



# Reconstruction of Somatology in Ecological Culture

Wang Xiaohua

**Abstract:** From the point of view of “archeology of knowledge,” there was an obvious change in the “map” of Western culture in 1866. As German biologist Ernst Haeckel put forth the concept of “ecology,” the long concealed natural life, to which the concept of “body” belongs, went to the forestage of “the theater of theory”: (1) during the formation of ecological culture, the human body was restored to the category of organisms and finally to the general “world of life”; (2) correspondently, the “body narrative” in related literature always led to the “re-enchantment” of nature and contributed to the formation of ecological culture. Even when “ecology” was first found, it highlighted the status of organism. In the initial definition of “ecology,” “organism” referred to autonomous material existence, the vitality of which lies in the tissue structures of its cells. Following this line of thought, the “formula of ecology” came into being: the organism is regarded as the organizer (agent) of “the household” rather than the sheer material or passive object. Because the human body is a species of organism, the birth of ecology necessarily leads to recognize the subjectivity of the human body. At the same time, the newly founded somatology, in return, leads people to understand the inherent vitality of nature. Therefore, “the ecological body” became prominent, toppled the idea of spirit-subject as the observer, which had long occupied the dominant position, and thus gave birth to a new type of knowledge. In the process of “re-enchantment” both of the body and nature, the most critical step is to deconstruct the idea of dualism, which “breaks up the universe into two entirely distinct substances,” both leading to “the theism of anthropocentrism” and to the devaluation of nature, to which the human body belongs. Just as the “body” has been regarded as the tool, slave and picture of the mind, “nature” can also only be shown as dependent in the dualist scheme and be reduced to the object of the violent “exploitation and transformation.” In this way, both the original body and nature are inevitably concealed. Therefore, only when the body shows its subjectivity can “nature” bid farewell to its long history of devaluation and can the ecological culture have a chance to come into being. In this sense, there is a “somatology” contained in the eco-culture, as well as an “ecological model” contained in somatology. If we follow this clue and make deep research, we can clearly foresee the road for building the ecological culture.

**Keywords:** ecological culture, organism, somatology, nature, dualism, re-enchantment

**Author:** Wang Xiaohua received his bachelor’s in philosophy from Jilin University (1987), master’s in Western philosophy from Fudan University (1992) and Ph.D. in literature from Nanjing University (1997). He is now a professor of literature at college of humanities, Shenzhen University. His research interests include literary theories, aesthetics, and cultural criticisms. His major publications include *Depression and Expectation: Deep Structures of Cao Yu’s Drama*, *Philosophy of Individuality, Eco-Criticism, The Study on the Western Life Aesthetics, Between the Modern and the Postmodern*.

## 重構生態文化中的“身體學”

王曉華



**[摘要]**從知識考古學角度看，西方文化版圖在1866年後出現了明晰變化。隨着德國生物學家海克爾提出“生態學”概念，久被遮蔽的自然生命開始走到理論劇場的前臺，內蘊其中的“身體”也迎來了復興的機緣：（1）在生態文化誕生的過程中，人類身體被還原到有機體的框架之內，最終回歸廣義的“生活世界”；（2）與此相應，相關文本中的身體敘事總是牽連出自然的返魅，最終造就了生態文化。當“生態學”初創時，有機體的地位已經被凸顯出來。在最初的“生態學”定義中，有機體意指自主的物質存在，其生命力存在於細胞的組織結構之中。它們“能夠改變環境的物質結構”“創造新的多樣性”，建構

適合自己的棲居地。順着這一思路走下去，有關自然的“生態學模式”便產生了：不是把有機體當作純粹的質料或客體，而是把它們當作“家事”的管理者。由於人類身體也是有機體的一種，因此，生態學的誕生必然牽連出對身體主動性的承認。與此同時，新興的“身體學”反過來推動人們承認自然的內在活力。於是，“生態的身體”凸顯出來，長期佔統治地位的精神主體觀則被顛覆，一種新的知識類型誕生了。在身體和自然的共同“返魅”過程中，關鍵性的步驟是消解二元論：“二元論把宇宙分為兩個完全不同的實體”，既“必然走向人類特殊論的有神論”，又必然貶抑身體所隸屬的自然界。恰如“身體”被當作心靈的工具、奴僕、圖畫一樣，“自然”也只能在二元論圖式中展示依附品格，淪落為暴力性“開發—改造”的對象。於是，本真的身體和自然都處於被遮蔽狀態。從根本上說，祇有當身體敞開其主體性時，“自然”纔可能告別被貶抑的歷史，生態文化纔可能獲得誕生的機緣。可以說，生態文化中蘊涵着一個“身體學”，而“身體學”中同樣蘊涵着一個“生態學模式”。如果充分敞開這個線索，推進生態文化建設的路徑就會清晰可見。

**[關鍵詞]** 生態文化 有機體 身體學 自然 二元論 返魅

**[作者簡介]** 王曉華，1987年在吉林大學獲文學學士學位，1992年在復旦大學獲文學碩士學位，1997年在南京大學獲文學博士學位，現為深圳大學人文學院中文系教授，主要從事文學理論、美學、文化批評研究，代表性著作有《壓抑與憧憬——曹禺戲劇的深層結構》《個體哲學》《生態批評》《西方生命美學局限研究》《在現代和後現代之間》等。

從知識考古學角度看，1866年的西方文化版圖出現了明晰的變化：受到進化論的啟發，德國生物學家海克爾（E. Haeckel, 1834—1919）正式提出了“生態學”（ecology）概念，久被遮蔽的自然生命走到了理論劇場的前臺。<sup>①</sup> “自然”為何會在19世紀下半葉“返魅”（re-enchantment）？生態學怎樣推動了它的出場？在追尋其中的線索時，另一個概念——“身體”也閃爍於主流話語場域的邊緣。如果仔細研究生態學的深層邏輯，人們首先會發現回溯式的身體敘事：

