

January 2020

Somaesthetics and the Justification of Body-Mind Monism: An Account from the Perspective of Marx's Historical Materialism

Yingmin Fang

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Fang, Yingmin. 2020. "Somaesthetics and the Justification of Body-Mind Monism: An Account from the Perspective of Marx's Historical Materialism." *Theoretical Studies in Literature and Art* 40, (1): pp.200-210. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol40/iss1/16>

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.

身体美学与身心一元论的证成

——基于马克思历史唯物主义的一种解答

方英敏

摘 要: 尽管身心一元论乃是身体美学成立的哲学基础,但从西方哲学、美学思想史看,证成身心一元论却并不是一件容易的事情。以费尔巴哈、梅洛-庞蒂为代表的西方哲学家,基于思想深处根深蒂固的本质主义思维,普遍地陷入了既肯定身体,又否定身体的理论困局之中,未能把身心一元论坚持到底。面对这一理论困局,马克思的历史唯物主义完成了对本质主义的超越,给出了一种身心一元论的证明思路。它把人的身心关系的命题性质从本质主义思维下的认识、理论问题转换成为历史唯物主义视域下人的存在境遇问题,把人的身心一元理解为时间意义上的历史统一性。此一解答,从西方思想传统自身和世界范围内看也许并非唯一智慧,但在它自身所处的西方思想传统来说却是开出一条证成身心一元论的自治道路。

关键词: 身体美学; 身心一元论; 本质主义; 历史唯物主义

作者简介: 方英敏,哲学博士,贵州大学哲学与社会发展学院教授,主要从事中国美学、身体美学研究。通讯地址: 贵州省贵阳市花溪区花溪大道 2708 号贵州大学哲学与社会发展学院,550025。电子邮箱: myfang2006@163.com。

Title: Somaesthetics and the Justification of Body-Mind Monism: An Account from the Perspective of Marx's Historical Materialism

Abstract: Although body-mind monism is the philosophical basis of somaesthetics, it is not readily justifiable within the intellectual history of Western philosophy and aesthetics. Western philosophers such as Ludwig Feuerbach and Maurice Merleau-Ponty, rooted in essentialist thinking, veered between affirming and negating body, thus failing to adhere to body-mind monism. The transcendence of the essentialist predicament was realized through Marx's theory of historical materialism, and a way to justify body-mind monism is thus introduced. From the perspective of Marxist historical materialism, the nature of body-mind relation as a theoretical preposition is translated from the essentialist understanding of a theoretical problem to the existential problem of human and the body-mind monism is then understood as a historical body-mind unity in time. This understanding, when put into the context of Western intellectual tradition and global cultural background, may not be considered as the only resolution to body-mind monism, but it may justify itself as an approach to the monism within its intellectual tradition.

Keywords: somaesthetics; body-mind monism; essentialism; historical materialism

Author: Fang Yingmin, Ph. D., is a professor at the School of Philosophy and Social Development, Guizhou University. His research interests include Chinese aesthetics and somaesthetics. Address: School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, 2708 Huaxi Road, Huaxi District, Guiyang 550025, Guizhou Province, China. Email: myfang2006@163.com

在新近以来的国内外身体美学研究中,尽管学者们在身体美学的内涵上,即在对于把身体美学理解、定位为以身体为审美对象的客体论美学还是从身体出发的主体论美学这一问题上,仍存

歧异,但在身体美学研究的方法路径上则无一例外地把身体美学的哲学基础讨论放置到了身体美学理论建构序列的前提性位置。此一课题的基本任务乃是:为身体正名。因为尽管人在现实时空

中最为直观的存在就是自己的身体,但身体在思想史中的地位则未必明朗,甚至晦暗。此一共同的方法路径选择,反映出了学界在身体美学研究中的如下共识,此即:无论是把身体美学理解为以身体为审美对象的美学还是从身体出发的美学,都有赖于作为支点的身体的思想奠基,确立身体的意义为真,且绝对为真,也就是有赖于一种彻底的身心一元论或身体一元论哲学的建立,否则,关于身体的谈论便失去了最起码的逻辑合法性。

尽管学界对于把身心一元论作为身体美学的哲学基础存有共识,然而身心一元论的证成却并不是一件容易的事情。从西方哲学、美学思想史看,身心一元论并未是思想主流,而身心二元论倒是根深蒂固。一些试图为身体正名的哲学家,如费尔巴哈、梅洛-庞蒂等也都未能把身心一元论坚持到底,陷入了始于“身”终于“心”的困局之中,最终未能从二元论中超越出来。

而问题就在于,如果身心一元论不能有效证成,则身体美学理论建构的哲学座基便显得空虚,进而由此座基构筑起来的身体美学理论体系便难以牢靠。正是在这个意义上,在建构身体美学理论体系的路径序列中,身心一元如何可能,这是一个不能轻易含混过去的前置问题。鉴于此,本文以西方身体哲学、美学为观察视角,描述、分析身心一元论作为一个思想难题的事态及原因,并试图从西方思想内部找寻证成身心一元论的可能智慧。

一、身心一元论:一个思想难题

从西方哲学、美学思想史看,为身体正名,持身心一元论的声音,与贬抑身体、身心二元论的声音几乎同步展开,也与思想史同步。不过在很长一段历史时期内,尽管两种声音同时并存,但它曾经并不让人感到身心一元的证明是一个多大的理论难题。在古希腊、古罗马,当以苏格拉底、柏拉图、普罗提诺为代表的哲学家扬心抑身、贬抑身体时,以德谟克利特、亚里士多德、伊壁鸠鲁、卢克莱修为代表的哲学家则肯定身体的地位与意义,试图扭转这种轻视身体的状况。这种思想对峙的局面经过中世纪,进入近代后,其分裂程度达到顶峰。在近代,笛卡尔把贬抑身体的思想发挥到了极致。笛卡尔认为,作为人的终极存在依据的是

