

法兰西思想文化丛书

*

BIBLIOTHÈQUE DE FRANCE

Le Primat De La Perception Et Ses Conséquences

Philosophiques

知觉的 首要地位 及其哲学结论

[法] 莫里斯·梅洛-庞蒂 著 王东亮 译

*M*aurice Merleau-Ponty

生活·读书·新知 三联书店

Le Primat De La
Perception Et Ses Conséquences
Philosophiques

知觉的首要地位及其哲学结论

此书是莫里斯·梅洛-庞蒂1946年在法国哲学学会做的一次演讲报告。他认为，世界以符号的方式显现在我们面前，知觉是使我们共聚一片天地之间并让个人与社会的特性得以保持的存在方式。他的报告强调：应该赋予知觉以首要地位。因为有了知觉的存在，为我们带来了物本身，没有经过文化过滤的原始状态的物。它使得我们“亲临知识的诞生”，即“主体”的构建。在认知、在所有理性、在判断的实施之前，有自己身体的感知经验存在，因此知觉“就像是必不可少的根基”。



米歇尔·塞尔 万物本源

勒内·基拉尔 浪漫的谎言与小说的真实

乔治·杜梅泽尔 从神话到小说

米歇尔·福柯 知识考古学

艾玛纽埃尔·勒维纳斯 上帝·死亡和时间

罗兰·巴尔特 符号学原理

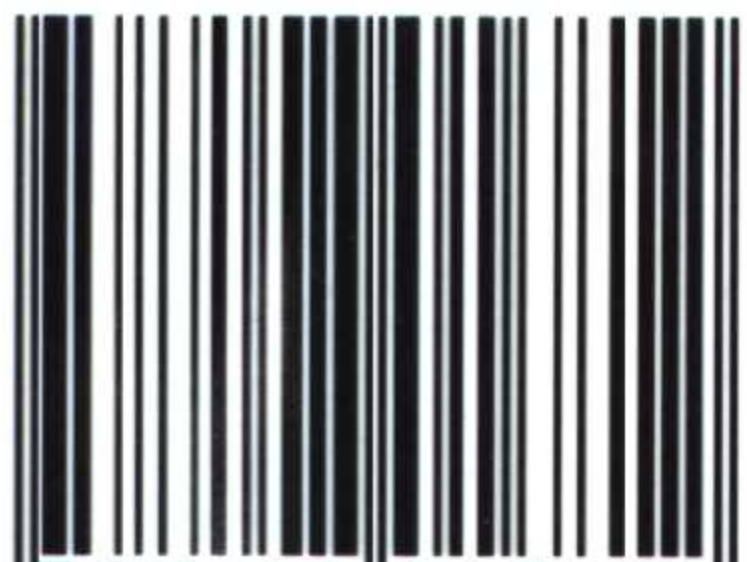
海然热 语言人

弗朗索瓦·于连 迂回与进入

A·格雷马斯 结构语义学

朱莉娅·克里斯蒂瓦 恐怖的权力

ISBN 7-108-01681-8



9 787108 016812 >

ISBN 7-108-01681-8/B·163

定价：9.80元

BIBLIOTHEQUE DE FRANCE

法·兰·西·思·想·文·化·丛·书

Le Primat De La Perception

Et Ses Conséquences
Philosophiques

知觉的首要地位 及其哲学结论

[法] 莫里斯·梅洛-庞蒂 著 王东亮 译

Maurice Merleau-Ponty

生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

知觉的首要地位及其哲学结论/(法)莫里斯·梅洛-庞蒂著;
王东亮译.-北京:生活·读书·新知三联书店,2002.7

(法兰西思想文化丛书)

ISBN 7-108-01681-8

I. 知… II. ①莫… ②王… III. 知觉-研究 IV. B842.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 002007 号

- 丛 书 名 法兰西思想文化丛书
书 名 知觉的首要地位及其哲学结论
作 者 [法]莫里斯·梅洛-庞蒂
译 者 王东亮
丛书主编 王东亮 杜小真 罗 芃 孟华(按姓氏笔划排序)
责任编辑 张志军
封面设计 罗 洪
出版发行 **生活·读书·新知**三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2002 年 7 月北京第 1 版
 2002 年 7 月北京第 1 次印刷
开 本 787×1092 毫米 1/32 印张 4
字 数 48 千字
印 数 0,001—5,000 册
定 价 9.80 元

《法兰西思想文化丛书》总序

法兰西使人发现她是这样一个民族，人们可以凭借精神与情感——犹如凭借种族归属于她。

——勒维纳斯《困难的自由》

法兰西之独特魅力源于她的灿烂文化。当今西方文化学术领域诸多重要思潮及流派均可溯源于法兰西。故欲了解西方文化、促进中西文化沟通，不可不对法兰西文化作深入、中肯的研究。然而，当代法国诸多文化学术重要作品于国内介绍甚少，更因所译作品多系英、德文转译，有碍读者对原作之正确理解与认识，甚而造成某些理论不实与失误。故有组织、有计划地进行法语学术著作的译介，确是当务之急。

北京大学中法文化关系研究中心组织翻译《法兰西思想文化丛书》，意在向广大读者译介法

兰西文化学术精品,促使法兰西文化学术译著规模化、系统化。丛书所选,以当代法国名家名著为主,从文化角度收入当代法国哲学、社会学、宗教、人类学、历史、文学理论和文学批评、比较文化与比较文学等领域的优秀代表之作,分五个系列编辑。企盼《丛书》能够成为既具学术品味又具普及性的书库,有助读者凭借精神与情感感受法兰西文化,实现中法文化学术之真实、深入而持久的交流与对话。是所望焉。谨为序。

北京大学中法文化关系研究中心

中文版序言

《知觉的首要地位及其哲学结论》是莫里斯·梅洛-庞蒂 1946 年在法国哲学学会做的一次演讲报告。当时他 38 岁，刚刚发表他的成名作《知觉现象学》。在这部巨著中，他多次谈到心理学、格式塔学说，也大量引证德国哲学家胡塞尔和海德格尔。他在书中强调，在所有关于人与社会的思考中，都应有“向现象的回归”（《知觉现象学》法文版，531 页）的位置。对作为意义之初始的自然（感性）世界的描写，在书中占据着中心地位。

当时，第二次世界大战的炮火刚刚停息。法兰西满目疮痍、百废待兴，德军占领所带来的精神创伤更是让法国人铭心刻骨。正是在这种时候，梅洛-庞蒂与让-保尔·萨特一道，通过他们主办

的《现代》杂志，投入到法国的政治论战之中。可以说，梅洛-庞蒂不仅是位哲学家，也是位政治思想家。他对共产主义运动，对法国殖民史等重大政治历史问题进行着思考。1960年，即他英年早逝的前一年，出版了他的另一部代表作《符号》。在这部书中，他一方面进行着对哲学的思考、对文化差异的探讨——他像黑格尔一样注意到，欧洲人每每惊讶于中国人让感性与抽象如此接近的作法——以及对文学艺术表达方式的分析；另一方面也不遗余力地抨击在当代社会仍横行无阻的“压制、麻痹与恐怖机制”（《符号》法文版，封四）。

《符号》的书名是个很好的选择。世界以符号的方式显现在我们面前，我们对他人来说也是符号。使我们共聚一片天地之间并让个人与社会的特性得以保持的存在方式，便是知觉。梅洛-庞蒂在1946年所做的演讲报告，其题目的含义正在于此。应该赋予知觉以首位、以“首要地位”。因为有了知觉的存在，我们经验着“物、真、善为我们构建的时刻”（《知觉的首要地位》法文版，67页）。这一根本性的体验为我们带来了物本身，没有经

过文化过滤的原始状态的物。“它摆脱一切教条主义,教导我们什么是客观性的真正条件”(出处同上),它使得我们“亲临着知识的诞生”,即“主体”的构建。在认知、在所有理性、在判断的实施(它是我们有理有据地谈“主体”时的必要操作)之前,有自己身体的感知经验存在:它“就像是必不可少的根基”(同上,85页)。

作为具体的哲学,现象学向受逻辑实证主义支配的科学发难,指责它以规律代替事实。“规律比事实更真”,一直到70年代,人文科学与社会科学的专家们还这样喋喋不休地教导我们。但是,这些形式化的认识,这些“科学的思想、飞越的思想、一般客体的思想”(《眼与心》法文版,12页),“如果它们不能面对着其生成条件,如果它们忘记了自己是建立在可感的世界之上,建立在为我们的生活及我们的身体而加工而构建的世界之上的话,那它们又有什么价值呢?”(《眼与心》法文版,12页)。梅洛-庞蒂又说,现象学的作用不在于切断我们与世界的联系,而在于将这种联系“揭示并显现”出来。从这个角度看,感知的身体占据着中心的地位。梅

洛－庞蒂同意《笛卡儿的沉思》的作者胡塞尔的看法：“通过我的有机的身体，我在此成为围绕着我展开的‘初始’世界的中心”（胡塞尔：《笛卡儿的沉思·第五》，193页）。是感知的身体生产着并组织着意义的最初进程。以现在时为着落点，我们经历着对现实与真实、对“在场”的体验。“物不是作为真显现于所有智性”、显现于客观思维，“而是作为真实显现于所有与我处于同样情形的主体”（《知觉的首要地位》法文版，52页）。

“理性意识的重新获得”，是建立在这些恒常性材料、这一自然基石之上的。但是，需要经常重复的是：有一个“必不可少的根基”存在着，在那里我们经历着知觉经验。只有它才使我们“重临物、真、善为我们构建的时刻，它为我们提供一个初生状态的‘逻各斯’，它摆脱一切教条主义，教导我们什么是客观性的真正条件，它提醒我们什么是认识和行动的任务”（《知觉的首要地位》法文版，67页）。

梅洛－庞蒂建立在20年代的实验科学（格式塔学说、神经系统生理学、知觉病理学、儿童心理学）基础上的研究工作今天已成为重要参考，与之

相近的观点接踵而至。看起来,就好像是现象学在敦请科学不要忘记它的主要任务是理解现实。神经学家们提出,如果没有对身体的参照,心理现象是无法理解的。他们说,不仅在大脑皮层的神经元与知觉、视觉、触觉之间有相应的关系(梅洛-庞蒂曾在《可见的与不可见的》一书中写到:“视觉是经由目光的触摸”),并且整个的身体也处在一种互动的关系中。如同梅洛-庞蒂强调知觉的首要性一样,神经学家们也指出了大脑活动中身体的首要性^①。

如果我们现在以人文及社会科学中的某一学科如语言科学为参照,我们会得出同样的观察结论。本维尼斯特^② 在他对陈述行为及话语的分析中,突出强调了这样的思想:如果没有“人的在

^① 见 F. Varela, E. Thompson and E. Rosh. *The Embodied Mind*, 1992; A. Damasio, *Descartes' Error, Emotion, Reason and the Human Brain*, 1994 年。——原注(文中注释除特别标明外,均为译注)。

^② 本维尼斯特(Emile Benveniste, 1902—1976), 法国语言学家, 代表作《普通语言学问题》(二卷)对现当代西方语言学、符号学、叙事学及文学批评等领域产生深远影响。

场”，没有落足于现在时并且作为“陈述中心”的人的在场，就不可能有语言。语言学家本维尼斯特进一步指出：“现在时就是与世界同时出现的在场，只有陈述行为才能使其成为可能”（《普通语言学问题》，第二卷，法文版，68,83页）。那么，“与世界交流”（梅洛-庞蒂语）的感知身体、行动身体是什么呢？现象学家称作“肉身主体”（*sujet incarné*）的不可分双重性又是什么呢？它如何——从原则上讲——既是有判断力的存在（主体）又同时是一个身体（非主体）呢？在非自主性关系（*relation d'hétéronomie*）中发挥作用的内在性力量（自然、激情……）与超越性力量（社会、宗教等等）又是什么呢？主体、非主体、内在性与超验性力量等等，这都是些基本材料，是生产意义的构制（*instances*）。当话语符号学（*sémiotique du discours*）^①接受了现象学观点时，它就将这些基本材料容纳进来了。

① 有关“话语符号学”，请见让-克洛德·高概（Jean-Claude Coquet）著《话语符号学》，王东亮译，《北大学术讲演丛书》，北京大学出版社，1997年。

因此,无论我们从事的是哪一个领域的研究,每个人都可以从梅洛-庞蒂下述关于起始的思想中得到启发:“我们所拥有的,是一条路径,一种经验,它自我阐明、自我修正并将把自己和他人的对话继续下去”(《知觉的首要地位》法文版,59页)。这是一条有起始却没有终结的道路,让我们的眼睛始终注视着—个变动不居的世界。

让-克洛德·高概
1998年11月 法国

编者按

《知觉的首要地位及其哲学结论》，收录了莫里斯·梅洛-庞蒂在法国哲学学会 1946 年 11 月 23 日举行的报告会上的发言及其后的讨论（该文最初发表在《法国哲学学会学报》第 41 卷 1947 年 10—12 月第 4 期上，第 119—135 页及第 135—153 页）。参加讨论的人有：布雷耶（Bréhier）、鲍尔（Baur）、博弗雷（Beaufret）、塞萨里（Césari）、伊波利特（Hippolite）、勒努瓦（Lenoir）、卢帕什科（Lupasco）、梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）、帕罗迪（Parodi）先生；普赖楠（Prenant）和鲁瓦尔（Roire）女士，以及萨尔齐（Salzi）先生。编辑过程中，对参考书目进行了补充，对文稿进行了核校。

附在该文后面的两份文稿《关于知觉的本质

的研究计划》(1933年4月8日)及《知觉的本质》(1934年4月21日),均来自法国国家科研中心(CNRS)所保留的有关莫里斯·梅洛-庞蒂的档案,当时分别用来向国家科学资金管理处申请科研资助以及于次年申请延长资助。编者对这两部文稿进行了核校,并增补了参考书目。首次将两部文稿公布于世的是泰奥多尔·F·杰拉特(Theodore F. Geraets)先生,参见其学位论文《新的超验哲学试论》(Vers une nouvelle philosophie transcendantale),马丁努斯·奈霍夫(Martinus Nijhoff)出版社,1971年版,分载于第9—10页及第188—199页(附录)。

苏珊·梅洛-庞蒂女士对此项出版计划给予了特别的关注,法国哲学学会提供了出版授权,谨致谢忱。

目 录

1	《法兰西思想文化丛书》总序
1	中文版序言
1	编者按
1	知觉的首要地位 及其哲学结论
75	关于知觉的本质的研究计划
81	知觉的本质
102	《知觉的本质》中的参考书目

