

Party

未名讲坛



# 杨大春讲梅洛 - 庞蒂

杨大春 / 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

B565. 59  
M441

名讲坛

# 杨大春讲梅洛-庞蒂

杨大春 / 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

杨大春讲梅洛-庞蒂/杨大春著. —北京:北京大学出版社,2005.8

(未名讲坛)

ISBN 7-301-09239-3

I. 杨… II. 杨… III. 庞蒂, M. (1908 ~ 1961) — 现象学—研究 IV. B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 061187 号

书 名: 杨大春讲梅洛-庞蒂

著作责任者: 杨大春 著

丛书策划: 杨书澜 周雁翎

本书策划: 杨书澜

责任编辑: 赵永清 李廷华

版式设计: 王炜焯

标准书号: ISBN 7-301-09239-3/G·1529

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

电子信箱: [xuyh@pup.pku.edu.cn](mailto:xuyh@pup.pku.edu.cn)

排 版 者: 北京高新特打字服务社 82350640

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

890 毫米 × 1240 毫米 A5 5.875 印张 118 千字

2005 年 8 月第 1 版 2005 年 11 月第 2 次印刷

定 价: 16.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。  
版权所有,翻版必究

# 《未名讲坛》序

汤一介\*

杨大春讲

梅格·庞蒂

德国哲学家雅斯贝尔斯(1883—1969)曾经提出“轴心时代”的观念。他认为,在公元前五百年左右,在古希腊、印度、中国和以色列等地几乎同时出现了伟大的思想家,他们都对人类关切的根本问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图,印度有释迦牟尼,中国有老子、孔子,以色列有犹太教的先知们,形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两千多年的发展已经成为人类文化的主要精神财富。“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重新燃起火焰。”(雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第14页)例如,欧洲的文艺复兴就是把目光投向其文化的源头古希腊,使欧洲的文明重新燃起新的光辉,而对世界产生重大影响。中国的宋明理学(新儒学)在印度佛教的冲击后,再次回归孔孟,而把中国哲学提高到一个新的水平。各个民族、各个国家的思想家们就是这样一代一代相传地推动着人类的历

---

\* 北京大学哲学系教授,博士生导师,中国文化书院创院院长,北京大学哲学系文化研究所名誉所长。

杨大春讲

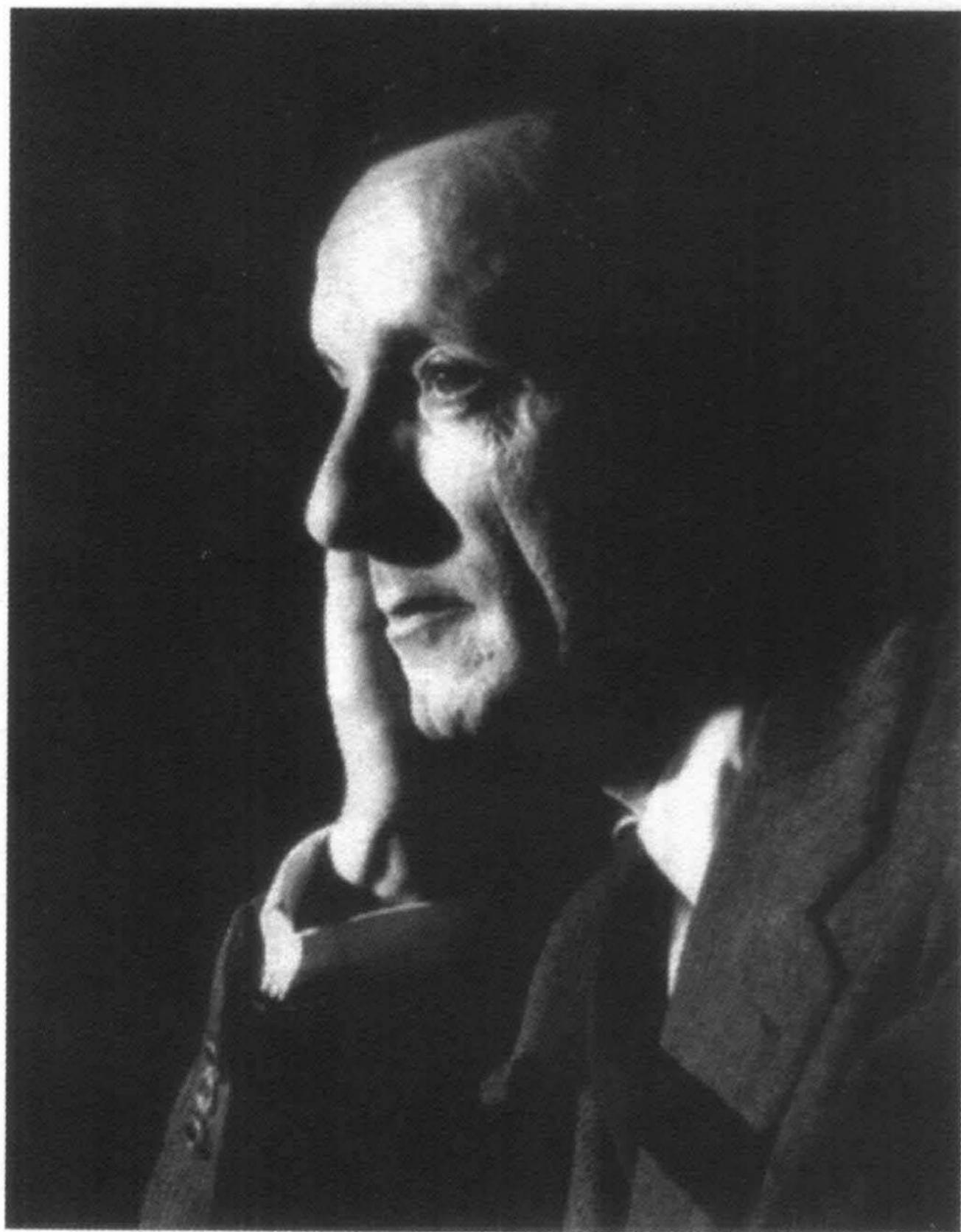
杨大春讲

史文化的发展。我想,上述雅斯贝尔斯关于“轴心时代”的观念,可以对编这套《未名讲坛》有一点重要启示,这就是人类必须不断回顾自己的历史,重温自己的文化传统。人类的历史是由人自身创造的,这中间推动历史前进的伟大思想大师无疑是起着巨大的作用。如果我们能用准确而生动的语言写出这些大师启迪人的思想,应该能实现这套书《未名讲坛》所希望的“让大师走进大众,让大众了解大师”的宗旨。

司马迁说:“居今之世,志古之道,所以自镜者,未必尽同。”我们生活在今天,有志向实现自古以来人类的理想,重温自古以来的人们走过的历史历程,以此作为我们的借鉴,是非常必要的。因为“历史是一面镜子”,虽然世移事迁,现在和过去不一定都一样,但总可以从古来的大师们的智慧中得到教诲。自古以来可以称得上“大师”的应该是:既能以他的深邃的思想引导人,又能以他的人格魅力吸引人,他们是真、善、美的化身。但是,看看今天我们的社会,不能不承认确实存在着不少问题,也许最为使人们担心的是,由于物欲的驱动,让许多人失去了理想,丢掉了做人的道理,这样下去将是十分危险的。“榜样的力量是无穷的”,这套《未名讲坛》对我们将能起着以“大师”为榜样,在各自的岗位上,不断丰富自己的知识,提高自己的理论思维能力,加强自己的道德修养,为人类社会的福祉做自己力所能及的事。

汤一介

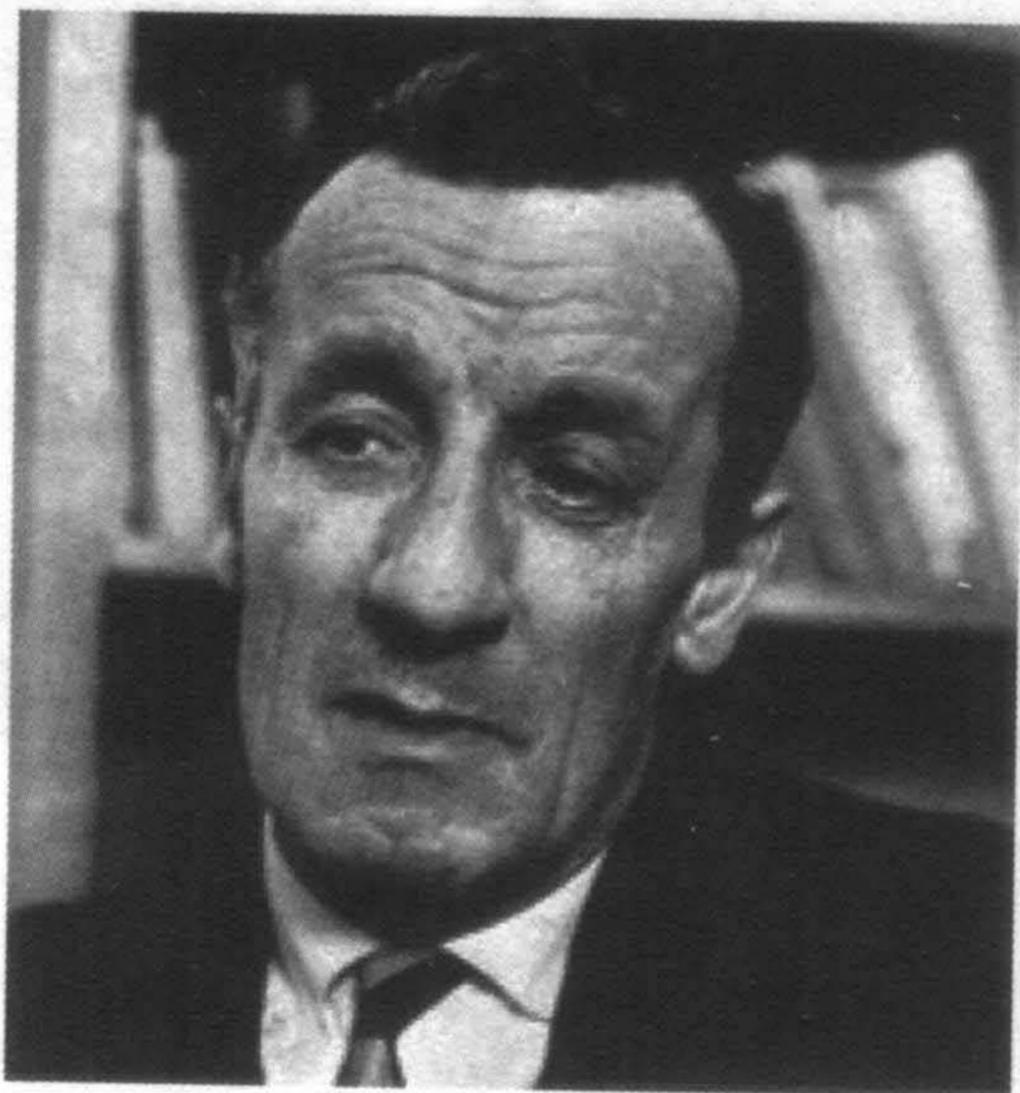
二〇〇五年八月八日



梅洛-庞蒂 1



梅洛-庞蒂 2



梅洛-庞蒂 3

《知觉现象学》封面

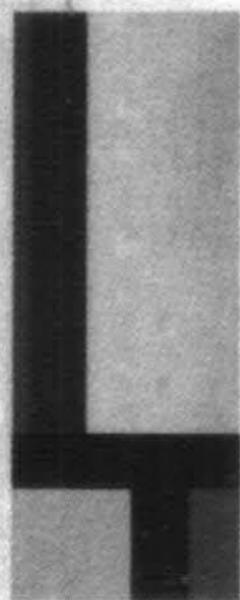
**MERLEAU-PONTY**

phénoménologie  
de la perception



*tel* gallimard

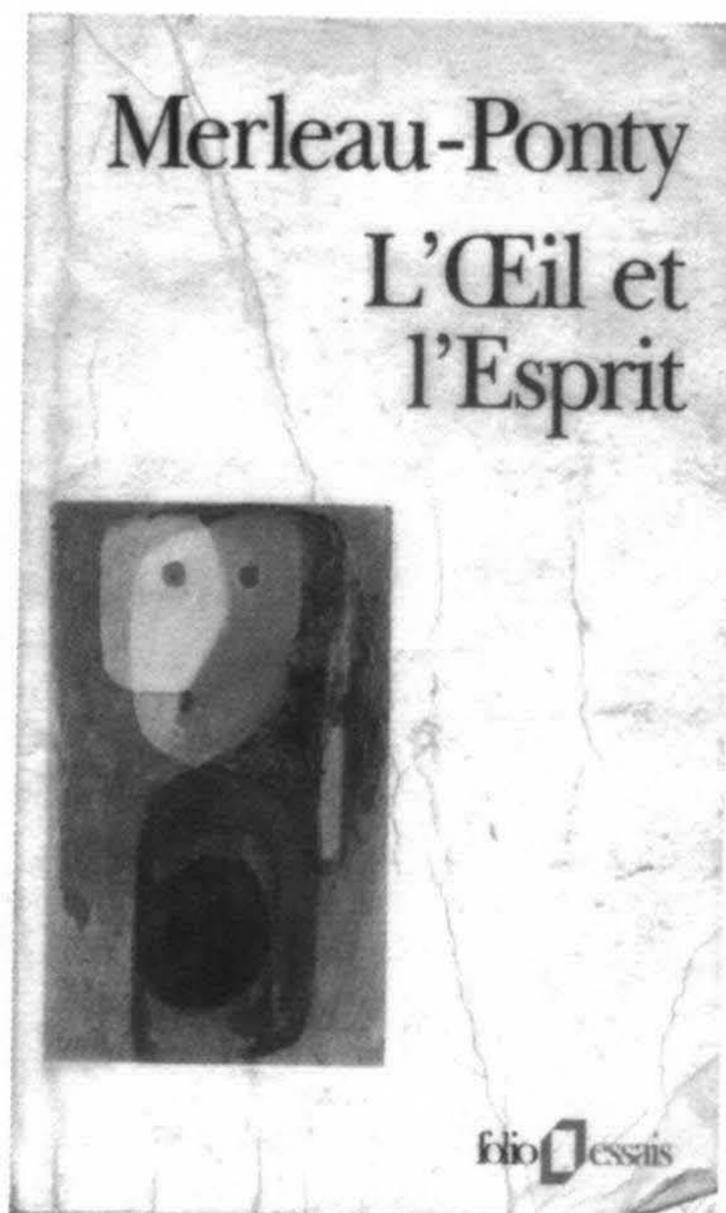
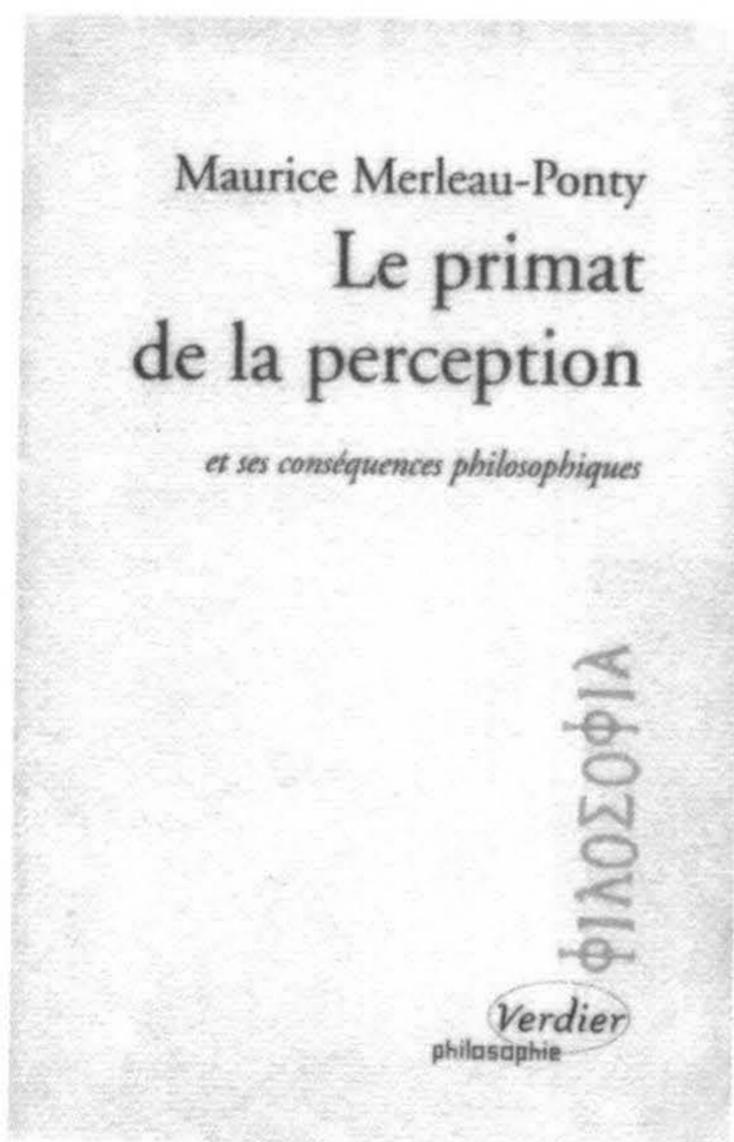
Merleau-Ponty  
Éloge de  
la philosophie



《哲学赞词》封面

folio  essais

《知觉的首要性》封面



《眼与心》封面

# 目 录

第一讲	3H 时代的哲学家——梅氏生平、 著作及学术背景 .....	(1)
第二讲	哲学的命运与使命——从法兰西 学院就职演说谈起 .....	(37)
第三讲	现象学的主题转换——解读《知觉 现象学》“前言” .....	(64)
第四讲	现象学的知觉概念——“知觉的 首要性”旨意何在 .....	(90)
第五讲	现象学与文学艺术——《塞尚的疑惑》 与《眼与心》 .....	(117)
第六讲	生存、存在与结构——哲人梅洛-庞蒂的 精神之旅 .....	(146)
参考书目	.....	(170)
后记	.....	(174)

杨大春讲

梅洛-庞蒂

## 第一讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 3H 时代的哲学家—— 梅氏生平、著作及学术 背景

- 一、生平与作品简述
- 二、他属于 3H 时代
- 三、学术与政治恩怨

## 一、生平与作品简述

莫里斯·梅洛-庞蒂是法国著名的现象学家，于 1908 年 3 月 14 日出生在法国西南部罗舍福尔的一个天主教家庭，祖父是医生，父亲则是一位军官。在他三岁的时候，父亲去世了，他和母亲、哥哥、妹妹生活在一起，在一个封闭的亲密氛围中长大，以至于到后来还

迷恋其童年生活。这让我们想起萨特(1905—1980)的童年。萨特的父亲也是一名军官,在萨特两岁时,父亲就去世了,他和外祖父母、母亲一道生活,直至母亲改嫁。尽管有外祖父的宠爱和教育,萨特在成年后却不像梅洛-庞蒂那样愉快地回忆起童年。他后来说,他那个时候没有朋友,只能在书中把大作家们当作最初的朋友,“一直到十岁,我孤独地生活在一个老人和两个女人中间”。

虽然说这两个文人都有“军人血统”,但在日后服兵役时的地位却不一样。梅洛-庞蒂两度服兵役,共计两年多,做了一年多的陆军少尉;而萨特始终只是一个普通士兵:两次军旅生涯共计三年多,一次是服务于气象部门,另一次则有十个月在战俘营中度过。梅洛-庞蒂于1919年就读于勒阿弗尔中学,而这正是萨特11年后任教的同一所中学。梅洛-庞蒂于1923年转学巴黎路易·勒格朗中学,1926年进入法国著名的巴黎高等师范学校。这是他的哲学生涯的真正开始。当被问及是如何进入到哲学生活中的时,梅洛-庞蒂这样说道:“至于传记问题,我这样回答:在我进入哲学班的时候,我已经明白我想要从事的是哲学。因此,我从未有过最低程度的怀疑。”<sup>①</sup>他晚萨特两年入高师,不过通过教师资格考试却只晚了一年。萨特考了两次才通过,他却是一蹴而就:他于1930年获得学士学位,同年7月获得中学哲学教师资格证书。

在梅洛-庞蒂和萨特读大学的那个年代,德国现象

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第288页。

学在法国已经有不少介绍,著名的有神论存在主义者马塞尔(1889—1973)也已经提出了具有自己独立贡献的现象学。尤其值得注意的是,比梅洛-庞蒂早两年出生、但成名较晚的列维纳斯(1906—1995)在他获得学士学位时,已经完成了以胡塞尔为选题的博士论文,并且已经到德国接受过胡塞尔和海德格尔的当面教诲了。可是,在那个时候,梅洛-庞蒂这个未来的现象学大师似乎还没有注意到现象学及其前景。1929年,他在索邦大学笛卡儿圆形教室也听过现象学大师胡塞尔的讲座,却没有立即认可现象学这一影响着整个人文哲学甚至是人文科学的新思潮。该讲座由列维纳斯和一位同事于1931年翻译成法文出版,名为《笛卡儿式的沉思》(德文版作了修订,迟至1950年才出版,而根据这个德文版翻译的另一个法文版本《笛卡儿式的沉思与巴黎演讲》于1991年由法兰西大学出版社出版)。该讲座在法国的出版对包括梅洛-庞蒂在内的法国哲学家影响非常大,因为迟至1951年才有第二本法文版的胡塞尔著作出版,这就是由刚刚去世的著名解释学家保罗·利科(1913—2005)翻译的《观念》一书。

在大学及教学实习期间,梅洛-庞蒂与年龄稍长的萨特、尼赞(1905—1940)、雷蒙·阿隆(1905—1983),伊波利特(1907—1968),与自己同龄的西蒙·德·波伏瓦(1908—1986)、列维-斯特劳斯(1908—)等人初步相识,不过没有成为真正意义上的朋友。这些结识为日后的诸多恩怨埋下了伏笔。在服兵役约一年以后,他开始到中学任教,先后在多所公立高中教书。在波维和夏特爾等地任教期间(1931—1935),他开始接触胡塞尔的一些著作,开始透过文本来把握后

杨大春讲

梅洛-庞蒂

者的思想。他于1933年以《关于知觉本质的研究计划》向国家科学资金管理处申请资助,在国家科学研究中心进修了一年,第二年又以《知觉的本质》申请延长资助,但没有获得批准。从这两份计划中,我们可以发现梅洛-庞蒂现象学之旅的起点。

严格来说,这两份计划大体上还属于关于知觉问题的心理学研究范畴。从前一个计划的内容看,作者显然不是从现象学,而是从德国格式塔心理学的角度获取资源来研究本己身体的知觉,从而对立於新康德主义或新批判主义对知觉的知性解释<sup>①</sup>。但在第二个计划中,则开始关注德国现象学,尤其是胡塞尔的有关思想,认识到不借助知觉哲学对知觉问题的探讨是不全面的。他认为胡塞尔的现象学有双重意义:首先,它是一门新哲学,促成了一门有别于批判主义的认识理论的诞生;第二,它对心理主义不感兴趣,不以取代心理学为目的,但它要对心理学进行改革,并因此对心理学产生了重大影响<sup>②</sup>。在所列参考书目中,除一些直接以知觉问题冠名外,绝大多数涉及的是格式塔心理学,以及儿童心理学、生理学著作,涉及现象学的只有胡塞尔的《观念》及胡塞尔弟子芬克(1905—1975)的两本书。

梅洛-庞蒂跨入现象学大门的时间看来要迟于萨特。在他重点关注德国格式塔心理学的同一时期,萨特已经密切关注德国的现象学。受雷蒙·阿隆的影

---

① 梅洛-庞蒂:《知觉的首要性及其哲学结论》,北京:三联书店2002年版,第77页。

② 同上书,第87—89页。

响,萨特在20世纪30年代初开始关注现象学,并于1933年9月至1934年9月到德国进修一年,听胡塞尔的讲课,阅读和研究克尔凯戈尔(1813—1855)、海德格尔、胡塞尔的作品,并很快写成了《胡塞尔现象学的一个基本思想:意向性》(发表于1939)和《论自我的超越性》(发表于1936)。需要说明的是,与萨特和梅洛-庞蒂把现象学作为克服新康德主义的利器不同,阿隆的历史哲学同时接受新康德主义、现象学和分析哲学的东西。萨特回国后依然在外省做中学教师,而梅洛-庞蒂于1935年回到了巴黎,在巴黎高等师范学校担任了4年的辅导教师(1935—1939)。梅洛-庞蒂显然要比他的后辈哲学家德里达(1930—2004)幸运得多,后者在这里干了19年(1964—1983)差不多同样的工作。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

在回到巴黎的最初一段时间里,梅洛-庞蒂和拉康(1901—1981)、巴塔耶(1897—1962)等人是科热夫(1902—1968)讲授的黑格尔《精神现象学》的忠实听众,并深受其影响,辩证思维也因此成为了其思想中的一个重要方面。萨特因为身处外地而没有能够听这一讲座,他通过梅洛-庞蒂等人了解到了这方面的东西。在此期间,梅洛-庞蒂开始向一些学术刊物如《理性主义》、《心理学杂志》等投稿,主要是一些书评。他最早公开发表的一篇文章是他在1935年为德国著名现象学家舍勒(1874—1928)的《基督教与怨恨》写的书评,他尤其关注舍勒对于情感意向性与纯粹意识意向性的区分。1936年发表了对马塞尔的《存在与拥有》一书的评论,关注该书对肉身化主体、活的身体的分析。同年还发表了有关萨特的《论想像》一书的评论,

看到了萨特在这一问题上对于现象学的独特贡献。这些书评涉及的相关哲学家及其作品对于他日后提出自己的身体现象学思想至关重要。

梅洛-庞蒂于1938年完成其第一部专著《行为的结构》，该书四年后在法兰西大学出版社发表(1942)。这本著作显然与他广泛接触格式塔心理学、儿童心理学有关，现象学开始在其中扮演一定的角色，但似乎还没有占据主导地位。从附录中可以看出，他主要参考的是考夫卡等格式塔心理学家的著作，当然也引用了胡塞尔和舍勒的一些东西。胡塞尔于1938年去世，梅洛-庞蒂在1939年阅读到了《国际哲学杂志》悼念胡塞尔的专辑，并开始了解到《欧洲科学的危机和先验现象学》要传达的关于生活世界的理论。同年4月，他花了六天时间到比利时卢汶的胡塞尔档案馆查阅其未刊稿，并第一次见到了胡塞尔的最后一位助手芬克。这些未刊稿，尤其是《观念二》、《观念三》对他的影响非常大，这在许多作品中都反映出来，他从中发掘出了胡塞尔哲学中的许多“非思”因素。当然，这一切都源于他本人的创造性读解或误读。

梅洛-庞蒂于1939年9月—1940年9月再度服兵役，任陆军少尉。他比萨特和列维纳斯幸运，没有被俘过，比尼赞更幸运，能够保全性命。退役后，他在巴黎的加尔诺中学任哲学教师。1941年，他与在巴斯德中学任教的萨特等人创立了名为“社会主义与自由”的抵抗运动组织，主要工作是办一份同名的刊物。梅洛-庞蒂后来回忆说，这个名称是萨特提出来的。尽管萨特在这一时期离马克思主义相当远，但他坚持这一事实：社会主义应该绝对地与自由相容。因为法国共产

党不愿与该组织接触,由于其成员都是一些没有经验的知识分子,该组织不久就宣布解散了。梅洛-庞蒂在1942年曾参与胡塞尔手稿转移到巴黎保管的计划。他1944年在孔多塞中学负责高师考前辅导班。1945年,他出版了代表性著作《知觉现象学》,同年7月将《知觉现象学》作为主论文、《行为的结构》作为副论文提交答辩,通过答辩并获得博士学位。

也是在1945年,梅洛-庞蒂与萨特、波伏瓦等人共同创办了《现代》杂志。萨特任主编,但把许多事情都委托给了他,而他经常以编辑部的名义发表政论文章。他和萨特差不多同时结束中学教师生涯,但后来的道路却完全不同。萨特在1944年辞去教职,专心于著述和《现代》杂志的筹办,而梅洛-庞蒂在1945年开始其大学教师生涯,一步一步地走向最高学术殿堂。于是前者成为了非学院派的自由作家,而后者则成了一个学院派人物。1945—1948年期间,梅洛-庞蒂任教于里昂大学。1945年起任讲师,1947年兼任高等师范学校讲师。1947年,他在法国哲学学会发表了题为《知觉的首要性及其哲学结论》的演讲,并于同年出版了《人道主义与恐怖》。后者是他在《现代》杂志上发表的论文的汇集,涉及到马克思主义问题、人学问题等,它在苏联问题上保持一种含混姿态:既批判极权主义,又批判西方的自由主义,同时对苏联的许多做法(诸如对布哈林的审判)表示同情。顺便说一声,萨特正是在梅洛-庞蒂的这些文章影响下逐步走向马克思主义的。

1948年,梅洛-庞蒂出版了论文集《意义与无意义》,同样是《现代》杂志上的论文汇集,涉及到哲学与

杨大春讲

梅洛-庞蒂

艺术的关系问题、社会历史问题等。他于这一年升任教授,并成为旨在把非共产党系统的左翼联合起来的“革命民主联盟”的发起人之一。1949—1952年,梅洛-庞蒂任索邦大学主讲儿童心理学和教育学的教授。1950年1月,他和萨特一起揭发苏联设置集中营,6月,因对朝鲜战争爆发后的局势看法不同,他和萨特发生了重大分歧。这个时期,萨特一改往常与共产党保持的距离,开始靠近共产党,而梅洛-庞蒂在政治上开始保持沉默,并因此成为党内知识分子攻击的首要目标。他于1951年在第一届国际现象学会议上作了题为《论语言现象学》的报告,开始撰写未能完稿或者干脆就是放弃了的《世界的散文》,后者源于他对萨特的《什么是文学》(最初于1947年发表于《现代》杂志第17—22期)的回应。针对萨特严格地区分散文和诗歌,并且要求文学介入社会和政治的立场,梅洛-庞蒂认为伟大的散文也是诗歌,语言并不是透明的工具。这两个作品以及他在索邦的讲座开始了语言学转向,这不仅深化了他自己的哲学,而且对于整个现象学运动的进展,甚至对结构主义运动的出现都具有深远的意义。

梅洛-庞蒂从1952年起任法兰西学院教授,继任拉威勒的教席,而后者的前任是勒·鲁瓦,勒·鲁瓦的前任则是著名哲学家柏格森(1859—1941)。梅洛-庞蒂对柏格森赞赏有加,并且在身体问题和存在问题上明显受到他的影响。1953年1月15日,他在法兰西学院发表就职演讲,萨特前往旁听。该演讲名曰《哲学赞词》,亦名《哲学之肉》,坚持哲学家在不脱离自己的处境的同时,保持与现实的适度距离。在他们两人

后来的被视为“绝交信”的通信中，萨特认为该演讲表明梅洛-庞蒂以做学术为借口逃避政治和现实。梅洛-庞蒂在法兰西学院的讲课最初围绕语言、历史问题展开，后来则转向自然和存在论问题。这些探讨的确越来越走向纯粹学术，因此与萨特的“存在主义即人道主义”的口号和通过社会运动的方式宣传存在主义的理念格格不入。问题的另一面则是：萨特以拒绝来自官方的荣誉为由放弃诺贝尔文学奖，而梅洛-庞蒂却进入了最高的官方学术殿堂。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

围绕萨特 1952 年发表在《现代》杂志（第 81、84、85 期）上的《共产主义者与和平》，梅洛-庞蒂的学生和追随者、该刊重要编辑勒福尔（1924—）在第 89 期发表了《马克思主义与萨特》的论战文章，萨特则在同一期上发表了《回应勒福尔》。萨特重新支配《现代》杂志，并否决了梅洛-庞蒂提出的在该刊上发表论战文章的要求。到同年 5 月份，两人最终决裂，梅洛-庞蒂辞去《现代》杂志编辑职务，勒福尔也在此前离开了。梅洛-庞蒂于 1955 年出版了他的西方马克思主义代表作《辩证法的历险》，借助于卢卡奇及其老师马克斯·韦伯关于合理性的思想来探讨社会历史问题，并指责萨特是“极端布尔什维克主义”。西蒙·波伏瓦在《现代》杂志上以《梅洛-庞蒂与冒牌的萨特主义》进行激烈的反批评。此后，两位法国现象学的主要代表人物几乎形同路人，只是在个别场合偶尔见上一面。1959 年，梅洛-庞蒂参与创立统一社会党，开始撰写《可见者与不可见者》。这本以存在论为目标的著作未能完成，和《世界的散文》一样，最终由他的文稿执行人勒福尔整理出版。他在 1960 年出版了论文集《符号》，

由后期的哲学论文与政治时评构成。1961年1月,他的《眼与心》发表于《法兰西艺术》杂志,同年5月3日,他因病逝世于巴黎家中,当时正在准备第二天的课程。《现代》杂志随后以184和185合卷的方式刊登了“梅洛-庞蒂纪念专集”,收录了他本人的《眼与心》和萨特回顾性的动情之作《梅洛-庞蒂永生》等。

梅洛-庞蒂生前发表的著作不算太多,但加上死后经人整理出版的未完成作品和有关课程笔记,应该说为我们了解他的思想留下了蔚为大观的材料。按出版先后,以著作形式出现的作品是:《行为的结构》(1942),《知觉现象学》(1945),《人道主义与恐怖》(1947),《意义与无意义》(1948),《哲学赞词》(1953),《辩证法的历险》(1955),《符号》(1960),《眼与心》(1964),《可见者与不可见者》(1964),《法兰西学院课程摘要:1952—1960》(1968),《世界的散文》(1969),《论自然:法兰西学院笔记与讲稿》(1995),《知觉的首要性及其哲学结论》(1996),《1959—1961年课程笔记》(1996),《旅程》(1997),《旅程二》(2000),《儿童心理学与教育学:索邦1949—1952课程》(2001),《马勒伯朗士、比朗和柏格森那里的心身统一》(2002),《1948年漫谈》(2002),《个体与公共历史中的创设;被动性问题:法兰西课程笔记,1954—1955》(2003)。需要说明的是,我们前面所列的是梅洛-庞蒂著作在本土出版的情况,有些课程或讲座其实早就以单行本或文集的方式翻译成英文出版了,比如后来收入在《儿童心理学与教育学:索邦1949—1952课程》中的《人学与现象学》、《儿童与他人的关系》。

如果我们想初步把握梅洛-庞蒂的思想,或许只需要阅读《知觉的首要性及其哲学结论》即可;如果想全面地评介其哲学思想,洋洋巨著《知觉现象学》也差不多够了;但要真正把握其哲学意蕴,还得关心风格各异的《符号》、《世界的散文》、《可见者与不可见者》、《眼与心》诸卷;如果要领略其哲学情怀,我们必定提到他的隽永短篇《哲学赞词》;如果要全面把握他的政治姿态、西方马克思主义思想和历史哲学,《人道主义与恐怖》、《辩证法的历险》和《符号》必不可少;如果要探寻其哲学的“全部起源和秘密”,我们不得不回到他的第一部力作《行为的结构》;他在索邦和法兰西学院的讲课大大地拓展了我们的视野;他的《旅程》、《旅程二》则为我们展示了他的思想的“道成肉身”之旅。最近几年出版的有关课程笔记毕竟是学生的笔记,其准确性或许有疑问,但对于理解他的思想倾向、尤其是后期思想倾向无论如何具有重要的参考价值。

在梅洛-庞蒂的上述作品中,翻译成中文的有:《眼与心》(收入《眼与心:梅洛-庞蒂现象学美学文集》,中国社会科学出版社,1992),《哲学赞词》(商务印书馆,2000)、《知觉现象学》(商务印书馆,2001)、《知觉的首要性及其哲学结论》(北京三联书店,2002)、《符号》(商务印书馆,2003),《行为的结构》(商务印书馆,2005)、《世界的散文》(商务印书馆,2005),《可见者与不可见者》也即将出版。这些中文译本涉及到了梅洛-庞蒂从早期到后期的全部思想,可以为一般读者提供理解其思想的基本保证。当然,这些翻译都多少有些问题,包括我本人的译本在内。所以,读者如果能够同时参照法文原著,可能会更准确地理解他的思想,

至少也应该参阅英文版本。

## 二、他属于 3H 时代

梅洛-庞蒂和法国现象学共命运,与这一思潮完全同时代:他虽然没有参与到对德国现象学的最初引进中,但自从独立的法国现象学运动开展以来,他始终就是其中最为活跃的一员,而当他生命终结之时,也适逢现象学让位于结构主义之际。现象学能够进入到法国,与胡塞尔 1929 年在巴黎的演讲关系密切,尤其与列维纳斯等人在此前后进行的译介工作分不开。不过,在法国形成独立的现象学运动,或者说借助于德国思想来开展出法国特色的现象学,时间表则要靠后一些。这一运动开始于 1936—1938 年,在二战期间秘密地存在,在战后达到巅峰状态。这种独立展开与萨特在听取了雷蒙·阿隆的建议后,开始对现象学产生狂热好奇心联系在一起。阿隆本人在接受德国思想时,徘徊在胡塞尔、海德格尔的现象学与李凯尔特(1863—1936)及韦伯(1864—1920)等人的新康德主义之间,但他同时明确地表示,“通过研究现象学,我自己也感受到了一种相对于我的新康德主义教育的解放。”<sup>①</sup>

我们应该谈到现象学被引进法国之前,也就是说梅洛-庞蒂和萨特求学时代的法国哲学现状。当此之时,法国哲学的主流是新康德主义者(或新批判主义

---

<sup>①</sup> 阿隆:《回忆录:五十年的政治思考》,Julliard 出版社 1983 年版,第 68 页。

者)布伦茨威格(1869—1944)的观念论哲学和柏格森的生命哲学,这两种可谓势不两立的哲学都对梅洛-庞蒂产生了重大的影响。有学者这样写道:梅洛-庞蒂、萨特同所有同辈学人一样,天然地接受了双重遗产,一方面是布伦茨威格的“反思哲学”,它是笛卡儿式和康德式观念论的继续,它认为意识单独构成了实在;另一方面,更隐秘的是柏格森的“直觉哲学”,它相反地是一种实在论,它在外部的实在中看到了意识的直接与料<sup>①</sup>。按照梅洛-庞蒂本人的回顾,到1930年他完成哲学学业时,从法国哲学思想的角度看,唯有两种主导性的势力,即布伦茨威格和柏格森两股势力。在梅洛-庞蒂眼里,布伦茨威格思想最具优势,而柏格森的思想则相对处于劣势。但前者是法国现象学力图抛弃的东西,而后者则是可以利用的资源。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

