

断桥·艺术哲学文丛

隐喻的身体

梅洛-庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

Yinyu De Shenti

中国美术学院出版社

断桥·艺术哲学文丛

中国美术学院

艺术现象学研究中心编辑

《断桥·艺术哲学文丛》已出书目

《具象表现绘画文选》

许江 焦小健 编

《世界之轴》

孙周兴 编

《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

《隐喻的身体——梅洛-庞蒂身体现象学研究》

张尧均 著

ISBN 7-81083-373-1



9 787810 833738 >

定价：48.00 元

隐喻的身体

梅洛-庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

中国美术学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

隐喻的身体/张尧均编. —杭州:中国美术学院出版社,2006.7

(断桥·艺术哲学文丛/许江,孙周兴主编)

ISBN 7-81083-373-1

I. 隐... II. 张... III. 庞蒂—现象学—研究
IV. B565

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 076802 号

责任编辑:祝平凡

装帧设计:李振鹏

责任出版:葛炜光

责任校对:孙树松

隐喻的身体:梅洛—庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

出版发行:中国美术学院出版社

地 址:(中国·杭州南山路 218 号/邮政编码:310002)

网 址:www.caapress.com

经 销:全国新华书店

印 刷:浙江兴发印务有限公司

开 本:787mm×1092mm 1/16

印 张:14.25

字 数:400 千

2006 年 12 月第 1 版

2006 年 12 月第 1 次印刷

印 数:0001—2000

ISBN 7-81083-373-1/J·356

定价:48.00 元

梅洛—庞蒂著作简称

- 知 《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2001年。*
PhŹnomŹvology de la perception, Gallimard, 1945.
Phenomenology of Perception, trans. Colin Smith, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- 哲 《哲学赞词》，杨大春译，商务印书馆，2000年。
- SB *The Structure of Behavior*, trans. Alden L. Fisher, Beacon Press, 1963.
- PriP *The Primacy of Perception*, trans. James M. Edie, Northwestern University Press, 1964.
- VI *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968.
- S *Signs*, trans. Richard C. McCleary, Northwestern University Press, 1964.
- SNS *Sense and Non-Sense*, trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press, 1964.
- PW *The Prose of the World*, trans. John O' Neill, Northwestern University Press, 1973.
- CAL *Consciousness and the Acquisition of Language*, trans. Hugh J. Silverman, Northwestern University Press, 1973.
- HT *Humanism and terror*, trans. John O' Neill, Beacon Press, 1969.
- AD *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, Northwestern University Press, 1973.
- RC *RŹsumŹs de cours; collge de France 1952 — 1960*, Gallimard, 1968.

* 本文所引《知觉现象学》一书资料，以中译本为主，同时参照了英文本和法文本，所以对译文多有改动。特此说明，不另加注。法文原文页码可参中译本边码。

引言：眼睛与精神

两个天使轻盈地飘翔在城市的上空。这是一个灰白的城市。灰白，是因为天使没有肉眼，也许它们能用精神来感知。但是，精神能感知到色彩吗？

它们悄无声息地穿行于城市的每一个角落，倾听每一个人的梦想和忧虑。它们听到了什么？他们理解吗？

天使，据说是城市的守护神。然而，有无数的战争、苦难、哀泣、死亡，像轻烟般地在它们眼前闪过。这一切，在它们的“心”中留下了什么？它们对此能有何作为？

这是德国著名导演文德斯（Wim Wenders）在他的电影《欲望之翼》（*Wings of Desire*，又译《柏林苍穹下》）（1987）中所带出的问题。里面有一个镜头给我的印象特别深刻：一位哀伤欲绝的青年人无望地坐在屋檐上，天使伸出“手”（*main*）去想要“挽持”（*main-tenir*）他。但“手”从虚空中滑过，而那青年已纵身跳下。天使竟是如此的无力，而这只因为它是一个纯粹的精神，纯粹的灵！

这就是说，天使没有身体，没有“手”（*main*），所以它无法“挽留”（*re-main*）。它无法“保持”（*garder*）某物，也就意味着它没有“观看”（*voir*）和“注视”（*re-garder*）的能力，因为“观看”，也就是一种有距离的“拥有”（*avoir*）。（PriP, 166）只有“看到”了，“拥有”了，我们才能“理解”（*savoir*）。

最终说来，天使既不能“观看”，也不能“拥有”，更无法“理解”。所以，天使的世界才是灰白的、轻逸的和死寂的。反过来，天使也不能被人“理解”，因为它不能被人“看见”，不能被人“拥有”；因为它没有身体。¹ 纯粹的“精神”、纯粹的“灵”意味着死亡：“身体”的死亡。也只有“身体”才有“死亡”，反过来，也只有“身体”才有“生命”。

[1] “观看者不能拥有可见者，除非它被可见者所拥有，除非他属于可见者。”（VI, 134-135）。

而“色彩”和“声音”，只是“身体”和“生命”的表征。²

因此，为了复活精神，精神必须下坠，拥有一个身体和一双眼睛。这就是电影的结尾，其中的一个天使自愿被“贬”下尘，当他坠落在地的那一刹那，他的头碰出了“鲜红”的血，他感受到了“痛”。他复活了。

让我们从这里开始我们的论述。众所周知，近代以来的哲学是一种认识论的哲学。认识，就是从我们的身体出发去达到事物本身。然而，这种从身体出发的认识为什么最后反过来导致了身体本身的遗忘呢？这就是梅洛-庞蒂的问题。

对身体的贬低和压抑早在古希腊就已经出现。毕达哥拉斯就说，身体是灵魂的坟墓。而柏拉图则以他的“洞穴比喻”更明确地指出，通过被束缚在洞穴中的身体所得到的知识只是偏见，只有摆脱身体的束缚，认识并净化灵魂，才能走出“洞穴”（身体），重见真理的光明。所以，哲学家不应“关心他的身体”，而应“尽可能地把注意力从他的身体引开，指向他的灵魂”。³

然而，自古希腊就已开始的身心区分只是到了近代哲学中才真正导致了一种身体的遗忘。希腊哲人尽管贬抑身体，身体却总还存在着。恰恰是因为他们意识到了身体的本性，意识到了身体之晦浊对于灵魂纯净性的干扰，才要求把注意力从身体中转移开去。而在近代哲学中，对身体的遗忘却完全是出于对身体的不同理解，出于对身体之特性的误解，身体不再与意识或灵魂本质相关，而是与物体相关。身体由此不再被看作身体，而被看作了物体，成了物中之一物。这种误解始于笛卡尔，这位近代哲学的创始人或奠基人。

梅洛-庞蒂正是从笛卡尔开始的，尤其是从笛卡尔的视看开始的。因为笛卡尔第一次精心设计了一种灵魂的视看，从而使灵魂摆脱身体得以可能，使一种所谓的“客观性”得以可能。

笛卡尔明确地说：“是灵魂在看，而不是眼睛在看。”（SB，192）为什么这样说呢？笛卡尔认为，这是因为眼睛的看总是被一些幽灵似的幻觉所缠绕。一棵树倒映在水中，这棵树的映像看起来和实在的树同样清晰，它们同样真实地作用于我们的眼睛。但是映像欺骗了我们的眼睛，因为它事实上“产生的是一种没有对象的感知”。（PriP，170）因此，眼睛的视看不可能摆脱这种无对象的幻觉，这种幽灵般的阴影。只有在心灵的澄澈明净的凝视中，我们才能区分开实在事物与它们的反射映像，这就是笛卡尔构造其视觉理论的出发点。

笛卡尔注意到，事物之所以有它的映像，是因为有光线在起作用，或者说，事物的映像就是由反射光线形成的。“在世界上，有事物本身，

[2] “向颜色的回归，有导致事物更接近心脏的功效。”（PriP，181）。

[3] 《柏拉图全集》卷一，第61页（为简便起见，本论文中所引用著作只标作者、书名和页码，有关版本与年份可参文后所附的“引用和参考书目”）。

也有在这种事物之外的作为反射光线的另一种事物，它与前者处在一种规律性的对应中，因此，这两个个体，通过因果性而从外面联系起来。事物和它的映像的相似性，对于它们来说，只是一种外在的名称，这种相似性从属于思想。”（PriP, 170）最终说来，看就是一种关于看的思想。

我们的眼睛也同样只是起到一种反射装置的效果。因为“眼睛不是灵魂，而是一种物质器官”。（知，391注2）眼睛中的映像就像光线在水中形成的映像一样，它与外面的实在事物相似，但仍是一种“没有对象的感知”。笛卡尔进一步说，为了同时看到我的视网膜中的映像和外部的实在事物，我们必须设想在我们的眼睛后面有一个“小人”。正是这个小人在比较我们的视网膜映像与实在事物的关系，并作出解释和判断。在这个意义上，看只是一种思维活动的过程，所以，它属于心灵而不属于眼睛。

这样，当笛卡尔或一个笛卡尔主义者对着镜子看自己的时候，他看到的就只是一个“假人”，一个“外观”，他也完全有理由认为他人也是这样看的。这个“镜中之像”，无论对他自己还是对他人来说，都不是一个“血肉之躯”（chair），而只是由于事物的机械作用所造成的一种效果。如果他在这个镜像中认出了自己，如果他觉得它像他自己，那么，这也是他的“思想”搭成了这种联系，而镜中映像实际上“不是他的任何东西”。（PriP, 170）

经过这样一番努力，笛卡尔最终获得了他的纯粹之看，他躲进了他的思想小屋，隐“身”成了一个在眼睛之后的“小人”。当他偶尔抬起头朝外看时：

可是我从窗口看见了什么呢？无非是一些帽子和大衣，而帽子和大衣遮盖下的可能是一些幽灵或者一些伪装的人，只用弹簧才能移动，不过我判断这是一些真实的人，这样，单凭我的判断能力我就了解了我以为是由我的眼睛看见的东西。⁴

这就是笛卡尔式的目光。这种目光深深地影响了后来的哲学家。在这里，我们只举萨特为例。因为在梅洛-庞蒂的时代里，他可以说是最典型的一个笛卡尔主义者。萨特这样说：

我听到的那个声音是人的嗓音而不是留声机的歌声，这就不仅是臆测的而且是或然的，我看见的行人是一个人而不是装置完善的机器人，这就无限地是或然的。⁵

[4] 笛卡尔《第一哲学沉思录》，第31页。

[5] 《存在与虚无》，第329页，原译有一小错误，兹据英译本改正。

乍看起来，这话是反对笛卡尔式的目光的。但这只是因为萨特一开始就是从在世存在的立场出发的，这使得他无法像笛卡尔那样隐蔽地或超然地去观察别人；或者说，在萨特那里，笛卡尔式的观看遭遇到了反看，观看的人本身也躲避不了被别人观看的命运；这使得观看只能采取一种偷偷“窥视”的方式。⁶但即使这样，观看者依然无法避开他人的目光：

最经常地表露一种注视的东西，就是两个眼球会聚到我身上。但是它也完全可以因树枝的沙声，寂静中的脚步声，百叶窗的微缝，窗帘的轻微晃动而表现出来。在军事突袭时，在灌木丛中匍匐前进的人们要逃避的注视，不是两眼，而是对着天空映现的、在丘陵之上的白色村舍。⁷

他人的目光无处不在！之所以这样，是因为，在萨特看来，观看并不是一种单纯的视觉活动，而是与意识相关的。“眼睛首先不是被当作视觉的感觉器官，而是被当作注视的支撑物。”⁸正是因此，萨特才如此断然地说：“决不是眼睛在注视我们，而是作为主体的他人在注视我们。”⁹从这里我们可以看到，萨特又回到了笛卡尔式的思维中去了。

在对萨特的“存在”与“虚无”进行分析时，梅洛-庞蒂指出，萨特的意识完全类似于笛卡尔的目光，正如笛卡尔坐在屋子里，从窗口凝视街上的可疑形状一样，萨特的意识也是“透过眼睛的瞳孔”从“不可见的隐蔽处的深层”向外凝视暴露在他面前的“全景”（VI，75）：

由于探询存在的人是个乌有，必然导致一切事物都绝对地、有距离地在他之外。在这种原则上的疏远中，人们就不可能思考一种程度性（plus et moins）。那个一劳永逸地被规定为乌有的探询者被安置在无限中，并在一种绝对的等距离中感知一切事物：在这无物（ce qui n'est pas）面前，它们全部是没有程度差异的存在，全都是绝对的坚实和实在。（VI，67）

在梅洛-庞蒂看来，这种“全景式”的凝视只能是一种“疯狂”的视看，因为为了把“世界”变成关于“世界的视看”，看者必须忘掉甚至抛弃他那沉重的肉身，而使自己从世界中脱逸出来；另一方面，当他以这样一种方式俯视世界时，他也不再会遇到他人，因为这样一种目光只能支配事物，当他的目光落在人身上时，这目光就把他变成了一个被绳线操纵着的“木偶”。（VI，75-77）而最后，当世界的一切以一种绝对的明证性全部置于他的目光之下时，也就意味着他已经不再有任何要看的東西，他也就不再有“看”。这也就意味着他不再有任何体验

[6] 参萨特对“窥视”所作的经典分析，《存在与虚无》第336页以下。

[7] 萨特《存在与虚无》，第334页。

[8] 同上，第334页。

[9] 同上，第357页，着重号为原文所有。

(vécu), 不再有他的生命 (vie)。所以, 绝对的明证就是绝对的荒诞。(知, 375) 应该想起我们开头谈到的那部电影, 应该恢复精神与眼睛之间的本然联系, 而这也相应地需要一种新的哲学。

笛卡尔和萨特, 是纠缠在梅洛-庞蒂心中的两个结。在某种程度上我们可以说, 梅洛-庞蒂的终身努力都是为了解开由这两个人所凝成的结。在这两人中, 笛卡尔无疑是更为根本的, 因为正是从他开始, 才出现了一种新的思维方式, 或者说出现了一种哲学的现代性。因此, 梅洛-庞蒂回到笛卡尔, 也就是回到现代性的起点, 回到宇宙的平衡尚未打破, 心灵的世界没有缝隙的源头。从那里出发, 他试图将笛卡尔以来彼此敌对的各部分重新结合起来。¹⁰但另一方面, 萨特则可以说是最后一个“笛卡尔主义者”, 他也是在现实生活中对梅洛-庞蒂最有影响的一个“他人”。因此, 梅洛-庞蒂几乎没有一本著作不引录或提及萨特, 他的哲学的所有基本主题, 如自由、语言、他人、历史、意义等等, 在某种程度上都有意无意地在应答着或纠正着萨特。正是在与笛卡尔与萨特的持续不断的对话中, 梅洛-庞蒂发展起了一种新的哲学, 恢复了一种更为自然的视看, 在这种视看中, 目光与事物、心灵与身体、真实与想象、自我与他人、本质与存在、可见者与不可见者不可分割地交织在一起。

[10] 詹姆斯·施密特《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》，第22页。

目录

引言：眼睛与精神	1
第一章 身体在世	1
一、哲学家与在世	1
1. 现象学的还原	1
2. 哲学家的视点	4
3. 身体性	7
二、行为与知觉	13
1. 行为与结构	14
2. 从行为到知觉	18
3. 知觉场	20
三、身体与世界	25
1. 身体诸官能间的统一	26
2. 心身的统一	31
3. 身体与世界的蕴涵结构	38
4. 身体的两面性	43
第二章 身体——主体；身体诸面	48
一、重建主体性	48
1. “主体性的发现”	48
2. 笛卡尔与蒙田	52
3. 身体—主体	54
二、空间性	58
1. 身体空间与外部空间	62
2. 对空间的生存论解释	66
3. 存在空间性	70
三、时间性	74
1. 时间之三维	74
2. 时间与主体	78
3. 可逆的时间	81
四、性欲与情感	85

1. 性欲是一种意向性	87
2. 性欲与生存	90
3. 情感现象学	93
4. 作为“母体”的肉	96
五、表达和语言	97
1. 言语	98
2. 语言	104
3. 语言之“肉”	110
第三章：介入的身体	113
一、世界散文化的时代	113
1. 超验性的坠落	113
2. 意义的冒险	116
二、艺术	118
1. 绘画与现象学	121
2. 变形与风格	124
3. 存在与可见性	130
三、他人	135
1. 唯我论的幽灵	135
2. 知觉与共有	140
3. 社会中的他人	144
4. 自我与他人的“交叉”	146
四、历史	151
1. 生存主义的历史观	151
2. 历史的终结与暴力的合理性	154
3. 共产党问题与历史的多样性	159
4. 存在历史与主体性	166
第四章：“肉”的存在论	170
1. 从现象学到存在论	171
2. “肉”的概念	175
3. 肉的开裂与构型：以视见为例	177
4. 可逆性：交缠—交叉	186
5. 梅洛—庞蒂的身位的现象学描述	193
结语：隐喻的身体	201
引用和参考书目	205
后记	211

第一章 身体在世

一、哲学家与在世

人是“在世界中的存在”，人与世界的关系先于一切认识，相反，认识倒是人在世界中存在的一种方式。这是海德格尔在《存在与时间》中提出的观点。比梅尔认为，这样一个观点是一种使“海德格尔的同代人目瞪口呆或欢欣鼓舞的‘思想方式的变革’”^[1]。但在梅洛-庞蒂看来，“整部《存在与时间》来自于胡塞尔的一个提示，归根结底，它只是对‘nat-yrlichen Weltbegriff’（自然的世界概念）和‘Lebenwelt’（生活世界）的一种解释。”（知，1-2）这话不免有些偏颇，却也让人产生疑惑。因为海德格尔的在世存在思想虽然受到胡塞尔的“生活世界”观念的影响，却是朝着与胡塞尔全然不同的方向发展的。梅洛-庞蒂为什么要把海德格尔的思想往胡塞尔那里靠拢呢？在《知觉现象学》的“前言”中，梅洛-庞蒂进一步指出：“现象学的还原是一种生存论哲学的还原：海德格尔的‘In-der-Welt-Sein’（在一世界之中一存在）只出现在现象学还原的基础上。”（知，10）

“在世界之中存在”也是梅洛-庞蒂思想的出发点。人们一般都认为，梅洛-庞蒂是直接从海德格尔那里接受了这个思想。但是，上面所引的梅氏的话却未免让我们心生疑窦：梅洛-庞蒂真的是直接照用了海德格尔的思想吗？梅洛-庞蒂被誉为胡塞尔思想的最好解释者，我们是否也有理由来重新考察一下梅氏的“在世界之中存在”与胡塞尔的“生活世界”观念的关联呢？

1. 现象学的还原

海德格尔的在世存在必须要以胡塞尔的现象学还原为基础。当梅洛

[1] 比梅尔《海德格尔》，第43页。

一庞蒂这样强调时，隐含着他对海德格尔的一种批判，即海氏的在世存在缺乏一种现象学还原的基础。这其实也是胡塞尔的看法。在胡塞尔为《观念》所写的“后记”中，有这样一段话：“由于人们不理解‘现象学还原’原则上的新颖性，从而不理解从世界性主体（人）向‘先验主体’的提升；人们仍然滞留于一种或者是经验主义的或者是先验的人类学中，而按照我的学说，后者尚未获得专门哲学的基础。”²按施皮格伯格的说法，这段话主要是针对海德格尔而言的。³因此，这里的问题就是：海德格尔所揭示的在世存在是否真的没有经历过现象学的还原？

海德格尔自己显然不会这样认为。海氏在讲现象学的方法时，同样强调还原。在1927年夏季的马堡讲座《现象学的基本问题》中，他就专门提到了“还原”这种方法。“对我们来说，现象学的还原意味着把现象学的目光从对某种存在者（a being）的理解——不管这种理解有何特征——引回到对这种存在者之存在的把握上去。”⁴也就是说，对海德格尔来说，还原意味着对存在者之存在或存在之意义的领会。因此，他是在完全不同的层面上来谈论还原的。对他来说，还原不再仅仅是一种认识方法，而更主要地是一种生存态度的转变。所以，海德格尔说，他从胡塞尔现象学那里借用来的只是这个概念的“字面意思”，而不是它的“实质内容”⁵。在《存在与时间》中，海德格尔进一步展开了这种还原的过程。对存在之意义的领会与一种特殊的存在者、即此在相关联。但是，在日常存在中，此在首先和通常倒是沉陷于周围世界的，它总是消散于诸现成的事物中，把自己交付给无个性的常人的统治。它总是遗忘着自己的存在，也就是说，存在的意义对此在来说，首先和通常是遮蔽不明的。只有在某种出乎寻常的例外状态，比如说在面临死亡的时刻，存在才与人照面，此在才悚然意识到自己的在世。海德格尔把这样一种在特殊情景下的返身而在称为“向死存在”。

由此可以看出，“向死存在”对海德格尔来说，实际上相当于一种现象学的还原。在自然态度中，此在原本是以遗却自身的方式非本真地沉沦于世的，但经历了向死存在的转折后，此在领会到了存在之意义，转而以一种本真的态度担当起自身之在，并面向将来之可能性而展开自由筹划。因此，对此在来说，向死存在意味着一种生存态度或生存方式的转变，我们不妨可称之为一种“生存论的还原”。经由此种还原，在世的整体结构才本真地向此在显露出来。在这个意义上，我们同样可以说，海德格尔的“在世”也是基于还原才出现的。只是这种还原已经不同于胡塞尔的现象学还原了。胡塞尔的现象学还原指的是从自然态度向先验态度的提升，经过这种提升，“我在理论上不再被当成是人自我，不再是在把我当成存在者的世界内的实在客体，而是只被设定为对此世

[2] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第448页。

[3] 施皮格伯格《现象学运动》，第485—486页。

[4] Heidegger: *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 21.

[5] *ibid.*, p. 21.

界的主体”，另一方面，世界本身也失去了它的客观实在性，“以致它的存在确定性本身也属于‘现象’”。⁶ 由于对还原的不同理解，海德格尔直接导向了对此在在世的生存论描述，而胡塞尔依然停留于认识如何可能的认识论领域。

那么，梅洛-庞蒂又是如何理解“现象学的还原”的呢？梅洛-庞蒂继承了胡塞尔的基本观点，即还原是一种认识态度的转变。但在某些方面他作了重要的改动，首先是对“先验意识”的理解。先验意识不再是一个孤独沉思的自我，一个无偏向的旁观者，一个仅“寓于内在的人”；相反，“没有内在的人，人在世界上存在，只有在世界中他才能认识自己。当我根据常识的独断论或科学的独断论重返自我时，我找到的不是内在真理的源头，而是一个投身于世界的主体”。（知，6）因此，意识本身就在世界中存在。心理学的反思如果贯彻到底，它就会超越自身，最终使“现象场成了先验场”，所以，“先验的态度已经包含在心理学家的描述中”。（知，90）其次，世界作为先验意识的相关项，它对意识来说并不是绝对透明的，相反，它始终是暧昧的，半隐半藏的。再次，由于意识也存在于世界中，意识之统一性和意识间联系之一致性就奠基於世界之基础，而不再仅仅以纯粹意识自身为根基。当然，这里的世界也不是客观自在的世界，而是现象世界或知觉世界。这是最原初的世界。现象学的还原就意味着对这一原初世界的重新发现或加以反思。在自然态度中，我们与世界之间存在着一种原始的同谋关系，世界因此对我们来说是不言而喻的，以致我们可能看不到或遗忘了这个世界。为了重新发现世界，为了明白我们是在世界中的存在，我们需要有一种在世界面前的“惊奇”，需要有意识对于世界的一种“后退”，“需要断绝我们与世界的亲密”，以便“松开我们与世界联系在一起的意识之线”，“使意向之线显现出来”。（知，9）这就是还原。看起来，梅洛-庞蒂对于还原的理解比起胡塞尔来说要简单得多，它差不多就等于“反思”的概念。但就其结果来说，却又要比胡塞尔复杂得多，因为梅洛-庞蒂从其还原中得出的一个明确的结论竟是：“还原的最大教训是完全还原的不可能性。”（知，10）

不过，就还原是在世的前提这一点来说，海德格尔与胡塞尔、梅洛-庞蒂是一致的，但是对“在世”的具体理解上，三人又各有区别。对海德格尔来说，还原导向的是一种本真的此在在世；而对胡塞尔来说，还原使一种对世界的认识获得了有根据的保证：世界的根据在于意识，本质真理（现象学的真理）先于事实真理（实证科学的真理）。⁷ 梅洛-庞蒂的情况最为特殊。虽然他更接近胡塞尔，认为还原把我们的认识目光从直向地指向对象的世界反转回来，转而考察这种“目光”、这种

[6] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第453页。

[7] 根据梅洛-庞蒂的理解，这主要指的是早期的胡塞尔，晚年的胡塞尔其实已有所改变，他对于还原、本质、先验意识和世界的思考也已经朝着上面所揭示的那种变化方向发展。比如说，在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（以下简称《危机》）中，他这样说，“事实上在心理学与超越论哲学之间，存在着一种不可分割的内在联系。……一定有一条通过具体阐明的心理学而达到超越论哲学的道路”。他还说，“在心理学的内在分析中”也能重新找到“我‘具有’世界的那种超越论的成就”。（第248页）关于本质与事实的新关系，在《形式的与先验的逻辑》中，胡塞尔说，“任何本质的洞见都包含‘某种程度的素朴性’——即就是说，无意识。”（PriP, 94）

“看”本身的结构。但他不赞成把世界本身的合理性奠基于这种“看”。他认为，奠基应该是相互的，在意识与世界之间无法确定哪个更先，哪个更本源。本质不是目的，而是“一种手段”，需要重新返回到世界的“所有活生生的关系”中。这也是梅洛-庞蒂说“完全还原的不可能性”的原因。这一点同样不同于海德格尔。因为海德格尔和胡塞尔一样认为完全的还原是可能的。对他来说，还原（向死存在）最终所导向的就是一种本真的生存态度，而本真态度与非本真态度的区分是截然分明的。梅洛-庞蒂对此提出了疑问：在本真的态度与非本真的态度之间真的存在着本质的区分吗？显然并非如此。本真态度固然置身于对存在之意义的切身领会之中，但非本真态度同样也预先领会着存在的意义，因为没有这种预先领会（即使它是一种变样了的或含混不清的领会），就不会导致从非本真态度向本真态度的转变。既然两者都同样领会着存在的意义，那么两者之间最多只是一种程度上的差别，而不可能有本质的差别。再者，什么样的存在领会才是最本己的呢？海德格尔认为是面向死亡的存在领会，即向死存在。然而，经由向死存在的领会而获得的本真态度能一劳永逸地保持下去吗？对存在的领会来自作为死亡的将来，而我们的实存则基于现在和过去，两者之间会没有冲突吗？梅洛-庞蒂认为，海德格尔在这里“采用了一种武断的规范”，即他假定了“一种无条件的哲学直观”。(PriP, 94)

2. 哲学家的视点

这种“无条件的哲学直观”显然是对哲学家本人来说的。在这里，我们进一步被引向了另一个问题，即实施还原的主体是谁？对梅洛-庞蒂（当然还有胡塞尔）来说，现象学还原只是一种特殊的认识目光的转变，它始终是哲学家们有意采取的一种立场和态度。但对海德格尔来说，作为还原的“向死存在”是一种存在方式的改变，而此在一开始就处在世界中，因此执行这种生存论还原的自然也是此在。由此而来的问题是：哲学家与此在和存在的关系如何？进而言之，哲学家与世界的关系又如何？初看起来，答案似乎很明显。海德格尔致力于描述人类在世存在的境况，哲学家自然也是实际地在世的；而梅洛-庞蒂（和胡塞尔），由于他（们）依然采取一种认识论式的态度，显然是与世界保持着距离的。

但事实并非如此。海德格尔一方面把还原归属于此在的一种生存属性或能力，由此似乎抹消了在哲学家与普通人之间的距离。但另一方面，哲学家又是这样一种特殊的此在，他能对一般此在的存在意义和存在领会加以描绘并作出判断，这又意味着哲学家超出一般此在。海德格

尔显然也是这样认为的。比如在《存在与时间》中他把哲学与人类学、心理学和生物学进行了严格的划界，认为此在的生存论分析唯有哲学家才能担当，而且“此在的生存论分析工作所处的地位先于任何心理学、人类学，更不消说生物学了”。⁸ 这里的哲学家严格而言就是海德格尔本人。因为他明确地宣称，其他的哲学家，不管是狄尔泰、柏格森之类的生命哲学家，还是胡塞尔、舍勒等现象学家，均“不曾进入此在的存在问题这一维度”。⁹ 换言之，这意味着，只有作为哲学家的海德格尔本人才完全处于存在之无蔽的立场之中。正因此，他已经不再与被抛入世的一般此在、芸芸众生一道在世了；正因此，此在在世的整个过程才能像一幅图画似地摊在海德格尔的面前，他才能对之作出细致入微的描绘，其精彩处堪与小说的“浮世绘”相媲美。

但是，当海德格尔在作这样的描绘时，他本人其实已经从他所描绘中的世界中消失了。他已经真正成了一个超越世界、凌空蹈虚、俯视苍生的局外旁观者，一个把世界作为一个由我掌握其全部构成规律的客体展现在我面前的先验主体。而在胡塞尔看来，这恰恰是一种自然主义的态度。在《观念》后记中，他说：“先验主体共同体因此是这样一种东西，在其中实在世界是作为客观的，作为对‘人人’都存在的东西被构成的。实在世界具有这种意义，不论我们是否对其有明确的知识。但是，在现象学还原之前，我们怎么知道具有了这种知识，正是这种还原首先把作为普遍绝对存在的先验主体带入了经验的目光之内？”¹⁰ 后一句的责问，显然是针对海德格尔的。在胡塞尔看来，此在在世的这种图景，只有在认识者执行了还原后，才能向他显现出来。而作为哲学家的海德格尔本人缺乏这种严格的还原，因此，他对此在在世全部描述，就仍然带有独断论的自然主义的嫌疑。梅洛-庞蒂也有类似的询问：“如果我真的置身于世界和处在世界中，我能意识到我置身于世界和处在世界中吗？”（知，65）这本来是针对康德式的批判哲学和中期胡塞尔的先验唯心论哲学中的反思意识而言的。但在这里，我们把它用于对海德格尔的批判同样合适。梅洛-庞蒂的意思很明确：哲学家，如果他是真的处于世界之中的话，他就不可能对在世有明晰的意识。即使是进行了现象学还原的哲学家，也依然是在他的具体处境中，通过一定的视点和视角而看世界的，还原只不过是把这种视点或视角本身带入到对世界的“看”之中。因此，象海德格尔这样对此在在世作普全式描绘的生存论分析隐含的只能是一个置身于世界之外的全知全能的哲学家—上帝的视点。对此，梅洛-庞蒂评论道，海德格尔“毫无困难地”假定了“一种无条件的哲学直观”，他“没有认识到对哲学思维的绝对能力的任何限制就规定了哲学家的态度”。（PriP，94）他还举了一个例证：“在《存

[8] 海德格尔《存在与时间》，第53页。

[9] 同上，第55页。

[10] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第469页。

在与时间》的开始，他说哲学的任务就是通过我们对之具有的原初经验，独立于科学地去探索世界的自然概念。他补充道：为了确定这一自然世界的结构，求助于任何的人类学或心理学研究都是根本不必要的。这些原则假定了一种自然世界的哲学认识，人们从来就不能通过归纳法从事实找到这样的原则，它能使我们去规整心理学和人类学的事实。为了做到这一点，精神自身必须首先拥有该原则。”（PriP, 94）也就是说，已经处于存在之无蔽状态中的哲学家在他冷静的旁观中，不但区分了本真与非本真的态度，而且还区分了哲学与其他实证科学，存在论层次（ontological）与存在者层次（ontic），并强调前者对后者的绝对优先地位。¹¹梅洛-庞蒂认为，这样一种观念是“武断的”。

梅洛-庞蒂还把海德格尔与胡塞尔作了比较。在他看来，胡塞尔在他的早期甚至中期，也是持一种沉思而无偏向的局外旁观者的态度。在这种态度中，认识者把自己显现成一个“中立的”、纯粹“认知者”的我，“这个我掌握所有摊开在他眼前的事物，并把它们客观化以获得一种智性的拥有”。（S, 162）由此，进行本质直观的哲学家就能超越于各种实际处境，预先把握本质。这与海德格尔的态度基本上是一致的。但梅洛-庞蒂认为，胡塞尔后期重新认识到了本质与实存的相互包含关系，从而使经验探讨服从于本质科学的早期尝试开始为一种“从事实到观念，又从观念到事实的往返运动”所取代。（S, 99）与此相应，哲学返回到了历史中。“哲学式地思考，成为一个哲学家，不再是从生存跳到本质，不再是为了拥有理念而脱离实际性。哲学式地思考，成为一个哲学家，就是在与过去的关系中（比如说）通过在过去与我们之间的内在关系去理解这种过去。理解由此就成为一种在历史中的共存，它不仅扩展到我们的同时代人，而且也扩展到柏拉图，扩展到在我们后面的一切，和在我们前面和远距离的一切。”（PriP, 89）这就是说，哲学家不离开他的世界，而是置身于他的处境中。这就是晚年胡塞尔特别强调“生活世界”的原因。“胡塞尔象所有的哲学家那样开始，即他试图达到一种彻底的反思，他试图反思他之所是的那种思维能力，这种彻底的反思最终在它自身之下发现了作为它的可能性条件的非反思，没有这种非反思，它将无任何意义。”（PriP, 92）由此，梅洛-庞蒂说：“把哲学规定为对我们的世界肯定的一种悬搁的胡塞尔，比致力于研究在世界中存在的海德格尔更明晰地认识到哲学家在世界中的实际存在。”（PriP, 94）

[11] 列奥·斯特劳斯对海德格尔提出了类似的批评：他认为海德格尔是完全站在存在之去蔽的立场上审视人类，而这种立场又是通过完全抛弃常识意见而达成的，但事实上，“存在的终极真理只有通过其在常识意见之中的暗示才可通达。”参《施特劳斯与古典政治哲学》，第494，498等页。

我们可以这样来总结以上的论述：在海德格尔那里，此在在世的生存论态度背后隐含的是哲学家非在世的认识论态度；相反，在严格执行现象学还原的认识论态度下面，显露的却是从事还原的哲学家的实际处

境；也就是说，当进行认识的认识者把自身的处境也带入认识中时，认识论同时也就成了生存论。在这一点上，梅洛-庞蒂更多地是继承了胡塞尔而非海德格尔的思想。因为海德格尔忽略了哲学家本人与世界之间的依存关系，而梅洛-庞蒂则和胡塞尔一样明确地强调了哲学家自身的立场：反思要以非反思为基础。“彻底的反思是本身依赖于非反思生活的意识，而非反思生活是其初始的、一贯的和最终的处境。”（知，10）这种非反思的生活基础说到底乃是我们共同生活于其上的这个世界。就此而言，尽管梅洛-庞蒂和海德格尔一样谈论在世存在，但与其说他是直接接受了海德格尔的思想，不如说是从胡塞尔的思想，尤其是他的晚期思想出发的。因此，正如海德格尔说，他的还原与胡塞尔的还原之间只有字面上的联系，而无实质内容的联系一样，梅洛-庞蒂也只是从字面上借用了海德格尔的在世存在，而在实际内容中，却已与海德格尔迥异其趣了。而两者最大的差异，或许就体现在“身体性”这一维度上。

3. 身体性

梅洛-庞蒂的哲学常被人称为“含混的哲学”，而这种含混性的根本缘由就在于“身体性”。最早对梅氏之含混哲学予以肯定的法国研究者瓦朗斯（Alphonse de Waelhens）在“一种含混的哲学”（这篇文章后来被梅洛-庞蒂收入《行为的结构》一书作序言）一文的开头说：“各种当代学说乐于反复提到人是由在世存在来定义的——如果定义的观念适用于人的话。但这一论题显然要求我们超出自为和自在的选择来设想人的生存本身。如果人是事物，或者纯粹意识，那么，他在不再是在世的。因为此一事物总是与其他事物共同存在，既然它没有视域，它也就不会超越它们。相反，纯粹意识不过是一种目光，它不带隐义，没有障碍或者毫无含混地展示它面前的一切，因而，这一概念拒绝那种于我们而言构成为实在的新型经验的抵抗或介入的观念本身。”（SB，xvi-ii）

海德格尔的失“手”

我们在上面提到，海德格尔的此在需要一种在世界之外的意识才能显现。这就是说，海德格尔同样陷入了自在与自为的二者择一。正如瓦朗斯说：“那些最坚决地把生存等同于在世的作者，最经常地忽视了或者回避了向我们描述人的意识之所是的这一混合物。”（SB，xviii）这一自在与自为的混合物就是身体。瓦朗斯虽然说海德格尔“始终处在一个复杂的层次上”，但在这里他显然是把海德格尔也包括在内的。因为在世存在这一难题只有在身体所支撑的“知觉和感性阶段”才能“获得其

决定性的处理” (SB, xviii), “然而, 在《存在与时间》中, 我们找不出三十行探讨知觉问题的文字, 找不出十行探讨身体问题的文字”。(SB, xix)

香港学者刘国英先生则更具体地指出, 在《存在与时间》中, 海德格尔几乎已经遭遇到了肉身问题, 但最终却仍与之失之交臂。¹² 这种遭遇主要体现在 das Zuhandene (上手之物) 和 das vorhanden sein (在手之物或现成存在之物) 这两个词上。世内的所有其他存在者, 对此在来说, 都“或则呈现为‘上手的存在者’ (das Zuhandene), 或则呈现为‘在手边的存在者’ (das vorhanden)”。从字面上就可以看出, 它们“直接指涉到此在的手。因此, ‘手’中介了世间里的存在者与此在之间的存在论关系”。刘国英先生在此询问道: “如此明显地突出手的位置与作用, 岂不已设定了此在是有手的, 因而此在也有一肉身, 亦即此在是一肉身存在?” 然而, 这看似唾“手”可得的结论, 海德格尔却错“手”而过了。这是偶然的吗? 刘国英先生对之没有作具体的说明, 而且对海氏为何“没有正面处理肉身问题”也没有提供一个令人满意的答案。但是, 基于我们上面的论述和瓦朗斯的提示, 我们可以明白, 之所以海德格尔对此在的描述主要“停留于纯粹形式的层面”, 最根本的原因在于, 作为描述者的哲学家本人并没有把“自身”置入在世的处境中。只有从这一身体出发, 他才能占据一具体而有限的视点, 他才会注意到我们活生生的身体和知觉与世界之间的纠缠不清的感性联系。而海德格尔依然是从一种无处境的纯粹意识或存在本身出发, 俯视此在被抛的这个世界的。由此他就忽略了这一身体对在我们在世存在的源初重要性。所以, 在《存在与时间》中即使间接涉及到对“手”的肯定, 海德格尔也只是把它看作世内存在者借以“分环勾连”的指引和线索, 而根本就没有对“手”之为“手”的肉感性作任何的描述。其实海德格尔也并非不知道肉身, 只是当他以一种纯粹的目光看世界时, 肉身也“只是被视为一空间性的物体”, 而不具有一“独特的存在论地位”。因此, 可以说, 海德格尔对身体性的忽略, 是必然的结果, 而并非偶然的错失。

胡塞尔的“身影”

如果说海德格尔忽视了身体, 那么, 胡塞尔又如何呢? 众所周知, 胡塞尔的现象学是一种意识哲学, 甚至是一种最彻底的“普遍唯心主义”和“唯我论”(如胡塞尔自己所承认的)。它的彻底性就在于, 在严格执行了先验还原之后, 不但周围世界中一切实在的人和物, 而且连同我自己实在的身体和心灵, 也被加以悬置, 失去其有效性。在这样一种哲学中, 梅洛-庞蒂能找到他的身体性哲学的源泉吗?

[12] 刘国英“肉身、空间性与基础存在论: 海德格尔《存在与时间》中肉身主体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。

答案是肯定的。在一篇专门阐发胡塞尔《观念 2》一书的思想的文章中，梅洛-庞蒂写道：“哲学家背负着他的身影，这身影不仅仅是将要来临的光线的实际缺乏。”（S，178）而这篇文章的题目赫然就是《哲学家及其身影》。¹³

当胡塞尔在《观念 1》中说，反思就是对一有距离的非反思维度的揭示时，梅洛-庞蒂认为，身体或肉身就是这样一种属于非反思的内容之一。（S，161）而在胡塞尔一生持续不断地向开端、向自身的回归过程中，“身体性”也正是他最大的发现之一。全面探讨胡塞尔的身体性思想不是这里的主旨，下面，我们仅限于胡塞尔思想中与梅洛-庞蒂的身体哲学关系密切的内容加以讨论，主要是关于“感知”或“知觉”的思想。

胡塞尔在对意识行为所作的考古学式发掘中，最后开掘到的是起着奠基性作用的直观行为。整个直观行为又可分为感知和想象两部分，或称当下行为与当下化行为。而想象又奠基于感知。因此，感知可以说是具有最终奠基性的意识行为。¹⁴“在感性感知和其他意向体验之间存在着一种单向的‘奠基关系’：其他的意向体验没有感知是不可能的，而反过来则是可能的”；与此同时，物质自然则成了感知体验“根本性的对象区域”。由此，“感知作为对现存之物的确定，与在感知中被给予的对象一同构成了世界经验的构造中的基础层次”。¹⁵德国哲学家黑尔德认为，这整个理论在后来受到了海德格尔和舍勒的坚决反驳。前者在《存在与时间》中对日常人类实践进行了阐述，认为人们在实践中直接加以使用的上手之物才是第一性的被给予性；而后者则通过对同情关系与爱之关系的分析表明，人与物之间的情感关系先于认知关系。¹⁶当黑尔德这样认为时，他似乎是把这种感知行为当作发生在意识领域中的一种纯粹认知活动，所以才会认为实践活动和情感关系要先于感知活动。但这种看法是值得商榷的。梅洛-庞蒂就提出了相反的观点：“知觉不是关于世界的科学，甚至不是一种行为，不是有意识采取的立场，知觉是一切行为得以展开的基础，是行为的前提。”（知，5）这里的“行为”（acte）既可以指一切认知性的意识活动，也可以指与物打交道的实践性活动，在梅洛-庞蒂看来，所有这一切都要在知觉的基础上才得以展开。

那么，是不是胡塞尔的“感知”不同于梅洛-庞蒂的“知觉”呢？也不尽然。据倪梁康先生解释，“感知”的德文词“Wahrnehmen”，它原来的意思是“认之为真”，确实带有对存在或真理有意设定的特征。但是，为了使感知概念能够免除这种色彩，胡塞尔常常使用拉丁文的“Perzeption”来代替。¹⁷而法文和英文的“知觉”（Perception）一词完

[13] 这篇文章完成于1960年，其时梅洛-庞蒂的思想已由早期的生存论转入了后期的存在论，对人与世界之关系的论述也与他早期思想有所不同。但是在这里我们暂时不作区分，因为这里所涉及的主要是胡塞尔本人的身体与世界观念与梅氏思想之间的关联。这种关联在任何时候都是存在的。梅洛-庞蒂本人前后期思想的变化可参看后面章节的相关内容，尤其是第四章。梅洛-庞蒂在发表这篇文章后的第二年就去世了。因此，从这篇文章我们可以看出，梅洛-庞蒂确实一生都在追随着胡塞尔的思想行进，尽管在许多地方他其实已远远地超出或偏离了胡塞尔的路径。

[14] 参倪梁康《现象学及其效应》，第54—56页。

[15] 黑尔德、胡塞尔《生活世界的现象学》，第8页。

[16] 黑尔德、胡塞尔《生活世界的现象学》，第8页。

[17] 倪梁康《现象学及其效应》，第60页注1。

全就是采用了这个拉丁词。因此，胡塞尔所采用的“感知”概念和梅洛—庞蒂的“知觉”概念在其基本意义上完全是一致的。不过，胡塞尔把“感知”定义为一种“原本意识”^[18]，并且把它归属于纯粹意识的行为领域，在这一点上，似乎仍脱不了认识论色彩。这大概也是黑尔德认为它遭到海德格尔和舍勒反对的原因。但要注意的是，胡塞尔对感知还有另一个定义：“感知是一种存在意识，是关于存在着的对象的认识，并且是关于现在存在着……这里存在着的对象的认识。”^[19]在这个意义上的感知同时是一种“感知信仰”或“存在信仰”，它已经摆脱了有意设定的纯意识的认识论意味，而带有了前认识、前主题层次上的生存论意味。对这种“知觉信仰”的分析后来成了梅洛—庞蒂的基本主题。而感知或知觉所具有的这双层涵义表明，知觉和行为其实是分不开的，只有在抽象反思中，知觉和行为才是两回事情，认识的态度和实践的态度才成为截然不同的两种态度。而在实际的生存现象中，这两者是统一在一起的。这也是梅洛—庞蒂进一步加以阐发的主题之一。

一旦胡塞尔把感知看作“存在信仰”，“感知”的含义也就超出了纯粹认知性的意识领域，也就不可避免地把身体性因素引入其中了。在1925/26年所作的一个关于“感知分析”的讲座中，胡塞尔就明确地提到了身体在感知中所起到的作用：“现象学的进程与身体所做的运动可以说是手拉手进行的。……（在感知行为中，）身体始终作为感知器官在共同发挥着作用，并且它自身又是由各个相互协调的感知器官所组成的一个完整的系统。身体自身的特征在于它是感知的身体。我们把它纯粹看作是一个运动的、并且是在感知行为中主观运动着的身体。”^[20]因此，感知并不是一种纯粹的意识行为，而是一种身体活动，知觉和动觉（Kinasthesen，又译作“动感”）是相互伴随的。人是通过自己的身体性活动，如转动双眼，摆动脑袋，来回走动等等，获得最起码的知觉现象的。“假如我生下来只听见一种声音，我就听不到任何声音；假如我生下来就不能转身，只看见那棵树，我也就看不到那是一棵树。”^[21]此外，胡塞尔还指出，感知活动不是一种单向的活动：并非我们的身体被动地遭受周围物体的刺激，从而在身上留下感觉印象；也不是我们的意识完全主动地出击，给对象施以人为的“修饰”。相反，在感知活动中，我们和被感知物之间处于一种双向互动的关系中。一方面，我可以自由地对我的感知行为作出规划：我可以选择目光的方向和路线，我可以中止自己进一步去感知，等等。另一方面，从某一角度显示给我们的被感知物也会影响我们的情绪，它有时“诱惑着”我们，“向我们呼唤”；有时又干扰我们，强迫我们接受它，使我们产生某种反面情绪。^[22]因此，在感知者和对象之间可能存在着磨擦、争执，可能产生感知“失实”。

[18] 黑尔德、胡塞尔《生活世界的现象学》，第47页。

[19] 胡塞尔《想象、图像意识、回忆》，转引自倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，第494页。

[20] 黑尔德、胡塞尔《生活世界的现象学》，第57—58页，括号内的话由引者所加。

[21] 胡塞尔《经验与判断》，“中译者前言”，第7页。

[22] 参《经验与判断》，第96—97页。

但无论如何，这里始终存在着一种相互敞开、相互交流的存在性活动。最后，在感知的“充实”中，我认出了对象，而显现之物也“作为超越的感觉对象构造出自身，并且是作为这样一个对象被构造出来，这个对象比我们正在感知到的东西要更多，这个对象可以从我的感知中完全消失，但却能持续地维持下去。”²³用梅洛-庞蒂的语言来说，双方开始相互“占有”，我理解了对象，而对象则借助我的身体宣告了自己的存在。我们可以看到，梅洛-庞蒂对于知觉的论述，也正是从胡塞尔的这些与身体性有关的基本言述出发的。知觉可以说是意识和身体最含混莫分、纠缠不清的交织面，它是胡塞尔意识考古学的终点，却也是梅洛-庞蒂建构其身体和知觉理论的起点。

一旦涉及到身体问题，也就不可避免地要面对身心关系和身体与世界的关系问题。事实上，“动觉”概念的引入就已经使感知摆脱了它附属于意识而具有的静态认知的特性，而使传统上的身体与意识这两个相互对立的要素统一起来了。在《观念3》中，胡塞尔明确地说：“心灵的实在性奠基于物质性的身体，而不是后者奠基于心灵。更一般地说，在整个客观世界里，我们称之为自然（Nature）的物质世界是一自身闭合的、特殊的、并不需要其他实在性支撑的世界。相反，精神性实体以及一真实的精神世界的存在，则维系于一个第一意义下的自然、一个物质性自然的存在上，而且这种联系并非在出于偶然的原因，而是出于原则性的理由。”（S，164）类似的话也出现在《欧洲人的危机与哲学》（该文附于《危机》后面）这篇文章中：“人的精神毕竟是建立在人的身体之上的；每一个别的——人的心灵生活都是以身体为基础的，因此每一种共同体也都是以作为该共同体成员的个别人的身体为基础的。”²⁴梅洛-庞蒂认为，这些话否定了那些认为胡塞尔宣称“自然具有相对性，而精神则具有非相对性、且取消自然的自足性”的人的观点。因此，现象学“既不是一种唯物论，也不是一种精神哲学，它自身的任务是要揭示前理论的层次”。（S，164—165）

而“世界”或“生活世界”这一观念，作为一种最富有意义的前理论层次，也就成了胡塞尔思想的一个重心。我们都知道，胡塞尔区分了自然态度与现象学态度。自然态度包含着一个一般的“世界设定”（Weltthesis），在胡塞尔看来，这一设定仍然是素朴的，无根基的，所以他要求对之加以悬置，使其失去作用，并由此转变成一种现象学的态度。²⁵但在梅洛-庞蒂看来，自然态度的世界设定是一种“最初信仰”或“最初信念”，它比任何设定，任何观点都更古老。它提供给我们的不是一种关于世界的表象，而就是世界本身。它就是一种“对世界的敞开”。现象学的反思并不能逾越这一敞开，除非它利用来自在这一敞开

[23] 黑尔德、胡塞尔《生活世界的现象学》，第59页。

[24] 胡塞尔《危机》，第370页。

[25] 关于自然态度的世界设定及其悬置，参《纯粹现象学通论》，第30节。

本身的能力。最终说来，“是自然态度本身逾越自身而进入现象学——但也因此它并没有逾越自身”。(S, 163—164)^[26]在这个意义上，我们也可以理解梅洛-庞蒂为什么说“完全的还原是不可能的”了。不过，梅洛-庞蒂还是较多地利用了胡塞尔关于世界的肯定性论述。如在《危机》中，胡塞尔这样说：“世界存在着，总是预先就存在着，一种观点（不论是经验的观点还是其他的观点）的任何修正，是以已经存在着的世界为前提的，也就是说，是以在当时毋庸置疑地存在着的有效东西的地平线……为前提的，这个事实的不言而喻性先于一切科学思想和一切哲学的提问。”^[27]在一篇题为《哥白尼学说对于流俗世界观阐释的变革：原始奠基的大地是不动的》的文章中，胡塞尔进一步把这个世界与地球联系起来。他认为，现象学的最终目的是要揭示或返回到我们所有认识活动的基底，而这一最终的基底或渊源则是我们居于其上的“地球”（Earth，或可译为“大地”，这里我们是根据上下文而把它直译为“地球”）。我们即使将来可能迁移到其他星球上去，但这也只意味着我们“将我们的故土扩大了”，而并不能摆脱或消除大地，其他任何我们新踏其上的土地只是成为了地球的一个行省。因此，地球是独一无二的，它“是我们的时间和空间的母体：任何由时间构成的观念，都预设了我们作为肉质存在共呈在一个单一世界中的原型—历史（proto—history）。对可能世界的任何联想都反涉到我们的视点（Welt—anschauung，世界观）。任何可能性都是我们的实在性的变体，都是实在性的有效可能性（Möglichkeit an Wirklichkeit）”。(S, 180) 在梅洛-庞蒂看来，胡塞尔把“世界”概念和“地球”概念作为人类生存的原始基础，正是对“在世存在”这一思想的最基本的写照。从根本上来说，我们无法脱离身体，也无法脱离世界，正是这个共同的世界，最终保证了我们人际间的联系和价值上的统一性。

从以上的论述可以看出，梅洛-庞蒂在构造他的身体现象学时，充分利用了胡塞尔的思想资源。但是，在利用的同时，我们也可以看到，他在许多地方其实已经偏离了胡塞尔的思想。比如说在有关身体与世界的问题上，对胡塞尔来说，无论是我的实在的身体还是实在的世界，都是应该在现象学的还原中加以悬置的，最后出现的只是一个现象的身体和现象的世界，它受到先验意识的保证，因而具有绝对的可靠性和必然性。梅洛-庞蒂同样要求回到现象的身体和现象的世界，但这其实就是要回到知觉，而知觉又是和身体相附相随的——又一种完全还原的不可能性！因此，对他来说，现象的身体和现象的世界最终仍是偶然的，不过这一点倒又与海德格尔一致起来了。（参本章第三节）

[26] 芬克也对胡塞尔从自然态度到现象学态度的彻底过渡是否可能提出了怀疑，他的观点与梅洛-庞蒂比较相近。可参看“对胡塞尔现象学还原的反思”一文，见倪梁康主编《面对事实本身》。

[27] 胡塞尔《危机》，第135页。

“考古学”的下降

在《哲学家及其身影》这篇文章中，梅洛-庞蒂还提到，胡塞尔现象学的意向分析可以引向两个相反的方向：一个是向上的方向，引向位格和精神的世界；另一个是向下的方向，返回更原始的、更本源地呈现的自然。(S, 178) 胡塞尔本人走的就是前一条路，但更有代表性的是舍勒，他把人最终引向了超越的、趋向上帝的动态生存中。海德格尔可归入第二条路，但是这种下降的路向不是很明显。梅洛-庞蒂则是明确地选择了这条下降的路，他首先把胡塞尔的先验意识拉回到活生生的身体中，又把身体放入具体的世界中。而在后期，他更进一步把这一“身体-世界”系统置放到作为“荒蛮的自然”、作为“野性的存在”的“世界的肉”的基础上。胡塞尔曾自称他的哲学为“意识考古学”，但是这种考古学进展到“感知”这一层面就结束了。梅洛-庞蒂接过了胡塞尔的考古学工作（连同他的思想工具），而其深挖考古发掘的层面已经远远超出胡塞尔的视野了。

对此，梅洛-庞蒂也并非没有意识，他如此询问自己：

“这一在我们的各种论题和理论之前的底层结构，隐秘中的隐秘，如何能够反过来建立在绝对意识的行为之上？这种向我们的“考古学”领域的下降，是否会无损于我们的分析工具？难道它没有导致我们关于意向行为、意向相关项、意向性等概念，在我们的存在论中发生变化吗？经过了这样一番下降之后，我们是否仍有理由在一种（意识）行为分析中寻找我们的生命和世界的最终支柱？我们知道胡塞尔从未对这些问题作过明晰的说明，只有片言只语遗留下来作为问题的线索——它指示出那些仍有待去思的未思之项。”(S, 165)

因此，梅洛-庞蒂自己其实也知道他已经与胡塞尔拉开了距离。他由追随胡塞尔而开始，但很快，他就走上了自己的道路。这条路会通向何方呢？且让我们追寻他的踪迹，循他而去……

二、行为与知觉

通过把海德格尔的“在世存在”向胡塞尔的“现象学还原”靠拢，梅洛-庞蒂最终建立起的是—种身体性在世界的思想。这里的“身体性”(corporeality/Leiblich)是个非常含混的概念，它不单单指支撑着我们行动的可见和可触的躯体(Körper)，也包括我们的意识和心灵，甚至包括我们的身体置身其上的环境。因此，“身体性”是一个整体的概念，它对立—于任何身体/心灵、身体/物体、身体/世界、内在/外在、自为/自在、经验/先验等等二元论的概念，而是把所有这些对立的二元全部

综合起来了。这种综合的特性尤其体现在身体的两种最基本的活动：即“行为”（Comportement/behavior）和“知觉”（Perception）中，而这两者可以说分别是梅洛-庞蒂最早的两本著作《行为的结构》和《知觉现象学》的主题，尽管事实上它们又常常是不可分割地交织在一起的。下面我们就以这两本书为主探讨这两种最基本的身体性活动，从而揭示出身体性在世的基本特征。

在《行为的结构》一开头，梅洛-庞蒂就说：“我的目的在于理解意识与有机的、心理的、甚至社会的自然的关系。”（SB，3）这也可以说是梅氏整个哲学的目标：即对意识与自然，或者说观念与物质、主观与客观、内在与外在等传统的二元关系进行重新探讨。长期以来，经验论和唯理论这两种对立的观点占据着西方思想的主流。尽管它们对于这二元关系的解释各不相同，但其共同点是，它们都把这种关系看作是客观上既成的两项之间的外在的因果关系。而在梅洛-庞蒂看来，所有这些理论都遗忘了我们置身于其中的现象世界。为了探讨两者间的关系，需要超越意识与自然，主观与客观之间的二元对立，从一种既非意识也非自然，或者说既是意识又是自然的第三层面入手。这就是“身体性”层面。而在《行为的结构》和《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂又分别是两个不同的角度进入身体性的。这就是“行为”和“知觉”。

1. 行为与结构

梅洛-庞蒂之所以选择“行为”作为他的出发点，是因为“行为”这个概念“相对于心理的和生理的各种古典区分来说是中性的，因此可以给予我们重新界定这些区分的契机。”（SB，4）但是，但书中其实又没有对“行为”这一概念作过严格的界定。它既指严格意义上的人类行为（behaviors），也指动物机体对于环境所作出的各种反应（responses），有时也在隐喻的意义上指物理世界中的各种作用（actions）和反作用（reactions）²⁸。这也许可以理解梅洛-庞蒂为什么在书中第三章专门提到了物理秩序。在某种程度上，我们也可以说，各种具体科学只是针对不同层次的行为作出研究而已。如物理学研究的就是隐喻意义上的“行为”：物理世界内部的平衡与失衡；生理学研究的是处在外部环境中的机体组织及其各部分的功能活动；心理学研究的则是机体内部意识活动。近代以来，由于物理学在认识世界方面取得了巨大的成功，它的方法也就相应地被运用到了生理学和心理学的研究之中。近代生理学的产生“始于把它的对象放在世界中，把它的对象当作空间的一部分，这样，行为就被反射、刺激的加工和成形，被一种神经功能的纵向理论所掩盖起来了，这种理论在原则上把反应的一个成分和环境的每一个成分

[28] 在《行为的结构》“导论”的一个注释中说：“我们可以说一个人或一个动物有某种行为，说一种迷幻药，一个电子，一块石头或一片云有某种行为则不过是一种隐喻。”（SB，225，注3）

对应起来”。(知, 28) 心理学更多地受到了批判思维的影响, 但它同样没有摆脱实在论和因果思维。它只是把“心理”看作是实在世界的一个特殊区域, 看作与外部的物理世界相对的第二层次的实在。而行为则被看作是一种认识, “它是被思考之物, 而非自在之物”(SB, 127)。换言之, 行为只是“一个观念”, 或者最多是某种意向的达成。

这样, 梅洛-庞蒂一开始面对的就是这样两种对立的派别: 一派是经验主义的生理学、心理学和行为主义等具体科学对行为所作的分析, 它主要把行为看作自然界的实在事件, 并对之采取一种在“刺激与反应”之间一一对应的原子主义解释; 一派是从反思角度出发的批判哲学, 它把行为看作“各种关系”的构成物, 由此也忽略了对行为之独特性的关注。与此相应, 传统上还把行为区分为低级行为(如反射活动)和高级行为(如学习这样一种活动)。前者被看作是机体的一种纯粹被动反应, 就像一种物理事件一样, 它受先行条件的促发和制约, 并因此在客观的空间和时间中展开, 属于自在秩序。如在反射理论看来, 反射行为的产生只是由于“某一确定的物理或化学动因作用于某一局部确定的感受器, 后者又通过某一确定的通道引起了某一确定的反应”。(SB, 9) 与此相反, 后者则被视为机体的自决活动, 它不再取决于物质意义上的刺激, 而是机体主动地领会情景的意义, 而行为只是对这种意义的阐释或展开, 因此, 这种行为不再属于自在秩序, 而是属于自为秩序。这样, 当一只蜘蛛朝落在网上正在挣扎的一只苍蝇跑过去时, 蜘蛛的这种反应活动就被解释为它已经预先认出了这是一只苍蝇。而事实上, 蜘蛛对之作出反应的并不是这只苍蝇, 而是某种一般的振动, 如果我们把一个音叉放入蜘蛛网的中央也能引起同样的反应。

在梅洛-庞蒂看来, 无论是把行为归之于自在秩序还是自为秩序, 都是对行为采取一种实在论的设定, 都把行为看作是某种现成的、“透明的”秩序: “前者对于物理学思维而言并且作为外部秩序(各种事件在这一秩序中外在地相互制约)是透明的; 后者对于反思思维而言并且作为内在秩序(一切东西的发生在这一秩序中总是取决于一种意向)是透明的。”(SB, 125) 相反, 梅洛-庞蒂则把行为看作一种“形式”。这是一个从格式塔心理学那里借用来的概念, 它的意义基本上与梅洛-庞蒂经常使用的其他两个概念“结构”(structure)或“格式塔”(Gestalt)相同。说行为是一种形式或结构, 这就是说, 行为本身就是对环境的一种敞开, 在行为出现的地方, 环境不再是由各种并置部分组成的自在存在, 而成了一个富有意义的情景场。行为是机体和环境之间的一种辩证法, 它把这两者共同纳入一个互动的结构化过程(structuration)中。这样, 即使在最基本的反射行为中, 机体和环境也已经构成了一个

整体。当我们的眼睛追随一只逃跑的动物时，在刺激和反应的交替中要说出“哪一个先开始”是不可能的。虽然我们可以说，如果没有刺激（“逃跑的动物”）的出现，我们的眼睛就不会去注意它，在这个意义上可以说行为是环境的某种结果；但反过来，如果我们不首先置身于环境，把我们的感官向刺激敞开，如果我们的机体不首先根据其感受器的本性，根据其神经中枢的阈限，根据其组织的运动来选择物理世界中的刺激，则刺激同样不可能对我们产生作用。在这个意义上，我们也可以说，“行为是全部刺激的首要原因”。（SB，13）因此，刺激和反应是一种辩证的、“循环因果性”的关系，两者通过参与共同的行为结构中而被内在地连接起来。

行为是一种结构，而传统的有关“低级”与“高级”的划分并不能有效地说明行为的特质。由此，梅洛-庞蒂提出了他自己的划分法。依据行为的结构是淹没于周围环境的具体内容中还是作为独立的主题显现于环境之上，梅洛-庞蒂更为细致地区分出三种形式的行为，即混沌形式、可变动的形式和象征形式。在这里，混沌形式的行为属于传统区分中的低级行为，而可变动形式的行为与象征行为则相当于传统区分中的高级行为。但需要注意的是，这三类行为并不对应于三类动物，“不存在某种其行为从来没有超出过混沌层次，或从来没有降低到象征层次之下的动物种类”。（SB，103）对人类来说，可能同时具有这三个层次的行为。

这三种形式的行为也可以说揭示了三种“对待世界的、‘在世界中存在’或‘去生存’的方式。”（SB，125—126）混沌形式的行为类似于本能性的反应活动，它最接近于简单的刺激—反应模式的行为类型。在这个层次上，机体与环境完全粘连在一起，“行为完全被束缚于其自然条件的范围之内。”（SB，105）因此，学习是不可能的。在可变动形式的行为中，机体已经具有相对的独立性，行为的结构也已经作为一个主题呈现出来，机体一旦把握这种结构，就能够把它运用到类似的情景中去。这也使得学习成为可能。比如说，当儿童成功地区分并正确地命名了红色和绿色这两种颜色后，他就掌握了一种“比较和区分全部颜色的一般能力”，在此基础上他也就能够区分所有其他的颜色。最后是象征形式的行为，这是人类独具的一种行为。人类不但能适应环境，应对环境的变化，而且能在此基础上创造一个人类世界，一个语言和文化的世界。关在笼子里面的黑猩猩能借助于某根树枝来获取外面的水果。但在这种情况下，这根树枝对它来说就不再是树枝，而成了一根木棒，一种工具；但对人来说，“那根成了木棒的树枝理所当然地还是一根成了木棒的树枝，是具有两种不同功能的、从多种视角‘为他’所见的同一

‘事物’”。(SB, 175, 着重号为原文所有)换言之,人具有从多种角度观看同一物体的能力,而动物则没有。不但如此,人还能把自己的身体也看作是一个对象或目标(object),也就是说,他具有一种反身能力,这是我们的意识和思维得以形成的前提。在同一个实验中,当我们把水果放在一个框子里,框子的开口背对着黑猩猩,黑猩猩只有先把水果朝远离自己的方向推,以便使它从框子的开口滚出来,才能取到它。但笼子里的黑猩猩却做不到这一步。反之,如果让它走出笼子,则它就能轻易地绕过框子的障碍而取到水果。梅洛-庞蒂认为,这里其实涉及到了两种不同层次的行为:一种是通过移动自己的身体绕过障碍物而获取目标物(水果),这仍然只是一种可变动形式的行为,它说明动物还局限于实际经验的空间结构;相反,身体不动,而能借助木棒使目标物绕过障碍,最后来到自己的身体旁边,这才是一种象征形式的行为,它涉及到的是在潜在空间中的操作。它要求机体能在想象中把自己身体所在的位置与目标物的位置互换,从而像移动身躯那样移动目标物;也就是说,它要求动物能通过它的身体姿势来构想当它处于这一位置时应该做出的动作的情形。但这已经大大超出了动物的能力。只有人类的身体才能既处于实际的空间中,也栖息于潜在的想象空间中。它可以随时随地、随心所欲地在这两种不同的空间中穿越。它有一种“象征化的能力”,一种“把自己引导到与可能、与间接相关,而不是与某一限定的环境相关的能力”。(SB, 176)这正是人的身体不同于动物的机体的原因所在。²⁹动物的行为总是粘附于当前的实际情景,表现出某种短促而笨拙的生存方式,只有在人的行为中,才体现出自由和超越的精神。

在区分了这三类行为的基础上,梅洛-庞蒂进一步提出了三层秩序。首先是物理秩序,它指的是物体在给定的条件下实现的平衡;然后是生命秩序,它包括混沌形式和可变动的形式这两种行为范畴。它是指机体通过自身的努力,挣脱外部环境的压力,并对外产生作用,以便为自己建构一个合适的环境。而人类行为由于其具有象征化的能力,又从生命秩序中独立出来,构成了一个独特的人类秩序。这三种秩序形成了一个由低到高的等级序列,但又相互依赖,构成一个整体。每一较低秩序对更高秩序的关系都是部分对整体的关系。如果没有高级秩序,也就无所谓低级秩序。但高级秩序又奠基于低级秩序,并且不能脱离低级秩序,高级秩序一旦建立,就把低级秩序包含在内,并赋予它们一种新的意义。

这样,在人类秩序中就同时整合了物理秩序和生命秩序。人类的行为也只有在物理秩序(“物理场”,我们置身于其中的自然环境)和生命秩序(“生理场”,我们的生理身体及其先天的生理机制)的基础上才能

[29] 卡西尔曾区分了机体的“反应”(reaction)行为与人的“应对”(response)行为,前者是一种信号活动,后者才是一种符号活动。他由此把人定义为“符号的动物”。(参卡西尔《人论》第二、三章)梅洛-庞蒂的观点与之相近,可变动形式的行为其实就是一种信号行为(SB, 106),而象征形式的行为则是一种符号行为(SB, 120)。只是在梅洛-庞蒂的分析中还多了一种更为原始的行为:混沌形式的行为。

展开，并创造出新的场所和意义（“精神场”，包括我们的整个文化世界）。没有纯粹的人类行为，任何一类行为作为结构都是一种观念与一种存在的结合。“我们甚至无法确定，在行为中是什么东西依赖于单独被考虑的每一种内在或外在条件，因为这些条件的变化在这里是通过一种整体的、不可分割的效应而体现出来的。”（SB，131）即使像胡塞尔所谓的那种先验意识活动，也只有在一个肉身性的基础上才有可能。意识本身其实只是在我们的身体中形成的一种特殊的“结构”。借此，梅洛-庞蒂其实是否定了意识或精神的独立性。不存在一种超越世界的孤立的精神。“精神并不是一种新的存在类型，而只是一种新的统一形式，它不能取决于它自身。”（SB，181）意识仍然是在世界中的存在，或者按黑格尔的说法，它只是“存在的敞口”。但是，意识一旦出现，它就改变了行为的层次和意义。只有相对于意识而言，我们才能说行为是一种结构，才能说行为在物理世界和在一个机体中的诞生。事实上，“我们称之为自然的东西已经是一种自然意识，我们称之为生命的东西已经是一种生命意识，我们称之为心理的东西仍然是意识面前的一种对象”。（SB，184）因此，在这里出现了一种“视角的颠倒”。尽管意识只有在下层秩序的基础上，在历史的发展中逐步地形成，但是，当意识一旦获得，意识由之而来的历史本身反过来成了“意识所给出的一个场景”。（SB，206）

2. 从行为到知觉

这样，我们就从行为进展到了意识，也从《行为的结构》过渡到了《知觉现象学》。为了解行为，梅洛-庞蒂从格式塔心理学那里引进了“形式”这一概念。形式不是一种实在存在，而“是一种知觉对象”，“一个被知觉的整体”。（SB，143）这一点使梅洛-庞蒂与格式塔心理学相区别开来，因为后者仍没有摆脱“心理学的实在论公设”（SB，132），它仍然把有意义的“形式”看作是像事物那样实存于某个自在的自然中。形式也不是一种由康德或胡塞尔式的先验意识构成的观念。因为这种先验意识是一个完全拥有自身，并且能把世界象某种景观那样毫无晦涩地展示在面前的“我思”，在这个意义上的形式只是意识把内在于自身中的某种东西投放在外部对象上而已。而在梅洛-庞蒂看来，“形式”既不是一种事物（自在），也不是一个观念（自为），而是“一种观念与一种存在的难以觉察的结合，是质料借以在我们面前开始拥有一个意义的偶然安排，是处于诞生状态中的可知性”。（SB，206）因此，“它对于理智来说是不透明的”（SB，127），它只能属于一种具有同样的模糊性和不透明性的意识。这就是知觉。所以，通过行为，梅洛

一庞蒂最终返回的是一种知觉意识。

从行为到知觉，按日本学者鷺田清一的说法，这一转变“可以有各种不同的解读方法”。^[30]就我们的理解而言，这种转变完全是出于理论深化的必然。正如阿尔封斯·德·瓦朗斯在对《行为的结构》所作的“序言”所说，《行为的结构》则主要致力于考察“科学的经验层次”，并由此证明这一经验本身是“无法从科学自发地采纳的各种本体论解释得到理解的”，科学经验只有返回到知觉经验中去，并作为对知觉经验的一种负有责任的说明才具有其意义。（SB，xxv—xxvi.）在这个意义上，鷺田清一把《行为的结构》看作《知觉现象学》的“前奏”，并把它称之为一种“潜在的现象学”。^[31]

但其实，我们可以更为恰当地把这种转变看作是一种现象学还原的操作过程。梅洛-庞蒂自己就是这样理解的。在《行为的结构》中，梅洛-庞蒂这样说：“对认知行为的分析导向这样一种关于构造的或原生的思维的观念，它内在地充作某些对象的特有结构的基础。为了既突出某些对象与主体的亲密关系，又突出使这些对象与各种显现区分开来的那些牢固结构在它们中的呈现，我们把这些对象称之为‘现象’（phenomena），而哲学在把自己限定于这一主题的范围之内，就变成成为一种现象学，也就是对作为世界之中心（milieu）的意识的清点。”（SB，199）这里明确地表明了各种具体科学的行为研究需要现象学的奠基和指导。不过，这里的“意识”概念意义尚不明晰，就字面上来看，它作为一种“构造的或原生的思维”，似乎与胡塞尔的先验意识没什么区别。但是，在另一个地方，梅洛-庞蒂明确地告诉我们，他所谓的意识是知觉意识，而非胡塞尔的先验意识。因为知觉意识才是最原初的意识，所以我们“要像返回一种原初经验——实在世界正是在这种原初经验的特殊性中被构成——那样返回知觉”。（SB，220）梅洛-庞蒂对这句话的注释则说：“我们在这里是按胡塞尔晚期哲学给予的意义来界定‘现象学还原’的。”（SB，249，注56）可见，返回知觉正是梅洛-庞蒂所理解的现象学还原。因为各种实证科学对行为的研究都不加反思地采取了一种实在论的态度。而梅洛-庞蒂则认为，行为所具有的“形式”特性只有在知觉的现象世界中才能呈现，只有进一步对行为得以在其中呈现的这一基础层加以描述，行为的结构才不失于客观主义的谬误。知觉经验是最原初的经验，是一切科学和认识的基础：“全部科学都被置于一个完全而实在的世界中，却没有意识到，就这一世界而言，知觉经验才是其构成要素。”（SB，219）其实在《行为的结构》一开始就已经提出了视知觉问题，从第三章起就正式转入了知觉问题，而到第四章，则已开始了对“知觉经验”（主要是身心关系）的描述和分析，这一部分就

[30] 鷺田清一《梅洛-庞蒂：可逆性》，第43页。

[31] 同上，第49页。

可以说是《知觉现象学》的预告了。

因此，从行为到知觉，从《行为的结构》到《知觉现象学》，看似转移了主题，但其实两者是内在贯联的。无论是描述人的行为还是他对于事物的知觉，都是“致力于同样的目标”。(SB, xxv.) 这就是努力去“寻求恢复这个知觉世界”。(PriP, 3) 区别只是这两本书走向“知觉世界”的途径上。《知觉现象学》可以说一开始就直接进入了对这一知觉世界的描述(当然，即使这种描述也是在对种种科学经验的不断批判中展开的)，而《行为的结构》则经历了一番迂回曲折的过程才进入到知觉世界中。然而，它们最终的主旨仍是一致的。

3. 知觉场

尽管在《行为的结构》中，梅洛-庞蒂已反复提到了知觉和知觉经验，而在《知觉现象学》中，对此的描述更是成了中心，但要一下子说出“知觉”是什么，还是件不容易的事。正如对“行为”是什么梅洛-庞蒂没下过肯定性的定义，对于“知觉”也一样。以至梅洛-庞蒂的一位研究者马迪逊(G. B. Madison)发出这样的疑问：在梅洛-庞蒂的哲学中，“存在着一种知觉理论吗？”^[32]说不存在一种知觉理论，这当然不是实情。之所以没有对知觉下一个确切的定义，是因为定义往往是一种规定，一种限制。肯定即否定。所以在梅洛-庞蒂的著作中，几乎所有重要的概念其含义都是不确定的、多义性的，而且常常是通过否定性或多义性的表达来描述它的。如描述行为：“行为不是一个事物，但它更不是一个观念，它并不是某一纯粹意识的外壳。”(SB, 127) 描述机体：“机体是一种有歧义的表达。有被看作为物质的一个片断的机体，有被看作为在空间中并置且彼此外在的一些实在部分的组合的机体，还有被看作为物理和化学作用的总和的机体。”(SB, 151) 又如描述身体：“身体绝没有哪一部分是纯粹的事物，也没有哪一部分是纯粹的观念。”(SB, 207) 等等。而对于知觉的描述也是同样。

在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂对于知觉的描述首先是通过对于“传统的偏见”——也即经验主义和理智主义这两种观点——的批判而展开的。经验主义通常用“感觉”来说明知觉，知觉就是感觉的总和。但何谓感觉？对此的定义主要有两种。感觉首先被看作是主体主观体验到的各种印象。比如说，看到红色，就是有一种“红”的体验。这种体验是属于主体的，而不属于对象。传统哲学正是据此而区分了第一性的质与第二性的质。“然而，使颜色成为纯粹主观的，也就是使它们不再是可区分的，因为分化就要求在主体方面有一种距离化，也即对象化作用。”^[33]因此，“纯粹的感觉就必须是一种未分化的、转瞬即逝的点状

[32] Madison: *Did Merleau - Ponty Have a Theory of Perception?* In *Merleau - Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*.

[33] Monika M. Langer: *Merleau - Ponty's Phenomenology of Perception: a Guide and Commentary*, p. 4.