知觉的首要地位

及其哲学结论

原书空白页

莫里斯·梅洛－庞蒂先生向法国哲学学会提交了下文论证：

I . 作为意识的独特形态的知觉

由心理学家们了无成见地对知觉所进行的研究最终揭示：被知觉的世界不是科学意义上的物体的总和，我们与它的关系也不是思想者与思想对象的关系，并且多种意识针对被知觉物所达成的统一性并不等同于多位思想家所承认的定理的统一性，而被知觉的存在也不等同于观念的存在。

因而，我们不能对知觉进行习惯上的形式与物质的区分，也不能将知觉的主体构想成一个“解

释”、“破译”并“安置”可感物质并掌握其观念规则的意识。物质“蕴含”着其形式,也就是说,归根结蒂,一切知觉都在某一视阈并最终在“世界”中发生,二者实际地出现在我们面前,而不是由我们明确认识并设定的,并且,在知觉主体与世界之间可以说是有机的关系中,原则上包含着内在性与超越性之间的矛盾。

II. 这些研究成果的普遍意义

这些研究成果是否只有心理学描述的价值呢?如果能在知觉世界之上迭放上一个观念的世界,情况是这样的。但实际上,我们所赞同的观念只在我们生活的一段时间或文化史的一个阶段内有效。明证性并非必然,思想亦非永恒,尽管有客观化的进步并且思想常常并非有效于一时,观念的确定性并没有奠定知觉的确定性,而是建立在后者的基础之上,因为是知觉的经验指导着我们从此一时刻过渡到彼一时刻,并使我们获得时间的统一性。在这一意义上讲,任何意识甚至我们

对自己的意识,都是知觉的意识。

Ⅲ. 结论

被知觉的世界是所有理性、所有价值及所有存在总要预先设定的前提。这样的构想并非是对理性与绝对的破坏,而是使它们降至地面的尝试。

报告会记录

会议开始时间为 16 时 30 分,由 D. 帕罗迪先生主持。

帕罗迪先生:女士们,先生们,值宣布报告会开始之际,我不胜悲痛地请大家哀悼我们的同事和朋友保罗·穆仪(Paul Mouy)先生,他猝然去世的情形与我们去年失去他的同事夏尔·塞鲁斯(Charles Serrus)时几乎一样。所有认识穆仪的人都不会忘记他的音容笑貌:他严谨、谦逊、审慎、沉稳。对他倾注爱慕并充满信任的学生们对此非常了解。在座的所有人尤其是我本人,我们大家都钦佩他那渊博的学识与无私的奉献。我个人对他更有着特殊的感激之情,在与学会及学报有关的

诸多繁重的行政事务中，他总是一心一意地给我全力支持。穆仪先生永远活在我们心中。

现在，请梅洛－庞蒂先生发言。

梅洛－庞蒂先生：我的这些论述的出发点可做如下表述：被知觉的世界包含着一些关系，并且一般包含着某种组织，而这是心理学家或哲学家通常所不承认的。

如果我们考察我们所知觉的某一物及我们所看不见的该物的某一面，或者考察此刻不在我们视野之内的物体，发生在我们身后的事情，发生在美洲或极远处的事情，我们该怎样描述这些不在场的物体或那些在场的物体所看不见的部分呢？

我们是否可以说，就像心理学家通常所说的那样，我将这盏灯看不见的那面表象（représente）出来？如果说看不见的那面被表象出来，那就意味着它不是以目前出现着的形态被把握，因为被表象之物此时此地没有出现在我们面前，我不能即刻感知它。它只是一种可能。但是，这盏灯的另一面并不是想像中的，而是处在我所能见之

物的后面(我只需动一下就能看到它),因此我不能说它是被表象的。

我是否可以說,就像我移动身体时必然会产生知觉那样,因为对物体的规律有所了解,看不见的那面可以说在我意料之中?假如我在看一个立方体,由于我了解几何学所定义的立方体的结构,我可以在围绕它转动的时候预料该立方体会带给我什么知觉。以此为假设,没有看见的那面可作为我的知觉的某种发展规律的结果被认识。但是,如果回到知觉本身,我便不能这样对它进行解释,因为这一分析可表述如下:确实,灯有背面,立方体有另一面。然而,“确实”这一表述方式与我在知觉中所获并不相符,知觉提供给我的不是几何学似的真理,而是一些存在。

看不见的那面作为存在被我把握,但我没有肯定灯的背面在我所说的意义上存在着。问题可这样解决:掩住的那面以它的方式存在,就在我的毗邻。

因而,我既不能说物体看不见的那面只是可能的知觉,也不能说它是某种几何学分析或推理

的必然结论。使我从物体的可见面达到其不可见面、从已知达到目前尚未知的综合,不是一种可自由假定整个物体的智性综合,更像是一种实践综合:我可以触摸这盏灯,不仅可依其转向我的一面触摸它,也可伸手到另一面去,我只需伸出手来就可把握它。

传统的知觉分析将我们所有的经验都归入到被理所当然地判断为真的单一层面。然而,当我审视我的知觉的周围时,另一种形态出现在我面前,它既不是几何学家眼中的观念与必然的存在,也不是简单的感觉体验“*percipi*”。而这,正是我们现在要研究的。

但是,这些关于被知觉物的周围的论述可以使我們更好地看清被知觉物本身。我感觉到在我的前面有一条路或一座房子,并且我感觉到它们有一定的维度:路是一条小路或一条国家公路,房子是一座茅舍或一处农庄。这样的辨识意味着我了解了物体的真实维度,完全不同于我在观测点时它显现出的维度。人们常说自己是通过分析与推测从物体表面上的大小复原到其真正的大小。

这是不确切的,原因不言自明:我们所说的表面上的大小不是已知的。很明显的事实是,无知的人并不怀疑透视法,但人们是经过很长时间及很多的思考才纠正了透视对物体的歪曲的。因而,并没有从符号到所指的破译、间接推论,因为所谓的符号并不分别为我们所知。

同样,说我从某物体周围或光线的颜色来推断该物体真正的颜色也是不对的,因为其周围及光线的颜色大多情况下对我不是已知的。在我们所处的时刻,由于日光还通过窗户照进来,我们感受到的人工照明是黄色的并且它还改变着物体的颜色。但当夜幕降临的时候,这一黄色就感觉不到了,我们所见的物体几乎是它们真正的颜色。考虑到照明的因素,真正的颜色不是推断出来的,因为它正好在照明消失的时候出现。

如果这些观点无误的话,会导致什么结论呢?应该怎样理解我们试图把握的“我知觉”呢?

我们注意到,一方面,正如人们通常所说的那样,不能将知觉分解、使之成为各部分或各感觉的拼合,因为它在那里整体先于部分,并且——另一

方面——该整体也不是观念的整体。我所发现的意义终究不是概念范畴的：如果它属于概念范畴，所提出的问题会是我怎样能从感性材料中辨识它；并且我还要在概念与感性之间设置中介，然后在中介之间设置中介，如此繁复，不一而足。意义与符号、知觉的形式与物质，应该从一开始就是并行不悖的，并且正如人们所说，知觉的物质应“蕴含着其形式”。

用另外一种语言来说，将被知觉物体组成一体并赋予感性材料以意义的综合，不是智性的综合，而是，如胡塞尔所说，一个“过渡的综合”——我能预见到灯看不见的那面，因为我可将手探过去——或是一个“视野的综合”：看不见的那面作为“在别处看得见”显示于我面前，不仅存在着，并且伸手可及。禁止我将知觉视作智性行为的原因在于，智性行为或以可能性或以必然性来把握物体，而在知觉领域，物体是“真实”的，它显示为一系列不确定视角的无限总和，其中每一个视角都与它有关，但任何一个视角也不能将其穷尽。依我所处的位置不同而以变形的状态显示在我面

前,这对物体来说不是一次事故,而是为了“真实”所要付出的代价。因而,知觉综合应该由这样的人来完成,他既能在物体中确定出某些透视方面——这是目前惟一已知的方面,又能同时超越这些已知的方面。承担某一视点的主体,是作为知觉与实践场的我的身体,是有某种所及范围的我的动作,它将所有我熟悉的物体划入我的领域。知觉在这里是作为对某个整体的指涉来理解的,该整体原则上只能通过它的某些部分或某些方面来把握。被知觉物不是一个如几何学概念一样可被智性占有的观念统一体,它是一个整体,向着由无数视角组成的境域开放,这些视角对应着某种风格,某种给相关物体定义的风格。

知觉是一个悖论,被知觉物本身也是一个悖论。它只有在某人可知觉到它时才存在。我甚至不能片刻设想某物体本身。正如贝克莱^①所说,如果我去想像世界上从来杳无人迹的某个地方,

^① 贝克莱(George Berkeley, 1685—1753),英国哲学家、主教,代表作有《视觉新论》、《人类知识原理》等。

我想像这个地方的事实本身就使我出现在那里；因而，我无法构想一个我自身不在那里出现的可感的地方。我所处的地方对我来说从来不是完全已知的，我看到的事物也只是在超出其可感方面时对我才是事物。因而，在知觉中就有一个内在性与超验性的悖论。内在性说的是被知觉物不可外在于知觉者；超验性说的是被知觉物总含有一些超出目前已知范围的东西。但是，知觉的这两个因素严格说来并不互相矛盾，其原因在于：如果我们对透视这一概念加以思考、如果我们在头脑中再现透视经验，我们会看到，被知觉物的显见之处即“某物”的出现，它所要求的是不可将这种既在又不在的情形分割开来。

最后，世界本身，大致可定义成全部可知觉物、作为万物之物的世界本身，也不应被理解为数学家或物理学家所言意义上的客体，即包含所有局部现象的惟一法则或被一致证明的根本关系，而应被理解为所有可能存在的知觉的普遍风格 (style universel)。这里应对“世界”这一概念有所阐明，康德正是用这一概念来作为他所有超验推

断的线索的,尽管他没有指出世界这一概念的出处。有时他说:“如果世界是可能的”,这样说的时候,他好像是在世界产生之前进行着思考,目睹着它的生成并先验地设立着其所以产生的条件。事实上,正如康德所深思冥想的那样,因为我们首先有了对世界的体验,我们才能对世界进行思考。通过这种体验,我们有了存在的意识并且理性和真实这样的词同时具有了意义。

如果我现在考虑的问题不再是了解对我来说怎样有了物,或者说我怎样有了连续的统一且独一无二的知觉经验,而是了解我与他人对同一些物体的体验怎样相联,知觉更是以使我们接近存在的悖论现象而出现。

如果我将我的知觉看成简单的感觉,它们则是私己的,只属于我个人的。如果我将它们视作智性行为,如果知觉是精神的巡察而被知觉物是一个理念,那么,我与你,我们拥有的便是同一个世界,我们之间的交流也是理所当然的,因为世界进入了观念的存在状态并且就像毕达哥拉斯定理一样,它对我们大家是一样的。然而,上述两种情

况的任何一种都不能反映出我们的体验。如果我和一个朋友面对着一处自然景色,而我试图让他看一个我看得见而他仍未看见的某个东西,对这一情形我们不能这样介绍:说我在我的世界看到了某一东西,并且我试图通过语言信息在他的世界激起同样的知觉。不存在两个数目上不同的世界,也不存在一个将我们合为一体的语言中介。存在的是——我感觉到自己有些迫不及待了——某种要求,要求被我看到的东西也被他看到。不过,同时要求这一交流的是我看到的物本身,是阳光在该物上面的折射,是它的颜色,是它可感的事实。物不是作为真显现于所有智性,而是作为真实显现于所有与我处于同样情形的主体。

我永远不会知道你们眼里所见到的红色是什么样,你们也永远不会知道我看到的红色是什么样。但是,这种意识的分离只有在交流失败后才会被承认,而我们的第一反应是相信在我们之间有一个不可分离的存在。没必要将这一初发的交流看作一种幻想——感觉论者就是这样做的,因为即便如此,它也是不可言喻的。也没有必要将

之建立在我们对同一智性意识的共同参与上,因为这样一来就取消了意识的不可置疑的多样性。应该通过他人的知觉,使我同另一个我自己产生关系,这另一个我原则上与我面对着同样的真实,与我一样与同一个存在产生关系。另外,在这一知觉发生的时候,从我的主体性深处我看到另一个具有平等权利的主体性出现,因为在我的知觉场上显现出他人的行为,一个我所理解的行为;显现出他人的言语,一个我所赞同的思想。此外,这个在我的现象中间诞生的他人将我的现象归为己有,并且以我经验中典型的行为来处理它们。我的身体,作为我把握世界的系统,建立着我所知觉的物体的统一性。同样,他人的身体,作为象征行为和真实行为的载体,从我的某个现象的条件限制中挣脱出来,向我提出真正交流的任务并赋予我的物体以主体间性或客观性的新维度。以上内容大致概述了用以描述被知觉世界的一些基本概念。

有些同事愿意以书面意见的形式告诉我,他们认为上述所有论述在心理学领域是有效的。但

他们补充说,还存在人们认为真实的世界,即知识的世界,得到验证的世界,科学的世界。他们认为,既然心理学的描述只涉及我们经验的一个区域,就没必要赋予这样的描述以普遍意义,因为它并不涉及存在本身,只涉及到知觉的某些心理特性。他们补充说,这些描述因为遇到了被知觉世界的矛盾,就更难以这样被最终接受:怎么可将矛盾视作是最终的呢? 知觉经验是矛盾的,因为它含混;应该对它进行思考,而一旦对之进行思考,在理性的照耀下其矛盾将得以消散。最后,还有人在一封信中说,既然我们要以我们生活中的知觉世界为参照,就等于说没必要思考或思想,知觉比我们更知道它自己的所作所为。可是,这种对思考的否定怎么还能成为哲学呢?

