有人在书中做过论述。但是，围绕着想象的电脑空间的虚构机制已经繁殖起来，并把实验电影推向了背景。这是因为电脑空间是行动的一部分，而不仅仅是媒介的一部分。另一方面，所巴克论证说，电影空间拥有介入的权力，这是电子空间所不具有的：

观众作为主体性的和意向性的，作为呈现客观世界的表征，在符号学上的介入……观众（们）可以分享到（并因此在一定程度上解释性地改变）一部电影对具体经验的再现和表征。（1992年）

所巴克对观众对电影空间的意向性介入的论证——不论修正多么的小——对于电脑的控制论空间同样有效。对此，人们可能会说，控制台的牛仔也是“……观众作为主体性的和意向性的，作为呈现主观世界的表征，在符号学上的介入……观众可以分享到（并因此在很大程度上解释性地改变）一个拟象对经验的再现和表征，这一再现和表征可通过控制论的/符号学的运作者——在虚构中并不现实地存在但却在场的行动者——而被回描为生理性的身体。”

根据心理分析的观点，对于年轻的男性而言，无限制的权力首先意指着母亲。无限制的权力的经验既是性别化的，同时对于男性而言，也充满了控制的需要，并能产生不可克服的、与一直缺席的人格结构相协调的需求。“缺席的人格结构”也是描述电脑特殊的诱惑品质的又一个方面，苹果公司把它描述为是“第二自我”。计算机既能激起危险或威胁感，也能激起来自内部或无所来由的诱惑。它源自于人与计算机之间，因而部分地是人自身内部复杂的互动关系；它在拟象内部半自动地存在着。它同时结构了性欲的快感和对身体的失控感。两者也结构了一堆对拟象的回应，这回应深深地介入恐惧、欲望、快感和对统治、征服与控制的需求。

青春期男性在两性的人内部的介入应对控制论模式的诱惑负责。控制论的互动关系还存在着多变的性质，既有生理的感觉，也有理论上的可变性，它们就体现在纯粹理论空间内部的

现实的身体果真站得住脚吗？——有关虚拟文化的边缘故事

兴奋感、晕眩的身体运动。我觉得，现实的黑客体验到的是渴望具体化的理论空间的感觉，就像电脑空间所表明的。这一感觉总伴随有超越人/机器的边界线的欲望，它总想穿透和融合，这是电脑空间的唤起的一部分，它具有某种理论的和感情的特征，伴随有大量男性对女性难以言喻的渴望的虚构的唤起，我称这是机器族的羡慕。

光滑感意味着触觉的诱惑性质，这也是机器族羡慕的特征之一：在计算机的情况中，表面上欲望进入这一话语，穿透光滑和相对无情感的电子屏幕表面，进入深层的、复杂的和触觉的（个人的）控制论空间或内外的（交感的）电脑空间。穿透屏幕关涉到从具体化的观众生理的、生物学的空间到电脑空间的象征的、隐喻的“交感幻觉”的状态转变；这一空间是强烈欲望被重构的具体化的场所。

计算机编程的行为要求一套文学上的和文化意识上的阅读实践。“控制台的牛仔”，如威廉·吉布森的计算机朋克小说中的电脑空间武士，培育和俘获了庞大的读者群体的想象。编程本身关涉的是持续的创造、解释和语言的再阐释。进入编程的话语空间，就是进入一套可变因素和运作者的空间，编程者是它们的命名者。实施命名行为同时就是拥有对这一话语中负载能指的欲望与恐惧复合体的权力并使它们变成无害的；在高负荷的表面世界即电脑空间内部实施命名行为就是利用表面，把表面合并到人自身之中。穿透可翻译成包扎。换句话说，进入电脑空间就是在生理上穿上电脑空间。成为机器族，穿上诱惑的、危险的、盔甲般的控制论空间就是穿上女性的外衣。因而，电脑空间是控制台牛仔多色的、超表面的机器族特征的非具体化——根据所巴克的说法——和再具体化。由于负荷的、多性别的、幻觉的空间在控制台牛仔个人的肉身性上的崩溃，与这一被再次想象和重构的身体有联系的强烈的触觉性构成了

