

July 2016

Body, Life-world, and the Reconstruction of Literary Theory

Xiaohua Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wang, Xiaohua. 2016. "Body, Life-world, and the Reconstruction of Literary Theory." *Theoretical Studies in Literature and Art* 36, (4): pp.6-14. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol36/iss4/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

身体,生活世界与文学理论的重建

王晓华

摘要: 20 世纪末以降,文学研究日益程式化,进入伊格尔顿所说的“后理论”时期。导致这种局面的原因是什么? 比较容易接受的答案是:文学与生活世界之间的联系出现了“故障”。在我们看来,文学研究脱离生活世界的根本原因是遗忘了人的身体性存在。为了敞开此中的基本机制,本文回顾了胡塞尔生活世界概念与身体范畴的原初联系,分析了“哲学与诗之间的古老争吵”,展示中西方文学研究脱离身体—生活世界的具体症候,并在此基础上寻找理论研究的“返乡”之路。

关键词: 身体; 生活世界; 文学理论; 重建

作者简介: 王晓华,深圳大学文学院教授,主要从事文艺学、美学、文化理论方面的研究。著有《个体哲学》《生态批评研究》《西方美学中的身体意象》等。电子邮箱: wangxiaohua9@163.com

Title: Body, Life-world, and the Reconstruction of Literary Theory

Abstract: Since the end of the 20th century, literary studies have gradually become conventionalized and entered into the so-called “post theory” period. What caused this situation? An easily acceptable answer is that there is a “stoppage” in the connection between literature and the life-world. In our view, the underlying cause is the oblivion of man’s embodied being. In order to investigate the cause, this article reviews the primitive linkage of the life-world and the body in Husserl’s phenomenology, analyzes the “ancient quarrel between poetry and philosophy”, demonstrates the symptom of “poetics of amnesia” which separates the body and the life-world, and tries to find a way of “returning” to literary studies.

Keywords: body; life-world; literary theory; reconstruction

Author: Wang Xiaohua is a professor at the School of Humanities, Shenzhen University (Shenzhen 518000, China). His research field covers literary theory, aesthetics, and cultural criticism. Email: wangxiaohua9@163.com

自 20 世纪末起,有关文学理论危机的言说便不绝于耳。人们越来越真切地发现,以文化批评为代表的文学研究日益程式化,越来越脱离具体的创作—接受经验,甚至沦为凌空蹈虚的概念游戏。然而,文学研究走到这一步,绝非由于少数人的失职和误导,而是因为深层范式出了问题,因此,单纯地呼吁文学研究回到文学经验乃至生活现场,或者干脆断言我们处于“后理论”时期,恐怕都于事无补。的确,应该重建文学研究与生活之流的联系,但问题的关键是:如何重建? 如

果延续旧的深层范式,恐怕会陷入恶的循环。那么,出路何在? 本文将提出一个可能出人意料思路:生存的本质是身体性的,文学研究脱离具体经验的深层原因是遗忘了“人是肉体的、有生命的、现实的、感性的、充满自然活力的对象性存在”(Marx 156),因此,只有回到身体及其生活世界,只有让理论重新变成感性生命的自我表达,当代文学研究的危机才能从根本上被化解。

对身体及其生活世界的遗忘：当代文学研究陷入危机的深层原因

文学属于生活世界,这个命题恐怕不会引起异议,但它并不因此就具有无需阐释的自明性。对于许多文学研究者来说,它的基本属性还没有被带入澄明之中:何为生活世界?它与身体是否具有根本性的联系?如果没有,我们为什么非得置身于其中?此类追问非可有可无,而是牵涉到文学研究的出路。只有追忆来处,才能寻找到归宿。

需要指出的是,目前流行的生活世界概念出自德国现象学家胡塞尔(Edmund Husserl)。在写作《交互主体性的构造》和《生活世界问题》时,胡塞尔批判了科学对其“直观基地”的遗忘,试图重新踏上“朝向母亲之路”,呼唤理论研究回到生活世界(胡塞尔 1—4)。对于他来说,生活世界是“现实的、在感知中被现实地给予的、总能被经验到并且也能够经验到的世界”(胡塞尔 237)。它由“‘客体’、‘实在的躯体’、实在的植物、动物和人”构成,是所有理论研究的基础和出发点(胡塞尔 269—70)。这是日常实践的场域,离不开具体可感的身体:“我的人格自我在这个身体之中并借助于它在外部世界中发生作用、从而受到外部世界的影响”(胡塞尔 159)。重视生活世界,就不能忽略身体,反之亦然。虽然胡塞尔没有来得及充分展开相关研究,但日常生活世界与身体的深层关系已经被初步敞开。事实上,胡塞尔触及了一个基本问题:谁是生活的主体?灵魂?身体?抑或是身心联合体。他虽然将人定义为“心理物理学的统一体”(胡塞尔 160),还未超越二元论,但排除了这样的可能性:日常生活世界的主体是非身体性的灵魂。倘若人是柏拉图眼中可以逃离身体牢狱的灵魂,那么,他/她就可以“在高天飞行”,不必非得留守低下的物质世界(柏拉图 160)。只有当人“与身体相结合时”,他们才“‘在’世界‘中’”(胡塞尔 152)。身体性意味着在世性,在世性反过来又以身体的存在为前提。如果不用手“动觉地去触摸”,不“通过眼去看”,我就无法感知和改变这个世界,就不能真实地“在世”(胡塞尔 159)。在世的身体不是静止之物,相反,人可以“通过身体对自然和身体本身采

