

论身体的德性

——身体社会学视角

闫旭蕾

(鲁东大学心理与教育学院, 山东烟台, 264025)

摘要: 无论伦理道德的理论阐释还是实践, 必须处理身/心、灵/肉、精神/物质、欲望/理性、自我/他者之间的关系, 以安置身体, 引领欲求, 进而建制社会组织与秩序。其间, 身体是伦理道德话语编织的结, 是德性得以展现的实践模式及抱慰个体心灵的核心, 是虚拟生存个体无法摆脱的心结, 也是教育再生产社会主流文化的载体。

关键词: 身体 德性 话语 虚存 教育

一 话语中身体的德性

米歇尔·昂弗莱在《享乐的艺术——论享乐唯物主义》中指出, “人体具有伦理学的功能, 也具有形而上学的功能。”^[1] 伦理学作为一种对个体在社会情境中行为规范的话语叙事, 不能不关注个体的需要、欲求, 处理身/心、灵/肉、精神/物质、欲望/理性、自我/他者之间的关系, 以安置身体, 引领欲求, 进而建制社会组织与秩序。其间, 无论是身心二元对立式的“抑身扬心”还是“肉体造反逻辑斯”的后现代伦理阐释, 身体都是话语建构脱不开的一个结。

1、身体: 西方伦理话语建构的“结”

在对身体的系谱学考察中, 福柯发现道德并不是从外在的超验性标准出发, 而是来源于身体。弗洛伊德关于“人类文明开端”的论述也告诉我们: 身体是道德起源之所, 也正是直立姿式让人产生了羞耻感, 开始了人类文明历程的决定性进展。因为当人类直立起来后, 作为获取性刺激和其他信息主要来源的嗅觉作用受到抑制, 视觉获得了优先权并得到提高。特别是当男女直立行走时, 生殖器官赫然在目成了视觉观察和好奇心的对象, 这就是羞耻感来源于女阴(pendula)的理由。弗洛伊德还指出, 直立姿式、性器官暴露还影响到家庭的形成、社会组织、人类知性才能的提高, 因为大多数哺乳动物所特有的发情期在人类中转变成女性月经周期及“性兴奋的连续性”, 这意味着男性“有必要把女性——他的性对象留在自己身边”, 致使人类(确切地说是男人)要发挥最卓越的知性才能把性器官遮掩起来。基于此, 男人创造了家庭结构和父权制权威, 并用一整套话语织体维护其合理性、合法性, 身体也因而成为伦理学、社会学、心理学、形而上学的范畴, 性、欲望被厚厚的话语织体掩盖的越来越深, 人类身上的文明编织物也越来越厚。

康德在其历史哲学著作中也非常清晰地指出, 人体直立带来连锁反应: 人站立起来了, 人说话了, 有了羞耻感和理智, 在人性方面也就具有了伦理的、形而上学的、宗教的潜能, 自此“绝对优势不再属于嗅觉, 而是属于视觉。”嗅觉受抑, 视觉提高, 康德从中看到人化程度的提高, 人越是摆脱感觉和感性, 就越成其为人。人直立姿式形成的那一刻, 开始了人类自我了解、自我形塑的历史。

弗洛伊德、康德的研究让我们认识到嗅觉、视觉隐语在西方哲学、伦理学中的作用与意义。“触觉、嗅觉、味觉是唯物主义的，是肉体；视觉和听觉是唯心主义的，是精神。”（费尔巴哈语）贬抑嗅觉及身体崇尚视觉和精神是西方传统哲学、伦理学的主要论题，“视觉隐语”是其思维方式。

视觉隐语思维演化出一套深刻细致的关于人的本质的言说。从苏格拉底、柏拉图到笛卡尔、康德都强调，人之为人在于理性，通过净化灵魂人才能得救、认识真理和达到神圣的境界，肉体使人纷扰坠落，人决不可以让灵魂受肉体摆布，自觉到这一点才能算作人。

视觉优先开始了人类书写自我的历程，人类从此踏上了需要“救赎”的征程，一部鄙视身体、求知、禁欲、抱慰心灵以及用理性管理身体的文明史、伦理史开始了。并且在大部分书页中，身体在道德领域中是罪恶的，性以及性相关的东西成为禁忌的核心。人类为身体贴上封条，性为家庭夫妇所垄断被视为繁衍后代的严肃事情，性不仅不要去说，还不要去看和了解，一切没有被纳入生育和繁衍活动的性活动都毫无立足之地，也是不能说出来的。理想的身体形象是贞洁、圣洁、纯洁的，是勤劳、禁欲、富有献身精神的，是圣母玛利亚“无性而孕”的身体，是耶稣基督“道成肉身”的身体，阿奎那在《论复活》中甚至激烈地要将性事和食物从天国驱逐出去，几乎任何宗教都是禁欲的。

人类历史就是一部驯化身体和欲望的历史（哈耶克语），是用“超我”压抑、引领“本我”的历史（弗洛伊德的观点）。在这部历史中，对个体的叙述与评判无论是历史人物还是虚构人物，都常常以道德标准代替政治或历史标准，其实质就是人如何主宰内心灵魂与肉体的冲突。人们通常认为，肉体欲望的自由放任将导致自私、纵欲、虚伪、虚荣，从而使他失去与他人、国家、民族和人民的联系；反之，约束肉体欲望，会使人显得无私、真诚、善良、朴实，使他不只为个人谋幸福，能够爱人，保持与人民、国家与民族的血肉联系。

为了形塑理想的身体，人类编制何谓美德、如何得到幸福、享有幸福条件的话语织体，其核心是美德是有意选择的结果，是心灵之欲抑制肉体之欲的结果，心灵成为肉体的缰绳。如果说美德是人之特性，为人所独有，其善则在于摆脱自然属性状态，有意识地对自己的行为负责。为了摆脱自然欲求之奴役，获得配得幸福的条件，人类试图通过理性和筹划，遵循各种操作原则，甚至诉诸暴力努力挣脱其控制。

哪里有压迫哪里就有反抗，身体及其自由、能量、快乐和责任一直是革命的重要关注对象，在一次次革命中随着对旧的特定意义体系、秩序、法律、社会管理的崩溃，新的话语体系在直接作用外部世界的同时包括最终构成政治、伦理的身体。彼得拉克“我同时爱她的灵魂和肉体”一语标示了他对人的新理解，同时也预示了文艺复兴对“自然”、感性生命的肯定^[2]；卢梭虽然让“新自然人”用美德克制了情欲使爱情高尚，但也展示了灵肉的冲突、痛苦与挣扎；尼采高扬“身体是衡量一切”的大旗；福柯则用身体做实验亲历并验证了身体是思想的本源，消解了身体是恶之源的言说。

身体是话语演说的空间，是各种力量争斗的场所，不同的身体观关照着不同的欲望话语织体，身体成为“革命伦理”的中心议题。如果说身体在相当长的时间里以理性、精神、心灵的对立面被宰治，而今随着人们对理性的质疑，被压抑的一面开始彰显出来，肉体开始造反逻辑斯，欲望的意义被人们重新认识。

马尔库塞在《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》中指出：“高度文明的昂贵代价是人的不自由和对生命本能、对自我升华了的性欲——爱欲的压抑。所以，反抗现代西方文明首先必须消除对人的本性的压抑，解放爱欲。”马尔库塞质疑了文明压抑本能的合理性，尼采、萨德、巴塔耶、福柯等则强调性欲的生产性，他们重新诠释了黑格尔的“主奴”关系，原来的“灵肉”关系发生了逆转。

人们对性欲真实性、生产性的认肯意味着伦理叙事方式的转变，理性伦理、规范伦理、人民伦理受到质疑，叙事伦理、生活伦理、自由伦理、个人伦理越来越受到关注，成为伦理的新叙事方式。因为前者要用一般法则和基本观念的道袍遮蔽身体的曲线，后者则在触摸、抚慰身体时抱慰个体的心灵。

身体更是后现代道德关注的中心，后现代主义者借助尼采颠覆认识主体，罗兰·巴特抬高快感的力量，巴塔耶、德勒兹认为色情溢出了理性和意识之外，欲望有生产性。在后现代的话语织体中，身体成为本体，个体成为身体主体，身体成为颠覆身心二元对立思维范式的武器，身体自身的力量被重视。

2、身体：中国伦理话语建构的“根”

张再林教授认为，中国古代哲学是一种“根身现象学”，并体现于两个方面：一是基于身体构筑出宇宙图式，一是基于身体推导出社会伦理，且都同源在于周“礼”。

以“理”训“礼”、以“礼”践“仁”可谓是中国古代伦理思想的核心。《礼记·仲尼燕居》谓：“礼也者，理也。”《礼记·乐记》云：“礼也者，理之不可易也。”《管子·心术》亦有“礼者，谓之有理”之言。这里的“理”与其说是物理之“理”，不如说是伦理之“理”。不但“理”、“礼”一体，“仁”、“礼”也一体。“礼”之精神在于以身显“仁”、以“身”悟“仁”^[3]。这一点也可从仁字系谱演变中得知：仁字较早的构形是上身下心，讹变为忝，省变为仁，仁字从心身，身亦声，其本义是“心中想着身体”，与“从心从死（人）”、表示心中思人的爱字造字本义差不多。所以，“仁者爱人”时心中想着身体，仁的实现需要身体在场、参与。

