

人文

表达与存在

梅洛-庞蒂现象学研究

Expression and Being

A Study on Merleau-Ponty's Phenomenology

宁晓明 著

中国人民大学出版社

肉身存在的优先性

——序宁晓萌博士的梅洛-庞蒂研究

留在历史中的大哲学家都有一个共通点，就是他们往往能从不同的前驱者中吸取思想养分，并在这基础上创新，从而青出于蓝。在现象学运动中，梅洛-庞蒂就是这样的一位哲学家。现象学本来在欧洲的莱茵河以东、日耳曼人的乡郊地区发芽，以德语思考，梅洛-庞蒂把它移植到莱茵河以西、高卢人的大都会播种，并以法语表述。现象学之父胡塞尔是数学家和逻辑学家出身，从思考数学和逻辑学等形式科学的哲学问题发现了现象学方法。梅洛-庞蒂则把现象学方法运用到格式塔心理学、精神病学、语言学、人类学，以至精神分析学所提供的各类人文科学经验和知识上，以丰富现象学哲学的语言和内容，使现象学发展成为当代最具影响力的跨文化与跨学科的学术运动。

对于很多哲学的初学者来说，现象学诸多特殊用语和方法概念十分艰深难懂。这缘于成熟期开始的胡塞尔，十分自觉地发展出一套关于现象学方法的论述，并针对我们在日常生活的前反思状态，塑造出一系列思考主体在操作层面从事严格自身检查的指引。胡塞尔围绕现象学还原方法以及不同面向的意识生活之意向性结构特征的探讨，就是把这些现象学方法概念和操作性指引，不断在广度和深度上伸延的尝试。由于这些探讨的反思层次不断提升和不断深入，不单是日常营营役役的心灵难以触摸，也是实证科学思维那种对科研主体自身遗忘的态度所不能理解的。

不过，胡塞尔现象学这种严格的操作方法，似乎端赖思维主体彻底的自觉反思意识。人们不禁要问：我们为何要作这样严格的自身检查？倘

若我们在日常生活中能安然自处,这般彻底的反思活动有必要吗?以胡塞尔现象学的术语来说,这就是在追问:从事现象学还原作为彻底自身反思起点的动机在哪里?在这问题面前,胡塞尔也一直自认难以找到有说服力的解答。

面对为何要从事彻底的自身反省这一问题,具有神学背景的海德格尔反而能提供一个较容易让众人体会的解答进路。我们都会想过我们要做一个怎样的人,以怎样的方式存在;当我们认真地面对我为何而存在这一问题,就是我们进行彻底自身反省的动机。我们在生活中能安然自处,当然很好;然而,生命中总有难以令我们安然的时刻,因为我们总有机会陷入不安的境况中。而那极度不安的处境,就是我们问“我为何而存在?”的缘起。我们会追问:我目前的存在方式,能否达到我的自身期许?海德格尔以丹麦基督新教教徒祁克果的反省经验为例,认为我们更多时候是在怖栗中走上彻底的自身反省之路。祁克果的问题是:“我如何作为一个真正的基督徒而存在?”而海德格尔则将这发问以更具普遍性的方式提出:“作为人我们应如何本真地存在?”换句话说,海德格尔指出了,是我们的存在处境把我们推往彻底自身反省的要求,走上现象学还原之路。

胡塞尔的现象学还原道路,是知识精英的自觉追寻。海德格尔的现象学还原之路,则是常人于存在境况中由存在体会所牵引。前者以求真知的旨趣为先,后者则以追求一己本真存在之道德关怀(ethics of authenticity)为主;但两者都主要倚仗主体以第一身出发进行的自身反省。

然而,人作为有限的存在,对我们自身存在的认识,仅仅是彻底的自身反省便足够吗?难道我们不需借鉴各种经过严格检查的关于人的科学知识吗?特别是关于常人在失常状态之际在行为上的偏差之认识,不是可以加深我们对人作为有限性存在的理解吗?梅洛-庞蒂透过对身体有伤病的患者在基本感知能力(perceptual capacities)上与正常人的差异,来探讨常人的存在潜能的范围及界线,是现象学还原方法的崭新运用:这是一种从病态(pathological)行为回溯人的正常(normal)能力的方法,可称为病理还原法。

梅洛-庞蒂在现象学还原方法上的创新,为对理性的理解注入了新的

面向:不单人的认识活动是由身体的基本感知能力来达成,人的存在体会也离不开人的肉身存在这一基本存在论构成。以现象学的术语来说,就是人的意识生活所显现的意向性特征,奠基于人在前反思状态下已经拥有的各种基本的身体感知能力。倘若“理性”(reason)一词,是用以指称人有认识真理、区分真假、分辨善恶、辨别美丑的能力,则理性是奠基于肉身存在的,而理性的运用也离不开基本的身体感知能力的正常运作。换句话说,理性并非超离身体、在身体之外运作的,人类理性必然是委身的理性(embodied reason)。

这带来了传统理性观的逆转:理性不再是在身体之外发号施令,而是理性必须委身于肉身存在,奠基于身体的基本感知能力才能操作。这等于承认了身体的基本感知能力已是睿智(intelligence)的来源,理性是这种植根于感性(sensibility)能力的睿智之高阶序展现,却不是与感性对峙,或视感性为纯然是奴仆的主人。

在这种委身的理性观之下,梅洛-庞蒂不单把身体提升至哲学论述的中心位置,还重新探讨了思想与语言之间的关系。倘若理性需要委身于肉身存在来运行,思想也需要植根于语言来自身显现,因为语言就是思想的身体。思想要透过语言来表达(expression),否则思想无法诞生。传统哲学理性论一直忽视了表达的问题,梅洛-庞蒂则由我们的肉身存在这一现象层面的结构性底层出发,探讨奠基于肉身存在之上的各种表达方式,包括运用语言来表达的哲学和文学,以及运用颜色、线条、形状和空间布局来表达的绘画。现象学探讨的主题是意向性存在(intentional being)。胡塞尔把意向性存在定于意识,而海德格尔则把意向性存在定于没有身体的此在(Dasein)。把意向性存在锁定于肉身存在,并探讨奠基其上的各种表达方式,使现象学哲学与其他人文学科如语言学、文学、艺术、人类学、心理学等进行广泛对话,成为了梅洛-庞蒂现象学的独特贡献。

宁晓萌博士2004至2007年于香港中文大学哲学系修读博士课程,并在我的指导下写成有关梅洛-庞蒂现象学研究的博士论文。本书就是在该博士论文的基础上,经修订、加工和扩充而成。是书以“表达与存在”为主题,能完全扣紧梅洛-庞蒂现象学在课题上的特征,并能贯穿梅氏前

后期思想的发展。这一研究一方面显示了作者对胡塞尔和海德格尔作为梅氏的理论先驱的准确认识,另一方面突显了作者对梅洛-庞蒂作为现象学哲学家在当前国际学术界、特别是以法语表述的前沿研究趋势的充分掌握。宁博士就梅氏视绘画作为透过艺术方式让存在表达的阐释有一定创见,并梳理出梅氏艺术现象学与其后期交织存在论的内在发展线索。一位年轻学者能对影响当代西方思想界至巨的这位法国现象学哲学家有这样深入的理解,是当今汉语学术界中令人鼓舞之事。

我热切期待本书的出版,希望它能激发更多高质素的汉语当代西方哲学研究。

刘国英
2013年3月

目 录

导言:表达与存在	1
----------------	---

第一部分 身体与世界

第一章 梅洛-庞蒂早期哲学中的“被知觉的世界”论题	23
第一节 胡塞尔的生活世界论题	24
第二节 还原之问题性与世界论题的揭示	38
第三节 重返被知觉的世界	48
第二章 梅洛-庞蒂早期哲学中的“身体”概念	64
第一节 作为主体的身体与作为对象的身体	65
第二节 “身体图式”	68
第三节 身体作为投身世界的主体	72
第四节 身体作为前人格的主体	77
第五节 身体作为能表达的主体	80
第三章 “沉默的我思”:梅洛-庞蒂早期哲学中隐含的表达论题	85
第一节 “沉默的我思”	86
第二节 匿名的主体与自我问题	90

第二部分 探索表达的世界

第四章 表达难题的揭示	
——走向表达的世界	97

2 表达与存在

第一节	塞尚与达·芬奇——遭遇精神分析方法	98
第二节	瓦莱里的达·芬奇研究	101
第三节	表达难题的揭示	104
第四节	表达与风格	107

第五章 重返话语

——关于语言表达的现象学考察	111	
第一节	语言与思想	114
第二节	从语言到话语	120
第三节	“能说的话语”与意义的创生	129
第四节	沉默作为一种始源与作为一种表达	133

第六章 沉默的声音

——关于绘画表达的现象学考察	137	
第一节	绘画作为哲学论题	139
第二节	绘画的世界:可见性与不可见的维度	152
第三节	绘画与视看的经验	160

第三部分 走向一种新的存在论哲学

第七章 “肉身”的概念

——梅洛-庞蒂后期哲学核心问题的形成	167	
第一节	作为“主体/客体”的身体——对 “身体作为主体”的检讨	168
第二节	“身体”(le corps)与“肉身”(la chair)	171
第三节	感觉的身体与欲求的身体——从50年代 文本看“肉身”概念与他人问题	175
第四节	可逆性(le réversibilité)、侵越 (l'empiètement)与交织(le chiasme)	183

第八章 论“交织”(le chiasme):一种肉身存在论	188
第一节 表达的悖论	189
第二节 从“表达悖论”到“存在悖论”	193
第三节 目光的交织——视看问题与“交织”存在论	201
后记	213
书名缩写对照表	216
参考文献	218
索引	230

导言:表达与存在

欧根·芬克(Eugen Fink)在《胡塞尔现象学的操作概念》^[1]一文中指出,哲学思虑在基本的“论题概念”(thematic concept),也在其“操作概念”(operative concept)中进行。“操作概念”作为“在哲学思想中直接使用着的、所经由之以思考的、但自身未被思虑的概念”,相比于被以论题化的方式揭示出来和固定下来的“论题概念”而言应被看作是“哲学的阴影”。然而“阴影”一词在此却并非意味着否定的或负面的意义,反而为哲学思虑揭示出一种方式或维度,即我们关于论题的哲学思虑更是在这些“未思处”、在阴影的概念中进行着。“思想本身建立在未思想的部分,其创造的活力,在于未加思索地使用阴影的概念。”^[2]操作的概念总是在阴影中、总是不作为论题而起作用。发现哲学思虑中的“操作概念”,让“操作概念”本身成为论题,这才能够真正进入到哲学自身运作的机制中去,即进入到一种存在于哲学与日常生活之间的张力中去,在论题式的思虑与未被论题化的操作概念之间的争执中真正进入并参与一种哲学。

以这样的方式来看待梅洛-庞蒂的哲学,参与他的哲学,则一方面我们透过其现象学中一些论题化了的基本论题,譬如,知觉及其首要性、身体(le corps)、空间、他人、自由、语言、肉身(la chair)等,来了解他的哲学框架;而另一方面,我们也是透过一些并没有彻底论题化的论题,譬如说表达、历史(性)、存在论等,实际地展开对其哲学内在脉络的考察。或许

[1] Eugen Fink: "Operative Concepts in Husserl's Phenomenology", in *Apriori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Ed. W. McKenna, R. M. Harlan, L. E. Winters, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague; 1981. pp. 56-70. 《胡塞尔现象学的操作概念》, 黄文宏中译, 载《面向实事本身——现象学经典文学》, 倪梁康主编, 北京: 东方出版社, 2000年, 第588—605页。

[2] Ibid, p. 59; 中译同上, 第592页。引文中字体依英译文与中译文而加重。

我们并不能够在这些论题之间作出严格的区分或定性,从而把梅洛-庞蒂所研究过的论题纳入“论题的”与“操作的”两个序列,而只能借着芬克的这种表述,对梅洛-庞蒂的现象学有一种新的了解,即在把梅洛-庞蒂的现象学看作是知觉的、身体的、实存论的现象学的同时,也看到一些“阴影”中的、没有得到论题化对待的、但又对梅洛-庞蒂现象学的展开起着重要作用的论题,这些论题也是构成梅洛-庞蒂现象学的重要环节。

对于本书而言,“表达”(l'expression)论题正是进入梅洛-庞蒂现象学与存在论的一个关键的“操作”概念。这项研究试图在梅洛-庞蒂的基本论题(被知觉的世界、身体本身、往世中去存在)中揭示出“表达”作为一种隐含论题的发生和运作,并通过“表达”的现象学考察发现这一论题在梅洛-庞蒂现象学旅程中的引导作用,最后在“表达论题”与“存在论”的融合中看到梅洛-庞蒂现象学—存在论的发展。在此意义上,本书标题中的“表达”与“存在”两个概念恰恰意味着同一哲学脉络的两套术语,表达意味着存在的当下化与具体化,为存在揭示出一种在其现实困境中的实存模式;而存在亦意味着表达之本质,表达不是仅仅作为空洞虚浮的辞藻、行为、表象而成为哲学研究的主题,而是在其根系存在的实际展开中成为哲学自身内在的问题。

1. 梅洛-庞蒂现象学中的“表达论题”

严格说来,“表达论题”在梅洛-庞蒂现象学中并非全然处于“阴影”之中。自其早期研究开始,表达就已经成为哲学家十分关注、并赋予特殊地位的问题。在《行为的结构》(SC)中,“表达”的问题已经被作为区分动物性行为与人的高级行为的标识揭示出来^[3]。只不过,此时“表达”问题的首次登场并非是自身作为论题被正面提出来的,而是作为人的行为的一种标识被“操作地”“使用”在梅洛-庞蒂关于物理的、有生命的以及人的秩序的讨论中。关于“表达”最突出也是最详细的论述出现在《知

[3] 见《行为的结构》(SC)第二章“高级行为”(« Les comportements supérieurs »),在关于各种行为结构的描述中,特别是在“象征形式”(« Les formes symboliques »)一节,梅洛-庞蒂论及动物性行为与人的高级行为的差别,而人能够表达,能够用多种形式进行表达,这是“人的秩序”区别于一般“有生命的秩序”的突出标识。详细论述见本书第二章第五节。

一时期对于表达问题的考察比较广泛和具体,他所研究的并非仅仅是表达(一般)的理论意义,而更是深入到具体的表达形式中去,试图在语言与话语的表达中、文学的表达、绘画的表达乃至电影的表达中,研究“诞生形态的思想”,从而延续他在《行为的结构》与《知觉现象学》中所开启的工作。然而梅洛-庞蒂这一时期的工作并没有取得令他本人满意的成果。在《知觉现象学》之后到他去世之前,由他本人发表的著作只有几本文集——《意义与无意义》(*SNS*)、《人文主义与恐怖》(*HT*)、《辩证的历险》(*AD*)以及《符号》(*S*)。而他在这一时期着手准备的著作(即《世界的散文》[*PM*])最终并未以完整的形态发表^[7]。《世界的散文》一书写作的中止表面看来似乎意味着梅洛-庞蒂在“表达”问题的研究上(特别是通过对文学语言的研究揭示意义诞生)的中断,但这并不能简单地看作是作者对此项研究的背弃。正如勒福(Claude Lefort)所指出的:“倘使《可见的与不可见的》没有因为哲学家(梅洛-庞蒂)的去世而中断的话,《世界的散文》……应该能够在这部著作的结构中再生。”(*PM*, XIII)然而毕竟,由于缺少一部完整的著作来进行集中的和全面的表述,梅洛-庞蒂在“表达”问题上的研究最终只是以松散的形式掺杂在许多论题之间,而没有真正凸显为论题化的研究。即使是在后来由勒福编辑成书的《可见的与不可见的》(*VI*)中,我们虽依然能够看到关于表达(相应地,关于语言、话语、绘画)以及知觉—表达—思想之间关系的研究,并且这些研究对于其后期存在论的建构起着关键的作用,但对于“表达”的论题化的研究还是没有出现。从这个意义上说,表达的论题之于梅洛-庞蒂的现象学并非完全是在“阴影”中,也就是说,梅洛-庞蒂并非毫不思虑地在使用各种关于“表达”的看法。在他的工作中一直都有一种把“表达”问题论题化的努力,但却最终没有真正达成。

[7] 《世界的散文》(*PM*)后来由梅洛-庞蒂的助手克劳德·勒福(Claude Lefort)编辑成书,并于1964年出版。而在此前,梅洛-庞蒂仅将其中的部分内容(主要涉及《世界的散文》中的《科学与表达经验》[«*La science et l'expérience de l'expression*»]及《间接的言语》[«*Le langage indirect*»]两篇文章)集结在《间接的言语与沉默的声音》(«*Le langage indirect et les voix du silence*»)一文中发表在《现代》杂志(1952, V. 7-8, N. 80-81),后重新发表于《符号》(*S*)中。

或许对于梅洛-庞蒂而言，“表达”的论题并非他研究的真正目的所在，而只是他在“知觉经验”与“思想”之间发现的一个桥梁、一个中介。然而也正因为如此，对于表达问题的研究在他的现象学中扮演了重要的角色。“表达”作为正在发生中的经验，引导着梅洛-庞蒂从“知觉经验”中看到“思想的诞生”。而对我们而言，“表达”的论题也正是一个发生在梅洛-庞蒂哲学研究中的论题，我们可以在这一问题的发展和开展中亲历一种哲学（现象学）本身的生成成形，可以随着这一论题的发展参与到梅洛-庞蒂的哲学思虑中去。从这个意义上说，“表达”是本书重点研究的论题，更是本研究进入梅洛-庞蒂现象学的线索。

2. 表达的论题作为梅洛-庞蒂现象学的一道线索——本书的基本结构

对于本书而言，研究梅洛-庞蒂的表达现象学，同时也是亲历这一论题在梅洛-庞蒂现象学中萌发与延展的过程。在此过程中表达论题并非唯一被照亮的线索，它始终是在与其他论题的勾连中被研究的，或者说表达论题之于梅洛-庞蒂现象学的意义也是在其与其他基本论题的勾连中凸显出来的。具体来说，本书的研究分为三个部分：1) 身体与世界；2) 探索表达的世界；3) 走向一种新的存在论哲学。其中，在第一部分，表达的问题不是直接的主题，或者说表达的问题在本文中并非以开宗明义的方式提出，而是在梅洛-庞蒂对世界和对主体的看法以及对二者之间悖论关系的揭示中逐渐显露出来的；而在第二部分，表达的论题成为研究的主题，却也同时伴随着对“思想”、“理性”、“建构”、“深度”、“视看”等论题的研究；在第三部分，表达的论题更是被揭示为与存在论的论题融为一体，同时也伴随着“身体”——“肉身”、“交织—缠绕”等新论题的出现与对此前论题的批评和深化。

基于以上的了解，在此对本书的基本结构作出更加详细的说明：

第一部分“身体与世界”旨在回到表达论题发生的背景中去，从而使得表达论题能够在其萌生形态中被展示出来。在这一部分，本书的研究主要涉及梅洛-庞蒂现象学的两个奠基性的论题，即“被知觉的世界”（le monde perçu）与“身体”（le corps）。而这两个论题也并非各自独立的。

“被知觉的世界”是梅洛-庞蒂在胡塞尔“生活世界”论题上的进一步考掘,旨在为我们揭示出我们“总是在谈论的”、我们自身在其中“实存”的、“在认识之前的”那个原初知觉的场域,揭示出“世界”这一“先于一切论题的论题”是我们“本源的信仰、源基的见解”(Urglaube, Urdoxa)^[8]。而“身体”作为主体,作为在身体图式(le schéma corporel)中“朝向世界存在”(être-au-monde)的身体本身,则以其“投身世界”(voué au monde)与作为“往世中去存在”之“锚定点”(point de l'ancrage)两个面向的特征与“世界”形成一种悖论(le paradoxe)的关系。即一方面作为主体的身体是存在于世界之中的,是世界的一个部分;但另一方面作为主体的身体又有着某种建构的能力(“身体本身”乃是一种“我能”),朝向世界去存在的同时,也在规定和建构着这个世界。“世界”与“作为主体的身体”成为梅洛-庞蒂哲学的两极,梅洛-庞蒂恰恰是在二者之间相互的界定与构建中,展开其现象学考察。“表达”作为问题的形成也正是在以悖论形式相互勾连的“主体”与“世界”的相互关联之中。从这个意义上说,表达论题首先是在“世界”的论题与“身体”的论题的基础上出现的,我们必须时时扣紧表达论题与这两个论题的关系,从而才能参与到这一“表达现象学”的历程中去。

第二部分“探索表达的世界”,旨在透过对表达的两种具体形式——话语与绘画——的重新认识,揭示出表达作为从“知觉经验”到“思想”这一生成过程中的中间环节,对于思想的生成所起到的建构性作用。在此所说的“话语”(la parole)可说是“表达”动作最为常见和普泛的形式。但也正因如此,我们必须对我们将要考察的“话语”与日常了解下的“话语”作出区分。透过对话语与思想的关系的重新认识、话语与语言之间的区分以及在话语内部从“被说的话语”(la parole parlée)中区分出一种“能说的话语”(la parole parlante),把“话语”揭示为“能说的话语”这样一种创生性建构的能力。相对于“话语”这样一种较为普泛的表达形式而言,

[8] 见梅洛-庞蒂于1959年胡塞尔百年纪念会议上发表的文章《哲学家及其身影》(« Le philosophe et son ombre »)。此文后由作者本人收入文集《符号》(S)。上述引用自S, p. 266。刘国英先生中译,载《面向实事本身》,第735页。

“绘画”(la peinture)代表了一种比较不受哲学家关注的、沉默的表达形式。(在此意义上说,还有其他与“绘画”一样“沉默的”、非论说式的表达,譬如说音乐、舞蹈、手势等等。而本书仅以“绘画”作为这种“沉默的表达”的范例。)对于“绘画”的重新认识,在于通过把“绘画”揭示为一种创生性的表达,而非仅仅是艺术作品或一种艺术一般,而恢复“绘画”作为一种表达传统的重要地位。同时,同样作为创生性的建构,“绘画”又是一种不同于“话语”的沉默的表达。相比于话语,绘画由于没有采取语言的形式进行表达,而似乎没有像话语与思想的关系那么密切。然而这种表面的疏离并不代表绘画不曾参与思想的生成,我们在绘画的各种维度——深度、色彩、线条——之中,同样可以看到绘画的活动是怎样一种原初的实存联系,以及绘画的活动如何引领我们去重新经历一段思想的体验。亦即是说,在对绘画的重新认识中,如同在对话语的重新认识中一样,已经形成了一种关于表达活动的现象学。

第三部分“走向一种新的存在论哲学”在第二部分考察的基础上旨在揭示出在表达中已经有一种存在论的意涵。从话语在言说活动中的建构作用,到绘画在运作的视看活动中的构建,关于表达活动的考察已经为我们揭示出一种理论上的延展。如果说,在话语的表达中,梅洛-庞蒂侧重于从“是身体在表达和在言说”以及话语作为“能说的话语”所具有的创生性建构的作用两个方面来揭示这种表达的实存意义;则在绘画的表达中,这种在能表达的主体与表达活动本身的双重根源的悖论关系中为表达寻求存在论解说的进路发生了一些转变。对于绘画的表达而言,表达的构建性作用更是在作为“肉身”(亦即某种可逆转关系的交织)的自行运作中表现出来。而“肉身”(la chair)在此所揭示的已经不单单是一个作为主体的身体,而是身体同时作为“能感知者”(le sentant)与“被感知者”/“可感知者”(le senti / le sensible)——亦即是说,身体同时作为主体/客体(sujet/objet)——的一种活动。这种从话语到绘画的对表达活动的具体考察,对于梅洛-庞蒂而言,不仅仅是各种表达活动中的两个范例而已,对其哲学构架也起着一种导向的作用。透过对绘画的揭示,梅洛-庞蒂更加强调身体作为主体/客体的这种“可逆性”,相应地,他的哲学也

从强调“身体作为主体”的面向,转向从一种作为“身体性”(而非仅是肉身化的主体)的“肉身”(la chair)中建立起一种存在论,即“肉身的存在论”(ontologie de la chair)。这种“交织的存在论”一方面可以说是在表达的活动中以隐含的方式揭示出来的,另一方面也可以说,是表达现象学在梅洛-庞蒂后期研究中的发展趋向。正如同对于梅洛-庞蒂而言,现象学离不开一种实存论的维度,关于表达的考察也最终是一种现象学—存在论的考察。

3. 此论题目前所面临的相关研究状况

以表达与存在为主要的线索来看待梅洛-庞蒂现象学,关键的意义在于,这有助于为我们揭示出梅洛-庞蒂思想和研究工作深层的一致性。在此问题上,本研究必须面对目前梅洛-庞蒂研究中所存在着的两种不同的观点:一种观点认为,梅洛-庞蒂的思想自始至终乃是一种完整的、一致的、带有自己独特风格的现象学研究,其后期的工作正是在其早期著作所提供的讨论平台上展开的,而且也正是对其早期工作的延续和深化;另一种观点则认为,在梅洛-庞蒂的思想中存在着明显的“转折”,认为其早期的著作带有浓重的胡塞尔现象学的痕迹,而后期的梅洛-庞蒂渐渐放弃了现象学(特别是胡塞尔现象学),或者说,后期的梅洛-庞蒂更加看到了胡塞尔现象学的“局限”而转向了海德格尔存在论。面对这些争议,本研究更希望能够透过表达现象学的考察,以发生现象学的方式亲历梅洛-庞蒂思想的进程,通过对表达作为问题的产生、其所面临的俗见和困难、及其作为思想创生的揭示等一系列问题的逐渐展开,为其作为一种前后一致的、在不断深化中的现象学探索提供一种合理的诠释。

在认为梅洛-庞蒂现象学自始至终为一种一致的、带有自己独特风格的现象学研究的学者中, Jacques Taminiaux 与 Bernhard Waldenfels 这两位现象学研究的前辈专家的文章最深刻也最具代表性。他们很早已经注意到了表达论题在梅洛-庞蒂现象学中的重要地位,并将之视作其思想发展过渡的关键环节。

瓦登费斯(Bernhard Waldenfels)曾作专文《表达的悖论》(“The Para-

dox of Expression”)^[9],以阐明表达论题对于梅洛-庞蒂早期思想与后期工作的“连结”(connection)作用^[10]。与许多学者一样,瓦登费斯从胡塞尔《笛卡尔式的沉思》中的那句话(“开端是尚还沉默无声的经验……为其自身本有的意义带来纯粹的表达”)入手,指出梅洛-庞蒂哲学囊括于“经验—表达”关系间的那种张力。在他看来,胡塞尔的原句,侧重于强调经验原初的沉默,而梅洛-庞蒂的引述,则把重点转移到后面,即从经验到表达的转换(或者说超越)。在此意义上,他在梅洛-庞蒂的研究中看到了一种所谓的“第三条道路”(a third way),即“作为通路(passage)、作为转化(transition)呈现自身”的“表达”,也即是所谓的“表达的悖论”^[11]。并且这种“表达的悖论”作为对胡塞尔的响应首先提出,经历了一种历史性的和政治性的实践(指在《辩证的历险》[AD]阶段的政治性的实践诠释),最终在其后期的“存在论图景”(ontological landscape)下深化为一种“存在的悖论”(paradox of being)^[12]。尽管这篇文章篇幅不长,但却清楚而精炼地为我们揭示出梅洛-庞蒂自《知觉现象学》到《可见的与不可见的》的工作在这样一种“表达的悖论”中的持续展开,并直接为我们揭示出“表达”为梅洛-庞蒂哲学所提供的“悖论式”的存在方式。

同样从胡塞尔《笛卡尔式的沉思》中的话入手,达弥尼奥教授(Jacques Taminiaux)则在其文章《梅洛-庞蒂思路中的经验、表达与形式》(“Experience, Expression, and Form in Merleau-Ponty’s Itinerary”)^[13]中,也考察了表达问题在“梅洛-庞蒂思路旅程中的命运(fate)”,并“指出这一问题所引起的诸多讨论如何影响了他的思路旅程”^[14]。在他看来,胡塞尔的话中纠结着三个方面的问题,即1)纯粹的、最原初的经验(或,纯

[9] Bernhard Waldenfels: “The Paradox of Expression”, in *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, Ed. Fred Evans and Leonard Lawlor, New York: State University of New York Press, 2000. pp. 89-102.

[10] Ibid, p. 94.

[11] Ibid, p. 90.

[12] Ibid, p. 91.

[13] Jacques Taminiaux: “Experience, Expression, and Form in Merleau-Ponty’s Itinerary”, in *Dialectic and Difference: Modern Thought and The Sense of Human Limits*, Humanities Press International, 1990. pp. 131-154.

[14] Ibid, p. 138.

粹的、沉默的意识);2) 这种经验(或意识)自身具有意义;3) 让意义直接从沉默的经验(或意识)中升起的表达^[15]。达弥尼奥指出,梅洛-庞蒂最初正是在胡塞尔这句话的指引下起程,以一种“胡塞尔式的”计划开启了对沉默经验(意识)领域的探索^[16],同时这种探索也是在经验与表达的张力中展开的。然而这种“经验—表达”的张力在梅洛-庞蒂本人的著作中从未以论题化的形式得到过清楚的表述,而仅是在研究者们(如 Bernhard Waldenfels, Jacques Taminiaux, Renaud Barbaras, Maurice Rainville^[17], Emmanuel de Saint Aubert^[18])的讨论中成为人们熟悉的论题。在达弥尼奥看来,这种张力更多地表现在梅洛-庞蒂所做的两种努力(以及相应地,两种努力间的争执)之中。即,一方面,达弥尼奥以“实证主义的”(positivism)一词来形容梅洛-庞蒂在重返原初经验、“重返作为前反思、前陈述谓、前表达的意识的知觉”方面的“还原”;另一方面,他认为梅洛-庞蒂也在以一种“艺术”(art)的方式在揭示激发这些原初经验去表达的东西,或者说揭示这些原初经验自身的触发。在后一种努力的视野下,前面所说的这种还原是有问题的——因为在表达之先我们没有办法谈论任何“意义”,或者说“沉默经验自身本有的意义”是唯有在表达中才得以显示的。从这个意义上说,重返原初知觉经验的努力必须伴随着关于“表达”的探索。这是达弥尼奥在其文中所指出的问题,亦是梅洛-庞蒂本人后来看到的问题。在此理解的基础上,达弥尼奥进而指出,尽管梅洛-庞蒂哲学始终体现为两种努力(或者说“经验—表达”)间的紧张争执,但“事实上,在梅洛-庞蒂的思路历程中,艺术性表达的主题始终在表达问题的探索中扮演着优先地位的角色”^[19]。

[15] Jacques Taminiaux: “Experience, Expression, and Form in Merleau-Ponty’s Itinerary”, in *Dialectic and Difference: Modern Thought and The Sense of Human Limits*, Humanities Press International, 1990. p. 135.

[16] Ibid, p. 138. 达弥尼奥指出,“梅洛-庞蒂在最初所明确采取的现象学计划,从其风格到其对于表达与前表达的意义基础的区分都是胡塞尔式的”。

[17] Maurice Rainville: *L’expérience et l’expression: essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Saint-Laurent, Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1988.

[18] Emmanuel de Saint Aubert: *Du lien des êtres aux éléments de l’être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

[19] 同注 13, p. 149.

两位前辈学者的讨论，都直接地指出了梅洛-庞蒂哲学挣扎于“经验—表达”关系间的张力，以及梅洛-庞蒂的工作从侧重还原至原初沉默经验到侧重表达中的“艺术性”的意义创生的过渡和转化，并且这种由“原初经验”的研究到“表达”研究的转变，也是梅洛-庞蒂对胡塞尔现象学的突破之处。在这样的理解下，梅洛-庞蒂的哲学呈现为一种在其自身发生发展中的、带着历史维度的活的哲学，他在不同阶段侧重研究不同的论题，但这些研究却仍然统一在同一理路线索下，体现为统一研究进程的不断开展。两位学者精炼、明了的论述直接为我们勾勒出了梅洛-庞蒂哲学的轮廓，这对于本研究而言是非常重要的资源和支撑。而由于篇幅所限，两篇文章也都没有再继续展开对于梅洛-庞蒂在话语和绘画等表达经验的考察方面的更深入和细致的讨论。亦即是说，对瓦登费斯和达弥尼奥而言，他们更加关注的是“表达一般”作为论题在梅洛-庞蒂哲学中的重要意义。而本研究则希望突破这种概念式的“表达一般”，而进入到具体的（或者说肉身化的）表达经验的现象学考察中去，即，从对“话语”和“绘画”经验更具体和更细部的考察中，看到这些表达经验从各个环节要素上对梅洛-庞蒂现象学进程的贡献。

另外一位重要的梅洛-庞蒂研究者，巴巴拉（Renaud Barbaras），也在其著作《论现象的存在——梅洛-庞蒂的存在论》（*De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*）中指出，“梅洛-庞蒂的思想是深层统一的”^[20]。而与前两位学者不同，巴巴拉对梅洛-庞蒂早期的工作评价不高，甚至一度称《知觉现象学》是“失败的”^[21]，而认为“在其早期研究中所宣称的问题，唯在其最后的著作及同期的文章中，方得以真正解决”^[22]。亦即是说，他看待梅洛-庞蒂现象学的侧重点在于，从其早期著作未解决的问题入手，而分析其早期的困难如何在后期的研究中得以克服。这样一个批判性的视角对于梅洛-庞蒂而言当然是非常重要也非常

[20] Renaud Barbaras: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris: Jérôme Milon, 1991. p. 12.

[21] *Ibid.*, p. 24.

[22] *Ibid.*, p. 12.

必要的。尽管巴巴拉对《知觉现象学》有许多批评(譬如说,他认为《知觉现象学》仍然陷入一种二元论的窠臼之中^[23],身体本身[le corps propre]在这样的论述中仍然只困于“内在”的范围,只是一种胡塞尔式的建构性的“意识”^[24],而唯在后期“肉身”概念的深化中身体朝向世界的“开敞性”才真正获得^[25]),但却抓住了在这部著作中已经初步表述出来的“表达”问题。与瓦登费斯和达弥尼奥一样,巴巴拉也指出了梅洛-庞蒂哲学在“经验—表达”论题间所体现出来的争执,并认为他的哲学经历了由“表达”从属于“经验”之下,到“表达”论题渐渐浮出、成为主要论题的过程。在巴巴拉看来,《知觉现象学》中没有脱离“意识哲学”的困境,但“表达”的论题却是突破这种困境的希望和可能性,因为“表达”本身不从属于“意识”,不是一种内在的东西(梅洛-庞蒂关于话语和表达的讨论恰恰指明了表达并非由意识所构造,表达自身正是对构造性的揭示,或者说表达正参与着意识的构建),而是维系于世界、朝向世界开敞,是真正意义上的向着世界去存在^[26]。从这个意义上说,巴巴拉认为“知觉现象学在表达的哲学中实现为一种存在论”^[27]。基于这种理解,巴巴拉后来再度指出,梅洛-庞蒂的哲学最终发展为一种存在论,或者说体现为“重返生活世界”——“从对被知觉世界的描述转向一种关于知觉的哲学”,这一计划“唯在对表达的分析中方能实现”^[28]。

可以看出,对于巴巴拉而言,梅洛-庞蒂的哲学尽管处于一种“断裂”(la rupture)与“延续性”(la continuité)的张力中,但最终而言仍然体现为一种“深层的统一”(profondément une)^[29]。而使之呈现出“统一性”面貌

[23] Renaud Barbaras; *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris: Jérôme Milon, 1991. p. 35.

[24] Ibid, p. 30. 同样的批评亦参加作者另一部著作《经验的转折:梅洛-庞蒂哲学研究》。Renaud Barbaras; *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 122.

[25] Renaud Barbaras; *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, pp. 122-123.

[26] Ibid, p. 194.

[27] *De l'être du phénomène*, p. 81.

[28] *Le tournant de l'expérience*, p. 199.

[29] Ibid, p. 183.

的关键点，即在于“表达”。这种看法对于本研究而言也是极大的支持。唯笔者并不认同巴巴拉将这种统一性归功于后期研究，而低估其早期研究成果的做法。应当看到，“表达”论题在《知觉现象学》中不仅已经被提出，并且在“我思”一章中，“表达”与“沉默的原初经验”间的关系已经获得了最初的逆转——梅洛-庞蒂的注意力已经开始由重返“原初知觉经验”转向了“表达”自身的运作特征和构建能力。同时，我们也应当看到，由于梅洛-庞蒂在对身体本身的特征的描述中已经指出了这是一个“能说的”主体，所以身体本身并非仅仅是一些内在特征的集合，梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中恰恰是通过身体自身的表达说明，身体乃是朝向世界的实存，并且“表达”恰恰被他看作是这种实存的当下化和现实化本身。亦即是说，“表达”的问题恰恰是《知觉现象学》中对身体本身与被知觉世界间关系揭示最透彻之处。《知觉现象学》并非仅停留于“对被知觉世界的描述”，后期哲学中的许多论题，如“表达”、“存在论”、“绘画”（塞尚绘画）甚至身体的“双重感知”等等在这部著作中并非仅仅是偶然提到的术语，而是已经开启的研究。这些研究的意义是不应该被遗忘和否认的。

在此，也必须注意到另外一种关于梅洛-庞蒂哲学的看法，即认为其哲学存在着前后期较为明显的转折，在对现象学特别是胡塞尔现象学的态度上前后期有所不同。譬如说，《肉身与语言》（*Chair et langage*）^[30]的作者达斯蒂尔（Françoise Dastur）就更侧重于从这种“转折”（*tournant*）的角度来看待梅洛-庞蒂的后期研究。她承认早期的“知觉现象学”与后期的“存在论”之间存在着延续性（*continuité*）^[31]，但却更多地看到，有一种“转折”，并且在她看来，这种转折意味着梅洛-庞蒂“从胡塞尔转向了海德格尔”（*passer de Husserl à Heidegger*）^[32]。达斯蒂尔认为，肉身与语言是梅洛-庞蒂后期哲学中相互交织的两大论题。而其中，肉身的论题来自于胡塞尔现象学关于身体问题的研究，而“语言”的论题在梅洛-庞蒂后期的表述上

[30] Françoise Dastur, *Chair et langage; essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001.

[31] *Ibid*, p. 9.

[32] *Ibid*, pp. 9-10.

更加接近于海德格尔的进路^[33]。达斯蒂尔的这种看法,主要的根据来源于梅洛-庞蒂后期所授课程“现象学限度中的胡塞尔”(« Husserl aux limites de la phénoménologie »)和“当今哲学”(« La philosophie aujourd'hui »)中关于胡塞尔现象学(特别是关于《几何学的起源》)的批评,和对海德格尔著作(主要是后期著作)的注意(譬如说在“语言”的看法上,在哲学作为一种“间接的存在论”的看法上),在他看来,这些批评和近似海德格尔的表述都意味着梅洛-庞蒂离开胡塞尔现象学而转向海德格尔式的存在论。

关于梅洛-庞蒂与胡塞尔和海德格尔现象学(存在论)关系的研究当然是梅洛-庞蒂研究中非常重要的环节。然而,本研究更加希望能够把这种讨论置于这样一种张力之中,即一方面看到梅洛-庞蒂与胡塞尔、海德格尔哲学的关系,另一方面跳脱出这种关系,看到在胡塞尔、海德格尔之外,梅洛-庞蒂本人的哲学是以怎样的论题线索展开的,看到梅洛-庞蒂作为胡塞尔、海德格尔的后辈,如何推进一种现象学的运动,而不仅仅是停留在前人庞大的著作之中。故而,在达斯蒂尔所指出的这两大论题上,本研究更加希望看到的是梅洛-庞蒂本人在这两大论题上突破于胡塞尔和海德格尔之处,以及这两大论题是如何在梅洛-庞蒂后期的哲学中扣连在一起的^[34]。而在这一点上,达斯蒂尔并未做出说明。之所以这样,或许正是因为,达斯蒂尔更多地把肉身看作是来自于胡塞尔的论题,而忽略了梅洛-庞蒂在采用这一概念作为其“新的”存在论的主要概念时为之所赋予的原创意义。事实上,梅洛-庞蒂本人虽然从不讳言他从胡塞尔处所获得的启示,特别是在“身体”、“双重感知”、“可逆性”、“交织”这些重要概念上所受到的影响,但他在肉身概念上却并非仅仅是对胡塞尔概念(Leib)的照搬和重复(关于此问题,本书第七章有更加充分的说明)。说这一概念“来源于”胡塞尔,或者说受到胡塞尔论题的影响是没有问题的,但若因此而忽略了梅洛-庞蒂自己在此概念上的贡献,则是有失公允的。另一方面,说梅洛-庞蒂在关于“语言”论题上的许多表述非常接近于海德格尔,并且也有许多直接的引述或海德格尔术语的借鉴,这是事

[33] Françoise Dastur: *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001. p. 8.

[34] 关于“肉身”概念及其与表达论题的关系,本书第七章有更详细的考察;关于“语言”,本书第五章有更详细的考察。

实。但若因此说，梅洛-庞蒂后期哲学是由胡塞尔现象学转向了海德格尔式的存在论，则是缺乏根据的，或者说是有些轻率的。在《可见的与不可见的》（工作笔记）中，我们会看到更多梅洛-庞蒂关于其存在论的构想，而他本人直接称这种存在论是“一种生活世界的哲学”（*une philosophie du Lebenswelt*）（VI, 222）。如果按照达斯蒂尔的逻辑，是否也可以说由于在梅洛-庞蒂后期哲学中依然存在着大量贴近胡塞尔的表述，所以梅洛-庞蒂没有离开胡塞尔现象学，也因而不能确切地说转向了海德格尔哲学呢？离开胡塞尔现象学，是存疑的也不能确切地说是否转向了海德格尔哲学。

在此问题上，刘国英教授的博士论文《梅洛-庞蒂：胡塞尔与海德格尔之间的张力：〈知觉现象学〉中的主体与世界》（*Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la phénoménologie de la perception*）^[35]为我们提供了一种更加中肯的视角。在他看来，“胡塞尔与海德格尔之间的张力，在梅洛-庞蒂处表现为一种存在于现象学与存在论追求之间的张力”^[36]。对他而言，这种现象学—存在论双重的追求几乎已勾画出梅氏现象学的性格，而这种现象学—存在论间的张力也同时意味着梅洛-庞蒂本人所面对的哲学史处境。在此，现象学不仅仅是胡塞尔的代名词，存在论也不仅仅是海德格尔的符号，这是一种面临存在论挑战的现象学，也同时是一种现象学运动中的存在论。梅洛-庞蒂重新提起一种存在论的诉求，这并非是对海德格尔“基本存有论”的重复，更不是置胡塞尔现象学于不顾的研究，事实上，刘教授恰恰说明，梅洛-庞蒂的存在论是一种“耐心的”考察，是基于对海德格尔《存在与时间》所提出的存在论的详细考察，以及对胡塞尔面临海德格尔存在论挑战的情势下所发展出来的不同层次的存在论意涵的了解，而走出的一条不同的道路，即一种“间接的”路线。“存在的问题化唯在一种间接的路线上才是可能的，为了理解存在，我们应当同时探问主体的存在、世界的存在以及它们之间的相互联系。”^[37]像这样“保持与各种存在者以及存在的各个域的联系，亦

[35] Lau Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la phénoménologie de la perception*. Présenté à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Septembre, 1992. (Unpublished doctoral thesis)

[36] Ibid, p. 10.

[37] Ibid, p. 55.

同时保持对肩负着哲学使命和优先性的基础 (le fondamental) 的关注”^[38]。在刘教授看来,这样一种现象学—存在论的诉求还不仅仅是梅洛-庞蒂在最后的阶段(在《可见的与不可见的》中)才发展出来的,而是自其早期研究(特别是《知觉现象学》)中就已经蕴涵着的,这在其关于“格式塔”(Gestalt)、作为身体本身的知觉主体、现象的世界的优先性以及关于时间的丰富的描述中已经可以看到^[39]。

在刘国英教授所提供的这种理解的基础上,我们可以看到,与其说梅洛-庞蒂现象学是一种“从胡塞尔到海德格尔”的进程,不如说,他原本就处于“胡塞尔与海德格尔之间”,是一种既卷入胡氏与海氏现象学—存在论问题之中、又走出一条新的道路的哲学,而这恰恰是施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)那一著名的表述——“现象学运动”——在一个哲学家身上的具体体现。胡塞尔或海德格尔的论题在梅洛-庞蒂的研究中出现,而这并不意味着对这一论题的简单记录,而是这一论题卷入梅洛-庞蒂本人的一系列论题化研究中,参与到一种新的哲学运动之中。哲学的历史正是这样一种源源不断的“运动”。我们现在所面对的梅洛-庞蒂哲学也是处于这一“运动”之中的哲学。在梅洛-庞蒂哲学中看到胡塞尔或海德格尔(以及其他哲学家)的影子,并不意味着梅氏哲学便变成了胡氏或海氏风格下的哲学,延续胡塞尔曾经讨论过的话题或采用海德格尔的表述并不妨碍梅洛-庞蒂的哲学还是沿着自己的线索展开,也并未破坏梅洛-庞蒂自己的风格。出于这种考虑,本研究更希望在上述梅氏自己的哲学线索与梅氏与其他哲学家(胡塞尔、海德格尔)的哲学联系两种视角的张力中展开讨论,并且对于本研究而言,这些与其他哲学家有联系的论题是如何统一在梅洛-庞蒂本人思想脉络中,则是更重要的。

4. 本书所采取的进路

本书采取一种发生现象学式的研究进路。

[38] Lau Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la phénoménologie de la perception*. Présenté à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Septembre, 1992. (Unpublished doctoral thesis)

[39] Ibid.

“发生现象学”(la phénoménologie génétique)是胡塞尔自1920年代直至逝世所始终致力研究。它主要是相对于被胡塞尔本人视作“静态现象学”的早期工作而提出的。在《笛卡尔式的沉思》中,胡塞尔指出,“最初形成的现象学是静态的(*statique*),其描述与自然历史的描述相类似,研究那些个别的类型,至多也不过是以一种系统的方法将之纳入秩序中。我们距离超越简单时间形式的自我普遍发生和发生结构等问题的解决还很远,事实上,这些问题属于更高级的序列”^[40](*MC*, 130—131)。在1921年的研究手稿中,胡塞尔也将“静态的”与“发生的”现象学对举,并将二者纳入这样一个普遍的现象学框架(*universal phenomenology*)之中:

一种普遍的建构现象学(*a universal constitutive phenomenology*);前在于它,有一种包含着所有统觉范畴的最普遍结构和样式的普遍现象学;此外还要加上一种普遍的发生理论(*a universal theory of genesis*)。^[41]

在此段文字下面,又附注:

现象学:

- 1) 关于意识之各种一般结构的普遍现象学(*Universal phenomenology of the general structures of consciousness*)
- 2) 建构现象学(*Constitutive phenomenology*)
- 3) 发生现象学(*Phenomenology of genesis*)^[42]

尽管这些文字仅只出现在胡塞尔自己的研究手稿中,并且未曾有更加详细展开的论述,但对我们来说,这是少见的胡塞尔本人关于这些重要的“运作概念”(芬克语)的说明,也是他本人少见的对自己哲学框架的描述。在这些只言片语中,我们可以看到,胡塞尔将其早前的工作,也就是他原本称作“描述的现象学”、现在又称为“静态的现象学”的工作,归结

[40] 此段引文中的强调为笔者所加。

[41] Edmund Husserl: *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, trans. A. J. Steinbock, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001. pp. 628-829.

[42] *Ibid*, p. 629.

为“关于意识之各种一般结构的普遍现象学”。对他而言,这些工作,处于较初阶的层级,在其全部哲学中所起到的作用在于“描述”,“根据意向活动和意向相关项的结构来描述可能的充实类型以及那些可能的、全面的、完整的和一直处于形成过程中的充实的系统”^[43]。而在这种描述性的工作之外,一种普遍的、系统的现象学尚需要一种“说明性”的分析。亦即是说,在获得处于各个层级的意识一般结构之外,我们还需要进一步说明,处于这些层级结构中的意识是如何运作的。这意味着,现象学并非仅仅停留于对从直观经验中获得的显一象的静止的描述,而更是要探究在其发生过程之中的、作为“现一象”的经验本身和在其流动运作之中的意识本身。正是在此意义上,胡塞尔亦将“发生的现象学”看作是一种“说明性的现象学”(explanatory phenomenology)^[44]。由静态的现象学到发生的现象学,意味着现象学由意向活动一意向对象的架构,延展和深化为一种对于在其自身发生过程中的运作本身的发生形态的回溯性的考掘与说明。这样一种观念和进路在胡塞尔《观念》第一卷之后的著作中,如在《经验与判断》(*EJ*)、《形式的与超越论的逻辑》(*FTL*)、《欧洲科学危机与超越论的现象学》(*Crisis*)及其增补文献(特别是著名的《几何学起源》)以及关于“交互主体性现象学”的研究手稿中延续下来,标示出后期胡塞尔现象学的性格。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中,即以“发生现象学”和“建构现象学”来概括胡塞尔晚期的工作(*PHP*, i)。而德里达,也

[43] Edmund Husserl: *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*, trans. A. J. Steinbock, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001. p. 628.

[44] *Ibid*, pp. 628-629. 在此,Donn Welton 指出这几行文字标示出胡塞尔为其现象学区分出三个不同的层级,即静态现象学、发生现象学以及建构现象学。而其中“建构现象学”起初被看作是属于“静态现象学”的,但随后又被视为是勾连静态现象学与发生现象学的中间环节,我们既可以看到胡塞尔本人在静态现象学阶段讨论“建构现象学”的问题(*Ideas I*),又可以看到他在随后的著作手稿中指出有“另一种‘建构’现象学,发生的现象学”(Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, 634)。故而,“建构现象学”,如芬克所言,更被看作是一个运作概念,而多过一门独立的、具体的现象学学科,它既在静态现象学也在发生现象学中起作用。(Donn Welton: “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”, in *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. p. 261)

在《“发生和结构”与现象学》一文^[45]中指出：“应当切入发生现象学的各种庞大的问题，如发生现象学在《观念》第一卷之后的发展。”^[46]在他看来，“这种发生描述深层的统一性，并不是发散的，而是朝向三个方向衍射”^[47]。这三个方向即：“逻辑的路向”（*la voie logique*）、“自我论的路向”（*la voie égologique*）以及“历史—目的论的路向”（*la voie historico-téléologique*）。亦即是说，德里达也将胡塞尔晚期的工作统摄于这样一种发生现象学的研究的“深层的统一性”之下。更加值得注意的是，发生现象学不仅是梅洛-庞蒂和德里达在胡塞尔晚期工作中看到的新的观念和问题，它作为一种视角和进路，也已经渗透在这些后来的现象学家自身的工作之中。正如李南麟所说：“发生现象学——它已为胡塞尔所揭示并在一定程度上得到发展——不仅对胡塞尔来说，而且对未来的现象学家来说都应被看作是一门现象学学科。”^[48]

在《知觉现象学》的序言中，梅洛-庞蒂这样说明了他关于现象学的看法：

现象学可以作为方式或风格来运用和重新认识，它在成为一种完整的哲学意识之前，已经作为运动存在。现象学已经发展了很长时间，其门徒在黑格尔和祁克果的著作中，当然也在马克思、尼采和弗洛伊德的著作中，重新发现了它。对于文本的哲学评论并不带来什么：我们在文本中能发现的只是我们放入其中的东西，如果说有任何历史曾经唤起我们的诠释，那一定是哲学的历史。正是在我们自己身上，我们发现了现象学的统一性和它的真正意义。……现象学只有通过现象学的方法才能进入。（*PHP*, ii）

这段话恰可看作是发生现象学的视角在梅洛-庞蒂现象学中的一种体现。对于梅洛-庞蒂而言，现象学的意义不在于一两个问题之中，也不

[45] Jacques Derrida: «“Genèse et structure” et la phénoménologie», in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967. pp.229-251.

[46] *Ibid*, p. 246.

[47] *Ibid*.

[48] 李南麟：《主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性》，载《中国现象学与哲学评论》（第八辑）“发生现象学研究”，上海：上海译文出版社，2006年，第17页。

仅仅在文本的讨论之中。现象学更是一种“方式”、一种“风格”，是一种“运动”。他的工作并非仅仅在于指出其研究的范围（譬如说作为主体的身体、原初知觉经验），也并不仅仅在于描述这一范围内的各种经验、现象，亦即是说，他的工作并非停留在说出“什么”的层级，而更在于说出“如何”，说出身体本身作为建构性的主体如何在其朝向世界的存在中由前反思主体发展为反思的主体，被知觉的世界如何由各种最初沉默无声的原初经验的世界发展为表达的、思想的和文化的、世界的。在这样一种研究之中，得到关切的不仅仅是问题本身为何，更在于问题的缘起和发展。换言之，这是一种历史向度下的、回溯性的研究，亦即是本节开始所说的，采取了一种发生现象学式的进路。

本书也希望能够以这样一种“以现象学的方式研究现象学”的发生现象学式的进路展开。即，对本书而言，尽管以表达论题为主要线索，但却并不希望限定在关于狭义的“表达”问题的描述和文本讨论之中。本研究所关注的，更是“表达”论题在梅洛-庞蒂现象学中如何“论题化”，或者说“成为论题”。亦即是说，本研究的结构顺序，同时也是对“表达”论题的发生形态的展示。表达论题本身作为勾连梅洛-庞蒂早期和后期哲学线索的关键环节而呈现出其哲学意义，而同时，在对这一论题缘起和发展的考察中，我们也如临其境地参与到了梅洛-庞蒂现象学的进程之中，参与到这一论题即将作为一哲学论题提出的迫切性、这一论题作为哲学论题所面对的理论传统上的困难和实际解说上的困难，以及最后，随着这一论题在其困境中发现新的道路、在一种前所未有的论题和概念（即“肉身”）的指引下走向新的存在论（肉身的交织存在论）。基于这样的构想，本研究更是把“表达”看作是研究梅洛-庞蒂现象学的一道“线索”，或者说通向梅洛-庞蒂现象学的一条“道路”，在这样的理解下，这一研究本身便好似一次“历险”，在“书写”与“阅读”中实际地、而非仅仅好似构想一样，亲历一段思想的旅程。

第一部分

身体与世界

第一章 梅洛-庞蒂早期哲学中的“被知觉的世界”论题

圣·奥古斯丁谈论时间的話——每个人对它都十分熟悉,但却没有人可以把它解释给别人听——一定也是在谈论世界。

——梅洛-庞蒂《可见的与不可见的》

世界是一个不可穷尽的话题。几乎每个哲学家都在试图为它提供一种解释,却从来没有哪一种解释是终极的。然而尽管如此,人们依然热衷于研究和谈论它,不断深入地发现到它丰富、深刻的意义,感受到它谜一般的魅力。

对于梅洛-庞蒂来说,世界同样是这样一个极具吸引力的论题。在《知觉现象学》序言中,梅洛-庞蒂已经指出:“现象学也是这样一种哲学,对她而言,世界在反思之前,总是作为一种无可取代的呈现‘已经在那里’(déjà là),一切反思的努力都在于重新找回与世界的这种最素朴的联系,从而最终给世界一个哲学地位。”(PHP, i)从某种程度上说,梅洛-庞蒂的哲学也正是致力于世界论题的研究,尽管“世界”论题并不是其哲学发展的唯一线索,也不是其哲学研究的唯一目的。我们可以在其不同时期的主要著作看到他对于这一论题的见解和建构,也可以从整体上看到他对“世界”理解的层层深入,以及最终形成一种新的关于世界的存在论。可以说,梅洛-庞蒂关于“世界”的见解和建构已经构成其哲学的基础,我们对他其他论题的研究须奠基于对这一论题的了解之上。这也是关于这一重要论题的讨论会被置于开篇位置的原因。

探讨梅洛-庞蒂的“世界”论题,有一个不可忽略的理论背景,即胡塞

尔的生活世界论题。如同梅洛-庞蒂说“海德格尔的《存在与时间》并未超出胡塞尔的范围,归根结底,只是对‘自然的世界概念’(natürliches Weltbegriff)和‘生活世界’(Lebenswelt)的一种解释”(PHP, i),他本人的哲学也未尝不可以说是关于“生活世界”的另一种解释或者说发展。因此,本章将首先从胡塞尔的生活世界论题入手,试图透过这一个论题的延伸和发展的历程揭示梅洛-庞蒂哲学在这场现象学运动中所扮演的角色。

第一节 胡塞尔的生活世界论题

胡塞尔在其晚期著作中,特别是在《欧洲科学危机与超越论的现象学》(Crisis)一书中,发展出了“生活世界”(Lebenswelt)的论题。然而这一论题并不是凭空出现在晚期著作中的,它自有一段从萌生到具备完全形态的过程。胡塞尔对于这一论题的兴趣可以追溯到他写作《观念》^[1]的年代。这一时期,“生活世界”(Lebenswelt)的概念尚未正式使用,但这一概念所要带出的世界的许多维度和独有的特征却已经透过“自然的世界概念”(natürlicher Weltbegriff)以及“周遭世界”(Umwelt)等概念的讨论初露端倪。

(一) “自然的世界概念”与“周遭世界”

胡塞尔在关于“世界”的讨论中使用了许多不同的概念,也对这些世界概念做了许多区分,以此来彰显世界在各个面向上的特征。然而归根到底,这些区分都与一个根本的区别相关联,即“态度的根本区别”(Ideas II, 221)。“自然的世界概念”与“周遭世界”两个概念恰恰展示出这种区别:二者都是“前科学的”和“原初的”世界观念,但却是在不同的态度下,揭示了世界在两个不同的原初面向上的特征。

[1] 即以《纯粹现象学与现象学哲学的观念》为题的三卷著作之总称。其中第一卷《纯粹现象学通论》(简称《观念一》, Ideas I),第二卷《关于建构的现象学研究》(简称《观念二》, Ideas II),第三卷《现象学与科学的根基》(简称《观念三》, Ideas III)。

1. 自然的世界概念 (natürlicher Weltbegriff)

这一概念来自于实证主义哲学家阿芬那留斯 (Richard Heinrich Ludwig Avenarius, 1843—1896) 的著作, 在此表示“自然态度下的世界的概念” (BPPH, 15)。“自然态度” (die natürliche Einstellung) 是胡塞尔自 1907 年哥廷根演讲开始使用的概念, 一般而言是相对于哲学的态度、理论的态度、人格的态度等概念使用的。然而无论是在与哪一种态度相对的意义之上, 自然态度本身都意味着一种最为原初的领会和行为的方式, 这是一种当下的、直接的、不假思索的态度, 也是我们日常生活中最普通和最普遍的态度。

“自然的世界概念”是我们在自然态度下形成的关于世界的最初的理念。然而随着即将陆续展开的讨论我们会发现, 在自然态度下形成的关于世界的概念却不是唯一的, 而是多层次的。并不是所有形成于自然态度下的世界概念都被称作“自然的世界概念”, 这一概念的特别之处在于它是我们关于世界的最为初始的理念。对于胡塞尔来说, 这一概念的重要意义在于, 它揭示出那最为在先的东西, “那原本已有的东西” (das Vorgefundene)^[2], 即世界。“世界在任何理论之先已被给予。一切意见, 不管是合理的、不合理的、流行的、迷信的或是科学的, 都是关乎这个在先被给予的世界的。” (BPPH, 107) 世界乃是在任何意见、理论形成之前已然存在的, 是总是已然呈现在我们眼前的东西。如此意义上的世界展现出两个方面的特征: 一方面, 世界总是直接可经验的; 另一方面, 在直接经验到世界之际, 它总是已然在现前。

对于胡塞尔来说, “自然态度乃是一种经验的态度” (BPPH, 10)。在这里, “经验的” (erfahren) 意味着我们了解世界的一种最为初始的方式。在这种经验的态度下, 世界不假任何默认、观念或知识而直接呈现在我们各种感知中, 无论这感知是细微的还是粗略的、外部的还是内部的、明

[2] 关于在此手稿中多次出现的 *vorfunden* 系列的语词, 包括 *vorfunden*, *das Vorgefundene*, *die Vorgefundenheiten*, *die Vorfindlichkeiten* 等, 很难找到确切而固定的中文翻译。在此主要将 *vorfunden* 译为“原本已有”或“已然存在”, *das Vorgefundene* 作“那个原本已有的东西”, *die Vorgefundenheiten* 和 *die Vorfindlichkeiten* 作“那些原本已有的”或“那些已然存在的”。

晰的还是模糊的。我们是在亲历着这个世界,生活于其中,参与着每一个当下。在此种直接的历险中,世界作为可直接经验到的整体登场,在我们观念中表现为有几分清晰,又尚有些模糊的初始印象。

经验的态度是相对于某些非经验的态度而言的。胡塞尔先后使用了许多不同的语汇来对比两种类型的态度。相对于自然态度(经验的态度),我们还持有先验的态度(a priori attitude)、超越的态度,还持有理论的态度、价值判断的态度以及实践的态度。先验的或者超越的态度强调了一些非依赖于感知经验所获得的观念的超越性;理论的、评估的、实践的乃至审美的态度则意味着不以直接经验为关注焦点,而采取一种不在直接经验之中、与之保持一定距离地去作讨论的态度。这些“非经验的”态度都表现出与经验的态度相对的特征,而我们却可以由此种相对性看到,“非经验的态度”只是不再参与直接的感知经验,而是退后一步反观那些已经(无论是由经验中还是非经由经验)获得的观念,但并不构成对经验态度的否定。二者只是相对而言,二者间的关系却并非对立或冲突的关系。因此,当胡塞尔说,我们不能停留在自然态度上,而要进行一场“彻底的改变”(Ideas I, §31)的时候,他也只不过是停止在自然态度下、以前理论的方式进行单纯的描述,进行现象学的还原,而并没有否定自然态度和自然态度下所获得的感知经验。所以,从这个意义上说,当我们看到胡塞尔所要改变的东西时,我们同时也要看到他所保留的东西,亦即原初的感知经验——具体在关于“自然的世界概念”的讨论中,表现为世界的可经验性。

世界的初始意义对于我们来说,即在于它是我们在最初的经验中发现和领会到的。说世界跟说我们关于世界的最初经验,在起始点上,可以说几乎是同义的。从这个意义上说,“自然的世界概念”作为我们在经验态度下形成(获得)的关乎世界的最初观念,为我们揭示出世界的可经验性的首要意义。即,胡塞尔所讨论的世界,并非某种宇宙论的构想,亦非某种按照数学或物理的秩序和定律衍生出来的体系。他所讨论的,不是设定或构建出来的世界,而是我们早已身处其中的经验世界。或者说,亦是关于世界的原初经验。

“自然的世界概念”的重要意义在于揭示出那些“原本已然存在的东西”(das Vorgefundene)。“vorfinden”一词中“vor-”这一前缀,意味着时间上在先,同时也意味着是呈现在面前的。“自然态度下的世界”正是当我们想要思考“世界”的时候,发现已经在我们面前的东西。对于我们来说,这个世界是最原始的、总是已经存在的。我们没有办法超出它,看到它是如何发生或形成的,而只能在经验中把它作为已然在眼前的、可经验的东西来看待。从这个意义上说,世界是可经验的,又是作为已经面对的东西被经验到的,即是说,我们经验到的是它的已然。这是一种不可置疑的经验,这一经验本身及其经验的对象都是确实、绝对,但又无法以具体实在的方式去描述的。这种绝对的、不可剥夺、不容置疑的经验潜沉在我们意识底部,我们或许不需要时时意识到它,但却在每每触及它的时候,发现它是我们已有的东西。

这种关乎世界的初始经验,同时即是我们关于世界的最初的意识。它是既有的,但同时也是即有的。在开端处我们即刻获得关于世界的原初的经验(和原初的意识),而这种原初经验却已经是关乎既有者的初始经验;另一方面,这种经验虽是关乎“既有者”、关乎“已然”的经验,却仍然是当下即刻的,是关乎既有和已然的直接经验,而非来自于推理、演绎或者任何假设。

“自然的世界概念”的重要意义就恰恰在于同时指出了世界这种总是已然存在的不可剥夺的特征,及其在直接经验中获得的特征。亦即上述同时兼具“既有”和“即有”两面的特征。

2. 周遭世界(Umwelt)

“周遭世界”如同“自然的世界概念”一样,亦出自于自然态度之下,这是两个概念的共同之处,即二者都意味着在原初意义上、在前科学、前反思阶段形成的关于世界的概念。但另一方面,二者又侧重于各自不同的面向。如前所述,“自然的世界概念”所强调的是世界总是在先和已然存在的特征,可看作是关于世界最为初始的概念。而周遭世界则从另一角度凸现了“世界”另外一个同样原初的特征,即“周遭世界”同时也是人格态度(die personalistische Einstellung)下的世界,它与人格的主体相关

联。这种人格态度也是“自然的”，但“自然的”并不意味着一种“自然主义的态度”。在这里，“‘并非自然态度’意味着：于其中体验到的并非自然科学意义上的自然，而是某种与自然相对的东西”（*Ideas II*, 189）。如果说，“自然的世界概念”强调的是已在眼前的所予，“周遭世界”则从另一方面强调这所予是向我（人格的主体）呈现的，即二者尽管所指都是那个自然态度下的世界，却强调了刚好相对的两个面向。“与自然相对的东西”并不代表是与自然相反或对立的意思，例如直接跳跃到精神或观念之类的东西，而是带有一种相关性在其中，带出了人与自然之间千丝万缕的关联。即二者是总是牵连在一起的东西，或者说是常常为我们对举的东西。世界在被感知或意识为“世界”的同时已经是关乎人格主体的世界。“周遭”（Um-）这一修饰词恰恰说明了这是一个有所关联的世界，而非仅是一团独立自存的实在。因为只有有东西可环绕的时候，“周遭”这个词才是有意义的，我们无法理解一个空虚的无可包围的“周遭”。从这个意义上说，“周遭世界”的意义恰在于它是有所对的，与人格的主体相关联的，而非纯然的客观存在。

与自然话语下的理解不同，胡塞尔指出，“周遭世界”概念所指的，恰恰不是“纯事物的世界”。“周遭世界并非由纯事物构成，而是由使用对象构成。”（*Ideas II*, 191）即周遭世界并非仅仅是自然科学理解下的实在的世界：“一方面，实在的环境系统提供了周遭世界；另一方面，它也是由纯粹的身体和意识之流与脉络所提供。”（*Ideas II*, 149）从这个意义上说，周遭世界不能说是物质的世界，也不能说是精神的世界，甚至重点也不在于物质与精神的分界，而是近乎一种实践意义上的世界。在《观念》第一卷中，胡塞尔也指出了周遭世界在这一方面的意涵。在他看来，周遭世界有着一种“现前”（*vorhanden*）的特征^[3]，无论我们是否直接感知到它，我们总是可以通过某种方式“知道”它在那里，环绕着我们，对我们存在着。

[3] *Vorhanden* 一词作为胡塞尔文本中出现的词汇，在此笔者采用了刘国英先生的翻译，“现前”。而该词在后文出现在海德格尔文本中时，依从现有中译本，作“现成在手”。如此处理的原因在于，分别对待这一词汇出现于不同文本中的不同形态。对于胡塞尔而言，该词并非作为特殊的概念而使用的，亦并非是在海德格尔影响下使用的（此处文本为《观念》第一卷），故将之译作“现前”以示与海德格尔的区别。

并且,“这个对我存在的世界不只是纯事物世界,而且也以同样的直接性为价值世界、善的世界和实践的世界。我直接发现物质物在我之前,既充满了物的性质,又充满了价值特性,如美与丑、令人愉快和令人不快、可爱和不可爱等等”(*Ideas I*, 53)。即对于我们来说,世界并不仅仅是认识论意义上的世界,用海德格尔的话说,它更本原的形态表现在我们与之“打交道”的关系中。在我们对于世界的自然理解中并不存在纯事物,后者乃是自然科学抽象化和对象化的产物。只有当我们抱持着一种研究的态度,打算分析并了解其作为某一特定物质之自身属性的时候,我们才会遭遇到与我们的情感、价值观念、使用效用全然无关的纯事物。在日常生活中,每个事物都是带着一连串具体的意义出现在我们的视野中。这种区别,是研究者与前于职业生涯的一般人的区别:“研究者眼中看到的全是‘自然’。而作为人,他像其他任何人一样生活,并知道他一直都是其周遭世界的主体。作为人的生活就是把自己规划为人,把自己带入与周遭世界的有意识的关系之中。”(*Ideas II*, 193)

由此可知,理解周遭世界的关键,在于看到它是人格态度下的世界。在这里,“人格态度”是一种一般性的称谓。“人格的”一词并不特别具有心理学式的特殊意涵。其关键在于强调这是“人的”,或者说“作为人的”、“人之为人的”。人格的不等同于精神的,而是普泛地涵盖了一切可归纳在“人的”特征之下的东西。或者说,“人的”,是“人格的”一词所带出的最基本和最一般的含义。另一方面“人格的”又与“自我”(Ego)、“主体”(subject)等称谓相关,胡塞尔时或用人(person),或者用“人格自我”(personal Ego),或者“自我—主体”(Ego-subject)来表达同样的意思,即作为主体的人。在这里,“主体”一词是相对于“周遭世界”而言(而并不完全是主体—客体对举的意思,因周遭世界并非仅仅是客体)。这个主体,正是“周遭世界”所关联的、所环绕的那个核心的基点。并且这个作为周遭世界中心的基点是人格的主体,是“自我”或者说“人格自我”,具有人的立场、人的视野。由此意义上说,人(或自我、主体)与世界(或周遭世界)形成了一个圈,二者裹挟、绞缠在一起。作为主体的人,乃是其周遭世界之主体;而作为周遭世界的世界,则是为人格自我所

感知、捕捉到的世界。二者相互联系、不可分割。由此理解的周遭世界“并非自在(in itself)的世界,而是一个为我(for me)的世界,确切地说,其(its)‘自我—主体’的周遭世界”(Ideas II, 196)。在此,“我”、“自我”等称谓的出现亦是展现了这些语汇的一般意义,即对作为“我”或“自我”的人格主体的一般性称谓,而非具体指称单一的、固定的某一个“我”或“自我”。“人格的”第三层意义恰恰在于,它揭示了人的“社会性”特征。“人格的”正是对于众数的人的总的特征的描述。人格的态度,正是“当我们与他人生活在一起,与他人谈话、握手时,喜爱或厌恶谁,在各种意向和行为中以及在谈话和讨论中所采取的那种态度”(Ideas II, 192)。也就是说,人格的态度所强调的不仅仅是主体一周遭世界这一层联系,它更是揭示出一种“交互主体—共同的周遭世界”的联系。周遭世界是以人格自我为中心的周遭世界,从这个意义上说,似乎每一个自我都拥有一个从他的视角看到的世界。相应地,众多的自我拥有众多个周遭世界。从某种意义上说,这种理解也是成立的。然而,作为自我和主体的人并不完全是独立存在的。人与人之间并不完全像互不相干的单子,在各自的位置上独立存活着。这样理解下的“人”是被抽象化了的人,而不是现实的人。事实上,人更多地表现为社会性的存在或者说群体性的存在。在远古时代,人们已经以聚居的方式生活,以社群的方式生活,人与人之间不是无差别的若干个体的关系,而是各司其职,有着各自的身份和角色。从这个意义上说,周遭世界是其主体的周遭世界,更是其以社群方式生活的主体的世界,是一种“共同世界”(common world)。“共同世界”带来一个难以解释的问题:我们一方面可以从世界如何表现为是“共同的”这一角度发现他人的问题——正是由于有他人,才有所谓“共同”的世界;而另一方面我们也必须意识到,这个“共同世界”是无论我们能否对之作出合理的解释,都已经必然作为背景呈现的界域,亦即是说,我们唯有在一个共同世界之中才有可能与他人相遇、往来和交流。这样一种悖论式的问题把我们引向一个原初的、交互抗衡的境况,展现出世界与主体之间微妙而无法尽言的辩证关系。在此意义上,周遭世界展现为一种背景式的存在,无论主体有没有把注意的目光投诸它上,它都始终已然衬托在那里。这种

背景式的存在不同于其他任何物质性的存在,乃是一种界域性的存在,它作为一切事物、活动存在和发生的场域始终存在着,衬托在任何存在的背后,是一切存在得以可能的基底。作为共同世界,周遭世界是使得我得以向他人展现(同时也是他人得以向我展现)的地方,同时,共同的周遭世界也是在自我—他人间的相互呈现、相互作用乃至相互决定中更加鲜明地彰显出意义。

“自然的世界概念”和“周遭世界”是胡塞尔在超越论现象学阶段的初期在“世界”的论题上使用的主要概念。二者各有侧重地强调了世界在其作为“自然的”一面总是已然和在先存在的特征和它作为环绕在主体周遭的世界总是与人格主体相牵连,并且与主体相并举和相互决定的特征。两方面的特征使我们看到,或许我们并不能为我们的存在找到一个绝对的源头,当我们不断向上追溯时,我们会陷入主体—世界关系的循环之中。我们必须不断地在这种循环的回环和双向的特征中领会存在的意义。如果说我们一定要为一项研究找到起始点和开端,我们只能尽可能地周旋在世界与主体两极之间,在二者的牵连中梳理问题的线索。

(二) “生活世界”及其作为一个论题的意义

“生活世界”(Lebenswelt)一词作为基本术语的使用早在1920年代已经开始。根据Rudolf Bernet等学者的考察,这个词最初与“自然的世界概念”(natürlicher Weltbegriff)以及“自然的或纯然的经验世界”(natürliche oder schlichte Erfahrungswelt)交替使用,可见于胡塞尔1920年代的讲稿,如《现象学心理学》(PP)等^[4]。然而这种初步的使用状况和含义却并非此一概念之精粹所在,20年代的“生活世界”概念也不足以概括和代表胡塞尔在此问题上的深刻反思。“生活世界”的真正意义是在胡塞尔晚期的著作(如《危机》[Crisis]、《经验与判断》[EJ]、《形式的与超越论的逻辑》[FTL])中才彰显出来。也是在这一时期(30年代)，“生活世界”才成为胡塞尔现象学的核心论题,突显出其作为基本问题的地位。

[4] Rudolf Bernet, Iso Kern and Eduard Marbach: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 217.