‘冲击’感受”。(知, 23) 但这样一种“纯粹感知也就等于感知不到任何东西, 因此也就根本不是感知”。(知, 25) 这种悖谬显然是不能接受的, 于是经验主义放弃了印象, 转而把感觉界定为一种性质。但性质是不可能属于主体的, 它只能属于物体, 因此, “红”就不再是主体的一种感受, 而是外在于主体的物体的一种属性。这其实只是从一个极端跳到了另一个极端。但问题仍在于如何认识这种性质, 物体如何呈现给主体。

经验主义从我们的常识中借用了一种刺激—感受的反应模式。常识认为, 感觉给予物是通过我们的感官而得到把握的; 而经验主义的心理学和生理学只是对机体感官的生理构造作了更详尽的研究。由此, 知觉就被还原为一种因果过程, 在其中, 感觉是一种刺激的直接结果, 而感知者则成为一种承受物理化学刺激并对之作出反应的物理系统。但这种分析显然不能有效地说明我们实际的知觉体验。比如说, 客观上相等的两个图形, 由于添加了辅助线, 看起来就不相等了; 又如当红色和绿色一起呈现时, 其混合结果是灰色。在这些情况下, 感觉给予物就不能被定义为外部刺激的直接结果了。

经验主义的另一条途径是借助于联想和回忆功能。比如说, 一个图形在背景中呈现。我们为什么能看到并认出这个图形(如三角形)呢? 经验主义的回答是, 因为使我们想到了我们曾经看到过的类似的图形, 并且我们已经把它称之为“三角形”了。由此, 被感知物体的意义就只是联想的结果。但是, 对这一回答我们仍可以问同样的问题, 它从根本上来说等于没有回答。

经验主义对知觉经验的种种徒劳的解释引起了理智主义的不满和反动。但是, 在梅洛—庞蒂看来, “理智主义的反题和经验主义如出一辙。”(知, 34) 理智主义主要是通过“注意”和“判断”来探讨知觉观念的。经验主义仅仅把感觉看作一种外在的联系, 而理智主义则通过“注意”赋予了这些感觉材料以一种结构。“因为我在注意中感受到了物体的一种显明, 所以被感知的物体中应该已经包含了注意所显示出的可理解结构。”(知, 52) 这样, 我之所以说这个碗碟是圆的, 只是因为我的意识把圆放到了这个碗碟上。这也是理智主义引进判断这个概念的原因。“判断通常是作为感觉所缺少的为使一种知觉成为可能的东西引入的。”(知, 58) 正像笛卡尔坐在屋子里, 从窗口凝视街上走过的人, 他看到的只是一些被帽子和大衣所遮挡的形象, 而他之所以说他们是真实的人, 只是因为他下了“判断”。然而, 这样一来, 我们也就不再有感觉了。“‘看’、‘听’、‘感觉’这些词语也失去了全部意义因为最微不足道的视觉也超过纯粹的印象, 并因而归在‘判断’的一般名义下。”

(知, 60) 由此, 理智主义取消了知觉和判断之间的界限, 知觉成了理智的一个变种。然而, 理智主义的知觉观念不能解释我们的幻觉或错觉, 也不能解释我们为什么会弄错, 比如说当我们把一幅风景画倒过来时就不能认出这是什么地方。

梅洛-庞蒂认为, 经验主义和理智主义看似相互对立, 其实它们都是从共同的错误前提出发的, 即两者都预先假定了一个客观自在的世界, 都遗忘了我们的知觉主体, 从而“两者都不能表达出知觉意识构成其对象的特殊方式, 两者都与知觉保持距离, 而不是参与知觉”。(知, 51)

如何才是“知觉意识构成其对象的特殊方式”呢? 这就必须回到现象世界中, 回到我们实际的知觉体验中。比如说, 我们看白纸上的一个红点。这个红点是在白色的背景上显现出来的。如果脱离这个背景, 或者比如说是红纸上的红点, 那么我们其实是看不到这个点的。因此, 梅洛-庞蒂说:“在背景上的图形是我们所能获得的最简单的感觉材料。”(知, 24) 这一图形-背景结构就已经是一个蕴涵着一种不可还原的意义的整体了,(知, 46) 它不可能再被还原为知觉者与某一印象或某一性质之间的绝对吻合, 否则就会导致经验主义的悖谬。也正因为这一整体具有内在的意义, 我们才能对之进行某种联想或唤起某种回忆。而注意只是在这一最基本的结构之中再形成新的联系, 从而导致整个知觉结构的改变。比如说, 儿童最初对颜色只具有暖色和冷色或有色和无色的区分, 随后他们在这基础上建立起新的视觉连接, 由此才产生出一个比较确定的颜色世界。同样, 我们对于“判断”的理解也必须基于这种本真的知觉现象上。知觉现象本身就呈现出一种内在于自身的意义, 而判断只不过是运用符号来对这一意义加以表达和揭示而已。“在客观关系之前, 已经有一种根据其自身规则关联起来的知觉序列: 以前的关系的破坏和新的关系的建立, 而判断只不过是表示这种深层次活动的结果, 并且是该结果的最后证明。”(知, 63)

知觉的图形-背景结构表明, 任何一个被知觉物体都只有在某个背景中才能显现出来, 背景场构成了被知觉物的一个界域。但与此同时, 物体-背景作为一个整体的结构又只有相对于人才有意义, 它是在我们的知觉中才显现为如此的。因此, “身体本身是图形和背景结构中的一个始终不言而喻的第三项, 任何图形都是在外部空间和身体空间的双重界域上显现的”。(知, 139) 这样, 身体-物体-背景实际上构成了一个更大的整体, 这就是梅洛-庞蒂所谓的现象场, 也称知觉场或呈现场。

梅洛-庞蒂认为, 我们的任何一种感知活动都只能在一个现象场中

发生。“每一种感觉都属于一个场。”当我看时，我就有一个视觉场，我之所以能看到事物，是因为这个视觉场内的可见物早已“按照一种最初的约定和一种自然的赠予”，自然地与我的目光协调一致了。因此，看不是我对事物的一种单向赋义，也不是我对外界刺激的被动反应，而是我与事物之间的一种相互敞开，相互交流。在这个意义上，梅洛-庞蒂说，“视觉是前人称的”。（知，278）“感觉的主体是与某种生存环境同源或同时发生的一种能力。”（知，272）就像睡眠一样。睡眠其实是我的身体与周围环境进入一种一体化状态。当我睡得不是很沉的时候，常常只要一点轻微的动静，我就会惊醒，因为那种和谐的氛围已被破坏。而为了进入这种和谐状态，我要首先“卸下”自己，把自己完全交给场景，融入其氛围之中。当然这一切都不是在一种有意识的状态下完成的，而是我的身体自然地朝向睡眠，睡眠自然地向我降临，就好像它不是我所实现的一种状态，就好像希腊诗人所说的是神把睡眠撒上我的眼帘。梅洛-庞蒂也在类似的意义上谈论感知。他说：“感觉是一种领受（communion）。”（知，272）“communion”是个借自宗教学上的词，它的基本含义是领圣体，获得与神相通的能力，由此引申出“交流”“相通”的意思。梅洛-庞蒂用在这里，主要是为了强调感觉就是我们的身体与场景相沟通的能力，但由此似乎也说明了这种能力，这种相通性单凭我们的意识其实是无法完全得到说明的。感觉自身就有其超验性，它仿佛是神的赐予和馈赠，而我只是把它领受过来而已。正是因此，梅洛-庞蒂又说，“如果我想准确地表达知觉的体验，那么我就应该说，是某人在我之中感知，而不是我在感知”。（知，276）这里看起来有些玄奥，但这个“某人”指的其实还是一种匿名的、前人称的身体状态。在这个匿名的身体中蕴含着个体和社会的历史的积淀，正是这种积淀在暗中支持并推动着我的感知。梅洛-庞蒂是这样说的：“被感知的景象不属于纯粹的存在。正如我所看到的，它是我个人经历的一个因素，因为感觉是一种重新构成，它必须以在我身上的一种预先构成的沉淀为前提，所以作为有感觉能力的主体，我充满了我首先对之感到惊讶的自然能力。”（知，276）因此，感觉的“馈赠”严格说来并不是来自超自然的神，而是来自我们置身于其中的社会、历史和文化。

感知还具有一种透视的性质。我看眼前的这张桌子，我只能看到它的一部分外观，然而我还是一下子知道它是一张桌子。这一现象曾令胡塞尔感到惊奇^[34]，而梅洛-庞蒂则把它称为“内在性与超越性的悖论”：所谓内在性，指的是被知觉物不可能外在于知觉者，它总是被把握为“为我”；所谓超越性，是指被知觉物始终包含着一些超出我们目前所知范围的内涵，它始终具有一种超脱我的目光把握的“自在性”。但是，

[34] 参《生活世界的现象学》，第47页。

梅洛-庞蒂又认为，这两者严格说来并不矛盾。“因为如果我们反思这一透视性的概念，如果我们在思想中重现这一知觉经验，我们就会看到，对被知觉之物的这一明证性，这一‘某物’的显现，它所要求的既是这种在场，又是这种不在场。”（PriP, 16）这里，“在场”指的是事物当前呈现的部分，“不在场”则是其他诸面及周围事物。这说的仍是“图形-背景”结构的意思，但是更加强调了人与事物之间的互动关系。

这种“内在性和超越性的悖论”其实不单单体现在被知觉事物中，我们的知觉场本身，也体现出这同样的悖论。一方面，知觉场围绕在我的周围，它是随着我的身体运动展开的。我们的感知能把一切可能的客体都纳入到现象中，在这个意义上，甚至连“关于世界的知觉也不过是我的呈现场的扩大”。（知，385）但另一方面，我的身体和知觉毕竟都是有限的，而世界远在成为我的明确活动的对象之前就已经存在，而在我的一切感知活动终结之后它仍将存在。它一直延伸到我的可感性和可知性的极限。在这里，内在性的一面反映了知觉者与知觉对象、知觉场景之间的和谐统一，而超越性的一面则又显示出两者间的紧张和冲突。但也正是这后一方面，才使得我们的生命和活动充满了种种的可能性和不确定性，使得物体和世界呈现出一种不可穷尽的丰富性，甚至具有某种不可消除的神秘性。正如梅洛-庞蒂所说：“只要我们不局限于物体和世界的客观外观，只要我们把它们放回主体性的环境中，物体和世界就是神秘的，它们甚至是一种绝对的神秘。”（知，421）

由于内在性与超验性之间的辩证关系，我们的现象场也不是凝固不变的，而是处在不断的流动变化中的。我们不断地从一种事物过渡到另一个事物，由一种现象引起另一种现象，环环相扣，以至无穷。现象的过渡和转换并没有导致混乱和无序，相反，在被引起的现象和能引起的现象之间有一种内在的联系，“有一种存在的理由为现象的流动指引方向，但本身不是明确地被规定在任何现象中，一种运作的理由。……（从而使）被引起的现象不仅仅是能引起的现象的后继，而且也阐明和揭示能引起的现象，被引起的现象因此好象就预先存在于它自己的动机中”。（知，79）这种现象间有序的指引联系体现的其实就是一种身体意向性能力的体现，因为是我的身体在移动，是我的目光在无声地建立并指引着这些现象间的联系。对这种指引联系的最好的说明是梅洛-庞蒂所举的足球运动员的例子：

对运动中的球员来说，足球场并不是一个“对象”，即不是一个能产生无无限数量的视点、并在其各种明显变化下面仍保持不变的理想的界限。球场遍布着各种力线（如“边线”，那些限定“罚

球区”的线)，由众多区域关联而成（如竞争双方之间的那些“漏洞”）：这些区域要求特定的活动方式，它们似乎在球员不知情的情况下推动和引导着这种活动。场地对于球员来说并不是给定的，而只是呈现为他的各种实践意向的内在界线；球员与球场融为一体，比如他感受“目标”的方位，就如同感受他自己的身体的垂直与水平位一样直接。说意识寓居于这个环境中是不够的。此时此刻，意识除了是环境与活动的辩证法外不会是别的什么。球员做出的每一动作都改变着场地的外观，并力图在这里建立起新的力线——活动反过来也在重新改变现象场的同时得以展开，获得实现。（SB，168—169）

梅洛-庞蒂的“现象场”这个观念对后来的社会学影响颇深。比如说布迪厄就是在“现象场”这个概念的基础上提出他的“场域”（field）概念的。梅洛-庞蒂曾说，“内部世界和外部世界是不可分的。世界整个就在我的里面，我整个就在我的外面”。（知，511）而布迪厄的观点完全与他如出一辙：“身体处于社会世界之中，而社会世界又处于身体之中。”^[35]布迪厄的研究专家华康德这样说：“布迪厄是梅洛-庞蒂在社会学领域的继承者，虽然无论就这位现象学家著作中的精神还是词句而言，布迪厄都与之不相一致。”^[36]以上面这个足球运动员的例子为例，他认为两人的不同主要体现在，在梅洛-庞蒂那里，不存在客观的要素，足球场地只是一种纯粹的现象感受形式，完全是从行动中的行动者的立场加以把握的。正是因此，梅洛-庞蒂无法去观察运动员的主观理解与所进行比赛的潜在的客观构型与规则之间的相互作用关系，他也未能论及足球比赛的主观结构与客观结构之间的双向社会生成过程，而这些方面正是布迪厄所要解决的中心。^[37]说梅洛-庞蒂那里不存在客观的要素，显然是一种误解。不过在对“客观”的理解上，他们之间倒可能真的存在着差异。事实上，这里涉及到的只能说是两种不同的研究层次上的差异，现象学的维度与社会学的维度显然不在同一层次上，因此严格来说它们不具有可比性，但这并不否定它们之间具有一种影响和传承关系，或者说是一种奠基与被奠基的关系。

三、身体与世界

无论是行为还是知觉，它们都不是纯粹的意识活动，也不是孤立的身体动作，毋宁说，它们敞开了一个世界，揭示了事物和他人的存在，同时也“使意识扎根在存在之中”，展现某种特定的“在世界之中存在”

[35] 布迪厄、华康德《实践与反思》，第71页。

[36] 同上，第72页。

[37] 布迪厄、华康德《实践与反思》，第23—24页。

的方式。因此，这两者都反映了身体与世界的一种原初统一。在这一节中，我们将进一步表明，统一是一种多层次的统一，既有作为生理身体 (Körper) 的官能统一，也有作为生理—心理身体 (Leib) 的整体的心身统一，还有作为在世存在的身体与世界间的统一。对这多层次的统一的阐明，将有助于我们理解梅氏的在世存在的独特含义，同时也进一步把握他的现象学思考的基本路向。

1、身体诸官能间的统一

身体的统一首先是一种身体诸官能之间的统一，它主要体现在身体的感知—运动的统一和感觉间的统一上。

身体图式

我们在前面指出，胡塞尔已经初步论述了感知和运动、知觉和动觉的统一性。而梅洛—庞蒂则进一步把这种统一性奠基在我们的身体中。在这里，梅洛—庞蒂利用了病理学和心理学方面的一些研究成果。比如说，有一个在战斗中被炮弹片损伤了大脑枕叶的病人（施耐德），他能够顺利地进行在具体情境中具有具体意义的身体运动，但一涉及到超越具体情境之外的抽象运动，他却无能为力了。例如，当一只蚊子叮在他的鼻尖上时，他能自然地用手赶走蚊子。但如果医生叫他用手指出他的鼻子的位置，他却不能立刻做到。只有当他先用手摸到鼻子后，他才能指出鼻子。在这里，病人显然并不缺乏运动的机能，也不缺乏思维。但这两者之间似乎断了联系，或者说，他的思维跟不上运动了。相反，在正常人中，“每一个运动既是运动，也是对运动的认识”。（知，150）正常的人类行为是“一种渐进的、不连续的结构化和重新构造运动”，它不断地从一种姿态过渡到一种另一种姿态，每一后来的姿态都整合了先前的姿态，取消了其孤立的“位置或意义”，但是所有的姿态都完美地连贯起来，构成了一种其每一环节都内在地相互关联的整体。（SB，177）它是一种时间和空间的统一。因此，运动的展开需要对下一个动作的空间和时间分布有一种“预料或把握”，也就是说要有一种“运动筹划”或“运动意向性”（知，150），而病人受到损伤的正是这种机能。梅洛—庞蒂把这种机能称之为“意向弧”（arc intentionnel）。“意识的生活——认识的生活、欲望的生活或知觉的生活——是由意向弧支撑的。意向弧在我们的周围投射我们的过去，我们的将来，我们的人类环境，我们的物质情境，我们的意识形态情境，我们的道德情境，更确切地说，它使我们置身于所有这些关系中。”（知，181）而在病人中，正是这种意向弧变得松弛了。

意向弧的投射反映了正常的身体所具有的一种“身体图式”的功能。“图式”(schŽma, 或译“图型”)一词来自康德,它原初指的是知性和感性之间的一种沟通协调功能;借助于它,知性才能把范畴运用到直观所获得的杂多材料中去,进而获得对外部对象的认识。因此,图式既是主体内部各部分(感性和知性)贯通统一的媒介,也是主体与外部世界产生联系的一个必要条件。梅洛-庞蒂的“身体图式”也有同样的功能,而且比起康德的图式来说,它处于一个更加原初、更为基本的层次上。康德的“图式”概念其实是为了解决感性和知性之间的机械割裂而事后引进的一个补救性概念,而不是作为“知性和感性的原初母体”,因此这一套解释性的学说显得“极不自然”,并由之产生了一系列无法解答的问题;现代以来的一些哲学家开始将康德的思路颠倒过来,即不是把图式作为抽象化的感性和知性的单纯媒介,而是作为这两者的原初母体,不是把图式理解为意识活动的一种功能,而是把它看作更为感性的一种活动,如生命冲动、情绪或情感等。^[38]梅洛-庞蒂的“身体图式”概念也正属于这种改造的努力之一。

如何理解身体图式?梅洛-庞蒂说,它是“我的身体为了应对一种实际的或可能的任务而自行呈现的姿态”。(知,137)换言之,它是在我们的身体空间与外部空间之间形成的一个相互蕴涵的实践系统。它不仅是我的身体在当前实际情境中所采取的位置和姿态的系统,而且还能作为同一系统无限变化的等价系统而应用到其他可能的情境中。借助于这种“可以向各种运动任务变换的不变式”,各种各样的行为结构就立即成为可相互变换的了。只有当这种图式固定在身体中时,我们才可以说具有了身体。^[39]而在病人那里,这种身体图式已经受到损伤,不再完整了。正是因此,在运动和意识之间出现了断裂或脱节。

感觉间的统一

身体图式不但是感知-运动统一性的保证,也促成了感觉间的统一性。

让我们先从一个简单的现象开始。我们有两只眼睛,一个单一物体在我们的双眼视网膜上投下了两个映像,可为什么我们只看到一个单一物体的形象?当我的目光聚焦于无限远的时候,我对近处的物体有一个恍惚的双重映象,当我再注视近处物体时,我看到两个映像向着一个单一物体合拢,并最后在该物体中合二为一。这种综合的过程是如何发生的?理智主义把这种综合看作是精神的综合,但如果是精神的综合,那么我应该立即就看到了这两个映象的同一性,而不需要有这样一个逐渐合拢的过程。经验主义则假定在神经系统中存在着某种先天装置,它自

[38] 参杨祖陶、邓晓芒《康德〈纯粹理性批判〉指要》,第182-184页。

[39] 鷲田清一《梅洛-庞蒂:可逆性》,第81页。

动地把视网膜的两个映像合而为一。自然，这种综合离不开大脑视觉中枢的作用。但视觉中枢的存在对于正常视觉来说只是必要条件，而非充分条件，因为在视觉中枢存在的情况下仍会产生复视。因此，我们需要超越这两种传统的解释来重新理解双眼视觉的综合问题。

梅洛-庞蒂认为，我们应“通过视觉器官的功能和心理物体主体对视觉器官的使用来解释正常视觉中的复视和单一物体”。（知，295）经验主义的错误在于，它首先把我的一对眼睛作为两只孤立的眼睛来使用，然后再设想一种综合。梅洛-庞蒂则认为，我的两只眼睛一开始就是作为某个单一器官、作为我的身体的部分而起作用的。因此，不仅仅只是我的眼睛在观看，而是我的身体在观看，我的身体在综合。“我的身体自动地进行调整，摆脱其离散状态，聚集起来，尽一切手段朝向其运动的一个唯一的目标。”因此，观看是我的身体意向性的体现，而不是一种精神意向性。观看中之所以会出现复视现象，是因为我的身体与物体之间的综合还没有完成，还处于一种不平衡的状态，所以说复视是一种“不平衡或不完善的视觉”，而正常的“看到”则是对这种紧张的消除和视觉的完善。最终说来，双眼视觉的统一只是我们的“身体图式”的体现，它说明身体先天就具有一种协调统一、使其各部分作为一个整体而运作的功能。

双眼视觉的统一只是这种身体图式功能的基本反映，身体图式更一般地在感觉间的平衡统一中体现出来。

人有五官，各各不同，每一种感官也就有一种相应的感觉，这看起来是最不言而喻的。然而，梅洛-庞蒂认为，这种明确的感觉区分其实只是科学建构的结果。科学告诉我们，视觉仅仅给予我们颜色、光线，以及作为颜色轮廓的形状和作为颜色点的位置变化的运动等性质。同样，听觉也只给予我们客观的声音的大小及振动等听觉性质。如果有人说他听到了一种颜色或看到了一种声音，那么，科学就会把他斥之为一种感觉混乱的谵妄。然而，梅洛-庞蒂说，在现象的世界中，“声音的视觉和颜色的听觉”完全是一种正常的现象。因为人们不仅仅是“同时得到一种声音和一种颜色，而是在颜色形成的地方看到了声音本身”。（知，293）视觉和听觉是联系在一起的，没有纯粹的视觉和听觉。当我们看电影时，如果没有声音，而只是纯粹的动作画面，那么我们会感到特别的缓慢和沉闷，甚至有一种荒诞的感觉。相反，声音的介入能改变颜色的连续映像：“一个强音使映像强化，声音的中断使映像抖动，一个低音使蓝色变深。”（知，291）现在大脑解剖学也告诉我们，视网膜上每一点的空间价值，并不对应于大脑视觉中枢的某一固定装置；相反，一种大脑损伤，即使只是局部的，如眼部损伤，它也会影响大脑整

体的结构功能，从而引起涉及到行为整体的各种结构障碍。如上文提到的施耐德这个病人，他被炮弹片损伤了大脑皮层，但这种损伤最后却扩展到了整个大脑结构中，人们在他那里同时发现了各种涉及到视知觉、视识别和视回忆，触觉材料的空间性和触觉识别，运动机能，最后还有记忆、智力和语言等方面的障碍。“要确定大脑的视觉区域和听觉区域分别提供的东西是不可能的：两者都只能同中枢一起运作，整体化的思想使假设的‘视觉内容’和‘听觉内容’变样到难以辨认出来的程度；同样，这些区域的某一个的改变将通过某种确定的缺陷在思维中表现出来：正是对这些同时整体的直觉或者连续整体的直觉变成为不可能的。这样，视觉和听觉区域在一种功能全体中的整合——如果它使相应的‘内容’负载了一种新意义的话——并没有取消各个区域的特性，它利用这种特性并使之升华。”（SB，207）因此，纯粹视觉是不存在的。只有在病理状态中，才有可能所谓的纯粹视觉，但在这个意义上的“视觉”一词已经与正常“视觉”的意义完全不同了。^[40]在这个意义上来说，胡塞尔所谓的先验意识的“纯粹目光”也只能是一种隐喻的表达。

因此，正常的视觉是一种联觉（la percepton synesthŽsique）。进一步说，每一种正常的感觉都是一种联觉。“联觉是通则，我们之所以没有意识到联觉，是因为科学知识转移了体验的重心，是因为要从我们的身体结构和从物理学家构想的世界中推断出我们应该看到、听到和感觉到的东西，我们不再会看，不再会听，总之，不再会感觉。”（知，293）梅洛-庞蒂还说，这种联觉体验在儿童身上比在成人身上更为明显，这是因为，“知觉与局部刺激联系的程度，在人的后期比在人的早期更明显，成人的知觉比儿童的知觉更符合感觉的理论。知觉如同一种其网结变得越来越清晰的网。”（知，33）但即使成年人的任何一种感觉，也已经综合了其他的感觉，也已经是一种联觉了，只是我们往往对此“习焉而不察”罢了。梅洛-庞蒂对这种日常生活中的联觉体验作了精彩的描述：

各种感官在向事物的结构敞开时在它们之间建立了联系。我们看到了玻璃的坚性和脆性，当玻璃伴随着清脆的声响碎裂时，这种声音是由可见的玻璃产生的。我们看到了钢的弹性，烧红的钢的延展性，刨子的刀刃的坚硬，刨花的柔软。物体的形状并不是物体的几何轮廓：它与其本身的性质有某种关系，它在向视觉说出真相的同时，也向我们的所有感官说出真相。亚麻或棉花织物中的皱褶形状使我们看到纤维的柔软或硬实，质料的凉快或微暖。最后，可见物体的运动不是对应于视觉场中物体的颜色点的单纯移位。从鸟儿

[40] 参《知觉现象学》第160页：“研究正常人的纯粹触觉是不可能的，只有疾病才能说明归结为本身的触觉体验可能是什么。这个结论等于说，‘触觉’一词用于正常人和病人时，其意义是不相同的，这就是说，‘纯粹触觉’是一种病理现象而非正常体验的一个构成部分，就是说疾病在破坏视觉功能的同时也不再能揭示出触觉的纯粹本质，就是说疾病改变了病人的整个体验。换言之，在正常人中，没有分开的触觉体验和视觉体验，只有融合在一起的，不可确定各种感觉材料分量的整体体验。”

刚刚飞离的树枝的摇动中，我们得知树枝的柔韧或弹性，我们也由此能立即区分出苹果树的树枝和桦树的树枝。我们看到深陷入沙中的铸铁的重量，水的流动性，糖浆的黏性。同样，我从一辆汽车的声音中听到了路面的硬度和不平整，我们有理由谈论“软绵绵的”“苍白的”“干巴巴的”声音。即使人们怀疑听觉能给予我们真正的东西，也至少能肯定听觉能向我们提供在空间里除声音以外“喃喃低语”的某物，以这种方式，听觉与其他感官相互联系。最后，如果我闭着眼睛弯一根钢丝和一根椴树树枝，那么我在我的两只手之间能感受到金属和树枝的最为内在的组织。如果被当作不可比较的性质的“不同感官的材料”属于分离的世界，每一种材料在其特殊本质中是改变事物的一种方式，那么材料将通过其意义内核建立联系。（知，293—294）

联觉的存在表明，感官是相通的，更进而言之，身体的各个部分都是相互涵的，身体并不是各种器官的外在汇集，而是一个全息的一体。

当然，感官/感觉间的统一性并不是否认不同感官/感觉间的区分。梅洛-庞蒂承认：“感官互不相同，也有别于智力活动，因为每一种感官本身都带有一种不能完全转换的存在结构。”（知，288）这就是说，我们通过不同的感官接触同一个物体，所得到的感觉是不一样的。尽管每一种感觉都是某种综合因素的结果，但每一种感觉/感官都以它自己的方式询问物体。一个盲人能与正常人进行交谈，但在对一些词语的意义理解上肯定与正常人有别。比如说，盲人几乎不能对颜色词有所体验。一个通过手术后能睁眼看世界的盲人惊奇地“发现树和人体之间有巨大的差异”。（知，287）而在原来的触觉体验中，他尽管能区分什么是树叶和树枝，什么是手臂和手指，但在它们之间只有程度和数量上的区别。因此，视觉体验和触觉体验是极为不同的。每一种感官都有自己的空间，而且这些空间是各不相同甚至互相冲突的。比如说，当我闭上眼睛听音乐时，我完全沉浸在了一个听觉的音乐空间中，这个音乐空间无限广阔，它从四面八方包围着我。但这时我如果突然睁开眼，空间像是突然变小了，视觉空间侵入了听觉空间，原本包围着我的音乐本身也像是被挤到一边去了，远离我了。因此，“每一种感官的空间领域对其他感官来说都是一种不可认识的绝对存在，并在这个意义上也限制了它们的空间性。”（知，284）然而，诸感觉空间的区别并没有危及感官的统一性。事实上，视觉空间和听觉空间“只有在一个共同世界的背景中才能相互区别。只是由于两者对整个存在有同样的要求才相互竞争”。

(知, 288) 我们可以看到, 在对这种感觉/感官间关系的论述上, 已经蕴含着梅洛-庞蒂探讨人与世界, 人与人之间关系的基本思想。

2. 心身的统一

根据身体图式而实现的感官间的统一, 还只是一种“横向实现”的活动, 然而, 身体的统一还有一个纵向的层面, 这首先体现在心身关系上。

整个现代思想都受到笛卡尔的怀疑所导致的二元论思维的侵扰, 这种二元论最根本的体现就是把心灵和身体看作两种独立的实体, 由此而区分出了主体和客体, 主观和客观, 意识和物体, 内在和外在等等二元关系。笛卡尔之后的思想家为解释或解决这种二元关系作出了种种努力, 但其解决的办法仍不外乎两种: 或者是坚持二元论(如马勒伯朗士), 或者是把其中的一元归并到另一元中去, 这又有两条途径: 一是把精神看作身体的机能(唯物论, 如费尔巴哈), 一是把身体看作精神的外化(唯心论或唯灵论, 如黑格尔)。但它们的共同点是仍然坚持实体主义, 坚持一种外在的因果解释原则。

这种二元论的思维进一步影响到了有关人的科学研究中。如在机械生理学看来, 人的身体只是一个类似于物体的机器。人的感知只是对事物性质的单纯感受, 情感体验只是环境刺激在神经器官中留下的印象, 身体的运动意向被转化为客观的运动, 行为的执行则可以通过神经力学来解释。“以这种方式被改变了的身体不再是我的身体, 一个具体的自我的可见表达, 而成了其他所有物体中的一个物体。……于是, 当一个活生生的身体成为无内部世界的一个外部世界时, 主体就成了无外部世界的内部世界, 一个无偏向的旁观者。”(知, 85)

梅洛-庞蒂论心身关系

当梅洛-庞蒂从传统这些有关人的科学出发研究行为的特质时, 他也对传统的身心关系提出了质疑。因为对行为的分析已经表明, 正常的身体是一个身心统一的身体。我们的各种身势和姿态都表现出某种特定的结构, 某种内在的意义, “一个人的面部表情、笔迹、思想、声音、身势都呈现出某些内在的相似”。以至我们能够指认出与一个声音相应的侧面, 与某一面部表情相应的笔迹。(SB, 157) 我们也能根据一个人走路的姿态、说话的语气等来判断这个人的性格、脾气和爱好。这里根本不存在内在和外在的区别, “每一个运动既是运动, 也是对运动的意识”。(知, 150)

但是, 这种统一是一种什么样的统一呢? 是否仍是像传统那样的还

原主义的统一呢？

我们在前面提到，梅洛-庞蒂描述了宇宙中存在的三层秩序：物理秩序、生命秩序和人类秩序。它们分别对应着三类存在物：物理存在（自然物）、生命存在（除人类之外的动物和植物）和心理存在（人）。不过梅洛-庞蒂也指出，他用“物理”“生命”和“心理”这三个概念，并不是为了代表三种“存在能力”，而是代表三种“辩证法”。（SB，184）这三层秩序是逐层提高的，“每一秩序对于更高秩序的关系都是部分对整体的关系”。（SB，181）高级秩序奠基于低级秩序，但又反过来包涵它，赋予了它一种新的意义。因此在人类身上，就同时包含了“物理”“生命”和“心理”这三种辩证法。正常的人类身体和行为适用的是“心理”辩证法。当然，任何辩证法总包含着相对的两项：在心理辩证法中就是心理和生理之间的关系。当这两者处于一种和谐的整合关系时，从这种生理-心理结构中就呈现出一种新的意义，这就是心灵，而这种生理-心理结构的统一体就是身体。因此，心灵是不能脱离身体而存在的。但同样，当心灵不存在时，身体也就不再是一个正常的身体，生理-心理的统一就分裂了。这时，心理辩证法就失效了，取而代之的是生命辩证法，而在这里，会形成又一种身心关系。这样，由于人类身体中存在着多种不同的辩证法，也就相应地有多个层次的心身关系：

存在着作为一堆相互作用的化学化合物的身体，存在着作为有生命之物和它的生物环境的辩证法的身体，存在着作为社会主体与他的群体的辩证法的身体，并且，甚至我们的全部习惯对于每一瞬间的自我来说都是一种触摸不着的身体。这些等级中的每一等级相对于它的前一等级是心灵，相对于后一等级是身体。一般意义上的身体是已经开辟出来的一些道路、已经组织起来的一些力量的整体，是既有辩证法的土壤——某种高级形式的安置发生在这一土壤上，而心灵是在这一土壤上获得确认的意义。（SB，210）⁴¹

[41] 人们常常用“肉体”（或“躯体”）和“身体”（或“肉身”）来对译德文中的Körper和Leib这两个词，事实上即使在西文中，这种严格的区分恐怕也只有德语才有。而在这里，由于存在着多层次意义上的身体性，这种严格的词义区分反而不太适用了。所以，本文中一般都用“身体”（body/corps）一词来笼统地表示各个层次的身体性现象。

由此也可以看出，心灵和身体只是两个相对的概念，它们决不是两种实体。在任何时候，我们身体中辩证的两项总是处于某种“构形”（formation）关系中，只要我们不停止存在，这两项就永远不会绝对地区分开来。一个丧失意识的植物人，相对于正常的人来说自然是心身分离的，但相对于一个已经死了的人来说则他依然活着，依然具有一种生命的意义，因此依然是一个心身统一体。一个身体有缺陷的人，如梅洛-庞蒂提到的画家格列柯（Greco），他有视力偏差症，正常人眼中所看到的景物，在他眼里全都发生变形了。但就是这种身体性缺陷，在他

“艺术家的默思”中，获得了一个普遍的意义，并且成为他洞察人类生存之某一侧面的契机。这就是说，他把他个体生命中偶然的東西，一切属于部分的、独立的辩证法，都吸收并集中到了他的完整生命中，并赋予它们一种新的意义，由此，他就是一个完整的人。（SB，203）与之相反，一个健全的人，如果不能把某一偶然事件整合到他的行为整体中，那么，他也就是个不完整的人，就可以说他是个心身分裂的人。这就是弗洛伊德的精神分析所发现的那类病人，他们的生命老是停留于童年时期产生的某一情结中，而不能让后来的行为，后来的时间整合它。（SB，178—180）^[42]在实际生活中，即使是一个完全正常的人，在特定的时刻也有可能发生行为场的紊乱，而且这样的例子其实很多。比如说在失眠的时候，我虽然感到特别的困倦，一心希望自己能睡去，但同时身体中却仿佛有一股异己的力量，它使我兴奋，完全驱逐我的睡意。在这个时候，我就感到我被分成两半了。某些表情也呈现出身体结构瓦解的现象，比如说“脸红”，我意识到自己脸红，我告诉自己要放松，但我怎么努力都仍无法控制脸红。在这种行为解体的情形中，“心灵和身体是明显相区别的，而这就是二元论的真理”。（SB，209）正是因此，梅洛-庞蒂也说，身心之间的整合从来都不是绝对的，总是存在着某种出现在这一层次或那一层次上的二元性。（SB，210）当然，完全的行为解体也只有在死亡时才会产生。只要我们不停止存在，身体和心灵就多多少少处于某一层次的统一性中的，所以梅洛-庞蒂说：“人永远都不会成为一只动物：他的生命总是或多或少地比一只动物的生命更为完整。”（SB，181）在任何一种心身统一的情形下，二元论也就消失了，但这里仍然存在着一种被结构的整合包纳在内的辩证的二元性。

梅洛-庞蒂关于心身关系的论述在整个西方思想史上，也是比较独特的，在现象学传统中，他的这种观点更是独树一帜。我们知道，在胡塞尔那里，心身关系从来没有成为他考虑的重点。尽管我们前面提到，胡塞尔也承认心灵在身体中的奠基，但他最终所持的仍是一种先验唯心论的态度，即把实在的身体和心灵的有效性都归之于先验意识的构造，从而使身心最终统一在先验意识中。但这一解决并不令人满意，胡塞尔的后继者几乎都背弃了这一道路。在《存在与时间》中，海德格尔通过把人界定为在世界中的存在，实际上是在一种完全经验的层面上统一了心身关系；但奇怪的是，他几乎没有对这种心身的统一作过任何直接的论述。萨特对身体现象作了细致而深入的研究，但遗憾的是，他对身体的描述仍囿于笛卡尔主义的身心二元论传统中。在现象学运动的经典大家中，在心身关系上唯一能与梅洛-庞蒂相媲美的或许是舍勒，他也是最早对心身关系进行认真清理的现象学家。因此，在这里，我们不妨对

[42] 不过从总体上来说，梅洛-庞蒂是对弗洛伊德的观点持批评态度的。他认为“弗洛伊德的作品不是一幅有关人类生存的图景，而是一幅有关各种非常频繁地出现的反常现象的图景。”（SB，179）在正常人看来，只能是“一些趣闻逸事”。（SB，180）

这两人的观点作一番简略的比较。

梅洛-庞蒂与舍勒心身关系观之比较

在《人在宇宙中的地位》^[43]这本小书中，舍勒系统地论述了他对心身关系的看法。

舍勒此书的目的是为了说明“人是什么？人在存在中的地位是什么？”这个问题。人是什么呢？舍勒认为，人这个概念，“包含着一种扑朔迷离而且不易察觉的二重意义”。^[44]从第一层意义上讲，人作为脊柱—哺乳动物纲的一个亚类，他从属于动物的概念；然而，人之为人，又恰恰在于他还具有另一种完全超出动物的本质性含义，这就是“精神”。正是精神，标明了人在宇宙中的突出地位。而在论述到精神时，舍勒就碰到了身体与意识，精神与物质的关系。

舍勒认为，精神并不是一开始就存在的。相反，它是在自然的进化——舍勒用的是“升华”一词——中实现的一种“高级的存在形式”。而且“人的生成和精神的生成必须视为迄今自然的最后一个升华过程”，这一最后升华的产物就是大脑皮层。^[45]“人的大脑皮层保存并浓缩了有机体的全部生活史和有机体的史前史。”因此，它对人来说便有着关乎生死存亡的意义。“脑是死亡器官”。^[46]动物（如狗和马）切除了大脑还能“进行大量工作”，而人在同等状态下则无法完成这些工作。在这个意义上，我们完全可以说，人体大脑是精神的物质载体，更宽泛地说，身体或生命是精神的依托。精神正是在自然和生命的“升华”中产生出来的。因此，并不像基督教和古希腊思想所说的那样“精神和理念拥有一种原始的力”。相反，“精神原本是天生没有自己的能量的”，它只能依托生命，由生命本能赋予其力量。^[47]然而，悖异的是，随着精神的逐渐发展，精神和生命之间的这一自然关系却开始出现了一种“原始关系的逐步逆转”。^[48]也就是说，“精神的意向斩断了生命的时间过程”，它昂首高瞻，最后趋向一个“超世俗的、无限的和绝对的存在”的上帝，并因此反过来开始“引导并控制”机体生命的发展。由此，在人身上出现了一个独特的矛盾，这就是“生命与精神的矛盾”。对舍勒来说，所谓的心身关系，其实就是生命与精神的关系。

当然，生命自身也显现为两个方面，一是生理过程，一是心理过程。而传统上正是把这两个方面的对立视为身心关系，但在舍勒看来，这“两者只是在现象上有所不同，而在结构规则和它们流逝的节拍中，从现象看去是完全同一的”。^[49]人的生命是一个心理—生理的统一体。而且，只有在超越于生命之上的精神层次才能观察到这两个方面的差异和统一，因此，精神本身必定高于生理与心理中的任何一方面。精神是和

[43] 这本书与梅洛-庞蒂的《行为的结构》有诸多可参照之处。比如说，它们的目的都是为了论述人，论述人在宇宙中的地位。从著作本身的重要性来说，《人在宇宙中的地位》是舍勒逝世前所作的一次思想讲演录，虽然篇幅不大，却是对他一生所关注的主要问题的“一个提纲挈领的总结”，（见该书“前言”，1）其重要性也就可想而知。而《行为的结构》则是梅洛-庞蒂的第一本书，在这本书中，“已经正式宣告了作为梅洛-庞蒂思想之核心的立场”。（SB，xxv）就我们所关注的心身问题来说，他们两人的观点，也正是在这两本书中，分别得到了系统而集中的探讨。我们以下的比较，也主要集中在这两本书中。

[44] 舍勒《人在宇宙中的地位》，第2页。

[45] 舍勒《人在宇宙中的地位》，第54页。

[46] 同上，第65页。

[47] 同上，第52页。

[48] 同上，第56页。

[49] 同上，第60—61页。

作为心理生理之整体的生命发生关联的。这两者尽管有差异和矛盾，但实际上却是相互依托、相辅相成的：“精神把生命观念化；而只有生命才有能力把精神投入到行动中，并把精神变成现实，无论是从最简单的行为刺激起，还是一直到完成一种我们认为具有精神意蕴的产品上，都是如此。”⁵⁰

由此，我们可以说在舍勒那里主要包含着两个层次的身心关系：首先是生理和心理之间的关系，两者统一为生命；其次是生命和精神之间的关系，生命实现了精神，而精神又提升了生命，两者也是统一的。参照舍勒对于身心关系的看法，我们可以看到梅洛-庞蒂与之有许多的相似之处。比如说，他们都把人放在一个更为宏大的宇宙自然环境中进行论述，舍勒具体描绘了从植物的感觉欲求，到动物的本能、联想记忆、实践理智，再到人的精神，最后趋向上帝这样一个逐级发展提升的存在次序；而梅洛-庞蒂则描绘了在物理秩序、生命秩序，以及人类秩序这些不同的“秩序”之间的辩证关系。与舍勒一样，梅洛-庞蒂认为，精神是一种最高的存在“形式”，是一种最高的辩证法，尽管它只能在它的那些从属环节，从属辩证法的基础上才能显现。但正是由于精神，人类秩序才“不会呈现为叠加到其他两种秩序之上的第三种秩序，而是它们的可能条件和基础。”（SB，202）与舍勒一样，梅洛-庞蒂认为，精神一旦出现，就会产生一种“视角的颠倒”，即原先为精神之形成所作的一切历史准备（无论是生理的、心理的还是社会的）都只有相对于精神才有意义，只有借助于精神才能被认识。这就是康德和胡塞尔的先验哲学的价值所在。与舍勒一样，梅洛-庞蒂认为，精神和生命是统一在一起的。精神是在心理-生理的统一结构中形成的；在精神中包蕴着那些已经过去的生命环节，那些从属的辩证法——“从物理系统与其地形学条件的辩证法直至机体与其环境的辩证法”。（SB，207-208）但是，在正常情形下，这些从属环节并不会从整体中显现出来。因为正常的人是“整体的人”，“在正常人那里，肉体过程并不孤立地展开，而是被纳入到了一个更加广泛的活动圈子中”。（SB，180）只是在大脑损伤或机体解体的情况下，从属的辩证法才会单独显现，心理和肉体之间的区分才有其地位。因此，与舍勒一样，梅洛-庞蒂认为，心身之间的统一并不是单层次的。依据人类秩序中不同的辩证关系，也就相应地出现了不同层次的心身关系。

这种相合使我们有理由说梅洛-庞蒂从舍勒那里借鉴了许多。⁵¹但是，我们是否可以说，梅洛-庞蒂对舍勒的借鉴只是毫无批判的照搬，只在某些细节上加以深化和扩充而已呢？显然不能，更为细致的阅读使我们发现，在梅洛-庞蒂与舍勒之间出现了一种根本性的断裂，这就是

[50] 同上，第67页。

[51] 在书中，梅洛-庞蒂多次引用了舍勒的著作，而直接引用《人在宇宙中的地位》一书的也有一处（SB，176，注98）；甚至连“行为的结构”这个书名，似乎也与舍勒书中的某一段话直接有关：“精神的中心、即人本身，既不是对象也不是物的存在，而只是一个时刻在自己身上产生着的（本质规定的）行为的秩序结构。”（《人在宇宙中的地位》，第35页）

在对“精神”的理解上。

舍勒对“精神”所作的第一界定便是“自由”：“精神本质的基本规定便是它的存在的无限制、自由——或者说它的存在中心的——与魔力、压力，与对有机物的依赖性的分离性，与生命乃至一切属于生命的东西，即也与它自己的冲动理智的可分离性。”^[52]既然精神可以脱离自然和生命，那么它也就具有了一种“不仅是超空间的，而且还是超时间的”独立性。这也意味着精神在某种意义上已接近于神性。舍勒并不否认这一点，他说，精神不仅是世界意识和自我意识，而且还是一种上帝意识，更确切地说：“世界意识、自我意识和上帝意识，构成一个不可分割的结构统一体。”^[53]这个意义上的精神严格说来比胡塞尔的先验意识还要纯粹得多。胡塞尔几乎花了一辈子的精力来还原他的“意识”，以便获得一种纯而又纯的先验意识，但最后还是不能让人完全满意，而他后期走向生活世界，走向一种历史哲学恐怕也与此有关。舍勒却通过对人在自然界的演化序列和宇宙界的价值秩序中的地位描述，举重若轻地拈出了“精神”一词，比之胡塞尔来说，真是轻捷有效多了。这种精神的独立性和纯粹性尤其体现在它对“本质”的直观中：“精神的感受活动，它的偏好与偏恶，它的爱与恨具有自己的先验内涵，这些内涵与纯粹思维规律一样独立于归纳经验。在精神的感受活动这里和在纯粹思维那里一样，都存在着对行为及其质料的本质直观，存在着对它们的奠基和联系的本质直观。”^[54]刘小枫说，舍勒对“本质直观”的描述，就连“善于哲学之精强技艺和设计规则的胡塞尔大师也逊一筹”。^[55]显然，这种对于“本质直观”的“天赋”，是与舍勒所描述的“精神”的本质分不开的。

但是，梅洛-庞蒂却不赞同舍勒对精神的这种界定。他更强调的是精神的“依附性”和“暧昧性”。精神作为一种特殊的、最高的辩证法，是在心理—生理这一结构中形成的，它“不能够在它得以实现的具体情景之外被设想”。（SB，99）因此，没有纯粹的精神。另一方面，正如上面所说，身体的辩证结构是不稳定的，因此，精神也不是一成不变的，不是一劳永逸地获得的。“人不是一种理性动物。……我们并不是与孤立的精神打交道。”（SB，181）所以，梅洛-庞蒂在谈到人类时，不用“精神秩序”或“心理秩序”这些概念，而用“人类秩序”这样一个含义更为宽泛的词。

由于梅洛-庞蒂不认同舍勒对精神的界定，他也就对这种精神所拥有的本质直观能力表示怀疑。在他看来，舍勒完全割断了形式与质料、本质与存在之间的联系。但事实上，这种联系是无法割断的，恰恰是存在在影响着本质。“如果我在十年后去思考那在十年前就已为我存在的

[52] 舍勒《人在宇宙中的地位》，第26页。

[53] 同上，第78页。

[54] 《舍勒选集》卷上，第28页。

[55] 同上，“编者导言”，第9页。

一种本质洞见，那么，我将感到，我并不处在事物本身的在场中，有许多随机的因素，如我的支配性偏见，我的生存的特殊方式，已经进入了这种所谓的明证性中。”（PriP, 93—94）对这种完全意义上的本质直观的否定也就是否定了能够无偏见地直观到本质的精神。

合理性问题

然而，当梅洛—庞蒂否认精神的独立性时，另一个更大的问题突现出来了：如果说精神没有独立性，那么，合理性的根据又何在呢？舍勒强调精神的独立性，强调它与上帝的联系，目的是想为合理性问题（认识的合理性、价值的合理性，或者如舍勒所说的，人“对于自己的本质的认识”）寻找一个最终的根基。在舍勒看来，当人把自己从自然整体中提升出来后，他就会惊恐地发现自身存在根据的偶然性和虚无性，由此产生了一种精神探寻绝对，寻求拯救的活动，所以，“人是超越的意向和姿态，是祈祷的、寻求上帝的本质。”^[56]只有当人把自身和世界的终极关系奠基基于一个“通过自身而存在的存在”，即上帝的基础上，人才能真正地成为人之所是，才能确定它在宇宙价值序列中的地位。^[57]

梅洛—庞蒂其实也看到了以精神的超越性作为合理性根基的价值所在。在《行为的结构》中，他以批判哲学的绝对意识——就这种绝对意识超越于世界，并为世界提供新的说明这一功能而言，它与舍勒的精神是一致的——为例，认为：这种从“绝对意识、世界中心”出发的观点一方面消除了心身、心物二元论，使这两者最后都统一于意识，另一方面也回应了形形色色的心理、社会和历史决定论，回应了独断地假设外部世界存在的经验实在论。（SB, 202, 206, 216）但梅洛—庞蒂仍然认为，这一以精神或纯粹意识为奠基的做法不彻底，因为先验哲学的这一意识概念只是“反思的第一阶段的一种确定性的收获。”（SB, 215）而意识本身却是在身体和世界中实现的：“我们认识到的每一个意识都是通过作为它们的透视外表的一个身体而呈现出来的。”（SB, 216）先验意识、对自我的充分意识并非现成存在的，“它有待于被构成，也就是说有待于在生存中获得实现。”（SB, 221）对于舍勒的“精神”概念，梅洛—庞蒂也许同样会说，精神必须奠基基于身体，而且它不可能脱离身体和知觉。然而，问题是，每一个人的身体和知觉不都是主观相对、言人人殊的吗？何来主体间的价值，何来合理性的根基？

梅洛—庞蒂讲的当然不是这个意思，从先验意识返回到身体知觉，也就是要把反思真正贯彻到底，就是对非反思生活的发现；而非反思生活是反思意识的“初始的、一贯的和最终的处境”。（知，10）所谓先验意识有待于在生存中获得实现，也就是要把纯粹超然的认识论的态度拉

[56] 舍勒《人在宇宙中的地位》，中译本序，第13页。

[57] 同上，第80页。

回到生存论的维度上，使意识返回到身体性的在世存在中。因此，合理性的根据不在先验意识，而在于“世界”，因为意识本身也是内在于世界中的。当然这里的世界并不是客观的世界，而是现象的世界。这就是在《知觉现象学》的“前言”中，梅洛-庞蒂把“世界”概念和“合理性”概念并举的原因。（知，16）而在另一个地方，梅洛-庞蒂则更是明确地提到：“世界是合理性的祖国。”（知，539）

因此，需要理解的是“世界”概念。

3. 身体与世界的蕴涵结构

“世界”一直是现象学的重要概念，德国现象学家黑尔德甚至认为“世界”就是现象学所要面对的“实事”本身。⁵⁸但是，在每个现象学家那里，对世界的理解都是不完全相同的。胡塞尔把世界作为一种普全视域来看待，它是在我的意识目光的意向性的指引联系中展现出来的，因此也就是我的意识的相关项，在这个意义上也可以说它是由我的绝对意识保证的。又由于目光的指引联系在原则上是不可锁闭的，所以在胡塞尔看来，世界也是无限的。

不过，胡塞尔的先验意识仍是一种具有较强主体性倾向的“我能”，所以，作为意识构造之产物的世界也免不了沦为意识之对象的危险，据此，黑尔德认为，在胡塞尔那里的世界“仍然与客观主义精神密切相连”。⁵⁹这一点在海德格尔那里得到了克服。海德格尔不再把世界看作是意识构造的产物。相反，为了能够与事物和他人打交道，世界必须总是预先在“此”，此在必须先已被抛入世界，抛入某一境域。⁶⁰此在在有意识地采取意向行为之前，世界先已向它敞开，先已准备了某种基本情调，此在正是应答着这一情调而作出它的行为的，它因此而“让自身被指引到某个确定的方向上”，因此而“把自身系缚于现实地构成我们的视界的特殊世界”。⁶¹所以，海德格尔谈论的世界首先就是这样一个此在置身其中的、前意向地具有基本情调的世界，它始终不可消除地是偶然的且有限的。也因为它是有限和偶然的，胡塞尔意义上的作为“我能”的意识才能由之引发无限可能的指引联系，从而构成一个世界视域。所以，黑尔德说：“在海德格尔意义上理解的世界的有限性使得胡塞尔意义上的世界的无限性成为可能。”⁶²黑尔德的这一番解说差不多就是我们上面分析梅洛-庞蒂为何要从先验意识返回到身体知觉这一点时所要说的意思了。

要从生存论的维度来理解世界，在这一点上，梅洛-庞蒂和海德格尔走到一块来了。不过在对“世界”概念的理解上，梅洛-庞蒂仍与海德格尔有别。海德格尔主要是在“周围世界”或“境域”这个意义上来

[58] 黑尔德《世界现象学》，第97页。

[59] 黑尔德《世界现象学》，第113页。

[60] “视域”和“境域”在西文中是同一个单词 horizon，但在这里我对它有所区分，用于胡塞尔时我用的是“视域”，强调意识目光的主动性；用于海德格尔时则用“境域”，强调它相对于此在的先在性。

[61] 黑尔德《世界现象学》，第109页。

[62] 同上，第98页。

谈论世界的，⁶³而梅洛-庞蒂对于世界的理解要宽泛得多。他说，世界大致可定义为“全部可知觉物的总体和所有物的物”。（PriP, 16）因此，他既在“境域”或“情境”这一层面上谈论世界，也在“自然世界”和“社会世界”这一宏大范围内谈论世界。因此，他的世界观念不可能是有限的。在这一点上，他与胡塞尔一致。按黑尔德的理解，海德格尔用以规定世界有限性的原因是，在作为境域的世界中，“人并没有处于一种意向关系中，而不如说，作为境域的世界首先向人开放出来，使之获得一切意向上的对象兴趣。”⁶⁴而这种特殊的对象兴趣支配了此在，使之放弃了对其他可能性的把握，并因此而限制了它的视界。与此相反，胡塞尔则把这种“前意向性的无关系的世界性重新解释为一种意向性的与世界的关系”，由此，世界成了普遍的指引联系，也就是无限的了。黑尔德在这里主要是通过“意向性”来解释世界的限度性问题的。然而，如果我们比照梅洛-庞蒂的思想，那么，黑尔德的观点似乎就有待商榷了。因为梅洛-庞蒂区分了两种意向性⁶⁵，一种是“行为意向性”，它指的是我们在下判断或有意识地采取立场时的意向性，也是黑尔德所理解的意向性。但还有另一种意向性，即“运作意向性”，我们也可以称之为“身体意向性”，它是一种前意识地起作用的意向性。（知，14）如我们在上面提到的“运动意向性”，它指的就是我们在执行任何一个动作时都前意识地具有的对我们的身体与外部环境间关系的基本领会和把握。就这一层意向性来说，那么，我们在任何时候都不可能与世界处于一种非意向性关系或“前意向性”关系中。黑尔德说，在境域中，是世界首先向人开放。然而，在梅洛-庞蒂看来，如果人不同时也对世界具有某种意向关系的话，世界的开放就是不可理解的。在这一点上，梅洛-庞蒂与海德格尔相互区分开来了。在海德格尔那里，世界之先行向人敞开，既然不是人的意向所致，就只能归之于存在本身的运作了。不过这一点在《存在与时间》中尚不明显，只是在他后来的著作中，比如说《艺术作品的本源》，他才明确地把世界看作是存在之游戏性运作的结果。当然，这里的世界也已经不是“境域”意义上的世界了，而是与大地相对的一个敞开性的生成域。就此而言，把海德格尔的世界看作是偶然性的显然不太确切。只有相对于此在的被抛性来说，世界或境域才是偶然的。但就世界本身的敞开性而言，它却是必然的。换言之，只是在生存论维度上，我们才可以说世界是偶然的，而在存在论维度上，世界却是必然的。⁶⁶

与之相反，在梅洛-庞蒂早期的哲学中，事实上并不存在存在论与生存论的区别，它就是一种生存论或生存主义哲学。正是因此，梅洛-庞蒂认为世界的存在，无论是自然世界还是社会世界，整个就是偶然

[63] 这里我们只关注《存在与时间》一书，可参看该书第77页。

[64] 黑尔德《世界现象学》，第105页。

[65] 据梅洛-庞蒂自己说，这两种意向性是胡塞尔自己区分的（知，14），不过在国内学者对此问题的研究中，似乎还没有人专门提到过这种区分。在倪梁康先生所著的《胡塞尔现象学概念通释》一书中，也没有区分出这两种意向性。

[66] 海德格尔的哲学一开始就是一种存在论哲学，而生存论只不过是其中的一个环节，正是在这个意义上，我们可以理解海德格尔为什么不承认自己是个体生存主义者。

的，而世界的偶然性也规定了人的偶然性。无论何时何地，我们都可以问一个莱布尼茨式的问题：为什么我在这个世界而不在另外一个世界？梅洛-庞蒂说，“对这个问题的回答原则上是我们所不能及的，因为我们处在我们的心理生理结构中，这个结构如同我们的脸的形状或我们的牙齿的数目，是一个单纯的事实”。（知，498）所以，世界本身的偶然性，是根本的偶然性，是存在论/本体论上的偶然性。（知，500）然而，梅洛-庞蒂又说：“世界的偶然性不应该被理解为一种微不足道的存在，一种在必然存在的结构中的缺陷，一种对合理性的威胁，也不应该被理解为应通过某种更深刻的必然性的发现，需尽早解决的一个问题。”相反，它“是最初作为我们的真理观念的基础的东西”。（知，499-500）

然而，这样一个完全偶然的世界如何能作为真理观念的基础，如何能作为合理性的保证？

需要注意的是，无论是自然世界还是社会世界，它们最后都被归入了一个共同的“被感知的世界”中。这就说它们是与“我”，与某个感知者分不开的。“正如贝克莱所说，即使无人到过的沙漠也至少有一个目击者，当我们在想象这样的沙漠，也就是当我们进行感知它的心理体验时，我们就是这个目击者。”（知，405）在这个意义上，不存在自在的世界，世界总是我所感知的世界，而这个我所感知的世界是统一的。

世界的统一性是一种风格的统一性。何谓风格？梅洛-庞蒂说，“风格就是我在一个个体或一位作家身上辨认或理解的对付处境的某种方式，我通过某种模仿能把这种方式接受过来，虽然我不能定义它，其定义即使十分精确，也不可能完全与实际一致，它只是与对它有体验的那些人有关”。（知，414）因此，严格说来，风格是一个不可定义的前概念的东西。说世界有一种风格类似于说世界是一个个体，这不完全是一种隐喻的表达，因为接下去我们就可以看到，在世界与个体之间有一种隐秘的同构关系。不过，这两者也很显然地有区别，我们都知道，个体是有限的，我们一眼就能看到他，而世界是无限的，我们如何能从中辨认出一种统一的风格呢？

在这里，梅洛-庞蒂向胡塞尔借用了“过渡综合”（*synthèse de transition*）这一概念。事实上，即使对于个体，我们也不可能看透他。我们总是要通过一段时间来观察他，熟悉他，才能认清他的“面目”，把握他的风格。而这就需要一种过渡综合，这是一种时间性的过渡综合。而在世界中，我所进行的主要是一种空间性的过渡综合（当然这里也同样有时间综合在内）。我置“身”于世界中，我看到世界的种种景象，这些景象并非漠不相关，各个孤立的，而是不停地从一种景象过渡到另一种景象，各种景象彼此关联整合起来。这种视域的过渡和扩展永

远不会终止，但是它们全都融入了同一个世界中，“就像当我的手指不再压住我的眼球时，双重映象就在一个物体中合二为一”。（知，417）在这个意义上，世界是所有视域的视域，是胡塞尔所谓的普全视域。当然，这个普全视域不是象胡塞尔那样通过先验意识的“构造”获得的，而是一种知觉体验的产物。所谓世界的风格，正是我通过知觉综合而对世界的一种把握。这里同样体现出了我们前面所说的“内在性与超越性的悖论”，我不需要面面俱到地观察这张桌子，我就确认了这是一张桌子，对于世界也一样。或者就像一个人，在我能明确地描述他的性格之前，我就已经在一种不容置疑的明证中把握到他的统一性；就像进入一间屋子，我们不需要说出什么东西放错了地方，就已经先有了一种零乱的感觉。同样，世界的统一性也是这样一种前认识的，前客观的知觉统一性。即使我对世界的新的认识反过来修正或改变了我原来的印象，这种改变也不会否定世界的存在。在我的一生中，对世界的认识会有各种各样的修正，但“世界仍是同一个世界……，世界不因为我对认识的纠正而在其统一性方面受到影响”。（知，415）这就是胡塞尔所提到的“自然态度的世界设定”：“原则上说，我们可能在每个事物上发生错觉，但对整个的联系我们是不会有错觉的。……每个具体的形式变化活动，都‘嵌在’支撑着它的不发生变形的确定性的特性中。对于包围着我们的对象的素朴的依赖构成了在经验过程中时常发生的各种干扰和‘故障’的基础。如果确实如此的话，那么发生于个别事物上的那种形式变化就不会发生在经验的整体风格上。”⁶⁷在梅洛-庞蒂看来，这就是我们在世存在的“最初信仰”和“最初信念”。

因此，世界的统一性是由我们的知觉信念所产生的，但这种统一性反过来也反映了我们自身的统一性，我们与世界之关系的统一性。只有正常的身体才有完整的世界。像施耐德这样的病人是不会有世界统一性的感觉的。他完全“粘附”在一个当前实际的处境中，而不会向外投射或筹划一个可能的世界，想象的世界，因此，他的世界是残缺的。而反过来，对世界统一性的感知又使我们认识到我们自身的统一性。正如梅洛-庞蒂所说，“我们只是在物体的统一性中才理解我们的身体的统一性，正是通过物体，我们的手，我们的眼睛，我们的所有感觉器官才作为可替代的工具呈现给我们”。（知，407）一张桌子，无论我们用眼睛去看，还是用手去摸，尽管会有感觉上的差异，但它们都能认出这是一张桌子，而且这两种感觉最终会在我们的身体中统一起来，形成“同一张桌子”的观念。正是这种“同一感”反映了我们身体的统一性。这也适用于主体间的关系。这个对我来说是“桌子”的物体在另一个人眼中也不可能不是“桌子”。而通过对“这是一张桌子”的共同认识，我和

[67] 芬克：“对胡塞尔现象学还原的反思”，见《面对实事本身》，第573—574页，另参胡塞尔《纯粹现象学通论》，第93—94页。

他人之间就具有了一种共同的可交流的意义，这也是一个公共的社会文化世界得以形成的基础。但是在这个文化世界中，我们可以通过词语反过来赋予我们的被知觉世界一种“理智结构”，而“我们主体间的对照只能支撑在关于被知觉世界的理智结构之上”。（SB，211）在这个意义上，我们就可以理解梅洛-庞蒂说“世界是合理性的祖国”的缘由了。

最终说来，身体与世界是不可分离的，在它们之间有一种神秘的调谐，有一种原始的“同谋关系”。“我们是贯穿的与世界的关系”（知，9），我们身体的每一下震颤都揭示着世界的性质。进而言之，世界是由我的身体投射的世界，是在我的身体的超越性运动中显现出其结构与关联的世界，而我的身体则是世界的一个视点，一种能力或一种“计划”。世界在我的身体中实现了它自己，我就是世界本身的表达。世界通过我的身体而看，而听，而思想，我就是世界的眼睛、耳朵和意识。正如梅洛-庞蒂所说，画家正是在把他的身体借用给世界的时候，世界才变成了绘画。（PriP，162）因此，我与世界是原始的是共属一“体”的。世界的统一性就是我的统一性，就是世界与我的统一性。我与世界的关系就如身体与精神的关系。精神并非寓于身体之一隅，而是整个地弥漫于机体之全身，身体并非外在地被添加了一个叫精神的东西，而是整个地充满灵气，富有精神。与此相似，世界与我也是一种有机的蕴涵关系。“身体本身在世界中，就像心脏在机体中”。（知，261）或者说，“内部世界和外部世界是不可分的。世界整个就在我的里面，我整个就在我的外面”。（知，511）我们在上面讲到，正常的身体有一种身体图式，它能在身体空间和外部空间之间形成一个相互蕴涵的实践系统。而身体与世界之间的统一性也是身体图式功能的进一步体现。

这样，所谓的在世存在，在最根本的意义上，指的就是身体与世界的这种先天的统一性。海德格尔最早把“在世界之中存在”当作一个整体的生存论结构来加以描述，但他主要是通过一种行动的指引联系和情绪性的生存领会来揭示这种统一结构的，而梅洛-庞蒂则更进一步把这种统一性落实到身体与世界的蕴涵结构中。也正因为有这种蕴涵结构，才能发生海德格尔所谓的行动的指引联系，怕和畏的生存情绪，沉沦逃避的在世情状等等。而在梅洛-庞蒂看来，这种蕴涵结构更是时时处处地体现在我们日常生活的习惯性行为中。比如说，一个学会游泳的人即使多年没下水，他一到水里也立刻能舒舒服服地游起来。一个驾驶员不需要比较道路的宽度和车身的宽度就能知道他是否能通过。对盲人来说，他的手杖不再是一件物体，而成了他的手的增长，手杖的尖端对他来说已成为有样有感觉能力的区域。我们常常听到说，有一种“身体记忆”，而它指的就是身体和环境之间的这种相互蕴涵，身体已经把某种

行为模式作为身体图式烙在内中了。

当然，正如身体和心灵的统一从来不是完全的一样，身体和世界之间的蕴涵关系也不是稳定的，它总是摇摆不定。小孩要比大人蕴涵得好一些，在悠闲的乡村要比在紧张的城市蕴涵得好一些；在健康的时候好一些，在疲劳或生病的时候差一些；在热闹狂欢的时候好一些，在孤独无味的时候差一些。有我抛弃世界的时候，比如说在海德格尔所谓的个人直面死亡之际，周围世界就陷落了；也有我被世界抛弃的时候，如在加缪所描写的那种荒诞感里，人类的呼喊与世界无理的沉默之间形成了巨大的张力。但即使在这里，主体也不是完全与世界脱离，而只是进入了另一个不同层面的世界。因为正如我们的身体依据其功能整合的程度而有不同的层面，相应地，世界也呈现为多层面的世界：

有时，身体仅局限于保存生命所必需的行为，反过来说，它在我们周围规定了一个生物世界；有时，身体利用这些最初的行为，经过行为的本义到达行为的转义，并通过行为来表示新的意义的核心：这就是诸如舞蹈运动习惯的情况。最后，被指向的意义可能不是通过身体的自然手段联系起来的；所以，应该制作一件工具，在工具的周围投射一个文化世界。（知，194）

总之，世界的统一性是与我们的身体的统一性密切相关的。只有当我实现我的身体功能，我才能挺身走向世界。“身体是我们拥有一个世界的一般方式”（知，194）。或者也可以说，作为心身统一体的身体本身就是一个最原初的世界，其他的诸世界都是围绕我们的身体世界而展开的。

4. 身体的两面性

从上面的论述中我们可以看出，在梅洛-庞蒂那里，心灵（或意识、精神）、身体和世界（自然世界和文化世界）这三者从上而下构成了一个相互蕴含不可分割的垂直统一系统。它们的关系有些类似于我们在上一节中提到的物理秩序、生命秩序和人类秩序之间的关系。不过这是一个关系更为紧密的系统。它们中的每一项都不可能脱离其他两项而单独起作用，只有在这一整体内，它们中的每一项才能获得其存在的理由和保证。因此，我们可以更为恰当地把这种关系称之为一种“循环的辩证关系”。⁶⁸这样，当我们谈到心灵或意识的时候，它指的是有视点的意识，在世界中的意识；当我们谈到身体的时候，它指的是一灵化的身体，同时也是一个处境中的身体。而世界，也不再是一个实在论意义上

[68] 梅洛-庞蒂在《行为的结构》（第15页）中曾提到，“机体和它的环境之间的各种关系不是直线因果性关系，而是循环因果性关系”。而对这种循环因果性或循环辩证法阐述最力的是Gary Brent Madison的*the Phenomenology of Merleau-Ponty*一书，他几乎整本书都是从这个循环辩证法角度来阐释梅洛-庞蒂的每一思想的。

的客观世界或由先验意识所构造的世界，而是一个被知觉的世界或现象的世界，也就是一个主体间的世界。也只有这个世界，才能“把极端的主观主义和极端的客观主义结合在一起”，（知，16）成为“合理性的祖国”。不过，在这三者中，我们还是可以说，身体是枢纽，或者说是中介，因为它是它贯穿起了其余两者。只有借助身体，意识与世界的联系才得以可能。因此，如果我们从本体论的层面来看，那么，在这三者中，身体似乎是处于一个更为本源的位置上。

对身体的本源性还可以作更深入的分析。事实上，在正常状态下，身体总是逃离我们的。比如说当我们观看时，我们几乎从来都没有意识到眨眼睛的动作在我们所看的事物中造成的短暂的断裂；同样，在走路时，我们也不会感觉到由于走动所带来的周围事物的晃动。在这些情况下，身体自身的状态似乎并不为我们所注意，或者说，身体是自行隐匿的，但这种“隐身”却导致了世界在意识中的自然显现：“由于我的身体看到和触摸到世界，所以它本身不能被看到，不能被触摸。阻止我的身体成为一个物体、被‘完全地构成’的原因，就是得以有物体的原因。”（知，128）在这里，身体与意识、世界构成了格式塔意义上的“背景—图形”关系。反之，如果有一天隐蔽的身体突然从后台窜到了前台，并粗暴地打断了外部世界在我们面前的正常显现，甚至扰乱着意识的自主活动，这通常是表明我们的身体本身出现了问题，比如说疲劳了或生病了等等。当我的牙齿痛起来时，任何美妙的景观都不可能再使我的注意力专注到它上面去；同样，当我的视力下降时，就仿佛我和事物之间隔了一层薄膜。我由此被迫返回到自身，并且感觉到了这一沉重的肉身的负担。在这个时候，身体与意识、世界的原初统一性就被打断了。身体成了孤零零的“被抛的存在”。

显然，从这种自然的现象中很容易就区分出两种身体：正常的身体与反常的身体，并进而由此导致了对待身体的不同态度。由于前者总是喜欢隐藏起自身，因而免不了遭人忽视乃至遗忘；反之，后者却又在任何时候都要突兀地凸现出来，对抗我们的意识，这时，身体仿佛成了一个异己的存在，它脱离了我们的驾驭能力，它变成了一个对象，一个物。这样，从这种反常的身体中就很容易产生出一种对象化地看待身体的态度，身体不再是我的身体，你的身体，而成了病理学的身体，心理学的身体，解剖学的身体，一言以蔽之，成了一个客观的身体。这正是我们的身体在思想史上所遭遇的命运：或者被遗忘，或者遭扭曲。在这样的情况下，我们该如何来面对身体呢？如何使本源的身体不受伤害地自然地显现出来呢？这就是梅洛-庞蒂所要思考的问题。

必须指出，上面所提到的这两种身体并不是相互对立的，也就是

说，它们并不是处在同一层面上的。在梅洛-庞蒂看来，正常的身体就是本源的身体，因为只有我们源初地是自身统一（身心统一）并与世界统一的人，才有可能从世界中脱离出来，才有可能身心分裂。正如海德格尔所说：“人必须本质上是一个明眼人，他才可能是盲者。”^[69]反常的身体是被包含在正常的身体之内的，就象死亡被生命包围一样。这说明反常性是属于身体的一种本质成分。通过某种偏离或无能（inability），身体就“反常性地”显露出来。比如说在我们前面提到过的“脸红”的例子中，又如走路时突然绊了一脚，自己想要停住，身体却还是跌倒了。对于青春期的少年来说，身体总是最明显地表现出不由他控制的异常倾向。但是，无论如何，在正常的身体中，这些“反常性”说到底还是受身体本身的活动统摄的。也就是说，我们还是能使自己恢复常态，而不像精神分裂的病人那样一陷入某一情结就无法自拔。因此，说身体“反常性”地显露出来，并不意味着它就是反常的身体。恰恰相反，这只能意味着身体本身就是一种既能隐又能显的特殊存在，也就是说，身体是一种两面性的存在。更进一步，这种两面性还是可以相互转换的，用梅洛-庞蒂后期的概念来说，它们是“可逆”的，“相互交错”的。而反常的身体之所以不同于正常的身体，就在于它不再能够隐退自身，原先那种双向可逆的结构遭到了破坏，它成了一个“单面的”身体。因此，两面性归于正常的身体或本源的身体（用梅洛-庞蒂最常用的术语，就是“现象的身体”）的本质结构，就如在海德格尔那里，遮蔽和去蔽同属于存在，是存在真理之二重性的体现一样。

正是这种两面性使人的身体区别于动物的身体。我们前面讲到，人能使一个水果绕过障碍物而获取它，黑猩猩却不能，其原因就在于人既能把自己的身体看作是一个身体，又能把它看作是一个物体。相反，“在动物的行为中，外界对象并不是在身体本身是一个事物的意义上是一个事物，也就是说，它不是一个能够进入多种多样的关系而又不在其中丧失自身的具体统一体”。（SB，118，着重号为我们所加）由于身体在其为身体的同时也能成为一个事物，也就说明了身体与世界的源初统一关系恰是属于身体自身的本质结构的。最后，这也说明了人为何能够具有反思的能力，因为反思（reflexion）就其原本的意思来说就是把自己的身体作为物来摆在自己面前。

由此我们也可以来比较梅洛-庞蒂与萨特的不同。我们知道，萨特在他的《存在与虚无》中也对身体性现象作了详细的阐述，而且他事实上也描述了身体的隐与显这些原初的身体现象。隐的身体即是他所说的“作为自为存在”的身体，也即作为我的感知和体验的身体，我对它具有有一种非正题的意识。在这个时候，我作为自为，“本身就是与世界的

[69] 《海德格尔选集》卷上，第478页。

关系”，“它使得一个世界存在”，因此我对我自己的身体是无意识、前反思的，我不能认识我的身体，“它在此处被超越，……它就是自我虚无化的东西”。⁷⁰也可以说它是隐而不显的。身体的显现是在第二个层次上，即作为“为他的身体”时才出现的，这实际上相当于“他人的身体”，因为“我的为他存在的结构是与他人的为我存在的结构同一的”⁷¹。而在这样一种角度上所看到的他人的身体“一开始就对我显现为我能在其上获得一种观点的观点，一种我能用别的工具来使用的工具”。⁷²如果说作为自为存在的身体象是一个“不能被认识的认识者”，那么为他的身体则类似于一个“只能从外在的立场被认识”的物体，这两者之间的矛盾几乎是不可和解的。尽管萨特还描述了第三个维度上的身体，即我经由反思而认识了我的身体，并把它理解为“被身为身体的他人认识的东西而为我地存在”⁷³，这看起来象是为上面两种分离的身体提供了一个综合或一个共同的基础，但是，它却永远也不能说明这种统一是如何可能的，此外，想要“认识我所体验的身体”或“体验我所认识的身体”也是不可能的。⁷⁴

在梅洛-庞蒂和萨特之间的关键差别在于，对梅洛-庞蒂来说，身体所具有的两个不同的面是处于同一层次上的本质结构的体现，因此它们是可逆的，相互交错的；而在萨特那里，它们却被分裂为不同的层次，并且相互之间不具有可逆性，也就是说，身体要么是主体，但在这个时候它恰恰无法认识自己；要么是客体，在这个时候它又排除了自我意识，而成为工具性的存在物，这两方面不可能被共同包含进同一个结构之中。⁷⁵因此，萨特的身体呈现出强烈的二元论倾向。

我们试举一例来更具体地阐明这种差别。萨特和梅洛-庞蒂都描述过手的“触摸”现象。萨特认为，触摸与被触摸是在本质上不同的两种实在秩序：“触摸和被触摸，人们能触摸的感觉和被触摸的感觉，是两类现象，人们徒然地试图在‘双重感觉’的名称下把它们统一起来，事实上，它们是根本不同的。而且它们是在两个互不相关的层次上存在着的。”⁷⁶这样，它们就不可能在同一个结构或同一个层面上统一起来。与此相反，梅洛-庞蒂则在这种触摸与被触摸之间发现了一种“暧昧的结构”：“在一种功能到另一种功能的转换中，我能把被触摸的手当作随即就能主动触摸的同一只手——对我的左手来说，我的右手是一团骨骼和肌肉，我在这团骨肉中立即猜到我为探索物体而伸向物体的另一只灵活的，活生生的右手的外形或肉身。身体行使认识功能时从外部世界领会自身，它试图在主动触摸时被触摸，它开始进行一种反思，这足以使身体和物体区分开来。”（知，129-130）通过触摸与被触摸关系的逆转，梅洛-庞蒂表明，身体既是能触摸的，又是被触摸的，既是主动的，又

[70] 萨特《存在与虚无》，第395页

[71] 同上，第430页。

[72] 同上，第432页。

[73] 同上，第445页。

[74] Martin C. Dillon: Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique, in the debate between Sartre and Merleau-Ponty, p. 132.

[75] *ibid.*, p. 134.