布伦茨威格是“科学哲学”的著名代表,其影响主要在两次世界大战之间。他要表达的是笛卡儿式的、康德式的理性主义传统,强调认识论和反思方法的优先性。他之所以产生重大影响,并不在于他的思想有多么原创,而是由于“他的卓越的个人才华”,尤其重要的是他掌控着教师资格考试。梅洛-庞蒂把这位索邦大学教授描绘为“一个通晓诗歌和文学的哲学家”,“一个特别有学问的思想家”,具有“值得关注的个人知识和个人天赋”。然而,“这一哲学的内容是相当浅薄的”<sup>②</sup>。布伦茨威格哲学其实是康德哲学和笛卡儿

<sup>①</sup> 达斯蒂尔:《肉与语言:论梅洛-庞蒂》,Fougères: Encre Marine 出版社2001年版,第7页。

<sup>②</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier 出版社2000年版,第250页。

哲学的一种混合物，“布伦茨威格向我们传播了康德所理解的那种观念论传统。这种观念论在他那里是缓和的，但大体上是非常康德式的观念论。透过布伦茨威格，我们得以认识的是康德、笛卡儿，也就是说，这种哲学主要就在于一种反思的、向自我回归的努力。”<sup>①</sup>

与布伦茨威格势力同时的是柏格森势力。柏格森有其独创的思想，但在传播途径和哲学权力方面显然不及布伦茨威格。他从来没有在大学里教过书，从未成为大学的一部分。他没有在索邦大学呆过，因为它以其理性主义姿态对柏格森的思想怀有某种敌意。尽管他是法兰西学院教授，但到1930年就不再教学，他把位置让给自己的学生勒·鲁瓦以便专心致志于著述。这样一来，到1930年，柏格森的影响还不是那么重要。然而，经过历史的选择，布伦茨威格对后世几无影响，而柏格森却在世界范围内获得了声誉。后者的哲学倾向与前者完全相反，表现出明显的反康德主义和反笛卡儿主义倾向。梅洛-庞蒂这样谈到柏格森当时尚不明显的影响：“但还是要谈谈这种影响和通过它可能引出的方向。如果它对我们产生影响，它应该是一种完全不同于康德主义和笛卡儿主义通过布伦茨威格把我们引向的方向。”<sup>②</sup>总之，柏格森哲学开辟出的是一个与观念论完全相反的方向。

在告别布伦茨威格并且沿着柏格森的路线发展法

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第250页。

<sup>②</sup> 同上书，第252页。

国特色的现象学之旅中,梅洛-庞蒂和萨特既是同道又颇多分歧。他们共同开辟出了新康德主义观念论和柏格森主义生命哲学之后的新天地,这其实是一种引进德国哲学以便消除笛卡儿理智主义传统的努力。达斯蒂尔表示:“梅洛-庞蒂思想处于两种思想传统的合流处:从笛卡儿到比朗和柏格森的法国哲学,胡塞尔和海德格尔的现象学。这两股潮流同等重要,一开始就必须强调理解梅洛-庞蒂思想要求对这两个源泉的深入认识。”<sup>①</sup>简单地说,梅洛-庞蒂和萨特等人看出了柏格森主义与现象学—存在主义之间存在着广泛的一致性,他们利用外来的黑格尔、胡塞尔和海德格尔哲学,同时借助于本土的试图超越笛卡儿主义的柏格森哲学,促成了法国哲学的一个新时期,这就是所谓的3H时代,即法国哲学受到德国哲学家 Hegel(黑格尔,1770—1831)、Husserl(胡塞尔)和 Heidegger(海德格尔)思想左右的时代。

萨特、梅洛-庞蒂等深受上述三位德国哲学家影响的一代法国哲学家,都在20世纪初出生,在第二次世界大战前后产生广泛影响。德里达说萨特关于人的实在的理论是一种“哲学人类学”,是“黑格尔—胡塞尔—海德格尔式的人类学”<sup>②</sup>。这表明萨特集中体现了3H的影响,梅洛-庞蒂也完全一样。他们在学生时代受到新康德主义较大的影响,后来则更多地倾向于柏格森主义。尽管他们要求彻底地清除前者的观念

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 达斯蒂尔:《肉与语言:论梅洛-庞蒂》,Fougères: Encre Marine 出版社2001年版,第7页。

<sup>②</sup> 德里达:《哲学的边缘》,Minuit出版社1972年版,第137页。

论,但对后者在很大程度上也持有保留态度。当然,梅洛-庞蒂在反康德主义方面走得要远一些,原因在于,萨特公开地忠实于意识哲学,而就梅洛-庞蒂来说,虽然其早期思想中可能隐含有意识哲学,但至少他的公开立场是反意识哲学的。现象学在1960年代初结束其支配地位,3H时代让位于3M时代:受马克思(1818—1883)、尼采(1844—1900)和弗洛伊德(1856—1939)三个怀疑大师(trois maîtres du soupçon)影响的新生代哲学家开始主宰法国哲学和思想舞台。

把法国本土资源一并考虑上,3H时代也可以说是柏格森与黑格尔、胡塞尔和海德格尔一起统治法国哲学的时代。我们大体上在这样的背景中来看待梅洛-庞蒂的哲学。梅洛-庞蒂在后来的回顾中表示:“如果我们曾经是柏格森的重要读者,如果我们曾经更多地思考柏格森,我们应该被吸引到了一种哲学,我说更多地被他引导到了一种更为具体的哲学,比布伦茨威格引导我们的哲学更少反思的哲学……如果我们仔细地阅读过他,我们应该已经学会10年或15年之后由我们当作生存哲学的发现而考虑的某些东西。”<sup>①</sup>这无疑表明了3H一代对于柏格森哲学的认同,这种认同既意味着告别布伦茨威格的新康德主义,又意味着引进现象学—存在主义。按斯皮格伯格的看法,柏格森主义是现象学进入法国的有利因素:“当现象学在法国舞台上出现的时候,柏格森主义仍然是占据支配地位的哲学。这两种哲学之间的某种相似是明显的……现

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第253页。

象学很容易被放宽限制的柏格森主义通过。”<sup>①</sup>当然，法国哲学界并不打算客观地引进德国现象学，而是要赋予它以非常强烈的法兰西色彩，那就是对于具体问题、感性世界和生活领域的极度关注。

3H 并列是一个有趣的现象。本来要谈论法国对现象学的引进，我们却首先得谈到对黑格尔哲学的引进。原因在于，引进黑格尔哲学的直接原因是为现象学—存在主义造势。也就是说，在法国特色的现象学中，新黑格尔主义扮演了非常重要的角色。引进黑格尔的最简单而直接的理由是，随着俄国十月革命的成功，马克思主义变得十分重要，而黑格尔哲学则是马克思思想的重要来源。由于这种引进明显地走向对具体经验的关注，于是成为克服新康德主义和笛卡儿主义的纯粹意识和纯粹观念论的利器，并为现象学—存在主义顺理成章地加以利用。法国现象学的独特性就在于，它与存在主义的不可分割，因此更重视具体经验而不是纯粹意识。从总体上看，它要么通过克服布伦茨威格哲学而直接扬弃笛卡儿的观念论，要么通过创造性地修正胡塞尔哲学来予以克服。萨特和梅洛-庞蒂等人并没有直接地阅读黑格尔的浩瀚的原始文献，他们往往是在科热夫、伊波利特和让·华尔(1888—1974)等新黑格尔主义者的研究的基础上，实用地采纳某些东西来为现象学—存在主义作论证，他们充分地发掘黑格尔在《精神现象学》中以及在此之前的工作，创造性地利用他关于人的具体经验方面的论述，比

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 施皮格伯格：《现象学运动》，北京：商务印书馆 1995 年版，第 593—594 页。

如苦恼意识之类。

梅洛-庞蒂在他根据伊波利特的一次讲座而“自由发挥”出来的《黑格尔哲学中的存在主义》一文中指出：“黑格尔是一个世纪以来所有堪称伟大的哲学，例如马克思主义哲学、尼采哲学、德国现象学和存在主义、精神分析哲学的源泉。他开启了探索非理性并将它整合到某种扩大的理性中的尝试，这仍然是我们时代的任务。”<sup>①</sup>他表示自己不谈唯心主义的黑格尔，只关注具体经验，即在这种意义上谈论黑格尔的存在主义：不打算把各种概念连接起来，而是在它的所有部分里揭示人类经验的内在逻辑。我们知道克尔凯戈尔对黑格尔进行了猛烈的批判，主要攻击的是他晚期的绝对唯心主义。梅洛-庞蒂表示，“如果说1827年的黑格尔受到唯心主义的指责，我们却不能同样地说1807年的黑格尔……《精神现象学》乃是一种战斗的而非胜利的哲学。”<sup>②</sup>从《知觉现象学》之后的一些著作可以看出，黑格尔对梅洛-庞蒂的影响是非常明显的。黑格尔哲学就这样在法国哲学家的合乎情理的“活”学“活”用中“首”“尾”脱离了。

这样理解的黑格尔哲学实际上是从胡塞尔的纯粹意识理论通向海德格尔的在世存在理论的桥梁。由于关注具体经验，法国哲学对德国现象学的引进，并没有遵循学术思想本来的逻辑——法国最先引入的是舍勒和海德格尔，而不是现象学的创始人和主要代表胡塞

① 梅洛-庞蒂：《意义与无意义》，Gallimard出版社1996年版，第79页。

② 同上书，第81页。

尔。就引进胡塞尔而言,更多地是接受他后期对于生活世界的关注,而不是其先验观念论,于是也就在很大程度上克服了或者弱化了其思想中的先验唯心论成分。舍勒对情感和价值的关注,海德格尔对在世存在的关注,胡塞尔后期对生活世界的关注更切合法国人对于具体而非抽象的关注。这种具体关注导致现象学始终与存在主义相伴随,并由于存在主义运动而产生更大范围的影响,也因此走出了狭隘的学术圈。萨特和梅洛-庞蒂都对此做了大量的有益的促进工作,但萨特的思想在当时无疑产生了更重大的影响,他充分地利用具有介入功能的文学手段,极大地扩展了存在主义思想波及的范围。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

### 三、学术与政治恩怨

梅洛-庞蒂和萨特一样是法国现象学—存在主义的开启者和最杰出代表,尽管在世时,其地位受到萨特这棵大树的遮掩,但他在现象学领域的学术地位应该高于萨特。梅洛-庞蒂逝世后,学界纷纷发表纪念文章,《现代》杂志出版了纪念专号(第184—185卷,1961),收录了梅洛-庞蒂本人刚刚发表不久的《眼与心》,萨特的《梅洛-庞蒂永生》,伊波利特的《梅洛-庞蒂哲学中的生存与辩证法》,拉康的《莫里斯·梅洛-庞蒂》,勒福尔的《蛮荒存在和野性精神的观念》,瓦朗斯(1910—,比利时哲学家)的《梅洛-庞蒂的处境》,让·华尔的《这种思想》。1971年,在梅洛-庞蒂逝世十周年之际,《弓》杂志出了一期纪念专号,收录了列维-斯特劳斯的《几次会面》,勒福尔的《身体,肉》,布

朗肖(1907—)的《哲学话语》)等。

其他一些同时代的著名思想家也在不同场合对梅洛-庞蒂有所评论。解释学家利科在《精神》杂志第16卷(1948)发表有书评《介入的思想,梅洛-庞蒂的〈人道主义与恐怖〉》,在第296卷(1961)发表有《告别梅洛-庞蒂》;德尚蒂(1914—)在《新批评》第37卷(1952)上发表有《梅洛-庞蒂与观念论的解体》;列斐弗尔(1901—1991)在《思想》杂志第68卷和73卷上连载了批评性长文《梅洛-庞蒂与含混哲学》;波伏瓦在《现代》杂志第6期(1945)发表了肯定性的书评《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉》,在114—115期(1955)则发表了攻击性的《梅洛-庞蒂与伪萨特主义》;列维纳斯也在多处评价过梅洛-庞蒂。以上评论者与梅洛-庞蒂大体上同辈,要么属于3H一代,要么是那一代的见证人。

在并不那么长久的理智生涯中,梅洛-庞蒂见证或介入了诸多历史,卷入到了许多纷争之中,导致了他与同辈哲学家之间的复杂的恩恩怨怨。问题在于,“敌”“友”界限从来都不是那么明朗。比如说,他和萨特本该是现象学同仁和朋友,却成了敌人或者竞争者,在后来则形同路人;又比如说,他与列维-斯特劳斯属于不同思想流派,却成了朋友,并且互有借鉴。我们可以这样做一个简单的概括:有些人与他曾经同道,但后来因政治或学术原因而决裂(比如萨特,波伏瓦);有些人尽管不无保留,却始终是他思想和学术上的忠实捍卫者(勒福尔,瓦朗斯);有些人是与他始终保持友谊的同学或朋友(伊波利特、列维-斯特劳斯),有些人则是与他在共产主义问题上产生严重冲突的对手(德尚

蒂、列斐弗尔)；有些人和他同属法国现象学阵营，但姿态并不一致(利科、列维纳斯)，有些人则是对他保持一定的尊重，互有借鉴，但学术旨趣迥然不同的结构主义者(拉康)。在上述文章中，有些人在叙述与他的友谊，有些人在正面评介他的思想，还有些人则提出了尖锐的批评。但不管怎样，梅洛-庞蒂没有被简单地弃置在一边。

梅洛-庞蒂与利科、列维纳斯同属法国现象学流派，虽然彼此间的影响并不是那么明显，但似乎有着相同的命运。梅洛-庞蒂在二战前后的3H时代比后两者的影响要大一些，但同样处于萨特的阴影之下。在20世纪70到80年代之后，他们三个人都重新引起了学界的兴趣。当然，列维纳斯和利科因为还在人世，能够接受更多的新东西，其影响也就更大、更直接一些。列维纳斯以关注他人的绝对他性，以提出“为他人的入道主义”著称，他为人们揭示的是希腊文明和希伯来文明之间的张力。在法国学术界，他因为最先系统地介绍胡塞尔的现象学而著称，在他的工作之前，只有少量评介性作品问世。但作为一个哲学家，他的思想后来才获得承认。他早在1928—1929学年就到弗莱堡大学听了胡塞尔和海德格尔的课程，在1930年就写成了他的博士论文《胡塞尔现象学中的直观概念》，1931年和一位同事把胡塞尔的《笛卡儿式的沉思》翻译出版，这些工作都对法国哲学界产生了重要的影响。当此之时，梅洛-庞蒂和萨特对胡塞尔和海德格尔的现象学的了解还微乎其微。

萨特在1933年才去德国研习现象学，梅洛-庞蒂在1929年听了胡塞尔的讲座几乎没有任何反应，大体

杨大春讲

梅洛-庞蒂

上比萨特稍后一点才开始真正对待现象学的问题。列维纳斯对胡塞尔认识论意义上的现象学,海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂意义上的存在论现象学持批判姿态,主张一种以无限和超越为指向的形而上学或伦理学。但列维纳斯对梅洛-庞蒂还是做了肯定性的评价:“自1951年瓦朗斯以《一种含混的哲学》为标题致力于梅洛-庞蒂思想的严格专题著作以来,对这一思想的各个方面的反思和研究在法国和世界范围内就增多起来。该哲学家于1961年的英年早逝没有减弱由他的作品和教学引起的兴趣……梅洛-庞蒂哲学并不局限于任何学派,它对它的时代问题,尤其是自现象学被引入法国之前以来,在德国和美国由人文科学、格式塔心理学、行为主义、心理分析提出的那些问题保持开放。”<sup>①</sup>

利科在法国现象学运动中也具有十分重要的地位,他同样在引进德国现象学方面有其重大贡献。他是胡塞尔著作第二个法文版的译者,他翻译并注释《观念》一书,为法国学界提供了重要的思想资源。与此同时,他是设在巴黎的卢汶胡塞尔档案馆副本收藏处的负责人,使巴黎十大变成了一个重要的胡塞尔研究中心。更为重要的是,他对现象学有独创性研究,他最初致力于探讨意志现象学,力图动摇胡塞尔对于知性和逻辑的关注,并因此关注身体问题,这与梅洛-庞蒂有很多共同的地方。但他结合宗教中的罪和意志问题来进行,并因此有其别出心裁之处。通过研究象征

---

<sup>①</sup> 热拉兹:《走向一种新的先验哲学——梅洛-庞蒂知觉现象学时期的哲学之发生》,Martinus Nijhoff, La Haye, 1971年版,参见列维纳斯为该书所撰序言,第IX页。

问题,他开始实现现象学的解释学转向,成为与德国伽达默尔齐名的解释学家;不仅如此,他还以开放的姿态接受结构主义的启发,开展出了文本解释学。他和梅洛-庞蒂两人是现象学的语言学转向的主要推动者。

利科 1948 年在《精神》杂志第 2 期上发表书评,认为梅洛-庞蒂的《人道主义与恐怖》与列宁的《共产主义幼稚病》有着同样的份量。他认为该书的兴趣是双重的:一方面,它勾勒了一种旨在内在地理解和判断马克思主义的人道主义意图的历史哲学;另一方面,它达到的是对斯大林式的共产主义的具体评价<sup>①</sup>。他在 1961 年的《精神》杂志第 6 期则发表了《告别梅洛-庞蒂》,在该文中表示,凡是参加告别仪式的人都遗憾于梅洛-庞蒂不再“说话”,尤其是他的《可见者与不可见者》的中断。他从《哲学赞词》发现,梅洛-庞蒂追求的是一种未完成状态,这样一来,他的去世意味着“未完成哲学的未完成”<sup>②</sup>。利科接下来读解了《知觉现象学》,看到了梅洛-庞蒂关于行动、实践和政治的理论与知觉理论的必然关联,而这也是与萨特哲学的分歧之所在。当然,利科承认,后来的工作对这一知觉理论有所质疑,并因此要搭建一个新的理论平台。利科从肉、语言、自然问题等角度分析了梅洛-庞蒂前后期的一致与差异;并表示,其去世妨碍了我们去估量,对语言、肉、自然问题的思考在何种程度上宣布自己是最初主

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 利科:《评〈人道主义与恐怖〉》,载法国《精神》杂志,1948,第 12 期,第 911 页。

<sup>②</sup> 利科:《告别梅洛-庞蒂》,载法国《精神》杂志,1961,第 6 期,第 1116 页。

题的延伸或者是一种明显不同于最初哲学的哲学<sup>①</sup>。

伊波利特与梅洛-庞蒂同辈,只比后者长一岁,以翻译黑格尔的《精神现象学》并介绍其哲学思想著称。与科热夫及让·华尔一样,他是法国著名的新黑格尔主义者,尤其关注黑格尔《精神现象学》及此前的作品。萨特和梅洛-庞蒂等人往往在他们三人的有关研究的基础上,实用地采纳某些黑格尔主义的主张来为现象学—存在主义作论证,也因此存在着对黑格尔有意无意的误读和误解。伊波利特于1963年进入法兰西学院,比梅洛-庞蒂晚了十年。他们两人共同受到当时的马克思主义思想家的猛烈攻击。他这样评价梅洛-庞蒂:“我们得益于梅洛-庞蒂的东西比我们认为的要重大得多。他的工作对于我们来说成为那些熟悉的风景,我们对它们视而不见,因为它们总是在那里,并且包含在我们的目光之中。”<sup>②</sup>

勒福尔和瓦朗斯是梅洛-庞蒂的追随者。勒福尔是法国著名哲学家,在政治哲学方面发表有多部论著。他曾经是《现代》杂志编辑部的核心力量,作为梅洛-庞蒂的追随者,他与萨特和波伏瓦等人展开论战,在梅洛-庞蒂去世后成为其遗稿委托人,他关于梅洛-庞蒂的研究非常广泛,也非常权威,尤其可以为我们读解梅洛-庞蒂晚期著作及相关课程提供指导线索。瓦朗斯是比利时的法语哲学家,尤其因正面肯定梅洛-庞蒂哲学的含混性而著称,这方面的代表性论著是《一种含

<sup>①</sup> 利科:《告别梅洛-庞蒂》,载法国《精神》杂志,1961,第6期,第1120页。

<sup>②</sup> 《梅洛-庞蒂专集》,载于法国《现代》杂志,1961年,第184—185卷,第229页。

混哲学：梅洛-庞蒂的存在主义》(1951)，该书的导言《一种含混的哲学》此前已经被梅洛-庞蒂采纳为《行为的结构》第二版的导言。对于梅洛-庞蒂的英年早逝，瓦朗斯不无忧伤地说道：“我想不起有哪一种死亡更让人感到沮丧的了。在一瞬间，我们已经意识到一种真理维度从我们这里被撤走了，一种长久期待的关于真实的表达永远不会被说出来了。”<sup>①</sup>

德尚蒂和列斐弗尔是梅洛-庞蒂在共产主义问题上的对手。德尚蒂是梅洛-庞蒂在巴黎高师的学生，马克思主义哲学家，对数学认识论和现象学很有研究。他于1963年写了一本《现象学与实践》，后来更名为《现象学导论》，以《笛卡儿式的沉思》为主要根据，评介胡塞尔的现象学思想。在该书的1994年版导论中，作者承认，在1936—1937学年，由于梅洛-庞蒂的督促，他开始阅读胡塞尔的《笛卡儿式的沉思》。他总结他的现象学历程说：“因此在近六十年来，正是根据梅洛-庞蒂的意见，并且沿着胡塞尔的足迹，现象学的要求向我呈现出来。自从那时起，我主要行走在胡塞尔和现象学家的场中，尽管我绝没有变成他们文本的一个专家，也没有在某种意义上成为他们学说的卫士。”<sup>②</sup>即使在作为一个战斗的马克思主义者的时期，他也没有放弃现象学关注，尽管是以批判的姿态。

作为法国战后代马克思主义哲学家的突出代表，德尚蒂曾经对新黑格尔主义和现象学持强烈的批

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 《梅洛-庞蒂专集》，载于法国《现代》杂志，1961年，第184—185卷，第377页。

<sup>②</sup> 德尚蒂：《现象学导论》，Gallimard出版社1994年版，第20页。

判立场,尤其批判它们在法国的各自主要代表伊波利特和梅洛-庞蒂。就现象学而言,他重点批判的是梅洛-庞蒂而不是萨特,因为前者迅速走向激进的反共产主义立场,而后者已经实现了与法国共产党的接近<sup>①</sup>。在正式脱离共产党后,在能够更加自由地进行研究和批判后,德尚蒂认识到对一种学说不能外在地进行批判,不能够局限于断定它所包含的学说与马克思-列宁主义不相容<sup>②</sup>。更为有趣的是,这样一个曾经的极左派分子,后来也认为梅洛-庞蒂当时太左了。在为《人道主义与恐怖》1980年重印版所写的序言中,德尚蒂表示,如果不注意该书最初出版的时间,如果不把梅洛-庞蒂的分析置于紧跟着解放的那个时代的视域中,“我们可能震惊于一个如此严格要求的思想家常常表现出那么轻信他名之为的‘实际的共产主义’,即在苏联进行统治的共产主义,并且那么草率地忽略某些极权压制的特征。”<sup>③</sup>

列斐弗尔是法国著名的马克思主义思想家,在长篇论文《梅洛-庞蒂与含混哲学》中,他认为梅洛-庞蒂试图规定一种同时是物和意识的实存模式,这其实是把两种不可能性混合在一起<sup>④</sup>。他还批判梅洛-庞蒂把马克思的实践观还原为人与人之间、人与自然之间的关系,认为他在《哲学赞词》这一就职演讲中表达的是

① 凯勒:《现代法国马克思主义》,约翰·霍布金斯大学出版社1982年版,第81页。

② 德尚蒂:《现象学导论》,Gallimard出版社1994年版,第20页。

③ 梅洛-庞蒂:《人道主义与恐怖》,Gallimard出版社1980年版,第11页。

④ 列斐弗尔:《梅洛-庞蒂及其含混哲学》,载法国《思想》杂志,1956年,总第68期,第53页。

一种“反讽的”、“含混的”超然哲学，认为他的立场与列宁所批判的“经验批判主义”相似。

最重要的当然是梅洛-庞蒂与萨特的关系。萨特是法国现象学—存在主义运动的领头羊，而梅洛-庞蒂虽然处于他的阴影之下，但他们基本上被看作是齐名的。正像加缪、阿隆与萨特的纷争一样，他们两者之间从学术到政治的分歧为现象学—存在主义在一个时代的独霸地位增添了一些戏剧色彩。正如前面所言，梅洛-庞蒂和萨特相识于大学期间，但真正的友谊则始于1940—1944年的抵抗运动。根据梅洛-庞蒂本人在接受访谈时的回忆，他与萨特的结识源于一次引起事端的学生聚会。在高师学生的一些聚会中，思想比较传统的梅洛-庞蒂常常被一些粗俗的歌曲弄得很不舒服。在一次同学聚会中，他们都喝潘趣酒，其中一些同学又唱起了他觉得低俗的歌曲，他为此发出嘘声，还有其他少数同学也是如此，于是差不多发生了一次打群架。在这次事件中，一个活跃的小个子男孩在其他人和梅洛-庞蒂等人之间调停。免受挨打的梅洛-庞蒂后来知道这个男孩名叫萨特，由此，萨特给梅洛-庞蒂留下了深刻印象。

梅洛-庞蒂表示，萨特并不同意他和少数人的看法，却要援救他，这说明萨特心地善良、富有同情心，另一方面，萨特是一个活泼、快乐的人。他表示，从萨特的书中是看不出这种性格特征的：《恶心》被认为出自于一个忧郁的作家，而其实他是“一个极度活泼、主动和快乐的男孩”。尽管由于萨特的救助性的干预使他得以认识萨特，但他在那些年与萨特的联系并不多，他们之间保持着一定的距离。后来，由于有了深入的

杨大春讲

梅洛-庞蒂

接触,并由于“社会主义与自由”组织,由于共同负责《现代》杂志等因素,他们之间的关系密切起来了。这种关系最初似乎开始于政治和社会活动,他们两个人的情形大体一样,两个人都没有完全站到共产党或者共产主义一边,但始终都对之持同情的态度,在许多场合还为之辩护。不过,萨特后来越来越靠近共产党,而梅洛-庞蒂却越来越远离,并因为对一系列事件的不同姿态而导致决裂。当然,他们两个人在公开场合都不承认发生过决裂,萨特认为只是存在着“不和睦”,而梅洛-庞蒂一直到去世前都承认,友谊把他们两人维系在一起。

由于涉及冷战时期一系列重大事件,他们两个人究竟谁是谁非,我们一时很难评判,完全关心这方面的研究也很少了。结合他们两人各自的立场,从哲学与政治的关系角度作纯粹理论的探讨或许更有意义。这其实涉及他们两人的马克思主义姿态。梅洛-庞蒂表示,战前那些年,萨特是相当非政治的。他对政治不太感兴趣,没有政治立场,只有一些政治上的同情。即便在战争期间、在作为战俘期间也是如此,只是在后来才觉察到了与他人关系的重要性,并因此在《存在与虚无》中涉及到与他人(集体、组织)的关系问题,谈到了存在主义与人道主义的关系问题。这显然超出了《恶心》时期,他那时猛烈攻击人道主义,把它看做是“可耻的意识形态”之一。萨特从来都没有成为一个马克思主义者,但对马克思主义有所同情也是顺理成章的事。萨特否定决定论,而意识乃是一种绝对的、整体的自由。当然他也承认,就算我事实上是非存在,是绝对的自由,并因此完全摆脱了由于外部而来的任何类型

的决定,我对于在我之外发生的一切还是负有责任。

这样一来,萨特的哲学不得不关注历史,尽管与马克思主义的姿态不一致:“它从深层上是与马克思主义态度的哲学观点相分离的。”<sup>①</sup>萨特其实想引导《现代》杂志的马克思主义和共产主义读者,按照他的看法来改变他们的思想、他们的哲学。这是一种事后看来有些天真的尝试,但在当时获得了承认。梅洛-庞蒂表示,在他本人离开《现代》杂志的时期,“从来不是共产主义者,当然永远也不会是的”“萨特实际上采取了更接近于共产主义者们的立场”,这不是因为他认可苏联王朝,而是因为,在反共产主义最为张狂的情况下,他认为其他人把俄罗斯当作恶的象征是错误的。看来又是同情心或打抱不平使然。但是,与共产主义者们的这一极度接近的时期,随着后来的一些事件,尤其是匈牙利事件而终止,他的杂志也因此开始“重新考虑斯大林主义和极权制度”<sup>②</sup>。

梅洛-庞蒂对萨特有关政治立场的回顾,其实也是对自己的政治立场的回顾。在与萨特发生剧烈冲突之前,他的主要的政治活动都与萨特等人的活动密切相关,他们两人都是马克思主义的同情者,而从来都不是党内的人。在与萨特关系密切时期,作为《现代》杂志主编的萨特实际上把负责政论和编务的任务交给了梅洛-庞蒂,以“TM”署名的社论其实只是出自梅洛-庞蒂一人之手,后者同时还发表了多种有关政治方面的论

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第264页。

<sup>②</sup> 同上书,第265页。

文和论著。在这一时期,萨特的立场更多地受到梅洛-庞蒂的影响,正是在《人道主义与恐怖》等作品的引导下,萨特开始向马克思主义靠拢。朝鲜战争爆发后,萨特逐步靠近共产党,并开始重组编辑部,使之激进化。在没有和梅洛-庞蒂商量的情况下,萨特于1952年在《现代杂志》上发表《共产主义者与和平》,表示只要共产党受到攻击,他就必须为之辩护。获萨特的同意,梅洛-庞蒂的学生、追随者勒福尔发表了《马克思主义与萨特》的批驳文章,萨特则在同一期上发表了《回应勒福尔》。但萨特拒绝梅洛-庞蒂在该杂志上发表表达自己立场的文章,表示梅洛-庞蒂应该在哲学和政治之间进行选择。言下之意,梅洛-庞蒂要么呆在书斋里,要么认同萨特的政治立场,其实是说梅洛-庞蒂以学术逃避现实问题,而梅洛-庞蒂则表示,萨特没有对政治保持一定的距离。

在政治问题上,他们最初都持超然的姿态,后来则改变了立场,变得越来越关注具体和现实。从总体上看,梅洛-庞蒂始终要求保持适度距离,而萨特却走向极端,最初是拉开两者的距离,后来则完全取消这种距离。在“绝交信”中,梅洛-庞蒂认为,“作家的行为就在于形成事件与一般路线之间的往复,而不在于(在想像中)针对每一事件,仿佛它是决定性的、独特的、无法弥补的”<sup>①</sup>。在他眼里,萨特离共产党太近,离现实太近,因此没有达到一定的哲学高度。萨特则认为,这样的观点无疑就是说当今的哲学家不能采取政治姿

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第148页。

态,并且指责梅洛-庞蒂把哲学作为职业,其实不过是把哲学作为借口。在萨特眼里,无论梅洛-庞蒂、他本人还是雅斯贝尔斯都不是哲学家,一个人只有在死后才能成为哲学家,而后人只是把他归结为几本书而已<sup>①</sup>。这其实是对“存在先于本质”的一种注解。这样看来,问题的关键是哲学的社会功能。梅洛-庞蒂在《哲学赞词》中略带超脱、有些含混的姿态不能够为萨特所接受;梅洛-庞蒂想要表达“不同立场”的文章没有能够在《现代》杂志上发表,这就是后来《辩证法的历险》中的“萨特与极端布尔什维克主义”。

梅洛-庞蒂于是退出编辑部,进入纯粹学术领域。当然,他并没有完全离开政治领域。在1960年出版的论文集《符号》中,他依然在探讨哲学与政治之间的某种关系,我们从中读到的是十篇哲学研究论文和十五篇更现实的评论。梅洛-庞蒂表示,哲学论文与政论初看起来非常有别,非常不相称,实际上却关系密切。在《符号》发表之后的一次访谈中,他这样写道:“哲学与政治是相互关联的。因此,作为哲学家我反对空洞的观念,反对纯粹理想的客体,也反对单纯作为事物的形态。同样,在政治中,我憎恨与人的、具体的实在没有关系的口头上的自由主义。我反对恐怖,它把人变成物。”<sup>②</sup>这就涉及到了《人道主义与恐怖》这本有着含混姿态的著作:既不完全赞成自由主义的抽象人道主义,更不完全赞成苏联的社会主义“恐怖”;既在理论

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第136—137页。

<sup>②</sup> 同上书,第303页。

上认可马克思主义的人道主义意图,又对斯大林的具体做法持保留态度,同时在一定程度上为之辩护,认为那是由情势造成的。按照他的看法,在苏联,暴力和策略是官方的,人性在日常生活中;在民主国家则相反,原则是人性的,策略和暴力存在于实践中<sup>①</sup>。

有些人从现实主义、从效果的角度看问题,另一些人则从道德主义、从原则角度看问题。梅洛-庞蒂接受韦伯的拒绝进行选择的立场:“他拒绝放弃道德信念,他不是马基亚维里。但他也拒绝放弃效果,没有效果,行动就失去了意义。”<sup>②</sup>显然,梅洛-庞蒂反对离开苏联的具体情景来谈论布哈林和托洛茨基的命运。在他眼里,政治上不存在着无罪者,这同等地适用于审判者和犯人。应该说,他和萨特一样,最初都与共产主义若即若离,但在萨特越来越靠近时,他却选择了离开。在《辩证法的历险》中,他把作为哲学家的马克思与作为“恐怖主义者”的列宁对立起来。他看到当时共产主义运动的现实是,苏联不是无产阶级政权,但马克思主义辩证法仍然通过世界起作用<sup>③</sup>。随着对苏联恐怖的真面目的认识,他放弃了那种幼稚的辩护姿态,但依然没有倒向反共产主义,他只是回到了对马克思主义的理论探讨中。针对朝鲜战争,他表示:共产主义是暧昧的,而反共产主义更是如此<sup>④</sup>。

尽管萨特也承认他人的存在,但他始终是以自为

---

① 梅洛-庞蒂:《人道主义与恐怖》,Gallimard出版社1980年版,第299页。

② 同上书,第71页。

③ 梅洛-庞蒂:《辩证法的历险》,Gallimard出版社1955年版,第316页。

④ 同上书,第318页。

即绝对自由为出发点的。梅洛-庞蒂当然承认人的自由,但他否定绝对自由:“如果我们愿意的话,自由无处不在,但也无处在。”<sup>①</sup>针对萨特认为“人注定是自由的”观点,他认为人注定是有意义的,因为人总是在某一处境中生存。萨特会说人没有本质,没有定性,因为这只能在盖棺定论中出现,一切都源于绝对的选择。而在梅洛-庞蒂看来,“每个人都觉得处在他的各种定性之外,同时又服从于它们”,这些定性是“我们为了在世界中存在付出的代价”<sup>②</sup>。如果我仅仅受制于某些外在的东西或外在规定性,那么我就是一种事物。我当然不是事物,因此我是自由的。但我也不是纯粹的自为,不会不受环境影响地自由决断。理性主义坚持这样的选择:要么自由行动是可能的,要么是不可能的,要么事件来自于我,要么它是由外部规定的。梅洛-庞蒂认为这种选择不符合我们与世界、与我们的过去的关系,实际上,“我们的自由没有摧毁我们的处境,而是与它吻合:只要我们活着,我们的处境就是开放的”<sup>③</sup>。如果综合我与外部环境、与社会环境的关系,我实际上不是一个自由决断者,而是某种无名者:相对于前者,我是绝对个体性意义上的无名者,相对后者,我是绝对普遍性意义上的无名者,我们的在世存在是这双重无名的具体载体。由于这种情形,“我们以某种理不清的混杂方式融入世界和融入他人。处境的观念排除了我们介入开始时的绝对自由,它同样也排

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard出版社1945年版,第499页。

② 同上书,第495页。

③ 同上书,第505页。

除了这些介入结束时的绝对自由”<sup>①</sup>。

从所谓的两人“断交信”(由萨特的两封信和梅洛-庞蒂的一封信构成)中,我们可以看出,表面上是政治上的分歧,其实根底中是哲学立场的分歧。萨特在大家都批判共产主义的情况下与之靠拢,在梅洛-庞蒂看来,这是一种任性的自由,而不是建立在处境意识基础上的自由。萨特继续推进胡塞尔的纯粹意识的意向性理论,而梅洛-庞蒂告诉我们的则是一种身体意向性,他并且发现,尽管萨特的现象学也谈到肉身化主题,却因为停留在自在与自为的二元论中而没有充分地注意到身体的意义。简单地说,萨特反笛卡儿主义,但由于继续发挥胡塞尔有关纯粹意识的思想,依然停留为某种弱化的笛卡儿主义;而梅洛-庞蒂反笛卡儿主义,并且创造性地改造胡塞尔思想,将纯粹意识的意向性改造为身体意向性,从而超越了笛卡儿主义。萨特本人完全意识到了他们两人之间的相同与相异之处。他在《梅洛-庞蒂永生》中说,他们最初之所以走到一起,是因为他们两人都试图以相同的方式按照世界可能的情形来理解世界:“我们有一些相同的途径——它们求助于胡塞尔、海德格尔——因为我们处在同一条船上。”<sup>②</sup>但这不是说他们的思想就是一致的:“我们谈到这些必不可少的词:现象学,生存。我们发现了我们真正关心的东西。我们都过于个人主义倾向而无法共同展开研究,我们在保持各自独立的情况下猜测对方。

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard出版社1945年版,第518页。

<sup>②</sup> 《梅洛-庞蒂专集》,参见法国《现代》杂志,1961年,第184—185期,第305页。

独自研究时,我们很容易相信自己理解了现象学的思想,而在一起时,我们在对方眼里都成了含混的化身。我们都从自己的工作出发把对方的工作看做是出人意料的、有时甚至是恶意的曲解。胡塞尔既使我们保持距离又维护了我们的友谊。”<sup>①</sup>