人们称做控制论行为的诱惑性质。

总之，在资产阶级现代性框架内部构成的单一的、有边界的、受安全保护的主体正在经历逐渐转换为电脑空间社群的重构和重新描画的具体化的过程。在编码性隐喻的时代——身体缺席、再生产缺席，也许与欲望有关，但欲望本身则根据带宽和内部差异被重构——性可能意味着某种难以预料的东西。在编码性隐喻的时代——意义的可选择的，可居住的结构，正当性的缺席——死赋予了斯蒂芬·列文论过程的著作《谁会死？》以新的、令人不安的意义。

### 电脑空间，社会技术学与其他新词

正如哈利·考林斯指出的，“一切照旧”的部分难题就在于认识这照旧的方式究竟是什么。在 20 世纪末期，我认为，这一问题有两个方面：首先——正如保罗·弗尔罗所分析的——是速度，其次——与速度紧密相连——是人类肉身进化已越来越与人类文化进化不同步。自然与文化之间的这一日益紧张的关系的后果就是压力。

压力管理是工业实体主要关心的问题。多娜·哈维指出：

令人目不暇接的变化与进步速度和意识形态稍纵即逝的威胁是结构 20 世纪末医学的、社会的和技术的观念的框架。压力是复杂的技术话语网络的一部分，在那里，有机体成为一种特殊的交流体系，十分类似于自动控制的机器，它们产生于战争，目的在于重新组织意识形态话语和国家、工业与军事实践的重要部门……生物的和机器的边界和变迁中的信息利用是可能会受到压力影响的系统的关键能力，因为无法

正确地理解和适应快速的变化可能会导致交流的崩溃——这一难题引起了军队、政府、工业和机构广泛的兴趣和注意。(1990年,第186—230页)

电脑空间系统的发展——我称它是新技术的一部分——可能是对压力广泛回应的一种,其次是继续破坏自然与文化范畴的过程,保罗·拉比诺称之为是新遗传学的后果。可以把电脑空间看作是重构意识的工具,以便允许事物以同样的方式继续。拉比诺指出,自然是文化的模子;它将通过技术被认识和重造。自然最终将成为人工的,如同文化将成为自然的。

哈维(1985年)以稍微不同的方式指出了这一点,她说:“那作为自然的东西的确定性,(亦即作为)光的源泉的东西,认识的主体以及无辜的承诺——可能会受到致命的动摇。”这些解释意指的自然与技术之间可渗透的边界线的变化不仅仅意味着自然与技术的融合——而且意味着——从技术的方面看——技术成为了自然的,正如从拉比诺的人类学角度的文化方面看,文化成为人工的一样。在技术社会亦即虚拟文化的社会世界里,技术就是自然。当研究、理性化、重造和控制意味着同一回事时,自然、技术和意义结构就变成了不可区分的。技术社会的主体能够成功地通过这个危险的新世界。她/他是作为交流技术和人类有机体进化的一部分被构成的,在某个时期,技术和有机体相互融合或消解。

电子虚拟社群代表着对现实环境灵活的、活生生的和实际的适应,在这一现实环境中,人在寻找着社群,哈维(1987年)称之为“20世纪末的神话时代。”它们是创新地解决社会动力问题的一部分——这一动力常常受到日益根据有力的经济利益需求而不是都市语境中能激励和利用居住与社会互动的方式结构的城市的文化现实和地理现实的阻挠。在这一语境中,

电子虚拟社群是幸存者复杂的和灵活的范畴。媒介表面上内在的诱惑是否歪曲了这些范畴的目标，如同电视对文学和个人互动的影晌，仍是可见的。

对于社群是太多了，对于身体该当如何？

不论虚拟主体可能会成为什么样，都一直有身体的依附。它可能也不在别的某个地方——“别的某个地方”可能是一个首选的角度——但意识仍坚定地扎根于身体。历史地看，身体、技术和社群是相互建构的。

