

20世纪法国思想家评传丛书·8·

模糊暧昧的哲学

——梅洛-庞蒂传

【法】安德烈·罗宾耐 著

宋刚 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

20 世纪法国思想家评传丛书

模糊暧昧的哲学

——梅洛-庞蒂传

[法]安德烈·罗宾耐 著
宋 刚 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

模糊暧昧的哲学:梅洛-庞蒂传/(法)罗宾耐著;宋刚译.—北京:北京大学出版社,2005.10

(20世纪法国思想家评传丛书)

ISBN 7-301-07381-X

I. 模… II. ①罗…②宋… III. 庞蒂,M(1908~1961)—评传
IV. B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第010869号

André Robinet

MERLEAU-PONTY sa vie, son œuvre

© Presses Universitaires de France, 1963

书 名:模糊暧昧的哲学——梅洛-庞蒂传

著作责任者:[法]安德烈·罗宾耐 著 宋刚 译

责任编辑:袁玉敏

标准书号:ISBN 7-301-07381-X/B·0280

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路205号 100871

网 址:<http://cbs.pku.edu.cn>

电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者:兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者:

850毫米×1168毫米 32开本 3.375印张 89千字

2005年10月第1版 2005年10月第1次印刷

定 价:7.00元



总 序

20 世纪的法国思想界可谓人才荟萃,群星灿烂:从 19、20 世纪相交时的柏格森到二次大战前后的萨特、加缪、梅洛-庞蒂等 3H (指黑格尔、海德格尔、胡塞尔)的一代,从 60 年代前后闻名的福柯、斯特劳斯、杜梅泽尔、拉康、罗兰·巴特等怀疑的一代,以至晚近的解构思想的代表德里达、德勒兹、利奥塔,还有近些年来备受关注的思想大家巴什拉、利科、勒维纳斯……尽管他们的思想、经历、理论旨趣相迥各异,但他们却共同继承了法兰西人文精神传统:他们那样热切地关注着人的现实,关注着人的命运与未来,探求着解释“人”这个千古难译之谜的道路……变换更迭的几代思想家与历史文化息息相通,他们是各自代表时代的象征。

《20 世纪法国思想家评传丛书》奉献给读者的就是这些思想家生活、思想、经历的真实记录。一些著名作家、记者、评论家撰写的这些传记为我们描绘出伟大思想家们的生动形象,告诉我们他们那些深刻而又富于魅力的思想是如何形成发展的;同样也告诉我们:在动荡不安、风云变幻而又总是欲求和平的 20 世纪仍然有这样一些人,他们追求看来并非“有用”却极崇高的东西。为着这“无用”又“无功利”的信仰,他们苦苦探索,历尽心灵的种种磨难,宁愿付出任何代价,给人类文明留下了最珍贵的精神财富。对于站在 20 世纪末的世界来说,这一切愈发显得重要。须知,了解这些思想家,对于真实理解他们的思想,对于深入研究、认识 20 世纪的西方,对于更深刻地思考我们自身该是多么“有用”。

杜小真

1997 年 3 月 1 日

生平^①

莫里斯·梅洛-庞蒂 1908 年 3 月 14 日出生于法国滨海罗什佛堡省。在完成中小学阶段的学习之后,他于 1926 至 1930 年就读于巴黎高等师范学校,并于 1930 年通过了教师资格总考。1930—1931 年服完一年的兵役之后,他被任命为博婉高中的哲学教师,在那里任教至 1933 年。

1933 至 1934 年,他任职于国家科研经费总局。1934 至 1935 年,又于夏特高中重执教鞭。1935 年被提名为高等师范学校助教以后,他在位于乌尔姆街的母校任教到 1939 年。之后他加入了炮兵五团,在 1939 至 1940 年间投身抗战。从 1940 到 1944 年,他再次担任哲学教师,在卡尔诺高中执教。在这段动荡时期,他与抗战组织有相当密切的联系。1944 至 1945 年间,他负责主持卡尔诺高中毕业班的哲学课务。

1945 年,他提交了两部哲学著述:《行为结构》与《知觉现象学》,取得了文科博士学位,并一举成名。

同年,他晋升为里昂大学副教授,并于 1948 年 1 月 1 日正式

① 关于梅洛-庞蒂的生平,可以参阅:梅洛-庞蒂自己在《符号集》的前言当中谈及他与倪赞(Nizan)、萨特等人关系的段落,萨特发表于《现代》杂志的一期纪念专刊上的《活着的梅洛-庞蒂》,冈底亚克(Candillac)发表于《哲学评述》上的《为了记忆》。(详见参考书目)

升任该校教授。在这几年当中，他还负责主持他与萨特共同创办的《现代》杂志，并发表了两部文集：《人道与恐怖》以及《意义与无意义》。

1949年，他应聘任教于索邦大学，担任心理学与教育学讲座教授。1952年，当选为法兰西公学院院士。1953年1月15日，他在开席讲座上宣读了后来发表时题为《哲学颂》的稿子。他在该学院的讲学工作一直延续到了他生命的最后一天。1961年5月3日，他猝然逝世于巴黎。

在他生命的最后时期，他逐渐疏远了《现代》杂志，发表了《辩证法之历险》一书，并将此间发表的短文结集出版为《符号集》。他同时还在准备一部与他1945年的论文具有同等重要意义的著述。

这些便是这位哲人从外部看来颇为整饬的一生当中所包含的几点基本内容。梅洛-庞蒂的生平传奇还是要在其思想的发展过程中去寻找。

哲 学

“我试着要向你们译解的这个东西更为神秘，它与存在之本盘根交错，与感觉不可辨析的源头水乳相融。”塞尚的这句话，梅洛-庞蒂引用得如此频繁，以致我们不由得从中看到某种解启他自己思想的指南：究竟这个“东西”是什么呢？哲学作品是要尝试译解一个预先感受到的、不可分割而至多只可意会的谜。只有当我们将形而上思索的使命贬低为一个知性任务时，当我们只求在一个完全抽象的思维空间中散布种种推理、判断，而一心只望成就什么理论体系时，哲学的意义才可能发生问题。一旦哲人决定回应“将生世界”之召唤，一旦他醉心于“根”、于“源”、于“太初”，一切不涉人之形而上体验的纭纭不休就都顿失其光。“莫知其名”仍旧是那个神奇的“东西”最震慑人心的特征，而存在便深含着存在的理由。可究竟这个“东西”是什么，以致其自身的根源与试图解读它的“言论”也交错纠结呢？“有”则有矣，而“有”的这个“东西”还得说出来才行！也许是对世界的某个印象，也许是一缕思绪的表白。

一位哲人，无论他对其作品要揭示的那个“东西”一开始是如何之清楚，他这第一眼所见也必不是一个整体之布局，甚至也不是一些主线，而至多不过是几缕思想的头绪，在反复思辨之下方可引出某种世界观来。思考中的哲人与付梓定形的文章之间的这种差距，尽管使他思想的外部形状日益明晰，但其中所昭示的是一个更

重要更深刻的本源性差距,而且这个差距还会不断加深。存在总在逃遁试图明辨它的思想。哲人,既然自称要做存在之译者,便应当永远做一个“初学者”,不断地加强自己对自己所寻找的那个“东西”的信念,但又永远不把它简化成所谓的“定理”。哲人只是一再徘徊于其自我与其作品之外。沉思的理性,立下可听之言时,切不可屈服于表述自己的概念。与此相反,它应当返身于思考之前的那个境界,回到那个令存在与万物之普遍本性、与听来奥妙神秘却不断扩生的人世交流一脉相连、息息相通的玄妙世界里。

何谓“已在”?是独处天地间的玄想?还是世界存在之伟大?或是视线之交会?是某种本性、精神还是上帝?要不,人是不是应该不求明辨,甚至不当提此愚问?可不提出它来,这个问题不就会无处不在而挥之不去了吗?我们永远不可能听到梅洛-庞蒂的最终答案了。其思想的交响戛然而止:它自有其章回、韵律、节奏;但由其最后一笔,我们看不到其完结。我们可以说他在走着,可以讲讲他的路经历了哪些步骤。面对这“不尽之玄言”,人人自可发其冥想,或呖其梦语,或参其深意……所有的大作都会是不完整的,不讲人情的死亡必然把它们固定在某一状态之上。但是作品栩栩之真身却还在继续发生着作用,我们仍然有第二次机会。历史保留下来的梅洛-庞蒂的每一篇文章都在不断地开启灵思;其言论在渐次明晰的过程当中展现出来的是:从行为之外壳到存在之核心,一条精微切实的思想路径。它标示着其哲学酝酿所经历的那条满布艰辛、无限上升的求道之途。

梅洛-庞蒂对他自己的思想变历、对先哲前人独到的思辨渐次丰富的过程都一直是非常注意的。所以我们的介绍,再简单也不能删除那些颇能说明问题的细节。言与言之间,语气在变。这种变化当然不是毫无意义的:它脱形于思考中的哲人当下之时间性。

思想是不会两次游身于同一条河流的。一位作者的一生,尤其是当它中道而止时,恐怕来不及标出其中每一个会心之处;来不及记下他这一生之中,序与跋之间,那些世界仿佛也被悬置了的美好时刻。

知觉行为之形成

即使说昭示了“本源信仰”就已经清醒地把什么都宣布了，我们还是要把话说得有理有据才行。梅洛-庞蒂的哲学在根本上正是这样的一种努力，它张挂在存在与存在之万物之间，既不肯失于“太一”又不愿失于“人”。

自下而起，人的注意力便落在“万物之本性”上，以为万繁物事比连成列，其间当有一种必然性的或是目的性的因果关联，仿佛关于世界的知识真的可以自成一体而无须人的意识去参与一样。科学与人类其他知性的附属学科为我们提供了一份迷人的答案。在其自立的范围当中，我们可以认为它是充分的，但在对人所经历的行为或生存的理解上，这份答案真假几何则有待认证。行为，乃是人与世界在论争，在申述。生理学、神经生物学、动物心理学与病态心理学所提出的许多已成传统的概念，看上去虽是令人目眩，但细察之下，却又散若石沙，把抽象与具体、基本与复合、累积与整体之间的裂隙越拉越大。譬如就本能反射来说，各种联系之循环性、相互依赖性，以及其中所谓的那个绝不能简化为各组成部分之总和的“结构”是否存在，都成问题。反射行为的总体形式与构成了所有具体生命反应的任何一种特殊成分——刺激源、刺激点、路径、反应等等——都没有关系。要想理解最基本的行为，就只能首先放弃机械性的因果论和几何化的空间观，转而寻求“与动物自身相连而直若其躯体之一部分的那样一个空间”（《结构》，第33页）。不错，反射是“存在”的，但它不是生命科学上那些单一的、通过组合可以重复的素材。那些在实验室里、在人为条件的刺激下被记

录下来的支离破碎的行为,我们不能把它们看作是完整意义上的生物反应,专家的工作模式在其中起了太大的作用。生命科学的目的在于把握生命的“生”之所在,而不是要想像什么基本反射的组合重叠,或者在此路不通时,跑去大造什么神秘的“生命力量”。

“格式塔”(Gestalt)理论辟出了一条解谜之道,而且可以避免哲学思辨落入意识与本性、灵魂与躯体一类的传统二分之巢穴。将“格式塔”这一形式系统解释为一种“结构”,又不确定内涵“意义”的作用,这有助于推动对生命的认识。“结构”意味着主体与客体、呈现与视觉、低等功能的机械性与高等功能的意向性都同时存在。这一阐释要求我们不去把“形式”的概念树为绝对,看成什么自在的原子或理念。“形式”不是一个抽象体:它提供了一个灵活的描述模式,可以有效地参与生命现象学的研究,按存在万物类别的划分来表述行为实践的先决条件。“形式”这一得自黑格尔灵感的概念表达了灵魂—躯体行为不可分割的辩证一体性,由此,得者与予者、主体与客体都互为根源。

再者,过于先验主义的思维态度往往只顾探求“所指意义”,将躯体简化成了意识的对象。“结构”这一概念则既超出又包含了“所指意义”的概念,因为其中增加了一份不依靠“能指”即可独自成立的意义,而同时这一意义又已经“存在”于经验事实的根本纠结当中了。各种形式实现了“天性与理念之间的辩证综合”,它们是“各种力量的集合,势处平衡或恒动状态,以致单就其各个部分来说,没有任何可独自成立的法则可言,每一分子的大小或方向都取决于一切其他的成分”(《结构》,第183页)。“在格式塔这个我们引为起点的概念当中,其深刻之处不在意义这一点上,而在于结构,在于思维与存在那不可析分的交合之处,在于令各种素材的意义油然而生的那种偶然组合,在于那即将生成的合理性。”(《结构》,第280页)“精神身临此世”,要讲述自己的原生经历,是不可能满足于躯体或灵魂一类的字眼儿的,因为在一起一承之间,它并

不以为自己是灵魂或是躯体。二者经验事实上的结合是“建立在一个本原性操作过程之基础上的,这一过程将意义放进物质残片,使之居于其中,显于其外,存于其间。回到这一结构,回到这样一个根本事实上,我们便可以同时理解灵魂与躯体的区分与结合。”(《结构》,第 285 页)而这个经过辩证包装之后的“形式”则显现出一种完全是现象学的韵味。事实上,“如果说‘格式塔’这个概念可以让我们理解许多的事实,在经验层次上它是有效的,那它必当具备其现象学之真理性,如果追思到底,它应当会给现象学带来些东西。”(《人的科学》,大学资料中心 CDU,第 37 页)形式影响了本质直觉:它成了心理学与现象学重归于好的转机与接口。

对行为的各个不同层次的分析可以证明上述总体观点。行为的结构在任何一个层次上都不可能分解为一块由不同成分组成的拼盘。知觉形式游移于外形与背景、动机与目的、尝试与谬误之间,使我们看到知觉者是在调动着一大群不同的解决办法以求完成同一项计划。在反应能力较低的层次上,行为是按照一些“混沌形式”来组织的,有机体囿困于自然界限之中,本能地被拉到物质之中,其适应余地也非常有限。在中级层次上,是一些“可替代性形式”,使用一些建立在某些独立结构上的信号,不以所遇物质材料为转移,而是按目的与工具的依赖关系,在一种体会为真的情境中形成一种条件反射式的结构,直到的确成了真实情境为止。在高级层次上则出现了一些“象征性形式”,符号能直接表示刺激源本身;这种行为能超前预知并参与自己的未来,将反应颠覆成了能力:“在这儿,行为不再只是有一个意义,它自己就是意义。”(《结构》,第 165 页)但是,无论是说到哪一级,形式始终是一个“混合体”,既非躯体又非意识,既非必然联系又非指示意义。

行为这种层进式的纵向结构使我们得以描述“经验的不同区

域”或是“序列”。通过一个三重替换,我们可以断定梅洛-庞蒂的这些早期思想所含的形而上视野乃是向契机主义进发。一方面,规律只能在一个事实上的结构中方可找到:“规律在根本上并不是一些有某种力量的实在物,统领着现实;用马勒伯朗士的术语来说,它们是光而非力。”(《人的科学》,大学资料中心,第30页)结构和规律乃是两个辩证的时刻,而不是两种存在之潜力。跟规律一样,结构也不是什么可以决定历史进程的“真实力量”(《结构》,第192页)。另一方面,“原因”这个概念,最好还是用“契机”来替换:既然刺激源对有机体所谓的“作用”只是体现了这一有机体的内在规律,那么我们就无法给这个作用确定一个“时刻”。因为问题并不在于要建造一个“自然形上学”,而只是要给有机体与环境、知觉与世界的关系“按它们理当所是去命名”。行为只是“一些已具肉身的辩证关系”,因而摒弃了唯物论、天然论、泛灵论或是纯粹论的可能。最后,对“序列”这个概念的引入,则完成了这一契机主义思想的整体布局,调动起一些远距离的可逆转型关联:一些灵活又定向、相互依赖而非因果相连的机动关系。对“原因”这一概念的批判在梅洛-庞蒂这儿跟在马勒伯朗士那儿一样,结果就是要使用“序列”这个概念。

“序列”这个概念的好处在于能够不把现实分割成不同状态或是界别,而仅仅是标示出一些“意义层”。“物理序列”是由一种依照一条有前有后的、量化的、有着确定地理位置的因果关系的力量系统组成的,它以“片断的完整个体”组成一个“相互关联的整体”,具有相对的稳定性,趋向于一种与运动相对的静止状态。“生命序列”,或者说严格意义上的“序列”,则彻底地调动起个体与环境的辩证关系,向一种心理的而不是物理的背景开放,在一些具有多种功能的关系中得以体现,包含了劳动和交换系统,以及源于其“意义一体性”的超前性与超越性。“人的序列”这个真正的象征性序列,或者说精神领域,不能以“生理”和“心理”的关系来加以准确地

描述,而只能看作是“行为”,是意识与自然之间的中介“体”。知觉的世界在其中担负起了现实的意义问题,它始终与其他相关主体处于一种开放状态,并通过言语得以表述,进而确立一个意志的秩序。穿透这些无穷空间的终极目的性,使每个符号因其所属序列的不同而有了不同的意义,而其意义却永远不会归功于“世界向躯体”或是“躯体向灵魂”的过渡性因果作用。(参阅节选一)

这些“契合现象”(《结构》,第 296 页)构成了知觉行为的本质。因为这种行为是“一个具体的主体活生生的辩证运动,它参与到了这个主体的总体结构之中,因此其原始对象并不是‘无机固体’,而是其他人的行动”(《结构》,第 224 页)。有知觉的躯体并不是在一个确定的广延范围中可以孤立出来的一块空间,即所谓 *partes extra partes*,也不是中介或工具,更不是上天之灵魂的参照中心。我们的知觉“是以一种不可分割的方式作为‘自在’之物,就是说作为像是具有一个我永远挖掘不尽的内在世界的东西,而为我们所感知的,但同时又是‘为我’的,就是说它是通过其即时所显的外观真正为我所感的”(《结构》,第 253 页)。我的躯体超出了我,在自然中铺展开来,客体对象起了变化,实实在在地侵入了我,主体迷失了,然后只是作为意义才找回了自己。人是活在一个“经验的世界里的,在一个相对于物性区分来说当属中性的环境中,在有机组织、思想与广延空间之间,他与万物、与物体和他自己的身体进行着直接的交流”(《结构》,第 256 页)。在这个经验的世界中,行动,或者说灵魂相对于躯体的因果关系,是在一个高一级的层次上所描述的存在;而被动性,没有解释的可能,只能当成一种可以简化为低等行为之机动关系的存在来加以理解。“意义”不再喻指一些“潜力”,而是在表述对行为理解的不同程度。知觉经验的契合性就是指这个,它允许我们说知觉是达到了事物本身的,因为它“给出”了一个相当有组织结构性的世界。是有一些“完全如我所见的”东西存在。契机思想或者说前定和谐成了人类意识的内在实

情。(参阅节选二)

这样一种存在哲学的计划,现实主义或是理想主义都是没资格参与的。就连柏格森那种“精妙的生命论”都不能被接纳(《结构》,第 213 页),因为他的“纯粹知觉”这个概念本身就没有实在性。《行为结构》中潜在的本体论所暗设的那个有机世界的“逻各斯”,意味着每一个组成部分只能相对于其他部分、相对于整体才可能得到解释。哲人,面对自然,只是任由自己的视线往来于自然在他面前显现的各种不同方式之间而已。他的身体是深深地连接着这个自然的,而其知觉也只是一道自以为在俯览一切的视线在这“存有”之大质当中敲凿出的不同层次之一罢了。

知觉分析

一位哲人,一旦介入了这将生之知觉,便理当坚持做个“永远的初学者”了。天下没有什么本质与其在存在中的定位无关,没有一种超越可以不顾及“已然在此”的世界,没有任何精确科学能够脱离其历史支点。存有、内在、不思。描述型的现象学,若事关存在,便不会把知觉视作一种科学或是一项举动,而是要把它理解为一切实行动出现其中,一切知识昭示其上的那个根本背景。“惟一存在的逻各斯就是世界本身,哲学并不先是一种可能的东西。”(《知觉》,第15页)哲学要么就在现时实际地存在着,就跟支撑它的世界一样,要么就不存在。现象学世界并不是在解释一个先在的、与现时存在之建构毫无关系的东西,仿佛要说明一种实现与否都不紧要的真理。在“知觉现象学”阶段,做哲学,就是重新学习看世界,回到事物本身。

对经典知觉理论中的行动模式所进行的分析表明,它们所说的“功能”都不足以“解释”进入我们知觉中的全部现象。心理学由于承认并且高估了“感觉”的意义,又把“有机体”看成是一种传输工具,独立于中心表达,所以完全没能抓住意识切入世界的那一关键时刻。感觉其实已经参与了“意义”,有了一种“意思”。对任何一个意识来说都从来不可能有“纯粹的感觉”,像没有天空的蓝,不带焦躁感的红。感觉始终是在一种“境域”之中,在背景/形状、主体/客体这种关系当中得到理解的。性质是自动地在被阐释,这些阐释的清晰与确定程度或高或低,其中容许有暧昧成分和差异的存在。“最基本的事情便已经有了一层意义,高级功能只是采用并

提炼这些低一层的动态过程,进而形成一种更具整体性的存在方式,或是一种更合理的切合状态。”(《知觉》,第 16 页)所谓“联想”也就不是知觉原子之间的一种关系:是知觉奠定并开创了一切知识。相反,若联想被视作“整体”,为一切分析的根源所在,则被感知事物的意义恰是一切联系所预设的隐含前提。因为“感觉除了唯名论以外是不接受任何别的哲学的,也就是说它不承认能将意义化为似是而非的误解的意义或者是关联想像的那种无意义。”(《知觉》,第 22 页)感知也并不是“回忆”,一切所谓先于知觉存在的条件都只是事后在各种条件真实的交合离分的境域之中给裁剪出来的,提出回忆就已经预先假设了要由它来解释的东西。“感知并不是去体会多种多样的印象,再等着这些印象带出些回忆来将它们组合起来。感知是看着从一团材料之中冒出一个内在的意义,而没了这个意义的存在,要援引任何回忆都是不可能的。回忆不是去把一幅过去的景象原封不动地带到意识眼前,而是深入到过去的那一‘眼界’之中,再渐次将连环相扣的各种视野推展出来,直到让回忆所总结的那些经历又一次在它们的时间段上得到体认。感知不是回忆。”(《知觉》,第 30 页)

理念论(intellectualisme,又译理智主义)对于在时间与意义上居首位的东西也没能给出一个更好的说明。在前面一种理论中过于简化的意识,现在变得过于丰富,以致没有一个现象可以触及它了。“注意力”不是一种形式性的普遍“活动”,而是感知的现时性的一种体现,知觉在它自己的经验空间中寻找方向,实现一些新的联系,裁剪着世界的前景,组建着新的区域。真正的注意力理论不是用归纳或推理的办法得来的,而应当是在思考原则与未经思考的东西的对照之中,在主体面对已被自己遗忘了的自己的故事时的那种觉醒当中去寻找。至于说“判断”,只是来填补经验论或是理念论的感觉理论的空缺,人声称可以“阐释”并且“补上”那个

