



触感：书写与阅读中意义生成的重要中介

——让-吕克·南希书写思想新论

王琦

内容提要 书写与阅读既是人及其身体的行为，也是人及其身体的存在方式，其间交织着触感、意义和存在等诸多问题。在梅洛-庞蒂的身体理论和德里达的书写思想的基础上，南希从生存论的维度重新思考书写、阅读跟身体及其触感的关系，揭示了书写与触感交互的生存论基础、触感的开放性与书写的未完成性之间的关系以及传统阅读观念对身体和触感的遮蔽，最终以“意义”为枢纽重建了触感、书写、阅读之间四维的生存论关系。南希的思考深化了对书写的触感化、意义的世界化、人生在世和创世的多维化等问题的理解，对于我们重新认识多元化写作和身体化创造具有重要的借鉴意义。

关键词 南希；触感；书写；阅读；身体

任何有意或无意的书写，总会有某种意义发生。围绕书写这个源初的动作或行为，身体、触感、阅读、生存等环节始终缠绕在书写意义的“发生”之中。书写和阅读既是人及其身体的行为，也是人及其身体存在的方式，其间交织着触感、意义和存在等诸多问题。但是，传统观念中的书写往往被当作某种工具性的存在，或者是语音的模仿，或者是理念的再现，或者是意义的呈现。这种观念没有把书写本身当成一个有意义的对象进行思考。事实上，无论是在理论上还是在经验中，书写都既表征着人的主体性生成，又显现着意义的生成机制，同时还是现代人的生存方式之一。如果不对书写本身进行思考，书写的意义及其生存论价值就无法得到彰显。在梅洛-庞蒂的身体理论和德里达的书写思想的基础上，当代法国哲学家让-吕克·南希（Jean-Luc Nancy, 1940—2021）看到了书写本身的独立价值，从生存论的维度重新思考了书写、阅读跟身体及其触感的关系，为我们揭示了意义的生成机制以及其间身体触感的中介作用。

一 书写中身体问题的凸显

在《斐德罗篇》中，柏拉图曾把作为“技艺”和“药”^[1]的书写看作语音的影像，认为它是语音的替代性工具，会破坏记忆的机能，加快遗忘。在犹太-基督教神学传统中，“因言称信”和“道成肉身”也显示出语音优先于书写的认识倾向。在卢梭和索绪尔的思想里，书写被理解为僭越了语音王位的替补之物。斯蒂文·费希尔在专门考察“书写的历史”时，也曾将书写的起源与语言系统的发展联系起来：“所有的书写系统都是由早期的原型和系统衍生而来的，这些原型和系统通过书写形式描述人类语言，随后这些描述的方式即字型被借用和借鉴，以满足其他地区人民语言和社会交际的需求。”^[2]这些历史化、经验化的书写观念，激活了书写与语言之间的联系，但也很轻易地就将书写行为中身体的作用、书写结果中感性的意义、书写活动中潜在的阅读经验等问题搁置起来，以至于我们似乎必须经过语言的中介才能理解书写本身。

德里达的《书写与差异》《论文字学》等著述



将这种理解视为传统形而上学的偏见，并将它命名为“语音中心主义”，而进行了毫不留情的“解构”，使书写成为哲学思想的重要范畴。作为德里达的好友和“解构哲学”的传人，南希进一步在意义的世界化、书写的触感化、生存论的重构等方面重新思考了书写；他将书写理解为意义溢出身体之外的“外铭写”（excription）^[3]，将书写与身体的关系问题引入对书写的思考，在生存论的高度上重建了书写的哲学框架。

如果说德里达等人开启的“书写革命”使书写成为真理和意义得以生发的本原，那么南希则是在德里达的基础上，强调书写意义的外展和存在方式——共在，强调书写意义的生成——身体。简言之，南希书写理论的超越之处是打开了书写理论的身体维度。南希在考察身体历史时，充分激活了西方哲学中的身体理论。不论是柏拉图作为洞穴之影而在场的虚假的身体，基督教神学中能变化、复活和创生的荣耀化的身体，还是近代科学身体机器和生物科学中的生命体，抑或现代性反思中涌现出的身体、后工业社会被消费架空的身体，都将身体理解为具体的物化实在。梅洛-庞蒂试图通过“通感”将这种物化的身体转化为活的、生成着的身体，他的身体现象学揭示了身体的始源性作用，以及“身体图式”在世界实践中的展开。德里达则是将“通感”细化为“触感”，并通过触觉叙事的延异，呈现了身体作为在场的可能性。

