

# 生命理论与文学研究创新维度的展拓

陈奇佳

(浙江大学文学院, 浙江杭州, 310058)

**摘要:** 生命理论是近代以来重要的世界性理论思潮, 其核心是重新评估传统以人类为世界中心的价值法则。动物性、技术、世界秩序等是此思潮三个代表性的问题论域: 动物性问题是指如何重新审视人的无可祛除的动物性成分, 如何在肯定动物性的基础上思考现代人的伦理基础; 技术问题是如何在存在论的视域下权衡人性存在的技术物内容; 世界秩序问题是指在一系列生命体之价值、谱系被重构的条件下, 如何思考正义等问题的基础条件与根据。20世纪以来的世界文艺创作, 包括新时期以来的中国文学创作, 对相关问题都有所体现。

**关键词:** 生命理论; 动物性; 技术; 世界秩序; 文学研究

**中图分类号:** I0-02

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2025)05-0182-12

本文所讨论的生命理论, 是指近现代以来思想界围绕着生命问题形成的一种思潮与理论构建的倾向。这一思潮大体以尼采为发端, 经狄尔泰、海德格尔、福柯、德里达、阿甘本等及20世纪80年代以来诸多女性主义、技术哲学思想家阐发、变异, 到今天形成了一种独特问题领域。这一问题领域的核心议题是如何突破西方传统思维模式, 构建一种非人类中心主义的思考世界的方法论, 以及如何以此为基础整合既有的关于生命的知识学说。

严格地说来, 只要是某种较为深入、较成系统的思想学说, 一定都会对“何谓生命”“人在世界生命体系中的地位”等问题做出思考与判断。而至19世纪以来, 西方不少学者、思想家已对传统的人类中心主义观念提出过质疑<sup>①</sup>。但学界一般认为, 这一思想要到19世纪末期才开始成为一种席卷世界的精神浪潮。因为当时已趋于成熟的各科学知识体系, 如生物学、进化论、宇宙论等, 越来越冲击传统各种强调以人为世界中心的思想学说, 启蒙以来的“人是目的”论也不免遭到质疑。尼采因而指出, 如果不带宗教意味的道德伦理的前设, 在世界存在图景中, 人并不见得比动物——特别是近邻“猿猴”<sup>[1](35)</sup>, 拥有更多的优越地位。因此, 为了迎接更高的存在“超人”的到来, 人不应该自得其乐地悬设并无实证根据的“人性”种种, 要甘心成为“桥梁”<sup>[1](38)</sup>, 要从更一般的现象中, 也就是能够区分有生命的和无生命物的比较中, 在对生命存在之强健活力源泉的有效分析中, 思考世界意义的基础。

在尼采生前, 他的思想未得到足够重视, 但至迟在20世纪初, 他的生命学说已激起了思想界的充分共鸣。狄尔泰、西美尔等纷纷进入生命哲学领域, 弗洛伊德也坦然承认自己学说与尼采的主张有异曲同工之妙。舍勒评论说: “尼采是第一个直截了当地谈论‘生命’的人。……尼采按生命之生物学的意义重构生命观念, 即返回到生命最深邃的体验、‘最寂静的时辰’中去。”<sup>[2]</sup>此后, 生命理论便成为世界思想界一个重要的问题域, 并且, 随着科学技术日益发展、生态危机日益凸显, 社会思潮对于人类智慧有效性的质疑越发变得沉重, 它也成为各种文艺创作一种基础性的时代精神底色, 成为艺

收稿日期: 2025-05-26; 修回日期: 2025-07-22

基金项目: 2025年度浙江省哲学社会科学规划领军人才培养重大课题“中国网络文学的世界影响研究”(25YJRC001ZD)

作者简介: 陈奇佳, 男, 浙江温岭人, 浙江大学文学院求是特聘教授、博士生导师, 主要研究方向: 中国现当代文学、戏剧影视理论、文化产业, 联系邮箱: chenqijia2001@263.net

术家想象世界、投射自我情感焦虑的动力源泉。这种旨趣，自普鲁斯特、乔伊斯以后便成为西方文艺界重要的审美趣味潮流，到“二战”后，更成为一种压倒性的美学主流。无论是文学界的萨特、博尔赫斯、戈尔丁，戏剧界的贝克特、索因卡，电影界的伯格曼、费里尼、戈达尔，绘画界的纽约画派，音乐界的披头士乐队、猫王，还是装置艺术界的沃霍尔等，他们均尝试以某种新的生命视角重审人的问题。在此过程中，一系列思想问题如动物性、技术、秩序、记忆、自我、生死观念、情感、伦理、共同体等，得到了全新的阐释和深度挖掘。限于篇幅，本文主要就动物性、技术、秩序三者所体现的创新生命意识的内涵展开讨论。一般说来，文学创作所表现的对生命问题的创新掘进大体都与这三者有关或发源于它们。

## 一、动物性：重思自我、伦理与权力

但凡从生命的视角切入对世界的观照，动物性就是不容回避的问题之一。

所谓动物性问题，就是如何考量人性或人类存在中那些与动物相关的特性部分。从亚里士多德开始，西方传统思想便明确将人视作动物中的一个类别，虽然是最高的类别。这就引发了动物性的问题：如果人与其他动物共属一类，那么人性中必然有动物性的东西；但人又明显不同于其他动物——这看起来是一个自明的事情，则人性中又必然包含着截然不同于动物的东西。那么，如何看待人与自身存在的动物属性之间的关系呢？不同的思想者于此的回答大不相同，大体可分为两种进路：一类如亚里士多德所说的，人和其他动物其实共有一些东西(如灵魂)，但有高低之别，这种高低之别显示了人类的特殊性；另一类如托马斯·阿奎那等所主张的，人性中有动物所绝对不具备的东西(如灵魂、理性等)<sup>②</sup>，因此人得以与动物相区别。要言之，偶有例外，传统思想中人与动物的区分是绝对的，是必要的。但近代以来的生物学学科发展尤其是达尔文的学说开始逆转这一思想进程。对动物性的问题，一些思想家开始主张人的存在中并没有什么绝对区别于动物的东西，很多被定义为人类独有的人性元素，动物身上也具有<sup>③</sup>。到20世纪80年代后，西方一些激进学者甚至在公开的宣言中主张：人和动物的区分已经“不必要”了<sup>④</sup>。按照这一逻辑，人性基本上就是动物性，动物性差不多就是人性——包含的内容说不定还要更丰富一些。