灵魂,而灵魂与身体在根本上没有什么关系,“我的灵魂,也就是说我之所以成为我的那个东西,是完全、真正跟我的肉体有分别的,灵魂可以没有肉体而存在”(笛卡尔 82)。如果说在柏拉图、普罗提诺、奥古斯丁那里,身体是烦恼的渊藪、灵魂的枷锁,还构成一个问题的话,那么在笛卡尔这里,身体对人之为人的构成依据来说则是被彻底勾销了。进入 18 世纪后,与笛卡尔相对,以拉·梅特里、狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修为代表的 18 世纪法国唯物主义者则反其道行之,把肯定身体的思想极端化。拉·梅特里的“人是机器”论堪称代表。拉·梅特里认为,人感觉、思维以及羞恶悔痛均由人的物质机体决定,“心灵只是一个毫无意义的空洞的代名词”(53)。在他看来,人就如同一架钟表,他所需要的养料仅仅是钟表匠的维修。如果说笛卡尔哲学解构了身体决定论,那么拉·梅特里的“人是机器”论则放逐了灵魂,为身体决定论张本,两者之间可谓呈现出绝对的思想对立状态。然而,从古希腊到近代,尽管身心一元论与身心二元论均有支持者、捍卫者,但总体上给人的印象是,它们各自均处于自话自说的状态,任何一方都没有说服另一方而获得绝对的话语权。也因此,我们从中既不能认为身心二元论是错的,也不能得出身心一元论就是对的之结论。要之,这种长久的思想对峙局面,对于思考身心一元如何可能的问题,其方法论启示意义还非常有限。

从西方哲学、美学思想史看,真正让我们感觉到身心一元论的证明是一个不得不认真对待的思想难题,是费尔巴哈与梅洛-庞蒂的哲学工作。它们的启示价值并不仅仅在于他们对身体的明快肯定,更在于这种肯定中的犹疑、矛盾。站在身心二元论的角度,批判身心一元论,或者反之,这种思想现象不难理解与接受。但同一个人在同一个立论上前后矛盾、犹疑,就足以使人不得不驻足下来思量其中的意味。费尔巴哈与梅洛-庞蒂对于身心一元论的态度就属于这种思想现象。

费尔巴哈是以一个唯物主义哲学家的身份出现在哲学史中的。1839 年所作的《黑格尔哲学批判》乃是他彻底与唯心主义哲学决裂而成为一个唯物主义者的标志。在这篇著作中,费尔巴哈认为黑格尔哲学乃至西方近代哲学将“自我意识”论证为“人的本质”是值得怀疑的。他认为,尽管“自我意识”被证明为能够“异化”出人的现实生

活的一切内容,因而是“人的本质”,但问题就在于这个“自我意识”作为被证明着的存在,本身是一种难以直接确证的“抽象”,‘缺少直接的统一性,直接的确定性,直接的真理’(《费尔巴哈哲学》上卷 105)。在他看来,“只有感觉的对象,直观的对象,知觉的对象,才是无可怀疑地,直接地确实存在着的”(上卷 170)。显然,一个无可怀疑、直接自明的事实是,就人而言能够直接感觉、知觉、直观的现实存在就是自己的身体,而非那个看不见、摸不着,还需要二次证明的“自我意识”。因而,在费尔巴哈看来,“我就是身体”,身体才是人的现实存在,并进而也是人的本质“身体是人的存在;夺去身体便是夺去存在;谁若已经是无感性的,谁就已经不存在。你能够把本质和存在分开吗?当然,在思想上你能够,但在现实中不能”。(上卷 210)费尔巴哈认为,人生的痛苦正来自于人在思想上进而在现实中制造的存在与本质之分裂,所谓“痛苦、‘感觉’一般不是别的,而是对抽象思想所进行的区别、分割身体和灵魂、存在和本质的一种大声疾呼的、极其明白的抗议”(上卷 210)。进而,费尔巴哈认为人生若要幸福,那就需要毫不犹豫地抛弃所谓“自我意识”而回到身体、感官:

假如你们若想使人们幸福,那么请到一切幸福、一切欢乐的源泉——感官那里去吧。否定感官是一切堕落、仇恨、人类生活中一切病态的源泉,肯定感官是生理上、道德上和理论上健康的源泉。困苦、克己、‘自我否定’和抽象化使人忧郁、阴沉、龌龊、淫荡、畏缩、吝啬、嫉妒、奸诈、凶残,而感官的满足使人快活、勇敢、豪侠、坦率、直爽、富于同情心、自由、善良。(上卷 213)

不过,就在费尔巴哈否定“自我意识”、为身体辩护时,随着理论的行进展开,到了 1841 年发表《基督教本质》时,事态似乎起了变化。此时的费尔巴哈说:

究竟什么是人跟动物的本质区别呢?对这个问题的最简单、最一般、最通俗的回答是:意识。只是,这里所说的

意识是在严格意义上的;因为,如果是就自我感或感性的识别力这意义而言,就根据一定的显著标志而作出的对外界事物的知觉甚或判断这意义而言,那末,这样的意识,很难说动物就不具备。只有将自己的类、自己的本质性当作对象的那种生物,才具有最严格意义上的意识。(下卷 26)

费尔巴哈把“意识”定义为“将自己的类、自己的本质性当作对象”无疑是非常准确、到位的。这种“意识”,动物没有,而为人独具。正是凭借这种“意识”,“人本身,既是‘我’,又是‘你’;他能够将自己假设成别人,这正是因为他不仅把自己的个体性当作对象,而且也把自己的类、自己的本质当作对象”(下卷 27)。但是细心的论者不难发现,费尔巴哈的“意识”概念与黑格尔所谓“自我意识”几乎如出一辙。在黑格尔哲学乃至西方近代哲学中“自我意识”之所以被反复陈述、视为“人的本质”,就在于只有基于“自我意识”,才能真正说清楚人与动物的区别。由于人有“自我意识”,他能思维,亦即人能不凭借任何外在主体跟自己交谈、讲话,换言之,人既是主体,同时又能把自己当作对象,把握为客体;动物则只是主体,它无法跟自己交谈、讲话,把自身把握为客体。至此,事态便变得十分清晰:从 1839 年到 1841 年的前后两年时间内,此前被费尔巴哈当作唯心主义批判的黑格尔哲学的“自我意识”概念,现在又被他自己请回来了。与之前以身体感官之乐为人生幸福之全部不同,此时的费尔巴哈对“理性”“意志”“心”又充分肯定:

人自己意识到的人的本质究竟是什么呢?或者,在人里面形成类、即形成本来的人性的东西究竟是什么呢?就是理性、意志、心。一个完善的人,必定具备思维力、意志力和心力。思维力是认识之光,意志力是品性之能量,心力是爱。理性、爱、意志力,这就是完善性,这就是最高的力,这就是作为人的绝对本质,就是人生存的目的。(下卷 27—28)

同一个费尔巴哈,在前后两年时间里,对“人的本

质”认知判然,一会儿说人的本质是身体,一会儿又说是心灵。

与费尔巴哈同样纠结的还有梅洛-庞蒂。1945年梅洛-庞蒂出版的《知觉现象学》向我们表明“我不是在我的身体前面,我在我的身体中,更确切地说,我就是我的身体”(198);身体是自主运动、两性交往、语言表达、时空建构等一切行为的前提与基础。在西方哲学、美学史上,《知觉现象学》的意义在于它不只是一般性地重视身体,而是聚焦于身体,把西方哲学、美学重视身体的“声音”落实为逻辑证明的“语言”,细致论证了身体如何是自我与世界的中心,因而被视为西方美学身体转向的标志性文本之一。可是,到了1948年,在面向普通听众所作的广播讲座“知觉的世界”中,为了解释自由意志、信仰等问题,梅洛-庞蒂感到基于身体的解释犯难了,于是不得不重新祭出“心”的概念以自圆其说,认为“人是拥有身体的心”(man is a mind with a body)(Merleau-Ponty 56)。拿此前“我就是我的身体”与“人是拥有身体的心”相比较,二者叙述的“谓词”已然发生了变化,前者为“是身体”,后者为“是心”。在“人是拥有身体的心”的表述中,“身体”不再是判断谓词,而成为了修饰语。就哲学内涵而言,“我就是身体”意味着人除了身体之外无他,“人是拥有身体的心”则预设了人在身体之上、之外还有一个更为根本的“心”,二者明显矛盾。

梅洛-庞蒂的此种矛盾尤为令人费思。因为与费尔巴哈不同,梅洛-庞蒂已经是身处经受过了马克思、尼采、弗洛伊德为身体正名之思想启蒙与洗礼的全新的现代化时期。如伊格尔顿所说,马克思、尼采、弗洛伊德分别通过劳动的身体、权力的身体和欲望的身体开启了“在身体的基础上重建一切——伦理、历史、政治、理性等”的全新时代(189)。如果说1945年前的梅洛-庞蒂以《知觉现象学》为代表成果,为“在身体的基础上重建一切”的现代性工程作了积极贡献,论证了身体是世界的基座,而到了1948年则对“在身体的基础上重建一切”表示了迟疑。此时的梅洛-庞蒂又走出身心一元论,回到了身心二元论的暧昧立场:

对我来说,其他人从不是纯粹的灵

魂:我只有通过他们眼神、姿态、言语——换言之,通过他们的身体,才知晓他们。当然,对我来说,另一个人也绝非仅仅是简单的身体:相反,另一人是一个被各种各样的意图——无数的行动和词语的起源——赋予活力的身体。(Merleau-Ponty 82)

在这段话中,梅洛-庞蒂已然在用“身体”与“灵魂”的双重谓词在叙述人了。该段的前半句用“身体”作为谓词在叙述,说“他人是身体”,离开身体无以知晓他人;后半句则把叙述谓词实际上换成“灵魂”(所谓“各种各样的意图”)了,说“他人绝非仅仅是身体”,身体不过是被灵魂发动、赋予活力的对象。总之,种种迹象表明梅洛-庞蒂为身体正名已经落入了始于“身”、终于“心”的前后不一之中,他试图运用身心一元论一以贯之地解释世界的初衷并未贯彻下去。

事态的严重还在于,20世纪以来,不止是梅洛-庞蒂,如王晓华《西方美学中的身体意象》一书所披露的那样,20世纪西方哲学、美学的那些大哲,如柏格森、胡塞尔、杜夫海纳、米歇尔·亨利、詹姆斯、杜威、海德格尔、萨特、波伏瓦、维特根斯坦、福柯、阿多诺等,以及那些即便强调具身化(embodiment)的认知科学家,如乔治·拉克夫、马克·约翰逊等,都既肯定身体,但又并不彻底,在重建世界的“阿基米德点”的选取上都陷入忽“身”忽“心”的暧昧与摇摆之中。王晓华总结:“二元论是当代西方身体美学未被解构的内核。”(185)这一整体事态意味着,20世纪初以来马克思、尼采、弗洛伊德为身体正名的思想启蒙与实践,在他们的后继者那里只是被有限接纳。

由上所述,身心一元论,并非如日常经验直观的那样是一个无需太多证明的自明性结论,相反,是一个不折不扣的思想难题。

二、身心一元论之难:本质主义的设定

可以肯定的是,对于费尔巴哈、梅洛-庞蒂等为身体正名之未竟,我们显然一方面不能将其归咎为立场问题,立场可以是别的什么,但与哲学无关;另一方面也不能斥责为罔顾身心一元的常识的自明性。如此多的哲学家都罔顾于常识的自明

性,这怎么说都不好解释。症结在于他们所运用的本质主义思维。本质主义思维,既使费尔巴哈、梅洛-庞蒂等言之凿凿地申述身心一元论,同时又毫不留情地把他们从身心一元论中抛离出来。