就作为哲学论题的“生活世界”而言,首先有待澄清的,是其与作为我们生活于其中的周遭环境的那个现实生活世界之间的区别。作为现实的周遭环境的生活世界,乃是我们自然态度下看到的、我们自身生活于其中的那个当下的、具体的现实世界。然而作为哲学论题的“生活世界”却不停留在这样一种自然态度下,把它当作各色活生生的所予或者各种所予之总和来接受。从《观念》第一卷开始,胡塞尔就一直在强调他要对这种自然态度进行根本的改变(*Ideas I*, 57)。在《危机》中,他再次讨论起这种“对自然态度进行彻底改变”的“超越论的悬搁”(Crisis, 148)。这种“彻底的改变”,这种“超越论的悬搁”(transcendental epochē),当然并不意味着我们停止生活于这个现实的、具体的生活世界之中,而是在于中止我们关于世界的一切自然的兴趣——如审美的、价值判断的、伦理的、认知的等等,而仅仅将世界理解为一个纯粹的现象,理解为超越论的主体性的相关项(correlate)。如此理解下的“生活世界”与前述之“自然的世界概念”或“周遭世界”已经不在同一个层级,其特征已不再偏重于把世界看作是原初的纯然经验的世界,或将世界领会为各种“所予”(givenness),而在于看到世界的一些超越性的特征,即一些非经由简单直接的感知经验所获得的观念,即,将世界领会作一种“先予”(pregiveness),领会作有历史性的、在交互主体性中的世界。正如兰德格雷贝(Ludwig Landgrebe)所指出的,胡塞尔在《危机》中所讨论的“生活世界”,并非单纯出自于一种存在论的规定性,而已经是一种超越论的概念^[5]。因为如此理解并不是把世界当作如同一般事物一样的存在者或者这些存在者之总和来看待,而是指出世界是一种根本有别于此种类型的存在,是一种界域性的存在(horizontal being)。在这里“界域性的”已经是一个超越论的概念,这不是我们在指向世界的自然经验中所能领会到的,而是在把世界当作现象来看待的时候所把捉到的世界作为一个整体或一个形式的特征。从这个意义上说,把“生活世界”当作哲学论题,意味着看到这

[5] Ludwig Landgrebe: "Life-world and the Historicity of Human Existence", in *Phenomenology and Marxism*, ed. Bernhard Waldenfels, Jan M. Brockman & Ante Pažanin, trans. J. Claude Evans, Jr. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 183.

一论题并非与诸多问题并列的一个普通问题,而是所有问题中最根本的那一个,此问题作为奠基性的问题支撑着其他问题的推展。

1. “生活世界”作为一切科学的土壤(Boden)

“生活世界”之所以可看作是最根本的、奠基性的论题,首先须从其与科学的关系谈起。在此所言之“科学”乃是对各种科学的总称,不仅包括各种自然科学,也包含人文科学(或称精神科学)。“科学”代表了西方传统自其古希腊源头开始一贯崇尚严格、精确、明晰和确定性的精神,无论是自然科学还是人文科学都力求找到一个最为稳固、确定的基本出发点,遵循某些自明而严格的准则,将这种自明性和确定性步步推展,力求达至真理。这种精神在笛卡尔以来的近代科学(包括人文科学)的发展中更是达到极致,以至于科学的推论几乎占据了人类知识的全部领域,并且成为人们认为理所应当、不需再作反思即可直接接收的东西。针对这种情况,胡塞尔作出了极为深刻的反思,开始质疑这样的科学对于我们生活的意义究竟为何?科学当作自明、确定的基础所接受的东西又是怎样的?它是否应当接受我们的反思与省察?

“生活世界论题”正是在这样的质疑下进入我们的思虑中。在胡塞尔看来,科学有一个未曾反思过的预设,即“生活世界”。唯有在预设了一个我们生活于其中、为我们提供了各种感知经验的世界,科学的抽象化和观念化过程才有可能展开。而这个作为一切科学之前提的“生活世界”本身却仍然有待反思。在胡塞尔看来,应当有一种关于“生活世界”本身的科学。然而就此而言,亦存在着两种不同的进路:一种即自然态度下的对生活世界的直接描述,亦即各种经验科学的进路;另一种则是思考生活世界之为生活世界是如何可能的(*Crisis*, §38),亦即超越论现象学的进路。二者的共同之处在于,仿佛对于我们来说,我们的生涯中只有一个唯一的关切,即生活世界。我们对于生活世界的关切不在于认知、价值判断、审美等方面,而是一种单纯关乎这个生活世界的兴趣。不同之处在于,对于前者来说,所要做的只是面对这个丰富的、直接的可经验的生活世界,把它作为“所予”接受下来,如其所如地对之进行描述;而对于后者来说,关键在于看到生活世界不仅仅是“所予”,更是“先予”,我们所要做

的不仅仅是接受它和描述它,而是要看到,我们是怎样地在接受它,把它接受为何者,要看到,我们不仅仅是在接受,更是在“获得”——即接受本身并非一个被动的过程,不是一个结果,而是一个有所贡献、有所创新的过程。

从这个意义上说,一种“关于生活世界本身的科学”,并不意味着把生活世界单纯地看作是科学研究的一个对象或一个领域,似乎科学可以解决关于这一领域的所有难题,并从此以往不需要再继续面对这一问题。说生活世界是一切科学的前提,并不是说它只出现在起始处,科学运作起来之后不需要再继续关注这一前提。作为“基础”,作为“奠基性的论题”,生活世界是始终在底部承载着科学的东西,是科学赖以生存和成长的“土壤”。“生活世界在科学之前已经存在,并在科学的时代延续着其存在的样态。”(*Crisis*, 123)科学并非是立于生活世界对面的东西,而是自身处于生活世界的发展之中。科学并未自己开创出一个客观自存的世界,所谓的“客观科学世界”只是生活世界的一个面向,揭示出生活世界的一个维度^[6]。而科学的创新(新的技术、成果或理论)亦并非脱离生活世界的新的创造物,而是伴随在生活世界自身发生发展过程中的产物。从这个意义上说,科学是生活世界自身发生发展的一种体现。生活世界并非科学研究的对象,而是科学诞生和成长的环境,它自身也处于从未停止的发生之中。从这个意义上说,生活世界作为科学之土壤的意义正在于,它不仅是科学发生的场所,也是科学从来都不曾脱离、并且永远都不可或缺的环境。科学并非是可以独立自存的、自给自足的,它是有根的,是需要土壤供给养分的。或者说,真正的科学应当是包含有其根基及其成长历程的科学。从这个意义上说,“生活世界的论题”正是这样一种科学。甚至我们可以猜测说,胡塞尔所追求的“作为严格科学的哲学”也恰恰体现在这种生活世界的科学之中,尽管这还仅仅是一种初步的构想和规划,一个完整的体系并未真正形成。

[6] 从某种意义上说,世界能被当作是“客观的”,已经预设了一种主体间的协调于其中。因此,在此所谓“客观科学世界”更应看作是一种在交互主体性中的“生活世界”之中一个特殊的世界,它并非就是“生活世界”本身,而是后者在某种程度上的一种特殊表现。

2. 生活世界论题对“历史性”(historicity)的揭示

基于上述理解,可以这样来表述生活世界与科学的关系:生活世界是科学的根基和土壤;同时,科学的发生与发展也包含在生活世界自身的不断发生之中;对生活世界自身的考察和反思构成一种真正意义上的科学。

如此理解下的生活世界论题,不仅意味着一种总的科学,更揭示出一段历史——是生活世界自身的历史,也是(欧洲)哲学、精神和观念的历史。在这里历史并非意指一段曾经发生过的往事,亦非一段前因后果的由来,而是表现为一种奠基与传承,表现为一种沉积与流变的延续性(和差异性)。从这个意义上说,生活世界论题与胡塞尔本人之前的诸论题相比,更新之处就在于对这种历史维度的揭示^[7]。

一个后来常常为梅洛-庞蒂引用的重要概念出现在《危机》第三(A)部分第32节,即“纵深”(depth)^[8]。在这一节,胡塞尔指出在康德哲学中有一个潜藏的但从未得到清楚阐释的“新的维度”,即“纵深”。“人们……在他们的自然的世界生活中,通过经验、认识、实际的计划、行动对作为外在对象之领域的……世界有意识;另一方面,通过自我反思对正在起作用的精神生活有意识。这一切保持在同一平面上,而这个平面,尽管未被注意到,却是一个在无限丰富的纵深维度中的平面。”(*Crisis*, 119)这个被胡塞尔称为“新维度”^[9]的“纵深的的生活”,也正是“历史的维度”,或者说“历史性”(historicity)。倘若一种关于世界或者主体与世界关系的思虑没有处在历史性的视角之下,那么如同引文中所描述的,这个世界只是一个沉寂无声的简单经验的世界,这个世界可理解为主体关于一切

[7] 在利科看来,胡塞尔在《危机》之前的著作中并未表现出走向历史哲学或者说哲学史的倾向,历史问题也并没有真正成为其研究的主题,即便是在《危机》之中也尚不能说有一种清楚的历史哲学理论。但重要的是,在《危机》中有一种看似突然出现的历史视角(historical perspective)或者说历史维度(historical dimension)。见 Paul Ricoeur: “Husserl and the Sense of History”, in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. E. G. Ballard and L. E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967, pp. 143-174。

[8] 在此并非在空间意义上使用这个词语,所以没有依惯例译作“深度”,以与后文将会出现的空间意义上的“深度”一词相区别。在此“纵深”一词表现一种历史向纵深开展的厚度。

[9] 胡塞尔亦曾称之为“第三维度”(third dimension),见 *Crisis*, p. 123。此一称谓与梅洛-庞蒂在关于空间讨论中的使用有所不同,但不无关联。详细讨论见后文。

外部的或内在的意向对象意识,所有这一切都处于同一平面上,仿佛整个世界就是一个断面,一切都静止在某一个刹那。然而胡塞尔所要讨论的生活世界并不仅是一个个截面图一般的平面,或者说好似照片一般的世界景象,而是一个在运行、在流动、在从不间断的发生中的世界。这个总是在发生之中的世界与其被形容作相片或截面图,倒不如被看作是一段影片,一段不能被剪辑、重放,而只是在永远地录制中、甚至是自行录制的没有导演的影片。在这样的流动和运行中,我们仍然可以谈论在同一个平面上的东西,但却需要考虑到这个平面是在其纵深向度中的一个切面。如其在《内在时间意识现象学》和《笛卡尔式的沉思录》中所考虑到的,我们必须把事件看作是以共时性的或是以历时性的形态显现,二者本身都意味着时间性的显现。正是由于这样一种考虑,我们在《危机》中常常看到胡塞尔经常用“当下的”(aktuell)、“具体的”来形容他在此一阶段所描述的生活世界。在这里,“当下的”一词是一个不够完全的翻译,在它背后还有“现实的”、“此时此刻呈现的”等多层意涵,用以表示那个我们此刻所体验到的环绕在周遭的活生生的、具体的、可直接经验的生活世界。或许正是基于这样的考虑, Rudolf Bernet 等学者指出,《危机》中所讨论的生活世界已经“不仅仅是一个缄默的、感知的直观,而是对当下呈现的、具体的、历史的世界及其各种文化产物(如各种概念和科学)的一种体验”^[10]。生活世界由于被看作是“当下的”,而展现出其历史性的特征。即每一个“当下的呈现”,都不是独立自存的,都附着着自其发源处一路走来的历程和其将要前往的方向。从这个意义上说,每一件事物都不仅仅是一个割裂了四周边缘脉络的单纯的对象,而是带着一段历史在默默地诉说着;每一个哲学家也都不仅仅是一个孤独的自我在独白,而是在其前辈所开启的事业中进行着前有古人后有来者的对话。如此了解下的“平面”乃是在纵深中的平面,它不是几何学意义上的没有厚度的“纯粹的平面”,而是地质学意义上的不断积淀、相互交叠的地层,是一种带有厚度的,可以不断向下挖掘、也不断地在向上累积、甚至会发生断层、褶皱

[10] Rudolf Bernet, Iso Kern and Eduard Marbach: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press. 1993. p. 222.

等各种可能运动的“平面”。

在此,尚须注意到时间性(temporality)与历史性(historicity)之间的分别。在利科看来,“历史是在外的,而时间就是意识本身”^[11]。这意味着,时间性在于意识自身之开展和流动,而历史性却不尽于此。在时间性和历史性之间,存在着显而易见的共同特性,如上文所述,在有时间性考虑的视野中,一切事情都表现为或同时发生或有先后次序地发生两种形态,没有无时间性的永恒,而只有延续性和流动性。然而单纯的时间性并不构成上文所说的这种“纵深”,历史性不仅仅表现在某种内在意识的流动之中。当我们谈论历史性的时候,我们也在以隐含的方式意味着另外一个维度,即交互主体性。历史不是某一个意识的自我展开,而是诸多意识的共同见证。历史性的意义恰恰在内在意识之外的地方显现出来,或者依上文的讲法,历史性恰恰表现在不同平面的交错层叠之中,而不仅仅是在同一平面内的不管是线性的还是网状的发展。从这个意义上说,对于生活世界论题的理解,关键之处在于了解到它对于历史性的揭示;而了解这种历史的维度,又须与交互主体性的问题关联起来。

3. 生活世界论题与交互主体性(intersubjectivity)的特征

生活世界最重要的特征在于这是一个共同世界,是社群的世界。它一方面包含着自然,另一方面又是文化的世界,是一个处于奠基、发生、构成过程中的世界。这样一个世界是当下的、具体的、可直接经验的作为一切科学和研究之前提的奠基性的土壤,它不是由一个单独的自我或意识独自演化出来的,而是在诸多人格主体(或称全人类、普遍的社会性)的共同存在中展现出来的。“我”只是在纯粹的主体性或交互主体性现象中占据优先的地位,对于这个在运作中的主体而言,重要的是看到“我”不仅仅是一种自我的综合,更涉及“我们”的综合(we-synthesis),我不仅仅是自我的时态化展开(self-temporalization),更是在这样一种自我展开中发现,主体性唯有在交互主体性中才是其所是(Crisis, 172)。从这个意

[11] Paul Ricoeur: “Husserl and the Sense of History”, in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans E. G. Ballard and L. E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967. p. 149.

义上说,生活世界的意义正在于这是一个共同生活的场域。我们的任何兴趣和职业都不仅仅是一个人独自完成的事情。无论是科学家还是哲学家都不是孤独的,他们在对话与交流中开展自己的事业。每一个哲学家都不是在独力完成自己的理论建构,而是面对其前辈的难题继续寻求解决的方案,以及与其同辈在辩论中为难题找寻不同的出路。从这个意义上说,哲学史并不是不同时期不同哲学家的学说的历史纪录,而是一种观念、一种思虑的延续与发展。每一种观念、每一种学问、每一个文化都不是个人的成果,而是一组人群共同努力的成果。这种“共同”不仅仅意味着“同时代的”,也不仅仅意味着“意见一致”的情况,而是包含着不同时期的不同的个人“共同”面对同样的难题的状况。人们或许生活在不同的时代、不同的地域,但无论对于何种时间和地域的人来说,三角形都具有同样的意义,也无论对于何者而言,都会共同面对人生的喜怒哀乐以及各种困境。正是在如此若干“共同面对”中,人们表现为“共同—存在”(co-existence),而世界表现为共同世界。从这个意义上说,“生活世界”不仅在其本质上带有“交互主体性”的标志,更在其对交互主体性的揭示中展现出一种新的存在论(ontology)。

概括上述几方面的分析,我们可以看到,生活世界是一个有待我们从多方面、多层次去看待和了解的世界。它包含有诸多方面的特征,而概括而言,生活世界的重要意义在于,它是一个不可剥夺的、总是已然在先的存在,是环绕在我们周遭的界域性的存在,是不仅包容着自然世界亦包含着我们的文化世界的奠基性的土壤,并且是一个具有历史性的、处在不断发生和发展中的世界,是我们共同存在和生活的界域,是揭示出“我们”的交互主体性特征的世界。梅洛-庞蒂关于原初知觉世界的建构与分析正是在胡塞尔的生活世界论题基础上展开的,生活世界的这些特征,也正是梅洛-庞蒂所描述的被知觉世界的特征。

第二节 还原之问题性与世界论题的揭示

在《知觉现象学》(PHP)的“序言”中,梅洛-庞蒂抛出“关于还原最重

要的教训就在于彻底还原之不可能性”的警句(*PHP*, viii)。而事隔十数载,在胡塞尔诞辰百年的纪念会议上,他再次讨论起还原的问题,可以看作是这一警句更加深入的解释^[12]。还原问题对于梅洛-庞蒂现象学而言有着怎样的意义?他的“被知觉的世界”论题与胡塞尔的现象学还原有着怎样的联系?这是本节要解决的主要问题。

有些早期的研究者,如 Aron Gurwitsch, M. C. Dillon, Remy Kwant 等,将梅洛-庞蒂所指出的“彻底还原之不可能性”理解为他为胡塞尔现象学还原的批评,并因而认为他不认同、不接受还原作为现象学的方法^[13]。然而在胡塞尔及梅洛-庞蒂的许多后期文献陆续出版之后,我们越来越多地发现,对这句话的理解并非如此简单,这涉及到对梅洛-庞蒂现象学(以及胡塞尔现象学)的整体把握。在此,我们不妨回到原始文本中去,对此问题做一回溯式的考察。

事实上,在其第一部著作《行为的结构》中,梅洛-庞蒂已经说明,他是在“胡塞尔后期哲学意义上”谈论“现象学还原”(SC, 236)。此时,他还没有去比利时卢汶大学的胡塞尔档案馆,亦即是说,他此时对所谓“胡塞尔后期哲学”的了解还不是直接得自于一手文献的阅读,而主要来源是他文中多次提及的芬克 1933 年发表在《康德研究》(*Kantstudien*)杂志上

[12] Maurice Merleau-Ponty: « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, pp. 259-295. 此文为梅洛-庞蒂为 1959 年纪念胡塞尔百年诞辰的会议所撰写,首次发表于本次会议的文集中(*Edmund Husserl. 1859-1959*. Martinus Nijhoff, La Haye: 1959)。后由作者本人再收录于文集《符号》(*S*)中。中译参见《哲学家及其身影》,刘国英译,载《面对实事本身——现象学经典文选》,倪梁康主编,北京:东方出版社,2000 年。第 729—757 页。对此文献的引用,在后文中简写作《身影》,并辅以文章在该文选中的页码。

[13] Aron Gurwitsch 认为,对梅洛-庞蒂而言,超越论的问题只与客观世界的构成有关,而前科学、前客观的直接感知经验世界不存在超越论的问题。他从而指出,“如果说梅洛-庞蒂并未在完全的超越论意义上发展知觉现象学,那是由于他的实存论立场使得他没有以一种激进的方式地实施现象学还原。”(Aron Gurwitsch: *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1964. p. 171.) 而 M. Dillon 亦赞同 Aron Gurwitsch 在此问题上的看法,并认为梅洛-庞蒂所说的“彻底还原之不可能性”恰恰表明他并不打算通过现象学还原来完成现象学的探索(M. C. Dillon: *Merleau-Ponty's Ontology*, 2nd ed., Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. pp. 70-72.)。Remy Kwant 亦认为,对梅洛-庞蒂而言,“还原之于现象学并未具有像在胡塞尔现象学中同样重要的意义”,故对梅氏而言,还原的必要性显得比较弱一些,他甚至认为,还原“在其思想中不占有位置”。(Remy Kwant: *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1963. pp. 159, 160.)

的文章《当今批评中的胡塞尔现象学哲学》(*Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*)^[14]。在这篇胡塞尔本人亦曾阅读并认可的文章中,芬克对于现象学还原的见解主要地表现为:1)他指出现象学还原在整个现象学哲学中的位置,即现象学还原是通达现象学基本问题(即“世界起源”问题)的基本方法和进路,“现象学哲学从还原开始”^[15],“现象学在还原的施行中建立”^[16];2)现象学还原自身呈现为一种吊诡的状态:“现象学的基本问题并不先于还原之施行而存在,因为问题自身是在还原中、透过还原而成形的,然而其基本促发问题却可以通过谈论现象学这一预期方式而被指出,因为谈论现象学已然预设了实际地走上现象学之路”^[17],“只要还原朝向其借以建立理论化认识之可能性的那个问题的维度敞开,它就预设了自身”^[18];3)还原之未完成性:“还原并非一种认识—态度的技术性安置,一旦建立就一次性地结束和完成,人们只能接受它,从而在处于同层级的领域中继续徘徊,相比较而言,还原更是现象学哲学无止境的、永远的论题。”^[19]在《知觉现象学》中,特别是集中讨论“现象学”概念的“序言”中,我们可以看到梅洛-庞蒂对芬克

[14] 参考 H. L. Van Breda: “Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain”, in *Texts and Dialogues on Philosophy, Politics, and Culture*, ed. Hugh J Silverman and James Barry, Jr., New York: Humanity Books, 1992. pp.150-161。

[15] Eugen Fink: “The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”, in *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*. Ed. R. O. Elveton, Chicago: Quadrangle Books, 1970. 芬克在文中指出,“‘现象学还原’是胡塞尔现象学哲学唯一的基本方法。它是一种认识论的道路,将最初的哲学反思引向哲学‘论题化’的领域;它为我们提供了进入超越论主体性的路径,而且在它之中包含着现象学的所有问题以及与之相关的特殊方法。”(p.76)

[16] *Ibid*, p. 142.

[17] *Ibid*, p. 103.

[18] *Ibid*, p. 105.

[19] *Ibid*, p. 127.

表述的认同^[20]，而同时，基于这种认同以及他此时对胡塞尔后期部分未发表著作的理解^[21]，梅洛-庞蒂对现象学还原的关注，也表现为并非仅仅停留于“还原”最初为胡塞尔提出时的阶段，他对还原的讨论并不是在技术层面上，并非讨论还原如何得以一步步地实行。从《知觉现象学》“序言”中我们可以了解到，他所关心的是更加根本的问题，是现象学还原的“问题性”或者说“可能性”问题——“‘还原的问题性’（« problématique de la réduction »）在未发表的著作中占据了非常重要的地位”^[22]（*PHP*，v）；“关于还原最大的教训就在于彻底还原之不可能性。这也是胡塞尔自己不断诘问还原之可能性的原因”（*PHP*，viii）。然而这种讨论在《知觉现象学》中并没有更加充分地展开。这部著作除了“序言”中较为标题化的几段讨论文字之外，并无其他章节对此问题再作深入和具体的讨论。序言中令人为之耸动的警句在整部著作中似乎成了绝响，不再

[20] 在此“序言”中，关于还原问题的讨论，梅洛-庞蒂主要参考的文献包括《欧洲科学危机和超越论的现象学》（III）和芬克的文章《当今批评中的胡塞尔现象学哲学》。他特别指出：“对还原的最好表述也许是胡塞尔助手欧根·芬克所给出的，即面对世界的惊奇（étonnement）时的还原。反省并不脱离世界而走向作为世界基础的意识统一性，反省之所以退后是为了看到各种超越性的涌出，它松开把我们与世界维系在一起的各种意向性的系线，是为了使之呈现出来，它本身乃是世界的意识，因为它将世界揭示为陌生的和吊诡的。”（*PHP*，viii）。

[21] 据 Van Breda 所述，梅洛-庞蒂最初联系他的书信中提及，为了《知觉现象学》的研究，他希望阅读胡塞尔《观念》第二卷、《经验与判断》以及芬克 1939 年的文章《胡塞尔哲学的问题》，而在其第一次访问卢汶胡塞尔档案馆期间，他阅读的胡塞尔未发表文献包括：完成于 1924—1925 年间的《观念》第二卷、由兰德格雷贝辑录的文稿《哥白尼学说的变革：作为诺亚方舟的地球是不运动的》（1936—1938）以及《危机》第 28—73 节。（H. L. Van Breda: “Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain”, in *Texts and Dialogues on Philosophy, Politics, and Culture*, ed. Hugh J. Silverman and James Barry, Jr., New York: Humanity Books, 1992. pp. 151-152.）

[22] 在此，笔者特别以“问题性”来翻译 *problématique* 一词，以强调梅洛-庞蒂在此所讨论的不仅仅是作为论题的“现象学还原”，而是对此论题自身的可能性和含混性的讨论。

有回音^[23]。

这种“回音”似乎到了1959年的文章《哲学家及其身影》(« Le philosophe et son ombre »)才迟迟传来。在这篇文章中,梅洛-庞蒂将现象学还原作为胡塞尔现象学中所未达到结论的例子来讨论。如同芬克一样,他所强调的是胡塞尔为还原所赋予的“互相矛盾的性格”。在他看来,胡塞尔之所以会这样做,“并非出于偶然,亦非出于幼稚”(S, 262—263;《身影》,732)。“矛盾的性格”并不是一种负面的表述,相反,在梅洛-庞蒂看来,这正是胡塞尔现象学的成果——“他的一项‘成果’就是了解到,复归我们自身的运动……就好像被一个它所激起的反方向运动所分裂。胡塞尔重新发现‘返回自身’与‘从自身走出’的同一性……反思就是对一有距离的未被思项的揭示,因为我们不再素朴地处于这一未反思状态;但我们却毫不怀疑反思触及了这未被反思项,因为就是透过反思我们才得出‘未被思项’这一想法”(S, 263;《身影》,732)。胡塞尔的“还原”正是这样一种“返回”与“走出”共同发生的进程。一方面,“还原逾越了自然态度”。如其最初关于还原的表述所言,他并非要“停留于这种态度上,而是要彻底地改变它”^[24]。而事实上,当此方法一被提出,想要实行它的人便开始面对不可避免的困难。为了悬置自然态度、对之实行彻底的改变,我们必须置身自然态度之外。然而我们永远不可能直接地身处于一

[23] 在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂没有另辟章节或段落来专门谈论“现象学还原”这一现象学基本论题,不过“还原”、“本质还原”、“现象学还原”这些词汇仍然在文中频频出现。此外,也有部分注解设计对此问题的见解。最主要的一处注解出现在“我思”一章,“胡塞尔在他的晚期哲学中承认,任何反省应始于重新回到生活世界(Lebenswelt)的描述。但他又说,通过第二次‘还原’,生命世界的结构也应被放回到世界的所有昏暗能在其中被照亮的一种普遍结构的超越性流动中,不过显而易见的是,两者之间只能选择一个:要么结构使世界变得透明,但我们不明白为什么反省需要通过生活世界,要么结构保留世界的某东西,这是因为它不能除去世界的不透明性。通过对逻辑主义时期的模糊回忆,胡塞尔的思想越来越接近后一种选择——当他把合理性当作一个问题,当他承认意义最终是‘流动的’(《经验与判断》,第428页),当他把认识建立在一种最初的δοξα(信念)上时,我们就能明白这一点。”(PHP, 459;《知觉现象学》,第418—419页)

[24] Husserl: *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1^{er}, traduit par Paul Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950. p.96. 中译参见《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第40页。此时,胡塞尔认为,这样一种“彻底地改变”从理论上说是“可能的”。

种所谓超越论的态度之中,亦即是说,我们无法一上来就从根本上跳脱自然态度。我们要求悬搁自然态度,要求成为在中立的态度中进行反思的“我”,要求实际地完成这种“彻底的改变”,然而我们的一切所为却从一开始已经是在一种自然态度之中,我们无法否认我们借以开端的那个源头,这意味着,我们在此所要悬搁的,却是我们得以展开悬搁的起点。在此意义上,我们不可能超然世外地去改变什么,对自然态度的逾越和彻底改变只能从自然态度开始。我们所说的“逾越”,只是发生在“自然态度”自身中的逾越,“在自然态度之中,已经有一种通往现象学去的准备。是自然态度本身逾越自身往现象学去……”(S, 267;《身影》, 736),并且“如果说哲学从自然态度开始,则它从未离开过这种态度”(N, 112)。梅洛-庞蒂和芬克所说的还原的“困难”、“问题性”、“矛盾性”以及“不可能性”正是在此意义上呈现出来。梅洛-庞蒂在 1957 年关于胡塞尔论“自然”的课程中也指出,事实上,胡塞尔摇摆于两种倾向之间,即“逾越”、“打断”自然态度的倾向,以及“保存和确保一切所予”的倾向。或者说也可以说,“打断”正是另一种意义上的“保存”。后者“是一种去理解和照亮自然态度的努力,揭示出一种前反思层面的世界论旨(Weltthesis),在此意义上,作为构成性结果的自然态度与其说是在批评,不如说是在照亮。”(N, 102—103)

由此我们可以看到前述矛盾性的另一方面的意义,即还原也是通过“返回自身”和“保存自身”而得以实行的。梅洛-庞蒂特别指出,“当胡塞尔说还原逾越了自然态度时,随即补充说这一逾越保留了‘自然态度下的整个世界’”(S, 263;《身影》, 732—733)。对于胡塞尔的“现象学还原”,人们似乎总是维持着其《观念》第一卷时期“将世界论题的判断放入括号”的印象。而对此表述,胡塞尔本人后来也颇感遗憾。在其 1924 年所撰写的对 1907 年和 1910 年的还原观念的批判文稿中,他指出:“首先最好是避免现象学的‘剩余物’这种说法,同样也避免‘排除世界’这种说法。这种说法容易诱使人们以为,从今以后在现象学的论题中就没有世

界了,代替它的只有与世界关联的主观行为,显现的方式等等才是论题。”^[25]而事实上,即使是在《观念》第一卷中,在“世界之虚无化”(l'anéantissement du monde)这样令人耸动的标题下,胡塞尔也并未想要真正地否定世界或世界论题,被他“置入括号”的是世界为我们经验地存在的各种设定,而在其另一面,胡塞尔也补充说“严格地说,我们并未失去任何东西,而只是得到了整个绝对存在,如果我们正确理解的话,它在自身内包含着、‘构建着’世界的一切超越性(toutes les transcendances du monde)”^[26]。亦即是说,对他而言,将世界置入括号,并不是要将世界的论题剔除出现象学研究的范围之外,而是为了能够退后一步,在一定的距离中更好地回看世界,对世界的论题进行反思。这种见解在其关于“生活世界存在论”的表述中更加清晰地体现出来:“即使没有任何超越论的兴趣,即,在自然态度中(用超越论哲学的话语来说,即在悬置之前的素朴的态度中),生活世界已经可以成为一种关乎自身的科学的主题,一种纯粹作为可经验世界(譬如说,作为一贯的、持续的、和谐的实际直观到的世界以及可能经验到的直观世界)的生活世界的存在论,对于至此为止一直在超越论悬置的重新定位中展开系统反思的我们而言,我们也同样能够随时重新恢复自然的态度,并能在其中考察生活世界不变的结构。”(Crisis, 173)在此意义上,胡塞尔所揭示的生活世界,不是作为还原活动的结果或“剩余物”呈现在我们眼前,而恰恰是作为一切科学、一切活动得以发生之基础(或者说“土壤”)不可剥夺地总是在先已然被给予。我们可以悬置对于这一生活世界任何自然的或理论的兴趣,却无法悬置其已然在先被给予这一现实,因为正是在这一生活世界的在先所予的基底上,我们的一切自然行为和理论活动才能得以展开。“世界存在着,总是预先已经存在着,一种观点(无论是经验的或是其他的)的任何修正,都以已经存在着的的世界为前提,即,以在当时毋庸置疑地存在着的有效的东西的界

[25] 胡塞尔:《第一哲学》(下卷),附录XX(附于第四十六讲)“对于1907年和1910年在其中获得还原之理念的两个阶段的批判”,王炳文译,北京:商务印书馆,2006年,第591页。

[26] Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1^{er}, « Introduction générale à la phénoménologie pure », traduit par Paul Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, p. 166.

域(……)为前提,这个事实是不言而喻的,先于一切科学思想和一切哲学的追问。”(*Crisis*, 110)对于这一总是已然在先被给予的生活世界论题的揭示,意味着胡塞尔将视线移回到了始源处,不是向还原之后的结果寻求一现象学界域的建构,而是向还原借以展开的根基处找寻现象学的开端。相比于早期的还理论,梅洛-庞蒂更加欣赏胡塞尔后期的这种返回和保存自然态度的倾向。他引用胡塞尔本人的话指出,自然态度“‘先于任何论旨’,因为它是‘先于一切论旨’的一世界论旨(*Weltthesis*)之谜”,“这世界论旨是一本源的信仰、一源基的见解(*Urglaube, Urdoxa*),它们即使在理论上都不可能移译成清晰分明的知识;它们比任何‘论旨’、任何‘观点’更古老,它们给予我们的不是一种关于世界的表象,而是世界本身。这一往世界的敞开(*ouverture au monde*),是反思所不能‘逾越’的,除非反思使用来自这一敞开的力量”(S, 266;《身影》,735)。对他而言,这一预先存在的世界论旨的揭示,一方面发生在还原自身的矛盾性之中,并使这种吊诡、这种矛盾性的存在具有意义(而远非成为一种谬论),另一方面,这种吊诡的发现也恰恰成为促使他将现象学运动向前推进的一种契机,正是在胡塞尔的论题发生问题的地方,或者用他本人的话说,以这样一种“未被思项”为出发点,他把现象学论题推向更加深入和细致的讨论。

胡塞尔的现象学还原论题为梅洛-庞蒂带出的一个有待进一步思考的问题是,他最初指出现象学的反思力图对我们面对经验世界时的“自然态度”进行一种彻底的改变,但随着对此方法之可能性的一步步追问,他后来又指出,现象学的反思本身也是以“自然态度”和总是已经在先存在的生活世界为根基和始源而展开的。打断和改变自然态度的方法最终却导向对自然态度的回归和恢复——前者试图在悬置了对于经验世界以及各种俗见、认识、判断之后,最终为现象学还原出一个“纯粹意识领域”,作为现象学建构的界域;而后者则致力于回到原初的世界之中,在对世界最初的直观、知觉、经验中找寻现象学的开端。梅洛-庞蒂指出这一问题:

这一在我们各种论旨和我们的理论出现之前已然存在的下层结构——秘密中的秘密——如何可以反过来建筑于绝对意识的行为之

上?这种下降到我们的“考掘学”范围去的做法,是否会让我们的分析工具不受损害?难道它不会导致我们关于意向行为、意向相关项、意向性的概念,以及我们的存在论发生改变吗?从前也好,从今之后也好,我们是否有理由从一种对[意识]行为的分析去寻找我们的生命和世界的最终支柱?我们知道胡塞尔从没有就这一问题做过很多说明。他留下的只是片言只语,作为透露出这一问题的索引——它显示出一未被思项要我们去思考。(S, 268;《身影》, 736—737)

由此可知,梅洛-庞蒂的研究,(即便是在其较早的阶段)是以一种居间的姿态在这两种倾向的矛盾性之中,带着对此两种倾向间相互联系的关怀展开的。即,一方面我们可以看到,他前两部著作试图恢复一个几乎被科学遗忘了的被知觉世界,而另一方面我们也可以看到,重返知觉世界并非简单地复归经验世界形形色色的所予之间,在存在者的层面上展开单纯的事实经验的描述,而是始终在一种自然世界—人文世界的限度中,或者说一种历史性的视野中,将此世界揭示为一种总是在先已有的基础,并从而揭示其他论旨如何奠基于此源基论旨之上而萌生出来。

在《哲学家及其身影》中,梅洛-庞蒂指出,胡塞尔“并无隐瞒意向性分析同时把我们引往两个相反的方向:一方面它向自然、向可本源地被呈现者的范围下延,另一方面它被引往位格人和精神的世界。……在自然的世界与位格人的世界之间存在着中介的问题;还有在建构性意识的世界与建构工作的成果之间的中介问题;而现象学作为意识哲学的终极任务,就是要理解它与非现象学的关系”(S, 290;《身影》, 753)。这意味着,前文中所指出现象学还原自身的矛盾性的问题,同时也揭示出自然世界—精神世界这一组带有矛盾性的论旨。人们或许会由于《知觉现象学》中对重返“现象场”、“知觉”、“被知觉的世界”的大量表述,及其关于“知觉之首要地位”的辩护,而认为梅洛-庞蒂的工作在于一种考掘式的向下回溯,而放弃了对于精神世界、文化向度的建构。事实上,这的确是《知觉现象学》问世之初所面对的质疑。然而梅洛-庞蒂本人却清楚地知道自己所处的这种困境,在后来的演讲中,他指出,《知觉现象学》的工作是“预备性的”(préliminaire),“几乎不曾谈及文化和历史”(Primat,

68)。并指出，“整个文化世界构成知觉经验之上的第二个层级。而知觉经验则好像是人们不可或缺的第一层的土壤”（*Primat*, 85）。亦即是说，对于梅洛-庞蒂而言，恢复一个被知觉的世界并非其工作之全部，而是全部工作中第一步，是作为一切其他论题得以展开之基础的首要工作。然而这样做却不意味着他不把以思想、理性、精神为主导力量的人文世界纳入考虑之中^[27]。从这个意义上说，投身被知觉世界的过程，并没有将现象学的研究也相应地拉回到存在者的层面或缩窄研究的视野，而恰恰相反，对于被知觉世界之首要地位的关注本身恰恰是为了揭示所谓的人文世界（或者说文化世界、精神世界）在此基底上的奠基和积淀，在对这种奠基和积淀运动的揭示中，它更为现象学的考察提供了一种朝向纵深去的视角和维度。

利科在翻译胡塞尔《观念》第一卷之初已经注意到胡塞尔在使用“源始”（*Ursprung, originelle*）这个词的时候是多么的谨慎^[28]。在他看来，“‘源始’的观念唯有在思想的另一个阶段，在某种超越论的阶段才会重新出现。在那里，它不再意味着历史因果性的发生，而是意味着‘奠基’”^[29]。无论对胡塞尔而言，还是对梅洛-庞蒂而言，“奠基”一词都是从其原本的地理学（或地质学）的意义上为现象学揭示出一种历史性的或者说发生学的维度。现象学之为运动，恰好似地层的沉积与运动一样，带有纵向的向度。当我们谈论当下的这块土地，我们并非仅仅是在其作为平面的意义上谈论它，而是同时把它看作是在其厚度之中，处于一定地质层级中，保留着一种运动痕迹并仍处于不居的变动之中的一块土地。对于梅洛-庞蒂而言，“被知觉的世界”恰恰好像这样一块土地。它作为

[27] 详细论述见下节。

[28] 胡塞尔在《观念》第一卷第一节开篇，即以注释的形式小心地解释了“源始”这个词，指出“我们并非在历史的语言脉络中使用这个词。这个用以表达‘起源’的词语既没有迫使我们也并没有授权我们去考虑无论是心理学的因果性意义上的还是历史发展意义上的发生（*genèse*）”。Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1^{er}, « Introduction générale à la phénoménologie pure », traduit par Paul Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, p. 13.

[29] Paul Ricoeur: “Husserl and the Sense of History”, in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. E. G. Ballard & L. E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967. p. 146.

一切论题得以展开之基础和土壤,并不意味着它无论从时空序列还是逻辑序列上讲都事实在先,而是意味着它为一切论题提供了一种与其源头关联起来的视角。在此意义上,现象学的论题总表现为是自“世界起源”这一基本论题(芬克语)开展和延伸出来,并仍在发展、成形之中的。现象学的论题总表现为是尚未完成的任务,就如同胡塞尔在人们看来也似乎是一个“导论”哲学家,他的许多论题都没有最终以一种完成的姿态呈现于世人眼前;梅洛-庞蒂本人致力于恢复“被知觉的世界”,而这种工作也在其后来的著作中不断地加以修正和补充,可以说也不是一项已经完成的工作。然而这种“未完成性”最终说来却恰恰是一种“诞生状态”的揭示,世界本身仍然处于其自身的运动之中,相应地,关于世界的论题也随着这种运动持续地开展着,哲学的思虑也不会就此停顿。在此意义上,由还原开启的讨论最终导向的,是一种无法逾越地“朝向世界的开敞”,而不是任何形式的已完成的、封闭的领域。在最后的著作中,梅洛-庞蒂再度指出,“还原的不彻底性……并非还原的障碍,而就是还原自身,它揭示了纵向的存在”(VI, 229—230)。从另一个角度看,梅洛-庞蒂的这种解读,自身也正体现为对胡塞尔所开启的工作的践履——他没有停留在对现象学还原的若干未臻明确表述的讨论之中,他的著作中甚至并未对此问题作出大篇幅标题化的讨论,然而他对被知觉世界的恢复、对思想和理性的重新发现和发生学的考察本身却是在真正的意义上将现象学还原的旨趣付诸实践。在此意义上我们甚至可以说,为梅洛-庞蒂所倡导的一种“现象学的现象学”正发生在他本人的工作之中。

第三节 重返被知觉的世界

基于前两节就世界论题的现象学理论背景的讨论,可以粗略地看到,梅洛-庞蒂对世界论题的研究表现为一种向下考掘式的进路。在他看来,问题在于看到作为源基的世界如何分泌和生发出我们生活的意义,看到各种事物和事件的创生,而不仅仅从理论上推论出一个作为源头的前理论的世界。即,前理论的世界是首要的奠基性的论题,而理论是在此基础

上衍生出来的东西。因此梅洛-庞蒂的思路,如果说在某种程度上也是没有脱离“建构现象学”(phénoménologie constructive)的话,那么他的构建是一种自下而上的构建,或者也可以用他在《知觉现象学》序言中所引用的术语来说,是他从胡塞尔晚期著作中所领会到的“发生现象学”(phénoménologie génétique)与“建构现象学”(phénoménologie constructive)的方式。在其对于自己哲学工作较为清晰的总结中,梅洛-庞蒂指出:“我的首两部著作,旨在恢复一个知觉的世界。而目前的工作则在于研究思想和表达是如何超越并占据了这一领域。”(Inédit, 37)从这个意义上说,世界的论旨,以及梅洛-庞蒂关于世界的见解,在其哲学中也实际地居于基础的地位。其哲学的首要任务在于重返知觉世界,由此基础出发其他论题的研究才有可能。

(一) 被知觉的世界作为最原初的世界

“被知觉的世界”这一表述带着多重的针对性。而大致说来,其所针对的主要是两种观点,一种是把世界看作是纯事物的世界,另一种则是把世界看作纯粹精神的世界。现象学的一项最为重要的努力(或者说贡献)就在于,力图在这两种进路之间走出第三条道路,让人们回到物质与精神二分之前的整体结构中去发现看待这个世界的其他可能的视角。对于胡塞尔来说是如此,对于梅洛-庞蒂来说,亦是如此。从这个意义上说,“被知觉的世界”与“纯事物世界”或与“纯精神世界”的对立,可看作是“前理论的”视野与理论的视野之间的对立。梅洛-庞蒂认同胡塞尔在《观念》第二卷中的看法,指出“纯事物的世界”并非我们现实中身处其中的世界,而是在理论态度下被抽象化了的、被设定在我们对面的世界。相比于后者,还有一个更加原初的世界,“它在一切活动之先,是先于一切论旨的世界”,这个世界就是衬托在底层的“被知觉的世界”。(N, 105)

梅洛-庞蒂在谈“被知觉的世界”的时候用了两个相近的表述:“被知觉的世界”(le monde perçu)和“被知觉者的世界”(le monde de perçu)。这两种表述几乎可以视作是同义的。细微的差别在于,前者似乎更加强调一种关乎世界的经验,而后者则偏重于强调原初知觉经验所构成的世

界。事实上,这两个方面恰恰揭示出梅洛-庞蒂在恢复一个知觉域时所强调的两个面向:一方面,这是一个最初始的知觉经验的领域;另一方面,这是一个作为整体而被感知到的世界。

如上所述,“被知觉的世界”有着很多方面的相对项,而总括言之,这种“相对”体现在前理论层面与理论层面之间。如同胡塞尔哲学中“生活世界”与“科学世界”的相对一样,在梅洛-庞蒂处,“被知觉的世界”也是与“科学的世界”或者“观念的世界”相对的,并且这种“相对”并不意味着绝对的对立,亦不是对相对项(科学世界、观念世界)的否定,而是在比照中标示出一种新的理论的特征。梅洛-庞蒂时常用“被谈及的”(parlée)与“历验的”(vécu)来区分两个层次的事物。“被谈及的”往往是指某种被当作对象看待的东西,意味着一种把事物对象化的态度。这种“对象化”同时也是一个“抽象化”的过程,是在细绎出事物某些方面的特征同时将之与生活相剥离的过程,在此过程中,活生生的事物化约成“X”,变成死气沉沉的“纯对象”。就如同人的身体之于生理学或解剖学,山水之于地质学或地理学,物体的运动之于物理学等等。而“历验的”则是指我们亲身经历和体验到的事件和事物,意味着一种直面事物的态度。对于梅洛-庞蒂来说,前者并非不可取,但要始终意识到事物“不仅仅是”对象,我们的工作也“不仅仅是”把事物当作对象来看待。“回到事物本身”并非只是一个口号,也并非仅仅是学说,而是哲学家实际要展开的工作。梅洛-庞蒂指出:“回到事物本身,就是回到认识始终在谈论的、在认识之前的这个世界。”(PHP, iii)这个在任何谈论和认识之前已经不容置疑地先在的世界不是作为科学或理论研究的对象首先呈现现在我们面前的,而是在我们的感知中最初露面的。从这个意义上说,科学只是对我们关于世界的经验的“第二序的表达”(l'expression seconde)。当梅洛-庞蒂说要恢复一个“被知觉的世界”,他所要做的恰恰在于不要停留在这种对世界“第二序的表达”中,而是要回到对世界最直接、最初始的经验,回到“开端”去。在此,“开端”是一个借自胡塞尔的表述,它并不是指具体的时间或地点上的源头,而是意味着一种“常新”的态度。梅洛-庞蒂不止一次地引用胡塞尔在《笛卡尔式的沉思录》中的话:“(在开端处,)是尚还缄默

无声的经验,为其自身本有的意义带来了纯粹的表达。”(PHP, x)对他而言,“开端”是各种“尚还”沉默的经验的领域,而在“尚还”一词中,包含着一种趋向性的味道,暗示着这沉默尚未打破但或许却即将被打破。这是一个“前述谓的生活”(la vie antéprédicative)的场域。在这里,“前述谓的”与“沉默的”都意味着,这是我们能够知觉到、但尚未将之外化出来、表达出来的经验(或者说事物、生活、感受)。这种“前述谓的生活”与“述谓的”生活并不矛盾,二者之间乃是一种奠基和承继的关系。甚至我们可能并不能在实际的生活经验中划分出这样一部分“前述谓的”、“沉默的”经验,如同梅洛-庞蒂关于“自然态度”的看法,这种“前述谓的生活”也具有矛盾的特征,当我们可以谈论“前述谓的生活”,我们已经是在“述谓”的表达之中,我们只能用“出声”的方式去谈论那个“沉默”的世界。然而,我们依然能够从这种具有矛盾性的表达中,领会到那个在最开端处默默奠基的前述谓的感知经验,把她视为含蕴和滋养出我们各种认识、科学和文化生活的母体和土壤。

这个被视为“开端”的“沉默的”、“前述谓的”被知觉的世界并非作为各种原初经验的总和,而是作为一个整体而被感知到。即当我们说“被知觉的世界”是最原初的世界,我们在谈论的是作为一种结构和形式呈现的整体,而不直接是一个复合体。(尽管在下文的分析中,我们亦会谈及世界的“层级”,但这种谈论已经是在我们的反思分析中。)在这里所言之“结构”和“形式”已经不是停留在其简单的字面意义上,而是带有理论的背景,特别是格式塔心理学的理论。早在1934年的一份研究计划中,梅洛-庞蒂已经开始了重新考察“知觉”的努力。在他看来,要展开这一研究,应当借鉴四个领域的研究成果,包括:1)德国心理学与哲学领域关于知觉的研究,特别要看到批判哲学在此论题中存留的问题;2)神经系统生理学的发展;3)精神病学与儿童心理学的研究;4)德国的格式塔心理学(Primat, 17)。在1942年出版的《行为的结构》中,他更是进一步分析了格式塔心理学为他带来的启示以及这一理论的不足之处。在这部著作中有三个非常基本的概念,即:结构(la structure)、形式(la forme)和行为(le comportement)。这三个概念的一个共同特点在于,三者都出自于

一种综观的视角,把事物当作整体来看待。三者之中,“形式”是一个中心概念,它是对各种结构类型的整合,又在底部支撑着行为。例如梅洛-庞蒂在这部著作中,以“物理的”、“生命的”以及“人性的”三种秩序描述世界的不同层面^[30]。这三种秩序代表着关于世界的三种结构的类型。而最终我们仍然可以有一个“总称”的世界,却是因为“世界”不仅仅停留在我们能够说出的某一个层面,而是统摄着所有这些结构类型,而这就是“形式”所起到的作用。最后我们能够“有”一个世界,能够谈论世界,又涉及到“行为”的运行。在这里无论是“结构”、“形式”还是“行为”都不单纯意味着某种具体的实在的东西,都不单纯属于经验科学概念,而更是一种存在论概念,即我们所谈论的并不是某一种具体的结构、形式或者行为,而是使结构、形式或者行为成其为自身的东西。从这个意义上说,三者都并非是对世界的分割,也并不旨在把世界抽象化,而只是就世界作为一个整体,来谈论世界独特的存在模式。如此理解下的“形式”,与其说是一种科学理论或者说科学的概念,不如说是科学所依赖的东西。“形式不是一种物理实在,而是一种知觉对象。此外,如果没有形式,物理学科就没有意义了。因为它恰恰是依据形式以及为了协调形式而被构建出来的。”(SC, 155)形式并非来自于科学,倒应该反过来说,科学来自于“形式”的架构。形式是前于科学的,它也是属于那个“沉默的”、“前述谓”领域的。如果一定要对这一概念加以限定的话,则我们“不是把它定义为物理世界的一个事物,而是把它定义为一个被知觉的整体”(SC, 155)。梅洛-庞蒂指出:“格式塔理论正是从被知觉事物的世界中接见了它的形式观念。”(SC, 156)值得注意的是,这种被理解为“被知觉的整体”的形式观念,对于梅洛-庞蒂来说,并非寂然不动者。“形式不是世界的一个要素,而是物理学所趋向以及用以规创其自身的一种界限。”(SC, 153)从这

[30] 这种关于世界的分层非常接近胡塞尔在《观念》第二卷中的三个领域的区分,后者的表述是“物理的自然”、“动物性的或有生命的自然”以及“精神的”。尽管梅洛-庞蒂在写作《行为的结构》时,尚未看到《观念》第二卷的手稿,但极有可能通过芬克发表于1933年的文章《当今批评中的胡塞尔现象学哲学》(*Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933)了解到胡塞尔的这些想法。当然这种相似性既有可能出于巧合,亦有可能是在理论和文献上有些渊源,但此问题已超出本书考察范围,故在此仅是指出,暂不做考察。

个意义上说,“形式”的重要性在于,它是作为一个活的(vivant)、在运行的整体而被知觉到。对于梅洛-庞蒂而言,世界恰恰就是这样一个“形式”。梅洛-庞蒂透过《行为的结构》以及《知觉现象学》想要恢复的,正是在此意义上的知觉世界,并因而从这样一个“底部”出发向上构建,这样一个沉默无声的底部并非是死寂的,而是暗潮汹涌,酝酿着喷涌出活泉的源基和土壤。

“被知觉的世界”是最原初的世界,这并不是说实际存在着这么一个原初的世界,无论从时空序列还是逻辑序列上讲都是在最初的位置,在开端处存在着。而是说,这是我们启程的地方,是我们的各种认识、活动将要开始展开的地方。它是“自然环境(le milieu naturel),是我的所有思考和所有明晰的知觉的场域”(PHP, v)。梅洛-庞蒂说,胡塞尔现象学的首要问题并不是认识的问题,但却发展出一套完全不同于批判哲学的认识理论(Primat, 21)。同样,当我们回过头来看梅洛-庞蒂从早期到晚期的哲学,也会发现,梅洛-庞蒂的哲学虽然也不能单纯说是一种认识理论,但却致力于对“认识”的一种重新“认识”。恢复知觉的世界并非其工作的最终目的,事实上占据了其著作主要地位的这两本书,只是他设想中的工作的准备工作,当然也是奠基性的工作。如果说梅洛-庞蒂的工作只在于为“知觉”和“感性”恢复了地位,是有失偏颇的。对于他来说,这个“认识始终在谈论的、在认识之前的世界”是“认识”诞生的地方。在1946年所作的《知觉的首要性及其哲学后果》的演讲中^[31],梅洛-庞蒂指出,“谈及知觉的首要性,……我们借此表达的是,知觉的经验让我们重新面临各种事物、真以及善为我们自行构建的那一刻,为我们重新带来一种在其诞生状态的逻各斯,……这并不是说要将人类知识化约为感觉(sentir),而是要参与这种知识的诞生(la naissance de ce savoir),我们要使这种知识同感性事物一样的感性,并重新获得对理性的意识(la conscience de la rationalité)……”(Primat, 67)。从这段话可以看出,恢复“被知觉的世界”的意义并非仅仅在于重新面对感性经验,而更在于让我们发现一个

[31] 这是梅洛-庞蒂在法国哲学学会(Société française de philosophie)所做的一次演讲。

重新理解“认识”的场域。正是在这个基础上,我们才有可能理解到“诞生中的认识”如何“超越和占据了这个世界”。

(二) 被知觉的世界也是人文的世界

当我们说,被知觉的世界是最原初的世界,是最初始的知觉经验的领域,这种说法似乎意味着,被知觉的世界只涉及简单的感知直观经验,而将世界作为文化世界的一面排除在外。而这只是对“被知觉世界”的一种狭隘的理解。

梅洛-庞蒂本人在《知觉的首要性及其哲学后果》中指出,《知觉现象学》,“在知觉的范例(l'exemple de la perception)上……寻求确立一种方法,它为我们带来现一在的和活生生的存在,并且这种方法也会随后用于人与人在语言、认识、社会及宗教上的关系,正如我们在这部著作中已经将之用于人与感性自然的关系以及人与人在感性层面上的关系中一样”(Primat, 68)。如前所述,在这一演讲中,梅洛-庞蒂已经指出,《知觉现象学》的工作是“预备性的”(préliminaire),“几乎不曾谈及文化和历史”(Primat, 68),并且在演讲后面所附的关于这次报告的讨论中,我们也可以看到,梅洛-庞蒂本人响应说,“整个文化世界构成知觉经验之上的第二个层级。而知觉经验则好像是人们不可或缺的第一层的土壤”(Primat, 85)。从这些引文可以看出,此时对于梅洛-庞蒂而言,知觉经验的世界与文化世界是在两个层级,知觉经验的世界在底层,是最原初的,而文化世界建构在这一原初的被知觉世界之上。

然而这种看法随后发生了变化。在1948年的谈话中,梅洛-庞蒂说,“被知觉的世界并非仅是自然物之总和,也包含着图画、音乐、书籍,德国人将这一切称为‘文化的世界’(un « monde culturel »)。我们在投身知觉世界的过程中,并未缩窄我们的视野,也并没有把她限制在水和石头上,而是重新发现了在其自主性和始源的丰富性中看待艺术作品、话语和文化的方法”(Causeries 1948, 61)。在1951—1952年的索邦课程“关于他人的经验”(« L'expérience d'autrui »)中,梅洛-庞蒂也指出,“对文化事物的观念(la notion d'objet culturel),在关于知觉的经典理论中几乎未被考

虑过,但现在却是极具重要性”(Sorby, 544)。或许我们可以说,随着对文化世界考察工作的展开,梅洛-庞蒂越来越认可,这个原本被他称为“第二层级”的“文化世界”,并不应该被排斥在“被知觉的世界”之外,对于文化事物的经验,同关于自然事物或他人的经验一样,同样是原初的知觉经验。从这个意义上说,“文化世界”也已经是在“被知觉的世界”之中,它与自然世界已经交织在知觉世界之中。

从把文化世界看作是“第二层级”,到认可“被知觉的世界”也包含着“文化世界”,这种观点的转变并不意味着梅洛-庞蒂前后的矛盾,反而揭示出一种研究的进展,或者说视野的开拓。我们不能否认梅洛-庞蒂在很长一段时间里都认为他的研究分两个阶段展开,即第一个阶段在于恢复被知觉的世界,而第二个阶段在此基础上研究思想和文化如何占据这个原初的知觉经验领域。但随着《知觉现象学》之后的研究的开展,即《知觉现象学》完成之后(1945年)到开始写作《可见的与不可见的》之前的这一阶段,这两个层次的区别变得越来越不明显了。因为对他而言,《知觉现象学》所恢复的并非一个封闭的知觉场域,而是一个敞开的被知觉世界。这意味着,“恢复知觉世界”并非是从实质内容上确立一个研究的范围,而是确立一个“方法”,一种重新看待世界的方式,他让我们重新关注那个对我们而言似乎很熟悉、但又往往为我们所忽略的知觉世界。这样一种看待世界的方式,并不在于为世界确定界限,把世界划分为知觉经验的世界与文化的、观念的世界,而在于看到世界首先在我们的知觉经验中向我们呈现。亦即是说,知觉的首要性在于这是世界当下、活生生呈现以及我们与世界、与事物、与他人之间的关系最初发生的场域。而至于我们所接触到的是自然物还是一个带有文化色彩的事物(如绘画作品、音乐、童话等等)都无关紧要,因为即使是这些被看作是文化世界的事物,也是在我们的知觉经验中最初进入我们的世界。从这个意义上说,最初的区分(即把知觉经验看作第一层,而把文化世界看作第二层)急于强调知觉经验的首要性,而对“文化世界”有所忽略;而将“文化世界”纳入到“被知觉世界”中,从整体上看比较符合梅洛-庞蒂展开恢复知觉世界这一工作的旨趣。或者也可以说,随着其研究的进一步展开,文化世界越来越被看