理当出现的组成部分,而在真实的感知经验中我们却从不曾见到过这个部分。对知觉的判断型分析最终使人再也看不到回到事物本身的路,而这后者才是现象学还原的真正意义所在。于是“真实知觉现象给出了一个内在于各符号的意思,判断不过是它可有可无的一种表述而已。”(《知觉》,第44页)知觉“这束生机”不只使你发现了一个“意义”,而是使被感知的宇宙有了一个意义,而在将生状态的知觉当中,感性符号与指示意义,无论是从抽象还是具体的角度来说,都是密不可分的。如果说此前是格式塔理论给本质还原提供了一种重获生机的“形式”,那么现在该是现象学给格式塔理论带来它所缺乏的东西:对它那些稍微过于“客观”的范畴加以更新,一种有着切身体会但并不能认识自身的逻辑,通过呈现在非论断式自我意识面前的符号而体现出的内在含义,不断充实自身(《知觉》,第58页起;《人的科学》,大学资料中心,第36页)。现象学,这种探讨存在如何出现于意识的科学,特别善于让我们抓住知觉的关键时刻,“一个真实而确切的世界的喷发”(《知觉》,第65页)。这种没有知识的意识,首要的、先于思考的意识,它所呈现的世界既非主观亦非客观;这种意识是彻头彻尾的“超越”,而世界正是这种“为人居住的眼前世界”,有着万千层面,而其中有事物显现在一片境域背景之上的那样一个地方。不过这个“地方”只能够理解为使我们的记忆得以融入“一个巨大的世界记忆”之中的那种“情理之中的综合过程”(《知觉》,第84页)。

哲学思想,一旦从一种有志于“科学性”的心理学局限中解放出来,穿越了那些关于生命的知识性科学的僵化与抽象化阶段以后,自我定性为“存在分析”,就再也不把人自己的身体看成是众多事物对象之一,并以为这一对象凑巧又有意识加在上面了。主体其实是通过自己的身体加入了,甚至内生于一个自身永远也开发不完的世界之中的。在这个以活的身躯构成的世界中,人自己

的身体与对象事物不同,因为它对我自己来说是不在眼前的,我与它没有一丝分隔和半点儿距离,它是一种有点儿解释不清的东西。它所处的位置也颇为暧昧,又有着双重感受的特点,而且是首要的生存境域,一切经历都是以它为条件才出现在我们面前的。生存环境的这种空间性表达了一种以我的身体为中心被重重围裹的世界。一切与我的身体相连的经历都不会形成一个“我思”性的意义一体性,而是会建构一种通过“我能”的发展在身体的四周织结成的、前进中的世界的一体性。人不能说:我的身体存在于时间中,存在于空间中。它是住在时空中的。而在这里我们又再次看到了“意义”的定义:“身体的经历使我们接受了一种不是由普遍性、自主性意识赋予我们的强制性意义,一种依存于某些内容的意义。我的身躯是一种行动起来像是一种普遍功能的意义核心,而它却又是存在的,是可能生病的。在它身上我们学会了去认识本质与存在打的那个结,而这个结,我们普遍还会在知觉中碰到。”(《知觉》,第 172 页)客观意义上的空间性只不过是这种先决性的空间性的外壳,人自己的身体是在这种根本空间的层次上完成切入世界的综合过程的,而这一综合是一群经过体认的意义渐趋平衡的过程。性欲则更明确地揭示了这种紧随着生存动态的意向性,构成了一种人与世界的关系最有力的表现形式。我与他人的关系这一根本切入点是必要的,但并不充分,而且可能或多或少地被收缴、节制,或是刚刚展露一角。它既不自主也不独立,而是隶属于一个整体,身体是通过这个整体才连接进了主体正在参与的生命。“情欲知觉不是一个指向某一意识对象意识内容;通过一个身体,它所指向的是另一个身体,它是在世界中而不是在意识里形成的。”(《知觉》,第 183 页)身体靠自己便组织出了那些情欲境况,它是根据自己的“理解”来调节性行为的。

自我躯体经验一旦觉醒,接着就得唤醒呈现于身体上的对世

界的经验。与经验论所说的不同,知觉不是发生在世界当中的众多事实之一,因为要从世界境域当中把我们这样一种空缺抹掉是不可能的,而恰是通过这个缺口,世界才成了对某个人来讲存在着的世界。与理念论的说法也不同,在生自然与已生成自然的对立应该排除掉,应该回到知觉中的人与他所感知的世界之间那种活的关系上。这种自然的态度深入到了前逻辑一体性的层次,它先于感觉被分为能感者与所感者,先于知觉被分为各种知觉之时,感觉在此时仍旧还是性质与行为的交融亲和。在这一经验当中,各种性质一同出现,同时揭示出同一个事物的多种层面。这一层“感觉”是属于泛指人称意义上的“人”的“史前史”,而不属于已经个人化的“我”的“历史”;它有着普遍性与适应性、褊狭性与境域性等等特征,在某种意义上是独立于主体的决定范围之外的。“因此视觉有这么一种自然的态度,使我与我的视线同道而进,通过视线将我交付给具体场景:于是整个境域范围的各个部分便在一种有机结构当中组合起来,而我们才可以一一辨认出它们来。所谓性质,这种被分隔出来的感知性,则是在打破了我的视觉的这一总体结构之时产生的,我不再与我自己的视线保持同一观点,我不再是体会我的视觉而是掉过头去追问它了。”(《知觉》,第262页)感性意义的综合过程是一种前景展望型的举动,是身体向其环境投射自身所产生的共鸣。这些就是“占据着我”的“感觉”得以出现的总条件,虽说历史性厚度在其中也并非没有一定作用。身体在此占据了时间,在现在的周围投射出过去和未来的概貌。而由于主体性就是时间本身,“在生自然与已生自然的对立就转化成了已成时间与在成时间的辩证关系。”(参阅节选三)

在这一本源经历当中,被感知的与感知这一行动本身都是密不可分的,是被同一种生存形态融合在一起的。身体成了灵魂看世界的视点,灵魂深入到了与之相连的身体的每一个细小部分。二者的结合形成了一个“知觉基地”,揭示出那个在我出生之际便

在我与世界之间签订的老“合约”，既不是我亦不是世界在签约，却又不能没有我或是没有世界。其间运作着一套“无名的功能”系统，它完备无缺，已然成形。在空间中的方向感，空间的立体深度感，以及对事物所具的大小及运动的把握，产生出各种情境或层次的变化，借此人体才得以求取与世界的各种不同距离。这些经历在其将生之时得以把握，正如在《追索真理》一书的头两章中所述，使人体变成了“一种有似力量”的东西，各种世间关联通过它凭着一种“在思想之前便存在的”交流方式得以实现（《知觉》，第 294 页）。存在是空间性，有如空间亦是存在。真正的“我思”，是说有某种东西之意识存在，是说有一个客体事物在主体面前出现。怀疑是无法触及这一本源境地的，事物纵然看上去并不确定，却至少可以肯定有事物存在。感知，是相信世界，是通过前反思性的“我思”去参与世界。

至于说知觉所关注的这个真实物体，它与科学所研究的那个物体毫不相干。我们从一开始便已置身其中，通过身体在当下直接的位置，被放到了一个由各种相互制动的张力，按照一种象征性关联而构成的系统当中了。知觉因为色感以及其他感性材料而获得的稳定性，通过这些材料的共同作用确定了物体对象，同时构成了一个根本的视野，而这一视野也就是“我们的身体与事物的交合”。事物就是我们身体的对应物，说得更大一些是我的存在之对应物，而身体不过是这一存在的稳定结构罢了。事物“是在我的身体对它的把握之中形成的，它首先并非一种为理性而设的意义，而是一种可任由身体检视的结构。如果我们想按现实世界在我们的知觉经历当中所表现的那样去描述它，我们会发现它将满是人化的特征。”（《知觉》，第 369 页）“事物”是在“自然世界”的大背景上，在这个一切视野的最终视野、一切格调的根本格调之中给切割出来的。它的一体性不是被想清楚的，而是被指明、被体验，在暗地里得到了认可的。我们所追寻的那个本体论提法现在便由这些字

眼勾勒出些许眉目来了：“我自本自根便与一个存在、一种巨大无比的个体交流着，我的经历也是源于其中的，它永远是我生命的地平线，就像一座城市的喧哗是我们在其中一切作为的永远的背景音一般。”（《知觉》，第 378 页）这惟一的存在是永恒的，不曾中断，是时间“外展”（ek-stase）永无止境的综合，就是时间化本身。这使我们超越了主观性的这一动势，把我们也放到了 *Urdoxa*^①，放到了 *Urglaube*^② 的“本源信仰”的世界之中，在这一层次上真理还不存在，一切都是必然、现实或事实。只有在模糊状态之中，在破裂的事物相互的反差之间，意识才会认为自己是在世界和时间里。

对人类世界的当下捕捉也是从这样的一些哲学前提出发才得以明晰的。空间里的某个东西成了他人存在的印迹，与行为启示所捕捉住的其他东西分得一清二楚，立刻就能被我看到，那是因为我也有躯体，我能通过我自己的行为捕捉他人的行动。外在于我的生存，无论我是经过某种归纳还是通过某种推论或是类比，都不可能使之重现，再寻求与之重合；它只是自自然然明明白白地就能让人看懂而已。我对他人的知觉是先于对自己感知他的这一行动的重组的，就像我的身体去捕捉任何东西之前，它就早已存在了一样。他人是在一种辩证的关系当中出现在我面前的，一种行为的视野在其中重合了旁人的视野，从而形成了人际联系这种二重存在。因此孤独就永远不会是完全孤独，而交流也不会彻底完成；这里也滞存着一丝模糊性。社会天地尾随着自然天地也成了“生存的场域或是境界”（《知觉》，第 415 页），比一切经历、一切判断都更深刻，已然先在而又为我所知，不可穷尽，“就像马勒伯朗士说的，这永远只能是‘一部未完之作品’的世界，或者像胡塞尔讲到身体时

① 德文：本原意见。——译者注

② 德文：本原信仰。——译者注

说的那样,是‘永不曾完全成构的’,不需要甚至排斥任何构成性主体。”(《知觉》,第465页)“我们的世界,马勒伯朗士说得很深刻,是‘一部未完之作品’。”(《遗文》,MM,第404页)

这样的一种对存在的描述预设了什么样的本体性特征呢?要想有一个当下即能认识到自身的存在,那就得转向主体这一方面,因为主体正是对自我和对一切事物的认识,它是以直接的接触来认识自己的。自我意识就是那正在运作的精神本身。意识乃是超越性的运动而不是一个存在,它既非因为我酝发了存在而“存”,也非因为我涵有着存在而“在”,它既不“能”在对自我的拥有之中,又不“可”在与自我的重合之上得到实现。人不可能在一切关于事物的判断之外保住那个“看之思”的自明之理,这也就使人不可能把意识的行动与其客体对象分开。看的思想要能确定,那么实际的视觉也得确定,客体对象要确实出现了才行。(参阅节选四)存在不会拥有自身,也不会不知自我:它是个行动,是种暴烈的过渡,是从“内在的知觉”里推衍不出来的。“在‘我思,我在’这个命题当中,两个陈述的确是相等的,否则也就不会有我思了。但所谓二者相等,其含义是什么,我们还需要弄清楚:并不是说我思就已经包含了我在,或是说我的存在又归结为我相应所有的意识,而是说我思反过来被融入了我在的超越运动过程之中,是意识融入了存在。”(《知觉》,第439页)情感、智性、观念、言语都是建立在这样一种根本的对立之上的,是它使它们不致成为某个抽象的“思想”的单纯功能。

对我、世界以及二者关系的这种阐释在对“时间性”的分析当中也得到了印证,这一分析在我们进入基础领域之后,其作用就越来越紧要了。时间的本源性质是“亲自”在我们的视野所面对与所抛开的事物之间出现的。穿越知觉空间的意向线条划分出了“保留区”或是宣布了“预留区”。每一时刻都在改变着前一刻,将它推入时间当中,一切事物都同时在现在时刻又在它之前和之后所

形成的那条线上移动着,而它自身则又通过其上的一连串侧影而显现出来。如果说时间的连续性并不像柏格森所讲的那样能够解释时间,它仍不失为时间的一个本质特征,每一刻现在都在反复确认有一个自己回拒的过去或是预示的未来存在着。我们所有的经历都是顺着同一个时间,按照一前一后的关系排开的。时间是从“我们”与事物的联系当中生出来的,它绝不是跟随着某个被“我”记下来的所谓真正的音乐性的变化过程而形成的一种延续状态。对我们来说是过去或是将来的东西,都正“在”于世界上。莱布尼茨(Leibniz)说的那个“即时灵魂”(mens momentanea)并不是说客观世界能够带动时间,因为客观世界是永远处于现在的,是非延续性的,这一概念的意思是说有那么一种存在钻入了事物之中,通过它,现在与未来都从事物中退了出来,露出了主体思维的一个切入点,“一种与其本性一致的非存在的可能”(《知觉》,第471页)。这个时间并不是一个简简单单的“意识材料”。其实是意识在展开、在构成时间,意识就是时间化的运动过程,就是流变,意识是凭借着时间的这种精神特征,才没有被封死在现在时态之中的;而这种精神性永远不会完成,它一直会是一种转化、一种过渡。在发生状态上把握时间不是指我们开始看到了一个客体对象,而是要我们以全部的存在去投入世界。这种“对过渡的综合”之所以对我们来说有意义,仅仅是因为“我们就是时间”。从普鲁斯特的作品中挑出的一个例子可以帮助我们理解这一点。(参阅节选五)

总之,梅洛-庞蒂排除了科学主义的因果观念,因为它跟我们自身对自由的体验不相符合,但他又不曾放弃“动力”的观念,把自由说成一个绝对无外的东西。在他看来,自由要求我们的抉择是一种向未来的切入,要求所有的时刻彼此之间都得交相呼应。每一个时刻并非像萨特在阐释笛卡尔的自由论时所说的那样,是一种新自由的封闭世界。自由有一个把自己跟自己的目的分开来的空间,有团簇在自我周围的那些或远或近的种种可能需要选择,这

就使自由变成了要人“去做”的东西。而这种不断的选择要求有一个既成的事实存在,会引起我们自己所是与我们行动所致这二者之间的一种交流,因为自由的举动总是在一个既成的、不是人能编造的环境当中去实现的。我们不是在一个完全不知名的世界里,不是作为一个绝对自由体,就像不是作为一种纯粹的意识而存在着,我们的选择不是凭空而来。这种不断拔拽自我的能力是在“整体化的时间”之中行进的,在过去、现在、未来的延续中永不停息地从头再来。我们正是通过我们的动力才得以自由的,因为恰如马勒伯朗士所说的,“我们总有些动势能让我们走得更远”(《知觉》,第413页)。这里梅洛-庞蒂与萨特的思想分野可以说是再明确不过了。(参阅节选六)几年以后,当他再次论及自己在《知觉现象学》当中的这个结论时,梅洛-庞蒂还是确认说我们的“考古溯源”是在环境的这一偶然性当中成形的:“每个有血有肉的主体就像一本打开的记事册,不知道会记些什么,或者说像一种新的言语,不知道会出什么样的作品,但是一旦出现了,便会或多或少地说些什么,会有个故事或是意义。创造力本身或者说人本然的自由,不但不会否认我们的境遇,反而会利用它,把它转化成表达的工具。”(《遗文》,MM,第404页)

不过从另一方面来说,描述所揭示的这个“意义”不可以拿到一边,树成什么“绝对精神”或“自然本性”。“现象学的世界,并非一个纯存在的世界,而是在我的各种体验之间,在我的体验和他人的体验之间,透过这种种体验的交错纠结而展现出来的那个意义……而沉思中的自我、‘不偏不倚的观察者’(uninteressierte Zuschauer)并不是找到了一个已经存在的理性,它们得‘树立自身’,得采取在存在当中并无保障的主动去树立这个理性,而我们的主动权则完全取决于我们所采取的主动到底能给我们多大能力去承担历史。现象学的世界不是对已然在此的存在进行解释,而

是为存在奠基,哲学也不是对一个已然存在的真理的反映,而是像艺术一样是实现一个真理。”(《知觉》,第15页)既然惟一已在的“逻各斯”就是意识根生其间的这个世界本身,那么哲学就是一种具体的人道主义,因为是人自己在揭示世界向他展示的那个世界的意义。

这个带有“意义”的世界的超越性本可以是完全自为的:“就仿佛在我们的判断与我们的自由后面有某个人在给某个集合赋以某种意义一般”(《知觉》,第503页)。那个安置着“实有”的泛指意义上的“人”可能真是“某个人”。这个令自然判断有其永恒性与参与性的普遍类比关系,这些浮动的、有向的感知结构,“更好地揭示了在我们身上都有一种自发的价值化倾向”;世界是“从模糊无形状态中冒出来的一堆东西,要我们的身体‘去碰’、‘去拿’、‘去跨越’”;我们甚至得承认“世界有一个本地性的意义,它是在我们活生生的生存经历中,在我们与它的交往中形成的。”(《知觉》,第503页)“事物”以这样一条“意义地平线”为背景变成了“世界”,而这意味着“我们看自己”也已经经过了一个中介体(《知觉》,第513页)。因此,由于世界总是“未完成的”,所以“表达”存在“就是我们无限的任务”(《意义》,第26页)。塞尚即转求“万能的天主的智慧”,或“不管怎样”,是“转向了一个无限逻各斯的想法或是计划。”(《意义》,第33页)而胡塞尔则试图通过自己晚期的哲学“去回收、去尝试表述那在我们的世界和我们的生活中跟它们具体的结构连在了一起的、一个散生的逻各斯”(《符号》,第132页)。

知觉与历史的厚度

既然路线与方法都已经被思考的这两步开出了,剩下的便是要确定这个“世界”的形而上意义和这个“逻各斯”的位置,而要做到这两点就得在指明的方向上坚持下去:“把意识摆到它自己在事物里那未经思索的生命面前,让它醒觉那被它遗忘了的自己的历史,这才是哲学思索的真正角色。”(《知觉》,第40页)

与历史直接的碰触、政治的经历,成了梅洛-庞蒂思想更新的契机。在我们的行动川流沉积的世界当中,“文化”事物很自然就跟“天然”事物区分开了,因为它们身上暗暗带着人类的脚步。而真正首要的文化事物,不是文化遗存,而是一个直接的信号,这就是他人的身体。他人的身体使我们看得见他们的意图、他们的计划、他们的自由。他们的行为旋转翻腾,捕捉着世界的层叠皱缬,而这个世界,不管我愿不愿意,都得与他们共享。在我的知觉场中,他人的这声召唤把不同事物簇成一堆,又开发着新的事物,展示着一个连我自己也镶嵌其上的场景。语言的交流促使我去判定这个他是个“人”。但是这个能动与言说的共同体还一定得补上一种“相互性”,好让那种彼此认出对方的经历能够触及他人的自由(《知觉》,第407页起)。这样来描述与他人的相遇,其实是针对那种以认出对方为评判结果的解释而来的。我并不是在一串论证之后才得出有个他人在那儿的结论的。这个辨认过程其实是在一个黑格尔式的背景下进行的。他人相对于我要比事物相对于我的超越性更“有抵抗性”,因为他是意识,而对这个意识来说,我只不过是别的有形事物中的一个。我的自由于是被灭绝了,因为如果他

人在生存,我就不再生存了,而如果我能生存,那他人就只能算事物了。对他人的体验可以跟对死亡的体验相比,也让人想起主人与奴隶的关系(《知觉》,第414页;《意义》,第117页)。在非人的、绝对的、方向相反的眼光之下,我们都只是“世界的碎片”。这场冲突之所以可能却完全在于我们都意识到了有个共通的、同享的人性,意识之所以彼此否认对方就是因为它们暗地里都自诩为意识。被否认的意识,给削减到了物体的地步,也就实实在在地看见了做人的处境,因为它感受到自己在被否认,所以反弹愈发猛烈,所以愈发肯定生命。人的生存,对奴隶来说,就变成了历史。

在行为呈纵向结构的背景之下,历史只提出了一个方法的问题:如何“理解”它?按照一些精微的范畴来切割具体的事件,树立起一套对应的和派生的秩序来,就应该能让我们找回开始时那个真实的统一体。比如说,“供”与“求”都不是一些隐藏起来的真实力量,而是科学思维开发出来的东西,好给被研究的事件指出意义和合理性。在这种契机主义角度下,历史还是一种构造出来的东西,而不是生命(《结构》,第205页)。

在对知觉只一味做分析的背景之下,人关心的还是要阐明我们“与”历史的关系(《知觉》,第505页),仿佛我们自己不是从头到脚都是历史一般。采取的态度也还是解释多于理解,因为主要目的还是要明确自由的性质是什么,同时避免决定论和理想主义那些简单化的观点。然而这部历史不再能完全独立于与他人的交流,靠“主观反映”或是“判断”来完成了。是我们给历史以意义,但历史并不是就不向我们推荐意义,因为这个意义是在人与人之间的多重关系当中,在那个泛指的“人”上勾画出来的,只是最终才被一个主体给“重新拿起来”了。这不是说历史只有一个意义,而是说它能有一些依照天然与自由的辩证关系凝结而“成”的各式各样的形态。

这种外在的线状历史观念首先是在马克思主义理解“模式”的

影响之下充实起来的。“马克思主义,既不同于那种教条化的,想用铁与火的压力,强迫人们接受一种幻象未来的历史哲学,也不同于那种毫无前景的恐怖主义,它是想要给出一种每时每刻都能揭示出构成现在的那些力量和它们的方向的历史观。”(《人道》,第105页)马克思为废除和超越教条哲学所提出的这种具体的思想“就是别的人在生存哲学的名字下提出来的东西”。生存,从它的历史性上来看,就是“一种在一个天然的也是历史的处境中有了自觉的活动,既无力脱身而出,又不能内敛自足”(《意义》,第237页)。

历史是时间性在主体间性中的展开。支撑着人类境遇的形而上关系前行起来不是不带暴力的,不能没有意识想赋予自己的那种死亡。把我变成东西的那道目光使我失去了他人,我看他的那一眼又把他变成了物。他人的意识自觉既然是种“误认”,那么就只有有了“承认”才会有社会性。这种人对人的承认(“人是人的最高存在”;“做到彻底,就是要从根子上去把握事物。而,人的根子,就是人本身。”引述自马克思,见《人道》,第4、109页;《意义》,第221页)本应该主宰历史的方向,可它只在无产阶级当中才得到了实行。人人讳言的暴力侵占了各种机构和体制,加大了原有分割造成的差距。无产者,这种惟一完好地保存着对自由和普遍性的体会的人,他坦白直称的暴力,目的是要除掉一切陷他于奴隶境遇的东西。被掠夺、被剥削、被异化使人有心转向一种不再对金钱、鲜血和强权着迷的交流方式。真实的劳动能将团结感归还给人类,以面对所谓“世界劳工市场”强加给它的那些否定它的东西。革命辩证思想从无产者要消灭压制的力量,以消除自己受压制的处境这一意志开始发展。这种“本能的人类”能感觉到自己应该怎么使用暴力,暴力只能有一种暂时的用场。要达到这个目标,它需要一个“党”来让它意识到自己表述不出的东西。于是乎,历史就

只是这一辩证事实,以危机和跳跃为方式,发展到无产阶级在全世界夺取权力的演变过程了。马克思使胡塞尔的主体间性成了有血有肉的东西;承担和带动历史化的现象学的,“是以某种方式在把握自然的人,这种方式勾勒着他与他人的关系,是人类具体的主体间性,是各种生存形式之间那种共时又连续的共同体,生存都按照自己承受并且在改变的性质在实现自身,而每一个生存都在被他人创造又在创造他人。”(《意义》,第 228 页)

如果说马克思主义的理论任务(继承了马基雅维利思想中的正面内容,《符号》,第 281 页),首先是要“寻找一种能超越自身,指向人类未来的暴力”(《人道》,第 XIV 页),共产主义的实情却不一定就符合哲学家的愿望。历史事实要不想只被看成是个“可能”,其实很困难,因为在自由与经济的辩证结合当中,自由会带来偶然性,而史实却正是以偶然为基础的。组织和机构本来是要引导无产阶级完成自我否定,可是组织系统的强化、机制结构的偶像化却会败坏这种进步。因此就会有这么一个从形而上意义来说是偶然的、但在政治上却是根本性的问题:“今天的共产主义是不是跟上了它的人道主义初衷?”有没有那么一种“历史观”真能带来人与人之间的和谐,而其中又不会被林林总总的妥协与物化灌进过多的限制,以至于方法被当成了目的地,而目的地却变成了方法?