在他们两人决裂之前,他们彼此很少评论对方的哲学,而在决裂之后,梅洛-庞蒂在《自然的观念》等讲课中多处批判萨特自在与自为关系的理论,在未完成的《可见者与不可见者》中尤其如此。这当然不是说梅洛-庞蒂完全否定萨特,他其实对萨特不乏肯定和赞赏。早在1936年,梅洛-庞蒂就在《正常与病理心理学杂志》上撰文评论萨特的《想像》<sup>②</sup>,肯定了后者在有关形象、想像和想像物等问题上的独创性解释。在1959年与加拿大人就“生存哲学”进行的谈话中,梅洛-庞蒂回顾了1945年前后生存哲学的几个重要主题以及萨特在这些主题探讨中的重要地位。他表示,“在我看来萨特有一种无可争议的原创性,但萨特同时揭示的是整个一个思想潮流,要就他自身来理解他的哲学、哲学—政治尝试并与其他人的尝试分开来确实是不可能的。”<sup>③</sup>萨特对日常生活和政治事件的关注,导致了哲学的某种具体化。但是随着时代的变迁,人们开始更多地接受海德格尔对学理的关注,开始淡化萨特对现实的关怀。尽管如此,已经与萨特分道扬镳的梅

<sup>①</sup> 《梅洛-庞蒂专集》,参见法国《现代》杂志,1961年,第184—185期,第307页。

<sup>②</sup> 参梅洛-庞蒂:《旅程一:1935—1951》,Verdier出版社1997年版,第45—51页。

<sup>③</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第248页。

洛-庞蒂却依然认为,萨特的时代并没有过去,“我们每一个人”都在萨特的“尝试中获得很多”,他“在这一时期写成的东西仍然代表了一个思想学派。”<sup>①</sup>

杨大春讲

梅洛-庞蒂

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier 出版社 2000 年版,第 266 页。

## 第二讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 哲学的命运与使命—— 从法兰西学院就职演说 谈起

梅洛-庞蒂首先致力于一种关于身体主体的生存现象学,进而发展了一种围绕自然(这种自然具有与身体同等的灵性)概念展开的存在论哲学:首先用身体主体取代意识主体,进而以身与心、可见者与不可见者的交织为特征的“肉”作为基质,由此导致了哲学主题的转化和哲学立场的变迁。我们认为,梅洛-庞蒂在意识哲学的解体过程中具有十分重要的地位,我们也因此应该在西方哲学,尤其是西方现代哲学(早期现代哲学和后期现代哲学)及后现代哲学的发展演进中来看待梅洛-庞蒂哲学的命运和使命。我们认为,通过分析探讨这种哲学,有利于在回顾哲学史的同时,

前瞻哲学的未来。

本讲主要围绕梅洛-庞蒂的《哲学赞词》演讲稿进行,同时结合其他相关著作或讲稿,旨在探讨梅洛-庞蒂关于哲学的一般姿态或立场。这主要涉及到作为普遍科学理想的哲学的危机,哲学与非哲学(艺术、政治、人学)的关系,其哲学的含混特色等。《哲学赞词》原是梅洛-庞蒂 1953 年在法兰西学院的首次演讲稿,也可以说是就职演讲稿,原名叫《首次讲座:哲学之肉》。由本人翻译,在商务印书馆出版的《哲学赞词》(2000 年)实际上是由这个讲座稿和九篇后期论文构成的,全名叫《哲学赞词及其他论文》,其中的论文原是《符号》(1960 年法文版,商务印书馆 2000 年中文版)的主干部分。

在讲座一开始,梅洛-庞蒂谦逊地表示:“作为一个见证了他自己的研究,也就是见证了他自己的内在混乱的人,从来没有觉得自己是在墙壁上可见其名的那些完美人物的后继者。”(第 1 页)<sup>①</sup>从正面读解,他说的是,他清楚自己的内在混乱,也因此觉得不配作法兰西学院的讲席继承人。而这里的潜台词则是:他的哲学关注含混的哲学论题,并因此给外人以姿态暧昧、表达模糊的印象,于是与笛卡儿主义传统所强调的清楚、分明要求形成强烈反差,并因此可能不会为许多人所接受。哲学家的万神殿似乎也有理由不容纳他。他接下来反问自己:“再者,如果他是一个哲学家,也就是说如果 he 知道自己什么都不知道,那么他为何相信自

<sup>①</sup> 本讲引用的是中译本的《哲学赞词》一书,北京:商务印书馆 2001 年版,我们在后面的引文中只注明中文本页码。

已有理由接受这一教席,他凭什么甚至还曾期望过?”(第2页)这里引出的是某种苏格拉底式的智慧:自以为知,其实无知;自知其无知,实为大智。

通常认为,哲学之所以产生于希腊,是因为希腊人的求知欲望特别强烈。然而,哲学并不单纯是求知的问题。尼采告诉我们,谁若和希腊人打交道,他就应该时时牢记,不受约束的求知欲较诸对知识的仇恨同样会致人于野蛮<sup>①</sup>。梅洛-庞蒂看起来认同这种主张。他声称,自己之所以能够获得哲学教席,并不是因为有什么突出贡献,而是因为自己对于“非知”的追求恰恰最符合法兰西学院自由研究的理念。这是一种以谦虚的姿态表达出的特立独行立场。讲到“非知”,我们注意到,他多次谈到胡塞尔后期思想中的“非思”。这个概念出自海德格尔,后者在《论根据》中说,一部伟大的作品中最丰富的是“非思”,即贯穿该作品的、作为未经思考过的东西向我们涌现者。(第142页)

“非知”或“非思”其实是对于纯粹理智要求的抵制,是对清楚分明要求的否定。通常把胡塞尔看做是一个追求严格科学理想、追求确定性的人,而梅洛-庞蒂表示,“当胡塞尔行将完成自己的生命旅程时,存在着来自胡塞尔的非思,这在他那里是千真万确的,而且它向别的东西开放。思考不是拥有被思考的对象,而是通过它们来划定一个我们尚未思考过的有待思考的领域。”(第142页)他本人正是通过发掘胡塞尔思想中的这种“非思”来开辟现象学新思路的。科学也罢,

杨大春讲

梅洛-庞蒂

---

<sup>①</sup> 尼采:《希腊悲剧时代的哲学》,北京:商务印书馆1996年版,第8页。

哲学也罢,从来都主张把一切按照严格的逻辑有序化,让一切都可以计量地获得表述,从而让一切都丧失其神秘,结果造成的是祛魅。当柏拉图只欢迎懂几何学的人进其学园,并且把诗人赶出城邦时,他所做的无非是清除“非知”、“非思”,要让理智、思辨主宰一切。

不过,在黑格尔之后,马克思、克尔凯戈尔和尼采都走向了“非哲学”,并因此放弃了这种理智、思辨姿态。其实,在柏拉图等人思想中也存在着这种“非思”。解构派哲人德里达告诉我们,柏拉图在其哲学论证中大量使用隐喻,其核心是“日喻”,即理智的太阳(善理念)借助于感性的太阳而获得说明,这就表明诗人仍然在暗中活动。其他如“穴喻”、“线喻”无不表明,单单求助于理智是不够的。梅洛-庞蒂恳请同事们赞同他追求“非知”的尝试,并且把追溯哲学的“非知”、“非思”功能的传统作为自己的一个使命。他明确宣称哲学是含混的:“哲学家承认他不可分割地拥有对明证的喜好与对含混的意识。当他满足于接受含混时,这被称为歧义。在大哲学家那里,含混变成主题,它有助于确立确定性而不是对此构成威胁。因此应该区分坏的含混和好的含混。”(第2页)

在梅洛-庞蒂那里,除了简单的语词歧义这样的坏的含混外,真正的含混都与哲学主题相关,都与主体的姿态相关。大致有两种情况:有些哲学家或许有意识地追求明证或清楚分明,但同时却无意识地包含着含混;有些哲学家却直接意识到了“事情本身”是含混的,并因此采取某种含混的姿态。前者如柏拉图、笛卡儿,他们以清楚分明始,但其思想中最终说来无意识地包含着含混;后者如柏格森和梅洛-庞蒂本人,一开始

就认识到哲学的主题是含混的,也因此承认无法达到清楚明白的知识或者绝对的知识。真正的哲学家因此应该“放弃处于绝对知识之中的权利”。(第2页)梅洛-庞蒂以克尔凯戈尔为例表示,哲学不是追求绝对,而是与某个目标的绝对关系,这就强调了过程而不是结果,哲学于是不是名词,而是成了动词。

克尔凯戈尔的这种姿态显然对立于黑格尔对绝对的追求,后者的绝对唯心主义是梅洛-庞蒂和克尔凯戈尔共同反对的。不过应该注意的是,他们并不反对《精神现象学》及在此之前的黑格尔思想。正如前面所说,法国哲学界把黑格尔的早期思想作为现象学—存在主义的思想资源,借以修正胡塞尔对于纯粹意识的迷恋,进而转向关注具体和现实,强调感性而不是知性。说到这里,也应该谈到梅洛-庞蒂针对黑格尔绝对体系的想法。梅洛-庞蒂认为,体系意味着一种毫不客气的姿态,它把哲学史上出现的任何哲学都看做是它自身的一个环节或雏形。如果从体系角度来看待一种哲学,“我们以不顾及其界限地保留它的方式羞辱它,因此我们自充法官,也就是说,不顾及它的用词,不顾及它的概念,仿佛《巴门尼德》的曲曲折折或《沉思集》的随意发挥能够丝毫无损地微缩为体系的一个段落。”(第98页)

体系的姿态无疑是一种进步论的姿态。然而,真理甚或一种学说,并不是以累积的方式进展的。比如就所谓的笛卡儿主义而言,正像萨特已经正确地表明的,没有任何界线可以指明笛卡儿走到了哪一步,而其继承者又从何处开始。(第100页)哲学并不想把真理作为永恒的东西收入囊中:“我们进入哲学家的万神

杨大春讲

梅洛-庞蒂

殿并不是一心为了仅仅拥有永恒的思想,相反,只有当作者呼唤其生命时,真理的音符才会长时间振动。”(第100页)真理是与追求真理者共命运的。过去的哲学并不是最终体系的环节,它们并不是为了进入博物馆才存在。哲学有其活的生命,它不可能只拥有纯洁的历史:真话和蠢话都一并在它那里存在。就连打算把以往哲学纳入自己的体系的黑格尔,他之所以现在还“活着”,也是因为他“不仅仅通过他的深度,也通过他的狂热,他的怪癖向我们提供可供思考的东西。”(第100页)没有哪种哲学能够声称自己包纳了一切哲学,但同时也可以说一切哲学都在任何一种哲学中,哲学其实处于这样的情形:其中心无处不在,其边界无处可寻。

尼采在《希腊悲剧时代的哲学》中表示:“哲学体系仅在它们的创立者眼里才是完全正确的,在一切后来的哲学家眼里往往是一大谬误,在平庸之辈眼里则是谬误和真理的杂烩。然而,无论如何,它们归根结底是谬误,因此必遭否弃。有许多人反对一切哲学家,因为哲学家的目的和他们自己的迥异,哲学家离他们太远。另一方面,谁若喜欢伟大的人,就会喜欢宏大的哲学体系,哪怕它们也是十足的谬误:它们毕竟包含着一个完全不可驳倒的因素,一种个人的情绪、色彩,人们可以据之复现哲学家的形象,就像可以由某地的植物推知土壤性质一样。”<sup>①</sup>尼采尽管对哲学史持一种虚无主义姿态,但还是在一定程度上承认了先前哲学的意

---

<sup>①</sup> 尼采:《希腊悲剧时代的哲学》,北京:商务印书馆1996年版,第1—2页。

义,即便是谬误也具有其地位。哲学其实与哲学家的生活相关,表现形式有其偶然性,当我们把某个观念从“活”的处境中搬入象征秩序中时,我们很难说,是应该根据生活来判断作品还是根据作品来判断生活。这表明,应该在两者之间维持某种张力结构,因为其中一方辩护者往往会偷偷地诉诸另一方。我们显然应该看到黑格尔哲学中的“非思”或含混之处。

哲学被许多西方大家看做是西方人的专利。尽管它始终在吸收东方的东西,但它的确是西方中心论的象征。通常认为西方是一种理性主义思维,而东方是一种神秘主义思维。前者重推理,后者重体验;前者将一切对象化,形成主客二分思维,而后者是一种混沌思维,强调的是天人合一;东方人关注的是当下的生存(具体),西方人关注的则是超越的存在(抽象)。非思或非知来自非哲学,东方精神尚未处于自我意识或者纯粹意识状态,也因此被归属于非哲学之列。梅洛-庞蒂表示:黑格尔及其追随者只是通过把它看做是对概念的遥远的接近,才承认了东方思想在哲学上的尊严;而胡塞尔在其职业生涯的最后时期,在论述欧洲科学的危机时,还是声称,中国和印度“属于经验的或人类学的类型”,并因此在重走黑格尔的老路。(第112页)

其实,到21世纪初,以批判逻各斯中心论著称、看起来要全面瓦解西方哲学传统的德里达依然声称,中国只有思想,没有哲学。梅洛-庞蒂心胸要开阔得多。他认为,只承认西方在哲学上的尊严,其实是一种把哲学纯粹化的努力,而这恰恰排斥了西方哲学自身历史中的某些东西:“黑格尔以纯粹或绝对哲学的名义排

杨大春讲

梅洛-庞蒂

斥东方,这也排斥了西方过去的一个优秀的部分。”(第114页)这要说明的是,西方哲学有其自身的含混性,有其偶然的生成。有些哲学家可能会自以为大度地表示,尽管东方没有哲学,但我们可以从中获得某些资源与启示。在梅洛-庞蒂看来,这种看法表明的不过是我们的“成熟观念”的狭隘性。当福柯在《词与物》中因中国人的“奇怪”的动物分类方式而发出朗声大笑时,他笑的不是中国人的怪异,而是西方人的自以为是。他因此要求重新审视“我的思想”、“我们的思想”所熟悉的同一与他者关系<sup>①</sup>。福柯看来也认识到了西方人的这种狭隘性。

东方和西方之间存在的不是无知与知识,哲学与非哲学的关系,“人类精神的统一并不是由‘非哲学’向真正的哲学的简单归顺和臣服构成的,这种统一已经在每一种文化与其他文化的侧面关系,在它们彼此唤起的反响中存在。”(第115页)不应该从“概念”,而是要从人性和历史的背景中去把握东方哲学。东方哲学并不仅仅是某种生存智慧,它乃是探讨人与存在的关系的某种独特方式:“印度和中国哲学一直寻求的不是主宰生存,而是寻求成为我们与存在的关系的回响与共鸣。西方哲学或许能够由它们学会重新发现与存在的关系、它由以诞生的源初选择,学会估量我们在变成为‘西方’时所关闭了的诸种可能性,或许还能学会重新开启这些可能性。”(第115页)或许,扩展梅洛-庞蒂的思想,就会得出未来的文化只能是“杂交文化”的结论。

---

<sup>①</sup> 福柯:《词与物》,Gallimard出版社1969年版,第7页。

与笛卡儿主义追求清楚、分明相反,梅洛-庞蒂哲学处处关注模糊、混杂;与笛卡儿主义追求简单、秩序不同,梅洛-庞蒂关注复杂、交织。他的哲学思想以“含混”著称,《行为的结构》似乎是不得已而为之,《知觉现象学》则明确地“发扬光大”,有关艺术、文学的思考,《眼与心》、《世界的散文》、《可见者与不可见者》更是明确地对纯粹性说“不”。这种“含混哲学”是一种有人否定、也有人肯定的别具特色的哲学。法国马克思主义哲学家列斐弗尔在《梅洛-庞蒂及其含混哲学》一文中说:“含混哲学试图确定一种同时是事物和意识的存在模式。事实上,它把事物和意识两种不可能性混合起来。”<sup>①</sup>尽管这是从否定意义上来评价的,但确实也点明了梅洛-庞蒂哲学的实情。正如有学者表明的,这种含混是“一种排除歧义的含混”,“强调的不是认识论的含混,而是我们的行为所证实的真正‘共在’”,“这种含混不是意识或生存的不完满,而是其界定。”<sup>②</sup>

这样说来,含混并不是贬义上的模棱两可,而是出现在认识、身体、事物中的某种辩证形态。正是在这个意义上,梅洛-庞蒂本人认可了“含混哲学家”的称谓。梅洛-庞蒂明确表示,他不是的儿童说母亲是好母亲和坏母亲这种双重性思维意义上来谈含混的。“当我说含混时,这并不是指一种从白过渡到黑,肯定黑,然后又肯定白的不稳固思维。我想说的是一种区分事物的

---

① 列斐弗尔:《梅洛-庞蒂及其含混哲学》,载法国《思想》杂志,1956年,总第68期,第53页。

② 埃德西克:《梅洛-庞蒂的存在论》,PUF出版社1971年版,第8—9页。

各种不同关系的思维,是使这些不同关系参与到对立面中去的内在运动。”<sup>①</sup>含混意味着超出于二元对立,正是通过证明自在存在与自为存在之间的本体二元论行不通,“梅洛-庞蒂才将自己转宗为一个两者间的、甚至含混的思想家。”<sup>②</sup>含混表现为一种对待事物、对待真理的姿态,是追求确定性的不可避免的环节,它要求我们放弃拥有绝对或者绝对知识的权利:“造就一个哲学家的是不停地从知识导向无知,又从无知导向知识的运动,以及在这一运动中的某种宁静……”(第2页)那么含混是否导致怀疑主义或不可知论呢?梅洛-庞蒂表示:“怀疑主义是被动承受的含混,而含混哲学是构想的、主动承担的含混。”<sup>③</sup>

含混是肉身化主体的本己特性。在笛卡儿主义传统中,甚至在胡塞尔和萨特那里,主体就是纯粹的、透明的意识,而身体不过是认识的客体之一。在梅洛-庞蒂那里,意识主体被身体主体所取代,但这里的身体不是物体,不是机械意义上的身体,而是灵化的身体或者说身心统一体:“身体运转了一种含混的意义,我们已经看到,它不是一个部分外在于另一个部分的,但它更不是观念。”<sup>④</sup>含混也是事物的本性。人的身体是自然家族中的成员,它的含混实际上意味着自然的含混。最终说来,梅洛-庞蒂的存在论指向旨在揭示“人一他

① 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第340页。

② 里希尔等编:《梅洛-庞蒂:现象学与经验》,J. Million出版社1992年版,第59页。

③ 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第131页。

④ 同上书,第16页。

的身体—自然的交织”<sup>①</sup>。当梅洛-庞蒂提出“世界之肉”这一概念,并强调可见者与不可见者的交织时,我们就真正地明白了什么是真正的“含混世界”。“肉”类似于希腊哲学中的元素,既非物质,也非精神,它“处在时空个体和观念的中途”<sup>②</sup>。这种肉质元素并不表现为某种固定的、不变的实体,而是某种造成世界的丰富多样的东西。按照《梅洛-庞蒂词汇表》的解释,“肉严格而根本地指称作为看者和可见者的存在之统一性”<sup>③</sup>。这让我们回到了早期希腊的万物有灵论意义上的原始自然概念。

含混也与创造性地使用语言联系在一起。如果语言单纯表象事物,如同镜子般地反映事物,甚至像形式化语言或算法一样精确地通达事物,语言就是单纯的工具,绝无创造性可言。而梅洛-庞蒂却认为,语言具有诗歌的性质,即具有创造性。表达成功“产生自语言的创造,或艺术的创造,或科学的创造,严格意义上的创造”<sup>④</sup>。含混姿态显然有别于客观的科学主义思维。后者脱离与事物的直接关系,把人的内在模式强加给自然,强迫自然服从于人,使自然成为人的观察和概念框架中的透明的东西,从而使其失去了一切神秘:“科学操纵各种事物而拒绝寓居于其中。科学赋予事物一些内在模式,并且,由于向这些特征或可变量施加

---

① 梅洛-庞蒂:《论自然:法兰西学院课程笔记》,Seuil出版社1995年版,第278页。

② 梅洛-庞蒂:《可见者与不可见者》,Garlimard出版社1964年版,第184页。

③ 杜邦:《梅洛-庞蒂词汇表》,Ellipses出版社2001年版,第5页。

④ 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第352页。

它们的确定性所允许的变形,它越来越远地与眼前的世界形成对照。”<sup>①</sup>含混的思维则维持着世界的神秘,或者说我们应该与自然维持一种生存关系,而不是客观的考问和考察关系。

梅洛-庞蒂以自己的几位前任为例来表明哲学的本性就包含着“非知”、“非思”和不确定。他的直接前任是刚刚去世不久的拉威勒先生(1883—1951),拉威勒的前任是勒·鲁瓦先生(1870—1954),而勒·鲁瓦的前任是柏格森先生。梅洛-庞蒂只是简单地谈及前两者,对柏格森则是赞美有加。拉威勒的哲学是一种“存在哲学”,他不满意梅洛-庞蒂对存在的遗忘。这当然是对生存现象学阶段的看法,其实,存在问题一直是梅洛-庞蒂的重要问题,后期尤其如此。当然,这种情形是已经去世的拉威勒所无法看到的。拉威勒认为哲学的对象是整体存在,但是为了把握这种整体存在,却不得不探讨我们的本己存在与这种整体存在的关系。这里出现了一个悖论:“整体存在预先是我们能够是和所能够做的一切,而没有我们,它就不会是整体存在,它并且需要由我们的本己存在来扩大。”(第2页)这似乎陷入了“我们属于存在”与“存在属于我们”的说不清道不明的关系中。

哲学于是面对着解释学循环所处的情形。显然,不存在着一种预先确定的东西,即不存在着单向关系,而只有两者间的往复运动:“哲学家提出的从来都不是绝对的绝对,而是与他处于关系中的绝对。借助参与和在场的观念,拉威勒先生已经合理地尝试着界定

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《眼与心》,Gallimard出版社1964年版,第9页。

在我们自己与整体存在之间的一定程度上始终保持着相互关系。”(第3页)由于这种循环,就出现了两种情形。一方面,没有厚度、神秘和内在的整体存在只有通过拥有内在的我们才能获得认识,但这里的我们是普遍精神,“对存在的思考定位在世界和历史后面的自我、以及比自我更高的自我本身之中”(第3页)。哲学既然面对整体存在和普遍精神,“哲学家在历史中,在其时代的争论中也就无事可做”,于是哲学最多“只是提醒我们参与到普遍存在中”(第3—4页)。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

另一方面,普遍存在和普遍精神依赖于我们所生存的世界:“因此存在着关于世界的真理,以及根据世界而进行思考的真理。”(第4页)这样一来,感性的东西或现象不是参与到整体存在中去的妨碍,而是必经之途,而物质与精神、唯灵论与唯物论之间的选择也就不成立了。所以,哲学又必须关注现实,应该有所作为,“只存在着今天的哲学,那种我现在能够思考和体验的哲学”(第4—5页)。梅洛-庞蒂认为,这表明的是一种下降的辩证法,即从整体存在和普遍精神向具体存在和历史的下降,从永恒向现在的下降。梅洛-庞蒂所要关心的恰恰是这一下降的辩证法,这其实表明的是拉威勒思想中的含混之处,有意识的存在论偏好暗中包含了生存论转向,也因此让哲学从半空中回到坚实的大地,出现了梅洛-庞蒂式的处境意识的认可。拉威勒暗含的结论恰好是勒·鲁瓦和柏格森的起点,正是在“现在”中,后两者开始了其上升的辩证法,我们甚至认为梅洛-庞蒂本人也是如此。

勒·鲁瓦最初是学数学的,并且获得的是数学教师资格证书。他在科学哲学方面有其贡献,和彭加勒

(1854—1912)、杜恒(1861—1916)等人一道,致力于科学哲学的更新。作为柏格森的有名的学生,他于1914年成为老师讲席的候选人,但直到1921年才正式接替。在梅洛-庞蒂眼里,这师徒二人的思想倾向大体一致,都是从世界和时间出发。他认为,如果我们摆脱了对柏格森主义的最通常的成见,或者说既有的看法,我们就会发现其思想中的“含混的闪光”。梅洛-庞蒂说:“或许现在是到柏格森那里去寻找别的东西而不是被遗忘的论题的反题的时候了。”(第8页)也就是说,我们不应该简单地关注他与传统哲学的对立,而是应该看到他的思想中的多面性,他往往是在调和而不是在颠覆传统的论题。他的这一工作不仅为其敌人而且为其朋友所不了解,而勒·鲁瓦的研究则比较可靠,正是如此,梅洛-庞蒂往往借助于勒·鲁瓦的解读。

在梅洛-庞蒂看来,柏格森打算了结传统的难题,并不是为了消除哲学的提问法,而是为了使之复兴。正如勒·鲁瓦告诉我们的,在柏格森眼里,整个哲学都应当是一种新哲学,哲学不是对已经记载在存在中并钳制我们的好奇心的答案的发现。柏格森不仅要求哲学创设答案,而且创设问题:原封不动地接受传统术语的人只能是“哲学的业余爱好者”,“真正的哲学探索在于创设对问题的姿态并创立问题的答案”。(第8页)常言道,正确地提出问题差不多就是问题的解决,这其实表明的是,无论是问题还是答案都在我们这里,从问题到答案之间没有外在的限制和妨碍。通过“绵延”这一含混的概念,柏格森把我们置于与事物的侧面关系中,“哲学家与存在的关系不是观众与表演之

间的正面关系,这是一种共谋,是一种倾斜的、暗中的关系”(第9页)。真正说来,这意味着以处境意识取代认识论中的超然旁观立场。

梅洛-庞蒂写道:“如果哲学探索就是发现存在的首要意义,人们就不能离开人的处境来研究,相反,必须深入这一处境。哲学家的绝对知识乃是知觉。”“知觉奠定了一切。”(第9—10页)这显然是以他本人的思想来解读柏格森。在一种原初的知觉而不是客观的认识中,我们发现的是“自然的神秘”,是我们与自然的“共存”。通过引出“形象”概念,柏格森力图克服实在论与唯心论的对立,克服存在与虚无的对立,并因此在事物中看到“生存的澄明”。最终说来,在柏格森那里,达到的是“过去与现在,物质与精神,沉默与言说,世界与我们的交流,彼此在对方中的变形”。于是导致了这种哲学的含混地位:“它从来没有完全处于世界之中,与此同时也从来不处在世界之外。”柏格森完全认识到了:“哲学不可能是哲学家与真实的面对面,不可能是从上面针对生活,针对世界,针对历史的一种裁判,仿佛哲学家不属于它们,仿佛哲学不能让内在地被认识的真理服从于它的任何外部例子。”(第19页)

根据柏格森的言与行,梅洛-庞蒂得出的结论是:作为哲学家的我“既不只是根据真实,不只是根据我自己,也不只是根据他人来进行思考,因为三者中的每一个都需要其他两者,牺牲任何一个都是无意义的。哲学的生命永不停息地在这三个基本点上得以提升……他永远都既不接受让自己对抗人类,也不让人类对抗自己或对抗真实,也不让真实对抗人类。他愿意同时无处不在,甘冒永远都不完全在任何一处的危

杨大春讲

梅洛-庞蒂

险”(第20—21页)。这样的断言表明,在柏格森那里,哲学最终探讨的是自我与自身、与世界、与他人的全面关系。柏格森的这种姿态其实意味着“在哲学家与他人或与生活的关系中存在着不安”,而哲学的本性恰恰在于这种必要的张力。不过,哲学家在现代社会中的公务员或作家身份让他遗忘了这种不安,他在书斋中构思自圆其说的体系,“生活的选择弱化了”,“书本中的哲学停止了对人类进行考问”(第21页)。正是在这种情形下,梅洛-庞蒂请出了哲学家们的“导师”苏格拉底。

苏格拉底是一个从不写作、从不在国家教席中讲授,而是在街头讲话,并对流行意见和权力机构持异议的人。苏格拉底不谈自然而论人类,让哲学从天上回到人间。但奇怪的是,整天谈论人世的哲学家却不食人间烟火。因为按照喜剧家阿里斯多芬的描述,这个非现实色彩的哲人实际上生活在“云”中,在一只悬空的“篮子”中。作为西方哲学第一座丰碑的柏拉图哲学正是借助精神助产婆苏格拉底而横空出世的,影响持久的柏拉图主义一直按照理想的蓝图为哲学规定了基本的使命,理念世界和日常生活世界的二分构成为整个西方哲学的最根深蒂固的二元对立。两千多年来,西方世界一直赞美的是这种理想主义或唯心主义或理性主义。然而,苏格拉底的饮鸩离世和柏拉图的“理想国”生活为哲学预设了漂泊的宿命。这要求我们既看到哲学的消极功能或者说批判功能,同时又要警惕其不足。

从前的哲学家大都是自由知识分子,他们被看做是社会的良知、良心。当然,随着学院制度的发展,哲

学与其他学科一样,走向规范化,思想的色彩在淡化,学术和知识的成分在增加,但哲学的本分依然是批判精神。尽管哲学家不再充当普遍精神的代言人,不再是理想蓝图的绘制者,但他至少在具体领域中、从身边着手展开其批判性功能。哲学尽管“无用”,但并非不关注人类命运,它只是采取了另外的方式,它拒绝不加思考地认同事物的现状。哲学家不是一个完全认同现实并为之辩护的人,但也并不是一个单纯的反叛者。苏格拉底教导人们要服从城邦,并且自己自始至终服从城邦,他其实告诉我们的是:在渴望改变法则中遵守法律,如同在渴望和平中投入战斗。(第23页)这是一种“实为拒绝的服从方式”。其实,哲学家不可能高处云端,他始终是“有处境的”,“他需要对话”,“他克服自己的局限的最可靠的方式是与其他处境(其他哲学家或其他人)相沟通”<sup>①</sup>。

苏格拉底的惟一武器是反讽,这是“与他人的一种有距离然而真实的关系”。这当然不是说哲学家自命不凡,因为苏格拉底的反讽并不只是针对别人,同时也针对自己。这不是一种玩弄事情和他人于股掌之间的浪漫反讽。它提醒人们不存在什么绝对知识,并因此要求他们始终保持开放的心灵。但是,社会却要求哲学家提供积极的东西,于是就产生了冲突,导致了人们对他的误解,甚至引起了人们的残暴。在梅洛-庞蒂看来,苏格拉底完全回到自身之内寻找公正与善,恰恰走向了自己想要做的事情的反面。应该懂得,他人并非全是傻瓜蛋。哲学家如果不能够协调好与现实、与他

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《符号》,Gallimard出版社1960年版,第62页。

人的关系,就会遭遇苏格拉底相同的命运:“有理由担心,我们的时代也在拒斥生活在这个时代的哲学家,哲学只得再一次高处云端。”(第26页)哲学研究就是去寻求,但“我们今天几乎不寻求”;哲学要求观察,但“在否定与忧愁情绪代替了确定性的这个世界中,人们尤其不寻求去观察”;在这种情形下,真正主张寻求和观察的哲学于是“被看做是渎神的”(第26—27页)。

然而,在梅洛-庞蒂看来,真正的哲学家并非不采取行动,并非在“导师的笔记本”中寻找答案,他不过是以相对超然的姿态为自己规定了某种有别于众人的行动类型。这其实涉及到了哲学与历史的关系问题。针对这个问题,梅洛-庞蒂引出了众多哲学家的含混姿态,我们尤其应该谈到黑格尔和马克思给予我们的启示。面对历史主题,“哲学似乎对自身感到绝望”。原因在于,一些人看到的是哲学被外在地决定,“哲学家被要求取消自己作为哲学家的地位”,另一些人“只是通过让哲学与环境疏远并且使它成为一种体面的托词来维护哲学的自足。有人捍卫哲学,有人捍卫历史,把它们看做是竞争的传统”(第31页)。而梅洛-庞蒂却表示,应该消除纯哲学与纯历史这一双胞胎神话。(第102页)这是因为,单从内部或单从外部是不足以说明哲学的,“纯哲学的拥护者与社会经济说明的拥护者在我们眼皮下交换角色”。(第102页)

在《符号》的前言中,梅洛-庞蒂表示,时代的状况造成了哲学和历史各行其是:“人们讥笑那种希望‘历史进程’通过他的书桌而进展的哲学家。他则以清算历史的荒谬性作为报复。这就是他在如今的世俗滑稽

剧中的角色。”<sup>①</sup>而在他本人的看法中,哲学既不高高在上,也不完全服从于历史:“哲学既不是历史的仆人,也不是历史的主人。”它们之间的关系“是一种有距离的作用”,“哲学更多地与它自己的责任而不是政治责任联系在一起,它更多地是自由进入各处,而不是替代某个人,不是玩弄激情、政治和生命,它不是在想像中重现它们,而恰恰是要揭示我们所寓居的存在。”<sup>②</sup>无论如何,哲学应该考虑处境意识,这意味着我与他人相处,绝对的自由和孤独是不可能的。我和他人始终共命运,“不存在着绝对的无辜,同理,也不存在绝对的有罪。所有的行动都反映了某种我们没有完全选择,也因此并不绝对负责的事实处境。”<sup>③</sup>

杨大春讲

梅洛-庞蒂

其实,黑格尔已经告诉我们,哲学并不是超然于历史的,“通过把哲学看做是对历史经验的理解,把历史看做是哲学的生成,黑格尔已经将它们视为同一的。”(第31页)当然,黑格尔最终是在体系中、在思辨中将两者统一起来了。梅洛-庞蒂表示,既然一切只是在体系中才有意义,唯有哲学家能够赋予意义,哲学和历史的统一就是虚假的,“正是哲学家在思考和宣布历史与哲学的同一,这就是说不存在着同一”(第32页)。于是,就引出了马克思的解决方案。我们通常认为马克思以唯物辩证法对立于黑格尔的唯心辩证法。梅洛-庞蒂则表示,尽管对黑格尔进行了尖锐的批评,马克思并不把哲学看做是历史的反映,并没有简单地颠

① 梅洛-庞蒂:《符号》,Gallimard出版社1960年版,第20页。

② 同上。

③ 梅洛-庞蒂:《意义与无意义》,Gallimard出版社1996年版,第48页。

倒两者的关系。他只是抛弃了哲学家把系统悄悄地塞给历史,然后又宣布在历史中发现了它的作法。马克思在社会生活中找寻历史的合理性,而不像黑格尔哲学那样根据合理性赋予历史以生存权。

在这种新的哲学与历史关系中,“历史意义内在于人类内部的事件中,并且同它一样脆弱”,而哲学不再具有“穷尽一切的力量”,也不再“是对于有价值的历史的简单反映”。人们摧毁超然的认识论哲学,为的是实现它,于是,“合理性从概念进入人类内部实践的核心,而某些历史事实获得了形而上学意义。哲学就生存在这些事实之中”(第33页)。梅洛-庞蒂表示,马克思并不像人们认为的那样,以一种物质辩证法取代了意识辩证法,他“没有将辩证法移植到事物中,而是将它移植到了人类中”(第33页)。这样看来,梅洛-庞蒂和萨特一样,只承认“人学辩证法”,而不承认“自然辩证法”。当然,这是马克思的继承人所没有看到的,而且马克思后来也放弃了的一种主张。

梅洛-庞蒂认为,黑格尔和马克思的一些洞见在一些更专门的新近研究中得以恢复。梅洛-庞蒂提到的是索绪尔的语言学理论,他认为索绪尔“可能已经提供了一种新的历史哲学的轮廓”(第35页)。这种历史哲学探讨的是人们在某一共同体中通过语言而共在,“作为一个象征系统的参与者,我们彼此之间在对方的眼皮下生存,彼此一道生存,语言的变化既源于说的意愿也源于听的意愿。象征系统发生分子层次的变化,在此产生了一种冲破著名的二元对立的既非物质也非观念的意义,因为它是对我们的共在的调整”(第36页)。依然是含混地同时承认了两个方面:一方面,

“哲学完全是历史的，它从来都没有独立于历史话语之外”；另一方面，“哲学的、美学的和文学的批评保持为内在的，历史不能取代它们”（第36—37页）。

通过对以上哲学家的反思，梅洛-庞蒂树立了怎样的哲学家形象呢？每个哲学家其实都是“跛脚的”，其哲学都是“脆弱的”，因此是“悲剧性的”，因为“在它自身中包含其对立面”。哲学家其实并不在“人”之上，有一个纽带把他们与世界和历史联系在一起，他们不是与绝对，而是与不断更新的世界形象打交道。他们“都在事件中思考真理，他们共同反对根据原则而思考的自高自大的人，共同反对不根据真理而生活的不择手段的人”（第40—41页）。哲学家与“人”的区别在于，“哲学家是惊醒者，是在说话的人，而人沉默无声地把哲学的悖谬包纳在自身之内”（第41页）。这里似乎要表明这样的意思，哲学家的“言”其实与人们的“行”并不存在真正的鸿沟。哲学家虽然并非完全是时代的代言人，但他也决不超然于其时代。哲学家确实会发出一些与时代不合拍的杂音，他是批判功能的化身。但是，批判并不是要远离社会现实。梅洛-庞蒂真正要说的是：哲学不会苟同流俗，但并不远离人间。它不惟原则，但依循真理。

梅洛-庞蒂在演说中恳切地希望法兰西学院的同事认可他对“哲学生活”的尝试。（第1页）这是一种真正与众不同的生活吗？在1958年2月17日的一次访谈中，梅洛-庞蒂被要求谈谈这种“哲学生活”。他这样回答说：“我从没有打算说，也没有说过哲学生活是另一种生活，哲学家是另一种人。尼采认为结婚的哲学家是一个笑剧人物，人们不可能是哲学家同时又

杨大春讲

梅洛-庞蒂

参与世俗生活。这绝对不是我想要说的。”又说：“哲学的行动是一种需要很久才到期的行动，但它仍然是一种行动。”<sup>①</sup>梅洛-庞蒂在哲学家与自由作家之间进行区分，认为哲学家“不像作家那样有权利扎根在内心生活中。他打算思考的是所有人的世界。很少有哲学家是无政府主义者。他们差不多全都承认他们需要一个国家和一种权力，他们不会洗手不干，却也不会赞同神话，或者仅仅训斥说这是一种神话。这就是他们的苦恼。他们绝没有反常，没有贵族的毛病。”<sup>②</sup>也就是说，他对政治、对现实社会保持某种若即若离的关系。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