在一定意义上,本质主义是人类哲学思维的内在规定。从西方哲学来看,哲学之为哲学,缘起于对世界本原之追问,在命题形式上,落实为对“世界是什么”的追问,当然在归根结底的意义上,就是对“人是什么”的追问,因为唯有通过人的自我认知,人类才能与世界相遇而通达世界之本原。“人是什么?”这一提问,不是一般之问,而是对人在这个世界上处于怎样的位置、怎样安身立命等根本问题之问,因而是人之为人之本质之问。在西哲看来,唯有诉诸对人的本质追问,不断找寻人的本质,人类才能面对纷繁复杂、变动不居的世界,建立起自身生存可以依凭的最终依据和最后实在,这是人类生存通向真理和自由状态的需要。为了满足这种性质的追问,西哲在命题形式上把“本质”与“存在”这两个概念作了分别。从语词来看,存在(esse)和本质(essentia),这两个拉丁词都来自于同一个拉丁词“sum”,意为“我是”;esse意指“我是”的实存状态,essentia意指“我是其所是”的终极实在。此一语词分殊,从一个侧面表明了希腊哲人刻意区分“本质”与“存在”的哲学预设与关怀:一是人的“存在”,并不等同于他的“本质”,其即便是客观的、事实的,但未必是“本质”的;二是“存在”是直观判断,是事实描述,“本质”是反思判断,是穿越事实,对事实“是其所是”的追问;三是“本质”比“存在”更基础。西哲之所以要对“本质”与“存在”予以分别,并确立“本质”比“存在”更为根本的思维地位,这正是哲学的精神个性所在。哲学有别于其他学问,在于它不满足于可以在经验直观中完成的“存在”判断,而是执着于反思性的“本质”判断。当然,把“本质”与“存在”作分别,还只是人类哲学为了满足对“人是什么”的本质追问的第一步。在此基础上,自觉远离基于经验直观的“存在”判断,把反思性的“本质”判断推向极致,确立“本质”至上的本质主义思维后,人类哲学才真正获得自身的精神个性。这一工作是由柏拉图来奠基的。柏拉图哲学之“理念”与“现象”彻底分裂的二元论乃是对作为哲学之内在品格的本质主义思维的具体奠定,形塑了本质主义思维的两大基本

原则:一是“区分”原则,柏拉图哲学将世界一分为二为理念与现象,认为纷繁复杂的现象背后一定有一个共同的本质,即理念;二是“绝对”原则,柏拉图不仅严格区分理念与现象,而且认为理念“绝对”地超离于现象。此一命意在于,因为凡现象都意味着特殊,因而若理念不是绝对地超离于现象,则它也就不能成就为普遍的“绝对”。所谓本质主义思维乃是一种基于“区分”之上确立“绝对”的思维,此亦即二元论。这一思维首先赋予了区分、划界的逻辑规定以信仰地位,认为凡“物”一定有其“是”,一物之“是”与“非是”的界限分明;其次,它又不止于逻辑,还是本体论,认为一物之“是”便是“绝对”,便是世界之全部,因为若不能将此物之“是”论证成为“绝对”,则它也就无法成为建构人类生存确定性的最终依据和最后实在。

从本质主义思维出发,人的身体在思想史中呈现出自身怎样的命运呢?从柏拉图、笛卡尔到黑格尔的哲学路线中,身体被描述为人的“存在”,而非“本质”。在柏拉图、笛卡尔、黑格尔的理解中,尽管人首先是身体,具言之,人有感觉、知觉、欲望、体验,以及离开了身体,人将无以进行思维、思想等,这当然是基于经验直观便可确定的存在事实,但身体却并不构成为人的本质规定,因为动物也有感觉、知觉、体验、欲望等。所以在柏拉图、笛卡尔、黑格尔看来,从逻辑上看,人的本质必定在身体之上,之外另有其物,这就是“心”。正是凭借着“心”,人把自己与动物彻底区别开来了,有了自己的“本质”,因为所谓“本质”就是指一物区别于另一物的特征。在动物那里,因为无“心”,动物的躯体与主体直接同一;而人凭借着“心”,他能够把自己的身体既把握为主体,又把握为客体。因而,“心”才是把人与动物彻底区分开来的维度,因而是人的本质,也是建构人类生存确定性的根据。这个“心”的变体,是柏拉图的“灵魂”、笛卡尔的“我思”、黑格尔的“绝对精神”。也因此,在柏拉图、笛卡尔、黑格尔哲学中,“灵魂”“我思”“绝对精神”作为人之为人的“绝对”被反复申述,而身体则遭到贬抑。如果说在柏拉图、黑格尔那里,身体尚还在,只是为“灵魂”“绝对精神”自我超越的烦恼与障碍的话,那么在笛卡尔那里,则身体已可有可无,人被论证成为可以脱离身体而存在,唯“心”主义已经臻于极致。

柏拉图、笛卡尔、黑格尔等所运用的哲学的本质主义思维带给人之身体的思想命运可以概况为：它既使身体消极地被描述为仅仅是人的“存在”而非“本质”，同时又成就了身体的出场，使身体在认识论的意义上成为了人之独立的思想对象和意义对象。在既往的研究中，学者多指认前者，而忽略了后者。为什么本质主义思维成就了身体的出场呢？从上所析可以看到，当哲学执着于人的本质之问时，它的一个必然致思路径就是不得不把“心”从“身”中分离、独立出来，将人的身与心置于两立、对立的二元论中，这几乎是唯一的逻辑出口。不如此，就无法解释人与动物之别，确立人之为人的本质。身、心如何两立？逻辑上看，首要者便是，身体要获得自身的规定性，区别于心灵，成为其所“是”，不然，身心怎么两立、区分得开来？此便是身体之出场。因此，本质主义思维，亦即二元论乃是身体出场的前提。只有基于二元论，预设了身体乃是与心灵相对的平行之物，身体才会成为一个独立的思想对象与问题。进而，我们专门出之以身体美学的独立名号去谈论身体，才是有效和有意义的。相反，若把身体滞留于身心一元之同一性的事实认定中，抹去了身体与心灵相对的参照系，则所谓“身体”实际上是一团难以定义的混沌。因此，有必要从“二元论是错的”之误读中摆脱出来，而充分认识到二元论的意义。

