

如何凝视动物？*

在人类纪的边缘重思动物性

姜宇辉

唐娜·哈拉维 [Donna Haraway] 2016 年新作《与忧患并存：在克苏鲁纪制造亲缘》[*Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*，下简称 ST] 中清晰勾勒了人类纪→资本纪→克苏鲁纪的演变历程，但这其实并非如孔德的社会动力学抑或马克思的历史唯物论那般试图提出另一种宏大的历史元叙事；或许正相反，哈拉维在书中反复强调的核心的时间性维度正是“当下”。仅在开篇导引 [Introduction] 的前两个段落之中，她就用“thick present”、“truly present”以及“ongoing presence”¹ 这三个异曲同工的说法来明确突出这一要点。² “thick”强调当下并非线性时间轴上的一个可计量的、同质性的点，而是包含着自身不可还原的“厚度”，即它是作为不同要素之间彼此互动和并存的关系场域；进而，“ongoing”所强调的则是当下本身的生成、开放的时间样态，换言之，当下之为当下，并非因为它在时间/空间上有着可明确限定的边界或框架，而恰恰在于它如紧急的“问题”一般迫近每一个卷入其中的存在者，并由此激发回应和创造之“合力”。书中反复出现的“with”、“com-”这些说法皆明示此点。而贯穿全书的核心意象——“翻绳戏”[string figures]——更足以作为此种“共-”、“同-”之关系网络的生动描摹。

基于此种考量，则从人类纪到克苏鲁纪的演化就绝非不同历史阶段的前后更迭，而更是针对人类纪之“忧患”[trouble]所提出的种种可能的解决策略。正是在这个意义上，“Staying with the Trouble”恰好可以对译成“生于忧患”这句格言。孟

* 标题借自翁笑雨《戴安娜·塔特尔：为什么凝视动物？》，原载于《艺术界》(Leap) 2016 年第 2 期。

1 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, 2016, 'Introduction', pp. 1-2.

2 同样不应忽视的是，“-cene”这个词根本身在希腊文的原意正是 Kainos，也即“当下”[now] (ST, p. 6)。

子的原意本也是强调忧患才是激发人的生命意志的最强烈契机。而在人类纪的语境之下，种种根本性的忧患也正是驱迫我们重新反思自身的生存困境的终极契机。哈拉维对克苏鲁纪的核心界定：“‘我的’克苏鲁纪，这个词中充溢着种种悬而未决的希腊语源的细根，它是无数的时间性和空间性的交织，是无数内激发的集群体 [intra-active entities-in-assemblages] 的交织”。³ 接下来，本文就试图结合哈拉维及晚近其他关于人类纪的思想资源，进一步围绕动物性这个问题展开深入辨证。

一 资本纪→克苏鲁纪→幽灵纪

诚如众多学者清醒认识到的，人类纪的一个典型特征正是自然的消失，或准确说来是作为与人类相对的“外部”自然的消失。换言之，以往在自然/文化、自然/人工之间所划定的清晰界限正在逐渐消弭，文化的、人工的世界不断地吞噬着“外部”的自然，并将其转化为“内部”。借用克里斯蒂安·施瓦格尔 [Christian Schwägerl] 的生动描述，在全新纪，还始终有一个“外部的宏大世界” [big world out there]，即自然作为一个无限延展的外部包围着、庇护着、但往往也震慑着人类；而进入人类纪之后，所有的外部都转化为“大内部” [the great inside]，⁴ 甚至我们不妨可以将“环-境” [environment] 替换成“内-境” [invironment]。⁵ 这样一种转化当然可以从人类纪和资本纪的相互勾结的角度来理解，或者说，资本纪正是推动自然之内化过程的一个核心加速力量。当保罗·克鲁岑将人类纪的起点明确标定于工业革命之时，就已经明示了这个要点。“外部”的自然日益转化为人类社会发展的“内部”资源，杰森·摩尔所谓的“廉价自然” [Cheap Nature]，⁶ 这似乎正是人类纪的典型的向心运动。正是针对这一主导趋势，晚近对于资本纪的批判性反思针锋相对地提出另一种离心的运动作为解脱之途。诚如资本纪的代表性理论家杰森·摩尔所明确倡导的，如今我们应该重新探寻一种关联，在其中“资本、权力与自然之间的联系形成一个发展的、不均衡的、但又有模式可循的整体”。⁷ 之所以要再度将自然带回到批判考察的视野之中，重建一种开放性的整体关联，正是因为以往对资本主义制度的批判总是将自然排斥在外（或仅仅作为外部的条件和背景），而没有看到，其实资本主义社会的危机只有在更大的生态网络之中才能得到准确深入的认识和剖析。简言之，如今要重建的正是“人类中的自然” [nature-in-humanity] 与“自然中的人类” [humanity-in-nature] 之间的相互关联：“人类行动与显著的生物圈变化合在一起，才是人类纪”。⁸ 这里，关键的转折点其实正在于生命 [life] 问题。这也是杰森·摩尔对资本

3 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, p. 101.

