

从动物到人再到怪物

——生命的敞开和非人的激进生命

蓝江

(南京大学哲学系 江苏 南京 210023)

摘要:在当代思想家,尤其在阿甘本那里,人与动物的区别,实际上是人内部的区别。人处于在超人的超越性和动物的世俗性的张力状态之中。而人与动物的区分在历史上是一个动态的机制,即林奈的将自己认识为人的类机制。相对于无机物来说,动物与人都拥有着构筑自己的生态圈或周遭世界的能力,但是,在海德格尔看来,动物更沉浸于自己的生态圈,而人面对既定的在之中的世界,有一种烦的情绪,这种情绪让人走向了敞开,打破了封闭的循环,让人可以面对一个实在的外部世界。但是一旦人面对无蔽的外部世界,意味着这样的人变成了“少数人”,也意味着他们无论从心理上还是在身体上,都将异于和动物一样沉浸在自己生态圈中的常人,一旦我们寻求无蔽的世界,在一个无意义的虚无中游牧的时候,也意味着激进生命的可能,这是一种后学人的怪物化的激进生命,也只有这种激进生命才能实现世界真正的敞开。

关键词:激进生命;动物;人;阿甘本;林奈;海德格尔

中图分类号:B51/56

文献标志码:A

文章编号:1674-2338(2018)04-0052-09

DOI: 10.3969/j.issn.1674-2338.2018.04.007

人,或许整个人类历史上最基础、最经常使用,但也是最难理解的概念之一。在我们的话语和理论框架中,在我们的文学和影视作品中,甚至在医学、生命科学乃至生命没有直接关联的物理学中,人都是一个不可或缺的命题。然而,我们若从本质上(per se)来界定人的努力往往会归于失败。不过,无论如何,我们会发现,人类历史上主要的关于人的界定,必然是参照动物来设定的,也就是说,与其说这些定义界定了人的本质,不如说它们界定的是人与动物之间的关系。于是,真正的问题出现了,即在我们的文化中,应该如何在人与动物的关系的链条上来建构整个人类知识和文化的大厦?我们是否真的可以在人与动物之间划开一道鸿沟,让人文主义的理性和

文化可以安享自己虚幻的家园?

在古希腊神话中,有一个十分奇特且无法归类的存在物:人马。实际上,对于人马,很难从分类学上给予归类,尽管作为一个虚构的造物,但人马不是神灵,因为它不能归于奥林匹亚众神和泰坦神的后代,同时人马也不能归于人类,相对于人,人马更为残暴,也更为肉欲。当然,人马也不是动物,尽管人马拥有马的身躯,但是人马却拥有着与人一样的智慧,尤其是人马在某些技能和智慧上更胜人一筹。在所有的人马中,其中最出名的人马就是喀戎(Chiron,也写作Cheiron,在古希腊语中,这个词意味着“手”)。喀戎的

收稿日期:2017-12-08

作者简介:蓝江,南京大学哲学系教授、博士生导师,主要从事当代欧洲大陆激进左翼思想研究。

与众不同不仅体现在外貌上，相对于其他人马的四条腿均为马腿不同，喀戎的下身的前腿是人腿模样，唯有身后的两条腿还保留着马腿的样子。在一些古希腊瓶画上，喀戎的前身穿上了人类的衣服，如果从前方看，喀戎的身形与人类无异。此外，喀戎还有着无可比拟的战斗和狩猎技能，在色诺芬的《狩猎术》(Cynegeticus)中，他曾比较详细地记述了喀戎的卓越才能：

诸神自己将追猎和猎犬的守护神归为太阳神阿波罗和狩猎女神阿尔忒弥斯。作为对其正直的奖赏，他们将这能力赋予了人马喀戎，喀戎获得了这能力，欣喜万分，并将这能力善加利用。他膝下有诸多弟子，喀戎教会了他们狩猎和骑术的奥秘——看看吧，这些弟子有克法罗斯(Cephalus)、阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)、梅拉尼翁(Melaniion)、内斯特(Nestor)、安菲阿拉俄斯(Amphiaras)、佩琉斯(Peleus)、忒拉蒙(Telamon)、梅列阿格洛斯(Meleager)、忒修斯(Theseus)、希波吕忒斯(Hippolytus)、帕拉美迪斯(Palamedes)、奥德修斯(Odysseus)、墨涅拉俄斯(Menestheus)、狄奥墨得斯(Diomed)、喀斯特(Castor)、波吕丢刻斯(Polydeuces)、马卡昂(Machaon)、波达勒里奥斯(Podaleirius)、安提洛科斯(Antilochus)、埃涅阿斯(Aeneas)、阿喀琉斯(Achilles)：他们每一位都获得了诸神的荣耀。[1](P.1)