取[……]行动”(胡塞尔 159)。当人借助身体从事“日常实践”时,身体显现为“生活世界的中心”:“就身体而言我在这里存在着,并且是围绕着我定位的原真世界的一个中心”(胡塞尔 182)。由于每个身体都是中心,因此,生活世界首先是“一个素朴的交互主体的经验世界”(胡塞尔 273)。在胡塞尔看来,只有回归这种意义上的生活世界,哲学研究才能克服其“无基础性”,回到其“直观基地”(270)。

对于文学研究来说,胡塞尔的说法也同样成立:在流行的范式中,关键词是权力、差异、镜像、意识形态,但它们却似乎与身体及其生活世界失去了联系。譬如,福柯“颠倒了‘灵魂居住在身体的监狱中’”这个古老的教条,认为“如今是身体被监禁在灵魂的监狱中”,专门分析权力监视、规训、驯化身体的压制实践,精心勾勒身体被塑形、穿刺、雕琢时的客体形貌,其思路深刻地影响了当代文学理论的建构(赫勒 219)。福柯最感兴趣的问题不是身体的自立性,不是劳动的身体如何建立生活世界,相反,更为吸引他的是这样的事实:“生命成了其他对象中的一个知识对象”(福柯 217)。这种思路忽略了身体的积极性和丰富性。受它支配的研究范式遮蔽了真实的身体:“基于福柯的思路,永远无法把握生物性的、生理性的或物质性的身体,因为这样的身体始终被挡在话语设置的意义构架之后”(希林 77)。忽略了身体的生物性、生理性、物质性,就难以重构感性的生活世界。正因为如此,当福柯的权力概念声名远播时,深受其影响的文学研究却出现了程式化的倾向——只要发现、展示、凸显了权力运作的轨迹,便似乎大功告成,而身体及其生活世界则成为了纯粹的“知识客体”。在福柯的影响下,主流文学研究常常聚焦于身体如何被“被拔毛、穿刺、铭刻、击打、充气、收缩、重铸”(After Theory 164)。

与福柯类似,提出差异(分延)范畴时的德里达也迷恋某种在先在的存在:“纯粹的痕迹就是分延(即差异——王晓华注)。它不取决于任何感性的丰富性,不管这种丰富性是声音还是可见物,是语音还是文字。恰恰相反,痕迹是感性丰富性的条件”(德里达 89)。其理论建构同样具有脱离身体—生活世界的流弊。在这种范式占统治地位的情况下,文学或者被定义为“‘非实践性’话语”

(“non-pragmatic” discourse), 或者被理解为意识形态、权力、性别、地域、种族、阶级的自我表达(Literary Theory 4-7)。由此产生了一个严重的结果: 文学研究遗忘了劳作的、饥馑的、思想的身体, 遗忘了整全的生活世界(After Theory 2)。于是, 短暂的语言狂欢之后, 人们不得不面对一个事实: 如何回到生活世界和从属于它的文学经验。为了表达自己的不满, 英国批评家伊格尔特(Terry Eagleton)曾杜撰了一个词组: 理论之后(after theory)。用这种多少具有吊诡意味的表述, 他力图展示一种间隙状态: 现有的理论范式业已失效, 可以替代之的“新思维”尚未生成(After Theory 4)。对此, 不少中国学者深有同感, 也认为这套理论“由于脱离经验而失去了其应用语境”(尤西林 69—74)。