费尔巴哈与梅洛-庞蒂无疑也正是基于本质主义思维把人的身体请出来的，同样是在身心二元对立的框架中发现身体。他们在策略上都抓住了身体的直观性与心灵的抽象性之对比不放，以身体的直观事实性批判心灵的抽象性，以证明他们所要陈述的观点“我就是身体。”概之，在遵循本质主义思维这一点上，费尔巴哈、梅洛-庞蒂等与柏拉图、笛卡尔等并无区别，差别只是在于在身心二元对立的框架中，柏拉图、笛卡尔等偏向“心”的一端，因而在消极意义上谈论身体，而费尔巴哈、梅洛-庞蒂等偏向“身”的一端，因而在积极意义上谈论身体。

具体来看，费尔巴哈与梅洛-庞蒂都忠实地遵循着本质主义思维的基本原则为身体辩护、正名。一是“区分”原则。遵从此一原则，他们把身体与心灵相对，将身体之“是”定义为感觉、知觉、欲望、体验等。费尔巴哈主要是在感官之乐的意义上来谈论身体。梅洛-庞蒂则聚焦于身体的知觉机

能。唯其如此，身体才能如其所是地“是起来”，获得自身的规定性，进而才能立于自身和持守于自身。逻辑上，若费尔巴哈、梅洛-庞蒂不是把身体定义为感觉、知觉、体验、欲望等，而是对身体无限赋义，成为一个无所不包的东西，则身体也就在没有边界中淹没了自身。二是“绝对”原则。遵从此一原则，当“身”与“心”相对后，它便是一个完全的东西。由此，无论是费尔巴哈还是梅洛-庞蒂都必然会得出“我是身体”的结论，因为悬置了“心”之后，“身”便是人之整全，如同笛卡尔悬置了“身”之后，“心”便是人之整全一样。当身体的绝对性被预设之后，它的意义便会得到极致释放。人的身体的感觉、知觉、体验、欲望等，将会想象、论证成为人生的全部。正是如此，如前文所述，费尔巴哈将“人生幸福等同于身体感官之乐”、梅洛-庞蒂将知觉功能扩大化、把身体理解为自我与世界的意义中心的极致论断，便是不难理解的。要之，身体意义的广度与深度将得到前所未有的开掘与升格。为了“绝对地”挺立身体，费尔巴哈与梅洛-庞蒂都“明知故犯”地采用了一种具体的共同策略，即把人的“存在”与“本质”等同起来。费尔巴哈说“你能够把本质和存在分开吗？当然，在思想上你能够，但在现实中不能。”（上卷 210）梅洛-庞蒂也在《知觉现象学》的前言部分就开宗明义，反对以“本质”取代“存在”：“如果我们从我们的存在的事实转到我们的存在的本质，从存在转到本质，那么我们就不能对我们关于世界的知觉作哲学的考察。”（10）但实际上，如前文所述，在追问“人是什么”这一哲学根本问题上，“存在”与“本质”的界限是不可混淆的，或者说，“人是什么”之所以构成一个有效的哲学根本问题，其前提乃是基于“存在”与“本质”之区分。对于置身于西方哲学传统中的费尔巴哈与梅洛-庞蒂来说，他们不可能不知道哲学要区分“存在”与“本质”这两个概念的意义，并完全罔顾于此，而且事实上他们在将“存在”与“本质”等同的短暂迷失之后，又重新记起了二者的区别。因此，他们将“存在”与“本质”等同，乃是“明知故犯”。这一策略的命意在于：其实费尔巴哈、梅洛-庞蒂未必不知道身体仅仅是人的“存在”而非“本质”，但问题就在于如果仅仅承认身体是人的“存在”，而非“本质”的话，则身体的绝对性就确立不起来，也就无法得出“我是身体”的极致结论，而这显然违逆本质主义

思维追求“绝对”的内在要求;因而,如果直接以“存在”为“本质”,则“我是身体”的一元论结论在逻辑上也就暂时自洽起来。

从本质主义思维出发,“我是身体”的结论乃是身体出场的正题,也臻达了为身体正名的极致。“极致”意味着无以复加,既然身体直接地等同于“人”或“我”,既是人的存在,也是人的本质,那么如此这般肯定之后,似乎已经没有了更好的描述方式来肯定身体了。

但“极致”既意味着无以复加,也预示着边界、限度。当费尔巴哈与梅洛-庞蒂得出“我是身体”的结论后,那么按逻辑,既然我就是身体,此外无他,则基于身体就应该而且可以解释人之生存的一切现象。其中只要存在任何例外,都意味着“我是身体”的一元论逻辑并不全然可靠、周延,或者说,用“我是身体”作为“人是什么”的答案值得商榷。但显然,费尔巴哈与梅洛-庞蒂遇到了困难,其中最大的障碍是如何基于身体解释宗教信仰、自由意志等。动物没有宗教信仰、自由意志,但动物与人一样都有感觉、知觉、体验、欲望,这是一个事实。对此,费尔巴哈与梅洛-庞蒂都意识到了,如费尔巴哈所说“宗教根源于人与动物的本质区别:动物没有宗教。”(下卷 26)这个事实对于他们所理解的“我是身体”的一元论逻辑来说,是一个挑战。也就是说,基于人之身体的感觉、知觉、体验、欲望的属性、逻辑并不能解释人生在世的所有现象。作为一个严肃的哲学家,如果一种哲学不能回应这个挑战,这种哲学也就不具有理论的彻底性,进而也就不能完全说服人。

