

# 論身體時空

鄭震

南京大學社會學系

**摘要** 與流俗的時空見解不同的是，我們所談論的身體時空並非數量化的物理時空，它是人們並未意識到的、但卻最為本己的時空，它是人類實踐活動的產物，它構成了人之生存的最直接的社會時空。而同樣與傳統的見解截然不同的，時間與空間也並非人們所想像的那樣彼此分離、甚至相互獨立，當我們講述身體時空的時候，一種整體論的時空觀得到了系統的闡發。

社會時空已經成為當代社會理論的一個重要物件，無論是吉登斯的結構化理論，還是福柯的考古學與系譜學研究，抑或是布迪厄的實踐理論等等，無疑都體現了對時空現象的高度關注，這不是將社會時空視為是某個曾經被忽視了的次要現象並加以前所未有的關注，而是將其納入社會理論的基本建構之中，時空的維度已經成為當代社會理論的核心要素。這意味著當代社會理論（這裏的當代並不只是一個通俗意義上的時間概念，而是意指就理論的發展變化而言的當代性——它意味著一種理論思路的當代轉向）不再癡迷於追求超時空的社會規律，而是直面人類活動的社會歷史性，承認時空的範疇對於理解人類的存在具有核心的意義。本文即是在這一背景下所進行的一項理論思考，它並不是對社會時空的全面的思考，而是力圖從基礎性的身體的視角展開對時空現象的探究，從而力求洞見社會時空對於人之存在的意義。



## 一 身體與時空——一種思想史的追問與評判

對於在當代社會理論中所興起的身體視角的追問，在某種意義上無疑可以追溯到久遠的哲學傳統之中，在笛卡爾、帕斯卡、尼采等諸多思想家的筆下，我們不難發現各種不盡相同的身體思想，它們與當代的各種身體理論之間存在著批判與繼承的多種複雜關係。然而，在這樣一個場合進行如此廣泛的討論顯然是不恰當的，我們將把追問的矛頭直接指向當代社會理論中具有代表性的身體思想及其時空見解，這並不是要對時下所流行的身體社會學進行一種系統的介紹與評價，當身體社會學將其所理解的身體作為一種分支社會學的研究物件時（身體社會學過於迷戀於具體的肉體，我更樂於將其所謂的身體稱為是肉體），這已經和我的理論意圖大相徑庭了（參閱我在第二節中對身體的界定）。我並打算在此去梳理一些歐美學者所謂的身體社會學，而是力圖將追問的視野指向對當代身體研究產生了重要影響的幾位當代作者，他們關於身體的思想無疑可以為我們勾勒出當代身體研究的基本境況和主導線索。

### 1 福柯論身體與時空

在對當代身體研究影響深遠的作者中，福柯無疑是不可回避的。這位自稱的尼采門徒，從尼采那裏繼承了對身體的關注，儘管在對身體的理解方面，他與尼采之間存在著許多分歧。也許最為根本的分歧就在於，與尼采相比，福柯的身體概念顯得過於消極。我們不能脫離福柯所談論的紀律權力來理解福柯的身體概念。對於福柯而言，正是紀律權力這一非實體的關係權力通過生產知識並與知識一同將個體建構為馴服的身體，在福柯看來，人在成為主體的同時也就成為了馴服的身體。主體不過是一種權力



和知識的效應，成爲主體也就是獲得某種主體性，這是一種特定話語的建構，“權力和知識在話語中是相互連接的。”<sup>1</sup> 權力生產知識，並依賴於知識而運作，“不相應地建構一種知識領域就不可能有權力關係，不同時預設和建構權力關係就不會有任何知識”<sup>2</sup> 由此在蘊涵著權力—知識的話語層面，個體通過實踐而被建構爲某種主體，其實質不過是權力的客體、權力的工具，<sup>3</sup> 不過是權力所生產的一種無意識的虛構——一個馴服的身體，一種被生產性的權力所分解、組合、征服、利用、訓練、強制的客體。儘管福柯反對將紀律權力僅僅理解爲是一種壓制的力量，然而，他同時也表明，生成著的權力之網並沒有向我們預示什麼理想社會的到來，紀律權力以不同於司法權力的方式仍然發揮著壓制的作用，他明確地指出：“壓抑的觀念仍然是一個司法—紀律的觀念，無論人們將如何批判性地使用它。”<sup>4</sup>

在福柯對身體的研究中，時間和空間是兩個不可或缺的要素，權力—知識對身體的建構正是通過時間與空間的安排才得以可能。福柯以邊沁的全景敞視監獄爲原型所提出的現代空間模式無疑充分地說明了這一點。這同時也暗示了福柯本人對於空間的關注，當他遵循西方傳統的時空二元論的同時，卻賦予了空間某種獨特的地位，正是在區域化的龐大空間之中，時間被劃分爲強制的表格。在福柯看來，以全景敞視監獄爲原型的現代空間充斥著各種職能分割和對個體的定位。在典型的紀律空間中，場所被區域化爲不同的職能範圍，這確定了不同場合的用途和相應的規範，爲使用和監督以及對身體的相應的訓練提供了便利和可能。在此衆多個體並非是一些遊離和分散的混合，在對空間的分解過程中伴隨著對個體的定位，這並不是空間位置的固定化，它首先不是通過物質環境的屬性去標示個體的自然座標，它是一種等級的體系，通過轉換的機制實現不同的個體在同一關係網路中的交替和運動。它以表格的方式將原來混亂無序的若干個人重新組織



規劃成一種秩序的體現，從而達到對群體的描述和控制，並從中獲得更多有用的結果。此種等級性的理念空間所包含的位置的變動與交換同時也構成了對個體的推動，因為其所涵蓋的比較的體系構成一種動力的機制。而它同時也與物理存在聯繫起來（如建築、座位等等），在這些物質存在中滲透著相應的等級與評價，因此紀律的空間是混合著現實和理念的空間，它強化了對人的層層監視和規範化的訓練，它突出了被監視物件的可見性，使個體難以回避權力的目光，而權力自身則隱匿其所在。在一種全景敞視主義的社會中，匿名的權力將個體置於單方可見的處境之中，在這一可見與不可見的控制關係中，權力營造並貫穿一種持續和普遍的監視，一整套警察組織和記錄的系統，這意味著在每一個個體的週圍都存在著一種無主體的凝視，“那裏不需要軍隊，有形的暴力，物質的約束，僅僅是一種凝視，一種檢查的凝視，每一個人它在它的重力之下將通過內化而成爲其自身的監工，每一個人因此使用這一監視來對付並反對他自身。”<sup>5</sup> 由此，紀律權力轉變爲一種內在的自動運轉體系，這也就是爲什麼它是內在非人格的，它通過紀律機構中所展開的一系列細緻的安排和層層的監視，通過可見與隱匿之間的力量轉換，通過反複和持久的操練所形成的自我規訓去發揮效能。與此同時，人們通過制定“時間表”的方式以規定在區域化空間中進行活動的節奏，並安排不同時期中活動的方式和內容，以及規劃一定序列的重複週期。這是一種以時間爲手段所進行的生活規劃。通過時間表所調節的日常生活被賦予嚴格的例行化特徵，某種在特定情境中反複出現的行爲方式借助於紀律的手段從強加的規範轉變爲個體或群體內在的習慣性。紀律爲行動編制了細緻的時間標準，它在對個體的訓練中將其一舉一動都訴諸於某些尺寸與時間的資料，並從中生產出效率與順從，它是紀律所製造的內在的順從，是建立在自我以規範爲標準對自身的反複訓練基礎之上的從其內部所實施的權力的



控制。對活動與時間的精細劃分是為了更多地擴展從身體中所獲得的效能，而這些細緻的分割同時又便利了對個體的監視。此外，在規訓的機構中時間根據時段而劃分，它們相互接續，所包含的訓練內容由簡到繁，作為結束標誌的考核是一種規範化的評價，它劃分能力的等級，並判斷和確定訓練同一性的程度。以此方式每一個體被加以鑒定和比較，從而也為選擇適於各人的操練創造了可能，這自然是儘可能地使個體達至其潛力所允許的範圍，從而力求最優的結果。這是權力對生命的創造，福柯認為它反映了一種“進化的”時間，因為它意味著某種力量的增長，這是對個體最高能力的追求，時間對行動的征服伴隨著權力對身體的進入。

通過以上簡要的分析，我們不難看出，福柯所理解的身體不過是消極的從屬者，他完全否定了身體的能動性（我們的研究僅限於其影響鉅大同時也是闡發的較為充分的前期思想），與此同時，福柯所謂的身體往往局限於人類個體，我們將此種身體界定為肉體（參閱第二節），此種對肉體的關注產生了重要的影響，當前所流行的身體社會學過於迷戀於那個實在的、個人的肉體，從而忽視了身體的社會本體論價值。在身體與時空方面，福柯與他的前人一樣並沒有擺脫時空二元論的束縛，事實上，他的時空理論並沒有能夠切實地從身體的角度出發，來揭示身體自身的時空維度，他過於關注於建構肉體的時空安排，這一時空的結構不過是肉體的監獄，而他所依賴的監獄原型並不具有其所倡導的普遍意義。