4 Christian Schwägerl, *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*, Synergetic Press, 2014, pp. 44-45.

5 Ibid., p. 110.

6 Jason W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, "The Rise of Cheap Nature", PM Press, 2016, Chapter Three.

7 Jason W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, "Acknowledgements", xii.

8 Ibid., p. 53.

纪所进行的诊断的敏锐之处。他首先指出,主流的批判理论却皆未能真正将资本与自然这内/外这两个方面真正关联在一起:环保主义者[environmentalists]控诉技术的失控性发展,马克思主义者着力分析阶级的结构,而经济学家们又仅仅试图从“现代市场”[modern markets]入手找到根本症结。⁹但他随即指出,资本纪所标志的一个关键转变恰恰要从内与外的彼此转化的角度才能真正理解。当资本逐步吞噬自然、人类的发展日益将外部的自然转化为内部的资源之时,其实人类本身并未真正彻底脱离自然、乃至转化为一个“无世界”的主体。正相反,这个内化的过程同时也是人类以全新的关系纳入到生命网络[web of life]之中的过程。

正是带着这个基本视角,我们得以回归本文的其中一个核心主题,即“灭绝”。种种关于“灭绝”的人类纪修辞皆体现出这个要点:最关键的正是“加速”(Timothy Clark 语)和“累积”[accumulating]。而这两个关键词都应该从阈限/边界[threshold/ limit]的角度来理解:加速并非速度的单纯线性的增长,而更是以几何级数的方式来逼近临界点;同样,贾斯汀·麦克布赖恩[Justin McBrien]如此精准概括的“累积”也绝非是单纯数量上的积聚,而更是突破现有种群的尺度和等级的剧烈突变:“不仅是生产性的;更是坏死性的[necrotic],它展现出一种缓慢的暴力,侵占着、繁殖着所有那些交互叠的历史、生物、地质的时间性。”¹⁰这里,“生产性”与“坏死性”的交织,恰好构成了人类纪的累积性灭绝的两个并存的方面。它们所揭示的时间性运动并非单纯趋向终结的线性加速,而更是在缓慢的过程之中不断“繁殖”出无数交织的时空维度。麦克布赖恩将这一独特的灭绝过程概括为趋向“新的死亡”[New Death]之“生成-灭绝”[becoming extinction]。¹¹用“新”来界定死亡,正是意在将其与人类中心的末世般的死亡相区别;用“生成”来形容灭绝,更是意在突显灭绝过程之中所蕴藏着的创生性的时空向度。进而,麦克布赖恩甚至建议用“Necrocene”这个概念来标志这个全新的时间性阶段。在某种意义上,“Necrocene”要比哈拉维的克苏鲁纪更为切近当下,因为它既能突出多元时间性的共生样态(sym-, com-, with-),又极为有效地清除了哈拉维的叙事-造世中的多少不切实际的浪漫氛围。即将到来的世代[-cene]也许并不应该是充满想象和异域情怀的“神话-纪”,而更是生死攸关的转换环节。作为时刻纠缠着资本纪的“重影”[shadow double],“Necrocene”或许更可以被恰当称作“幽灵-纪”。

笔者更倾向于Necrocene这个说法,还因为它的另一个重要特征体现出与“开敞”[Open]之间的更为直接相关的切

9 Ibid., p. 99.

10 Ibid., p. 116.

11 Ibid.

实含义，那就是自溶 [autolysis] 或“自噬” [a form of self-digestion]：“在其中，一个细胞通过自我催化而实现自我毁灭。”¹² 多元时间性，共生的网络编织，所有这些特征皆在自噬的生成转化运动之中体现出复杂而生动的“具象”。自噬，总体现出两个相关的方面：一方面，它是机体的一种不断坏死 [necro-] 的过程，也即机体在一部分一部分地失去生命；但同时，它又是一个生命形态转化的过程，即机体既有的边界倾向于瓦解，并逐渐弥散于更大的生命网络之中。在这里，生与死这两条基本的、但又互逆的时间线交织并存，并不断重新书写着内与外、个体与环境之间的边界。也正是因此，或许我们可以将 Necrocene 恰切译作“自噬纪”。

二 动物性问题的提出：“开敞”，抑或“不可分辨性” [indiscernibility]