[76] 《存在与虚无》，第389页。

是被动的，既是主体，又是客体，这种可逆性是身体的最基本特征，它也成了梅洛-庞蒂哲学中最基本的概念之一。

最后，对身体本身之结构的不同理解也导致了两人的在世存在思想的区别。萨特由于坚持自为与自在，为我的身体与为他的身体之间的本质区别，最终导致的是一种人与世界、我与他人之间的对抗关系，而非如梅洛-庞蒂所描述的那样一种和谐的共生。因此，萨特的在世严格说来是一种“在世界之上的存在”（being over the world），而非“在世界之中的存在”（being in the world）。⁷⁷

[77] cf: Alphonse de Waelhens, a Philosophy of the Ambiguous, in Merleau-Ponty: the Structure of Behavior, and Marjorie Grene: the Aesthetic Dialogue of Satre and Merleau-Ponty, in the Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting (ed. James M. Edie)。

第二章 身体—主体,身体诸面

一、重建主体性

上一章的内容已经有助于我们进入梅洛—庞蒂的身体主体概念了。不过在这里,我们还是先需要对“主体”这个概念略加阐述。

1. “主体性的发现”

这个标题来自梅洛—庞蒂自己的一篇文章中的一个小标题。耐人寻味之处在于,梅洛—庞蒂为什么用“发现”而不用“出现”“产生”或其他词语?这是否意味着“主体性”原本就已存在,只是一直处于黑暗中,还未被人发现,而只有当它被发现之际,人才成其为主体?但是,这种“主体性”又是什么呢,是一种东西,一种性质还是一种能力?无论如何,主体性界定了主体,而如果这种主体性确实原本就存在的话,那么,它也应该存在于人的自身之内,这样,对它的发现,也就意味着对人自身的一种重新勘探,重新体验。

我们都知道,“主体”这个观念是在近代哲学中才出现的,换言之,在古典思想中并不存在有关主体性的思想。在这个意义上,主体或主体性的观念本身就标志着一个新的时代,即“modern”(“近代”或“现代”这两个概念在英文中其实是同一个词)的来临。因此,主体或主体性观念的出现也意味着现代或现代性的出现。尽管人们对于现代性的界定林林总总,数不胜数,但从哲学上来看,我们完全可以说,现代性问题是伴随着主体观念的诞生而出现的。因为正是随着主体的出现,才出现了一种所谓的现代体验和现代秩序,并随之与古典世界或古典秩序断裂开来。这里最根本的一点就是人对自身的体验和认识发生了根本性的

变化。全面探讨古典秩序和现代秩序之间的差异并非我们的任务，在这里我们只想借用列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）的观点来作一简单的提示。斯特劳斯曾深刻地指出，古典精神的一个根本前提在于，“存在”（to be）既意味着“永远存在”（to be always），又意味着这种存在是“可以理会的”（to be intelligible）。而现代思想则拒绝了这一前提，而是认为，存在维系于人，没有人的地方也就不会有任何存在，因此，存在就是去生存（exist），即按照人之所是（is）的方式去存在。¹换言之，在古典世界中，人始终是处在一个整体的宇宙秩序或存在秩序中，他占据着这一整体之内的特定位置，一个相当崇高的位置；而且他是依据他的自然本性而占据这个位置的，因此，他绝不会僭越自己的位置。尽管可以说人是万物的尺度，或者说人是一个小宇宙，但人所具有的依然只是秩序中的位置，他自身并未创造这个秩序，这也使他无法与这一更大的整体相脱离。²只是随着现代主体的出现，人才从宇宙万物中摆脱出来，他宣称自己是独立的主体，而其他一切只是作为它的对象而存在。单一的宇宙秩序由此分裂而为二元的平行序列，对事物和世界的体验也随之发生了一种根本性的变化。作为主体的人不再安于宇宙或世界之一隅，不再安于与自然万物和谐共处，同生共死，而是力图去认识它们，掌握它们，甚至统治它们。由此，近代以来的哲学才成为所谓的认识论哲学，与此相伴随的是产生了现代意义上的种种科学。

当然，这仍然是一种过于简化的描述。即使近代哲学是一种主体性哲学，即使现代思想始终与主体观念相关联，这个主体也不是个统一的、一成不变的东西，它始终想“按照它之所是的方式去存在”，由此也就有了多种多样的主体性。梅洛-庞蒂对此作了这样的描绘和询问：

我们归纳在主体性名下，散布在三个世纪里的这些哲学之间，有什么共同之处？有蒙田最喜欢，帕斯卡尔却憎恶之的自我（Moi），人们日复一日地描述它，注意到它的莽撞、逃避、间断、反复，并把它当作无名者加以试探和检验。有笛卡尔和帕斯卡尔的思维之我（Je），它仅仅在瞬间才返回自身，但在那一刻，这个我整个处在其显现中，完全成为它所认为是的东西，而不是别的东西，它向一切敞开，从不固定，除了这种透明本身之外，没有别的隐秘。有英国哲学家的主体系列，这是在一种沉默的接触中、通过一种自然属性而自我认识的各种观念。有卢梭的自我，一种罪恶和无辜的渊藪，它自己策划了它感到陷入其中的“阴谋”，但在面对这种命运时仍有充分理由要求恢复其不会变质的善良。有康德主义的先验主体，它和接近内心深处一样接近世界，甚至更接近世界，

[1] 参刘小枫主编《施特劳斯与古典政治哲学》，第338—339页，第492—493页。

[2] 斯特劳斯：“现代性的三次浪潮”，参《现代西方现代性的曲折与展开》，第90页。

它在构造它们之后又沉思它们，然而也意识到它自己也是一个世界的“居民”。有比朗（Biran）的主体，它不仅仅知道自己在世，而且它就是在世，如果它没有一个可移动的身体，它甚至就不可能是主体。最后，有在克尔凯廓尔意义上的主体性，它不再是一个存在区域，而是使自己与存在相联系的唯一根本的方式，它使我们成为某物，而不是在客观思维中跳过所有的东西，最终说来，它其实什么都没有思考。为什么把这些并不一致的“主体性”当作一种单一发现的诸环节？（S，152）

这些形形色色的主体性的共同要素是什么呢？梅洛-庞蒂认为，是“意识”或“灵魂”。正是灵魂或意识规定了主体之为主体。一旦“取消主体性中的意识，就是取消主体性的存在”。（S，153）“一旦出现了反思，一旦说出了我思，有关存在的思想就成了我们的存在的一部分。”（S，152）海德格尔也说，当哲学家们在自我意识的基础之上确立存在的时候开始，他们也就遗忘了存在。人不再安于存在的命运，而是力图去掌握存在本身，把存在作为存在者来研究，从而导致了这种存在之遗忘，而对于存在的遗忘其实也就是对人自身的遗忘，因为人之本质恰恰系于存在之本质。而从梅洛-庞蒂的思想视角出发，我们则可以进一步说，对人的遗忘又表现为对身体的遗忘。现代思想一开始，就从整体的人之中，从整体的宇宙秩序之中抽取出一个叫灵魂或意识的东西，并单独地以之来规定人，进而规定整个世界。人是因其意识到自己而成为自己的，意识就是自己的主人，就是主体；而身体没有意识，它就是物体，就是被意识所意识的客体。“存在一词只有两种意义，也只有两种意义：人作为物体存在，或者作为意识存在。”而“物体彻头彻尾地就是物体，意识彻头彻尾地就是意识”。（知，257）整个宇宙只有物体和意识，一边是物体，一边是意识，界限分明，清清楚楚。这当然已是一种最极端的情况了。

然而，我们都知道，灵魂的观念在古希腊就早已出现，关于身体和心灵之间的区分一直是从毕达哥拉斯到亚里士多德，甚至其后的怀疑派和斯多亚派哲学的一个基本主题。而其中最著名的自然是柏拉图的观点了。他认为身体是灵魂的囚室，是认识的障碍，它把人拉向低级秽浊的存在，而灵魂，按其本性来说，则是渴望摆脱这种受役使的状态，趋向更高级的存在。因此，在柏拉图看来，“哲学家的事业完全就在于使灵魂从身体中解脱和分离出来”。³ 但即使在这里，身心之间的区分也不同于现代意义上的身心二元论。因为它涉及的不是把身体等同于物体，对之作一种科学式的观察和研究，而仅仅是想使身体和心灵这两者区分开

[3] 《柏拉图全集》
第一卷，第65页。

来，因为它们本质上分属于宇宙秩序中两个不同的品阶或层级：“灵魂与神圣的、不朽的、理智的、统一的、不可分解的、永远保持自身一致的、单一的事物最相似，而身体与凡人的、可朽的、不统一的、无理智的、可分解的、从来都不可能保持自身一致的事物最相似。”⁴因而区分就是使这两者各安其位，不要使处于较低品阶的身体来扰乱较高品阶的心灵。“仅当灵魂与身体分离，独立于身体，获得知识才是可能的。”⁵这同样也是柏拉图为何要把灵魂本身也划分为三部分（欲望、激情和理性）的原因。亚里士多德的观点看起来要比柏拉图温和一些，他并不把身体完全斥之为恶，而认为身体也属于善的事物。但是，他同样明确地指出，灵魂高于身体：“善的事物已被分为三类：一些被称为外在的善，另外的被称为灵魂的善和身体的善。在这三类善的事物中，我们说，灵魂的善是最恰当意义上的、最真实的善。”⁶因为“我们所寻求的是人的善和人的幸福，人的善我们指的是灵魂的而不是身体的善”。⁷总之，在古典世界中，灵魂和身体的区分反映的只是人的自然构成的等级秩序。正是这一点决定了它与现代以来的身心二元论有着本质的区别。

梅洛-庞蒂也注意到了希腊思想与现代思想之间的根本性区别。他说：“关于主体哲学的许多基本因素已经出现在了古希腊哲学中。它已经提到‘人是万物的尺度’；它已经认识到灵魂中有一独特的能力，即通过佯称知其所不知而不去知其所知；认识到与其求真能力联系在一起的一种难以理喻的犯错能力；认识到在它身上它与非存在的关系和它与存在的关系同样根本。此外，它还构想出了一种仅仅关涉自身思想的思想（亚里士多德把它置于世界的顶点），和一种超越我们的最高阶段的彻底自由。因此它已经认识到作为暗昧与澄明（*comme nuit et comme lumière*）的主体性。”（S, 153）也正是因此，海德格尔认为，对存在的遗忘在柏拉图和亚里士多德那里就已经开始了。但是，就主体观念而言，梅洛-庞蒂说，无论如何，“对希腊人来说，主体的存在或灵魂的存在从来就不是存在的典范形式（*la forme canonique*），对于他们来说，否定从来没有处于哲学的中心，也从来没有被赋予使肯定出现，接受肯定并转化肯定的责任”。只是到了现代，灵魂才成为“存在的绝对形式”，才成为主体的唯一规定。（S, 153）这就是说，现代人对灵魂的看法有了一个本质的变化，即不再把灵魂的本质看成是肯定性的，而是否定性的了。这正与希腊人相反。在希腊人那里，身体才是否定性的体现，身体拘役着灵魂，污染、败坏着灵魂；而现在，反过来，却是灵魂开始否定身体了，灵魂把身体规定为物体，同时把自己规定为主体。否定性成了灵魂的规定性本质，而灵魂或意识则成了主体的本质性规定，一个意识主体就这样出现了。但是，这种出现并不是无中生有，而是对

[4] 同上，第84页。

[5] 同上，第64页。

[6] 亚里士多德《尼各马可伦理学》，第21—22页。

[7] 同上，第32页。

原先就已存在但并非作为“典范形式”的存在要素进行重新认识，重新规定，使之成为绝对的存在形式，正是在这个意义上，梅洛-庞蒂才谈及“主体性的发现”，而不是“主体性的出现”或“诞生”。所谓主体性的“发现”，说到底只是对灵魂或意识之本质的重新认识，重新规定。

2. 笛卡尔与蒙田

对于主体性（即意识性）之“发现”的最重要的一步是在笛卡尔那里完成的。众所周知，笛卡尔以自己的身体作试验，进行了一种近乎癫狂式的怀疑，并且最后终于找到了他无法再怀疑的东西，那就是他的怀疑本身，就是他的意识，他的灵魂。正是这个通过怀疑而发现的、否定性的意识才是主体的基石。我们后来在哲学层面上讲到的主体概念一般也是与这一意识特性相关的。正是自笛卡尔开始，才有了哲学上的二元论，有了主、客体的对立，有了经验与先验的区分。总而言之，有了一种笛卡尔主义传统。后来的马勒伯朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德，甚至胡塞尔、萨特等，都可以归入到这一传统中去。但是梅洛-庞蒂自己呢？

梅洛-庞蒂对这种二元论的笛卡尔主义基本上是持一种批判的态度，这一点我们在上面已经提到过。不过，对于笛卡尔本人，梅洛-庞蒂还是最大可能地挖掘出了其思想中可资利用或“改造”的资源。他认为，在笛卡尔所处的十七世纪，外部世界和内部世界依然处于一种和谐的统一中，尽管对外部世界与内部世界的认识有所不同，但它们与存在的关系并没有完全断裂，因此，它们最终还是有一个“唯一的起源”。不连续的、局部的和残缺的感性世界最终也将通过我们的身体组织而得到理解。在笛卡尔的体系中，科学、哲学与神学彼此互相支持，“人们仍然处在三条路的入口处”。（S，148—151）在这个意义上，我们可以说笛卡尔是洞悉哲学与科学之间“平衡的奥秘”的最后一个人，后来的几代人中，这种平衡就失去了，既不能完全恢复它，也不能完全忘记它。⁸ 在具体的身心关系上，梅洛-庞蒂也发现了笛卡尔的矛盾之处。笛卡尔其实已经区分了在生活习惯中被体验的身体和通过知性被思考的身体，在前者中身心是统一的，在后者中才出现了身心的区别。当笛卡尔说，知性认识到自己不能认识灵魂和身体的结合，而留给生命去认识灵魂和身体的结合时，梅洛-庞蒂认为他已经接近了“借助非反思给出反思”的思想，他离知觉现象学已经只有一步之遥了。（参：知，70，257）但可惜，笛卡尔最终不是把他的反思分析建立在非反思的身体和知觉基础上，而是求助于上帝，求助于一种绝对自我拥有的思维。这样，他的“反思分析依然整个地建立在存在的独断论观念之上”（知，

[8] 参《符号》，第150页，亦参詹姆斯·施密特《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》第22页。

73), 同时, 他也使我们的体验的身体从属于通过观念的中介而获得的身体的知识。而在笛卡尔之后的笛卡尔主义传统中, 这种反思的态度进一步“净化了身体的普通概念和灵魂的普通概念”, 从而“把身体定义为无内部的部分之和, 把灵魂定义为无间距地向本身呈现的一个存在”。(知, 256—257) 身体和灵魂彻底被分离开了, 身体和物体之间的区别就完全消失了, 它完完全全地是作为诸物体中的一个物体而出现在各种科学的研究中。这就是身体的被遗忘状态, 而追根究底, 我们可以说笛卡尔就是其始作俑者。

笛卡尔用他的反思破坏了身体与心灵的自然结合, 从而产生了一个透明的意识, 一个绝对的主体。但是, 这并不是唯一的一种主体性。笛卡尔也不是最早发现主体性的人, 尽管我们的哲学史教材几乎已把这一点当作定论。从上面引述的梅洛—庞蒂描述多种主体性的那段话中, 我们可以看到, 在笛卡尔的主体性之前, 还有蒙田的主体性。

几乎没有哪一部哲学史著作中写到过蒙田, 人们基本上把他当作一个作家来看待。但在梅洛—庞蒂看来, 在笛卡尔之前, 蒙田就已经在寻找那种“既反讽又严肃, 既自由又忠诚的存在的奥秘, 而且他可能已经找到了”。(S, 210) 这种存在的奥秘是什么呢?

在《读蒙田》这篇文章的开头, 梅洛—庞蒂引了蒙田的两句话: 一句是: “我难以介入。” 另一句是: “应该生活在人们中间。” 这两句相互冲突的话揭示出了蒙田的基本观点: “所有真理都自相矛盾, 也许他将以矛盾即真理而告终。” (S, 198) 但就是在这种矛盾中, 蒙田找到了他的“暧昧的自我”。

与笛卡尔一样, 蒙田坚持自我意识, 并且认为, 这个自我意识是“所有学说的尺度”。与笛卡尔一样, 蒙田也体验到了“有意识存在的悖论”。然而, 笛卡尔通过使意识成为与上帝一样的精神而克服了这个悖论, 从而获得了知性的“自我拥有”的透明与宁静。而“蒙田的意识一开始就不是精神, 它是受约束的, 也是自由的, 它以一种独一无二的含混行为向外部物体开放, 却又体验到自己是与它们格格不入的”。(S, 199) 意识因其是虚无, 所以对一切都感兴趣, “它是对所有事物的意识”, 但“它把握一切却又空无所有”。这样, “我们既不能停留在自身中, 也不能栖息在事物中, 我们从事物回到自身, 又从自身回到事物。” (S, 199) 总之, 这个意识不能脱离世界, 脱离物体, “成为意识, 就是在事物中心系别处”。(S, 200)

这样一个暧昧的意识自然无法脱离身体。笛卡尔只是简单地提到了灵魂和身体的统一, 他更喜欢把它们看作是分裂的, 因为这样它们对于知性来说就是清楚明白的。而蒙田则认为: “如果我们想要通过把精神

和身体归属于不同的原则而将它们分离开来，那么，我们会失去有待理解的东西——‘怪物’，‘奇迹’，人。”（S，202）换言之，人就是这样一种混合体，是怪物，也是奇迹。因此，“灵魂和身体的‘混合’是属于蒙田的范畴”。（S，201）在蒙田看来，内在和外在是不能分开的，一个人的性格常常是通过一些看起来微不足道的外在细节而得以表现的，一些习惯性的和无意识的动作也往往能够泄露一个人的内在秘密。他说：“我们的身体很容易不知不觉地显示出内在的自然倾向，……凯撒常常用手指挠头，这是碰上难题时的形体动作；西塞罗皱皱鼻子，那是一种嘲弄天性的表现。”^[9]如果我们仅仅考虑身体，那么性器官和身体的其他官能一样，只能产生一种确定的快乐，但是由于身体赋有了意识，所以我们就把身体的这个部分神化了。（S，200）出于对身体性的关注，蒙田还专门思考死亡，因为死亡反证了我们肉身化的存在。死亡是“个人独自（担当）的行为”，“它从存在的混沌一团中划出这块我们所在的特殊天地，它把种种信念、梦想和激情的源泉放入独一无二的明证中，因为这一取之不尽的源泉已悄然地把生命赋予给世界的景观。因此它比生命的任何插曲都更好地告诉了我们那种使我们出现和使我们消失的根本的偶然性”。（S，202）这些混合着梅洛-庞蒂的评述的蒙田的观点说的几乎就是海德格尔的“向死存在”的思想，然而，我们知道，就连海德格尔的死亡之思也没有专门与身体性联系起来。

无论如何，对蒙田的阅读给梅洛-庞蒂上了新的一课，也使他找到了一种新的思想支柱。笛卡尔更关注思想的生命，观念的生命，但这样一样生命只能是“高翔在云天上的思想”。而蒙田则把人拉回到活生生的世界中，在这里，我们发现了一个“暧昧的自我”，一种“不透明的存在”，带着“偶然性和未完成性”的生命，而这就是我们实际在身的身体。它沉重、凝滞、犹豫不决，同时又自由开放，充满着种种可能性。“公正地说，重要的不在于解决人的问题，而在于把人描述为有问题的人。由此而形成无发现的研究、无捕获的狩猎的观念，这一观念不是业余爱好者的毛病，而是描述人的唯一合适的方法。”（S，202）这是蒙田的立场，也是梅洛-庞蒂的立场：“要描述，不要解释和分析。”

3. 身体—主体

“哲学家们以多种方式建构和创造了主体性，而且他们已经构成的东西也可能有待于去解构。”（S，153）尽管已经存在着那么多的主体性，但梅洛-庞蒂看来依然想从事一番解构的工作。当然，解构也就是建构。从笛卡尔返回到蒙田，也就是从观念的身体返回到实际体验的身体，返回到一种为反思提供非反思的基础的动的身体。简言之，就是

[9] 博克《蒙田》，第82页。

从意识主体回到身体主体。

我们前面的论述已经为这个身体主体的重建提供了基本的思想基础，已经能使我们看到身体主体与意识主体的种种区别了。比如说，相较于意识主体的透明性，身体主体是含混的、不透明的；相较于意识主体的先验性，身体主体是介入的，境域化的；相较于意识主体的构造性，身体主体是生成性、开放性的；相较于意识主体的必然性，身体主体是偶然的，终有一死的；相较于意识主体的普遍性，身体主体是个体的，具体化的，等等。在这里，我们不再进行这种无止境的比较，只打算描述与这一身体主体最密切相关的两个概念：沉默的我思和身体意向性。

我们都知道，传统的意识主体用来规定意识及意识活动的基本概念为“我思”。但何谓我思呢？这个概念在不同人那里的理解其实并不是完全相同的。梅洛-庞蒂仔细区分了三种我思。

第一种我思是心理学意义上的我思（参 PriP, 21），它相当于我们日常生活中说的“我想”，但又不管我所想的是什么东西。它强调的只是我即时的心理感受，某一片刻的心理活动，正是通过这一“想”的行为带出了一个正在“想”、正在“起作用”的我。^[10]它隐含的是这样一个观念，即在每一个意识的瞬间都必然存在着一种有意识的东西（如“我”）。这可以说是一种最纯粹的、完全赤裸的我思。（PriP, 21）但是它不能抵挡时间的威胁。因为它只在“想”时存在，它就是“想”本身，一种纯粹的现时，但如果我不想呢？比如说，在我睡着的时候，还有这样一个“我”存在吗？对笛卡尔来说，这是个问题：“现在我觉得思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。有我，我存在这是靠得住的；可是，多长时间？我思维多长时间，就存在多长时间；因为假如我停止思维，也许很可能我就同时停止了存在。”^[11]笛卡尔最终只能借助于上帝来保证。我们可以发现，类似的问题其实在康德那里也存在，因为感觉的经验自我只拥有瞬间的杂多的表象，它们如何能统一连贯起来呢？康德选择的当然不再是上帝，而是他所构想的一个超时间的先验自我。

梅洛-庞蒂所分析的第二种我思应该就是胡塞尔意义上的“我思”。它不仅包括“我思”这一活动，也包括这一活动所指向的对象，即我思对象（*cogitatum*）。两者同样确定，且不可分割，它们都包含着一种理念的明证性。（PriP, 22）由此所确立的意识就是胡塞尔的先验意识，一个“普遍的我思者”。在这里，时间不再外在于意识，相反，意识就是时间性，所以也就不再存在笛卡尔的时间威胁问题。不过梅洛-庞蒂也指出，笛卡尔也曾偶尔达到过这一层次的我思。比如在《指导心智的

[10] 参笛卡尔《谈谈方法》，第26—27页。

[11] 笛卡尔《第一哲学沉思录》，第25—26页。

规则》一书中，当他将个体的生存置入一种最简单的明证性时，“这就意味着主体对它自身而言已是完全透明的，就如本质一样，并且它与想要直达本质的极端怀疑观念不再相容。”（PriP, 22）这种明证就是意识自身的明证性，就是意识对自身的拥有。

不过，按照德国学者洛塔·艾雷的分析，在胡塞尔那里的“我思”其实也是具有两重性的。就我思是对对象（现象）的规定而言，我思是一种“符合性的明证性”，它与由它规定的东西是共同在场的；但是，在对这个对象作出规定之前，我思必须先对作为被规定的对象的意义具有一种“前理解”，随后的规定性只是基于这一“前理解”而作出的。这一前理解层次上的我思具有一种“无可置疑的明证性”，但它“仍然是匿名的”。^[12]因此，“我思以自身为前提。但正是这个自身前提不让自己被知悉；毋宁说，它作为意义的意义而在重述着。它是意识首先并多半使对象得到规定的可能性条件，是使规定性的视域停留在背景中的可能性条件，也就是说，是意识规定现象的可能性条件。我思之所以是不能被深入到背后的，是因为我思与它自己是同一的。但是，它正是作为这种同一性同时又是不同一的，因为它的确是通过它自己的‘先前’（Voraus）而得到自己的被规定性的。”^[13]艾雷据此认为，在“我思和前理解”之间存在着一种“循环关系”。^[14]

这种作为“前理解”的、“匿名的”而又“无可置疑的”我思其实相当于梅洛-庞蒂所谓的第三种我思，他称之为“沉默的我思”（知，506）。洛塔·艾雷的文章写于1972年，因此，关于这个“沉默的我思”的思想应该是梅洛-庞蒂自己提出来。而且，与洛塔·艾雷的理解有所不同，梅洛-庞蒂所谓的沉默的我思更多地是从意识与身体的关联层面上来说的，在沉默的我思与第二种我思（即洛塔·艾雷所谓的“符合性的明证性”）之间也不存在一种循环关系。艾雷对这两种我思的分析其实是基于海德格尔所谓的“解释学循环”基础上的。海德格尔认为，任何解释都具有它的“‘先’结构”，即具有对所解释对象之意义的预先领会。但是，这种领会本身又是以一种“作为”结构出现的，也就是说，它已经是一种语言性的解释活动了。因此，解释和领会在这里陷入了一种解释学的循环。^[15]而梅洛-庞蒂则认为，在第二种我思与沉默的我思之间是一种奠基关系而非循环关系。前者如果没有后者的依托与支持，就不可能存在。沉默的我思就是我的“生存本身”，就是“自己对自己的”，自己对自己的“体验”。他说：“当笛卡尔在写《沉思集》的时候，他所碰到的就是这个沉默的我思。他激活并指引着所有的表达运动，这些表达活动就其定义而言始终是缺乏其自身的目的的，因为它们

在笛卡尔的生存和他对这种生存的认识之间，插入了文化获得的厚度；

[12] 洛塔·艾雷《现象学与语言哲学》，附于胡塞尔《经验与判断》后，见第465页。

[13] 同上，第466页。

[14] 同上，第467页。

[15] 参海德格尔《存在与时间》，第175—179页。

但如果笛卡尔没有首先看到他的生存，那么这种表达活动仍是不可能的。”（知，504）同样，当我们在读笛卡尔的书时，我的思维如果不先趋向它，并努力调动起我自身中蕴含的思想积淀，那么我们也是不可能理解它的。因此，这种沉默的我思就是我们把我们“所有可能的经验内容投入到问题中去的”思维本身，就是“在其运动中把握自身因而不可再怀疑的”体验本身。（PriP，22）之所以说它是沉默的，是因为它先于语言。它是一种类似于无意识的身体状态，在这种状态中，主体并没有意识到它的存在，而是它没有在一种明确的意识状态下拥有自身。“只有当它表达自身的时候，这个沉默的我思才成为我思。”（知，507）在这个意义上，它类似于萨特所谓的“非正题意识”，即一种反思前的我思，只是更加强调了与身体之间的关联。（VI，170—171）总之，与我思相比，沉默的我思是一种更为源始的能力，是一种“主体还不知道其秘密的能力”。（知，507）它不可能是意识的功能，而只与我们的知觉、与我们的身体功能相关，同时也与一种在我们的身体中积淀下来的文化意义相关。正因为有这种沉默的我思，梅洛-庞蒂有时也把身体主体称为“匿名的主体”“前人称的主体”或“无性、数、格变化的主体”（*subject indéclinable*）。

与身体主体相关联的另一个重要概念是身体意向性，我们在前面已经几次提到过它。不过梅洛-庞蒂本人很少直接用到这个名称，他用得更多的是胡塞尔所谓的“运作意向性”，而在不同的场合他也用其他的名称来称呼它，如“运动意向性”“生存意向性”或“原初意向性”等等。

按梅洛-庞蒂的理解，胡塞尔本人区分了两种意向性，一种是“行为意向性”（*l'intentionnalité d'acte*），即“我们的判断和我们有意识采取的立场。”另一种是“运作意向性”（*l'intentionnalité opérante/fonctionnante Intentionnalité*）：“它形成了世界和我们的生活的自然的和前断言的统一性，它在我们的愿望、我们的评价、我们的景象中的显现比在客观认识中的显现更加明晰，它提供了我们的认识力图用精确语言加以转译的原文。”（知，14）正如我思与沉默的我思的关系一样，前一种意向性只有奠基在后一种意向性的基础之上才有可能。后一种意向性其实就是我们的在世存在，就是生存本身，它体现在我们的生活的各个方面，比如说运动、表达、性欲、对时间和空间的感知等等，因此也可以称之为一种“全面意向性。”^[16]对此，我们在前面已经有所涉及，而在下面的章节中，我们也将进一步阐述这种意向性在身体的各种活动中的具体体现，所以在这里就不再赘述。

这里还需要注意的是“沉默的我思”与“身体意向性”这两者之间

[16] 杨大春《梅洛-庞蒂》，第132页。

的关系。它们都属于身体主体的一种最基本的活动功能。不过“沉默的我思”似乎更强调了与意识、与我思及意义之间的关联，而身体意向性关注的则是身体自身的能力及身体与周围事物和环境之间的关联。正是因此，当梅洛-庞蒂后来放弃意识哲学（“知觉现象学”说到底还是一种意识哲学），转向一种关于“肉”的存在论时，他抛弃了“沉默的我思”这个概念（VI，171），但意向性的概念却仍然保留下来了，只是对它作了进一步的改造。梅洛-庞蒂认为，现象学的意向性概念所揭示的“在思维与其对象，我思（cogito）与我思对象（cogitatum）之间的关系，既不能包含整体，甚至也不能包含我们与世界一道开始的本质，我们必须退回到一种与世界的更为沉默的关系中来确定这种关系”。（VI，35）这种更为源始、也更加沉默的关系就是“向世界的敞开”，它有时也被梅洛-庞蒂称为“在存在中的意向性”。（VI，244）

以上我们已经论述了身体主体的基本规定性，也已经从一种纵向的层面探讨了身体与意识，身体与世界之间的关系。然而，身体主体的存在有多个侧面，多个维度，我们下面将进一步从横向层面来理解这一主体性的丰富内涵。正如梅洛-庞蒂所说：“之所以我们能理解主体，是因为我们不是在其纯粹的形式中，而是在其各个维度的相互作用中研究主体。”（知，514）这些维度主要有空间性，时间性，性，表达等等。身体主体透过这些不同的维度呈现出来，每一维度都显示了内在于主体的某一属性、某一侧面。这里，每一侧面对主体来说都是同等重要、不可或缺的，它们之间不存在从属关系，而是相互交织，相互作用，共同构成了一个不可分割的整体。正如梅洛-庞蒂所说：“如果存在不是完整的存在，如果不再现和接受其属性，并把其属性当作其存在的各个维度，那么存在就不可能有空间的、性的、时间的特征。因此，只要稍加分析，每一种属性实际上都与主体本身有关，没有主要问题与次要问题之分，所有的问题都有同一个中心。”（知，514）

下面的论述主要从空间性、时间性、性、表达等四个方面展开，从“其各个维度的相互作用中来研究主体”。但与此同时，我们也将逐渐过渡到梅洛-庞蒂的后期思想中，从一种主体之外的视角，即存在论的维度来重新看待这些方面，从而使梅氏前后期的思想形成一种对照。

二、空间性

在现象学中，“空间性”（spatiality）或“时间性”（temporality）这些概念意指的是空间或时间对我来说何以成为空间或时间，这里面包

含着两层含义：其一是主观的空间或时间如何产生，其二是这一主观的空间和时间与客观的空间和时间之间的关系如何。

当然，这种主客观的时空区分只是随着现代主体的出现才产生的，在古代社会显然不存在这样的区分。我们在前面讲到，古希腊人对于世界秩序的体验与我们现代人不同，对时空感的体验也是如此。在柏拉图的《蒂迈欧》篇中，柏拉图借蒂迈欧之口以神话的形式讲到了时间和空间的起源。他认为，我们这个世界是造物主以存在本身作为范本而创造出来的。存在本身作为理念是不生不灭、永恒不变的，但只有像神那样的眼睛才能凝视到它。而根据这个范本所创造的世界不可能完全具有这些理念的性质。因此，造物主决定给永恒性创造一个活动的形象，在他把世界安排妥当之后，他就照着那始终统一的永恒性创造出一个根据数的规则而运动的永恒形象来，这就是我们所说的“时间”。换言之，时间也就是作为理念的永恒存在得以显现为可见存在的“视野”，只有在时间中并通过时间人们才能瞥见存在的踪迹。这一点与海德格尔的观点相似，尽管海德格尔在他的《存在与时间》中还是把这里所讲述的时间斥之为流俗的时间。^[17]但是，不同之处在于，在海德格尔那里，时间始终是此在的时间（流俗地说也就是主观的时间），而在柏拉图的故事中提到的时间却是宇宙层面上的时间。它是在“存在”向“世界”的生成运动中绽现出来的。因此，时间是属于世界的，是世界秩序的体现，而非个体的人所专有。在这个意义上，我们大概能对赫拉克里特那些神秘的话语有所理解：“时间是游戏的孩子。”“世界过去、现在和将来都是一团永恒燃烧的火。”在这些话中启示出的应该就是存在本身的真理。

那么空间又是什么呢？蒂迈欧说，空间就是我们的世界所寄托的地方，因此，空间先于世界而存在。^[18]不过，我们不能由此而把空间看作一种类似容器的东西，而应同样把它看作是“世界”秩序的体现，即世界在空间中成其为世界。海德格尔——他要求我们像希腊人那样去思考——在他阐释亚里士多德的“Physis”这一概念的一篇文章中说：“希腊人对于空间既没有一个词语，也没有一个概念。”^[19]这句话的确切理解应该是：希腊人没有我们现代意义上的空间观念。因为他在这句话的前面就明确讲到，对于希腊人来说，“Topos [空间] 乃是 pon [地点]，是某个物体所属的地方；火性的东西归于上面，土性的东西归于下面。上面和下面（天和地）的位置本身被标示出来，由之而得到规定的是距离和联系，意即我们所谓的‘空间’”。^[20]他接着还谈到了希腊人对空间的理解与我们现代人的区别：“对我们今人来说，并非空间由位置所决定，相反地，作为点位的一切位置都是由无限的、处处相同的、没有一处突出的空间所决定的。”^[21]与此相应，希腊人对于运动的理解也与现代

[17] 《存在与时间》，第 477—478 页。

[18] 参《柏拉图对话七篇》，164 页以下。

[19] 海德格尔《路标》，第 287 页。

[20] 海德格尔《路标》，第 287 页。

[21] 同上，第 288 页。在《形而上学导论》中，海德格尔也谈到了类似的意思：“希腊人没有词用来指称‘空间’。因为希腊人不是从 *extensio*（广延）方面来体会空间性的东西，而是从处所（*τόπος*）作为 *χωρα* 来体会的，这个 *χωρα* 既不意指处所也不意指空间，却是通过立于此者来被接收被占领的。处所属于事物本身。各别的事物各有各的处所。”（第 65 页）

人截然有别。现代人把运动理解为位移或位置的变化，而在希腊人那里，它指的却是某一事物实现其本质的过程，而当它获得其本质时，它就达到了终点，也就是静止了。²²

以上对于希腊世界的时空观的简单描述只是想为我们现代的时空观及梅洛-庞蒂本人的时空观提供一个基本的参照。无论如何，自现代以来，对于时间、空间的体验已经与希腊人完全不同了。最初把时间从宇宙层面上拉到人自身中来的体验实践应该是在基督教中产生的，这一点我们只要想一想奥古斯丁的《忏悔录》就行了。也正是因此，利奥塔认为，现代性的最初特征在塔尔斯的圣保罗和奥古斯丁那里就已经出现了。²³至于空间，梅洛-庞蒂提到，在中世纪时它也已经开始转向主观化了，这主要归功于画家们对透视法的发现。空间由此不再是存在游戏的场所，而成了人们加以主观表现的对象。²⁴

不过，相比于时间，空间似乎是更为外在的东西，因为它总是与物体相关联。这一点很快在哲学上得到了反映。笛卡尔的主体虽然遭受到时间的威胁，但它很快就借助于上帝赋予的理性战胜了它。时间反过来成了我的心灵所产生的一个观念，我可以把它“随心所欲地传递给其他一切东西。”²⁵与此相反，空间反而是属于事物的属性，因为事物具有长、宽、高，具有广延。广延和空间，这两者在笛卡尔那里几乎就是同一个意思。我们的身体因其具有广延性，也被归入了物体这一边。因此，心灵与身体、思维与物质的区分，在某种程度上也隐含着时间和空间的区分。也就是说，时间与空间相比，是更为内在自明的，它属于主体这一边，而空间则显然偏向于物体。两者只有在上帝那里才和谐地统一起来。

从这种观点里我们已经可以看到康德的影子。康德进一步指出，时间是内感知的先天形式，而空间则是外感知的先天形式。他把这两者都作为主观的先天形式引入主体之中，并在其中统一起来。但是，由于康德的主体还是个先验的意识主体，所以在看待时间和空间时，他明显地偏向前者。他认为，空间作为一切外直观的纯粹形式来说，它是有限制的，因为它只能用作一切外部显现的先天形式，而时间则没有任何限制。因为空间中的一切表象，最终说来都属于我们的内部状态，因而也就属于时间。“时间是（我们灵魂的）内部出现的直接条件，从而就是外部出现的间接条件。”²⁶这样，他把空间性问题化约为时间性问题了。

由此我们可以进入现象学了。在现象学的两位导师中，对时空间关系的理解上同样存在着偏差。胡塞尔一生对时间问题最为重视。他曾说，在一切本身被认为是存在的被意识的客体的东西和主体的东西所构成的 ABC 之中，它处于 A 的位置。相比之下，他对于空间问题的论述

[22] 同上，第 332 页。

[23] 利奥塔《后现代道德》，第 63 页。

[24] 马尔罗《无墙的博物馆》，第 7—8 页，亦参，S，50。

[25] 笛卡尔《第一哲学沉思录》，第 45 页。

[26] 康德《纯粹理性批判》，第 75 页。

少得可怜。这是否就是囿于意识而造成的结果呢？

第一个对空间性问题给予现象学阐释的现象学家是海德格尔。在《存在与时间》的第22至24节，海氏颇为详细地阐述了“周围世界的周围性与此在的空间性”问题。海德格尔指出，此在的在世操持本身就是空间性的，这种空间性主要以“去远”和“定向”的方式在此在寻视操持的实践活动中体现出来。“去远”是指消除与某物之间的距离，使所操持之物上到手头。“定向”则是在去远活动中制定方向，建立标志，使所操持之物在我的周围世界中各有所属。因此，对海德格尔来说，空间性首先是此在日常在世所属其中的场所的空间性。在这里，“空间的维性还掩藏在上手事物的空间性中，‘上面’就是‘房顶那里’，‘下面’就是‘地板那里’，‘后面’就是‘门那边’。一切‘何处’都是由日常交往的步法和途径来揭示的，由寻视来解释的，而不是以测量空间的考察来确定来标识的。”^[27]海德格尔明确指出，所谓的此在的空间的先天性，只能是这种生存论意义上的先天性。“先天性在这里说的是凡上手事物从周围世界来照面之际空间（作为场所）就已经照面这种先天性。”^[28]只有当这种寻视操持的实践活动中止，而转变为一种纯粹观望的旁观态度之际，均质、纯粹的自然空间才会显现出来。

但奇怪的是，在对空间性加以论述时，海德格尔却排除了对明显与之相关的身体性的考察。海德格尔说：“此在始终随身携带着（左和右）这些方向，一如其随身携带着它的去远。此在在它的肉体性——这里不准备讨论‘肉体性’本身包含的问题——中的空间化也是依循着这些方向标明的。”^[29]这里他似乎把身体的空间性从属于实践活动的空间性（场所的空间性），却又奇怪地取消了对身体空间性作进一步讨论的必要性，因此，有关空间性与身体性的关系问题更多地只是留给了我们疑惑。在另一个地方，海德格尔再一次明确地写道：“接近不是以执著于身体的我这物为准的，而是以操持在世为准的，这就是说，以在世之际总首先来照面的东西为准的。”^[30]这里更为明确地取消了身体与远近空间关系的最直接关联。

然而，在此在在世的实践活动中，取消身体性的位置，空间性问题是否能得到恰当的处理？这恐怕是有疑问的。我们可以看到，在海德格尔对空间性问题作进一步的说明时，他同康德一样，把空间性问题化约到时间性问题上去了。海氏认为，此在的空间性“在生存论上只有根据时间性才是可能的”，因此，“此在特有的空间性也就必定奠基于时间性”。^[31]而且，海氏分析此在的空间性主要着眼于此在在生存论上的沉沦状态。也就是说，由于此在向来“消散于事”，操持于当前化的上手事物之中，因而，“时间性本质上沉沦着，于是失落在当前化中”，从而形

[27] 《存在与时间》，第120页。

[28] 同上，第129页。

[29] 同上，第126页。

[30] 同上，第125页。

[31] 同上，第416页。

成了一种假象：“‘首先’只是一个物现成摆在这里，同时也是不确定地摆在一个一般空间中。”^[32]因此，“具有空间性的东西在表述含义与概念之际具有优先地位，其根据不在于空间特具权能，而在于此在的存在方式”。^[33]也就是说，此在的空间性只是由于时间性建制的沉陷才展现出来的一种非本真状态的生存样式，并且它只有根据绽出视野的时间性才能得到领会。这样，在海德格尔那里，空间性最终仍被归结为时间性。这说到底是由于海氏在其对此在现象学的描述中忽视了此在的身体性及相关的身体现象所致。^[34]这反过来也证明了我们前面提到的一个观点，即海德格尔是站在世界之外、站在存在的无蔽立场上来描述此在的在世的。

这些讨论也表明，为了使空间性问题有一适当的说明，必须返回到身体性的在世存在中，把空间性从时间性的束缚之下解放出来。这就是梅洛-庞蒂的路向。

1. 身体空间与外部空间

海德格尔轻易地打发了身体的空间性问题，但对梅洛-庞蒂来说，要讨论空间性问题，我们就决不能避开身体。因为身体就是最源始的空间，空间性是一种属于身体本身的先天性，实践活动所产生的场所的空间性只有放到与身体空间的关系中才能得到理解。

海德格尔说到，此在随身携带着方向，如头“上”，脚“下”，“左”手，“右”手等等。而梅洛-庞蒂则进一步指出，这种身体方位的建立首先与我们身体的先天机制有关，这里最关键的是直立姿态。“高与低的视觉结构，垂直与水平的协调，是与直立姿势相辅而行的。事实上，儿童在能站立之前并没有获得它们，在没有拥有它们的黑猩猩那里，直立姿势永远不会成为一种自然姿态。”（SB，119）尽管动物在某些实验中也表现出对一定的空间和时间结构的掌握和操纵，但是，梅洛-庞蒂说：“‘空间’和‘时间’这些术语在这里不应该从其人性的意义上来理解——根据这种意义，时间关系可以被空间关系所象征。对于动物而言，这种时一空一致性并不存在。”（SB，112）

其实，不单是动物没有人性意义上的空间性，即使是人类自身，当某些机能受损时，也会破坏其正常的空间结构。比如说，我们上文提到的病人施耐德，他不能做“抽象”运动，这说明他已经失去了在一个想象空间中活动的的能力，而想象空间正是我们的身体空间的自由投射。而在实际空间中，他也遇到种种障碍。如他不能分辨方位，当他在迷津中遇到死路，他不能找相反的方向进行尝试。这说明他也不再具有客观空间的观念。而这些反过来又说明他的身体空间已经遭到破坏。

[32] 同上，第418页。

[33] 同上，第419页。

[34] 参刘国英“肉身、空间性与基础存在论：海德格尔《存在与时间》中肉身主体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。

身体空间是一个怎样的空间呢？我们前面提到，身体是一个统一的身体，它不是各个器官的外在组合，而是其各部分相互包涵。“我在一种共有中拥有我的整个身体。”（知，134）同样，我的身体空间也是一个相互蕴含的空间，“它能包住它的各个部分，而不是展现它的各个部分。”（知，138）这样，我们一般不会说我的头在我的肩膀之上，也不会说我的手在电话机旁边，因为这就把身体当作物体来看待了。我们甚至不能说身体在空间中，（in the space）因为我们的“身体的轮廓是一般空间关系不能逾越的界线”。（知，135）正如身体是一个不可分割的整体，身体空间也是不能分割的，它作为一个整体而起作用。在这个意义上，我甚至不能对之作出头“上”脚“下”的划分，因为这种划分已经借用了外部空间的形式。相反，“形式只有通过内容才能被理解”，（知，140）而我的身体本身就是一个“内容的空间”。之所以我们常常把头所在的地方称为“上”，把脚所在的地方称为“下”，这不但是因为我们的身体由于一种占优势的直立姿态，而具有了一种“垂直与水平”的先天协调结构，由此它就能将这种占优势的形式意义（如头“上”脚“下”）揭示出来；而且也是因为，身体就其内容本身而言，它的各部分也是相互区别的，“头”无论如何都不会是“脚”，这种内容的不同也就有了“意义”（sens）的不同，而“意义”（sens）就是“方向”（sens），身体正是根据这种“意义”的区别而区分出“方位”的。正是在这个意义上，我们可以说身体自身携带着它自己的“方向”（即“意义”）。而且，它还能将这种“方向”（“意义”）投射到外部世界中，使在那里也产生出一种相对确定的空间形式；而这种空间形式反过来又影响我的身体的内容空间，使“内容能真正地被归入形式和显现为这种形式的内容”（知，140），使原先还不稳定的内容区分定格为一种相对稳定的形式区分。这样我就把我的头部区域也称为“上”，把我的脚部区域也称为“下”了。而如果脱离了我的身体，就纯粹形式上的“上”和“下”来说，它们是没有任何意义的。

在这里，我们看到了身体空间与外部空间之间的一种辩证关系。身体空间在原则上是不可界定的：“一旦我想主题化我的身体空间，或想详细说明身体空间的意义，那么我在身体空间中只能发现纯概念性空间。”（知，140）而这种纯概念性空间其实又不过是对身体空间的解释。因此，“如果脱离了身体空间这个根基，纯概念性空间也就完全没有意义了。”（知，140）另一方面，又是身体空间使这种纯概念性空间得以可能，因为“身体在其特殊性中就包含了能使身体空间转变为一般空间的辩证因素”，外部的均质的形式空间之所以能解释身体空间的意义，是因为它已经从身体空间中获得了意义。因此，我的身体不但不是空间

[35] 梅洛-庞蒂对于身体本身的空间性其实论述并不多，因为他主要是从身体空间与外部空间的关系中来论述身体空间的，这也使他的“身体空间”显得颇为“含混”。关于身体本身的“空间性”问题是后来的德国新现象学家施密茨的研究重点，他对严格意义上的身体空间作了较为细致的界定，如他认为身体空间的体验有三种方式：宽度空间、方向空间、位置空间；而且他尤其强调了我们的情感体验本身所具有的空间性力量。参《新现象学》“译者的话”，XVI至XXII及正文21页以下。美国学者卡塔尔笛（Sue L. Cataldi）也从梅洛-庞蒂的基本观点出发，对情感空间和感觉空间等问题作了深入的研究，参Sue L. Cataldi: *Emotion, Depth, and Flesh*, state university of New York press, 1993.

[36] 这一点胡塞尔其实已经提到了。他说，我对于我的身体，具有一种前对象的认识：身体是某种处在“这里”的东西；在我的身体中我始终存在于“这里”。无论到哪里，这个身体的“这里”可以说是一直随着我流浪，并且因此而构成了我始终无法放弃的、我的空间定位的绝对关系点。在与我的身体-躯体的关系中，任何其他躯体都作为“那里”而与我发生联系。参《生活世界的现象学》第29页。

的一部分，而且是一原一空间，是“景象的明晰所必需的室内黑暗，是姿态及其目的得以在其上显现的昏暗背景或模糊力量的保留，是明确的存在、图形和点能在它面前显现的非存在区域”。（知，138）总之，“而且如果没有身体的话，对我来说也就根本没有空间。”（知，140）³⁵

身体空间不是一个有确定方位的空间，但它是一个有定向能力的空间，它本身就是作为一个绝对的“这里”而起作用的。³⁶“这里”指的是“表示初始坐标的位置”。（知，128）在一个自在的世界中，是没有任何空间形式的，它无所谓这儿也无所谓那儿，既没有高也没有低。一切都处于恒等均分状态中，没有任何物体能从其物体中突现出来，甚至也不会有运动，因为不存在“这儿”和“那儿”的位置区别。然而，一当我的身体置于其中，立刻就有了相对于我的身体之这里的“那里”，有了远近高低的层次和秩序，有了海德格尔所谓的“指引联系”。海氏曾详细描述过人的寻视操持的实践活动是如何开启出一个生存论的空间的（“‘上面’就是‘房顶那里’，‘下面’就是‘地板那里’，‘后面’就是‘门那边’”），梅洛-庞蒂对此并没有否定，他也说，身体的空间性“是在活动中实现的”（知，141），他只是更加强了作为这些寻视操持的实践活动的身体基础。当我们谈论任何外界物体的空间性时，都已经不言而喻地假定了以我的身体作为基点的原始空间坐标系，正是因此，身体是物体得以显现的背景或界域，“任何图形都是在外部空间和身体空间的双重界域上显现的”。（知，139）

作为原始坐标点的身体并不是固定不变的。因为我可以移动我的身体，使刚才还处于“那里”的地方变成为“这里”，我也可以身体不动，但在心理上使自己置身于“那里”。“当我说‘一个物体在一张桌子上’时，我已经始终在思想上置身于这张桌子或这样的物体上了。我把原则上适用于我的身体和外部事物的关系的一种范畴用于这张桌子和这样的物体之上了。如果缺少这种人类学含义，那么词语‘在……上’就不再与词语‘在……下’和‘在……旁’有什么区分了。”（知，139）这就是说，身体具有投射能力，能把它自身携带的方位和它与物体间的空间关系应用到纯然的物体中去，而这正是客观空间形成的基础。这样，我们就可以把立方体定义为“一个由六个相等的面构成、并在这些面之间包含着部分空间的特殊形状”，但即使在这样一个看似完全客观的科学定义中，也仍然隐含着我们的体验意义：“词语‘包含’和‘在……之间’之所在在我们看来有一种意义，是因为它们从我们的具体化主体的体验中获得了该意义，在空间本身中，如果没有一个心理物理主体在场，就没有方位，没有里面和外面之分，空间被关在一个立方体的各个面之间，就像我们被关在房间的四周墙壁之间。为了能思考立方体，我

们需要在空间占据位置，有时在立方体的表面，有时在它的里面，有时在它的外面，这样我们就能在一定的视角中看到立方体。”（知，262）这再次表明，客观空间是以身体空间作为基础的。

我的身体空间还可以通过它的活动占有外部空间，从而扩大自己的生存空间，这就是习惯空间的形成。比如说，我经常打字，对于键盘上的字符键已经非常熟悉，所以我不用看键盘就能在电脑上打出一行行的字来。之所以这样，是因为我的身体空间已经和键盘空间融为一体。同样，当我经常在一个城市生活时，这个城市空间就会烙在我的身体空间中。我不需要地图就直接知道学校在哪，书店在哪；也不需要辨别东西南北就知道哪条路通往医院。因为我的身体已通过它的生存运动赋予了每一个地点以意义，并使之“作为物体在我们的手下、在我们的眼睛下开始存在”。（知，193）“意义”（sens）就是“方向”，赋予意义的过程也就是创立方向、开辟空间的过程。由此所开创出来的习惯空间或场所空间，也就是我们的身体空间的扩展和延伸。在这个习惯空间里，即使那些身体机能受损的人（如施耐德）也能和正常人一样从事日常熟悉的工作。

身体不但能开辟出一个实际的生存空间，而且也能在实际空间之外开辟出各种可能的或想象的空间。这就是主观空间。我可以想象另一个我从来没有去过的城市的风景，甚至想象某个根本不存在的地方，如“马里昂巴德”。我也可以在表演和游戏中进入一个虚拟的空间中去，而黑猩猩和病人施耐德就不再具有这种能力了。这也就是说，他们缺乏把自身的 sens（意义或方向）投射到外部世界的能力。有各种各样的主观空间。比如说黑夜的空间，它没有形状和轮廓，像混沌一样从四面八方包围着我，渗透进我的每一个感官，窒息我的回忆，甚至抹去了我的个人同一性。有一种梦幻的空间，在那里能出现各种各样匪夷所思的景象，尽管在醒来后我们总能在现实生活中找到种种的对应物。还有一种神话的空间，其中的方向和位置是由原始人的感情所依托的居所来确定的。在这里，回到宿营地就是回到某种平和或喜欢。（参：知，360—362）梅洛-庞蒂认为，这些空间虽然要么是基于对我的身体空间体验，要么是基于对实际生存空间的体验而产生的，但它们都是原初的，都反映了身体主体在一个具体环境中的扎根。

凡此种种都说明，身体是一个原初的空间，只有在身体空间的基础上，我们才能设想并开创外部空间。“拥有一个身体，就是拥有变换平面和理解空间的能力，就像拥有嗓音就是拥有变调的能力一样。”（知，320）

2. 对空间的生存论解释

前面曾指出，客观的形式空间是在身体空间的基础上产生的，但是，客观空间产生后，又常常遗忘了它与身体空间之间的原始关系，由此导致了对空间现象的种种错误解释。在这一节里，我们进一步从生存论的维度对这些常见的空间现象作出解释。

上和下

我们先来看一个视网膜映象不颠倒的实验。我们知道，在正常情况下，物体经过晶状体投射在视网膜上的映象是颠倒的，而我们看到的物体却是正的。反之，如果我们在实验中让被试者戴上使视网膜映象变正的眼镜，那么刚开始时整个景象就是颠倒的。但过了一段时间的调适后，景象却又变正了。如何解释这一现象？

心理学家对此给出的答案是，戴上眼镜后，呈现给被试者的视觉世界正好旋转了180度，因而在被试者看来是颠倒的。但这时，作为触觉世界的另一个感觉面仍然是正的，它不再与视觉世界一致。这样，被试者通过他的身体得到了两个互不协调的表象，一个表象是通过他的触觉世界和他在实验之前保存的视觉世界呈现给他的，而另一个表象，是由当前的视觉表象呈现给他的。这两种表象相互冲突，只有当其中一个表象消失时才会恢复正常。也就是说，被试者通过联想，把当前视觉场中的“上”与触觉场中的“下”联系在一起，通过经常性的反复，被试者就重新统一了视觉场和触觉场。但梅洛-庞蒂认为，这种解释是难以理解的。如果说被试者通过联想重新统一视觉场和触觉场，那么，也有可能出现统一后的空间景象整个都是颠倒的情形；此外，如果说被试者戴上眼镜后出现的“上”和“下”景象的颠倒关系，是相对于触觉空间和原先的视觉空间而言的，那么，仍有待于理解这些空间中的“上”和“下”关系是依据什么建立的。显然，作为纯粹的空间形式的“上”和“下”是没有什么意义区别的，它们只能依据我的身体空间才能获得其意义。“问题正是在于知道为什么一个物体在我们看来是‘正的’或‘颠倒的’，以及这些词表示什么意思。”（知，315）之所以我们把头“上”脚“下”的人感觉为“正的”，是因为我们的身体已经把这样一个方向作为一个占优势的空间接受下来，我们正是把这样一个“方向”（sens）的人理解为正常的人的“意义”（sens）。一旦颠倒了其“方向”，也就是剥夺了其“意义”，而被试者重新恢复视觉空间的努力，也就是重新找回“意义”（sens，“方向”）的过程，是被试者的运动意向的结果。同样，“对于一个思维主体来说，‘正’看的一张脸和‘倒’看

的同一张脸是没有区别的。但对知觉的主体来说，‘倒’看的脸却是难以辨别的”。（知，321）当我扫视一张脸时，我的目光只有顺着脸所固有的某种不可逆的顺序看到脸的细节时，才能认出脸，脸及其表情的“意义”必然是与其“方向”相关的。这对于物体来说也是一样，只有从特定的角度，特定的“方向”去看物体，才能发现物体特有的“意义”。“颠倒一个物体就是夺走它的意义”。（知，322）“由于任何可想象的存在都直接或间接地与被感知的世界有联系，由于被感知的世界只能在方向上被理解，所以我们不能把存在和有方向（sens，或有意义）的存在分开。”（知，322—323）因此，“上”和“下”并不只是单纯的客观空间里的方位标，它还表示一种体验意义的获得，表示对世界的某种重新占有和把握。

深度

深度也是最基本的空间概念之一。传统哲学把深度视为“从侧面看的宽度”。如贝克莱认为，深度实际上就是相当于宽度的各个点的并列，只是由于我站位不好，不能看到深度罢了，如果我换个角度，从侧面来看，我就能看到深度了。理智主义者同样把深度与宽度等同起来，只是进一步把这种等同看作是理智综合的结果。梅洛-庞蒂认为，由于把深度等同于宽度，这两种哲学实际上都取消了深度；而之所以如此，是由于它们都是从一种超视点的局外旁观者的立场出发的。只有在无所不在的上帝看来，宽度才直接等同于深度，“理智主义和经验主义没有向我们说明人关于世界的体验；它们关于深度的看法就是上帝关于深度的看法”。（知，325）

从身体在世的实际体验出发，梅洛-庞蒂认为，“在所有维度中，深度最具有‘生存的’特征”，因为“深度不标在物体本身上，它显然属于透视，而不属于物体”。（知，326）深度显示的是“物体和我之间的某种不可分割的关系，通过这种关系，我得以处在物体前面”。因此，“深度比其他空间维度更直接地要求我们摒弃关于世界的偏见和重新发现世界得以显现的最初体验。”（知，326）也就是说，深度既不单独属于物体，也不是纯粹的理智综合，而是来自这两者之外的第三维度，是在我和物体之间产生的一种关系。

如何体验深度呢？“按照传统的观点，深度体验在于辨认某些已知事实——双眼的复合，映象的视大小——并把这些事实放到能解释它们的客观关系的背景中。”（知，327）这就是说，传统上把双眼复合和视大小看作是深度的原因或条件，并借助这两者来推算出深度，就像通过三角形的底边和底边的两个角来推算三角形的高度一样。但梅洛-庞蒂

指出，“复合和视大小既不是深度的符号，也不是深度的原因，它们以一种动机的形式出现在深度体验中。”（知，329）动机是主观的，因此对这三者之间的关系也应从主观的角度来理解。在实际的知觉体验中，双眼的复合必须以它们朝着远处物体的一个方向为前提，它隐含着我们的一种知觉意向；而一个正在离去的物体的视大小也不是按视网膜映象那样发生变化，而是慢于视网膜上映象的物理变化，这意味着有一种记忆的“滞留”功能在起作用。因此，复合和视大小是通过它们相对于主体的意义或意向而与深度联系在一起：“复合和视大小不是作为原因奇迹般地产生深度结构，而是不言明地引起深度结构，因为它们已经把深度结构包含在它们的意义中，因为它们都是在远距离注视的某种方式。”（知，329—330）这样，在同一个情境中，复合、视大小和深度距离就可以相互蕴含，相互表示，甚至相互指代。当一个物体逐渐离我们远去时，我们的目光还在不停地挽留它，把握它（“双眼复合”），而逐渐增大的距离（“深度”）又意味着物体正在脱离我们目光的把握（“视大小”变化）。这三者中任何一方面的变化都隐含着其他两者的变化。因此，从生存论上来说，距离或深度指的就是这种我们把握物体的能力，距离增大意味着我们只能大致接近地把握物体，而当距离减小时，意味着我们能完全或切近地拥有物体。与此相似，当我们说一个物体是大的或小的时，也是“相对于我们的动作的某个‘范围’，相对于现象身体对周围环境的某种‘把握’而言的”，（知，339）因此，“大”、“小”这些概念也原初就具有生存论意味。

当然，深度并不等同于距离。如果说距离主要指的是我和物体之间一种平面的、静态的意义关系的话，那么，深度则更是一种动态的立体透视的意义关系。比如说，在一个立方体的透视图，我感受到深度。这是因为，在这里，立方体的结构和意义并不是直接被看到的，而是通过于我而被组织起来的。我从这个透视图的一个基本面出发，沿着它的棱，依次展开它的其他面，并且“纠正显现，把锐角或钝角变成直角，把变形的边变成正方形的边”，“使它的各个侧面变成‘从侧面看的正方形’”，而不以其菱形的透视外观来观看它们。（知，336）通过一种过渡综合，我实现了从一种视角到另一种视角的过渡，由此，相等的六个面和十二条棱才向我共存，并显现为一个立方体。这也是深度形成的过程。从物体方面来看，深度是物体或物体的诸成分得以相互包含的维度，而从主体方面来看，它则体现了一个置身于世界中的主体的可能性。在深度体验中，我们再一次超越了传统的二者择一，说明了主体与客体原初的共在关系。

梅洛-庞蒂认为，除了深度，高度和宽度也同样是“生存性”维

度，因为高和低，宽和窄，都是相对于我们的身体对物体的把握能力而言的。

运动

正如人们已经习惯于接受现成的客观空间一样，人们也习惯于把运动看作是客观空间中位移。从这种客观思维出发，运动被看作是运动物体和周围环境之间的关系，它只有借助于外在的方位标才能被设想。这样，运动就不再是内在于物体的一种属性，而是被归因于某一方位标，运动和运动物体就被区分开来了。就运动而言，“没有无运动物体的运动，没有无客观方位标的运动，没有绝对的运动”。（知，341）而就运动物体而言，它在运动过程的每一点上又都是保持不变的。而为了思考这种“不变性”，我们必须假定在任一点上，运动物体在某种意义上是不运动的。这就导致了芝诺悖论。所以，“运动是在最符合客观思维对它所下的定义时消失的。”（知，343）

心理学对这种客观思维提出了反对意见，它要求对运动现象进行描述。在一个频闪运动实验中，如果我们以一定速度向一个被试者交替呈现两条光线 A 和 B，被试者将看到从 A 到 B，再从 B 到 A，再从 A 到 B 的连续运动。我们知道，在这个实验中，事实上并不存在一个由 A 向 B 运动的物体，但是我们仍“体验”到了这样一个运动物体。因此，心理学家所描述的“运动”是与某个体验的主体相关的。这就把运动带到了现象领域。在这里，运动是绝对的，只要我作为一个实际体验的人存在，知觉就每时每刻都把运动现象呈现给我。而只要有运动，也就有“运动物体被包含在运动中”。（知，347）即使能证明运动物体并不是实际“可知觉地呈现在其运动轨迹的每一点上”，如在从 A 到 B 的运动轨迹上，“运动物体也被认为应该出现在那里”。（345）即使在运动中实际并没有一个运动物体，“也至少有一种变化存在”。（知，347）正是因此，心理学家假定了在运动现象中运动物体的同一性，而这种同一性的根据就在于“体验它们、注视它们并综合它们的我”。（知，346）

梅洛-庞蒂认为，无论是对运动的客观思维还是主观体验都没有真正地理解运动本身。客观思维把运动物体的同一性看作是一种明确的同一性，但事实上我们根本无法确定运动中的物体的性质。一块从空中闪过的石头看起来只是一团流星状的物体，我们并不能确定它到底是什么东西。就此而言，心理学家要求从现象层面来思考运动是对的，但为了描述运动现象，他们又“违心地把运动物体放到运动中”。（知，346）但从频闪运动实验中可以看出，运动并不必然地要求“以一个运动物体，也就是以一个由全部确定的属性界定的物体为前提，它只需要包含

‘某种运动的东西’，至多包含实际上无色无光的‘某种有色的东西’或‘有光的东西’就行了”。（知，348）因此，需要把客观思维和心理学家的体验结合起来。运动既需要有一个运动背景，也需要有一个体验运动的知觉者，它们共处在一个运动场中，只不过前者是相对的，后者却是绝对的。静止和运动只是相对于物体和我的身体之间的关系而言的。当我们坐船在河上行驶时，我们可以看到河岸在移动，但我们也可以把河岸看作是固定点，而认为是我们的船在移动。因此，运动和静止的意义是由作为知觉者的我们来赋予的。“任何运动都必须以能变化的某种固定为前提。”（知，355）这种“能变化的固定”可以是移动的河岸，也可以是行驶的小船，但最终说来都应该归结到我的身体中来。因为“运动物体和背景的关系要经过我们的身体。”（知，353）任何一个运动物体都是在我们的视觉场中运动的，而“根据我们是把图形的意义还是背景的意义给予这部分视觉场，这部分视觉场就向我们显现为运动的或静止的”。（知，352）在这个意义上，运动是相对的。运动的相对性并不在于不同物体之间的相对性，而要归结为“我们在大千世界内变换范围的能力”。（知，356）但是我们一旦置身到某一具体的环境中，则运动又是绝对的，我们的知觉每时每刻都向我们呈现着运动。

以上我们从几个方面阐明了空间现象，目的是想表明，我们的生存是空间性的，而反过来说，空间也是生存性的。在客观的空间、客观的运动之前，还有一种非主题化的但已具有意义的现象的空间，现象的运动。这个现象层完全是前逻辑的，并且永远是前逻辑的。“我们的世界表象只是部分地由实际的存在组成，应该把从四面八方包围着存在的现象领域纳入我们的世界表象。我们不要求逻辑学家考虑在理性看来是无意义的、或假意义的体验，我们只是想把我们看来有意义的东西的范围向外推移，把主题意义的狭窄区域放回包含着它的非主题意义的区域中。”（知，349）这正是现象学的目的。

3. 存在空间性

前面我们主要从身体主体这一维度出发对空间性作了现象学式的描述，这完全是一种生存论意义上的空间性，但是，这样一种空间性是终极性的吗？事实上，我们可以发现，在梅洛-庞蒂对空间性的描述中，也存在着许多的暧昧之处。首先是身体空间和外部空间，这两者事实上是不可能区分开来的，因为身体在世界中存在，身体和它的周围环境本来就构成了一个相互蕴涵的结构，正是因此，梅洛-庞蒂也直接把身体空间界定为“处境的空间性”。（知，138）但另一方面，梅洛-庞蒂又还是把这个身体本身的空间性看作是原一空间，是“最初的空间平面”

或空间的“初始坐标点”，只有根据它，才能产生外部的空间形式和客观的空间形式。但这样一来，身体空间和外部空间之间的关系就显得含混不清、纠缠莫名了。其次是主观空间和自然空间的关系。梅洛-庞蒂把黑夜的空间、梦与性的空间和神话的空间都当作是主观空间，也称之为“人类空间”，他认为“应该把这些空间当作是最初的”，但是，他又认为“它们是根据一种自然空间构成的”，因为“按照胡塞尔的说法，‘非客体化的行为’是基于‘客体化的行为’之上的”。（知，373。亦可直接参“目录”页5中的提示性说明。）如果按这样来理解，那么我们的“身体空间”本身也是一个主观空间，它是否也得根据自然空间来构成呢？³⁷最后，在对运动的理解上，梅洛-庞蒂也表现出一种含混的态度。一方面，他认为运动只有通过主体才能得到说明，但另一方面，他又认为并不是“我构成了我所体验到的运动”，而是“运动本身在移动，从一个瞬间过渡到另一个瞬间或从一个位置过渡到另一个位置”，而我只是被抛掷于这一运动中随波逐流而已。（知，351注）

显然，所有这些论述的暧昧性都可以归结到身体—主体本身的暧昧性，但这种暧昧性究竟是一种“好的暧昧性”还是一种“坏的暧昧性”？我们也不得而知。不过，无论如何，主体性并不是最终的根据，相反，主体本身只是存在之绽露的结果。因此，我们必须从存在出发来思考主体及与之相关的其他问题。这正是梅洛-庞蒂后来的思路。这样，他后来关于空间性的思考也就与早期有所不同了，只可惜他对此的论述非常零碎。下面的内容是我们简单地归纳出来的一些观点。

首先，梅洛-庞蒂不再把外部空间看作是由我的身体所开创，并围绕着我的身体而展开的了。相反，他认为有一种“预先存在的空间性”（PriP, 184），“一个在各种景象之外的前空间世界”（a prespatial world behind the scenes/ un arri 或 re—monde prĕspatial）（PriP, 183）。这个“前空间”既不是我的身体空间，也不是自然空间或客观空间，而是存在空间，是由“肉”的开裂所产生的空间。相对于这一存在的空间，我的身体空间和外部空间同样只是派生的，它们都是存在之运作所产生的一种空间化的“漩涡”。（参 VI, 244）空间也不再需要通过我的体验和表达来加以认识，而是“空间本身透过我的身体认识自身”。（S, 167）或者，就像在塞尚的绘画中所表现出来的那样，空间“围绕着各种景象（它们根本不能被指定在任何地方）辐射出来”。（PriP, 181）荷兰画家埃舍尔（Maurits Cornelis Escher）有一幅名叫“画廊”的版画也很好地说明了这种存在空间性：一个青年站在一个画廊里看一幅画，这幅画描绘的是一个港湾城市，其中的一座楼房中有一个妇女正从她的窗户向外看。而她的房间下面正是一个画廊，里面就站着那个看画

[37] 后来的德国新现象学家施密茨就没有象梅洛-庞蒂那么复杂，他直接就把梅洛-庞蒂所谓的主观空间，如黑夜的空间、梦和性的空间、神话的空间等等包含着情感体验的空间性全都归入到身体空间中去，并成为他论述身体空间的一个核心内容。参《新现象学》，译者的话，XVII—XIX。

的青年。在这幅画里，现实的空间和画面的空间已经纠缠在一起了。青年站在画廊里去看画，但忽然他发现自己所处的空间已经被包含在这幅图画的空间里了。更确切地说，是空间性在自我延伸，它把人的空间与画的空间纠缠在一起，形成了一个“漩涡”结构。

其次，梅洛-庞蒂对于各种空间现象的描述也与前期有所区别。比如说深度，梅洛-庞蒂虽然仍称它为“第一维度”，是在我与物体之间形成的一种特殊关系，但他主要是从存在论的维度上对它加以描述的。因此，深度首先是一种“存在的爆裂”。(PriP, 181)它是使事物既相互区别，又保持为自身的手段。在这个意义上，深度体现出的是诸事物得以共存的一种“同时性维度”。(VI, 219)海德格尔在他的后期思想中专门思考过物的“自持”(Insichruhen)，他把这种自持看作是天空与大地相互争执，或天地神人的四重运动的结果。³⁸梅洛-庞蒂用“深度”这个概念所要表达的也是这种物的自持状态。他认为，只是由于深度的存在，事物才具有一种“肉”，一种“容积度”或一个“整体的‘场所’(locality)”。(参 VI, 219; PriP, 181)事物才是其所是，而不仅仅只是我眼前所看到的東西。事物的深度是对抗我的检视的一种障碍，一种抵制，只有在这种对抗中，事物才具有它的实在性和开放性。因此，我们的“目光并不能克服深度，它围绕着深度”。(VI, 219)

除了深度之外，梅洛-庞蒂认为，颜色和线条也体现出空间性特征。在这方面，画家是最有经验的，因为他们就是借助于颜色和线条来揭示空间的。对画家来说，颜色可以说就是空间的内容，它“创造出同一，差异，一种结构，一种物体性，某一东西”，(PriP, 181)正是由于颜色在空间中鼓胀、涌动，就促使事物从空间中绽显出来了。所以保罗·克利说，返回颜色在某种程度上具有接近“事物核心”的功效。(PriP, 181)印象派画家对色彩尤为重视，在莫奈的名画《日出印象》中，他完全是凭借各种颜色自身的搭配组合而呈现出旭日初升、渔舟轻泛、小河上薄雾缭绕的朦胧景象的。正如太阳的涌升使世界得以呈现一样，颜色也具有开启空间，创造世界的效果。除颜色外，线条也是画家构图空间的基本手段。画家借助于线条对空间进行重新勾勒，由此冲击着我们对于空间及空间事物的日常感知。线条的触角自我伸展，它由此进入了一个“预先存在的空间”，这个空间“既作为事物之空间性的基础，也作为一棵苹果树或一个人的空间性的基础”。(PriP, 183—184)线条就是对这个“预先存在的空间性的限制、分离及微妙变化”，从而使事物，使人，使某棵苹果树自动地呈现出来。(PriP, 184)在马蒂斯的线条画中，我们可以看出，“女人并不直接就是女人，而是变成为女人的”。(PriP, 184)

[38] 可参看“艺术作品的本源”、“物”等文章，见《海德格尔选集》。

除了上面这些现象外，运动也不再被看作是物体相对于人的一种变化，而是存在自身的运动。“人只生存在运动中，同样，世界和存在也只有运动中才能聚合在一起，只有通过运动，一切事物才能聚合起来。”（S，22）换言之，存在只有通过运动才能显现，而运动就是变化，就是时间的流逝，也因此，存在只能在时间中显现。我们可以看到，在这里，梅洛-庞蒂的思想已经与海德格尔的思想，甚至与古希腊的观点有些接近了。运动体现为不同的时间点之间，体现为时间与空间之间的一种相互交错（Ineinander）。由于不同的时间点彼此超越、侵吞和变形，就产生了运动。这一点也可以从一些绘画中看出来。比如说在法国画家席里柯（Géricault）的名画《爱普松的赛马》（Epsom Derby）中，奔马的马蹄同时向前后伸开，马肚子几乎贴到了地面上，这看起来是不合逻辑的，但是它却揭示出了一种“运动的逻辑”。一幅画之所以能让我们产生运动感，原因就在于它把不在同一视点（时间）看到的東西有机地组织在同一幅画（空间）中。与此相对，摄影则往往显得呆板，很难给予我们运动的感觉，原因就在于它表现的只是“瞬间的视觉”，它使时间停止了。画面只有在增多视点（时间）的时候才能活起来，而摄影由于是单视点的表现，它的画面就使得运动僵化了。所以罗丹说：“艺术家说的是真话，而摄影说的是谎话，因为在现实中，时间不会停止。”（PriP，186）

最后，我们还可以注意到，在梅洛-庞蒂后期思想中，空间和时间的关系也得到了调整。在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂尽管说空间性和时间性都是身体主体的基本维度，两者是不可分割地交织在一块儿的，但在具体论述时，他却又认为时间性要先于空间性。时间综合是比空间综合更为原初的一种活动，“空间综合和物体的综合是以这种时间的展开为基础的”。（知，306）³⁹这显然是一种“意识哲学”特征的遗留反映。而在后期，梅洛-庞蒂就不再对这两者作先后的区分了。他认为这两者都是伴随着存在的运动而产生，并相互交织在一起的。当世界的肉面对着它的意向相关项时，就形成了一个“空间化—时间化的漩涡”。（VI，244）此外，伴随着从主体哲学向存在哲学的推进，梅洛-庞蒂在他的后期著作中开始用一些新的术语来代替意识哲学的常用术语，如用维度（dimension）、关联（articulation）、层面（level）、枢纽（hinges）、中枢（pivots）、构型（configuration）等取代概念（concept）、观念（idea）、表象或再现（representation）等术语。（VI，224）从字面上就可以看出，这些术语是更加具有空间性的特征。因此，空间已经不再屈居于时间之后了，这相对于传统哲学而言，不能不说是一次革新。

[39] 亦参《知觉现象学》第350页：“我们说过，从宽度、高度和深度看，空间的各个部分不是并列的，而是共存的，因为空间的各个部分都被包含在我们的身体对世界的一种唯一的把握中，当我们指出这种关系首先是时间的，然后是空间的，这种关系已经被阐明。”着重号为我们所加。

三、时间性

时间问题一直是现象学的核心问题。无论在胡塞尔的意识分析中，还是在海德格尔的此在分析中，时间性都起到一种奠基性或前提性的作用。在梅洛-庞蒂这里也不例外。在《知觉现象学》中，他就用了整整一章的篇幅来讨论时间性问题，而散见于其他地方的关于时间的论述还有很多。在这里，我们先以《知觉现象学》为主来探讨梅氏早期的身体时间性问题，然后再转入到他后期的时间思考。

1. 时间之三维

梅洛-庞蒂对时间的思考是基于胡塞尔的时间分析之上的。在胡塞尔那里，时间可以说是被意识构造出来的，当然，这里的时间不是外在的客观时间，而是意识中的“内在时间”。每个当下的意识都以内在的形式超越自身，而与另一个意识相关联，意识的这种超越与展开就产生了意识之流，而这种意识之流同时也就是时间之流。意识流是一种多样性的体验流，但它又统一在“我”之中。“我”之所以能够统一这些多样性的体验流，是因为意识原初具有一种“滞留”功能，胡塞尔也称之为“第一性的记忆”。这样，对于任何一个刚刚滑向过去的意识生活，我都以一种滞留的方式把它挽留至当下，从而实现一种原初的综合。在更仔细地分析后，胡塞尔指出，在任何一个当下意识中，都存在着一种时间场结构。在该结构的中心，是一个处于现实性高潮的“原印象”（Urimpression），而它的周围，则是刚刚过去之物（“滞留”）和即将到来之物（“前摄”）的晕圈（Hof）。正是这层非课题化的晕圈，使每一个刚刚消失之物，在其消失后仍在我们的意识中保留着，并作为晕圈呈现给下一个到来之物，从而使意识的连续性和统一性成为可能。意识生活的多样性通过时间场作用而实现的这种综合统一就是时间性。因此，在胡塞尔那里，意识和时间基本上是重合的。

梅洛-庞蒂对胡塞尔的时间性的一个重要改造就是把它从意识层面移到了身体层面。胡塞尔主要是通过意识的视域结构（滞留—原印象—前摄）来构造时间，而梅洛-庞蒂则通过身体在世的“呈现场”来构造时间。身体作为在世界中的存在，它在任何时候都不是独立的，而是处在与事物的关系中，处在特定的场所中。因此，时间也只能在身体与事物的关系中产生。客观世界没有时间，因为客观世界过于充实，它完全被现在所占据，以至没有空隙让将来和过去进入其中。为了使这两者进入，就需要一个缝隙，需要一个能使坚实的事物虚无化的主体。胡塞

尔，还有萨特，他们都把这种使事物虚无化的能力单纯地归之于意识；而梅洛-庞蒂则把它转移到了我们的身体性存在上来。他认为，只要我在世界中存在，事物就不可能以其纯粹坚固的面目显现给我。当我看一个事物时，我是在一定的视角中看到它的，我不可能一下子就把整个事物包纳于我的眼底，事物也不可能一下子就把它的所有面都呈现给我。但正是向我“呈现”（pr \acute{e} senter）的这一面构成了一个“现在”（le pr \acute{e} sent）。这一面是有限的，也是敞开的，而在这种敞开中，“将来”（l'avenir）向我涌来（à venir），它把现在推向了“过去”（le pass \acute{e} ）。在这个意义上，时间不是来自过去，而是来自将来。“不是过去推动现在进入存在，也不是现在推动将来进入存在，将来不是在观察者的后面形成的，而是在他的前面酝酿的，就像暴风雨是在地平线上出现的一样。”（知，515）

梅洛-庞蒂的这种时间体验与胡塞尔和海德格爾的时间观点均有所区别。胡塞尔的时间是正向线性流动的，它是随着意识的构造活动而展开的，因此，意识活动的结构（滞留-原印象-前摄）与时间的线性三维（过去-现在-将来）^[40]这两者之间具有一种结构上的对应关系。在海德格爾那里，时间呈现为一种三角结构，将来高于过去和现在，但又同时把这两者贯联起来。这是因为将来与“死亡”，与对存在的领会有关，只有在对将来（“死亡”）的这一先行把握中，此在才作为一个完整的整体被担当起来，过去和现在才能反过来获得新的意义。梅洛-庞蒂虽然和海德格爾一样说时间来自将来，但他基本上没有海德格爾的那种存在论意味。他只是把胡塞尔的顺向时间流作了一番逆转，时间不再是从过去经现在而流向将来，而是由将来经现在而流向过去。这种逆转显然能够表明身体相对于意识的被动性。时间不再像胡塞尔所谓的那样完全是由我所构造，并由我带着它向“前”（将来）运动，而是我置身于时间之中，它向我涌来，它挟裹着我，促迫着我，而我不得不为它的“到一来”（à-venir，将一来）腾出位置（pr \acute{e} sence，在场，现在），就如当我们站在沙滩上时，脚下的沙子不断地被涌上的潮水卷走而使我们失重一样。这个意义上的时间说到底是一种“虚无化”的能力。（知，535）之所以时间流自将来，是因为只有将来才是真正的虚无，它不断地威胁着我们的现在和过去。但另一方面，它也因此向我们敞开了一种可能性。我们不只是被动地承受时间，我们也迎迓时间，既回顾过去，也展望未来，而这就是在时间中确定“方向”（sens，即意义），因虚无而创生“意义”（sens，即方向）。在这一点上，梅洛-庞蒂和海德格爾应该说是一致的。区别只在于，这种意义到底来自何方，我们如何去填充这一将来的“空洞”（虚无）。梅洛-庞蒂认为，由于将来只是一种虚

[40] 当然，严格说来，在胡塞尔那里，“滞留-原印象-前摄”这个结构仍然只属于“现在”这一环节，这里只是宽泛而言的。

无，所以意义只能来自我们的现在和过去；只有基于我们已有的生存经验，基于我们当下的筹划和决断，将来才能从混沌（虚无、无意义）变为有序（有方向，有意义）。与此相反，海德格尔则认为，既然现在和过去都受到将来（“死亡”）的威胁，则我们如何还能用这种本来就不确定、不坚实的生存经验去筹划甚至规定我们的将来？现在的意义只能由将来来赋予，因为作为虚无（“死亡”）的将来直接与超出我们的生存之外的存在相关联，将来不等于存在，但存在只能通过将来（“死亡”）而降临，并由此反过来规定现在和过去，规定我们当下的生存体验。而问题是，我们能够领会并把握住这一经由将来（“死亡”）而来的存在的意义吗？

