

可塑的身体

现象学之后重建感觉

汤姆·斯帕罗 著

凯瑟琳·马拉布 序

中文初译 v0.1



可塑的身体

现象学之后重建感觉

新形而上学

丛书主编：格雷厄姆·哈曼（Graham Harman）、布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）

世界理应迎来独创性思辨形而上学的复兴。在专业学院哲学令人消沉的谨慎与审慎之中，“新形而上学”丛书旨在为这种思想提供一处庇护所。我们无意弥合分析哲学与欧陆哲学的分野，因为我们同样无法忍受分析批判那种修磨指甲般的琐碎，以及欧陆哲学对蒙尘文本丰碑的敬奉。我们赞赏的是思想赌徒的精神，并希望发现和推介符合这一描述的作者。如同一家新兴唱片公司，我们寻找的是来自世界任何国度的一种新的形而上学“声音”的踪迹。主编们乐于接纳被忽视的形而上学经典的译作，也会考虑格外有力、大胆的研究著作。但我们首要的兴趣，是促成二十一世纪哲学中那些令人不安的杰作诞生。

可塑的身体

现象学之后重建感觉

汤姆·斯帕罗 (Tom Sparrow) 著

开放人文出版社 (Open Humanities Press)

伦敦, 2014 年

版权与出版信息

初版由开放人文出版社于 2014 年出版。

本书可于 <http://openhumanitiespress.org> 免费在线获取。

版权 © 2014 Tom Sparrow；序言版权 © 2014 Catharine Malabou。

本书为开放获取著作，依据知识共享“署名—相同方式共享”许可发布。依据此许可，只要注明作者及来源，并将衍生作品置于相同或相似许可之下，作者允许任何人下载、再利用、重印、修改、分发及／或复制本书。无须另行取得作者或出版社的许可。法定合理使用及其他权利不因上述规定而受到任何影响。许可详情见 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>。

设计：Katherine Gillieson。

封面插图：Tammy Lu。

封面插图版权归 Tammy Lu 所有，2014 年；依据知识共享“署名”许可（CC BY）使用。

印刷版 ISBN-13：978-1-78542-001-6。

PDF 版 ISBN-13：978-1-78542-021-4。

开放人文出版社（Open Humanities Press）是由学者主导的国际开放获取出版团体，使命是让当代批判思想的杰出著作在全世界免费开放。更多信息：
<http://openhumanitiespress.org>。

目录

- 致谢 • 本版第vii页
- 缩写 • 本版第viii页
- 序言：肉身之后 • 本版第ix页
- 导言 • 本版第1页
- 第1章 后二元论的具身性及关于感觉的若干论题 • 本版第4页
- 第2章 共时的身体与环境定向 • 本版第37页
- 第3章 知觉、感觉与暴力问题 • 本版第71页
- 第4章 感性、易感性与个体的生成 • 本版第98页
- 第5章 论感性可塑性 • 本版第124页
- 结论：可塑性与力量 • 本版第157页
- 原注 • 本版第170页
- 参考文献 • 本版第214页
- 中文版制作说明 • 本版第235页

原版目录依次为：致谢（原书第9页）；缩写（第11页）；凯瑟琳·马拉布序《肉身之后》（第13页）；导言（第21页）；第1章《后二元论的具身性，以及关于感觉的若干论题》（第25页）；第2章《共时的身体与环境定向》（第67页）；第3章《知觉、感觉与暴力问题》（第111页）；第4章《感性、易感性与个体的生成》（第144页）；第5章《论感性可塑性》（第177页）；结论《可塑性与力量》（第219页）；原注（第237页）；参考文献（原目录标第275页，底本实际在物理第275页起始，接续印刷页码为274）。

献辞

献给弗雷德·埃文斯（Fred Evans），不知疲倦的活动家、老师和朋友。

致谢

本项目诞生于宾夕法尼亚州匹兹堡的杜肯大学。在那里期间，我与许多教师、职员和学生结下了友谊。这些关系中有几段，因其在本书留下的痕迹，值得特别致谢。弗雷德·埃文斯不仅教我如何阅读梅洛-庞蒂，还以宽厚与耐心帮助我在数次修改中完善核心论证。我无法想象还有比他更尽心的导师或伙伴。如果没有丹·塞尔瑟（Dan Selcer），我就绝不会认识到哲学方法的重要性，对哲学史的理解也会平庸得多。乔治·扬西

（George Yancy）给予我的始终是鼓励的话语和细致的关切，甚至在我未事先告知便联系他家里的时候也是如此。他的鼓励永不会止息。我感谢罗切斯特理工学院的西尔维娅·本索（Silvia Benso），她同意审阅我关于列维纳斯的研究；她对文本的评论即使带有批评，也始终充满热忱。

在杜肯大学的其他朋友中，我必须特别提到帕特·克雷格（Pat Craig）、约翰·弗里茨（John Fritz）、雅各布·格雷厄姆（Jacob Graham）、亚当·哈钦森（Adam Hutchinson）、基思·马特尔

（Keith Martel）和瑞安·普法尔（Ryan Pfahl），他们都为我的项目贡献了见解，帮助我思考其中的问题。吉姆·斯温德尔（Jim Swindal）过去一直、未来也将一直是我以及杜肯大学哲学共同体的热心支持者。西蒙·西尔弗曼现象学中心的主任，先是丹·马蒂诺（Dan Martino），如今是杰夫·麦柯里（Jeff McCurry），始终支持我的工作，并在中心为我提供便利。格雷厄姆·哈曼对我自身哲学立场的形成发挥了重大作用；撰写初稿期间，他从开罗慷慨地与我交换电子邮件，我对此十分感激。如今，我感谢他让本书得以加入他与布鲁诺·拉图尔主持的“新形而上学”丛书。

在联络人乔恩·科格伯恩（Jon Cogburn）的帮助下，马克·艾伦·奥姆

（Mark Allan Ohm）与乔尔·安德雷庞（Joel Andrepont）欣然接受了翻译凯瑟琳·马拉布序言的任务。他们完成得迅速而娴熟，令我深表谢意。最后，我感谢开放人文出版社的两位匿名审稿人，他们善意地要求我更加细致、准确地打磨文本中的一些部分。谢谢你们所有人。

缩写

列维纳斯的著作

- EE: 《从存在到存在者》 (Existence and Existents) 。
- OB: 《异于存在》 (Otherwise than Being) 。
- TI: 《总体与无限》 (Totality and Infinity) 。
- TO: 《时间与他者》 (Time and the Other) 。

梅洛-庞蒂的著作

- Child: 《儿童与他人的关系》 (“The Child’ s Relation with Others”) 。
- CD: 《塞尚的怀疑》 (“Cézanne’ s Doubt”) 。
- EM: 《眼与心》 (“Eye and Mind”) 。
- ILVS: 《间接的语言与沉默的声音》 (“Indirect Language and the Voices of Silence”) 。
- Nature: 《自然》 (Nature) 。
- PP: 《知觉现象学》 (Phenomenology of Perception) 。
- PrP: 《知觉的首要地位》 (“The Primacy of Perception”) 。
- Shadow: 《哲学家及其阴影》 (“The Philosopher and His Shadow”) 。
- VI: 《可见的与不可见的》 (The Visible and the Invisible) 。

序言

肉身之后

凯瑟琳·马拉布 著 马克·艾伦·奥姆、乔尔·安德蓬 译成英语

当所讨论的不再是身体，而是我的身体时，身体才成为值得哲学考察的对象。胡塞尔在 *Körper*——客观的、解剖学与生理学意义上的身体——与 *Leib*——自己的身体 [*le corps propre*]、活的身体、感觉与情感的所在、“肉身”——之间引入了一个根本区分。这一区分标志着其思想的一项决定性进展，使身体摆脱了仅仅作为概念贬抑对象的地位。胡塞尔拒绝描述心理学的方法，以建立先验现象学，由此赋予作为生活身体的“肉身”以构成性的作用。我的身体必须从其个体性、其化身或具身化 (*Verleiblichung*) 来加以考察，这就等于在活生生的身体体验 [*le vécu corporel*] 显现的纯粹性中考察它。我的身体是我自身直接在世的表征；它向心灵呈现胡塞尔所谓的质料性材料，即身体的知觉内容、感官内容，如触觉、目光、声音、动觉。身体以这种方式成为一个意向性主体的心灵生活在世界中的在场。

现象学的身体处在内在性领域之中，也就是我对自己的身体直接在世的感觉；在悬置之后，这一领域被还原为事物本身的在场。感觉意味着事物在肉身之中显露自身，作为某种向自身被给予、并现实存在的东西，出现在我们眼前。

胡塞尔对活生生的身体体验的分析，再次标志着哲学史上的重大进步。这些分析的结果，简单说来，就是身体获得了与心灵同等的价值。心灵不再能与肉身分离：心灵赋予肉身生命，肉身则赋予心灵以身体的空间性。

因此，我们可以追问：在承认具身之身体的根本地位方面，是否有可能比现象学走得更远？似乎不能。就连认知科学和心灵哲学的研究者仍然从胡塞尔那里汲取资源：仅举数例，弗朗西斯科·瓦雷拉、阿尔瓦·诺埃、埃文·汤普森和肖恩·加拉格尔，都把自己的工作置于直接承继胡塞尔的谱系之中。现象学研究身体的方式，难道不可超越吗？

汤姆·斯帕罗以一个极其大胆的姿态作出否定的回答，并试图开辟道路，所要达到的正是一种研究身体的后现象学进路。

斯帕罗显然充分意识到，大陆哲学对现象学负有多大的思想债务。现象学使有关身体的若干主张成为可能：身体并非如柏拉图所宣称的那样，是灵魂的坟墓；身体也并非如笛卡尔所展示的那样，是被卷入赋予它活力的运动之中的中性广延；身体更远不只是康德所界定的感性的所在。事实上，感官总是按照事物对于知觉它们的意识所呈现的样子，把握事物。身体空间正是以这种方式，在一般广延 [l' *étendue générale*] 的领域之内取得自己的同一性。因此，并不存在一个先天的空间性身体。尽管如此，斯帕罗仍写道：“我试图建立一种具身性理论，它只能出现在现象学之后。”

我们为什么必须与现象学研究身体的方式拉开距离？具身性这个概念难道不重要吗？此后，它不是已经运用于所有人文科学了吗？然而，斯帕罗坚持认为，我们现在需要一种“后现象学视角”。他写道：“我所说的，是一种不只是反现象学的视角，而是一种穿行过现象学、保留了其真理内核的视角，即使这一内核最终被证明在本性上并非现象学的。”

问题如下：我刚才说，现象学的 *Leib* 概念使身体的去对象化成为可能。但这种必要的去对象化，显然伴随着去物质化。如果说肉身作为物理身体的未来曾经不可或缺，那么现在，我们就必须追问肉身的未来。为此，必须重新思考身体的物质性。斯帕罗认为，现象学的肉身实际上缺少物质。我们需要重新构思物质。如何避免既陷入身体的自然化，又陷入身体的中性化？如何设想物质，而不重新回到机械论？为了恰当地把物质与机械论区分开来，我们将把这种后现象学的物质性称为可塑性。可塑性由此被界定为肉身之后到来的东西。

因此，任务就是重新思考物质与意义之间的结合，这种结合“并不必然意味着把心灵还原为大脑，或把意识还原为突触／神经活动”。但它确

实包含一种重新物质化；感觉是这一过程的关键，也将帮助我们理解这一过程。

不过，首先让我们强调一条居间的道路。为了考察现象学的肉身概念的不足，斯帕罗先把具身性理论复数化。他以一种完全出人意料的方式，让现象学光谱的两个极端——梅洛-庞蒂与列维纳斯——相互对照。他们也各自以某种物质性的名义批评胡塞尔：“我认为，要协调一种多元的具身性构想，列维纳斯与梅洛-庞蒂的感性论不可或缺，尽管这两位思想家最终持有不相容的形而上学立场。”对这两位哲学家的比较，使我们能够理解：他们对古典现象学的批判，在迈向一种唯物主义现象学时，还未能完成什么。斯帕罗提出要为这一哲学事业奠定基础：“我自己将身体视为可塑之物的看法，是通过考察梅洛-庞蒂与列维纳斯的现象学而形成的。我与他们同行，直到他们不再追问那些我希望一种具身性理论予以回答的问题。”

梅洛-庞蒂与“可逆的身体”

胡塞尔强调，欧几里得几何学的模型，与我们对自身身体之实在性的知觉并不相容，因为事物在知觉中只是在一种表面几何学的背景下得到呈现。我们既不可能知觉到一个立方体的全部六个面，也不可能知觉到自己身体的整体。胡塞尔认为，人的知觉包含无限这一补充维度，其中包括在空间知觉之中纳入时间，也就是黎曼空间。这样一来，空间中身体的动力过程就被整合进知觉本身。因此，在空间性的相遇中，知觉创造出身体的动态形象，把物体的动觉变化，添加到我们自身运动的动态形象之中。例如，假如我朝着空间视野中的一棵树走去，那么树向我移动的程度，与我向它移动的程度是一样的。因此，我们可以把这种称为黎曼形象的现象，与欧几里得式知觉对照起来。

然而，在梅洛-庞蒂看来，胡塞尔在把握身体与世界的相互作用方面，仍然走得不够远。梅洛-庞蒂相信，他的身体图式概念弥补了这一欠缺。尤其在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂本人也使用了可塑性这个概念。可塑性直接关联于在世存在，以及身体如何在世界中发展其中介作用。“主体……通过知觉进入客体，把客体的结构同化进自身的实体之中，而客体则通过这一身体直接调节主体的运动。”¹身体图式由通过感

觉经验和行为经验而组织起来的习惯、回路与感觉运动图式构成；只要活的身体不再能把自身肉身与世界的肉身区分开来，这种身体图式就已经使活的身体物质化了。

“可逆的身体”既是触摸的，又是被触摸的；将身体与世界以及其他身体区分开来的界限，恰恰是一条可塑的界限，也就是一条可以塑造、可以弯折的界限。斯帕罗提醒我们：“梅洛-庞蒂所说的‘可逆’，是指在任何时刻，看的人都可能成为被看的人，触摸的人都可能成为被触摸的人。”梅洛-庞蒂完成了主体间性概念在物质层面上的解放，而胡塞尔仍然把主体间性置于自身的自我性〔*égoïté*〕关系中来考察。

尽管如此，斯帕罗认为，身体图式仍然过于个人化〔*individuel*〕，仍然过分扎根于一种同一性：这种同一性可以演变，却终究仍是它本身。无论在梅洛-庞蒂还是胡塞尔那里，自己的身体的完整性，在某种意义上都抗拒着世界的物质性对它所进行的改造。病理学的例子展示了这种抗拒。对梅洛-庞蒂来说，疾病导致同一性的丧失，也就是说，导致的是可塑性的丧失，而非可塑性的转变：“在病人身上，知觉场已经失去了这种可塑性。……整个世界不再向他暗示任何意义；反过来，在他心中产生的意义，也不再具身于被给予的世界之中。”²可塑性的丧失意味着身体图式发生变化；身体图式是这样一个“等价系统……不同的运动任务凭借它而能够即时相互转移”。³当然，在疾病之中，这种丧失至少会得到部分补偿。但对梅洛-庞蒂而言，显然，这种补偿性的可塑性，不如在世存在最初的形成性可塑性强大。它赋予的意义是一种偶然的、没有自主性的意义，实际上并未开启任何新的在世存在方式。梅洛-庞蒂写道：“疾病，

是一种完整的存在形式，它用来替代已遭破坏的正常功能的那些程序，同样也是病理现象。仅仅变换正负号，就想从病理推出正常、从替代功能推出缺损，是不可能的。我们必须把替代看作替代，把它们看作对某种根本功能的暗示：它们力图弥补这种功能，却未能提供这种功能的直接图像。”⁴

因此，可塑性可能丧失，而图式的完整性也会随之丧失。

列维纳斯与“易感的身体”

也许我们必须这样思考：我并不在我的身体之中。也许我的身体首先说出的不是“我”，而是“你”。也许身体首先通过一种绝对的被动性来刻画自身，而肉身的他异性则通过这种被动性向自身显现。列维纳斯坚持说：“主体不能保持与自身同一。”

让我们从列维纳斯对胡塞尔的批判开始。斯帕罗写道：“列维纳斯对现象学方法的反对很直接：如果理论意识的对象化行为，也就是胡塞尔所谓的赋予意义（*Sinngebung*）的行为，是我们通达事物的首要方式，那么这些事物就只能作为表象向我们显现，而这些表象的内容，是由进行表象的主体预先决定的。简言之，现象学变成了一种经过修改的先验唯心主义。”

因此，问题在于与表象决裂。对列维纳斯而言，身体与世界中的对象之间的区分趋于模糊，但这也为感觉开启了一个物质维度。在他那里，严格说来不存在身体图式，存在的是栖居于他者之中。在自己家里，我置身于另一个人的家中。我的家具是她的家具。我从她的在场中获得滋养，而这种在场同时又是取之不尽的。被动性的享受〔*la jouissance de la passivité*〕建立在欲望的视域上。我们真不知该如何赞美《总体与无限》中对日常生活的分析所展现的震撼人心之美：其中对食物、居所和装饰品的描写，与对人的描写一样，满怀伦理上的关切与专注。一切都具有无限的易感性，因此，并不存在一个总体〔*tout*〕，而是存在无限的相遇。

然而，列维纳斯拒绝可塑性这个概念。他写道，他者绝不是那种“以一种可塑的形式，作为图像、肖像出现”的东西。他者的美，是这种“至高的在场……以青春冲破其可塑的形式”，⁵这就是他者何以反抗。可塑性仍被限制在雕塑领域，被束缚于其具身化或一般意义上的形象化功能；这种功能是滞后的〔*attardée*〕，总是比面容更古老。恰恰相反，面容并不可塑；它只能“冲破自身的可塑形象”，⁶“打破形式”。⁷它处于形式之外。它是纯粹的痕迹：“这一被所有人也被自身遗弃的存在，这一自身的痕迹，强加于我，以一种无可比拟的指派力量，在我最后的避难所中指派我；它无法被转变为那些会即刻赋予我一副面目的形式。”⁸

尽管面容的出现，也就是它的“显现”，总会引发情感与感官上的翻转——对另一个人如此，对我也如此——这种翻转却并不以某种转变为基础，而是以一种没有物质或生理发生过程的突然断裂〔*écart brusque*〕为基础：“他者的面容在每一时刻都摧毁并溢出它留给我的可塑形象……”⁹而这种摧毁不过程〔*sans procès*〕：“绝对的经验不是揭示，而是启示：被表达者与表达它的人相互重合，这就是他者特有的显现，是面容越过形式而有的显现。形式——不断背叛它自身的显现，凝固为一种可塑的形式，因为它与同者相适应——使他者的外在性异化。”¹⁰

这种对可塑性的否认，难道不是列维纳斯承认自己抗拒着他在别处不断赞颂的物质性吗？在这种否认背后，难道不是重新肯定面容在现象学意义上的肉身性〔*charnel*〕，以及这种肉身性所包含的一切本真性、精神性和不变性吗？

可塑性作为肉身的未来

斯帕罗声称：“〔这些观点〕所缺少的，是感觉的实践维度或具身维度，或者说，是对于这样一点的肯定：正是感觉把世界的物质性传递给感性。”稍后他又写道：“我的观点不以可逆性和易感性为重点，而以身体的可塑性为重点，并且认为，可塑性的动力过程更忠实于存在的感性维度，也更忠实于身体间相遇的交互性质。”

我们应如何理解这种新的可塑性？同时，我们又该如何理解这种新的“感性论／美学”，它在这里既表现为一种感觉理论，也表现为一种美的理论？

要理解可塑性，就必须从可塑材料开始，因为正是可塑性最先使这一名称成为必要。在梅洛-庞蒂那里，触摸与被触摸的可逆性，与其说指向可塑性，不如说指向弹性。“可塑的”指的是一种材料，它一旦经过雕刻或塑形，就无法恢复原有形态。可塑材料保留着其变形的痕迹。在这个意义上，可塑性阻止可逆性。它也阻止列维纳斯式的易感性，因为塑性材料也可以是一种爆炸性材料，它中止面对面的相遇，并以其破坏性的暴力作用于一切他异性。

当然，身体的肉身与世界的肉身是一体的。然而，这种统一，既源于有生命或具身之身体的意向性，也同样源于世界中事物的物质。物质也是

那种摧毁的东西。物质也是那种没有身体的东西。物质也恰恰通过以身体的对象性与身体相对照，来形成身体。斯帕罗对身体—物质这一配对的分析，在美感、唤起联想的力量和精确性上，都是非凡的。

他对建筑的分析就是一个例子。斯帕罗借鉴了尤哈尼·帕拉斯玛的工作，后者认为：“身体在自身的骨骼结构与身体感觉之中，采纳建筑的结构。”另一个令人惊叹的段落取自三岛由纪夫，他在《太阳与铁》中描述了自己的健美经历：“他的身体靠钢铁而活，对钢铁加以代谢，正如它靠太阳而活、对太阳加以代谢一样。他的身体与有机物质和无机物质发生关系，并且实行一种非自然的参与，把二者都转化成肌肉。……三岛代谢太阳与钢铁的想法，并不只是比喻。通过反复暴露于金属和太阳能量之中，他的身体受到雕琢与磨砺。太阳与钢铁将他的身体领土化，并增强他的生命力。”

斯帕罗接过梅洛-庞蒂的习惯概念，呼应列维纳斯的好客观念，并回想胡塞尔《观念 II》中那些引人入胜的篇章，由此开辟出自己的道路：把机械零件、金属碎片、石头和机器，插入现象学的身体之中。这一身体的可塑性，勾勒出一一种感觉与感性的空间；这种感觉与感性通过建构世界来使世界对象化，如同创造一件艺术品、一场表演、一件装置，或如同展翅飞翔。斯帕罗行进在胡塞尔与西蒙东之间、梅洛-庞蒂与詹姆斯之间、列维纳斯、德勒兹与杜威之间，邀请我们追问这个身体不再是肉身的新维度。可塑的去具身化，在此作为一种新的感性配置方式而被提出。

这里并非又一次翻炒传统的划分：一边是现象学身体的完整性，另一边是对它的解构。非身体性的材料既不是符号，也不是症状，也不是非物质的东西。我们已经超出在场与形而上学批判之间的差异。问题不再是在自身感发的身体与解辖域化的身体之间作出抉择。

这里所呈现的唯物主义现象学，是一次断裂。当然，这是一次保守的断裂，但终究仍是断裂。一次正在形成中的断裂，就像我们的身体一样。

导言

这是一本关于具身性的书，具身性是当代哲学的核心主题之一。这也是一本关于现象学的书：在把身体带入哲学分析的中心方面，现象学比任何其他学派都做得更多。但这并不是一本运用现象学方法写成的书。尽管它广泛吸收现象学的资源，本书各页所组装起来的具身性观念，却常常与现象学方法的第一人称取向相抵牾。因此，本书既探讨身体的界限，也同样探讨现象学的界限。归根结底，它真正探讨的是：在莫里斯·梅洛-庞蒂与埃马纽埃尔·列维纳斯作出挽救的尝试之后，我们如何重建“感觉”这个多少有些不合时宜的概念。

现象学是这项工作的自然起点，却不是适宜的终点。这是因为，按照我在此对感觉的理解，感觉并不适合严格的现象学研究。它不会在现象层面把自身呈现为意识的对象，也不会呈现为胡塞尔所谓的意向对象。感觉发生在现象层次之下，因此，它充其量只是意识中一种经过中介的材料。梅洛-庞蒂与列维纳斯都认识到了这一点。那么，我们如何能够谈论这种非现象性的感觉？我的看法是，我们主要通过感觉的效应来经验感觉，因此也能以这些效应为基础来思考感觉。知觉、激情、认知、意识、同一性和自由，便是其中一些效应。我们确实可以在现象层面通达它们，但它们是感觉的产物。然而，这并不是说，感觉是它们的动力因，而是说，感觉是它们的必要条件。因此，感觉作为一个对象，既适合思辨，也同样适合经验分析。梅洛-庞蒂与列维纳斯都明确从前一种、即思辨的视角，反对后一种、即自然主义的感觉研究进路；而我在本书中力图使之激进化的，正是他们的视角。

说得明确一些：我并不是在尝试一种感觉的现象学，梅洛-庞蒂与列维纳斯也不是。我所做的，是接过他们关于感觉的思辨性论述，把它们发展成一种新的具身性理论；这种理论明显更多地是思辨性的，而不是现象

学的。如果我必须为这项工作命名，我会称它为一种思辨感性论，尽管它显然还算不上一部全面的论著。如果它的思辨维度显得过于纲领化，那就请把它看作对未来工作的承诺。就其目前的形态而言，它对身体的现象学提供了一种建设性的解读，但这种解读服务于一种非现象学的形而上学。

因此，本书从现象学与思辨这两种视角研究感觉，提出一个简单的双重论证：感觉是主体性的基本材料；正因如此，感觉对主体得以存在的力量有着不可忽略的作用。贯穿全文的问题，是具身性的感性维度具有何种功能、如何构成，特别是感觉（*aisthesis*）的自主实在性，以及感性论的物质性。只要这种物质性在有意识的反思层次之下作用于身体，也就是说，以不可知觉的方式作用于身体，它就抵抗现象学分析。现象学确实能够在很多方面教导我们，活过感觉是怎样一种体验；但要界定感觉这个概念，就需要一种混合的方法，在汲取现象学的同时又超出它。从方法论上说，我以历史研究者的身份，而非实践者的身份，接近现象学。我既不从悬置或现象学还原出发，也不遵循任何特定的现象学原则，或其相关主义。在我看来，如果一个人声称自己在做现象学，那么至少应当有某些原则——例如各类还原、本质变更——来引导其研究。否则，它究竟在什么意义上是一种方法？由于我没有确立并运用任何特定的现象学原则，我不能说自己的观点是现象学方法的产物。相反，现象学在这里是历史考察的对象，也是进行概念建构的工具。

由于我主要关心的是现象学如何进入具身性的历史，我不会穷尽梅洛-庞蒂与列维纳斯的全部著作，也不会重构他们的哲学究竟力图实现什么。我处理现象学文本的明确目的，是发展一种以感觉为主导概念的具身性理论；而若不细察现象学的感性论，就不可能做到这一点。这就意味着对梅洛-庞蒂作出一种持双重态度的解读。一方面，我大量汲取他的知觉现象学，以及他对具身性哲学与感性论所作的巨大贡献。另一方面，我坚持指出，他的哲学在根本上具有非物质主义与人类中心主义倾向；我把这归因于他对现象学和非笛卡尔式二元论存在论的坚持。至于列维纳斯，我承认自己是以异端的方式阅读他的著作。这只是说，我淡化了他的伦理学方案——在许多列维纳斯研究者看来，这正是他的哲学的本质——而着重强调他对具身性形而上学的贡献，后者在相关文献中往往受到遮蔽。梅洛-庞蒂与列维纳斯之所以为本书搭起舞台，恰恰因为他们开创了对感觉概

念的更新。但这种更新并不只是现象学的工作；或者说，它不可能由现象学来完成。两位思想家也都是形而上学家，我们有必要看看，他们各自对哲学史的反应——这些反应在许多方面是一义的——如何与他们之前和之后的思想相契合。我称他们为形而上学家的理由在于，他们经常作出缺乏现象学证据的思辨性主张。我并不只是把这些主张看成对方法的违反，而是把它们看成指向一种正在兴起的身体哲学的姿态。

自然，有人会问：既然如此，我为什么还要费力穿行于现象学？理由同样是历史性的。的确，现象学的预设——或者它所声称的没有预设——与二十世纪哲学其他思潮的预设，有着显著差异。然而，现象学与譬如德勒兹、斯宾诺莎之间的接触点，比那些对二十世纪法国哲学史抱有门户之见的解读通常承认的要多。虽然我确实认为，读者最终必须对梅洛-庞蒂与福柯，或列维纳斯与德勒兹各自的相对长处作出某些判断，但如果把他们各自的研究方案视为彼此排斥，就会忽视他们探究活动的共同历史，并把一种复杂关系简单化。

本书所从事的这种哲学，不可能出现在现象学转向身体之前。当然，哲学家早在二十世纪以前就已经思考和分析身体，但他们的关切往往与上个世纪讨论的问题十分不同。例如，莱布尼茨与斯宾诺莎这样的近代早期哲学家，热衷于确定个体身体的形而上学构成，甚至追问个体究竟是否存在；而当代具身性思想家主要关心的，则是身体如何影响知识的获得、性别与种族认同，或主体间性。如今，具身性已经全面融入几乎所有人文科学，而现象学始终是这一融入过程中不可或缺的部分。它甚至在分析哲学家中取得了进展。然而，当下所需要的，是一种后现象学视角。我所说的，是一种不只是反现象学的视角，而是一种穿行过现象学、保留了其真理内核的视角，即使这一内核最终被证明在本性上并非现象学的。对我而言，这就是可塑性的真理。

因此，我试图建立一种只能出现在现象学之后的具身性理论。但我也重新取回一种前现象学的、有时甚至是前批判的视角；这种视角广泛汲取唯物主义与经验主义传统，看看它们今天能够产生什么效果。在这个意义上，本书是一项形而上学工作。它并不声称发明了一种全新的身体理论，而是声称动员了若干哲学传统，并利用一支由不同思想家组成的队伍来重建身体。

第1章

后二元论的具身性及关于感觉的若干论题

就像一个机敏的窃贼藏在屋子里，轻轻呼吸着，等着所有人入睡。我曾深入自身，试图探查那里可能存在的某种东西。但是，正如我们的意识是一座迷宫，我们的身体也是。无论转向哪里，都有黑暗，都有盲点。无论在哪里，都能找到无声的暗示，都有意外等着你。

村上春树，《当我谈跑步时我谈些什么》

问题与方法

我们大多数人每天都体验到，自己的身体既受到环境特征的支撑，也遭遇它们的抵抗：坚实的大地、家中平滑的表面、我们工作与娱乐时置身的恒温房间。我打字时，一把木椅承托着我的重量；睡觉时，一床羊毛被为我保温。这一点也可以说得更加宏大，正如格伦·马齐斯所说：“在直接的层面，我们觉得大地静止不动。在更深的层面，我们感到自己被环抱着我们的大地托住。大地主动抓住我们，赋予我们行走、工作和相爱所需的重量。大地不只是惰性的东西，而是一个积极与我们交往的保护者。”¹¹偶尔，我们会突然意识到，我们穿行其中的空间具有压倒乃至毁灭我们的力量。这种暴力可能作为无法驯服的激情从内部涌出，也可能表现为偶发的病痛，或环境撤回其物质支撑。塞萨尔·艾拉的《风景画家生涯中的一段插曲》通过下面对雷击的描写，将这种可能性寓言化了：

接下来发生的事绕过了他的感官，直接进入他的神经系统。换句话说，一切转瞬即逝；那是纯粹的行动，是一连串狂乱的事件。暴风雨骤然爆发，一道壮观的闪电在整个天空划出之字形的弧线。……轰然降下的雷声以一种不可思议的方式，将他包裹在数百万次振动之中。

马开始在他身下打转。它还在转，一道闪电就击中了他的头。人与牲畜像一尊镍铸雕像，被电流照得通亮。在一个可怕的瞬间——遗憾的是，这个瞬间还会重演——鲁根达斯目睹了自己身体发光的奇观。¹²

某些身体变化从不以现象的方式呈现自身。即使呈现，也只会发生在发生之后才呈现，像一个原初图像永远失落了的残像。它们在我们毫不知情时影响我们，自发地造成身体机能失常或失能，而意识从未直接目睹这些过程。这些事件中常见的一种是死亡。正如伊壁鸠鲁所教导的，死亡“与我们无关，因为已分解之物没有感觉，而没有感觉之物与我们无关”。¹³伊壁鸠鲁关于我们对死亡的经验或许说对了，但我希望表明，他关于尸体的判断是错的。我将主张，有生命的身体和无生命的物体同样承受感觉；但它们承受感觉的方式，使我们倾向于忘记感觉曾经发生，或忘记它每时每刻都在发生。死亡也正在此刻发生——对我们大多数人来说，它微不可察，以至于我们只把自己看作活着的身体。

没有人会否认环境影响身份。家庭、学校、工作和旅行在我们身上层层积淀。熟悉之物、公共之物、共同之物成为了我们自身。我们就是我们所来自的地方，这是每个人都容易认可的道理。这究竟如何发生？本书通过考察现象学在理解身体的本性及其与环境的关系时所具有的潜力与限度，对这个问题作出回答。它主要追问：什么使一个身体个体化？什么构成其结构的完整性？身体能够做什么？我通过既合作又批判地探讨梅洛-庞蒂和列维纳斯，间接地也直接地回答这些问题。在对感觉和感性的分析中，两人都给出了既植根于“生活身体”的主体性、又指向其外部的引导。由于感觉并不经常成为现象学讨论的中心，而且我认为，要理解身体的主动性与被动性，感觉都是必要的，因此我也将为感觉作为哲学概念的正当性辩护。梅洛-庞蒂和列维纳斯向感觉的转向，标志着对胡塞尔现象学中残留的唯心主义的重要偏离——事实上，也是对康德之后哲学史的一次重要偏离。因此，在某种意义上，我在这里尝试的是从批判哲学造成的摧残中拯救感觉。我试图证明，现象学为这场拯救迈出了第一步。

感觉的复兴具有存在论和实践上的后果。这些后果在现象学中已初露端倪，但那些受建构主义认识论约束、与反实在论形而上学结盟的现象学分析，却不能充分把握它们。因此，我最终将与梅洛-庞蒂和列维纳斯分道扬镳，展开一种实在论的感觉形而上学：它把身体思为一种发光的奇观，其中充满了并非由眼睛或心灵虚构出来的力量。

超出现象学的这一运动引出了伦理与政治问题：我们应当、又不应当以何种方式使自己的身体面向他人；它也提出了我们如何影响并塑造环境的问题。然而，这些问题都源于身体关系这个更为根本的问题。我们作为个体究竟如何与其他个体发生关系，或者说，一个人如何可能与另一个个体互动、作用于他，或认识他——在拟定规范之前，我们必须先回答这些问题。关系问题既是认识论的，也是存在论的；传统上，它表现为他心问题，而在较近时期则表现为主体间性问题。它们构成了当代欧陆哲学持续讨论身体差异及其伦理政治后果的基础。不过，这些具体问题之所以显得突出，只有在二元论者的形而上学框架里才具有显而易见的意义。当然，也可以把伦理与存在论视为相互衔接，或者彼此归并，斯宾诺莎的一元论就是如此。无论是斯宾诺莎式的还是其他类型的后二元论哲学，其主要挑战之一，就是如何理解这种归并。

像斯宾诺莎这样的非二元论者，首先必须解释个体如何作为个体涌现出来。只有在这之后，他们才能着手考虑个体能够以及应当如何互动。个体化问题既令近代早期哲学家着迷，也在西蒙东、德勒兹、德兰达、巴迪欧等当代思想家那里重新兴起。二元论者的问题是：当我所知觉到的只是另一个人的行为时，我如何能够认识他的心灵？这个问题只有在他确实遇到一个作为个体的他人，并相信在他或她的身体之外还存在着一种存在论上独特、被称为心灵的东西时，才会出现。这当然是笛卡尔的存在论，但也是康德的存在论：康德认为，人格由有广延的人类身体与无广延、理性且自我立法的自我混合而成。

从实践的角度看，二元论存在论是一种维护个体自由、从而维护个体责任的绝妙方式，因为二元论既承认身体服从因果法则，又把心灵／灵魂／自我／人格置于与因果领域无限相隔之处，也就是置于历史的生成之外。因此，例如，康德的《纯粹理性批判》尽管并不是一部主要属于实践哲学的著作，却特意说明自我的双重本性，以保护意志自由免受因果性的规定。¹⁴身体在经验世界中受苦，自我则享受着它在先验领域中的隔绝；人格的完整性——无论道德上的还是结构上的——超越了身体世界，并且在某种意义上组织了这个世界。这一区分所包含的一些后果，使康德得以把自己的伦理与政治哲学回溯到其认识论、存在论和美学。它们为他的实践理性批判与道德形而上学提供了战略性的存在论基础。¹⁵康德在先验领域中将实践与存在论交织起来，却不使二者归并，从而能够在《判断力批

判》中断言：对于力学崇高的审美判断，能够“把自然看作一种对我们没有支配权的威力”，并由此“在我们的理性能力中”唤醒“一种不同的、非感性的尺度”；这一尺度来自“[心灵]对自然本身及其浩瀚无垠的优越性”。¹⁶由于康德式主体位于自然事件之外，它便能够在面对自然灾害之类恐怖奇观时感到愉悦，甚至利用这些事件，再次确立自己在理智上凌驾于自然的物质效应之上的力量，以及免受其影响的自由。¹⁷颇具讽刺意味的是，主体面对崇高时产生的无力感，被转化为一种道德情感，继而触发超感性的道德命令。这一命令，用康德的话来说，“绝对地使人负有义务”，¹⁸并证明人类在道德上优于自然。正如保罗·盖耶所说：“[力学崇高的奇观]使我们有勇气将自己与自然的物理力量相衡量，并且由此显示出，我们纯粹的道德品格不受自然威胁的侵袭。”¹⁹在康德看来，美学与道德之间之所以可能存在这种系统性的联系，是因为主体在本质上被理解为一种拥有“无限自由”的理智存在者，²⁰而不是一种易于受到自然世界指令影响的身体存在者。

二元论关于主体性的立场之所以具有非凡的力量，在于它使形而上学与实践在逻辑上相互强化，同时又使理智世界或内在世界免受具体事件的沾染。此外，它还开辟了一个伦理空间：在其中，感性之物服从超感性之物的判断，而感性之物本身却没有被赋予任何内在的实践价值。个体的能力和自由由此实际上获得了免疫，既不受其他个体的身体性影响，也不受物质世界的影响。

我将从梅洛-庞蒂和列维纳斯等思想家那里引出的具身主体性观，挑战了二元论的这一对立及其伦理和政治含义。它不仅把说明主体如何涌现视为自己的任务，还提出了这样一个难题：如何从感性领域中引出一项非形式的伦理命令，而不犯自然主义谬误。²¹本书结论将论证，康德实践哲学的形式性，忽视了我们在梅洛-庞蒂和列维纳斯那里发现的具身性美学，而这种忽视源于存在论上的差异。从具身主体性的视角看，我们不能维持审美感性与道德感性之间的基本区分，仿佛它们属于两种截然不同的能力或“官能”。我们不能赞同康德，认为道德感性在一个身体生活的指令无法进入的空间中运作；或者更确切地说，认为我们的情动生活归根结底充其量只是理智判断的仆人。相反，我们必须提出道德感性及其伦理命令的物质形式，以取代康德的模型。

当然，从德谟克利特到霍布斯、斯宾诺莎、马克思及其后继者，一元论与唯物主义传统始终在挑战二元论的存在论，并以各种方式解决主体间性问题。但是，至少自黑格尔以来，二元论框架就一直受到一种通常可以称为非二元论、或许也可以称为后二元论的视角的攻击。康德把世界划分为本体与现象两个区域，黑格尔对此的回应是坚持本体领域的多余性。

《精神现象学》实际上证明，解释思想或历史的运动并不需要本体领域，而且也不能从康德的批判计划中正当当地推导出这个领域。不过，把黑格尔的哲学称作一元论，似乎又很奇怪。同样，它也未必是一种唯物主义，因为它允许某些力量（精神、概念）的存在，而它们本质上既非物理性的，也不服从因果法则。柏格森的生命冲力（*élan vital*）便是一种类似的力量，它使他的非二元论哲学偏离唯物主义，转向生命主义。尼采也可以被视为一位非二元论却又非唯物主义的哲学家。尼采太像一位精神分析家，不可能成为取消主义者；他的身体哲学对经验的数量与性质维度、物理与宇宙论维度，以及偶然性维度，都表现出复杂的理解。然而，他又非常愿意把意识（几乎）还原为各种力量的动力过程。²²这些非物质要素，以及它们在现象学传统中的对应物，究竟具有何种形而上学地位？毕竟，现象学传统更关心如何克服二元论，而不是如何抵御一元论的指控。如果黑格尔的精神、尼采的力、柏格森的冲力既不是物理的，也不是精神性的，那么我们应当把它们放在哪里？后二元论的一项核心挑战，是在不使运动停止的情况下克服二元论，也就是说，不把生命活动还原为机械过程。梅洛-庞蒂与列维纳斯都在积极尝试一种非还原的后二元论存在论。这是他们最主要的吸引力之一。

我承认，把梅洛-庞蒂和列维纳斯这样的现象学家放进古典范畴是有问题的。但是，例如，为什么梅洛-庞蒂后期的“肉身”（*la chair*）概念不会导向一种一元论存在论，即肉身的一元论？又或者，为什么把自我等同于身体不会构成一元论，正如有时人们所主张的那样？²³评论者宁愿把本来可以称为一元论的东西说成梅洛-庞蒂的“内在性哲学”，但我们仍有必要理解，为什么这一区别不只是名称上的。知觉优先性论题——即知觉世界由知觉产生的论题——悖论式地主张：身体与事物在我的知觉之前就已经个体化，而主体与客体又在内部相互关联，并在我的知觉中起源。这避开了通常形式的二元论，却也隐含着矛盾。当我们看到，从知觉的视角出发，主体和客体共同涌现（唯心主义），而从存在论的视角出发，客

体独立于人类知觉者而存在（实在论）时，这个表面的矛盾便消解了。不过，主体与客体都属于同一个肉身，也就是感性之物本身；这个概念的用意，是消除唯心主义与实在论关于主体和客体的争执。尽管如此，梅洛-庞蒂的文本中依然充斥着一种概念上的二元论，雷诺·巴尔巴拉对此已有归纳：“归根结底，身体显然是从感受与被感受、触摸与被触摸、世界的主体与世界的一部分这些方面来分析的。这些概念对子，不过是意识与对象之二重性的各种移位形式。”²⁴

列维纳斯的存在论处境同样充满冲突。为什么我们不应把《总体与无限》中的元素哲学看作一元论？又为什么不应把人类他者（*autrui*）的超越性问题视为他心问题的重新表述？究竟是什么使这两位思想家成为后二元论者？他们为我们提供了哪些资源，使我们能够建立真正挑战笛卡尔与康德遗产的主体性与主体间性理论？我认为，法国现象学家之所以成为后二元论的盟友，是因为他们的身体现象学存在论，以及他们倾向于得出超出现象学方法界限的结论。此外，我们有时会发现，梅洛-庞蒂和列维纳斯不愿完全坚持身体的中心地位，因为他们担心，这样的承诺会导向一种完全内在的存在论，它不能容纳超越性——在梅洛-庞蒂那里是现象的超越性，在列维纳斯那里则是他者的超越性。当代内在性哲学的进展，越来越使我们有理由认为，这种担忧并无根据。

我将始终以康德作为对照，为一种身体存在论辩护；它利用梅洛-庞蒂和列维纳斯的现象学资源建构起来，同时又反对这些资源。身体存在论意味着这样一种主体观：主体嵌入其物质环境之中，内在于其中，延伸遍及其中，与之连续，并且由这一环境以及居于其中的每一个其他身体生成。这并不是对还原主义的赞同。恰恰相反，它在一定程度上是一项现象学论题，我也将运用现象学证据来支持它。不过，我坚持认为，为了说明具身主体性中那些经常被现象学以行动者为中心的方法忽视或排除在外的要素，我们必须超出现象学的视角。这要求我们审慎地阐明身体的物质性及其生成，既抵挡还原主义，也对身体的生命作出某些思辨性的论述。简言之，为了对具身性作出全面说明，身体现象学需要一种非现象学的补充。我通过关注身体的易感/感觉²⁵生活、重新加工感觉概念，并借助若干现象学批评者，提供这一补充，以建立一种在梅洛-庞蒂和列维纳斯那里始终处于萌芽状态的具身性理论。

近几十年来，当代哲学经历了一场身体转向，它威胁到了二元论存在论及其产生的二元论实践哲学的支配地位。女性主义、种族与酷儿理论的文献证明了这一点，解构主义文献也同样如此。²⁶身体转向，是发展后二元论计划、使我们对主体性、主体间性和共同体的理解更加复杂的最新尝试之一。这是因为，身体如今在很大程度上被视为主体性所有方面的所在，而不仅仅是实践方面的所在。心灵不再被认为独立于物质环境的运作，因而也不再被认为不受这些运作的伤害。²⁷事实上，心灵依赖于环境；在有些人看来，它甚至与环境等同。后文将进一步讨论这一点。当主体被理解为身体，被理解为与其身体同一时，二元论蕴含的问题及其解决办法便开始衰退；心灵如何与身体互动的问题消失了。但是，后二元论框架也提出了许多新的问题，尤其是关于主体的本性，以及它的心灵、意志和行动自由如何运作的问题。我们将在论述过程中回应这些问题，并在结论章中作进一步考察。此外，我们看到，认识论上的他心问题转化为了存在论上的他异性与个体化问题。身体间性比主体间性更准确地描述了这一新的问题域。如今，我们所追问的不再是如何认识其他存在者，而是其他存在者如何可能是他者。什么构成它们的差异，又是什么使我们与它们的互动成为可能？这种互动的本性是什么？当我与他者交往时，是否可能避免暴力？如果个体确实存在，那么一个个体如何成为自主的？

在后二元论框架中，这些问题的存在论面向与实践面向无法分开。因为主体总是已经嵌入一个实践环境，并且在各个方面都是该环境的历史产物，所以，主体所做之事必须被视为与主体所是同一。伦理、政治与存在论必须被理解为在最基本的层面彼此交织。接下来的论述试图在这片新领域中确定一种立场，并把它放在当代与历史的双重语境之中。

具身性问题的持久存在

女性主义哲学、批判种族理论和环境哲学中的著作不断涌现——这些只是以身体为分析中心的若干领域——从中可以看到证据：具身主体当下大获成功，而且将来很可能继续如此。人们持续关注梅洛-庞蒂的著作，斯宾诺莎在从政治哲学（奈格里、巴里巴尔）到神经科学（达马西奥）的不同学科中强势回归，加上近期试图重新发掘康德、黑格尔、胡塞尔和海德格尔思想中具身维度的努力，都进一步使这样一种说法变得可信：具身主体正在根除与其相对的笛卡尔式主体。²⁸这表明，那种不断哀叹西方哲

学传统遗忘或贬抑身体的叙事，正在失去其时代针对性。这是对根深蒂固的哲学偏见的一场胜利，虽不算巨大，却前景可期。或许更值得注意的是，身体在心灵哲学中已经势头日盛，尤其是在具身心灵研究中。这场运动由乔治·莱考夫、马克·约翰逊、安迪·克拉克、阿尔瓦·诺埃、埃文·汤普森、肖恩·加拉格尔、弗朗西斯科·瓦雷拉、贝尔纳·昂德里厄、安东尼奥·达马西奥和尤金·根德林等思想家推动。它试图为心身问题提供一种非二元论的、后笛卡尔式的解决方案：既认真对待认知科学的进展，也尊重第一人称的现象学视角。

正如莱考夫和约翰逊在广受欢迎的《肉身中的哲学》中承认的，具身心灵计划深深受益于实用主义研究，尤其是约翰·杜威的著作，以及梅洛-庞蒂的现象学。“我们想向两位最伟大的具身心灵哲学家致敬，”莱考夫与约翰逊写道。

约翰·杜威与梅洛-庞蒂一样，看出我们的身体经验，是我们所能意指、思考、认识和交流的一切的原初基础。他理解身体经验的全部丰富性、复杂性及其哲学重要性。²⁹

尽管他们在书中阐述对西方二元论的挑战时，把对杜威和梅洛-庞蒂的讨论限制在导论性的论述中，但约翰逊较近出版的《身体的意义》更深入地考察了那些与认知科学家合作、或本身就是认知科学家的具身性理论家在哲学上所负的债。

身体在意识与主体性研究中变得日益显著，并不必然意味着把心灵还原为大脑，或把意识还原为突触／神经活动，尽管这确实是一种可能的结果。³⁰对身体的追问产生了丰饶多样的研究进路；这些进路又带来了种种无法预见的问题和可能性，使我们重新思考身体的构成、它的关系，以及它在事物、概念与意义秩序中的位置。其中许多进路可以称为唯物主义，但我们必须谨慎，不能认定具身视角总是意味着物理主义或实证主义。正如约翰逊所坚持的：“大脑不是心灵。大脑只是具身有机体与环境互动的整体模式中的一个关键部分，后者才是心灵与意义的真正所在。”³¹这种互动由若干不可还原的维度构成：生物的、社会的、生态的、文化的和现象学的维度。³²事实上，约翰逊提出了一项很难被理解为还原论的自然主义论题。他写道，“意义”

不仅仅关涉概念与命题，也深入意象、感觉运动图式、感受、性质与情绪之中，正是这些构成了我们与世界有意义的相遇。任何充分的意义说明，都必须围绕那些赋予经验独特性质与意蕴的感性维度来建立。³³

在物质与意义之间实现一种平衡的结合，对于分析哲学家与欧陆哲学家来说，似乎依然是一种可行的选择。如果我们想对经验作出全面说明，事情本来就应该如此。和约翰逊一样，我认为，这一平衡最好在感性维度中达成。

在我看来，具身心灵研究者最重要的努力之一，是试图消除这样一种偏见：我们关于性质的经验、想象经验、情动经验和审美经验，仅仅是主观的。正如我已经指出的，这一偏见只有在某种存在论中才能成立；这种存在论认为，主体与客体、身体与世界居于两个不同的存在论领域，一个在内部，一个在外部。然而，当代认知科学正在表明，主观（内部）世界与客观（外部）世界实际上彼此连续。³⁴简言之，心灵延伸遍及环境，而环境也同样渗透着心灵。这类证据对于我们如何理解主体性、个体性与关系性的结构具有后果，我将在全书中努力阐明这些后果。它表明，“并不存在笛卡尔式二元论的人”，也“并不存在康德式的根本自主的人，拥有绝对自由和一种能够正确规定什么合乎道德、什么不合乎道德的超越理性”。³⁵后二元论的视角动摇了内部心理生活与外部身体生活的基本区分，因此主体性理论不得不承认经验本质上的**阈限**性质：所有经验都是身体与环境基础结构以及居于其中的其他身体交往的产物。再次引用约翰逊的话，

有意义的形式来自我们身体的本性，来自我们与环境互动的模式，因此也由我们作为能动行动者的价值、兴趣与目的所塑造。正如杜威所坚持的——而认知科学也证实了这一点——思想从未完全脱离感受、价值以及具身经验的感性层面。³⁶

梅洛-庞蒂同样提倡一种交往性的具身性观，我们将在接下来的两章加以探讨。此刻只须指出，古典二元论立场不仅证明了自己怀有偏见，而且因为它的术语已经失去所指，它在字面意义上也变得无意义了。为了推进后二元论视角，我们必须从身体生活的**阈限**面向、从它与其他身体交会之处，展开其肉身生活，并重新把具身性美学视为主体的组成部分。请注意，这里的美学指身体完整的**感觉生活**，包括纯艺术作品以及日常生活

的性质。在本书中，我以一种扩展的意义来理解美学：它涵盖从日常到精雅、从参与到观看奇观的一切。感性事件可以是静观的或有意的，也可以是自动的或反应性的。追随斋藤百合子的说法，对我而言，“感性／审美”包括“我们针对任何对象、现象或活动的感官性质和／或设计性质所形成的任何反应”。³⁷但它也包括主动回应，以及——尤其是——那些并非由我们有意识地形成的回应。与此相伴，感觉指的是身体与世界进行这些交往时所通用的媒介。

至少自海德格尔以来，现象学便在反抗客观主义与二元论偏见的过程中，捍卫一种非二元论论题。当然，这一总体视角拥有无数非现象学的先驱：巴门尼德与阿那克西曼德；原子论者德谟克利特、伊壁鸠鲁、卢克莱修；霍布斯与斯宾诺莎；马克思与尼采；美国实用主义者。尽管研究具身心灵的哲学家承认并引用了这些历史资源中的一部分，但他们的劳动成果却往往被归功于认知科学、认知语言学或情绪理论的最新研究。这不仅遮蔽了具身性问题的历史，也越过了一批丰富而又充满冲突的文献，而它们本来可以为当代科学争论作出巨大贡献。这类方法论选择往往强化了一种看法：现象学只有作为心灵科学的一种思辨性补充或纯理论补充才有价值；如果依照自身的方式开展，它就缺乏严格性或正当性。因此，约翰逊承认：“现象学把我们引向运动的优先性，但仅凭现象学本身，还不足以证明这一点。还需要具身心灵认知科学的经验研究。”³⁸虽然我确实认为，现象学最好以综合的方式开展，也就是与人文科学和自然科学相结合，但我认为，我们必须谨慎，不能把它置于科学仆人的位置，也不能低估或削减它对具身性研究的贡献。³⁹因此，本书认为，有必要发掘法国现象学的历史，揭示列维纳斯与梅洛-庞蒂对二十世纪身体哲学的贡献之间的亲缘与差异，以及他们与当代具身性研究的关联。如果按照他们各自的理路来考察，那么即便两位思想家最终持有不相容的形而上学立场，我仍认为，在调和一种多元的具身性观念时，列维纳斯与梅洛-庞蒂的美学不可或缺。

哲学中的身体转向开辟了一条前景可期的道路，使我们有机会重新思考那些因批判而被彻底排除出理论话语的概念。其中之一就是感觉。感觉是一个历史纷乱、身份不断变化而又含混多义的概念。⁴⁰它经常与知觉混为一谈，或被归入知觉之下，“感官知觉”这个术语便是例证。它常常被贬入内部心理状态的领域，或者被还原为物理刺激。它之所以是一个被抛

在身后的概念，是因为它属于一种已经被超越的存在论和认识论模型，即一种简单化的知觉因果理论。然而，身体被安置在主体性理论的中心，康德与后康德唯心主义又似乎使主客体之间的分界崩塌，这迫使我们产生新的存在论，并关注这一视角转换带来的新哲学问题。因此，我希望让如下问题保持开放：当我们的身体与它们的感觉（感性／审美）环境互动时，究竟发生了什么？这一问题包含一系列存在论考量，它们关涉身体的本性、力量与构成；身体个体化的问题；自然与人工、人类与非人类的区分；身体间互动的伦理；暴力与死亡的实在性；以及如何相对于知觉与认知来理解感觉的问题。如果二元论不能充分理解感觉，那么在后二元论的领域中，使感觉重新焕发生机的可能性便是多种多样的。

具身心灵理论位于身体哲学与身体科学的交会处，其丰饶成果足以证明，对身体问题的历史进行更细致的考察是有价值的。同时，鉴于这类研究所展示的前景，我们有必要梳理身体哲学史中的细微差别，并提出和回应它给当代研究带来的形而上学问题。这正是本书所要做的。

总体论题

现象学提供了大量资源，使我们能够回应感觉问题，并思考它在身体存在论中的地位。事实上，感觉构成了这一存在论的物质基础。我将围绕感觉编织的叙事，要说明身体的回归如何使我们得以重新找回感觉这一哲学内涵丰富的概念。我以列维纳斯和梅洛-庞蒂为盟友，捍卫如下论题：感觉构成了我们的意向经验与身体间经验的基础。它从内部为身体定向，并使之整合。它是前知觉的、前概念的、前人格的；它的历时性把一种根本的不稳定性引入知觉世界。

现象学依赖于知觉者与被知觉者之间的某种距离；这一距离把“现象”设定为主体所意向的对象。在现象学看来，意识总是已经如此两极分化；这是任何现象学分析的出发点。但是，如果身体是内在地构成的，也就是说，是由物质世界生成的，那么意识的两极分化本身就必须得到解释。从存在论上说，主体与客体之间的间隙是在何时、以何种方式被引入的？现象学并不提出这个问题。现象学所坚持的身体与世界之间的首要关系，对现象学本身而言，在方法论上却变得难以解释。意向性打开、又缝合了知觉者与被知觉者之间的间隙；如果没有它所提供的距离，就很难

——即便不是完全不可能——把现象把握为反思的恰当对象。我认为，感觉的内在性绕过了意向性的间隙，因此也逃逸于任何可能的现象学直观。

感觉缺少现象学观察者将其凸显为背景上的图形所必需的超越性；因此，它从不升至明确注意的层面。它一旦达到这一层面，就成为知觉，成为自身的残像。感觉的轮廓从未被完全界定，也从未完全显现；感觉作为非现象的／非意向的事件而发生。这一观点挑战了梅洛-庞蒂的关键论题：“背景上的图形，是我们所能获得的最简单的感性所予[*la donnée sensible*]……”⁴¹与此相反，我主张，感觉在前意向的层面产生意义（*sens*），并赋予我们的身体以方向（*sens*）。为了证实这一反命题，并展开感觉的诸个维度，我的具身性观综合了现象学与非现象学的视角，从而导出一种关于感觉的形而上学实在论。这一综合视角促使我们建立一种伦理学与政治学，以赋能和肯定的方式培育我们的感性环境。

康德的美学与感性批判

从历史背景来说，以康德的遗产作为起点颇有启发性，因为这一遗产在当代哲学中依然强大。康德在《纯粹理性批判》的前面部分，对主体的感性能力作了分析。他的分析标志着感觉概念史上的一个转折点，并体现了一种直到今天仍有相当影响力的态度。概括康德的影响，可以恰当地说：在他之后，感觉作为经验单位的正当性开始受到怀疑；如今，人们可以声称拥有知觉（经过组合、理解的感觉），但感觉本身却被放逐到一个无定形、不可接近、最终不可言说的存在论平面，知觉或认知从不抵达那里。然而，康德无法彻底抛弃感觉，否则他将面临双重风险：（1）屈从于他所反对的绝对唯心主义与主观唯心主义，以及（2）承认我们的表象并不对应任何实际向我们呈现自身的东西。

《纯粹理性批判》的“先验感性论”列出了感性的先天成分与经验成分。它激进地主张，空间与时间，也就是所谓纯粹的直观形式，是主体赋予经验的，并非牛顿模型中的客观实在。它还主张，我们直观的内容——感觉——是由我们在世界中直接直观到的对象所提供的。在这一点上，康德是感觉的外在论者。在解释主客体关系，以及把主体理解为思想与行动的行动者时，康德在精神上是笛卡尔式的；但他赋予主体构成其世界形式的力量，从而决定性地超越了笛卡尔的观点。继康德之后，黑格尔将展开

一种现象学来批判康德残留的二元论，但黑格尔也连同感觉的实在性一起，牺牲了对象的自主性。

这三种观点（笛卡尔、康德、黑格尔）共同缺少的，是感觉的实践维度或具身维度；或者说，它们缺少这样一种肯定：正是感觉把世界的物质性带给感性。这种肯定可以追溯到古代原子论者、亚里士多德以及后来的经验论者。康德与黑格尔，以及在较小程度上的笛卡尔，似乎只关注感觉的认识论价值或逻辑价值；这使他们弱化了世界与观察者身体之间发生的感受所具有的存在论后果。⁴²换句话说，他们缺少的是对感性所伴随的易变性，以及感性作为感受主体与感性环境之间内在界面的功能的理解。只要简略考察第一《批判》中的“先验感性论”，就能发现，康德没有承认感性所蕴藏的潜在存在论扰动或历时性。不过，达维德·帕纳贾恰当地提醒我们，在康德第三《批判》中，审美经验（也就是感觉）的直接性“抽去了我们主体性的根基”。但帕纳贾明确指的是作为利害关涉、判断与分类之行动者的主体。因此，感觉所动摇的，是主体对感性之物行使的控制，而不是主体本身。⁴³康德这一疏漏中包含着一个问题：他的认识论主张是否正当，即感觉内容由对象以未经综合的形式给予，而对象的性质统一性则是主观综合的产物？在这一点上追问康德，就搭起了一座通往胡塞尔现象学隐含的唯心主义的桥梁，梅洛-庞蒂与列维纳斯都针对后者展开了自己的哲学计划。

康德《纯粹理性批判》引发的哥白尼式革命，在整个当代哲学中激起层层涟漪。它对于现代与后现代欧洲哲学，也就是欧陆传统的影响，堪称奠基性的。事实上，把康德的批判哲学视为欧陆哲学的真正起源，并不失准确。⁴⁴鉴于康德在这段历史中的总体重要性，尤其是他对现象学运动的影响，我们有必要勾勒其观点中的几个关键点。这里，我将专门关注他的感觉观与感性理论，因为它们正是当前考察的理论对象。这使我们能够在康德与胡塞尔之间建立对应关系，从而把康德革命——或者可以称为建构主义认识论的确立⁴⁵——与现象学的确立联系起来。许多当代哲学把康德将主体与客体缝合在一起的做法，视为几乎无可争辩。主体与客体是相互依存的项；二者之间的实在区分已经崩塌。针对这一主张，我将提供证据，说明主体与客体依然保有某种自主性，尽管这种自主性始终卷入关系之中。这一观念是康德与我都赞同的，但康德自己的文本中有证据表明，

他的赞同与其建构主义并不一致，而更像是对其批判方法的一种形而上学越界。阐明这一指控，是我必须承担的任务。

康德不可逆转地融合主体与客体，这一举措的力量与影响奠定了我们当代的知识型，也就是昆汀·梅亚苏所谓的“相关主义”时代。“相关主义”是对一种根深蒂固的后批判立场的简称，它“使这样一种主张失去资格：我们有可能彼此独立地考察主体性与客观性的领域”。按这种说法，对自在对象进行思辨或许是正当的，但无论思考它们还是认识它们，都是不可能的。这种看法遍布康德之后如此众多的哲学，以至于梅亚苏不得不得出结论：“自康德以来，现代哲学的核心概念似乎就是相关性。”梅亚苏接着说：

所谓“相关性”，我们指的是这样一种观念：我们始终只能通达思维与存在之间的相关关系，而永远无法通达脱离另一项而单独考察的任何一项。从现在起，我们把一切坚持如此定义的相关关系具有不可逾越性的思想潮流，都称为相关主义。因此，我们可以说，一切否认朴素实在论的哲学，都已经成为相关主义的一种变体。⁴⁶

现象学作为研究现象如何向意识显现的哲学／科学，按定义就是相关主义。甚至可以说，主客体相关关系才是现象学分析的真正对象。但这并不意味着，现象学家所写的一切都在强化或支持相关主义。我将试图阐明梅洛-庞蒂和列维纳斯的相关主义，同时突出他们的哲学在何处挑战了相关关系的优先性。相关主义的顽强程度令人瞩目，它对任何形而上学实在论都构成了障碍，也包括我在这里倡导的那一种。建构主义通常是当代哲学默认的立场；它的真理性似乎无可争辩。

康德的革命性立场认为，知觉对象从我们的认知那里获得形式，因此必须符合我们的认知，而不是让我们的认知符合对象。⁴⁷如前所述，这一立场植根于第一《批判》的“先验感性论”。康德在那里关心的并不是美的理论或艺术哲学，而是主体从外部世界接受感觉输入的能力。感性是我们受对象感发的能力；它是对象被给予我们的方式。⁴⁸他提出的感性理论，部分是对古典经验论关于感官经验的解释的回应，尤其是英国经验论者，例如休谟与哈奇森。康德同意经验论者的观点，认为认知必须从对某个对象的经验开始；但他反对这样一种主张：我们所有的知识都是由经验地给予的东西，也就是感觉，构筑起来的。“我们的一切认知都从经验开始，这是毫无疑问的，”康德写道。“但是，”他补充说，“尽管我们的

一切认知都始于经验，却并不意味着它全都源于经验。”⁴⁹他作出这一区分，是为了建立对经验论的反驳，也是因为他把“经验”理解为一种复合现象，由理智接收到的印象组装而成。印象一旦被接收，理智便随后或同时应用概念，产生经验。在这一发生于主客体相关关系内部的生产过程之外，没有任何可供经验之物。通常，我们相信经验的内容是从外部给予的。但康德说：“长期的实践使我们注意到[一切经验的认知要素]，并熟练地把它与”由感官印象提供的“基本材料区分开来”。⁵⁰由于经验总是超出对感觉内容的接受，所予从未以基本的、原始的形式被接收。也就是说，感觉从未作为感觉被接收。那么，康德如何能够声称它们是被给予的？或者更确切地说，如果感觉总是已经由认知装置加工过，那么，除了语言上的必要性以外，是什么使康德得以声称，纯粹的、未经综合的感觉内容这样的东西究竟存在？他的图式需要感觉或感觉杂多这一概念，来解释经验的内容；但除了在体系构造上的基本价值之外，感觉似乎并不在经验的构成中发挥任何形成作用，也不影响我们构成经验的能力。

经验论立场包含梅洛-庞蒂所说的“客观世界的偏见”。《知觉现象学》彻底批判这一偏见，并以一种非康德式的替代方案与之对抗；这种方案坚持，我们对世界的知识来自与自在对象的亲身相识。康德坚持，存在着一个独立自在的客观（本体）世界，超出了知觉所能达到的（现象）范围，但这个本体世界是不可知的。梅洛-庞蒂避开了一个独立于现象界而存在的客观领域的观念，转而提出这样一种理论：我们所知觉的对象，恰恰就是本体世界的对象。这些对象在知觉中被构成并个体化，而知觉是我们认识它们的唯一途径。因此，他在一定程度上追随康德，却把康德先验主体的构成力量转交给身体“实践综合”的能力。梅洛-庞蒂写道：“我之所以从所予走向当下并未被给予的东西；对象的可见侧面之所以与其不可见侧面一道被给予我，并不是通过一种自由地设定完整对象的理智综合。相反，这是某种实践综合。”⁵¹综合活动，或对象的个体化，被认为是通过身体与事物的交往而发生的（梅洛-庞蒂），而不是在知性或想象力中发生的（康德）。⁵²但对这两位思想家来说，据称被综合的都是感官印象。梅洛-庞蒂经常被解读为维护对象对感官印象的优先性；为了看出上述说法何以也适用于他，我们最终必须仔细考察他的“感觉经验”（*sentir*）概念。

康德对感觉的认识论处理，具有明确的存在论意义，与把感觉视为纯粹内部事件的看法形成对照。感觉指的是有待知性加工成经验的材料；在这一点上，它们是外部的或客观的内容。它们发动了经验的生产。康德写道：“一个对象对我们的[再]呈现能力产生的作用，就我们受到该对象的感发而言，就是感觉。”⁵³感觉的材料从外部被提供给主体；它出自居于本体领域的对象，即自在之物。但众所周知，康德的认识论很难确立主观与客观、现象与本体之间的存在论分界，也无法为这些对子之间的任何因果互动提供正当依据。⁵⁴他的建构主义本应禁止任何对自在之物的指涉，因为事物只有通过现象经验才可知，而现象经验又必须按如下复合意义来理解：

感觉 + 概念 = 经验

这就使康德对感觉之被给予性的说明，要么成为思辨幻想（批判计划旨在遏制的恰恰是这种东西），要么成为黑格尔所说的一种形式性的、“没有生命的图式”。⁵⁵无论哪一种情况，康德都把感觉安置在先验主体的认知机制无法通达的空间——本体界——从而削弱了感觉的易变性。塞缪尔·托德斯在其略受忽视的《身体与世界》中，实际上也提出了这一论点：康德将知觉与自我“想象化”了，从而淡化了主体性的物质性。⁵⁶托德斯的论证汇集了大致属于现象学的证据来反对康德，旨在表明：主体并不是一种无身体的、先验的感觉内容综合者，而是这些内容本身的产物。托德斯的论题值得重新激活。

托德斯从一种后康德式的／现象学的视角出发，为一项前康德式的论题辩护。他反对哥白尼式革命，重新主张知识必须符合对象；不仅如此，他还认为，主体本身也必须符合对象。⁵⁷这源于如下事实：知觉根本上是实践性的，只有在次一级的意义上才是概念性的或想象性的。“在我们看来，”托德斯写道，“想象以实践知觉为前提，因为我们必须首先通过既定世界中的实践经验成为某个人，才能通过创造自己的世界来实现自我表达与自我发现。”⁵⁸无论是理智的还是物质的，我们在世界中的生产活动，都是为了回应我们所发现的世界，以及世界要求被应对的方式而发起的。正是在应对之中，我们才认识到，这个世界不同于我们把它造成的样子。

康德相信，他可以从经验中确定关于世界的某些先天知识，例如纯粹直观形式：空间与时间。但先天知识并不能保证，在经验及其先验条件之外存在任何内容；它只能保证，当内容被表象时，其呈现形式是由主体赋予的。因此，要解释主体如何能够接触真正自主的对象或感觉内容，就变得困难，更不用说主体如何发现自身受到它们的塑造了。对托德斯来说，对象在知觉的实践场域中等待我们的互动，但即便如此，也不能确定对象的实在性。⁵⁹托德斯写道，知觉场的现象证据“通过对对象的某种有效回应”，确定了任何给定对象不容置疑的存在，“并最终将它确定为在具体情境中处于我们之外。然而，这一回应所规定的，不仅是它所指向的知觉对象，还有发出回应的知觉者。”⁶⁰只有身体与对象之间发生的对话式互动——它在梅洛-庞蒂的知觉现象学中如此核心——才能证明这两个项的物质存在。对于托德斯和梅洛-庞蒂而言，正是这种对话关系赋予主体与客体以特定形式。完成这一壮举的不是自我的自发综合，而是能动身体的回应能力，以及它所具有的一切具体规定：直立姿势、⁶¹前后不对称、⁶²身体残障、对重力的调适、制度性的定向，等等。这也许还不足以确立事物的自主实在性，但它把注意力从空间、时间与对象统一性是心灵产物的观念上移开。身体反而成为关注焦点，尤其是作为依赖于其外部之物的身体。

托德斯声称，康德“完全没有意识到实践如何造就实践者”，⁶³由此提出了一项如今已很常见的对康德主体的批评。对于康德而言，世界不过是我们的构成能力（想象能力、认知能力）的反映；我们只有首先在经验中生成这个世界，才得以认识自身。这就使他陷入一种困境：如何说明物质世界有能力在最根本的层面塑造我们。反对康德的托德斯，与许多当代具身性倡导者站到一起——无论是现象学的，还是唯物主义的——他们坚持，主体是在以身体探索环境、与环境互动的过程中被生产出来的，而非先于这一过程存在。⁶⁴

也可以论证，康德并没有完全把身体排除在主体性说明之外。安杰莉卡·努佐认为，身体远未缺席于康德的理论。例如，如果考察《判断力批判》，我们就会看到康德凸显了感性的具身维度。努佐指出，面对审美现象时的愉快与不快经验，使我们能够“感到自己是有生命的（即感性的）自然的一部分”。⁶⁵这种关键的感受基本上属于身体。她总结道：“[康德]的总体目标，是赋予人类感性一个新的哲学中心地位，从而使哲学的