尽管考察问题的视角大有不同，生命理论家们一般都力图超越前人之于人性过于理想化或超验的悬设，努力援引既有的自然科学和人文科学的知识经验分析人性中的动物性因子，谛视人类活动中诸多难以排除或者说根脉相连的动物性力量，构成了一种世界意义上的精神运动合力。对于这些研究，生命理论家的价值形态构拟，其实是不同的，有前述认为人和动物的区分已经“不必要”的；有认为根据现代科技，应当祛生命的“神秘”性，应当把生命纳入现代管理体制的<sup>⑤</sup>；也有力图在各种生命现象中坚持人的独特价值，拒斥将人性与动物性完全混同主张的<sup>⑥</sup>……但他们都充分估衡动物性之于人性的重大意义，不认同传统之于克服动物性的解决方案。由此，他们开拓了思想问题的新领域，来思考人类的存在困境。

第一，现代自我理论关于自我发展的动力源通常与动物性相关。

过往人类谈论自我运动的根本动力，总不外上帝的恩宠、灵魂、理性、自由意志等几种。即使贤明如斯宾诺莎，当他论断个体自我乃是一切人类精神构成基础的时候<sup>④(183)</sup>，仍然需要引入一个“神的无限力量”<sup>④(174)</sup>作为前提。这些难以实证的前设，在很多强调人性中动物性的理论家们看来都是没有必要的。这方面影响最大、思辨最深刻的当数精神分析学说。弗洛伊德倡导的精神分析的根柢，就是撇除各种悬设，将此前思想学说中各种人性、自我的基础还原到动物性层面，层层剥笋，指出人类自我构造的动物性源泉。他在其学说体系构建之初就指明了这点：“生物学通常用‘性本能’(sexual instinct)

表达存在于人类及动物身上的性需要(sexual need), 并将它比喻为营养需求本能, 相当于饥饿感。然而, 日常用语中却找不到在性方面与‘饥饿’相对应的词, 故科学采用‘力比多’(libido)与此对应。”<sup>[5](9)</sup>弗洛伊德认为, 自我的构造虽然复杂, 每个个体自我在其发展过程中还会增附很多宗教、道德、文化禁忌以及个人成长特殊经历等要素, 但只要把握其动物性根源, 即动物般求快感、趋利避害的本能(在其学说发展的后期还认为人之动物性存在根基还有一种向死的本能, 这也能提供一种特殊的快感), 那么, 人类自我的全部现象其实都能还原到这个原初的根基上。人类为什么会遵守一些明显令其不快的规则? 这是因为遵守规则能够带来相应的快感补偿, 甚至更多。比如说婴幼儿需要遵守父母关于不准随地大小便的禁令, 这诚然是一种快感的压抑, 但服从禁令的奖赏本身就能构成婴幼儿的快感来源, 而大小便的控制及其排泄的“肛欲”满足, 则可能构成另一种更强烈的快感。婴幼儿在此规则的遵守中获得了较放纵行为更多的快感享受<sup>[6]</sup>。为什么人类对外在世界总有不竭的探索欲望? 弗洛伊德说, 力比多的升华机制在其中可能发挥了巨大作用: “升华是一个与对象力比多有关的过程, 它将本能指向远离于性满足(sexual satisfaction)的其他目标。在这一过程中, 重点强调的是性的转移。”<sup>[7](137)</sup>当然, 就自我的形成而言, 仅有升华机制是不足的, 过分强烈的升华机制会构成神经症<sup>[5](133)</sup>, 力比多运作的另一种形式, “自恋力比多”所形成的自我理想塑造, 对自我的形成发挥了根本的结构作用: “理想化是一个关系到‘对象’的过程, 通过理想化, 个体在不改变对象的条件下, 在心目中将对象聚集和夸大。”<sup>[5](133)</sup>归根结底, 类如“宗教、道德和社会感”这些“人类较高级方面的主要成分”, 经过溯源和分析, 都可以发现其不过是一种欲望本能体制化的实现手段而已, 而人不外乎以这种或那种方式在满足自我对欲望的追逐: “通过理想的形成, 生物的发展和人类种族所经历的变迁遗留在本我中的一切痕迹就被自我接受过来, 并在每个人身上又由自我重新体验了一遍。由于自我理想所形成的方式, 自我理想和每一个人在种系发生上的天赋——他的古代遗产——有最丰富的联系。”<sup>[7](135)</sup>

以弗洛伊德为代表的精神分析学说对人类自我中动物性部分的掘进, 可争议之处很多, 但越到晚年, 他们的思想展现出越大的影响力, 这痕迹在福柯、德里达、德勒兹、阿甘本等的自我理论中都很清晰。

第二, 动物性的思考敦促人们再思考伦理的根基。

弗洛伊德理论毕竟过于激进了。并且, 如果把“宗教、道德和社会感”这些东西最终完全还原到动物本能上, 则无法解释为何动物们却不具备这些东西呢? 人们诚然能够在动物身上找到一些社会性甚至近似于伦理的东西<sup>⑥</sup>, 但动物并无这些“较高级方面”的有序构成。这是一个自明的事实。一些思想家受此启发, 在思考伦理等问题时稍稍后撤一步, 不那么极端地看待问题, 但仍密切关注动物性问题。他们认为, 传统思想中确定人性本然的方式, 通常只是建立在一些基于某些信仰与道德理想主义的悬设基础上。它们排除掉一些据说是专属“兽性”<sup>⑦</sup>(如愚蠢、无理性等)的东西, 而以为剩下的那些特质(如信仰、理性等)就是人性的专属, 人兽之分得以彰显。这些思想家指出, 此种得出问题结论的思想方式过于急切了, 很可能遗忘了一些本该认真追问的事情。因为人兽可辨析的通路并非那么明确(如信仰、理性、自由意志等), 而在实践维度上, 人的动物属性更像是无时无刻不在与人打交道的东西。如果确定人类归属于动物大类的动物性身体是人类能够确定自我实存的唯一物质性基础, 那离开这动物性而谈人性在逻辑上便没有必要。真正的问题应该是追问那原初之物, 人性基于动物性但在某种微妙之处又恰恰不同于动物的分界之处。德里达认为, 审慎地思考人“是动物/不是动物”最初的根基, 可能是我们今天谈论伦理问题的根基: “越过边界或人的终结, 我转向(/投向)动物: 转到在其自身之中的动物, 转到在我之中的动物, 以及在自身之麻烦中的动物, 转到尼采所说过的人, ……它是至今仍然是不确定的动物、缺乏自身的动物。在《道德的谱系》第二篇论文的开头, 尼采还说, 人类是有希望的动物, 他的意思是, 在这些词下面划着重号——一种应该能承诺的动物。据说其本性上

