

身体——思想的触感

Body:the Touch of the Thoughts

夏可君

Xia Kejun

Abstract: The essay is primarily presented according to the following lines of reasoning:

1. To return to thinking itself: Thinking on the body is the thinking of the body, therefore thinking is to touch the body, whereby the body touches the weight of itself and paradoxically, even the intangible.

2. To deconstruct the traditional dualism of body and mind: It is to return the body to itself, to return it to the distinctiveness of the sense of touch itself, and to deconstruct the series of dualistic relations such as form and material, ex-position and thinking.

3. To deconstruct the traditional ontological theology: It is specially intended to deconstruct the touch-centered view of the body in Christianity, which is based on the Scriptural verse, "This is my body," with a purpose of finding the espacement of the body between the touchable and the intangible.

4. To deconstruct the phenomenology of the body: It is to consider the significance of espacement and technique through reflecting on Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty's views on the body and the

other, the questions regarding the clearly proven interiority of touch and the presupposition of presence-centeredness.

5. In sum, our thinking is on the one hand to revert Western thinking to the touch of the body, and on the other hand, to deconstruct the touch-centrism of body so that we may open a new way of thinking on the body, i. e. the espacement of the body technique and life technique for the coming of the pictured image and for the openness of the body.

Keywords: body, espacement, touch-centrism, dualism, deconstruction

4
身体(corps, body, Leib),在西方有着漫长的历史脉络和别名,从柏拉图作为坟墓的身体——身体之为洞穴之中的影子,到基督教荣耀的身体(化身、变体和复活的灵体),再到近代科学机械论的机器-身体,再到生物学活力论的生命体,再到现代性的大地化的躯体,直到后现代文化景观中的性别差异的身体,乃至后现代艺术作品中呈现的“肉(chair, flesh)”,或奥斯维辛集中营之后的赤裸生命,或身体成为所谓的“无器官的身体”——如同德勒兹在《感觉的逻辑》中研究培根的绘画时所推崇的这个来自阿尔托的神学隐喻化的“肉”,^①不是机体和躯体,而就是“肉”,如同梅洛-庞蒂所言的“世界的肉”,但是,这身体或肉——却不是可见的,甚至是不可触知的(intangible)。

如何触知身体?看起来如此明证的身体,就在这里的这个身体,在我书写“身体”这个词的同时,在读者阅读这个词的同时,我

^① 德勒兹:《感觉的逻辑》,董强译(桂林:广西师范大学出版社,2007年)。参看第四章以及最后一章《眼与手》中关于触觉与视觉关系的思考。[Gilles Louis René Deleuze, *Logique de la sensation*, trans. Dong Qiang (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2007), Chapter 4 and the last chapter.]

的手指触及了打字的键盘也触及了这个词,读者的眼睛也触知了这个词。但是,如何接近这个如此明证性的身体?触及身体,身体的自身触及,就是明证的事实性?

触及身体,这是身体在触及(touch on)自身。思想触及身体,也是思想触及自身,同时,也是身体触及思想。思想之为思想,如果以法语来思想,就是思想(pensée)自身的重量(pesée),而这重量即是思想者自身的身体!

对身体的思想已经隐含了对身体的触及,如同每一次的写作,或触及电脑键盘,或触及纸张,都是身体在触及外物,也是被触及,因此以接触(contact)来思考身体,即是身体在其真正本来意义上的思考,是走向身体本身的事情!这也是思想自身的事情。

在这个意义上,“去存在(to be)”即是“去触感(to touch)”,如同德里达写道的:“去触及触感:意义(是/存在),就是说,触着触感,触感是(触着)触感:因而是意志或欲望。”^①“触”或者触感即是生命存在本身,思想身体因而就是触及身体,触感到身体!思想已经在触及身体中开始了。

触及身体,这是回到身体本身的触觉(hapax, touch),以及触感(touching),回到身体的可触知(tangible),回到一个身体与其他身体的相互接触(contact)上,如何理解触觉以及相关的触感、触动、触发,以及自身感发(auto-affection),成为理解身体的出发点。

对于西方传统而言,如同南希所指出的:“身体在柏拉图的洞穴里诞生,或者就是以洞穴的形式被构想和构型的:作为灵魂的监狱或墓穴,而且身体首先是‘从里面’被思考的,是被埋葬的黑暗,

^① 德里达:《解构与思想的未来》,夏可君编(长春:吉林人民出版社,2006年),第443页。[J. Jacques Derrida, *Deconstruction and the Future of Thought in Derrida*, ed. Xia Kejun (Changchun: Jilin People's Press, 2006), 443.]

光只能以反射的形式渗透进去,现实只能以阴影的形式被思考。”^①这个里面的“内在性”成为形而上学的内在表象的根源,这个从内部看到的身体总是致力于形象和形象认识的内在性,它是再现的“内部”,同时又是那个“内部”的再现。这也是意义世界和先验世界产生的根源。尽管身体在这里只是被处理为等级化低级层面上的入口。

因而身体本身就成为矛盾的位置:要么身体只能作为影子出现在洞穴之中,成为不透明的黑暗,作为流动的感官(sensation)的总体和载体,是要被清除的或者抹去的,如同坟墓;要么身体就落入符号和意义的陷阱,成为意义(meaning)的载体,但只是工具或者机械之物,意义还是要离开身体的,似乎意义要在某个空无的天国那里作为观念隐藏起来。