确实,当我们描述知觉世界时,会遇到矛盾。确实,如果存在着一种不矛盾的思想,它会将知觉的世界作为单纯的表象排除掉。不过,问题是要知道,是否存在一个逻辑上毫无矛盾的思想或者一个纯粹状态的思想。这是康德提出来的问题,而对我的主张所提出来的上述异议则是前康德时

代的异议。不停地对我们产生影响的康德的一个发现,难道不是说:我们对世界的经验完全是由概念织成的,如果我们从绝对的意义上理解这些概念或将其转移到纯粹存在上去,难道不会导致不可克服的矛盾?而恰恰是这些概念构成着我们所有现象、我们所有存在的结构。至于康德哲学自身也没有尽其可能地使用这一原则,康德对经验的研究及对教条主义的批判也不够全面,这说来话长,并且也是众所周知的。我仅想说明,如果被认定的矛盾是作为意识的条件本身出现的话,对矛盾的指责就不是决定性的。正是在这个意义上,柏拉图和康德——仅以此二人为例——接受了矛盾,而芝诺与休谟则不愿接受。有一种无意义的矛盾,它旨在肯定两个在同一时间、同一关系内互相排斥的命题。另有一些哲学思想告诉我们矛盾在时间及所有关系内部存在。有形式逻辑中内容贫乏的非矛盾,也有超验逻辑中蕴涵丰富的矛盾。看来,只有在我们可以设立一个可免除知觉世界所有矛盾的永恒真理体系的时候,对我们的主张所持的异议才可以令人接受。

我们愿意承认,上面概括的对知觉世界的描述并不是一劳永逸的,并且只要我们没有触及到被理智思考的真实世界这个概念,这一描述只能算是心理学领域的新奇物。这就促使我们提出要探讨的第二个问题:智性意识与知觉意识有什么样的关系?

在进入正题之前,先说一下我们所听到的第二个反对意见:你们回到了非思;你们因此放弃了思。我们确实回到了非思,但我们所回到的非思,不是前哲学或前思的非思。这是由思所理解、所征服的非思。如果没有思,知觉会自我忘却并无视自身的实现。实际上,出现在我们面前的哲学非但不是生活的无谓重叠,相反对我们来说它正是一种对思的诉求,没有它,生活会在对自身无知无识或者在混混沌沌中消散。这并不是说思应该恣意飞翔或对其根源佯装不知。逃避困难会使思半途而废。

是否现在要做一番归纳,说明对知觉为真的在理智范围也同样为真?并且我们的所有经验、所有知识一般看来都如我们在知觉经验中所发现

的那样，包含着同样的根本结构、同样的过渡综合、同一类的视野？

人们大概会以绝对真理或明显的科学知识来反对这一看法。但是，在我们看来，科学哲学的成果证实着知觉的首要地位。世纪初的法兰西学派与布伦施维克^①的所有著作不都在说明着科学知识不应自我封闭，它总是一个近似的知识并且它旨在阐明人们从未停止过分析的前科学世界？物理—数学的关系只有在我们同时将这些关系所适用的可感物再现出来的时候，才具有物理意义。布伦施维克批评了实证主义所坚持的规律比事实更真的信念，说这是一个教条主义的幻想。他补充说，规律完全是为了使事实能为人理解而构想出来的。被知觉的事件永远不能被消解在事件发生时理性所构建的所有清晰关系之中。不过，果真如此的话，哲学就不仅是这些清晰关系的意识，也是建立了这些关系的隐晦关系及“非关系背景”

^① 布伦施维克 (Léon Brunschvicg, 1869—1944)，法国哲学家，著有《判断的形态》，主张知识创造了我们所知道的这惟一的世界，而数学的判断是人类思想的最高形式。

的意识,否则,哲学便起不到普遍阐明关系的作用。在我思考毕达哥拉斯定理并承认其为真的时候,很明显这一真理并非是一时的真理。然而,后来的知识进步表明,它还不是一个最后的、不受条件约束的显见事实。并且如果毕达哥拉斯定理及欧几里得的体系被当作这样的显见事实的话,这本身就是某一文化阶段的标志,其后,新的文化发展或许不会将之取消,但会将它重新放到部分真理及抽象真理的位置上去。因此,我们这里所面对的,不是一个时间外的真理,而是一个时间对另一个时间的替代。同样,在知觉水平上,我们对某一事物的把握并不使我们得以免除经验的否认或者去经历更广泛的经验。在这里自然应对理性真理和知觉真理加以区分。但我目前要做的不是这样一项艰巨任务。我只是想揭示知觉与理性之间可以说是有机的关系。当然,不可否认的是,我控制着自身状态的进展,并且,即便我对这一进展一无所知,在我思考或进入思维状态的时候,我也没有被分割成自身生活的各个时间片段。但是,同样不可否认的是,这一由思想所进行的对时间的

控制,总是有几分虚假的成分。我是否可以很严肃并且心口一致地说我现在的思想是我永远的思想呢?难道我不知道在半年、一年以后,尽管我最终要表达的东西趋于一致,但却要经历轻微的意义改变?难道我不知道思想有一个生命而我所有的经历也有一个意义?另外,我的每一个最有说服力的思想也需要得到补充,并且,其后如果不被扬弃,至少也将融入到另一个整体中去?这一对知识的理解是惟一不属于神话学而是属于科学的。

知觉与思想在下面这一点上是共同的:二者都包含着一个将来的视阈、一个过去的视阈,它们都有自己出现的时间性,尽管它们并不以同一速度在同一时间流动。因此,应该说,在每一时刻,我们的思想在表达真理的同时,也表达着我们在该时刻达到真理的能力。若是由此得出结论说我们的思想总是错误的,那就开始陷入怀疑论了。不过,只有在我们以某个绝对的知识偶像为参照时才会得出这样的结论。应该说的是,正相反,我们的思想尽管在某一特定时刻是受到限制的,但

它通过不断表达着我们与存在、与文化的接触，也可能达到真理，只要我们使它保持着向它应该表达的自然与文化场的开放。而正是因为我们有着时间性，我们才获得了这一总是提供给我们的救助。只要加以思考便可知道，直达目的的思想是不可靠的思想。我们所拥有的，是一条路径，一种经验，它自我阐明、自我纠正并将把自己和他人的对话继续下去。因而，使我们避免被消散为时间片段的，不是一个现成的理性，而是通常所说的自然之光、我们向某物的开放。使我们获得救助的，是新发展的可能性，是我们重新思考自己的错误，将之放到真的领域考察的去伪存真的能力。

可是，人们会说，归根结底，在纯思之中，在远离知觉的领域，我对自己的把握和认识，不是作为知觉主体来完成的，通过身体与某一事物系统相联；而是以不受这些事物与这一身体束缚的思想主体来完成的。在这一角度下，这一自我经验、这一“我思”(cogito)如何成为可能，具有何种意义呢？

第一种理解“我思”的方式是这样的：在我把

握自己的时候,我仅限于记录可以说是心理事实的情况:我思。这是一个自然的记录,并且只要这一经验并不持久,我会立即接受我所思考的东西,因而自然也不会对它产生疑问。这是心理学家的“我思”。这是一个现时的“我思”。当笛卡儿说在我思考的整个时间里我肯定自己存在着时,他想到的就是这个“我思”。这样的一种肯定限于我的存在及完全纯粹、赤裸的我思。一旦我要用个别的思想将其明确表达,我将遭遇失败,因为正如笛卡儿所说,所有个别的思想都使用着非现时的前提。这样理解的第一真理将是惟一的真理。或者不如说它甚至不可作为真理表述出来,它是即刻在沉默中经验的。如此以怀疑论方式理解的“我思”并不反映我们关于真理的思想。

第二种理解“我思”的方式不仅通过“我思”的事实来把握,也更要通过这一思考所涉的物;不仅要个人存在作为事实,也要把存在所思之物或至少如存在所思之物作为事实。从这一角度看,“我思”并不比我思对象(cogitatum)更肯定,也并非肯定方式不同。二者不分彼此,都是观念的

事实。笛卡儿有时就是这样介绍“我思”的，比如在《指导心智的规则》中，他就将存在本质（*se esse*）列入最简单的明显事实。这就意味着对他来说，主体是完全透明的，一如本质，并且它与极端怀疑思想并不相容，它甚至直达本质。

但是，还有第三种意义上的“我思”，惟一坚实的“我思”，即怀疑行为，它让我以非确定性对待所有在我的经验中可能出现的東西，该行为在其实实施中被把握并且不可怀疑其自身。怀疑的事实本身不容怀疑。我对自身的肯定在这里是一个真正的知觉：我不是作为一个自身透明的构成主体来把握自己，展示着所有可能存在的思想物、经验物，而是作为一种个别思想、一种介入到某些物体中的思想、一种行为中的思想，来把握自己，正是在这一意义上我对自己是肯定的。思被赋予其自身；我某种程度上投入到思之中并且意识到这一点。正因如此，我才肯定自己是此或彼的思，同时也是不折不扣的思。这样，我就可走出心理学的“我思”。另外也并未将自己视作普遍的我思者（*cogitant universel*）。我不是简单构成的事件，也

不是普遍的自然物(naturant universel)^①,我是一个已把握自身并向往真理的思,虽不能每时每刻为这一向往提供所有的理由,但一切行动莫不指向这样的视阈。这一思是可触摸的而不是可_可视见的,它寻求光明而不是拥有光明,它去发现真理而不是已找到的真理。拉缪^②在从前他的一篇很著名的文章中就这样描述过。他问道:是忍受生活还是创造生活?他回答说:“问题再一次地不属于理智的范畴:我们是自由的,从这个意义上讲,怀疑论是真实的。但是,若做出否定的回答,就是使世界与自我不可理喻,就是宣告混沌并先在自身建立起混沌。不过,混沌并不重要。存在还是不存在,自我还是一切他物,应该做出选择”^③。这里,在这个毕生思考笛卡儿、斯宾诺莎和康德的作者身上,我看到了一种主张,一种有时被视为不

① 据英译本注,“naturant”源自斯宾诺莎所论“natura naturans”,参见 *The Primacy of Perception*, translated by James M. Edie, Northwestern University Press, USA, 1964, p. 22。

② 拉缪(Jules Lagneau, 1851—1894),法国哲学家。

③ 拉缪:《关于上帝存在的教程:名课集及文稿》,法国大学出版社,1964年。——编注

驯的主张,它说的是:思忆及它的初生,至尊无上帝自我复兴,让事实、理性和自由在其中并行。

最后让我们再看看,有了这样的观念以后,理性和实践变成了什么,并且是否还可能会有总是与实践相关联的绝对肯定。

我的经验之间彼此协调一致,在我的经验与他人经验之间我感到协调一致,这样的事实并没有因为我们刚刚说过的东西而受到牵累,相反,它更突出了对怀疑论的反对。某物显现于我,如同显现于他人一样,这些为我们规定了所有可思或可想存在的范围的现象就是如此这般肯定。这是耐人寻味的。只是,理性既没有全面也没有直接的保证。它可以说是开放的,这也就意味着,它受到威胁。

这样的一种观念大概会受到来自两个方面的批评:一面是心理学,一面是哲学。

那些像我在本文开始时所做的那样,对被知觉世界做了描述的心理学家们即德国的完形(格式塔)理论家们,他们从未有对这些描述做出哲学结论。在这方面,他们还是停留在传统上。在他

们看来,被知觉世界的结构只是发生在神经系统方面的某些物理与生理过程的简单结果,这些过程完完全全地创造着完形以及对完形的经验。而有机体和意识本身也是外在物理变数的功能。总之,在他们那里,确凿的存在就是人们一直如此构想的并生成着我们的意识的物理世界。

然而,问题是:格式塔理论(Gestalttheorie)在做完自己的工作,也就是将人们的注意力转移到现象与知觉世界之后,是否还可以回到传统的存在与客观性概念上去,并且将完形的世界圈定在传统意义上的存在里面?该理论最重要的一个成果无疑是对客观心理学与内省心理学非此即彼的传统选择的超越。这些心理学家在指出心理学的对象乃是从内外均可接近的行为结构时,就超越了这样的选择。科勒^①在研究黑猩猩的一本书^②中,应用了这一观念。他指出,当我们描述黑猩猩

① 科勒(Walfgang Köhler, 1887—1967),德国心理学家,格式塔心理学发言人及主要代表。

② 《人猿的智慧》,阿尔康出版社 1927 年版,法国大学出版社 1973 年新版。——编注

的行为时,为了显示这一行为的特征,我们不得不使用行为的“有旋律系列”这样的概念,这是些拟人化的概念,但它们却可以被客观使用,因为人们可以理解“有旋律”或“无旋律”行为,“好的解决办法”和“坏的解决办法”。心理学并不是在人类世界之外建立起来的,然而区分真与假、客观与虚构,正是人类世界的一种特性。随后,当完形理论在这些成果之上试图为自己包上一层科学的或实证主义的本体论外衣时,就陷入了我们不应再追随的内在矛盾之中。回到被知觉世界——正如我们前面所说的那样,重新面对现象并在它们身上度量我们关于存在的观念,我们这样做,一点儿也没有像人们批评柏格森那样,为了内在生命而牺牲掉客观性。这是因为,正如完形理论所展示那样,只要不将客观性与可度量性混为一谈,结构、格式塔、意义在客观观察的行为中的显现并不逊于在我们自身经验中的显现。当我们以为可以将人视作一个可由过程和因果的交叉来解释的对象时,我们对他是真正客观的吗?当我们试图通过典型行为的描述来建构一个真正的人类生命科学

时,我们是不是更客观呢?当我们在人身上进行一些只涉及抽象能力的试验,或者通过试验,企图把握人面对世界与他人时所采取的立场时,我们是否是客观的呢?