就是要被提升、培养、‘教化’和训练，以便作出承诺的动物。”<sup>[8](112-113)</sup>德里达举例说，某次他在赤身裸体洗澡时，一只母猫闯进了浴室，看着他，他浑身不自在。为什么在无言、无能的猫的目光面前，人会感到不适？德里达解释说，这不适大概是一种本能的羞耻感在发挥作用。人是唯一会穿衣、拒绝赤裸的动物，着装不仅仅是为了御寒、修饰，更本源处在他具有羞耻的能力。就像《圣经》中说的那样，亚当、夏娃吃了智慧果后，第一桩事情就是懂得了羞耻。但这种羞耻感不是天然神授的，是一种人类与他者打交道时发展而出的能力。这能力使得自我与他者打交道时，被他者的目光所逼视时，会意识到自身处于赤裸的状态。这赤裸是指除了自己在与这个他者打交道的状态自己是一无所有的。而在谈论人性初始的根据时，谈论人与其他动物根本区别时，对动物赤裸目光的接受与回应因此就显得非常重要。因为与动物赤裸目光的相遇，无论是猫还是其他什么，无论自己处于赤裸的状态或是什么，人类都能进而思考人类自我根据源生之初的条件，寻找某种无底深渊能够给予的回馈：“这种无底的注视给我的视域(*donne a voir*)提供了什么？它对我‘说’什么，很简单的表明了每一目光的赤裸的事实，由于事实允许我看并且通过他者的眼睛被看，在注视中且不仅是他者注视的眼睛？我在此思考这些注视的眼睛，这些注视者的眼睛必须同时被看见并且忘记。”<sup>[8](123)</sup>

第三，动物性问题敦促人们更现实、更深入地思考社会权力关系的构成问题，也就是所谓“主权者”如何判定的问题。

一般说来，传统视野中的人类社会政治权力关系总是后天形成的，各种权谋手段、暴力压迫现象是人的不完备性的显现。也就是说，如果人性构造到了理想化的境界，和平、和谐、无暴力的正义权力关系的生成就不仅是可能的，也是必要的。但如果考虑人性中无法祛除的动物性自我，并且还要充分估量各种伦理关系原初时刻即必须正视的动物的赤裸目光，那么就必须认真思考这个问题：权力架构中规定、执掌权力的“人”（可以是自然人，也可能是法的拟制意义上的“法人”）亦即主权者有无可能真正践行理想的正义？或者说，但凡有主权者这样权力位势存在，正义就是不可能的？对于这类问题，德里达、阿甘本等做出了特别重要的贡献。在他们“持续的工作视野中，有着关于强力和权利、权利和正义、‘人的固有性’、所谓‘人’和不恰当地被以单数性总称来称呼的“动物”之间的边界的哲学阐释等大问题”<sup>[9](6)</sup>。德里达通过“追问政治的‘动物性再现’的形式和种类(形象、比喻、转喻、隐喻、讽喻、寓言、戏剧等)的文学或修辞学的历史”<sup>[10]</sup>，指出人类在思考权力、暴力、强力等问题时，离不开对各种动物意象的借喻，如狼的凶残与绝对暴力、狮子的蛮横、狐狸的狡猾、蛇的聪明与阴险等。这种比喻，一方面可以说是修辞，是人对于动物的污名化，另一方面，却也可以说是一种本质的精神倾向的投射。人明白自己内心深处有这样一种倾向，要回到人性的本源之初、在人与动物尚难做出分野之际，在动物身上去寻找动物性(兽性)本有的力量。但凡要构成权力关系，这种动物性力量可能是弥足珍贵的。“野兽、罪犯、主权者……有着令人感到棘手的相似性；他们彼此呼召、彼此联想，从一个到另一个；在主权者、罪犯和野兽之间有一种难以捉摸而充满魅力的共谋关系，甚至是一种令人不安的相互吸引，一种令人不安的熟悉感，一种诡异的相互纠缠。”<sup>[9](36)</sup>正从这一点来说，以各种动物意象喻指主权者绝不是修辞而已，这是对政治关系、权力架构真相的豁显，是对被各种权力话语遮掩的真相的揭露，是对政治逻辑实质的批判，是对人现实困境遭遇的抗议，当然，也未必不能是“因兽之名”在动物性中寻找灵感构建未来方向的新动力：

主权者那里的野兽的幽灵，和野兽那里的主权者的幽灵，一方栖息或盘踞在另一方那里，一方变成另一方的亲密主人，动物变成主权者的“hate”（主人和客人），同时也是他的人质；此外，我们知道，这个主权者可以非常愚蠢(*betise*)，却无损于其职位所确保的全能，……在野兽和主权者这两个形象的变形式叠加中，我们可以预感到，一个深刻的、根本性的本体论系词运转在这个对子里，它像是一个配对(*accouplement*)，一种本体论意义上和本体—动物—人类—神学—政治意义上的交配……。<sup>[9](36-37)</sup>

## 二、技术作为人的存在条件

生命理论重构了人与技术关系的世界图景。

传统的思想之于“技术是什么”的回答主要有两种：“其一曰：技术是合目的的工具。其二曰：技术是人的行为。这两个对技术的规定是一体的。因为设定目的，创造和利用合目的的工具，就是人的行为。”<sup>[11](925)</sup>在这观念里，技术诚然也是一种人的本质力量的外化显现，但毕竟是一种外在的东西，仿佛是放在那里召之即来挥之即去的东西，又或者是一种非根本的东西——一种衍生品，人仿佛可以随时戒断一样。但海德格尔以来的生命理论家们强调说，技术是人类特有生命形式涌现的一种能力，这种能力不仅体现在一种外化的形成各种器具(工具)的本领，更内在于生命的整体构造——具体体现在各种仿佛纯然生理性的器官如手、舌头、大脑等上面。海德格尔说，人与技术是这样一种整体性生命联系，技术绝不外在于人，反过来甚至可以这样说，技术作为一种根本能力召唤着人的存在，并使得人得以以人的方式存在：“我们以‘座架’(Ge-stell)词来命名那种促逼着的要求，这种要求把人聚集起来，使之去订造作为持存物的自行解蔽的东西。”<sup>[11](937)</sup>