作是另一种意义上的“被知觉的世界”，“文化世界”与“知觉经验”是交织在一起的，知觉经验在沉积中参与构建着所谓的“文化世界”，而同时“文化世界”也是在各种原初的知觉经验中向我们呈现的，二者之间有着这样一种相互的建构作用，并不能简单地说是“文化世界”是“知觉经验”之上的另外一个层级。

把文化世界看作是包含在“被知觉的世界”之中的，而不是在“被知觉世界”之外的或之上的，这揭示出“被知觉世界”是一个开放的、在扩展中的、有历史性的世界，或者按照梅洛-庞蒂后来所说的，这是他希望研究的“有历史性的生活世界”（le lebenswelt historique, VI, 237）。因为“文化世界”或“文化的事物”总是因为在先已经烙上了人的印记而被称为是“文化的”。在谈及文化世界或文化的事物时，梅洛-庞蒂总是以“绘画作品”作为例子。譬如说，在“关于他人的经验”（« L'expérience d'autrui »）课程讲稿中，他以“对没有人物的图画的知识”（la perception d'un tableau sans personnage humain）为例，指出：“一幅图画是与世界的某种文化联系的明显痕迹。当人们感知到它，也就同时感知到某种文明的型（un certain type de civilisation）。在那些寻求尽量减少主观性的艺术中，比如在文艺复兴时代的意大利绘画中，这种努力本身就是对某种作为人存在的方式的表达。”（Sorb, 544）即是说，一幅图，即便从内容上是没有人物的（譬如说只是风景或静物画），并且在技法上也追求科学上的精确、追求客观自然（譬如说文艺复兴时期意大利绘画的风格），却也仍然摆脱不了“人”的印记。在图画中已经不可避免地有了视角，或者说“透视法”（la perspective）。而“视角”（透视法）已经“并非自然”，已经是某种“成—见”（un parti-pris, Sorb, 544）^[32]，它是在懂得什么是“看”的时候已经在先伴随我们的东西，我们的任何视看活动总是透过“视角”在

[32] 在此，更是将“成—见”作为在先已有的见解的字面意义上使用这个词。尽管这个词本身也可被普通地理解为“成见”或“偏见”。笔者以“成—见”的形式翻译这个词，是想突出“视角”在绘画中是一种原初意义上的既有的“看—法”和“观—点”，它真的是发生在人的视看经验中的，而不仅仅是我们在通常的问题讨论中所理解的那种“成见”。作为一个有身体的主体，视角提供给我们视看的可能性，因此，“成—见”是“看”的正面条件，而不是负面障碍。

看。“视角”^[33]不是事物自身赋予我们的东西,也不是我们生就的能力,“视角”是在我们与世界最初打交道的过程中悄悄发生、也并不曾引起我们注意的东西。然而绘画作品却把这种“视角”、“透视法”展现出来。或者说,从第一个作出图画来的人开始,人们就有了一种把关于“视角”的经验固定下来的方式。整部绘画的历史,从这个意义上说,也是人们关于“视角”的经验的历史,在埃及人、希腊人、罗马人直到丢勒(Dürer)、达·芬奇(Leonardo da Vinci)、伦勃朗(Rembrandt)、塞尚(Cézanne)那里,每一种绘画都是一种关于“视角”的经验^[34]的展现。而在这些风格各异的“透视法”中,渗透着一种传统的延续和流变,即画家之间或许有学习和接纳前人之处,也往往有违犯之处,但不管采用怎样的透视法,这些绘画作品中都已经不可避免地染上了人的生活的气氛,甚至可以说染上了历史的痕迹。当我们面对一幅绘画作品——由于我们已经把它看作是“绘画作品”,即不会把它仅仅当作画布和颜料的堆积——我们对绘画作品的知觉经验同时也包含着对某种与生活的关联和与历史的关联。这种多层次的经验以及在文化事物(如绘画作品)中所暗示的与他人的关系,是文化世界或文化事物与简单的知觉经验(譬如说视觉或触觉经验等)相区分开来的原因。然而,值得我们注意的是,不管文化世界或文化事物在我们的知觉经验中有多少复杂的层次,它也首先是在我们的知觉经验中当下呈现的。我们首先是在对绘画作品的视看中知觉到“画”,也是在对绘画作品当下的视看经验中有了对于“视角”的知觉——在此,“视角”(作为某种不可见者)并非是由我们自己构想出来的,而是被知觉到的。而被我们视作“简单的知觉经验”的,其实也未必那么“简单”。比如说,我们关于某一事物的知觉,并非仅仅是对一物理对象的知觉,出现在我们生活中的事物,同时也是作为我们使用的工具、作为纪念物、作为礼物等各种形式出现在我们的知觉中,带着各种生活的联系。在《知觉现象学》中,梅洛-

[33] “视角”与“透视法”实乃同一个词(*la perspective*)。在本书中,对于这个词的绝大多数译名采用“视角”,也表示这个词作为人们视看的角度这种原本的意义,但也有时会采用“透视法”,以表示这是画家在作画时有意识地采用的某种技法。

[34] 对于达·芬奇而言,这甚至已经是一种关于视角的思想和理论。

庞蒂指出：“如同自然渗入到我个人生活的中心并与之勾连在一起一样，各种行为也落入自然，并以一种文化世界的形式融入其中，我不仅拥有一个物理的世界，我不仅仅生活在土地、空气和水的环境中，在我周围还有道路、农田、村庄、街道、教堂、器具、电铃、羹匙和烟斗。这些东西都在其凹处带着人类活动的印记。”(PHP, 400)从这个意义上说，不但文化世界应当被看作是在原初知觉经验中向我们呈现的，被梅洛-庞蒂视为在“第一层”的“原初知觉经验”本身也已经是发生在文化世界中发生的。“原初知觉经验”与“文化世界”根本就是交织在一起的，我们无法真正把它们区分为两个层次。

“被知觉的世界”与“文化世界”并非可以相互区分的两个世界，“被知觉的世界”在强调“知觉经验”的原初性和直接性的同时，从来都不可能抛离文化世界。“被知觉的世界”作为周遭世界，往往首先是一文化的世界，而这一文化世界有着一个“自然的底层”(la couche naturelle)。从这个意义上说，文化世界与自然世界乃是一种存在论层面上的区分，而不是感知直观层面上的区分。看到“被知觉的世界”自身之中的“文化世界”的面向，可以使我們意识到梅洛-庞蒂所要恢复的“被知觉的世界”并非一个单薄的、平面的简单经验的世界，“文化世界”的论题为“被知觉的世界”揭示出一个“纵向的”(vertical)维度。

(三) “往世中去存在”——“世界”与“主体”的实存论联系

“被知觉的世界”是梅洛-庞蒂在胡塞尔“生活世界”这一论题上的一种发展。如前所述，梅洛-庞蒂在胡塞尔“对自然态度的彻底转变”中抓住了胡氏在逾越这种自然态度时所保留的东西，即“‘先于任何论旨’的世界论旨(Welttheis)”，并指出，对于现象学而言，“世界总是在反思之前、作为一种无可取代的呈现‘已经在那里’，一切反思的努力都在于重新找回与世界的这种最素朴的联系，从而给予世界一个哲学的地位”(PHP, i)。“世界”作为总是在先的所予，作为“本源的信仰、源基的见解”(Urglaube, Urdoxa)，成为现象学最源基的论题，它先于其他任何论题，是其他任何论题得以开展的前提。然而，无论对于胡塞尔还是梅洛-庞蒂而言，这个源基的论题并非仅是一种理论的架构，“世界”对于现象学而言，并非仅仅是一个概念，“生活世界”(Lebenswelt)或“被知觉的世界”(le

monde perçu)在揭示出世界这种“先予”(pregiveness)的特征之外,更把世界揭示为总是环绕着我们、为我们所经验到的世界。我们在知觉中、在各种感性直观经验中,而非在认知活动中,对世界有了最初的领会。从这个意义上说,“世界”的论题不能够仅仅在其自身之中而展开讨论,或者说,世界不是一个自在之物,而是作为我们生活的环境、作为我们的各种联系得以展开的场域而得以为我们所了解、谈论和认识。“世界”从来不是一个独立的论题,而必然是在与生活于其中的主体的关联中成为论题。因此,当我们谈论世界的在先性的时候,也不能忽略各种论题得以展开的另一个源头,即与这个世界关联在一起的主体。尽管“世界”被称为是“先于一切论旨的”论旨,而倘若没有与主体的关联,“世界”的论旨也会缺少一个进入它和谈论它的立足点。

对于梅洛-庞蒂而言,世界正是在其与主体实际的关联中被揭示出来。世界的原初意义在于它是一个“被知觉的世界”,而同时这个“被知觉的世界”是相对于知觉的主体而言的,或者说,它是正在知觉的主体的世界,是围绕着这个知觉主体的、作为知觉主体的生活环境和知觉场域的世界。世界与主体之间的这种联系,在梅洛-庞蒂现象学中主要通过“往世界中去存在”(Être-au-monde)这一基本结构揭示出来。

“往世中去存在”(Être-au-monde)是梅洛-庞蒂对海德格尔“在世界中存在”(In-der-Welt-sein)一语的法文翻译。如同海德格尔将“在世界中存在”(In-der-Welt-sein)看作此在(Dasein)的基本构造,“往世中去存在”对于梅洛-庞蒂而言也是作为主体的身体存在的源基性结构。然而,梅洛-庞蒂并没有像海德格尔那样对这一基本结构从字面上作出详细的解说^[35],而更多地把它看作一种实际的指引。它是对身体本身朝向其知觉场域去

[35] 在《存在与时间》第12节中,海德格尔从“在世界之中”(in-the-world)、“向来以在世界之中的方式存在着的存在者”以及“在……之中”三个方面分析了作为一个统一整体的“在世界中存在”(In-der-Welt-sein)的结构。而梅洛-庞蒂在整部《知觉现象学》中不但没有专门解说“往世中去存在”的章节段落,而且从字面上提及“往世中去存在”(或海德格尔的“In-der-Welt-sein”德文原文)的次数也是屈指可数。然而尽管如此,我们却不能说“往世中去存在”只是得自于海德格尔的一个观念,其对于梅洛-庞蒂的现象学而言不重要。“往世中去存在”是梅洛-庞蒂对身体本身的具体地、现实地去实存的一种总体的概括,是揭示出身体本身与被知觉的世界之间各种联系的关键。尽管字面上的解释不多,“往世中去存在”却是《知觉现象学》中源基性和导引性的论题。

存在的实际状况的总的概括,也是对(身体)主体及其(被知觉)世界间关系的总的揭示。我们一方面可以从这一结构中看到(身体)主体投身世界(*voué au monde*)的实存^[36],另一方面,世界在与主体的这种实存论关系中也揭示为一实存论环节。

海德格尔在论述作为此在基本构造的“*In-der-Welt-sein*”^[37](在世界中存在)的时候,指出这一组合的表述意指一个“统一的现象”,它必须被看作是一个“整体”(BT, 78, [53])。而这一整体、这一“统一现象”却可以从三个不同的角度来谈论,即“在世界之中”(In-der-Welt)、“向来以在世界之中的方式存在着的存在者”(Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist)、“在……之中”(In-sein)。对于梅洛-庞蒂而言,“*In-der-Welt-sein*”的统一性与整体性是他“在*Être-au-monde*”(往世中去存在)中所保存的东西,但他没有像海德格尔那样从上述三个方面对此整体结构展开详细论述。倘若我们依据《知觉现象学》为梅洛-庞蒂整理出关于上述三个方面的看法,则会发现,无论就“世界”而言,还是就“以在世存在的方式存在着的存在者是谁”而言,还是从对于*Être-à*的解释来看,梅洛-庞蒂的解说都与海德格尔有着很大的差异。在此仅从“世界之中”这一方面,亦即从海德格尔对“世界之为世界”的解说中来理解这种差异^[38]。

[36] 这是本书第二章研究的主要内容。

[37] 在本书中,为了讨论的方便,以德文原文形式“*In-der-Welt-sein*”附中译(在世界中存在)表示海德格尔本人在此表述上的看法,而以法文形式“*Être-au-monde*”附中译(往世中去存在),表示梅洛-庞蒂在此表述上的看法。在一般的论述中则采用“在世界中存在”(陈嘉映译)或在梅洛-庞蒂的特定意义上使用“往世中去的存在”(刘国英译)。

[38] 对梅洛-庞蒂而言,倘若要回答是“谁”在以在世界中存在的方式存在着,答案应当是“以身体图式”作为“我能”和“底层构造”朝向世界去存在的“身体本身”。而这个身体本身,不同于海德格尔的“此在”(Dasein),乃是在世界中存在的一个“绝对的这里”,是一个导向体系的零点。从这个意义上理解“*Être-à*”,则这种“朝向……去存在”有一个绝对的依据,即作为“零点”和“这里”的身体。这种理解与海德格尔缺乏身体性关怀、而在“去远”与“定向”的网络中进行解说的做法差之甚远。对于这两个方面的解释,可参见本书第二章“作为主体的身体”。另,关于身体及身体性在海德格尔现象学中的缺失及其所引起的困难,参见刘国英:《肉身、空间性与基础存在论:海德格尔〈存在与时间〉中身体本身的地位问题及其引起的困难》,载《中国现象学与哲学评论》第四辑,“现象学与社会理论”,上海:上海译文出版社,2001年,第53—77页。以及Lau, Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la 〈Phénoménologie de la perception〉*. Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Septembre 1992, Pt 1, Ch 2, « La non-thématisation de la corporéité dans *Sein und Zeit* et les difficultés qu'il en résulte pour le projet de l'ontologie fondamentale »。

海德格尔透过“世界之中”这一环节,追问“‘世界’的存在论结构和规定世界之为世界(Weltlichkeit)这一观念。”(BT, 78, [53])他为“世界”区分出四重的含义:1)存在者层面上的世界概念,意指可在世界内现成存在的存在者之全部;2)作为存在论术语的“世界”,意指第一项所述之存在者的存在;3)另一种存在者意义上的“世界”,不是那些此在所不是的存在者以及可在世界内照面的存在者,而是作为实际的此在得以“生活”“于其中”的东西;4)世界之为世界,作为存在论—实存论的概念。(BT, 93, [65])对海德格尔而言,他要研究的是“世界之为世界”(Weltlichkeit),而这一研究却是从与日常此在(alltäglichen Daseins)最切近的世界,即“周围世界”(Umwelt),或者也可以说,是从上述四重意义中的第三重意义的“世界”的考察中切入的。

作为日常此在(das alltägliche Dasein)最切近的世界,“周围世界”(Umwelt)对海德格尔而言,是日常此在以“打交道”(Umgang)的方式“认识”和存在于其中的世界。海德格尔特别指出,这种“认识”(Erkenntnis)不同于“单纯的知觉认知”,而是“操作事物、使用事物的那种操劳(Besorgen),这种操劳有其自己的‘认识’方式”(BT, 95, [67])^[39]。也即是说,对他而言在对“世界”的理解上占据初始地位的,是“器具性的周围世界”(le monde ambiant de l'ustensilité)^[40],是事物作为“被使用的东西”、“被制造的东西”出现的界域,而不是事物作为被认识的对象出现的地方。刘国英先生指出,海德格尔透过对这一“器具性的世界”的现象学解说建立起“实践世界”(le monde pratique)对“理论—科学的世界”(le monde théorico-scientifique)的优先性^[41]。世界的这种实践意涵,在胡塞尔与梅洛-庞蒂的现象学中也是存在的。譬如在胡塞尔看来,“这个对我存在的世界不只是纯事物的世界,而且也以同样的直接性为价值世界、善的世界和实践的世界。我直接发现物质物在我之前,既充满了价值特性,如美与

[39] “操劳”(Besorgen)一词采用了陈嘉映先生的中译。

[40] 借用刘国英先生的表述,见 Lau, Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la (Phénoménologie de la perception)*. Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Septembre 1992, Pt 2, Ch 1 (p. 165)。

[41] *Ibid*, Pt 2, Ch 1, 1. 2. 3.

丑、令人愉快与不愉快、可爱和不可爱等等”(*Ideas I*, 53)。而梅洛-庞蒂也认为,“我不仅拥有一个物理的世界,我不仅仅生活在土地、空气和水的环境之中,在我周围还有道路、农田、村庄、街道、教堂、器具、电铃、羹匙和烟斗。这些活动都在其凹处带着它所侍从的人类活动的印记”(*PHP*, 400)。对于实践世界的关注使得这样一种关于世界的现象学可以走出“纯粹经验”的描述,而将文化世界以及世界的社会维度、历史维度接纳进来。然而对于胡塞尔和梅洛-庞蒂而言,“实践世界”只是他们世界论题中的一个方面,它与“价值世界”、“审美的世界”、“认知的世界”是在同一个层级上,而并非像在海德格尔哲学中那样具有绝对的优先性^[42]。海德格尔希望在对世界的这种实践性的认识中,进入到对存在者的存在结构的领会中,即从“存在论层面”而非从“存在者层面”进行认识。他从存在结构上将存在者区分为:1)“世界之内首先来照面的存在者的存在,上手状态(*Zuhandenheit*)”;2)“可以在对首先照面的存在者进行的独立揭示活动中加以发现加以规定的那种存在者的存在,现成在手状态(*Vorhandenheit*)”;3)“一般世内存在者之所以可能得到揭示的存在者层次上的条件的存在,即世界之为世界”(*BT*, 121, [88];《存在与时间》,第103页)。这最后一种存在,即“世界之为世界”,对他而言,才真正以实存论的方式规定着此在的在世存在。

梅洛-庞蒂没有像海德格尔那样把对世界占首要地位的理解给予“实践世界”,并从作为日常此在最切近的周围世界的“器具性的世界”入手,达到对“世界之为世界”的存在论。对他而言,世界的初始意义在于那是我们各种行为得以发生的场域,占首要地位的是一个知觉经验的世界,即“被知觉的世界”。他的工作也不在于急于达到一种关于世界一般的存在论(尽管在最后的著作《可见的与不可见的》中,他的现象学也最终走向一种“交织的存在论”),而在于重返知觉经验,从知觉经验中以发生的

[42] 刘国英先生指出,《存在与时间》中“器具性世界”占据了首要地位,而这种看法欠缺对同样作为“在世存在”在日常生活中呈现的根本方式的审美感知的考虑。后者对于日常此在在“打交道”中“认识”世界而言,同样是切近的。Lau, Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la (Phénoménologie de la perception)*. Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Septembre 1992, Pt 2, Ch 1.1.2.3. (p. 177)

形态展示出身体本身实况性地朝向世界去存在,亦即,实存(l'existence)。

从这个意义上说,梅洛-庞蒂尽管使用了海德格尔意味极明显的术语“往世中去存在”(Être-au-monde),却为这一基本结构赋予了与海德格尔不同角度的实存论意义。这种“世界”与“主体”相互规划的实存论意涵在关于主体一极,即关于“身体作为主体”的现象学解说中,能更加明显地看到。

第二章 梅洛-庞蒂早期哲学中的“身体”概念

人们生活于世界中,人们可以认识和谈论其生活于其中的世界,这一切可以发生都是因为人们首先在这个世界中有一个观看世界的位置、一个立足点,人们“身处于”(être situé)世界之中。如果说“世界”是我们研究论题中的一个极,则与之相对的一极乃是“主体”,在梅洛-庞蒂的哲学中,更是“身体”(le corps)。一方面主体(身体)总是生活在世界中并且总是朝向世界去存在,主体(身体)的生活能够被理解是基于一个作为背景、环境和处境的世界总是已经在先被给予的前提。另一方面,世界之所以可被谈论,又是依赖于一个处身世界的主体的位置、视角和态度;没有这个作为导向体系零点的主体(身体),世界便无所环绕,没了中心,也因而不得成其为世界。从这个意义上说,我们总是没有办法离开“主体与世界的悖论”,问题总是需要在两极之间展开,而意义也正诞生于两极之间的张弛关系中。

对于梅洛-庞蒂来说,世界最为原初的意义在于这是一个被知觉的世界,而同时,这个被知觉的世界又是主体始终投身于其中的处境,主体始终是往世中去的存在(être-au-monde)^[1]。相比于萨特对海德格尔这一术语的翻译“Être-dans-le-monde”,梅洛-庞蒂的翻译“Être-au-monde”强调了一种趋向性,即对于梅洛-庞蒂而言,我们在世界中存在,但并不是好像死物一般仅仅是被摆在世界中,也不是单纯地作为命定的、被动的被抛者寓于自己的宿命之中,而是投身世界、带着某种意向或某种目的朝向世界去存在。我们与世界的关系并不单纯是空间位置的关系,好比一个物体摆在一个容器里面,而是我们要占据和据有这个世界。如此理解下的“往

[1] 详细论述见本书第一章第三节(三)“‘往世中去存在’——世界与主体的实存论联系”。

世中去存在”不仅仅是一个为我们所领会到的抽象结构,而更加需要落实为一个具体的依托。当我们说我们属于这个世界、我们拥有一个世界的时候,我们正是在一种具体和现实的意义上体验和领会这种“拥有”和“属于”。而我们之所以能够在此谈论这种“具体的”、“现实的”“往世中去存在”则恰恰因为我们是“具一体”(具有身体)的存在。“身体是往世中去存在的媒介,而拥有身体对于一个生命来说就是介入一个确定的环境,参与某些谋划和持续不断地置身其中。”(PHP, 97)从这个意义上说,梅洛-庞蒂的“往世中去存在”虽在字面上与海德格尔有着直接的渊源,在作为源基性结构的层面上也有着极为相似之处,但却有着不同于海德格尔的、或者更应该说是某种胡塞尔式的着眼点,即作为我们介入世界的入口和在世界中存在的零点的“身体”(le corps)。在这里,身体以“往世中去存在”的根本方式实存着,而同时“往世中去存在”托身于身体而示现。二者相互解释和相互界定,成为梅洛-庞蒂现象学的基本观点和基本方法。

第一节 作为主体的身体与作为对象的身体

梅洛-庞蒂在1952年的一篇总结中提及他在《知觉现象学》(PHP)中的“身体”概念,指出“它是在主体的一边,是我们观看世界的立足点,是精神得以拥有某种物理和历史处境的地方”(Inédit, 39)。把身体看作是在主体的一边,这是梅洛-庞蒂身体理论的关键之处,但同时也构成了其早期哲学的困难处境,使得他在最后的著作中不得不以新的术语(“肉身”, la chair)重新解释身体概念的奠基性作用。

把身体看作是在主体的一边,这种观点主要对立于把身体当作对象来看待的旧的传统。这种对立,用梅洛-庞蒂的话来说,也可以表述为“现象的身体”(le corps phénoménal)与“客观的身体”(le corps objectif)的对立。

“客观的身体”或者“作为对象的身体”,侧重于从物的层面来解释身体,仿佛“身体”(在此指人的身体)只是世界万物中平凡的一件事情物,只是一堆占据广延的躯壳骨肉。如此理解下的“身体”,是与精神相剥离

的,不具有主动性和构成能力,而只是好似死物一般被摆置和被调配。这种看似有些简单化的身体概念却是长久以来占据支配地位的传统观念。即便是当笛卡尔承认,精神并不好似水手驾驭轮船一般地支配着躯体,而是与躯体混于一体,共同构成一个统一体,他也只是赋予了躯体机械的功能,即自身可以有一些如同机器一般的运作,但并非出于自发,而是要有一个操控者,身体仍然沦于躯体的层面,自身并不能够起作用。身体的任何动作都被视作是心灵的动作,如视看或触碰,都被看作是思想的看,或思想的触碰。身体本身在这种视看或触碰中所扮演的角色,只是躯壳、器官,其自身并不对这些动作构成任何影响,而其之所以能够在这些动作中获得信息或意义,全都归功于思想的作用。同样,在对身体的研究中,心理学、生理学以及病理学的某些研究,虽然可以走出笛卡尔主义的身心二分,把身体当作一个完整的整体来研究,却仍然无法摆脱把身体“摆在对面”、当作外在对象来看待的立场。在这些研究中,身体可以被视作是有生命的有机体,或许人们可以在某些实验中发现身体比其他动物更加高级的特征,或许人们可以通过身体器官的损伤或缺陷为心理或精神状况的异常找到原因;然而这一切分析、推断都是一些基于外部现象的联系,人们所采取的立场是仿佛自己可以站在身体之外研究身体、甚至研究身体与心灵关系的。但问题恰恰在于,这些外部联系是不是真的足以解释身体或者身心关系?人们是否实际地(而非假想地)拥有身体之外的立足点?

梅洛-庞蒂在《行为的结构》中不止一次地强调,身体是“活的”(vivant)。“活的”与“有生命的”(vital)两种表述字面含义非常接近,但却体现了两种态度。“有生命的”看起来更像是一种客观的描述,我们可以好似全不关己地去说,A是一个有生命的物体;而“活的”这种表述却涉及正在说话的人自身的体验,说A是“活的”,不仅是说A是有生命的,还意味着A当下正在“活着”,正在好像我们此刻一般地体验着、经历着自己的生命和生活^[2]。如同胡塞尔在《危机》中所说:“唯有我自己的活的身

[2] 在此 *vivant* 一词不仅体现出其作为形容词的常用意义,如当下的、活生生的;更加体现出其作为动词(现在分词)的意义,即正在“活”(vivre)的。相应的,*la vie* 也从两方面凸显出其意涵,即生命和生活。

体,而非任何其他活着的身体,才能够被知觉为是‘活着的’;后者只能被知觉为物理的身体。”(Crisis, 107-108)梅洛-庞蒂所要研究的是“活着的身体”(Leib),而不是要对“物理的身体”(Körper)进行认知的研究。从这个意义上说,当我们想要重新认识身体、给身体重新定位,必须要看到我们过去的立足点是有问题的,身体不仅仅是那个摆在对面被我们研究的对象,也是我们此刻正在“是”的东西,我们从来都不曾摆脱身体,而拥有跳脱的观点,我们始终就是身体本身,以身体的方式和身体的观点存在着、谈论着。身体不单是我们可以从外部认识的东西,更是我们从内部感知、了解和把握的。所以身体概念不应该单单从各种外部联系中归纳而出,而更应当从内部得到揭示。在此意义上,梅洛-庞蒂区分出一种不同于“客观的身体”的身体,即“现象的身体”(le corps phénoménal),或“身体本身”(le corps propre)^[3]。

梅洛-庞蒂指出了心理学家在对待心理现象时所具有的特殊使命,即“心理学家谈论的对象就是他自己”,他“在思考它的同时,也在体验它”(PHP, 110)。既然心理学家是这样一群在自己的心理体验中思考“心理现象”的人,那么他们的工作就应该不仅停留在外部现象上,而应当重新回到内部体验,回到与世界、与他人建立内在关系的过程中去揭示“心理现象”。相应地,哲学家在反思身体概念的时候,也应该有着与心理学家相同的首要任务,就是回到内在,重新获得那个我们从来不曾跳脱的立场和观点,从直接、实际的体验中重新认识身体,也由此重新认识世界。在此,“内在”一词并不意指意识或精神,也并不是“自我”,而就是指“身体本身”(corps propre)。“身体本身”是一个整体。在此我们并不想要把他形容为任何形式的意识与肉体的统一体或混合体,因为一旦这样描述,我们就不可避免身心二分的旧论。“身体本身”恰恰是我们能够说出意识或者肉体的概念之前的那个整体。我们始终是从这个整体中分辨出身体的各个面向和特征,而不是由身体的各个面向和特征才整合出一个完整

[3] 关于 corps propre 这一概念,在本书中采用“身体本身”的翻译。此一概念侧重强调身体在作为对象、作为我们在自己外部发现的事物以及作为他人的身体之前,首要地是“身体本身”,是“我”从内部所占有的身体,亦即是一作为主体的身体。

的身体。同时,当我们说“身体本身”是一个整体,我们是从身体内部发出声音,是把它当作一个我们由其内部把握到的整体,而不是从外部观察到的异己者。从这个意义上说,“身体本身”是一个不同于以往观念的主体,梅洛-庞蒂曾经将之称为“知觉的主体”(le sujet de la perception)或“委于肉身的主体”(le sujet incarné)。

第二节 “身体图式”

说“身体”是在主体的一边,这是一个有待进一步解释的说法。主体除了在与对象(或客体)的对立中呈现意义之外,还有其自身的意义。它揭示了一种出发点、一种立场和观点。即当我们说“身体”是一主体的时候,除了将之与作为对象或物体的身体作区分之外,亦同时揭示了这是一个活动的运行者、各种内部外部感知的体验者,是“往世界中去存在”的现实的承载者。从这个意义上说,在主客二分的观点之外,我们应该从另一个角度看待主体,从主体与世界的悖论关系中理解主体。

梅洛-庞蒂以“身体本身”(le corps propre)作为主体,而没有沿用“主体”、“自我”、“精神”以及“意识”(“纯粹意识”)或“此在”等这些已经存在的概念作为其“主体”概念,表现出其对于这些概念的不满意及其对于“身体本身”这一新发现的信心。应该说在“身体本身”这一概念中,或多或少有着此前各种主体概念的影子,特别是胡塞尔“纯粹意识”和海德格尔“此在”概念的影子。概括来说,“意识”的构建(constitution)作用和“此在”作为“人的实存”(human existence)、作为“共在”结构中的个体存在、作为“在世存在”(In-der-Welt-sein)的特征在梅洛-庞蒂对身体本身的描述中都有所体现。然而尽管如此,“身体本身”的概念却毕竟不等同于“意识”或“此在”,亦不是几个概念的简单叠加,而是一个具有独创性的、自身完整的概念。

“身体本身”具有“含混”的特征。“含混”(ambiguë)或“含混性”(ambiguïté),在梅洛-庞蒂的现象学中,所体现的并不是其在日常语言中的意义,并不带有贬义的色彩。之所以这个语词会使人们感觉到贬义,乃

是因为在我们惯有的观念中,明晰的、清楚的高于模糊和不清晰的。模糊、不清晰是我们要避免和消除的状态,而明晰、清楚却是我们要追求达到的状态。带着这样的“先见”,我们在处理问题的时候,总是试图从混乱中找到清楚的线索,把混沌变成有序的。比如在对“身体”的见解上,人们总是试图把它纳入到某个范畴中,似乎可以用科学的或者哲学的观点取代人们自身对身体实际的了解,从而获得一个清晰的身体概念。而事实上,对身体的认识远未获得真正的明晰性。因为各种身体理论都囿于其自身的立场和出发点,没有任何一种可以穷尽地囊括身体之全部,为我们勾勒出身体的全貌。梅洛-庞蒂的理论,从这个意义上说,亦只是一种“观点”(perspective),但不同的是,这是一种从含混性的角度来把握身体的观点,这意味着哲学家在谈论对身体的看法之际,保有对自身总是立足于某一观点、而不能以俯瞰的方式一览无余地去观看的处境的认识。总是处身于某个“观点”,这是我们朝向世界存在的实况。

我们在世界中存在的实况为我们揭示出一种含混的存在模式,即,我们并不是纯粹作为意识或精神存在着,也不是单纯作为躯体存在着,我们以一种模糊了边界的方式存在着。在这里被赋予首要地位的,乃是我们自身的存在,或者说是身体本身的存在。我们首先是我们的身体,以身体的方式存在着和参与着一切活动,包括反思活动本身得以运行,都是在我们托身肉体的存在中才具备可能性。从这个意义上说,我们首先是“身体本身”,客观科学序列之前的“前反思序列”的身体,其次才得以从“身体本身”的存在中、在我们已经获得的思维习惯和文化传统中,承继心物二分的观念。分界线或者说断裂,乃是从混沌的整体中生长出来的东西。从这个意义上说,含混性与明晰性之间非但不是矛盾的关系,反而更是胡塞尔意义上的“奠基”(Fundierung, grounding)关系。含混性以及由于含混而造成的不明晰,在此作为存在的原初形态而具有重要的意义。含混不代表拒绝明晰,而是前于明晰状态的混沌整体。在此意义上,梅洛-庞蒂说:“哲学家承认他不可分割地拥有对明晰性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,含混变成为主题,它有助于确立确定性而不是对此构成威胁。”(EP, 14)

“身体本身”是一个整体、一个统一体,而这种整体性或统一性“始终是不明确的和含糊的”(PHP, 231)。这种不明确性和含混性源自我们理解身体的特殊方式。“身体不是一个物体。出于同样的原因,我对身体的意识也不是一种思想,也就是说,我不能分解和重组身体,以便对身体形成一个清晰的观念。”(PHP, 231)身体不是我们通过反省而把握的,而只能是我们体验中所了解的,是我们实际之所是。从这个意义上说,“身体本身”不是被我们反思为一种整体和统一体,而是以整体和统一体的形式呈现在我们的体验中。也就是说,“身体本身”的整体性和统一性,并非出自思想或有构成性的意识的统合作用,而是源于其自身原初的整体结构,或者说是出于其自身的呈现和运作。

说“身体本身”是一个含混的整体或统一体,亦须与有机体、格式塔(形式)几种表述加以区别。后两者皆是梅洛-庞蒂曾经采用过的概念〔4〕。有机体可以表述身体作为一个有机统合的整体,以示其与机械的或无机整体的分别。而这种表述毕竟偏重于生物学和生理学的层面,可以较好地解释身体诸器官之间的协调统一关系,却并不能为精神与肉体的统一做出足够的解释。格式塔理论下的形式概念是梅洛-庞蒂在身体理论上借鉴颇多的概念。而在《知觉现象学》中,他亦指出了这一概念在描述“身体本身”的整体性特征方面,是不足够的〔5〕。因为对于我们来说,“身体本身”的整体性或统一性也不单纯是我们所要了解的一个结果。认识到“身体是整体先于部分的一个现象”并不足以解释身体作为一个在运行中的整体的特征。对于梅洛-庞蒂来说“身体本身”除了是一个我们所能体验到的整体之外,还是一个在运行中的整体,或者说是“能动的”整体。从这个意义上说,格式塔理论虽然能够从整体结构方面揭示身体的整体性,却仍然不能完全地表述身体作为整体和统一体的自身运作特征。基于这些考虑,梅洛-庞蒂借鉴了身体图式(le schéma corporel)的概念而非上述两种表述来表达“身体本身”的这种统一性和整体结构。

〔4〕 主要是在《行为的结构》中。

〔5〕 “仅仅说身体本身是一个格式塔,即我的身体是整体先于部分的一个现象,是不够的。”(PHP, 116)

身体图式(*le schéma corporel*)也是梅洛-庞蒂自现代心理学借鉴的概念^[6]。此一概念主要用于解释身体的空间性及其运动等方面的问题。即我们的身体并非若干器官在空间中的堆积,我们肢体的动作也并不是聚集于我们身体某一部位的点由一处向另一处的位移。“我在一种不可分割的拥有中拥有我的身体,我通过身体图式得知我的每一个肢体的位置,因为我的全部肢体都包含在身体图式中。”(*PHP*, 114)然而身体图式本身并不是一个含义清晰的概念。梅洛-庞蒂指出这一概念此前所为人接受的两层含义,即 1) 身体图式被理解为对“我们的身体体验(*expérience corporelle*)的概括”;2) 身体图式不再是“在体验过程中建立的各种联合的简单结果,而是在感觉间的世界(*le monde intersensoriel*)中对我的身势(*posture*)的整体意识,是格式塔心理学意义上的‘形式’”(*PHP*, 116)。但这两方面的意义对于梅洛-庞蒂来说,仍然是不足够的。对他而言,他所需要的不是一个后发地解释作为整体的身体的概念,而是一个能够解释身体自身运作的初始的和基底的结构框架。从这个意义上,身体图式在梅洛-庞蒂看来,更加是“动力的”(*dynamique*)。身体图式不仅仅是我们所接受的东西,而更是我们依据着它去活动和运作的东西。“身体图式根据它们对各种机体计划的价值主动地把存在着的身体各部分联合在一起。”(*PHP*, 116)“确切地说,这一术语表示我的身体在某种实际的或可能的人物下向我们呈现的姿态。”(*PHP*, 116)由此来看,身体图式不是某种“纯粹的”或者“超越的”形式,而是一个总是带着一定的任务、朝向某种处境的实存。当我举起自己的一只手,我通常并不是在做“抽象的动作”,我或者是要触碰什么东西,或者是要跟别人打招呼,或者是要梳理自己的头发,或者是要行礼等等,举手的动作是大同小异的,而每一次举起手我们都有着特定的任务和情境,我无须反思或检验就会知道手的摆动到什么位置刚好合适,知道手要在某个高度停留多久以及之后是回到原先的位置还是有其他的动作。我做每一个动作都未必

[6] 主要参考 Paul F. Schilder: *Das Körperschema*, Henry Head: *Sensory disturbances from cerebral lesion* 以及 Pick: *Störungen der Orientierung am eigenen Körper* 等著作,见《知觉现象学》第一部分第三章注释(*PHP*, 115)。

是经过反思要这么做,而往往是自然而然、无需反思却又知道自己要做到什么程度。在此过程中,并不是有什么清楚的思想或意识在引导着这一切,而恰恰是“无意识”的身体图式在起作用。身体图式以含混的方式、作为前反思的初始结构衬托在我们一切活动底下,它揭示出我们身体的整体意向,并且其自身不仅投射出这种意向和动机,同时也是实现和满足这种意向和动机的能力。从这个意义上说,身体图式不仅仅是我们在理论体系中设定的某一种形式,而更是一种具有存在论意涵的“我能”(Je peux)^[7]。假如我们把世界比作一个巨大的幕布或者说背景,各种处境和任务比作图像,则我们的身体是从背景中辨别出图像的那种动能,是我们得以进入图像的意义世界中的媒介。亦即是说,“身体图式”同时是“我知”和“我能”,是前反思序列的活动(leben)可能的在。基于这种理解,身体不再是一个机械的工具,一个被动的接受器,而是始终在运行中的、“活”的主体,他总是“朝向他的任务存在”,是我们“朝向世界存在的一种表达”(PHP,117)。

第三节 身体作为投身世界的主体

身体不是单纯作为对象或物体存在着,世界也不是单纯作为纯事物

[7] 梅洛-庞蒂在此使用了胡塞尔的术语“我能”(Je peux)。在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂指出“意识在最原初的意义上并不是一种‘我思’(je pense),而是‘我能’(je peux)”(PHP, 160)。并在批注中说明,“我能”一词是胡塞尔未发表著作中常出现的术语。我们可以在《观念》第二卷中频繁地看到胡塞尔关于“我能”的讨论。在这部著作中,“我能”(I can)与“能力”(faculty)总是交替使用,这种“能力”,或者说这种“我能”是主体或者说自我作为一个统一体的体现。“作为统一体的自我,乃是一个‘我能’的体系”(Ideas II, 266)。并且他区分了“物理的‘我能’”(指身体层面的“我能”)和“精神的‘我能’”,而两个层级之间是奠基和承继的关系。身体的我能在此起到一种底层结构(substrata)的作用,作为一种“积极的潜能”(Ideas II, 267)为主体的主动活动做好准备。这是一种最为原初的、“自然和自由”的能力。从这个意义上说,胡塞尔的“我能”,尽管在很大程度上偏重在自我或精神性主体的方面,但从其作为主体的整体而呈现的方面、其作为主体的“底层结构”以原初的和自然的方式在运作的方面,都可以从梅洛-庞蒂对身体本身(corps propre)和身体图式(schéma corporel)的论述中看到影子。不过梅洛-庞蒂比较多地把这种见解运用在对身体本身的解说中,而并没有偏重在“自我”和“精神性的主体”的部分。对他来说,重要的在于揭示出主体有一种作为底层架构的“身体图式”,这是一种具有主动性的能力,我们最初是以“身体图式”的方式使自己的身体运作的。

的世界向我们示现着。身体作为能感知的主体带着其自身的各种意向性向外(而不仅仅是内在地)生存着。如梅洛-庞蒂所说,“没有内在的人,人向着世界存在,人正是在世界中才得以认识自己”(PHP, v)。如同我们在前一章指出,世界是作为“周遭世界”、作为人的生存处境、作为人文世界而呈现出意义。同样,人,或者说身体主体,也总是作为投身世界的主体,在其与世界从未割裂的亲密联系中,才能呈现出完全的意义。作为主体的身体与作为生存处境的世界之间的这种相互解说和不可分割的联系构成了梅洛-庞蒂现象学的双重起点,可以说他对所讨论过的任何问题的看法都可以追溯到主体与世界的这种悖论或辩证,作为其理论的实存论依据。在此,身体作为感知的主体,并非从其与客体对立的角度而言,而是重在强调“身体本身”是“能感知者”,是正在感知的那个身体,强调他是“我能”。而世界,相对于这个自我运作的、有构成能力的身体而言,亦不是对象,而是处境。如前所述,世界对于我们而言,并非是纯事物的世界,而是环绕在我们周遭的环境,是我们于其中生存的土壤和气氛。身体朝向世界存在,意味着身体与世界之间的关系不是物与物之间的关系,我们不能用几何学或者物理学的方式去描述“在世界中存在”的意义,而需从身体自身的意向性出发,把立足点置于身体之内,由内而外地去看待这种“朝向世界的存在”。从这个意义上说,当我们谈论身体朝向世界去存在的时候,我们不再是以旁观者的身份进行客观的描述,而是同时以体验者的身份在说话,我们是在自身的体验中谈论这一概念的意义。或者借用海德格尔对此在(Dasein)的说明,“这种存在者在他的存在中为他的存在本身而存在着”(BT, 78)。即,我们此刻正是在我们自己朝向世界的存在中谈论着这种“朝向世界的存在”。

(一) 身体作为朝向世界存在的“锚定点”

说我们在此采取一种在内的立足点,采取一种由内而外的视角,其实是一种相对的说法。因为当我们谈论“内”或者“外”,我们首先需要有一个参照物,我们是在什么以内,又是在什么以外?事实上,当我们不再以身心二分式的观点看待“身体”,把“身体”看作一个整体,回到作为感知主

体的“身体本身”，则我们不再认为在身体之内有一个“我”，或者有一个“精神”或“意识”，在这里，“我”就是“身体”，“身体是自然的我”（*PHP*, 239）。“精神”或“意识”在此意义上，只是我的身体的一个面向，是身体二元性中的一元，不是身体之外的东西，也不是在身体内的东西，而就是身体本身某一个方面的性格。从这个意义上说，我们此刻所采取的立足点，不是在身体之“内”，而就是我的身体。我的身体是我们朝向世界存在的实况，是我们朝向世界存在的方式，更是我们朝向世界存在的坐标点。正是依据身体这个绝对的“零点”（zero point），我们才能说我们“朝向”什么。因为，“假如没有一个实际的出发点，没有一个能够逐渐为空间所有的规定性赋予意义的绝对的这里（*un ici absolu*），则当下没有任何方向可言，相应地，也没有任何空间可言”（*PHP*, 286）^[8]。

在这里“零点”及“绝对的这里”乃是借自胡塞尔未发表著作的术语^[9]。对于胡塞尔而言，身体是“导向体系的零点”（zero point of orientation），作为“在这里”与“在此刻”存在的实际的承受者，在世界中标识出一个实际的、绝对的“这里”。身体因此而与各种物质物区别开来。身体不仅是在空间中占据位置的物体，更是为空间制定各种规定性、使得空间得以有意义的中心环节。梅洛-庞蒂在接受和使用这种表述之余，也使用另一个具有实存论意涵的术语“锚定点”（point d'ancrage）来表示这一层意思。在两种表述之间，存在着理论上轻微的张力：说身体是一个“导向体系的零点”，重在强调身体作为给出一个坐标体系的核心作用，重在强调身体作为“我能”的构成性作用；而说身体是我们在世界中的锚定点，则凸显出身体作为“被抛”的在世存在总是在其被给予的现实处境之中作抉择的一面。即是说，梅洛-庞蒂意义上的“身体”一方面是具备构

[8] 引文中的强调为笔者所加。

[9] 胡塞尔在其《观念》第二卷中多次指出身体是“导向体系的零点”（zero point of orientation）。在他看来，“身体力求成为导向体系的零点，寻求成为在这里（here）和在此刻（now）的承载者（bearer），纯粹自我正是在其中直观到空间和整个感官世界”（*Ideas II*, 61）。“身体为其独有的自我（Ego）而拥有独一的特征，即在其自身之中承载着所有导向体系的零点。”“我使得所有的事物在我之外、在我对面，他们都是‘那里’；而唯独只有身体，总是在‘这里’。”（*Ideas II*, 166）这种看法在梅洛-庞蒂的著作中也时有体现，并且梅洛-庞蒂也多次直接引用“零点”和“绝对的这里”等表述。（强调为笔者所加。）

成能力的定位者；另一方面，他能够为自己定位，但这种定位只能发生在被赋予的处境之中。身体不是一个世界的创造者，而是处身于世界之中。从这个意义上说，身体的“朝向”，一方面是出自其自身的意向性，而另一方面，“朝向”一词亦只是指向一个模糊的范围或者说界限，而不是身体恣意地设定出一切。那个既模糊又似乎有着遥远的界限的范围，就是世界，是我们生存的处境。因此，当我们说“朝向世界存在”的时候，我们涉及的是一种模糊的紧张关系。我们无法指出身体在此种存在状态中的主导地位，也无法肯定世界在此状态中的客观性或规定性。我们只能模模糊糊地领会到存在着一种相互的规界，我们在身体与世界的共谋关系中体验到这种朝向世界的存在。

（二）成为身体，即与世界建立联系

身体，从这个意义上说，并不是一个自足的自在，而总是在其与世界的关联中成就自身。“成为身体，就是与某个世界建立关系。”（*PHP*，173）身体与世界之间，存在着一种相互涵属的关系。在谈及身体的空间性的时候，梅洛-庞蒂总是强调，“我们的身体并不是在空间里面，而是属于（和占据）空间”（*PHP*，173）。在此构成对照的，是“être dans”和“être à”两种表述。前者主要用于形容“在……之间”、“在……之内”的位置关系，而后者则额外具有某种动作的趋向性的意味。譬如，当我们说，“notre corps est à l'espace”，我们在“身体”与“空间”之间发现了一种相互占有和相互侵入的关系。无论是“我们的身体”还是“空间”都不尽是客观现存的事物，我的身体在空间中存在，却并不完全好像一般物质物一样只是在空间中占据位置和广延。我的身体自动在空间中辨别出前后左右的方向和远近、层叠、遮蔽的关系。我的身体属于空间，但同时也在以其特有的方式和风格使得空间成为身体的蔓延，成为身体所拥有的东西。我们可以说，我的身体属于空间，但也可以反过来说，空间属于我的身体。空间，从某种意义上说，也是随着身体的定位而蔓延在我们周围，向我们呈现。相应地，身体与时间之间也存在着类似的联系。时间是使得我的身体以同一性和统一体方式得以呈现的东西；身体的过去、当下和未来在时

间性的维系中达到综合,而相应地,我的身体却也成为度量时间的标准。“对于我来说,已经过去的和将要来临的都在眼前的世界中”(PHP, 471),“过去和将来存在于现在”(PHP, 471)。时间是成就我的身体的东西,而我的身体也是时间的目击者。我们常常说我们“有”时间,而这种“有”却也是相互的,我们往往只是在拥有时间和被时间占有的矛盾中挣扎。从这个意义上说,“不应该说我们的身体是在空间里(dans),也不应该说我们的身体是在时间里(dans)。我们的身体居于(habiter)空间和时间中”(PHP, 162)。

当我们说身体“居于”空间和时间中,在身体、空间、时间这些看似冰冷的概念之间发生了一些微妙的联系。这是一种带有亲切感的关联。在中文中,我们并没有完全对应于法文 habiter 的词汇来作简洁而恰当的翻译,我们无法回避一个表达“关系”的介词“于”或者“在”,我们无法像在法文中一样说“我们居住时间”、“我们居住空间”,或者“我们居住世界”。介词“于”和“在”似乎总是把二者的关系扯远了。而当我们说 J'habite le temps, J'habite l'espace, J'habite le monde 的时候,我与时间(空间、世界)却似乎有着格外亲近的关系。我似乎毫无距离地占据和拥有着时间/空间/世界,我与后者成为一体,与之建立起亲熟的关系。我不仅仅是从时空位置上在后者之内,并且实际地与之打着交道。从这个意义上说,被我所居住的,不是空空的房子,而是与我的身体有着实际的(实践的,感情上的)关系的“属我的”家园。换一个角度说,我们只有在谈论我们的栖居之所的时候(无论是真正的家园,抑或是漂泊中暂时的逆旅),才会用到“居住”这个词。从这个意义上说,我们的身体以朝向世界的方式存在着,也就意味着,我们是在以与世界打交道的方式存在着^[10]。“朝向世界存在”不是一个形上学或认识论的问题,而是一个实存论的问题(同时也是个伦理学的问题)。世界是我们的家园或是异域,我们是这个世界中的主人或者沧海一粟。一切都处在未定的局数之中,而我们所能获得的,是一个观看世界的点。由此出发我们所能看到的,是萦绕在我们周围的

[10] 在此借用海德格尔的表述。海德格尔在《存在与时间》中把日常此在的存在看作是在世界中与世界内的存在者打交道(Umgang)。

带有我们风格、又带着几分陌生感的世界，是一个正在投身世界的身体本身。

第四节 身体作为前人格的主体

作为主体的身体，尽管有着各种能动性、意向性，自发地朝向世界存在着，却仍然是一个生活在缄默的世界中的缄默的身体主体。说身体至此为止仍还是一个缄默的主体，乃是因为这个被我们称为知觉主体的、自身具有能动性的身体至此仍然是一个“匿名的”(anonyme)、“前人格的”(prépersonnel)主体。这个知觉的主体始终以“人们”(on)^[11]的方式在感知和有所作为。许多学者如 R. Bernet, R. Barbaras 以及刘国英先生都指出了身体本身的两个面向，自然的主体与精神的(或人文的)主体，或者说前人格的(prépersonnel)主体与人格的(personnel)主体^[12]。身体本身反映的是主体的“自然生活”(Bernet 语)。在此所言之“自然”乃是作为一切精神存在和文化存在基底的土壤。作为前人格的主体，身体本身正起着这样一种底层架构的作用，他是主体的“精神生活”得以呈现和开展的基础，同时也正是这种“自然生活”中所形成的各种积习的沉淀，造就了所谓的精神生活或者说文化生活。“前人称”的特征，揭示出这个作为基底的主体与其所投向的世界之间有着一种带有矛盾性的共谋关系。似乎在主体与世界之间存在着某种预先的盟誓，当身体本身作为“自然的我”真切地去感知和朝向世界存在时，他似乎只是演绎和延续一段“史前

[11] 法文中的“on”乃是无人称代词，与英文中的“one”用法相类似。在中文中，我们并不能找到一个完全与之对应的词来作翻译，但从日常用法来说，比较接近“人们”这个词的意思，尽管“人们”相比于“on”多了表示复数的“们”。但其实无论是“on”也好，“one”也好，也都包含着泛指的意思，所以在此采用“人们”这一译名。同时，此译名亦可与现在通行的关于海德格尔“das Mann”的译名“常人”区分开来。后者更加强调了此在的非本己状态，而“人们”(on)却并未有这一层含义，而只是强调身体主体作为自然的主体尚未辨别出我、你、他等人格特征时的状态。

[12] Rudolf Bernet: « Le sujet dans la nature: Réflexions sur la phénoménologie de la perception », dans Merleau-Ponty, *Phénoménologie et expérience*. Renaud Barbaras, Merleau-Ponty. pp. 53-54. Lau Kwok-ying: “Intersubjectivity and Phenomenology of the Other: Merleau-Ponty’s Contribution”, *Space, Time and Culture*. pp. 136, 141-142.

史”(PHP,294)。似乎“在我下面,有另一个主体,在我存在之前世界就是为他存在的,他在世界中标出了我的位置。这个被束缚的或自然的精神,就是我的身体,不是作为我个人选择的工具和固定在某个世界上的短暂的身体,而是把一切特殊规定包容在一个总计划中的来源不明的‘功能’系统”(PHP,294)。在这里,应当区分两种“我”(Je),一种泛指任何主体,其实相当于前述的“人们”(on),即“前人格的主体”;而另一种则是第一人称的“我”,在某种程度上我们可以把他看作是一种“自身意识”(conscience de soi),但却不等同于胡塞尔意义上的“自我”(Ego)。梅洛-庞蒂指出身体本身乃是一个前人格的、匿名的主体,却又同时在描述感知经验的时候常常使用“我”这个看似有人称的称谓,两种表述之间似乎有些不协调,但却揭示出一种普通也很普遍的关系。事实上,写作和阅读的经验可以提醒我们,我们总是在不知不觉间使用了“我”或者“我们”这种并非实指说话者本人或包含本人在其中的群体的称呼,在这种情形下,“我”或者“我们”实际上乃是“人们”(on),或许真的包含“我”在其中,或许只是一个泛指的、不具名的称呼。使用“我”、“我们”来代替“人们”,这种常见的现象揭示出人们在自然语言中总是不知不觉地把主体当作“我”的积习,而梅洛-庞蒂恰恰要透过把我的身体揭示为“前人称”的主体,使我们重新认识这个作为主体的“我”,乃是起源于一段前人格的历史,延续着某种前人格的风格和习惯。

将身体看作前人格的主体,着眼于身体介乎主体与客体之间的感知体验。因为这个潜沉在底层的身体本身,乃是一个自然意义上的主体,而并非一个反思的主体或“认识论的主体”(PHP,269)。主体性对他而言,并非他有所了解地一直拥有的东西,而是他在感知体验中逐渐获得的东西。从这个意义上说,前人格的主体是一个“非反思性的我”(le Je irréfléchi),其特征不在于揭示“我”作为人格主体的人格特征,而在于揭示出“我”在起源处作为自然界相对项的感知主体的特征。这个前人格的主体,或者说自然的主体、非反思性的我,从某种意义上说也是胡塞尔《内在时间意识现象学》时期所说的“意识”,广义的意识,乃是我們所能拥有的各种感知、感觉、思虑、体验的流(flux),但却又同时具有海德格

尔意义上的实况性的特征,即他总是在处境中、朝向世界存在着。然而这一切还不足以说明一个真正实存的主体。或者说,主体的意义仅从感知主体与自然世界的联系角度来说,是不足够的。作为朝向世界去存在的实存论的主体,身体本身不应当仅仅停留在沉默的世界中,而是要打破沉默,从自然的主体或前人格的主体发展为人格的主体,有人称的、具名的主体。

自然的主体与精神的(人文的)主体并非两种主体,或者可以截然分开的两个阶段,二者之间如同自然世界与人文世界的关系一样,乃是一种奠基和延续的关系。自然的主体以不具名的方式进入世界、并与世界建立联系,而这一切却是为着一个人格主体与一个人文世界的形成。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》的第一部分不断指出“身体是朝向世界存在的媒介”(PHP, 97)。Bernet 批评说,把身体视为单纯的“媒介”不足以满足梅洛-庞蒂在这部著作中的野心,并且梅洛-庞蒂也很快放弃了这种说法。^[13]事实上,“媒介”(véhicule)这个词的确有些含糊之处。因为当我们使用这种表述,我们通常把被称为媒介的东西看作是某种屈乎两者之间的东西,好比说“身体是朝向世界存在的媒介”,似乎是在说,“身体”是我们与世界之间的一个中介物,这样就又把身体放回到了二元论的传统下,或至少是无形中又将主体看作是精神性的主体,似乎身体与我们是两样东西,而违背了我们就是我们的身体本身的看法。在《知觉现象学》第一部分的后几章中(从第四章起,特别是在第五和第六章中)梅洛-庞蒂更多地把身体看作是一个“记号”(signe)。“记号”在梅洛-庞蒂看来,“不仅指出其意义,而且被这种意义占据。从某种意义上说,它也是其所标示的东西”(PHP, 188)。从这个意义上说,“记号”并非一个好似空盒子一般的载体,而是一个自身在运行中的能动的整体。身体正是这样一个自身能够运行的整体,他不仅仅是被我们谈论的对象,更是那个正在言说和表达的主体。

[13] Rudolf Bernet: « Le sujet dans la nature: Réflexions sur la phénoménologie de la perception », in Merleau-Ponty, *Phénoménologie et expérience*. p. 70.

第五节 身体作为能表达的主体

身体是一个能够表达的主体,这是梅洛-庞蒂解决前人格主体与人格主体关系(同时也是解决自然世界与人文世界关系)的关键所在。在此,我们并不是要在前人格的主体与人格主体之间再区分出第三种形态的主体,即能够表达的主体。事实上,无论是前人格的主体还是人格主体,都是同一个主体,即“身体本身”。不同的只是我们的表述,是我们看待问题的角度。相应地,能够表达的主体也不是“身体本身”之外的又一个主体,而就是“身体本身”。我们并没有办法清楚地区分三者。以正在表达的主体为例,作为能够表达的主体,他凭着对某种话语的了解已经进入了文化的世界,从这个意义上说,他已经是人格的主体;同时,他又是在一个前人称主体的基底上开展着他的表达活动,从这个意义上说,他同时仍然是那个前人格的自然的主体;而从另一方面说,他正在进行的表达活动乃是他跳脱作为自然主体的自身的动作,他是在有所表达的刹那真正进入文化世界的,从这个角度说,他又是正在超越自身、由前人称主体变成人格主体。三者之间乃是一贯的统一的关系。当我们使用三种不同的表述去描述主体,我们并不是要在主体成为主体的过程中做任何机械的切割,而只是揭示出身体本身并非一种一成不变的平均状态,而是在其感知体验中、在其朝向世界的实存中不断地形成自身和发展自身。

在《行为的结构》中梅洛-庞蒂已经指出,表达的行为是人的高级行为与动物性行为有所差别的地方^[14]。同样是某种“有声记号”(signe vocal)对于动物来说可能只是信号(signal),而对于人来说,却是某种表达,是话语。以乐器演奏为例。管风琴演奏者了解乐理,知道音符的意义,但他(她)在演奏过程中,却并不是“一部分一部分地检视管风琴”,在管风琴的某个位置上找到与乐谱中相对应的音符的对应位置。而是在“自己手和脚进行表演的那个空间里,辨认出了与表达价值、而非与确定的音符

[14] 主要参见《行为的结构》(SC)第二章“高级行为”中关于各种行为结构的描述,特别是“象征形式”(Les formes symboliques)一节。SC, pp. 130-133。

整体相对应的各个区域、标记方向和运动曲线”(SC, 131)。演奏者“懂得”音乐是怎样的、演奏是怎样的,他/她不需要一一确定音符在琴弦上的位置,这不仅仅是由于他/她技巧的熟练,而是因为他/她可以在乐谱和管风琴的演奏中捕捉到共同的表达价值,对于二者的对应性,他/她是作为某种结构性的东西整体地领会到的,而不是像动物形成对指令的反射一般,一个信号一个信号地去习得。人可以用不同的形式表达同样的主题,如乐谱与演奏、乃至文学或绘画,都可以是对同一主题的表达,并且人们可以从不同的表达形式中读出相同(或接近)的表达价值。而“动物行为所欠缺的正是这种对于同一主题进行多种表达的可能性,这种‘视角的多样性’”(SC, 133)。从这个意义上说,表达的行为成为从动物行为迈向人的行为(也意味着从前人格的自然主体过渡到人格主体)的一个标志。人在世界中存在,却不是静寂地、沉默地被摆放在某处。人们朝向世界去存在,实际地表现为“身体本身”的表达。

表达(*l'expression*,或动词 *s'exprimer*)在此乃是一种概括的表述,我们暂时还不需要追究到具体的表达形式(如言说、绘画等)。在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂为表达指出一种“动作意义”(une signification gestuelle)或“实存意义”(une signification existentielle)(PHP, 225)。将表达理解为一种动作意义,意味着表达不仅仅被理解为既有的“约定符号”或语词概念,而更加有着先于这些约定和规范的源头。人们并非是在完全学习了语言的发音与文法之后才能够表达。人们要学习语言,总是要多少知道一点所要学习的是什么。如海德格尔所说,人们在发问的时候,总是对“问之所问”与“被问及的东西”抱有先行的了解。对于表达而言,亦是如此。假如我们不是对于“表达”有了先行的领会,我们就无从知道学习语言所为为何。表达的发生并非在各种语言的学习之后。反倒应该说,语言的学习是为了要更好地去表达。从这个意义上说,从既有的各种语言中去寻求“表达”的源始意义,恰恰把二者的关系给调转了。应当看到一种先于各种既有语言的原初的表达,一种源始意义上的表达。而这正是梅洛-庞蒂透过表达的“动作意义”所揭示的。在这里“动作”这种表述为我们指出一种身体本身与其世界间最直接的实存联系。这种“动

作”是最原始的,也是最实际、最具体的。动作意义的源始性,在于它并不曾脱离动作本身。从某种程度上说,动作与动作意义原本就是同一个东西,动作意义包含在动作本身之中,只是在动作做出的过程中这种意义才得以创生。亦即是说,这种动作的意义不是某种构想出来的或凭空被赋予的东西,而是在动作之中自行发生的。如果说,某些动作意义最终成为我们文化之中某种固定化了的的意义,那只是一种后设的规定。追本溯源地说,动作意义还是要依托于动作,在动作作出的情境之中,当下发生。同样地,表达的意义与表达的活动也是维系于一体、不相脱离的。梅洛-庞蒂说,表达乃是“一个真正的动作”(un véritable geste),“它包含着它的意义,正如动作包涵着它自己的意义”(PHP, 214)。表达的意义亦不会因为有了各种语言(以及音乐、绘画、舞蹈等)形式的积淀与固化而脱离表达活动本身。表达的动作,“如同所有其他动作一样,自己勾画出自己的意义”(PHP, 217)。并且,正如梅洛-庞蒂所说,“语言并没有说出除了其本身以外的任何东西,语言的意义和语言是不可分离的”(PHP, 219),在自行表达之际,语言(各种表达)并没有为我们带来任何原本在其自身之外的东西。语言本身并非仅仅是字符和音节。尽管我们或许并不能够道出语言真正的起源是什么,但却可以在言说的体验中领会我们在言说的当下,梗在喉头、溢于眼角眉梢、唇齿之间乃至手部、脚部全身上下不知不觉间的种种动作的意向。我们不知不觉地做出这样的表情和动作,并非仅仅出于发出一两个音节的紧张,而是因为有一种在实存境况中的情绪有待抒发。从这个意义上说,言说的活动更源始的意义可在这种情绪的抒发中被揭示出来。正如梅洛-庞蒂所说,“应该在情绪动作(la gesticulation émotionnelle)中寻找语言的各种最初形态,人就是通过情绪动作将依于人的世界叠加于被给予的世界之上”(PHP, 219)。语言沉积和固定下来的意义,恰恰发源于这些最初的情绪动作的表达。这些固定下来的意义,并不在各种情绪动作之外,而就是这些动作本身的意义,是我们朝向世界去存在的最初的实存意义。

说表达有着这种原初的“动作意义”,也同时揭示出“表达”活动的肉身依托。表达活动正是在身体本身的动作中形成和实现的。如上所述,

表达活动的源始意义并不在于以某些设定好的音节或字符代表某些固定的意义。我们在言说之时发出声音,却并不好像乐器或机器在设定好的音位上机械地发音。我们于喉间发出声音,伴随着额头、眼睛、眉毛、唇齿、面部表情以及手足之间的各种细微的动作,这全部的身体动作共同完成和实现着某种表达。梅洛-庞蒂反复提到塞尚所说的画出巴尔扎克所描述的场景的困难。“巴尔扎克在《驴皮记》中描写一块‘白色的桌布,如同铺着新雪,在桌布上,对称地摆放着插着金色小面包的餐刀’。”(PHP, 230)对于塞尚而言,画出白色的桌布、金色的小面包以及对称摆放的餐刀,并不是什么困难的事情。而难就难在,这桌布的白是“如同铺着新雪”,这餐刀与小面包的关系是“头上插着”,金属质地的餐具头上插着“金色的小面包”。亦即是说,对于塞尚而言,作画并非仅仅是使用学院里学到的各种透视法和各种传统符号的象征意义去制造某种图像,而是画家凭借着他自己的整个身体在作画。画家并非是在描绘他依据学识已经知道的东西,而是在表达他透过其整个身体所感知到的世界。如同梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中“作为表达的身体与话语”一章最后的总结所说,最终我们看到“是身体在表达”(PHP, 230)。表达的动作意义正在于这种身体本身的动作之中。

在此意义上,我们也可反过来说,我们所有的动作,也都正是表达,是我们朝向世界存在的表达。就其原始意义而言,存在(Etre)或实存(exister)本身同样可被理解为一种动作,但却是抽象意义上的动作。它无法脱离各种具体的、实际的动作和情境而被人理解。在此意义上,梅洛-庞蒂指出,“活着(leben, vivre)应当是一种最初的活动,通过它才可能‘历险’(erleben)这样或那样的世界”(PHP, 186)。而我们也并无法纯粹只是“活着”,我们总是“活”在某些具体的情境中,“活”在具体的动作中。从这个意义上说,谈论朝向世界去的存在,不应当仅仅关注“存”的抽象架构,而更应当进入到其“实存”的境况中,发现“活”(vivre)的维度。“活着”是人的最基层的状态。人们说话是在活着,不说话也是在活着,工作或者学习是在活着,无所事事也依然是在活着。只要人们是在“活着”,人们总是在身体的动作中透露出其当下的状态,即使是一个表情、一个手

势、一个眼神,都分泌出意义。之所以如此,正是因为身体是一个具有表达能力的主体(相应地,也是具备理解能力的主体)。表达,从这个意义上说,并不是固定的、约定俗成的符号和套路,而是我们的举手投足,是自身散发出意义的动作,是我们身体自身的神秘的能力。这是一种“意义的原初操作”(opération primodiale de signification),“在其中,表达的活动并不与表达(出的东西)分开存在,各种记号本身也向外发出其自身的意义”(PHP, 193)。“身体正是以这种方式表达出整体的实存(l'existence totale),这不是因为身体是这种整体实存的外部伴随物,而是因为这种整体的实存在身体中实现自身。”(PHP, 193)从这个意义上说,作为身体的“真正动作”的表达,就是身体本身朝向世界存在的具体化和当下化,而作为“我能”的身体本身亦正意味着“存在在其被赋予的处境中的重演(la reprise)和表现(la manifestation)”(PHP, 193)。