## 2 結構化理論

吉登斯無疑是福柯的一位批評者，在其所提出的結構化理論中，既有對福柯思想的吸收，也不乏對福柯的激烈批判。吉登斯



認為，“在福柯的‘考古學’中人類並不創造他們自己的歷史，而是在歷史中隨波逐流。福柯的考古學沒有充分地意識到那些屈服於統治群體的權力的人們是有認知能力的能動者，他們反抗、鈍化或積極地改變其他人試圖強加於他們的生活環境。福柯所言的紀律所生產的‘馴服的身體’結果卻常常證明畢竟並不如此馴順。”<sup>6</sup> 吉登斯主張賦予身體以能動者的特徵，其本體論的身分應當遵循他所倡導的結構二重性的原則，即行動者的實踐活動與結構性特徵之間互為結果與仲介的邏輯關係。儘管身體並非結構化理論的常用概念，但吉登斯所謂的實踐意識則顯然意味著一種對身體的理解，身體正是以實踐意識的方式進行實踐。由此，我們可以說，對於吉登斯而言，身體無非是在實踐意識指引下的，前反思、前話語的、不言而喻的能動者。身體不再是權力關係的傀儡，它是具有改造能力（權力）的能動者，但這並不意味著對主體主義的皈依，因為權力從屬於結構二重性的原則，它既是實踐主體的改造能力，同時也是結構性的支配力量的產物，在行動者的能動性中同時蘊涵著使動與制約的雙重特性。不過與福柯相似的是，結構化理論所蘊涵的身體概念依然只是在個體的意義上被談論，它僅僅對應於我們所說的肉體（參閱第二節）。

時間與空間無疑是結構化理論的重要因素，吉登斯十分重視將地理學和歷史學的某些思想方法整合進社會科學的研究，他反對將社會科學的工作視為只是探求超越具體時間和空間的法則。吉登斯為場所下了如下的定義：“場所指互動情境，它包括情境的物理維度及其‘結構’，它是互動體系與社會關係的聚合所。”<sup>7</sup> 這一界定在實質上突出了場所的實踐內涵，它並非只是實踐發生於其中的物質背景，它包含著實踐與結構之間的互為因果的關係，即使是那些物質成分也不能獨立於實踐的建構而具有現實的意義。不過必須指出的是，吉登斯對時間和空間的理解卻與福柯有著某種相似之處。儘管吉登斯看到了場所的情境性，也突



出了場所的結構與實踐之間的關係，但場所作為一種空間形式（姑且不提吉登斯對於場所在本體論上所內含的時間維度的忽視）卻完全缺乏與之對應的肉體乃至行動者的層面。也就是說，在吉登斯的結構化理論中，並沒有某種與空間結構相對應的行動者的空間性構成，這也就導致了吉登斯所倡導的行動與結構的二重性並沒有能夠在空間的問題上顯示出來，而在時間方面也存在著同樣的問題。吉登斯在時空問題上的這一疏忽（他對於場所的情境性的理解本來可以使他避免這一失誤）則招來了拉什與烏爾的嚴厲批評：“時間和空間對於他（即吉登斯——引者注）而言仍舊悖論式的作為‘結構性的’概念，它並不表明能動作用和結構之間的二重性，而是表明了它們的二元論。”<sup>8</sup> 這使得吉登斯在時空問題上並沒有能夠與福柯拉開有效的距離，時空的結構構成了結構化理論的自相矛盾，這使得結構化理論無法圍繞時間和空間建構起有效的身體時空觀。事實上，無論是吉登斯對工作場所中的時間表的研究（這使人聯想到福柯），還是他對於歷史的長時段的思考，抑或是對從學校的教室到民族國家的場所的分析，我們都很難發現一種身體時空的視角。在吉登斯的筆下，時間與空間不僅依然遵循著西方傳統的二元時空觀，而且無法完全擺脫物理世界觀的陰影，他與福柯一樣對於鐘錶時間和三維空間津津樂道，儘管他們以不同的方式引入了實踐的維度，然而由於缺乏一種明確的身體時空觀，缺乏一種從實踐身體的本體論視角入手的時空解析，這使得他們的時空解釋並沒有被切實和有效地納入實踐的內在構成之中。

### 3 布迪厄論身體與時空

與吉登斯一樣，布迪厄（至少在理論意圖上）堅決反對傳統的主客體二元論，他的身體思想自然也包含著此種意圖。對於布



迪厄而言，身體是前反思的不言而喻的無意識的存在，它體現了習性所具有的實踐特徵，習性是身體化了的客觀結構，是一個內在化的傾向性系統，然而這並不是一種單方面的還原論產物，在習性和客觀結構之間具有一種辨證的關係，客觀的社會經濟和文化條件內化為身體化的習性，從而構建了行動者的認知和動機激發的內在結構，而習性也通過其所生產的實踐活動將建構它的客觀結構再生產出來，此種再生產並不是對實證主義社會學所迷戀的客觀法則的機械服從，實踐的法則具有一種模糊性的特徵，<sup>9</sup> 它以一種前反思的不言而喻的方式發揮作用。布迪厄認為，實踐的邏輯不是邏輯學的邏輯，在邏輯學的意義上實踐的邏輯可能是自相矛盾的。實踐的邏輯通過實踐感而發揮作用，在此並不存在明確的動機和話語的指導，習性在前話語的層面上運作。布迪厄認為習性並不是一種社會結構的機械的、消極的反映機制，它是一種生產性的技藝，任何將行動者僅僅視為是消極從屬者的立場與將行動者視為是絕對主體的立場一樣都是錯誤的。任何習性都只是在生產這一習性的場之中才可能維持其自然性的表像，習性直接與其所處的場域處於一種辨證的相互生產的關係之中。場是一種客觀關係的結構，一定領域中的由不同的行動者和機構加以佔據的各種位置之間的關係構成了場的關係結構。<sup>10</sup> 對於布迪厄而言，場即是社會空間，身體化的習性正是場結構的內在化的產物，指導個體自身實踐的實踐原則恰恰是其所處社會空間的產物，這一主客觀彼此契合的後果不斷地強化著習性的不言而喻性，也就是說，人們將社會空間的狀況視為是理所當然的自然性的存在，習性正是通過此種前反思的實踐狀態才可能維持其效能，身體的實踐活動建立在行動者對強加於他們的客觀暴力的誤識的基礎之上，此種誤識正是在日常的不言而喻的實際操作中並非有意識灌輸的產物，人們將一種社會歷史性的存在誤認為是理所當然的自然現象，其重要表現就是將那些本身並不具有自然性





的資本，如經濟資本、文化資本、社會資本，誤識為一種理所當然的資本形式，即符號資本。布迪厄認為，資本的符號化意味著一種社會暴力的合法化和自然化，意味著人們對任意性的社會暴力的前反思的認可，符號的統治正是建立在此種認可的基礎之上的。而符號暴力無疑也就是一種身體化的暴力。關於時間布迪厄寫道：“時間產生於行為或思想的實現過程中，而所謂實現過程，則是指現時化和去現時化的結合，在常識語言中，這就是所謂的時光‘流逝’。……實踐活動是一種時間化的行為，在這個行為中，行動者通過組織調動過去經歷的實踐，對以客觀潛在性狀態深藏在現存事物中的未來進行實踐預期，實現了對直接現實的超越。”<sup>11</sup> 也就是說時間來自於一種不言而喻的實踐過程，來自於過去與未來在實踐之中的內在交織，它是實踐所生產的經驗現實。作為習性產物的實踐活動始終在一種不言而喻的直接性中蘊涵著對未來的傾向，這表明時間並不是過去、現在與未來的序列，未來早已在過去之中，並在實踐之中轉化為生成的現實。由此可見，布迪厄顯然深受胡塞爾有關持存和預存的現象學時間理論<sup>12</sup> 的影響，不過布迪厄的習性概念完全不同於胡塞爾的先驗意識概念，正如我們所指出的，習性內在於與社會空間的辯證關係之中，它包含著超越主客體二元論的企圖。

儘管布迪厄強調對主客體二元論的超越，但他仍舊主張客觀結構相對於主觀結構所具有的邏輯上的優先性，這一立場很大程度上削弱了其理論的反二元論的力量。與此同時，他往往過於強調行動者對於客觀結構的實踐的再生產，這也使其理論更可能傾向於某種客體主義的立場。事實上，儘管像亞歷山大那樣將布迪厄指責為結構主義者的確有失公允，但是布迪厄並沒有成功地建構起一種超越主客體二元論的肉體理論，他的理論分析存在著許多含混和隨意。例如習性這一概念無疑是布迪厄的實踐理論中最為含混的概念之一，它一方面被詮釋為一種反二元論的理論措



施，另一方面又常常流露出某種被建構的消極狀態。人們有時甚至在習性中讀出某種被單向支配的從屬者的意味，儘管它有時又似乎在發揮一種“創造性的藝術”（布迪厄從未將這一藝術清晰且一貫地描繪給我們）。可以說布迪厄對習性概念的闡發無疑是一個既為他的理論帶來聲譽、也為他的理論招來諸多批評的事件。此種尷尬的境地無疑源自於布迪厄對於主體和客體的邏輯關係的錯誤判斷，以及這一判斷與其所倡導的反對主客體二元論的立場之間的不協調。在這一前提之下，布迪厄對於時間和空間的理解也就被相應地扭曲，它們並沒有被有效地納入反二元論的框架之中，事實上，布迪厄指出：“社會空間實際上是最初的和最後的現實，因為它始終支配著社會能動者們所能擁有的它的表像。”<sup>13</sup> 這裏不僅缺乏具有同等地位的時間概念，而且也充分地暴露出布迪厄的時空觀在邏輯上對於客體主義的同情。在此所描繪的身體（更恰當的說應當是肉體）時空既沒有能夠自覺地反對時空二元論的傳統偏見，也沒有能夠有效地超越主客體二元論的消極影響。