海德格尔以降，生命理论对技术的追问思想成果甚多，本文只简略讨论四点：技术人类学、代具、技术物与赛博格。

首先，本文所谈论的技术人类学是一种建基于海德格尔思想的理论。海德格尔在20世纪30年代就明确指出，人之为人，乃是因为其作为人的先天生物性条件，如器官，就包含有技术能力。离开这种人的条件而谈技术就不免流于表面而无法触及人的存在根基：

形成的器官固定下来并表明有持久动物形态的情况又是怎样的呢？这里，就所有高级动物而言，器官的不变和持久可能会诱使我们——实际上甚至一再引诱我们——就器官本身去理解，更确切地说，当作工具去理解。……似乎器官是某种现存的东西，在动物整个生命之变化中保持不变……然而关键在于，有机体如何被理解以及是否被原初地理解……器官，虽然它们看上去持久或现存着，却只能以我们称之为生命的存在之方式被形成。……器官积极地归属于能力。我们说：能力因其效劳而获取器官。<sup>[12]</sup>

追寻海德格尔等人的思想脚步，勒鲁瓦-古兰、吉尔、西蒙东、斯蒂格勒等人在现代学术知识体系上丰富、发展、完善了一种以技术为本体的人类学理论。这种理论强调技术是人作为人的人种学前提条件<sup>®</sup>。他们认为，现代人即智人作为灵长目人科人属的物种，在生物学意义上具有实证可以辨析的技术属性。人的器官及生理构造、种群的自然生物属性、其他各种器质属性，都先天地拥有某种可被称作“技术”的能力。斯蒂格勒因此说：“人的同一性是极其细微的：在从南方古猿到智人的生命现象中，唯一恒定的因素就是技术性。技术的因素在最初非自然的原动力的推动下，不断发生形变，这个形变的轨迹贯穿了人类早期几百万年的发展过程。人类的连续性就在于成为‘外在化进程’的‘解放’的恒定性。”<sup>[13](171)</sup>斯蒂格勒的研究从根本上逆转了福柯以来西方左翼理论界对技术与生命关系较为简单、线性的批判论调。<sup>[14]</sup>

其次，斯蒂格勒的代具观念是一种值得重视的人和技术的关系理论。

代具(Prosthesis)一词在日常语义运用中，一般表述为“义肢”。这个词的词源意为“应用/附加/连接物”(application, addition, attachment)。1704年，首次被引入医学领域，指使用人造装置物来修补替代受损肢体，帮助截肢者或先天性肢体缺陷患者恢复部分功能和外观<sup>[15]</sup>。但在斯蒂格勒的学说中，“prothese”使用它的引申义显然更为合适。他强调，人作为一种动物和其他动物不同的是人普遍地

拥有一种非生物性躯体之物的技术能力。这种技术不限于物质性层面的械具，也包括一些纯精神层面的东西，如语言<sup>[13](135)</sup>，甚至是交换的能力<sup>[13](135)</sup>。人的单纯的生物性躯体与其他动物竞争并无绝对优势，因为他作为一种生物体不可避免地具有各种“缺陷”。但他由内而外地发展出各种具象或抽象的嫁接在生物体上的“代具(义肢)”却能弥补一些“缺陷”，使得人成为现代人这个样子。

斯蒂格勒指出，代具使用是人之为人的本能之一。它不是一种先天注定的形态，没有既定的规则，也没有一个确定的未来。“器官学——在技术和技术学补充意义上理解——是对有机体/器官(organic)的修改，即它的延异过程：它的分化和延迟，空间化和时间化，并由此产生一种新的个体化过程，即一种新的生命形式。”<sup>[16]</sup>虽然说，它像是某种“人类身体和大脑的真正分泌物”的东西，但它必须在人的历史实践过程中，特别重要的是，要在非常具体的物质性的外化中——在这种物质外化的历史经验中才能显示出它作为人的本质的分量：

这里提出的问题是，人在本质上作为技术性存在，怎样进化。尽管动物属性是技术现象的重要组成部分之一，并且蕴藏着技术的奥秘，但是这里所涉及的不仅仅是生物进化。这是一种“代具”的进化。代具本身没有生命，但是它决定了生命存在之一的人的特征并构成人类进化的现实。生命的历史似乎只有借助生命以外的非生命的方法来延续。生命的悖论就在于：它必须借助于非生命的形式(或它在非生命物中留下的痕迹)来确定自己的生命形式。由此可见，技术进化决定论虽然如上所述，十分类似动物进化决定论，但是包含了非生命的因素。<sup>[13](60-61)</sup>

因此，尽管代具理论也强调“人的本质”问题，但它与传统主体论所强调的各种“人的本质”的先验规定是全然不同的。

再次，理论家们关于技术物(object technique)的思考值得重视。

法国哲学家西蒙东在 20 世纪 50 年代提出了技术物的概念。他认为，人类的本质在于，人类“是技术物的发明者，以及能够解决组合内机器之间的兼容性问题的生命体”<sup>[17](235)</sup>。这是他截然不同于动物以及其他生命体的决定性关键。“如果不能克服敌对的自然，人就不可能成为一个完整的成年人，因为人与自然之间已经出现了鸿沟。考验是技术物对人终身所下的魔法。这涉及一种操作，它使物质驯服于它的主人，就像动物从第一次被驱驰开始变得温顺。如果错过了第一个姿势，动物将反抗并保持凶猛状态。它将永远不会再接受这个主人，因为直接接触中断了，所以它将永远没有安全感。”<sup>[17](86)</sup>

那么，什么是技术物？第一，它是一种自觉的与自然界的分离：“技术物与自然物的区别在于它不是世界的一部分。它是人与世界之间的中介。这样，它是第一个分离之物，因为世界是一个统一体、一个环境而不是物的组合。实际上，存在三种类型的现实：世界、主体和客体。客体是世界和主体之间的中介，它的第一种形式是技术物。”<sup>[17](152)</sup>第二，一般地说，技术物大致与人类使用器具、机械的能力的相关。近代以来，它和科学关系变得越发紧密起来：“缩小技术与科学之间的差距是技术物具体化的条件。原始手工阶段的特征是科学与技术之间的相关性低，而工业阶段的特征是高度相关性。当一个特定的技术物变得具体时，它的构造就变成工业的，这意味着该技术物的构造意向和科学观点几乎吻合。”<sup>[17](24)</sup>第三，技术物不是单个独立的客体对象，对它的考察需要在一个整体性的架构中，至少是在围绕着一个主体目的的实践、完成的系统中，去分析具有“相互因果关系”<sup>[17](42)</sup>的技术元素与必要的生成环境。从这个角度说，技术物从来不是一个自为存在的与人类主体运动无涉的“物”(material)，而必然包含着主体对世界的某种筹划——只不过这种筹划又必然受其所处物质环境条件的制约：“正是这种相对的外在性，在发明中通过造物作为环境组织者的地位而得以实现。造物不是物化的形象，也不像其他物体一样被任意地放置在世界中，以使用人工的补充来加重自然的负担；它(通过其起源)并且(通过其功能)是生命与其环境之间的联系系统，是主观世界和客观世界交流的双重点。”<sup>[18]</sup>第四，技术物是“生成过程”<sup>[17](6)</sup>。诚然，谈论具体的技术物，不免“这一个”或“那一