梅洛-庞蒂对此表示怀疑，他说：“流自将来、通过果断的决断预先拥有它的将来、最终摆脱离散性的海德格尔的历史时间，根据海德格尔的思想来说是不可能的：因为如果时间是一种绽出，如果现在和过去是这种绽出的两种结果，我们如何能完全停止从现在的视点看时间呢？我们如何能最终摆脱非本真的态度呢？”（知，535）在梅洛-庞蒂看来，虽然将来的虚无对现在有所冲击，但我们依然是从现在出发应对这种虚无和冲击的：“我们始终以来现在为中心，我们的决断来自现在，因此它们总是要与我们的过去有联系，它们从来就不是无动因的；即使它们在我们的生活中开启了一个可能是全新的周期，它们也应该在以后被重新作出，它们只有在一段时间里才能使我们摆脱离散性。”（知，535）在这个意义上，他不同意海德格尔那种一劳永逸式的“向死存在”的解决，因为这完全是一种从生存之外的立场，从存在之无蔽的立场出发所作出的断言。梅洛-庞蒂认为，即使我们能够暂时地摆脱现在和过去，从将来（存在）的视点看自己，但因为我们始终“在世界中存在”，始终拖着来自过去的沉重的肉身，因此，我们将不断地被拖回到现实中，我们必须不断地作出新的决断。而所谓的“向死存在”只会是一场在过去与将来之间展开的永无休止的斗争。

就现在在时间场结构中处于优先地位这一点而言，梅洛-庞蒂和胡塞尔是一致的。当然对于“现在”这个概念还需要重新界定。胡塞尔已经指出，有两种体验现在的方式，一种是对当下这一个点，即“原印象”的知觉，这可称之为狭义上的现在；另一种是对由时间场所形成的具有广延的一个时间段（如说一句话，听一段音乐所需要的时间段）的知觉，这是一种广义上的现在，它甚至是一种更为原初的时间知觉，因为对现在的任何描述，都需要意识对时间的一种集中，都需要借助于一个整体的时间场结构。作为“点”知觉的时间只是一种理智的抽象，如果脱离了整体的时间场结构，它实际上是不可知觉的，对此也许至多只

能这样说：“现在只不过是一种界限，时间由此在崩溃。”（知，515）梅洛-庞蒂更多地是在广义上来说现在的，他说：“尽管可以说我的现在就是这个瞬间，但它同样也是今日，今年，我的整个一生。”（知，527）这显然已经大大拓展了胡塞尔对于现在的理解。而之所以会这样，是由我的知觉场的特性所决定的。梅洛-庞蒂和胡塞尔一样，认为现在之所以能在时间场中处于优先地位，是因为现在是一个“存在与意识相一致的区域”；（知，530）或者说，现在是“自知的时间”，它处于时间的中心，“在这里，出现了光线，在这里，我们不再与一种处于自在中的存在打交道，而是与一种其整个本质像光线一样在于使人看见的存在打交道”。（知，533）总之，在现在中，“我的存在和我的意识是同一个东西”。（知，531）这里的关键在于对意识的理解。在胡塞尔那里，意识是一个先验的构造意识，存在和意识的同一表明的只是意识对存在的构造，使存在清楚地意识面前展现出来。正是因此，胡塞尔的“现在”是一种透明的没有厚度的“呈现”。^[41]与此相反，梅洛-庞蒂的意识则是一种知觉意识，“它是模糊的，它在我所认识的东西下面，对我的诸感觉场，我与世界的最初同谋关系提出疑问。”（知，531）这里的“‘有意识’（avoir conscience）不过就是‘向……存在’（être à…），我的生存意识与我‘绽出一生存’（ex-sistance）的实际动作融为一体”。（知，531）因此，意识与存在的同一表明的是我们在任何时候都既向自己呈现，也向世界呈现，在这种“呈现”（présenter）中，我们留住了整个时间，我们就处在“现在”（le présent）中。现在的这种延展性，这种不可界定性正与知觉的模糊性相应，它也反应了时间自身的厚度和深度，而这一点正是胡塞尔的意识时间所缺乏的。

由于现在是这样一种自明的意识，原初的意识，所以一种以前的经验（回忆）和一种可能的经验（想象），都需要通过这种原初的意识才能进入存在，才能呈现给我。用胡塞尔的话来说，对现在的感知是一种当下行为，而回忆和想象则是一种当下化行为了。梅洛-庞蒂也说：“再现活动不同于呈现的经验，它也是实际呈现给我的，但一个是被感知的，而另一个则只能被再现。”（知，531）正是因此，过去和将来只有通过现在的“意义”（sens）才能打开“方向”（sens）。我们通常用回忆来解释过去，但是，在回忆起作用之前，必须先有某种当前的感知向我提供某种“意义”，以便我能从中辨认出我以前的体验的一个景象。比如说，我眼前的桌子把我带到了过去，因为在这张桌子上留下了我的名字，留下了斑驳的墨水痕迹。但是，这些印迹本身并不能把我带到过去，把我带回到过去的是这些印迹的“意义”。它们突然唤起了我过去生活的欢乐与痛苦，唤起了某一时期求学的艰难等等。换言之，当前感

[41] 参梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》（p. 173）一书中对胡塞尔的批评：“胡塞尔的错误就在于他是从一个被看作是没有厚度的，作为内在意识的呈现场（Präensfeld）出发来描述（时间的）连锁环扣的。”

知到的意义唤醒了我自身携带着的、但处于沉睡状态的意义，而过去就在由这种“意义”（sens）所开启的“方向”（sens）向我呈现出来。而如果这个意义不先在当前形成，那么回忆是不可能的。另一方面，由当前所唤起的过去也决不是过去本身，而只能是透过现在的视点所看到的过去，就像“透过在卵石上流动的水所看到的卵石”。（知，522）因此，过去是不能脱离现在而单独存在的，它只有在与现在（或现在的事物）的关系中才能呈现出来。对于将来也一样，我们不可能用意识构造出一个将来。“因为将来尚未存在，不能像过去那样在我们身体上烙下标记，因此，如果我们想要解释将来与现在的关系，只能通过类似于现在与过去的关系来解释它。”（知，518）由于将来还是一种虚无，所以我们只有借助于当前的意义才能“筹划”（projeter，即投射）一个将来。

现在和过去的关系，现在和将来的关系，它们一起阐明了一种整体的时间性关系。“时间是在时间的各个部分之前被我们想到的，时间性关系使在时间中的诸事件成为可能。”（知，518）同样，它也使主体成为可能。下面，我们将进一步阐述时间和主体的关系。

2. 时间与主体

在时间的各个部分之前被我们想到的这种整体时间又是如何的呢？梅洛-庞蒂认为，它是我们借助于身体意向性而被把握到的。我们上面已经提到了胡塞尔的内在时间意识结构，梅洛-庞蒂则更进一步把这个时间意识结构扩展到我们的知觉场，而知觉场就是身体意向性的体现：“意向性不是来自一个中心的我（Je），而是来自后面拖着它的滞留境域，前面被它的向将来的前摄钩咬住的我的知觉场本身。”（知，521）在这里，梅洛-庞蒂虽然仍沿用了胡塞尔有关时间结构的术语（“滞留”，“前摄”），但其含义已不再与意识相关，而是与身体的整个知觉场联系在一起。简言之，知觉场本身就是一个时间场，它就是那种我们前意识地拥有的整体性时间关系，而胡塞尔所揭示的内在时间结构只是对这一整体性时间的有意识的把握和构造。

这种更为原初的时间—知觉场是如何产生的呢？我们前面讲到，知觉场是在视域的过渡综合中展开的，这种综合既是空间性的，也是时间性的，两者同时进行并交织在一起。而这种综合说到底又是与身体的运动分不开的，在每一个动作中，“我的身体都把一个现在，一个过去和一个将来统一在一起，我的身体分泌时间”。或者说，“我的身体拥有时间，它使一个过去和一个将来为一个现在而存在，它不是一个物体，它创造时间而不是承受时间”。（知，306）时间来源于我的身体性存在。“我没有选择出生，但一旦我出生了，则不管我做什么，时间总是通过

我涌现出来。”（知，534）每一个身体都有它自己的时间，有它的节奏和周期，通过运动和行为，它又把这种时间性扩散到围绕在它周围的知觉场中。我们常常听人说：“这两个人不合拍。”这就是两种不同的身体时间性的体现。因此，身体本身就是时间性的。正是通过身体，事物和事件才“第一次把过去和将来的双重视域投射在现在的周围并得到一种历史的方向，而不是争先恐后地挤进存在”。（知，306）身体的运动，就是一种知觉综合，就是一种时间综合。

不过，我的身体虽然阐明了时间，但“我从来没有意识到我是时间的绝对创造者，我构成了我所体验到的运动”，相反，“是运动本身在移动，从一个瞬间过渡到另一个瞬间，或从一个位置过渡到另一个位置”。（知，351注）因此，这种时间仍然是前意识的时间。但仅仅这种前意识的时间还是不够的，因为这种时间依然只是混沌之流，它没有分化，它是纯粹的的流逝，纯粹的“多”，它是我们童年的时间，或梦中的时间：“时间一再自动开始：昨天、今天、明天，这种周期性节律，这种不变的形式使我们产生能整个地拥有时间的错觉，就像水柱使我们产生一种永恒的感觉。”（知，530）但梅洛-庞蒂认为，这种“时间的普遍性”并不是唯一的时间。时间也应该是对时间的意识，换言之，我们的身体应该置身于时间的核心中，我们的意识应该成为“时间的一个整体筹划或看法。”“应该把时间理解为主体，把主体理解为时间”；或者说，“时间就是某个人”。（知，528）只有在对时间的意识中，我才作为一个有意识的主体而存在。正如过去和将来的晕圈围绕着现在一样，我的身体也围绕着意识。“意识”是“自知的的时间”，是处于时间中心的“目光”，是“现在”本身，即 *Augen—blick*（“目—光”、“瞥—见”或“当下”、“现在”）。而围绕着这一意识的身体，则是其时间性的“境域”（*horizon*），是已经实现、也有待实现的“过去”和“将来”，正是我的身体给予了意识和时间以深度和厚度。在这个意义上，我们说，时间与主体相互阐释。“在知觉层次上的主体性不是别的，就是时间性，就是能使我们把不透明性和历史性交给知觉主体的东西。”（知，305）

同样，正如身体和意识既相互区分，又彼此统一一样，意识到的时间与身体所拥有的时间也显现出不同的层次。梅洛-庞蒂说，我们日常的身体都有两个层面，一个是习惯的身体（*corps habituel*），另一个是当前的身体（*corps actuel*）。（知，117）前者是一种普遍的、非人称的存在，它源于历史的积淀，具有一种较为稳定的结构，并无意识或前意识地蕴含在我的身体中，支撑着我的当前的身体。而这个当前的身体则是有意识的、作为特殊体验的存在，它处在不断的流动变化中，而所有流过的体验又不断地融入习惯的身体层面。与这两个层面的身体相对应

的是两个层次的时间性：一种是非人称性的时间（le temp impersonnel，或译非个人的时间），一种是人称性的时间（le temp personnel，或译个人的时间）。需要注意的是，正如身体的两个层面同属于我的身体一样，这两种时间也都是我的主观内在的时间。在这里，人称性的时间大致相当于我们上面所说的“自知的时间”，“现在式”的时间，也可以称之为“内容的时间”，它处于不断的体验流变之中。“最新的知觉代替以前的知觉，同样，最新的情绪代替过去的情绪，但这种更新仅仅与我们的体验的内容有关，而不是与我们的体验的结构有关。”（知，117）与此相反，非人称性的时间则与这种体验的结构有关，它是作为内容的形式，作为人称性时间的背景和基底而存在的，并由此而克服人称性时间的特殊性和间断性。在这里，“每一个现在通过其最近过去和最近将来的视域把握可能的时间；每一个现在就以这种方式克服时间的离散性”。（知，119—120）在正常的身体中，当前的身体和习惯的身体融合在一起，同样，人称的时间和非人称的时间也融合在一起。“在我们的人称性生存的周围，出现了一种可以说是理所当然的、几乎是非人称性的生存边缘，依靠着它，我才能留意维持自己的生命——在由我们每一个人为他自己形成的人性世界周围，是一个一般的世界，我们首先要归属于它，才能拥有一个有关爱情或抱负的特殊环境。”（知，118—119）总之，只有借助于这双层结构的统一，“灵魂和身体在行为中的结合，从生物性的存在到人称性的存在，从自然世界到文化世界的升华”才是可能的。（知，119）

但是，梅洛-庞蒂也指出，这种双层结构的统一仍然是不稳定的。正如身体和心灵有可能出现分裂一样，人称性时间和非人称性时间也会互相脱离。这尤其体现在一些创伤性体验中，比如说有这样一个理发师，他一次因剃刀不干净，而使一位顾客受感染得败血症而死。这个理发师从此陷入了罪疚之中，他把自己反锁在小屋里，几至中毒休克，幸得其他人抢救，才幸免于死。^[42]在这里，理发师的体验始终胶着在过去某一特殊时刻的经验中。尽管“非人称的时间继续在流逝，而人称的时间却固定下来了”。“在所有现在中的一个现在获得了一种特殊意义，它移开其他的现在，并夺走了它们的真正现在的意义。”（知，117）这就是精神分析所谈到的压抑现象。在这里，时间各维度的多样性的统一被某一个单独的时间点所取代了，各种可能的生活方式中的某一种被单独固定下来，并成为唯一的、普遍的生活方式。这种经验其实也发生在我们每一个人身上，只是程度不同而已。我们总是要回想起我们的童年，回想起我们的初恋，这些特殊的时刻总是魂牵梦萦般地围绕着我们我们的生活。在这种特殊的人称性时间中，过去并没有真正过去，它就在眼前，

[42] 引自张志扬《缺席的权利》，第46页。

依然鲜活明亮，并支配着我们当前的生活。与之相反，在另一种时间中，则是个人竭力逃避人称性的时间，而想躲进非人称性的、一般的时间结构中。如海德格尔所描绘的常人，他们不愿回到自身的时间中来，而甘愿听从习惯/习俗的时间的支配。具有幻肢现象的病人也是如此。一个已被截肢的病人之所以会出现幻肢感，就是因为他不愿/不能接受截肢这一特殊的事实，他宁可让自己停留在一种非人称的时间，一种习惯性的身体状态之中。正由于他固执于这样一种习惯性的身体状态，他才认为自己依然拥有那已经失去的肢体。对这样的病人来说，时间不再流逝，他的非人称性的时间结构取代了人称性的特殊体验，习惯的身体取代了当前的身体。无论是人称性的时间排挤非人称性的时间，还是非人称性的时间淹没人称性的时间，最后导致的都是一种身体自身的分裂，一种身心之间的分裂，导致的是一种单一化的、僵化刻板的生存方式。但反过来，如果这两种时间获得了统一，我也就拥有了我的生命的深度和厚度，拥有了生活的丰富性和多样性。可能性总是敞开的。

3. 可逆的时间

以上我们论述了梅洛-庞蒂在他的现象学时期对于时间性的思考。可以看出，他的思考主要是从胡塞尔的内在时间意识结构出发的，尽管他对之作了各种各样的修改，但是，这种时间性依然摆脱不了主体性的束缚。所以，到后来，梅洛-庞蒂已渐渐地对这种主体性时间模式感到不满了。为了摆脱这种时间模式，梅洛-庞蒂一方面对胡塞尔的内在时间意识结构作了批判清理，另一方面，又从存在论的维度出发，思考存在与时间之间的关系。

梅洛-庞蒂认为，胡塞尔式的时间模式^[43]存在着很大的局限性。首先，胡塞尔是“从一个被看作是没有厚度的，作为内在意识的呈现场 (Präensfeld) 出发来描述 (时间的) 连锁环扣的”，(VI, 173) 这样，他的时间就是一种对意识来说透明的时间，或者说是一种平面时间，它忽视了时间的积淀和厚度。其次，胡塞尔的时间图式取决于这样一种认定，“即人们能够通过一条线上的诸点来再现现在系列”，尽管胡塞尔也补充了“滞留和滞留的滞留所导致的变易，也因此，他并不认为时间是线性的，是一系列连续的点状事件”，但即使这样，梅洛-庞蒂认为，胡塞尔对“流逝现象”的说明仍然是不能令人满意的。(VI, 194) 最后，胡塞尔的时间是一种过分形式化的时间。虽然胡塞尔在分析时间时也区分了“时间质料”(Zeitmaterie) 和“时间形式”(Zeitform)，但是他主要关注的还是时间的形式层面，正如他自己所说：“实显的现在必然是和始终是某种即时性因素，一种不断更新的质料的持续着的形式。

[43] 梅洛-庞蒂认为他自己的知觉现象学说到底也依然是一种意识哲学(参 VI, 200)，在这个意义上，他所改造过的身体时间性最终也还是可以归属到胡塞尔式的时间模式中。

‘当下’的连续性，它是一种永远更新的内容的形式连续性。”^[44]这种形式连续性尤其体现在“滞留—原印象—前摄”这样一个稳定的时间结构上。然而这种时间的连续结构却无法说明“遗忘”的问题。既然意识具有一种原初滞留的功能，既然时间结构的三要素（滞留—原印象—前摄）是环环相扣，相互蕴涵的，那么，我在原则上应该能够再现过去生活的所有环节，这样，遗忘是如何可能的呢？与此相应，它也不能说明弗洛伊德提出的无意识问题，事实上，胡塞尔似乎从来就没有考虑过无意识问题。

对这些问题的思考使梅洛—庞蒂摆脱了主体性的束缚。梅洛—庞蒂首先进一步区分开了“时间质料”和“时间形式”这两个概念。胡塞尔希望用时间形式来统驭时间质料，这其实仍是他的“意识哲学”的特性的反映。而梅洛—庞蒂则认为，时间形式并不能完全统驭时间质料，时间质料总是要挣脱时间形式的束缚而凸显出来，这时，时间性的特质也就改变了。当胡塞尔承认，现在不单单只是一瞬间的时间点，也是说一句话、听一段音乐所占据的时间段或时间场时，现在就已经不再是作为一种形式结构，而是作为一种内容呈现出来了。也正是在这个意义上，我们可以更清楚地理解梅洛—庞蒂在《知觉现象学》中所说的话：我的现在可以就是这个瞬间，但“它也同样也是今日、今年、我的整个一生”。（知，527）这样，“现在”就不再只是一种形式存在，而是一种有厚度的质料存在：“它是被一个中心支配区域及其不确定的轮廓所规定的一个圆圈在一个时间的膨胀或气泡。”（VI，184）。时间质料进而反过来影响时间形式，改变时间的速率（VI，184），这就是为什么我们觉得时间有时过得快，有时过得慢的原因。时间的连续性主要是由意识对时间质料所赋予的形式结构来实现，而当我们摆脱这种意识形式，单纯从质料方面来理解时间时，时间就不再是连续的，相反，时间的各个维度是相互交错（Ineinander），甚至可逆的：“一个时间点的建立（Stiftung）就可以无需‘连续性’、无需‘保留’，无需虚构的心理‘支撑’而过渡到其他时间点。”（VI，267）因此，时间的可逆性并不是不可思议的事情，我们只要想想普鲁斯特那本著名的书“寻找失去的时光”就可以理解了。普鲁斯特解释说，我们所度过的时间其实并没有真正失去：“我们生命中每一小时一经逝去，立即寄寓并隐匿在某种物质对象之中，就像有些民间传说所说死者的灵魂那种情形一样。生命的一小时被拘禁于一定物质对象之中，这一对象如果我们没有发现，它就永远寄存其中。我们是通过那个对象来认识生命的那个时刻的，我们把它从中召唤出来，它才能从那里得到解放。”^[45]在梅洛—庞蒂看来，这种可逆的时间直接与存在相关，因此他也径直把它称为“肉”。

[44] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第205—206页，着重号为原文所有。

[45] 普鲁斯特《一天上午的回忆》，第1页。

在梅洛-庞蒂那里，“肉”表示的是一种原始的存在，我们的身体和意识都只是这种肉所展开的开裂运动的产物，而时间也同样是于肉的开裂所产生的“漩涡”，因此它具有它自己的存在形式。而且时间的产生远比我们的产生要早得多，所以我们不能说时间属于我们，而应该说我们属于时间。在另一个地方，梅洛-庞蒂更为形象地说，时间是一种从存在中发射出来的“射线”。(VI, 240) 由于存在本身是不可见的，所以我们“只有通过时间的刺激”才能“瞥见”存在。(S, 156) 在这个意义上，时间就是古希腊人意义上的存在的“视野”，或者如梅洛-庞蒂所说的，它是存在的“一种机制 (institution)，一种等价系统。”(VI, 184) 存在也通过时间射线作用于我们。我们之所以有意识，就是由于时间射线和世界射线刺激我们的身体之“肉”并在上面产生了一些“可感的结构”，一种“格式塔”。(参 VI, 240)^[46]，所以，“有意识”就是“具有在一个背景之上的图形，……图形一背景的分在主体和客体之间引进了一个第三项。正是这种分裂 (écart) 首先产生了知觉的意义。”(可, 197) 心理学家所谓的“联想”也同样是时间射线和世界射线的交织在我的“记忆屏”中产生作用的结果。(VI, 240) 反过来，如果我们不再感受到这种来自存在的刺激，那么，由时间射线的刺激所产生的“关联结构”或意义“格式塔”也就消失了，这就是遗忘的产生。所谓遗忘，就是“无分化”或“去关联化”。(VI, 197) 或者就像普鲁斯特所说的时间寄寓到物体之中，与物体融为一体了，它等待着某一“时间射线”的刺激。

梅洛-庞蒂所谓的“存在”是在我们之下，作为原始的基础而存在的，在这个意义上，时间也是自下而上地涌现出来的。因此，这里就有了一种建筑学意义上的时间“地层” (layer)。在时间的诸维度之间就不再是一种水平关系，而是一种垂直关系，换言之，时间是一种“垂直的时间”。在这种垂直时间中，过去就不是在现在之前，而是在现在之下。“过去”是一种古老的时间，它“属于一种神话的时间，属于时间之前的时间，属于原始的生活，‘比印度和中国还要远’”。(VI, 243) 但这种过去是不可破坏，也不会消失的。它就是弗洛伊德所谓的“无意识”，当然弗氏所谓的无意识还只是局限在我们的身体之内，而梅洛-庞蒂则已经把它拓展到存在秩序中了。

从垂直关系来看，由于过去在现在之下，所以它和现在就是“同时性的”。时间的流逝就“不仅仅只是从过去到实际的、经验的现在的意向指涉，而且反过来也从实际的现在向一种维度性的现在或世界 (Welt) 或存在的指涉”。(VI, 243—244) 因此，我们不再像胡塞尔(或梅洛-庞蒂早期)的意向分析那样只有借助于“现在”才能指涉

[46] 也可参看《符号》第14页：“之所以我能思维，不是因为我跳出时间进入一个理智世界，也不是因为每一次我都从开始重建意义，而是因为时间之矢带着意义射向一切东西，使我的连续思想在另一个方向上也是同时的，或至少使我的连续思想合理地相互侵越重叠。”

“过去”。过去直接就能呈现。当然这里涉及到的意向性已经不是胡塞尔的意识意向性，也不是梅洛-庞蒂的身体意向性，而是一种存在本身的意向性，“存在中的意向性”。(VI, 244) 过去和现在在这种存在的意向指涉中相互交错 (Ineinander)，这样，从过去到现在，或从现在到过去，就“不再是从一种意义给予到另一种激发起它的意义给予，而是从一种意向相关项到另一种意向相关项。在这里，实际上是过去（本身）追随着现在，而不是过去的意识追随着现在的意识：‘垂直的’过去在其自身中就包含着要被感知到的要求，而不被感知到的意识（在其自身中）承载着那个过去。过去在这里不再是一种‘被……意识到的存在’ (Bewusstsein von…) 的变式或样态，相反，它就是‘被意识到的存在’ (Bewusstsein von)。这种被感知是由作为浑然整体的存在的过去本身所产生的”。(VI, 244) 从这个意义出发，我们可以更清楚地理解梅洛-庞蒂关于时间可逆性的思想。

总之，在梅洛-庞蒂后期的思想中，时间不再是从主体出发、由主体构造的东西，而是存在秩序的一种体现。在这个意义上，梅洛-庞蒂的思想有向古希腊回归的趋向。但另一方面，他对时间形式和时间质料的区分，对作为“肉”的时间的可逆性的思考，又呈现出与希腊思维完全不同的形态来，而更具有后现代的意味。我个人觉得，梅洛-庞蒂的时间之思与后现代的时间观念之间是有较大的联系的。这里我们不妨以利奥塔为例来略加说明。

后现代思想的一个基本特征是解构主体。而主体性又是与时间性密不可分，因此，从时间角度出发，拆解主体性与时间性之间的关联，把时间从主体中解放出来就不失为一种有效的方法。利奥塔正是如此考虑的，他对时间的分析也是从梅洛-庞蒂所谓的时间形式与时间质料的区分开始的。他认为，主体性之所以与时间性密不可分，无非是基于主体（意识或身体）自身的某种记忆综合能力，即它能把若干离散的时刻聚合成一个单一的“现时”。这才使得一种连续的时间形式成为可能，才使得时间成为我的时间，我们的时间，也才使人类能以主体的身份在自然界中独立出来。但是，这一切都只是从时间的形式层面来考虑的，而形式（如过去、现在、将来所构成的三相结构及线性连续的发展模式等）则只是我们意识的赋予。相反，如果我们从时间的质料（某一时间点的质料也就是它所包含的信息量）层面来考虑，则人脑的记忆与物质自身所贮存的信息之间并没有本质的区别。因为当代物理学和天体物理学的研究表明，基本粒子类都是由类似于质点那样的实体构成的，包含在粒子类中的每一个实体子集都具有按规律与其他因素发生关系的特性。这也就意味着，每一个粒子都拥有它的基本信息，拥有某种基本的

记忆功能。所以“当代物理学家们认为，时间流溢自物质本身，时间不是可能具有将不同的时间集中于一个宇宙史中的功能之外或之中的实体”。⁴⁷物质本身也能贮存信息，这与人脑的记忆功能并没有本质的差异，而只有程度上的差别，人脑的意识只不过是一种更高级的、能记住粒子与粒子间的相互作用及其内在性的特殊物质。正是因此，当代物理学家们倾向于认为：“时间流溢自物质本身。”⁴⁸

物质也能记忆，时间来自物质，这听起来或许不可思议，但利奥塔认为，当今遍布地球的电子和信息网技术其实早已将它变成现实。它们产生出了“一种应被视为宇宙级的，非传统文化价值可比的记忆总体能力”。⁴⁹支撑这种记忆的躯体不再是一具地球人的躯体，而是计算机，完全赤裸裸的物质。而且物质记忆比起人的记忆来具有更多的优异之处，因为人的记忆依赖于人脑，而“人脑自身的存在需要由一个躯体来养活，这个躯体又只能在地球生命的条件或摹拟的这种条件下才能生存”。⁵⁰相反，由新技术支持发展起来或正在发展起来的物质记忆则能克服这些环境和区域的限制，进行自由地移植。这意味着，时间性不再是意识或身体的特权。人只不过是“一种可靠的转换器，一种由其技术科学、艺术、经济发展、文化及其带来的新的记忆方式即宇宙中新增加的一种复杂性的转换器”。⁵¹利奥塔认为，正是这种物质记忆和物质时间的观念彻底摧毁了可称之为“人类自恋癖”的东西，即主体观念。

从这里我们也可以看出梅洛-庞蒂与后现代思想的根本不同，他对时间的重新思考引向的不是实践层面，而是本体论的层面，其目的并不是要废除主体概念，而是要为这个概念奠定一个新的基础。因此，梅洛-庞蒂从生存论转向存在论，看起来是取消了主体的中心地位，但其实是更加巩固了主体的位置，这一点我们在后面还会看到。

四、性欲与情感

人是身体性的存在，从身体出发，对性（性别、性欲、性爱）进行阐述就是题中应有之义。然而，正如对身体的贬抑在西方思想史上长达两千年之久，对性问题的讨论，哲学也同样是三缄其口。西美尔曾说：“只有一位伟大的哲学家曾探究过爱的意义问题，并对这一问题作了深刻的回答，他就是柏拉图。唯一能与柏拉图相提并论的哲学家叔本华，实际上并没有探究爱的本质，他考察的只是性欲的本质而已。”⁵²。然而，无论是柏拉图还是叔本华，他们探讨爱欲或性欲的本质时都没有落脚在身体之上。实际上，在古希腊的词汇中还没有现代的“性”（sex）这样一个概念。古希腊思想家谈论的与性爱相关的词主要是“Eros”

[47] 利奥塔《非人》，第67页。

[48] 同上，第67页。

[49] 同上，第71页。

[50] 同上，第68-69页。

[51] 同上，第49-50页。

[52] “柏拉图式的爱欲与现代的爱欲”，见刘小枫主编《人类困境中的审美精神》，第259页。

(爱欲或欲爱)，这其实是希腊神话中一位神祇的名字，与爱欲这一观念相关的还有另外一位神祇，即阿佛洛狄忒女神。由于爱欲与神相联系，这使希腊人的爱欲思想总具有神圣和神秘的特征。⁵³ 这里最典型的自然是柏拉图在他的《会饮》篇中借助于苏格拉底所谈到的爱：它是一种逐级上升，最后与永恒的美的理念相融合的过程。换言之，爱在这里成了一种对存在秩序加以领会和把握的手段，爱在某种意义上就是哲学本身。尽管这种爱也是从个体的人，个体的身体出发的，但是身体只是个通道，因为它在存在秩序中属于较低的品阶，而爱所要企达的却是超感官的美的理念或美的知识，这恰恰需要对身体本身的超越或抛弃。正因此，哲学对于身体及身体性爱的排斥也就是自然而然的事了。

当然，《会饮》中也谈到了另一种更为真实的经验性的爱欲，这就是由喜剧家阿里斯托芬所讲的那个众所周知的神话：即古老的人是雌雄同体的球形人，它们后来被天神一分为二，从此每一半都在寻找自己的另一半。爱由此产生于身体性的缺失，它是身体本身对完满性的冲动和追求，任何人“只要遇到自己的另一半，马上就互相迷恋得不行，粘在一起，爱得一塌糊涂，恨不得一刻也不分离。他们终生厮守在一起，甚至彼此之间从来不晓得说想从对方得到什么”。⁵⁴ 这种对于爱的看法确实说出了我们关于爱的真实感受。因此，令人感兴趣的是，被哲学家所遗忘的事，诗人们却把它保持下来了。从古罗马的《爱经》，到中世纪末的《十日谈》，从莎士比亚的戏剧，到拜伦的诗歌，男欢女爱一直是文学中长盛不衰的主题，其中不乏对性和性爱的大胆坦露，比如说那个惊世骇俗的萨德。米兰·昆德拉曾说过，哲学与科学忘记了人的存在，但是，被它们所遗忘的这个存在，其实一直是小说和艺术在勤勉不倦地加以勘探的主题。

确实，哲学家的思考总是要晚于诗人的直觉，但是，一旦当身体及身体性爱问题重新成为哲学思考的主题时，却又往往标志着一个新的时代的来临。因此，现代以来，当叔本华第一次严肃地对性欲问题予以思考的时候，他恰恰是在启示着一个新的思想时代的来临。不过，叔本华对于性欲的思考似乎走向了与苏格拉底（或柏拉图）相反的另一极端。对苏格拉底来说，最为本质性的存在是理念，因此他的爱欲所要趋向的是由理念构成的永恒秩序；而对叔本华来说，本质性的东西却是意志，而性欲则是这种意志的体现。叔本华也讲到了身体，然而，身体只是意志的客观化。在这个意义上，性欲比我们的身体更为持久。因为在个体的生命中“显现的意志是随身体的死亡而熄灭的，可是性欲的满足就已超出了本人生存的肯定。本人生存在时间上是这么短促，性欲的满足却肯定到个体的死亡以后，到无定期的时间。”⁵⁵ 因此，不是性欲基于

[53] 参刘小枫编《柏拉图的〈会饮〉》，第129页。

[54] 同上，第52页。

[55] 叔本华《作为意志与表象的世界》，第449—450页。

身体，而是身体基于性欲。与柏拉图一样，叔本华只是把身体看作是某一超个体的力量的工具或通道。因此，在论述性欲时，他也只把它看作了某种现成的、异己的东西，而没有把它作为内在于身体本身中的本质性的东西来加以思考。

只有从身体出发，才会有性的问题，只有基于身体，性的问题才能被恰当地对待。这是因为，正如舍勒所指出的，性欲作为一种生育和繁殖的能力，尽管普遍存在于宇宙间的生物中，但只有当生物机体进化到特定的阶段，即以人类身体的形式出现时，性欲才会作为一种特殊的体验而存在，才会有人类的“性羞感”出现。^[56]因此，是我们身体的先天性决定了我们特殊的性欲和性体验，而反过来，借助于这种最为隐秘的性体验，我们又能进一步说明身体一主体的暧昧、含混的特征。这正是梅洛-庞蒂研究身体的性存在的原因所在。

1. 性欲是一种意向性

在《知觉现象学》第一部分的第五章，梅洛-庞蒂明确用了“作为性存在的身体”（Le corps comme tre sexué）这样一个标题。这里的“性存在”是个含义丰富的词。它既指普通的性别差异，也特指身体的性欲或欲望，梅洛-庞蒂主要是在后一层次上来使用的，但是，他也用它来指一种更一般意义上的感情或爱情。在一个活生生的身体一主体中，这诸多方面是相互交织在一起的。探讨“作为性存在的身体”，其目的正在于“弄清一个物体或一个存在物（un être）是如何通过欲望或通过爱情开始为我们存在，我们将以这种方式更好地理解物体和诸存在物如何能一般地存在。”（知，204）

身体是一种有性欲（sexualité）的存在。但是，性欲是如何产生的？传统的看法认为这是表象与反射混合的结果，比如说看到淫秽的画面就产生兴奋感，或者通过刺激身体性器官而引起对性的欲求等。与此相应，快乐和痛苦的情感现象也是表象刺激的结果，就像我们看喜剧感到开心，看悲剧感到难受一样。“按照观念联合的规律和条件反射的规律，简单的表象就能取代快乐和痛苦的自然刺激，这些替代把快乐和痛苦强加到本来与我们无关的环境之上，通过连续的取代，形成了与我们的天生快乐和痛苦没有明显关系的第二和第三意义。”（知，204）但这是一种过于简单化的理论。因为即使有表象的刺激，也要以一种能感受这种表象的能力为前提。在病人施耐德那里，即使向他显示淫秽的图片，对他谈论性的快感，甚至施以身体性的接吻和拥抱也不能使他产生性欲。他不再有任何主动追求性行为的欲望。因此，性欲不能归结为表象的刺激，也不能归结为身体的本能及这种本能的自主反射机制。因为

[56] 参《舍勒选集》卷上，第538-539页。

施耐德的所有障碍都起因于大脑枕叶区的损伤，如果性欲是一种自主反射机制，那么在大脑损伤的情况下，意识对于性欲的抑制就放松了，结果应该是导致这些自动性的释放，并表现出更有力的性行为，但事实恰好相反。所以，梅洛-庞蒂认为，性欲应该是属于身体本身的一种更为基本的机能：“在自动性反应和表象之间，有一个生命区域，病人的性可能性，和前面讲到的运动可能性，知觉可能性，甚至智力可能性就在那里形成。应该有一种内在于性生活，确保性生活展开的功能，性欲的正常延伸应该建立在有机主体的内部能力的基础上。应该有使原始世界具有活力，把性的价值或意义给予外部刺激、为每一个主体描绘如何使用其客观身体的性欲（Eros）或力比多（Libido）。”（知，206）换言之，有一种属于正常的知觉结构的“性爱体验结构”，有一种属于身体意向性的性意向性，或者说，性意向性只是这种身体意向性的一种具体体现。施耐德遭到破坏的正是这种性意向的能力或者说是这种正常的“性爱体验结构”。他不再能体验到任何与性有关的意义。在他看来，女性的身体不再有特殊的本质，即使是身体的亲密接触也只能带给他一种模糊的感觉，一种不确定东西的认识，它不足以引起性冲动。

相反，在正常人那里，性意向是一种最基本的体验结构。舍勒曾说过，在身体所具有的诸生命功能中，性爱相对于其他一切价值选择的生命功能（如饮食、厌恶）来说更具有奠基性和决定性。性本能甚至比饮食本能更为基本。因为婴儿的饮食本能是通过母亲的哺育本能才得以形成的，新生儿可能会“饿”，但他不会有饮食本能，这种本能只是通过给他喂食之后才形成的。与此相反，母亲的哺育天性则是其生殖本能或性本能的延期效应。⁵⁷梅洛-庞蒂也说，性意向是一种“原初的意向性”，是“知觉、运动和表象的生命根源”。（知，208）对我们来说，他人的身体首先是带有性别特征的，而且往往是那些异性的身体更吸引我们的注意；当我看一个女孩子时，我决不会像看某个物体那样去看她的身体，她首先被我感知为“有魅力的”“吸引人的”或者“冷漠的”“难以接近的”等等。也就是说，对他人的身体的知觉决不是一种“客观的知觉”，在它下面隐含着“一种更隐蔽的知觉”，这就是性意向性。正如梅洛-庞蒂所说：“可见的身体受到一种纯属个人的性图式的支持，这种性图式突出性欲发生区，显示性别外貌，唤起本身与这种情感整体融合在一起的男性的身体动作。”（知，206）当然，这里的“性意向”或“性图式”不应狭隘地理解为性本能、性冲动。我们在前面曾讲到过“身体图式”这个概念，它指的是身体针对具体情境所采取的态度。这里的“性图式”概念也有类似的意思，它反映的是我们的身体在面对不同的人时所呈现出的意愿、姿态或兴奋度。而性意向体现出的也是一种

[57] 参《舍勒选集》卷上，第616—617页。

人与人之间的活生生的意愿、情感关系。这种姿态或意向完全是肉身性的，它“不是一种针对某个我思对象的我思活动”，而是“一个身体针对另一个身体”、更确切地说，是一个人针对另一个人的趋向或向往。它并不明显地呈现在我的意识中，但也不是无意识的，而是“模糊的，与性欲有关，但又不是很明确地唤起性欲”；它就像是“从它所处的较专门的身体部位”向四周散发出的“一种气味，一种声音”。（知，222）而性欲的魅力正在于这种含含糊糊的姿态、朦朦胧胧的氛围之中，当然这种朦胧的意向也可以变得明晰化、具体化，甚至最后以一种性行为的方式体现出来。但无论如何，这种性意向，甚至作为其结果的性行为，反映的都是一种“彻头彻尾的人与人之间的关系，……由于性欲是与他人，即不仅仅与另一个身体的关系，它就在他人与我之间构成投射和内摄的循环系统，引起一系列无数的能反射的反映和被反射的反映，所以我是他人，他人是我。”（S，230）

梅洛-庞蒂关于性欲或性意向的论述与舍勒所谓的“性羞感”颇为相似，而且也可能受到过舍勒的影响。舍勒认为，性羞感不同于性本能。性本能普遍地存在于一切动物甚至植物中，而性羞感却唯独人才有。这是因为，性羞感处于性本能和性爱之间，它是缘于这两种生命价值的张力或冲突才得以维持的。一方面，羞感要靠性本能来维持，羞感的强度取决于性本能的大小和强弱；而另一方面，羞感又只存在于爱的能力范围之内，它受到向上的爱的引力的拉伸，从而又表现出对于性本能的抵制。⁵⁸正是这两种力量之间的冲突和转折，表现出了性羞感中朦胧的美，但是，性羞感最终趋向的还是爱。“羞不过是爱的最深邃的助手之一和最自然的助手，它就像蛹壳，爱可以在里面慢慢成熟，直到自己最终天然地破壳而出。”⁵⁹从情态上来看，舍勒的性羞感与梅洛-庞蒂的性意向是非常相似的，两者都是一种朦朦胧胧、模棱两可的体验。舍勒说，羞感是“一种灵敏的氛围——不可伤害的屏障，像界限一样围绕着人的身体。”⁶⁰而梅洛-庞蒂也说：“性欲通常作为一种气氛出现在人的生活中。”（知，221）从身体性角度来看，无论是性羞感还是性意向，在它们所营造的朦胧氛围中，都体现出了一种完整而统一的心身关系。在这里，对性欲的体验都是从整体的身体出发的，因此，我们不能把性欲归结为身体的某一特殊部位（如性器官）的功能，一旦从孤立的身体部位来理解性欲，也就反过来破坏了性体验的美感。⁶¹就这一点而言，性羞感和性意向都具有着某种形而上学的意义，只是对这种意义的理解两人各有不同。最后，从功能上来看，舍勒与梅洛-庞蒂都想借助于对性羞感或性意向的探讨来说明一般的人类情感现象，尤其是爱情现象。

然而，在两人之间还是存在着根本的不同。舍勒是从价值论的角度

[58] 参《舍勒选集》卷上，第564，570页。

[59] 《舍勒选集》卷上，第564页。

[60] 《舍勒选集》卷上，第553页。

[61] 舍勒说：“羞感在性交之前和性交之中阻止那种孤立倾向和那种身体上的理解，一旦羞感的这两种功能失效，性器官不仅会失去神秘的吸引力，和我想称为性爱的光辉的那种东西，而且会同时产生对性器官的实际的厌恶，因为孤立地和从身体上看待性器官，性器官就会将那种首先与排粪和排尿的过程及排泄物相联系的厌恶反应引向自身。”（《舍勒选集》卷上，第611页）梅洛-庞蒂也引用弗洛伊德的观点说，“性器官不是生殖器官，性生活不是以生殖器官作为其场所的过程的单纯结果，力比多不是一种本能，即不是先天地朝向确定目的的活动，而是心理生理主体置身于各种环境、通过各种体验确定自己和获得行为结构的一般能力。”（知，209）

来谈性羞感的，羞感体现的是两种不同的生命价值之间的冲突，而它最终趋向的是上升的、肯定性的爱。这明显地反映了一种精神哲学的立场。而梅洛-庞蒂则是从生存论的角度来谈论性欲或性意向的，它基本上与价值态度没有关系。在性意向中体现出的不是一种垂直关系上的价值序列，而是一种水平层面上的自我与他人的关系问题。梅洛-庞蒂即使在同样谈到舍勒所谓的“羞感”时，也是从这种生存论的角度出发的。他说：“害羞与不害羞可归入一种自我与他人的辩证法，即主人和奴隶的辩证法之中：因为我有一个身体，所以在他人的注视下我可能变成物体，对他来说不再作为个人而存在；或者相反，我也能成为他的主人，反过来注视他，但是，这种控制是一条死路，因为当我的价值被他人的欲望承认的时候，他人不再是我希望被他承认的一个人，而是一个受到迷惑，失去自由的人，因而对我来说不再具有重要性。”（知，219—220）因此，害羞、欲望或爱情的形而上学意义不在于趋向一种精神性的力量，而是它们体现了自我与他人之间的一种辩证关系，体现了我身体性在世的一种处境。形而上学“不是处在认识的层次上：它始于对‘另一个人’的开放”。（知，221）在舍勒那里，即使单纯地立足于个体本身，性羞感也是存在着并且可以得到理解的，因为它只与内在于个体中的两种生命价值或力量相关；但是，在梅洛-庞蒂看来，如果没有他人的存在，那么，无论是性欲还是害羞，似乎都是不可理解的。身体作为在世界中的存在，它不可避免地处在与他人的关系中，并且正是这种关系规定了我的生存本质。因此，作为身体性的各个侧面，无论是时间性、空间性还是性欲和表达，它们也都同样地传达出了这种生存的本质。因此，需要理解的是性欲与生存之间的关系。

2. 性欲与生存

从生存论的角度来看，性欲或性意向表明的是身体主体“把一个性的世界投射在自己面前、置身于性爱情境、或者每当性爱情境出现时能维持它或对其作出反应直至满足的能力”。（知，206）表象刺激之所以有时能引起正常人的性反应，是因为他把它感知为一个具有性意味的情境或场所，因此，这种情境本身就是由他的性意向性所创造出来的。我体验到这种性的意味，这不是因为“我想起了它与性器官或与快感状态的可能关系，而是因为这个场景为我的身体存在，为始终能把呈现的刺激和性爱情境联系起来并在性爱情境中调整行为的能力而存在。”（知，207）因此，它是我在第一时间中前意识地感受到的。我也能进而对情景发出的信号作出反馈和回应，我既能置身到这一场景中，也能够从这种情境中抽身而走。这正是正常身体的机能：既能进入世界，也能

拒绝让世界进入。反过来，当这种身体意向性遭受破坏时，他就不再能感受情境的意义，也不能主动地在自己周围投射一个主观的环境。如在施耐德那里，任何与性有关的表象刺激对他来说都失去了性的意义。病人无动于衷地看着场景，但他没有置身于其中。施耐德不能置身于性的情境，正如他也常常不能置身于情感的或观念的情境一样。他人的面部表情不会引起他的好恶感，天气变化也不会影响他的心情。世界对他来说是中性的。“一切都不再发生，生活中无任何东西具有意义和形式，更确切地说，只有永远相同的‘现在’在发生，生命退回到生命本身，历史在自然时间中解体。”（知，217）

因此，性意向能力反过来也表明了身体机能的完整性。我们在前面讲到，正常的身体是相互蕴含的结构，感觉是联觉，大脑的专门化区域，比如说视觉区，它是不能单独运转的。而现在，我们将进一步看到，身体的各种机能也是相互贯穿的。“性欲不是一种自主的反应周期。它内在地与能认识的和能活动的存在联系在一起。行为的这三个方面表现出一种单一的典型结构，它们处在一种相互表示的关系中。”（知，208）正是因此，我们事实上不能简单地把性欲与性器官联系起来，性体验的快感不是某些孤立的部位单独运作的结果，而是一种整体性的身体体验。在这一点上，梅洛-庞蒂认为弗洛伊德的观点是正确的。弗洛伊德很早就已经指出，身体的性感区其实遍布于全身，这一点在儿童身上体现得很明显。儿童几乎以一种无政府主义的自由方式，一视同仁地探索人体所有的性感潜能，他能从人体所有部位的活动中都得到快感。但是随着理性化思维的发展及身体诸功能的分化，成人的性感区才日益集中到某些特殊的器官（如生殖器）上，从而丧失了那种从身体的各方面都获得快感的广泛的能力。^[62]但是，梅洛-庞蒂也补充指出，即便这是事实，这一性感区的活动也不能脱离身体的其他部位和其他机能的的活动。正如我们在施耐德的病例中所看到的，当某种大脑皮质的损伤在造成认知障碍的同时，它也会引起从性爱到性欲各方面能力的下降。这表明，正常人身上的性系统其实并不是自主的，正常的性生活其实已经被整合到了行为的整体之中。（参 SB，243 页注 53）“在人身上的所有功能，从性欲到运动机能和智力，是完全相互关联的，所以在人的整个存在中，区分被当作一个偶然事实的身体结构和其他必然属于身体结构的断定，是不可能的。在人身上，一切都是必然的”。（知，224）尽管长期以来性欲只被人们看作身体的特殊部位的一种特殊功能，但在性欲中，“我们并不是与一种外周的自动性打交道，而是与一种遵循着一般的生存流而产生其运动的意向性打交道。”（知，207）也因此，性欲具有一种形而上的意义，它体现在我们的整个生存中。我们的整个生命

[62] 参弗洛伊德《精神分析引论》，第161-162页，诺尔曼·布朗《生与死的对抗》，第26-27页。

都弥漫着性的意味。“不存在能把性欲归结为性欲以外的其他东西的解释，因为性欲已经是性欲以外的其他东西，也可以说，它是我们的整个存在。”（知，225）

这听起来就像是弗洛伊德的“泛性论”的回响，但两者的意涵迥然不同。不过，梅洛-庞蒂还是充分肯定了精神分析的成就。他说，“精神分析对现象学方法作出了贡献”，但可惜它对此毫无所知。（知，209）精神分析的意义在于它“在被认为是‘纯身体的’功能中发现了一种辩证的运动，从而把性欲纳入了人的存在。”（知，208）梅洛-庞蒂还肯定，精神分析的所谓的性欲或“力必多”（libido）“不是一种本能，即不是先天地朝向确定目的的活动，而是心理生理主体置身于各种环境、通过各种体验确定自己和获得行为结构的一般能力。”（知，209）在这个意义上，精神分析的“性欲”同样具有一种生存论的意味。比如，弗洛伊德认为，我们日常生活的种种现象，从神经症症状到梦，从各种各样的口误，过失和杂乱无章的思想到看起来冠冕堂皇的艺术作品，它们其实都折射着性的意味，从某种程度上说都是性欲的实现。

但在梅洛-庞蒂与弗洛伊德之间区别在于：首先，弗洛伊德把性欲看作一种无意识，看作是生命的底层结构。身体的存在是基于性欲之上的，而不是身体包含着性欲。性欲因此处于本体的位置，这一点与叔本华相同，事实上他也受了叔本华的影响。但在梅洛-庞蒂看来，性欲只是身体的一种机能或能力，它并不是独立自在的。我们不能脱离身体去谈论性，也不能在身体之外或身体之下去寻找一种自在的性欲。作为意向性的性欲始终是前对象化的，一旦成为对象，也就破坏了性欲的原初本质。另一方面，性这种能力对于身体来说又是必然的，这是一种生存论上的必然性。人是一种有性的存在，正如人“同时也是直立的、拇指和其他四个手指能对握的存在”，这不纯粹是一种巧合，而是同一种生存能力或生存方式在不同方面的体现。我们不可能想象“一个无手、无脚、无头的人”，也不可能想象“一个无性别的，通过扦插和压条法繁殖出来的人”。（知，223）即使现代最新的生物克隆技术真的把人克隆成功了，这个被克隆出来的人也依然是个有性征、有性欲的人；而且生物技术能够从我们身体的任何一个部分截取的基因中克隆出一个人来，这也反过来说明了身体的各部分都是具有“性欲”的。因此，“在人身上，一切都是必然的。”（知，224）尽管从宇宙发展、生命演化或个体成长的历史来看，人之所以这样而不是那样，又完全是偶然的，如果真的发现了一种外星人，他们的身体构造也会与我们一样吗？许多小说与电影已经对此给出了否定性的回答。

其次，弗洛伊德把生存与性欲看作是对抗性的。在身体中，这种对

抗集中体现在意识和无意识之间的对立。受现实原则支配的生存（意识）总是要抑制性欲（无意识），因为后者受快乐原则支配，一味地以享乐为事，不服从任何现实的规则，完全处于无政府状态中。因此，它与现实原则是格格不入的，对于生命的存在来说也是一种威胁，所以要受到现实原则的压制。而性欲要表现自己，也就只能通过乔装改扮的方式从现实存在的边缘和缝隙（如梦，口误，过失等）中偷偷摸摸地展现出来；或者借助于理性的升华使自己变得冠冕堂皇（如艺术创作），从而在被现实原则所容纳的文明之物中占一席之地。但在梅洛-庞蒂看来，这仍然是把性欲看作一种对象性的自在的力量了。相反，性欲只是我们生存的展现，这种展现是前意识、前对象化的活动，所以，性欲倾向于“在普遍性的伪装之下自我隐藏”。（知，221）在性欲和生存之间，也不是对抗性的关系，而是相互影响、相互依存的关系。“也就是说，生存在性欲中扩散，反过来性欲也在生存中扩散。所以，为一个决定或一个给出的行为确定性的动机的分量和其他动机的分量是不可能的，确定一个决定或一个行为是‘性的’或是‘无性的’也是不可能的。”（知，222—223）

在这里，我们重新发现了在论述时间和空间时所揭示出的那种辩证关系。一方面，性欲是生存性的，它是身体机能的展示，是生命力的象征，是我们置身于世界、向他人开放的能力；另一方面，生存也是富于性意味的。因为在生存的每一个运动中，性这种机能与其他机能交织在一起，并随着生存运动的展开而扩展到我们的整个生命中，由此“没有意义的东西获得了一种意义，只有一种性的意义的东西获得了一种更一般的意义，偶然性变成了原因”。（知，223）性欲因此也就具有了超越的形而上学的意义。

3. 情感现象学

前面讲到，梅洛-庞蒂对性欲的探讨是为了说明更一般的情感现象。性欲之所以能作为这样一个基础，是因为它最为自然地体现出了我们的身体作为欲望的存在、作为感性的存在的本质。在历史上，性之所以会成为我们身体的一种最隐秘的现象，也许正是与性（还有身体本身）的这种不可对象化，非知性的把握态度有关。梅洛-庞蒂说，“之所以性欲难以容忍第三者在场，之所以性欲把过分自然的态度或对所欲对象过分冷漠的话语当成一种敌意，是因为性欲想要迷惑人，因为第三观察者或所欲对象如不受精神的约束，将失去迷惑力”。（知，220）性欲是隐秘的，它是两个人之间的事，它要求我把我的所欲对象看作是与我一样的整体的人。而情感也与此类似。

人们通常把情感现象理解为各种相互孤立的心理感觉状态（如快乐和痛苦）的拼凑物，这仍是一种表象思维的模式。而情感却是与性体验一样，是非表象的。我喜欢一个人，但我常常不能清楚地说明我为什么喜欢他/她。即使我能把对方的所有优点一一列举出来，仍不能作为我喜欢的原因。我所喜欢的总是要超出这所有列举的具体特点之外，要比这所有的特点还多出一点什么，正是这多出的一点“什么”才真正勾起我的喜欢，但这一点“什么”，却是我无法确切地来表达和描述的。它不是呈现于意识中的具体表象或观念性的说明，而完全是一种身体性的感受。据说，科学家的研究得出，两个人之所以会一见钟情，是因为双方的身体都向对方发出某种特殊的电波，这两种电波刚好是相互吸引和契合的。这似乎正说明情感是一种身体性（而非纯意识性或观念性）的交流现象。一个人也许长得丑，但仍会得到别人的喜欢。如果以貌取人，那么感情现象就是不可理解的。我们也不能用这个人“有内才，思想好”之类的话来解释，这仍是一种把内与外，身体与心灵对立起来的表象式思维。内在只有通过外在才能表现出来，他人的生活只有通过我自己的生活的理解。之所以会“情人眼里出西施”，是因为我所接触的并不是单纯作为物体的身体，也不是单纯的作为思想的观念的身体，而是心与身、灵与肉密不可分的活的显现（incarnation）。在这种显现中，思想、观念、情感、意愿与他的身体，他的身体的姿态、表情、言语、动作浑然天成地结合在一起，以至他的身体直接就是思想的表露，而思想也只有借助于这样的身体，这样的动作才得到最恰当的表达。因此，我所看到的就不再是像流行杂志上的美女照一样的身体表象，也不再是形形色色的道德箴言录中所记录的思想观念。我直接从身体的动作中看出了喜悦与痛苦，看出了人格的高尚与思想的伟大，看出了过去生活的艰辛，看出了内心的折磨与冲突等等。内在与外在、思想与动作处于相互表示的关系中。因此，我所感受到的的是一个整体的人，一个有血有肉，有泪有笑的人，我不但看到他内在的思想和情感，也看到他过去的踪迹和将来的前途。但回过头来说，之所以我能如此地感受他，又是因为我的身体先已向他呈现一种开放的姿态：我对他好奇，我耐心地聆听他。从而，这个人所具有的一切，所展现的一切，就经由我的身体，与我的思想，我的经历联系起来，我于是感同身受，“心有戚戚焉”，好像某种共同的命运把我们拴到了一起。因此，在爱情中，“人们想要拥有的并不是一个身体，而是一个由意识赋予活力的身体”。（220）这个“意识”既是我的意识，也是她的意识。换言之，我们可以说，通过情感现象，我把我的意识扩展到了他人的身体之上，他人也把他的意识扩展到我的身体之上，我们的身体相互侵越和占有，最终连成

了一体，他人只是我的另一面。这样，情感现象既体现了我的身体的形而上学结构，即对“另一个人”的开放性，同时也赋予了我们的在世以一种新的意义：生存就是共存（co—existence）。

然而，情感现象作为我们的生存运动的展开，它与性一样，既是来源不明、模棱两可的，同时也是不确定的。传统上在把感情现象理解为心理感觉之拼凑的同时，还赋予它以更大的自明性。因为它就是内感知，所以我似乎对它具有“完全自我拥有”的权利。比如说，当我体验到爱情、欢乐和忧愁的时候，我“确实”是在爱，“确实”是欢乐或忧愁的。一种体验同时就是对这种体验的意识，因此，“爱就是爱的意识，欲望就是欲望的意识”。“在意识中的一切东西都可能真实，只有在外对象中才可能有错觉”。（知，474）确实如此吗？梅洛—庞蒂表示怀疑：难道不存在一种“没有意识到自身的爱或欲望”吗？

让我们还是从爱情讲起。梅洛—庞蒂说，有真正的爱，但也有虚假的爱或错觉的爱。但是，这两者的区别在意识中并不是很明显的。当我陷入一种虚假的爱或错觉的爱时，我也是希望与意中人结合在一起的，我也是把她当作我与世界的关系的中介的。只是当某一天，我忽然发现，我所爱的原来并不是这个“女人”本身，而是她和另一个人的相似之处，她和我的某种习惯、兴趣或信念的共同之处，正是这些东西使我产生错觉。也就是说，我爱的其实只是一些“品质”，而不是作为她本人的特殊存在。因此，从本质上来说，真爱和假爱是有内在的区别的。“真爱唤起主体的所有精神力量，使主体整个地卷入，而假爱只涉及到主体的一个角色。”（知，476）在我的假爱中，我没有整个地被卷入，“我过去的生活和我将来的生活区域没有被入侵，我在我自己身上为其他东西保留了位置”。（知，475）但尽管如此，当我感觉自己在爱时，我并不能总是把假爱与真爱区别开来。因为情感作为我们在世生存的体现，它具有一种“情境意义”，也就是说它是随着情境的改变而改变的。这样，在现实生活中我们可以看到：很多的人只是由于一时的痛苦或寂寞就接受了另外一个人。但是到后来，他们才发现，自己原来并不真正喜欢他/她。这就是错觉的爱。还有一种虚假的爱也是这样，比如说一个女孩喜欢上某位明星，她把自己的全部感情都投射到了他的身上，并因此而常常沉浸在浪漫的幻想中，还把这种幻想编织进自己的生活中。只要她还沉浸在当前的体验中，它就在这种体验中脱离现实，就像一个进入了角色的演员。只有当以后，一种真实的个人感情出现后才会中断幻想感情的情结。但只要真实的感情没有产生，她就不可能发现在她目前的感情中的错觉和幻想的成分，因此，是她的将来感情的真实性揭露了她当前体验到的感情的虚假。所以，梅洛—庞蒂说，“我们并不能在

我们的整个实在性中每时每刻都拥有自己”。（知，477）无论是内部知觉，还是情感体验，看起来是自明的，但其实并不是完全确定的，因为我们处在情境中，我们受到迷惑。在电影《肖申堡的救赎》中，那位在监狱中被关了四十年的阿瑞最后在请求假释时如此回忆自己的少年时光：“我没有一天不后悔，但并非因受惩罚才后悔。我回忆前尘往事，那个犯下重罪的小笨蛋，我想和他沟通，我试图向他讲道理，让他明白事理。但我做不到，那少年早就不见了，只剩下我垂老之躯，我得接受事实。”因此，我们其实无法完全明白自己，无法完全掌握自己，“我们与自己的联系只能建立在模棱两可中”，这是情感的本质，也是生存的本质。

4. 作为“母体”的肉

在梅洛-庞蒂后来的思考中，他已经逐渐从生存论转向了存在论，从一种“体验（Erlebnisse）哲学”过渡到了一种“原创建（Urstiftung）的哲学”。（VI，221）因此，有关身体性欲或情感体验的问题也就淡出他的视野了。但尽管如此，由于他所“原创建”的哲学是一种关于“肉”的存在论/本体论，而“肉”这一概念我们从其字面意义中就可以直接看出它与“身体”所具有的隐喻性的关联，因此，梅洛-庞蒂也经常以一种隐喻性的表达来谈论“肉”所具有的“性”质。

梅洛-庞蒂所谓的“肉”其实就相当于海德格尔的“存在”。然而，他之所以要用“肉”这一概念来说明存在，是想要更形象更直观地传达出存在的“感性”（sensibility）和“生机”（vitality）特征，而这是海德格尔的“存在”概念所缺少的。在梅洛-庞蒂看来，“肉”作为一种原始的存在，它就是“自然”（Nature），就是“大地”（Earth），就是“母亲”。（VI，267）它是一种无规定性的原始的力量，但它通过它的涌现和分化运动产生了世界。就其作为一种超验的、不可见的存在而言，它是一种“无形态体”（amorphism）；而就其分化所产生的世界，即“可见的存在”（Being—seen）（VI，250）而言，它又是一个“多形态体”（polymorphism）。“肉”自身就是“各种可能性的孕育（pregnancy）”（VI，250），而它又通过运动进行“分娩”（parturition）、“生殖”（fecundity）或“生产”（productivity），由此产生了形形色色的可见物，产生了人以及人类世界，包括语言和理性。因此，存在本身就是一个原始的“生育场”，主体和客体，自在与自为的结合就发生在这种“交配的存在”（the Being in promiscuity）中。（VI，253）从梅洛-庞蒂的描述所用的这些概念中，我们可以看出，“肉”或“存在”是一种性欲多么旺盛的原始“母体”（matrix），它差不多就是弗洛伊德所谓的“力比

多”。

事实上，梅洛-庞蒂自己后来也说，“弗洛伊德的哲学不是一种身体哲学，而是一种肉的哲学。”（VI，270）因此，我们要在肉的基础上来理解“本我”（Id）、“无意识”和“自我”（Ego）这些概念，“不是要构造一种生存论上的精神分析，而是要构造一种存在论上的精神分析”。（VI，270）比如说，精神分析通常这样来解释，某人之所以是雕刻家，是因为他停留在性欲发展的肛门期，因为粪便已经是一种黏土，一种模型等等。但是梅洛-庞蒂认为，粪便并不是原因，如果它是，那么每个人都将是雕刻家了。只有当主体以某种方式去体验这些粪便并在其中发现一种存在的维度时，这些粪便才会导致某种性格或角色。因此，问题不在于以一种因果思维来解释粪便与性格之间的关系，而是“要理解在儿童那里与粪便的关系就是一种具体的存在论”：粪便本身就被儿童看作是“存在的表现”。（VI，269—270）梅洛-庞蒂认为，如果从存在论的角度出发，那么我们在心理学或现象学中所谈论的“知觉”“观念”“情感”“欲望”“快感”“爱”“情欲”（Eros）等等概念都不再是实证性的或精神性的，而是作为肉的存在本身的“区分化运作”（differentiation）。（VI，270）并且，从这个角度来理解，在现象学中对意识行为所作的“客体化”和“非客体化”的区分也就消失了，情感现象本来都被归入到“非客体化的行为”中，而从属于“感知”和“想象”等直观性的客体化行为。但现在，在这两种行为中不再有“从属”和“支配”的区分。“不要再询问除了表呈性感觉之外我们为什么还有情感，因为这种表呈性感觉（由于它是垂直地嵌入到我们的生命中）也是一种情感，也已经是通过身体向世界和通过世界向身体的呈现，已经是肉了；语言也是如此。理性同样处在这一视野中——即与存在和世界的交配。”（VI，239）因此，一切都是作为肉的存在运作的结果，不再有意识和对象、意识诸层次的区分，“有的只是每一事实的维度性和每一维度的事实性”，而这种区分是根据“本体论差异”而作出的。（VI，270）

从以上的这些论述可以看出，梅洛-庞蒂的后期虽然讲的是存在论，但他的“存在”带有了太多的身体性隐喻，以至在某种程度上我们可以说，他只是把“身体”放大到宇宙论的广度上来重新思考一切。

五、表达和语言

作为在世界中的存在，身体主体并不如同纯粹意识那样囿于自身，只需要内心沉默的独白，而是处于与事物，与他人，与世界本身的联系和交流之中。由此，表达和语言就成为身体主体中不可缺失的一维。它

能进一步为我们揭示出身体所固有的一种模棱两可的存在方式，最终超越主体和客体的传统两分法。

1. 言语

作为身势扩张的言语

梅洛-庞蒂对表达现象的研究同样是从反对经验主义和理智主义开始。经验主义把表达看作是由外部刺激所产生的词语反应活动，它似乎认为在我们的头脑中有一个贮藏词语的仓库，说出的或听到的词语都在我们身上留下了存在的痕迹。语言的拥有由此被理解为是“词语表象”，而表达则被看作是外部刺激引起的产生说出词语的兴奋，或者是意识状态根据联想所引起的词语表象的出现。无论怎样，这里都不存在一种能说话的主体：“言语不是一种活动，它不表现主体的内在可能性：人能说话，就像电灯能发光一样。”（知，229）与此相反，理智主义则“在词语后面发现了一种态度，一种能决定词语的言语功能”，这就是思维的“范畴活动”，由此，“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”。（知，231）

但在梅洛-庞蒂看来，无论是经验主义还是理智主义，它们对表达的解释都是不充分的。经验主义的错误显而易见，如一些失语症病人在面对具体的语境时能正确地使用语言，他们能毫无困难地找到“不”这个词来否定医生的问题，但在与情感和生活无关的测验中，病人就不能说出这个词。这说明，“病人失去的东西和正常人拥有的东西不是某种词语储备，而是使用词语的方式”。（知，229）但这种使用词语的方式是否必得与一种思维活动联系起来呢？或者说表达本身是否就是一种思维活动的体现呢？显然不是。因为如果言语必须以思维为前提，那么我们就不能理解思维何以要趋向表达，为什么当我们想不起某个熟悉的物体的名称时，这个物体在我们看来就是不稳定的。显然，思想不能独立于语言而存在。纯粹的思想就像闪电一样，一旦出现就进入无意识，只有借助于词语它才能进入存在，成为我们的思想。

说思想借助于词语，这是否把词语看作一种工具呢？也不是。梅洛-庞蒂认为，我们一开始就“生活在一个言语已经创制的世界中”（知，239）。

我拥有这个语言世界就像我拥有我的周围环境一样，我的身体拥有词语就像它拥有我的肢体一样。这种拥有也不像经验主义所说的那样是对一种“词语表象”的拥有，词语更像是“弗洛伊德的无意识意象（*Imago*）”那样沉淀在我的身体中，我所拥有的是对于这些词语的使用方

式，“我保存着我学过的词语的关联和发音的风格”（知，235），这些词语已经成为了我的身体的一部分。这样，表达就不是一种思维的智性活动，而是一种身体性的姿态和动作。说出一句话，就像作出一个动作，我不需要回想外部空间和我自己的身体，就能使我的身体在空间里运动，同样，我也不需要回想词语，就能说出它。在我实际说话时，我的整个身体自然地调动起来并提供出所需要的词语，就像我的手伸向别人递给我的东西一样。（PW，19）“在言语所要表达的东西与言语，如同目标与指向目标的姿势之间的关系一样。”（S，89）言语只是我们身势动作的一种扩张。正是因此，梅洛-庞蒂也把言语表达称为“言语动作”：“言语是一种真正的动作，它含有自己的意义，就像动作含有自己的意义”。（知，239）动作的意义在动作本身中展开，“语言动作和所有的其他动作一样，自己勾画出自己的意义”。（知，242）

正是在这个意义上，梅洛-庞蒂说，“身体是一种自然表达的能力”，它能够“把某种运动本质转变为声音，把一个词语的发音方式展开在有声现象中，把身体重新摆出的以前姿态展开在整个过去中，把一种运动的意向投射在实际的动作中”。（知，237）实际上，我们前面讲到的运动和性欲与言语一样都是这种身体表达能力的体现，进而言之，它们都是身体意向性的具体体现。

言语既然作为身势动作的一种扩张，它也就和身体动作一样与身体的整体机能密切相关。我们在运动机能和情感机能受到损伤的病人施耐德身上，又发现了言语表达障碍和思维障碍。施耐德仍然拥有词语，在具体的情境中他也能提问和回答，但他失去了使用词语的方式，他不再感到有说话的需要，他的体验不再以言语为目的，他不能通过语言动作置身于一个想象的或可能的空间中。“当词语失去了它的意义时，它的感性外表也将发生变化，变得空洞。”（知，250）总之，施耐德已经失去了言语能力。而这种言语能力，“我们既不能说它是一种智力活动，也不能说它是一种运动现象：言语完完全全就是运动机能，就是智力”。（知，252）它既与这两者相关，但又“建立在相对可分离的各种能力的基础之上”。（知，253）从根本上来讲，它是一种对意义的领会能力，因为我们的身体能“分泌出一种不知来自何处的‘意义’，并把该意义投射到它周围的物质环境和传递给其他具体化的主体”。（知，255—256）而言语，只是这种身体固有的创造能力的表现之一，只是表达这种意义的方式之一，尽管它也可以说是最为特殊、最为重要的表达方式，因为“在所有的表达活动中，只有言语能沉淀下来并构成一种主体间获得的知识”。（知，247）但最终说来，“是身体在表现，是身体在说话”。（知，256）这是我们关于言语意向性的最基本的观点。

意义与语言场 (linguistic field)

当我们把言语表达看作一种意向性的体现时，仍有待于分析的是这种意向性的结构。我说话，首先是因为我想说话。在说话之前，我先已有了某种欲望和情绪的冲动，有了对意义的先行领会，有了一种意指意向 (signifying intend)，或者如前面所说的，有了一种“沉默的我思”。这种“言说的意向像液体的沸腾一样从存在的深处涌现，形成各种空心区域并向外面推移”。(知，254) 而说出的话语只是对这种意向的实现或充实。意义占有词语并通过词语进入实存。这有点类似于胡塞尔在《逻辑研究》中的观点。胡塞尔也认为，表达就是借助词语传达意义的活动。不过在胡塞尔那里依然严格持守一种符号与意义、事实与本质的区分。他不但认为意义是可以独立存在的，如在孤独的心灵生活中的表述，“我们并不需要真实的词语，只需要表象就够了。”^[63]而且认为，存在着一种永恒不变的意义本质结构，据此我们甚至可以构造一种能规定所有语言的普遍语法。^[64]与此相反，词语则只是作为一种工具而存在，它没有独立的意义，它的意义完全是由说话者赋予的。而对于听者来说，这些表述同样也只是说话者的“思想”的符号，“就是说，它们是说者的赋予意义的心理体验，也就是那些包含在告知意向中的心理体验”。^[65]

与胡塞尔不同，梅洛-庞蒂认为在符号与意义之间是一种复杂的交互关系。确实，在我言说之前，我先已领会到意义。事实上，我们最初的知觉活动就已经是一种意义的揭示或一种赋义活动了，最原初的意义体验就在于图形-背景结构中，这时还不需要词语表象，在这个意义上，意义确实是可以独立存在的。但是，这种意义完全是个体的，感性的，它还不具有确定性和普遍性，因此还不可能形成胡塞尔所谓的意义的本质结构。正是因此，意义期待着词语，正如黄昏期等着黑夜一样。“被感知物的意义只不过是原因地开始重新显现的一组意象，最简单的意象或感觉最终说来是需要词语中得到理解的东西。”(知，37) 尚未说出的意义只是“意识的某种空虚，一种瞬间的愿望”(知，239)，如果不诉诸词语，它很快就进入无意识。事实上，我们的体验和思想都是借助于言语才确定下来的。如果“我们找不到物体的名称，连最熟悉的物体在我们看来也是不确定的”。(231) 尽管常常存在着无法用言语表达的体验，存在着懵懵懂懂的情绪或情感，但这只是因为还没有找到一个确切地用来表达它们的词语。正如萨特所说：“当我看着一棵梧桐树的时候，我其实是在期待一个用来表达这棵树的词语或句子。”一个女孩子始终不知道她被另一个男孩子喜欢着，但当她后来渐渐地回忆起她和他在一起时的点点滴滴，并用词语把它记录下来时，她逐渐发现了

[63] 胡塞尔《逻辑研究》第二卷第一部分，第38页。

[64] 参《逻辑研究》第二卷第四研究。

[65] 胡塞尔《逻辑研究》第二卷第一部分，第38页。

他的爱；而这种回忆和表达本身，也反过来暴露出了她自己对他的爱。⁶⁶因此，恰恰是在言语表达中，生存的意义才得到了揭示。离开了这种表达，意义要么处于沉默或沉睡状态中，要么即使存在，它也像闪电一样，转瞬即逝。

我们的体验意义虽然要借助于词语才能表达，但词语却并不像胡塞尔所说的那样是一种工具。这是因为词语本身也包含着一种沉默的意义。词语的意义首先是语言自身的区分化活动的结果。正如在背景中的图形是我所能领会的最基本的意义结构，词语的意义也来自于它在语言背景中的相互区分，比如说音素之间的差别。“从索绪尔那里我们学习到，单独来看，符号不意指任何事，它们中的每一个与其说表达一种意义，不如说标出了在它自身与其他符号之间的一种意义差异。”（S，39）这个观点虽然是从索绪尔那里得来的，但我们看到，它与梅洛-庞蒂最早所掌握的格式塔心理学的观点也有相通之处。这种在语言的背景中通过其内部的区分和排列而产生的意义是词语所具有的最“原初意义”，在这个基础上，词语才能负载我们的意指意义。

在语言的原初意义和我们所赋予给它的意指意义之间，词语还有一种在其历史流传的过程中积淀下来的一般意义，这种意义已经被人们理解和掌握，并成为了主体间可通行的意义“货币”。这种意义与词语一样在我之前早已存在。比如说笛卡尔的“我思”：它“要么是三个世纪之前在笛卡尔的头脑中形成的思想，要么是他留给我们的著作中的意义，最后，要么是来自于这些著作的一种永恒真理，但不管怎么说，我思是一种文化存在，我的思维趋向它，而不是包纳它，就像我的身体在一个熟悉的环境中无需明确的回忆就能确定方向并进入物体当中”。（知，463）在这个意义上，表达首先需要在我的意指意向与词语自身的意义之间进行一次融会交流，这种交流的过程实际上也就是使我的意指意向具体化（incarnation，也即“肉身化”）的过程。梅洛-庞蒂认为，胡塞尔在他后期的思想中已经发现了这一点。如在《形式的与先验的逻辑》中，胡塞尔就明确指出，言说根本就不是一种把思想转化为词语的活动，而是通过词语看到某一对象：“意图（Meinung）并不处在词语之外，或词语之旁。它是相反的情形，即在言说中，我不断地实现一种意向与词语的内在融合，这种意向可以说赋予了词语以灵气，结果是所有的词语，事实上是每一个词语都把意向具体化（incarnation）了，这些词语一旦被具体化，它们就把这种意向作为它们的意义承载在自身中。”⁶⁷正是这种交流的结果决定了表达的性质。如果我所赋予的意义与词语自身携带的意义完全一致，那么这只是一普通的表达，它的意义差不多是自明的。我们在日常生活中发生的大多数说话现象就属于这一

[66] 这是日本导演岩井俊二的电影《情书》的基本情节。

[67] Husserl: Formale und Transzendentale Logik, Halle, 1929, p. 20. 转引自 PriP, pp. 82-83. 亦参 WP, pp. 30-31.