作为有表达能力的主体,身体本身不再仅是这个世界中默默无闻的普通成员,他的表达动作为其所生活于其中的世界增添了内容与意义,也为其自身在世界中的存在留下了印迹。这个世界由于多了这些印迹和意义,就不再是单纯的无人的自然世界,相应地,身体本身也在这一记打破沉默的表达动作中蜕变为人格的主体。

第三章 “沉默的我思”:梅洛-庞蒂早期 哲学中隐含的表达论题

根据前两章的分析,可以看到,把身体视为主体,并且是匿名的、前人称的主体,这种看法多多少少为梅洛-庞蒂早期的理论进展造成了一定的困难。一方面,梅洛-庞蒂以“身体本身”作为投身世界的主体,强调了在此所说的主体是一个“具一体”的主体,是在其实况性中的实存论的主体;而另一方面,身体以匿名的方式,以“人们”的方式活动,却又似乎从某种程度上消解了身体的具体人格特征,而将这一知觉主体拉回到一个普泛的形式的主体。之所以在我们看来似乎存在着这样的矛盾,或许是因为梅洛-庞蒂在《知觉现象学》时期的论述中回避了用“自我”(Ego)来作主体的缘故。由于即便是对于那个最切近、最直接领会到的身体主体,他都回避用人们在自然表达中会使用的“我”或“自我”这样的称谓,而是既塑造身体本身作为人格主体,又同时凸显这一人格主体的匿名性、非反思性,这使得关于身体主体的表述呈现出一些矛盾。梅洛-庞蒂尽管仍然常常使用“我”(Je)这一字眼,但他自己也指出,要注意区分第一人称的我(Je)与泛指的我(Je)(*PHP*,400)、反思性的我(le Je réfléchi)和非反思性的我(le Je irréfléchi)(*PHP*,253)。身体作为知觉的主体,只是自然意义的主体,是无人称的、泛指的我,是一个“非反思性的我”,而并非直接就是“我”(第一人称的我)。在成为真正的我(“我的我”)之前,似乎有一个沉默的主体在下面,“我”在成为“我的我”之前,是一种无人称的“一己”(soi)^[1]。第一人称的我能够成为真正意义的具名的人格主体,

[1] 在此,为避免表述上的混乱,将 Ego 译为“自我”,将 soi 译为“一己”,Je 译为“我”,moi 译为“我自己”但会加括号说明。

并不是一件自然而然的事情,或者说,并不是一种先天的能力,而是要在一段体验的历程中才得以实现的。这个第一人称的“我”(“我的我”)的缺席,使得肉身主体与其所投向的被知觉世界间的关联似乎也缺少一个具有明见性的环节,无论一个匿名的身体主体被描述为多么鲜活具体地、实况性地朝向世界存在着,他始终不足以为我们揭示出这种存在,也不足以为我们揭示出他自身。为了由浑浑噩噩的体验流中突破出来,揭示出身体主体与其世界间那尚还在沉默中的、最底部的、最原初层级的扣联,梅洛-庞蒂引入了“沉默的我思”(cogito tacite)这一概念。

第一节 “沉默的我思”

“沉默的我思”在梅洛-庞蒂哲学中,并不是一个得到全面细致讨论的问题。这一概念仅仅出现在《知觉现象学》(PHP)第三部分“我思”(« Le Cogito »)一章中。此后,只有《可见的与不可见的》(工作笔记)中的两条笔记涉及关于此问题的讨论。然而并不能因此而忽视了这一问题在梅洛-庞蒂哲学中的重要性。事实上,从《可见的与不可见的》中两条笔记的批评来看,这一问题恰恰揭示出梅洛-庞蒂全部研究的纽结点所在。

在此,不妨对此问题作一倒叙式的回顾。

在1959年1月的笔记中,梅洛-庞蒂回顾了其在《知觉现象学》中对“我思”的讨论:

笛卡尔的“我思”(反思)是在意义之上的运作,它揭示了各种意义(以及在表达活动中沉积的各种意义本身)之间的关系。因此他预设了一种一己与一己间的前—反思的联系(萨特所谓无意识的一己)或一种沉默的我思(对一己的临近)——这是我在《知觉现象学》中的论述。

我所谓的“沉默的我思”是不可能的。为了拥有“思虑”(在“视看之思”和“感知之思”的意义上)的观念,为了进行“还原”,为了重返内在和关乎某物的意识,必须拥有语词(les mots)。正是通过语词(……)的勾连,我才获得了超越论的态度,我才建构起构建性的意

识……(VI, 222-223)

在同年2月的笔记中,他再度指出:

沉默的我思并没有解决这些问题。正如我在《知觉现象学》中所做的,我没有达到一个解决方案(我关于我思的那一章并没有与关于话语的章节相连),相反,我提出了一个问题。(VI, 227)

这些批评为本来就未曾获得详细论述的“沉默的我思”又添加了几分负面的色彩。说“沉默的我思是不可能的”、“沉默的我思并没有解决问题”,这是否意味着“沉默的我思”对梅洛-庞蒂而言是一个失败的解决方案?是否意味着在这一看似已经为梅洛-庞蒂本人所“否定”的问题上已经不存在讨论的价值?本节的讨论恰要从这些疑虑开始。

首先,值得关注的是,梅洛-庞蒂为什么说“沉默的我思并没有解决问题”。

胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中的那句话——“最初是尚还沉默的经验,为其自身本有的意义带来纯粹的表达”——始终不断地出现在梅洛-庞蒂的著作中。而紧随着这句话,胡塞尔指出,“而真正最初的表达,恰是笛卡尔式的我思(*ego cogito*)”(MC, 74)。如同前一句话在梅洛-庞蒂现象学中所起到的指引性作用,这一句话也为我们揭示出梅洛-庞蒂工作中必将面对的一项追溯最初起点的任务。

梅洛-庞蒂在《知觉现象学》的“我思”(«*Le cogito*»)一章中指出,“我思或者是三个世纪前在笛卡尔的精神中已经形成的思想,或者是他留给我们的文字中的意义,最后,也或者是越出这些文字而显露出来的永恒的真理,但不管怎么说,我思是一种文化的存在,我的思维指向它,多过包围它,正如我的身体在一个熟悉的环境中自我定向并在物体之间寻找路径,而不需要以标明的方式再现它们。”(PHP, 423)对梅洛-庞蒂而言,笛卡尔的“我思”(Cogito)不仅仅是一个我们以外在的方式接受下来的知识或问题,而更是一种我们从自身体验中领会的在沉积中的体验。我们在Cogito三个音节之中所获得的,并非仅仅是某种标定的词义,而是在我们自己身上唤起了某种体验,即我在思虑。无论我是为着什么在思虑,我的

思虑的内容是什么,我总是在知道自己在思虑之时已经有了“我在思虑”的体验。我们是在自身的“我思”体验中领会笛卡尔用 *Cogito* 所说出的意涵,亦即是说,“笛卡尔的我思唯有在我自己的我思中才有意义”(PHP, 425)。然而也正是在我们意识到有“我自己的我思”和“笛卡尔的我思”这样的分别之际,我们为“我思”划出了不同的层级,即作为我的自身体验的“我思”(je pense),与以语言的形式、作为文化存在向我们呈现意义的作为概念的“(笛卡尔的)我思”(cogito)。

作为我的自身体验的“我思”,是一种前人格的、尚还在沉默中的“自身意识”(conscience de soi),它既关乎自身,也同时关乎其他事物,甚至它并非封闭于自身之中,而总是趋向自身、趋向事物、趋向世界。这样一种“自身意识”不是主体以反思的方式通过观察、推论等得来的,而是“通过与存在的直接联系而认识到自身的存在”(PHP, 426)。从这个意义上说,“我思”的体验在自身之中裹挟着一种与存在的联系。

相比较而言,笛卡尔的“我思,故我在”(Je pense, donc je suis)则首先在一种语言联系中向我们呈现出意义。“我们在阅读笛卡尔著作时所得到的我思,是一个被说出的我思,被置入语词中、依据着语词被理解的我思,基于同样的理由,它也是一未曾达到目的的我思”(PHP, 460)。亦即是说,这样一种“我思”悬浮在被设定和被构想的观念之中,有待于一种实际的存在体验而获得最终的落实。换言之,这种以语言形式或者说概念形式呈现的(笛卡尔的)我思,有借于作为自身体验的我自己的“我思”才能得以实现。从某种意义上说,“我通过我思发现和认识到的东西,不是心理的内在性,不是所有现象对‘各种私己的意识状态’的依附,也不是感觉与感觉自身盲目的联系,——也不是超越论的内在,不是所有现象对于一个建构性意识的归附,也不是明晰的思想自身的据有,——而是超越性深层的运动,它就是我的存在自身,它同时开向我的存在与世界的存在”(PHP, 432)。

基于这种理解,我们会发现,这样一种(笛卡尔的)我思,从某种意义上说,并不那么明确地就是一个绝对自明的起点,而只能说是一种“最初的表达”。透过对这种“最初的表达”的发现,梅洛-庞蒂进而在我思之

下,揭示出这种“作为我的自身体验的我思”,即他所说的“沉默的我思”(cogito tacite)。这种“沉默的我思”与我思的区别即在于后者是前者的表达。而之所以这一问题总是没有引起人们重视,乃是由于“表达”本身“总是在被表达项面前被遗忘的”(PHP, 459)。表达具有一种中介物的特征,越是成功的表达,越是在完成使命之际会自身悄然隐退,因而表达之为“最原始的呈现”,却总是表现为“不呈现”。在此问题上,梅洛-庞蒂的突破之处恰恰在于将这一在人们看来似乎不言而喻的、“不呈现的”表达中介问题化,让人们看到这个“中介”自身在我们的各种体验和思想观念之间所作出的贡献,让人们看到,“我思的体验”与“我思的概念”并不能轻易地混为一谈。

梅洛-庞蒂所说的“沉默的我思”属于前表达、前反思的沉默世界的序列。这是一种“我自己(moi)对我自己(moi)的体验”(PHP, 462),而原则上说,在此出现的“我”尚还只是一种“没有性、数、格变化的主体性”,它表现为“一己对一己的示现”(présence de soi à soi)。这是一种纯粹在运作中的思想,是我在任何表达活动或反思活动之前与我自己、我的生活、我生活于其中的世界所建立的最初的联系。我思能够被表达正是由于这样一种沉默的、在先已有的、最初的关乎自身与世界的体验衬托在底下。从这个意义上说,“沉默的我思”是衬托在“(笛卡尔的)我思”概念之下的更本源、更源基的一层。

梅洛-庞蒂将“我思”回溯至“沉默的我思”,并不意味着他的工作只是单向的,向着底层、源头处挖掘。事实上“沉默的我思”的提出恰恰是为了开展从“尚还在沉默中的经验”向着“为自身本有的意义带来纯粹的表达”的建构性的研究。亦即是说,关注“沉默的我思”并不意味着对我思的忘却。梅洛-庞蒂指出:“沉默的我思只有在自我表达的时候,才是我思。”(PHP, 463)在提出“沉默的我思”之后,梅洛-庞蒂预期中的工作似乎在于进一步开展这样一种对“自我表达”的研究。而正如他本人后来所指出的,在《知觉现象学》阶段,正像研究并没有进而展开。亦即是说“沉默的我思”所开启的思路,在《知觉现象学》中中断了。他开启了一个方向,却没有为这一方向提供一种可行的解决方案。这正是“沉默的我思

并没有解决问题”这句话的意义所在。

第二节 匿名的主体与自我问题

“沉默的我思”的概念不能继而转入对一种自行表达的运行的研究,一个重要原因即在于它局限于对一“无人称”(impersonnel)或“前人称”(prépersonnel)的、“非反思性”(irréfléchi)主体的解释中。“沉默的我思”中的“我”,并非是一个真正意义上的人格的确谓,或者说一种“自我”,而仅是一无任何人称差别的泛称。在他看来,“我读‘第二沉思’,而问题就来自我(moi),而且这个我从观念上恰恰并非我的我,也非笛卡尔的我,而是任何正在反思的人的我。依据语词的意义与观念间的联系,我达到这样的结论,因为我思想,所以我存在,但这是一个关于话语的我思,我仅能透过语言的中介抓住我的思想和我的实存,真正的我思应当表述为:‘人们思,人们在’(On pense, on est.)(*PHP*, 459)。被看作“on”的“我”,乃是一无人称性数格差别的“自然的我”(PHP, 239)。如前文所述,“沉默的我思”衬托在我思下面,是更加源始的基底,相应地,这种“无人称的我”也似乎潜沉在第一人称的“我”(“我的我”)下面,“仿佛在我下面有另一个主体,在我存在之前世界就是为他存在的,他在世界中标出了我的位置”(PHP, 294)。这样一个“无人称的我”,在《知觉现象学》中亦即作为“知觉的主体”和“自然的我”的身体本身,“不是一系列心理行为,也不是把心理行为汇聚在一种综合统一性中的一个中心的我(Je),而是一种与自身不可分离的体验,一种‘生命的凝聚力’”(PHP, 466)。在这样的表述中,我们看到,梅洛-庞蒂所强调的是“无人称主体”,是“沉默的我思”中体现出的一己与一己内在的不可割裂的紧密联系。然而假如我们仅从这一向内凝聚的角度出发来谈论问题,也会在不知不觉间让自己陷入理论进展上的困境,即,当我们全身心地聚焦于这种前人称主体所体现出的内在的“生命的凝聚力”和“与自身的紧密联系”时,我们就很难将目光抽离出来,同时从另一个角度去讨论一己返还自身的体验如何进而作为一种源基性的构建要素,对反思的、认识的世界作出贡献。亦即是

说,尽管沉默的经验世界的奠基性对于思想和文化世界的建构而言至为重要,但假如我们让一切都陷入这一沉默世界的序列,我们也很难为这种发生建构提供合理的解释。梅洛-庞蒂在提出了“沉默的我思”之后,却没有沿着这一思路去详细勾画“我”对于最初向自身示现的“我”的揭示,没有勾画出一个谈论自己的我、反思的我^[2],这使得他在《知觉现象学》中的“我思”只能停留在“人们思”(on pense),而不能揭示出“反思”的发生,使得他虽然恢复了一个原初的被感知的世界,但这个世界却是沉默的,尽管已经蕴涵有刹那间冲破沉默而迸发出真正表达的各种可能,却最终从很大程度上说,没有真正进入言说的世界。当然,这并不意味着《知觉现象学》是“失败的”,而只是体现出,在《知觉现象学》的阶段,梅洛-庞蒂只是完成了其最初的工作,即为他的整个计划先奠定一个基底,这在他后来的描述中常常被称作是“沉默的世界”,而在此基础之上,他将致力于对“言说的世界”的发生构建的研究。

从一个“知觉的主体”、“自然的我”,到一个真正人格的“我”,或者说“自我”、“反思的我”,不是一个简单的概念演绎的过程。对于梅洛-庞蒂来说,一个真正的人格“我”并不单纯是直接来自于发生在我自身内部的体验和最原初的自身反思,亦即是说,“人们思”或“一己对一己的示现”的“沉默的我思”作为一个深沉的、源基性的基底,并不能成为“自我”或人格主体之构成和实现的单一来源和唯一构建性因素。在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂实际上并没有真正处理关于“自我”的问题,关于“自我”的讨论发生在谈论“他人”的章节。在他看来,就“我”或“他人”对一个作为“自然的我”的身体最初的呈现而言,“我”并不比“他人”更具优先性。这个“自然的我”此刻“成为一个不偏不倚的观察者,在他面前他人与我自己,作为经验的存在,处于同一个平等的台基之上,并没有出于为

[2] 尽管梅洛-庞蒂在《知觉现象学》第一部分第六章以专章(“作为表达的身体与话语”)说明作为“我能”的身体亦特别具备“我能言说”(我能表达)的特质,说明“是身体自身在言说”,然而与“我思”一章之后的理论进展所需求的超越论层面的关于“表达”/“言说”的讨论相比,第一部分的第六章仅仅揭示出身体在自身之中、而试图逾越自身向外表达和超越的实存论意涵和一种可能性,却并不能够解决在言说中返回自身、或对返回自身的原初经验有所揭示的问题。故而,尽管在《知觉现象学》中存在着这一专门聚焦于表达和话语的章节,梅洛-庞蒂却依然说,“我关于我思的那一章并没有与关于话语的章节相连”。

我的利益考虑的优先性”(PHP, 411)。在这样的架构中,无论“自我”还是“他人”都仅仅作为一种现象、一种原初经验出现在身体自身的视野之中,梅洛-庞蒂由此揭示的不是一个“我的我”以及“我的我”视野中的“他人”,而是一个作为一切个体基底的“知觉主体”在其知觉经验场域中经验到的“自我”与“他人”。因此对他而言,这种“自我—他人”关系并非仅仅发生在“自我”与“他人”两极之间、限定在二者内部,而是借由“身体(二者共同的底层架构)—世界(二者同样不可跳脱的存在处境)”间的联系获得意义。正因如此,关于“自我”最初的体验,作为最源始的自身反思,呈现为一种被奠基起来的反思,“自我”不是一个纯粹向内在世界还原就可以获得的“绝对的根源”,“自我”的形成不仅仅依寓于身体自身存在风格的养成和积淀,不仅仅依于一种主动性的建构,更重要的在于他朝向一个被给予的场域,在其不可跳脱的处境中、在“身体本身”(知觉主体)与“感知世界”的悖论性的交织关系中,被塑造成形的个体得以成形。

基于这种理解,作为最源初的反思,“我自己”出现在“我自己”的视野中,而这种自身回返同时可以从两个角度来理解:一方面,我自己感知、经验到我自己;另一方面,我自己被给予我自己。亦即是说,在此过程中,我并非绝对的主动者,并非唯一的建构性因素,一种来源不明但同时又不可剥夺的被动性已经必然夹杂于其中。我的自我形象是由沉默的身体本身从内部和一种莫名的力量从外部——在世界中——同时刻画和塑造出来。我自己对我自己的最初发现,不单纯是因为我自己必然在知觉朝向内在的场域中率先对自己有所觉察,而是因为我自己已经被给予。在后期的著作中,梅洛-庞蒂更加看重这种“被动性”的力量。在一则讨论“自我—他人”的笔记中,他指出以“自我—他人”来表述这种关系是不够充分的,“桌子的荒谬性在意识发生之处被抹平:并不是由于存在着先于各种认识的认识,而是因为场域的存在。……心灵不能不思想,因为一个场域已经在有某物存在或某物缺席的地方敞开。在那里并没有心灵的主动性,也不存在诸思想的产物,我甚至不是那个在我自身之中、藉由从现前到滞留的过程得以成形的空洞的作者,并不是我让我自己思想,更不是我让我与自己的心对抗。由此,让我从关于经验(Erlebnisse)的哲学出发,

走向关于我们源始奠基(Urstiftung)的哲学”(VI, 270)。或许正是基于这样的看法,梅洛-庞蒂对于“自我”问题,特别是对于借由主体问题的考察而揭示“自我”之发生建构的进路,热情似乎并不是很高。对他而言,仅仅透过主体或主体性的内在构造,是不足以解决这种所谓的“超越论主体”或“自我(反思)”的问题的。在一则1959年10月的笔记中,他写道:“主体性事实上什么也不是,它真正是一片沙漠。对主体起建构作用的,是朝向事物和朝向世界的整体地存在,是不去拥有确指的内在,是作为一般性存在。主体性就是世界入口处的那团迷雾,世界从未驱散它,这正是萨特通过虚无所揭示的真理。”^[3]而在他看来:“那适于此刻被谈论的,那存在着的,正是并非作为投影的纵向的世界,是正在观看的主体,仅仅在其自身运作中言说和思想的主体。这种主体不是意识,也不是自我性,甚至也不是纯粹的否定性,而是话语(Parole)与经验(Expérience)。”^[4]

在此意义上,我们可以看到,由“沉默的我思”所引起的问题,对梅洛-庞蒂而言,并不直接指向一种关于人格自我或主体性问题的研究,而是指向关于话语与经验的研究。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》阶段没有急于将身体塑造为又一个作为“自我”的主体,没有引入一个真正意义上的反思主体,以及相应地没有真正进入一个反思的世界,这不但不意味着他早期工作的失败,反而透过身体这一匿名主体的沉吟,使我们看到身体作为“感知的主体”和“自然的我”却并不天然就是一个“自我”、一个“具构建能力的意识”,一个天然具有同一性的主体,“主体性”本身乃是一个有待获得更深层反思的问题。或许正是在此意义上,梅洛-庞蒂指出,“我透过我思所发现和重新认识到的,不是心理学意义上的内在,不是各种现象内在于‘私己意识状态’的特征,不是感觉与自身盲的联系——甚至也不是超越论的内在,不是所有现象归属于一个具有构成能力的意识,不是明晰思想对自身的占有——而是作为我的存在自身的超越性的深层运动,是

[3] 这一则笔记被标记为“22 Octobre 1959. Personne”,引自由 Renaud Barbaras 最近整理发表的《可见与不可见》的部分未刊笔记,“New Working Notes from the Period of *The Visible and the Invisible*”, in *The Merleau-Ponty Reader*, ed. Ted Toadvine and Leonard Lawlor, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007. pp. 425-426.

[4] Ibid.

与我的存在及世界的存在同时进行的联系”(PHP, 432)。基于这种理解,为了避免过早地对梅洛-庞蒂哲学与意识哲学和主体性哲学的联系下断语,我们至少可以认为,梅洛-庞蒂选择了一条透过构建活动或超越性活动本身,而不是透过具构建能力的主体,去研究构建性和超越性的道路,而这样一种研究的落脚点,即在于话语(表达)。这使得我们可以更明确地了解当梅洛-庞蒂说“我所谓的‘沉默的我思’是不可能的。为了拥有‘思虑’(在‘视看之思’和‘感知之思’的意义上)的观念,为了进行‘还原’,为了重返内在和关乎某物的意识,必须拥有语词(les mots)。正是通过语词(……)的勾连,我才获得了超越论的态度,我才建构起构建性的意识”时所暗示的问题:沉默的我思所提出的问题,有待在一种关于话语(表达)的研究中获得解答。

同时,在《可见的与不可见的》所附较早的工作笔记中,我们看到,梅洛-庞蒂声明,“接下来将要在一定程度上为存在论和哲学做一些限定。这种存在论将建立起一些概念,以取代超越论主体性的概念,以及主体、对象、意义的概念,对于哲学的这种定义将构造起哲学表达自身”(VI, 219);而这样做的目的,最终是为了“重提、深化和修正我的首两部著作——这本应在一种存在论视角中完成”(VI, 220)。这也向我们表明,对于早期提出而未解决的问题,梅洛-庞蒂正试图换一种角度,并且换一套语言来进行重新阐发。而对于这种角度、核心概念与论题的转换的考察,恰恰构成了本书第二部分的研究。

第二部分

探索表达的世界

当梅洛-庞蒂把“我思”(Cogito)视为一种“文化存在”，并揭示出一种比“我思”更为始源的、作为原初直接体验的“沉默的我思”之时，他事实上已经为我们揭示出一种存在于“我思”概念与“我思”体验之间的距离。“我思”的概念并不能够简单地等同于“我思”的体验，它有赖于一种真实的“我思”体验对自身的表达而得以落实。由此意义上说，关于“反思”(我思、思想)这一哲学史传统问题的研究在此似乎并不能顺理成章地进行下去，而是不得不面对此刻阻碍此项研究的新问题，即表达问题。对于梅洛-庞蒂而言，由“我思”体验为自身所带来的表达，并非仅仅意味着一种机械的传递和转达，表达活动本身也参与着这种从体验蜕变为观念(概念)的过程，并且更是一种具有创生性的、有构建能力的作用。正因如此，由“沉默的我思”到“我思”

的过程,意味着思想在表达中“创生”的历程。而相应地,梅洛-庞蒂重返原初知觉经验,把世界揭示为“被知觉的世界”、主体揭示为“往世中去存在”的“身体本身”,也正是要回到一切观念、思想即将诞生的源头,从而能够亲历这种思想的诞生。所以对于梅洛-庞蒂来说,揭示出一个作为开端的“尚还沉默无声的纯粹经验”的领域,并非其工作之全部,而只是奠定了一个基础,在此基础之上,还要看这些沉默的经验如何“为其自身的意义带来纯粹的表达”。亦即是说,在“被知觉的世界”与“作为主体的身体”两个基本论题的基础上(即本书第一部分的主要论题),我们需要进而考察使身体本身及其世界越出其自身沉默的、使得思想诞生于其上的表达的活动。这项考察分两方面进行,即一方面考察语言和话语的活动,另一方面考察绘画的活动。前者旨在为我们揭示出话语本身作为一种较为普泛的表达,在由沉默经验到成为思想、散发出意义的过程中所起到的建构性作用;而后者,则为我们提供了一种如话语一般、却是非语言性的“沉默的声音”,使我们看到各种沉默的表达作为这种建构性活动的力量。

第四章 表达难题的揭示

——走向表达的世界

表达问题是梅洛-庞蒂中期哲学研究中逐渐凸显出来的问题。而事实上,与表达相关的一系列问题在更早的著作中即已初露端倪。在1952年的总结中,梅洛-庞蒂指出,“事实上,这些问题在我1945年的著作中已经显露出来,简单说,从那时起,我们就应追问,对于自然知觉的研究如何赋予我们一种解决这些新问题的可行方法”(*TiTra*, 23)。对于梅洛-庞蒂而言,这意味着,其哲学的建构不仅在于复归原初被知觉的世界,更在于在其中发现“精神与真理之间的一种新型联系”。这种联系并非是由我们的精神先行确定和占有的,而是一种正在成形并显露出来的真理。在此意义上,梅洛-庞蒂认为,为了应对这一问题的研究,“我们首先必须借助一种真理理论,然后是一种交互主体性理论来回答这些问题。我们已经在不同的论文中(如《塞尚的怀疑》、《小说与形而上学》),或者涉及历史哲学的著作《人道主义与恐怖》接触到这些问题,但我们必须完全严格地为其制定哲学基础。真理理论构成为我们目前正在进行的两本书的对象”(*Inédit*, 41-42)。在他所提到的这些文章中,写作于1945年、1946年初次发表于《泉》(*Fontaine*)杂志、并再于1948年作为开篇文章收入文集《意义与无意义》的作品《塞尚的怀疑》(« *Le doute de Cézanne* »),特别透过一种对表达经验的具体研究,为我们展现出梅洛-庞蒂由知觉世界走向表达世界的研究的特殊旨趣与企图。

由于《塞尚的怀疑》是一篇以绘画、特别是塞尚绘画为主题的文章,人们往往将之作为梅洛-庞蒂艺术思想方面的作品来看待,并且总是作为一种可资追溯的文本,与梅洛-庞蒂后期的作品譬如《眼与心》或1959—1961年间的课程讲稿结合起来讨论。然而这样一种依据主题(绘画)来

划定界限的讨论,对于这样一篇写作于《知觉现象学》刚刚发表不久、许多涉及绘画的课程和文章远未提上日程的年代的作品而言,仅仅被看作是梅洛-庞蒂在绘画问题和艺术思想上的早期资源,未免抹杀了这一作品在写作当下自身的创生意义。本章试图通过对这一文本的具体分析和研究,复归到梅洛-庞蒂在其早期著作完成后即将进一步迈向其下一阶段研究——亦即其所谓的“一种关于精神的具体理论(在精神与精神所提供的工具的交流关系中为我们展现精神的理论)”的研究,以及相应的,关于为之提供严格的哲学基础的真理理论的研究——的关键时刻,从而指出这篇看似侧重谈论绘画主题的文章事实上在梅洛-庞蒂的哲学发展脉络中充当着揭示表达论题、用表达论题重塑其哲学语汇和哲学架构的作用。

第一节 塞尚与达·芬奇——遭遇精神分析方法

《塞尚的怀疑》一文呈现出一种独特的对照结构,这是一个非常值得关注的现象。虽然这是一篇以塞尚为主角的文章,但关于达·芬奇的讨论却在全文的后半部分占据了不小的篇幅。熟悉梅洛-庞蒂著作的人们往往会对他关于塞尚的研究保有深刻的印象,因为梅洛-庞蒂不但从不掩饰对这位画家的兴趣和青睐,并且几乎在其全部重要作品中都频繁地借鉴塞尚的实例或关于塞尚的研究。相比之下,达·芬奇的形象在梅洛-庞蒂作品中并没有那么突出,梅洛-庞蒂并没有真正透过任何讨论为达·芬奇立传,也没有像谈论塞尚、克利或马蒂斯那样对达·芬奇画作或著作加以主题化的研究和讨论。然而尽管如此,梅洛-庞蒂对于达·芬奇的关注毕竟还是透过一些间接的讨论,即透过对达·芬奇的两位重要解释者——弗洛伊德和瓦莱里——的批评和讨论,呈现为一种或许尚还在隐藏之中、但却饱含着热切的探索。《塞尚的怀疑》一文中所呈现的这种对照结构,恰恰就是这种探索的集中体现。

在文章开篇,梅洛-庞蒂这样描述了塞尚作画的过程:

为了(画成)一幅静物画,他需要一百次的工作,而一幅肖像画

则需要一百五十次的改动。我们眼中的作品,对他来说,只是对绘画的尝试和接近。(SNS, 13)

熟悉塞尚生涯的人们或许会认为这几句话多多少少对画家犹疑不定的性格有所暗示。塞尚最密切的朋友,左拉(Emile Zola)以及贝赫纳(Emile Bernard)曾经对老年塞尚的言行有大量的记述,在他们眼中,他总是畏惧与陌生人的身体接触、难以相信别人并且认为生活是可畏的。他们甚至认为正是塞尚性格上的这些弱点最终导致了他在绘画事业上的失败。然而,梅洛-庞蒂却并不同意这样的推断,在他看来,“这些推断没有为作品的意义带来任何正面的解释……左拉与贝赫纳之所以认为塞尚是失败的,极有可能是由于他们投注了过多的精力在心理学和对塞尚的个人认识上”(SNS, 15)。亦即是说,在左拉与贝赫纳的研究中,对朋友性格方面的关心已经多过了对一位画家创作方面的研究,他们的研究与其说是对塞尚绘画最有力的诠释,不如说更是在研究一种带有病症的性格如何影响了塞尚的绘画。

同样,对于塞尚在作画中所表现出的这种犹疑和踌躇,梅洛-庞蒂则持有完全不同的见解。在他看来:“塞尚的犹疑与孤独,从本质上说不能通过神经性的构造、而应该通过其创作意向来解释。遗传基因因为他带来了丰富的感知、激荡的情绪、对切望或神秘莫名的情感,它们打乱了塞尚所想要的生活,把他从人群中分离出来;然而这些生就的本性并不能创作出一幅作品,除非通过表达的活动,对于这些困难以及对表达活动本身的特征而言,它们一样地没有意义。”(SNS, 25)亦即是说,遗传基因或者一个人生就的性情,并非必然决定着他的创作。我们反而应该说,往往正是由于我们在先已对作品和画家的生涯有所了解,我们才会对二者间的关系作出推测。故此前面所谓画家生活对其创作的“影响”,往往出自于一种事后的分析,而非画家如此创作的必然原因。正是在此意义上,梅洛-庞蒂说“他的创作并不是由他的生活所决定的”(SNS, 25)。而这并不意味着对画家创作与生活间联系的否定。梅洛-庞蒂在后文中谨慎地补充说,“尽管生活不能说明作品这是毫无疑问的,而它们之间的相互关联也同样是毫无疑问的”(SNS, 26)。基于这种考虑,对梅洛-庞蒂而言,探

索艺术家的世界,既不完全是从艺术家的生涯出发,也不完全是从具体的作品分析出发,关键在于着眼于盘亘在艺术家创作及其生活之间的那种“悖论式的”张力。正是在这样一种考量中,梅洛-庞蒂的研究与弗洛伊德及其精神分析的方法建立了联系。

对于弗洛伊德著名的达·芬奇研究,梅洛-庞蒂给予了一些正面的评价:

无论弗洛伊德的各种解释是多么的随性,都不能因而丧失了对精神分析式的直观的信心……精神分析与自然科学不同,它并不给予我们必然的因果联系,而是指出各种在原则上可能的动机性的联系。(SNS, 24)

亦即是说,尽管弗洛伊德对达·芬奇生活经历及其在绘画、发明和科学研究方面的特殊兴趣的解释并不见得总是令人信服,但他却无论如何给我们带来了解释事情的一种新的向度,即由事情的内里去寻求解释,从一种内在于联系自身的创生之中寻求解释,而不是事后在各个事件之间建立一种外部的关联。

这样一个在内创生的源头、这种动机性的联系,在弗洛伊德的解释中往往归根于作为一切人类实存活动之底层架构的“性”。对于这种解释,梅洛-庞蒂也有独特的理解,在他看来:

不管弗洛伊德在理论上宣称的是什么,精神分析实际上不是用性欲的底层结构来解释人,而是在性中重新发现以前被当作意识的关系和态度的那些关系和态度,精神分析的意义不在于把心理学变成生物学,而是在于在被视作“纯身体性的”功能中发现一种辩证的运动,把性纳入人的存在。(PHP, 184)

这意味着,梅洛-庞蒂在弗洛伊德及其精神分析方法中所发现的,是一种透过在其原初底层架构中、在与其自身生命(生活)内在的维系中解释人类实存的源始动机的探索。弗洛伊德强调了人的生命(生活)体验与其作品间的相互联系,但这并不意味着他要明确地依据作品来解释生命(生活),或反之依据生命(生活)解释作品。二者之间似乎存在着一种交互

的、辩证的相互影响。或许正因如此,对于梅洛-庞蒂而言,弗洛伊德非但不是用一个确切的答案将各种事件引向某种确定的解释,反而更是为各种可能性打开了一个开放的场域。正如他自己所说,“精神分析没有使自由变得不可能,它教我们用更具体的方式思考这种自由……”(SNS, 32)。

然而可惜的是,尽管弗洛伊德让我们回到更加原初的处境中去,回到活生生的、尚在其自身生发之中的事件,但他却不能够为事件之创生提供正面的解释,不能为艺术家的创作动机提供正面的解释。他所揭示的是艺术家的创作与生活之间不可割裂的内在生命联系,并且在这种内在的生命联系中蕴涵着一种促发创作的动机性根源,然而这只是一个开放的可能性的场域,而并没有击中要害。或许这世上还有其他与达·芬奇有着相同经历和相同命运的人,然而最终真正成为大师和天才的达·芬奇却是唯一的。达·芬奇的生活经历与其创作之间存在着内在深刻的联系,但仅仅凭借这样的生活经历并不必然导向这位艺术家—科学家的巨大成就。精神分析的尝试最终不能够为这个唯一的达·芬奇的创作提供充足的解释。或许正因如此,梅洛-庞蒂转向另外一位达·芬奇的解释者,保罗·瓦莱里,来寻求一种着眼于发生建构层面的解释。

第二节 瓦莱里的达·芬奇研究

在瓦莱里的笔下,达·芬奇呈现出另外一种样貌:

一个纯粹自由的怪胎,没有情妇、没有债主、没有逸闻趣事,也没有什么历险……他是各种方法的主人,随心所欲地做他想做的,一厢情愿地带着一种超凡的优雅从认识走向生活。他别无所求,只是探究他所从事的事情,艺术的运作如同呼吸活动或生存一样并不会超出他的认识。他找到了一种“中心态度”,由之出发人们可以同等地去认识、去行动、去创造,因为行动与生命已经化作各种演练,与认识的分化并不冲突。他是一种“智性的力量”,是一个“精神的人”。(SNS, 28)

对瓦莱里而言,达·芬奇的独特之处,不在于一个普通人的生活经

验,而在于一个伟大的精神。他所要做的,是“试图展示出一段智性生活的各种细节”〔1〕。瓦莱里当然并不曾忽略艺术家生活与其创作之间的内在一致,然而他要强调的是真正促发创作的东西,他想要直接切入创作的决定性环节,因为正是这个决定性的环节引导着艺术家从无中创造出了有。从这一点看,瓦莱里事实上已经在尝试后来现象学家们通过哲学研究所开拓的事业,即追本溯源,从创生的层面解释创作。在他自己的描述中我们可以清晰地看到这种尝试的意图:

对于人类各种成就的曲解恰恰就在于对于其发生(起源)的漠视……如果我们不打算相信精神是彼此之间有着深刻差异的,就如同其产物所使之显现的那样,那么对于各种起源的研究就是必需的。〔2〕

由此看来,瓦莱里对达·芬奇的研究,侧重于发掘他借以建立整个世界的那个方法,换言之,也就是前文所说的那种“中心态度”。“方法”在此并不意指某种具体的手段,而是意味着一种对统一、和谐、内在一致性的追求,意味着对一种“穿透各种感性印象、导向‘世界’之建构的逻格斯”的追求〔3〕。正是凭借着这种作为“中心态度”的“方法”,达·芬奇的工作表现为一种建构整个世界的努力。在瓦莱里看来,他“意图创造一切事物:他思考的对象是整个世界和精确性。……他把自己沉入那些对所有人都存在的东西的深处,但却把自己抽离出来以进行研究。他融入各种习惯和自然的结构,从各个角度研究它们,最终,正是他自己促成了这种建构、列举和运动”〔4〕。对瓦莱里而言,构建整个世界的的能力几乎完全归功于他的英雄,归功于那个伟大的精神。无论是在作画、做研究,还是在发明和试验,达·芬奇都沉浸在那个即将被他自己构建起来的世界之

〔1〕 Paul Valéry: *Introduction à la method de Léonardo da Vinci*, Paris, Gallimard, 1957. p. 13.

〔2〕 Ibid, pp. 14-15.

〔3〕 Ibid. 在同一页的边注中,瓦莱里补充解释了他在此所谓的“世界”(l'univers)的意涵:“世界——更确切的表述应该是普遍性(universalité)。我所希望说明的并不是‘世界’一词通常所指的那种神话般的整全,就好像一切事物都归属于一个体系,这个体系(通过假设)限制着所有这些事物。”

〔4〕 Ibid, p. 12.

中,这个世界是如此地谐和完美,甚至每一个细节都是那么的精准。“方法”、“中心态度”、“逻各斯”在此意味着达·芬奇创造世界的核心因素,这是作为主人、创始者的达·芬奇为这个世界所平添的东西。这不是什么具体的物件或形象,而是一种统一性,并且是一种好似数学原理一般严格而又放之四海皆准的统一性。正如瓦莱里所言,“这种逻格斯谐和地统摄着那些不相一致的部分,它是如此之严格,以至于它能够为一切生命和自然提供建议”〔5〕。

至此,我们已经看到对于作为艺术创作之典范的达·芬奇的研究进路。正如瓦莱里已经注意到的,“一个传记作者或者经历其主角的生活,或者就要建构他,这两种进路注定是逆向的”〔6〕。弗洛伊德的研究让我们回到一个向着所有可能性开敞的更加原初的处境,他让我们看到的是各种可能的联系,但却没有为创作的动因提供正面、具体的解释。而从另一方面看,瓦莱里的研究则聚焦于创作的构思和构建这一核心问题上,他直中要害,侧重于从正面建构的角度为创作提供解释,但却又面临让“建构”沦为“虚构”的危险。但无论如何,瓦莱里致力于从起源和创生的角度揭示事物的努力与梅洛-庞蒂的研究有着共同的旨趣。后者只是对他过于强调“精神力量”的作用不尽赞同,认为这毕竟对生活与思想之间的内在联系有所割裂。在梅洛-庞蒂看来,这样一种对“中心态度”的追求也是“年轻的瓦莱里的谜”(NC,175)。瓦莱里本人后来也承认,“方法”这个词或许用得有些过重的〔7〕。创作对于梅洛-庞蒂而言,不可能仅仅取决于“精神力量”的激发,他在最后的著作《眼与心》中所说的几句话或许正是在回应瓦莱里的这种解释:

瓦莱里说,画家“借出自己的身体”。事实上我们也无法想象一个精神如何作画。正是通过将自己的身体出借给世界,艺术家才得

〔5〕 Paul Valéry: *Introduction à la method de Léonardo da Vinci*, Paris, Gallimard, 1957. p. 12.

〔6〕 Ibid, p. 15.

〔7〕 Paul Valéry: « Note et digression (1919) », in *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris: Gallimard, 1957. pp. 71-72. 在这篇笔记中,瓦莱里指出:“事实上,方法这个词用得太重了。方法使人联想到某种充分取决于操作行为的秩序,而我所想要的只不过是对于我的精神中的所有问题进行转换的独特的习惯。”

以将世界变成画作。(OE, 16)

亦即是说,梅洛-庞蒂既不认同把对艺术创作的动机归因于画家早年的生活经历或性格上的病症,也不倾向于夸大画家理性的那一面,即精神的力量。对他而言,一个伟大的画家既不是疯子,也不是神,而只是一个在其自身生存境遇之中的人,充其量他只不过比别人更多地关注那些与视看(或视见性)有关的东西,仅此而已。或许正是出于这种考虑,梅洛-庞蒂在批评了“年轻的瓦莱里”对精神力量的夸大之后,紧接着指出,“在达·芬奇处也同样有着可见者的光辉”(NC, 175),可惜对于这句话梅洛-庞蒂似乎没有更加详细的展开,至少在目前可见的手稿中,这还只能说是一个引人深思的小小的提示。

第三节 表达难题的揭示

至此为止,作为一条隐含的线索,梅洛-庞蒂的达·芬奇研究引领着我们走向他对塞尚难题的揭示和反思。正如前文所指出的,对于梅洛-庞蒂而言,选取塞尚为研究的典型个例,并将之与达·芬奇相比照着来研究,这决不是偶然,而是一种有意的构思。尽管我们在梅洛-庞蒂对塞尚的描述和弗洛伊德对达·芬奇的描述之间也看到许多共同之处,特别是他们对画家在作画中长时间的踟蹰、以及这些伟大的画家总是使画作停留在未完成状态的现象的大篇幅描述。然而对于艺术家创作中所表现出的这些共同特质,尚不是梅洛-庞蒂在此刻最为看重的。他更加想要突显的是作为典范的塞尚对他而言的特殊意义^[8]。与弗洛伊德和瓦莱里不同,梅洛-庞蒂既 not 通过全然外在于绘画的东西来为画家的迟疑找理由,也不把画家看作是绝对的主人,可以不假思索地排除他所遭遇的困难,从而成功地获取他通过绘画所要追求的东西。相反,梅洛-庞蒂更愿意去揭示画家所遇到的难题——表达的难题:

[8] 在《意义与无意义》的序言中,梅洛-庞蒂称“在说明表达和交流如何得以艰难地达成的问题上,塞尚是一个很好的例子”(SNS, 3)。

塞尚的困难是说出第一句话的困难。他认为自己无能为力,因为他并非万能,他不是上帝,却又想要画出世界,想要将世界完全变成景象,让人们看到,这个世界是如何触动我们。(SNS,25)

身为凡人,却又同时怀抱着在绘画中创建整个世界的梦想,或许这就是塞尚的难题所在。作为一个想要创造世界的凡人,他的一生总是处于一种两难的境况之中,总是在摸索,总是即将接近终点,却又总还是有一段距离。倘若我们说塞尚陷落在这一困境之中,这并不意味着我们认为塞尚的追求是失败的,而是恰恰在揭示这个作为凡人的画家自身所处的生存境遇。在此意义上,梅洛-庞蒂不同于此前的两位诠释者,在一种生存论的诠释中寻获进路。正如他在《塞尚的怀疑》中所说的,

在精神分裂症的形成与塞尚的作品之间存在着一种联系,因为作品揭示出一种病症的形上学意义——精神分裂症在此被看作是将世界还原为各种凝固的表象之整体,并且悬置一切表达性的价值;精神分裂终将不再是一种荒谬的事实或是一种以成为人类存在之一般可能性为归宿的命运,这样说是因为人类最终要面对一种悖论,即表达现象。最终,成为塞尚与成为精神分裂的变成了同一件事。(SNS, 25)

塞尚终将面对表达的悖论,他不可能先行地对将要诞生的世界有整全和确定的把握,却又注定要去把世界的秘密揭示出来。面对表达的难题,他选择了去作画,或者至少可以说,他始终没有放弃作画。去面对表达的难题,而不是逃离这种困境,这是一个画家自身的宿命。作画已经成为画家赖以生存和生活的“方法”,已经成为他们对世界最原初而感性的“反思”。从这个意义上说“塞尚的怀疑”这一标题所揭示的恰恰在于画家在作画进程中的反复考量和思索。如同塞尚所言,画家“在绘画中思考”,而这种思考并不是通常意义上的那种纯粹智性的精神活动,而更是一种“感性的思考”,一种在感性活动运行中的思考。这种思考不可能在绘画活动之先而获得先行的勾画,而是在绘画之中、以绘画的方式勾画出自身。

在此意义上,梅洛-庞蒂的这段话更加耐人寻味:

在巴尔扎克或在塞尚看来,艺术家不满足于做一个被豢养的动物,他从文化开端之时便承担着文化、重建着文化。他说话,就好像他是第一个人在说话;他作画,就好像从来没有人曾经作过画。于是表达不能像思想已经澄清的那样转译,因为清楚的思想是已经在我们之中或者在他人那里被说出的。“构想”不能够先于“实行”。在表达之前,除了一团模糊的狂热外什么都没有,唯有当作品已完成和被理解,才能证明人们会在里面找到什么,而不是什么也没有。(SNS, 24-25)^[9]

在此,我们可以再一次看到梅洛-庞蒂对瓦莱里的一种隐晦的反驳。尽管他也同样地试图去探究一个文化世界的构建进程,但却也同时抱持着一种警醒,即这种建构决不是一个主体独自、完全主动的施为。这种建构在表达的活动中,但同时也是在表达的积淀中获得创生。塞尚并非真的可以旁若无人地去自由发挥,倘若他可以假装这世上从来没有过别的绘画,可以把自己当作第一个作画的人,那么作为开天辟地的造物主,他所面对的将是开辟鸿蒙、打破混沌的绝对的光明,而不是几乎把他拖入怀疑深渊的无法逾越的困境。然而事实上,终其一生塞尚都没有对自己作为画家的生涯产生真正确定的信心,他知道自己不是天才,他只是在努力地向自然学习一切视看的奥秘,他从未忽略过其他绘画,其他的绘画是他学习的资源,也是困锁着他的束缚,正是面对着这些对于世界奥秘的各自不同的揭示和描画,他才要搏出自己的真理。他用尽自己毕生的心血去创作,在这种创作中凝结着的是构建与积淀互相交织、互为奠基的艰涩的进程。亦即是说,建构并非好像青年瓦莱里所描述的那样,是一种富有主动性的、一往直前的单线运动,一个画家仅凭一己之力即可以构造出整个世

[9] 在此段文字现有的中译本中,animal cultivé 被误译为“文化动物”(animal culturel),现改译为“被豢养的动物”。Conception 被译作“感受”,而根据上下文,当译作“构思”或“构想”更合乎文义。因为梅洛-庞蒂本人认为,就思想与语言间关系而言,思想是不会在被说出之前预先存在的,而是在言说的过程中才真正实现出来的。所以在这里,有“‘构想’不能够先于‘实行’”之说。另,expression 一词在中译本中被译作“表现”,在此统一译作“表达”。

界,甚至这种构造可以如科学般严格和精准,可以毫无阻滞地在一种理想化的氛围中获得实现。在此,对梅洛-庞蒂而言,这种建构更是同时在具有主动性与被动性的活动中,以一种既前进又不失回护的方式展开。画家与其说是在创造世界万物,不如说是在揭示让他自身在世界之中安顿下来、与世界相处起来的秩序或维度——不管这种相处是平和的,还是冲突的。在后来的法兰西学院课程中,梅洛-庞蒂说:“每一种绘画都是一种维度性的创造”(NC, 52),恰恰是对这一观点概括的表述。一个画家并不是视看世界唯一的主人,他们探索这个世界,把他们各自独有的视角和发现展示出来。在作画的过程中,他们在养成和塑造自己作为画家独有的姿态和风格,也同时是在从他们所归属的传统和文化中不断地学习、借取并最终陷落在其中。

第四节 表达与风格

梅洛-庞蒂在绘画的表达中所发现的这种建构活动,在其后来关于“风格”概念的阐释中获得了一种具体化和延续性的展开。

在《间接的语言和沉默的声音》^[10]一文中,梅洛-庞蒂借马尔罗的观点表达了这样的看法:

画家放入绘画中的东西,不是直接的我,感觉的细微差别本身,而是他的风格,画家用他的风格景象自己的作品,也用他的风格景象其他画家的绘画或世界。(S, 84)

风格并不是画家所刻意追求的东西,他的每一特定的主题、别具一格

[10] 此文原为梅洛-庞蒂在20世纪40年代末至1952年之间计划写作的《世界的散文》(*La prose du monde*)一书的主体部分,在这一著作计划搁浅之后,此文作为这一计划仅存之硕果,由作者本人修订后于1952—1953年,以连载的方式发表于《现代》杂志,并于1959年再度被当作首篇文章收入文集《符号》(*Signes*)。如今可参考此文的两种形式出版的版本:“Le langage indirect”, in *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969 (《间接的语言》,见《世界的散文》,杨大春译,北京:商务印书馆,2005年);“Le langage indirect et le silence”, in *Signes*, Paris: Gallimard, 1960 (《间接的语言与沉默的声音》,见《符号》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2003年)。

的笔触以及色彩的基调和画面的安排,都并不是仅仅以、并且有意识地以获得一种风格为目的。相反,对于风格的关注,往往并不出现在正在作画的画家的视野中,因为他们“总是忙于表达他们与世界间的交流,而来不及为风格而感到自豪,风格对他们来说总是在不经意间诞生”(S, 53-54)。在此意义上,对于风格的理解体现为两个方面:一方面,对于画家而言,风格不是有意识形成的东西,它在画家在世界中栖居、与世界打交道的实况性的生存演历中、在画家个人的成长和成熟过程中默默地积淀着;另一方面,对于画家以外的人而言,也可以说,对于“他者”而言,风格似乎在说话,他把画家自己对于世界的观看、对世界的重新塑造宣示出来,把画家自己看待世界和与世界打交道的方式借给大家。正如梅洛-庞蒂所说:“即便是画家已经走上了绘画这条路,甚至即便是画家已经从某种程度上说成了大师,与他的风格一起呈现给他的东西并不是一种方式,也不是他所能发明出来的某些步骤或习惯动作,而是一种也能为他人所辨认的表达模式,而这种表达模式对他本人而言只是他自己的侧影或习惯的姿态,很少会进入他自己的视野之中。”(S, 53)

基于这种考虑,风格概念与表达难题一样,为我们揭示出一种朝向世界的多层次的建构——它既是在一个“自我”的内在的、人格的建构框架之中,同时也宣明了一个通向人群中去、通向文化和历史世界中去的切入点。如果说表达难题的发现,好比是梅洛-庞蒂中期哲学的开场白,为我们彰显出表达世界开裂的一道罅隙,吸引着我们去探险,那么对于风格概念的研究则进一步为我们展示出这种研究的可能性和在梅氏哲学中的延续性。塞尚对梅洛-庞蒂而言是一个“好例子”,因为他展示出“表达与交流是如何艰难地最终达成”。这意味着梅洛-庞蒂并不是一个仅仅满足于揭示困境的哲学家,他更加需要去努力寻求画家最终赢得了什么,去回答“为什么绘画最终道出了什么,而不是什么都没有”。从这个意义上说,他对风格概念的发展事实上也是对上述问题——塞尚(或画家)如何最终在踟蹰中有所赢获——的一种正面的回应,是对表达难题的一种延续和乐观的发展。

同时也是在这样一种对于风格概念的研究中,我们也可以看到有关

达·芬奇研究的再度回应。同样是在《间接的语言和沉默的声音》中，梅洛-庞蒂指出：

画家与其生活的关系属于同一种秩序：画家的风格并非就是他生活的风格，然而他在表达中勾画他的生活……达·芬奇之所以没有成为悲惨童年经历的无数受害者中的一员，不是因为他一只脚踏入了彼岸世界，而是因为他成功获得了一种将自己所历验到的一切化为对世界的解释的方法——不是因为他没有身体或视觉，而是因为他在自己的语言中构建着这种身体和生命的处境。（S, 64）

在我们的眼中，达·芬奇是绘画巨匠，是天才，而不是精神失常的病人，那是因为他最终赢得了自己的语言，赢得了自己的风格，这种语言和风格不仅能够为他人所读解，而且甚至成为受人崇拜、让此后几个世纪的画家都无法逾越的典范。在此意义上，风格意味着画家自实际生活和现实世界的纷扰中最终有所赢获，这种赢获不是任何具体成果或实际利益的取得，而是对一种生命历程呈现出意义。对于达·芬奇，或是对于塞尚，甚至对于凡·高而言，生活，就是透过作画去生活，绘画塑造着他的世界和他与世界连接起来的方式，而“以绘画的方式生活，仍然意味着呼吸这个世界上的空气——毕竟画家首先是在世界中看到有待他去画的东西。”（S, 64）

至此我们看到，梅洛-庞蒂关于表达和风格概念的研究，与其说是在提供一种艺术理论，不如说更是在揭示一种人的生存处境，甚至可以说，这种研究已经在其深处触及梅洛-庞蒂后期哲学中更加看重的存在的“不通透”和“存在的厚度”的问题。在稍后的关于胡塞尔《几何学起源》课程的讲稿中，梅洛-庞蒂谈及对其整体哲学发展而言，存在着一种“身体—世界—真理—语言—历史，人”的构架。今天看来，这一框架中的许多环节，譬如“真理”、“语言”、“历史”乃至“人性”都并不是他单独展开的论题。这些论题是相互扣连在一起的。并且从梅洛-庞蒂对表达现象最初的探索开始，这些问题即已经以一种交织的方式纠结地展现出来。从这个意义上说，梅洛-庞蒂中期哲学对表达问题的集中研究已经可看作是他此后哲学图景的一个缩影和预告。而从另一方面说，对于表达问题的研究也

只有在与“真理”、“历史”、“人文世界之建构”等问题扣连起来讨论的时候,才能够展现出其深刻的意涵。这或许就是梅洛-庞蒂在 1952 年对自己的研究进行展望和规划时所看到的关键问题:“关于知觉的研究只能告诉我们一种‘坏的含混性’,一种有限性和普遍性、内在性与外在性的混杂。然而,在表达的现象中还存在着一种‘好的含混性’,这是一种让那些看起来不可能的各个殊别的要素成为可能的自发性,一种把诸多单子聚合在一起、把过去与现在、自然与文化聚合为一个整体中去的自发性。”(Inédit, 48)

第五章 重返话语

——关于语言表达的现象学考察

在《知觉现象学》讨论“身体”的第一部分的结语中,梅洛-庞蒂指出:“实存(exister)一词有且仅有两种意义:作为事物实存,或作为意识实存。而身体本身的体验则为我们揭示出一种含混的实存。……含混性蔓延在整个感知世界中。”(PHP, 232)由身体所揭示出来的、并在整个感知世界中蔓延着的这种含混性,不仅仅意味着明晰性的反面,也不单纯是一种关于状态的描述,而更是梅洛-庞蒂始终希望揭示和研究的实存本身最现实的存在模式。而身体的这种“含混性”,自《知觉现象学》写作的较早阶段起,就被梅洛-庞蒂认为能够在关于表达和赋意活动的考察中得到最好的揭示。在《知觉现象学》第一部分第五章“作为有性存在的身体”中,梅洛-庞蒂已经预告说:“重返作为身体与精神借以获得交流之环境的实存,并不意味着重返意识或重返精神,实存论的精神分析不应成为恢复唯灵论的托词。随着对属于语言和被构成思想的世界的‘表达’和‘意义’的进一步研究,我们会更深入地理解到,我们刚刚未经批判地使用了身体与心理现象间的关系,而身体的体验将反过来让我们去重新检视它们。”(PHP, 187)紧接着,在第六章“作为表达的身体与话语”中,梅洛-庞蒂继续指出:“我们已在身体中发现了一种有别于科学对象统一性的统一性。在身体的性功能中我们揭示出一种意向性和赋意的能力,而随着对话语现象和明确的赋意行为的研究,我们将有机会最终超出传统的主客二分法。”(PHP, 203)可以看出,关于表达和话语的考察,在《知觉现象学》中首先担负着一种使命,即具体地揭示一种以含混的方式展开的实存,这是一种深刻的统一性,“好的含混性”,而不是把分离的各部分笼聚在一起的“坏的含混性”。

基于这种理解,梅洛-庞蒂关于表达和话语的研究,更重要的在于揭示一种“好的含混性”的期待,而不仅仅在于为语言自身或各种明确的表达事实寻求清晰的界定。从这个意义上说,梅洛-庞蒂关于语言性表达的研究,并不是致力于一种当时已经风靡欧美的语言哲学式的研究,而更多地关注语言与思想、与话语、与沉默间的联系,并在这些联系中揭示存在的含混性。

在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂通过对失语症和颜色名称遗忘症病例的分析,回顾了经验主义心理学和理智主义心理学关于语言的看法。在他看来,二者虽在表面上,就话语活动中意义的产生之来源,提供了相反的解释,亦即前者认为语言意义要依赖词语表象(l'image verbale),而后者则主张抛弃词语表象却依赖能思维的主体去为话语活动中的意义创生提供说明,然而从根本上说,二者的观点都是建立在“词语本身”不具有(avoir)意义的前提之下,只有在“词语对它们而言不具有意义”(PHP, 205)^[1]这一点上二者是一致的。对于二者而言,“词语不缺少意义,……但词语没有这种意义,不拥有这种意义”(PHP, 206)。经验主义心理学“处于有意义的词语之内”,将语言理解为一种词语表象在我们自身之中引发的一种内部活动;而理智主义心理学则“处于有意义的词语之外”,把语言看作是有思维能力的主体在“真正的命名”中所给予的符号体系。这两种传统总括来说,都是在语言之外为之寻求解释,而并未真正回归真正的言说活动本身以为之探求根源。而之所以会这样,则是因为两种传统皆想当然地将语言限定在其最普泛的意义之中,即将语言理解为“一种理性的存在”(un être de raison)(PHP, 204),而未真正对之做出反省。故此,对他们而言,词语只是“一种内部认识的外部符号”,“语言只不过是一种发音的、有声的现象,或关于这种现象的意识,在所有情况下,语言只不过是一种思维的外部伴随物”(PHP, 206)。一切意义全部归于思

[1] “具有”在原文中为斜体字,本文依原文强调之意而加重字体。关于 avoir(有,拥有,具有)一词的重要性,梅洛-庞蒂在《知觉现象学》第一部分第六章开篇已经指出,即他要强调“有”的存在意义,强调“有”所揭示出的主体与其语词间的关系。从这个意义上说,语词“有”意义,不仅仅意味着语词被赋予了意义,而更是在说语词自身内在地“拥有”、“具有”或“据有”意义。(详见 PHP, 203)

想,而语言只不过是一个空壳(*une enveloppe vide*)。针对于此,梅洛-庞蒂指出,“人们用‘词语有一种意义’这一简单命题即可超越理智主义与经验主义”(PHP, 206)。即当我们肯定话语本身据有意义,上述两种解释便失去了其立足的基石。

然而一句“词语有一种意义”却并非那么轻易可以做出的论断。梅洛-庞蒂通过厘清自己与马塞尔对“在”与“有”两词用法的差别,特别谨慎地说明了他对于“有”这个词的特别理解。在他看来,“马塞尔在较弱的意义上使用了‘有’这个词,用‘有’表示一种归属关系(如,我有一栋房子,我有一顶帽子);而一上来就在‘朝向……存在’的实存论意义上使用了‘存在’这个词(如我朝向我的身体存在,我朝向我的生活存在)。我们则选择在较弱的意义将存在用于指称或陈述事物的存在(如,桌子存在着,或桌子上大的);而用‘有’这个词表示主体藉以投诸自身的联系(如,我有一种想法,我有些嫉妒,我有些怕)。由此,我们是在与马塞尔的‘在’较接近的意义上使用‘有’,而在与他的‘有’较接近的意义上使用‘在’”(PHP, 203n)^[2]。从这个意义上说,梅洛-庞蒂所要考察的这种“有”,不是一物对另一外在物的拥有或归属状态,而是一种内在的、紧密的占据。我的嫉妒或害怕不可能被外在地附加给我,而只能是在我之中、不可与我分离地占据着我和被我占据。我对时间、空间,对我的身体与世界的“有”也是在同样的意义上呈现出来。梅洛-庞蒂常常用带有海德格尔色彩的表述方式说“我栖居于”(时间、空间、身体、世界)^[3],这样一种栖居化身在法国式的存在主义论说中,更加体现在更为直接的“占有”(avoir)或“被占有”的关系中。我栖身于时间,栖身于世间,这恰恰意味着我对时间与世界的拥有,而这种拥有,从另一个角度看,却又是脆弱的,时间或世界从不曾由于我们的拥有而真正成为我们的,归属于我们,当我们认为“有”时间或“有”世界的当下,才发现原来是我们被时间据有,被

[2] 此段译文中,“我有一种想法,我有些嫉妒,我有些怕”所对应的原文为“J'ai une idée, j'ai envie, j'ai peur”。其中“j'ai envie, j'ai peur”通常译作“我嫉妒,我害怕”,在此凸显“有”在此类语句中所承载的联系,特意翻译为“我有些嫉妒,我有些害怕”,以此说明,梅洛-庞蒂意欲强调的是“有”在表现主体自身之投射联系时的别具实存论意涵。

[3] J'habite le temps, j'habite l'espace, j'habite mon corps, j'habite le monde.