自噬之网不仅是生死交织、时空交错之网，同时亦是生命形态之间彼此转换的普遍媒介。正在这个要点之上，人与动物之间模糊动态的边界成为引导我们继续思索的重要线索。如何思索动物，也将逐渐成为下文的一个核心主题。虽然伴随着阿甘本《开敞》[*The Open*] 与德里达《野兽与王权》[*The Beast and the Sovereign*] 等相关专著的出版，动物问题越来越成为晚近哲学的一个热点主题，但它实际上却始终是隐藏于整个西方思想史脉络之中的一个极为古老的问题。当我们思索“人类”之时，它作为一个种群，必然首先要求我们在分类学上将人类/非人类 [human/ nonhuman] 进行清晰划分；当我们思索“人性”之时，必然首先要求我们能够有效清除那些动物性的特征 [animality]，进而真正界定人之之为人的本性 [nature]；而当我们进而（如海德格尔）那般追问人之存在 [existence] 之时，也必然会在界限/边缘之处（在福柯《词与物》的意义上）遭遇动物所呈现的“外部”的力量。显然，动物之思，始终是西方的人类中心主义思索脉络中的一个如影相随的“幽灵”。

作为更为庞大的自然系统的一个内在构成部分，动物问题显然同样应该在政治生态学的意义上来思索。就此而言，人与动物的关系也确实可以在从“人类中的自然”向“自然中的人类”的转变过程之中来理解：之前动物总是作为人类试图驯服的野性力量，如今却越来越转化为人类自身亦被纳入其中的开放的生命网络。只不过，这个从“二元”到“融合”的过程虽然也算得上是一个完整的图景，却并不足以提供重要的思索提示。因为，动物对于哲学思索之所以重要，恰恰在于它逾越边界的“僭越” [transgression] 运动；由此，如若我们把从二元到融合

唯有在前 - 历史 [pre-history] 或后 - 历史 [post-history] 的阈限 / 边缘之处方可鲜明呈现。

这其实也恰恰是阿甘本在《开敞》中的核心思路。看似他在全书开始处提及古老的希伯来圣经中的“末世动物” [eschatological animals]¹³ 体现出鲜明的末世论气息, 但随即引出的问题却显然更偏向人类纪的阈限 / 边缘之思的浓烈气息。虽然他在随后援引科耶夫的课程之时重点突出了“人在历史终末之际的消亡” [The disappearance of Man at the end of History]¹⁴ 这个说法, 但他进一步阐释, 这里的“end”并非线性时间的“终点”, 亦非末世论意义上的“目的” [finality], 而恰恰是他自己一向钟爱的“剩余” [rest/remnant] 这个关键的时间性概念。剩余, 并非单纯的否定性 (剩下的, 排除的, 非本质的, 边缘的, 从属的……), 而恰恰是更为本原的开放性。作为“后 - 历史形象” [post-historical figure]¹⁵ 的动物并非标示着尚未到来的阶段, 而更是运作于历史之中的“居间” [between]: “在历史及其终结之间——一个外历史的边缘” [a fringe of ultrahistory]。¹⁶ “外 - ”正是“僭越”, 正是变动而模糊的边界, 正是深深切入西方历史动脉之中的“临界阈限, 在那里, 人与动物之间的差异——对于我们的文化来说是如此至关重要——濒临消亡。”¹⁷ 或许也正是因此, 阿甘本随即谈及了动物的分类学 [Taxonomies] 的问题, 这正是因为僭越的运动首先直接触及的恰恰是分类所划定的明确边界。这也是为何德勒兹与伽塔利 [Gilles Deleuze and Félix Guattari, 下简称 D&G] 在《千高原》中谈及生成 - 动物 [becoming-animal] 这个重要概念时, 以及福柯在《词与物》中论及生命现象时, 都会重点围绕分类问题为主线进行展开。同样, 博尔赫斯那篇论及动物分类的诡异文本《幻想动物志》也每每成为晚近动物之思的重要来源。不过, 阿甘本仅仅提示了这个要点, 却无暇进行充分展开。这个方向的工作不妨留待我们在第三部分 (涉及中国古代动物问题之时) 再进一步涉及。

阿甘本的此种疏忽或许并不难理解。因为他只是通过分类学引出问题, 随后必然要从本体论的层次上对这个“敞开”的根源进行哲学阐释。看似 §9 中对“不确定区域” [zone of indeterminacy]¹⁸ 的提及, 以及 §10 和 §11 中对冯·于克斯库尔的援引皆体现出与德勒兹之间的直接关联, 但实际上, 真正构成全书后半部分的主导论证的, 恰恰是海德格尔在物 / 动物 / 人之间所做出的三重存在论区分。也正是基于这番论证, “敞开 / 剩余”的概念才体现出它在哲学上的真正来源。阿甘本的文本依据是海德格尔 1929-30 年间在弗莱堡大学的讲座《形而上学的基本概念: 世界, 有限性与孤独》[Die Grundbegriffe der

13 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, translated by Kevin Attell, Stanford University Press, 2003, p. 1.