在德里达、福柯、拉康等人那里, 语言、权力、意识似乎脱离了身体, 异化为无根而又具有自治品格的存在。身体或者消失无踪, 或者被视为任由语言、权力、潜意识决定其命运的客体。与此相应, 具体的生活世界不再被视为我们植根的家和文学的活水源头, 而是某种被决定、打量、解构的客体。如果回首原初性的文学理论, 那么, 我们会确证这样的事实: 此类脱离身体及其生活世界的概念建构造就了“遗忘的诗学”。在汉代问世的《毛诗序》中, 作者写道: “言之不足, 故嗟叹之; 嗟叹之不足, 故咏歌之; 咏歌之不足, 不知手之舞之足之蹈之也。”此处, 言、嗟叹、咏歌、手舞足蹈显然都是身体的动作, 自在属于原初的生活世界。按照美国比较诗学大师厄尔·迈纳(又译孟尔康)的说法, “中国的诗学是在《诗大序》(即《毛诗序》)的基础上产生的”(32)。苟如是, 那么, 中国文学理论的原初归属则不言而喻。意味深长的是, 最初的西方文学理论也肯定文学与身体的关系: “诗歌模仿行动中的人, 在这样做的时候, 他们假定自己成功或失败, 并且因此感到沮丧或高兴”(Plato 356)。由于行动的直接承担者是身体, 故而这个定义间接地凸显了身体与文学的关系: 文学模仿的首先不是理念或理智, 而是与身体相关的感性世界。用亚里士多德的话说, 灵魂不能亲自“织布或造屋”, 诗性模仿的直接对象是身体的行动(De Anima 146)。换言之, “悲剧模仿的不是人, 而是行动和生活”, 因为“幸福或不幸均体现于行动之中”(Poetics 11)。没有身体的

行动, 就没有生活世界, 也就无所谓文学。原初的文学具有根深蒂固的身体性, 甚至就是身体的自我表达:

断竹, 续竹,
飞土, 逐穴(肉)。
(《弹歌》)

正因为人是身体性存在, 他/她才需要食物。同样是由于这种身体性, 人才能“断竹”和“续竹”。进而言之, 吃、喝、居住、安全是身体的基本需要。满足它们的途径则是身体性的劳作: 采摘、狩猎、耕作、放牧、修建、冶炼、操练, 等等。劳作使事物重新结缘, 组建属人的生活世界(如农田、牧区、集市、建筑、街道)。在劳作中, 身体总是带着任务出场。任务牵连出一系列新的世界图景。向着新的世界图景自我超越, 乃是人生存的动力。如果这种超越绘声绘影地显现于语言之中, 那么, 原初的文学就诞生了: “诗言志”, 作为意向的“志”则指向尚未生成的世界。这就是虚构的起源: 诗人“言说可能发生之事”, 通过想象“编制情节”(Poetics 16)。这通常意味着劳作的间断: 一个忙碌着的猎手无暇想象事件的多重组合; 只有当行动出现停顿, 或者个体退出劳作的行列时, 他/她才会专注地“描述可能发生的事”。根据博厄斯(Franz Boas)的考察, 爱斯基摩的猎人之所以创作诗歌, 是因为他们“可以连续在海豚巢穴的换气孔旁坐等若干小时”; “这时他的想象力即可以纵横驰骋, 许多诗歌就是这样形成的”(209)。即使是当编制情节的劳作日趋复杂以后, 身体性存在也从未在文学中完全缺席: 离开了身体的动作、感受、筹划, 就无所谓文学。即使是像《尤利西斯》(Ulysses)这样的晦涩之作, 展示的也是身体的交往、劳作、命运:

他庄严地向前走去, 登上圆形的炮座。他朝四下里望望, 肃穆地对这座塔和周围的田野以及逐渐苏醒着的群山祝福了三遍。然后, 他一瞧见斯蒂芬·迪达勒斯就朝他弯下身去, 望空中迅速地画了好几个十字, 喉咙里还发出咯咯声, 摇着头。斯蒂芬·迪达勒斯气恼而昏昏欲睡, 双臂倚在楼梯栏杆上, 冷冰冰地啾

着一边摇头一边发出咯咯声向他祝福的那张马脸,以及那顶上并未剃光、色泽和纹理都像是浅色橡木的淡黄头发。(乔伊斯 11)

用身体社会学家用约翰·奥尼尔(John O’Niell)的话说,文学呈现的是不同形态的身体——原始文学和古代作品中的世界态身体(world’s body)、近代小说中的社会态身体(social body)和政治态身体(political body)、当代商业文学里的消费态身体(consumer body),等等(约翰·奥尼尔 1—12)。与此相应,文学研究是身体性存在的自我言说,是生活世界的内部构成。

如果文学是身体性存在的自我表达,那么,对身体及其生活世界的遗忘意味着根本性的迷途。这本身就是至深的危机。确认这个事实提供了反思的机缘。现在,更重要的使命是追问:是什么造就了“遗忘的诗学”?