世界据有。“有”对于我们而言,就好像是一种巨大的吸力,与其说我们通过“有”主动地享受到像占有财富一般的快感,倒不如说我们更是在一瞬间之间被吸入到一个巨大的存在的缝隙之中,由于自身被占有而进入更加广阔的存在。

基于这种理解,当梅洛-庞蒂说“词语有一种意义”时,也是在这种带有存在主义色彩的“据有”的意义上使用这个字眼。这意味着词语与意义的关系,不再是词语把意义当作外物一般地接受和承载下来,或意义成为词语的本有属性,而是揭示出一种双重意义上的相互间占据。也正因如此,当梅洛-庞蒂进入关于话语和语言性表达的考察,他就欲罢不能地陷入到一种悖论式的紧张关系之中:一方面他要以论题的方式明确地讨论主题,即语言或话语;而另一方面这种讨论却又不得不常常在主题的背面、以间接的方式进行,即透过意义的诞生来揭示语言或话语自身的运作。

第一节 语言与思想

由于梅洛-庞蒂试图以“词语有一种意义”的看法来超越传统哲学对于语言的理解,这种做法无形中对于语言与思想间的联系构成了一种挑战。长久以来,语词被人们看作是一种符号^[4],一种好似空的容器一般的符号,用以承载被表达的意义。这是一种象征式的表达方式,即以这种符号作为对某种现象或事物的暗示、表征和指代。在此过程中,符号只是意义的承载者和传递者,而意义则属于被表达和被指称的现象或事物。借用索绪尔的区别,前者作为意义承载者和传递者的符号,被称作符形(或译为能指、施指,signifiant);而后者,被表达项,则被称为符义(或译为所指、受指,signifié)。符形与符义之间并没有必然的关联,这种对应关系的形成是偶然的、任意的。因此从这个意义上说,语言的表达也似乎是建立在某种随意的联系基础上。在此过程中,起关键作用的不是语言本身,

[4] 在此,尽管同是 signe 一词,但为了区分一般的看法和梅洛-庞蒂看法的差别,故将一般人的说法称为“符号”,而唯将梅洛-庞蒂的用法译为“记号”。

而是似乎思想可以直接在观念中触及作为意义内核的事物本身,语言只是作为思想向外界宣示的形体而已。然而,假如语词不是一个空盒子,而是能够自己与意义产生联系,那么思想对语言的操纵作用便受到了威胁。梅洛-庞蒂认为用“词语有一种意义”即可超越对于语言的传统理解,恰恰在于这个被想当然地认定的“空盒子”假设是可以被经验推翻的。在他看来,能指之为能指^[5],必有其“原初的意义”(sens originaire)作为根据。语言并不是已经完全形成了的、死的东西,我们并不是硬生生地牢记有限的每一个符号及其代表的含义,以此来进行沟通。也并不是说,我们自己有着某种神秘的力量,可以摆弄这些有限的符号,将之组合为无限丰富的意涵,而是语言自身在我们使用的过程中在创生。从这个意义上说,我们并不是在说已经有的语言,而是言说自身在我们说话的过程中创造出新的意义。“或许是在我们说话的时候、或许是在我们倾听其他人的时候知道了我们的思想,我们从语言中获取的东西比放入其中的东西还要多。因为当我倾听或当我阅读的时候,词语并非始终触及在我之中已有的意义。词语有特别的能力把我拉到我的思想之外,词语在我的个人世界中制造了其他思想得以进入的裂缝。”(S, 383)语言并不只是传递出已经在我们内部的东西,其神秘之处恰恰在于“它仿佛能够为我们开启另外一种意义”,人们透过语言的运用往往却“找到的只是他并没有在寻找的东西”(PM, 162)。或许正是由于无从解释语言的这种神奇的功能,各种语言学的解释试图将语言拉回到人们理性的建设中,把它看作是约定而成的东西,看作是被制造和被赋予的东西。因为似乎只有为任何事情找到了这种确然性的根源,生活才不是令人生畏的。而梅洛-庞蒂却愿意承认生活中真实存在着的令人敬畏的神秘泉源,愿意承认语言自身的创生能力,指出语言既非“自然”亦非“约定”,而是有着一种实存论的意义(signification existentielle)。这种意义衬托在话语的概念意义之下,或者说衬托在能指与所指的关联之下,其意图不在于将二者区分和对应起来,

[5] 在本书中,涉及索绪尔本人对概念的区分时,倾向于采用“符形”与“符义”的翻译,以契合他对此二概念之间关系的理解;而在涉及梅洛-庞蒂的用法时,则倾向于采用“能指”与“所指”的翻译,因梅氏会更加强调前者“能”的方面,强调记号自身的意义和赋意的功能。

而在于把这种笼统的关系视为整体,附着在这个整体的底层,散发出一种原始的实存的意味。从这个意义上说,能指与所指的区分再一次成为后面发生的事情,成为在一个原始的基础上,为了更清楚地看到我们自己的思想而进行的对前有状态的割裂。这是一种为了将思想或语言对象化,为了将之从其他因素中抽离出来而进行的反思性工作。而这样的理解,相比于梅洛-庞蒂所致力于的原初意义的语言和记号,已经隔了一层。对于梅洛-庞蒂而言,他所要关注的是能够自身散发出意义来的各种记号(signes),而不在于为记号区分出“符形”与“符义”,亦即是说他所要做的,恰恰是一种方向上的逆转,即重返“符形”“符义”区分之前的“记号”本身,看到“记号”本身已经具有意义,并且这种意义不完全是固定下来的意义,而更是创生中的意义。

记号本身的意义,是一件不容易解释的事情。因为这意味着,当我们谈论记号,我们谈论的已经就是记号自身的意义,根本无从区分记号本身与记号的意义。这种困难揭示出记号最本质的特征,即记号自身是通透(transparent)的。记号表达的成功之处恰恰在于它在运行过程中使自身被忘却,使自身成为透明的。这其实是一个显而易见的道理。好比在音乐中,音乐的意义在支撑它的声音中展现出来,然而一次成功的(好的)演奏把我们带入某种意境,对于我们来说却不仅仅是一段声音的延续。又如梅洛-庞蒂所引用的普鲁斯特的例子,在一段表演中,“女演员是看不见的”,出现的是戏中的角色。乐器的声音和女演员的表演在这些情况下已经具有了记号的意义,它们自身被隐藏了起来,完全“为意义所吞没”(PHP, 213)。“而这正是语言的真理:正是语言将我们投向其所指示的东西;它通过自身的运作在我们眼前自行消失;其成功之处就在于忘却自身和提供从词语外部进入作者思想的通路,我们从而可以在事后相信我们与作者在没有谈话的情况下得以神交。”(PM, 16-17)从这个意义上说,记号和作为记号的语言,以一种时时刻刻在转换的形式展现给我们,它自身具有物质的形式,而同时在此形式中已经不可分离地裹胁了意义。由于记号自身“包含着自己的意义,就像动作包含着其自身的意义”(PHP, 214),所以梅洛-庞蒂也把这种作为记号的语言看作是“一记真正

的动作”(un véritable geste),或者说,从“动作意义”的角度理解语言〔6〕。

语言本身具有一种动作意义,亦即是说语言所表达的意义自语言动作本身之中现身。这种理解的关键之处在于重新聚焦于语言意义与语言动作自身之间不可剥离的联系,而颠覆了“思想”在此前的见解中所占据的崇高地位。由于在表达过程中,起赋意作用的是作为动作的语言本身,则语言的意义不再由精神或思想从外部加诸语言符号之上,精神或思想在此意义下,不再充当意义赋予的核心要素。思想与语言的关系在这种理解下颠倒了过来,语言不再仅仅是思想的外壳,反而成为思想得以形成和实现的基底,思想在语言动作中诞生,而不再是思想决定了将要说出和写下的话语。

这种情形在儿童的话语中表现得格外明显。相对于成人而言,儿童更加代表了一种前科学、前概念式的实存方式。儿童在用不同的音名指向某一事物的时候,并非是在对事物或对该音名的概念式的了解中,为二者做出了对应关联。当儿童不断举起玩具熊并发出 bo bo 声的时候,他/她并非在对玩具熊进行一种概念式的描述,而只是以自己的方式在表达与世界或事物的某种实存联系。在儿童与玩具熊之间已经建立起一种实存的联系,他/她以自己的方式知道/了解这个出现在身边的玩伴(我们甚至还不能从儿童的角度将玩具熊称作一种事物)。在这里,bo bo 声看起来似乎并非成人世界的语言,但却意味着一种成人世界在很多情况下已经忽略的原初的话语表达。这种表达不是在一套语词概念系统下、在述谓语句的规范下按部就班作出的,而是一种原生的实存联系所获得的最初表达。儿童的话语或许对于成人而言是费解的,好像小动物的喊叫一般,没有来由,但却不能否定他们已经在肢体的扭动与喉间发出的声音中有了明确的意向。人们可以在儿童不止一次地将玩具熊举起和发出 bo bo 声音的行为中明了对他/她而言 bo bo 与玩具熊的关联。儿童就这样进入了话语和言说的世界,但此时他/她或许尚未对自己的思维有所觉察,甚至尚未对“自己”有清楚的意识。在进入思想世界之先,儿童已经

〔6〕 详见本书第二章第五节的论述。

进入话语表达的世界。

这种情形也同样发生在成人的世界中——已经身处语言和思想世界之中、了解语言及概念和思维的基本运行规范的人们世界中。无论是写作、阅读或是出外旅游的经验都使我们看到,起初,我们可能只是在漫无目的地游荡,我们或许尚不知道将要下笔写出的东西是什么,或者迷失在看似一盘散沙的文字中找不到阅读的方向,或者在一个陌生的国度陷落在鸡同鸭讲、比手画脚的尴尬中,然而我们毕竟最终在笔下写出了文字,在书本中领会到阅读的意义,在陌生人的比手画脚中发现了一种类似语言的意义,却并非是在一种确定的、清晰的思想或意识的指引下,而反过来是在嘴边找寻语词的踌躇中、在书页的字里行间、在手势的比画中瞬间攫获思想。“思想在瞬间形成,就像闪光一样,但随后有待于我们把它占为己有,思维经过表达后成为我们的思想。”(PHP, 207)

这些例子都在为我们指出一个现象,即话语并非必须以思想为前提才得以运作。说话语是在既有思想的指引下才形成的,这是一种本末倒置的概括,这种概括没有看到在我们获取既有概念知识之先已经拥有话语的表达。事实上,这种关系更应该倒转过来,应该看到反而是托身在话语的思想在其最初的表达中得以实现。“说话的人的话语,并非是在转译一种既成的思想,而就是思想的实现。”(PHP, 207)从这个意义上说,在语言与思想的关系上,我们非但不应该再坚持说“思想决定着语言”,而是应该考察语言(或话语)在思想形成过程中所起到的作用。

对语言与思想关系的这种看法与梅洛-庞蒂在身体本身与被知觉世界间的关系上的看法是一致的也是分不开的。对他而言,主体是作为“我能”的身体本身,是投身世界的实存论的主体,而世界则是环绕在主体周围、作为生存环境的世界。这一身体本身同时是属于沉默的经验世界的前反思的“不具名的主体”,而同时却又不是一个寂然不动的、封闭的主体。作为一种“我能”,一种具体化的“投身世界的实存”,他正体现为朝向世界去绽出的活动本身,体现为一种在其历史性中的构建活动本身。基于这种了解,同样,我们不能够仅仅在思维主体的层面上理解主体或身体,而应再退后一步,回到思想形成之前的(或思想于其中形成的),同时

既属于前反思的沉默经验世界、又作为一种“我能”朝向世界绽出的能说话的主体(sujet parlant)^[7]。以这一“能说话的主体”作为在语言与思想问题上的研究的起点,意味着梅洛-庞蒂的工作将在一种更加底层的层次上展开,在一种构建性的、奠基的关系上研究语言与思想的关系,或者开展一种思想在言说的运作中诞生的发生学考察,而不再是从一种事后的分析中把语言与思想当作某种结果来分析。

对梅洛-庞蒂而言,“话语和思想,一个包含在另一个之中,意义包含在话语之中,话语是意义的外部存在”(PHP, 211)。亦即是说,真正进入他视野中的,乃是未曾脱离言说主体与言说动作的语言,即话语。他所要揭示的,是话语与思想间不可割裂的联系。一方面,我们的思想总是以话语的形式表达出来,另一方面,也不存在毫无意义、不表达任何思想的话语。“思想和话语相互依赖。它们不断地相互替代,相互接替,相互刺激。任何思想都来自话语和重返话语,任何话语都在思想中产生并告终。在人和人之间以及在每一个人之中,有着一种以思想为其叶脉的令人难以想象的话语的植物。”(S, 33)然而在这种相互依赖的关系中,却并非无优先性可言。相比较而言,思想对话语的依赖是更加有待强调的。因为不同于传统的观点,思想在梅洛-庞蒂的了解下非但已经不是那个起支配作用的中心,反而成为有赖于话语才得以成形的东西。好比对于作家而言,往往并非已经有了全部的思想,他才动手把这些已经存在的思想以仅仅作为外部替代物的语言符号记录下来。实际的情况往往是,作家们着手写作时,常常并不能确切地知道自己将要写下的是什么。不但不是阶段性的,在写第一段话的时候,不知道第二段话会写什么,甚至就在即将下笔之际,也并不确定即将出现在纸上的词句是什么。这样的经验使我们了解到,并非有一种已然形成的思想在控制我们言说的动作,而反过来,我们却是在各种身体的动作中(比如书写、搔头、摇晃笔杆、抬眼远望)实际地在思想。在话语和思想之间,“不是因为思想和语言是并举的,我们才说话;而是因为我们说话,它们才是并举的”(S, 34)。即,我们在谈论

[7] 参考本书第三章关于“我思”与“沉默的我思”问题的讨论。

话语与思想的关系的时候,往往是采取了一种在事后的立场,把二者作为对象或某种已经形成的两种事物摆在一起来研究。而梅洛-庞蒂为我们指出的,却是一种“发生”的角度,即从话语与思想的生成过程中了解二者的关系。从这个意义上说,在相互依赖的话语与思想之间,有着一种在实存意义上占据优先地位的关系。即,思想对话语的依赖关系,因为毕竟思想是在话语被说出的时刻才在话语中得以实现。从这个意义上说,“说话者的话语不表达一种既成的思想,而是实现这种思想”(PHP, 207)。如同此前已经说过的,“我思”在被说出之后才成为“我思”,否则的话,只是一种可能的沉默的体验。思想,在此意义上,不是我们所“谈论”(parler de)的东西,而是我们“说出”(parler)的东西(S, 35)。思想以无比实在的方式就“是”我们所表达的东西。在“沉默的我思”与“我思”之间,我们必须认识到首先有一个“我说”,作为朝向世界存在的桥梁,或者说作为我们“朝向世界的开敞”(ouverture au monde)。“我思”在“我说”中获得生命。思想不再是在先的、有着绝对权威的东西,其尊贵地位被表达活动分去了一半。而语言(话语),作为正在形成中的思想和思想的真正实现,则成为由“自然世界”跨入“人文世界”过程中被关注的焦点。

第二节 从语言到话语

将语言与话语区分开来,这是索绪尔率先作出的工作。对于索绪尔来说,他需要首先厘清的是语言学研究的对象为何。带着这样的目的,他对语言(*la langue*)、言语(*le langage*)和话语(*la parole*)^[8]作了区分。在他看来,语言(*la langue*)和言语(*langage*)不能混为一谈。二者的区别在于,“语言必然是社会的,而言语并不一定是”^[9]。“言语往往通过语言运作,没有后者它就不复存在。反之,语言则相对独立于个体,并非个体所

[8] *Le langage*,在此译作言语,以示与 *la langue* 一词的分别,英译作 *speech*。*La parole*,在此译作话语,英译 *speaking*。

[9] F. de Saussure: *Troisième cours de linguistique générale (1910-1911)*, Oxford: Pergamon Press, 1993. p. 7.

创,它本质上是社会的,它预设了集体性。”^[10]相比较而言,二者之中更符合索绪尔意义上的语言学研究对象的,是“语言”(la langue),它是“言语活动的各种其他表现的准则”^[11]。只不过语言作为这种整体的、集体的准则亦总是有待于具体的运行,即体现在个体运作中的话语,因此,索绪尔强调要在言语活动(langage)中开展语言学的研究,而在此研究中,要注意语言与具体的语言运用之间相互依赖的关系。从这个意义上,索绪尔区分了“语言的语言学”(linguistics of language)与“话语的语言学”(linguistics of speaking)。前者是研究的主要的部分,以“社会的、独立于个体的语言为其研究对象”,而后者则以“言语的个体部分,即话语,包括发音,为研究对象”^[12]。相比较而言,索绪尔所要研究的主要是前者,但会将语言放在其与话语的关系中去研究,所以后者尽管不是他研究的重点,也仍然会出现在他的研究当中。

索绪尔的这些研究对于梅洛-庞蒂而言有着深刻的影响。梅洛-庞蒂虽然并不完全认同索绪尔的观点,但却接受了索绪尔所作的这些区分,并且将索绪尔的许多术语率先引入到哲学研究的领域。与索绪尔不同的是,梅洛-庞蒂并非致力于以语言(la langue)为主要对象的语言学研究,而是旨在从现象学的角度重新认识语言现象。所以对他而言,重要的反而不是那个可以独立于个体之外的作为整体规则的语言,而是从未脱离能说话的主体和言说活动的话语(la parole)。在《论语言现象学》一文中,他借波斯(Pos)的观点,指出语言现象学“不是将既有的语言放回任何可能语言的本质框架中,即在一种普遍的和非时间性的、有构成能力的意识面前是既有的语言客观化的一种努力”,而是“把语言现象学定义为重返会说话的主体,重返我与我说的语言的联系”(S, 138)。事实上这种看法早在他1949—1950年的索邦课程“语言的意识与语言的获得”(« La conscience et l'acquisition du langage »)中已基本形成。在这一课程讲稿

[10] F. de Saussure: *Troisième cours de linguistique générale (1910-1911)*, Oxford: Pergamon Press, 1993. p. 8.

[11] F. de Saussure: *Course in General Linguistics*, New York: McGraw-Hill Book Company. p. 9.

[12] *Ibid*, p. 19.

中,梅洛-庞蒂特别讨论了关于语言问题的研究方法。在他看来,语言问题介乎哲学与心理学之间,对于这一问题的研究单纯依靠反思哲学或是心理学的研究、归纳或是分析的方法都不足够,而现象学方法则为之提供了一种可能性。此时,现象学的方法意味着“把握与各种事实的联系,并根据这些事实被赋予意义的方式,就这些事实本身,来理解、考察和分辨这些事实”(Sorabji, 13)。对梅洛-庞蒂而言,他正是要用这种方式来研究语言。“研究那些事实,不是为了验证某种超越这些事实的假说,而是为了从内部给这些事实赋予意义。”(Sorabji, 14)在这样一种研究中,“心理学与哲学之间将不再有差别:心理学总是隐含的、刚刚起步的哲学,而哲学则从未结束与事实的联系”(Sorabji, 14)。出于这种考虑,梅洛-庞蒂关于语言的研究从来不仅限于关于语言的一般理论,而是宽泛地涉及儿童关于语言(意识)的心理发展、各种复杂的语言现象(包含失语症等心理学病症)、各种语言学理论乃至各种运用语言的经验,特别是语言的文学运用经验。从这个意义上说,无论是从概念上,还是从梅洛-庞蒂的实际考察研究内容方面看,梅洛-庞蒂所研究的“语言”,都更加应该被称作“话语”——即未脱离言说主体和言说动作本身的语言。

这样一种对语言看法的转变,从其根本处说,来自于哲学自身的蜕变。一种新的哲学必然会对既有的哲学和思想观念造成冲击。在这种冲击之下,原先被人们认为是想当然的事情也会遭到质疑和拷问。现象学重返事物本身、重返生活世界的诉求,带来了对于主体与世界以及主体与世界之间关系的新的见解,而在这种新的观点下,考察语言的角度也随之发生了变化。如前所述,语言不再被单纯地理解为思想的外壳,而被看作是“思想的身体”。而“外壳”与“身体”之别,正是出于胡塞尔与梅洛-庞蒂对“身体”的重新认识——身体乃是委于肉身的主体,他以“身体图式”的方式整体地自行运作,并且如此了解下的“身体”最重要的意义在于他是一种“我能”。当胡塞尔或梅洛-庞蒂称语言为“思想的身体”的时候,他们恰恰是在“整体结构”和“我能”这样一层意义上了解语言,并相应地如此了解语言与思想的关系。如此说来,“身体”是我们往世中去存在的实况,语言也正是思想运作的实况。作为一种具体形态的“我能”,“我说”

话的主体中存在’；……另一方面，语言也不是说话主体的一种功能，作为维系于言说的共同体，说话的主体並不拥有他的语言，而完全是被理解和去理解的意愿”（*Sorb*, 82）。透过这种双重任务的揭示，梅洛-庞蒂指出，“索绪尔在此所面对的主要哲学问题是个体与社会间关系的问题”（*Sorb*, 82）。亦即是说，在话语—语言的相互联系中郁结着的那种神秘性，恰恰在于话语的共时性与语言的历时性一方面在本质上相互分离排斥，而同时另一方面二者又纠结在一起，从来不可能脱离对方而独自构成某种实在——“索绪尔令人钦佩地指出，假如语词（或更一般地说，语言）被透过时间而考量——或如其所言，依据其历时性被考量——这事实上提供了各种符号学转义的例子，那么并不是语词或语言的历史决定了其当下的意义，譬如说，思想一词当下所指向的意义并非由其词源告诉给我。大多数说话的主体并不了解词源，毋宁说，在其流行的形式之中，词源只是想象中的，它把语词当下的意义投射到一段虚构的历史中去，它并不说明这段历史，而只是预设了它。”（*PM*, 33）在此意义上，语言现象的研究不是单纯限定在关于语言的科学范围内，也不单纯在各种语言的经验之中；语言并不单纯在个体的表达动作中形成，也不单纯出于某种集体（社会）的规范或虚构。在梅洛-庞蒂看来“语言正是一种最深刻的社会现实”，它“既不是一种超越的实在，也不再是由个人造就的幻象，而是人性交互主体性的彰显”（*Sorb*, 82）。故而索绪尔的语言学理论所带来的启示，更是在于他在语言的语言学（*linguistique de langue*）之外同时开启了话语的语言学（*linguistique de parole*），“前者使语言在其最糟糕的情况下呈现为事件的无序状态；而后者则让话语每时每刻都在其自身之中指示出一种秩序、一种体系、一种整体性，没有这些，交流和语言学上的共通性将是不可能的”（*PM*, 33-34）。

话语与语言间的这种悖论式的紧张关系，在梅洛-庞蒂现象学中更多地具体表现在能说的话语（*une parole parlante*）与被说的话语（*une parole parlée*）的区分中（*PHP*, 229）。对梅洛-庞蒂而言，“前一种话语乃是意义意向处于诞生状态（*l'état naissant*）的话语。在这里，实存集中于某种不能由任何自然物自身规定的‘意义’中，实存正是在存在之外寻求重新的汇

聚,而这正是为什么实存创造出作为其自身之非一存在(non-être)的经验承载物的原因。话语是我们的实存超出自然存在之上的部分”(PHP, 229)^[15],而从另一方面说,“表达的活动也构成了语言的世界(un monde linguistique)和文化的世界(un monde culturel),使得那些趋向于存在之外的东西重新落入存在,由此好像享获财富一般地享有各种可支配意义的被说的话语得以形成”(PHP, 229)。相比较而言,“已经构成的语言”(le langage constitué),即“被说的话语”,在言说的过程中就“好像色彩在绘画中所扮演的角色:假如我们没有眼睛,或一般地说,没有感知,那么对我们而言就不会有绘画。然而,绘画‘说出’(dit)的东西却多于我们感官的单纯活动所把握的东西。绘画超出各种感官的所予,话语超出各种已构成语言的所予,它们自身应有一种赋意的能力,而无须借助一种在观者或听者的精神中自为存在的意义的指引”(PHP, 446)。亦即是说,“被说的话语”,或“已经构成的话语”,在话语表达中并非是揭示出话语之为话语的关键环节。对于“被说的话语”的研究往往使我们认识到,造就话语之谜的东西,恰恰却是在这些已有的话语之外。基于这种理解,在梅洛-庞蒂早期关于“能说的话语”与“被说的话语”的区分中,有着一种研究上的导向性,即梅洛-庞蒂更加看重的是话语之中具有构建能力的环节,亦即“能说的话语”^[16]。

这种倾向,在《世界的散文》中,特别是《科学与表达经验》一文中,也再度成为梅洛-庞蒂关注的问题。在这篇文章中,他指出,“可以说,存在着两种语言。一种是事后的语言(le langage après coup),习得的语言,它是意义的载体,并且消失在意义面前;另一种是在表达活动中自我形成的语言,它会使我准确地由各种记号滑向意义。即,被说的语言(le langage parlé)与能说的语言(le langage parlant)”(PM, 17)。“被说的话语”是我们当作知识在学习的东西,对我们而言,这是我们将要和已经进入的那个

[15] 此段引文中强调为笔者所加。

[16] 这种研究上的导向性就全文而言只是一种暂时的说法,出于行文论述的需要,在后文中我们将会看到,事实上“能说的话语”与“被说的话语”所揭示的依然是一种悖论式的关系,二者间并无真正的优先性可言。

民族和那种文化中已经被构成的东西,我们学习字词的读音、写法(或拼法),学习句子的组成方式,学习这种语言中的俗语、成语,学习这种语言表达人称、时间、方位以及各种情感、语气、事态等的语法语态。我们通过这样的学习更快和更深入地进入到我们自己的或者是一个异邦的文化世界之中。从这个意义上说,这种“被说的话语”是我们往世中去存在所必需的也是已然成为现实的东西。当我们开始注意到“被说的话语”,我们已经被包裹在这种“被说的语言”之中,我们(鲜有例外地)使用着这种语言。从另一个方面说,“能说的话语”并非对“被说的话语”的否定,前者揭示了话语的初始层。“能说的语言”揭示出话语正在成形中的势态,揭示出这是一种“活的语言”,是正在运行之中,还没有被固定地对应于某一个或一系列的事物、尚还带着新鲜气息的一种表达。“能说的语言”也将在其历验中沉淀为“被说的语言”。

“能说的话语”与“被说的话语”的区分再度为我们揭示了一种“态度的根本区别”(胡塞尔语),而非一种事实上的差异性。我们或许可以把“能说的话语”看作是在诞生状态中的、初始阶段的话语,是尚还未脱离说出的动作的话语;而“被说的话语”则是“被构造物”形态的话语(或更应该说是语言),是能够在一定程度上与具体的言说动作相脱离而呈现的话语。前者为我们揭示出“说”具体的、当下的创生动作;而后者,同样重要地,为我们揭示出“说”的历史和历史性。从这个意义上说,二者根本是在同一个环路之中,是从不同角度看到的同一记动作。然而,在梅洛-庞蒂看来,“如果语言的中心现象实际上是能指与所指的共同活动,那么当我们在观念世界预先实现表达活动的结果时,我们将失去其作用,我们将看不到表达活动已经可自由使用的意义到我们正在构成的和获得的意义所跨过的步子”(S, 154)。亦即是说,无论我们对话语—语言、能说的话语—被说的话语间的悖论关系怀有如何深刻的认识,这样一种对于悖论关系的揭示却始终不能直接带来对语言现象真正推进的研究,因为固着于悖论关系本身,不足以揭示表达活动透过语言的实际发生。为了能够看到表达活动本身为这个世界所平添的东西,重返话语的研究不能够仅仅局限于一种哲学架构上的分析,而需要进入对意义于话语表达中创

生的发生学考察之中。从这个意义上说,“能说的话语”为我们揭示出话语的创生,却并不意味着我们从实际上可以追溯到话语诞生的时刻。我们说“能说的话语”好像这个世界上第一个说话的人在言说,但却并不是要表明“能说的话语”就是语言的创造者或始祖事实上所说的话语。如同胡塞尔在《几何学起源》中所揭示的,对几何学起源的追溯并非是在考察世界上最初的几何学家。透过历史的和历史性的追溯,我们进入的是几何学的传统^[17],或者说我们透过几何学的传统、透过已经形成的几何学去回溯这种传统或既成知识的初始意义。“传统”二字用在这里揭示出一层非常妙的意思,即,这是一种传承和流变,却又同时是自成一统。它为我们揭示出这种发生学或者说“系谱学”、“考古学”的寻根究源式的考察,目的并不在于找到一个事实上或者说史实上的源头(不管是人物、事件或者是任何物质性的证据),而是在于让我们在看待问题的时候加多一个维度,即历史性的维度,把事件不单单当作是我们要考察的对象,而把它看作是在其旅程之中,看到它拖着斜斜的影子向我们显现。从这个意义上说,“被说的话语”正是“能说的话语”挥之不去的影子。一旦我们开始言说,我们已经带着这个影子。我们没有办法去追究最初“被说的话语”究竟是如何形成的——关于语言起源的问题在语言学领域的研究中甚至一度成为不予讨论的论题,因为无论何种理论都无法揭示出一个唯一真正的语言的起源——但却可以把“被说的话语”看作是一段“正在发生中的历史”,即“被说的话语”正在进行中的成形过程,而这种正在进行中的成形过程恰恰是透过“能说的话语”的运行呈现出来的。这种关系也正是历时性与共时性的关系,即历时性往往却是在共时性中、在当下活生生的“现一在”(presence)中呈现出来。“历史的东西在其自身首先是我们的现在(Gegenwart)。”(*Crisis*, 373)我们以历史性的方式存在着,而

[17] 在《几何学起源》中,胡塞尔指出,“现有的几何学,也就是说,我们的追溯探索起步的地方,乃是一个传统。人类的生存在无数的传统中。整个文化世界以各种形式存在于传统之中”(Husserl: “The Origin of Geometry”, in *Crisis*, p. 354. 笔者中译)。由此可看出,“传统”一词从“几何学”中标识出了其潜在的“纵深维度”,是使得“几何学”不再仅仅是作为某种科学研究的对象或者客观存在的各种原则存在的东西。从这个意义上说,“几何学的起源”,不仅仅是要深入追溯“几何学”的起源,更重要的是具体地进入我们文化生活若干传统中的一个传统中去追溯探索。这正是“传统”一词的关键意义所在。

这种深层的延续性却只能浮现在每一个当下的示现中。“现在”是我们进入历史的入口,当真正体味到我们当下活生生的“现一在”,我们才能够真正了解到凸显出我们生命之厚重的历史。从这个意义上说,“能说的话语”正是这样一种活生生的“现一在”,而“被说的话语”意味着尚未完结的历史,“被说的话语”正是在“能说的话语”泉涌般的创生中不断被构成和再构成,不断充实和丰富起来。

对于梅洛-庞蒂而言,他所要重返的是“能说的话语”,是“活的”、“创生中的”话语^[18],或者说他的考察,侧重于话语的建构作用的一面,而多于话语作为被构成物的面向。“能说的话语”从其创生意义上说,意味着“始源”(l'origine)。梅洛-庞蒂也在其他地方用“神话”(le mythe)、古希腊人意义上的“自一然”(ψύσις)来形容这种作为始源的话语^[19]。这些描述揭示出话语在其起源上犹如泉源喷涌的原始的丰富性和神秘性。这是一种刹那间的生发与绽出(ex-tase),带着最为原生的(brut)、野性的(sauvage)活力。最重要的是,这种原生的迸发和绽出并非仅仅是已然过去的事情,话语对于我们而言与其说是一道河流,不如说更是一眼还在喷涌的活泉。“能说的话语”并未随着“被说的话语”的日渐丰富而停止喷涌乃至枯竭,带着野性的迸发并非仅仅是古老的传说,它还活现在我们现在的生活中,还在建构和丰富着即将成为过去的历史。从这个意义上说,重返“能说的话语”,重要的在于回到话语冲破沉默、自行现身的刹那,回到意义的诞生状态中去。

[18] 在此,正如笔者一直强调的,梅洛-庞蒂是侧重于“能说的话语”的面向,却并未抹杀“被说的话语”的作用,亦未曾割裂二者之间的紧密联系。或者说,梅洛-庞蒂要重返的是在与“被说的话语”的紧密联系中的“能说的话语”。

[19] 见梅洛-庞蒂在1858—1859年的法兰西学院课程笔记,“今日哲学”(« La philosophie aujourd'hui »)。这一话题出现在梅洛-庞蒂对海德格尔后期著作的讨论中,他指出“应当将运行中的话语视为一种前—想象的神话(le mythe pré-imaginaire)”。在这里,梅洛-庞蒂明显受到了海德格尔的影响,使用了海德格尔色彩极浓的“神话”(引用海氏“所有‘始源’都是神话”,« toute origine est mythe »)、“自一然”(ψύσις,“从古希腊人的意义上理解,不仅包括各种动物和植物,而且包括所有的人和神在内”)等术语。

第三节 “能说的话语”与意义的创生

如前所述,“能说的话语”揭示出一种话语表达传统的源始意义。这种对于本源的追溯并不在于实际地找到一个源头,真正揭示出“语言”事实的起源,而在于从对于本源的追溯与揭示中把“能说的话语”把捉为一种意义的“创生”。

在此所说的“创生”并非意指一种从无到有的过程,而是一种意义源地涌出。这意味着,在话语的建构中创生的“意义”在此更加是一种“实存意义”(une signification existentielle),而多过是一种语言意义或概念意义。亦即是说,这种创生并非是某种事实性的创造或某种有意识、有目的的制作过程,并非仅仅是用一个前所未有的字或者语词来代表一个新的意义,“能说的话语”恰恰并非意指那些生造出来的标新立异的字词或语句。作为一种创生性的建构,“能说的话语”并不脱离与既有的语言(被说的话语)的关系,并非一种不同于任何既有语言的新的语言(倘使如此,这种新的语言只能成为一种新的“既有的语言”),而是对于这种既有语言的获取、拥有和创造性使用的过程。在此过程中,我们所获得、拥有和掌握的,不是作为事实的语言,而是一种赋意的积习和传统。从这个意义上说,我们透过“能说的话语”所揭示的意义的创生,不是作为符号的语词与事物的对应关系,也不仅仅是语句中所包含的语言意义,而是一种通过言说把各种各样的实存联系揭示出来的风格和积习。

如同婴儿在最初的哭喊中开始了与世界最初的实存联系,一种存在的风格或样式在这种第一次的哭喊、伸手、蹬腿的动作中开始成形。或许这种哭喊、伸手、蹬腿的动作本身,对于我们而言尚不具有任何语言的意义,然而对于婴儿来说,这却已是他/她朝向世界最初的实存联系。一切所谓的历史、传统都在这些最初的动作中开端和开始沉积,而在所有这些第一次的动作中,婴儿建立自己朝向世界去存在的风格。婴儿在其一己的、前人格、前语言状态中所做出的这些最初的动作并不构成一种真正的话语意义,或许没有人能够清楚知道,婴儿的每一个动作意味着什么。然而在

这些动作的做出之际,无论是婴儿还是正在照顾婴儿的成人都已经开始在获得、积累和体验一种意义的生成。这种初生的意义或许也可以用一种语言的意义来代替,譬如说某一种哭喊声对应于“饿”,手的伸出意味着“抱”,手的某一种舞动意味着“高兴”;然而婴儿的各种哭喊和动作所表达的这种最本源的生存联系,却未必是已经相对固定的语词中所包含的,或者说,婴儿在哭喊和动作中所表达出的那种与实况的处境息息相关的生存联系,在固定化了的语词的表达中已经有所剥离。婴儿最终亦将学语,从最初无意识地发出啾呀之声,到模拟其生活中所听到的各种声音(包括语音)、到终于含含糊糊地说出了几个语词、以及由此开始进入到一个语言的世界、越来越多地学会使用其所生活于其中的那个文化传统中的语言。然而这一切能够发生,以婴儿在最初动作中已经开始获得某种实存的意义为前提。语言意义的习得,从这个意义上说,也是此前所说的这种“实存意义在最初的动作中创生”的延续和积淀,或者说,是一种“风格”的养成。

上述婴儿在哭喊和动作中的初始的表达,是一种前一语言的表达,而并非是本节所说的“话语的表达”。然而援引婴儿表达的例子,却是为了给“能说的话语”提供一个“意义创生”的实存论的解释。重返“能说的话语”并不意味着要做作地去假装作婴儿或者尚在不成熟状态的语言的用户(譬如说原始人、疯人、有各种语言障碍的人)而说出一种非正常形态的语言。婴儿的表达在此所揭示的是,话语的意义追溯到其源头处,乃是一种生命本有的、与世界、与存在的原初联系。说在“能说的话语”中有一种意义的创生,正是指这样一种生命的联系沉淀在语言形式中的实存意义的创生。

重返能说的话语,一方面不脱离话语的正常形态或者说日常形态(即,不脱离与作为既有语言的“被说的话语”的关系),另一方面却又要于其中发现一种实存意义的创生,这为我们揭示出一种蕴涵在表达活动中的紧张关系。也正是由于有这种张力的存在,话语的表达才总是耐人寻味的,而不仅仅流于俗套。就从日常的语言形态中呈现出一种实存意义的创生而言,小说的表达是一个很好的例子。

许多哲学家喜欢向诗歌中找寻上述“能说的话语”这种具源始性的创生意义。对他们而言,诗不仅仅是文学的一种体例和形式,而更是就诗之为诗的本质而言代表了一种创造性,即海德格尔在古希腊文 ποιεισ原本的意义(制造)中所引发出来的如泉源喷涌般的活力。譬如在海德格尔看来,“语言本身就是根本意义上的诗”^[20],而“狭义的诗歌,从其根本意义上说,是最原始的诗”^[21]。也即是说,真正的语言好比诗一般在创立世界,相应的,语言的追求也正在于达到这种诗意的表达。从这个意义上说,诗是一切语言的指归,即便是“散文的语言”也在某种程度上力图达到这种诗性。所以梅洛-庞蒂与海德格尔都会认为,散文与诗并非截然地分立,“纯粹的散文绝不是‘平淡乏味的’。纯粹的散文与诗歌一样地富有诗意”^[22]。基于这种了解,诗歌固然是各种文学表达中“最原始的诗”,其他形式的表达却也未尝不是诗意的探求。上文中已经提到,话语的现象学试图探索一种能够道说的、源始的、甚至原生形态的表达。就这种追求而言,“诗歌”作为“最源始的诗”或许是最具代表性的典型。然而,从另一个角度说,作为最典型、最源始的创造性表达,诗歌能够展现出诞生中的意义,也似乎是我们意料之中的事情,“创造性”和“诗意”本身已经与我们对“诗”的了解融于一体。当我们想要寻求一种“源始的表达”,更加需要强调的是,这是一种带有“源始性”、“原生性”的表达,而并不是说,我们真的要回到先民的时代或者儿童学语的状态,我们要的是好似初民一般、好似儿童一般(enfantin)从沉默的经验中去爆发、去绽放的话语,我们真正要看到的是,在我们已经获得的各种形式的表达中,依然存在着这种“爆发”或者“绽放”的创造性、源始性和原生力量。从这个意义上说,从诗歌中考察意义在“能说的话语”中的创生,尽管也是一个很好的选择,但却由于诗歌本身已经被广泛地接受为“源始的”表达,而难以展现普通的、人们日常生活中也在使用的话语中所蕴涵的那种始源性与创

[20] Martin Heidegger: “The Origin of the Work of Art”, in *Off the Beaten Track*, p. 46. 孙周兴中译,《艺术作品的本源》,载《林中路》,第62页。

[21] Ibid.

[22] Martin Heidegger: “Language”, in *Poetry, Language, Thought*, p. 208.

造性。亦即是说,诗歌或许是表达存在的最典型和最源始的形式,但却并非现代社会生活中最切近和最直接的对日常经验的表达。

相对于诗歌而言,小说(在此指现代小说)在从日常语言中对各种原初的生活和实存联系的揭示方面更加具有优势。小说最突出的特征在于其所描写的是“当下”,是作者和读者生活于其中的世界^[23],而不仅仅是不知道哪年哪月哪个国度发生的又一次以弑父或恋母为主题的故事。小说建立的世界是一个具体的有人物的,有各种可能的情感、情绪、感觉经验的,有各种苦难的或者滑稽的或者温馨的生活情境的世界;或者说,是人的或许抽象也或许具体的、或许理性或许感性的、或许关乎他人亦或许只是个人内心经历的各种经验。对于小说而言,语言本身往往并不被注意,因为在小说中吸引人的是人物、事物和事件,而不是辞藻或者某一句旷世哲言。亦即是说,对于小说而言,话语本身的语言意义更多地为话语所揭示的实存意义所笼盖,人们在小说中获得一种可能的处境、以及在这个处境中人们的各种可能的生存状态,而多过从语词间的音调字形中、从语句之间的起承转合中获取的语意上的联系。

在小说中,我们直接历验一个可能的人物所面临的处境,直接体验他在其处境中的各种爱、恨、痛苦、喜悦或辛酸,而非抽离这些人物的性格与处境,仅仅作观念上的分析与评论。从这个意义上说,小说以一种“具体的”方式在揭示人们“朝向世界去存在”的现实生活,也正如梅洛-庞蒂所说,“小说家的任务不在于阐述概念或者分析性格,而在于把人物之间的事件展示出来,使之成熟和爆裂开来,而并不加以观念上的评论”(PHP, 177)。各种事件的发生、人物的抉择,湮没小说的语言而带引我们去经历、去体验、去思考。这样一种实况性的体验和思考,是哲学著作中所罕见的。从这个意义上说,我们应当关注小说的表达(作为“能说的语言”)所揭示的这种对“实存”的具体体验或与“存在”的原初联系。对于习惯向哲学寻求关于存在之谜的各种解决方案的我们来说,似乎应当在此发出疑问,“存在”是不是只能从“存在论的”层面才能得以考察呢?“存在”

[23] 尽管有些小说描写的是虚拟的、魔幻的世界,却毕竟或多或少带有现实世界的影子。

是不是只有哲学家才会面对的问题呢？答案并非是肯定的。“存在的问题”或许长久以来并没有真正被说清楚，但却也并未曾完全被遗忘。面对“存在”、试图将“存在之谜”说出来的，并非仅有哲学家，小说家（当然还有诗人、画家以及在以各种不同方式进行考察和研究的人们）也是“存在之谜”的探索者。小说，在此意义上说，肩负着与哲学同样的使命，即揭示出人在其世界中的实存体验中的与存在的各种原初联系。

第四节 沉默作为一种始源与作为一种表达

在“能说的话语”中，看到一种实存意义在主体与世界的原初联系中开始创生，向话语中去寻求一种源始的存在联系，这意味着我们的考察也不可以忽略“能说的话语”由中绽放而出的那片最初的沉默（silence）。沉默的（silencieux / silencieuse）、无声的（muet）以及无言的（tacite）这样的形容词常常出现在梅洛-庞蒂后期的著作中^[24]，如“无声的世界”（le monde muet）、“沉默的话语”（la parole silencieuse）等等。从某种程度上说，“沉默”（在此指上述三种表述）在后期梅洛-庞蒂哲学的语境中带有一种隐喻（métaphorique）的味道。即是说，“沉默”在这里并不是指“不出声”或者“不说话”（指实际动作意义上的不说话），不是绝对意义上的静寂无声，而是揭示出一种在话语之前已经有的或者非一话语形态的表达。

作为始源的沉默，为我们揭示出一切表达活动尚未作出或即将作出之前的各种趋向于绽放出来的原初经验。然而从另一个角度说，这种尚在沉默中、有待于绽放出来的原初经验并不会随着表达活动的做出而消失或被取代。即使人们懂得如何说话，人们依然拥有这种沉默的原初体验。只是有时人们选择用话语把这些体验说出来，有时候人们不懂得如何去说，或者不愿意去说，或者想要说出来却始终寻不到一种恰当的表达，也有时候人们选择非言说的表达方式让这些沉默的体验绽放出意义。从这个意义上说，我们在此所说的沉默，至少指向三种不同的意义：

[24] 当然，这种表述也出现在其早期著作如《知觉现象学》中，比如说前述之“沉默的我思”。只不过从出现频率上看，后期比早期要频繁得多。

1) 即将获得话语表达的沉默经验。譬如说,话即将从嘴边溜出的时刻,或者我们在讲话过程中短暂的沉吟和遣词造句的过程。梅洛-庞蒂指出,“我们必须在话语被说出来之前,在先于话语、却从未停止伴随着话语、并且没有话语就什么也说不出的沉默的背景上看待话语。进一步说,我们必须对与话语结构缠绕在一起的那些沉默的线索有所觉察”^[25](*PM*, 64)。在这里,沉默作为意义即将创生出来的背景、土壤和源头而参与这话语的表达。即使一句话已经说出,也不意味着这种沉默的瓦解。因为沉默之于这种话语的表达,就好像我们之前所说的生活世界之于科学的或者精神的、文化的世界,是始终衬托在底层的東西。如同梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》(工作笔记)中所指出的,“正如还原最终对于胡塞尔而言,并非超越论的内在,而是对世界论旨的揭示,沉默也并非在语言的反面”(VI,230)。沉默不是表达的反面,却反而是参与着表达。

2) 无以言表的沉默经验。人们常常在谈论事情的时候感到“词穷”,譬如说,坠入爱河的情侣在相对的时候,往往千言万语也说不尽对对方的爱慕与眷恋,反而只有以“相对两无言”的方式来传达对彼此的情意。同样地,人们在极度欢喜或悲愤的时候,也常常无法用言语形容自己当下的感觉,却反而往往在傻笑、发呆、怒吼等等各种身体动作中获得本能的表达。在这些情况下,人们并非不想要通过话语来表达,也往往已经试图通过话语来表达,但这种尝试却往往并不令人满意。一种实存的意义即将爆发出来,却不是话语中,而是在一种更加本源的身体动作中。这样一种无以言表的沉默经验,更加说明,沉默并不能被简单地看作是在话语之前的、会在话语的表达中消解的东西。在话语不能获得成功表达的地方,依然有一种并不逊于话语表达的意义的创生,这要归功于沉默自身,亦即是说,在这里存在着一种沉默的表达的可能性。

3) 沉默作为一种表达。如前所述,在话语表达之外,人们依然能够发现一种意义的创生。这意味着,有一种(或多种)不同于话语或语言的表达方式,就意义在其中的绽出而言,并不逊于话语的表达。这种不言说

[25] 在原稿中,此段话旁边有边注:“人们并不知道要说什么,人们只是在说出之后才知道。”见 Claude Lefort 所编辑的《世界的散文》(*La prose du monde*),第64页。

的、非话语的表达,我们也可以称之为“沉默的表达”。上述身体的动作可以说是这种沉默的表达的一种,除此之外,绘画、音乐、舞蹈等也都可以看作是这样一种沉默的表达。沉默的表达不像话语的表达那样受人关注。人们往往向话语的表达中去寻找关于世界与存在的各种看法,而忽略了在那些沉默的表达中同样有着不亚于话语表达的意见和观点。然而,在梅洛-庞蒂看来,“在各种表达方式之间,没有根本的区别,我们不能把优先性给予其中任何一种,就好像它已经表达出一种自在的真理。话语如音乐一般无语,音乐如话语一般在诉说。表达在任何情况下都是创造性的(*créatrice*),而被表达的东西与表达也始终不可分离”(PHP, 448)。相比于话语的表达而言,各种沉默的表达同样揭示出人在世界中存在的各种实存联系。甚至由于疏离于既有的语言表达,这些沉默的表达与各种原初知觉经验以及与世界的原初联系保持了更加切近的联系。

梅洛-庞蒂在其后期著作(《可见的与不可见的》、《眼与心》以及文章《间接的言语与沉默的声音》)中多次指出沉默的表达(特别是绘画这种沉默的表达)之于话语以及哲学表达的重要意义。在他看来,“哲学家说话,而这却是他的弱点,一个无法解释的弱点。他应当保持缄默,与沉默一致,以及在存在中重新加入一种已然在存在之中形成的哲学。然而一切发生了,他好像想要将他所听到的某种沉默置入语词之中。他的全部作品都是这样一种荒谬的努力。他写作是为了将他与存在的联系说出来,而他从未将它说出,也将不会说出来。因为这一切只是属于沉默。就这样,他再一次地开始了……”(VI, 164)对他而言,哲学当下的任务在于回到其根基处,回到作为其土壤的那个源始层,在那里发现“有一个沉默的世界(*le monde du silence*),被知觉的世界,至少是一个序列,在其中有各种非语言(性)的意义(*des significations non langagières*)”(VI, 223)。而要考察这个沉默的世界,考察各种非语言性的意义的创生,则必须求助于那些沉默的、非语言学的表达,譬如说绘画的表达。在此意义上,梅洛-庞蒂指出,“哲学寻求与原生存在(*l'être brut*)的联系,并向那些从未离开过原生存在的人们求教”(S, 40)。而“有一种沉默的语言,绘画以其自己的方式道说”(S, 75)。从这个意义上说,“作家不应该看轻画家的工作和

研究,这种与思想的努力如此相似的努力,它使得以绘画的语言道说成为可能”(S, 88)。

重返“沉默的世界”、向各种“沉默的表达”寻求借鉴,这种诉求并非是对哲学论说的一种瓦解,而是为哲学指出了一种可资借鉴的表达方式,即在沉默的、非语言的表达中,回到各种沉默的经验和与存在切近的原初联系中去。梅洛-庞蒂从未试图以这些沉默的表达取代话语作为哲学表达的形式,而始终是在强调这些沉默的表达对于话语或哲学表达而言,是丰富的资源。向绘画等沉默的表达学习和借鉴,最终是为了回到话语表达作为实存意义创生的源始的运作中去,让话语的表达(相应地,哲学的表达)重新焕发出活力。从这个意义上说,为了“在其源始的运作中了解语言”,我们应该好像聋哑人一般,“注视话语”,不仅仅把话语当作是发声的现象,而且在其沉默的性格中领会它。“应该比较语言艺术和其他的表达艺术,应该把语言艺术当作沉默无声的艺术(les arts muets)之一。”(S, 75)

第六章 沉默的声音

——关于绘画表达的现象学考察

在梅洛-庞蒂看来,索绪尔语言学研究的一项贡献在于指出,“单个符号不表示任何东西,每个符号表达的意义少于该符号在它本身和其他符号之间指出的意义的差别。……语言被话语的运用超越”(S. 63)。依照这种看法,当我们说“语词有一种意义”,并不意味着语词符号与意义之间形成一种一一对应的固定联系,符号“有”意义,不代表符号禁锢了某一种意义,而在于符号在与其他符号的共同运作中分娩出意义。从这个意义上说,考察语言的意义,在于进入语言的整体运动——透过话语表达的动作,我们从看似固着了意义的符号穿透出去、超越出去,而进入意义的世界中。在此过程中,由于语词与其意义的关系不再以逐点对应的形式被考量,而是被置于话语动作的发生之中,我们可以看到,语言自身的神秘性和超越性愈发得到了宣扬,而其表意的稳固性却大大受到了破坏。语言在传达思想、宣示意义方面的清晰透彻,此刻被各种偶然性和神秘因素被搅乱。以笛卡尔的“我思”为例,当笛卡尔说出“我思故我在”的时候,语言本身并没有作为哲学问题对他构成任何挑战,没有什么比“我思”更加确定无疑。然而对于语言问题困扰中的哲学家而言,“我思”却首先呈现为一种表达,思想的明晰性有赖于表达的运作。对于梅洛-庞蒂而言,“我思”只是对“沉默的我思”的表达,后者才是更底层、更始源的,前者却意味着一种反思的运作和实现。“我思”不是“沉默的我思”的复本,在二者之间并不存在着复制或转译的关系,“我思”与“沉默的我思”不能够通过把语言构想为完全通透的而画上等号^[1]。在二者的勾连

[1] 详见本书第一部分第三章“沉默的我思:梅洛-庞蒂早期哲学中隐含的表达问题”中的论述。

关系上,语言或许起到某种指示的作用,但却并不能说在二者间形成了丝毫不差的贯通。在此意义上,语言的作用在于让隐秘的东西宣示出来,而这种宣示,却并不是完全彻底地将自身作为密码本曝露人前,而更是以一种指示的方式,换言之,也正是以一种间接的、暗示的方式道出秘密。对于语言奥秘的探索,让我们越来越切近地认识到,“表达是一项悖论式的工作”(PM,51),因为“这是一种以自身瓦解为目标的活动,因为它在使自身被认可之际自取灭亡,而如果不让自己被认可,它也就废除了自己。这使得我们不能设想一种确定性的表达,因为使它一般化的那些效果本身在同一举动中会使它变得不够充分。一旦话语自我领会,一旦它成为活的,最具合理性的人工语言也会成为不规则的,并且充满例外”(PM,51)。这意味着关于语言、关于表达活动的探索,并非旨在揭示语词符号固定相匹配含义,或是为这种语言或表达活动实在地揭示出一般的规则和科学,而是在于透过这种探索进入到这种语言或表达活动所归属的那种整体性中去,进入到这种语言或表达活动仅仅展示出其内在秩序和逻辑的那个共同的体系中去。在此意义上,我们所探究的语言现象或表达现象好比仅仅冰山一角,它自身只作为部分显现,却提供给我们接近整个表达世界的可能进路。正如同瓦莱里在达·芬奇的工作中发现了一种“方法”、一种“中心态度”〔2〕,我们对语言和表达的考察此时也被揭示为对于一种具有内在一致性的逻各斯的探索,即对于使得语言与表达自身得以运行的东西的考察,对于语言与表达在其自身中构建整一世界的方式的考察。

基于这种理解,关于语言现象的现象学考察,不再是关于语音、语词、语句、语法的实质性考察,而把考察的视角拓展为对于作为原初整体的语言现象的考察,即语言也同时“同等地借助字里行间和字词本身进行表达,同等地借助它未说出的和已说出的东西进行表达”(PM,61),这意味着语言的表达不单单是直接的、明言的,也同时必须是在间接的、暗示的方式下才得以获得成功。有声的语言与无声的停顿、有形的字词与间隙

〔2〕 详细论述见本书第二部分第四章“表达难题的揭示——走向表达的世界”中关于“中心态度”的引述与讨论。

的空白共同促使语言表达完成其固有的使命。换言之,对于语言现象学的考察必须在明言的话语与始终包裹着话语的沉默无声的背景的交织中进行。

既然话语的表达亦是以间接的、沉默的方式呈现在我们的考察中,那么作为“沉默的艺术”中的一种,它与其他沉默的艺术相比,也应当处于平等的序列上,不再被当作格外具有优先性的表达方式。在此意义上,梅洛-庞蒂特别留意文学(语言性的表达)与绘画(非语言性的表达)在表达上的共通之处与并行的状态。在他看来,“作家的工作与画家的工作并没有很大的分别”,只不过“画家通过无声的颜色和线条世界打动我们,唤起我们身上一种没有表现出来的解码能力,我们能拥有这种能力,但只是在探索地运用它和喜欢上作品之后”,而作家则“置身于已经设立的符号之中,置身于会说话的世界之中,仅要求我们根据他提供给我们的符号重新整理我们的意义的一种能力”(S,72)。无论直接的明言的方式或间接的不明言的方式、透过有声的话语或各种无声的元素,都不构成文学与绘画之间质的区别。梅洛-庞蒂在后期的著作和访谈中不止一次地谈到,他要探索正在说话的世界,也要探索沉默的世界。而无论文学还是绘画,都同时既从属于那个说话的世界,也从属于那个沉默无声的世界。二者只是在以各自不同的形式拨动着世界得以运转的链条。

第一节 绘画作为哲学论题

事实上,在一个被德里达称为“逻各斯中心主义”的西方哲学传统中,将绘画的表达作为与语言表达具有同等重要和首要地位的表达并不是一件十分容易的事情。长久以来,绘画作为摹本制造之幻术的形象已经深入人心。绘画相比于语言,无论出于有心还是无意,总是被置于从属的、次一级的序列。即便是关于绘画本身的理论,也往往在试图说明绘画能够淋漓尽致地表达真实世界的同时,难以逾越逻各斯至上的界限,而最终不能够还绘画自身一个独立的、与语言表达同等的地位。

海德格尔著名的文章《艺术作品的本源》,从某种意义上说,一方面

对这样一种状况有所突破,但另一方面也显示出这种困境自身的根深蒂固和牢不可破。

(一) 凡·高作品:海德格尔讨论中不在场的主角

海德格尔在《艺术作品的本源》一文中涉及对凡·高一幅以鞋子为主题的油画作品的讨论。讨论出现在其文章第一部分“物与作品”中,凡·高的画作被当作一种特殊的范例用于展开对通向器具(equipment)之器具因素(equipmentality)之路的探讨。对海德格尔而言,之所以选择以这幅画为例来展开讨论的原因在于这是一种“直接描述”,这种“直接描述”是显然有别于哲学理论的——“对此,如果我们不用某种哲学理论而仅只去描述一个器具,那就最为保险了”〔3〕。绘画在这里起到的作用被“直接”和“仅只”两个词揭示出来。海德格尔似乎是希望能够通过绘画作品为我们带来尚未加入任何倾向性、功利性或者事实和价值判断的对器具的最初印象,即在这里展开的“空空的、无人使用的鞋”。然而有趣的是,海德格尔在这里最终使用的并非一幅画作,他没有采取插图的形式,而是采用了一种语言的描述带出了那个他最初希望由绘画作品直接带来的形象:

从鞋具磨损的内部那黑洞洞的敞口中,凝聚着劳动步履的艰辛。这硬邦邦、沉甸甸的破旧农鞋里,居积着那寒风料峭中运动在一望无际的永远单调的田垄上的步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。暮色降临,这双鞋底在田野小径踽踽而行。在这鞋具里,回响着大地无声的召唤,显示着大地对成熟谷物的宁静的馈赠,表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬眠。这器具浸透着对面包的稳靠性无怨无艾的焦虑,以及那战胜了贫困的无言喜悦,隐含着分娩阵痛时的哆嗦,死亡逼近时的战栗。这器具属于大地(Erde),它在农妇的世界(Welt)里得到保存。正是由于这种保存的归属关系,器具本身才得以出现而得以自持。〔4〕

〔3〕 *OBT*, p. 13. 中译参见《林中路》(修订本),孙周兴译,第17页。

〔4〕 《林中路》,第18—19页。(此段转引自刘小枫:《诗化哲学》,山东文艺出版社,1986年,第229页)*OBT*, p. 14.

这段话并非海德格尔对作为器具的任何一双鞋子的直接描述。在他看来,生活中的鞋子本身反而未必能够如此像我们揭示出其作为鞋子(器具)的本质,因在生活中人们只是使用鞋子(器具),而无须反思鞋子(器具)作为鞋子(器具)的本质的问题。鞋子的本质反而是在凡·高的画中才得到揭示。海德格尔的这段描述应该被视为对凡·高的画的描述,或者说是就海德格尔本人所“看到”的作品的描述。然而这种描述并非是对器具的描述的描述——即对已经作为某种描述而呈现的绘画作品各方面因素的描述(如布局、色彩、明暗、线条等),而是一种文学性的、有着与绘画作品近乎同等功效的描述。或者说,在这里有一种描述方式的转换,绘画作品所表达的意涵以文学的方式表述了出来。通过这种转换,读者在阅读的时候可以仅仅通过对这种描述的直接经验,而无须看到凡·高的画作就可以领会到作者所要表达的意思,领会到绘画作品与哲学家(文学家)的文字描述所揭示出的器具之为器具的本质性格。在这里出现了一种奇怪的现象,即一段关于绘画作品的讨论最终却是在绘画作品未出场的情况下展开,而绘画作品本身如何却可以忽略不谈。而更加奇特之处在于,尽管众多读者已经意识到了这种现象,却往往并不认为这种现象的存在能够威胁到整篇文章在真理生发的问题上以及在艺术、艺术作品本质问题上的见解之精彩与独到。为什么对绘画作品的讨论却可以以这样一种不回到绘画作品本身的方式展开,并且依然精彩?这又需要从这篇文章更加深层的哲学意涵去了解。

对于海德格尔来说,考察一件艺术作品(注意,在此是“艺术作品”,而非具体的“绘画作品”)首先在于考察其之所以为艺术作品的本质为何。而要考察艺术作品作为艺术作品的本质性格,首先在于将作品作为作品的作品性格与作品的物性和器具性区分开来。在他看来,物性是一件作品不可剥夺的因素,但作品之作品存在却不仅仅在于其物存在。在物存在与作品存在之间的中间项是器具存在,而作品存在显然也不仅仅在于其器具性,这从画作与鞋子的区别可以看出。艺术作品并非仅是一件附着了审美价值的器具。然而一件艺术作品的作品因素在何?它如何得以成其自身?即一件艺术作品如何可以作为艺术作品存在,而非仅仅

是一个特殊的对象或器具？

海德格尔认为，“作品的作品因素，就在于它由艺术家所赋予的被创作存在之中。……作品的被创作存在显然只有根据创作过程才可能得到把握。因此，在这个事实的强迫下，我们就不得不懂得去深入领会艺术家的活动，才能切中艺术作品的本源。纯粹根据作品本身来规定作品的作品存在，这种尝试业已证明是行不通的”〔5〕。从这个意义上说，艺术作品之为艺术作品，首要在于它是被创造者，是不能剥离于艺术家的创作的。艺术作品的本源首先须向那个它得以创生的创造过程中去追寻。“艺术家的活动由创作之本质来决定和完成，并且也始终被扣留在创作之本质中。”〔6〕而这种艺术作品的创造又是极其独特的，这种创造的本质恰恰取决于其将要创造的作品本质。在这里有一个奇怪的循环，作品的本源须自其创作者的创造活动中寻，而这种活动又为作品的本质所规定。这看起来似乎是一种同语反复，一种经常出现在海德格尔哲学中的同语反复，然而海德格尔却恰恰通过这种非一般意义的逻辑的方式带出意义。艺术创作和艺术作品的本质的相互界定呈现为一种紧张、一种张力。正如人们在发问的时候总是有所问、有问之何所问的去问，艺术创作也是有所趋向和为着趋向的一种趋向。所以艺术作品惟有在这种与其创作者、创作过程的紧张关联中才成其自身。而这种紧张、这种关联，才是海德格尔对艺术本源的考察的真正意图所在——他通过这篇文章真正想探究的是真理。真理对于他来说不同于真实、事实，不仅仅是“存在者”与实在相符合的状况，或者说不是某种确定的、固定的状态，而是在于一种争执、一种对立，或者如同之前所说的，一种紧张。海德格尔把真理形容为一种否定，这种否定（或伪装[Verstellen]）是一种双重的否定，因其所否定的是其自身，即遮蔽遮蔽，真理之为去除遮蔽恰恰由这种双重的遮蔽现身出来，所以“真理在本质上即是非真理(Un-Wahrheit)”〔7〕，真理回到其古老的词义——去除—遮蔽(Ἀλήθεια，或“去蔽”)。这种否定所揭示的不是

〔5〕 *OBT*. p. 34. 中译参见《林中路》，第45页。

〔6〕 *Ibid*. p. 35. 中译参见《林中路》，第47页。

〔7〕 *Ibid*. p. 31. 中译参见《林中路》，第41页。

否定之后的澄明状态,而是这种总处在否定中的澄明与遮蔽的对抗和争执。因此真理并非仅仅是澄明,单纯的明晰不是真理之全部,真理恰恰在那总是去去除遮蔽却又行将被遮蔽而又再去去除遮蔽、再被遮蔽的途中。所以他说“就真理的本质来说,那种在真理之本质中处于澄明与遮蔽之间的对抗可以用遮蔽着的否定来称呼它。这是原始的争执的对立。就其本身而言,真理之本质即是原始争执(Urstreit)”〔8〕,“真理之为真理,现身于澄明与双重遮蔽的对立中”〔9〕。这种澄明与遮蔽的紧张争执,决不是简单的二分和对立,而是一种微妙的,或者说神秘的变易与交织,当我们试图去说明它的时候,这种尝试往往是失败的,或者乐观地说,是不能够完全地达到它的;然而这却不意味着真理从来都不能够向我们显现其自身,真理可以把自身“设立”在它的敞开领域中,真理自我生发的一种方式就在于它自己现身于艺术作品中。

“在神庙的矗立中发生着真理。这并不是说,在这里某种东西被正确地表现和描绘出来了,而是说,存在者整体被带入无蔽状态并且保持于无蔽状态之中。保持原本就意味着守护。在凡·高的油画中发生着真理。这并不是说,在此画中某种现存之物被正确地临摹出来了,而是说,在鞋具的器具存在的敞开中,存在者整体,亦即在冲突中的世界和大地,进入无蔽状态之中。”〔10〕在这里,作品作为物性存在为真理的发生提供了“栖身之所”和一种“保存”,而另一方面,作品展现出一个敞开的领域,真理在这里“公开”了其“澄明”与“遮蔽”的争执,真理在这里生发,在这里自行置入,自行保存。艺术作品的本质最终在这种真理的生发、敞开和保存中被揭示出来:一件作品之为作品,而不是其他制成品或器具,便在于这种真理的生发。艺术作品为艺术家所创造,而这种创造是依据和朝向作品本质的创造,这种创造之所以是依据和朝向作品本质的,便在于真理以一种神秘的方式为之作出了指引,或者说真理以一种神秘的方式在这种创造中现身。作品不可能脱离这种创造,从这个意义上说,创造对于作品

〔8〕 OBT. p. 31. 中译参见《林中路》,第41页。

〔9〕 Ibid. p. 36. 中译参见《林中路》,第47—48页。

〔10〕 Ibid. p. 32. 中译参见《林中路》,第42页。

来说是首要的规定性。但同时,作品亦是在“保存”中得以存在的。这里说的“保存”(Bewahrung),用海德格尔的话说就是“让作品成为作品”,“唯有这种保存,作品在其被创作存在中才表现为现实的,现在来说也即以作品方式示现着的”^[11]。保存者之于作品的必要性差不多可以说是与创造者同样重要的,因为如果没有保存者,没有将作品视为作品者,作品亦不复存在。“只要作品是一件作品,它就总是与保存者相关涉,甚至在(也正是在)它只是等待保存者,恳求和期冀它们进入其真理之中的时候。”^[12]而这种保存,对于海德格尔来说是不同于鉴赏家对艺术作品的鉴赏的,在这里“鉴赏”指的是“对作品的形式、质量和魅力的鉴赏”,是一种经培养而获得的修养。而海德格尔所说的保存则是一种“知道”,一种不同于认识、理解(智性层面的)的“明白”、“懂得”。并且“保存发生在不同等级的知道中,这种知道具有各个不同的作用范围、稳固度和清晰度”^[13]。

作为一幅具体的艺术作品,凡·高的画随着讨论的层层深入越来越少被提及了。所以,倘若我们把这幅画当作讨论中涉及的一个范例,一个引子,那么它在完成了自己的使命之后已经不再对更深入的、关于真理的讨论有所影响了。这大概也是海德格尔的艺术哲学可以不关涉到具体艺术作品的原因。然而,从前面的论述至此一直存留的一个问题是,绘画作品作为绘画作品的性格被忽略,或者说,被涵盖在对艺术作品一般的诠释之下。针对海德格尔关于凡·高作品的这种讨论,艺术史家夏皮罗(Meyer Schapiro)曾经提出一种质疑。他细细查考了凡·高画作,并通过与海德格尔的书信咨询了解到海德格尔文中所谈到的凡·高画作应该是如今按照 La Faille 编号 255 的作品《一双鞋子》^[14]。经过他的考证,这幅作品中所绘的并非是一双农鞋,而是凡·高自己的鞋子,这双鞋子伴随着凡·高从阿姆斯特丹一路走到巴黎,见证着画家艰难的生活和创作历程,

[11] *OBT*. p. 40. 中译参见《林中路》,第 54 页。

[12] *Ibid*. p. 41. 中译同上。

[13] *Ibid*. p. 42. 中译参见《林中路》,第 56 页。

[14] Meyer Schapiro: "The Still Life as a Personal Object—A Note on Heidegger and van Gogh", in *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, New York: George Braziller, 1994, p. 136.

因而对画家有着特殊的意义^[15]。夏皮罗本人亦曾将他的考察书呈予海德格尔,但却从海德格尔对文章的细微改动中没有得到强烈的反应。因为对海德格尔而言,这幅画实际描绘的是怎样一双鞋子,是谁的鞋子并不至关重要。他透过画所想要获得的东西早已在文章中呈现出来,夏皮罗关于画作的考察也不对他的理论构成威胁。事实上,画作中所描绘的具体的鞋子形象以及鞋子的主人是谁或许在这样一种讨论中的确不是关键,但夏皮罗所指出的一个问题却值得人们深思。在他看来“海德格尔还忽视了绘画的一个重要因素,即画家在作品中的呈现”^[16]。在海德格尔的讨论中,凡·高画作的形象实际已经由他本人凭印象与想象对画作所进行的文字描述所取代,画作本身的意义、画家的意图与风格统统都在这段文字描述中淡出,留下的仅有画作对他曾经的触动与他个人放入其中的东西。海德格尔试图借助凡·高绘画作品这样一种“直接”并且“仅只”进行描述的表达来揭示艺术作品在真理的自行生发中的作用,但最终却并没有真正以绘画作品达成所愿,而是不经意间又以语言性描述覆盖了绘画的描述。同样地,尽管对海德格尔而言,绘画、建筑以及诗歌同被视为艺术,然而三者之间却又有各自不同的特征却似乎也在转化为语言描述之际被渐渐遮蔽了,最终三者作为艺术作品(作为真正意义上的诗)的共通的、本质的性格凸显出来,而差异性却似乎微不足道。我们当然可以说,对于海德格尔来说,重要的在于对真理的探究,看到真理是如何生发和现身,从这个意义上说,海德格尔的这篇文章最终的志向不在艺术,而在于真理。倘若说这篇文章仍然是海德格尔艺术哲学的阐发^[17],则在此所谈论的艺术或艺术作品乃是艺术一般或艺术作品一般。而这种对艺术一般或艺术作品一般的追问,最终也不志在揭示出艺术作品(如绘画作品)本身的意涵,而在于指出,艺术作品或者说艺术的重要性在于它

[15] Meyer Schapiro: "The Still Life as a Personal Object—A Note on Heidegger and van Gogh", in *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, New York: George Braziller, 1994, pp. 136-139.

[16] *Ibid.*, p. 139.