我們的研究正是建立在對以上各種身體思想的反思和批判的基礎之上，它們無疑為我們提供了各種啟發，但同時也構成了我們超越的物件。我們將嚴格地區分身體和肉體，並揭示身體現象所具有的社會本體論價值（儘管依然是社會歷史性的），我們將切實地從身體的視角出發去建構一種反二元論的身體時空理論，它不再只是意味著一種時空的結構，也不再意味著時間與空間的二元劃分，而是描繪著人之存在的現象。

## 二 何為身體

我們必須遠離對“身體”的日常見解，似乎身體只是那個我



們能夠感覺到疼痛的實在的肉體，我們所理解的身體並不獨立於肉體，但身體並非肉體，身體在肉體之中，並使肉體具有人的屬性——一種社會歷史的人。因而肉體的存在即是內化於肉體之中的身體，身體不是實在，它是現實的存在經驗，是一系列特定的存在經驗的整體，我們用身體一詞去意指人的存在，或者說人正是以身體的樣式而存在著。<sup>14</sup> 可見身體並不只是一種主觀的力量，它同時也是一種客觀的力量。每一個具體的行為都必須由肉體來實施，身體只有通過生產肉體的實踐活動才可能發揮作用，它賦予個體能動的實踐能力，從而顯示出一種主體的力量。然而與此同時，作為存在的身體即是共在，它並非局限於個人的內在性，而是一種群體的結構，它建構並制約著肉體，即使當它賦予肉體能動性的同時，它也將個體納入到某種戰略的軌道上來。不過共在並不是超越的實在，它並非在本體論上從外部強加於每一個個體，似乎個體不過是其派生之物，似乎它具有獨立於所有個體而持存的可能。由此可見，身體超越了主體和客體的二元對立，它既不是作為第一者的自我，也不是超越的結構，它既不是個人主義者所虛構的不可還原的個人，也不是結構主義者所幻想的還原一切社會活動的結構。這並不是說我們否認個人的存在意義，也不是說我們否認相對於任何個體不可能存在某種結構性的力量。我們通過身體所揭示的是這樣一個事實：並不存在不被建構的個人，也不存在單向還原個體的絕對超越的結構，個人就其存在而言是肉體化的身體，而結構就其根基而言則是世界化的身體。<sup>15</sup>

作為人之存在的身體代表了一種反二元論的立場，身體就其根本而言無所謂個人還是結構，人的存在作為一個動態的整體而自立，沒有人也就不可能有人存在，而沒有存在人也就不能其為人。然而我們並不打算放棄一種分析的立場，問題的關鍵是不要將此種分析的建構誤認為是現實的建構，不要將理論的邏輯轉



變為邏輯的現實。分析的目的只是為了進一步的綜合，而不是促使我們將現實加以割裂，分析的簡化性將有助於理論的建構和對現實的思考，但它也可能喚起理論的懶惰，將現象的某一分析方面加以誇大，並將其邏輯推至極限，其結果無疑可以使理論更加簡潔，使邏輯更為簡單，從而在表面上創造出一種符合自然科學理論的簡化標準的優越理論。然而此種人為的對現實加以割裂的做法，卻導致了還原論的荒謬邏輯，當我們在任何分析的路線上走得太遠的時候，我們就會陷入此種無法自圓其說的荒謬境地。這並不是要否定主體主義和客體主義的理論貢獻，在此也沒有必要對它們進行多餘的追認，而是意在指出，分析的邏輯最終必將從屬於某種綜合的邏輯，當我們將身體解說為肉體化的身體和世界化的身體時，並不意味著肉體和生活世界是現實中彼此分裂的雙方，事實恰恰相反，它們在身體之中融為一體，個人是共在的個人，而世界也是共在的世界，肉體作為共在的肉體而存在於世界之中，而世界作為共在的世界而成為肉體的世界。不過這並不意味著一種靜態的關係，似乎身體以靜止的方式將肉體與世界聯繫為一個整體，這就如同陷入了一種形而上學的靜觀，彷彿身體仍舊是一個先驗的本質，世界和肉體都聽其調遣，身體淪為一個新的不動的推動者。這不過是一個錯覺，因為身體是特定存在經驗的總體，它流動於時空之中，並且始終是實踐的身體。

身體在實踐之中，它不是實踐的實在成分，而是生成實踐同時也在實踐之中生成或轉變的特定經驗的總體，我們將此種存在經驗稱為是意義，身體也就是特定意義的總體，或者說也就是特定意義的結構或系統。意義生產實踐，並通過實踐而得以生產和再生產，這確定了意義的社會歷史性，意義不是先驗的本質，作為人之存在的真理它就是人之存在本身。<sup>16</sup> 意義內化於肉體之中，從而構成了肉體的存在，與此同時，意義也外化於生活世界之中，從而構成了生活世界的結構，兩種分析性的意義結構之間



相互生成，它們在根本上是共屬一體的。人們通過自身的實踐活動不斷地生產和再生產著建構著他們的肉體的生活世界的結構，而生活世界的結構也通過社會化肉體的方式在實踐之中得以持存。在此實踐具有不可排除的重要作用，實踐是身體的現實化，身體在實踐之中，它在本體論上就是實踐性的。不是自我將意義置入實踐，而是實踐使自我能夠確認甚至無視它自身的存在，不是世界決定了實踐，而是世界的結構在實踐之中。肉體的意義與世界的意義的分析性由此不言而喻，意義在實踐之中構成特定存在的整體，只是為了分析的便利，我們才抽象出肉體的意義和世界的意義。不過正如我們反復強調的，如果說身體不是一種神秘的本質，那麼，實踐也不可能是一種永恆的主宰，這一切都不能超越時空的局限，同時除了作為一種經驗現象之外（無論它多麼持久），實踐也不可能具有任何超越的人格，它不是形而上學的絕對。

當我們批評分析的片面性時，也不應當忘記，相對於特定個體或特定群體而言，始終存在著某種在先的世界結構，沒有人能夠選擇其最初作為一個新生個體所進入的那個世界，他或她往往不可避免地將被那個世界建構為其中的一員。這似乎從一開始就設定了一個決定論的前提，我們被世界所征服，對此我們別無選擇。然而這一貌似合理的論調，卻因為一種片面的視角而失去了它本已握住的真理。在特定的時空中，的確存在著相對於某一特定個體甚至群體的准先驗的世界結構，這一結構並不是他們的實踐活動的產物，而是構成了他們所面對的存在的遺產，他們必須從中汲取存在的養料，這是他們不可回避的前提。但我們不應當停留於一種靜態的觀察，畢竟這一結構仍就是人類實踐的產物，而其在時空中的繼續持存甚至變革也必須依賴於新生社會成員的生存實踐。當我們使用“準先驗”一詞的時候就已經暗示了一種動態的立場，它必將打破那靜止的夢幻。除此之外，我們也不應



當將社會化這一多少有些誤導的概念僅僅理解成意指社會將現成的觀念灌輸給白板式的個體，似乎個體只是在被動地接受社會的同化作用。的確，如果不經歷一種同化的過程，我們將無法生活在人群之中。以語言為例，任何個體都不可能壟斷對語言的創造權，我們往往只是在學習語言，只有掌握了一種共用的語言時，我們才可能和其他社會成員進行有效和複雜的溝通，如果沒有與其他社會成員共用某種語言（無論是有聲的語言還是手勢語或盲語），任何個體都將無法在社會之中生存。但這僅僅看到了問題的一個方面，與所有的社會化活動一樣，對語言的學習並不是單向的灌輸，它是個體的積極參與的過程，且不說存在著某種生理基礎使對語言的接受和應用成為可能，更為重要的是，社會化本身也是一種個體的能動的介入，個體並不是機械地等待著觀念的灌輸，如果沒有他們的能動的參與，任何社會化都是不可想像的。此種能動的參與並不一定需要個體有意識地加以控制或覺察，它是一種存在的力量，當某種存在進入特定肉體的同時，存在也使肉體成為一個能動者，這是一個同時的過程。

另一方面，我們的確可以看到人們通過自身的實踐活動改變了現實的處境，人們能夠做出決定，設定目標，甚至採取極端的行為去表示對現實的反抗，這一切似乎都在向我們暗示，我們是一些擁有自由意志的獨立的個人，我們可以以我們的獨一無二的自我為自己的行動擔負本體論上由我們的先驗個人性加以還原的責任，因為我們的行動來自於我們自身的意志，個體主義者宣稱，並不存在什麼客觀的結構，在我們的世界之中只有個人。我們對結構主義的批評實質上已經表明此種自由意志的個體與超越的結構一樣都是理論的虛構。個體主義者將能動者的分析邏輯誇大為一種現實的邏輯，這使得他們無法看到自身存在的建構性。啓蒙的理性為我們描繪了一個先驗的主體，它以笛卡爾的我思作為其哲學的主要原型，而胡塞爾的純粹意識則是這一思想在二十