(1) 人類身體先是被還原到有機體的框架之內，最終回歸胡塞爾（E. Husserl, 1859—1938）所說的“生活世界”（life world）；(2) 在相關文本中，身體敘事總是牽連出“自然”概念，推動後者的“返魅”，最終造就了生態文化。<sup>②</sup>顯然，這種“結對”現象意味深長，其中蘊涵着自然返魅和生態文化的具體機制。為了探究其中的因果鏈條，本文將重構“身體/自然”共同顯現的歷史蹤迹，破解生態文化中內蘊的“身體學”。<sup>③</sup>

## 一 “生命之生物學”：身體意識與生態文化的誕生

1866年，海克爾將兩個希臘詞“oikos”（家）“logos”（研究）組合起來，造出一個新詞“Ökologie”（生態學），用它來意指“研究有機體在家（環境）中生存的科學”<sup>④</sup>。後來，“生態學”產生了巨大影響，也催生出衆多分化的解釋，但很少有人思考這樣的問題：為什麼生態學遲至1866年纔正式誕生？是什麼推動了它的出場？它的出場又需要什麼條件？這些問題，恰恰都與“身體”概念有關。

在海克爾的生態學定義中，關鍵詞是“有機體”（organism）。恰如漢譯所顯示的那樣，它意指自主的存在：無需外來的靈魂入住，就具有生命力，能夠同化周圍世界。<sup>⑤</sup>當他援引這個術語時，所要強調的乃是現代生物學的重要發現：從阿米巴蟲到人類身體，生命力就存在於細胞的組織結構之中。<sup>⑥</sup>由於擁有“基因”和“細胞體”，每個細胞都具有“組織”（organize）的能力。這正是它被稱為“有機分子”的原因：“有機”就是“能組織”。事實上，這個特性存在於生命的各個層面：“細胞”（organic molecule）—“器官”（organ）—“有機體”（organism）。<sup>⑦</sup>從這個角度看，“有機體”就是組織者（organizer）。成為一個有機體，意味着用自己的器官去組織周圍世界。當無數有機體建造屬於自己的“oikos”（家）時，它們構成的自然界就會千變萬化、蔚為大觀、魅力無窮。按照海克爾的說法，這種活力源自有機體與環境的互動：

作為活的物質，有機體並不位於世界其餘部分的外面，更不是與之對立的力量。它是世界的構成。它從周圍環境中接受又返還物質；故而受環境影響。它被環境作用，又反作用於環境。當這種關係變化時，有機體就會出現變異。它調整自己，使自己適應環境。如果不這樣做，它就會死去，因為它不適合活在這個世界上，尤其是活在它恰巧碰到的特定環境裏。<sup>⑧</sup>

互動過程中的有機體“能夠改變環境的物質結構”“創造新的多樣性”，建構適合自己的棲居地。<sup>⑨</sup>根據海克爾的解釋，生態學的研究對象就是這種富有張力的關係：“用‘生態學’這個術語，意指研究有機體與其環境關係的科學。從最寬泛的意義上說，它包括所有的‘生存條件’。”<sup>⑩</sup>此處，“有機環境”（organic environment）是個創造性的命名，揭示了一個關鍵的

<sup>①④</sup> Joseph R Des Jardins, *Environmental Ethics* (California: Wadsworth Publishing Company, 1993), 177.

<sup>②</sup> [德]恩斯特·海克爾：《宇宙之謎》（西安：陝西人民出版社，2005），苑建華譯，第353—366頁。

<sup>③</sup> Stacy Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and The Material Self* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 89.

<sup>⑤⑦</sup> Tere Audesirk and Gerald Audesirk, *Life on Earth* (New Jersey: Prentice Hall, 1996), 2, 4.

<sup>⑥</sup> Russ Hodge, *Developmental Biology: From a Cell to an Organism* (New York: Facts on File, Inc., 2010), 3.

<sup>⑧</sup> Ernst Haeckel, *The Last Link* (London: Adam and Charles Black, 2015), 117.

<sup>⑨</sup> R. J. Putman and S.D. Wratten, *Principle of Ecology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 42.

<sup>⑩</sup> Frank N. Egerton, “History of Ecological Science”, *Bulletin of the Ecological Society of America* 3 (2013): 226.

轉折：自然是有机體的複合體，本來就具有盎然生機。這種生機並非屬於隨呼吸進入有机體的靈魂，而是源自有機體自身的活力。順着這個思路走下去，有關自然的“生態學模式”便產生了：不是把有機體當作純粹的質料或客體，而是把它們當作“家事”（household）的管理者。由於人類身體也是有機體的一種，因此，生態學的誕生提供了重估身體的機緣：它不是靈魂的臨時居所，而是雙向互動的參與者。由於身體屬於有機體的譜系，因此，這種言說必然牽連出對身體主動性的承認，並反過來推動人們承認自然的內在活力。

後來，在寫作《宇宙之謎》一書時，海克爾又反復強調：（1）“我們身體的各種神經有能力去感受外部世界完全不同的特性”；（2）感官“與大腦的思維器官相互聯結是大自然賜予人類的最珍貴的禮物”。<sup>①</sup>正是由於相信身體的主體性，海克爾纔大膽地指出：“我個人認為，我們通常所說的靈魂，實際上是一種自然現象，所以，我把心理學看成是自然科學和生理性的一個分支。”<sup>②</sup>這種論斷，顛覆了長期佔統治地位的精神主體觀，開啓了重估“身體/自然”的新型話語實踐。譬如，重視身體的現象學家梅洛-龐蒂（M. Merleau-Ponty, 1908—1961）曾說：“身體總是在我們周圍安置一個‘生物學世界’（biological world）。”<sup>③</sup>在《身體的意義》一書中，馬克·詹森（Mark Johnson）提出了“生態的身體”（ecological body）概念，強調所有的人類身體都屬於“有機體/環境”相互作用的場域。<sup>④</sup>這個命名，敞開了人類身體與自然的原初聯繫，道出了它對生態體系的歸屬關係：它雖然具有社會性，但首先是“有機體”，因而又屬於自然界乃至整個生態體系。<sup>⑤</sup>倘若此類看法被普遍承認，那麼，身體意識就會牽連出對自然的尊敬：沒有綿延不絕、持續進化的生物階梯，高度發達的大腦就不可能誕生，人們所屬的物種就無法出現在大地上。由此可見，重視肉身必然使人尊重其他有機體，推動人承認自然之“魅”。