南希的身体理论实现了梅洛-庞蒂和德里达的统一，澄明出身体作为实体触觉和作为虚体的“意义‘外铭写’”，并以此激活了书写理论的身体向度。南希通过内在逻辑的贯穿和具有典型南希色彩的综合创新，使得书写与身体成为一体之两面，在彼此深化的过程中显现自身，形成了“‘书写一身体’辩证之弓”的独到镜像：身体是书写的主体、载体与创体，书写是身体内在意义的外溢，书写的过程也是身体自我展开、自我实现、自我创造的过程，身体在新的书写中被塑造为新的创体……以此循环往复。南希的“‘书写一身体’辩证之弓”重建了书写理论和身体哲学的形而上学，在身体理论的激活下，书写理论成了当代法国理论的显学。

书写既是身体的行为，也是身体之为身体的体现，二者互为生成、互为存在基础。对书写与身体关系的探讨，就不只是一个行为学意义上的命题，而是与身体（具体来说，人的身体）和人本身联系在一起的存在论命题。如果我们把书写理解为刻下痕迹的行为或动作，把它与人类获得自我主体秘密的过程联系起来，把它与人本身和人的身体的存在方式联系起来，书写便具有了深刻的生存论意义。至少可以设想，在最初的那位书写者那里，从他所刻下的第一道痕迹中，他必然会感受到自己突然与整个世界疏离开来的那种惊奇感、陌生感，甚至恐怖感。这些感受会进一步使他第一次获得自己生存的意义，第一次对自己身体的延伸感到朦胧的惊讶，这使他纯粹动物性的生存状态中脱离出来^[4]。换句话说，如果书写不被理解为语音的派生物或可替代性工具，而是将之与书写者本身的原初经验联系起来，那么，书写及其意义便始终与人的身体、身体的触感以及人本身的生存论意义等联系在一起。书写与身体之间的关系问题也就成了关系人的生存的重大问题。

南希正是从生存论的维度对书写与身体的关系展开其原创性思考的。他的突出贡献在于，进一步将“书写”从概念史的边缘位置移到中心，通过“书写”将梅洛-庞蒂所主张的身体与世界互惠、融合和交织的感触关系深化为意义溢出自身之外的“外铭写”，也将德里达解构主义的“书写”路向从内在转化为外在，从德里达认为意义的流动性、生成性本身即为书写转化为身体、触感、书写、意义四维的“共在”“共织”。

二 书写的触感化生成

在对现代性进行考察的过程中，南希发现一个特别突出的现象，即现代性的发展使身体越来越多地布满整个世界空间：“身体越来越多地增殖，无尽增生的身体，……满眼都是身体的众多，身体的逼近。”^[5]日常生活世界中的身体“增殖”和“增生”现象，包括美容、整容、整形、塑身、纹身等，都体现了对身体进行改造和处置的新的可能。身体不仅成为大众所关注的重心之一，也是尼采、



梅洛-庞蒂、福柯等哲学家所致思的重要对象。

在当代法国理论对身体命题的探究进程中，和梅洛-庞蒂探讨身体与语言的关系不同的是，南希在《身体》一书中集中探讨了书写与身体的关系。如果说梅洛-庞蒂是通过身体的统摄性和身体的“通感”来展开语言的讨论，那么南希则是从身体本身出发、从身体的“触感”出发来阐释书写何以可能。梅洛-庞蒂认为，身体与语言之间的关系在于语言的“肉身性”，言说世界的语言不在身体之外，而是在身体之内，“语词和它指示的思想不应该被看做是外在的两极，语词支撑其含义，就像身体是某种行为的肉身化一样”^[6]。与梅洛-庞蒂立足于身体的统摄性不同，被南希发展为“外铭写”概念的书写，已经不是关于身体的书写了，不是关于身体的符号、图像或编码的书写，而是身体本身的书写，是实质上的身体书写。言下之意，在南希看来，书写像身体本身一样具有丰富的生存论意义。身体召唤着重新理解身体和重新理解书写的急迫性，也召唤着重新理解身体与书写之关系的必要性。

如何思考身体和书写的关系？南希认为，二者都是与生存论意义上的人密切相关的，因为是人的身体和人在书写。只是南希这里所理解的人，不再是传统形而上学或康德人类学意义上大写的主体的人，而是活生生的、变动不居的、并不具有决定性中心地位的生存论意义上的人。以这个人为中介，身体与书写才能建立起必然的联系。人的中介性首先是通过身体和身体的向外触及来实现的，这意味着书写及其意义的生成首先都必须从触及身体开始。何谓触及身体？有两种可能的答案：一是认为身体是不可穿透的因而是不可铭写的，二是认为书写只能模仿或吞并身体因而没有真正本然的身体书写。南希反对这两种解答，因为它们最终都直接或间接地把身体意指为缺席或在场，但身体不是意指，并不负载着意义之重。南希的解答是：“触及身体，触摸身体，触感——始终发生于书写。或许，身体并不完全地发生于书写之中，如果书写事实上具有一个‘内部’。但沿着身体的边界，在它的极限，它的末端，它最远的边缘，只有书写发生。如今，书写在界限上获得位置。因此，如果书

写遭遇了什么，那么，它遭遇的就只有触感。更确切地说，是用意义的虚体来触摸身体。因此，让虚体成为触感，用触摸来构成意义。”^[7]