梅洛-庞蒂对马克思主义的期待在历史事实面前有三度踉跄,他的历史观在根子上也会因此而发生变化。莫斯科大审判之后,革命在他看来陷入了一种退缩停滞的状态,所以其暂时的态度只是抱有好感但不加入(《人道与恐怖》)。在苏联也有集中营的消息公布出来以后,则是无产阶级夺取政权从而实现人对人的承认这样一个观念本身动摇了(《辩证思想历险记》)。而经过了柏林与布达佩斯的镇压事件之后,他与马克思主义在哲学上的联系就与在政治上的认同明确地决裂了,因为党的行动在此时已经是在反对无产者了(《符号集》)。

梅洛-庞蒂逐渐地认识到再没有什么“无产阶级政治的哲学主导方向了。方向其实有很多,但关键是要在其中的一个中间找出符合自己的来。”由此才有了对辩证思想种种历险的逐一检视,才得出了下面这样一个否定形式的定义:辩证若是有效的,那它就“绝不是所谓的相互作用,也不是什么对立面的统一和对二者的超越;既不是什么能自我推进的发展,也不是什么从量到质的突变所建立的新秩序……辩证只在这么一种存在身上会有,在那儿,主体相接相通,而不再是各自独得一境,这种存在成了主体共同的居处,成了它们彼此交流、相互切入的地方。”(《辩证历险》,第273—274页)于是就再不能拿自由去作交换了,也就是说与马克思理论的共产主义阐释的决裂已成定势,而同时也不能转向极端布尔什维克思想,所以其后果就是梅洛-庞蒂与《现代》杂志的决裂和1955年萨特和他之间快捷而尖锐的交锋。^①

这个历史的世界,越难把握就越富于真实性、越具有厚度。其中有的不只是人和物,其中还“有”着“这个被我们称作是历史,是象征意义,是待做之真理的世间”。(参阅节选七)然而这个历史世界的真理不能离开事实而独立存在,因为马克思主义的人道思想在它的实践过程中被篡改了,以至于有了斯大林主义在本质上对社会主义思想所造成的伤害。而另一方面,看到马克思主义在今天没人承担,没有历史效用,于是把这一理论所预言的事业推到以后,推到一个无法确定的未来里,那又是陷入幻想的泥淖。实际上,马克思主义在历史中发生了转变,它经过“启示”之路成了“经典”,成了跟笛卡尔主义或是毕达哥拉斯定理一样的“第二性的真理”。在它之后还有“一个巨大的历史与思想的沉淀所组成的空间,等着我们去学习思考、去练习思考”(《符号》,第18页)。历史

^① 详情可参阅拙著《20世纪上半叶法国政治哲学的形而上基础》。

“观”不可能依靠一种荣誉思想而不重视对人类境遇做出新的分析,马克思主义在一个世纪波澜起伏的征服之上建立起来的形而上学与政治学的联系于是还得从头来过。这就是人类境遇的“对抗性”(《符号》,第103页):没有什么能是确定意义上的正确。

对理论阐述所持的这种悲观态度在《快报》的专栏当中找到了位置,而通过这一渠道,梅洛-庞蒂开始跟一些“生而贵”的人士,比如孟德思-法朗士^①,有了联系。一个“现代共和国”之基础的构思,作为“左派”思想的一种创见,大大地受到了马克思哲学的启发,使历史得以从一种自由向另一种自由,而不是从奴役向自由发展。各种自由,彼此承认了对方,才会一同抗拒所有那些奴化的威胁。但是只要劳动者作为历史演进的承担人,还不曾普遍地重新获得民主意识,那么这种理论又有何实效呢?梅洛-庞蒂的政治思想,这种尖锐的、变动的、充满了先知意味、不断地调整着自身、关注着历史生命厚度的思想并非已经“做成”:它还要人去做,因为它就是“人”这个根基与其自塑的命运之间无情的较量。

如果说不再是某个阶级具备人性这么一种特权,那也就是说每一个人身上都带着一份不被自己察觉的人性。人道主义的一体性不必体现为它在无产阶级身上的特殊化,而是在另一个层次上重新凝聚起来了:在这一层次上,就连阶级的一体性本身也不过是历史的一种偶然。于是历史的动力就不是以纯粹否定为基础,而是建立在哪怕是最彻底的无意义之下也仍然存在的那份“意义”的承诺,那份带着人的期望的承诺之上的。如果说历史既不是“思想”也不是“含义”,如果说它所具备的变化与行动使它与这世间紧密相连,那是因为历史分享着世界的厚度:“有一种历史之身存在着”(《符号》,第28页)。它的进程在时间的钟表上,就跟在“同一

^① Mendès-France(1907—1982),法国当代重要的左派政治家,第四共和国时期曾出任政府首脑,签署《日内瓦条约》,结束法国对越殖民战争。——译者注

律的阳光下”一样,看不出来(《符号》,第164页)。其中展现的那些“可能”同时揭示着在绝对偶然当中的一种真理与它的反面。为了取代那种要向马克思主义“模式”所规定的无阶级合理社会逐步过渡的计划,最新哲学提出的是要“不断通过那些异型不定的文化机器,去寻求一种对大多数人来说都不会是过不下去的生活”(《符号》,第165页)。

到底还是不是人,或者是人的阶级在推动历史呢?“有人问:历史是在哪儿完成的?是谁来完成的?这种勾画传世印迹的运动究竟是怎么一回事呢?这种运动跟话语的运动和思想的运动是同一种东西。”(《符号》,第28页)如果说存在就在这儿,就在身边,如果说问题只是要“把它从富人和老朽的统治之下解脱出来”(《符号》,第46页),那是因为它就是统一性的本源,这种统一性正是建立在那些使人与人“一样”的深刻的象征上的。历史在追寻这位使大家都分享到同一份“光明”的“先验之人”的过程当中,也显现出了一种趋前性:“在一个着了魔的世界里,问题不是要弄清楚谁有理,谁行得最正,而是谁顶得住大骗子,哪种行动算得上足够灵活,又足够有力让它讲理。”(《符号》,第43页)

真正的道德当然是不可能停留于一些外在的规定当中的,它不可能在一套客观化了的的价值当中,而跟那些追寻它们、体验它们的生存经历不相干。人若公正慧明就只能不“是一种存在”,就只能在行动当中,就只能通过与存在交融的运动,将自我无限地向世界、向他人敞开。“真理和价值对我们来说只能是我们与世界的接触当中,在他人面前,在具体的认知或行动的处境之下,验证或是评估得来的结果。”(《意义》,第167页)对自由的力量尚怀信心的乐观精神,在早期作品中激发的人道主义所奠定的这些价值后面,到了成熟思考的阶段将会带出一种坚韧主义的声调,不再是关心造反,也不再对革命抱有任何幻想,而是提倡一种“不屈不弃的德性”(《符号》,第47页)。历史在各种花花绿绿的救赎之门所搭

成的彩虹下摸索着前进。野性自由之道不只一条,然而,这疮痍满布的世界,“有什么够顽强的新的人会有足够的耐心去把它重新造过呢?”(《符号》,第47页)梅洛-庞蒂在这里就离开了我们:关上了在他看来是假的那个出口之后,所有的出路就又都打开了。就像兰波说的:“你的手指在鼓上那轻轻一击……”

“他人”在转了一圈之后也不再是同一个“他人”了:他也换上了新装。既然首要的问题讲的是“历史之身”(《符号》,第22页),是“世界之身”(《符号》,第22页),是“世界普遍意义之身”(《符号》,第23页),是“物事之身”与“感性之身”(《符号》,第21页),那么他人就成了我“孪生的同胞”,成了“吾身之身”(《符号》,第23页)。“我们的身躯在敞开,又立刻被世界之身所充实”(《符号》,第23页),而在这当中,他人则是作为“那个我也在参与的视野”(《符号》,第22页)之起伏而出现在我面前的。于是再不用抗拒推论,也不需求助于“场”这样的比喻了:我们已是在“肉身”之中了。而这一个“肉身”之所以有厚度,是因为有这样一个“视野”使一切存在都参与了同一道“视线”,是因为有这么一种“心心相通”,使心与心不是相互厮杀,而是相互吸引。感性存在成了“肉身”,因为它不需移动就可以吸引众多的个体。“感性存在的多重性”(《符号》,第23、214页)与“被感知事物的厚度”(《符号》,第215页)之谜,使各种事物,作为“肉身”,成了不只一人的事物,从而反映出种种化身之间的和谐性,而事物则只是其副产物或是反面而已。我们的视线构建在同一个“可见”之上,它们不是些意识性举动,而是我们的肉身在向感性存在开放,每一个身体“都与别人是同时的”。对与他人交换眼神这一经历的思索也证明了这一点。在那里,不仅是我的一种“可见之物”成了一个“见物之身”,将我的视线延伸到感性物体之上,而是这种交流,虽非暴烈却颇难容忍,而它之所以让人难以忍受,不仅仅是因为它暗示着一种主仆关系的前提,而是因

为对它的分析是无限循环的,进而指示出了精神意识令人炫目的递增现象:“我看着他。他看出我看着他。我看出他看出了这一切。他看出我看出他看出了这一切……”让人难以容忍的是说到底,“每一次就只会会有一个‘我思’了”,而思想真实的交融却需要有两个“我思”,既无胜负亦无归属可言。朴拙存在与身体的这种联系使知觉的非所有化成为可能,既打消了对存在的垄断之妄想,也化解了意识之间生死相拼的争斗。然而从单子性向单子论性的超越,如果我们可以这样说的话,它又是建立在哪个存在之上的呢?正是对这一超越的思索为“现象学向历史形而上学发展”作好了准备。^①

对先决历史性的体认为从前只被征引的历史注入了血肉,也加速了对传统课题的再造,这些课题从此被嵌入一个本体论的前景中,在各个方面都变得更加微妙。而这种构成了历史真理的深化过程又有什么意义呢?

^① 《法兰西公学院年鉴》,1955年,第60页。

“知觉”向“视觉”的过渡

在知觉场中,真理以现时直接的方式,通过感性存在的象征被体验着,而这完全是不假思索的。那些天然的判断,在我们身上却不通过我们而得以成形,它们在生命的角度下有着自己特有的真实性。在它们所建立起来的那种混整关系当中,主体和客体都被确认了下来,毫无偏倚又未经雕饰,成了各种含蓄的完美之间那种天然的秩序。

但从其本义上来讲,“认知”就是要超越实有经历这一层次,以求给出一种与感性对峙的对真理的表达,这一表达涉及的主要并不是天然的关系,而是纯粹知性所炮制出来的意义,是些“思想观念”。这第二性的普遍性,鉴于它与第一层知识在性质上的不同,便取得了所谓文化和价值的地位。

问题在这儿打了个结:在真理的这一变形过程当中,知性知识是否取消了感性知识?还是说完成了感性知识?而若果真如此,它又是通过什么渠道完成的呢?思想观念与被感知的世界并非像“智性事物”与“感性事物”那样,是比肩并存的。这两个层次的区分不可能是两个“世界”之重叠。因为在这两种情况下,我都是通过同一躯体在认知。知性知识也是由知觉当中暗含的那同一个思想来制造的。它不过是把实然的感知化为了象征的意义,在更高的一个层次上重新思考躯体性的存在而已。身体,作为被动性事物,是依照自然而塑成的,它因此保留了一道无法消解掉的印痕。但是,作为主动事物,它又“揭示”着世界的意义,它能回到知觉的现时性中,开出一个虚拟的空间,一片智性的、向心的、纯文化的空

地,进而创制出交流所需的普遍值(共相),以及一套绝无歧义的言语来确保在人为真理的范围里与他人永久的联系。

对象征世界之普遍性的探索是在言语哲学中找到支点的,这一哲学对自身所具的形而上意义日益清醒,其总体思路则来源于胡塞尔在这一问题上所经历的变化。梅洛-庞蒂于其早期文章当中的确说过,在话语这种有心表意的行动中,意义跟词语是一同给出来的。思想与其表达密不可分,话语绝非一种思想抽象的符号,亦非其固定下来或翻译出来的版本。词语的意义“是被词语自身所带动的,或者更准确地说来,它们在概念上的意义是从一种姿势上的意义中截取而成的,而姿势意义却是内在于话语的。”(《知觉》,第208页);“意义就陷在话语里面而话语则是意义的外部存在”(《知觉》,第212页);“思想不是什么‘内在’的东西,它不会在世界、在词语之外存在。”(《知觉》,第213页)话语的交流不是同一些词语在进行,而是同另一个有血有肉的主体在进行,他通过他的身体出现在我面前,正如我通过我的身体出现在他面前一样。人的表达与意向无须推证即可得到解读,“仿佛他人的意向就住在我的身上,而我的意向就住在他的身上一般”(《知觉》,第215页)。有了言语于是就有了文化的世界,而这个世界给天然的意义加上了一个“引申的意义”,它跟“先然的寂静无声”和从嗓子里冒出的那股生气断绝了关系,创立下了这种与任何常规都毫不相干的“在说的话语”,而这话语又正在给有形的世界带来变化、增添生机。话语有意义,因为它创造着我们的境遇。^①“言说之我思”与“经历之我思”之间的这道鸿沟于是反映出了正在进行中的这种对先然言语的回收。

再次找回人的言说“境遇”其实还不够:我们还得深入到“意义

^① 参阅《孩子与他人之关系》系列讲座,CDU。

厚度”当中去(《符号》,第 297 页)。在文字学家和语言学那破碎的、客观化的言语下,在那种对正在认知的思维来说已属抽象的言语之下,到处是话语的行动,是现时的言语,它们在语法、句法与结构的坎坷不平和收放迂回之间,塑造着人在这交相呼应的世界上的种种境遇。言语若被思想看成是科学的研究对象,而思想又指望能冲破言语、临驾其上,忘却了自己其实正是浸泡在言语之中的,那么言语便只有一些片断的符号、一些虚拟的意义,而且个个都拽着一部专利注册的历史,这些符号再不能表达任何意义,成了一种飘浮在半空中、孤独地忙于立法制规的思想的工具或是形态,而这一思想却又仿佛必须从天上坠落下来,借着言语才能够化身成形。其实,事实上是思想远远包不住言语。在经历的混沌之中活动的话语就是思想。话语带动的意义使思想得以存在;没有哪个观念不是跟一种表达连在一起的,没有哪种意像可以不去占满声音的那些凹凸起伏。意识在表意愿望的带动下,不停在它所拥有的工具里寻找着一套对等替换系统,而这并非因为思想能先于话语而存在,仿佛话语只被思想视为工具,而是因为思想只能随着一种平衡的对等关系的出现而产生。思想是以“替换”而不是“取代”的方式在运作,它咬住那些碰到了自己的符号不放,令这些符号之间的距离表达的比它们的内涵和联系还要多。言语超出了语言材料前后顺序的限制,人以为可以把它还原成这些材料,而它让人看到的却是一个早就“成形”的世界,在这个世界里,交流若想得到实现,则沉重的“我思”就必须切入其言说境遇,与他人共享自我。语言总是比自己要先行一步,它“滚动在无声的交流浪潮之中”,不待说出便已被领会,它使人想到的要比自身所带来的更多,它让人在见到自己之前就已经明白。符号的意义是现时直接的,它被一种它内在的东西抛向我们,而绝不单单是被人说出才有了意义。它让我们认识到我们自己的思想,而思想却无须了解语言到底采取了什么途径。在此我们又一次看到了那个天然组构的世

界,它不依靠我们却在我们身上、我们之间发展起来。活动的话语,被领会了,就是真理;没被抓住,就是抽象(《符号》,第 27、53—54、100—104、110—118、128—132、294—298 页;参阅节选九)。

这片“语言场”上飘浮着什么样的形而上阴影呢?这就要看人赋予这种“目的论”一个什么样的位置了。或者像胡塞尔那样,拿起一套目的因的术语,放进引号当中,描述“单子”与它们“之间的表达”;而加引号“则是为了表明他并不打算因这些术语而带入任何在外部确保着各个相关成分的联系的动力”(《符号》,第 121 页)。“所谓目的只在海德格尔所给出的定义上才存在,他曾经说过目的乃是一个整体在面临一种偶发性时,坚持不懈地自我创造的那种震颤。而萨特在说我们是‘被判处自由’的时候,想到的也是同样一种未经思索、取之不尽的自然状态。”(《符号》,第 122 页)问题是要“找回已经混合进了话语中的一种逻各斯……一种根本的信仰,一种根本的意见,Urglaube,Urdoxa,即是说一种已经混合进了感性现象、混合进了表达方法中的理性,这种我能‘明白’正因为我自己就‘是’它的言语”(《人的科学》讲义,CDU,第 42 页)。然而,正如萨特已经说过的那样,“再加引号也无济于事”,我们还是在走向一种目的化思想,在暗地里将我们本来试图放开的东西又安置进了形而上学中。晚期的一篇文章中甚至宣称:“事物就这样在被一种我们并不拥有,而是拥有着我们的话语和思想‘在说着’、‘在想着’吗?”(《符号》序,第 27 页)而哲学史家阿勒伽(F. Alquié)早期的预感,即使无心也显得极具远见了,他曾“承认自己看到梅洛-庞蒂在《行为结构》和《知觉现象学》中那样绝妙地驳斥了机械论时,不止一次地想到他这是在给一种超越的精神目的性打开了大门,当然这样的解读无疑是一种误读……”(“泉”,1947,第 65 页)只是这种可能的误解,随着形而上意义的发现,变成了终极的意义,变成了对现时的真理与统一、对体制之下的建构那种急切的重整。然而这一重整的背景和条件又是什么呢?

在“厚度”的重要性日趋增大的所有主题当中,我们都可以同时看到这一变化及其结果。早期的思想以重新建立行为或知觉的形而上真理为目的,的确是刻意摒弃了“科学主义”的雄心。但是这中间有三重差异需要注意。首先不能把“科学”等同于“现在的科学”。“古典科学”对具体存在还保有一种真切的关怀,而现在的科学却“遗忘了存在”(《符号》,第30页),变成了操作、无人化、公理型或指数性模式化,其目的在于创造一个宇宙而不再是去发现它。目前这种以“效应”为心理追求对象的科学与具体事物,甚至是整体意义上的具体事物都毫无关系了。这种科学的精力都浪费在一些很快就会被超越的“潮流”和一些必将掉转头来与人作对的技术上了。思考只不过是操作、转化、捕捉、截取,再不是“理解”了。这种俯瞰式思想不再寻求联系、定位、参与;专家们把自己的“认知处境”提升到了绝对的高度(《眼与心》,第193—194页)。其次,也不能将科学与“一种对科学的设想”混同起来,这种设想因为“某种传播甚广的科学哲学”而颇有信徒。在“批判唯心主义”(卡西尔 Cassirer)看来,宇宙的意义就在智性化的概念当中;而对“心理主义”(艾丁顿 Eddington)来说,决定论是一片“浓雾”之上的结晶;按技术主义的想法,则世界不过是人试图咬住它而采取的那些措施。这些意识形态的目标都只是一种可能的科学,而古典科学却力图通过自己的建构去与现实扣合(《眼》,第193页;《意义》,第8页;《年鉴》1958,第215页)。科学曾经,而且应该继续是那样一种“巧思”、“洒脱”、“轻盈而即兴”的思想,关心着如何将我们连接到那个已经在那儿的世界里,指向一种超越的或是先验的根基,也就是经典科学所说的“秩序或大全”(《眼》,第194页),召唤一种宇宙理论的诞生(《年鉴》1957,第214页)。

不过最后特别要指出的是,我们所说的科学是指“人文科学”,而由此我们应该能够回溯到真理最深的源头。

在第一层意义上,科学要成为“人文”的,就必须成为“这个”世界的科学。因为“任何一种科学都在分泌一种本体论”(《符号》,第123页)。存在在科学知识当中开路,就跟在个人生活中一样。哲学家若去追问科学,就会“碰到一些用别的方式很难看出来的存在的关节”(《年鉴》1957,第215页)。一句话,即《物质与记忆》的开篇或《绵延与同时》的柏格森是对的,而爱因斯坦却错了(《符号》,第246页)。

更特别的是,有些科学,作为人文性科学,就得把自身理解为承载着揭示人类这一根本处境之职责的事业。社会学不能是一种把社会事实当成“事物”来研究的客观性科学,其研究对象不能与主体性的经验分开。这些主体也不可能被想像成是一个挨一个的并列的,而应该像“他人”这一经历所揭示的那样,是同属于一个“世间”的。“社会群体深刻的活力,的确不是我们狭窄的凡人生活所能给出来的,但也只有通过对这一生活的扩散与聚合,我们才能够想出那个活力是什么来,就像泛指意义的数只是因为它与基础算术里的整数有着联系才算是数。”(《符号》,第126页)社会学也不会只是在寻找一些与“结构”毫无关系的、纯粹意识的“意义”。学者投身于他所研究的这个处境,就必然是从某一个角度在发言,而这个视角也是要考虑进去的。一方面来说,观察到的现象自身就是相互牵连的,而另一方面,它们还会与观察者构成一种互动的变化关系。人类学则是一种更灵活的社会学,考虑到了这些依赖关系和因研究而生成的人际场的影响。“那种试图建构一些理想型的变量来使这种切实的交流运作过程客观化及格式化的努力,我们称之为科学及社会学。而我们对一系列他者,彼此在对方的面前生活、述说、思考,又一同与我们在自己身后所猜想到的那个自然都发生着联系,所形成的一个开放、连续的共同体所应该保有

的那种意识,我们就称之为哲学。”(《符号》,第138页)

人类学寻找的便是这种被各式整体所取代的、曲向的普遍值,而这些整体则既非事物亦非意念,而是为两种意义所动,一种在按照一项内在的原则组织着各个组成部分,另一种“沉重的意义”或是结构的结构,则在现时的活力中重新创造着一种不断变化的联系。一同收录在《符号集》里前后相差十年的两篇文章,以它们特有的差异鲜明地体现了这一思想焦点。在这里又一次很明显地在暗示有一个比我们所说的或是所想的还要更为根本的存在,它早已井然有序,随时都可以以秩序的面目出现。“这样,在社会制度的深处出现了一种形式上的基础,甚至可以把它叫做一种无意识的思想、一种人类精神的先兆,就好像我们的科学在事物当中已经做成了一样,就好像人类文化的序列乃是第二种自然的序列,而被其他一些不变因素所主宰着一般”(《符号》,第149页)。人类学家的职责就是要重新“占领他自己身上还没有被他自己的文化所控制的野性区域,因为他正是通过这一区域才得以与别人交流的”(《符号》,第151页)。这项任务,列维-斯特劳斯在他的《野性的思维》这朵献给梅洛-庞蒂的哲思之礼花当中完成了。因此,我们不再应该像在《知觉现象学》时期那样,把自然与文化的关系看成是对立的,看成是纯粹知性或是实践知性与现时世界的争斗。这将只是“文化”这一字眼的第二层意义。(《符号》,第156页)而第一层意义还是指在与自然直接的接触之下,并不是通过斗争,而是作为延续所完成的一种变化:其间充满了“神话”,其中“象征”先于事实与构成。“所以文化永远也不会给我们绝对透明的意义,意义的生成永远也完成不了。理所当然被我们称之为我们的真理的东西,都永远只在一个象征背景下为我们所注视,这些象征给我们的知识打上了一个日期。”(《符号》,第52页)