哲学家要适度地远离世界，“为的是看清它，理解它”。梅洛-庞蒂显然不像萨特那样以社会的良知自居，他只是始终对世界投入一种“非常专注、非常单纯的目光”。哲学家致力于对世界和人生的思考，但并没有直接意识到要服务于他人，“一个哲学家，在其工作时，并没有想到服务于他人，更没有想到他的作品。哲学工作在其自身中有其明证，正如无论什么其他的工作一样。他并没有比种庄稼的农民和制造的工人更多的忠诚、更大的雄心。他可以同时在近处和远处，在你看来是难以想像的，然而这却是哲学家的定义，这或许甚至是人的定义。”<sup>③</sup>在哲学越来越学术化、学院化，越来越去思想、去理想的状况下，梅洛-庞蒂艰难地为哲学进行着辩护。他不过是想说明，要完全像苏格拉

① 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第285—286页。

② 同上书，第287页。

③ 同上书，第289页。

底那样以死为代价来抗争是没有意义的,但哲学家依然在为人类的命运殚精竭虑。最终说来,当代哲学家从苏格拉底之死中获得的教益是,应该明白什么时候服从,什么时候批判。

梅洛-庞蒂围绕行为、知觉和身体而展开的现象学,要解决的不是笛卡儿的普遍意义上的纯粹我思问题,康德的普遍意义上的先验意识问题,胡塞尔的单子意义上的先验意识问题,而是身体、他人和语言这些“具体”问题。这些问题在哲学传统中有一些资源,但决不存在着现成的答案。不仅如此,这些问题的出现导致的是哲学的危机或“非哲学状态”。梅洛-庞蒂已经面临着后来的人们所说的哲学终结问题。如果说康德在哲学已经成为老妇的哀怨中努力进取的话,当代哲学家则在或乐观地入世或悲观地出世中让哲学“终结了”。梅洛-庞蒂看到的实际上是哲学的转型。在有关存在论的课程中,他为我们描述了“我们的非哲学状态”,《眼与心》等作品则是关于“非哲学”的典范之作。面对所处时代出现的“非哲学状态”,他没有滑向悲观主义,他并不认为哲学已经终结。他依然对哲学赞美有加,认为这是新哲学发展的一种契机。

梅洛-庞蒂这样来描述当代哲学的非哲学状态:“存在着一种我们所处的人类状态,它是 1. 通常的、古典意义上的哲学的毁灭者,2. 然而它在其顶点中呼唤哲学的觉醒——胡塞尔所谓的凤凰涅槃。”他进而做出这样的推论:“由此 1. 明确的、规范的哲学的衰落; 2. 文学、艺术等等的哲学特征。”然后表明他自己的立场:“我的论题:哲学的这种衰落是非本质的;是从事哲学的某种方式(根据实体、主—客体,因果性)的衰

杨大春讲

梅洛-庞蒂

落。哲学将在诗歌、艺术等等之中,在一种与它们更为紧密的关系中找到帮助,它将重新诞生并因此重新解释它自己的形而上学过去——它并不是过去。”<sup>①</sup>也就是说,哲学不应该沉溺于“辉煌的”过去,而是要通过艺术性地重构自身历史而看到自己的新生。这里当然不存在一种必然的逻辑进展,所以梅洛-庞蒂承认这是一种“危机”。正因为此,新哲学思想的出现也就不那么“旗帜鲜明”:它要么是“结结巴巴的”,要么是“半沉默的”。

在梅洛-庞蒂看来,新哲学面对着两重危机:一是人与人关系中的危机。梅洛-庞蒂敏锐地意识到,在他所处的时代,不仅在实际上,甚至在原则上都出现了对于人与人的共同可能性的质疑。其实,这是自马克思以来,基于资本主义社会被阶级矛盾所撕裂这一事实而提出的问题。合理性和普遍主义受到了非理性主义和虚无主义的侵蚀,正因为如此,专制主义和法西斯主义也有了可能。总之,“我们的种族中心论,我们的作为素朴信念的普遍主义”导致了各种问题<sup>②</sup>。二是人与自然关系中的危机。这一危机更为迫切:“技术革命的逻辑;炸弹,原子能。”<sup>③</sup>这显然是有感而发,面对人类足以制造出毁灭人类自己和自然的难以控制的致命力量,梅洛-庞蒂不可能只是立足于“形而上学沉思”,他力图为我们揭示人类在与自然的关系中碰到的一种奇特逻辑:“宇宙完全是人性的和完全是非人

① 梅洛-庞蒂:《1959—1961年课程笔记》,Gallimard出版社1996年版,第39页。

② 同上书,第41页。

③ 同上书,第42页。

性的”，“自然主义和人工主义的混合：新达尔文主义”，“因果实在论的存在论与人工主义思想的一致”<sup>①</sup>。我们与自然的毁灭性的力量打交道，而这一切却又是人为的产物。

这两重危机在思想领域表现为哲学危机、人学危机和科学危机。在索邦大学的《人学与现象学》课程中，梅洛-庞蒂这样告诉学生：“胡塞尔在哲学上的努力，就其精神实质而言，实际上只是用来同时解决哲学危机，人学危机和科学危机，我们现在还未走出这些危机。”<sup>②</sup>从笛卡儿以来的现代哲学追求的是普遍的科学理想，但这一理想未能实现，其结果是自然科学和精神科学的独立。所以这里列出的三种危机，实际上是普遍科学理想的危机，分别在科学（即自然科学）、人学（即精神科学）和哲学中体现出来。所谓的危机，在这些学科中都表现为自身价值或者内在价值的丧失，结果是走向外部决定，走向相对主义和非理性主义，“科学的危机、人学的危机和哲学的危机有走向非理性主义的趋势。理性主义本身看起来是某些外部条件的偶然的历史产物。”<sup>③</sup>胡塞尔无疑要避免这种情形，与福柯正面承认理性和科学是偶然的历史产物形成鲜明的对照。梅洛-庞蒂的哲学思考同样源于危机意识，这与胡塞尔并没有什么不同，但他面对危机的姿态却全然不同。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

---

① 梅洛-庞蒂：《1959—1961年课程笔记》，Gallimard出版社1996年版，第43页。

② 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第49页。

③ 同上书，第51页。

梅洛-庞蒂在很大程度上认可对于普遍科学理想的消解；认同于心理主义、社会学主义和历史主义，即要求充分考虑哲学家的心理处境、社会处境、历史处境。他似乎像福柯一样，承认了理性的历史生成，承认了理性本身的偶然性。面对胡塞尔对非理性主义的担忧，他乐观地相信：“非理性的经验一定不会简单地被忘记”，甚至认为“最高的理性与非理性为邻”<sup>①</sup>。与其他哲学家诗意地消解形而上学不同，梅洛-庞蒂却在这种非哲学状态中诗意地守护着某些古老的形而上学主题。也就是说，早期现代哲学在黑格尔那里实现了哲学的“完成”或“终结”，后期现代哲学“在黑格尔之后”，也因此“在形而上学之后”，这意味着形而上学的终结。但梅洛-庞蒂要问：“克尔凯戈尔、马克思、尼采他们真的属于形而上学之后吗？”胡塞尔要人们警惕非理性主义的提示似乎没有任何效果。这是因为，在既造成人类危机，却同时可能为人类提供更广阔空间的现代技术社会中，我们的大地本身变得失去了根基：我们可能会有另一个可以居住的行星，大地于是变成偶然的，人与人的关系也因此变成偶然的。

梅洛-庞蒂要求重建形而上学，但借助的却是现代文学艺术，这同样为我们引出了一种奇特的逻辑，一种把诗人请回哲学王国的要求。这意味着冲破科学技术和古典形而上学的双重障碍，要求回到人与人、人与自然的更为原初的关系中。在艺术中，我们可以发现人的身心交融，人与人的共在，人与自然的共生。正是

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《意义与无意义》，Gallimard 出版社 1996 年版，第 7—8 页。

“世界之肉”、“野性自然”、“蛮荒存在”这些似有神秘色彩的概念引领着我们回归形而上学。我们由此想到海德格尔后期的诗意之思：“天”“地”“神”“人”的游戏，荷尔德林、里尔克的诗蕴。诗意地栖居，“语言是存在的家”之类表述几乎被梅洛-庞蒂照单全收。梅洛-庞蒂和海德格尔一样，为我们指引的是一条回归诗意之路，让我们以艺术的方式维护世界的神秘，因为艺术的本性就是神秘莫测。梅洛-庞蒂哲学的这种文学艺术性指向是非常有价值的，我们尤其应该看到这种倾向对于其晚期哲学的意义。关于这一点，我们将在第五讲中进一步展开。

杨大春讲

~~梅洛-庞蒂~~

## 第三讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 现象学的主题转换—— 解读《知觉现象学》 “前言”

在梅洛-庞蒂那里,现象学要求提供一种完整的哲学,现象学包罗一切,这与胡塞尔的看法颇为不同。因为在后者那里,纯粹现象学与以之为基础的现象学哲学仍然是两个不同的东西<sup>①</sup>。梅洛-庞蒂的这种倾向在众多的作品中都体现出来,而《知觉现象学》“前言”则非常简明扼要地传达出了这方面的信息。从这篇“前言”中,我们可以看到梅洛-庞蒂对于现象学主题的简明表述,其中包含了他本人与胡塞尔的现象学观念的

---

<sup>①</sup> 施皮格伯格:《现象学运动》,北京:商务印书馆 1995 年版,第 755 页。

同异,或者说他对胡塞尔思想的创造性转换。施皮格伯格说:“梅洛-庞蒂关于现象学的意义的最明确最重要的论述是他的《知觉现象学》序言,这个序言将对于胡塞尔现象学的独特的重新肯定与重新解释结合在一起。”<sup>①</sup>由于这样的特点,有学者认为,初始者宜从这一“前言”和《人学与现象学》开始,以便在不知不觉中开始走在现象学的道路上<sup>②</sup>。

《人学与现象学》也是理解现象学的一个重要文本,它是梅洛-庞蒂在索邦大学的重要讲座之一,涉及的主要是现象学与心理学、语言学和历史学的关系。该文本后来收入到《儿童心理学与教育学:索邦1949—1952课程》中,也被收录在《旅程二》中,两个版本有一些出入。因为没有中译本,我们不拟过多引用,只是把它作为《知觉现象学》“前言”的必要补充,我们引用的是《旅程二》中的文本。我们以为,梅洛-庞蒂哲学确实具有现象学“前言”或“导论”的作用。不过应该充分考虑到这样的事实:梅洛-庞蒂与胡塞尔之间既有断裂又有连续,完全从他出发,不可避免地会“误读”现象学,或者说最终收获的是带梅洛-庞蒂“成见”的现象学。

梅洛-庞蒂对胡塞尔的“重新肯定”和“重新解释”过多地关注胡塞尔的“非思”,并因此包含着改变胡塞尔现象学事业“颜色”的危险。当然,我们也可以从另

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 施皮格伯格:《现象学运动》,北京:商务印书馆1995年版,第756页。

<sup>②</sup> 今村仁司等:《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔:现代思想的源流》,石家庄:河北人民出版社2002年版,见附录的《现代思想年表》,第257页。

一角度来考虑问题：或许只有在梅洛-庞蒂那里，我们才可以看到现象学的“全貌”。这是因为，梅洛-庞蒂的带有含混、甚至调和色彩的哲学尽可能地“囊括”了现象学的精华，涉及了现象学的方方面面。更为重要的是，通过《人学与现象学》等文本，他密切关注和探讨了现象学与人文学科的关系，让现象学超出于某一具体学派，成为一种具有普遍关怀的哲学。梅洛-庞蒂这样讲道：“探讨现象学与各种人学的关系，我不想涉及一个学派问题，后者只是根据某一哲学思潮的论题和意见而提出来的。”<sup>①</sup>

应该注意到，经过梅洛-庞蒂的改造，现象学的核心显然不是先验主观性问题，不是意识活动对于意识对象的构造这样的问题，而是涉及到“人与世界、与他人、与自己”的活生生的真实关系。正是由于这样的更为广泛的关怀，他就不得不考虑哲学与人文科学的关系。福柯把主体问题与人文科学的历史联系在一起，看来也有些认同于梅洛-庞蒂的思路。从总体上看，梅洛-庞蒂将胡塞尔的意识现象学转换为以身体隐喻为核心的现象学。身体问题重点考虑的是人与自然，与社会、文化、历史的关联，而不是从生物学或生理学意义上考虑人的自然属性。身体问题是其总主题，而这个问题是在多个领域展开的，涉及到多个层面，并因此形成了多个主题。具体表现为四大主题：身体主题、他人主题、语言主题和世界主题，其他问题都可以合并到这些主题之中。

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第49页。

所有这些主题都是在表面肯定胡塞尔相关主题基础上进行重新解释的结果,因此既可以作为一般现象学的主题,又是特殊的知觉现象学的主题。其实,要真正分清楚哪些东西是梅洛-庞蒂本人的看法,哪些是他要赞成的或要批评的看法非常困难。有学者这样写道:“即使对于职业哲学家来说,梅洛-庞蒂的文本也造成了相当多的难题,因为其现象学分析极端复杂,其风格使我们难以将作者自己的立场与他所要批评的区别开来。梅洛-庞蒂探索相关观念与主题的强烈爱好使他的‘论证’难以捉摸,不连贯,有时甚至不完整。此外,其文本充满间接引用并表现出对笛卡儿、康德、胡塞尔、海德格尔和萨特非常了解的样子。”<sup>①</sup>也就是说,我们不仅穷于应付他与胡塞尔的关系,而且在他与其他现象学家或现象学的先驱之间的关系方面也需要花费相当的精力。

我们先按“前言”的自然进程来大致地勾勒梅洛-庞蒂对于现象学的简明描述,随后进行某种分类总结。第一自然段和第二自然段构成为一个单元。在这里,梅洛-庞蒂主要向读者解释了他为何要提出“什么是现象学”这一问题。他表示,在胡塞尔最初那些著作出版半个世纪之后,还要提出这个问题,是因为“这个问题远没有得到解决”(第1页)\*。在梅洛-庞蒂眼里,现象学包含着矛盾的定义,也可以说,胡塞尔对现象学

---

① 朗格:《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉:指南与评论》,Macmillan出版社1981年版,第VII页。

\* 本讲引用的是中译本的《知觉现象学》(北京:商务印书馆2001年版)一书,我们在后面的引文中只注明中文本页码。我们同时参考了法文原版,故译文多有改动,文中并未一一注明。

的“经典”、“正统”或“正面”定义是不够的，还需要补充或者说需要进行改造，并从中开展出有利于他本人的东西。在胡塞尔的“正统”看法中，“现象学是关于本质的研究”，并因此“把所有的问题都归于对本质（例如知觉的本质，意识的本质之类）加以界定”；梅洛-庞蒂则补充说，现象学也是一种“把本质重新放回生存中”的哲学，它“否认我们不从人和世界的‘事实性’出发就能够理解人和世界”（第1页）。这显然是一种结合生存与本质的要求。

也就是说，胡塞尔似乎停留在观念领域，把问题局限在认识论范围，而梅洛-庞蒂更关注人的生存，从认识论进展到了生存论。在前者那里，现象学是一种“先验哲学”，“它为了理解人和世界而将自然态度的断言加以悬置”；而后者则表示，现象学也是这样一种哲学，“对于它来说，在思考之前，世界总是作为一种不可剥夺的在场‘已经在此’，于是寻找和世界的这一自然联系的整个努力最终给予现象学一种哲学地位”（第1页）。前者强调的是意识活动的优先性，世界不过是意识活动的构造物；对于后者而言，世界是某种前客观地、前反思地存在着的東西，是人的生存不得不与之打交道的东西。换言之，世界主要不是我们客观地进行认识的对象，而是我们与之发生互动关系的生存环境。

对于胡塞尔来说，现象学“是一种作为‘严格科学’的哲学的雄心”；而梅洛-庞蒂表示，“它也是对‘实际经验到的’空间、时间、世界的说明。”（第1页）胡塞尔承袭笛卡儿和康德以来的普遍科学理想，哀叹这一理想只在自然科学中获得了成功，而未能在哲学中得

以实现,并力图通过现象学的方略突破障碍;梅洛-庞蒂则认为,现象学应该考虑人的经验,时间、空间和世界被我们“经验到”,而不是被科学地“认识到”,因为它承认特殊性,而不是单纯认同普遍性。在胡塞尔那里,就像在康德那里一样,时间、空间和世界都与意识的创造活动联系在一起;而在梅洛-庞蒂那里,这些方面都与身体经验密切相关。

对于胡塞尔来说,现象学“是按照我们的经验之所是直接描述我们的经验的尝试,而没有考虑其心理上的发生,没有考虑科学家、历史学家或社会学家能够为其提供的因果解释”(第1页)。这里又出现了一组对立。在胡塞尔那里,经验是纯粹的,因此摆脱了心理的、历史的、社会的因素;而在梅洛-庞蒂那里,经验却是含混的,混杂着上述因素。在早期阶段,胡塞尔现象学考虑的是对现象或本质(现象即本质)的直接描述,而没有考虑对其进行解释,这是“回到事物本身”所要求的。但是,梅洛-庞蒂却将描述与解释相结合,承认心理的、历史的、社会的因素的作用,这意味着理性与非理性因素的结合。梅洛-庞蒂同时告诉我们,胡塞尔晚期提到了“发生的现象学”,甚至“构造的现象学”,表明他在一定程度上认同了心理的、历史的、社会的因素的作用。

如上几点是梅洛-庞蒂对现象学所包含的内在矛盾的总结,也可以说是海德格尔现象学与胡塞尔现象学之间的矛盾。其实,这主要体现为他本人的现象学与胡塞尔现象的不一致,也可以说他力图对胡塞尔现象加以海德格尔式的修正。当然,这种修正是有根基的,并不表示海德格尔和他本人完全是另起炉灶。梅

杨大春讲

梅洛-庞蒂

洛-庞蒂写道：“人们想通过区分胡塞尔的现象学和海德格尔的现象学来消除这些矛盾吗？但整个《存在与时间》在胡塞尔那里有其迹象，从总体上看只不过是胡塞尔在其晚年看做是现象学第一主题的‘自然的世界观念’或‘生活世界’的解释，由此矛盾再度在胡塞尔本人的哲学中出现。”（第1—2页）这无非是说，海德格尔和他本人的思想有其独创性，但又在胡塞尔那里有其根据。这表明，胡塞尔思想本身是不确定的，包含有多种读解的可能性。真正说来，胡塞尔要求回到生活世界，为的是更好地回到先验主观性，但海德格尔和梅洛-庞蒂却认为停留在中途就够了。

在一个追求确定性的读者眼里，现象学既然包含着内在矛盾，既然没有获得自我规定，它也就只能是“一种神话和时尚”，其成功不过在于满足了人们的追新猎奇。梅洛-庞蒂表示，就算是这样的，我们也还需要去理解“这一神话的魔力和这一时尚的源起”。而真正“严肃的哲学”会发现，现象学作为一种“方式”或“风格”被实践、被认识，“在达到完全的哲学意识之前，已经作为一种运动而存在”（第2页）。这就把现象学放到哲学史的宏大背景中了。他告诉我们，现象学“很久以前就上路了”，现象学家们在黑格尔那里、在克尔凯戈尔那里、在马克思那里、在尼采那里、在弗洛伊德那里都找到了可供利用的资源。从列举的名字可以看出，梅洛-庞蒂是把现象学与存在主义放在一起的，严格说来，这些人物对胡塞尔影响很小，对萨特和他本人则影响甚大。影响胡塞尔的应该是笛卡儿和康德。

梅洛-庞蒂同时提醒我们，这不是说上述人物就是

现象学家。其实，一切取决于解释者或引述者的姿态，“对文本的语文学评注不能给出任何东西，我们在文本中所找到的只不过是置于其间的东西”，“正是在我们自身中我们找到了现象学与其真实意义的统一”（第2页）。这看起来就像意大利哲学家克罗齐（1866—1952）“一切历史都是现代史”的翻版。针对上述先哲如此，针对胡塞尔和海德格尔亦然。我们并不是教条地对待现象学和现象学家，并不局限于“注重引文”，“现象学只能通过一种现象学方法才能获得理解”。我们应该回到“现象学本身”，这意味着我们与现象学的原初关系，我们通过阅读胡塞尔和海德格尔，感受到的不是接触一种新的哲学而是认出了我们所期待的东西。（第2页）这也意味着，现象学在每一个人那里都是不一样的。而按施皮格伯格的说法，这些看法表明，“梅洛-庞蒂认为自己有权利按照他自己的需要和见解解释现象学”<sup>①</sup>。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

现象学探讨的主题与生活、生存密切相关，正因为如此，现象学不可能以静态的、完成的方式存在，现象学其实“长期以来始终停留在开始、难题与愿望状态”（第2页）。这就为梅洛-庞蒂本人创造性地读解胡塞尔找到了“根据”。在接下来的各个部分，他为我们表述了他自己的观点在胡塞尔思想基础上的创造性展开。这些表述其实并不那么明确，大体上围绕着意识主体向身体主体的转换来进行。我们在后面的工作中，将结合其后期的有关表述，对这一“前言”的有关

<sup>①</sup> 施皮格伯格：《现象学运动》，北京：商务印书馆1995年版，第756页。

思想进行重新整理,以便让我们更清楚地把握现象学诸主题。我们现在还是按照“前言”本身的顺序,来复述梅洛-庞蒂对胡塞尔思想的解释和发挥。也可以说,从第三自然段开始,梅洛-庞蒂开始进入其“正题”了。

第三、四、五自然段构成成为一个独立的单元。梅洛-庞蒂在这里下的第一个断言是:“现象学在于描述,而不在于解释和分析。”(第2页)按照梅洛-庞蒂的理解,胡塞尔的现象学是一种“描述的心理學”,它要求“回到事物本身”,也就是如其所是地描述现象,而不做出心理的、社会的、历史的解释,这就突出了胡塞尔的严格科学的理想对于心理主义、历史主义和相对主义的排斥。但梅洛-庞蒂要提出的却是科学经验的派生性:“我对世界所知道的一切,甚至借助于科学所知道的一切,也是从我自己的某种观点或关于世界的某种经验出发的,没有这一观点或经验,科学的符号不会说出任何东西来。整个科学世界建立在实际经验世界的基础上,如果我们打算严格地思考科学本身,精确地评价其意义与影响,我们就应该首先唤醒世界的经验,科学只是其派生的表达。”(第2—3页)

应该注意的是,梅洛-庞蒂并不真的排斥科学。严格地说,他只是否定从笛卡儿以来一直延续到胡塞尔的普遍科学理想或科学客观主义。在《人学与现象学》中,他这样看待胡塞尔现象学与科学心理学的关系:“胡塞尔不打算用哲学取代心理学,也不打算用心理学取代哲学。它们每一个都应该有其自主。心理学的自主表现为:正是由它来负责调查事实和事实关系。但上述事实和关系的最后含义只能由一种现象学本相

来提供,我在这种本相中得出了知觉、形象和意识的本质。”<sup>①</sup>这其实是他自己的立场,或者说他力图在胡塞尔本人的思想中找到突破普遍科学理想的资源。另外要注意的一点是,胡塞尔关注的是演绎科学,而不是归纳科学,他的普遍科学理想对建立在心理经验基础上的科学也持排斥态度。而在梅洛-庞蒂那里,这样的区分似乎无关紧要。

在这里应该注意到纯粹经验与生存经验的区分。胡塞尔唯心主义地把纯粹意识看做是一切的源泉,而梅洛-庞蒂承认的则是知觉经验的首要性,正因为如此,“单纯描述的要求既排除了反思分析的态度,同样也排除了科学解释的态度”(第3—4页)。不管在反思的分析中,还是在科学的解释中,世界都依赖于主体,即纯粹的观察着。梅洛-庞蒂表示,科学的视野暗含着意识的视野,其要点是:世界围绕着我并为了我而存在,而回到事物本身则是对这两种视野的摆脱。“回到事物本身,就是要回到认识总是要谈到的且先于认识的世界。相对这一世界而言,科学的全部规定都是抽象的、符号性的和依属性的,如同地理学相对于风景一样——我们在风景中最先领会到的是一片森林、一片牧场或一条河流。”(第3页)

按照梅洛-庞蒂的看法,不管是在康德那里,还是在笛卡儿那里,世界并没有丧失其存在,但却“由于我思而确定”,“带上了‘对……思考’的标记”。最终说来,“将说明替换为建构”(第4页)。这其实是把外部

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第74页。

世界归结为内心的构造，而主体成为了奥古斯丁所说的“内在的人”。梅洛-庞蒂要强调的是：一方面，“实在有待于我们去描述而不是有待于我们去构造或构成”，“世界不是我拥有其构造规则的一个对象，它是自然环境和我所有的思想、我所有的清楚的知觉的场所”。另一方面，不存在“人的内部”，“人是在世的”，他不是内在真理的核心，而是“一个献身于世界的主体”（第4—5页）。这样一种姿态明显地摒弃了纯粹主体和纯粹客体的二分，为后面描述人的身体经验及其在世存在埋下了伏笔。从这里可以看出，胡塞尔与笛卡儿以来的早期现代理性主义者的一致性，他们都停留为一种内在形而上学。梅洛-庞蒂要冲破的正是这种强调内在性的主体形而上学。

第六、七自然段也构成成为一个独立的单元。在前面工作的基础上，梅洛-庞蒂要告诉我们“现象学还原的真实意义”。胡塞尔在还原问题上自始至终花费了大量的时间和精力。在他那里，通过对自然态度的悬置，首先是“世界”被放在了括号里：“还原都被表述为回到先验意识，在这一先验意识面前，世界在一种绝对透明中展开，贯穿地被一系列统觉赋予生机，哲学家被授权从这些统觉的结果出发进行重构。”（第6页）这被归结为一种先验唯心主义，它在笛卡儿那里有其雏形，在康德那里则获得了典型的体现。与此同时，“他人”也被忽视了。在这一视野中，先验意识是我们的意识、普遍的意识，于是，“反思的分析就像忽视世界问题一样忽视他人问题”（第7页）。如果就此打住，他人问题在胡塞尔那里，似乎就像在反思哲学传统那里一样，并未获得任何地位。

然而，梅洛-庞蒂要告诉我们的却是，胡塞尔违反“先验还原”的本性，提出了他人问题，并因此在其思想中出现了“别的自我”的“悖论”（第7页）。问题虽然提出来了，却难以解决。那么问题的症结何在？梅洛-庞蒂表示，由于胡塞尔停留在我的纯粹意识与他人的纯粹意识的关系中，因此无法克服这一“悖论”。他本人试图在生存论意义上解决这一问题。也就是说，不管是“我”还是“他”都应该包含着“在自然中的肉身化，至少存在着一种历史处境的可能性。我思应该在处境中发现我，只是由于这一惟一条件，先验主体性才如同胡塞尔所说的能够是一种主体间性”（第8页）。经验的共在是显而易见的，我的先验意识与别的先验意识的平行却需要这种或那种证明。

我思当然与世界、与世内之物有区别，“因为我确实不以事物的方式存在”。但不可否认的是，我并不与世界分处两极，我并不超然面对世界。我完全处于与世界的关系之中。然而，这并不意味着我们与世界的关系有固定的模式，就像科学所总结或规定的那样。我们与世界的关系是一种“感性”的关系而不是“知性”的关系。在与世界的感性或知觉关系中，我们始终感受到的是世界的多样性，而不是知性模式中的普遍规定性。正因为如此，“还原的最好表述或许是胡塞尔助手欧根·芬克谈到在世界面前的‘惊奇’时所给出的。”（第9页）这其实也意味着，彻底还原是不可能的，“还原的最大教益是一种完全还原的不可能性。这就是胡塞尔总是重新考问还原的可能性的原因”（第10页）。“未刊稿还认为，哲学家永远是新手。”（第10页）反思依赖于未经反思的生活，于是，“现象

杨大春讲

梅洛-庞蒂

学还原远不像人们相信的那样是一种唯心主义哲学的表述,它是一种生存哲学的表述”(第10页)。艺术最好地例证了我们与世界的感性关系,而不是与世界的先验关系。

在接下来由第八、九自然段构成的单元中,梅洛-庞蒂重新解释了胡塞尔的“本质还原”或者说“本质直观”。胡塞尔认为,任何还原都既是先验的,也是本质的。本质还原乃是一种从生存上升到本质的方法,也就是说,还原意味着“从我们的生存这一事实过渡到我们的生存的性质、从此在过渡到本质”(第11页)。但在梅洛-庞蒂看来,本质“不是目的”,“它是一种手段”。本质必须经历语言的中介,但“语言从其本义中引入到纯粹表达中的仍然是沉默的经验”。也就是说,胡塞尔并不像让·华尔所说的那样“使本质与生存相分离”,“胡塞尔的本质必定伴随这些本质把经验的全部活的关系带回来,就像渔网从大海深处带回来各种鲜活的鱼和藻类一样”(第11页)。本质通常被看做是静止的、死的、抽象的东西,而现象学却要求回到我们与事物的活的、原初的关系中。

按照这样的理解,探寻意识的本质“不是展开意识的词义”,不是“在说出的东西中逃避生存”,而是关注“自我对自我的呈现”;探寻世界的本质“不是探寻它在观念中之所是”,“而是寻找在任何专题化之前它事实上于我们之所是”(第12页)。这就否定了把意识活动和意识活动对象都予以纯化的努力,并因此保留了它们的“鲜活”性质。在《人学与现象学》中,梅洛-庞蒂也讲过:“本质直观在胡塞尔那里并不意指使用一种绝对与我们的经验相异的、因此只能在例外条件

下才能够实现的超感性的机能……胡塞尔尝试通过这种本质直观找到心理主义和逻辑主义之间的通道,并引起心理学的变革。”<sup>①</sup>也就是说,胡塞尔并不局限于关注纯粹的本质,而是要同时考虑心理情景。这明显弱化了胡塞尔的反心理主义立场。当然,在梅洛-庞蒂眼里,只关注心理情景是不够的,更应该注意的是此在在世的整体结构,即主体与世界的不可分割的关联。

梅洛-庞蒂批判了主观感觉主义和先验唯心主义两种还原理论,一个把世界还原为我们的主观心理状态,一个把世界看做是内在意识的构造物。巴克莱“存在就是被感知”是前者的代表性观点,康德“人为自然立法”则集中体现了后一种姿态。在梅洛-庞蒂眼里,本质还原与这两者都不同,它是这样一种解决:“它要使世界呈现为在完全回到我们自己之前它之所是,这是将反思与意识的未经反思的生命同等看待的雄心。”(第12页)它既不把知觉还原为感觉的组合,也不认为它是一种判断,它被看做是“真理的通道”。而针对世界来说,“世界不是我所思考者,而是我所经历者,我向世界开放,我不容置疑地与世界沟通,但我并没有拥有它,它是不可穷尽的”(第13页)。这就把胡塞尔对世界的否定变成为对世界的肯定,所谓“本质的方法是一种现象学实证主义方法,它把可能性建立在实在性基础之上”(第13页)。也就是说不是生存取决于本质,而是本质取决于生存。非常明显,萨特的“生存先于本质”也是这种意义上的本质还原。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第67—68页。

第十和十一两个自然段重点阐述的是意向性这个概念。在胡塞尔那里,意向性是“现象学的首要主题”,指的是“一个经验的特性”,即“作为对某物的意识”<sup>①</sup>。比如,知觉是某一物体的知觉,判断是对某事态的判断,评价是对某价值事态的评价,愿望是对某愿望事态的愿望,等等。总之,意识活动有针对意识活动对象的指向性关系。萨特也肯定意识具有这种意向性结构,但明显做出了不同的解释,他这样写道:“一切意识都是对某物的意识。这一意识定义可以从两种完全不同的意义来理解:我们要么把它理解为意识是其对象的存在构成成分,要么这意味着意识就其最深刻的本性而言是与某种超越的存在的关系。”<sup>②</sup>这里的两种理解,其实就是胡塞尔和萨特两人的不同理解。胡塞尔认为意识活动和意识活动对象之间的关系是意识之内的关系,而萨特认为意向性活动指向作为超越性的外物。因此意识的意向性也就是超越性,即超出意识自身的范围而达到某一对象。

胡塞尔的意向性概念把对象归结为意识活动的构造,于是悬置了外物的存在,而萨特则认为,意识是对某物的意识恰恰证明了外物的存在:“意识是对某物的意识,这意味着超越性是意识的构成结构,意识生来就在一个不是自身的存在基础上获得支撑。这就是我们所谓的存在论证明。”<sup>③</sup>梅洛-庞蒂认同萨特关于意向性意味着超越性的看法,但他从根本上否定了胡塞

① 胡塞尔:《胡塞尔选集》,上海三联书店1997年版,第563—564页。

② 萨特:《存在与虚无》,北京:三联书店1987年版,第19页。

③ 同上书,第21页。

尔和萨特的纯粹意识概念,把意识意向性改造为身体意向性,把我对世界的纯粹认知关系改造为生存关系,他并且在哲学史上去寻找这种理解的理由。梅洛-庞蒂指出,意向性概念“经常作为现象学的主要发现而被引用”,但“一切意识都是对某物的意识”这一提法“并不新奇”:康德在“驳唯心主义”中已经指出,没有外知觉,内知觉是不可能的(第13—14页)。梅洛-庞蒂显然对康德的说法进行了创造性的解读。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

康德的先验唯心主义是对经验论和唯理论的综合,在知识的形成中同时考虑了两种来源,因此在一定程度上承认了外部世界的作用,即自在之物对我们感官的刺激为认识提供了材料。但从根本上说,最重要的无疑是先天形式的综合作用,对象也因此最终是被构造出来的。然而,不可否认的是,康德思想中也包含着意向性即超越性这样的看法,并因此存在着动摇其先验唯心主义的可能。在这样理解的基础上,梅洛-庞蒂认为,胡塞尔不仅承认了有意识活动的意向性(行为的意向性),而且把这种意向性扩展到了我们与世界的、我们与他人的一切关系之中(效果的意向性)。在扩展的意义上,现象学的“领会”不再局限于古典的“理解”,也就是说,生存领会超越于认识论姿态。意向性的对象既包括“被知觉事物”,也包括“历史事件”,而且也针对各种“学说”,我们的生存领会就是要重新把握它们的整体意向,即对于我们而言的“生存意义”。“因为我们是在世的,所以我们注定处于意义中,我们不能够做或说任何不在历史中获得一个名称的事情。”(第16页)

第十二和十三两个自然段构成最后一个单元。梅

洛-庞蒂首先表示，“现象学的最重要的收获无疑是在它关于世界或关于合理性的观念中把极端主观主义与极端客观主义结合起来了”（第16页）。极端主观主义应该是巴克莱的“存在就是被感知”之类，极端客观主义则应该是笛卡儿和康德的先验唯心主义。前者强调的是认识的私人性，后者承认了认识的普遍有效性。胡塞尔以先验还原与本质还原相统一的方式统一这两者，以纯粹经验克服主观经验的方式统一两者，其实依然停留在笛卡儿和康德一线中。梅洛-庞蒂也强调在经验中统一它们，但这里的经验是知觉经验、身体经验，而不是纯粹经验。在先验唯心主义中，为了避免对立的两种形式，强调的是某种普遍意识，主体实即普遍理性主体，个体直接上升到普遍的地位。而在梅洛-庞蒂那里，则表明了主体与别的主体的关系即主体间性：“存在着合理性，这就是说，视角相互印证，知觉互相证实，某种意义显现出来。”“主体性与主体间性因此不可分割，它们通过在我的现在经验中恢复过去经验，在我的经验中恢复他人的经验而构成它们的统一。”

现象学既不停留在单纯主体一边，也不停留在单纯客体一边，既不认为世界源于我们的理性构造，也不认为世界是完全脱离人的生存的纯粹自然，我们的知觉每时每刻都在见证我们与世界的关系，世界对于我们保持着某种神秘，这是理智的刻板模式无法把握的。“我们每时每刻都参与到各种经验的联系这一奇迹中，没有人比我们能更好地知道这一奇迹是如何形成的，因为我们就是这些联系的纽带。”“真正的哲学要重新学会观察世界。”（第18页）现象学之所以充满活力，就在于它教导我们不断重新学会看世界，正因为如

此,前面所谈的现象学的内在矛盾,“它的未完成和它的始动状态就不是一种失败的标志,它们是不可避免的,因为现象学把揭示世界的神秘和理性的神秘作为其任务”(第18页)。由于这种强调经验、生存、知觉、探讨意义的特征,梅洛-庞蒂把现象学归于与现代艺术同样的努力:“由于同样的关注与惊奇方式,由于同样的良心要求,由于同样的领会世界或新生态历史的意义之意愿,现象学就如同巴尔扎克的工作、普鲁斯特的工作、瓦莱里的工作或者塞尚的工作一样勤勉。从这一方面看,现象学与现代思想的努力连成一体。”(第18—19页)

杨大春讲

梅洛-庞蒂

从前面的有关论述中,我们可以看到,在这篇不算长的“前言”中,梅洛-庞蒂对现象学的历史和主题进行了自己的独特分析,充分考虑到了自己的现象学与胡塞尔现象学的同异。我们认为,他在这里所做的工作,总结起来,其实涉及的是他在身体、语言、他人和世界四大主题上实现的转换,尽管并非每一方面都获得了非常明确的表述。如果我们结合他在1959年关于“生存哲学”的谈话以及他在1959—1960年度课程《自然与逻各斯:人的身体》中的有关表述,应该能够获得比较清晰的线索。在关于“生存哲学”的谈话中,梅洛-庞蒂提到了“生存哲学的几个重要主题”的明确表述,他在这些主题方面与其他存在主义者共性大于个性。在《自然与逻各斯:人的身体》中,梅洛-庞蒂更多地谈到的是他自己的独特观点。

梅洛-庞蒂在“生存哲学”的谈话中一共谈到了三个主题,一是占据核心地位的“肉身化主题”,二是感性世界主题,三是我与他人关系主题,历史主题包含在

最后这一主题之内<sup>①</sup>。惟一没有提到的是语言主题，而这恰恰应该归结为梅洛-庞蒂本人的独特贡献。在《自然与逻各斯：人的身体》中，梅洛-庞蒂虽然立足于人的身体如何从自然中诞生，并因此似乎始终在探讨身体主题，实则完整地包含了四个主题。首先，毫无疑问地包含着世界主题，尤其关注的是感性自然，人自己所是的自然；其次是肉身化主体主题，涉及到的是我与本己身体的关系；再次是我与他人关系主题，这是把本己身体的内部关系推广到我与他人之间；最后还有一个主题，那就是语言主题，要确定的是自然的象征与习惯的象征之间的关系<sup>②</sup>。