世紀的一種重要變樣，無論這些作者之間存在著怎樣的分歧，他們共同捍衛了一個先驗的主體，從而表明他們並沒有超越那個歪曲現實的主體主義的意義，他們關於主體的哲學思想正是這一學術偏見的產物。

### 三 身體時空

#### 1 身體時空、物理時空、自然時空

我們說身體是社會歷史性的人的存在，這一說法已經暗示了身體的時空維度，這一身體的本體性的判斷對於超越形而上學和先驗論有著重要的意義。然而身體的時空維度首要的並非意指身體存在於三維的幾何空間和用鐘錶加以測算的物理時間之中，這些具有濃厚的常識性色彩的時空闡釋不過是奠基於身體的時間性與空間性之上的話語的建構，它們是將人們在素樸性中加以領會和建構的身體時間和身體空間加以明確量化的物件化的產物。<sup>17</sup>它們將空間視為是三維的幾何空間，我們可以憑藉各種客觀的距離的尺度來談論空間的高低遠近，並確信我們生存於可以進行精確測量的幾何空間之中；並將時間視為是流逝著的過程，這一過程體現在作為記時工具的鐘錶的走動之中，隨著時針的轉動，現在不斷地進入過去從而一去不返，而將來則還未曾到來。我們總是習慣於如此談論時間和空間，而沒有意識到此種時空觀僅僅來自於以量化的方式物件化身體時間和身體空間的話語的建構，它們無視身體時空本身的特性，而是滿足於一種量化的時空觀，但它們在本體論上仍舊以身體的時間性與空間性為前提。身體的時間性與空間性作為身體的本體維度，因而為任何一種時空的闡釋奠基，也就是說，它們不僅為身體的時空闡釋奠基，同時也為量



化的時空闡釋奠基，這表明作為揭示身體的基本特性的時間性與空間性並不只是某種意義的特性，不論是建構我們直接實踐著的身體時空的意義，還是促成物理時空闡釋的意義都具有時間性與空間性。當然，身體的時空與物理的時空並不體現著同一類型的闡釋，它們各自的時空性的意義也彼此區別，從而體現了意義的多元性。身體的時空闡釋並非一種理論話語的建構，而是純粹實踐的時空闡釋，人們通過自身的實踐活動直接建構並生存於身體的時空之中（在此話語也僅僅是高度實踐性的言談）。而物理的時空則體現著明確的理論話語的闡釋模型，它在根本上體現了人們對於他們直接生存於其中的身體時空的數量化的理論性的態度（儘管持有物理時空見解的普通行動者往往並不這麼認為，在他們看來時空理所當然的是物理時空，這並不是一種人的闡釋，而是時間與空間的客觀本質。其原因就在於此種物理時空的闡釋的意義基礎扎根於人們的日常存在之中，它使人們往往意識不到此種闡釋的建構性，也意識不到他們更為直接地生存於身體的時空之中），人們試圖發現時空的規律，並進行一種明確的概念化的時空闡釋，此種闡釋不再是一種無須物件化的直接的時空體驗，後者不需要任何有意識的計算和思考，不需要將時空視為是自身的物件。由此可見身體的時空對於人的存在而言顯然更加的直接，它是身體的時間性和空間性的具體內涵的直接表露，它是徹底實踐的時空，我們從中可以直接或間接地看到意義的時間性與空間性所具有的具體屬性及其社會歷史的內涵。而物理的時空儘管也同樣奠基於某種身體的時間性和空間性之上，但是它在實質上所依賴的物件化的態度並不是直接的實踐活動，為物件化進行奠基的意義也以更為隱蔽的方式發揮作用，它們通過為理論性的認識奠基，從而間接地推動了物件化的話語建構，並為這一過程提供了存在的前提。可以說物理的時空闡釋並沒有直接體現身體的時空特性，為它們奠基的意義並不直接以自身的時空性去建構一種時





空的闡釋，而是構成了明確量化的理論態度的基礎，它們是客觀真理的信念，<sup>18</sup> 是量化的信念，是三維空間的信念，是客觀的科學立場的信念等等（當然這並不是說這些信念在社會歷史的過程中不可能呈現出某種變化的軌跡，它們本身也是社會歷史性的產物）。這些意義的時空性更為直接地表明了此種理論建構的社會歷史性，與建構身體時空的意義相同的是，這些意義的時空性明確了相關闡釋的本體論身分，並確定了它們的社會歷史性的生成。在本體論的特性上物理時空的意義與身體時空的意義並無區別，所不同的只是它們發揮作用的方式和它們內在於其中的人類的社會活動是不完全相同的。建構身體時空的意義與建構物理時空的意義因而處於不同的類型之中，前者是純粹實踐的意義，而後者則是常識化的科學物件化或科學物件化本身的意義。這樣我們便可以理解，流俗的時空闡釋在根本上來自於對身體時空的量化的物件化，這體現了意義的多樣性。我們直接地生存於身體的時空之中，這是意義的純粹實踐的建構，它直接體現著意義的時空性的本己特性，但它並不是意義的時空性本身，而只是時空性的意義的實踐的產物，它具有某種實體的特徵。<sup>19</sup> 正是因為這一始終存在著的實踐的時空，一種概念化的物件性建構才得以可能，儘管在日常生活中，我們以那些常識化的概念來界說時間與空間時，並沒有意識到此種實踐的時空才是我們每天直接生存於其中的時空。

那麼身體的時空闡釋和物理的時空闡釋是否只是文化主義式的人類的文化產物？我們無意於採用文化主義的立場，似乎身體時空和物理時空都僅僅是一種文化的現象，似乎自然只是無關緊要的東西，甚至被還原於文化之中。文化主義完全沒有看到並不存在徹底獨立於自然的文化，更不存在將自然加以化歸的文化。就時空而言，我們的確可以找到某些自然的基礎，它們為實踐的時空闡釋和物件化的時空闡釋提供了最為基本的物質可能性，儘



管我們的確不能將社會現象還原於這些自然的可能性，自然的可能性無法解釋紛繁多樣的社會歷史現象，它們僅僅提供了一些純粹客觀的非人的基礎，此種基礎不能等同於身體的基礎性，身體的基礎性是社會歷史的基礎性，它建立在自然的可能性之上，並與後者有著不可分割的聯繫。但是，人的存在並不是單純的自然現象，也不能夠徹底還原於自然的可能性，否則我們將陷入本能主義乃至自然主義的陷阱之中，從而徹底消解了人類社會歷史的複雜性，此種複雜性蘊涵著人的社會歷史性的創造。在此我們將僅僅圍繞時間和空間的問題來闡明身體時空和物理時空所包含的闡釋現象與自然之間的關聯。我們已經指出，我們直接生活於一個身體的時空之中，在這一時空中的一切現象都從屬於純粹實踐的關係，然而我們所體驗著的這個身體的時空並不是從來就有的，它的社會歷史性（或者說時空性）已經向我們表明它是實踐的產物。而物理的時空與身體的時空一樣也不可避免地蘊涵著人的創造。這並不是一種人的憑空的發明，它們有其自然的基礎，梅洛·龐蒂寫道：“我不是完全生活在各種人類學空間中，我始終通過我的根基依附於一個自然的或非人類的空間。”<sup>20</sup> 正如我們的討論已經表明的，此種非人類的空間顯然也不是幾何空間，“自然的和最初的空間不是幾何空間，”<sup>21</sup> 自然的空間是先於一切人類活動的純粹客觀的空間，它為身體的空間闡釋和物理的空間闡釋提供了最為基本的物質可能性，它在最基本的意義上為人類的生存提供了基礎，它使我們可能以不同的方式去談論高低遠近，使我們可以產生空間的直覺，甚至探求空間的規律。儘管數量化的理論態度習慣於以一種自然主義的態度來思考其自身的活動，但這一思考並不能夠超越人的存在，也不可能直接以自然空間為其物件，我們不可能直接面對一個非人的自然空間，這意味著徹底地超越人之存在的有限性，徹底地放棄存在本身。同樣的是，身體的空間闡釋也不是對自然空間的絕對無前提的直接的把

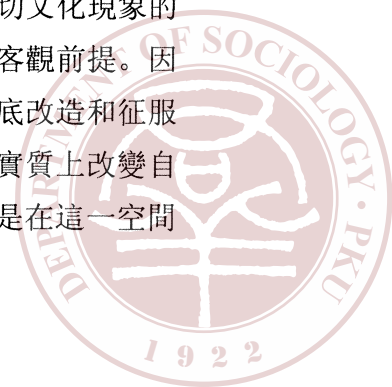


握，作為奠基性的意義並不是絕對的基礎，它不能擺脫其社會歷史性的身分，也不能獨立於人類的實踐活動而存在。意義的闡釋並不是物件化的話語闡釋，將意義的把握等同於一種物件化的把握是完全錯誤的，意義並沒有將自然空間作為自身的物件（事實上，與物理的時空闡釋不同的是，身體的時空闡釋既沒有將自然的時空作為自身的有意識的闡釋物件，也沒在任何其他的意義上指向自然的時空），意義所直接建構的純粹實踐的空間與物理空間一樣都是以自然空間作為純粹前提（作為純粹的不可超越的客觀前提，而不是我們可以超出人的眼光來加以審視的物件）的人類的空間，所不同的是，物理空間是一種量化的同時也在邏輯上更加嚴格的空間形態，它為我們提供了一個更為普遍有效的空間模型，在其中我們可以通過計算來獲得相對精確的數量解釋，這些解釋往往被認為能夠為我們說明自然空間的本質規律（如經典物理學所做的那樣，而在日常生活中人們也廣泛地持有此種見解）。但物理空間並不因此就是自然空間本身，物理空間的闡釋所具有的相對普遍的有效性並不排除它作為一種人類空間的實質，它反映了一種能夠被人類所理解的普遍解釋，而自然空間本身卻不需要任何解釋，它並沒有高低遠近之分，它只是先於一切文化現象而存在著，當我們以為在以最嚴格的理論和最客觀的立場去解說它的時候，我們只是在以一種自然科學的物件化的態度去面對我們直接生存於其中的身體的空間。並且，我們同樣在此種科學的解說中打下了文化的烙印，因為只有人才可能去談論高低遠近，因為人不可能徹底超越自身的存在，不可能進行無前提的思考。儘管如此，我們的確有理由相信，人類的理論建構並不是一種徹頭徹尾的相對主義的產物，它以人類的方式來面對人類的空間存在（而不是自然的空間存在），但這並不意味著它不能夠對自然的空間進行有限的推論，也不意味著它不能獲得在現實之中有效的空間知識，具有不可排除的前提和社會歷史的局限性