个”的区别。但事实上,没有一种具体的技术物是按照预定的模型完成的,如前所论,它的真实显现总是受制于它的生成环境。这也就意味着技术物是一个不断发展变化的东西,使用它的人因使用它而发生改变,这改变又必然导致它的生成环境自然生成新的变异。西蒙东因此说:“我们将不从技术物的个体性,或者甚至其特性(它非常不稳定)出发来定义其框架内发生论的定律,而是将反过来:从发生论的原则出发来定义技术物的个体性和特殊性,个别的技术物不是这个或那个东西,不是出现在此时此地的(hic et nunc)东西,而是生成。技术物的一体性(unité)、个体性、特殊性,都是它生成的稳定的以及聚合的特征。”<sup>[17](11-12)</sup>

西蒙东的相关思考对德勒兹、斯蒂格勒、许煜等产生了重要影响。他们的思考促使我们更深入思考技术对我们生存世界物质基础的塑造作用:在人类世界,技术从来不仅是意识或意识形态问题,它自身就是物质基础的一种构成方式;和一般的物质不同,技术作为物及其在主体中的对象化过程自有其特殊性;在当代,随着科技发展,随着数字技术的成熟,“数码物”作为一种新型技术物,将形成、改变人类的精神运作方式。

最后,赛博格理论也值得重视。

“赛博格”(Cyborg)这个词最初由美国罗克兰州立医院的研究员曼弗雷德·克莱恩斯和纳森·克莱因提出。1960年,他们在《宇航学》杂志发表了论文《赛博格与太空》,将“控制论有机体”(cyberneticorganism)简拼为“赛博格”,并设想出一种经过人造器官改造后的赛博格宇航员<sup>[19]</sup>。这个概念最初运用的阵地是冷战时期的美苏太空竞赛,20世纪80年代,随着哈拉维在性别政治等领域对这个概念的移用,逐渐为人所知并接受,现在已经成为一种广为人知的技术与人类充分结合的“后人类”想象方式。它的主要特点是“人机合一”,认为未来的人类生命形式既包含了有机体生物性的成分(这种有机体也可能经过生物技术的介入与改造),还包含了无机的现代科学机械装置成分。这两种成分在当代人类生命体中是全然疏离的,人体中的机械装置要以非常复杂的外力介入方式才能服务于有机体,并极易损坏,但在赛博格想象中两者的结合完全是“有机”的,充满活力的,各自都是生命体的必要条件。哈拉维说:

赛博格是一种控制生物体,一种机器和生物体的混合,一种社会现实的生物,也是一种科幻小说的人物。……当代科幻小说里充斥着赛博格——既是动物又是机器,生活于界线模糊的自然界和工艺界。现代医学里面也充满着赛博格,充满着有机体和机器之间的结合,每个都被看做是一种编码装置而亲密地聚在一起,并带着一种不是在性征历史中产生的力量。赛博格的“性别”还原了蕨类植物和无脊椎动物(这种美好的机体预防反对异性繁殖)可爱的巴洛克复制方式。赛博格的复制脱离了有机体的繁殖。<sup>[20]</sup>

和前面讨论的各种情况不同,赛博格主要是一种想象性的人与技术的关系,尚未切实地存在于现实中。哈拉维说得清楚,它主要存在于科幻小说的想象中。但在许多“后人类”的讨论中,它却仿佛已成为一种实存,可以作为一种切实的根据来对人类精神活动的趋向做出价值判断。马拉柯在《动物志》中批评德里达的学说还不免拘泥于人类中心主义引用的就是哈拉维《赛博格宣言》中的判断“人与动物之别的讨论已经没有必要了”<sup>[21]</sup>。撇开一些可争议成分不论,赛博格想象至少折射了部分新潮理论家力求破除自然生命观念及其秩序结构的迫切热望。在他们看来,传统的人的形象以及自然观念等,包含着大量性别压迫、阶级压迫的话语预设。因此,赛博格形象不但颠覆了这些既定的话语秩序,并且近乎无中生有,依托现代科技的可能性,纯粹指向未来,希望在未来未经人类既有经验污染的时空关系中构造新型的生命关系。在这种生命设计中,既有父权制的、压迫性的、讹诈性的、暴力性的、对抗性的生命关系将被破除,甚至如现有秩序中那些被看作较低等的“蕨类植物和无脊椎动物”都自有其尊严和地位。

### 三、重构中的世界秩序图景：政治秩序与生态环境

基于对生命问题的问题再思考，一些思想家试图重构生命世界的秩序图景。在过往的各种思想体系中，人一般无可争议地居于中心地位。不同思想系统具体的观念可能有所不同，但人的这种中心地位一般被认为是亘古既有的通则，与自然共长久，以至于能够对人类社会形成强制性的制约关系——违背这种通则必然带来秩序的混乱，也就是招致灾祸。为了更大多数人的利益，对各种违背通则行为做强力的限制因此是有必要的。但生命理论家们质疑说，过往的诸种秩序建构，对各类型生命状态、权利的概括其实都是不周延的，因而其各种秩序规划包括延伸的强制措施等的设计就不可能合乎公平正义。