“理”、“仁”皆以“礼”彰显，然“礼”离不开“身”。《左传·成公十三年》记：“礼，身之干也”；《礼记·玉藻》云：“礼也者，犹体也”；《荀子·修身》谓：“礼者，所以正身也”。在古代伦理中，“理”、“礼”、“仁”皆离不开身体，“以身训礼”、“身礼合一”、“以身显仁”已成为学人共识。

“理”、“仁”、“礼”赋予身体以社会性，体“仁”、悟“理”、成“礼”的身体在社会情境中是作为一种实践模式出现的，因而负载更多内容。在政教合一的话语机制里，身体与统治秩序、道德规范、人际关系紧密联系在一起，“理”、“仁”要见诸身体行动的细节。因此，身体必然要与主体间关系（人伦）结盟。

人伦通常指君臣、父子、男女、夫妇、长幼、兄弟等之间的伦理关系，对其关系的排序《周易·序卦传》谓：“有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼仪有所错”。由此看出人伦关系之源在“夫妇”，基于此，我国古代形成了“造端于夫妇”的伦理话语机制。换句话说，夫妇之道不仅是人类社会的“原发生命机制”，同时也是伦理交往的真正“元伦理”和“元语言”。

如果说西方伦理是通过理性禁欲建构其话语机制，我国则以夫妇之“交”、“感”进行伦理叙说。《史记·外戚世家》云：“夫妇之际，人道之大伦也。”在古人看来，男女结秦晋之好是“万世之始”、“众礼之本”：“敬慎重正而后亲之，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义，夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正。”（《礼记·昏义》）在古代伦理中，夫妇之“交”与其它动物不同，是先“敬重”而后“亲密”，是“和而不同”。男女交往的这种主旨氤氲着现实人际交往的伦理主旨，张再林教授认为：《易经》“咸”卦中的所谓“君子以虚受人”，《周易》所谓“憧憧往来，朋从尔思”所内蕴的深义，《礼记》中关于“自卑而尊人”和“礼尚往来”的宗旨，《国语》“欲人之从己也，必先从人”的道德宣喻，孔子“己欲立而立人，己欲达而达人”的“恕道”理解，《中庸》从“言”从“成”和开诚布公的“诚”的理论，无一不默会着男女夫妇之道，彰显着伦理精神。

有“交”就有“感”，有“感”则生“情”，“情”成为人之为人的根本，其通则在于贯穿礼之精神、伦理纲常之主旨。于是，我们看到：“君令，臣共，父慈、子孝，兄爱、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、妇听，礼也。”（《左传》）然，此“情”此“感”非“情欲”之“情”“感”，而是人我“爱”“情”之“情”，“惻隐”“辞让”“羞耻”“是非”中“通感”之“情”。“情”被赋予伦理特性，并以一贯之地被贯彻于所有人伦关系之中。

如此，夫妇之“交感”被转引到人伦之“交”“感”，泛化为人伦、道之源；夫妇之情意被引领到人伦之情感，形成了一个“理”、“仁”、“礼”、“身”、“交”、“感”、“情”的伦理话语织体，其中“修身”、“体悟”为关键。那么，与身体密切相关的“情欲”如何处置？

孔子曰：“食色，性也”。孟子云：“养心莫善于寡欲”。与孔子相比，孟子否定了人的欲望，身有贵贱之分，只有经受“苦”、“劳”、“饿”、“空”、“乱”用“浩然之气”处理以后的圣人之身才是完整的、高贵的身体，“养其小者为小人，养其大者为大人”，身体开始被“心”治理，成了心的从属物，进入了以“心”为主的身、心伦理话语叙说。

在宋明理学中，身体更是成为教化的场所，身体被看成是一个由两股异质倾向构成的生命结构：“天理”与“人欲”。“存天理灭人欲”、“无人欲即天理”成为合法性的道德规范话语，理学者用“绝对真理（天理）”作“防墙”将人身活动分成理性与非理性，鼓励它们彼此斗争，直到理性彻底消灭人欲。朱熹的集注处处是“天理”、“理”，到处是斥责人欲的词句。

理学用“理”对付欲望，用程颐的话说“惟思为能窒欲。”他反复强调“在思”、“在致知”、“在明理”，学子着力之处应是用孔孟之道思考、写作。在理学教化力量所支配的空间里，正常的言说只能舍弃欲望，围绕天理展开。为“窒欲”单靠思、知、明理是不够的，还要“不接视听”，封闭投向女性的目光，其策略有二：一是鄙视女性，“男尊女卑”、“男上女下”，女子与小人、夷狄同流，使人文学子养成一种虽理直气壮但实际上却惊恐焦虑的女性态度，就像遇见小人一样；一是把女性造成道德雕塑，赋予女性一种天经地义的“光荣”形象——“贤妻良母”、“贞节烈妇”，让她们甘愿固守最“荣耀”的生活之所——家庭，使她们怀有最“合法”的人生使命——“成生育之功”、“终守于从一”。女子被话语禁锢于家庭空间，男女交往的合法性存留于家庭，之外的则是非法的、不合理的、羞耻的。

由上看出：我国古代伦理话语一方面基于身体建构其规范体系，身体在理、仁、礼中起根本性作用，同时对情欲却进行了严密的话语控制，身体成为被“规引”的对象。

身体因处身社会被赋予德性不但古代如此，在我国建国后的人民伦理中亦如此，只不过基于身体所编织的话语织体不同，身体上所烙刻的时代文化色彩、政治意识形态纹路不同。如果说儒学让身体隶属于宗族，人民伦理则让身体隶属于国家；如果说儒学用“仁”“理”“礼”规引身体，人民伦理则用革命、斗争、国家、民族、集体、社会主义建设、为共产主义奋斗雕塑身体；如果说儒学要求“自我压缩人格”的驯顺的身体，人民伦理则要求具有奉献精神的生产品身体。总之，身体遭遇不同社会情境，就会被不同伦理理念所形塑。

3、身体：德性发生状态

身体之所以能成为伦理话语的纽结所在，是因为它本身就蕴含着德性的发生状态。

社会学家约翰·奥尼尔、人类学家米歇尔·费尔分别在《身体形态》、《身体史话》中表达了相同的思想：人类从远古时代起便以自己的身体为原型去构想宇宙的形态、社会的形态乃至精神的形态。世界各民族的创世神话都说明了这个问题，维科在其《新科学》中把它概括为原始心智的普遍规律，即使今天它依然以诗性智慧的方式积极地运作着。梅洛-庞蒂则创立了身体现象学，以大量事例证明身体在个体、世界构成中的奠基作用，身体是起源之所——展现人类自我形成、理念建构的诞生状态。

梅洛-庞蒂的最终结论是：“被知觉世界乃是全部合理性、全部价值和全部生存始终预先设定的基础。”^[4]他认为这样的看法既没有摧毁合理性，也没有摧毁绝对，只不过使它们下降到地面——把灵魂拉向“大地”，返到灵魂原初的发生状态，寻找的是“前反思”、“前结构”、“初始”、“本源”、“前意识”，“返源”到还没有对象化、概念化、观念化的实际经验的生活世界，或经验的自明性的世界。梅洛-庞蒂给我们的启发是：宏远圣言、古奥信理从发生现象学上看都与活生生的亲在相联系。我们以血肉之躯存留于世，以身体见证、参与、领悟周遭世界，通过“切己自得”在生活共同体中理解自我——心与身、个我与他我——己与群、小我与大我——人与神（终极之在）。如此，伦常意味上的规条格式、欲求引领则是广阔天地中有限存在着的人对自己侧身其间意义的领会，是在此“切身自得”所体证到的境界。在此意义上，我们说尽管中西方伦常话语织体不同，但都是各自“切身”而“自得”的结果，是“蓝色文明”（海洋文明）与“黄色文明”（内陆文明）之别的延展。

自黑格尔始，西方人总爱以海洋文化与内陆文化来区别东西方。在他们看来，西方文化是冒险的、扩展的、开放的、斗争的，是动的文化，这一切都孕育于他们的海洋文化；而东方文化是保守的、封闭的、忍耐的，是静的文化，其原因在于东方文化孕育于内陆文化。在此基础上，人们又详细阐释政治、经济、哲学、教育等领域的不同以及驾驭其上的思维范式、惯习的不同，其间也涵盖伦理叙事的不同。

人们常把古希腊作为西方文明之源，华夏文明则起始于长江黄河。回溯文明之初先民们的生存处境，古希腊以航海、商贸见长，炎黄子孙则在农耕的基础上安居乐业。面对大海，人的冒险精神很容易被激发出来，个体的自决能力、勇敢、