“哲学与诗之间的古老争吵”与忽略身体—生活世界的文学研究图式

追查文学研究的危机的根源时,福柯、德里达、拉康等人成了被反思最多的异域理论家。许多学者认为,由于依据前者提供的模式对中国文论“扩容”,由于沉溺于大而无当的文化研究模式中,中国文学研究才面临危机。的确,在相当长一段时间里,我们言必称德里达、福柯、拉康,权力、差异、文字、镜像则成了汉语文论最为流行的关键词。于是,中国文学研究重蹈了西方部分理论家的覆辙,远离了感性的身体和生活世界。这等于切断了源头和根脉,不能不导致文学研究的危机。

然而,作为西方流派的文化研究只能产生外部影响,不至于“决定”中国当代文论的建构。事实上,文化研究中也存在相对重视身体和生活世界的流派,我们为何偏偏选择了对汉语学术界并不友好的德里达们呢?譬如,英国批评家伊格尔顿就曾意味深长地说过:“唯一富有成效的策略是回到起源并重新思考一切,但这次是从身体自己的观点出发”(The Ideology of the Aesthetics 196)。可是,此类观点虽然被翻译为汉语,却难以进入中国主流学术界的法眼。显然,这是一种有选择的忽略。按照接受美学的说法,理解意味

着视野融合。或者说,任何理解都被“先见”所规定。对文化研究的偏爱源于它符合偏爱者的期待视野,而“先见”又使我们对它进行了选择性接受。显然,本土理论中必然早已存在遗忘身体—生活世界的范式。它为什么会出现并支配众多的理论家?冥冥之中存在某种命数吗?

为了回答这个问题,我想绕个弯子,首先回顾柏拉图所说的“哲学与诗之间的古老争吵”:“就其本性而言,我们确实有充分的理由把诗歌从城邦中驱逐出去。任何有理性的人都会这样做。不过,鉴于诗歌可能反诉我们缺乏感受力而又没文化,我们最好告诉她哲学与诗歌之间的争吵古已有之”(The Republic 361)。此处,柏拉图提到了“感受力”与“理性”之间的“敌意”。争吵无疑是“敌意”的结果。从柏拉图的角度看,理性无疑高于“感受力”:哲学诉诸理性,可以认识事物的本质;诗人依赖感受力,只能摄取事物的外观(The Republic 356)。那么,何为本质?它为什么高于外观?为了回答这个问题,柏拉图曾经以床的产生为例:“那么我们有了三张床。我认为,一张床从本质上来看,我们得说是神造的。[……]另一张是木匠造的。[……]还有一张是画家画出来的。[……]神出于自愿或某种压力不在那张本质的床之外再制造其他的床,所以他只制造一张本质的床,真正的床,床本身”(柏拉图 615)。“本质的床”是床的原型或形式。它先于具体的床,具体的床是模仿它的产物,画家和诗人作品中的床则是对模仿的模仿。显然,设定某种本质性的存在是关键性的一步。其余的都是此原初设定的推论。本质(原型)不是具体的事物,不是感性认识的对象,只能凭理性活动去亲近、领受、理解。于是,本质/外观与理性/感性的二分法便同时产生了:理性与本质性存在结对;感性摄取事物的外观,指向生灭变化的生活世界,对应必有一死的身体。由于这两个系列高低分明,因此,“争吵”的结果不言而喻:哲学胜于诗,灵魂高于身体,在先的原型决定日常生活世界,不想被驱逐的艺术家必须接受理性的规训。

柏拉图是哲学家。在他杜撰的对话中,哲学自然是“争吵”的获胜方。不过,有关“争吵”的言说敞开了一个事实:只要假定某种存在于具体事物之先的东西,那么,文学所描绘的身体和日常生活世界就必然被贬抑。事实上,“哲学与诗之间

的古老争吵”绝非仅仅发生于古希腊。相反,它随时可能发生。以李泽厚于上个世纪70年代提出的实践美学为例,这个事实便清晰可见:“人类社会实践在长期活动中,由于与多种多样的自然事物、规律、形式打交道,逐步地把它们抽取、概括、组织起来,成为能普遍适用、到处可用的性能、规律和形式,这时主体活动就具有了自由,成为合规律与合目的性的统一体”(《美学四讲》78)。按照这种表述,与事物打交道的主体乃是“人类社会实践”。后者“先于感知”,以“人的双手作为使用工具的专职器官”,承纳“多种多样的自然合规律性的结构、形式”(《批判哲学的批判》426)。各种结构和形式不是保存在身体之内,而是“积累在这种实践活动之中”(《批判哲学的批判》426)。如果这可能的话,“人类社会实践”就脱离了身体及其生活世界,异化为某种似乎独立而又具有决定性力量的存在,其地位甚至高过德里达的差异和福柯的权力。于是,感性的、劳作的、积极的肉身被遗忘,生活世界则受制于悬空的实践。除了缺乏解构意向外,这个思路与福柯等人何其相似?都把悬空的存在当作主体,皆忽略身体的创造性和生活世界的自我增殖能力。这是真正意义上的殊途同归。按照这种思路,诗歌必然要接受“实践”的调遣,依旧是被决定的艺术样式。于是,“哲学与诗之间的古老争吵”仍在延续。区别仅仅在于关键词的转换。实践代替了理念,占据了理论的神位。从逻辑上讲,实践概念本应与身体范畴结对出现:没有身体,何来实践?又谈什么感性的活动?如果身体的意义被肯定,那么,生活世界的价值便不言而喻,沿着这个思路走下去,一个复数化的概念体系便显现出其基本轮廓。然而,李泽厚的实践还是异化为孤独的范畴,身体和生活世界则成了被决定的存在。