同样，在品达的《皮提亚颂》(Pythian Odes)中，正直的人马喀戎不仅拥有狩猎和马术的能力，还懂得音乐、医学，甚至占卜等技能。由此可见，人马喀戎在整个人类英雄的成长和人类城邦社会的奠定中有着不小的作用。因为，作为人类在世界上的生存的主要技能，如狩猎、马术、射箭、医学等，都是喀戎从神灵那里获得，并传授给人类的。在荷马的《伊利亚特》中，也特意提到了阿喀琉斯、波达勒里奥斯，马卡昂不仅从喀戎那里习得了箭术和马术，也习得了医术“从腿股里拔出箭矢，用热水把黑血清洗，再给伤口敷上上好的缓解药膏，据说阿喀琉斯曾叫你如何调制，他自己是受到最正直的人马喀戎的指点。至于我们的医生波达勒里奥斯和马卡昂，一个也已躺

在自己的营帐里，正需要最好的医生给他施于妙技，另一个正在平原上同特洛伊人激战。”[2](P.290)在这个意义上，喀戎对于人类的价值，不亚于盗火的普罗米修斯。也就是说，在喀戎身上，存在着一种类似于神的成分，他拥有着只有神灵才拥有的无上技能，在狩猎、马术、箭术、医学等方面，无人能与之媲美，而他所培养的那些人类英雄，也是整个古希腊社会中最强大，也最富有代表性的英雄。这样，我们完全可以认为，喀戎是一个比人更富有人性的存在物，尽管他有一个马的身体。也正因为他的技术和能力，让他可以居于人的世界和神的世界之间。

然而，同样在色诺芬的《狩猎术》中，提到了这样一个事实，即“宙斯与喀戎是兄弟，他们同父异母——宙斯是瑞亚(Rhea)的孩子，而喀戎则是一个宁芙娜依斯(Naiis)的孩子”。[1](P.1)对于瑞亚，熟悉希腊神话的人并不会感到陌生，她是十二泰坦神之一，是大地之母该亚和乌拉诺斯的女儿，也是宙斯之父克洛诺斯的姐姐。这样，宙斯保持着该亚、乌拉诺斯和克洛诺斯的尊贵血统。相反，作为一个宁芙的孩子，喀戎甚至不能享受奥林匹亚众神的荣耀，他只能流落世间，住在皮利翁山(Pelion)洞穴里，成为人类英雄的导师。对于宁芙，阿甘本曾经做过比较详细的研究，从中世纪著名的炼金术师帕拉塞尔苏斯的记述中，阿甘本认为，宁芙并不是人类，在存在的范畴中，它低于人类。相对于人类，宁芙并没有魂魄，“与其他造物不同的是，宁芙的特殊性在于，如果它们与一个男人交媾并生下这个男人的孩子，便可以获得魂魄”。[3](P.60)作为一种造物，宁芙如果想要获得自己的生命的话，必须要与人类进行交媾，也就是说，在那之后，宁芙才能具有人的属性。相反，在与男性交媾之前，宁芙更近似于动物。在古希腊神话中的塞壬女妖的形象，实际上就是一种宁芙的化身，它们需要从男性的水手中俘获魂魄，来让它们获得瞬间的生命。在这里，显然宁芙娜依斯与乌拉诺斯的交合，让娜依斯获得了魂魄，但也同时赋予了喀戎一种宁芙天生所具有的动物性。在图拉真时期的历史学家亚历山大的托勒马乌斯(Ptolemaeus of Alexandria)的《新历史》(New History)中曾提出人马喀戎在性格上近似于酒神狄奥尼索斯，尽管喀戎已经在性格上格外温驯和纯良，但他仍然在一些时候会暴露出他狂欢和情欲的成分。

因此,无论是在古希腊神话中,还是在后世,尤其是中世纪的解释中,人马喀戎都是一个极为复杂的形象。从分类学上来说,喀戎都不能属于神灵、人类、动物的类别。尤其是到中世纪之后,人们更愿意相信喀戎是高于人类,与其他充满兽性的人马和人身羊腿的怪物萨提斯(Satyrs)有着根本的区别。但是,由于与狄奥尼索斯的亲缘关系,喀戎会在沉醉于美酒时暴露出其人马的动物性本能,他不受约束的强壮和欲望会在狄奥尼索斯式的沉默中散发出来。后世两本关于喀戎与英雄阿喀琉斯之间关系的著作,一本是托名赫西俄德的著作《喀戎训诫》(*Precepts of Chiron*)和另一本斯塔提乌斯的《阿喀琉斯纪》(*Achilleid*)所描绘的喀戎形象都是断裂的,他在许多时候表现出更近似于人,但是这些传记在描述喀戎的性格的时候,为了将他与一般的人(尤其与阿喀琉斯)区别开来,也不得不略微强调一下喀戎那残余的动物本性。喀戎的存在论是断裂的,他处在一个门槛地带,他并没有一个可以固定下来的身份,他处在人与动物之间的一个灰色地带,尽管他可以穿着人类的服饰,前脚也完全和人类的前脚一样,他所拥有的技能是一种让人可以在世界上生存的技能,然而他的两只马后腿,宁芙身份的母亲,以及狄奥尼索斯沉醉之后本性的敞露,都无疑说明了古希腊和中世纪作者在面对喀戎角色时,实际上将他排除在人类的范畴之外,他只能作为一种杂糅了动物性和人性的怪物而存在于神话的叙事当中。