显然，南希坚持了现象学的基本立场：只有在书写的行为或进程中，在触及身体之外的其他实体的过程中，身体才得以出生。身体的意义来自书写的意义，身体只能在触感中成为如其本然的身体，才能实现身体的“实体化”，即获得实体性的主体感知。换言之，“人”只有在书写中才能意识到身体的存在和身体的意义，意义只能在对身体的触及和触感中生成，书写本质上是对身体的触及、生成和打开。这一把身体还原为“人”对身体的感知的思路，与南希将书写把握为“意义溢出自身的‘外铭写’”的思路如出一辙，其目的不是为了凸显“人”的感知的重要性，而是宣示这样一个观点：意义是在触感中生成的，意义与“外铭写”本质相通，书写与身体互为生成条件。

联系福柯评价布朗肖思想的“外部”^[8]概念，可以认为，南希这个观点事实上是在强调从“外部”而非“内在性”的角度去理解身体与书写之关系的可能性。著名学者高长空（Héctor G. Castaño）曾详尽地概括出了这一点：“南希认为，‘书写并不是意指’；也就是说，书写不是一个把这个或那个身体变成有意义的东西再记录下来的问题。相反，书写是一种‘触摸’的方式，因为触摸意味着接触到一个表面，这个表面也是一种界限。但是，唤起触摸的感觉，并不仅仅是引入一个或多或少可感的图像，来说明一个特定的现象，例如，书写。对南希来说，触摸是一种界限的经验，当他申明书写不是意指而是触感时，他是在说书写是一种揭示界限的方式。在某种意义上，可以认为，身体就是书写的界限，书写也是身体的界限。或者换句话说，如果界限意味的是身体或书写的某种属性或特征的话，那么界限就既不属于身体也不属于书写。”^[9]换言之，只有在触感中，书写及其意义才能展现出来，书写与身体都隐秘地联通着人的触感经验。这一触感经验首先落实到一种源初语言和生命触感上：“这是一种在自身外的语言，将要外铭写的，将通过触及，通过落入沉默来加以命名。”^[10]而且，它还带来了明显的理论后果：因为触感的介



人，书写的目的发生了转移：“我书写不是为了保存，而是为了感觉。我通过书写用词语的末梢触及身体。”^[11] 书写与身体的关系也得以重构：“失去的身体，是书写的热情。书写不能做任何事情，只能失去它的身体。一旦书写触及身体，书写同样会失去身体。书写只能涂抹它和抹去它。”^[12] 所以，任何一次不断敞开和越界的书写，都是捕捉触感足迹的尝试，是身体自我与他者相互感发的生命活动，是在知识、理性、话语、权力等形式被取消之后的生命触感。

这样，书写就与界限、触感、外在性、他异性等结合起来，书写成了一种揭示界限、触及界限的方式。在这个意义上，书写本身已不再是某个单义或多义性意指的再现，而是一个准备触发意义的姿态。不过，这种触感不是像梅洛-庞蒂所探究的左右手互握的那种互触，而是书写通过表述和对他的接触，把自己外展到对某个外部的、分隔的、移位的、隐匿的世界当中，保持自身的陌异性。因此，书写不是某种物质性实体或对象化虚体的表征，而是一种发生在当下的触发和生成。这种理解还原了书写的现场性和当下性。当我们书写的时候，任何身体的书写都是向身体外部进行书写，向着这个外部，沿着这个外部，或者作为这个外部去书写。在这样的书写中，身体、书写及其各自的存在感和意义感，都是在现场和当下发生的。触感因而在生存论的意义上成了沟通书写与身体的最重要的桥梁，它发生在身体之中，也发生在书写之中，它打开了一个动态的、生成的和敞开的意义空间。这也揭示出触感作为意义生成之中介的重要作用。概而言之，在书写中，意义需要经由身体及其触感的中介，才能生成出来；生成出来的意义之中也必然包含着身体触感的因素，一切意义必然原初地包含着身体触感的感性因素。

可以看出，南希在书写与意义、书写与触感之间建立了本质性的多维关系：触感作为身体的外展，是更为根本的感官机制，它是意义的发生方式，某种程度上构成了世界意义的起点；书写始终发生于界限之上，在对身体的触及和身体的感触之中生成意义。书写不仅仅是建立一种联系或关系，这种联系或关系仍然意味着交流、翻译或交换的理

念，书写还在于将意义发挥到极限，也在于将身体发挥到极限。因此，南希说：“书写沿着绝对界限触及身体，将一个身体的感觉与另一个身体的皮肤和神经区分开来。任何东西都逃不过这一规定，这就是为什么它会接触。”^[13] 书写因而是对身体的触及，是对知与非知、可见与不可见、可触与不可触等“之间”的界限书写，成了面向事件、向着在场到来、通向自身之外的外展。