为了回应这个挑战,解释为什么人具有宗教信仰、自由意志而动物却无,如本文第一节所述,费尔巴哈、梅洛-庞蒂等都自觉或不自觉地放弃了“我是身体”的结论,重新祭出了被自己曾经批判过的“自我意识”“理性”“灵魂”等概念,断言“人是拥有身体的心”,即“人是心”,走向了自已理论的反面。此前被他们“故意”模糊的人猿之别、“存在”与“本质”之别,现在重又提起。为了批判唯心主义,费尔巴哈曾认为,人来自于自然界,“完全与动植物一样,人也是一个自然本质”(上卷 312),但现在又说人与动物有别,“直接从自然界产生的人,只是纯粹自然的本质,而不是人”(上卷 247)。此前,费尔巴哈认为人与生俱来的身体(从哪里来)就是他的存在,亦是他的本质,

现在又觉得不能把“存在”(从哪里来的问题)与“本质”(是什么的问题)混为一谈。“人是从哪里来的呢?先问问人是什么吧!你若弄清楚他的本质,那么他的起源你也明白了。是什么的问题是成年人提的,从哪里来的问题则是小孩提的”(上卷 247),认为“本质”问题比“存在”问题更根本。总之,同一个费尔巴哈,前后矛盾得很,而梅洛-庞蒂亦复如是。

为什么矛盾?或者说,同一个费尔巴哈与梅洛-庞蒂,为什么从肯定身体的正题又悄然走向了否定身体的反题?症结在于本质主义思维,具言之,无论是肯定身体还是否定身体,都是本质主义思维的内在要求与掣肘使然。从本质主义思维之“区分”“绝对”的原则,一种哲学既已定义了身体,则“身体”之“是”与“非是”的界限便都非常分明,它是“是”之“极致”与“非是”之“限度”的统一。要之,当我们言说身体之“是”时,在逻辑上必然同时地意味着“非是”身体的另一极。而人的现实的丰富性、复杂性,显然难以削足适履地曲折于“是”与“非是”的任何一端。这也就是以费尔巴哈、梅洛-庞蒂为代表的哲学家摇摆于肯定身体与否定身体之两极的原因所在。

由上所析,身体出场的正与反,既展现了本质主义思维的光辉,当然,也暴露了它的困局。本质主义思维,本身内蕴着一种思想与现实之间的相合相离的张力关系。思想如何把握现实?从相合的向度看,思想是进入现实的方式,没有思想上的“区分”“绝对”,即本质主义思维,现实之真相难以有效揭开。从“区分”要求,“身”非“心”,且只有“身”非“心”,身才成为其所“是”,由于“是”,对“身”的言说才是有效的;从“绝对”要求,“身”不仅在内涵上区别于“心”,而且是与“心”相对待的“绝对”,由此,对“身”的意义言说才可能臻于极致,才能保障“身”的意义得到充分敞开。从相离的方向看,思想上的“区分”“绝对”又是对现实的切割,无论是“身非心”还是“心非身”,这种非此即彼的“区分”“绝对”,又都一叶障目于人之身心一体的整全现实,进而反过来使得对人之身心关系的认知陷入相互否定、非此即彼的困局之中。要之,本质主义思维,既成就了身体的出场,保障了对身体意义的有效、充分言说,同时又毫不含糊地在思想上制造了身与心的绝对对立与分裂,在它自身的范围内无法实现身心之间的贯通,证成

身心一元论。

因此,身心一元论之证成,走出本质主义思维的困局,成为必须逾越的障碍。

三、身心一元论: 基于历史唯物主义的 一种解答

鉴于本质主义思维所制造的理论困局,从西方哲学思想史看,它在自身思想内部就一直有着对本质主义思维的反思,乃至反动。这种反思在不同的思想家那里有着不同的进路,其中马克思的历史唯物主义便是重要的一支。由于历史唯物主义对本质主义的超越,从而为身心一元论的证成提供了一种有效解答。

在西方哲学思想史中,马克思的历史唯物主义在传统的本质主义思维之外,开辟了哲学解答“人之谜”的全新道路,因而享有极高的思想地位,被认为是真正意义上的“哲学变革”,而不是一般的哲学体系创新。历史唯物主义,马克思将它概括为“把感性理解为实践活动的唯物主义”(《关于费尔巴哈的提纲》;《马克思恩格斯选集》第1卷·56)。因此,恰当把握历史唯物主义的内涵,也就要理解“实践”。在马克思那里,所谓“实践”是一个具有本体论意义的概念,它的命意乃是在终极意义上回答“人是什么”的问题,因而不能理解为日常经验意义上的劳动、生产之类。在马克思看来,“人之谜”,亦即“‘人’如何证明为‘人’或‘人’如何证明自己‘在’”,就在于“实践”。所谓“实践”就是“人的本质(力量)的对象化”(《1844年经济学哲学手稿》88)。如此定义“实践”,从命题形式上看马克思与黑格尔、费尔巴哈并无不同,但实质并不相同。根本的区别在于,这个定义中的“人的本质(力量)”在黑格尔、费尔巴哈那里并没有脱离本质主义思维的理解框架,被预设为主观精神实体(黑格尔)或物质实体(费尔巴哈)的“先在”,因而所谓“人的本质(力量)的对象化”也就被理解为一种已然“人的本质”之外显而已;而在马克思那里,“人的本质(力量)”则是一个有待生成的东西。在马克思看来,人“通过实践创造对象世界,改造无机界,人证明自己是有意志的类存在物”(《1844年经济学哲学手稿》57),这个对象世界作为人的对象化实现,才是“人的本质”的证明与生成。因而,在马克思