作为科学的心理学,没有必要担心向被知觉世界的回归以及从这一回归中所得出的哲学结论。这一态度非但不能对心理学构成危害,反而有助于从心理学发现中总结出哲学意义来。因为不存在两个真理,一个是归纳心理学的,一个是直觉哲学的。心理学的归纳从来只是发觉某一典型行为的方法手段,并且,如果归纳中含有直觉,反过来直觉就不是空玄之物,而是通过被科学所揭示的事实、材料、现象来发挥作用。也不存在两种知识,而是有同一知识的两种不同解释层次。心理学与哲学从同样的现象中汲取营养,哲学层次的问题只是更具形式化而已。

或许会有哲学家为此指责我们给心理学太重要的位置,说我们对理性造成了危害,因为我们将理性建立在一如知觉经验中所显现的经验的协调之上。但是,要么对理所当然的理性的要求只是

个愿望,一个不可与哲学本身混淆的个人喜好,要么这一要求有它合情合理之处,而我们的观点会同另一种观点一样可以使其满足或更满足。当哲学家们有心让理性躲避历史的时候,他们也不可以简简单单地就忘记心理学、社会学、人种学、历史学及精神病理学所教导我们的关于人类行为的种种条件限制。以摒弃我们的各种知识来巩固理性的地位,这是一种比较浪漫的热爱理性的方式。哲学家们可以理直气壮地要求的,是让人从不屈从于外在的自然宿命或历史宿命,从不放弃自己的意识。而在这一方面,我们这样的观点正可以满足其要求。说知觉占据着首要地位的时候,我们当然从没想说(如果是那样就回到了经验主义的观点上了)科学、思考、哲学是嬗变的感觉或者是被延迟、经过计算的享乐价值。我们借此表达的是,知觉的经验使我们重临物、真、善为我们构建的时刻,它为我们提供了一个初生状态的“逻各斯”,它摆脱一切教条主义,教导我们什么是客观性的真正条件,它提醒我们什么是认识和行动的任务。这并不是说要将人类知识减约为知觉,而

是要亲临这一知识的诞生,使之同感性一样感性,并重新获得理性意识。这一理性意识,我们在视其为自然而然时将之丢失,而在一个非人性质的背景上将其显现出来时又重新获得。今天的发言报告所涉及到的那部著作(《知觉现象学》)只是我在这方面所进行的初步工作,因为它几乎没有谈到文化与历史。这一工作以知觉为例——知觉之所以在这里得到特殊对待是因为被知觉物从根本上来讲是在场的并且是鲜活的,旨在确定一种研究方法,它使我们面对着在场的、鲜活的存在,另外它应在其后应用到人与人在语言、知识、社会和宗教中的关系上去,就如同我在该书中将其应用到人与感性的关系、或在感性层面上人与人的关系上一样。我们之所以将这层经验说成是首要的,不是为了表示所有其他经验都通过变换或进化(我们曾特别指出,人的知觉是有别于任何动物的)的渠道从此衍生出来,而是说它揭示出文化所要解决的问题的恒常性材料。如果我们没有将这一主题与具外在性质的决定论联系起来,而只是将其重新置放到它有所改变却并未离弃的感性的

摇篮之中,我们就没有使它更受制于某一历史本身:历史,是他人,是我们与他人的交流关系,离开了这一关系,我们的观念只是作为借口存在。

这就促使我们——请原谅占用大家这样多的时间——在实践方面对此前所述内容做出一番总结。如果我们承认我们的生活与被知觉世界和人类世界有着内在的联系,尽管我们的生活也使它们得到再创造并有助于其再创造,那么,道德就不能体现在个人对某些价值的赞同上:原则如果不能运用于实践就是故弄玄虚,它应该推动我们与他人的关系。我们不可对我们的行为在他人视界中的形象继续无动于衷,问题是要知道只有良好意图是否足以解释一切。当然,某一群体意见一致也并不说明什么,因为在寻求这种一致的时候,我们要选择我们的评判者,也就等于说我们还是从自己出发来思考问题。正是理性本身要求我们在行为处事的时候,要考虑到自己的行动在任何他人看来并不咄咄逼人,而是与他人更具个性之处大度相容。可是,从我们在道德中开始考虑行动对他人的影响的时候起(并且,如果行为的普遍

性不仅仅有字面意义的话,又怎能不这样做呢?),如果碰巧大家的观点不可协调,或者一个民族的合法权益与另一个民族的合法权益互相抵触,我们与他人的关系就可能被打上不道德的印记。没有任何东西能向我们保证道德是可能的,康德所说的这句话至今仍然意味深长。但是也没有任何的宿命更能向我们保证道德是不可能的。我们在他人的知觉这一经验中注意到这一点,并且,由于提示出他人的知觉要受到意识多样性的威胁,我们就更能意识到这一经验的出人意料、困难重重及弥足宝贵之处。正如对某物的知觉向我打开通向存在之门、实现着感觉的无穷方面的矛盾综合一样,对他人的知觉也奠定着道德的基础,通过将我、我的视点及我那不可交流的孤独置放到一个他人及所有他人视野之中,实现了另一个我(alter ego)与共性存在的悖论。同任何其他地方一样,这里,知觉的首要性——承认在我们最个人化的经验内部存在着一个深刻矛盾,它将我们的经验置于他人目光之下——是对怀疑论和悲观主义的一剂良药。如果我们认可感觉是自我封闭

的,并且如果我们只在没有血肉的理性层面来寻求与真以及与他人交流,那将是没有多少希望的。没有比帕斯卡尔的那篇著名论述更悲观、更具怀疑论色彩的了。当帕斯卡尔对爱进行思考的时候,他注意到我们不是因为一个女人美而去爱她,美是可以消陨的;也不是因她的才智而爱她,才智是可以失却的。帕斯卡尔为此做出个突兀的结论:“我们从来不是去爱人,爱的只是品质。”帕斯卡尔所做的就像一个对世界是否存在置疑的怀疑论者一样,这位怀疑论者注意到桌子只是一堆感觉、椅子也是一堆感觉,最后得出结论:我们从来什么都看不到,看到的只是感觉。如果相反,正如知觉的首要性所要求的那样,将我们所知觉的称作世界,将我们所爱的称作人,某类对人的怀疑和恶意就不再可能。诚然,我们这样看待的世界不是绝对让人放心的。我们可以度量出爱的豪迈,它所许诺的超乎其所知,它宣称白头偕老、天长地久,可也许一场疾病、一次事故就将其毁灭殆尽……可**确确实实**,在许诺的时刻,我们是超越品质、超越身体、超越时间在爱着,即便我们不可能

脱离品质、脱离身体、脱离时间去爱。为了获得超越的统一性，帕斯卡尔恣意地将人类生活揉成碎片并将人约简为一系列非连续的状态。而他在我们的经验之上寻找的绝对，就包含在我们的经验之中。与我通过我的现在及我在现时的存在把握时间一样，我也是通过我个人的生活并在超越这一生活的某种经验的张力中知觉他人。

因而，这里没有对绝对或理性的任何破坏，除非是远离人世的绝对和理性。坦白地讲，基督教已然用人的绝对取代了超验的绝对。尼采关于上帝已死的观念已然包含在基督教关于上帝之死的观念中了。上帝因参与到人类生活之中而不再是外在的客体；此间的生活也不是对永恒之途的简单回归：上帝需要人的历史；正如马勒布朗士^①所说，世界是未完成的。我们的态度与基督徒的态度是不同的。基督徒相信未来乾坤倒转，届时要完成“正与反的颠倒”。而在我们看来，这一颠

^① 马勒布朗士(Nicolas Malebranche, 1638—1715), 法国哲学家、神学家。

倒就发生在我们眼前。也许,甚至某些基督徒也会同意说,在我们所生活的正面应该已然可以见到事物的反面。由此看来,提出知觉的首要性这一命题的时候,我们并不觉得自己是在发明创见,更像是将前辈的工作进行到底。

帕罗迪先生:如此内容丰富的讲演大大地开阔了我们的视野,也提出了很多的问题。如果我们愿意进行一次有些用途的讨论的话,也许应该限定讨论的范围:在我看来,我们应该首先在知觉行为的分析方面做番努力。哪位要发言?

布雷耶先生:您的报告不仅包含着您的思想的阐述,也包含着要讨论的问题。您谈到两个不同方面:知觉理论及某种哲学。如果帕罗迪先生允许的话,我想主要谈谈第二个方面,我认为它更有意思。

在第一方面,您提出了许多非常有意义的见解。您指出知觉问题的提出不应像我们通常所做的那样:设定一些物体,一个来自外部的人来到这

些物体中间,这个人与这些物体产生关系。梅洛-庞蒂先生不认识这些物体,也不认识这个人,他只抓住知觉。我认为他在这里谈的东西非常有趣,对此我完全同意。

不过,梅洛-庞蒂先生还是个哲学家,我们必定可与这位哲学家谈论很多问题。梅洛-庞蒂先生改变并扭转了我们称之为哲学的那个东西的一般方向。

哲学产生于与日常知觉相关的问题之中,人们正是从日常知觉出发并与之保持距离才开始进行哲学思考的。哲学之父、我们大家的先人柏拉图就是这样进行哲学思考的。他非但没有回到某种直接的、经验的知觉,反而从这一经验知觉的不足出发去构想一个可理解的世界,该世界协调严密、满足于理性、并假定存在着与知觉不同的另一种认识能力。

您本人从柏拉图的理念论出发,走向了截然相反的路径:您试图将其重新纳入知觉,而我认为这恰恰是所有问题之所在。您自己也提到了这些问题。

第一个问题是相对主义。您没有试图为之辩护,而是根据我们的知识生活和科学生活的需要以令人满意的方式对之进行了解释。但我认为,您对相对主义的解释是不充分的,我要问的问题是:您的相对主义是否只是普罗泰戈拉^①主义?当您谈到他人的知觉时,您认为这个他人只是与我们相比较并在与我们产生关系时才存在。他不是我此刻立即知觉的他人;他也肯定不是道德上的他人;他也不是可以自足的那个人。他是我在自身以外与物体同时设定的某人。然而,这样一来,问题就太严重了:他被我们与其他物同时置放在世界上。

但是,这还不是主要的问题。更主要的问题是:哲学是否就表现在对世界、对物的介入上,这介入不是为了达到与之认同,而是为了追寻其中的变化?或者,哲学就体现在与此介入恰恰相反的步骤上?

^① 普罗泰戈拉(Protagoras,约前 485—前 411 年),古希腊哲学家,相对论者,智者派主要代表人物,以著名命题“人是万物的尺度”传世。

在我看来,哲学总是意味着这类的反向动作。假设在古代就有了现象学家,那么,我问您这一问题:科学还会产生吗?如果阿那克西米尼^①和阿那克西曼德^②没有说过:我们不相信知觉;真正的现实是气、是火、或(如毕达哥拉斯学派所说)是数,您还能构建起您的科学来吗?如果他们不是这样设定了现实而是已经就是现象学家,您认为哲学还会建立起来吗?

梅洛-庞蒂先生:这一假设本身是不成立的:现象学不可能在理性传统的所有其他努力之前及科学的构建之前建立起来。它衡量着我们的经验与这一科学之间的差距:它怎么可以无视科学?又怎么可以产生于科学之前呢?另外,历史上并不总是有现象学家的,而是有一些我们从来没有

① 阿那克西米尼(Anaximène,约前 585—前 526 年),古希腊米利都学派哲学家,曾对自然现象做过许多研究。

② 阿那克西曼德(Anaximandre,约前 610—前 546),古希腊米利都学派哲学家。据说,他是西方第一个发明日晷和绘制地图的人。他曾写了古希腊第一部哲学著作《论自然》,但早已佚失。

否认其为哲学家的怀疑论者。如果只有一些希腊怀疑论者,只有蒙田、甚至休谟,科学还会进步吗?在我看来,您的反对意见更适用于他们。

布雷耶先生:我不这样认为。蒙田批判理性的方式促进了科学的进步。

梅洛-庞蒂先生:有意将理性应用于所谓非理性之物是理性的进步。

布雷耶先生:您没有权利把自己与蒙田、休谟相提并论,他们的道路与您的完全不一样。

梅洛-庞蒂先生:休谟是胡塞尔阅读时间最长的一个作者。至于我,我读蒙田与休谟的时候倍感亲切,虽然我认为他们在批判之后回到肯定上面来时有些过于怯弱。问题的关键所在,就是总要了解:我们在承认理性运用的难题的时候,到底是在捍卫理性还是在反对理性。您说到柏拉图寻求为了理念而离弃知觉。我们也可以说,他将

运动与生命注入到理念之中,正如它们在世界中一样——他这样做的时候,打破了同一律的逻辑,指出了理念可以向其相反方向转化。

布雷耶先生:为了向唯理论者开战,您给他们加上了他们所没有的关于理性的观点。

梅洛-庞蒂:那就是说我同意他们的观点。

布雷耶先生:实际上是您所处的位置使您不得不同意他们的观点。

我注意到,您一开始表述您的理论,也是在那里破坏着它。如果我有些夸张,请您原谅。为了表述您的知觉论,您不得不说:人知觉着物,因而在语言中将人与物分别设定。因而也就命中注定地存在着一个矛盾,您将之名曰内在性与超验性的矛盾。但这一矛盾的来源是:一旦您开始表述您的理论,您命中注定地设定了一个外在于人的物。这样一来,为了不至于发生矛盾,就应使您的理论停留在未表述的纯体验状态。但一个纯体验

的理论,还是一个哲学理论吗?

梅洛-庞蒂先生:当然,生活不是哲学。我以为自己曾顺便提到了这样的观点,即描述不是对直接体验的回归:我们回归不到直接体验。只是需要知道我们是否让自己去理解它。在我看来,寻求对直接体验的表达不是对理性的背叛,相反,这样做是为了发扬理性。

布雷耶先生:那是对直接体验的背叛。

梅洛-庞蒂先生:那是表达与被表达物之争的开始,那是接受处于初生状态的思的条件。使我们为此感到鼓舞的,是人没有纯而又纯绝对未被表达过的生活,对我们来说非思只有通过思才开始存在。进入这些矛盾之中,诚如您刚才所说,在我看来,它属于对我们的生活进行反思,也就是说属于哲学。

布雷耶先生:在我看来,您的观点更适于用小

说、绘画来表达,而不是用哲学。您的哲学导致小说。这不是一个缺点,但我确实相信它导致对现实的直接暗示,正如我们在小说家的作品中所看到的那样。

我不想多费口舌;我说了我想说的。

帕罗迪先生:我认为再回到您的理论的本质不是没有必要。

梅洛-庞蒂先生:我想简要地对布雷耶先生所提的第一条意见做些回答。他认为,将他人设定在与我们的关系中、设定在世界中是“严重”的。我想您要说的是“在道德上是严重的”。

我从来没有不将他人设定为道德主体的意图,我甚至非常确信没有将他人作为道德主体排除出去。

布雷耶先生:这是一个结论。

梅洛-庞蒂先生:是您所做的结论!