又一次,“建构”自然的理论冒了出来。“一个在建构的主体可以与另一个主体并存,因为被建构的对象并不是他自己的行动现

时的反映,而是可以被他自己或是他人重新拿起来,而不致需要全盘重构的东西,即是说它是在他人与我、在我们与我们自己之间,如同一个连接点,是我们同属于一个世界的结果与保证。”(《年鉴》1955,第158页)如果说建构机制是使我们的经历与我们未来的历史成为可以思考的东西的那样一个具体的参照体系,那么在生活与知识各种不同的“序列”当中,就应该可以看到它的运作。因此,真理就只在“各种认知尝试共同的场域这一意义上”才存在(同上,第160页)。

象征意义也终于通过修正早期的一些对弗洛伊德作品的评价而得到了深化,而这也是通过对弗洛伊德思想自身的演变的理解来实现的。在行为的大背景下(《结构》,第240页),心理分析的那些概念都被认为太“因果性”了,因为心理的融合与分解都是相对于结构的影响或是孤立状态来被确定的。针对弗洛伊德的情结理论所提出的反驳意见指出,心理状态不是“事物”,不可能有自己的作用。从这个角度来看,弗洛伊德的作品就像是一张“反常现象表”。而《知觉现象学》则强调不能把性简化成一种自主的系统,仿佛它真的是独立于别的动因,像一种机械冲力那样作用于主体的行为之上(《知觉》,第182页起)。但是最后还是承认了弗洛伊德在成为“经典”以后,在具体分析当中是脱离了因果思想的,“在对生命絮语的聆听上可谓至尊”(《为艾纳尔所作序文》,第6页),而“复因决定”的概念也融入了多个“存在的理由”的作用,而这些理由只在一个“混杂的普遍性”中才有意义。

将感知世界的本体论延伸至感性事物之上以后,梅洛-庞蒂也就可以把“被动性”的地位放到他所关注的首要问题之中了。在研究过了本原身体、相关体、文化体之后,接着就该进入对抗体性质的研究当中了。因为这一“漂浮物”对行为的一切规定性来说都是举足轻重的。解释睡眠、梦境、记忆、无意识时都不可能觉醒和现实截然分开。在这一点上,“建构”又一次揭示出一个本源性的

象征空间,根据其参与的行为层次而表现为本能或知性。经历中的身体,始终是朝他人开放的,而它的形而上性则启动了一种根本的“磁性”,相应于主体与世界之关系的平衡过程而表现为它所能表现的形式。“性,乃是我们体验与他人之关系的肉体方式,因为我们就是肉身。”(《符号》,第 292 页)无意识也绝不会是一种被遮蔽掉的“认识”,而是一种“暧昧的知觉”(《符号》,第 291 页)。无意识的场域不是一个世界、或是一个群体、或是一对夫妻的灵魂,而是“一个先决性的泛指不定的‘我们’,有着它自己的真实性,而且永远也不会停下来,并且支撑着成人最深的激情。”(《符号》,第 221 页)至于意志的运动则也是扎根于一个先决性的交流空间之中的,“象征性母体”在其中揭示着建构的世界,意识在这一层次上,不假因果关联也无须知性认知,一同体证的却比它们相互交流的要多。“并不是那个有用的、功能性的、日常性的身体在解释人:恰恰相反,是人的身体在找回它象征的或诗意的负荷”;“意识,现在成了‘赫拉克里特的灵魂’,在它四周而不是在它面前的存在,则是一个梦一般的存在,所以必然是隐藏起来的,胡塞尔有时管它叫做先在(*pré-être*)。”(《为艾纳尔所作序文》,第 8 页)

艺术家从未停止过向这个野性的、粗朴的存在的致意,因为他不像作家或哲学家那么执著于言说责任的纠葛,比他们更为天真一些。本体论在《知觉现象学》当中与艺术还混同为“一种真理的实现”(《知觉》,第 15 页),这时也就拉开了距离,因为艺术只是在开启一条不该它自己去思索的道路而已。存在的各种枝节那鲜活的形式于是聚集在艺术家的周围,因为他把自己的身体借给作品的诞生,尝试着在捕捉人们从不曾见过或是感受过的东西,一种在他身上运作着却无须他参与的东西,一个先决的可见空间,朝着某种比任何概念的普遍性都更紧密地将人与人连接在一起的普遍联系开放的空间,这即是感性的空间,即是相互之间、由此及彼、通达存在的一种共鸣关系,而这一关系正是通过那同样的一些“可见”

事物的神奇而建立的。于是,辩证理性、世界与自我的势态等等,这些知觉理论所预设的现象学描述中的,多少有些沉重的一对一的概念组所暗含的东西,就都开始潜入了一种只把存在作为第三者带出的视觉本体论之下了。存在是什么?在晚期的论述中,“存在”都加上了大写,就如同思想、言语、眼神、视觉……等等。而“视觉”更是彻底地取代了“知觉”,与之相关的一系列词汇也占尽了各种论述之要冲:可见、不可见、能见性、见者、可见之见者等等。语气的重心一边是放到了各种知觉的这一交汇(nexus)和它们的联系(vinculum)之上,而另一边则更关注于其质性。

可见与不可见

这便是梅洛-庞蒂未尽之遗作的标题,这本书本该重新捡起那个我们不可能躲过的主轴问题:逻各斯的存在究竟是什么?

笛卡尔因为偏重了看的思想,而放弃了视觉,所以背弃了可见的事物,以试图完成一个不可避免而且必要的目的,即是使精神从日常经验中走出来,以印证科学的可能。对他来说,问题绝不在于要进入视觉,也不用探究其内在性,而是要尝试着阐明它究竟“怎么”产生,是凭借何种物理原理,根据什么法则,处于哪一个合理性空间之中的。所以,视觉的暧昧性、遍在性、非现实性就只可能是一种人的理性无法了解的生命序列出现谬误所产生的后果,而这一序列纯然是一种潜在的、万能的意志所作的决定。精神要清楚地理解物体之间的联系,唯一的希望就只可能是通过物体的空间性结构,以其延展性的转移来解释运动。几何学是唯一有权宣布自然格局之真理的学科;而假如说艺术也要参与其中,便只能够模仿那些线条、比例和视野,然后附加上一种事物“可能”的观点。

笛卡尔并不是不知道实际上事物是相互纠缠在一起的,而一条地平线也总是处于赋予它具体性的那条线之内,上与下也只是一些方向,不是一些位置,为人感知的形象也永远没有一些确定的边缘,最后这个撕裂的感性宇宙与数学化之后的空间也没有任何一一对应的关系。其实,说到底这里是两个层次:一个是纯粹知性的层次,另一个是对生命的保存这一层次,在这第二层上知性找不到任何对它有益的东西,因为在它眼里,其中的一切都是错误的,但是灵魂却于其间实现了一种它自己无法评判的统一。在梅洛-

庞蒂的每一部论著中,他都一直不断地在思考笛卡尔的《折射光学》之中的两段文字,一步一步深化自己对这两页的阐释:而当死亡突然降临到他身上的时候,他还在思考这一问题。他完全清楚马勒伯朗士对笛卡尔的世界观所做的调整,尤其是在解释自然判断的起源上,他不再诉求于笛卡尔所提出的以感觉为基础,再依照习惯对感觉加以组合的解释,转而提出一种对生命之保存的序列,一种从使世界和人际联系成为肉身的思想中产生的,而且在其无限当中使自身也成为肉身的东西。生命领域中的法则总是诉求于一种亘古不变的类比关系:一切就仿佛是有一个逻各斯,以其无限的智性,通过一种绝对完美的科学,对这个支离破碎的世界加以调节,而这一调节的复杂性是如此之高,以至于我们没有一种知识能够相应给出一个单一的解释。当然,也许笛卡尔的真理,即是“要思考必须存在”也是与一种思想对象相连的,“此时需要找到的是如何进入思考中的主体,进入其天生的合理性,而事物与观念本身也不过是其对应体而已。”(《符号》,第29页)“我思”,对梅洛-庞蒂和马勒伯朗士来说都一样,而跟笛卡尔的说法正好相反,是第一性的真理,但却只是一个半真理。因为视觉会分身为二,一方面为视觉所见,是精神纯粹的形式,而另一方面则是如同“独具荣耀的体制性思维”的视觉,那种压进了身体,在融合的场域中正在发生的视觉。(参阅节选十)

在自我这个没人看得清楚的深渊之外,“还存在着一种对应系统,一个轮廓、光线、色彩、起伏与质性上的逻各斯,一种不带所谓普遍存在这一概念的呈现”(《眼与心》,第218页)。这也就是说“可见事物的特点就在于它具有一个在严格意义上的不可见的层面,而可见事物则使这一层面作为某种缺席而呈现出来。”(《眼与心》,第224页)正如马勒伯朗士所言,“虚无没有质性”(《符号》,第188页),“虚无不可见”;因此,凡是有差异的地方就有存在。这一存在是以一种现时的方式出现的,不依赖于任何一种理念:在梅洛

-庞蒂的哲学中有一个日益突出的论据,就是强调身体是多么直接地、准确无误地与世界扣合着,而世上的事物相互之间亦是如此。在这个可见的世界中,有如此多的联系不依我而定,而且永远也不可能完全被我所认识,因而便指示了其不可见的那一个层面,而宇宙的一体性则源于这个世“间”的蕴含力。“可见的世界与我的行动计划的那个世界乃是同一个存在完整的部分。”(《眼与心》,第196页)这些“完整的部分”令理性因果解释不得要领;但却适合辩证理性,符合我们所列出的条件,一如那种由有限通向无限的联系。所以“与其说什么存在与虚无,不如说可见与不可见,只是要强调它们并非矛盾的东西。说不可见,就跟说不动一样,并不是指与运动无关的东西,而是说在其中保持着固定位置的东西”(《符号》,第30页);“所谓不可见乃是可见者的起伏与深度,与可见者一样并没有更多的实体性”(《符号》,第30页);这种不可见乃是零度的可见性,就像静止乃是零度的运动一样。至于视觉,它“并不是思想的某种形式或是自我的临场感;而是我所拥有的缺席自我的办法,它使我可以从内部见证存在的裂变,而在这之后我才会关闭在自我之上。”(《眼与心》,第220页)视觉处于存在所有面向的交叉点上,“这种存在事物与所见者和使见者之间的交相逼近的过程,就是视觉本身。”(《眼与心》,第225页)视觉所呈现出来的也不只是它自身,而是在线性空间边缘的某个绝对的空间,是妙笔一挥而苍然呈现的丛林,是从平面上几点墨迹中耸立而出的高山。而这种视觉其实已经是一种“反照”,在这一点上它与“我思”境界,或是在事物深处眼神的彼此交汇完全一致。首先有肉体对自身的反照,那种当躯体的一个部分触及另一个部分的时候,或是人明明知道自己是在一个地方,却看见自己在镜子里时的状态;此外,还有躯体在世界当中的双重视角,一方面躯体看见事物围绕在自己的周围,但同时又看见自己处于事物当中。反照就是具备“肉身”者的一大特性,而不仅仅属于检视自我的思想。

那么由视觉指称的那个存在又怎么样了呢？一旦哲学的疑问不再只是关注于对体制化生成的认知，而是去追问在本体论的意义上，这个“间”性究竟是什么，那意义便成为了存在，而可见者也成了不可见者的对应层面。那不可见者与之呼应的原件又是什么呢？在这里，存在的这条虚线，当然只能是世界，但也是给世界一个意义的东西，而现象学在关注它的时候便经历了一次最终的转向。个人化的现象学于此添加了一种存在的“形态学”。我们的时间性所瞄准的这一存在是“在场的”、“现时的”、“无限开放的”（《眼与心》，第 195 页）。这还不只是海德格尔所谓的“远方的存在”，而是在我们身上的存在和在存在之上的我们。另外，这一存在“只停留在运动中”，而且“永远也不会完全存在”（《符号》，第 30 页）。不可见者永远也不可能具有纯粹的实体性，而应该被理解为一种开放的、巴门尼德式的、多种形态的辩证关系。尽管其表象具有相互矛盾的多样性，这一存在其实还是“一体的”。它是在超越性自然这个自然主义的基地、与精神及其行动和影响的内在性“之间”，隐约可见的那“某种东西”，既非世界之灵魂，亦非纯粹之精神。我们是从这种“先在的历史性”中取得生命、运动和情感的，这我们已经说过；但我们也是由此得到思想的，因为一切逻辑都被这一逻各斯的各种象征所缠绕，因为“时间与思想彼此反转在对方当中，而在思想的暗夜中也停驻着存在的一缕微光”（《符号》，第 21 页），因为“思想的行动是在存在的成长当中完成的”（《符号》，第 21 页），因为思想与言语本来就得在我们的身上思想与言说。契机主义在存在的条条大路上都被普遍化了，而因此使得莱布尼茨所谓的“第一哲学的迷宫”获得了生气（《法兰西公学院年鉴》1958 年，第 214 页）。

由此而来的结果就是我们是“被拥有的”。“事物在被表达、被思考，仿佛是通过一种我们并不曾拥有，而是拥有着我们的话语和思想在进行。”（《符号》，第 27 页）“所谓非相对性于是再也不是本

然的自然,或是一种绝对意识的认知系统,甚至不是人,而是胡塞尔所说的那种‘目的性’,在引号中书写和思考,仿佛一种透过人而得以实现的存在的关键与四肢。”(《符号》,第 228 页)我们存在于“存在的场域之中”(《符号》,第 28 页)。以世界、历史、人的名义所完成的一切,言说者、运动者、思想者,“便不单单是契机性的因果关联的规律性”(《符号》,第 210 页)。契机主义与前在和谐便从人们起初锁定它们的意识之中冒了出来,切入了那个联系(vinculum)的世界,成了我的躯体与别的躯体之间、躯体与存在整体之间一种不可察觉的张力。我们重构之世界的这一反面,不是我们所建构的,而是一种互为表达、已然存在的自然,在我们一切的理论定位之前便已存在,那是对“什么存在着?”这一问题的回答,它在一种莱布尼茨的单原子性视野中同时暗涵着一体性与无限性、个体性与阶序性、动机与目的。在这个世界里,一切都将是同时性的。因此我们才明白了在梅洛-庞蒂的哲学中发生了一个变化,人的知觉逐渐地转化成了对世界的观照。

也许存在并不能被确定,就是用引号也不行。我们无法知道这些变化是否会把梅洛-庞蒂引向一次对其思想整体上的重构。他在对已在与存在的描述中那些比比皆是的隐喻和类比,是否也会发生一次爆炸,将早期作品的那些思路融合进来呢?我们不能忘记,存在要想存在是需要世界的,假如它与感性世界分开了,那它只能是闪电与黑夜;而假如它存在,“它就应该有一个躯体”(《符号》,第 216 页)。它是自愿为一种遍在的感性世界所吸引的,是这个世界通过其“枝枝桠桠”使它存在的(《眼与心》,第 225 页;《符号》,第 216 页)。“是符号中的道理(逻各斯)使存在得以现身。”(《符号》,第 216 页)此外,它还需要人,因为如果说它萦绕我心,那我也萦绕它心,而它之所以不可见,则是因为我躯体之可见也是如此:“当点亮了感知中的感性火花”(《眼与心》,第 198 页),“当‘闪电一人’被点亮,一切便已经尽在现时了。”而我的躯体和这个世界的特征之所以是这样,是因

为如果它存在的话,存在也是因为这个世界和这个躯体的可能性而存在的。漫漫长夜,有隐藏的上帝和闪亮的人带来的闪电滑过,再一次使我们处于一种暧昧之中,但这一次是在本体意义上的谜,因为“谁”存在着呢?我的本体是“什么”呢?

有一个答案已经隐约可见,但也许不该对它过分强调,只是其中的一些亮点呈现出似曾相识的回声。这个“关节”的、“重叠”的、“四肢”的、“我们所是的这种聚合”的存在,与海德格尔的存在没有任何可比性。在某些晚期的作品当中,仿佛当初那种因为对一个纯粹意识和主体性的意义的拒绝,所以在面对圣奥古斯丁所说的“比我的内在还内在的”东西(intimor intimo meo)的回避,现在被一种默许的放弃替代了,条件则是只要这种亲密性与这种“记忆”可以融合在一起,而这记忆便既是“对自我的回归”,也是“走出自我”(《符号》,第204页)。这样一种“包裹性的存在”从四面八方围绕着人,在人面前出现却永远也不具备纯粹的实体性的感觉,这使梅洛-庞蒂可以重新提出马勒伯朗士作品中那种哲学与宗教的象征化。如果说人是超越性最优先的载体,那么人道主义就还是可能的,而若它不被否决,便是神圣的。因为无论如何,都既不能放弃它,也不能走得比本真更远。梅洛-庞蒂在晚期所重新表现出的对柏格森思想的亲和性也从侧面印证了这一点:“柏格森的上帝与宇宙一样,是一个个别性的存在,是一个广大无比的‘此在’,而柏格森所承诺的只为现时存在而做的,只适用于他的哲学,即使在神学上,也没有遭到背弃。”(《符号》,第239页)梅洛-庞蒂的哲学,这种肉身化的现象学、形而上学、目的论,是否会在那年轻哲人的经历中重新捡起一个“在我们之下的”上帝,就如同他人是首先存在于我们的思想之下的一般呢(《符号》,第88页)?而如果身体已经是象征,那还会有一个肉身化的神学吗?

随着这些在作品当中随处可见的明显的细微区别的出现,描述性、存在性、历史性、人格性的现象学便通向了一种本体论,但这

种本体论并不意味着要“回归”事物本身，因为我们已经是聚合，已经是世间，这种本体论揭示的乃是“可见与不可见的交融”（《符号》，第30页）。暧昧性已经不再适用于这种半沉默的状态，能表达它的是诡异的悖论，是在风格上卷曲到自我之下的写法，是眼睛的深渊，是灵魂的暗夜。辩证法，因为怀着悲剧而不是哀伤（“一种具体的哲学不是一种幸福的哲学”——《符号》，第198页），所以不会再被关闭。应该做的是深入存在那不可思议的意义之中，不再把问题放到超越的关系、结构以及意义之上，而是要放到它们之间，放到符号自身，放到这种前理论存在的象征之上。哲人是存在的翻译官，而哲思乃是深化一切传统都在揭示的真理：即存在就是存在。这也是对胡塞尔当初的幻灭的一种缅怀：“哲学作为严格的科学，这梦已经做完了。”（《符号》，第174页）

梅洛-庞蒂留给历史的哲学还在前进。就像浪潮在浪潮下生长、升腾、漫延，将退去的大海所有的过去都带回自身一般，梅洛-庞蒂的思想也在自己丰富着自己。那，它的历史位置究竟在哪儿呢？

酝酿了其思考的黑格尔哲学与现象学背景是如此之明显，而且如此直言不讳，使人不能不首先以三个“H”：Hegel（黑格尔）、Husserl（胡塞尔）、Heidegger（海德格尔）为依据来描述它的位置。不过，就在这简单的事实层面上便已经出现了第一个问题。引他驻足的倒不是其中的哪一位思想家，而是他们各自的哲学努力所蕴含的历史性本身。因为梅洛-庞蒂的引述呈现出一定的偏好：他选择了讲开放辩证法而非持系统辩证论的黑格尔，倾向于晚期的胡塞尔甚于早期的胡塞尔，钟情于那个还不曾放弃存在本身与实际存在之接合问题的海德格尔。其实，他将他们塑成了他自己的思想所等待的那样，而同时，也由此拿出了哲学史上惟一一种活性

的方法：即是去把握一位作者各种思想的进程，在结构下寻找生成，穿过本质去捕捉变化。

然而，将梅洛-庞蒂的历史位置简化成这些平板的时代性联系显然是不对的。因为首先，“存在”与“辩证”如果说是20世纪传统的标记，那么其影响在别人的作品中也都有迹可循：彭希维克(Brunshvicg)的“不可调和”、布隆代尔(Blondel)的“思想的前趋”、阿兰(Alain)的“自由”或是柏格森在《物质与记忆》开篇的两、三页中试图论及的“知觉”……都是体现；其次，因为梅洛-庞蒂已经一再驳斥了所谓他对伟大理性主义的实有无限可能怀有眷恋的说法，虽然对这一指责，他也只是略加暗示而不曾试图为自己洗刷开脱(《符号》，第186—191页)。最后因为，梅洛-庞蒂，在我们看来，无论他有什么别的哲学归属，都首先而且一直是被马勒伯朗士哲学的感性与智性知觉所吸引的。^①

① 对于这一问题，笔者在《马勒伯朗士哲学思想中的系统与存在》一书中已经从反面有所涉及，而将来则还需要进一步探讨。关于马勒伯朗士的研究当然使笔者对梅洛-庞蒂的思想与这种“启示哲学”众多的联系更为敏感。而为摆脱这一印象而尝试的自我批评工作又使我们不得不面对这两种知觉哲学直接的毗邻关系的问题。所以这一课题亟待整合：1. 我们很快就可以证明，在梅洛-庞蒂的作品中，马勒伯朗士跟胡塞尔一样，是他引述最多而且最广的一位思想家；2. 为了找出构成这一联系的准确“资料”，必须查询梅洛-庞蒂的笔记，检阅他所收藏的马勒伯朗士的版本，找回他在里昂的课程讲义：《马勒伯朗士、曼德毕航及柏格森哲学中灵魂与躯体的统一》，因为等那些只顾现在的、短视的观点过气之后，梅洛-庞蒂真正的位置才一定会在这里呈现出来；3. 收集他引证于马勒伯朗士的内容。在此我们只略提一二：契机、秩序、自然启示、感觉、身体性、生命保存定律、“废墟”世界观念等等；4. 接下来就要考量梅洛-庞蒂对马勒伯朗士这种深刻的追寻、这种“磁震”反应，以及那些使他们的联系比我们最初所想像的要紧密得多的、共同的象征符号的问题了；5. 最后，还要考虑马勒伯朗士论述开篇即明确指称的那个“存在”，那个他只有深入到自身深处才能认识到的东西，是否就是梅洛-庞蒂透过他童年的记忆与象征所要寻找的那种东西。因为，以萨特的说法，是最初的教育使他的一生都受到了影响；而按阿勒伽(F. Alquié, 法国哲学史家)所说，则我们所面对的乃是一种跟童年一样天真的形而上学。