不過，就其與自然的關係而言，人類身體的存在具有背反品格：既是自然家族的成員，又是能“看”“感受疼痛”“施展力量”的主體，因而同時屬於和超越自然。<sup>⑥</sup>根據胡塞爾、梅洛-龐蒂等人的現象學研究，“身體之於世界，恰如心臟之於有機體”<sup>⑦</sup>。在建構空間關係的過程中，它以其感受勾畫事物的輪廓，通過“動覺”（kinesthetic sensation）勘測人與環境的關係，是現實因果關係的交叉點。<sup>⑧</sup>作為樞紐，生產性的身體，祇能通過自己來理解自然。<sup>⑨</sup>正因為如此，並非任何“貴身”思想都會推動自然的“返魅”，“生態學身體”則是個當代概念。

在生態學誕生之前，人類曾經將自己的身體當作宇宙的原型，宇宙則被視為放大了的身體。譬如，古代中國人曾想象盤古的身體化為世界：“首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲為雷霆；左眼為日，右眼為月；四肢五體為四極五嶽；血液為江河；筋脈為地里；肌肉為田土；髮為星辰；皮膚為草木；齒骨為金石；精髓為珠玉；汗流為雨澤。”<sup>⑩</sup>根據維柯（G. B. Vico, 1668—1744）的考證，這類身體神話也出現於世界上其他地方：“值得注意的是，在一切語種裏，大部分涉及無生命的事物的表達方式，都是用人體及其各部分以及用人的感覺和情欲的隱喻來形成的。”譬如，拉丁語系用“首”（頭）來表達頂或開始，用“額”或“肩”來表達一座山的部位，針和土豆都可以有“眼”，杯或壺都可以有“嘴”，耙、鋸或梳都可以有“齒”，任何空隙或洞都可叫做“口”，等等。<sup>⑪</sup>在此類泛化的身體圖式中，世界必然具有“跨物種”（trans-species）形態：無數亞家族出現了，人類身體和其他事物幾乎總是擁有共同的祖先。這是一種吊

<sup>①②</sup> [德]恩斯特·海克爾：《宇宙之謎》，第314—315、87—95頁。

<sup>③</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London and New York: Routledge, 2002), 94.

<sup>④⑤</sup> Mark Johnson, *The Meaning of the Body* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1999), 276, 275.

<sup>⑥⑦</sup> Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London & New York: Routledge, 1962), 106-109, 235.

<sup>⑧</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 67.

<sup>⑨</sup> [加拿大]約翰·奧尼爾：《身體五態》（北京：北京大學出版社，2010），李康譯，第15頁。

<sup>⑩</sup> [三國·吳]徐整：“三五曆紀”，[唐]歐陽詢：《藝文類聚·天部上》（上海：上海古籍出版社，1965），第2頁。

<sup>⑪</sup> [意]維柯：《新科學》（北京：人民文學出版社，1986），朱光潛譯，第175頁。

詭的定位：人類身體既被視為原型，又被當作宇宙的構成。顯然，早期的“身體/宇宙”圖式蘊涵着悖論。

隨着這個悖論的凸顯，人類開始強調自己身體的獨特性：在後期的部族圖騰中，頭部空間的描繪者開始清除動物形象的遺痕。後者僅僅佔據了下半身，象徵生殖、力量、速度、敏感、聯合、共生。這說明，人們開始明白一個事實：我可能與其他動物不同，頭部的差別更是不可忽視。當人懂得生殖不是跨物种事件時，他們就開始建構有關自身的完整圖像。在古希臘時期，蘇格拉底（Σωκράτη，前469—前399）等人就強調人類身體的獨特性：（1）“在所有生物之中，它們使得唯有人能夠直立。由於直立，就使得他能夠向前看到更遠的距離，更好地注意上面的事情並且不容易受到損害”；（2）“神明把祇能夠使身體移動的腳賦予其他匍匐行進的動物，卻把雙手賦予人類，由於有了手，人類就有了更大的幸福”；（3）“儘管所有的動物都有舌頭，但神明卻祇把人的舌頭造得有時能和嘴的這一部分接觸，有時和嘴的另一部分接觸，從而能夠發出清晰的聲音來，互相表達情意”；（4）“神明不以僅僅照顧人的身體為滿足，更要緊的是，他們在人裏面放置了一個靈魂，即他的最重要的部分”。<sup>①</sup>當靈巧、直立、會說話的身體被“放置了一個靈魂”，一個“無比高貴”的物種誕生了：“首先，有什麼別的動物的靈魂能夠理解到有使萬物秩然有序的神明存在着呢？除了人之外，有什麼其他動物向神明敬拜呢？有什麼其他動物比人有更好的靈魂能夠預防饑渴、冷熱、醫療疾病、增進健康；勤苦學習，追求知識；或者能更好地把所聽到、看到或學會的東西記住呢？”<sup>②</sup>一個生物“如果有牛的身體而沒有人的判斷力”，“如果祇有手而沒有理智”，“它就不能把它所願望的付諸實踐”，而判斷力和理智來自靈魂，所以，人的高貴之處歸根結底在於靈魂而非身體。用中國哲人孟子（前372—前289）的話來說，我們這個物種擁有“心之官”<sup>③</sup>，可以思想，因而有別於其他事物。於是，宇宙被劃分為兩個系列：自為/自然。