智慧、胆识也被陶铸出来，大海启示人对自然狂暴力量的思考，引发人征服自然的雄心壮志，同时海面下所蕴含的暴力也涤荡人们不要相信事物的表面而把自己交付于理智、经验的判断。当然这种个人的自决、独立、勇敢和冒险精神促使人渴望拥有权利与尊严、获得独立与自由，同时也会激发人与人之间的争斗。为了维护社会秩序抱慰“单子式”生存的个体心灵，西方发展出基于理性之上的法治世俗秩序、上帝面前人人平等的宗教信仰及身心二元对立式的伦理叙说。

与古希腊不同，我们的先祖栖息于土地而宗族团聚、安居乐业；血脉相连、不愿迁徙；生承天泽、天人合一。在此境遇下，中国发展出一套与西方不同的政治伦理体系：血脉相连，人性为善；宗族团聚，长上为先；物承天恩，天人相感。先民们生存固然需要个体的勤苦节俭但更依赖于土地、仰赖于上天眷顾（风调雨顺才能好年景）；宗族相依，不需过强的权力欲、征服欲，也不需过强的胆识、勇敢与智慧，需要的是听话承应；抱慰个体心灵的不是凌越于人的上苍，而是人伦中的关照与抚慰；在“差序格局”的处境中，个体在对人、物的仰赖中生存，是一种“关系性”亲在，独立、自由、理性、权利并不是人们的优先追求。

樊和平教授认为：人类有文字记载的文明只不过是上古文明之流变，人类文明之源发起于无文字记载的远古时期——先民们最早的生存处境，这与李清泉先生的“本末思辩”^①之说相合。正是中西方初民们的切身处境不同，于是形成了不同的伦理话语织体。在此意义上，我们可以更好地领会中国古代伦理中“仁”“礼”“理”“身”一体，西方理性至上、身心分离的伦理话语叙事。

二 “体”“现”的德性

如果说伦理道德编织了规限身体的话语网络，那么，在日常生活实践中“身体做了什么”？在对其深化研究中我们发现：身体在社会中的持续实践及其后果是身体展现社会生活世界对个体濡化的过程，同时也是个体借助塑造身体、成为身体、抱慰身体、建构自我的过程。身体不是我们拥有的有待加工的物理实体，它是一个行动系统，一种实践模式，体现着生物性——社会性、个人性——社会性、现实性——历史性的统一。

1、身体：德性实践模式

亚里士多德认为，“人的德性就是一种使人成为善良，并获得其优秀成果的品质。”当这种优秀的品质融入和贯彻、渗透于人的活动、行为，并使活动、行为能够成功，产生好的效果——于人于己都得其宜，这样的活动、行为就是德行。德性、德行融为一体而彰显人之德，这在汉语“德”字上尤为明显。“德”字古时写作上直下心，《说文》释为“外得于人，内得于己”。“外得于人”即“行为”得到别人的肯定与赞许，“内得于己”是指个人内心具备了善的“品性”。“德”兼有“德性”与“德行”二重含义，或者说“在心为德，施之为行”。

人的德性不是一种孤存于心、自满自足的抽象物，它需要通过人的活动、行为才能得到表现、实现和确证。所有关于德性的伦理叙说也是“行事”理论，目的是通过个体的行为得以实现。如基督教伦理的“爱”“欲”之辨、儒者的“仁”“礼”之思，无不显示着思想、观念、价值与身体之间的关联。因此，一种伦理叙说就是一种“行动的推理”（黑格尔），目的是培养与之相应的人，进而培养一种新的身体——一种新的“体现”方式，一种新的身体实践模式。

统治阶层通过形塑身体形塑他们需要的人与个体通过形塑身体形塑自我是统一在一起的。在此意义上，我们也许可以更深刻地理解“修身”在伦理

话语及社会建构、个体建构中的意义。如，“仁”为儒家思想之核心，“仁”、“礼”一体两面，“仁”为“礼”之本，“礼”为“仁”之“体现”。践礼的过程是一种“体化实践”^②过程，是培养身体与教化人合而为一的过程。

践礼时，“礼”具体化为身体的动作、姿态、面部表情、衣着等身体的外部属性，身体成为一束集，儒家思想统领下的社会要求投射到身体上，成为个体身份、社会秩序、道德伦理的象征。

儒士如孔子及其弟子很讲究服装样式的象征意味，如吉日、丧事、大祭、平居的服装各有其式样，颜色亦有不同，颜色本身也有象征性。《论语·乡党第十》中记载，“君子不以绀緇饰，红紫不以为袷衣，就是合乎礼”。

《礼记·儒行》中记载孔子“冠章甫之冠”，他的学生公西赤也说自己的理想是“宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉”，《墨子·公孟第四十八》亦有记载：“公孟子戴章甫，搢笏，而以见墨子”，章甫是一种殷代的冠饰，在当时是“礼仪之冠”，却成为儒者的标志，儒者通过冠章甫以标示自己的志向和互相认同，据公孟子自己说，“君子必古言服，然后仁”（《墨子·非儒》），孔子也说“居今之俗，服古之服”（《荀子·集解》）。

在儒者看来，“端衣会裳、綯而乘路者，志不在于食荤，斩衰菅屨、杖而啜粥者，志不在于酒肉”（《荀子·集解》），而是一种象征，这种仪式和象征，在社会是对秩序的确认，在个人是对嗜欲的制约。“资衰苴杖者不听乐，非耳不能闻也，服使然也；黼衣黻裳者不茹荤，非口不能味也，服使然也”，服饰象征人的身份、修养甚至状态，而象征又反过来制约着人的身份、修养和状态，儒者相信“垂衣而制”。

在践礼时，儒者看重的不只是服饰，还有仪礼中各种行为和姿态的象征意义，《礼记·檀弓》记载祭祀之礼：“辟踊，衰之至也，有算，为之节文，袒括发，变也，愠，衰之变也。去饰，去美也，袒括发，去饰之甚也。有所袒，有所裘，衰之节也。弁絰葛而葬，与神交之道也，有敬心焉。周人弁而葬，殷人鬐而葬。”

身体的服饰、姿态、行为不仅在祭祀时有象征意义，而且在日常生活中，在人际交往中，在处理君臣、父子、兄弟、夫妇、婆媳等关系时，在体现个体修养时，也具有象征意义。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，为的是培养一种遵循仪节的自觉习惯，君君臣臣父父子子，为的是形成整个社会井然有序的差序格局。要求礼渗入到人们的日常生活中，世上的每一个阶层、每一阶层的每一个成员都按一定的礼仪规范自己的行为、举止。如“与下大夫言，侃侃如也，与上大夫言，誾誾如也，君在，蹻蹻如也”；“入公门，鞠躬如也，如不容，立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也。其言，似不足者，摄齐升堂，鞠躬如也，屏至似不息者。出降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶趋进，翼如也……”（《论语》）。

孔子之后，其弟子、再传弟子做《礼记》，礼的内容更加丰富完善，同时也更细节化，对常人的饮食起居、走亲访友、婚丧嫁娶、待人接物、洒扫应对等都有较为详细的规约。如“毋抐饭。毋放饭。毋流歠。毋咤食。毋噬骨。毋反鱼肉。毋投与狗骨。毋固获。毋扬饭。饭黍毋以箸。毋嚙羹。毋刺齿。毋歠醢。客絮羹，主人辞不能亨。客歠醢，主人辞以甕。濡肉齿决，干肉不齿决。毋嘍炙。卒食，客自前跪，彻饭齐，以授相者。主人兴，辞于客，然后客坐。”（《曲礼·礼运》）分有差等在曲礼细则中表现得可谓淋漓尽致，如“为天子削瓜者，副之，巾以絺。为国君者，华之，巾以綌。为大夫，累之。士寘之。庶人齧之”（《曲礼·礼运》）。

再如，“先生书策、琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越。虚坐尽后，食坐尽前。坐必安，执事颜。长者不及，毋僇言。正示容，听必恭。毋剿说，毋雷同，必则古昔，称先王。侍坐于先生，先生问焉，终则对。请业则起，请益则起。父召无诺，先生召无诺，唯而起。侍坐于所尊，敬毋余席。见同等不起。烛至起；食至起；上客起。烛不见跋、尊客之前不叱狗，让食不唾。”（《曲礼·礼运》）

践礼时身体既表现出行动的状况，也表现出社会对个体驾驭的状况；身体既是自我规划的对象，也是表现权力关系的符号系统。如此，身体成为社会秩序、个体修养的象征，物质性的肉体在社会场域里已被社会身体、政治身体、道德的身体所代替，身体被社会化了，同时也被精神化了。身体不但是个体经验的身体、展现自我德性的身体，更是理解社会问题和政治问题的主要渠道，身体问题与政治、伦理问题紧密联系在一起。在某种程度上，儒家的政治、伦理问题就转化为如何践礼的问题，进而转化成有关身体的政治问题和伦理问题，同时也转化为社会建构个体的问题。