焦点从‘无身体灵魂’的形而上学转向对‘具身心灵’的探究。”总之，康德的现代感性观足够宽广，能够涵盖“感觉的整个领域：感发、直观、感觉、感受与想象”。⁶⁶

在《理想的具身性》一书中，努佐认为，康德的感性理论实际上是一种具身感性理论，而且“从先验上说，康德认识论中的认识主体、其纯粹伦理学中的道德行动者，以及其审美判断理论中的评价主体，都是理性的具身存在者”。⁶⁷具体而言，在康德看来，先验场受一种左右不对称性支配，它对应于我们双手的不对称；因此，空间的先天形式（感性直观的形式面向）本身就内置了身体的举止方式。⁶⁸这种不对称不仅是经验事实，也是任何可能经验的一项先验条件。

努佐在分析康德的美学理论时，为其先验感性的具身维度提供了大量证据。⁶⁹她表明，康德的创新时刻出现在他把身体确立为美学的先验条件之时；这一条件既是“形式的”和“观念性的”，又同时是身体的。⁷⁰我们将看到，列维纳斯最终追求了一种类似却较少形式性的东西。对于康德，感性是对被给予对象的主动接受，并“使我们能够面对既定对象的实在性”。⁷¹但感性的活动还不止于此，因为它也产生对象的表象，而且是直接产生的；思想则不同，它总是由感性中介。感性保证了所接受的感觉从来不会没有形式。康德区分了直观与感觉，因此他可以将直观规定为具有客观内容，同时赋予感觉一种表象的／主观的角色，把感觉视为对象对我们的感性产生的形式性作用。

努佐试图展示康德认知理论的具身要素，这象征着当代哲学对具身性更广泛的关切。作为近期大量找回身体的尝试之一，它证明了那种如今耳熟能详、哀叹西方哲学传统忽视身体的叙事并不充分。我不愿贸然反对努佐对康德的解读，因为她对康德美学的阐释富有说服力。事实上，我不认为我们非得在承认康德那里有身体与哀叹身体缺席之间二选一。康德具身性的问题毋宁是程度的问题。尽管努佐指出了康德认知理论中的具身要素，但在康德的哲学中，感性的接受功能仍必须从属于感性的形式面向，也从属于知性的活动。因此，康德为我们提供了一种感受活动的说明：它把感觉降为其审美经验图解中的一个逻辑占位符，从而驯服了感觉。⁷²换句话说，感觉是从经验中推断出来的，而不是在经验中遇到的。它们可以被概念化，却不能被知觉。

问题依然存在：先验自我／身体如何与物质世界接触？如果考察第一《批判》，这种接触只能通过感性，因为一切理性判断都必须经过感官。然而，我们已经看到，按照康德模型，把对象与感觉理解为以身体方式给予，会遇到问题。康德区分直观与感觉。感觉纯粹是经验的，或者是客观给予的；直观则既是先验的，又是经验的。由于我们始终只能直观对象的显现，因此只能通过一种先天的形式性来把握对象，而这种形式性为对象提供其所在的空间与时间，我们便无法声称感觉确实来自某个地方，更不用说它是在物质上被给予的。换句话说，如果感觉来自对象，而这些对象又离开主体所赋予的时空条件便不能存在，那么对象就不可能是感觉的外部来源。

我试图突出的大致是这样一种张力：康德希望为感觉提供一个非观念的来源，即经验对象。这是为了避免主观主义的观点，即我们在感受时，始终只是在感受自己的观念或观念内容。但是，这些对象的时空条件是主体提供的。因此，如果我们减去这些条件，剩下的就是没有空间或时间坐标的纯粹感觉性质；我们很难把它想象为纯粹抽象之外的任何东西。如果康德的认识论实际上无法确立感觉具有物质实在性，那么这就意味着，按照他的观点，感觉不能客观地给予感性，不能发动感受活动，也不能赋予主体以形式。

第一《批判》把感觉排除在先验之外，以肯定其非观念的物质性；第三《批判》则通过分析愉快与不快的感受，打开了感性的具身维度。⁷³他的分析确定了使我们能够感到自身参与感性自然的条件：情动性的（非概念的）直观。尽管康德讨论了情动直观，我不认为他如努佐所说，在存在论层面“[加强了]感觉与感受之间的联系”。⁷⁴与《纯粹理性批判》一同阅读时，《判断力批判》对感性的重新塑造，并没有完全解决如何确立或跨越据称是客观的感觉来源与主观的愉快或不快感受之间的间隙这一问题。我们怎么能确信，令人愉悦的审美经验，是从某种不同于我们自身表象的东西中获得的愉悦？按照康德的观点，我们是否可以认为，审美愉悦作为对审美现象的具身回应，是由感性接受来自真实对象的真实感觉所引起的？如果声称感性确实从自身外部接受物质性的感觉是有问题的，那么声称愉悦的身体性确实源于感觉的身体性，同样是有问题的。如果不确立感觉的身体性，就很难把审美经验理解为一种具身的、而不只是理智的回应。我认为，阻止康德做到这一点的，是他对相关主义摇摆不定的承诺。

换句话说，他的批判计划一方面坚持主客体相关关系的优先性，另一方面却仍想主张，对象与主体彼此确实享有某种独立性。然而，这种独立性主张在康德的《批判》中几乎找不到任何支持。

我不想作出决定性的裁断，只想重申：康德将先验主体与认知的物质内容隔离，由此有效地、并且影响深远地驯服了感觉的作用。因此，康德的主客体二元论尽管充满张力，仍阻止感觉主动地构成主体。现在，我不会否认康德具有一种先验的具身性观，因为努佐已经提供了有说服力的说明。不过，这一说明未能重新把主体的身体与物质世界结合起来，因为她的论证明确抵制这种结合。结果是，康德式主体的身份仍处于其他身体与物质对象所无法触及的地方。此外，其他身体必须始终被视为由主体的感性与知性所构成。这具有两项需要回应的存在论与实践含义。首先，主体的身份不可能被感觉塑成，也不可能被感觉扭曲。其次，物质环境的他异性，被还原为主体表象能力的同一性。

黑格尔与胡塞尔对感觉的驯服

康德对感觉的平定，在黑格尔的现象学中进一步展开。在《精神现象学》的“感性确定性”一节，黑格尔处理所予问题时，拒绝承认有这样一个本体领域：它提供感觉输入，再由认知把这些输入加工为可用的知识。黑格尔拒绝推断纯粹感觉内容的存在，这彻底消除了感觉的客观性，因为它把这些内容完全安置在主观表象之中。这是因为，已经没有别的地方可以安置它们。在某种意义上，主体与客体的共生关系在黑格尔那里消失了，因为客体已经成为一个概念——一个不断变动、难以捉摸的概念，但毕竟仍是概念。由于在黑格尔看来，世界只是人类概念性的现象显现，因此，直观的感觉材料作为非观念的材料，对于思想就变得多余了。主体与世界的相关关系保留着优先性，结果是，与康德的对象相比，黑格尔的对象更加彻底地被抽空了自主性。

黑格尔把感觉看作一个带有偏见的经验论概念；我们用它解释经验现象，却没有真正理解这些现象的合理性。感觉作为一个概念，只有在组成精神史的无限显现序列中的某一项里才有意义。这些显现的形态来自我们用以理解现象的概念框架；作为概念性的显现，它们是由意识呈现给意识的。⁷⁵黑格尔的现象学追踪这些形态之间的转变与相互作用。在此过程

中，感性世界对黑格尔而言变成了一则寓言。《精神现象学》很快在其辩证法中扬弃了感性确定性的经验论偏见，代之以知觉这一更高阶的理性形式。经验论者相信自己直接把握了一个个别的感对象，但其真相却被揭示为：他理解的是一个具有普遍性质的对象。“因此，实际上，普遍者才是感性确定性的真实[内容]，”黑格尔说。⁷⁶“我通过某种别的东西，即事物，才有这种确定性；同样，事物也是通过某种别的东西，即通过‘我’，才处于感性确定性之中。”⁷⁷在黑格尔那里，心灵对世界的中介成为完全的中介，进一步保证世界的他异性与陌生性始终能够被辩证法回收。黑格尔预告说：“意识在向其实存在前进时，将到达这样一点：它摆脱了仿佛背负着某种异己之物、某种只对它存在的东西和某种‘他物’的假象；在那里，显现与本质成为同一，因此，它的展示恰在这一点与真正的精神科学重合。”⁷⁸

黑格尔对康德认知图景中的形式主义感到不满，这促使他“为康德的体系架构添上血肉”。⁷⁹黑格尔的不满基本上具有存在主义的性质，因为他认为，康德企图在实际经验任何东西之前理解经验。⁸⁰这就是他为什么以感官经验开启《精神现象学》：这一举措相当于直接跳入意识之流，任由自己在波浪中翻腾，而不是站在岸上试图推导这些波浪的流体动力学。但同样说明问题的是，他认为感官经验已经被普遍者彻底贯穿，因此根本既非无形式的，也非直接的。意识之流实际上被显示为通过知觉、而非感觉给予。这种策略不仅是黑格尔现象学的常规做法，也是胡塞尔及其追随者的常规做法。各种现象学都从这样一个前提出发：我们最初经验到的不是感官印象、不是无形式的性质，而是知觉对象。区别在于，黑格尔不允许对象具有超越性；对象是概念，而不是存在于物质世界中的实体。如果说它有超越性，那也始终是内在性中的超越性，⁸¹这一概念同时得到胡塞尔与梅洛-庞蒂的认可。⁸²三位思想家在方法论上的相关主义，都排除了对对象的绝对超越性。和康德那里一样，黑格尔式对象的形式是意识主体的产物。但与康德不同，这一对象除了观察者的概念之眼/自我（eye/I）所赋予它的真理之外，没有其他真理。⁸³

黑格尔对康德存在论二元论的批判，针对的是作为知识来源的感觉，具体而言，是作为我们表象起源的感觉。这重新表述了笛卡尔对经验论的批评，后者通过《沉思集》中的蜡块例子得到说明：笛卡尔表明，当一个对象经历无数性质变化时，我们在其中实际知觉到的并不是任何感性之物

——那只会导向怀疑论——而是一个观念或表象。不过，黑格尔对感觉的批判比笛卡尔式怀疑走得更远。它导向对感觉概念本身的放弃。尽管感觉对于讲述精神的漫游历程是必要的，但它只是一种初级的经验形式，不能带来任何确定知识，很容易被看作纯粹的偏见。

然而，如果我们暂时离开黑格尔明确的认识论批判，就有可能把感觉看成获得确定性的手段之外的东西。在经验论者以及康德那里，我们发现了这样一种观念：感觉是经验的发动者。因此，它具有某种能动性；这种能动性逃逸于主体的表象力量之外，有时甚至威胁主体的表象能力。感觉的这一意义在黑格尔辩证法中消失了，而这正是我们在这里试图恢复的意义。

感觉的物质维度从黑格尔的现象学中消失了，却没有从二十世纪的后黑格尔现象学中消失；后者揭示出一种不同的感觉存在论。例如，列维纳斯在其主体性说明中复兴了具身性的情动面向，并把感觉推崇为滋养身体生命的一种元素。感觉还会逃逸和扰乱任何试图把它固定在表象体系中的尝试。黑格尔的现象学中没有类似的东西。梅洛-庞蒂和列维纳斯一样，无意继续处理那场古老的认识论争论。他转而构建了一个新框架，以思考身体与世界的相关关系，同时又保留了感觉物质性的痕迹。无论梅洛-庞蒂还是列维纳斯的感觉观，都不能被旧有模型圈定；但我认为，恰恰是通过这些模型的折射，它们的新颖性才显得最为鲜明。⁸⁴

与在黑格尔那里达到顶点的唯心主义模型决裂时，利害所系不仅是一种具身的主体观，也包括对感觉概念的恢复，以及一种建立在身体感性生活之上的实践哲学；它不像康德的命令那样植根于理智层面。一种具身的命令从身体与其他身体互动之处发出，从身体发生交往、让步、吸收、抵抗和碰撞之处发出。感觉正是在这里给予和接受自己的形式。感觉位于一切遭遇的核心，构成并重新构成参与其中的身体。可塑性概念既由美国实用主义者发展，也由凯瑟琳·马拉布发展，将成为理解这一过程的关键。

在转向胡塞尔的法国继承者之前，有必要指出德国唯心主义者对其现象学的影响。梅洛-庞蒂与列维纳斯明确反对胡塞尔遗产的这一面向。他们共同的批判目标，是胡塞尔有时隐含、有时明确的唯心主义，其中保留着康德与黑格尔的重要残余。那些想为胡塞尔辩护、反对这一指控的人，似乎总是在进行一场艰苦的逆势作战。这是因为，正如汤姆·罗克莫尔所

表明的，胡塞尔的“立场始终与康德的批判哲学对话；随着这一立场从描述现象学发展为先验唯心主义，他与康德越来越接近”。⁸⁵“回到事物本身”的号召带有康德的回响，但对胡塞尔而言，它实际上更像一条黑格尔式原则：回到的不是独立于心灵的对象，而是知觉经验的直接现象；从那里开始反思，而不预先裁断眼前的问题。⁸⁶然而，尽管胡塞尔忠于现象本身，他仍保留着一种使他与康德一致的基本二元论。马克·罗兰兹用如下措辞概括这一立场，我认为是准确的：

对于康德，现象即可经验的事物，最终奠基于一本体实在，一种不可经验事物的实在；胡塞尔却否认现象需要这样的根基。一个超越的本体世界或许存在，或许不存在；但如果存在，我们既不能认识它，也不能对它说出任何东西。我们能够谈论的物理世界，并非一个超越世界，而是一个必须从实际和可能经验出发来理解的世界。因此，它不能独立于意识而存在。⁸⁷

开启现象学方法的著名操作，是把自然世界加上括号；这一操作对事物本身保持中立，把现象学家的注意力只集中在所予如其被给予的样子。⁸⁸这意味着，胡塞尔以一种向实在论表示同盟之意的姿态，并没有像黑格尔那样抛弃自在之物；但作为一名坚定的现象学家，他比康德更为克制，拒绝谈论它。只有自然科学家和普通人才相信，他们谈论事物时，谈论的就是事物本身。但这类言说被现象学还原悬置了；还原在自在之物与“表象的现象学要素中真正被给予的东西”之间楔入一道分隔。⁸⁹胡塞尔没有完全否定自在之物的实在性，却把它们留给经验研究者，转而关注“意向对象”，也就是现象学认识论的真正焦点。

因此，胡塞尔所谓的所予，并不是来自我们“外部”的东西。它是在主客体相关关系之中，呈现给意向意识的东西。这也包括感觉材料，而在康德那里，感觉材料始终是一种关于外部世界的形式性抽象。因此，一方面，胡塞尔暗中保留了本体与现象的二重性，不过采取了一种被中立化的形式；同时，他又把所予的起源安置在意识之中，从而再次与客观唯心主义形成了隐秘的联盟。《观念 I》与《笛卡尔式沉思》中的情况便是如此，不过，胡塞尔在《观念 II》中向身体的转向，又使事情变得复杂了。至于对象及其感性特征，《逻辑研究》提供了一种与《观念 I》的唯心主义不一致的感性观，使问题进一步复杂化。

我们已经看到，颇为奇怪的是，康德把感觉的材料放逐到本体领域，反而使他失去了主张其客观性的资格。因此，他的二元论产生了一种效果：使主体免受感觉的发动。胡塞尔的唯心主义——至少在《观念 I》中——产生了相似的效果：他再次驯化了感觉，通过使它主观化而削弱其物质维度。⁹⁰像在他之前的康德与黑格尔一样，他认为主体赋予感觉内容以生命；⁹¹而我则与梅洛-庞蒂和列维纳斯一起主张，恰恰是感觉内容（感觉）赋予我们以生命。我们可以用所谓的“赋生原则”来表达这一对照：与认为赋生原则是观念的或精神的观点相反，我提出，赋生原则源于物质环境；这意味着，主体被构成、实践者被造就，都作为身体事件发生。现象学唯心主义把感觉的物质性保持在一定距离之外，保护主体，使其免受那些会威胁其先验特权之物的影响。它对感性的理解过于理智化，结果使经验的身体面向受到严重削弱。

在胡塞尔的意识图景中，感觉的／物质的层次，也就是所谓的“质料”层次，并不容易理解。正如詹姆斯·多德所指出的，“它或许是[胡塞尔]全部著作中最不稳定的概念”。⁹²《观念 I》解释说，质料层次这一概念旨在取代他在《逻辑研究》中所说的“第一性内容”。胡塞尔把第一性内容描述为那些“会是‘外部’感性的内容”的东西，不过他马上指出，这并不是指“某种内外之分的形而上学区分”。因此，在现象学表象的层面，这些第一性内容就是被直观到的、反思赖以奠基的根据。⁹³它们包括具体经验中给予的一切感觉内容，例如颜色与质地，以及“愉快、疼痛、发痒等的感性印象”。⁹⁴“第一性内容”在《观念 I》中不再作为一个概念起作用，因此胡塞尔决定改用“质料”（hyle）来表述。在这两种情况下，胡塞尔都在重新构成通常所谓的感觉：“感觉就是质料，也就是说，是等待被赋予赋生意义的材料，等待一种将赋予它意义的把握。”⁹⁵转向质料的语言，使他能够强调这样一个事实：意识的“感性素材”内在于意识，而不是独立于意识。

《观念 I》采用一种结构上大致属于康德式的质形论：胡塞尔所谓的质料材料，类似于第一《批判》中的感觉所予。⁹⁶意向活动为这些材料赋予形式，正如康德的直观形式所起的作用一样，尽管胡塞尔拒绝宣称质料材料服从某种“赋生的综合”，甚至质疑它们是否在意向性中发挥构成作用。⁹⁷与康德那里一样，质料层次的客观性必须从知觉中推断：它从未以纯粹形式被经验到，也从未如此给予意识，因为它始终被意向性过滤和塑

形。多德甚至认为，胡塞尔的唯心主义比康德更强：“胡塞尔的策略是声称，知识的来源并未隐藏，而是只‘存在’于一种‘经验’之中，这种经验本身是在反思中被给予的统一体——这一点反对康德。”⁹⁸向独立于心灵的质料所作的推断，没有现象学的确证；它没有现象学证据。和黑格尔与梅洛-庞蒂那里一样，知觉是通达所予的最基本方式。胡塞尔写道：“第一个‘自然’知识领域及其一切科学中给予对象的（或给予的）直观，就是自然经验；而原初的给予经验，就是这个词通常意义上的知觉。”⁹⁹不过，质料仍作为意识的构成性（意向作用）活动的根据。胡塞尔把质料安置在一种被设定为非主观的东西之中，即意向对象的核心（对象本质）；它提供了现象学直观的观念性界限。意向对象的核心，是在任何给定意向对象的一切侧显中持续存在的东西。¹⁰⁰在胡塞尔看来，它不是主观构成的产物，而是通过现象学直观被揭示的东西。它的作用只是形式性的，只是为了解释意向对象的同一性及感觉直观的来源而必需。事实仍然是：对于胡塞尔而言，每一个对象，即使是“客观的”意向对象核心，也都是意识的相关项。¹⁰¹

一种类似于我们在康德那里注意到的张力，现在显现出来了。如果质料层次被安置在主体一侧，是人类意识的一个层次，却又被认为提供了意向作用活动的非主观、非观念的根据，那么，我们应如何理解质料层次的存在论地位？为了避免唯心主义，胡塞尔不得不假定质料材料有一个非意向来源，并承认其真实存在；但这只能通过背弃他对所予证据的忠诚（“一切原则之原则”）才能做到。这种背弃会把他带入现象学希望悬置的那种实在论形而上学，却要以其方法的完整性为代价。

胡塞尔把感性与质料区分开来，后者充当意识赋义活动的物质基础。¹⁰²他进一步把感性和质料，与意识的赋生活动，也就是意向作用（noeses），区分开来。他在形式上和功能上都把质料层次视为“客观的”，同时把感性的现象材料规定为质料材料的“主观”显现。他写道：

这两者[质料与感性]共同迫使人们沿用古老的做法，把“感性”原本较狭窄的含义转移到情感与意志的领域，即那些意向体验之中；在这些体验中，上述领域的感觉材料作为发挥功能的“材料”而起作用。¹⁰³

他由此得出结论：“我们需要一个新术语，通过这一整体的功能统一性，以及它与赋形特征的对比，来表达整个类别……”这个新术语就是“质料”；它界定了由意向活动塑形、由意识灌注意义的情动材料和感觉材料。¹⁰⁴意识的赋形活动被称为“心理的”，以便将其与身体的和感觉的东西区分开来；¹⁰⁵但在回应布伦塔诺的心理主义时，胡塞尔也强调，意向作用方面（布伦塔诺的“心理的”）与材料方面（布伦塔诺的“物理的”），都属于“现象学存在之流”。¹⁰⁶简言之，知觉的材料与形式都完全位于意识之中。感觉被剥夺了其非观念的、客观的维度。¹⁰⁷

由于《观念 I》主要关注意向活动与意向对象的相关关系，并且是在这种相关关系能够被赋予先验意义的限度内关注它，所以，为感觉材料自身而进行的研究，仍然从属于先验现象学的计划。用胡塞尔的话说，对感觉材料本身的探究，或一种“纯粹质料学”，“之所以获得意义，是因为它提供了一种能够进入意向织体的纬线，提供了能够进入意向构成物的材料”。¹⁰⁸因此，即使《观念 I》代表了胡塞尔哲学视角的初步形态，它也不是寻找胡塞尔如何处理感觉身体性的最佳场所。最好转而考察《观念 II》：其中明确地就身体来讨论感觉（*Empfindung*），并对那种把感觉视为无定形而无害之物的意识质形结构提出了挑战。¹⁰⁹

梅洛-庞蒂的生活身体（*corps propre*）概念，是胡塞尔在《观念 II》中的生活身体（*Leib*）概念的延伸，因此这里只须指出：胡塞尔在这部文本中对感觉的说明，与《观念 I》中的质料理论或《逻辑研究》中的第一性内容理论大不相同。按照阿莉娅·阿尔-萨吉的解读，《观念》第二卷显示，胡塞尔关注“生活身体通过……感受[*Empfindnisse*]的定位而被构成的方式，也就是身体特有的生活空间性”。¹¹⁰这正是我将试图从梅洛-庞蒂与列维纳斯的著作中引出的感觉概念雏形，也是我将捍卫为最忠实于我们身体感性生活的概念。它关注身体的情动生活与动觉生活；而或许最重要的是，它揭示了感觉的物质性，以及主体对这种物质性的依赖。¹¹¹

感觉材料与具身性美学

我们已勾勒出唯心主义和／或建构主义处理感觉时存在的若干问题，尤其关注它们把感觉置于相对于主体的何种位置。在康德那里，感觉位于

认知的彼岸，处于自在之物之间。对于《观念 I》时期的胡塞尔，作为质料的感觉出现在意识内部，只充当意向活动的“外部”层次。在这两种情况下，感觉都被切断了与身体的联系，既不被允许促成主体本身的构成，也不被允许威胁这种构成。相比之下，同情经验实在论的古典分析哲学家，例如伯特兰·罗素和 A. J. 艾耶尔，常常把感觉（与感觉材料相对）说成某种客观所予的内部或主观符号。罗素这样说：“让我们把在感觉中被直接认识的东西称为‘感觉材料’”，例如颜色、质地等等。“我们将直接意识到这些东西的经验称为‘感觉’。”¹¹²借助这一区分，罗素得出结论：我们可以推断那些可能引起感觉的对象的存在，但这些对象并不直接呈现在心灵面前。罗素继续说：

因此，由不同压力或身体不同部位所造成的各种感觉，不能被认为直接揭示了桌子的任何确定性质；它们充其量只是某种性质的符号，这种性质或许引起了所有这些感觉，却实际上并未在其中任何一种感觉中显现。¹¹³

这种感觉观是在一种实在论存在论内部表达的；该存在论设定，在心灵之外存在着离散的、充分成形的对象。从认识论上说，这些对象通过它们传递给意识的感觉材料而为我们所知。因此，知觉与认识的过程始于对象。随后，我们的心灵将这些材料重新构成为被我们知觉为处于自身之外的对象。当我们的重构与自在对象相对应时，我们就可以声称知道对象实际是什么。梅洛-庞蒂以“恒常性假设”之名彻底批判了这一模型（PP 7-12/13-19），并由此穿过胡塞尔《观念 II》打开的门，走向一种具身的感觉观。¹¹⁴至于罗素观点，以及更一般的经验论观点的另一个问题，唯心主义与建构主义对经验论的回应已有充分记述。

我比梅洛-庞蒂更同情经验论观点。尽管它存在认识论上的困难，我内心的形而上学实在论者仍欣赏经验论对对象自主存在与性质统一性的肯定。然而，罗素的感觉材料假设至少在几个方面是有问题的。我认为，把感觉理解为内部的东西，或心灵的某种副现象，是错误的。它不只是某种感受，也不只是生理刺激的主观相关项。感觉提供了一条直接通往对象、动物、人物和性质之世界的联系。感觉把对象传递给身体，而对象也对感觉作出回应，无论是实践地、理智地，还是审美地。然而，这种传递是双向的交流与交换。按照这种解释，感觉被看作在某种意义上外在于心灵；不过，这种外在性并不是全部。如果仅止于此，就会在感受主体与感性世

界之间打开一道无法跨越的存在论鸿沟，取代同样令人难以接受的主体与世界的相关关系。在外部感觉内容与感性之间，必须有某种桥梁。感觉就是这座桥梁。

感觉会行进。每一个对象都拥有一种统一的感觉身份，能够被其他对象把握或接受。它的身份是可以传递的，这就是为什么感受对象是可能的。由于感受并不是字面上对对象的吞食，我们可以说，感受是接收或纳入对象的感觉身份。那么，对象的性质必定以某种方式被分离出来，并发送给我们的感性。当然，关于这一过程如何发生，存在物理学解释。但我所关心的是探索感觉的形而上学面向，因为感觉和感受活动中的某些要素，不能由因果模型、机械模型，甚至现象学模型来说明。因此，鉴于本书计划的形而上学性质，我不把它作为对具身心灵／具身认知文献的贡献来提出，也不会长篇讨论这类文献。我有时确实会借用它们。因此，尽管这些文献对感觉与知觉的动力过程有许多可说，它们力求科学性的程度，恰与我的说明具有哲学性和思辨性的程度相当。这就是为什么本书没有详尽讨论最新的认知科学和具身心灵研究。

关于感觉的若干论题

经验实在论者把对象设定为外在于心灵，并不存在困难。这正是实在论所做的。感觉则是另一回事。在我看来，为了保全感觉的客观性，并解释其对身体的效力，必须赋予感觉某种外部地位。要解释身体如何对感觉作出回应，就需要这种客观性。因此，我从实在论那里接受两点：（1）对象及其性质的统一性独立于人类主体而存在；（2）这种客观主义支持一种感觉的外在论观点。¹¹⁵唯心主义对客观主义的批判依然成立：如果我们从不经验自在对象，更不用说原始感觉材料；如果我们只能通过所知觉到的第二性质来认识世界（依伯克莱的说法），那么，关于独立于心灵的实在的言说就必定是思辨性的。但它未必只是思辨。为了解释我们的心灵与身体如何受到异于自身之物的影响——它们的依赖、脆弱、活动与毁灭——思辨就变得必要。有人可能会反对说，这通过预先假定独立于心灵的身体存在，来论证独立于心灵的身体的实在性，犯了预设结论的错误。恰恰相反，如果我们不设定自主身体的存在，就很难解释身体的构成、它的回应本性及其最终解体等事情。我们会被迫得出一个相当荒谬的结论：死亡不是一个真实事件，而只是一个对我们而言的事件。

先验唯心主义也许能够解释世界的构成，但很难看出，这种观点如何解释世界的消解。康德为我们提供了经验可能性的条件，却从未提供经验不可能性的条件。一言以蔽之，如果除了心灵、意识或意向对象之外，别无他物存在，那么究竟是什么把暴力与死亡带给主体？主体的物质性，也就是它以身体方式参与一个由自主身体构成的世界，以及它与这一世界交流的手段，都必须在物理与形而上学两个层面得到说明。我认为，一种重新焕发生机的感觉实在论，一种敢于提出某些思辨论述的实在论，能够做到这一点。作为思辨性的实在论，它必须超出康德与后康德批判哲学以及现象学的相关主义。

我们应当避免以一种虚假的二分法来提出感觉问题：感觉并非要么是胡塞尔质料那样的表象内容，要么就是一种无定形、离散的材料，无法对它说出任何有意义的话。相反，感觉应被看作一种复杂而有意义的内容，至少由六个维度组成。这里把它们列为若干论题，本书余下部分将加以阐发，并在未来研究中进一步展开。

1. 感觉是客观的、实在的。感觉属于独立的身体，包括有生命的身体和无生命的物体，¹¹⁶并构成这些身体独特的性质构造。因此，当洛克在《人类理解论》中写道，颜色、声音、味道等第二性质“并非对象本身中的任何东西，而是对象借其第一性质在我们之中产生各种感觉的力量”时，¹¹⁷我会坚持，这种力量确实存在于对象本身之中，具体说来，就是对对象独特的感觉构成及其伴随的效应。这一设定植根于经验论的反实体理论，包括休谟关于人格同一性的“没有舞台的剧场”，以及伯克莱把对象定义为性质集合的洛克式观点。¹¹⁸感觉之所以有效，是因为它们能够使其他身体发生变化，或在其中引发回应。例如，砂纸能够磨平木材，是因为它具有磨蚀性这一性质。更确切地说，它的磨蚀性身份，恰恰就是它以磨蚀方式影响木材的能力。同样，我们能够走进一间被照亮的房间，是因为灯泡或太阳能够产生亮度；声波能够震碎玻璃，是因为玻璃具有脆弱的倾向，而声波具有使之破碎的力量。¹¹⁹不应把感觉限制在它们通常所扮演的角色，即性质的显现或刺激性的显现，因为它们是居于对象之中的潜在能力，而不只是可能性；¹²⁰或者说，如果我们坚持把它们称为性质，就必须把它们理解为可传递的，而不是固定于其所依存的实体之中。¹²¹不是地毯是红的，而是地毯能够为对颜色敏感的身体产生红色。

在本书中，我把“能力”“倾向”和“力量”作为同义词使用，用来指身体的一种形式结构（或性质）。这些词指实在的性质，它们蕴含确定的、尽管有条件的效应和／或情动。倾向不只是可能的或有条件的，而是潜在的。用德勒兹的话说，它们是实在的，却不是现实化的。无论是否显现，它们都存在于身体之中。按照斯蒂芬·芒福德的说法，“赋予某物一种倾向，就是提出它的行为可能性。就是说，如果情境合适，某事就能够或将会发生。”¹²²后文我将阐明，可塑性是身体内在的基本倾向。存在论上的倾向将被证明等同于实践力量。

2. 感觉在关系中现实化。理解关系时，应把它与客观性并置，而不是让二者对立。对象在关系中展示其能力，或展开自身。但这并不意味着对象可以还原为其关系。再次以砂纸为例，可以说，砂纸只对能够接受磨蚀的表面具有磨蚀性。也就是说，只有适当的条件才能使它的磨蚀性显现。一块木材接收砂纸感觉的方式，会不同于一颗玻璃弹珠或一团布丁。因此，感觉虽然作为有效的倾向属于对象，却只有在它们与能够感受它们的东西进入关系时，才获得意义或使自身现实化。然而，在任何给定关系中，它们从不完全现实化自身。总有某些东西被保留下来。其他的现实化形态，可以说仍处于休眠之中。以颜色为例，阿尔瓦·诺埃表明，颜色可以被理解为一个事物在对颜色具有关键影响的条件下，倾向于如何改变其显现。换句话说，拥有一种颜色，就是以特定方式影响环境并受环境影响；这些方式依照某个具有特定颜色的对象的特定倾向能力而变化：“一个具有确定颜色的对象，以一种特殊方式作用于它的环境，或回应它的环境。”¹²³这一过程无时无刻不在发生。关系无处不在，但并不穷尽身体的存在。

人类知觉并不是感觉显现的必要条件。磨蚀对于任何易被刮擦的表面都有意义。因此，感觉表现出一种阈限的与差异辨别的面向：它们总是在对象之间的关系中表达自己（阈限性），并以不同方式发生效力，而这些方式由所遭遇对象的感觉能力与易感性决定（差异辨别性）。对人类而言，阈限性受到如下事实制约：身体既是世界的一部分，又在某些方面与世界不合拍。它内在于物质世界，却又似乎超越物质世界。¹²⁴差异辨别性意味着，感觉总是卷入一个差异性的感觉系统；每个系统都构成一个独特而复杂的环境，拥有无数褶皱与生态位，从而使独特的遭遇成为可能。¹²⁵

这里应当指出，我坚持感觉的关系性，是为了承认蒂莫西·莫顿所谓的“生态思想”，大致说来，就是宇宙中每一种有生命与无生命的东西，在任何时候都彼此关联。但相互关联并不必然消除他异性。¹²⁶感觉环境总是卷入由感觉与性质形式组成的生态之中，其中有些是陌生的、未知的，或者不可知的。但正如我已指出的，感觉并不是纯粹关系性的，身体也不能还原为缠结着它们的关系集合。身体即使展开于多重关系之中，也总有所保留。否则，它们又怎能形成新的关系？最好把感觉看作关系的前提条件；正是感觉使身体能够进入和退出联盟。身体的倾向／力量之中，包含着使它能够改变结盟关系的结构。

3. 感觉的实践价值具有两面性。感觉可以使身体获得能力，也可以使身体失能；可以刺激它们，也可以侵犯它们。正因为感觉具有这种两面性，我们不能把它解释为纯粹主观的或内部的东西。有些感觉会导致主体的消解，它们的破坏能力必须得到说明。无论梅洛-庞蒂还是列维纳斯，都没有充分处理感觉的这一维度。感觉的两面性使我们有机会建立一种具身性伦理学，以我们容易被感觉伤害、也受感觉滋养这一事实为基础。

4. 感觉是摄养的来源。前面已经说过，如果要解释感觉的效力，或者亚里士多德所说的感觉依赖于“被推动和被感发”，¹²⁷感觉就必须在某种意义上是客观的。这种客观性也解释了感觉为什么能够滋养我们的感官、摄养我们的身体：一段旋律、一幅画或一片风景有力量改变我们，使我们振奋；地面的某种轮廓则会为我们的姿势与步态定向。按照这种理解，亚里士多德对营养官能与感觉官能的区分就被取消了。感觉就是营养，就是摄养。没有摄养，我们的身体就只能在习惯性的感觉回路中衰弱下去。¹²⁸摄养与滋养，是我从列维纳斯的身体存在论中吸收的两个最重要的要素。

5. 感觉在根本上是匿名的。感觉的匿名性，防止它成为一个人类中心主义的概念，防止它在人类与非人类世界之间楔入一道分隔。与亚里士多德相反，感觉的效力并不依赖人类；人类感到砂纸粗糙的方式或许不同于木块，但这只是因为，人类（以及某些非人类存在者）具有把感觉转译成感发，或把感觉加工成知觉、认知或语言表达的力量，从而使感觉人格化。这就是为什么我会说，知觉是人格性的，而感觉不是。人类把感觉转译为人格性之物的能力，说明的是感觉的关系性，而不是它们的客观构成。有人会说，感觉总是附着于某个特定对象（梅洛-庞蒂谈的不是红

色，而是这块地毯独特的红色），但这绝不意味着，作为性质的性质专属于任何特定对象。它们可以说是“跨对象的”。我将论证，我们的身份由我们接收的感觉与我们发出的感觉共同构成；但我也将坚持，这些感觉并不属于我们，毋宁说是我们属于它们。因此，主体以一种感觉并不需要主体的方式，需要感觉。

6. 感觉的时间属于过去。几乎所有人都把感觉视为在场的现象，并把它等同于它直接向感官显现自身的方式。但感觉的现实化需要一种不同的时间标记。如果没有我的手划过一块玻璃时所包含的绵延，我就无法感到它的光滑。随着时间推移，感觉在身体中积累（例如作为习惯），并在我们的身体图式上留下独特的足迹。这种沉积可能导致我们对熟悉感觉的脱敏或不注意，而这一状态会带来实践后果，例如适应能力减弱。就感觉在潜在意义上是实在的而言，它们在现实化之前的存在属于过去，属于梅洛-庞蒂所说的“从未成为现在的过去”。因此，在某种意义上，感觉的实在性永远停留在过去；当它在当下的注意、知觉或反思层面显示其效力时，它就破碎了。于是，它挑战了海德格尔等人赋予面向未来、具有工具性的人类计划的优先性。再次强调，感觉是这些计划的前提条件。

这六项论题，产生于对梅洛-庞蒂和列维纳斯身体存在论的重新阅读。但梅洛-庞蒂与列维纳斯都没有认可感觉的全部六个维度。完全坚持这些论题，要求我们提出一个独立立场；这个立场在某些方面与法国现象学家不一致。它在本书中逐步出现，并在最后两章得到最充分的表达；在那里，我试图对具身主体如何依赖感觉提出一种原创的看法。

三种身体类型

把感觉视为纯粹主观的，或依赖于客观“第一性质”的现代观点，并未充分处理感觉的实在性。一些当代哲学家试图回应这一不足，他们的尝试为后文的分析指明了方向。此外，我认为，这一不足之所以产生，是因为感觉始终被保持在与主体安全相隔的位置，而这一姿态又受到一种二元论存在论的指导；这种存在论把身体理解为与主体的知觉和理智运作相分离。这样的观点既遮蔽了主客体关系，也遮蔽了身体间共同体的本性。我对后康德语境中感觉命运的简略历史梳理，并不是对现代唯心主义的全盘指控，而是一种启发性的手段，借此理解身体现象学家为何希望为感觉注

入新的生命。现在的问题，是提出一种忠实于感觉易变性的说明，把握康德／胡塞尔模型遗漏的经验面向。这一问题的解决，不仅揭示出感觉本身更复杂的图景，也展示了感觉在身体个体化、身体身份的构成以及身体间交往过程中所起的核心作用。正是这样的理解，推动我对身体现象学进行批判（在康德意义上理解“批判”），并发展一种关于身体力量的实践理论。

我自己关于身体是可塑的这一观点，是通过探讨梅洛-庞蒂（第2—3章）与列维纳斯（第4章）的现象学而逐步形成的。我与他们同行，直到他们不再追问那些我希望由具身性理论回答的问题。诚然，这些问题是我自己的关切，受到一种唯物主义冲动的驱动，而两位现象学家都没有试图满足这一冲动。首先讨论的是梅洛-庞蒂的**可逆身体**，它是为回应现代感觉理论而发展出来的，并且真正开始在《知觉现象学》的“感觉经验”

（*le sentir*）一章中成形。《行为的结构》中已经有可逆身体的痕迹，而在《眼与心》《塞尚的疑惑》《儿童与他人的关系》以及《可见的与不可见的》等文本中，这一模型又得到调整；但最充实的阐述仍出现在《知觉现象学》中。如今，《可见的与不可见的》所展示的存在论前景常常遮蔽了前者。在我看来，这部较早的著作绝未被取代。

部分地为了回应梅洛-庞蒂哲学中一项明显的伦理缺陷，列维纳斯展开了我所谓的**易感身体**。如果说梅洛-庞蒂的身体淡化了自身的被动性，而强调其能力或对事物的把握（*prise*），从而误述了易感生活的易变性，并对其他身体的召唤构成障碍；那么列维纳斯所给出的身体说明，则过分强调身体的脆弱性，遮蔽了感觉赋予能力的效应。不过，值得注意的是，他确实提供了独特的资源，使我们得以思考感觉的先验功能与摄养功能，以及它的情动维度与物质维度。

我最终用以反对现象学家的**可塑身体**（第5章），是一种重构，材料取自梅洛-庞蒂与列维纳斯两人的文本；其中最重要的是，他们用来取代康德模型的肉身感性。追随詹姆斯、杜威、马拉布等人，可塑身体平衡了两种在我看来极端而又相互对立的身体与世界关系的描述。一旦达成这种平衡，我们便拥有了一种具身性说明：它为相关主义的感觉观与主体性观提供替代，缩小现象学与非现象学之间的间隙，并为一种以身体感性生活为基础的实践哲学奠定基础（结论）。

第2章

共时的身体与环境定向

让我们回到感觉，并对它作足够仔细的审视，以便从中认识知觉者与其身体、与其世界的活生生的关系。

梅洛-庞蒂，《知觉现象学》

至此，我们已经建立了一个历史框架，可以把梅洛-庞蒂和列维纳斯对感觉的重新表述置于其中。本章与下一章集中考察梅洛-庞蒂关于身体构成、具身性美学以及感觉本性的论述。两章将展示他所理解的感觉与知觉之间的分歧，主要依据《知觉现象学》的“感觉经验”（*Le Sentir*）一章。我的目的，是展示梅洛-庞蒂的身体存在论，特别关注感性的实践功能，并最终挑战他的如下论题：身体间关系在根本上是共时的、可逆的。我的批判将得出这样一个主张：如果我们坚持梅洛-庞蒂的论题，认为身体的知觉生活是经验的基岩，那么，我们就很难解释暴力的不对称性与敌意的实在性，也很难解释身体的死亡，更遑论死亡所包含的知觉解体。

身体的中心地位

无可否认，梅洛-庞蒂把身体置于其主体哲学的中心；而在他之前与之后无数思想家（包括他的格式塔盟友）所捍卫的实在之观念性，也受到他的具身性理论与知觉优先性论题的挑战。他把身体置于分析的基础，事实上，置于世界的诞生之处，从而使身体立即接触到人类知觉的对象，并为主体与客体相互依存、对话式的构成进行论证。¹²⁹通过赋予知觉以首要地位，他展示了事物与人、心灵与观念——简言之，确定的存在者本身——如何从知觉世界的不确定性，或正在萌生的赋形之中出现。有时他把

身体与知觉等同起来，有时又把身体描述为知觉的工具或载体。多数评论者通过指出他的意图来化解这一不一致：梅洛-庞蒂是要把意识从心灵重新安置到生活身体之中，从而克服心身二元论；或者，他们会原谅他谨慎地援引了他明确拒绝的二元论。身体“内部”并没有一个有意识的心灵：有意识的恰恰就是身体本身。这是他明确的观点。

不过，人们并不总是注意到，身体之所以对梅洛-庞蒂重要，只是因为，任何对知觉本性的说明都离不开身体。他把身体引入知觉话语，是为了挑战古典心灵哲学家（例如笛卡尔、休谟与康德），也为了挑战他那个时代占支配地位的心理学理论，尤其是行为主义。身体为知觉优先性论题注入一种实践视角，把客观世界重新定义为一系列侧显和有意义的形式，而它们由主体的身体构造所规定。在梅洛-庞蒂看来，古典哲学家漏掉的恰恰就是知觉的具身维度。至于他在心理学领域的对手，他们没有承认，关于行为的机械论观点忽视了意义在人类意识中发挥的关键作用。即使谈论预期，行为主义仍受刺激的现实性所束缚。行为主义者所理解的预期，始终是一种对刺激的机械反应，而不是与意义性的一场创造性或解释性的遭遇。梅洛-庞蒂认为，人类意识“具有依据可能之物、潜在之物来为自身定向的能力”，而这些能力应在知觉结构中寻找。¹³⁰

尽管梅洛-庞蒂以身体为取向，我们仍可以说，他实际上并不关注作为物质实体的身体。他只关心身体的处境性如何塑造知觉经验与世界的意义。他没有直接兴趣去处理围绕身体或肉身化的形而上学问题，也不在意把具身性的现象学与物理科学的研究相调和，而这正是当下神经现象学与具身认知的努力所在。更确切地说，他宁愿以现象学为基础来解释经验研究，而不是像今天的趋势那样反过来做。他的主要描述对象，是被知觉、被生活的身体，是作为现象给予居于其中的意识的身体。他关于生活身体的多数论述，都是以明证方式给予知觉的；既非思辨，也非演绎。因此，他采用胡塞尔对 *Leib* 与 *Körper* 的区分，以便把后者放到一边，专门关注前者。无可否认，他的分析以这一区分为基础。*Körper* 是科学所研究的确定的、客观的身体。它从第三人称立场被认识。它是生理身体，在诸多方面于意识层面之下运作，并随着时间流逝不断退化与再生。*Leib* 则是有意识的身体，是把世界经验为意义网络、而非因果互动场的身体。当生活身体 (*Leib*) 疼痛时，它以恐惧或忍耐面对疼痛。相比之下，对于客观身体 (*Körper*)，疼痛不过是一种生理状态变化；它不是由身体自

身读懂，而只能由受过训练、能够读取其生物或神经化学数据的外部观察者来解读。¹³¹每当梅洛-庞蒂阐释身体的生活时，他意在描述的都是生活身体。确切地说，他的研究对象被一项方法论决定所圈定：他采用现象学，并严格遵循向意识显现（作为所予）的东西。

对于梅洛-庞蒂而言，身体问题并不只是简单描述的问题，也不只是为第一人称经验辩护。它体现的是这样一个问题：何以“对我们而言存在着自在之物”（PP 71/86）；或者说，知觉如何可能从内部组织知觉场，同时又把世界揭示为一种超越的现象。为了调和这一表面悖论，梅洛-庞蒂追问如下事实：知觉从未脱离身体看待事物的视角。为了揭示视角的意义，他不得不理解身体的存在论意义。因此，梅洛-庞蒂不把身体看作有待克服的“障碍”，也不把它看作物质的东西，而是把身体视为揭示世界的可能性条件本身，并对此展开批判（PP 68/82）。他提出：“当我想看见对象时，对象—视域结构，或视角，并不对我构成障碍；因为它既是对象彼此区分的手段，也是对象得以显露的手段”（PP 68/82）。这意味着，我们的身体性不仅限定了我们的有限性，限定了我们作为被锁定在某一空间与时间视域之内的生物的状态，而且意味着，视域性或图形—背景结构，是知觉、知识和身体个体化的基础。它是经验的一项先验条件。

我们必须记住，在图形—背景结构中间，插入了一个“第三项”。这就是身体（PP 101/117）。¹³²由于身体在知觉的结构化、因而也在世界的结构化中发挥如此关键的作用，我们有必要勾勒身体的存在论，以揭示梅洛-庞蒂关于知觉、从而关于存在的一般理论。毕竟，他确实说过，知觉主体就是被知觉的世界（PP 72/86）。要理解梅洛-庞蒂的主体理论，以及主体如何与世界互动，我们首先必须知道生活身体由什么构成。

知觉与生活身体

梅洛-庞蒂以知觉为起点，似乎主要关心认识论问题，至少关心我们如何通达和把握事物。这一点隐含在他于《知觉的首要地位》中的说法里：他的计划“不是要把人类知识还原为感觉[*sentir*]，而是要参与见证这一知识的诞生，使它像感性之物一样可感，重新获得对理性的意识”

（PrP 25/67）。此外，M. C. 迪伦的经典著作《梅洛-庞蒂的存在论》，也颇为奇特地以一个古典认识论问题——美诺悖论——为方向。¹³³这立即

使人觉得，梅洛-庞蒂忙于解开的是我们关于事物本身的知识，而不是事物本身。而且，由于他紧随胡塞尔，梅洛-庞蒂似乎认可某种形式的唯心主义，即使不是强意义的先验唯心主义。¹³⁴但梅洛-庞蒂不断指出知觉与被知觉事物之间的不相合，积极地批判唯心主义预设。因此，尽管他的知觉优先性论题回应了大量认识论观点，¹³⁵它也提出了一种存在论立场，讨论主体与客体双方的构成，并发现这些存在者展现出它们自身自主的生活，积极抵抗认知综合或总体性的理解。¹³⁶

认识论与存在论的双重关切，标示出梅洛-庞蒂的方法论出发点——内在的知觉现象——内部的一种张力。具体属于人类的知觉，如何能够向我们揭示究竟有什么自在地存在？这就是梅洛-庞蒂的现象学存在论试图回答的悖论性问题。当他认识到，主体与客体、自在与自为的二重性是由知觉奠立的，而不是为知觉预先设定的，这一悖论似乎得到了解决。

第一个哲学行动，似乎应当是回到先于客观世界的实际经验世界，因为正是在那里，我们既能够把握客观世界的理论基础，也能够把握其界限；把具体的相貌还给事物，把各自应对世界的方式还给有机体，把对历史的内属还给主体性。此外，我们的任务将是重新发现现象，重新发现他人与事物最初通过它而给予我们的生活经验层次，重新发现正在生成中的“自我—他人—事物”系统；重新唤醒知觉，挫败知觉的计谋：它为了自己向我们呈现的对象，以及由它引发的理性传统，使我们忘记它作为事实和作为知觉的存在。（PP 57/69）

知觉表面上的直接性，“不再是印象，不再是与主体合一的对象，而是意义、结构、部分之间自发的安排”（PP 58/70），它是用非客观的术语来定义的，无法与身体间层面交换的具体意义网络分离。知觉首先并不是直观把握或判断的问题，而是一场相貌之间的对话——身体性的安排，其意义由身体的实践诀窍解码，并变得确定。

约翰·萨利斯指出了知觉的三个重要特征。它们概括了梅洛-庞蒂知觉优先性论题的存在论后果。通过把知觉经验规定为首要的，梅洛-庞蒂表明，知觉是原初的、自主的和奠基性的。¹³⁷我们的一切反思，因而我们所知道的一切，都源于知觉。知觉经验的储藏已经在那里，在我们的感官面前，充满活力、形式与意义。知觉不是主体生产的：主体总是发现自己从一个独特的视角，居住于一个现象场中；这个场的视域永远在后退，其图形则不断改变面貌。对于现象学，这个场向我们的目光施加的抵抗，表明

它超出我们的理解，并且在某种意义上先于我们。简言之，现象场不是人类的制作物。它是人类制作活动的条件。胡塞尔所谓的生活世界（*Lebenswelt*），是一个开放而不断扩展的场，构成了现象学版本的先验领域（PP 61/74; VI 185-186/239）。

对于康德，是先验自我使感性领域统一并稳定；对于梅洛-庞蒂，则只有置身于环境中的主体，才能应对表征我们经验的各种坐标，并为自身取得理解、判断、反思和行动赖以奠基的材料。萨利斯说：“一个与世界疏离到能够把空间构成为纯粹形式的主体，和一个隶属于世界到仅仅接受无定向感觉内容的主体一样，都无法区分‘上’与‘下’。”¹³⁸知觉与构成，是发生在主体与客体之间的事情。它既不属于主观一边，也不属于客观一边，而是同时卷入（折入、包裹）主体与客体。这一向内卷入的运动具有根本的不透明性或含混性，抵抗客观的圈定，并防止知觉的明证被“吸收进反思性思想的回路”。¹³⁹在知觉中给予的对象从未被完整地给予，然而，我们仍把它作为一个统一的事物来观察，并与之互动（PrP 15/47）。

梅洛-庞蒂把知觉指定为世界的诞生之处，同时又赋予这一场所一种不可还原的含混性，这对任何追问“有什么存在”的人，都构成了相当大的挑战。存在的，是一个最终由知觉赋形的、形态残缺的世界，还是说，在知觉之前就已经存在某种赋形？没有知觉形式，物质是否就什么都不是？还是说，物质总是已经成形？对于现象学，似乎总有必要把这一问题重新表述为：“鉴于我的有限而具身体性的构造，我能够发现什么意义？”当然，这呼应了康德的批判性问题：“我能够知道什么？”但康德的问题试图划定理性知识的界限，梅洛-庞蒂则通过把认知的综合活动转化为一个以生活身体为答案的综合问题，修改了康德的问题。正如萨利斯所说：“身体与那一整套表明综合之必要性的还原相联系；在某种意义上，身体就是所需综合的施行者。”¹⁴⁰这并不意味着，梅洛-庞蒂只是用一个不受历史影响的生活身体，替换康德的先验自我。身体总是已经“饱含着它的对象”（PP 215/249）与一段历史，因此并不是世界的真正起源。执行知觉经验综合的身体，从来不会完全与世界“疏离”，因为身体中总有某种非人格的、不专属于自身的东西（PP 215/249）——一种居于其中的陌生性——而不像它那个自我同一的替身，即先验自我。此外，尽管生活身体能够在反思中从世界“退隐”，它却始终通过一根意向之线系

于自己的世界（PP 72/86）。¹⁴¹主客体相关关系不可还原；关于事物的实在性与主体生活所能说的一切，都带有它的色彩。

如果身体已经完成了经验的协调，那么对先验综合官能的需要就成了多余。现在，梅洛-庞蒂没有说物质在知觉之前已经成形，但他也没有说它没有成形。他说，可以通过考察知觉来追踪形式的生成；再次强调，这并没有明确告诉我们事物是什么，而是告诉我们如何认识它们。“从正面说，梅洛-庞蒂的任务，是从侧面轮廓的层次出发，重新追踪对象的构成，从而表明，在每一个层次上，都已经有一种综合在材料本身内部开始，无须任何外在的综合活动。”¹⁴²身体能够完成这一追踪，是因为它直接插入知觉视域，并作为锚点，“置于各种可能侧面轮廓的总体系统之中，而这些轮廓与某些运动可能性相互关联”。¹⁴³身体在实践中总是朝着一个最佳视角，或一个越来越连贯的显现系统汇聚，却从不获得关于对象本身的绝对知识（PP 301-303/347-350）。尽管知觉越来越能够理解或操纵对象，对象却总是逃逸于知觉的掌握。虽然知觉具有奠基性，它所揭示的对象却是独立构成的，并且知觉从未与对象达到完全重合。

在《可见的与不可见的》一则经常被引用的工作笔记中，梅洛-庞蒂承认，由于在《知觉现象学》中以知觉为起点，他未能阐明自己在后期文本中试图形成的那种非二元论存在论。他承认：“《知觉现象学》中提出的问题是无法解决的，因为我在那里从‘意识’—‘对象’的区分出发”（VI 200/253）；这时，他认识到，如果这些二元项仍被看作在存在论上彼此不同，那么就无法跨越主体与客体、生活身体与客观身体之间的间隙。他原以为，从知觉出发，就能够表明主体与客体如何从更为首要的知觉统一性中获得其（抽象的）区分，而知觉被视为一个动态的意向联结。归根结底，这一论证认为，正是身体的实践能力刻画出现实的轮廓：“我的身体是一切对象织入其中的织物，至少相对于知觉世界而言，它是我的‘理解’的一般工具”（PP 235/272）。显然，世界只有通过身体——这里身体被描述成知性的一种假体——才被组织成半离散与离散的知觉对象。但这究竟是一种关于存在之物的存在论，还是一种关于具身知觉的存在论？

生活身体有问题地拥有某种双重生活。一方面，梅洛-庞蒂希望身体及其实践目标提供知觉得以生成的先验背景（可以想想他在 PP 100/116 中如何把“处境的空间性”置于可理解的牛顿空间之上）。另一方面，梅

洛-庞蒂又坚持，身体总是发现自己卷入一个充满对象、人、意义与观念的世界。他坚持第一种立场，是为了避开自然主义或实证主义的主体性观；他坚持第二种立场，则是为了避免唯心主义或非物质主义的指控。这些回避迫使他维持一种具身主体观：主体既生成其知觉世界，又由这个世界生成；与二十世纪四十年代相比，这种看法如今已经更加常见。就主体赋予世界以形式而言——例如为世界的空间性定向（参见 PP，第3章）——被生成的世界与被知觉的主体是同一的（或至少相互关联）。生成身体的客观世界，容纳着我们总是已置身其中的视角性与实践性环境；当我们试图在理论或实践中把它全部包容起来时，它便抵抗我们。客观环境，就是事物存放其不可见侧面的世界，是那被遗忘的、匿名而非意向的感觉存在之世界，它衬托着可见世界（PP 215-216/250-251）。作为客观的，或“不可见的”世界，它只能从可见之物的证据中推断出来。

梅洛-庞蒂把客观世界，以及被视为物理对象的身体，加上括号，并以被知觉的世界为起点，由此投身于一种持续的现象学追问，追问这个充满困境、带有几分谢林意味的问题：“我的身体如何既是世界的起源，又是世界的产物？”他以整本书作出的回答，详述了身体如何主要在现象层面，也就是知觉层面，与其世界互动。这一互动多次被描述为相互规定的对话。主体与客体共同规定彼此，交换形式，互换意义（PP 127, 129, 132/148, 150, 154）。主体与客体都不享有规定的特权。

这一做法，即以知觉开启存在论研究，引出了关于身体前知觉生成的问题，尤其是在物质层面的问题。梅洛-庞蒂处理了其中一部分，但我们必须追问：他对身体前知觉生成的说明，究竟仍属于现象学的范围，还是必须诉诸一种补充性的思辨形而上学，诉诸绝对起源的问题。我将论证，梅洛-庞蒂的现象学确实借助了一种身体形而上学，但这种形而上学既来自他的现象学研究，也超越了它。

梅洛-庞蒂承认，知觉优先性论题令人想起唯心主义认识论，后者假定意识具有构成力量，只是现在，这种力量采取了生活身体的形式。但是，如果身体一方面使知觉成为客观世界的一部分，另一方面又充当这个世界显现的条件，那么，在身体作为科学对象的物质世界，与身体从事有意义存在的生活世界之间，就必须引入某种距离。否则，他如何解释身体这种显然具有超越性的构成力量？正如梅洛-庞蒂所说：“如果我的意识

此刻正在构成它所知觉的世界，那么二者之间便不会有任何距离，也不可能有任何差异”（PP 238/275）。这种差异从何而来？这种对内在性的逃离从何而来？

梅洛-庞蒂回答说，使身体不仅仅成为物理对象的，是意向性造成主体与客体的两极分化，从而在意识内部打开的距离。意向性既使身体作为主体获得生命，也使身体必然与世界保持相关。它使超越成为可能，但始终只是内在性中的超越。和图形—背景结构一样，意向性是存在的一项存在论事实（PP xvii/xii）。原则上，这意味着，意识生活与知识，同我们在其中行动、解释和存在的历史视域不可分离。在身体层面，意向性从结构上把我的生活身体、我的客观身体、他人的身体，以及世界中的对象联系起来。每一项都构成知觉之网中一个近乎独立的节点，但每个节点又始终与其他节点相关。

身体的物质性

如果梅洛-庞蒂的现象学要挑战胡塞尔的唯心主义现象学，他的生活身体就必须明确地“更接近”物质世界。也就是说，生活身体必须真正拥有一种胡塞尔未曾重视的物质性。为了实现这种物质化，梅洛-庞蒂必须设定身体具有一种前知觉的生活，一种在构成之前已经生活着的生命。否则，身体便可以还原为其知觉活动：*esse est percipi*（存在即被感知）。梅洛-庞蒂必须承认，身体的知觉能力不只是其自身观念性激活的结果，其构成也不只是由那些“在知觉中运作”、自身却仍未被知觉的“生存论环节”组成（VI 178, 180, 189/232, 233-234, 243; 参见 PP 238/275）。¹⁴⁴经过反思，现象场必须显现为一个早已充满现存身体的场。如果没有一个真正的身体间性场所，梅洛-庞蒂就不得不诉诸一种关于意识在身体中肉身化的准神学说明，或者让意识的诞生连同自我与他者之间的间隙一起，笼罩在神秘之中。

面对非物质主义的威胁，尽管现象学视角对其话语施加了限制，他并没有对身体的前现象构成保持沉默。他从存在论、而非生理学或生物学的视角，界定身体的物质性。这就要求他以某种思辨的方式偏离自己对现象学方法的承诺。

当我说梅洛-庞蒂对身体的构成作出“思辨”时，我的意思是，他在主体性说明中纳入了某些并非以现象学方式揭示的要素。在方法论上，他的现象学表现出一种混合形式，放弃了胡塞尔许多文本中所展现的对科学纯粹性的追求。它混合了现象学描述、经验研究与形而上学思辨。理清这些线索并不总是容易的。这种含混的方法运用，部分地使他能够逃脱主观唯心主义的命运；莱考夫和约翰逊称他为一位“对经验负责任的”现象学家时，所欣赏的正是这一点。¹⁴⁵例如，为了解释种族主义等心理偏见的僵固性，以及它们对知觉结构化的影响，梅洛-庞蒂诉诸遗传、历史与生理维度。他这样做，并不是要表明，知觉总是被迫服从一种物化的生物或社会结构（Child 107/15），而是要论证，遗传与社会制约共同构成了个体及其对他人的态度。他写道，并非“儿童组织其社会环境的方式，与其神经系统的遗传或体质倾向无关”（Child 108/16）。个体从来不只是由其环境决定。个体在生物与社会之间运作，“在面对[这些]外部条件时采取一种立场”（Child 108/17，强调为笔者所加）。在这里，我们看到了对生物学的现象学补充。儿童的知觉偏见，是一种“单一的整体性现象”的结果；它从某些自然规定与社会制约中涌现，但儿童也能够对这些条件形成自己的意义（Child 108/17）。要理解这一意义的生成与改变，就必须看到，知觉既是被给予的（以社会偏见和生理构造的形式），又是被施行的（在身体对其所知觉环境作出的有意义回应之中）。

展开身体的构成，意味着说明其诸多维度的生成，从而揭示这些维度如何构成《知觉现象学》中多次讨论的“先天的新定义”（例如 PP 220-222/255-257）。这一身体的先天至少从三个方面得到处理，而这些方面之间的关系并不总是连贯的：（1）知觉优先性论题；（2）作为知觉枢纽的身体；¹⁴⁶以及（3）作为身体与世界原初相通的感觉。知觉优先性论题说，我们所遭遇的事物受我们的知觉场制约，也就是说，按照这一知觉场来定向。这个场由我们身体的（部分匿名的）构造，以及身体对世界进行实践综合的（往往非人格的）¹⁴⁷能力所协调（PrP 14/45-46）。对于这一综合尤其重要的，是 *schéma corporel*，也就是身体图式，¹⁴⁸以及其他一些组成部分；在梅洛-庞蒂把身体看作可逆之物的观点中，它们发挥着先验功能。稍后我们将考察这些部分。

尽管生活身体作为一种先验条件发挥作用，它却从未与外部身体、对象和他人完全分离。¹⁴⁹我们可以说，物质世界与作为主体的身体，是共同

的先验条件，或彼此依存。这是梅洛-庞蒂独创的哲学创新。¹⁵⁰对他而言，身体并不是“经验组织背后的施动力”，也不是“先验构成的基础”。¹⁵¹他确实主张，身体把它所居住的空间组织成功能性的、可实践的场，但他并不是说，场所由个别身体自发地产生。相反，身体的组织能力“是对世界提出的问题的回应”；这意味着，它的先验功能“无法脱离它在世界的被给予性面前所扮演的接受、回应、向心的角色而被理解，也无法脱离它作为肉身、处于世界肉身之中的存在而被理解”。¹⁵²当我们谈到梅洛-庞蒂的先验视角时，必须始终记住，他的先验是不纯粹的，是一组本身也受身体可变历史制约的条件。这种“历史的先天，只在某一既定阶段中保持恒定，而且要以各种力量的平衡允许同样的形式持续存在为条件”（PP 88/104）。梅洛-庞蒂对习惯的讨论，为理解历史的先天提供了具体钥匙；这一有力的概念支撑着下文关于身体生成的许多讨论。

迪伦对梅洛-庞蒂非康德式先验哲学的辩护，没有充分认识到摆脱康德主义／相关主义的困难，尤其是对现象学家而言。一方面，知觉优先性论题通过主张知觉现象先于主体与客体的分离，来反对康德模型；主体与客体是由知觉经验的原初层次所制约的抽象。先验条件并非由一个纯粹的生活身体生成，而是由生活身体在“‘自我—他人—世界’系统”（PP 60/73）中进行的现象性的、身体间的遭遇生成。用迪伦的话说，“生活身体不是先验主体；它是处于世界视域中其他现象之间的一个现象”。¹⁵³梅洛-庞蒂有时还把事物说成身体主体统一性的来源，由此进一步移置主体的构成角色（PP 322/372）。但是，如果事物的统一性只是从知觉中抽象出来的，而知觉本身又受生活身体制约，生活身体又只是一个现象，那么，事物如何能够提供生活身体的统一性？梅洛-庞蒂坚持，身体与对象都没有优先性；首要的是它们的对话、相通或交织。但如果他想移置主体的构成角色，他就必须先天地设定其他身体的外在地性。然而，无论知觉优先性论题，还是梅洛-庞蒂从胡塞尔那里继承的一般现象学视角，都不允许这样做。为了绕过唯心主义，并把具身知觉奠基于身体间性之上，梅洛-庞蒂需要生活身体成为身体间遭遇的产物，而不是其可能性条件。这要求他既承诺一种关于其他身体的存在论实在论，也承诺一种相关性的二元论，使他的主客体对话真正成为对话。他的实在论，在处理感觉经验时最为明显：他偏离了作为现象给予知觉的东西，转而谈论位于意向性层面

之下的东西；他在《知觉现象学》中对二元论的隐含承诺，则在《可见的与不可见的》中被重新表述为可逆性，而这可以说损害了他异性。

尽管他有时说得相反，但梅洛-庞蒂那里既没有纯粹的先天，也没有纯粹的后天。¹⁵⁴例如，他说，习惯化的身体图式“始终处于知觉之前 [*qui reste toujours en deçà de notre perception*]”（PP 238/275）；这似乎表明，身体图式始终先于世界的存在，因此是一种非历史的先天。在这种情况下，身体与知觉便不是同一的：前者总是在知觉事件的时空出现之前就已经构成。但由于在梅洛-庞蒂那里，时间性总是以具身性为参照，因此似乎既没有时间之前的身体，也没有身体之前的时间。他说：“我们必须把时间理解为主体，也把主体理解为时间”（PP 422/483）。¹⁵⁵如果身体与知觉是同一的——也就是说，知觉之前没有身体，身体之前没有知觉——我们就有必要理解生活身体的潜伏状态，即在反思之前、在明确知觉的背景中，无意识地被生活着的身体。¹⁵⁶正如梅洛-庞蒂在《眼与心》中写道：“有直接抵达眼睛的东西，即可见之物的正面性质；但也有从下方抵达的东西——深层的姿势潜伏性 [*latence posturale*]，身体从那里挺立起来观看……”（EM 187/85-86）。这是一个受身体世界掌握的身体，受其具身经验的种种要求约束，并且始终被锁在习惯与默认实践的回路之中。

从现象学的角度提出知觉优先性论题，有一个不利之处：它并没有真正解释身体——它的习惯、身体图式与姿势图式、行为回路、风格或相貌——如何可能先于自身的知觉而被构成。然而，这些东西必须已经存在，知觉才能运作。事实上，现象学不允许我们谈论一个“匿名”或“非人格”的身体，它支撑有意识的知觉，并先于我的身体与他人身体的分化（PP 240/277; Child 119/33）。但我们又必须承认这一维度，除非我们愿意承认，身体知觉到了影响它的每一个事件或变化，甚至包括不可察觉的事件或变化。我认为，这会把知觉的含义拉伸得过远。和梅洛-庞蒂一样（VI 200/253），我把非人格的／不可察觉之物那种棘手的地位，看作一个限制其早期工作的方法论问题；但这个问题可以通过采用存在论视角来克服，正如他在《可见的与不可见的》中最明确地做的那样：他从意识与对象的语言（二元论），转向感性之肉身的语言（一元论）。¹⁵⁷他是否放弃了作为其存在思考之前提的主客体相关关系，还是说，他的后期著作仍保留了早期著作的基本相关主义，这一点还有待考察。

知觉真的具有首要地位吗？

尽管梅洛-庞蒂关注第一人称的人类知觉，他的早期文本对身体中前知觉的和匿名的要素，也有许多论述。《知觉现象学》也许缺少一种充分的身体个体化形而上学，但他赋予身体的先验地位却带有一种有益的含混性。例如，身体图式这样的结构，如果能够被证明包含一种不变的或非历史的要素，就可以被规定为纯粹的先天（PP 142/166; SB 189/204）。

《知觉现象学》中是否有不变的结构在起作用？我相信有。

在这段对知觉优先性论题的讨论中，我想指出的是：如果知觉在强意义上对于存在的配置是本质性的，那么，我们应如何理解知觉之前身体的物质性，就不清楚了。然而，如果是身体在知觉（PP 238/275），而这个身体又是“从未成为现在的过去”的产物（PP 242/280），我们就不得不对这个身体的形而上学生成进行思辨。梅洛-庞蒂的观点把我们推入这样一种位置：既要把身体思为经验的可能性条件，又要同时坚持身体与世界都是知觉的产物。为了使这一问题凸显出来，似乎有必要区分：身体是产生知觉的东西，而知觉则是一种具身活动。这一区分会把优先性赋予作为身体性存在的身体，并使知觉成为身体的次级活动。换句话说，身体性与知觉并非同样原初。有人会反对说，梅洛-庞蒂关于知觉的全部工作，所挑战的恰恰就是这一区分。对此，我会坚持：如果把知觉优先性论题推至极限，最终得到的便是人类知识的界限，或者说，关于知觉起源的思考的有限性。客观身体也许只能通过知觉被认识，并且在某种意义上由运作中的意向性所产生，但这并没有解释意识本身如何开始。如果依照梅洛-庞蒂的逻辑，意识的存在依赖身体（或者用斯宾诺莎的语言说，心灵是身体的观念），那么，我们是否也应该说，身体因为意识而存在？或因为知觉而存在？这似乎不太对。梅洛-庞蒂也同意。

我提出知觉身体与前知觉身体之间的区分，是由梅洛-庞蒂文本中身体与知觉之间的一种不对称所推动的；这两个词本来应该是同义的，因此也是对称的。然而，在某些时刻，知觉被区分于身体，并从属于身体，反过来的情况却没有发生。这种从属一旦出现，就通过把知觉的先验性质转移到身体感性的层面，挑战了知觉优先性论题。也就是说，感觉成为知觉的先验条件。支持这一解释的依据，可以在《知觉现象学》的“感觉经验”一章中找到：梅洛-庞蒂在那里尝试界定感觉与知觉的差别，而知觉

的特权也因此受到质疑。正是在这里，我们看到了梅洛-庞蒂先验哲学中最激进的要素，也看到了他与感觉概念最富成果的试探性接触。

为了证实这些观点，我将捍卫一个有意带有挑衅性的论题：梅洛-庞蒂在试图说明身体与世界的关系时，赋予优先性的——也许是不自觉地——是感受活动，而不是知觉。这一优先性是从存在论／形而上学的视角赋予的，绝不是从现象学视角赋予的。请允许我说清楚：我把研究定位于梅洛-庞蒂没有明确处理的层面，因此，我并不是因为他没有辨明我在这里所关心的东西——感觉存在论——而批评他。带着这一限定，我们现在将追问以下基本问题：（1）为我们的知觉场定向的这个身体，由什么构成？梅洛-庞蒂对此有许多论述。（2）这个身体从何而来，它如何从感性之物的含混场域中个体化？首先，我们将展开身体的某些主要要素，并表明，梅洛-庞蒂一贯把身体理解为可逆的，也就是说，与其环境同步。仔细考察他对感性的分析，就能揭示可逆性的运作机制。