的理解中,“人”或“人的本质”并不是静态的预设,而是在人的现实的对象化活动中逐渐呈现出来的。基于这种理解,一种有别于本质主义的世界观与方法论,即历史唯物主义便出场了。因为既然“人”当且仅当只有通过对象化活动才能生成自身,而任何对象化活动之发生又必然是当下的,亦即时间性的,那么这意味着“人”必然是一种时间性的历史存在。由此得出的结论便是“人是历史”,用马克思的话说,“历史是人的真正的自然史”(《1844年经济学哲学手稿》107),这便是历史唯物主义的基本内涵。所谓“历史是人的真正的自然史”,并不是说历史是人类活动的一个领域,哪怕是高级领域,而是说“历史即人”,历史就是人的本然而然的真理状态,此亦是该句中“真正的自然史”之涵义。因而,所谓历史唯物主义并不是指唯物主义的某些原则在历史领域的贯彻运用,而是表达了一种对“人”的本体论理解,此即“人”或“人的本质”乃是一种在时间性中生成的历史结构。

基于历史唯物主义立场,马克思成功地走出了本质主义思维所制造的身心对立的思维困局。于此,历史唯物主义超越本质主义的内在理路,并不是它全盘否定了本质主义思维,而在于它对本质主义思维下人的身心关系问题作了历史唯物主义的解读。

承本文第二部分所论,本质主义思维是否定不掉的,否定了它,“人是什么”的问题便根本不会作为一个哲学问题呈现出来。于此,在对待、处理本质主义思维上,马克思保持了一位严肃哲学家的审慎态度,承认、接纳了本质主义思维的合理内核。因此,从马克思哲学的整体语境可以看到,马克思论“人”,同样以人猿之别的本质主义思维为前提、起点。他说“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”(《1844年经济学哲学手稿》57),“动物是和它的生命活动直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和意识的对象。他具有有意识的生命活动”(《1844年经济学哲学手稿》57)。按照这一思维方式,如我们一再陈述,马克思将不可避免地走向柏拉图、笛卡尔、黑格尔等走向一样的结论,即:在逻辑上都必然走向身心两立,确立“心”相对于“身”的独立性。因为只有把“心”从“身”中分离出来,才能解释

“自由的有意识的活动”这一人有别于动物的特性。正是借助于动物没有而人所独有的“心”，亦即近代哲学的“自我意识”，人与他的生命活动摆脱了同一性而分离开来；换言之，人既是自己生命活动的主体，同时又能把自己的生命活动把握为对象、客体，此也就是马克思所谓“人的生命活动是自由的有意识的活动”之内涵。但是，以人猿之别论“人”，丝毫不意味着在解决“人是什么”的问题上，马克思也同样将落入身心对立的思维困局之中，而毋宁只是意味着马克思承认了本质主义思维的合理性。因为若没有本质主义思维的介入，人之为人的独特命题，即身心关系问题就不会显示出来。动物就没有身心两立、对立的问题。从这个角度看，本质主义思维的价值就在于，它把“人是什么”的问题具体化、挑明为人的身心关系问题。也因此，在“人是什么”的哲学追问上，人的身心关系问题乃是思考的起点所在。马克思论“人”，同样如此。他所发动的那场“哲学变革”的成果，即历史唯物主义，不应理解为对本质主义思维的全盘否定，而是对本质主义思维的合理内核有着理性的接纳，只不过它不是对本质主义思维的“照着讲”，而是“接着讲”，此之谓“超越”。

基于历史唯物主义立场，马克思在根本上转变了对人的身心关系问题的命题性质的理解。从历史唯物主义看，既然“人”乃是一种在时间性中生成的历史结构，这等于说，人的身心关系也是历史结构与关系。换言之，人的身心关系问题，在性质上并不属于认识论意义上的理论问题，而是属于人的存在境遇。在这种作为历史结构的身心关系中，没有“身”或“心”任何一端的缺席，只有身心关系组合的不同状态。无论是身心对立还是身心一体，都属于人的现实命运。例如，我们可以看到，尽管马克思批判了资本主义社会下人的身心严重对立的异化人生，但他并不激进地认为人类可以轻易绕过此一阶段。这很有启发意义，它实际上表明人的身心两立、对立乃是人不得不经过的生活。所谓人生之大半，不过是身心之间磕磕碰碰的历程。心旷神怡、夜不能寐、悲喜相参的多样人生况味，以及享乐主义、苦行主义、一半野兽一半天使的多样人生选择，皆以人的身心两立、对立，及对此的自觉认知为前提。抹去了这种对立，所谓人生也就成为了无实在性的抽象。

在马克思的理解中，所谓“身心一体”则属于

人类未来最终能够达成的理想生活状态。这种“身心一体”的社会形态就是共产主义社会。马克思说：

共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的，自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。这种共产主义，作为完成了的自然主义 = 人道主义，而作为完成了的人道主义 = 自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。（《1844年经济学哲学手稿》81）

这段话所描述的共产主义社会作为“人的本质的真正占有”“合乎人性的人的复归”“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”“存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”的状态就是“身心一体”的状态，它是对私有财产制度下身心对立的扬弃，是在以往发展的全部财富的范围内和基础上生成的。因此，在马克思的理解中，所谓“身心一体”，并不是指身心关系的简单事实或静态状况，而是指人类由身心对立走向统一的历史过程与生成，是身与心在时间性意义上的历史统一性。

在马克思看来，本质主义思维的困局所在，并不是它把“人”一分为二为身与心，而在于它把“身心一体”之求证仅仅当作一个认识、理论问题。他说：

我们看到，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，从而失去它们作为这样的对立面的存在；我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践的方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是现实生活的任务，而哲学未能解决这个任

务,正是因为哲学把这仅仅看作理论的任务。(《1844年经济学哲学手稿》88)