问题在于，书写在何种意义上又如何与身体及其触感发生联系？它“生成”怎样的书写姿态？南希把书写理解为通过外展自身，让不可能之物向着在场到来的活动，这种活动让一切意义都处在来临的位置上，处在“自身被触及，作为边界而被触及的位置上”^[14]。在德里达《论触感：让-吕克·南希》中反复引述的那段文字里，南希写道：

去触及语言：去触及踪迹，触及踪迹的涂抹。去触及在“敞开的开口、隐匿的中心、省略的回返”之中的移动与颤动。去触及省略/循环本身——并且触及那正在触摸着的省略，正像天体的轨道触及宇宙或神学体系之极端界限那样，去触及它。这是一种奇特的、回返的触感：触及目光，触及语言，触及世界，触及心脏，触及腹部。^[15]

后来，德里达专门从触感的维度来回应南希的相关思考^[16]。触（触及、触摸、触感、触动等等），在这里有着德里达“激情”的意义，它既是对激情的触及，也是触及本身的激情。这是南希对德里达《省略/循环》一文那段经典的开场白——“这里或那里，我们已察觉出了书写中某种非对称的二分”^[17]——进行条分缕析时得出的结论。南希分析道：在德里达的开场白中，“察觉”标记了从视觉让渡到触觉的移动，它既是“察”（去看），又是“觉”（去触），还是二者之间的往复涂抹和再踪迹化；“察觉”既设定了视觉与触觉的边界，又因各自的自我差异化而不断涂抹，即去看见正在通过自身触及而差异化的事物。

按照德里达后来的解释，“触感甚至先于视觉构建了重要的感觉，这种具有绝对优先性的感觉（我称之为触觉中心主义，它经常不为人知或被曲解）组织起对所有哲学、甚至自称非直观的哲学和



圣经话语共同的一种直观主义”^[18]。触感在感觉系统中的绝对优先性，使传统形而上学中的“视觉中心主义”“语音中心主义”等统统失效了，要解释意义的生成问题，必须首先从触感入手。南希继承了德里达的这一思想，并把它用在对书写的思考之中。在南希看来，对书写非对称的二分的“察觉”（即触和看），就是要把书写从“察”（看）的桎梏中解放出来，使之还原到“觉”（触）的维度上，才能从根本上认识到书写的根本性意义。因为书写始终是像触觉一样，发生在表皮之上的。皮肤、洞壁、羊皮纸、地表、书写板……，书写就是对表皮的激情，就是对皮肤的触摸的激情，书写本质上就是对身体的触及。用南希自己的语言来说，书写就是“去触及自身，被自身所触及，在自身之外，并没有什么被居有。这便是书写，是爱，是意义。意义是触感。意义的‘先验性因素’（或‘生存论因素’）便是触感：模糊的，不纯粹的，不可触及的触感”^[19]。

于是，书写成了存在“向着那里到来”（南希语）的意义的在场化过程。身体的二元论、一元论或现象学在这里统统失效，身体及其书写既非实体亦非现象，更非肉体化身和意指，它是身体和意义的生成，是存在本身的在场化。每一次书写都是陌异的书写，都是一种离散、打断和碎片化，都是打开某种间隔化空间的外展。在这个意义上，书写其实就是一种打断和间隔，它不是对过去或当前在场的再现，而是在其专有的在场中追踪生存的他异性，通过踪迹的差异来铭写差异的踪迹。

三 阅读与触感的本质性联系

在作为意指或荣耀之象征的“上帝之书”或“大写之书”终结以后，南希将书写还原到是其所是的本然状态之中，因而获得了触感、他者、共在、身体等多重维度。但无论如何，阅读——被阅读或不被阅读——也不应当在书写之思中保持沉默。正如意义总是召唤着对意义的感知、理解和传递一样，书写总是意味着对书写的阅读和解释。不论是书写者自身的沉默性阅读，还是纯粹阅读者的差异化阅读，抑或被时间无尽延搁发生在未来的可

能性阅读，甚至不被阅读，书写总是或明或暗、或直接或间接地与阅读本身保持着持续的连接。更为重要的是，书写与阅读，在触感的意义上本身就是一体两面、互为条件的。

正如莫里斯·布朗肖所认为的一样，“‘阅读’这种体验躲开了任何理论或定义的捕捉，不论这些理论或定义会以何种面目出现”^[20]。阅读在南希那里首先也不是作为理论或定义而出现的，恰恰相反，它是一种最真切、最独一无二，因而也最本真的感性经验。任何试图从概念上对这一感性经验的理性把握，都是对经验本身的在场性和鲜活性的扼杀。因此，南希并不首先从定义上去思考什么是阅读，而是为了突出阅读作为感性经验存在的特征及其与书写的交互过程。这一思路的认识论前提是，和书写一样，阅读本质上是与触感联系在一起的。