同步与习惯

我们已经看到，身体问题如何就是知觉问题。现在必须揭示，这个协调并制约主体知觉能力的生活身体究竟是什么。事实上，正是这一能力赋予被知觉的世界以意义。它从何而来，由什么构成？在日常活动中，生活身体并未被我们明确主题化，尽管我们总在某种意义上意识到它。我们进行日常活动时，它的许多组成部分都存在于背景之中；我们处理事务时，也依靠着它的稳定与健康。它的大多数生理活动无需我们的注意便自行展开。当身体生病，或以其他方式受到扰乱时，它就像海德格尔那把坏掉的锤子一样，宣告自身的存在，并成为一个需要检查的对象。¹⁵⁸在这些情况下，它呈现为一个有待克服的障碍，而不是使我们能够轻松穿行环境的载体或工具。在正常情况下，我们的身体与其物质处境协调一致，作为一个不间断的统一体共同运作。正如肖恩·加拉格尔所说，

当生活身体与环境“合拍”，当事件安排得顺畅，当身体投入一项吸引意识注意力的任务时，身体便保持着一种沉默而幽暗的存在，并在无意识的经验中被生活着。但是，当生活身体失去与环境的平衡，它就突然出现在舞台中央，把自己宣告为疼痛的、疲惫的、扭曲的、笨拙的、尴尬的，等等。¹⁵⁹

这并不意味着我们居住于两个存在论上不同的身体，也不意味着身体能够被划分成多个存在论层次。¹⁶⁰它意味着，生活身体大多数时候缺席于知觉经验，或从知觉经验中退隐，却同时又制约着这种经验。¹⁶¹它可以呈现出不同程度的显著性，但多数时候并不显眼。

有了这幅关于正常具身方式的图景，我想论证，《可见的与不可见的》之前的文本列举了一系列身体与世界的相关关系，它们预示了肉身概念；这个概念对身体与世界关系的描绘，既富有前景，也存在问题。这些相关关系可以在梅洛-庞蒂关于习惯、风格、相貌和身体图式的讨论等处找到。诚然，“相关关系”的语言已经预先裁断了眼前的问题，因为它偷偷带入了二元论／客观主义的术语，而梅洛-庞蒂的现象学恰恰旨在消除这些术语。然而，鉴于知觉总是“利用已经完成的工作”（PP 238/275），梅洛-庞蒂的现象学中似乎至少存在一种最低限度的或有限定的存在论客观主义。他相信一个先于人类知觉、并将在其消失后继续存在的世界。此外，梅洛-庞蒂使用“相通”“对话”和“同步”等术语，表明《知觉现象学》中的知觉可以在二元论框架内加以思考，即使这一框架只应被理解为主体与客体更原初统一性的结果。简言之，相关主义的预设，在梅洛-庞蒂阐述知觉所使用的语言中发挥着作用。

对同步的强调，表达了梅洛-庞蒂希望在理性主义与经验论之间走一条中间道路，并在关于具身性与知觉综合的主动性和被动性观念之间取得平衡的愿望。他认为，身体并不完全负责创造它所处的世界，但它也并非全然任由物质事件施加的所有印象摆布。它是这样一种存在者，其行动部分按照自身欲望施行，部分受其物理场所的非人格轮廓所指挥。正如麦迪逊所说：“知觉主体不是自由的主体，不是那个掌控自己、意识到自己是独特个体的主体。”¹⁶²因为身体与世界联结，并被赋予一种并非它自己给予的形式或“逻辑”，¹⁶³所以它的行动能力、它作为“我能”而非“我思”的存在，取决于它在不反思自身时，与环境进行的那种“无理的混杂交往”。¹⁶⁴身体的前人格统一性，制约着知觉及知觉经验所包含的一切。正如莫里斯所表明的，“身体只有通过其预期性的运动探索才进行知觉”；这些探索受运动图式与身体图式指导，而后者“允许身体把过去带入现在，从而以一种原本不可能的方式分节现在”。¹⁶⁵让我们看看这一过去的要素。

身体与世界之间最核心的相关关系，或许就是习惯。梅洛-庞蒂对习惯化身体的说明，与关于身体／姿势图式、相貌知觉以及行为回路的讨论紧密相连，而这些都由他所谓的“意向弧”支撑。意向弧指一组技能，或一种（非表象性的）倾向，使行动者预先倾向于以最佳的熟练程度在世界中知觉和行动。它支撑意识，并把可实践环境的各种线索聚拢成一个有意义的可能性视域。它首先把诸感官统一成一个同步系统，从而为知觉赋予感觉上的连贯性。这就是梅洛-庞蒂所谓的“联觉性知觉”（PP 229/265）。身体不只是一套反射机制；它是一个物理实体，能够解释、理解并适应自己不断接收的各种不同刺激。身体的“人格核心”（PP 134/156）“实现诸感官、理智、感性与运动性的统一”，并在疾病中“松弛下来”，正如著名的施奈德案例所揭示的那样（PP 136/158-159）。习惯之所以关键，是因为它们以潜伏或沉积的动作组合的形式，为身体提供一种受历史塑造的行为身份，使我们的周遭变得熟悉而可操作；身体于是能够感受和知觉，而无须总是明确诉诸意识的人格核心。习惯赋予意向弧某种规律性。

习惯为身体提供稳定的实践形式。这意味着，对于具有稳定身份的身体而言，习惯不只是对某种空白身体性的补充性或附属性修改。更确切地说，就我们从文化与社会环境中获得习惯而言，它们是一种原初的假体，类似于语言（Child 99/4-5）。它们构成了我们是谁、我们如何经验以及我们能够做什么的重要部分。习惯使我们能够把注意力沉入当下，而无须时刻留意身体此刻正在做什么或将要做什么。梅洛-庞蒂说，作为一个统一系统来看，身体就是“我的基本习惯” [*l'habitude primordiale*]（PP 91/107）。为了使自己从环境中获得自由，身体采用“预先建立的回路”，借此获得追求理智计划的空间。正如他所说，“对于最为整合的存在而言，为自己提供一个习惯身体是一种内在的必然性”（PP 87/103）。¹⁶⁶威廉·詹姆斯也持有这一观点；他认为，习惯浓缩并简化了完成某项特定任务所需的动作，因此通过释放注意力，习惯“减轻疲劳”。¹⁶⁷

在詹姆斯看来，习惯是一种物质现象，既铭刻在我们的身体表面，也铭刻在其内部。他认为，我们储备的习惯“依赖于未被注意的感觉”；这意味着，我们“身体的姿态”或本体感觉，支撑着组成某个习惯性动作的一连串运动，例如扣衬衫扣子或刷牙。¹⁶⁸身体的姿态被写入身体之中，并且像梅洛-庞蒂的意向弧一样，使身体能够自动理解某一特定系列的感

觉，并把它们统一成连贯的习惯动作。正如他在《心理学原理》中解释的，“生命体中的习惯现象，源于组成其身体的有机材料的可塑性”。¹⁶⁹

梅洛-庞蒂并不赞同詹姆斯对习惯的自然主义／神经科学解释。对于梅洛-庞蒂，习惯不是作为肌肉记忆或神经模式储存在身体生理结构中的东西。习惯是一种获得的力量，它建立在身体的统一能力之上：身体能够把握环境的一项指令，并为这项指令注入自己有意义的“运动意蕴”

（PP 143/167）。正如爱德华·凯西所指出的，习惯在身体中的沉积，总是被“在身体与其不断变化的诸阶段之间往返的意向之线”所渗透，“这些阶段又不断被当前经验重新激活”。¹⁷⁰简言之，习惯锚定于意向弧之中。

习惯的获得涉及“身体图式的重新安排与更新”；身体图式作为一个“直接给予的不变量”，支撑着习惯化过程（PP 141, 142/165, 166；译文有修改）。身体图式是一种不变的身体结构，是一个开放的运动潜能系统，能够接受习惯的培养，但自身不能与生活身体分离。它之所以保持开放，是因为它按照主体不断变化的实践目标来安排；这些目标并不是在真空中决定的，而是在一个历史视域中产生，并且不断激发新的计划。主体依照其处境的布局及其呈现的实践可能性，设定自己的任务；习惯则根据主体居于这些可能性之中的独特方式，重新为身体图式定向。与此相应，身体图式作为对具体条件的回应而被结构化；它是一种动态形式，同时被物质力量塑造，并受具身行动者的意向弧与存在环境调节。凯西写道：

“这种居住所完成的习惯化，涉及一种微妙的辩证关系：一端是被围合所暗含的被动性……另一端则是在某个既定处境中逐渐熟悉路径的活动。”¹⁷¹这一辩证过程无时无刻不在进行，这就是为什么梅洛-庞蒂说，空间“已经嵌入我的身体结构，是与之不可分离的相关项”（PP 142/166）。

习惯在生活身体中的沉积，使主体摆脱当下的直接性，并使“超越运动”成为可能，后者表征着梅洛-庞蒂的意志观。超越运动——悖论式地由一种习惯性的意志所促成——从来不是朝向绝对超越的运动。它始终是一种相对的超越，更像是对在世存在之内在性的重新配置。在他对在世存在的讨论中，我们可以找到对其具身的、相关主义超越观的一项决定性表述：

世界不可与主体分离，但这一主体无非是世界的一项计划；主体也不可与世界分离，但这一世界是主体自身所投射的世界。主体是在世存在，而世界保持着“主观性”，因为它的纹理与分节，是由主体的超越运动描绘出来的。（PP 430/491-492，斜体为笔者所加）¹⁷²

我们知道，这并不是对唯心主义的认可。不过，它确实表明，梅洛-庞蒂认为，我们超越任何当前处境的能力，是以身体的知觉活动从内部组织这一处境为前提的。反过来，这种活动也必须被视为身体根本被动性的一种样态。世界同样把主体变成一项计划。在这一辩证关系之下，存在某种可塑性。然而，尽管表面上对称，在某种意义上，身体与世界的可塑相关关系——也就是具身性的内在性——仍受主体的计划／投射所支配。这是因为，世界的“纹理”是主体实践自由的一种“分节”；这意味着，世界施加于主体的限制，在某种意义上是主体自己施加的。此外，梅洛-庞蒂似乎暗示，如果没有主体性赋予世界的纹理，世界就会是一片荒芜的废土。与其说主体拥有逃离内在性的神秘力量，不如说梅洛-庞蒂的内在性从来不纯粹。主体描出的超越路径，总是已经纵横交错于其中。知觉之所以保证主体与世界的共谋——这并不是说二者同一——是因为其核心是意向性。我们知道，意向性一面联结主体与客体，一面又使它们两极分化。它的差异被包摄于一种根本的同一性之中。然而，意向性的共谋仍是不对称的，因为是主体把知觉引入世界，并发动超越运动。这种不对称关系，解释了主体培养自身习惯的能力。¹⁷³如果没有超越运动，习惯就只能从外部被强加于身体。身体拥有一种基本的创造力，使它能够从内部使自身习惯化。

正如组织、神经元、血液、骨骼及其余一切协同形成我们的生理系统，我们所采纳、培养与继承的习惯，也构成生活身体的非生物支架。如果没有习惯的节约作用，我们的身体注定会把能量耗费在简单的反射行为上，或把能量浪费在重新学习那些已经做过许多次的操作上。我们的身体通常并不局限于这些存在方式。生活的许多部分已经例行化，我们执行许多任务时，仿佛自己是自动机。但我们的自动化只是表面的。习惯活动实际上使我们能够扩大自发行动的范围；梅洛-庞蒂说“习惯表达了我们扩展在世存在的力量，或通过占有新的工具来改变自身存在的力量”（PP 143/168），指的正是这一点。习惯虽然自动，却扩大了我们自由的范围。

习惯的支架，与身体的生物构造同样根本。诚然，梅洛-庞蒂说，习惯“只是一种样态”，属于身体把自发动作转化为个人姿态的根本能力（PP 146/171，译文有修改）；习惯通过反复而有规律的行动，使身体个体化。与亚里士多德、阿奎那或康德那种实体性的、目的论的自我不同，对于梅洛-庞蒂，自我同一性“并非凭借一个不变的底层实体而在时间中维持，而是通过反复的行动来维持”。¹⁷⁴因此，习惯在存在论上是具身性的基础。更有力地说，身体主体就是一种习惯。正如凯西所表明的，习惯的优先性有两重。首先，习惯是一段过去的身体显现；这段过去作为未经反思的历史，继续生活在我的身体中。“这样，习惯便领先于那个它自身实现所必需的身体。”其次，习惯构成了身体风格与个人表现力所依赖的基础。它在一般的、匿名的身体，与由文化和行为塑造出来的身体之间进行中介。¹⁷⁵用梅洛-庞蒂的话说：

尽管我们的身体不像动物的身体那样，从出生起就把确定的本能强加于我们，但它至少赋予我们的生活以一般性的形式，并把我们的个人行动发展成稳定的倾向。从这个意义上说，我们的本性不是长久形成的习俗，因为习俗预设了来自自然的被动性形式。身体是我们拥有世界的一般媒介。（PP 146/171）

习惯使身体能够理解它的环境，实现“我们所瞄准之物与所予之间、意图与执行之间的和谐”（PP 144/169）。这种理解当然不是理智性的，而是作为相貌以及身体的*sens*（意义、方向）铭刻于身体之中，同时打开并限制我们的知觉场（PP 152/178）。

在获得培养自己习惯的自由之前，我们必须已经达到一种可行的身体平衡状态。我们与生俱来的力量和冲动必须受到驯服，生活才可应付。只有如此，我们才有自由把世界作为一个器具场来承接。在某种意义上，当我们进入由自身文化维持的行为回路时，这件事已经替我们完成了。正如阿方索·林吉斯所说：“一个人与生俱来便拥有并非由自己设计的力量。人通过赋予这些力量以形式而生活。形式从他人那里获得。”¹⁷⁶作为人类，我们被直接带入一个其形式已由人类技艺与文明技术塑造的世界。这些形式由技术生产，有利于我们这种存在者。理想情况下，文化制品被制作出来，是为了支持我们在环境中占据位置时通常采用的姿势。那些在我们还是新生婴儿时就接纳我们的建成场所，已经把我们考虑在内，或者至少预期我们的身体会与此前的身体相似。当我们的身体并非如此时，我们

便重建这些场所，或相应调整自己的姿势；否则，身体就得承受强迫适应以及可能衰弱的劳苦。那些为容纳我们身体相貌而建造的场所，所形成的网络或回路，构成了建成环境的意义，也构成了我们文化的基础设施。

梅洛-庞蒂所描述的生活身体发展，不仅由建筑师的先见之明支撑，也由在人类身体中延续的文化返祖因素所支撑。追随安德烈·勒鲁瓦-古兰，林吉斯解释说：

与其他以头部在先而前进的哺乳动物不同，鼻子不再与环境接触；眼睛成了引导器官。直立姿势使双手脱离地面；它们现在成为与眼睛协调的器官。随着人类开始改变并重建周围的环境，不同的身体部位和器官承担起新的功能。¹⁷⁷

因此，并不只是说，我们的身体出生于可居住的空间，而这些空间将使习惯的获得成为可能。作为人类，我们逐渐形成的栖居环境的方式，已经根植于我们物种的生理构造，并因而参与构造我们所采取的姿势。从进化的视角看，这一点呼应了梅洛-庞蒂关于儿童与其世界共生关系的论述。在这里，他对詹姆斯更为自然主义的视角表现出一定程度的同情：

事实上，那个将会具有偏见的儿童，从出生之时起，就已经受到环境的塑造，并且在这方面经历了父母权威的某种施行。因此，在任何时刻，你都不可能以纯粹状态把握他的知觉方式，使之完全脱离影响他的社会制约。反过来，你也永远不能说，儿童组织其社会环境的方式，与其神经系统的遗传或体质倾向无关。……因此，主体的内部特征，总会介入他建立与外部之物关系的方式。塑造他的从来不只是外部；是他自己在面对外部条件时采取一种立场。（Child 108/16）

归根结底，个体在起点上既不只是社会的，也不只是自然的。他或她同时是二者。梅洛-庞蒂说，这两种组织力量——自然与文化——之间的空间具有一种“弹性”[*élasticité*]，因为它能够在儿童内部表现为反应性的回应，也能够表现为主动的回应（Child 108/16）。

同步与情动回路

身体同样被卷入根本上具有情动性质的回路。情动回路通过使我们所感受到的事物变得经济有序，赋予身体一种情绪身份。¹⁷⁸由于身体从来不

会没有激情，从来不会缺少某种情绪倾向或心境，因此，它的情动性必须被视为具身性的构成要素。¹⁷⁹我们可以像劳伦斯·哈斯那样论证，正是情动性将我们与无生命的事物世界区分开来。¹⁸⁰我们的情动为身体间的遭遇注入一种共鸣，它可以使我们充满能量（喜悦），也可以使我们衰弱（悲伤）。但浸透情动性的并不只是人际遭遇，而是整个感性经验。这一洞见支撑着《知觉现象学》中关于颜色那几乎具有本质主义意味的讨论：颜色被认为具有一种“感受到的效果”和“运动意蕴”，这解释了为什么，例如，“红色意味着努力或暴力，绿色意味着安宁与平和”（PP 209-211/242-244）。¹⁸¹这并不是说，我们的身体无望地任由感觉刺激摆布。正如梅洛-庞蒂所论证的：“感觉主体既不是一个注意到某种性质的思想者，也不是一个受该性质影响或改变的惰性场所；它是一种力量，诞生于某个存在环境之中，并与之同时诞生，或与之同步”（PP 211/245）。感觉与情动回路带着身体前行，推拉着它们，因为我们的身体属于感性领域，并受其感觉轮廓塑造。然而，我们仍保有把握并转变这些回路意义的力量，从而通过感性／情动的创造超越自己。保罗·克利说：“我不能被困在内在于性之中。”¹⁸²

盖尔·韦斯解释了，意向弧如何使一系列不同的情动被聚拢成个人的情绪回路。意向弧作为生活身体的内部线路发挥作用：当（正常的）主体开始进入一系列新的或习惯性的任务时，它始终在背景中运转。这不同于詹姆斯所描述的习惯回路，在那里，身体按照与其可观察行为相对应的一组既定神经通路运行；对于梅洛-庞蒂，使身体能够不假思索地从事习惯化活动的，是身体的意向弧。韦斯写道：“这种意向弧为人类提供了一种情动感性，使截然不同的经验能够整合成一个综合的整体。”¹⁸³对于梅洛-庞蒂，支撑身体能力的，是意向弧——它既不能还原为物理的东西，也不能还原为表象——它支撑身体以连贯而几乎不费力的方式运动、行动、做姿态，并以身体表达自身。更具体地说，正是身体的意向性通过与实践互动而习惯化，才把意向弧确立为世界始终在其上被勾画出来的网
格。¹⁸⁴

有证据表明，对于生活身体的正常运作，大脑的情绪生活至少与身体在知觉层面进行的有意义对话同样根本。这里的要点不只是生活身体不可能在没有情绪的情况下行动，也不只是这种情绪位于大脑之中。更重要的一点是，生活身体从世界中汲取的意义，总有一部分由我们所处情境的情

动效价生产。约翰逊所理解的情境，是发生于有机体与其环境之间的复杂事件。它类似于梅洛-庞蒂所说的我们的存在处境，或在世存在。约翰逊借鉴杜威的哲学与安东尼奥·达马西奥的神经科学，主张：

情绪是复杂的评估、评价与转变过程中的关键组成部分。因此，它们是我们把握情境意义、并针对情境采取适当行动这一能力的不可或缺的部分。持续进行的这一加工与行动，大多数从未被有意识地考量过，但它们对我们仍然有意义，因为它们构成了我们与周遭维持可行关系的重要部分。¹⁸⁵

没有情绪，我们的身体就很难（或不可能）判断，当前环境是否安全、是否适于居住。没有情绪评估，身体便无法理性行动，也无法摆脱那种警戒迫近威胁的防御姿势。同样，如果身体没有形成一种意向弧，使它能够通过判断另一个身体与自身相合还是不相合，它就不能从环境中读出敌意或安全。情动性与意向性交织在一起，浸透身体的感性。

稍微预告一下后文，我会说，梅洛-庞蒂过于频繁地关注身体的意向生活，而忽视它的情动生活与物质生活。在这一点上，他仍在很大程度上把主体视为筹算的行动者、行为的施行者。并不是说，他未能看到具身性的这两个维度——活动与情动性——相互交织、同样原初；而是说，他倾向于把那些身体失去对世界的熟练把握，或者意向弧失去连贯性的时刻，病理化。¹⁸⁶这导致他无法充分说明，身体如何获得身份，以及如何在与环境的关系中维持完整性。同样，他往往忽视对象与情绪为身体活动定向时的物理或物质面向。¹⁸⁷主体与客体的对话——构成梅洛-庞蒂知觉优先性叙事的核心——是由有意识身体所意向的意义交换推动的，而不是由来自环境的、未被记录的（自主神经性的）信号，或未能引起注意的日常感觉推动的。大体上，吸引梅洛-庞蒂的只是那些从视域中凸显出来的图形或形式。对于无足轻重的“中性”情境，以及那些身体不堪重负、意向之线被切断、图形—背景结构被撕裂的情境，他说得少得多。¹⁸⁸这里我想到的是福柯所谓的“界限经验”。福柯把这些情境（往往是痛苦的）描述为把身体推至其力量阈限的边缘，从而增强其享受快乐的能力；在我看来，这些情境的重要之处在于直接性。诚然，我们的身体会从考验其极限的极端处境中恢复，或适应这些处境；这些处境以特定方式召唤身体，往往使身体能够吸收其中的教训。但作为扰乱性事件的处境本身，而不只是其稳定的结果，也必须被视为身体历史身份不可分割的一部分。¹⁸⁹

定向与失向

在梅洛-庞蒂看来，对象参与调节身体的意向性与物质形式。香农·沙利文解释道：“键盘具有特定的形状和运作方式，要使用它，就需要一种特定的身体举止。”¹⁹⁰ 键盘向身体传递着多重意蕴，而身体可以用多种方式予以容纳；如果身体想与对象对话，而不是支配对象，它就必须调整自身以适应这些意义。这其中包含的观念是：我的身体知觉物质世界时，世界总会带着我已经投射给它的意义来面对身体。沙利文写道：“键盘在我的世界中占据了一个有意义的位置，因为通过反复使用它，我的身体对键盘变得熟悉；由此，一块塑料与金属成了我意向性的延伸。”她接着说：“我的意向性把一个沉重的对象变成镇纸；正是因为我需要压住纸张，附近一块随意的石头才成了文化对象。”¹⁹¹ 这些描述暗示，归根结底，控制知觉意蕴秩序、有意义行为回路，并在某种程度上控制所面对对象之形式本身的，是生活身体，而不是它的对象。

然而，有些时候，世界的物质性攫住我们的身体，知觉则失去枢纽。这些并不是病理时刻，而是正常生活经验的构成部分。林吉斯描述高潮中的身体：它被攫住，不只是意向弧失灵，而是身体姿势图式本身分解的结果。“高潮中的身体，难道不是一个分解、肢解、涣散的身体吗？在其中，姿势与动态轴线在情色扰乱那松弛的犹疑中形成又变形。它难道不是崩解为一团暴露的器官、分泌物、横纹肌，以及化为浆液与易感性的系统吗？”¹⁹² 在另一个语境中，乔治·扬西描述了这样一个场景：一名白人女性的身体被不自主的姿态所支配，而这既不能用巴甫洛夫式反射理论来解释，也不能用对话式知觉理论来解释。要说明黑人身体的“伏击”——当一名黑人男性走进她所在的电梯时，在这位白人女性身上激起的本能反应——我们还需要别的东西。她也许告诉自己，她了解这个身体；她清楚黑人身体是什么、想做什么；她没有理由把手袋紧紧抓在身边。扬西写道：“她也许会判断，自己对黑人身体的知觉在认识论上是错误的，但她的种族主义仍可能控制着她的生活身体。”¹⁹³ 尽管违背自己的意愿，她仍然绷紧，身体向后缩。她没有探究这个男人的身体，以便显露其真实意义；她也没有将他对象化。她无须如此：他的黝黑肤色象征着一种威胁，而她的感性以闪电般的速度记录了它。她变得自我意识强烈，几乎达到瘫痪的程度。她移开目光，直视前方，试图克服自己身体的种族主义。¹⁹⁴ 但这并不是萨特所说的那样，黑人身体的凝视把她变成了对象。恰恰是这个男人身

体的黑色，是其感觉与象征的构成，使这位白人女性的动作停滞。他依然是一个含混的在场，他的黑色如此攫住她，使她的理智与意志无能为力。

扬西的工作从梅洛-庞蒂那里汲取洞见，但更多来自法农的《黑皮肤，白面具》。在这本书中，法农明确采用身体图式概念，考察它在身体间关系中的功能。通常，身体图式被描述为身体所拥有的“隐含知识”，使身体能够不费力地伸手拿取桌角的香烟，或向后倾身拿出藏在书桌抽屉里的火柴。¹⁹⁵白人身体无论在办公室还是在公共场所，都能体验这种姿态的自如。相比之下，当白人身体的目光落在黑人身体上时，黑人身体却不能享有这种自如。回忆这样一次遭遇时，法农描述自己曾被白人的目光“完全错置”；那目光抓住他的身体，又把它还给他，而它已“瘫散开来、遭到扭曲、重新着色、披上丧服……”¹⁹⁶“对我而言，这还能是什么，若不是截肢、切除、让黑血溅满全身的大出血？”¹⁹⁷在这场没收的情景中，从法农主体性中被切除的，恰恰是他的身体图式，至少是身体图式赋予能力的功能。取而代之的，是一种“种族的表皮图式”；它把身体带入一个依照色调、色泽与明暗深浅运作的秩序，因而可以说使他的身体失能。¹⁹⁸

黑人身体一旦被对象化，就被传说、象征、神话与幻想缠绕；这一切都是由白人的目光织入其中，并由法农所谓的“历史—种族图式”所支撑。¹⁹⁹这一图式匿名地处于身体图式之下，劫持了黑人身体，迫使它不只是一个实践的、有能力的身体性存在——梅洛-庞蒂所谓的“我能”。梅洛-庞蒂明确说，是我们有能力的具身知觉编织了实在的织物（PP x/iv-v）。法农提醒我们，描画世界轮廓的是白人身体的知觉，它迫使非白人身体相应地回应。法农哀叹道：“我本想轻盈而年轻地来到一个属于我们的世界，并帮助大家共同建设它。”²⁰⁰然而，这个世界对他而言却早已做好。概括这一对照，我们可以说：世界召唤白人身体主动地完成它，而黑人身体却被迫在一个总是已替它完成的世界中表演。对话式知觉理论的一个局限，就在这种肤色秩序中暴露出来。

知觉经验，尤其是视觉，从来不能与为身体姿势图式定向的历史和文化环境分离。²⁰¹正是身体定向，使一个简单的目光就能够没收他者的身体，并引出其不自主的动作，以及羞耻或恐惧之类的情绪。这种定向始终由种族以及其他社会因素支撑。按照萨拉·艾哈迈德的描述，身体定向就

是一个身体的世界展开之处。我们从梅洛-庞蒂那里得知，这个世界通过占有语言、工具与其他技术，从中心向外扩展。正如我们的器具一旦被我们适应，就变得不可见——一旦它们成为海德格尔所说的“上手之物”

(*zuhanden*)——白性也消失了，不再显为一个范畴，而它却规范性地组织着经验的历史先天，不仅对白人身体如此，对非白人身体也如此。在任何给定时刻，这种消失都已经完成。规范已经确立。因此，一个朝向白性定向的种族化世界，一面扩展白人的世界，一面压缩非白人的世界。²⁰²所有身体都依赖这个白人世界的熟悉性来开展工作。艾哈迈德写道，完成事情，或“做事”，“与其说依赖内在能力，甚至依赖倾向或习惯，不如说依赖世界以何种方式作为行动空间而可用，依赖这样一种空间：在其中，事物‘具有某个位置’或‘处在适当位置’”。如果身体总是已经被种族化，并由白性定向，那么身体图式就在根本上由白性世界组织；为了自如地穿行世界，它被迫“栖居于白性”，仿佛在白性之中安家，即使这个身体是黑色或棕色的。²⁰³这当然意味着，除非非白人身体把白性世界作为家，否则它就从未安居。恰恰是白性的定向，把“物理对象……风格、能力、抱负、技巧、习惯”置于我们可掌握的范围。²⁰⁴反过来，未能栖居白性，就会使许多东西变得不可企及。

阅读梅洛-庞蒂的《知觉现象学》时，我们常常觉得，他心中的世界主要充满有待处理或操纵的东西，是一个任何人、任何身体都可触及的世界。梅洛-庞蒂的世界，是实践能力的世界。这个世界淡化了这样一个事实：在完成事情的过程中，日常对象的功能性使用忽视了它们的感官面向；要通达、容纳和适应这些面向，需要一种更专注、非实用或静观的方式。²⁰⁵当然，对事物的操纵能够带来更好的理解；知识与诀窍正是由此而来。但我们之所以能够操纵事物，是因为我们自己就是事物，是能感受的事物。感受活动使我们能够朝向目标来为自己定向，并把周遭组织成有意义的栖居地。对于某些人，这个栖居地比对另一些人更为友善。

《知觉现象学》当然考虑了其他身体、不同身体的问题，也考虑了感受活动。它详尽讨论了感觉经验。但梅洛-庞蒂文本中的典型场景，涉及的都是一个人面对某个无生命对象。这种遭遇确立了知觉的规范。当人无法最大限度地把握对象时，也就是说，当人无法调整身体以适应另一个身体的相貌时，梅洛-庞蒂便指出这是一种病理状态（PP 136/158）。然而，扬西对“电梯效应”的描述、法农关于种族表皮图式的理论，以及艾

哈迈德对种族化身体定向的评估，都揭示出：身体的无能与不对称虽然被边缘化，却同样是普遍的具身规范。我们也受到对象、象征与定向的操纵，而这种操纵并不总是使身体获得能力或扩大我们的知觉把握。

身份：相貌与风格

梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中对颜色知觉的说明，强调了他更一般的观点：身体与环境的交流，主要发生在知觉意义的层面，也就是他常说的“相貌”或“运动相貌”层面（PP 209/243）。主体既不是从内部驾驶身体的领航员，也不只是有机机制。主体能够应对周遭，是因为它的身体构成可以被其他身体读懂，而其他身体也可以被它读懂。身体具有直接读取并回应形式特征与性质特征的力量。梅洛-庞蒂坚持，知觉总是浸透意义；正是这一意义使身体能够回应“感觉”。²⁰⁶说颜色因为展现出某种相貌而引导身体以特定方式运动，就是说，感觉经验总是已经赋形；即便颜色，也从未被经验为脱离一个有意义的视域。²⁰⁷身体能够应对这个视域，是因为它拥有自己的相貌；这种相貌由世界的相貌安排，并表现在它通常使用的姿态库中（PP 143/168）。

梅洛-庞蒂使用许多概念，来刻画身体与世界的原初统一性。在《知觉现象学》中，它是知觉、相貌与风格；在自然课程中，它是自然环境与大地；²⁰⁸在《可见的与不可见的》中，它是感性之肉身，用梅洛-庞蒂的话说，是“感性之物本身的这种一般性，内在于我自身的这种匿名性”

（VI 139/183）。对他而言，个别身体始终从同一匹非人格的布料中裁剪而来；人格的个体化是取得的，而不是被给予的。不过，人格性的意义，只能在一个前人格环境的背景下理解：无论这一环境是自然、感性领域本身，还是作为一切侧面轮廓总和、或一种高度表现性的风格的世界：

自然世界是一切视域的视域，是一切可能风格的风格，它为我的经验保证了一种既定的、并非意志所求的统一性，处在我的个人与历史生活的一切断裂之下。它在我之中的对应物，是我的感觉功能那既定的、一般的、前人格的存在，我们正是在其中发现了身体的定义。

（PP 330/381）

风格概念为我们理解梅洛-庞蒂所说的身体身份提供了一条线索：身体身份是由环境条件与反复遭遇动态地构成的。它必须被维持；它不是现

成给予的。我们的身体是沉积意义的产物，而这些意义构成了我们的文化环境，以及可居住空间的物理构造。这些条件组成了始终脆弱的历史先天，它提供可变的现象根据，身体主体在其上综合、理解并修改世界。²⁰⁹ 身体出生于一个具有风格的环境中，这个环境要求它采取相容的身体举止；与其说一种风格被铭刻于身体，不如说身体连贯地表达了一种历史嵌入状态，一组社会与物理的限制、约束和可能性。身体是“一种贯穿我手部姿态的特定风格，而这又意味着某种手指运动的风格，并最终促成某种身体姿态”。一言以蔽之，它的身份是“一件艺术作品”（PP 150/176）。

风格并不固定在身体的可见形式中，也不是从某个身体表现出的诸多姿势中抽象出来的东西。风格无非是身体特有的生命活动，是使身体以其独特性被认出的无形力量（PP 327/378）。²¹⁰正如格雷厄姆·哈曼所写：“风格是一种真实的力量，它使[身体的]诸性质活跃起来。”²¹¹不过，风格并不是自发的表达；归根结底，自然世界与社会世界的一般风格，构成了个体风格涌现的可能性条件，而个体风格在一定程度上由其历史与自然环境决定。²¹²因此，“表达”“不仅采取创造性表达的形式，也采取回应性表达的形式”。²¹³风格是对事物既有状态的一种高度一致的回应。

通过把身体身份定义为风格，梅洛-庞蒂赋予它一种确定的流动性。他写道：“一种风格，就是应对处境的某种方式；我通过以某种模仿方式亲自承接它，便能在一个人或一位作家身上辨认或理解它，即使我可能完全无法定义它”（PP 327/378）。风格不仅可以辨认，还可以传递，同时又有些模糊、难以捉摸。它是精确的，却难以描摹。胡塞尔或许会称它为“非精确的”（anexact）。当然，我们能够在一系列个别例子中辨认风格，并从众多例子中概括它。哈曼指出：“一个人可以听到一段新发现的查理·帕克录音，并立即认出其风格；他能够而且会说，‘这段独奏真是典型的“鸟”’，即使直到此刻，它都不属于已知的帕克作品。”²¹⁴然而，一旦超出某个差异化的阈限，特定风格便开始瓦解，失去连贯性，或许变成另一种风格。我们可以想象，像帕克这样技艺精湛的爵士乐手，偏离其惯常演奏方式如此之远，以至于接近约翰·柯川。这和剽窃一样，可以是有意为之，也可以偶然发生，剽窃者自己并不知情。在这种情况下，帕克还剩下什么？如果柯川的音乐风格就是其（可听见的）身份的全部范围，那么在某种意义上，帕克难道不是已经成为柯川了吗？在强意义上，

帕克与柯川就是他们产生的声音，尤其对于数百万与他们并无私人交往的人而言。梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》中给出了一个视觉例子，解释一颗卵石或一枚贝壳如何展示出一种在“它们的变化”中持续存在的身份，但这种持续“处于一定限度之内”。按照这一身份原则，只要身体的感性变化没有瓦解使其活跃起来的风格，身体就能维持自己的身份，无论这种风格是自身生成的、借来的，还是从已有风格中重新混合而成的。当一个身体走到“其变化的某个范围之外”（VI 161/213），或越过某个风格阈限时，身份便丧失了。²¹⁵梅洛-庞蒂并未充分探讨这些身份偏移的原因，但他对于风格意味着何种身份，给出了最好的说明之一。

相比之下，在笛卡尔看来，判断对象的身份在其变化中持续不变的，是心灵；判断从远处看见的披斗篷身影是一个人而不是自动机的，也是心灵。²¹⁶这同一个心灵，与广延实体的可变世界分离，保有自己的身份，并在身体的一切变化中持续存在。对于梅洛-庞蒂，则是身体认出斗篷下面的另一个人，而使这个身影露出身份的，是其运动风格。“我通过身体理解他人，正如我通过身体知觉‘事物’”（PP 186/216）。承认的辩证法，成为一场风格之间的对话，无须心灵判断的中介便展开。琳达·辛格写道：“风格概念确保了他者作为一种独特栖居世界的方式，可以被直接通达。……他的完整性不是概念一致性的完整性，而是一项直接在场的存在计划的完整性，即便我无法重建它的内部运作。”²¹⁷用梅洛-庞蒂的话说，他者对于我是一种“无可置疑的风格”，它把自己的身份传递给我身体的身份，并使他者“原则上像我通达自身那样，可以被通达”（PP 364/418; SB 222/238）。

风格是梅洛-庞蒂所提出的最富柔韧性的现象之一。它“确保我的存在具有稳定性，同时允许成长与变化的可能性”。²¹⁸我们将看到，詹姆斯把这种稳定的不稳定性称为可塑性。梅洛-庞蒂则把我们引向身体完整性的流动构成。他把身体间领域定义为一个内在性领域，身体在其中相互交流、影响与强化。这种交流既是人格的，也是匿名的；既是继承的，也是创造的。²¹⁹但身体风格始终依赖身体图式，后者在身体间对话的流变之中提供持续的稳定性。加拉格尔指出，不应把身体图式看成站在主体与客体之间的中介或“屏幕”（SB 219/236）；相反，“就它动态地采取某些姿势，并由此使身体相对于环境定位而言，它在经验中保持不可见——以缺席的方式可供使用”。²²⁰它既在那里，又不在那里，作为感觉的“组织

者”发挥“主动作用”，是某种“反映并决定生活身体在日常处境中采取何种姿势”的东西。²²¹这似乎表明，身体图式的活动在组织知觉时，比任何其他组成部分——包括风格、习惯或感性——都发挥着更加根本的作用。

身份：身体图式

忠于现象学的学说，梅洛-庞蒂认为，背景上的图形是最简单的经验形式。这是经验告诉我们的。但他的要点并非只是经验性的。为了避免我们把他的观察解释为一种简单的经验真理，他指出，“这不是事实知觉的某个偶然特征”（PP 4/10）。它是存在论真理，是关于世界如何在先验层面被组织的真理。而且，和梅洛-庞蒂那里所有的先验条件一样，它在历史上受知觉制约。正如伊丽莎白·格罗兹所指出的，身体图式（她称为“身体意象”）在这一先天结构的形成中发挥着作用。她写道：

身体意象是区分图形与背景，或中心行动与外围行动所必需的。相对于环境，身体意象把主体的身体从诸力量的背景中分离出来；但在身体内部，身体意象也建立种种区分——例如肢体运动与身体其余部分之间的区分——从而为身体提供其身体语境。一个单独的动作就会使整个身体重新定向，创造出可以称为步态或姿势的东西，创造出一种个体而又文化性的身体风格。²²²

沙利文把对环境／他者的这种定向称为“投射性意向性”，并像格罗兹一样，认为从女性主义伦理的视角看，这样的观点令人不安：

梅洛-庞蒂提供的主体间性模型，与其说是在说明自我与他者之间动态的、共同构成的关系，不如说趋向于主体对自己的独白；在它与他者的投射性“交流”中，包含着对他者的支配性抹除。²²³

尽管梅洛-庞蒂对身体图式的说明，对于理解生活经验的身体结构具有无可估量的价值，但它常常看不见种族化、性别化以及其他形式的具身性。²²⁴我还想补充，他同样忽视了尚未赋形的经验，或对不可把握之物的感受经验——例如风、寒冷、阳光，以及一般而言的元素性或氛围性之物——它们不会作为浮凸的形象从背景中突显出来。梅洛-庞蒂的存在论把世界结构系于身体图式的构成；其中这一盲点，影响着他的如下观点：身

体与环境、主体与客体是同步的或可逆的，而我们参与世界的主要方式，是熟悉地操纵事物，以及接受事物对我们无害的召唤。

我们已经看到，习惯是一般身体图式的特定重排，而身体图式可以说是一个可变的不变量，身体的各种修改都相对于它而被记录。此外，我们也看到，法农、扬西和艾哈迈德如何质疑身体图式的规范性历史，以及格罗兹和沙利文如何对其构成活动提出问题。由此，我们便可以说，身体图式与环境的动态关系构成了它的个体化；它表面上的不变性（PP 141/165），只适用于它作为运动主动调节者的功能，而不适用于任何确定的调节方式本身。这些调节方式是规范性的，由文化、历史和身体间关系所决定；它们配置我们所知觉的世界，也由这个世界配置。尽管身体图式在历史上变化，梅洛-庞蒂仍把它看作知觉的主导组织原则。因此，从生活经验的视角看，世界必须显现为与身体主体的实践安排相共谋、相同步，即使这种安排中浸透着匿名的、非人格的与无意识的偏见，浸透着他异性。

一方面，我们可以像韦斯那样，把梅洛-庞蒂关于身体图式与习惯的观念刻画为可塑的。²²⁵这并不意味着，生活身体的结构起初是一块空白、未分化的板，随后才变得图式化和习惯化。生活身体为了知觉，需要习惯和身体图式；梅洛-庞蒂说，没有它们，“知觉就是不可能的”（Child 122/37）。它们是知觉的基本条件，而不只是知觉的结果。这些基本结构维持稳定，同时又对能够重新组织它们的修改保持开放。修改可能是知觉性的，也可能是生理性的。由于知觉与身体构造内在相连（身体本身就是知觉世界的一部分），任何结构重组都意味着一种新的运动风格，因而也意味着一种新的知觉经验。正如梅洛-庞蒂所写：“运动性与知觉之间的这种联系，表明我们在何种程度上有理由说，这两种功能只是单一整体的两个方面，而对自身进入世界的知觉与对自身身体的知觉形成了一个系统”（Child 122/38）。

另一方面，梅洛-庞蒂似乎抗拒这样一种观念：生活身体是完全可塑的，彻底向外部的修改或毁灭开放。生活身体似乎有某种不可毁灭的东西。只要它是一个活着的（人类）身体，而不是被还原为世界客观关系的身体——一个仅仅物质性的身体——它就维持着一组先验不变量，不屈服于物质转变或物理崩坏的作用。换句话说，在梅洛-庞蒂的分析中，我们并不清楚，这些不变量如何可能直接受到物质力量的影响；它们自身不

是物质性的，也没有物质基础。它们仿佛是无身体的身体性。这些不变量包括身体图式、意识与意向性，它们作为具身主体的极限条件发挥作用；也就是说，它们是构成行动者的条件，世界向这个行动者显现，并从他那里获得意义，但他又始终与世界的物理性不合拍。生活身体的差异，恰恰在于其非物理的构成。这些不变量还包括知觉的图形—背景结构，只有拥有类似于我们身体的存在者，才具有这种结构。图形—背景结构奠基于身体图式，这表明，身体要进行知觉，身体图式就必须始终以某种形式在场。如果这是对的，那么知觉就必须把首要地位让给身体的姿势潜伏性；它与知觉内在相连，却也由身体的物理、生理以及一般物质动力过程所规定，其中某些过程不是知觉性的，并且在形而上学上可以与知觉系统分离。换句话说，生活身体在本性上是双重的：它既是物理的，也是非物理的；既是物质的，也是先验的。这些面向在内部相互联系、不可分离；而且显然，梅洛-庞蒂倾向于认为，生活身体在某种意义上构成客观性，包括物理身体的客观性。但是，生活身体能够脱离物理的、客观的身体而存在吗？生活身体是否在强意义上是先验的，是客观身体的可能性条件？如果知觉是世界的可能性条件，那么它似乎就不得不如此。这也意味着，生活身体不能被物理世界彻底摧毁，它的某些东西超越了身体的物质性。梅洛-庞蒂关于肉身与肉身化的语言，暗示了生活身体的某种“精神性”维度，尽管他谨慎地避免使用这个词。

生活身体在本质上就是知觉身体。知觉赋予身体以生命。但知觉依赖身体图式，而身体图式容易受到不可察觉力量的伤害。知觉的辩证法或许能够重新配置、重新定向身体图式，但物质力量却威胁着使它失稳／去图式化，同时也威胁着意向性的图形—背景结构，甚至威胁知觉本身。一个未经图式化的身体，已不再能够区分图形与背景，因而无法与环境对话。用梅洛-庞蒂的术语说，这样的身体不再是“生活的”；它被还原为一个对象。但生活身体本来就是对象；它的客观性是其生活的所在。没有客观性，就没有知觉或意识发生的场所，也没有身体图式或图形—背景视域据以组织知觉世界的场所。后者并不是世界显现的无条件可能性条件，因为它们自身也不能脱离那个充当其物质场所的客观身体而出现。

这一切所要说明的是，生活身体与其嵌入其中的物质世界并不连续。身体与世界的界面上，存在一种历时性。然而，在梅洛-庞蒂看来，身体与世界彼此共时。它们在存在论上平行，在内部相互关联、共同构成。我

所提出的是：这只有在知觉层面才成立，而在它们关系的最深层面——感性——并不成立。

因为在梅洛-庞蒂看来，知觉以一个运作中的身体图式为前提，而身体图式又是通过对话获得的，所以身体与世界必须同步，知觉才能发生。否则，身体图式无法发展，对话也无法发生。我认为，梅洛-庞蒂的可逆性观念需要这种同步；这一观念隐含于《知觉现象学》，并在《可见的与不可见的》中得到明确强调。正是它促成了他的如下观点：主体与客体根本上是一个称为肉身的单一感性元素的不同分节，在其中，“观看者与可见之物相互回应，我们不再知道谁在看、谁被看”（VI 139/183）。但是，如果主客体关系在根本上是历时的，它就不是真正可逆的，而是不对称的。我将与列维纳斯一起论证，恰恰是感性把不对称性引入了主客体关系。

共时的感性

梅洛-庞蒂多次使用共时性的语言，来描述身体与世界的关系。这是其文本中反复出现的表达方式。例如，他谈到，非人格的生物生活与人格生活大体上协调运作；前者作为“我依靠它来维持生命”的东西，“在实践上被视为理所当然”。按他的说法，我们存在着，却“既不能把有机体还原为其存在的自我，也不能把自我还原为有机体”（PP 84/99）。梅洛-庞蒂引用圣埃克苏佩里的传记，指出在极少数情况下，我们的有机生活几乎会被人格生活完全压倒：“甚至可能发生这样的情况：当我身处危险，我的人类处境消除了我的生物处境，我的身体毫无保留地投入行动”（PP 84/99）。在《知觉现象学》后面的部分，他明确指出生物存在与人类存在的同步，却又赋予生物存在某种优先性：

如上所述，生物存在与人类存在同步[*embrayée*]，从不对后者独特的节律无动于衷。不过，我们现在要补充说，“活着”（*leben*）是一个首要过程；以它为起点，才有可能“生活于”（*erleben*）这个或那个世界。我们必须先吃饭、呼吸，然后才能知觉，才能向关系性生活醒来，通过视觉归属于色彩与光，通过听觉归属于声音，通过性归属于另一个身体，然后才能抵达人际关系的生活。（PP 159-160/186）

与其把这段话看作梅洛-庞蒂隐含自然主义的一瞥，不如把它看作他“对经验负责任的”现象学的一个例子；但这个例子似乎与他的知觉优先性论证相抵触。从存在的角度看，生物的东西并不在先；人类并不是建立在有机身体之上的。生活身体相互对应地表达生理与心理，因为它总是已经发现自身沉浸在有意义的行为回路中。它的生物性必须从其生活世界出发来理解与表达。

这也是为什么梅洛-庞蒂一方面谈到身体与世界的原初混融，另一方面又迅速消除这样一种观念：感受活动（*sentir*）可能不具有人类意义（PP 211/245）。然而，他又把感性说成属于诸感官的一种匿名生活，这种生活在“我个人生活与行动的边缘”蓬勃展开。他写道：“每当我经验一种感觉，我都感到，它所关涉的不是我自己的存在……而是另一个自我，它早已站到世界一边，早已向世界的某些面向开放，并与之同步 [*synchronisé*]”（PP 216/250）。现在，这是一种生活身体无法控制的共时性，因为它在不可察觉中被建立，所关涉的是这样一个身体：它先感受而后知觉，先以物质方式生活而后进行有意义的把握。它暗示，在知觉的探测范围之下，有一个感性维度在运作。

正是在这里，我们看到梅洛-庞蒂瞥见了感受者与被感受者之间的内在关系，而这正是他肉身概念的特征。不过，对我们更重要的是，我们看到一个历时性的节点，在那里，身体与世界的关系变得不稳定。身体在感受层面最为脆弱；在那里，它对世界的掌握，以及与其他身体对话的能力，尚未形成，甚至还容易遭遇能够瓦解其完整性的经验。正是在这里，身体与世界脱开了连接。

感受活动依赖诸感官的同步或综合——感官彼此之间，以及感官与各自恰当对象之间的同步或综合——由此，每个器官独特的探索方式被汇集到知觉的跨感官领域中。使知觉成为可能的是“感觉本身的领域，因为[视觉与触觉]之间的意蕴共同性，并不足以保证它们在一次单一经验中的联合”（PP 225/260）。我们已经看到，这种联合由身体与意向弧实现；意向弧使身体能够现实化一个对象的“运动潜能”，从而有效把握其意义。

只有当现象在我之内引起回响，当它与我意识的某种本性相合，并且当迎向它的器官与它同步时，我才能有效地触摸。触觉现象的统一性

与同一性，并不是通过概念中的任何再认综合产生的；它们奠基于作为协同整体的身体的统一性与同一性。（PP 316-317/366）

因此，主体与客体、风格与相貌之间的对话，只有当生活身体能够使自己符合“世界的逻辑”，也就是说，能够与世界同步时，才会发生（PP 326/377）。

在处理感性／感觉经验时，梅洛-庞蒂似乎承认了感觉的历时性，以及它扰乱身体与世界同步性的能力。但我们将看到，他不愿明确赋予感受活动以优先于知觉的地位。事实上，在梅洛-庞蒂的大多数描述中，这两种不同的经验方式——前者难以驾驭，后者已经组织化——要么被混同，要么被归并。被理解作为一种前知觉、匿名的具身方式时，感受活动的易变性对身体与世界的同步构成威胁。它使身体向知觉所陌生的力量开放。

《可见的与不可见的》中发展的肉身概念，承接了同步的思想，并进一步提出：观看者与观看者、触摸者与触摸者，是可逆的、交错的现象。仍保有二元论形式的主客体对话，被转化为一种内在性的存在论；它把主体与客体看作一般感性之物的个别表达。我不愿走得太远，说这一举措“把他者还原为同一者”，或从身体间关系中消除了他异性。不过，我确实同意列维纳斯如下的说法：“[存在着]肉身的优先性……其代价是另一种含混性或两面性，即感觉—情感之谜；这个谜展开于被感觉之物感发的感官[*sens affectés*]的被动性中，处于纯粹的承受或受苦及最终的疼痛，与留在后面、作为其残余或痕迹的知识之已知[*su*]之间。”²²⁶稍后，我将回到这一洞见。

与唯心主义者并无二致，梅洛-庞蒂以两种方式驯服感觉的易变性：首先，用共时性来定义它，把它主要看作使我们获得知觉能力的东西；其次，更为激进地，他援引“一切视觉的根本自恋”，用以描述肉身的存在方式。这种对感性之物的描绘所表明的一般可逆性，也许确实适用于平和而日常的他异性经验，但它忽视了感觉使我们失能的诸多方式，也忽视了身体从一种感觉环境移向另一种时所涉及的不确定性，甚至危险。它未能公正对待新异或极端的感受，并淡化了敌对或致命环境的实在性。一言以蔽之，它减轻了我们身体的脆弱性。

如前所述，梅洛-庞蒂确实承认，在知觉“之下”运作着一个感觉层次。作为前知觉的东西，它并不召唤与生活身体的对话。相反，它与生活

经验保持不同步，并带着一种不稳定的提议降临身体。²²⁷梅洛-庞蒂对身体与世界同步的强调，遮蔽了感觉层面身体间性的不对称。这源于他希望把感觉（*le sentir*）纳入知觉作为“相通”的模型，而这一模型倾向于把他异性视为总体上友善可居的。只有忽视物质世界抵抗性的他异性，也就是说，以牺牲感觉的易变性为代价，可逆性论题才可能得到推进。这就是为什么，无论知觉现象学还是肉身存在论，都不能充分处理具身性问题；也正因此，为了解读身体的意义，我们还必须求助于例如斯宾诺莎或尼采的身体形而上学。²²⁸

在说明主体性以及身体与世界关系的内在性时，梅洛-庞蒂通过发展风格、相貌与习惯等概念，取得了超越康德与胡塞尔的重大进展。这些概念使他能够连贯地把知觉与主体间性说成身体互动，而无须非物质先验主体或无身体心灵的中介。因此，可以把梅洛-庞蒂视为某种唯物主义者。²²⁹当他书写感受活动，或在《可见的与不可见的》中谈到肉身的“肉体性”时，这一抱负变得更加明显。在那里，他的具身知觉理论把焦点从知觉的形式转向知觉的材料——也就是感觉，或感性之物本身。正是在对感受活动的分析中，我们最能看到梅洛-庞蒂试图确立身体与环境的内在性。不过，他对内在性的承诺，受限于他对知觉优先性论题的承诺，以及他在方法论上对意向性原则的承诺。二者都重新把某种程度的距离，或超越性，引入内在性。当他的习惯理论与詹姆斯那样的神经生理学说明相对照时，其唯物主义的界限便显现出来。

在此处以及后文，对于梅洛-庞蒂是否成功确立世界的物质性、是否使现象学主体具体化的问题，我仍保持存疑。也就是说，我并不清楚，他是否拥有足够的资源来论证身体或其世界的物质实在性。可以确定的是，在努力公正对待经验的主观面与客观面时，他往往为建构主义的主体观提供更为充实的论证。这并不构成放弃他的道路、另择他途的理由，但它确实使我们质疑：他的身体描述，在多大程度上使他远离了胡塞尔现象学的唯心主义。²³⁰

第3章 知觉、感觉与暴力问题

身体是个奇怪的东西，当它卷入一场涉及非人类力量的事故时，结果是无法预料的。

艾拉，《风景画家生涯中的一段插曲》

早在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂就开始恢复感觉的地位。他拒绝近代关于感觉的看法，即把感觉看成一个个离散的内容单位，心灵必须把它们与其他单位组装起来，才能构造知觉对象。此后，他赞同一种把感觉理解为感受活动的观点（这是对 *le sentir*，即感觉经验，更恰当的译法），²³¹这一观点主要一方面取自埃尔温·施特劳斯的《感官的原初世界》，另一方面取自胡塞尔的《观念 II》。他把感受活动理解为“与世界的那种生命交流，正是这种交流使世界作为我们生活的熟悉背景而在场”

（PP 52-53/64-65）。由此，他使感觉成为其后二元论视角的核心，并把感觉纳入他所倡导的知觉优先性命题。问题在于，他以数种并不总是相容的方式使用这个概念。它的所指在他的各部文本中不断移转。尽管我不会列举 *le sentir* 或 *la sensation* 的每一种细微含义，我会举出梅洛-庞蒂文本中“感受活动”的一些不同用法。同时，我也将论证，有一种特定用法最能把握感受活动的意义：感受活动是身体与他异性接合的首要方式；它在意向性、因而也在知觉的层次之下运作；它甚至比操作意向性更加根本，而梅洛-庞蒂把操作意向性认定为知觉的“自然的、前述谓的”形式。意向性的这种操作形式，调节身体与现象场的最初接触，“提供文本，而我们的知识则试图〔通过明确的判断〕把这段文本翻译成精确的语言”（PP xviii/xiii）。它是默会的、“无意识的”。与操作意向性一样，感受活动指称身体与世界之间某种无法知觉的连续性，而且它是梅洛-庞蒂身体哲学的根基。虽然他给予知觉的优先地位，经常使知觉主体凌驾于被知觉的客体之上，但贯穿其思想的一层含义是：对他而言，主体与

客体之间的辩证关系才是首要的。不过，他并未充分认识到主体在这一辩证关系中的被动性。

一种有益的含混性

值得注意的是，梅洛-庞蒂承认感觉与知觉之间存在区别。事实上，推动本书分析其著作的，正是这一区别。知觉不断努力把对象从其含混的在场中拉出来，使其相对于背景显现为可以应付的清晰形态；感觉却有时会威胁到知觉经验所享有的共时性，使之破裂。梅洛-庞蒂及其评论者常常声称，这种中断只是在邀请我们探索知觉视域中尚未发现的意义；如此主张，就会错过两种经验之间的质的差别：一种经验召唤我们的注意，也就是知觉；另一种经验则直接与我们的身体发生关系，有时甚至是强行发生关系，也就是感觉。这并不是说感觉标志着身体的受苦，但它有时确实如此。他写道：“随着感觉经验的问题，我们重新发现了联想与被动性的问题”（PP 53/65）。相比之下，知觉从来不只是被动的；没有什么只是“发生”在生活身体身上。也就是说，不存在非主体性的知觉事件（PP 411/470）。不过，确实存在无意识地发生的“生命事件”（Nature 174）。这些事件是被感觉到的，被知觉到的，还是二者皆是？抑或二者皆非？它们究竟如何在现象学上被揭示，并不清楚。

在梅洛-庞蒂的文本中，感觉常常被并入知觉。发生这种情况时，感觉的他异性便受到一种成问题的削减，而感觉经验所提出的被动性问题也被掩盖了。这里同样有一种有益的含混性，栖居在感受与知觉的边界上，梅洛-庞蒂知道这一点，甚至利用这一点。这种含混性使人难以确定，他究竟想要严格地区分两个在存在论上不同的经验层次，还是只想划出知觉的两个方面：情动的／被动的方面，以及理智的／主动的方面。我的看法是，他明确地把感受活动看成知觉的一种方式，但在阐释 *le sentir* 时，他也揭示了具身性中一个失落的维度，这个维度无法轻易被他的知觉模型重新收纳。现在的问题就变成了：梅洛-庞蒂是否试图把“感觉经验的问题”纳入知觉问题？或者，感觉经验是否包含某种对知觉现象学而言难以处理的东西？归根结底，促成这些问题的含混性被证明是无法消解的，然而也正因为此值得追问。

或许是预先意识到，单纯赋予具身性优先地位，并不足以把现象学从先验唯心主义中解放出来，梅洛-庞蒂提出，正是“感觉经验〔*sentir*〕的原初层〔*couche originaire*〕”，使知觉能够“与批判态度决裂”

（PP 238, 239/276）。正是在这里，梅洛-庞蒂最明确地离开了他的唯心主义前辈，以勾勒一种不受任何主体综合支配的经验的存在。他从现象上可感的东西出发，也就是从一种总是已经得到综合的形式／内容出发，而不是先设定分离的形式与内容，再由一种统一能力把它们结合起来。

我从统一的经验出发，再由此以次生的方式获得对于统一活动的意识：当我采取分析的态度，把知觉分解为各种性质和感觉时；当我为了在这些性质和感觉的基础上，重新把握那个我起初盲目投身其中的对象，而不得不假定一种综合活动时——这种综合活动不过是我的分析的对应物。（PP 276-277/275；参见 PrP 25/69）

研究经验的古典进路，是从抽象物而非从被给予的东西出发的；正是它造成了一种错误看法，认为主体在经验中的作用，是为混沌的感觉世界提供形式秩序。梅洛-庞蒂关注的是，使主体始终与客观世界保持接触，并且证明，这种内在关系既是知觉内容的来源，也因此是世界形式的来源。由此得出的观点是：除非世界与人的行动者处于对话之中，否则它就不会获得任何明确的形式；这听起来像是唯心主义。“事物与知觉它的人不可分离，永远不可能真正自在，因为它的分节正是我们自身存在的分节……”（PP 320/370）。梅洛-庞蒂常常把知觉主体描述为直接接触着一个半确定的、却绝非无定形的事物世界；这个世界始终在朝着更精确地成形的方向发展，因此也变得更适宜于身体的运动能力。这一含混而匿名的“生活世界”提供了知觉的先验条件（PP 365/418-419）。²³²我想提出，比生活世界更加根本的，是可感者的领域。

匿名性

感觉与知觉有时都被标为匿名的，例如梅洛-庞蒂写道：“感觉〔*sensation*〕之所以能够是匿名的，只是因为它是不完整的。”或者：“知觉总是以无人称的‘人们’的方式存在”（PP 216, 240/250, 277）。这些论述不断遭到女性主义哲学家的批评：她们指责梅洛-庞蒂通过肯定匿名身体的实在性，忽视了性别在经验建构中所起的作用。这一批评有其正当性，但它并不适用于梅洛-庞蒂所使用的“匿名”的所有含

义。也就是说，只要感觉是身体无意识地或前人格地承受的东西，这种批评就不适用于感觉的匿名性。在阐释感觉的这一层次之前，我们需要看看，对梅洛-庞蒂而言，还有什么匿名性的。

梅洛-庞蒂至少指出了匿名性的四个所在。第一，儿童心理发生过程中的前交流阶段；在这一阶段，儿童的身体还不能与另一个人的身体区分开来。在这里，“并不是一个个体面对另一个个体，而是一个匿名的集体，一种未分化的群体生活”（Child 119/33）。第二，习惯行为的匿名性。一个人的习惯确实塑造了其风格，因而塑造了其个人身份。但只要习惯可以不经思考就被触发，或自动运作，它们就具有某种匿名性。第三，梅洛-庞蒂有时谈论一般的身体；他指的是有机身体，它“作为对世界一般形式的前人格依附，作为一种匿名而普遍的存在”而生活（PP 84/99）。在个人之“下”存在一种一般的身体，也就是不带性别、种族和能力差别的身體，这种观念是有问题的，因为正如沙利文所论证的，它暗示了一个中性基础，我们的身体在此基础上与其他身体交流。但是，反驳者说，这样的基础并不存在，因为我们的身体总是被习惯和其他具有特定历史性的身体行为个体化。当我假定他人的姿态之所以能够理解，是因为我们分享一种共同的身体时，我就冒着这样的风险：依据我自己的身体性——或一种普遍身体的神话——去解读他人，而不是努力形成一个能够保留他人特殊性的交流场所。²³³

约翰娜·奥克萨拉拒绝这样一种观点：一种匿名身体支撑着主体间关系，而主体间性是某种需要达成的东西。她认为，身体主体从根本上就是由“语言、传统和共同体”在历史中生成的。²³⁴甚至匿名身体也是由环境条件和社会条件构造的。我们已经看到，梅洛-庞蒂并没有完全提出一种彻底历史化的生活身体；在他那里，仍存在某些结构性的不变量，它们可以采取不同的方式，却在存在论上不可改变。或者，用巴特勒针对他处理性的问题时的论证来说，梅洛-庞蒂诉诸“身体存在的普遍结构”，“预先规定了对生活经验的分析，赋予身体一种非历史的结构，而这种结构实际上在其起源上具有深刻的历史性”。²³⁵无论他是否认同某种不变的一般身体，看来梅洛-庞蒂至少承认了一种彻底非历史的匿名性，即感觉的匿名性，“它永远先于我们的知觉”。这是匿名性的第四个所在，即感觉的先验方式。

感觉的各种方式

梅洛-庞蒂的哲学中有两种感觉形式在起作用：一种是他所批评的，我们称之为“实体式”感觉；另一种是他所赞同的，我们称之为“传递式”感觉。传递式的形式在两个层面上得到构思：现象学的层面与先验的层面。它蕴含在“感受活动”（*sentir*）这个术语之中。²³⁶ 尽管我们已经谈到梅洛-庞蒂先验哲学的不纯粹性，他确实提供了一个接近纯粹先天的感觉概念。按照这种解读，感觉充当知觉经验的一个必要的、无条件的条件。但是，要像我在这里所做的那样，论证感觉在梅洛-庞蒂思想中的优先性，就有必要把《知觉现象学》“感觉经验”一章中发展的感受活动概念，与近代哲学中的古典感觉概念（*sensation*）对照起来；梅洛-庞蒂在这部著作的开篇批评的，正是后者。古典的感觉观把感觉看成材料，看成从外部世界接收的一个个离散的物质片段，再由心灵加工为关于那个世界的表象。梅洛-庞蒂拒绝这种看法，认为它是一种背离经验证据的虚构，但他并未为近代观点提供一个充分展开的替代方案。大概是担心自己只是以一种抽象取代另一种抽象，他选择转而诉诸生活经验的证据，也就是知觉世界。因此，他关于感觉的正面思想，被他对作为“经验单位”的感觉的批评遮蔽了。这很遗憾，因为在《塞尚的疑惑》和《眼与心》这样的文章中，他自己的感受活动观构成了其绘画理论的基础，而且是理解这一理论的关键。既然他宣称“任何绘画理论都是一种形而上学”（EM 171/42），那么，对其感受活动概念的理解，就能揭示其形而上学的重要特征。

当我们在日常语言中把感觉谈成离散的性质，譬如这些性质使我们把一本书看成红色，或感觉它是光滑的，梅洛-庞蒂所拒绝的那种古典感觉观便得到了强化。我们说，红色与光滑属于这本书的封面，正是这些性质分别感发我们的视觉和触觉。颜色是由眼睛接收的；质地由指尖把握。红色而光滑的是书，而心灵的任务则是把这些刺激重新组装成表象，使它们对应于产生这些刺激的对象。按照现象学家的看法，这种观点的问题在于，它把形而上学偏见置于经验之前（PP 5/11），结果颠倒了事物的本性以及我们如何认识事物的关系。正如泰勒·卡曼所说：

在我们的知觉意识中，任何地方都找不到与外部的、知觉上连贯的环境完全抽离的、离散的质性经验片段。……这在一定程度上只是说，

知觉经验具有意向性，它是关于某物的；然而，印象、感觉与感觉材料，却被设想为非意向性的素材，心灵以某种方式从中提取或构造出关于某物的经验。²³⁷

我们知觉事物，而不是感官单位。现象学教导我们，感觉是在我们反思一个“并非完全是我们作品”的对象如何能够把它的性质传递给我们时，从知觉中推论出来的（PP 37/46）。这条古典的、也属日常的思路，假定对象与我们分离地存在，完全成形，具有鲜明的边界和固定的属性。它把客观主义的形而上学与朴素实在论，置于知觉的含混内容之前；而对梅洛-庞蒂来说，知觉的含混内容却是对存在之物的最初和最终裁判。卡曼写道：“经验很少展示如此界定分明的特征；任何把知觉分析为离散态度的做法——这些态度具有明确界定的内容，并意向孤立的性质——都无法把握那种特殊的‘知觉环境’；它同时总是一种‘行为环境’，事物在其中以有意义的面貌向我们显现。”²³⁸当我们注意实际被给予我们的东西时，我们从未发现感觉。相反，我们发现的是背景之上的图形，以及半确定的身体；随着知觉逐一记录它们的侧显，这些身体变得更加确定。我们发现吸引和排斥我们的性质，发现一个可感的领域，知觉向这一领域“注入”[*imprègne*]意义与风格（PP 34/43）。

我们需要的是这样一种感觉概念：它不把可感者的风格还原为知觉主体的意向生活，也不把感觉的物质性，即其情动性的、不可知觉的导引力量，完全置于知性的形式性或身体的实践取向之下。梅洛-庞蒂回避感觉这一用语，把感受活动说成“一种经验，在其中被给予我们的不是‘死的’性质，而是活跃的性质”（PP 52/64）。这就是我所谓从实体式的感觉观（“死的性质”）转向传递式的感觉观（“活跃的性质”）。用梅洛-庞蒂的术语来说，感受活动就是“与世界的生命交流”，这种交流使世界让人感到如同家园，熟悉而可以应付。感受活动“赋予性质以生命价值，首先在性质对于我们、对于我们的身体这一沉重块体所具有的意义中把握它；由此，感受活动总是包含对身体的指涉”（PP 52-53/64-65）。梅洛-庞蒂把感受活动解释为共同交流，由此表明它具有主动与被动两个维度。感受活动接收世界，也抓住世界。他把感受活动看作一个身体事件，从而让主体直接与对象本身接触。但当然，这是一种不纯粹的直接性；它受到那些不变结构的中介，而这些结构使身体与物理世界保持着不同的步调。

感受活动是一种同时既主动又被动的身体事件，这一坚持承继自胡塞尔与埃尔温·施特劳斯；他们都反对亚里士多德的观点，即感受活动类似于一块蜡接收印章的印痕。除了充填我们表象的感觉之外，胡塞尔的《观念 II》还描述了动觉性感觉（*kinaestheses*）在知觉构成中所起的作用。动觉是引导运动能力的非表象性感觉。正如阿莉娅·阿尔-萨吉所说，它们指称“一个人对于自身身体的运动、紧张状态与可能性的内在感受”。当身体在环境中移动，应对环境的轮廓并遭遇其他身体时，它几乎自动地回应向它传达的指令和召唤。这种实践性的诀窍或能力，在执行时不需要任何观念或判断作为中介，尽管它通常会利用已经形成的习惯。正如阿尔-萨吉所说，“动觉与被知觉事物的性质之间，不涉及摹仿关系。恰恰是通过围绕事物运动并描摹其轮廓，动觉才使知觉作为一个具体的动态过程成为可能。”²³⁹她总结说：“因此，动觉性感觉是我的身体在世界中的朝向的函数；它们是我感受到自己的身体主动参与外部世界的方式。”²⁴⁰

在埃尔温·施特劳斯的著作中，也可以找到对感觉功能的相似看法：感觉是非表象性的、具有导引作用的。梅洛-庞蒂的《知觉现象学》曾求助于施特劳斯，而后者对感受活动的分析显然影响了梅洛-庞蒂本人的立场。在《感官的原初世界》中，施特劳斯认为，那种把感觉看作观念、看作纯粹心灵事件的普遍看法，应由笛卡尔负责。“在笛卡尔看来，感觉只是颜色、光等等的观念，因而不具有任何与物理事物的内在接触。这种关系只是推论出来的……”²⁴¹按照这种观点，主体拥有感觉，却并不真正接收感觉，更谈不上承受感觉。这是因为，对笛卡尔而言，进行感受的主体“脱离了时间与生成”，并且“冷漠而无动于衷地接收”。²⁴²对施特劳斯来说，这意味着取消了感受活动的“生命”；他用“生命”指的是感受活动的对话或共同交流性质，以及它的情动力量。他写道：

所有感官印象都是对问题的回答；它们并非如同作为其基础的生理过程那样，只是存在在那里。我们之所以接收感官印象，是因为我们通过探求、寻找、期待，在自己与世界的原初关系之中确定方向。²⁴³