6

但是西方对身体的思想既不是一般人所谓的心身二元论,也不是对身体的遗忘或者贬低——一直要等到尼采等人来发现,西方思想之为思想,其实一直在面对身体,一直已经是身体的思想,已经触及了身体,已经在触感中思想身体,只是对此并不如此自觉反省——如同德里达接续南希所指出的:西方其实并不是视觉中心主义的,而是触觉中心主义的,即一直以身体的隐秘触知为前提的!也许是因为西方过于面对身体的问题,或者说因为过于害怕失去身体,才有了柏拉图的灵魂不死和回忆说的论证,才有基督教的身体-灵魂-精神的三重区分并且以身体的复活来拯救肉体的沉重,才有近代笛卡尔以来的所谓心身二元论和平行论——来试

^① 让-吕克·南希:《解构的共通体》中《身体》一文,夏可君编校、郭建玲等译(上海:上海人民出版社,2007年),第361页。[Jean-Luc Nancy, "The Body", in *La communauté désœuvrée*, ed. Xia Kejun, trans. Guo Keling et al. (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2007), 361.]

图给上帝退场之后的身体以位置,并且才有当代对身体之性别差异的思考,以及对上帝死亡之后的“身体”的重新发现。

重新发现身体,回到身体自身的重量之思,这是南希和德里达等人接续胡塞尔现象学的启发,对于胡塞尔而言,世界是作为身体性的被研究者而给予我们的,而同时身体也在对世界的探索过程中向我们揭示出来,即对对象的探索也意味着同时发生了自我的探索,对对象意识已经以对自我身体化的认识为前提了。随后在梅洛-庞蒂身体现象学的推动下,强化了身体不仅仅是作为一个原初的统一的意志结构和我能的主体起作用,也加强了身体的内在性,以及身体之为视觉性和触觉性显现的外在性,尤其是他以双手的相互触及来论证自己和他人身体的同时原发性,从而冥想世界本身作为身体或肉的可能性。与其他哲学家对“无器官身体”的思考一道,围绕触感,重新开始了对身体的思考。

我们这里的思考还不是对所谓后身体的文化学思考,不是应用式的对身体的文化符号学分析,不是对身体的比较文化政治学的思考,这些思考都还没有面对身体本身之为触感的事实性!·而我们要回到身体自身的触感:身体之为触感,身体对外物的触感,身体彼此的触感,以及触及不可触及之物时,身体本身的展开。

因而我们要做的是:首先,要把对身体的感觉思考还原到触觉上,以此解构传统的心身二元论——这包括一系列的灵魂与身体的等级观,质料与形式的二分法,以及身体之为广延或延展的思考;其次,解构基督教触感神学的悖论——基督教的言成肉身使对上帝的触摸成为可能,尤其是耶稣最后晚餐中“这里是我的身体”对身体触摸的召唤,但最后耶稣也在受难后拒绝触摸——发出“不要触摸我”的指令;最后,解构现象学对身体思考的自身感发和自身触及的在场预设,走向对身体之触感的外展的思想,这也是对他

者的发现,对生命技术和身体技术的发现。

1. 身体的感觉还原:触觉的独特性

首先,思考身体,即把身体的所有感觉还原为触觉。

我们与世界的关系是通过感觉进行的,是五官感觉打开了我们与世界的关系,没有五官感觉,我们对世界的敞开是不可能的,在一定意义上,身体的五官感觉已经是通向世界的通道(*passage*)。但是,在五官感觉(视觉,听觉,嗅觉,味觉和触觉)中最为奇特的是触觉:一方面其他五种感觉都可以还原为触觉,最为典型的是味觉,离开了对食物的接触,不可能有味觉;另一方面,身体可以没有其他四种感觉而存活,比如可以是盲人或者聋子,但是,如果离开了触觉,离开了触觉激发的欲望或者欲求的灵魂机能,生命本身就不可能!这就是触觉在感觉之中的特殊性和普遍性,而亚里士多德在《论灵魂》一书中已经指出了触觉的这些特征:“如果没有触觉,其他感觉不能存在,但在没有其他感觉时,触觉能独自存在。”^①

但是,思考触觉却遇到很多疑难:首先是触觉之为感觉器官的问题,听觉和视觉等等有着专门的器官,但是触觉呢?似乎是皮肤,似乎是舌头,似乎是手,都并不确定。尤其是手,后来就成为专门的触觉器官,成为触觉的借喻与代名词,从而派生出西方对意义的理解、把握等知性方式,也让从感觉(*sense*)转向意义(*meaning*)的理解成为可能。但是,理论从感觉到观念的转变中,似乎忘记了触

^① 亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译(北京:商务印书馆,1999年),第93页,415a。[Aristotle, *On the Soul and Other Theses*, trans. Wu Shoupeng (Beijing: Commercial Press, 1999), 93: 415a]