我们或许可以将喀戎的神话传说看成是对人的一种隐喻。喀戎是人类英雄的导师,同时也正是这些人类英雄,创造了古希腊的人类城邦。换言之,我们可以理解为,喀戎不仅仅将人类生存的技能交给了人类,也将他的动物性和人性杂糅的生命模式传递给了人类。这样,我们每一个人都以喀戎的方式存在着,一方面我们努力地掌握着各种超越现存状态的技能(狩猎、马术、箭术、医学、占卜等等),这样的生存技术,实际上并不是指向人性,而是指向神性,因为喀戎的这些技能直接来自于太阳神阿波罗和狩猎女神阿尔忒弥斯。另一方面,喀戎试图在他的长袍下隐藏的马脚始终会暴露出来,包括狂暴、血性、情欲等动物性的本能在酒神迷醉的状态下会得到宣泄。这样,喀戎代表的是,一种不定的中间状态,向上指向的是超越性的神性,而向下代表的是沉浸于

物质世界的动物性的后腿。我们何尝不是如此呢,我们学习的技能,不仅仅是为了成为人,更重要的是超越一般的人,指向一种卓越性,这就是一种尼采意义上的超人,在这个意义上,喀戎教给我们的生存技能恰恰不是一般性的适应于自然世界的简单的维生技能,实质上,喀戎的技能就是超越现存世界状态,筑造一个全新世界的技能。然而,倘若人不掌握这些技能,我们的动物性的后腿就会暴露出来,沦为一种动物性的虫人状态。

喀戎的隐喻实际上指出了人在分类学上的一个十分尴尬的境地。人实际上不存在一种实质性的界定,它是位于绝对超越性的神性和绝对世俗性的动物性之中的第三项。在基督教的设定中,当亚当和夏娃被逐出伊甸园之后,丧失了与上帝类似的绝对的超越性特征,但是由于食用了智慧果,他们亦不能与大地上的动物为伍。人的存在,实际上就是动物性与神性的过渡,所谓的人性,就是神的超越性在我们身体上的映射,他们筑造世界,指向一个尚未存在的虚无的潜能。这样,人与动物的区分,实际上并非是在人与动物之间划界,这道界限并不在人与动物之间,并不在人之外,而是在人的内部,即人自身中人性(或超越性)与动物性之间的区分。因此,阿甘本在《敞开》一书中所追问的问题就变得十分关键“如果人与动物的区分首先是在人之内的区分,那么必须用一种新的方式提出对人的追问……我们必须将人视为两种元素不协调的结果,对人的研究不是两种元素在形而上学上结合的奥秘,相反,应该是两种元素彼此分离在实践上和在政治上的奥秘。如果人总处在不停地分裂和区分的位置上——同时也是分裂和区分的结果——那么人是什么?更为迫切的工作是研究一下这个区分,追问一下以何种方式——在人之中——人被分成人与非人,分成动物与人,而不是采用一个大问题的立场,追问所谓的人权和价值是什么。或许在某种意义上,我们同神的关系最光彩夺目的区域,依赖于我们与动物相区分的黑暗区域。”[4](P.12)这样,人与动物的区分从分类学上变成了人内部的区分,人没有了直接可以与动物区别开来的本质(essentia),而是让人处在了一个不断生成变化的动态过程当中,即为了与动物相异,人必须努力地超越性地创造一个界限,将自己在分类学上架构为人。这个架构并非

一劳永逸的，无论是理性、语言还是身体，都不足以认为人在自己的生命运动中创造出足够的标准，来拉开与动物的距离。相反，正是这种努力本身，才能让人获得了在世俗的动物性和超越的神性之间泅渡的可能性。这势必意味着，我们在不同的时代，需要不断地去营造着位于人之内的这种区分，去架构一种人类机制，让人可以表现出自己的超越性，这样同时也意味着，由于我们始终需要新的时代背景下重新架构人与动物的内在区分，我们也必然不断地去敞开一个新的世界，就如同喀戎帮助人类英雄所缔造的城邦世界一样。

二

在人与动物的区分问题上，笛卡尔是一个重要的分水岭。在笛卡尔看来，动物是没有任何智慧和直觉的，相反，动物不过是一部自动机器（*automata mechanica*），它们仅仅只拥有身体上的自动性。在《谈谈方法》中，笛卡尔谈到“即便某些动物经过证明的确在某些行为上比人更加有能力，我们会明白，同是这些动物，在其他行为上却无能为力：通过这种方式来证明某些动物比我们更强，并不能说明它们拥有智慧，因为如果它们比我们更有智慧，应该在所有事情上都胜过我们，相反，这恰恰证明了动物完全没有智慧，它们只懂得依照自然本性来活动。”^[5]（P. 63）笛卡尔坚决否定了动物拥有直观的本能，相反，动物所有的行为纯粹是身体性的机械反应，而没有任何心灵的操作，也正是如此，后来的西蒙东认为笛卡尔是第一个抛弃心灵因素，从纯粹身体性的角度来解释动物的思想家。“笛卡尔学说就是一种生理上的机械论，这仅仅是一种存在物在身体上、在属性上、在运动上的机械论，毫无任何灵魂和直觉。……笛卡尔是第一个说动物行为没有直觉的人。动物的行为不是直觉行为，而是机械行为。”^[6]（P. 73）后来的马勒布朗士（Malebranche）神父，更加激进地将笛卡尔的动物无心灵和直觉，只有机械运动的学说发挥到极致，他不仅否定了动物具有直观，而且也否定了动物拥有任何感情，而这种模式长期以来主导着医学、生物学，尤其是解剖学的研究。