首先，思想家们说，“人是什么”本身就是一个值得质疑的问题。

人是什么？不同思想体系有不同解释。尽管如此，从古代到现代，对于人及其享有自然权力的界定，人们大致能够看出其中其实潜隐着一条发展道路，也就是公正、平等、普惠等价值理念越来越成为认识的核心、不言自明的前提。学界一般认为，从罗马法到启蒙时代到法国大革命、美国独立战争，人类世界的这条精神发展线索是清晰的。但“二战”以后，却有越来越多的思想家质疑这条精神线索确立的根基是否足够稳固。思想者们指出，这思想谱系中的“人”，大体都有一种前提预设，除非满足这些前提预设，某些看似人形的生命存在就会被排除出(或部分地)“人”的种系。罗马法中，“精神不正常的人、聋子、哑巴和患不治之症的人”<sup>[22]</sup>被明文限制某些自由人的权利，女性与儿童也一样。到启蒙时代以后，诸种人的权利设定看似已经普惠至人类整体，但仍多有可疑之处。比如普芬多夫说：“所以很明显，最基本的自然法是：每一个人都应尽其所能地培养和保存社会性。想要达到目的就必须重视达到目的所必不可少的手段。因此，所有必然和通常会有助于社会性的事项都是自然法所允许的，所有破坏和违反社会性的事项都是自然法所禁止的。其余的律令都可以归入这一基本法则。它们是不证自明的，这一点已为人所固有的天赋悟性(natural light)所揭示。”<sup>[23]</sup>人们就不免疑议：所有的社会性都是永世长存的吗？实践中遭遇恶的社会性如何处理？“固有的天赋悟性”如何判定、谁来判定？那些缺乏“天赋悟性”的存在如精神病患者、“野人”、未经“福音”照耀的人等，如何看待？……

列维纳斯、福柯、德里达、阿甘本等从各自立场试图重构关于人的认识的生命理论基础。这其中，阿甘本对人类文化中的“神圣人”现象的分析尤其具有启发意义。什么是神圣人(homo sacer/sacred man)？它原来是指罗马文化中一种特殊的祭祀或者说立法的逻辑：“神圣人是由于犯罪而被人们审判的人。祭祀这个人是不被允许的，但杀死他的人不会因杀人而遭到谴责；事实上，第一保民法中这样写道：‘如果某人根据公民表决杀死神圣人，这将被不视为杀人。’这就是为什么习惯上把坏人或不纯洁的人称为神圣人的原因。”<sup>[24](102)</sup>阿甘本认为这一现象对理解罗马帝国政治秩序的根基以及立法的逻辑具有决定性意义。神圣人的存在，内在地表明了罗马法立法最根本的生命逻辑，即为了立法、为了建构一种生命秩序且将这种秩序在实践中推广至政治权力控制的全部领域，它得预先设定一种人，这种人不在这一生命逻辑的考量中。它诚然是一种生命，但又不是司法意义上的生命，因此它可以随意被处置乃至杀害，但这种杀害不会被纳入司法体制中考量(既不是赞成，也不是反对，因此它的生命在司法逻辑的判断之外)——在罗马文化中就是不能被纳入祭祀体制中(司法意义上对某一个生命主体的处决也意味着对这一生命个体的尊重以及对司法体系价值的捍卫)。阿甘本因此说：“赤裸生命，即神圣人的生命，这些人可以被杀死，但不会被祭祀。……在古代的罗马法中，人的生命全然是以被排除在外的形式而被纳入在司法秩序(ordinamento)内。”<sup>[24](13)</sup>阿甘本进而指出，通过对西方政治制度的历史性考察，能够发现“神圣人”现象广泛地存在于全部西方历史的生命秩序构造逻辑中。具体的形

象可能有所不同,其身份来源可能有所不同,但凡是一种生命政治的建构,都必然地包含着“纳入性地排除”的逻辑:“政治几乎像是这样一个地方:在政治中,生命必须自我转变成善好生活;并且,在政治中,必须被政治化的东西,永远总是赤裸生命。在西方政治中,赤裸生命有着特殊的存在之特权:通过排除赤裸生命,人之城就得以建立了。”<sup>[24](11)</sup>这一逻辑看起来古怪却是必然。以党同伐异、捍卫特殊利益集团权益为前提的政治设计,不得不排除对立面的生命价值,或者说,预先设定哪些生命不配(不应)存在,哪些生命才配称为“人”。阿甘本由是认为神圣人向我们“提供了一把钥匙”,通过理解它在西方文化以及“在现代政治中所起的根本性的作用”,就能够理解现代所谓民主政体运作的真正逻辑与奥秘。他指出,由于现代政治在话术上的狡诈及其体系性,较古罗马时代,“神圣人”变得更加无处不在,与每个个体生命的关联更加紧密了。因“民主”“法制”之名,每个人的一举一动都陷入这些话语的密网中:“伴随着使无处不在的例外变成为常规的那个过程,最初处于政治秩序之边缘的赤裸生命的领域,逐渐开始同政治领域相合一;排除与纳入、外部与内部、‘bios’与‘zoē’<sup>⑧</sup>、正确(right)与事实(fact),都进入到了一个无可缩减的无区分地带。”<sup>[24](13)</sup>

通过阿甘本的工作,当然也包括列维纳斯、福柯、德里达等的工作,通过他们之于神圣人、他者、人质、生命政治、野兽与主权者等的讨论,人们对传统思想中人、生命界定的局限性的认识逐渐“变得清晰”了:“在这样的领域中,我们不能把任何一个由社会科学(从法理学一直到人类学)已定义或预设为自明的概念,当作是一种担保;其中许许多多的概念,需要被毫无保留地修改……”<sup>[24](17)</sup>

此外,生命理论家们还尝试从更大的尺度,从人与生存环境的整体关系中,把人与其他生命存在基本视作平等的伙伴关系,重构生命秩序。这突出表现在两个方面,一是生态意识的倡导,二是动物权利保护的开展。

早有主张生态保护、人与其他生命和谐共存的思想者,但要到达尔文学说流行之后,生态学说才开始它自觉的知识体系建构。1866年,达尔文学说德国最热烈的信奉者之一赫克尔开始倡导生态理论。他主张建立一门叫“oecology”的科学(1893年的国际植物学大会之后,这个词按近代的拼法写作“ecology”)。赫克尔从“economy”这个比较古老的词的希腊文词根 Oikos 而派生出这个新名称。economy 原意是指家庭中的家务及其日常的活动和管理。在近代政治经济学出现之前,人们认为一个国家的经济事务可以被看作仅仅是管家预算和食物贮藏室的扩大。据此,赫克尔认为,地球上活的有机物构成了一个单一的经济统一体,组合成为一个家族,或者是一个亲密地住在一起的家庭,相互存在着冲突,同时也在互相帮助。赫克尔说在广义上, oecologie 应包括对一切存在的环境状态的研究,是“一门关于活着的有机物与其外部世界,它们的栖息地、习性、能量和寄生者等的关系的学科”<sup>⑨</sup>。