本质主义思维把“主观主义和客观主义,唯灵主义和唯物主义,活动和受动”之对立的解决,换言之,即“身心一体”之求证,仅仅当作“认识的任务”“理论的任务”,这当然是由它自身的思维规定性所决定的。当本质主义基于自身的“区分”“绝对”原则把“人”先在地命定为某种“本质”时,那么只有理论地处理身心关系,才能使本质主义持守于它自身,成为它之所是。当本质主义把“人的本质”命定为“身”,则“身心一体”之统一的“一”,便只能“一”在“身”一端,即把心灵统一于身体,是为身体统一性或曰身本论;若本质主义把“人的本质”命定为“心”,则“身心一体”之“一”便在“心”一端,即把身体统一于心灵,是为心灵统一性或曰心本论。如此,才分别满足了本质主义把“人的本质”命定为“身”或“心”的理论要求,使本质主义在它自身的思维范围内保持着逻辑推论的一致性。从理论上讲,无论是身本论还是心本论,都是本质主义思维所允许的逻辑出口与结论。正是如此,我们可以看到,在西方思想史上无论是身本论者还是心本论者,都是那么的言之凿凿。然而,这么一来,却也使“身心一体”的论证陷入偏执一端的龃龉状态中,要么走向否定身体、心灵至上的心本论,要么走向否定心灵、身体至上的身本论,从而使人的身与心无论怎么也走不出相互否定、非此即彼的理论困境。在本质主义思维下,“人”要么落入“身”一端的生物主义,要么落入“心”一端的精神主义,几乎成为无法克服的文化宿命,换言之,“身心一体”的整全状态成为一种永远无法抵达的文化理想。

正是在本质主义思维的困境与宿命之处,历史唯物主义构成了对它的调节与补充。由于历史唯物主义不再如本质主义那样把人的身心关系问题囿于理论问题,而是将其视为人的存在境遇问题,因而,从历史唯物主义的角度看,身心对立的理论困境乃是人在现实生活中身心对立的现实困境的反映。也因此,在马克思看来,“理论的对立本身的解决”,并不只是“认识的任务”,而是“现实生活的任务”,只有通过实践的方式和借助于人的实践力量来改善人的现实生活状态才能解

决。在马克思的理解中,“身心一体”的整全状态与文化理想并非不可能,而是随着人类实践水平的提高而能够达成的状态,此状态的现实形式即共产主义社会。由此,本质主义思维下几乎无解的身心对立的理论困境与文化宿命便被化解了。在这意义上,历史唯物主义丰富了人类的智慧,化解了本质主义思维在它自身的范围内无法实现的身心之间贯通的困局。

历史唯物主义在西方智慧内部揭开了身心一元论或身心一体论的科学内涵。身心一元论有过思想史的表象,此即本质主义思维下的身本论与心本论,尤其是身本论更是给人以捍卫身体的印象,然而它们并不牢靠,始终没有摆脱彼此相互否定的危机,如费尔巴哈与梅洛-庞蒂所遭遇的理论困局所显示的那样。只有当历史唯物主义把“身心一元”理解为人的身与心在时间性中的历史统一性,人的身与心才走出本质主义思维下相互否定、非此即彼的理论困局,身心一元论才得以真正证成,而人的身体也才得以真正奠基,确立了自身不再被心灵否定的思想位置。

余 论

通过上列论述可以看到,在身心一元论的证明上,马克思的历史唯物主义在它自身所处的西方思想传统中开出了一条自洽的道路。当然,从西方思想传统自身乃至世界范围看,证成身心一元论,是否只有历史唯物主义唯此一途,则有待于进一步的整体通观、研究后,才能结论。从逻辑上看,西方思想内部以及世界范围的中国、印度思想文化传统在身心一元论的证明上存有不同的进路和各自并不相同的智慧,是完全可能的。当我们把这些智慧最终托出,便能够形成对身心一元论的全面认知,进而在身体美学研究中给出身体意义建构的不同路径。

引用作品 [Works cited]

勒奈·笛卡尔《第一哲学沉思集》,庞景仁译。北京:商务印书馆,1986年。

[Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Trans. Pang Jingren. Beijing: The Commercial Press, 1986.]

特里·伊格尔顿《美学意识形态》,王杰、傅德根、麦永雄译,柏敬泽校。桂林:广西师范大学出版社,1997

年。

[Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Trans. Wang Jie, Fu Degen and Mai Yongxiong. Ed. Bai Jingze. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1997.]

路德维希·费尔巴哈 《费尔巴哈哲学著作选集》，荣震华、李金山译。北京：商务印书馆，1984 年。

[Feuerbach, Ludwig. *Selected Philosophical Works of Feuerbach*. Trans. Rong Zhenhua and Li Jinshan. Beijing: The Commercial Press, 1984.]

朱里安·奥弗鲁·德·拉·梅特里 《人是机器》，顾寿观译，王太庆校。北京：商务印书馆，1979 年。

[La Mettrie, Julien Offray De. *Man A Machine*. Trans. Gu Shouguan. Ed. Wang Taiqing. Beijing: The Commercial Press, 1979.]

卡尔·马克思 《1844 年经济学哲学手稿》，中共中央编译局马列恩斯著作编译部译。北京：人民出版社，2000 年。

[Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Eds. Department of Marx's, Lenin's, Engel's, and

Stalin's Works of Central Compilation & Translation Bureau. Beijing: People's Publishing House, 2000.]

——：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷。北京：人民出版社，1995 年。

[—: Thesis on Feuerbach. Selected Works of Marx and Engels. Vol. 1. Beijing: People's Publishing House, 1995.]

Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. Trans. Oliver Davis. London & New York: Routledge, 2004.

莫里斯·梅洛-庞蒂 《知觉现象学》，姜志辉译。北京：商务印书馆，2005 年。

[—: *Phenomenology of Perception*. Trans. Jiang Zhihui. Beijing: The Commercial Press, 2005.]

王晓华 《西方美学中的身体意象——从主体观的角度看》。北京：人民出版社，2016 年。

[Wang, Xiaohua. *The Image of Body in Western Aesthetics: From the Perspective of Subjectivity*. Beijing: People's Publishing House, 2016.]

(责任编辑：王嘉军)