觉之为触感的深广性。其实,可能整个身体就是触觉或者在触感着,身体之为身体就是“触”!这是身体的自身接触,以及与他人和外物的接触,面向外物,向着外物接触。与外在的关系成为身体与世界的最初关系。其次,触觉要求接触(tangible),而其他感觉允许一定距离,但肉体本身就是触觉的媒介,触觉器官是向内的和内在的,而且,触觉有其对象,重要的是外在对象对身体的接触,不应该过度,否则就会导致这个生命的死亡——这是对不可触及的触及。因此,身体一直是触及界限,身体之为身体就是触及界限时,才能发现自身与对方的存在,触及界限(touch on the limit)——这是对空间性的感受,而触及的得体和得当(aptness, tactful),则是时间性之适宜的自身与它异感受了。我们这里已经在还原康德在《纯粹理性批判》中所言的先天时空感性形式。最后,触觉之为感觉能力,在亚里士多德那里,仅仅是潜能,不是现实,感觉并不感觉到自身,并不自身感发,除非有外在对象的激发,在这个意义上,对于亚里士多德,这是对他者之外在的它异感发(hetero-affection)是先于身体的自身感发(auto-affection)的,但是,后来西方形而上学对触觉或触感的思想主要以自身感发为主导,这也构成南希和德里达对自身感发形而上学的解构。

对触觉的思考已经有着对灵魂的思考,不然亚里士多德不会在《论灵魂》中大量讨论触觉的问题!亚里士多德讨论灵魂之为自动的生命活动,之为生命在形式意义上的实现,就是与身体的触感有关的,因为其模糊性,导致了后来所谓心身二元论的问题。当然在柏拉图那里,贬低感觉或者触觉已经成为问题了:比如在《斐多篇》中,一方面他认为要触及真理必须不能被任何的视觉听觉以及身体的快感所烦扰,应该对身体和感觉说再见,如同告别苏格拉底饮毒鸩的身体;另一方面,也意味着,通过不再触及触觉,不再触及

可以触及的感觉文字,心灵触到真理,“在触及真理时放弃触觉”,即,“真理被触到除非当真理是不可触及的。”^①

在南希看来:在亚里士多德那里,灵魂之为灵魂要说的是:“身体与其自身的关系,之为外在的关系——身体存在于自身之外。”灵魂只是身体与其自身的差异,是外在的关系中身体为了自身的关系。在亚里士多德那里,灵魂是在与其自身的差异中产生了身体,这就是灵魂作为活生生身体的形式。因此,南希反复说:“灵魂即是身体的形式。”而身体之为身体,并不是与灵魂不同的存在,而是一旦我们说到身体,一旦我们面对身体,发现一个活生生的身体,它就已经处于形式之中,有着形式性了,没有形式的身体并不存在,身体即形式!身体的形式就展现为:身体对自身的排斥、抛出、排斥、外抛和投射,在自身的排斥中,身体才有其形式,并且作为形式而给出自身。因而其实并没有什么没有身体质料彻底的形式,形式指向的是——“身体的分化,不是在身体的部分的分节意义上的,而是之为与它物之为其自身的意义上的分节……”^②以及:“身体是在与其他身体的关系中——或者与自身的关系中,成其为身体的。”^③对于亚里士多德,灵魂之为身体的形式,意味着身体是感受(le sentant),身体感受而且它就是感受着的。身体的质料,这是感受着的质料,身体的形式,这是这个质料的感受。

因此,南希指出:如果人们想保留质料这个词的话,应该说这是形式的不可渗透性,这说的其实是关系,分节,因此依然是感受的关系,感受自身的关系,感受到的关系以及感受到某物之为外在的关系。

① J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris: Galilée, 2000), 138 - 139.

② Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris: Editions Métailié, 2006), 115.

③ Ibid.

在这个意义上,在亚里士多德那里,如同南希指出的,灵魂之为隐德莱希(entelechie),有着双重含义:在第一重意义上,即是灵魂之为形式-质料的聚集,灵魂之为身体的目的实现,是身体作为复合、聚集,作为身体而已!身体是作为形式的质料,形式之为质料——这是一个感受!在第二重意义上,隐德莱希并不是身体的概念,而就是一个身体,灵魂之为身体的隐德莱希,说的即是身体,这里的这个身体,它的“个体性”!^①因此,身体总是这里的这个身体,此时此地的这个身体,身体在这里能够感到自身作为身体,以及感受到其他身体。因此灵魂产生了身体,这既是它的生存(existence),如同海德格尔所言这是此在的出-存(ex-istence),是出来在外面的生存(au-dehors)(ex)。^②在这里,有着南希对身体的重新规定:“灵魂是产生一个生存或者出存的身体,即是说有着延展和外-展。身体之为身体,要接触它自身,也是之为外面来接触的。”

哪怕后面我们讨论到现象学对手的相互接触和触及的思考,也是以这个外在性和出离为前提的,因而南希和德里达以此解构身体现象学的自身触发的预设。

2. 心身二元论的解构

如果在亚里士多德那里,因为他思想的模糊性,即一方面强调形式之为第一实体,另一方面认为主体之为这一个个性,已经有着模糊性。而随着基督教的出现,复活和身体之为坟墓观念的加强,以及对身体欲望的压抑,内在自身性的强调,在近代对自然的发现

^① Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris: Editions Métailié, 2006), 116.

^② *Ibid.*, 117.