我们现在回到《知觉现象学》“前言”，参照上述两个后期文本中的相关表述，看看这些主题是否在这一“前言”中获得了充分体现。在我看来，上面谈到的那些主题在该文本中已经基本成型，只是在表述上略有差异，同时带有解释和说明的功能，即说明自己关心的主题是如何从胡塞尔那里演化而来的。在这里，梅洛-庞蒂基本上按照“知觉主体”与“被知觉世界”之间的关系来探讨“现象学的那些著名主题”。总结起来，如果说在“生存哲学”谈话中主要涉及法国现象学—存在主义诸主题，在《自然与逻各斯：人的身体》中主要阐述他本人关注的主题，那么在《知觉现象学》的“前言”中，我们看到的则是他对整个现象学诸主题的一般论述，但包含了他自己对这些主题的改造和发展。而在《知觉现象

---

① 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier 出版社 2000 年版，第 254—257 页。

② 梅洛-庞蒂：《1952—1960 年法兰西学院课程摘要》，Gallimard 出版社 1968 年版，第 176—180 页。

学》的正文中,则进一步展开了这些主题。

在这一“前言”中,最核心的主题是肉身化主题或身体主题。这一主题谈得最多,几乎出现在每一段落中,但并没有获得非常明确的表述。梅洛-庞蒂关于知觉经验的首要性和科学经验的派生性的看法;他对于“人的内部”或“内在性”的否定及对“在世存在”的强调;他关于生存哲学与唯心主义、生存与本质关系的看法;他对意向性概念的扩展;他以生存经验来解决极端主观主义和极端客观主义的对立,凡此种种,都可以归入到这一主题,该主题也因此贯穿在整个“前言”中。这其实与身体主题或肉身化主题贯穿在他的整个思想中是一致的。其中最为核心的主题转换是从意识意向性向身体意向性的转换,这出自梅洛-庞蒂对胡塞尔思想的创造性改造。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

美国学者朗格断言:按照梅洛-庞蒂的看法,“胡塞尔指出了通向描述地研究生活世界的道路,但却未能懂得其意义。因此未能认识到意识的意向性首先而且主要地是一种身体意向性。”<sup>①</sup>《知觉现象学》的第一部分(“身体”)专门探讨这一主题。在批判理智主义和经验主义传统,尤其是理智主义传统的基础上,探讨了本己身体的性质,既克服了机械的物质身体,也否定了身体的观念化。身体意向性或全面意向性的概念至为重要,它把身体看做是物性和灵性的统一。梅洛-庞蒂最终把一切建立在身体行为、身体经验或知觉经验基础之上,用身体意向性取代了自笛卡儿以来一直受到

<sup>①</sup> 朗格:《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉:指南与评论》,Macmillan出版社1981年版,第XIV页。

强调的意识意向性,用身体主体取代了意识主体。梅洛-庞蒂围绕空间性、运动机能、性问题和表达问题来展开讨论,最终告诉我们的是,“我们通过我们的身体在世界中存在”,“我们用我们的身体知觉世界”。

真正说来,梅洛-庞蒂的所有作品都涉及到身体问题,但往往从不同角度予以展开。在早期著作中,尤其是《知觉现象学》中,他主要谈到的是本己身体问题、身体间性问题;在中期及后期思想中,通过把身体的隐喻性质扩展到文化世界和自然世界中(《语言的文学使用研究》课程和未完成稿《世界的散文》致力于前一工作,《自然的观念》课程和未完成稿《可见者与不可见者》致力于后一工作),强调了文化世界和自然世界的感性特征:文化世界有其知觉基础,是我们的身体经验的升华形式;而我们生存的地球,甚至我们可能殖民的其他星球都是我们的立“身”之处,而非自在的自然。如果从后期立场来做全面总结,可以得出这样的结论:身体之“肉”、语言之“肉”和世界之“肉”是同质的。

现象学的一个非常重要的主题是他人问题。这在“前言”的第六自然段和第十二自然段中有所表述。梅洛-庞蒂认为,传统的反思哲学以及胡塞尔早期思想没有给予他人以独立地位,因为它们强调的是普遍意识,或者说“皮埃尔的意识”与“保罗的意识”的相通性。但胡塞尔后来却提出了他人问题,并因此陷入了我的意识与他人意识的关系这一难题中。胡塞尔没有能够给予他人问题一种很好的解决,原因就在于他始终停留在认识论层面上。在他那里,先验意识只是为了保证意识对象的客观性才求助于别的意识,他人也

因此只是构成世界的一个补充范畴,他人作为世界之外一个正存在着的真实存在没有也始终无法获得论证。诚如萨特所说,在胡塞尔那里,“他人是空洞意向的对象,他人原则上被拒绝了、消失了,惟一保留着的实在因此是我的意向性的实在”,于是,胡塞尔“像康德一样不能逃避唯我论”<sup>①</sup>。

这其实表明,为了避免唯我论,胡塞尔没有把他人看做是由我的意识构成的;但是,他人只不过是我的对象被构成的一种辅助条件,其本己的存在根本没有被提及。早期现代哲学中的意识是意识一般,其客观性勿需他人来保证,但胡塞尔的纯粹意识是一种单子式的先验本我,因此不得不求助于他人的见证来确保其“公正无私”。在胡塞尔的相关论述中,还把他人身体作为他人意识的进路提了出来。但最终来说,他强调的还是意识,主体间性也是一种意识间性,因此仍然保持为一种笛卡儿主义姿态。梅洛-庞蒂表示,他人其实是我的生存处境的一部分。只有回到人的生存处境,只有充分考虑“历史处境的可能性”,才能够解决这个问题。主体性与主体间性在历史环境中是不可分割的,这最终意味着我的过去经验与现在经验的统一,他人经验与我的经验的统一。

梅洛-庞蒂在他人问题上的思考是对胡塞尔后期相关思想进行的一种去理智主义或去笛卡儿主义化,他力图把胡塞尔的主体间性理论从意识间性转变为身体间性。他的基本立场是,他人问题无法在纯粹意识领域中获得解决,身体、知觉或经验问题是他人问题获得解

<sup>①</sup> 萨特:《存在与虚无》,北京:三联书店1987年版,第314页。

决的前提。这一问题在《知觉现象学》的“他人与人类世界”一章获得了专门的探讨,在《世界的散文》中也专门写有“他人知觉与对话”一章,在索邦大学的讲课中则集中探讨了儿童与他人的关系问题。不管是我还是他人,都是“主-客体”,实现了物质和意识、身体与心灵的融通。正因为此,“我们既不将他人置于自在之中,也不将他置于自为之中”<sup>①</sup>。这就避免了胡塞尔由外在身体向内在意识过渡的难题。梅洛-庞蒂最终把本己身体的协调性和相互性推广到了我与他人的关系中。

再一个重要方面是语言主题,这在“前言”的第八、九两个探讨本质还原的自然段中初步涉及到了。梅洛-庞蒂认为本质概念的引入并不会取消处境,或者说从此在到本质的过渡不是目的,而是手段,为的是就我们针对世界的知觉加以哲学审视,为的是把我们对世界的实际介入放到概念规定性中,以某种理想性的场景来认识和克服生存的狭隘性。在这个意义上,语言的地位凸现出来,因为概念与语言联系在一起。从表面上看,语言导致生存与本质的分离,但在梅洛-庞蒂看来,既然本质只是手段,它就无法脱离生存,也就没有离开知觉经验。梅洛-庞蒂表示,现象学不像维也纳学派那样强调理想的人工语言与纯粹含义的关系,而是考虑语言与经验的活的关系,考虑语言的活的使用。这就表明,他否定胡塞尔《逻辑研究》时期由于关注“纯粹逻辑语法”而具有的追求明证性的倾向,但认同于《形式的与先验的逻辑》和《论几何学的起源》时期对于活动中的言语的关注。

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《世界的散文》,Gallimard 出版社 1969 年版,第 190 页。

这一主题在《知觉现象学》的《作为表达与言语的身体》中获得了初步的探讨,在《世界的散文》等作品中,在后期的讲课中获得了进一步的展开。该主题首先表现为语言与身体的密切关系,进而表现为与文化世界和自然世界的关联。在梅洛-庞蒂那里,语言首先与身体的关系非常密切,关于身心关系的描述完全可以用来描述语词与其指称的思想的关系:“一个人的身体和心灵不过是他的在世的方式的两个方面,同样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。”<sup>①</sup>在他看来,身体经验本身已经是一种“表达”,一种“语言”,因为任何语言都要回到“沉默的经验”。换言之,知觉本身就是一种前断言的表达,一种无言的表达,语言表达只是派生的表达形式。原因在于,“我的身体是我的‘理解’的一般工具。”<sup>②</sup>或者直而言之,“正是身体在表现,正是身体在说话。”<sup>③</sup>这乃是梅洛-庞蒂最初的、最基本的立场:语言与身体行为联系在一起,它似乎是本己身体的某种属性,是身体的整体图式的一个部分。

在接下来的情形中,梅洛-庞蒂开始关注语言在文化世界中、在与他人交流中的意义,但语言没有脱离与知觉的关联,也就是说语言在被知觉世界中具有重要的意义,有利于普遍性的生成,但却并没有因此摆脱知

---

① 梅洛-庞蒂:《意义与无意义》,Gallimard 出版社 1996 年版,第 68 页。

② 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard 出版社 1945 年版,第 272 页。

③ 同上书,第 230 页。

觉经验、身体经验的根基。在梅洛-庞蒂看来,科学、艺术、哲学都是身体经验的升华,而语言是其必要的中介。语言既有表象的功能,同时也具有创造的、含混的方面。针对萨特严格区别工具性的散文语言与创造性的诗歌语言,梅洛-庞蒂认为其实应该区分的是平庸的散文与伟大的散文。伟大的散文为我们展示的是“人类关系诗学”,体现的是工具性和创造性的统一。在梅洛-庞蒂更后来的思想演变中,语言学开始上升到存在论的高度,他更多地探讨语言与存在的关系。海德格尔讲过“语言是存在的家”,而梅洛-庞蒂则说“存在是语言这个家的居主”。他形象地指出,“语言是存在的语言,就像云是天空的云一样”<sup>①</sup>。

上述三个主题最终与“世界主题”或“被知觉世界主题”密不可分。原因在于,人与世界的知觉关系是一切关系的基础。正是知觉把我与本己身体的关系、与他人的关系、与世界的关系纳入到一个整体结构中。我与他人的关系实即“共同在世”,即共同面对被知觉世界以克服唯我论;语言及文化实际上是知觉经验的升华形式,是我自身的多种经验的交汇,是我的经验与他人经验的交汇,因此始终没有摆脱知觉经验,也因此必须回到知觉主体与被知觉世界的关系中。梅洛-庞蒂“尝试有意地将那些著名的现象学主题如同它们在生活中自发地相关联的那样使之相关联”(第2页),而关联的基础恰恰是被知觉世界,或者说感性世界。世界主题贯穿在整个“前言”中。当梅洛-庞蒂强调从

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《1959—1961年课程笔记》,Gallimard出版社1996年版,第113页。

“人和世界的事实性”出发来理解“人和世界的本质”，强调“在思考之前，世界总是作为一种不可剥夺的在场‘已经在此’”时，都突出了自然主题的基础地位。

在《知觉现象学》中，第二部分的标题就是“被知觉世界”，梅洛-庞蒂借此告诉我们的是：“存在一个自然界，不是科学的自然界，而是知觉向我揭示的自然界。”<sup>①</sup>他强调身体的整体图式，把世界的统一性看做是身体统一性的相关物。世界最终说来是“一切视域的视域”，“一切风格的风格”，它“保证了我的全部经验的某种统一”<sup>②</sup>。由于把世界与知觉经验而非知性判断关联在一起，世界恢复了它的神秘：“事实上，只要我们不局限于事物和世界的客观外观，只要我们把它们重新置于主体性的环境中，事物和世界就是神秘的。”<sup>③</sup>由于对这种神秘的更为强烈的关注，导致了梅洛-庞蒂后期有关野性自然的思考。在这样的思考中，“身体和事物在一个被宇宙生命所赋灵的自然世界中相互交织。”<sup>④</sup>这种自然生命意味着世界是有“精神”的，而非“自在的”、“没有缝隙的”充实。但这不是与意识主体联系在一起的“精神”，而是所谓的“野性精神”。梅洛-庞蒂晚期的“自然的观念”讲座和《可见者与不可见者》的作品涉及到的正是这一重要主题，强化了他对于客观世界、自在世界的批判姿态。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard 出版社 1945 年版，第 494 页。

② 同上书，第 381 页。

③ 同上书，第 384 页。

④ 里希尔等编：《梅洛-庞蒂：现象学与经验》，J. Million 出版社 1992 年版，第 74 页。

## 第四讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 现象学的知觉概念—— “知觉的首要性”旨意何在

我们在第一讲中已经谈到,梅洛-庞蒂天然地接受了反思哲学与直觉哲学的双重遗产,一个最为重要的方面就是,两者都涉及到知觉问题,而梅洛-庞蒂本人同样借助于“知觉的提问法”<sup>①</sup>。保利·利科告诉我们,在梅洛-庞蒂那里,知觉是一切人类活动的模式,可以毫不夸张地说,“任何意识都是知觉意识”这样的表述包含了全部的行动观念,甚至整个的政治观念。在他看来,正是因为强调知觉经验,“自《知觉现象学》开

---

<sup>①</sup> 达斯蒂尔:《肉与语言:论梅洛-庞蒂》,Fougères: Encre Marine 出版社 2001 年版,第 7—8 页。

始,梅洛-庞蒂的哲学风格就偏离了萨特的哲学风格”<sup>①</sup>。也就是说,梅洛-庞蒂对知觉概念的关注明显不同于萨特对于纯粹意识的强调。他为什么要强调知觉的首要性呢?施皮格伯格指出:“因为在他看来,知觉是科学和哲学的发源地。被知觉或被体验到的世界以及它的全部主观的和客观的特征,是科学与哲学的共同基础。弄清这个基础是新的现象学的第一任务。”<sup>②</sup>

杨大春讲

梅洛-庞蒂

我们当然不能停留在这些评论文字中,而是应该深入梅洛-庞蒂的相关文本,看看他本人是如何回答这个问题的。我们将重点放在《知觉的首要性及其哲学结论》上,同时结合《知觉现象学》相关内容。《知觉的首要性及其哲学结论》最初发表在《法国哲学学会学报》1947年第4期上,收录的是梅洛-庞蒂在法国哲学学会1946年11月23日举行的报告会上的发言及对提问的回答。该报告于1996年出版单行本,附有梅洛-庞蒂另外两篇相关文稿,分别名为《关于知觉的本质的研究计划》(1933年4月8日)及《知觉的本质》(1934年4月21日)。前者用来向国家基金管理处申请科研资助,以便在国家科学研究中心进修,这一资助获得了批准;后者则被用于申请延长资助,但未能如愿。该讲座文本及其附录已经有了中文译本<sup>③</sup>。需要注意的是,在法文版中,附录放在前面,而在中文版

① 利科:《告别梅洛-庞蒂》《精神》,1961年第6期,第1117页。

② 施皮格伯格:《现象学运动》,北京:商务印书馆1995年版,第750页。

③ 梅洛-庞蒂:《知觉的首要性及其哲学结论》,三联书店2002年版,以下引用只在文中注明中文版页码,个别译文有改动,不一一注明。

中,附录放在后面。

概括起来,梅洛-庞蒂论证的要点如下:

首先,他认为知觉是“意识的原初样式”。也就是说,最原初的或最基础的意识样式是知觉而非思维。梅洛-庞蒂力图借助于心理学对知觉的“毫无成见的”研究来表明,“被知觉世界不是各门科学意义上的对象的总和,我们与它的关系也不是思考者与被思考对象的关系,最后,多个意识认同的被知觉物的统一,并不等同于多位思想家认识到的定理的统一,而被知觉的存在也不等同于观念的存在”(第3页)。这句话表明,我们与世界的知觉关系有别于认识关系,世界不是意识活动的构造物,而是我们通过知觉经验与之打交道的某种东西。他进而强调“任何知觉都发生在一定的视域中,最终说来发生在‘世界’中”(第4页)。可以看出,梅洛-庞蒂不再探讨纯粹意识,他关注的是意识的处境性,或者说只存在肉身化的意识,而没有所谓的超然旁观的意识。概括起来,他要解决的是意识中包含着的“内在性与超越性的矛盾”。把知觉纯粹化和世界客观化导致的是矛盾的难以解决。

接下来,梅洛-庞蒂要把如上的结论普遍化。在他看来,这些研究并不局限于心理学描述,而是适合于知觉与观念或思想的一切关系,这其实是要把心理学的看法上升到哲学的高度。在他看来,“观念确定性并不奠定知觉的确定性,而是建立在后者的基础之上”(第4页)。这显然与意识哲学的先验性指向针锋相对。当然,这种从知觉到观念的进程并不就是经验论从感觉印象到观念和知识的进程。它要回到的具有首要地位的知觉,是与感觉的机械组合不相同的一种原

初综合。他写道：“任何意识都是知觉意识，即使关于我们自身的意识也是如此。”（第4—5页）这里依然否定的是超然的纯粹意识。在梅洛-庞蒂那里，科学、艺术和哲学等文化形式都是知觉经验的升华，这其实就像列维-斯特劳斯一样，旨在解决自然与文化的关系问题。当然，他更多地承认了两者的连续性，而不是像前者那样强调二元对立。

梅洛-庞蒂最终的结论是：“被知觉世界乃是全部合理性、全部价值和全部生存始终预先设定的基础。这样的看法既没有摧毁合理性，也没有摧毁绝对。它寻求使它们下降到地面上。”（第5页）这句话显然包含了“辩证的”两方面。一方面，它承认了被知觉世界相对于科学世界的优先性，这是一种寻找更原始基础的尝试。也就是说，在我们知觉面前出现的具有感性丰富性的世界是在先的，科学视野中的机械的、量化的世界则是后来的。在这个意义上说，强调知觉的首要性，同时也强调了被知觉世界的首要性，处境意识的重要性，这无疑是为了改变唯科学主义或科学客观主义指向。但在另一方面，它并不打算否定理性，它只是要重新界定理性，它不打算否定科学，而只是要把科学放在适当的位置。也就是说要让似乎在天空中俯视大地的超然力量扎根于大地。

梅洛-庞蒂在正式报告中表示，他的论述的出发点可以表述为：被知觉世界包含着并非像心理学或哲学家通常认识到的那样的一些关系，更一般地说那样的一种结构类型。（第7页）这里的心理学家和哲学家看起来并不专属于经验主义传统，也包括了那些来自理智主义传统的人，他们的立场都对立于梅洛-庞蒂。前

杨大春讲

梅洛-庞蒂

者“通常”认为,存在就是被知觉,世界或自然因此不能离开我们的主观感觉而存在,这是一种主观唯心主义;后者“通常”认为,世界或自然是理智的构造物,因此世界中的关系、规律或结构是由人的理智所赋予的,这是一种先验唯心主义。康德的“人为自然立法”的观点无疑是后者的典型体现,而胡塞尔在很大程度上还停留在理智主义立场上,尽管梅洛-庞蒂力图从中开展出对于自己有利的东西。对于梅洛-庞蒂来说,现象学还原就是要回到知觉的首要性或原初性,而不是像胡塞尔那样要求回到先验主观性。尽管如此,他的看法依然是对胡塞尔思想的推进。正如美国学者朗格断言的:梅洛-庞蒂强调的是胡塞尔已经规定为生活世界的核心的东西,即知觉<sup>①</sup>。

梅洛-庞蒂在该报告中尤其涉及的是对理智主义知觉观的批判,同时也不时地涉及到对经验主义观点的批判。梅洛-庞蒂首先引出的问题是:如果考虑我们知觉到的诸对象中的某一个,而且考虑该对象于我们而言不能够看到的某一面;如果考虑此时不在我们的视觉场中的那些对象中的那个发生在我们背后的对象;或者发生在美洲或另一极的对象,我们该如何描述这些不在场的对象的存在或者那些在场对象的不可见的那些面呢?心理学通常告诉我们,我们能够把一盏灯的看不见的那一面表象出来。这就等于说,看不见的那一面也在我们身上产生了其印象。梅洛-庞蒂的疑问是:那一面既然看不见,它就只是作为可能被表

---

<sup>①</sup> 朗格:《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉:指南与评论》,Macmillan出版社1981年版,第XIV页。

象,而问题在于,灯的那一面显然不是想像中的,它就在我知觉到的那一面的后面,因此不能说它是被表象出来的。

没有看见的一面不能被表象,但能否根据我对物体的规律的把握而推断出我对另一面的知觉呢?比如,假如我在看一个立方体,由于我了解几何学所定义的立方体结构,我可以在围绕它转动时预料该立方体会带给我什么。以此为假设,没有看见的那一面可作为我的知觉的某种发展规律的结果被认识。梅洛-庞蒂表示,如果回到知觉本身,这样的解释是有问题的,这是因为,“知觉提供给我们不是一些像几何学一样的真理,而是一些在场”(第8页)。这样一来,“我既不能说看不见的那一面只是可能的知觉,也不能说它是某种几何学分析或推理的必然结论”(第8—9页)。

理智主义心理学认为,我们可以借助于某种理智的综合来达到那一面,而梅洛-庞蒂表示:“使我从物体的可见面达到其不可见面、从已知达到目前未知的综合,不是一种可自由假定的理智综合,更像是一种实践综合。我可以触摸这盏灯,不仅可依其转向我的一面去触摸它,也可伸手到另一面去,我只需伸出手来就可把握它。”(第9页)也就是说,理智主义者的知觉理论“在被判断者的独特平面上否定了我们的全部经验”。而梅洛-庞蒂认为,知觉的综合其实是当下知觉和潜在知觉的统一,它不是在观念中或思想中实现的,无须借助于理智的判断。正因为如此,如果考虑我的知觉的周遭,就会发现,被知觉的另一面“不是几何学家的理想的、必然的存在”。当然,它也不是“存在就是被感知”意义上的“被感知”(第9页)。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

我们不会孤立地知觉某个事物或一个事物的某一面,而是把它与其周遭联系起来,事物总是处于某一维度中,处于各种各样的关系中,而无所谓其理想状态。这样一来,“说我通过分析和猜测从表面大小出发恢复真实大小”就是不确切的,因为“人们所谓的表面大小对于我来说不是给定的”(第9—10页)。梅洛-庞蒂认为,不能将知觉分解为各个部分或一些感觉,不能把它视为它们的组合,因为“在知觉中,整体先于部分,而且这个整体不是一种理想的整体”(第10—11页)。显然,他要否定经验论者的原子主义知觉观,但是同时提醒我们,这并不是要回到理智主义者的观念化的、理想化的整体知觉观。关于这个问题,我们可以回到《知觉现象学》的相关论述。朗格表示,“我们应该想到贯穿于整个《知觉现象学》的批评都是针对经验主义和理智主义的”<sup>①</sup>。梅洛-庞蒂所寻求的乃是在经验主义和理智主义的重重阻塞下面唤醒知觉。

由于梅洛-庞蒂相对集中地批判理智主义,人们可能会认为他有回到早期现代哲学中的经验论的危险,似乎要用经验论来对抗唯理论,用经验主义对抗理智主义。实际的情况并不是这样。梅洛-庞蒂的确力图克服理智主义对于生活世界的漠视,但他并不主张回到经验主义的狭隘天地中去,相反,他往往拿这种狭隘性开刀,他非常明确地同时批判并要求超越两者。梅洛-庞蒂发现,经验主义在知觉问题上的失足就在于:它把知觉分析为感觉的组合,不是把整体的知觉,而是

---

<sup>①</sup> 朗格:《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉:指南与评论》,Macmillan出版社1981年版,第28页。

把片面、局部的感觉作为不证自明的出发点。我们在通常的用语中似乎找到的是直接而明晰的感觉概念——我感觉到红、蓝、热、冷。感觉有所谓的外感和内感之分，用梅洛-庞蒂的话来说，就是“我最初可能会把感觉理解为我受到影响的方式及我对我自己的状态的检验”<sup>①</sup>。如上乃是对于经验主义的基本立场的一种概括，最为重要的当然是外感。对于经验主义者来说，出发点是感觉，更严格地说是纯粹印象，表明的是我们的机械身体对于外部刺激的点状的被动接受。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

这样的感觉概念当然不能为梅洛-庞蒂所接受。由于感觉是最不明晰的，把精力集中在感觉上，“古典的分析错失了知觉现象”<sup>②</sup>。一方面，在他看来，“被知觉的‘某物’始终在它物之中，它始终构成为‘场’的一部分”，也就是说，知觉往往针对的是关系，往往针对的是由背景和图型构成的一个整体，要在知觉经验中区分出各个孤立的印象是有困难的；另一方面，这种纯粹印象的引入，否定了在知觉者和被知觉对象之间存在着交互关系，也就是说，由于把我们所认识到的自然看做是“刺激与性质的总和”，以“内容优先”的假定否定了知觉经验本身。“如果说人们引入了印象，是因为人们没有注意到知觉经验，为了被知觉对象而忽视了知觉经验。”梅洛-庞蒂显然不愿意回到经验主义，他“放弃用纯粹印象定义知觉”<sup>③</sup>。

在《知觉现象学》中，或者从他的整个思想倾向

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard 出版社 1945 年版，第 9 页。

② 同上。

③ 同上书，第 10 页。

看,梅洛-庞蒂尤其把批判的矛头对准理性主义者笛卡儿,同时认为康德对经验论和唯理论的调和是不成功的。理智主义知觉观的基本点是:只有在意义中能够把握整体,而我们对事物的意义的把握是完全理想的,可能的,因此它属于“概念的秩序”。经验主义把知觉还原为外部事物对感官的简单刺激,而理智主义对此持批评立场,并进而把知觉往理智方向提升,知觉似乎成了一种理智活动。理智主义通常在“注意”和“判断”名下来探讨知觉概念。感觉是片面的、偶然的,各种感觉之间的关系也因此是外在的,但有意识的注意可以赋予感觉以某种内在联系,因为注意是“一种普遍的和无条件的能力”。由于这种注意,“不管对象是性质的总和,还是关系的系统,只要它存在,它对我的生活和我的认识的某一时刻来说就应该是纯粹的、透明的、非个人的而且并非不完善的真理,就像它在意识中出现那样”<sup>①</sup>。注意使知觉摆脱了被动性,使它主动地参与对象的构成,并且反过来使对象处于被动地位,“对象在启动注意的同时,每一时刻都因为其依存性而被重新把握和重新确定”<sup>②</sup>。

更为重要的则是反省能力,它把判断作为感觉所缺少的、使知觉得以可能的东西引入。感觉不是被假定为意识的实在成分,知觉根据其“理性意向”获得理解。在理智主义者看来,我们往往判断某个物品重于另一个物品,而不是感觉到了这一点;我们往往判断马

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard出版社1945年版,第36页。

② 同上书,第39页。

路上移动的帽子下面有一个人,而不是看到了一个人。总之,不存在着真正的感觉,“我们感觉就如同在判断”<sup>①</sup>。在笛卡儿那里,“单凭我心理的判断能力我就了解我以为是由我眼睛看见的东西”<sup>②</sup>。笛卡儿对感觉问题的解决“不是把实际状况中的人的思想当作这种解决的保证,而是依赖于一种绝对自我拥有的思想”<sup>③</sup>。在康德那里,也是同样的情形:“知觉成为理智的一个变种,并且就其肯定地具有的一切而言,成为了一种判断。”<sup>④</sup>为了回到知觉的首要性,必须清除知觉概念的纯粹知性含义。

非常明显,不管是经验主义把知觉等同于感觉的总和,还是理智主义把知觉提升为知性,两者都无法满足梅洛-庞蒂的“我们实际经验的知觉”的界定。但是,从另一方面看,梅洛-庞蒂又恰恰从它们两者那儿都借鉴了某种东西。他的现象学还原就是要排除在理智主义那里的“意识过剩”和经验主义那里的“意识匮乏”。他既不单纯强调心理,又非单纯强调物理,而是把知觉看做是一种心理—物理事件,确乎有走中间道路的意思。所以朗格这样写道:“梅洛-庞蒂的现象学描述以一种黑格尔式的方式展开:在他的探索的每一阶段,他都传唤传统的各种独断立场并证明它们是如

---

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard 出版社 1945 年版,第 43 页。

② 笛卡儿:《第一哲学沉思集》,北京:商务印书馆 1986 年版,第 31 页。

③ 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard 出版社 1945 年版,第 55 页。

④ 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,PUF/Quadrige 1990 年版,第 216—217 页。

何颠覆它们自己的。透过持续并置和分解这些理论，梅洛-庞蒂试图确定：我们的经验既不是一种机械地被决定的过程，也不是一种纯粹偶然的构造，而且，我们与世界的各种明确的关系，对应着的是某种甚至它自己都不能够变得完全明确起来的原始背景。”<sup>①</sup>

回到梅洛-庞蒂的报告。理智主义知觉观的核心是设定意义的理想性，也就是说，知觉其实是一种理智的综合，它实现的是知觉材料与先天形式的统一。梅洛-庞蒂相反地认为，知觉材料中蕴含着其形式，因此不应该把意义看做是理想的、超出于材料之外的东西。这样一来，把被知觉对象构成为一个整体，并给予知觉材料以意义的综合就不是“理智的综合”，而是胡塞尔所说的“过渡的综合”，或者“视域的综合”：没有看到的一面作为“在别处可见者”显示给我，它“同时是在场的和即将在场的”（第11页）。梅洛-庞蒂表示，“之所以禁止把我的知觉当作一种理智行为，是因为理智行为把对象或者把握为可能的或者把握为必然的，而在知觉中，它是‘实在的’；它显示为一系列不确定视角的无限总和，其中每一视角都与它相关，但任何一个都不能将其穷尽”（第11页）。

由于否定理智综合，进行综合者就不是纯粹意识或者说意识主体，而是身体或者身体主体。其特点是，它既能够确定事物的某些透视方面，又能够超越它们。也就是说，知觉主体必定有其处境，但它并非完全受制于其处境。梅洛-庞蒂写道：“承担某一视点的主体，是

---

<sup>①</sup> 朗格：《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉：指南与评论》，Macmillan出版社1981年版，第XVI页。

作为知觉与实践场的我的身体,是有某种所及范围的我的动作,它将所有我熟悉的物体划入我的领域。”(第12页)身体具有某种整体图式,它指向事物的整体,但却是通过部分来实现的,这就是透视与各个视角的关系。身体所实现的整体不是被理智占有的观念统一体,而是向着无数视角开放的整体。也就是说,完全机械的事物无法实现一种开放的整体,而纯粹意识实现的整体是观念中的。这两种情形都是梅洛-庞蒂无法认同的。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

在梅洛-庞蒂看来,在知觉中存在着悖论,在被知觉事物中同样如此。一方面,被知觉物只是在有人可知觉它时才存在,就算我可以想像某个没有人迹的地方,但我想像这个地方的事实本身就使我出现在那里;另一方面,我所处之地,我所知之物对于我来说并非完全既有,“我看到的事物也只是在超出其可感方面时对我才是事物”。梅洛-庞蒂把这看做是知觉中存在的“内在性与超越性的悖论”,“内在性说的是被知觉物不可外在于知觉者,超越性说的是被知觉物总含有一些超出目前既有范围的东西”(第13页)。梅洛-庞蒂本人认为,在真正的知觉中,两者其实是相容的,应该克服传统哲学中片面强调内在性或超越性的倾向。

就强调内在性方面而言,有两种情形,在主观唯心主义者巴克莱那里,存在就是被感知,存在因此与私人经验相关;在先验唯心主义者胡塞尔那里,存在就是被构造,存在取决于纯粹意识活动的意向性结构。但另外有些人强调超越性,唯物主义者认为事物是意识之外的不以人的意志为转移的客观存在,萨特认为“意识是对某物的意识”同时表明了意识和外物的存在,

尽管后者的意义源于意识。梅洛-庞蒂认为,在克服经验论的机械刺激反应模式的同时,如果把认识的主体不是看做为纯粹意识,而是一种身体主体,我们就能够很好的解决这个问题,因为身体是内在与超越的统一,或者是内与外的统一。经验主义和理智主义的失足都在于没有能够找到一个真正的立足点,而梅洛-庞蒂引出了融身心双重性的身体这一立足点。

理智主义一方面掏空意识、纯化意识,另一方面则把物质看做是实在的对象、是意识对具体内容的知觉,这使得精神和物质完全分离开来,而没有看到含混的第三维度。在梅洛-庞蒂看来,只有注意到知觉主体和知觉对象的会合,才能克服理智主义的姿态。按照他的看法,世界本身不是“数学家或物理学家所言意义上的客体”,不是包含了一切局部现象的规律,不是在所有人那里都获得证实的基本关系,而是与我们的身体交融的一种含混领域,是“全部可能知觉的普遍风格”。非常明显,他不是像康德那样把世界首先看做为思考的对象,而是看做为实际经验的对象,“我们首先有了对世界的经验,我们才能对世界进行思考”(第14页)。这里的经验或体验,指的是我们对某种东西的“亲身经历”,或者“身临其境”。

世界是“全部可能知觉的普遍风格”意味着什么呢?这其实是把世界与身体的整体图式、与身体间性相联系。这首先克服了对孤立感觉的片面强调,并因此肯定了身体器官的内在协调;与此同时,它既否定了私人世界的优先性,又认为共同世界不是理智的世界。这依然是一种克服主观唯心主义和先验唯心主义两种对立观点的姿态。在梅洛-庞蒂看来,“如果我把我的

知觉看做是一些简单感觉,那么它们就是私人的,只属于我自己。如果我将它们视作理智行为,如果知觉是精神审视而被知觉对象是观念,那么你与我,我们通达的就是同一个世界,我们之间的交流就是理所当然的,因为世界进入到理想存在,就像毕达哥拉斯定理一样,在我们所有人那里都是相同的”(第14页)。他表示,这两种观点都不能反映我们的实际经验。也就是说,世界既不是一些互不侵越的私人世界的组合,也不是一个对所有人都理所当然的惟一世界。世界当然只有一个,但它不是相应于普遍理智而言的,而是对应于全部可能知觉的普遍风格而言的。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

这其实涉及到我与他人的关系问题。我们前面已经讲到,他人问题对于梅洛-庞蒂来说是一个非常重要的主题,这其实是一个身体间性问题。在我和一个朋友面对着某一自然景色的情形中,如果我试图把我看到了而他没看到的东​​西显示给他,这并不意味着我在我的私人世界中看到了某个东西,我想通过言语信息在朋友的世界中唤起相同的知觉。在这里既不能像感觉论者那样否认交流的可能性,因为交流并不是幻相:无论是我还是他都有交流的要求,可感事物也提出了这种要求;但同时也没有必要把交流建立在理智意识的共同参与上,建立在语言对经验的理想描述基础上,因为这样一来就取消了意识的不容置疑的多样性。梅洛-庞蒂认为,尽管我的知觉与他人的知觉并不相等,但它们是相通的,无需借助于理想的中介。

梅洛-庞蒂写道:“通过他人知觉,我一定会感觉到我被置于与另一个我自己的关系中,这另一个我原则上与我一样向着同样的真实开放,与我一样处于与同

一个存在的关系中。另外,在这一知觉发生的时候,从我的主体性深处我看到另一个具有平等权利的主体性出现,因为在我的知觉场上出现他人的行为,一个我所理解的行为;显示出他人的言语,一种我所赞同的思想。此外,这个在我的现象中间诞生的他人将我的现象归为己有,并且以我经验中典型的行为来处理它们。我的身体,作为我立足于世界的系统,建立起了我所知觉的物体的统一性;同样,他人的身体,作为象征行为和真实行为的载体,从我的某个现象条件限制中挣脱出来,向我提出真正交流的任务并赋予我的物体以主体间性或客观性的新维度。”(第16页)这样一来,世界其实是身体间性的对应物,是主体间性的世界,而不是普遍意识的构造物。

知觉意识与身体经验相关,而理智意识是某种没有处境的、纯粹的意识,两者之间的关系如何呢?对于这个问题,梅洛-庞蒂首先面临的是人们对他强调非思的驳难:你重新回到非思,因此放弃了反思。他表示,“我们确实回到了非思。但我们重新回到非思并不是先于哲学或先于反思的非思。这是由反思所理解和征服的非思。局限于它自身的知觉会忘记和忽视自身的实现。”(第19页)按照他的意思,这里的非思是对过度反思的一种矫正,而不是取消反思,如果仅仅停留在知觉中,根本就无法知道知觉本身是否获得了实现。但另一方面,如果让反思恣意飞翔、忽视其根基的话,反思本身也只能半途而废,难以为继。在后来的讨论中,他表示,“对我们来说非思只有通过思才开始存在”(第43页)。他之所以要在胡塞尔思想中去发现“非思”,是因为反思或者纯思处于支配性地位。

从强调根基的角度看,梅洛-庞蒂确实强烈主张回到知觉的首要性。在他看来,“科学哲学的成果证实了知觉的首要性”(第20页)。他以布伦茨威格为例来说明这一点。这个例子不无深意,因为后者是一个康德主义者或观念论者,明显强调理智的优先性。梅洛-庞蒂从布伦茨威格文本中看出,后者“批评了实证主义所坚持的规律比事实更真的信念,说这是一个教条主义的幻想”。真理当然不是一时的真理,但也不是最后的、不受条件约束的真理。真正说来,就算是在几何学领域中,“我们接触的也不是时间之外的真理,而是某一时间被另一时间所取代”(第21页)。正因为如此,我们不应该要么倒向纯粹意识,要么倒向完全的非思,而是要“揭示知觉与理性之间的有机关系”(第21页)。思想本身是不断变化的,这与知觉的不确定性并无不同。梅洛-庞蒂认为知觉与思想的共同点就在于,“二者都包含着一个将来的视域,一个过去的视域,它们各自呈现为时间性的,尽管它们不以相同的速度、不在相同的时间中流动”(第22页)。

在梅洛-庞蒂看来,思想并不直接通达目的,它需要经过知觉的中介;它并不是一种普遍的能力,而是容纳了我与他人的沟通。然而,在理智主义传统中,哲学家们却完全强调纯粹的思维,根本排斥身体或者知觉:“总之,人们会说,在纯粹反思中,并且完全在知觉之外,我领会和通达的我不再是通过身体与事物联系在一起能知觉的主体,而是完全无关于这些事物和这一身体的能思维的主体。”(第23页)这其实说的是笛卡儿意义上的、作为普遍理性主体的“我思”。然而,仔细地探讨笛卡儿等理智主义者的观点,梅洛-庞蒂发