布雷耶先生：是的。

梅洛-庞蒂先生：您只根据我对道德所提出的一个问题，就得出结论说我否定道德。可是，这里所涉及到的问题也向我们所有人都提了出来。如果不睁眼看我们的前面，怎么会知道我们前面有人？我们首先看到的如果不是外表的体貌又是什么？这些“只有通过弹簧才能够活动”的自动木偶怎么样就对我来说变成了人？将这一问题提出来的不是现象学的方法论，尽管该方法论在我看来有助于解决该问题。布伦施维克说：“我”是通过相互性获得的，我应该将自己提高到将他人思想成为与我互为存在的水平。当他这样说的时候，他想说的是，道德性不是现成的，而是有待完成的。我看不出谁能不经自我便设定他人，依我的经验，这是不可能的。

布雷耶先生：他之所以“可与我互为存在”是因为有一种普遍的规范。您的规范在哪里呢？

梅洛-庞蒂先生:如果允许用一个问题来回答一个问题的话,我会问:“您的规范在哪里呢?”我们所有人都处在一种自我与他人的经验之中,我们企图通过思来控制这一经验,但我们却无法自我夸耀说自己一劳永逸完全彻底地做到了这一点。甚至在我进行普遍性思考的时候,如果他人拒绝对之表示赞同,我感到这一普遍性只是私己的(在此时我再一次地印证着这一点)。除非二者屈从于一个纯粹的他律(但我不认为您说的规范是他律的意思),否则便没有现成的普遍性,只有一个推定的普遍性。我们又回到了一个古典的问题上:怎样才能达到普遍性?这是哲学上一直存在的一个问题,尽管从未以今天这样极端的方式提出来。那是因为,尽管哲学家从事的是无神论的职业,笛卡儿以来的两个世纪里,他们还是以笛卡儿的神学为基础进行思考。除却这一点,在我看来,这些问题是久已有之的问题。如果我给听了我报告的人留下的是另一个印象,那只能是词汇方面的问题了。

勒努瓦先生：布雷耶先生、帕罗迪先生，你们颠倒了问题的论述顺序，从哲学结论转到你们所谈论的主题的细节之中，这就让我们有点儿脱离了今日的主题，即知觉的问题。

你们所采取的不折不扣的实在论立场让我非常惊讶。我没有责怪你们的意思。所有重大的社会事件发生之后，都会带来类似的现象。在1920年，我们看到了一个很重要的英美新实在论运动：同一年在美国出现了八十个不同的哲学体系。在另一个更加动荡的时代，我们遇到过与此相似的哲学热潮，那时维克多·库赞^①为传统哲学发号施令，试图为体系所要遵循的基本精神状态指明其主要路线：唯物主义、唯心主义、怀疑论与神秘论。而这里，你们从实在论出发，给出了一个可以说是其反面的唯物主义。但是如果将之应用到知觉的问题上面，那就不对了；我想说的是布雷耶先

^① 维克多·库赞(Victor Cousin, 1792—1867)，法国哲学家，他第一个将黑格尔哲学介绍到法国。

生的问题。您的分析因词汇的困难被束缚住了手脚。在心理学领域,我们面临着一堆并非彼此相契、相符的词语组合。因而,在可以说是初露端倪的真正问题一旁,忽然出现了一个虚假问题或真正问题的一个偏离。但我认为,法国的哲学传统中显示了克服这一术语困难的努力。奥古斯特·孔德^① 本人就指出过这一点。他试图从观念学家、“心理学家”及骨相学家的共同倾向中摆脱出来。他反对心理学对能量这个现代物理学的一个根本概念的借用。他从能量这一概念出发,揭示出为何应该抛弃所有试图将被称为行为的人类态度进行分类的百科全书式术语分类。然后,他回到传统态度上来,回到对反思(*réflexion*)、沉思(*méditation*)、冥想(*contemplation*)进行了区分的笛卡儿身上。孔德只论及到了一些次要的方面,但是,他强调了协同作用(*synergie*),强调了印象与冲动之间的反差,即来自外部与来自内部的两

^① 奥古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798—1857),法国哲学家,社会学家,实证主义创始人。

方面的反差。您本人也谈到了这一点。

当后来的哲学将唯意志论与勒努维埃^①的思想据为己有、试图将类似物理学中物质与能量概念的交换运用到哲学中去时，问题就产生了。知觉被非物质化，在泰纳^②那里变成真正幻觉，在柏格森那里变成直接材料，在列维-布留尔^③那里变成神秘体验。而威廉·詹姆斯^④使感觉物质化的努力却突出了艺术家所追寻的轨迹。在日常生活中被简化成动力模式的知觉，只有在艺术活动中才能得到充实并获得意义。

梅洛-庞蒂先生：我没有使用实在论这个词并且这也不是故意为之。既然这个词会把我们牵

① 勒努维埃(Charles Renouvier, 1815—1903), 法国哲学家, 新康德主义在法国的代表人物。

② 泰纳(Hippolyte Taine, 1828—1893), 法国哲学家, 历史学家, 文学批评家。

③ 列维-布留尔(Lucien Lévy-Bruhl, 1857—1939), 法国社会学家, 哲学家。

④ 威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910), 美国哲学家, 实用主义学派创始人。

扯到所有那些如您所谈及的历史解释之中,我认为还是不宜使用它。否则,会使讨论的时间加长却并不会让它更明朗。就我本人来说,我更愿回答一个具体的问题,而不是泛泛的关于学术流派的问题。

卢帕什科先生:我要说的涉及到数学经验。欧几里得几何,这个被知觉世界的几何,在您那里被证实为一门观念的几何,而物理世界,其几何为黎曼^①几何,其内在结构为越来越抽象的复杂数学结构,这一物理世界,离知觉心理学越来越远。

梅洛-庞蒂先生:这是个误会,错误大概在我。我并没有要说数学思想是知觉经验的反映或复制,它没有其他模式的可能。我想说的是,数学思想具有同样的根本性结构,它并不是绝对的,并且即便我们以为在与永恒真理打交道的时候,数

^① 黎曼(Bernhard Riemann, 1826—1866),德国数学家,他在非欧几里得几何方面的研究对现代数学产生重要影响。

学思想也是与历史有关的。

卢帕什科先生：数学思想是独立被构想出来的，它有自身的历史，并且正如它支配并改变着物理世界并由此支配并改变着历史一样，它也支配并改变着知觉。总之，我看不出在一个一切都只是知觉的宇宙中，数学世界会是什么模样。

鲍尔先生：也许我的语言有些幼稚。不过，在我看来，是不可能以知觉为基础建立一个认识理论的。知觉几乎与科学本身一样远离我们感官的原始材料。在知觉与科学知识之间似乎不存在非连续性。前者是一种直观的、初步的科学知识。当我们知觉一张桌子或桌子上的一盏灯时，我们已经是在对视觉大做阐释了，我们将之与其他可能的感觉如触觉或视觉结合到一起，来把握如桌子的底部、它的坚实程度或者灯的另一面。我们进行着一种综合，我们说明在某些现在的感觉与其他可能性感觉之间有种不变的联系。科学只是将这一综合过程明确下来或无限延伸下去。

从这一角度看,我们可以说,最抽象的科学,几何甚至算术或代数,都是涂满了感觉的色彩的。以我看,无论如何,当我作为物理学家说“天空是蓝的,因为有空气分子传播着太阳的光”时,这与我在看见绿灯罩下面有个光点时说“我看到一盏灯”,几乎处于同样的精神步骤。只不过,在后一种情况下,我所说的话的意思更易懂,其试验证明也更直接。

梅洛-庞蒂先生:这可以用来回答卢帕什科先生提出的问题。不过,我要补充说明的是,对知觉与数学理论的构建应该加以区分:这倒有必要建立一个语言理论以及假定“精确”的知识理论。

我没有声称文化就在于知觉。构成知觉经验之上的第二层经验,是整个文化世界。而知觉经验就像是必不可少的根基。

萨尔齐先生:我想说明,我在这里所说的话有三层用意,因为知觉的首要性有三层意思。而我认为梅洛-庞蒂先生是串意了。

第一层意思,是心理在先。知觉的首要性自然来源于包含着知觉的意识。我认为,在这第一点上,就已经有了一个心理学错误。当一个婴儿饿了的时候,他的饥饿意识是一个缺乏意识。最早,在幼儿心理中,缺乏意识与主客体意识之间没有区分;没有双重性;有缺乏意识但没有主体、客体之分。对这种意义上的知觉首要性,看起来已经可以以此异议表示反对。

第二层意思是:知觉作为直觉、作为与现实接触的根本,对真理有专有权。不过,依我看,尽管现在的科学非常发达,我们也不可能彻底抛弃形而上的直观,也不可抛弃神秘主义直观,也许更不可抛弃心理学直观。

第三层意思:可以说这不是个事实上的问题,而是个法理上的问题,即是说,不论人类智性在历史上获得了怎样的发展,通过现代科学的成功从此以后我们知道:我们所有的假设——梅洛-庞蒂先生想必倾向于此——都应在与知觉经验接触中获得支持。

这里,我自己就会反对这一“首要性”观点。

因为现代科学起到了渐渐将知觉的公设、蕴涵排除的作用，它揭示出其非精确性，并认为应该由其他与知觉毫无关系的公设所代替：比如作用力量子的非连续性，又比如对原子内的现象的最新分析。在这类的知觉中，自康德以来似乎作为知觉的根基的时间与空间消失了，因而知觉也就失去了任何作用。科学家们的世界看起来越来越脱离开知觉的怀抱。

以上是我以为应该表达的三点意见。

梅洛-庞蒂先生：我从未说过，知觉，比如对色彩与形状的视觉，可以就这样使我们把握物体最直接的属性，可以垄断真理。我要说的是，在知觉中，我们可以获得一种对处在所有水平上的物体的接近方式，并且，在谈到他人的知觉时，我只是想指出，在知觉的名义下，它涉及到的是所有还物为物的经验。因而，我一点儿也没有否定最复杂的认识方式的意思，我只是指出它们应该像确定或阐明这一根本经验时那样，以这一经验为参照。我没有像您说的那样，想要彻底抛弃科学。

问题只是要知道科学有哪些范围、什么样的意义。这是彭加勒^①《科学的价值》^②一书中所讨论的问题。看到他为这部书所起的书名,我们不会去想科学是被否定的。在这种特殊的情况下,您还认为自然科学对人做出的解释是全面的吗——我说的是“全面的”——或者您认定还有其他东西?

萨尔齐先生:毫无疑问。这么说,我误解了“知觉的首要地位”的意思。

梅洛-庞蒂先生:如果我们对思想及科学的对象进行思考,归根结底,它们将使我们回到被知觉世界,就像它们最终要应用于实际一样。我并非为此要说,被知觉世界,即由色彩与形状组成的世界,是我们的世界的全部。有理想世界或文化

^① 彭加勒(Henri Poincaré, 1854—1912),法国数学家,法兰西学士院院士。晚年致力于科学哲学的研究。代表作有《科学与假设》、《科学的价值》、《科学与方法》等。

^② 彭加勒,《科学的价值》,弗拉马利翁出版社,1970年。——编注

世界存在：我没有降低它们的特殊性，只是说它们是建立在地面上的。

在我看来，对我所持的反对意见，对那些主张哲学有一个独特的、与科学不同的作用的人们来说是同样适用的。科学家们常对哲学家说：“你们的工作是无用的，你们就科学进行思考却对科学一无所知，这使你们失去信誉。”确实，在承认哲学存在的时候，我们从科学家那里拿走了某些东西，我们剥夺了他对真的垄断。但我并非为此就限定了科学的作用。

至于神秘主义经验，我也没有全盘否定。问题是要知道它究竟证明着什么。它是通往绝对的可能性过渡亦或只是个幻想？我想起了布伦施维克的一门课：《通往绝对的技巧》。他研究了人们用来试图通往绝对的不同方式，在他看来那都是骗人的伎俩。在我思考神秘主义经验是否就意味着它自以为是的東西时，我所提的问题是每个人都该提出来的。但是，如果以公正对待神秘主义经验为名义，必须要提前认可它所宣扬的东西，并且如果向它提出任何问题都是一种冒犯的话，

那么它那里就没有什么真理可言。

如果我让大家以为我是在否定一切,那该是我的表达方式不准确。因为,与此相反,在我看来,一切都是有意义的并且从某种程度上讲是真的,只要我们以事物在我们完全清晰的经验中所出现的样子来认识事物。布雷耶先生刚才问我:“您是否以绝对价值来设定他人?”我要回答的是:“在一个人所能做到的范围内,是这样的。”但是,作为军人,我曾经要求进行炮击或飞机巡逻,而在这个时候,我并没有承认将要承受这打击的对方士兵有绝对价值。在这一情况下,我可以担保对敌人有宽宏大量的情怀,但我不能保证对他不构成任何损害。当我说,在此时此刻我爱着某个人时,我是否可以确信在这份爱中我达到了这个人的实质、一个绝对不会变化的实质?我是否可以保证我对这个人的了解以及使我爱上她的东西,将在她的一生中都得到证实?知觉在先,它走在前面。我当然更愿意看得更远,但我认为没有人可以看得更远。此时此刻,我可以对自己的某些行为担保,但我不能对自己的某些感情担保。这

样,就该相信生活的慷慨,正是生活的慷慨使蒙田在其《随笔集》的最后一卷中写下了这样的话:“我更多的是践诺,而不是许诺和欠诺。”

鲁瓦尔女士:在这些经验中是否有价值的高低之分,怎样的区分?比如神秘主义经验、数学是否处在高处?与知觉的首要性相比,是否有一个价值的等级?其他的形式被放在哪些等级?