后,更加导致了心身二元论的思想,即灵魂成为身体的观念、表象和形象、影像等等,成为所谓的副现象。于是出现了理性主义的代表笛卡尔的所谓心身二元论,即身体是延展或广延的,灵魂是思想的,二者是分开的,要么是通过所谓的松果腺来交流的,要么通过上帝来确保联系。

如果神是广延的思想,这是因为神也是思想的广延,南希注意到:当斯宾诺莎说到“我感到永恒”之时,其实他说的是感受到必然性,这可能说的是:“在我的身体中,或者我的这个身体之为我的身体,按照我的身体的延展和外展,上帝或者实体感受到他自身的必然性。”^①“这样,我们就可以理解为,上帝感受自身以及它的事实的必然性是在它的触发性之中,上帝之为我的身体是永恒的,这并不是说上帝是永恒的,而可能说的是:灵魂之为灵魂:身体是这个感受到自身或者把自身感受为在它的触发(contingence)之中的必然性,作为不可代替的外展。”

回到笛卡尔的“我思故我在”的命题以及他的我思的那个自我(ego)上,我思也是一个身体,这个 ego 也是一个身体,一个感受着的身体,为了能够感受,它必须感受到自身的感受,这就是亚里士多德在《论灵魂》中所言的,灵魂是身体的感受之名。身体,这是自我感受到其他自我。如同南希在其他地方思考的,这个我的开口(ego,这个词其中有着 O 这个嘴巴一样的开口字母),它的每一次宣称,每一次开口说话(说出“我”,如同汉语说“我”也是 wo,有着开口的指示),已经是向着外在,对着你,自身触及你(se touch toi),已经向着他者,没有这个开口的打开,自我不可能是自我。我们可以注意到南希对身体的思考是多么的身体性!

^① Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris: Editions Métailié, 2006), 120.

而且重要的是这里发生了间隔！如同婴儿最初的嘴唇的言说必须从母亲的胸脯离开，才可能开始言说自我，这里一方面假定了他者母亲，另一方面以“间隔(espacement)”——离开母亲胸脯的乳房以及口自身的自我言说的打开——为前提，这是任何言说的前提，这是自我成为自我的前提，已经向着他者，这个“口”之为开口的间隔是一个“非位置”，是一个向着外在敞开的所谓灵魂发生的位置！因为灵魂的我思就是在言说中与身体发生关系，在这里，其实灵魂的我思的打开就是身体展现出它的形式性——嘴的张开，以及嘴唇之间的接触！还有舌头与上颚之间的接触，没有这些接触不可能有任何自我的言说。这就重新理解了身体与自我灵魂之间的关系，把灵魂还原到身体的敞开上。如同两瓣嘴唇的相互触及才有言说，触及与不触及成为身体与灵魂的真正关系形式。如同德里达所强调的：口是自我的敞开，自我就是嘴的张开。^①

当然，这个自我已经以面对他者、授予他者为前提，是自身触及你，是对你的触及，是面向他者、走向他者。是外展(ex-position)。

因此，在笛卡尔后来要结合身体与灵魂时就把它们的关系说成是交往的接触：“这个接触不是实在的物，而是触及的秩序，这个触及自身是真实的：这是推动力和斥力，是压力，是印象和表达，是一次搅动。统一是在运动的秩序中产生的，就是灵魂在身体之中转换的运动，或者身体向着灵魂的运动。”^②南希把这个运动称之为发动(e-motion)：“发动是自我的激发中变异自身或者自身感发，自我的激动。”^③因此，思维的自我不再是实体，而是向着外在或者他者外展的身体，是身体与身体之间的外在的接触空间的敞开！

① J. Derrida: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 35.

② Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 2006, 138.

③ *Ibid.*, 139.

在这个意义上,身体之为身体不是心身二元论的,而是把自身作为外在来感受,或者是对一个外在他者的感受,我把自己触及为外面,我不可能触及我的里面,所谓的自身触及的内在性其实是不可能的——在内在的自我与更为内在的内在性之间,也有着间隔——那个不可见的他者,打开了镜像的内在反思空间或幽灵化场域。在这个面向自身的自身触及与面向他者的外在触及之间形成了身体的间隔空间(espacement),身体就是来到这个间隔之中,身体之为身体就是这个间隔空间,是这个间隔空间的敞开使身体外展自身。身体之为身体即是这个内在之间张力的体现!因此现象学的意向性应该改造为身体面向外之为外在的张力意义上的强化。^①

到了康德那里,就必须试图结合经验论和唯理论,即在直观的感觉和知性的范畴的意义之间找到关联:首先确立先天的时空直观形式,但是面对直观不思维,思维不直观的困难,感觉(sense-sense)和意义(sense-meaning)并不直接相关,比如我们对某个人面孔的表象,尤其是文字,与面孔的知觉并不一致,虽然在图像上可能相像,这就是图型论的提出,通过时间的图型论来沟通二者。这也是后来《判断力判断》要面对的环节,优美导致主体的自身感觉之间的谐,而通过崇高则走向不可触及的对象!对于南希和德里达,要做的是把感觉和意义的二元论:感觉和观念,质料和形式等等的二元论消解,并且都还原为比这个区分更加早先和本源的触觉或者触感上。

首先,如同我们前面说到亚里士多德时所指出的,所有的感觉都可以还原为触觉,离开了触觉,生命不可能存活,触之为触感是

^① Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 2006, 126.