现,我思在他们那里也并非只有纯粹意识的含义,而是有多层含义。他认为,我们至少可以在三种方式上理解我思。

第一种方式涉及的是“我思考”这一心理事实,这是心理学家们的我思,是某一瞬间的我思。当笛卡儿说在我思考的时候我确实存在时,他所想到的就是这一我思。这是一种以怀疑的方式获得考虑的我思,它无法说明我们的真理观念。(第24页)第二种方式,不仅从我思考这一事实,而且从这一思考指向的对象来领会我思。在这种形式中,我思并非比我思对象拥有更多的或不同的确定性,“它们两者都拥有理想的明证”。在这种形式中,我思对自身是透明的,它与极端怀疑的观念是不相容的(第24—25页)。第三种方式,惟一坚实的我思,即怀疑行为,由于它,我对我的经验的所有可能对象都不确定,它在展开中领会它自己并且不会对自己表示怀疑。怀疑的事实本身堵塞了怀疑。

梅洛-庞蒂关注的是第三种形式,它既克服了心理事实的可疑的私人性(第一种形式),又否定了普遍意识的完全理想的明证性(第二种)。它承认思想本身是不确定的,原因在于,我思不是一个透明的主体,不是普遍的思想者,它是一种特殊的思想,一种行为中的思想,它投入到思想中。我思既不是一个简单地被构成的事件,也不是一个具有源生力量的构造者。我思在活动中展开:与其说我明白了我自身,不如说我感受到我自身;与其说我拥有明晰,不如说我追求明晰;与其说我发现真理,不如说我形成真理。梅洛-庞蒂在拉缪(1851—1894)这样一个终身思考笛卡儿、斯宾诺莎

杨大春讲

梅洛-庞蒂

和康德的哲学家那里,找到的是这样一种观念:“思想回忆起自己是派生的,它至尊无上地重新开始它自身,在一个过程中,事实、理性和自由重合在一起。”(第26页)这其实是把我思与其初始状态联系起来,考虑的是其历史演变、其处境、其条件。

这样一种我思概念与普遍的、构造性的我思,即似乎拥有理性尺度的我思明显对立。这种承认处境性的我思包含着我的诸多经验之间的一致,包含着我的经验与他人经验的一致。它同第二种形式的我思一样克服了怀疑论,某物向他人显示就如同向我显示一样确定。理性其实是我与他人的主体间性的一种形式,正因为如此,“理性是没有保障的,不是整体的,不是直接的,它在某种意义上是开放的,这意味着它受到威胁”(第27页)。如此说来,理性有其偶然的生成。看起来,梅洛-庞蒂要打开笛卡儿主义的缺口,并因此实现他的扩大理性,让最高的理性与非理性为邻的目标。尽管他发现这样解释的我思或理性会受到来自心理学和哲学两个方面的攻击。

梅洛-庞蒂哲学从格式塔心理学那里受益良多,但在他看来,这种心理学并没有上升到哲学层次。它依然停留在传统中,在“物理和生理过程的简单结果”意义上看待被知觉世界的结构,“而有机体和意识本身也是外在物理变量的函数”(第27—28页)。而梅洛-庞蒂试图从这种心理学中引出哲学结论。他认为该种理论由于把心理学的对象看做是从内外都可以接近的行为结构,从而超越了客观心理学和内省心理学的非此即彼的选择(第28页)。内省心理学是一种心灵主义学说,它把心理学探讨的对象看做是通过内省来描

杨大春讲

梅洛-庞蒂

述的心理。客观心理学尤其是行为主义否定内省,坚持心理学的论题不是心理而是“人类存在的行为或活动”,但在这里“行为被还原为反射和条件反射的总和”<sup>①</sup>。更为重要的是,客观心理学具有原子主义指向。格式塔心理学也探讨行为,但在它那里,行为既非内在也非外在,它乃是身心交融的感知经验,与此同时,它具有一种整体结构。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

梅洛-庞蒂通过借鉴格式塔心理学的行为环境等概念,来说明他的现象场概念,这回到的是被知觉对象与知觉的内在关联,明显否定了纯粹的物质世界,或者单纯事物世界。但是这并不是走向先验性、内在性,不是以灵性取代物性。他这样写道:“回到被知觉世界,并且把我们关于实在的观念建立在现象基础之上,我们绝没有在任何方式上,像柏格森被指责的那样为了内在生活而牺牲客观性。这是因为,正如完形理论所表明的,只要不将客观性与可度量性混为一谈,结构、格式塔、意义在被客观地考虑的行为中就和在我们自己的经验中是同等地可见的。”(第29页)其实,无论就知觉者还是就被知觉者而言,梅洛-庞蒂都把它们看做是含混的领域,身体主体以其含混性超越了透明性,而被知觉世界则是物性和灵性的统一。

梅洛-庞蒂从格式塔心理学对他的现象学的意义出发,认识到心理学与哲学是可以互有助益的。针对心理学家对哲学的拒绝,他写道:“作为科学的心理学不必担心向被知觉世界回归,也不必担心从这一回归

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,PUF/Quadrige 1990年版,第2—3页。

中引出结论的哲学。这种态度非但不会危害心理学，相反会阐明它的发现的哲学意义。因为并不存在两种真理，一个是归纳心理学的，一是直觉哲学的。心理学归纳从来都只是洞察某种典型行为的标准方式，如果说归纳包含着直觉，反过来，直觉也并非生于空无，它针对科学研究所阐明的事实、材料、现象发挥其作用。并不存在两种知识，而是对于同一知识的两个不同层次的阐明。心理学和哲学从同样的现象获得养料，只是在哲学层次上问题变得更为形式化而已。”（第30页）

杨大春讲

梅洛-庞蒂

另外，哲学也不应该拒绝心理学。在《行为的结构》和《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂本人大量地借助于科学心理学，以及关系密切的生理学、精神病理学成就，力图从它们那里获得哲学结论。哲学与心理学的关系，其实是哲学与科学关系的一种表现形式，因为这里的心理学是实验心理学、科学心理学，而非思辨的心理学。但心理主义的阴影影响着现象学对于心理学成果的借鉴：人们担心心理主义会损害理性。在梅洛-庞蒂看来，理性旨在协调我们的知觉经验，并因此不是超然的，它不可能完全避免心理的、历史的因素。当然，它也不会完全受制于这些因素。他写道：“当哲学家们有心让理性躲避历史的时候，他们也不可以简简单单地就忘记心理学、社会学、人种学、历史学及精神病理学所教导我们的关于人类行为的各种条件限制，以摒弃我们的各种知识来巩固理性的地位，这是一种比较浪漫的热爱理性的方式。哲学家们可以正当地要求的是：人永远不要屈从于外在的自然宿命或历史宿命，永远不要放弃自己的意识。”（第31页）理性来自于经

验,但不完全受制于经验。从这个意义上讲,关于知觉的现象学完全满足了这样的要求。

梅洛-庞蒂进而解释了他所谓的“知觉的首要性”的宽泛而含混的含义:“说知觉的首要性,我们当然不是要说科学、反思和哲学只是被改造过的感觉,或者价值是推迟的、算计过的愉快(这会回到经验主义论题)。我们用‘知觉的首要性’这些词要表达的是:知觉经验让我们亲临事物、真理、价值为我们而构成的那一时刻;它为我们提供的是一种诞生状态的逻各斯;它超出一切独断,把客观性本身的真实条件告诉我们;它向我们唤起认知和行动的任务。问题不在于把人类知识还原为感觉,而在于参与这一知识的诞生,在于让它如同感性事物一样对我们是可感的,在于重新征服理性意识。当我们把这种理性意识看做是理所当然的时,我们就会丧失它,而当我们使它在一种非人的自然基础上出现时,我们就会重新找到它。”(第31—32页)就像我们在后面关于艺术经验的相关论述中将要表明的,强调知觉的首要性,无非是让我们始终保持与世界的原初关系,对世界保持惊奇的姿态,而不是到处套用某种理智模式,并因此让世界祛魅。

进而涉及到知觉与文化世界的关系问题。梅洛-庞蒂讲,在《知觉现象学》中,他几乎没有谈到文化和历史。确实,该书优先谈论的是知觉,因为只有知觉能够把在场的、活的存在提供给我们。但是,在他后来的看法中,这不过是界定了一种方法,随后应该“把它应用到语言、知识、社会和宗教内的人与人的关系中,就像它被运用到人与感性自然的关系中,或者感性层次的人与人关系中一样”(第32页)。在他看来,这里的

优先性并不是说其他经验都以转换或进化的方式派生自知觉层次的经验,更不是说要文化服从于自在的自然,而是说“知觉揭示了文化寻求解决的问题的永恒材料”;进而言之,它要求“把文化重新放回到它有所改造但并没有遗弃的感性摇篮之中”,却“没有让它进而受制于自在的历史”。按照他的解释,“历史,就是他人,就是我们与他人的交流关系,在这一关系之外,我们的理想就以借口的面目出现”(第32—33页)。非常明显,知觉的首要性既不是一种自然主义的要求,也不是一种人工主义的要求,而是要说明文化的知觉基础。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

在后面的讨论中,梅洛-庞蒂说道:“我从没有打算说文化就在于去感知。存在着整个的一个文化世界,它是处于知觉经验之上的一个派生层次。知觉是我们不能够超越的最初的土壤。”(第52页)换言之,他并不想说被知觉世界就是一切,“还存在着理想的或文化的世界,我没有贬低其原创性,我只是想说它是贴近地面建立起来的”(第55—56页)。其实,在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂已经尝试通过文化世界的探讨来解决他人问题,而不是仅仅局限于身体间性的探讨。他力图在文化世界的交流和沟通(共同存在)中,而不是在知觉的直接性中来消除唯我论困境。按照他的意思,科学、艺术、哲学等文化存在虽然没有脱离知觉基础,但能够更为有效地证明人的社会性和他人的存在。“我”必定受制于集体无意识,“我”不是文化的有意识的创造者,而是其无意识的传承者。

我们生活在文化或文明世界中,实际上就是生活在由人的行为无意识地烙下印迹的世界中:我们与

“大道，农田，村庄，小路，教堂，用具，铃铛，勺子，烟斗”等东西打交道，它们中的每一种“都铭刻着它所服务的人的活动的印记。每一物体都散发出一种人性的气息”<sup>①</sup>。在梅洛-庞蒂看来，文化意味着普遍的生命，意味着我与普遍生命的关联：“通过文化活动，我置身于不属于我自己生命的各种生命中，我正视它们，我一个一个地显现它们，我使它们在某一真实的秩序中成为共同可能的，我让自己对它们全体负责，我唤起一种普遍的生命——就像我通过我的身体的活跃而有厚度的在场一下子就置身于空间中一样。”<sup>②</sup>我们正是借助于他人和文化世界的相互关系，不仅使他人，也使文化世界获得证明，“通过文化客体，我感觉到了他人在无名面纱之下的接近的在场。人们利用烟斗抽烟，利用勺子吃饭，利用铃铛召唤，正是通过知觉到某种人类行为和某个另外的人，文化世界的知觉才能够被证实”<sup>③</sup>。在他看来，存在着多元的文化世界，而同一文化内部也有着多样性和差异性。

科学当然是文化的一种高级形态。然而，通过现象学还原，我们就会明白：科学必定在知觉中有其基础，而知觉的含混可以在科学中获得条理化。“如果人们事实上能够在知觉中证明一种初始的科学，证明一种只有通过科学的协调才能够完成的对经验的最初

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard 出版社 1945 年版，第 399—400 页。

② 梅洛-庞蒂：《符号》，Gallimard 出版社 1960 年版，第 94 页。

③ 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard 出版社 1945 年版，第 400 页。

条理化,那么所谓的感性意识就不再会产生任何问题。”<sup>①</sup>知觉经验具有某种否定特征或限制功能,它否定或限制超出于它所包含的东西之外的一切东西,也即通过科学而获得的东西;而科学给予直接经验某些关联要素,赋予它一些知性范畴,以理性和类的名义来保证其客观性和普遍性。科学于是“多于”直接经验,而现象学还原的一个非常重要的方面就是要考察这些普遍的东西,剥离它们,从而显现科学的原始基础。这是一种与胡塞尔的回到生活世界相一致的主张。在梅洛-庞蒂看来,生活世界,既是自然,又是文化。我们应该回到“作为自然的生活世界”、“作为历史的生活世界”;换句话说,“应该重新发现理想化、自在、客体之前的世界”,“理想分析之前的精神、历史”<sup>②</sup>。当然,这并不是要抛弃科学。面对他更看重农夫的太阳还是科学家的太阳这样的提问,梅洛-庞蒂表示,告诉每个人天文家的太阳是严格必要的,“不应该让人对科学知识失去信任……哲学根本不用怕成熟的科学,而科学也根本不用怕哲学”(第59—60页)。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

理智主义关注的是原则,而经验主义看重的是结果。梅洛-庞蒂最终要求回到实践,要求道德原则有其实践的价值,但并不因此倒向经验主义。这里的道德问题归于我与他人关系范畴之内。他讲道:“如果我们承认,尽管我们的生活再造和有助于造成被知觉世界和人类世界,它也内在地属于它们,那么,道德就不在于个人对某些价

---

① 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,PUF/Quadrige 1990年版,第219页。

② 梅洛-庞蒂:《1959—1961年课程笔记》,Gallimard出版社1996年版,第77、82页。

值的赞同：原则如果不能进入到实践领域就只能是故弄玄虚。它们应该激活我们与他人的关系。我们不再能够对我们的行为在他人视界中的形象继续无动于衷，问题在于知道，意图是否就足以提供保证。”（第33页）萨特要求人为自己负责，这是因为原则不存在，一切都是可能的，人做出了选择，并因此要首先为自己负责。当然，附带地也要为他人负责。在梅洛-庞蒂那里，人是自由的，但这是一种处境中的自由，受到环境和他人制约的自由，我应该对他人负责，但这种负责不是原则上的，不是善良意志就能解决问题的，而是同他人一道面对的实际处境中的共同命运。他这样说过：“所有的人类行为和人类创造构成为一出单一的戏剧，在这个意义上，我们要么一起被拯救，要么一起被抛弃。我们的生命在本质上是普遍的。”<sup>①</sup>

在海德格尔那里，共同在世似乎是一种非本真状态，尽管它是一种先在的状态，最终要求的是回到主观的孤独，听从自己良心的呼唤。在梅洛-庞蒂那里，共同在世乃是人的生活的基本状态。他讲道：“通过实现无数的知觉外观的悖谬综合，对某物的知觉让我向存在开放，同样，通过实现另一自我的悖论、共同处境的悖论，通过将我、我的各种视角及我那不可交流的孤独置入到某个他人和所有他人的视野中，他人知觉奠定了道德。”（第34页）如果说知觉的首要性在认识领域意味着我们与世界的源初关系，在社会领域则意味着道德的生成。这意味着不仅我的知觉的首要性，也

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第46页。

意味着他人知觉具有同样的首要性。承认我的经验中的矛盾,把自己置于他人目光之下,被梅洛-庞蒂看做是对怀疑论和悲观论的一剂良药(第34页)。不应该陷入非理性主义,但也不能走向极端理性主义,“如果我们承认感性封闭在自身之内,如果我们只是在没有血肉的理性中寻求与真理、与他人的交流,那就没有多少可指望的”(第34—35页)。

“我们也许想要脱离身体、超越时间地去洞察一切,但其实这是不可能的,我们的一切活动都伴随着经验的张力。关注知觉,回到知觉基础,并不是要否定科学、文化、哲学,但它的确要把一切纯粹原则的教条予以抛弃,这里没有对绝对或理性的任何破坏,除非是远离人世的绝对和理性。”(第37页)他同时还表示,当他提出知觉的首要性这一命题时,他感觉到的与其说是提出一种新的东西,不如说是把前辈的工作引导至其结论。(第72页)前面已经提到,《知觉现象学》承认现象学老早就上路了,而在这里,则承认了知觉现象学也并非完全新奇之说。在随后的讨论中,他承认现象学不可能先于理性主义传统所代表的其他努力及科学的建构而建立起来(第40页),想必也是要表达这个意思。

在报告后的讨论中,布雷耶先生表示,“梅洛-庞蒂先生改变并扭转了我们称之为哲学的那个东西的一般方向”(第38页)。他在这里想要说的是,梅洛-庞蒂与柏拉图主义传统是完全不同的。按照布雷耶的说法,哲学产生于与日常知觉相关的问题之中,人们正是从日常知觉出发并与之保持距离才开始哲学思考的,哲学之父柏拉图也是如此。当然,柏拉图从日常知觉

杨大春讲

梅洛-庞蒂

杨大春讲

梅洛-庞蒂

出发,最终超出了日常知觉。而梅洛-庞蒂却反向进行:他从柏拉图的唯心论出发,走向了截然相反的道路,即他试图把它重新纳入到知觉中(第38页)。梅洛-庞蒂大体上同意这一解释。布雷耶先生还表示,梅洛-庞蒂的观点“更适于用小说、绘画来表达,而不是哲学”,其哲学“导致小说”(第43—44页)。对于这一点,梅洛-庞蒂没有直接回答,不过,他应该是完全赞同的。正如我们在下一讲要表明的,梅洛-庞蒂哲学的确包含着至为重要的文学艺术之维。

## 第五讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 现象学与文学艺术—— 《塞尚的疑惑》与《眼与心》

- 一、诗意之思或感性的诗学
- 二、绘画或人性与自然的张力

在上一讲中，我们谈到，梅洛-庞蒂强调知觉经验的首要性，在越来越受制于科学客观主义和技术理性的当代社会中，或许只有文学艺术能够为我们提供回归知觉经验的最佳途径，文学艺术也因此成为梅洛-庞蒂现象学极为关注的对象。尽管他不像萨特那样通过文学、戏剧创作来表达其思想，但他对于文学艺术作品的分析，精微地体现了其身体现象学观念和存在论思想。梅洛-庞蒂哲学表现为胡塞尔后期哲学的创造性

修正,而其中最为根本的方面就是把胡塞尔海德格尔化,使严格科学的哲学理想诗意化,从而引发了哲学与艺术的密切关系。最终说来,这种指向导致梅洛-庞蒂哲学成为一种感性的哲学,一种感性的诗学。

本讲在一般性探讨该哲学的诗意指向的基础上,围绕早期的《塞尚的疑惑》和后期的《眼与心》两篇论文展开,以期表达梅洛-庞蒂是如何看待哲学与艺术的关系的。《塞尚的疑惑》于1945年发表在《泉》杂志上,后来收录到《意义与无意义》(1948)中,代表了《知觉现象学》时期他对于哲学与艺术关系的思考;《眼与心》创作于1960年7—8月份,1961年1月发表在《法兰西艺术》杂志上,是梅洛-庞蒂去世前发表的最后一部作品,同年收入《现代》杂志的“梅洛-庞蒂专集”中,并于1964年出了单行本,典型地代表了其后期看法。这两篇论文都已经有了中译文本,收录在《眼与心:梅洛-庞蒂现象学美学文集》中<sup>①</sup>。

## 一、诗意之思或感性的诗学

按照海德格尔在《哲学的终结和思的任务》(1964)一文中的意思,他本人在1930年以来就一再尝试更原始地去构成《存在与时间》的课题。他实际上要考虑两个问题:哲学如何进入终结以及这一终结

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《眼与心——梅洛-庞蒂现象学美学文集》,中国社会科学出版社,1992。本讲有关这两篇论文的引文,均出自该中译文本。我们只在引文后面注明该书页码,译文多有改动,不一一注明。

为思留下的任务<sup>①</sup>。这不外乎宣告严格科学的哲学之终结或完成,意味着哲学只能通过诗思之途,才能够通达存在或真理。终结意味着完成,更重要的是转型,是再生,是凤凰涅槃。梅洛-庞蒂有着同样的想法,在其后期思想中,这样一种哲学思路决定了他的存在论的基本指向。其实,即便是德里达,也没有简单地宣布哲学已经“完了”:他在《哲学的边缘》中告诉我们的无非是,哲学思考它的他者,但它并没有跨出它的边沿,或者说哲学与非哲学之间只有倾斜的而非笔直的界线。事实上,《哲学的边缘》表明了当今哲学的某种暧昧不明姿态。当梅洛-庞蒂解读胡塞尔后期哲学思想,把胡塞尔放在现象学的边沿、边界处时,表达的也是相同的意思。

我们勿需清理终结论的系谱,如上的简单描述足以为我们理解梅洛-庞蒂的哲学思想提供一个宏观的背景。梅洛-庞蒂力图解决人与世界的关系问题,无论是常识还是科学,也无论是经验论还是先验论都无法为他提供一条适切的进路。他于是在科学与艺术、哲学与非哲学的张力中寻找线索,这实际上就是海德格尔规定为“诗思”的进路。科学的超然姿态显然远离了真正的世界,让我们面对的是祛魅的机械自然。梅洛-庞蒂要求我们与世界保持一种原初关系,唯有艺术能够达此目标,能够让我们回到主客、物我相融的被知觉世界。这种原初关系的真正基础是知觉,即某种代表着原初统一的联觉。科学似乎是对世界的某种超

---

<sup>①</sup> 海德格尔:《面向思的事情》,北京:商务印书馆1996年版,第58页。

然而客观的审视,但它实际上始终无法离开其感性源泉。在这个重复生产或机械复制占据优势地位的操作主义时代里,原创艺术或许是我们与世界维持原初关系的真正领域。

艺术借助的是感性知觉。海德格尔的诗意之思、尼采的悲剧情愫、卢梭的田园梦幻无疑已经提供了某种参照。卢梭对他的同胞说:“人们啊!你们应该知道自然想要保护你们不去碰科学,正像一个母亲要从她的孩子的手里夺下一种危险的武器一样;而她所要向你们隐藏起来的一切秘密,也正是她要保障你们不去做的那些坏事,因为你们求知时所遇到的艰难,也就正是她的最大的恩典了。人类是邪恶的;假如他们竟然不幸天生就有知识的话,那么他们就会更坏了。”<sup>①</sup>但卢梭并没有因此倒向艺术,而是认为两者完全一致:“随着科学和艺术的光芒在我们的地平线上升起,德行也就消逝了。”<sup>②</sup>“科学与艺术都是从我们的罪恶诞生的。”<sup>③</sup>这是一种力图摆脱科学和艺术的人工主义倾向的诗意理想。梅洛-庞蒂无疑在很大程度上认同这种浪漫指向。

然而,梅洛-庞蒂并不像卢梭那样近乎病态地对抗主流大潮,他并不全盘否定科学。虽然说他不可避免地、而且确实为西方人带来

① 卢梭:《论科学和艺术》,北京:商务印书馆1997年版,第19—20页。

② 同上书,第11页。

③ 同上书,第21页。

荣耀的果实。哲学的终结,实际上意味着哲学让位于科学技术,这显然是一个非常重大但不以人们的意志为转移的事件。在海德格尔看来,西方人不必产生失落感,而是可以感受到某种自我安慰。哲学本是精神世界的灵魂,是西方中心论的核心所在,但哲学并没有征服整个世界,并没有成为真正的“世界精神”。不过,哲学逊位于自己的合法继承者科学技术,恰恰表明哲学的遗产不仅可以留给西方人,同时还会普遍地主宰世界,全球化其实就是西化。所以海德格尔说:“哲学之终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。哲学之终结意味着植根于西方—欧洲思维的世界文明之开端。”<sup>①</sup>

杨大春讲

梅洛-庞蒂

梅洛-庞蒂无疑也看到了这一点。但他同时看到了,西方与东方的关系并不是现代与传统的关系,东方以其独特的方式探讨人与存在的关系,并因此可以给予我们以启示。在这样的背景中考虑问题,他力图表明,对于现代西方人和现代西方社会而言:科学虽然处于强势,但它毕竟是一种派生的力量;科学虽然无孔不入,但它绝非无所不能;科学是抽象灰色的,生活则是丰富多彩的。更为重要的是,在他那里,科学与艺术并不隶属于同一个系列,因为艺术是一种邻近自然的方式,而非一种远离大地的人工技巧。梅洛-庞蒂哲学顺应欧洲大陆后期现代哲学的艺术性潮流,大体上向我们展示的是一种反科学或者说非科学的浪漫艺术之旅。在他那里,哲学抛弃了观念王国,哲学诗意地寓居

---

<sup>①</sup> 海德格尔:《面向思的事情》,北京:商务印书馆1996年版,第61页。

于大地而不是强制性地考问自然。哲学与艺术、文学之间的关系成为重要话题,或者它们之间的界线被取消了,被柏拉图驱逐的诗人重新回到了哲学王国。正像在所有的问题上都以含混著称一样,梅洛-庞蒂在科学与艺术的关系问题上也没有走向极端。但是,我们仍然可以看出他的出发点是艺术而非科学,因此,在他那里,哲学明显地与艺术结成了同盟。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

梅洛-庞蒂关注的是强调知觉经验的现代艺术。借助于塞尚等人的艺术思考,他力图重新安排“自然倾向”和“自然之光”在笛卡儿思想中的秩序,并因此恢复被抽象的理智所掩盖的感性丰富性:“塞尚寻求摆脱笛卡儿通过广延观念理想化的现代几何空间概念:有广延的实体,同质,无限,由可以数量地表达的、图解地表象的理性规则所支配,由此摆脱了我们的身体经验所见证的事物的全部感性属性(硬度、颜色、气味、味道等等)。而梅洛-庞蒂强调塞尚所开启的‘透视变形’服从于这一努力:为表达提供我们对于世界的知觉粘连。”<sup>①</sup>在理智主义传统中,感性经验完全被理智抽象化了,艺术与技术有着同等的命运。审美经验指向“合目的性”和“纯粹形式”,以理智判断掩盖了感性的光芒。对于梅洛-庞蒂来说,真正的艺术创作或鉴赏并不是这样,它绝对不是“人为自然立法”意义上的康德式建构。它虽然否定艺术是对自然的机械复制或移印,但却强烈地要求艺术家面对自然。

当然,这种艺术性指向在梅洛-庞蒂思想的不同时

---

<sup>①</sup> 卡尔波勒:《不可见者的可见性:塞尚和普鲁斯特之间的梅洛-庞蒂》,Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001年版,第21—22页。

期有着不同的表现形式。在他的早期工作中,艺术和文学并没有非常突出的地位,他只是在现象学认同于当代思想的普遍倾向的意义上把哲学与艺术关联起来。他力图表明,现代文学艺术所进行的探索与哲学所进行的探索在方向上大体一致,他也因此把文学艺术作为他的身体现象学的绝佳例证。在后期作品中,文学艺术不再是哲学主题的工具,不再是哲学观念的佐证,它们自身就成了哲学的形式。我们尤其应该从其后期思想着手,因为这种艺术指向与梅洛-庞蒂的存在论目标相关。意大利学者卡尔波勒在谈到该国 20 世纪 90 年代的梅洛-庞蒂研究状况时说,他自己与其他学者“尤其对梅洛-庞蒂的存在论与美学的关系感兴趣”<sup>①</sup>。而法国学者巴尔巴拉则写道:“大量关于艺术、尤其是关于文学的文本证明了这种美学中介对于存在论构思的重要性。”<sup>②</sup>

卡尔波勒认为,在梅洛-庞蒂那里,文学艺术和哲学的关系类似于“可见者”与“不可见者”之间的关系:艺术和文学为一个方面,哲学为另一个方面,两者从总体上似乎维持一种交织关系,类同于在《可见者与不可见者》中所描述的那种关系。在《眼与心》中,“眼”反照的是美学的可见者,而“心”反照的则是哲学的不可见者,甚至可以用“眼 = 可见者,心 = 不可见者”这样的表述<sup>③</sup>。梅洛-庞蒂显然提供了一种以艺术和文学

① 《国际交织:围绕梅洛-庞蒂思想的三语刊物》(1999),法、英、意三语 1999 年版,第 18 页。

② 同上书,第 23 页。

③ 卡尔波勒:《不可见者的可见性:塞尚和普鲁斯特之间的梅洛-庞蒂》,Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001 年版,第 6 页。

为模式的哲学观念。当芬克把现象学还原界定为“在世界面前的惊奇”，当胡塞尔未刊稿认为“哲学家是一个永远的开始者”时，无不表明了现象学的文学艺术指向。确实，梅洛-庞蒂本人始终在重组自己的思考，以便最终达到存在论与美学的交错，达到眼与心的交织，达到自然与艺术的统一。葡萄牙学者迪雅斯强调，“梅洛-庞蒂的新存在论完全可以被表示为存在论诗学，或者是感性的诗学。”<sup>①</sup>这种看法是有道理的，事实上，梅洛-庞蒂一开始就朝向这个方向。

这种“感性的诗学”要求我们不带任何预设地考问自然，不是从知识出发来说明知觉，而是从知觉出发说明知识。换言之，我们必须从知觉及其变量出发，以便懂得“知识的领域如何能够被建构起来”<sup>②</sup>。最终说来，关键在于领会，而不在于认识，我们不是世界的客观观察者，而是扎根于世界中的人，生活在某种处境中的人。我们于是与他人共在，与世界共生。“我们作为自然人置身于自身和事物之中，置身于自身和他人之中，以至于通过某种交织，我们变成了他人，我们变成了世界。”<sup>③</sup>这意味着身体主体与身体客体的交织，我的身体与他人身体的交织，身体与自然的交织，这就是“世界之肉”所要告诉我们的东西。惟有艺术能够表达这种交织，能够“测度我们的经验与科学的距

---

① 迪雅斯：《梅洛-庞蒂：感性的诗学》，Mirail 大学出版社 2001 年版，第 163 页。

② 梅洛-庞蒂：《可见者与不可见者》，Gallimard 出版社 1964 年版，第 208 页。

③ 同上书，第 212 页。

离”<sup>①</sup>。世界因为科学客观主义而丧失了神秘，而梅洛-庞蒂哲学不变的宗旨是要为世界复魅，也就是要艺术性地回归“野性的存在”和“野性的精神”。也可以说，正是艺术性指向导致了从科学世界向充满灵性和生机的野性世界、蛮荒世界的回归。

## 二、绘画或人性与自然的张力

杨大春讲

梅洛-庞蒂

综观其前后期作品之整体，梅洛-庞蒂最为关注的文学艺术界人物是塞尚、普鲁斯特、瓦莱里、马尔罗、西蒙等人。但是，他只写有关于塞尚的专论。我们现在就来谈一谈他的早期作品《塞尚的疑惑》，要点是塞尚的绘画与知觉经验的关系。梅洛-庞蒂从塞尚全身心投入绘画活动却对自己的工作产生怀疑开始。塞尚“需要画 100 次以便画成一幅静物画，需要 150 个动作以便画成一幅肖像画”，这样一来，“我们称之为他的作品的东西，在他看来，不过是他的绘画的尝试和接近”（第 40 页）。他苦苦地寻找目标，“每天都在研究自然”，却感觉到“少有长进”。这说明，“画画就是塞尚的世界，是他的生存的方式”（第 40 页）。塞尚为我们展示的是一个孤独的世界：没有学生相伴，没有家人欣赏，没有评论家鼓励。他沉浸在绘画中，外界的悲喜事似乎都与他无涉。可是，他最后还是对自己产生了怀疑，认为自己在绘画方面得不到承认的“创新”要么出于老眼昏花，要么出于身体的偶然事故。这种怀疑

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《知觉的首要性及其哲学结论》，北京：三联书店 2002 年版，第 40 页。

与一些评论家对他的诋毁暗相吻合。

问题在于,正是这个时候,塞尚的作品却传遍了世界,取得了意想不到的成功。如何解释这种强烈的反差,就构成成为一个重要的问题。评论家更多地关注塞尚的性格而不是他的绘画的意义。著名作家左拉是塞尚自小的朋友,他“把塞尚的生活看做是一种病态的表现”,其作品也因此反映的是这种病态。在中学时代,他的“易怒”和“消沉”已经让朋友感到不安,后来则有更多的“病态表现”：“变化无常”、“懦弱”、“优柔寡断”、“焦虑”、“多疑”、“恐惧”、“紧张”,常常感叹“生活令人畏惧”,常常担心自己会盛年早逝,往往因“不善交流”而“避世”,只是在南方故乡才找到了“最适合其天才的自然”(第41—42页)。塞尚不擅与人灵活交往,无法驾驭新的情景,避世于固定习惯和不导致困境的环境中,僵硬地把理论和实践、束缚与孤独的自由对立起来,这些情况让人想到“类精神分裂症”。而该“症状”导致他极度重视自然,产生要画一幅“面向自然”的画的念头。于是有人认为“他对自然、对颜色的极端注意”,“他的绘画的非人性的特点”,“他对可见世界的虔敬”,不过是“对人类世界的一种逃避,是他的人性的异化”(第42页)。

而梅洛-庞蒂却表示,我们并不能因此认为“他的绘画是一种颓废的现象”,“是生命的贫瘠现象”(第42—43页)。虽然塞尚在以某种独特的方式“看”世界,但我们不能因此就由他的生活来界定其作品。其实,从绘画传统来看,我们对他了解甚少。他最初关注描绘“梦境”,然后在印象派影响下精确地研究“形象”,最后又与印象派分道扬镳。不管怎样变化,他始

终不渝地关注自然,固执地要求把自然与艺术统一起来,“他愿意重新回到物体而不抛弃印象主义审美观,他以自然为模特儿”。他认为古典画家们在画画,而他“试图获取一小块自然”(第45页)。他甚至要求把感性与理智统一起来,用梅洛-庞蒂的话来说就是:“他总是竭力逃避别人向他提出的那些完全既定的选择:在观察的画家与思考的画家之间、在自然与构思之间、在原始艺术与传统之间的或是感官或是理智的选择。”(第45页)也就是说,塞尚对感性的极力强调并不意味着他完全否定科学,完全否定传统,他从来没有打算“像一个粗人那样作画”,他只是“把理智、观念、科学、透视律、传统重新置于与它们注定要去理解的自然世界的联系之中,并且使‘来自于自然’的那些科学直接面对自然”。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

绘画是自然的“透视变形”,画家只是借助于画面的整体安排使变形不再被人看出来。通过对塞尚的绘画手法的描述,梅洛-庞蒂强调的是科学与知觉、文化与自然、传统与创新的统一,从而让一切都回到感性基础。塞尚的绘画告诉我们的是知觉的统一性,进而还有世界的统一性,各种感觉及其相关对象的区分则是在后来由科学告诉我们的:“在原初知觉中,触觉和视觉的区分是未知的,正是关于人体的科学后来教会我们区别我们的感官。实际经验到的事物不是从感官材料出发被找到或者构造出来的,而是作为这些材料得以辐射出来的中心一下子就被提供出来的。我们看见了物品的深度、滑腻、柔软、坚硬——塞尚甚至说,它们的味道。”(第48—49页)在《知觉现象学》中也有类似表达:“塞尚说,一幅画在它自身中甚至包含了风景的

味道。”<sup>①</sup>显然，正是放弃作为一个超然的观察者，画家才与自然真正交融，才能够画出自然的整体，而不是机械地拼凑出一幅画来。塞尚有时持笔冥思一小时才画出一笔，而这一笔必须“包含空气、光线、物体、景致、个性、画法、风格”（第49页）。

在绘画体现的统一中，最根本的统一是“身”与“心”的统一，“眼”与“心”的统一。当塞尚就像画一个物体那样画一张面孔时，我们可能想到他把人物化了，把心物化了，似乎剥夺了人的精神和思想。在梅洛-庞蒂看来，情形并非如此。塞尚并没有剥夺一张面孔所具有的“思想”，但“思想”也不能直接呈现，它从颜色中呈现出来：“精神在目光中被看到和读出来，而这些目光不过是各种颜色的组合。其他的精神只能肉身化地、附着于一个面孔和一些动作才能够被提供给我们。在这里把心灵与身体、思想与视觉对立起来是无助于事的，因为塞尚恰恰回到了这些观念得以从中抽取出来的、把它们不加分离地提供给我们的那种原初经验。”（第49页）按梅洛-庞蒂的解释，“一个进行思考、寻求表达的画家最初与神秘失之交臂，每当我们从他在自然中呈现来注视某人时，这种神秘就会获得恢复。”（第49页）这里所谓的神秘，既不归于机械的物性，也不源于单纯的灵性，它意味着物性和灵性的某种结合。这是用文字难以表达的，而画家通过颜色和线条，却能使之栩栩如生。

在梅洛-庞蒂看来，塞尚绝对没有完全听从于自

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard出版社1945年版，第368页。

然,绝对没有完全非人性化,“塞尚重新恢复了艺术的古典定义:人被补充给自然”(第50页)。塞尚并不是完全自然主义的,而是要求达到与自然的某种交融,作为画家的我“随风景一道‘萌生’”,而“风景在我这里思考它自己,我是它的意识”(第51页)。这意味着,艺术既非简单的“模仿”,也非凭空的“制造”,“它是一种表达活动”(第51页)。这里的表达偏向于创造,但并非虚构,它意味着“连贯的变形”。梅洛-庞蒂认为,对于一个真正有所表达的画家来说,“仅有一种情绪是可能的——对陌生性的感受,仅有一种抒情诗是可能的——始终重新开始的生存的抒情诗”(第52页)。这类似于俄国形式主义对陌生化的关注。我们并不要凭空构造什么,我们只是要换一个方式看世界。

我们既不被被动地接纳世界,我们也不超然于世界之外,我们始终对世界保持惊异的姿态。所以,我们始终在重新开始,而不会机械地重复,不会原地踏步。没有什么东西处于已经完成状态,巴尔扎克在《驴皮记》中谈到一种“有待表达的思想”、一种“有待建立的体系”、一种“有待解释的科学”(第52页),传达的也无非是这样的意思。表达并非易事,塞尚要停笔冥思一小时才画出一笔,这绝不是夸张之词。梅洛-庞蒂写道:“按照巴尔扎克和塞尚,艺术家不满足于成为一个有教养的动物,他在文化的开端处承担着文化并且重建文化,他就像第一个人说话那样说话,就像从来没有人画过画那样作画。”“艺术家已经重新回到了沉默而孤独的经验之基础中,而文化和观念的交流正建立在这一基础之上。艺术家推出其作品,就像一个人说出第一句话。”(第53页)塞尚的主要问题是表达问题,