並不意味著理性的失敗，而是積極地肯定理性的現實性。與空間問題相似的是，我們同樣以一種自然的時間為前提，它不是我們的身體時間，也不是我們用鐘錶來加以衡量的時間，與談論自然空間一樣，我們只能以一種人的方式來談論自然時間（並且毫無疑問是通過物件化我們的身體時間來進行有限的推斷），事實上，當我們將它們稱為是自然的時間和空間時，我們已經是在以一種人類的方式進行思考，不過這並不妨礙我們斷言存在著某種完全獨立於人類活動的自然的時間和空間，它們為我們的存在提供了可能，但卻不依賴於我們而存在。那麼什麼是自然的時間呢？它不可能是包含著過去、現在、與將來的某種狀態，無論是直接的身體狀態，還是物理的狀態。它在人類出現之前便已存在，它構成了我們進行時間闡釋的自然的的可能性，這就是變化。我們不知道它起始於何時，也許在大爆炸的那一瞬間它與空間一同開始，但不論我們試圖如何越向它的存在，總之，它先於一切人類的活動而存在著，它不是人類的產物，但卻使人類有可能去體驗過去、現在與將來，儘管它本身並不需要對過去的追憶，也不需要對將來的期盼，但如果沒有這一宇宙的變化過程，如果宇宙從來都是如此，那麼任何人類的時間也就無從談起。

可見我們所談論的自然的時空並非常識上外在於人類社會的自然界的時空，也不是局限於地球這一行星的時空，就我們所能夠使用的辭彙而言，它是宇宙的時空，它處於地球的自然界中（我們今天已經不再可能將此種自然界理解為遠離人類社會的現象，人類的實踐活動所造成的影響，已經遍及地球表面的幾乎所有領域），也處於社會世界之中，因為它是先於一切文化現象的非人的時空，它為一切文化現象提供了最為基本的客觀前提。因此，我們所說的自然的時空並不是人類可以加以徹底改造和征服的時空，人類可以改變自然界的面貌，但卻不能在實質上改變自然的時空本性，我們不能沒有空間，我們的世界正是在這一空間



之中才可能建立，我們也不能沒有時間，我們可以加速或阻止某種變化，但我們卻無法徹底消除變化。

由此，我們區別了三種時空，即自然時空、身體時空和物理時空，當然這並不是說不可能存在其他的時空闡釋，也不意味著僅僅存在單一的身體時空或物理時空的闡釋模式。社會歷史的多樣性已經為我們暗示了身體時空的多樣化。而物理時空的闡釋也同樣具有不同的歷史形態，如我們在這裏主要援引的經典物理學的時空模型和相對論物理學的時空模型之間的區別。此外，應當指出的是，儘管自然時空本身不具有任何闡釋性，但我們對自然時空的任何推論仍然只是一種闡釋，它本身並不能夠具有它的推論物件的超越性。不過就我們的理論意圖而言，我們並不需要展開多餘的論述。此外我們將把自然時空放入括弧，從而採取一種分析的立場，畢竟我們要討論的主題是身體的時空，它們既無法通過還原為自然現象來加以認識，也不可能通過自然現象而獲得較為充分的解釋。自然的存在除了提供一些基本的物質可能性之外，是無法為我們勾勒出人類社會文化的複雜線條的。與此同時，對身體時空的研究只有通過對身體的時空性的思考才可能獲得更為詳實的洞見。

## 2 意義的時間性與空間性

我們已經指出了身體是意義的結構，因而身體的時間性和空間性也就是意義的時間性與空間性，這表明意義在本體論上是一種時空性的現象。我們已經指出了身體的時空直接體現了身體的時間性和空間性的本己特性，因而對身體的時間性和空間性的分析也就意味著對身體時空的基本特性的分析，可以說身體的時空性也就是身體時空的根本特性，此種特性無疑存在於意義之中，並構成了意義的本體特性。



當我們解說鐘錶時間的時候，我們將鐘錶時間解說為對身體時間的數量化，它將時間以諸如年、月、日、時、分、秒等等計量單位來加以劃分，從而使我們有可能對時間進行精細的規劃和管理，並直接影響到人類的社會活動。鐘錶時間對於現代社會的影響幾乎無所不在，從工業生產、社會監控直到人們的日常生活，鐘錶時間扮演著重要的角色。但這並不意味著除了鐘錶時間之外我們不可能生存於別樣的時間之中，身體時間正是這樣一種時間構型，它並不因為鐘錶時間的出現和廣泛傳播而被取消了存在的地位，它也不是某種進化環節上的古老的時間模式，似乎身體時間僅僅代表了一種過時的時間技術，似乎只有在記時技術相對落後的社會中，身體時間才可能存在，這無疑都是誤解。事實上，即使是在機械鐘錶發明之前也同樣存在著對時間的量化，只不過在更為精確的記時工具發明之前，量化的精確性較低而已。可見身體的時間和量化的時間之間並不存在一種進化上的相繼性，身體時間即使在量化手段進入原子鐘的時代（與早期的量化手段相比，這無疑暗示了時間量化技術的意義基礎在社會歷史的過程中既有所延續也發生著某種變化）也不可替代地存在著，而且是以對於人之存在更為本己的方式而存在著，它存在於我們的實踐之中，它在社會歷史的過程中隨著存在的變革而變革著自身的結構，並構成了我們並未意識到的直接的時間。

鐘錶時間使人們確信時間可以被劃分為一個個可計量的時段，而時間本身是不斷流逝著的，它正一分一秒地從我們的身邊逝去。過去隨著時針的轉動而走遠，它一去不返，現在則不斷地轉變為過去，並消失於過去之中，將來則尚未到來，它總是在現在之後，並不斷地轉化為現在。這是時鐘時間所給予我們的時間感，它既使人們感到時間的漫長，也使人們感到時間的轉瞬即逝，它使我們深信時間是可以被並且也應當被規劃的，於是我們自覺或不自覺地制定出各種時間表，這既可以是福柯所談論的規



訓身體的時間表，也可以是為一次出遊所擬訂的時間安排，總之鐘錶時間根據時間的序列模式來確定自身的時間性，這是一種線性的、單向流動的、不可停頓和不可逆轉的時間。在此種時間之流中身體的時間則以不同的方式發揮著作用，它直接體現著意義的時間性。過去並非一去不返，它作為存在的記憶而存留，現在並非只是注定在過去之中消失，也並非在過去之後存在，因為過去內在於現在之中，現在是過去著的現在，也是現在著的過去，過去與現在不再是一種前後相繼的序列，事實上，現在並不存在，因為總在過去，而過去也並非過去，它始終現在。將來也並非在現在之中不在，現在正是將來著的現在，過去在現在之中指向將來，因而將來並非總是在過去之後，也並非將要現在，將來早已在過去之中，並使過去回到自身。由此我們可以說，過去總是在現在之中指向將來，並在將來之中回到自身。這表明了一種整體性的時間性，正如海德格爾所指出的，過去、現在與將來在時間性的統一性中構成一個整體而存在著。<sup>22</sup> 這一整體性是身體時間性的重要特徵，它表明實踐總是過去著的實踐，同時也是當前的實踐，並且已經將來著。

我們確定了身體的時間性的三種狀態，它們並非相繼的序列，而是彼此交融，構成一個整體而存在著。這一整體性表明了身體的過去、現在和將來並不是一種量化的時間術語，它們內在於存在的整體性中。身體不是永恆的絕對，它是變化的產物，也是變化著的身體，這也就是為什麼我們可以談論身體的時間性。身體有其歷史，它是生成著的身體，這一生成建構了身體的歷史性，它構成了身體的記憶（在分析上既是肉體的記憶，也是生活世界的記憶），意義即是這一記憶的積澱，它組建了身體。作為歷史性的意義並非只是生成過程中多餘的印象，身體在其形成之中孕育了自身的社會歷史性的可能性。意義並不是僵死的教條，不是命題性的陳述，更不是明確的法則，意義是生存的可能性的