生存于世的本体经验，也是自由之为经验，经验之为自由的事实性。感觉不过是接触的适当和适度，以及对界限的触及。触及界限，身体才感受到自身，如同婴儿在成长过程中，首先拿什么都往嘴里吃，后来被慢慢禁止和学习到哪些可以接触，哪些不可以，从而开始区分不同的事物。而那些知性范畴呢，比如可能性和必然性，比如肯定性和否定性范畴呢？以及知觉，想象和观念这些所谓的观念表象之物呢？如何都可以还原为触感？“意义是触感(sense is touch)……”这是南希和德里达对工具和媒介的强调，其实这些范畴都是在借助工具的测量，在反复的实践中形成的，如同康德的图型论其实也是实践的身体化协调的效果，这一点被梅洛-庞蒂的身体现象学所证明。如同手的把握动作等等形成了意义的理解、掌握，如同德语的“把握，理解”一词 *begreifen* 就是与 *Griff* (拉手，把手) 以及概念 (*Begriff*) 词源相通，如同意义的指称、指向、指引，操作，方法等等都是与意义理解相关的手的触及行为动作，一旦把意义还原为指称理论，就把意义还原为使用理论——与手之触及相关的行为理论，我们就看到意义其实不过是与事物的接触，是在打交道中形成的，而且需要借助工具和技术，在这个意义上，德里达反复强调代具以及技术和移植等等的重要性，这是对本源的解构，因为工具或者作为替补的艺术不可能成为本源，一直寄生的，但是，这个寄生之物之为工具，之为技术却使所谓的本源可能，如同假肢和修复器具使身体可以触及更远之物，甚至帮助病人恢复感觉。^①

Sense 有三重意思：感觉，意义和方向，意志的方向也是与触感

^① 斯蒂格勒：《技术与时间》，裴程译（南京：译林出版社，2000年）。[Bernard Stigler, *La technique et le temps (Fr) / Technics and Time (En)*, trans. Pei Cheng (Shanghai: Yilin Press, 2000).]

相关的。因此,不仅是对自我的表象和意义可以还原为触知,对于先验自我也是如此,这是自身感发,对自身能力的激发,也是对自我的意志的强化。所谓的意志也是去触的意志:“Pouvoir le toucher(能够触感)。触/去触及它(他):有那样做的能力,有潜能或力量。不仅仅是去触及这或那,例如他,而是拥有那事情本身的能力,触,去触及它。成为有触(touch)之能力的,因而同时是成为有接触(contact)之能力的,假如没有接触的能力,关于‘同一’(simul)的观念将永不会在我们[头脑]中、在我们之间产生。”^①

3. 解构基督教的触感神学:“这里是我的身体”

而且,面对康德在现象和本体之间的区分,上帝、灵魂和世界之为物自体是不可能成为对象来触知的,如何也还原为触感的?这是南希进一步对基督教触感神学的解构。

基督教一方面继承了犹太教的触感,犹太教的弥赛亚之为受膏者已经与触摸有关,而犹太教推崇书写的文字性,这已经是可以触感的,但是另一方面,犹太教的上帝是不可见的,全然不可能成为人而偶像化的!而基督教则是上帝成为人的肉身,当然是可以触知和触摸的了!这是基督教更加比犹太教强调接触,如同南希所研究的,在福音书中,耶稣大量地在奇迹中触摸——医治病人!触摸就是奇迹,而且耶稣也被触摸了,触摸到他的衣服都可能被治愈,但是,保罗的圣灵的神学又区分开文字和精神,精神是不可触的,而且,如同南希对约翰福音结尾抹大拉的马利亚被耶稣拒绝的:不要触摸我,在可以触摸和不可触摸之间,一直有着触摸的可

^① 德里达:《解构与思想的未来》,第435页。[J. Jacques Derrida, *Deconstruction and the Future of Thought in Derrida*, ed. Xia Kejun, 435.]

能性和不可能性的并存！或者说有着对于离去的身体的不可触摸。

传统基督教神学是通过上帝给出的礼物，或者说把触摸与上帝的恩赐的礼物，以及言成肉身联系起来，认为上帝的垂怜之手就是耶稣就是 *logos*，因而触及到人，从而也拯救我们。

这是因为智性触感的直接性与智性的原初性！不需要间隔。如同圣灵的火焰是自身点燃的——也是自身感发的，这个火焰的点燃，激发也是感发和触及了！

在神与人之间，这是 *logos* 直接转化为肉体的圣子，这是仁慈的天父之手！从无限的无形象之手到人之有限性之手，这个通道是通过圣子的化身、受难变体，作为无限性与有限性之间的中介而可能的，尤其是通过耶稣基督的触摸之手来表达的，基督教依然还是在触感的诉求和矛盾之中。

这就有了耶稣在最后的晚餐仪式中表达出——这里是我的身体——这个对触摸的召唤！南希以一本书《身体》逐一分析了这个语句：“这里”，这个这里指向耶稣的自己的身体，但是这个这里不再是这里，而是那里——因为耶稣是把自己的身体授予门徒，如同他把面包和葡萄酒作为礼物馈赠给他们，这是授予与给予他者，是走向那里；而“是”在这里也不是存在，而是触摸和生存——如同面包和葡萄酒是来吃和饮的，因而也是可以触及的，而且这是耶稣自己对自己即将来临的受难的预示，那是自己个体对死亡的生存，如同海德格尔所言的出窍的向死而在的生存；而“我的”也不是我的，而是给予，给出自己的身体，并没有什么专有的我的身体，对于耶稣而言，他的身体即是即将在十字架上受难的身体，那些导致死亡的伤口，已经是向着外在敞开的，耶稣自己的无罪却为了他者而献祭牺牲。而“身体”呢，在这里给出的是一个“位置”：耶稣之为神圣