在施特劳斯看来，感受与认识有着鲜明区别。当我们认识某物时，我们暂停与它的生命交往，对所讨论的事物作出明确判断，从而把握它的意义。这幅认知图景，类似于梅洛-庞蒂所谓的行为意向性。而“感受活动”更接近梅洛-庞蒂的操作意向性；施特劳斯说，它是“一种交感的经

验活动。它指向诱人之物与可怕之物的相貌特征”。他继续使用后来在《知觉现象学》中得到呼应的语言说道：

当我们把握一种表情时，一种共融便建立起来，它抓住并改变我们，它握持并限制我们；而在认识之中，则是我们抓住世界、将世界据为己有，并从特殊者之中脱身，达到一个视域的完整范围，而最终我们还会超出这个视域。²⁴⁴

我们在这里看到，施特劳斯理解了感觉的双重性：它既能够向我们提供显现，也能够导引并改变我们的身体身份。此外，我们看到，他预示了托德所坚持的主张：实践造就实践者。他甚至承认感觉可能具有使人失能的力量：“正是在疼痛的感觉中，我们才感到世界在攻击和侵入我们。”²⁴⁵当知觉场主要被理解为有待操作的工具或器具的总体时，或者当身体与世界的同步性受到过分强调时，被遮蔽的恰恰是最后这一点。

施特劳斯的感受活动理论在这里很有用，因为它凸显了感受活动的物质性、生命性维度；梅洛-庞蒂赞同这一维度，却有时又因坚持用工具性术语描述知觉而将它遮蔽。施特劳斯表明，身体的感性既不限于被动接收刺激，也不是康德式的能力，把一个时空网格投射到可感场之中。正如巴尔巴拉斯论及施特劳斯时所说：

感性必须以感受活动的形式得到把握，被理解为一种特定的关系方式，即活物与世界的交流。感受活动是活物作为活物与世界联结的方式（这也是为什么它为人和动物规定了一个共同基础），它指称活物的原初存在方式。²⁴⁶

与我们通常在梅洛-庞蒂那里发现的观点相比，施特劳斯的生活身体观更具自然主义色彩。不过，在法兰西学院关于自然的课程笔记中，梅洛-庞蒂确实采纳了施特劳斯关于感官共融的哲学生物学。²⁴⁷但施特劳斯所关心的，并不主要是阐明一种关于人类具身性的生物学构想。他更关注的是，在现象学层面区分情动的与认知的存在方式，或者说，他所谓的“感受性”（pathic）方式与“认知性”（gnostic）方式。在施特劳斯那里，这两种方式分别对应于感受与知觉；值得注意的是，它们并不表现出连续性。²⁴⁸不消说，施特劳斯把大部分精力用来阐明感受活动的方式；巴尔巴拉斯说，这种方式“实际上对应于一种直接交流的方式，对应于一种与世界的交感，它并不包含任何主题化的维度”。²⁴⁹

尽管梅洛-庞蒂没有如此明确地在感受与知觉之间划出决定性的区别，他对身体与世界接触中的直接的、情动性的维度，表现出了鲜明的兴趣。如前所述，在描述感觉的传递式形式，或者说作为共融的感觉时，他把它称为知觉的“原初层”。他很难承认，这一层次是由“非意向性的素材”构成的，因为这会与经验总是关于完整事物的学说相矛盾；而且，他还必须解释：彻底具有意向性的知觉，如何能够与非意向性的东西共融。现象学无法提供这样的解释。这或许就是梅洛-庞蒂未能在感受与知觉之间划出鲜明区别的原因。在他那里，二者的关系究竟是什么，究竟一者在存在论上更为根本，还是二者在存在论上同样原初，并不总是清楚。不过，有一点是清楚的：感觉并不只是被视为从知觉中推论出来的材料，或对刺激的被动接收。它是主体所经历的身体事件，并构成主体的完整性。

纯粹生理学的视角无法把握感觉现象，因为它看不到感受活动的意向性维度，正如《知觉现象学》所论证的：

感觉具有意向性，因为我发现，在可感者之中，某种存在的节律被提了出来——外展或内收——而我顺着这一暗示，悄然进入如此向我提示的存在形式，便与一个外在存在发生关系，无论这是为了向它敞开自己，还是为了对它封闭自己。（PP 212-213/247）

从这段话可以看出，“意向性”并不只是指一切感官经验都指向一个对象这一事实。它还意味着，拥有一种感觉，包含着选择让自己被带入某种情境，或从情境中抽离。此外，意向性与情动性在这里相互重叠。感受，就是接受外在对象的导引，被它的节律承载或冲击。这就是感觉具有“运动相貌”或“生命意义”的意思（PP 209/242-243）。如果确实“世界不停地袭击和围困主体性，就像波浪冲刷岸边的残骸”（PP 207/240），那么我们就必须把感觉的导引，视为主体性的构成及其力量（puissance）的根本要素（PP 210, 211/244, 245）。我们将看到，这一主题在列维纳斯关于感觉与感性论的一些文字中再度出现。

感觉之所以能够参与主体性的安排，是因为感性与我们的姿态图式，以及这一图式意欲完成的实践目标，存在内在联系。林吉斯写道：“姿态图式不只是所有部分如何达到平衡的一张图解：身体并不趋向静止状态，而是趋向维持一种以特定方向为中心的紧张状态。”这种聚焦由身体的姿态引导，“也就是身体以运动的方式，使它所有的感受表面围绕一个目标

集中、会聚”。²⁵⁰但我们也不能忘记，身体“本身就是一个可感的存在，它不断使自己图式化，把运动变成步态，把位移变成姿势，把每一此时此地的特殊构形或位置，变成一种持续维持或改变自身的姿态或态度”。²⁵¹这意味着，身体的节律始终容易受到环境中亲和或敌对的相貌的影响。环境的规定如何构成身体的力量或自由，我将在结论中讨论。

在大多数情况下，梅洛-庞蒂把感受活动看作一桩友善的事情，看作主体与客体的相互完成。他追随施特劳斯，把它称为与对象的一种“交感关系”。“除了我的眼睛或手的探测，在我的身体与可感者同步之前，可感者不过是一种模糊的召唤〔une sollicitation vague〕”（PP 214/248）。尽管意识被可感者“浸透”，梅洛-庞蒂仍然坚持：“能感者与可感者并不是作为两个相互外在的项彼此关联，感觉也不是可感者对能感者的入侵”（PP 214, 215/247-248）。²⁵²感官刺激不知疲倦地涌入，并不是对主体感性的冒犯，而是对相互赋予生命的邀请。在这种恢复其地位的模型之下，感觉是与存在接触的首要方式，既不完全主动，也不完全被动；身体最初并通常通过感觉彼此回应。由于对梅洛-庞蒂而言，感觉在时间上并不先于知觉，我们或许最好把它称为知觉的边缘。

绘画与身体

梅洛-庞蒂所谓的感受活动究竟是什么，在他谈论绘画时，也许最能得到说明。画家不同于科学家，是那种暂缓操控对象的人；在这种暂缓之中，他或她“返回可感者的土壤”（EM 159, 160/9, 12）。画家绕过事物的实践方面，试图通过描绘事物各种性质的自我组织及其“内在生命活动”，来把握事物的诞生（EM 182/71）。梅洛-庞蒂说，这之所以可能，是因为画家的身体“浸入可见者之中”，而可见者能够利用这一身体，为其诸多意义赋予艺术表达（EM 162/17-18）。画家游弋在感官的海洋里，这片海洋把他或她的身体的情动能力与运动能力导向审美表达；但前提是，画家愿意把自己的身体借给可见者。画家身体的任务，是表达可见者正在诞生的意义。这恰恰就是绘画：它是可感者从感官场到画布的“实体转化”（EM 162/16），这一过程因能感主体与可感客体的相互配合而成为可能。

通过把画家与被画之物置于同一平面，即可见者的平面，梅洛-庞蒂一方面能够消解艺术与自然的区别，另一方面能够消解实在与表象的区别。这些区别被一种感觉与表达的一般配置关系所取代；也就是说，对梅洛-庞蒂而言，审美维度成为物质领域与想象领域进入共融的途径。他在《塞尚的疑惑》中引用塞尚的话：“艺术是一种个人的统觉，我把它具身于感觉之中，并请知性把它组织成一幅画”（CD 13/22）。为做到这一点，画家必须成为可感者的一种分节；其中的运作机制，是把握梅洛-庞蒂那种非二元论、非表象论绘画理论的关键。

他的理论的核心，是这样一个观念：画家与被画之物、观看者与被看之物，是由同一种肉身构成的。在《塞尚的疑惑》中，存在一种自然的肉身；而在与《可见的与不可见的》写于同一时期的《眼与心》中，则是可见者／可感者规定了肉身。在这两种情况下，梅洛-庞蒂都希望说明，主体与客体如何共同参与一个“可逆性的场所”，²⁵³这一场所使它们能够一起表达存在的审美维度。作为画家，主体捕捉到可见者的节律，并允许它征用自己身体的意向和姿势。如此一来，“可见世界与我的运动计划的世界，各自都是同一存在的总体性部分”（EM 162/17）。正是观看者与被看者的这种重叠，这种可见性的交错，使我们不能在主体的内在性与世界的外在性之间设立区别。也正是它，使绘画至少在塞尚的情形中成为一种非表象的行为。

为了理解画家所完成的实体转化行为，必须把有待描绘的图像与描绘它所需的姿势，看成彼此连续的。可感者与它的艺术表达之间，不可能存在绝对差异，因为这会违反梅洛-庞蒂的肉身学说：观看者与被看者不过是同一可见性的两面，确切地说，是可见性本身的两面（EM 163/19-20）。正如迈克尔·B. 史密斯所写：“梅洛-庞蒂的绘画美学奠基于一视觉的形而上学，而视觉又奠基于一对身体主体的存在论描述：身体主体是一种观看着的被观看性。”²⁵⁴视觉表象并不是由观看者完成的；它是受到身体“‘激发’〔excitée〕而思考”的（EM 175/51）。对于画家，这种思考就具身于绘画姿势本身。可见景象的独特轮廓抓住画家的身体，把画家卷入一个内在性回路，并诱使身体采取一种相貌，去表达有待画出的感觉的“肉身公式”。整个过程之所以可能，是因为可见性的可逆性，或者更一般地说，是因为“感受活动的双重性”；后者既是身体也是世界的赋生原则（EM 164/23，译文略作修改）。我们可能会问：从画家一方来

说，这种双重性是否受到了反思的中介？不过，让我们暂时搁置这个问题。

梅洛-庞蒂的美学清楚表明，感受活动既不发生在主体内部，也不发生在主体外部。它是一个门槛性的事件，最初促成画家身体所采取的风格，并进而促成她的艺术风格。德·瓦朗斯说：“风格是那种以揭示为目标而给予方向、赋予形态的东西。”²⁵⁵在风格成为艺术家的规定性特征，或成为艺术家反思的对象之前，它“萌生于艺术家经验的表面”（ILVS 53/66）。²⁵⁶因此，对可感者进行过分理智化或做作的处理，就会损害风格的“迫切要求”。哲学中的理智主义与艺术中的客观主义／实在主义，都消除了经验的偶然性，并由此以抽象削弱经验的含混性（PP 38-39/48-49）。一个人的风格，是其通达实在或应对实在节律的独特方式。这些节律首先被感性作为 *sens* 的导引而接收，其后才成为习惯、姿势、标志性的技巧，或陈词滥调式的表达。对于塞尚这样关心如何描绘其直接性的人，问题在于：如何按照这些导引被传递给感性的原样来描绘它们——“使世界如何触动我们成为可见的”（CD 19/33）——而不强加一种并非由可感者本身给予的形式。绘画的风格应当反映主体与客体之间的内在协调，这种协调发生在“黏稠、含混”的显现层次，而非实用操控或冷静反思的层次（CD 17/30）。德·瓦朗斯写道：“绘画使那些对于实用的眼睛并不可见、通常由接触感所‘拥有’的东西获得可见呈现：运动、体积、轻盈或重量；例如，这些东西显然呈现在德加的作品中。”²⁵⁷

梅洛-庞蒂认为，塞尚的绘画在试图为知觉呈现“感觉的混沌”方面具有典范意义（CD 13/22）。这使我们更有理由认为，梅洛-庞蒂把感觉理解为某种不同于知觉的东西，因为混沌显然并不与知觉生活同质。塞尚的作品中，充满了仿佛即将崩解或失去形态的形象；或者，它们似乎正在蜕变为全然不同的形象。混沌潜藏于其中。它们试图使梅洛-庞蒂所谓“自然知觉”中“非稳定的、陌生的”要素显现出来（PP 225/260）。他写道，塞尚“想要描绘正在获得形式的物质，描绘秩序通过自发组织而诞生”（CD 13/23）。如果这种组织要真正是自发的，不经技巧或理想化的人为中介，那么塞尚就必须发展出一种与其主题的直接性相匹配的风格：他的主题是正在涌现的感官秩序，或者说，是正在获得其感性轮廓的世界。简言之，他需要为感觉的混沌作构图。梅洛-庞蒂写道：

因此，要赋予世界以其真正的密度，轮廓就应当是颜色的结果。因为世界是一个没有空隙的块体，是一个颜色系统；退远的透视、轮廓、角度和曲线，如同力线一样铭刻在这一系统之中；空间结构在形成时振动着。（CD 15/25-26）

这种空间性观念与康德的观点相反，因为它使空间组织成为感官杂多的产物，从而把赋生原则置于知觉的质料而非形式之中。²⁵⁸

是什么使画家能够由可感者赋予活力？如同他或她选定的题材，画家拥有一种相貌，能够适应静物、风景和肖像中面孔的相貌或“母题”

（CD 17/29）。母题“无非是颜色的一种组合”，它向艺术家的身体提供导引，开启创作事件：“一个攫住身体的事件，而这种攫住划定了它所指涉的意义〔sens〕区域”（CD 16/27；PP 235/272）。艺术首先并不是一种符号化行为。它是身体的感性所产生的一种情动重组。艺术家的身体“是一个对其余一切都敏感的对象，它对一切声音产生共鸣，对一切颜色发生振动，并且通过其接收词语〔或线条、颜色〕的方式，赋予它们原初意义”（PP 236/273）。

梅洛-庞蒂对塞尚的讨论，暗示了感觉与知觉之间一种概念上的、但也许并非实在的区别。这一点可以从他的如下评论中看出来：塞尚与印象派决裂，拒绝后者试图“在画中捕捉对象冲击我们的眼睛、攻击我们的感官的方式”。他含混地说，这种攻击发生在“瞬时知觉”的层次，并且作为上文所提到的感觉混沌而出现（CD 11/19）。《知觉现象学》同样暗示，感觉是知觉的一部分，却又能够区别于通常被知觉的东西，也就是投射在背景之上的完整的、中等大小的、可以抓握的对象。最能说明问题的是，他写道：“所谓感觉，不过是最初级的知觉；作为一种存在方式，它与其他任何知觉一样，都不能同一个事实上就是世界的背景分离”（PP 241/279）。与施特劳斯不同，梅洛-庞蒂在感觉与知觉之间发现连续性，因为他想避免把后者作为经验的“形式”，把前者作为经验的“质料”。由于对他而言现象学上不存在区别，实在的区别也就不存在。

感觉的历时性

尽管梅洛-庞蒂坚持这样的命题：一切意识既指向某个对象，也总是投射在某种意义视域之上，但他确实暗示，一种非意向性的感受形式是存

在的。他把它描述为“永远先于知觉”；这个引人深思的表述，在感受与知觉之间打开了一道区别，并指向一次与可感者的原初的、前现象学的相遇，一次属于知觉前史的相遇。在我看来，当梅洛-庞蒂谈论身体的匿名性时，他意在突出的是这次相遇，而不是身体的一般形式或中性形式。此外，他的感性观把感受活动安置在一个先验层次上，或安置在“一种原初的过去，一种从未曾是现在的过去”之中（PP 242/280）。知觉要把握可供知觉的东西，就必须伸入这一原初的过去。或者更确切地说，知觉必须以构成其不可追回的过去的感觉来滋养自身。没有感觉，意识就无法存活。这是因为，正如阿尔-萨吉所论证的，“知觉落后于感性——因此，意识与存在并不重合，尽管梅洛-庞蒂在〔《知觉现象学》的〕‘时间性’一章中作出了那样的主张”。²⁵⁹

因此，知觉与感觉之间所能作出的区别，并不只是概念性的。可以论证，在梅洛-庞蒂的哲学中，感觉的前人格性应当在存在论上优先于知觉的个人性；不过，我们已经看到，他通常把这些不同的经验折叠进作为共融、作为 *sentir* 的知觉图景之中。在知觉的核心，存在一种根本的历时性，或者说不重合，它打破了知觉与世界的同步。这种历时性由感觉引入。列维纳斯抓住了这一点，并且像德勒兹一样，用它来反对梅洛-庞蒂。历时性是感觉的作用；感觉是感觉经验的“原初层”，用阿尔-萨吉的话说，它“一方面奠基知觉，另一方面又保证知觉的不透明性与不重合”。²⁶⁰在这片流动的地基之上，至少还有另外三个层次，共同构成知觉经验。梅洛-庞蒂在一段关于听觉的讨论中，概述了这些层次。

只有当反思对某种统一的聆听经验，例如聆听一段音乐的经验，加以分析之后，声音的不同层次才可辨认。在作出这一现象学论断之后，梅洛-庞蒂冒险对声音感觉本身的多维性质进行思辨：“有一种客观声音，在我之外的乐器中回响；一种氛围声音，处于对象与我的身体之间；一种在我之中振动的声音，‘仿佛我变成了长笛或时钟’；最后，还有一个最终阶段，声学要素在其中消失，成为一种贯穿我整个身体的变化的高度精确的经验”（PP 227/263）。梅洛-庞蒂在这里描述了感觉的门槛性质——它“处于对象与我的身体之间”——也描述了它直接重组身体的能力。这种重组可能在舞蹈中表现出来；舞蹈可以说是“一种贯穿我整个身体的变化”，或身体与其听觉环境共融的最明显例子。不过，考虑到梅洛-庞蒂的描述，我们不应轻率地把舞蹈设定为一种首要的或“瞬时的”重组。首

先发生的是“在我之外的乐器中回响的客观声音”。从物理上说，是声波。这种回响在一个极其复杂的情境中，衬着噪声与寂静的背景，抵达我们；原则上，它也可能通过达到压迫性的音量，淹没这个背景。也就是说，声音可能对身体具有敌意，也可能妨害身体与听觉环境的共融。这种潜能来自一个事实：感觉的门槛性，把它置于被知觉世界的阈限之上。无论是否有人在那里知觉，感觉都会回响；它并不服从知觉的运作机制。

通常，我们并不会在听觉情境之外，经验到乐器的纯粹回响；然而，梅洛-庞蒂说，这种客观声音发生在乐器之中，而不是我们的耳朵之中。这迫使我们把自己对声音的知觉看成延迟的。我们的耳朵迟于声音事件抵达。这是因为，阿尔-萨吉说，“按照梅洛-庞蒂的看法，我们必须学习如何知觉”。²⁶¹世界拥有自身的节律，向我们的身体请求同步；它用不协和的节律挑战我们；它以不便的安排和使人失能的声音，迎接身体的摸索。其中有些我们能够跟上，有些则不能。我们的感官环境，并不总是在人体工学上有利于我们：它包含陌生而不稳定的感觉，但这些感觉的意义仍然浸透我们（PP 214, 215/248, 249）。知觉“把感官相遇中的要素转变为可辨认、可表象的身份”，并造成“对感官生活固有的含混性与交织状态的转化——这种转化由感官生活所提示，但其结果却是感官生活本身被覆盖、被遗忘”。²⁶²按照这种解读，感官生活成为知觉生活的潜在维度。

身体的感官生活始终处在知觉力所不及之处，却仍充当向知觉提供现象内容的“未经反思的储备”；它由此显示自身为任何现实知觉的匿名的、客观的基础（PP 242/280）。用阿尔-萨吉的话说：

知觉可能是一种向前展开的现实化，但它被经验为对某种总是已经在那里之物的发现。正是这种先在性，使对象对我们显得真实——我们对其在场的经验，是通过其不可穷尽性与他异性被给予的。这种不可穷尽性，源于感官生活中诸节律的共存与不重合；这种生活既构成知觉经验的基础，又不可还原为知觉形式。在梅洛-庞蒂那里，使先在性经验不只是一种幻觉的，是它依赖于一种更原初的延迟，并保留着这种延迟的痕迹——这就是感官生活相对于知觉而言永远已逝的延迟。²⁶³

与其说梅洛-庞蒂赞同这样一种观点：有一个匿名身体支撑着被历史与文化铭写的身体；不如说，他肯定一种肉身感性，其资源无法由个人意

识或某次独特的知觉经验穷尽。感性是身体前人格身份的基础，并构成主体性的一个“无意识”维度。换句话说，生活身体所感受到的东西，只有一部分进入知觉，成为反思对象的就更少了。当梅洛-庞蒂写道，

“知觉总是以无人称的‘人们’的方式存在”时，我们必须把这理解为：知觉在每一时刻都在更新综合活动，这种活动既伸向过去，又投向未来，试图把知觉对象固定在我们面前。²⁶⁴这意味着，在把握感觉中所给予的东西方面，知觉是一种“不断重演的失败”〔*échec perpétuel*〕（PP 240/277）。

知觉把握一个现象场；这个场“从来只能作为整合进某种构形、并已然‘成形’〔‘*mise en forme*’〕的东西而呈现”（PP 159/186）。遵循格式塔原则，梅洛-庞蒂认为，任何感觉经验都不会发生在由我的个人意向弧所支撑的视域，以及我始终置身其中的历史／文化视域之外。然而，这一现象场不可能与感官直接接合的场相同，因为后者具有一种奇异性，它抵抗进入意向视域。因此，感性始终与一个前人格的场相联系，在这个场中，“每一种感觉，严格说来，既是同类感觉中的第一次，也是最后一次和唯一一次，都是”接收它的身体的“一次诞生和一次死亡”。此外，

经验它的主体随它开始，也随它终结，而由于主体既不可能先于自己，也不可能在自己之后继续存在，感觉必然是在一个一般性的背景中向自身显现的；它的起源先于我自身，它产生于一种先于它、并将在它之后延续的感性，正如我的出生和死亡，属于一种匿名的出生性与死亡性。（PP 216/250）

主体的肉身性栖居于两个不同的领域，一方面是实践的一个人的领域，另一方面是可感的—非个人的领域。它们从不彼此孤立地运作，而这一事实使知觉的优先性，以及身体与世界同步性的优先性，都受到质疑。

梅洛-庞蒂不愿将感觉与知觉分开，不愿让前者退化为经验主义者的无定形材料或康德的纯粹感官杂多；个人身体与非个人身体之间的张力，在这种不情愿中清晰可见。这就是为什么感觉有时表现为知觉的初级形式，从而保证知觉具有内在形式；有时又表现为知觉的先验条件，从而确保梅洛-庞蒂的反唯心主义立场。归根结底，梅洛-庞蒂既想维持知觉的优先性，又想同时维护感受活动的直接性；他对塞尚绘画的分析，以及对这

种绘画能够表达身体与世界的相貌对话的分析，显然支持了这一点。如果《知觉现象学》确实承认一种真正匿名而前知觉的感受形式，那么就有理由提出：身体各器官所承受的感觉，指向一个由印象派描绘得更好的先验场，无论他们的美学多么具有思辨性，或多么不符合现象学。

梅洛-庞蒂告诉我们，塞尚之所以与印象派决裂，在于后者有一种不可能实现的愿望：描绘对象如何冲击我们的感官（CD 11-14/19-23）。印象派倾向于画出知觉的纯粹先天，也就是感觉，而塞尚的绘画则展示可感的自然如何涌现为一种有组织的形式。按照这种解读，印象派就是一种“非设定的、前客观的、前意识的经验”的画家，他们把“感觉描绘为一种私有现象”（PP 242/279）。从知觉的视角来看，最成问题的恰恰是这个私有领域，因为按照《知觉的优先性》的说法，知觉在根本上是主体间的（PrP 17-18, 26-27/52, 70-71）。正如梅洛-庞蒂在《哲学家及其阴影》中所写：

事实是，可感存在在我最严格意义上的私人生活中向我宣告自身，又在这种生活之内唤起所有其他身体性。它是在我最隐秘的部位抵达我的存在，但我也在其粗野或未驯化的状态中触及它，在一种在场的绝对性中触及它，而这种绝对性保有世界、他人和真理的秘密。

（Shadow 171/215）

因此，感觉变得有问题，因为它隐含一种唯我论，而这是梅洛-庞蒂竭力反对的观点。感觉的触动，使身体向对象、他人和交流的世界敞开。但感觉本身却无法被通达、表象或表达。“感觉学”所提出的唯我论问题，只有在被并入知觉时才可解决，因为梅洛-庞蒂写道，知觉“从来都只涉及共同知觉。我看见那边这个人在看，正如我在左手触摸右手时触摸左手”（Shadow 170/215）。正如他在别处所说，知觉总是已经可逆的。如果存在唯我论，那么它就必须是从主体间领域中抽离出来的，因此根本算不上唯我论。

梅洛-庞蒂对感觉的整个批判，源于他的一个观察：古典经验主义者与理性主义者声称我们会遇到的许多东西，我们其实并没有遇到。他在大多数情况下是对的：我们并不知觉感官印象或感觉材料。我们知觉的是事物。反对古典理论时，他坚持认为，我们只有通过分析才能抵达不可知觉者，而分析必然必须从可知觉者出发。这在现象学上也许是正确的，但它并不能排除这样一种可能性：在存在论上，知觉是一种派生经验，由一种

更初级的具身经验所支撑。梅洛-庞蒂承认，我们与事物有不可知觉的相遇；正因如此，我认为，他对感受活动的分析中的实在论线索，支持了一个命题——即使他自己并未提出它——即知觉派生于感觉的传递式形式。当他谈到声音在抵达听者的耳朵之前，先在乐器中回响时，他就承认了一种先于知觉的感性氛围的优先性。浸透我们身体、而又无法被主体—客体对话收回的匿名感官经验，就栖居在这里。《可见的与不可见的》中的肉身概念，把这种匿名感性发展成一种关于存在的一般理论。

可逆的身体

肉身 (la chair) 以一种关于可感者的一元论解释，取代《知觉现象学》中残存的主体—客体二元论，从而使后者的洞见激进化。在早期文本中，我们的身体与他者的身体，无论人的还是非人的，都被认为只有通过知觉的共同构成性对话，才能得到充分表达。《可见的与不可见的》解释说，这种对话之所以可能，是因为主体与客体都属于一个共同的“元素”，即可感者本身，或肉身。正是这一元素，在把知觉的两极聚合起来的同时，也使它们分离：“观看者与事物之间的肉身厚度，既为事物构成它的可见性，也为观看者构成他的身体性” (VI 135/178)。因此，身体之间的分离，派生于可感者核心处根本的“自恋”。在《可见的与不可见的》中，使离散对象诞生的不再是知觉，而是所谓肉身的裂开 (écart)。梅洛-庞蒂用“裂开”一词来描述可感者分裂为能感身体与可感世界的过程；它指称存在在感受活动中所完成的回卷或折叠：

〔肉身〕是可见者向观看着的身体的回卷，是可触者向触摸着的身体的回卷；当身体在观看和触摸事物时，看见自己、触摸自己，这一点尤其得到证实。如此一来，身体同时既作为可触者，降入事物之间；又作为触摸者，统摄所有事物，并通过自身块体的裂开或分裂，从自身引出这种关系，甚至这种双重关系。(VI 146/191-192)

归根结底，正是肉身的裂开，把我的身体构成为一个感受着的个体，并使它与被知觉者取得必要的距离 (VI 140/185)。由于个体化来自作为单一元素的肉身的分离 (écart)，它就意味着身体之间存在某种可逆性。在可逆性发生的交叉点上，“知觉诞生了” (VI 154/202)。

梅洛-庞蒂所说的“可逆”，是指在任何时刻，观看者都可能成为被看者，触摸者都可能成为被触摸者。被动身体变为主动、或主动身体变为被动的可能性，内在于具身性本身。他认为，可感者的可逆性，类似于我用右手触摸左手时所发生的事情。这就是肉身的自恋要素：“观看者与可见者彼此互换，我们不再知道是谁在看、谁被看”（VI 139/183）。在这里，感受活动并不归属于那些与其世界分离而存在的个体主体，而归属于作为一种实体的肉身；肉身把自身区分为可感存在与能感存在。在我看来，这就是《可见的与不可见的》中首要的二元论。《知觉现象学》中人类中心主义的二元论在这里得到了缓和，但同时，一种嵌入“交错”修辞的新二元论又出现了。虽然交错这个形象，原本旨在克服《知觉现象学》中不受欢迎的二元论——其作者本人也识别出了这一二元论——它却把一种新的二重性注入梅洛-庞蒂的肉身一元论的核心。结果，交错的形象

“并没有解决任何问题，因为要使它起作用，两个项〔主体与客体、观看者与被看者〕都必须被保留，即使它们在另一个层次上被取消了”。²⁶⁵可感者与能感者的交错，标志着一种二元论，它困扰着《可见的与不可见的》的一元论存在论，或者让它发生短路，随你如何理解。仍不清楚的是，肉身最初如何成为能感的，为什么某些存在获得了感受能力，而另一些始终只是可感的。梅洛-庞蒂断言：“因为，如果身体是诸物中的一物，那么它是在比诸物更强、更深的意义上如此”（VI 137/181）。克服能感—被感二元论的一种方法，是扩大感受能力的范围，使其包括任何能够接收感官刺激的实体。如果把刺激看成一个客观事件，而不把它限制在人的或其他活体动物的内在生活之中，那么我们就可以开始谈论无生命对象所经历的感觉。这是废除《可见的与不可见的》中可感者二元论构想的一种方法，但它也使我们承诺一种新的、或许是怀特海式的感觉形而上学。

梅洛-庞蒂明确指出，可感者与能感者之间被假定的可逆性，总是即将发生，却从未完成（VI 147/194）。换言之，我的左手和右手不可能同时彼此触摸；其中一只手必须扮演被动客体的角色，另一只手则主动地感受它。更一般地说，能感的／主体性的与可感的／客体性的从不完全同步，因为可逆性具有一个不同步的核心。必须强调，可逆性中心处不可能实现的重合，部分地是梅洛-庞蒂所选择的自我触摸类比的产物。因此，

可逆性的不同步性，是他以自我反身行为作类比的结果；它似乎并不适用于我们通常所理解的身体间关系，也并不普遍适用于感受活动或触觉。²⁶⁶

倘若可逆性那种总被推迟的同步，并不像迅速转身以捕捉自身影子那样，会如何呢？考虑一下，嗅觉、味觉和听觉如何不具有可逆性所必需的对称。当然，我可以是嗅闻者，也可以是被嗅闻者，但侵入我鼻子的气味，却不处于能够吸入我的气味的位置。对味道或声音，也可以作同样的说明。这些感觉比触觉更具有侵入性，让我们更清楚地看到感受活动根本上的不可逆或不对称性质。相比之下，握手这样的事情，似乎为可逆性提供了一个更好的类比。²⁶⁷但即使握手也被证明是不可逆的，或许它还是不可逆性的典范，因为握手者的力量与轻柔程度很可能不成比例，这涉及不相等的力量。因此，贝娅塔·斯塔瓦尔斯卡提出了一个我认为正确的论点：肉身概念实行了一种“大规模还原，把与另一个具身之人相遇时所显现的、特有的主体间身体经验，还原为自身身体内部运作的身体动力过程”。²⁶⁸自我触摸为反思提供了一幅有用的图景，却并未完全准确地解释身体间的相遇。

在关于梅洛-庞蒂与政治哲学的研究中，戴安娜·库尔回应了梅洛-庞蒂的批评者，主要是列维纳斯；他们认为，握手的比喻在伦理上有缺陷，因为它使连续性优先于不连续性，使同一性优先于差异。她写道：“梅洛-庞蒂显然是在利用握手提出一个存在论的，而非伦理学的主张；他这样做，是为了揭示伦理关系以及政治关系得以可能的条件。”²⁶⁹如果库尔是对的，而列维纳斯的指责又成立，那么梅洛-庞蒂就误读了身体间性核心处一种基本的、存在论的差异。但是，梅洛-庞蒂并不把握手看成一个契合的事件，而看成一个 *écart*，即分离的事件，因此列维纳斯的批评便站不稳了。²⁷⁰梅洛-庞蒂保留了可逆性的语言，由此也就仍须解释：交换握手的身体之间，那种不连续的连续性是什么。这种连续性仅仅是现象性的吗？如果不是，它的 *écart* 的形而上学机制是什么？梅洛-庞蒂生命早逝，未能有时间充分回答这些问题。

握手的经验表明，身体间的触摸如何在根本上不同于自我触摸。握手表现出感觉的交换，而自我触摸并不存在这种交换。当我转移注意，把被触摸的手转变为进行触摸的手，正如在自我触摸中所发生的那样，并没有感觉的交换，只有注意的转移、意向性的逆转。正如斯塔瓦尔斯卡所写：

“身体间关系与身体内关系的区别在于，我的手被他人触摸时的被动性——不同于我所触摸的自己的手的被动性——对于我来说不能逆转成〔触摸的〕主动性，尽管我能够反过来触摸对方，以回应对方对我的触摸。”²⁷¹认为两个身体处在可逆关系之中的观念，假定任何被动关系都可能转化为主动关系，即使这种逆转是不可能的，如在支配、压迫、酷刑或谋杀的情形中。²⁷²对可逆性的假定，实际上忽视了暴力的一个根本特征：交换的感觉是不平等的。这恰恰就是身体间性不可逆的原因。

暴力的实在性

梅洛-庞蒂改写笛卡尔的我思，认为主体首先是一个“我能”〔“*je peux*”〕，然后才是一个“我思”（PP 137/160）。但这一表述只部分为真。主体不也同样是一个“我不能”吗？它是一个永远受到约束的行动者，其能力不应被置于其无能之上。身体的取向始终混合着能力与失能，而正如艾哈迈德与法农所指出的，某些取向比另一些更容易被环境容纳。

如果古典现象学关乎“运动能力”，表现为“我能”这一话语中的希望，那么法农关于黑人身体的现象学，就更适用限制、不确定性和阻滞的身体经验与社会经验来描述，甚至可以用“我不能”这一话语中的绝望来描述。……在“白人世界”中成为黑人，就是转回自身，成为一个对象；这不仅意味着不能沿着世界的轮廓得到延伸，也意味着因他人的身体延伸而遭到削减。²⁷³

身体的受限，在受威胁或失能的身体上表现得最为明显。当然，尸体就更不用说了。如果按照梅洛-庞蒂的模型，主体应当与身体的全部物质性相等同，而不只是与身体被意向意识或心灵赋予生命的那个方面，也就是生活身体相等同，那么，在讨论具身主体性时，就必须把身体的每一种表现都纳入考虑。此外，身体间关系不可能仅仅是知觉诞生的场所。它也必须是在知觉解体或彻底消失的场所。

不过，梅洛-庞蒂并未完全忽视暴力的实在性。库尔已经表明，他在政治研究中承认暴力的实在性，并拒绝把它还原为一个隐喻。正如她所写：“他对身体的强调，让人切实感受到肉身的脆弱性与必死性。他笔下的行动者发现自己悬置于脏腑冲动的暴力与结构的潜在暴力之间；在这里，甚至和平的目标也可能产生暴力的反响。”²⁷⁴的确，他承认身体面对

他人时所具有的内在脆弱性。萨特把他人的凝视理论化为对象化或攫取的工具；梅洛-庞蒂与此相似，思考他人的在场如何意味着解释之间的冲突，在冲突中，对象的真相岌岌可危，身体对世界的把握受到他人争夺（PrP 18/53）。他人像我一样，固定其对对象的把握，并把对象纳入构成其自身实践视域的把握系统之中。我的身体本身也可能被知觉攫住，正如萨特、法农、扬西及其他人所展示的。梅洛-庞蒂谈到一种“被动的视觉……例如面对炫目光线时”，在其中，知觉丧失了理解所见之物的能力（PP 315/364）。他承认疼痛和疲倦对我们行动能力的影响（PP 441/504；SB 189/204）。最终，他从否定的方面，把身体的自由界定为对制度力量与物理力量的一种“容忍”，从而避开了一个不受物质力量侵害的纯粹主体的理想（PP 454/518）。梅洛-庞蒂没有提供给我们的，是一种存在论的解释：真实暴力如何可能，肉身的可逆性如何被中止、侵犯或压倒。遗憾的是，仅仅强调主体性是具身的，或者疼痛

事实上会发生，是不够的。

为了准确描绘身体间的相遇，尤其是暴力性的相遇，就必须提供一种充分有力的不可逆性或其他性概念。这并不是说，身体之间的互惠应当被判为不可能，尽管列维纳斯的存在论似乎隐含了这一点，我们将在下一章看到。我们需要的是一种模型，既承认身体之间的距离，又使它们能够交换一种共同的通货，并参与一种共同的经验配置。我建议，把感觉视为提供这种通货的东西，把感性领域视为这种共同的配置体系。公平地说，我认为梅洛-庞蒂注意到了这种可能性，却没有继续探究。它存在于他把感觉理解为从不向知觉呈现自身的过去之中，存在于他对感受活动的情动性质的承认之中，也隐含在他的肉身存在论之中（PP 53/65）。正是在这些分歧与历时性的时刻，梅洛-庞蒂使身体与世界的和谐联盟变得不安，同时又承认了一个由具身存在共享的元素。肉身的裂开，或者哈斯所谓“经验织体中的构成性差异”，提供了另一个分歧时刻。²⁷⁵但可感者内卷的机制——肉身如何生成个体身体——对现象学而言仍是一个形而上学之谜。在《知觉现象学》中，推动存在裂开的是时间性，但时间在那里被以人类中心主义的方式，理解为“诞生于我与事物的关系”（PP 412，426/471，487，译文略作修改）。梅洛-庞蒂后期哲学没有提供一种非人类中心主义的时间观，也没有提供对裂开的形而上学解释，或对身体如何

从存在的单一肉身中使自身个体化、并最终遭到毁灭的充分说明。²⁷⁶这并非梅洛-庞蒂的失败，而是他留给我们去完成的工作。

实体之间的间隙——它是真实的，还是表面的？——从未闭合；可逆性总被推迟。尽管如此，梅洛-庞蒂的分析却最经常暗示一种会合的可能性：主体总是在走向对其对象的更好理解；左手总是即将转为触摸，而非被触摸；知觉永远在走向最清晰的表达。²⁷⁷他对可逆性的信念，再次通过削弱作为可感者的他人的超越性所带来的不稳定，实际上误述了身体间关系。列维纳斯会说，梅洛-庞蒂的存在论最终把他者还原为同者，而可逆性指称一种关系，其“各项从左至右或从右至左读来并无区别”，这种关系已被还原为一种“简单相关”（TI 35/5）。

就梅洛-庞蒂而言，列维纳斯的指责有些夸张，因为前者对主体间性的处理，不能被还原为一种简单的自我—他者二重关系，而且他实际上积极努力克服这种还原。不过，他确实倾向于把列维纳斯所谓“感觉—情感之谜 [l'énigme sensation-sentiment]”，置于知觉的熟练掌握 [prise] 之下。²⁷⁸正如梅洛-庞蒂所写：

我的身体，作为对世界的把握系统，奠定了我所知觉的对象的统一性；同样，他人的身体……摆脱了仅仅是我的现象之一的地位，向我提出真正交流的任务，并赋予我的对象以主体间存在的新维度，换句话说，赋予它们客观性。（PrP 18/53）

世界首先并不是逃脱我把握的东西，而是向我提供可抓取之物的东西；他人并不是威胁我的主体性的东西，而是主动与我交流的东西。他人与对象提供存在和行动的可能性，因为它们属于在我面前敞开的现象场，并且在本质上与我身体的实践视域同步。在观看着的身体与被看见的他人之间，存在“一种像海与海岸之间那样紧密的亲密关系”（VI 130-131/173）。²⁷⁹

可逆性的理想没有注意到：即使按照梅洛-庞蒂自己的术语，如果现象性是知觉所特有的表达方式，那么感觉恰恰就是不能成为现象性的东西。感觉永远与知觉的展开不同步；它是可见性与观念性的暗面，是使知觉诞生的东西，也或许是解释知觉如何解体的东西。

肉身感性

如果我们希望谈论身体的核心地位，就必须关注身体对环境的敏感性的每一个方面，既关注生理方面，也关注现象方面，因为这种敏感性生成了身体结构，而这些结构塑造了我们知觉参与和实践参与的轮廓。所谓感觉的自主性，我指的是那些发生在意向意识层次之下，并始终保持“非稳定的、陌生的”状态的可感事件。²⁸⁰忽视感觉的自主性，只会妨碍这样一种哲学：它试图克服唯心主义的自负，后者拒绝承认主体性、自由与责任的身体维度。无论感觉是否是一个可行的现象学概念，它对于提供具身性的完整图景都是必要的。而当我们过分强调主体的构成性活动，或淡化它的易感性、无能、解体，以及机械性或自主神经性的反应时，就有产生误解的危险。²⁸¹

虽然梅洛-庞蒂的身体哲学敏锐地注意到了感性维度的构成性功能，但他对知觉的优先赋权，却误述了身体的身份如何由其感性环境塑造和雕琢。他赞同塞尚提出的、关于感性身份的对话观。这一观点固然富有启发性，却未能公正对待感觉的不可逆性。如前所述，印象派那些像素般的图像，也许能给我们一种更好的再现。印象主义提供了某种感觉的快照；它捕捉感官事件，而这种事件“严格说来”，是“同类中的第一次、最后一次和唯一一次，是一次诞生和死亡”。从现象学的角度看，这些图像显得失真；但这只是因为现象学不信任并回避思辨，宁愿从经验中所给予的东西推导其存在论。对于梅洛-庞蒂这样的哲学家，而不同于譬如休谟，感觉的混沌只能从更连贯的知觉世界中假设出来。这就是他偏爱塞尚而非印象派的原因。但再说一次，塞尚是一位可逆性的画家，一位把感受活动看成友善对话的画家。他舍弃感觉的直接性，而选择已经成形、或至少能够成形的世界。

这里遗留的一个问题，是如何理论化身体之间的不连续性，既不像列维纳斯那样屈从于绝对超越的诱惑，也不把身体间性描述为纯然连续的。确实，如果不承认身体间领域的连续性或内在性，我们就无法看到，感性环境如何直接把感官要求传递给主体。要理解身体的能力与完整性如何涌现，对环境内在的感性导引作出说明至关重要。这是因为，环境发出了身体为了有效适应就必须回应的召唤；身体就是以这些方式由其感官环境所规定的。因此，这些规定因素不仅是可供选择的召唤，而是命令。²⁸²有

时，这些回应带来愉悦；有时，它们带来疼痛，甚至极度痛苦。它们可能以身体的毁灭告终；这是一种极端的无能形式，却仍然是一种回应形式。梅洛-庞蒂在一定程度上意识到了这一点，但他始终淡化感觉的不可知觉性质及其客观力量，从而把身体的脆弱性病理化。在那些威胁知觉的连贯性与身体图式组织能力的过度情境或极限情境中，感觉与知觉之间的张力清楚地显现出来；然而，这种张力却被略过，让位于一种更亲和的互惠关系，或知觉中“最大清晰度”／“最佳平衡”的理想（PP 318/367）。²⁸³

梅洛-庞蒂哲学的长处，在于它扎根于生命的肉身性，却不屈从于物理主义。事实上，他的现象学描述之所以深刻，源于自我与其他身体——既有人的，也有非人的——发生关系时的具体实践。梅洛-庞蒂所叙述的主体具身性的个体发生故事，首先是身体的匿名性与被动性的故事；它以身体的敏感性，或者我们可以称为肉身感性的东西为基础。这种感性，在《知觉现象学》中主体与客体的感官共融中起作用；它处在《可见的与不可见的》中肉身、交错与间离概念的核心；它对于《儿童与他人的关系》中儿童的心理发生，以及他对塞尚绘画理论的分析，都至关重要。简言之，对我而言，梅洛-庞蒂著作的核心处存在一种难以捉摸的双重性。留给我们的问题，是如何把肉身感性这一概念，从知觉的意向结构和肉身的共时存在论之中分离出来；肉身感性匿名地产生身体的组织能力，而不是这种能力的产物。只有把感性的历时性从知觉中分离出来之后，我们才能同时理解身体的被动性，以及它对感觉的非意向性回应，也就是它对嵌入感性环境中的内在导引的服从。

含混性的痕迹

阅读梅洛-庞蒂时，人们很容易产生这样一种印象：身体作为意识的工具或义肢在运作，而不是笛卡尔自我的替代者。这是因为，他有时谈论知觉和意识的方式，仿佛它们并不是身体的功能：“意识是通过身体的中介而朝向事物的存在”（PP 138-139/161）。在他更激进的表述中，我们就是我们的身体，此外别无其他。对这种自我与身体的同一，建立一种非还原论的版本，是沿着梅洛-庞蒂的存在论继续思考最有希望的前景。

要克服近代二元论，梅洛-庞蒂就必须消除意识与身体的分立。如果我们要避免把身体仅仅构想为心灵、意识或知觉的容器，那么主体性就不能包含任何神秘要素，主体与世界之间也不能存在任何可疑的、不可跨越的鸿沟。这意味着从存在论中清除绝对超越；梅洛-庞蒂在未完成的后期著作中，只是开始做这件事。德勒兹在《纯粹内在性》中如此表述这一挑战：“只有当一个主体与其对象同时被生产出来，二者都处在场之外，并作为‘超越者’而出现时，意识才成为一个事实。”²⁸⁴换言之，一种真正内在的存在论，如知觉优先性命题或肉身存在论所承诺的那种存在论，必须接纳一个非个人的先验场，一个不受主体综合、意向性构形和相关主义偏见支配的场。

梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中对感受活动的处理，提供了最有希望的概念，可以据此发展一种内在的具身性构想。在这里，我们找到一种感性概念，它逆转了康德关于主体感性能力的形式性的看法。梅洛-庞蒂向我们提供了把感性设想为一种物质的先验之物的手段。以感觉与情动，而非知觉与肉身，重新表述身体间关系的连续与不连续，也就重新表述了梅洛-庞蒂的肉身存在论所提出的许多问题。事实上，当我们区分身体的可感生活与知觉生活，进而把可逆性限制在知觉层次，同时赋予感受活动以不可还原的他异性时，他的可逆性论题就变得更有说服力。

知觉与感觉之间的关系具有双重性质。在一个意义上，这两种活动是共延的；在另一个意义上，知觉是感觉的产物，后者充当前者的“初级”内容（PP 241/279）。在这里，经验的非个人、不可知觉层次，即感觉，与个人的、意向性的层次，即知觉，之间出现了一种张力。如果在这一张力中赋予知觉优先性，那么经验就必须始终被看作由我们的意向弧的目的所组织。同样，如果把感觉描述为知觉最基本的形式，那么它就只能作为现象性的东西出现，并且在某种意义上受到主体—客体对话的协调。但身体所接收的感觉中，必然有一些——莱布尼茨会把它们称为 *petites perceptions*，即微知觉²⁸⁵——从未被提升到意识层次，而永远停留在本体感觉信息的层次。²⁸⁶梅洛-庞蒂认为，每一种知觉都包含某种匿名的东西，而这与身体的习惯和图式，以及其“质朴的”——也就是感官的——生活相联系（PP 238/275）。因此，要界定身体的感官生活，并看清它如何对知觉发挥先验作用，就必须对关于“无人称的‘人们’”的感性生

活的思辨保持开放。这就是当我们置身于笼罩梅洛-庞蒂感性研究的含混性之中时，浮现出来的教训。

第4章 感性、易感性与个体的生成

感性直观即使尚未被认识赋形，或已被认识扭曲，也能够返回它自身的意义。

列维纳斯，《异于存在》

列维纳斯的身体哲学明确坚持感觉的优先性，而这种坚持在梅洛-庞蒂那里仍只是隐含的。列维纳斯对具身性的分析，表现出对主体物质性的鲜明兴趣。这在他关于感觉与自我——“我”——的情动生活的论述中，在他对意向性的批判以及偶尔对现象学方法的批评中，表现得最为明显。在早期著作《从存在到存在者》《时间与他者》和《总体与无限》中，这种唯物主义通过对主体性涌现的个体发生论解释而出现；后来，在《异于存在》中，我们则通过对感性与脆弱性的新颖解释，发现列维纳斯正在为一种唯物主义存在论辩护。正是在这部后期著作中，列维纳斯对身体脆弱性的强调——即身体易受伤害，或向外界敞开——在看重暴力的实在性方面走得过远。身体与世界的关系使行动成为可能的那些方面，被列维纳斯视为主体间性基础的暴力迫切性所遮蔽。本章不会重新演绎支配列维纳斯伦理学的同者与他人（*autrui*）²⁸⁷的戏剧。相反，它将把列维纳斯的现象学重新置入存在论话语，集中考察感觉在其主体性论述中的意义。我承认，这是一种对列维纳斯的异端式解读，但并不是强加给他的解读。这样解读的目的，是补充梅洛-庞蒂对感觉的处理，并从二者的文本中组装出一种具身主体性的解释；如果把两位思想家彼此分开来考察，这种解释在任何一位那里都不存在。

身体存在论

当讨论身体哲学时，人们通常不会首先想到列维纳斯。他对具身性的探索不如梅洛-庞蒂广泛，当然也不如后者直接。要展开列维纳斯的身体存在论，必须通过他对感性、摄养、生育力、赖以为生和享受等概念所作的引人入胜的处理，迂回地进入这一主题。这组概念连同另外一些概念，表现出列维纳斯对作为个体化现象的情动性的高度关切。感觉也是如此：列维纳斯比梅洛-庞蒂更坦率地肯定，感觉是具身性与主体性构成的基础。在把感觉作为先验现象来追究方面，他比梅洛-庞蒂走得更远。他对感觉与感性的分析，力图充分认识感觉的优先性，尤其是其物质性。²⁸⁸

声称列维纳斯从事存在论，在评论者中是有争议的，因为他的哲学力量在很大程度上是通过规避存在论而发挥的。一般而言，他认为存在论对系统性的欲求，在本质上对存在者的独特性具有暴力性。从这一点说，存在论就像普罗克鲁斯忒斯之床。存在论不是把存在者当作独特的个体来接近，而是把它们独特性包摄或“总体化”于一个一般系统之下，从而削减它们的他异性。为了避免这种暴力，列维纳斯始终主张，伦理学而非存在论才是第一哲学。在一个意义上，这意味着每个个体都与他人保持着一种和平、负责、他律的关系，这一关系先于对他或她的任何表象或理解。个体之间文明的言谈，构成认识者共同体的基础，因而也是任何存在理论或认识论的可能性条件（TI 72-77/44-49）。²⁸⁹认识论和存在论的反思若要发生，就需要某种主体间的稳定性，需要回应他人并对他人负责。因此，伦理学在先，存在论在后。

列维纳斯对存在论，尤其是海德格尔存在论的批判，为了论证伦理学的优先性，常常把“存在论”与“关于存在的知识”混同起来。这种混同把存在，或一般意义上的实存，还原为关于存在所能认识的东西。这是列维纳斯研究文献中常见的做法。²⁹⁰它体现了一种观点：存在论无法走出主体—客体的相关关系，因而也无法容纳超出这种相关关系的他异性，即他人。只有列维纳斯式的形而上学，才能为这种容纳做好准备，因为列维纳斯的形而上学实际上是一种致力于好客地接待他人的伦理学，而不是关于什么存在、或实在基本结构的理论。它绝对抵抗任何把他人的独特性从属于存在的一般性的尝试。他在《总体与无限》中写到，存在论如何通过一个“第三项，一个本身并非存在者的中性项”，使他人显现，从而“把他

者还原为同者”（TI 42/12）。通过这个第三项，“同者与他者相遇的震撼被钝化了”；这个第三项就是存在理论，或被理解为一种关于存在者的知识系统的存在论。

列维纳斯认为，先于对他人的任何概念化的，是“他人的在场对我的自发性的质疑”，也就是伦理学（TI 43/13）。但这种质疑，难道不是一个要求我们理解其条件与各项的事件吗？也就是说，为了认识伦理学的力量，我们难道不需要理解主体与他人的构成吗？存在论似乎先于伦理学。不过，在一个意义上，二者都不享有优先性；事实上，是感性论才是第一哲学。这一命题在前几章已有提示，在本章及其余各章中还将得到深化。

如果海德格尔的存在论代表了一种相关主义——看来列维纳斯是这样理解它的，尽管这一点存在争议——那么列维纳斯的形而上学，就以一种超出主体—客体关系的无限之名，向相关主义发起挑战。这一挑战回应了列维纳斯所看到的海德格尔存在论的无能：它不能容纳他者性、无限和他异性，也就是说，不能在存在之外思考。不过，这也许并不是一般存在论的失败，而只是相关主义存在论的失败。一种超越相关主义的存在论，或许不会遭遇通常的列维纳斯式批评。事实上，我认为列维纳斯所提供的，正是一种非相关主义的存在论；只是他不愿称它为存在论，因为担心自己的工作会被读得与海德格尔太接近。抛开这一担忧，我们可以得出结论：存在论在本质上并非还原性的、暴力性的或不道德的。

在我看来，当列维纳斯对存在论的批判，被看作对相关主义存在论——包括现象学存在论——的内部批判，而非对存在论的全盘拒斥时，它最有力量。此外，如果列维纳斯允许承认，他所谓的伦理学实际上奠基于存在论，那么他的立场似乎会得到加强。按照这种解读，我们对自身、他人和主体间性的理解，即使不先于伦理责任，也应被看作与伦理责任同样原初。²⁹¹我认为，当我们考虑到，在揭示自我中心主体的构成之前，在揭示那个培育享受生活和物质安全的个体的构成之前，我们不可能看清他人究竟“质疑”了什么，对列维纳斯的存在论解读就获得了立足点。

要比较列维纳斯伦理学与康德伦理学，把握列维纳斯主体论述背后的存在论是必要的。²⁹²列维纳斯正是通过拒绝作为非物质行动者的康德式主体，才得以论证主体突出的脆弱性，以及这种脆弱性所意味着的伦理责任。列维纳斯在《从存在到存在者》中认为，康德式主体，也就是先验自

我，始终与世界的影响保持安全距离。康德的自我使事物能够显现并被认知把握，自身却不在世界中行动；它呈现的是“一种与事件相关、却仍能够不被卷入其中的方式。成为一个〔康德式的〕主体，就是成为一种无穷撤退的力量，一种总能在发生于自己之事的后方找到自己的能力”（EE 42/77）。相比之下，列维纳斯式主体却卷入世界，并作为一个“存在论事件”由世界生产出来。事实上，整部《从存在到存在者》都可以读作主体从赤裸存在中涌现的故事：从列维纳斯所谓的“有”——*il y a*——之中，取得或现实化一个“位置”（EE 66-67, 88/120, 149；TI 175/149）。这种定位，就是主体从匿名存在中物质性地实体化，或“分离”出来；《总体与无限》通过一个享受周围世界、从中获得滋养并“赖之为生”（*vivre de*）的身体，叙述了这一过程：

享受完成了无神的分离：它使分离概念去形式化；分离不是抽象地作出的一道割裂，而是作为一个土生土长的“我”，自在家中的存在。灵魂……栖居于并非自身的东西之中，但它正是通过这种栖居于“他者”之中，取得自己的同一性。（TI 115/88，斜体为引者所加）

归根结底，列维纳斯反对的是康德式主体面对外在感发时的不可伤害性，也就是分隔主体与世界的那道不可穿越的距离。²⁹³正是在这一背景中，列维纳斯突出主体的情动性，并最终突出它先天的脆弱性。

个体化，或对内在性的享受

关于具身主体如何涌现的故事，尤其在《总体与无限》中，也在其他文本中，都由享受（*jouissance*）这个概念引导。被他人召唤去回应的，恰恰是享受生活的存在；而一个人是通过献出自己所享受的东西来回应的。但哪一个在先，享受，还是享受着的个体？看来，要么享受必须产生个体化，要么享受必须发生在一个已经存在的个体之中。然而，在列维纳斯看来，这两个事件——享受与个体化——是相互构成的。它们彼此生成、相互加强，而对于这一过程，有一个存在论故事可讲。而且可以论证，只有这一过程已经发生，才可能存在一个具有回应能力的行动者，能够恰当或不恰当地回答他人的召唤。行动能力必须先被实现，才能为其自身的生成承担责任；否则，究竟是什么受到了质疑？

由享受生成，是什么意思？列维纳斯对享受的分析，与赖以为生、滋养、摄养和需要等伴随概念结合在一起。这些概念既具有生理学意义，也具有现象学意义；列维纳斯关注这两方面，而且常常取消二者之间的区别。享受的范围不限于可消费之物，它也不被解释为一种仅仅附属于生活、使用和行动实践的现象。列维纳斯赋予享受一个更广的意义，把它认定为促成我们的分离、并使我们对事物的操控成为可能的情动；因此，它为海德格尔视作人类存在之原初状态的经济／实践生活提供条件。²⁹⁴这种个体化、这种独立性的内容，主要是情动性的、自我维持的：

人并不只是把自己的痛苦或快乐作为存在；人还靠痛苦和快乐而存在。享受恰恰是行动以其自身活动滋养自己的这种方式。因此，靠面包生活，既不是向自己表象面包，也不是对面包行动，或凭借面包行动。当然，人必须挣得面包，也必须养活自己，才能挣得面包；因此，我所吃的面包，也是我借以挣得面包和生活的东西。但如果我吃面包是为了劳动和生活，那么我也靠劳动和面包而生活。（TI 111/83）

享受并不只是摄入，以及在摄入之中获得快乐。这段话表明，萨利斯在如下描述享受时，过快地把享受还原为摄养的消费方面：“一种规定：对一个对象采取行动，就是把对象据为己有，也就是说，取消它的他异性，并肯定它与自身的同一性。如同进食。”²⁹⁵这种对享受的解释，不仅忽视了我们与那些永不可能被消费之物——元素界、不可把握者——的情动联系，而且过于狭窄地限制了列维纳斯式摄养的意义。我们将看到，“摄养”比“消费”所捕捉的含义丰富得多，也细腻得多。

确实，享受是一种类似于欲望的现象，因为它以自身为食，并生产自身；它不同于需要，后者一旦其匮乏得到填补，就获得满足。²⁹⁶例如，饥饿来自食物的缺乏，而当我进食时，饥饿便消退。即使食物不可口，我的身体也会从维持生命中得到愉悦。然而，享受所显示的滋养结构，与可以得到饱足的饥饿属于不同的层次。列维纳斯对享受的处理，属于他的摄养现象学，以及他对主体性的内在性或经济生活之具体特征的阐释。²⁹⁷

滋养，作为增强活力的手段，是他者向同者的转化，这正是享受的本质：一种他异的能量，被承认为他异的，被承认为……维持着那项指向它的行动本身的能量，在享受中成为我自己的能量、我的力量、我自己。在这个意义上，一切享受都是摄养。（TI 111/83）

生活，就是品味生活，并让生活由构成生活的种种行动所滋养：感受、认识、想象、希望、休息等等。每一项都带来直接的喜悦，滋养生命核心的利己性（TI 112/84）。而“我”的“真正脉动”，正是发生在这种享受之中（TI 113/85）。列维纳斯说：“主体性起源于享受的独立与主权”（TI 114/86）。享受并不诉诸列维纳斯常常援引为主体个体化之可能性条件的绝对超越。毕竟，它是内在性的产物。不过，对于主体性的生成而言，它并不比与他人的相遇更不重要。

与列维纳斯强调他人不可还原的绝对超越性相对应的，是他试图思考主体性的内生产。这在他用来描述主体在享受中生成的语言里表现得很清楚。他把个体化说成“卷绕”（enroulement）、“折返”

（repli）、“螺旋”（spirale）和“内卷”（involution）（TI 118/91；EE 81/138；OB 73/92）。享受被称为“同者自身的漩涡”（le remous même du Même）（TI 115/88）。这里的意象表明，列维纳斯试图把个体化设想为一个自身感发的过程，而不诉诸某种外在的、使之个体化的行动者或原因。²⁹⁸也就是说，他似乎想要一种内在的赋生原则。确实，他人命令我承担责任的召唤，将我单独挑选出来，或者说使我作为伦理行动者而个体化；但只有当我已经成为一个能够回应的人，也就是成为一个能够承受道德命令的主体之后，这件事才可能发生。列维纳斯常常把与他人面容的相遇，说成完成我的伦理主体之主体性的东西。例如：

“只有在接近他人时，我才顾及自己。”又如：

我所欢迎的面容，使我在另一种意义上从现象通向存在：在言谈中，我使自己暴露于他人的质问，而回应的这种紧迫性——现在的尖锐性——为责任而生成我；作为负责者，我被带到自己的最终实在。（TI 178/153）

的确，对列维纳斯而言，我们总是已经是言谈着的、负责的存在；但他也暗示，在我们服从他人之前，存在一种主体性，当然，这种主体性是不完整的。物质的主体、具身的我，必须先涌现于某个位置，随后才可能被要求为自身、自己的财产和自己的享受负责。

如果主体要负责，并且能够代替他人——这正是列维纳斯希望对我们每个人加以肯定的——那么主体难道不必已经有所可给予吗？它难道不必须是一个独特的个体，一个拥有实际资源的实际的人吗？如果不是，列维纳

斯难道不是在提倡一种形式的责任概念，一种两手空空地回应的责任吗？而这难道不会是最抽象、最一般的伦理形式，一种没有内容、几乎抹去苦难、不平等、需要与脆弱之物质性的伦理学吗？一种非形式的责任概念似乎要求：主体不仅已经作为个体涌现，而且已经获得了可以向贫困的他人献出的财产，然后才能被指定为一个负责／回应的行动者。在列维纳斯的思想中，必定存在某种主体性，它不只是被设想为对他人的形式服从，而是被设想为实际的、具体的存在。

列维纳斯在《异于存在》中写下如下文字时，正在处理内在个体化的问题：

物质在满足中“物质化”；满足超出认知、占有或“拿在手里”的任何意向关系，意味着“咬入……”。它不可还原为拿在手里，因为它已经是一种对“内部”的吸收，包含着两种内在性的含混关系：一种是空间形式的容纳者的内在性，另一种则是一个自我的内在性，这个自我在自身的同一性中同化他者，并向自身卷入。（OB 73/92）

稍后，他又指出，“在任何反思之前，就已经有对享受的享受，但享受并不像视觉转向所见之物那样转向享受。在可见者于图像中的增殖之外，享受是自我在向自身回卷〔*enroulement*〕之中的独特化”（OB 73/93）。列维纳斯所谓主体从存在的匿名性之中“到来”，并不是一个超越运动，而是通过努力、劳动及由这些行动带来的享受，占据一个位置。享受不断增殖，向自身折返，使“我”挣脱出来，生成一个实质性的主体（EE 81/138）。这个主体的实体性，扎根于其情动生活的厚度或黏稠性。²⁹⁹

感性与表象的元素

列维纳斯为情动性的优先性和主体的感官具身性所作的辩护，回应了他所察觉到的胡塞尔现象学方法的一个缺陷，特别是其对象化意向性的学说。这也延续了他对康德式主体的批判，如上文所概述的。他反对康德与胡塞尔，把主体设想为一个物质事件，而非一个先验自我，后者充当表象对象与事件、或赋予它们意义的可能性条件。列维纳斯的哲学试图取代意向性在现象学中的特权地位，试图把情动性、他异性等安置在经验的基础上；在这个意义上，它以一种准唯物主义的形而上学之名，反向作用于现

象学。他对现象学的兴趣，与其说来自为现象科学作贡献的愿望，不如说来自这样的愿望：为那些原本可能被物理科学解释、或被表象主义认识论收编的事件，提供一种非还原的形而上学说明。在强意义上，列维纳斯对意向性的批判，是对他所看到的表象霸权的一种过敏反应；这种霸权支配着现象学对他者性的解释（TI 122-127/95-100）。

列维纳斯对现象学方法的反对很直接：如果理论意识的对象化行为，也就是胡塞尔所谓的赋予意义（*Sinngebung*）的行为，是我们通达事物的首要方式，那么这些事物就只能作为表象向我们显现，而其内容由进行表象的主体预先决定。简言之，现象学变成了一种经过修改的先验唯心主义，其存在论则是相关主义的。问题在于，这种先验哲学不给列维纳斯伦理学所要求的激进被动性留下空间，也未能认识被给予者的含混性及其带来惊异的能力（TI 123, 125/96, 97）。“严格说来，表象的‘行为’在自己面前什么也没有发现”（TI 125/97）。从实践的角度说，通过表象构成世界内容的主体，保留着一种贯穿其全部经验而持续存在的同一性。它并没有真正被自己的世界塑造，因为它没有完全暴露于世界。它自由进行表象的自发性，从不被它所表象的对象削弱。正如列维纳斯所说：“在表象之中，我恰恰失去了与其对象的对立；这种对立消退，使我的同一性在其对象的多样性之中凸显出来，也就是说，恰恰凸显了我的不可改变的性质。保持同一，就是向自己表象”（TI 126/99）。表象是他异性的毁灭。

列维纳斯取代意识的对象化行为，把感觉安置为经验的基础。梅洛-庞蒂也有一个类似的举动：他试探性地把 *le sentir* 置于操作意向性与行为意向性之前。不过，列维纳斯的举动更为激进，因为它毫不含糊地断言，感觉与知觉及认知是不连续的。他承认，感性的内容先于任何形式的意向性。这意味着，主体与外在者的感官接触，永远先于其知觉和表象行为。主体与他人的感官接触，以及它与物质和可感者本身——小写的他者——的感官接触，由此构成列维纳斯哲学中的先验场。约翰·德拉宾斯基论及这个场时写道：

可感者包围并构造朝向对象的运动，由此构造意向对象视域的可能性本身，而这些视域形成先验阐释的领域。可感者是先验的，并不是说它已经是一种观念性，而是说，它是一切反思生活所预设的条件。³⁰⁰

可感者被“预设”这一点，标志着列维纳斯对现象学原则的越界，也标志着他愿意对主体性的个体发生进行思辨。这并不意味着，列维纳斯为了重新发现感觉的力量，就必须与现象学彻底决裂；相反，他发现，“意向性恢复了可感者的地位〔*réhabilite le sensible*〕”。³⁰¹何以如此？他指向意向行为的默会维度，也就是“意识看见而没有看见”的东西。³⁰²观看的默会维度，不仅是伴随着明确意向、却未被意向的那些未充实意向的视域，而且代表着意向性本身的过剩；这种过剩“无疑类似于现代关于无意识与深层的观念”。意向性中存在一种相互构成：对象据说由意识构成，却被证明包含着超出其明确构成的东西，而这个“超出”，显示自身为总是已经规定着思维的东西。“一种新的存在论开始了：存在不仅被设定为与某种思维相关，也被设定为已经奠定了那个尽管如此仍然构成它的思维本身。”³⁰³

列维纳斯的新存在论，在意向意识的核心安置了一种根本的过剩，标志着“表象的毁灭”，以及康德式——也包括胡塞尔式——主体的动摇。如果康德的图式要求一个处于表象层次之下、不可知觉的内容层次，而这个层次又是先验唯心主义所无法企及的，那么列维纳斯就展示了，这个层次如何威胁到表象主体的稳定性。康德的先验方法承认这一内容层次的存在，却实际上中和了它的不稳定性：

一种必然蕴含的观念，这种蕴含对于指向对象的主体而言绝对不可知觉，只能在事后通过反思发现，因此并非产生于现在，也就是说，是在我不知情时产生的，它终结了表象的理想和主体的主权，也终结了那种认为没有任何东西能够暗中进入我的唯心主义。由此，思维中一种根深蒂固的受动性被揭示出来。³⁰⁴

作为表象的先验支撑，可感者及其各种性质构成了主体由之进行知觉的环境。《总体与无限》对这种不可把握的环境作了长篇描述，称之为“元素界”。元素界没有侧面，它是一种纯粹的质；在我们对它作出任何范畴判断之前，就已经在享受它（TI 131-133/104-107）。按照萨利斯的描述，元素界“不可还原为操作性指涉的系统”，并且“具有自身的厚度与密度……而且，与那些在媒介中来到我们这里的事物不同，媒介本身不可占有”。萨利斯继续写道：“元素界的深度，不像事物的深度那样，隐藏着一系列能够向不同视角呈现的其他侧面。”³⁰⁵元素界就是包围我们的东西，如气候、空气温度，或感性领域。

尽管梅洛-庞蒂如此喜爱含混性，而且也用“元素”一词来描述肉身，但列维纳斯所理解的元素界，似乎在梅洛-庞蒂那里缺席。³⁰⁶对列维纳斯来说，元素界就是含混性的所在，也是抵抗范畴判断的东西。这是它独特的存在方式，使它能够支撑栖居其中的事物，而不作为这些事物之一出现。然而，它也不只是某个意向行为的视域或背景。它超出每一个这样的行为。元素性的／感官性的环境“具有特权地位，因为构成的那种含混性是在其中展开的：意向对象为构成它的意向活动提供条件与庇护”。³⁰⁷列维纳斯指出，胡塞尔曾想把感官性的东西规定为客观的，也就是独立于主体构成的，但他对意向性优先性的坚持，使他无法做到这一点。这是因为，意向性“相对于那些被它赋予客观意义、并被它赋予生命或灵感的内容，扮演着一种把握的角色”。³⁰⁸相比之下，列维纳斯坚持认为，我们活过感觉的客观性。甚至胡塞尔也承认这一点。因此，借用列维纳斯自己的表达，我们应该说，“感觉的物质性〔*matérialité des sensations*〕”是我们赖以为生或享受的东西，从来不是被知性或知觉领会、把握的东西。³⁰⁹

感觉除了抵抗表象性思维，还提供滋养，使任何能够进行表象的主体得以诞生。因此，感觉不只是客观者对主体的一个效果，而是主体与客体的物质性之间的“相互配合”：“意识的身体性，恰好与意识对它所构成的世界的这种参与成正比；但这种身体性，是在感觉中被生产

〔*produit*〕出来的。”³¹⁰在《异于存在》中，这种相互配合在列维纳斯对感性的分析中，并通过与他异性的“接触”而得到发展，构成了列维纳斯关于具身性的先验感性论的一部分。³¹¹值得注意的是，两部文本都强调感觉的生产性方面，强调它生成生活身体之意识的能力。