如果说一定要用些唬人的字眼做结论的话,那我们可以说梅洛-庞蒂的本体论若是从胡塞尔的现象学中汲取了滋养,那么从自然与文化的角度来说,则同样,甚至更多的是扎根于马勒伯朗士—曼德毕航—柏格森这一传统体系中的;他的哲学既非一种关于超越的哲学,亦非一种关于内在的哲学,而是一种关心浸染与体证的契机主义。他的作品,虽然未曾完结却也已然成就,推动着我们在支撑它的境遇中去找回创造出它的那个动作所特有的弧度。因为哲学要继续下去就只有“更深地切入那曾为笛卡尔即开即合过的灵魂与躯体、眼前的世界与深奥的存在混合的层次。我们的科学与我们的哲学是对笛卡尔主义一忠一逆的延续,是两头因其分裂而生成的怪物。”(《眼与心》,第213页)用梅洛-庞蒂引述塞尚的另一句话来说,就是一切都在邀请我们,去找回作品那几乎无形的印迹,找回沉思者那片无声的世界,因为它已被道出,所以从此可以被触及。

著述：书文总目

1942 年

《行为结构》(*La structure du comportement*), 简写为《结构》, 巴黎, 法国大学出版社(PUF)。

1945 年

《知觉现象学》(*La phénoménologie de la perception*), 简写为《知觉》, 伽利玛出版社(Gallimard)。

《小说与形而上学》(“Roman et métaphysique”), 《南方日志》(*Cahiers du Sud*) 270 号, 1945 年 3 月。(《意义与无意义》, 简写为《意义》, 第 45 页)

《电影与新心理学》(“Le cinéma et la nouvelle psychologie”), 1945 年 3 月 13 日, 高等电影学院讲座稿, 《现代》(*Les temps modernes*) 第 26 期, 1947 年 11 月, 第 930—943 页。(《意义》, 第 85 页)

《战争发生了》(“La guerre a eu lieu”, 1945 年 6 月, 《现代》第 1 号, 1945 年 10 月, 第 48—66 页。(《意义》, 第 245 页)

《存在主义之争》(“La querelle de l’existentialisme”), 《现代》第 2 期, 1945 年 11 月, 第 344—356 页。(《意义》, 第 123 页)

《塞尚的困惑》(“Le doute de Cézanne”), 《泉》(*Fontaine*) 第

47 期,1945 年 12 月,第 80—100 页。(《意义》,第 11 页)

1946 年

《为真理而作》(“Pour la vérité”),1945 年 11 月,《现代》第 4 期,1946 年 1 月,第 577—600 页。(《意义》,第 271 页)。

《信仰与良心》(“Foi et bonne foi”),《现代》5 期,1946 年 2 月,第 769—782 页。(《意义》,第 305 页)

《关于马克思主义》(“Autour du Marxisme”),1945 年 8 月,《泉》1946 年 2 月,第 48—49 期,第 309—331 页。(《意义》,第 173 页)

《黑格尔中的存在主义》(“L’existentialisme chez Hegel”),就让·伊波利特(J. Hyppolite)1946 年 2 月 16 日在德国高等研究院所作的报告而作,《现代》7 期,1946 年 4 月,第 1311—1319 页。(《意义》,第 109 页,标为 1947 年 2 月作,误。)

《马克思主义与哲学》(“Marxisme et philosophie”),《国际杂志》(*Revue internationale*)第 6 期,1946 年 6—7 月,第 518—526 页。(《意义》,第 221 页)

《瑜伽行者与无产阶级》(“Le Yogi et le Prolétaire”),后收入《人道与恐怖》(*Humanisme et terreur*)文集中,先后曾发表于《现代》第 13 期,1946 年 10 月,第 1—29 页;第 14 期,1946 年 11 月,第 253—287 页;第 16 期,1947 年 1 月,第 676—711 页。

1947 年

《知觉现象之先决性及其哲学后果》(“Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques”)标为 1947 年 3 月 22 日作,《法国哲学学会会刊》(*Bulletin de la Société française de philosophie*)1941 年第 4 期,1947 年 10 月,第 119—153 页,附会后之问答。

《印度支那 S. O. S.》(“Indochine S. O. S.”),《现代》第 18

期,1947年3月,第1039—1052页(未署名),后更名为《关于印度支那》。(《符号集》*Signes*,简写为《符号》,第402页)。

《为“国际聚会”而作》(“Pour les ‘Rencontres internationales’”),《现代》第19期,1947年4月,第1340—1344页。

《学会读》(“Apprendre à lire”),《现代》第22期,1947年7月,第1—27页,后收作《人道与恐怖》之序言。

《人之中的形而上学》(“La métaphysique dans l’homme”),《形而上学与道德学学刊》(*Revue de la métaphysique et de la morale*),1952年,第3—4期,1947年7月,第290—307页。(《意义》,第145页)

《在一次可疑的斗争上》(“En un combat douteux”),《现代》第27期,1947年12月,第961—964页,《现代》杂志社论。

《研读蒙田》(“Lecture de Montaigne”),《现代》第27期,1947年12月,第1044—1060页。(《符号》,第250页)

《七星文丛日志》(“Les cahiers de la Pléiade”),《现代》第27期,1947年12月,第1151—1152页。

《萨特,令人惊羞的一位作者》(“J-P. Sartre, un auteur scandaleux”),《费加罗报文学副刊》(*Figaro littéraire*),1947年12月6日,后改名为《令人惊羞的一位作者》(“Un auteur scandaleux”)。(《意义》,第73页)

《英雄、人》(“Le héros, l’homme”) (《意义》,第323页)

《人道与恐怖》(*Humanisme et terreur*),伽利玛,1947年,前述文及序集,略有增删。

里昂大学,1947—1948年度讲座,心理学总论及美学;哲学史课程:《莱布尼茨哲学之自由观》(“La liberté chez Leibniz”)(未发表)。

1948 年

《客观之帮凶》(“Complicité objective”),《现代》第 34 期, 1948 年 7 月,第 1—11 页,社论文章。

《共产主义与反共产主义》(“Communisme et anti-communisme”),《现代》第 34 期,1948 年 7 月,第 175—188 页,更名《臆想狂政治》(“La politique paranoïaque”)。(《符号》,第 308 页)

《意义与无意义》(*Sens et non-sens*),那热出版社(Nagel), 1948 年,前述诸文合集,简写为《意义》。

1948—1949 年教程,里昂大学,心理学总论:《言语与交流》(*Langage et communication*);哲学史:《马勒伯朗士、曼德毕航及柏格森哲学中的灵魂与躯体》(*Arme et corps chez Malebranche, Maine de Biran, Bergson*)。

1949 年

《马基雅维利小记》(“Note sur Machiavel”),《人道主义与政治学》研讨会宣读,罗马-佛罗伦萨,1949 年 9 月,《现代》第 48 期, 1949 年 10 月,第 577—593 页。(《符号》,第 267 页)

《马克思主义与迷信思想》(“Marxisme et superstition”),评 艾尔瓦乐(Fr. Erval)所作关于乔治·卢卡奇(G. Lukacs)的文章,《现代》第 50 期,1949 年 12 月,第 1119—1121 页。(《符号》,第 328 页)

1950 年

《吾生之日日》(“Les jours de notre vie”),《现代》第 51 期, 1950 年 1 月,第 1153—1168 页,与萨特合作,后更名为《苏联与集中营》(“L’U. R. S. S. et les camps”)。(《符号》,第 330 页)

《艾曼纽·穆涅之死》(“Mort d’Emmanuel Mounier”),《现代》第 54 期,1950 年 4 月,第 1906 页。

《答詹姆斯》(“Réponse à C. L. R. James”),《现代》第 56 期,1950 年 6 月,第 1—11 页,社论。

《对手乃是帮凶》(“L’adversaire est complice”),《现代》第 57 期,1950 年 7 月,第 1—11 页,社论。

1950—1951 学年,索邦大学,心理学总论:《人之科学与现象学》(*Les sciences de l’homme et la phénoménologie*),大学资料中心;少儿心理学:《孩子与他人之关系》(*Les relations avec autrui chez l’enfant*),大学资料中心;1962 年重版。

1951 年

《哲人与社会学》(“Le philosophe et la sociologie”),《国际社会学笔记》(*Cahiers internationaux de sociologie*),第 10 期,1951 年,第 50—69 页,1951 年 7 月。(《符号》,第 123 页)

《米歇尔·科子耶的〈人之机械〉》(*Human Engineering*, par Michel Crozier),引言署名 T. M.,《现代》第 69 期,1951 年 7 月,第 44—48 页。

《人与对抗性》(*L’homme et l’adversité*),日内瓦国际研讨会讲座稿,1951 年 9 月 10 日。(《符号》,第 284 页)

《关于言语现象学》(“Sur la phénoménologie du langage”),首届国际现象学研讨会发言稿,1951 年 4 月 13 日,收入《现象学之当前课题》(*Problèmes actuels de la phénoménologie*),9—109 页,布鲁塞尔,德克雷德朴尔出版社(Desclée de Brouwer),1952 年。(《符号》,第 105 页)

1952 年

《曲语与默音》(“Le langage indirect et les voix du silence”),《现代》第 80 期,1952 年 6 月,第 2113—2144 页;第 81 期,1952 年 7 月,第 70—94 页。(《符号》,第 49 页)

《梅洛-庞蒂遗文,法兰西公学院院士资格申请信》(“Un inédit de Merleau-Ponty”),1952年作;1962年由歌胡发表于《形而上学及道德学学刊》1962年第4期,第401—409页。

1953年

《哲学颂》(*Eloge de la philosophie*),法兰西公学院院士就职讲座,1953年1月15日,伽利玛。

《感性世界与表达世界;言语文学性使用之研究》,《法兰西公学院年鉴》,1953年,第145—155页。

1954年

《新的导师在哪儿?》(“Où sont les nouveaux maîtres?”),《快报》(*L'Express*)第71期,1954年10月2日。

《哲人是名公务员吗?》(“Le philosophe est-il un fonctionnaire?”),《快报》第72期,1954年9月10日。

《情色乐者可是哲人一个?》(“Le libertin est-il un philosophe?”),《快报》第73期,1954年10月16日,更名作《关于情色》(“Sur l'érotisme”)。(《符号》,第385页)

《法国会更新自我吗?》(“La France va-t-elle se renouveler?”),《快报》第74期,1954年10月23日。

《女人们是男人吗?》(“Les femmes sont-elles des hommes?”),《快报》第76期,1954年11月6日。

《民族就会怒目相对吗?》(“Les peuples se fâchent-ils?”),《快报》第80期,1954年12月4日。

《钟情絮闻琐事是不是不健康?》(“Le goût pour les faits divers est-il malsain?”),《快报》第82期,1958年12月18日,后更名为《关于琐事絮闻》(“Sur les faits divers”)。(《符号》,第388页)

《言说之难；一种历史理论的素材》，《法兰西公学院年鉴》，1954年，第175—187页。

1955年

《首先理解共产党人》（“D’abord comprendre les communistes”），《快报》第85期，1955年1月8日。

《客观性有啥用？》（“A quoi sert l’objectivité？”），《快报》第88期，1955年1月29日。

《怎么回答奥本海默？》（“Comment répondre à Oppenheimer？”），《快报》第91期，1955年2月19日。

《克劳代尔是个天才吗？》（“Claudel était-il un génie？”），《快报》第93期，1955年3月5日，后更名为《关于克劳代尔》（“Sur Claudel”）。（《符号》，第391页）

《浦加德先生有的是不是个小脑袋？》（“M. Poujade a-t-il une petite cervelle？”），《快报》第95期，1955年3月19日。

《马克思主义在雅尔塔是不是已经死去？》（“Le marxisme est-il mort à Yalta？”），《快报》第98期，1955年4月9日，后更名为《雅尔塔文件》（“Les papiers de Yalta”）。（《符号》，第343页）

《爱因斯坦与理性危机》（“Einstein et la crise de la raison”），《快报》第103期，1955年5月14日。（《符号》，第242页）

《反共主义往何处去？》（“Où va l’anti-communisme？”），《快报》第109期，1955年6月25日。

《关于弃权》（“Sur l’abstention”），1955年7月。（《符号》，第397页）

《革命之前景》（“L’avenir de la révolution”），《快报》第118期，1955年8月27日。（《符号》，第348页）

《辩证思想历险记》（*Les aventures de la Dialectique*），伽利玛，1955年。

《个人与公共历史当中的机构；被动性的问题、困顿、无意识、记忆》，《法兰西公学院年鉴》，1955年，第157—164页。

1956年

《威尼斯的首次东西对话》（“Premier dialogue Est-Ouest à Venise”），《快报》第278期，1956年10月19日。

《共产主义的老年症或改革》（“Réforme ou maladie sénile du communisme”），《快报》第283期，1956年11月23日，第13—17页，后更名为《关于祛斯大林主义进程》（“Sur la déstalinisation”）（《符号》，第366页）

《无处不在与了无踪影》（“Partout et nulle part”），《著名哲人》（*Les philosophes célèbres*），一书序言马则诺书社，1956年。（《符号》，第158页）

《辩证哲学》；关于辩证思想诸散文；《法兰西公学院年鉴》，1956年，第175—180页。

1957年

《民主能在法国再生吗？》（“La démocratie peut-elle renaître en France？”），《快报》第368期，1957年7月3日。

《自然之概念》（“Le concept de nature”），《法兰西公学院年鉴》，1957年，第201—217页。

1958年

《略论马达加斯加》（“Sur Madagascar”），于1957年10月至11月旅行之后，1958年1月的采访稿，《快报》，1958年8月21日。（《符号》，第408页）

《由至小之恶到神圣同盟》（“Du moindre mal à l’union sacrée”），《世界报》（*Le monde*），1958年6月5日，后更名为《关于

1958年5月13日》(“Sur le 13 mai 1958”)。(《符号》,第418页)

《法国在非洲》(“La France en Afrique”),《快报》第375期,1958年8月21日。

《罗杰马丁·杜加尔》(“R. Martin du Gard”),《快报》第376期,1958年8月28日。

《自然之概念》(续);兽性、人体、向文化之过渡,《法兰西公学院年鉴》1958年,第213—219页。

1959年

《哲人与其影子》(“Le philosophe et son ombre”),《胡塞尔(1859—1959)》,《现象学年鉴》专号第4期。(《符号》,第201页)

《从摩斯到列维-斯特劳斯》(“De Mauss à Lévi-Strauss”),《法国新杂志》(*La Nouvelle Revue française*)第82期,1959年10月1日,第615—631页。(《符号》,第143页)

《化中柏格森》(“Bergson se faisant”),1959年5月19日宣读于“柏格森纪念研讨会”,《法国哲学会会刊》1954年1号,1960年1月,第35—45页。(《符号》,第229页)

1960年

为艾纳尔的《弗洛伊德之著作及其于现代社会之重要性》作序,巴约书社,1960年,第5—10页。

《符号集》伽利玛,1960年,收录前已标出诸文,序言注明为1960年2月及9月作。

1961年

《眼与心》(*L'œil et l'esprit*),注明为1960年7月至8月,《法国艺术》(*Art de France*)第1期,1961年1月,第187—208页,

后为《现代》184—185 期专号转载，第 193—227 页，本书所用页码即由此。

《笛卡尔本体论与今日之本体论》，《黑格尔以为的哲学与非哲学》，《法兰西公学院年鉴》，仅于课程目录表上列出名称，第 163 页。

1962 年

《梅洛-庞蒂遗文》，参阅 1952 年。

1963 年

《可见与不可见》(*Le visible et l'invisible*)，梅洛-庞蒂生前尚在撰写之书稿，伽利玛，1961 年。

笔者在此要衷心地感谢彭大历斯(J. B. Pontalis)先生帮助鉴别梅洛-庞蒂在《现代》杂志上匿名发表的诸多文章，以及《世界报》与《快报》档案馆慷慨提供的各种资讯。

节 选

1. 纵向辩证关系

我们认为物质、生命、精神不能定义为现实的三种序列或是三种存在,而应该是三种意义层或是三种形式的整体性。尤其生命,它不应当是一种外加于物理化学过程的某种力量,其独特性应当在于它的联通方式与物理领域截然的不同,在于所谓生命现象具备着自己的结构,通过一种特殊的辩证关系在彼此联系。在一个有机体当中,躯体的移动和行为的时段都只能按某种特别经验的范畴,用专门缔造的言语来表述和理解。我们承认有一个心理序列和一个精神序列也就是这个意思。但是,这些划分只是经验中不同区域的划分而已。我们从一个定义为遍在现实(*omnitude realitatis*)的本性概念过渡到了认为物体不可能本然地加以界定, *partes extra partes*,而应该以一个它们都参与的概念来定义,以一个在它们身上实现的意义来规定。物理系统与作用其上的种种力量之间、生物与其环境之间的关系,既然不是一种外在的、盲目无序的、并列事物之间的关系,而是有机的,即是说每一个局部行动的作用都以其相对于整体的意义而定的、辩证的关系,那么意识,这个人类序列就不是一个附加于前者的第三序列,而是它们的先决条件,它们的基础。

从这种绝对意识,这种天地之境看来,就像从批判主义看去一样,灵魂与躯体之关系的问题就好像消失了。在三个意义层面之间,不可能存在任何因果运作。我们说灵魂“作用于”躯体,是说我们的行为有一个精神上的意义,即是说,它不能通过任何物理力量的相互作用来理解,也不能以某个生命辩证发展之特殊态度来解释。事实上,这些表述都还是不当的:我们已经说过,躯体并不是一个自闭的机械结构,灵魂不可能从外部来作用于它。它只能以自身的运作可以提供各种不同程度的整合效应这一点来定义自身。讲灵魂作用其上,乃是先臆设了一个完备的躯体概念,然后,再附加一个第二力量以解释某些行为的精神意义。我们最好应该说,在这种情况下,躯体运作已整合到了一个高于生命的层次,而躯体也真正地变成了人的躯体。反过来,如果我们的行为仅仅凭生命的辩证过程或已知的心理结构反应便完全可以解释清楚,那我们也可以说是躯体作用于灵魂。但在这一点上,我们其实也是无权真的就去这样做,去想像一种实体与实体之间的过渡作用,仿佛灵魂真是一个常在之力量,只是它的活动力被某个更强的力量给限制住,动弹不得似的。更准确的说法应该是,行为解体后让位给了别的整合程度低的结构了。概括起来,所谓相互作用,最终只是一种辩证结构之轮换或是说替代的过程。因为物理性、生命性以及心理个体等等这些概念的区分,只是在于各自整合程度的高低不同,而人既然完全等同于第三种辩证过程,即是说,人既然不会任由任何一个孤立的行为体系在自己身上起作用,那么他的灵魂与躯体也就密不可分。如果我们像有时人们所做的那样,假设说格雷戈^①的视觉有毛病,那这也并不意味着他画上的那些形象,也即是说,他画的各种姿态的风格,可以有个“生理学的解释”。

^① 格雷戈(Le Greco, 1541—1614),西班牙画家,其画面造型普遍偏长。——译者注

无可挽回的体格特征一旦整合进了我们的生命体验当中,也就不再能对我们起前因的作用了。视觉的反常,通过艺术家的中介作用,可以取得一种普遍意义,成为发现人类生存的一种“侧面”的契机。我们的身体结构所遇的变故,只要不是作为压着我们的既成事实要人承受,而是凭借我们对它们的领悟而成为拓展我们的知识的一种方法,就总能起到这么一种启示的作用。说到底,人所说的格雷戈的视觉毛病,已经为他所征服,已经如此深刻地融入了他存在和思考的方式当中,以致成了他的生命存在的一种必然的体现,而远不是一个外因强加给他的生理特征了。说“格雷戈患有散光因为他总是塑造一些偏长的形象”^①也就不再是个悖论了。个人身上一切的偶然变故,即是说,一切属于局部的和独立的辩证结构,与生命的总体意蕴没有关联的东西,都在深层生命当中得到了消化,摆正了位置。躯体事件不再能自成其自主的系统了,不再因循生物学和生理学抽象的图式而动,转而有了新的意义。可是,有人又会说,毕竟还是只有躯体才能解释格雷戈的视觉呀,他的自由不过是给自然的疏漏加上一份形而上的意义,而使之成立罢了;协调统一并不能提供一个实际自由的充分标准,就譬如一个被某种情结左右着的人,他所有的作法都服从着同一个心理机制,那他也只是在奴性当中实现了协调统一。然而,这种统一不过是一种表面的统一,一种禁不住出乎意料的经验之冲击的、刻板的统一。它只能在一个特定的环境当中才能得以保存,这一环境,恰恰就是在病人排除了一切可能使自己行为表面的合理性发生解体的情况之后形成的。相反,行为真正的协调统一与此截然不同,不是靠环境的变窄来获得的。同一种感官或是结构上的缺陷,可以是奴性的起因,如果说它强加于人的,就是那么一种单调的视觉和行动,而人又无法从中脱身而出,但它也可以是一种更大自由的契机,如

^① 卡苏(J. Cassou):《格雷戈》,巴黎,黑德出版社,1931年,第35页。

果说人能把它当作一种工具来运用的话。而这就意味着人要认识它而不是服从它。对一个只活在生物层次上的存在来讲,缺陷是一种命定的不幸。对一个取得了自我意识,达到了主体与客体的辩证关系的存在来说,身体便不再是意识结构的原因,而成了意识的客体对象。那时便不用再提什么心身平行论了:因为只有一个被分解了的意识才可能跟“生理”变化,即是说,跟有机体的局部运作功能平行排列。一旦进入了真正的知识,超越了生物性或是社会性存在与其有限环境的辩证关系,成为客观地认识世界的纯粹主体,人便能在极限之境实现绝对意识,在这种意识的眼中,躯体、个体存在都只是一些客体对象,死亡也没有了意义。躯体被带回它作为意识的对象的位置,也就不再能被理解成“事物”和认识它们的意识之间的那个中介体了,而既然意识,在从本能行为的晦暗当中走出来以后,不再是去表现物体的生命性质,而成了它们的“真实”性质,那么,这里的平行关系,就应该是在意识与其直接认知的世界之间了。一切问题似乎就都被取消:灵魂与躯体的关系,只要我们还抽象地把躯体视作物质的一块,就必然晦暗难明,而当我们看到躯体也带着一种辩证关系时,它却清晰起来。既然,物理世界和有机体只能理解为意识的对象,或者说是一些意义,意识与其物理或是有机“条件”之间的关系问题,就只相对于一个只顾抽象事物的、混乱的思维才存在,而在真理的领域中,它便无影无踪了,因为在这里,只有认知主体与其客体对象的关系,以原生的方式存在着。而这才是哲学思考惟一成立的课题。

(《行为结构》(第一版),第 274—278 页)

2. 知觉问题的辩证提法

一切视觉理论都在寻求克服一组人尽皆知的矛盾:一方面,意识要受躯体的影响,于是,它是一桩要依靠某些外在事件的“内在”