事实上,与柏拉图的理念一样,李泽厚的实践也是理性的抽象。它反映了对抽象物的古老迷恋。从理性思维诞生之日起,这种迷恋就已经产生。抽象的最高成果是推导出原初的“一”,再反过来“以一看世界”。在理性思维的历史上,具体的“一”虽然不断更迭,但“通于一而万事毕”(《庄子·天地》)的思路却代代相承。中国哲人追求“一”的激情丝毫不弱于其西方同道:“天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以盈,万物得一以生;侯王得一而以为正”(老子《道德

经》第三十九章)。对于寻找“一”的人们来说,短暂、脆弱、粗糙、沉重的身体很难被视为像样的候选者。相对于它,道、存在、理念、形式、精神、实践、结构无法被肉眼所直观,似乎更适合进行逻辑思辨。这种思路反过来影响了学者对人的理解:人不是身体,而是某种更为高贵的存在。落实到文学层面,“文学是人学”这样的命题便蜕变为“文学是精神学(心灵学)”。20世纪80年代,以刘再复为代表的汉语批评家就演绎了这样的逻辑轨迹:一方面,强调要为“为恢复人在文学中的主体性地位而努力”;另一方面,又把主体性首先归结为精神活动的特征(《性格组合论》3)。虽然刘再复也强调人的主体性包括实践主体性和精神主体性,但他在具体论述中所阐释的却基本上是精神主体性:“我们所探讨的创作主体性,主要是作家的精神主体性,即作家内在精神主体的运动规律”(《文学的反思》72)。事实上,他所说的精神具有独立意味:“人的精神世界作为主体,是一个独立的,无比丰富的神秘世界。它是另一个世界,另一个宇宙”(《文学的反思》56)。相比之下,身体被归结为“肉”(不是梅洛-庞蒂所说的充满灵性的宇宙之“肉”)——精神主体使用和提升的对象:“光有肉没有灵,就会回到动物界,回复到动物本性,而且要比动物还要反常,还要堕落”(《性格组合论》434)。既然如此,精神就可以合法地使用福柯所说的权力,身体则必须服从精神主体的引导、规训、重塑。由于对“精神”主体的迷恋,自称唯物主义的他最终放逐了身体,沉潜于似乎独立的内在宇宙中。于是,中西学者再次殊途同归:在把身体定位为客体这点上,他与福柯等人并无二致。对于刘再复来说,这种同构性不无吊诡意味:他曾强调身体“用神奇的大脑和灵巧的双手进行创造性劳动”(《性格组合论》3),似乎承认了身体是精神活动的承担者,然而,在接下来的论述中,“神奇的大脑和灵巧的双手”都消失了,身体丧失了自己最重要的器官,沦落为纯粹的“肉”。这是一种隐秘的切身术。它似乎是身体进入语言的代价:倘若身体就能思维和创造,“精神”岂不暴露了自己的虚幻品格?因此之故,要在“精神”的领地占据一席之地,身体就必须放弃“神奇的大脑和灵巧的双手”。于是,身体的主动性刚刚显露踪迹,就被轻轻抹去。

意味深长的是,这种针对身体的遮蔽和切割

仍在持续。在更为年轻的汉语学者眼里,身体的形象依旧不堪,甚至被它所触及之物都只能担当负面角色:“她在床上死去,在书写中复活”(“身体与文学”21—23)。睡在床上的身体是欲望的具象化,它活着,精神就必须死去;相反,书写则似乎是精神的事业,代表着人的复活和归乡:“她的书写却通向了心灵,通向了存在之思,通向了精神栖息地,更简要地说,她的书写通向了返乡之路”(“身体与文学”21—23)。在我看来,这种表述委实荒谬:我们不是用手书写吗?文字难道不是身体的踪迹?生活世界岂不是我们唯一的家乡?然而,作者忽略了这种原初的可能性,继续沉迷于对身体的负面想象。在《身体的诡计:当下与历史的合谋》中,他又对身体进行了严肃的判决:“身体不仅是现在对历史的诱惑,也是现在对历史的遮蔽”(《不死的纯文学》240)。必须指出的是,写下这段文字的陈晓明教授出生于1959年。他与李泽厚和刘再复分别属于上个世纪30、40、50年代,但思想却具有令人吃惊的同构性。为什么这三代汉语学者都不信任身体?下面的宣言可能给出了答案:

- 强调下半身写作的意义,首先意味着对于诗歌写作中上半身因素的清除。

- 知识、文化、传统、诗意、抒情、哲理、思考、承担、使命、大师、经典、余味深长、回味无穷[……]这些属于上半身的词汇与艺术无关,这些文人词典里的东西与具备当下性的先锋诗歌无关,让他们去当文人吧,让他们去当知识分子吧,我们是艺术家,不是一回事。