14 Ibid., p. 6.

15 Ibid., p. 11.

16 Ibid., p. 12.

17 Ibid., p. 21.

18 Ibid., p. 37.

Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit], 而其中最为核心的命题正是从“世界”的角度所进行的三重划分:“石头无世界;动物缺乏世界;人则创造世界。”[the stone is worldless (weltlos); the animal is poor in world (weltarm); man is world-forming (weltbildend)]¹⁹当然,这里一开始就剥夺了物与世界之间的关系,这多少仍显露出其中的人类中心主义的含义。不过,问题关键所在,其实更是动物与物之间的区分。物是无世界的;而虽然动物与世界之间存在关系,但它们无法揭示出此种关系,因而动物的在世间存在是“敞开却未去蔽”[open without disconcealment]。²⁰用海德格尔的话来说,动物生存于其中的只能说是“环境”[*Umgebung*]而非“世界”。与之相对,人则可以说既生存又领悟,或者说,他/她既与世界发生着关联,同时又能“揭示”此种关联。因而可以说只有人才真正“拥有着”世界。但阿甘本的高明之处恰恰在于,他并未过于纠结这里明显的人类中心主义论调,而更是基于“开敞”的样态进一步启示出人向动物进行转化[animalization of man]²¹的可能契机。阿甘本绝非在进化(动物意识→人类精神的进化过程)的意义上理解此种转化,而恰恰是将其描述为人在其存在的边缘之处所实施的断裂性的生成。这亦可以说是一种开敞,只不过不再是人向世界的开敞,而更是人向作为“外部”的动物性²²的开敞。而此种开敞的契机,在海德格尔那里亦有明示,即“深度厌倦”[profound boredom]这种此在在世的“情态”[*Stimmung*](§ 14)。此种情态又可以区分为三个转化步骤:“空虚”[being-left-empty]→“悬置/迟疑”→[suspension]“失活”[deactivation]。第一个阶段显然等同于(或近似于)动物性的着迷状态,但从第二个阶段开始,关键的转化开始发生,即从纯粹的被动性(盲目,沉迷)开始向着主动性进行转化。“迟疑”之不同于“着迷”的最为关键之处正在于,他是人主动施行的(因而必须补全这个形式为“being-held-in-suspension”)。换言之,不进入世界,自其中抽身而出,令人与世界的关联暂时停转[to render inoperative],²³这同样体现出人自身的一种主动的力量,这当然就是阿甘本最负盛名的“potential-not-to”或“impotentiality”的概念。不过,正如“impotentiality”这个概念所包含的致命缺陷,²⁴深度厌倦虽然也运作于“不确定区域”,却显然有别于D&G的生成—动物运动中所启示出的“不可分辨区域”[zone of indiscernibility]。

首先,阿甘本的“开敞/剩余”理论仍是以人类为主导施行者,也即,它从根本上来说是由人发动的由人性向着动物性的“复归”。显然,这里并未真正实现生成—动物意义上的人与动物这两极之间的“交互内在”[reciprocal immanence]或“彼此

19 Ibid., p. 51.

20 Ibid., p. 55. 原文的斜体字。

21 Ibid., p. 58.

22 “It is outside of being; it is outside in an exteriority more external than any open”. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, p. 91.

23 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, p. 92.

24 参见笔者对阿甘本《什么是装置?》一文的阐释:《装置、机器、与生命—战争》(收于《论友爱》刘耀辉、尉光吉译,北京大学出版社,2017年)。

包含”[mutual inclusion]: “聚集却不混同[fusing together]……共现[co-occure]却未合并[coalescing]”。²⁵或更准确地说,这正是一个“交互解域的运动[reciprocal deterritorialization]:其中每一方皆以差异的方式延伸至对方之中”。²⁶然而,单纯两极之间的“交互”或“彼此”的关系似乎又难以充分展示生成-动物的复杂样态。实际上,D&G所描述的生成-动物更接近哈拉维的共生图式[diagram]:首先,它既包含人类施行者,同时也更强调非人类施行者的作用,²⁷不过,无论是何种施行者,都不会稳固占据中心或基础的地位,而是随着动态网络的时空编织不断变换着自身的位置;其次,这也就使得生成-动物并不具有阿甘本/海德格尔的“厌倦”那般明确的方向性/趋向性(从人性向动物性的返归),而更强调的是网络编织过程中的复杂性,即将越来越多的复杂要素纳入其中;第三,生成-动物是“超个体的转化”[transindividual transformation],²⁸它既非仅局限于人/动物的两“极”,也远远超越了人或动物作为个体或种群的形态,从根本上说,它始终是分子性的[molecular]、微观的[micro-]。也正是因此,D&G才会谈及所谓的“生成的微粒”[particle of becoming]。²⁹

其次,更为关键的是,阿甘本所描述的“迟疑”与“失活”并非是一种真正生产性或创造性的行动。用布莱恩·马苏米的话来说,它仅仅是一个贫瘠的“无差异区域”[zone of indifference],³⁰而尚未真正实现生成-动物的那种创造性的“不可分辨区域”。无差异区域无力真正挣脱人类中心的既有体系的框架,无力激发逃逸或解域的运动,而至多只能构成这个体系内部的模糊的、转化性的边界[a blurring of this demarcation]。³¹就此而言,它决计无法成为体系的缺口或裂痕,反倒往往构成了弥合体系本身的内在环节:它不“创造”[invent],而仅仅“修补”[redouble-framing];它不“行动”,而只“构想”[the suspension is not enactive but merely logical];³²它看似意在营造差异,却只是构成了背景性的“否定性的非差异”[negative indifference]。