类。反之，如果我的含义意向赋予了词语以新的意义，那么，这就可以称之为创造性的表达了。梅洛-庞蒂把前一种表达称为“被说的言语”，而把后一种表达称为“能说的言语”。（知，255）他还认为，如果言语是真正的言语，那么它总是要产生一种新的意义。因为我们的言说意向本来就处于一种开放的体验中，所以，词语的意义也不可能一成不变。它总是要打上说者和听者自己的烙印，从而使它的意义层变得越来越丰富。

当然，表达不仅仅是实现我的意指意向，我在心中指向的也不仅仅是我要说的词语或语句，更主要的是指向某个人。我是在对他说话的，即使是在孤独的心灵话语中，我也是有我的说话对象的，这就是我自己。而在实际的对话中，我们更是依据他人的实际情况而对他说话。表达从来不是无缘无故的，它总是由某一情境所引起。先于我的表达、甚至先于我的表达意向的是我们实际所处的话语情境，这个情境就是我们以前提到的“呈现场”，它同时也是个“语言场”或“意义场”。正是这个语言场引起我的情绪动作和欲望冲动，使我产生想要说话的意愿。也由于这个语言场，我才能理解他人的话语。我明白他人的意思，就像我感受到施加在我身上的某个动作，打击或轻抚，痛苦或舒适。而这种感受和理解反过来也激起我的回应，使我采取相应的表达动作回应他。这样，“我们的交谈就如同两个拔河运动员之间的竞争”。（PW，19）言语就好像是属于我们自身的“行动和感受的器官”，当我听到对方的话语时，我感受到它的触动，这话就好像是“在我身上说出它自己，它召唤我，攫住我，它包围我并栖居在我身上，以至我不再知道什么是来自于我的，什么是来自于它的”。（PW，19）因此，在表达中，正如在我们前面讲到的性欲与情感中，我们实现了人与人之间的联系。

表达的不完整性

言语表达的另一个重要特征是表达从来就不是完整的。这首先是因为，我们的生存本身是有限的，“被知觉的事物对于我们来说不会是毫无疑问的，不会是以本来面目呈现的；而如果说它们是不可穷尽的，则它们也永远不会完全被给出”。因而，“表达从来都不绝对地是表达，被表达者也从来都不完全是被表达者。”（PW，37）其次，生存又总是超越性的，我们的身体总是“分泌出一种不知来自何处的意义”，生存的意义总是处在生成之中，因此，它也不可能完全被说出，它始终有待于被重新表达和继续表达。就此而言，“言语的含义始终是康德意义上的观念，是一定数量的聚合性表达活动的各个‘极’，这些极吸引着言语，但又没有确切地给出自身”。（S，89）最后，既然言语活动是身势的扩

张，既然表达是在特定的情境（语言场）中发生的，则表达也必然是不完整的，模棱两可的，必然存在着空白和暗示。

但是，表达的不完整性却并没有使表达这一事实本身失效。“在我实际说话时，我确实说出了某种东西，我有充分理由声称我超出了被说的东西而达到了事物本身。超出言语的整个半沉默或整个暗示之外，我也有充分理由声称我使自己获得了理解，并且在已经被说出的东西和从未被说出的东西之间造成了一种差别。最后，即使是短暂性是表达手段的本性，我也有充分理由努力地表达我自己：至少在目前，我已经说出了某种东西。”（PW，38）换言之，只要我们实际地在表达，我们就从来不会感觉到这种不完整性。即使是最简单的话语，也具有完整的意义，也能正确地被人理解。这是表达的悖论。正如索绪尔所指出的：我们感觉到我们的语言是完整地表达的，但这不是因为它是完整地表达，所以它是我们的，而是因为它是我们的，所以我们相信它整体性地表达。（S，89）表达就是投身于表达之中。

之所以会发生这种表达的悖论，是因为表达发生在具体的语言场中。尽管我并不把我所有的意向都放入词语中，尽管我的表达中存在着暗示和空白，但是，我的身势、表情和语调却填补了言语本身的空白。我所处的语言场本身就充满着意义。因此，当我身处他乡异国时，即使我听不懂人家的语言，我也能通过话语的情境，通过公共生活的意义来理解他人。反之，如果脱离了情境，只剩下单纯的话语，那么，即使是最精彩的对话录音，也会给人一种贫乏的印象。因为“精确地再现的对话不再是我们当时体现的那一对话：缺少了那些说话的人的在场，缺少了身势、面容所给出的，尤其是突发事件、想象力和连续的即兴言说的明证性所给予的意义过程”。（PW，65）在实际对话中，我们整个人都被卷入对话的潮流中，对话全方位地包围我们，刺激我们身体的每个部位，从里到外调动起我们的情绪；而在对话的录音中，这种整体的氛围消失了，对话不再从各个角度刺激我们，它被压缩在声音这单一的维度之中，“只是通过耳朵轻轻地触动我们”。（PW，65）这正如被保存在博物馆里的艺术品，它们已经失去了艺术家创作它们时的那种激情，摆脱了它们得以诞生的环境的偶然因素，博物馆所保留下来的只是“这一生命历史性的逝去了的形象”。（PW，73）在这个意义上，表达背后的情景和表达中的空白同样是表达的构成部分，是表达的意义得以保留和弥散的空间。这个背景性的意义场有时甚至比言语本身更为重要，比如说在诗歌中。有人说，诗歌就是在翻译之后失去的东西。诗歌之所以无法翻译，主要倒不是诗歌中的言语成分，而是言语间的沉默、空白和暗示。

2. 语言

言语和语言起源的现象学考察

我们在上面讲到，言语表达之所以不同于其他表达，是因为它能沉淀下来，构成一种主体间通用的知识，也就是说，它能构成一个相对具有自主性的语言世界，而后来的任何新的表达都只有在这个世界的基础上才能展开。因此语言有属于它自身的独立存在的维度。不过在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂主要处理的是与身体-主体相关的言语表达问题，而对于“语言”本身则并没有给予特别专门的论述。但在后来的文章和著述（主要的文章有“论语言现象学”，“沉默的声音与间接的语言”以及在他死后出版的两本遗稿《可见的与不可见的》《世界的散文》）中，语言本身的问题越来越受到重视，当然它也一直是与表达问题纠缠在一起。因为事实上，语言始终是离不开言语的。一种语言的特性只有在言语活动中才能得到显露，也只有通过它与言说主体的关系才能被人理解。但尽管如此，语言依然有它的自主性。语言的悖论在于，尽管它只有通过言说的主体才实际存在，但是当一个人在任何一个特定的时刻去考虑语言时，语言又总是已经先于他而存在了。

不过，在这里，我们还是试图从现象学的角度考察一下语言的起源问题。这里的语言起源不是经验意义上的因果式的语言发展，也不是用先验自我或绝对精神来构造的世界历史和语言的发生，而是在胡塞尔所谓的“发生现象学”意义上来理解语言的起源。正是因此，梅洛-庞蒂认为，为了理解语言的起源，为了理解“第一个说话的人的言语”或人类的“第一句话”是如何开始的，“应该对语言进行一种还原”，我们“应该假装自己从来没有说过话”，或者“应该像聋子注视那些说话的人那样注视语言”。（PW，46）这实际上是要把言语表达中既定的可支配意义悬置起来，存而不论，而回到其“意义意向尚处于初始状态的言语”，回到刚刚开始学习语言的儿童状态。

我们前面曾讲到，儿童对颜色的掌握最初是从对“暖”色和“冷”色或“有色”和“无色”的区分开始的。与此相同，在儿童出现最初的交流动机的同时，他就从说出的话语之间感受到了“音素的对立”。从这种最基本的对立中，他领悟到了符号间的相互区别性及从这种区分中显现出来的语言的“原初意义”，并进一步把握住了被说出的话语作为整体所具有的独特“风格”及其处理词语的方式。换言之，儿童在一开始学习语言时就知道了“作为符号与意义关系之基础的符号与符号之间的侧面联系”，并由此而进入了语言的内部，“被说出的语言整体包围在他的周围，像漩涡似地推动着他，以其内在的关联诱惑着他，并引导他

差不多到达这种声音开始意指某物的那一时刻”。(S, 40) 所以, 儿童学习语言是从“语言的整体进展到部分的”, 也就是说, 他先把成人的言语领会为一个模糊的整体, 然后, 他置身其中, 通过咿呀学语与语言之间展开一场“往复运动”的游戏, 而他对于出现在这一整体中的每一表达方式的掌握反过来又引起了对语言整体结构的改动。正是在这种往复运动中, 他掌握了他的语言。

但是, 与儿童不同, 人类的第一句话不可能依赖于已经确立起来的某一种语言。因此, 第一句话是从沉默中诞生的。当然, 沉默并不意味着意义和交换的空缺。在人类说出第一句话前, 他们先已处于一种公共生活的意义交流状态中。在这里, 他人的动作与我的动作指向的共同的对象, 他所做的一切和我所做的一切具有共同的意义, 因此, 在明确的言语交流之前, 人们就已经以种种方式在进行交流活动了, 就像“哲学家在定义性行为的理智意义之前, 人们已一代一代地在理解和完成性行为, 比如说, 爱抚行为”。(知, 242) 第一句话早已酝酿在一种沉默地交流着的群体生活中, 就像沸腾已在一壶被加热的水里准备好一样。第一句话“从已经是公共的那些行为中呈现出来并且扎根于一个已经不再是私人世界的感性世界中”。(PW, 42) 它“是在各种公共行为的背景下获得其意义的, 就像第一个制度在超越自发的历史的同时延续之一样。”(PW, 43) 第一句话在意义在于它打破了人类原始的沉默, “将同类转变成为人, 并开启了一个新世界”。但梅洛-庞蒂认为, 这里的神秘并不大于其他形式的表达的神秘, 在这两种情形下都体现了活生生的意义通过对某一个人的占有而获得其具体化的呈现的过程。

从对言语和语言起源的现象学分析出发, 梅洛-庞蒂质疑了传统上在身势与言语之间作出的区分。这种区分认为, 手势或表情动作是“自然符号”, 而言语则是“约定符号”。梅洛-庞蒂认为, 这种区分只是考虑了词语的概念含义和最终含义, 而没有考虑到词语原初具有的生存含义和情绪含义。从生存含义来说, 词语原初就是一种动作, 就是一种“情绪本质”的涌现和凝结, 因此它与身势、表情并无二致, 只不过是换一种方式表达了同样的生存内容而已。而词语的概念意义只是“通过对内在于言语的一种动作意义的提取而形成的”。(知, 234, 重点为原文所有) 因此, 我们“应该从情绪动作中寻找语言的最初形态, 人就是通过情绪动作把符合人的世界重叠在给出的世界上”。(知, 245) 这样, 我们就可以发现, “词语、元音和音素都是歌唱世界的各种方式, 它们的用途是呈现物体, 但不是像幼稚的象声词理论所认为的, 根据客观的相似性来呈现, 而是因为它们是在提取, 在本义上表达物体的情绪本质。……每一种语言在开始时都是一种相当严格的表达系统, 这使得人

们在把夜晚叫做夜晚，把光线叫做光线时并不是完全任意的。一种语言里元音占主导地位，另一种语言里辅音占主导地位，结构和句法系统都不代表为了表示同一种思想的各种随意约定，而是表示人类团体歌唱世界的多种方式，归根结底是表示体验世界的多种方式”。（知，243—244）因此，从生存论上来说，没有约定的符号，一切语言的产生都是自然的。

语言学的语言与现象学的语言

尽管我们可以在理论上构想人类的第一句话是如何说出的，但在实际上，我们每一个人自一出生起就已被置身于一个语言世界了。从某种意义上说，语言先于任何单个的个人而存在，因为它不是一种自然现象，而是一种文化现象，不是某一单个的言说主体的产物，而是一种主体间的现象。因此，“它属于每一个人而又不属于任何一个人”。⁶⁸

语言有其自身的历史。从历史的角度来看，每一种语言无疑都存在着变化和发展，有一些词被逐渐地废弃，又有一些新的词在悄悄地流行。这种转变的过程往往是游移不定的，以至我们不能够想象某种语言精神或者言说者的某种意志能对之负责。但是，变化仍是内在的，并且暗暗地在影响着甚至改变着原有的语言系统的平衡，以致于最后，古代汉语发展成了现代汉语，拉丁语发展成了法语。这种语言的演替没有确定的界限，我们无法确切地说出从哪一刻开始，“之乎者也”之类的表达退出了我们的日常生活。“各种语言对于一般历史的干预和它们自己的衰退并不那么敏感，因为它们秘密地渴望变化，而变化将为它们提供重新获得表现力的手段。”（PW，36）从这个意义上说，“是那些说话者的冲动支撑着新的表达系统的发明，他们希望被理解，他们把另一种表达方式的不能再用的碎片作为一种新的说话方式予以重新采用”。（PW，35）

当言说者利用他所置身其中的语言进行说话时，语言对他来说就不再是一种负载着其全部过去的历时性系统，而只是这一历时之上的横断面，他所面对的是语言的共时系统。但是这个共时系统同样包含着大量的偶然性和不规则性，包含着许多的混乱因素和例外事件，以致不可能从中找到一条精确的逻辑线索。比如说法语在表达数字时，从 16 (seize) 到 17 (dix—sept)，或从 60 (soixante) 到 70 (soixante—dix) 时为什么突然不再用单独的数字，而要采用合成数字了呢？在汉语中，为什么我们可以说“一匹马”却不能说“一匹牛”？总之，要在任何一种语言中找到完全严格精确的逻辑线索都是不可能的。早年的胡塞尔正是因此想构造出一种普遍语言，为此，他抛弃了“历史语法（如拉丁语

[68] Madison : The Phenomenology of Merleau—Ponty, p. 121.

法)向他提供的经验的、混乱的描述”,而重新开始“制定语言的基本形式的目录”,然而,他所给出的“可能的含义形式的名单”却仍打上了他自己所说的语言(德语)的烙印。因此,“不仅不存在能够发现所有语言的共同要素的语法分析,而且并不是每一语言都必然包含着在其他语言中发现的各种表达样式的等价物”。(PW, 26)我们汉语中有比较复杂的亲属关系称谓,如“叔”“伯”“舅”,而这些在英文中只能用一个单词 uncle 来表示。用法语说“我所爱的男人”(l'homme que j'aime)时不能缺少中间的关系代词(que),但转换成英语(the man I love)却可以省略。我们因此能说汉语比英语或法语比英语表达得更完整吗?不能。语言中的偶然因素不可能消除,也正是这些偶然因素使任何一种语言不可能成为普遍语言。

但是,另一方面,每一种语言虽然都是各不相同的,但是要找到各种语言相互区分的明确界限却又是很难的。如果我们在一语言内进行考察,我们就会发现即使在这一语言整体内也同样存在着各种不同的辩证法,在一种方言与另一种方言之间的界限都是极其模糊的。即使我们能够实证性地描述并界定吴方言的特征,这些特征也不一定在所有的时刻都同样地起作用,我们也不能精确地界定完全体现出这些特征的吴方言所在的地区。在该语言占统治地位的区域和它并不流行的区域之间,或者在某些话语流行的时期与它们淡出的时期之间,始终有过渡的区域和过渡的时期。正是这一点,使一些语言学家(如房德利耶斯)认为“只存在一种唯一的语言”,因为没有办法找到从一种语言过渡到另一种语言的确切的界限。(PriP, 81)“没有什么东西能使我们勾勒出方言和语言之间或连续的语言与共时的语言之间的准确边界,它们每一个都只不过是‘还没有导致行动的潜在的实在’。”(PW, 39)语言之间甚至也不存在文明与原始的差别,每一种语言都同等地表达得很好。因此,所有语言之间都存在着一种亲缘关系。“语言没有确切的空间和时间的界限。”(PriP, 81)

然而,梅洛-庞蒂认为,这只是语言学家眼中的语言,只是从语言自身的角度来描述的语言。而如果从实际言说的主体来看,他的语言则毫无疑问地是一种与众不同的存在,因为他不再把语言作为一个对象来对待,他置身于他的语言中,他的语言就是他的世界。在这个意义,一个人即使能讲好几种语言,但只有一种语言是他在日常生活中使用的,他不能同时属于两个世界。其他的语言对他来说并不是随便可以跨越的。即使在他自己所属的这一语言中,也存在着他不能完全理解的区域。比如说,先秦时期的语言对现在的我们来说就很难理解;或者说不属于吴方言的另一种方言系统(如粤语或闽南语等)对我这样一个讲吴

方言的人来说也不容易听懂。因此，对任何一个实际的言说主体来说，语言的界限始终存在着，“始终有一个时刻，一个边界，超越过它，他就不再能理解这种语言，语言也不再被理解”。(PriP, 81—82) 这正如我不能说出落山的太阳的光线由白向红转变的确切时刻，但它向我显现红色光芒的时刻总会到来。同样，当我们从现代汉语向古代汉语回溯时，即使找不到明确的分界，但界线不容置疑地被跨越的时刻还是会来到，在那一个地方，我们感到语言离我们已越来越远了。

也只有从我们所属的语言出发，语言间的比较才是可能的。尽管每一种语言都能满足表达的需要，尽管没有一种表达是完美的表达，但对某一特定的事件来说，总存在着一种语言表达得多，一种语言表达得少，一种语言表达得好，一种语言表达得差的情形。原始人对于动植物的认识要比我们现代的普通人丰富得多。孔子曾说，读《诗》可以“多识鸟兽草木之名”，我们现在去读《诗经》时，常常会为那里面所表现出来的丰富多彩的动植物的名称而感到惊讶，而这些词语早已淡出我们的日常生活语言了。海德格尔更是深刻地指出，西方之所以会出现形而上学的哲学思维，就与它的语言从一开始就具有的系表结构有关；而对于缺乏系词的古代汉语来说，它所呈现出的也就只能是完全不同于西方思维的另外一种思维模式了。然而，这种语言间的差异只有当我们接触到了其他语言之后才能认识到，正是因此，歌德说：“只懂得一种语言的人不懂得任何语言。”

语言和言语的辩证法

从言说的主体出发，每一种语言都是一个世界，或者说，语言的视域就是我们世界的视域。我们置身在语言中就像我们前面提到的置身在世界中一样。语言蕴涵在我们的身体中，我们的身体本身就体现了语言的力量。“语言的力量既不存在于语言将要通向的这一理智的未来中，也不存在于它由之而来的神秘的过去中。这一力量完全存在于语言的现在中。”(PW, 41) 这一现在的语言就是进行表达的语言，就是和我们的生存融为一体的言语表达本身。因此，语言和身体的蕴涵结构体现的其实是语言和言语之间的辩证法。一方面，语言包含着言语，言语只是语言的历时发展中的一个环节，我们只有置身于语言中才能言说，而且言说决不能穷尽语言的意义。另一方面，言语又包含着语言，语言的过去只有通过现在才开始呈现，言说本身就是对语言意义的实现。(参 S, 86)⁶⁹梅洛-庞蒂曾说，语言中存在着某种“盲目的精神”(CAL, 90)，而这种盲目的精神只有在言语中，或者说，只有借助于才能实现自身。

因此，语言和言语的辩证法体现的同样是语言和人的辩证法。人栖

[69] 梅洛-庞蒂关于语言与言语的区分是从索绪尔那里借用的，但是，他对于这两者的关系已经大大不同于索绪尔本人了。在索绪尔那里，整个语言活动(Langage)包括语言(Langue)和言语(Parole)两个环节，言语在索绪尔看来是不可研究的，因此，语言学考察的主要是语言这一环节，而对语言的考察又可分为共时性研究(即把语言看作一组共存因素构成的一个活动系统)和历时性研究(即把语言看作由偶然事件引起的一系列转换的结果，迫使该系统建立一种新的平衡)两种。而梅洛-庞蒂实际上已经原本属于语言环节的共时系统和历时系统改造成为语言和言语了。关于梅洛-庞蒂对索绪尔的误读，可参看詹姆斯·施密特《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》第158页以下。

居于语言中，语言有它自己的肉身性（corporalité），但人却是作为这种肉身性的精神而存在的，语言在人那里实现它的意义。就此而言，梅洛-庞蒂的语言观已经与海德格尔后期的语言观有所区别了。在海德格尔看来，人是在“语言之说”中取得他的“居留之所”的，因为语言之说是一种区分，它使世界和物处于一种亲密的间隙之中。而人也只是归属于语言，应和着语言之说才发声说话的。^[70]因此，在人和语言之间，语言绝对是高出于人的。相反，在梅洛-庞蒂这里，我们很难说语言优先于人，两者的关系更类似于我们前面讲到的身体与心灵之间的关系，它们是不可分离的和谐统一体。

语言有它自己的肉身性，这一点我们在学习一门新的语言时最有体会。学习语言，就像与一个陌生人打交道一样。它首先展现给我们的是它的物理外壳（声音或文字），但随着我对它的了解的加深，它渐渐向我显现出了它内在的丰富，它的词形的变化，句调的曲折，表达的言外之意等等，我开始进入这种语言的内部，它包围了我，我最终也理解了它的那种“盲目的精神”，在这个时候，我可以说已经掌握了这种语言，我能够用它来进行自己的表达了。因此，学习语言就是和语言进行交流，相互占有，最后达成“联姻”的过程。这正如我们与一个人交往久后，我看到的就不再只是他的外表，他的单纯的躯体，而是直接感受到他的思想、情感，直接看到他的灵魂，由此我们就成了朋友或伙伴。

语言的肉身性也告诉我们要尊重语言，不可随便“亵玩”语言，因为语言是有生命的。这一点我们每一个与语言打交道的人其实都知道。曾获得诺贝尔文学奖的德国作家伯尔这样说：“在我们这个世界里，语言是个多么具有两面性的东西。话一出口或刚刚落笔，便会摇身一变，给说出它或者写下它的人带来常常难以担当其全部重负的责任。说出或者写下‘面包’这个词的人，往往不知道自己做了什么。为了这个词，曾经进行过战争，也出现过谋杀。它负载着沉重的历史遗产。谁要是写下这个词，就应该清楚它所负担的历史遗产，以及它能发生何变化。倘若我们意识到每一个词身上的这种历史遗产，倘若我们去研究一下词典——那是我们财富的清单——就会发现，每一个词的后面都有一个世界。每一个和语言打交道的人，无论是写一篇报刊新闻，还是一首诗，都应该知道，自己是在驱动一个又一个世界，释放着一种具有双重性的东西：一些人为之欣慰的，可以使另一些人受到致命的伤害。”^[71]正是因此，海德格尔告诉我们，要聆听语言而说。梅洛-庞蒂也同样告诉我们，言说的个体只有居于语言中，熟悉语言中“盲目的精神”或遵循语言的肉身化逻辑时，他才能说出新的意义。语言正是通过人而说出自己的。

[70] 参海德格尔“语言”，见《在通向语言的途中》。

[71] 《伯尔文论》，第46页。

3. 语言之“肉”

正如对时间、空间等方面的思考在梅洛—庞蒂的后期发生了转变，对语言的思考同样显示出与早期思想的差异，这就是语言不再仅仅与人发生关系，更与存在密切相关。毫无疑问，在这种思想的转变中，梅洛—庞蒂深深地受到了海德格尔的影响。但是，在两人之间的差异仍然存在着。比如说，梅洛—庞蒂明确地提到了海德格尔的那个著名的观点：“语言是存在之家。”（VI，214）但是，在另外的地方，他却又提到“前一语言的存在”（pre-linguistic Being）。（VI，202）这看起来是两个相互矛盾的表述，我们又如何理解这种不一致呢？

在《可见的与不可见的》一书的第四章“交缠—交叉”中，梅洛—庞蒂谈到了语言的产生。根据这一章的描述，无论是知觉还是语言，都是肉的开裂运动的产物。但是，知觉的产生显然先于语言。知觉，即“有”（*ilya/there is*），一般的感性（*Sensibility*），它是存在的最初敞开，是世界的未分化之“肉”结晶而成的一种能感—可感物。它不是意识的功能，而是肉的功能，存在的功能。被知觉的世界依然是一个“沉默的世界”，是“一种没有语言涵义的秩序”。（VI，171）原初的沉默是不可描述的，它就等同于存在本身。然而，在存在中有一种“忍耐而沉默的欲望的努力”（VI，144），它推动着感性存在进行再一次的“开裂”，从而进入表达和语言之中。因此，语言只是从这种沉默中涌现出来的，是对被知觉世界的进一步“结构化”的产物。（VI，126）语言打破了沉默并实现了沉默所想但没有获得的东西，而借助于语言“对沉默的世界的拥有，如对人类身体作用于它的描述，已不再是这个沉默的世界了，而是被关联化（*articulated*，即“被说出”）了的、被提升为本质的（*Wesen*）、被言说的世界”。（VI，179）它可说是世界的感性之“肉”的一次“升华”（VI，145），一种“观念化作用”。这种“观念性”（*ideality*）也同样是“肉”，它只是给予了感性之肉以“它的轴心，它的深度，它的维度”。（VI，152）“就好像那种赋予感性世界以灵气的可见性迁徙进了另一种较不沉重、更为透明的身体之中（而不是在任何身体之外）。”（VI，153）这种“较不沉重、更为透明的身体”就是语言，也就是说，世界的感性之肉和我们的身体之肉已经转变成了语言之肉。

因此，从沉默到语言，这是存在运作的结果，是肉之“欲望”自我表达的产物。但是，在语言产生之前，存在就已经在表达，存在的表达是沉默的声音，是原初的、运作的语言。存在的语言“就是万物，因为它是无人（*personne*）的声音，因为它是事物、海浪和树林的声音”。（VI，155）只是到了人这里，才有了发声的（*articulated*）语言，有了

另一种特殊的“语言之肉”。但是，这并不是说发声的语言就是人的产物。相反，是存在在我们之中“愿望，说话并最终思考。”（VI，176）人和语言都是存在的产物。存在之肉通过它的第一次开裂产生了感性世界和身体之肉，这时的“我”（I）还只是个“匿名的”“无人”（*personne*），它先于任何的客体化，任何的规定性，因为它与存在仍血肉相连，息息相关，它就是虚无（*nothing*），就是听任万物在它面前显现变化的“运作者”（*Operator*）。但是，随着存在的再一次开裂，产生了一个观念世界和一种语言之肉。这个观念世界是对感性世界的揭示和升华，语言是对知觉的结晶和凝固。由此，匿名的我获得了一个人称，一种规定，它成了存在的“一个客体”（VI，246）。人与存在开始分离，人不再能直接接触到存在，而只能通过感性事物领悟到存在，通过时间远距离地瞥见存在，或者通过语言间接地谈论存在。但是，存在仍然在通过我们而起作用，人的言说仍然受到存在之沉默的包围。也只有在这种沉默中，人才能开口说话。在这个意义上，“是语言拥有我们，而不是我们拥有语言。是存在在我们之中说话，而不是我们在谈论存在”。（VI，194）

语言的出现也就是思想的出现。“从我们说看见、可见的并描述感性物的开裂的那一刻起，我们就可以说已经处在思想的秩序中了。……思想，在其限定的意义上（纯粹的涵义，看和感受的思想），只能被理解为借助其他手段，通过对‘有’的升华，对‘有’之意志的达成，被理解为对完全作为可见者的反面、作为可见者的力量的不可见者的实现。”（VI，145，note. 5）因此，思想离不开语言，语言所说的也就是思想。这两者相互侵越，“没有一般的思想和一般的语言，在分析中，这两种秩序中的每一种都一分为二，并把一个分支伸入到另一个分支中”。（S，18）而在我们的言说活动中，这两者更是有机地统一在一起。“运作的语言引起我们思考，而活跃的思想则神奇地找到它的词语。”正是因此，我们可以说，思想是“可感的言语”，而语言则是“流产的言语”。（S，18）

语言和思想的关系类似于言语和意义的关系，也即可见者与不可见者的关系。意义是被知觉物的“本质”（*Wesen*）。被知觉物，也即感性物的感性显现是沉默的，它也是存在本身借以“显现自己而不成为实证性，不停止其含混性和超验性的唯一独特的方法。”（VI，214）因此感性物本身是不可把握的，只有借助于言说，它的“意义”或“本质”才能得到把握和揭示，这种意义或本质都是不可见的。“正如感性结构只有通过它与身体的关系才能得到理解，不可见的结构也只有通过它与逻辑斯、与言说的关系才能得到理解。”（VI，224）“但不可见者并非可见

者的否定，可见者自身具有一种不可见的内在构架，不可见者是可见者的隐秘的对应面，它只有在可见者中才出现。”（VI，215）因此，“不可见的意义是言语的内在构架”。（VI，224）而言说正是通过自身的可见把不可见的意义带出来。在言说中，知觉或感性物达到了它的本质。

以上我们简单地论述了梅洛—庞蒂后期思想中的语言之思。从中可以看出，他与海德格尔的基本观点几乎是一致的。原始的语言是存在的言说（海德格尔所谓的“道说”），它是沉默的声音（海德格尔谓之“寂静之音”）；人都是应和着这一存在之说而说的，或者说是存在在人之中说话⁷²，因此，存在和语言都优先于人。要说两人的区别，或许在于，海德格尔似乎没有仔细区分存在的“道说”与“语言”本身之间的差异，而把两者混为一谈，由此他更加强调了语言相对于存在者的优先性，语言在他那里几乎是和存在本身同样原始的东西。说“语言是存在之家”，就是说，“任何存在者的存在居住在词语之中。”⁷³或者说，只有借助于词语，才能“给出存在”。⁷⁴当然这里还没有考虑“存在论差异”问题，如果考虑到这一点，那么在“存在”“语言”和“存在者之存在”这几项间的顺序关系应该是：存在—语言—存在者。相反，在梅洛—庞蒂那里，存在之言说明显地不同于语言，前者几乎等同于被知觉世界和感性物，也包括前人称的匿名的人，而语言只是这个感性世界“关联化”的产物。也就是说，它是相对后来的。但是，语言的作用在于，它揭示并提升感性存在者，使其成其本质并达乎存在。也正是由于有了语言，人才成其为人。正如我们在第一章中讲到，意识的出现，在世界秩序的历史发展中出现了一种“视角的颠倒”，它使意识由之而来的历史本身反过来成了“意识所给出的一个场景”，语言在这里也起到了同样的作用。语言是“存在历史”的产物，但它反过来展现了这一存在历史的发展命运。在这个意义上，我们可以说，语言从时间上来说是后出的，但从存在地位上来说，它是优先的。

[72] 米歇尔·哈尔（Michel Haar）在其比较分析后期梅洛—庞蒂与海德格尔的思想差异时指出：海德格尔几乎没有说过存在思考或存在说，他最多只是说存在呼吁我们思考，或者说作为语言之家的语言说，而人的言说则应答着语言说。与此相对，梅洛—庞蒂似乎直接把思考、言说这些功能也直接赋予给了存在本身。据此，哈尔认为，梅洛—庞蒂其实是把原本属于主体的特性归属到了存在之上，由此而导致的困难是，“作为所有维度的维度的存在的这种立场，它包含了‘所有可能的存在的表达’，囊括了有机体生命、知觉、思维和语言这些不同的维度！如何设想竟会是存在，也即是肉，而不是我们在思考！”（参 Michel Haar: *Proximité et Distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Merleau-Ponty: Notes de Cours sur la rigine de la géométrie de Husserl*, pp. 134-136.）

我们觉得，哈尔还是夸大了梅洛—庞蒂与海德格尔在语言这方面的差异，因为他似乎没有考虑海德格尔的作为“寂静之音”的存在之“道说”，也没有考虑在梅洛—庞蒂那里从沉默的世界到人的语言世界的这种历史性过程。

[73] 海德格尔《在通向语言的途中》，第134页。

[74] 同上，第160页。

第三章 介入的身体

一、世界散文化的时代

以上我们已经详细地阐述了梅洛-庞蒂的身体主体概念。可以看出，相较于传统上出现过的形形色色的主体来说，身体主体是一个全新的主体。它是一个完全从身体性出发进行感知的主体，是在世界中存在、只拥有有限自由的主体，也是一个处在变动的自然和历史情境中并“经历着持续不断的诞生”的主体。简言之，它是一个介入的主体。事实上，我们前面所描述的身体的在世结构就已经表明，身体原本就是介入性的。“它是根据在我们的身体与世界之间，在我们自己与我们的身体之间与生俱来的契约而起作用的。”（PriP, 6）但是，对梅洛-庞蒂来说，身体主体概念的建立只是一个基础，问题更在于说明从这样一个有限的主体出发，我们如何去面对并理解我们置身于其中的自然、社会及每时每刻都在变化着的历史。

1. 超验性的坠落

这里的问题是，如果说身体主体是这样一种有限的主体，那么，当我们完全从这种有限性出发时，是否还有超验性的位置，我们如何再去思考神圣、绝对或者上帝的存在？

梅洛-庞蒂事实上并不否认超验的维度。但他认为，即使是这种超验的维度也只有通过我们的身体性才得以可能。这是因为，我们对于形而上学的看法已经发生了改变。传统形而上学对先验性的肯定是基于某种基本的假定之上的，即它认为存在着一种自在的秩序或一个绝对的精神，我们隶属于它，并且根据它来理解世界和人类生活。因此，无论是

柏拉图的“理念”，笛卡尔的“上帝”，还是康德的先验意识，它们都只是“一种解释生活或反思生活的方式”。(SNS, 27) 这些传统的哲学家们不是从人的实际生存出发，而是从这种先在的秩序或理性出发来描述人的生存，由此，人的生存“要么被置于一个先验的舞台上，要么是作为辩证法的一个环节，再要么被放进概念中，正如原始人在神话中表呈和投射他们的生存一样。形而上学在人类中强加了一种强健的人性，这种人性能够借助于某些可证明的方法而得到控制，并且永不会在纯粹抽象的反思剧中遭到质疑”。(SNS, 27)

然而，当现象学或生存哲学赋予了人类的实际体验以合理性之后，哲学的任务就不再是解释世界，或揭示世界的“可能性条件”，而是去描述所有先于世界的思考的对世界的经验和与世界的接触。从此以后，在人那里，不管是何种形而上学的东西都不再被归结为某种脱离经验性存在的东西（如上帝、意识）。相反，人类在他特定的存在中，在他的爱，他的恨，在他个体的和集体的历史中就是形而上学的。(SNS, 28) 甚至人的身体本身就是一种形而上学的结构。(知, 221) 在这个意义上，我们可以说，阐释身体的身体哲学也不仅仅是一种理论，它更是一种实践；或者说，对身体的思考是与对身体的体验和身体本身的行动分不开的。由于身体性的涌现，哲学也随之失去了纯粹思维的内涵，在某种程度上甚至已不再是纯粹的哲学了。因此，梅洛-庞蒂提出了“非哲学”这个概念，它指的是在哲学与其他人文学科，尤其是与文学、艺术等之间已经失去了明确的界限。正如他在《知觉现象学》的前言中所说的：“现象学和巴尔扎克的作品，普鲁斯特的作品，瓦莱里的作品或塞尚的作品一样，在辛勤耕耘，——靠着同样的关注和同样的惊讶，靠着同样的意识要求，靠着同样的想理解世界或初始状态的历史的意义的愿望。哲学在这种关系下与现代思想的努力连成一体。”(知, 19)

因此，超验性并不是理性的设定或自在的真理，相反，它就蕴含在我们的生命中，但始终是有待于我们去发现和重新发现的。正如梅洛-庞蒂所说，绝对“就已包含在我们的经验之中”。(Prip, 27) “绝对思维不比我的有限精神更清楚，因为我通过我的有限精神才能思考绝对思维。”(知, 512) 对于上帝的看法也一样。梅洛-庞蒂年轻时是个天主教徒，但他的宗教信仰并不坚定，后来就脱离了教会。梅洛-庞蒂直接讨论基督教和上帝的文章并不多，只是在“哲学赞词”和“无处不在和无处可寻”（这是他为—部由他主编的名为《著名哲学家》的丛书所写的序言，后来收入《符号》一书中）等文章中有所涉及，即使在这里他也不是直接谈论自己的观点，而主要是评述其他人对于基督教和上帝的看法。不过我们还是可以确定，他对于上帝的一个基本看法是，如果有

上帝，它也是一个“在我们之下”的上帝（a God underneath us）。“基督教的上帝不接受一种从属性的垂直关系，它并不简单地是一种把我们作为其结果的原则，一种把我们看作其工具的意志，甚至也不是把人的价值仅仅看作对它的反映的一种模式。有一种上帝因没有我们而表现出来的无能，基督已经证明，上帝如果不完全地成为人，上帝就不是一个完整的上帝。克洛代尔进一步说，上帝不在我们之上，而在我们之下——这意味着我们不是把他看作一个超感觉的观念，而是看作另一个我们自己，它居于我们的黑暗中并证实着这种黑暗。超验性不再高悬于人类之上，人已经奇怪地成为了超验性的特具的承载者。”（S，71）在另一篇文章中他这样说：“上帝因参与到人类生活之中而不再是外在的客体，人类的生活也不仅仅是回归到一个非时间的结论中去。上帝需要人类的历史。”（Prip，27）

这种奇特的观点实际上已经否定了——一个独立于我们的超验上帝的存在。然而，如果说上帝也只有通过我们的身体才成其为上帝，这是否就是说，我们自身就可以成为上帝，或者成为尼采所谓的“超人”呢？梅洛-庞蒂却又明确地说：没有超人！存在的只有一个个普普通通的作为身体性在世的个体。每一个人都只能过一种人的生活，“所有的行动都是对一个实际情境的回应，我们不能完全选择这个情境，在这个意义上，我们也不能绝对地对之作出回应”。（SNS，37）“只有当人们认识到不存在任何超人，不存在任何不过着一种人的生活的人，认识到所爱的女人、作家或画家的秘密并不在他们的日常生活之外，而是如此深入地交织在他们的普通生活中，如此平淡地混合在他们对世界的知觉中，以致不可能脱离他的生活面对面地看到这种秘密，（只有认识到这些，）人们才能真正地欣赏他们。”（S，58；PW，66）

这是一种真正的体验结构的改变。舍勒曾指出，体验结构的转型要比社会政治经济制度的历史转型更为根本，一旦体验结构的品质发生转变，对世界之客观的价值秩序的理解也必然要发生根本性变动。¹当梅洛-庞蒂完全立足于身体性，而取消一切超验性的独立位置时，又将发生什么样的一种世界秩序的改变呢？如果没有上帝，也没有超人，只有作为身体主体的个体，所有的人都是一样的，那么，我们又如何区分神圣与罪恶、崇高与卑下呢？上帝、绝对、超验，这些概念可以说是我们的道德生活的基石。我们都知道陀斯妥耶夫斯基在《卡拉马卓夫兄弟》中的那句著名的话：“如果没有上帝，一切就都是可能的了。”我们也知道现代以来，当尼采宣布“上帝死了”时对整个西方的精神界所造成的震荡。梅洛-庞蒂这种完全基于身体性的哲学言论，是否同样也导致了一种“道德相对主义”甚至“非道德主义”的价值立场呢？

[1] 参《舍勒选集》卷上，“编者导言”，第10页。

这似乎是不可避免的。梅洛-庞蒂明确地说：“没有任何东西能向我们保证道德是可能的……但是也没有任何的宿命更能向我们保证道德是不可能的。”（Prip, 27）“没有绝对的纯洁，同样，也没有绝对的罪恶。”（SNS, 37）“所有的人类行为和人类创造构成为一出单一的戏剧，在这个意义上，我们要么一起被拯救，要么一起被抛弃。我们的生命在本质上是普遍的。”（PriP, 10）这样的言论无论如何都不是令人欣喜的，它是否会导致一种无差别的、平均化的生存状态呢？我们该如何在这一完全世俗化的世界安排自己的肉身呢？

2. 意义的冒险

在梅洛-庞蒂死后出版的遗著中，有一本书名为《世界的散文》。这本书从1951年起就开始撰写，但没有写完，也有可能是作者有意放弃了写作。这里，值得我们探究的是梅洛-庞蒂为什么要用“世界的散文”这一书名？在一篇没有发表的文章中的一段话或许能为我们提供一点线索：

在作家那里，思想并不从外面主宰语言：作家自身就像一种新的方言，它自己形成自己发明表达手段并且按照它特有的意义产生变化。我们称为诗歌的东西或许不过是其自主性乖张无忌地获得展现的那一部分文学。全部伟大的散文也是对意指工具的一种再创造，自此以后这种工具将按照一种新的句法被运用。平庸的散文局限于借助给定的符号来运用某一给定文化中的已被接受的含义。伟大的散文乃是获取一种到现在为止尚未被客观化的意义、并使它能为说同一语言的所有人理解的艺术。当一个作家不再能够构造一种新的普遍性并冒险进行交流时，他就只是在苟延残喘。我们似乎也可以这样评说其他的制度：当它们表现出不再能够提供一种人类关系的诗学时，也就是说当个人的自由不能够召唤所有其他人的自由时，它们也就停止存在了。

黑格尔说罗马国家是世界的散文。我将把我的书命名为《世界的散文导论》。在这本书中，我将改造散文范畴，在文学范围之外给予散文一种社会学含义。（PriP, 8—9）

“世界的散文”这一名称来自黑格尔。黑格尔认为，罗马帝国以武力征服了世界，由此产生了一种普遍性的政治，它借助于形式化的法律把个体束缚在普遍的国家秩序之中，从而使罗马人失去了古希腊人那种与自然、与神灵之间的活泼泼的接触和联系。由此，相比于希腊精神的

自然奔放与崇高和谐，罗马精神显得呆板僵化，单一无趣，如果说希腊人的生命是诗的生命，那么罗马人的生命就是散文化的生命。散文化（prosaic）也就意味着“平庸化”（prosaic），也就意味着一种高贵精神的坠落与创造力的匮乏。²

梅洛-庞蒂显然也是知道诗和散文的区别的。但他为什么还要用这个名称呢？身体性的在世是否就导致了这样一种世界散文化的状态？梅洛-庞蒂为什么又要放弃对这本书的写作？所有这些都还没有直接的答案。但是，在上面所引的话中，我们还是能看到，梅洛-庞蒂已经改造了“散文”一词的内涵，赋予了它一种新的“社会学的含义”。因此，我们不能再在单纯的文学范畴内理解“散文”和“诗”这两个概念了。而更为重要的改造是，散文与诗之间的传统对立被取消了。这两者同样被看作是表达人类生存意义的方式，它们不再有高下区别。当散文像诗一样表达出某种新的独特意义时，这种散文就是伟大的散文，就是诗了。相反，如果它只是对某种流俗意义的照搬，那么，它就只是平庸的散文。因此，最后的区别不是诗与散文的区别，而是伟大的散文与平庸的散文的区别，是创造性与守旧性的区别，是深度性与平面化的区别。无论诗与散文，它们都是身体性在世的表达，都无关乎神圣与绝对，问题只在于如何“深入地”挖掘这种在世存在的意义。因此，如果我们说身体性确实导致了一种世界散文化的状态或一个世界散文化的时代，那么，这也并不是说它就是一种平庸化的状态、一个堕落的时代。

世界散文化的时代，这个说法自然让我们想起海德格尔的一个类似名称：“贫困时代”或“世界黑夜的时代”。贫困时代是与上帝的缺席联系在一起的。但显然，世界的散文化也与上帝的缺席有关。在这一点上，海德格尔与梅洛-庞蒂的意思其实是一样的。但是在对待上帝缺席的态度上，两人却似乎呈现出截然不同的气质。如果说在海德格尔那里总是充满着某种古典时代的悲剧特质的话，那么，在梅洛-庞蒂身上体现得更多的却是现代世俗化时代中的乐观主义精神。在海德格尔看来，上帝的缺席也就意味着精神和生命的贫乏，虚无主义的盛行，从而也直接导致了人的无根基或无家可归的状态。但是，他依然相信神圣性的存在，并且因此而赋予了诗人和思者某种特殊的使命，即把他们看作是对这一神性踪迹的召唤者和守望者。他反复引用荷尔德林的诗歌说：“……在贫困的时代里诗人何为？/但是你说，他们就像酒神的神圣祭司，/在神圣的黑夜里迁徙，浪迹四方。”³在这世界黑夜的时代里，只有诗人和思者敢于跃入存在的深渊中，为终有一死的人带来消逝的诸神的踪迹。因此，他们是这个贫困时代的先行者，这也注定了他们是孤独的，愁苦的，在某种意义上甚至是悲剧性的。梅洛-庞蒂同样也深切地

[2] 参黑格尔《历史哲学》，第297页。

[3] “荷尔德林与诗的本质”，见《海德格尔选集》卷上，第325页。

感受到了因上帝之缺席而带来的生存的无序与荒谬，但是，他并不抬头仰望，在天上寻找“神性的踪迹”，而是返回自身，在自身中寻找意义。上帝或许死了，或许根本就不存在，但这没有关系。因为我们自身中就承载着这一超验性的灵性，我们每一个人都是“道成之肉身”（incarnation），所以，我们也能够自己创造自己的意义和价值，自己为自己建立一种制度（institute）。虽然相对于超越的上帝或绝对精神来说，身体性的在世是平庸的、散文化的（prosaic），但它还是有能力创造并发展出一种伟大的散文来，从而提供一种新的“人类关系的诗学”。

我们可以看到，梅洛-庞蒂在这里用一种意义哲学取代了一种价值哲学⁴；也可以说，一种身体哲学必然地是一种意义哲学，而一种意义哲学最终也必然地是一种诗学。正如梅洛-庞蒂所说：“每一个肉身化的主体都像一本打开的笔记本，我们还不知道将在上面写下些什么；或者像一种新的语言，我们还不知道它会完成什么样的作品。我们只知道，一旦它出现了，它就不可能不多多少少说点什么，就不可能不具有一段历史和一种意义。”（PriP, 6）

因此，所谓的介入，最终说来也就是尽可能多、尽可能深地去发现或创造身体性在世的意义。当然，这种意义之旅同时也是一种冒险，因为我们不知道身体创造出的究竟是什么样的意义。意义无所谓善恶，但有好的意义，也有坏的意义，因此，我们可能会得救，也可能被引向沉沦，甚至罪恶。意义的诱惑还会使我们作出错误的判断，就连哲学家也不例外。我们在后面就能看到梅洛-庞蒂在有关历史问题上的失误。一种基于身体性的意义是最终的吗？

这是个问题。梅洛-庞蒂也处在探索之中。但是我们已经看到，他越来越深地被引向一种更加本源的存在，那是我们的身体的基点和归宿，是“意义的意义”或“普遍的意义”。也许在那里我们才能找到一种“终极的真理”。只是也许。我们还需要介入，既要去体验自然的神秘，也要面对他人的目光，最后，还要深入到历史的纷纭复杂中去，以此来建立一种新的人类关系的诗学。

二、艺术

我们已经指出，梅洛-庞蒂取消了在散文与诗歌之间的传统对立。与此相应，他也取消了在散文与绘画、音乐之间的严格区别和对立。而这种对立，在梅洛-庞蒂所处的时代，由于萨特所推行的二元论而被强化了，因此，梅洛-庞蒂的观点，在其最现实的意义上，其实是与萨特展开的论战。

[4] 我们在前面曾比较过梅洛-庞蒂与舍勒的不同，这两种现象学最终的差异或许可归结为意义哲学与价值哲学的差异以及由此而导致的立场的差异。

在《什么是文学?》这篇文章中,萨特明确地提出了他的“要求介入”的文学主张。他认为,用文字来进行表达是与用颜色和声音来进行表达不同的,前者只是符号,它指向它自身之外的东西,而后者却像事物一样停留于自身。换言之,文学能够介入社会生活,而且它的本质就要求它介入;相反,绘画、雕塑和音乐却是不介入或者说无法介入的。他说:“作家可以引导你,如果他描写一所陋室,他可以让你从中看到社会不公正的象征,激发你的想象。而画家却沉默不语,他为你展示一所陋屋,如此而已;你有自由爱在这里看到什么就是什么。”⁵ 词语的意义是确定的,因此,作家是直接与其意义打交道;相反,绘画和音乐的意义却是暧昧不明的。画家所创造的东西从来就不像语言或面部表情那样表达他的愤怒、忧虑或快乐。比如说,毕加索的名画《格尔尼卡的屠杀》,它“诚然是杰作,但是有人相信它曾为西班牙共和国的事业赢得哪怕只是一个人的支持吗?”总之,在萨特看来,“人们不可能画出意义,人们不可能把意义谱成音乐;既然如此,谁还敢要求画家和音乐家也介入呢?”⁶ 萨特还进一步认为,即使在文学中,散文和诗歌也是不同的。散文服务于现实世界。在散文中,词语是透明的,人们可以“自由自在地像穿过玻璃一样穿过它去追逐它所指的物”。⁷ 词语把作家投向世界的中心。在这里,词语如同“上了子弹的手枪”,作家说话,“就等于在射击”。⁸ 与此相反,诗歌是“站在绘画、雕塑、音乐这一边的”。⁹ 因为诗人不是利用词语,而是反过来为词语服务,使文字停留于自身,而与世界相脱离。对于诗人,“词是自然的物,它们像树木和青草一样在大地上自然地生长”。¹⁰ 因此,最终说来,只有散文或散文式的作品,才是真正的介入文学,才代表了作家所应该坚持的立场,这就是“揭露世界,特别是向其他人揭露人,以便其他人面对赤裸裸向他们呈现的客体负起他们的全部责任”。¹¹

萨特的观点典型地体现了一种二元论的观点。正如自为与自在、意识与自然的对立一样,符号在他那里也呈现出两种极端相反的遭遇:要么它作为意识的工具,内在于意识中,意识在使用它的同时超越它自身的特性而趋向它的意义,从而使符号在其意义中失去自身。这就是在散文式的作品中所体现出来的情形。要么符号自身成了意识的对象,意义不再是意识的超越性活动所瞄向的目的,而成了符号本身的属性,由此,符号就像事物一样外在于意识,并与意识相对立。这就是在诗歌和其他艺术作品中所体现出来的情形。这种对于符号的看法显然与我们上面提到的梅洛-庞蒂的观点不同。在梅洛-庞蒂看来,符号具有相对的独立性,因为它自身携带着一种由于符号间的区分而产生的原初意义,同时还负载着一种在历史流传中产生的积淀意义,而我们主观的含义只

[5] 《萨特文学论文集》,第72-73页。

[6] 同上,第73页。

[7] 同上,第74页。

[8] 同上,第82页。

[9] 同上,第74页。

[10] 同上,第75页。

[11] 同上,第82页。

有通过与这两种意义的交融才能赋予符号一种新的意义。因此，符号既不完全属于主观秩序，也不完全属于事物秩序。作为符号性的表达，无论是散文还是诗歌和艺术，它们都是人类在世存在的具体体现，它们都“介入”了人类的生存之中。因此，我们不可能把它们截然分成两派。

但尽管如此，梅洛-庞蒂也并不否定在散文和艺术、作家和画家之间存在着差异。萨特说散文作品的意义比艺术作品的意义更为确定，这是事实。但之所以如此，是因为“在大部分时间里我们都置身于已经构成的语言中，我们为自己提供可支配的意义，在我们的定义里，我们像词典那样仅限于指出意义间的等同”。相反，在艺术作品，比如说在音乐中，“没有词汇是预先假定的，意义的显现是和声音的经验呈现联系在一起，这就是为什么我们觉得音乐是不说话的”。（知，245）但事实上，正如我们前面已经指出的，语言的表达同样是不确定的，同样充满着空白和暗示，表达的明晰是建立在模糊的背景之中的。“没有一种语言能完全摆脱无声的表达形式的不稳定性，能消除自己的偶然性，能隐去自身而让事物本身出现；在这个意义上，语言对于绘画、对于生命实践的优先性仍然是相对的。”（S，78）而且，即使语言表达的意义相对来说更易为人把握，它也无法取代绘画和音乐的位置。一幅画的意义不能归结为对这幅画的说明，散文、诗歌、绘画和音乐，这些不同的意义表达形式不可能化约为最终的某一种。它们同样关注着我们的世界，同样带着想要理解我们的生命和生活的热切愿望。在这个意义上，它们都是我们的生命实践，都是介入性的。

不过在这里，我们主要关注的还是艺术，尤其是绘画。因为这是梅洛-庞蒂最为关注的。之所以绘画会成为梅洛-庞蒂思想的中心，或许是因为它最明显地体现了身体性的作用。瓦雷里曾经说过，画家在绘画中“提供出他的身体”。梅洛-庞蒂则更为明确地说：“正是从最微弱的知觉开始的身体的表达活动，它扩展为绘画和艺术。”（S，70）“事实上我们不能想象一个心灵如何能够画画。正是通过把他的身体转借给世界，画家才把世界变成了绘画。”（PriP，162）在《知觉现象学》的前言中，梅洛-庞蒂说：“真正的哲学在于重新学会看世界。”（知，18）而绘画则更形象、更直观地告诉我们如何去重新看待这个世界。

下面我们将主要围绕梅洛-庞蒂的三篇文章即“塞尚的疑惑”（1945）、“间接的语言和沉默的声音”（1952）、“眼与心”（1960）来阐述他的绘画理论，并由此而引申探讨有关人与自然的关系问题。这三篇文章写于不同的时期，刚好涵盖了梅洛-庞蒂的哲学生涯，从中也可以看出梅洛-庞蒂整个思想的发展趋势。

1. 绘画与现象学

梅洛-庞蒂论绘画，是从塞尚开始的。塞尚是梅洛-庞蒂最为关注的一个画家。这种关注并非出于偶然。塞尚被誉为“现代绘画之父”，他的绘画实践标志着一种转折的开创。从他那里，梅洛-庞蒂看到了绘画所具有的与现象学同样的现代精神，即：“重新学会看世界”。

塞尚的绘画深受印象主义的影响。事实上正是从印象主义开始，绘画开始了一次革命。自文艺复兴以来，西方画坛的主流一直是古典主义，画家们以一种表象式的思维看待世界，他们采用科学的透视法，把外界的对象都按照一个特定的“投影点”整齐有致地排列到画布上，由此，“不可穷尽的存在便结晶成一个秩序井然的透视景观”。(S, 50)这一科学的透视理论曾支配了西方的绘画实践达四百年之久，终于在印象派画家那里被颠覆了。印象派开始以一种新的眼光看世界，它试图在转瞬即逝的知觉中“捕捉对象叩击我们的眼睛和撞击我们的感官的方式”。(SNS, 11)这样显现出来的对象还没有固定的轮廓，它与周围的事物交织在一起，被光线和空气围绕。为了描绘物体被光泽笼罩的效果，印象派画家一般只用光谱上的七种颜色，并借助于互补色来加强色调的对比。“使用这些方法的结果是，画布上并不是逐点与自然对应，但透过不同部分之间的相互作用，却得到了一个真实的一般印象。”(SNS, 12)

印象主义的这种做法已经暗合于后来胡塞尔所提倡的现象学直观的态度了。现象学要求我们对世界“应该如何”的自然态度的假定加括号，而回到事物如何向我们显现的实际体验中去。自然态度在世界上看到的只是一个一个的实在物，而现象学直观的态度则要求我们回到使这些实在物得以显现出来的光线、颜色、形状等要素中去，回到这些要素的相互联系中去。¹²这也正是印象主义所持的态度。印象派画家的代表人物莫奈曾这样说：“当你出去画画时，要设法忘掉你面前的物体：一棵树，一片田野……，只是想，这是一小块蓝，这是一长条粉红色，这是一条黄色，然后正确地画下你所观察到的颜色和形状，直到它达到你最佳的印象时为止。”通过这样一种做法，印象主义引发了一场绘画的革命。

不过，印象主义在现象学这条道路上并没有走好，它太沉溺于色彩本身了，以致“在画出了氛围和分离出色调的同时，却把对象给淹没了，使之失去了其自身的重量”。(SNS, 12)换言之，“印象主义绘画仍然太经验主义，不够现象学”。¹³因而他们不能把他们的革命潜能推行到底，只是到了塞尚，才完成了由印象主义所开启的艺术革新。

[12] 参《纯粹现象学通论》，第41节。

[13] 刘国英：“从表达行为到观看之疯狂——梅洛-庞蒂的绘画视觉现象学”，这是该作者在“现象学与艺术”国际学术研讨会暨中国现象学第七届年会（2002年，杭州）上宣读的论文，笔者参看的是他的打印稿。

相较于印象派，塞尚的绘画更具有现象学意味，因为他已经无意识地运用现象学的方法来从事他的绘画实践了。他拒绝跟从任何传统画派或任何未经考查的其他艺术立场，他要求对我们习惯性的思维和看法进行悬置，以一种纯粹自然的目光去看待事物，像此前从来没有人那样去画画。（SNS，16，19）这正是现象学还原的方法。我们日常居于其中的世界已经脱离自然太久了，甚至遗忘了这一自然的基础。塞尚则希望回到事物本身中去，他说他并不是简单地作一幅画，而是要得到“一片自然”。（SNS，12）他的画所表现的是一个怎样的自然呢？

自然本身被剥去了使它为万物有灵式的交流所预备的那些属性：风景中没有一丝风，阿奈西湖（Lac d'Annecy）的水面丝纹不起，被冻结的物体就像创世之初那样凝滞不动。这是一个陌生的世界，它令人不安，并禁止了一切的人类感情。（SNS，16）

这看起来真是一个原始的、非人性的自然，据说人们在看到塞尚的画后再去看其他画家的作品，就会有一种如释重负的感觉，就像人们在经历服丧期间的压抑之后又恢复了交谈一样。人们据此评判塞尚是个病态衰弱的人，他想逃避人的世界，他的人性已经异化了。但不管怎样，塞尚自己明白，原始的自然是无法返回的。正因如此，他重新拾起了古典主义的艺术信条，即艺术是对自然的补充。他说：“艺术是一种个人的统觉。我把这种统觉放在感觉当中，并求助于知性把它组织成作品。”（SNS，13）这就意味着，当我们想要回归自然或表现自然时，我们其实已经在对自然进行人化的改造了。关键并不在于逃离人的世界，而是要把我们早已习惯的“智力、观念、科学、透视和传统放回到它们必须加以理解的自然世界中去，并与后者相接触”，（SNS，14）以便为这种文化赋予一个新的基础。这完全与后来现象学要求返回到生活世界的旨趣相同。正如胡塞尔的现象学所要回到生活世界并不是本来面目上的“日常生活世界”，而是在先验意识的目光中呈现出来的“原初生活世界”，塞尚所想返回的也并不是原始的、非人性的自然，而是人们赖以安居其上的非人化的自然之基础。在梅洛-庞蒂看来，塞尚所想回到这个自然其实就是我们原初的知觉世界：“我们感知事物，我们理解事物，我们扎根于事物之上，正是在‘自然’这块地基上，我们建构了科学。塞尚所想描画的就是这个原初的世界，这也是为什么塞尚的绘画给人以本源自然的印象，而同一地点的风景画却暗示出人的劳动，他们的安逸，他们的紧迫的现实。”（SNS，13—14）

如何表现这一原初的自然呢？塞尚的传记作家贝尔纳（Emile Ber-

nard) 曾向塞尚作过种种询问：是选择感觉，还是选择理智？是做观察的画家，还是做思考的画家？是重自然天成，还是重巧思精工？但是塞尚却说：“我希望把两者统一起来。”在塞尚看来，我们的感性与知性之间并没有截然的鸿沟。与其说在“感觉”和“知性”之间存在着本质的区别，不如说“在我们所感知到的事物的自发秩序与观念和科学的人类秩序”之间存在着界限。“他不想把那些我们所看到的稳定的物体和物体得以显现的流逝不定的方式割裂开来；他想描绘正在显形中的物体，描绘自发的组织的秩序的诞生。”(SNS, 13) 这种被感知事物的自发秩序正是观念和科学最初从自然中绽露出来的状态。

为了描绘这种状态，就必须回到我们对事物的原初体验，也就是对构成事物的颜色和形状的体验。印象派画家已经发现了色彩的秘密，但塞尚却比他们做得更为极致。他说，当他面对自然，排除杂念，心头一片空明时，浮现起来的就是色彩本身。^[14]他认为世界本身就是一个由各种颜色组成的机体，因此我们同样可以用色彩把它表现出来。印象派画家只使用光谱上的7种颜色，塞尚却使用了18种颜色，但这么多纷繁芜杂的颜色却并没有导致像印象派画作那种光怪陆离、喧宾夺主的后果，这就是塞尚高出印象派画家的地方。之所以这样，是因为塞尚并不停留于色彩本身，而是要回到事物，通过色彩来复活事物。也就是说，除了还原，他还要建构。针对莫奈的画里“事物流失”的状况，他希望在其中“插入一份坚固、致密的结构”。^[15]这就要培养“一种逻辑的视看”。(SNS, 13)当然，这里的“逻辑”并不是理性思维的抽象逻辑，而是我们的体验逻辑。塞尚认为，自然有它的逻辑。无论是一只苹果，一只皮球，还是一颗脑袋，都有一个最高点，它被光线、阴影、色彩感等要素包围着。但这一点却是距离我们的眼睛最近的一点，物体的边缘线就是从这一点开始朝着我们的视平线的另一个方位退去。因此，只要把握住这一点，也就把握住了事物的机理。^[16]当我们用色彩来表现事物时，就要依循事物的机理，在颜色之间通过正确的搭配建立起对比关系。这样，我们不需要素描就能完整地再现事物，或者说，素描也可以借助于颜色来完成。只要妥贴地安排颜色，我们就能重建起一个具有轮廓、线条的立体空间。这时，色彩和素描就不再能截然分开，画家“一面在着色，一面也在素描，颜色越是和谐，描画也越是精细。……当颜色已臻丰富时，形象也达到了丰满完整”。(SNS, 15)物体自动地从色彩中涌现出来，就好像是这物体“从其内部暗中发光，光泽发放自它，由此造成了一种固体性和物质性的印象”。(SNS, 12)高明的画家只需要“微微的一抹绿色就足以表示那是一片风景，就好像一抹肉色就能够传递给我们一张面庞、甚或一个人影的形象。”^[17]塞尚甚至说，我们能够

[14] 许江、焦小健编《具象表现绘画文选》，第15页。

[15] 《具象表现绘画文选》，第21页。

[16] 同上，第20页。

[17] 同上，第21页。

画出物体的气味来。(知, 408; SNS, 15)¹⁸因为画家已经通过他的颜色逻辑或颜色布局把握住了事物的整体机理, 他的轻轻一笔就已经“包含了空气, 光线, 对象, 画面经及绘画的特色及风格”。(SNS, 15)因此, 经由颜色显现的这一物体不但满足了我们的视感官对它的请求, 也同时满足了我们的其他感官对它的询问: “如果物体没有这种形状, 这些触觉属性, 这种气味, 它也就没有这种颜色。”(知, 404)

返回这种原初的颜色体验, 其实也就是亲身参与事物的诞生过程。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中也曾详细描绘过对一颗骰子的“视看”过程。一颗骰子, 它自在地摆在那儿, 与任何人都没有关系。然而, 当我去看它时, 它就成为了我的存在, 它由此失去了其实在性的东西。接着, 我又发现骰子只是通过视觉呈现给我的, 出现在我面前的只是一个由其形状、颜色、阴暗和明亮组成的外表。由此, 骰子失去了其物质性。再进一步, 我还发现这些外表属性有一个支撑点, 它们共同构成了一个空间结构。但是这个骰子所属的整体空间并不能同时进入我的眼帘, 当一个面进入我的眼睛时, 另外一些面就发生了变形。而且随着我的眼睛的移动, 这些面的外观也随之发生了改变。至此, 我终于明白, 我所拥有的“不再是物体的一种属性, 也不再是透视外观的一种属性, 而是我的身体的一种变化的感觉”。(知, 411)这时, 我的身体体验已经处于与事物的一种有机联系之中了。同样, 塞尚要求返回自然, 从自然出发进行绘画, 其实也是要回到身体与自然相互交融的状态。正如他所说的: “风景在我之中思考它自己, 我是它的意识。”(SNS, 17)

我们可以发现, 这种对事物的体验性质的强调与传统思想所教导的相反。自洛克以来, 在对事物的认识上就提出了“第一性的质”和“第二性的质”的区分。点、线、面和比例这些数学特性因其具有可重复性和可靠性而在西方的哲学、科学和艺术中占据着重要的地位, 而颜色、声音、滋味和触感等因其与主观的体验联系在一起而被贬低为第二性的质。但这些所谓的第二性的质却恰恰与我们的情感、意义和价值联系在一起, 也即与我们自身的存在联系在一起。因此, 对第二性的质的忽视, 也是对我们的存在本身的忽视, 最终造成了胡塞尔所说的“欧洲科学的危机”。¹⁹从这里我们也可以看出塞尚和梅洛-庞蒂强调感性体验的意义所在, 他们正是想从这些第二性的质出发, 重建起感性世界的逻辑斯, 使智性认识的成果也在这些感性体验中找到它的起源和基础, 由此, 在混沌与秩序、自然与文化之间架起一道桥梁。

[18] 亦参《具象表现绘画文选》第43页, 在谈到德拉克洛瓦的时候, 塞尚说: “他画中的人物, 闪着象征收获的金色光芒, 让我着迷。这色彩让人闻到小麦的气息。”

[19] Galen A. Tohnson (ed.): *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, p. 12.

2. 变形与风格

如果说在《塞尚的疑惑》一文中, 梅洛-庞蒂主要通过对塞尚的

“视看”奥秘的揭示，描绘了从文化向自然的返回之路，那么，在《间接的语言与沉默的声音》一文中，他反过来说明了画家的视看从自然中汲取灵感，产生出艺术和文化的过程。这里的奥秘就在于“变形”。

看是一种透视变形。这一点我们早已讲到过。一个立方体，当我只注视它的某一基本面时，其他的部分就围绕着这个平面向后退去，就像拖着尾巴的彗星一样。这种变形是知觉的自然特征，是我们的身体与物体之间形成的一种自然结构。但是，在西方文化史上，这种视看的透视特征却直到文艺复兴时才被人们发现，并运用到绘画中，从而为绘画带来了一次新的变革，它也因此被遵奉为一种科学的规律。然而，这种透视法一旦被科学用几何式的量值加以规定，它也就偏离了我们的自然视觉。为了遵循科学的透视规律，我必须停止自由的视看，必须为我的视觉划定范围，必须在我所把握的范围内标记出物体的“外表量值”，并把这些量值转移到纸上。“然而，就在这个时候，被感知的世界，带着物体的真正的同时性消失了——这种同时性不能在某一单一的量度范围内和平地共存。”（S，49）

这种科学的透视法在印象派画家那里已经被抛弃了，而塞尚则进一步要求绘画忠实于我们自然的视觉逻辑，忠实于我们的实际体验，由此，他从科学的几何透视返回到了体验性的深度透视中。几何透视为我们规定了物体固定的变形。比如说，一个从侧面看的圆就成了椭圆，但是在实际的视觉中，我们所看到的是在椭圆附近波动的一种形状，而并不就是椭圆。因此，体验透视并不等同于科学透视。我们在塞尚夫人的肖像画中，可以看到人体两边的壁毯边框不在一条直线上，在居斯塔夫的肖像画中，工作台铺展在画面下方；这一切都不符合几何透视，但却符合于知觉的真实。梅洛-庞蒂说：“塞尚的天才在于，当从总体上注视画面的整体构成时，画面的透视变形不再被人看出，而使这些变形仅仅有助于（就像其在自然视觉中那样）提供对于一正在产生的秩序，即正在我们眼前显现并组织自身的物体的印象。”（SNS，14）

因此，变形是我们知觉的最真实特征，而画家绘画也离不开变形这种手段。关键只在于如何进行变形：是以已成定式的几何透视的方法为依据还是回到我们的知觉体验中寻找身体与对象之间的契合点。不同的人有不同的选择。古典画家基本上都是依据几何透视来作画的。几何透视的特征在于，它冻结了活生生的透视景象，并把这些景象系统性地转移到平面图纸上，采用同样的标准而构成视图。因此，它虽然采用了一种以我的“固定视点”为特征的变形标志来表象被知觉者，在一定程度上满足了主观性原则，但由此而表象出的图像却是要把我们带到事物本身，达到客观性的效果，因此这一视像就能够直接被转译为从任何其

[20] 正是因此，塞尚的绘画，也类似于胡塞尔的现象学思考，总是处在“无休止的再开始中”，并且像胡塞尔一样，总是处在“情绪的高涨和低落、兴奋和沮丧”的转变中（参《具象表现绘画文选》第164、162页），总是不断地“从一个绝望过渡到另一个绝望”（胡塞尔语）。

[21] 在20世纪的艺术家中，与塞尚最为相似的是贾克梅蒂（Alberto Giacometti, 1901—1966）。他也要求完全放弃概念式的知性的观看，而回到原真的视觉现象。但这种原真的视觉现象事实上是不可把握的。贾克梅蒂如此描述他观察一只杯子的经历：“每次我看到这只杯子的时候，它好像都在变，也就是说它的存在变得很可疑，因为它在我的大脑里的投影是可疑的、不完整的。我看它时它好像正在消失……又出现……再消失……再出现，也就是说它正好总是处于存在和虚无之间。这也正是我们所想要模写的……有时，我觉得我抓住了现象，接着我又失去了它，又得重新开始。这就使我不停地工作……”这样，贾克梅蒂为表现与现象的瞬间吻合而进行的绘画与雕塑实际上就是一种与现实的直觉而进行的不懈斗争，这种斗争在某种程度上类似于“西西弗斯的使命”。正如他的传记作家詹姆斯·洛德所说：“我们再一次面临贾克梅蒂的尝试的完全的不可能性。……也许，有一种可能性，可以走得稍微远一点，不是很远，是一点点远。而在绝对的王国里，‘一点点’也就是无限。”（参《具象表现绘画文选》第157、158页。贾克梅蒂与塞尚的比较，见该书第162—166页。）

他视点所看到的透视形象。从这个意义上说，几何透视“给予我的不是人对世界的看法，而是从人的视点看某个不会参与到有限之中的神灵可以获取的知识”。（PW，149—150，着重号为原文所有）几何透视是一种知性的透视，它显示事物就像上帝在看待它们一样，这是一种已经获得的既定的景象。这也是我们在看中世纪的宗教绘画时所感受到的印象，在那里体现出一种庄严肃穆、不容置疑的秩序感。

与此相反，在塞尚的绘画（尤其是他的早期绘画）中，我们看到的却是事物刚刚诞生，还没有获得它的固定形式的景象。这就是体验透视的效果。然而，要达到这种效果更难。因为科学的透视规律早已渗透到我们的身体中，并已经规定了我们日常的感知和体验。在这种情况下，要想返回到原初的体验透视也就更为困难了。而且，怎么样的视看才算是一种最为原初的视看呢？莫奈的“印象”与塞尚的观察究竟哪个更为原初呢？这恐怕是不好说的事。向原初体验透视的返回就如同胡塞尔的还原，它在具体操作中是没有标准，也不可究底的。²⁰梅洛-庞蒂说，完全的还原是不可能的。我们同样可以说，原初的视看也是不可能的，或者说不可确定的²¹。但是，不管在什么样的视看中，变形又是不可避免的。问题只在于我们如何掌握这种“变形”的手段。

无论如何，几何透视的变形与塞尚式的体验变形至少代表了变形的两个极致，前者达到了客观性，而后者则回到了纯粹的主观性。在某种程度上，我们也可以说，这两种变形代表了古典绘画与现代绘画的区别。古典绘画设定了一种客观秩序，一个预先建立的自然。在这种秩序中，“取之不尽的存在凝结在有序的透视中”，一切事物都处在已经完结或永恒的状态中。由于每个人的感官都向这样一种先定的秩序敞开，表现这种秩序也就成了每个画家不言而喻的任务。而现代绘画则抛开了这样一个客观秩序，它转而询问的是：在没有这样一个先定自然的情况下，交流如何可能，如何借助我们每个人的内在有限的存在而与普遍性相联系。（S，48，50）在“间接的语言与沉默的声音”这篇文章中，梅洛-庞蒂就为我们描述了一种新的变形，这就是结构的变形，也称“一致的变形”。大体说来，这种变形介于几何透视变形与塞尚式的体验变形之间。

我们先来看梅洛-庞蒂所提供的的一个绘画实例。雷诺阿对着大海在作画，但他在画中所画的却是在另外某个地方洗浴的裸体女人，浩瀚的大海变成了他的画中小角落的溪水。马尔罗评论道：“在这幅名叫《洗衣妇》的图画中，大海的蓝色变成了小溪的蓝色。他的视看与其说是一种观看大海的方式，不如说是对一个世界的隐秘转化，他反复提取的无限浩瀚的蓝色深度就归属于这个世界。”（S，56）但是，这种转化

是如何可能的呢？梅洛-庞蒂解释道，这是由于世界的每一部分都是相互包含和映照的，大海的每一片断，“都包含了存在的所有形状，它在与个人的目光的相遇中，唤起了一系列可能的变体，并且超越它本身，传授给我们一种表达存在的普遍方式”。雷诺阿之所以面对大海却能画出一些裸体女人和一条淡水小溪，“是因为他只是向大海询问它解释液体、展示液体和安排液体的方式，简言之，他只是询问一种水之显现的典型方式”。(S, 56)

在这里，我们似乎能看到莱布尼茨哲学的影子。正如每一个单子都包孕着或映现着整个宇宙的秩序，在大海的每一片浪花中，也传达着水之为水的一种奥秘。画家的眼睛必须透过可见的水的各别形态，看到使之存在与变化的“水性”(wateriness)，这样他才能画出各种各样的水。这种使水之为水的“水性”、或使物之为物的“物性”(thingness)就是世界存在的本源和奥秘。正是这种“物性”才使得形形色色、纷殊万物的物相互联系和统一起来，也使得人与物之间的体验和交流成为可能，因为人不单是“物性”之在，也是能够应和并揭示“物性”的存在。不过在“间接的语言与沉默的声音”中，梅洛-庞蒂还没有对这一本源性的存在展开追问，他关注的是在这一本源性存在的基础之上，事物之间的变形是如何发生的，自然是如何上升为艺术和文化的。在这里，梅洛-庞蒂应用了他在研究语言时所得出的基本观点。

我们已经知道，语言是人类生存的产物，每一种语言都是歌唱世界的一种方式，而同时，每一种语言又都是一个相当严格的表达系统。因此，在某种程度上，我们可以说，不同的语言只是表达共同的意义的等价系统，也因此，不同语言间的翻译才是可能的。即使是最具有自主性的诗，当我们掌握了它的意义表达结构后，也能够用另一种语言同样诗意地把它转达出来。当然这种转达不是逐字逐句的对译，而是在新的语言系统内根据这种语言的规律进行变形处理。经过这种变形后，尽管这两首诗看起来不一定相似，就像雷诺阿眼中的大海与他笔下的小溪一样，但它们之间仍有一种意义的等价关系。因此，所谓“一致的变形”，指的就是不同系统之间的一种结构转型。这样，当画家面对自然进行绘画时，他所从事的也就是在自然和艺术、知觉和表达这些不同的系统之间进行转型的过程。也许他所画的东西都是从他所感知到的现实世界中来的，但他并不是现成的照搬和复制，而是进行一种“一致的变形”，因此画出的东西已经不同于真实世界中的原始素材了。也就是说，画家在画布上创造的是与现实世界“对等”的一个世界。在这个意义上，绘画与语言活动并没有本质的区别。绘画、音乐、诗歌和散文，它们都是对同一个知觉世界的一种等价表达，都是从一种经验的原本(text)向

经验的译本之间的一种转化。

但是，为什么对同一种经验进行表达，对同一个原本进行转译，却会产生不同的等价系统？这是因为所有的变形都要经过我们的身体，而我们的身体由于境遇（包括出身、教育、经历、环境等）的不同，也就具有不同的体验倾向或体验结构，从而产生不同的意义表达。可以说，每一个身体都是一个独特的棱镜，当它与事物相映照时，就会折射出不同的色彩和景观，就像每一个人都有他独特的姿态，以至对于我们熟悉的人，只要远远地看到他的身影或听到他的一声轻咳，我们就能认出他来。画家也一样。在某种程度上，绘画只是对这种由最小的行为或知觉开始的“变形”加以夸大的阐发而已；更确切地说，绘画是一种创造性的变形。正是在这种变形中，体现出了画家的风格。一个走过去的女人，在一个普通人眼中，只是一个女人而已，或许她容貌美丽或穿着特别，能给我们留下瞬间的印象，仅此而已。但对于一个画家来说，他看到的就要丰富多了。他不仅看到“一种生命价值或感觉价值”，而且会“通过其面貌和服饰，通过其姿态的灵活和身体的惯性”看到一种“居住于这个世界、看待并解释这个世界的方式”，看到“与存在的某种关系”。（S，54）最终，画家表现于画布上的形象并不是我们偶然而看到的那个女人的形象，而是他想使我们看到的形象。在这个形象中，就体现出了画家的风格。

何谓风格？我们在前面就已经讲到过世界的“风格”，但在那里，我们并没有加以严格的界定，现在该是对它加以探讨的时候了。马尔罗认为，风格是“根据发现世界的人的价值来重新创造世界的方式”，“是一种被提供给世界的意义的表达，它是对一种观看方式的召唤而不是其结果”。或者，“它是从无限世界向人类的一种脆弱的透视观的还原，这个无限世界按照一种神秘的节奏把我们带到一个星体大飘流里去”。（S，53）在这两种定义中，前者把风格视作主体能力的一种表现，后者则把它看作是某种神秘而客观的宇宙理性的表现。但在梅洛-庞蒂看来，这两种定义都没有立足于风格本身，都只是从外部来看待风格的作用。（S，53）如果立足于风格本身，那么，风格并不神秘，它就是画家与事物、与环境打交道的独特方式，就是画家用来揭示世界的等价系统，就是作品对世界的“一致的变形”：

“任何风格都赋予世界各部分以某种形式，这种形式能把世界的各部分引向它的主要部分。”当我们使世界的材料服从于一种“一致的变形”时，涵义就产生了。绘画中所有可见的精神向量都趋向于同一种涵义 X，这种趋向在知觉中就已露出端倪。只要画家

在感知——即只要他在不可进入的事物的坚实性（plenum）中安置某些空隙和裂缝、图形和背景、高和低、常规和偏离，换言之，只要世界的某些组成部分具有维度的价值，从此以后我们就可以把其余部分与这种维度联系起来并在这种维度语言中表达它们——这种趋向就已经开始。对每个画家来说，风格是他为展现他所看到的世界而在作品中为自己建立起的等价系统，是“一致的变形”的普遍象征。画家就是靠着这种一致的变形而把分散的意义集中在他的知觉中，并使之成为明确的存在。（S，54—55）

由此，借助于“一致的变形”，绘画发现了另一个世界，建立了一种新的等价体系，并动摇了事物之间的日常联系。这种新的联系甚至是事物间“更加真实的关系”，因为它体现的是一种“最终自由的视看和行动”，（S，56）它所要传达给我们的不是原则上完整的物体外观，而是“被感知世界的暗示逻辑”。（S，57）换言之，绘画把自然提升为文化，从原始初民在洞穴岩壁上的第一抹勾画起，一种新的绘画传统就被建立起来了，这种传统是对另一种传统，即知觉传统的延续，但是，它使后者进入到了历史和文化之中，进入到了“准永恒”之中。（S，70）

由于风格是从知觉发展而来的，所以我们既不能把它看作主体的一种先天能力，也不能把它看作是属于世界的自在的秩序。它体现了主体与事物的一种独特关系。每个人都有他自己的与环境相联系的方式，都有他自己的对现象的评价和态度，有些现象会成为倍受注意的客体，其他一些则会被忽略，这种重视或忽视的行为就形成了风格个性化的基础。画家只是更为创造性地把他与事物和环境的这种关联展现到了画布上，或者说，他通过他的绘画来解释世界，并勾画他的生活，由此就形成了他作为一个画家的风格。但另一方面，由于风格只是知觉的一种扩大，它对于画家本人来说，反而可能是不熟悉的。一位画家的风格就像他每天的侧影和手势一样伴随着他的画作，但画家本人可能对此并没有明确的意识，就像他对于自己的侧影和手势并不知悉一样，反而是他人首先认出了他的风格。就此而言，风格是一种前对象、前意识的东西，它是画家的“内在图式”，或者说，它就是画家的生活本身。（S，53）不过，尽管画家自己并没有有意识地想要创造一种只属于他自己的风格，但是，一旦当他的风格被人认出，这种风格就反过来具有了一种文化的意义，它就融入了传统中，甚至成了一种可供人仿效的知识。

对画家来说，风格的形成是一个长期而连续的过程。正像马尔罗所说，一位作家在学会用自己的声音说话之前，需要经过很长的时间；同样，画家形成自己的风格也需要走很长的路。除了孜孜不倦地向自然询