此後，圍繞自然的地位問題，人類內部的立場出現了分化：（1）主張徹底貶抑之（如柏拉圖）；（2）強調應該適度肯定它。貶抑論者認為，自然乃是被動的存在，需要從高於它的靈魂中獲得動力。<sup>④</sup>在這種自然觀中，身體的地位頗為尷尬：它屬於自然領域，卻又要表現靈魂的意欲。從好的方面講，它可以成為橋樑和紐帶，使人不至於與自然完全失去聯繫。換個角度看，身體的自然性無疑是對人的拖累：“吾所以有大患者，為吾有身也，及吾無身，吾有何患？”<sup>⑤</sup>作為自然存在，身體必有一死、脆弱、沉重，時常暴露出致命的缺陷。譬如，它會耽溺於肉欲：“恰如牲口，肉身的眼睛總是向下看，頭朝向泥土和餐桌。”<sup>⑥</sup>然而，至少在此生此世，人無法拋棄身體，難以隔斷與自然的聯繫；如果適度肯定身體和自然，那麼，上述危機至少可以獲得緩解。早在古希臘時期，一部分自然哲學家就採取了這種言說策略。譬如，在亞里士多德（Αριστοτέλη，前384—前322）看來，“自然是它所屬的事物因本性而運動和靜止的根源”，凡“由於自然”而存在的東西（如動物、植物、土、火、氣、水等“簡單的物體”）都是如此；與之相比，床、衣服、房屋等人工製品則缺乏內部變化的動力，在其產生的過程中必須“模仿自然”。<sup>⑦</sup>如此被言說的自然，獲得了較為明晰的定義，開始向人類顯現完整的面相。

與自然同時凸顯的是身體：後者儘管可以被文化活動所重塑，但仍屬於“由於自然的存在”，敬畏自然意味着不能完全否定身體。譬如，亞里士多德就認為：身體“必然備有感覺機能”和運動能力，也是生活的主體。<sup>⑧</sup>不過，以亞里士多德為代表的哲學家並未克服身心分裂和“人/自然”二分法。他們雖然強調自然是運動變化的根源，但又總想在它之外另設動力因。

<sup>①②</sup> [古希臘]色諾芬：《回憶蘇格拉底》（北京：商務印書館，2010），吳永泉譯，第30頁。

<sup>③</sup> 《孟子·告子上》（北京：中華書局，2012）。

<sup>④</sup> [古希臘]柏拉圖：《柏拉圖全集》（北京：人民出版社，2003），王曉朝譯，第2卷，第159頁。

<sup>⑤</sup> 《老子道德經》（北京：中華書局，2008），第13章。

<sup>⑥</sup> Plato, *Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 335.

<sup>⑦</sup> [古希臘]亞里士多德：《物理學》（北京：商務印書館，2004），張竹明譯，第43、63頁。

<sup>⑧</sup> Aristotle, *The Metaphysics* (London: Penguin Books Ltd, 1998), 271.

於是，靈魂很快又登上了前臺，他們又回到自我矛盾的立場上。譬如，亞里士多德就認為靈魂推動和統治身體：“動物首先是由靈魂和肉體結合而成，其一在本性上是統治者，另一則是被統治者。”<sup>①</sup>靈魂之於肉體，乃是形式之於質料——形式是運動和變化的原因，質料則是被推動者，故而形式/質料的二分法對應着高/低的二分法；那個推動宇宙的存在必然高於任何質料，是無質料的純形式；後者推動自然事物，恰如靈魂推動肉身。依照這種邏輯，身體/自然都“被迫屈從於一個統治性主體”。<sup>②</sup>一旦它發展到極致，自然的暗夜就會降臨，危機便困擾芸芸衆生。到了現代性發軔之際，這個邏輯開始顯現出來。當笛卡爾（R. Descartes, 1596—1650）宣稱“靈魂是我之所以為我的那個東西”時，身體被貶抑為“一個有廣延的東西而不能思維”，自然物則被當作可以“分成許多部分的”存在。<sup>③</sup>這正是現代性敘事中未曾被完全揭示的情節：“人類/靈魂”和“身體/自然”分立於深淵的兩端，生命版圖上出現了綿延至今的裂痕。作為這種分裂的結果，“身體的身體學，植物的植物性，動物的動物性”都被納入統治性的框架。<sup>④</sup>於是，“自然之蝕”（The eclipse of nature）出現了，生態危機愈演愈烈。

在考察生態危機的過程中，海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）曾將遮蔽自然之物命名為技術性的“構架”（Constellation）<sup>⑤</sup>。但這種反思，並不徹底：早在現代技術框架出現之前，身/心二分法已經預先決定了自然的命運。祇要它不被克服，對自然的遮蔽就不會結束，生態文化就難以獲得誕生的機緣。這是人們經過漫長理論跋涉後得出的首個結論。對此，海克爾本人曾進行過清晰的闡釋：“二元論把宇宙分為兩個完全不同的實體”，“這必然走向人類特殊論的有神論”，最終使人貶抑自然界。<sup>⑥</sup>出於這樣的理由，他試圖倡導一元論世界觀，並因此創立了“生態學”。

## 二 貶抑身體與低估自然：前生態文化的深層邏輯

“生態學”之所以遲至1866年纔誕生，從身心觀的角度看，答案不難給出：要承認每個有機體的價值，就必須克服二元論，但形成相應的理論範式並非易事。在迄今為止的大部分時間裏，靈魂神話依舊吸引着普羅大眾和博學碩儒，深刻影響了自然觀的建構，阻礙了生態學的出場。

自“萬物有靈”論誕生之日起，身體/物體就處於被貶抑狀態。這種觀念將靈魂視為生命力的源泉，斷定萬物僅僅是其臨時住所，因而實際上並未守護實在者本身。譬如，印第安人打死熊之後，會向其靈魂懺悔而享用其肉身。熊的靈魂可以抹去人的罪責，說明它具有超越肉體的權力；向熊的靈魂懺悔，實際上是討好權力主體；權力的本性注定它展開為一個等級階梯；最有效率的方式是與更高的權力主體交往；這就是諸神出現的原因。當諸神出現時，無數實在者已經降格為庇護的存在。吊詭的是，位於高處的雖然是諸神，但人卻以貌似自貶的方式將自己定位為中心——作為人的精神產品，諸神處處庇護人，將人推舉到萬物之上。譬如，在蘇格拉底看來，人之所以比動物高明，根本原因是諸神在其身體中“放置了一個靈魂”。<sup>⑦</sup>到了這個階段，身/心二元論已經出現，“自然”的暗夜已經降臨：心靈被當作“一個立法者”，身體則被視為“支配和調節”的對象。<sup>⑧</sup>於是，精神的天空包圍了世界，靈魂成為絕對主角，與身體接近的事物則被貶抑。在《政治學》中，亞里士多德寫道：

在所有事件中，我們首先會在活的生物中發現專制統治和共和統治，因為靈魂以專制的形式統治身體，心智和理性的因素以共和或君主政體的方式統治激情。顯然，靈魂統治肉

<sup>①</sup> [古希臘]亞里士多德：《政治學》（北京：中國人民大學出版社，2003），顏一等譯，第8頁。

<sup>②</sup> Lawrence Coupe, *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism* (London and New York: Routledge, 2000), 119.