梅洛-庞蒂先生:当然,在我看来,是有一个等级的。这不是说,我们认为处在下面的就该被取消。比如,在我看来,如果我们认为知识的目的在于与具体的接合的话,那么,在某些方面,我们就不得不将艺术置于科学之上,因为它能实现一种科学所不能实现的对具体的人的表达。但您此时所谈到的等级涉及到角度问题:从一个角度看,您获得一个等级;从另一个角度看,是另一个等级。我们所进行的是同心式的研究,而不是等级化的研究。

普赖楠女士：刚才的好几个问题已包含了我要提的问题。

首先，就刚刚提到的价值的等级来说，梅洛－庞蒂先生更看重的是天文学家的太阳还是农民的太阳呢？

下面是所涉及到的问题：他是否认为科学理论是与知觉完全相对的，而他对布伦施维克所主张的科学真理的渐进性所表达的意见，是否意味着在日常知觉与科学知觉之间引入了某种连续性？不同的知觉理论之间是否是互相对立的？鲍尔先生适才的意见是否这里可以重新考虑？

第二个问题与第一个问题相联，它依传统的形式发问：我是否经验着这样一种思维方式，它告诉我天文学家的太阳比农民的太阳更高级？

梅洛－庞蒂先生：我完全同意这一看法。有两个原因。让我们回想一下黑格尔的名言：“地球不是世界的物理中心，而是它的形而上中心。”人在世界上的独特性因为他获得对科学领域更确切的知识而更显突出。告诉每个人天文学家的太阳

有严格的必要：不应该让人对科学知识失去信任。哲学意识只有在此之上才有可能获得。只有当我们严格地对自然科学的世界进行构想之后，才可以看到人反而自由地显现出来。另外，科学发展到某种成熟状态后，科学本身也不再自成一体，它将我们重新引到被知觉世界的结构中去并重新征服它。比如，人们注意到了相对论的物理学与现象学家的空间的汇合之处。哲学根本不用怕成熟的科学，而科学也根本不用怕哲学。

普赖楠女士：同样，历史，也是一门具体的学科。

梅洛－庞蒂先生：当然。我并没有将历史与哲学分离出来。在我说人们不能设想现象学家凭空产生的时候，我说的就是这个意思。

普赖楠女士：是否可以说大地测量学也是一门具体的科学呢？

梅洛-庞蒂先生：为什么不呢？人文地理学更是如此。至于科学真理的渐进性质，我想说的是，长期以来并且在有些方面，科学似乎愿意赋予宇宙以静止的形象。它看上去不承认世界有任何发展进程的方向。从这个意义上讲，科学是不完整的、局部的。

普赖楠女士：我认为它现在对此有所弥补！

梅洛-庞蒂先生：我为此感到高兴。

塞萨里先生：我需要梅洛-庞蒂先生做一个简单的说明。他似乎主张在科学与知觉之间有某种连续性。我们可以接受这一观点，它是布伦施维克^①的观点，也可以说是巴什拉^①的观点，因为他认为新的经验可带来理性框架的变化。而梅洛-庞蒂先生却以夸张的方式强调理性框架的变

^① 巴什拉(Gaston Bachelard, 1884—1962), 法国哲学家、文学批评家, 著有《梦想的诗学》等。

动性。不过,这是个程度不同的问题,而令我吃惊的是其他的东西。我不理解现象学关于知觉的研究究竟何以对科学的发展有用。在我看来,在您所描述的作为经验知觉的知觉与科学家借以建构某些理论的知觉之间,有一种中断。我认为在您写在纸上的陈述论证中已可看到一种矛盾的存在。您说:“由心理学家们了无成见地对知觉所进行的研究最终揭示出:被知觉的世界不是科学意义上的物体的总和。”很好,我们完全同意。实际上,生活经验水平上的知觉不像科学那样描述物体。但是,在此情况下,借助于这一纯生活的经验来建立科学经验有什么用呢?后者不是应该像巴什拉所强调指出的那样脱离直接材料吗?只有在人们放弃日常经验水平上的感觉和知觉,将生活事实定义为技术效果如康普顿效应^①时,科学才可以建立起来。

在此条件下,我看不出现象学对科学有什么

^① 康普顿(Arthur Holly Compton, 1892—1962),美国物理学家,1927年诺贝尔物理学奖获得者,1923年发现能量从光子转移到电子所引起的效应,即“康普顿效应”。

用处。

梅洛－庞蒂先生：首先要说的是：我不知道现象学态度是否对其他科学有用，但它确实对心理学有用。

塞萨里先生：我们同意它对心理学有用，但是评定科学本身的理性主义价值，这是另外一回事。您将现象学的经验与布伦施维克的经验比较，他谈的可是很完备的经验，与生活经验毫无关系。

梅洛－庞蒂先生：生活经验只有在人们对人发生兴趣时才会有直接的意义。我从未指望我的工作会使一个只作为物理学家的物理学家发生兴趣。但您所表达的不满也可同样适用于所有哲学著作。

塞萨里先生：我并不是对您表示不满。我认为在涉及到知觉心理学时您的观点非常有意思，但涉及到它与科学思想的关系时，我并不这样认

为,除非再次提及它的心理学价值。

我还想问第二个问题。您在讲演报告的某个地方说:“物质孕含着其形式”,并且在这一点上您大体上追随着完形理论。可是在这一理论中,有关于这一知觉产生的某种解释(同形论)。而您却将您的观点与柏格森在《物质与记忆》^①一书中开篇的观点相提并论。但是,我所没能理解的是,对您来说,实际上是否存在着刺激与知觉的关系问题。因为这是一个与认识有关的问题,而存在论的观点却使您不得不将不可分割的“人—世界”视作应直接付诸知觉的复合体:当我思考知觉与感觉的关系时,我就将世界与我自己分离开了。

鉴于您在今天的报告中认为存在论观点与认识论观点之间没有中断,某些时候也许就会出现刺激与知觉的关系问题,甚至还会以矛盾的方式出现。您究竟怎样解决这一问题呢?对柏格森来说,这里涉及到身体对世界的可能性反应。

^① 柏格森,《物质与记忆》,法国大学出版社,《战车》丛书。——编注

梅洛-庞蒂先生:我相信自己说过,科学家关于知觉的观点——引起知觉的是刺激本身——如所有形式的幼稚实在论一样,是绝对不足以说明问题的。从哲学上讲,我不认为有关知觉的这一形象能最终站得住脚。然而,在我看来,科学继续其对知觉的研究是必要的。其中的原因,正在于:一旦我们试图将科学的思想方式运用到知觉的研究之中,将不可避免地显示出知觉为何不是物理因果关系序列中的一个现象。人们注意到人体的反应“阐释”着刺激,使其具有某种外显形状。我认为,不可能说此外显形状产生于刺激:它源于人的机体以及人的机体在刺激面前的行为方式。

在我看来,哪怕是对心理学与哲学来说,科学尝试使用其传统的分析方法都是弥足珍贵的,即便或恰好这一尝试失败也无妨。

塞萨里先生:这些解释说明大概是令人满意的。剩下的惟一问题是能动的科学理性主义与知觉现象学的关系问题。

梅洛-庞蒂先生:我本人不会认为二者是互相矛盾的关系。

伊波利特先生:我只想对在报告的两部分内容之间我看不出必然的联系。第一部分对知觉的描述并不预设任何本体论,由此得出哲学结论的第二部分则预设着某一本体论,意义的本体论。在第一部分,你揭示出知觉提供一种意义,第二部分你在构成人的统一性的意义上谈到存在。在我看来,这两部分并不一定互相关联。你对知觉的描述并不一定导致你报告第二部分中的哲学结论。你接受这一分解吗?

梅洛-庞蒂先生:当然不。我之所以谈到两个东西,正是因为它们之间有某种关系。

伊波利特先生:对知觉的描述是要导致你在其后所阐述的“意义的存在”(l'être du sens)的哲学结论吗?

梅洛－庞蒂先生：是的。可以肯定的是，我没有说出全部，远远不是全部。例如，我没有说到时间及其根本性作用。

伊波利特先生：这一“意义的存在”与相关的统一性的问题，即作为合目的性的相对与绝对的统一性，这一重新获得的统一性，它使我想到了另一个也许更明确的问题：我不觉得你阐明了思给非思生活带来的悲剧，也就是说，一个永恒规范的投射通过思带来了新的生活形式。非思生活中补充进思会导致一种超越、一种超验，或许是形式上的，或许是虚幻的，但没有它非思生活的问题是提不出来的。

普赖楠女士：这一悲剧是邪恶天才的悲剧。

伊波利特先生：也许是。你同意我说的这种思使我们投入到一种新的超验之中吗？

梅洛－庞蒂先生：肯定还要很多东西可以补

充到我所讲的内容里去。如果按我所讲的来看，人们会以为我的意思是说人只生活在真实世界中，而实际上，人也生活在想像世界中，生活在观念世界中。倒是应该建立想像存在及观念存在的理论。在讨论过程中，我已经说过，将知觉放置在意识中心的时候，我并没有意图将意识封闭成对自然材料的验证。我想说的是，即便在我们通过文化的创造——思是这一文化的成果——来改变我们的生活时，我们也并没有取消我们与时间和空间的联系，我们更加有效地使用它们。反之，我们可以说，在得到完全阐明的人类知觉中，我们可以找出人类生活的所有特征。正如舍勒^①所说，人的知觉关涉到世界，动物的知觉关涉到一个地域。在想像和观念的形成中发挥作用的同一种创造力，在人的第一知觉中已经萌生出来（关于这一点，我当然在阐述中不够全面）。但是，我的观点与理解力哲学的观点的根本区别在于：对我来说，

^① 舍勒(Max Scheler, 1874—1928), 德国哲学家, 社会学家, 现象学家。

人的意识即便能够摆脱事物显示出来,却从不可以孤立地被把握,并且,只有在对非连续的、偶然的并使哲学思考成为可能的表达行为进行了综合概括以后,才可以从文化层面上理解人的意识。

伊波利特先生:我的问题并不仅仅涉及到这一不全面的特征。问题是要知道:人的思是否与其他所有形式的生活相反,并不导致某个特殊的意义问题的提出,而是一般的意义问题的提出;而引入对“所有意义的存在本身”的思考,是否意味着一个新的问题与一个新生活形式的出现。

梅洛-庞蒂先生:我完全同意这一观点。

伊波利特先生:我不认为你所提供的答案总是令人满意的,因为人被引导到提出“所有意义的存在”的问题,“所有意义的绝对存在”的问题。

用其他词句来讲,在人的思这一现象中,有一种全面的思。

梅洛－庞蒂先生：我在论文中借用了兰波^①的一句话，说存在着一个意识中心，由此，“我们不在世界上”。但是，这一绝对的空无只有在经验去填补它时才可证实到，可以说，我们从来只能用边缘的视点瞥见它。它只能在世界的深处才可被感受到。总而言之，你只是想说我没有从事宗教哲学。我认为，思考上帝是人的天性，但这并不意味着上帝存在。

伊波利特先生：你说上帝死了。

梅洛－庞蒂先生：我所说的是，如果像尼采的信徒那样说上帝死了或像基督教徒那样谈论上帝之死，就等于将上帝混同于人，在这个意义上，甚至基督徒们都不得不将永恒与时间联系在一起。

伊波利特先生：在你谈到上帝之死的时候，你触及到了问题的某种本体论，我有权认为你在这

^① 兰波(Arthur Rimbaud, 1854—1891), 法国象征派诗人。

上面态度暧昧。

梅洛－庞蒂先生：人们在试图理解他人时，总是态度暧昧的。真正暧昧的，是人的状况。但今天的讨论过于仓促，今后有时间应该继续探讨。

伊波利特先生：你并没有通过对知觉的描述表明自己的态度，并且你承认这一点！

梅洛－庞蒂先生：我根本就不承认。从某种意义上讲，一切都是知觉，因为没有任何一种观念或思考不具有一个日期、其客观现实能究尽其形式现实并使自己飞翔于时间之外。

博弗雷先生：在伊波利特先生发言之后，我要说的就不那么重要了。我只是想指出，在反对梅洛－庞蒂先生的意见中，依我看很多都是有失公允的。我认为这些意见只是对他所采取的现象学的观点进行指责。说梅洛－庞蒂先生停留在现象学上面没有超越，那是因为不知道对现象学来说，

对经验的超越就属于现象本身。在这一意义上讲,实际上,现象不是经验,而是实际显现出来、我们真正可以经验的东西,它不同于概念的建构。现象学不是坠落到现象主义,而是保持与“物自身”的接触。现象学在排斥“理智主义”对知觉的解释时,并非是为了打开通向非理性的大门,而是将这一大门向咬文嚼字关闭。在我看来,没有比《知觉现象学》更无害的了。如果我要对作者有所指责的话,不是说他“走得太远”,而是说他还不够彻底。他向我们所做的现象学描述实际上还保留着唯心主义的词汇。他的描述是按胡塞尔的描述排列组织的。然而,所有的问题正在于了解:彻底的现象学是否要求像海德格尔从胡塞尔那儿走出一样,摆脱掉主观唯心主义的主体性及其词汇。

帕罗迪先生:讨论就要结束,可我们还没有接触到最根本的问题:明确告诉我们您的知觉理论如何构成。总之,您怎样看待您看上去要回避的传统的知觉论?我愿意您在这次讨论结束之前向我们重述一下您的论著中有所建树的部分。如果

知觉不是向记忆借用材料并依靠直接感觉建立起来的,怎么样解释知觉过程呢?

梅洛-庞蒂先生:自然,知觉有一个发展过程;自然,它不是一下子完成的。我这里要表达的有赖于对我研究该问题的那本书^①的阅读,而这一前提对大家来说是个稍显过分的要求。另外,我认为,既没有可能也没有人会希望我重新开始做一次报告。

帕罗迪先生:您是否可以说一下您对这一问题的最重要贡献吗?您从很清楚的例证出发:我们以为知觉着事物,而实际上我们只是看到它们的部分或近乎看到它们。对您来说,这一过程最根本之处在哪里?

梅洛-庞蒂先生:知觉,是借助身体使我们出现在某物面前,该物在世界的某处有其自身的位置

^① 即《知觉现象学》。

置,而对它的破译旨在将其每一细节再置放到适合它的感知境域之中。但是,这样的表述同样是晦涩不明的,除非我们将其与所概括的具体发展过程结合到一起。

帕罗迪先生:我更愿意说身体对感觉比对知觉更显重要。

梅洛-庞蒂先生:能将两者区分开吗?