的身体,在这里给出的不是神,不是什么神圣,而只是位置:“诸多的位置:它们是神性的,仅仅因为这是上帝的身体的腾空,以及死亡的人格化”。^①

因此,对最后晚餐的理解不是把这个习语还原为感觉和意义,以及象征和符号,而是向着触觉还原:身体它既不是符号,也不是它自身。既然身体是一道伤口,那么符号也就不过是一道伤口而已。这个给出的身体不是成为象征化的后来圣餐礼的身体,而是激发自身的触感,这首先还是在耶稣这个他者激发了我们给予的激情上,如同丁托列托对这个场景的绘画表现的,耶稣的手的发动给这个场景带来了运动,一系列门徒们之间的给予动作姿态被激活出来,如同著名的达·芬奇的《最后的晚餐》,那个给予的手激发了其他的手,一个手的戏剧形成了,因此,这是在他者激发下的自身触感。而不是成为仪式化或者象征化的意义。

虽然上帝的化身打开了出窍与过渡的经验,把整个世界变成了身体!但是,对于人,则是有限的,触感是有限性的,并没有直接性,处于罪感之中,只能通过圣子,这也是一个类比的中保和中介,但是,耶稣克服了分裂,但是,耶稣的死亡呢?因此需要再次的复活来确保直接性,但是,我们通过南希对不要触摸的经验,即便对于荣耀的躯体,我们也是无法去触摸的。

这就是南希它要求我们以一种矛盾的或者悖论的方式去整体思考两句话:“这里是我的身体”以及“不要摸我”。在具体讨论与福音书相关的圣经文本时,南希写道:“然而,如果从福音书的内部去考虑,这个场景中专有地例外的东西,正是以下这个特征:这里,基督特地将触摸从他那复活的身体区分开来。在其他的任何时

① Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 55.

候,耶稣都没有禁止或者拒绝人们触摸他。在这里,在复活的早上,当他第一次显现的时候,他阻止了或者说防止了抹大拉的马利亚的手势。那不应该被触摸的是那复活的身体。我们也能很好地理解这个身体不应该被触摸,因为这个身体并不在那里:他不是等待着被触摸。然而这并不意味着这是一个空气般的(aérien)或者说非物质的,幽灵的或者幻影般的身体。接下来的文本……相当清楚地指示了这个身体是可触感的(tangible)。然而这里,他不是作为这样显现自身的。或者毋宁说,他规避一种接触,而他也许是同意去接触的。在这种仅仅给出了触摸的尺度的回撤中,复活的存在和复活的真理就是在这种规避(ce dérovement)中,而这种触摸的尺度的关键在于:不要触摸身体,而是触摸他的永恒性。不要去接触他那显现的在场,而是进入他那真实的在场,而这个真实的在场就在他的离去之中。”^①

那么,如何理解耶稣受难之后尸体的消失和坟墓之空?南希写道:“空坟墓在死人的离开中无限化了死亡。死人并不是只死一次就完了:他无休止地死去,他就是那个不停地离开的人。这个人说:‘不要触摸我’,因为他的在场是无限地更新或者延长(prolongée)的消失之在场。不要触摸我,不要阻挡我,既不要想抓住我,也不要想追赶我,因为我去往我的父那里,也就是说再一次地、总是去往死亡的权能本身那里,而我在那里远离自身,在这个春天的早上,我在这种死亡权能那黑夜的光芒中消失。我已经离开了,我仅仅是在这个离去中,我就是离开的出发者,我的存在在于此,而我的话语即是:‘我离开,这是我的真理。’”^②

① Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: Essai sur la levée du corps* (Paris: Bayard, 2003), 28.

② Ibid., 31.

这里涉及上帝之死与身体的发现:实际上,从世界之为身体来看,神的身体是人本身的身体,人的肉体是神自身被给予的身体。在南希看来,不是神,也不是诸神,只有位置。“诸多的位置:它们是神圣的,因为它们是上帝的身体的腾空,在那里,所有的神性都丧失了和退却了,从而允许我们的身体的世界的裸露出来。^①”

当我们以康德的几重区分来建构触觉和触感的还原时;这是以现象界的感性和知性的还原为触觉和触感,以智性的触感沟通了本体和现象,有限和无限,同时也思考了意志之为触感的意志,之为自身触感,之为同一性的保持,之为自身连续性的确保!

但是,我们也揭示了,在这个还原的过程中,对身体的解构已经发生了。下面我们以南希和德里达对现象学身体的解构来展开这个更加隐秘的触觉中心主义!

4. 对身体现象学的解构

在德里达看来,传统的触觉中心主义其实远远超过被认为的视觉中心主义或者直觉中心主义!直觉一直隐含了看和视觉,但是在这个直觉后面则是触觉。

对于早期胡塞尔而言,现象学的主体是意识活动的主体,他的哲学无疑还是观念论的,意向性总是对某物的意识,对象性通过内在意识建构起来的,而主体的身体作为外在超越之物在意识的建构活动还并没有地位。虽然,当下的明证给予性成为现象学的原则,这个活生生的(*leibhaftig*)当下给予已经隐含了身体性的前提。

胡塞尔对身体的关注是随着他建构空间出现的,这是1907年

^① Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 55.