南希首先在书写与阅读的交互中，发现了它们跟触感的本质性联系。对于书写与阅读来说，它们都是发生在表皮或者说纸页之上的，正是通过这一表皮或纸页，书写的身体与阅读的身体彼此触摸。“我正在书写的手的触摸，还有你正捧着书本的手的触摸”，甚至“纸页本身就是一种触摸”^[21]；而且如此的触摸总是无限地间接和延迟的（在这里，我们可以看到德里达“延异”思想的光影），通过媒介、纸张、眼睛、手、机器、技术等等；但最终，阅读的目光触摸到那道书写的踪迹，目光自身也成为触感化的踪迹。正是在接触中，在间接的、离散的、迂回的、沉默的接触中，书写和阅读“把接触的位置离弃给身体”^[22]。

书写与阅读在触感维度上的本质联系，并不能解释也不能掩盖书写与阅读之间的差异性。无论如何，两个身体（书写的身体和阅读的身体）无法同时占据同一个位置，你和我无法同时占据我书写的位置、你阅读的位置、我言说的位置、你倾听的位置，我无法从你阅读和倾听之处书写与言说，你也无法从我书写与言说之处阅读和倾听，身体是不可渗透的，书写与阅读之间永远不是同一的，永远处于差异化过程之中，处于错位和间隔之中。

如何解决书写与阅读在触感维度上的本质联系跟二者事实上的非同一性之间的矛盾？南希的方案是：把书写和阅读“非实体化”，即书写和阅



读并非某种实然的、意指的、有特定目的和归宿的“实体”，而是向着尚未来临的在场无限敞开的“虚体”；重要的不是书写和阅读在意义维度上如何实现同一，而是它们都在打开那个“非实在性场域”^[23]时所形成的意义空间。这样，南希又将自己关于意义的外展的思想^[24]引入了对阅读的解释之中。在这个意义上，可以说阅读即外展——既是身体的外展、书写的外展，也是阅读自身的外展。

阅读首先是身体的外展。但是，身体本身并不是一个固化的预设和意指，不是一个被给予的存在，它总是在确立自身的过程中首先出离了自身，总是通达自身之外，身体本身就是一个外展、一个切分、一个分联、一个间隔，用一个不特别恰当的比喻，它就是一个被抽离了所指的“漂浮的能指”。所以，身体总是不可表达的和还未表达的。南希论证道：“身体，从一开始就是块体，是被呈奉的块体，没有什么可以表达它们，没有什么可以连接它们，不管是一个话语还是一个故事：手掌，脸颊，子宫，屁股。甚至眼睛，舌头和耳垂也是一个块体。……散布的块体，以总可变更的诸多方式把身体的外展划分成块，它们是密度的位址而不是聚集，它们没有中心，没有黑洞，它们就在皮肤的表面。”^[25]

身体也是一个非实在性场域的敞开，组成身体块体的各个部分并不“彼此包含”，而是“部分外在于部分”^[26]。所以，既没有被书写的身体，也没有在身体上的书写，当然也就没有所谓在阅读的身体和身体的阅读了。身体也不是书写的位置，不是我们书写的这个身体，“我们在书写”意谓的永远是那被书写所外铭写的东西，因而也就没有阅读的位置。没有这个身体的阅读，“我们在阅读”意谓的也就是那被阅读本身所外展的东西。在我们的阅读和书写中，始终有某种东西不被阅读和书写，这个不被阅读和书写的东西，就是永远在场又永不在场的东西——这就是身体。这样，很大程度上，我们的阅读与书写总是遮蔽了作为二者之本质或本己特征的身体的在场。

对于身体不被阅读，南希有一个很贴切的比喻——“他异的边缘”^[27]。在传统的理解中，书写与阅读中的身体并未获得其本真的存在，总是处在

被他异化的边缘。用南希的术语来说，就是“书写身体就是书写文字，甚至也不是文字，而是比任何文字性更轻微、更解构的文字，它是一种不再意味着被阅读的‘文字性’。书写中的东西，专有地说，不是被阅读的——这就是身体之所是的东西”^[28]。之所以不被阅读，高长空的解释是：“书写的专有就是空无。它并不是一种专有的属性，更不用说是一种本质了。准确地说，‘专有’恰恰是不可挪用的、独特的、偶然的、不可读的东西。”^[29]书写是本己的书写，阅读也是本己的阅读。

书写和阅读的本己性似乎将它们永远区隔了起来，使它们无法在意义的共同显现中同时在场。然而，南希的共在思想将一切存在都理解为处于共存状态之中的共在，虽然保持着独一性，但也永远向着多样性保持开放。书写和阅读的本己性存在本身，也是这样一种共在意义上的存在，只有在共在之中它们才是共同显现和自我外展的，否则它们便是无意义的。况且，身体之为身体，身体对身体的感知，首先在于身体的触感。书写与阅读总是在身体的“触”和“触感”之中发生的。书写就是去触及表皮，去触及身体或被身体所触及；阅读也是去触和被触，它们都是一个触觉的问题。这即是说，在阅读中，身体仍然是有意义的。