帕罗迪先生:考虑到这一题目的广度和难度,结束讨论的时候仍面临着许多未决的问题,这一点儿也不令人奇怪。您的报告并非因问题的存在而不具有很高的价值,它让大家非常感兴趣,并且使我们受益匪浅。

关于知觉的本质的 的研究计划

1933 年

原书空白页

在我看来,在目前所进行的神经学、实验心理学(特别是心理病理学)及哲学的研究中,有必要重新探讨知觉尤其是“我自身”(corps propre)的知觉问题。

持批判主义观点的某种学说将知觉视为一项智性活动,通过它,非外延性材料(“感觉”)产生了联系并得到解释,从而最终构成一个客观世界。被如此看待的知觉犹如一门不完整的科学,是一项间接活动。

然而,在德国,由“格式塔理论”学派所进行的实验研究却反过来表明:知觉不是一项智性活动,不可能从中区分出一个不连贯的物质与一个智性的形式。据此研究,“形式”就存在于感性认识之

中,传统心理学所说的不连贯的“感觉”是一个毫无根据的假设。

另外,神经学的发展也使神经系统的作用得到了明确,其中越来越引起重视的功能看起来是神经冲动的“传导”功能,而不是“思想设计”的功能。这一构想不仅使神经学家得以避免到解剖学的区位中去寻找精神功能的印记,而且将心理学从“平行论”中解放出来,也强调了由神经系统所诱发的并将伴随整个知觉过程的“初生运动”的作用:知觉因而被重新放置到一个“原动的范围”中。批判主义者所构想的由智性活动即记忆与判断所确立的视觉材料与触觉材料或肌肉感觉之间的关联,看起来反倒由神经系统的运转本身给证实了。而正是在这里,心理学家也许该放弃这样的想像,即:通过视觉材料与触觉材料的逐渐应合,“感官的训练”可将非外延性感觉的世界转换成一个庞大的空间。

为此,很有必要特别对有关“我自身的知觉”的近期著述做一番研究。如果说一般看来难以在感性认识中区分出物质与形式的话,那么在涉及

到我自身的知觉时,这样的难度将更大,并且,其外延性好像更明显地与感觉紧密相联。在心理病理学所提出的诸多问题中,截肢者的幻象问题有待重新探讨。

这样的看法以及其他类似的看法,一经对材料的详尽研究证实,便会令人重新去考察有关知觉的传统公设。英美的实在论哲学家就恰恰常常强调说,感性与具象之物不可缩减为智性的关系。知觉的世界亦不可归约为科学的世界。

总之,在目前的哲学研究中,有必要对涉及到知觉问题的实验心理学与神经学方面的研究成果进行一番综合,通过思考,明确这些成果蕴含的确切意义并可能由此改写某些通行的心理学及哲学概念。

原书空白页

知觉的本质

1934年

原书空白页

对知觉重新进行研究的必要性,源自当代哲学与实验科学的新发展:

——当前,特别是在德国,出现了一些新的哲学思考,它们对批判主义的主导思想提出了置疑,而这些思想到目前为止在心理学及知觉哲学领域一直占支配地位;

——生理学在神经系统方面获得突破性成就;

——心理病理学与儿童心理学有了长足进步;

——另外,一个新的知觉心理学(格式塔心理学)在德国发展起来。

过去一年的研究使我对这一课题的探讨更趋坚定,因为,自拉舍利耶^①《普拉特纳的观察》及拉缪的《名课集:有关知觉的课程》——它启发了阿兰^②的知觉论以来,法文发表的著作中,如迪雷(Duret)的两篇论著(《知觉中信仰的实际因素》与《知觉的对象》),都没有提到最近的德文著述。

I. 生理学与知觉病理学

尽管如此,从神经系统生理学与心理病理学出发进行对知觉的研究,看来是不可能的。在我看来,它们二者在确定出“投射”与“联想”的关系的同时,应有助于确定感性认识与理性认识的关系。然而,即便 C·冯·莫纳霍夫(C. von Monakow)的观点(在《神经学与心理病理学的生物学导论》中有所概述)及“时间发生定位”(localisation chronogène)的概

① 拉舍利耶(Jules Lachelier, 1832—1918),法国哲学家。

② 阿兰(Alain, 1868—1951,原名 Emile Auguste Chartier),法国哲学家。

念为实验提供了主导思想,它们还没有导致令人满意的研究成果,让人得以通过大脑生理学去阐明知觉心理学。更意味深长的是,H·皮埃隆^① (《大脑与思维》)的总体考察,尽管在涉及到“投射”时非常精确,对联想现象及其与投射区域的关系却只能提供一些假设性提示。

至于病理学,至少在法国来说,它也不能提供一条“主导线索”。P. 凯尔希(P. Quercy)的论著(《幻觉研究》第Ⅱ卷:《临床研究》)最后还是没有回答对我们来说属于根本性的问题,即:幻觉是无客观对象的视觉还是由信仰衰落产生的一种“态度”。我们从中并不能找到有利于这样一门心理学的推断,该心理学将正常的知觉视为一种原生材料,或者相反将其视为与整个精神活动有关的建构。H·瓦隆^② 的博士论文(《儿童精神及心理发展的阶段与紊乱》,1925年后以《多动的儿童》书名出版)也不能从其他方面提供出一个确定的

① 皮埃隆(Henri Piéron, 1881—1964),法国哲学家、心理学家。

② 瓦隆(Henri Wallon, 1879—1962),法国心理学家、政治家。

方向。作者借助病理学方法重建了从主观到客观的正常发展。但是,外在知觉的生成还是被隐藏了:在“感觉运动阶段”,外在知觉似乎还没出现,而在紧随该阶段的“投射阶段”,它看上去已经建立起来。这是因为,我们只是通过与某些癫痫式心理的类比才了解到这一投射阶段,而癫痫儿童的世界会受到不安定及无条理因素的影响,并且即便投入到专制式活动中,这也还是个世界,或者说一团外在的事物。而我们没有看到这种外在性的产生。

不过,神经生理学和病理学可以在两个方面给我们提供重要的信息。一方面是“定位反射”(réflexes localisateurs,语出皮埃隆),另一方面是实体觉缺乏或更广泛的无辨觉症。但是,即便在创伤的性质特别便于确定病变的情况下,如盖尔布(Gelb)与戈尔德斯坦(Goldstein)所论及的子弹或小弹片引起的创伤(见《大脑病理学的心理学分析》第一卷第一章),引人注意的是:其中所进行的推测总是从可观察到的感觉或精神紊乱过渡到纯粹假设的定位。作为结论,盖尔布与戈尔德斯坦

认为,在尝试任何生理学阐释之前的首要任务,是尽可能精确地对病态行为做出描述。然而,为了分析病人的意识而进行的实验,必然要受到正常知觉心理学的主导思想的启发(在盖尔布与戈尔德斯坦那里,是受到格式塔心理学的启发)。因而,我们不得不又回到正常心理学,哪怕是将其观点诉诸病理现象的严格检验。

II. 知觉哲学

然而,知觉心理学中却充满了哲学预设,这些哲学预设通过表面看来最单纯的概念——感觉、心理形象及作为恒定存在的回忆……——被介绍进来。尽管我们无意探讨有关知觉的最新问题即感性认识中真的意义,对生理学的问题的阐明如果不借助于知觉哲学也不会是全面的。我们过去一年的一部分工作就围绕着这一问题进行。

胡塞尔的现象学对我们说来有双重意义:

1)据胡塞尔定义的严格意义的现象学(超验现象学,或称“建构”现象学)是一门新哲学。它的主

要问题虽然不是认识的问题,但它却促成了一种完全有别于批判主义的认识理论的诞生(E·芬克:《面对当代批评的胡塞尔现象学哲学》,1933年)^①。

2)据说,胡塞尔对心理学不感兴趣。事实上,他一直坚持对“心理主义”的批判,并经常强调“还原”(réduction)的作用。他认为,通过还原,我们从心理学及所有实证科学的自然态度,转到现象学哲学的超验态度。这种态度的不同足以明确界定出在知觉的研究方面现象学分析与心理学分析之间的界线。

但是,胡塞尔除了自己提供了对知觉进行心理学分析的例证之外(《纯粹现象学和现象学哲学观念》II),还特意将现象学和心理学的关系与数学和物理学的关系进行了一番比较(同上,II,第二章),并且期待着从他的哲学中发展出对心理学

^① 见勒维纳斯(Lévinas)著《胡塞尔现象学中的直观理论》,沃兰出版社,1978;G·古尔维茨(Gurvitsch)著“胡塞尔的现象学”(见“德国的现象学哲学:胡塞尔”,载《形而上学与伦理学杂志》,1928年,553—597页,后编入《德国哲学的目前趋势》,沃兰出版社,1949年);黑林(J. Hering)著《现象学与宗教哲学》,阿尔康出版社,1925年及胡塞尔著《笛卡儿的沉思》,沃兰出版社,1935年。——编注

原则的革新(同上, I, 第二章及前述 E·芬克引文)。对记忆与形象的现象学分析,如发表在《哲学与现象学研究年鉴》的文章(如芬克所著:“再现与形象”,载《年鉴》第 XI 期),对心理学并不是没有产生影响。

不过,应该强调指出,这些现象学分析根本不是以取代心理学为目的。这里所说的革新也不是一种入侵。它涉及到在心理学自身的领域对心理学进行改革,并通过一系列分析工作为心理学自己的研究方法注入活力,这些分析旨在界定通常意义含混的心理学基本要素如“再现”与“回忆”等等(林克:“现象学与运动再现的实验”,载《哲学与现象学研究年鉴》,第二卷;林克:《知觉论的根本问题》,慕尼黑,1918)。现象学还专门对“本相”(eidétique)法与“归纳”法(即实验法)做了区分,并且从未就后者的合理性提出质疑。

不要因现象学运动启发了实验科学研究(例见林克:“斜视幻觉与运动视觉的问题”,载《心理学研究》第三卷,499 页)而感到吃惊。人们还可以认为(古尔维茨:“主题现象学与纯我”,载《心理

学研究》，1929年），胡塞尔的分析直接导向了格式塔心理学。再者，人们仍旧从更广泛的意义上将所有“描述”心理学称为现象学。

现象学运动对心理学所产生的重要影响，在法国只有普拉迪纳^①提到过（《感觉哲学》，第一卷，见《导言》）。他指责从休谟到柏格森的哲学家们常常将意识归结为“印象”的总和（即便对康德来说，在人的认识中，至少“物质”是诸如此类的东西）。对这些哲学家中持最彻底立场的人来说，空间性及更广泛的“意义”（signification）从意识中派生并被意识所获得。然而，在普拉迪纳看来，在器官的结构上与混杂着情感的感觉有根本性区别的高级感觉（sens supérieurs），如果不是从一开始就属于“远距离感觉”并向我们指称着某“物”的话，那么这种高级感觉的出现在生物学上就是荒谬绝伦的。这种感觉哲学可以被看作是胡塞尔所主张的“意识的意向性”思想在心理学上的应用。

^① 普拉迪纳（Maurice Pradines, 1874—1958），法国哲学家，心理学家。

现象学以及受其影响的心理学应该引起极大的注意,因为它们能帮助我们修正意识与感觉这样的概念,并以别样的方式去构想意识的“划分”。

Ⅲ. 知觉心理学

过去一年中我们的很大一部分工作都用来钻研“格式塔心理学”。过去的心理学将感觉视为意识的初级材料,认为它与感觉器官的区域刺激完全相符,也就是说一个特定的刺激总是产生同一感觉(Konstanzannahme,见赫尔森“知觉理论研究”,载《心理学杂志》,1932年1月;科勒:《格式塔心理学》,纽约、伦敦,1929年)。要将这些所谓的“材料”与我们实际所知觉的事物图表接合到一起,应该推测出一种由记忆、知识及判断来完成的对感觉的“设计”,即由“形式”来设计“物质”,因而也就从主观的“拼凑”(韦特海墨^①语)过渡到客

^① 韦特海墨(Max Weitheimer,1880—1943),又译韦特墨、惠太海墨,德国心理学家,格式塔心理学运动的领袖。

体的世界。而我们所关心的(格式塔)学派是用一个称作“格式塔”(Gestalt)的心理学因素来指称旧的心理学付诸于解释与判断的东西。“格式塔”是感觉场的自动组织结构,是感觉场使得所谓的“元素”从属于“整体”,而该整体又结合到更广泛的整体中去。这一组织结构不是像一个形式那样存在于异质的物质之上。没有形式就没有物质;只有或多或少稳定、或多或少结构化的组织。但是,上述定义只是抽象地概述了可综合为下述两个主要方向的实验研究:

1. 物 体

我们的日常知觉不是对各种质量的拼合的知觉,而是对不同物体的总和的知觉。在传统心理学看来,使感觉场的一部分被切分出来并与其他部分不同的,是过去经验的记忆,是知识。对格式塔心理学来说,一个物体并不是以其“意义”(meaning)凸现出来,而是因其在我们的知觉中占有着一个特殊的结构:“背景上的图形”(figure sur

un fond)的结构。首先,我们确定出不受主观意志与理性制约的客体条件,它们对于生成“图形”结构是必须的,也是足够的(如确定出最大与最佳距离,以使诸多点**看起来**像一个图形,一个星座——韦特海墨语)。其后,对这个可被定义为某些**可感**特质的结构本身进行分析:如背景颜色的差别阈限比图形颜色的差别阈限要高。据盖尔布与戈尔德斯坦认为,某些精神性盲,过去被解释成无力将合适的记忆“投射”到感觉上,现在看来更像是我们上面所说的结构过程的错乱。

(见科勒:《格式塔心理学》;科勒:“格式塔心理学的一个方面”;科勒:“格式塔心理学的一些任务”;戈特沙尔特:“实验对图形知觉的影响”;桑德尔:《格式塔心理学的实验结论》;盖尔布、戈尔德斯坦:《大脑病理学的心理学分析》。)

这一“背景与图形”结构只是感觉场自动组织的一种特殊情况。一般情况下,应该说原始知觉所关注的与其说是孤立的各项毋宁说是关系,可见的而不是构想出的关系。(科勒:《黑猩猩与雌鸡的视觉研究》,1915年;《黑猩猩与雌鸡的单一

结构功能图析》，1918年。)这些观点与“韦伯定律”^①互为印证：意识的非连续性变异之所以与刺激的连续性变异相符，取决于某些结构原则（整平原则，校正原则），并且最终显现为韦特海墨所创立的普遍“含义律”的一种特殊情况（考夫卡^②：“知觉：格式塔理论导论”，《心理学学报》，第19卷，1922年；桑德尔：《格式塔心理学的实验结果》，1928年）。

2. 空间与运动

对空间的知觉是最受理智主义者非难的地方。在后者看来，一个物体的距离归结为对该物所进行的同时判断，它建立在视网膜形象的表面大小或其间差异等符号的基础上，并决定了我们要接触该物

① 韦伯(Ernst Heinrich Weber, 1795—1878)，德国解剖学家、生物学家。“韦伯定律”也称“韦伯差异阈限定律”，它指的是在每种感觉活动中，刺激与反应之间有一种恒定性关系。