<sup>③</sup> [法]笛卡爾：《第一哲學沉思錄》（北京：商務印書館，1998），龐景仁譯，第81—90頁。

<sup>④⑤</sup> Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York & London: Harper & Row, 1977), 118, 33.

<sup>⑥</sup> [德]恩斯特·海克爾：《宇宙之謎》，第15頁。

<sup>⑦</sup> [古希臘]色諾芬：《回憶蘇格拉底》，第30頁。

<sup>⑧</sup> [英]羅賓·科林伍德：《自然的觀念》（北京：華夏出版社，1997），吳國盛、柯映紅譯，第4頁。

體，心智和理性的因素統治激情的部分自然而有益；二者平起平坐或者低劣的部分進行統治都是有害的。<sup>①</sup>

如此說話的亞里士多德，實際上將所有事物劃分為兩個序列：

統治	心	理性	人類	主人	雄性
被統治	身	情欲	動物	奴隸	雌性

在這裏，事物的等級取決於它們與靈魂的親密程度。依據與靈魂的關係，無機物—植物—動物—人—神形成了一個階梯：越是向上，物質性就越弱，精神性就越強。對此，叔本華曾進行過這樣的表述：“在浮雲、溪水、結晶體中顯現的是那意志最微弱的尾聲了，它若出現於植物中那就是要完滿些，在動物上又更完滿一些，最完滿是在人類。”<sup>②</sup>對於大多數人來說，受身體拖累的人不可能是最高級的存在。祇有純粹精神性的存在，纔有資格佔據頂端：“……上帝本身沒有任何軀體，至上的存在不會和世界結合為一，就像動物的靈魂與其軀體結合為一那樣。因為，軀體不可避免地表明它存在着缺陷，即它一方面作為一種工具，另外作為一種恒常的重力和障礙物而存在。”<sup>③</sup>由此可見，宇宙的等級秩序是：純粹精神性存在→人→動物→植物→無機物。最早的審美活動均指向神和人；隨後，動物登場；接着，植物亮相；最終，涵括無機物的自然界總體進入人的視野。在這個過程中，動物之所以首先出現，是因為它涵括了較高級的靈魂，可以成為施加魔咒、勸諭、懲悔的對象。植物雖然不具備動物的主體性，但比無生命物要高級：它至少可以承載營養靈魂，能夠不斷地吞進食品，活躍地吸收營養，具有向外伸展的性格，顯露出整齊一律、平衡、對稱等規律。<sup>④</sup>相比之下，無機物（自然界的重要組成部分）則似乎沒有被靈魂灌注生氣，在相當長的歷史時期內都不為人所重視。祇有當人意識到生命世界和無機世界的聯繫後，它們纔會進入人的審美視域。正因為如此，大漠、荒原、山水成為審美對象的時期都比較晚：中國的山水畫到了魏晉南北朝纔發展起來，西方遲至17世紀纔出現山水畫。

事實上，即使在山水畫產生之後，審美主體夢牽魂繞的仍非植物和無機界，而是其意蘊：“這裏的意蘊不屬於對象本身，而是在於所喚起的心情。”<sup>⑤</sup>寂靜的山脈、空曠的峽谷、蜿蜒的溪水、肅穆的星空、雄偉的海洋，都“由於感發心情和契合心情”而被描繪和吟誦。譬如，“秋風蕭瑟，洪波湧起”之類現象備受重視，並非由於人們在意生態學意義上的環境，而是因為它可以象徵人的精神狀態。在對自然進行審美時，人曾長期站立於自我中心的宇宙圖景中。甚至，他/她還會為此改造自然物：“其植此花而售於人者，亦能司造物之權，欲其早則早，命其遲則遲，購者欲於某日開，則某日必開，未嘗先後一日。”<sup>⑥</sup>在這種信念支配下，人即使真誠地想表現大自然，找到的也是自己早已藏在其中的東西：展示神思的空間，“道”運行的場所，真理建立自身的基礎，等等。於是，當人們談論自然時，無數生命並未現身，而是被置於等級制的體系中：凡接近身體之物（自然、女人、原始部族、動物），都會被低估、貶抑、排斥、壓迫。於是，心/身二元論構成了壓迫的基礎，人對人的掌控牽連出對物的暴政。由於洞察到了這個邏輯，《後殖民生態批評》一書的作者格萊翰·胡根(Graham Huggan)、海倫·提芬(Helen Tiffin) 纔指出：通過分裂身心，西方人發明了物種主義、種族主義、性別偏見。<sup>⑦</sup>事實上，這並

① Aristotle, *Politics* (New York: Barnes & Noble, 2005), 7.

② [德]叔本華：《作為意志和表象的世界》（北京：商務印書館，1997），石沖白譯，第254—255頁。

③ [英]貝克萊：《西利斯》（北京：商務印書館，2000），高新民等譯，第154頁。

④⑤ [德]黑格爾：《美學》（北京：商務印書館，1997），朱光潛譯，第1卷，第176—177、172頁。

⑥ [清]李漁：《閑情偶寄·草木·水仙》（上海：上海古籍出版社，2000）。

⑦ Graham Huggan and Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism* (London and New York: Routledge, 2010), 159.