的《事物与空间》中的思考。任何对空间性地显现之物总是要从一个类似透视点的角度、从一定距离来看待的，并没有所谓纯粹的观点和全视的点，而只有一种身体化的观观点，即每个角度的观看都已经预设了经验着的主体自身在空间里被给予了，“由于主体正是因为其身体的体现而占有一个空间位置，胡塞尔才能够宣称空间对象只能够对一个被体现的主体显现，并由此而构成。”^①这就意味着身体是对空间性对象的知觉以及其作用的可能性条件，而且任何世界性的经验都已经以我们身体为中介了，并且因为身体化而可能。

这在胡塞尔考察身体的运动性以及构成知觉性实在的作用时更加明显，因为知觉已经了某种特定的身体的自我敏感性，我们对知觉性对象的经验总是被一起起着作用但并没有主题化的对身体位置和运动的经验所伴随的，也就是任何的知觉性意象都预设了一个移动的并且具有肉身性的主体。“一旦我们认识到身体，作为主体性的‘经验的官能’，在每种知觉中都起着一种构成作用。”或者以胡塞尔的话来说就是：“在所有对事物的经验里，活生生的身体作为一个功能性的、有生命的身体（因此不是作为纯粹的物）而被共同经验到。当其自身作为物被经验到时，它以两种方式被经验到——亦即恰恰是作为一个被经验到的物和一个功能性的活生生的身体，两者在一个身体里被共同经验到了。”^②

而且，胡塞尔认为活生生的身体对于感性经验是不可缺少的，因而他指出“质料的基质”也总是与活生生的身体联系在一起，这

^① 丹·扎哈维：《胡塞尔现象学》，李忠伟译（上海：上海世纪集团出版社，2007年），第104页。[Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, trans. Li Zhongwei (Shanghai: Shanghai Century Publishing Company, 2007), 104.]

^② 同上，第107页。[Ibid. 107.]

也是原初明证给予的直观已经以身体化为前提了。如同另一位专门研究过胡塞尔身体现象学的法国学者 Franck 所指出的,在身体与时间性的关系上,现象学的内在时间性已经预设了身体:“肉体是时间化的运动,一个绝对的运动,甚至并不是时间的,因为时间在其中发现它的起源,肉体建构起时间,但既然每一肉体都承受另一肉体,我们能够说肉体的差异与肉体的关系是时间的时间化。”^①

即只有在肉体的接触中,现象学的意向性时间建构才可能,肉体之为接触是先于时间性的,是身体的接触使时间性可能。因此,肉体的接触已经在先。虽然我们没有将身体作为主题化进行建构,我并不知觉它,但是,我们就是身体。在胡塞尔这里,原初的身体被经验为一个意志结构,一个我做和我能的运动性的潜能主体而被给予的,而身体的所谓不同部分则是后来感觉被局部化的产物,这是次级系统对象化的产物了,比如出现手指,眼睛等等。对于胡塞尔而言,当我们转向对身体的建构,身体就既是一个经验着的器官也是被经验的器官,从而身体出现了两面性,即身体作为意志结构和感觉维度被给予的内在性维度,和作为视觉性和触觉性显现的外在性,二者所面对的都是我自己的身体,外在性如何被经验到呢,胡塞尔就举出了著名的右手触摸左手的例子,触摸的手感觉到被触摸的手的表面,当左手被触摸到时,它就不仅仅作为一个纯粹的对象被给予了,因为它感觉到触摸本身。^②即这里有着双重感觉,触摸与被触摸具有了可逆性,这为后来胡塞尔讨论移情提供了可能性,也为他者的主体间的建构提供了方向。当胡塞尔后来

① J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 259.

② 丹·扎哈维:《胡塞尔现象学》,第109页。[Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, trans. Li Zhongwei, 109.]

讨论他者的身体性显现的经验时，讨论共现和结对时，一方面承认他者的自我给予性对于我来说是不可通达的和外在超越的，并没有直接明证的给予性，另一方面，则又试图通过那个右手触摸左手的例子来讨论移情和经验他者的可能性。

而且这个双手互触的例子，把“手”的触摸特权化的例子，如同德里达所指出的，影响了梅洛-庞蒂的身体现象学。我们这里不准备详细讨论梅洛-庞蒂早期的《知觉现象学》中对身体的建构。对于梅洛-庞蒂而言，身体在世界的建构中起着原初的作用，主体的身体与外部空间是相互蕴含的，形成一个实践的体系，这个身体图式把身体描绘为身体并不是在时空之内，而是存在于那里，居住在那里，不是在世界中存在，而是身体存在于世界，哪怕病人被截肢了，仍然要遵循原初习惯保持截肢前的实践领域，这些身体性的幻觉现象启发了梅洛-庞蒂对身体的可塑性投射行为的理解，这表明习惯既不在我们的意识内，也不在作为现象的身体内，而是固定于作为世界的介质的身体之中。因而他给出了身体的定义：这是身体向世界一般形式的前人称的加入，以及我们在世界之中的投身。而且，在身体与世界的相互蕴涵之中，各个感觉之间是可以相互交织的，这就是触觉的重要性！在这里我们直接从他后来明确提到胡塞尔这个手的例子进行解构，这是他在《符号》一书中对胡塞尔的发挥：

“我的右手参与我的左手的主动触摸，同样，当我握另一个人的手的时候，或当我仅仅注视另一个人的手的时候，他人的身体在我面前获得了生命。……应该看到，这里没有比较，没有类比，没有投射或没有内投。之所以当我握住另一个人的手的时候我们有他的存在的明证，是因为另一个人的手代替我的左手，是因为我的身体在‘这种反省’中连接他人的身体，他人的身体自相矛盾地是

这种反省的中心。我的两只手是共在的或共存的,因为它们是一个单一的身体的两只手,他人是由于这种共在的引申出现的,他人和我像是一个单一的身体间性的诸器官。”^①以及:“因为一种绽出与其他绽出是共存的。这种可能性是之为原初存在和一个身体的联系的知觉中实现的。……问题只是在于共觉。我看到那边的人在,就像我触摸正在触摸我的右手的左手。”^②因此,梅洛-庞蒂得出结论:“他人的构成不是在身体的构成之后,他人和我的身体共同源于原初的绽出。”^③