经过数十年的发展,随着现代科技的滥用造成的生态灾难逐渐为人们认识,也随着科学工作者的不懈努力,至迟到20世纪90年代,生态理论已经与各种各样“20世纪哲学、社会学、政治学甚至是宗教上的倾向”形成了复杂的呼应联系,“在艾尔弗莱德·诺思·怀特海、威廉·莫顿·惠勒生态学小组以及其他人的著作中,有机论的复活,点燃了重建人与人和人与自然的共同体的希望”。尽管“有机论的共同体理想和一种比较实用的功利主义之间的分歧仍未解决”<sup>⑩</sup>,但无论如何,在今天即使是最激进的发展经济论者也不会赞成乱砍滥伐和对自然竭泽而渔的索取了,这与一百来年前的流行意识形态相比较确实已经斗转星移了<sup>⑪</sup>。

动物权利保护也是20世纪60年代以后开始流行并日益发挥重大影响的新兴生命观念。

动物权利保护者主张应当把人类生命平等的权利扩展到动物身上。一位研究者指出:

试图把权利观的范围局限在人那里,只能表明其推理的缺陷。……真正关键的、基本的相似性是很简单的:我们都是我们每个人的生命体验的主体,是具有个体利益的一种有意识的生物,这种利益对于我们非常重要,而不管我们对于他人的有用性。……那些与我们有关的动物(如,我们要捕猎的、食用的那些动物)与此情况一模一样,它们也必须看做是生命体验主体,具有它们自己的固有价值。<sup>[25]</sup>

根据这种立场，动物权利保护主义者对于野生动物、食用动物和用于科研动物的权利保护展开了系统、深入的研究。从目前的情况看，该问题域的相关研究信念的热情似乎大于逻辑的自洽，研究者的动物权利论也很难说是真正贯彻了生命的平等观<sup>①</sup>，但不应该怀疑的是，经过他们数十年一贯的努力，人类社会关于动物权利保护的底线已经越来越取得了共识。伏尔泰、康德、边沁、达尔文等昔年所讨论的善待动物、至少不应不必要的痛苦加诸动物身上等已越出了学理讨论范围，成为大众的信念。康德所谓的“如果不想扼杀人的感情的话，他就必须学会对动物友善，因为对动物残忍的人在处理他的人际关系时也会对他残忍”<sup>②</sup>等判断，日益成为大众看待生命问题的共同伦理底线。

#### 四、结语

本文所讨论者，虽聚焦于西方的理论与文艺现象，但亦根于对中国文学界相关问题的关切。新时期以来，西风东渐，本文所讨论的生命理论新思潮已逐步浸润至中国的文学界，并日益发挥重要影响。诚然，在一个相当长的时间阶段里，文学家们创作的主要精神动力，发源于继承“五四”传统，张扬“人的文学”等方面。但与此同时，接受现代以来西方复杂思想潮流的影响，特别是与生命理论相关的诸种价值理念，反思西方中心论、批判现代性的虚无，或者更进一步以之反省、整合中国传统的思想文化资源等，也成为部分具有先锋意识创作者的创新原动力。其中，莫言、贾平凹、余华、苏童、陈忠实、格非、张炜等小说中对人性与动物性关系的探索；莫言、余华、刘震云、王安忆、阿来、刘亮程、残雪、迟子建、宗璞、毕飞宇、李娟、杨志军等小说中对重构世界秩序的努力(包括对经典人权观念的反思、祛人类中心主义的生命观照等)；刘慈欣、韩松等以及大量网络科幻小说家对现代科技建构新型生命关系的想象等，都是较具标志性的个案。

这些富有原创力的个性创作，推动了中国当代文学整体性创作风貌的变化发展，以一种旺健的精神姿态与世界最新潮、最前沿的文化思潮构成了互鉴、对话的关系。但对他们的工作，我国的学术界、文化思想界估计还不足，相应的美学贡献挖掘还不够深入，相关的研究有时不免呈现平面化的弱点。本文因此认为西方相关生命理论可为突破上述文学研究之局限性提供借鉴与参考。尤其是现如今，世界社会政治文化风云激荡、变化莫测，包括人工智能发展在内的物质技术发展在根本上动摇着人们对生命问题的传统立场。就文学作品而言，社会公众因此迫切渴求发现新的阅读体验，在价值重估中感知心灵的力量与反思的强度。这就亟须文学研究能给出富有洞察力的启发。本文所讨论的动物性、技术元素或世界秩序构建等问题试图提供一些可能的阐释线索。

#### 注释：

- ① 可特别参见达尔文在《人类的由来》(潘光旦、胡寿文译，商务印书馆 1983 年版)中的论述。在该书中，达尔文多次不惮其烦地断言：“人和其他高等哺乳动物之间，在各种心理才能上，是没有根本的差别的。”(第 98—99 页)。西方学界系统讨论该话题的文献甚多，可参见 Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. 等中的讨论与观念梳理。
- ② 阿奎那说：“既然禽兽的灵魂没有任何自身运作，它们也就不是独立存在的。”(阿奎那：《论人》，段德智译，商务印书馆 2020 年版，第 10 页。)
- ③ 这部分的讨论，西方的研究文献已经比较丰富，较扼要而精到的介绍可参见西蒙东《人与动物二讲》(宋德超译，广西人民出版社 2021 年版)等。