问外，他还需要接受传统的指导和指引。梅洛-庞蒂说，在一位伟大画家的风格中应该同时实现“三重拥有”，即对世界、对过去和对已经完成的作品的回应。（S，59）或者说，在这里同时存在着三重“变形”：“把世界转变成绘画，使他自己实现从开始到成熟的转变，最后，给予过去的某些作品以一种以前的每一代人尚未知觉到的意义”。（S，57）正是由于风格中同时包容了这么多的东西，它就实现了个体与普遍、有限与无限、现在与过去的联系。就这个意义而言，古典绘画与现代绘画其实并没有本质的区别，因为它们都属于同一个绘画世界，在这个世界中只有一项唯一的任务，那就是衔接起从原始初民在岩洞墙壁上的最初勾画到我们的“有意识”绘画的整个绘画传统：“在原始的岩洞墙壁上诞生的最初的勾画就把世界当作一个‘有待描绘’和‘有待勾画’的东西，从而唤起了绘画的无限未来，由此，它们向我们说话，而我们则通过种种变形应答它们，在这些变形中，我们与它们融为一体。”（S，60）绘画的意义因此始终是敞开的，也是由此，我们才能够谈论一种绘画的统一性，一种绘画的传统。

“风格”是梅洛-庞蒂哲学中较为重要的一个重要概念。我们以上的论述自然还没有完全展现这个概念的丰富内涵。但是，我们也已经可以看出，风格作为一种“一致的变形”，它一方面反映了画家与事物之间的关联，风格在这种关联之中起着作用；另一方面，它也反映了画家与他人之间的联系，正是在他人的目光中，风格才成其为风格，画家才成其为画家。最后，风格一旦形成，它的意义就积淀下来，形成了一种历史的传统。总之，在风格中，我们已经实现了身体与自然、个体与普遍、现在与过去的衔接。

3. 存在与可见性

梅洛-庞蒂绘画理论的一个主要方面是探讨人与自然的关系。但是，在“塞尚的疑惑”和“沉默的语言与间接的声音”这两篇文章中，自然本身的地位还没有得到应有的重视。在那里，自然还只是作为身体在世的一个生存论环节而出现的，它指的就是与社会世界相对的自然世界。²²

尽管如此，这两篇文章还是预示了梅洛-庞蒂后期思想的踪迹。在“塞尚的疑惑”中，塞尚画笔下所描绘的那个近乎原始的非人化的自然已经接近梅洛-庞蒂后期思想中的“自然”（Nature）概念。“自然”，既非“纯然之物”的无生命的存在，也非单纯的作为人之生存的环境或基础，而是指前语言的、“无形态的”知觉世界，它充盈着意义，但是还不拥有任何的表达形式，也正是因此，它成了画家进行创作的永恒的

[22] 见《知觉现象学》第二部分第三章。

灵感源泉。它在每一个感知着它的画家那里都唤起了一种新的表达的努力。(VI, 170) 塞尚对此深有认识,谈到自然时,他说:“艺术家必须与这完美绝伦的杰作相一致,我们的一切都来自于自然,我们通过它而存在,再没有其他东西值得记取。”(SNS, 12) 当他面对自然而创作时,他仿佛与风景一道“萌生”,他甚至说:“是风景在我身上思考,我是它的意识。”(SNS, 17) 塞尚的这些言述,也与梅洛-庞蒂的后期思想极为吻合。在“眼与心”中,梅洛-庞蒂就明确地说,画家只有在把他的身体借用给世界时,世界才变成绘画。(PriP, 162)

在“沉默的声音与间接的语言”这篇文章中,梅洛-庞蒂谈到了“一种水之显现的典型方式”。在这里其实已经涉及到了一种使水之为水或使物之为物的本源力量,但是他还没有用一个专门的术语来命名这种力量。尽管他也谈到了“存在”这个概念,但这里的“存在”还带有抽象的意味,它的丰富内涵还没有被加以探讨。关于自然,他也只是把它看作一个“预先建立的自然”,(S, 52) 而不是生成性的、本源的、自然的。只是到了后来,梅洛-庞蒂才把“存在”概念与“自然”概念联系起来。这自然是受了海德格尔的影响。我们知道,在海德格尔的后期哲学中,“存在”与“自然”(Physis)是一致的,“自然”代表了存在中敞开、解蔽的一面,它意味着存在的“自我绽开”“自我揭示”。^[23] 梅洛-庞蒂也是在这个意义上来理解“自然”的。他说,自然就是“各种可能性的孕育”,就是“海德格尔意义上的存在根底”。(VI, 170) 它是最为原始的存在,它“处在第一天”,“它是母亲”。(VI, 267) 这些隐喻性的表达意味着自然是一种本源性的生成力量。他还明确地把“自然”与“肉”等同起来:“自然就是肉。”(VI, 267) 如果我们再来看梅洛-庞蒂后期对“水”的描述,我们就会看到它已经与上面提到的“水”截然不同了:

当我透过水的厚度看游泳池底的方砖时,尽管有水和反光存在,但我并没有看到它们,恰恰是我通过水和反光并借助于它们才看见了方砖。如果没有这些畸变,没有这些光斑,如果我只看见方砖的几何图形,而没有看到它的肉,那么,我就不会如其所是并在其所在之处看到方砖,这就是说,它不再在任何可辨的场所中。这水本身(这一水质的能力和镜面反光的元素),我不能说在它空间中,它不在别处,但也不在游泳池里。它占有游泳池,在那里物质化自身,但它并没有被包容在那里,如果我抬眼看那晃动着反射光束的柏树屏,我就不能反对这样的说法,即水也造访了它,或至少,水把它能动的、活生生的本质送向了柏树屏。绘画在深度、空

[23] 参海德格尔《形而上学导论》第15-16页,亦参《路标》中“论 Physis 的本质和概念。亚里士多德《物理学》第二卷第一章”一文。

间、色彩的名义下，寻找的就是这种内在的生机，这种可见者的辐射。(PriP, 182)

在这里，水是一种“肉”，一种“元素”，它自身向外辐射，寻求表达，产生变形，而不再只是摆在画家面前，任其打量和变形的被动之物。在梅洛-庞蒂的后期哲学中，自然已经取得了一种本体论/存在论的地位。

自然作为一种本源的存在，一种“肉”，它自身就是一种“非语言的涵义秩序”。(VI, 171) 它不是我们的感知或意识的对象，相反，它是使我们的感知或意义成为可能的条件；它无需人的参与就能实现自己的力量，相反，人本身也只是自然的绽开、涌现的结果。艺术则进一步是在人与自然或存在的接触中被创造出来的，自然或存在就是“为了我们能经验到它而要求我们创造的东西”。(VI, 197) 因此，我们不能把艺术看作是在精神或文化的世界中的一种任意构造，而应同样看作是“存在的铭写”。(VI, 197)

不过，在艺术诸门类中，梅洛-庞蒂认为最能表现人与自然的接触关系的仍是绘画，因为绘画直接从自然“这一荒蛮的意义大泽中汲取养分”，只有绘画才能在一种纯然的质朴性中做到这一点。(PriP, 161) 相比于画家，作家和哲学家更多地是处在人类自身这一边，人们要求他们发表看法和意见，要求他们确定立场，不能让世界处于悬而未决状态。这也正是萨特说只有文学（尤其是散文式作品）才能介入现实社会生活的原因。与此相反，音乐则更多地是处在存在那一边，处在现实世界的彼岸，以致“它不能表现别的东西，而只能表现存在的样式，它的涨和落，它的生长，它的爆裂，它的突转”。(PriP, 161) 只有画家才最適切地处在人与自然之间，他把他的目光投放在自然的事物之中，而无需对之作出评价，或采取立场。他唯一的使命就是用他的眼睛去看，用他的手去画，从这个载负着历史荣辱的世界中提取图画，以此探索自然与存在的奥秘。正如塞尚所说：“我试图传达给你们的东西更加神秘莫测，它缠绕在存在的根子上面，与感觉的不可触知的源泉交融在一起。”(PriP, 159)

绘画为什么最切近自然呢？这是因为，如我们在开始时所讲的，绘画最明显地体现了身体性的作用，只有在画家把他的身体借让给世界之际，他才能把世界变成绘画。把身体借让给世界，也就是让身体成为世界中的可见者，让它成为世界自身的一种感官，由此，围绕着身体，就出现了一个事物圈，“事物成了身体本身的一个附件或一种延伸，事物就镶嵌在身体的肉中，它们属于身体的完满规定性，而世界也是由与身

体同样的材料做成的。”(PriP, 166) 身体与事物的这种一体性体现在许多画家的绘画中。在塞尚的一幅“浴女图”中,我们就可以看到,那些刚刚洗浴完毕而在河边栖息的女人与周围的自然景物难分难解的交织在一起。这些裸女的身体好像成了树林的一部分,她们的脚像树根一样植入地底,头则像树枝一样延伸进天空。一切都仿佛是从地底下涌现出来的,裸女、树木、阳光乃至天空就在这种相互交织中融为一体。

由于身体与事物是由同样的材料织成的,这样,当身体在观看时,其实是世界在看它自身。而绘画则是世界或“存在向画家的视看的变形”。(PriP, 166) 更确切地说它是一种“变体”。(transubstantiation) (PriP, 162) 这种“变体”与我们上面讲到的“一致的变形”有什么不同呢?我们知道,在“一致的变形”中,画家的身体起着关键的作用。是画家主动地向世界摄取材料,赋之以意义和形态,并有意识地创造出一个偏离常规的绘画等价系统,正是因此,变形是一种属于身体—主体的“风格”。相反,在“存在的变形”或“变体”中,画家本人处于一个相对被动的位置,他与事物一样属于可见者之列。画家被事物包围,而不是超然物外。他与事物的关系是相互的,以至在他与事物之间,不可避免地会出现作用的颠倒。许多画家都说,当他们置身于景物中时,常常感觉不是他们在看事物,而是事物在看他们。(PriP, 167) 当画家创作时,也好像并不是画家在画,而是事物借助画家的画笔在自身形成现象(auto-phenomenalization)。“世界不再以表象的方式呈现在他面前,相反,是世界中的事物通过一种可见者的聚集或自我形成而诞生在画家面前;最终,绘画根本与经验的任何事物都无关,除非事物首先‘自我具象化’;某一事物的景观之所以成为景观,只是由于它不是任何事物的景观,而只是通过裂开‘事物的表皮’,显现出各事物如何成为事物,世界如何成为世界。”(PriP, 181) 亨利·米肖(Henri Michaux)说,克利(Klee)的颜色好像是逐渐滋生到画布上来的,好像是从某个原始的地基弥渗出来的,然后像铜绿或霉菌一样蔓延到一个恰当的地方。(PriP, 182)

因此,在“存在的变形”中,严格说来,并不是画家本人在作画,而是存在借画家之手描画自身。画家是存在用来映现自身的一面镜子。画家的眼睛是这样一种工具,它“被世界的某个特定冲击所感动,并通过手的踪迹把这种冲击释放到可见者之上”,(PriP, 165) 由此才产生了绘画。我们已经讲到过,存在本身就是在言说的,它向外发送着它的“信息”,它在“每一感性事物中都沉默地宣称着自己”的逻辑斯。但是,存在的声音是沉默的声音,它在其自身中“没有包含任何的表达方式,然而它召唤它们,并要求所有这些表达”。(VI, 107, 208) 而画家

正是感受到了这种召唤，并且义无反顾地投入到了存在的使命中。为了把握存在，他必须肉身性地参与到存在的意义中，并且通过他的身体去领受存在的“意指”方式 (*manière de signifier*)，由此，沉默的逻格斯成了发出声音的逻格斯，世界的非语言的涵义秩序升华为我们与世界的肉质关系。“画家的曲线勾抹，或者说画笔的轻刷，都成了不容置疑的存在呼应。”(VI, 208) 因此，“绘画、素描不是从乌有中产生出某物，描画、画笔的触摸、可见的运作只不过是一个总体的言说 (*Parole*) 运动的踪迹，这种言说运动深入到作为整体的存在中。这种运动既包括线条的表达，也包括色彩的表达，既包括我的表达，也包括其他画家的表达。”(VI, 211)

正由于存在在他身上起作用，画家的视看看起来就具有了某种特殊的能力，它能赋予“外行人的视看以为不可见的东西一种可见的存在”。(PriP, 166) 或者说，它能把不可见的东西转变成可见者。而画家绘画，也仿佛是在“实践一种有关视看的魔幻理论”，仿佛画家具有一种特殊的“超人视力”，(PriP, 166) 具有一种一般的视看，这种视看“知道一切，我们没有创造它，而是它自己形成在我们身上”。(PriP, 167)

这种绘画理论，自然让我们想起古希腊以来的灵感说。柏拉图很早就已经指出，“诗人只是神的代言人”，只有当人被诗歌女神所占据，“失去平常理智而陷入迷狂”之际，才会出现灵感。梅洛-庞蒂对灵感的解释也与之相似，他说：“人们称之为灵感 (*inspiration*) 的东西应该从字面上来理解，确实有存在的吸气 (*inspiration*) 和呼气 (*expiration*)，即在存在中的呼吸 (*respiration*)，主动和被动如此细微地纠缠在一起，以致我们不再知道哪个在看，哪个被看，哪个在画，哪个被画。”(PriP, 167) 简言之，所谓“灵感”，只是存在的呼吸。当画家被存在所占据，与自然相互交织 (*intertwining*) 时，灵感就起作用了。这种状态同样是一种迷狂的状态。梅洛-庞蒂如此动情地写道：

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，因为它之为整体的，只在于它是局部的。绘画以其终极的力量所揭示的，是一种狂热，这种狂热就是视看本身，因为观看 (*voir*) 就是一种有距离的拥有 (*avoir*)，而绘画把这种奇特的拥有伸展到存在的各个方面，后者必然以某种方式使自身成为可见的，以便进入到绘画之中。(PriP, 166)

绘画的奥秘就在于展现这种存在向视看的变形，或不可见者向可见

者的生成。为了表现这种可见性，画家借助于一些自身不可见但却使可见性和可见对象显现的要素，如深度、颜色、形状、线条、运动、轮廓、外貌等，这些东西正是用来构设世界的法宝，使我们看见可见之物的秘诀。(PriP, 166) 这里的许多要素我们在上面已经讲到过，但那里我们是从在世的身体出发的，而在这里，梅洛-庞蒂却是从存在的角度加以描述的。他认为，这些要素都是“存在的一些分支，由于它们每一个都能引导出整体来，所以在绘画中不存在被分离开来的‘问题’，也不存在真正对立的路径，不存在局部的‘解决方法’，也不存在通过累积取得的进步，更不存在不可返回的选择”。(PriP, 188) 这样，绘画实际上只是事物的自身形成现象(auto-phenomenalization)和世界的自我发育创生(auto-ontogenesis)过程的体现，而画家只是参与了这一过程而已，这个过程是永无休止的，所以，画家的视看也是一个持续的诞生过程。“从拉斯科洞穴壁画直到今天，无论纯粹的还是不纯粹的绘画，是具象还是非具象的绘画，绘画所要颂扬的从来就只是可见性之谜。”(PriP, 166—167)

三、他人

有关他人的问题实际上包含着两个层次的问题：首先是他人是否存在，其次是如果他人存在，则他人如何存在，他人与我的关系如何。前一个问题往往与“唯我论”相关，而后一个问题则是通常所谓的“主体间性”问题。乍看起来，后一个问题是基于前一个问题的，只有在走出“唯我论”的困境时，才会遇到主体间性问题。但实际上，唯我论的态度本身就暗含着一种主体间的关系。因此，这两个问题事实上是不可分割的。从逻辑上来说，只有在证明他人存在的情况下我们才能谈论我与他人的关系问题。但另一方面，又正是在我与他人的实际关系中，才出现唯我论的困境；他人的存在其实是自明的。因此，梅洛-庞蒂虽然也意识到这两个问题的区别，但在论述中，他还是把它们综合到一块了。我们也把这两个问题总称为“他人问题”。下面我们首先阐述有关他人问题得以产生的一些理论背景。

1. 唯我论的幽灵

严格说来，唯我论的问题只与认识的态度有关，正如胡塞尔所说，它只是一种“思维的实验。”(S, 174) 在日常生活中，他人的呈现是不言自明的。我看到另一个人，他向我走来，他对我说话，他转身离开，我从不会怀疑我看到的只是一个幻影。如果我对此进行了怀疑，那么，

我首先怀疑的是我自己：我怎么了？我是不是有病了，我怎么会看见或相信这些幻觉？只有当自我成问题的时候，他人才会随之对我成为问题。

自我对自己成为一个问题，这是在反思中出现的。同样，也只有反思中，他人才会出现。然而有各种各样的反思，反思的层次和依据不同，所得到的自我和他人也就不同，两者间的关系也各有区别。因此，我们先从反思讲起。

反思，顾名思义就是自己反观自己，在反观中出现了两个自己：看的自己和被看的自己。相对于看的自己来说，被看的自己就成了“另一个人”，即他人。因此，最初的他人不是别人，而是自己。他人只是这个被看的自己的投射和延伸。在哲学上，这一步最初是由笛卡尔来实现的。笛卡尔在他的闭目塞听，脱离一切感官的返身内视中，第一次惊奇地发现，自己原来可以分成两个。他把那个进行观看的自己称为灵魂或我思，而把另一个被看的自己称为身体。这个身体是由“骨骼、神经、肌肉、血管、血液和皮肤组成的一架机器”，²⁴它与我从窗口所看到的街上的路人是一样的，它们无非是“一些帽子和大衣，而帽子和大衣遮盖下的可能是一些幽灵或者是一些伪装的人”；而我之所以能把这些东西看作是一些真实的人，只不过是借助了“我思”的“判断能力”。至于这些机器式的人也有自己的灵魂，这一点笛卡尔似乎并没有仔细加以考虑，但是这对他也不会产生任何困难。因为笛卡尔发现，在我的灵魂之上还有一种更高的精神，这就是上帝。因此，即使这些机器式的人也有自己的灵魂，它们也不会与我的灵魂发生冲突，因为它们都是精神性的，而精神本身是一个不可分割的总体（上帝），我的灵魂和他人的灵魂都只是这个总体（上帝）的一部分。²⁵因此，在笛卡尔的哲学中，最终的他人是与灵魂相区别的身体。

梅洛-庞蒂把这一笛卡尔式的我思称为“客观意识”，它其实贯穿于整个近代哲学中，只不过名称有所变换而已，如斯宾诺莎称之为“上帝”，康德称之为“先验自我”，黑格尔称之为“绝对精神”等。但究其实质，它们都是一种实体性的精神，都具有一种超越时间、趋向永恒的特性。这种客观意识实际上已经导致了一种客观的“唯我论”：作为我思的我是一个普遍的主体，“我不再是一个有限的我，我成了一个无偏向的旁观者，在这个旁观者面前，作为经验存在的他人和我都是平等的，没有为我的特权。”（知，451）换言之，这种唯我论通过区分经验与先验两个层次，而用先验的唯一来统驭经验的众多，由此而避免了现代哲学中的他人问题。

然而，这种唯我论的不合理之处在于：先验自我的力量过于强

[24] 笛卡尔《第一哲学沉思录》，第88页。

[25] 同上，第88，90页。

大²⁶，它取消个体的体验和知识。在它面前，经验性的自我不再有任何秘密，无论是我的身体，还是他人的身体，都不再是具体的存在，“而是在思考它或构成它的意识面前的对象，作为经验存在的他人和我自己只不过是发条转动的机械装置。”（知，440）因此，必须要为经验性的个体的共存寻找一个新的基础。这正是现象学的任务。

胡塞尔同样在反思中发现了两个自我，并由此遭遇到了他人问题，不过情形与笛卡尔有所不同。他所发现的这两个我不是笛卡尔的心灵与身体，而是类似于康德的先验自我和先验自我。但康德的先验自我依然是一种实体性的存在设定，而胡塞尔的先验自我却是反思性还原的结果。它与笛卡尔式的我思一样是纯粹意识，但处在时间之流中，它的背后没有上帝的支撑，因而它以自身为根据。先验自我与经验自我之间也不是一种实体性的二元论关系，而是奠基与被奠基的关系。先验自我并不独立于经验自我，它们只是同一个我的两个层次或两种状态。胡塞尔的最终目的只是想通过先验自我来恢复和巩固经验自我的地位。但这里的问题是，虽然我自己的地位得到肯定了，他人的存在却显得可疑了。在经验层次，或者说在自然态度中，自我与他人的交互关系是不成问题的。而一旦我进行了先验还原，我的存在得到了先验意识的保证，由此而从自然态度中脱离出来了。但是他人呢？他人毕竟是不同于我的人，他们的存在如何得到保证？他们是否同样也需要借助于我的先验意识呢？如果是这样，那么，就不可避免地导向了一种“主观唯我论”的结果。这显然是胡塞尔所不愿承认的；而如果想要避免唯我论，那么，胡塞尔就必须想办法证明这个他人也和我一样有他的两重结构，即证明在他人中也有一个先验意识。

胡塞尔曾在许多地方对他人作过证明，这里我们主要以《笛卡尔式的沉思》为例来加以说明。胡塞尔的证明是这样的：首先，我对自己还原后得到的先验领域进行纯化，达到一个只有我自身的本己性领域：在这个绝对私人的原初领域内，我发现我自己的身体不同于所有别的东西，因为它是我知觉的载体，是我运动的功能机体，换言之，我遭遇到的的是一个心身统一的或作为一种完整单子的我自己。在这个时候，其他人还首先只是作为有机的客体，即“躯体”而呈现在我面前的。然而，由于他人的“躯体”（K 歲 per）与我的“身体”（Leib）之间有一种内在的相似性，因而，我的身体很快就以一种结对的方式与他人的躯体联系起来，并把我自身的意义传递给它，从而把这些躯体也感知为与我的身体一样的他人的身体。而一旦他人的躯体作为他人的身体出现后，则这个他人对我来说就具有了我不可能全然渗透的异在性。他是另一个自我，他也具有像我一样的先验本己性领域。一旦意识到他人的原初领域

[26] 梅洛-庞蒂说，这种“我思使我与上帝一致”。（知，469）

与我的一样也是一种先验意识的结果时，移情作用便向一种先验的单子共同体或一种先验的交互主体敞开了大门。我和他人由此共属于一个先验单子共同体。

胡塞尔的这个证明是否避免了唯我论，依然是大有问题的。因为无论如何，他的先验单子共同体毕竟仅仅是通过我自己的意向性之源而培养起来的。而且，他对他人的构造——先是褫夺性地贬之为物（“躯体”），然后是恩赐式地唤之为人（“身体”）——也显示了先验意识所具有的生杀予夺的霸道和强权，这些都很难避免唯我论的嫌疑。萨特就是这样认为的。他说胡塞尔的先验意识依然是一种康德式的主体，它对于他人的存在来说是无用而有害的。因为“胡塞尔能在我的存在和他人的存在之间建立的唯一联系就是认识的联系”。²⁷而认识论的态度将不可避免地“唯我论”纠缠在一起。因此，萨特认为必须放弃认识论的立场，而从生存论的角度来看待他人。

[27] 萨特《存在与虚无》，第308页。

[28] 参《存在与时间》第303页：“当此在面对这些可能性而成为自由的时候，此在就制止了一种危险，不再会由于自己有限的生存领会而否认他人的生存能够逾越它，甚或出于曲解而把他人生存的可能性逼回到自己的生存可能性上来——从而以这种方式放弃最本己的实际生存。作为无所关联的可能性的死造就个别化，但它只是为要作为无可逾越的可能性来使作为共在的此在对他人能在有所领会才造就个别化的。”又参第340页：“唯有断然朝向其自身的决心才把此在带入这样的可能性：让一道存在着的他人和他们自己最本己的能在中去‘存在’，而在率先解放的操持中把他们的能在一道开展出来。这种下了决心的此在可以成为他人的‘良知’。”（着重号为引者所加）

[29] 萨特《存在与虚无》，第324页。

在萨特之前，海德格尔先已从生存在世的角度阐明了他人。海氏认为，此在首先和通常是以一种忘却自身的方式生活在一个共同的自身中的。共在是此在的一种先天结构，它先于任何的认识。但是，他主要是从否定方面来描绘这种共在的。共在对此在来说并非有益，反而是一种遮蔽和迷失。因为在这种共在状态中，此在无时无刻不受到他人的影响和宰制，因而不复有自身。只有在遭遇某些例外事件（如死亡）时，此在才有可能从这种共在性的沉沦状态，或曰“常人统治”中脱离出来，返回到孤独的自我中去。这种“孤独的自我”或者说这是此在的本真状态是否导致另一种形态（生存论）上的唯我论呢？海德格尔似乎并不这样认为，他提示说，本真的此在也可能提供一种新的共在模式，即所有人都通过对存在的领会而达成一种共在的和谐。²⁸

但是，海氏对共在的描绘还是受到了萨特的批评。萨特指责海氏的共在过于抽象，它只是一般地定义了我与他人的关系，但远没有使我与具体的个人的特殊关系得到说明：“我和一个抽象的他人的这种本体论关系，正由于一般地定义了我与他人的关系，远没有使我和皮埃尔的特殊和本体的关系变得容易理解，而是使我的存在和在我的经验中给出的特殊他人的具体联系变得完全不可能。”²⁹另一方面，萨特也认为海德格尔过分强调了这种共在的统一与和谐，而忽视了此在在具体的在世中与他人的冲突与对抗。

从具体的在世出发，萨特认为，我和他人的关系恰恰不是一种肩并肩的相互依赖，而是一种面对面的对立冲突。这种冲突最寻常地体现在我与他人的一种“注视性”的日常关系中。比如说我正在花园里看风景，眼前的花草树木那么美丽怡人，仿佛只为我存在，我是这片风景的

主人。但就在这时，另一个人闯进了我的视野。我对这片风景的经验随即发生了变化。这个他人不仅是我的世界的一部分，他也是一个替代我的焦点，围绕着他可以组织起一个世界来。“这样，对象就好像从我这里偷走了世界，一切都在原地，一切仍然是为我存在的，但是一切都被一种向一个新对象的不可觉察的和凝固的逃逝扫过了。”^[30]然而，不单如此，他人的注视还把我也纳入到他的视野中，我也成了他注视的一个对象。这种注视取消了我的可能性，取消了我的自身，它规定着我，使我成为一个为他的存在。如果说在胡塞尔那里，是我的纯粹意识构成了他人，那么，在这里恰恰相反，是他人的目光首先构造了我。因此，这种注视所建立的不仅仅是一种人类之间的认知关系，而且也是一种存在关系：我本来是我的处境的主人，“由于他人的注视，‘处境’脱离了我”。^[31]我成为被人打量和评价的客体。但是这种注视也反过来也使我意识到我自己：“我看见自己是因为有人看见我。”^[32]因此，我的反思不是原初的，反思以冲突性的共在为前提。这里最典型的是萨特对“羞耻”的著名分析：我感到羞耻是因为我的存在的某一方面暴露给了人家，而我又不得承认我就是他人所看见的那个样子。因此，“羞耻按其原始结构就是在某人面前的羞耻”。^[33]也就是说，羞耻一开始并不是反思的现象，但它却是由于他人的注视在我身上产生的返身作用而造成的。由于意识到了自己，我也就有可能起来反抗，夺回我的自由，我也可能把他人凝固在我的存在中。由此，在我和他人之间展开了一场“注视”的决斗，一场没有最后的胜利者的竞争：“我们不停地由注视的存在向被注视的存在摇摆，并由于交替的变革而从这二者中的一个落入另一个，我们总是处在对他人而言的不稳定状态中，不管我们采取什么样的态度。”^[34]

然而，这种冲突现象在生存论上是根本的吗？梅洛-庞蒂并不这样认为。冲突反映的仍是意识领域中的基本事实。因为萨特对他人的思考仍是从我思出发的，而冲突正是我思的否定性和虚无化作用的反映。我思挑起了诸意识之间的竞争，我的意识不承认他人的意识，同样，他人的意识也不承认我的意识，正如黑格尔所说，“每一个意识都渴望另一个意识死亡”。（知，447）因而，萨特立足于在世的“他人”思考仍免不了一种唯我论的危险：这才是一种生存论意义上的唯我论，“一种有多个我的唯我论”。（知，452）

上面我们描述了三种反思及三种唯我论。笛卡尔式的反思奠基于上帝，它取消了经验的我和他人的地位，从而导致了一种客观的唯我论；胡塞尔的反思立足于意识本身，但最后仍避免不了主观唯我论的倾向；萨特则把反思奠基于我们的生存经验，但由于这一经验并非原初的生活

[30] 同上，第 332 页。

[31] 同上，第 343 页。

[32] 同上，第 337 页。

[33] 同上，第 291 页。

[34] 《存在与虚无》，第 512 页。

经验，而仍然是属于意识领域中的事实，因此，它也不能解决主体间性的问题。在梅洛-庞蒂看来，萨特要求从生存论出发，这并没有错。但是只要我们仍然坚持我思的立场，就不能摆脱唯我论的幽灵。因为“我思”并不是生存论的原初立场，冲突也不是生存论的原初状态：“为了竞争能开始，为了每一个意识能怀疑它所否认的外来存在，它们应该有一个公共领域”。（知，447）这一“公共领域”才是我和他人在生存论上的原初状态，而诸意识的冲突只是后来的事。

这一作为原始基础支撑着“我思”和冲突的“公共领域”在哪里呢？在我们看来，梅洛-庞蒂在他人问题上的主要努力就在于揭示这一前冲突的和谐基础，而且，他至少为我们揭示出了三层这样的基础，即前反思的知觉体验；语言和文化；世界之“肉”的关联。下面我们分别展开论述。

2. 知觉与共在

上面所讲到的三种反思都是从“我思”出发的，都带有较强的“建构”色彩或“侵犯”的意味，这种反思即使能发现他人，但是却不能保证不“损伤”他人或“扭曲”他人。因此，为了使我们能原真地映现他人，我们必须返回到一种更原初的“反思”（r'flexion，即反观），返回到反思的最初诞生。这种反观不是从我思开始，而是从知觉开始，它是世界的第一次分化，也是自我和他人的最初诞生。这种反观就是发生于婴儿期间的对镜自照。

在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂提到：“对他人的知觉和主体间的世界只是在成人看来才成为问题。儿童生活在他一开始就以为在他周围的一切都能理解的一个世界中，他没有意识到他自己，也没有意识到作为个人的主体性的其他人，他没有想到我们都受到、他自己也受到对世界的某个视点的限制。”（知，446）这个最初的世界是个一体化的世界，在这里还不存在一种自我核心，也“没有与他人相对的单个个体，只有一种无名的集体性。”（PriP，119）那么，最初的分化是如何开始的呢？梅洛-庞蒂借鉴儿童心理学的研究成果指出，它开始于儿童在镜子中发现自己的时候。

儿童迷恋于自己镜中的影像，这是许多心理学家研究过的课题，然而，对梅洛-庞蒂影响最大的还是拉康的“镜像阶段”理论。拉康认为，镜像阶段发生于人类个体六个月至十八个月之间，它第一次使儿童获得了自己和他人的观念。当儿童从镜子里看到自己的影像时，他便开始了一种异化：“我不再是我直接感知到的我自己，我是由镜子提供的自我的形象。”（PriP，136）由此，我脱离了实际体验的“我”，而趋向

于由“镜像”所提供的那一理想的或想象的“我”，一个“超我”。这个镜像还进一步使我认识到他人，因为他人与我在镜中看到的形象类似，它只是我的外在形象。（PriP, 136）

这种由于镜像的“反射”（r \ddot{Z} lexion）而导致的自我与自我及自我与他人的分化就是一种最原初的反思，梅洛-庞蒂称之为“沉默的我思”。它虽然产生于婴儿的镜像阶段，但在我们成人后依然一直伴随着我们。它其实只是一种知觉反思，是“自己对自己的呈现，是存在本身”。（知，506）处于这一状态中的主体还依然是个匿名的主体，无性、数、格的变化。因此，虽然在这种反思中区分开了自我和他人，但是它并没有在这两者之间产生不可收拾的竞争和冲突。知觉向我呈现的他人既不是某些生理事件的载体，也不是某种精神状态的占有者，而就是在世存在本身。这样，他人的视看就不是笛卡尔所说的“关于看的思维”，而是某种把握可见世界的目光；他人的面孔也不是一种单纯的视觉材料，而是情感的表达，是各种姿态和欲望的透明包装，是显圣之处。（知，442，另参 SB, 167）在这种知觉体验中，“他人并没有包含在我对世界的视角中，因为这种视角本身还没有确定的界限，因为它自发地逐渐转变为他人的视角，因为我的视角和他人的视角都汇合于我们都作为来源不明的知觉主体参与其中的一个唯一世界”。（知，445—446）在这里，意识还没有上升到它的独断地位，因此，我和他人的关系直接就是一种身体间的关系。“是我的身体在感知他人的身体，在他人的身体中看到自己的意向的奇妙延伸，看到一种看待世界的熟悉方式。”（知，445）梅洛-庞蒂举了一个例子，我和一个婴儿做游戏，我把他的一个手指放到我的嘴里，装出要咬的样子，婴儿也会随之张开嘴。这并不是婴儿有意识地想要学习我的动作，而是因为他从内部感觉到他自己的嘴巴和牙齿就是“咬”的器官，这样当他从外部看到我张开嘴的动作，他也立即感受到了同样的意向。因此，“咬”本身就有一种主体间的意义。（知，443）在日常生活中，我们也常常有这样的体验，当我们进入到某一喧嚣欢腾的情景中，比如说某一演唱会的现场，我们也会自然地跟着周围的人大叫大嚷起来。事实上，哭或笑，悲愁或喜悦，都能感染或“传染”给别人，这说明它们都具有一种主体间的意义，都是身体性共在的体现。正如我的身体的各部分相互蕴涵，共同组成了一个系统，“他人的身体和我的身体也是一个单一的整体，是一个单一现象的反面和正面，一种来源不明的生存（我的身体每时每刻都只是这种生存的踪迹）从此以后就同时栖居在这两个身体中”。（知，445）

当然，这一和谐的共存并非匿名的知觉生活的全部，实际上，自镜像阶段开始，在我所感知的我与实际所是的我或他人所看到的我之间就

不可避免地存在着一种冲突。“镜像的获得，不仅影响着我们的知性关系，也影响着我们与世界和他人的存在关系。”（PriP, 137）因此，即使在非反思的知觉生活中，我和他人的关系也不一定是和谐的。比如说，我与他人缔结一个约定，我决定生活在一个间世界（intermonde）中，给予自己和他人以同样的位置。但是，这仍然只是我的一个决定或计划，相信我会把他人的幸福看作自己的幸福，这仍然是虚伪的，因为即使对这一他人的幸福的认同也仍然只是来自自我。这种情况在婚姻生活中屡见不鲜：一方十分投入，把爱情和对方看作自己的生命，另一方却仍保持独立，爱情对他来说只不过是一种继续生活的方式。在这种情况下，不可能有真正的平等存在，而如果还要维持两个人的共同生活，总有一方要作出“牺牲”或让步。因此，在这里，仍然存在着一一种“主观的唯我论”，而且，梅洛-庞蒂认为，这种唯我论是“不能被超越的”（知，450），因为它是知觉层次上的唯我论。只要我和他人身体性地在世界中存在，我们就不可能有始终同一的视点，我们总处在不同的处境中。即使我能感知到他人的行为，能理解他人的愤怒和悲伤，但是，他人的感受对于他和对于我仍然具有完全不同的意义。即使我能理解他人，我也不能感同身受地体验他人。在这个意义上，唯我论是不可避免的。但无论如何，这种唯我论是最好意义上的一种唯我论，因为它是对他人的承认为前提的。

只是随着知觉反思的进一步努力，才产生了主体性的自我意识，产生了我思，萨特所揭示的诸意识间的冲突才可能出现。但是，梅洛-庞蒂认为，即使是这种意义上的冲突，它也并没有否定交流与共存。因为冲突仍然是以肯定他人与我的共存为前提的，而且冲突只是与他人发生关联的另一种方式。在这个意义上，甚至作为一种哲学的“唯我论”也只是在主体间共同体的基础上才是可能的，因为当我构造这种唯我论哲学时，我“必须假定一个会说话的人的共同体，我针对这个共同体。即使‘对任何存在的一概拒绝’也必须以被拒绝的、主体与之保持距离的某个东西为前提。”（知，454）所以，“孤独和交流不应该是一个选择的两个项，而应该是一个单一现象的两个因素，因为他人实际上为我存在”。（知，452）反思意识在带来主体间的冲突的同时，其实更深刻地揭示了主体间共存的基础：“任何肯定，任何介入，甚至任何否定，任何怀疑都位于一个事先开启的场中，都证明了在我思与自身失去联系的特殊行为之前已经与自身有联系的一个自我。”（知，450）这个“事先开启的场”就是我们共同置身于其上的“唯一的世界”，而这个自我则是我们在童年时期和平共处的“匿名的主体”。因此，萨特的错误不在于他坚持反思意识，而在于他的反思还不够彻底，还不能在反思中发现

这个非反思的基础。而在这一点上，梅洛-庞蒂与海德格尔相同。但可惜在《存在与时间》中，海德格尔的重心并没有放在共在的这一原始基础上。对于非本真的共在，海德格尔还持一种否定的态度，而对于本真的共在，他又没有作出具体的说明。因此，海德格尔的共在并没有给梅洛-庞蒂留下多大的印象。在《知觉现象学》中有关他人的论述中，梅洛-庞蒂甚至没有提到海德格尔的名字。事实上，给予梅洛-庞蒂最大启示的仍然是胡塞尔。

梅洛-庞蒂承认在《笛卡尔式的沉思》中胡塞尔对他人的证明仍存在着一一种基本的矛盾：一方面，胡塞尔试图“从我思，从本己性领域出发逐步接近他人”，（CAL，44）这意味着胡塞尔仍摆脱不了“唯我论”的立场，因为我思就其本质来说是不承认任何他人的；但另一方面，胡塞尔事实上又否认有“他人问题”，他认为“在我的视点与他人的视点之间的差异只是在我们已经经历到他人之后才存在”。（CAL，44）因此，他人问题是一种结果，而非开端。由此，胡塞尔又想放弃从“原初的我思开始”的态度，而尝试“从一种既非自我也非他人的意识开始的可能性”，也就是说从“主体间性”开始。（CAL，44—45）如何理解这两种相互矛盾的态度？梅洛-庞蒂在这里似乎看到了一种奇特的倒转：当先验意识的还原或纯化达到它所能达到的极限时，我的经验生活的全部世界，包括我关于他人的所有经验，不但没有失去，反而更加活生生地萦绕在我的身体周围。主体性过渡到了主体间性。“胡塞尔正确地说，通往主体间性的道路只有关系到不充分的还原时才是矛盾的。但一种充分的还原却导致超出了所谓的先验内在性，它导向被理解为世界性的绝对精神，导向被理解为自发性的交叉精神，这种精神本身建立在感性的交叉之上，建立在同化作用和肉身间性的生活领域之中。”（VI，172）因此，反思的一以贯之的执行，最终反而进入了它的另一面，即非反思。这就是梅洛-庞蒂所谓的“彻底的反思”：“在某种意义上，反思应该提供非反思，否则，我们就没有能与反思相比较的东西，反思在我们看来就不会成为问题。同样，在某种意义上，我的体验也应该提供给人，否则，我就不能谈论孤独，我就不能说他人是不可理解的。”（知，452）也就是说，当执行反思的主体达到它的先验层次时，就成了一个既显示自己，又显示他人的主体，换言之，“先验的主体性就是主体间性”。（CAL，45；知，455）

从以上的论述中，我们看到了一个黑格尔式的意识发展的圆环。意识从原初的尚未分化出自我与他人的知觉体验出发，进入反思意识，也随之在我与他人之间出现了分歧与冲突，然而，随着反思的进一步执行（彻底的反思），意识终于重新发现了自我与他人的不可分割的原初交

流，在这种交流中，甚至连“拒绝交流也是交流的一种形式”。（知，454）因此，交流是绝对的。也只有在这个意义上，我们才能理解社会世界的关系。

3. 社会中的他人

以上我们主要从理论层面阐明了共在的生存论基础，然而，在世存在的实践和经验更加不容置疑地向我指出了我与他人的关联，这种关联就发生在社会和文化之中。

我们前面已经讲到了自然世界。“正如自然深入到我的个人生活的中心，并与之交织在一起，同样，行为也进入自然，并以文化世界的形式沉淀在自然中。”（知，438）因此，我不仅拥有一个自然世界，我也拥有一个社会世界。在这个社会世界中，我是一个更为被动性的存在。因为在我出生之前，社会就已经存在。社会的世界首先是一个意义的世界，主体间的世界。而我也从一开始就接受了社会的意义。儿童心理学的研究告诉我们，婴儿的初始知觉首先是对人类活动或使用物品的知觉。这不是因为人和使用物品围绕着儿童而存在，而是因为儿童已经领会到了社会的意义，所以，他就能在这些行动和物品中发现某种意向，而这些行动和物品只不过是这种意向的明显见证。（SB，169—170）因此，任何一个普通的使用物品就已经纳入了一我的结构中。在我周围的“道路，农田，村庄，街道，教堂，用具，电铃，羹匙，烟斗，这些物体中的每一个都铭刻着它所服务的人的印记。每一个物体都散发着人性的气息”。（知，438）人们用烟斗吸烟，用羹匙吃饭，用电铃叫人，萦绕在我的周围的这些物品不仅仅只是单纯的物，也是他人的存在和行动的见证。在这些物品中，“我感到他人以一种来源不明的状态下直接呈现。”（知，438）正是通过这些使用物品，我们不但肯定了他人的存在，而且还与他们建立起了联系，正像海德格尔通过对上手器具的描述建立起了整个世界的因缘关系一样。

当然，我们不仅仅通过使用物品而与他人发生关联，我们直接就生活于由他人组成的群体中。比如说，我们属于某个阶级或民族。阶级或民族不是我们面前的某个客观对象，而是我们的生存处境。它是使“‘我’（Je）这个词能用于复数”，（知，439）变成“我们”（Nous）的基本途径。在十月革命中，“虽然有文化、心理、职业和意识形态方面的差别，但俄国农民在1917年还是加入到彼得堡和莫斯科工人的斗争中，因为他们感到他们的命运是相同的；在成为一种坚定的意志的对象之前，阶级已经具体地被体验到”。（知，456）但是，要注意的是，无论阶级还是民族，在把“我”和“另一个人”（another）变成为“我

们”的同时，它也产生出了一个“他们”，随之又产生出了阶级的区分、民族或种族的区分甚至国家的区分。因此，在社会世界中的冲突很少表现为纯粹的个体与个体之间的冲突，而更多地是表现为阶级斗争、民族冲突和国家之间的战争；而且这种冲突和斗争几乎是不可消除的，它构成了黑格尔和马克思所谓的推动历史发展的基本动力，也是个体在社会中进行自我认同的基本标准。犹太人在现代的命运或许更能说明这一点。在整个前现代的欧洲社会中，犹太人始终是以一种他者的身份而存在的。但这种他者特性并不妨碍他们融入通行的社会秩序，这是因为前现代的社会自然地就是一个阶层或等级的社会，犹太人作为一个特殊的阶层处在欧洲社会中，它与作为主人的当地人之间所可能产生的紧张和冲突仍然能被维持在界线之内。³⁵但是，随着现代社会的来临，随着等级制和地区差异的消除，犹太人也逐渐“成为了与别人一样的居民，并通过婚姻与基督教徒混杂到了一起，犹太人不再具有可识别性”。³⁶“在法国、德国和被德国人控制的奥匈帝国地区，所有的犹太人迟早要被‘社会化’或‘自我社会化’为非犹太人，并因此导致在文化上无法分辨、在社会上没有视觉特征的可能性是非常真实的。由于缺乏旧的习俗和法律支持的隔离行动，这样一种差异可见标记的缺乏只能等同于将界线自身完全抹掉。”³⁷正是这种“缺乏差异的威胁”才导致了现代“反犹太主义”的兴起。在这个意义上，差异是不可消除的，它是社会化存在的一种结构性特征。而现代性的悖论在于，它一面通过技术的运用、市场的扩张和意识形态的宣传等手段来消除和铲平差异，另一方面却又在极力“创造或保留差异，以抵制社会和法律平等以及跨文化交流所带来的可怕的侵蚀力”。³⁸也正是在这个意义上，我们才能理解同样是现象学家、但作为犹太人的法国思想家列维纳斯为什么要反对海德格尔和梅洛—庞蒂向原始同一的存在回归，而不遗余力地主张他人的绝对他性。因为在社会化存在中，要求完全的同—事实上是不可能的，它只能带来“大屠杀”这样的惨剧，只有在对他人的绝对他性的尊重中，我们才有可能走出现代性的二律背反。

当然这已经超出了梅洛—庞蒂的思想范畴。在他那里，差异仍然被纳入了黑格尔式的矛盾辩证法中，差异仍然只是同一的展开，而不能否定同一。在个人与社会世界的关系中，社会关系的同一性先于个体的差异性。“我能转身不面对社会，但我不能不处在与它的关系中。我们与世界的关系如同我们与世界的关系，比任何明确的知觉或任何判断更深刻。”（知，455）而最能说明这种社会性共存关系的东西莫过于我们的语言了。

我们在前面说过，语言既是一种主体间的产物，也为主体间的世界

[35] 鲍曼《现代性与大屠杀》，第47页。

[36] 同上，第77页。

[37] 同上，第79页。

[38] 同上，第78页。

奠定了基础。正是在某种语言的基础上才形成了某个民族，某个国家。语言是社会共同体的真正基础。单独的个体从来不需要语言，甚至不可能有语言。而如果有语言存在，那么也就有了他人，有了共同体的存在。如果说意识的僭妄总想把他人纳入到我的领域，从而取消他的存在，那么语言则一开始就把我抛入到一个与他人共在的世界中。从这个意义上来说，语言是我与他人的遭遇得以理解的关键基质。儿童学会说话，并不是简单掌握一种新的智力技能，而是获得与他人共同生存的能力。(CAL, 31) 同样，我与他人对话，并不是为了展现我的意识，而是与之进入一种新的关系，在这种关系中，我通过言语把自己显示给他人，他人也通过言语显示给我。我们都是作为表达的存在，在两者之间，不再存在着像意识之间的关系那样的一种敌对关系：“当我对人说话时，我不仅仅是主动的，毋宁说，在听者那里我先于我的言语而存在，当我听人说话时，我也不是被动的，但我根据……别人所说的而说。”(PW, 143—144) 言语在人与人之间往返递送，“通过一种僭越或蔓延的现象，言谈从一个意识空间过渡到另一个意识空间，作为主动的言说主体，我侵越到了聆听的他人中，作为聆听的被动的主体，我让他人侵越到我之中。我在自身中，在这种语言练习中，体验到主动性每一次都是被动性的另一面”。(RC, 165) 他人的言语使我偏离中心，使我放弃自己的某些见解，接受一些新的观点，反之亦然。我和他人言谈中相互吸引，彼此侵越，但又错综交错，不可能完全一致。言语永无止境地充任着同一与差异之间的中介。这样，“在他人和我之间产生了一个公共领域，我的思想和他人的思想被交织成一个单一的结构，我的话语和对话者的话语是由讲座情境引起的，它们被纳入到一个不是单方面能完成的共同活动中。在那里，有一种合二为一的存在，在我看来，他人不再是我的先验场中的一个行为，在他人看来，我也不再是他人的先验场中的一个行为，在一种完全的相互关系中，我们互为合作者。”(知, 446) 因此，言语最终向我们显示出了一个超言语的基础：一种共同的语言，一种共同的文化。正是在这个基础上，一切的对话和竞争才能展开。最终分析起来，我的对话并不是我的一种主动性，听人说话也不是服从于别人的主动性，作为说话者的我们只不过是“继续、重新开始某种比我们更为久远的努力，我们彼此由于这一努力而连接在一起，这就是真理的显示，真理的生成”。(PW, 144)

4. 自我与他人的“交叉”

无论是从知觉体验出发，还是从社会和语言共同体出发，说到底都是站在一种生存论的立场上，但只要站在这一立场上，他人问题就始终

不可消除，最多也只能借助于一种辩证法使他人与我处在某种开放的联系之中。在后期，梅洛-庞蒂已经不再停留于生存论的立场，而要返回到更为原始的存在中，去直接描述自我和他人尚未区分的“交叉配列”（chiasm）状态。

为了理解我与他人的这种同一性，梅洛-庞蒂借用了我们前面所讲到的那种身体的蕴涵结构的思想：身体的各部分之所以能和谐一致地运作，是因为它们同属于一个正常的身体，某一感官的经验能自然地转译为其他器官的语言，并被其他器官所掌握和利用。正是因此，身体的各个器官不是外在地相互排列的各个小世界，而是“共同组成了一个在一般的可感（Sensible）面前的一般的能感（Sentient）”。（VI，142）然而，问题是，这种身体中的协同作用也能应用到身体与身体间的关系中吗？

如果从生存论的角度来理解，那么，这种协同作用的推广只能归结为主体的意向活动或移情作用的结果，它最后免不了有一种主观唯我论的嫌疑。但是，如果从梅洛-庞蒂所构想的“肉”的存在论来看待，那么，要理解这种身体间的协同作用其实也并不困难。“肉”就是原始的生命，“感性的存在”，就是浑然一体的“能感”与“可感”的交织，而我与他人只是在肉的分化活动中产生出来的两个部分，因此，他们是用同样的材料组成的，归属于同样的肉，他们是存在的双翼。

为了理解这种“肉身间性”（intercorporeity），让我们从梅洛-庞蒂经常举到的一个例子出发：当一只手触摸另一只手时，另一只手又触摸其他东西时，一种著名的缠结便出现了。早在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂就已经探讨过这一现象：当我的右手去触摸物体时，我能用我的左手去触摸我的右手，这时，我那正在触摸的右手就成了被触摸的对象。（知，128）由此，两只手在触摸与被触摸之间的功能转换就形成了一种模棱两可的结构，这两种功能可以相互转换，但对任何一只手来说，它不能在同时既是触摸的，又是被触摸的。这种感知结构的含混性也导致了身体主体的含混性或暧昧性特征。

在后来的思想中，梅洛-庞蒂不再从知觉主体的角度出发，而是在新的存在论的基础上重新思考了这种可逆性关系。在1960年5月的一则工作笔记中，梅洛-庞蒂写道：“触摸与触摸自身（触摸自身=被触摸的触摸），它们并不在身体中重合：触摸者决不完全就是被触摸者。这并不意味着他们在心灵中或在意识的层面上重合。某种不同于身体的东西需要形成一个会合点：它发生在不可触摸的地方。”（VI，254）触摸与被触摸会合在某个不可触摸的地方中，这话听起来神秘莫测。这个“不可触摸的地方”是什么呢？梅洛-庞蒂说：“这里的否定不是对另一

个地方（一个超验的地方）的肯定——它是一种真正的否定，即一种遮蔽（Verborgenheit）的去蔽（Unverborgenheit），一种原初呈现（Urpräsentation）的非原初呈现（Nichturpräsentierbar）。”（VI，254）“遮蔽”“去蔽”这些词应该是从海德格尔那里借来的。据此，梅洛-庞蒂所说的“不可触摸的地方”其实就是作为“肉”的存在本身的运作空间。触摸与被触摸之间的可逆关系本来体现的是身体主体的协同作用，而现在，这种协同作用更进一步与存在的活动联系起来。触摸与被触摸的不相重合，并不是说它们不同时存在，而是像存在的遮蔽与去蔽一样，当其中一种活动显现时，另一种活动就退到了幕后。当我在触摸时，被触摸的感觉就隐而不现，反之，当我感到被触摸时，触摸感就隐退了。因此，这种不相重合不是一种“缺陷”，而是被设定为绝对的。

借助于存在的这种双重性活动，在我的身体的两只手之间的可逆性关系很快就被推广到我的手与他人的手的接触关系中去了。梅洛-庞蒂说：“握手也是可逆的；我同时既可以感觉到自己被触摸，也可以感觉在触摸。”（VI，142）显然，这里同样存在着一种“协同作用”。如果我们从握手关系转移到视看关系中，那么这种协同作用将更为明显：“当他人把那明亮的射线反弹给我（我在这种射线中发现了她），并向我表明了我通过他的眼睛的灵活运动所预感到的肉身性依附时，这种目光就扩展到了我在我的支配性视觉中心所预测到的盲点区域，并越过它的边界侵入我的地盘，诱使我进入我为她准备的牢笼，而只要她在，就不会使我孤单，由此，视看不再是唯我论的，除非它闭合。”（VI，78）正如瓦雷里所说：“注视一旦发生连锁，就不会再有真正的两个人，每个人都很难保持独立，这种交换……导致了……两个‘命运’，两种观点的易位，置换和交错。你把握我的现象，我的影像，我把握你的，你不是我，因为你看见我，我不能看见我自己。我未抓住的是你所能看到的‘我’，你未抓住的是我所看到的‘你’。”（S，231—232）这种目光的注视显然与萨特所说的那种“杀人”的目光完全不同。“这种目光是‘感性’给予物之一，是荒蛮的和原始的世界的给予物之一，它使存在与虚无、作为意识的存在与作为事物的存在之间的分析落空。”（VI，193）注视是可逆的，但这种可逆性就像触摸的可逆性一样，并不会合在某个身体上，而是会合在“不可见的东西”中。换言之，在这种相互注视中，最终既不是我在看，也不是他在看，而是一种“一般的视看”（我们在论述绘画时已经讲到过这种一般的视看了）在看，“一种匿名的可见性，即一种一般的视看占居在我们两个之中，遵从着隶属于肉的原始属性”而起作用（VI，143），而我的看与他的看只是这种一般的视看的具体体现。

触摸与被触摸，观看与被看，这是两种最基本的可逆性关系，它们就像正面与反面、内面与外面的关系一样，是梅洛-庞蒂所说的“交叉配列”（chiasm）的代表。而对自我与他人关系的分析，也必须从这种“交叉”关系中入手：交叉，“意味着不仅仅只存在一种我一他的对抗，而且还有一种共建”，正如在注视活动中我的看与他的看只是同一种一般视看的表现，进行观看的我和他也是“作为一个单一的身体在起作用的”。（VI，215）因此，“不存在什么自为和为他，他们每一个都是另一个的另一面”。我和他人都不是什么“积极的主体性”，而是通向同一存在的“两个洞穴，两个开口，两个舞台”。（VI，263）

以上我们已经从存在论/本体论的层面描述了梅洛-庞蒂有关我与他人的本源性同一关系。对原始的一与和谐关系的向往也许是源于深藏在梅洛-庞蒂内心中的童年梦想或情结。他曾对萨特说，他从来没有从自己那无与伦比的童年影响中恢复过来。³⁹在“读蒙田”这篇文章中，他也这样写道：“最好的事就是返回到童年的安全感和牲畜般的无知状态。”（S，206）相比于其他人，梅洛-庞蒂的童年其实也应该算是不幸的，因为在他很小的时候，他的父亲就在战争中死去了。因此，梅洛-庞蒂对童年的美好记忆，应该是来自他的母亲⁴⁰，当然也许更多的还是一种梦想和祝愿，因为现实毕竟太残酷。无论如何，童年的生活影响着他的一生。这对于萨特来说其实也一样，因为他也是从小就失去了父亲。但是他们两人对于童年的感受却是完全不一样的。梅洛-庞蒂这样说：“有两种成为青年的方式，这两种方式是难于相互理解的：一些人被他们的童年所吸引，童年缠绕着他们，使他们迷恋于一个具有特殊地位的可能性的王国中。另一些人则被童年生活抛弃，走向成年生活，他们以为自己没有过去，因而就接近了所有的可能性。”（S，25）⁴¹显然，梅洛-庞蒂属于第一种人，而萨特则属于第二种人。如果说梅洛-庞蒂在他的童年中感受到的是在母亲的监护下人与人之间原始和谐，那么萨特感受更多的却是“在童年没有遇到家庭冲突”而享受到的“自由”，以及在自由的阅读中对“观念”真实性的感受。⁴²而这两点也恰恰成了他后来哲学的主题。

如果说梅洛-庞蒂和萨特都到童年中去寻找与现实达成平衡的思想资源，那么列维纳斯应该是直接从他的现实遭遇中激发出他的思想的。作为一个犹太人，一个欧洲社会中的“他者”，他在二战期间经历到了最残酷的遭遇，这迫使他一生以思考“他人”为己任。存在论上的原初和谐是最根本的吗？为什么海德格尔却走上了与纳粹为伍的道路？没有伦理学，只有存在论，这或许就是海氏的“思想”所导致的“行动”的

[39] 《萨特自述》，第286页。

[40] 梅洛-庞蒂对他母亲的感情一直很深，他的《哲学赞词》（1953）就是献给他的母亲的，他的母亲刚好于一年前去世。

[41] 萨特也有类似的说法：“我们能否幸福，取决于我们能否在拒绝或接受自己的童年之间保持某种平衡，彻底拒绝或完全接受，都会使人迷失。因此我们可以描绘出无数种命运来。”（《萨特自述》，第286页）

[42] 参《萨特自述》第20页，第13-14页。也可参萨特《词语》一书。

灾难。而在梅洛—庞蒂的他人之思中，列维纳斯也看到了同样的问题。比如说在上面提到的“握手”中，他质疑道：“握手”仅仅是传递他人存在的一种感觉信息吗？难道这其中不同时开启出了某种更为本质的关于“信任、挚爱与和平”的伦理关系吗？表示爱的爱抚行为难道只是爱的信息或符号，而不是先于语言就已经是爱本身了？⁴³列维纳斯感到惊讶的是梅洛—庞蒂为什么没有看到这些基本的人际间相互关系首先是一种伦理关系。但显然，一旦把“握手”作为一种伦理关系来思考，也就必然要在两只手之间产生“一种彻底的分裂”，因为“这两只手事实上并不属于同一个身体，它也不是一种假设的或仅仅隐喻性的肉身间性。”⁴⁴在列维纳斯看来，“在人类的视景中显明的脸的赤裸，以及在他人的整个感性存在的表达中，甚至在一个人摇动的手中所意指的正是这种彻底的分裂和所有社会性的伦理关系”。⁴⁵这就是说，列维纳斯把梅洛—庞蒂在存在论上所作的有关人际关系的完美描述全部当作不切实际的隐喻性表达而给否定了，他要求回到社会存在的层面上，同时抛弃那种生存论式的简单描述，而代之以一种伦理学的价值断言。正是在这个基础上，列维纳斯赋予了差异和他人以一种绝对的优势位置。他这样说道：

区分是否应该继续在某种被看作世界的本质构成或通过世界整体而相互联结的物质和精神的内在结构中寻求？也许精神性的东西只是表明、只是揭示了当存在的路径断裂时——即在人类彼此面对面的陌生性中，但这种陌生性仍具有一种社会性，在这种社会性中，联系不再是把部分整合到一个整体中——它的特殊性。也许精神的联系存在于朝向另一个人的个体的非—漠不关心（non—in—deference）中，这种非—漠不关心也被称作爱，但它并不包含陌生性的差异（deference），它只有在一种通过人的脸，从世界之外的最高处临现的言语或命令的基础上，才是可能的。⁴⁶

换言之，在列维纳斯看来，我们只有一方面在社会中，另一方面在一种上帝或宗教的超验维度中看待他人时，才能实现一种关于他人之绝对性的伦理学。列维纳斯的观点确实击中了梅洛—庞蒂（还有海德格尔）的存在论思想的弱点，因为在这两人有关他人的思考中，似乎都缺失了对于最为基本也最为现实的伦理关系的思索。⁴⁷因此，列维纳斯的思想对于我们如何看待他人提供了一种新的思想参照，而这显然已经超出了我们现在所关注的内容，我们也就在这儿点到为止。

[43] Emmanuel Levinas: *Outside the Subject*, p. 101.

[44] *ibid.*, pp. 101—102.

[45] *ibid.*, p. 102.

[46] *ibid.*, pp. 102—103.

[47] 当然，梅洛—庞蒂对于列维纳斯的批评也不一定会认同。据说，梅洛—庞蒂在去世前听了列维纳斯在法兰西学院的讲演《人的面孔》（1961年），在讲演后的讨论中，他对列维纳斯的观点表示了怀疑：“大概不能把人的面孔与面对面看到的他人的外貌混为一谈吧。”参鹭田清一《梅洛—庞蒂：可逆性》，第180页。

四、历史

在上一章中，我们提到了“社会中的他人”，我们由此已经接触到一种历史哲学了。在梅洛—庞蒂看来，他人问题在社会政治领域中的展开，就是历史哲学的主题。历史问题在本质上是与他人问题一致的，它呈现的是他人问题的极限状况，也可以说它提出的是人与人如何共存的问题。⁴⁸尽管梅洛—庞蒂从理论上对这种共存的基础作了多方面的阐述与论证，但是，在现实的社会处境中，共存依然是件很不容易的事，它始终伴随着冲突与斗争，而历史正体现为这种争取共存的进程。

1. 生存主义的历史观

在1949年的索邦讲座中，梅洛—庞蒂讲到，在对待历史时有两种重要的哲学态度，一种是经验论因果式的态度，它在历史中只看到一系列彼此没有内在关联的事件。它认为历史完全是偶然的，不存在一种内在的逻辑和意义。另一种是“目的论的”或“天启式的”态度，它把历史看作是一种理性计划的简单展开，或者认为历史受某一人类精神或超验理性（Reason）意向的指导。这又是一种决定论的、必然的历史，它忽视了历史事件的偶然性，及事件结局的开放性和不确定性。⁴⁹

梅洛—庞蒂对这两种态度都加以拒斥，他想要在这两者之外寻找第三种态度。他认为他已经在马克思主义的“历史”观念中找到了它，马克思主义试图寻找历史的逻辑，同时又不忽略历史境遇的实际偶然性。在这里，梅洛—庞蒂更为看重的是“境遇”（situation）这个概念，因为它与他的现象学立场统一起来了。境遇既是偶然的，又包含着内在的逻辑，它是偶然与必然的统一，它因此就成了梅洛—庞蒂思考历史的出发点。历史是一种境遇的历史，这就是说，它是通过人与情境的辩证互动关系而发展起来的。每个人生来就是偶然的，他被迫接受他的处境也是毫无理由的，比如说我出生在一个农民家庭，从小在农村长大，我生来就有残疾，我天性忧郁，被孤独和苦恼包围等等，这都是我一开始就不得不接受的境遇。但是并不能由此就说这个环境就决定了我的命运。我渐渐地意识到自己的境遇，我针对这种处境作出种种反应，或者无怨无悔随遇而安地承受它，或者想方设法地改变它。只要境遇成为我的意识，我就决不会只是被动的、被决定的。我从被动变为主动，从束缚走向自由，不再是处境支配我，而是我占有这个实际的处境，并“把一种其本义之外的转义赋予给它”。这样，马克思不满足于做律师的儿子和哲学系的学生，而是用阶级斗争的新观点把自己的处境设想为一个小资

[48] Merleau-Ponty, *the Philosophy of Existence*, in Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau-Ponty*, p. 497, p. 501.

[49] Bulletin de psychologie, Maurice Merleau-Ponty a la Sorbonne, xviii, 236 (nov. 1964), p. 216, p. 259. cf. Madison: the Phenomenology of Merleau-Ponty, p. 254.

产阶级知识分子的处境，瓦莱里则把纠缠他的苦恼和孤独变成了纯粹的诗。（知，226）

个体的历史是如此，人类的历史也是这样，当然这里的情况更为复杂，因为在历史中起作用的并不是个体，而是由无数的个体组合成的群体或阶级，梅洛-庞蒂有时也称之为匿名的“人们”（On）（知，562）。阶级的出现在开始时也完全是自发的或偶然的。我首先作为个体而存在，如作为一个工人，一个雇工或一个佃农等等，这是我被迫接受的境遇。但是，在劳动与合作中，我与我的伙伴逐渐走到了一起，因为我们有同样的行为和生活，面临同样的问题，与压迫着我们的共同的敌人相抗争。总之，我们有同样的境遇，感受到同样的命运，由此，这些原本分散的个体就逐渐走到了一起。社会空间开始极化，出现了剥削阶层和被剥削阶层的分化。“来自社会界域的任何一点的推动，都使在意识形态和不同职业方面的重组变得明朗起来。”由此，阶级产生了。（知，556—557）我不再作为个体而存在，而是归属于某一阶级，它成了我与世界和社会相联系的方式。

因此，在梅洛-庞蒂看来，阶级意识的形成是内在于我们的境遇的，它是因感受到群体生活的共同命运而产生的。这个观点显然是与萨特的观点有区别的。在《存在与虚无》中，萨特把阶级意识的产生看作是第三者注视的结果：也就是说，我和我的结合只有在作为第三者的他的注视下才有可能。在萨特看来，处于被压迫境遇的工人并不会因共同的痛苦而联合起来，相反，这种痛苦还有可能使陷入痛苦中的人相互孤立和彼此冲突。因为处于同一个处境中的人还是一种我和我的关系，他们免不了爱、恨、利益竞争这些基本的冲突。只有在与另一个团体（资本家、贵族等等）相对时，他们才可能作为一个团体而存在。被压迫阶级的实在性是相对于压迫阶级，并在压迫阶级的自由中才存在的。压迫阶级用他们的注视使这实在性产生。⁵⁰换言之，在萨特这里，阶级意识是由他人从外部引入的，而不是像梅洛-庞蒂所说的那样自发地形成于群体的共同处境中。随后我们将会看到，这一基本的差异其实已经隐含了他与梅洛-庞蒂后来在政治立场上的主要分歧。

随阶级的分化与阶级意识的出现而来的就是不同阶级之间的对抗，而“历史在本质上就是一场斗争——主奴之间的斗争，阶级之间的斗争——这是一种人类状况的必然性”。（HT，102）

把历史看作是一种阶级斗争的展开，这自然是马克思的观点，但是从个体的生存境遇出发，却又是典型的生存主义的思想，正是因此，雷蒙·阿隆把梅洛-庞蒂的历史观称之为“生存主义化的马克思主义”。⁵¹不过梅洛-庞蒂并没有停留在马克思上，而是更进一步地“把马克思主

[50] 萨特《存在与虚无》，第526—527页。

[51] 参雷蒙·阿隆《论治史》，第41页以下。

义带回到它的起源黑格尔”那里。阿隆也看到了这一点，他说：“意识外化为客观现实，在历史进程中，它不断被异化，直到它的奥德赛旅行的终点，它将完全内化整个客观现实或可能出现的异化整体。这就是萨特和梅洛-庞蒂试图用来重新阐释马克思主义的哲学思想。”^[52]而梅洛-庞蒂则更为明确地说：

已经有人毫无悖谬地指出，《资本论》就是一部具体的《精神现象学》，也就是说，它不可分割地关注着经济学的劳动和人的实现。这两个问题域的连接点就在于黑格尔的这样一个观念，即每一生产和财富系统都隐含着一种人与人之间的关系系统，由此，他们的社会关系也已经根植于他们与自然的关系中，后者又反过来根植于他们的社会关系中。如果不返回到黑格尔对人与人之间基本关系的描述，就不可能对马克思主义政治学的重要性有决定性的了解。（HT，101—102）

在对黑格尔的理解上，梅洛-庞蒂主要接受了法国哲学家让·伊波利特（Jean Hyppolite）和科耶夫（Alexandre Kojève）对黑格尔的解释。伊波利特的解释把黑格尔生存主义化了，梅洛-庞蒂在“黑格尔的生存主义”（收入《意义与无意义》一书）一文中阐述了这种观点。他说，有两个黑格尔，一个是1827年已经建立了整个逻辑体系的黑格尔，一个是1807年的《精神现象学》时期的黑格尔，但只有后者才是一个生存主义者。因为建立了完整的逻辑学体系的黑格尔，只把历史看作这个逻辑系统的可见发展，只在观念间的关系中寻找事件的最终解释，他使个体经验从属于观念，就好像从属于一种命运一样。这个后期的黑格尔理解了一切，但却排除了他自己的历史境遇；他已经把一切都加以考虑，但却忽略了他自己的生存。正是因此，这个黑格尔受到了克尔凯廓尔与马克思的嘲讽，他们对黑格尔发出了这样的质问：“当你判断世界的发展，宣称它是在普鲁士国家中获得完满实现时，你是从哪里出发进行言说的呢？你如何能假装处于所有境遇之外呢？”但是这种质问不应针对《精神现象学》时期的黑格尔。因为“《精神现象学》不仅仅是观念的历史，而且也是揭示出精神在习俗、经济结构、法律制度以及哲学著作中起作用的所有时代的历史。它关注的是重新把握一种总体意义上的历史，描述社会实体的内在构架，而不是通过哲学争论来解释人性的历险”。（SNS，64）换言之，《精神现象学》展现的是人类自身的历史，是人为了重新占有自身而进行种种努力的历史，因为“人并非一开始就是某种明晰地拥有自己的思想意识，而是一种被提供给它自身并寻求

[52] 同上，第44页。

理解它自身的生命”。(SNS, 65) 但是对自身生命的完整意识只有当人遭遇到死亡, 严格地说是只有当人具有一种“死亡意识”时才会完成(这一点无疑来自海德格尔的观点), 因为如果说死亡是对所有殊别的生命存在物的否定的话, 死亡意识隐含的却是对生命本身的承认。正如只有在存在的基础上才能想象虚无, 任何有关死亡的观念“实际上都在偷偷地利用着我们的存在意识”, (SNS, 67) “在死亡意识中存在着对死亡本身的超越”。(SNS, 68) 因此, “生命意识说到底是一种死亡意识”。(SNS, 66) 借助于死亡意识, 黑格尔就“从个体走向了历史”。(SNS, 69)

2. 历史的终结与暴力的合理性

在现实的社会生活中, 这种死亡意识体现在我与他人的接触上。正如萨特所说, 他人的目光总是把我当作物来看待, 总是试图置我于死地, 反过来我对他人也一样。但是“除非我们意识到我们的相互关系和我们的共同人性, 否则我们就不能意识到这种冲突。除非通过对我们的意识的相互承认, 否则我们就不能彼此否定对方”。(SNS, 68) 因此, 冲突包含着共存, 像萨特这样不为自为与自在的矛盾寻找一种补救之道的辩证法只能是半截辩证法。正如死亡意识“把死亡转变成了生命的一种更高形式”, 对冲突的意识最终也恰恰肯定了我们相互间的共同承认。因此, 冲突的目的并不是要使其中的一方毁灭, 单独剩下另一方, 而是要促使一方对另一方的承认。因为任何一方的死亡也就宣告了另一方的结束, 也就不再有对自我的肯定了; 只有在一方感到死亡的恐怖, 向另一方投降, 承认后者是主人, 并愿意做他的奴隶时, 获胜的一方才能感受到他被承认的尊严。但是, 即使主奴关系确定之后, 承认也并非唾手可得。因为当主人把奴隶变成一个他可以随心所欲加以利用的工具之后, 他依然无法证实自己就是独立意识, 因此, 他依然要寻求承认; 而奴隶则不得不通过构造技术、艺术和宗教的想象世界来赢回自己已经失去的人性, 这也是对他的寻求承认的欲望的一种升华。但在现实世界中, 奴隶依然是奴隶, 而为了成为真正的主人, 奴隶必须获得主人的承认, 或杀死主人。只有在最终的彻底的相互承认中, 人类欲望的普遍满足才可能达到, 这就是自由。而当这种人与人的普遍承认的欲望得到满足时, 历史的脚步也就停下来了: 历史就终结了。⁵³ 这就是科耶夫解释的黑格尔的“主奴关系辩证法”的精髓。

科耶夫 1933—1939 年在巴黎高等实习学院 (the Ecole des Hautes Etudes) 所作的“精神现象学”的讲座, 影响了整整一代法国知识分子, 梅洛-庞蒂就是其中之一。梅氏于 1937—1938 年间参加了科耶夫

[53] 对主奴关系辩证法的论述参刘小枫编《驯服欲望》一书中科耶夫的文章“黑格尔、马克思和基督教”及刘小枫写的“编者前言”。

的讲座，这些讲座无疑给他留下了深刻的印象。科耶夫讲座的核心主题是“主奴关系辩证法”，这也是梅洛-庞蒂著作中屡屡出现的主题。^[54]科耶夫对梅洛-庞蒂的影响尤其体现在《人道主义与恐怖》（1947年）一书中。

科耶夫在他的主奴关系辩证法中已经指出，相互承认实际上只有在奴隶之间才有可能，而奴隶为了使这种相互承认具有普遍性，还必须进行一场更为血腥的最后之战，使自己彻底从主人那里摆脱出来。但是，科耶夫对这场最后的战斗似乎并没有作过多的论述。这是马克思的主题。这场最后的战斗就是资产阶级与无产阶级之间的斗争。在某种程度上，我们可以说，梅洛-庞蒂在他的《人道主义与恐怖》一书中所要揭示的正是这场最后之战的残酷与恐怖。

梅洛-庞蒂说：“政治问题来源于这样一个事实，即我们所有的人都是主体，然而我们看待别人时却把他们当成客体。因此，在人们之间的共存看起来注定是要失败的。”（HT，110—111）政治活动就其性质而言就是不纯的，它不能排除暴力。“我们并不在纯洁与暴力之间作出选择，而在不同种类的暴力之间作出选择。……重要的、我们必须加以讨论的不是暴力而是它的意义和它的将来。”（HT，109）因此，问题只在于如何妥善地使用暴力，只在于认清一种暴力的形式是否适合于历史的意义（sens），它是否在自身中就包含着消除将来的暴力的承诺。这样，对一种暴力的使用和判断必须以对历史的认识为前提。暴力的意义是由它所从属的历史总体所赋予的，也只有历史本身才能给予我们某种暴力是否合理的最终判决。但问题是，我们如何知道这种暴力是进步的还是只是无偿的苦难？

在这里，科耶夫的讲座无疑为梅洛-庞蒂提供了某些启示。科耶夫指出，历史的最终目的就在于终止主人对奴隶的统治，达至人与人的相互承认，因此衡量一种暴力的合理性与否就在于看它是否能实现人性，导向于人对人的承认。经过分析，梅洛-庞蒂认为，只有无产阶级的革命才能胜任这一历史使命。因为无产阶级作为主奴关系中的奴隶一方，自身中就具有一种普遍性。无产阶级的力量，“作为生产的本质因素，能够解决资本主义的矛盾，能够组织人类占有自然，并且，无产阶级作为‘普遍的阶级’，能够超越国家和社会的冲突，同样也能超越人与人之间的斗争”。（HT，129—130）而马克思主义哲学，作为对无产阶级的历史使命的正确揭示，也就成了真正的历史哲学。它“不是某种历史哲学，它就是这种历史哲学”。（HT，153）在它之外，不再有其他的历史哲学。因此，摒弃它就是“掘历史理性的坟墓”。由此，梅洛-庞蒂理所当然地接受了马克思主义，这种接受带有信仰的特色。我们可以

[54] 梅洛-庞蒂著作中提到主奴关系的地方很多，参《知觉现象学》第219—220，447页，《意义与无意义》第68、142页，《符号》第215页，《人道主义与恐怖》第37、102—103，109—111，155页等。

说，梅洛—庞蒂是用马克思主义哲学取代了他早年的天主教信仰。⁵⁵

这种信仰的转变无疑与科耶夫的影响有关，但是我们也不应该夸大这种影响，梅洛—庞蒂在他的文本中几乎没怎么提到科耶夫的名字就是一个证明⁵⁶。即使在《人道主义与恐怖》中，科耶夫的名字也没有出现过。尽管梅洛—庞蒂的许多论述看起来与科耶夫多么相似，但如果仔细分析，我们还是可以发现他与科耶夫的差异。

首先，主奴关系的辩证法在梅洛—庞蒂那里并不具有首要的地位。在科耶夫那里，主奴之间的冲突是本质的和原始的，而爱只是作为冲突的某种结果才能存在。⁵⁷与此相反，在梅洛—庞蒂那里，主奴之间的冲突并不是原始的。正如意识之间的冲突必须以一个“公共领域”、以“儿童世界里的和平共处”为基础，对这种冲突的意识也必须以对“我们的相互关系和共同人性”的意识为前提，在马克思主义哲学所揭示的阶级斗争中，对某一阶级的归属感也优先于对不同阶级之间的冲突意识。

其次，科耶夫的主人和奴隶，具有较强的意识唯我论的特性。尽管他一开始就把人看作“欲望的存在”，但这种欲望并不是动物性的身体欲望，而是对另一种欲望的欲望。欲望的目的就在于“将存在化为虚无”，渴望被承认为“独立意识”，由此，作为欲望的人才不惜生命而投入了一场“纯粹声誉之战”。他们更高地肯定作为心灵的自主性，而远远超出对肉体生存的肯定。⁵⁸与此相比，梅洛—庞蒂更加强调的还是生存的身体性和境遇性，也正是这一点使暴力不可避免。一个纯粹的意识将处在一种原初的无辜状态中，暴力问题就不可能产生。（HT，108—109）

最后，与科耶夫相比，梅洛—庞蒂更加强调了历史进程中的偶然性因素。我们从一开始就讲到，梅洛—庞蒂把历史看作是一种境遇的历史，在其中，境遇的逻辑和境遇的偶然性是同样重要的两个因素。境遇中的意义和逻辑为我们指出了通向人性之实现的长远的进步；但是，在历史发展的动力机制中，又始终包含着一种不可消除的偶然性因素。这样，无产阶级的暴力革命尽管隐含着要创造一个全新的将来的意愿，但是这种革命是否成功，依然是没有最终保证的。而如果革命永不成功，我们也就不能肯定地判断这种革命是否具有合理性，因为只有当历史已经过去之后，我们才能判断一种暴力是进步的还是反动的。从科耶夫的视角来看，这种犹豫摇摆的姿态并不是一种理论的态度。梅洛—庞蒂“想要同时最好地拥有偶然性和必然性这两个世界，而没有考虑到连接这两个世界的困难。在他看来，革命者作出行动好像是因为他们知道历史的终结，历史的逻辑学家写作好像是因为他们知道偶然性并不能持续

[55] 库珀（Barry Cooper）在他的著作《梅洛—庞蒂和马克思主义：从恐怖到改革》（*Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*, University of Toronto Press, 1979）中强调了科耶夫的演讲对他抛弃天主教信条而转向共产主义所起的重要作用，参詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第15页注6。

[56] 笔者仅在梅洛—庞蒂的《辩证法的冒险》一书中见到过科耶夫的名字，参该书第206页。

[57] cf.: Michael S. Roth: *Knowing and History*, pp. 47—48.