感觉在主体与客体之间的相互配合，使人想起梅洛-庞蒂把感受活动理解为共融的观念。然而，两位思想家的关键差别在于，梅洛-庞蒂把这种共融看作同步的，而列维纳斯却把它看作一种历时性的所在，这种历时性意味着身体与世界关系本身的不稳定。另外，梅洛-庞蒂的理解还缺少这样一个观念：身体性本身在物质上由感觉生产，感觉与情动共同促成独特主体的生产。在梅洛-庞蒂的主体—客体对话中，受感觉影响的是知觉的运动和身体的姿态，但不是它们的物质性；而对列维纳斯来说，感觉实际上生产了作为活着、感受着、享受着的存在的身体。如果用神经科学的话语来表述列维纳斯的立场，这种区别也许会更清楚；神经科学认为，

“所感受到的东西转化为神经物质〔是〕不停进行的”。³¹²对列维纳斯而言，感觉与情动被转化为生活的内容，或活着的感受；而他试图以现象学方式说明这一点。只要我们依靠这种感受而生活，并由此获得继续生活的欲望，我们就可以说，感觉被转化为物质的生命。在生物学中，这一过程有个名称：代谢。³¹³对列维纳斯而言，感受活动是一个代谢事件。但它也是一种亲密的交互，超出单纯的贸易或交换，是由进行代谢的存在所感受和享受的交互。

《总体与无限》与《异于存在》对感性的分析之间，存在明显的重心转移。在早期文本中，列维纳斯把关于主体构成的叙述，集中于感性使行动成为可能的特征，以及身体对物质环境的依赖。在后期文本中，他倾向于把感性描述为使主体危险地暴露于外部、易受伤害的东西。也就是说，身体与他者的关系带有一种非互惠性：列维纳斯的身体最终成为一个易感的身体，而易感性被理解为由感性的历时性所产生的激进被动性。在这两种情况下，感性都被赋予前反思和前表象的作用，而且很清楚，列维纳斯认为它先于对象化意识的涌现。

列维纳斯追随笛卡尔，肯定感觉的非理性与含混性。和康德一样，他把感性与知性分开，把可感的“质料”置于“表象的综合力量”之外

(TI 135-136/109)。尽管如此，列维纳斯仍认为，感觉的现象学是可能的。在本章余下的部分，我将试图举示列维纳斯的“可感者的现象学”

(TI 136/109)，以及他关于感性的独特视角。

感觉的现象学

《总体与无限》把感性与享受相联系，把享受称为感性的“本质”。反过来，感性则被规定为“享受的方式”（TI 134, 135/107, 108）。因此，感性被规定为一种情动方式，或是通向愉快与痛苦相遇的入口。如果我们先前所见，享受促成自我的生成，那么感性也必定与自我如何生成有关。

感性的运作方式没有定向，并且自足（TI 135/108-109）；这意味着它不属于那种工具性秩序，列维纳斯把这种秩序归于占有的经济：手把对象抓作工具／器具，如在海德格尔或梅洛-庞蒂那里；或者心灵把对象把握为概念，如在黑格尔那里；或者为现象赋予意义，如在胡塞尔那里。³¹⁴

尽管感性是劳作、工作、努力、居住等等的基础，它既不是“用来……的手段”，也不是“为……服务”。首先，它是与通过感觉和物质性而被给予的他异性的直接相遇；对列维纳斯来说，这不只是对行动的抵抗或对立的问题：感性通过我们身体对感性性质的享受，建立起我们与元素界的关系（TI 136/109）。这种享受与意识的综合行为不连续。它并不是通往表象的一个阶段，而是“我”的脉动节律。正如梅洛-庞蒂所说，它是一种主体在每一瞬间诞生并死去的方式（TI 136, 143/109-110, 117；PP 216/250）。

西尔维娅·本索通过分析呼吸来说明这一过程。呼吸是一个双重过程，吸气与呼气。吸气与呼气在结构上对应于出生与死亡，通过空气这一元素为主体赋予生命。“列维纳斯声称，这种赋生活动并不发生在认知、理论或意向性的层次。相反，它只有通过具身化，才可能发生在身体层次。”³¹⁵这种对生活的解释，把主体性的赋生活动定位于身体间的、而非精神性的领域，从而使身体摆脱对灵魂的依赖。身心相互作用的问题退场了，让位于一种身体生活及其对元素界依赖的现象学。“于是，身体从笛卡尔式的……物质性秩序的禁锢中被取回；在那种秩序中，身体与灵魂‘没有可以彼此接触的共同空间’。”³¹⁶正如列维纳斯明确表明的，呼吸的意义并不仅仅是生理学的。它产生一种先验的解释，把可能性条件定位于身体与环境的边界，也就是感性之中。

“我”的脉动由可感者支撑，而可感者本身则始终没有根基、没有始基。这种无始基状态所意味着的不安全，并不确切是一种物质威胁，而是可感者的时间性问题。可感世界“作为一种不可表象的古老性的绝对者，先于我”；或许只有通过想象世界的彻底毁灭——一个不可能的思想实验——才能把握它（TI 137/111；EE 51/93）。我们无法知道它来自哪里，也无法知道它是否

会在未来延续。它的承诺是不稳固的，无法保证它会继续维持生命。

的确，我们总是在现在通达可感者，而且，尽管存在情动的和抽象的相遇，这种通达仍通过表象进行。梅洛-庞蒂指向塞尚的绘画；德勒兹则指向弗朗西斯·培根的绘画。自主神经系统的数字成像，为感受着的身体提供了一种高技术表象。这并不意味着可感者的总体都在表象中被给予，因为“被表象者、现在，是一个事实，已经属于过去”（TI 130/103）。

表象之中交织着一种无法承受现在之形式要求的先在性。表象可感者本身，就如同以纯粹形式遭遇“有”，遭遇处于绝对无形状态的赤裸存在。它将是绝对过去在现在中的现实化，是万物由之而来的无定者

(apeiron)的现实化。尽管这一事件不可能——我们总是已经被卷入思维、语言、知觉的世界——列维纳斯仍向我们保证，我们事实上确实与无形的现象面对面相遇(TI 139/112)。在《总体与无限》中，他谈到我们的身份如何被元素界缠绕，以及这如何给我们带来不安全；而在《从存在到存在者》中，他谈到我们在夜间经验到的“有”的恐怖。³¹⁷但这些无形现象如何被揭示，也就是说，如何在现象学上被通达呢？

构建身份

《从存在到存在者》追溯个体存在者如何从纯粹存在、作为存在的存在的匿名性中生成。这种匿名性虽然在时间上不先于个体化，但相对于作为独特自我或个人而思考、行动和感受的主体，它仍保持一种存在论上的优先性。按照列维纳斯的解释，存在者通过占据一个位置或取得一种身份，从匿名性中挣脱出来；它奋力对抗存在的不确定性，并在这种努力中感受到自身活着。只有当我们通过劳动付出努力时，存在之中才产生一道裂缝，现在才得以开启。列维纳斯说：“努力就是使现在生效的活动本身”(EE 23/48)，因为努力所引起的疲倦，使存在者从与赤裸存在之不间断绵延的同步中错开。³¹⁸卢梭在《论人类不平等的起源》中也说了同样的话：工作及随之而来的财产划界，使人从幼稚而无辜的感性领域中脱离出来。³¹⁹让·斯塔罗宾斯基所谓借助工具“为克服自然障碍而进行的斗争”，引发了心理上的转变，在人与环境之间建立起一种批判性的反思距离。³²⁰简言之，工作作为反思提供条件，并最终导致社会的不平等。对列维纳斯而言，工作带来的不只是心理上的裂缝，也不只是社会不平等：工作撕开纯粹的存在与时间。工作生产主体。在卢梭那里，个体化过程，以及这一过程所意味着的自我与他者的对立，是心理性的；在列维纳斯那里，它们在根本上是情动性的。而这种情动性发挥一种先验功能，这是卢梭的思辨人类学中所没有的。作为一种情动而非反思的事件，工作对于存在之分割的回溯运动，使我们意识到自己与存在之间无尽的契约。尽管表面上看似如此，工作并不是对存在的逃离：“疲倦当然并不取消一个人与存在

的接触。它所包含的延迟，仍然是在存在中的一种铭写……”（EE 25/51）。

我们与存在之间不可逃避的依附，在失眠经验中被戏剧性地呈现出来。失眠者不仅在疲倦中感受到自身活着，她还以一种更具威胁的形式承受存在。她通过列维纳斯所谓的“警醒”，试图把自己从夜的不确定性中撕扯出来；夜看守着她，使她成为清醒状态的人质，在此过程中，她面对纯粹存在的不可忍受。³²¹尤其在《从存在到存在者》中，夜表现为“有”或纯粹存在的经验形式。列维纳斯告诉我们，在夜间，事物失去形式，存在的黑暗物质向我们逼近。存在呈现出一种威胁性的面貌，通过它，我们面对自身存在的匿名性。失眠提醒我们，我们并不完全掌控自己的存在。³²²失眠者在夜间经历的清醒，抵抗她意志的自发性，挑战她所声称的、对于自己在存在中之位置的权威。她想睡，也意欲睡眠，但睡眠不会到来。最终，仿佛正是夜本身拒绝把睡眠给她。伴随疲倦而来的活着之感，变成一种不安的恐怖。她发现自己任由存在摆布。疲倦并未让位于睡眠，而是“即使没有什么可守望，即使没有任何理由继续警醒，人仍然守望着”（EE 61/109）。仿佛在夜的掌控中，失眠者身体的躁动熄灭了自我的自由，使自我成为夜的囚徒。“可以说，我是一种匿名思想的对象，而非主体”（EE 63/111）。列维纳斯说，这是一种恐怖的处境（EE 55/98）。³²³

存在的恐怖，与感性带给我们身体的不安全感相衔接；这种处境在居住中被暂时抵御（TI 137/110-111）。在居住中，我们为自己遮蔽元素界，而这种遮蔽提供了享受的滋养：享受温暖、安全与舒适。我们为自己寻求庇护，因为我们无法把握或容纳那些元素；它们一旦越过某个阈值，便不再维持我们，而开始侵蚀我们。我们呼吸的空气，也正是冻伤我们肉身的空气。《从存在到存在者》中疲倦与努力的主题，在《总体与无限》关于居住与占有的叙述中再度出现。居住现象一方面以享受为背景，另一方面以埋藏在享受深处的不安全为背景而展开。居住是一件具有双重性的事情。

居住使对象的表象，并最终使对象的占有产生。但居住不仅是消费与占有在其中发生的活动，它本身也是一个摄养事件。居住涉及多种摄养，有些是情动性的，有些是消费性的。在家中，主体占据一个庇护的位置。只有在这一位置确立之后，劳动才能开始；而对列维纳斯而言，正是这种

劳动赋予物质以形式，并生产可把握／可消费之物的世界，也就是财产（TI 156, 157, 159/130, 131, 133）。³²⁴“主体并不存在于其定位事件之前。占据位置的行为，并不在某个可以作为其起源的维度中展开；它在其行动的那个点上产生”（EE 81/138）。占据位置是劳动的一个条件，但它还不是行动。行动是一种超越运动，劳动则是一种内在运动。取得一个位置，属于努力与疲倦、享受与赖以为生……的内卷运动。定位与居住，是主体得以处于客观世界中的具体方式。它们向身体提供所需的支撑，使身体能够通过劳动与元素界周旋（TI 158/131）。然而，这种支撑必须被不断重新承担、重建和维持——一种西西弗斯式的劳动。

劳动通向占有，并受到手的目的因果性的引导。手抓住事物、掌握事物、领会事物。它拿起事物，并加以使用。“占有是在取得占有或劳动中完成的，这是手的命运”（TI 159/132）。占有与感性的享受相对照，后者恰恰由其非占有所规定：“手领会事物，不是因为它同时触摸事物的所有面……而是因为它不再是感觉器官、纯粹享受、纯粹感性，而是掌握、支配、处置；这些不属于感性的秩序”（TI 161/135）。列维纳斯意在把占有规定为一种实践—存在论的事情，它缓解了我们暴露于元素界所带来的不安全：“占有掌握、悬置、推迟了元素不可预见的未来——它的独立性，它的存在”（TI 158/132）。不过，尽管劳动与存在论相关联，列维纳斯在这里仍拒绝把它称为暴力。这是因为，“它施加于没有面容的东西，施加于虚无的抵抗”（TI 160/134）。

所有这一切——从个体化到居住，再到劳动——都涉及并影响着那个居住和劳动的主体之身体的生成。首先，手使事物实体化，勾勒它们的轮廓，并把它们从元素的纯质中引出。事物并不是先就在那里，等待向意识给予自身。³²⁵其次，列维纳斯认为，主体最初受到它与元素界之间情动交往的影响。它是“媒介的产物”。生活身体的主动性并不多于被动性，情动性也不逊于知觉性。这并不是对身体二重性——生活身体／客观身体——的认可，而是对其“含混”本性的认可，列维纳斯把这种本性等同于意识（TI 165/139）。他说，意识不是具身化，而是“去具身化”，是一种“身体之身体性的定位”，涌现于“居住与劳动的具体性”之中（TI 165-166/140）。因此，意识产生于身体在劳动中的脉动。劳动的节律，以及其中的紧张，生成了意识。由此，他提供了一个部分属于现象学、部分属于思辨的解释，说明主体性如何在身体中诞生。这里令人想起尼采在

《道德谱系》中关于意识起源的论述：人的身体活动受到抑制，便通过向自身折返，产生“人的内在化”——有意识的反思。³²⁶只有在具身化这一事实之后，反思和表象活动才成为可能。列维纳斯认识到身体与他者关系的含混性，写道：

生命在其根深蒂固的恐惧中，证实了身体主人向身体奴隶、健康向疾病的这种始终可能的逆转。成为身体，一方面意味着站立〔*se tenir*〕、成为自己的主人；另一方面又意味着站在大地上、处于他者之中，因而被自己的身体拖累。但是，我们再说一遍，这种拖累并不是作为纯粹依赖而产生的；它构成了享受它的人的幸福。（TI 164/138）

身体能够作用于事物，便对它无法从存在中挣脱这一事实构成一种慰藉，使它能够享受一定程度的自主，并积累一份资源储备，与有需要的他人分享。意识使身体从物理领域中获得缓解——给予喘息，使它得以突出出来——帮助推迟物质生命固有的解体与死亡。与此同时，身体仍然受制于那位“使占有瘫痪”的他人（TI 170, 171/145）。

感觉的节律

列维纳斯赋予感性以高于抓取和领会的优先性，这构成了对梅洛-庞蒂的批判，尤其针对后者的坚持：我们的基本运作方式，包含着对事物最初的把握，而这种把握又日益会聚为更好的把握。列维纳斯当然认识到，我们与事物的实践关系，我们把事物当作器具的做法，是应付世界的首要方式；但他坚持认为，在器具层次与知觉层次之下，存在着难以探知的感觉层次。感觉不是知觉的一部分。知觉属于意向领域、意识领域，而感觉则匿名地徘徊在知觉的边缘。感觉的情动性发挥先验功能；它是潜在地实在的。知觉使表象现实化。³²⁷列维纳斯写道：“表象内容与情动内容之间的区分本身，就等于承认，享受被赋予一种不同于知觉的动力过程”

（TI 187/161）。他意识到，这些主张扩展了现象学的边界，但仍然追求一种感觉的现象学。他关于可感者的整个存在论，建立在这样一个主张上：存在的纯质独立于我们，无始基，且不可把握——然而，它却是被给予的。我们与纯粹可感者之间不可能存在可逆性，因为超出我们的表象能力与实践能力，是可感者的本性；我们不可能“把握住”它。这使我们暴露于它不稳定的未来。在感性的核心，存在一种历时性，或裂开，它打断

了身体与世界的同步，正如对肌肤的爱抚无限推迟接触的直接性。“在爱抚中，在场的东西被寻求，仿佛它不在那里，仿佛肌肤是其自身撤退的痕迹，是一种仍在寻求的倦怠，如同一种缺席，然而却不可能更加在场。爱抚是接触所特有的不重合”（OB 90/114）。³²⁸

在《实在及其阴影》中——这是他对感性论与艺术最持久的一次讨论之一——列维纳斯明确论证了审美经验的历时性。在这里，他至少在一个方面接近德勒兹：两位思想家都把审美“节律”的效应，看作构成审美经验，并进而构成具身主体之完整性的因素。对列维纳斯而言，节律是艺术作品违背我们意愿而感发我们的方式。作品就是这样击中我们的。然而，这种感发不同于面对“有”时所承受的感发，因为“有”“缺乏节律”（EE 62/111）；这暗示，与存在的纯粹相遇处在感性论之外。节律引导感受活动的被动时刻，在这一时刻，我们的主动表象转变为被动接收：

节律代表一种独特的情境，在其中我们不能谈论同意、承担、主动性或自由，因为主体被它卷入并带走。主体成为它自身表象的一部分。甚至不能说这是违背自身而如此，因为在节律中，已经不再有一个自身，而是某种从自身通往匿名性的过渡。³²⁹

这不仅适用于音乐，也适用于诗歌和绘画。节律恰恰是那种从艺术作品中分离出来、攫住感性、绕过意识，并把主体折入审美事件之中的可感形式／内容。³³⁰

坚持每一图像的音乐性，就是在图像中看到它与对象的分离，看到它独立于实体范畴；我们的教科书在分析中，把这种独立性归于尚未转化为知觉的纯粹感觉（作为形容词的感觉），而对经验心理学来说，它仍是一种极限情形、一种纯粹假设的被给予者。³³¹

表象内容的形象与形式之中，嵌入着感官内容，后者赋予审美领域以节律。诚然，我们可能并不总能以现象学方式把握感觉的节律，但要点恰恰在这里：感觉的功能，就是直接感发感性，把观看者／聆听者变成俘虏。这就是列维纳斯说感性“只有通过想象才得以实现”的原因。³³²例如，只有画家、诗人、音乐家的想象，才能表象感性所接触的审美事件，也就是与表象相分离的纯粹感觉。观众也可以作同样的尝试。

感觉是一种召唤，一种无法躲避的命令，因为它微妙的力量直接作用于身体，在知觉与统觉二者的层次之下运作。只要感性维度同时在知觉与

感觉层次上与我们发生关系，间接并直接地作用于身体，它就以历时的方式运作。简言之，它与思维和存在的相关关系不同步。³³³由于感官事件始终在幕后发生，赋予当前的表象以生命，却从不上升到表象层次，所以它永远留在过去。³³⁴

节律作为一种“独特的存在论事件”，感发感性。³³⁵德勒兹针对某些绘画，特别是弗朗西斯·培根绘画的效果，也论证了相似的观点。对德勒兹而言，节律是感觉之“逻辑”的根本；它赋予诸感官及其离散内容以生命，并使它们统一。³³⁶这种逻辑不属于有机身体的生理布局；相反，它在如下位置作用于身体：“在节律坠入混沌、坠入夜的那个点，在不同层次永远激烈混合的那个点。”³³⁷身体不只是一组有组织的器官，也是一个事件——“我在感觉中生成，与此同时，某事通过感觉而发生……”³³⁸——其完整性由阈值与界限构成；正因如此，身体被它所接收或发出的感觉组织起来。培根所画的并不是身体的稳定形式，而是感觉对身体的作用，是作为感官事件的身体：“画布上画出的，是身体；不是作为被表象的对象的主体，而是作为被经验为承受着这种感觉的身体。”³³⁹帕纳吉亚如此表述这一问题：“因此，培根并不是在画形象，他的画也不只是怪诞；相反，他使不可见的力量变得可触知；对德勒兹而言，培根面对的是绘画的核心问题，即呈现不可见力量的问题。”³⁴⁰在一个意义上，培根所画的是构成身体身份的力量的“积累”——可以说，是身体的感官指纹或签名。然而，这种身份从不固定，也不是真正个人性的：它属于可感者的匿名节律，并且始终易于遭受其他身体所发出之感觉的“暴力”或“毁形”。³⁴¹这就是会发生的事情。

德勒兹比列维纳斯更激进地表达了感觉的作用，不过，我认为他们对于感觉是什么，实际上站在同一立场。虽然两位哲学家有许多差别，但把他们对审美节律的分析合在一起，就使我们得以瞥见一种动态的、且颇具悖论性的感性身份概念。按照这一模型，身份由直接交流的身体之间不可知觉的感觉交换所构成。感觉在身体中积累，赋予身体特定的形象，或使它变形。因此，身体由它们向其他身体提供、并从其他身体接收的感觉所规定。正如斯宾诺莎所说，它们是在感性上感发与被感发的能力。或者，正如休谟也许会说的，我无非就是那些穿过我的身体、并使我的身体领土化的感觉。我不过就是从身体发出的声音、气味、图像等等。我是感觉的共谋。

摄养与易感性

这种身体身份观念的意义，在列维纳斯的著作中展开了多重后果，因为他把感觉看作经验与自我性的基础。列维纳斯对感觉的“先验功能”的简短讨论，把我们重新带回对享受，以及对主体由他者内在地构成的分析。³⁴²我们必须始终记住，对于列维纳斯，也像对于德勒兹一样，感觉从来不只是感受的“双重性”问题。³⁴³通过明确肯定感觉的先验功能，我们看到列维纳斯对感觉力量的认识，明显比梅洛-庞蒂更充分；在列维纳斯看来，后者忽视了感觉深刻的含混性与被动性。³⁴⁴为了达到这种认识，列维纳斯必须走出现象学，进入思辨形而上学，肯定感觉的实在性：它不仅为认知提供内容，也直接塑造主体的结构完整性。因此，感觉指称主体的一种根本的、即便还不能说是激进的被动性。³⁴⁵具身的主体从一开始就发现自己处在一种他律的位置，受到不同于自身之物的感发和滋养。它最初的接受能力，就是它的感性；它依靠感觉生活，而这些感觉提供其表象的摄养内容。当我们在感觉的这一摄养层次中，“看到的不是客观性质的主观对应物，而是一种‘先于’意识、我与非我结晶为主体与客体的享受”时，这一层次就“重新获得一种‘实在性’”（TI 188/162）。³⁴⁶这里，感觉指称身体处于内在性中的经验，但这种内在性不断被一种双重时间性打断：被表象者的时间性与被感受者的时间性。

没有人比阿方索·林吉斯更充分地认识到感觉的摄养维度，或使能力成为可能的维度。事实上，林吉斯甚至为感觉力量的伦理意义辩护。在理性向知性施加的任何形式命令之前，身体先从环境接收到命令，要求身体使自身适应土地的轮廓、工作时拿起的工具的形状，或包围它的元素。³⁴⁷这种与事物的接触，被直接作为感觉接收，并同化进身体的姿态及其身体图式。或者说得更激进一些，身体由积累在其肉身之中的感官环境加以图式化。感觉与图式化，指称同一个过程：

我们环境中的命令，并不是被我们的知性在与感官欲求的冲突中接收的，而是被我们的姿态图式接收的，这一图式整合我们的感性，并动员我们的运动力量。命令被我们的感觉运动身体接收：我们必须使这些身体围绕那些为运动定向的事物集中；必须把它们锚定在我们的视觉、触觉和听觉沿之移动的各个层面上；我们在这些层面上驻足，在实在的核心中行动。命令安排着我们的能力。³⁴⁸

当然，在穿行环境时，我们总是在与环境的布局协商。但在一个意义上，我们的身体也被迫以某些不容协商、带有命令性的方式运动：反射与其他自主反应，以及由我们的物质性所必然要求的使人衰弱、使人失能的方式。列维纳斯谈到，他人的面容并不是在我考虑之后才迫使我接受其召唤，而是在此之前：“在面容的邻近中，服从先于那种经由推理而作出的决定，即承担面容所携带的命令的决定。”³⁴⁹林吉斯不仅在人类面容的感性经验中，而且在广义的感觉中发现了这种服从。

命令性的反应直达我们的感性；如果知觉通过成形的表象和图形—背景结构对它们进行过滤，我们就会把它们把握为纯粹感觉。〔译注：此句底本为“if perception did filter”；依上下文逻辑，疑漏否定词 not，原意可能为“如果知觉不通过……进行过滤”。〕这是一个思辨性的论点，但值得冒险提出。我们依靠这些回应生活，因为它们使我们的身体能够在物质世界中移动，并熟练地工作。然而，我们并不构成这些回应。它们是世界向我们传达自身的媒介。这之所以可能，是因为我们的身体内在于其他与我们相似或不同的身体，并且在许多方面依赖于它们。收音机、水仙花、街道标志和街区在我们身上留下印记，并把它们各异的感官内容注入我们。这就是属于一个生态共同体、成为维维安·索布查克所谓“客体间”领域之成员的意思。客体间性描述的是一个匿名共同体，在其中，我们原本有意识的身体，“与物质性的共同质料及其潜能一同存在；这种质料与潜能，不仅由意向主体，也由非意向对象相互共享”。³⁵⁰我们在客体间领域中经历的受动，使我们明白成为以下这种存在意味着什么：“不仅是一个客观的主体，也是一个主观的客体，其意向性与他异性可以从外部被感受到。”索布查克继续说，正是在客体间性的激情承受之中，我们获得了“对成为物质性存在意味着什么的更强意识”，并认识到“我们对世界与他人的感性行为的物质基础”。³⁵¹感受到自己是一个受苦并使他人受苦的物质存在，就是同时认识到，行动的感性基础也是伦理的基础。生态生活并不只是花朵、毛茸茸的小动物、自然保护与合作生活。³⁵²关系性生活还存在更阴暗的方面，它们蕴藏着自身的力量，我们稍后会看到。

在列维纳斯的后期著作《异于存在》中，内在性呈现出更沉重的色调。正如斯特拉·桑德福德所指出的：“两部著作都强调作为感性的主体之身体性，但《总体与无限》的重点落在愉悦上，而《异于存在》的基调则是受苦。”³⁵³感性的他者感发变成一种先验的脆弱性，主体的赋生则被

描述为“暴露于他人的身体”（OB 69/87）。³⁵⁴在《总体与无限》关于居住和享受的整个探讨中，感觉的摄养功能清晰可见；而如今，这种功能被一种愿望取代，即阐明感性如何导致身份的瓦解，以及它如何成为主体受制于可感者历时性的途径（OB 14-15/17-19）。³⁵⁵列维纳斯甚至把主体性等同于感性的脆弱性（OB 15, 50, 54/18, 65-66, 70）。这种脆弱性被赋予一个肉身形式，即肌肤，并获得一种现象学解释，用来为他的伦理责任理论重新奠基。

列维纳斯再次指向劳动、疲倦和努力，以重新呈现主体性的具身方面。但主体的感发，如今更明确地被解释为纠缠、疼痛以及享受的中断。身体性“是努力的痛苦，是疲倦的原初逆境，它产生于运动的涌起，以及劳动所涉及的能量之中”（OB 54/70）。列维纳斯用原初的受苦取代了劳动的原初享受：“作为在所感疼痛的作痛之中的被动性，感性是一种脆弱性，因为疼痛会在享受自身的孤立之中打断它，从而把我从自身撕开”（OB 55/71）。现在，很难分辨究竟是享受还是疼痛占据优先地位，抑或二者是同样原初的存在方式。例如，列维纳斯说：“对感性的分析，必须从品味与享受开始”（OB 56/72），但这并不意味着感性原初地就是品味与享受。这一陈述也不能压倒他在《异于存在》中为疼痛优先性所作的辩护。丹尼斯·金·基南针对列维纳斯的感性立场，也指出了一种相似的含混性。基南说，目前并不清楚，对感性的享受究竟是向他者的暴露，还是一种独特化的内卷；也不清楚，我们与他者的关系究竟应当“被描述为享受、威胁／必然性，还是责任；所有这些都既是独特化，也是暴露。尽管列维纳斯在《总体与无限》中努力建立并维持严格的区别，仍然存在模糊”。³⁵⁶清楚的是，疼痛和享受都属于感性，而无论在何种情形下，感性都提供了身体向其他者的最初敞开。

直接性与物质性赋予感性以构成性的易感性。列维纳斯写到，物质如何在享受与满足中“物质化”，而享受与满足首先是一种攫取与消费（OB 73/92）。享受的物质性，继而与摄养所包含的意义过剩相关联；这种过剩“为那个试图把它思考为条件的思维本身提供条件”（TI 128/101；另见 TO 62-64/45-49）。但同时，悖论性地——如果你愿意，可以把它看成类似德里达的 *pharmakon*，即药／毒——滋养我们的东西，也正是威胁身体稳定性或完整性的东西。我们通过感性接触的材料包含一种基本的双重性：它使我们具有能力，却又始终能够使我们失能。

感性作为一种接触形式，使我们对事物的把握反转为被事物把握；列维纳斯用“一吻的含混性”描述了这种情境（OB 75/94）。这种含混性，并不等同于梅洛-庞蒂在握手中看到的可逆性，因为在列维纳斯看来，可逆性被假定的即将到来，恰恰仍然成疑而不稳定，即使他关于自我与他者的历时结构类似于梅洛-庞蒂。³⁵⁷仿佛正是一吻或握手的含混性，使可逆性短路或受到阻止，从而通过安置一个不可逆性的形象，削弱梅洛-庞蒂的肉身图景。人永远不知道，相遇究竟是互惠的还是对立的；二者都是实际的可能性。列维纳斯写道：“〔感性〕从作为图像猎人的主动性，逆转为作为猎物的被动性；从作为瞄准，逆转为作为伤口；从作为理智上的把握行为，逆转为因一个不显现自身的他者而受到纠缠的惶恐”（OB 75/95）。

接触对于列维纳斯具有一个专门意义；它指称一种精确的情境。它是具身主体的基础，把绝对的“他者的邻近”描述为“享受的直接性、滋味的直接性、物质之物质化，为他者而直接敞开”（OB 74/94）。接触同样描述感性向他者的原初暴露，也就是他者感发的先验方面。那个享受着、并诞生于享受的主体，总是已经在享受作为元素、感觉和物质的他者。主体靠他者生活，因此对他者负有责任。列维纳斯赋予接触／邻近以肉身意义：

感性——在其中获得意义的邻近、直接性和不安——并不是由某种把意识与身体联系起来的统觉所构成的。具身化并不是一个主体的先验操作，这个主体处于它向自身表象的世界之中；身体的感性经验已经从一开始就是具身的。可感者……把具身化的结系入一个比自我统觉更大的情节。在这个情节中，我在与自己的身体联系起来之前，就已经与他人联系起来。（OB 76/96）

因此，邻近先于那个进行表象的主体，或其身体是“我能”的主体的涌现。它使主体向他者的接近敞开；他者的到来，“仿佛来自一个不可追忆的过去，一个从未曾是现在、也没有从任何自由开始的过去”（OB 88/112）。我们与先验过去的接触，具身于肌肤；列维纳斯呼应梅洛-庞蒂，把肌肤称为“可见者与不可见者之间的分歧 [l' écart] ”（OB 89/113）。肌肤并不是我们每个人共同参与的一种肉身，而是一个使我们既分离又接触的表面，使我们成为各自自存、却又彼此关联的实体。桑德

福德写下如下文字时，抓住了邻近的肉身性，也让人想起本索关于呼吸的论述：

它是肌肤在任何意向之前的呼吸，是转向他人，犹如把内里翻到外面；是越过肌肤，进入肌肤的背面，钻到肌肤之下；是一种纠缠，一种比任何剥皮（*dépouillement*）都更赤裸的裸露。这就是邻近。³⁵⁸

肌肤是一个门槛性的场所，是“接近与被接近之间的间隙〔*décalage*〕”，他异性在此产生（OB 90/114；TI 26-27/xiv-xv）。在《总体与无限》（26-27/xiv-xv）中，列维纳斯解释说，无限的观念——它与他人的显现同义——产生于我之中，“产生于这样一种不可思议的壮举：一个分离的、固定在其身份中的存在，同者，我，竟然在自身之内包含着它单凭自身的同一性既无法容纳、也无法接收的东西”。在我看来，只要肌肤能够接收它永远无望完全处理的感官材料的涌入，肌肤就是事物的深度——依列维纳斯之见，也就是事物的物质——被生产／揭示的场所。也就是说，肌肤是超出我们的对象化表象的过剩被生产出来的地方。

肌肤因其可渗透性而天然脆弱。正如鲁道夫·伯内特所解释的：

即使紧实而厚的肌肤，也有大大小小的孔洞，可以恰当地称之为“开口”。既有天然的开口，也有人造或被强行造成、被称为“伤口”的开口。然而，天然开口仍可能被强行打开并受到创伤。那些允许身体内部与外部相互通行和交换的天然开口，并不能阻止创伤性侵入或排出的暴力。³⁵⁹

列维纳斯论证感性是脆弱性、是向他者的暴露时，心中想的必定是类似的情形。伯内特指出，在一次具体接触中，所涉及的各自肌肤的独特本性，会把自身的性质带入主体间相遇，并帮助决定这次相遇是友善的还是暴力的。³⁶⁰这意味着，不能先天地把肌肤，或接触／邻近，判定为暴力的。而如果我们允许列维纳斯说，肌肤的敏感性——也就是一般意义上的感性——是易感性，那么这一条件就必须被理解为具有双重性。最重要的是，应当坚持：我向他者的暴露，同样既使我有能力，也使我失能；既塑造我的身体，也使它毁形。从先天上说，这种暴露既不是痛苦的，也不是愉快的。

希望至此，存在的感性维度何以以及为何是列维纳斯身体存在论的基础，已逐渐清晰。事实上，我们甚至可以肯定：在列维纳斯那里，理解为

aisthesis 的存在论的感性论，必定是第一哲学。³⁶¹主体向他者的首要敞开，是身体的感性，也就是它感受并受到物质感发的能力；它依靠这些物质而生，也因之而死。感性是享受、不适和疼痛的可能性条件，因而也是自身性，或自我性的可能性条件。正是这种自身性被他人召唤，并受到质疑。但这种自身性必须先通过努力与劳动赢得，才能负责任地回答他人的召唤。

我们已经看到，对列维纳斯而言，感觉具有情动维度，正如法语 *sentir* 一词所包含的那样，同时它也指称一个独特的存在论事件。这个事件一方面以承受感觉的主体的被动性为标志，另一方面以感觉的客观性为标志：感觉来自外部，并导引感性。列维纳斯否定了感觉纯属主观的观点，否定它只是发生在心灵内部、或仅作为意识相关物而发生的東西；这使他承诺一种存在论实在论。康德或胡塞尔的方法论承诺，应当阻止他们谈论超出现象边界的东西；列维纳斯则不同，他挣脱现象学，对感觉的非意向性／先验领域作出形而上学主张。事实上，他公开承认，这些主张是形而上学的，超出现象学方法的范围。然而，它们并非不可理解。桑德福德说，这就是列维纳斯方法的“全部要点”：

因此，列维纳斯的哲学方法，由一系列形而上学宣言构成；这些宣言显然从现象学证据中外推而来，又受到这些证据的进一步支持。形而上学真理通过现象学得到揭示：既因为现象学让人能够遇到它们，也因为在揭示事件之后，现象学发挥验证的功能。如此一来，关于超越之可理解性的强有力主张，显然是以诉诸情动伦理学的现象学为基础，通过它得到揭示，或由它获得辩护的。³⁶²

正因为感觉来自外部，列维纳斯才能把感性刻画为脆弱性。事实上，他需要感觉的外在性，以及这一点所意味着的身体脆弱性，才能让伦理学优先于哲学的任何其他分支。或者，如戴维·迈克尔·莱文所说：“在我们思考身体的方式经历根本修订之前……就无法理解绝对命令的具身化。”³⁶³如果如我所论证的那样，感性的双重性得到承认，那么伦理学的迫切性就与身体的存在论绑定在一起，而哪一个哲学分支享有优先性，就变得不再清楚。列维纳斯想让我们相信，我们的身体不断遭受外部攻击；有时，他仿佛在论证身体间相遇本质上就是暴力性的。他把我们向外在性的敞开，说成“暴露的肌肤在伤口与凌辱中的脆弱性”，并把感性说成：

一种比肌肤本身更赤裸的裸露；肌肤作为形式和美，激发了造型艺术，而这里是呈给接触、呈给爱抚的肌肤的裸露；它始终——甚至在色情的欢悦中，以含混的方式——是为了他人的受苦而受苦。没有覆盖，如同在敌人接近时被宣布不设防的城市那样敞开；感性先于一切意志、行动、宣告和一切立场的采取，它就是脆弱性本身。³⁶⁴

像一位忠实现象学家，列维纳斯指出，这种易感性不可还原为生理身体的因果关系。不，这种易感性是一种“比一切被动性更被动”的被动性，也就是说，是一种激进的先验被动性。“它是一种能力……‘挨打’、‘承受打击’的能力。……于是，在脆弱性之中，存在一种与他者的关系，因果性无法穷尽它；这是一种先于被刺激所感发的关系。”³⁶⁵

列维纳斯分析的一个长处，是充分认识了暴力的实在性。他敏锐地认识到，为了使这一实在性可理解，必须对他异性给出充分说明。例如，要解释身体的退化与死亡不可避免地逼近我们，就需要这样一种他异性观念：它承认，我们的某些经验不服从表象能力，某些经验抵抗我们关于它们所能知道或思考的东西。死亡来自别处，而且来得太快，以致我们来不及辨认它的面容。列维纳斯在《总体与无限》（224/199-200）中写道：

在意志中把握到的、一个必死却有时间的存在的概念……与任何导向自因（*causa sui*）观念的因果性，都有根本差别。这样的存在暴露于暴力，却也抵抗暴力。暴力降临于它，并不像一场事故降临于某种拥有主权的自由。暴力对这一存在的支配——这一存在的必死性——才是原初事实。³⁶⁶

不过，我们没有必要把身体的易感性认定为一种根本的脆弱性。当然，它也是脆弱性。但它同样是一种能力，能够受喜悦或愉悦所感发，并使身体在其姿态与动觉反应中，由它从他者那里接收的感觉而获得能力。它是一种接受外部挑战的能力，一种被激发去超出自身限度、积聚力量或权能的能力。简言之，身体的敏感性先天地具有双重性。

我们的身体同时由双重性与他异性构成。这一教训既在列维纳斯那里，也在梅洛-庞蒂那里。丹·扎哈维写道：“梅洛-庞蒂可以把具身的自我意识描述为对他人的预感——他人出现在这种自我经验的视域之上——并把对他人的经验描述为自身身体构成的回声。”对梅洛-庞蒂而言，他人之所以能够作为他人被接收，是因为他人的外在性为我映照了我自身的外

在性。“我之所以能够经验他人，是因为我从未如此接近自身，以致他人对我而言成为全然、彻底陌生且不可通达的。我总是已经对自身而言是一个陌生人，因此也向他人敞开。”³⁶⁷他异性无须成为纯粹超越的问题，才能要求伦理上的考虑；必须指出，这种超越与人文主义、人类中心主义及某个特定宗教传统结盟，把非人类排除在伦理考虑之外。³⁶⁸我们与他者性的关系具有双重性，而我们赖以存在的东西既可能使我们有能力，也可能使我们失能，单是这一点就足以让我们有所顾忌。

的确，列维纳斯比梅洛-庞蒂更丰富、更复杂地描述了他异性。同样，他反对笛卡尔式与康德式主体性，努力赋予自我以身体形式，从而也赋予伦理命令以身体形式。此外，他关于主体内在生成的解释，足以与德勒兹相匹敌。但在这一过程中，他以一种先验责任之名，牺牲了具身性实际具有双重性的经验；这种责任的夸张基础，导致了关于主体脆弱性的极端主张。这种夸张在尊重感觉实在性的同时，也背离了我们感性的可塑性。列维纳斯的人类中心主义具有伦理上的排他性，最明显地表现为他赋予人类他者以道德特权。为了避免这种排他性，并忠实于我们感官存在的双重性，我们应当发展一种更平常、更忠实的内在命令形式，把它的力量安置在存在者、对象、元素与环境相互作用的感官配置体系之中。³⁶⁹为此，我们需要一种具身性构想，避开梅洛-庞蒂与列维纳斯双方的过度之处。也就是说，我们需要充分说明身体的可塑性。

第5章 论感性可塑性

……我们应当尝试发现：主体如何通过有机体、力量、能量、材料、欲望、思想等的多重性，逐渐地、渐进地、真实而物质地被构成。

福柯，《两次讲座》

……感觉是变形的主宰，是身体变形的作用者。

德勒兹，《弗朗西斯·培根》

迄今为止的论证循着两条彼此交织的总体路径展开：一条是批判性的，另一条是建构性的。批判的线索主张，梅洛-庞蒂与列维纳斯提供的两种具身性图景，不足以思考我们的身体实际上如何同物质世界相互作用。建构的线索则汇集了一些证据，表明这两位现象学家都意识到感觉在经验与身份的构成中所发挥的作用。感觉的性质与功能，以及它同知觉的差别，已经得到说明。在本章中，我以梅洛-庞蒂和列维纳斯对感觉与感受活动的分析为基础，力图提出一种能够调和二人各自观点之极端的具身性解释。我的观点以身体的可塑性取代可逆性与易感性，并主张：可塑性的动态性质，更忠实于存在的感性维度，也更忠实于身体间相遇所具有的交互性质。

从方法论上说，捍卫身体的可塑性并不只有一条途径。可塑性观念已在福柯、德勒兹等后结构主义哲学家的思想中默默发挥作用，在具身认知理论家的著作中也日益显著，因此，若要全面进攻现象学的身体观，许多非现象学阵营都可成为出发点。这种对立可以被解释为现代身体观与后现代身体观的冲突。³⁷⁰然而，如此整齐的分，无法公正地反映现象学与非现象学的具身性解释之间究竟存在多大程度的重叠。因此，在为可塑性辩护时，我选择把梅洛-庞蒂和列维纳斯的洞见，同斯宾诺莎、詹姆斯、杜威，乃至马克·约翰逊、曼努埃尔·德兰达和凯瑟琳·马拉布等诸多非现象

学思想家的洞见综合起来。还应当指出，我认为现象学家最富成效的见解，并不总是他们从现象学视角出发得出的。事实上，正如我在前几章指出的，束缚梅洛-庞蒂与列维纳斯偶然发现的某些最丰饶洞见的，往往正是现象学方法本身；它也给一切试图把现象学与其他具身性研究进路相综合的努力制造了困难。往往正是在这两位思想家即将越出现象学限制之处，他们的思想才向形而上学上大胆的方向腾跃而去。

可塑性的含义之一

身体是可塑的，这意味着什么？为什么有必要如此理解身体？这个词有一种广为人知的美学含义，例如我们谈到“整形外科”或“造型艺术”时便是如此。但我并非专门关心这两种意义中的任何一种。我谈可塑性时，所指的是如今在当代神经科学以及认知理论、演化理论的论述中已经通行的含义。我第一次遇到这个词，是在一部更接近我本专业的文本中，也就是阅读威廉·詹姆斯的哲学心理学时。詹姆斯在《心理学原理》中写道，可塑性大体上“意味着拥有一种结构：它足够柔弱，可以顺应某种影响；又足够坚固，不至于一下子完全屈服。这样一种结构中，每个相对稳定的平衡阶段，都以我们可以称为一套新习惯的东西为标志”。³⁷¹ 詹姆斯意义上的可塑性，不仅为想象脑与身体的动态过程提供了有用的方式，也提供了一种思考具身主体之动态结构完整性的方法。我使用“完整性”一词，并不是取其道德意义，而是如同有人说“地震损害了这座建筑的完整性”时那样使用它。在这里，身体与建筑的类比是有意为之。它意在提示身体与建筑之间的相互规定，以及个体与环境之间的结构同构。如果我们像梅洛-庞蒂那样假定，我们就是我们的身体，那么我们便无须设定一个保持自我同一的主体性核心，仿佛无论经历任何身体间的接触——社会的、物理的或文化的——这个核心都始终不受触动。当我们把主体等同于身体时，会产生许多问题；可塑性帮助我们梳理这些问题。最终，可塑的身体为我们提供了一种完全内在的主体性理解，又不迫使我们赋予身体一种不确定的流动性，以致难以解释稳定性如何出现并得以维持。

把可塑性而不是可逆性或易感性视为身体的界定性特征，有经验与实践两方面的理由。首先，身体会解体、衰败、死亡。正如我已经论证的，它与其他身体的关系——有时也包括它与自身的关系，例如自身免疫疾病——常常充满暴力。不可逆情形的例子不胜枚举。这些情形的界定特征，

是人面对一种使其不堪重负或超出其能力的物质性时的无能为力。用罗纳·德·布鲁齐纳的话说,“人的无能为力,根本上就在于受制于自身周围和内部的结构,而这些结构并非一个人类个体亲手造就”。³⁷²一架钢琴被推出窗外,砸碎了下方人行道上的某个人。一架飞机坠入海洋,连同所有乘客一起毁灭。在这些情形中,所涉身体并不处于即将相互逆转的状态:人行道上的人不可能变成压碎者,钢琴也不会变成那个被压碎者,尽管它在撞击时也会遭到一些损伤。也许只有人行道受到的伤害可以忽略不计,因为它的抵抗能力比那个不幸的路人或那件乐器更强。飞机乘客的知觉能力会被消灭;在某种意义上,他们的身体将会死亡,但摧毁他们的物质实在仍将存在。或许知觉情境是可逆的,但强大身体与无力身体之间不对称的物理接触,肯定不是如此。我认为,我们的身体能够在自身中感觉到这种不对称性,并在与其他身体形成纽带时,以它为基础。³⁷³

当然,我并没有愚蠢到认为,仅凭钢琴坠落、飞机坠海的画面,就足以反驳建构主义唯心论或相关主义。把这些画面放在这里,一方面是把它们用作物质世界难以驾驭的隐喻。此外,它们也有助于动摇我们对某种唯心论或现象学的安然信任:这些思想惯用的形象,是一个充满求知欲的观察者,专注地凝视某个中等大小的家居物件。然而,对象并不总是如此便于把握。如果梅亚苏关于偶然性之必然性的论证成立,那么,就连支配这些对象之存在的规律,也并非如此易于掌控。³⁷⁴简言之,我们有理由不信任显现的稳定性,也不信任身体与世界的同步性。

从另一个角度看,身体的确又是富有韧性的东西。它通过滋养自身来抵抗解体,防御攻击,并巧妙地汇聚帮助自己延缓死亡的资源。它制作衣服、设计庇护所,在受伤时设法修复自身,并采取措施避免再次受伤。它从环境和他者那里取得这些资源;他异性既可能使它失去能力,也同样能够赋予它能力。诚然,悲剧随时可能降临于身体,因此它确实是一个具有易感性的实体。但由于悲剧具有非常态性质,暴力的威胁不能成为把身体界定为身体的基础。身体远远不只是一种被动性:它保存自身,并推动自身变得更加强大;它会适应、会演化,的确如此,但它也会摧毁,会施加形式。这些都是尼采的教诲。³⁷⁵身体受到暴力威胁,也容易解体,但与此同时,那些抵抗它的努力与运动的东西又赋予它能力;这一事实必然引导我们思考可塑性的伦理学与政治学。

一个其完整性具有可塑性的身体，可以通过它的阈限来界定。这意味着，正如我们讨论梅洛-庞蒂的风格概念时所见，它的身份不断变化，由一种不确定而脆弱的倾向构成。这种倾向或者表现出典型的效应，或者将产生这些效应的潜能以潜在方式保有在身体之中，并能够在适当条件下实现。³⁷⁶ 身份的改变或身体完整性的损害，既可能由身体维持自身的过程失灵所导致，也可能由外力对其构成施加的压力所导致。在这两种情况下，遭到损害的都是一种联盟：一群身体共同作为一个单一身体运作——例如一段友谊、一场政治示威或一支足球队——并共同协作，相互规定每个个别身体的身份。这种身份观要求我们把身份的实质想象为短暂而依赖他物的，而不是持久而自足的。个体只能享有暂时的自主性，只能有限地免于衰败。正如马赫所断言的：“自我并不比身体更加绝对恒久。我们在死亡中如此恐惧的东西，即我们恒久性的湮灭，其实在生命中已经大量发生。”³⁷⁷ 这种身份定义也重新赋予死亡以意义；正因如此，在飞机坠毁的例子中，那些假定的受害者只能说是在“某种意义上”死去了。一个人可能已经死亡，却并未真正变成尸体；也可能已经成为尸体，而严格说来却并未死亡。³⁷⁸

复合身体

斯宾诺莎用“比率”一词来描述构成身体身份的动态联盟。他把身份的阈限表述为运动与静止、速度与缓慢的比率。³⁷⁹ 身体不只是一个形状或一种风格，而是一个关系系统，由某种特定的关联原则，即比率，所支配。沿着他的思路，德勒兹和瓜塔里借助组装体、机器、多重体、无器官身体等概念，进一步阐发斯宾诺莎的身体身份观。这些概念使我们在理解身体身份时，无须诉诸不可变的有机结构——无论是生物学的、生理学的还是神经性的；它们让身体彻底向变形与重构开放，因而也向偶然性与他异性开放。斯宾诺莎开始建构可塑的身体，而德勒兹和瓜塔里则展现出它的复杂性。

在斯宾诺莎看来，身体从来不是原子论意义上的纯粹个体，因为一个个体总是由许多身体组成的复合体或集合体。在他的一元论存在论中，使一个身体从唯一实体——神或自然——中个体化出来的，是身体所产生的效应，而这些效应由其独特性所决定。斯宾诺莎把单一事物界定为具有有限而确定之存在的事物。“如果若干事物在同一行动中协作，以至于它们

全体共同同时构成一个效应的原因，那么，在这一点上，我把它们全体视为一个个体。”³⁸⁰ 简言之，一个个体就是一个独特体。于是，一个身体之所以被个体化为这个身体，是由它能做什么，或它在物质方面（动力因）、心理方面（情动）、政治方面（起义、治安管制）等等能够实现什么来决定的。身体创造一个单一效应的能力，或者我们所说的身体之力量，总是可变的，并且容易瓦解；因为只有当那些共同制造一个单一效应的身体集合体，维持住它们特定的运动与静止比率时，这种力量才会持续存在。斯宾诺莎写道：

当若干大小相同或不同的身体，由于其他身体施加的压力而彼此紧密接触，或者以相同或不同的速度运动，从而在彼此之间保持一种不变的运动关系时，我们就说这些身体彼此联合，并共同组成一个身体或个别事物；这个事物正是通过身体的这种联合而区别于其他事物。³⁸¹

然而，这个比率并不是一个精确值：它是可塑的。也就是说，其身份以一种不稳定的形式可变性，或完整性的阈限为标志。³⁸² 最终规定身体的并非形式，而是身体构成的动力学构成了它的个体性。德勒兹告诉我们，“重要的是”把个体性看作“差异速度之间、粒子的减速与加速之间的复杂关系”。这就是德勒兹所谓斯宾诺莎的“运动学命题”。³⁸³ 我们不妨把它称作身体的生态学解释。

德勒兹把斯宾诺莎的身体问题凝练为一个提问：身体能够做什么？他如此提出问题，是为了提示两点：（1）知道一个身体做什么，就是知道它是什么；（2）身体的力量仍是我们所不知道的，因此，新技术和新的集体生存方式为我们蕴藏着哪些行动、变化和增强的可能性，我们还远未探明。我尤其想到的是人机界面、参与式艺术、义肢、基因操作，以及德勒兹和瓜塔里称为“非自然参与”的一整套现象。³⁸⁴ 德勒兹的问题还点明了斯宾诺莎提出的另一项存在论主张：身体就是其影响与被影响的能力。德勒兹写道：“一个身体影响其他身体，或受到其他身体的影响；也正是这种影响与被影响的能力，在其个体性上界定了一个身体。”³⁸⁵ 这种个体性观念带来一种新的事物分类方法，其区分原则是内在地产生的。身体是什么，变得不如它能做什么重要。³⁸⁶

这种新方法倾向于以发生的或演化的方式理解形式，而不采用古代的质形论。它认为，形式的发生始于异质物质元素之间的接触，这种接触产

生多重体，而多重体又从内部生成独特的身体。³⁸⁷ 在这种存在论中，“〔身体的〕结构与发生，在原则上是不可分辨的”。³⁸⁸ 杜威对审美形式的定义，在这里很有代表性：“因此，形式可以被界定为诸种力量的运作，它们把对一个事件、对象、场景与情境的经验，带向它自身完整的实现。”³⁸⁹ 这一表述的重要之处在于：它承认，在结构的规定中，情境先于目的论；并把结构的发生定位于构成一次感性事件的材料与能量之中。事件在根本上是有节律的。³⁹⁰ 同样，德勒兹写到了以下过程：

快慢关系如何依据情境而实现，以及这些被影响的能力如何得到充实。因为这些能力总是得到充实，只是方式各不相同：这取决于当前的情动究竟是威胁该事物——削弱它的力量，使它减慢，把它缩减到最低限度——还是增强、加速并扩展它：毒物，还是食物？——其中又有种种复杂情况，因为对于所考察事物的一部分而言，一种毒物可能就是食物。³⁹¹

这里的重点是，身体身份的维持不只是主体间／身体间关系的问题。身份还依赖于环境条件，以及这些条件所提供——或未能提供——的滋养：环境的两面性，被承认为身体力量与行动的基础。

采用德勒兹所赞同的斯宾诺莎式身体定义，其优点之一在于，它把我们从人工／自然、有生命／无生命、有机／无机、有感觉／无感觉这类根深蒂固的二元对立中解放出来。对于斯宾诺莎与德勒兹而言，一切身体都处于同一个存在论平面上；我们可以用某种语言评估它们，而无须被迫区分人类与非人类，或生物与非生物。这正是身体的“扁平存在论”的优点。³⁹² 摆脱旧有二元对立之后，我们便能够自由想象新的复合身体，从而想象集体经验与身体身份的新可能性。混杂性与共同体成为常态。正如伊丽莎白·格罗兹所说：

〔德勒兹与瓜塔里〕提供了一种全然不同的方式，来理解身体同其他身体的联系——无论后者是人类还是非人类，是有生命还是无生命；他们把器官和生物过程与物质对象、社会实践联系起来，同时拒绝使身体从属于某种统一性或同质性，而以往身体对意识或生物组织的从属恰恰提供了这种统一性或同质性。遵循斯宾诺莎，身体既不被看作意识的所在，也不被看作由有机结构决定的实体；我们更多地从以下方面理解它：它能做什么，能执行什么，建立了什么联结，经历了哪

些变形与生成，与其他身体形成了怎样的机器性连接，它能够同什么相连，如何增殖自身的能力……。³⁹³

格罗兹所描述的具身性模型，用德勒兹与瓜塔里的语言来说，就是把身体视为一个“机器性组装体”。这一概念是民主的，因为它把极为广泛的现象都算作身体，而且不使任何一种身体或关系凌驾于另一种之上。自然生成的身体并无特殊之处；人类身体并不高于植物身体。任何类型的身体都能够同另一类型的身体联合，开启新的身份、新的效应。身体差异是复杂程度上的差异：最重要的是身体产生的效应与情动，而不论其构成要素出自何处。组装体概念对生态思想具有深远影响。

组装体与机器

在具身／生成认知的文献中，可以找到一种关于身体的组装体理论。以安迪·克拉克的著作为例。在《身在其中》中，克拉克发展出“支架”概念，旨在说明我们的心智并未被锁在头颅里，而是延展于整个对象间环境之中。外部环境以无数种形式为身体提供支撑、搭建支架，从铅笔、纸张、照片等简单工具，一直到语言与数字存储设备。这种思维方式也是“延展心智”假说所共有的。“这些外在结构的功能，是补充我们个体的认知构造，并把人类理性散布到越来越广阔的社会网络与物理网络之中；这些网络的集体运算呈现出自身特有的动力与性质。”³⁹⁴ 诺埃在讨论潜在表征时，也借助类似于支架的观念，作出了一段有益的说明：“把内部处理工作卸载到世界上，可以简化我们的认知生活，而且从工程学与演化的角度看，都十分合理。”³⁹⁵ 支架构成个体解决问题的网络，但依据我们迄今所说，把它看作身体的“外部”，会造成误导。这也正是克拉克的要点：不能把个体理解为与支撑其行为的支架分离而立；它们遍布这些支架，并在一种真实的意义上，从其环境的支架中涌现出来，或者就是这些支架。³⁹⁶ 心智的可塑性使身体能够以适应性的方式整合、设计帮助解决问题的支架。认识我们的脑如何设计并栖居于社会中由网络、制度、社群及无数动态系统构成的庞大组装体，正是当下认知科学的任务。³⁹⁷

身体的组装体理论，为简·贝内特所谓“分布式”或“联邦式”能动性奠定了基础。在她看来，组装体中的能动性“分布在一个存在论上异质的场域之中，而不是局限于人类身体，或局限于〔仅仅〕由人类努力所产生的集体的一种能力”。³⁹⁸ 这里的能动性等同于效力。任何有效力的事

物，都有资格成为行动者；这意味着，任何在世界上造成差异的事物，都具有能动性，即便不能把这个事物本身指认为其能动性的源头。既然每一个事物都会造成某种差异，无论多么微小，每一个事物都带有能动性的印记。³⁹⁹ 贝内特在《活力物质》中写道：

这种对能动性的理解并不否认所谓意向性这种推动力的存在，但它认为意向性对结果的决定作用没有那么大。它松开了效力与道德主体之间的联系，使效力更接近一种力量的观念：即造成差异、从而要求回应的力量。而我同斯宾诺莎及其他人一道主张，这种力量也为非人类身体所拥有。⁴⁰⁰

这种彻底民主的身体理论，使古典自由主义自主性的可信性瓦解，并把责任分散到整个存在场域之中。

组装体在本质上是多重体，其身份由它们所产生的统一效应来规定。它们的身份就在其复多性之中。如果身体就是组装体，那么它们便不那么像固定的结构，而更像异质的事件；它们的一致性／完整性，来自某个变化的阈限。这个阈限受构成组装体的那些活跃联结所支配。组装体总是暂时的、无等级的，其组织也总是处于不稳定状态。⁴⁰¹ 只有主动维持住其构成性的运动与静止比率，也就是其强度，它们才能持续存在。⁴⁰² 沿着一章对列维纳斯的非正统解读，我坚持认为，这一过程发生在感性层面上。强度是一种身体事件——激情、感发、感觉——正如马苏米所说，它直接关联着“进入运动与静止关系的能力”。⁴⁰³ 强度使身体的力量发生分化，使它突显出来，并使它能够占据一个位置。强度能够通过无数方式，由多种无机和有机成分生成。凡是积累起来的東西，都可能增强其强度。想一想狼群，或穿梭海中的鱼群。它们是自然事件，因此似乎只有把它们理解为受固定自然规律支配，才能加以把握。然而，把它们视为组装体，情况便未必如此。组装体是动态的统一体，从内部组织起来，因具体情境而临时构成——它们是此性。

德勒兹和瓜塔里借用了中世纪的“此性”概念，因为它使他们能够从事件、强度和生成出发来思考身份与个体化。简言之，此性是一种特定的“偶然形式”。⁴⁰⁴ 也就是说，它是一种在历史中涌现的独特形式。它与实体、实体形式、个人、主体、事物等观念形成鲜明对照；后面这些观念，都被认为是自我封闭的，并在某种意义上对于自身而言具有必然性。

他们沿着斯宾诺莎的思路，解释了如何把身体界定为此性；这里使用的是制图学的语言：

身体不是由规定它的形式来界定的，也不是作为某种确定的实体或主体来界定的，更不是由它具有的器官或履行的功能来界定的。在一致性平面上，身体仅由经度与纬度来界定：换言之，在给定的运动与静止、快与慢的关系下，属于它的物质要素之总和，是经度；在给定力量或潜能程度上，它所能承受的强度性情动之总和，是纬度。除此之外，只有情动、局部运动和差异速度。⁴⁰⁵

此性概念使我们能够把个体化，因而也把身份，看作完全偶然的身体间性，或一次可塑性事件。它帮助我们摆脱实体存在论的观点，后者把历史性的涌现视为身份的非本质因素。它也帮助我们阐述一种身份理论，使身体的流动要素与其〔亚〕稳定要素达到平衡，并把这些要素关联于宇宙史、演化史和人类史的内在性。⁴⁰⁶ 遵循斯宾诺莎，德勒兹和瓜塔里为思考身体可塑性提供了诸多资源，尽管他们有时把“无器官身体”概念的流动性推进到了无法成立的极端。即使身体能够尝试摆脱自身的有机构成，它也绝不会完全没有组织，至少也会保留一套最低限度的习惯。无器官身体仍然是一种理想。

无论无器官身体能否实现，迄今本章所揭开的，是“个体”与“身体”的潜在含义。身体是什么，以及它能做什么，突然都成了彻底开放的问题。身体的力量得以自由增殖，个体得以自由发展，但始终处于支配身体组装体的不稳定而独特的生态条件之下。随着论述的推进，如此理解身体的实践后果将愈发清楚。

对德勒兹／瓜塔里发展复合身体或组装体的观念而言，另一个同样重要的方面是它的机器性质。在《反俄狄浦斯》中，机器被界定为在原本连续的材料〔*hyle*〕之流中引入中断的东西：机器是“一套中断或切断的系统”。我们身体的孔口就是机器，因为它们中断空气之流（口）、声音之流（耳）和粪便之流（肛门）。⁴⁰⁷ 身体的感觉装置可以被视为一台复杂机器，因为诸感官构成一套多方面的装置，切分流过身体的感觉材料的杂多。在切分的同时，机器性身体也能够创造新的联结，即由强度关系与情动交互组成的新组装体。这些联结同样因具体情境而临时形成，是一种拼装；如果克拉克的观点正确，那么它可能使我们的身体经历“深刻而具有变革性的重构，在其中，新的装备——既包括物理的，也包括‘心理

的’——能够真正纳入那些被我们认作心智和人格的思考与行动系统之中”。⁴⁰⁸ 曼努埃尔·德兰达在阐述他的社会组装体理论时，为个人身份的形成提供了一个有益的例证。如果领土化指的是一种提高个人身体身份内部同质性的过程，那么，身份“可能不仅因失去稳定性而解域，也可能因能力增强而解域”。下面这些情景，生动地展现了机器性身体的变革潜能：

例如，当一个幼儿学会游泳或骑自行车时，一个崭新的世界突然向经验敞开，充满新的印象和观念。这种新技能使孩子能够打破过去的惯例，乘着一种新的交通工具，冒险离开家，或进入以前禁止进入的空间，例如海洋；就此而言，它具有解域作用。简言之，新技能增强了一个人影响与被影响的能力；换一种说法，它增强了人进入新组装体的能力，例如人体与自行车、一块坚实的地面、一个引力场所组成的组装体。⁴⁰⁹

机器所参与的交互，把“迥异的要素”组合起来。这意味着，它们切入来自不同存在论领域的材料，并与之对接。想一想装有钛制义臂的士兵，或拥有网络化身的人。想一想一个通过想象中的朋友或电子游戏获得快乐的孩子。想一想一个男性，他的受虐欲望需要借助皮革、石头或植物，才能达到性满足。⁴¹⁰ 这些人都是机器；他们的身份在物质上是复合的。机器性过程包含某种技艺或工艺，而身体早已拥有这种技艺，因为它能够毫不费力地接入那些产生自然的、人工的、物理的、语言的、想象的和抽象的效应的环境。⁴¹¹ 既然身体从来离不开一个由异质要素，或义肢／工具，构成的滋养环境，那么我们有理由说，看出人体就是一台复杂机器，并不需要勉强发挥想象力：即使它不是拉美特利意义上的机器，也无疑是德勒兹与瓜塔里意义上的机器。其机器性基础结构，是由物理的、现象学的和生态的行动者共同构造的；这些行动者由一种并不专属于任何一个领域的个体化原则联结起来。尽管列维纳斯和梅洛-庞蒂都认识到了身体的机器性潜能，但在我看来，两人都不愿赞同身体仅仅是一台复杂机器的观点。两位现象学家都承认，主体部分地由其社会语言环境、历史环境和物理环境构成；但他们的文本缺少这样一项论题：主体的结构完全依赖于一个物质力量场，而这些力量真正组装出了身体的身份。⁴¹²

可塑性的含义之二

在继续之前，我想更充分地说明可塑性的含义，并提出它对具身性理论和身份理论的一些启示。这将使我们得以从可塑性出发理解机器性身体，并看清：身体与环境的结合，对于理解身体可塑性至关重要。此外，这也将使我们准备好理解，身体的可塑性如何由其感性构成，也就是其感觉装置的历史，所规定。

如果说以下主张至少具有一定合理性：现代的具身性解释以身体具有某个实体性核心或不可变结构为特征，而后现代的解释则以希望看到身体消融于欲望、快感和流变的匿名场域为特征；那么，可塑性概念便不属于这两个历史时期中的任何一个。⁴¹³ 按照这种历史划分，梅洛-庞蒂似乎既不属于现代阵营，也不属于后现代阵营，因为他淡化身体匿名性的程度，恰如他反对现代主义者的实体存在论的程度。无论如何，他并未向我们提供一个可塑的身体。他的可逆身体的动态性质，更接近弹性的力学。可以通过橡皮筋来理解弹性。橡皮筋柔韧而可变形，但在没有阻力或外力时，它会趋向某个特定的形式状态。因此，弹性并不适合用来描述向永久变形开放的结构。永久变形意味着断裂，意味着构成橡皮筋弹性的那种特定倾向的消除。对橡皮筋而言，弹性的消失就等于死亡。换言之，它的结构并不等同于它在历史中的发生。从弹性的角度看，橡皮筋的结构由橡皮筋这一类型所规定。梅洛-庞蒂的生活身体也是如此：其结构趋向某种连贯性，而这种连贯性由生活身体这一类型预先规定。只要生活身体的柔韧性存在于某些规范性限度之内，那么，最适合用来理解梅洛-庞蒂式身体的，就是弹性模型。

梅洛-庞蒂的生活身体具有若干结构特征，表现出一种倾向性的弹性；缺少这些特征，就意味着主体性不可能成立。它们包括意识的特征——例如意向性、透视性的知觉——身体图式、超越的运动或能力，即“我能”；后者实际上作为一种先验规范运作，从而使无能力成为一种派生的行为方式；还包括被赋予知觉的一般性汇聚倾向。⁴¹⁴ 在与世界、其他身体以及一般他异性的每一次接触中，可逆的身体都凭借若干准超越的结构来维持其相对稳定性；这些结构确实是可变的，但并不能无限制地变动：倘若如此，它们就会成为可塑的。如果说有某种趋势，那就是它们的可变性始终寻求回到某个平衡点，即我们此前界定的身体—世界同步。可

塑性则不追求这样的终极目的。只有将客观身体隔离起来，并悬置一个问题——它的生理性和物质性如何既干扰又支撑生活身体的现象学知觉世界——才能形成这种具身性观点。正如我始终论证的，威胁着消解或破坏身体弹性的，是感觉场域同自主神经系统的直接接触，以及更一般而言，身体的物质构成。换言之，身体匿名的感性生活，是变形与毁形的所在，或者帕纳吉亚所谓的“无区分地带”。⁴¹⁵这并不意味着梅洛-庞蒂毫无可塑性观念。相反，风格与习惯——也许还有身体图式？——都表现出显著的可塑性。我的意思是，他的文本冒着把可塑性病理化、把弹性正常化的风险，而这样做的目的，是在生活身体与客观身体之间划出一道区分——在他看来，这一区分具有根本意义。我们必须谨慎地承认，现象层面和物质层面都具有可塑性，不能认为这两个层面由不同的存在论原则所支配。

可塑性与纯粹的可变性、实体性两者都形成对照，并意在取代两者。从根本上说，它既不是稳定性，也不是不稳定性，而是亚稳定性。凯瑟琳·马拉布在评论当代脑研究时写道：

可塑性这个词有两种基本含义：它既意味着接受形式的能力——例如黏土被称为“可塑的”——又意味着赋予形式的能力，例如造型艺术或整形外科中的含义。因此，谈论脑的可塑性，就等于把脑看作同时可以改变、可以“成形”、又能够塑造形式的东西。⁴¹⁶

这种可塑性观念并不是说脑仅仅具有灵活性，因为正如马拉布随后说明的，脑既容易受到历史性变形，也能够造成历史性变形。

灵活，就是接受某种形式或印记，能够折叠自身、承受折痕，而不是给予折痕；就是驯顺，就是不爆炸。的确，灵活性所缺少的，是赋予形式的资源，是创造、发明乃至抹除印记的力量，是赋予风格的力量。灵活性，就是减去了自身创造才智的可塑性。⁴¹⁷

脑在一定程度上是驯顺的，但这种驯顺既是容受，也是创造，两者合为一个特征：创造性的容受。我们的脑在一定程度上由演化所规定，但正是这一无法逃避的规定性，容许“一个可能的即兴发挥余地”；这个余地既被独特地规定，又在历史中使个体独特化。⁴¹⁸每一个身体的经验也同样是独特的，这意味着，没有两个身体能够经历完全相同的相遇。

可塑性描述形态发生中同时存在的确定性与不确定性。换言之，它命名了身体使自身最初规定性得以无限变化的潜能。⁴¹⁹即使承认人脑表现出普遍的解剖结构，或它的物理构成在结构上是不变的，学习与记忆——也就是一般意义上的历史——也保证了没有两个脑会完全相同。马拉布认为，在它们的历史中，“重复与习惯发挥着相当大的作用，这表明神经回路的反应从不是固定的。因此，可塑性在雕塑家的角色之外，还增添了艺术家以及自由与自主性导师的功能”。⁴²⁰个别脑的独特身份，涌现于自由与规定性之间打开的间隙，也就是说，涌现于历史的空间。个体的构成，取决于身体机制如何被它实施或承受的经验所改变。可塑性是“机械之物的事件性维度”，它

在决定论与自由之间，指称可塑性的封闭含义——形式的确定性——与其开放含义——形式的可变性——之间展开的一切转变类型。这种作用如此深刻，以至于今天的脑系统呈现为自我雕塑的结构：它们既不是有弹性的，也不是多形态的，却仍能容受持续的自我改造、命运的差异，以及独特身份的塑成。⁴²¹

我们的脑是机器，但它们是能够自我修复，并按照从周围环境接收到的信息重新为自身编程的机器。它们所达成的身份，在被动与主动、无限可能与有限规定之间取得一种平衡。然而，归根到底，它们的构成仍会向物质世界的要求让步，只留下其独特命运的痕迹，重返存在的匿名物质。

福柯关于历史与具身性的研究，沿着类似的思路展开。他选择用“驯顺性”来描述被权力与规训技术贯注的身体，但他思考驯顺性的方式，同可塑性概念形成了共鸣。《规训与惩罚》中处处可见的驯顺身体，一方面似乎只是柔顺的，或者说，在马拉布的意义上是“灵活的”。它们被迫接受一种预先编定的形式，被国家权力或生命权力的运作变成自动的、机械的身体——也就是被领土化的身体。福柯描述了以下过程：

士兵已经成为一种可以制造出来的东西；从无定形的黏土、一个不合用的身体中，可以构造出所需的机器；姿态逐渐得到矫正；一种精心计算的约束缓慢地贯穿身体的每个部位，控制它，使它柔顺，使它随时待命，并悄然转化为习惯的自动运作。⁴²²