- 让这些上半身的东西统统见鬼去吧,它们简直像肉忽忽的青虫一样令人腻烦。我们只要下半身,这才是真实的、具体的、可把握的、有意思的、野蛮的、性感的、无遮拦的。而这些,正是当代诗歌艺术所必须具备的基本品质。(沈浩波79—82)

这篇檄文来自70后评论家沈浩波。它貌似洋溢着造反的冲动,却依旧延续了对身体的切割:上半身已经被文化玷污,必须除去。于是,身体写作

沦落为欲望的代名词。此论的悖谬品格显而易见:对于想象中的受害者,不予同情和关心,而是将其驱逐出文学的边疆。与前辈不同,沈浩波不再玩抹去痕迹的游戏,而是直截了当地说出了所有的潜台词:真正的身体没有头颅和双手,属于它的仅仅是野性的欲望。欲望代替了实践,上升为主导原则。这是灵肉冲突模式的原初版本。它貌似激进,但实际上重复了贬抑身体的逻辑。与其说这是对身体的回归,毋宁说是将抹杀身体的行动发挥到了极致:“人的身体被从中间分裂开来,创伤性地分割为畜生般的物质主义以及变幻莫测的理想主义,要么太缺乏理想,要么太异想天开,要么与骨骼分离,要么膨胀为堕落的情欲”(《审美意识形态》196)。它不是解构针对身体的暴力,而是让这种暴力叠加起来。在新世纪,这种暴力引发了多米诺效应:对于身体可怜的残存物,其余批评家也高举道德理想主义的大旗穷追猛打,欲除之而后快。

从根本上说,李泽厚等人延续了“哲学与诗的古老争吵”。并且,他们(包括沈浩波)事实上都站在“哲学”这边:热爱某个概念(实践、精神、欲望),将之升格为备受推崇的“一”,并最终把它推上理论的王位。为了让“一”贯穿整个文本,身体被切割和遮蔽:或者被当作可兹利用的客体,或者被迫隐匿自己“神奇的大脑和灵巧的双手”,或者被腰斩为上下两部分。与此相应,生活世界也被分割为二:处于上部的是高雅的精神领地,剩下的则为供身体筑居的物质场域。于是,贬抑、切割、利用身体的逻辑已经内化为一种精神基因,支配着相应的文学理论建构。沿着这条道路走下去,真实的身体和生活世界都将被继续遮蔽和施加暴力,文学研究将遭遇持续的合法性危机。

回归身体—生活世界:文学研究的自我救赎之路

以为自己可以“离开”身体和生活世界,乃是文学研究遭遇危机的根源。由于这个臆想,人们构建出纷繁的语言星云,以至于遗忘了文学研究的来路和归属。在认知科学飞速发展的今天,修正这个错误的时机已经成熟。文学研究完全可以复本归源,回归感性的、完整的、创造性的身体,重返真实的生活世界。

事实上,历史已经部分地展示了这种回归的可能性。在柏拉图提出三张床理论之后,他的弟子亚里士多德随即进行了部分矫正:“在这众多的球形之外,是否存在着某个球形呢?在这众多的砖块之外,是否存在某个房屋呢?如若这样,个别东西将永远不会生成”(《形而上学》141)。如果不存在脱离具体事物的理念、形式、本质,那么,“哲学与诗的古老争吵”就完全没有必要。由于普遍性寓于个体事物之中,因此,展示生活世界的作品同样富有哲学性:

诗人的功能不在于描述已经发生之事,而在于描述可能发生的事,即根据可然或必然的原则可能发生的事。历史学家和诗人的区别不在于是否用格律文写作,而在于前者记述已经发生之事,后者描述可能发生的事。所以,诗是一种比历史更富哲学性、更严肃的艺术,因为诗倾向于表现带普遍性的事,而历史却倾向于记载历史事件。(《诗学》81)

此处,“事”首先指的是“人做的事”:人幸福与否取决于自己的行动,因此,诗应该模仿“行动中的人”(Poetics 11-12)。那么,行动的承担者是谁呢?对此,亚里士多德提供的答案可能令柏拉图的拥趸惊异:“‘灵魂恰在愤怒’这样的言语,正同于话说‘灵魂在织布或造屋’一样,这是不妥帖的。也许较为聪明的是,不说灵魂在怜悯,或学习,或思想(理解),而毋宁说,那个人因于灵魂而织布或造屋”(《灵魂论及其他》69)。在他看来,“寓于内”的灵魂无法直接触及外物,“织布或造屋”等活动只能由身体承担:“灵魂由于属性随附而作运动,在其所寓的躯体内,虽此躯体之运动实有赖于灵魂为之做主,但说灵魂之为运动的命意,必限于躯体之内;别于这一命意之外,而说灵魂能在空间运动,这就绝无此理”(《灵魂论及其他》68)。灵魂只能在身体中运动,身体则可以与外物打交道,因此,“织布或造屋”必然是身体性行动。身体是感性的、行动着的、有生有死的短暂者,当下生活世界是其唯一的家园。于是,重视身体意味着承认生活世界的重要性。根据这种前设,亚里士多德提出了一种重视“行动和生活”的文学体系,矫正了柏拉图背离身体的艺术观。