问题在于，笛卡尔式的完全排斥动物具有任何内在心灵活动的方式来建构的人与动物的区别究竟是否真的解决了长期以来困扰着西方思

想史的人与动物的关系问题？也是否能够在人自身内部，让人彻底摆脱令人烦恼的动物性的纠缠？答案显然没有这么简单。在这个问题上，瑞典生物学家，也是现代科学分类学的奠基人卡尔·林奈（Carl Linnaeus）成为了笛卡尔学说的对手。1735年，林奈出版了著名的《自然体系》（*Systema Naturae*）一书，与笛卡尔那种对动物的武断的妄测不同，林奈在瑞典的乌普萨拉建立了自己的动物园，收集了大量珍稀动物，并从经验层面上提出了自己对动物学分类的态度。在《自然体系》中，林奈奚落了笛卡尔“可以肯定，笛卡尔未见过猿。”^①因为，在林奈看来，高级的灵长目动物绝对不能用没有心灵的自动机器的方式来解释，不仅猿猴如此，许多大型哺乳动物实际上都不符合笛卡尔的解释模式。尽管这并不一定能证明动物会比人更为优秀，但动物，尤其是灵长目动物，或许与人的差距没有那么遥远。在《自然体系》中，林奈坚决将人类归为了灵长目的序列，不仅如此，他还将人归为人形动物科（*Anthropomorpha*），与猴科、狐猴科等并列于灵长目之下。这是一个极富争议的举措。在一定意义上来说，人形动物的概念实际上要大于我们现在所说的人的概念，因为在这个科之下，实际上还存在着一些灰色地带，即衔接的类人猿到猿人过渡的地带，如后来爱德华·泰森谈到的俾格米人就是用来填补这个真空地带的类别。

与笛卡尔的绝对断裂性的人与动物的区别不同，林奈坚持了动物在物种延续上的连贯性，在这一点上，林奈的确与后来的达尔文有近似的地方，尽管林奈没有能力来补充完整这个物种演进的链条。不过，引起当代意大利思想家吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）关心的是，林奈并没有坚持从生物学或者生理特征上来区分猿猴与人的区别，而这个区别恰恰是人与动物区分的关键。阿甘本细心地看到，林奈的天才在于他使用了著名的戴尔菲神庙上那句箴言，也就是苏格拉底所曾经引述过的“认识你自己”作为人之区别于人的标准。林奈的标准，与笛卡尔的“理性”标准有着很大的区别，换句话说，林奈的标准根本不在于客观的身体或生理层面上，人之所以为人，恰恰在于人的内部，即人可以将自己视为一

①转引自 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press, 2004, P. 23.

个人。在这个意义上,我们可以看到,林奈式
的标准所产生的形而上学上的后果。首先,如果一
个人形动物,即便具有了人类的外表,他仍然不
是一个人,他仅仅只是“像人”的动物,所以,阿甘
本说“在构成上,人就是人形动物,为了成为人,
人必须在非人当中将自己认识为人”。[4](P. 27)
这样,人之所以为人,从一个固定的客观标准(即
生物学标准)变成了一个主观过程,即一旦人形
动物在自己的活动中,具有了将自己认识为人的
能力,他就可以成为人。

我们在这里看到了林奈的标准和喀戎的神
话之间的衔接。如果说,在林奈那里,生理性的
身体不足以让人类与动物区分开来,就如同喀戎
天生地带有马的后腿一样,那么喀戎的狩猎技
能,正直而文雅的为人处世的风格,甚至为自己的
前躯体穿上了人类的外衣,实际上就是喀戎将
自己认识为人的过程,也正是这个将自己认识为
人的过程,让赫拉克勒斯、阿喀琉斯、佩琉斯等希
腊英雄以及斯塔提乌斯、品达和奥维德等记述喀
戎传奇的诗人和作者将他与其他的人马(尽管喀
戎在生理上更近于人马)区别开来。同样,当亚
当和夏娃在蛇的诱惑下,吞食了智慧果之后,知
道用树叶来遮蔽自己的身体时,他们也懂得了认
识自己是一种不同于伊甸园中其他动植物的存
在物,也正因为他们将自己认识为人,才被上帝
逐出伊甸园。在好莱坞经典电影《猩球崛起》中,
那只叫做凯撒的黑猩猩不再将自己视为一个卑
微的动物,而是将自己视为与人类平起平坐的智
慧动物时,实际上黑猩猩凯撒已经将自己上升为
一种“人”的存在,尽管它的外表仍然是一只黑
猩猩。在HBO的电视剧《西部世界》里,那些被人
制造出来的人工智能机器人,实际上也处在被程
序操纵和“认识你自己”的边缘地带,一旦这道界
限被跨越,那些完全不具有人类生理特征的物质
性结构也具备了将自己上升为人的能力。