非僅僅是西方人的偏見，而是人這個物種普遍犯過的錯誤。

在精神主體論的語義場中，身體和自然都不可能被當作自立、自持、自主之物。恰如身體被當作心靈的工具、奴僕、圖畫，自然也祇能展示其依附品格，淪落為暴力性“開發—改造”的對象。於是，本真的身體和自然都處於被遮蔽狀態。正如海克爾所揭示的那樣，這種遮蔽屬於統一過程的不同方面：當人“認為不滅的靈魂祇是暫時寄居在必滅的身體之中，人們必然輕視包括動植物在內的‘其他有機體’”，最終“非常有害地異化於我們偉大母親‘自然’之外”。<sup>①</sup>祇有消解精神主體論，我們纔能意識到“所有細胞的生命都是相似的”，並進而敞開“身體—自然”被遮蔽的本體論地位，並最終推動生態文化的出場。<sup>②</sup>

### 三 對身體/自然之魅的重現與生態文化的出場機制

當身體遺忘自己時，與之結緣的物體也必然被忽略，虛構的精神主體便會登上王位；祇有當身體敞開其主體性時，自然纔可能告別被貶抑的歷史，生態文化纔可能獲得誕生的機緣。

在西方世界，轉折點吊詭性地出現於文藝復興時期：“從文藝復興到啓蒙運動的幾百年中”，人對“身體/自然”態度的轉變清晰可見。<sup>③</sup>在主流文化將“身體/自然”逼入暗夜之際，拯救性的力量出現了，推動了“身體/自然”的重新出場。究其原因，兩種相互交織的力量起了重要作用：（1）由於人文主義的出現，人們開始肯定感性生活乃至身體性存在。（2）自文藝復興起，迅速發展的自然科學逐漸揭示了物質的諸多屬性，為“身體/自然”的出場提供了機緣。經過哥白尼（N. Kopernik, 1473—1543）、開普勒（J. Kepler, 1571—1630）、伽利略（G. Galilei, 1564—1642）、牛頓（I. Newton, 1643—1727）等人的努力，“關於自然法則的系統闡述以及關於人類身體的更為準確和細緻的認識”都開始回歸現實場域，人們開始追問：身體結構有什麼秘密？身體器官都有什麼功能？進行怎樣的治療保養纔能克服死亡？此後，對於身體的關注催生了“對於治療護理的一種需求”，提供了“個人充分成長的源泉”，因此，“身體並不令人蔑視”，“甚至值得擁有人們去保護”；於是，轉變緩慢地發生了：人們開始用身體解釋身體，通過自然來理解自然。<sup>④</sup>在《論動物生命與其他非自願行為》一書中，羅伯特·懷特（R. Whytt, 1714—1766）斷定：反射取決於“無意識的某個原則”，“就存在於大腦和脊髓中”；此後，越來越多的科學家相信，“生命力”就存在於有機體之內。<sup>⑤</sup>隨着這種立場的擴展，“生物學”概念於1800年誕生了，“靈魂”則漸行漸遠：“生物學階段與關於自然的一般理論的關係尤為重要，正是由於這場觀念的變革纔最終打破了笛卡爾的物質/心靈二元論，引出了介於它們兩者之間的一個概念，那就是生命。”<sup>⑥</sup>到了19世紀，人們相繼發現了能感受疼痛的身體（相對應的是麻醉術）、會思想的身體（進化論和生理學）、能勞動的身體（馬克思）、與環境互動的身體（生態學）、自我創造的身體（尼采）。在海克爾的生態學框架中，身體的地位至關重要：正是通過以身體概念代替靈魂範疇，他纔“勇敢地摒棄了二元論並轉向純粹一元論”，並因此聚焦於有機物與環境的互動。<sup>⑦</sup>在他看來，“認識完全是生理過程，它的解剖器官是大腦”，正是由於“具有高度發達中樞器官的神經系統”，人纔能夠進行有意識的精神互動；因此，精神“不是獨立的、不滅的東西”，而是“通過自然的途徑”產生的“大腦功能的綜合體”。<sup>⑧</sup>雖然他並沒有總結身體學與生態學的關係，但下面的結論已水到渠成：自然本就生機勃勃，身體則是能思維的主體。於是，身體和自然之“魅”被重新揭示和肯定。在海克爾於1919年去世之後，這個邏輯

<sup>①②⑦</sup> [德]恩斯特·海克爾：《宇宙之謎》，第378、394、407頁。

<sup>③</sup> [法]喬治·維加埃羅 主編：《身體的歷史》（上海：華東師範大學出版社，2013），張竝、趙濟鴻 譯，第1卷，第69頁。

<sup>④</sup> [法]喬治·維加埃羅 主編：《身體的歷史》，第1卷，第70、71頁。

<sup>⑤</sup> [法]喬治·維加埃羅 主編：《身體的歷史》，第1卷，第273、274頁。

<sup>⑥</sup> [英]羅賓·科林伍德《自然的觀念》，第149頁。

<sup>⑧</sup> [德]恩斯特·海克爾：《宇宙之謎》，第413、417、421頁。

纔索進一步凸顯出來。譬如，從20世紀40年代起，梅洛-龐蒂曾反復強調：“我們並非在自己的身體前面，我在身體中，或者說我就是身體”；“身體能夠象徵生存，因為它實現它，是它的現實性”。<sup>①</sup>與此相應，他反對人類/自然的二分法，認為萬物的基本成分都是“肉”（flesh），所有存在都具有“親緣”（kinship）關係。<sup>②</sup>有些研究者則深入揭示身體創造世界的具體機制，強調手與大腦的互動“涵括了包括夸克在內的所有其他事物”。<sup>③</sup>在20世紀，此類言說形成了前後延續的譜系，最終催生出了“身體美學”（soma-esthetics）。<sup>④</sup>為了強調身體的本有活力和創造性，舒斯特曼（Richard Shusterman）等哲學家常常以“soma”一詞代替“body”：它是感覺着的、有自己意圖、能夠自我改善的主體，而非肉和骨頭組成的惰性存在。於是，“返魅”之旅抵達了新的地平線，身體得以展示其主體形貌。