杨大春讲

梅洛-庞蒂

是“说第一句话”问题，这与科学家把成功的理智模式到处套用形成鲜明的对照。

生活中的塞尚是孤独的，绘画过程中的塞尚也是孤独的，但从“意义”的角度看，他并不孤独，他不过是借助另外的方式进行交流：“一个像塞尚那样的画家，一个艺术家，一个哲学家，不只是应该创造和表达一种观念，还应该唤醒那些把这种观念根植在其他意识中的经验……画家只能构造一个形象，他必定期待这一形象为了其他人而活起来。因此艺术作品汇合了这些分离的生命。”（第54页）同时应该看到，塞尚的个人生活与其作品的关系也是双向的，相互影响的：“可以肯定，生活并不说明作品，但也可以肯定，生活和作品是相通的。真实的情况是，这一有待去创作的作品要求这种生活。从一开始，塞尚的生命就只能依靠尚属未来的作品来找到平衡，它乃是一种设计，而作品在生命当中由一些我们会错误地看做原因的先兆预告出来。然而这些先兆却使作品和生命变成了单一的历险。”（第55页）我们当然可以说“在类精神分裂症体质和塞尚的作品之间有一种关系”，但通过体味其作品，我们发现这种关系乃是“人类生存的一种普遍可能性”。

当然，我们无法客观地读解出这种普遍意义，我们实际上是从其作品中领会到了相同的处境意识。我们并非只读作品，只读创作者，我们也读我们自己。在作品的开放中，我们找到的是更为多向和复杂的关系：“一个作家的生活既不会告诉我们任何东西，而如果我们知道去读解它，我们又能在此找到一切，因为它向作品开放——这乃是真实的。”（第62页）这种处境意识否定了萨特意义上的绝对自由。艺术家塞尚并没有生活在完全孤独的自

由中。按照梅洛-庞蒂的说法：“说我们的生命完全是建构出来的或者说它完全是给定的乃是一回事。如果存在着一种真正的自由，这或许只能是在生命的历程中，超越我们作为起点的处境，而与此同时我们又不停止是同一的我们——这乃是问题之所在。至于自由，有两件事是明确的：我们从来都不是被决定的，我们也永远不会改变。回顾起来，我们始终能够在我们的过去中找到我们之已经成为的预兆。需要我们去同时理解这两件事，理解自由如何不中断我们与世界的联系地在我们身上显露出来。”（第 57 页）

杨大春讲

梅洛-庞蒂

萨特从人就是纯粹自为或纯粹虚无出发，否定外因决定，这意味着人不得不自由。而在梅洛-庞蒂看来，绝对的自由与绝对的束缚是同一码事。从根本上说，都否定了人是在世存在这一根本事实。人受制于某种处境，人同时又能够创造和改变它。最终说来，自由体现在行动中，而不是体现在理论中、观念中。我们在“在世生存”中去领会和获取自由，塞尚“必须依旧是在世界之中，在画布上面，用颜料来实现他的自由。他应该等待其他人、等待他们的感受来证明他的价值。这就是他为什么要考问诞生自他的手的这幅画，他要守候着投向他的画布上的其他目光的原因。这就是为什么他从来没有结束工作的原因。我们从来都离不开我们的生活。我们永远不能够面对面地看到观念，也不能面对面地看到自由。”（第 62 页）

从上面的读解可以看出，梅洛-庞蒂透过塞尚的绘画告诉我们的不过是《知觉现象学》的“艺术版”。也就是说，他以绘画为例，表明了知觉与被知觉者之间的关系。画家是一个感性的人，但并非完全排斥理智；画

家表达精神,但借助的是身体;画家是一个创造者,但他并没有脱离传统;画家是一个孤独的个体,但在其作品的意义生成中会聚了其他生命;画家是一个说话者,但他始终像说第一句话那样说话;画家是一个自由的人,但他的自由透过绘画而获得实现,透过他人的承认而获得实现;画家面向自然,但他把人性补充给自然。由此看来,《知觉现象学》中表达的身体主题、他人主题、语言主题和世界主题,都以某种方式在《塞尚的疑惑》这篇文章中获得了完好的表达。

《塞尚的疑惑》更多地探讨了知觉经验的含混地位,未完稿的《世界的散文》,尤其是其中被抽出来发表的《间接语言与沉默的声音》则探讨的是知觉经验在文化世界中的升华,而《眼与心》着眼于知觉经验、文化经验的更原始基础。这三者之间并没有产生断裂,只是从不同角度探讨了人与世界的关系,核心的立场是:惟有艺术能够维持知觉经验的优先性,能够维持人与世界的原始关系。我们现在进入到以《眼与心》为基本文本的后期思想解读中。《眼与心》严格地翻译应该是《眼睛与精神》,但前者更能体现“信”、“达”、“雅”的要求,尤其能够贴切地表达出“眼睛是心灵的窗户”的韵味。简单地表述,“眼”即“可见的”身体,“心”则是“不可见的”精神。正因为如此,《眼与心》的艺术沉思平行于未完成的《可见者与不可见者》的形而上学构想,是它的一个先期出炉的微缩本。

在第一部分中,梅洛-庞蒂重点探讨了科学思维与艺术思维的区别,认为前者是一种超然的姿态,而后者是一种“介入”的姿态。他一开始就把矛头对准科学,指责“科学操纵万物,而拒绝寓居于其中”(第125

页)。为什么说科学与世界之间有些格格不入呢？根本的原因在于，科学把人的标准加于自然，而没有考虑自然自身，没有考虑人与自然的交互关系。具体情形是：“科学赋予事物以内在模式，通过对这些指标和变量进行一些由它们的定义所允许的改造，只会有距离地与实际的世界形成对照。”（第125页）也就是说，通过一种“人为自然立法”的方式，通过以观念中的秩序替代事物中的秩序的方式，造成的是科学的世界与实际的世界的二分和对立。科学是一种“主动”、“灵巧”、“从容”的思维方式，其立场是把整个存在当作“客体一般”处理。在这种情形中，“存在”要么对我们来说什么都不是，要么在我们的人为方法中预先被决定。也就是说，“自然”要么是我们之外的超越之物，与我们没有任何关系，要么就是出于我们的理智的构造。这就形成了绝对自然主义与绝对人工主义的对立。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

在一种艺术性的指向中，梅洛-庞蒂对古典科学还抱有好感，认为“它保留着对世界的不透明的情感，它通过它的那些构造想要达到的正是世界。”（第126页）也就是说，古典科学虽然也致力于人工机巧，但目标却是自然自身。现代科学则不是这样，它倡导的是“发明”和“加工”，它把“思考”等同于“尝试”、“操作”、“改造”，于是科学不是“记录”观察现象而是根据某种设计，在实验室条件下“产生”这些现象：“科学从来都没有像如今那样受到理智模式的影响。当一种模式在一系列问题上取得成功后，它就把这一模式到处试用。”（第126页）我们先制定一个先验框架，然后把材料纳入其中。这看似一种理性的姿态，实则

运气之嫌。就像把一张网撒到海里,却不知道究竟能够捞到些什么。理智模式其实只是工具,我们应该问问:它为什么在这里有用,而在别处却遭遇失败。应该想到科学只是“在原始的或现存的世界基础上的构造”,而那些“盲目的操作”并不具有“自然概念”在唯心主义哲学中所拥有的构造价值。

以控制论为代表的“操作主义”思维把世界看做是“我们的各种操作的对象 X”,其实就是“把科学家的认识情景扩展为绝对”,仿佛一切曾经存在或正存在的东西都只是“为了进入实验室”才存在的,这是一种“绝对人工主义”的思维(第 126 页)。世界被看做是成功的“理智模式”反复运用的场所,我们拷问自然,强制性地让它给出回答,但答案却是我们预先给予的,自然于是丧失了它固有的神秘,这就以理智建构否定了我们与自然的感性关联。然而艺术却以感性的方式否定了与自然的理智建构关系。我们在上一节中已经提到,艺术更多地是从自然而不是从人性出发。当梅洛-庞蒂使用“野性的”、“蛮荒的”、“原始的”来修饰自然、存在和世界时,我们尤其看到了现象学的艺术韵味。与科学到处套用同样的操作性的“理智模式”,从而让世界变得晶体般透明不同,艺术维持的是人与自然之间的更为亲密的关系,它要求对世界保持某种不透明的情感。梅洛-庞蒂在讲课中说道:“作家所说的世界是我们全都向之开放的、可见的、可感的、沉默的世界。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《1959—1961 年课程笔记》,Gallimard 出版社 1996 年版,第 203 页。

梅洛-庞蒂要求“科学的思维、俯瞰的思维、客体一般的思维”回到其根基，主张把它们建立在“感性世界”和“加工过的世界”的土壤上。也就是说，这是通过身体而不是心灵与之打交道的世界，一个“为身体的世界”。但身体不是机械，不是“信息机”，而是“我的”实际的身体，是“沉默地呆在我的言谈和活动下面的哨兵”。与此同时，我的身体也不是“孤立的”，“必须通过我的身体唤醒联合的身体、‘他人’，他们并不是动物学所说的我的同类，但他们纠缠着我，我纠缠着他们，我和他们一块纠缠着一个惟一现实的、在场的存在。”（第127页）很显然，艺术性指向要求我们从超然的科学回到与世界的密切接触关系，这是一种围绕身体核心展开的关系，而我的身体同时唤起了别的身體，并且一道与世界发生关联。这就把身体、他人、世界通过“形象”表达（沉默的声音）的方式关联起来了，梅洛-庞蒂的全部思想指向不外乎此。

摆脱了科学和求知的要求，艺术可以真正地扎根于大地，“艺术尤其是绘画吸收这一蛮荒的意义层”，唯有它们可以“无知地”进行这种吸收，“唯有画家有权利看一切东西而没有任何评价的义务”，以至于，“在他面前，认识和行动的命令语失去了其效用”（第127—128页）。画家似乎不受外在压力的支配，他始终在他的画布上维护他与世界的原初关系：“画家在生活之中或是强者或是弱者，但在他对世界的反复思考中，他却是无可争议的主人，他借助于他的双眼和双手的技巧而不是别的技巧努力地观察、努力地绘画，他顽强地从历史的荣与辱都要求助的这个世界中，抽取既不会为人类的愤怒也不会为其希望增加任何东西、

而且没有人会为之窃窃私语的一些图画。”(第128页)显然,科学以抽象的理智模式超然对待世界,而艺术则以感性的形象“设身处地”地与世界打交道。

在第二部分中,梅洛-庞蒂集中探讨的是绘画与身体的关系问题,这是在第一部分相关工作基础上的继续。梅洛-庞蒂一开始就借瓦莱里的话说,“画家提供他的身体”,并补充说,“我们也无法明白一个心灵如何能够画画。正是通过把他的身体借给世界,画家才把世界转变成了画”(第128页)。梅洛-庞蒂表示,为了懂得世界如何变形为画,“必须找到活动的、实际的身体,它不是一隅空间,不是一束功能,它是视觉和运动的交织”(第128页)。“看”不是一种机械活动,我们不用知道它在神经器官中是如何进行的,就足以与可见之物汇合,足以通达事物。但它也不是理智主义意义上的“看的思想”、纯粹的“看”、心灵的“看”,不是纯粹意识活动对意识活动对象的意向性建构,而是活动的身体对被看之物的有距离的“接纳”。其实,“看”是有灵性的身体活动,视觉受制于代表“我能”的身体的运动投射。

不是心灵在看,不是心灵在洞察,而是眼睛在看、身体在看,而眼睛和身体也是被看的对象,是可见世界的一部分。问题在于,眼睛或身体为其一部分的世界并不是自在的东西,不是质料;我的运动也不是一种精神决定,它是视觉的自然延续和成熟。我们说一件东西被移动,而我的身体却自己移动。身体之谜就在于,它“同时是看者和可见者”(第129页)。这就进展到了可逆性问题:“它能够看到自己在看,能够摸到自己在摸,它对于自身来说是可见者、可感者。”(第129

页)梅洛-庞蒂认为,身体是一种并非像思想那样透明的自我,它并不通过在思想中同化、构造和改造的方式来思考任何东西,相反,它是这样一种自我:“它是从看者到它之所看,触者到它之触,从感觉者到被感觉者的相混、自恋、内在。因此是一个被纳入万物之中的,有面和背、过去和未来的自我。”(第130页)身体是可见者和可动者,是事物中的一个,但它又在看和运动,它使事物围绕在自我周围。总之,身体意味着主动和被动、作用者和被作用者的不可分割的统一。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

一旦排除了对身体的机械性理解,一旦排除了解超然的精神,我们就会承认,当我们说身体的时候,就已经看到了精神火花,或者说身体就是一种火花,因为它已经就是身心的统一或交织:“身体被赋予生机并不是由于它的各个部分的彼此配接,也不是由于来自别处的精神降临到了自动木偶之中,这依然预设本已身体没有内部,没有‘自我’。当一种交织在看者与可见者之间、在触摸者和被触摸者之间、在一只眼睛和另一只眼睛之间、在一只手与另一只手之间形成时,当感觉者与可感者之间的火花擦亮时,当这一不会停止燃烧的火着起来,直至身体的如此偶然瓦解了任何偶然都不足以瓦解的东西时,人的身体就在那里了。”(第131页)这表明的是某种交互关系,而不是从某一方到另一方的单向关系。而绘画艺术尤其要告诉我们这种双向交流关系。

与早期突出身体更有灵气不同,在后期思想中,身体与世界变成为同质的东西,“事物和身体由同样的材料构成”,因此“身体视觉以某种方式在事物中形成”,而“事物的公开可见性在身体中产生了一种秘密的可见性”(第131页)。尽管如此,只是由于身体的

杨大春讲

梅洛-庞蒂

中介,事物才变成了绘画。梅洛-庞蒂认为,事物与事物的绘画表达之间既非完全一致,也非完全不同,这乃是复制或心理形象难以说明的事件,因为我们面对的是既不同于身体,也不同于世界的另一个可见物:“画在拉斯科洞壁上的动物,并不像石灰岩的裂缝和隆起那样呆在那里,但也并不因此处于它们之外。”(第131—132页)正因为如此,我们既不用精神之眼,也不用生理之眼来“看”画,而是要用“肉”眼来看。“肉”既非精神也非物质,但它是一切的元素。肉其实要表明的是,画家不是用心而是身去画画,因为心已经融入身中,而身体与世界是同质的。最终说来,“肉”的概念表达的是看者和可见者、不可见者与可见者的交织。

绘画是人与可见世界打交道的方式:“从拉斯科洞穴直到今天,不管纯粹还是不纯粹,不管是具象的还是非具象的,绘画从来都只是在颂扬可见性之谜而非其他之谜。”他进而强调说:“画家的世界是一个可见的、无非就是可见的世界,一个近乎不可思议的世界,因为虽然它只是局部的却又是完整的。绘画竭尽全力唤醒并提供一种作为视觉本身的狂热,因为看就是有距离,而绘画把这种古怪的着魔延伸到存在的方方面面,而它们必定以某种方式使自己可见以便进入绘画之中。”(第134页)其实,绘画不过是知觉经验的升华,图画表达重现并超越了在知觉中开始的对世界的赋形。作品不是远离事物地、在画家拥有并且只有他拥有其钥匙的私人画室中做出的。这也就是说,作品并非出自一个任意的决定,它始终参照着它的世界,用来表达它的东西一开始就深埋在世界之中。但从另一方面看,绘画始终在实践一种神奇的视觉理论,我们并没

有直接获得实在,我们获得的只是视觉的实在,画家的目光向“光线、明亮、阴暗、反射、颜色”要求世界的“法宝”,以便使我们看到世界。

笛卡儿说过,并非所有的人在感觉方面都是平等的,但他们在理解方面全都是平等的<sup>①</sup>。这恰恰表明了感性的多样性,而艺术家正好是感性方面的天才。画家或许因为这种感性天赋而洞悉了天机,并通过独特的方式向别人泄露天机。其实,他不过是充分利用了自己的感性天赋,并因此深刻地领悟了人与自然的相互关系而已。梅洛-庞蒂写道:“在画家和可见者之间,角色不可避免地相互颠倒。这就是为什么许多画家都说,事物在注视他们……我们不再知道谁在看谁在被看,谁在画谁在被画。”(第136页)根据画家苛勒的经验,我们会产生不是我们在注视树林,而是树林注视我们的感受;树木对我们说话,而我们在那里倾听,画家应该被宇宙穿透,而不打算穿透宇宙(第136页)。其实,不仅画家有这样的感受,任何人都有这样的感受。按照梅洛-庞蒂的后期思想,世界不过是与我的身体及别的身体具有相同性质的东西,它展现的因此不是主体与客体之间的单向的认知关系,而是人与自然之间的“可逆的”艺术关系。

在梅洛-庞蒂看来,任何技术包括绘画技术都是“身体技术”,“它形象地表现并且扩大了我们的肉的形式而上学结构”(第137页)。比如说镜子,它之所以出现,“是因为我是能看—可见者,因为存在着感性的

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《1959—1961年课程笔记》,Gallimard出版社1996年版,第203页。

自反性,它表达并且重复这种自反性”(第137页)。镜子能够很好地表现我自身内的可见者与不可见者的交织,能够表达我的身体与别的身体的交织。梅洛-庞蒂进而表示,“人乃是人的镜子。至于镜子,它是具有普遍魔力的工具,它把事物变成景象,把景象变成事物,把自我变成他人,把他人变成自我”(第138页)。这实际上突出了自我与他人之间的可逆关系,但这种关系以“肉”为基质。在《可见者与不可见者》中,他这样写道:“当我说身体是能看者时,奇怪的是,这与说它是可见者并非不是同一回事……更准确地说,当我说我的身体是能看者时,在我对它拥有的经验中存在着某种东西,它奠基并宣布了他人对它采取的、或者镜子给予它的某种视点。”<sup>①</sup>这其实表达的是同样的意思。总之,在梅洛-庞蒂看来,画家通过展开他的梦幻世界,“把本质与生存、想像与实在、可见者与不可见者这些范畴搅乱了”(第138页)。

在第三部分,梅洛-庞蒂为我们描述了笛卡儿主义对绘画的看法。其实,这里要揭示的不过是我们前面已经谈到的纯粹知觉观。梅洛-庞蒂写道:笛卡儿的《屈光学》“是一种不再愿意与可见者打交道,并且决定按照它自己给予的模式重建可见者的思想的必备书”(第139页)。真正说来,笛卡儿写这本书乃是为了以“人工的器官”补充视觉。笛卡儿并没有更多地论及绘画,他只是用了两页书谈到铜版画。梅洛-庞蒂表示,“不过,即使他只是顺便谈起,也是意味深长的,

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《可见者与不可见者》, Gallimard 出版社 1964 年版,第 328 页。

绘画在他看来并不是有助于确定我们接近存在的一种中心活动,而是由理智的支配性及显示性所确定的一种方式或其变种”(第142页)。在这种唯理的绘画理论中,“深度”并不是我们亲眼所见,而是精神之眼所见,所以,笛卡儿那里,空间并不是经验的存在,而是被理想化了的存在。

梅洛-庞蒂认为,“看确实不能离开思考,但为了看,只有思考还不够,看是一种有条件的思想,它‘看机会’从进到身体中的东西产生出来,它通过身体引起思考,看既不选择存在,也不选择不存在,更不思考这或那。”(第146页)身体的处境的空间性和运动机能源于“自然的传授”,并因此能够让我们“看”这“看”那。但在思想中,“看”却失去了与事物的原始关联:“人们对看所想所说的一切,使它变成了一种思想。”(第147页)然而,思想并不能脱离身体,“思想并不依据自我,而是依据身体来思考”,身体“是心灵诞生的空间和所有其他现有空间的模子”(第147页)。当然,笛卡儿思想中也有含混之处,“最终说来,什么是深度,什么是光,它们到底是什么?这些问题不是对于摆脱了身体的心灵而说的,而是对于笛卡儿所谓分布在身体上面的心灵而说的,而最终,这不仅仅是对于心灵而说的,还是对于身体本身而讲的,因为身体穿透我们,包纳我们”(第150页)。

在传统的看法中,深度是不可见的——“各种经典的知觉观一致否认深度是可见的。”<sup>①</sup>经验主义认为深度不会出现在我们的视网膜上,因为深度不出现在我

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,Gallimard出版社1945年版,第294页。

们的视野中；而在理智主义那里，深度之所以不可见，是因为同其他空间关系一样，深度只能是思考它的主体的建构。不管像经验主义那样从内容出发，还是像理智主义那样从形式出发，都把深度等同于宽度，因此没有看到深度的独特性。梅洛-庞蒂尤其批评理智主义把深度看做是“知性结构”的立场。他本人主张：“深度不能被理解为一个去世界的主体的思维，而应该被理解为介入世界的主体的可能性。”<sup>①</sup>也就是说，如果我们从在世存在的角度看，就可以明白，这种深度与身体的整体结构相关。从表面上看，深度和其他维度有很大的不同，其他维度似乎更多地揭示对象之间的关系，而深度更多地与主体联系在一起，实际上并非如此：“垂直方向和水平方向最终也是根据我们的身体对世界的整体把握被确定的。”<sup>②</sup>也就是说，深度不是出于精神审视，而是源于身体经验。

人人都说“眼睛是心灵的窗户”。画家对此深有体会：“眼睛实现了向心灵开启非心灵的东西，即诸事物的至福领地、它们的神、太阳的奇迹。一个笛卡儿主义者可能相信现存世界是不可见的，惟一的光明是精神，整个视觉都产生自上帝。一个画家不会同意我们向世界开放是虚幻的、间接的，我们所看到的不是世界本身，精神只与它的思想或者另一种精神打交道。他接受了心灵窗户神话及其全部困难：那没有处所的精神必须被限定在一个身体中，不仅如此，还必须通过

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，Gallimard 出版社 1945 年版，第 309 页。

② 同上。

身体被所有其他精神和自然接纳。必须严格地理解视觉告诉我们的东西：我们通过视觉接触太阳、星星，我们在同一时间里无处不在，同样接近于远方和近物；甚至我们想像别处的能力（我在我的床上到了彼得堡，巴黎，我的眼睛看见了太阳）、自由地达到那些实际的存在所在之处的能力，都借自于视觉，都反复使用着我们从视觉得来的手段。”（第 161 页）

人们往往要区别具象画和非具象画，前者似乎是写实的，后者是抽象的，但在梅洛-庞蒂看来：“没有哪棵葡萄是具象绘画中的葡萄，没有哪幅画（即使是抽象画）能够回避存在，就像卡拉瓦乔画的葡萄就是葡萄本身，这两者同时真实而无矛盾。”（第 163 页）绘画尽管不是实在的完全再现，但也不可能真正离开它，绘画显然不会停留在表象水平上，不管具象与否，线条既不是事物的模仿，也不是一种事物。不可能存在单纯以表象为目标的绘画，“即使古典画家把表象自然和人性设定为目标，画家无论如何还是画家，而有价值的绘画从来都不在于单纯地表象”。即使古典透视法这种主要的表象手段“也不是世界的移印（*décalque*）”<sup>①</sup>。绘画始终与创造联系在一起，“绘画重新安排散漫的世界，并且把各种物品做成为祭品，就象诗人使日常语言燃烧一样”<sup>②</sup>。艺术让我们学会重新“看”世界，似乎通达了一个新的世界。

绘画意味着原创性和独特性，它不像科学那样具有

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 梅洛-庞蒂：《世界的散文》，Gallimard 出版社 1969 年版，第 71—72 页。

② 同上书，第 89 页。

普遍性,不会像科学那样具有累积发展的成果:“普遍的绘画、绘画的整体化、完全实现的绘画之观念是不具有意义的。过了几百万年,如果世界还存在的话,它对于画家们来说仍有待去画,它将在没有被画成中毁灭。”(第164页)因此我们可以说绘画没有进步,“如果说我们既不能在绘画方面,也不能在别的方面确立文明的等级或者谈论进步,这不是因为某种命运在后面控制着,而毋宁说,在某种意义上,第一幅画一直通达了未来的深处。如果没有哪幅画完成了绘画,如果没有哪一作品获得绝对完成,那么每一创造都在改变、更替、启示、深化、证实、完善、再创造和预先创造着所有其他的创造。如果说这些创造不是一种既有的东西,这不仅仅因为它们像所有事物一样都将逝去,而且因为它们面对事物,差不多已经拥有了它们的全部生命。”(第166页)

每一艺术作品都有它自己的生命,它的地位和价值不可能一劳永逸地获得确定。正因为如此,艺术中不存在着进步,以至于“第一幅画一直通达了未来的深处”。艺术带给我们的始终是新的经验,新的冒险。绘画的最终目标是要表达世界的意义,但这种意义既不来自于客观的实在,也不是出自于主体的构造。它在绘画活动中体现出来,它不是由“绘画精神”而是由一个正在画画的人赋予的。画家不会把外部实在原原本本地搬到画布上,而是会实现某种“连贯的变形”。比如在雷诺阿那里,会出现“大海的蓝色变成了《洗衣妇》中的小溪的蓝色”的情形,而这最终表达的是世界在画家的知觉中实现的“秘密转化”。“画家可以一边注视世界一边作画,因为在其他人看来规定了这位画家的风格,在他自己看来可以在各种现象本身中找到,

而且他相信在他创造自然的时刻是在读解自然。”<sup>①</sup>总之,绘画无非是画家与世界打交道的一种方式,这是一种具体而非抽象的、充满感性而非理智的与世界共生的方式。

杨大春讲

~~梅洛-庞蒂~~

---

① 梅洛-庞蒂:《符号》,Gallimard 出版社 1960 年版,第 70 页。

## 第六讲

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 生存、存在与结构—— 哲人梅洛-庞蒂的精神 之旅

- 一、从意识现象学到生存现象学
- 二、从生存现象学到存在现象学
- 三、现象学与结构主义之间

梅洛-庞蒂通过创造性地误读胡塞尔的晚期作品来不断地深化和完善自己的现象学。这种现象学经历了从生存现象学经由语言现象学向存在现象学的过渡,实现了一种不断进行修正但并没有产生真正断裂的转向。在早期,由于关注生存,他放弃了纯粹意识而关注身体这一含混的领域,以身体现象学或生存现象学取代了意识现象学;在中期,他开始着手探讨文化和

社会领域,科学、哲学和艺术被看做是身体经验的升华形式,有关论述既是早期思想的延续,又形成了一定程度的断裂,它至少表明单从身体知觉出发是不够的;至于其后期思想,他力图探讨知觉经验和文化世界的更原始的基础,其存在论思想虽然不能说超越了现象学,但至少有了偏离现象学的“危险”。他的中后期思想,尤其是他有关语言问题的思想、有关自然与文化关系的看法已经处于现象学的“边沿”,已经走在通向结构主义的途中。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

## 一、从意识现象学到生存现象学

我们在前面已经多次讲到,梅洛-庞蒂是在批判理智主义和经验主义传统的基础上开展出自己的现象学的。他尤其把矛头指向理智主义的意识哲学传统。胡塞尔是他批判意识哲学的目标,同时又是其有用的工具。这与胡塞尔的暧昧姿态相关。一方面,胡塞尔哲学要求回到纯粹意识或先验主观性,这是一种纯化和强化笛卡儿和康德的意识哲学的努力;另一方面,他对身体、他人和语言等问题的引入,却开启了意识哲学解体之旅:身体的浮现突破了意识的纯粹性,他人的出场否定了个体向普遍理性主体的直接过渡,语言的自足否定了意识的独白。胡塞尔陷入了意识哲学的迷梦之中,同时也可以说陷入了意识哲学的噩梦之中。最终说来,他陷入了意识哲学的困惑之中。梅洛-庞蒂力图在胡塞尔既有工作的基础上,结合海德格尔的在世存在观和法国本土的哲学资源,推动意识哲学的解体。

尽管梅洛-庞蒂的许多思想都以解读胡塞尔文本

的方式出现,但从基本倾向上看,他与海德格尔更加贴近。他是在胡塞尔后期思想的基础上,或者说在尽可能让胡塞尔与海德格尔靠近的基础上展开自己思想的。他在很大程度上与胡塞尔保持着距离。从他对于“在世界之中”的强调可以看出,和萨特一样,他认同的是海德格尔对于生存问题的关注,并因此拒绝胡塞尔的认识论姿态。所以,在他的早期哲学中,他从身体主体、肉身化主体出发,其实是类似于海德格尔从“此在”的优先性出发。不管是从他对理智主义传统的批判,还是从他对文学艺术的关注,对身体和被知觉世界的探讨来看,梅洛-庞蒂谱写的都是一种“感性学”、“感性的诗学”,与笛卡儿主义传统的“知性论”形成鲜明对照。或者说,在自柏拉图以来的世界二分中,他认可的是可感世界而不是可知世界。

梅洛-庞蒂作品摆脱了笛卡儿对清楚、分明的强烈要求,带给我们的是一种含混的色彩,一种诗意的神秘。我们不再俯瞰世界和人生,而是坚实地扎根于大地和肉身。胡塞尔哲学虽然延续了理智论,但隐含着比较多的感性论思想。在《哲学家及其阴影》中,梅洛-庞蒂通过读解胡塞尔的《观念二》和《观念三》,来分析胡塞尔哲学与身体、与感性的关联,并从中获取宝贵资源。通过这一读解,他把胡塞尔的意识哲学引向了未定状态。他发现,在胡塞尔那里,自然的态度与先验的态度之间并不是那么截然对立,先验的态度并没有把自然的态度完全置于一边。他这样写道:“自然态度的意见是一种原意见,它将我们的存在的原初性对立理论意识的原初性,它的优先资格是确定性的,还原后的意识应该考虑到这一点。真实的情况是,自

然的态度与先验的态度的关系并不是简单的,并不是互相邻近或者一前一后,就像虚假或表面与真实的关系那样。在自然的态度中有着现象学的准备。在现象学中摇摆不定的正是不断重复自己的姿态的自然的态度。”<sup>①</sup>否定先验态度与自然态度的截然对立,表明了我们不应该从纯粹意识出发。

在这一理解的基础上,梅洛-庞蒂进而表明胡塞尔的哲学并没有用精神来否定物质、用心灵来否定身体,而是注意到了两者的密切关系。他引用胡塞尔《观念三》中的一段话来表明这一点:“心灵的实在确立在身体的物质基础上,而不是后者确立在心灵的基础上。更一般地说,在我们称作自然的整个客体世界之内,物质世界是一个自我封闭且不需要任何其他实在支撑的世界。相反地,属于一个真正的精神世界的精神实在的存在,却与一种原初意义上的自然的存在、物质的自然相关联,这不是由于偶然的理由,而是因为原则的理由。当我们考问其本质时,广延既不包含任何揭示了精神的东西,也不包含任何要求与一种真正的精神有间接关联的东西,可是,我们相反地发现:一种真正的精神从本质上说只能与物质性联系在一起,只能作为某一身体的真正精神。”<sup>②</sup>他最后得出这样的结论:现象学最终来说既不是一种唯物论,也不是一种精神哲学<sup>③</sup>。这明显是在按照有利于他自己的方向阐述胡塞尔。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,北京:商务印书馆2000年版,第148页。

② 同上。

③ 同上。

海德格尔哲学对于梅洛-庞蒂具有重要的启示意义。这既不是一种感性论,也不是一种理智论,但显然更有利于感性论。或者说,海德格尔的现象学既非明确的意识哲学,亦非真正的身体哲学,但他对在世存在的强调无疑使其偏向后者而非前者。可是,我们很难直接找到有关材料来进行论证,按照瓦朗斯的说法:“在《存在与时间》中我们找不出三十行探讨知觉问题的文字,找不出十行探讨身体问题的文字。”<sup>①</sup>作为一种强调生存在世的哲学却不正面探讨身体问题,不可避免地导致困难。尽管如此,我以为,“此在”概念实际上暗含着身心统一结构,原始经验或体验在其间居于核心地位:他关于工具的上手、在手性质的描述、关于现身和领会的描述都隐含着某种身体哲学的东西。我们可以说梅洛-庞蒂在海德格尔那里找到了身体哲学或者生存现象学的原则性根据。

在很大程度上可以说,梅洛-庞蒂借助海德格尔的引导来读解胡塞尔哲学,并因此从意识哲学内部找到了突破口。梅洛-庞蒂写道:“我始终对这一事实感到震惊,自从他触及到身体,胡塞尔不再说相同的语言。我们不能够像研究世界中的随便某个事物那样研究身体。身体既是可见者又是能看者。这里不再有二元性,而是不可分割的统一。被看者和能看者乃是同一个身体。我愿意从这里开始。”<sup>②</sup>换言之,梅洛-庞蒂顺着胡塞尔的思路,借助于海德格尔的启发,从纯粹意

① 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,PUF/Quadrige 1990年版,第VI页。

② 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第303页。

识哲学转向了“身体哲学”。当然,我们还必须考虑梅洛-庞蒂在发展身体哲学的过程中与萨特的关系。萨特哲学的大框架是主张自在与自为的对立,尤其认为人其实就是作为纯粹意识的自为。从这个角度上说,他对笛卡儿主义身心二分的批评是不彻底的。但他关于“人的实在”的具体描述则试图将自在与自为两者统一起来。他虽然承认两者的完全统一不能实现,因为人非自在自为的上帝,但还是可以看出,他在很大程度上指向一种处境意识,此在意识。梅洛-庞蒂也注意到了萨特对于肉身化主题的关注。但从根本上说,萨特的总体思想、尤其是其自为概念还有纯化意识的倾向,而梅洛-庞蒂则明确地将纯粹意识主体限定为情景中的主体或者说肉身化主体,可以说用一种“介入意识”取代了萨特的超然的“见证意识”<sup>①</sup>。总之,和萨特关心纯粹意识主体不同,梅洛-庞蒂关注的是现身于某一处境中的主体。

在梅洛-庞蒂的现象学视域中,排斥的只是纯粹意识或者说先验意识,而不是泛而言之排斥意识。无论如何,意识不再直接“在场”,它退隐台后,必须与身体密切结合才有“出场”机会。这样一来,他在胡塞尔探讨的基础上,通过海德格尔和萨特的中介,让“活的身体”占据了从前由纯粹意识所占据的地位,用身体意向性取代了意识意向性,以身体主体取代了意识主体,从而在身心交融的身体中扬弃了身心二元论。我们在前面谈到,梅洛-庞蒂哲学有四大主题,这在《知觉现象学》中已经完整地体现出来。但核心的范畴是肉

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《行为的结构》,PUF/Quadrige 1990年版,第XI页。

身化主体或身体主体主题,其他主题都围绕这一主题。而该主题其实意味着对生存的强调,或者说是从生存出发进行的现象学探讨。如法国哲学家德孔布认为,梅洛-庞蒂通过抛弃萨特的自在与自为的二律背反,“开启了我们在法国称之为的生存现象学”<sup>①</sup>。

生存现象学的代表作是《行为的结构》和《知觉现象学》,它们涉及的是“主体与他生命的有机条件的诸关系方面”,换言之,涉及的是对“心灵与身体的关系的传统问题”的批判和转换。该主题以知觉概念为要点展开,“既然知觉处于两种秩序的相交处,它就应该成为我们的主题。我们出版的头两本著作针对的正是知觉。《行为的结构》从外部考察进行知觉的人,并寻求引出那些从陌生的旁观者的视点着手它的那些实验研究的有价值的意义;另一方面,《知觉现象学》置身于主体内部,为的是首先表明既有的知识如何促使我们构想它与它的身体、它的世界的各种关系,最终为的是概述一种使这些关系得以可能的关于意识和反思的理论”<sup>②</sup>。考虑人的行为和知觉,实际上就是考虑人与环境的关系。这里的环境不是物理环境而是行为环境,是周围世界、现象场。这意味着动机、意向等心理因素与身体运动这一生理因素的融合,而这也是生存现象学探讨人的处境意识的真正意味。身体其实是一个隐喻性的概念,代表的是对纯粹意识概念的否定,并因此承认了环境、社会、历史、心理诸多因素对于人的

<sup>①</sup> 德孔布:《同与异:法国哲学的45年(1933—1978)》,Minuit 1979年版,第72页。

<sup>②</sup> 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第13页。

构成性意义,承认了自由与处境的辩证关系。

## 二、从生存现象学到存在现象学

存在论或存在现象学是梅洛-庞蒂哲学的基本走向:早期从生存出发,但并不以生存为目标,其隐秘的目标应该是存在,这类似于海德格尔从此在的优先性出发,但目标却指向存在;中期从语言、社会文化现象出发,探讨的是语言与存在的关系问题,为接纳海德格尔“语言是存在之家”的论点埋下了伏笔;后期则从野性的自然出发,围绕作为基质的“肉”直接进行存在论的建构。同时应该明白:不管从何处着手,其目标都旨在克服知性的遮蔽,并恢复感性的丰富和生机。也就是说,不管是“我的身体”、“他的身体”还是“作为表达的身体”,也不管是身体之“肉”、语言之“肉”还是世界之“肉”,让我们领会到的都是感性的光芒。

如果我们把中期当作一个过渡,而单单谈论早期和晚期的话,我们会有这样的强烈印象:早期更多地让人感受到“触摸”大地的愉悦,后期则更多地感受到了被触摸“泥土”的芬芳气息。其实,两者只是侧重点不同,最终关系到的是触摸与被触摸的交互关系。因此之故,它们虽则路径有别,目标却无差异。换言之,后期更加关注为早期的生存论思想确定存在论基础:由本己身体、他人身体,进而呼唤一种普遍的身体,即作为“元素”的“肉”。也就是说,梅洛-庞蒂始终强调克服身心二分,所以,他的身体哲学并不是意识哲学的简单反题,而是进入到了合题,而“肉”是这一合题的更好表达。于是从早期身体哲学过渡到后期关于“肉”

杨大春讲

梅洛-庞蒂

的哲学也就顺理成章：“任何哲学都不能够避开对身体的描述。但我们不能够把身体分割成两部分，说‘这里是思想、意识，那里是物质、客体’。在身体中有一种深层的循环性，我把这称之为肉。自此以后，身体所栖息的世界获得了另一种意义。”<sup>①</sup>