但是,对于德里达而言,梅洛-庞蒂的这种本源上的统一陷入了感触的假象,其移情的作用也是成问题的!这个所谓的内投或者者内在投射也是不可能的!因为如果严格贯彻胡塞尔的现象学明证给予的原则,那么不可能以所谓的双手的相互触及来论证他者。首先自己的两只手已经相互外在,其次,他人的手并不是自己的手,并不直接活生生给予我,自身触觉的直接性并不能确保他者的给予!而且,梅洛-庞蒂还过快地把视觉与触觉连接起来了,其实还是在以视觉的方式思考触觉。如果回到触觉上,自己的相互触及与对他者的触及有着距离空间的问题,有着不允许触及的问题!或者触及不到的问题,比如莱维纳斯的他者的“面容”就是无法触及的!不可见的,或者说只能通过抚摸(*caresse, tender*),而抚摸不同于视觉和触觉的接触,有着别样的体验。

德里达则以现象学的悬搁解构了身体的现象学:

① 梅洛-庞蒂:《符号》,姜志辉译(北京:商务印书馆,2003年),第208-209页。
[Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, trans. Jiang Zhihui (Beijing: Commercial Press, 2003), 208-209]

② 同上,第212页。[Ibid., 212.]

③ 同上,第217页。[Ibid., 217.]

“一方面,从向外的可能性的门槛上,现象学悬搁的还原悬置了接触的现实性,以便发送它的意向和现象的意义:这个打断或者悬置的转换给了我们接触的意义,因此,我并不能既有充分地接触又有接触的意义。……另一方面,有着另一个打断,另一个转换,另一个消失,意向对象的内容仅仅只能显现和仅仅事实上既不是被触及的事物,也不是我的体验的材料来显现和现象化的。……这个双重的可能性(悬搁和现实的意向的不相关)将打开一个距离的间隔,一个分离,一在触觉的里面——即一般感觉中——打开延异。没有这个延异,将并没有接触本身,接触将不可能显现。”^①

对身体的解构,一方面要把西方形而上学还原为触觉中心主义,另一方面则同时要对其之进行解构,德里达的延异思想再次充分体现出来。

而且针对德勒兹“无器官身体”的触觉思想和平滑触觉的连续性模式,德里达指出:“我说连续性是悬设——因为连续性从来没有被给予。从来没有任何的纯粹,没有任何连续性的直接经验,也没有紧密和任何绝对的接近,也没有任何的漠然——并没有更多的光滑,以及也没有什么无器官的身体。”^②所谓的无器官的身体可能还是阿尔托的一个幻象,他的形而上学和无疑也是基督教的幻象。

25

5. 身体之为影像:身体作为非实在空间

要消除形而上学和基督教的一系列幻象,这是南希对身体的进一步解构。

^① J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 257.

^② *Ibid.*, 144.

南希反复强调：“并没有什么特有的身体本身，并没有生命特有的触本身，并没有什么特有的延展本身。有且只有：世界的创造，身体的技术，没有感觉限制的重量，拓扑学的身躯，多样性超出位置的地缘性——而且并不是乌托邦式的。”^①

理解这个身体的创造就很重要了，在消解本体论—神学之后，在上帝成为世界的身体之后，身体之为身体仅仅是身体的出生到在场：“身体是影像——但这是不可见的可见，是间隔的可塑性的分化。”^②所谓“被创造的身体……是没有形式没有观念的间隔画的可塑的质料”。这里的影像之为身体的影像而言：“身体并不是什么影像的身体。它是来到在场，面向影像的方式，如同影像来到电视电影的屏幕上，来到没有根基的屏幕上，作为这个屏幕的敞开存在，作为它的广延的生存——外展出来，一个非实在空间性的平台，并不是作为一个观念给予到我的主体之点截性的视野，而是抵达我的双眼（我的身体），作为它们的非实在空间性，它们只是来到这个到来，间隔化，间开，它们本身之为屏幕，与其说是视像还不如说就是 vido。”^③这里的 vido 更多的指向技术。

身体之为影像，之为非实在的空间之物（areality），是来到在场，并且打开间隔，是在身体之间，这个在身体之间是影像的发生成位，而影像并不是相似和幻象，而是影像作为身体在身体之间打开自身，身体之为身体就是作为影像提供给其他身体，所有影像的身体都指向身体之中的身体。

身体之为身体，不是实在的，而是作为如同屏幕上的非实在之物但是有着空间存在性，有着分化，它来到一个位置上，而且身体

① Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 104.

② Ibid., 56.

③ Ibid., 57.

就是这个到来的间隔化,如同南希所言:“它就是这个到来,这个身体的到来本身并不终结,它在来之中到来,这是来来去去,是身体出生死亡的节奏,打开,关闭,快乐和痛苦的节奏,是自身触及,自身的分化。身体的荣耀是这个在场的节奏,或者可塑性——是位所,力量的位所。”^①

限于篇幅,我们这里只是触及身体的某些思想,对身体的思想还有待进一步展开。

作者简介:夏可君,中国人民大学。电子邮件:xiakejun@gmail.com

Introduction to the author: Xia Kejun, Renmin University of China.

^① Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 57.