书写与阅读中的这个身体，虽然也是一个“意义的身体”，但是，如同南希所言，“它并不提供身体的意指，更不用说把身体还原为自身的符号，和符号的一切生存论神学的实现了的本质了，它是肉身化的反面”^[30]。这个身体被剔除了意指重负和神秘象征，被还原到如其本然的本己之中。在这个意义上，阅读就被南希赋予了重新发现身体之意义的使命，身体成了书写与阅读在触感维度上得以交互发生的关键环节，如同书写一样，阅读因而也被南希扬升到生存论的高度。

四 意义生成的四维关系结构

书写与阅读都以身体及其触感为基础，因而都可以从生存论的角度进行解释。问题在于，生存本身的多样性、差异性和相对性又使这种解释潜藏着虚无主义的风险。需要确立一个既能避免虚无主



义陷阱又能将生存论的特色凸显出来的枢纽，才能在身体和触感的意义上有效地解释书写与阅读的生存论意义。南希找到的这个枢纽是“意义”。在南希看来，在实践层面上，人首先是在他者中的存在。没有他者的参照，人就无法意识和辨认出自己的存在，就无法意识到自己既外在于世界又无法脱离世界的悖论性遭遇，无法识别到自己作为存在的陌异性。正是这个主体的陌异性决定了意义生成的不同方式，决定了世界的多样形态。也就是，人与意义—世界之关联的发生，永远只能与人的身体的物质性联系在一起。联系对身体及其触感与书写和阅读的关系，南希认为，只有通过书写才可以实现身体的外在性，才能实现世界的意义化，才能完成世界多样化的展开。书写的过程其实也就是身体经由触感走向意义中心的过程，但通往意义中心的途径，是需要与他者的触及和身体的触及的。

每一个被触及的身体，都是向他者暴露为某种未完成状态的身体，它需要他者的介入来完成自身，也需要保持自身而尽量避免被他者所污染。于是，南希将书写与自己的共在思想以及存在作为独一无二存在的特性对接起来，使书写总是指向一种共在和“存在于一共通”的铭写。因此，书写和意义的关系就在于它始终表达意义，又使意义总是处于未完成状态。在每一次唯一的、不可替代的书写中，身体及其触感在给出自身的同时，也超越了自身，激发并分享了存在本身的意义。这就是南希的结论：“不再有那种产生意义的身体了，而是意义的生成和身体的分享。不再有身体的符号学、征候学、神话学或现象学支柱了，而只有所给予的思想和书写，过渡到身体的思想和书写。作为与身体分享的名称总汇的书写，分享着存在的身体，又被它所享有，于是从自身分化出来，从其意义分化出来，从外部描写它自身的刻写。这就是实际的书写：一个意义的身体永远不会讲述身体的含义，也不会把身体化简为符号。”^[31]可以看到，相较于德里达，南希将书写与身体、触感、意义联系起来，解构了将书写理解为语音的替代性工具的传统观念，赋予其更具感性色彩的生存论维度。这样，南希实际上超越了德里达的书写和原初书写的概念。如学者耿幼壮所言，这种超越可能最为准确地把握住了书写概

念的精神实质^[32]。只有在建基于身体的生存论的高度上，以意义为枢纽才能把握书写与触感的关系。

对意义的领会是阅读的首要目的。在《存在与时间》里，海德格尔曾经谈到过一种阅读，那种阅读被视为以“常人”方式进行的“闲谈”^[33]之接收。在海德格尔那里，“闲谈”首先是以原初的、本体的形式出现的“领会”，领会又总是构建着此在的开放性存在，此在被抛向世界并在世界那里作为存在而“开启”，这也是此在被赋予独一性的本质特征所在。闲谈首先就已经被领会了，已经作为此在的开放性被领会了，而且是“根据常人的开启的真正情态来领会的……是与情绪和领会同等原始的”^[34]，它构成了此在之日常性存在的第一种形式，构成了“常人”的“平均领会”。也是在这个“平均领会”的基础上，海德格尔将“闲谈”向“套话”进行了扩展，把言谈的普遍性扩展成书写的普遍性：“闲谈还不至于出声的鹦鹉学舌，在文章之所书中，它还作为‘套话’传播开来。在这里，鹦鹉学舌主要并非基于道听途说；它是从不求甚解中汲取养料的。读者的平均领会从不能够断定什么是源始创造、源始争得的东西，什么是学舌而得的东西。更有甚者，平均领会也不要求这种区别，无需乎这种区别，因为它本来什么都懂。”^[35]