马苏米从阿甘本的“敞开/剩余”概念向着D&G的生成-动物的返归是卓有成效的,它不仅体现出与哈拉维的共生理论的呼应之处,更展现出比后者更为丰富而深刻的理论细节。而且,将生成-动物的过程从本质上理解为一个创造性的开放网络,更是重新突出了哲学-科学-艺术相互连接的可能性和必要性。但马苏米与D&G的理论亦并非无懈可击,它们在晚近的思辨实在论的挑战面前,似乎逐渐显露出明显的理论缺陷。在一篇尚未出版的论文中(《只有一个动物能拯救我们》[Only an Animal Can Save us]³³)克莱尔·科尔布鲁克[Claire Colebrook]

25 Brian Massumi, *What Animals Teach Us about Politics* (下简称WA), Duke University Press, 2014, p. 24.

26 Ibid., p. 27. “两种脱离领土的运动互为内在,彼此推动,促使对方打破界限。”([法]吉尔·德勒兹著,张祖建译,《什么是哲学?》,湖南文艺出版社,2007年,第79页。)

27 Ibid., p. 38, 命题1。“每个多元体都是共生性的,它在其中汇聚了动物、植物、微生物、运动的粒子、以及一整个星系。”([法]德勒兹、加塔利著,姜宇辉译,《资本主义与精神分裂(卷二):千高原》,上海书店出版社,2010年,第352页。)

28 Ibid., p. 5.

29 转引自WA, p. 58. “动物之变首先倾向于发生一场分子层次之变[le devenir-animal tend d'abord vers un devenir-moléculaire]……任何细小的东西都使卡夫卡着迷。……动物的主导地位却可以触及细微的和难以觉察之处。”(《什么是哲学?》,第82-83页,原文的楷体字)

30 Brian Massumi, *What Animals Teach Us about Politics*, pp. 67-68.

31 Ibid., p. 67.

32 Ibid.

33 https://www.academia.edu/19843390/Only_an_Animal_Can_Save_Us 当然,将科尔布鲁克归属于思辨实在论阵营并不恰当,但在此文中他对动物的思索确实与思辨实在论有相通之处。

令人颇为惊异地从托马斯·内格尔 [Thomas Nagel] 的名文(《成为一只蝙蝠会怎样?》[*What Is It Like to Be a Bat?*])中读出了异样的颇为切近思辨实在论的意味。就动物问题而言,他给出了两点重要启示:首先,动物有可能作为“一种全然异样的生命形式”[a fundamentally alien form of life],或者说,动物作为绝对的、不可还原的“异在”[Other/Altérité];其次,对于作为绝对异在的动物,人类不可能有直接的“经验”,而只能有认知性的把握[only know about]。我们将看到,这两个要点皆可能构成对生成-动物概念的深刻批判。首先,动物作为异在,也就质疑了共生-网络的合法性地位。即便哈拉维或 D&G 怎样强调了这个网络在时空上的多元性、在要素上的异质性,但进入网络之中的诸要素之间显然多多少少会体现出一种临近/共属的关系[proximity]。与之形成鲜明反差的是,作为绝对异在的动物可能既非阿甘本意义上的“否定性的非差异”,同样亦非哈拉维意义上的构织网络的要素,它或许恰恰是网络的断裂,关系的瓦解,外部的突显。进而,它也同样无法进入马苏米及伊丽莎白·格罗斯[Elizabeth Grosz]所强调的创造性的、即兴的游戏之中,无法与人类之间形成任何开放的、直接的、经验性的“元-交流”[meta-communication]。

三 “怪兽与化石”:“分类”的界限与“异常者”的位置

或许我们可以沿着科尔布鲁克所启示的方向进一步展开思索:人类知识的边缘之处,或许恰恰也正是动物问题得以真正敞开的原初场所。福柯在《词与物》中对这一要点进行了更为深刻透彻的阐发。看似全书围绕着语言、生命与劳动这三条主线并行展开,但实际上生命及动物的问题却无疑占据着一个极为特殊的关键位置。尤其在全书第八章第三节中,此种核心地位得到极为充分明晰的揭示。如果说可以大致将福柯中后期的生命之思概括为:生命的知识(《词与物》)→生命的规训(《规训与惩罚》)→生命的治理,那么,就动物性的问题而言,其实《词与物》更具有另一重不可磨灭的深刻性,即它真正将知识和存在这两个方面密切关联在一起,进而构成了对科尔布鲁克的思路的实质性拓展。