由“礼”及“德”，意味着由“仪式伦理”到“德行伦理”，并与“心志伦理”结合在一起。韦伯认为，从宗教史上看，由“仪式伦理”到“心志伦理”是古代文化发展的一个趋势。现在，“仪式伦理”之精神已融于日常生活之细节，并以“惯习”^③展现出来。身体成为一种德性实践模式、实践系统。身体作为德性实践模式不但在仁礼之中体现出来，在基督教等其他伦理道德的行为操作中也是如此，只不过“体现”的内容不同而已。对此，埃利亚斯在《文明的进程——文明的社会起源和心理起源的研究》中，较为详细地论证了身体细节的控制与西方社会文明之间的密切关联，身体是个体身份、修养的表征。

2、身体：“抱慰”个体的核心

在苏格拉底看来，伦理问题就是关于一个人的偶然生命的幸福以及如何获得幸福，关键词是：个人命运、幸福、德行（如何获得幸福的生活实践），其核心是身体。因对身体的处置方式不同，人们获得幸福的感觉就会不同。在他看来，幸福是有区分的，一个是邪恶的幸福，一个是美德的幸福。在这两种幸福的身体情状中，邪恶的幸福感觉是轻逸的，美好的幸福感觉是沉重的。身体感觉秩序就是幸福的等级秩序，伦理成为一个人对自己身体的在世态度。

苏格拉底所确立的身体感觉秩序被后人所沿袭，然而，论说的明晰并不等于行动的清晰，个体心灵的苦难、身体的欠然常裹挟在伦理道德引领与肉体欲望的纠结中。因为身体是自然中的自然，有它最初始的真理。它与我们形影相随。我们因它而存留于世无法离弃，也就无法离弃它所带给我们的一切。

身体的逻辑不等于理性的逻辑，自然的、感性的、情感的东西自身便拥有它们的标尺与目的（黑格尔语），它本身是自由的不依人的意志为转移的。面对这与生俱来的生命之力，在文明进程中，人类充满了恐惧，把它看成“成”“人”的绊脚石——它是自然的、“兽性”的、“邪恶”的，人因其而获“原罪”，因无法用伦理道德的缰绳控制其冲动，内心陷于煎熬之中，代表者如奥古斯丁、卢梭、帕斯卡等。人无法抚平来自身体的那种模糊不清的冲动而渴望得到救赎，渴望找到制服肉欲的力量，吁请圣灵降洒、神恩眷顾、他者抱慰。

如何拯救身体的匮乏、抱慰灵肉冲突中的心灵？奥古斯丁把这样的问题看作人类最重要的事物加以关怀，他的处方是神恩眷顾，用圣洁和节制在灵魂不断向上的攀爬中获得救赎。灵魂获得了优先权，成为肉体的牢狱。然而，身体的欲望

在被引领的同时，却又成为人的牢狱。因为天堂只有在感性（世俗）世界的对比下才显示出自己的品质；罪是身体的脆弱、身体性情的需求，恶往往是在罪——身体的脆弱中发生。如此，如何处置自己的身体成为每个渴望获得救赎的人不得不面对的事情。

肉体在沿着十字架高升时，神恩果真能充实身体的匮乏吗？

但丁在《神曲》中回答：“看，我是怎样撕开自己的胸膛的”。大量研究材料证明，为了“道德的完美”贞洁使人类自戕。长期节制“下流”的性生活会使人智力停滞，精神受到创伤。^[5]在此意义上，弗洛伊德以性为核心建构传统精神分析的大厦有其深厚的社会根基。性爱、情欲、冲动，是不分阶级、年龄、国界、地域、性别而潜藏在人体内的。只要是人，具备人的各种功能，它都会在一个限定的时空发生和发展。性是年轻人、也往往是老年人的日之所思和夜之所想，是占据着下流者全部时间的挥之不去的思想，是不断浮现在洁身自好者脑中的幻觉。^[6]神义论无法从根本上制服身体的欲望，在尼采看来只能导致人的虚弱，也就无法真实地抱慰个体，把个体从灵肉冲突的挣扎中救出。

在刘小枫看来，不但神义论，传统的宗法伦理、人民伦理等都是基于普遍性的道德理想和道德典范建构起来的，都必然会抹煞个体生命的具体性和差异性。如安斯库姆所指出的，“行为不是为了满足你的任何愿望，而是因为这样做在道德上是正当的”。其间，所谓的道德“原则”或“责任”致命地成为一种目的自身，不再与人的需要、欲望、情感相关，而以道德专制的暴政剥夺了个体自我感觉的偏好，将真实的、活生生的人践踏在脚下。

刘小枫认为，只有终止传统的普遍性道德判断，个体生存的血肉和经脉才浮现出来。近当代哲学一个最重要的思路就是回到个人生存的真实性中。面对真实，人们发现：在每个人的心中并非存在一个相同的坚如磐石的不可动摇的道德内核。韦伯指出，个人有自己生命基础的上帝。当个体以自己的生命基础去理解上帝时，“我思”取代了上帝，道德的相对性取代了道德的绝对性，身体的在世性成为个体道德建构的源泉，一个人的在世状态主要是受自己的性情支配。每个人的性情都是一个随机形成的价值感觉秩序，它决定了个人的生命感觉和态度，决定了一个人只能这样而不是那样生活。对这一个人来说如此轻逸的生活，对另一个人来说可能比死还不如。因此，伦理问题根本上成为人的在世性情问题，性道德也不再是善或恶、符合或不符合习传的道德标准，而是个人身体感觉的亢奋或恶心。

凸现身体、身体的感觉及欲望成为后现代思潮的主题，身体终于发出了自己的声音。福柯的《性史》是一次在肉体中的秘密穿行，巴特的《文之悦》展示出文字语言的色情意味，巴塔耶的《内心经验》宣告了内心经验的权威性。欲望和情欲成为推动思想和意识的最后力量，宣讲情欲具有革命性、生产性的声音越来越高。人们揭开情欲发现其中隐含着生命整个过程的全部秘密，不仅生命本身靠性和情欲获得更新，获得存在的原动力，而且它是灵魂建构的源泉。如亚德里安娜·里奇所说：“我相信总有一天会认识到我们的肉体特征不是命定，而是源泉。为了活得真正像个人，我们要求的不是对肉体的克制……我们必须触及自己智识的有利基础，触及那些美而深沉的躯体肌肤。”^[7]

利科说：“语言的过程能够反映我的身体”。如果说神义论、宗法伦理、人民伦理、规范伦理用话语的暴政遮蔽身体的曲线，后现代伦理则展示出身体的灵动——这是倾听身体、活出身体、通过身体思想的结晶。知觉和感觉被提高到精神

的普遍性，思想不仅放弃了与自然的敌对，而且在自然中尽情享受。感觉和快乐得到了认可和辩护，自然与自由、感性与理性在它们的统一性中发现了它们各自的权利和满足。身体不再是以不洁的、邪恶的、有待压制与征服的形象出现，人与自己的“身体”和解。

身体能够发声，完整真实的个体就一定彰显吗？进入身体个体心灵果真就能得到抱慰吗？

“下半身写作”的文字走进了身体，身体为文字提供了最宽广充足的源泉，说出了如秋风般絮絮绵绵的个人私语。然而，人与其他动物终究不同，冲动过后人的道德追问必然会在深夜敲击门扉，撞痛一颗敏感柔软的心。刘再复认为，情欲作为性格世界的重要组成部分具有二重性：结构上，它具有动物性和社会性；功能上，它具有本能的情绪活动和理性规范；性质上，它具有善恶、美丑、正邪、利弊、崇高与卑下、圣洁与卑鄙^[8]。在文明的进程中，性也被文明化，仅仅进入身体绝不能救赎身体，不能救赎它的狭仄与有限^[9]。刘小枫先生说，“肉体要拉住灵魂的衣角”；马尔库塞在考察爱欲与文明的关系时指出，性欲因爱而获得尊严，性欲向爱情升华。

庄周迷蝴蝶，庄周与蝴蝶谁是谁的化身？从精神气质上他们是一致的，不分彼此，相互映照。自人们开始关注身体情状的伦理伊始，已在折射个体处理身体在世的艰难，同时也意在寻求抱慰个体的“上帝”，身体成为个体安置心灵家园的核心。

三 赛博空间中身体的德性

赛博空间为人类存在提供了新样式，它所发挥的作用人们褒贬不一，对此本文不多做讨论，仅基于赛博空间“祛身”的特殊性对德性养成所产生的负面影响给予阐释。

1、“祛身”的自我：“漂浮的能指”

“能指”概念在符号学范畴里，是指符号的音响单位在心理上造成的“印象”和“痕迹”。与其相对应的是“所指”概念，则是指基于现实而产生的符号的意义。能指与所指一体两面，其间的联结约定成俗，二者之间的关系索绪尔有个著名的比喻：“语言可以比作一张纸：思想是正面，声音是反面。我们不能切开正面而不同时切开反面，同样在语言里，我们不能使声音离开思想，也不能使思想离开声音。”拉康吸收了索绪尔关于能指与所指的观点，却赋予能指优越性，并倒置了所指/能指的顺序，能指对所指具有一种积极的统治力量，所指在能指的下方悄悄滑变，造成了“自由飘浮的能指”。我们认为，“飘浮的能指”恰是赛博空间中自我的存在状态。