事件；另一方面，这些外在事件本身又是通过意识才被认知的。换个说法就是，意识在一边看来是世界的组成部分，而在另一边却又跟世界同等大小。在系统知识，即是说，在科学的发展当中，这第一点似乎得到了证实；第二性质的主观性似乎总相应意味着第一性质的真实性。然而，对科学研究对象和物理因果关联的深入分析却使人发现，在这二者当中，都有一些不可单独成立，而必须在精神的巡视之下才有意义的关系存在。我们所提到的矛盾与其唯物现实的论调，在反思思维的层次上便消失了，它的恰当位置还得在知觉当中去寻找。到目前为止，批判主义思想在我们眼里都还是无可置疑的。它极高明地指出了，知觉问题对于一个专注于反思思维对象，即是说，对专心于意义的意识来讲是不存在的。而此后似乎就有必要离开它了。一旦像笛卡尔说的那样，把知觉的矛盾转进了生命系统当中，或是放进了模糊思维领域，人就以为，这可以算是指明了它在其中毫无实性：只要知觉反思自身，明了它的意思，它就能发现自己的被动性这一经历仍旧是精神的创建。唯物现实主义甚至不是建立在一个尚合情理的虚像的基础上的，它就是个错误。可是，人不禁要问，被动性这一概念本身又是什么赋予意识的？意识为什么会跟自己的躯体混淆在一起？这些自然而然的错是不是就没有任何一个真实经历可作基础，在严格意义上就没有一点儿意义可言了？我们已经试着说明，随着对有机体科学认识的日益精确，实际上已不可能对所谓世界对躯体、躯体对灵魂的作用给出一个合乎情理的意义了。躯体和灵魂都有其所指的意义，所以只有面对一个意识它们才有意义。从我们的观点来看，常识所持的唯物现实论调也在反思思维的层次上消失了，反思思维面对的只有意义。被动性这一经历不能靠一个事实上的被动性来加以解释。但它是得有一个意义，也可以得到理解。唯物现实主义作为一种哲学是一个错误，那是因为它其实是把一个经历加以变形，也就是使之不再可能之后，再把它树成了一种教条理论

的。不过,这个错是个有活力的错,它以一个真实现象为依托,而哲学的责任正是要去阐明它。知觉经验本然的结构,局部“侧面”与它们所“表现”的总体意义之间的指示关系,恐怕就是这回事儿。事实上,从切实的意义上来说,要弄明白所谓知觉的身体条件所需要的既不多也不少,就是这些了。我们已经看到,所谓刺激也好、神经流也好都是一些抽象化的结果,是科学把它们跟神经系统的总体运作连在一起的,因为,在这一运作的定义当中就该有现象界。可是,被感知的东西并不是脑神经运作产生的一个效果,而是其意义所在。我们所知的一切意识都是通过一个身体来显现的,身体是它们可知可觉的那一面。而说到底,每一个辩证个体都可以说有一个脑神经的阶段,只是它自己不知道罢了,神经运作的意义有一些不在它自身之上的器官支点。从哲学上来讲,这一事实允许有如下阐述:每当在我的意识空间当中出现某种感性现象,一位有适当定位的观察者,在我的大脑里,就会看到某些另外的现象,但是这些现象,却不可能以现实事实的面目出现在我的眼前。要理解这些现象,我们就得(像我们在第二章所讲的那样)承认它们有一个跟我的知觉内容相吻合的意义。相反,从我现在所见的场景出发,我却可以以虚拟的方式,来设想在一个虚拟的我的躯体的形象当中有那些脑神经和视神经现象,即是说,把它们看作纯粹的意义。观察者和我自己都跟我们自己的身体联系在一起这一事实其实也就是说,在我这儿以现实事实的方式,作为一个具体的可知可觉的东西显现出来的,在他就只能以虚拟的方式,作为一种意义来领会,而反过来讲也是一样。我整个的心理与物理存在(即是说我对自己的体验、别人对我的感受、他们和我为认识我自己而采纳的那些科学知识)加起来,也就是各种意义的穿插交错,当其中一些为人感知,转到了现实层,那另外的就只是虚拟性地被认识了。但是,这种经验结构跟外部事物的结构是相仿的。它们甚至互为前提。如果说对我来说有事物,也就是说有可知可觉的存在,

那么在它们可为人知觉这一面当中就喻示了有个我可以看它们的视点在。但位于某个视点上,必然就看不到视点本身,也就只能在一个虚拟的意义当中才能把它当作一个视觉对象。

外部知觉的存在、我的躯体的存在、我的躯体“当中”一些我感知不到的现象的存在,于是也就完全是一个意思。它们相互之间没有任何因果关联。它们是些“相关现象”。人们常常说得如视野的有向性,靠物体在我的视网膜上的投影就可以解释清楚了:我只能看见立方体的三个面,“因为”我是通过我的眼睛在看,而在眼睛里只可能有三个面的投影,我看不到在我身后的物体,“因为”它们没有投影到我的视网膜上。可是这话我们也可以反过来说。事实上,“我的眼睛”、“我的视网膜”、“外在的立方体”本身、“我看不到物体”究竟都是些什么呢?其实,它们只是被有效“动力”^①连接在我的实际知觉上的一些逻辑意蕴而已,它们可以解释知觉的意义,但却要向知觉去借来它们真实存在的标记。所以,这些意蕴本身并无法解释我的知觉的现实存在。不过,我们平时所持的语句还是可以理解的:我对立方体的知觉使我见到的,是个完整真实的立方体,我对空间的感知使我见到的,是一个完整真实的空间,而这,并不受制于我确然所见的那些方方面面。所以很自然地,我有把空间和立方体从具体视野上揭下来、把它们树成本然自在的东西的倾向。同样的手法也用到了身体上。结果呢,很自然地,我会倾向于通过客观的立方体或是空间在我的客观躯体上的作用来衍生知觉。这一企图是很自然的,但其失败也同样不可避免:我们已经看到,我们不能就这样,通过组合一些理念性的意蕴(刺激源、接受者、联通路径)来重构知觉经验的结构。但是,如果说生理学不能解释知觉,光学和几何学也同样不行。想像一下,说我在镜子后面看见自己的模样,是“因为”光线在到达我的眼睛的时候,构成了

^① 胡塞尔,《纯粹现象学和现象学哲学的观念》,第89页。

某一个角幅,而我又把它们源头确定在其交汇点上了,那这样一来,在光学还没被发明出来的那么多个世纪里,镜子的使用就变得很神秘了。事实应该是人先是“透过”镜子,看到了自己的样子,而“透过”这两个字并没有它们后来在几何知识面前所具的那层意蕴。之后,人才以他所感知的空间的具体关节为“基础”,建造出对这一现象的几何型再现,把各个关节都摆出来,加以说明,但却永远也不可能像唯物主义所期待的那样,成为其原因,也不可能像批判理想主义所做的那样,用再现反映来代替关节本身。因为有了那么些哲学声称能够建成知觉对象的几何学,进而在回身回顾时的幻觉当中,得出了某种“天然几何学”,所以要进入知觉本然的领域才变得很困难了。距离或是大小的知觉,并不能跟科学在确定距离和大小时的量化测值混同起来。所有科学都是在一个真实的、“完整”的世界里,而不曾意识到这个世界是知觉经验在建构的。其实我们面对的,是一个在数量、测值、维度、因果之前的切身知觉的空间,但这个知觉场,表现出来又的确是一些性质稳定的物体,一个世界和一个客观空间的场景。知觉的问题在于要找出科学正逐步界定着的那个主体间的世界是怎么透过这个“场”而为人所把握的。我们在本段开始的时候讲的那组矛盾,其基础,也正是在知觉经历的这种暧昧双重结构之上。正反两种论点其实表达了这一结构的两个方面:说我的知觉总是各种个体事件汇成的一股洪流是对的,因为在知觉具体经历的场景中,那些绝对偶发的东西就能说明它表面上的真实性。但说我的知觉是进入了事物本身的,那也是对,因为,那些场景组构起来,能够让人切入个体间的意义,因为它们“现出来”的是一个世界。因此,在我个人的历史之内和之外,是有一些的确如我所见的事物存在,它们跟这种内与外的双重关系是分不开的。我是直接在感知事物,我的身体并没有在事物与我之间树个屏障,身体跟事物一样是个现象,它有它一个特殊的结构,但恰恰是这个结构,使它在我面前显得像个世界与我

之间的中介体,而事实上,它并不是。我是用眼睛在看,眼睛就不是一团透明或不透明的器官和组织,而是我的视线的工具。视网膜上所成的像,就算我知道有它在,也还没被物体上传出的光线构成,但是,这两种现象很相似,它们在一个尚未成为空间的间隙当中,神奇地互成对应。我们这就又回到了我们在本章开篇时分析过的天真意识的原始材料上来了。这不是说,知觉哲学在生命中早就做好了:我们已经看到,意识误识自身是件极其自然的事,而这,正因为它是事物的意识。围绕知觉问题的那些经典论争更屡屡显出这种自然的错误来。这些理论总把既成的世界拿来跟那些对世界的知觉体验比,要不就期待能从世界里生出知觉来,就像唯物现实主义所做一样,要不就只想把知觉当成是科学知识的一个草样,就跟批判主义所想的那般。回到知觉这种本源性的经历上,让现实世界,带着它的特性,在其中形成,这是我们要求自己去完成的一次对意识的自然动势的倒转(这也是我们依照胡塞尔晚期的哲学给“现象学还原”所下的定义),而另一方面来说,这并不能把所有的问题都给取消了:关键是要理解,从“侧面”到它们所表现的“事物”,从眼界到透过它而瞄住的那些理想意蕴之间,那种切实体会着的关系(这即是“意向性”这一概念的旨归所在),而不能把它混同成一种逻辑的联系。马勒伯朗士想用契机主义、莱布尼茨想用前定和谐来解决的问题于是转到人类的意识中来了。

(《行为结构》(第一版),第 293—299 页)

3. 对知觉的现象学深化

所有这些,人会说,也许作为对表象的描述会有些个价值。可是说到底,如果这些描述没说出什么可以让人去想的东西,如果经过思索,它们只能承认自身的无意义,对我们来说又有什么大不了的?在普通见识这一层上,“自身”既是一个被构成的物体又是

一个对其他物体有构成作用的个体。可是人若是要知道自己在说什么,就得做个选择,就得到最后还是把身体放到被构成的物体那一边。情况只能是非此即彼:要么,我就把自己看作是在世界当中,是通过我的身体所承受的因果关联而嵌合在世界上的,而那样一来,“感官”和“身体”就都是些物质器具,什么也不知道了;物体在视网膜上成了像,视网膜像在视觉光心又再复制成另一张像,但是这当中转来转去就只有要“看的東西”却没有“看的人”,我们无休止地从一个躯体阶段追溯到另一个躯体层面,在人当中我们设想有一个“小人儿”,而在这小人儿当中又是另一个,如此不断却怎么也到不了视觉这一块儿——要么,我就真想明白是怎么有了视觉的,那这样一来,我就得从已然构成的世界中走出来,从事物之本然里走出来,通过反思把握到一个物体可以为之存在的存在。然而,要让物体在主体的眼里存在,只让这个“主体”以视线去拥抱它,或是像我的手握住这块木头那样去把握它还是不够的,主体还得知道自己在把握它、在看它,得认识到自己是握者、是视者,得让自己的行动完全为自己所体会,得让这个主体最终仅仅“是”它自己意识到自己所是,而不用我们去替它对物体的把握,或是它朝物体投去的那一眼找个证人,可是这个所谓的主体,因为没有自我意识,也就会散解在行动当中,什么也意识不到了。要真想有物体的视觉或是触觉,光有感官就总还少了那么一种空缺、一个非现实层次,以使主体成为自我的认识,而物体能为它而在。有联系起来的事物之意识在,就意味着先有联系体和联系的动作的意识在,有物体的意识也就意味着先有自我的意识,或者说应该说它们就是一码事儿。如果有了对某种东西的意识,那就是说主体绝对什么都不“是”,而“感觉”、知识的“素材”都不是意识的时刻或是住户,它们都在已成事物的那一边儿。我们的描述针对这些自明的道理能怎么样呢?它们如何能躲过这二中取一的两难境地呢?让我们还是回到知觉体验上来。我感知到这张桌子,我在上边写作。这意思,

当然不是惟一的意思，就是说我的知觉行动“占据着我”，而且占得很严实，让我在实实在在地感知到桌子的时候，就感觉不到我在感知桌子。而到我想那么做的时候，我又可以说是不再通过我的目光往桌子钻，而是转向了那个感知的我，那样我才注意到我的知觉应该是穿透了某些主观的表象，阐释着我的某些“感觉”，我的知觉这才终于在我个人历史的背景下出现了。我是从已经联系起来的事物那儿才进一步意识到有个联系的活动的，我一旦采取了分析的态度，把知觉分解成不同的性质和感觉，那要再从它们出发，去跟我最初被抛掷于其间的那个物体汇合，我就不得不暗设一个综合的举动，而这个综合其实不过是我的分析的代价而已。我的知觉动作，以其天真的状态来说，是不会自己去完成这个综合的，它只是利用一个已经做好了活儿，一种现成的全面综合的结果；其实，我说，我是用我的身体或是我的感官在感知，因为我的身体、我的感官正是这种对世界习以为常的认知，这种暗中的或是沉淀下来的科学知识，也就是这个意思。假如说我的意识真能构成它所感知的这个世界，那从它到世界就不会有一点儿距离，就没有可能出现任何误差，它就会深入到世界最隐秘的关节当中，意识向度就会把我们带到物体的中心，而这样一来，被知觉的东西也就不会有所谓“现在”这么一种厚度，意识也就不会在世界上迷失和陷溺自己。可我们意识到的，与此相反，恰恰是一个不竭不尽的东西，我们泥陷其中，因为它和我们之间，有那种为我们的视线所用的、暗中的知识在，对这种知识，我们只能预见它有一个理性发展的可能，可它却总是停留在我们的知觉的后面。如果像我们说的那样，在知觉上总有某种不知名的东西，那是因为它吸取了一个它不会怀疑的既得的东西。感知的人在他自己面前不像一种意识那样要自我展现，他有一份历史的厚度，他吸取了一种知觉传统，他碰上的是一个现在。在知觉当中我们不是在想物体，也不会想自己在想，我们就在物体那儿，我们自己跟我们的身体这个比我们更

了解世界,更清楚我们综合世界的动机和方法的东西浑然一体。所以我们才会像赫尔德(Herder)那样,说人是个知觉共同体。在感知本源这个只有真正跟知觉行动合而为一,真正抛却了批判态度才进得去的层次上,我是在“体验”主体的统一和事物内在感性的统一,而不是像分析思维和科学那样去“想”它们。——但是这个联系起来却又不带联系的东西,这个还不是任何人的客体对象的物体又是什么呢?心理学的思考把我的知觉行动看成是我个人历史的一个事件,所以它可以是第二性的。但是超验意义的思考,既然它发现我是物体对象永恒的思想者,那么它就不会向物体里引入任何不是已在其中的东西;它只限于说出那个给“桌子”、“椅子”某种意义的东西,那个构成了它们稳固的结构,使我的客观体验成为可能的东西。说到底,什么是体验物体对象的或是主体的统一性?如果不是去把这统一做出来,那是什么?就算我们认定这统一是跟着我的身体现象而来的,难道我不用在这现象中去想它,不用我对这现象加以综合就能体验得了?——我们不是要从自在当中抽出自为来,我们不会回到任何形式的经验主义里,我们让它去完成被感知的那个世界的综合工作的那个身体不是一个纯粹的现成的东西,一个被动地得来的东西。知觉综合对我们来说是一种时间上的综合,主体性,在知觉这层,不过就是时间性。而正是这样,我们才得以让主体保持其幽隐状态和历史性。我的眼睛朝着桌子一睁开,我的意识里便挤满了颜色和模糊的影子,意识几乎跟显现在它面前的一切没分隔,通过身体,它自己被摊开在整个场景之中,而这场景还什么场景也不是。突然,我盯住了那张还不在那儿的桌子,我隔着距离在看而深度感又还没有出现,我的身体对准了那么一个依旧潜在的物体,再把它那些感性的表面布置得让它成了“现”在。这样,我就可以把先前触动我的那个东西放回它在世界上的位置了,因为我可以在退进未来的时候,把世界对我的感官的第一次袭击推到当下的过去里,然后如同走向即时

的未来一般,转向那确定下来的物体对象。看的动作不可分割地带着展望性,因为客体对象只在我凝聚视线这一举动的终端,也即是回顾而成的,而它却总会认为自己在出现以前就存在,认为自己从一开始就是这整个过程的“刺激源”、动机和第一动力。空间的综合与客体的综合都是建立在时间的这一展开过程上的。在每一次的凝视举动中,我的身体都在把现在、过去和未来结成一团,在分泌时间,或者说它成了自然当中这么一个地方:在那儿,各种事件头一回不再是你推我挤地涌进了存在就了事,而是在现在的周围投出一道过去和未来的双重地平线,获得了一个历史的方向。在这儿,是有对某个永恒的已生自然的召唤,但不是体验。我的身体占据了时间,是它使一个过去和一个未来为一个现在而存在,它不是一个物体,它是在造时间而不是在承受时间。不过一切凝视的举动都得不断地更新,否则它又会堕入无意识当中。物体只有靠我用眼睛巡视它才会清楚,灵活机动是目光的一个根本性质。它给我们的那些用来把握某段时间的口子、它所完成的综合结果本身就是些有时间性的现象,都会流走,只能靠一个同样也是时间性的、新的动作再次的捕捉才会保存下来。每一个知觉行动所怀有的能达到客观性的自信都被下一个行动重新拿起来,再失望,再拿起。知觉意识这种无休止的失败从一开始就可以预见到。如果说我要看见客体对象,就只能把它隔远了放到过去才行,那是因为物体对我的感官的第一次袭击和随之而来的知觉一样,会占据并消耗我的意识,即是说知觉有一天也会过去,知觉的主体从来不是一种绝对的主观意识,它注定要成为后来的“我”的客体对象。知觉总是按泛指意义上的“人”的方式在动。它不是一个个人行为,靠它我不可能自己给我的生命添上一个新的意义。在知觉探险当中,给现在一个过去又带它走向一个未来的,不是自主的、主体性的我,而是有个身体、会“看”的我。知觉,与其说它是真正的史实,不如说它证实并且更新着我们身上的“史前史”。而这对时

间来说又是件根本的事；如果知觉，用黑格尔的话来讲，在它现在的深度当中没保留一个过去，没在自身将过去收紧，那恐怕也就没有所谓的现在，即是说，没有这个有着自己的厚度和无穷丰富性的感性世界了。知觉不会去综合自己的客体对象，这不是说它像经验主义者说的那样，只能被动地接受事物，而是说客体的统一性是随时间而出现的，而时间一边在把握自身也就一边在逃离自身了。因为有时间，我先前的经历才被重新拿起，嵌合进了后来的经历，可是到哪儿也不会有个自我对自我的绝对拥有，因为未来的凹窝儿总会被一个新的现在给填上。没有一个没主体、没联系又被联系起来了的物体，没有一个未经统一的统一体，但是每个综合结果又都同时在被时间拉松并再重组，时间只用这一种运动就既怀疑又确认综合了，因为时间产生了一个抓得住过去的新的现在。被生自然与已生自然之间的对立就变成了生成时间与在生时间之间的辩证关系。若说我们要解决我们自己提出的问题——感性的问题，即是说有限主体性的问题——那就只有去思考时间，说明它怎么只对一个主观意识才存在，因为如果没有主体性，加之过去本身就已经不在了，而未来本身又还不在，那也就没有时间可言了——而同时还得说明这个主体意识又如何就是时间本身，说明我们如何可以像黑格尔那样说时间就是精神的生存，或者像胡塞尔那样去探讨时间的自我生成。

（《知觉现象学》，第 274—278 页）

4. “我思”即超越

那么说，我在思考这是不容置疑的了。我不敢肯定那边有那张日历或那是支烟斗，但我敢肯定我是在想着自己看到了一张日历或一支烟斗。把这两种说法分隔开来是不是真的如人所想的那般容易呢？真能在对所见之物的任何判断之外保证我“想自己看

到了”的这个想法是真实的吗？事实上正好相反，这完全是不可能的。感知恰恰就是这么一种“特殊”举动，把这一举动自身与其作用所及之物要分开不啻为天方夜谭。感觉与所感觉二者必然具有同一种存在方式，因为我们无法将感觉与其所具之意识，或更确切地讲是其触及事物本身之时所是的那个意识区分开来。不可能在保持感知之真实性的同时又不承认被感知之事物的真实性。如果我看到了一张日历，而“看见”具备其完整的意义的话，那就得有一张日历在那儿，我是不能排斥这一事实的。看见就是看见某种东西。看见红色，就是看见实际上存在的红色。把视觉归结成单纯的看的意愿只不过是我们在把视觉想像成是在观赏一个漂浮不定的“纯质性”(qualé)。而如果真如我们前文所说那样，事物的“质”本身，在其特有的组织结构之上，乃是某种存在方式向我们所做的暗示，通过我们所具备的知觉空间得到了我们的回应之下而出现的，如果说感知到某种具备一特定结构的颜色——像表面颜色或是彩色海滩——在某个地方或是在某个确定或模糊的距离之外，就意味着先得有我们向某个实物或某个世界敞开自身的那一步，那我们又怎么能够把我们的感知性存在之真实性与其外在对象之真实性分离开呢？对我的视觉来讲，它不仅是要指向一个可见之物，而更需要指向一个现时所见到的存在。与此相对的是，一旦我有点儿怀疑某个事物在或不在，那这一疑问便是落在视觉本身上的，如果那边没有红也没有蓝，而我说我没有真正见到什么，那我是在说我的视觉期待与现实可见之物之间没有出现一致性，而现实可见才是我实际的视觉。于是乎，我们就只有两种可能：要么就是我对事物本身没有任何确定的认识，但那样对我自己的感觉我也没什么可确定的，感觉就是一种思想，而就算如此，它仍旧包括了对一种事物的肯定；要么我就是确定不二地把握住了我的思想，可那就意味着我也一并承认它所指向的存在之物。笛卡尔跟我们说事物存在与否是值得怀疑的，而我们的视觉，作为一种单纯的看见东西

的思想,却不可置疑,这一观念是站不住脚的。因为看见东西可以有两个意思。可以理解为对所谓视觉的一种限定或者说是“觉得看见了”,可这样一来我们就只能确定有这么一种可能性,而“看见东西之思想”却意味着我们在某些场合中有过一个真正的实在的视觉经历,是“看的思想”与之相同,而这其中也就已经包括了事物本身之真实性。一个可能性之真实性只是一个真实性之可能性,看的思想只是一种理念上的视觉,如果我们不是在别处有个真正的视觉我们也不会有这理念的视觉。现在,我们可以以“看的思想”来表示我们对自己的建构能力的意识了。无论我们的实际感觉会怎样,对也好错也罢,这些感觉只有在被一个能够辨认、确定并保住我们的意向对象的精神占据之时才有可能存在。而如果说这一建构能力并非神话,如果说感觉真的只是这种我们可以与之重合的内在活力的延伸,那我对世界之先验性前提所抱有的肯定信念就该推展到世界自身,而我的视觉既然是彻头彻尾的一个视觉思想,那所见事物本身就该是我认为它所是,而先验唯心主义就是一种绝对现实主义。同时宣称^①世界是被我构成的,而对于这一构成过程,我却又只能把握一个大概以及其本质上的结构,那就是自相矛盾;在这一构成工作的最后,我必须看到有一个存在的世界出现,而不只是在思想上的一个世界,否则我有的只不过是一个抽象意义上的构成而不是一个对世界的具体的意识。因此,不管从什么意义上来讲,所谓“看的思想”要确定无疑则视觉也就必须确定无疑。笛卡尔告诉我们说感觉,单就其自身来说,永远是真的,而错误是我们的判断对它进行的超越性阐释所带来的,可笛卡

^① 像胡塞尔那样,认为一切先验还原同时就是理念还原。对本质的必然需要,以及存在事物根本之不明性,都不能看作是理所当然的事实,它们也有助于确定我思及最终主体性的意义。假如我不能仅凭思想便赶上这世界具体的丰富程度,并且融解一切事实性于我自身,那我不就是一种构成性思想,我的“我思”也不是一个“我在”。