海德格尔在源初领会与平均领会之间作出了区分，后者不过是对前者的关闭、障碍、抵制或者固化。要真正通向源初领会，通向那与世界及生存者之存在的原本和初始关系，通向那生存中最专有本己运作着的存在，就需要一种决断。这种决断将穿透平均领会的封闭性而通达生存所特有的领会。南希深入解读了这种“决断”：“平均领会从一开始就关闭了所有通往这种区分的可能性，以及所有即便对到达它进行设想的可能性，因为它是‘什么都懂的’。这关闭是与那打开成比例的，并且两者中的每一个都正好在对方所处之地发生。‘常人’的‘平均领会’本身便是对通向其自身之差异的通道的关闭，此差异是对言谈之领会与对所言谈者之领会之间的领会上的差异。这种差异也可以被表述如下两方之间的差异：一方是领会存在和感受存在，另一方是领会与感受实存。对实存的领会并未被领会为对存在的领会；就是说，它没有被领会为它实



际上所是的那样，被领会为它自身的差异。”^[36]也就是说，对实存的领会只是对实存物的把握，并不是真正对存在的把握，不是对朝向诸实存者的被抛出之存在的把握。源初领会与平均领会之间的差异，也被南希理解为是话语本体意义上的“倾听”与“来自每一个此在者都负载着的朋友之音”的“倾听”之间的区别，是生存者的本体上的自我与生存者负载着的“朋友”之间的差异^[37]。而这些差异的澄清和领会，必须由“决断”来实现。

领会给出又撤回、打开又关闭自身的情态，以及源初领会与平均领会的这种生存论关系，也同样适用于阅读的情形。如果我们在阅读中忽视这种差异，或者执着于这种差异的打开，都可能使我们因为“常人”的“平均领会”而失去对作为源初的写作的占有，失去对作为生存者之专有和本己的存在占有。正如我们所知的，阅读往往倚靠领会来获得一种“收获”或“收成”，常常以一种潜在的判断力来审慎地领会和吸收，就像我们的身体对面包与葡萄酒的吸收一样，阅读也会获得某种意指或精神的“滋养”。但这种“收获”既是专有的，同时也是分有的，是对那源初的书写/文本之中的东西的共有和分享。下面这段话，集中体现了南希关于阅读的思想：

正如我们所见的，阅读靠一种“收获”、一种收割或一种收成来“滋养”。以一种我们即刻便会很好地掌握其动机的判断力，阅读审慎地体现了领会的“听”，而这领会便是对人们或许会称为精神之面包与酒者的吸收。阅读体现出交流中的一种共有、一种分享、一种竟可达至最终圆满的划分。仍然以同样的判断力，阅读与书写体现了作为朝向存在之共有的分享/交流的最“本真”的本质。因此在阅读中，问题在于与那“由源初的材料中通过努力争得的东西”之关联。在阅读—书写中，我们在一瞬间（在每一瞬间）瞥见了一种朝向源初者之通道的可能性—必然性的半开状态，以及对这一通道的一种共享。在对言谈的重说中，正如在言谈和“人云亦云”中一样，我们瞥见了对我们所谈者、对言谈之所由来和对言谈（倾听）之人的共享的半开状态。^[38]

在这段不避冗长的引文中，我们可以梳理出南希的思想：（1）阅读首先是海德格尔意义上的“平均领会”，它是对某种意指或精神的吸收和滋养；（2）阅读也是一种以共通和分享为本己特征的交流，它本身就标记出了被抛于世界之中的此在的本己性，它是一种有着边界区分意义的划分；（3）如书写一样，阅读也打开了“向着那里到来”的作为源初通道的可能性和必然性，一切文本书写都是可被阅读的，一切阅读都在到来之中；（4）阅读所打开的通道只是处于半开状态，有某种东西在阅读中不被阅读，正因为这不被阅读的东西的存在，我们越是深陷于阅读就越会失去我们自身。在这个意义上，“决断”向我们提供了一种阅读的两可性：它既是针对一般读者对一般文本的一般阅读，也就是“常人阅读”；也是针对每一次专有阅读，也就是差异化阅读。

由此，南希重建了触感—书写—阅读的生存论关系。南希将书写和阅读都作了触感化的理解，书写与阅读都成了触感化的书写或阅读。存在之为存在的本己性，此在作为独一多样的共在，作为共同生存的共同显现，只有在出离自身的外展、绽出、微偏、分享、共通之中，才是有意义的，也才能作为意义给出自身。在这个意义上，书写本质上正是对生存者的此在的外铭写，是对身体及其边界的触及和扩展。阅读也必须被还原到对此在之生存性的意义—世界之中，把不被阅读的身体触感和不被阅读的如其本然的生存，传递到书写—阅读的共同体中。这样，书写和阅读才能抵达思想的位置，才能作为意义之溢出而“向着那里到来”。南希对书写的思考再次显示了他明确的伦理关怀，因为对书写与阅读的关注本身就是对我们自身意义及其生成方式的观照。