積澱，也正是因為這一可能性的屬性，意義才始終將來著，它意味著實踐的可能，此種實踐的可能正是在將來之中成為現在。意義並不因為其歷史性而成為過去的教條，我們並非因為好古而將一種陳舊的身分強加於意義，在身體的整體性中意義的歷史性始終在現在之中指向將來，它是將來著的可能性，它通過將來著而實現於現在的現實性中。這不是對歷史的簡單重複，意義的可能性既是歷史的可能性，也是超越的可能性，對歷史的超越總已在歷史之中。我們不能將可能性的意義理解為是一個包含著各種可能方案的字典，似乎它事先已經在自身之中蘊涵了針對各種具體情境的具體的實踐計劃。意義不是任何現成的方案，不是諸多方案的集合，歷史並未神奇地為未來的一切可能制定下明確的劇本。內在於身體的時間性的統一性之中的意義的可能性既不是實證主義者所幻想的自然主義式的普遍規律，也不是毫無規則性的任意的建構。我們不可能通過把握意義來準確地預測人類的行為，不過這並不意味著實踐只是一種混亂的主觀任性，意義是前話語、前物件、前反思的實踐的規則，它並不具有絕對的必然性，但它的確是必然的，這是因為實踐有其社會歷史的現實性，實踐並不是偶然的巧合，它在過去之中有其可能，並在現實之中能夠具體地現實化，實踐的社會歷史性表明它存在的必然性。但意義同時也是偶然的，我們無法確定在特定情境中意義將生產何種實踐，具體的實踐來自於複雜的情境因素之間的共同作用，這表明了意義的模糊性和複雜性，不存在簡單的規則，意義的具體化是不能用簡單的公式來加以概括的。意義的模糊性和不確定性表明意義的系統只具有布迪厄所指出的“近似性”，<sup>23</sup> 意義不是一種系統論所要求的邏輯上嚴格的規則，布迪厄嚴厲地批判了那種客體主義中的邏輯主義立場，<sup>24</sup> 此種立場試圖不顧實踐邏輯自身的特性而將實踐的規則加以普遍化、一般化、絕對化。在意義的結構中並不存在具有嚴格的系統性的聯繫和交換，因此，我們





無法通過意義來進行機械的因果推論，意義的偶然性使得特定實踐並非基於某些特定的條件就一定能夠重現，意義不是普遍的絕對法則，作為一種可能性的實踐法則，它在偶然之中蘊涵著過去、現在和將來的整體性的必然性，而此種必然性也只有無法確定的偶然性中成其必然。面對任何實踐的後果，我們總是能夠確定其客觀的現實性，但這並不是準確預知的充分條件。

從身體的時間性中我們揭示了意義的可能性特徵，這一可能性既是歷史的可能性，也是將來的可能性，它只有在現在之中才得以現實化。因而，在現在之中，過去總在將來，而將來也已回到過去。不過過去並未被肉體感知為過去，肉體無視過去，儘管他的確在記憶中保有過去的可能，人們並未意識到此種記憶，他們並未把握意義的歷史性，意義不是一種有意識的建構，它在個體的前意識中指引著實踐活動，<sup>25</sup> 這使得實踐被個體賦予一種理所當然的特性，似乎實踐的理由是不言而喻的，它獲得了一種自然性的表像。意義的肉體化作為前意識的記憶而在意識之中隱去，這一隱去使身體總在當前。過去已不被視見，但卻總在當前，肉體在現在之中確信自身的存在，他們不用為過去操心，因為過去在現在之中不言而喻地到來，實踐的可能性並非需要個體去加以有意識地尋找和使用，它始終已經在實踐之中，它總是實踐著的可能性，在無須思考的理所當然之中建構著實踐。過去的可能性總已指向將來，這使得將來不成問題。將來並非作為物件而置於個體的面前，實踐著的個體總已在現在之中指向將來，這不是有意識的朝向，而是實踐的必然性的自發趨勢，它是對未來的直覺的預期，這一預期在過去之中有其根由，因為過去總在將來，這一將來的現實性最終以現在的方式在個體的實踐中到來。可見，個體無視過去，同時也不為將來操心，他/她只是在現在之中實踐著。個體立足於當前，在當前之中記憶著過去並預期著將來，當前是一切可能性的實現之所，是個體生存的駐留之處，個



體似乎總在當前，這使得當前成爲肉體的時間性的重心，過去與將來正是在當前之中形成整體。<sup>26</sup>

與時間性同樣基本的是身體的空間性，意義不僅僅是過去、現在與將來的意義，同時也是空間性的意義。我們在解說物理空間時已經表明，物理空間的特性在於它的數量化的特徵，它來自於對身體空間的物件化，但這一物件化並不意味著對身體的空間性的揭示，而是滿足於以量化的方式來勾畫空間，從而爲人們提供數量上精確的空間闡釋。而身體的空間則具有截然不同的規則，它並不依賴數學的尺度來衡量距離的遠近，身體的空間性不是物理的空間性，兩者之間也並非前後相繼的進化關係，似乎身體的空間性僅僅是一種技術上並不發達的標準似的。量化的空間闡釋與身體的空間闡釋在人類的幾乎所有的社會形態（這無疑也應當包含對不同文明之間的差異的考慮）之中以不盡相同的方式廣泛地共存著，量化的技術手段並不是也不可能是身體的空間闡釋的替代物，即使是在量化手段高度發達的今天，身體的空間闡釋與物理的空間闡釋作爲兩種不同的空間闡釋仍舊同時存在於我們的社會之中（而身體空間的闡釋與身體時間的闡釋一樣必然伴隨著存在的變革而發生改變，與此同時，存在的社會歷史性也同樣暗示了物理時空的意義基礎並不是一成不變的，儘管這一基礎具有更多的普遍特徵），它們任何一方都無法被對方所取代，而身體空間對於我們的存在則具有更爲直接的性質。

我們直接生存於身體空間之中，我們以我們身體的空間性來生產和再生產這一空間的存在。這一過程內在於實踐的現實整體之中，以一種分析的方式，這既是身體空間對於肉體的建構，也是肉體對於身體空間的生產和再生產。在此，肉體並不是孤立的個人，而是共在的人類存在者，可見，肉體對於身體空間的生產和再生產內在於群體性的共在關係。共在是關係性的存在，關係性正是人之存在的基本特性，身體不是一個孤立的實體，而是非



實體的關係性的存在，身體的空間性也就是意義的關係性。意義是關係性的意義，這表明意義不是絕對的實在，不是一種靜態的固有的本質，而是關係性的存在，是內在於實踐之中的不同個體之間、不同群體之間、以及人與事物之間的動態的關係，它具有其社會歷史的變動特性。意義的空間性正是此種關係的特性，在身體的空間之中，不同個體之間，不同群體之間，以及人與事物之間的實踐關係確定了身體空間的基本規則。我們不是孤立的的存在者，我們總是與週圍的人與事物處於聯繫之中，這並不是一種物件化的聯繫，似乎我們總是將對方設定為行動的物件，並且有意識地與之建立某種聯繫，或者通過反思的活動，來明確我們與他人乃至事物之間的關係。此種物件化的關係必須奠基於身體的關係性，因而意義的空間性也就是一種前物件的關係性，這是一種直覺的關係性，人們並不需要仔細地思考和精心的計算就已經領會了自身與他人和事物之間的關係。意義的空間性使得生活世界成為每一個生存於其中的個體的親切的世界，他人不是陌生的他者，不是持有不同價值和觀念的異質的存在者，他人與我們共在於同一生活世界之中，我們能夠理解他人的言談舉止，並且確信能夠理解他人的本意，同樣的是，我們也無須多餘的解釋就可以使他人理解我們自身的言行。當別人對我們講述他的觀點時，我們幾乎無須聽完所有的陳述就已經了然於心，甚至也許只是他的眼神就足以讓我們領會他的立場。這是實踐的交往，是彼此理解的交往，它意味著處於這些交往之中的人們共用著某些特定的意義。與此同時，意義的空間性使得事物成為實踐的事物，它們不再是擋在我們面前的客體，而是與我們具有存在的關聯。例如我們在寫字時所使用的筆，當我們用它進行書寫的時候，我們並沒有對之採取一種物件化的理論態度，我們甚至沒有注意到這枝筆的存在，如果我們總是在考慮手中的這枝筆，那麼書寫幾乎將不可能進行。然而這枝筆的確存在著，它在我們的手中快速地移



動著，伴隨著一連串的筆跡，筆本身卻被我們所遺忘，這不是因為我們粗心或愚蠢，而恰恰是爲了使書寫更爲流暢，使筆的作用儘可能地得以發揮。這不是一種有意識的計劃，而是書寫者與筆之間的存在的關係，是意義的空間性消除了兩者之間的陌生距離，在我們凝神於寫作的過程中，我們所使用的那枝筆已消融在我們的實踐之中，它與我們是如此的貼近，這不是因爲它被牢牢地捏在我們的手中，而是因爲它與我們的肉體早已融爲一體。<sup>27</sup>