林奈的认识论导致的一个激进的结果是,人
在一个连续性的链条中,并没有足够的能力将自
己从生物学上独立出来。这需要人类从内部来
建构一个机制,来保护自己作为人类的边界。阿
甘本将这个机制称为人类机制(Anthropological
Machine)。因为,在这个机制中,人才有能力将自
己认识为人。

三

对于海德格尔关于动物的“贫乏世界”
(Weltarmut)和人的“筑造世界”(Weltbildend)之
间的区分,如果从林奈的角度来理解也会变
得十分有意思。在1929-1930年的冬季课程中,
海德格尔以《形而上学的基本概念》为题谈到了
动物和人的区分,在那里,他在德国生物学家雅
各布·冯·尤克斯考尔(Jakob Von Uexküll)的生
态圈^①(Umwelt)概念的影响下,提出了自己的思
考。尤克斯考尔的生态圈的概念,非常不同于一
般意义上的环境,因为在尤克斯考尔那里,一个
生物并不是毫无区分地与周遭一切事物发生关
联。尤克斯考尔提出“我们要研究的生物的生态
圈,仅仅只是我们看到围绕在动物周围的环境
的一小块,我们所看到的那些东西,只是我们自
己的生态圈,即人的生态圈。生态圈的研究的首
要任务在于寻找动物能感知到的符号,它们通
过这些符号,来构筑动物的生态圈。”[7](P. 53)尤
克斯考尔的意思是说,无论是人类还是其他动
物,都用自己的行为和活动来与周围的世界发生
关系,所有的动物类型都能感受到环境中的一些
符号或去抑因子(das Enthemmende),从这里构筑
了自己的生态圈。这样,尤克斯考尔对生态圈与
环境的思考(Umgebung)会变得十分有意义。如
果我们将环境理解为在我们周围所有存在着的事
物组合而成的总体,尽管这样的总体存在,但对
于具体在其中的生物而言,并不具有意义。生物
总是在自己的活动中,将自己在环境中所能接触
到的事物理解为一个去抑因子或符号,在这个
意义上,生物所能触及到的对象便成为了他们意
义的载体,尤克斯考尔说“通过这种方式,所有生
物的行为赋予了它们触及到的无意义的对象以
意义,因而在所有的环境中,将这些对象组合成
了与主体相关的有意义的载体。”[7](P. 145)于是,
这些有意义的载体构成了一个封闭的循环
(closed cycle),而活动中的生物是这个循环的中
心,我们可以说,这个封闭的循环就是该生物的
生态圈或周遭环境。由此可见,生态圈和环境的

^①生态圈一词,在海德格尔的中文版《存在与时间》中,基于海德
格尔的语境,被翻译为“周遭世界”。这个翻译并没有任何错
误,不过在本文中,因为强调海德格尔与尤克斯考尔之间的关
联,理解为“生态圈”。

区别正是在于生态圈是与活动着的生物相关，并被生物赋予了意义构成的封闭循环，而真正的环境是开放的、敞开的，在那里没有循环，也没有任何被生物所赋予的意义。

尤克斯考尔的生态圈思想启发了包括海德格尔在内的许多思想家。除了海德格尔之外，另一个迷恋于尤克斯考尔的生态圈思想的哲学家是德勒兹。在他与加塔利合作的《千高原》的导论中，他在谈到解域运动（deterritorialisation）和再结域运动（reterritorialisation）时所举的黄蜂和兰花的例子，就带有明显的尤克斯考尔的痕迹：

兰花解域而形成一种形象，一个黄蜂的仿图；然而，黄蜂在这个形象之上再结域。但黄蜂也被解域，其自身变为兰花的繁殖器官的一个部分，然而，通过传播其花粉，它使兰花再结域。兰花和黄蜂——作为异质性的要素——形成了根茎。人们会说，兰花模仿着黄蜂，它以一种示意的方式再现了后者的形象（模仿、拟态、伪装等等）。然而，这仅仅在层的等级上才是真的——两个层之间形成的平行关系，一方之中的某种植物的组织结构模仿着另一方之中的某种动物的组织结构。同时，它还牵涉到另外的事物：不再是模仿，而是代码的捕获，代码的增值（剩余价值）、价的增长，真正的生成，兰花的生成－黄蜂，黄蜂的生成－兰花，每一种生成都确保了其中一方的解域和另一方的再结域，两种生成在一种强度的流通之中相互关联，彼此承继，而此种流通则总是将解域推进得更远。[8]（P. 11）