在南希这里，围绕着意义的生成，书写、身体、触感和阅读被重新建构为不可分割、四维一体的紧密关系。正是在这个四维一体的关系结构中，任何两个环节之间都存在着意义的生成空间，意义也在这些环节之间不断向外展露，将中性的书写变为向外的、不可完成的“外铭写”。书写中身体的必然在场、阅读中触感的原初发生，都意味着意义的生成。于是，意义的生成机制中不可或缺的身体触感因素，就被南希强调突显了出来。在以往的



意义哲学中，这无疑是一种重要的突破。在 20 世纪以来语言哲学的影响下产生的能指—所指间的对应关系，将意义的生成解释为能指的滑动的理解方式，也被重新扭转为生存论意义上书写—身体—触感—阅读四维一体的结构性关系，身体元素开始以生存论的姿态重新回到意义的生成机制之中。当然，出于其后结构主义的立场，南希必然会反对使用“结构”一词来概括他的思想，那是由于结构意味着封闭、固化、威权、规训，意味着不可抗拒的排斥机制。事实上，也只有将书写、身体、触感和阅读之间的四维关系理解为一个敞开的机制，一个未完成也永不可完成的关系结构，才能认识南希对我们重新理解意义的生成机制的重要推进作用。

在南希之后，书写不再可能只被理解为“语音的替补”或“文字记录的工具”或“意指行为的表达媒介”，它必须获得自己“本己的”“专有的”语言。书写必然成为一种姿势，一种关系，一种身体的存在方式，归根结底就是人的生存方式。书写的目的也不只是传递或承载给定的意义，而是在意义—世界、身体—书写的关系中去描绘关系的无本质性，去超出任何本质主义的意指行为而发出自己的声音和回响。意义的生成也不再是简单的能指—所指间的对应或滑动，而是在书写—身体—触感—阅读的四维关系结构中永不可遏地外展。在后结构主义的语境下，南希的书写思想重新揭示了意义的生成机制，呈现了对人的存在的哲学思考，极大深化了对书写的触感化、意义的世界化、人生在世与创世的多元化等问题的理解，对于我们重新认识多元化写作和身体化创造具有重要的借鉴意义。

[本文系国家社科基金一般项目“当代法国文学共同体思想研究”(20BZW036)的阶段性研究成果]

[1] 柏拉图:《斐德罗篇》, 王晓朝译, 第 197 页, 人民出版社 2002 年版。

[2] 斯蒂文·费希尔:《书写的历史》, 李华田等译, 第 2 页, 中央编译出版社 2012 年版。

[3] Jean-Luc Nancy, “L’Excrit”, *Po&sie*, no. 47 (1988), pp. 107-121.

[4] Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Paris: Galilée, 1994, pp. 121-

132.

[5] [7] [13] [21] [22] [23] [25] [26] [27] [28] [30] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris: Éditions Métailié, 2006, p.12, p.13, p.13, p.47, p.47, p.39, pp.74-75, p.80, p.77, p.76, p.77.

[6] 杨大春:《感性的诗学: 梅洛—庞蒂与法国哲学主流》, 第 306 页, 人民出版社 2005 年版。

[8] 福柯:《外界思想》, 见《福柯读本》, 汪民安编, 史岩林译, 第 32 页, 北京大学出版社 2010 年版。

[9] [29] Héctor G. Castaño, “Corpus and Evidence: On Jean-Luc Nancy’s Style”, *The New Centennial Review*, vol. 16, no. 3 (Winter 2016), p.90, p.96.

[10] [24] [31] 让—吕克·南希:《解构的共同体》, 夏可君编, 陈永国译, 第 360 页, 第 35 页, 第 367 页, 上海人民出版社 2007 年版。

[11] Hélène Cixous, *Stigmata: Escaping Texts*, London and New York: Routledge, 2002, p.146.

[12] [14] [15] [19] Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*, trans. by Simon Sparks, Stanford: Stanford University Press, 2003, p.110, p.108, p.109, pp.109-110.

[16] Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée, 2000, p.306.

[17] 雅克·德里达:《书写与差异》, 张宁译, 第 526 页, 生活·读书·新知三联书店 2001 年版。

[18] 雅克·德里达:《德里达中国讲演录》, 杜小真、张宁编译, 第 220 页, 中央编译出版社 2003 年版。

[20] 乌尔里希·哈泽、威廉·拉奇:《导读布朗肖》, 潘梦阳译, 第 14 页, 重庆大学出版社 2014 年版。

[32] 耿幼壮:《姿势与书写——当代西方艺术哲学思想中的中国“内容”》,《文艺研究》2013 年第 11 期。

[33] [35] 参见马丁·海德格尔《存在与时间》, 陈嘉映、王节庆合译, 第 196—206 页, 生活·读书·新知三联书店 1987 年版。

[34] [36] [37] [38] Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, trans. by Brian Holmes (eds.), Stanford: Stanford University Press, 1993, p.89, p.91, pp.91-92, p.92.

[作者单位: 大连理工大学人文与社会科学学部、
复旦大学中文系博士后流动站]
责任编辑: 吴子林