在1990年的著作《性别困扰》中，朱迪思·巴特勒引入了一个有用的概念：“可文化地理解的身体”，或者说每个社会用做生产生理性的身体并看作是自身的成员的标准和文本生产（包括在身体本身之上或之内的写作）。它有助于证明绝大多数可理解的文化生产是关于阅读或写作的，并是通过文本中介发生的。如果我们能把文本分析运用于计算机和电话的窄带宽模式，那我们就能考察电脑空间中性别身体的生产，把它也看作是在理想模式领域内编码差异的一套符号。我用这个过程指称可辨认的身体的生产。

当然，相反的生产是不可辨认的身体即理论家格洛里亚·安扎尔多称作麦斯泰兹的“边缘主体”的生产，它就生活在边缘，仅仅部分地被每一紧邻的社会所辨认。安扎尔多借助常常冲突的多样解释描述麦斯泰兹。她说，它们在紧邻的社会自身——在那里，全知的观点能抓住麦斯泰兹困境的本质——之外没有地位，也没有一个解释来自构成充足描述的社会框架内部。

如果麦斯泰兹是一个不可辨认的主体，以多样的状态量化地存在着，那么，电脑空间的电子虚拟社群的参与者就生活在身体的和虚拟的文化的边缘地带，就像麦斯泰兹。它们的社会系统包括看其他的人群，如类人群或被委派的代表特殊个体的

行为者，以及代表“可理解的”机器、人群或两者的类行为者。它们的祖先，处于进化链的低级阶段，是网络商谈者，社群围绕着文本如博伊尔的“贵族社群”和在神圣的经文基础上建立的宗教传统被组织，社群围绕着广播和音乐社群如“白食者”被组织。把电脑空间的社群与他们的祖先分离开来的是许多电脑空间的社群在现实时间中的互动。行为者面对面相遇，尽管我前面已经提到了，在重新界定的“相遇”和“面对”中。

我应该可以提出自己的关于不可辨认的主体的观点，而不需引用麦斯泰兹作为例子。但是我要把一类特殊的人的例子作为继续讨论基于个人身体的方式：用保罗·丘兰德的术语，就是我们每个人都是的“寓于生物学的类别”。科学的工作是有关身体的——不是在抽象意义上说的，而是在复杂的和多变的方面，我们日常都把自己表现为是身体的和社会的存在，易于受到我们周围有力的知识的影响，并且我们实施的有力的科学和技术的转换话语也会影响到我们。

我尤其意识到这一点，是因为电脑空间研究者的许多著作——可能是由威廉·吉布森的小说的非凡想象强化或创造的——认为，人类身体是“肉”——当意识本身被上载到网络，就作废了。视觉的虚拟世界建造者的话语充斥着想象性身体的意象，摆脱了肉身强加的约束。电脑空间的开发者预见到了一个时代，当他们能够忘记身体时。但重要的是记住，虚拟社群源起于身体，也必要回到身体。没有重构的虚拟身体，不论多么的美妙，能减缓患有艾滋病的电脑朋客的死亡。甚至在技术社会主体的时代，生活也要通过身体。

对身体的遗忘是古老的笛卡尔式的伎俩，它对于其声音被我们的遗忘行为压抑了的那些身体产生了不幸的后果；也就是说，遗忘身体的行为是建立在后者的劳动基础上的——通常是

妇女和弱势群体。另一方面，正如哈维指出的，遗忘可能是一个有力的策略；通过遗忘，那已经被建立的东西变成了能被发现的东西。但是，和任何有力的与生产性的策略一样，这一策略也有它的危险。记住——发现——身体和社群是相互建构的这一点其实意味着涌现的虚拟电子社群存在着一套问题和争论。我希望能找到其后果。