而此种拓展最引人关注之处恰恰是将动物明确置于生命问题的中心。福柯总结道,植物在分类的目光之前最终保持着完全的敞开和透明;但动物则迥然有别,它始终有一个模糊的深处,最终抵制着同一性的知识体系的闭合:“动物只有自身包含一个反自然的核心,才能属于自然。”³⁴而这个“反自然的核心”正是死亡,也正是在这个意义上,动物构成了人的完美的

34 [法]米歇尔·福柯著·莫伟民译,《词与物——人文科学的考古学》,上海三联书店,第362页。

但是“差异”的镜像。在动物身上，人类不仅看到了自身的“复本”，而且更是经由动物生命内在的死亡的深处得以反观自身存在的差异性裂痕。唯动物有死，但此种真正的动物之死却从根本上抵制着人类理性的审视目光。可以说，正是动物之死这一外部性的本体事件，才真正将科尔布鲁克所单纯“构想”的“全然异样”的生命形态落到实处。

由此我们似乎也真正理解了为何《词与物》要以动物分类这个难题开篇。这正是因为，动物所危及的并非单纯是现有的知识体系，而更是人类存在的同一性根基。换言之，当我们凝视动物之时，面临崩溃的并非仅仅是认知的框架，而更是本体存在的安全。此种蕴藏着巨大危险的有死之动物，福柯将其极为恰切地命名为“怪物”[monstres]。但怪物并非单纯来自异界的、与人类对立的力量，而其实更是深入、潜藏于人类存在的根基深处的毁灭性力量。一句话，怪物并非“在……之外”，而恰恰是“在……之中”[en]。³⁵正是怪物，在同一性的根基之处敞开了一道道难以弥合的差异裂痕。也正是因此，我们颇可以回应马苏米说的，在人与动物之间的不可分辨区域之处所进行的，或许并非单纯是创造性的即兴游戏，而更是怪物及其“怪异性”骤然突显的间隙[le blanc interstitiel]。

然而，基于D&G的生成-动物理论，却仍然有可能对福柯的怪物理论有所回应。仔细研读《词与物》第五章第六节的论述，其中在将怪物和化石并称之时，其实已经为进一步的批判性思索敞开了空隙。看似怪物与化石构成了鲜明对照的差异和同一的两极：“在连续统一体的背景下，怪物叙述了差异的发生，似乎是歪曲的叙述，而化石则在其相似性的不确定性中使人们想起了同一性的最早迷恋”。³⁶然而，即便如此，在福柯看来，怪物与化石之间与其说是对抗而撕裂的两极，还不如说往往构成了必要的互补性的关系。更重要的在于，它们在时间性的向度上亦体现出趋同，也即，二者都是“回溯性的投射”[la projection en arrière]。³⁷这当然颇为符合全书主导的考古学的论调，但其实也会引发读者的进一步遐想：与化石正相反，难道怪物不也恰恰是源自未来之物？是否正是此种源自未来的生成力量才真正使得怪物挣脱了与化石之间的镜像式互补，从而真正得以撕裂同一性的知识体系和进化谱系？也许这正是D&G的生成-动物理论有可能对福柯所做出的最为关键的引申发展。

在《千高原》集中阐释生成-动物概念的第十章中，这个要点其实已清晰浮现。该章以丹尼尔曼的《驭鼠怪人》[Willard]开篇，点出了生成-动物的三个基本特征：反-相似性，分子化以及去人化[de-humanization]。随后通过结构主

35 这其实也呼应了哈拉维对她的克苏鲁纪和Lovecraft的“克苏鲁神”之间的差别的阐释：后者是来自异界，对人类构成震慑性威胁的怪物；而前者则源自不确定的古希腊词源，强调的是多元的“underworld, beneath the earth” (Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, pp. 173-174, note 4) 的生成性力量。