尽管德勒兹和加塔利所批判的对象是树状的分类结构，这样林奈的分类法也在他们的炮火之下。不过，德勒兹和加塔利是从尤克斯考尔的立场来对林奈式的生物分类学进行批判的，因为在林奈的体系中，植物体系和动物体系是不相干的两个体系，兰花与黄蜂之间很难发生关系。不过在尤克斯考尔的生态圈之中，重要的不是分类学，而是对于兰花和黄蜂来说，他们各自产生的意义的载体是什么，在面对兰花的时候，黄蜂解域了自己的作为动物的界限，从而成为了兰花传播花粉的工具，在兰花的生态圈里，黄蜂不是作为动物出现的，而是作为生态圈里有意义的载体

出现的。兰花亦是如此，兰花以其花粉的功用进入到了黄蜂的生态圈。尽管德勒兹和加塔利在这里并未使用生态圈一词，但他们已经指出，兰花和黄蜂处在一个平行关系的层当中，而这个“层”的概念，我们完全可以理解为对尤克斯考尔的生态圈概念的转译。

相对于林奈的“认识你自己”的内在分类学，尤克斯考尔更深入地揭示了人与动物关系的建构。首先，尤克斯考尔并不是孤立地来思考某个独体生物，生物不可能独自生存，每个生物也不是直接去面对赤裸裸的世界，相反，它们通过自己的行为（如黄蜂的采蜜和兰花的传播花粉）建构了自己的生态圈，从而将自己与无意义的世界隔绝开来。这样，林奈意义上的人类机制实际上也是一种隔绝机制，即人在自己日常行为中，让自己通过一个意义载体环境的建构，从而将自身与外在无意义的世界隔绝开来。在彼得·斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）那里，这个隔绝的生态圈，被称为气泡（Blasen），这个气泡正是各个生物物种用来建造自己特殊世界的保护层。

也正是在这里，海德格尔切入了自己判断。尽管人与动物都在世界上构筑自己的生态圈，但是相对于人，动物更沉浸于（eingenommen）其中，而动物与自己的生态圈的关系是一种沉浸关系（Benommenheit），这种沉浸关系的生态圈，说明了动物世界的贫乏。海德格尔说：

行为仅仅只是在动物的自在沉浸基础上的一般性的存在方式。我们应当界定动物特有的依其自身的存在，这种存在与人的自我毫无关系，在动物的自在沉浸中，它所有的行为可能是沉浸。沉浸在于自己的本质当中，动物只能如此行为……沉浸是如下事实的条件，即相对于动物的本质而言，动物只能在一个环境，而不是在一个世界中行为（in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt）。[9]（PP. 238 - 239）

海德格尔这里强调的环境与世界的区分，实际上就是尤克斯考尔的生态圈和环境的区分。动物无法真正把握自己的生态圈，它只能浸淫在生态圈的蜜汁当中，不能自拔。相反，任何与这个生态圈相悖的物质和存在物都在生态圈中遭到了抑制，也就是说，生态圈或者周遭环境，向动物封闭了通向真正的外在世界的可能，它们只能

蜷缩在这个由它们自己有意义的载体所构成的封闭循环里享受最自然的事实,用林奈的话说,它们无法在这个封闭的循环中认识自己,那么它们无法过渡到人类机制,无法成为另一个黑猩猩凯撒。

那么相对于动物,人类的命运,即那种“认识自己”的使命,具有了更为特殊的意义。即“认识自己”是一种可以打开自己封闭循环的生态圈的能力,即敞开。因为人与动物的区别正是敞开,敞开即打开那个被有意义的载体或去抑因子所封闭的世界,动物看不到那个生态圈之外的世界,所以它们的世界是贫乏,人,只有真正意义上的人,才能敞开自己,面对那原初没有被意义化的世界。

四

现在,在我们走向最后的激进生命之前,我们可以总结一下关于人与动物区分的几个结论,而这些结论是理解破除当代思想藩篱,实现人类解放的前提:

(一) 人与动物的区分并不在人与动物之间,不在人之外,实际上人本身就如同喀戎一样,位于超越性的神灵和世俗性的动物之间,人的身体同时镌刻着超越性的潜能和动物性的沉浸,因此,真正的区分是人自身之中的超越性和动物性的区分,而这种区分并不是恒定的,在不同的时代,这个区分需要重新架构。

(二) 林奈开创的现代生物学分类法告诉我们,不可能从纯粹的生物学上来将人与动物彻底分开,与其说人与动物的区分是一种外在的客观的生理上的区分,不如说这种区分正在于人自身内部,也就是说,人只有通过“认识自己”的人类机制,才能在人与动物之间制造一道界限。也正是这道界限,在人形动物与真正的人之间设置了一道无法跨越的鸿沟。

(三) 按照尤克斯考尔的说法,相对于没有世界而言的纯物质,动物和人都拥有自己的生态圈,但是与人不同的是,动物只能沉浸在自己的生态圈里,它们不会追问每一个符号和去抑因子为什么如此起作用,更不能从总体上把握生态圈的存在,将它揭示为一种存在物。相反,人悬置了生态圈里的去抑因子的功能,从而将封闭的周遭世界或生态圈揭示为敞开状态。