“哪里有危险,拯救性力量就会在哪里生长”(Heidegger 115)。在“哲学与诗的古老争吵”中,亚里士多德站在了身体—生活世界这边。他发现了柏拉图思想的不足,既没有为尊者讳,也未满足于补苴罅漏,而是提出了一套相对肯定身体—生活世界的文学理论。由于这种及时的矫正,古希腊文论中背离身体—生活世界的倾向得到了遏制。在他的哲学和文学理论声名远播之际,重视身体—生活世界的立场也或隐或显地获得了延续。从这个角度看,他的确孕育并推动了拯救性力量的生长。现在,我们应该做的是沿着肯定身体—生活世界的道路前行,推动文学研究走上返乡之路。

在已经进入21世纪的今天,回归身体—生活世界早就不是突兀的吁求。随着自然科学的发展,下面的事实已经获得了反复肯定:人用脚走路,用手做事,用大脑思考。无需再引入灵魂概念,我们就可以阐释人的生存机制。身体组建世界,并生活于其中。人就是劳作的身体。他/她耕耘土地,修建房屋,操作机器,开口说话,书写文字。在这个过程中,展开于大地上的世界是身体的家,但这并不意味着身体没有超越性:正因为栖居于大地上,人才仰望星空;恰由于短暂,我们才渴望永恒。恰如荷尔德林所呈现的那样,栖居和仰望都与大地相关(Heidegger 217)。归根结底,文学传达是身体的“在家”体验。与此相应,对文学的研究也属于身体及其生活世界。从严格的意义上讲,它从未离开过,自然也无需故意“回归”;现在需要做的是确认和敞开本就存在的归属关系。

事实上,这种归属关系已经无法遮蔽。以福柯为例,它清晰可见:虽然他感兴趣的是生命如何被分门别类地纳入知识型乃至整个权力体系,但其言说还是敞开了上述归属的部分线索。在《词与物》中,这位思路诡异的大哲写道:“文学补充了语言的指称功能”,唤起了我们对原初存在的记忆(福柯 59)。此处,“指称”显然揭示了语言的古老功能:它指向自己不存在之处,称呼其所不是的事物。那么,被指称的是什么?他的回答可能有些出乎我们的预料:“词语终止的地方或许就是劳动重新开始的对方”(福柯 401)。劳动是身体性实践。如果词语和劳动具有某种对应关系,那么,它所指称的是身体性实践及其所创

造的生活世界吗?对于这个问题,他给出了部分答案:“活的语言是由身体讲述的;但是它并不是一开始就被给定的。大自然允许的一切就是:人应该在自己所处的各种境遇中能做出举动;人的面孔因运动而激动;人发出了不连贯的叫喊声[……]”(福柯 142)。如果这个线索被展开,身体、劳动、语言的原初关系就会被揭示,有关文学指称何者的问题就会获得答案。不过,由于他聚焦的是身体的客体相貌,有关劳动和身体的言说便停留于中途,甚至变成了一个哑谜。由此可见,只有直面身体与生活世界的原初关系,有关文学的言说才能回到其起源和来处。

对于当代中国学术来说,这种回归同样意味着本己可能性的实现。譬如,李泽厚的实践美学实际上可以牵连出积极的身体美学和生活美学:实践只能是身体的实践,身体是实践的主体;主体性的身体与各种存在物打交道,产生各种各样的感受和心理体验;“情感本体”“积淀”“社会—心理结构”都内蕴于身体的生活世界之中;只有回到这个实在的并时刻被建构的场域,审美机制才能被充分敞开,进入澄明之中。进而言之,引入这种积极的身体美学和生活美学,可以破解“精神”的神话,敞开灵肉冲突的真相,推动文学研究回归原初性的身体和生活世界。

由此可见,回到身体及其生活世界,不是一个空洞的口号,相反,它意味着返本归源的研究纲领:其一,揭示物质、实践、生产、世界、人、文学等范畴及其所指的原初关系;其二,重新阐释“诗模仿行动中的人”“诗言志”“文学是人学”等命题的深层内涵;其三,敞开语言游戏、权力、差异(延异)之类流行范畴对身体—生活世界的归属;其四,以身体的拓扑学消解诸如灵与肉、崇高与卑琐、理性与欲望之间的虚假对立。简言之,为了使文学研究“回家”,必须进行根本性的重构。由于汉语文化中存在大量重视身体的思想资源,因此,“回家”或许意味着中国文学研究重新出场的机缘。

引用文献[Works Cited]