36 同注34，第210页。

37 同注34，第209页。22 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

义这个重要的思想环节进一步揭示了生成 - 动物与进化论之间的根本性差异。进而,第三、四节中集中探讨的“共生”及“集群”的概念也明确呼应着本文的一些关键主题。这些似乎都不必展开赘述。但在第6节(“一位巫师的回忆II”)中,却似乎出现了一条新颖的线索,它不仅深化了共生的概念,更是为回应上述《词与物》中的怪物之思提供了可行的途径。D&G首先指出,“只要存在着多元体的地方,你都会同样发现一个异常的个体[un individu exceptionnel],应该与它结合,以便进行生成 - 动物。”³⁸换言之,即便生成 - 动物是一个差异性的、多元性的、开放的集群,但这并不意味着它就是混沌一团、杂乱无章。相反,在其中必然存在着一种(暂时性的)主导力量,得以将差异者维系在差异性的关系之中,进而防止多元体“固化”为稳定的结构,或“退化”为白噪或热寂。而这个实现、推进、维系生成 - 动物的主导力量,正是“异常的个体”,它“时而呈现为集群的首领,时而呈现为位于集群旁侧的独居者,时而又呈现为集团自身的更高的权能(权势, Puissance)。”³⁹显然,与其称其为“个体”,倒更应该将其视作多变的“位置”:一方面,它并非整体的一个有机的组成部分,也无法成为类属性的本质或特征的具体体现,正相反,它恰恰是无法被纳入到整体之中的、无从被归类 and 界定的那个“异常者”[Anormal];另一方面,它也绝非是有着自身明确边界和特性的可分离的实在,而是始终游弋于集群内部的“强度”之“线和维度”。⁴⁰在D&G的笔下,最能体现此种异常者特征的两个基本形象正是恶魔和病毒。二者的运作方式又有所不同:恶魔通过诱惑,而病毒通过传染;同样,诱惑是危险的强度,而传染则是贯穿性的强度。不过,二者之间又密切连接,诱惑是生成 - 动物的初始动机,而传染则是这个过程的进一步累积乃至爆发。但无论怎样,它们都体现出比福柯笔下的怪物更为丰富而多变的形态:它们不再仅仅是扰乱、中断分类系统的外部要素,而是真正带着自身的强度成为导引集群得以进入持续流变[variation]的解域矢量[vector]。

四 诱惑与传染:怪物的考古学

然而,回顾整个西方历史中的动物之思,虽然恶魔与病毒的形象也屡见不鲜,但作为“异常者”,它们始终在进化的线性秩序和分类的同质系统之中处于被排斥和压制的边缘地位。⁴¹从而,当我们将视线转向中国,是否可以探寻到真正作为生成性动力的怪物形态?

在这个方面,英国汉学家胡司德[Roel Sterckx]的《古代中国的动物与灵异》堪称绝佳的导引。作者开篇就强调一种更

38 《千高原》,第342页。

39 同注38,第343页。

40 同注38,第345页。

41 甚至直到乔治·康吉莱姆在20世纪40年代初重点研究“正常与病态”的问题时,仍然需要详细考辨“anormal”一词的细致含义,以此来突显其无法被归属于传统科学和文化范畴的独特形态。

为宏大的“文化史视野”，以此区分于狭隘的动物学意义上的比较研究。不过，作者虽然开宗明义地指出，其研究是为了突破“把古代中国的思想特征和社会特征归结为人类中心论”⁴²的传统见解，但其实动物这个视角的引入并未彻底颠覆人类中心的框架，而至多只是起到了互补和镜像的功用。全书从第五章开始引入的“化”的问题却成为一个关键的转折点。“化”与“变”相关，指向的是人与动物之间的相互转化过程。借用D&G在《千高原》中的说法，“化”当然明显具有结域和解域这两个相关方面：一方面，是动物向人类的“归化”，是动物越来越体现出“俄狄浦斯的剧情”；另一方面，则是动物成为生成—动物的驱动力，愈发将人类“带入一种不可抗拒的生成之中”。⁴³古代中国语境中的“化”也体现出这两个方面的含义。首先，作为结域的运作，它体现出“风化”和“德化”这两个方面：“‘风化’说认为大自然可以受音乐的道德教化，跟‘风化’说桴鼓相应的‘德化’理论，则断定人类的道德行为和以身作则的统治可以感化动物乃至宇宙整体。”⁴⁴这两个方面可以视作中国古典动物学的典型“知识型”[epistémè]。但“化”还具有另外一个方面，体现出更为明显的解域矢量，那即是动物自身之“化”。颇令人玩味的是，在西方的动物学传统中，化当然也是一个核心的主题，但它主要关注的是进化意义上的时间演变过程；与之形成鲜明反差，中国古代的“化”更为关注动物之“形变”[metamorphosis]而非“演变”。这当然可以归结为发端于《周易》的“化”之本体论系统，但落实于动物本身之变形，则往往体现出极为浓烈的阿甘本的“开敞”理论所描绘的僭越/阈限的特征，因为它从根本上颠覆了人/动物之间的明确而固定的边界。不过，中国古代的动物之化却又在很大程度上迥然有别于阿甘本的既有结论：首先，阿甘本的论述仍然是在西方的基督教传统的背景之下展开的，在其中，“逾越人兽界线就是违背了神创秩序，因而是渎神之举”，⁴⁵但在中国文化中，逾越界限的“化”的运动本来就是宇宙本体的真相，恰恰是合于“道”的趋势；其次，在阿甘本那里，“敞开”的运动是由人发动并主导的，而在中国，化则是动物内在力量的一种本质性的展现方式，⁴⁶人既非主角，也不可或不必在化的流变运动之中明确区划出任何功能性的环节；第三，阿甘本的“boredom”带有着相对明确的趋势和方向，但中国的动物之化则往往是一种弥散开放的多元性“集群”：“动物而善变，或者能混合多种动物的部位为一体，就说明这种动物具有灵异法力。”⁴⁷