但这只是事情的一半。如果身体不具有接受各种历史性规定形式的能力，它就不会呈现出这种表面上的自动性。当福柯说身体必须被拆解并重

新安排时，他是在承认：规训技术必须面对那些能够抵抗、并蕴藏着自身力量的身体规定性。奥克萨拉反对巴特勒等人的观点，指出恰恰是已经成形的身体，才会对重新塑形提出自身的抵抗。⁴²³ 用福柯的话说，“规训增加身体的力量……又削弱这些同样的力量……简言之，它把力量从身体中分离出来”，并把身体转变为一种“才具”或“能力”。⁴²⁴ 回想詹姆斯对可塑性的定义：被规训的身体获得了一种结构，它足够坚固，可以抵抗权力，又足够柔弱，会向技术足够精密、强度更高的权力屈服。

身体的事件性结构，在《尼采、谱系学、历史》中得到进一步表达；福柯明确拒绝把身体看作一个超历史的、由生理学所规定的实体：“身体被许多不同的体制塑造；它被工作、休息和节庆的节律拆解；它被食物或价值，通过饮食习惯或道德律毒害；它构筑抵抗。”从否定方面说，身体的历史“没有恒常项”。⁴²⁵ 从肯定方面说，身体是可塑的。这并不意味着身体可以还原为一连串压迫事件，也不意味着它所采取的形式不构成真实的倾向或确定的行动能力。它意味着，任何特定倾向都是偶然的，都可能变化，而倾向的可塑性则在结构上是具身性的基础。⁴²⁶

在哲学传统中，马拉布对可塑性的探究暗中延续了詹姆斯与杜威的自然主义洞见。她即便不是从未提过这两位思想家，也很少写到他们。她是在黑格尔那里发现可塑性的；我则一直主张，它同样是斯宾诺莎主义的基础，这一点她在《偶然性的存在论》中也曾提到。⁴²⁷ 她关于脑的论述，可以富有成效地扩展到对身体构成的描述。这不会导向还原性的物理主义。现象学，以及实用主义者对现象学的亲近，帮助我们避免走上那条道路。例如，贝尔纳·安德里厄沿着弗朗西斯科·瓦雷拉等人的方向，正在开展一项名为“神经现象学”的研究计划；它关注认知的物质发生及其可塑性，同时认为，对这一过程所作的现象学描述和神经科学描述，具有同等的正当性。这种“动态唯物主义”的核心，是对梅洛-庞蒂肉身概念的更新；安德里厄说，这一概念“通过身体与世界的相互作用，以及这些纳入过程的逐步具身化，界定神经系统的历史性建构”。⁴²⁸ 身体建构的时间维度，与可塑性原则相联系；按照这一原则，身体“首先必须被理解为同其环境的相互作用，因为它本身就是一种接受性的物质，同时被赋形，也赋予形式”。⁴²⁹ 梅洛-庞蒂可能并不愿接受这种关于肉身的唯物主义方

案，但他的思想的确表现出对安德里厄与马拉布所描述的相互形成过程的亲近。这一点再次体现在他的习惯观念中。

习惯、回路、领土

请记住，对梅洛-庞蒂而言，习惯就像身体最初的义肢。习惯是第一天性这一思想，实际上也见于詹姆斯，尽管这位美国思想家并非梅洛-庞蒂的来源。习惯为身体提供一种亚稳定性，却不把它绝对固定下来。它们使身体在一定程度上自动运作，但这种自动性永远不会完全实现。自由仍有某种余地，不过，这种自由究竟意味着什么，将留待下一章讨论。身体出生时并不携带一套特定习惯，但几乎立刻就会养成习惯；这些习惯赋予它一种特定的完整性，使它能够相对轻松地应对自身处境。习惯属于那些制约知觉与行动的历史先天条件；它们安排并重新安排身体图式，同时又让身体保持开放，能够接受新习惯。⁴³⁰然而，习惯并非只是被动接受的：它们也作为行动投射到环境之中，其反复发生会以特定方式磨损环境。反过来，重复也会磨损行动者。习惯化的可能性，受到习惯嵌入环境布局之中的效应的限制。正如凯西所写，我们称为习性的那种“定向力量”〔梅洛-庞蒂语〕，与我们称为栖息地的动觉情境相对应。⁴³¹我认为，一般性的习惯概念，对于理解身体可塑性是必不可少的。事实上，我们甚至可以说，习惯是可塑性的典范；但如果不认真考虑其物质方面，而把讨论停留在知觉层面，这还远远不够。否则，习惯便会成为身体的一种结构，它处理物质条件，自身却保持非物质性。此前的讨论已经表明，实用主义者提供了一套关于习惯的解释；现在我们转向他们，从自然主义视角来考察习惯。这一视角与现象学并不冲突，而是对它的补充。

在詹姆斯的《心理学原理》中，习惯化扎根于脑的神经网络。恰恰是这个网络的可塑性，使身体能够获得习惯。在这里，可塑性的物理性质意味着：神经系统易于接受一连串习惯集，它们在特定历史时点赋予神经系统以结构。这个系统发展的每一个连续阶段，都具有某种特定的完整性；它抵抗改变，同时又仍然容易受到环境影响。⁴³²身体感觉生活的影响在神经系统中刻出通路，使身体倾向于某些与这些通路相对应的行为模式。⁴³³如今我们知道，这些通路就是身体图式的所在。克拉克把身体图式描述为“一组神经设置，它们隐含地〔而且无意识地〕依据行动能力来界定身体……”。⁴³⁴神经网络的可塑性，使身体图式能够随着时间而变

化：它真正地纳入，而不仅仅是使用，那些“扩张”〔梅洛-庞蒂的用语〕身体主体之世界的工具。

因此，习惯既有内部／生理的一面，也有外部／环境的一面。⁴³⁵ 在考虑身体身份时，任何一面都不能被还原掉。一方面，记录在身体物质中的神经通路，在物理上规定身体在任何给定时刻所能有的行动与受动的范围。另一方面，身体在生命中特定时点展现出的行为范围，规定其风格，使它能够作为这个个体而被识别。这种风格的可变性——例如，它可能来自自我反思或环境变化——引入了一定程度的不确定性，从而能够改变身体的习惯集。

即便承认创造性的真实性，我们也不能高估意志改变身体习惯的力量。如果把意志视为重新习惯化的行动者，让它对抗习惯的力量，就有可能重新强化心智为主人、身体为仆人的二元论；而把习惯定位在脑中时，这种风险尤其明显。卡莱尔把“觉察”视为不良习惯的补救办法，便倾向于这个方向。她写道：“习惯带有一种惯性，必须用相反的介质加以抵消。”⁴³⁶ 觉察要求留意那些在习惯行动中未经注意的传递式感觉。它包含“揭示习惯、从而削弱并最终解开习惯的力量”。但如果感觉实际上在知觉或注意的层面之下运作，那么，把它们带入注意的可能性，即使并非全无，也就值得怀疑；同样值得怀疑的还有这样一种自由：我们可以选择觉察或忽视“自身活着的、呼吸着的经验”。⁴³⁷ 感觉的隐蔽性质，使意识处于持久的未觉察状态。因此，把感觉及其所塑造的习惯带入意识这一选项，也就被取消了。

正如神经网络是习惯流经的一种回路，习惯的行为方面也可以被视为回路。这样看，我们就能够理解：我们每个人所养成的习惯，如何在最根本的层面上构成我们是谁。习惯使我们固定在某些行为模式之中，从而节省行动耗费，同时又释放我们的注意力，使之探索新的行动方式。詹姆斯对习惯性行为回路的描述，既是机械论的，也是现象学的。“在已经成为习惯的行动中，促使每一次新的肌肉收缩按其指定次序发生的，不是思想或知觉，而是刚刚完成的肌肉收缩所引发的感觉。”⁴³⁸ 这里的意思是，习惯是由感觉与肌肉反应组成的链条，被单一冲动发动起来。这些感觉发生在有意识注意的层面之下，但这并不意味着身体没有记录它们。事实上，它们位于生理与现象学之间的某处：“可以肯定，它们不只是无意识的神经电流，因为一旦出错，它们就会引起我们的注意。”⁴³⁹ 詹姆斯援

引一位施奈德，把习惯称为“不经注意的感受过程”。⁴⁴⁰我们可以把它称为无注意的回路。

由于偏向于更整体地呈现习惯行动，现象学家会倾向于淡化詹姆斯的习惯描述中那些不可察觉、自动反射的要素。有趣的是，为我们详尽描述构成特定习惯行为的一连串感觉与肌肉收缩的，恰恰又是现象学家。行为回路的机械论解释与现象学解释，其关键差异在于：后者坚持推动回路的是意向性，前者则坚持行动的发动者是感觉。不过，我们完全可以把习惯看作由意向性目的所激发、但以机械方式进行的过程。为此，我们必须承认，推动这一机制的感觉具有某种自主性，也就是一定程度的无意识活动。

詹姆斯对习惯回路的解释使我们看到，我们的身体身份既然由一组组习惯构成，也就由一系列与感觉序列相对应的反应构成。换言之，身体的完整性，部分地由它所回应的感觉回路来规定。这些回路包含感性的、现象学的、情动的以及无意识的要素。它们构成我们日常生活中大体匿名的底层。当然，我们会开辟一些自己的回路，但也同样经常从文化的仪式和惯例中接受回路。我们可能像其他所有人一样通勤、用餐、购物，却也可能以独一无二的方式发明、合作和生产。这些仪式与惯例被记录在身体的肌肉组织中，由日常生活平凡的感觉驱动。这些回路汇合为一个系统，减少维持生命所需的大量感觉输入与努力输出。它们构成施奈德所谓我们“身体的姿态”，⁴⁴¹并与我们称为本体感觉的东西相类似。正如马苏米所示，我们日常行进中的“习惯性自动驾驶”，与身体的本体感觉相联系，主要是一种非认知的定向。⁴⁴²身体的姿态、个体性、定向——简言之，它的生动运作本身——涌现于它的习惯性配置。问题的关键在于，这套配置的推动力究竟是意向性的、非意向性的，还是两者兼有。

为了更好地把握身份的复杂性与多样性，可以将回路观念一般化，应用于我们存在的一切方面。例如，我们可以谈论政治回路和道德回路，其中可能包括某种特定政治意识形态或道德框架所特有的思考、行动与言说模式。⁴⁴³这些回路作为可塑结构，表现出相对稳定性。对任何社会回路的分析，都必须考虑它的感觉内容与情动内容，因为正是这些内容调节个体，使他们持续依附于该回路；即便这种依附发生时，他们对回路价值的关切已经减弱，或变得漠然，也是如此。可以认为，尽管我们以近乎自动的方式依附于自己的习惯，但只有当习惯对我们仍具有一定重要性时，这

种依附才会持续。重要性当然可能来自理解，但最终，只有当我们对它怀有激情时，它才能支配我们的行动。⁴⁴⁴ 我们倾注激情的东西，是那些给身体带来无与伦比的快感、吸引身体靠近的东西，或者是那些让身体充满挫折、愤怒或痛苦、从而使身体远离的东西。简言之，我们的情动反应使我们留在某个行为回路之中，或促使我们转入另一个回路。情动是习惯性配置中流通的货币。

与现象学关于生存“场”的观念不同，我们可以把所有为个体生活定向的回路总体，视为界定了我们的领土；同时把每一种个别习惯看作一个周围域〔*milieu*〕。⁴⁴⁵ 这些概念相互配合，来自德勒兹与瓜塔里的著作。领土具有大致划定的边界，并遵守一套特定法则；它是分层而受管制的组装体。习惯是身体的层化，而其自动运作的方面，则是其“领土化”或“编码化”倾向的征候。德兰达解释说，领土化是提高组装体内部同质性的过程。它可以通过排斥、分类刻画、隔离、管制等方式实现。编码则是对同质化的第二重强化，可以在我们的基因和语言中看到。⁴⁴⁶ 相比之下，周围域由其不稳定性与阈限性来界定：周围域发生在两个界定清楚的空间之间，例如边界或门槛，只保持相对的或短暂的稳定。习惯依赖其环境的同质性，但又像周围域一样，容易发生变形或解域。习惯凭借环境条件的稳定性来维持自身完整性，但并不完全由这些条件所决定。

德勒兹和瓜塔里从节律与此性出发来思考周围域；这两个概念，我们已经讨论过。把周围域概念与杜威的形式理论、成长理论相比较，可以减轻这一概念带来的陌生感。它们共同为我们提供了一种非现象学的方式，来理解身体与环境之间的感觉联系。杜威的理论聚焦于具身性的质性维度与感性维度，并且同列维纳斯颇为相似，解释了感觉的滋养功能。

考察领土如何贯注居于其中的身体，我们就会发现，领土，或者“领土性〔习惯性的情动星丛与运动模式〕”，同我们一直所说的回路并没有太大差别。⁴⁴⁷ 领土确立法则或编码，组织居于其空间中的身体，并使之顺从。领土性的情动成分，用约翰·普罗特维的话说，“本质上是政治性的：身体属于一个由其他身体组成的生态社会矩阵，影响它们，又受到它们的影响；情动是政治身体之基本构成的一部分”。⁴⁴⁸ 因此，我们必须始终追问：领土〔或政治身体〕的情动回路，究竟增强还是削弱了居于其中的身体的力量？在领土内部，什么东西让人感到重要？

当一个周围域的性质或节律，被迫表达领土的标记／坐标时，当政治身体的法度体现为构成它的诸身体的惯习时，领土就会增强其力量。这是一个施为性的行动，是领土的署名。⁴⁴⁹ 当一组原本不具有表意作用的性质〔周围域〕被赋予某种特定风格的意义，或用来表征这种风格时，领土化便发生了：“人给某物签上自己的名字，就如同在一块土地上插上自己的旗帜。”⁴⁵⁰ 鸟鸣，或者说叠句，就是这样运作的。鸟鸣通过标记鸟所占有之地的声音边界，划定一片领土。这依靠一支“小曲”或一个“旋律公式”〔一种模因〕来完成，其演奏本身就实施了领土化。同样，我们的身体通过无数文化叠句来运作，其中有些是我们为自己演出的，例如受惊的孩子，“被恐惧攫住，便低声唱歌来安慰自己”。⁴⁵¹ 正如任何通过姿态或手势再现特定文化环境中身体语言的身体一样，孩子用熟悉的声音，在自身周围筑起一个小小的慰藉空间。声音庇护着他，使他免受萦绕其想象力的不确定性侵扰。

尽管领土具有固定性，身体和空间仍表现出对抗并拆解领土编码的特征，例如即兴发挥。使即兴发挥，或任何偶然相遇，成为可能的，是领土中的“裂缝”，也就是德勒兹和瓜塔里所谓的周围域。周围域好比领土中不稳定、不清晰，却并非毫无一致性的质性维度。简言之，它就是领土的异质性。正如领土化必须征用周围域的性质，周围域也必须依靠领土，才能使自身个别风格获得形式表达。然而，这里的辩证关系并不纯粹，因为周围域在存在论上先于领土。“领土是周围域与节律领土化的产物。”⁴⁵² 周围域内部携带着产生其身份的节律。一个周围域的节律，就是它自身的编码。⁴⁵³ 然而，鉴于前面关于组装体的论述，必须指出：这个节律从来不专属于某一个周围域，而是在两个或更多周围域之间共振。节律是一种此性，是一个强度阈限；构成周围域的差异或中间地带，通过内卷的运动，不断产生并再生产这个阈限。具有节律性的，是这种“差异，而不是重复，尽管重复产生了差异”。⁴⁵⁴ 周围域呈现两个异质编码的稳定体之间的交互空间或通道，例如“冲动的内部周围域与情境的外部周围域”之间。⁴⁵⁵ 作为内外之间的阈限，身体以周围域的方式运作，也容易承受同样的不稳定、规定、收编和编码。

“可塑性最珍贵的部分”

冒着过度简化的风险，我们可以用杜威关于习惯的著作中所作的自然主义呈现，来替代德勒兹和瓜塔里艰深的概念表达。沿着詹姆斯的思路，杜威把习惯界定为一种过程；用一个词概括，就是可塑的过程。杜威明确呈现了两种在现象学家那里大多只是隐含着的现象：物质依赖与物质成长。诚然，列维纳斯在“以……为生”的观念中触及了存在的这些方面，但他的分析没有从自然生命的角度思考依赖，并且同梅洛-庞蒂一样，对身体的成长几乎保持沉默。⁴⁵⁶

杜威在《人性与行为》中谈论“冲动的可塑性”，而在《民主主义与教育》中，则从可塑性与依赖两方面来考察成长。在前一部著作中，可塑性乍看意味着一种完全不确定的状态，仿佛我们的冲动是毫无约束、混乱的驱力，等待被引导为有意的行为。但我们很快就会发现，对杜威而言，可塑性指的是一种“原初的可改变性”，它最初由自身与环境的相互作用来规定。因此，可塑性既不意味着纯粹的新颖，也不意味着纯粹的驯顺；既不是主动，也不是被动：“可塑性最珍贵的部分，在于形成习惯的能力”；这些习惯（1）是灵活的，并且（2）能够改变沉积下来的风俗与制度；对杜威而言，风俗与制度恰恰就是具身化的习惯。⁴⁵⁷ 冲动具有创造性，因为它们启动习惯的更新，而习惯本身既是一种能力，也是一门技艺。⁴⁵⁸ 习惯“是对环境本身的调适，而不仅仅是使自己适应环境。同时，环境是多重的，而不是单一的；因此，意志、倾向也是复数的”。⁴⁵⁹ 我们的习惯，和它们所回应的环境一样多样。环境呈现出我们赋予它的倾向，而习惯则显露环境如何迫使我们适应。

这些论述有许多听来都像梅洛-庞蒂，我们或许必须承认，生活身体的某些方面带有可塑性的印记。特别是在习惯、风格和姿态图式方面，梅洛-庞蒂的身体主体中确实存在可塑性的痕迹。然而，身体在其物质性中的成长与解体，并非他的研究焦点；除非我们想建立一种关于客观身体性与主观身体性的新二元论，否则，就必须把生活身体的结构看作根本上是物质的，因而会生成，也会衰败。即便在《儿童与他人的关系》中，身体也被呈现为成熟而有能力的。其习惯关系被呈现为由“一个单一的整体性现象”，即知觉，所调节。正如梅洛-庞蒂所写：“主体的内在特征，总会介入他与自身之外的东西建立关系的方式。绝不是外部简单地塑造了

他；面对外在条件采取某种立场的，是他自己。”（Child 108/17）换言之，生存场呼唤并提示回应行为，而不决定它。这里缺席的是儿童的身体成长，而它决定着儿童如何接收、处理环境信息，或如何未能做到这一点。虽然确实不能把这种身体发展仅仅理解为外部“塑造”内部，但仍必须承认，主体与对象的内部关系，至少在最初，包含一种不对称的依赖关系；在这种关系中，主体〔儿童〕极易受到外部影响。这种依赖既意味着成长的需要，也意味着不成熟的状态。但这两个词都不应作否定性的理解。正如杜威所示，依赖与不成熟都展现着自身的生产性力量。

人类身体会发展。发展之后，是解体。只要按照这两个阶段自身来理解，而不是以辩证方式理解，两者都可以得到肯定性的处理。儿童的身体便是典范。不成熟不只是成熟的缺失或初生状态：不成熟是一种力量，是成长的能力。在杜威那里，这种能力既具有依赖性，也具有可塑性。这里的可塑性指的是“一个不成熟生物为成长所具有的特定适应能力”。这不等于“按照外部压力接受形式变化的能力”，而是指“根据以往经验的结果来改变行动的力量，发展倾向的力量。没有它，就不可能获得习惯”。⁴⁶⁰ 杜威把主体的可塑性定位在倾向和习惯之下，因而赋予它一个先验的方面。但这个方面无非是有机过程的易变性。不是说生物学先于文化，而是说身体结构是涌现的、有韧性的、可变形的。换言之，习惯获得的可能性条件，是试验，或嵌入社会的冲动与本能所具有的不确定的规定性。成长伴随着习惯的获得，而习惯使独立与成熟成为可能。正如诺埃所写，“成熟与其说是自我个体化和脱离的过程，不如说是逐渐安适地进入自身环境处境的过程”。⁴⁶¹ 独立伴随着对身体控制的增强，其中包括对环境的整合与培育，也包括在环境中的定向。只有当习惯变成机械化的惯例，当我们被锁在行为回路中，或身体被领土化时，我们的可塑性才会陷于瘫痪。可塑性下降、成长力量消散的趋势，随着年龄增长而加快。这不只是未加注意的问题，而是一种身体上的必然性。因此，詹姆斯教导说，在教育中，我们必须“使神经系统成为我们的盟友，而不是敌人”。随着高效而轻松地思考与行动的力量减弱，适应与习惯化的迫切性——“自动性所提供的不费力的照管”——便会增加。⁴⁶²

杜威明确把主体的习惯化，与其质性的周遭环境，也就是环境的感性维度联系起来。我们的成长，依赖身体与那些既相似又不同的身体交换的感觉。与列维纳斯一样，杜威认为，我们以感觉为生。我们是有机体，习

惯有助于增强我们的“易感性、敏感性、回应性”。个体存在的能力，也就是其力量，直接由以旧习惯换取新感觉的过程所规定：

因此，即便我们把习惯看作一道道沟槽，获得众多而多样沟槽的力量，也意味着高度的敏感性与爆发性。于是，旧习惯——若愿意夸张一点，也可以说是一道固定沟槽——会妨碍新习惯的形成过程，而形成新习惯的倾向又会横切某些旧习惯。由此产生不稳定、新颖，以及出乎意料、不可预测的组合。一个有机体学得越多——也就是说，一个历史过程的先前因素在当前阶段被保留并整合得越多——它为维持自身而必须学习的东西也越多；否则便是死亡与灾难。⁴⁶³

既然这里的敏感性包含接受形式和消灭形式的能力，也就是说，标示着某种可塑性，那么，更多地接触不同感觉环境，就可能导致个体惯习〔习惯化的身份、个体的法则〕的沉积或爆炸。与其说生命本身内在地具有爆发性，不如说具有爆发性的是有机体的力量。这种力量由有机体的倾向所支配，包括它的习惯回路集、身体成熟状态，以及进行试验的可能性。有趣的是，在这里，杜威把死亡看作有机体无法继续学习。换言之，死亡就是成长的熄灭，或可塑性的彻底松弛。相比之下，生命则是这样一种力量：它通过学习如何以新习惯取代旧习惯，来促进新颖性的发生。

感性的赋活

约翰逊在《身体的意义》中表明，感性维度对于身体理解其环境有多么重要。他认为，在讨论经验时，我们通常淡化感性维度。之所以如此，是因为我们把对质性经验之认识的某种局限，误当作经验本身的局限。换言之，我们忽视经验的质性维度，是因为它属于难以言说的情动层面，而不是较为规整的知觉与认知层面。本书重新确立感觉地位的努力，出于重新划定经验边界的愿望。约翰逊指出，即使现象学“也难以处理质性维度，因为描述经验的结构方面，比描述感受到的性质更容易。因此，人们总是倾向于寻找经验的构成结构，而以牺牲对性质的实际经验为代价”。⁴⁶⁴ 沿着杜威的思路，约翰逊表明，性质——作为发生于身体之间的阈限事件，作为周围域——是被感受到的；正因如此，它们使身体的感觉能力，能够从内部辨明事件与对象的意义。“只有当我们被击中、被卷入、被攫住之后，”约翰逊写道，“我们才能辨别当下情境中的各个要

素。”⁴⁶⁵ 感觉负责启动主体与对象之间的对话，并赋予这一对话以意义。

进行辨别的究竟是什么？是我们的身体。它的感觉运动构成和神经构成，都是物质成长的产物；它们“规定了对于我们而言，什么会从某个情境或场景中凸显出来。因此，如果我们的身体、脑或环境发生某种根本改变，我们‘把握’对象的方式也会改变”。⁴⁶⁶ 我们的身体很少在实际中骤然发生根本变化，却不断地适应周围环境的感性激发。只有受到这种激发〔sens〕，身体才会被推动着去适应、去理解事物。正如约翰逊所总结的：

我们生活在一个不断成长、变化的情境之中，并通过它生活；这个情境向新的可能性开放，并随着自身的发展而改变。人的意义就是这样运作的；没有我们的身体，没有我们在所栖居、并与我们一同变化的环境中进行的具身互动，这一切就都不会发生。⁴⁶⁷

我们的身体接受其环境的质性意义。身体的完整性依赖这些意义，而这些意义首先在其感性上留下印记。感性调节身体被感性维度塑造和变形的能力，无论结果是好是坏。

应当指出，在凯西关于地方的宝贵研究中，也可以找到类似观念。凯西讨论了野地或荒野对身体造成的迷失方向的效应。相比之下，建成的地方则有助于为身体特有的人类维度提供定向与支撑。⁴⁶⁸ 他写道，野地或自然地方中的迷向，“往往根本独立于人类的身体意向性，以至于挑战并削弱这种意向性”。⁴⁶⁹ 这一点恰恰就是我们指出梅洛-庞蒂分析有所欠缺之处，尤其是在他对暴力的处理上。对凯西而言，我们在荒野中意识到：身体与世界只有在熟悉的、可掌握的地方，亦即日常的地方，才是可逆的。然而，野地向我们呈现的那种根本独立性，只有作为意向性内容的过量、作为意义的剩余，才称得上根本。也就是说，它们的独立性只相对于日常现象学经验的可及范围而言；这意味着，其迷向效应的来源，只能从主体—世界相关性内部推断出来。它们真的荒野未驯，还是仅仅显得如此？野地告诉我们，身体的意向弧并不构成世界，但野地的现象学到这里便止步了。它未能告诉我们，超出意向性的部分究竟由什么构成，究竟是什么野性的力量能够扰乱意向弧的方向。⁴⁷⁰ 正如我们所见，这种过量是

感性的，是感觉的剩余。但即使在我们最熟悉的地方，也存在这种过量；我们只是没有注意到，恰恰因为它们太熟悉了。“荒野”就在我们周围。

地方既可能为我们定向，也可能使我们迷向。建成的地方与野地同样如此，而这正是建筑设计如此重要、又需要专业人士来进行的原因。否则，更可能建造出使人迷向的地方。此处我的主张是：迷向与定向都源于感觉环境，而不仅仅源于意向性领域。身体接受并回应来自环境的指令，而这些指令无法成为意向性的对象；即使能够，也只是在反思中才可能。由于它们直接接触身体的感性，它们会自动地驱动我们；这种驱动——反思也是其中一部分——总比我们的意图领先一步。正是在这个意义上，它们超出知觉现象，逃逸于我们的意志。这些指令，也就是林吉斯所谓的命令，具有两面性。它们是不稳定的。我认为，每一个地方都蕴藏着某种不稳定性，因为每个地方都由一个感性维度构成，具有以容纳我们和／或削弱我们的方式影响我们的潜能。

环境的命令

感觉就是命令。遵循康德的区分，我们可以追问：感官命令究竟是假言地命令，还是定言地命令？⁴⁷¹ 当我们追求实践目的时，环境的感性维度提供了众多场景、布景与路径，每一种都有自身的感觉氛围。在多数情况下，我能够从有限的几条路线中，选择一条通往目的地的路线。我离开家去买杂货。有一条繁忙的街道，汽车、公共汽车与行人熙攘，通往市场；另有一条较安静的住宅街道，也通往市场。我必须走某条街道，但具体选哪一条，由我决定。至少看起来如此。也许，一组独特感觉的许诺诱使我走向某个特定方向，于是我因为它的许诺而选择它？这是假言的维度。可是，一旦我选定了某条路线——它是否属于我的习惯回路之一？——我便发现自己被置入一个感觉周围域，它对身体的感觉装置提出独特要求。构成这个周围域的感觉，对我的身体作出定言式的命令，因为身体不能不接受并回应这些感觉；这些回应“不是对物理因果性的反应，不是对物理压力的适应，也不是把秩序自由而自发地强加于无定形材料之上，而是对指令的回应”。⁴⁷² 我们的肉身感性，按照环境命令的给出方式服从它们，但这未必是一种屈从。感性出自它所回应的同一个环境，因此恰

恰使身体能够在那个环境中行动自如。感性是身体的自由，但这是一种从外部赋予它的自由。⁴⁷³ 感觉命令是一种他律的命令。

在阐发命令时，林吉斯借用了梅洛-庞蒂关于知觉层级的观念。林吉斯写到：

光的层级，我们的目光调适于它，并借助它观看那些浮现、增强的被照亮的轮廓；音响的层级，我们的听觉调谐于它，倾听从中升起的声音与噪声；可触物的层级，当我们的肢体沿着可触实体的轮廓与纹理移动时，我们的姿态找到它……。⁴⁷⁴

层级与知觉对象的不同之处，在于前者确实不可把握。我们无法探索或列举它们的侧显，因为它们没有侧面。身体无法更好地掌握它们，也无法与之进入一种逐渐汇聚于其本质的辩证关系。为了接合一个层级，身体“调适于它，受它支撑，随它并依照它而运动”。⁴⁷⁵ 简言之，身体由这些层级的感性特质赋活。一个地方，或作为一切地方之总体的世界，由一组相互联结的层级构成。地方的风格由这种联结构成，而这一联结无法“从上方俯瞰”。地方的风格，是我们的身体“通过与之共同运动而领会”的东西。它并非在知觉中被给予我们，而是作为一种命令与我们接合；其力量来自那些安排意向性的“感官模式”。⁴⁷⁶ 如果知觉想要知觉事物，它就必须调适自身，以适应事物所处的层级。身体若要追随对象的各个侧面，就必须服从这些层级不断变化的质性维度。层级是元素性的，因此是一种世界浸没于其中的深度。正因为我们浸没在这种深度中，而不是站在它的对面，它才无法被知觉所把握，只能让身于它，或穿行于它。

从感性角度看，我们可以把地方的身份理解为由以下部分组成：一系列不确定的感觉，赋予这个序列以特定维度的层级联结，以及它们产生的行为回路。身体身份易于受到这些环境方面各自的命令力量的影响。而且，这些方面不断变化，容易经历一系列感觉变异，因此我们可以说：一个地方的感觉身份，其形式从未固定，却维持着一种此性的完整性——一组亚稳定而连贯、但又岌岌可危的感觉性质集合。当然，我们可以说，这一集合把我们引向一个统一的对象；但这样做，是否不必要地把感觉内容的复杂性，还原为一个简单实体或一个目的？或者，我们难道不能把对象想象为向外辐射其性质复合体，从而把它视为冲破自身表面统一性的多重体？如此想象，就是从对象的视角进行思考，或对具身性采取一种面向对

象的进路。居于某个地方的身体，部分地造成了该地方的感觉内容，而这些内容的指令又命令身体以特定方式回应；因此，位于这个地方之中的身体身份，也会具有此性的特征。地方的完整性与强度，反映在身体之中。由此，身体能够具有的感觉与情动的范围，由它从环境中接受的感觉与情动范围来规定。在任何给定时刻，身体的独特构成或倾向性，都是由其可塑性使之成为可能的。

代谢

这里的关键结论，可以借助生物学的代谢概念来说明。在考察地方的感性特征、身体的身份以及感觉的滋养方面时，我们一直在趋近于同代谢进行一次哲学上的相遇。从生物学上说，代谢是事实。从存在论上说，它描述形式的发生，并展示有机身体与无机身体的可塑性质。有机身体是物质与空隙的集合，用约纳斯的话说，“大部分是空隙，由力的几何交错贯穿”。⁴⁷⁷ 通过代谢过程，有机身体用自身物质与周围环境的物质进行交换。这一交换生成一种“活的形式”，其物质在前后两个时刻从不完全相同。代谢过程中没有任何同一的核心持续存在；这意味着，有机体并不等同于通常意义上的机器。正如约纳斯所说，“因此，代谢就是机器本身的不断生成——而这种生成本身又是机器的一项活动；但在机器世界中，找不到任何与此种活动相类比的东西”。⁴⁷⁸ 安德里厄在谈论身体—世界界面时，也以类似的语调，讨论代谢过程的非机械性个体化：

作为界面，身体并不保持被动：它不卑顺地服从神经系统的命令，也不是世界的客观映像。人体并非机械隐喻所说的那种记录室，而是进出的通道，内部经由它与外部交流，反之亦然。这个穿越过程具有主体化作用，因为身体的物质就是这种不断累积的互动的结果。所谓“主体化”，我指的是通过连续的纳入使每个人体独特化的运动。主体性是适应与调节的结果，始终处于连续运动之中。⁴⁷⁹

从生物代谢的角度看，有机体是一个物质事件，是代谢的作用结果，而不是相反。⁴⁸⁰ 从存在论角度看，代谢为我们提供了一种身份观念：身份是主动的自我整合与更新，是对波动的多重性的整合。一方面，身体与世界进行的物质交换，使其形式得到补充更新。另一方面，我们的知觉对话使我们能够在现象世界中维持平衡；它帮助世界保持完整、可掌握。在这种唯物主义观点中——安德里厄称之为“动态的”，贝内特称之为“活

力的”——一个体在其形式上发展出一定程度的自由，但由于其物质、也为了其物质，它仍被联结于环境。用约纳斯的话说，个体是“有需要地自由的”。⁴⁸¹ 我们的自由，就是应对世界所提供的、具有规定性的不确定性的能力。

生物学的代谢概念，只适用于有机的生命存在。但它的应用无须如此受限。这里正在发展的肉身存在论，可以富有成效地借用并扩展这个概念，使之能够描述无机关系。贝内特写道：

代谢活动使内外相互混合并重新组合，从而令有活力的物质性这一观念更为可信。它揭示了成形的身体与顽抗的事物之下、之中密集涌动的活动；这种活力被我们的概念习惯遮蔽了，因为我们惯于把世界划分为无机之物与有机生命。⁴⁸²

为了说明这一代谢过程所展示的非正统唯物主义，我们转向三岛由纪夫对身份的自传性沉思《太阳与铁》；这部文本以寓言方式展现身体的可塑性。《太阳与铁》讲述三岛如何离开文字、转向身体，也就是他如何进入健美的世界。

三岛认识到，人有着心智与身体趋于自动化的倾向。但他也看到，习惯并非命运：它们可以被塑造、被重新引导，而且不仅通过意向，也通过物质方式。我们其实并不是自动机。正如柏格森沿着费利克斯·拉韦松（1813-1900）的思路所表明的，习惯使我们接入自然的机制，并且常常作为对其中指令的有效回应而发挥作用。⁴⁸³ 太阳为三岛提供了一个指令。⁴⁸⁴ 它的光线被身体吸收，纳入皮肤表面。同样地，他举起的重物中的钢铁，也被纳入肌肉组织。这些并不是隐喻。三岛写道：“渐渐地……我的肌肉的性质，越来越像钢铁的性质。我发现，这种缓慢的发展与教育过程惊人地相似：教育通过喂给脑逐步变难的材料，在智性上重新塑造它。”⁴⁸⁵ 三岛并没有在字面意义上吞下钢铁，尽管他的身体确实吸收了阳光所提供的维生素。尽管如此，三岛的身体以钢铁为生，对钢铁进行代谢，丝毫不亚于它对太阳的依赖与代谢。他的身体接合有机和无机物质，实施一种非自然参与，并把两者都转化为肌肉。按照林吉斯的描述：

在有机体与钢铁、生命实体与夜晚和死亡之极端凝结物的耦合中，并不是某种有能力的意向力量把惰性实体塑造成工具，而是性质发生了转移。那些构成额外肌肉组织的性质来自钢铁，本来就是钢铁自身的

性质。在同钢铁实体的接触中，三岛发现一个身体变成了铁的实体。⁴⁸⁶

这些肌肉不仅给予他力量，也提供了他的形式。形式涌现于身体与周围域之间形成的回路关系，而二者都必须被看作有机／无机的复合体。⁴⁸⁷

三岛对太阳与钢铁进行代谢这一想法，不只是隐喻。他的身体通过反复接触金属与太阳能，被雕塑、被打磨。太阳与钢铁使他的身体领土化，并增强其活力。他为此交换出去的是汗水、维生素、热量与苍白肤色。用他的话说，他把“死亡的沉默转化为生命的雄辩”。⁴⁸⁸ 他那具有独特习惯与特征的作家身体，被塑造成举重者的身体，开始依照健美者的编码，以不同方式表意。这种表意通过一套新的感觉传递。健美者的训练回路，赋予三岛的身体以稳定性、完整性——赋予它力量。这个回路使他能够切入某些物质之流，生成一种新形式。三岛是一台机器，但不是机械意义上的机器。三岛身体的有机／无机代谢，展示了机器性过程，使我们看见：既然我们每个人都代谢着来自自然与社会环境的材料——包括情动与感觉、符号与手势、仪式与举止——那么，我们的身体身份，便确实是由我们栖居其中的东西所形成的。与任何其他过程一样，代谢同样充分展示了可塑性。⁴⁸⁹

身体／建筑

有些建筑理论家以类似方式思考身体／建筑关系。他们认为，建筑的感觉设计是地方经验的根本，恰恰因为身体的感性容易受到特定建筑所固有性质的影响。这类见解中，同时运作着一种设计美学和一种设计伦理学。建筑师彼得·卒姆托在《氛围》中写道，建筑的“氛围”就是其节律，而我们“通过情感上的感性”把握这种节律。⁴⁹⁰ 他详细阐述了如何营造氛围的一系列要点，其中包括感官与材料方面的考虑：

它就像我们自己的身体，有解剖结构，有我们看不见的东西，还有覆盖我们的皮肤——这就是建筑对我的意义，也是我试着思考建筑的方式。它是一个有形的体块、一层膜、一种织物、一种包覆，布、天鹅绒、丝绸，环绕着我。身体！不是身体的观念，而是身体本身！一个能够触碰我的身体。⁴⁹¹

在对氛围的沉思中，他清楚地感受到，身体如何直接受其栖居建筑的影响，以及身体为了自身安好，如何要求某些建筑性质。他考虑温度：

“众所周知，材料或多或少会从我们的身体中吸走热量。”⁴⁹² 我认为，氛围不过是一个空间独特感觉结构的另一个名称。

尤哈尼·帕拉斯玛在《七种感官的建筑》中，讨论我们的身体如何在骨骼结构和身体感觉中接受建筑的结构。⁴⁹³ 他认为：“每一次动人的建筑经验，都是多感官的；物质、空间与尺度的性质，由眼、耳、鼻、皮肤、舌、骨骼和肌肉同样地衡量。建筑涉及七个感觉经验领域，它们相互作用，彼此渗透。”⁴⁹⁴ 空间的身份是鲜明的，可以由感官把握。空旷的空间回响着空无，而布置了家具的空间，则会具有由家具的排列、数量与性质所决定的独特听觉身份。⁴⁹⁵ 他概括了建筑师与建筑的身份如何在设计过程中融合，以及这一身份如何传递给建筑的使用者：

建筑师把建筑内化于自己的身体之中；运动、平衡、距离和尺度，通过身体，被无意识地感受到，表现为肌肉系统中的张力，以及骨骼和内脏的位置。当作品与观察者的身体相互作用时，这种经验映现了创作者的这些身体感觉。因此，建筑是一种从建筑师的身体直接传递到居住者身体的交流。⁴⁹⁶

然而，最终占上风的仍是帕拉斯玛的现象学信念，他得出结论：虽然感觉接合物理身体，但“生成的力量在于意图”。⁴⁹⁷ 我则认为，意图确实推动我们与地方接合，但最先击中身体的，是嵌入建成地方与自然地方的指令。帕拉斯玛不承认这一点，颇令人费解，因为他的分析强调皮肤在建筑经验中的作用。在我看来，皮肤只有在直接接触某个对象时，才呈现意向性方面；当它感受氛围时，并非如此。即便直接接触对象，它是否在视觉或想象力的意义上具有意向性，也仍值得怀疑。我愿沿着列维纳斯主张：皮肤恰恰是见证感觉先于知觉的那个感觉器官，因为它不断处理环境信息，而这些信息从未上升到有意识表征的层面。

我们的身体出自环境，却并不等同于环境。梅洛-庞蒂谈到肉身时也说过同样的话，但他的阐述仍使我们希望得到更充分的说明：身体如何从肉身的一般元素中个体化出来，又最终如何被这一元素消灭。代谢与成长的概念，为我们提供了一幅图景：个体既依附于环境，又独立于环境。这不是可逆关系，而是不稳定的交互关系。交互可以顺利进行，也可能走向失败。个体并不完全由自身处境所决定，尽管处境在根本上赋予它能力。

这个个体是谁？它就是那个以“我”称呼自身的身体，把自身理解为感觉、激情和行动的独特所在，并感到自身受限于、又依附于一套特定的物质、文化和语言条件。

沿着这种个体化观点，我们可以把身体理解为感觉〔此性〕的独特所在，或者把它看作环境印象的一种特定协同；这些印象界定一个确切的位置、一组经度与纬度。⁴⁹⁸ 身体可以是任何东西，但界定或绘制它时，总是依据两点：它作为简单身体之复合体所受支配的比率，以及在特定时刻穿越这一复合体的情动性、匿名的力量。⁴⁹⁹ 按照这种解读，感觉既不是心智产生的单纯副现象，也不是仅由知觉推断出的内容。它们产生界限清楚的身体回应，也就是我们可以跟随杜威称为经验的东西：“一个经验具有一种统一性，这种统一性赋予它名称：那一餐、那场暴风雨、那次友谊的破裂。尽管构成部分各有变化，这种统一性的存在，仍由贯穿整个经验的某一种性质所构成。”⁵⁰⁰ 这种性质不必是简单的。事实上，大多数经验都由多重性质区分出来，而我们把这些性质识别为一个独特整体。身体经历或承受经验，意味着经验被客观地给予，并产生自身的形式。我们代谢那些贯穿经验的性质——经验塑造我们是谁、能够做什么——意味着我们伴随经验一道，成为我们之所是。主体性作为这种质性的生成而产生。⁵⁰¹

性质既不是原子式的，也不是不确定的。它们并不从一个事物那里取得形式，也不因为“附着”于事物，就失去自身的自主性；相反，正是它们生成事物的形式与质性身份，使事物成为潜在感觉的组装体。这一思想既见于马赫，也见于詹姆斯：“事物、身体、物质，离开要素——颜色、声音等等——的组合，便什么也不是；离开它们所谓的属性，便什么也不是。”⁵⁰² 空间，以及居于空间中的身体，也同样如此。正如詹姆斯所写：“空间无非意味着我们一切可能感觉的集合。”⁵⁰³ 因此，身体成为这些感觉的场所；每一种感觉都留下痕迹，使身体不可能两次承受同一个印象。⁵⁰⁴ 身体的倾向随着环境不断变化。如此一来，身体在每一时刻都是个别的感性事件，其产生感官效应的力量，由它所承受的感性经验构成。因此，力量是一种可塑的倾向：在效应上自主，在构成上则是关系性的。在这种观点下，死亡只是个体力量的耗尽，或越过了在特定时刻界定个体力量的阈限。当你的身体不再产生那些界定你的感觉时，你就已经成为别的东西。你开始产生新的感觉，生成新的力量，无论这种力量变得更

弱还是更强。你的物质继续存在，在无穷无尽的新代谢事件中转生。这就是你的不朽。

感性个体化原则

这里不涉及任何还原论。我尝试做的，是以感性的语言表述生命与个体性，并依据一种身体存在论来完成这一工作；如果我有所成功，那么这种存在论便既避开超越性原则，也避开人类中心主义。这并不是为了使生命的多样性同质化，而是为了肯定每个个体的独特复杂性，并使存在场域平面化。把具身性论述移向感性层面的主要好处之一，是它使我们能够把环境哲学的问题——尤其是动物性／人性、人工／自然、自然／文化的争论——移置到另一个平面。这打开了新的非人类中心主义探究路径，也打开展开解决旧问题的新可能性。或许有人会反对说，这样转移重点，会还原我们经验的复杂性，试图把生活无数的质性方面，翻译为刺激的量。恰恰相反，它肯定物质生命每一个角落的复杂性，并挑战那些等级式的存在论；后者焦虑地只捍卫一种生命形式——人类生命——的神圣性。它也肯定，感受活动根本不是一个机械过程。

为此，我已经提出一套兼具现象学性质与唯物主义性质的身体可塑性理论，并从这一理论中推导出一种内在的命令形式，以及一项评价感性经验多样性的原则。我们可以把它称为感性个体化原则，其表述如下：既然身体的感觉身份由其环境的感觉蓝图所规定，那么，这个身体影响与被影响的力量，其复杂程度只能与它全部感性经验的复杂程度相当。由于这一原则依赖一种非正统的感觉概念——我在各章中逐步发展了它——这里我想重述感觉的几个方面。⁵⁰⁵

感觉的几个方面

首先，感觉是客观的。例如，一个对象可以被识别为一组可由我们的感官把握的性质。我们设想，即使我们不在那里把握它，对象仍保有一种真实的力量〔或倾向〕，能够产生大体相同的一组感觉。在某些情况下，例如疼痛，我们感到自己正被来自外部的感觉袭击。感觉过着自主的生活；这种自主性，体现在可塑身体的抵抗方面，也就是它保持一种形式的能力，即使只能保持片刻。这种自主性来自如下形式：感觉彼此协同，产

生身体；身体彼此协同，产生尘云、森林、交通模式、鱼群、鸟群等复杂身体系统。无论这些协同多么短暂、多么脆弱，正是它们的形式，使它们能够区别于、抗衡、联结并吸引其他对象。我们需要这一客观的〔自主的〕方面，来说明扰乱性、暴力性的感觉来自哪里，或者用列维纳斯的话说，感觉如何打破一个系统。

第二，感觉是关系性的。只有在与身体接触时，它们才产生影响，或才有意义。正如詹姆斯所指出的，它们的效应取决于对比。⁵⁰⁶ 换言之，我们可以说，感觉的意义具有差异性；它的效力依赖于自身所嵌入的感觉场。作为差异性的东西，感觉的效应既不由内部单独决定，也不由外部单独决定。其效应在主体与对象之间，或对象与对象之间，被规定。这引导我们走向一种更民主的身体观：感觉在任何、一切身体之间交换，无论这些身体有无生命。两个无生命身体可以交换感觉，这个奇特想法并非没有先例。正如赫勒-罗阿曾所解释的：“即使在希腊心理学著述中，〔*aisthesis*〕一词的意义也是流动的，可以远远偏离人的知觉领域。有时，它甚至被用来标示无生命之物的感发，与有生命之物形成明确对照：例如，《希波克拉底文集》中一篇五世纪的论著，用动词 *aisthanesthai* 来描述风对无生命事物的作用。”⁵⁰⁷ 这种感觉观念在亚里士多德那里并不存在；对他而言，连植物都不能感觉，更不用说无生命对象，因为它们缺少灵魂中具有感觉能力的部分。也就是说，它们缺少 *aisthesis*。我希望保留希波克拉底式的观念：一切事物都被感觉推动。这是因为，感觉不是发生在感觉存在者内部，而是发生于它们身上，并不专门限于有灵魂的存在者。⁵⁰⁸

第三，由于感觉蕴藏着赋能身体或使身体失能的潜力，所以我们说，它们具有两面性。这一方面对具身性的伦理学具有特殊意义。例如，在设计建筑与公共空间，或者考虑保存或毁坏某个自然环境时，都必须把感觉的不稳定性纳入考虑。⁵⁰⁹ 建立在我所描述的身体可塑性之上的伦理学，必然是一种环境伦理学。它会特别关注环境的感性支架，以及感性维度如何培育或削弱身体存在的力量。一般而言，它将关注地方的感觉方面，尽管我们也可以设想由此发展一种艺术理论。最重要的是，身体的构成依赖其环境的构成，因此，完整性概念将处于核心位置。感性个体化原则要求如此。

第四，感觉具有滋养性。我们以感觉为生，也因感觉而死。既然感觉还具有两面性，就必须把它们同时看作养分与毒物。其强度与情动性，决定它们究竟赋能身体，还是使身体失能。我们的身体可塑性，由于自身的需要，始终对它们保持脆弱与开放。

第五，感觉不属于任何东西，也不属于任何人：它们的阈限性、客观性与两面性，包含某种脱离性或匿名性。当我们说自己“有”感觉时，我们所描述的是身体对某个感觉的一种特定回应。这个回应是在知觉层面之下运作，而知觉才会把它规定为“我的”、规定为个人的。一旦我们注意到感觉，它就已经攫住了我们。当我们从身体向外投射感觉时，它们也只能在一定程度上归属于我们。无论怎样努力，我们都无法完全调控自身的感性表意。并且，既然身体是感觉的复合体，而我们又无非就是我们的身体，那么，也就不存在某个实体性的“人”，让感觉作为属性附着其上。感觉影响一个身体；它们产生这个身体。这个身体及其感性特征，从来不属于某个人所专有。

最后，感觉属于过去。虽然它们在当下现实化，但其呈现总是迟到的。而且这种迟到是绝对的。身体的接受性，总是落后于感觉的效力。身体一旦注意到其感觉输入，可塑性就早已被激活。如果说感觉存在或居于某处，那便是从未曾成为现在的过去，是潜在的过去。

在这里，我呈现了一幅身体是可塑的图景，并援引证据，说明为什么应当优先采用它，而不是梅洛-庞蒂〔可逆性〕和列维纳斯〔易感性〕所提供的具身性理论。然而，若没有现象学家所取得的某些洞见，这幅图景也不可能形成。我认为，自己的努力通过引入非现象学理论家的补充证据，平衡了现象学家的视角，并勾勒出一种新的感觉理论；这一理论可以成为未来感觉研究的纲领。最后一章的目的，是引出身体可塑性理论的若干实践后果。

结论 可塑性与力量

宫殿就是国王的身体。你的身体向你传来神秘的信息，你怀着恐惧、怀着焦虑接收它们。在这个身体一个未知的部位，潜伏着威胁；你的死亡早已驻扎在那里。传到你这里的信号，也许是在警告你：某种危险埋藏于你自身内部。歪坐在王座上的身体已经不再属于你；自从王冠套上你的头，你就被剥夺了使用它的权利。如今，你这个人散布在这座黑暗、陌生的居所之中，它以谜语对你说话。但真的有什么改变了吗？在此之前，你对自己是什么也知之甚少，甚至一无所知。而你害怕它，就像现在一样。

卡尔维诺，《国王在倾听》

组装体、褶皱、涡旋、此性；感觉回路、行为回路与习惯回路……贯穿本书，一整套词汇逐渐积累起来，用以描述并捍卫身体的内在性。因此，尽管保罗·克利的墓志铭另有说法，身体的确是“困于内在性之中”的（EM 188/87）。但超越性呢？自由呢？诚然，现象学家从未把这些问题排除在其思考之外。因此，如果有人反对说，前面对具身性的解释压抑了在梅洛-庞蒂、尤其在列维纳斯思想中运作的超越性维度，因而有所偏颇，这样的批评并非不公。结果便是，对于超越性所提供的自由，这一解释说得相对较少。

后二元论的自由

如果我对自由缄默不语，那是因为我认为，自由只是坚守二元论的人才需要担心的事情。后二元论者恰恰是为了摆脱这些困扰，才转向身体。或者换一种说法，后二元论者所谓的自由，二元论者或许很难将之认作自由。然而，我们清空了主体的内在性——自由意志的古典所在——并放弃自由主义的个人主义，并不意味着我们必须向某种粗俗的决定论屈服。到

这里，这一点应当已经很清楚了。内在性哲学必须面对的挑战，是用“身体表面，用身体自身的旋转、盘曲、屈折和扭转”来说明身体的“自由”，正如格罗兹所说的。⁵¹⁰换言之，就是把生活身体的自由，转写为身体作为动态物质性的力量。为此，值得借助斯宾诺莎，展开梅洛-庞蒂的以下启示：身体的力量，是它所遭遇的显现系统的表达。换言之，身体是一个感觉经济系统的辐射中心，恰如艾拉那篇关于风景画家的中篇小说《中遭受雷击的鲁根达斯》。⁵¹¹

在论述过程中，我有时区分身体的存在论力量与实践力量，暗示身体是什么和它能做什么之间存在真实差别。针对列维纳斯，我曾提出，存在论确实先于伦理学。在这里，我想明确断言，这只是一种名义上的区分。身体存在的力量与身体行动的力量，在形而上学上实际上是等同的。我从斯宾诺莎那里接受这一原则；他在《伦理学》中写道：“〔一个事物〕借以努力保持自身存在的力量或努力〔conatus〕，无非就是该事物的给定的、或现实的本质。”进而，“既然存在的能力就是力量，那么，一个事物的本性所具有的实在性程度越大，它从自身获得的用以存在的力量〔vis〕就越大”。⁵¹²事物的本质，是其内在必然性，是安排其本性的法则；而这种本性总由若干共同作为一个个体行动的身体组成。用我在这里发展的语言来说，身体的力量等于其可塑性的倾向。为了看出这一点如何能在梅洛-庞蒂那里得到印证，我们必须区分他的自由理论与力量理论。

《知觉现象学》的整个末章，都用于从现象学角度描绘自由。一如既往，梅洛-庞蒂对自由本性的追问，在绝对决定论与绝对自由之间采取中间路线。为了排除前者，他肯定：通过反思可以明显看出，我不是一件东西；我并不是发现自己被某个情境对象化，而是在其中采取某种立场，因此我必定不只是一件东西。我也是意识。梅洛-庞蒂赞同萨特以康德式方式捍卫自我的绝对自由，并把意识认作我们从单纯事物之间的因果关系中“逃离的力量”（PP 434, 435/496, 497）。从一个角度看，施加于行动的限制，是由我们选择从事的筹划加诸自身的。正如梅洛-庞蒂所说，“没有自在的障碍”（PP 441/503）。一棵倒下、阻塞街道的树，只有当我想沿着那条街道行进时，才是障碍。我能做什么、不能做什么，由我的实践意图与这些意图打开的生存场之间所达成的同步性来支配。与事物不同，我拥有超越的力量。也就是说，我可以自由地越出所给予的东西。事物由于缺少意识，被注定困于内在性。

我寻求实现的实践意图，只有在一个受社会、历史、物理和文化力量影响的行为场中，才能结出成果。我的有意识身体被这些力量贯注，并且必须理解它们，才能行动。自由的意义，因而也包括自由的可能性，都依赖这个场。对于自由所实施的超越运动而言，这个场具有工具意义上的必要性，但它也正是被意识超越的东西。有意识的行动产生自身的障碍赛道，尽管并不能完全控制它。我的身体承受着并非自己选择的意向，这一事实揭示了赛道的自主性（PP 440/502）。笛卡尔、贝克莱等人曾用类似论证来证明：感官经验由感觉主体之外的某种东西产生；世界并非仅仅是我的幻觉，而受某种他者支配。生存环境的“原生意义”呈现出一个显现系统，身体若要蓬勃发展，就必须使自身适应它。自由，就是能够胜任地应对自身筹划产生的障碍，并理解意向行动如何与所给予之物的抵抗相协调。“我们的自由并不摧毁我们的处境，而是与之啮合：只要我们还活着，我们的处境就是开放的；这既意味着，它会唤起某些特别有利的解决方式，也意味着它自身无力〔*impuissante*〕使其中任何一种实现。”

（PP 442/505）主体的内在性并不限制自由；相反，它促使主体获得适当的习惯集与生活风格，使之能够逃离内在性，重新创造自己的行动地平线（PP 443-444/505-507）。一个有能力的身体，通过与生存场对话而获得自由。创造与顺应之间的平衡，规定了这种自由的本性：

那么，自由是什么？出生，既是从世界出生，也是出生到世界之中。世界已经构成，却又从未完全构成；在前一种情况下，我们受到作用；在后一种情况下，我们向无限多的可能性开放。但这种分析仍然是抽象的，因为我们同时以这两种方式存在。因此，从来没有决定论，也从来没有绝对的选择；我从来不是一件东西，也从来不是赤裸的意识。（PP 453/517）

主体的身份断然不是现成给予的，而是达成的。它部分关乎事实性，部分关乎应对；其真正不确定的可能性是开放的，但又是有限的。

《知觉现象学》中公开呈现的自由论有一个关键问题：它相信身体—世界的同步性〔可逆性〕，而这一点已经在第一、二章受到批判。正如杜威所指出的，这种信念包含自由主义个人主义的残余。⁵¹³然而，当我们考虑到，梅洛-庞蒂也把自由看作容受环境条件的问题，而这些条件决定身体能够和不能够完成什么时，残存的个人主义便开始消退。“具体来说，自由总是内部与外部的相遇……它的缩减，与我们生活中身体和制度

的既定条件所容许的活动余地的缩减成正比，尽管它从未完全消失。”

（PP454/518）把注意力从主体如何克服其处境，转向处境如何强加于主体、如何抵抗主体或对其施加暴力，我们就会从规定性而非自由的角度，看见具身性的力量。这种视角转换的优点是，它使我们能够放弃内与外、意识与超越的语言，又不陷入绝对决定论。也就是说，它使我们能够思考身体与环境的内在性，而无须完全放弃自由观念；可以说，这正是梅洛-庞蒂抛弃早期文本的二元论、转向肉身的一元论存在论时所追求的目标。

如何把自由理解为容受？一种策略，是把身体的软弱或脆弱性重新表述为它的力量。⁵¹⁴ 另一种，是赞扬顺受与接纳的美德。这两个选项在存在论与道德上都缺乏吸引力，恰恰因为我们真正想弄清的，是身体能够变成什么，而不只是它是什么。那么，容受的德性在哪里？用一个词说，就是必然性。具身主体从未存在于诸身体的纠缠之外，因此，理解并肯定这些身体如何赋予它能力和／或使它失能，就等于实现它的自由。正如我们已经看到的，这些身体具有规定作用的组合，塑造其中每一个个别身体的倾向。正是身体的倾向，或者其可塑性的特定状态，界定了它在这一状态下能够容受和完成之事的范围。因此，容受由一个力量阈限所支配；这个阈限表达身体的倾向性可塑性。在梅洛-庞蒂那里，这个阈限由身体对环境感性特征的习惯化来划定。为了引出这一点的实践后果，现在让我们从感性视角，或我所谓的感性个体化原则出发，考察容受。我将论证，身体承受并回应显现的能力，密切关联于构成其感性环境的显现的多样性和强度，以及身体在回应这些显现时积累的习惯。

梅洛-庞蒂自由观念中的斯宾诺莎主义方面，散见于《知觉现象学》对空间、感受活动和事物的分析之中。它谈不上是隐传的，但不如他的现象学解释那样显眼。它伴随着他对显现〔*apparences*〕的评论，并包含在他关于如何客观观看对象或绘画的讨论中。从现象学上说，观者达到绘画所要求的“优先知觉”时，绘画的真实身份便向其显现——在这一点上，绘画展现出最大的清晰度与丰富性。用空间语言表达，就是：“对于每一个对象，就像对于美术馆里的每一幅画一样，都有一个它要求我们据以观看的最佳距离。”（PP 302/348）这里存在一个命令：观看者如果要获得“实现某个景观的力量〔*puissance*〕”，就必须把自己置于一个特定位置，而这个位置由所观看的绘画或对象来规定。梅洛-庞蒂写道，

在这个情形中，力量取决于身体必须应对的“某种动觉情境”；身体始终不断地被一组显现“包围”，这些显现指引它把握世界（PP 303/349）。既然身体同样是一个对象、一个知觉现象，那么，这里关于如何正确观看和识别对象与绘画的论述，也同样适用于身体：身体本身就是一件艺术作品，或一组感觉，它们命令着自身被知觉的方式（PP 150, 451/176, 514; CD 16/27）。

为了给伦理思考开辟新路径，福柯最终提出：我们如何把自己的生活塑造成艺术作品？他问道：“但难道每个人的生活不能成为一件艺术作品吗？为什么灯或房屋应该是艺术对象，而我们的生活却不是？”⁵¹⁵ 一如既往，福柯的问题旨在辨明规训体制的界限，以及被规训身体的经验前景。从环境角度想象福柯的问题，梅洛-庞蒂促使我们设想感性维度的解放潜能；在这里，感性实践的目的，是促进那些能够雕塑我们的感性、增强身体行动能力的经验。《知觉现象学》始终把这种能力，同我们应对充满环境的诸显现的能力等同起来。在文本的许多地方，梅洛-庞蒂把这种能力称作我们的力量〔*pouvoir, puissance*〕，让我们去辨明：在他把身体比作艺术作品的隐喻中，既包含感性的力量，也包含力量的感性表现。

身体力量的问题，必然是表现的问题。身体获取工具与义肢，学习适应性的技能与行为，安排并重新安排其行动储备，以便在自身世界中高效行动，并扩展这个世界。既然我就是我的身体，我就是这一表现，而我的身份便在我所呈现的景象中显露出来。正如一个朋友虽然离得太远，认不出我的脸，却近得足以看清我走路，因而能够辨认我的步态一样，我的身体动觉表现泄露了我是谁。这在很大程度上来自习惯的培养，因而也来自身体图式的安排与重新安排。每一次重新安排，都使身体更好地具备对一般行动场“作出回应的力量〔*pouvoir*〕”。这不是通过智性综合获得的理解力量，而是把身体的习惯化形式与行动场的身体意义关联起来（PP 142-144/166-169）。工具与器具扩展我们的技术范围，增大我们的行动范围，从而丰富行动的力量。习惯是一种普遍的工具，使我们能够与那些构成我们所属组装体的人、动物、烹饪用具和车辆建立关系。“习惯表达了我们扩展在世存在，或者通过获取新工具来改变自身存在的力量〔*pouvoir*〕。”（PP 143/168）

梅洛-庞蒂所阐述的，正是贝内特追随斯宾诺莎而称为分布式能动性的东西。分布式能动性，是有生命与无生命身体组成的异质联盟的表达，由支架或基础设施网络加以支撑。分布式能动性从近处与远处的来源汇聚力量，并把这种力量集中成一个单一效应。⁵¹⁶ 这里，力量再次命名身体产生效应、做出它所能做之事的的能力。对于斯宾诺莎而言，这种能力等同于身体构成的独特性；它由一个身体与其他身体——无论远近——维持的“运动与静止、快与慢”的比率来规定。⁵¹⁷ 因此，身体的自由，就是它在组装体或分布式能动性之中如何被〔存在论地〕规定的表达。

身体的感官拥有自身的力量。这种力量来自感官吸纳的感觉，并规定感官将如何容受未来的感觉。颜色、性质、形状等等向感官的力量

〔puissance〕呈现自身，从身体那里唤起某种“行为类型”；这种行为受习惯制约，又沉积为习性。这些性质时时刻刻从四面八方而来。感性维度从未关闭。这里值得回想前面的一段引文：“感觉的主体，既不是一个记录某种性质的思想者，也不是一个受该性质影响或改变的惰性场所；它是一种力量〔puissance〕，诞生于某个生存环境之中，并与这个环境同时诞生，或者与之同步。”（PP 211/245）主体由感性环境所收纳的一组独特视角产生。它也作为一组独特视角而产生，并将这些视角回馈给环境。这个代谢过程，反映在身体借以在栖息地中为自身定向的实践能力上。

一个胜任的身体，知道显现将如何规定或影响它作为此地这个身体的倾向（PP 302/348）。一个强大的身体，此外还能够、也愿意塑造自己的栖息地，以强化自身习性。力量把稳定性与生产性综合为我们可以称作创造性容受的东西。正是在这个意义上，身体是一件艺术作品，也就是一个统一的构成体，辐射一组独特的感觉，并要求从某个特定视角来把握它的身份。用梅洛-庞蒂的话说，身体是“给定感觉的镶嵌体”（PP 249/288）。同样，德勒兹与瓜塔里坚持艺术作品的自主性，把艺术作品——事物与身体——描述为“一个感觉块，也就是说，知觉物与情动的复合体”。⁵¹⁸ 在这一定义下，身体的完整性具有一组感性与情动的界限；若要保持为这个特定身体，就不能越过这些界限；越过之后，它就成为一个全然不同的身体。身体的感性可变性及其呈现的现象，并不承认任何潜藏其下的能动者，而只承认一种有活力的物质性；我把它称作可塑的身体。

一种爆炸性的形式？

马拉布从脑可塑性的探究中，勾勒出若干政治含义，其中一些我已经提及。这里有三点需要评述。第一，个体的身份，必须被定位于接受形式与消灭形式这两个过程之间的某处。⁵¹⁹这基本上就是我们一直采用的可塑性定义。第二，个体在一定程度上能够“自我塑造”其身份。这之所以可能，一方面是因为可塑性不再赞同实体性的自我观念，另一方面则是因为：

自我的可塑性，意味着自我同时接受并赋予自身以自己的形式；它包含一种必然的分裂，以及对某种平衡的追寻：一端是恒常性的保存〔或者从根本上说，是自传性自我的保存〕，另一端是把这种恒常性暴露于意外、外部以及一般的他异性〔身份为了持续存在，悖论地应当改变自身，或使自身偶然化〕。⁵²⁰

主体的自我构成功能，夹在其创造性冲动与适应性冲动之间。它以一种矛盾为养料：它既抵抗顺从，又渴望通过再生产文化规范，并对劳动、公民身份等要求保持“灵活”，来维持自身。⁵²¹马拉布关于暴露的悖论性观念——我们也在福柯的极限经验观念中十分简短地遇见它——对于引出可塑性的政治后果至关重要。

然而，可塑性并不等于灵活性。灵活性是被抽空了活力、被还原为纯粹适应的可塑性。马拉布提出的第三点是，可塑性的活力包含形式的引爆，包含爆发性。可塑性天然具有爆发性，正是这种爆发性把自然转化为自由。她写道：

一方面，形式的形成与形式的消失相重合，是历时性的：过去的形式让位于新的形式，于是人在时间进程中改变“自我”的身份。另一方面，形式是共时性的：形式爆炸的威胁，在结构上居于每一种形式之内。任何当下的身份，都只能以同自身毁灭作斗争为代价，维持自身；正是在这个意义上，身份在本性上是辩证的。⁵²²

在我看来，形成与爆炸的辩证法，意在保全某种能动性观念，尊重恒稳性冲动〔自我保存〕与创造性冲动〔自我生产〕之间存在的间隙。⁵²³我对赞同爆发性的观念有所犹豫，因为在我看来，虽然塑性炸药当然是为了炸毁事物而设计的，但这并不意味着，爆发性已经包含在可塑性概念本身之中。至少，我不愿把它包含进去。我宁愿把摧毁的力量归于他者，从

而避开这个问题：一个可塑身体如何会走到摧毁自身形式的地步，也就是马拉布所谓的自我毁灭。她对脑损伤及随之而来的身份丧失的分析，似乎把我们引向这个方向，但她也似乎坚持，可塑性内在地具有自我毁灭的能力。

在没有暴力的情况下，习惯与身体图式致力于稳定身体的完整性。根本转变并不属于可塑性本身，因此，马拉布的自我毁灭概念似乎需要进一步的〔精神分析式〕阐发。⁵²⁴这并不是说，可塑性自然趋向固定或停滞，而不是创造性；而是说，身份的物质条件要求：只有若干迥异的、外来的与内部的力量共同协作，变化才会发生。因此，可塑性不应被视为任何一种冲动，无论创造性的还是毁灭性的；相反，它应当被视为像我们这样的物质身体所具有的一般倾向。《书写黄昏中的可塑性》中的一句话，更好地把握了可塑性的节制特征。马拉布写道：“可塑性刻画了一种系统性自我组织的体制，它以有机体的一种能力为基础：整合自身经历的改变，并反过来改变这些改变。”⁵²⁵这些改变与身体间性密切相关。尼采的确说过：“我不是一个人，我是炸药。”⁵²⁶但是，像尼采这里所做的那样，说生命的本性在于释放其力量，并不等于说生命寻求消灭自身。除非马拉布所谓的自我毁灭，类似于弗洛伊德所谓的死亡驱力；如果是这样，自我毁灭的力量就不在脑的可塑性之中，而在我们内部的另一种东西之中。

马拉布把爆发性纳入可塑性理论，是在回应一种忧虑；韦斯恰当地表达了这一忧虑：可塑性的决定论维度，没有给新颖性与根本变化留下足够空间，尤其是那些未曾预见的事件迫使我们修订习惯回路时所涉及的变化。⁵²⁷这里实际上涉及两层关切。第一层是一般性的：韦斯看不出，一种决定论的存在论，如何能够解释经验中被感知的新颖性。当然，这预设了真正的新颖性确实存在。第二层更具体的关切是，她认为詹姆斯式的可塑性“使人难以看清：一旦个体或某个特定社会阶级的性格被牢固确立，重大的个体与社会变化究竟如何还能真实发生”。⁵²⁸至于我，我承认自己对韦斯所诉诸的那种自发的根本变化抱有怀疑。或者更确切地说，即使存在根本变化，它也不是自发的；它总是至少部分地向米歇尔·塞尔所谓的“无常与偏离”让步，而这些东西是由“他者这场风暴的作用”所产生的。⁵²⁹事实上，如果我们作为具身存在者的处境以某种根本可塑性为特征，那么，自发行动就总会受到社会习惯与自然习惯之物质抵抗的调

节。⁵³⁰这并不是说，偶然或不确定性的真实性毫无现象学证据；而是主张，如果“根本变化或自发创新”确实存在，就必须在存在论层面，以可塑性所未能提供的方式加以说明。⁵³¹否则，我们无须假定它实际存在。

韦斯警惕可塑性趋于固定，这无疑是正确的。虽然我们的习惯在理论上向无限的变换开放，但它们常常确实显得僵硬，乃至在极限情况下石化。我们对组织和功能效率的渴望，助长了这种社会危险。⁵³²可塑性的力量，持续面临固定、恒稳、沉积、保守、教条和不宽容的威胁。固定性确实赋予身体倾向以必要程度的稳定，但也标志着可塑性顺应影响的能力遭到阻滞。这个阻滞的另一个名字，就是死亡。当身体无论因疾病、创伤还是结构解体，而无法再容受转变时，它就不再活着。我所捍卫的可塑性模型面临的挑战，首先是构想可塑身体的存在论、其结构以及改变的前景；其次是展示一些可行的实践措施，用来保存可塑性的柔韧，并增强身体存在的力量。我的大部分努力，都用于回应这一挑战的第一个方面。现在，让我们提炼若干实践原则。

赞美柔韧：审查与暴露的德性

身体是一种感性现象。它的感性构成，依照它从环境中代谢的感觉来安排。为了维持构成的柔韧，身体不仅必须避开那些阻滞其可塑性的经验回路，还必须主动使自己暴露于知觉物与情动；这些知觉物与情动通过增进其容受力来增强其力量，使它能够辐射新的感觉与愉悦的情动。⁵³³这一暴露原则，为审查的辩护提供了反驳。那种辩护始于柏拉图把艺术家逐出美好城邦，以及他从认识论与教育学两方面贬斥模仿。感性暴露，是审查的对立面，也是不宽容的解药。

审查是强制性的感觉剥夺。它是对感性暴露的刻意抵抗：一个人已经知道另一个人可能变成什么，却害怕或拒绝这种潜能，因而把抵抗强加给尚不知道自己能变成什么的那个人。遭到审查的东西，通常被说成令人痛苦、危险，或在社会上令人不快。这里的意图或许值得赞赏，尤其是涉及儿童时。但审查者要使审查有效，就必须总是预先自认知道身体能做什么、将会做什么。然而，这恰恰是对我们每个人都无限期地保持开放的问题。当我们说儿童“容易留下印记”时，是说他们容易受到影响，影响能够持久地留存，因此，在让他们接触“露骨”材料之前，我们必须再三考

虑。在这里，我们既承认，又畏惧那种极其柔韧的可塑性；在婴儿阶段，恰恰是这种可塑性要求环境与人际刺激，使儿童得以与周遭充分建立联系。⁵³⁴

鉴于技术、演化理论和基因增强的发展，以及我们后人类的抱负和扩增实在维度的普遍愿望，身体可能发生哪些蜕变，无法精确计算。儿童的潜能不是预定的或自然的命运，尽管可以人为地把它安排成那样。儿童拥有一种内在力量，杜威以双重方式将其界定为不成熟与可塑性，也就是成长并发展倾向的力量；这些倾向使儿童能够获得新习惯，从而获得新的存在力量。⁵³⁵凝聚于儿童身体中的活力令我们恐惧，并不是因为它会自我毁灭，而是因为我们无法探知，它会把自己接受的印象——无论露骨与否——转化为什么。我们以儿童的脆弱性为由，强化我们的“知觉体制”，而原本可以通过教育与试验，鼓励其可塑性释放那不可想象的成长力量。⁵³⁶

由于我们不知道身体的未来，就无法断言哪些个体、社会或生态组合会增强我们的力量。这种无知，应当促使我们向身体所能容受的一切感性形式保持开放，不只是精致的、无害的、美的或崇高的，也包括阴险的、可怖的、令人厌恶的、恐怖的——实在的总体。当个体身份必然依赖众多本地与外来的群体时，政治斗争——争取媒体呈现、艺术资助和教育、环境保护、符合人体工学的工作条件——便内在地具有生态性质。我们的生态生活，是由对象、人类、动物、能量、元素，以及超出我们理解的幽暗力量构成的组装体。召唤我们承担责任、作出回应的他异性，内在地潜藏于这一生态的可塑性本身之中。马拉布写道：“可塑性标示了一个没有任何外在性的世界的形式；在这个世界中，他者之所以显得彻底为他者，恰恰因为她并不是另外某个人。”⁵³⁷这个世界不只是诡异，而是极度陌生。

接受暴露原则，需要双重肯定。首先，是对“一切显现之物”的狄俄尼索斯式肯定。⁵³⁸其次，是对偶然相遇的肯定，对那些可能扰乱、也可能不扰乱我们趋向固定与不宽容之倾向的意外的肯定。面对暴露的明显风险，有一个实用主义的理由：我们无法知道相遇将产生什么，也无法知道，当面对那些威胁拆解或重新组装我们身份的感性力量时，我们会变成什么。⁵³⁹即使我们能把知觉调谐到感性世界最细微复杂的层次，也仍无法理解感觉对我们行动与受动能力的影响。感觉永远先于知觉；它们像闪

电一样，直击身体的中心。正如德勒兹与列维纳斯所教给我们的，身体立即被感觉的节律攫住，被迫参与自身的表象呈现。感性经验产生一种“独特情境：在其中，我们不能谈论同意、承担、主动性或自由，因为主体被它卷入，并裹挟而去”。⁵⁴⁰ 感性维度产生情动，这些情动使个体个体化；但这一过程是匿名地进行的，并冒着毁形／变形的风险。感觉的历时性与歧感性质，正是如此。⁵⁴¹

如果从这一视角看，我们的感性回应始终是偶然的、匿名的事情，那么，我们就无法知道感性维度能够为我们做什么——更准确地说，它能够对我们做什么。我们只能通过试验，发现什么有效，以及它把我们带往何处。这可能通过自我塑造、推进先锋艺术，或建造新环境并保存现存的独特事物来实现。⁵⁴² 选择多种多样，而且既应关注非凡之物，也同样应关注日常，因为正如保罗·杜克姆所论证的，“在形成并塑造一个人的身份，以及超出个人经验的世界观方面，普通的日常审美经验比高雅艺术经验更为重要”。⁵⁴³ 试验使可塑性保持柔韧，向那些能够增强容受力的影响开放。它是 *amor fati*，即对命运的爱，是通过偶然而进行的教育。杜威认为，试验的目的，是让自由得以成长；教育的目的，是锻炼我们的可塑性，从而使我们有能力推动社会组织的民主化。⁵⁴⁴ 制度如何，其主体亦如何。

不应以保守的眼光理解暴露原则。它不是主张我们以宽容之名，让自己接触异域经验、新文化或外来行动者，仅仅为了理解他者；也不是重申为了道德教化而接触艺术作品的人文主义理想。它的抱负更为激进。当我们把身体暴露于整个感性领域时，实际上就是把自身暴露于变形，并欢迎重新构造的可能性，甚至可能变得无法辨认。而使这种潜在变形成为可能的，恰恰是我们的可塑性。感性维度蕴藏着增强或削弱我们的力量，乃至把我们彻底变成另一种东西的潜能。

多样化与湮灭构成环境的生命。有些感性经验带来喜悦与快感，另一些则带来痛苦与悲伤。创伤是真实的可能性，狂喜也同样如此。我们受到影响时，力量会变得更好或更坏。在两种情况下，情动都依照身体倾向的动态性质，在使我们个体化的同时超出我们。⁵⁴⁵ 德勒兹和瓜塔里写道：

“情动不再是情感或感发；它们超出了那些承受它们的人的力量。”⁵⁴⁶ 暴露的悖论在于：一个有限的可塑身体，为了推迟其完整性不可避免的受损——固定或断裂——就必须冒着变形或死亡的风险暴露自身。它必须被

推向其阈限的最外缘，才能弄清自身是什么，以及可能完成什么。用塞尔的话说：

如果你想拯救自己，就去冒险。如果你想拯救灵魂，就不要犹豫，此时此刻地，把它托付给变幻的风暴。无常的极光在夜里迸发。它蔓延，燃烧、流血，仿佛那些无论开关与否都不停闪烁的脚灯。它可能经过，也可能不经过，却在别处流成一道虹彩之流。如果你不向这些无常与偏离让步，你就不会改变。更重要的是，你将不会知道。⁵⁴⁷

自由无非就是身体的倾向性必然性，或者说，身体依照组织其动态构成的法则而存在与行动的能力。这种必然性，使身体同时个体化为这个独特个体，具有这个独特的力量阈限；这恰恰就是斯宾诺莎所谓身体的德性与权利。⁵⁴⁸正如巴利巴尔所解释的，“个体的权利，包括他在一组给定条件下实际能够做和思考的一切”。⁵⁴⁹因此，个体的力量必然受生态因素限制：在内部，受组装体中其他身体〔朋友〕的限制；在外部，受那些依据不同运动与静止比率行动的组装体〔敌人〕的限制。我称为自己的自由，是一种暂时的力量；在任何给定时刻，与我互动的全部有生命与无生命身体的健康与疾病、喜悦与悲伤，都可能影响它。

自由，就是尽可能理解：那些把一个人的身体构成为个体的身体，以何种无数方式作用于它、限制它或赋能它——换言之，就是理解个体如何被规定。用德勒兹的术语来说，我们的力量，沿着那些穿越身体的经纬线、强度〔情动〕与广延〔成分〕被绘制出来。⁵⁵⁰

在知道一个身体能做什么之前，我们对它一无所知；换言之，要知道它的情动是什么，它们如何能够或不能够与其他情动、与另一个身体的情动进入组合：或者摧毁那个身体，或者被它摧毁；或者与它交换行动和受动，或者与它联合，组成一个更强大的身体。⁵⁵¹

康德会提供一种不受身体世界及其自然法则之偶然性影响的实践理性，斯宾诺莎则给予我们一个身体，其自由由产生它之独特性的因果相遇场所必然规定。只要我们能够描绘并应对这些相遇——它们不可能不是其所是——我们就被称为自由的。⁵⁵²

在任何给定时刻，我们都不知道一个身体能做什么，也不知道哪些相遇会增强它影响与被影响的能力。斯宾诺莎提醒我们：“迄今还没有人确定身体能力的界限；也就是说，迄今还没有人从经验得知：在不受心灵规

定、仅仅依据身体自身本性的法则、只把它视为身体的情况下，身体能够做什么，不能做什么。”⁵⁵³ 探索如何越过这些界限的一种途径，是绘制出感性环境雕刻、凿刻、涂绘、打磨身体的一切方式，然后建造并保存那些将以不同方式作用于我们的场所。福柯把这种解放工作称为“我们自身的批判存在论”，并将其倡导为“一种态度、一种伦理、一种哲学生活；在其中，对我们之所是的批判，同时既是对施加于我们的界限的历史分析，也是对越过这些界限之可能性的试验”。⁵⁵⁴ 我们无法断言，某种特定的感性形式将如何击中我们，感官又将如何回应它的刺激。尽管存在这种不确定性，如果我们希望做的不只是栖居于那些向我们揭示自己已知之物的环境之中，或强化那些使我们的习性自动化的习惯复合体，那么，我们就会发现自己不得不去思辨、去创造某些感性形式，使身体能够实现无法想象的表现。

原注

本部分保留原书统一注号。引文及解释性文字译为中文；书目著录保留可检索的原文，中文题名见参考文献。

序言

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge, 1962), 132.
2. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 131, 132.
3. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 141.
4. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 107-108.
5. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1974), 90.
6. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 155.
7. Levinas, *Totality and Infinity*, 198.
8. Levinas, *Otherwise than Being*, 90, 译文有改动.
9. Levinas, *Totality and Infinity*, 50-51.
10. Levinas, *Totality and Infinity*, 65-66, 略去斜体.