在身體“返魅”的過程中，自然也開始顯現盎然生機。早在“生態學”獲得正式命名之前，身體意象的凸顯就牽連出重視自然的立場。譬如，在18世紀中葉，拉·梅特里（J. O. d. La Mettrie, 1709—1751，又譯拉美特利）就強調：動物“具有與我們的機體相似的組織，能做同樣的活動，有着同樣的情感，同樣的痛苦，同樣的快樂”，因此，人需要遵守適合所有動物的自然律，不應該虐待自己的同類。<sup>⑤</sup>這樣的邏輯也清晰地顯現在霍爾巴赫（P. H. Holbach, 1723—1789）的文本中：“我要告訴你們，我看不見自己的靈魂，我所知道和感覺的祇是自己的身體；我的身體在感覺，思想和推論，受苦和享福，而身體的全部屬性則是它自己的本性或組織的必然結果。”<sup>⑥</sup>既然人就是身體，那麼，以靈魂的名義為生命劃分等級就不具有合法性：“人妄自以為比其他動物優越，這種優越感主要是以這樣一種信念為依據的：祇有人纔天生具有不死的靈魂。但是要問問人，什麼是靈魂，於是他就開始嘟噥嘍嘍說些完全莫知所云的話。”<sup>⑦</sup>對此，費爾巴哈（L. A. Feuerbach, 1804—1872）的表述更清晰：“沒有肉體的自然，不也就成了‘空洞而抽象的’概念，成了‘自作聰明’嗎？自然的秘密，不就是肉體之秘密嗎？‘活躍的現實主義’之體系，不就是有機體之體系嗎？”<sup>⑧</sup>倘若自然界是“有機體”之體系，那麼，人與動植物之間就並無鴻溝而言，相反，我們屬於綿延向上的生命旋梯。如果說人有智慧的話，那麼，這也是有機體創造力逐漸增強的結果。在想象這個旋梯時，尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）曾進行過詩意的言說：“計謀始於有機界；植物就已經是大師了。”<sup>⑨</sup>在他看來，任何有機體都是生活的主體，是自我增殖的藝術家，是世界這個偉大作品的作者，因此，會思想的身體依然是物質世界的成員，我們理應“對大地和生命”感恩戴德。<sup>⑩</sup>正是由於上述思路的延伸，生態學纔正式誕生了，包括人類身體在內的有機體開始展示其“魅”，而“環境”概念獲得了全新的內涵。到了20世紀，隨着生態學理念開始影響主流文化，身體與環境的關係獲得了持續確認：“我們總是生活在一個比自己更大的世界裏面，並對它的巨大性做出不同的反應。現在的問題是，我們必須在自己的思想裏把身體和地球結合在一起。”<sup>⑪</sup>與此相應，人與其他生命的連續性獲得了更清晰的表述：“理性並非能夠自動運行，也就是說，不能獨立於知覺、移動（motion）、情緒和其他身體能力之外，因此，人和其他動物之間的哲學邊界並不那麼清晰”，人們完全可以將自己的“同情性投射”（empathetic projection）指向動物。<sup>⑫</sup>這句話出自“肉之哲學”（philosophy of flesh）的倡導者

① Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 173, 109.

② Maurice Merleau-ponty, *The Visible and the Invisible* (Evanston: The Northwestern University Press, 1968), 138-139.

③ Juhani Pallasmaa, *The Thinking Hand* (Sussex: Wiley, 2009), 33.

④ Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: living Beauty, Rethinking Art* (New York & London: Roman & Littlefield Publishers, 2000), 274.

⑤ Julien Offray De La Mettrie, *Man A Machine* (Memphis: General Books, 2011), 30, 38.

⑥⑦ [法]霍爾巴赫：《健全的思想》（北京：商務印書館，2006），王蔭庭譯，第91、90頁。

⑧ [德]費爾巴哈：《基督教的本質》（北京：商務印書館，1997），榮振華譯，第135頁。

⑨⑩ [德]尼采：《權力意志》（北京：商務印書館，1996），張念東、凌素心譯，307、554頁。

⑪ [美]莫里斯：《莫里斯文選》（北京：社會科學文獻出版社，2009），塗紀亮譯，第269頁。

⑫ George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh* (New York: Basic Books, 1999), 17.

喬治·拉克夫 (George Lakoff) 和馬克·詹森 (Mark Johnson)。在《身體的意義》一書中，馬克·詹森又強調：

沒有脫離環境的身體，沒有身體可以脫離有機體—環境相互作用產生的流變，後者定義了人們的實在。進而言之，應該解構有機體與環境的二元論，後者虛假地設定了兩種獨立實體的存在，似乎每個都將其結構和預先確定的身份帶入到相互作用中。正如人們應該將心和身當作一個連續過程的方面，人們也應該同樣思考有機體（或身體）與環境的關係。<sup>①</sup>

身體與環境不可分離，承認身體意味着肯定自然：人們的“肉”與“世界之肉”不可分離，人們的“肉身性” (corporeality) 是世界的肉身性的一部分。或者說，身體祇能存在於生態體系中，祇能是“生態性的身體” (the ecological body)。在地球生態圈中，“自然”不僅僅意味着養料，而是與人處於共生狀態：“共生的身體這一觀念，應該激發我們更多地欣賞環境的他者（人類和非人類）——正是這些他者界定了身體、維持着身體。”<sup>②</sup>考慮到舒斯特曼在2008年出版的《身體意識》 (Body Consciousness) 一書中反復強調身體的“生物天性”和生態學歸屬<sup>③</sup>，人們完全有理由相信：重視身體/自然的立場不但已經延續下來，而且被納入到學科性的研究中。