福柯在《词与物》中曾将死亡视作动物身上的“反自然的核”，因为正如他在《临床医学的诞生》的最后章节所述，

42 [英]胡司德著、蓝旭译，《中国古代的动物与灵异》，江苏人民出版社，2016年，绪论，第1页。

43 同注38，第328页。

44 同注42，第175页。

45 同注42，第211页。

46 由于天性的缘故，两栖动物和爬行动物（包括龙和蛇）在变形事例中扮演着重要角色。这些动物之所以跟变形联系在一起，是因为它们天性善变（《中国古代的动物与灵异》，第227页）。

47 同注42，第231页。

肉体内部所幽闭的死亡的黑暗力量构成了对于分类学目光的最为顽固的抵抗；同样，在动物身上，死亡之内核也不啻于敞开了一个朝向外部和他者的真正裂痕。但在中国的动物之化的运动之中，死亡却并非是如此重要的一个环节。当然，有很多关于动物形变的寓言都跟死亡有关，甚至还衍生出“鬼变”这个专门的说法。但从根本上说来，死亡只是形变过程中的一个暂时性的过渡环节，它既不足以制造根本性的断裂，也从未真正展现出与其它“化”的运动之间的根本性差异。简言之，作为D&G意义上的不可分辨区域，化的“居间”[in-between]的实现形态是极为多样而多变的，能够发挥“异常者”作用的施行者也是变动不居的。由此，如高延[Jan Jakob Maria de Groot]那般单纯将化之动力归结为灵魂或肉体这两个根源，⁴⁸显然是太过简化的做法。就在这个意义上，中国的动物之化似乎更能够佐证《千高原》中的生成－动物的学说。

在这种种动物之化的生成实验之中，也确实有一些能够与恶魔的诱惑及病毒的感染这两种主要的异常者运作方式形成颇为生动的呼应。《千高原》中论及巫师与恶魔之间的“联盟力量”时，将“不伦的结合或可憎的爱情”的性关系作为基本方式；⁴⁹但在动物之化的运作之中，D&G在该章最后论述的“生成－音乐”却成为相当典型的方式。生成－音乐绝非趋向于明确的音乐结构和模式的目的性运动，而恰恰是通过“声音分子”所实现的解域过程：“一条狂乱的逃逸线。”⁵⁰胡司德在第五章论述“化及鸟兽”的种种方式之时，同样重点突出了音乐和声音的力量。当然，音乐与声音的运作方向截然不同，音乐是趋于秩序的教化之力，而声音则是返归动物性的生成之力。动物“知声而不知音”的说法，正是这一点的明证。不过，在古代文献之中，大多篇幅皆意在关注音乐的教化这一结域－再结域的方面，而真正触及声音的动物性这一本原的论述并不多见，且往往出现于描绘音乐起源的段落之中。音乐在根源上与动物生命的互通和“交感”，确实是动物之化的一个极为关键的方面。如《吕氏春秋·古乐》中将十二律溯源至凤凰的鸣叫，如《山海经》中将鼓的起源归于夔这一“神奇的水兽”，⁵¹等等，皆并非单纯关注音乐的教化、德化的方式，而是在很大程度上呈现出声音的动物性的原始强力。这些论述当然亦可以与《千高原》第11章中对动物的“迭奏曲”的描述彼此关联。不过，在这里，我们更愿意将声音作为一种基本的恶魔性的诱惑力量，并进而揭示发声－聆听－命名在古代动物之化中的“异常者”的关键运作方式。换言之，即便说动物之声的生成强力日益消释于礼乐教化的和谐秩序之中，但它作为辨识－命名动物的基本媒介，

48 同注42，第255页。

49 同注38，第346－347页。

50 同注38，第439页。

51 同注42，第160－161页。

却往往展现出颇为“异常”的面貌。同样，与那些致力于驯化动物的“圣人”不同，那些聆听动物之声的“命名者”其实更为接近 D&G 笔下的巫师，也更为接近《词与物》中所论述的博物学家。他们并不试图以一套严格的分类体系去表象动物界，而更愿意领受、散布动物所表达出来的情动之力 [affect]。胡司德尤其提及了《山海经》中的所谓“其鸣自叫”、“其名自呼”的现象，⁵² 恰恰揭示了“名”与“声”的统一皆归于动物性的原初表达。

沿着这些线索，似乎可以进一步探索古代中国的种种动物之化的生成运动，而此种探索也为我们在人类纪的边缘重新反思动物性的问题提供了重要参照。当动物性愈发成为晚近当代艺术中的一个热点之时，我们所要做的，或许并非仅仅是如戴安娜·塔特尔 [Diana Thater] 那般学会如何去“凝视动物”，而更应该是如哈拉维所提示的那样去实验如何与动物共生。就此而言，D&G 的生成 - 动物的概念以及古代中国的渊博资源注定还将带来持久的启示。