- ④ 哈拉维说：“在20世纪晚期的美国科学文化中，人和动物之间的边界被彻底破坏了。独特性的最后阵地已经被污染了，甚至变成了游乐场——语言、工具使用、社会行为、心理活动，什么都不能真正令人信服地区分人类和动物。而且，很多人不再觉得这样的区分是必要的……”（哈拉维：《类人猿、赛博格和女人——自然的重塑》，陈静等译，河南大学出版社2012年版，第208页。）
- ⑤ 海德格尔、列维纳斯、德里达等在这方面的立场较有代表性。相关评论的中译文献可参见卡拉柯的《动物志》（庞红蕊译，长江文艺出版社2022年版）。但需要指出的是，该书对这些思想家理论核心要义的概况有时是片面的，甚至是不准确的。
- ⑥ 这方面较权威的系统论述可参见威尔逊《社会生物学——个体、群体和社会的行为原理与联系》（毛盛贤等译，北京联合出版公司2021年版）等。中国学者在此方面较深刻的阐发可参见张祥龙《家与孝：从现象学视野看》，商务印书馆2022年版）等。
- ⑦ 在一些哲学家的辨析中，“兽性”与“动物性”有微妙的区别。在本文的行文中，这两个词的词义基本相同，不做刻意区分。
- ⑧ 相关讨论可参见斯蒂格勒《技术与时间》（裴程等译，译林出版社2023年版）第一卷“爱比米修斯的过失”第一部分“人的发明”。
- ⑨ “bios”与“zoē”的相关与差异问题，阿甘本有精彩辨析，可参见其《神圣人：至高权力与赤裸生命》第3页等处，但也不乏争议。德里达在2001年秋—2002年春“野兽与主权者”研讨班第12讲中曾对之有较为激烈的指摘。国内学者的相关讨论可参见郑雨晨、王雨辰《“zoē”是“赤裸生命”吗？——重思阿甘本政治哲学两个基本概念的关系》（《中南大学学报(社会科学版)》2024年第6期）等文。
- ⑩ 本节内容主要参考了沃斯特《自然地经济体系——生态思想史》第222—223页中的内容。
- ⑪ 本节引文悉引自沃斯特《自然地经济体系——生态思想史》第293页。
- ⑫ 100多年前人们面向大自然无尽索取的自豪感，凡尔纳的《大木筏》《神秘岛》等颇可作为典型样本。
- ⑬ 比如说，他们的动物权利主张似乎不大考虑软体动物或昆虫类的权利，也未能包括对苍蝇、蟑螂这些明显不为人所喜爱的动物权利保护。又比如他们的生命平等论其实不考虑植物的生命权利。彼得·辛格、汤姆·雷根这两位动物权利保护的主要理论家在其主编的《动物权利与人类义务》的“前言”中如是写道：“我们还是把利害关系搁置一边：给对立派表达他们思想的机会，不管他们是支持还是反对动物权利，是支持还是反对素食主义，是支持还是反对活体解剖，等等。真理在公正的争论中获胜。”依照他们的说法，素食主义者似乎自然比肉食者高明一等，但植物的生命权利何以注定不能与动物平等呢？相关研究者似乎未充分注意到这一点。
- ⑭ 转引自辛格、雷根主编的《动物权利与人类义务》第25页。

## 参考文献：

- [1] 尼采. 扎拉图斯特拉如是说[M]. 黄明嘉, 娄林, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2009.
- [2] 舍勒. 哲学人类学[M]. 罗梯伦, 译. 北京: 北京师范大学出版社, 2014: 4-5.
- [3] 罗斯. 生命本身的政治: 21世纪的生物医学、权力和主体性[M]. 尹晶, 译. 北京: 北京大学出版社, 2014: 4-5.
- [4] 斯宾诺莎. 伦理学[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [5] 弗洛伊德. 性学三论与论潜意识[M]. 宋广文, 等译. 长春: 长春出版社, 2010.
- [6] 弗洛伊德. 爱情心理学[M]. 宋广文, 译. 北京: 九州出版社, 2014: 51.
- [7] 弗洛伊德. 自我与本我[M]. 杨韶刚, 等译. 长春: 长春出版社, 2010.
- [8] 德里达. 解构与思想的未来[M]. 胡继华, 等译. 长春: 吉林人民出版社, 2006.
- [9] 德里达. 野兽与主权者: 第一卷[M]. 王钦, 译. 西安: 西北大学出版社, 2021.
- [10] 德里达. 野兽与主权者: 第二卷[M]. 王钦, 译. 西安: 西北大学出版社, 2022: 6.
- [11] 海德格尔. 技术的追问[C]// 孙周兴, 海德格尔选集. 孙周兴, 等译. 上海: 上海三联书店, 1996.
- [12] 海德格尔. 形而上学的基本概念: 世界—有限性—孤独性[M]. 赵卫国, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 326.
- [13] 斯蒂格勒. 技术与时间[M]. 裴程, 译. 南京: 译林出版社, 2023.

- [14] 姜凯宜, 于水. 生命的驯顺与保存: 福柯与斯蒂格勒技术观的思想分野[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2024, 30(6): 12-22.
- [15] 朱图陵. 辅助产品发展史综述[J]. 中国康复理论与实践, 2007(4): 309-311.
- [16] Bernard Stiegler. "Elements for a general organology." *Derrida Today*, 13.1, 2020: 80.
- [17] 西蒙东. 论技术物的存在模式[M]. 许煜, 译. 南京: 南京大学出版社, 2024.
- [18] Gilbert Simondon. *Imagination and Invention*[M]. Minneapolis: U of Minnesota Press, 2023: 186.
- [19] Manfred E. Clynes, Nathan S. Kline. *Cyborgs and space*[J]. *Astronautics*, 1960, 14(9): 27.
- [20] 哈拉维. 类人猿、赛博格和女人: 自然的重塑[M]. 陈静, 等译. 郑州: 河南大学出版社, 2012: 208.
- [21] 卡拉柯. 动物志[M]. 庞红蕊, 译. 武汉: 长江文艺出版社, 2022: 216.
- [22] 查士丁尼. 法学总论: 法学阶梯[M]. 张企泰, 译. 北京: 商务印书馆, 1989: 40.
- [23] 普芬道夫. 人和公民的自然法和义务[M]. 鞠成伟, 译. 北京: 商务印书馆, 2010: 83.
- [24] 阿甘本. 神圣人: 至高权力与赤裸生命[M]. 吴冠军, 译. 北京: 中央编译出版社, 2016.
- [25] 雷根. 动物权利研究[C]// 辛格, 雷根. 动物权利与人类义务. 曾建平, 代峰, 译. 北京: 北京大学出版社, 2009: 122.

## Life theory and the expansion of innovative dimensions in literary studies

CHEN Qijia

(School of Literature, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

**Abstract:** As a significant global theoretical trend in the modern era, life theory is centered on the re-evaluation of the traditional anthropocentric value system. This trend is prominently represented by three problematics: animality, technology and world order. The issue of animality involves the re-examination of the ineradicable animalistic component of human beings and contemplates the modern ethical foundation based on the affirmation of that. The issue of technology concerns how to weigh the significance of technical objects as a constituent element of human being from an ontological perspective. The issue of world order investigates the foundational conditions and basis of justice under the circumstances where values and genealogies of a series of life forms have been reconstructed. Global art and literary works since the 20th century, including Chinese literature since the New Period, have embodied all these relative issues.

**Key words:** life theory; animality; technology; world order; literary studies

[编辑: 陈一奔]