马克思指出，人是一切社会关系的总和。米德认为，自我本质上是一种社会结果，它因社会经验而产生。自我一旦出现，它又为自己提供它的社会经验，我们因而得以拥有一个完全独立的自我。自我作为一个形成的过程与结果，离不开社会经验、社会关系，其载体则是身份，因自我建构是以创建一个身份开始的，这个现象在青少年期特别突出。青少年通常会尝试各种各样的角色，选择社会上形形色色的人的服饰和行为方式，并且认真观察别人的反应，只是为了给自己塑造一个合适的形象。其他阶段，自我建构是为了再次肯定自己已经建立起来的自我观念，如华尔街的成功银行家总是穿着吊带裤、带着BP机、开着豪华轿车，这样做无非是为了传递一个信号：他是一个真正“有钱有品味”的人。自我凭借

身份、形象建构自我，并在与他人面对面交往中感知自我、验证自我、修正自我、确定自我。戈夫曼通过分析日常生活中自我呈现及印象管理对此给予了详细说明。因身份、身体具有一定的相对稳定性，个体也相对的拥有一个自我硬核。

如果说在面对面的日常生活中个体凭借身份、形象借助身体呈现自我、建构自我，身体是认知自我、形成自我的核心，身体在自我建构时具有优先性，关于自我的符号、观念与言行举止、衣着打扮一体两面。然而在赛博空间中，自我与身体之间的关系发生了变化，个体对自我的认识、感知不再是基于面对面交往时通过印象管理来控制自我、确证自我进而形成自我。网络最大的特点就是隐匿性，这使人们的身份认同变得更为复杂。多重身份以及身体的缺场，使得个体的出现在网络中完全仰赖信息，符号自我优先于身体自我。并且由于身份与身体一一对应的模式被打破，身体和身份之间产生了“断裂”。

符号自我优先意味着个体处在一种“真实的虚拟”状态。所谓“真实”是指，个体所“上手”、“繁忙”、“混迹”的网络信息对个体来说是一种在世的敞开、存在状态；所谓“虚拟”是指，这些信息包含了太多的主观判断与意想。如此，沉浸于赛博空间中的个体很难在这样一些方面做出区分：“真实现实”与“伪装”之间；客观显示与我们对它的错误理解（幻象）之间；自我飞逝的情感、感觉、态度等与剩余自我内核之间。在齐泽克看来，当真实与伪装、客观显示与幻象之间界限模糊时，我们就不再能“看到某物”，视野被削弱为平坦的表面，“现实”本身被认为是一种视觉上的幻想。基于此，会弱化现实基础上所形成的信任、真诚、责任与担当。在由信息符号所营造的符号自我中，身份多变一方面彰显出彻底的主体性，个体通过“书写”显示自己，身体被凝固起来缩化为眼球与手指成为“工具”。同时，个体也表现为彻底的客体化。多重身份的虚拟扮演，自我被分散进赛博空间，如若缺少统合自我的能力，大量面具下就没有了真正的人，自我成为赛博空间“生产自我机制”的暴力对象，人生活在无自我的飘浮、焦虑与恐惧之中——个体只不过是赛博空间的一个接点、一个中介，个体在以主观能动性建构自我时从内部被统治。

哲学家费利普·诺瓦克指出：“直到最近我们才认识到必须与自然界建立一种和谐的生态关系。或许我们也应该意识到，我们还需要一种内部的生态和谐，一种精神的生态学。”^[10] 陷入赛博空间时，个体自身制造的多种身份之间也会带来心理“印迹”。对此，齐泽克有一个形象的比喻：就像洋葱，个体在剥去一层层虚拟的身份后，中央一无所有，主体正是这个“一无所有”本身。换言之，在多重身份之间的滑动预示了一种空洞的联合，这个空洞的联合就是主体本身。个体在无限的身份选择中，牺牲了他存在的内核，成为表象——词语的人质，个体丧失了把握自身的能力。

借用詹明信对后现代城市空间的分析：后现代空间最终成功地超出了个体躯体的定位能力，使他无法借助感知来组织周围环境，无法在一个原本可以图绘的外在世界中理智地标定自身的位置。赛博空间是一个典型的后现代空间，漂浮于各种身份间的个体可能会丧失标定自我的基点，在张扬主体性的同时却丧失了自主性。

2、缺场的身体：能指的“狂欢”

当个体在赛博空间中以语词编织自我时，并不因身体的不出场而对身体没有影响。因为不论何时何地自我以何种形态生存，自我在身体的认知——感知层面上始终是同一的，即都会遵循刺激—反应模式。自我的言行不论发生在真实世界

还是赛博空间都会在认知——感知层面留下痕迹，都会影响到自我领悟与自我体验。一位赛博性爱的实践者曾指出：“即使是在叙述得最简略的爱抚、呻吟与交媾过程中，性腺也被实际触动着，而且通常悸动的猛烈程度不亚于真实生活中的性行为——由于拥有匿名与出自内心深处奇想的文字暗示的优势，这样的悸动有时甚至比真实生活还要更猛烈。”^[11]

也就是说，当我们直接沉浸于虚拟现实时，电波尽管支开了外部身体之间的互动，但却直接攻击我们的身体。这一方面表现为直接攻击身体的感官：眼球包容了整个身体；另一方面身体可能成为能指的狂欢。

帕斯卡尔在分析仪式对人的支配作用时指出，如果你并不相信，但仍然跪下，仿佛你相信，信仰会自动产生。虚拟现实对身体的作用在于，尽管人们不相信网络主体间性的真实性，但沉浸于其中之后，身体却做出了反应，并且成为能指的狂欢——主体成为碎片，欲望设法留了下来。

在赛博空间中，主体以文本的形式构成自身，其意向和想象在网络交往中发挥了基础性作用——产生出情景幻想，模糊、淡化了真实情景交往中的恐惧、焦虑，使交往主体产生快感。戴上虚假面具后，个体能做到真实自我所不能做到的事情，会产生这样的感觉：我知道我不象那样（勇敢、有诱惑力……），不过时不时忘掉自己的真实自我，戴上一个自己更满意的面具，倒挺不错的——这样，你可以放松，你摆脱了做自己、以自己的方式生活以及为此所负责的责任^[12]。如果说通过扮演一些理想自我使个体在“自我实现”中产生快感，通过展现更为真实的自我则是产生快感的另一种方式，因为就揭示现实生活中从来不敢承认的方面而言，个体为自己创造的网络形象“更象自我”。如，将自己表现为一个暴力狂徒、一个乱交女性，以释放现实生存中所受到的压抑。

其实，无论是“自我实现”产生的快感，还是“压抑的去崇高化”产生的快感，对个体的影响都是“真实的虚拟”。如一个害羞的人在多角色网络游戏中扮演一位英雄时，他提供了一个真实的想象欺骗；如果他再以游戏伪装自己表达出自己的真相——真正的侵略性，他又提供了一个符号欺骗。这种真实的虚拟既不是“真实的事情”也不是“纯粹的言语”，但它却因“真实的感觉”对个体产生影响。这种影响可以缓解来自现实社会生活中的压力，起到一定的心理治疗作用。同时，因基于虚拟产生的快感无法在现实生活中完全实现沉陷网络。于是，个体从精神内部可能会被虚拟的真实殖民，进而以消极态度生存于现实之中。

3、责任：能指的“剩余物”

当个体成为漂浮的能指、身体成为能指的狂欢时，意味着责任成为能指的剩余物，因基于漂浮能指的自我已不需、不愿、不能承担责任。

从形而上的角度看，现有道德伦理体系的建构及行为规范的确立都是建基于身体之上，责任的担当也离不开身体，这在中国儒家伦理道德中尤为明显。“修身”、“身体力行”、“由吾之身，及人之身”、“存天理，灭人欲”、“舍身”、“献身”、“杀身成仁”，个体的修养、担当通过身体显示出来。然而，“修身养性”的最终目的不是面向一个“漂浮的能指”，而是面向他人——“二人”关系中之人，以使其“安身”、“安心”。“安身”与“安心”紧密相连，“身”不安“心”何以能安？因此，“心”的表现就是人与人之间的相互照顾与关怀，而这种照顾与关怀的对象就是彼此的“身”^[13]。彼此间“身”“心”的相互关怀与照顾既让个体享受到人性的温情，同时也是社会组织结构得以形成、社会秩序得以良性运转所必

须。

然而，赛博空间中的个体由于身体不出场，交往主体间并不太关注对方的衣食住行、温饱冷暖、身体语言，且人们上网也不是为了慰藉对方的身体，网民们也不寄希望于对方能解决自己的身体问题。如此，基于身体的体贴与关怀多数情况下并不存在，人们也不需要“察言观色”进行“印象管理”以便进一步交往，赛博空间抽空了现实生活中责任担当的基石——身体。