[17] 如 Walter Biemel, von Herrmann 以及 Joseph J. Kockelmans 认为,《艺术作品的本源》是海德格尔艺术哲学的概括,并且其中的观点是晚期海德格尔仍然坚持和喜爱的。见 Kockelmans: *Heidegger on Art and Art Works*, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1986. pp. 81-83.

是真理现身其上的那个领域,即艺术或艺术作品的意义仍须向真理的生发中去寻。艺术与真理,在此仍然处于循环之中,处于相互对诤的张力之中。然而由于海德格尔这篇文章自发表以来在哲学、艺术等各领域所产生的巨大影响,绘画(或其他非语言性艺术)自身独特的性格始终被埋没在一个统称的艺术光环之下,只是借助着人们由此对于诗的赞颂而得到笼统的赞誉,绘画自身似乎仍然是艺术王国中一名身份卑微的侍女。

(二) 梅洛-庞蒂与塞尚的绘画创作

相比于海德格尔对于艺术作品的解释,梅洛-庞蒂在面对艺术问题时更加看重每一种具体艺术(无论是文学、绘画还是音乐、舞蹈)自身内里的特质。同样为了借鉴绘画这种非语言性表达对于哲学的贡献,梅洛-庞蒂非但不曾忽视绘画成其为绘画自身的各种要素和画家的生活与其创作的内在联系,反而更是试图透过这些要素去揭示出画家为空白的画布所平添的东西,即画家通过绘画所建立的意义世界。在梅洛-庞蒂讨论绘画的文章和讲稿中,有几个名字是经常出现的,那就是塞尚、克利、马蒂斯和罗丹。其中,塞尚尤其得到他的青睐。从《知觉现象学》开始,对塞尚的研究就已经以范例的形式大量出现,之后在1946年发表的《塞尚的怀疑》(Le doute de Cézanne)一文更是专门从对这个画家的生活和创作的考察入手对绘画进行现象学的阐发。并且这种研究在梅洛-庞蒂后期的研究中一直没有被放弃,在其去世前所发表的最后一篇文章《眼与心》(L'oeil et l'esprit)中,对塞尚及其创作的讨论依然占了很重的篇幅。《意义与无意义》(SNS)一书序言中的表述——“在说明表达和交流是如何被不稳定的获得的问题上,塞尚就是一个很好的例子”——恰恰明确地为我们揭示出梅洛-庞蒂对于塞尚的这种看重。然而尽管如此,梅洛-庞蒂并没有集中讨论过塞尚的某一幅作品,或者像海德格尔那样去描述某一幅作品所带给他的意义或者印象,他探讨的更多是画家的创作,是画家引领我们进入绘画世界时所展示出的那些他为世界所平添的东西。

人们或许会注意到《塞尚的怀疑》一文开篇的几句话:“为了(画成)一幅静物画,他需要一百次的工作,而一幅肖像画则需要一百五十次的改

动。在我们看来,他的作品对他来说只是对绘画的尝试和接近。”(SNS, 13)或许有人会说,塞尚的性格是多疑的,犹疑不定的,然而梅洛-庞蒂的这几句开场白所包含的意义应当不止于此。与其说他是在为我们揭示一个画家多疑的性格,不如说他更是在揭示一种带来真正的表达的尝试和努力,一幅作品逐渐成形的过程^[18]。如同诗人的吟哦、推敲与斟酌,画家的创作过程并不总是有如有“神来之笔”,可以完成于刹那间的痴狂中。作画也是一种寻词觅句、字斟句酌的工作。所以对于每一幅画来说,在它背后都有一段“成长”的轨迹,有一段从混沌中慢慢放出光彩来的成形过程。对于塞尚来说,这段过程似乎格外漫长,似乎终结的那一刻总是没有到来,一切都还在发生之中。他曾经自比作巴尔扎克笔下的弗朗霍费尔(Frenhofer)^[19]——一个一生醉心于用颜色表现生命的大师,从不将其心爱之作示人,而在其身后人们只发现一堵满是一堆堆颜色和线条的墙壁——对他来说,绘画正是这样一种“一生都在尝试中”的,而并非“一生只有一次”的工作(OE, 64; NC, 167)。因此,当我们试图去了解塞尚的作品,我们往往会看到他在相近的主题上常常有几幅作品——如《圣维克多山》,如《玩纸牌者》,如《浴者》,如《静物画(苹果)》。有时我们也会看到他一幅作品的成形过程——一系列草图和最终的作品共同展出。想要仅仅凭借一幅作品而了解到塞尚的伟大之处是非常困难的,因为他的创作正是透过这一系列的尝试在诉说。梅洛-庞蒂显然对于塞尚的这种不断尝试去接近的努力是极为赞赏的,在《意义与无意义》(SNS)一书的序言中他说:“然而失败并非注定的。塞尚在犹疑中获得胜利;而人类,倘若权衡危险和使命,也同样会取得胜利。”(SNS, 9)

当然,梅洛-庞蒂偏爱研究塞尚不仅仅是因为他这种一生追求、永不完结的精神,更重要的在于他在塞尚的绘画创作中看到了一种哲学性的探索。塞尚在众多画家之中有着非常特别的地方,他的作品题材是广泛的,他画静物,也画人物和风景,而并非特别集中于其中一类题材上面。

[18] 关于塞尚创作及其心理学层面分析的讨论,详见本书第二部分第四章“表达难题的揭示——走向表达的世界”。

[19] Honoré de Balzac: *Le chef d'oeuvre inconnu, La comédie humaine, Etude philosophique, T. 1.*

他画静物,但是桌上的水果、盘子和瓶子都不是为了一餐饭而选用和摆放的;它们不具有任何人的目的性的形式。他画人物,但却似乎从不进入人的内心世界,人的面部表情是冷漠的,如同面具一般,如其所创作的五幅《玩纸牌者》,从不表现玩牌的人贪婪的或者紧张的、焦躁的或者兴致勃勃的神情,却偏偏表现纯粹沉思的瞬间——所有的玩家都全神贯注于牌上,不动声色。再如其所画之浴者,没有欢愉或者肉欲的特征,而是保留了其非理想化的赤裸样子,和日常生活窘迫的形式,重荷下的人。通常一幅画中所画的是同性的浴者,唯一一幅既有男性也有女性的也完全没有任何肉欲的意味,展示的完全是自然中的人类活动。他的风景画,则往往是无人的,或者说是去人格化的风景,没有人的路,没有人居住的房屋、高山、树木,以及荒弃的矿区。为塞尚所仰慕和孤立的自然只是为了眼睛的注视而存在,而很少是为我们的欲望或者好奇心准备的。

在塞尚的作品中我们看到的是一种“悬置”(suspension)——对欲望的悬置,与效用的脱离,与目的性的分隔——一切似乎都对观者发出“禁止进入”的指令,却又“邀请”大家去看。如梅洛-庞蒂所讲:

我们习惯于认为一切都是必然地、无可置疑地存在着。而塞尚的画却把这些习以为常悬置起来,并揭示出人们居于其上的那个非人性的自然的底层。这就是为什么他画的人物都表情冷漠、如同是被另一个世界的生物看到的一样的原因。自然本身被剥去了为泛灵论者所预备的那些特性:风景是无风的,阿奈西湖(lac d'Annecy)的湖水是静止不动的,游移的结冰的物体好像回到了世界的源头。这是一个没有亲熟性的世界,在那里人们感到不舒服,一切人类情感的流露都遭到禁止。假如人们离开塞尚的作品去看其他的画,就会感到一种放松,就好像在一场丧事之后刚刚恢复的交谈,把那“绝对的永生”掩盖下去,也把稳固性还给还在生的人们。(SNS, 22)^[20]

[20] 此段译文由本文作者给出。中译亦可参见《眼与心——梅洛-庞蒂现象学美学文集》,刘韵涵译,第50页。须指出,此段的中译文中有误译之处,nature inhumaine被误译作“人化的自然”,应作“非人性的自然”或“无人性的自然”。

这样一种令人窒息的对人性特征的悬置逼迫着人们跟随着画家去看,去了解物体、了解人(社会)、了解自然、了解我们的世界。这是一种把人们从惯常经验拉回到事物面前的力量,一种人们不得不去跟从的力量。而这种力量发自艺术作品、发自艺术家的创作。从这个意义上说,“艺术不是模仿,更不是依据本能愿望或者好的趣味而从事的一种制作。这是一种表达的运行。如同话语的命名——以表面混乱而又可被辨认出的事物之名,把捉住事物的本性,并将之摆置在我们面前”(SNS, 23)^[21]。塞尚的绘画在其带来表达的原始意义上说,有如梅洛-庞蒂后来曾多次论述到的“第一次表达的语言”、“创造性的语言”,这种表达是第一次的,它直指事物,而不是作为人们久已熟悉的符号去传达某种固定的含义。而画家本人,从这个意义上说,成为主人,成为创造者。“在巴尔扎克或在塞尚看来,艺术家不满足于作一个被豢养的动物,他从文化开端之时便承担着文化、重建着文化。他说话,如同第一个人说话,他绘画,如同从来没有人画过。于是表达不能像思想已经澄清的那样转译,因为清楚的思想是已经在我们之中或者在他人那里被说出的。‘构想’不能够先于‘实行’。在表达之前,除了一团模糊的狂热什么都没有,惟有当作品已完成和被理解,才能证明人们会在那里找到什么,而不是什么也没有。”(SNS, 24-25)^[22]然而塞尚却在这里遇到困难——“塞尚的困难是说出第一句话的困难。他认为自己无能为力,因为他并非万能,他不是上帝,却又想要画出世界,想要把世界完全变成风景,让人们看到,这个世界是如何触动我们”(SNS, 25)。这种困难也正是笔者已在前文中讨论过的“表达的难题”,或称“表达的悖论”^[23]。塞尚在凡人的视角与创造一个世界的试图中发现了自己的困境,而我们的思想又何尝不是在这样一种两难的境况之中,现代人重新澄清“理性”的努力又何尝不是在这样一种两难的境况之中?塞尚在犹疑中画出每一笔,在上百次的尝试中带来每一次实验性

[21] 译文由本书作者译出。中译亦可参见《眼与心——梅洛-庞蒂现象学美学文集》,第51页。但作者认为“C'est une opération d'expression”一句如译为“艺术是一种表现作用”似带不出梅洛庞蒂对“表达”(l'expression)的重视,而译作“表达之运行”似更合梅洛-庞蒂文意。

[22] Ibid. pp. 24-25. 笔者中译。

[23] 详见本书第二部分第四章“表达难题的解解——走向表达的世界”中的论述。

的表达,这是一种尚不明确的表达,而不明确并不意味着失败,它同样可以是一种成功。

塞尚在表达上的创造性在于他并非仅仅追随传统和前辈。相比于同时期的其他画家,引导他作画的更是他对于知觉的忠实。在知觉的考察和表达上,他与梅洛-庞蒂的研究有着格外相近之处,事实上梅洛-庞蒂也确实将他从塞尚那里所获得的经验应用在其哲学研究之中^[24]。对于塞尚来说,他要表现的不仅仅是他通过眼睛所“看”到的东西,而是他感知到的东西。如果借助梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中的理论,感知不是某一个器官单独完成的,而是整个身体透过其底层结构(身体图式[schéma corporel])来完成的。所以“看”不是单纯的眼睛在看,而是同时伴随着整个身体在感知,我们“看”到的不仅仅是事物的外形,也一同感知到它的重量、质感甚至“气味”。所以塞尚在作画的时候追求的不是单纯的对外形的表达,还试图去画出质感、色泽、重量乃至气味(SNS, 20)。“巴尔扎克在《驴皮记》中描述过:‘一块仿佛铺了新雪的白色台布,上面对称地树立着头插金色小面包的餐具。’塞尚说:‘整个青年时期我都在想把这些画出来,这块白如铺着新雪的台布……现在我才明白,只能指望画出对称树立着的餐具和金色的小面包。但是如果我想画出’头插着’就不行了……’”(SNS, 21)^[25]从这段话中我们可以看到,塞尚所想要画出的不仅仅是台布的“白”,他并不是在谈论某一种白色,而是白的“如同铺着新雪”,在“铺着新雪”这种描述中所展开的已经不是单一的、可以美术术语命名的白的颜色,而是平铺的延展以及新雪的色调、明暗相间的光感和被手触到时冰凉的、细微的感觉等等众多错综地交织在一起的感知。此外,使得塞尚觉得难以画出的,是“头插着”这样一种看似物体之间的位置关系的東西。但倘若这只是一種在我们对面摆放的物品之间的位置关系,

[24] 如《知觉现象学》中关于“深度”的研究。《可见的与不可见的》中关于知觉的“可逆性”的研究、关于“看”和“可见性”的研究。

[25] 此段引文亦曾在《知觉现象学》中出现过(PHP, 243)。同一段引文的反复出现,说明梅洛-庞蒂对于这种“塞尚式的困惑”的看重。画家“画不出”的困难在此恰恰说明了绘画并非简单地模拟和复制,不是仅仅以一种投影的技巧把所见的东西记录下来,绘画与哲学同样地要求“回到事物本身”,回到原初的知觉经验中去。

以一位画家所接受的训练,他为什么会画不出呢?他不可以按照达·芬奇的透视法,或者甚至丢勒时代的方式——以格子纸标记物体的位置——画出这种关系来吗?而问题就在于塞尚在这里是不是仅只要表现这样一种物理的空间位置关系?如同梅洛-庞蒂在后期研究中常常引述的瓦莱里的话——“画家总是有借于他的身体”,画家是以其整个身体在作画,用他的双眼在看,用他的手去画,动用全身的感官去感知和表达。从这个意义上说,餐具“头插着”小面包,对于一个在感知的身体本身来说有着更加丰富意味——在这里有餐具硬的质地、金属的光泽、面包的色泽、松软的质感(甚至口感)、诱人的香味,最后,更加关键的在于,有着硬的质地和金属光泽的餐具插在松软的散发着香味的、金色的小面包上所带来的感觉。而这一切都是有待画家表达的,也正是画家的困难所在。画家如何运用色彩、线条、画面的布局等等这些可见者去把那不仅仅是“可见”的一切揭示出来?或者说,如何能够不仅仅“表现”出事物的外观,而且“表达”出如其所是的事物本身?如何不仅仅画出事物所反射的外来的光照,而且让事物由其自身内部放出光彩来?

至此我们可以看到塞尚为了作画而付出的努力和他所面对的困难——他在创作中面临万千选择的迟疑,让事物从混沌中自己放出光彩来的艰辛,悬置事物与我们的亲熟性、从而迫使人们跟随他的表达重新看待世界的尝试,以及忠于知觉、把我们带回对世界的原初经验去的努力——而同时这一切也恰恰显示出画家的成就。一个画家的成就并不仅在他留下的作品之中,而更加在于他的风格,他对外部世界、对情感、对存在着的一切的表达方式,在于他的创作。而这种表达,已经不是仅仅停留在对外形的模仿和复制——事实上自人类有绘画开始,对外形的逼真的模仿就一直不是绘画唯一的目的,而与实物的相似程度也不能算作评价绘画优劣的标准;绘画是没有真假对错、应该/不应该可言,每一种绘画都是一种表达,是画家对其所处其中的那个世界的言说。从这个意义上说,绘画与文学、哲学都同样是一种考察和把握世界、试图把存在着的一切说出来的“思想的努力”。梅洛-庞蒂不止一次地指出,画家的工作是哲学家不应该忽视的,“哲学寻找最初存在的联系,向从来没有离开存在的那

些人请教。而文学,艺术,生活活动是与物体本身、感性事物本身、存在本身一起产生的……人能 and 哲学一样,甚至能比哲学更好地正视世界的奇特性,但是在半沉默中”(S, 40)。由此我们也可以理解,为什么梅洛-庞蒂会一直把绘画(现代绘画)作为他研究的重要资源,为什么他会说,绘画和文学是“隐含的(implicite)的存在论”,而哲学是“明确的(explicite)的存在论”(NC, 159-268)^[26]。如同塞尚是在向大自然汲取绘画,梅洛-庞蒂也正是在向那些隐含的存在论汲取出哲学。

第二节 绘画的世界:可见性与不可见的维度

从与存在的联系中理解绘画,把绘画看作是创生中的表达,而非仅仅是已经完成的艺术作品,或剥离了绘画自身所有性格的艺术一般——正是在对绘画如是之理解中,梅洛-庞蒂展开了对绘画各个重要环节(深度、色彩、线条、运动)的考察。这些考察一方面为我们揭示出在绘画中如何诞生出新的意义,另一方面也让我们看到在绘画的表达中隐含着怎样的新的哲学论题。

(一) 深度——存在的维度

画家通过对深度、色彩、线条和运动等各个环节的研究而获得新的表达。然而对于梅洛-庞蒂而言,这种研究却不仅仅是一种技巧上的钻研,而更是一种“寓于绘画中的思考”(pensée en peinture);而深度、色彩、线条和运动也不是某种实际存在的事物或事物的自然属性,都是绘画表达中的具有构建作用的“维度”(la dimension)。在此,“维度”的意义,是在梅洛-庞蒂关于“深度”(la profondeur)的考察中首先揭示出来的。

在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂已经指出,“在所有维度中,深度最具

[26] 在这份讲稿中,梅洛-庞蒂反复提及作为明确的存在论的哲学和作为隐含的存在论的文学和艺术。在他看来,当今的哲学陷入了一种危机,而要重新澄清这样一种明确的存在论,则需要向那些隐含的存在论中去汲取,或者说把那些隐含的存在论明确地表述出来。而这也恰恰是他在后期所做的大量工作的目的。

有‘存在’的特征”(PHP, 296), 深度“显然属于视看的角度, 而不属于物体;……深度显示物体和我之间和我得以处在物体前面的某种不可分离的关系”(PHP, 296)。“深度不能被理解为一个宇宙之外的(acosmique)主体的思想, 而是被理解为一个投身世界的主体的可能性。”(PHP, 308-309) 尽管这部著作中所考察的“深度”并非是绘画作品中的“深度”, 但这种从与知觉主体的存在联系中展开的关于深度的认识, 却在关于绘画深度的考察中获得了延续。

在后期的著作与讲课中, 梅洛-庞蒂不断在笛卡尔的思想与各种现代思想的探索中, 寻找问题的延续性和对于问题看法的差别。关于绘画中的“深度”的考察也是以这样的方式展开的。在《眼与心》(OE)中, 梅洛-庞蒂指出, 笛卡尔在《屈光学》(Dioptrique)中, 将图画对深度的表现视为某种“投影的技巧”, 将“深度”视为某种衍生自其他两个维度(长度和宽度)的“第三维度”(une troisième dimension)。从这个意义上理解的“深度”只是某种从侧面看到的“宽度”。因为对于笛卡尔来说, 事物总是可以在我们面前清楚地分列开来的。在“深度”出现的地方, 一个物体遮住了另一个物体, 这种遮蔽完全可以透过把深度“构想”为从侧面看到的宽度来解决, 即只要在思想中明了事物的遮蔽只是由于我们采取了侧面的角度, 而事实上总可以有一个角度能够把事物看作是排列开来, 没有遮蔽的, 问题就解决了。从这个意义上说, 笛卡尔对于深度的理解, 乃是一种思想的推测, 而作为解决方案的那个可以一览无余地看到互不遮掩的事物的角度, 只是一个构想出来的角度, 或者说, 只有上帝能采取那样的角度俯瞰世界。笛卡尔之所以会以这样的方式来解决深度的问题, 乃是由于他把一切知觉皆归结为思想。他并不首先从身体本身的知觉或与世界的实存关系中去理解视看, 而是让视看服从思想。以他所构想的透视法而言, 假如我们要画一个桌子上面搭着一小块布, 那么在布的两边显露出来的桌面的同一边缘应该是在同一条直线上。因为桌子的边缘仍然是实在的物品, 同一边缘尽管被布遮挡了一部分, 其自身并未因此发生断裂, 被遮挡的部分仍然是实在的, 布的一边与另一边露出来的桌子的边缘本就是相连的同一直线。这种想法是我们迄今都仍然接受的透视法和几何

法则的基础,从某种意义上,我们甚至把它当作是真理。然而,这样的解释是一种基于构想和推理的解释,因为我们已经知道布两边露出的桌边是在同一一直在线,所以我们把它们看作是一条直线,把它们画成是同一道直线。而并非是由于我们亲眼看到那是一道直线,而从这种直接的知觉经验出发形成一种透视法或绘画的技巧^[27]。

梅洛-庞蒂在此问题上的看法恰恰与笛卡尔相反。对他而言,笛卡尔式的解决方案为我们的理解提供了一些关键的要素(譬如说,他的坐标体系为我们揭示出了“维度”本身的作用),但却没有切中要害。“深度”的意义恰恰不在物体的任何属性之中,深度并非由侧面的“宽度”获得解释,深度与其说是“第三维度”,不如说更是“第一维度”(une première dimension)(*OE*, 65)。因为对于梅洛-庞蒂而言,在身体本身朝向世界的实存中,并没有一个好像上帝一般的位置,可以一览无余地看到所有的事物。在看的主体总是已经在世界之中,不可能跳脱其所生活于其中的世界。从这个意义上说,“世界围绕着我,而不是在我面前”(*OE*, 59),世界在进入我们视野之际已经是在“视角”(la perspective)之中。亦即是说,没有任何人可以做到让事物毫不遮蔽地完全展现在眼前。只要是一个具有肉身的主体所看到的世界,总是万千事物或远或近、相互掩映着呈现给我们的世界。从这个意义上说,深度并非事物自身所具备的属性,它并非事物自身的维度,亦非“宽度”的某种变体,而是在身体本身与事物之间的关系中显现出来。“被我们称为深度的,其实什么都不是,或者说,是我们对一个无限的存在的参与。”(*OE*, 46)深度不是作为某种实在之物为我们直接看到。说深度是一种“维度”,并不好像在坐标体系中添加一个坐标轴,从此多了一个标划和计量事物的标尺。深度之为维度的根本意义并不这种实际的计量之中,也不仅仅在于以一种几何的方式把世界看作是刚好三维的,而是在于让我们发现在事物之中存在着一些其自身并

[27] 在塞尚的静物画中,我们可以发现,台布两边的桌面边线往往不是在同一一直在线,右边的线往往高过左边的,有时候似乎是发生了弯曲,而有时是完全错开的。塞尚的这种画法,以其在创作时所看到的景象为根据,而不是根据已有的透视法则把台布两边的线画在同一条直线上。

不可见、却能够使得事物成为可见者的东西。亦即是说，“深度”的意义恰恰在于它自身“什么都不是”，但却能够使得可见者成为可见的。

正是由于“深度”是如此神秘的一个维度，或者从笛卡尔的角度看，如此“自相矛盾”（paradoxal）的一个维度^[28]，它才在画家的探索中占据着至关重要的地位。“贾柯梅蒂说，‘在我看来，塞尚终其一生都在研究深度’，而罗伯特·德朗内（Robert Delaunay）说：‘深度是新的灵感。’在文艺复兴的解决方案过去四个世纪、笛卡尔的解决方案过去三个世纪之后，深度仍然是新的论题，它促使人们去研究它，不是‘一生一次’地，而是终其一生地。”（*OE*, 64）^[29]深度既然已不再被看作是事物固有的属性，或者某种被构思出来的透视法则，对于画家而言，它自然也不仅仅是某种自在或实在的对象。画家追求把“深度”表达出来，而这种追求却不应该仅仅被看作是从二维平面（画布或纸面）上造成三维“幻象”的技巧。不可见的深度本身不会在任何可见的图像中好似实在物一般成为可见者。画家对深度的探索，实际上已经是“在绘画中思虑”（*penser en peinture*）（*OE*, 60），是在各种线条、色彩和手的动作中进行的研究。画家或许不一定留下一整套关于绘画的理论，但是在其创作过程中，有一种好似“哲学思虑”一般的思虑。就对深度的研究而言，画家或许没有像梅洛-庞蒂那样，把“深度”揭示为一种自身不可见、却能够使事物成为可见者的“维度性”（*dimensionnalité*）（*VI*, 267），但却在其绘画中实践着这种发现。“塞尚在研究深度的时候，他所寻找的是存在的爆裂（*déflagration de l'Être*），这种爆裂存在于各种形式的空间之中，也存在于形状之中。塞尚已经知道后来立体派将要说出的话：外部的形状，即轮廓，是第二位的、派生的，它并非让事物成形的东西，必须把这个空间的外壳打破，把高脚盘折断……塞尚曾经对实在物体与空间平等看待，并观察到在空间中，或在事物而言较大的箱子或体积过大的东西中，事物会鼓动色彩来对抗色彩，并在这种

[28] “深度首先是一个自相矛盾的东西：我看到相互遮掩的事物，本来我是看不到它们的，因为他们一个在另一个后面。我看到深度，而它本身却是不可见的，因为深度是从我们的身体到事物（的距离）来计算的，而我们紧贴着它。”（*OE*, 45）

[29] 此句话是梅洛-庞蒂转引的，在1960—1961年的讲课笔记中也曾经出现过（参考 *NC*, 167）。原文转引自 G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*, Paris, 1959, p. 176。

不稳定性中调整它们。因此必须把空间和内容放在一起研究。问题扩展开来,不再仅仅是关于距离或轮廓或形状的问题,而同时也是关于色彩的问题”(OE, 65-67)。亦即是说,塞尚已经发现了绘画表达的秘诀不在于那些我们表面看到的東西,比如说事物的外形(轮廓)、形状等等。我们从他的静物画中可以看到许多不合常规的变形,比如说玻璃杯口不规则的椭圆,台布两端错开或有些歪曲的桌子边线。这些奇怪的变形不是塞尚为了标新立异或凸显个人风格而做出来的,而是意味着塞尚在这些表面的可见形象之中发现了一种能够真正使事物“发出光来”的、“第一位的”(相对于引文中“第二位的”而言)东西。正是由于塞尚发现了一种能起作用的、能使事物的形状轮廓自行显现出来的东西,他绘画中的各种看似离奇的“变形”(相对于“正统”的绘画技法而言)对我们而言才不仅仅是陌生的或奇怪的形状,而是玻璃器皿与台布的交映中边缘的颤动,是事物在不同的质地和光线中映入我们眼中时若隐若现的边缘,是一种即将夺“框”而出的意义。

贾柯梅蒂(Giacometti)认为深度是塞尚毕生都在追求的东西,而在这里似乎更应该说,是一种从深度中揭示出来的“维度性”渗透在绘画中。本书对于深度的考察并未结束,事实上如梅洛-庞蒂在《眼与心》中所说,也从不可能结束。但我们却可以从对“维度性”的认识出发去重新看待绘画,在绘画的其他要素中发现这种“维度性”的意义。

(二) 色彩——事物的成形

在前面的引文中我们已经看到,“问题扩展开来,不再仅仅是关于距离或轮廓或形状的问题,而同时也是关于色彩的问题”(OE, 65-67)。对深度的考察要与对色彩的考察结合起来,因为色彩(*la couleur*)同样是一种能够使事物得以成形的“维度”。

对于笛卡尔来说,他所欣赏的绘画的形式是素描(*dessin*)。这种绘画形式为他欣赏之处在于“保持了事物的形状”(OE, 42)。相对而言,色彩在绘画的表达中所起的作用,在笛卡尔看来,是比较微弱的。色彩对他而言,只是某种“第二性的质”(les *qualités secondes*),只是“装饰”(orne-

ment)和“染色”(coloriage),而“绘画的全部力量都建立在素描的力量上面”(OE, 43)。从这个意义上说,绘画对于笛卡尔而言,几乎可以说,仅在于一种技巧,“绘画只不过是一种向我们的眼睛展示一种投影的技巧,这种投影与事物在我们眼中所记录下来的以及在共同的知觉中所记录下来的是相似的,它(绘画)让我们在真实事物不在场的时候仍然能够好似在生活中看到真实事物那样地去看,特别是让我们在那个什么都没有的空间中去”看”(OE, 44)。而梅洛-庞蒂却并不认同这样的看法,对他而言,塞尚的创作恰恰揭示出色彩在绘画创作中的力量。

梅洛-庞蒂引用保罗·克利的话说,“色彩是‘我们的神经与宇宙万物相会的地方’”(OE, 67; NC, 169)。对他而言,色彩的意义不仅仅在于各种具体的颜色,“各种自然颜色虚幻的外表”(OE, 67; NC, 169),而是“色彩之维”(la dimension de couleur),即“从其自身之中创造出各种同一性、差异性、一种结构、一种物质性以及某种事物的维度”(OE, 67)。色彩对于绘画而言,不仅仅是派生的、第二位的東西,不仅仅是可有可无的“装饰”,而是本身具有一种建构性的作用,即此前所说的那种“维度性”。色彩的这种建构性的作用、这种作为“维度”的意义,我们可以特别从塞尚的绘画中领会到。在《塞尚的怀疑》中,梅洛-庞蒂引用塞尚的话说,“‘素描与色彩不再区分开来,随着人们在上色,人们也是在描绘,色彩越是和谐,描绘就越是精确……当色彩已臻饱满,形状亦达至完美’”(SNS, 20)。亦即是说,对塞尚而言,轮廓的勾勒不是描绘事物的关键。勾勒轮廓从而描画出事物形状的作用在他的绘画中融入到色彩之中。在他的画作中,如果说仍然有类似轮廓勾勒的线条(譬如说在后期的作品中),这些线条也是粗粗的,或者断断续续的,掺杂了一组相近的色彩在其中,而不仅仅是单一色线封闭的勾画。这种轮廓,与其说是“线条”不如说是“色块”,这些色块的作用就在于透过色彩的相互作用而非线条的勾勒来造成边界的颤动的气氛。从这个意义上说,在绘画中,事物的形状不一定要借助外部边缘的勾勒才得以成形,事物也是在色彩的饱满或黯淡的变化中获得其形象的表达的。以其作品中最常见的“苹果”(静物画)为例,在画中并非仅仅由深色线勾勒出的轮廓为我们展现出了苹果的形状,

苹果的特征更是在某几种红色和某几种黄色的斑驳映衬中发出光来。当我们面对画作,吸引我们目光的是苹果成熟的光泽,它似乎穿透画面散发出某种果香的气味。而这一切,正是塞尚通过打破轮廓的限定、透过色彩间的协和或冲击的作用而表现出来的。

基于这种了解,色彩对于绘画而言,不仅仅是一种从属性的东西。色彩不是事物自身所固有的性质,也不仅仅是作为某种“工具”在调色板上等待着画家的使用。画家作画不是好像小朋友填色的练习,仅仅画出轮廓线,然后在不同的区域涂上不同的颜色。画家不是在使用某种颜色,也不仅仅是根据某种颜色的象征意义来使用它,而是在色彩的维度之中作画。每一个色块在画家的笔触中都在改变和创造着正在成形过程中的意义,或者为画面造成一种骚动不安的气氛,或者造成某种平衡,或者突然间使得画面饱满起来、发出光来,或者一道颜色下去,整个画面形成了某种神秘的凹陷。就如同巴尔扎克小说中的画家弗朗霍费尔^[30],在每一个色块(或点、线)之中看到空气的流动,画家在色彩的作用中探寻存在的奥秘。色彩之维的发现,从这个意义上说,可媲美绘画中的深度表现,为意义在绘画中的创生揭示出一种能揭示事物可见性的力量。

(三) 线条——意义的生成

梅洛-庞蒂在塞尚的绘画中发现了作为维度的“深度”和“色彩”,而在其后来对马蒂斯和克利的研究中,我们同样可以说,他发现了绘画的另外一种维度,即线条(*la ligne*)。

在梅洛-庞蒂看来,深度、色彩、线条对于绘画而言,乃是一些“同等的体系”(*système d'équivalence*),一种“逻各斯”(*Logos*),一种“对于普遍存在的非概念的表达”(*une présentation sans concept de l'Être universel*) (*OE*, 71),是“存在的分支”(*le rameau de l'Être*) (*OE*, 88)。从这个意义上说,在现代画家的创作中,有些画家偏爱色彩的表现力,有些画家对于线条的构成能力情有独钟,而这些喜好选择的差别在此并没有那么重要,

[30] 巴尔扎克小说《不为人知的杰作》中的人物,在本章第一节中已提及。Honoré de Balzac: *Le chef d'oeuvre inconnu, La comédie humaine, Etude philosophique, T. 1.*

重要的在于看到无论是色彩还是线条都是绘画中起构建作用、能够使事物成为可见者的维度。

把线条看作是绘画中的一种具有构成性的维度,关键地在于,“把线条解放出来,使它的构成能力(*pouvoir constituant*)重新活跃起来,并且毫无矛盾地,人们看到线条在比任何人都更相信色彩的画家如克利或马蒂斯那里重新出现和取得胜利”(OE, 74)。对于这些同样看重色彩的构成性作用的画家而言,线条的意义不在于对事物外形的模仿,而是在于它使得事物成为可见者,它是“各种事物之始源的图样”(l'épure d'une genèse des choses)(OE, 74)。以马蒂斯所画的女人为例,她们不是对于一个现实中的女人形象的写实的描画和记录。倒反而是,女人在马蒂斯的画笔下浮现,人们随着画家的线条在看,是线条使得“女人”成为可见的。线条在这里不是某种物体或物质性的成分,而是一种道出天机的神秘的能力。梅洛-庞蒂这样形容一段关于马蒂斯作画的录像:“一架摄影机以慢镜头拍摄马蒂斯的创作。据说这印象是奇妙的,马蒂斯本人也为之触动。以肉眼看,同一支画笔从一个动作跳到另一个动作,人们看到它在沉思,在一种膨胀了的和庄严的时间里,在一种世界开端的临近中,企图尝试十种可能的活动,在画布前跳跃,多次掠过画布,最后像闪电那样落在一个唯一必然的点在线……”(S, 73)从马蒂斯的创作过程中我们可以看到,每一道线条最终落实在纸上,并非是按照某种已经完全构思好的计划,也并非全然出于偶然。线条在画笔下走向何方,在画的动作完成之前,没有任何人会知道。而最终画笔会决然地落下和行走于纸上,在万千可能性中实现出一种似乎最具饱满度的曲线。在这犹疑和最终的抉择中,事物跃然纸上。画家的动作与意义的创生作为“绘画活动的两面”同时在“线条”中展开。从这个意义上说,线条中凝聚着绘画意义绽放的张力。线条对于绘画的意义,不在于其具体的形象,而是在于其成为自身的方式,即随着其自身的成形而前行。亦即是说,线条为绘画揭示出来的,是意义在图画自身成形过程中的创生和绽放。

深度、色彩与线条,这些绘画的基本元素在梅洛-庞蒂的揭示下,不再是绘画中某种物性的、从属性的成分,而成为使绘画成其为绘画的、使意

义能够在绘画中绽放出来的构成性的维度。对于绘画而言,这些维度自身并非以某种可见的形式直接向我们示现,但却好像是在画的背面(相对于在正面向我们直接示现的画面意义而言),作为使事物得以有层次、远近、掩映、并排地呈现的,使事物得以在其环境之中、在与其他事物的关联之中自内而外地(而非仅仅是以外部反射的方式)发出光来的,使事物在其成形过程中释放出意义来的不可见者,支撑着意义在画面中的生发。透过不可见的维度把世界揭示为可见者,这正是绘画作为沉默表达的独特方式。

第三节 绘画与视看的经验

克劳德·勒福(Claude Lefort)曾经总结说:“从《塞尚的怀疑》到《眼与心》,从《知觉现象学》到《可见的与不可见的》,梅洛-庞蒂从未停止对视看(*la vision*)的思考。……哲学家(梅洛-庞蒂)终其一生都在以其著作作为如下问题带来新的答案,即,什么是看(*voir*)?”^[31]对于梅洛-庞蒂而言,视看是一种具有优先地位的知觉经验。在《知觉现象学》这部著作中许多著名的分析都是借助关于视觉经验的例子展开的^[32]。而在其后期的著作中,梅洛-庞蒂更有一种想要把“知觉深化成视见(*vision*)”的倾向^[33]。在此,视看不是被看作是笛卡尔意义上的“看的思想”(*la pensée de voir*),而是被把捉为一种“运行中的视看”(*la vision en acte*)(*OE*, 54)。亦即是说,视看对于梅洛-庞蒂而言,不是某种从属于思想、由思想操控的身体器官的功能,而是一种自身在运作的、甚至参与思想创生的身体本身的动作。人们在“看”之前没有任何预先设定的观念,而是在“运

[31] Claude Lefort: « Qu'est-ce que voir? », in *Sur une colonne absente: Écrit autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1978. p. 140.

[32] 譬如说在“空间”(L'espace)一章中,梅洛-庞蒂多次借用关于视觉成像的试验(*PHP*, 282-291),以及视大小(*PHP*, 300-303)和深度错觉(*PHP*, 303-308)的分析,来说明身体本身在知觉中作为一种“我能”的构建作用。

[33] 参考刘国英先生所撰《视见之疯狂——梅洛-庞蒂哲学中画家作为现象学家》,载《视觉的思想》(“现象学与艺术”国际学术讨论会论文集),孙周兴、高士明编,杭州:中国美术学院出版社,2003年,第39页。

行中的视看”中才开始有各种观念的形成。从这个意义上说,“运行中的视看”,如同此前所考察的“能说的话语”,也是一种先于思想而参与着思想创生的身体动作。

在此,人们或许会有些疑惑:把“看”当作与“说”同样源始的和具构成能力的活动会不会过于夸大了呢?“看”作为沉默的动作是否也像“说”一样能够参与思想的诞生呢?在对绘画的考察中,我们可以很好地看到思想在“看的活动”中的形成,或者说“看”在思想诞生过程中的构建作用。

在《眼与心》中,梅洛-庞蒂指出:“画家的世界是个可见的世界,一个纯然可见的世界,一个近乎疯狂的世界,因为它之为整全的,却在于它只是局部的。绘画以其穷极的力量所揭示的,是一种狂热,这种狂热就是视见本身,因为观看就是有距离的拥有,而绘画把这种奇特的拥有伸展到存在的各个方面,后者必须以某种方式使自身成为可见的,以进入绘画之中。”(OE, 26-27)^[34]如同他在《知觉现象学》“序言”中所说,“真正的哲学在于重新学会看世界”(PHP, xvi),画家的的工作恰恰是一种真正意义上的“看世界”(voir le monde)的工作。这种看,不是好像在眼睛前面有一个固定对象一般的注视,而是一种朝向世界去撷取的动作。就好像塞尚夫人形容塞尚作画的样子,“他一动不动地注视着,睁大眼睛。他与‘风景’一起萌生。一切技法都被抛诸脑后,他只试图透过技法的中介把风景的形成作为诞生中的有机体来把握。应当把注视所捕获的分散的视像一部分一部分地连接起来,把由于眼睛的游移而分散了的东西重新聚合起来,像贾思凯说的,‘把自然飘忽不定的双手合拢起来’。‘世界的一分钟过去了,要把它真实地画出来。’沉思一下子结束了,‘我抓住了’,塞尚说,并解释说,要把风景拦腰框住,不可太高也不可太低,或将之活生生地放入网中,不漏掉任何一丝一毫。接着他同时从不同的面向上开始作画,用色点圈住最初用炭条勾画出的线条和地貌构架。图像饱满起来了,关联起来了,现出轮廓来了,和谐起来了,突然间一切都成形了”(SNS,

[34] 此段译文转引自刘国英先生文章《视见之疯狂——梅洛-庞蒂哲学中画家作为现象学家》,出处同上页注33,第26页。

22-23)。对于塞尚而言,所谓的“风景”是在他的视看中,伴随着他的视看而一起萌生的。在开始作画之前,在看之前,他也不知道将要浮现在他笔下的是什么。即使是已经选取了一个作画的地点,譬如说,一个山谷,或者安静的湖畔,或者一片森林,环绕他的仍然不能称之为“风景”,而只是些“非人性的”(inhuman)山石、湖水、草木。我们不会把周围的一切自然环境都称为风景。唯有在一种纯然的朝向世界的观看中,我们才从自然中撷取了一片风景。风景不会自行为自己添加画框。“把风景拦腰围住”,这是在画家的注视中突然发生的。这种经验在我们(普通人)摄影的活动中也时常发生。我们往往在活动中(譬如说游览观光或者聚会活动中),突然发现了值得留念的“场景”,于是举起相机要把它拍下来。而在拍的时候,我们也往往会有些许的迟疑,有“取景”的过程。我们总是在些微的左右、上下、前后的移动中突然间觉得有了令人满意的画面,于是按下快门。这种取景的抉择与画家在开始作画之前的沉吟和抉择有着共同的特征。这不是某种智性的选择,不是在已有的可能答案中作挑选,而是一种彻底朝向世界、朝向自然的(也可以说朝向存在的)问询和捕获。在此过程中,画家(或我们)并非作为一个绝对的主导者有所掌控地去进行一切活动,在视看、获得某种有待彰显出来的景象和作画的过程中,都似乎有什么东西在引导着画家(或我们)。这种引导画家、驱使画家去作画的东西,就是“视看的疯狂”。

这种“视看的疯狂”并非什么神秘主义的解释,也并非只在天才的画家那里才有,而是每一个画家在作画的时候(以及普通人在看画的时候)都带有的东西。对画家来说,“眼睛看到了世界,也看到了世界为了成为图画所缺少的东西,以及绘画为了成为自身所缺少的东西,图画所需的色彩就在调色板上。一经完成,眼睛就看到了回应那些缺失的图画以及回应其他各种缺失的各种图画”(OE, 25-26)。许多画家,譬如说塞尚,并不一定生来就有这样的禀赋。画家最初并不确定自己有这样的天赋异秉,能够胜任“画家”之名。从其青年时代发愿从事绘画创作到其老年的诸多犹疑,塞尚一生都在战战兢兢地去学习、尝试和从自然中去获取。对他而言,他要学习和获得的不是某种技法,而是这种对世界的观看,或者

说,从世界中“看”出画来的疯狂。这种“视看的疯狂”来自于画家与自然(存在)的原始的接触和联系。画家的视看属于本源序列的世界,他能够拥有这种视看的力量,正是因为他不把世界当作是某种固有的对象。在画家的视看中,“世界不再以表象的方式在她/他前面出现,而是透过可见者的聚集与自身生长,画家催生了事物;终究来说,一幅图画之会关联到任何经验事物上去,必先由于该物是‘自身成形的’(autofiguratif);一景观之为一物的景观必先由于它‘不是任何事物的景观’而只在使‘事物的表皮’(peau des choses)破裂开之后,显现出各事物如何成为事物,世界如何成为世界”(OE, 69)^[35]。同样地,对于(作为普通人的)我们而言,“我会很难说出我所注视的绘画在哪里。因为我们并不像注视一事物一样注视图画,我不把画定着在他所在之处,……与其说我看到它,不如说我是根据它在看,是与它一起在看”(OE, 23)。从这个意义上说,视看之作为一种狂热,恰恰在于它总是有待完成的、在其运行中的。视看的运行与意义的创生、思想的诞生是共同发生的,视看中的这种狂热,最终说来,与存在原生意义的最初绽放正是同一记动作的两面。

梅洛-庞蒂说,“哲学寻求与原生存在(l'être brut)的联系,并向那些从未离开过原生存在的人们求教”(S, 40)。而绘画的表达恰恰发生在与原生存在的切近联系中。画家的工作,从这个意义上说,正与现象学家的工作有着共同的旨趣和使命。画家在视看中、在画笔的动作中以一种非语言的、非概念的、不论说的沉默的方式实践着与原生存在的实存联系,这种沉默的表达与哲学透过语言论说所进行的哲学思虑可谓异曲同工。因此可以说,“绘画[是]一种哲学:创生之掌握,完全在运行中的哲学”(NC, 58)^[36]。“绘画的全部理论乃是一种形上学”,“对绘画更加专注的研究将构成一种新的哲学”(OE, 42)。

[35] 此段译文转引自刘国英先生文章《视见之疯狂——梅洛-庞蒂哲学中画家作为现象学家》，出处同本章注33，第36页。

[36] 同上。

第三部分

走向一种新的存在论哲学

透过对两种表达活动——话语与绘画——的现象学考察，我们形成了对“表达”的一种新的了解。即，表达不再是转达或传递我们的思想已经构设好的东西，不再被理解为思想完全通透的外皮，却反而是思想在各种表达的活动中得以实现。表达的活动被揭示为一种意义的创生和自行运作，表达活动的意义在于它正是我们朝向世界去存在的实存本身。如此理解的“表达”，不再与“所表达的东西”混为一谈，亦即是说，“表达”不仅仅意味着说过的话或写下的文字，也不是其他任何形式的记录者，而是在其自身运行中向我们示现。这样一种理解，与以索绪尔为代表的结构主义语言学有许多关联，却也存在着极大的差异。就从话语与语言的不可割裂的关系中了解话语或语言而言，二者是一致的；所不同之处在于，索绪尔在相互联系的二者

之间所看重的是语言,而梅洛-庞蒂则更加看重话语。在指出语言记号对思想和意义的构成性作用方面,二者也是一致的;而结构主义语言学逊于梅洛-庞蒂之处在于,它仅从对语言性意义由语言记号中创生的角度为语言现象作出了重新的解释,而并未深入到实存意义的层面、更深一层地追问意义由沉默世界绽放出来的创生过程。从这个意义上说,梅洛-庞蒂在接受结构主义语言学的部分观点和术语的基础上,更加突破之处,恰在于他将在各种表达活动上的探索更深地推向了其源始根基之处,为表达活动揭示出一种实存论和发生现象学的意义。本书上一部分研究“话语”与“绘画”的现象学,即旨在揭示出梅洛-庞蒂的这种突破。无论是在“话语”还是“绘画”表达方面的考察,皆并非就其“内容”(或义理)而言,亦非就其作为体系的运作形式(如文法或画法)而言,而是着眼于二者自“沉默的经验带来其自身纯粹的表达”的存在论意义。在这样一个更加深沉的层次上,作为语言性的表达的话语与作为沉默的表达的绘画,同样将我们带回到意义原初的绽放与朝向世界存在的爆裂中去。而最终来说,梅洛-庞蒂的努力亦并非舍弃哲学而转向文学和绘画,即,发现这种意义原初绽放的直接性与丰富性并非其哲学研究的终点,表达活动的现象学考察带来的是在现象学研究上的深化。表达的现象学最终融合在一种存在论的探索中,而这种融合是表达现象学自身发展的结果,也可以说这种新的存在论必然要求这样一种表达现象学的环节。

第七章 “肉身”的概念

——梅洛-庞蒂后期哲学核心问题的形成

本书第一部分的第二章,侧重于从身体作为主体的方面来理解梅洛-庞蒂的身体概念,这也是梅洛-庞蒂本人在其首两部著作中所强调的。如同他本人所总结的,“身体不是一个对象”(PHP, 231),身体“在主体的一边”(Inédit, 39),它是“知觉的主体”,是“自然的我”(PHP, 239)。把身体看作是在主体的一边,从学说发展上看,是为了与传统的身体概念(笛卡尔式的身心二元的概念)以及生理学、心理学的身体概念区分开来,在对身体概念全新的理解中为存在寻找一种突破主客二分的“第三条道路”^[1]。然而在将身体看作是在主体一边的同时,梅洛-庞蒂的知觉现象学还是或多或少地陷入了这样一种“意识—对象”的对立中,而使问题依旧停留在这种主客对立的状态下,这对于重返前客观(pré-objective)、前反思(pré-réflexive)序列的世界,不能不说是构成了一定的障碍。在其最后著作的工作笔记中,他本人也指出了这一点:“《知觉现象学》中提出的问题是无法解决的,因为我着手于‘意识’与‘对象’的区分。”(VI, 250)这意味着,这种二元论式的局面仍然需要进一步的化解。而梅洛-庞蒂后期哲学和课程中所发展出的“肉身”(la chair)概念也恰恰致力于透过他称之为“超辩证”(hyperdialectique, VI, 127)或者“好的含混性的”(une

[1] 在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂指出:“实存(exister)一词有且仅有两种意义:人们作为事物存在或作为意识存在。而相反,身体本身的体验为我们揭示了一种含混的实存模式。”(PHP, 231)在他看来,身体本身的实存,或者说以身体的方式实存,是在主客二元的解释之外所发现的另外一条解决实存和存在问题的出路。尽管梅洛-庞蒂本人后来对《知觉现象学》中问题的解决也并非很满意(详见本章后文及第五章第三节的讨论),甚至面临了许多批评,但我们还是应当承认在这部著作的第一部分“身体”中,梅洛-庞蒂已经为其整个哲学奠定了基础。

bonne ambiguïté, *Inédit*, 48) 关系发展出一种超越这种二分的交织的存在论。

第一节 作为“主体/客体”的身体——对“身体作为主体”的检讨

事实上在《知觉现象学》中，“身体”虽被视为在主体的一边，是“知觉的主体”，但却并不能说这是一完全局限于传统意义上的主体概念的主体。应当说，强调身体是在主体的一边，更是为了指出“身体”不是一个死物般的物体和对象，而是我们借以朝向世界去存在的立场和观点。从这个意义上说，身体应被看作是在主体的一边，但却不能因此而抹杀了其作为对象（客体）的一面，身体更应该说是一“主体/客体”（*sujet/objet*）。身体的这种双重身份，在《知觉现象学》中并未完全被忽略。梅洛-庞蒂在该书第一部分第二章已经指出“我把我的身体理解为一种客体—主体（*objet-sujet*）^{〔2〕}，理解为能‘看’（*voir*）和能‘承受痛苦’（*souffrir*）的东西”（*PHP*, 111）；并谈及各种“双重感知”（*sensations doubles*）。这种双重感知的现象即：

假如我在用右手触摸一事物的同时，用左手抚摸右手，作为对象的右手就不是作为能触摸者的右手：前者是盘桓于空间一隅之骨骼、肌肉和血肉的交织体，而后者则好似火箭一样穿过空间去揭示处于其环境中的外部事物。由于我的身体看到或触到世界，则他自身不能被看到或触到。妨碍他成为对象、妨碍他“被完全地构成”的原因，就是我们得以有各种事物的原因。（*PHP*, 108）^{〔3〕}

当我的两只手相互按压时，问题不在于我可能像人们感知两个并列的事物那样同时感受到的两种感觉，而是在于一种含混的组织，在其中两只手可以在“触摸”（*touchant*）与“被触摸”（*touché*）两种功

〔2〕 引文强调为笔者所加。

〔3〕 在此文下面的注释中，梅洛-庞蒂说明了这种看法来自于他在卢汶档案馆看到的、胡塞尔尚未发表的《观念》第二卷。

能之间转换。(PHP, 109)

这是这一出自于胡塞尔《观念》第二卷的问题第一次出现在梅洛-庞蒂的著作中。尽管在此时,梅洛-庞蒂只是借用这一例子来表明身体在被看作是一事物和研究的对象之外,更重要地在于身体同时亦是知觉的主体。然而,对于这种“双重感知”的注意,却使我们看到,梅洛-庞蒂在为身体恢复其作为知觉主体的身份的同时,并未忽略他也“同时”具有事物/对象的性质。

这同一个例子(即左手触摸右手的例子)后来在梅洛-庞蒂的著作中反复出现。但不同于《知觉现象学》的是,再出现的关于这种现象的讨论转向了对“身体作为主体”这种说法的检讨。即透过这种现象,梅洛-庞蒂更加看重的是身体能够“同时”既是主体又是客体的两面性的特征。在1959年写作的《哲学家及其身影》(« Le philosophe et son ombre »)一文中,梅洛-庞蒂这样谈论胡塞尔著作中提到的这一现象:

当我的右手触摸我的左手时,我感到它是一“物理之物”,但与此同时,可以说一件不寻常的事件发生了:此时我的左手也开始感觉到我的右手,*es wird Leib, es empfindet* [它变成肉身,它在感觉]。那物理之物有了生命——或更准确地说,它仍是它原来那样,这一时间并没有令它增多了些什么;然而,一种探察性的潜能(*une puissance exploratrice*)坐落在它之上,或者栖居于它之中。因此,我触摸到我能触摸,我的身体完成了“一种反思”。在我身体里、透过我的身体,不仅有一种由感觉者到被感觉者之单方向的关系:这关系倒转过来,被触摸的手变成能触摸的手;而我必须说,触觉在身体里展开,身体是“能感觉之物”、是“主体/客体”。(《身影》,739;S, 271)

在这里,如梅洛-庞蒂本人所说,“关系倒转过来”,他透过这种现象想要揭示的已经不仅仅是身体作为主体的一面,而是身体作为同时属于所谓主体与客体两个序列的特殊性。在他看来,“(身体)是属于主体一边的,却并非与对象所处的场所全无关系:在我的身体与对象之间,是一种由绝对的此处(*l'ici absolu*)到那处的关系、是由各种远近的起源到

[实然的]远近的关系”(《身影》,738;S, 270)。通过将身体揭示为本身能够感知的(sentant)可感者(sensible),梅洛-庞蒂也将其身体概念由“在主体的一边”转移到“介乎主体与客体之间”,或以胡塞尔的表述来说,“主体/客体”。即是说,此时梅洛-庞蒂对于这种双重感觉的发现,并不意味着不再将身体看作是主体或客体任何一面,他在这种非此即彼的二者择一的传统观念之外发现了一种新型的关系。即,一种可以同时作为许多面向和层次去“是”的存在方式,亦即他所谓的“好的暧昧”(bonne ambiguïté),“好的辩证”(bonne dialectique)或“超辩证”(hyper-dialectique)。

在这一现象上考察最详尽的,是梅洛-庞蒂最后的著作《可见的与不可见的》(VI)。在这部著作最受关注的“纠缠—交织”(L'entrelacs-Le chiasme)一章中,梅洛-庞蒂的研究已经不止于这种两手相触的现象,他的考察更是蔓延到了触—被触、看—被看、能感者—可感者、能思—被思等各种类似的“反思”(原初意义)关系,亦即其所言之“可逆转性”(réversibilité)。对他而言,这种考察所处理的,已经“不是一种人的吊诡(un paradoxe de l'homme),而是一种存在的吊诡(un paradoxe de l'Être)”(VI, 178)。“作为可感者的身体”(le corps comme sensible)与“作为能感者的身体”(le corps comme sentant)取代了早前在《知觉现象学》中的“客观的身体”(corps objectif)与“现象的身体”(corps phénoménal)的区分。并且这种取代不仅仅是字面上的,更是对身体概念的一种重构。在《知觉现象学》中,“客观的身体”(corps objectif)与“现象的身体”(corps phénoménal)是两个相对立的概念。在对二者的区分中,梅洛-庞蒂虽未直接表明要舍弃前者,但却极有倾向性地表明,更应当把身体看作“现象的身体”(corps phénoménal),看作“身体本身”(corps propre)^[4]。然而取代这种区分的“作为可感者的身体”(le corps comme sensible)与“作为能感者的身体”(le corps comme sentant),却被梅洛-庞蒂明确称为是“我们身体的两边”(les deux “côtés” de notre corps)。二者不再是关于身体的

[4] 见本书第二章的详细考察。

两种相对的看法,而是身体同时兼具的两个“边”(côtés);梅洛-庞蒂也不再强调要特别倾向于从某一“边”(côtés)来看待身体,反而侧重点转到了要同时看到身体是有两边的。这也正意味着梅洛-庞蒂后期对作为其哲学之基础和核心概念的“身体”概念的批判和修正。即《可见的与不可见的》中的“身体”不再仅仅是一个从内部达到的“知觉的主体”,而更是一个盘桓于世间的存在——“两维的存在”(un être à deux dimensions, VI,177),“有深度的存在”(être des profondeurs),“多层次、多面向的存在”(être à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces),是“存在的原型”(un prototype de l'Être),“是他并且仅是他把我们带向事物”(VI, 177)。

第二节 “身体”(le corps)与“肉身”(la chair)

如上所了解的“身体”概念,在梅洛-庞蒂后期的著作中,获得了一种新的、原创性的表达,即“肉身”(la chair)。

在此尚须对“肉身”概念与胡塞尔著作(特别是《观念》第二卷)中的Leib概念的关系加以简单的交代。或许有些学者愿意将“肉身”(la chair)这一概念的使用当作是梅洛-庞蒂对于胡塞尔现象学、特别是其《观念》第二卷中论题的继承,将“肉身”看作是Leib一词的法文翻译^[5]。在此问题上,我们可以回顾梅洛-庞蒂本人在《符号》一书刚刚出版之际(1960年12月)发表在《世界报》上的一篇访谈^[6]。在这篇访谈(也是他去世前最后一次访谈)中,梅洛-庞蒂指出,“我曾经在很长时间内受到胡

[5] 譬如说,Françoise Dastur在其著作*Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*(Paris: Encre marine, 2001)中,指出chair来源于胡塞尔现象学的论题,这本身是没有问题的,然而他却并没有继而从这一在胡塞尔启发下开启的论题中发现梅洛-庞蒂本人放入其中的新意义,只是把这一概念当作胡塞尔意义上的身体性的概念。同样的,Ted Toadvine在其文章“Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview”(in *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, ed. Ted Toadvine and Lester Embree, Kluwer Academic Publishers, 2002. pp. 227-286)中,详细考察了梅洛-庞蒂文本中体现出来的他对胡塞尔的阅读。其中在关于“肌肤”概念以及“右手触摸左手”的著名例子上,他仅仅指出了这一论题的来源,却没有继而分析这一系列论题对于梅洛-庞蒂本人的哲学而言有怎样的意义。

[6] «Entretien avec Jean-Paul Weber», *Le Monde*, 31 décembre 1960, p. 9. repris dans *Parcours Deux*, pp. 302-304.

塞尔观念的影响”〔7〕。而当记者问及他何时“脱离”了这种哲学,梅洛-庞蒂的回答是:“噢,从一开始。但这是脱离吗?胡塞尔已经变了很多。我总是被这样的事实打动,在处理‘身体’(le corps)的问题时,胡塞尔讲得已经不再是同一种话。我们不能像研究世间的任何其他存在者一样去研究身体。身体同时既是可见的也是能见的。在这里已经不存在二元性,而是一种永远不可割裂的统一性。这就是同时既被看又能看的身体。我正希望由此出发。”〔8〕在接下来的访谈中,记者问到梅洛-庞蒂的哲学是否可以说是“一种身体的哲学”(une philosophie du corps),梅洛-庞蒂回答说:“任何哲学都不能回避对身体的描述。但我们不能将身体一切为二,说‘这是思想、意识;那是物质、对象’。在身体中有一种深刻的回环性(circularité),这就是我所说的肉身(la chair)。身体所依寓的世界由此获得了新的意义。”〔9〕这是我们迄今能看到的梅洛-庞蒂本人在此问题上最直接的表述,而回答的内容却是相当含糊的。我们只能从这简短的对话中看出,梅洛-庞蒂认为自己的哲学受到胡塞尔的影响,但其哲学自身却并不尽然是胡塞尔式的现象学。他指出在“身体”(le corps)问题上,胡塞尔的研究给了他很大的触动,特别是在身体同时作为被看与能看的问题,甚至已经成为他进一步研究的起点。但从他对“身体”与“肉身”两词的区分使用中,我们也可以看出,他还是特别强调了“肉身”(la chair),亦即“身体(le corps)中深刻的回环性”,是他所使用的术语。

在这一问题上,Emmanuel de Saint Aubert 在其《存在与存在元素的联系》(*Du lien des êtres aux éléments de l'être*)一书中,也做了较为详细的文本考察。他指出,“事实上,梅洛-庞蒂并不是在同等意义上使用这两个词(即 chair 与 Leib)。”〔10〕亦即是说,在他看来,la chair 一词不能简单地看作是梅洛-庞蒂对胡塞尔 Leib 概念的法文翻译,la chair 更应看作是梅洛-

〔7〕 « Entretien avec Jean-Paul Weber », *Le Monde*, 31 décembre 1960, p. 9. repris dans *Parcours Deux*, p. 303.

〔8〕 Ibid.

〔9〕 Ibid, p. 304.

〔10〕 Emmanuel de Saint Aubert: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004. p. 150.

庞蒂自己哲学中的一个新概念,而不单纯是胡塞尔的遗产。他考察了两个词在梅洛-庞蒂著作及未发表的笔记中的出现情况,并指出除了在其本人未预备发表的私人笔记中曾经出现过“la chair (Leib)”以及“La chair, le Leib, ce n'est pas…”两种形式的表述把 chair 与 Leib 视作同义之外,梅洛-庞蒂并未在对等的意义上使用二者^[11]。在对此问题关注较为集中的1957—1961年,即梅洛-庞蒂生命的最后几年中,la chair 与 Leib 分别多次出现在梅洛-庞蒂发表的著作及课程笔记中,但却不是以同义的形式出现。据 Aubert 考察,在1957年之后,(这一时期梅洛-庞蒂关于“自然”的系列课程已经开始,)Leib 一词的全部42次出现都是以德文原文的形式,而未随附法文翻译。特别是在1959—1960年的课程中,梅洛-庞蒂集中讨论了这一概念,却几乎不曾用过法文翻译,偶尔有提及,也是在 le corps vivant(活的身体)的形式下,没有用 la chair。而 la chair 一词不下500次的出现,也很少是在关于胡塞尔著作的讨论中,而多是在梅洛-庞蒂自己的文章(如《眼与心》)和著作(如《可见的与不可见的》)中。这意味着,梅洛-庞蒂本人并没有将这两个概念混为一谈。他在使用 chair 一词时并没有解释说,这就是胡塞尔的 Leib 概念,或这一概念与胡氏 Leib 概念有怎样的联系,相反,对于 la chair 一词的解释却是在其自身的哲学问题之中。在 Aubert 看来,“梅洛-庞蒂从未对 chair 与 Leib 两个词作出足够的区分,……因为他从不认为 chair 一词是一个借来的概念”^[12]。而与之相比照,在1957年之后的课程和著作中,梅洛-庞蒂仍然使用 le corps 一词来翻译胡塞尔的另一身体概念,即 Körper,并几度以“委于肉身的主体”(sujet incarné)与“肉身—主体”(corps-sujet)来翻译 Subjekt Leib(身体本身)^[13]。

当然,我们无论如何不能否认,梅洛-庞蒂从胡塞尔处获益良多,特别是《观念》第二卷中的“身体”论题以及 Leib 的概念,对于梅洛-庞蒂而言

[11] Emmanuel de Saint Aubert; *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, p. 150. 关于提到的笔记,见同页作者注,出处分别标记为 N-Corps [85] v (4) 与 NT, p. 309, mai 1960, 即 *Notes sur le corps (1959—1960, surtout 1960)*. B. N., volume XVI. [232] 与 Notes de travail (de janvier 1959 à mars 1961)。由于资料所限,本书无法对之作出更加详细的表述;后者则可见于《可见的与不可见的》(工作笔记), VI, 303。

[12] Ibid, p. 158.

[13] 以上关于文本上的考察,见 Emmanuel de Saint Aubert 书(同上), pp. 150-151。

乃是至为重要的哲学资源。梅洛-庞蒂本人以及众多研究者都指出,他恰恰是在胡塞尔未完成的论题上进行研究,是从胡氏之“未思处”(l'impensée)起步。然而,正如其本人在《哲学家及其身影》(« Le philosophe et son ombre »)一文中所说,“如果我们受惠于胡塞尔极多,我们就无法看清楚我们有欠于胡塞尔的究竟有多少”(《身影》,729; S, 259)。这种哲学家之间的借鉴、批判与对话,正是哲学史的真正运行与发展。而当我们考察不同哲学家之间在某些论题或概念上的渊源,我们真正关心的正应是这种哲学史的开展,而非局限在字面上的细枝末节。如果要清算在梅洛-庞蒂现象学中有多少来自于胡塞尔的概念论题乃至想法,则这项工作是无法穷尽的,也最终将是徒劳的。因为梅洛-庞蒂主张“以现象学的方式来研究现象学”。他本人的研究并不拘泥于对已有的各项现象学基本问题的考察和讨论,而是去承担一种现象学的使命,以现象学的方式展开对各方面问题的研究。在他的著作中发现另一个哲学家的论题和概念并不困难,但我们却不能拘泥于这些论题和概念在早前的哲学家处已经被赋予的意义和地位。从这个意义上说,在对“肉身”概念的理解上,我们更应当关注的是梅洛-庞蒂本人冀望由此概念所承担的重任,看到“肉身”作为一个梅洛-庞蒂本人所使用的概念的意义。

梅洛-庞蒂希望能够重新反思“知觉”(la perception),特别是身体本身的知觉,这是他在1933年就已经开始的工作^[14]。尽管在当时,梅洛-庞蒂也已经开始了对胡塞尔现象学的关注,但其所提及的文献还只限于《观念》第一卷和《笛卡尔式的沉思录》,以及芬克的文章。在当时,许多胡塞尔著作,特别是《观念》第二卷,他还没有接触到。亦即是说,对于“身体”、“身体本身的知觉”等问题的关注,最初更是梅洛-庞蒂本人而非借自他者的论题。从这一时期开始,直到1945年《知觉现象学》的出版,可以说,梅洛-庞蒂渐渐建立起一套以“身体”(le corps)为核心和基础概念的知觉现象学。对他而言,身体自身的存在(实存)为我们提供了一种

[14] 在写于1933年的一份计划(Projet de travail sur la nature de la perception)中已经显示出重新研究身体本身的知觉这一问题的兴趣。见 Merleau-Ponty: *Le primat de la perception, et ses conséquences philosophiques* (Primat), p. 11。

新的存在(实存)模式,亦即透过身体图式这样一种底层的结构、朝向世界、实况性地去存在。在其最早的两部著作中,可以说,梅洛-庞蒂已经完成了一个新的身体概念的建立,这个“身体”是不同于普通事物的,它是我们借以朝向世界实存以及在世界中存在的立足点,它是在主体的一边,是一个委于肉身的主体。然而,将身体看作是在主体的一边,仅强调这是一个委于肉身的主体,对于一种试图超越主客二分、回到前客观、前反思世界的现象学来说,不能不说是一个理论上的漏洞(尽管我们也能够了解到把身体看作是在主体一面的意义)。梅洛-庞蒂在指出这一问题同时^[15],也在试图解决这一问题——即透过身体既在主体的一边、又在事物的一边这样兼具两面的特性,将身体揭示为主体/客体(sujet-objet)、能感知者/被感知者(le sentant sensible)、能见/可见者(voyant/visible)。“肉身”(la chair)的概念,恰恰就是这种特性的揭示^[16]。

第三节 感觉的身体与欲求的身体——从 50 年代 文本看“肉身”概念与他人问题

“肉身”的概念在《可见的与不可见的》中获得最为集中的表述。一直以来,学者们对此概念的研究也主要以这部著作作为主要文本根据。然而本文却希望可以在正式进入关于“肉身”概念的核心表述之前,先引入梅洛-庞蒂在 1950 年代的一些文章和课程讲稿中的讨论,因为透过这些 50 年代的文本,我们可以更加清楚地看到“肉身”概念并不是直至梅洛-庞蒂最后的著作才突然出现的想法,而是自其在索邦时期讲授儿童心理

[15] 前文中已经引述过梅洛-庞蒂在此问题上的看法,即“《知觉现象学》中提出的问题是无法解决的,因为我着手于‘意识’与‘对象’的区分”(VI, 250)。

[16] “肉身”(la chair)概念的使用自 1959 年开始,在 1960 年夏秋季所留下的笔记和手稿中较为频繁。应该说,在迄今可见的文字中,梅洛-庞蒂本人并未对“肉身”概念作出非常清晰的和全面的说明。可见于《可见的与不可见的》“正文”与“工作笔记”中的关于此一概念的描述,只能为我们勾勒出他想借助这一概念带出的几层意思。或许为梅洛-庞蒂总结出一整套关于肉身的存在论到现在为止依然存在着困难,但并不是说,我们不能透过他的这些描述捕捉到他的思路。从对“肉身”概念的勾勒中发现对“身体”概念的检讨与发展依然是可行的。

学课程时就已经在构想、并且在 50 年代的法兰西学院课程中已经频繁使用的术语。对于梅洛-庞蒂著作的读者而言,它的出现或许是突兀的,而对于梅洛-庞蒂座下的听众而言,“肉身”概念或许并不那么陌生和难以理解。

在 1960 年 12 月的一则工作笔记中,梅洛-庞蒂指出:“弗洛伊德的哲学不是关于身体(le corps)的哲学,而是关于肉身(la chair)的哲学。”(VI, 318)本书对梅洛-庞蒂 50 年代文本的考察,正是由这一则笔记而起。为什么弗洛伊德对梅洛-庞蒂而言特别能够成为“肉身”的哲学,而不仅仅是身体的哲学?同时,这是否意味着我们可以透过梅洛-庞蒂对弗洛伊德哲学的解释而发现他对于身体哲学与肉身哲学的分界线?