身體的空間性不僅僅表明了一種關係性的存在，它同時也意味著個體的存在並非只是一種內在性，肉體並非局限於自身的有機的軀體，作爲身體化的個體，肉體從來就已經在世界之中。意義的空間性在根本上打破了狹隘的個人範疇，關係並不是一個個孤立的單子之間的派生的關係，似乎個人總是先於這些關係而存在，並隨後才形成了這樣的關係。關係的本體論含義就在於，人們正是因爲此種關係而成其爲人，關係是人之存在的關係，可以說，人與此種存在關係是同時的，因爲如果沒有人，關係也就無從談起，而沒有關係人也就不可能成其爲人。因此，肉體的存在已經決定了肉體不只是以一種內在性的方式而存在，他/她同時也是以外在性的方式而存在著。那麼與人共同存在於生活世界之中的事物的存在又具有怎樣的性質呢？生活世界之中的事物與肉體是否具有同等含義上的存在？不可否認的是，事物與肉體之間顯然也存在著關係。但物不是能動的肉體，物在生活世界中所具有的身分和含義並不是它的自在的屬性，只有當物被納入肉體的實踐關係之中，或者作爲實踐的產物時，物才可能被賦予一種實踐的空間性，後者取決於物與肉體之間的實踐的關係。當此種關係發生變化的時候，物在生活世界中的地位 and 含義也就可能發生變化，這並不是說這裏沒有身體的變化，但作爲實踐者的人所具有的能動性是不可取代的，這表明物作爲實踐之物的身分取決於它與人的存在的關係，作爲能動者的人並不是物，意義也並非固有



地存在於物之中，它存在於肉體的實踐中，只是當物被實踐著的時候，物才成其為某物。事實上，我們應當以同樣的方式來理解事物的時間性，只有將事物納入實踐的歷史，事物才可能成為具有豐富的實踐內涵的活生生的時間之物。所以當我們說人的存在即是共在，而共在又是關係性的時候，這並不意味著將人的存在性質與物的存在性質相等同，儘管物對於人的存在十分重要，但人與物的實踐關係在根本上從屬於共在的關係，人與事物之間的意義關係在本質上仍舊反映了人與人之間的意義關係。

我們曾經指出，身體空間的標準不同於物理空間的標準，這在有關距離的標準上可以得到充分的體現。身體的距離是無法用數學的尺度來加以測量的，意義的關係性是衡量生活世界之中的實踐距離的基本規則。一枝正在我的手中十分順手地被使用的鋼筆可以說和我沒有任何距離可言，但當它突然劃破了紙張，並且無法寫出字來的時候，儘管它就在我的手中，我們之間卻顯得異常的遙遠。在公共汽車上坐在前面的人與我可能只有幾十公分的距離，但與車窗外在遠處向我揮手的熟人相比，他卻距離我更為遙遠。這些距離的關係不過是一種意義的關係，它首先不是因為我們正在實踐性地注意什麼（之所以是“實踐性地”，就在於物件化的注意已經表明了物件的陌生性。當然，在面對兩個陌生物件時，得到物件化的關注的一方顯然與我們更為接近，因為我們與之處於一種間接的實踐關係中），從而才使什麼與我們更為接近，而是因為我們正在與之處於一種怎樣的關係之中，關係的實踐性的程度在此具有主導的作用，只有當處於同樣協調的實踐關係中時，實踐的關注才可能影響到何者與我們更為接近。我舒適地坐在其上的靠椅和我正在欣賞著的一段悅耳的音樂相比，儘管它們與我同樣協調，但我所關注的這段音樂顯然與我更加得切近。



### 3 意義之為時間性與空間性的綜合

我們分別論述了意義的時間性與空間性，然而這絲毫不意味著時間性與空間性僅僅是兩個彼此無關的維度，似乎當我們說“時空性”的時候，只不過是出於語詞上的便利，而不是出於某種本體論上的考慮。人們已經習慣於將時間與空間視為兩種截然不同的現象，甚至認為在它們之間並沒有什麼關係可言，於是我們所談論的身體的時間性和空間性自然也就只能在一種二元論的範疇之中被理解，然而事實恰恰相反，意義的時間性與空間性並不是兩種二元分化甚至彼此獨立的屬性，而時間與空間也不是兩種相互外在或彼此無關的現象。我們只是在分析的狀態下談論時間性與空間性、時間與空間，當我們似乎在孤立地談論其中的任何一方的時候，另一方總已經實質性的在場，儘管我們並沒有在術語上提及另一方。可以說，時間性與空間性在意義之中作為一個整體而存在著，當我們談論時間性的時候，我們同時也必然提及了空間性，沒有空間性，時間性是不可想像的，就如同沒有時間性，空間性也無從談起。這表明我們不可能談論任何一方的優先性，因而也不可能談論時間與空間何者更為優越的問題，似乎某一方面更為重要或者我們可以從其中的一方派生出另一方似的。

在常識的眼光看來，時間和空間就意味著兩種不同的實在，當人們自以為感知著空間的時候，時間卻被忽視，而當人們關注著流逝的分分秒秒的時候，空間似乎僅僅成為了被遺忘的背景，然而這一切僅僅是常識的偏見。這一偏見的分析性和二元性不僅在人們並未意識到的身體時空的實質的整體性面前顯現出來，而且也在自然時空的整體性面前暴露出來。我們顯然可以通過物件化身體時空來推論自然時空的整體性（畢竟自然時空通過為身體時空奠基而內在於身體時空之中），對於自然時空而言，變化是



實體的變化，而實體必然是空間中的實體，沒有空間變化也就無從談起；相反空間也是實體所構成的空間，因而必然是變化著的空間，不存在永恆的實體，沒有變化實體也就無從生成。在自然時空的整體性上，人類為自身建構起身體時空的整體性，在身體的時空中，時間的可能性始終是關係的可能性，而空間的關係性也始終是過去、現在與將來的關係性。意義的可能性總在關係之中，時間性的統一性是關係性的統一性，它意味著在特定空間之中的不同個體之間、不同群體之間、以及肉體和事物之間的實踐關係的可能性，既是關係性的過去，也是關係性的現在，更是關係性的將來。而意義的關係性也是可能的關係性，可能性意味著生成、持續、和變化，沒有了可能性，關係也就只能在靜止中轉變為僵化的實在，轉變為固定的實體，它只能在形而上學的永恆幻想中生存，從而也就無所謂關係可言。可見身體的時間性與空間性在意義之中以一個整體的方式而現身，它們作為分析的範疇在現實的狀態中共同構成了意義之為意義的整體性的基本維度。

#### 四 結束語

我們的討論已經表明，當我們寫下身體時空這一術語的時候，我們並不是為了一種書寫上的便利才將時間與空間簡寫為時空。採用“時空”這一術語意味著一種整體性的思維方式（它無疑建立在人們早已習慣的分析性的思維之上，並對後者的成果進行切合實際的綜合與超越），它對應於現實本身的本體特性，時間與空間作為一個整體而存在著，我們直接生存於整體性的身體時空之中。我們的研究已經表明，身體時空並不是一個社會的領域，它瀰漫於人類社會的一切領域之中，它是我們生存的基礎性的時空，正是在這一最為本己的時空之中人類才可能自如地生存。



## 注釋

- 1 福柯，《性經驗史》，余碧平譯，（上海：上海人民出版社，2000），73。
- 2 福柯，《規訓與懲罰》，劉北成、楊遠嬰譯，（北京：三聯書店，1999），29。
- 3 Michel Foucault, *Power/knowledge*, ed. Colin Gordon (New York, Pantheon Books, 1980), 74, 89.
- 4 同上注，108。
- 5 同上注，155。
- 6 Anthony Giddens, *A contemporary critique of historical materialism, vol. I: Power, property and the state* (London, The Macmillan Press Ltd, 1981), 172.
- 7 吉登斯，《民族—國家與暴力》，胡宗澤、趙力濤譯，（北京：三聯書店，1998），13。
- 8 Scott Lash & John Urry, *Economies of Signs and Space* (London, SAGE Publications Ltd, 1994), 230.
- 9 Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), 113, 123.
- 10 布迪厄，華康德，《實踐與反思》，李猛、李康譯，（北京：中央編譯出版社，1998），133-134。
- 11 同上注，183。
- 12 參閱胡塞爾，《內在時間意識現象學》，楊富斌譯（北京：華夏出版社，2000），32、36、39、40-41、42、54、58、132等處。
- 13 Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Cambridge, Polity Press, 1998), 13.
- 14 我們說身體是人的存在，並且又說人是以身體這一樣式而存在的，此種表達是否意味著某種不一致呢？回答是否定的。存在總是展現為某種具體的樣式，存在即是存在樣式，只有作為具體樣式的存在。我們並不打算構想一個抽象的存在，那更多的只不過是一個空洞的名稱而已。因此，我們可以主張人的存在樣式即是身體，同時身體就是人的存在。這一提法明確地使人區別於其它任何的存在者，我們所理解的身體是人所獨有的存在樣式，是僅為人才可能具有的存在。
- 15 這裏所說的世界也就是生活世界，這一概念取自胡塞爾的現象學，但它顯然已不能在現象學的語境中被理解。對於胡塞爾而言，其後期思想中對生活世界的強調仍舊是服務於其先驗現象學探索的道路的，後期胡塞爾對歷史與現實的關注“更多地是出於理論和方法的需要，而不是出於