從承認人類身體的主體性到重估有機體的價值，一種視域更加廣闊的生態文化已經顯現出大體輪廓。祇要敞開了身體的進化史，人們就能還原自己與有機體的親屬關係，肯定自然的本有價值和美。在這個過程中，動物曾被當作人與自然之間最重要的中介。通過觀察身邊的動物，人們發現動物具有聰明、忠誠、正直、公正等諸多美德。於是，“科學家和知識分子在現代初期日益傾向於打破早期理論家們努力樹立的動物與人之間的嚴格界限”，“有一些人認為，人在道德上並不比動物高尚，甚至可能更糟；還有一些人說，動物智力上幾乎與人類智力一樣高”；結果，“18世紀時，大眾與學者的動物觀念共同削弱了關於人類獨特的正統學說”，“人與其他動物的分離感開始崩潰”，“獸與人之間的界限不斷被跨越與再跨越”，越來越多的有識之士認為，“殘忍地對待動物就會導致殘忍對待人類”；雖然人不可能完全不利用動物，但“他不可以殘暴或者造成不必要的痛苦”；動物是人的“同門造物”“夥伴”“朋友”“兄弟”，也有血肉之軀，非但不應該平白無故地讓動物流血，而且需要解放、關懷、尊重它們。<sup>④</sup>受這種理念的影響，人們開始從事物自身的角度欣賞自然。當時的哲學家休謨 (D. Hume, 1711—1776) 曾這樣談論動物的美：“動物和大多數客體……的美源於便利和有用性……產生力量的形狀對於一個動物來說是美的；對於另一個動物來說，則是敏捷的符號。”<sup>⑤</sup>這等於說：動物也有自己的目標和福祉，它們的美並不僅僅在於對人類的有用性，我們沒有權利將它們當作奴隸。相反，恰如人間的被壓迫者一樣，它們理應獲得解放。<sup>⑥</sup>隨着這種思路的擴展，植物也很快被列入其中：18世紀後期，有人提議“植物也應如動物一樣享受人道主義待遇”<sup>⑦</sup>。繼動物之後，植物的主體地位/角色也獲得了承認。作為有機體，植物是地球村的公民，同樣擁有不可剝奪的權利：“地球不祇是人類使用也不祇是人類的居住地，動物和植物也有它们的權利，這些權利也不應該受到損害。”<sup>⑧</sup>到了20世紀70年代，一些國家將某些原本僅僅適用於人的法律權利延伸到某些植物和動物種群。<sup>⑨</sup>至此，植物和動物都向人類敞開了主體身份，展示了它們在生命共同體中的原初地位。在這個過程中，許多人放棄了自己的傲慢和偏見，試探性地與其他有機體進行新的交往，甚

<sup>①</sup> Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1999), 276.

<sup>②③</sup> [美]舒斯特曼：《身體意識與身體美學》（北京：商務印書館，2011），程相占譯，第298、30頁。

<sup>④</sup> [英]基恩·托馬斯：《人類與自然世界》（南京：譯林出版社，2008），宋麗麗譯，第116、124—131、146、149頁。

<sup>⑤</sup> [英]休謨：《人性論》（北京：商務印書館，1982），關文運譯，上冊，第213頁。

<sup>⑥</sup> Jonathan Bate, *The Song of the Earth* (London: Picador, 2000), 177.

<sup>⑦</sup> [英]基恩·托馬斯：《人類與自然世界》，第177頁。

<sup>⑧</sup> [芬]約·瑟帕瑪：《環境之美》（長沙：湖南科學技術出版社，2006），武小西等譯，第149頁。

<sup>⑨</sup> Cheryll Glotfelty & Harold Fromm, eds. *The Ecocriticism Reader* (Athens and London: The University of Georgia preess, 1996), 228-229.

至對它們的遭遇感同身受。跨物種的移情出現了。在移情的較高階段，他/她會進入物我相互映射的境界：“它的深淵就是我的地獄，它的風暴就是我的激情，它的天空就是我的高尚，它的鮮花就是我的純潔。”<sup>①</sup>由於這條線索變得日益清晰，生態文化也開始呈現自己的身體之維。譬如，在《還自然之魅》一書中，莫斯科維奇（Serge Moscovici）寫道：當人將自己當作實實在在的身體時，他/她發現“鳥兒正在歌唱”。<sup>②</sup>這是意味深長的提示：祇有意識到自己是紮根自然的身體性存在，人們纔是真正的生態主義者。進入21世紀以後，生態主義者又發現了“跨肉身性”（trans-corpooreal）交往的意義：其一，“人類的肉身性意味着跨肉身性”，意味着與環境的相互“嚙合”（intermesh）；其二，在人類身體與“身體性自然”（bodily natures）之間，“交換”（interchange）與“互聯”（interconnection）時刻在發生，創造出內在的生命力。<sup>③</sup>“跨肉身性”是個非常重要的概念。它從哲學層面解構了“人類—非人”的二分法，提供了重新解讀“身體—自然”的出發點。在此概念出現之後，生態文化中內蘊的“身體學”已經綻露其基本輪廓。

綜上所述，在生態文化興起的進程中，身體意識曾經起了關鍵作用。它引導人們解構了身/心二分法，消除了對生命的懸空想象，推動了“自然的返魅（re-enchantment of nature）”。正是由於承認自己是身體性存在，人類纔會對其它生命懷有同胞之情：作為有機體，人“在生態圈中”（in-the-ecosphere），永遠依賴“跨肉身性的交往”（tran-corporeal association）；如果沒有其他有機體的環繞和支撐，你我將喪失生存的機緣。這正是生態文化誕生的內在機制。可以說，生態文化中蘊涵着一個“身體學”，而“身體學”中同樣蘊涵着一個“生態學模式”。如果充分敞開這個線索，推進生態文化建設的路徑就會清晰可見。

[編者註：該文係作者承擔的中國社會科學基金項目“主體論美學視野中的西方身體藝術研究”（17BZW067）的代表性成果。]

① [法]米蓋爾·杜夫海納：《美學與哲學》（北京：中國社會科學出版社，1985），孫非譯，第41頁。  
② [法]塞爾日·莫斯科維奇：《還自然之魅》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），莊晨燕、邱寅晨譯，第28頁。  
③ Stacy Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and Material Self* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 2.