[58] 詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第95页。

很久，在这两种情形中，‘好像’的姿态看起来更像是一种愿望而不是一种严肃的沉思”。⁵⁹

但是，我们也已经看到，按照梅洛—庞蒂的理论逻辑，这种“好像”的姿态其实是不可消除的，它植根于身体在世的本质机制中。科耶夫的主奴关系的历史理论要求以对历史的终结有一种先行的洞见为前提，它在某种程度上类似于海德格尔的“向死存在”。而在事实上，科耶夫也承认，对《精神现象学》理解只有在海德格尔的《存在与时间》之后才有可能，更精确地说，只有在《存在与时间》中所包含的对人的有限性分析之后才有可能。海德格尔强调了死亡意识在本真的在世存在中所起的作用，而科耶夫则把这一视角运用到了主奴关系中。⁶⁰然而，我们在第一章中就已经说过，梅洛—庞蒂对海德格尔的“向死存在”很不以为然，这样，他对同样具有海德格尔色彩的“历史终结”理论也不会全盘接受。即使在看起来最为肯定无产阶级能实现真正的人与人之间的相互承认的时候，梅洛—庞蒂仍然这样犹疑地问道：

奴隶，一旦他们驱逐了主人之后，就能设法超越统治与奴役的选择吗？这是另一个问题。但是，即使这样仍没有出路，它也不意味着马克思主义的历史哲学将被某种其他哲学所取代。它将意味着不存在历史——如果历史意味着人性的出现，人性意味着人作为人而相互承认。最终，它将意味着如巴雷（Barrès）所说的，世界和我们的存在只是无意义的喧哗。也许没有无产阶级能起来胜任马克思主义的体系所赋予给他的那种历史角色，也许一个普遍的阶级将永远不会出现，但清楚的是，在这一任务中，没有其他阶级能取代无产阶级。（HT，155—156）

在这里，梅洛—庞蒂其实已经否定了科耶夫式的历史终结理论。即使对于马克思主义的历史哲学，梅洛—庞蒂事实上也不是完全信服它，但是他接受它。也就是说，马克思主义尽管并不能保证这一最终状态，即无阶级的社会的来临，但是它为人（至少是为梅洛—庞蒂本人）提供了某种信仰的依据。这里的信仰我们不必在严格的宗教意义上来理解，而应在梅洛—庞蒂所谓的“知觉信仰”的意义上来理解。正如在图形一背景结构中显现出来的知觉意义一样，历史的意义也应在某个背景中显现出来。作为一个马克思主义者，就是要相信“历史具有一种格式塔，……具有一个趋向平衡状态，即无阶级社会的整体系统，没有个体的努力和行动，这个无阶级社会就不可能实现，但是，它已经在当前的危机中作为对这些危机的解决办法而被勾勒出来了”。（HT，130）由于历史

[59] Michael S. Roth: *Knowing and History*, p. 122.

[60] Michael S. Roth: *Knowing and History*, p. 108.

的意义类似于知觉意义，因此，对它的把握也不可能是一下子就明晰的。历史必然充满着偶然性和不确定性。

也正是这种偶然性和不确定性的存在，使得历史变得残酷，甚至充满罪恶。在《人道主义与恐怖》中，梅洛-庞蒂特别针对柯斯特勒（Arthur Koestler，又译库斯勒）的小说《中午的黑暗》考察了布哈林（Nikolai Burkharin）在1937年的莫斯科审判中的供词。柯斯特勒在这本书中描写了一个老布尔什维克鲁巴肖夫（Rubashov）在斯大林开始党内大清洗之后，开始对苏共党内的不正常现象产生了怀疑，从而招致斯大林的猜忌，以致被捕入狱，经过疲劳轰炸式的狱中审讯后，终于精神崩溃，承认了莫须有的罪名，最后被处决的故事。^[61]鲁巴肖夫就是基洛夫和布哈林的混合物。按照梅洛-庞蒂的理解，柯斯特勒将莫斯科审判描绘成了“瑜伽行者”（yogi）与“人民委员”之间的斗争，即道德上的良心与政治上的马基雅维里主义之间的斗争。鲁巴肖夫在这两种抉择之间摇摆不定。最后，他所信奉的历史哲学使他招认了自己的罪行：党是不会犯错误的，相对于党所代表的无产阶级的远大目标来说，个体只是党的工具！（HT，15）

对梅洛-庞蒂来说，莫斯科审判展示了政治的固有悲剧：即行为的客观结果可能与作者的主观意图截然相反。鲁巴肖夫或布哈林的主观意图无疑是善良的，但是这种主观意图无助于革命的总体目标，从客观的目的上来说，它甚至可能是有害的。而在到处充满斗争、无法回避暴力的政治领域中，只能借助于目的本身来确证手段的合理性。这也是马克思主义的一个原则，它要求“通过一个人的所作所为，而不是通过他的意图来描述他，要根据行动的客观意义而不是其主观意义来评价这种行动”。（HT，7）鲁巴肖夫或布哈林的悲剧的根源在于他们的行动偏离了历史的轨道，或者说，他们对历史的意义领悟错了，就此而言，他们的失败是必然的，“搞垮他们的是那一历史阶段的必然性”。（HT，62）或者说，历史本身就是“邪恶的”：“它诱惑人们，怂恿人们，使人们相信他们正沿着它的方向运行，然后它突然脱下伪装，事情发生了变化并证明还有另一种可能性。被历史以这种方式抛弃而只将自己看做同犯的人们，突然发现自己原来是历史曾刺激过他们的某种罪行的教唆犯。他们不能寻找托辞，甚至没有理由推卸部分责任。”（HT，40）这样，通过诉诸于历史将来的模糊性及历史本身的邪恶，梅洛-庞蒂事实上已经承认了莫斯科审判的合理性，并在某种程度上替斯大林的集权恐怖政治作了辩护。而在作这样的辩护时，梅洛-庞蒂依然认为马克思主义是最理想的指导理论。自由主义国家同样充满着暴力，但它只是用自由的原则掩盖了欺诈、暴力和说教。因此，自由主义实际上把暴力神秘化了。

[61] 见《中午的黑暗》一书的译者序言。

(HT, xiii) 与此相反, 马克思主义没有回避暴力问题, 事实上, 它始终包含着暴力和恐怖的因素。但是, “马克思主义的本质任务在于找到一种能随着人类的将来的临近而减少的暴力。” (HT, xviii) 换言之, 马克思主义的暴力是革命的, 它能创造出人与人之间的人道关系。

这种辩护其实是颇为拙劣的。梅洛-庞蒂似乎是一厢情愿地从他的主观价值出发, 去评估对布哈林及“右倾分子和托派分子集团”的指控。他似乎全然没有认识到斯大林个人的野心和阴谋, 没有认识到审判对于斯大林巩固其权力的战略作用。⁶² 另一方面, 梅洛-庞蒂也有意无意地混淆了马克思主义的规范原则与现实中的共产主义国家 (苏联), 尽管他也认识到了苏维埃政权所存在的种种问题: “革命逐渐停顿下来, 它保留和加强了专政机构, 而放弃了在苏维埃及其政党方面无产阶级的解放, 放弃了对于国家的人道控制。” (HT, xxi) 但他依然有意无意地从马克思主义的理念出发为其辩护, 从而把罪恶推给神秘的历史本身。当然我们也可以更为同情地来理解梅洛-庞蒂, 他其实是把马克思主义当作他的信仰了, 而苏维埃政权, 作为这一理念在现实中的化身, 他也就多多少少地倾向于它。尽管自由主义国家批评苏联的专制统治, 但梅洛-庞蒂同样在后者中发现了“赤裸裸的阶级斗争: 罢工和镇压、马达加斯加屠杀、越南战争、麦卡锡主义和美国恐怖、纳粹复苏、教会势力泛滥并伪善地保护法西斯主义在其卵翼下复生”。⁶³ 或许哪一边都不是完全干净的, 但是, 苏联至少比资产阶级有一个更大的优势: 革命目标。因此, 对这一理想目标的信仰帮助梅洛-庞蒂选择了苏联。

3. 共产党问题与历史的多样性

无论如何, 《人道主义与恐怖》的影响是巨大的。当它在 1947 年出版时, 它立刻引起了右翼政治人士的激烈攻击。在梅洛-庞蒂所在的《现代》杂志这一小阵营内部也产生了分歧。加缪严厉地斥责梅洛-庞蒂为审判事件作辩护。《人道主义与恐怖》一书也深深地影响了萨特, 在此之前, 萨特对政治一向是颇为隔膜的, 与马克思主义也相离甚远。在《现代》杂志中, 梅洛-庞蒂任主编和政治编辑, 但是, 他从来不同意让自己的名字与萨特的名字一起出现在杂志的刊头栏上。不过, 通过梅洛-庞蒂的政论文章和书, 萨特也开始向共产党靠拢。萨特这样说: “正是《人道主义与恐怖》一书使我作出了一项重要决定。这本小小的厚书向我展示了方法与对象。它给了我需要的动力, 让我把自己从静止中解放出来。”⁶⁴

但是, 梅洛-庞蒂自己的态度却逐渐地改变了。这种转变一方面是由于《人道主义与恐怖》一书出版后受到的各种批判, 另一方面也是由

[62] 詹姆斯·施密特《梅洛-庞蒂: 现象学与结构主义之间》, 第 174 页。

[63] 《萨特自述》, 第 316 页。

[64] 同上, 305 页。

于他对现实局势，尤其是斯大林的政治体制的更充分的认识。首先是苏联的集中营的发现。在1950年1月的一篇文章中，梅洛—庞蒂这样说，当每二十个公民中有一个被关入集中营时，根本就不可能有社会主义，但是他仍然坚持：“不管苏维埃社会现在的性质是什么，从总体上看，苏维埃社会主义共和国联盟在力量均衡中，仍站在那些反抗为我们所熟知的剥削形式的人一边。”(S, 269)但是，他对苏联的态度开始冷淡下来。正如萨特所说：“1945年的苏联在他看来还是‘模糊的’，他在其中找到了‘进步的信号和退步的征兆’。这个国家正从可怕的考验中出现，希望是可能的。在1950年，在集中营系统被揭发后，……‘产生整全的人’的革命目标被降低为仅仅对共产党的一种幻想。可以说就在这个时候，梅洛发现自己正处在十字路口，他仍面临着选择。”⁶⁵

朝鲜战争的爆发使梅洛—庞蒂对苏联彻底失望。他本以为苏联会阻止这场战争的，但是相反，苏联反而是这次战争的发动者，它想借这个机会确定自己的战略优势来弥补自己在军备竞赛中的不利地位。由此，梅洛—庞蒂相信他已经看透了斯大林的真面目，他是不折不扣的波拿巴主义。苏联在他眼里已失去了所有的特权身份，它不多不少与其他肉食者列强没有什么区别。⁶⁶与此同时，马克思主义也开始失去了它的魅力。在后来的《辩证法的冒险》(1955年)一书中，梅洛—庞蒂说，他在战后对马克思主义一直采取“等待和观望”的态度，但现在它“仅仅只是一场梦而已，一场可疑的梦”，他完全置身于“共产主义之外”了。(AD, 230)

他与萨特的关系也越来越疏远，最终导致了两人的分裂。当梅洛—庞蒂逐渐远离共产主义的时候，萨特却日益靠近它。萨特后来回忆道：“我们每个人都受到了制约，但是在相反的方向上。我们慢慢积累起来的反感突然间让一个人发现了斯大林主义的恐怖，而让另一个则发现了他自己阶级的恐怖。”⁶⁷1952年发生的李奇微(Matthew B. Ridgway)事件⁶⁸最终成为两人分裂的爆发点，萨特写了一系列文章来支持法国共产党的运动，这些文章发表在1952年7月至1954年4月的《现代》杂志上，并且后来以《共产党人与和平》为题结集出版。梅洛—庞蒂显然是不同意萨特的立场和观点的，但他开始时并没有对这些文章发表评论。但是在1955年出版的《辩证法的冒险》中，他却对之作作了严厉的批判。

梅洛—庞蒂和萨特公开决裂的导火线却是一件很小的事。一个叫皮埃尔·那维勒(Pierre Naville)的马克思主义者为《现代》杂志写了一篇关于资本主义矛盾的文章，梅洛—庞蒂同样不同意这篇文章的观点，于是在文章前面写了一个批判性的编者导言，但是，在发刊时萨特却删

[65] 《萨特自述》，第315页，译文据英译文有改动。英译文见 Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau-Ponty*, p. 589.

[66] 同上，第320—321页。

[67] 同上，第329—330页，译文据英译文有改动，见 *the debate between Sartre and Merleau-Ponty*, p. 601.

[68] 1952年5月28日，李奇微将军抵达巴黎，随后发生了一系列不寻常的事件。此前，李奇微接替了艾森豪威尔将军，任北约组织部队最高司令，由于据说美国在韩国使用了细菌武器，所以李奇微始终成为共产主义报刊攻击的目标。在巴黎，欢迎他的是示威游行，迅速而猛烈地驱散了人群。结果，法国共产党领袖、国会议员杜克洛(Jacques Duclos)为此银铛入狱。但事后，人们才普遍知道，杜克洛的入狱完全是出于误会或诬陷。参詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第113—114页，亦参《萨特自述》，第329页。

掉了这个导言，对此，梅洛—庞蒂公开表示抗议，他辞去《现代》职务，并与萨特绝交。

梅洛—庞蒂与萨特在政治立场上的分歧由来已久，这种分歧甚至已经隐含在《存在与虚无》和《知觉现象学》中了。我们在上面已经讲过他们对于“阶级”的不同认识。事实上，他们后来的分歧也是与这个有关的。萨特回忆了这一期间他与梅洛—庞蒂的争执：

突然间，梅洛的话语打开了闸门。我也一样。我们投入到冗长而无益的解释之中，从一个主题跳到另一个主题，从一个讨论进入另一个讨论。有群众的自发性吗？群体能从中发现它的内聚力吗？这些模棱两可的问题时而把我们带回到政治，带回到共产党的角色，带回到罗莎·卢森堡，带回到列宁，时而又把我们带回到社会学，带回到生存本身，也就是说，带回到哲学，带回到我们的生活风格，带回到我们的“锚地”，带回到我们自身。⁶⁹

萨特在这里提到的两个模棱两可的问题正是他们争论的焦点。它首先涉及到阶级问题。无产阶级是自发形成的还是在资产阶级的注视下形成的。梅洛—庞蒂持前一种观点，而萨特则赞同后一种观点。在萨特看来，群众只是一堆个体的聚集，它的本质“不允许他们在政治上思维和行动”，“确切地说，不能指望他们制订政策，相反，他们只是政策的工具”。⁷⁰随之而来的是党与无产阶级的关系问题。在梅洛—庞蒂看来，政党并不是无产阶级的创造者，而只是对话中的交谈者，是无产阶级形成团体的一个纽结，或者说，是无产阶级的自我意识。与此相反，萨特由于认为群众没有自发性，因此，无产阶级只能是通过外部力量形成的，这就是政党。因此，是政党构成了无产阶级，在政党出现之前，并不存在无产阶级。在《共产党人与和平》一书中，萨特进一步指出，战后法国经济变革的结果，使得阶级差别模糊不清，破坏了无产者作为一个阶级的构成。工人们几乎没有发现自己被作为资产者的“第三者”所注视；工人和管理者的复杂等级缓解了阶级冲突。在这种状态下，党必须扮演为资产者“第三者”所抛弃的角色，换言之，要通过党的注视把无产者重新团聚在一起。⁷¹

在梅洛—庞蒂看来，萨特的政治理论并没有超出他在《存在与时间》中的基本观点：“他的整个关于政党与无产阶级的理论都来自于他的事实哲学和意识哲学，在事实和意识之外，也来自于他的时间哲学。”（AD, 105）换言之，萨特的政党和无产阶级理论仍然“停留在主体哲学内部”（AD, 107）。它保留着基本的二元对立，政党与群众，无产阶

[69] 《萨特自述》，第336—337页，译文略有改动。

[70] Sartre: *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort*, George Braziller, 1968. p. 226. 转引自詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第147页注150。

[71] 詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第117页。

级与资产阶级等，尽管萨特也常常求助于“意识和事实之间的中间地带”，这就是“社会世界”，但很快又反叛了它，这就使得萨特的理论看起来常常是自相矛盾的。(AD, 137) 由于缺乏中介，最终，萨特就把历史化约为个人的行动，它只是凭借着个体的意志才得以持续下去。(AD, 146—147)

由政党与无产阶级而引起的争论，还把萨特和梅洛—庞蒂带回到他们的“生存本身”，带回到他们的“生活风格”，这尤其体现在他们对于“介入”的理解上。生存哲学就是一种介入哲学，这无论对于萨特还是梅洛—庞蒂都是毋庸置疑的。但在对介入的具体理解上，他们又是各不相同的，尤其是当面临着复杂的社会历史事件时，究竟怎么样的姿态才算是一种介入呢？朝鲜战争爆发后，梅洛—庞蒂开始对政治保持沉默，而由他负责的《现代》杂志的政治版块也有意地淡化政治。这也是导致萨特对梅洛—庞蒂不满的一个重要因素。两人公开决裂后，萨特在给梅洛—庞蒂所写的信中，就指责梅洛—庞蒂缺乏政治介入，躲进了纯粹的哲学研究中，而缺乏对社会与现实的关注。梅洛—庞蒂则在他的回信中说，他从来就没有逃避对政治的介入。⁷² 他之对朝鲜战争保持沉默，既有暂时的原因，也有长久的原因。他进而阐述了他对介入的理解：有两种介入的方法，一种是在每一事件上都介入，这就是萨特的“持续的介入”。这种介入有“它自己的适宜性”，因为“有许多事情，它们允许人们立即对它们作出判断，或不如说，甚至在它们自身中也要求这种判断，比如说，对卢森堡的审判与处决”。但是梅洛—庞蒂也强调，大多数时候，单个的事件“并不能作为一个政治活动的整体而得到评价”，因为“政治活动会改变这一事件的意义，它可能成为一种策略或一种权谋以引起人们对政策的每一点都进行判断而不是从它的结果、从它与它的对立面的关系中来加以考虑”。而且，在每一事件上都介入也就“毫无反思地拒绝了一个改正的权利”。⁷³ 因此，梅洛—庞蒂强调一种更为审慎的介入，这就是要“在事件与总体的观点之间往返运动”，对单个的事件得以发生的整体背景作更透彻的研究。⁷⁴ 而这样的研究也就离不了哲学的反思。萨特指责梅洛—庞蒂躲进哲学中以逃避政治现实，但梅洛—庞蒂却认为，哲学本身并不是脱离世界的，哲学就是在世界中的一种立场，它要求对事件采取一种审慎的态度。这种审慎的介入比起萨特的“持续的介入”来说“离政治更为切近”，因为它“在事件与对事件的判断之间引入了一种距离，这种距离解除了事件的陷阱，并能使人们更清晰地看清事件的意义”。⁷⁵

在这种审慎态度的指引下，梅洛—庞蒂认为有必要改进他在《人道主义与恐怖》中的历史观与政治立场：“我们需要一种历史和精神哲学，

[72] 萨特与梅洛—庞蒂的这几封通信1994年才首次发表在《文学杂志》(Magazine littéraire)上，英译文见 Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau—Ponty*, pp. 327—354.

[73] Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau—Ponty*, pp. 338—339.

[74] *ibid*, pp. 340, 329—330.

[75] *ibid*, pp. 340—341.

以解决我们在这里所遇到的问题。”(AD, 3)这就是《辩证法的冒险》的出发点,在这里展开的是一系列的“取样、试探、哲学轶事、分析的开端,简言之,是在阅读、个人会面和当代的事件过程中持续不断的沉思”。(AD, 3)

在《辩证法的冒险》的“前言”中,梅洛-庞蒂谈到我们的政治学正处在一个自由主义和历史唯物主义,或者说“知性政治学”和“理性政治学”都已经丧失其名誉的时代,知性政治学只知道分立的特殊性而严格地回避总体化的趋势,与之相反,理性政治学则只知道总体化的宏大叙事而把特殊性还原为必须予以克服的否定性。“政治学,无论是知性的还是理性的,都摇摆 in 事实世界和价值世界、个体的判断和共同的行动、现在和将来之间。”(AD, 6)梅洛-庞蒂希望超出这种两者择一,选择一种更加开放,更为多样化的历史观。因此,它不再把马克思主义看作是唯一的一种历史哲学,他也彻底放弃了早期受柯耶夫的影响而接受的历史会有一个终点的看法。在某种程度上,《辩证法的冒险》中的历史观重新与《知觉现象学》的基本立场衔接起来了。

在《知觉现象学》中,梅洛-庞蒂曾提到,存在着两种历史或历史性(知, 123),一种是动态的,可以称之为革命的历史,另一种是静态的,可以称之为习惯的历史。前者意味着冲突和斗争,它一方面破坏着既存的秩序,另一方面又创造出新的意义来。后者意味着和谐与共存,它既是一种意义的积淀和制度的创建,但也陷入刻板和平庸的重复中。人类的历史就是这两种历史形式的交替呈现。因此,“历史既不是一种不断的创新,也不是一种不断的重复,而是既产生稳定的形式又砸碎它们的唯一运动”。(知, 123)在这两种历史中,梅洛-庞蒂认为后者是更加普遍,也更为平凡的,前者却是特殊的。因为在日常的社会生活中有一种相对稳定甚至刻板的历史先天性,只要社会各种力量的平衡能使同样的形式继续存在下去,历史的个体就不会尽力扮演其角色,他总是面对典型的情境,作出典型的决定。除非真正的革命出现,并砸碎了直到那时为止还仍然有效的历史范畴,否则,历史的个体不会对之作出积极的回应。这种历史的惰性或惯性可以追溯到我们身体的先天机制上,因为存在着“习惯的身体”和“当前实际的身体”的双重性,存在着“生理现象”和“心理现象”的双重性,而这种“机体及其单调的辩证法并非与历史没有关系,并非不为历史同化”;(知, 123—124)因为也存在着一种“历史的身体”,⁷⁶它与我们的身体是相互蕴涵的,我们在自己的身体中就已经拥有了“对历史的触摸不到的身体的最原始经验”。(PW, 83)因此,与我们的身体一样,历史最终也显现出这种双重性。在《辩证法的冒险》中,梅洛-庞蒂把这个观点应用到他对历史唯物主

[76] 参《知觉现象学》第16页:“确实,正如马克思所说,历史不运行在头脑中,同样,历史也不用脚来思考。更确切地说,我们不必关心历史的‘头脑’和‘脚’,但要关心历史的身体。”

义的理解上。他接受了科尔施（Karl Korsch）的观点，认为存在着两个马克思，一个是青年马克思，他建立的是一种“辩证的”和“哲学的”马克思主义，“与革命行将到来的急剧变化时期相对应”；另一个则是已经建立起了“科学的社会主义”体系的老年马克思，他开始大谈“摧毁哲学”，把哲学“抛在一边”，这种马克思主义“在低潮时期占支配地位”，在这时，“实际历史与它的内在逻辑之间出现了分歧，社会基础的重负已让人感受得到”。（AD，64）换言之，青年马克思主义更强调革命与实践活动，而老年马克思主义更关注的是制度的建设。正是因此，“科学的社会主义”便成为了老年马克思的新理想。（AD，62）这两种马克思主义后来分别在卢卡奇的《历史与阶级意识》和列宁的《唯物论和经验批判主义》这两本书中得到表达，它也就体现为西方马克思主义和列宁主义的冲突。

青年马克思主义和老年马克思主义只是分别强调了历史运动的某一方面，而在梅洛-庞蒂看来，需要把这两者综合起来。在一个既定的社会中，同时存在着“运动和惰性”，比如说，同时存在着无产阶级和资产阶级，这两者就是“作为向一般性和向人际关系的创制过渡的历史的特定结构”。（AD，221）因此，历史既是运动也是停滞，既是进步也是倒退，既有意义也无意义：

历史的意义（sens，或译“方向”）在每一步都受到脱轨的威胁，需要不断地重新解释。主流从来不会不伴有逆流或涡流。它甚至从来就不是作为一事实给出的。它只有通过不对称、残留、转向、倒退，才表现出来，它可以类比于被知觉事物的意义，类比于那些只有从特定的视点看呈现出形式、但也不绝对排除其他的知觉形式的突出形象；与其说历史有一种意义，不如说历史有的是对无意义的排除。（AD，39）

历史既然作为这样两种因素的交替呈现，它也就不可能终结。在《人道主义与恐怖》中，梅洛-庞蒂其实已经对此有所怀疑，而现在，他却更为肯定了：无产阶级的革命即使成功，它最后也一定会蜕化变质：“这是因为建立了政权的革命根本不同于作为运动的革命，确切地说，历史运动一旦成功，并作为一种制度而告结束，便不再是它自身：它在自我实现的过程中‘背叛’并‘玷污’了自身。革命作为运动是正确的，作为统治则是错误的。”（AD，207）

从更深的层面上来说，历史的不可终结性源于境遇的复杂多变。科耶夫事实上只是从抽象的人性层面来谈论历史的终结的，也就是说，在

在他看来，人性是可以探究穷尽的，当这种人性（欲望）的可能性被穷尽的时候，历史也就终结了。但在梅洛-庞蒂看来，人性恰恰是在现实的境遇中生成的，而境遇从来都不是确定的，所以，我们也就从来都不可能完整地探究人性：“人类问题的历史性解决，历史的终结，只有在人性成为一件可以被知晓的事物的情况下——在其中，只有在知识足以穷尽存在并达到实在地包容所有曾经存在过的以及所有能够存在的人性的状态的情况下——才是可以想象的。”（AD，22—23）然而这是不可能的。正是因此，梅洛-庞蒂认为，我们“应该相对地看待马克思主义关于让位于历史的一种史前史的观念和关于人与人、人与自然和谐一致的真正完美社会临近的观点，因为尽管这是我们的社会批判所需要的，但是，在历史中没有注定产生这种社会的力量。人类的历史因此不是为了有一天能在其所有刻度盘上显示出同一的正午而编造出来的。社会—经济史的发展，乃至革命，与其说是向无阶级的大同社会的过渡，不如说是透过始终异型的各种文化机制来寻找一种对于多数人并非过不下去的生活”。（S，131）

从这里也可以看出，梅洛-庞蒂否认历史的终结说到底还是坚持他的生存论立场的结果。无论是黑格尔、马克思还是科耶夫，当他们最后宣称存在着一种普遍的大同社会时，都已经背离了生存主义的立场。然而，说历史没有一个终点，这是否意味着历史也不再为目的，不再有意义呢？因为正如洛维特所说，“目的”的观念确定了“意义”的内涵：“一切并非天然地是其所是，而是由上帝或者人所意愿和创造出来的事物，其意义都是由其所为或者目的来规定的。一张桌子只是由于它指示着一个超出了它的物的存在的所为，它才是‘桌子’。即使是历史事件，也只有当它们指示着现实事件彼岸的一个目的时，才有意义；……只有当历史事件的终极目的清晰可见时，冒昧地陈述其意义才有可能。”^[77]因此，取消了历史的终极一维，是否会导致一种虚无主义呢？

梅洛-庞蒂似乎并不这样看待。首先，终极概念不等于目的概念，当然，任何终极性的设定都隐含着—个终极目的；而梅洛-庞蒂对历史终极的否定，只是对这样一个终极目的—的否定。在梅洛-庞蒂看来，这种作为必然性而存在的终极目的—的概念只能是一种人为的设定，它实际上所能起到的只是一种满足社会批判的需要。然而，它“一旦形成，每一种哲学都能表现为对这种必然的未来的偏离、异化和抵抗，或者相反，表现为这种必然的未来的阶段和向着它发展”。（S，129）因此，事实上存在着各种各式各样的目的，它们都与具体的人或具体的境遇相关。其次，要区分外在目的与内在目的。历史的终极就是一种外在目的，它借用普遍历史的观念“阉割了事件的意义，使得效果历史成为无

[77] 洛维特《世界历史与救赎历史》，第9页。

意义的”，由此也否定了个体的存在价值，否定了偶然性。在梅洛—庞蒂看来，这才是一种“带着面纱的虚无主义”。（哲，34）因为，如果“没有这种偶然性，存在的就只有历史的幽灵。如果我们知道历史不可避免地走向何处，一个接一个的偶然事件就既不再具有重要性，也不再具有意义”。（哲，33）因此，否定历史的终极并不是否定历史的未来。只是这个未来是开放的，不确定的，正因为未来是不确定的，历史事件本身才产生丰富多彩的意义。历史事件的意义并不由“彼岸的一个目的”所赋予，而是内在于事件本身中。我们不知道历史会走向何方，但是存在着一种历史的逻辑。这种“历史的逻辑并不按照明晰的思想和个人的设计而运行。它靠的是复杂的政治及某些无名的计划，这些计划使一组个人具有某种共同的方式，如‘法西斯主义的’或者‘无产阶级的’”。（SNS，111）历史事件的意义是超越于个体的境遇自身的意义。

以上我们对梅洛—庞蒂的历史思想作了简单的介绍，从中我们仍然能感受到那种始终介于对立的二元之间的不确定态度。他的历史观既反对一种决定论，又想摆脱相对主义的干扰，既对自由主义提出了批评，又看到了马克思主义的局限，也是因此，他的观点似乎对左右两派都不讨好，在两派中都不受欢迎。以至美国学者理查德·沃林发出这样的感叹：在当代法国思想界，梅洛—庞蒂莫名其妙地变成了一个“风光不再的人物”。⁷⁸显然，这种态度是不公正的。正如沃林所说，梅洛—庞蒂对于历史的许多看法都不应该被忽视，也“决不会被世人所抛弃”，而且从许多方面看，他的观点是“有先见之明的”。⁷⁹比如说他在《辩证法的冒险》中对斯大林的批判，正发生在“斯大林主义的矛盾发展成为匈牙利悲剧性的反苏暴乱”爆发的前夜，梅洛—庞蒂的批判实际上直接预言了这种结果。⁸⁰在对辩证法的看法上，梅洛—庞蒂认为要被淘汰的决不是辩证法，而是那种想在历史的终结中，在永久的革命中，或者在某种自我斗争的体制中取消辩证法的要求。（AD，206）辩证法是不会被遗弃的，正如实际的历史不会终结一样。

4. 存在历史与主体性

在梅洛—庞蒂早期的历史观中，他是从境遇概念出发的，但境遇本身却是完全偶然的東西。它事实上是不能作为最终的奠基的。因此，在后来的思想中，梅洛—庞蒂受海德格尔的影响，引进了“存在历史”的概念。

所谓存在历史，指的是人在世界中的呈现被看作是存在自身的临现，看作是存在在能感—可感的结构中勾连（articulate，表达）自身。身体的或肉质的生存（carnal existence）只是存在在它的爆发中所形成

[78] 理查德·沃林《文化批评的观念》，第164页。

[79] 同上，第189页。

[80] 鷲田清一《梅洛—庞蒂：可逆性》，第183页。

的关联。由此，身体之所以是一种自然表达的力量，只是因为存在在表达自身和勾连自身。而身体在他与自然、与他人的肉质关系中所形成的意义也是存在自身的意义的体现，这种意义积淀在自然世界的基础上就形成了一个符号和文化的历史世界，这也就产生了历史性。“如果说时间性就是作为存在的持续临现的主体性本身，那么也必然可以说，历史性就是这种人称性的主体在存在的同一种涌现中所形成的符号和制度中的重新占有、升华和重新投入。”^[81] 由于我们自然的、肉质生存的意义都是存在在其爆发中形成的，所以，人类的历史或文化的历史也就是存在自身的历史，历史的生成就是存在的生成。

存在的历史是一种“垂直的历史”(vertical history)。“垂直的”在这里指的就是生成性。比如说一种哲学，无论是笛卡尔的、胡塞尔的或是哲学史上任何一个其他哲学家的哲学，它总能够“产生比它所‘包含’的东西还要多的思想”，总还“保留着一种在它的历史性语境之外的意义，甚至只有在这种语境之外才有意义”。(VI, 199) 由于每一种哲学都超出自身之外，所以，各种各样的哲学才能相互跨越，相互包含。因为说到底，所有哲学的问题都“内在于存在的问题中，它们都承认这一点，也因此我们能够、我们必须在这种(存在的)视域内思考这些问题”。(VI, 198) 从这种存在的视域来看，我们也可以说，哲学史就是存在历史的体现，“存在在运动中聚集自身，而哲学是对这种存在的回响”。(S, 22) 正是因此，对梅洛-庞蒂来说，规定哲学之特质的就是一种“究问”(interrogation)：“哲学在世界、自然、生命和思想之后到来，并在存在面前构成它们，它事实上要追问的就是这一作为前提的存在，就是要追问自己关于它与存在的关系。”(VI, 123) 也正是在它的究问中，哲学才形成为“与存在的最终关系，才成为存在论的器官”。(VI, 121)

由于所有的哲学都是对“存在的问题”的究问，因此，我们可以说“有一种绝对，一种哲学，它内在于哲学史中，它因此并不是把所有的哲学家都重新包含在一种唯一的哲学中，也不是折中主义或怀疑主义”。(VI, 188) 当然，这并不是说有一种把所有哲学都包含在内的博物馆式的哲学，而是说“哲学作为整体处在每一种哲学的特定环节内，用一句著名的话来说：哲学的中心无处不在，而其边界无迹可寻”。(S, 128) 哲学史因此而呈现出差异中的同一。差异指的是每一种哲学都有它自己的特色或风格，它不可能被任何一种其他哲学代替，也不可能化约为一种无所不包的大一统哲学的某个环节；但是，这种差异性和多样性又只有相对于某种对所有哲学来说都是相同的东西才能理解，而这种同一的、绝对的东西就是存在。

[81] Madison: *the Phenomenology of Merleau-Ponty*, pp. 257-258.

哲学史的问题也有助于我们理解艺术史、文化史或社会史的发展。与哲学一样，艺术、文学也是“存在的铭写”。(VI, 197) 过去时代的某部伟大的艺术作品或文学作品，从来都不能简单地被超越，它所揭示的真理是不可能完全被确定的，也不可能被整合到另一种所谓的更大的真理中。它在任何时候都是鲜活的，并总是能向那些探询它的人提供新的思想和意义。正是因此，梅洛-庞蒂说：“我们既不能在绘画中，也不能在别的方面建立一种文明的等级或谈论进步，这不是由于某种命运在阻止我们，而是因为从某种意义上讲，第一流的绘画将一直走到未来的尽头。”同样，“没有一种绘画能结束绘画，没有一部作品是绝对是结束了的”，因为“每一次创造都在改变着、更替着、启示着、深化着、加强着、完善着、再创造或预先创造着其他的创造。”(PriP, 190) 艺术和文化意义的生生不息，正是本源性的存在力量的体现。同样，由于存在在底下支托着人，所以人的行动总是比每一意识所赋予它的或揭示的要具有更为丰富的意义。原始的存在是超越性得以可能的不可穷尽的源泉。

这里还有一个问题：如果说人的历史也是存在的“铭写”，那么，这是否意味着我们又回到了梅洛-庞蒂在他早期曾经批判过的历史“决定论”或“天启论”？我们如何理解人在历史中的地位？进而言之，我们如何解释人类历史中的罪恶？

这些问题其实是在海德格尔的哲学中提出来的。许多哲学家都指出过，海德格尔二战期间在政治上的失足与他的哲学思想，尤其是与他的存在历史观有关。因为从海德格尔的哲学中，“存在的目的”表现为一股不可动摇的原初力量，它所向披靡，主宰着所有人类生命的形态和特征。因此，对于人类历史的内在过程和轨迹进行有意义的分析是多余的，人只需要听命于存在就行了。正如布鲁门伯格指出，一种“存在的历史”向人敞开的唯一自由的选择态度就是“屈服”。⁸²而海德格尔自己似乎也认为，他所信奉的“国家社会主义”就是这种存在历史的体现。所以，如玻格勒尔所说的，海德格尔“从来都没有真正地”从他早期对于国家社会主义的亲信中“摆脱出来”；而哈贝马斯则更是尖锐地指出：存在历史的学说就是潜在的极权主义。⁸³

如果这些是事实⁸⁴（显然，我们既无法完全把海德格尔那里的“存在历史”的思想与“国家社会主义”的信仰等同起来，也无法完全否认这两者之间的联系），那么，当梅洛-庞蒂从海德格尔那里借用来“存在的历史”这个观念时，是否也隐含着同样的思想隐患呢？

几乎可以肯定的是，梅洛-庞蒂在运用这个词语时，他没有想到过“国家社会主义”这个概念，而且他也绝对没有海德格尔的那种国家社

[82] 参理查德·沃林《文化批评的观念》，第208—209页。

[83] 参同上，第209—210页。

[84] 国内的海德格尔研究专家孙周兴教授曾向笔者指出，海德格尔的存在历史观主要形成于战后时期，因此与海德格尔任纳粹校长一事没有根本的关联。笔者对此暂不作判断（事实上它也超出了本人目前的判断能力），只是把这些相反的意见陈列于此，以与梅洛-庞蒂作一粗浅的比较。

会主义的信仰。另外可以肯定的是，在梅洛-庞蒂的哲学中，人的地位始终要比海德格尔的哲学中高得多，即使在后期哲学中，他也依然保留了“主体”这个概念。正如他在一篇文章中所说，真实的东西一旦构成，就成为一种坚实的存在；而主体性的发现就属于这种存在之一，它就像“美洲大陆”的发现一样不可否定。在这个意义上，他还含蓄地对海德格尔提出了异议：“今天怀念巴门尼德，并试图让我们返回到在自我意识形成之前的我们与存在之关系的哲学家本人，应将他的基本本体论的见解和品味归功于这个自我意识。”（S, 154）换言之，主体性已经成为了我们不可能摆脱的思想之一，也正是因此，梅洛-庞蒂始终没有放弃对人的关注。萨特证实了这一点。他说，梅洛-庞蒂晚期重读了海德格尔，并且更好地理解了他，但是，他们的道路是相互交叉的。“存在是这个德国哲学家唯一关注的东西，而尽管梅洛同他有时共享一种哲学，梅洛的主要关注仍然是人。”^[85]

由于依然坚持主体性思想，所以梅洛-庞蒂说，存在并不凌驾于人，相反，就像他在谈到上帝时所说的话一样，存在在人之下，它只是通过人才被认识或自我认识。在某种程度上，我们可以说，存在与人是相互依托的。“人被其根本的天职所指明，就是要创立存在，而同样，存在被它的命运所规定，那就是要通过人而实现自身。”^[86]梅洛-庞蒂从生存论转向存在论，并不是对生存论的否定，而只是要为人的在世存在寻找一个更为坚实的基础，在这个意义上，存在并不是作为人的避难所，而是作为人的依托和庇护所而出现的。梅洛-庞蒂确实没有把存在的历史与人类的罪恶联系起来考察过。在他那里，存在作为一种本源性的力量更多地是与人的创造性活动相关的，因此，我们也没有理由把罪恶归结为存在，正如我们不能把苦难归结为上帝一样。如果要寻找人类历史中的恶的起源，那么，我们只能从人类自身来寻找。因为梅洛-庞蒂确实说过，人“是存在的核心中的一种脆弱”。（哲，28）尽管人是在存在的运作中所产生的一种能感—可感的关联，是存在的一个“开口”，但这种关联和开口随着人的死亡也就消失了。存在自身的历史只是最初的历史，而人就是这种最初历史的产物。作为存在之产物的人依然拥有他的全部自由，正是人在他的自由和创造性活动中进一步产生出了一种“第二层次的真理价值”，（参 S, 11, 78）我们的哲学、绘画和人类历史就属于这第二层次的价值，这里当然也有存在本身的作用，但是更为重要的是人类活动本身。由于人天生的脆弱性，也就无法避免错误和罪恶，人类只有在创造和行动的时候同时也让存在存在（let Being be）才能对他所创造的历史负责。从这些思想中，我们看到了梅洛-庞蒂与海德格尔的差异。

[85] 《萨特自述》，第 351 页。译文略有改动。

[86] 同上，第 351 页。译文据英译文略有改动，见 Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau-Ponty*, p. 617.

第四章 “肉”的存在论

梅洛—庞蒂的哲学一般被分为三个时期：第一个时期以他的两篇博士论文（《行为的结构》和《知觉现象学》）为代表。在这里，梅洛—庞蒂主要寻求一个原初的出发点，借此能理解所有其他的事物。他在非反思的知觉生活中、在身体性的在世存在中找到了这个基础。对活生生的身体的发现使他重新构造了传统的主体概念，也相应地产生了一种新的哲学观念，即身体现象学或生存论哲学。对梅洛—庞蒂来说，哲学的使命就在于重新揭示我们的实际生存的富有意义的结构，并且使科学和理性能一再地返回到这个原始的基础之上。随后，梅洛—庞蒂试图在这个基础之上把他的哲学观点广泛地应用到社会生活的诸经验领域，如艺术、语言、政治和历史等中去，这主要以《意义和无意义》《人道主义与恐怖》《辩证法的冒险》等著作为代表，时间上主要是在1945年至五十年代中期。但是，从五十年代中后期开始，梅洛—庞蒂逐渐认识到他经由“知觉现象学”而开始的视角存在着缺陷，因此有必要“重新开始一切”，（VI，130）以便深化并重新阐明由现象学这一角度所发展出来的结果。他认为，我们必须返回到一种对经验的“深度”研究，必须超出主体和世界的辩证关系之外来思考真理或意义的起源问题，以便为我们的生存奠定一个终极的基础。因此，必须实行一种跨越，即从现象学到存在论/本体论。¹

[1] cf. Madison: *the Phenomenology of Merleau-Ponty*, p. 327, note 12.

[2] “从莫斯到列维—斯特劳斯”“哲学家及其身影”“产生中的柏格森”这三篇文章都收入《符号》中，“眼与心”发表于《法兰西艺术》杂志（Art de France）的创刊号（1961年）上，梅洛—庞蒂死后又单独出版（1964年）。

对存在问题的思考占据了梅洛—庞蒂最后几年的哲学生命，尽管突如其来的死亡打断了他的思考，使他没能完成一个计划中的专门阐述这种新的存在论的文稿，但他还是留给了我们大量的文本。这时期重要的文章有：“从莫斯到列维—斯特劳斯”“哲学家及其身影”“产生中的柏格森”《符号》的“前言”和“眼与心”²等，在他死后整理出版的讲稿和讲演稿有《法兰西学院讲课摘要：1952—1960》、《1959—1961讲

课笔记》《论自然：法兰西学院笔记与讲稿》等，还有那部最重要的、准备阐述其新的存在论思想、但可惜没有完成的遗稿《可见的与不可见的》（1964年出版），其中包含了大量的研究笔记。从这些遗留下来的文稿来看，我们完全有理由说，尽管梅洛-庞蒂没有提供一部系统而完整的存在论著作，但他对于这种新的存在论的思想已经是成熟甚至可以说是完整的了。我们下面的论述主要依据《可见的与不可见的》一书而展开，同时参照了其他相关的文本，力图勾勒出这种新的存在论的大致框架。

1. 从现象学到存在论

对梅洛-庞蒂来说，哲学向存在论的推进可以说是势所必然的，这除了思想自身的逻辑理路这个内在原因外，还有他个人信仰方面的原因在背后支撑着他、推动着他。我们先来探讨后一方面的因素。

梅洛-庞蒂有一次曾对萨特说，他想写一本关于他自己的小说。萨特问道，为什么不写自传呢？梅洛-庞蒂说：“还有太多未解的疑点，在小说里我可以通过想象给出答案。”^[3]

梅洛-庞蒂最终还是没有写这样的小说。不仅如此，关于他自己的经历，他的家庭，他的私人生活等他也几乎没有留下任何言述，在他那里既看不到“回忆的影集”，也看不到“对老朋友的赞歌”，因此在某种程度上我们可以说他是个把生命消融在哲学思想中的人。但是这并不意味着梅洛-庞蒂的个人生活平淡无奇，萨特在梅洛-庞蒂死后写了一篇感人肺腑的悼念文章，回忆了他们两个人之间的曲折友谊以及共同主持《现代》杂志以至最后决裂的情况。正是在这篇文章中，我们看到了一个“活的梅洛-庞蒂”（这是萨特的悼念文章的题目），一个并不只有纯粹的思想，也有幸福与失落、彷徨与选择的梅洛-庞蒂；通过萨特的叙述，我们也看到了一个其思想与经历相互影响、乃至可以相互阐释的哲学家。据此，我们也可以更为深刻地理解梅洛-庞蒂的思想变化的深层因素。

我们前面讲到，童年的经历影响了梅洛-庞蒂的一生，这其实就是萨特告诉我们的。童年时期梅洛-庞蒂与他母亲的亲密关系无疑为他提供了一种最为基本的“本体性安全感”^[4]，正如萨特所说：“最初包围着他的自然的形式是他的母亲女神，他自己的母亲，从她眼里他看到了自己所看到的一切。她就是另一个自我，通过她，他体验到了他经常描述、并促使我们通过另一个人发现我们的‘自发性’的‘内在的主观间性’。”^[5]这种童年生活成为梅洛-庞蒂的“黄金时代”，它为他构造了那种“幸福的个人小天地”，也造就了他“内心的完善”，以此为出发点，

[3] 《萨特自述》，第318—319页。

[4] 社会学家吉登斯指出，人的早期生活经验是我们形成“本体性安全感”（ontological security，也可译为“存在性安全感”）的基础。在婴儿或儿童与看护人之间形成的“基本信任”“可被看成是一种抵御存在焦虑的情感疫苗，这是一种保护，以抗拒未来的威胁和危险，这种保护使得个体在面对让人消沉的境遇时还能保有希望和勇气”。（吉登斯《现代性与自我认同》第44页，并可参看第2章的相关内容）梅洛-庞蒂的童年生活与他后来的生活及思想经历之间的紧密关系为吉登斯的论述提供了一个活生生的例子。

[5] 《萨特自述》，第291—292页，译文据英译文有所改动。英译文见 Jon Stewart (ed.): *the debate between Sartre and Merleau-Ponty*, p. 570.

“他形成了自己的神话及他后来称之为‘生活风格’的东西”。⁶正是随着这种完美的童年生活的无可挽回的消逝，梅洛—庞蒂才开始了对于一种新“本体性安全感”的寻找。这种寻找体现在生活和思想两个层面上。他开始时信了天主教，希望它能把他“重新纳入到内在的统一性中”，但这种宗教并没有满足他，因为基督徒们只是在上帝中才相互亲爱。随后他遇到了马克思主义，他发现这是一种未来的无阶级的联盟，而且同时是一种战斗中温暖的同志之情。⁷但是，在社会主义国家苏联所发生的一切：肃反运动、大审判、强制收容所等等使梅洛—庞蒂的希望逐渐成为一种幻觉。1950年以后，梅洛—庞蒂在政治的介入中变得越来越审慎，而日渐专注于学术。

在学术上，萨特认为，梅洛—庞蒂的思想经历了三个时期：第一个时期是从战前一直到《知觉现象学》的完成，梅洛—庞蒂身上所体现出来的“生命的统一性”令萨特震撼。第二个时期始于占领期并持续到1950年，梅洛—庞蒂开始质问“我们时代的历史和政治”，并通过写作这种特殊的行动来理解自我的深度，理解混合着特殊和普遍的个体的人，这其实也是梅洛—庞蒂强烈参与政治的时期。最后一个时期是在1953年以后，随着他对共产主义的失望和他母亲的去世（1952年），梅洛—庞蒂最终完全退回到了他的内在沉思之中，“他在无知无识的黑夜中，在对他称之为‘根本之物’的探询中埋葬了自己。”⁸而一种新的存在论也就是在这种“隐退式的”沉思中逐渐诞生了。

萨特关于梅洛—庞蒂的思想分期与我们前面提到的划分基本上是一致的，只是他更强调了这些思想与梅洛—庞蒂的个人经历之间的内在相关性，尤其是他后期思想中明显的本体论转向⁹在他童年时期就形成的那种“本体性安全感”之间的因缘关联。如果说在梅洛—庞蒂的早期，其思想与实践之间还并不总是一致，那么，在他最后那些年的“隐退式”生活中，这两者已经渐渐融合在一起了。随着他的思考的深入，随着“肉”的本体论/存在论思想的逐渐成熟，他重新找回了童年时期的那种完满性，他不再承认自己是个无神论者了。¹⁰

这种关于“肉”的存在论与他前期的现象学究竟有什么样的差异和关联呢？

在后来的反省中，梅洛—庞蒂认识到，现象学究其实质就是一种“意识”哲学。这首先体现在它依然保留了诸如“意识”“知觉”“我思”“主体”“意向性”等一些意识哲学的基本概念。尽管在《知觉现象学》中，梅洛—庞蒂曾对这些概念进行了大力改造，但由于概念自身有它的历史积淀，有它的意义内涵，因此，这种改造显然是不可能彻底的。当他想要用这些旧的概念来阐述其新的思想时，也就不能不仍然受制于概

[6] 同上，第286页。

[7] 同上，第297页。

[8] 同上，第344页，译文有改动。

[9] “转向”一词或许不太恰当，许多论者都指出，在梅洛—庞蒂早期的著作，如《知觉现象学》中，就已经有一种“隐含的本体论”，参 M. C. Dillon: *Merleau-Ponty's Ontology*，尤其是第二章。

[10] 参《萨特自述》，第343页。

念自身的思维逻辑。比如说，“沉默的我思”这个概念，在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂把它看作是一种身体性的反思，一种生存意识，它对于“身体-主体”这个概念的构建来说起着奠基性作用，但在1959年1月的一则工作笔记上，梅洛-庞蒂却这样写道：“我称之为沉默的我思的东西是不可能的。为了拥有思想（在‘关于看到和感受到的思想’这个意义上而言），为了实行‘还原’，返回到内在性和对的意识中去，必须要有词语。正是通过词语的组合（及其沉淀的意义的的作用，这种作用原则上能够进入形成它们的关系之外的其他关系中），我才形成了先验的态度，我才建构了构造性意识。”（VI, 171）也就是说，这个概念仍然是借助于语言，更确切地说是借助于意识哲学的语言（比如说“我思”这个词）而构造出来的，它并不是对一种原初的自然事实的阐明，而只是一种语言的人工制品。为了获得这种本真的阐明，我们必须放弃“我思”概念，进入一个真正原始荒蛮的世界。在这里，仍然有意义在流淌，在涌生，但我们需要一种新的哲学形式才能思考它，这就是存在论。相应地，也就需要有一套新的词汇来描述它。对此，梅洛-庞蒂有着很明晰的认识。他说：“存在论意味着概念的转化，这些新的概念将取代先验主体性、主体、客体、意义等概念——对哲学的界定也包含着对哲学自身之表达的一种阐明。”（VI, 167）因此，在梅洛-庞蒂的后期著作中，出现了许多新的术语，它们替代了意识哲学或现象学的原有概念，如“视看”（vision）取代了“知觉”，“肉质生存”（carnal existence）代替了“肉身生存”（corporeal existence），“大地”（Earth）取代了早期的“世界”，“存在”开始用大写字母书写（Being）等。¹¹在1959年10月的一则工作笔记中，梅洛-庞蒂更是明确地说：要“用维度、关联、层次、枢纽、枢轴、构型等概念取代概念、观念、心灵、表象等概念”，而这样做的目的是要“对事物及其属性的通常观念”，“对主体的逻辑概念及对逻辑的内在性概念”“对实证的意义（意义间的区分）”等进行批判。（VI, 224）不过，这里提到的批判其实已经超出了知觉现象学的范围，而指向了近代以来的整个哲学传统。在《可见的与不可见的》一书的前面三章中，我们就可以看到这些批判的详细内容，它既指向经验主义和理智主义的传统，也指向萨特的否定哲学，最后还指向胡塞尔与柏格森的直观哲学。

概念的更新只是工作的一部分，还需要对知觉现象学的根基进行重新勘察。梅洛-庞蒂认为，现象学之所以没有脱离意识哲学的框架，是因为它说到底仍然是“从‘意识’—‘客体’的区分”或者说从主体—客体的区分开始的。（VI, 200）这种区分主要体现在“意向活动—意向内容”（noèses—noèmes）这一结构上，尽管梅洛-庞蒂用知觉和身体

[11] cf. Madison: *the Phenomenology of Merleau-Ponty*, p. 97.

代替了胡塞尔的意识概念，因此在他的著作中也很少提及“意向活动—意向内容”这一结构，但他其实只是把这种结构转化到了知觉与对象、身体与世界的关系上。在《知觉现象学》中，身体与世界构成了一个相互依赖、不可分割的系统：一方面，世界是身体的意向行为的关联物，它是相对于我而存在的，是随着我的诞生而诞生的。我是世界的观点和筹划，是其意义的赋予者，世界不能脱离我而存在；另一方面，身体又必然的要以世界为支撑，世界是我们生存的基础，我在世界中，并且只有通过身体进入世界才能实现自己的主体性。这个系统看起来是相对完整的，但它其实是没有根基，完全偶然的，因为“身体—世界”这一系统中的每一项都只是相对的，都已经设定了另一项，它们只是借助一种辩证关系才统一起来，但这种统一从来就不是很成功。所以，为了使这一系统本身有个坚实的基础，我们必须在身体和世界这两个相对的维度之外寻找到一个作为“第三维度”的“非相对项”（irrelative），必须在主体性的立场之外开辟另一块场所，即一个新的“存在场”（the field of Being），并在这个新的基础上来重新看待身体和世界的关系问题。

最后，经由《知觉现象学》的努力而构造出来的“身体—主体”概念也存在着根本性的缺陷。梅洛—庞蒂把胡塞尔的意识主体改造成了身体主体。这种改造当然带来了许多有益的结果，比如说它避免了胡塞尔式的“唯我论”的倾向，也避免了萨特的“自在”与“自为”的二元对立等等；但它也导致了一个不利的结果，这就是主体自身的地位不再稳固。在胡塞尔那里，主体性奠基于意识，而意识又具有自身奠基的明证性特点，因此主体是受到严格的逻辑必然性的保证的。而梅洛—庞蒂一旦把主体性的基础从意识层面移到身体层面，这一明证性的保证就缺失了。因为从逻辑上来说，身体的存在缺乏其自身的独立性，它最终还是要借助意识的范畴才能证明自身的存在。尽管我们可以说意识是内在于身体的，心与身不可分，因此身体也具有独立性，但这仍然是一种逻辑的推论。即使从生存论上来说，身体也不是独立的，因为身体在世界中存在，身体和世界不可分，对身体的说明离不开世界。最后，从起源上来看，这一身体—主体尽管相对于所有其他事件来说是最为原初的、不可还原的事件，它就是世界的基点，也是一种历史得以展开的起点¹²，但是，这一产生其他事件的原初事件，其自身的产生，却又完全是偶然的，“来源不明”的。为什么有“我”这样一个人在世界上？为什么有我和世界的这种关联？偶然性的身体为什么能成为超验性的承载？在《知觉现象学》中，梅洛—庞蒂把这一切都称之为“奇迹”，或“神秘”：“这种神秘规定了它们，问题也许不在于用某种‘解决办法’来消除这

[12] 参《知觉现象学》第510页：主体一旦诞生，就“有了一种新的‘环境’，世界得到了一层新的意义。在孩子出生的屋子里，所有的东西都改变了意义，所有东西都期待孩子来进行尚未确定的处理，又有一个人来到世上，一个新的历史，不管是长的还是短的，刚刚形成，一本新的人生记录本开始了。”

种神秘，解决办法也做不到这一点。”（知，18）事实上只要我们停留于现象学的立场中，这种神秘就永远无法被理解。

但正是对这一神秘的思考把我们带到了现象学的边缘，进入了存在论的维度，并最终超越了现象学的局限性。如果说现象学在最终的依靠上仍然听任某种“神秘”的支配，那么，存在论就是对这一“神秘”本身的思考，就是要使这一“神秘”向我们虚怀敞开。这种神秘就是存在本身的神秘。

2. 肉的概念

上面讲到，梅洛-庞蒂的后期哲学出现了许多新的术语，而其中最重要、也最独特的一个也许就是“肉”（chair/flesh）了。“肉”这个概念可以说是梅洛-庞蒂进入他的后期存在论思考的一把钥匙。但是，何谓“肉”呢？

梅洛-庞蒂说：“我们称之为肉的东西，这一内在运作的团块，在任何哲学中都没有它的名称。”（VI，147）这话表明了“肉”是一个全新的概念。当然，这里的新指的是内涵上的新。如果从字面上来看，“chair”实在是个很普通的词，它在梅洛-庞蒂的早期著作中经常出现，在萨特的《存在与虚无》中，这也是个基本的概念，但它都是在其日常的意义被使用的，指的是“肉体”，与中性的“corps”（身体）有所不同的是它更强调了 corps 中感性、欲望的一面。但在这里，我们显然不能再把它理解为（或译为）“肉体”或“肉身”，这一方面是因为梅洛-庞蒂已大大拓宽了这个词的使用范围，它不单单用来描述我们的身体，也用来描述可见的外部事物，甚至还用到了语言、历史、时间和存在等抽象概念上。说语言或时间是一种 chair，对梅洛-庞蒂来说，这决不是一种隐喻的说法，而是一种本质的描述。而如果我们把 chair 理解为肉体或肉身，恐怕就免不了只能把它看作是一种隐喻的表达了。另一方面，也是最为重要的原因是，chair 这个概念已经被梅洛-庞蒂提到了本体论的高度。梅洛-庞蒂说，“chair 是一个终极的概念”。（VI，140）它相当于海德格尔后期哲学中的“Ereignis”，也有研究者把它比作中国的“道”¹³。在这种情况下，如果我们把 chair 翻译为肉体或肉身，也就很难把它与其他类似的概念，如 corps、incarnation 等区分开来。正是基于这样的理由，我们还是把 chair 翻译为“肉”，这除了能使我们把它与其他类似概念区分开来外，也保留了其原始的意义，同时也能直接让我们看到它与“身体”之间的感性联系。

关键只在于如何理解它。对于这样一个终极性的概念，显然我们是无法对之作明确的界定的，事实上梅洛-庞蒂也很少对它作这样的直接

[13] cf. Sue. L. Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh*, p. 188, note. 10.

肯定性的界定。我们只能以一种描述性的方式去揭示它所具有的丰富含义。

梅洛-庞蒂说，传统哲学中不仅没有“肉”这个概念，甚至没有能用来说明它的其他概念。肉既非物质，也非实体，既非精神，也非由精神所构成的观念或在精神面前的表象。它不是任何一种特殊之物，但却是事物得以产生的根源或可能性。它是最“一般之物”，它体现在所有的存在物中。它是“一种具体化的原则”，（a sort of incarnate principle）并因此赋予任何存在物一种具体的风格和存在的本质。它不是事实或事实的总和，但它是使各种事实成其为事实的“事实性”，与此同时，它也是使事实具有意义的东西。也许与它最为贴近的是古希腊意义上的“元素”（élément）观念，它就像希腊哲学家们所谈到的水、气、土和火一样，是构成世界万物的始基或基质。简而言之，肉是一种存在的元素；或者换用一个更为形象的表述，肉是一种基本的织料（étouffe），它由此而展开了一幅开放的永不完成的织锦（tissu），一幅活生生的、始终处于开裂和构织状态中的多形态的织锦。¹⁴

据此，我们不单可以说，身体是由肉构成的；我们也同样可以说，所有的事物，包括我们的身体居于其中的这个世界，都是由肉组成的。换言之，身体和世界是“由同样的织料制成的”。（PriP, 164）这一观点立刻与《知觉现象学》中的基本观点形成了对照。从“现象学”的观点来看，身体和世界是相互关联的蕴涵结构，一方面身体是主体，而世界只是作为主体“投射”（project, 筹划）的客体而存在；另一方面世界又是身体的支撑。这样，它们就成了同一个整体结构中的两个辩证环节，既相互区别，又彼此关联，对其中一个的说明离不开另一个。然而现在，世界不再仅仅是身体的关联项，它与身体还具有同源性。既然两者都是由同样的材料，同一种肉构成的，这说明它们共属于一个单一的存在（Being），一个单一的整体（Whole），都是肉的一部分。肉作为身体与世界的共同基础，它是奠基着并内在地支撑着身体和世界这两个“相对项”（relativities）的“非相对项”（the irrelative），是它们得以共呈的结构和源泉。¹⁵因此，肉这一概念的引入，为《知觉现象学》中的在世结构提供了一种本体论/存在论上的基础，“身体—世界”的二元论哲学也由此被改造成为一种关于“肉”的一元论哲学。

作为一种元素或织料，肉有其基本的结构（structure），它自身中就包含着凹陷和空洞，它不是坚硬致密、自身同一的原子，而是柔软的、多空腔的织料，它具有深度和各个不同的维面。作为一种“形成性的介质”（milieu formateur），肉还有它的运动，它在自身中包含着一种动力性因素。它“不是偶然性，不是混沌，而是一种返回自身、形成

[14] Isabel Matos Dias; Maurice Merleau-Ponty: *une esthésiologie ontologique*, in Merleau-Ponty: *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, p. 270.

[15] Madison: *the Phenomenology of Merleau-Ponty*, p. 210.

自身的组织 (texte)”。(VI, 146) 它是通过它的结构化或组织化的运动而构织出世界的。肉的运动也是存在自身之运动的体现。肉能自身分化, 产生裂隙, 形成皱褶; 它也可以折叠自身, 反卷或缠绕自身, 构成缠结, 产生一个内面和外面, 这两个面内在贯通, 又是相互可逆的。总之, 肉是一种最初的基质或母体 (matrix), 它原始、感性, 生生不息, 是一切可能性的孕育。

当然, 为了构思一种新的存在论哲学, “肉”不可能是一个唯一的概念, 与它处在同等级地位的概念还有“存在”“自然”“大地”和“世界”等。这些概念我们在前面都已经讲到过, 在此就不再分析。这里需要注意的是“世界”这个概念, 它与我们前面提到的生存论意义上的“世界”并不处于同一层次。或者说, 在梅洛-庞蒂的后期哲学中, “世界”概念具有双重含义。有时它指的是可见者的总体, 在这个意义上, 它仍是与“人”相对的; 但有时它又被看作是基本的母体, 本源性的存在。在这个意义上的“世界”也常常被称作“沉默的世界”“被知觉的世界”“荒蛮的世界”或“垂直的世界”等, 它是与“存在”“自然”和“肉”基本同义的。所以, “肉”这个概念有时也被称作“世界之肉”。在梅洛-庞蒂的著作中, 这一系列意义相近的概念经常交互使用, 不过, 它们各自强调的重点似乎还是不同的。“肉”这个概念更多的是强调存在的感性特征, “自然”强调的是存在的生成性特征, “大地”16强调的则是其奠基性, 而原始的“世界”作为“沉默的世界”, 它意指的是“非语言的涵义秩序”。至于“存在”本身, 则是更加具有隐蔽性的, 它“不能被固定和注视, 只能从远处 (被瞥见)”。(VI, 214) 也就是说, 我们不能直接描述存在, 只能通过间接的方式, 在时间中、在语言中、在感性事物中来领悟存在; 如果真的要描述存在, 也只能用否定的方式说存在不是什么。在这个意义上, 梅洛-庞蒂把他的存在论称作“间接存在论”或“否定哲学”。(参 VI, 179)

3. 肉的开裂与构型: 以视见为例

现在我们进一步来探讨本源的存在是如何产生出存在者的。在梅洛-庞蒂这里, 存在者也就是可感者或感性事物 (le sensible), 它不但包括我们置身其上的自然世界, 包围着我们的事物, 甚至还包括我们的语言和文化。当然, 在语言和文化中还经历了一次感性事物的理念化作用, 但这种理念化并不是完全脱离感性存在, 而是与之交缠在一起。人也是一种感性存在, 但它是一种特殊的感性存在, 它不但可见、可触摸, 而且能见、能触摸, 是一种能见与可见、触摸与被触摸的交叉。可感者之所以可感, 是因为有一种可感性 (sensibilité), 并且随着这种可

[16] “大地”这个概念其实是梅洛-庞蒂从胡塞尔的文章《哥白尼学说对于流俗世界观阐释的变革: 原始奠基的地球 (Earth) 是不动的》中提取出来的, 并进一步把它改造成为一个与本源的“存在”或“自然”同义的存在论用语, 但这个词在梅洛-庞蒂正式发表的文章中出现得并不多, 可以参看“哲学家及其身影”一文, 也可参看我们在第一章第一节中的相关论述。在1959-1960年开设的课程“处在现象学极限的胡塞尔”中, 梅洛-庞蒂也专门阐述了“大地”这个概念: “我们生活于其中的大地, 作为在其上分离出所有静止和运动的基础, 已经处在静止和运动中; 作为通过分化而从中产生出躯体 (Körper) 的渊藪, 它并不是由躯体构成的; 作为包含着所有位置的存在来说, 它并不是位置; 它在虚无之上包含所有特殊的存在物, 就像诺亚方舟保存了洪水中的生物一样。在大地的存在和我的身体 (Leib) 存在之间有一种亲缘关系, 我不能严格地说大地是运动的, 因为它始终与我处于相同的距离上。这种亲缘关系还扩展到了其他人身上, 他们向我显现为‘他人的身体’, 扩展到了动物身上, 我把它们理解为我的身体性的变种, 最后也扩展到地上的物体之间, 因为 (比如说) 当我说一块石头会‘飞’时, 我就使它们进入了有生命的社会中。” (RC, 169)

感性又产生了一种“感觉”。(sensation) 因此, 我们所要探讨的问题其实就是这种可感性, 或这种感觉是如何产生的, 又如何在这种感性之物中产生出一个理智世界或文化世界的。

我们已经知道, 存在是处于运动中的。梅洛-庞蒂经常用“爆发”(explosion)、爆燃(deflagration)、开裂(dehiscence)、分离(segregation)、差异化(differentiate)等词语来形容存在的运动。存在或“肉”通过运动产生区分(écart), 形成各种各样的关联结构, 这就是最初的感性材料, 最初的意义积淀。这些感性材料都是肉的片断(fragment), 它们已经呈现出一种“格式塔”(Gestalt)结构, 已经具有感性了。在这个意义上, 它们也已经是感性物了。而能够体验到或触知到这些格式塔、这些可感物的, 则是我们的身体。“身体也是一种格式塔, 它与每一种格式塔共同呈现。”(VI, 205) 因此, 感觉就产生于身体与不同的材料或格式塔之间的构型(configuration)中, 产生于身体格式塔所置身于其中的“格式塔形态”(Gestalthafte)中。梅洛-庞蒂如此描述视觉和触觉的诞生:

当某一特定的可见者, 某一特定的可触者, 反转自身而朝向它是其一部分的可见者整体, 可触者整体, 或者当它突然发现自己被它们包围, 或者当在它与其之间, 由它们而开始, 形成了一种自在的视见性, 一种自在的可触者(a Visibility, a tangible in itself), 它严格来说既不属于作为实事的身体, 也不属于作为实事的世界——就像在两面彼此对置的镜子中, 有无限系列的图像被相互唤起, 这些图像并不真正属于这两个表面的任何一个, 因为它们中的每一个都只是另一个的返照, 它们因此而两两成对, 每一对都比两个中的任何一个更加真实——, 在这个时候, 视觉、触觉就出现了。(VI, 139)

在这段话中, 梅洛-庞蒂列举了构成可见者的“肉”的三种“构型”, 正是它们导致了视觉和触觉, 简言之即一般的感觉的出现。尽管梅洛-庞蒂并没有对这三种构型作进一步的分析, 但我们还是可以发现, 这三种构型是各不相同的, 而且似乎是逐层提高的。也就是说, 它们反映了三种不同层次的视觉和触觉。下面我们不妨以视觉为例, 对此作详细的分析。

在第一种构型中, 我们看到作为可见者整体的某一部分开始与这一整体相对折, 与之出现了裂隙(fission)。这一可见者整体就是作为原始母体的“世界之肉”, 它本来是浑然一体的, 在其中, 人与所有其他

的存在物都尚处于感性存在的未分化状态”中。但现在，这一整体却出现了皱褶 (pli)，其中的一部分开始从其他部分中摆脱出来，就像图形从背景中凸现出来，或者说“自然之光”从黑暗之渊中涌现出来。这是存在 (Être) 的最初“开裂”，是世界的第一道“光”，是源初之“有” (il y a)，是意义的原始呈现。这也是人的诞生过程，是可见的世界得以显现的过程。伴随着“世界之肉”的这一开裂，也出现了原初的视觉和触觉。也就是说，视看，触摸或者说感知是与世界一块儿诞生的。

在这里，我们似乎需要区分感觉和感性。在梅洛-庞蒂的文本中，经常出现如“自在的可见性”“自在的可触者”之类的表达，这是否意味着存在一种没有人的感觉呢？视看和触摸的自在性是否表明它们可以独立于人而存在？在纯粹的事物之间也有这种视看和触摸吗？梅洛-庞蒂似乎并没有走得这么远。即使在那些看起来最强调感性的自在性或一般性的地方，他其实仍在强调着人的作用。比如说，在谈到事物的观看时，梅洛-庞蒂最终说的还是：“我感觉到自己在被事物观看。” (VI, 139) 同样，梅洛-庞蒂也谈到了一种“可见者与它自身的关系”，即“可见者与可见者的相互缠绕”，但这种关系仍然是由于它们“穿过我，并把我构建成为一个观看者”才得以可能的，尽管我与事物的“这种圆环并不是由我形成的”，相反，“是这种圆环形成了我” (VI, 140)，但我们依然无法否认人在这个圆环中的独特地位。因此，我们可以说，在任何视觉、触觉，简言之，在任何感觉发生之处，都有人的存在。但与之相对，感性 (sensibilité) 却似乎并不那么依赖于人。这主要是由肉的特性所决定的。因为肉作为原始的基质本身就是感性的，它具有可见性，但自身却并不能看：“世界的肉并不像我的肉一样自我感知——它是可能的而不是能感的。……世界的肉，就是被看到的存在 (l'Être-vu)，也就是说，是一种完美地被感知 (éminemment perçipi) 的存在，正是通过它，人们才能理解感知 (percipere)。” (VI, 250) 因此，在梅洛-庞蒂看来，感性比感觉更加原初。感觉总是与人相关的，而感性却是存在的特性，存在本身就具有“一般的肉身性或可见性” (corporéité ou visibilité engénéral)。 (VI, 149) 事物由于和人一样是由存在的肉构成的，因此，它也与人是感性的和可见的。这样，感性事物，或事物的感性状态就不再归属于主体的主观性，不再是其感受力的体现，相反，它被看作是肉的特性或存在方式。

随着肉的最初开裂而产生的原始感觉区分开了世界和人，但是，两者并没有分离，它们还处于一种原初的互感或共感状态中。这时的感知是一种一般的感受性 (Sensibility) 或自在的感觉 (Sensation)。就人而言，他的感知还可能只是一种沉默的感知，事物就在那儿，处在其网状

的整体中，我不能说出它是什么，或者它有多少个面。(VI, 268) 当我看它时，我同样被拖入到这种相互缠绕的网络中，我的目光不像是投射到外面的对象上去，而像是陷在我所置身其中的事物整体中。这样，就不再是我在看，而像是我在经受看，也就是说，我被物体所观看。这正是许多画家的体验。安德烈·马尔尚 (André Marchand) 这样说：“在一片森林里，有好几次我觉得不是我在注视森林，有好几天，我觉得那些树木正在看着我，正在对我说话。” (PriP, 167) 其实不独画家，诗人们也常常有类似的体验。李白那首为人熟知的诗《独坐敬亭山》描绘的就是这样的经历：“众鸟高飞劲，孤云独去闲。相看两不厌，唯有敬亭山。” 在我们看来，李白的体验要比安德烈·马尔尚的体验更为原初，因为后者说“我觉得”树在看我，依然带有主体性的色彩：树的“看”在某种程度上只是作为主体之我的能力的一种移情投射，而在李白的诗中则看不出这种移情投射的色彩。在这里，山完全与人一样，是一独立的个体。一人一山，相对而视，会心贯通，陶然两忘，这正是最初之“视见”的特征：有分化，但还没有分离；人与物相互侵越，彼此占有。这也是诗人和画家们经常寻求的一种状态或境界。在某种意义上可以说，他们所力求回到的正是这一层次上的“视见”，这一最原始的感性和感觉，这种世界刚刚诞生的原初状态。

我们可以把感觉的产生看作是肉的第一次开裂，它使身体之肉从世界之肉中独立出来，由此，身体之肉与世界之肉就像图形和背景一样，开始分属于不同的层次。但是，肉的运动并没有止息，它还要在身体之肉中进行再结构化的重组活动。这可以看作是肉的第二次开裂。它把我的身体本身分而为二，在我的身体之肉中出现了凹陷、窟窿或开口，也即出现了一个“漩涡”，一种“虚无”。这就是心灵或意识的产生，一个人称性的“我”的诞生。如果从个体发育的角度来看，那么我们可以说感觉的产生是随着婴儿的降生而出现的，而自我意识的出现则开始于婴儿在六个月左右时的对镜自照，也就是心理学上所谓的“镜像阶段”。儿童开始发现了自我，因此而成为一个真正意义上的人。

自我的发现也意味着我已经从可见者整体中独立出来了，但这个自我并没有因此而成为孤独的“唯我”，它依然处于其他可见者或可见者整体的包围之中。这里的“被……包围”可以从双重意义上来理解，首先是作为特定可见者的身体一个体被其他的可见者一事物所包围；其次是在这种包围中形成的“漩涡”或“虚无”（意识）被身体一个体和其他的可见者所包围。但是这两重意义最终来说是统一的。因为唯有身体个体从可见者整体中脱离、独立出来，它才能被这一整体所包围，才能有它自己的意识；反过来，唯有当意识出现时，这一身体一个体与其他

可见者整体的分化过程 (differentiation) 才算最终完成。

就视看而言，这里也就有了两层视看。首先是自我对事物的注视、观看，这是一种探索、认识性的活动。但它是否像萨特所说的那样是一种自为与自在之间的完全对立关系呢？梅洛-庞蒂并不如此认为。他说：“当我通过我的双手，我的眼睛再次发现与我的身体相对的如其所是的实际世界时，我发现了比一个对象更为丰富的内容，一个存在，我的视觉只是它的一部分，一种比我的操作或行为更为古老的可见性。但是，这并不意味着在我和它之间有一种混合或重叠，相反，这种现象的发生是因为，一种分裂把我的身体一分为二，是因为在我的被看的身体和我的正在观看的身体，我的被触摸的身体和我的正触摸的身体之间有一种交叠或侵越，以致我们必须说，事物进入了我们，我们也进入了事物中。”(VI, 123) 一种完全的对立只能在一种抽象的反思分析中才会出现，而在实际经验中，自我与事物之间总是包含着更为丰富的底蕴和内涵。

还有一层视看是我对我自身的回观、反看，这是一种反思性活动的体现。在反思中，我发现我的身体分裂为二，它不仅有一个“外面”(outside)，也有一个“内面”，不仅有一个表面 (surface)，也有一个潜在 (latency)，一种深度。它不仅是一个可见者，被可见者包围，而且也有一个不可见的骨架和结构，被不可见者所萦绕和穿透。它不仅仅是身体，还有“身体的另一面”，即心灵。身体由于有了这另一面，也就不再是自在，甚至不再是自在的感觉。它自身就是一个相对独立的图形与背景结构，是一种身体之内的内在交缠 (l'entrelacs)，是一种能看与可见、能感与可感的交叉 (chiasm)。在反思式的观看中发现的不是笛卡尔式的我思主体，而是一个肉质主体 (carnal subject)。

在这里我们看到了与萨特的描述相反的过程。萨特把存在 (块然未分之物) 与虚无 (我思) 相对，认为是我思使存在虚无化，使之出现裂痕、区分，从而使物成其为物。但是，梅洛-庞蒂却认为，作为虚无的我思本身就是存在的裂痕。因此并不是我思或意识使存在分化，而是存在本身的开裂、运转才产生了虚无，产生了意识，才有了独立的人称性之“我”。因此，我思意识并不是自身奠基的，而是源自于存在的运作。是存在的运作推动着人与事物的分离，促使着意识的自主，由此也就带出了肉的第三种构型。

这是一种肉身间性的关系。我的肉越出自身，碰到其他的与我同质的肉，这是“我的肉的孪生兄弟或我的肉的肉”；(S, 15) 也就是说，它们是和我一样的肉质主体，具有和我一样的感知、反思能力。“当然，我没有体验过它们的生活，它们最终是脱离我的，我也脱离他们。”(S,

15) 但是, 因为我和它们来自同一种世界之肉, 仍然处在同一个“被知觉的世界”上, 因而我们不可避免地相互面对, 相互注视。我的视看经常“与另一种视看交叠; 或不如说, 它们一起活动, 原则上落在同一个可见世界中。”(S, 16) 当这些其他的眼光中的某一种突然转向我, 并遇到我的目光时, 会出现什么样的情景呢? 对此, 梅洛-庞蒂有过一番精彩的描述

留给注视的只是一种注视, 别无他物。观看者与被看者完全是可相互代替的。两道目光彼此胶凝在一起, 没有任何东西能转移它们或分开它们, 因为事物已经被打破, 每一目光都不再与事物有关, 而只与它的同类有关。……视看产生了反思永远不能理解的东西——一场任何时候都没有胜利者的战斗, 一种自此以后再没有所属者的思想。我看着他。他看到 (see) 我在看着他。我也看到他看到这一点。他看到我也看到他看到这一点。这样的分析是无穷无尽的; 如果这种分析是万物的尺度, 目光就将无限地从这一边滑到那一边——但同时永远只存在一个唯一的我思。即使在原则上对反观的反观能永无止境地继续进行下去, 视看仍然是这两种彼此调整的光线的含混的结果。不再存在两种带着其自身的目的论的意识, 只有两道相互拥抱的、孤零零地在世界中的目光。(S, 16—17)