實踐和現實的興趣。”倪梁康，《現象學及其效應》（北京：三聯書店，1994，124）。儘管如此，胡塞爾的生活世界理論仍然是富有啟發性的。它為我們勾勒出在反思和對象化的世界之下，仍然存在著一個非專題的、前反思的實踐性的基礎世界。對於胡塞爾而言，作為先驗意識的構成物的生活世界並不是一個“目的構成物”，“生活世界總是預先給定的世界，它總是有效，並且預先就作為存在著的東西而有效，但並不是由於某種意圖，題材範圍，或按照某種普遍的目的而有效。”（胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2001，558）。生活世界是非反思的自然興趣的世界，它以不言而喻的方式為人們提供了生存的自明性，它為一切實踐活動提供其有效性的基礎，不論是科學的提問還是日常的言談，它們都通過生活世界這一基礎而有效，生活世界是人們共同生存於其中的始終有效的普遍的地平線。然而生活世界也是一個主觀相對的直觀的世界，“真正第一位的東西是對前科學的世界生活的‘單純主觀的一相對的’直觀。”（胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，151）。在生活世界之中的人們處於一種自然的的存在狀態之中，他們實踐的態度是一種自然的態度，對於人們而言世界是理所當然的存在，它不需要反思的關照，而只需要感性的直觀。與此同時，生活世界又是一個主觀相對的世界，它的存在的有效性是為我的有效性，生活世界並不是一個客觀的世界，它的存在的意義來自於主觀的賦予。儘管胡塞爾將生活世界理解為是主觀相對的，但這並不妨礙他在根本上設想生活世界的普遍的結構，胡塞爾認為在每一個個體的主觀之間仍然具有著先驗的一致性，它確保了“世界是由現實存在的事物構成的一切人共有的普遍的地平線。”（胡塞爾，《歐洲科學危機與超越論的現象學》，198）。在此，現實存在的事物並不是物理學意義上的物體，而是人們所熟悉的物體。（參閱胡塞爾，《歐洲科學危機與超越論的現象學》，169）。此種熟悉性所包含的普遍主義的內涵，在根本上是由胡塞爾的本體論和認識論的立場所決定的，而這兩種立場恰恰是我們所要加以批判和改造的立場。

胡塞爾並不滿足於對生活世界本身的解釋，其理論目的仍舊是通過生活世界去進行先驗現象學的思考，從而也就不可避免地使得生活世界面臨先驗現象學的還原，由此，胡塞爾主張對自然態度加以懸擱，並最終將生活世界解說為先驗自我的建構。這一作為實施建構的最終主體的純粹意識暴露了胡塞爾在本體論上的主體主義立場（儘管不是心理主義的立場）。此外，儘管胡塞爾宣稱生活世界構成了自然科學的世界和作為普遍的實証科學的哲學的世界的前提，但是他本人所主張的先驗現象學卻被視為是一種無前提的“徹底主義哲學”（胡塞爾，《歐洲科學的



危機與超越論的現象學》，220）。這暴露了胡塞爾在認識論上的客觀主義立場。

- 16 意義之作爲人之存在的真理並不意味著它是我們關於存在的真理性的知識，意義不是知識，它是存在的經驗，或者說人的存在本身，它就是我們用人的存在或身體來加以描述的實踐的規則（參閱本文的第二部分：身體時空）。此外，作爲存在真理的存在的意義也並不意味著任何理論上的對與錯的判斷，存在的意義所意味的是存在的現實性，是實踐的實際運行原則，它代表了現實之中的各種人類活動的實踐基礎，它並不排除某些以之爲基礎的實踐活動可能被判斷爲是錯誤的，畢竟任何錯誤也同樣奠基於存在的基礎之上，存在的社會歷史性表明它是一種開放的建構，它是一切社會實踐的可能性的直接源泉。在存在的真理中蘊涵著一切現有的對與錯的可能，蘊涵著在有限未來之中的一切對與錯的可能，這已經意味著超越的可能性。

應當指出的是，人的存在並不具有海德格爾所想像的那種本真和非本真的區分，此種先驗的獨斷區分與海德格爾對他所謂的“常人”的（儘管並未言明的）實質上的反感顯然有著一定的聯繫，儘管海德格爾反復宣稱他的基礎存在論並不是一種包含著道德判斷的倫理學，存在的本真和非本真的區分也並不意味著任何積極和消極的評價。“此在的非本真狀態並不意味著‘較少’存在或‘較低’存在。”海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，1999第2版，51）。作爲此在之非本真狀態的此在的沉淪似乎也並不表示任何消極的評價（參閱海德格爾，《存在與時間》，204）。然而此種試圖將自己的觀點賦予一種中立性色彩的做法，並不能夠掩蓋海德格爾本人的社會歷史性的存在，“《存在與時間》裏的獨立性和個體化，彈的還是西方近代思想的旋律。”陳嘉映，《海德格爾哲學概論》（北京：三聯書店，1995，94）。在海德格爾看來，常人始終共在著，共在不是常人自己的存在，“每一個人都是他人，而沒有一個人是他人本身。”（海德格爾，《存在與時間》，149）。可見在海德格爾所理解的共在之中不再有個人主義式的獨立的個人可言，此在的本真存在在沉淪的日常生活無根基和虛無之中被遮蔽起來，在海德格爾的筆下，常人除了庸庸碌碌、平均狀態、和對一切存在的可能性加以平整之外，別無其它，“海德格爾對他人共在的積極性全無興趣。”（陳嘉映，《海德格爾哲學概論》，82）。這從一個方面體現了《存在與時間》的主體主義的潛臺詞，這與後期海德格爾對主體的拒絕似乎是不協調的。

我們所討論的共在不再從屬於任何先驗哲學的框架，也不再受到任何主體主義和客體主義的片面決定，共在既是所有個人的存在也是群體



的存在，個人的獨特性與其作為共在著的個人並不矛盾，同樣，群體的存在也不因為承認其成員作為不可徹底還原的能動的個體而被消解。

- 17 它們在根本上來自於一種理論性的態度，此種理論性態度的對象化活動不同於研究身體時空的社會理論的對象化活動，它並非留意於身體時空本身的特性，而是試圖將身體時空轉變為在數學上可測量的時空形態，這是一種計算式的量化的態度。普通行動者往往缺乏對其自身的身體時空的意識，從而也就不可能提供有關此種時空本身特性的見解，相反他們往往採用了常識化的理論態度（常識化表明此種態度已經改變了它的本體論身分，也就是說人們已經遺忘了它的對象化的起源，並且不再有意識地將它視為是一種對象化的態度，從而使之具有了一種實踐的特徵，此種實踐的特徵與原初的實踐仍然存在著一定的區別，儘管在許多時候它們之間的界限是十分模糊的），後者的見解似乎與自然科學的某些時空解釋相類似，它們兩者之間可能存在著一定的聯繫，不過這兩種理論化之間的關係並不是我們所關心的話題，在此我們將籠統地把這兩種見解所理解的時空統一地解說為是物理的時空，儘管在科學的理論態度和常識化的理論態度之間仍然存在著重大的區別，後者仍然是高度實踐性的。
- 18 在此我們用信念一詞來意指肉體化的意義，它是存在的經驗在肉體中的記憶。
- 19 身體時空的實體性是一種闡釋的實體性，也就是說它始終蘊涵著實踐的闡釋，從而並非一種無內涵的實體性。身體時空的實體性來自於被捲入到實踐之中的自然的實在以及實踐的物質痕跡，它們不僅是可以通過感官經驗到的客觀的實在，同時也是變化著的實在，由此我們才可能談論實在的時空。
- 20 梅洛·龐蒂，《知覺現象學》，姜志輝譯（北京：商務印書館，2001），372。
- 21 同上注，373。
- 22 海德格爾，《存在與時間》，368-77。
- 23 Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, 113.
- 24 同上注，117。
- 25 意義之所以是前意識的，就在於它是前反思、前對象、前話語的不言而喻的前見，它既不是有意識的觀念，也不是被壓抑的無意識觀念。而我們對意義的理解已經表明我們對精神結構的劃分不能等同於佛洛伊德的概念劃分。



26 我們沒有像海德格爾在《存在與時間》中所做的那樣，將時間性的重心立足於將來，這並非是試圖回到將時間解釋為是無數現在的連續過程這一古老論調，時間性所具有的意義遠遠超出了單純的流逝，因為在時間中運轉著的並不是分分秒秒，而是過去、現在與未來的全部深度，這是無法通過均勻流動的現在序列來加以解釋的。不過時間也不是靜止的集合，時間性的整體性正如我們所表明的那樣構成了一個動態的可能性的整體，它在實踐之中激發著無窮的可能。當然對現在的強調並不意味著我們將主張用現在來解釋過去和將來，談論“……過去的現在，現在的現在和將來的現在……”奧古斯丁，《懺悔錄》，周士良譯（北京：商務印書館，1963，247）。更不意味著我們將把過去和將來理解成現在的附屬之物。必須指出的是，沒有過去與將來，現在也就無從談起，“現在”的獨特意義僅僅在於肉體的生存方式本身——前反思、前對象、前話語地持續在場，它構成了一種表面上無視過去與將來的假象。

我們同時也無意於對身體的時間性進行本真與非本真的區分，突出現在對於身體的特殊性並非是在討論身體的某種非本真或本真的存在狀態。我們所關注的是現實之中的身體，它並無本真與非本真的時間性之區分。海德格爾本人對於此在的時間性的研究無疑陷入了此種區分所造成的混亂之中（陳嘉映，《海德格爾哲學概論》，142）。

27 這裏的討論和關於時間性的討論一樣都屬於一種理想類型，考慮到現實之中的身體的多樣性和複雜性，並不存在一個在一切方面完全協調的生活世界。在現實的生活中我們總是可能與不同程度的他者相遇，並遭遇不同程度的陌生的事物。