身体的缺场意味着“恻隐之心”、“辞让之心”、“羞恶之心”弱化，进而“是非之心”模糊——“私心”、“欲望”张扬。赛博空间中的个体不怕做不到，就怕想不到，符号自我可以延伸到想象之极限。在能指的狂欢中，个体自我在符号中漂浮，责任在“不安全状态”中飘零。因责任是一种担当，同时也是一种人类社会发展历程中所形成的“惯例性”担当——主体间相互担当。惯例使生活有安全感，相互间保持善良、友好的关系。如果没有了这种惯例，人们彼此间充满了“责任的不安全感”，相互担当的惯例就会消失。

鲍曼认为：“义务倾向于使人相似，责任却使人类成为个体。”“义务”是一种外在的要求，“责任”是个体身心在具体社会情境中的承担，并且在承担过程中个体的良知、情感、态度、价值观、行动能力集结在一起成为一个“束集”——形成个体自我的内核。个体为了能够承担责任，也需要储备相应的条件——形成关于身份、自我、尊严、仁爱、羞耻感、国族等方面的认知、情感与态度。然而在赛博空间中，由于身体的“缺场”致使责任担当的心理背景失去了形成的可能性，个体“无力”担当。

四 教育场域中身体的德性

伦理话语建构指向实践，体现于行动，濡化于个体德性之养成，教育场域则是集结话语、体现、培养德性的典型社会空间。

1、教育话语：一种关于身体德性的论述织体

在帕森斯看来，社会由三个系统构成，即文化系统、社会系统和人格系统。三者之间存在一种“控制层级”关系，文化系统控制社会系统，社会系统控制人格系统。换言之，文化决定社会结构的性质，个人人格则根据他们的文化需求与社会角色需求被塑造。在这个过程中，学校是一个“社会化的媒介”。

用布迪厄的话说，教育就是文化系统、社会系统的再生产。他认为，“在一个给定的社会构成中，被组织成这一社会构成的集团或阶级之间的权力关系置于教育行动系统统治地位的教育行动，无论从它的强加方式来看，还是从它强加的内容及对象的范围来看，都最全面地符合统治集团或阶级的客观利益，尽管采取的形式总是间接的。”^[14] 并且，教育“客观上是一种符号暴力，个体通过内化教育符号体系同时也是文化系统中最重要的一部分，即所谓的“共享的价值”——社会行为、态度、道德及信仰的规范及有关组织的知识，获得一种自身生存于其中的社会的独特认识与感知，进而构成个体意识的内核。也就是说，教育的核心任务则是让受教育者内化统治阶层的价值观，其载体则是知识。

德国学者龙普舍和简托斯根据主体活动所涉及的对象种类不同，把知识分为事实性知识、方法论知识、规范性知识、价值性知识四种。从知识社会性视角来看，知识是统治阶级行使权力在教育场域再生产主流价值观的中介。对此，以我国五六十年代对青年思想的引领与学校教育中对学生思想品德之间的要求给以

说明。

《中国青年》作为共青团中央机关刊物，毋庸置疑具有整合、教育青年思想品德的立场与功用，其中“问题讨论”一栏一直受到青年人的关注，该内容在一定程度上可以揭示我国主流文化对青年人价值规范和生活方式的引领。

《中国青年》杂志组织的问题讨论选摘

时间	讨论问题	结论
1950.7—10	华北联大的毕业生可不可以做收发？	对革命工作的态度是一个基本问题，必须无条件服从组织。
1950.7—11	应根据什么来建立我们的远大理想？	在本职岗位上踏踏实实做小螺丝钉与远大理想、做专家是一致的。
1955.8—10	谢力同志的错误思想是什么？	个人主义不但没有前途，而且容易上反革命的圈套。
1957.2—5	这样是不是傻瓜？	为了人民的事业，革命者就是要安于做傻瓜。
1959.5—8	人生最大的快乐是什么？（“向秀丽的牺牲是否值得？”）	对于党对于人民应该无条件地处于从属地位，为党为人民的利益牺牲个人应该是“无条件”的。
1967. 4-10	青年应该有什么样的幸福观？	青年应当树立无产阶级的幸福观，将为集体谋幸福看做自己最大的幸福。

资料来源：根据《中国青年》1999年第19期《中国青年：50年的人生追问》制作

从上述选摘我们可以看出，《中国青年》为青年应该具备的价值观、幸福观、生活目标等等作了明确而严格的规定。与此同时，同样的理念在政治思想品德教育中得到了贯彻，如新编高级小学《政治课本》就“为什么要读书？”展开了讨论，结论是：“为个人打算的思想是错误的”；“我们是国家的小主人”；“凡事都要为我们的国家打算，为我们的人民打算。我们现在念书便是为了将来给人民服务，给人民的国家服务。”由此可见，教育把主流文化的道德要求以价值性知识为合法形式对受教育者进行规训。

本文“话语中身体的德性”已阐述：社会伦理道德要求会投射到身体上，身体成为权力铭刻的表面，继之也成为教育铭刻的表面。因此，教育所建构的话语系统会直接指向身体。其实，《中国青年》及教育话语对一些问题的讨论已为身体的价值取向定位：无论“我”是谁，“我”在做什么，都是为了给社会主义事业增砖添瓦，贡献自己的一份力量，都是社会主义康庄大道上的铺路石，社会主义建设事业的螺丝钉。这样的定位是“无我”的，“我”生活在“思想”、“精神”里，“我”的身体应为精神服务——身体献给革命、建设、国家、人民，这样的身体是“纯洁的”、“神圣的”、“生产性的”身体。

多年来，形塑生产性身体一直是我国政治意识形态及教育话语的内在品质，这可从新中国英模叙事中看出，我们颂扬的英雄有挥洒热血浇筑和平丰碑的黄继光、邱少云；艰苦创业建设美好家园的孟泰、王进喜；甘当公仆心系人民群众的焦裕禄、孔繁森；品德高尚为人民服务的雷锋、李素丽；平凡岗位苦干创业的时传祥、赵雪芳；燃烧自己照亮他人心灵的赵春娥、罗健夫……作为榜样他们代表的是一种精神、一种理想人格，他们心里时刻装着他人、集体、国家、民族，每个行动都指向为国争光、为人民谋福利，从他们身上看不到享乐欲求、个体感性偏好及差异。为形塑这种精神及相应的身体形态，教育编织了一套话语体系，如我们教科书的叙事方式是“大论述”而不是“小论述”，在“论道”而不是在“说事”，关注重点是重要的社会事件、宏大的精神建设及集体意识的阐释，树立的是高、大、全的榜样，与民族、国家、人民至上相互印证，强调“集体”、“劳动”的价值。如此，文化系统、社会系统、教育话语、教科书归结在一起，并通过考试在学生的思想意识中得到更深的印刻。于是，心灵成为身体的方向，身体为心灵服务。

教育话语下的身体价值取向在不同时代、不同国族会有不同，如基督教与禁欲，文艺复兴与对身体感性的强调，但教育作为一项道德事业不容置疑，教育话语指向理想身体形态形塑只不过是教育社会再生产中的重要组成部分。

2、教育实践：一种“修身成人”的社会实践

毛斯在《社会学与人类学》一书中专列一章“身体技术”来讨论身体与个体成长之间的关系——修身与成人密切相关。他在考察一些原始部落时发现：身体是人类的首要加工对象，为了更好地生存，在不同年龄阶段、不同性别、不同活动中原始部落的人们要掌握生产的技术、休息的技术、分娩的技术、照顾身体的技术、活动与动作的技术，为了使行动更有效，要掌握攀登的技术、跳跃的技术、下坡的技术、游泳的技术和投射的技术等。在原始部落，个体成人的过程就是对身体不断加工的过程——身体技术不断完善的过程。

身体、身体技术、社会化归结在一起，不但在原始部落中表现出来，人类的个体社会化普遍如此。只不过在人类社会的发展过程中，人们对身体的加工越来越精微，身体所承载的社会性内涵越来越丰富。埃利亚斯认为，人类的文明进程与对身体的控制呈正相关。

正是因为身体与社会化之间存在密切相关，当人们想塑造一种理想人格、成就一种社会身份与地位时，也往往从塑造身体开始。如果说日常生活中身体的社会化是一种“自然”的“濡化”，那么，教育则是有目的、有组织、有系统的培养学生身体的一种社会实践活动。教育既生产和再生产“统治”集团或阶级的精神和道德，以一种合法形式向受教育者灌输一种认识、思维、评价和行动模式，同时它借助于培养受教育者的“惯习”使教育的再生产得以实现。

在布迪厄那里，惯习由社会结构决定，内化客观而共同的社会规则、团体价值形成一种性情，并以下意识而持久的方式把特定社会结构中所形成的特色思维、知觉和行动能力体现在个体行动者身上。惯习是通过体现于个人的躯体上而实现的集体的个人化，是经由社会化而获得的生物性个人的“集体化”，它是在社会建构的、植根于制度的并因而作为一种社会性变量而存在的生成性母体。惯习集客观性与主观性、历史性与社会性、精神性与物质性、主动性与被动性、建构性与生成性于一体。