尔的这一划分却完全是虚幻的：要知道自己是不是感觉到了什么并不比要知道有没有什么东西存在来得容易，歇斯底里型的臆想狂有感觉但他并不知道自己感觉到什么，他可以感知到外在的事物却不能意识到自己的这一知觉。而相反的，在我肯定自己有了感觉的时候，外在事物的真实性就已经包含在这一感觉在我面前构成和发展的方式当中了：是大腿在痛，或者是有红色在，比如是一个平面上的不透明的红色，或者与此相反是一个三维空间红腥腥的气氛。我对我的感觉所做的“阐释”应当是有动因的，而其动力正是来自这些感觉的结构本身，由此我们甚至可以说没有哪一个超越性阐释、没有哪一个判断不是从现象的结构本身冒出来的——或者用另一种方式来说，就是没有哪一个内在空间、没有哪一个领域是可以保证我的意识没有出错的危险的。这个“我”的行动的本性就会使它们超越自身，意识的内省私域是不存在的。意识从头到尾都是一个超越进程，这不是指一种被动的超越——我们说过这样的超越会是意识的终结——而是一种主动的超越。我所具有的“看”或“感觉”等意识，并非是一个封闭的心理事件被动的记录，使我们对所见或所感之事物的真实性没有定论；但它也不是某种永恒地、先决地包含了一切可能的视觉和感觉的构成性力量之发展，无须走出自身就可以把握住对象，它应当就是视觉实现过程本身。我通过看见此物或彼物而肯定自己看见了，或至少是通过唤醒自己四周的一个视觉空间，一个只能依靠对特殊事物的视觉方能被证实的、可见的有形世界才行。视觉乃是一种行动，即是说它不是一种永恒运作——这种说法本来就自相矛盾——而是一个所获多于所望的动作过程，它总是超越了自身的前提条件，从内部说来，它仅仅源自我在根本上向一个超越境域的开放，即是说源自于一种“出神”状态。视觉是在所见事物当中达到自身、找回自己的。把握自己对它来说是根本的大事，如果它不那样做，它便什么视觉也不是，但它把握自己有根本的一点，是它要在某种模糊含

混、某种晦暗幽冥当中去把握自己,因为它并不拥有自身,相反它要逃进所见之物当中去。我通过“我思”所发现并承认的,并不是一个心理意义上的内在性,不是说一切现象都内存于“私人的思维状态”当中,也不是感觉与它自身那种盲目的接触——甚至也不是先验的内在性,不是一切现象相对于一种构成性意识的依附性,不是明晰的思想对自己的把握——而是我的存在本身所是的这个超越进程那深层的运动,是与我自己和与世界本身一次同时的接触。

(《知觉现象学》,第 429—432 页)

5. 时间性

如果真的是这样,如果意识是扎根于存在,扎根于时间当中而承担了某一境域的,那我们该如何来描述它呢?它必须是一项惟有在多元世界中去发展自身才可能显现出来,才能明确成为其暗中所是,即是说成为“意识”的那样一项整体规划或是对时间和对世界的一种印象。我们不能分头实现那种浑整不分的力量或是其倪际分明的诸种表现,意识不是其中之一,而是二者兼是,它乃是时间化运动本身,像胡塞尔讲的“流势”,它是一种能预知自身的运动,是一股不离自我的洪流。让我们试着通过一个例子来把它描述得更好一些。一位小说家或是一位心理学家,如果不去返本溯源而视时间化进程为已然完结,那他就会把意识看成是各种心理状况的汇合,而他试图完成的就是在其间建立起因果联系。比如说^①,普鲁斯特曾指出斯万对奥黛特的爱情如何“引起”了妒意,而反过来,由于斯万老是想着要从别人那里夺回奥黛特,所以竟顾不上欣赏她了,于是妒意又“改变”了爱情。可实际上,斯万意识并

^① 这一例子乃萨特所提,见《存在与虚无》,第 216 页。

不是一个不动的空间,各种心理状况在其中也不是让一个从外部去引发另一个。在事实上,并不是被爱意所引发的嫉妒心回过头来影响了爱意,而是在某种爱的方式当中就已经写明了整个这场爱情的命运。斯万喜欢奥黛特这个人,喜欢看她这场“戏”,喜欢她看人、微笑、发音的方式。但是喜欢一个人究竟是怎么一回事呢?普鲁斯特在讲到另一个爱情故事的时候说过:爱就是感觉自己被这一生命排斥在外,而想要进入其中再完全地占据它。斯万的爱并没有引发嫉妒。这份爱,从一开始就已经“是”嫉妒了。嫉妒心也不会引起爱的变化:斯万在看奥黛特时的快乐感受自身就带着这种变化,因为他有这种快乐正是由于只有他自己一个人在这样看她。这一系列的心理状况以及因果关联不过是外化了斯万对奥黛特的一种看法,一种他“在人”(être à autrui)的方式。斯万这充满妒意的爱情其实还应该与他其他的行为联系起来看,也许那样它就会显出其真相,即是一种更为整体性的生存结构——也就是说斯万这个人本身的一种体现而已。反过来说,一切意识作为一项总体规划也只在行动、经历、“心理状况”这些可以使之认识自身的实境当中才会成形或是显现出来。时间性在这里可以帮助我们看清主体性。我们永远也无法理解一个思考中或是构成性的主体是如何得以在时间当中树立起或意识到自身的。如果说那个“我”是康德的先验的“我”,我们便永远也不明白它怎么竟会在深层意义上与其显在的迹象混成一体,也不能说清一个经验意义上的自我还是不是自我。但如果说思维主体是时间性的,那么其自我认证便不再是自相矛盾的了,因为它恰是在表达着已生时间之本质。时间是“自己为自己所感染”^①:去感染的是生长的、向未来过渡的

^① 康德用此说法来形容情感(Gemüt),海德格尔却把它移到了时间上:Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst(就时代的本质来说,有其自身的偏向),见《康德与形而上学诸问题》,第180—181页。

时间,被感染的是作为发展成序列的、现在的时间;感者与被感者合而为一,因为时间之“生长”无非就是由一个现在向另一个现在的过渡。这种“出—神”(ek-stase),这种一股浑整力量向自己面前的事物投射自身的过程就是思维(主体性)。原初之洪流,胡塞尔说它不只是存在着:它还必当给自己一个“自我之体现”(Selbsterscheinung),而又无须我们在其后再放上另一股洪流才能意识到这一点。它“是在自身就成为了现象”^①,时间在根本上就不能只是现实的或是流逝的时间,它还得是自知的时间,因为现在向一个未来的这种爆炸或是开放的过程恰是“自我与自我之关系”的范例,它勾勒着一种内心或是一种真我^②。在这里,一道光芒冲射而出^③,在这里,我们面对的不再是一个固守自我的存在,而是一个有如光明一样的东西,其本质就只是要“让人看见”。只有通过时间性才可能顺理成章地有自我、意义和理性。这一点便在时间这一概念上也可以看出来。我们给自己的生命定出些时期或是阶段,比如说,我们认为一切与我们目前的所作所为有着意义关联的东西都是我们的“现在”的组成部分;也就是说我们暗中已经承认时间与意义是一体的了。主体性并不是与自我静止的同一:对主体性来说,就像对时间一样,在根本上就得向一个他者开放,它得走出自身才能成为自身。我们不应该把主体想成是构成者,而其繁复的经验或是其“经历”(Erlebniss)都是被构成者;不能把先验的“我”当成是真正的主体而经验的我只是前者的影子或是印迹。如果它们的关系真是如此,我们岂不可以退还到构成者之中,而这一思维之倒转岂不会灭绝了时间,思想岂不没了日期也没了地点?如果说在事实上,就是我们最纯粹的思考回头看去也是在时间当

① 胡塞尔:《时代的精神状况》,第436页。

② 海德格尔:《康德与形而上学诸问题》,第181页。

③ 海德格尔似乎说过“此在”(Dasein)的“被照亮性”(Gelichtetheit)。

中的,如果说在我们的思想洪流中有向洪流(einströmen)的切入,那是因为我们力所能及的、最精微的意识也总是为其自身所感,或是向其自身展现的,而意识这两个字在这种两元性之外是没有任何意义的。

(《知觉现象学》,第 485—488 页)

6. 自由

那什么是自由呢? 出生,既是指由世而生也是指生于世间。世界是已经成形的,可又永远没有完全成形。在第一种关系下,我们为世所系,在第二种关系下我们又是向无限之可能敞开的。但是这一分析依旧只是抽象的,因为我们是“同时”在这两种关系下存在着的。于是,永远也不会有决定论但也永远不会有绝对的选择,而我永远也不是一种事物,但也永远不是赤裸的思想意识。尤其是,即便是我们自己的主意,即便是一些我们自己选择的境遇,一旦接受了,也会像一道既成之神谕一般托起我们自己。“应尽之责”与特定环境的普遍性总会来帮助我们决定,在环境与接受它的人之间的这种交流当中,要确定“环境的那部分”与“自由的那部分”究竟何在是不可能的。譬如对某人施以酷刑以让他招供,如果他拒绝交出旁人要他交出的名字和地址,那并不是凭着一个了无所待、完全孤独的个人决定;而是他依旧觉得自己跟自己的同伴在一起,依旧在投身于共同的斗争当中,于是他仿佛无力去说;要不就是长期以来,他已在思想上面对了这一考验,而将自己的全部生命都押在了上面;要不再就是他想靠克服这一考验来证实他一直想的或是说的那些关于自由的东西。这些动机并不曾取消自由,它们至少使它在存在当中不致没有支点。说到底,并不是一个赤裸的意识扛住了苦痛,而是一个囚犯与他的挚友,与他爱的那些人,在他经历的那些东西的映照之下在抵抗,或是意识连同它桀骜

不驯而心甘情愿的孤独感在抵抗,即是说依旧是一种“共在”(mit-sein)的形式。也许是这个人自己,每天在他的牢狱当中,唤醒了所有的这些游魂,而它们只是还给他他自己赋予它们的力量,但反过来说,他投身于这一行动、信赖其伙伴或是执著于这一道德要求,也是因为历史环境、同伴、他周围的世界,在他看来,对他有这样的期待。我们可以无休止地继续这一分析。我们选择我们的世界而世界也在选择我们。总之无论如何,在我们于自身深处想留出一块存在进入不了的退身之地时,自由,因为它被人体会,所以没有一次不是立刻就显出它作为存在的面目,而变成了动机与支柱。具体地分析起来,自由总是外与内的一种遭遇结果——就连我们开初所说的史前与未开化型自由亦是如此——它会随着生命在体质与结构上的“承受力”的降低而逐渐劣化,但永远不会退化为零。就像胡塞尔所言,有那么“一个自由空间”和一种“有待自由”^①,这并不是说自由在这个空间当中是绝对的而在其外即不见踪影等同于零——像视觉空间那样,没有线性边界——而是说我的可能性有远近之分。我们的选择支撑着我们的力量,而没有一点儿力量则自由也无从说起。我们的自由,有人说它要么是全部的,要么就完全为零。这一两难境地,其实是客观思维和与它相契的反思分析法的困境。因为如果我们把自己放进了存在,那我们的行动必然是从外部得来的,而如果我们回到建构意识之中,那行动又只得是由内而生的了。不过我们恰恰学会了承认现象本然的秩序。我们与世界、与他人的交会恰恰是杂乱如麻、无从清理的。环境这一观念,在选择根源上即排除了绝对自由的可能。而且在其终结之处也排除了它。没有哪一个选择,即或是黑格尔式的选择也不能使我超越一切差异性,令我相对一切都成为自由的。这个普遍大全的本身,由于是会被人体味的,所以也会作为一种特

^① FINK,《具象与幻象》,第285页。

殊性从世界大背景上脱落下来,存在对它所触及的一切是同时在普遍化又在特殊化的,存在是不可能大全无遗的。

然而,黑格尔式的自在与自为之综合以成就自由的观念仍旧是有其道理的。在某种意义上,这甚至就是世间存在的定义,无时无刻地在我们眼前发生着,只不过这一现象很快又得重新开始,而且不能消解掉我们的有限性。坦然面对一个现在,我便重新在把握并且改变着我的过去,我便更动着它的意义,解放着自己,使自己从中抽出身来。但是要实现这一变化,我又只能投身他处。精神分析法并不是靠唤起对过去的意识来治病,而是首先将一个主体与其医生联结在新的生存关系当中。其目的不是要赋予精神分析以某种科学性,发现一个人的过去所具有的某种概念性的意义,而是要重新体会过去,感受其如此或这般的意义,而病人要做到这一点,只有当他在他与医生共存的这一视野当中去看待自己的过去时才有可能。心理情结不是被某个不带工具的自由消解了,而是被一种新的、有着自己的支点与动力的时间冲力给打断了。任何一种意识的自觉都属于这一情况:真正的自觉必是为一种新的投入所带动的。而这一投入也是在暗地里完成的,因此也只在一段时期当中成立。我们生活中的种种抉择总是在一定的既成基础之上来进行的。我的自由可以使我的生命由其自发的轨道上转向别处,但那是通过一系列的推移,而且首先是要去拥抱这生命,而不是靠任何绝对的创举。一切从我的过去、我的性格、我的环境去解释我的行为的说法因此都可以是对的,只要人不把这一切看成是可以分割开的原因,而是我整个生命存在的不同时刻,我们不妨在迥异的方向上去阐释其意义,只是我们永远也说不清到底是我给了它们某种意义,还是我从它们那里得来了某种意义的。我是一个心理的也是历史的结构。我自生存得来的是一种生存的方式,一种风格。我的一切思想与行动都与这一结构相关,就连哲人的思想也不过是他在阐释自己与世界的联系,阐释其所是的一

种形式。但同时,我又是自由的,不是说在这些动力之外或是不顾其存在而自由,而是通过它们而自由的。因为这场富有意蕴的生命,这份我所是的、某种自然和历史的含义,并不曾限制我进入世界,相反它恰是我与世界交相感应的中介。只有透彻无阻毫不保留地是我所是,我才有发展的机会;只有体会了我的时代,我才能理解别的时代;只有深陷今生现世,无悔地担负起我偶然已成之人,追求我所追求的东西,做我所做的事情,我才能够前进。只有当我企图超越我的自然与社会境遇,当我拒绝承认要首先担当起这一境遇,当我不愿通过它去与自然和人类世界沟通之时,我才会与自由失之交臂。没有什么会从外部来决定我的生命,但这并不是说没有什么会来牵系我,而是与此相反,因为我已经是在我自己之外,已经向世界敞开了。我们彻头彻尾地“真”,我们是生于世间,而不是像普通事物那样存于世间,就这一点,我们便有了超越自身所需的一切。我们无须担心选择与行动会限制我们的自由,因为只有选择与行动能够将我们从自身的茧缚中解放出来。就像思考想做到绝对符合现实的这一愿望,是从事物得以出现的知觉经验中借来的一样,就像暗地里也把自己想要推翻的“本原观念”当成一种观念在使用一般,自由被自己投入种种矛盾之中而尴尬不堪,却没有意识到如果它没有在这世上深深扎根,它也成不了自由。我要不要许这个诺言呢?我会不会为这么点儿东西去冒生命危险呢?我该不该付出自己的自由以拯救别的自由呢?这些问题找不到什么理论上的答案。但是,是有那么些东西在,不容辩驳,是有这个所爱的人在你面前,是有这么些人在你的身边活成奴隶,而你的自由不走出其个体性,不企盼那份自由,也就不能企盼成为自己。无论是物或是历史境况,哲学除了教我们好好地看清它们以外别无他职,而说它是在毁灭了自己作为单个哲学的生命之时才实现了自己,更是千真万确。不过到这儿我们就该闭嘴了,因为只有英雄本人能活尽他自己与他人和世界的关系,别人不当以他

的名义饶舌赘言。“你的儿子掉进了一场火灾，你会救出他……如果你的肩臂成了障碍，你可能用它来换取一份并肩的友谊。你就住在你的行动当中。你的行动就是你……你自己与自己交换……你的意义便出现了，那么地璀璨夺目。这便是你的职责、你的仇恨、你的爱恋、你的忠诚、你的发明……人不过是种种关系的一个结，只有关系对人来说才是重要的。”^①

（《知觉现象学》，第 517—520 页）

7. 历史厚度

也许最后还是意识这一概念被定义成一种纯粹的表意能力，一个完全透明、绝无惰性的向心运动，才把历史与社会扔了出去，扔进了有所指的意义，才把它们简化成了一串瞬时性的景观，才让做成为了看的附属，才最终把行动简化成了“表现”或是“感应”——把做变成了做给人看或是看人做。找回行动最保险的方式是在“看”当中便找到它，“看”远不单单是要摆定一个有所指的意义。一种意义如果是被意识摆出来的，而意识的根本目的只在了解自己的所作所为，那么这一意义必定是封闭性的。意识不会放过任何一个角落。而如果与此相反，我们就此认定有开放的、未尽的意义在，那么主体就不能再是对自我和对事物的直接呈现。事实上，在我们感觉到的东西这一层，乃至在理想这一层上，我们都没有碰上什么封闭的意义。一件为我所感知到的东西，更应该说是相对于某一常规或是某一空间、时间或色度标准的差异，是某种扭曲，是使我们跟一个感觉空间、跟一个世界结合起来的那些恒定关系的某种“合理变形”。同样，一个新的念头乃是我们的意念相对于在言语中的那些现成的、封闭的意义的某种逾越，是这些意

^① 圣-埃格絮佩里：《战地飞行员》，第 171—174 页。

义在一个虚拟中心的四周在重组,这一中心,它们各自都在指示却又都限定不了。若是果真如此,那么那个众思之思,那个“我思”,那个某物在某人面前,首先是我在我面前的出现,就不能被理解得太实太死,不能被看作是证实了真有一个存在,其全部的本质只在于认识自身,即是说不能被看作是证实了意识。我现身于自我,总是穿透一个生存空间的厚度而实现的。灵魂运思不断,并不是它总在构造些念头想法,而是因为它总是直接或间接地接通于世界,与历史环扣勾连。我所面对的职责就像人所感知的事物一样,并不是作为对象物或是目的,而是以一种起伏、一种形状的面目出现的,即是说是在实践的背景当中出现的。跟我在拉近或推远一个对象物,在掌玩或审视它的时候一样,我无须将一切表象都化约在同一标准系统上就已经可以明白我看见的东西,行动也是如此亲密地寓寄在它现实的空间中,以致其中出现的一切事物都立即对它产生着某种意义,无须分析或转化,同时还要求着它做出回应。如果我们重视了一个如此入世意识,一个惟有穿透了历史与世界的空间方可找回自己的意识,如果我们明白了它不会触及自身,不会与自己完全重合,而只是猜到了它自己,在正在发生的经历当中只作为隐形主人而出现的话,意识与意识之间的关系便会有一幅新的模样。因为如果说主体不再是普照世界的阳光,不再是纯粹客体事物的缔造者,如果它表意的行动更当是对两种或是多种意义之间的差别的体察——即是说离开了世界和历史在我四周所安置的尺度、级别、视野等就不可想像的话,那么它的行动以及任何一种行动只有跟随世界之进程才有可能存在,就像我可以变换我所见的世界的样子,但我必须选择由感知提供给我的某一处空间作为我的观察哨才行。知觉之所以存在,那是因为我凭我的身体而属于了这世界,而我之所以能赋予历史某一意义,也是因为我其中占据了一个供我停留的位置,而别的可能的位置历史的景观已经指给我看了,而所有这些不同视角都归属于一个

真理,它们只在其中构成而已。就在我自己的视野当中,我便看到有人已经在用我个人的世界了,在以某种行为“对待”它,他人的位置在其中已经准备好了,因为别种历史处境也是可以为我所占据的。一个意识若真是切入了一个世界和一部历史,可以把握它们而又被它们超越的话,它就不会是座孤岛。就在历史可感可触的厚度当中,它便能感到别人的存在,就像一队开挖隧道的人马听到有另一队人马已近在咫尺一般。它不仅仅是像萨特式的意识那样,是他人看得见的:它也能看到他人,至少从眼角可以瞅见他人。在它的视线与他人的视线当中,单单由于各自都宣称自己包含了对方便有了某种关联,有了一种自成序理的过渡。不论是在个人历史还是在公共历史当中,他们的关系公式都不会是“有我无他”这种唯我思想与绝对无私精神面临的两难境地,因为这些关系不再是两种“自为”存在的秘谈,而是两种经历在互相融合,同属于一个世界却又永不重合。

问题在于要知道是不是真像萨特所言,只有人和物存在,还是另有这个被我们称为历史、象征意义、待做之真理的“世间”。如果我们执著于二分观念,那么人这个一切意义的生存之地便注定要承受一种令人难以置信的压力了。同一个人,在文学中也好,在政治上也好,便得担当起随时随地发生在一切他人身上的事情,个人便得立刻成为一个普遍存在了。相反,我们如果承认说存在着人的象征世界对人际关系的中介调和,那么尽管我们是放弃了现在就在所有人面前证明自己,放弃了去对每时每刻发生的一切负责的想法,但是,由于人心无论如何也不可能现实实践中坚持自己要做上帝的打算,由于它不可避免地会让别人去做——而若是一定要,那我们情愿它所让的那一步能给它看清自己在做什么的机会。在一切人面前对一切事负责,在一切情况下都做到在场,可如果我们因此采取某一具体行动,而这一行动跟任何行动一样,都会拒斥这些原则,那我们便必须承认自己是画地为牢、囿于字词

了。而如果反过来,我们都承认没有哪个行动能担负起发生的一切,能触及事件本身,承认一切行动,甚至包括一场战争,都永远只是具有象征意义的行动,它所带来的长远影响,跟在事件过程中即时出现的那些结果一样,都是表意之举动,是某一意愿留下的痕迹,也就是说,如果我们放下了“纯粹行动”这个神话,这个醉心于波澜壮阔的神话,也许那时我们才更有可能改变这世界。我们给自己留出的余地,不见得就必然只是为我们个人提供方便,为知识与文学添上纯粹行动拒绝给予它们的那份心安理得。如果任何行动真的都是象征表意的,那么,书本也是以其自身的方式而成的行动,它们值得人按其本行的规矩去写它们,而这并不就是要砍掉示人以道之重任的一枝半叶。如果说政治并不是即时的、绝对的责任,如果其本旨只想在历史象征意义的暗无天日当中划出一道线,那么它就是,它也是,一种行当,有着自己的技术。政治与文化相联系,这并不是说二者直接就可以重叠,而且还都与现实事件相吻合,而是因为每个系统当中的表意象征在另一系统当中都有回应之声、相应之物、可得之果。承认文学与政治是两种不同的活动,也许这才是忠实于行动亦忠实于文学的惟一方式,而相反,身为文人,向一党一派倡议所谓行动之一体性,兴许正表明我们停留在了文人的世界里:因为行动的一体性只在众党众派之间才有意义,每一党派都要带来自己的分量,以维持共同行动的平衡关系。而在搬弄字符与搬弄人众的人之间,并不存在一个政治行动式的接触:有的只是前者向后者转让其权力的过程。对此要作出一个不同的判断,就得生活在一个满是意义的世界里,政治、文学无一例外,即使说只做文学家。文学与政治是连成一体的,二者又都与现实事件相联,但方式却不同,它们乃是同一象征性生命,或者说是同一历史的两个层面。

(《辩证思想历险记》,第267—271页)