② 考夫卡(Kurt Koffka, 1886—1941)，德裔美国心理学家，与韦特海墨及科勒共创“格式塔”心理学。

体所要迈出的步数。这样一来,空间就不再是视见对象,而成了思维对象。然而,考夫卡(“空间知觉的几个问题”,《1930年的心理学》)对“视象差异”所做的深刻批判让我们认识到:即便“视象差异”是深度知觉的一个条件,它也并不是判断产生之源,而是一个神经过程的起因,而我们仅知道以深度印象形式出现的该过程有意识结果。实际上,对深度的知觉是一个结构现象,类似于我们上面所提到的现象。特别能说明这一现象的是,在透过一个较近的物体看一个物体时,我们可以通过改变周围场的颜色的方式,随意生成或取消深度视觉(见考夫卡:“空间知觉的几个问题”及图多-哈特:“透明研究:形式与颜色”,《心理学研究》,1928年)。在这里,格式塔心理学再次显示出有能力阐释心理学在此前所取得的重要成果,即舒曼(Schumann)及其学派所发现的对某种形质空间的知觉(见舒曼等人发表在《感觉器官的心理学与生理学》学刊上的文章)。即便这些研究工作对拉韦尔^①先生的著作《深度

^① 拉韦尔(Louis Lavelle, 1883—1951),法国哲学家。

的视觉》(斯特拉斯堡,1921年)产生了某种影响,并且布拉迪纳先生也将之收录到参考书目之中,在法国至今还是鲜为人知。R. 德让(R. Déjean)小姐的博士论文《视觉中距离的心理学研究》(巴黎,1926年)虽然也试图探讨距离与视觉的内在联系,却没有提到这一学派的研究工作。

鉴于我们常常是通过显示在视网膜上的东西来判断我们的视见,并且在深度上排列的点要投射到一个单一平面上,就应该假设主体重建深度,对之进行综合判断,但却看不到它。相反,并且出于同一理由,对宽度和高度的直接知觉却看不出有什么困难。不过,我们现在不再有理由将深度看成是派生的与后起的。也许应该将之视为一种比平面的知觉更为简单的知觉方式。盖尔布与戈尔德斯坦(前述引文,第I卷,334—419页,“论平面颜色知觉的消除”)指出,平面颜色的知觉是一个相对脆弱的组织结构,在某些病理情况下很容易发生退化并让位于“厚重”颜色的知觉——越厚重则越不清晰——和表面厚度的知觉(见阿克曼:《心理学研究》,1924年及图多-哈特前述引文)。

另外,从高度和宽度出发对我们的空间知觉的直接研究已经揭示出结构现象的存在。过去的心理学认为,“纵向”“横向”及“斜向”的特征通过对网膜中线及大脑中枢的心理参照可与视觉场上的那些线相比照。对韦特海墨来说(《视见运动的实验研究》,1912年),恰恰相反,我们的感觉场上的某些重要的点(“锚定点”)起着“空间水平”的作用,而场上的线不经过判断与比较立即就有了“向上”“向下”的迹象。通过实验可以确定平衡的打破及水平的变化,并且实验表明,这些情况下所发生的根本不是智力行为,也不是坐标系的变化。

同样是通过一系列有步骤的实验,韦特海墨揭示了在“频闪观测”的运动中存在的“纯运动”,无动体运动。这样,我们的运动知觉就不可能被看作是两个知觉到的点之间不断增大的距离,它也不是物理学家所定义的运动。应强调说明的是,在这一分析及此前的分析中,格式塔心理学家们的注意力是放在论证其原则之所以成立的实验上的,这里不可能一一复述他们所提出的那些原则,并且也没有必要提醒人们在关注原则的时候

会有对“个别情况”的某种忽略。

我们在此处的介绍也无意将格式塔心理学对空间知觉的分析全部展示出来。我们到目前为止尤其留意到格式塔心理学对传统的研究对象所做的全新观察,但是它也开辟了心理学的一些新篇章,比如对我们的知觉所固有的素朴静力学的探讨(科勒:《人猿的智慧》)。

3. 格式塔心理学与儿童心理学

由最新心理学研究尤其是儿童的频闪观测运动研究(梅利与托布勒:“儿童的频闪观测运动”,《心理学档案》,1931—1932年)所证实的儿童的“综合知觉”思想(克拉帕雷德^①,1908年)面临着一些新的观察的挑战,这些观察揭示出儿童恰恰有一种对细部极端敏感的知觉。看起来,“格式塔”这一概念可以使得这两个系列的观察并行不

^① 克拉帕雷德(Edouard Claparède, 1873—1940),瑞士心理学家。

悖。因为在儿童那里(梅利:“儿童的知觉与格式塔心理学”,《心理学档案》第23卷,1931—1932年),一方面有对单一形式整体的综合知觉,另一方面有对孤立存在的并置的细部的分析知觉,这两种知觉并非如我们通常以为的那样互相对立,而是都与成人的结构化知觉相对立,在成人的知觉中,整体是有序的,细部是有组织的。

儿童的知觉已经是有组织的了,但却以它的特有方式组织起来。格式塔心理学在心理生成方面所提出的原则是:心智的发展并非通过一些添补或增加来完成,而是通过重新组织来完成(考夫卡:《心理发展的基础》,1921年)。在涉及到知觉问题时,他所揭示出的不是一个源于印象拼凑的相连物体的世界,而是源自整体连接不良的更有机的整体。这与皮亚杰^①(《儿童对世界的再现》)的某些观点不谋而合,而皮亚杰本人的表述却不能总是精确概括其观点。例如,如果我们说

^① 皮亚杰(Jean Piaget,1896—1980),瑞士心理学家,发生心理学奠基人,发生认识论创始人。

儿童对世界的知觉是“自我中心”的，这一表述只有在说明儿童的世界无视成人世界的最简单的客观性标准时才有效。而实际上，无视成人的客观性并非等于说只生活在自己的世界，而是指儿童实施着一种无限的客观性，因而，就不该让自我中心这样的术语能使人想起自我封闭意识这样一个老掉牙的观念。相反，纪尧姆^①在“空间知觉问题与儿童心理学”（《心理学杂志》，1924年）一文中提到了与空间相适应的行为早熟问题。瓦隆的观点变化也是很说明问题的。他本来依据传统心理学的主张，将客观知觉的产生构想成从内在性到外在性的过渡（“儿童：从形象到现实”，《哲学杂志》），而在他最后一部著作（《儿童性格的起源》）中，瓦隆却不动声色地对这一观点进行了一番限定和修正，因为他看到：儿童到了大约在三四个月（176页）的时候，也就是“内感受及自感受领域与外感受领域之间的脊髓接合开始的同一时间”（176页），他便“转向了一种刺激源，转向一种运

^① 纪尧姆(Paul Guillaume, 1878—?), 法国心理学家。

动动机,并乐于去感受不同的可能性”(180页)。

4. 格式塔心理学与认识论

这种对意识内容的全新构想对感性认识的理论产生了重要影响,这影响现在尚未得到很好的总结。在格式塔心理学内部,这个问题也不是不辩自明的。人们采取的是所有心理学的立场:区分出一个事物的世界与一个内在的意识。意识的组织或结构化由生理的中枢神经现象(韦特海墨所说的“横向现象”)来解释,而这些现象是否存在还是颇有争议的。在格式塔心理学之外,有人(古尔维茨,前述引文)指出:认识论的问题摆到了格式塔学派面前,这与当年康德所面临的情况一样。我们认为,应该朝着解决这一问题的非常不同的方向去努力。

《知觉的本质》中的参考书目

(以文中出现次序为序)

拉舍利耶:《普拉特纳的观察》

LACHELIER, Jules, *L'Observation de Platner, dans Œuvres*, Alcan, Paris, 1933, vol. II, pp. 65—104.

拉缪:《名课集:有关知觉的课程》,《名课集与文选》

LAGNEAU, Jules, *Célèbres leçons, Cours sur la perception*, Nîmes, 1926; nouvelle édition, *Célèbres leçons et fragments*, P. U. F., 1964.

迪雷:《知觉中信仰的实际因素》

DURET, *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception*, Alcan, Paris, 1929.

迪雷:《知觉的对象》

DURET, *L'Objet de la perception*, Alcan, Paris, 1929.

莫纳霍夫、穆尔格:《神经学与病理心理学的生物学导论》

MONAKOW, MOURGUE, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Alcan, Paris, 1928.

皮埃隆:《大脑与思维》

PIERON, H., *Le cerveau et la pensée*, Alcan, Paris, 1923, 2^e éd.

凯尔西:《幻觉研究》第Ⅱ卷:《临床研究》

QUERCY, P., *L'hallucination*, tome II, *La clinique*, Alcan, Paris, 1930.

瓦隆:《儿童的精神与心理发展的阶段及紊乱》

WALLON, H., *Stades et troubles du développement psycho-moteur et mental chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1925.

瓦隆:《多动的儿童》

WALLON, H., *L'Enfant turbulent*, Alcan, Paris, 1925.

盖尔布、戈尔德斯坦:《大脑病理学的心理学分析》

GEIB, GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920.

芬克:《面对当代批评的胡塞尔现象学哲学》

FINE, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, dans *Kantstudien*, 38, 1933, pp. 319—383; traduction française *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*, in *De la phénoménologie*, Éditions de Minuit, 1974.

胡塞尔:《纯粹现象学与现象学哲学的观念》

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913, pp. I—323; traduction française *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, coll.《Tel》.

芬克:“再现与形象”

FINK, E., *Vergegenwärtigung und Bild*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II, 1930, pp. 239—309; traduction française *Re-présentation et image*, in *De la*

phénoménologie, Éditions de Minuit, 1974.

林克：“现象学与运动再现的实验”

LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2, 1916, pp. 1—20.

林克：《知觉论的根本问题》

LINKE, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, München, 1918.

林克：“频闪观测幻觉与运动视觉的问题”

LINKE, *Die stroboskopische Täuschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen*, dans *Psychologische Studien*, Engelmann, Leipzig, 1907, tome 3.

古尔维茨：《主题现象学与纯我：格式塔理论与现象学关系之研究》

GURWITSCH, A., *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, *Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, dans *Psychologische Forschung*, 1929, pp. 279—381.

普拉迪纳:《感觉哲学》

PRADINES, M. , *Philosophie de la sensation* , Les Belles Lettres, Paris, 1928—1932.

赫尔森:“知觉理论研究”

HELSON, *Studies in the theory of perception* , I , *The clearnesscontext theory* , dans *Psychological Review* , 1932 , pp. 44—72.

科勒:《格式塔心理学》

KÖHLER, W. , *Gestaltpsychologie* , New York, London, 1929 ; traduction française *Psychologie de la forme* , Gallimard, coll. «Idées».

科勒:“格式塔心理学的一个方面”

KÖHLER, W. , *An aspect of Gestaltpsychology* , dans *Psychologies of 1925* , ed. C. Murchison, London, 1928 , pp. 163—195.

科勒:“格式塔心理学的一些任务”

KÖHLER, W. , *Some tasks of Gestaltpsychology* , dans *Psychologies of 1930* , ed. C. Murchison, London, 1930 , pp. 143—160.

戈特沙尔特：“实验对图形知觉的影响”

GOTTSCHALDT, K., *Über den Einfluß der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, dans *Psychologische Forschung*, 8, 1927, pp. 261—317.

桑德尔：《格式塔心理学的实验结果》

SANDER, F., *Experimentelle Ergebnisse des Gestaltpsychologie*, Fischer, Jena, 1928.

科勒：《黑猩猩与雌鸡的视觉研究》

KÖHLER, W., *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn*, dans *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1915.

科勒：《黑猩猩与雌鸡的结构功能图示》

KÖHLER, W., *Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn*, dans *Abhandlungen der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1918.

考夫卡：“知觉：格式塔心理学导论”

KOFFKA, K., *Perception : an introduction to Gestalttheory*, dans

The Psychological Bulletin, tome 19, 1922, pp. 531—585.

考夫卡：“空间知觉的几个问题”

KOFFKA, K., *Some problems of Space perception*, dans *Psychologies of 1930*, ed. C. Murchison, London, 1930, pp. 161—187.

图多-哈特：“透明研究：形式与颜色”

TUDOR-HART, B., *Studies in transparency, form and colour*, dans *Psychologische Forschung*, 1928, pp. 255—298.

拉韦尔：《深度的视觉》

LAVELLE, Louis, *La perception visuelle de la profondeur*, Imprimerie alsacienne, Strasbourg, 1921.

德让：《视觉中距离的心理学研究》

DÉJEAN, R., *Étude psychologique de la distance dans la vision*, P. U. F., Paris, 1926.

阿克曼：《颜色阈限与场结构》

ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur*, dans *Psychologische Forschung*, 1924, pp. 44—84.

韦特海墨:《视见运动的实验研究》

WERTHEIMER, M. , *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* , dans *Zeitschrift für Psychologie* , vol. 61, 1912, pp. 161—265 (*Anhang* , pp. 253—265).

科勒:《人猿的智慧》

KÖHLER, W. , *L'Intelligence des singes supérieurs* , trad. par P. Guillaume, Alcan, Paris, 1927; nouvelle édition, P. U. F. C. E. P. L. , 1973.

梅利、托布勒:“儿童的频闪观测运动”

MEILI, TOBLER, *Les mouvements stroboscopiques chez les enfants* , dans *Archives de Psychologie* , tome 23, 1931—1932, pp. 131—156.

梅利:“儿童的知觉与格式塔心理学”

MEILI, *Les perceptions des enfants et la psychologie de la Gestalt* , dans *Archives de Psychologie* , tome 23, 1931—1932, pp. 25—44.

考夫卡:《心理发展的基础》

KOFFKA, K. , *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung* , Os-

terwick am Harz, 1921; paru sous le titre *The Growth of the Mind*, London, Kegan Paul, Trench Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1925.

考夫卡：“完形理论与儿童心理学”

KOFFKA, K., *Théorie de la forme et psychologie de l'enfant*, dans *Journal de Psychologie normale et pathologique*, tome 21, 1924, pp. 102—111.

皮亚杰：《儿童对世界的再现》

PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris, 1926; nouvelle édition, P. U. F., 1972.

纪尧姆：“空间知觉问题与儿童心理学”

GUILLAUME, P., *Le problème de la perception de l'espace et la psychologie de l'enfant*, dans *Journal de Psychologie normale et pathologique*, tome 21, 1924, pp. 112—134.

瓦隆：“儿童：从形象到现实”

WALLON, H., *De l'image au réel chez l'enfant*, dans *Revue de philosophie*(?).

瓦隆：《儿童性格的起源》

WALLON, H. , *Les origines du caractère chez l'enfant* ,
Boivin, Paris, 1934 ; nouvelle édition, P. U. F. , coll. 《Qua-
drige》.