在没有学校的社会里，惯习的灌注主要是通过神话和仪式这种原始的方式实现。在经院制度里，哥特式建筑和经院思想，大教堂和神学大纲，制造出了具有共同的潜意识体系的个人。现代社会则通过仪式、游戏、训练、社交等将社会空间结构描画在人们的心灵上。而在学校场域里，教育则通过组织、管理、纪律、制度、知识选择等将社会主流文化所要求的态度、情感、认知、性情倾向等濡化、寄居于受教育者躯体里。也就是说，教育不仅培养学生的道德认知能力，同时还让学生习得特定的性情倾向、品位和能力，以使教育的道德教化转化为个体自动化了的言行举止。

在培养受教育者惯习过程中，教育首先将一定主流文化的价值观通过一种温和的、合法化的方式，凭借受教育者者的笃信，刻印在他们的意识形态里。如此，教育一旦操纵了受教育者的世界观、价值观，其后的统治与管理就会以非暴力的方式实现。受教育者将外在强加的世界观视为理所当然，于是他们的心智结构与社会统治结构相一致。在这一过程中“笃信”是关键。

然而，“笃信”既不完全是意识的产物同样也不是理性的产物，它的形成需要教育更精微细致的控制——情感控制。为此，教育做出了系统而有组织的努力，从价值性知识的选择与组织、意义的传授与形成到个体内化的检测与评定，都是为了保证价值观的形成。学校的时空控制、张贴装饰的各种符号、各种仪式及奖优惩劣活动也以潜移默化的形式与主流价值观相映照。如许多学校教室的装饰布置就显示出明显的目的性，其中较常见的是张贴名人画像，且多是科学文化名人、英雄模范，画像人物及其言语的选择显示出国家意志、教育目的对受教育者的引领^[15]。学校的各种规章制度、行为规范以更刚性的形式增强了理想身体形态的形塑，它们充分体现了话语的禁止、区别与拒斥原则，告诉学生能做什么，不能做什么。对身体权限的规定，已蕴含着理想身体样本的规定，能做到规定的就是好的、标准的，不能做到的就是差的、有问题的，充分体现出主流价值观在个体言行举止中的具体规约。基于此，我们可以更深刻地理解学校为什么总在学生的衣着、发型、佩戴红领巾与否上大做文章的原因了，学校是从身体的“细节”处见“精神”。

如此，受教育者的惯习成为一种被结构的结构、被动的能动。他们通过接受教育系统的训练、濡化，将外在话语内在化又通过惯习行动使内化的话语外在化，并在身体的外部属性及行动上体现出来。

3、教育困境：一场实存与虚在的对决

由前述我们可知：从伦理道德的话语编织到践行，身体是载体。在其运作过程中，话语以“立法者”的姿态告诉人们什么可以做，什么不可以做，幸福的生存路向在哪里。在践行过程中，人们被引导与规训，充分体现了话语理性的普遍性原则——用理智自治替代激情奴役，身体成为自治的对象。这种由“立法者”所建构起来的伦理道德体系，既是对现实社会生活中人们言行的显性规约与限定，又是人们内化合法话语之后所形成的一种“敞视性”监控机制，同时也是个体的责任担当。并且，这种担当是以身体实存为载体的在世担当：我们与他人相处，被他人注视，义务、责任、幸福与痛苦被他人的观察、需求和希望所框定和浇注，社会要求与个体的领悟、体验、体现集合于身体的实践方式中。

教育场域依循的也是上述思路——规引个体实存。然而，这种教育方式当下受到挑战，因存留于赛博空间中的受教育者不再是一种“实在”，而是“虚存”，典型表现为责任飘零。他们更像“漫步者”、“流浪者”、“旅行者”、“竞赛者”，

其间的人际交往常常没有过去也没有将来，作为一种结果，这种交往关系残缺不全、无法连贯，阻碍了互相应负的责任与义务。网络空间是一个无“立法者”的空间，家庭、家长、邻居、老师、工作（学习）场所、婚姻等失去了它们作为社会秩序管理代理人的前哨作用，弱化了责任担当的监督与执行。赛博空间中的交往个体首先把他人视为审美而不是道德评价对象，是情感的源泉而不是责任的源头。如此，不承诺与不承担责任与义务不但呈现为对道德冲动的抑制，而且还表现为对道德情操的不承认甚至贬低。

基于此，越来越多的人开始关注“鼠标下的德性”，教育被赋予新希望。教育如何担当？在探讨此问题之前，我们应首先明确一点：“鼠标下的德性”问题已显示出“由立法者规引个体实在道德体系的无力”。教育应反思自身，摆脱局外人的旁观，走进个体新的生存境遇；认清“他者”力量的弱化，摒弃简单的“说教”。如果说由立法者所建构起来的道德教育体系是“压抑性升华”，以话语为先导、以他者监控作保障，运作机制的核心在于“灵魂规训身体”。那么，教育在承担虚存教化新任务，形成新运作机制时应关注什么？答案是教会学生用“心灵抱慰身体”。

在人类发展史中，本能常被看作是一种破坏力量而受到压抑。弗洛伊德指出：人的历史就是人被压抑的历史；文化不仅压制了人的社会生存，还压制了人的生物生存；不仅压制了人的一般方面，还压制了人的本能结构。正是在这种压制中，文明的心理机制发生了变迁，弗洛伊德称之为“从快乐原则到现实原则的转变”。在成长的历程中，人类学会为了种族的繁衍、个体生存的安全感、摆脱物质贫困而放弃暂时的、不确定的、破坏性的本能快乐。放弃是为了捍卫，是为了得到延迟的、受限制的但却是安全的快乐——被社会所组织起来的快乐——压抑性升华中的快乐。快乐的源头更多的是来自精神而非肉体，快乐来自荣誉、称号、社会的认可与褒奖，快乐是个体压抑本能的犒赏。其间，身体感觉虽遭压抑，但心灵却受到抚慰而抱慰了个体。

然而，从快乐原则到现实原则转变这一心理机制在赛博空间中发生了逆转，快乐优先。身体成为能指的狂欢，本能在幻想中得到前所未有的释放，表现出对压抑形象的解放性的回归。因而，一种不受现实检验、只从属于快乐原则的新思维活动开始出现了，这就是幻想活动。

正是幻想产生出身份幻象、情景幻象使个体在赛博空间中生存成为可能，漂浮于各种身份之间的个体在幻想中成为快感的采集者。这种快感既包括哲学家们津津乐道的探索和创造性的快乐，但对很多人来讲只是纯粹直觉的快乐、沉浸的快乐、体验的快乐。伯第亚指出，沉浸意味着“身临其境”，意味着参与者不只是以敏锐的双眼和聪慧的大脑介入虚拟环境，而是以完整的生物个体融入虚拟系统。在这种融入中，作为生物体的各种生理活动，如视觉、听觉和触觉等感知行为，以及喜悦、悲伤、紧张与恐惧等心理反应，都得到充分的表达。因此，沉浸意味着体验，意味着逻辑与形象的结合、认知与感知的统一^[16]。在此过程中，身体既是在知识探求过程中能动作用得以保证的第一智能技术，同时沉浸时所聚合的各种体验也会在身体上留下“痕迹”——“身之所有者众”——“身体记忆”。故，在赛博空间中，幻想、幻象、沉浸的快乐与身体记忆纽结在一起。

身体记忆告诉我们：身体在理解我们所经历的一切，它以曾体验过的世界所累积的感情意向与现在的体验产生因果关联，并把曾感知、体验过的事物放在预期体系中。依此来看，虚拟存在带给个体的身体记忆对个体自我建构同样起着不

容忽视的作用，在一定意义上我们甚至可以说：虚拟生活对自我的异化是身体记忆的结果。因幻想中的快感淡化、模糊了现实中存在的恐惧而更加纯净、激烈，由幻想所带来的快感多于生命本身的需要，致使真实的世界毫无特色，使身体处在一种不可遏制的饥渴中。饥渴感提供了一种不允许个体在任何已到达的位置上停留的驱动力量，而前方仍是欲望，仍是紧迫，仍是无法满足的焦灼。于是，幻想成为一种超真实，现实成为幻想的仿真；幻想似一种瘟疫，使个体获得满足的需要变成一种瘾。结果，导致了一系列的自我异化：自我并未获得稳定的满足感，甚至还加剧了焦虑感，弱化了自我控制能力。

鲍德里亚把虚拟生存给人带来的这种负面影响称之为“完美的罪行”——由符号建构的虚存谋杀了实在，真实消失了。但他对真实与虚拟之间的探讨并未停留于此，“完美罪行”的深刻之处在于“真实存在被遮蔽之后幻觉的终结”，以及由此引发的问题——冷漠、仇恨和报复。