这就需要追溯到一篇 1951 年的文章《人及其厄运》(« l'homme et l'adversité »)^[17]。“肉身”(la chair)正是指这篇文章中首次作为梅洛-庞蒂刻意选取的表述而崭露头角,尽管这时“肉身”或许还不能算是梅洛-庞蒂本人的概念,也还没有真正呈现出其在梅洛-庞蒂后期哲学中所被赋予的各种关键特征。此时呈现在人们眼前的,是一个代表着 20 世纪新的身体观念的“肉身”概念。这一表述这样出现在这篇文章中:

在本世纪中,“身体”和“精神”的界限已经被冲淡。人们把人的生命看成既是精神的,又是身体的,人的生命总是依托于身体,始终以最肉身化的方式关涉着人与人之间的关系。对大多数 19 世纪末的思想家而言,身体(le corps)是一块物质,一堆机械的东西。而 20 世纪的思想者们则修复和深化了肉身(la chair)的观念,即有生命的身体(le corps animé)。(S, 369-370)^[18]

从这段文字中,可以看到,肉身(la chair)是以与身体(le corps)相对照的形象出现的,这种对照意味着 20 世纪与 19 世纪理论形态的对照,也意味着在肉身概念中,已经包含了一种身体概念自身的修正与深化。在

[17] Maurice Merleau-Ponty: « L'homme et l'adversité », in *Signes*, Paris: Edition Gallimard, 1960, pp. 365-396.

[18] 中译文参考《符号》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2003 年,第 284 页。引文有改动。

梅洛-庞蒂看来,20世纪理论形态的一个特点,在于“‘唯物论’与‘唯灵论’、悲观主义与乐观主义间全新的结合,或更确切地说,对对立学说的超越”(S, 367-368)。就身体理论而言,这种特征表现为“身体与精神的界限变得模糊”。而弗洛伊德在为我们提供这样“一种新的身体概念”的问题上,贡献尤为突出。

梅洛-庞蒂眼中的弗洛伊德学说,不是一个以本能(特别是性本能)解释人类一切复杂行为的操作性方法,而是一种真正在对“人如何能同时既完全是精神、又完全是身体”的问题展开实质性探索的哲学^[19]。“性”(sexualité)固然更多地被解释为本能、生理现象,而自其原发状态看,它首先被弗洛伊德看作是“一种绝对的和普遍的精神投入能力”,亦即是说,唯有在最初的诉求与投射实际发生之际,才有所谓本能或生理现象的呈现,而那在先起作用的最初的诉求和投射,在弗洛伊德的研究中,亦即儿童与父母最初的联系,则意味着一种原始的诉诸他人的要求。这种要求,是爱,是欲,它发作用于作为我们生存基础的“身体性”(corporéité),而又同时是一种“精神联系”(un lien d'esprit)(S, 371)。正因如此,梅洛-庞蒂不断地指出,弗洛伊德的理论并不是一种泛性论,事实上,“人们不能再谈论作为可定位器官的性器官,不能再谈论作为一团物质的身体,……身体就像一个谜,它无疑是世界的一部分,却又同时作为世界中的栖居者,莫名其妙地释出一种想要接近他人、并在其身体中与他人联系在一起的绝对的欲望。在此,身体既是被赋予生命者,又自身勃有生机,它是精神的自然外形。由于精神分析,精神成为身体,身体也成为精神”(S, 373)。透过弗洛伊德的研究,身体与精神的关系正在从一对反题转变成成为一种张力,即一种维系于“身体的精神功能”与“精神的肉身化”之间的紧张关系。

这样一种对弗洛伊德的关注,在梅洛-庞蒂50年代的文章和课程讲稿中不断重复出现。尤为值得注意的是,在1959—1960年问题为“自然与逻各斯:人的身体”(Nature et Logos: le corps humain)的法兰西学院课

[19] Maurice Merleau-Ponty: « Les écrivains en personne », in *Parcours deux, 1951-1961*, p. 291.

程的备课稿中,梅洛-庞蒂留下来八份思路相近的草稿,而几乎在每一稿的内容之中,都保留着对“利比多(性欲)的身体”(le corps libidinal)部分的看法。在梅洛-庞蒂看来,“身体作为共感(Einfühlung)之能力本身已经就是一种欲求,性欲(力比多),投射—内投射,自我认同。人的身体的感觉层面的结构(la structure esthésiologique)因而也是一种力比多(性欲)结构(une structure libidinale),感知因而也是一种欲求,是一种与存在的扣联而不仅仅是对存在的认识。应当同时展开对感觉层面的身体的研究和对力比多(性欲)的身体研究,并指出在那里(笔者注:力比多的身体中)有一种朝向他人的自然的根源。……应当重新认识精神分析在这种欲求主体理论上的贡献”(N, 272)。

在此提到的两种应当并行展开的研究(对感觉层面身体的研究与对力比多[性欲]的身体的研究),为我们揭示了相互关联的两个问题:感觉的身体与欲求的身体。

对于“感觉层面的身体”的研究,是梅洛-庞蒂在《哲学家及其身影》一文中已经明确讨论过的问题。在这篇文章中,梅洛-庞蒂讨论了胡塞尔《观念》第二卷中的身体(Leib)论题和作为交互主体性问题的解决方案的“共感”(Einfühlung)理论。对梅洛-庞蒂而言,胡塞尔在此问题上的贡献在于,他揭示出“对他者的经验首先是‘从感觉层面而言’的”(S, 274;《身影》,741),并且,更加重要的是,“共感之谜的全部就在于其最初阶段——感觉层面的阶段,其解答亦在这阶段,因为这是一知觉。‘构置’(pose)另一个人的是知觉主体,另一个人的自身被‘构置’成‘能知觉者’。关键从来就在于共同知觉(co-perception)”(S, 278;《身影》,744)。在此意义上,“共感的问题转移到对感性的沉思上去”(S, 278;《身影》,744)。亦即是说,胡塞尔试图在“共感”理论中揭示出一种主体间原初的肉身化的联系,并以此作为解决他人问题或交互主体性问题的通路,这启发了梅洛-庞蒂去关注“感觉层面的身体”,致力于一种关于源基感觉(Urempfindung)的研究,这正是“自然与逻各斯:人的身体”课程以及其他后期文献中不断出现的关于建立一种“感觉学”(esthésiologie)的计划的意涵所在。

然而,当梅洛-庞蒂从胡塞尔《观念》第二卷的研究中吸纳了这样一种对于源基感觉的兴趣,我们也会随之发现,他并没有因而满足于胡塞尔通过“共感”的方案来解决“他人”问题或“交互主体性”问题的做法。从某种意义上说,“共感”揭示出一种可以作为通向交互主体性问题入口的“肉身化的联系”,但却没有真正成为梅洛-庞蒂在他人问题上理论架构的环节。事实上,从早期阶段开始,梅洛-庞蒂就没有像胡塞尔或其他哲学家一样那样怀有对“自我”(Ego)优先性问题的热情,以及相应地,将“他人”和“交互主体性”的问题作为延伸问题加以考察。对他而言,就“我”或“他人”对一个作为“自然的我”的身体最初的呈现而言,“我”并不比“他人”更具优先性。身体(le corps)作为“自然的我”(le moi naturel)此刻“成为一个不偏不倚的观察者,在他面前他人与我自己,作为经验的存在,处于同一个平等性的台基上,并没有出于为我的利益考虑的优先性”(PHP,411)。在这样的架构中,无论“自我”还是“他人”,都仅仅作为一种现象,一种原初经验,出现在身体自身的视野之中,梅洛-庞蒂由此揭示的不是一个“我的我”以及“我的我”视野中的“他人”,而是一个作为一切个体基地的“知觉主体”(身体)在其知觉经验场域中经验到的“自我”与“他人”。因此对他而言,这种“自我—他人”关系并非仅仅发生在“自我”与“他人”两极之间,而是借由“身体(作为二者共同的底层架构)——世界(作为二者同样不可跳脱的存在处境)”这一组联系获得意义。从这个意义上说,并不是在先有一个绝对纯粹的自我作为我们反省的根源,再由这个绝对纯粹的自我构建出他人。而是“自我”与“他人”同样出现在一个被奠基起来的场域中。相比较而言,胡塞尔虽然揭示出“主体性首先是交互主体性”,但就其理论架构而言,却始终表现出一种对“自我”优先性的热爱。在《观念》第二卷中,我们甚至可以从他对触觉场域与视觉场域的比较中看出,他对于触觉在直接返回自身方面所呈现出的自足性是多么偏爱。正是由于“我不能像触摸到我自己的身体那样地看到我自己的身体”(Ideas II, 155),胡塞尔选择了透过触觉而不是视觉的现象、透过手的触摸所引发的共感来解决交互主体性的问题。

而这种直接返回自身的自足性对梅洛-庞蒂而言却并不像对胡塞尔

那样具有压倒一切的优先地位。在涉及弗洛伊德及精神分析理论的课程讲稿及文章中,我们可以看到,梅洛-庞蒂更加欣赏弗洛伊德在儿童与父母的关系中所揭示出来的那种自我—他人间原初的紧张关系^[20]。在梅洛-庞蒂眼中,弗洛伊德的精神分析乃是一种“自我心理学”(une psychologie de moi),它以一种历史性的进展呈现在弗洛伊德不同阶段的研究中。在其早期阶段,弗洛伊德仍然把这一组关系理解为两种外在力量(快乐原则与现实原则;自恋与对象关系)之间的冲突,然而随着他对“自我”问题的研究(亦即他对于自我—本我—超我理论渐进的研究),这种原初的二元论似乎“内在化”了,“我们从一个对立于社会制度的自我概念转向另外一种自我概念,在后一种概念中,与他人的关系恰恰透过我们与我们自己的关系显露出来”(Sorb, 331)。这样一种由外在的对立关系向着内在辩证关系的转变,或许正是梅洛-庞蒂所看重的^[21]。弗洛伊德成熟时期的自我概念,亦即本我(le ça)—自我(le moi)—超我(le sur-moi)三重辩证结构下的自我概念,更加由于其多重性、历史性的特征被梅洛-庞蒂视为一种“交织”(Ineinander, le chiasme)关系的揭示,为梅洛-庞蒂对“新的身体概念”(即“肉身”)的构想提供了榜样。在梅洛-庞蒂看来,这三者“不是三个相互外在的事实,而是同一段人格生活的辩证法的三个方面”(Sorb, 337)。三者之间没有断裂,没有边界。自我是“本我之中试图与外部世界获得联系的部分”,它与本我之间不是对立的关系,却反倒在本我发现一种“共谋关系”,自我本身是本我无意识动作的表现,自我试图越出本我,却又始终包含着本我的成分。在本我与自我之外,还有另外一重的我,即超我。超我是“理想的自我,我期望成为的那个我,我的榜样”,“代表着我所仰慕和认同的父母的性格,它在自我之中起着引导作用”(Sorb, 330)。超我的重要意义在于,它“并非总是我完全有意识的、对自己清楚呈现出来的理想(人格),而是我趋向着去成为的(那个人),

[20] 特别体现在梅洛-庞蒂 1950—1951 年在索邦的课程“儿童与他人的各种关系”(« Les relations avec autrui chez l'enfant »),此课程讲稿现收入 *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*, Paris: Editions Verdier, 2001。

[21] 这恰恰符合梅洛-庞蒂对 20 世纪理论形态特征的描述,即“超越对立”,走向“含混性”(l'ambiguïté),详见前文引述。

是我想要向他和在他面前表演的(那个人)。超我我生活中的感情上的理想对象,是我所有主要活动指向的目标。……超我不是一个外在的因素,因为它是由自我在其自身之中引入的”(Sorabji, 338)。即超我意味着一种原始地朝向他人的联系,但却并不是一个来自于外部的根源,它为自我概念揭示出一种自我—他人关系的张力。

弗洛伊德这种自我理论的进展实质地依赖于他对儿童性理论的研究,特别是对俄狄浦斯情结的研究。弗洛伊德在儿童与父母的关系中发现了一种“松散的、匿名的性活动”(Sorabji, 334)。譬如说对一个男童而言,将母亲辨别为有性的特征的存在的最初活动,也正是他发现父亲与自己同性的认同活动。男童对母亲的爱恋与依赖,并不一定首先来源于对异性的兴趣,也或许来源于对自身性别的认同。对俄狄浦斯情结的研究,不在于确定地导致某种因果推论,而更在一种存在论的考察中呈现出意义。在儿童的世界中,或许尚没有成人意义上的性的活动,有的只是有性的特征的身体和关于性的活动与联系,后者作为背景、作为尚未进入反省认识之中的模糊的意识存在着,作为一种生活的维度存在着。即使没有性器官的发育成熟,儿童的身体也已经带有性的特征(Sorabji, 332-334)。

这种研究在弗洛伊德成熟时期关于“性攻击”的研究中能够找到更好的展示:

由于性攻击不是针对一个物体,而是针对一个人,所以性行为 and 攻击行为的交织意味着性(欲)有一个内部世界,意味着性(欲)在其整个范围内也是一种人与人关系的重叠,意味着性行为是我们体验与他人关系的肉身方式,因为我们即是肉身(*la chair*)。(Sorabji, 375)

在此,梅洛-庞蒂特别注意到,性(欲)指向的是他人,而不仅仅是他人的身体。性攻击不是发生在一个身体与另一个身体之间,而是发生在人与人之间。这更加说明,“性(欲)”不仅仅是身体生理学意义上的本能反应,而更是一种已经卷入情感和精神层面的朝向他人的绝对的欲求。从这个意义上说,弗洛伊德的性理论并非意图将作为物质物的性器官或排泄物作为个体人格发展的具体原因,不是要把个人的性格、经历、情感全部固定在性器官上,而是要为我们揭示出一种在多重因素交织之中的源

始的肉身化的联系。在此意义上,父母的形象并不必然意味着儿童迷恋的具体对象,而是作为最初的他者,甚至有可能是充当理想人格的那种对儿童具有引导性的他者,成为儿童最初对之发出要求的对象。俄狄浦斯情结更一般地表现为一种朝向他人的最初的肉身化的欲求。在此意义上理解的“他人”问题,非但不是一个依附于“自我”理论、透过“自我”而构建起来的问题,反而体现为一个更加源始和根本的问题,“他人”对“自我”而言已经作为一种原初的“被给予者”自始至终参与着“自我”的发生(成长),他人与自我不是相互外在的,而是自其根基处就相互参与、交织在一起的,“他人—自我”关系根本就是一种深层的、内在的统一性和循环性的关系。基于这种理解,我们也可以看出“他人—自我”问题在梅洛-庞蒂关于“肉身”的理论架构中的位置与其早期的身体理论相比也发生了变化。他人与自我的问题不再像在早期理论中那样呈现在一个沉默的、匿名的身体的经验领域中——仿佛它们是建基于这个沉默的感知主体之上,是更加高级和精神层面的问题,而不是在最源基的层面;相反,“他人—自我”关系自身作为一种原初的呈现(Urpräsentierbar),作为一种“交织”(Ineinander, le chiasme)出现在“肉身”哲学的根基处,成为这种肉身哲学的奠基性问题(之一)。

正是透过这样一种研究,即梅洛-庞蒂所说的关于“力比多的(性欲的)身体”的研究,梅洛-庞蒂对于“肉身”概念的构想在摆脱“意识哲学”束缚的进程中似乎更进了一步^[22]。在“自然与逻各斯:人的身体”(1959—1960)课程最后的总结中,梅洛-庞蒂指出,“拥有感觉的身体已经就是欲望的身体,感觉学在力比多的(性欲的)身体理论中获得延续”(N, 380)。或许我们可以说,从胡塞尔的“活的身体”概念和共感理论开始的问题,在一种弗洛伊德式的性欲维度的身体理论中获得了一种新的可能发展。梅洛-庞蒂在精神分析理论的话语体系中似乎获得了更大的自由度和丰富性。在他看来,无意识所包含的双重意义(“我不认识”,但却“总已认识”)与肉身概念联系起来,与肉身“诗性的(创造性的)能力”

[22] 在《可见的与不可见的》(工作笔记)中,梅洛-庞蒂指出自己早期哲学存在的问题在于延续了一种“意识哲学”的进路,依然从意识一对象的二分出发,见 VII, pp. 234, 250。

(pouvoirs poétiques)和“梦的能力”(pouvoirs oniriques)联系起来,使得肉身概念摆脱认识论话语的束缚,在一种对感性空前的平反中释放出其作为原生存在(野性存在)的活力。

第四节 可逆性(le réversibilité)、侵越(l'empiè tement)与交织(le chiasme)

基于以上对“肉身”概念与早期的“身体”概念和胡塞尔“活的身体”概念间关系的辨析,以及对梅洛-庞蒂从感觉学层面和欲求层面展开对“肉身”哲学研究进路的揭示,我们此刻可以更直接地切入到“肉身”概念的核心意涵。

“肉身”(la chair)有别于“身体”(le corps)一个最突出的特征在于“肉身”揭示出身体的一种“可逆转性”(réversibilité),一种“交织”(chiasm),或如前文所引述的,“一种深刻的回环性(circularité)”。

“可逆转性”是梅洛-庞蒂在各种“双重感知”(能触—被触、能看—被看、能感知—被感知)中所发现的一种新型关系。如同梅洛-庞蒂所说,在左手触及右手的时候,在我们的身体中发生了一种“反思”(réflexion)^[23]。需说明的是,这种 réflexion,在被我们翻译作“反思”的时候,当然并非是我们通常意义上的智性反思,而应理解为一种最原初意义上的返回到自身,最源始意义上的“反思”,或依梅洛-庞蒂之语,“感性之思”(la pensée du sensible)。当我的左手触摸到我的右手之际,在我的身体自身之中存在着一种逆转——身体自身作为被触者与作为能触者之间的转换。这种逆转不是发生在身体之外,也不是发生在身体之内,而就是由身体自身所承受和历验到的。在此,这种逆转亦不仅仅是“手”这一器官所独有的功能。梅洛-庞蒂指出,在可触的与可见的世界中,以及在能见者与可见者之间亦存在着这样的可逆转性(VI, 174-175)。我的身体是能触摸的,也是可被触摸到的;是能看的,也是可被看到的;在能够触摸的同时也能够

[23] Signes, p. 271. 见前节关于《哲学家及其身影》的引述。

看或者被看,在能看的同时也能够触摸或被触摸。身体不仅仅是被动的
一方,而且也是融这种被动性与主动性于一体的能触的被触者(*le touchant touché*)、能见的可见者(*le voyant visible*)、能感知的可感者(*le sentant sensible*)。这一系列逆转关系揭示出了我的身体与事物(物理之物)最本质的不同,即我的身体在与其他事物同样作为可被触摸者、可见者的同时,也是一个能触者、能见者。“我的身体是一双叶的存在,一方面他是诸事物中的一个事物,而从另一方面说,他又是对这些事物的观看者和触摸者。我们这样说,是因为这是明见的,身体在其自身之中重新统一了这两方面的特性,而其对于‘事物’序列与‘主体’序列的双重归属也为我们揭示了两个序列之间各种出乎意料的关系。”(VI, 178)而最终说来,在身体之中又并非确然地存在着这样两个可以截然区分的两个层级或两面。“从根本上说,它(身体)既不仅仅是被看到的事物,也不仅仅是观看者,而是时而飘忽、时而聚合的视见性(*Visibilité*)。”(VI, 179)因为在梅洛-庞蒂看来,“说页面或层级仍然是在以反思的目光将那些共一存于活的、纵向的身体中的东西压平和并置”(VI, 179)。而“视见性”,或者说,“自在的可触性”(*Tangible en soi*)、“自在可感性一般”(*généralité du Sensible en soi*),则体现出梅洛-庞蒂在追求对身体这种纵向的、前反思序列的感性特征的全新和细致的表述。“这种视见性、这种自在可感性一般,这种我自己(*Moi-même*)内部的匿名性(*anonymat*),我们稍后称之为肉身(*chair*),而传统哲学中从未有过这样的名称。”(VI, 181)

由此我们可以看到梅洛-庞蒂在使用“肉身”这一新概念时的深意。在他看来,

肉身不是存在微粒意义上的物质(*matière*),从而能够积聚或延展以构成各种存在者(*les êtres*)。可见者(如我身体一般的事物)也不再是那种我不知其心理成分为何、而上帝知道如何透过各种现实存在的事物将之带出来以及与我既有的身体关联起来的东西。一般而言,她不是已经完成的,也不是各种现成物质物或精神的总和。她从不为一精神而呈现——一种精神并不能为其自身的各种呈现所捕获,他(精神)将把这种呈现返置入可见者,后者对能见者而言是

非常重要的。肉身不是物质 (*matière*)，不是精神 (*esprit*)，也不是实体 (*substance*)。应当用一个古老的术语来描述她，即“元素” (*élément*)。在人们用以谈论水、气、土、火的意义上使用这个术语，也即是说，在一种事物一般 (*chose générale*) 的意义上，介乎空间—时间个体 (*l'individu spatio-temporel*) 与观念 (*l'idée*) 之间，是一种肉身化的原则，在所有有着存在的片段的地方都带着一种存在的风格。在此意义上，肉身乃是一种存在的“元素” (*un « élément » de l'Être*)。 (VI, 181-182)^[24]

亦即是说，透过对各种可逆性转性感知经验的描述所揭示出来的身体的这种新的性格，恰在于身体本身穿透各种物质与精神、感性与智性的划分，衬托于这层层叠叠的层级面向底下，并最终直接指向其与存在的源始联系。被名为“肉身”的这种身体概念，最终成为一个存在论要素，它为我们揭示出一种存在得以成就自身的本源。肉身不是任何科学（物理学、几何学、解剖学）意义上的原子，也不是一种观念一般 (*Idea*)，“肉身”是一种脱离各种学派和传统的、非智性分析式的、非概念式的描述。肉身意味着多重交织的直接的感性，意味着一种最为源始的存在联系。亦即是说，“肉身”作为一个哲学概念的突出之处，在于打破了其他各种传统哲学概念在智性分析和逻辑陈述框架中将存在概念化的论说方式，而前所未有地为“感性”做了存在论意义上的平反，在哲学话语中重新为感性直观经验寻找位置，为原本即与理性有着不可割舍的联系的感性寻找属于它的序列的逻各斯。

作为存在元素的“肉身”，同时也不是一个静态的概念。在此前的论述中，之所以将身体作为肉身的这种特征称为“可逆转性”而不简单地以“二元性”概括之，乃是因为在此所要强调的不是身体所具有的两个侧面，而是身体不同面向、层次之间的相互转化、侵入、交织的关系。梅洛-庞蒂指出，“可逆转性总是将要来临、事实上却从不实现” (VI, 191)。对于梅洛-庞蒂而言，“能触”与“被触”、“能看”与“被看”，即上述的“两

[24] 本段引文中的强调为笔者所加。

面”，并不是完全等同的。当我们感觉到被触的时候，“被触”的感觉与“能触”的感觉总不是同时的，而是有先有后，即我们并非在同一感知经验中并列地感知到二者。“我总是在我的身体的同一边，身体自身在一个不变的观点中示现。”(VI, 192)即这种在身体同一边的感知总是不断发生“间断”和“逃离”。对于梅洛-庞蒂而言，这种间断和逃离并不意味着感知的失败。我会从一种感知转到另一种感知，即在能触与被触、能看与被看之间转换，恰恰因为二者都为我的同一身体所感知。亦即是说，当我们谈论左手能触的感觉或右手被触的感觉，我们只是在做局部的讨论，而事实上无论左手还是右手，都是我的同一身体。并不是说我的左手或右手作为独立的感知者(被感知者)实际地运行着感知的活动，而是我的身体本身，作为一个整体，作为左手与右手共同归属的那个整体，在进行感知(被感知)。从这个意义上说，能触与被触(能看与被看)作为身体的两面既不是在同一边，却又是在同一身体中。二者的这种“同一”，并不意味着两种相互外在的东西的统一，而是揭示出一种内在的、“结构意义上的同一”(le même au sens structural)(VI, 309)，即二者是“同一肢体”，“同一形式”。我的身体作为一个整体，既可以有能触的感知，亦可以有被触的感知，更重要的是，在二者的转换之中，我的身体经验到了这种“转换”本身。“我经验到……一种经验到另一种经验的转换与变化，就好像二者之间稳固、不可动摇的临界点将我无可挽回地隐藏了起来。”(VI, 192)透过对“转换”本身体验的揭示，梅洛-庞蒂从一种深层的回环性和同一性的角度，为作为“存在原型”的“肉身”概念赋予了动态的意义。即“肉身”(la chair)的意义，在于“分离”(ségrégation)、“维度性”(dimensionnalité)、“延续”(continuation)、“潜能”(latence)与“侵越”(empiètement)(VI, 297)。“肉身”作为“可逆转性”，揭示的是能感知—被感知间的“相互借用，相互占据或侵入，缠绕在一起，交织在一起”。而这种相互间的缠绕与交织，“不是在综合的(synthèse)意义上，也不是在原初的综合统一体(l'unité originellement synthétique)的意义上，而是在转化(l'Uebertragung)、侵越(l'empiètement)、存在之辐射(le rayonnement d'être)的意义上”(VI, 309)。基于这种理解，“可逆转性”、“交织”、“侵越”实际

地融为一体。肉身作为交织本身,在其自身内部的各种转换之中体验到这些“转换”,而在此,“转换”也不是一种单纯的、无利害的对于关系的描述,“转换”即是“侵越”,或者说,“被侵越”。如此理解的“肉身”已经是一种肉身性的运动,或者说在其自身运动之中的肉身,是一种 *Sich bewegen*^[25]。

基于上述分析,肉身的概念为我们揭示出的,不再仅仅是我们活生生依附着他而实存的那个具体的身体,而更是一种存在的形态,即其所谓“存在的原型”、“存在的元素”。“肉身”以哲学史上前所未有的描述性的概念形式为我们勾画出在其原生状态中的存在(野性的存在),即,这是在其最原初的可感性层面的存在,是以含混的、肉身化的方式勾连起多重原始联系的存在。这样一种存在的样态因而也是悖论式的,即不单单是一种单线程的抽象存在,而是同时从多个层级辐射出去的存在,亦即“纵向的存在”。同时这样一种存在不仅仅停留在静态概念的分析上,之所以肉身可以被称作“存在的元素”,正是因为肉身自行的运动揭示出存在的超越性因素。在此,肉身的运动也不仅仅是停留在抽象概念的层面,梅洛-庞蒂更多地以“侵越”、“分离”乃至“分一延”(écart)这样更具文学色彩的描述来形容这种运动,正是为了使这样一种关于存在原型的构想不仅仅停留在对抽象的存在论框架的构建之中,而是可以同时参与到各种“隐含的存在论”(如文学、绘画、政治、历史、社会关系)去。在此意义上,我们可以看到,梅洛-庞蒂后期哲学中的肉身概念或许还只是一个没有完成的构想,但就其透过 50 年代以来的文字所表露出来的意图和构想而言,却是对其早期哲学和“身体”概念极大的深化、丰富乃至重构,而这种“重构”却并不意味着对其早期哲学的断裂或瓦解,而更是在梅洛-庞蒂自己所欣赏的“内在的一致性变形”的意义上延续着一个哲学家的构想。

[25] *Signes*, p. 303. 梅洛-庞蒂特别用这种自反形式说明肉身自身是动力性的,肉身的运动和变化不是来自于外在的推动,而是一种诉诸其自身的“内在的一致性变形”(马尔罗语)。

第八章 论“交织”(le chiasme):一种肉身存在论

在本书第五章关于话语的现象学考察中,存在着两种似乎不太一致的表述。一方面我们强调对于话语的现象学考察要“重返会说话的主体,重返我与我所说的语言之间的联系”(S, 138),在对话语与能说话的身体本身之间的关联中,将话语(表达)揭示为一种“真正的动作”。从这个角度来看,对于表达和话语的研究,重要的在于让我们看到,“是身体在表达,是身体在说话”,表达(言说)乃是身体本身的实际动作(详见第五章第一、二节)。而另一方面,在对“能说的话语”作为意义创生的考察中(第五章第三节),我们又不断地指出,在话语中发现“能说的话语”的重要意义,在于这是一种自行运作的意义的创生,是一种自行的建构。即“能说的话语”之为“能说的话语”表现在“话语自身在言说”,或者说“不是我们在说话,而是话语自身在我们之中言说”^[1]。两种表述的不一致似乎意味着,在表达的运行或意义的创生性建构的问题上,似乎存在着两种意见:即,将这种建构力量归于有建构能力的身体本身,或抛开主体不谈,将这种建构性归于表达活动自身。在此我们需要进一步考察的是两种意见是否构成了矛盾,如何理解或面对这种矛盾?

达弥尼奥(Jacques Taminiaux)在《梅洛-庞蒂后期著作中的现象学》

[1] 后两种表述带有明显的海德格尔色彩。可以说,这种表述直接来源于海德格尔的作品,我们可以在1958—1959年的“当今哲学”课程笔记中看到梅洛-庞蒂对海德格尔后期作品的大段引述和翻译,其中亦包含此二种表述。此外在《符号》一书中,特别是在《间接的言语与沉默的声音》一文中,这样的表述也大量出现。这种表述的采用,可以说是梅洛-庞蒂就话语和语言论题而言对海德格尔的认同,但并不能就此论定梅洛-庞蒂的后期思想更加倾向于海德格尔式的存在论,或离开了胡塞尔现象学。因为对于梅洛-庞蒂而言,透过这些表述所要揭示的是某种现象的存在,或者说是现象的存在论意义,(譬如说,语言的存在论意义,)而非存在之存在。即对于梅洛-庞蒂而言,关键问题不在于“存在问题”,而在于看到各种现象对实存联系的揭示。

一文中指出,梅洛-庞蒂“在胡塞尔的著作中发现了一种‘矛盾’、一种张力,一种内在的运动,他没有把这看作是胡塞尔工作的失败,而是以之作为从中所发现的灵感的名称。现象学与其说被看作是各种论题的集合和方法的装备,不如说更是一种风格,一种‘思考的方式’,其意义和统一性唯在其自身的一种重生运动中才可达到”〔2〕。借用达弥尼奥的这种理解,上文所指出的“是身体在说话”与“是话语自身在言说”两种表述间的“矛盾”,也恰恰可以看作是在梅洛-庞蒂思想内部的这样一种带着矛盾性的推进和发展。

第一节 表达的悖论

事实上梅洛-庞蒂本人在《知觉现象学》中已经指出这一问题:“同时肯定世界由我建构而成与由建构性的活动建构而成,这应是矛盾的。”(PHP,430)然而正如同他后来对胡塞尔的评论一样,这种“互相矛盾的性格(les caractères contradictoires)并非出于偶然,亦非出于幼稚”(S,263)。对于梅洛-庞蒂而言,“矛盾的”(contradictoire)、“悖论(的)”(paradoxe, paradoxal)从来都不完全是否定性的词汇,而是意味着他一直力图揭示出的那种“含混”、“(好的)辩证”、“超辩证”、“交织”的关系。也就是说,这些语词所表达的含义对于梅洛-庞蒂而言并非仅仅是传统逻辑学意义上的矛盾关系,而是代表了一种非述谓表达或前述谓表达意义上的存在方式,即事物的各个面向既各自有自己的向度、又统一于一体地去存在的方式。这种既存有差异性、又在某种程度上具统一性的存在,并非我们透过智性分析所理解的东西,而是为我们的感知直接领会到的。这意味着,“矛盾的”、“悖论式的”、“超辩证的”等表述在此暂时搁置了其一直以来极易引起的逻辑学意义上的联想,而是在这些语词最本源的意义描述了我们对存在的某种体验。基于这种了解,我们也可以把表达主体

〔2〕 Jacques Taminiaux: “Phenomenology in Merleau-Ponty’s Late Work”, in *Life-world and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Ed. Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1972. p. 308.

与表达活动在意义建构上的这种矛盾性,看作是一种“表达的悖论”(le paradoxe de l'expression)(VI,187)。

梅洛-庞蒂本人在《可见的与不可见的》“工作笔记”中指出,他在《知觉现象学》中已经通过“沉默的我思”提出了表达的重要性的问题,但却并未着手去解决这一问题,他“关于‘我思’的一章并未与关于‘话语’的章节相连”(VI,227)。我们可以看到,梅洛-庞蒂在《知觉现象学》“我思”一章中已经注意到了上述表达的矛盾性格,他已经在话语和绘画的活动中看到“表达成为最重要的东西”(PHP,446),并指出“话语是悖论性的活动(l'opération paradoxale)"(PHP,445)。然而梅洛-庞蒂最终没有通过对表达的进一步考察与分析获得解决方案,而是返回到对“主体性”的反思——因为在“表达”“中介身份”(son rôle médiateur)和构建作用的揭示中,思想自身的明见性以及主体的主动性遭遇到新的威胁和挑战。在这种情形下,梅洛-庞蒂必须为其视作两大根源之一的“主体”^[3]以及“主体性”的(自行)运作作出解释——倘若“思考”被揭示为是在“表达”中才真正形成的,“思考”是在“表达活动”的作用下才形成的,我们如何去解释“我思”?作为主体的“我”(不管是第一人称的还是无人称的)如何才能达到对自身的思虑?梅洛-庞蒂后来对《知觉现象学》的批判正在于此,即当这些问题产生的时刻,他转向了从“时间性”中寻求对“主体性”的解释,从而使得《知觉现象学》仍然只是在“沉默的知觉经验世界”中,而未能最终“打破沉默”而走向“表达的世界”、“文化的世界”、“历史的世界”。说“‘沉默的我思’是不可能的”(VI,222),并非是说“沉默的我思”最终是一个失败的解决方案,而是说《知觉现象学》中的“沉默的我思”之所以不可能,因为它没有在与表达现象学的关联中获得更多的解释和支持。

带着对早期著作的这种批判,梅洛-庞蒂在后期著作中重新为此问题寻求解决的方案。在关于“身体”与“肉身”概念的考察中我们已经看到,在对“身体”概念的理解上,他已经采取了一种与早期不完全相同的理

[3] 如本书第一部分所论述的,对于梅洛-庞蒂而言,“世界”与“主体”(肉身主体)乃是两大根源性的论题,一切问题都要回溯到这两个论题以及二者之间的悖论关系中去了解。

解,即将“身体”更加看作是一种“身体性”(corporeité),一种“主体—客体”(sujet-objet),亦即“肉身”(la chair),而非仅仅是一个“身体本身”。这一方面延续了他对于“身体”作为“底层架构”的看法,维持了一种原初知觉、原初活动、原初认识得以开展的基底,另一方面也渐渐抽离了“主体”身份对他所欲探求的“超辩证”关系和“交织”关系所造成的困扰。当我们不是从一种“主体”的视角出发,而是托身于一种“主体—客体”、“主动—被动”、“能感—可感”的交缠、侵越和转离中朝向世界存在,我们原先所谈论的各种矛盾性格就不再意味着失败或困扰,而成为我们存在的一种内在的促发机制。“是身体在表达”与“是话语自身在言说”的矛盾,随着对“身体”概念理解的变化得以化解——身体自身在此就是其在进行中的活动。身体的表达,在此可看作正是“肉身”的运作本身,肉身正是在是其自身与自其自身的超越和转离中得以成为“肉身”。也可以说,对于“肉身”而言,成就自身与忘却自身是同一件事情,“肉身”自身就是这种“矛盾性的”或“悖论性的”存在的揭示,这种“矛盾”、“悖论”就是我们自身的存在本身,就是我们各种活动得以发动的内部动力(un dynamisme intérieur)(PHP, 430)。从这个意义上说,“同时肯定世界由我建构而成与由建构性的活动建构而成”所构成的“矛盾”,也就成为“肉身”自行运作本身的“矛盾性”,或者说就是“表达的悖论”本身、“存在的悖论”本身。

对于梅洛-庞蒂而言,如此理解下的“肉身”正是“言说(parler)与思想(penser)进入沉默世界的切入点(point d'insertion)”(VI, 188)。如前所述,《知觉现象学》在“沉默的我思”提出后陷入到一种对主体性的解释的困难之中,“表达”的中介作用的揭示剥夺了能表达的主体在思想形成以及反思自身中绝对的主导地位。前人称的知觉主体如何获得对自身的意识,“自己对自己的示现”如何达成,需要借助“表达”的中介作用才能够获得解答。而随着“肉身”概念以及各种可逆转性关系的考察,这种最为原初的回复自身的活动得到了新的解释——即如前所说,我们在左手触到右手的时候,完成了一种最原初意义的“反思”。我们在触到自身、看到自身、听到自己正在说出的话语的时候达到了这种“自己对自己的示

现”。亦即是说,透过“肉身”和“肉身”作为“可逆转性”的揭示,表达的悖论被拉回到一种身体性的运动中,成为“肉身”自身的运动——表达的活动与肉身自身实乃同一回事,或更应该说表达在此成为作为一种运动的肉身自身。这种运动乃是一种自行运动(*Sich bewegen*)(VI, 303)^[4]。这意味着,肉身作为运动本身,时刻既标示出一个朝向世界存在的坐标体系的零点^[5],而同时又是在运动中的零点,即作为零点,她自身是在运动中的、在变化中的,她从不明确地规定自身,也从未真正远离自身,她自身的长一成正是一种无法把捉到的越出。“表达”与“肉身”正是在此意义上成为同一论题——这是一种“绽一出的反思”(réflexion par Ek-stase)。

基于这种理解,梅洛-庞蒂指出存在着“触摸中的思想”(penser en toucher)、“视看中的思想”(penser en voir)、“言说中的思想”(penser en parler),这意味着一种最原初意义上的思想,感知中的思想,前反思、非语言性的思想,一种属于沉默的世界、却又能够从“沉默”中“绽一出”的思想。梅洛-庞蒂说要在恢复一个知觉世界的基础上研究“思想和表达是如何超越并占据了这一领域”(Inédit, 37),从某种意义上说,正是要研究这样一种原初的思想如何在其自身的“绽一出”中勾连起所谓的知觉世界与文化世界,或者也可以说,正是要研究所谓的知觉世界与文化世界如何在这种原初的思想中交织在一起。而这种原初意义的思想,对我们而言已经跨越了《知觉现象学》中所提出的那种“我思”与“沉默的我思”的分别,亦即是说,这种思想并非仅仅是某种被表达出来的东西,或者被建构出来的东西,而其自身就是在自身的表达之中,在自身的建构之中。“我思”的表达与“我思”的体验在此融为一体,这不意味着在此问题上梅洛-庞蒂复归于笛卡尔式的混淆,即将“我思”的表达当作“我思”的体验,而是意味着一种逆反:“我思”的体验正是在“我思”的表达之中,表达本身已经就是最原初的“我思”。在此意义上,“我思想,我存在”(Je pense,

[4] 在此,尽管 *sich bewegen* 一词原本就是运动的意思,但梅洛-庞蒂在此特别使用了德文的表述却体现出对此种运动作为“自行运动”而非由其他因素推动的运动这一方面意义的强调,故在此采取这种生硬的译法。

[5] 关于这种表述,见本书第二章的论述。

donc je suis)的意义似乎可以获得另一种表述——“我表达,我存在”。表达,亦即是说,感知体验、作为可逆转性和自行运动的肉身,为我们提供了一个新的存在论的起点。

第二节 从“表达悖论”到“存在悖论”

在以上两节中,我们不断地提到梅洛-庞蒂后期的研究试图建立一种新的存在论。在此,“后期”并不意味着对早前思想的绝对划分,也并不意味着他后来弃绝和背离了最初的立场和旨趣。在对梅洛-庞蒂的研究中,人们习惯于以“前期”和“后期”(乃至“中期”^[6])思想来标示梅洛-庞蒂在不同时期的思想。然而尽管如此,许多学者^[7]在使用这样的字眼的同时也强调,所谓的梅洛-庞蒂“后期思想”并不意味着一种根本的转折,“前期”与“后期”思想有不完全一致的中心论题和核心概念,但这种变化却恰恰是一种“在运行中的思想”(une pensée opérante)真正的展开与示现。Taminiaux指出,要谈论梅洛-庞蒂思想与现象学的关系,特别是其后期著作与现象学(与胡塞尔以及与海德格尔)的关系,应与其关于哲学史的看法联系起来^[8]。对梅洛-庞蒂而言,哲学的历史乃是一种“辩证

[6] 如 Remy C. Kwant 在 *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life* 一书中,将梅洛-庞蒂的思想分为三个阶段,即:前期——《行为的结构》与《知觉现象学》的阶段;中期——《意义与无意义》、《人文主义与恐怖》以及《辩证的历险》的阶段;后期——《可见的与不可见的》的阶段。尽管这种划分过于笼统,而没有区分部分文集文章写作的时间及其与其他文章之间的对应关系,特别是没有把文集《符号》与最后发表的文章《眼与心》列入其中,但这种仓促和疏忽也极有可能是由于此书成书于1966年,许多文献尚未整理发表,并且梅洛-庞蒂研究还相对贫乏而造成的。无论如何,这种划分相对于仅仅将梅洛-庞蒂思想划分为前后两个阶段而言,有一个好处,即肯定了《知觉现象学》之后与《可见的与不可见的》的写作之前的这段时期的工作。关于这一阶段的研究,Emmanuel de Saint Aubert 所著 *Du lien des être aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951* 一书为我们提供了较细致的考察。

[7] 如 Jacques Taminiaux (见“Phenomenology in Merleau-Ponty's Late Work”), Remy C. Kwant (见 *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*), Renaud Barbaras (见 *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty, « Introduction »*) 等。

[8] Jacques Taminiaux: “Phenomenology in Merleau-Ponty's Late Work”, in *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*. Ed. Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston: 1972. pp.311-314.

的历史”(une histoire dialectique)^[9],它不在于“仅只复述哲学家所说过和写下的话”,而在于在其中发现一种“意向”(l'intention),以自己的方式于其中“遭遇哲学的问题”^[10]。基于这种理解,我们在梅洛-庞蒂自身哲学的发展中看到的,也不应仅仅是字面上的变化,而更应该看到一种哲学追问的延续,一种“深层的统一”^[11]。

基于这种了解,“前期”与“后期”思想对于梅洛-庞蒂而言并非是截然分明的两个阶段,而更是同一思想在其自身运行之中的超越。我们在看到这种前后的差别之余,更应该看到这种思想如何是越出自身而开展的,“身体”概念与“肉身”概念以及“知觉的现象学”与“肉身的存在论”是通过怎样的研究而表现为一种论题的延续和“深层的统一”的。

在收录于《可见的与不可见的》的工作笔记中,梅洛-庞蒂对早期著作有多处检讨,而这些检讨集中于如下几个方面的问题:

1)《知觉现象学》延续了一种“意识哲学”的进路,依然是从意识一对象的两分出发。在1959年2月的一条工作笔记中,梅洛-庞蒂指出:“在这最初的描述后遗留下来的问题:仍然存在着这些问题是因为在第一部分我仍然固守着意识哲学。”(VI, 234)在同年7月的另一条笔记中又指出,“《知觉现象学》所提出的问题是无法解决的,因为我在那里是从‘意识’—‘对象’的区分出发的”(VI, 250)。

2)《知觉现象学》中“我思”一章虽指出了笛卡尔式的“我思”的问题在于预设了一种前反思的与一己(soi)的联系,即表达,但在同一章中对“沉默的我思”的讨论却没有在此问题上展开讨论——梅洛-庞蒂回顾在《知觉现象学》中对“我思”的讨论:“笛卡尔的‘我思’(反思)在意义之上运作,揭示了各种意义(以及在表达活动中沉积的各种意义本身)之间的关系。因此,他预设了一种一己与一己间的前一反思的联系(萨特所谓无意识的一己)或一种沉默的我思(对一己的临近)——这是我在《知觉现

[9] Merleau-Ponty: « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », in *Parcours deux*. Paris: Éditions Verdier, p. 53.

[10] Ibid, p. 54.

[11] Renaud Barbaras: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. p. 12.

象学》中的论述。”(VI, 222)然而,他接下来也指出,“沉默的我思并没有解决这些问题。正如我在《知觉现象学》中所做的,我没有达到一个解决方案(我关于我思的那一章并没有与关于话语的章节相连),相反,我提出了一个问题。”^[12](VI, 227)亦即是说,梅洛-庞蒂认为关于“沉默的我思”的讨论应随之联系到关于话语的讨论。这也是他计划在《可见的与不可见的》中有待完成的。

3) 一种重返存在论的必要性尚未得到阐发——在现今可看到的《可见的与不可见的》一书所附的“工作笔记”中,我们可以看到在最早的一份(1959年1月)关于“真理的起源”的计划中,梅洛-庞蒂列出了“重返存在论之必要性”(Nécessité d'un retour à l'ontologie)的提纲。在另一条笔记中,他又指出,“所有对我前两本书的重提、深化和修正,应完全在存在论的视角(la perspective de l'ontologie)中完成”(VI, 220)。与此相类似的,在同年2月的另一则笔记中,梅洛-庞蒂再度指出,“我应指出被人们看作是‘心理学’的(即《知觉现象学》)实际上乃是存在论”(VI, 228)。“《知觉现象学》的结果——对这些结果作出存在论解说(explicitation ontologique)的必要性。”(VI, 234)

总结这三方面的问题,其实我们也可以将之归结为一个总的问题,即走向一种“新的存在论”(une nouvelle ontologie)的必要性。因为这种存在论的视角正是梅洛-庞蒂认为可以使之摆脱“意识哲学”、厘清“表达”的存在论意义以及为哲学找到新的表达的出路。这种存在论,对梅洛-庞蒂而言,最终不能说是一种完成了的、乃至成功的尝试,但却为我们揭示出一种努力的方向。然而有待指出的是,走向一种“存在论”(l'ontologie),并不意味着梅洛-庞蒂要离开和放弃现象学的研究。如同对于梅洛-庞蒂而言,现象学并非仅仅是哲学的一个准备阶段或一种用以分析问题的方法,而就是哲学,是一种“重新学习看世界”的精神和使命,是他一贯坚持而从未放弃的立场。存在论对他而言也并非背离现象学,

[12] 引文中的强调为笔者所加。

而恰恰相反,存在论帮助他“完成现象学的事业”^[13]。梅洛-庞蒂本人在一份讲课笔记中也指出:“我并没有在存在论与现象学之间做出区分。”^[14]此外,单从“存在论”(l'ontologie)、对语言问题的关注、其后期常常使用的非常接近海德格尔的表述(如“语言自身在言说”、“绽一出”等),以及后期课程中对海德格尔著作大篇幅的讲解,而断定梅洛-庞蒂后来放弃了胡塞尔现象学的论题,而转向海德格尔式的基本存在论的探索,也是草率的。正如 Taminiaux 所指出的,对于梅洛-庞蒂而言,本来也并非仅仅是胡塞尔式的现象学研究,更无从说其研究是从胡塞尔转向海德格尔的立场了^[15]。事实上,在走向这种新的存在论的问题上,梅洛-庞蒂更多提到的反倒是胡塞尔在《危机》一书中提出但有待完成的任务,一套“生活世界的存在论”(ontology of the life-world)的论题(*Crisis*, § 51)。在他看来对于“野性的或原生的存在”的揭示更是透过一种胡塞尔的方式、透过生活世界(*Lebenswelt*)的方式进行的(*VI*, 234),这是“一种生活世界的哲学”(une philosophie du *Lebenswelt*)(*VI*, 222)。而不管是他的存在论也好,现象学也好,也是旨在“回归生活世界的历史”(restituer…… l'histoire de *Lebenswelt*)(*VI*, 227),或回归“历史的生活世界”(Lebenswelt historique)(*VI*, 237)。这意味着,对于梅洛-庞蒂而言,重要的不在于他采取的是哪位现象学家的论题和进路,而在于他在以他自己的研究继续一条现象学的道路。许多研究者选择以“梅洛-庞蒂的(XX)存在论”作为著作的标题,如 M. C. Dillon 所著《梅洛-庞蒂的存在论》(*Merleau-Ponty's Ontology*), Renaud Barbaras 所著《论现象的存在:梅洛-庞蒂的存

[13] Renaud Barbaras 语,见 Renaud Barbaras: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. p. 99.

[14] 见其 1953 年法兰西学院课程“感性世界与表达的世界”(Le monde sensible et le monde de l'expression)讲稿,转引自 Emmanuel de Saint Aubert: *Vers une ontologie indirecte*, p. 24。在《可见的与不可见的》“工作笔记”中,梅洛-庞蒂也曾以“存在论”作为对“现象学”的解释,在 1960 年 4 月的笔记中有“avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie...”的句子,这也意味着梅洛-庞蒂在使用“现象学”与“存在论”时并未作出区分。*VI*, 293.

[15] Jacques Taminiaux: “Phenomenology in Merleau-Ponty's Late Work”, in *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*. Ed. Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston: 1972. pp. 307-322.

在论》(De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty), Emmanuel de Saint Aubert 所著《朝向一种间接的存在论》(Vers une ontologie indirecte)^[16],也多是希望透过这条“存在论”的线索,将梅洛-庞蒂前期与后期的思想之间的关系揭示出来,为梅洛-庞蒂思想的发展提供一种合理的解释。

梅洛-庞蒂所构想的这种新的存在论可以冠以很多不同的名字,我们可以称之为“野性存在的存在论”(ontologie de l'être sauvage),也可以称之为“肉身的存在论”(ontologie de la chair)或“交织的存在论”(ontologie du Chiasme),或者一种“间接的存在论”(une ontologie indirecte)^[17];而根据梅洛-庞蒂本人讲课中的说法,还可以区分出“隐含的存在论”(l'ontologie implicite)和“显明的存在论”(l'ontologie explicite)。这样一种最终未以完成形态显露在我们面前的新的存在论,恰恰是透过这些不同角度、却又相互关联的表述为我们勾勒出了大致的轮廓。

在关于《可见的与不可见的》的日期最早的一份工作笔记中(标题为“真理的起源”,日期为1959年1月),梅洛-庞蒂提到了其关于“原生存在与逻各斯的存在论”(ontologie de l'Être brut et de Logos)的计划(VI, 217)。这种“原生的存在”(l'Être brut)或“野性的存在”(l'Être sauvage)正是其早期所谓的“被知觉的世界”(le monde perçu)(VI, 221)^[18],也可以说,正是“生活世界”(Lebenswelt)或“沉默的世界”(le monde du silence)的另一种表达。对梅洛-庞蒂而言,他所要建立的这种新的存在

[16] 三位研究者都选择以“存在论”作为其梅洛-庞蒂研究专著的标题,同时,三者也都依随梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》“工作笔记”中的说法,将其早期思想(特别是《知觉现象学》)看作是一种尚未阐明的或在准备阶段的存在论,从而指出其前后期思想是连贯起来的。如 Dillon 的著作中,将《知觉现象学》称为“隐含的存在论”(The Implicit Ontology of the Phenomenology of Perception);Barbaras 的著作中将梅洛-庞蒂早期的工作总结为“朝向存在论”(Vers l'ontologie);Saint Aubert 的著作亦将“存在论”看作梅洛-庞蒂后期思想的标志性概念,以大量详细的考察为这种存在论及其与早期著作之间一贯的联系梳理出线索。

[17] 梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》“工作笔记”中指出,“人们不能形成一种直接的存在论(l'ontologie directe),我的‘间接’(indirecte)的方法(存在者中的存在 l'être dans les étants)是唯一能与存在达成一致的”(VI, 231)。Aubert 的著作亦以“朝向一种间接的存在论”(Vers une ontologie indirecte)为书名,强调梅洛-庞蒂存在论这种间接的构造。

[18] 在一条1959年1月的笔记中,梅洛-庞蒂指出“原生的或野性的存在(=被知觉的世界)”(l'Être brut ou sauvage [= monde perçu])。(VI, 221)

论,恰在于发展出“一种生活世界的哲学”(VI, 222),在于“重新发现这个沉默的世界”(retrouver ce monde du silence),这个“未论题化的生活世界”(Lebenswelt non thématisé)。

从“被知觉的世界”到“原生的或野性的存在”,这种变化与其在身体概念上的变化(由“身体”到“肉身”)也是一致的。身体既已不单是被看作“知觉的主体”,世界也相应地不仅仅是“被知觉的世界”。主体与世界的悖论随着“肉身”概念对“主体”一面的疏远而发生了演变,取而代之的乃是一种以肉身为元素的身体(人的身体,le corps humain)—世界—事物的存在论。“肉身”在这种存在论中,“既非物质,亦非精神,也不是实体”(VI, 181),而是一种“一般事物”(une chose générale),是“存在的元素”(un « élément » de l'être)(VI, 182)。如此理解下的“元素”是构建性的,这意味着,肉身不仅仅是一种组成的部分或要素,更重要的是,如上节所论述的,她是自身在运动中的、在建构着的,是成就我的身体、别人的身体、事物乃至整个世界的那种最源始的“能”。这种肉身的勾连,将整个世界揭示为一种在“可逆转性”中的交织、缠绕的关系,看是能看与被看裹挟在一起的“感知的认识”(« connaissance par sentiment »)(VI, 297),触也不单单一个简单的动作,而是能触与被触交织在一起“朝向……去存在”(être à)。从这个意义上,似乎以主体与世界的悖论来表达这样一种“生活世界的哲学”显得单薄起来了,在这里牵涉到越来越多的层级、越来越多重的关系,而这些层次这些重叠的关系远非清楚分明的,而是纠结的、含混的,但却是更加神秘和丰富的,是更加有吸引力的。正如同梅洛-庞蒂后期非常喜欢引用的那句话所说:“我要向你传达的,是更加神秘的东西,它与存在的各种根源本身缠绕在一起,与各种感觉无法触知的源头缠绕在一起。”(OE, 8; NC, 167)

这样一种“原生的或野性的存在的存在论”旨在为我们揭示出一个在其自身历史中的“沉默的世界”,使那个尚未论题化的“生活世界”(“沉默的世界”)成为论题,同时也要揭示出,这个“沉默的世界”是一个“历史的生活世界”(Lebenswelt historique)(VI, 237),一个“纵深的世界”(le monde “vertical”)(VI, 228)。而这一切得以达成,有一个关键的要

素,即对于一种“生活世界的逻各斯”(le logos de *Lebenswelt*)的重新发现(VI, 219)。梅洛-庞蒂所构想的新的存在论由四部分内容组成:1)自然与物理(nature et physique);2)生命(la vie);3)人的身体(le corps humain);4)“野性的”存在与逻各斯(l'être "sauvage" et le logos)(VI, 220)。四个部分都在试图为我们揭示一个前理论层(la couche pré-théorique)的世界:“自然与物理”是相对于“物物理”(la physique)而言的,是相对于纯事物(blosse Sachen)而言的,是原初意义的“physis”(涌出、自一然);“生命”(la vie)是相对于生物学意义的有生命的物体而言的“生命的存在”(l'être de la vie);“人的身体”(le corps humain)也意味着一种与“心理物理的身体”(le corps psycho-physique)的区别(VI, 218)。这一切都意味着这种新的存在论正是胡塞尔在《危机》中所希望建立的那种“生活世界的存在论”(ontology of the life-world)(*Crisis*, § 51),是关于一个前反思、前科学的、沉默的世界的存在论。而梅洛-庞蒂在此论题上比胡塞尔更多地指出了一点,即这个沉默的世界亦是一个在“各种非语言性的意义序列”(un ordre où il y a des significations non langagières)中的世界(VI, 223),对于这个世界的描述须“穿透语言的各种客观化”,而重新发现一种“生活世界的逻各斯”(le logos de *Lebenswelt*)(VI, 219),亦即是说这样的存在论要求一种与之相符的、非语言性的意义序列的表达,一种对沉默世界的原初表达。

或许我们也不能够说,梅洛-庞蒂最终“找到了”这样一种“生活世界的逻各斯”,或者真正向我们展示出了这种“生活世界的逻各斯”,因为一方面最终未完成的《可见的与不可见的》中并未有关于这种逻各斯的成章节的论述;另一方面,梅洛-庞蒂也指出,“表达从来都不绝对地是表达”(PM, 53),我们也“永远不可能与创生性建构相吻合,而只能伴随它走一些短的段落”(S, 292),即我们永远不可能抓得住表达自身,正如“超越”永远无法超出“超越”自身一样。亦即是说,把“生活世界的逻各斯”说出来,这本身是一件不可能完成的事情,不仅是梅洛-庞蒂在一本著作中做不到的,也是根本不可能做到的事情。然而,这对梅洛-庞蒂而言并非是一种困难,而反倒是一种吸引力。对他而言,获取的意义不在于所

得到的结果,而更在于去“获取”本身。梅洛-庞蒂后期研究的兴趣更多地集中于诗歌和绘画的领域。当他在笔记中写下关于前述新的存在论的四部分框架之后,随之在括号内补充的是“所有这些开启了通向绘画、音乐、语言研究之路”(VI, 220)。在其后期的笔记中,当提及“被知觉的世界”时,往往随之在括号内补充说“如同绘画的世界”(VI, 221; 295)。对他而言,文学、绘画(特别是绘画)中所揭示出的“言说中的思想”、“视看中的思想”或“绘画中的思想”更加符合他所欲探求的原初意义的思想。如同我们在第二部分中已经展示过的,在话语以及在绘画的表达中有着一种近乎哲学式的对存在的揭示,这是一种思想在诞生中的绽放,是一种“隐含的存在论”(une ontologie implicite)^[19](NC, 166),一种“源基的思想”(une pensée fondamentale)。对于话语与绘画的现象学考察,须放在梅洛-庞蒂建立“原生存在的存在论”(l'ontologie de l'être brut)的构想中了解——话语与绘画属于梅洛-庞蒂所说的那个“非语言性的意义序列”(VI, 223)的“沉默世界”,为探求“生活世界的逻各斯”的存在论提供各种可能的表达。在1946年,关于《知觉之首要地位及其哲学结果》(Primat)的讨论会上,梅洛-庞蒂已经面对其观点“更适合用小说或绘画来表达,而非通过哲学来表达”的指责(Primat, 78)。而一如既往地,梅洛-庞蒂认为对生活的反思、研究各种直接经验的表达是属于哲学的工作的。如同他在1948年已经指出的,“最高的理性恰恰与非理性接壤”(SNS, 8),他在生命最后一年的讲课中仍然以“黑格尔以来的哲学与非哲学”(« Philosophie et non-philosophie depuis Hegel »)为题,试图探索一种“在作为非一哲学的同时想要成为哲学的哲学”(NC, 275),在《哲学家及其身影》中他也指出:“现象学作为意识哲学的终极任务,就是要理解它与非现象学的关系。”(S, 290)从这个意义上说,他对表达的现象学考察本身已被纳入“原生存在的存在论”,而这种新的存在论亦延续了他在表达领域的现象学考察,二者在对“生活世界的逻各斯”的探求中融为一体。

[19] 相应地,梅洛-庞蒂指出“哲学是一种明言的存在论”(une ontologie explicite)(NC, 166)。

第三节 目光的交织——视看问题与“交织”存在论

这样一种致力于探索“生活世界的逻各斯”和建立一种新的存在论哲学的尝试,在梅洛-庞蒂最后的研究中尤为突出地与其关于视看问题的研究结合起来。视看的问题从来都深刻地与梅洛-庞蒂的哲学研究扣联在一起。对梅洛-庞蒂而言,“真正的哲学就在于重新学会去看世界”(PHP, xvi),而视看本身也不仅仅意味着一种普通的行为,而是“一种通达事物的方式”(PHP, 81)。在其后期的哲学中,视看本身更是成为梅洛-庞蒂用来揭示和解释肉身概念以及交织的存在论最具优先地位的论题,甚至在很多关于肉身概念最为关键的论述中,大写的“视看”(Vision)与“视见性”(la visibilité)都直接充当着对肉身本质特征和肉身存在原始形态的可以不加解释即相互替代的支撑概念。可以说,我们往往正是需要透过对“视看”的理解才能真正进入梅洛-庞蒂后期哲学的核心概念和论题,也唯有在对这些概念和论题真正深入的探索中才能够重新认识一个全新的“视看”问题。

(一) 从触觉优先性到视觉优先性

无论是在早期哲学中还是后期著作中,梅洛-庞蒂不只一次地谈及胡塞尔未发表著作^[20]中讨论的“双重感知”现象所给予他的启发^[21]。然而值得注意的是,梅洛-庞蒂对“双重感知”现象的解释,并不停留在对胡塞尔已经发现和说明的问题的重述层次。仔细对照胡塞尔本人与梅洛-庞蒂关于此问题的论述,我们会发现极大的差异。事实上无论胡塞尔还是梅洛-庞蒂在“双重感知”现象中看到的都不仅仅是触觉(即“能触—被触”)层面上的双重性,而是看到了感觉间的多层交织,即,在左手与右手

[20] 特别指梅洛-庞蒂于1939年在比利时卢汶胡塞尔档案馆所查阅过的当时已经编辑整理但尚未出版的《观念》(第二卷)和《危机》第三部分的部分手稿。

[21] 关于“双重感知”现象的分析,详见本书第七章第一节“作为‘主体/客体’的身体——对‘身体作为主体’的检讨”。

相触之际,不仅仅有能触—被触的感知,还存在着视觉—触觉的双重感知,乃至运动觉—触觉的双重感知。然而胡塞尔却于其中特别看到了触觉在揭示身体性问题上所独具的优先性。为此他特别比较了视觉与触觉两个领域的差异^[22]。在他看来,就“双重感知”而言,纯粹视觉领域与触觉领域根本不具可比性,因为“眼睛从不能在其自身的视看中呈现”,“我不能够像触摸自身一般地看到我自己、我的身体”,“我所谓的被看到的身体,并不能像身体在其触摸中被触摸到那样地在其视中被看到”(Ideas II, 155)。即便是在我们照镜子的时候,我们也看不到那个正在注视眼睛自身的我们自己的双眼,而最多只能是目光并没有投向自身的、好像其他事物一般被看到的眼睛。在此意义上,胡塞尔不认为在身体的视看中存在着同触觉领域有同等地位的身体对于自身的感知与领会,而唯有触觉在诸感觉之中才具有在构造自身方面的优先地位——“身体当然也像其他事物一样可以被看到,但唯有在各种触感觉、疼痛感觉等加入之际(简言之,在各种感觉作为感觉获得定位之际),它才成为一个身体”(Ideas II, 158-159)。触觉的双重感知现象因其既有对外部对象的感知、又有对身体自身(作为对象)的感知而特别为胡塞尔所看重。这种双重感知是在触觉领域自身内部直接实现的,是一种最原初的“返还自身”,而相比较而言视看则只能是一种“透过共感而间接达成的判断”,不可能仅在纯粹视觉领域返回自身,只能借助其他感觉的协助才能达成类似触觉中的这种“反思”。

梅洛-庞蒂在此问题上显然持有与胡塞尔不同的看法。尽管他关于“双重感知”现象的关注开始于对胡塞尔著作的阅读,开始于对两手相触现象的解释,但随着他哲学研究的进展,视觉却越来越取代了触觉,在他后期的理论中占据了优先地位。他虽然一方面始终肯定胡塞尔在身体论题方面的研究对他的影响,而另一方面,他本人在后期哲学中却更倾向于从胡塞尔本人并不看好的视看领域(而非触觉)切入问题,并且多次明确地指出,那个“同时既被看又能看的身体”是他研究的出发点。

[22] 参见胡塞尔在《观念》第二卷三十七节中的讨论。

梅洛-庞蒂在其最后的著作《可见的与不可见的》中谈到两手相触的双重感知经验时,已经对此前胡塞尔式的解释做出了细微的改变。在他看来,“身体这种朝向自身的回返往往最后以失败告终。就在通过右手感觉到左手的那一刻,我停止了左手对右手的触摸。然而这最后一刻的失败并没有剥夺‘我能触摸到自己正在触摸’这种预期的全部真实性:我的身体没有知觉到,但作为知觉的基底,它穿透知觉形成自身;通过其内部的安排、其感觉运动的各种通路、其操控和推进运动的各个线路,它为自己准备了一种关于自身的知觉,就好像从来都不是他在感知,或感知到这一切的不是它自己”(VI,24)。亦即是说,梅洛-庞蒂并不认为在双手相触的双重感知中,能够真正实现一种纯粹内在的自身回返,左手的触与右手的触并不是同时向我们呈现,我们始终只能在两种感知中的一边。在此意义上,或许左手能够触摸到正在触摸的右手,却并不意味着左手能够触摸到右手对自己的触摸。基于这种理解,梅洛-庞蒂指出,在此经验中,我们仍然可以承认我们“能够触摸到自己正在触摸”,但却并不能就此说明我们在对正在触摸的自己身体的触摸中真正回到自我(soi)。就这一点而言,双手相触的感知经验与胡塞尔所讨论的在镜中注视自己的经验似乎回到了同样的层级。即,在通过镜子注视自己的双眼之际,我们看到的不是正在注视自己的双眼,而只能是正在注视着某处的双眼。在这样一种视看经验中,我们能够看到一双正在看的眼睛,而不能确认我们看到了自己对自己的注视。看到自己在看,与触摸到自己在触摸,二者仍然揭示出身体同样的感知能力。由此,触觉在胡塞尔处所体现出的优先性在梅洛-庞蒂的讨论中并不起作用。

这样一种观点显然与梅洛-庞蒂在“自我—他人”问题上的理论构架具有内在的一致性。在梅洛-庞蒂的哲学架构中,并非有一个在先在的绝对纯粹的自我作为各种反省的根源,而后再由这个绝对纯粹的自我构建出他人。对他而言,“自我”与“他人”同样出现在一个被奠基起来的场域中。基于这样的立场,“自我—他人”问题在梅洛-庞蒂哲学中始终体现

为同一个扭结在一起的问题^[23]。由于并不需要一个纯粹自足的建构性主体(身体主体)作为处理这一问题的起点,梅洛-庞蒂并不刻意追求那种纯粹内在的、封闭的回环性,即触觉对胡塞尔而言所揭示的那种源基感觉层面的、原初直接的自我反思。相反,在“自我”优先性消解的情况下,自我成就着他人,他人亦成就着自我,为了揭示自我与他人经验对彼此同等源始地参与和构建,梅洛-庞蒂所需要的更是一个从封闭的自我主体突破出去的开口。而视看经验在胡塞尔眼中所呈现出的那种间接性、那种总是有赖于外部资源的特征,此刻恰恰符合了梅洛-庞蒂考察一个更具开放性的场域的要求。接下来我们即将看到,关于“自我—他人”这一组交织关系恰恰在梅洛-庞蒂后期关于视看的研究中获得更为深入的研究。

(二) 目光的交织——我与他人的交织

由于我们事实上并没有在双手相触或对镜中双眼的注视中直接实现一种真正返回自身,所以此刻我们不能再用“触摸到自己正在触摸”、“看到自己在看”这样的表述来形容上述现象,在这些现象中尚没有呈现出所谓的“自己”。在此意义上,梅洛-庞蒂质疑的乃是所谓的“触摸自己”(se toucher)或“看自己”(se voir)中“触者”与“被触者”、“看者”与“被看者”间的一致性关系。在他看来,“触者”与“被触者”(“看者”与“被看者”)并不能在上述现象中重合一致,触者并不完全就是被触者(看者也不完全就是被看者),重合一致关系的建立取决于“某种身体之外的东西”(VI, 302)。而这种身体之外的东西也并非意味着“心灵”或“意识”,对梅洛-庞蒂而言,心灵或意识此刻成为某种太过正面的东西,它会在其构建活动中以二元性的模式将触者与被触者(看者与被看者)统一在一起。在他看来,妨碍我看到自己的,正是我自己看不到的双眼,它们就好像衬在我注视的目光背面,与我的目光不可剥离,但却绝对不会直接进入我自己的目光之中——“这是一种事实上的不可见者”(VI, 303)。而这种“不可见者”(l'invisible)或“不可触及者”(l'intouchable),恰恰就是梅洛-庞蒂

[23] 详见本书第七章第三节的讨论。

所说的那个“身体之外的东西”——这是一种绝对的、真正意义上的否定者,它并非“无法接近但事实上可被触及(看到)的东西”,正如“无意识并非无法接近但事实可呈现出来的东西”一样(VI, 302)。这样一种真正的否定者不可能再在任何其他地方成为另一个意义上的肯定者,它意味着“隐匿者之不隐匿”(Unverborgenheit de la Verborgenheit),“不呈现者之原初呈现”(une Urpräsentation du Nichtürpräsentierbar),这是一种“异的起源”(un originaire de l'ailleurs),一种“作为他者的自己”(un Selbst qui est un Autre),是一个“洞”(un Creux)(VI, 302)^[24]。在我们试图触摸自己或注视自己的活动中始终存在着这样绝对的不可触及者、不可见者,只要有它们的存在,我们试图在自己身体内达到原初直接回返的活动就总是存在着不可逾越的障碍。然而这种障碍本身却也同时为我们揭示出身体存在的实况,一种纯粹内在圆满性的失败或许恰恰意味着另外一种方案的现实可行。在此意义上,我们发现,梅洛-庞蒂正是借助一种原生的否定性力量,借助完全在“看者—可见者”之外的“不可见者”,借助一个真正的他者,为前述“触摸自己”、“看自己”的问题寻求一种新的可能的解释。在梅洛-庞蒂看来,“触摸自己(le se toucher)与触摸(le toucher)应当被看作是互为正反面的。占据着触摸的那种否定性(……),触摸中的不可触及者,视看中的不可见者,意识中的无意识(……),乃是可感存在的另外一面或反面(或可感存在的另一维度)”(VI, 303)。

我们可以通过梅洛-庞蒂在后期著作中反复引用的一段瓦莱里的话进入这种解释:

没有人能自由地想象他的双眼是否能避开注视它们的他人的眼睛。只要有目光的相遇,人们就不再是两个人(deux),而是存在着独自存留的困难。这种交换(échange)——这个词好极了——在极短的时间内实现着一种转换(transposition),一种换位(métathèse),两种命运、两种视点的交叉换位(chiasma)。由此产

[24] 在梅洛-庞蒂的原始表述中直接使用了德文:“Unverborgenheit de la Verborgenheit”、“une Urpräsentation du Nichtürpräsentierbar”。

生了一种共时的相互限制：你得到了我的图像、我的外表，我也得到了你的；你不是我，因为你能看到我，而我不能看到我；我所缺少的，是你所看到的那个我，而你所缺少的，正是我所看到的你。在我们相互间有所认识之先，我们越是反观自身，我们就越成为他者……〔25〕

对梅洛-庞蒂而言，这样一种奇特的目光的交换，揭示出自我与他人间深层的联系：由于目光的相遇与交换，我与他人不再能被单纯地看作是两个毫不相干的独立的人，但也不意味着我们由此能成为一个人。借助目光的交换，我被还以注视我的身体的目光从我这儿所偷走的东西，即我所看不到的、在他人眼中的那个我。在他人中有一部分我，在我之中也有一部分他。他人借我而成就自身，我也借他人成就自身。我自身中的不可见者依然坚固而绝对地存在着，没有被任何理论的虚构所抹杀和同化，然而这个对我而言的盲区和黑洞却被他人的目光填充着，尽管这种填充并不尽然意味着真正的“自我”的圆满。自我不再仅仅意味着朝向内部的回返，不再仅仅是自身的重合与认同，而是进入到一种开放的存在运动之中。同样地，他人也不仅仅意味着另外一个自我，封闭在一个完全在我之外的领域中，以我完全不能通达的方式存在或不存在着。事实上，无论自我还是他人此刻都不再是独立的问题，二者都失去了独立存在的完整性，而成为有借于他者的存在。在此意义上，梅洛-庞蒂视野中的“自我—他人”问题与其早期形态相比较也发生了变化：自我与他人不再仅仅是建立在作为一切个体基底的“身体”的知觉经验场域中的感知经验，相反，“自我—他人”的交织联系在梅洛-庞蒂最后的著作中化身在可见者与不可见者的关系中，自身成为重构一个全新的肉身存在模型的核心要素。

这一点恰恰体现在梅洛-庞蒂后期的“肉身”概念中。在写作于1960年5月的笔记中，梅洛-庞蒂称肉身乃是“一个镜子现象”，而“镜子乃是

〔25〕 Maurice Merleau-Ponty: “L’homme et l’adversité”, in *Signes*, pp. 377-378. 原文转引自 Paul Valéry: *Tel Quel*, I, p. 42. 亦可参考 Paul Valéry: *Œuvres*, II, Paris: Gallimard, 1960, p. 490.