我与他人这两种目光的相遇并不是如萨特所认为的那样是两种我思的竞争, 其中一个将吞并另一个。相反, 他人对我有一种吸引作用。在《知觉现象学》中, 梅洛-庞蒂就说到, 他人的身体像一个“漩涡”, “我的世界受到吸引和被吸入”。(知, 445) 但在那里, 他对这种吸引作用的原因并没有给出合理的解释, 而现在我们可以明白, 他人的身体之所以会是“漩涡”, 是因为他的身体之肉和我的身体之肉一样有一个“窟窿”(意识), 它需要作为可见者的我去填充。同样, 当我形成自己的意识, 从其他的可见者中脱离出来之后, 也很容易陷入一个“沉默的唯我论的世界”, (VI, 145) 而这时, 他人的目光将使我重新与可见者发生联系。通过他人的眼睛, 我们又对自己变得完全可见的, 我们眼中的空隙、我们的背后的空洞重又被可见者所充满。(VI, 143) 在这个意义上, 我们可以说, 只有通过这另一种同质的目光的出现, 我的意识才能真正成为自我意识, 因为孤独的意识依然是虚弱的, 是他人的目光给了它活力, 它像一面镜子那样映现、确证了我的存在。所以说, “人是人的镜子。”(PriP, 168) 如果没有他人, 就没有自我。在这个意义上, 他人不是我的敌人, 而是我的同伴, 我的复现 (duplicate)。他人的目

光也不再是一种褫夺性的“吞噬”，一种认识论意义上的“吃掉”^[17]或“杀人”（VI，193），而是对我的一种邀请和支持。之所以这样，是因为他人的身体和我的身体说到底仍然是属于同一种世界之肉的“片断”，这两片肉原本是双生子，是一种亲缘关系。他人的目光与我的目光相互“交叉”，这种交叉意味的是一种“共同作用”或“共同构成”：“我们作为同一个单一的身体而起作用”（VI，215），我们共同构成一个主体间的世界，一个社会的世界、文化的世界。这就是第三种“视见”的作用。

除了上面讲到了这三种形态的视看。梅洛-庞蒂还谈到了一种“第二层面上的或隐喻意义上的视看，这就是理智直观或观念直观”。（VI，145）这种直观声称能直观到本质，而本质则被看作是致密的、未分化的、自身同一的观念的事实。对这种本质的直观常常是哲学所追求的境界。笛卡尔和胡塞尔最终所想达到的都是这样一种脱离身体的精神之看。甚至许多普通的人也都希望，存在着第三只眼睛，它能直接看到画面，甚至心理表象；或者还存在着第三只耳朵，它能透过在我们身体激发起来的嗓音，抓住从外部来的信息。但在梅洛-庞蒂看来，这种纯粹的精神之看或本质直观是不可能的。这是因为，正如占据在我们眼前的可见存在并不是以一种完全充实的肯定性的形式而出来的，而是带着其潜在和阴影，带着指向其他侧面或其他事物的意向索引链而出现的，也就是说，它是在一个背景中呈现的。同样，“简单的本质，天然的认识”，那种我们要么完全能理解，要么根本不可能理解的本质事实也只是“思想的图形，而其背景和视域却还没有被考虑——背景和视域只有当人们开始分析 *Sehen*（视看）时才可以通达”。（VI，273）这就是说，精神之看（*Wesenschau*）同样离不开肉眼之看（*Sehen*），本质是在肉眼之看的基础上进行一种想象化变更才成其本质的。因此，并不存在那种一下子就直达事物核心的本质直观。事实上，无论是笛卡尔还是胡塞尔，他们在执行他们的精神之看时都没有离开他们的身体。所以笛卡尔在他的理智直观中感到某种奇特的矛盾（参：知，70），而胡塞尔在他的观念直观中也始终拖着模糊的阴影，被朦胧的晕圈所包围。所谓的精神之看只能是一种隐喻式的表达。不过，梅洛-庞蒂确实也提到，我们的肉眼之看能够提升其能力，而达到精神或思想的境界。而这需要我的身体之肉进行一种升华作用。经过这种升华，身体就好像转变成了精神或思想，就好像有一种纯粹的“看”在看。但事实上，精神只是“身体的另一面”，它既自身体中“流溢”出来，又“缠绕”上它，无论如何我们都不能想象一种不被身体所“伴随”，不具有身体之“基础”的精神。（VI，259）而思想则更是离不开另一种“肉”，即语言。梅洛-庞蒂

[17] 参萨特“胡塞尔现象学的一个基本概念：意向性”，收入倪梁康编《面对实事本身》。

蒂认为，语言只是可见世界的一次大迁徙：“纯粹的观念性其自身也并非不是肉，也并非摆脱了各种视域结构：它依然处在这些结构中，尽管它们已经成了另一种肉，成了另外的结构，就好像赋予感性世界以灵气的可见性迁徙进了另一种较不沉重、更为透明的身体之中（而不是在任何身体之外），就好像这种可见性改变了肉，放弃了身体之肉而成为语言之肉，并因此从任何前提中解放出来，但并没有摆脱这些前提。”（VI，153）换言之，思想只是我们把经由身体之肉所看到的可见世界转移到了语言之肉中，因此，思想同样包含着它与它自身的关系，它与世界的关系和它与他者的关系，并且是在这三种关系中建立起来的。而且正如我们前面所指出的，语言之肉和身体之肉也是相互交叉的。因此，所谓的精神之看，只是在这两种肉之间进行反转、折叠，从而分泌出新的意义。

梅洛-庞蒂认为，在产生自我意识的同时，语言也就随之产生了，但是，这种语言只有经由“他人”这一环节才能发出声来（articulated）。个体的语言只是“沉默的语言”，它“比起沉默的知觉来并不具有更多的反应性的意义行为”。（VI，268）只有当我的肉遭遇他人的肉时，一种内在的表达的欲望才被激发出来，我们原始的沉默世界才能走向言说的世界，我的原初的孤独意识才能上升为独立的精神。这是一种“肉”的升华作用，由此也才产生了观念和思想。观念本身是不可见的（invisible），但它并不是可见者的反面，相反，它是可见者的“内在骨架”，是它的“衬里和深度”。（VI，149）我们也才能达到一种隐喻意义上的“视见”，即理智直观或精神之看。当然思想或观念的“种子”其实早已隐藏在我的身体中了，他人的身体的实际呈现只是对我的思想的萌芽起到了一种催生作用。（VI，145）他人对我的观看直接促使着我们的反思意识的形成，促使着语言和交流的发展。

至此我们已经论述了多层次（level）的视见。我们的目的当然不仅限于论述视觉本身，而是想要通过对“视见”的描述来展现一般的“感觉”是如何发生的，主体又是如何从世界中诞生的。在这个意义上，我们对于视见的论述也同样适用于其他的感觉。比如说触觉，梅洛-庞蒂甚至认为它比视看更为根本，“因为视看只是用目光来进行触摸”。（VI，134）他也曾同样谈到过三种不同层次的触摸体验，首先是对（事物的）光滑或粗糙的触摸，这是最初的一种分化体验，但是还没有明确的物我区分。其次是触摸到事物本身，如这是一张桌子，这是一棵树等，这时无论对于事物，还是对于我的“身体及其空间”都已经有了“一种被动的感受”。最后是一种“垂直的触摸”，比如说当我的右手去

触摸我的正在触摸事物的左手时，就有一种触摸的垂直传递（VI，133—134）。这是一种对触摸本身的体验，因此它已经带上了明确的反思态度。而在这三种触摸之外，其实还有一种更高层次上的触摸，它发生在我与他人之间，比如说“握手”，这里的触摸已经不单单是触摸本身，它还带上了一种文化或伦理的涵义。

需要注意的是，上面提到的这些不同层次的触觉和视觉体验在我身上是同时具备的，但在具体的视看和触摸体验中它们所达到或实现的层面又是随情境而不同的，也正是这种不同的体验层次导致了“主体性”这个概念的含混性。正如有不同层面的视见和触摸一样，也有不同层面的主体性。首先是知觉主体。在梅洛—庞蒂看来，知觉主体还是一个无名者（*inconnu*），是尤利西斯意义上的“无人”（*personne*），它先于任何的客体化，任何的名称，它刚刚从事物中“分离”出来，但是“还没有勾画出它自己的路径”，因此它依然是“埋没在世界中的匿名者”，是“一个沉默无声的向一存在（*Etre—à*）”。尤其是它还没有包含否定性，因此，像思维、推理、言谈等活动对它来说也还是不可能的。（VI，201，246）只有当这个缄默的主体在自身中发展起一种“向世界敞开的否定性”，它才成为意识主体或言说主体，沉默的世界开始喧动起来，主体开始拥有词语，就像身体拥有一个空间一样。词语在前语言的存在中引起了一种“突变”，它带来了一种能产生意义的“改造酵素”，所以梅洛—庞蒂又把这个主体称为“实践主体”。但是，严格说来，这时的主体所拥有的语言说到底仍是一种“自我中心的语言”，（VI，202）它更像是胡塞尔所说的“孤独心灵”中的喃喃自语。只有经由他人的刺激，主体才转变为交互主体。“先验的主体性是一种主体间性”，在梅洛—庞蒂看来，只有进入到生活世界中并与其他人共存的主体才是最高的主体。

我们至此已经简略地探讨了梅洛—庞蒂的存在之思。在他这里，存在的运作体现为肉的开裂运动。我们主要讲到了三个层面的肉：世界之肉，身体之肉和语言之肉。从逻辑上来说，这三者是有先后之分的，身体之肉是从世界之肉中分裂出来的，而语言之肉又是身体之肉的进一步开裂。但是，正如梅洛—庞蒂所说：“世界之肉不能由身体之肉来解释，身体之肉也不能由否定性或居于它之中的自我来解释。这三种现象是同时的。”（VI，250）这种同时是我们前面讲到的垂直时间上的同时，也就是说，我同时处在世界之肉、身体之肉和语言之肉的交缠上。在这个意义上，梅洛—庞蒂讲存在是一种“垂直的存在”，世界也是一个“垂直的世界”。¹⁸

[18] 肉的这三个层次自然让我们想起梅洛—庞蒂早期哲学中的“物理秩序、生命秩序和人类秩序”以及“世界—身体—心灵”的三层次结构。尽管他前后期的论域（从生存论到存在论）已有所改变，但这些三层次的思想结构却没有变化。从这里也可以看出，梅洛—庞蒂的后期思想并没有否定他的前期思想，而只是对它的进一步深入和深化。

4. 可逆性：交缠—交叉

我们已经分析了多层次的视看，这些不同层次的视看却有一个共同的特征，也就是：“在所有的视看中都存在着一种根本的自恋。”（VI，139）这就是说，看者被他所看的东西吸引，而他从中看到的仍然是自己，这是因为，由于看者与被看者有着原初的亲缘关系，所以被看者就像镜子一样，把观看者的存在也反映出来了，并由此把观看者和被看者一起带入了更为深层的本源联系中。这种自恋其实不独视看为然，所有的感觉都具有这种自恋的特性，以致梅洛—庞蒂说，人就其本质而言就是一个自恋的人，自我是“通过含混和自恋，通过看者在所看到之物，触摸者在触摸之物，感觉者在被感觉之物中的内在固有（*inherence*）——而得到规定的”。（*PriP*，163）

梅洛—庞蒂用一个更为普通和基本的词代替了“自恋”这个概念，这就是“可逆性”（*reversibility*）。他认为，任何视看或触摸如要发生，必须具备一种基本的“可逆性”关系：或者是在我与事物之间，或者是在我自身中，或者是在我与他人之间。没有这样一种相互可逆的关系；感觉或知觉是不可能产生的。视见需要一种“反观”（*reflection*）。正如这个词的双重意义所表明的，视一见（*vision*）既指视觉、视力，一种观看的能力，也指被看、看见、某种可见之物。因此，梅洛—庞蒂说：“一旦我看了，必然会发生这样的情况，即视见…将复现一种补充的视看或另一种视看：从外面被看到的我自己（就像另一个人将看到我的那样）被置放在可见者的中间，正从某一地点被加以考察。”（VI，134）也就是说，在能看者（*seer*）与可见者（*visible*）之间有一种交叠（*overlap*），一种可逆性，只有在这个时候，才能产生视一见。触摸同样也是如此，这一点我们早就在前面分析过了。

可逆性不仅规定了我们的感觉，也规定了我们的身体或人性本身。梅洛—庞蒂曾经这样问道：如果设想我们的眼睛是这样构成的，它使我们身体的任何一部分都不在我们的视觉范围之内，简单地说，假如我们像某些动物那样，有两只长在两侧的眼睛，却因而没有交叉印证的视野，在这种情形下，我们能看到东西吗？梅洛—庞蒂对此给出的答案是否定的，他说：“这个身体不反射自身，它几乎是个顽石般的身体，它不是真正的肉，也不是真正的人类存在的身体，因而也就不会有人性。……身体被赋予生命并不是由于它的各部分堆积或排列在一起，问题也不在于一个心灵或精神从其他某个地方降临到一个机器人上；这仍然假定了身体本身不存在一个内面或没有一个‘自我’。当在能看与被看之间，触摸与被触摸之间，在一只眼睛与另一只眼睛之间，在手和手之

间，有某种融合发生了，身体就在那里了——当能感与可感的火花被点燃，且这种不断燃烧的火花被保持到身体的某种意外将熄灭它（没有任何一种意外曾足以熄灭它）时为止，身体也就在那里了。”（PriP, 163—164）或者也可以这样说：“当某种仅仅是潜在可见的、内在于母体中的事物，同时对它自身和对我们都变得可见的，在这一时刻，一个人就诞生了。”（PriP, 167—168）

最后，从根本上来说，可逆性是存在运作的体现。我们在前面已经讲过，当一只手触摸另一个手，另一只手又反过来触摸这只手时，这种触摸与被触摸的体验绝不可能重合，两者之间始终有“一种裂隙（*dehiscence*）把我的身体敞开为二”，（VI, 123）以致于这种触摸关系好像是发生在某个“不可触摸的地方”。（VI, 254）这一不可触摸的地方正是存在的运作空间。存在通过肉的开裂产生了存在的双翼：人—世界、自我—他人、身体—心灵，或者是看者—可见者、触摸者—可触者、倾听者—一言说者等等。这里的每一对之间都存在着间隙，也存在着一个接触面或接触点，正是这种间隙和接触面使两者间的相互关系成为可能，它们是存在的“枢纽”或“枢轴”。因为如果没有这种间隙，那么两者之间的区分就不再可能，看者与被看者就完全融合在一起了；反之，如果分开的两翼没有任何连接点，那么它们之间也就不会发生任何接触，也就不会有可逆性关系。但这一间隙，这一间隙中的枢轴既不属于观看者，也不属于可见者，它不属于这双翼中的任何一方（正是因此，触摸才好像发生在某个不可触摸的地方），而属于由它们所构成的整体。所以整体自身是包含间隙的整体，是差异中的同一性（*identity—within—difference*）。这种“裂隙”、这种整体内的差异对知觉来说是最为本质的：为了知觉到事物，必须在我与事物之间有一种距离；为了使我的左手触摸到我的右手，触摸与被触摸之间必须有一种间隔或区分，尽管它们都是在同一种肉中，同一个身体中被体验到的。这种区分说到底是在存在论差异的体现，因为在触摸与被触摸者之间的裂隙，其实就是存在与显现（*appearance*）之间的裂隙。（VI, 256）在梅洛—庞蒂这里，存在与显现的关系原是可逆的，存在是显现的存在，而显现则是存在的显现，或者说，存在产生了视看，但存在本身又是“被看到的存在”。而存在与显现的交叉可逆关系也决定了人与世界、自我与他人以及各种感觉关系的可逆性。正是因此，梅洛—庞蒂把“可逆性”看作是一种“终极的真理”（VI, 155）。

就知觉而言，这种由存在论差异所决定的、包含差异于自身中的知觉观念也与传统的知觉观念拉开了距离：传统的知觉观念是一种自我重合的知觉，所谓的“我思故我在”，强调的就是自身体验的同一性，绝

对重合性，而传统认识论的主体正是以自我知觉的重合为基础的。由于自我知觉的同一与重合才导致了自我意识坚实致密、不可渗透的实体性特征，也造成了第一人称经验的绝对优先性和内在性领域的透明性，由此进一步导致了内在和外在外在，意识和事物、主体与客体之间的二元区分。¹⁹而梅洛-庞蒂则一方面强调自我本身的间隙，另一方面又强调自我与事物，自我与他人之间的亲缘关系，这样，就在事物、自我与他人之间产生了一种模糊关系，从而消解了传统哲学中主体与客体截然两分的情况。

另一方面，我们也应看到，可逆性并不完全是对称的。当画家说，树在看我时，树对画家的看与画家对树的看并不具有同样的意义。树“看着”画家，这是一种最原始意义上的观看，它类似于镜子的反射；也就是说，树像镜子一样把画家也带入境中，带入境中的整体中，使他也成为可见的，并促使他产生一种基本的反身性。树为画家规定了一个观点，使某种原本对他来说处于不可见状态中的东西（如他的外表，他的面貌，他的肉质存在等等）也成为可见的。²⁰与此相反，画家对树则可以采取多种层次的观看。但是只有在某一特定的时刻，树对画家的看与画家对树的看才可能相互趋近并融合，但决不重合，而这一时刻的来临只能在这两种看打开了一个“不可见的”深度，并使一种新的意义垂直涌现之时。同样，我与他人的对视，也不完全是一种对称性的可逆关系。因为这里涉及到更多种不同层次的看的搭配，既有恋人含情脉脉的交融式的看，也有敌对双方虎视眈眈的杀人式的看；既有一种长辈对晚辈的赞许鼓励式的看，我在这种看中感受到力量，也有一种陌生人的不怀好意的打量式的看，我在这种看中感到“无地自容”。萨特的错误就在于他忽略了这么多丰富多彩的“互视”的可能性，而只从一种纯粹我思式的对峙出发。但如果回到这多种多样的视看的“交错”，那么在我与他人之间的关系就不仅仅只是一种对抗关系，也同样甚至更多的是合作与“共建”，信任与友谊的关系。

为了描述这种可逆性关系，梅洛-庞蒂专门引进了两个新的概念，即“交缠”（l'entrelacs）与“交叉”（le chiasme）。对于这两个概念，梅洛-庞蒂并没有作出明确的区分，但我们似乎还是可以看出它们之间的细微区别。“交缠”主要是就肉的内在于构型而言的，它反映的是分裂开来的两项或双叶之间的交织、融合关系，强调的是它们之间的混同性、暧昧性。与此相对，交叉（也可译为“交叉配列”）反映的则是结构的外在特征，强调的是它的对称性和维度间的差异性。当然，这种内外的差别也是相对的，一个身体，当我们从身体之肉的角度来看，我们可以说它是由身体和心灵相互交缠而形成的，但如果从身体和心灵这两叶来

[19] Martin C. Dillon: *Merleau-Ponty's ontology*, p. 159.

[20] *ibid.*, p. 161.

看，则它们呈现为一种交叉关系。因此，这两个概念其实也是不可分割的，它们分别体现了肉之构型的不同维度，因此，梅洛-庞蒂把《可见的与不可见的》第四章的标题写作“交缠—交叉”，中间的这一短横表明的正是两者间的一体性关系。

不过在这两个概念中，梅洛-庞蒂用得更多的还是交叉这个概念，这也许是因为它的内涵更为丰富，这个词本来就是修辞学中的一个概念，指使对偶句顺序倒错的一种修辞法。它也可以用来表示X状的交叉关系，如神经组织的结构，染色体的结构等等。梅洛-庞蒂又进一步把它改造成为一个具有存在论意义的概念，用以表示主观与客观、自我与他人、能动与被动、触摸者与被触摸者、可见者与不可见者等两两相对的各项相互侵越、错杂交织的存在状态，当我们用它来说明这两项之间的关系时，在某种程度上其实也已经包含了“交缠”的意思在内。

不过，在梅洛-庞蒂这里，“交叉”一词的最基本含义主要体现在两个方面：一是维度的差异性，一是关系的交互性。我们先来看第一方面。

何谓维度的差异性？我们先来看这样一个例子。当我们看一个圆柱物体时，既可以从上面（垂直的方向）来看，说“这个柱状物是圆形的”，也可以从它的四面（水平的方向）来看，说“这个柱状物是四边形的”。对于一个只知道二维概念的人来说，这两个判断显然是相互矛盾的，荒谬的，但对一个正常人来说，他就能从这两个判断中构想出一个三维的、同一的圆柱物来。换言之，同一个物体可以从不同的维度显示出来，并呈现出不同的内容，反过来，我们从不同的方面（如颜色、触感、大小、坚硬度等）出发，但最后抵达的仍是同一个物体。这正如我们的身体，我既可以说，我拥有一个精神的身体，也可以说，我拥有一个身体的精神。身体和精神只是一种维度的差异性，而并不是客观的、实体的对立。这里体现出来的就是一种维度的差异性，但这些不同的维度之间仍是内在地贯通的，因为它们属于同一体。

“交叉”的另一层含义是结对的两项之间的关系的交互性，这也许是它更为重要的含义。它几乎体现在所有的二项关系中，我们可以很容易地从梅洛-庞蒂的著作中摘录出很多有关这种交互关系的描述。如：

观看者与可见者：“在观看者与可见者之间没有重合，但每一个都向另一个借了某些东西，占有或侵占了另一个，与另一个相互交错，与之处在一种交叉关系中。”（VI，261）

身体与事物：“我的身体处于众多的事物当中，它是这些事物之一。……但是，既然它观看并且自身运动，它就吸引事物环绕在它的周围，这些事物成了身体本身的一种补充，一种延伸，它们镶嵌在它的肌肉

(chair) 上, 成为它的丰满性的一部分。”(PriP, 163)

身体与世界: “身体挺立在世界面前, 世界挺立在身体面前, 在它们之间有一种拥抱关系, 在这两个垂直的存在者之间没有一处边界, 但有一个接触面。”(VI, 271)

心灵与身体: “把心灵界定为身体的另一面。……这‘另一面’意味着, 身体, 由于它有了这另一面, 就不可能再用客观的谓项, 用自在来描述它——这另一面真正地是身体的另一面, 它渗透进身体 (Ueberschreiten), 侵越到身体上, 并隐藏在它里面——同时又需要它, 在身体里终结自己, 泊息在身体中。”(VI, 259)

自我与他人: “我一他人的关系要被看作……互补作用, 其中的任何一个如果没有另一个就不可能维持其存在。”(VI, 220—221)

自然与文化: “在我们之中的一切都是文化的 (我们的生活世界是主观的, 我们的知觉是文化历史的), 在我们之中的一切都是自然的 (甚至文化也依赖于荒蛮的存在的多形态性)。”(VI, 253)

思想和言语: “思想和言语彼此期待, 它们不断地相互替代, 它们互为接替物, 互为刺激。一切思想都来自于被说出的词语, 并返回到这些词语, 每一被说的词语都诞生在思想中, 并在思想里告终。”(S, 17—18)

可见与不可见: “不可见者不是可见者的否定项, 可见者自身拥有一个不可见的内在骨架, 不可见者是可见者的隐秘的对应物, 它只能在可见者中显现。”(VI, 215)

……

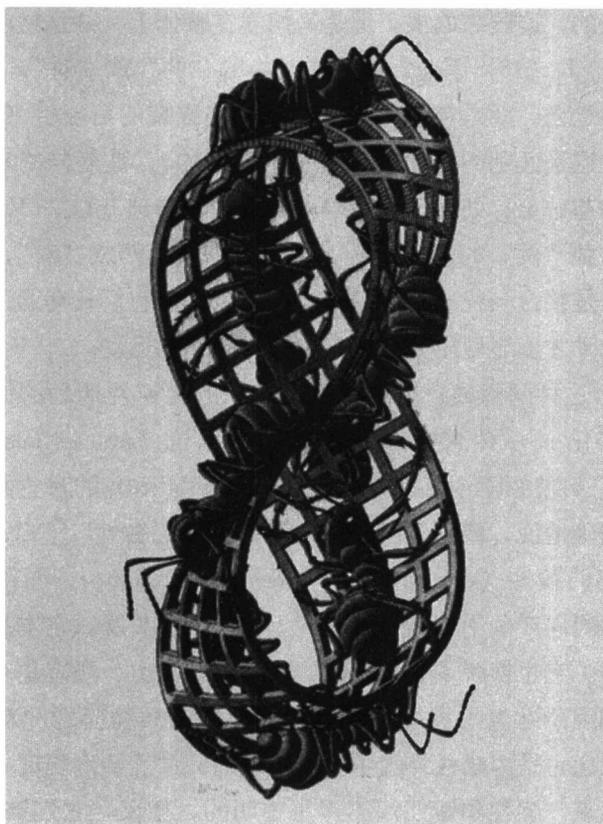
这些两两成对的概念不再是彼此对立的, 而是交叉可逆的。在这里, 每一交叉的两项都是“正面”与“反面”、“内面”与“外面”的关系, 但这两面又黏连在一起, 构成一个整体。黏连的结合处则形成了一个枢轴, 正是在这里开始了从内面到外面, 从反面到正面的过渡。每一个交叉都是一个包含着“双翼”的整体, 一个相互关联的圆环, 又存在着一种开叉, 一种反转。对此, 梅洛-庞蒂特别用了一个“手套”的比喻来描述这种交叉可逆状态:

可逆性: 从里向外翻的手套指尖——不需要在两面都要有一个旁观者, 只要从一面出发我就足以看到与正面相黏连的手套的反面了, 只要我通过其中的一面就足以接触另一面了 (场中的一个点或一个面具有双重的“表示”)。交叉就是这种可逆性。(VI, 263)

这个比喻本身就带有“谜语般的色彩”, 但它说的基本意思还是能

明白的，即表明：“不存在同一性，也不存在非一同一性或非一重合，只有内面和外面的相互翻转”。(VI, 264)

对这种两面交缠翻转，又相互贯通关系的最好说明，我个人以为还是数学上谈到的神秘的莫比乌斯带 (Möbius band)，对此，荷兰画家埃舍尔 (Maurits Cornelis Escher) 曾有过最为形象的绘图说明：



莫比乌斯带是指将一条丝带反转一圈被扭曲后，又将两端连在一起而形成的圆环。这个圆环的特殊之处在于，丝带的正面和反面是相间地连接在一起的，这样，当一只红蚁从任一面上的任何一个地方开始，它都能轻易爬到它的反面。因此，在这里，正面和反面、内面和外面是相互贯通的，而且，由这一丝带的特殊“构型”所形成的两个圆环，两个“开口”也不是相互封闭隔绝的，而是息息相通，对外敞开的。这就像梅洛-庞蒂所说的：“否定，虚无，是一种反转，我的身体的双叶，内面和外面彼此贯通。……通过这种可逆性的交叉，单独开启了从‘自为’到为他的道路——事实上既没积极的我，也没有积极的他人，积极的主体性。只存在着某物将在那儿发生的两个空洞，两个开口，两个舞台——而这两者都属于同一个世界，同一个存在的舞台。”(VI, 263)

我们还可以进一步发现，这些两两成对的概念其实并不局限于这一对子中，每一个概念都超出它所在的对子之外，延伸进其他的结对中，

与之也产生交互关系，由此而枝节缠蔓，错综复杂，织成了一张巨大的网络。每一个概念都处在一个网结上，它同时与多个其他的网结（概念）相联系，最后，所有的概念都融入了同一个存在的网络中：“世界就是这样一个整体，在其中，每一部分当人们就其自身来看待时，都突然打开了无限的维度，而成为了总体的部分。……每一部分都是从整体中撕扯下来的，连同它的根，但是又缠卷在整体上，并且跨越到其他的部分中。”（VI，218）因此，两两成对中的“两”或“对”，“不是两种行为，两种综合，而是存在的一个片段，是绽裂的可能性（两只眼睛，两只耳朵：这是区别的可能性，是用于区分的），是差异的来临（因此处在相似的基础上，处在“万物原本共在”的基础上）。”（VI，217）可逆性就是这种“两”的运动，既一分为二，又两两成“对”，既是区分和差异，又是整合与统一。“万物原本共在”，但它们只有通过两两分化和结对的运动才能显现出来。这也是肉或存在的运动。

通过对这种两两成对，既分化又交织的可逆性活动的描述，梅洛—庞蒂发展出了一种感性存在的感性本体论（une esthésiologie ontologique），传统哲学中感性与智性（intelligibilité）的对立由此被颠覆了。庞蒂明确地说，要创造出一种“新的类型的智性”（VI，268），它是一种感性的智性（une intelligibilité esthésiologique），而不是概念的智性。智性同样产生于肉在不同方向上的交叉和关联，它本身就是一种交合和缠结。它也摆脱不了与感性的联系，事实上，两者是交织混杂在一起。我们因此远离了那个完全摆脱感性的肉质经验的纯粹观念的世界，因为观念也是由感性经验中生育出来的，并且始终脱离不了它的滋养。最终说来，感性和智性都不再是透明的，相反，它们都是模糊的、有厚度的，都是“荒蛮的”，这是一种本体论上的垂直的感性—智性。²¹

总之，梅洛—庞蒂的存在论思考所要揭示的是“这种我之所是的感性存在与所有通过我而感知自身的其他存在者之间的不可分割的关系”，（VI，255）是“在自我—世界，世界和它的各部分，我的身体的各部分之间的预先统一性，一种先于分裂、先于多样化的维度的统一性——也是时间的统一性——这种统一不是一种一个设定另一个、彼此都相对化而不能成功地统一自身的意向活动—意向内容（noèses—noèmes）的结构，而是一种首先就存在于它们之间的非—差异性（non—différence）的深层联系”。（VI，261）这种预先存在的统一性，这种不可分割的深层联系，就是感性存在本身，就是肉本身，因为肉本身就是“不可分割的存在”，但又始终已经被分化了，始终处在分化的过程中。²²

[21] Isabel Matos Dias; Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique, in Merleau-Ponty: Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, pp. 279—280.

[22] ibid, p. 282.

5. 梅洛—庞蒂的身位的现象学描述

在梅洛—庞蒂的后期思想中，我们可以看到，海德格尔对他的影响越来越大，这只要从他的著作中频繁地提到海德格尔的名字和思想这一点就可以看出来。如果说在早期思考中，梅洛—庞蒂更加接近胡塞尔，并“有意地”把海德格尔往胡塞尔那边靠拢，改造或反对海氏的某些观点，那么，在他的后期思考中，他已经不再偏向胡塞尔了。在某种程度上，他甚至离海德格尔要更近些，因为他和海德格尔一样开始去思考存在之神秘，并且从海德格尔那里借鉴了许多存在论的基本思想：如存在本身的不可把握性（我们只能远距离地瞥见或间接地通达存在）、存在的显（去蔽）和隐（遮蔽）两重性、存在与语言的关系等。然而，这种借鉴仍然是一种改造，即使在看起来与海德格尔最为接近或相似的地方，我们还是可以发现梅洛—庞蒂的独特性。首先是对存在本身的描述，海德格尔的存在抽象玄奥，它主要是作为意义和真理的赋予者而起作用，而在梅洛—庞蒂这里，存在则被看作是“一般的感性或可见性”，它更为感性和具体，更显得活生生的，与人的关系也更为密切。海德格尔的存在是高悬于人之上的，需要人去仰望，去寻找，去聆听；与之相反，梅洛—庞蒂的存在则是在人之下的，并且不能脱离人而存在。在海德格尔那里，存在与人之间不存在像在梅洛—庞蒂那里的可逆性关系。另一方面，在梅洛—庞蒂那里，人的地位比起后期海德格尔所谓的“天地神人”这一四重结构中的人来说要显著得多，或许比较接近于《存在与时间》中的“此在”，但是，梅洛—庞蒂似乎缺乏像海德格尔的“此在”那样对传统哲学中的人的形象进行一番彻底的重铸。^[23]总之，尽管梅洛—庞蒂从海德格尔那里汲取了许多思想资源，但他所构想的依然是一种“新的存在论”。

另一方面，梅洛—庞蒂也同样没有放弃对胡塞尔的进一步思考。尤其是胡塞尔在《观念2》中关于自然与身体的论述为梅洛—庞蒂构想一种“荒蛮的存在”提供了许多思想契机。梅洛—庞蒂认为，胡塞尔在《观念2》中已经超越了主观和客观的二元对立，而趋向了一个非相对项的第三维度，从而为纯粹主体与纯然之物之间的关系重新奠定基础。这一努力最终捣毁了我们关于事物与世界的看法，并达致了一种对感性存在论的平反。（S，166—167）经由胡塞尔的这条道路及他所开启的“生活世界”，我们就能够揭示出“荒蛮的或野性的存在”。（VI，183）此外，胡塞尔对于“时间性”、作为原始奠基的“大地”或“地球”等内容也是梅洛—庞蒂反复思考的主题。最后，胡塞尔在《几何学的起源》一文中对“观念性”问题的探讨把梅洛—庞蒂带到了“现象学的极

[23] 关于梅洛—庞蒂的后期思想与海德格尔的思想之间的接近与差异，可参看 Michel Haar: *Proximité et Distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty*, in *Merleau-Ponty: Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, pp. 123—145.

限处”，也使他看到了胡塞尔与海德格尔可能发生遭遇的接合点。胡塞尔在这篇文章中通过对几何学起源的分析，实际上探讨了观念性如何产生并发展的问题。观念性只能来自一个预先建立起来的意义世界，它的产生与新意义的增加只有进入一种历史中，并通过语言——言谈和书写——保证其作为理念存在的客观性和非时间性，保证其在感性之物中的铭写才有可能。这样，语言对胡塞尔来说就具有了一种本体论的功能，正是在这一点上，他与海德格尔相互交接了。事实上，梅洛—庞蒂是把海德格尔的语言之思看作是对胡塞尔所开启的语言观的一种完成和实现。胡塞尔早先的现象学包含着一种基本的困难：一方面，语言在意向分析中只是一种意识对象，另一方面，无论是还原还是变更，又都已经是语言性的了，即使是对构造的较底层次，如语言、身体、时间等的描述也已经超出了意向分析的现象学框架。而正是在这一点上，海德格尔实现了胡塞尔刚刚接近的东西：即对一种非经验的言语，对言语（Parole）本身的思考和聆听。²⁴“为了着手观念性问题，胡塞尔的分析要发展成为海德格尔关于‘言语说’（parler de la parole）的思想。”（RC，168）

这样的解释显然只能看作是梅洛—庞蒂自己的一种创造性解读。但另一方面，也正是在这种创造性的解读甚至误读中，梅洛—庞蒂才发展出了他自己的独特思想，并使他在二十世纪的现象学运动中获得了一个不可替代的位置。他被誉为是继胡塞尔和海德格尔之后的第三位经典现象学家，是“法国现象学家中的最伟大者”（利科语）。斯皮尔格伯格在他的《现象学运动》一书中如此评价梅洛—庞蒂：

如果我们说，没有梅洛—庞蒂，特别是没有梅洛—庞蒂的《知觉现象学》，现象学就会如同在萨特手里日益明显地表现的那样，有更长时间仍然只不过是存在主义的工具，这大概是不会错的。更确切地说，如果没有梅洛—庞蒂，如果没有他的学术风度，现象学就很难如此迅速地取得这样的声望，是他通过他的宏大的业绩为现象学赢得了这种声望。²⁵

从这些赞誉和评价中都可以看出梅洛—庞蒂在整个现象学运动中占有极其重要的地位，对此是毋庸置疑的。而事实上，在我们看来，梅洛—庞蒂的更为卓越之处在于，他把胡塞尔开创的现象学思考推进到了极致，并在那里发现了另一个更为深邃、更加原初的世界，也就是说，他从现象学出发最后又超越了现象学。如果说现象学代表着近代以来的主体哲学或意识哲学的发展巅峰，那么，梅洛—庞蒂的思考至少为我们超

[24] cf. : Merleau-Ponty: Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, pp. 6-8.

[25] 施皮格伯格《现象学运动》，第783页。

越并重新考量这种意识哲学提供了一个视角。因此，对梅洛—庞蒂的评价，似乎也需要把他放到一个更为宏大的哲学史的背景中来考察，下面我们简单地来考察一下他与古典思想与后现代主义之间的思想关系。

我们知道，海德格尔在他的后期思想中致力于返回到前苏格拉底的存在之思中。梅洛—庞蒂的存在论受海德格尔影响颇深，那么，他是否也有一种返回的趋向呢？

确实，我们可以在梅洛—庞蒂的思想与古典思想之间找出很多的相似与联系。如被梅洛—庞蒂规定为“元素”的“肉”显然是受到希腊的自然哲学的启发，而经由肉的开裂所产生的存在秩序与希腊的自然秩序之间也有着相似之处。迈迪逊（Gary Brent Madison）在他的《梅洛—庞蒂的现象学》一书中也专门讨论了这个问题，并且指出了更多的相似性。比如说在希腊神话中，“大地”（Earth）被看作诸神和人的共同母亲，而在梅洛—庞蒂那里的“大地”概念也具有类似的意涵。又如梅洛—庞蒂提到的“多形态的”、“未分化的”存在与希腊神话中作为宇宙起源的“混沌神”（Chaos）相似，后者也是既是一又是多的存在。梅洛—庞蒂关于存在开裂、出现“自然之光”的论述还让我们想起《圣经·创世纪》一开始的描述：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。”这种创造或世界的涌现都是通过分化或分裂的过程而实现的，由此，原始的未分化的存在分裂为二，于是有了光与暗、昼与夜、“空气以下的水和空气以上的水”、地与海等等的区分。在伊奥尼亚学派中，阿那克西曼德的作为宇宙基质的“无定限”（the infinite）也可拿来与梅洛—庞蒂的“多形态的存在”概念作比较，它们都是不可界定的，都通过一种“分离”的运动而产生出世界和万物。而梅洛—庞蒂与赫拉克里特之间的相似就更为明显了。他们都认为，存在就是生成，这种生成是永无止境的。赫拉克里特在事物的对立面中寻找和谐，寻找隐含的逻格斯，而梅洛—庞蒂也同样在两极之间找到了“可逆性”的真理。梅洛—庞蒂不把思考存在的哲学看作是一种演化理论，而是看作一种“可见者的宇宙论”，在这里，不再有“起源的问题，也没有极限，没有一系列进展到第一因的事件，而只有一种永恒存在的唯一爆发”。（VI，265）同样，赫拉克里特的思想也不是一种宇宙演化论，而是一种宇宙论，问题不在于追溯世界的开端或它发展至今的线索，而是要揭示它当前实际的本质，一种既没有开端也没有结束的“进程”的本质。²⁶

然而，尽管我们能在梅洛—庞蒂的哲学与古希腊思想之间找到种种的相似之处，但应该注意的是，梅洛—庞蒂从来没有像海德格尔那样系统而认真地去阅读并阐释过某一位希腊哲人的著作，他也从来没有提出过要“返回古希腊”或“像希腊人那样去思考”的口号。因此，这种种

[26] Madison: *the Phenomenology of Merleau-Ponty*, pp. 243—245.

相似似乎很难说是必然的。但是，说这些前苏格拉底的思想给予了梅洛—庞蒂某种启发，则完全是可能的，而且，这种启发很可能是通过他对后期海德格尔的著作的阅读而获得的。无论如何，注意到这些相似的事实能赋予梅洛—庞蒂的存在论以“一种对我们的认识来说还未被注意到的丰富性和深度”。^[27]至于说在梅洛—庞蒂与希腊思想之间的一个最基本的区别由在于对待主体性的态度上。我们知道，梅洛—庞蒂曾明确地说过，主体概念只是现代的产物，它最早也只是在蒙田或笛卡尔那里才形成。尽管主体哲学的一些因素已经在古希腊哲学中出现，但是主体存在或规定主体概念的“否定性”特征却从来没有处于希腊哲学的中心。(S, 153)相反，在梅洛—庞蒂的哲学中，否定性依然是一个核心的因素，在他后期的存在论思想中，这种否定性甚至不仅仅属于人，而且还是内在于存在本身的。此外，主体性的地位也从来没有受到贬斥，即使在他后期所建立的存在秩序中，人依然是处于一个比较中心的位置上。

如果说梅洛—庞蒂并不想返回到古希腊，那么，他与后现代主义的关系又如何呢？无疑，他与后现代的许多思想也是有着亲缘关系的。正如另一位研究者詹姆斯·施密特 (James Schmidt) 所指出的，在梅洛—庞蒂对马克思与胡塞尔的批判中，有许多东西与他死后十年间法国思想界发生的东西相似。如他摒弃了“我思”概念，他想废除“意识哲学”的种种范畴，而发展一种以“肉”“交叉”“分化”“可逆性”等概念为核心的存在论；这种存在论的基础不是原始的“根据”，而是“扩展”和“开裂”；他还据此认为，根本的东西不是共同起源，而是分离和差异的网络系统；最后，他还批判了马克思主义趋向一个唯一目标的宏大历史观，从而诱发了一种选择性的历史观，历史被看作一系列多样的、地方的历史，每种历史都由它们自己独特的符号基质所规定。^[28]这一切看起来与后现代的基本思想何其相似！

然而，我们同样不能夸大这种相似性。因为“梅洛—庞蒂著作中的某些方面，即使在其生命的最后几年里，仍然继续依赖于他的早期研究，因而使与自己死后才逐步引入注目的许多观点发生对立。”^[29]比如说，梅洛—庞蒂是最早在法国讲授并研究索绪尔的语言学的人，几乎已经踏在了“结构主义的入口处”。他与后来的结构主义的代表人物列维—斯特劳斯也很早就开始了交往与交流，后者在《野性的思维》一书的扉页上写道：“谨以此书纪念摩里斯·梅洛—庞蒂”，在书的前言中又进一步解释说：“近年来，某些接近梅洛—庞蒂和我本人的人不难了解，我将本书奉献给他原来是很自然的事，这本书是根据我在法兰西学院的一些讲稿很随意扩充而成的。如果他还在世，这本书无论如何也会是我们两人之间继续讨论的成果。”^[30]这也说明，列维—斯特劳斯的思想在一

[27] *ibid.*, p. 245.

[28] 詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第230—231页。

[29] 同上，第231页。

[30] 列维—斯特劳斯《野性的思维》，第1页。

定程度上也是受惠于梅洛-庞蒂的。但是，在他们两人之间还是存在着根本的分歧，这种分歧依然在于对待人的态度上。列维-斯特劳斯认为，“人文科学的最终目的不是去构成人，而是去分解人”，并重新将文化整合入自然之中。^[31]这事实上也是结构主义的基本态度。对结构主义来说，决定性的因素不是人，而是结构，人是微不足道的。而梅洛-庞蒂，由于他始终坚持人的地位，最终也就只能处在一种“在现象学与结构主义之间”的暧昧位置上。

后现代主义的思想家和梅洛-庞蒂还共享着对同一个基本主题，即身体性的关注。但是他们所思考的方向还是与梅洛-庞蒂有差别的，尽管两者都可以看作是对近代以来的笛卡尔式的身心关系作出的反应。后现代思想家们的身体思考其实可以追溯到尼采那里。尼采在《权力意志》中拒绝了“灵魂假设”，并要求从身体的维度重新开始哲学。他明确地宣称：“要以肉体为准绳。……因为肉体乃是比陈旧的‘灵魂’更令人惊异的思想。”^[32]在梅洛-庞蒂那里看不到明显受尼采影响的踪迹。但是，有一点他们还是相似的，即对身体和生命本身的肯定。与尼采一样，梅洛-庞蒂认为“我完完全全是身体，此外无有”，所谓心灵，只不过是身体的一种机能或“工具”；与尼采一样，梅洛-庞蒂认为身体是我们在世的视点，我们避免不了由身体性所造成的认识的透视性。与尼采一样，梅洛-庞蒂反对那种生命萎缩、靠依附于某一神圣价值而苟活的生存形式。在他们看来，生存不是阴郁的、压抑的，而是一种立足于具体情境中的积极展开和主动超越，也因此，他与尼采一样，认为生存与价值无关，一种好的生命不等于一种善的生命。但是，尼采似乎更加强了身体中动物性的一面，也正因此，在他的身体观中仍然遗留着某种身体与意识的二元对立倾向。而这一点也发展成为后现代的身体思考的一个重要方面，即用身体来反抗灵魂，并在这种反抗中突现出身体中欲望、性和情绪等方面的特性，如德勒兹就明确地把身体看作欲望机器，这架欲望机器不停地生产，创造，无处不在发挥作用。欲望生产了现实。梅洛-庞蒂的后期思想中也暗含着一种欲望理论，如他说：“感官的身体同样也是欲望的身体，感性学或发展成为一种力必多的身体理论。”（RC，178）但可惜他并没有来得及发展出这种欲望理论。不过，我们可以想见，即使梅洛-庞蒂成功地发展了这种理论，它也一定是与德勒兹的观点大异其趣的。对梅洛-庞蒂来说，欲望无论如何只是身体的某一方面，它决不可能就是身体本身。后现代身体思考的另一面则是对身体本身进行系谱学式的考察，揭示身体遭压制的社会历史原因。福柯可视作这种思考的一个典范。他通过对医学实践、监狱制度、性等多方面内容的思想史考察，揭示出了身体被知识和话语所生产这一事

[31] 列维-斯特劳斯《野性的思维》，第281页。

[32] 尼采《权力意志》，第152页。

实，而对身体的规训与生产又主要是通过划分正常与反常而得以进行的。在这一点上，我们可以说梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中对病态的身体与正常的身体的区分无形中就已经为福柯后来的论述奠定了一个理论的基础。另外，福柯在其批判性的论述背后，其实还体现着他对自由原始的、前话语的身体本身的追求，而这一原初自然的身体，正是梅洛-庞蒂所竭力描述的身体，因此，在这一点上，他们俩又相遇在一起了。

此外，梅洛-庞蒂对后现代的思想产生影响的地方还有很多。如福柯在评论德勒兹的《感觉的逻辑》(Logique du sens, 或译“意义的逻辑”)一书时就指出德勒兹的观点明显是与梅洛-庞蒂相关的，但是他走向了与之相反的另一方向：“在《知觉现象学》中，机体通过原始意义网络与世界相联，原始意义发端于事物的知觉，而按德勒兹的观点，幻象形成了物体一层不可入的、无形的表面。其形成过程既是局部解剖学的，又是无情的，由此产生某种东西，它虚假地表现为以某点为中心机体，并把事物渐增的疏远分布在它自己的周围。”^[33]而福柯自己也从梅洛-庞蒂那里得到很大的理论启发，尤其是梅洛-庞蒂后期中经常出现的主题：如“褶子”“衬里”等。正如梅洛-庞蒂希望通过肉的开裂所形成的不同层次的褶皱来超越现象学的意向性概念，福柯也同样借助于“褶子”概念来与现象学和意向性决裂；正如在梅洛-庞蒂那里存在着不同层次的肉之构型或“褶子”，由此相应地形成了不同层次的主体性，福柯也同样讲到了通过褶皱而产生主体化的过程。在他那里，主要有四种褶皱，或四个主体化褶子：

第一个褶皱涉及到被围在和用于褶子里的我们自身的肉身部分：在希腊人那里，是肉体及其快感，即阿芙洛狄西亚；但在基督教徒那里将是肉体需要及其肉欲，肉欲是一种完全不同的实体方式。第二个褶皱，确切地说，是势力关系的褶子；因为这总是根据一种特殊规则，即势力关系被折叠，以成为自我关系……第三个褶皱是知识褶子或真理褶子，因为它建立了真与我们的存在、我们的存在与真理间的关系，这种关系将充当一切知识、一切认识的形式条件……第四个褶皱是外部自身的褶子，即最后一个褶子：正是它构成布朗肖称作“等待内在性”的东西，在不同方式、不灭、永恒、拯救、自由、死亡、冷淡……方面，主体对它寄予希望。这四个褶子如同作为自我关系的主体性或内在性的目的因、形式因、动力因、质料因。^[34]

[33] 福柯：《语言、反记忆、实践》，转引自《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》第5页，译文略有改动。

[34] 德勒兹《福柯褶子》，第110页。

可以看出，福柯的主体化褶子更强调了身体与权力、身体与知识或真理之间的关系。换言之，福柯强调的不是褶子自身中的间隙、交织或可逆性等形式关系，而是褶子与褶子间的权力关系。在福柯看来，褶子间的缝隙或交织产生了一种“束缚”，一种“不可消除的敌对双方的斗争”，或一种“交织策略”，这里正是“斗争的源泉或其可能性条件”，是“权力的策略领域”。^[35]由此，福柯可以说是把梅洛—庞蒂在存在领域内的褶皱运用到了社会历史领域之中，从而超越了现象学的自我空间。

然而，尽管在梅洛—庞蒂与后现代的思想家之间有这么多论题上的相似甚至思想上的影响关系，他们在根本的立场上还是不相一致的。比如说梅洛—庞蒂依然坚持主体性的地位，依然想返回到一种世界的本源存在，依然相信并坚持一种真理观念等，这些都是与后现代思想格格不入的。在上世纪60年代起来的那些后现代的代表人物，如福柯、德勒兹等对“起源”“返回”乃至“真理”这一类的字眼，一般都持怀疑态度。在梅洛—庞蒂寻找“基础”和“根据”的地方，他们仅仅发现了“破裂”和“转移”。德勒兹（Gilles Deleuze）这样描述六十年代以来法国思想界的基本现状：

冷酷而一致地摧毁了主体，极其厌恶起源、失去起源、找回起源等概念，破坏统一意识的虚伪综合，斥责一切以进步、意识以及理性的未来为名义的历史神话。^[36]

正是因此，后现代主义者看起来并不怎么承认梅洛—庞蒂。在梅洛—庞蒂逝世十周年之际，一位评论家这样说：“奇怪的沉默笼罩着所谓的‘高级’知识界：梅洛—庞蒂的名字几乎从未被时髦的思想家所提起。”^[37]

这当然不完全是实情。但是也让我们看到，梅洛—庞蒂的现代与后现代的思想之争中依然是很暧昧的，难以归类的。他对胡塞尔的批判已经使他走出了现象学或意识哲学的框架，在某种程度上也与现代性拉开了距离；他对本源性存在的探讨，对作为元素的“肉”的描述，对一种生成性的宇宙秩序的设想，与早期古希腊思想之间有着神秘的共谐，但他又没有显露出要回到古代的迹象；他的研究在许多方面都启示着后现代的论题，如身体性问题，语言结构与制度创建问题，个体性与差异性等问题等等，但是，那些“时髦的思想家们”却似乎不愿提起他。正如其思想的暧昧性特征一样，梅洛—庞蒂也“暧昧地”处在现代性与古典性、现代性与后现代性的交界处。

然而，这并不足以否定梅洛—庞蒂在思想史上的地位。现在，我们

[35] 同上，第118页。

[36] 德勒兹：“一位新的档案保管员”，转引自《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第5页。

[37] 詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，第16页注17。

之所以重新阅读他，追溯他的思想踪迹，也许是因为我们自己也已经处在了同样的一个位置上。现代与古代，现代与后现代，西方与东方，哲学与非哲学，所有这一切都是我们所面临的问题，都需要我们重新加以审视，正是如此，梅洛-庞蒂对我们来说，依然是无法忽视的，因为他的反思所涉及的哲学、语言、历史、艺术等等问题，都还没有丧失其现实性。他的问题依然是我们的问题。

结语：隐喻的身体

我们已经追随梅洛-庞蒂的思想走到了终点。再回过头去，或许需要略加说明的是我们的题目。在何种意义上说身体是隐喻性的呢？

需要注意的是，这里的“隐喻”不能仅仅从修辞学的意义上来理解，即不能像亚里士多德说的那样仅仅是“借某物以喻他物”，而应从本体论/存在论的角度来理解。这就是说，我们之所以能修辞性地用一个事物来指代另一个事物，恰恰是因为两者是本体性地相互关联的。因此，隐喻只是意味着事物之间的原初关联，意味着世界的本源统一。在梅洛-庞蒂这里，这种原初关联统一、不可分割的存在就是“肉”，因此，肉就是原始的隐喻。世界万物都由肉构成，都是肉质的存在，这一点保证了事物之间的相似性，也是隐喻关系存在的基础。

隐喻不单单意味着相似性的关联，也意味着从一物向另一物的过渡、转化和生成。从字面上来看，隐喻（*métaphore*）的原始含义就是“过渡”（*metaphora*），就是变形（*métamorphose*）。当我们读到“苍海月明珠有泪”这样的诗句时，我们的意象很快地就从海上朦胧的明月过渡到了散发着清冷光泽的珍珠，又过渡到了哀哀欲泣的泪眸。这三个看起来不同的事物，通过隐喻被唤进了同一个相互联系的场中，并在其相互转化中生成新的意义。在梅洛-庞蒂这里，肉也是这样一种不断生成性的存在。肉构成了身体，身体沉淀为语言，语言命名了事物，事物又缠绕上身体，身体和事物映现了肉。肉原本就是不可分割的存在，但又始终处在分化的过程中。它就像老子的道，“一生二，二生三，三生万物”。万物原本同生共聚，但又不断地流变转化。

梅洛-庞蒂还说：“肉是一种镜像。”（VI，255）而镜像就是一种隐喻。镜子把我一分为二，分成的两面又相互指涉。我和我的镜像既是同一个（*même*），又是另一个（*autre*），我既在我的里面，又在我的外

面。镜像就是我的隐喻，是我的“（动词性的）Wessen（本质化）的实现”。对于事物也一样。镜子就是“事物之Bild（形象）的实现”，就是“事物之本质的抽离”。（VI，255）人是事物的镜子，事物反过来也是人的镜像。肉就是以这样一种隐喻的方式实现一分为二，又两两成对的分化和联结过程的。

身体由肉构成，这就是说，身体也是隐喻性的。身体实现了肉的本质，通过身体，存在与显现相分离。身体本身就是肉的映现，或者说，它就是存在的镜子。存在如果不借助于身体的镜像，它就只是“自身同一的、处在黑暗之中的自在的存在”（VI，250—251）。因此，肉与身体，存在与显现，就如我与我的身影，事物与事物的形象一样，构成了一种镜像式的隐喻关系。

身体是隐喻性的，这不但意味着身体是一个自身关联统一的存在，也意味着身体并不停留于自身，身体超出自身，向世界之网开放。正如西美尔说，生命就是对生命的超出，同样，身体也总是要比身体多出一点什么。这多出的一点既是意识，也是事物，既是语言，也是历史，既是可见者，也是缠绕在我们身体中的不可见者。换言之，身体在它自身中就蕴含着一种可能的他物并且始终向他物开放，由此，身体也就成了一个开放的世界。这其实是梅洛-庞蒂从格式塔心理学中得到的一个教益。身体超出身体，只有当它向世界和事物开放时身体才成其为身体，而事物也只有经由身体才成其为事物。

事物与身体一样，也是由同样的肉构成的，因此，它们原本就是一体的，它们处在同一张世界之网之中。不过，在这一世界网络中，身体处于核心的位置上。也可以说，它是由世界之射线或事物之脉络所构成的网络的网结，事物之间的联系只有通过与身体的缠结才得以建立起来。身体与事物的这种网状关联具体体现在我们所揭示的心灵、身体与世界的蕴涵结构中，身体总是精神化的，也总是物性化的。正是因此，身体从来就不是自在的身体之所是，身体总是与其他事物缠绕在一起。在这个意义上，也就没有纯粹的事物。正如梅洛-庞蒂所说，只要身体在看，在活动，它便让事物环绕在它的周围，事物就成了身体本身的一个附件，或一种延伸，事物镶嵌在身体的肉之中，构成了它的丰富性的一部分。（PriP，163）事物总是处在与我的关系中，并印上了身体的痕迹。这一点其实最明显地体现在我们的语言中，如我们说：桌面，凳脚，床头，桥身，山腰，村口、地心等等，所有这些最平常不过的词语其实都已经隐喻性地道出了事物与身体之间的一体性关系。通过把这些事物与我们的身体联系起来，我们也就最直观、最生动地理解了事物或事物的某一侧面的本质特征。

身体的隐喻性还投射到不可见的维度，并使之结晶、成形。梅洛—庞蒂说，有一种“历史的身体”，它指的是历史的发展有一种内在的“逻辑”或“意义”（精神），处在历史中的一切，如政治、经济、艺术、法律等等全都相互关联，构成一个有机统一的整体，它们共同影响着社会的发展。我们的语言同样也是一种“肉身化”的存在。表达就是赋予一种意义以“形体”，使之“道成肉身”；反过来，当某一词语的“形体”被一种新的意义占据时，这个词语也就被重新“赋灵”或者说获得了一个新的生命。在时间中，我们也可以说，“现在”作为一种“自知的的时间”，它就是时间的“灵魂”，而环绕着它的相对模糊的过去和将来则是它的“肉身”。我们可以通过回忆和想象性的活动，使这个时间的“肉身”“灵化”，使之变得轻逸和透明起来。

思想一旦产生，就拥有了一种实在性，就像拥有了一个“身体”，它反过来又要“感染”其他的思想，甚至“感染”整个哲学。在梅洛—庞蒂看来，这就是主体性概念不可消除的原因。同样，我们的身体一旦成为哲学思考的核心，一旦在观念和思想的秩序中占据了地位，它也就不可能轻易地被摆脱。梅洛—庞蒂尽管在他的后期转向了一种新的存在论，但他的存在的风格明显地与海德格尔不同。这是因为他的存在作为肉的存在、作为“被看到的存在”，明显地打上了身体性的烙印。存在几乎具有我们身体的所有特性：它能运动，它有欲望，它是一种原始的感性，它甚至能通过“交配”进行“生产”。在某种程度上，我们可以说，“肉”只不过是一种宇宙论层面上的“身体”。身体是肉的隐喻，肉是身体的隐喻。两者是一种镜像关系。

最后，我们只想引用梅洛—庞蒂书中的一段话来作为我们的结语，这段话其实也是梅洛—庞蒂从胡塞尔的书中概括出来的：

地球是我们的思想以及我们的生命的“土壤”或“根基”。当我们将来居于其他星球时，我们当然能够移动它或搬弄它。但我们之所以能这样做，只是因为我们已经将我们的故土扩大了。我们并不能取消它。由于地球按其定义来说是独一无二的，所以任何我们新踏其上的土地立刻就变成了地球的一个行省，而地球的儿子能与之进行交流的有生命的存在也就同时变成了人——也可以说，地球人变成了一种更一般的、但仍然是同一种人的人类共同体的变种。地球是我们的时间和空间的母体：任何由时间构成的观念，都预设了我们作为肉质存在共呈在一个单一世界中的原型—历史（proto—history）。对可能世界的任何联想都反涉到我们的视点（Welt—anschauung，世界观）。任何可能性都是我们的实在性的变

体，都是实在性的有效可能性（M _ glichkeit an Wirklichkeit）。
(S, 180)

这里的“地球”概念完全可以改换成我们的“身体”概念。

引用和参考书目

一、梅洛—庞蒂著作：

- 1 *Phénoménology de la perception*, Gallimard, 1945.
- 2 *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith , Routledge and Kegan Paul, 1962.
- 3 *The Structure of Behavior*, trans. Alden L. Fisher, Beacon Press, 1963.
- 4 *The Primacy of Perception*, trans. James M. Edie, Northwestern University Press, 1964.
- 5 *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968.
- 6 *Signs*, trans. Richard C. McCleary , Northwestern University Press, 1964.
- 7 *Sense and Non—Sense*, trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus , Northwestern University Press, 1964.
- 8 *The Prose of the World*, trans. John O'Neill, Northwestern University Press, 1973.
- 9 *Themes from the Lectures at the College de France 1952—1960*, trans. John O'Neill, Northwestern University Press, 1970.
- 10 *Consciousness and the Acquisition of Language*, trans. Hugh J. Silverman , Northwestern University Press, 1973.
- 11 *Humanism and terror*, trans. John O'Neill , Beacon Press, 1969.

12 *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, Northwestern University Press, 1973.

13 *Résumés de cours: coll 迨 e de France 1952—1960*, Gallimard, 1968.

14 《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2001年。

15 《哲学赞词》，杨大春译，商务印书馆，2000年。

16 《符号》，姜志辉译，商务印书馆，2003年。

17 《直觉的首要地位及其哲学结论》，王东亮译，北京三联书店，2002年。

18 《眼与心：梅洛—庞蒂现象学美学文集》，刘韵涵译，中国社会科学出版社，1992年。

二、有关梅洛—庞蒂的研究性著作

1 Thomas W. Busch and Shaun Gallagher (ed.): *Merleau—Ponty, Hermenentics, and Postmodernism*, State University of New York Press, 1992.

2 Gary. Brent Madison: *The Phenomenology of Merleau—Ponty*, Ohio University Press, 1981

3 Philip Dwyer: *Sense and Subjectivity*, E. J. Brill, 1990 .

4 Galen A. Tohnsen (ed.): *The Merleau—Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, 1993.

5 Henry Pietersma (ed.): *Merleau—Ponty: Critical Essays*, University Press of America, inc, 1989.

6 *Merleau—Ponty: Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau—Ponty*. Presses Universitaires de France, 1998.

7 Aurora Plomer: *Phenomenology, Geometry and Vision*, Atheneum Press Ltd, 1991.

8 Monika M. Langer: *Merleau—Ponty's Phenomenology of Perception*, Macmillan Press, 1989.

9 Jerry H. Gill: *Merleau—Ponty and Metaphor*, Humanities Press, 1991.

10 Hugh J. Silverman (ed.): *Philosophy and Non—Philosophy Since Merleau—Ponty*, Routledge, Newyork and London, 1988.

11 Sue. L. Cataldi: *Emotion, Depth, and Flesh*, state univer-

sity of New York press, 1993.

12 M. C. Dillon: Merleau—Ponty's Ontology, Indiana University Press, 1988.

13 Jon Stewart (ed.): the debate between Sartre and Merleau—Ponty, Northwestern University Press, 1998.

14 Michael S. Roth: Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth—Century France, Cornell University Press, 1988.

15 詹姆斯·施密特《梅洛—庞蒂：现象学与结构主义之间》，尚新建、杜丽燕译，台北桂冠图书公司，1992年。

16 鹭田清一《梅洛—庞蒂：可逆性》，刘绩生译，河北教育出版社，2001年。

17 丹尼尔·托马斯·普里莫兹克《梅洛—庞蒂》，关群德译，中华书局，2003年。

18 杨大春《梅洛—庞蒂》，台北生智出版社，2003年。

三、其他著作

1 胡塞尔《逻辑研究》（第一卷和第二卷），倪梁康译，上海译文出版社，1999年。

2 胡塞尔《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995年。

3 胡塞尔《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001年。

4 胡塞尔《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，三联书店，1999年。

5 胡塞尔《笛卡尔式的深思》，中国城市出版社，2002年。

6 胡塞尔《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社，1986年。

7 倪梁康选编《胡塞尔选集》（上下卷），上海三联书店，1997年。

8 胡塞尔、克劳斯·黑尔德《生活世界现象学》，倪梁康、张廷国译，上海译文出版社，2002年。

9 海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987年。

10 海德格尔《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996年。

11 海德格尔《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997年。

- 12 海德格尔《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1997年。
- 13 海德格尔《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年。
- 14 Heidegger: The Basic Problems of Phenomenology, trans. Albert Hofstadter, Indiana University Press, 1982
- 15 孙周兴选编《海德格尔选集》(上下卷)，上海三联书店，1996年。
- 16 舍勒《人在宇宙中的地位》，李伯杰译，贵州人民出版社，2000年。
- 17 刘小枫选编《舍勒选集》(上下卷)，上海三联书店，1999年。
- 18 萨特《存在与虚无》，陈宣良等译，三联书店，1997年。
- 19 萨特《萨特文学论文集》，施康强译，安徽文艺出版社，1998年。
- 20 萨特《萨特折哲学论文集》，潘培庆等译，安徽文艺出版社，1998年。
- 21 萨特《词语》，三联书店，潘培庆译，三联书店，1996年。
- 22 萨特《萨特自述》，黄忠晶等译，河南人民出版社，2000年。
- 23 Emmanuel Levinas: Out side the Subject, trans. Michael B. Smith, The Athelone Press, 1993
- 24 赫尔曼·施密茨《新现象学》，庞学铨、李张林译，上海译文出版社，1997年。
- 25 克劳斯·黑尔德《世界现象学》，倪梁康等译，三联书店，2003年。
- 26 倪梁康编《面对实事本身》，东方出版社，2000年。
- 27 柏拉图《柏拉图全集》(四卷)，王晓朝译，人民出版社，2002—2003年。
- 28 柏拉图《文艺对话集》，朱光潜译，人民文学出版社，1983年。
- 29 柏拉图《柏拉图对话七篇》，戴子钦译，辽宁教育出版社，1998年。
- 30 刘小枫编《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫等译，华夏出版社，2003年。
- 31 亚里士多德《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆，1995年。
- 32 亚里士多德《物理学》，张竹明译，商务印书馆，1997年。
- 33 亚里士多德《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆，2003年。

- 34 笛卡尔《第一哲学沉思录》，庞景仁译，商务印书馆，1996年。
- 35 笛卡尔《谈谈方法》，王太庆译，商务印书馆，2000年。
- 36 拉·梅特里《人是机器》，顾寿观译，商务印书馆，1996年。
- 37 康德《纯粹理性批判》，韦卓民译，华中师范大学出版社，2000年。
- 38 黑格尔《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982年。
- 39 黑格尔《精神现象学》（上下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1996年。
- 40 黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，1999年。
- 41 叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆，1995年。
- 42 尼采《权力意志》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1996年。
- 43 弗洛伊德《精神分析引论》，高觉敷译，商务印书馆，1986年。
- 44 列维-斯特劳斯《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1997年。
- 45 利奥塔《非人》，罗国祥译，商务印书馆，2000年。
- 46 利奥塔《后现代道德》，莫伟民译，学林出版社，2000年。
- 47 雷蒙·阿隆：《论治史》，冯学俊、吴泓缈译，三联书店，2003年。
- 48 卡尔·洛维特《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，三联书店，2002年。
- 49 皮埃尔·布迪厄《实践与反思》，李猛、李康译，中央编译出版社，1998年。
- 50 施皮格伯格《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995年。
- 51 卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1986年。
- 52 特里·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999年。
- 53 鲍曼《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译，译林出版社，2002年。
- 54 德勒兹《福柯 褶子》，于奇智、杨洁译，湖南文艺出版社，2001年。
- 55 考夫卡《格式塔心理学原理》（上下卷），黎炜译，浙江教育出

版社，1997年。

- 56 比梅尔《海德格尔》，刘鑫、刘英译，商务印书馆，1996年。
- 57 吉登斯《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，三联书店，1998年。
- 58 福山《历史的终结及最后之人》，黄胜强、许铭原译，中国社会科学出版社，2003年。
- 59 刘小枫编《施特劳斯与古典政治哲学》，上海三联书店，2002年。
- 60 刘小枫编《驯服欲望》，贺志刚等译，华夏出版社，2002年。
- 61 贺照田主编《西方现代性的曲折与展开》，吉林人民出版社，2002年。
- 62 理查德·沃林《文化批评的观念》，张国清译，商务印书馆，2000年。
- 63 约瑟夫·祁雅里《二十世纪法国思潮》，吴永泉等译，商务印书馆，1987年。
- 64 安德烈·马尔罗《无墙的博物馆》，李瑞华、袁楠译，广西师范大学出版社，2001年。
- 65 博克《蒙田》，孙乃修译，工人出版社，1986年。
- 66 许江、焦小健编《具象表现绘画文选》，中国美术学院出版社，2002年。
- 67 米兰·昆德拉《小说的艺术》，孟湄译，三联书店，1995年。
- 68 普鲁斯特《一天上午的回忆》，王道乾译，上海文化出版社，2000年。
- 69 阿瑟·库斯勒《中午的黑暗》，董乐山译，译林出版社，1999年。
- 70 诺尔曼·布朗《生与死的对抗》，冯川、伍厚恺译，贵州人民出版社，1994年。
- 71 伯尔《伯尔文论》，袁志英等译，三联书店，1996年。
- 72 倪梁康《现象学及其效应》，三联书店，1994年。
- 73 倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店，1999年。
- 74 张志扬《缺席的权利》，上海人民出版社，1996年。
- 75 孙周兴《说不可说之神秘》，上海三联书店，1994年。
- 76 汪民安、陈永国编《后身体：文化、权力和生命政治学》，吉林人民出版社，2003年。
- 77 《中国现象学与哲学评论》（2—4辑），上海译文出版社，1998—2001年。

后 记

这篇论文总算写完了，心中也不知道是喜是悲。尽管论文的框架和主要内容很早就已经确定，但成稿却很仓促。计划中想把梅洛—庞蒂放在一个更大的思想背景中来写，同时想把更多的体验性的东西、“非思的”（un—thought）或“非哲学的”（non—philosophical）东西带入论文中，但或许是时间太过紧张，或许是思想有它自身的逻辑，再或许是我现在离梅洛—庞蒂还太近了点。总之，还有许多的设想没能完全实现，想来也是自己的学力有限。最终，论文成了现在这个样子。恐怕在短期之内，也只能是这个样子了。

我的导师杨大春教授指导我确定了这个选题。在这三年中，无论在学业上还是生活中，杨老师都给予了我莫大的帮助。在我的内心中，我感觉他更像是我的兄长或朋友，因为他呈现给我更多的是那一份亲切之感。

陈家琪教授也始终关心着我的生活和学业。七年前，正是陈老师那精彩的现象学讲座首次把我引向了思的大门。在以后的岁月里，也正是他一直在鼓励和指引着我。如果没有他，我想我的今天已经完全是另外一个样子了。相识始于偶然，但相识之后，却渐渐成了一种必然。正如梅洛—庞蒂所说，生存就是由偶然向必然的转变。在这里，要表达出心中的那份感念是不太可能的，在某种意义上也是多余的。但如果我的这篇论文还有点什么实际意义的话，那么，它原本就是献给陈老师的。

三年前，在我硕士毕业、去就未明之际，海南的徐晓楣女士受陈老师之托，慷慨帮助了我，让我得以安心看书复习。在我离开海南之前，她又解囊相助，设宴饯行，后来还专门给我汇寄钱款。凡此种种，都令我感动不已。大恩不言谢，但愿我的这篇论文没有辜负她对我的一番帮助和期待。

最后应该提到的是我的朋友琪琪，如果没有她始终给予我的关心和帮助，我想我的论文也不可能写得这么安心。时常想起我们一起在书院里看书的情形，心中总是充满温馨。梅洛-庞蒂说，童年的幸福给了他哲学的灵感，同样，我们生活和情感的和谐也一直都是任何行动和思考的源泉，“思”总是需要回到“非思”中去，以得到“非思”的支持。

还有很多远远近近的师友和同学，我在这里无法一一提及，只能默默地向他们道声谢谢。

三年弹指而过，昔日的激情和理想也在不知不觉中化为旧梦，然后渐渐地感受到了一种所谓的心态或体验结构的转型。有某些东西在无可避免地消逝，也有某些东西在悄悄地来临。面对这篇论文，我也说不清是喜悦还是苦涩，也许这两者本来就是难分难解地交织在一起的。

以上记于2004年1月15日。

本书原为我的博士学位论文，论文答辩时间为：2004年2月21日；地点：浙江大学哲学系。

参加我的论文的评阅老师为：陈家琪教授，倪梁康教授，莫伟民教授，汪堂家教授，任平教授。

参加我的论文的答辩老师为：夏基松教授，庞学铨教授，杨大春教授，孙周兴教授，黄华兴教授，任平教授。

任平教授为答辩委员会主席。

诸位教授都对我的论文提出了许多颇为中肯的意见和建议，在此谨致谢意。

本书的出版得特别感谢孙周兴教授的推荐与支持。早在论文答辩前夕，孙老师就主动向我问及论文出版事宜，并慷慨允诺愿纳入他所主编的“艺术与现象学”丛书之列；答辩完的当晚，孙老师又打电话给我，说已与中国美院出版社联系好了，修改之后即可出版。这份厚爱既令我受宠若惊，又让我措手不及。

一时也无从改起。随后就是毕业，离校，报到，各种各样的杂事。论文的事也就拖下来了，等到真正开始改的时候，已经是七月了。正是一年中最酷热的时候，窗外骄阳似火，室内也是闷若蒸笼。在修改的过程中，始终被一种焦灼的氛围笼罩着。

说是修改，最后实际完成的改动其实也不多。在某种程度上，修改甚至比初写更为困难。因为在刚开始写、甚至还处在构思中的时候，你还面临着无数种可能性，对于同一个内容，你可以有无数种写法，每一种写法都可能会呈现出完全不同的思想景观，而且对于它们可能会通向的终点，你也还没有完全知晓，所以它们总是在诱惑着你去作进一步的

思考和探索，这大概也就是所谓的写作的乐趣吧。然后，你确定了其中的一条思路，选择了其中的一种写法，这时，可能性就大为缩小了。但在这里仍然充满着偏差和歧异，写的时候常常会窜错路，甚至可能会闯入死胡同，就像海德格尔所说的：“这些路多半突然断绝在杳无人迹处。”因此，写作的过程也就是一个冒险的过程。当这个过程终于结束的时候，偶然性就走向了必然性，你对它也就无能为力了。就像我的一个朋友对我说的，他写完论文的时候，感到自己已经江郎才尽了。初稿摆在那儿，它已经是一个自身独立、相对完整的文本，一个有机体，尽管许多地方可能还营养不良，发育不全，但已经有它内在的骨架和脉络，有它自己的生命和呼吸了。这也使得对它进行大幅度的修改几乎成为不可能，那就像用手术刀强行解剖一个身体一样，总是要牵动上下文的经脉，扰乱原本连贯的气息。一个完整的文本就像梅洛—庞蒂所提到的“曲调整体”一样：当一个曲调已经成型的时候，只要前面的那些音素一给出，整个曲调的旋律也就被带出来了。构成曲调的每一音符单独来看，它的意义是不明确的，能够进入到无限多的可能组合之中，但是，一旦它进入这个曲调中，它就得受制于前后音符，就得为这个并不包含于它之内的曲调整体而服务。或者，就像我们生命的时间节奏一样。每个人的生命从时间形式上来看其实都是差不多的，都是那么有限的一段时间，然而，随着我们往里填入的生命内容的不同，这同样的一段时间也就呈现出了参差错落的质的差异。从单个生命形式来看，越到生命的后期，也就越受到现实的和必然的东西的支配，而生命的可能性也就相应地减少了。在这一点上，海德格尔（或者说科耶夫）无疑比梅洛—庞蒂更加有理：生命的整体有可能在死亡之前就被我们领会和把握，个体的历史有可能在生命终结之前就先已终结了。而且，即使我们先行领会、把握了这一整体，也不一定会使我们的可能性有所增加。

这些都是闲话，还是简单交待一下修改的情况。我一开始的写作就采取了一种较为拘谨的办法，也就是比较忠实于梅洛—庞蒂的思想本身，这对于一个初学者来说也许是必要的，但也大大限制了我的自由。修改的时候同样没办法大作改动，只是在部分地方加些营养，饰点花边。主要扩充了最后一章，改写了“历史”一节的主体部分的内容，前面部分地方也有所增补和删改。修改时参考了诸位评阅和答辩老师的意见，尤其是陈家琪教授给我的论文提供了较为详尽的修改意见，而我的导师杨大春教授则为我提供了许多新的资料。在此谨向诸位老师再次表示我的感谢。最初写作时参阅的梅洛—庞蒂的资料主要以英文为主，这次修改时对文中所引的一些关键句子重新参照法文本核对了一下。由于时间和能力上的限制，还有好多需要修改的地方事实上都没来得及修

改，也只能暂时把遗憾留在心里了。

最后我还是得感谢那些这么多年来一直关心和支持着我的老师、同学和朋友们。他们是：海南大学文学学院的王琢老师，广州暨南大学的范立舟老师，还有海南的周洁、广州的谭永谊、赖志凯和我家乡的葛尧斌等朋友。在浙大求学期间，常常与许丽萍、余慧元、王俊等学友闲聊随谈，受益良多，想来甚是怀念。

当然，最应该提及的还有我的父母和妹妹。对于他们，我知道我有着永久的欠负。这十几年来，父母几乎把他们那几十年来靠种水稻和养蚕而点滴积累起来的全部收入，都供给了我读书。而我又能还报他们什么呢？每次回家看到他们过早苍老的身影，心中都只有黯然自责。妹妹在某种程度上也是为了我而放弃继续考大学的打算的。她工作后，也总是从她那并不丰厚的工资中省下钱来寄给我。而现在，当我终于稍稍能自立时，她却失业了。这整个夏天，我都能感受到笼罩在她身上的那份焦虑。这也是我的焦虑。但我又能为她做些什么呢？

在这样一个时代，哲学，又该以何种姿态来为自己辩护呢？

2004年8月15日

于上海同济大学

封面
书名
版权
前言
目录

第一章 身体在世

一、哲学家与在世

1. 现象学的还原
2. 哲学家的视点
3. 身体性

二、行为与知觉

1. 行为与结构
2. 从行为到知觉
3. 知觉场

三、身体与世界

1. 身体诸官能间的统一
2. 心身的统一
3. 身体与世界的蕴涵结构
4. 身体的两面性

第二章 身体——主体；身体诸面

一、重建主体性

1. “主体性的发现”
2. 笛卡尔与蒙田
3. 身体-主体

二、空间性

1. 身体空间与外部空间
2. 对空间的生存论解释
3. 存在空间性

三、时间性

1. 时间之三维
2. 时间与主体
3. 可逆的时间

四、性欲与情感

1. 性欲是一种意向性
2. 性欲与生存
3. 情感现象学
4. 作为“母体”的肉

五、表达和语言

1. 言语
2. 语言
3. 语言之“肉”

第三章：介入的身体

一、世界散文化的时代

1. 超验性的坠落
2. 意义的冒险

二、艺术

1. 绘画与现象学
2. 变形与风格
3. 存在与可见性

三、他人

1. 唯我论的幽灵
2. 知觉与共在
3. 社会中的他人
4. 自我与他人的“交叉”

四、历史

1. 生存主义的历史观
2. 历史的终结与暴力的合理性
3. 共产党问题与历史的多样性
4. 存在历史与主体性

第四章：“肉”的存在论

1. 从现象学到存在论
2. “肉”的概念
3. 肉的开裂与构型：以视见为例
4. 可逆性：交缠-交叉
5. 梅洛-庞蒂的身位的现象学描述

结语：隐喻的身体

引用和参考书目

后记