非常明显，“肉”是身体隐喻的进一步拓展，具有活性和灵气的身体最终被提升到存在论的地位。从这个角度看，梅洛-庞蒂思想的过渡和进展是水到渠成，前后期之间并不存在着鸿沟。否定笛卡儿意义上的纯粹意识与纯粹物质二分、心灵与身体的二分，并因此否定前者对于后者的主宰地位，意味着走向交织着身心两者的身体或者“肉”，而不是走向对立的另一极：纯粹的物质或机械的身体。不管是“身体”问题还是“肉”的问题，明显离不开世界。就前者来说，出现的是知觉主体与被知觉对象的关系问题，也就是说身体主体与被知觉世界的二元关系取代了意识主体与意识活动对象之间的关系；就后者而言，世界其实是身体的延伸，身体的本性完整地在事物中获得体现。这样说来，后期思想不是导致了断裂，而是对感性学的最终完善。

从对文化世界的关注到存在论建构也是顺理成章的，这其实涉及到自然与文化的关系问题。在文化世界中，核心的问题是自然与人性的张力，而这种张力最初表现在自然世界中。按照梅洛-庞蒂的看法，不管是在自然领域还是在历史领域中，存在的都只有自然主

---

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier 出版社 2000 年版，第 304 页。

义、人道主义和神道主义三种解释。而在现代性反思中,这三者之间并没有清楚分明的界限,“所有这些观念不停地从一个过渡到另一个之中”<sup>①</sup>。换句话说,“自然观念、人的观念和上帝观念在现代人那里极度混乱”,他们的“自然主义”、他们的“人道主义”、他们的“有神论”充满各种歧义<sup>②</sup>。如果把神性作为最后根据存而不论,现代性自然观体现的是人性与自然之间的张力。从康德“人为自然立法”可以看出,真正的自然主义实为人工主义或人道主义,人类中心主义。在马克思主义那里,情形依然如此,“《1844年经济学—政治学手稿》有时把自然表述为一种原则上的平衡状态——封闭在已经实现的人类历史中的稳定存在——有时把它表述为人类历史要否定和改造的东西。这两个概念与其说被克服和被超越了,不如说被并列起来,最终说来被强行混杂在‘客观活动’的绝对中(《费尔巴哈提纲》)。”<sup>③</sup>

这种情形在梅洛-庞蒂时代更为突出,他认为,“一种极端自然主义和一种极端人工主义难以理清地联合起来”<sup>④</sup>。问题在于,这种张力也在历史和社会领域中表现出来。黑格尔主义关于理性的狡计的说法,无疑强调了社会的客观进程,马克思主义更明确地强调社会是一种自然历史过程,但与此同时,人类理性的主动力量却处处显示出来。梅洛-庞蒂在谈到恩格斯的时

① 梅洛-庞蒂:《论自然:法兰西学院课程笔记》,Seuil出版社1995年版,第181页。

② 梅洛-庞蒂:《1952—1960年法兰西学院课程摘要》,Gallimard出版社1968年版,第127—128页。

③ 同上书,第92页。

④ 同上书,第145—146页。

候说,“最著名的一种历史哲学依赖于一种从未获得阐明的、或许神秘的概念。纯粹客体,自在存在,一切都包含在其中,与此同时它在人类经验中却找不到,因为从一开始,人类经验就塑造它,改造它,自然对于人类经验来说无处不在又不在任何地方,就像一个幽灵。”<sup>①</sup>这种关于社会发展规律的思想显然矛盾地容纳了自然与人性的张力:“马克思在《1844年手稿》中的自然概念。马克思在这里宣称,他的自然主义是一种完美的人道主义,而他的人道主义是一种完美的自然主义。”<sup>②</sup>

梅洛-庞蒂力图避免以两者的张力来解释自然与社会,他把一切归结为某种含混的第三力量。就自然世界而言,《可见者与不可见者》“既不与人道主义,也不与自然主义,最后也不与神学有任何调和地获得表述——关键的恰恰在于表明哲学不再能够按照神、人、造物的这一区分而被思考。”<sup>③</sup>这实际上类似于海德格尔那样强调“天地神人”的统一,而不再或从精神,或从物质,或从两者的更高统一(上帝)出发来思考。“肉”其实就是这种融“天地神人”为一体的东西,它表明,自然是偶然和神秘的,不可能把它完全纳入到理性秩序中。人类社会或文化世界也是如此,“历史不能

---

① 梅洛-庞蒂:《1952—1960年法兰西学院课程摘要》,Gallimard出版社1968年版,第92页。

② 梅洛-庞蒂:《论自然:法兰西学院课程笔记》,Seuil出版社1995年版,第181页。

③ 梅洛-庞蒂:《可见者与不可见者》,Gallimard出版社1964年版,第328页。

比作一部机器,而是一个活的存在物”<sup>①</sup>,“人世界是一个开放的、未完成的系统。”<sup>②</sup>法国马克思主义哲学家列斐弗尔批评梅洛-庞蒂哲学时说:“含混哲学试图确定一种同时是事物和意识的存在模式。事实上,它把事物和意识两种不可能性混合起来。”<sup>③</sup>但梅洛-庞蒂却正面承认这种混合的努力,比如他在《从莫斯到列维-斯特劳斯》中表示:社会事实既不是事物,也不是观念,它是结构<sup>④</sup>。确实,不管是在身体问题上,还是自然事实与社会事实上,他都力图超越物性和灵性的两极,并把它们统一在某种含混的第三维度中。正因为如此,他表示,“现象学的最重要收获无疑是在它关于世界或关于合理性的观念中把极端主观主义与极端客观主义结合起来了”<sup>⑤</sup>。

梅洛-庞蒂本人在为进入法兰西学院而提供的材料中谈到了这三个阶段的自然进展:“我的头两部著作寻求恢复知觉世界。我正在酝酿中的作品旨在说明与他人的沟通和思想是如何占据并超越这个把我们导向真理的知觉领域的。”<sup>⑥</sup>这里所说的头两部著作指的是《行为的结构》和《知觉现象学》,而正在“酝酿中的

---

① 梅洛-庞蒂:《人道主义与恐怖》,Gallimard出版社1980年版,第188页。

② 同上书,第309页。

③ 列斐弗尔:《梅洛-庞蒂及其含混哲学》,载法国《思想》杂志,总第68期(1956),第53页。

④ 梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,北京:商务印书馆2000年版,第85页。

⑤ 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,北京:商务印书馆2001年版,第16页。

⑥ 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第37页。

作品”指的则是《世界的散文》和《可见者与不可见者》。从这短短的一句话中可以看出：这里的四本书涉及到了三个阶段，其中前两本书为一个阶段，后两本书则构成了第二和第三两个阶段。头两本书之间以知觉为纽带，它们与后两本书之间则以知觉及知觉的升华为纽带，而后两者之间的纽带是真理问题。这三个阶段显然是一致的。后期之所以出现转向，是因为，在梅洛-庞蒂看来，知觉并不单纯地来自于“主体”（不管是意识主体不是身体主体），我们必须考虑到事物方面，它对我们的知觉产生着重大的影响：“光明最初是从世界、从事物向我们而来的，而它影响着我们对于世界的知觉。”<sup>①</sup>

关于事物的问题实际上是存在问题，它就物论物，而不像传统认识论那样围绕主体论物，即便在生存论上，依然有围绕主体（尽管这里的主体是身体主体，而非意识主体）论物的倾向，并因此有淹没存在问题的危险。在梅洛-庞蒂后来的思路中，“我处于存在之中，而不是我拥有其发生原则或者发展规律”<sup>②</sup>。这就说明，我们与存在的关系不能够单纯通过知觉主体获得实现。如果是这样，不可避免地存在着唯我身体的难题，即我的被知觉世界与他人的被知觉世界或许是不可通约的。知觉主体实际上把文化补充给自然，并因此达致普遍性，但自然显然更为基础。真理不是一种唯我的明证，它要求同时获得他人的或普遍的见证，而

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂：《旅程二：1951—1961》，Verdier出版社2000年版，第22页。

<sup>②</sup> 同上。

文化世界恰恰代表了走出唯我视域的普遍性。《知觉现象学》并非全然没有考虑到这些问题,但它们在当时显然还不属于重点探讨的主题。按梅洛-庞蒂本人的说法,这些问题已经出现在该书中,虽然“只能够简短地谈到”。在《世界的散文》时期,存在问题似乎还没有直接作为论题被引出来,而《可见者与不可见者》则明确以之为目标,这一时期的相关课程也是如此。它们既是关于世界的理论,又是身体、语言、他人诸主题的深化和统观。自然或存在的概念把一切都包纳在内。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

根据从《知觉现象学》到未完成著作《可见者与不可见者》的思想演进,我们其实要关注的是“两个基本主题”,即身体主题与语言主题之间的关联,“两个主题的联合为梅洛-庞蒂所特有,在他死后,很快被看到在法国哲学场景中被抛弃了,为的是一种关于抽象结构和在场解构的思想”<sup>①</sup>。也就是说,身体与语言是梅洛-庞蒂思想中的两个核心主题,而且两者是结合在一起的。这既区别于萨特只谈身体不谈语言的倾向,又区别于结构主义只谈语言不谈身体的倾向。梅洛-庞蒂最初更关注身体,表达被纳入到身体结构之中,后来更关注语言,而身体则服从于表达。但是,这两者严格地说都只是探讨存在问题的不同视点而已,到后来,由于从野性自然出发直接探讨存在,似乎把两者都放到了一边,其实是把它们交织在一起。这是因为,身体问题表明的是我的身体在综合身心两者时的核心地位,

<sup>①</sup> 达斯蒂尔:《肉与语言:论梅洛-庞蒂》,Fougères: Encre Marine 出版社 2001 年版,第 8—9 页。

语言则表明在我与社会、与他人关系中的核心地位。但让我与他人真正消除异质与隔阂的，并不是身体知觉而是一种普遍的可见性，是由于“世界之肉”具有把我的身体与他人的身体，把身体和语言交织在一起的力量。

我们不应该把关于知觉的现象学分析与存在论姿态对立起来，相反地要让引导着从生存分析到存在分析的发展连续性呈现出来。这种转向因此同海德格尔的转向有可比之处，即类似于引导海德格尔的此在分析走向存在之思的转向。梅洛-庞蒂哲学的进程似乎受到追求极端化这一认知意愿的支配。迪雅斯写道：“梅洛-庞蒂哲学按照它自己的旅程的连续深化而发展为寻求一种越来越强烈的极端化。意识到在他的最初那些著作中在根本性方面走得不够远，该哲学家在《可见者与不可见者》中的《工作笔记》中作了自我批评，‘我部分地维护了意识哲学’，‘知觉现象学提出的问题是不可解决的，因为我在那里是从意识—客体区分出发的’，走出这一死胡同引起了‘回到存在论的必要性’。”<sup>①</sup>当然，这并不意味着他完全远离了胡塞尔，其实他从自然出发对存在论的探讨也主要源自于胡塞尔作品的启迪。从《自然的观念》的讲课、《哲学家及其阴影》（以及死后发表的该文稿《胡塞尔与自然观念》）中，我们都可以看到胡塞尔关于自然和大地的思想是如何转化为梅洛-庞蒂关于“世界之肉”、关于“交织”的理论的。

<sup>①</sup> 迪雅斯：《梅洛-庞蒂：感性的诗学》，Mirail 大学出版社 2001 年版，第 165 页。

可以说,在梅洛-庞蒂眼里,不管是晚期胡塞尔,还是海德格尔和他本人,都力图考虑人与自然的某种原初关系,于是仅仅从纯粹意识出发是有问题的,但始终停留在叔本华意义上的生存意志领域也是不够的。不管是生存意志还是思想意识,都应该回到与自然的原始意义的关系上,应该感受到感性的光芒,应该让人们在自然面前保持惊异。于是梅洛-庞蒂说,“由于这一特性,胡塞尔的哲学接近于海德格尔哲学。”<sup>①</sup>此在、意识的肉身化与存在是不可分割的。而“世界之肉”和交织是避免这种隔断两者的最好途径。实际上,梅洛-庞蒂晚期思想可以被理解为以克服纯粹意识为目标的肉身化观念的普遍化:“在《可见者与不可见者》之前,《知觉现象学》已经勾勒了这种普遍肉身化(通过它‘身体’变成了‘肉’)的一些重要线索。”<sup>②</sup>虽然没有直接引出存在论,但已经广泛地包含了后期的众多方面。当然,只是在《可见者与不可见者》中,梅洛-庞蒂才严格地引出了存在论,这本书被认为比任何其他书都更值得用《现象学存在论》的名称,而萨特的《存在与虚无》以这一名字作副标题被认为是一种窃取<sup>③</sup>。

生存现象学并没有克服意识哲学,有人甚至认为梅洛-庞蒂依然是一个意识哲学家。其实,他对意识哲学的清算处在不断的深入进行中。如果我们从这个角度看,他的存在论指向更为明显。他最初立足于我的

---

① 梅洛-庞蒂:《旅程二:1951—1961》,Verdier出版社2000年版,第231页。

② 里希尔等编:《梅洛-庞蒂:现象学与经验》,J. Million出版社1992年版,第71页。

③ 同上书,第59页。

意识与我的身体的关系、我的意识与客体的关系,目标是解决胡塞尔的纯粹意识对客体的构造所面临的难题。在他看来,回到身体核心或者说含混的身体领域,消除了身体—心灵、主体—客体的二分,或者说消除了纯粹意识,就能够避免唯我论;进而按照胡塞尔用他人意识的存在来保证客观性的思路,提出他人的身体构造是可能的,即他人意识的构造存在着难题,于是将纯粹意识之间的“主体间性”改造为身体与身体间关系的“身体间性”,于是再度否定了纯粹意识;进一步地,在确定语言的身体性和身体的语言性(姿势语言、沉默的语言)的基础上,他力图表明,文化是感性知觉的升华,在文化世界中,通过语言这种无意识工具同样可以达到纯粹意识的瓦解;而最终,梅洛-庞蒂敏锐地洞察到,在我的身体内部、我的身体与他人的身体、个体与社会、自然与文化之间,应该有着某种更原始的根基。于是梅洛-庞蒂在前笛卡儿的哲学中,尤其是在希腊哲学中寻找灵感,克服纯粹意识和纯粹事物的指向,把一切都归于某种既非物质、也非精神的“元素”,即“肉”。“肉”闪耀着感性光芒,但却带着心灵(精神)物化和身体(物体)灵化双重性,同时不失神秘色彩,包含有让自然复魅的意思。于是,意识一步一步地被“污染”了,成为了某种“原始意识”或“野性精神”。梅洛-庞蒂的存在论关怀正是源于这种摆脱纯粹意识的要求。按照梅洛-庞蒂的遗稿整理者勒福尔的看法,“他发现了‘意识哲学’与之联系在一起的圈套,而他本人对古典形而上学的批判并没有使他摆脱之。他面临着为他进行的身体和知觉分析提供一种存在论基础

的必要性”<sup>①</sup>。

### 三、现象学与结构主义之间

梅洛-庞蒂对于现象学的贡献是不言而喻的,施皮格伯格指出:“如果我们说,没有梅洛-庞蒂,特别是没有梅洛-庞蒂的《知觉现象学》,现象学就会如同在萨特手里越来越明显地表现的那样,有更长时间仍然只不过是存在主义的工具,这大概是不会错的。更确切地说,如果没有梅洛-庞蒂,如果没有他的学术风度,现象学就很难如此迅速地取得这样的声望。是他通过他的宏大业绩为现象学赢得了这种声望。”<sup>②</sup>但梅洛-庞蒂对于现象学——存在主义之后的结构主义是否有其贡献,也是许多人想要知道的事情。梅洛-庞蒂因为英年早逝,未能亲历结构主义运动蓬勃上升之势。尽管如此,他对这一运动却起到了不可否认的重要作用。结构主义运动的中坚人物列维-斯特劳斯和福柯都肯定了他在转折点上的意义,一些国外研究者也注意到了这一方面:施密特把他的论著《梅洛-庞蒂》的副标题称为“现象学与结构主义之间”,雷契则在“早期结构主义”的名下介绍梅洛-庞蒂的思想。

我们通常把列维-斯特劳斯的《野性的思维》(1962年)的发表看做是结构主义取代存在主义而确立自身主导地位的标志,梅洛-庞蒂没有能够亲历这一

杨大春讲

梅洛-庞蒂

<sup>①</sup> 梅洛-庞蒂:《世界的散文》,Gallimard出版社1969年版,第XI页。

<sup>②</sup> 施皮格伯格:《现象学运动》,北京:商务印书馆1995年版,第783页。

重大事件。不过,列维-斯特劳斯早在梅洛-庞蒂生前就发表了代表性著作《亲属关系的基本结构》(1949)和《结构人类学》(1958),而后者有关语言问题的思考大体上也在同一时期。由于梅洛-庞蒂与列维-斯特劳斯两人之间的密切的个人关系,彼此影响是理所当然的。在诸如“儿童与他人的关系”、“自然的观念”等研究方面,他们的工作差不多是同时展开的,彼此借鉴的<sup>①</sup>。应该说,他们共同关心自然与文化的关系问题,都力图回到某种“野性的自然”和“野性的精神”。正因为此,列维-斯特劳斯认为把自己的《野性的思维》献给梅洛-庞蒂“是很自然的事”,并且表示“如果他还在世,这本书无论如何会是我们两人之间继续讨论的成果。”<sup>②</sup>

福柯明确地肯定了梅洛-庞蒂对于法国语言哲学的贡献。他把法国哲学在20世纪60年代的转折或演进看做是两种哲学倾向争夺与马克思主义的联姻权。人们最初尝试让马克思主义与现象学联姻,随后,人们又打算用结构主义代替现象学与马克思主义配对。这就形成了从现象学向结构主义的过渡。按照他的看法,这一过渡的“一个相当重要的环节”就是“梅洛-庞蒂遇到了语言问题”,而且“梅洛-庞蒂最后的努力都投入到这上面了”<sup>③</sup>。在福柯看来,现象学因为不能够谈论语言,也就理所当然地让位于结构主义。德国学

① 渡边公三:《列维-斯特劳斯:结构》,石家庄:河北人民出版社2002年版,第127—130页。

② 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,北京:商务印书馆1987年版,第2页。

③ 福柯:《言与文》第四卷,Gallimard出版社1994年版,第434页。

者瓦尔顿费尔斯指出：“毫无疑问，在法国，梅洛-庞蒂是第一个严肃地对待索绪尔、雅各布逊和其他语言学家的理论的人，他的语言现象学主要源于当代语言学，而且这在结构主义模式获得承认之先。”<sup>①</sup>梅洛-庞蒂于是在语言学转向中具有了举足轻重的地位，为结构主义开辟了道路。

梅洛-庞蒂显然也受到了结构主义的影响。列维纳斯告诉我们：“阅读梅洛-庞蒂 1960 年以《符号》为标题汇集的那些文章，就足以相信他注意到了那些在语言学影响下开始的研究。”<sup>②</sup>当然，问题的实质并不在于简单地从梅洛-庞蒂的思想中挖掘结构主义的成分，诸如结构、整体性、格式塔、形式之类用语并不能够表明什么。他虽然明显地接受了索绪尔有关符号差异的思想的影响，但我们还是应该看到，他的索绪尔与结构主义的索绪尔是“完全不同的人物”<sup>③</sup>。他阅读和讲授索绪尔显然另有用心：那就是拓展现象学的空间，争夺生活世界和文化领域的解释权。事实上，他敏锐地意识到，现象学如果不去关注语言问题，就会很快远离哲学的中心舞台。因此他和后来的结构主义者一样，“把语言学的各种准则运用于无意识的各种现象”<sup>④</sup>。根据梅洛-庞蒂对于列维-斯特劳斯的理解，这

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 《国际交织：围绕梅洛-庞蒂思想的三语刊物》（1999），法、英、意三语 1999 年版，第 58 页。

② 热拉兹：《走向一种新的先验哲学——梅洛-庞蒂知觉现象学时期的哲学之发生》，Martinus Nijhoff, La Haye, 1971 年版，第 IX 页。

③ 施密特：《梅洛庞蒂：现象学与结构主义之间》，台北：桂冠图书股份有限公司 1992 年版，第 231 页。

④ 特罗蒂尼翁：《当代法国哲学家》，北京：三联书店 1992 年版，第 50 页。

意味着“扩大我们的理性,使之能够理解在我们自身和在他人那里先于或超出理性的东西”<sup>①</sup>。他当然不是在客观地解读结构主义,他实际上与之共鸣。

在为《现代》杂志的《梅洛-庞蒂专集》撰写的回顾性文章中,列维-斯特劳斯回忆了他与梅洛-庞蒂的几次见面,谈到了梅洛-庞蒂对于结构主义的矛盾姿态。尽管梅洛-庞蒂与结构主义保持距离,但还是对它产生了“兴趣和同情”,这是由于梅洛-庞蒂“赞成在结构主义那里找到一种新的看存在的方式”,这种方式超越经典的主客体对立,有助于阐明一种消除了这种对立的隐藏的层次。按照列维-斯特劳斯的“想像”,在梅洛-庞蒂眼里,心理学、人种学等学科对于结构的探讨,开辟出了某种通向存在论的道路,因此结构主义者“扮演的是旅途同伴的角色”<sup>②</sup>。不过,梅洛-庞蒂显然有更大的雄心,并因此认为列维-斯特劳斯等人局限于具体的成就,“指望能够放下我们的工具,认为我们的任务已经完成了”是心存幻想<sup>③</sup>。运用结构语言学模式的那些学科只有相对目标,离现象学的目标还有距离,难怪梅洛-庞蒂对结构主义同时持保留的态度。

梅洛-庞蒂的语言学思考及理性观与某种病理学分析方式联系在一起,这也是他与结构主义有共同点的地方。他和结构主义者拉康、福柯一样,经常从反常经验出发来进行有关探讨。当然,在结构主义那里,病

① 梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,北京:商务印书馆2000年版,第92页。

② 《梅洛-庞蒂专集》,载于法国《现代》杂志,第184—185卷,1961年,第44—45页。

③ 同上书,第45页。

理学探讨与语言、文化的关联始终都是明显的。而在梅洛-庞蒂那里,并非始终都具有重要作用。在他的早期作品中,他根据幻肢现象来分析身体意向性,从特殊交往行为的角度来解释塞尚的类精神分裂症。至于后期,当他对社会文化现象的无意识结构、对蛮荒世界的原始意识进行探讨时,虽然旨在“扩大理性”,却远离了病理学思考。从这里也可以看出,他所作的无非是救亡和扩张并举的努力,并非是有意识地走向结构主义。正像施密特所说的,如果以为梅洛-庞蒂预见了一些观点,后来为列维-斯特劳斯等人毫不犹疑地加以发挥,那我们将会大大地歪曲梅洛-庞蒂<sup>①</sup>。同时,应该注意到,这种努力在现象学事业上并没有产生完全积极的效果,倒是真正地推动了结构主义走上历史舞台。比如说,后来的结构主义者格雷马斯正是通过梅洛-庞蒂,产生了“索绪尔为真正的历史哲学提供了一把钥匙”的感觉<sup>②</sup>。

雷契这样来说明梅洛-庞蒂的处境:“尽管梅洛-庞蒂可能仍是法国的一位‘意识哲学家’,但他逐渐地离开了萨特的现象学,也许还有胡塞尔的现象学。特别是,梅洛-庞蒂在40年代末和50年代初思考和教授语言问题时引进了索绪尔的观点。50年代期间,他就充分认识到了索绪尔对列维-斯特劳斯的著作的影响,并同后者结成了紧密的同盟。”<sup>③</sup>说梅洛-庞蒂离开萨特

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 施密特:《梅洛庞蒂:现象学与结构主义之间》,台北:桂冠图书股份有限公司1992年版,第231页。

② 雷契:《敲开智者的脑袋》,北京:新华出版社2002年版,第55页。

③ 同上书,第51页。

的现象学无疑是没有问题的,因为非常明显的是,他始终否定萨特关于自在与自为的二分,并且用处境意识来取代了超然的见证意识。说他离开胡塞尔现象学则似乎不恰当,我们应该用创造性误读来表达这个意思,至少他自己一贯承认自己是自后期胡塞尔出发的。说他与列维-斯特劳斯结成了紧密的同盟,并不表明他真正地离开了现象学、完全地倒向了结构主义。我们并不否认他与结构主义有牵连,但他仍然走在通向结构主义的途中。准确地说,他从胡塞尔那里寻找原始资源,同时又借助索绪尔的理论来开辟语言现象学。

不过,既然语言问题主要是在现象学意义上被加以探讨,那么,它尽管非常重要,却并没有上升到核心地位:“谈论一种语言现象学是暧昧的,这或许意指我们把语言当作一个主题。虽然梅洛-庞蒂维护着它的重要性,但它依然是其他主题中的一种。”<sup>①</sup>确实,与通常把语言学转向当作20世纪哲学的核心主题不同,语言问题在现象学运动中并没有特别的地位,在梅洛-庞蒂那里也只是四大主题中的一个。然而,我们应该承认,语言问题逐渐变得重要起来:现象学运动向哲学解释学的进展,梅洛-庞蒂不断强化对于语言和表达的关注都足以表明这一点。我们同时还要注意到,正像在任何主题中一样,梅洛-庞蒂始终维护着某种含混的姿态:“一方面对立于经验的基础主义,另一方面对立于给定语言的约定主义或结构主义。他寻求思考的是经

<sup>①</sup> 《国际交织:围绕梅洛-庞蒂思想的三语刊物》(1999),法、英、意三语1999年版,第58页。

验和语言的两者间。”<sup>①</sup>这实际上是某种介于现代与后现代之间的努力：“抵制基础主义和建构主义的各种极端变种，以及语言的语用主义和解释的或语用的传统主义的修正形式，为的是不谈论后现代的专横的任意性。”<sup>②</sup>这其实是他的介于现象学与结构主义之间的情形的表达。

由于英年早逝，梅洛-庞蒂的语言现象学和存在论都没有完成。而按德孔布的说法，这一计划注定失败，因为其他学科已经借助自己的概念大步向前，不需要借助梅洛-庞蒂或其他哲学家的大驾来阐明它们的发现<sup>③</sup>。但是，正像多斯所说的，这对于其他哲学家还是有帮助的：“对于整整一代哲学家来说，梅洛-庞蒂发挥了重要作用。是他把他们从沉睡中唤醒，令他们面对新的问题，虽然他们最终纷纷放弃哲学，成了训练有素的人类学家、语言学家、精神分析学家。”<sup>④</sup>现象学家播下种子，却轮到结构主义者收获果实。也就是说，梅洛-庞蒂的这种救亡和扩张并举的努力在现象学事业上并没有产生完全积极的效果，倒是真正地推动了结构主义走上历史舞台。如果我们换一个立场来考虑，也许可以这样说：梅洛-庞蒂的开阔的视野和开放的心态，使其在结构分析方法和现象学描述方法之间游刃有余，从而不仅在现象学运动中代表着语言学转向，而且对于结构主义运动也有巨大意义。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

① 《国际交织：围绕梅洛-庞蒂思想的三语刊物》（1999），法、英、意三语 1999 年版，第 58 页。

② 同上书，第 62 页。

③ 多斯：《从结构到解构：法国 20 世纪思想主潮》（上卷），北京：中央编译出版社 2004 年版，第 54 页。

④ 同上。

# 参 考 书 目

杨大春讲

梅洛-庞蒂

## 一、梅洛-庞蒂本人著作(仅限本书引用到的):

1. 《知觉现象学》, Gallimard 出版社, 1945; 商务印书馆, 2001。
2. 《行为的结构》, PUF/Quadrige, 1990; 商务印书馆, 2005。
3. 《意义与无意义》, Gallimard 出版社, 1996。
4. 《哲学赞词及其他论文》, Gallimard 出版社, 1953 et 1960, 1996; 商务印书馆, 2000。
5. 《眼与心》, Gallimard 出版社, 1964。
6. 《可见者与不可见者》, Gallimard 出版社, 1964。
7. 《世界的散文》, Gallimard 出版社, 1969; 商务印书馆, 2005。
8. 《人道主义与恐怖》, Gallimard 出版社, 1947 et 1980, 1980。
9. 《辩证法的历险》, Gallimard 出版社, 1955。
10. 《符号》, Gallimard 出版社, 1960; 商务印书馆, 2003。
11. 《知觉的首要性及其哲学结论》, Verdier 出版社, 1996; 三联书店, 2002。
12. 《1952—1960 年法兰西学院课程摘要》, Gallimard 出版社, 1968。
13. 《儿童心理学与教育学: 索邦 1949—1952 课程》, Verdier 出版社, 2001。
14. 《论自然: 法兰西学院课程笔记》, Seuil 出版社, 1995。
15. 《1959—1961 课程笔记》, Gallimard 出版社, 1996。
16. 《旅程一: 1935—1951》, Verdier 出版社, 1997。
17. 《旅程二: 1951—1961》, Verdier 出版社, 2000。

18. 《眼与心：梅洛·庞蒂现象学美学文集》，中国社会科学出版社，1992。

## 二、相关著作或研究性著作(仅限本书引用到的)：

1. 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，商务印书馆，1986。
2. 笛卡儿：《探索真理的指导原则》，商务印书馆，1991。
3. 笛卡儿：《谈谈方法》，商务印书馆，2000。
4. 卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆，1997。
5. 黑格尔：《精神现象学》上下卷，商务印书馆，1981。
6. 尼采：《希腊悲剧时代的哲学》，商务印书馆，1996。
7. 胡塞尔：《胡塞尔选集》，上海三联书店，1997。
8. 海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆，1996。
9. 萨特：《存在与虚无》，Gallimard 出版社，1943；三联书店，1987。
10. 阿隆：《回忆录》，Julliard 出版社，1983。
11. 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，1987。
12. 列维-斯特劳斯：《结构人类学》，上海译文出版社，1995。
13. 列维纳斯：《主体之外》，Fata Morgana 出版社，1987。
14. 福柯：《词与物》，Gallimard 出版社，1969。
15. 福柯：《言与文》第四卷，Gallimard 出版社，1994。
16. 德里达：《哲学的边缘》，Minuit 出版社，1972。
17. 德尚蒂：《现象学导论》，Gallimard 出版社，1994。
18. 里希尔等编：《梅洛-庞蒂：现象学与经验》，J. Million 出版社，1992。
19. 杜邦：《梅洛-庞蒂词汇表》，Ellipses 出版社，2001。
20. 今村仁司等：《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔：现代思想的源流》，河北人民出版社，2002。
21. 卡尔波勒：《不可见者的可见性：塞尚和普鲁斯特之间的梅洛-庞蒂》，Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001。
22. 渡边公三：《列维-斯特劳斯：结构》，河北人民出版

杨大春讲

梅洛-庞蒂

杨大春讲

梅洛-庞蒂

- 社,2002。
23. 达斯蒂尔:《肉与语言:论梅洛-庞蒂》,Fougères: Encre Marine 出版社,2001。
  24. 多斯:《从结构到解构:法国 20 世纪思想主潮》,中央编译出版社,2004。
  25. 热拉兹:《走向一种新的先验哲学——梅洛-庞蒂知觉现象学时期的哲学之发生》,Martinus Nijhoff,La Haye,1971。
  26. 凯勒:《现代法国马克思主义》,约翰·霍布金斯大学出版社,1982。
  27. 朗格:《梅洛-庞蒂的〈知觉现象学〉:指南与评论》,Macmillan 出版社,1981。
  28. 迪雅斯:《梅洛-庞蒂:感性的诗学》,Mirail 大学出版社,2001。
  29. 施密特:《梅洛庞蒂:现象学与结构主义之间》,台北:桂冠图书股份有限公司,1992。
  30. 《国际交织:围绕梅洛-庞蒂思想的三语刊物》(1999),法、英、意三语版,Vrin; Mimesis; University of Memphis, 1999。
  31. 德孔布:《同与异:法国哲学的 45 年(1933—1978)》,Minuit,1979。
  32. 施皮格伯格,《现象学运动》,商务印书馆,1995。
  33. 雷契:《敲开智者的脑袋》,新华出版社,2002。
  34. 利科:《评〈人道主义与恐怖〉》,载于法国《精神》杂志,1948,第 12 期。
  35. 利科:《告别梅洛-庞蒂》,载于法国《精神》杂志,1961,第 6 期。
  36. 《梅洛-庞蒂专集》,载于法国《现代》杂志,1961,第 184—185 卷。
  37. 列斐弗尔:《梅洛-庞蒂及其含混哲学》,载法国《思想》杂志,1956,第 68 期。
  38. 特罗蒂尼翁:《当代法国哲学家》,三联书店,1992。

39. 杨大春:《梅洛庞蒂》,生智出版社,2003。
40. 柏格森:《创造进化论》,华夏出版社,1999。
41. 奇普编著:《塞尚、凡·高、高更通信录》,广西师范大学出版社,2002。
42. 胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,商务印书馆,1999。
43. 埃德西克:《梅洛-庞蒂的存在论》,PUF,1971。

杨大春讲

梅洛-庞蒂

# 后 记

杨大春讲

梅洛-庞蒂

这本小书是对梅洛-庞蒂基本思想的一个简明阐述,主要以解读其重点文本的方式展开。希望深入了解该哲学家的读者,可以参阅拙著《感性的诗学——梅洛-庞蒂与法国哲学主流》(人民出版社2005年版),尤其应该去阅读我们重点解读的那些梅氏中文译本,它们是中国社会科学出版社的《眼与心》(1992)、商务印书馆的《哲学赞词》(2001)和《知觉现象学》(2001)、三联书店的《知觉的首要地位及其哲学结论》(2002)。此外还可以去阅读商务印书馆的《符号》(2003)、《行为的结构》(2005)、《世界的散文》(2005)等。当然,读者如果能够参阅英文版更好,能够直接阅读法文版最好。坦率地说,任何中译都不可能很完美,多少都带有一些问题,至少有理解上的差异。因此之故,我在引用时做了一些改译,针对我自己的译本也是如此。但是,我非常感谢相关著作的译者,作为一个做了一些译事的人,我完全清楚地知道,有一现成的中译作参照,比起直接阅读原文要容易多少,省力多少:通过对照阅读,可以避免许多弯路,可以绕开不少障碍,可以克服某些错误。只有那些自以为是“上帝”的人,才会创造出“神话”,才会对别人的翻译横加指责或者不承认自己会犯错误。近年来,本人也

“强”作一些翻译工作,最大的感受是吃力不讨好。尽管很是尽力,结果还是无法让人满意,会出现这样那样的错误,甚至是一些让人难堪的硬伤:有些为别人所指出,有些则为本人所觉察。但是,我还是认为,这些工作是必要的,至少为更好的译本提供了一个可以比照的版本。

梅洛-庞蒂在现象学运动中,特别是法国现象学运动中有其独特的地位,对于结构主义、后结构主义也有其重要影响。同许多的同期法国哲学家一样,梅洛-庞蒂的哲学与人文科学、社会科学及文学艺术关系非常密切,对于许多领域都产生过或正在产生影响,并因此对各个方面的读者都有参考价值。当北京大学出版社约我写这本介绍梅洛-庞蒂的小书时,我非常愉快地接受了这个任务。一方面因为我对该哲学家比较熟悉,另一方面则是因为写这样的小书有其独特的吸引力。我尤其要谈到后一方面。对于一般读者来说,一开始就啃一本梅氏原著或一本关于他的专著是过于辛苦了,其实也没有什么必要。我甚至认为,专业领域的人士也未必会认真地读完他的《知觉现象学》或一本有关他的专著。小书自有其魅力,我对此深有体会。本人虽不才,但我在台湾出的几本有关法国哲学的小册子,反响都还不错。比如《解构理论》(1994,台湾扬智文化事业公司)被台湾不少相关研究所的相关教师指定为相关研究生课程的教学参考书。但在大陆,为了学术上获得认可,似乎非得出大部头不可。其实,人们感兴趣的可能是小册子,前提是,一本薄薄的小书也能够尽可能多地提供某个领域的信息。某知名学者表示,他并不指望有多少人读他的书,有那么几位识货的

杨大春讲

梅洛-庞蒂

杨大春讲

梅洛-庞蒂

人就够了。他因此不断地写书或译书,然后自己掏钱买一些送给相关领域的专家,其余就不管了。这并不是学者应有的姿态。受包括梅洛-庞蒂在内的法国思想家的启示,我始终认为,一本书的最终价值在于与他人的交流。我们并不是在提供什么高深莫测的独创性思想,也因此并不自恋地指望死后才获得别人认可。

我要感谢北京大学出版社的杨书澜女士,正是她对本人的信任促成了这本小书的写成。我同时要感谢赵永清先生,他为出版本书付出了辛勤劳动:他多次通过电话或电邮与我商量书中一些细节,尤其为插图的安排提供了指导性的建议。我还要感谢我的研究生徐晟和张福玲,他们通读本书全稿,纠正了一些错误并提出了不少有益的建议。

杨大春

2005年1月10日

杨大春，男，1965年5月出生于四川，1983年进入四川大学哲学系本科学习，1987年在南京大学哲学系攻读现代西方哲学硕士研究生，1989年直接攻读西方哲学博士学位，1991年因导师工作调动转入杭州大学哲学系继续攻博，并于1992年6月获得博士学位。1994年起任杭州大学副教授，自1998年9月起任浙江大学教授，1996年起具有西方哲学专业硕士生导师资格，2000年3月被增列为外国哲学博士生导师。曾于1997年12月至1998年8月在法国鲁昂大学哲学系作访问研究，2003年9月至11月在法国高等社会科学院作访问研究。

主要著作有：《沉沦与拯救：克尔凯戈尔精神哲学研究》(人民出版社，1995；东方出版社，1997)、《文本的世界：从结构主义到后结构主义》(中国社会科学出版社，1998)、《感性的诗学：梅洛-庞蒂与法国哲学主流》(人民出版社，2005)、《解构理论》(台湾扬智文化事业公司，1994)、《德希达》(台湾生智出版社，1995)、《傅科》(台湾生智出版社，1995)、《后结构主义》(台湾扬智文化事业公司，1996)。主要译著有：《哲学赞词》(商务印书馆，2000)、《世界的散文》(商务印书馆，2005)、《行为的结构》(商务印书馆，2005)。此外还发表有论文20余篇。

Party

丛书策划 杨书澜 周雁翎

责任编辑 赵永清 李廷华

封面设计 奇文雲海   
qwyh\_cn@yahoo.com.cn

ISBN 7-301-09239-3



9 787301 092392 >

ISBN 7-301-09239-3/G · 1529

定价：16.00 元