随着科学技术的进步，人的生活、思维、爱情、身体被编码组成数据变成虚拟存在，世界成了“自动化的输入”。但这些虚在不再让人想象现实，因为它就是现实，并且由于它的“真实”、“清晰”、“透明”，真实与幻觉之间的界线模糊了，幻觉在虚拟透明的真实中消失了——“幻觉的力量被世界的技术操作消除”。在鲍德里亚看来，幻觉的消失构成我们的真正灾难，如麦当娜的脱衣舞表演：“正是这种裸露给它包上了另一层表皮，失去衣裙的色情魅力。她也不再需要单身汉们把她剥光，因为她已主动放弃使用脱衣舞的道具。”^[17] 麦当娜所展示的是赤裸裸的真实，消除了原有的幻觉而变成了一种“透明的恶”，使我们失去了幻觉的力量。网络虚存中，由于我们专心的已是我们渴望得到的，因而不崇拜幻觉中的美好事物，于是人们对幻觉中的一切也开始变得冷漠。显然，这是一种消极的情感，当冷漠达到顶点时，仇恨、报复自然就产生了。这在一定程度上可以解释当下社会上开始凸现的一种现象：面对媒体报道的一些悲惨事件人们不再怜悯与悲伤，旁观他者的痛苦似乎已成了一种常态，更有甚者已在享受虐杀小动物的快感。

面对虚拟的真实感觉以及由此引发的问题，用建基于实存之上的荣辱观、是非观很难解释与安抚虚存中的个体感觉与心灵困境。因虚存中的身体感觉不是应不应当的问题，不是非此即彼的对错问题，也不是个体与他人、集体、国家、民族责任担当与否的问题；它是虚幻与真实在个体心灵中的纠缠，是快感与缺失的对抗，是完美与失落的反差。这种感觉不是“他者”眼光下“敞视性”的生存体验，个体无畏他者眼光的暴力；心灵的困惑恰来自个体内部，如同唐吉珂德的风车大战，兴奋与失败都是内在的。

面对个体内部的这种战争，立法者无力、敞视性监控失灵、规训式说教无效，因为在此境况中教育要解决的主要不是个体需要与他者要求与期望之间的矛盾、冲突，而是个体在虚拟交往、个体真实独处时，如何享受快乐而不沉溺、幻想而不幻灭，能够自我关照、自我治理，弱化网络对个体的负面影响。与此相应的教育应是体谅与关怀、倾听与抱慰、陪伴与引领，如若忽视、漠视虚拟生存中个体的身心感觉，不可能取得良好效果。教育者应倾听到虚存中个体欢快的笑声、痛苦的呻吟及获得救赎的渴望，理解他们因沉浸快感而存在的身心欠安状态。如此，需要教育者以局内人的身份走近虚存中的个体，在对话与交流中引导他们明晰自我伦理、掌握自我技术的必要性，在网络伦理叙事的陪伴下理解、反思、质疑网络的运作机制，培养他们解读网络、利用网络、批判网络的能力。

同时，教育者还应意识到：人作为一种社会性动物，需要“亲密”行为来抱慰身心。虚拟生存快感及由此引发的身心饥渴感、真实对虚拟的仿像及其存在的问题，其核心在于真实生活中身心快感的欠缺。对于亲密关系之于人的意义，埃里克森、吉登斯、莫里斯等都有所研究，他们指出：身体的经验与个体的本体安全和存在性焦虑密切相关，个体间身体的彼此关怀与照顾是信任、爱、乐观等积极心态的基础。莫里斯认为，身体上一次小小的亲密接触、相互关怀往往胜过书本上的种种漂亮词句。他的研究表明：触觉传递感情的能力十分惊人，改变一个人的一生、甚至改变一个民族生活潜力的许多时刻，往往存在于每一抓握、每一次抚摸和每一次轻拍中。在某人极需某种安慰的关键时刻，做一个小动作便可奏效。反之，不做这个小动作，则很可能会使两人的关系破裂。同样，在两个最高统治者之间，如果一方对另一方的微笑漠然视之，很可能会因此而引发战争和灾难。所以说，对“仅仅是”拍拍肩这样的小动作嗤之以鼻，是不明智的。组成情感生活的原材料，就是这样的小动作^[18]。

莫里斯等人关于亲密行为的阐释启示我们：“身安”则“心安”，由虚存所引发的问题原因在于个体的“身欠安”，人在使用或毋宁说不用自己的身体方面存在着某种错误。长时间滞留于赛博空间，身体在交往中不真实出场，使个体无法获取由亲密行为带来的心灵滋养，容易产生孤独、自闭、抑郁、焦虑感。身体不真实出场也会影响身体语言的表达及回应能力，阻碍个体间的亲密交流，无法抱慰身心的饥渴感，并使实在与虚存间的身体感觉反差加大，人更容易被虚拟的真实感觉所异化。在北美，一种新的心理学研究动向表明：身体方面的不接触常伴随情感上的冷漠，接触上的饥饿者和身体上的孤独者常存在一些心理问题和心理疾病^[19]。心理学的研究进一步验证了“身”“心”之间的密切关联，从中我们可以意识到用心灵抱慰身体的重要。为避免幻想瘟疫给人带来伤害，“学会关心”——“用心抱慰身体”应是一剂良药。

注释：

①“本末思辨”之说——“原始要终与执本取末相结合”。原始要终是穷源究委式的直观，执本取末是虚线统摄式的思辨。原始要终具现为所谓双重还原法：本质还原法——还事物之本来面目；存在还原法——还领会之原初状态。将问题还原到基本预设，将思想还原到切身体验。

②保罗·康纳顿在《社会如何记忆》一书中，根据信息与人类生物体（身体）之间的关系把社会实践分为两类：一为体化（incorporating）实践；一为刻写（inscribing）实践。体化实践意指人们以其当下的、进行时的身体举动来传达信息，身体的在场、参与是传达信息的必要前提条件；与体化实践相对，刻写实践则要求人们在人类生物体早已停止发送信息之后，通过印刷、百科全书、索引、照片、录音带、计算机等手段来捕捉和保存信息。

③布迪厄提出“惯习”这一概念，意在确立这样一种立场：一种明确地建构和理解实践活动的方法。惯习观提请我们注意，惯习是一种性情系统倾向，它不断地在实践中被社会结构形塑而成，又不断地处在结构生成过程之中。惯习（不是习惯）深刻地存在于性情系统中，作为一种技艺存在的生成性能力是在实践操持中形成的，它借身体使社会结构形塑与个体认知、情趣、爱好、能力统合在一起，成为个体身份、地位、修养的表征。详见本文第四部分——教育实践：一种修身成人的社会实践。

参考文献:

- [1] 米歇尔·昂弗莱.享乐的艺术——论享乐唯物主义[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003:277.
- [2] 蒋承勇.西方文学“人”的母题研究[M].北京:人民出版社,2005:121-122.
- [3] 闫旭蕾.析礼:一种体化实践——身体社会学视角[J].海南师范大学学报(社会科学版),2006:2.
- [4] 杨大春.杨大春讲梅洛—庞蒂[M].北京:北京大学出版社,2005:93.
- [5] 瓦西列夫.情爱论[M].赵永穆 范国恩等译.北京:生活·新知·读书三联书店,1997:8.
- [6] 米歇尔·昂弗莱.享乐的艺术——论享乐唯物主义[M].北京:三联书店,2003:222.
- [7] 艾云.用身体思想[M].南京:江苏人民出版社,2003.:245.
- [8] 刘再复.性格组合论[M].上海:上海文艺出版社,1986:461-462.
- [9] 艾云.用身体思想[M].南京:江苏人民出版社,2003:307.
- [10] 戴维·申克.信息烟尘[M].黄锬坚,朱付冗等译.南昌:江西教育出版社,2001:175.
- [11] 雪莉·特克.网络时代的身份认同[M].谭天,吴佳真译.台湾:远流出版公司,1998:360.
- [12] 齐泽克.幻想的瘟疫[M].胡雨谭,肖克译.南京:江苏人民出版社,2006:169.
- [13] 孙隆基.中国文化的深层结构[M].桂林:广西师范大学出版社,2004:83-96.
- [14] (法)布尔迪厄,帕斯隆.再生产——一种教育系统理论的要点[M].北京:商务印书馆,2004:15.
- [15] 李书磊.村落中的“国家”——文化变迁中的乡村学校[M].杭州:浙江人民出版社,1999:6-9.
- [16] 江成为等.灵境(虚拟现实)技术的理论、实现及应用[M].北京:清华大学出版社,1996:5-6.
- [17] 鲍德里亚.完美的罪行[M].王为民译.北京:商务印书馆,2000:7-8.
- [18][19] 德斯蒙德·莫里斯.亲密行为[M].刘文荣译.上海:文汇出版社,2003:105,252-256.

On the Morality of Physics

——In the Vision of Sociology

YAN Xu-lei

(College of Psychology and Education Ludong University, Shandong Yantai, 364125)

Abstract: We must deal with the relation between body and heart, spirit and physics, desire and sense, self and others to install corporeity, lead wishes, and organize the structure and system of the society, whether in the theory explain or practise of ethical morality. During these, physics is the ties makes by the words of ethical morality, is the core why the virtue could console individual heart and the practise mode why virtue could exhibit, and is the tie the individual can't cast off in dummy exist, and the arterial culture carrier of education reproduction.

Keywords: Physical, virtue, words, education

收稿日期: 2008-06-10

作者简介: 闫旭蕾，女，鲁东大学心理与教育学院副教授，主要从事教育社会学、道德教育研究。