这样,我们可以理解,相对于动物的沉浸于

生态圈,人对于自己的周遭世界的态度,是海德格尔的烦(Sorge)。在《存在与时间》中,海德格尔就提出了烦是此在在世界之中存在的最基本的态度:

因为在世本质上就是烦,所以在前面的分析中,寓于上手事物的存在可以被把握为烦,而与他人在世内照面的共同此在共在可以被把握为烦。寓于……的存在是烦,因为这种存在作为“在之中”的方式是由它的基本结构即烦规定的。烦并不是只描述与实际性及沉沦都脱了节的生存论结构,而是包括这些存在规定之统一的。^①

在海德格尔那里,烦的存在论结构意味着此在不愿意囿于“在之中”的先定给予的周遭环境,不愿意沉沦于其中,因为沉沦于其中,意味着此在的动物化,只有烦,才能将此在的存在论命题展现出来。在这个意义上,烦意味着去存在,需要在周遭环境中被遮蔽的状态下寻找一片无蔽(alētheia)的天空。不过,无蔽状态并不是一种安然享乐的状况,尽管它为我们开辟了一片新的天空,但同时也是一个我们的日常通俗的意义所无法通行的地方,因此,在1929-1930年的讲座中,海德格尔强调说:

存在物在总体上并未消失,相反,它们在彼此无区分(indifference)层面上如其所是地展现出它们自己。与之对应,其空洞性(emptyness)恰恰在于总体上诸多存在物之间的无区分性……这意味着,在总体上的存在物当中,此在发现自己,由于烦,处在一个位置上,在某种程度上,在烦的形式下,包裹着我们的存在物没有为我们提供进一步行动的可能性,也没有任何我们让其他东西行动的可能性。它们自己拒绝了在总体上与那种可能性相关联。它们拒绝与此在相关联,这样,在总体上的存在物当中,此在面对它们展示自己——面对它们,面对拒斥它们的总体上的存

^①海德格尔《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第222-223页。陈嘉映先生的译本实际上将Sorge翻译为操持,但为了与阿甘本的意思相贴近,这里的中译文均将操持改为了烦。

在物——如果真的要成为其所是的话，此在必须面对它们而展示自己。于是，此在发现自己被移交给那些在总体上拒绝它的存在物。[9] (PP. 138 - 139)

是的，在遮蔽状态下的总体存在物，无论我们之前是否注意到它们，它们都在总体上与我们毫无关系，由于我们的意义无法贯穿它们，于是此在发现自己被移交给了“在总体上拒绝它的存在物”，一个处于遮蔽状态下无法简单被此在所把握的存在物，这就是深度之烦，也就是一种在远离了生态圈那熟悉故土，处于游牧状态下敞开的此在。在这个遮蔽状态下，没有故土，没有任何指引，没有任何既有的经验充当我们前进的参照，唯一具有的就是这种“深度之烦”，一种面对从未见过的世界的立场和态度。

一切熟悉的东西都烟消云散了，在《什么是形而上学？》一文中，海德格尔用另一种方式阐述了这种深度之烦，即“此在意味着：被悬置在虚无之中”。[10] (P. 91) 是的，真正的激进的态度，就是这种虚无的黑夜，在没有光亮贯穿的地方，让自己的生命可以在那里矗立，而不是让自己的生命蜷缩在安逸的生态圈的安乐窝，浑浑噩噩地沉浸式渡过。真正的激进生命，意味着去远征，去敞开，悬置围绕着我们周围的熟悉的符号和功能，就如同色诺芬在《长征记》(Anabasis) 中记述的那样，当迷失在波斯境内的由色诺芬率领的远征军，在来回逡巡中，寻找一条不曾有过的道路。也正是在这个意义上，阿甘本将其视为最激进生命的敞开：“从一开始，存在就被虚无所贯穿，光亮(Lichtung) 也即是原初的毁灭(Nichtung)，因为唯有通过对生物与其去抑因子的关系中断和破坏，世界才会向人类敞开。”[4] (PP. 69 - 70)

实际上，德勒兹和加塔利将这种深度之烦的激进生命的态度称之为“游牧”，也是一种“少数人”(mineure) 的文学，因为德勒兹和加塔利笔下的卡夫卡，正是这种在原初遭到毁灭处的光亮下游牧的少数人，德勒兹和加塔利说：少数人一词“已经不适于作为某种文学的修辞语，而是指任何在通常被称为重大的(或业已确立的)文学的内部产生文学革命的条件”。[11] (P. 38) 少数人的敞开，无论在德勒兹和加塔利那里，还是在阿甘本那里，以及在巴迪欧、齐泽克那里，就是一种革命。少数人的游牧或者深度之烦，悬置了那熟悉的生态圈，让被遮蔽的世界可以敞开，在一个熟

悉的但没有光亮的地方游牧，在虚无的黑暗中远征，这就是激进生命的使命，也是喀戎的狩猎技能的潜能所在，因为喀戎的狩猎从来不是让人们沉浸在固有的世界中享受着安逸生活的节奏，相反，正如色诺芬的《狩猎术》中介绍的那样，狩猎的根本在于与自然世界的搏斗，在危机重重且阴云密布的大地上杀出条血路。