- Aristotle. *De Anima*. Trans. Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books Ltd., 1986.
- . *Poetics*. Trans. Malcolm Heath. London: Penguin Books Ltd., 1996.
- 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译。北京:中国人民大学出版社,2003年。
- [Aristotle. *The Metaphysics*. Trans. Miao Litian. Beijing: The China Renmin University Press, 2003.]
- :《灵魂论及其他》,吴寿彭译。北京:商务印书馆,1999年。
- [---. *De Anima*. Trans. Wu Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 1999.]
- 弗朗兹·博厄斯:《原始艺术》,金辉译。贵州:贵州人民出版社,2004年。
- [Boas, Franz. *The Primitive Art*. Trans. Jin Hui. Guizhou: Guizhou People's Publishing House, 2004.]
- 陈晓明:“身体与文学或文字的还乡”,《朔方》10(2008):21—23。
- [Chen, Xiaoming. “The Homecoming of Body and Literature.” *Shuo Fang* 10 (2008): 21—23.]
- :《不死的纯文学》。北京:北京大学出版社,2007年。
- [---. *The Immortal Belles-Lettres*. Beijing: Peking University Press, 2007.]
- 雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译。上海:上海译文出版社,1999年。
- [Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Wang Tangjia. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]
- Eagleton, Terry. *After Theory*. London: Penguin Books, 2003.
- . *Literary Theory: An Introduction*. Beijing: Foreign Language Teaching and Researching Press, 2004.
- . *The Ideology of the Aesthetics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1990.
- 特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,王杰等译。桂林:广西师范大学出版社,2001年。
- [---. *The Ideology of the Aesthetics*. Trans. Wang Jie, et al. Guilin: Guangxi Normal University Publishing House, 2001.]
- 米歇尔·福柯:《词与物》,莫伟民译。上海:上海三联书店,2001年。
- [Foucault, Michel. *The Order of Things*. Trans. Mo Weimin. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Press, 2001.]
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译。北京:商务印书馆,2005年。
- [Helle, Agnes. *A Theory of Modernity*. Trans. Li Ruihua. Beijing: The Commercial Press, 2005.]

- 埃德蒙德·胡塞尔:《生活世界现象学》,倪梁康、张廷国译。上海:上海译文出版社,2002年。
- [Husserl, Edmund. *Phenomenology of Life World*. Trans. Ni Liangkang and Zhang Tingguo. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002.]
- 詹姆斯·乔伊斯:《尤利西斯》,萧乾、文洁若译。南京:译林出版社,2009年。
- [Joyce, James. *Ulysses*. Trans. Xiao Qian and Wen Jieruo. Nanjing: Yilin Press, 2009.]
- 李泽厚:《美学四讲》。天津:天津社会科学院出版社,2002年。
- [Li, Zehou. *Four Lectures on Aesthetics*. Tianjin: Tianjin Academy of Social Science Press, 2002.]
- :《批判哲学的批判》。北京:人民出版社,1984年。
- [——. *Critique of Critical Philosophy*. Beijing: People's Publishing House, 1984.]
- 刘再复:《性格组合论》。上海:上海文艺出版社,1986年。
- [Liu, Zaifu. *On Combination of Characters*. Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House, 1986.]
- :《文学的反思》。北京:人民文学出版社,1986年。
- [——. *The Reflection of Literature*. Beijing: People's Literature Publishing House, 1986.]
- Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Trans. Martin Milligan. New York: Dover Publications, 2007.
- 厄尔·迈纳:《比较诗学》,王宇根、宋伟杰等译。北京:中央编译出版社,1998年。
- [Miner, Earl. *Comparative Poetics*. Trans. Wang Yugen and Song Weijie. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 1998.]
- 约翰·奥尼尔:《身体五态》,李康译。北京:北京大学出版社,2010年。
- [O'Neill, John. *Five Bodies: Re-figuring Relationship*. Trans. Li Kang. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- 柏拉图:《柏拉图全集》第二卷,王晓朝译。北京:人民出版社,2003年。
- [Plato. *The Collected Works of Plato*. Vol. 2. Trans. Wang Xiaochao. Beijing: People's Publishing House, 2003.]
- . *The Republic*. Trans. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 1993.
- 沈浩波:“下半身写作及反对上半身”,《诗刊》15(2002):79—82。
- [Shen, Haobo. "The Lower Body Writing Against the Upper Body." *Poetry* 15 (2002): 79—82.]
- 克里斯·希林:《身体与社会理论》,李康译。北京:北京大学出版社,2010年。
- [Shilling, Chris. *Body and Social Theory*. Trans. Li Kang. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- 尤西林:“以文学批评为枢纽的文学理论建构”,《文艺理论研究》3(2015):69—74。
- [You, Xilin. "The Construction of Literary Theories with Literary Criticism as the Pivot." *The Theoretical Studies in Literature and Art* 3 (2015): 69—74.]

(责任编辑:王 峰)