我与我的身体间联系的延伸”(VI, 303)。这种令人费解的说法在其同时期写作的《眼与心》一文中得到了更加充分的发挥。在这篇文章中,梅洛-庞蒂指出,“镜子出现在从能见身体到可见身体开放的回路中”,它能够出现,“是因为我是能见—可见者,是因为存在着一种感性的反身性(réflexivité du sensible),镜子传达出这种反身性、复制这种反身性。通过镜子,我的外观得以完整起来,我最秘密拥有的东西进入到一种面貌中去,进入到水中倒影曾经令我设想的这个平面的、封闭的存在中去”(OE, 33)。镜子的作用在于为我们提供我们没有办法在自己的注视中获得东西,亦即那些在我自己注视的目光背面的不可见者,或者说其他目光中的“我的外观”、“我的形象”。镜子为我们补充的是既属于我们自身又不属于我们自身的存在的片段,是我们表皮存在的片段、感性存在的片段,却也恰恰是我们自身本质存在的片段。不仅如此,我们透过镜子不单单是走入自身,陷入一种纯粹的自恋,更是好像获得了一个开放的通路,因为我们同时也正在把我们自身转化为这种表皮的、感性的存在片段,朝向自身之外投射出去。即在借助镜子获得我们自己的目光所不能提供的东西之外,也正在将我们自己拥有而他者并不拥有的那一部分“我自己”出借给镜子。在此意义上,“镜子的幽灵从外面拖曳着我的肉身,与此同时,我的身体的全部不可见的部分得以投向我所看到的其他身体。自此以后,我的身体能够包含某些取自其他人的身体的部分,同样地,我的实质(substance)也成为其他身体的实质,人是人的镜子”(OE, 33-34)。在此过程中,镜子成为“一个具有普遍魔法的工具”,“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”(OE, 34)。当梅洛-庞蒂说肉身乃是一个“镜子现象”时,恰恰是在向我们表明,他所提出的这个全新的“肉身”,不再仅仅意味着又一种具体的“身体”概念,而更是走向那种揭示使身体得以成其为身体的东西,走向一种“深层的一般性”。在其最后的访谈中,梅洛-庞蒂说“在身体中有一种深刻的回环性(circularité),这就是我所说的肉身(la chair)”^[26]。“深刻的回环性”、“感

[26] Maurice Merleau-Ponty: « Entretien avec Jean-Paul Weber », Le Monde, 31 décembre 1960, p. 9. repris dans *Parcours Deux*, p. 304.

性的反身性”、“深层的一般性”这一系列表述在通常的理解中总是被看作是指向前述身体之谜——身体同时是能见者也是可见者(能触者—可触者、能感者—可触者),指向身体在视看(触摸)中原初的自身回返。然而关于镜子现象的分析最终提醒我们,这样一种回返并不能够被简单理解为一条由自我通向自我的内在封闭的环路。在身体中发生的各种反身性、身体的各种能见—可见、能触—可触、能感—可感乃至视看—运动的可逆性中所实现的,“从来都不是重合一致”,而是“互补性”(complémentarité)(NC, 173)。作为镜子现象的“肉身”在此意义上乃意味着这样一种存在,即这是一种“既非物质,又非精神,亦非实体”但却作为一种事物一般的存在,是“存在的元素”(un “élément” de l'être),这种存在是一种双面的存在,但这种双面却并不单纯意味着一种静止的二元性,而是意味着一种在肉身自身运动、转换、分离、侵越之中的“一种不可割裂的统一性”,在上述的运动中肉身以统一出的方式存在着,即以一种既复归自身又走出自身的方式存在着。正是基于这种理解,“肉身”,作为“可逆性”、“回环性”、“反身性”恰恰揭示出我们在“能触—被触”、“能见—可见”系列现象中并非仅仅获得一种简单的同一性认识,而是在一种“互补性”的运动中实现了一种“自我—他人”的交织存在。

(三) 视看之谜

对梅洛-庞蒂而言,身体的神秘之处在于它“同时既能看又被看”。由于身体自身亦作为可见者存在着,所以它也自身浸没在各种可见者之间,并没有因为其作为能见者的身份而剥夺了其他可见者的存在,把自己变成自在自为的主体,而将其他可见者变成绝对意义上的客体、事物。作为可见者的身体与其他可见者处于同样的序列,一同进入可见的世界。在此意义上,身体作为“被看者”、“可见者”的一面凸显出来,它不是“能见者”的从属面、次生面,而是与前述“不可见者”概念一样,代表着一种具有原生力量的“另一面”(l'“autre côté”),或者说“背面”(le dos)。即,在一向作为主动性、作为主体被考察的身体之外,仍然应该注意到同样源地作为被动性而起作用的身体。

在能看—被看(可见者)的关系中,存在着一种视角的变化。人们习惯性地“能看者”视为一个自身作为知觉体系零度点的感知主体主动的观看,亦即一种发自主体的目光。在这种理解下,视看的行为无疑被看作是一个看的主体向着看的对象投以注视目光的行为。然而当梅洛-庞蒂谈及作为“被看者”或“可见者”的身体,人们却不再那么轻易地讲出谁在此刻充当着主体,谁又成为对象。依据上一节的讨论,我们已经看到,作为可见者的身体不再顺理成章地被视为自己注视目光中的对象,因为身体恰恰在自己投出的注视目光背后成为对自己而言的不可见者,作为能见者的身体并非直接看到作为可见者的身体的那个主体,反过来,作为可见者的身体也并非直接成为自己目光的对象。在此意义上,如果一定要追究作为可见者的身体被谁看到,如何成为“可见者”,则我们不得不说,它在“别人的目光中”、在某一种“注视的行为”中成为可见者。在此意义上,梅洛-庞蒂认为,“当我说我的身体是能见者时,在我关于它的经验中已经存在着某种东西,建立和宣示着带来这种经验的他人的目光,或造成这种经验的镜子。即是说,原则上,它对我而言是可见的,或至少它属于我的可见亦作为其片段的那个可见者”(VI, 321)。这个借助于别人的目光或某种匿名的注视而得以成就的可见者,完全以被动性的方式存在着,而这却是身体自身存在的一个源基特征。对于这样一个作为可见者存在的身体而言,我们关注的焦点不在于它被谁看到,而是在于它是被看者,它作为被看者体现出的是一种进入视看中去的一般可能性。借助这样一种一般性、可能性,身体浸没在各种可见事物之间,浸没在可见世界之中,与事物、世界形成一种内在通透的交流。正是在此意义上,梅洛-庞蒂不仅建立起一个全新的“肉身”(la chair)概念,并且相应地建立了一个“世界肉身”(Chair du monde)的概念,对他而言,“我的身体与(作为可感者的)世界是由同样的肉身构成的,并且更甚者,世界参与到我的身体的肉身中来,世界反射着它,世界侵入我身体的肉身中,我身体的肉身也侵入到世界之中(……)它们处于一种相互侵越或相互跨足的关系中”(VI,297)。在此意义上,作为可见者的身体与世界乃是同质的,都是由同样的肉身(可感性)构成的,然而这却不意味着可见的身体与世界归于同

一。“世界的肉身并不能像我的肉身一样地感知自身——它只是可感者，而不是能感者——我将它称作肉身只是为了说明其蕴含着各种可能性，世界的可能性(Weltmöglichkeit)……为了说明它并不是绝对的对象，为了说明作为纯粹事物(blosse Sache)的存在方式在此仅仅是一种部分的和第二序的表达。”(VI, 298-299)由此我们可以看到，尽管梅洛-庞蒂在揭示身体之谜在于其既能看又可见的特质时，仍然更加看重身体在诸多可见者中独独作为能见者的一面，但同时对其作为可见者一面的揭示也前所未有地为我们揭示出一种“朝向世界存在”的存在路通路，即无论是我的身体还是世界作为可见者(le visible)、作为被感知者(le perçu)所揭示出的那种一般的可见性、可感性，或者说存在的一般可能性。

透过这种一般可能性，我们回过头来检视我们的视看活动时会发现，不仅在身体作为可见者的一面，我们看到了一种匿名的目光，在其作为能看者的一面这种视看的匿名性也事实地浮现出来。梅洛-庞蒂在后期著作中反复引用一种画家的视看经验，即，“在一片森林中，我常常觉得不是我在注视森林。有些时候，我感觉是树木在注视着我，在对我说话……而我，我在那里倾听……”(OE, 30)。对他而言，这样一种描述并非画家疯狂的体验，接受这样一种描述也并不代表一种万物有灵的论断。既然我的身体在作为能看者之外也具有作为可见者的一面，那么我便不仅仅是视看活动中唯一的注视者。我的注视与被注视原本就是在同一动作之中，在此意义上，“我的主动性也同样就是被动性”(VI, 181)。这样一种主动性与被动性的相互揭示，在此并不意味着一种循环论证，而恰恰却意味着梅洛-庞蒂所要开启的对于存在深层的回环性的揭示。在梅洛-庞蒂看来，这样一种主动性—被动性的相互揭示让我们看到视看乃是一种“根本的自恋”：“注视一个人们栖身其中的身体的轮廓，并不是从外面、好像他者一样地去看，而更意味着被从外面、被他者看到，意味着在外面、在他者之中存在，迁移到外面、到他者之中去，意味着被幽灵所引诱、所捕获、所异化，能看者与可见者以这样的方式成为彼此，人们不再知道是谁在看，是谁被看到。”(VI, 181)亦即是说，投身去看恰恰也正是投身于被看者的行列中去，就好像一道褶皱，正面的凸出必然与背面的凹陷在相互成

就中实现。在此过程中,主动性与被动性被画上了等号,在二者之间,主动性并不比被动性更具优先地位,二者只是平等地互为表里、共同作用着。能看者—可见者的关系,在此意义上也不再简单意味着两种序列或两面之间的关系。既然去看同时就是去成为可见者,在看者与可见者之间所形成的乃是一种以出离自身或成为异者的方式而达成的同一,亦即上节所讨论过的作为“互补性”的同一,在差异中的同一。基于这种理解,在视看活动中,我们不再谈论谁在看、谁被看到,能看者不再作为主动者而特别具有优先地位,能看者与被看者(可见者)间的主从关系被彻底取消掉,不再有看的主体、看的对象,在此情况下向我们绽露出来的乃是一个大写的视看(Vision),亦即是说,一种作为可感性一般的、作为一种与生俱来的匿名性的“视看”。

这样一种视看非由某一个作为主体的身体发出,不是一个主体的注视行为引起了视看,而是反过来,视看意味着身体落入到一个绝对的、不可剥夺地在先已有的场域之中。在此意义上,视看不再仅仅意味着目光的向外投射,不再仅仅意味着对于各种可感性质的占有,也不再是依据着思想观念而将事物关联组织在一起。在视看中,身体不再是唯一仅有的定位者和固定的视点,视看本身并非依据着身体的视角而展开,身体被卷入各种目光的交织之中。正是依寓于这各种目光的交织,而不是单一的注视的目光,身体在视看中所展开的不再是单纯向自身呈现的活动,而是一种“不对我自己呈现、却从内里加入到存在的绽裂中去”(OE, 81)的运动。在此意义上,梅洛-庞蒂把视看看作是“存在从我们所是之处开裂”,“朝向我们所不是的东西的开敞”(NC, 174),这是一种更具开放性的,而不是封闭在内在于自我意识中的存在的范型。在此意义上,可以说正是这各种目光的交织,亦即视看本身,为我们揭示出一种既非作为主体、又非作为客体,而是作为一种匿名的存在、作为一般性存在的可能。正如梅洛-庞蒂所说,视看意味着“获得通向一个基本存在之形象的入口”,视看即是“绽一出”,即是“自然的目光”(NC, 174)。视看为我们揭示出一种作为自我—他人存在的可能、作为主动性—被动性存在的可能,换言之,作为交织存在的可能,而这种可能的存在也恰恰正是梅洛-庞蒂所谓的

“肉身”的交织存在。

我所试图向你传达的是更加神秘的东西,它与存在的各种根源本身缠绕在一起,与各种感觉无法触知的源头缠绕在一起。(OE, 8;NC,167)

表达现象学的探索最终不会闭合,而永远是向着存在的根底敞开的,是对存在之谜永不停息的追问。

后 记

本书在笔者博士论文《从话语到绘画：梅洛-庞蒂的表达现象学》（香港中文大学，2008年）基础上修改而成。论文原本的研究虽已试图以表达论题作为进入梅洛-庞蒂现象学的线索、借表达论题凸显出梅洛-庞蒂哲学之整体构思，但还是更多地聚焦于表达论题本身的一系列具体概念和理论在梅洛-庞蒂哲学中的发展，而失于从存在论的深度上揭示出表达问题作为真正的哲学问题的深刻意义。笔者将书名更为《表达与存在：梅洛-庞蒂现象学研究》，正是试图表明，对于“存在主义者”梅洛-庞蒂而言，表达本身已经具体地演绎着一种投身世界的存在，而梅洛-庞蒂意义上的存在，也从来不会脱离其具体的处境，“表达”或“存在”本身已经代表着一种意义的交织，而这种交织也正是梅洛-庞蒂透过表达论题的研究、并最终在其后期哲学中试图揭示和深化的新的存在论模型。在此意义上，自梅洛-庞蒂最初的著作已经萌芽的表达论题，在不断以各种形态（表情、身体动作、话语、绘画）揭示身体投身世界去存在的存在论意义过程中，已经以其丰富而厚重的理论实际地预演着一种后来被梅洛-庞蒂称为“chiasme”（交织换位）的存在论研究。可以说关于表达论题的研究，已经不单纯是梅洛-庞蒂现象学中某一个单一概念或论题的研究，表达论题凝聚着梅洛-庞蒂现象学的整体发展和理论构架。基于这种考虑，本书更加侧重揭示表达论题在梅洛-庞蒂现象学研究中作为一种难题和困境提出时的发生背景、其化身于语言学、文学和绘画（作为与哲学并行的存在论研究而非单纯作为艺术的某种具体内容和表现手法）中凸显出来的理论形态，以及其最终为梅洛-庞蒂哲学所贡献出的新的存在论模型（“悖论式的”、“肉身”的“交织”存在）。比较遗憾的是，对于表达论题历史性

维度的揭示原本应当作为单章出现在本书的最后一部分,从而使表达论题得以在其自身的纵深向度中获得一种多层次的展示,但由于这一话题所涉及问题和文本牵扯出更多枝节,很难以令人满意的形式整合在本书的框架中,笔者本人在此领域的研究也还远未成熟,故而本书最终只能暂时放弃这一章,这对笔者本人以及笔者对本书的整体构想而言,都是最大的缺憾。

本书中部分章节曾经以论文的形式先行发表过,兹列于下:

《现象学视野中的现代绘画:梅洛-庞蒂与海德格尔在对现代绘画诠释上的差异》,载《求索之迹:香港中文大学哲学系六十周年系庆论文集》,香港中文大学出版社,2009年,第383—403页。

《绘画与实存——梅洛-庞蒂对绘画的现象学诠释》,载《理解梅洛-庞蒂:梅洛-庞蒂在当代》,杜小真、刘哲主编,北京大学出版社,2011年,第148—160页。

《梅洛-庞蒂中期哲学中的“表达难题”》,载《北京大学学报》(哲学社会科学版),2011年5月,第48卷第3期。

《重建被知觉的世界》,《哲学动态》,2012年7月。

《目光的交织:梅洛-庞蒂后期哲学中的“看”与他人问题》,《现代哲学》,2012年第4期。

这些文章原本就在作者对本书的构想下分别写就。现在,它们经过不同程度的修改,分别组织在原本已经构想的章节中,得以在一个整体架构中展示出来,可以弥补文章限于叙述逻辑和篇幅所造成的晦涩及或论说上的不充分,也因重新修订和组织而有更新的面貌。

在书稿即将付梓之际,要深深感谢导师刘国英先生一直以来所给予的教诲、帮助和关怀。自2004年入香港中文大学哲学系跟随刘国英先生读博士至今不觉已有八年。八年来,无论是在课堂的讲授,读书的研讨,论文的指导、构思、讨论和批评中,还是在每一次随性的谈话、邮件的往来中,刘先生都一如既往地以他特有的热情,诚恳而严格地指导和感染着笔者。本书的完成,也与刘先生一直以来的指导和研讨是分不开的。当然,

书中错漏不成熟之处,由笔者本人承担。

感谢北京大学哲学系美学教研室的各位老师。感谢各位老师一直以来的教诲和帮助,特别感谢老师们在朝夕相处中无微不至的关心,使得笔者能够在宽松、开放而踏实的科研环境中教学、研究和生活。

本书的出版得到了北京市社会科学理论出版资助的支持。在此要特别感谢北京大学出版社王立刚先生一直以来的帮助和支持。特别感谢本书的责任编辑、北京大学出版社的田炜女士和吴敏女士,感谢她们所付出的一切努力和帮助,更感动于她们辛苦、热情、严谨的工作。

最后,感谢家人一直以来的支持、关心和忍耐!

宁晓萌

二零一二年九月

书名缩写对照表

SC	Merleau-Ponty, <i>La structure du comportement</i>
PHP	Merleau-Ponty, <i>Phénoménologie de la perception</i>
SNS	Merleau-Ponty, <i>Sens et non-sense</i>
S	Merleau-Ponty, <i>Signes</i>
OE	Merleau-Ponty, <i>L'œil et l'esprit</i>
VI	Merleau-Ponty, <i>Le visible et l'invisible</i>
PM	Merleau-Ponty, <i>La prose du monde</i>
Primat	Merleau-Ponty, <i>Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques</i>
EP	Merleau-Ponty, <i>Éloge de la philosophie</i>
RC	Merleau-Ponty, <i>Résumé de cours. Collège de France, 1952-1960</i>
N	Merleau-Ponty, <i>La Nature</i>
NC	Merleau-Ponty, <i>Notes de cours 1959-1961</i>
Sorb	Merleau-Ponty, <i>Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952</i>
Causeries 1948	Merleau-Ponty, <i>Causeries 1948</i>
TiTra	Merleau-Ponty, « Titre et travaux. Projet d'enseignement », dans <i>Parcours deux, 1951-1961</i>
Inédit	Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », dans <i>Parcours deux, 1951-1961</i>
Ideas I	Edmund Husserl: <i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 1st book. General Introduction to a Pure Phenomenology.</i>
Ideas II	Edmund Husserl: <i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 2nd book. Studies in the Phenomenol-</i>

- ogy of Constitution*
- Ideas III** Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 3rd book. Phenomenology and the Foundations of Sciences*
- MC** Edmund Husserl: *Méditations Cartésiennes*
- Crisis** Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*
- BPPH** Edmund Husserl: *The Basic Problems of Phenomenology. From Lectures, Winter Semester, 1910-1911*
- EJ** Edmund Husserl: *Experience and Judgment*
- FTL** Edmund Husserl: *Formal and Transcendental Logic*
- BT** Martin Heidegger: *Being and Time*
- OBT** Martin Heidegger: *Off the Beaten Track*

参 考 文 献

(一) 梅洛-庞蒂著作及文献

1. *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1942. 2nd ed. « Quadrige »: 2002.

The Structure of Behavior, Trans. Alden L. Fisher, Boston: Beacon Press, 1963.

《行为的结构》,杨大春、张尧均译,北京:商务印书馆,2005年。

2. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

The Phenomenology of Perception, Trans. C. Smith, London, Routledge, 1962.

《知觉现象学》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2001年。

3. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

Sense and Non-Sense. Trans. Herbert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press, 1964.

4. *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.

In Praise of Philosophy. Trans. John Wild and James M. Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1963.

《哲学赞词》,杨大春译,北京:商务印书馆,2002年。

5. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

Signs, Trans. Richard C McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964.

《符号》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2003年。

《哲学家及其身影》,刘国英译,载《面对实事本身——现象学经典文选》,倪梁康主编,北京:东方出版社,2000年,第729—757页。

6. *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Eye and Mind, Trans. Michael B. Smith. In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: philosophy and painting*. Ed. Galen A. Johnson. Evanston: Northwestern University Press, 1993. pp. 121-149.

《眼与心》,刘韵涵译,载《眼与心——梅洛-庞蒂现象学美学文集》,北京:中国社

会科学出版社,1992年,第125—166页。

7. *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964.

The Visible and the Invisible; Followed by Working Notes, Trans. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

8. *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.

Themes from Lectures at the Collège de France, 1952-1960, Trans. John O'Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

9. *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

The Prose of the World, Trans. Hohn O' Neill, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

《世界的散文》,杨大春译,北京:商务印书馆,2005年。

10. *Texts and Dialogues* Ed. Hugh J. Silverman and James Barry Jr. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1992.

11. *La nature, Notes. Cours du collège de France*, ed. D. Séglaard. Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Nature: course notes from the Collège de France. Compiled and with notes by Dominique Séglaard; trans. Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press, 2003.

12. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Éditions Verdier, 1996.

The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics, ed. James M. Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964.

《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,北京:三联书店,2002年。

13. *Notes de cours 1959-1961*, ed. Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996.

14. *Parcours deux 1951-1961*, ed. Jacques Prunair, Paris, Éditions Verdier, 2000.

15. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, ed. Jacques Prunair, Paris, Éditions Verdier, 2001.

16. *Causeries 1948*, ed. Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

The World of Perception. Trans. Oliver Davis. Routledge:2004.

17. *L'institution. La passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, ed. Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Éditions Belin, 2003.

18. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953*, ed. Emmanuel de Saint Aubert & Stefan Kristensen, Genève: Métis Presses, 2011.

19. *The Experience of Others (1951-1952)*. Trans. Fred Evans and Hugh J. Silverman. In *Merleau-Ponty and Psychology*, ed. Keith Hoeller, New Jersey: Humanities Press, 1993. pp. 33-63.

20. *Phenomenology and Psychoanalysis; Preface to Hesnard's L'Oeuvre de Freud*, trans. Alden L. Fisher, in *Merleau-Ponty and Psychology*, ed. Keith Hoeller, New Jersey: Humanities Press, 1993. pp. 67-72.

(二) 其他现象学家的相关文献

Edmund Husserl:

21. *Logical Investigations*, Trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul, 1970.

《逻辑研究》,倪梁康译,上海:上海译文出版社,1994年。

22. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2005年。

23. *Méditations Cartésiennes*, trans. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, J. Vrin, 1969. *Cartesian Meditations*, Trans. Dorian Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

《笛卡尔式的沉思:先验现象学引论》,张廷国译,北京:城市出版社,2002年。

24. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 1st book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

《纯粹现象学通论:纯粹现象学和现象学哲学观念》第一卷,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1992年。

25. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 2nd book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1989.

26. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 3rd book. Phenomenology and the Foundations of Sciences*. Trans. Ted E. Klein and William E. Poel, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

27. *The Basic Problems of Phenomenology. From Lectures, Winter Semester, 1910-1911*. Trans. Ingo Farin and James G. Hart, Netherlands: Springer, 2006.

28. *Experience and Judgment. Investigation in a Genealogy of Logic*. Trans. James S. Churchill and Karl Ameriks, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

29. *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns, the Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

Martin Heidegger:

30. *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 1st ed. 1962.

《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000年。

31. *Poetry, Language, Thought*, Trans. Albert Hofstadter, New York: Perennial Library, 1975.

《诗·语言·思》，彭富春译，戴晖校，北京：文化艺术出版社，1991年。

32. *Off the Beaten Track*, Trans. Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002.

《林中路》(修订本)，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年。

33. *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz, New York: Harper & Row Publishers, 1971.

《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年。

34. "Letter on 'Humanism'", in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998. pp. 239-276.

《关于人道主义的书信》，孙周兴译，《路标》，北京：商务印书馆，2004年，第366—429页。

35. 《形式显示的现象学：海德格尔尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年。

Jean-Paul Sartre:

36. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
Being and Nothingness, An Essay on Phenomenological Ontology, Trans. Hazel E. Barnes, London & New York: Routledge, 2003.

《存在与虚无》，陈宣良译，杜小真校，北京：三联书店，1987年。

37. *La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris: J. Vrin, 1996.

The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness, Trans. For-

rest Williams and Robert Kirkpatrick, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1957.

《自我的超越性——一种现象学描述初探》，杜小真译，北京：商务印书馆，2001年。

38. *What is Called Literature?* trans. Bernard Frechtman. London and New York: Routledge. 2003.

《什么是文学》，施康强译，载《萨特文集》第七卷·文论卷，第94—321页。

Eugen Fink:

39. “The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”, in *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, ed. R. O. Elveton, Chicago: Quadrangle Books, 1970.

40. “The Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl”, in *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. McKenna, R. M. Harlan and L. E. Winters, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1981. pp. 21-55.

41. “Operative Concepts in Husserl’s Phenomenology”, in *Apriori and World, European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. McKenna, R. M. Harlan, L. E. Winters, The Hague/ Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1981. pp. 56-70.

《胡塞尔现象学的操作概念》，黄文宏译，载《面对事实本身——现象学经典文选》，倪梁康主编，北京：东方出版社，2000年，第588—605页。

Paul Ricoeur:

42. “Husserl and the Sense of History”, in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. E. G. Ballard and L. E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967.

43. Ricoeur, Paul: “The Question of the Subject: The Challenge of Semiology”, in *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974. pp. 236-266.

(三) 梅洛-庞蒂研究专著及文章

(1) 总论

44. Saint Aubert, E. de: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

45. Saint Aubert, E. de: *Vers une ontologie indirects. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

46. Bannan, John F.: *The Philosophy of Merleau-Ponty*, New York: Harcourt, Brace

& World, 1967.

47. Barbaras R. : *Merleau-Ponty*, Paris, ellipses/ édition marketing S. A. , 1997.

48. Descombes, Vincent: *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

49. Gutting, Gary: *French philosophy in the twentieth century*, Cambridge, U. K. ; New York: Cambridge University Press, 2001.

《20世纪法国哲学》,辛岩译;南京:江苏人民出版社,2005年。

50. Kwant, Remy C. : *From Phenomenology to Metaphysics: An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966.

51. Kwant, Remy C. : *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966.

52. Lau Kwok-ying: *Merleau-Ponty ou la tension entre Husserl et Heidegger. Le sujet et le monde dans la phénoménologie de la perception*. Unpublished doctoral thesis. Presented in the Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Septembre, 1992.

53. Lawlor, Leonard: *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

54. Madison, G. B. : *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Klincksieck, 1976.

The Phenomenology of Merleau-Ponty, Athens: Ohio University Press, 1986.

55. Matthews, Eric: *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Montréal; Ithaca, NY: McGill-Queen's University Press, 2002.

56. Priest, Stephen: *Merleau-Ponty*, London & New York: Routledge, 1998.

57. Robinet, André: *Merleau-Ponty: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

58. Schmidt, James: *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. Basingstoke: Macmillan, 1985.

59. Waldenfels, Bernhard: "Merleau-Ponty", in *A Companion to Continental Philosophy*, ed. Simon Critchley and William R. Schroeder, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

(2) 关于存在论的文献

60. Barbaras, R. : *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Million, 1991, 2nd ed. 2001.

61. Barbaras, R. : *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin.

62. Dillion, M. C. : *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988, 2nd ed. 1997.

63. Johnson, Galen A. and Smith, Michael B. (ed.) : *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 1990.

64. Métraux, Alexandre: "Vision and Being in the Last Lectures of Maurice Merleau-Ponty", in *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston: Northwestern University Press, 1972. pp.323-337.

65. Tréguier, Jean-Marc: *Le corps selon la chair: phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996.

(3) 关于“话语”和“语言”问题的文献

66. Dias, Isabel M. : *Merleau-Ponty: Une Poétique du sensible*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2001.

67. 洪维信:《梅洛-庞蒂最后讲课中的普鲁斯特》,载《中国现象学与哲学评论》特辑“现象学在中国”,上海:上海译文出版社,2003年,第408—427页。

68. Simon, Anne & Castin, Nicolas: *Merleau-Ponty et le littéraire*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1997.

69. Thierry, Yves: *Du corps parlant: le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: OUSIA, 1987

(4) 关于“绘画”、艺术问题的文献

70. Fóti, Véronique M. (ed.) : *Merleau-Ponty: Difference, Materiality, Painting*, Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press, 1996.

71. Johnson, Galen A. (ed) : *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

72. 刘国英:《视见之疯狂——梅洛-庞蒂哲学中画家作为现象学家》,载《视觉的思想:现象学与艺术国际学术研讨会论文集》,孙周兴、高士明编,杭州:中国美术学院出版社,2003年,第26—40页。

73. 刘国英:《印象主义绘画的现代性格与现象学意涵》,载《现象学与人文科学》第一期,台北:边城出版,2004年,第125—153页。

74. Taminiaux Jacques: "The Thinker and the Painter", in *Merleau-Ponty Vivant*. Ed. M. C. Dillon, Albany N. Y. : State University of New York Press, 1991.

75. Taminioux, Jacques: *A Phenomenological Look at Chinese Painting*.

《中国绘画的现象学一瞥》，余碧平译，载《哲学译丛》，1999年1月，第40—45页。

76. Williams, Forrest: "Cézanne and Phenomenology", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 12, No. 4, Jun. 1954, pp. 481-492.

(5) 关于“身体”、“身体本身”、“交互主体性”的文献

77. Bernet, Rudolf: « Le sujet dans la nature: Réflexions sur la phénoménologie de la perception », dans *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expérience*. Textes réunis par Marc Richir et Etienne Tassin, Paris: Editions Jérôme Million, 1992.

78. Bernet, Rudolf: "Merleau-Ponty and Lacan on Gaze, Desire and Body".

《梅洛-庞蒂与拉康论注视、欲力与身体》，洪维信译，刊《现象学与人文科学》第一期，台北：边城出版，2004年。

79. Dastur, Françoise: *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, Paris: Encre marine, 2001.

80. Evans, F. and Lawlor, L. ed.: *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, Albany: State University of New York Press, 2000.

81. 刘国英：《肉身、空间性与基础存在论：海德格尔〈存在与时间〉中身体本身的地位问题及其引起的困难》，载《中国现象学与哲学评论》第三辑“现象学与语言”，上海：上海译文出版社，2001年，第53—77页。

82. 刘国英：《梅洛-庞蒂的现象学方法》，载《中国现象学与哲学评论》第二辑“现象学方法”，上海：上海译文出版社，1998年，第243—257页。

83. LAU Kwok-ying: "Intersubjectivity and Phenomenology of the Other: Merleau-Ponty's Contribution", in *Space, Time, Culture*, ed. D. Carr and CHEUNG Chan-Fai, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004. pp. 135-158.

84. Levinas, Emanuel: "On Intersubjectivity: Notes on Merleau-Ponty", in *Outside the Subject*. translated by Michael B. Smith, Stanford, California: Stanford University Press, 1994. pp. 96-103.

85. Tréguier, Jean-Marie: *Le corps selon la chair*, Paris, Editions Kimé, 1996.

(6) 关于“表达”问题的文献

86. Rainville, Maurice: *L'expérience et l'expression: essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Saint-Laurent, Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1988.

87. Waldenfels, Bernhard: "The Paradox of Expression", in *Chiasms: Merleau-*

Ponty's Notion of Flesh, ed. Fred Evans and Leonard Lawlor, New York: State University of New York Press, 2000. pp.89-102.

(7) 讨论梅洛-庞蒂哲学与其他现象学家关系的文献

88. Taminiiaux, Jacques: "Phenomenology in Merleau-Ponty's Late Work", in *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, ed. Embree, Lester E., Evanston: Northwestern University Press, 1972.

89. Dastur, Françoise: *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, « III. De Husserl à Heidegger », Paris: Encre marine, 2001. pp.157-217.

(8) 论文集

90. Burke, Patrick and van der Veken, Jan (ed.): *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

91. Busch, Thomas W. and Gallagher, Shaun (ed.): *Merleau-Ponty: Hermeneutics and Postmodernism*, Albany: State University of New York Press, 1992.

92. Carman, Taylor and Hansen, Mark B. N. (ed.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

93. Davis, Duane H. (ed.): *Merleau-Ponty's Later Works and Their Practical Implications: The Dehiscence of Responsibility*, Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2001.

94. Dillon, M. C. (ed.): *Merleau-Ponty vivant*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1991.

95. Hass, L. and Olkowski, D. (ed.): *Rereading Merleau-Ponty: Essays beyond the Continental-analytic Divide*, Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2000.

96. Hoeller Keith ed.: *Merleau-Ponty and Psychology*, New Jersey: Humanities Press. 1994.

97. Olkowski, Dorothea and Morley, James (ed.): *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Albany: State University of New York Press, 1999.

98. Pietersma, Henry (ed.): *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1990.

99. Toadvine, Ted & Embree, Lester (ed.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

100. Richir, M. et Tassin, E. Ed.: *Merleau-Ponty: Phénoménologie et expériences*, Jérôme Millon, 1992.

(9) 其他

101. Barbaras, R. : *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

102. Beauvoir, Simone de. : “Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism”, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, v. 5, “The Heritage of Phenomenology”, ed. Dermot Moran and Lester E. Embree, London; New York: Routledge, 2004. pp. 210-251.

103. Cooper, Barry: *Merleau-Ponty and Marxism: from Terror to Reform*, Toronto: University of Toronto Press, 1979.

104. Dillon, M. C. (ed.): *Écart et différence. Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing*, New Jersey: Humanities Press, 1997.

105. 刘国英:《梅洛-庞蒂的现象学方法》,载《中国现象学哲学评论》第二辑“现象学方法”,上海:上海译文出版社,1998年,第243—257页。

106. Lefort, Claude: *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard, 1978.

107. Low, Douglas: *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*. Evaston: Northwestern University Press, 2000.

108. Marion, Jean-Luc: *La croisée du visible*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

109. 余碧平:《存在、语言与历史:梅洛-庞蒂对海德格尔的读解》,载《中国现象学与哲学评论》第五辑“现象学与中国文化”,上海:上海译文出版社,2003年,第65—76页。

(10) 梅洛-庞蒂研究特刊

110. *Les temps modernes*, n°184-185, 1961.

111. *Research in Phenomenology*, Vol. X, 1980.

112. *Les études philosophiques*, n°2, 2001.

(四) 其他相关文献

(1) 部分关于胡塞尔研究的文献

Ludwig Landgrebe

113. “Husserl's departure from Cartesianism”, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, ed. Dermot Moran and Lester E. Embree, London and New York: Routledge, 2004. Vol. V, pp. 59-101.

《胡塞尔告别笛卡尔主义》,罗丽君译,自《面对实事本身——现象学经典文选》,

倪梁康主编,北京:东方出版社,2000年,第511—568页。

114. “The Problem posed by the Transcendental Science of the a priori of the Life-world”, in *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*, ed. W. McKenna; R. M. Harlan and L. E. Winters, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers,1981. pp.152-171.

115. “Life-world and the Historicity of Human Existence”, in *Phenomenology and Marxism*, ed. Bernhard Waldenfels, Jan M. Brockman & Ante Pažanin, trans. J. Claude Evans Jr., London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Walter Biemel

116. “The Decisive Phase in the Development of Husserl’s Phenomenology”, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, ed. Dermot Moran and Lester E. Embree, London and New York: Routledge, 2004. Vol. I, pp. 38-60.

117. “Philosophy and art”, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, ed. Dermot Moran and Lester E. Embree, London and New York: Routledge, 2004. Vol. III, pp.204-219.

Rudolf Bernet

118. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, ed. Rudolf Bernet, Iso Kern and Eduard Marbach, Evanston: Northwestern University Press, 1993.

(2) 部分伽达默尔解释学文献

119. *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum, 1994.

《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年。

120. *Philosophical Hermeneutics*, trans. & ed. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1976.

《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,2004年。

(3) 部分关于绘画的文献

121. Gasquet, Joachim *Céanne: A Memoir with Conversations*, Trans. Christopher Pemberton, London: Thames and Hudson Ltd., 1991.

122. Rewald, John: *The History of Impressionism*, New York: The Museum of Modern Art, 4th ed., 1973.

123. Rewald, John: *Post-impressionism: From Van Gogh to Gauguin*, New York: Museum of Modern Art, 1956.

124. Schapiro, Meyer: *Paul Cézanne*, London: Thames and Hudson, 1988.

125. Schapiro, Meyer: *Modern Art, 19th & 20th Centuries*, New York: G. Braziller, 1978.

126. Schapiro, Meyer: *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, New York: George Braziller, 1994.

(4) 结构主义、索绪尔语言学的文献

127. F. de Saussure: *Troisième cours de linguistique générale (1910-1911)*, Oxford: Pergamon Press, 1993.

128. F. de Saussure: *Course in General Linguistics*, Trans. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill, 1st ed. 1966.

《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，2002年。

(5) 现象学一般

129. Spiegelberg, H. : *The Phenomenological Movement*, 3rd ed. , 1980, Hague: M. Nijhoff, 1982.

《现象学运动》，王炳文、张金言译，北京：商务印书馆，1995年。

130. 《面对实事本身：现象学经典文选》，倪梁康主编，北京：东方出版社，2000年。

(五) 其他

131. Kockelmans: *Heidegger on Art and Art Works*, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1986.

132. Honoré de Balzac: *Le chef d'œuvre inconnu*, dans *La comédie humaine, Etude philosophique*, T. 1.

索引^[1]

- aktuell*, present 当下的 25, 32, 36, 37, 47, 57, 66, 83, 124, 126, 128, 134, 135
- ambiguë*, *ambiguïté* 含混, 含混性 41, 68—70, 110—112, 180
- bonne ambiguïté* 好的含混性的 167
- anonyme* 未名的, 不具名的 78, 79, 118
- les arts muets* 无声的艺术 136
- attitude*, *natural/personalistic* 自然态度/人格的态度 25—28, 32, 33, 42—45, 51, 58
- Avenarius, Richard Heinrich Ludwig**
阿芬那留斯 25
- Bernet, Rudolf** 白内特 31, 36, 77, 79
- Besorgen* 操劳 61
- Bewahrung* 保存 43, 45, 60, 140, 143, 144
- blosse Sachen* 纯事物 28, 29, 49, 61, 72, 73, 199
- Boden* 土壤 33—35, 37, 38, 44, 47, 48, 51, 53, 54, 73, 77, 134, 135
- brut* 原生的 117, 128, 197, 198, 205
- Cézanne, Paul** 塞尚 13, 57, 83, 97—99, 104—106, 108, 109, 146—152, 154—158, 160—162
- la chair* 肉身 1, 5, 7, 8, 11—14, 20, 60, 65, 82, 154, 167, 169, 171—188, 190—194, 197, 198, 201, 206—210, 212, 213
- le chiasme* 交织 5, 7, 8, 13, 14, 20, 55, 56, 58, 62, 92, 106, 109, 139, 143, 150, 168, 170, 180—183, 185—189, 191, 192, 197, 198, 200, 201, 204, 206, 208, 211—214
- co-existence* 共同存在 37, 38
- cogito* 我思 13, 41, 72, 86—91, 93, 95, 119, 120, 123, 137, 190, 192, 194, 195
- cogito tacite* 沉默的我思 85—87, 89—91, 93—95, 119, 120, 133, 137, 190—192, 194, 195
- common world* 共同世界 30, 31, 37, 38
- le comportement* 行为 2, 4, 25, 30, 39, 43—46, 51—53, 58, 62, 66, 70, 80, 81, 90, 103, 111, 117, 162, 177, 181, 193,

[1] 此对照表中, 左边一栏为西文术语, 其中德文术语以斜体字表示, 法文与英文术语则以普通字体表示。字体加重者为人名。

- 201, 209, 211
- concept, thematic/operative 论题概念/
操作概念 1
- conscience de soi 自身意识 78, 88
- connoisseurship 鉴赏 144
- continuation 延续 12, 13, 35, 37, 107,
108, 128, 182, 186
- contradictoire 矛盾的 42, 51, 69,
155, 189
- corporeité 身体性 8, 60, 100, 171,
177, 191, 192, 202
- le corps 身体 1—3, 5—8, 12—14, 20,
21, 28, 50, 56, 59, 60, 63—79, 83—89,
91—93, 96, 99, 103, 109, 111, 113,
118, 119, 122, 134, 135, 150, 151, 155,
160, 161, 167—191, 194, 198, 199,
201—211, 213
- corps objectif 客观的身体 65, 67, 170
- corps phénoménal 现象的身体 65,
67, 170
- corps propre 身体本身 2, 6, 12, 13,
16, 20, 59, 60, 63, 66—70, 72—74,
77—85, 90, 92, 96, 111, 118, 151, 153,
154, 160, 167, 170, 173, 174, 185, 186,
188, 191
- corps-sujet 肉身主体 86, 190
- correlate 相关项 18, 32, 46
- le couche pré-théorique 前理论层
50, 199
- la couleur 色彩 7, 55, 68, 87, 108,
113, 114, 125, 128, 141, 151, 152,
155—159, 162, 187, 188
- créatrice 创造性的 135, 149, 182
- Dasein 此在 59—62, 68, 73, 77
- alltäglichen Daseins 日常此在 61,
62, 76
- depth, dimension of depth 纵深, 纵深的
维度 35—37, 47, 127, 198, 214
- la dimension 维度 1, 7, 8, 11, 24, 34,
35, 37, 40, 47, 58, 62, 83, 107, 127,
152—160, 181, 182, 205, 214
- dimensionnalité 维度性 107, 155—
157, 186
- dynamique 动力的 71
- Ego 自我 17, 19, 29—31, 35—37, 67,
68, 70, 72—74, 78, 85, 87, 89—93,
107, 108, 125, 138, 143, 178—182,
203, 204, 206—208, 211
- Ego-subject 自我主体 204
- Elément 元素 139, 159, 172, 185, 187,
198, 208
- Empiètement 侵越 183, 186, 187, 191,
208, 209
- enfantin 儿童一般的 131
- epochè, ~ transcendental 悬搁, 超越论
的悬搁 43
- Ereignis 生发 5, 11, 34, 48, 101, 128,
141, 143, 145, 146, 160
- empirical 经验的 10—12, 20, 25—27,
32, 33, 35—37, 44, 46, 50, 51, 54, 55,
57, 58, 62, 78, 91, 93, 97, 132, 160,
179, 185, 186, 200, 209
- Erkenntnis 认识 6, 7, 19, 29, 35, 40,
41, 45, 50, 51, 53, 54, 59, 61, 62, 64,

- 67, 69, 70, 73, 76, 78, 88, 90, 92, 93, 99, 101, 112, 120—122, 125, 126, 138, 144, 153, 156, 178, 181—183, 191, 198, 201, 206, 208
- l'entrelacs* 缠绕 5, 134, 186, 198, 212
- Être* 存在 1—3, 6, 8, 9, 11—13, 15, 19, 20, 24, 25, 27—34, 37—40, 44—48, 52—54, 56, 59—65, 67—69, 71—79, 81—88, 90—95, 100—102, 105, 106, 109—115, 119, 120, 123—125, 127, 129—137, 141—144, 148, 151—155, 158, 161—163, 165—168, 170—172, 174, 175, 178, 179, 181—189, 191—194, 196—202, 205—213
- être à* 朝向……去存在 60, 198
- être-au-monde* 往世中去存在, 朝向世界存在 2, 3, 6, 58—60, 63—65, 96, 122, 126
- l'être brut/sauvage* 原生的存在、野性的存在 196, 197
- être située* 身处于 34, 42
- l'expression* 表达 1—14, 20, 29, 47, 49—51, 53, 56, 70, 72, 76, 79—91, 94—99, 104—112, 114, 116—120, 123—126, 128, 130—139, 141, 145—147, 149—152, 155—158, 160, 163, 165, 166, 171, 188—200, 210, 212—214
- l'expression seconde* 第二序的表达 50
- l'existence* 实存 2, 3, 6—8, 13, 39, 58—65, 68, 71, 73, 74, 76, 79—85, 90, 91, 100, 111, 113, 115—118, 120, 124, 125, 129, 130, 132—136, 153, 154, 163, 165—167, 174, 175, 184, 187, 188, 214
- ex-tase* 统一出 192, 196, 208, 211
- Fink, Eugen** 欧根·芬克 1, 40
- forme* 形式 2, 4, 6, 7, 9, 10, 17, 18, 31, 32, 47, 48, 51—53, 56—58, 60, 67, 70—72, 80—82, 85, 88, 107, 116, 119, 124, 127, 130—132, 136, 139, 140, 144, 146, 148, 155, 156, 160, 165, 166, 173, 186, 187, 214
- Gegenwart* 现在 24, 55, 110, 127, 128
- genesis* 创生 6—8, 11, 48, 82, 95, 96, 98, 100—103, 106, 112, 115, 116, 123, 126—131, 133—136, 142, 152, 158—161, 163, 165, 166, 188, 199
- Gestalt* 格式塔 16, 51, 52, 70, 71
- givenness* 所予 28, 32, 33, 43, 44, 46, 58, 125
- grounding* 奠基 5, 23, 33—35, 37, 38, 46—48, 51, 53, 65, 69, 72, 79, 91—93, 106, 119, 179, 182, 203
- habiter* 栖居于 113, 169
- Heidegger, Martin** 海德格尔 8, 13—16, 24, 28, 29, 59—65, 68, 73, 76—78, 81, 113, 128, 131, 139—142, 144—146, 188, 193, 196, 214
- historicity* 历史性 9, 32, 34—38, 46, 47, 56, 118, 126, 127, 180, 213
- horizontal being* 界域性的存在 31, 32, 38
- Husserl, Edmund** 胡塞尔 1, 6, 8—19, 23—26, 28, 29, 31—36, 38—50,

- 52, 53, 58, 61, 62, 65, 66, 68, 69, 72, 74, 78, 87, 109, 122, 126, 127, 134, 168—174, 178, 179, 182, 183, 188, 189, 193, 196, 199, 201—204
- hyperdialecitique 超辩证 167, 170, 189, 191
- l'ici absolu 绝对的这里 60, 74
- l'impensée 未思处 1, 174
- In-der-Welt-sein 在世界中存在, 在世存在 59, 60, 64, 65, 69, 73, 81, 135, 175
- inhumain 无人性的、非人性的 148, 162
- intersubjectivity 交互主体性 18, 32, 34, 37, 38, 97, 124, 178, 179
- l'invisible 不可见者, 不可见的 57, 160, 204—209
- irréfléchi 未被思项 42, 45, 46
- Je 我 78, 85, 90
- Je irréfléchi 非反思性的我 78, 85
- Je réfléchi 反思性的我 85
- Je peux 我能 3, 6, 60, 72—74, 84, 85, 91, 118, 119, 122, 160, 169, 203
- Klee, Paul 克利 98, 146, 157—159
- Landgrebe, Ludwig 兰德格雷贝 32, 41
- le langage 言语 2, 4, 120, 121, 123, 134, 135, 188
- la langue 语言 1, 3, 4, 6, 7, 13, 14, 47, 54, 68, 78, 81, 82, 88, 90, 94, 96, 106, 107, 109, 111—127, 129—132, 134—140, 145, 146, 149, 163, 165, 166, 188, 192, 196, 199, 200, 213
- latence 潜能 72, 169, 186
- leben, vivre 活着 30, 66, 67, 83
- Lebenswelt 生活世界 6, 12, 15, 24, 31—38, 41, 44, 45, 50, 56, 58, 122, 123, 134, 196—198
- Lebenswelt historique 历史的生活世界 196, 198
- Lefort, Claude 克劳德·勒福 4, 160
- Leib 活动身体 67
- linguistics of language/ ~ of speaking 语言的语言学/话语的语言学 121, 124
- le logos de Lebenswelt 生活世界的逻各斯 199, 200
- Matisse, Henry 马蒂斯 98, 146, 158, 159
- Merleau-Ponty, Maurice 梅洛-庞蒂 1—16, 18—20, 23, 24, 35, 38—43, 45—56, 58—75, 78—83, 85—101, 103—116, 118—126, 128, 131—137, 139, 146—161, 163, 166—203, 213, 214
- métaphorique 隐喻的 133
- le milieu naturel 自然环境 53, 162
- le monde du silence 沉默的世界 79, 91, 135, 136, 139, 192, 197—199
- le monde intersensoriel 感觉间的世界 71
- le monde muet 无声的世界 133, 139
- le monde perçu, le monde de perçu 被知觉的世界, 被知觉者的世界 2, 5, 6, 20, 23, 39, 46—51, 53—56, 58, 59, 62, 64, 96, 97, 135, 197, 198, 200, 214
- le monde vertical 纵向的世界 93

- muet 无声的 9, 20, 35, 51, 53, 96,
 133, 138—140
- le mythe 神话 102, 128
- la naissance de ce savoir 知识的诞生 53
- natürlichen Weltbegriff* 自然的世界概念
 24—28, 31, 32
- on 人们 77, 78
- l'ontologie, ontology 存在论 1, 2, 4, 5,
 7—9, 11—16, 20, 23, 32, 38, 44, 46,
 52, 58, 60—62, 72, 94, 132, 152, 165,
 166, 168, 175, 181, 185, 187, 188,
 193—201, 213
- l'ontologie de l'être sauvage (brut) 野性
 (原生)存在的存在论 197
- une ontologie implicite 隐含的存在论
 152, 187, 197, 200
- une ontologie indirecte 间接的存在论
 14, 197
- une ontologie explicite 显明的存在
 论 197
- ontology of the life-world 生活世界的存
 在论 44, 196, 199
- opération primodiale de signification 意
 义的原初操作 84
- l'origine 始源 45, 54, 95, 128, 131,
 133, 137, 159
- ouverture au monde 朝向世界的开
 敞 120
- le paradoxe 悖论, 吊诡 5—7, 9, 30,
 64, 68, 73, 92, 100, 105, 114, 124—
 126, 138, 187, 189—191, 193, 198, 213
- le paradoxe de l'expression 表达的悖论
 8, 9, 105, 149, 189—192
- la parole 话语 2—4, 6, 7, 11, 12, 28,
 44, 54, 80, 83, 87, 90, 91, 93, 94, 96,
 111—115, 117—139, 149, 165, 166,
 182, 183, 185, 188—191, 195, 200, 213
- la parole parlante/parlée 能说的话语/
 被说的话语 6, 7, 124—131, 133,
 161, 188
- la parole silencieuse 沉默的话语 133
- la peinture 绘画 4, 6, 7, 11, 13, 55—
 57, 81, 82, 96—100, 104—109, 125,
 135—137, 139—141, 144—147, 149—
 163, 165, 166, 187, 190, 200, 213, 214
- la pensée fondamentale 基本的思
 想 200
- la pensée en peinture 绘画中的思
 想 200
- une pensée opérante 运行中的思
 想 193
- la perception 知觉 1—6, 9—13, 15,
 16, 18—20, 23, 38—41, 45—62, 65,
 67, 70—72, 77, 79, 81, 83, 85—87,
 89—93, 96—98, 110—112, 118, 133,
 135, 146, 150—154, 157, 160, 161,
 167—170, 174, 175, 178, 179, 189—
 195, 197, 200, 203, 206, 209
- personal Ego 人格自我 29, 30, 93
- personnel 人格的 25, 27—30, 77—81,
 84, 88, 90, 91, 108, 182
- perspective 观点, 视角 8, 44, 45, 49,
 55, 65, 67—69, 73, 107, 112, 119, 121,

- 122, 135, 145, 166, 168, 186, 200, 203
- phénoménologie, génétique; constructive
发生现象学;建构现象学 8, 16—20,
49, 166
- poesie 诗歌 131, 132, 145, 200
- poetry 诗 131, 133, 140, 145—147, 182
- point de l'ancrage 锚定点 6, 73, 74
- Pos** 波斯 121
- pouvoir constituant 构成能力 66, 73,
75, 93, 121, 158, 159, 161
- pregiveness 先予 32, 33, 59
- prépersonnel 前人称的 85, 191
- pre-scientific 前科学的 24, 199
- presence 示现、现—在 65, 73, 89, 91,
123, 128, 144, 160, 165, 186, 193
- présence de soi à soi 自己对自己的示
现 191
- primordial 原初的 7, 9, 24—27, 30,
32, 45, 49, 51, 53—56, 70, 72, 81, 82,
91, 101, 103, 117, 132, 150, 166, 178,
180, 182, 186, 187, 191, 192, 202, 208
- la profondeur 深度 5, 7, 35, 150, 152—
156, 158—160, 171, 213
- réflexion 原初意义的“反思” 191
- réversibilité 可逆转性 170, 183, 185,
186, 191—193, 198
- Ricoeur, Paul** 利科 35, 37, 47
- die Sage 道说 123, 131, 135, 136
- Sartre, Jean-Paul** 萨特 64, 86,
93, 194
- Saussure, F. de** 索绪尔 114, 115,
120, 121, 123, 124, 137, 165
- sauvage 野性的 128, 187, 196—199
- le schéma corporel 身体图式 6, 60,
68, 70—72, 122, 150, 175
- ségrégation 分离 82, 90, 99, 111, 113,
116, 124, 135, 153, 186, 187, 208
- self-temporalization 自身的时态化/自
身展开 37
- sens originaire 原初的意义 64, 72, 115
- sensations doubles 双重感知 13, 14,
168, 169, 183, 201—203
- le sensible 可感知者 7
- le sentant 能感知者 7, 73, 175
- le senti 被感知者 7, 175, 186, 210
- sentant-sensible 能感/可感 73, 169,
170, 183, 184, 186, 191, 208, 210
- Sich bewegen* 自行运动 192, 193
- signe 记号 79, 80, 84, 114—116,
125, 166
- significant 能指、施指 114
- signification existentielle 实存论的意
义 115
- significations non langagières 非语言性
的意义 135, 199, 200
- silence 沉默 9—11, 20, 51, 53, 79, 81,
86, 88, 89, 91, 96, 112, 119, 128, 133—
135, 139, 152, 160, 166, 190—192,
199, 200
- silencieux/silencieuse 沉默的 4, 7,
10, 13, 51, 52, 84, 85, 87, 89, 91, 92,
96, 107, 109, 118, 120, 131, 133—137,
139, 161, 163, 166, 182, 188, 190
- soi 自己 8, 14, 16, 17, 19, 29, 34, 38,

- 41, 46, 49, 57, 61, 64, 66, 67, 71—73, 75, 80, 82, 83, 85, 87—92, 101—103, 105—110, 113, 115—117, 119, 126, 129, 134, 135, 138, 143, 144, 149, 151, 162, 172, 173, 179—182, 184, 187, 189, 191, 194, 196, 202—205, 207—209, 211
- structure 结构 2, 4, 5, 17, 18, 20, 39, 41, 44, 45, 49, 51—53, 59—63, 65, 66, 68, 70—72, 80, 81, 98, 100, 102, 122, 134, 150, 157, 165, 166, 175, 178, 180, 186, 193
- sujet de la perception 知觉的主体 59, 68, 77, 85, 90, 91, 167—169, 171, 198
- sujet incarné 委于肉身的主体 68, 122, 173, 175
- sujet/ objet 主体/客体 7, 168—170, 175, 201
- suspension 悬置 42, 44, 45, 105, 148, 149, 151
- symbol 符号 4, 6, 15, 39, 81, 83, 84, 107, 112, 114, 115, 117, 119, 124, 129, 137—139, 149, 171, 176, 188, 193
- synthèse 综合 37, 76, 90, 186
- tacite 无言的 133
- temporality 时间性 36, 37, 76, 121, 190
- transcendental epochē 超越论的悬搁 32
- transparent 通透的 137, 165, 209
- Uebertragung 转化 9, 11, 145, 185, 186, 207
- Umgang 打交道 29, 57, 61, 62, 76, 108
- Umwelt 周遭世界 24, 27—32, 58, 73
- Urdoxa 源基的见解 6, 45, 58
- Ursprung, originelle 源始的 82, 90, 92, 131—133, 136, 161, 163, 182, 185, 198
- Urstreit, ur-strife 原始争执 143
- Valéry, Paul 瓦莱里 98, 101—104, 106, 138, 151, 205
- Van Gogh, Vincent 凡·高 109, 140, 141, 143—145
- un véritable geste 一记真正的动作 116
- la vie 生命、生活 41, 46, 52, 65, 66, 90, 100, 101, 103, 109, 120, 128, 130, 147, 169, 173, 176, 177, 199, 200
- la vie antéprédicative 前述谓的生活 51
- le visible 可见者, 可见的 57, 104, 151, 155, 159, 160, 163, 175, 183, 184, 204—211
- la vision 视看 5, 7, 56, 57, 66, 86, 94, 104, 106, 107, 153, 160—163, 192, 200—205, 208—211
- la vision en acte 运行中的视看 160, 161
- vital 有生命的 2, 52, 66, 176, 199
- vivant 活的 11, 30, 33, 38, 48, 51, 53, 57—59, 66, 102, 105, 109, 126, 128, 138, 173, 180—184, 200
- le voyant 能看者 209—211
- voyant-visible 能见/可见 172, 175,

- 183, 184, 207—210
- das Vorgefundene* 那个原本已有的东西 25
- die Vorgefundenheiten, die Vorfindlichkeiten* 原本已有的, 那些已然存在的 25
- Vorhandenheit* 在手状态 62
- we-synthesis* “我们”的综合 37
- Weltlichkeit* 世界之为世界 60—62
- Weltthesis* 世界论旨 43, 45, 58, 134
- Zuhandenheit* 上手状态 62