第1章

11. Glen A. Mazis, *Earthbodies: Rediscovering Our Planetary Senses* (Albany: State University of New York Press, 2002), 3.
12. César Aira, *An Episode in the Life of a Landscape Painter*, trans. Chris Andrews (New York: New Directions, 2006), 32-33.

13. Epicurus, "Principal Doctrines," II, in *The Extant Remains*, trans. Cyril Bailey (Oxford: Oxford University Press, 1926), 95, 着重号为引者所加。
14. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1996), Bxxvii-Bxxvii.
15. 在这一点上, 我沿用海德格尔对康德第一《批判》的独特诠释, 将其视为一部“基础存在论”著作, 也就是说, 将它看作对知性的探究: 知性是使关于存在之为存在的理论得以产生的前存在论条件。这一诠释见 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, fifth edition, enlarged, trans. Richard Taft (Bloomington: Indiana University Press, 1997)。
16. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987), 260, 261.
17. Kant, *Critique of Judgment*, 261-262.
18. Kant, *Critique of Judgment*, 266-267.
19. Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37.
20. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, 37.
21. 当一个人试图从“是”推导出“应当”, 或者从自然的(或存在论的)事实推导出道德主张时, 就犯了自然主义谬误。人们普遍认为, G. E. 摩尔在《伦理学原理》(*Principia Ethica*)中辨明了自然主义谬误。
22. 例如, 参见吉尔·德勒兹在 *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 39-72 中对“主动与反动”的阐述。
23. Lawrence Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 111 主张, 我们不能将梅洛-庞蒂看作一元论者, 因为行动中的身体与自我之间, 以及知觉者与可感者之间, 总存在着距离。但梅洛-庞蒂坚持认为, 我们就是我们的身体; 这种等同是他的哲学最具创新性的环节之一。而且, 像哈斯那样只指出这种距离是不够的; 还必须解释它。否则, 我们便先验地排除了一元论, 并在肉身的核心引入一个谜团。那么, 我们应当如何理解这个自我? 梅洛-庞蒂那里起作用的, 要么是一种新的二元论, 要么是一种新的一元论, 而我们似乎面临选择: 要么继续谈论一个“在”身体“之中”或“作为”身体活动的神秘自我, 要么像梅洛-庞蒂在 “*The Philosopher and His Shadow*,” in *Signs*, trans. Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 166/210 中那样, 把身体说成一个感觉和知觉的事物(或“主体—客体”)。后一种选择更加激进, 也更可取。它将说明非物理主体的责任交给了梅洛-庞蒂的读者。这里困难的是语言; 但与其区

分生活身体和物理身体，不如尝试把身体的主体性说成一个能感受的事物，前一种区分有可能在梅洛-庞蒂的哲学中建立新的二元论，或延续某种神学成分。

24. Renaud Barbaras, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, trans. Ted Toadvine and Leonard Lawlor (Bloomington: Indiana University Press, 2004), xxiv.
25. 在全书中，我将“sensory”“sensitive”“sensuous”和“sensible”作为同义词使用。只有在带有力比多或性爱意味的地方，我才使用“sensual”。
26. 特别参见让-吕克·南希的作品，例如 *Corpus*, trans. Richard A. Rand (New York: Fordham University Press, 2008)，以及雅克·德里达的 *On Touching*—Jean-Luc Nancy, trans. Christine Irizzary (Stanford: Stanford University Press, 2005)。
27. 对于身体哲学家大多持非二元论立场这一判断，现象学传统中的一个显著例外是米歇尔·亨利。在情动性问题上，亨利提供了有益的对照。亨利的“自我感发”概念保留了二元论的某些人格主义成分，但也使问题更加复杂。的确，作为道成肉身问题的具身性问题，根本上是神学性的，并要求一种二元论的解决方式；而亨利当然不是唯一提出道成肉身的神学现象学的哲学家。关于这一问题的一般讨论，参见 Natalie Depraz, “L' incarnation Phénoménologique, Un Problème Non-théologique?,” *Tijdschrift voor Filosofie* 55, no. 3 (1993): 496-518。
28. 关于黑格尔，参见 John Russon, *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit* (Toronto: University of Toronto Press, 2001)；关于康德，参见 Angelica Nuzzo, *Ideal Embodiment: Kant's Theory of Sensibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2008)；关于胡塞尔，参见 James Dodd, *Idealism and Corporeity: An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology* (Dordrecht: Kluwer, 1997)；关于海德格尔，参见 Frank Schalow, *The Incarnality of Being: The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought* (Albany: State University of New York Press, 2007)。
29. George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), xi. 遗憾的是，他们在本书中对杜威和梅洛-庞蒂的关注仅限于致谢部分。应当指出，他们之所以钦佩杜威和梅洛-庞蒂，是因为两位思想家都践行着拉科夫与约翰逊所谓“对经验负责的哲学”。在我看来，这意味着他们赞赏这位实用主义者和这位现象学家的，是其综合方法，即结合第一人称与第三人称视角的尝试。
30. 保罗与帕特里夏·丘奇兰的“取消式唯物主义”得出的正是这一结论。例如，参见 Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified*

- Science of the Mind-Brain (Cambridge, MA: MIT Press, 1989) 以及 Paul Churchland, *The Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992)。若要了解弥合现象学与脑科学鸿沟的较为温和的尝试, 可参见各种使现象学“自然化”的努力; 这些努力正受到现象学正统拥护者的抵制。例如, 参见 Bryan Smith, “Merleau-Ponty and the ‘Naturalization’ of Phenomenology,” *Philosophy Today* 54 (2010): 153-162。
31. Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 175.
32. Johnson, *The Meaning of the Body*, 275-278.
33. Johnson, *The Meaning of the Body*, xi-xii.
34. 约翰逊在 *The Meaning of the Body*, 10 中指出, 杜威的“连续性原则”是其自然主义理论的指导原则。关于现象学如何跨越内在主义与外在主义鸿沟的一种看法, 参见 Shaun Gallagher and Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (London: Routledge, 2008), 121-126。
35. Lakoff and Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 5.
36. Johnson, *The Meaning of the Body*, 103.
37. Yuriko Saito, *Everyday Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 9.
38. Johnson, *The Meaning of the Body*, 27.
39. 借用拉科夫与约翰逊的说法, 现象学哲学在“对经验负责”时处于最佳状态。但同样地, 我们不应假定一切好的哲学都可以得到经验验证。正如康德在第一《批判》中所教导的那样, 哲学批判总会为形而上学留下一点余地。鉴于我们作为具身心灵所拥有的视角是有限的, 他的这一原则就更为切要。
40. 在我看来, 唯一试图全面书写感觉概念哲学史的著作, 是 D. W. Hamlyn 的 *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception* (New York: Humanities Press, 1961)。Daniel Heller-Roazen 的 *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation* (New York: Zone, 2007) 也间接构成一部感觉史, 但其焦点是对感受活动的感觉, 而非感觉本身。
41. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge, 1962), 4/10. 下文在括号中以 PP 引用, 附英语和法语版页码。

42. 对于笛卡尔，这一说法也许稍欠公允；他当然对感官很感兴趣。但在《论光》《屈光学》和《论人》等文本中，笛卡尔的兴趣更多是科学性的，或物理主义的。
43. Davide Panagia's *The Political Life of Sensation* (Durham: Duke University Press, 2009), 28.
44. 参见 Tom Rockmore, *In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century* (Malden, MA: Blackwell, 2006), 尤其第 5 章；以及 Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism* (Evanston: Northwestern University Press, 2007)。
45. 这种认识论观点认为，经验世界从根本上由观察者的心灵建构而成；它反对经验主义的客观主义存在论，以及由此产生的知识表象理论。经验主义者的世界由众多彼此分离的对象构成，它们自在地存在，并按照因果法则相互作用。人类通过观察这些对象的行为，认识它们、它们的属性及其相互作用的法则。经验主义者声称，所有这些信息都是由感觉传递给我们的心灵的。大卫·休谟或许是康德之前最具激发力的思想家，他在 *Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis: Hackett, 1993), 10 中阐述了经验主义观点。休谟认为，与外部世界中彼此分离的对象相应，心灵的构造使它从世界接收彼此分离的印象。这些印象是简单、相异的知觉状态，只有在事后才通过心灵习惯相互联系起来。古典经验主义者的知觉世界并不由威廉·詹姆斯和胡塞尔所说的那种“意识流”构成。表象主义的解释未能坚持康德的主张：我们永远无法接近物自身，从而验证我们的表象是否准确。因此，即使康德把知觉对象称为表象（*Vorstellungen*），建构主义的解读仍比表象主义更有说服力。
46. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier (London: Continuum, 2008), 7.
47. Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxvi-xviii, B62.
48. Kant, *Critique of Pure Reason*, A19/B33.
49. Kant, *Critique of Pure Reason*, B1.
50. Kant, *Critique of Pure Reason*, B1-B2.
51. Maurice Merleau-Ponty, "The Primacy of Perception," in *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, ed. James M. Edie (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 14. 这种实践综合的说明在《知觉现象学》中被展开为“运作意向性”，这是对胡塞尔所谓“被动综合”的更新。

52. 关于康德的个体化问题的详尽讨论，参见 Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (New York: Palgrave, 2006)。
53. Kant, *Critique of Pure Reason*, B34/A20.
54. 对康德而言，因果性是知性的一个范畴，因而只适用于现象。他不能声称本体领域具有因果力量（例如产生感觉的力量），因为那会使因果性成为一种超出主体的法则，而这正是他所拒绝的。这最初是迈蒙提出的反驳。
55. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 29.
56. Samuel Todes, *Body and World* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).
57. Todes, *Body and World*, 159.
58. Todes, *Body and World*, 174，着重号为引者所加。列维纳斯在《总体与无限》中讨论分离、居住／栖居和享受时，广泛论证了一个类似的观点。正是在这些地方，我们最清楚地看到我所谓的列维纳斯的物质存在论。第3章将研究 *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969) 中“作为生活的分离”“享受与表象”“我与依赖”及“居所”等相关小节。〔译注：原注写“第3章”；本书相关列维纳斯讨论主要位于第4章，保留原文。〕
59. Todes, *Body and World*, 161.
60. Todes, *Body and World*, 170.
61. 参见 Erwin Straus, “The Upright Posture,” *Psychiatric Quarterly* 26 (1952): 529-561.
62. Todes, *Body and World*, 106, 118.
63. Todes, *Body and World*, 173, 着重号为引者所加。
64. Todes, *Body and World*, 174.
65. Angelica Nuzzo, “Kant and Herder on Baumgarten’s *Aesthetica*,” *Journal of the History of Philosophy* 44, no. 4 (October 2006): 587.
66. “Kant and Herder,” 578.
67. Nuzzo, *Ideal Embodiment*, 5.
68. *Ideal Embodiment*, 10-11.
69. Nuzzo, “Kant and Herder,” 577-597.

70. 参见 Charles Taylor, “The Validity of Transcendental Arguments,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995); 泰勒在此主张, 康德与梅洛-庞蒂的先验进路之间存在连续性。
71. Nuzzo, “Kant and Herder,” 582.
72. 正如努佐指出的 (“Kant and Herder,” 596), 这与赫尔德对康德的批评相似。赫尔德偏向一种历史主义, 试图“从发生上和物质上把握……历史中的人类个体性的起源”; 而“康德对人类认识能力的先验探究, 是对我们判断的先天来源及其有效性的研究” (597)。
73. Nuzzo, “Kant and Herder,” 584.
74. Nuzzo, “Kant and Herder,” 587.
75. 这是克服康德所保留的主体—客体二重性的结果。它对梅洛-庞蒂, 以及胡塞尔、海德格尔和其他拒绝主体与客体本质区分的思想家, 具有显而易见的含义。参见 Tom Rockmore, *Cognition: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit* (Berkeley: University of California Press, 1997), 23 及全书各处。
76. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 60. 关于直接认识的可能性, 黑格尔还写道: “在把握〔对象〕时, 我们必须避免试图理解它。” 见第 58 页。
77. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 59.
78. 参见 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 56-57.
79. Irmgard Scherer, “The Problem of the A Priori in Sensibility: Revisiting Kant’s and Hegel’s Theories of the Senses,” *The Review of Metaphysics*, 52, no. 2 (December 1998), 362.
80. 这里当然指的是黑格尔在 *The Encyclopedia Logic*, trans. T. F. Geraets et al. (Indianapolis: Hackett, 1991), § 11 中对康德的批评 (托德斯也呼应了这一批评): “但在有任何认识之前便想要认识, 就像学究 (Scholasticus) 作出 ‘明智’ 的决定, 要在冒险下水之前先学会游泳一样荒谬。”
81. 胡塞尔写道: “一个自在存在的 (an sich seiender) 对象, 绝不可能与意识及其自我毫无关系。事物是我周围世界的事物, 即使是未被看见的事物, 以及未被经验却确实可能的事物, 也是如此……” 在这一点上, 他仍与黑格尔接近。Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (New York: Collier, 1962), 134。下文简称 Ideas I。
82. 一方面, 与梅洛-庞蒂一样, 胡塞尔认为意识对象显然超越意识; 证据在于它总以视角方式呈现 (Ideas I 的 § 43 指出, 即使上帝也无法进行无视角的知觉)。另

一方面，虽然他承认对象是“一举”给予我们的（参见第六《逻辑研究》），胡塞尔却说，我们必须“通过协调展开的知觉连续体，以及植根于经验的某些方法性思维形式”，以“日益完备”的方式建立对象的统一性（Ideas I, 138）。后一论断似乎使胡塞尔与黑格尔站到一起而反对康德，并以本质显现的直观取代物自身的现实性。

83. Scherer, “The Problem of the A Priori in Sensibility,” 364. “形式就是概念；概念充分发展之后，就是我或纯粹自我意识。”

84. 这就是为什么我把二十世纪现象学视为哲学史中的一个环节，时而以更古老的术语和范畴重新描述它，而不将它视为与这段历史彻底决裂的运动；后一种看法常被用于理解现象学家实施各种“还原”所产生的效果。

85. Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 101. 我在很大程度上沿用洛克莫尔将现象学视为德国唯心论之延伸的界定，因此我坚持认为，即便是身体形式的现象学，也无法给我们提供形而上学实在论。

86. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, vol. 2 (New York: Humanity Books, 1970), Introduction, § 7; Ideas I, § 24.

87. Mark Rowlands, *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003), 61.

88. 正如“一切原则的原则”所说（Ideas I, 83，略去着重号）：“每一种原初给予的直观，都是认识的合法性来源（Rechstquelle）……凡是在‘直观’中以原初形式呈现出来的东西（仿佛以其有形实在性出现），都应当直接按照它所给予自身的样子加以接受，不过也只限于它在其中呈现自身的界限之内。”

89. Rockmore, *Kant and Phenomenology*, 120.

90. 心灵哲学中有一个悠久传统，将感觉视为主体内部之物。然而，使感觉内在于身体是一回事，使它内在于意识则是另一回事。我认为胡塞尔所做的是后者，但未必是前者。事实上，他在 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer (Dordrecht: Kluwer, 1989) 中，明确反对感觉（Empfindungen）内在于身体的观点。

91. Husserl, Ideas I, 227.

92. Dodd, *Idealism and Corporeity*, 46.

93. Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 814, 815.

94. Husserl, Ideas I, 226.

95. 参见 Alia Al-Saji, “Rhythms of the Body: A Study of Sensation, Time and Intercorporeity in the Phenomenology of Edmund Husserl” (PhD dissertation, Emory University, 2002), 1.
96. 参见 Husserl, *Ideas I*, § 85.
97. Husserl, *Ideas I*, 227: “经验流中的感性体验, 是否……必然处处都是某种赋予它们形式的‘赋活综合’的承受者……或者, 如我们也会说的, 它们是否会参与意向功能, 这里不需要作出决定。”
98. Dodd, *Idealism and Corporeity*, 46.
99. Husserl, *Ideas I*, 45. 他继而明确说: “某种实在被原初地给予, 与在简单直观中‘意识到’并‘知觉’它, 是同一回事。”然而, 在 *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 164 中, 胡塞尔承认, 我们的每一次知觉, 都只是一个超越其每一种视角的对象的“显现”。也就是说, 他将“物自身”纳入自己的存在论, 但根据何在? 难道他不与康德处在相同境地, 被迫只能对物自身的被给予性进行思辨, 从而离开现象学态度吗?
100. Husserl, *Ideas I*, § § 128-129.
101. Rowlands, *Externalism*, 60. 罗兰兹将胡塞尔的立场称为“方法论的”或“逻辑的”唯心论, 并论证(参见其书第4章), 真正通过坚持意识没有内容、根本不是任何东西, 而使胡塞尔的唯心论发生“彻底逆转”的是萨特。因此, 内容必定来自意识之外的某处。
102. Husserl, *Ideas I*, 228.
103. Husserl, *Ideas I*, 228.
104. Husserl, *Ideas I*, 228.
105. Husserl, *Ideas I*, 229.
106. Husserl, *Ideas I*, 229, 230; Dodd, *Idealism and Corporeity*, 44-45.
107. Dodd, *Idealism and Corporeity*, 45 写道: “只要事物呈现于知觉意识之中, 就涉及一种自身携带感性内容的把握; 然而, 感觉本身不可与任何事物性的实在混淆——从先验视角来看, 这意味着感觉并不属于知觉行为的意向相关项〔对象一侧〕。”
108. Husserl, *Ideas I*, 233.
109. Al-Saji, “Rhythms of the Body,” 2.

110. Al-Saji, “Rhythms of the Body,” 4。关于梅洛-庞蒂那里类似主题的全面分析，参见 David Morris, *The Sense of Space* (Albany: State University of New York Press, 2004)。
111. 参见 Alia Al-Saji, “The Site of Affect in Husserl’s Phenomenology: Sensations and the Constitution of the Lived Body,” *Philosophy Today* 44, SPEG Supplement (2000): 51-59; 她在那里展示了胡塞尔如何使我们能够“将感觉重新思考为一种富于创造性、分化性和动态性的多样体，思考为我们感受自己与世界、与他人以及与自身生活之接触的方式”（52）。
112. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1997), 1.
113. Russell, *The Problems of Philosophy*, 12。罗素在此呼应了贝克莱对感觉的看法 (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [Indianapolis: Hackett, 1982], § 87): “颜色、形状、运动、广延等，若仅被视作心灵中的种种感觉，就是完全可知的，因为其中没有任何未被知觉的东西。”参见艾耶尔的 *The Foundations of Empirical Knowledge* (New York: Macmillan, 1940)，以及 J. L. 奥斯汀在 *Sense and Sensibilia* (London: Oxford University Press, 1962) 中的回应。
114. 恒常假说是直接实在论的基本要素，但它有问题地把知觉置于心灵之中，因而设定了一种值得质疑的对应关系。梅洛-庞蒂概括道：“因此，原则上，在刺激与基本知觉之间存在逐点对应和恒定联系”（PP 8/14）。
115. 罗兰兹写道：“外在主义认为，并非所有心理事物都完全位于拥有它们的人或生物的头颅之内。”参见 *Externalism*, 2。〔译注：原文引句作“no all”，按上下文理解为“not all”。〕
116. 梅洛-庞蒂在 *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 250 的一则工作笔记中反对这种观点：“世界的肉身并不像我的肉身那样自我感受 (se sentir) ——它是可感的，而不是能感的——我仍称它为肉身……为的是说，它孕育着各种可能性……”即使在这部常被认为克服了《知觉现象学》潜在二元论的晚期文本中，梅洛-庞蒂仍保留了一种二元论，把存在划分为人类与非人类两个领域，却未解释这一划分。如果这种划分确实存在，那么它究竟如何产生，就是梅洛-庞蒂没有彻底处理的形而上学问题。
117. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, abridged and edited by Kenneth Winkler (Indianapolis: Hackett, 1996), 49.
118. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, § 1。当然，贝克莱认为，信仰独立于心灵（却不独立于上帝）的对象是“令人反感的”；但他确信对象无非是

性质的集合，这为我在此预设、并将在后续文本中展开的对象理论提供了一个真正的模型。

119. 在客观性问题上，我大体沿用格雷厄姆·哈曼主要在 *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court, 2002) 与 *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court, 2005) 中发展的实在论对象理论，也沿用 Stephen Mumford 的 *Dispositions* (Oxford: Oxford University Press, 1998)。因此，Silvia Benso 在 *The Face of Things: A Different Side of Ethics* (Albany: State University of New York Press, 2000) 中辩护的事物伦理学，与我的项目相互呼应。
120. 对象拥有能力或“力量”的观点，以及这些力量的存在论地位，是分析哲学争论的主题；简要概述可见 George Molnar, *Powers: A Study in Metaphysics*, ed. Stephen Mumford (Oxford: Oxford University Press, 2003) 的导言。我有时会区分“力量”的存在论含义与实践含义。这里所说的潜在，取自 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 208: “潜在并不与实在对立，而与现实对立。潜在就其为潜在而言，是完全实在的。”
121. 参见 Ernst Mach, *The Analysis of Sensations*, trans. C. M. Williams and Sydney Waterlow (New York: Dover, 1959), 5。马赫将自己归于“内在性哲学”，并将斯宾诺莎视作最初的前驱（46）；在讨论身体、可塑性 with 身体完整性时，我们将回到这一点。
122. 关于倾向的语言与存在论，我直接借自 Mumford, *Dispositions*, vi 和 5。芒福德的倾向存在论似乎与德勒兹关于现实和潜在的存在论有许多接触点，但本书不宜深入比较。另参见 Molnar 在 *Powers*, 8-9 中提出的力量的五项特征：指向性、独立性、现实性、内禀性、客观性。
123. Alva Noë, *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), 143。关于色彩对比如何影响颜色的显现，参见 Josef Albers, *Interaction of Color* (New Haven: Yale University Press, 1963)。
124. 这一表述更适合《知觉现象学》中的具身性说明，因为在那里，意识与对象的双重性仍在起作用。梅洛-庞蒂在 *The Visible and the Invisible*, 200/253 中承认这一模型的不足；他对身体“两叶”的探索性讨论（135-138/178-183）明显体现了一种重新表述。究竟是什么仍与世界不同步，还有待争论，但意志、想象与情感都是值得考虑的候选。
125. 梅洛-庞蒂在 *The Visible and the Invisible*, 213/267 中肯定了知觉的差异性，也在《知觉现象学》“事物与自然世界”一章中作出同样的肯定。

126. Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).
127. Aristotle, *De Anima*, trans. Hippocrates G. Apostle (Grinnell, IA: Peripatetic Press, 1981), 416b34-35.

第2章

128. 我在“Enabling/Disabling Sensation: Toward an Alimentary Imperative in Carnal Phenomenology,” *Philosophy Today* 52, no. 2 (Summer 2008): 99-115 中，开始探究感性滋养及其伦理潜力这一主题。
129. 必须始终记住：当梅洛-庞蒂，或者任何哲学家，谈论知觉时，所指的总是人的知觉。在我看来，这使得奠基于人类知觉的存在论很难摆脱人类中心主义。
130. Gary Brent Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness* (Athens, OH: Ohio University Press, 1981), 7.
131. 关于从梅洛-庞蒂视角对疼痛的物理主义／神经生物学（“客观主义”）解释所作的详尽批评，参见 Abraham Olivier, *Being in Pain* (Frankfurt: Peter Lang, 2007)。梅洛-庞蒂的 *The Structure of Behavior*, trans. Alden Fisher (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963) 表明，心理学的实证主义进路无法充分解释人类行为，因为它们忽略了格式塔心理学所辨认和分析的结构现象。梅洛-庞蒂追随格式塔理论与现象学，将行为重新界定为一种负载意义的现象；它无法仅用反射理论说明，而需要一个能够解释刺激之“相关性”的“原则”（SB 99/109）。
132. 的确，梅洛-庞蒂是在专门讨论空间性时，将身体称为图形—背景结构中的“第三项”。但如果一切知觉都处于时空视域之中，而知觉又是确定对象和客观思维的起源，那么我们就必须把身体看作每一种经验视域的条件。
133. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, second edition (Evanston: Northwestern University Press, 1988), Introduction.
134. 关于梅洛-庞蒂的唯心论，参见 Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, 32; Barbaras, *The Being of the Phenomenon*, 14 及以下各页。
135. 本章专门讨论身体存在论，因此我不再讨论知觉首要性论题如何横越传统的理智主义／理性主义和经验主义认识论，而请读者参考相关研究，尤其是狄龙、麦迪逊、哈斯和德·韦伦斯的著作。

136. 对象的超越性并非为了说明知觉内容而被简单设定出来；这种超越性表现在对象抵抗占有，并且始终只以不完整或有视角的方式向我们呈现自身。对于他人，这一点尤其如此。参见 PrP 18/53；PP 322-323/372。
137. John Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings* (New York: Humanities Press, 1973), 30.
138. Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 31. 梅洛-庞蒂认为，保持与知觉“疏离”的是对象而非主体，对象“保持自足”（PP 322/372）。另参见梅洛-庞蒂在 PP 248-251/287-291 中关于斯特拉顿实验的讨论。关于另一种把康德主体理解为先验地具身、因而扎根世界并能区分“上”“下”的读法，参见 Nuzzo, *Ideal Embodiment*。
139. Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 30.
140. Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 34.
141. 梅洛-庞蒂还说，感性经验“是意向性组织”，它使世界“作为我们生活的熟悉背景而呈现”（PP 52-53/64-65）。下文将讨论这一点，以确定感觉的优先地位。
142. Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 35, 36.
143. Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 36.
144. 梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》的工作笔记中，多次提及这些“生存论结构”（*existenciaux*）的“无言的知”“前意义”和“沉积意义”。它们是“我们场域的”“无意识”“分节”（VI 180/233-234），似乎类似于海德格尔在《存在与时间》中以 *existentialia* 所指的东​​西，即此在的存在论结构。参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (San Francisco: HarperCollins, 1962), § 9。
145. Lakoff and Johnson, *Philosophy in the Flesh*, xi.
146. “她的身体图式是为自身的——为他者的——它是为自身与为他者的铰链”（VI 189/243）。
147. 请考虑梅洛-庞蒂的这句话：“我们把自己交给对象，并融入这个身体；对于世界，以及我们综合世界的动机和可支配的手段，它都比我们知道得更多”（PP 238/276）。
148. 众所周知，科林·史密斯翻译《知觉现象学》时，有时把 *schéma corporel* 译为“身体意象”，有时译为“身体图式”；这有问题，因为两词指的是不同现象。Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 梳理了关于身体意象与身体图式的大量文献，以澄清区别并统一所指。他提出：“身体意象由有关自身身体的知觉、态度和信念的系统构成。相比之下，身体图式是一套感觉—运动能力的系统，它在无须意识或知

觉监控的情况下运作”（24）。加拉格尔进一步指出，梅洛-庞蒂写到 schéma corporel 时，指的是“属于习惯领域而非自觉选择的、动态运动等价关系的系统”（20）。莫里斯的《空间感》第1部分，将梅洛-庞蒂对身体图式的理解展开为习惯化风格的“整体”（39），并进一步坚持：翻译梅洛-庞蒂时，schéma corporel 应始终译为 body schema。这是避免将身体图式误认为某种表象性的、人格性的或明确意向性的东西的最佳方法。

149. “尽管《知觉现象学》着重强调世界的主观构成，但身体主体与世界归根结底相互构成。没有对方，任何一方都不会是其是。” Stephen Priest, Merleau-Ponty (London: Routledge, 1998), 74.
150. 普里斯特 (Merleau-Ponty, 57) 指出：“梅洛-庞蒂的独创性在于主体性是物理性的这一观念。”唯物主义、唯心主义和二元论都不“包含我就是我的身体这一论题，即我是一个主观对象，或一个物理主体”。
151. Dillon, Merleau-Ponty' s Ontology, 146.
152. Dillon, Merleau-Ponty' s Ontology, 146.
153. Dillon, Merleau-Ponty' s Ontology, 147.
154. 当我把梅洛-庞蒂的知觉现象学称作“先验哲学”时，必须记住，他的先验绝非纯粹先天之物；不过，正如 M. C. Dillon 在“Apriority in Kant and Merleau-Ponty,” Kant-Studien 17, no. 3 (1987): 403-423 中所表明的，它也既不是先天的，也不是后天的。这种两者皆非的立场，再次支持巴尔巴拉斯的主张：梅洛-庞蒂仍陷于旧二元论，只能在自己试图克服的传统中以否定方式定位自身。无论如何，他的先验是一种历史先验；我们稍后将面对这个概念。第4章将通过可塑性，特别参照德勒兹、德兰达和斯宾诺莎，重构历史先验。〔译注：原注作“第4章”，相关系统讨论实际位于第5章；保留原文。〕
155. 梅洛-庞蒂的时间观无疑是主体间的，例如他说：“‘事件’是有限观察者从客观世界的时空整体中切割出的形状”（PP 411/470）。这里的“客观”指主体间的：时间是所有观察者从存在中切割出来的事件的总体。《知觉现象学》的时间性一章几乎通篇支持这种主体主义时间观，而从我在此倡导的实在论视角来看，它是有问题的。
156. “这种无意识不应在我们自身的底部、在我们‘意识’的背后寻找，而应在我们面前，作为我们场域的分节来寻找”（VI 180/234）。
157. 这并不是说《知觉现象学》不包含存在论。事实上，继狄龙等人之后，我正试图揭示该书具身性理论的一些存在论维度。不过，我的确认为，这一存在论受到了这部早期著作赋予第一人称视角的特权的阻碍，即使还不能说二者矛盾。我将留待后续项目，批评现象学作为一种进行存在论研究的哲学方法。

158. 参见 Heidegger, *Being and Time*, § 16. 关于这一失灵的存在论含义, 参见 Harman, *Tool-Being*. 另见 Karl Jaspers, *General Psychopathology*, trans. J. Hoenig and Marian W. Hamilton (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 88.
159. Shaun Gallagher, “Lived Body and Environment,” *Research in Phenomenology* 16 (1986): 152.
160. Dillon, *Merleau-Ponty’s Ontology*, 139-150 通过对照梅洛-庞蒂的生活身体说明与萨特对身体的存在论分析, 消除了这一观念。
161. 关于身体的“经验性缺席”比身体的“暧昧在场”更为根本的论题, 参见 Gallagher, “Lived Body and Environment”。
162. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, 26.
163. David Morris, “The Logic of the Body in Bergson’s Motor Schemes and Merleau-Ponty’s Body Schema,” *Philosophy Today* 44, SPEP Supplement (2000): 65 表明: “梅洛-庞蒂的身体逻辑必定是一种文化—历史逻辑, 一种身体早已被‘外在’意义浸染的逻辑, 而不仅是内部转换、重复、部分与整体的逻辑。”
164. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, 26.
165. Morris, “The Logic of the Body,” 64.
166. 我们再次看到, 梅洛-庞蒂在物理身体与生活身体之间置入某种距离, 从而强加了一种具身性的二重性。这使他能够把习惯身体称为“一个世界的中介”(PP 145/169)。这里仍未解决的形而上学问题是: 生活身体最初如何从它与物理环境的包裹关系中分离出来, 或者一个非人格性的有机体如何成为知觉的人格主体。梅洛-庞蒂断言“通过一种不可察觉的转折, 有机过程发展为人类行为”(PP 88/104), 由此避开了这一问题。在《可见的与不可见的》中, 问题变得更加复杂, 因为他转向一元论存在论, 迫使他解释知觉行动者的出现与特殊化。现象学视角绕开了这一问题, 因为现象学家以存在的事实性为出发点, 因而总从一个已经个体化的主体的视角开始分析。然而, 在以 *Nature*, trans. Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003) 出版的课程中, 梅洛-庞蒂确实处理了“精神”的出现问题; 他告诉我们, 精神“不是降临身体以组织它的东西, 而是从身体中涌现出来的东西”(140/188)。
167. William James, *The Principles of Psychology*, vol. 1 (New York: Dover, 1918), 114.
168. James, *Principles*, vol. 1, 116-119. 本体感觉描述的是一种默会的生态觉知, 它使身体得以维持姿势平衡。
169. James, *Principles*, vol. 1, 105, 略去着重号。

170. Edward S. Casey, "Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty," *Man and World* 17, no. 3/4 (1984): 285.
171. Casey, "Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty," 285.
172. 关于习惯的沉积如何解放知觉和运动, 参见 Félix Ravaisson, *Of Habit*, trans. Clare Carlisle and Mark Sinclair (London: Continuum, 2008), 49.
173. 凯西区分了能够“自发”培养的习惯, 与以习俗形式沉积的习惯 (“Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty,” 286-287)。他的习俗性习惯概念, 可与詹姆斯所辨认的、把我们系于某一经济阶级的社会习惯相比较 (Principles, vol. 1, 121)。习俗与阶级习惯具有收缩效应, 应与梅洛-庞蒂阐述的“扩张”习惯相对照。
174. Clare Carlisle, "Creatures of Habit: The Problem and the Practice of Liberation," *Continental Philosophy Review* 38 (2006): 23.
175. Casey, "Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty," 290.
176. Alphonso Lingis, *Sensation: Intelligibility in Sensibility* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996), 1. 关于杜威如何说明我们原本“可塑”的冲动被导入社会性行为形式, 参见 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988), 69-75.
177. Alphonso Lingis, *Body Transformations: Evolutions and Atavisms in Culture* (London: Routledge, 2005), 57.
178. 关于情动回路如何使我们的行动更为经济, 并由此产生身体的身份, 参见 Tom Sparrow, "Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis," *Janus Head* 10, no. 1 (Summer/Fall 2007): 114-116.
179. 关于情绪的存在论, 参见 Heidegger, *Being and Time*, § 29.
180. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, 78.
181. 在梅洛-庞蒂有关色彩相貌的讨论中, 我察觉到一种种族关系分析的萌芽; 本书各处将提出其中若干要点。不过, 对“种族相貌”的理论与批判, 必须留待后续研究。
182. 梅洛-庞蒂引于 EM 188/87。
183. Gail Weiss, *Refiguring the Ordinary* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 79. 魏斯指出, 正是意向弧的丧失, 使患者施奈德失去了把自己的世界组织为一个连贯、有意义整体的能力。梅洛-庞蒂借施奈德病例想强调的更普遍观点是: 不能仅诉诸某一特定脑功能的物理损伤, 来充分解释他的病理。

184. 在“Merleau-Ponty’s Critique of Mental Representation”中，休伯特·德雷福斯明确指出，意向弧并非世界的表象，而必须被理解为身体与其他身体、事物等相互作用时建立起来的学习“反馈环”。“意向弧这一观念旨在把握如下想法：所有过去经验都被重新投射回世界。因此，世界的最佳表象就是世界自身。”德雷福斯的论文可见：<http://www.class.uh.edu/cogsci/dreyfus.html>。
185. Johnson, *The Meaning of the Body*, 68.
186. 这一点或许在“The Child’s Relations with Others”中最为明显（参见108-113/17-23）。
187. Shannon Sullivan, *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 68.
188. 施特劳斯在 *The Primary World of Senses*, 81 中写道：“当直接环境不再引起任何关切时，情境就成为中性的。一个毫无重要性的环境同样存在，而在这样的环境中，‘刺激’也在起作用。”
189. 参见 Michel Foucault, *Remarks on Marx*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991), 31-32.
190. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, 68.
191. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, 67, 68-69.
192. Alphonso Lingis, *Libido: The French Existential Theories* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 55-56. 林吉斯质疑梅洛-庞蒂对施奈德能力障碍的解释，后者认为这意味着通过意向弧把性爱世界组织成有意义整体的能力丧失。林吉斯认为，力比多并不是一种由知觉结构加以秩序化的力量；它也不像身体运动能力那样按目的论方式组织。
193. George Yancy, *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2008), 5. 关于白性作为伏击的完整论述，参见第 7 章。
194. *Black Bodies, White Gazes*, 4, 5. 扬西写道：“她的身体语言意味着：‘看，黑人！’就此而言，虽然尚未构成施为性言说，她的身体语言却发挥着侮辱的作用。”他继续说：“这里的要点是，根深蒂固的种族主义情绪反应，可能构成白人身体行为库的一部分；这一行为库在种族化且种族主义的世界中，通过日常身体交往方式而钙化。”
195. Frantz Fanon, *Black Bodies, White Masks* (New York: Grove Press, 1967), 111. [译注：本条原著录作 *Black Bodies, White Masks*；相邻注

196–200 使用 Black Skin, White Masks。此处保留原著录，参见参考文献中的对应说明。]

196. Fanon, Black Skin, White Masks, 113.

197. Fanon, Black Skin, White Masks, 112.

198. Fanon, Black Skin, White Masks, 112.

199. Fanon, Black Skin, White Masks, 111。法农借鉴了让-保罗·萨特在《存在与虚无》中对“凝视”的分析。扬西说明，历史—种族图式作为福柯所谓“实证无意识”的一部分而运作：“我的黑色是一种负面价值的能指，它植根于一个先于我的生存出现而存在的种族主义社会历史矩阵”（Black Bodies, White Gazes, 3）。参见 Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage, 1970), xi。

200. Fanon, Black Skin, White Masks, 112–113。关于黑人身体如何被白人凝视“召唤”的更完整论述，参见 Yancy, *Black Bodies, White Gazes*, 71–75。关于询唤作为物质实践的说明，参见 Louis Althusser, “Ideology and the Ideological State Apparatus,” in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 2001)。

201. Cathryn Vasseleu 在 *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty* (London: Routledge, 1998), 57 中引用艾丽丝·马里昂·扬，提出了这一观点。

202. Sara Ahmed, “A Phenomenology of Whiteness,” *Feminist Theory* 8, no. 2 (2007): 150.

203. Ahmed, “A Phenomenology of Whiteness,” 153.

204. Ahmed, “A Phenomenology of Whiteness,” 154.

205. 斋藤的《日常美学》致力于培养读者对一种审美的（非理论的）态度的欣赏，这种态度有助于揭示感性事物。我肯定日常美学的培养，但也将论证：即便细致地欣赏感性，仍无法充分通达感性环境。

206. 下一章将考察感觉的运动相貌。

207. 因此梅洛-庞蒂坚持：“不说出它是一块用羊毛制成的地毯，不在这种颜色中含示某种触觉价值、某种重量和某种对声音的阻抗，就不可能完整地描述地毯的颜色”（PP 323/373）。

208. 梅洛-庞蒂在 “The Philosopher and His Shadow,” in *Signs*, trans. Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 180/227 中写道：“大地是我们时间的母体，正如它是我们空间的母体一样。每

一种建构出来的时间观念，都预设我们作为共同在场于同一个世界的肉身存在者的原初历史。”

209. Dillon, “Apriority in Kant and Merleau-Ponty,” 420.

210. Harman, *Guerrilla Metaphysics*, 56.

211. Harman, *Guerrilla Metaphysics*, 58.

212. 梅洛-庞蒂坚持，表达与存在是“相互的”，“身体表达全部存在，并非因为它是这种存在的外在伴随物，而是因为存在在身体中成为其自身”（PP 166/193）。这一陈述必须始终以他的准先验主义加以限定：我们总已发现自己处于一个沉积的、语言性的生活世界（*Lebenswelt*）之中，它限制了可用风格的范围；同时他还主张，我们的行为涌现于动物的周围世界（*Umwelt*）（*Nature* 208/269）。身体的存在论必须被置于“野性”存在与“沉积”存在之间（*Nature* 220/282）。

213. Bernhard Waldenfels, “The Paradox of Expression,” trans. Chris Nagel, in *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, eds. Fred Evans and Leonard Lawlor (Albany: State University of New York Press, 2000), 98.

214. Harman, *Guerrilla Metaphysics*, 55.

215. 这种身份观在塞尚以及印象派画家的作品中显现出来，因为这些艺术家利用了形式的阈限。例如，观看塞尚风景画时，我们会觉得其轮廓正处于瓦解与混沌的边缘，但重新配置这些轮廓，又能表达出面临一种完全不同的瓦解的“同一”风景。这就是感性内容的流动性；它构成塞尚描绘对象的形式，对梅洛-庞蒂而言，也构成我们的世界。

216. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *Philosophical Essays and Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indianapolis: Hackett, 2000), 110-112.

217. Linda Singer, “Merleau-Ponty on the Concept of Style,” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, ed. Galen A. Johnson (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 242.

218. Singer, “Merleau-Ponty on the Concept of Style,” 242.

219. Singer, “Merleau-Ponty on the Concept of Style,” 242.

220. Gallagher, “Lived Body and Environment,” 157.

221. Gallagher, “Lived Body and Environment,” 157.

222. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 83-84.
223. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, 65, 66.
224. Grosz, *Volatile Bodies*, 108. 另参见 Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).
225. Weiss, *Refiguring the Ordinary*, 4.
226. Emmanuel Levinas, "Sensibility," in *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, eds. Galen A. Johnson and Michael B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1990), 65.
227. 在讨论“层级”时 (PP 253-254/293-294)，梅洛-庞蒂承认经验核心存在某种偶然性与不稳定性，却没有解释这种不稳定性来自何处。将感觉设定为非主体性的、位于知觉之下，我们就可以说明这种不稳定性。关于层级的更多讨论，参见 Alphonso Lingis, *The Imperative* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 25-38。
228. 尼采在《权力意志》中写道（引自 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 204, note 5）：“在化学世界中，对力量差异的最敏锐知觉占统治地位。但原生质是化学力量的多样体，它对一种陌生实在只有模糊而不确定的知觉。”这段话概括了尼采身体哲学的一般视角：当他思考身体时，他试图在物质和生理层面，而不是在意识或知觉层面思考它。我不认为我们应当赋予这一层面特权，但也不能忽视它，或赋予它派生的地位。真正的挑战是协调先验与物质的同一性。关于梅洛-庞蒂与斯宾诺莎的关系，以及对他“与斯宾诺莎一元论形而上学的根本亲缘性”的辩护，参见 Henry Pietersma, "La place de Spinoza dans le pensée de Merleau-Ponty: convergence, entre les deux penseurs," *International Studies in Philosophy* 20, no. 3 (1988): 89-93。
229. 我偏好“唯物主义者”而不是“自然主义者”这一术语，因为后者带有生物学和反形而上学的意味。我不认为梅洛-庞蒂归根结底是一位关心科学所研究的自然世界如何运作的哲学家（部分原因在于，他不关心作为对象的身体）；他关心的是对情境作出非还原性的解释，其中“主观”与“客观”特征都可以用身体性的术语说明。
230. 关于这些要点的详尽讨论，以及现象学家为何难以坚持实在论立场的说明，参见 Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014)。
231. 参见 Daniel Guerrière, "Table of Contents of 'Phenomenology of Perception:' Translation and Pagination," *Journal of the British Society for Phenomenology* 10, no. 1 (1979): 65-69.

第3章

232. 关于生活世界的先验地位，参见 Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 139-141。关于生活世界的匿名性，参见 § 29。
233. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, 71, 74.
234. Johanna Oksala, “Female Freedom: Can the Lived Body Be Emancipated?,” in *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, ed. Dorothea Olkowski and Gail Weiss (University Park: Penn State University Press, 2006), 212.
235. Judith Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception,” in *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, ed. Jeffner Allen and Iris Marion Young (Bloomington: Indiana University Press, 1989), 95.
236. Sentir 同时意指“感觉”与“感受”，因此如同 sens（感觉、方向）一样，兼有情动与探测的意涵。它与意为“探测”的 percevoir 同义，由此造成了区分这两种现象的困难。
237. Taylor Carman, “Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field,” in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, eds. Taylor Carman and Mark B.N. Hansen (New York: Cambridge University Press, 2005), 52.
238. Carman, “Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field,” 54.
239. Al-Saji, “The Site of Affect in Husserl’s Phenomenology,” 52.
240. Al-Saji, “The Site of Affect in Husserl’s Phenomenology,” 53.
241. Erwin Straus, *The Primary World of Senses*, 7.
242. Straus, *The Primary World of Senses*, 18.
243. Straus, *The Primary World of Senses*, 101.
244. Straus, *The Primary World of Senses*, 200.
245. Straus, *The Primary World of Senses*, 208.
246. Renaud Barbaras, “Affectivity and Movement: The Sense of Sensing in Erwin Straus,” trans. Elizabeth A. Behnke, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004): 218-219.

247. 参见梅洛-庞蒂在 *Nature*, 167ff./220ff. 中对周围世界 (Umwelt) 与于克斯屈尔的讨论。
248. Barbaras, “Affectivity and Movement,” 219. 参见 Straus, *The Primary World of Senses*, 211ff.
249. Barbaras, “Affectivity and Movement,” 220.
250. Alphonso Lingis, “The Sensitive Flesh,” in *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, eds J.C. Sallis, G. Moneta, and J. Taminiaux (Dordrecht: Kluwer, 1989), 234.
251. Lingis, “The Sensitive Flesh,” 239.
252. 梅洛-庞蒂在《知觉现象学》后文 (PP 317/367) 中似乎与这一论断相矛盾, 但只是表面如此。他写道: “坚硬与柔软、粗糙与光滑、月光与阳光, 在我们的回忆中呈现出来, 首先不是作为感觉内容, 而是作为某些共生方式, 外部侵入我们的某些方式, 以及我们迎接这种侵入的某些方式……” 将感受活动规定为“共生”, 缓和了他在此段使用“侵入”一词的意味。
253. Michael B. Smith, “Merleau-Ponty’s Aesthetics,” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, 209.
254. Smith, “Merleau-Ponty’s Aesthetics,” 208.
255. Alphonse de Waelelens, “Merleau-Ponty: Philosopher of Painting,” in *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, 178.
256. Maurice Merleau-Ponty, “Indirect Language and the Voices of Silence,” in *Signs*. 下文简称 ILVS。
257. “Merleau-Ponty: Philosopher of Painting,” 187.
258. “意义与符号、知觉的形式与质料, 必须从一开始就彼此相关; 而且, 如我们所说, 知觉的质料必须‘孕育着自己的形式’” (PrP 15/48)。
259. Alia Al-Saji, “‘A Past Which Has Never Been Present’: Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty’s Theory of the Prepersonal,” *Research in Phenomenology* 38 (2008): 63.
260. Al-Saji, “‘A Past Which Has Never Been Present’,” 47.
261. Al-Saji, “‘A Past Which Has Never Been Present’,” 55.
262. Al-Saji, “‘A Past Which Has Never Been Present’,” 58.
263. Al-Saji, “‘A Past Which Has Never Been Present’,” 67.

264. 这并非判断行为，而是运作意向性，或胡塞尔所谓“被动综合”的工作。谈到这一综合，梅洛-庞蒂写道：“所谓被动性，并不是我们接受某种异己实在，或从外部施加于我们的因果作用：它是被包围，是处于一种情境之中——在此情境之前，我们并不存在——我们不断重新承接它，而它构成着我们”（PP 427/488）。
265. Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 69.
266. Vasseleu, *Textures of Light*, 56 指出，梅洛-庞蒂选择手作为可逆性的范型，忽略了身体自身的其他触觉形式。如她所说：“并非身体所有触觉表面都能以自我反身的方式同时被感为自身与他者；眼睑、嘴唇和阴唇的黏膜能够彼此接触，却无法区分为感受着的身体或被感受的身体，也就是说，无法区分为可以随意逆转的身体。”
267. 梅洛-庞蒂在 VI 142/187 中为此辩护：“握手也是可逆的；我能够在触摸的同时，也感觉自己被触摸。”
268. Beata Stawarska, “From the Body Proper to the Flesh: Merleau-Ponty on Intersubjectivity,” in *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, 92.
269. Diana Coole, *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-Humanism* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007), 246.
270. Coole, *Merleau-Ponty and Modern Politics*, 247.
271. Stawarska, “From Body Proper to the Flesh,” 99.
272. 埃利·维瑟尔在 *Night*, trans. Marion Wiesel (New York: Hill and Wang, 2006), 53 的一段文字中，用他在第二次世界大战集中营的经历说明了这一点：“一天，伊德克正在发泄怒火，我恰巧挡了他的路。他像野兽一样扑到我身上，打我的胸口和头，把我摔倒在地又拎起来，用越来越猛烈的拳头击打我，直到我浑身是血。我咬紧嘴唇，以免疼得嚎叫；他想必把我的沉默当成反抗，于是越打越狠。突然，他平静下来，叫我回去干活，仿佛什么也没发生。仿佛他刚刚参加了一场游戏，其中两个角色同样重要。”
273. Ahmed, “A Phenomenology of Whiteness,” 161.
274. Coole, *Merleau-Ponty and Modern Politics*, 141.
275. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, 129.
276. 肉身具有“自恋性”的观点，无助于解释身体的个体化；在我看来，这是《可见的与不可见的》形而上学的一大缺陷。要解释个体化和身体间的冲突，我们需要

说明：在暴力情形中，自恋的肉身如何、为何转而反对自身，并最终毁灭从中涌现的身体。

277. 正如 Fred Evans, “‘Solar love’: Nietzsche, Merleau-Ponty, and the Fortunes of Perception,” *Continental Philosophy Review* 31 (1998): 178 所指出的，这不是典型的目的论。“萦绕于肉身交错中的‘即将重合’，比〔出自《知觉现象学》(PP)〕汇聚的目的论形式限制更少；它只承认肉身趋向于（尽管未能成功地）重新接合自身，而不规定必须实现哪些更具体的视域。但即将重合仍然确保了稳定性，以及共同肉身这一观念所暗示的共同体。”
278. Levinas, “Sensibility,” 66/171.
279. 伊里加雷评论梅洛-庞蒂赋予观看者和可见性的特权时写道：“一种肉身的目光，它成为向‘事物’提供透视的东西：庇护它们，生育它们，将它们包裹在一种与之为一的可见性的触摸中，使它们永不赤裸，将它们包围在可见性的结缔组织里，包围在一种外—内视域中；此后它们在其中显现，却无法与之区分、分离或被撕开。”视觉的优先地位造成了“把触觉还原为可见者”，并实现了一种“以物质的、肉身的的面貌出现的唯心论”。Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 153-154; 175。
280. “感官经验 [l’expérience sensorielle] 是不稳定的，并且异于自然知觉；自然知觉是我们以整个身体同时实现的，它向一个诸感官相互作用的世界 [un monde intersensoriel] 敞开” (PP 225/260-261)。
281. 这里我想到的是自主神经系统的功能；它主要调节器官功能并控制身体的内稳态。我们可以把本体感觉看作自主调节的一种形式，并将身体的感觉生活视为一个主要由自主机制构成的系统。
282. 关于命令的肉身形式及其实践与伦理力量，参见 Lingis, *The Imperative*。下文将进一步展开这一主题。
283. 关于汇聚的进一步批判，参见 Evans, “‘Solar Love’,” 第4节。
284. Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on a Life*, trans. Anne Boyman (New York: Zone, 2001), 26.
285. 在莱布尼茨的心灵哲学中，*petites perceptions* (微知觉) 是未被统觉到的知觉，也就是说，在某种意义上是“无意识的”。宏观知觉，即对事物的知觉，被认为产生于这些微知觉的聚合。参见 G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, eds. Peter Remnant and Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 的序言。关于梅洛-庞蒂那里某种莱布尼茨主义，参见 Barbaras, *The Being of the Phenomenon*, 第13章；不过，巴尔巴拉斯并未引入微知觉概念，或莱布尼茨关于知觉与统觉的区分。另见 C. S. Peirce 与 Joseph Jastrow 的 “On Small Differences of Sensation”，其

中讨论了“如此微弱，以至于我们并不真正意识到自己拥有它们的感
觉……” <http://psychclassics.yorku.ca/Peirce/small-diffs.htm>。

286. 本体感觉是身体维持姿势并觉知其生态位置的手段。加拉格尔将有意识的本体感觉觉知，与无意识的本体感觉信息区分开来。后者被界定为“生理刺激激活某些本体感受器的结果，但主体并未有意识地体验它。依此观点，本体感觉信息产生于外周本体感受器，并登记于大脑的关键部位，却位于意识阈限之下；它作为构成身体图式的系统的一部分而运作。本体感觉的这一方面，并非我们能够直接觉知的东西。” *How the Body Shapes the Mind*, 46。

第4章

287. 依照惯例，当我把“Other”首字母大写时，所指的是人类他者。其他情况下，“other”泛指他异性，即一切非我的东西。〔译注：中文均译为“他者”，必要时以“人类他者”明确原文大写所指。〕
288. 当我谈论列维纳斯的“唯物主义”时，我的意思是：他对具身性的描述，表现出对主体性的物质的明显关注。当然，他并不赞同严格物理主义或机械论的身体行动解释。相反，他为我们提供了滋养、努力和劳动等生理概念的现象学。如果说在这方面，他的进路接近另一位唯物主义者，那可能是马克思，也可能是（令人意外的）尼采。
289. Emmanuel Levinas, “Is Ontology Fundamental?,” in *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 7-9.
290. 例如，参见 Robert John Sheffler Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas’ s Ethics as First Philosophy* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1993), 95ff.
291. David Wood, “Some Questions for My Levinasian Friends,” in *Addressing Levinas*, ed. Eric Sean Nelson, Antje Kapust, and Kent Still (Evanston: Northwestern University Press, 2005), 主张：“我们不能把存在论与伦理学分开”（156）。他还帮助揭示了列维纳斯的一些基本存在论偏见，包括其笛卡尔式的实体概念（158）。
292. 关于列维纳斯与康德伦理理论的亲缘性，参见 Catherine Chaler, *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, trans. Jane Marie Todd (Ithaca: Cornell University Press, 2002)。
293. Emmanuel Levinas, “From Consciousness to Wakefulness,” in *Discovering Existence with Husserl*, trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1998), 154.

294. 关于实践／用具的优先地位，参见 Heidegger, *Being and Time*, § 15。
295. John Sallis, “Levinas and the Elemental,” *Research in Phenomenology* 28 (1998): 156.
296. 关于欲望的生产性，参见 TI 33-35/3-5。
297. 关于列维纳斯伦理学中的滋养维度，以及一般意义上的滋养现象学，参见 Sparrow, “Enabling/Disabling Sensation”。
298. 关于个体化的另一种讨论，它比较列维纳斯与海德格尔并聚焦死亡的个体化功能，参见 Michael Lewis, “Individuation in Levinas and Heidegger: The One and the Incompleteness of Beings,” *Philosophy Today* 51, no. 2 (Summer 2007): 198-215。
299. 人们可能会问，在占据位置之前，主体究竟可能是什么。我认为可以从列维纳斯的看法中寻找答案：我们作为具身生物，过着一种先于反思的生活，其特征是近乎纯粹、几乎如婴儿般的情动生活。例如，疲倦与懈怠在成为认识对象之前，首先属于情动领域（EE 11/30）。它们属于前反思领域；这一领域即使不先于意识，也至少比意识更有优先性。而且，对于现象学家，主体性要求有意识的反思，因此必须赋予前意识事件某种匿名性，使它不属于任何特定主体——或者说，它永远属于主体的过去。这里也许需要分析母性（列维纳斯在 OB 中为此提供了内容）与婴儿的产前生活。从有意识反思的视角看，子宫内的存在似乎很适合被视为匿名存在，但它当然超出现象学家的能力范围。
300. John E. Drabinski, “From Representation to Materiality,” *International Studies in Philosophy* 30, no. 4 (1998): 30.
301. Emmanuel Levinas, “The Ruin of Representation,” in *Discovering Existence with Husserl*, 112/127.
302. Levinas, “The Ruin of Representation,” 115/129.
303. Levinas, “The Ruin of Representation,” 116/130-131.
304. Levinas, “The Ruin of Representation,” 116/131.
305. Sallis, “Levinas and the Elemental,” 157.
306. 不过，瓦瑟勒（*Textures of Light*, 46）试图突出梅洛-庞蒂那里元素界的重要性，她写道：“照明是我们所见之物的衬里，是引导或支持我们凝视的预设中介。我们并不观看。我们按照一种已然知道并看见的肉身之光进行知觉，因为这种光无法与我们所见之物分离。照明作为感性的背景支持着我们的凝视。”
307. Levinas, “The Ruin of Representation,” 119/134.

308. Emmanuel Levinas, "Intentionality and Sensation," in *Discovering Existence with Husserl*, 139/149 (译文有改动).
309. Levinas, "Intentionality and Sensation," 139/150.
310. Levinas, "Intentionality and Sensation," 145/156.
311. 我对胡塞尔与列维纳斯的可感者概念之间是否存在连续性, 抱有一些怀疑。我在导言中已经指出对胡塞尔感觉理论的若干疑虑。由于此处无法探究列维纳斯诠释胡塞尔的价值, 请读者参见 John E. Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas* (Albany: State University of New York Press, 2001)。〔译注: 原注作“导言”; 对胡塞尔感觉理论的集中讨论实际见本书第 1 章。保留原文指称。〕
312. Bernard Andrieu, "Brains in the Flesh: Prospects for a Neuropsychophenomenology," *Janus Head* 9, no. 1 (2006): 138.
313. 下一章我将重新拾取这一概念, 阐明它对具身性的可塑性理解所具有的含义。
314. 在 TI 167/141 中, 列维纳斯说到一种身体的行动: 它试图逃离自己在存在中的固着, 并按照由手引导的“目的”因果性展开。“目的, 是手冒着落空的风险所寻找的终点。身体作为一只手的可能性——它全部的身体性都可以代替手——存在于这一趋向工具的运动的潜在性之中。”这些话的批判锋芒无疑针对海德格尔的存在论(及其上手之物的优先地位), 但也适用于梅洛-庞蒂赋予抓取或把持(*prise*)的特权; 列维纳斯对“爱抚”的考察同样如此。
315. Silvia Benso, "The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas," in *Levinas and the Ancients*, ed. Brian Schroeder and Silvia Benso (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 20.
316. Benso, "The Breathing of the Air," 20.
317. 元素界的无始基、不可表象的源头, 属于一个不稳定的未来; 这个未来带来过去所成就之物的瓦解。它许诺的是不安全, 是享受随时终止的威胁, 是“威胁与毁灭”。我们通过工作和劳动对抗这种不安全 (TI 141-142, 146/115, 120)。
318. 列维纳斯在这里借鉴了法国哲学中一个传统, 它致力于将身体的自我感发思考为主体性的开端。这个传统包括曼恩·德·比朗和拉韦松等近代人物, 当代最具代表性的是米歇尔·亨利。拉韦松指出, 努力如何悬置于行动与承受之间, 以及努力如何“不仅构成意识的首要条件, 也构成它的原型与本质”。显然, 他像列维纳斯一样, 试图在自愿发起一种对抗物质世界阻力的立场时, 构想意识的诞生。参见 Ravaisson, *Of Habit*, 43。
319. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1992), 45.

320. Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 26, 27.
321. 警醒是自我被“铆定”于存在的状态，即无法不去存在。列维纳斯说：“自我被存在的宿命席卷而去”（EE 61/110）。如果意识意味着逃离存在，那么警醒就是一种缺乏直观、照明与注意的、与存在的遭遇。实际上，在这一事件中，自我被交付给存在，仿佛作为意识的是存在而非自我。在失眠的警醒中，自我成为使它屈服的黑夜的对象（EE 62-63/EE；TO 48-51/27-30）。〔译注：EE 62-63/EE 为原注原样，第二组页码缺失。〕
322. 列维纳斯暗示，或许可以通过一个思想实验直接遭遇“有”（il y a）：设想一切事物的彻底毁灭。但这种想象壮举似乎值得怀疑。无论如何，它不是现象学性的。参见 Levinas, EE 31, 35, 44, 51/60-61, 66, 80, 91-92。
323. 从方法论视角看，须注意列维纳斯把自己关于警醒、失眠等的描述，看作越出现象学描述的界限。它们超出直观，并通过类比论证（参见 EE 8/26，列维纳斯在那里写道，我们与存在的关系“只是在类比意义上才被称为关系”）。主体被当作对象，自我被悬置，而所考察的现象被认为发生于意识到来之前。因此，列维纳斯写道：“我们对匿名警醒的肯定越出了现象；现象已预设自我，因此这种肯定避开了描述现象学”（EE 63/112）。失眠的直接经验，使我们能够推论一种与存在的可能关系：在此关系中，我们成为匿名存在者。
324. 梅洛-庞蒂喜欢把知觉的质料说成“孕育着自身形式”（PrP 15/48），以避免认为是知觉或意识赋予质料形式。相反，列维纳斯认为，物质位于事物的深处，却被意向性之光遮蔽，因为这种光以形式覆盖它（TI 192-193/167）。与传统相反，列维纳斯文本中的光的意象，反对光照亮并揭蔽事物的观念。他说，物质是“存在的黑暗背景”。正是这种物质性，“使事物仿佛在黑夜中向我们显现，就像失眠中压迫着我们的单调在场”（EE 55/98）。
325. 关于列维纳斯事物观的人类中心性质，参见 Harman, *Guerrilla Metaphysics*, 第3章，以及 Graham Harman, “Levinas and the Triple Critique of Heidegger,” *Philosophy Today* (2009): 407-413。关于他的立场对环境哲学的消极含义，参见 Christian Diehm, “Facing Nature: Levinas Beyond the Human,” *Philosophy Today* 44, no. 1 (Spring 2000): 51-59。
326. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trans. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen (Indianapolis: Hackett, 1998), Second Treatise, § 16.
327. 如果承认列维纳斯的感受活动类似梅洛-庞蒂所谓的运作意向性，那么就必须强调后者的前反思内容，而非它与行为意向性的共谋。也就是说，感受活动的匿名维度必须被看作与知觉内容不连续。区别微妙却重要：它使生活身体去中心化，从而意味着知觉首要性的去中心化。

328. 爱抚内在抵抗／延宕占有，暗示了一种伦理解释：将爱抚的惴惴不安，与把握的能力相对立。这个观念见于 Irigaray, “The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, ‘Phenomenology of Eros’,” in *An Ethics of Sexual Difference*.
329. 如列维纳斯所说：“我们对〔节律〕的同意，转化为参与。” Emmanuel Levinas, “Reality and Its Shadow,” in *Collected Philosophical Papers*, 4.
330. 我认为列维纳斯说下述话时，暗示的正是这一点：“图像是引人入胜的，丝毫没有效用；它在卷入的意义上引人入胜，在词源意义上——置身于本来应当只具有对象地位的事物之间”（“Reality and Its Shadow,” 3-4）。“卷入”对应的拉丁文 *involvere*，包含折入或包裹的含义，就像把食谱中的配料翻拌融合。
331. Levinas, “Reality and Its Shadow,” 5.
332. Levinas, “Reality and Its Shadow,” 5.
333. 关于历时性问题，参见 Meillassoux, *After Finitude*, 112-113；梅亚苏在思考历时的形而上学后果时，比列维纳斯走得更远。
334. 参见列维纳斯在 “Reality and Its Shadow,” 8-11 中关于“其间”的评论，以及 “Diachrony and Representation,” in *Entre Nous*, 159-177/177-197。
335. Levinas, “Reality and Its Shadow,” 5。关于这一点及本章其他问题的进一步研究，参见 Tom Sparrow, *Levinas Unhinged* (Winchester, UK: Zero Books, 2013)。
336. Gilles Deleuze, Francis Bacon: *The Logic of Sensation*, trans. Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 37.
337. Deleuze, Francis Bacon, 39.
338. Deleuze, Francis Bacon, 31.
339. Deleuze, Francis Bacon, 32.
340. Panagia, *The Political Life of Sensation*, 108.
341. Deleuze, Francis Bacon, 33-35.
342. 列维纳斯在 TI 188-189/162 中写道：“需要一种关于感觉作为享受的现象学，研究我们可以称为它的先验功能的东西；这种功能未必导向对象，也未必导向对象的性质规定……”他还说：“一种感觉的先验现象学，将证明回到感觉一词是正当的，以便描述与它相应的性质的先验功能。”
343. Deleuze, Francis Bacon, 35.

344. 参见 Levinas, “Sensibility,” 65/170.
345. 参见 OB 140-153/179-195 中题为“无限的荣耀”的部分，尤其是关于无限与他性 (illeity) 的评论。对于列维纳斯，根本的被动性属于人类他者，因为人类他者被提升到准神性的地位；这一地位使其脆弱性成为独一无二、甚至神圣的东西，也使我对它的责任成为无限的。
346. 鉴于这一评论，我认为列维纳斯与建筑理论家迈克尔·贝内迪克特之间，可以围绕身份问题展开富有成果的交流。贝内迪克特在 *For An Architecture of Reality* (New York: Lumen, 1987), 4 中写道，当我们参与“对实在的直接审美经验”时，“我们建立起对一种独立而有意义的实在的最佳且必要的感受”。如果如列维纳斯暗示的那样，我们直接的感性经验具有感官性，并构成我们的主体性，那么建成空间的美学便获得一种伦理性质。我将在结论中进一步探究这一可能性。
347. 林吉斯在 *Foreign Bodies* (London: Routledge, 1994), 210 中谈到：“这一命令要求我们的感性向元素敞开，感觉模式与力量正是在元素中形成：大地、流动、空气、光。”
348. Lingis, *The Imperative*, 67-68. 关于感觉的进一步探究，参见以 *Sensation: Intelligibility in Sensibility* 为题出版的论文集。
349. Levinas, “Diachrony and Representation,” 171/190. 关于这种先天臣属的伦理含义，以及感性在其中的作用的另一讨论，参见 Chalier, *What Ought I to Do?*, 87, 93.
350. Vivian Sobchack, *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004), 312. 关于以客体间性取代主体间性的另一种观点，参见 Morton, *Ecology Without Nature*, 106.
351. Sobchack, *Carnal Thoughts*, 288, 290. 斜体为原文所有。
352. 关于生态的阴暗面，参见 Morton, *The Ecological Thought*, 第 2 章。
353. Stella Sandford, “Levinas in the Realm of the Senses: Transcendence and Intelligibility,” *Angelaki* 4, no. 3 (1999): 66.
354. 如果在《总体与无限》中，享受的自我感发具有某种优先性，那么在《异于存在》中，他者感发便居于首位。这一转变与米歇尔·亨利的轨迹形成对照；亨利是列维纳斯在法国现象学神学转向中的同道之一。对于亨利，内在性意味着自我感发；对于列维纳斯，内在性开始包含一种构成性的他律。参见 Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard Etzkorn (Dordrecht: Springer, 2008) 及 *Philosophy and Phenomenology of the Body*, trans. Girard Etzkorn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975)。

355. 感觉是时间性的分歧，而感受活动则揭示存在的时间性（OB 34, 63/43, 79-80）。
356. Dennis King Keenan, *Death and Responsibility: The “Work” of Levinas* (Albany: State University of New York Press, 1999), 43.
357. 对于列维纳斯，自我与他者的关系从不可逆转，而始终具有不可逆性。如他在 TI 35-36/5-6 中所写：“形而上学者与他者不构成一种简单的相关关系，因为那将是可逆的。如果一种关系的两项，从左至右或从右至左读来都无差别，那么这种关系的可逆性就会将它们彼此耦合……意欲达到的超越性由此将被重新吸收到系统的统一性之中，摧毁他者的根本他异性。”
358. Sandford, “Levinas in the Realm of the Senses,” 67.
359. Rudolf Bernet, “The Encounter with the Stranger: Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin,” in *The Face of the Other and the Trace of God*, ed. Jeffrey Bloechl (New York: Fordham University Press, 2000), 45-46.
360. Bernet, “The Encounter with the Stranger,” 46.
361. 格雷厄姆·哈曼在 “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human,” *Naked Punch* 9 (Summer/Fall 2007): 21-30 中也论证了这一点，尽管理由和形而上学关切有所不同。
362. Sandford, “Levinas in the Realm of the Senses,” 69-70.
363. David Michael Levin, “The Embodiment of the Categorical Imperative: Kafka, Foucault, Benjamin, Adorno and Levinas,” *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 4 (2001): 13.
364. Emmanuel Levinas, “No Identity,” in *Collected Philosophical Papers*, 146/92-93 (着重号为引者所加)。
365. Levinas, “No Identity,” 146/93.
366. 列维纳斯在 TO, 75/63 中更简洁地说：“在死亡中，存在者的存在被异化了。”
367. Dan Zahavi, “Alterity in Self,” in *Ipseity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, ed. Shaun Gallagher et al. (Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2004), 145.
368. 关于一种非人类中心地理解列维纳斯伦理学、将伦理关怀延伸至无生命事物的进路，参见 Benso, *The Face of Things*。
369. 我们很容易把这种特权称为人文主义，但不能不加限定。列维纳斯如此强调人的被动性、责任与臣属，以至于他似乎可以被称作反人文主义者。事实上，我在此

论证的是：对列维纳斯而言，物质／感性世界确实使人类主权发生某种移位。但这是从他本人并不认同的存在论视角而言。鉴于他明确的伦理承诺，显然，人类作为道德行动者和道德关怀的对象，仍占据中心。

第5章

370. 约翰·穆拉基指出，梅洛-庞蒂、萨特和大卫·莱文等思想家，与巴塔耶、德勒兹和福柯之间存在“态度的冲突”。我同意这种态度分歧清晰可见，但不能由此认定存在两种根本对立的身体哲学。穆拉基也同意，两种立场并不互不相容。参见 John C. Mullarkey, “Duplicity in the Flesh: Bergson and Current Philosophy of the Body,” *Philosophy Today* 38, no. 4 (Winter 1994): 340。
371. James, *Principles*, vol. 1, 105.
372. Ronald Bruzina, “Method and Materiality in the Phenomenology of Intersubjectivity,” *Philosophy Today* 41, SPEP Supplement (1997): 131. 布鲁齐纳列举了源于我们与自然之有限关系的四种主要无力状态：对象的独立；暴露于偶然事故；睡眠与昏厥；对时间性的依赖。
373. 布鲁齐纳在“Method and Materiality”（131）中写道：“自然的独立，以及人类相应感受到的对自然的无力，恰恰通过身体性而内在于人类存在。”“必须在这种以物质方式运作的感受中，阐明人与人在共同体纽带中的相互作用……”
374. 参见《有限性之后》第4章，其中提出：自然法则的稳定性背后，潜伏着随时可能冲破出来的混沌。
375. 关于形式的可变性及力量相对于目的的优先地位，参见 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 第二篇，§ 12。
376. 参见 Mumford, *Dispositions*, 5-6.
377. Mach, *The Analysis of Sensations*, 4.
378. 关于死亡而不成为尸体，或身体作为关系系统，参见 Martial Guerolt, *Spinoza II – l’âme* (Paris: Aubier, 1997), 559-560, 以及 Daniel Selcer, “Singular Things and Spanish Poets: Spinoza on Corporeal Individuation”（于邓迪大学“斯宾诺莎与身体”会议宣读，2009年9月10-11日）。
379. 参见 Baruch Spinoza, *Ethics*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1992) 第二部分的“关于物体本性的简短前言”（第72-76页）。
380. Spinoza, *Ethics*, 第二部分，定义7。
381. Spinoza, *Ethics*, 第二部分，命题13，引理3，定义。

382. 斯宾诺莎在第二部分、命题 13、引理 4 中说：“如果从一个物体，即由多个物体组成的个别事物中，分离出某些物体，同时由相同数目的其他同性质物体取而代之，那么这一事物仍将保持原有本性，其形式不会发生任何变化。”
383. Gilles Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, trans. Robert Hurley (San Francisco: City Lights, 1988), 123. 德勒兹在此将运动学与音乐形式相类比，尤其强调后者如何由一首作品中声音粒子的快慢关系决定。德勒兹所谓音乐形式，在这里十分接近梅洛-庞蒂所谓风格。绘画也可以如此思考，尤其是具有丰富视觉运动性的塞尚绘画。
384. Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 125; Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 241.
385. Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 123.
386. “你不会以形式、器官和功能来界定动物或人，也不会把它界定为主体；你将以它所能具有的情动来界定它。具有最高阈限和最低阈限的情动能力，是斯宾诺莎哲学中的一个常量。” Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 124. 关于这种新分类法，参见 Manuel DeLanda, A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity (London: Continuum, 2006), 第 2 章。
387. 这一观念的极其清楚的阐释，参见 Manuel DeLanda, “Immanence and Transcendence in the Genesis of Form,” The South Atlantic Quarterly 96, no. 3 (Summer 1997): 499-514。
388. Toscano, The Theatre of Production, 122.
389. John Dewey, Art As Experience (New York: Penguin, 1934), 137, 略去斜体。
390. Dewey, Art As Experience, 147, 150, 154.
391. Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 125-126.
392. 关于扁平存在论如何使存在民主化，参见 Levi Bryant, The Democracy of Objects (Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011)。
393. Grosz, Volatile Bodies, 164-165.
394. Andy Clark, Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 179.
395. Noë, Action in Perception, 50. 让互联网这样的网络替我们处理和储存数据，就能使我们腾出精力专注于其他任务。

396. 参见 Clark, *Being There*, 45-47。我必须感谢列维·布赖恩特指出我的工作与克拉克的工作之间的亲缘性。
397. Clark, *Being There*, 191。关于社会作为动态系统, 参见 DeLanda, *A New Philosophy of Society*。
398. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), 23。
399. 关于把造成差异视为实在的标志, 参见 Levi Bryant, “The Ontic Principle,” in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman (Melbourne: re.press, 2011), 261-278。
400. Bennett, *Vibrant Matter*, 32。
401. Grosz, *Volatile Bodies*, 167。
402. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 33。
403. Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 15。参见 Deleuze, *Difference and Repetition*, 246。
404. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 253。
405. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 260。
406. DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 28。
407. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 36。
408. Andy Clark, “Re-Inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind,” *Journal of Medicine and Philosophy* 32 (2007), 264。
409. DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 50。
410. 关于受虐狂作为机器主义, 参见 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 155-156。
411. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 344-347。
412. 关于机器性的其他说明, 唐娜·哈拉维和 N. 凯瑟琳·海尔斯的作品是很好的资源。现象学视角可见 Don Ihde, *Bodies in Technology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); 关于德勒兹机器概念的评论, 参见

Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004), 15-19.

413. 这一简便的区分借自 Mullarkey, “Duplicity in the Flesh,” 340。他认为, 在思考身体时, 柏格森既不属于现代, 也不属于后现代时期。

414. 这里我想说的是, 当梅洛-庞蒂写到“身体”时, 他心中往往是普通的健全身体, 拥有绕行对象、不停探索对象, 以及相对自由地在世界中移动的能力。这并不意味着他忽略了对残障身体的分析(例如他对施奈德的分析); 而是说, 与《知觉现象学》通常谈论的身体相比, 我们难免把施奈德看作某种程度上有所欠缺的。施奈德具有某种“特殊”之处。

415. 参见 Panagia, *The Political Life of Sensation*, 尤其第 4 章对卡拉瓦乔和培根的讨论。事实上, 帕纳吉亚全书都在探究无差别地带的政治意涵, 或我在此所谓感性的匿名性。

416. Catherine Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, trans. Sebastian Rand (New York: Fordham University Press, 2008), 5.

417. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 12.

418. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 6, 8. 另参见 Andrieu, “Brains in the Flesh,” 148.

419. 关于马拉布讨论的可塑性的“开放”与“封闭”含义, 参见 *What Should We Do with Our Brain?*, 15-16.

420. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 24.

421. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 30, 38.

422. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1977), 135.

423. Johanna Oksala, *Foucault on Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 126ff.

424. Foucault, *Discipline and Punish*, 138.

425. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), 87 (着重号为引者所加)。朱迪思·巴特勒认为, 尽管福柯宣称相反观点, 他所说的身体仍确实显示出某些恒定因素。这表现在他于“尼采、谱系学、历史”中使用铭写的隐喻和形象, 以及把身体描述为“表面”。《规训与惩罚》也显示了这一点: 福柯在那里认为, 对受规训的囚犯而言, “法律并非字面意义上被内化, 而是被并入〔他们的〕身体之上”。巴特勒担心, 福柯仍把身体看作一种前文化的物质媒介, 历史意义铭写其上; 她完全拒绝这种观念, 因为它与被自然化的性别规范相互勾

连。巴特勒的批评正确地针对了这一勾连；但如果我们对大脑可塑性的论述是正确的，那么我们就有理由将大脑（或身体）想象为铭写表面，尽管这种表面与其说像一块白板，不如说像一块擀开的面团。我们可以论证，大脑的神经元规定性是文化形成的；但这并不意味着其形式可以任意塑造，或不存在某些生物学的必然条件。参见 Judith Butler, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions,” *The Journal of Philosophy* 86, no. 11 (November 1989): 603, 605。

426. 我在一定程度上依靠了芒福德在 *Dispositions* 第 3 章中对事件存在论的反驳。

427. Catherine Malabou, *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*, trans. Carolyn Shread (Malden, MA: Polity, 2012).

428. Andrieu, “Brains in the Flesh,” 137.

429. Andrieu, “Brains in the Flesh,” 137.

430. 卡莱尔提出，存在“习惯的四个基本条件，它们可被视为行动的变式：保持、综合、情动性和可塑性”。参见“*Creatures of Habit*,” 26。

431. Casey, *Getting Back into Place*, 293.

432. James, *Principles*, vol. 1, 104-105.

433. James, *Principles*, vol. 1, 107-108.

434. Clark, “Re-Inventing Ourselves,” 272.

435. 关于神经地图如何在有机体与环境拓扑结构的互动中建立起来的更新说明，参见 Johnson, *The Meaning of the Body*, 126-134。约翰逊以可塑性来连接神经地图与行为，并论证了我在此确立的非还原论观点：“我们必须始终清楚，有机体从不真正把其神经地图体验为内部心理结构。我们并不经验地图；相反，我们通过它们经验一个充满模式与性质的结构化世界”（132）。

436. Carlisle, “*Creatures of Habit*,” 33.

437. Carlisle, “*Creatures of Habit*,” 33.

438. James, *Principles*, vol. 1, 115. 着重号为原文所有。

439. James, *Principles*, vol. 1, 118.

440. James, *Principles*, vol. 1, 120.

441. 引自 James, *Principles*, vol. 1, 118。

442. Massumi, *Parables for the Virtual*, 179-180.

443. 例如，参见 Henri Bergson, *Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977)。
444. 我沿用一条见于伯纳德·威廉斯、西蒙·布莱克本和阿方索·林吉斯的论证路线。它认为，尽管我们的伦理承诺可能包含认知过程以及对准则的理性权衡，但我们实际上只会依据自己珍视的东西行动，即我们感觉重要的东西。没有什么东西本身就重要；重要性来自充满情感的依恋。参见 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 182; Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 尤其第 5 章; Alphonso Lingis, *The First Person Singular* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 第 7 章。
445. 这个术语当然是《知觉现象学》的关键概念之一，下一章我将回到它，阐释梅洛-庞蒂的力量观。详细研究可见 Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964)。
446. DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 13, 15.
447. Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 135.
448. John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 50.
449. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 314-315. 更完整的施为性分析可见《千高原》，也见于欧陆传统中的福柯、巴特勒和阿尔都塞，以及分析传统中的奥斯汀和塞尔的作品。
450. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 312.
451. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 311.
452. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 314.
453. 如前所述，节律为我们提供一种形式或编码的内在性理解。请看 Massumi, *A User's Guide*, 51 所写：“一种模式或重复行为就是一种‘编码’。编码总是某种‘周围域’（milieu）的编码，或者说，是诸元素相对稳定、常常具有统计性质的混合……编码与上述意义上的‘形式’相同（即功能的秩序与组织）。”
454. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 314.
455. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 317 (着重号为原文所有)。
456. 对于现象学普遍忽略我们对环境之依赖的自然和物质维度这一判断，Hans Jonas 的 *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*

(Evanston: Northwestern University Press, 1966) 是一个显著例外。梅洛-庞蒂确实在“儿童与他人的关系”中以成熟过程为主题，但我认为，他的关切从根本上是心理学的，并未考虑身体作为物质实体的生长。

457. Dewey, *Human Nature and Conduct*, 70, 77.

458. Dewey, *Human Nature and Conduct*, 47.

459. Dewey, *Human Nature and Conduct*, 38.

460. John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Free Press, 1944), 44.

461. Alva Noë, *Out of Our Heads* (New York: Hill and Wang, 2009), 51.

462. James, *Principles*, vol. 1, 122. 斜体为原文所有。

463. John Dewey, *Experience and Nature*, (Mineola: Dover, 1958), 281. 马拉布讨论了可塑性的“爆炸性”意涵，并将这种爆炸性与生命力本身联系起来（What Should We Do with Our Brain?, 5, 72）；下一章我将质疑这一点。

464. Johnson, *The Meaning of the Body*, 75.

465. Johnson, *The Meaning of the Body*, 75.

466. Johnson, *The Meaning of the Body*, 76.

467. Johnson, *The Meaning of the Body*, 83.

468. Edward S. Casey, *Getting Back into Place* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 223.

469. Casey, *Getting Back into Place*, 224.

470. 我感谢帕特里克·克雷格提醒我注意凯西作品中的这一点，也感谢他就凯西现象学方法的问题与我进行了诸多有益讨论。凯西早期工作的这些问题，似乎在 *The World At a Glance* (Bloomington: Indiana University Press, 2007) 中已被克服，尽管我还没有通读该书。

471. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, third edition, trans. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett, 1993), 25.

472. Lingis, *The Imperative*, 3.

473. Lingis, *The Imperative*, 4.

474. Lingis, *Sensation*, 33.

475. Lingis, *Sensation*, 33.

476. Lingis, *Sensation*, 33, 35, 36-37.
477. Jonas, *The Phenomenon of Life*, 75.
478. Jonas, *The Phenomenon of Life*, 75, 76, 注 13。
479. Andrieu, “Brains in the Flesh,” 137.
480. Jonas, *The Phenomenon of Life*, 78.
481. Jonas, *The Phenomenon of Life*, 79.
482. Bennett, *Vibrant Matter*, 50.
483. Henri Bergson, *The Creative Mind*, trans. Mabelle L. Andison (New York: Citadel, 1974), 231. 关于此处若干主题的人种志研究, 参见 Nick Crossley, “The Circuit Trainer’ s Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout,” *Body & Society* 10, no. 1 (2004): 37-69。
484. Yukio Mishima, *Sun and Steel*, trans. John Bester (New York: Kodansha, 1970), 24-25.
485. Mishima, *Sun and Steel*, 25-26.
486. Lingis, *Foreign Bodies*, 82.
487. Mishima, *Sun and Steel*, 28, 32。 “正如肌肉慢慢变得与钢铁相似, 我们也逐渐被世界塑造……”
488. Mishima, *Sun and Steel*, 26.
489. 新陈代谢也是马克思的关键概念。例如, 在 *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (London: Penguin, 1992), 133 中, 他将劳动称为 “调节人与自然之间物质变换的永恒自然必然性……” 这个术语在书中还出现了数次。
490. Peter Zumthor, *Atmospheres* (Basel: Birkhäuser, 2006), 13。关于这一点, 另参见 Teresa Brennan, *The Transmission of Affect* (Durham: Duke University Press, 2002)。
491. Zumthor, *Atmospheres*, 23.
492. Zumthor, *Atmospheres*, 33。另参见 Joy Monice Malnar and Frank Vodvarka, *Sensory Design* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004)。
493. 参见 Juhani Pallasmaa, “An Architecture of the Seven Senses,” in Steven Holl et al. (eds.), *Questions of Perception* (San Francisco: William Stout, 2008), 36-37。

494. Pallasmaa, “An Architecture of the Seven Senses,” 30.
495. Pallasmaa, “An Architecture of the Seven Senses,” 31。梭罗《瓦尔登湖》的“声音”一章，说明了瓦尔登湖的听觉身份。梭罗记录的鸟鸣、火车汽笛与车厢声、钟声等，被编码为“瓦尔登湖”。从耳朵的立场看，瓦尔登湖就是这些声音的聚合体。
496. Pallasmaa, “An Architecture of the Seven Senses,” 36。帕拉斯玛认为皮肤在这一过程中居于核心。他在 *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, second edition (Academy Press, 2005) 中进一步探究了这一点。
497. Pallasmaa, “An Architecture of the Seven Senses,” 41.
498. 这里按休谟的非表象意义理解印象，指它们施加于我们的力量，无论这种力量是物理性的（刮擦、掐捏、切割），还是情动性的（痛苦、忧郁、欣喜）。
Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 10.
499. Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 127-128.
500. Dewey, *Art as Experience*, 37.
501. 关于从经验主义立场、特别强调习惯功能来说明主体性的生产，参见 Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*, trans. Constantin V. Boundas (New York: Columbia University Press, 1991), 尤其第 5 章。另见 Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (Berkeley: University of California Press, 2005), 第 4 章；该章围绕身体在审美经验中的地位，安排了康德与杜威的交锋。
502. Mach, *The Analysis of Sensations*, 6-7.
503. William James, *The Principles of Psychology*, vol. 2 (New York: Dover, 1918), 35.
504. James, *Principles*, vol. 2, 8.
505. 关于这些要点的另一种阐述，参见导言。〔译注：原注作“导言”；另一组关于感觉的六项论题实际见第 1 章“关于感觉的若干论题”一节。保留原文指称。〕
506. 参见他在 *Principles*, vol. 2, 13-31 中对“对比律”的论述。
507. Heller-Roazen, *The Inner Touch*, 23.
508. Aristotle, *De Anima*, 415b25 说：“没有灵魂的事物不可能拥有感觉。”如赫勒-罗阿岑所说：“在生命复杂性与多样化不断增加的尺度上，一道阈限将那些只具有营养能力的存在者〔即植物〕，与具有更有能力之灵魂的生物区分开来。这就是 *aisthēsis*〔感觉〕。”*The Inner Touch*, 25。

509. 关于这一点, 参见 Fred Evans, “ ‘Unnatural Participations’ : Merleau-Ponty, Deleuze, and Environmental Ethics,” *Philosophy Today* 54, SPEP Supplement (2010): 142-152.

结论

510. Elizabeth Grosz, *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), 32.
511. Aira, *An Episode in the Life of a Landscape Painter*, 32-33. 参见上文导言的开场情景。〔译注: 原注作“导言”, 相关雷击场景实际在第1章开头。〕
512. Spinoza, *Ethics*, 第三部分, 命题 7; 第四部分, 定义 8; 第 1 部分, 命题 11, 附释(译文有改动)。在 *Spinoza and Politics*, trans. Peter Snowdon (London: Verso, 2008) 中, 艾蒂安·巴利巴尔展示了斯宾诺莎的形而上学与实践哲学相同一的多种方式。如他说: “他的作品并不分为一方面的形而上学(或存在论), 以及另一方面被视作‘第一’哲学之‘次级’应用的政治学或伦理学。从一开始, 他的形而上学就是实践的、活动的哲学; 而他的政治学是一种哲学, 因为它构成了人性在其中行动、努力争取解放的经验领域”(102)。
513. “十九世纪初所谓‘个人主义’的许多内容, 其实与个体的本性没有多少关系。它可以追溯到一种形而上学; 这种形而上学认为, 只要消除对人的某些人为限制, 人与自然之间的和谐便可以被视为理所当然。” *Human Nature and Conduct*, 210.
514. 对这一观点的批评, 参见 Elaine P. Miller, “Bodies and the Power of Vulnerability: Thinking Democracy and Subjectivity Outside the Logic of Confrontation,” *Philosophy Today* 46 (2002): 102-112.
515. Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997), 261.
516. Bennett, *Vibrant Matter*, 23, 31-32.
517. Spinoza, *Ethics*, 第二部分, 命题 13, 附释; 第二部分, 定义 7 写道: “所谓个别事物 (*res singulares*), 我是指有限且具有确定存在的事物。如果若干个个别事物共同参与一个行动, 以至于它们全体同时成为一个结果的原因, 那么在这一方面, 我便将它们全体视作一个个别事物”(译文有改动)。
518. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 164.
519. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 70.

520. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 71.
521. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 72.
522. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?*, 71.
523. 这一间隙体现于神经元之间存在的距离，并象征着自我创造的偶然方面。What Should We Do with Our Brain?, 36。
524. 参见 Catherine Malabou, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, trans. Steven Miller (New York: Fordham University Press, 2012).
525. Catherine Malabou, *Plasticity At the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, trans. Carolyn Shread (New York: Columbia University Press, 2010), 61.
526. Friedrich Nietzsche, “Why I Am a Destiny,” § 1, in *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967).
527. Weiss, *Refiguring the Ordinary*, 87.
528. Weiss, *Refiguring the Ordinary*, 81, 87。她的解决办法是表明，梅洛-庞蒂的习惯身体为我们重新创造习惯提供了新的可能性，从而“扩张我们在世的存在”。
529. Michel Serres, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*, trans. Margaret Sankey and Peter Cowley (London: Continuum, 2008), 29.
530. James, *Principles*, vol. 1, 104: “自然法则无非是不同种类的基本物质在彼此作用与反作用中遵循的不变习惯。”
531. 斯宾诺莎根据形而上学理由否认偶然性（以及在某种意义上的可能性）的存在。偶然性与自由的幻觉，产生于我们对动力因的无知（*Ethics*，第一部分，命题 33，附释）。另见 Michael LeBuffe, *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 34。杜威为自由辩护时，为了保全这一现象而积极理解这种无知，他写道：“如果客观的不确定性是反思的刺激，那么行动的变异、新颖性与实验就具有真正的意义。” *Human Nature and Conduct*, 213。在我看来，杜威将自由视为积极现象的做法接近梅洛-庞蒂，但这一界定回避了自由的存在论问题。
532. 讨论自由的性质时，杜威强调组织如何趋向僵化，因为“没有组织，就没有有效的或客观的自由”。*Human Nature and Conduct*, 211, 212。
533. 愉悦的情动使我们过渡到更高程度的完善，正如斯宾诺莎在 *Ethics*，第三部分，命题 11，附释中所说。

534. Noë, *Out of Our Heads*, 49-50.
535. Dewey, *Democracy and Education*, 42, 44.
536. 这一观念沿用雅克·朗西埃关于感性领域如何在政治和审美上被分割的分析，在 Panagia, *The Political Life of Sensation* 的序论中得到清楚阐释。另见 Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill (London: Continuum, 2004)。
537. Malabou, *Plasticity At the Dusk of Writing*, 67, 略去斜体。我在这里沿用蒂莫西·莫顿《生态思想》的“黑暗”政治生态学，以及简·贝内特提出的生态政治观，尤其是 *Vibrant Matter* 第 7 章。
538. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 17.
539. 关于身份如何被塑造又被解构的更多讨论，参见 Judith Butler, *Undoing Gender* (London: Routledge, 2004)。
540. Levinas, “Reality and Its Shadow,” 4.
541. Panagia, *The Political Life of Sensation*, 108.
542. 许多环境美学家和建筑理论家，常常受现象学启发，已经认识到这一点。荒川修作与金斯的工作尤其富有启发性，我必须感谢鲍比·乔治引导我了解他们。福柯也意识到了这一点；他关于统治技术与自我技术之关系，以及通过重构文明技术来重构自身的可能性的评论，可以证明这一点。例如，参见 “About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth,” *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 198-227。
543. Paul Duncum, “A Case for an Art Education of Everyday Aesthetic Experiences,” *Studies in Art Education* 40, no. 4 (Summer 1999): 295-311. 引自 Saito, *Everyday Aesthetics*, 14.
544. Dewey, *Human Nature and Conduct*, 47, 211; *Democracy and Education*, 第 4 章。
545. Spinoza, *Ethics*, 第三部分，命题 6-8；第四部分，命题 44，附释。比较列维纳斯对享受的论述。
546. Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, 164.
547. Serres, *The Five Senses*, 28-29.
548. Spinoza, *Ethics*, 第一部分，定义 7；第四部分，定义 8；命题 18，附释。
549. Balibar, *Spinoza and Politics*, 59, 略去斜体。

550. Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 127-128; Deleuze and Guattari, A Thousand Plateaus, 256-257.
551. A Thousand Plateaus, 257.
552. Spinoza, Ethics, 第二部分, 命题 49, 附释; 第五部分, 命题 10, 附释; 命题 42, 附释。斯宾诺莎从斯多亚学派承接了这一原则。参见 Susan James, “Spinoza the Stoic,” in The Rise of Modern Philosophy, ed. Tom Sorrell (Oxford: Clarendon, 1993), 289-316。另见 LeBuffe, From Bondage to Freedom, 34。
553. Spinoza, Ethics, 第三部分, 命题 2, 附释。
554. Michel Foucault, “What is Enlightenment?” in The Foucault Reader, 50.

参考文献

正文中所有对列维纳斯和梅洛-庞蒂的括号内引文（列维纳斯的《实在及其阴影》除外），均依次列出英语版和法语版页码。

〔中文版编排说明：各条先附中文题名，再保留原版完整著录，便于检索。题名翻译不表示被引著作已具有相应的正式中文版本。〕

埃马纽埃尔·列维纳斯的著作

《哲学论文集》。Collected Philosophical Papers. Edited by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

《历时性与表象》。“Diachrony and Representation.” In *Entre Nous*.

《与胡塞尔一起发现存在》。Discovering Existence with Husserl. Translated by Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University Press, 1998. Translation of *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

《在我们之间：思考他者》。Entre Nous: Thinking-of-the-Other. Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998. Translation of *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

《从存在到存在者》。Existence and Existents. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1988. Translation of *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1978.

《从意识到清醒》。“From Consciousness to Wakefulness.” In *Discovering Existence with Husserl*.

《意向性与感觉》。“Intentionality and Sensation.” In *Discovering Existence with Husserl*.

《存在论是根本的吗?》。“Is Ontology Fundamental?” In *Entre Nous*.

《无身份》。“No Identity.” In *Collected Philosophical Papers*. Translation of “Sans identité.” In *Humanisme de l’ autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

《异于存在, 或超越本质》。Otherwise than Being, or Beyond Essence. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997. Translation of *Autrement qu’ être ou au-delà de l’ essence*. La Haye: Nijhoff, 1974.

《实在及其阴影》。“Reality and Its Shadow.” In *Collected Philosophical Papers*. Translation of “La réalité et son ombre.” *Les Temps Modernes* 38 (1948): 771-789.

《表象的崩溃》。“The Ruin of Representation.” In *Discovering Existence with Husserl*.

《感性》。“Sensibility.” In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith. Translation of “De la sensibilité.” In *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

《时间与他者》。Time and the Other. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987. Translation of *Le temps et l’ autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

《总体与无限: 论外在性》。Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, YEAR. Translation of *Totalité et infini: essai sur l’ extériorité*. The Hague: Nijhoff, 1961.

[译注: 英语版出版年份在底本中印为“YEAR”, 此处保留, 未据其他版本补填。]

莫里斯·梅洛-庞蒂的著作

《塞尚的怀疑》。“Cézanne’ s Doubt.” In *Sense and Non-Sense*. Translation of “Le doute de Cézanne.” In *Sens et non-sense*. Paris: Les Editions de Nagel, 1948.

《儿童与他人的关系》。“The Child’ s Relations With Others.” In *The Primacy of Perception*. Translation of *Les relations avec autrui chez l’ enfant*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1975.

《眼与心》。“Eye and Mind.” In *The Primacy of Perception*. Translation of *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

《间接的语言与沉默的声音》。“Indirect Language and the Voices of Silence.” In *Signs*.

《自然》。Nature. Translated by Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003. Translation of *La nature*, cours du Collège de France. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

《知觉现象学》。Phenomenology of Perception. Translated by Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962). Translation of *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

《可见的与不可见的》。The Visible and the Invisible. Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968. Translation of *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

《哲学家及其阴影》。“The Philosopher and His Shadow.” In *Signs*.

《知觉的首要地位及其哲学后果》。“The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences.” In *The Primacy of Perception*. Translation of *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

《知觉的首要地位：现象学心理学、艺术哲学、历史与政治论文集》。The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics. Edited by James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

《符号》。Signs. Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964. Translation of *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

《行为的结构》。The Structure of Behavior. Translated by Alden Fisher. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963. Translation of *Le structure de comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

其他文献

《白性的现象学》。Ahmed, Sara. “A Phenomenology of Whiteness.” *Feminist Theory* 8, no. 2 (2007): 149-168.

- 《风景画家生涯中的一段插曲》。Aira, César. *An Episode in the Life of a Landscape Painter*. Translated by Chris Andrews. New York: New Directions, 2006.
- 《“从未在场的过去”：梅洛-庞蒂前人格理论中的柏格森维度》。Al-Saji, Alia. “‘A Past Which Has Never Been Present’: Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty’s Theory of the Prepersonal.” *Research in Phenomenology* 38 (2008): 41-71.
- 《身体的节律：胡塞尔现象学中的感觉、时间与身体间性研究》。-----。 “Rhythms of the Body: A Study of Sensation, Time and Intercorporeity in the Phenomenology of Edmund Husserl.” PhD diss., Emory University, 2002.
- 《胡塞尔现象学中情动的场所：感觉与生活身体的构成》。-----。 “The Site of Affect in Husserl’s Phenomenology: Sensations and the Constitution of the Lived Body.” *Philosophy Today* 44, SPEP Supplement (2000): 51-59.
- 《意识形态与意识形态国家机器》。Althusser, Louis. “Ideology and the Ideological State Apparatus.” In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 2001.
- 《肉身中的大脑：神经现象学的前景》。Andrieu, Bernard. “Brains in the Flesh: Prospects for a Neurophenomenology.” *Janus Head* 9, no. 1 (2006): 135-155.
- 《论灵魂》。Aristotle. *De Anima*. Translated by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, IA: Peripatetic Press, 1981.
- 《感觉与可感物》。Austin, J.L. *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press, 1962.
- 《经验知识的基础》。Ayer, A.J. *The Foundations of Empirical Knowledge*. New York: Macmillan, 1940.
- 《斯宾诺莎与政治》。Balibar, Étienne. *Spinoza and Politics*. Translated by Peter Snowdon. London: Verso, 2008.
- 《情动性与运动：埃尔温·施特劳斯思想中感受活动的意义》。Barbaras, Renaud. “Affectivity and Movement: The Sense of Sensing in Erwin Straus.” Translated by Elizabeth A. Behnke. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004): 215-228.

- 《现象的存在：梅洛-庞蒂的存在论》。-----。The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology. Translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- 《为了实在的建筑》。Benedikt, Michael. For An Architecture of Reality. New York: Lumen, 1987.
- 《活力物质：事物的政治生态学》。Bennett, Jane. Vibrant Matter: A Political Ecology of Things. Durham: Duke University Press, 2010.
- 《空气的呼吸：列维纳斯思想中的前苏格拉底回声》。Benso, Silvia. "The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas." In Levinas and the Ancients, edited by Brian Schroeder and Silvia Benso. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- 《事物的面容：伦理学的另一面》。-----。The Face of Things: A Different Side of Ethics. Albany: State University of New York Press, 2000.
- 《创造的心灵》。Bergson, Henri. The Creative Mind. Translated by Mabelle L. Andison. New York: Citadel, 1974.
- 《道德与宗教的两个来源》。-----。Two Sources of Morality and Religion. Translated by R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- 《人类知识原理》。Berkeley, George. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Indianapolis: Hackett, 1982.
- 《与陌生者相遇：皮肤脆弱性的两种解释》。Bernet, Rudolf. "The Encounter with the Stranger: Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin." In The Face of the Other and the Trace of God, edited by Jeffrey Bloechl. New York: Fordham University Press, 2000.
- 《支配的激情》。Blackburn, Simon. Ruling Passions. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- 《此世之物：欧陆反实在论史》。Braver, Lee. A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- 《情动的传递》。Brennan, Teresa. The Transmission of Affect. Durham: Duke University Press, 2002.

- 《主体间性现象学中的方法与物质性》。Bruzina, Ronald. “Method and Materiality in the Phenomenology of Intersubjectivity.” *Philosophy Today* 41, SPEP Supplement (1997): 127-133.
- 《对象的民主》。Bryant, Levi. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.
- 《存在者原则：面向对象存在论纲要》。-----。 “The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology.” In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman. Melbourne: re.press, 2011.
- 《福柯与身体铭写的悖论》。Butler, Judith. “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions.” *The Journal of Philosophy* 86, no. 11 (November 1989): 601-607.
- 《性意识形态与现象学描述：对梅洛-庞蒂〈知觉现象学〉的女性主义批判》。-----。 “Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception.” In *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, edited by Jeffner Allen and Iris Marion Young. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- 《消解性别》。-----。 *Undoing Gender*. London: Routledge, 2004.
- 《习惯的造物：解放的问题与实践》。Carlisle, Clare. “Creatures of Habit: The Problem and the Practice of Liberation.” *Continental Philosophy Review* 38 (2006): 19-39.
- 《感觉、判断与现象场》。Carman, Taylor. “Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field.” In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mark B.N. Hansen. New York: Cambridge University Press, 2005.
- 《重返地方》。Casey, Edward S. *Getting Back into Place*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- 《梅洛-庞蒂思想中的习惯身体与记忆》。-----。 “Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty.” *Man and World* 17, no. 3/4 (1984): 279-297.
- 《一瞥中的世界》。-----。 *The World At a Glance*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

- 《我应当做什么？康德与列维纳斯的道德思想》。Chalier, Catherine. What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas. Translated by Jane Marie Todd. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- 《神经哲学：走向心灵—大脑的统一科学》。Churchland, Patricia Smith. Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- 《神经计算视角：心灵的本性与科学的结构》。Churchland, Paul. A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- 《身在其中：重新结合大脑、身体与世界》。Clark, Andy. Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- 《重新发明我们自身：具身性、感受活动与心灵的可塑性》。-----.
“Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind.” Journal of Medicine and Philosophy 32 (2007): 263-282.
- 《反人文主义之后的梅洛-庞蒂与现代政治》。Coole, Diana. Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-Humanism. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007.
- 《循环训练者的惯习：反身性身体技术与锻炼的社会性》。Crossley, Nick. “The Circuit Trainer’ s Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout.” Body & Society 10, no. 1 (2004): 37-69.
- 《新社会哲学：组装体理论与社会复杂性》。DeLanda, Manuel. A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. London: Continuum, 2006.
- 《形式生成中的内在性与超越性》。-----. “Immanence and Transcendence in the Genesis of Form.” The South Atlantic Quarterly 96, no. 3 (Summer 1997): 499-514.
- 《经验主义与主体性：论休谟的人性理论》。Deleuze, Gilles. Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume’ s Theory of Human Nature. Translated by Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press, 1991.
- 《差异与重复》。-----. Difference and Repetition. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1995.

- 《弗朗西斯·培根：感觉的逻辑》。-----。Francis Bacon: The Logic of Sensation. Translated by Daniel W. Smith Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- 《尼采与哲学》。-----。Nietzsche and Philosophy. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.
- 《纯粹内在性：论一种生命》。-----。Pure Immanence: Essays on a Life. Translated by Anne Boyman. New York: Zone, 2001.
- 《斯宾诺莎：实践哲学》。-----。Spinoza: Practical Philosophy. Translated by Robert Hurley. San Francisco: City Lights, 1988.
- 《千高原》。Deleuze, Gilles and Félix Guattari. A Thousand Plateaus. Translated by Brian Massumi Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- 《反俄狄浦斯》。-----。Anti-Oedipus. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- 《什么是哲学？》。-----。What is Philosophy? Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.
- 《现象学的肉身化：一个非神学问题？》。Depraz, Natalie. “L’ incarnation phénoménologique, un problème non-théologique?” Tijdschrift voor Filosofie 55, no. 3 (1993): 496-518.
- 《论触摸：让-吕克·南希》。Derrida, Jacques. On Touching—Jean-Luc Nancy. Translated by Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- 《第一哲学沉思集》。Descartes, René. Meditations on First Philosophy. In Philosophical Essays and Correspondence. Edited by Roger Ariew. Indianapolis: Hackett, 2000.
- 《艺术即经验》。Dewey, John. Art As Experience. New York: Penguin, 1934.
- 《民主主义与教育》。-----。Democracy and Education. New York: The Free Press, 1944.
- 《经验与自然》。-----。Experience and Nature. Mineola: Dover, 1958.

- 《**人性与行为**》。-----。Human Nature and Conduct. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988.
- 《**面对自然：超越人类的列维纳斯**》。Diehm, Christian. “Facing Nature: Levinas Beyond the Human.” Philosophy Today 44, no. 1 (Spring 2000): 51-59.
- 《**康德与梅洛-庞蒂思想中的先天性**》。Dillon, M.C. “Apriority in Kant and Merleau-Ponty.” Kant-Studien 17, no. 3 (1987): 403-423.
- 《**梅洛-庞蒂的存在论（第2版）**》。-----。Merleau-Ponty’s Ontology, second edition. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- 《**唯心论与身体性：论胡塞尔现象学中的身体问题**》。Dodd, James. Idealism and Corporeity: An Essay on the Problem of the Body in Husserl’s Phenomenology. Dordrecht: Kluwer, 1997.
- 《**从表象到物质性**》。Drabinski, John. E. “From Representation to Materiality.” International Studies in Philosophy 30, no. 4 (1998): 23-37.
- 《**感性与独异性：列维纳斯思想中的现象学问题**》。-----。Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas. Albany: State University of New York Press, 2001.
- 《**梅洛-庞蒂对心理表象的批判：现象学与科学解释的关联**》。Dreyfus, Hubert. “Merleau-Ponty’s Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation” (1998), <http://www.class.uh.edu/cogsci/dreyfus.html>
- 《**为日常审美经验的艺术教育辩护**》。Duncum, Paul. “A Case for an Art Education of Everyday Aesthetic Experiences.” Studies in Art Education 40, no. 4 (Summer 1999): 295-311.
- 《**现存著作**》。Epicurus. The Extant Remains. Translated by Cyril Bailey. Oxford: Oxford University Press, 1926.
- 《**“太阳之爱”：尼采、梅洛-庞蒂与知觉的命运**》。Evans, Fred. “‘Solar love’: Nietzsche, Merleau-Ponty, and the Fortunes of Perception.” Continental Philosophy Review 31 (1998): 171-193.
- 《**“非自然的参与”：梅洛-庞蒂、德勒兹与环境伦理学**》。-----。 “‘Unnatural Participations’: Merleau-Ponty, Deleuze, and Environmental Ethics.” Philosophy Today 54, SPEP Supplement (2010): 142-152.

- 《黑身体，白面具〔原著录如此，通常题名为〈黑皮肤，白面具〉〕》。Fanon, Frantz. *Black Bodies, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- 《论自我解释学的开端：达特茅斯的两次讲座》。Foucault, Michel. “About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth.” *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 198-227.
- 《规训与惩罚》。-----。 *Discipline and Punish*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977.
- 《伦理：主体性与真理》。-----。 *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997.
- 《尼采、谱系学、历史》。-----。 “Nietzsche, Genealogy, History.” In *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.
- 《词与物》。-----。 *The Order of Things*. Translator not provided. New York: Vintage, 1970.
- 〔原著录说明：未提供译者姓名。〕
- 《论马克思》。-----。 *Remarks on Marx*. Translated by R. James Goldstein and James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.
- 《什么是启蒙？》。-----。 “What is Enlightenment?” In *The Foucault Reader*.
- 《身体如何塑造心灵》。Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- 《生活身体与环境》。-----。 “Lived Body and Environment.” *Research in Phenomenology* 16 (1986): 139-170.
- 《现象学的心灵：心灵哲学与认知科学导论》。Gallagher, Shaun and Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge, 2008.
- 《易变的身体：走向身体女性主义》。Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 《从外部看建筑：潜在与实在空间论文集》。-----。 *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- 《斯宾诺莎，第二卷：灵魂》。Gueroult, Martial. *Spinoza II – L’ âme*. Paris: Aubier, 1997.

- 《〈知觉现象学〉目录：翻译与页码》。Guerrière, Daniel. “Table of Contents of ‘Phenomenology of Perception:’ Translation and Pagination.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 10, no. 1 (1979): 65-69.
- 《意识场》。Gurwitsch, Aron. *The Field of Consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964.
- 《感觉与知觉：知觉哲学史》。Hamlyn, D.W. *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*. New York: Humanities Press, 1961.
- 《美学作为第一哲学：列维纳斯与非人类》。Harman, Graham. “Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human.” *Naked Punch* 9 (Summer/Fall 2007): 21-30.
- 《游击形而上学：现象学与事物的木工艺》。-----。 *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago and La Salle: Open Court, 2005.
- 《列维纳斯与对海德格尔的三重批判》。-----。 “Levinas and the Triple Critique of Heidegger.” *Philosophy Today* (Winter 2009): 407-413.
- 《工具存在：海德格尔与对象的形而上学》。-----。 *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and La Salle: Open Court, 2002.
- 《梅洛-庞蒂的哲学》。Hass, Lawrence. *Merleau-Ponty’s Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- 《小逻辑》。Hegel, G.W.F. *Encyclopedia Logic*. Translated by T. F. Geraets et al. Indianapolis: Hackett, 1991.
- 《精神现象学》。-----。 *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- 《存在与时间》。Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: Harper Collins, 1962.
- 《康德与形而上学问题（增订第5版）》。-----。 *Kant and the Problem of Metaphysics*, fifth edition, enlarged. Translated by Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- 《内在的触摸：一种感觉的考古学》。Heller-Roazen, Daniel. *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*. New York: Zone, 2007.

- 《显现的本质》。Henry, Michel. The Essence of Manifestation. Translated by Girard Etzkorn. Dordrecht: Springer, 2008.
- 《身体哲学与现象学》。-----。Philosophy and Phenomenology of the Body. Translated by Girard Etzkorn. The Hague: Nijhoff, 1975.
- 《人类理解研究（第2版）》。Hume, David. Enquiry Concerning Human Understanding, second edition. Indianapolis: Hackett, 1993.
- 《欧洲科学的危机与先验现象学》。Husserl, Edmund. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. Translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- 《观念：纯粹现象学通论（简称 Ideas I）》。-----。Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. Translated by W.R. Boyce Gibson. New York: Collier, 1962. Cited as Ideas I.
- 《纯粹现象学和现象学哲学的观念，第二卷（简称 Ideas II）》。-----。Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Dordrecht, Kluwer, 1989. Cited as Ideas II.
- 《逻辑研究（两卷）》。-----。Logical Investigations, Two Volumes. Translated by J.N. Findlay. New York: Humanity, 1970.
- 《技术中的身体》。Ihde, Don. Bodies in Technology. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- 《性差异的伦理学》。Irigaray, Luce. An Ethics of Sexual Difference. Translated by Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- 《斯多亚主义者斯宾诺莎》。James, Susan. “Spinoza the Stoic.” In The Rise of Modern Philosophy. Edited by Tom Sorrell. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- 《心理学原理，第1卷》。James, William. The Principles of Psychology, volume 1. New York: Dover, 1918.
- 《心理学原理，第2卷》。-----。The Principles of Psychology, volume 2. New York: Dover, 1918.
- 《普通精神病理学》。Jaspers, Karl. General Psychopathology. Translated by J. Hoenig and Marian W. Hamilton. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- 《经验之歌：美国与欧洲现代思想对一个普遍主题的变奏》。Jay, Martin. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- 《梅洛-庞蒂美学读本：哲学与绘画》。Johnson, Galen A., ed. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- 《梅洛-庞蒂思想中的存在论与他异性》。Johnson, Galen A. and Michael B. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press, 1990.
- 《身体的意义：人类理解的美学》。Johnson, Mark. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- 《生命现象：走向哲学生物学》。Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- 《判断力批判》。Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987.
- 《纯粹理性批判》。-----, *Critique of Pure Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1996.
- 《道德形而上学奠基（第3版）》。-----, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, third edition. Translated by James W. Ellington. Indianapolis: Hackett, 1993.
- 《死亡与责任：列维纳斯的“工作”》。Keenan, Dennis King. *Death and Responsibility: The “Work” of Levinas*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- 《肉身中的哲学：具身心灵及其对西方思想的挑战》。Lakoff, George and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- 《从束缚到自由：斯宾诺莎论人的卓越》。LeBuffe, Michael. *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- 《人类理智新论》。Leibniz, G.W. *New Essays on Human Understanding*. Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- 《绝对命令的具身化：卡夫卡、福柯、本雅明、阿多诺与列维纳斯》。Levin, David Michael. “The Embodiment of the Categorical Imperative: Kafka, Foucault, Benjamin, Adorno and Levinas.” *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 4 (2001): 1-20.
- 《列维纳斯与海德格尔思想中的个体化：一与存在者的不完整性》。Lewis, Michael. “Individuation in Levinas and Heidegger: The One and the Incompleteness of Beings.” *Philosophy Today* 51, no. 2 (Summer 2007): 198-215.
- 《身体变形：文化中的进化与返祖》。Lingis, Alphonso. *Body Transformations: Evolutions and Atavisms in Culture*. London: Routledge, 2005.
- 《第一人称单数》。-----, *The First Person Singular*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- 《异样的身体》。-----, *Foreign Bodies*. London: Routledge, 1994.
- 《命令》。-----, *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 《力比多：法国存在主义理论》。-----, *Libido: The French Existential Theories*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- 《感觉：感性中的可理解性》。-----, *Sensation: Intelligibility in Sensibility*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996.
- 《敏感的肉身》。-----, “The Sensitive Flesh.” In *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, edited by J.C. Sallis, G. Moneta, and Jacques Taminiaux. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- 《人类理解论》。Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Abridged and edited by Kenneth Winkler. Indianapolis: Hackett, 1996.
- 《感觉的分析》。Mach, Ernst. *The Analysis of Sensations*. Translated by C.M. Williams and Sydney Waterlow. New York: Dover, 1959.
- 《梅洛-庞蒂的现象学：探寻意识的界限》。Madison, Gary Brent. *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness*. Athens, OH: Ohio University Press, 1981.

- 《我们应当如何处理自己的大脑?》。Malabou, Catherine. What Should We Do with Our Brain? Translated by Sebastian Rand. New York: Fordham University Press, 2008.
- 《新的伤者：从神经症到脑损伤》。-----. The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage. Translated by Steven Miller. New York: Fordham University Press, 2012.
- 《偶然事故的存在论：论毁灭性可塑性》。-----. Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity. Translated by Carolyn Shread. Malden, MA: Polity, 2012.
- 《书写黄昏中的可塑性：辩证法、毁灭、解构》。-----. Plasticity At the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction. Translated by Carolyn Shread. New York: Columbia University Press, 2010.
- 《感官设计》。Malnar, Joy Monice and Frank Vodvarka. Sensory Design. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- 《以异于海德格尔的方式解释：列维纳斯作为第一哲学的伦理学》。Manning, Robert John Sheffler. Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas' s Ethics as First Philosophy. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1993.
- 《〈资本主义与精神分裂〉使用指南：偏离德勒兹与瓜塔里》。Massumi, Brian. A User' s Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- 《潜在的寓言：运动、情动、感觉》。-----. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham: Duke University Press, 2002.
- 《资本论，第1卷》。Marx, Karl. Capital, volume 1. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin, 1992.
- 《大地身体：重新发现我们的行星感官》。Mazis, Glen A. Earthbodies: Rediscovering Our Planetary Senses. Albany: State University of New York Press, 2002.
- 《有限性之后：论偶然性的必然性》。Meillassoux, Quentin. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. Translated by Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- 《身体与脆弱性的力量：在支配逻辑之外思考民主与主体性》。Miller, Elaine P. "Bodies and the Power of Vulnerability: Thinking Democracy and

- Subjectivity Outside the Logic of Domination.” *Philosophy Today* 46, SPEP Supplement (2002): 102-112.
- 《太阳与铁》。Mishima, Yukio. *Sun and Steel*. Translated by John Bester. New York: Kodansha, 1970.
- 《力量：形而上学研究》。Molnar, George. *Powers: A Study in Metaphysics*. Edited by Stephen Mumford. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- 《柏格森运动图式与梅洛-庞蒂身体图式中的身体逻辑》。Morris, David. “The Logic of the Body in Bergson’s Motor Schemes and Merleau-Ponty’s Body Schema.” *Philosophy Today* 44, SPEP Supplement (2000): 60-69.
- 《空间感》。-----. *The Sense of Space*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- 《生态思想》。Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- 《没有自然的生态学》。-----. *Ecology without Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- 《肉身的双重性：柏格森与当代身体哲学》。Mullarkey, John C. “Duplicity in the Flesh: Bergson and Current Philosophy of the Body.” *Philosophy Today* 38, no. 4 (Winter 1994): 339-355.
- 《倾向》。Mumford, Stephen. *Dispositions*. Oxford University Press, 2003.
- 《身体》。Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Translated by Richard A. Rand. New York: Fordham University Press, 2008.
- 《道德谱系学》。Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Maudemarie Clark and Alan J. Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.
- 《为什么我是一个命运》。-----. “Why I Am a Destiny.” In *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.
- 《知觉中的行动》。Noë, Alva. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- 《走出头脑：为何你不是你的大脑，以及意识生物学的其他启示》。-----. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009.

- 《理想的具身性：康德的感性理论》。Nuzzo, Angelica. *Ideal Embodiment: Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- 《康德与赫尔德论鲍姆加登的〈美学〉》。-----。"Kant and Herder on Baumgarten's Aesthetica." *Journal of the History of Philosophy* 44, no. 4 (October 2006): 577-597.
- 《女性的自由：生活身体能否获得解放？》。Oksala, Johanna. "Female Freedom: Can the Lived Body Be Emancipated?" In *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*.
- 《福柯论自由》。-----。Foucault on Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- 《身处疼痛》。Olivier, Abraham. *Being in Pain*. Frankfurt: Peter Lang, 2007.
- 《对莫里斯·梅洛-庞蒂的女性主义诠释》。Olkowski, Dorothea and Gail Weiss (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*. University Park: Penn State University Press, 2006.
- 《七种感官的建筑》。Pallasmaa, Juhani. "An Architecture of the Seven Senses." In Steven Holl et al., *Questions of Perception*. San Francisco: William Stout, 2008.
- 《皮肤之眼：建筑与感官（第2版）》。-----。The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses, second edition. Hoboken: Wiley & Sons, 2005.
- 《感觉的政治生活》。Panagia, Davide. *The Political Life of Sensation*. Durham: Duke University Press, 2009.
- 《论感觉的微小差异》。Peirce, C.S. and Joseph Jastrow. "On Small Differences in Sensation." <<http://psychclassics.yorku.ca/Peirce/small-diffs.htm>> Retrieved October 14, 2011.
- [检索日期：2011年10月14日。]
- 《斯宾诺莎在梅洛-庞蒂思想中的位置：两位思想家之间的汇聚》。Pietersma, Henry. "La place de Spinoza dans le pensée de Merleau-Ponty: convergence, entre les deux penseurs." *International Studies in Philosophy* 20, no. 3 (1988): 89-93.
- 《梅洛-庞蒂》。Priest, Stephen. *Merleau-Ponty*. London: Routledge, 1998.

- 《政治情动：连接社会与身体》。Protevi, John. Political Affect: Connecting the Social and the Somatic. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- 《美学的政治》。Rancière, Jacques. The Politics of Aesthetics. Translated by Gabriel Rockhill. London: Continuum, 2004.
- 《论习惯》。Ravaisson, Félix. Of Habit. Translated by Clare Carlisle and Mark Sinclair. London: Continuum, 2008.
- 《认识：黑格尔〈精神现象学〉导论》。Rockmore, Tom. Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit. Berkeley: University of California Press, 1997.
- 《康德之后：二十世纪哲学》。-----。In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century. Malden, MA: Blackwell, 2006.
- 《康德与现象学》。-----。Kant and Phenomenology. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- 《论不平等的起源》。Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Origin of Inequality. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1992.
- 《外在主义：重新结合心灵与世界》。Rowlands, Mark. Externalism: Putting Mind and World Back Together Again. McGill-Queen's University Press, 2003.
- 《哲学问题》。Russell, Bertrand. The Problems of Philosophy. New York: Oxford University Press, 1997.
- 《黑格尔〈精神现象学〉中的自我及其身体》。Russon, John. The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- 《日常美学》。Saito, Yuriko. Everyday Aesthetics. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- 《列维纳斯与元素界》。Sallis, John. "Levinas and the Elemental." Research in Phenomenology 28 (1998): 152-159.
- 《现象学与重返开端》。-----。Phenomenology and the Return to Beginnings. New York: Humanities Press, 1973.
- 《感官领域中的列维纳斯：超越性与可理解性》。Sandford, Stella. "Levinas in the Realm of the Senses: Transcendence and Intelligibility." Angelaki 4, no. 3 (1999): 61-73.

- 《存在与虚无》。Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993.
- 《存在的肉身性：海德格尔思想中的大地、动物与身体》。Schalow, Frank. The Incarnality of Being: The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought. Albany: State University of New York Press, 2007.
- 《感性中的先天问题：重访康德与黑格尔的感官理论》。Scherer, Irmgard. "The Problem of the A Priori in Sensibility: Revisiting Kant's and Hegel's Theories of the Senses." The Review of Metaphysics, 52, no. 2 (December 1998): 341-367.
- 《个别事物与西班牙诗人：斯宾诺莎论身体个体化》。Selcer, Daniel. "Singular Things and Spanish Poets: Spinoza on Corporeal Individuation." Paper presented at Spinoza and Bodies conference, University of Dundee, September 10-11, 2009.
- [会议论文：2009年9月10-11日，邓迪大学“斯宾诺莎与身体”会议。]
- 《五种感官：混合身体的哲学》。Serres, Michel. The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies. Translated by Margaret Sankey and Peter Cowley. London: Continuum, 2008.
- 《梅洛-庞蒂论风格概念》。Singer, Linda. "Merleau-Ponty on the Concept of Style." In The Merleau-Ponty Aesthetics Reader.
- 《梅洛-庞蒂与现象学的“自然化”》。Smith, Bryan. "Merleau-Ponty and the 'Naturalization' of Phenomenology." Philosophy Today 54, SPEP Supplement (2010): 153-162.
- 《梅洛-庞蒂的美学》。Smith, Michael B. "Merleau-Ponty's Aesthetics." In The Merleau-Ponty Aesthetics Reader.
- 《肉身思想：具身性与活动影像文化》。Sobchack, Vivian. Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture. Berkeley: University of California Press, 2004.
- 《迁移中的身体：阿方索·林吉斯的可塑主体》。Sparrow, Tom. "Bodies in Transit: The Plastic Subject of Alphonso Lingis." Janus Head 10, no. 1 (Summer/Fall 2007): 99-122.
- 《赋能／失能的感觉：走向肉身现象学中的滋养命令》。-----.
"Enabling/Disabling Sensation: Toward an Alimentary Imperative in

- Carnal Phenomenology. *Philosophy Today* 52, no. 2 (Summer 2008): 99-115
- 《现象学的终结：形而上学与新实在论》。-----。The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- 《解开列维纳斯》。-----。Levinas Unhinged. Winchester, UK: Zero Books, 2013.
- 《伦理学》。Spinoza, Baruch. Ethics. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1992.
- 《让·雅克·卢梭：透明与障碍》。Starobinski, Jean. Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- 《从自身身体到肉身：梅洛-庞蒂论主体间性》。Stawarska, Beata. “From the Body Proper to the Flesh: Merleau-Ponty on Intersubjectivity.” In *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*.
- 《感官的原初世界：为感官经验辩护》。Straus, Erwin. The Primary World of Senses: A Vindication of Sensory Experience. Translated by Jacob Needleman. London: Free Press of Glencoe, 1963.
- 《直立姿势》。-----。 “The Upright Posture.” *Psychiatric Quarterly* 26 (1952): 529-561.
- 《跨越并穿行皮肤的生活：交互身体、实用主义与女性主义》。Sullivan, Shannon. *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- 《先验论证的有效性》。Taylor, Charles. “The Validity of Transcendental Arguments.” In *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- 《瓦尔登湖及其他著作》。Thoreau, Henry David. *Walden and Other Writings*. New York: Bantam, 1983.
- 《身体与世界》。Todes, Samuel. *Body and World*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- 《生产的剧场：康德与德勒兹之间的哲学与个体化》。Toscano, Alberto. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave, 2006.

- 《光的纹理：伊里加雷、列维纳斯与梅洛-庞蒂思想中的视觉与触觉》。Vasseleu, Cathryn. *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty*. London: Routledge, 1998.
- 《梅洛-庞蒂：绘画的哲学家》。Wahlsens, Alphonse de. “Merleau-Ponty: Philosopher of Painting.” In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*.
- 《表达的悖论》。Waldenfels, Bernhard. “The Paradox of Expression.” Translated by Chris Nagel. In *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, edited by Fred Evans and Leonard Lawlor. Albany: State University of New York Press, 2000.
- 《重塑日常》。Weiss, Gail. *Refiguring the Ordinary*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- 《夜》。Wiesel, Elie. *Night*. Translated by Marion Wiesel. New York: Hill and Wang, 2006.
- 《伦理学与哲学的限度》。Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- 《向我的列维纳斯主义朋友提出的若干问题》。Wood, David. “Some Questions for My Levinasian Friends.” In *Addressing Levinas*, edited by Eric Sean Nelson, Antje Kapust, and Kent Still. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
- 《黑身体，白凝视：种族的持续重要性》。Yancy, George. *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2008.
- 《像女孩那样投掷：女性主义哲学与社会理论论文集》。Young, Iris Marion. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- 《自我中的他异性》。Zahavi, Dan. “Alterity in Self.” In *Ipseity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, edited by Shaun Gallagher, Stephen Watson, Philippe Brun, and Philippe Romanski. Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2004.
- 《无身体的器官：论德勒兹及其后果》。Žižek, Slavoj. *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2004.
- 《氛围》。Zumthor, Peter. *Atmospheres*. Basel: Birkhäuser, 2006.

中文版制作说明

本册为《可塑的身体：现象学之后重建感觉》的中文初译 v0.1，依据开放人文出版社官网提供的英语 PDF 制作。底本版权页标明 2014 年初版，官网下载文件名及官网书目发布年份为 2015 年。底本包括 294 个物理页面。本译稿由 AI 翻译并安排另一 AI 对全文独立对读，未经独立人工终审，不是出版社认可的正式中文版本，也不主张中文首译。

本书序言署凯瑟琳·马拉布；底本版权页拼作 Catharine Malabou，封面及署名处拼作 Catherine Malabou。中文版统一中文译名，保留两种原文署名信息。序言以马克·艾伦·奥姆与乔尔·安德雷庞的英语译文为中间底本转译。

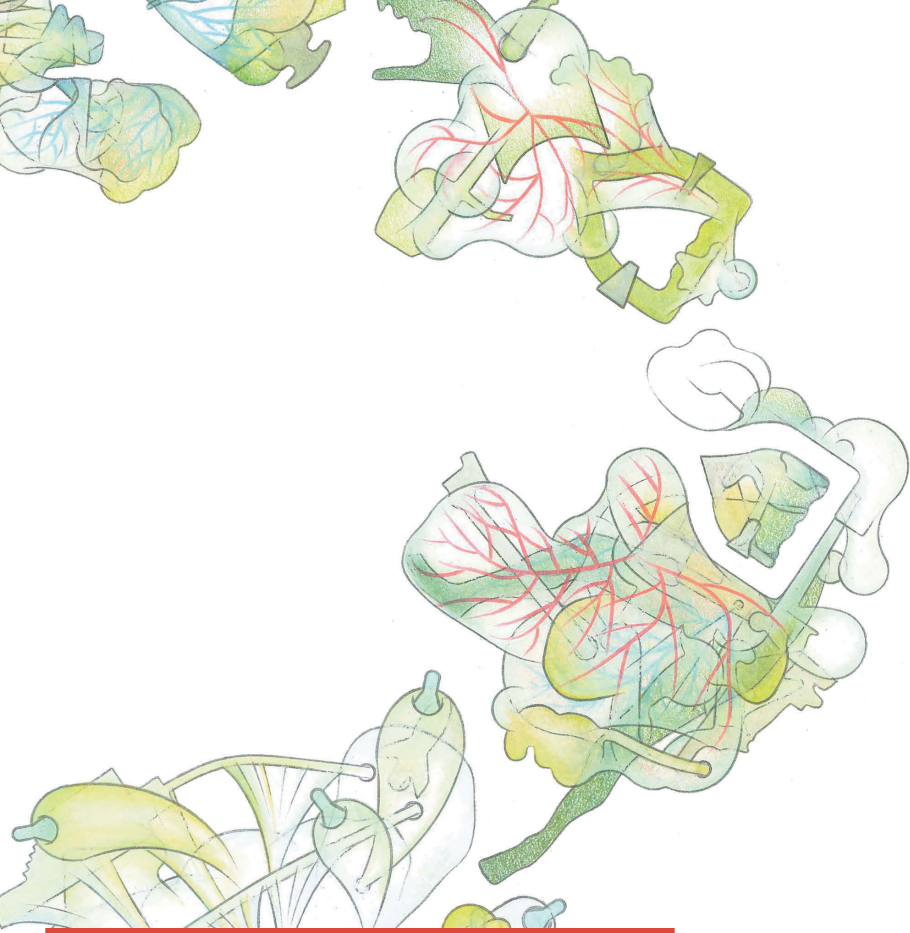
正文、序言、导言、结论、致谢、缩写、献辞、丛书说明、版权页、原注、参考文献及真实封底文字均纳入。底本没有索引、正文插图或表格。原书 554 条原注仍集中置于书末；引用编号保持不变，正文与原注设双向跳转。正文对列维纳斯和梅洛-庞蒂的括号内双页码，仍指原引著作英语版／法语版页码，不能当作本中文版页码。

本册保留原书 6 × 9 英寸开本、单栏、衬线正文、无衬线标题、宽留白和章节层级，按中文篇幅重新分页。原始封面与封底插图无损提取，保持原构图，在原版的红色双线框视觉语言中排入可检索的中文文字。插图版权 © Tammy Lu 2014，依原书声明采用 CC BY；原设计署名 Katherine Gillieson。中文封底来源于真实原封底，另添初译状态标签。原版 ISBN 及条码仅用于标识所依据的原著版本，不表示本译稿获得新的出版登记。

原文书目著录保留，以便检索；参考文献逐条附中文题名。书名译法用于本册导读与辨识，不暗示存在相应正式中文出版物。底本可识别的误植、年份占位符及交叉引用偏差，通过明确的译注说明，未以未经核实的信息替换。源文件、逐页映射、翻译稿、构建器与最终验收记录随本地交付包保存。

原著文字版权 © 2014 Tom Sparrow；序言版权 © 2014 Catharine Malabou。译文作为改编沿用知识共享署名—相同方式共享 4.0 (CC BY-SA 4.0) 许可，保留原作署名及来源。许可见 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>。封面插图依原书另行注明的 CC BY 许可使用。

原书官网：<https://www.openhumanitiespress.org/books/titles/plastic-bodies/>。
底本 PDF：https://openhumanitiespress.org/books/download/Sparrow_2015_Plastic-Bodies.pdf。

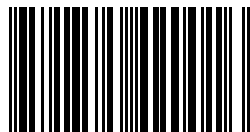


这是汤姆·斯帕罗的第三本书；他此前著有《解开列维纳斯》（Levinas Unhinged, Zero Books, 2013）和《现象学的终结》（The End of Phenomenology, Edinburgh University Press, 2014）。当代对现象学的讨论，大多怀着臣服或轻蔑的态度；斯帕罗则另具风骨。他深切认同现象学的历史目标，却反对现象学方法的第一人称取向，以及它对具身性往往难以令人满意的说明。《可塑的身体》旨在接续莫里斯·梅洛-庞蒂和埃马纽埃尔·列维纳斯的拯救尝试，重建那个不受欢迎的感觉概念。

开放人文出版社

封面设计：Katherine Gillieson • 插图：Tammy Lu

原版 ISBN 978-1-78542-001-6



9 781785 420016 • 90000

中文初译 v0.1 • 未经人工终审