不过，我们同时要注意的是，德勒兹和加塔利笔下的卡夫卡，或者“少数人”的文学，也并非是一种人的文学。我们依稀记得在卡夫卡《变形记》中变成甲虫的格里高尔，没有人理会，没有人关心他，格里高尔就是一种“少数人”的激进生命的形象，但是，这个形象也意味着，一种在敞开中游牧的“少数人”的生命，也丧失了先天给定的人的外形。我们甚至可以这样来理解，真正意义上的深度之烦或游牧，是非人的(inhuman) 或超人的(ex-humain)，这种生成的生命，就是一种生成-怪物，一种不能被寻常人接受的怪物。实际上，在海德格尔和阿甘本那里，既定的身体也是“在之中”，成为人也意味着从身体上超越这个“在之中”，同样，超越身体“在之中”，意味着人的怪物化。想象一下，克拉里在《24/7》中提到了将可以长期不睡眠的白冠雀的生理机能，经过现代生命科学的作用，制造一种无眠战士的例子。当然，还有可能诞生那种无眠的工人和无眠的消费者，相对于我们现在还必须坚持每天睡眠的人来说，这些无眠的战士、工人、消费者，难道不就是变形的怪物吗？

游牧和激进生命正在将那种伪善而古老的人本主义打回原形。那些滥情的人本主义固守的是一个僵化的人的边界，他们从来不知道，从古至今，这个边界被来回挪移了多少次。所有装扮成人本主义的道貌岸然的掮客都堕落为最腐臭的保守主义的同路人，他们固守的是一条根本不存在的长城，在他们捍卫的另一侧，都是被人本主义蔑视为非人或怪物的存在。也正是在这个意义上，我们从人本主义走向后人学(post-humanism) 或者说走出人类世(Anthropocene) 的契机正在于此。后人学和走出人类世并不代表着人类的彻底消亡，或者异于人类的种族开始奴役着人类。并非如此，后人学的根本意蕴在于，必须走出人本主义为之设定的藩篱，走出在本质上遮蔽了他们视野的生命政治的逻辑，在他们认定为非人和怪兽的地方，重新树立起“人”的旗

帜。我们或许可以用英国马克思主义科幻小说家柴纳·米耶维(China Mieville)的一句话来结束:

迄今为止的既存社会的历史都是怪兽的历史……我们已经看到了真实的怪兽,怪兽就是我们,这种看法既不是救赎,也不是聪慧,也没有趣味,更不是真实。这是对怪兽的背叛,也是对人性的背叛。[12]

参考文献

- [1] Xenophon, *Cynegeticus: On Hunting with Dogs*, New York: Create Space Independent Publishing Platform 2017.
- [2] 荷马《伊利亚特》,罗念生译,北京:人民文学出版社,1994年。
- [3] 阿甘本《宁芙》,蓝江译,重庆:重庆大学出版社,2016年。
- [4] Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin

- Attell, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- [5] Descartes, *Discours de la méthode*, Paris: Flammarion, 1992.
- [6] Gibert Simondon, *Two Lessons on Animal and Man*, trans. Drew S. Burk, Minneapolis: Univocal Publishing, 2011.
- [7] Jakob Von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, trans. Joseph D. O'Neil, Minneapolis: University of Minnesota Press 2010.
- [8] 德勒兹、加塔利《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,姜宇辉译,上海:上海书店出版社,2010年。
- [9] Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- [10] Martin Heidegger, "What Is Metaphysics?" trans. David Farrell Krell, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [11] 德勒兹、加塔利《卡夫卡:为了一种少数人的文学》,《什么是哲学?》,张祖建译,长沙:湖南文艺出版社,2007年。
- [12] China Mieville, *Theses on Monsters, Conjunction*, Vol. 59(3), 2012.

From Animal to Human, Then to Monster: Openness of Life and Radical Life of Inhuman

LAN Jiang

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210023, China)

Abstract: Some contemporary thinkers, such as Giorgio Agamben, argue that the difference between human and animal, eventually is a distinction in human. A tension, which lies between transcendence of superman and secularity of animal, locates in human itself. Historically, the distinction between human and animal is a dynamic mechanism historically, that is, the one which Linnaeus considered as a capacity to recognize oneself as a human. Contrast to those inorganic ones, animal and human have their possibilities to construct Umwelt of their own. However, according to Heidegger, animals are likely to immerse into their environment more deeply than human does. In contrast, when human affrights to a world where he has to be, an emotion, which he names *Sorge*, will emerge from it. This emotion makes human extend to open, breaking through the closed circle, which hinders us to have an access to a real external world. Nevertheless, when human begins to face to openness, an absolute external world, it means that they are becoming "minorities" in society and that they will differ mentally and physically from those who are still immersing their own Umwelt. Once we step upon an open world and wander in a meaningless void, it at the same time means a possibility to live radically, and to live a monster-like radical life, which belongs to a category of post-humanism. Only in this way can we truly witness an open world.

Key words: Radical life; animal; human; Agamben; Linnaeus; Heidegger

(责任编辑:吴芳)