8. 他人,吾身之身

就说“别人”是如何出现在世界身上的吧。有人说,若不是我能认出他人,若不是我能在他们身上找出一些只有我才可以体会到的“自我体认”的征象,那么别人对我来说就并不存在。但假使我的思想只是我的时代的反面,只是我作为感性、被动的存在的一种对应物,那我在把握自我当中迎面而对的便当是整个感性世界之身,也即包括了陷于其中的“别人”。别人在作为我的存在可能归附于我之前,若要实现我们的这层关系,依循我的标准得以重建,都势必得已经具备高低起伏、离隙差异,必得已经是那个我也在参与的“视觉”的一种变奏。因为他们并不是为了给我的沙漠添点儿人气的幻想,也不是我精神的三五条思路,或是些许永不可实现的可能,而是我孪生的同胞或者就是吾身之身。诚然,我并没有过着他们的生活,他们终归不在我之中,就如我永不会在他们之中一般。但这份距离,一旦我们回到感性世界,又会变成一种奇异的亲近,因为感性的物事恰恰就是那么一种不必移身他处,却可以出没众身的东西。这张桌子碰触我的视线,没有别人能真正见到它:因为只有成为了我才行。但同时,我又很清楚它在同一时刻正以完全同样的方式碰触着所有的视线。因为别人的视线,我看得见,他们跟我一样,也在这万物并存的同一空间当中勾勒着桌子的一举一动,将桌子的一条一框联结成一种新的共存形态。在那边,在我先前摆弄的那种目与物的结合之下,目物结合正在更新,正在播传。我的视觉覆盖着另一个视觉,或者说两种视觉一同运作,而在原则上就势必落到同一个“可见”之物上。于是乎,我的一种“可见之物”成了一躯“见物之身”。而我是亲临了这一变化的。从此,他人便不再是物的一种了,他是在与物周旋或者说他正置身物中。

我在看他时，我的视线不再停顿，不再以他为终点，不会再像在事物上那样停留或终结了；通过他，就像通过一种中转站，我的视线会继续延伸直达于“物”——那些我先前是独自在看，而且今后仍将继续独观的事物；只是由今往后，他人也在以他的方式独自观看着这些事物。我现在知道他也是独自在成就着“自我”。这一切都建立在感性世界那无比丰富和神奇的增生上。这使得同样的事物能够成为众人的事物，而其中的某些事物——人与动物的躯体——还不只是有些隐藏的面目，它们的“另一面”（胡塞尔语）又是另一个感知，一个从我的感性缘由而计的感知。一切只是因为这张桌子，这张先前被我的视线扫拂过的、察问过它的质地的桌子，它不属于任何一个意识空间，它一样可以进入跟其他躯体的周旋交会当中——因为我们的视线并不是一些意识性举动，对意识每个人都可以要求自己不可剥夺的先决权，而视线却是我们的身躯在敞开，又立刻被世界之身在充实——因为这样一来，活的身躯便闭合在世界上，成了见物之躯，触物之身，因此也就更加地对自己有感觉：因为无力触及自己、看见自己就不可能触及他物、看见他人。全部的谜都在感性当中，在这种令你我在我们生命至为私己的地方却恰恰能与别人、与世界同在的“遥一视”当中。

一旦他们其中的一个转向了我，与我的视线对峙，以他的视野闭合在我的身上、我的脸上，那时会怎么样呢？除非我们求助于话语的机黠，在我们之间放上一个共同的思想空间充当第三者，否则这一经历是难以承受的。除了一道视线没有别的东西可看，看见的和被看见的完全可以互换，两条视线凝固在彼此之间，什么也不能分散它们的注意力，将它们区分开来，因为外物消融了，而各自都只面对着自己的对影。对于思维来说，这当中有的仍然只是两个“视点”而已，没有可比性，它们是两种“我思”，各自都可以自矜为这场交锋的胜者，因为说到底，如果我在想别人在以我为思，那

还依旧是我的思想的一个内容。然而视觉所做到是分析思维永远不能明白的东西：对峙有时候并无胜负可言，而思想从此也可以不属于任何思想者。我看着他。他看出我看着他。我看出他看出了这一切。他看出我看出他看出了这一切……分析可以无限推延，而如果分析方法真的是万物之尺度，那视线就会无限地交相滑移、融进彼此当中，那么每一次就只会有一个“我思”了。然而，尽管影子的影子在原则上是可以无限推移的，视觉却令两道视线幽暗的路径彼此调整，而得出来的也不再是两种意识，各怀目的，而是两条视线彼此交融，独在世间。视觉勾画着的，就像欲望在把两个“思想”逐向二者之间的那道火线，放到那片滚烫的表面上时所完成的东西，在这里，它们寻找着一种完成，一种对于二者来讲都同样地是同一个完成的完成，就好像感性世界对所有人来说都是同样的一个一样。

（《符号集·前言》）

9. 言与默

就言语而言，如果说是符号与符号之间的相互关系使每个符号具其涵义，那么意义便只在词汇的交接处，在言辞之间出现。这一点使我们不能再像惯常所做那般去构想言语与其意义的区别与统一。意义被认作是从根本上便超越了符号的，就像思想超越那些声或像的标示一般——同时意义又被想作是内在于符号的，因为每一个符号，一旦具备了它的涵义，便不可能再在它与我们之间夹进任何不明的东西，甚至不会引我们去费思：符号只是起一个引导的作用，它们提醒听的人去注意他自己思想当中的某一个点面。事实上，意义并不是如此居身于语流之中，也不是如此与之相区分的。若说符号能表述某种物事只是以它相对于其他符号的变动而成的，其意义是毫无保留地投入言语系统当中的，话语总是在话语

背景之下运作,任何话语永远只是言谈论说这一巨大布幅之中的一道褶子。要理解一段话,我们不是要在某种内在的词汇表上查找出相应的词汇及其语句形式,进而得出它们所掩盖的、纯粹的思想:我们只要投身到这段话的那股生气之中,体会其变化、构架的动感,领悟其滔滔不绝的蠢动就行了。言语有其不透明的地方:无论在哪里它也不会停下来让位于纯粹的意义,它永远都只被别的言语限制着,而意义在它身上显出来也永远是装在辞句中间的。跟玩字谜游戏一样,言语只有通过符号的交相感应才可以理解,每个符号单独地提出来就永远都是含混平瘪的,惟其聚合才会产生意义。在说的人或是听的人身上都一样,所发生的的确不是对一些现成涵义的编码和解码技术:他首先得把这些涵义安置在语言表达一举一止的交会点上,作为这些举止共同要表示的内容,让它们成为一群有迹可循的个体来存在。我们的思想分析却仿佛认为思想在找到说辞之前,便已经是某种理想中的文本,只待我们的文句将它“翻译”成章即是了。但是,作者本人并没有任何文本可以与他所写的东西相对照,没有一个言语之前的言语。如果他自己的话令他感到满意,那是他的话达到了这话自己规定其条件的一个平衡状态,是由于一种并没有样本的完美。言语远不只是充当一种工具,它乃是一种类似生命存在的东西,所以它才可以将一个人如此活灵活现地带给我们:一位挚友在电话上讲的话给予我们的是这位朋友本人,仿佛他就是这样去提问、去告辞,这样去开始或是结束他的每句话,这样去穿越那些不曾说出的东西的方式当中。意义乃是话语的全部动态过程,这便是为什么我们的思想总会淹没于言语之中。这也是为什么思想会穿透言语,就像一举手一投足总会超越举手投足所经过的每一点一样。就在言语充满了我们的思想,不给任何一缕没有与之震颤的念头留下哪怕至小的那么一点空间的时候,就在我们对它身心相许的时候,言语便由“符号”越升向这些符号的意义了。而此时便没有什么会将我们跟

这一意义分隔开了：言语不再是预设着一份意义对照表，而是自己交出它的秘密，它教会了每一个降生人世的孩子，它成了彻头彻尾的“现身说法”。它的不透明，它以自己为准的那份固执，它对自身那种不断的回归与眷顾正是使它成了一种精神力量的东西，因为它自己也像是一个世界，可以把事物本身——转换成它们的意义之后，保存在自己身上。

而如果我们从脑子里赶走了那个“原始文本”的念头，不再把我们的言语当作其译本或解说，我们会发现“完整”之表达这么一个概念是毫无意义的，而一切言语都是间接的、暗示性的，甚至可以说是无声的。话语与意义之间的关系再不可能是我们设想的那种一一对应的形式。索绪尔讲过一个例子：英文中 *the man I love*（我爱的那个人）完全地表达了法文的 *L'homme que j'aime*（我所爱的那个人）的意义。有人说，关联概念^①在英文中没有表述出来。而实际上它不过没有通过一个词汇，而是通过词汇之间的那个空白而进到了言语当中。但我们还不要说它是暗含其中的。“暗含其中”这种观念天真地表明了我们相信一种语言（一般是指我们的母语）将事物本身涵括进了它的各种语言形式之中，而别的语言，若要触及这些事物，也至少得在暗地里运用同类的语言工具。而如果说法语对我们来说是直及物事的，那这绝不是因为它誊写了存在的种种关节：它的确有一个表述关系的词汇，但它并没有像德语那样以一个特殊的指称词来表达补语成分（或是俄文表达的“外观”的概念、希腊文的祈愿语式）。如果说法语在我们看来是套在事物之上而毫厘不差的，这并不意味着它的确如此，而只是因为它凭借着符号与符号之间的内在关联给了我们这样的一种错觉而已。但这一点，*the man I love* 也做得到。没有一个具体符号本身就可以是一个符号，而

① 法文句中的“que”是个关系代词。——译者注

语言表达并不是给每一个意义元素都安上一个语言元素，而是言语对言语的作用使之突然转向了意义。说话，并不是在每一点思想下面放上一个词：如果我们那样去做，那可能什么也说不，我们也不会有生活在言语当中的感觉，而只会滞留在无声的沉默之中，因为在那种情况下，符号就会在它的意义面前消失掉，而思想永远也只能碰上一些思想：一头是思想想要表达的，一头是它用一种完全明确的语言造好的。然而与此相反的是，有时候，我们会觉得有一种思想给说出来了——不是被一些语言标志取代了，而是给揉进了词汇里，在这些词当中变得可触可及了——总之，一种词汇的力量确实存在着，因为，在彼此的相互作用当中，词汇远远地被思想吸引，就像潮水被月亮吸引一样，在起伏不定的波澜中激动地表述着意义，而这比起让每一个词只充当一个意义锁定的、丝毫不差的标示符号，再去拖回那么一串怨尤无力的所谓意义来得要强多了。言语一旦放弃了要说出事物自身的打算，说起话来就会理直气壮。就像代数运算搬弄的一些谁也不知其详的数字一样，言说所区分的那些意指也不是人语焉能详的，只有在将它们视若已知，而不断地去勾画它们相互之间的你来我往的某一形势之时，这幅图像才会在转瞬之间，向我们昭示出一种精微的对应关系。言语只有在它不去誊抄思想，而任其自身为思想分解又重造之时才能表述出意义。它负载着意义，就像一个脚印表明了一个躯体的运动和努力一样。在实践上运用现成的言语与创造性地使用言语是不可同日而语的，何况前者必然是由后者得来的。实践意义上的“说话——即是指应机重提一个业已成形的语言符号——在言语的眼里算不上“说话”。这不过是像马拉美说的那样，别人默不作声地放进我手心的那块旧钱币。相反，真正的言说，言有所指的那些话，那些能让我们看到那朵“一切花束中缺席的玫瑰”，能为我们释放出身陷物事的意义的话，在实践用场的眼里，不过是沉

默,因为它们不以普通名谓为归宿。言语若就自身来说当是曲向而自主的,而如果它也曾直接地指示一种思想或一样东西,那不过是它的附加力量,是从其内在生命里衍生出来的而已。就跟织布工一样,作家的工作也是倒着来的:他只管与言语打交道,而暮然之间,四顾所见却全是意义。

(《符号集》,第53—56页)

10. 对笛卡尔的忠诚与叛逆

然而笛卡尔若是想到要“解决掉”视觉之谜,那他也就成不了笛卡尔了。没有哪个视觉是不带思想的。但是光有“思”还是看不见:视觉乃是一个有条件的思,它以发生在身体上的东西为“契机”而产生,它是被“激”而思,并不能选择存在或者不存在,思这个或是思那个。它本身就必然具有这种不可能是由外部侵蚀才产生的沉重感与依赖性。身体的诸种变化乃是“受命于自然”,好让我们看见这个或是那个的。视觉这种思是按照一个不是由自己确定的规划与法则在运作,它不曾占有自身的前提,它不是一种彻底现时完全显在的思,在它的中心有个被动性的谜。于是有了这样一种情况:即我们关于视觉所思所言的一切就使视觉成了一种思想。比如说我们想弄清楚我们是如何看到各个物体的位置的,唯一的办法就是假设灵魂因为自知身体各部分的位置,所以能够“从那儿将注意力转移”到在我们的肢体延伸线上的空间诸点。^①但这种说法给的,仍然只是具体事件的一个“模式”而已。因为这个被它延伸到事物的躯体空间,这个一切后来的“那儿”都只能由之而来的那第一个“这儿”,灵魂又是怎么认识到它的呢?它可有些非同寻常,它不是空间的一个任意形式、一个样本,而是一个被称作是

^① 笛卡尔:《折射光学》,第六册,第135页。

“自己”的身体的地方,是灵魂的住处。为灵魂所动的这个身体,对灵魂来讲可不是物体其中的一个,它不能像推证某个潜在前提一般从中抽出其余的空间来。它是根据躯体而不是自己在思,在这个将它跟躯体结合起来的天然合约当中也包括了空间的、外在的距离。假如说,相对于眼睛的某种适应和聚焦程度,灵魂感觉到了某一个距离,那么,从前面的关系中抽出了后一关系的那个思,必是一个早已写进了我们的内在组织中的神思了:“而这在我们不意之中便已常常碰到,就像我们用手去握紧某个东西一样,我们的手要符合物体的外形与大小,我们又是通过手去感觉物体的,但是我们却无须考虑手的具体动作。”^①身体乃是灵魂的故乡,是一切其他空间的母体。于是视觉就分身为二了:一个是为我所思的视觉,我只可能视之为思想、精神之巡礼,为判断、信号之阅解。另一个是身临其境的,压进了一个称为自己的身体中的“荣誉性的”或是“册封来的”思,人若想了解它就非得体认它不可,而在空间与思想之间,它引入了灵魂与躯体共组的那个自主的序列。视觉之谜不是被解决掉了;而是从“看的思想”转向了现实的看当中。

这个事实上的视觉,与其包含的“有”并不能推翻笛卡尔的哲学。作为一种与躯体融合了的思想,它从定义上讲就不是真正的思想。人可以践行之,实习之,甚至存在之,但不能得出任何可以称为真的东西。如果像伊丽莎白女王那样,非要对它想点什么不可,那就只有重操亚里士多德和经院哲学,以思想为躯体性的,而这虽是不可想像的,却又是在知性思维面前表述灵魂与躯体之结合的惟一方式。事实上,跟纯粹知性思维讲知性与躯体的融合是件荒谬的事情。这些所谓的思想乃是“生命日用”的徽记,是身心统一极有说服力的武器,可是又只有在不被当成是思想时,它们才成立。它们是一种存在秩序——存在之人、存在之世——的标示

^① 笛卡尔:《折射光学》,第137页。

符号,而这一秩序用不着我们去思考。它不曾在我们的存在地图上圈出任何一块“禁地”,也不会限制我们的思想的影响范围,因为它就跟我们的思想一样,都受着一种真理的支持,而正是这种真理,在使之奥晦幽暗的同时又给了我们光明。要在笛卡尔身上找到某种近似于深层形而上学的东西,我们就得把思想推到这样一步:因为,这种真理,我们是不可能见到其产生的,上帝之存在对我们来说是个万丈深渊……可是对笛卡尔来说,这一惊栗之感很快就能克服,因为探测这个深渊,就跟去思考灵魂的广度和有形世界的深度一样,无济于事。对于所有的这些问题,我们的位置便使我们没有了发言的资格。笛卡尔式的平衡状态的秘密也就在此:以一种形而上思想给我们不再去弄形而上学的决定性理由,进而在限定了我们的自明真理时也就认证了它,在打开了我们的思想时也不曾撕裂它。

这个秘诀算是丢失了,而且看来是一去不复返了:如果我们要在科学与哲学,在我们给出的模式与存在之“有”的晦暗之间找回一种平衡,那这平衡只得是种新的平衡。我们的科学早就抛弃了笛卡尔强加给它的合理性证明与权力范围之限定。它所发明的模式,它不再宣称是从上帝之性质当中演绎而出的了。眼前世界之深度与上帝不测之奥妙再也不来搅乱“技术化”思想的平实了。像取道形而上学这种笛卡尔在其一生当中毕竟采取过一次的办法,科学一概免了:他过去的终点成了它今日的出发点。在心理学这一名目下,实用型思想要求得到的是与自我和与眼前世界的接触,而这正是笛卡尔留给某种盲目却又不可消解的体验的东西。实用思想,在根本上,对哲学这样一个因接触而生的思想是怀有敌意的,而纵然它觉得后者有其意义,那也是因为它轻慢过了头,因为它在引入了许多笛卡尔认为尚属混乱思想的概念——性质、有理数型结构、观察者与观察对象之亲和性——之后,突然觉得不能这么简单地把存在看成是些堆砌之集合。而这期间,哲学正是靠与

它对峙来坚持自身,更深地切入那曾为笛卡尔即开即合过的灵魂与躯体、眼前的世界与深玄的存在混合的层次。我们的科学与我们的哲学是对笛卡尔主义一忠一逆的延续,是两头因其分裂而生成的怪物。

我们的哲学接下来只有去着手眼前世界的前景规划了。我们就“是”那灵魂与躯体的混合体,因此就得有一种思想存在:笛卡尔之所以能说出他所说的东西,之所以有时候还讲到躯体“与灵魂的抗争”,或是说起在我们手的“尽头”的那个外部世界,其实都得归功于这样一个定位或是处世的责任。在这里,躯体不再是视觉与触觉的工具,而成了它们的代理人。非但不是我们的器官是工具,反而是那些工具成了连带的器官。空间不再是《折射光学》中讲的那个物与物的联系网络,像某个看着我的视觉的第三者所能看见的,或是像一位几何学家能全方位地重建出的那种,空间成了一个从我,从“我”这个空间性的基点或是零度算起的空间。我不是从它的外壳来看它,我是从内部在体会它,我是被包在其中的。说到底,世界是在我的四周,而不是在我的面前。光线于是恢复它作为距离性作用的面目,而再不是简单化地被看成是接触性作用了,换句话说来说就是它对看不见它的那些人来说也能成为光明。视觉重新担负起了要揭示、指明比自己更多的东西的根本权力。而既然说三笔两点墨迹就能让人看见雷霆万钧、林壑森森,那视觉就是得有“自己的”想像。它的超越过程不再是让一个解读思维去分辨光线——事物对大脑的影响,因为这种解读,就是思维从没住进过一个躯体也会做得好好的。问题不是要去谈说空间与光线,而是让在那儿的空间与光线去谈去说。这是一种无休无止的疑问,因为它与之对谈的视觉本身就是疑问。人以为已经完结的追寻又都打开了。什么是深度?什么是光明? *tí to òn* ——它们是什么?不是说对那个与躯体分隔的精神来讲,而是对笛卡尔说它散布在躯体里的那个精神来说是什么? ——最后不光是对精神来说,而是

对它们自己来说,既然它们穿我们而过,又裹住了我们,它们究竟是什么?而这种要做的哲学,就是画家为之而动的哲学,这不是指他在表述自己对世界的看法时的东西,而是在他把视觉化为了动作的那一刻,当他像塞尚说的,“用画在想”^①的时候。

(《眼与心》,第 51—60 页)

^① B. Dorival:《书信与见证人的塞尚》,见《保罗·塞尚》,帝思内出版社,1948年,第103页起。

参 考 书 目

- F. Alquié, “Une philosophie de l’ambiguïté, l’existentialisme de M. Merleau-Ponty”, *Fontaine*, VIII, n° 59, avril 1947, pp. 47—70.
- P. Naville, *Les conditions de la liberté*, Paris, Sagittaire, 1947.
Revue internationale de philosophie, III, n° 9, juillet 1949 :
“L’existentialisme devant l’opinion philosophique, avec une Bibliographie”.
- A. de Waelhens, *Une philosophie de l’ambiguïté, L’existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Bibl. phil. De Louvain, 1951, p. 410.
- P. Sérant, M. “Merleau-Ponty et la pensée de gauche”, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juillet 1955, pp. 117—127.
- J. Ullmo, “Une étape de la pensée politique”, *Critique*, n° 98, juillet 1955, pp. 625—643.
- S. de Beauvoir, “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”, *Les Temps modernes*, n° 114—115, juillet 1955, pp. 2072—2122, repris dans *Privilèges*, N. R. F., Gallimard, 1955, pp. 203—272.
- Mésaventures de l’anti-marxisme, Les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Editions Sociales, 1956, par R. Garaudy, G. Cogniot, etc.
- E. Centineo, *Una fenomenologia della storia, l’esistenzialismo*

- di M. Merleau-Ponty*, Palermo, Palimbo, 1959.
- Colette Audry, “C. r. sur Signes”, *L'Express*, n° 497, 22 décembre 1960.
- Colette Audry, “La vie d'un philosophe”, *L'Express*, n° 517, 11 mars 1961, pp. 35—37, avec des extraits de Merleau-Ponty.
- P. Ricœur, “Hommage à Merleau-Ponty”, *Esprit*, n° 296, 6 juin 1961, pp. 1115—1120, repris du numéro du 11 mai des *Nouvelles littéraires*.
- M. Deguy, Hommage à Merleau-Ponty, *La Nouvelle Revue française*, IX, n° 102, 1^{er} juin 1961, pp. 1118—1119.
- M. Bataillon, “Eloge prononcé devant l'Assemblée des Professeurs du Collège de France”, *Annuaire du Collège de France*, 25 juin 1961, pp. 37—40.
- J. Hyppolite, “Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty”, *Les Temps modernes*, numéro spécial, 184—185, 1961, pp. 228—244.
- J. Lacan, “Maurice Merleau-Ponty”, *ibid.*, pp. 245—254.
- Cl. Lefort, “L'idée d'être brut et d'esprit sauvage”, *ibid.*, pp. 255—286.
- J-B. Pontalis, “Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty”, *ibid.*, pp. 287—303.
- J-P. Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, *ibid.*, pp. 304—376.
- A. de Waelhens, “Situation de Merleau-Ponty”, *ibid.*, pp. 376—398.
- J. Wahl, “Cette pensée...”, *ibid.*, pp. 399—436.
- M. de Candillac, Maurice Merleau-Ponty (1908—1961), *Revue philosophique*, 1962, n° 1, pp. 103—106.
- R. Bayer, “Merleau-Ponty et l'existentialisme”, *ibid.*, pp.

107—117.

M. Dufrenne, Maurice Merleau-Ponty, *Les études philosophiques*, 1962, n°1, pp. 81—92.

J-C. Pariente, “Lecture de Merleau-Ponty”, *Critique*, n° 186, novembre 1962, pp. 957—973; n° 187, décembre 1962, pp. 1067—1078.

H. L. Van Breda, “M. Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de morale*, 67^e année, n° 4, octobre 1962, pp. 401—409.

A. de Waelhens, Merleau-Ponty, “Philosophe de la peinture”, *ibid.*, pp. 431—449.