

译 序

为了到达那儿
到达你所在的地方，
从一个你不在的地方启程，
你必须踏上那永远无法出离自身的旅途。
为了通达你尚且未知之处
你必须经历一条无知之路。
为了得到你无法占有之物
你必须经受那被剥夺之路。
为了成为你所不是的那个人
你必须经由一条不为你所是的路。
而你不知道的正是你唯一知道的
你所拥有的正是你并不拥有的
你所在的地方也正是你所不在的地方。

T. S. 艾略特

莫罗·卡波内教授是当代著名的梅洛-庞蒂研究学者，也是意法英三语梅洛-庞蒂研究专刊 *Chiasmi International* 的创始人和主编之一。这本《图像的肉身：梅洛-庞蒂在绘画与电影之间的思考》是卡波内关于梅洛-庞蒂哲学的系列著述之中最新的一本，此前他曾以意大利语、法语等写作了一系列相关论著，如《不可见的可见性：从塞尚和普鲁斯特出发看梅洛-庞蒂》、《感性的思考：梅洛-庞蒂的非常规哲学（A-philosophy）》、《普鲁斯特与感性理念》等，并被译为英语、法语、葡萄牙语等不同版本在不同国家发表。卡波内对梅洛-庞蒂的讨论始终不曾远离对文学、艺术的思考（这也是梅洛-庞蒂本人在哲学思考中始终贯彻的原则），并且与作者本人对当今社会文化现象的反思紧密结合，这不但为我们从哲学、美学角度阅读、理解梅洛-庞蒂提供了鲜活丰富的阐释和指引，也极大地扩展了我们审视当代文化、艺术及社会现象的批评视角。

梅洛-庞蒂的哲学在世人眼中有着“模糊暧昧”的特征：一方面是哲学家的性格和思考方式使然，他秉持以问题为主导、而不是以理论体系建构和立场为主导的哲学路径，每一个阶段性结论都只是向问题核心的趋近、而不是对问题核心的定性（本书作者就在文中提到了萨特对梅洛-庞蒂摇摆不定的立场的批评，这反映了两人性格和思考方式上的重要差异，梅洛-庞蒂也曾不止一次就萨特对于矛盾的不可调和的强调和坚定决然的立场表达过自己的不同观点），另一方面也是他所力图达成的现代性思考在其突破前景和方法论障碍之间的根本矛盾所致，除此之外最根本也是最直接的原因，是梅洛-庞蒂过早离世而未能将工作完成到底的遗憾事实。因此呈现在我们面前的，就是这样一种“始终迫近却从未真正实现”（VI 194）的对世界和彼此共同存在的理解，以及一些开放性的、在动态关系中逐步显形的概念。“肉身”就是这类概念的核心代表。

正如哲学家艾曼努埃尔·阿洛阿（Emmanuel Alloa）在《感性的抵抗：梅洛-庞蒂对透明性的哲学批判》（*La résistance du sensible. Merleau-Ponty Critique de la transparence*, 巴黎：Kimé, 2008年）一书中针对梅洛-庞蒂哲学所发的感慨：“面对一段被死亡无情打断的思想，我们不能指责其尚无结论”，而如何在“思想全貌”、“在作者写作时明确的诉求和为此采用的一整套方法之间找到梅洛-庞蒂哲学为我们留下的真正财富，才是批评工作所要揭示的重点”。众多当代学者、梅洛-庞蒂研究专家为我们提供了从不同领域、不同角度对梅洛-庞蒂的读解。在本书中，卡波内教授为我们带来的独特视角，就是从可见性（visibilité）出发来阐释与理解肉身，并将其作为理解梅洛-庞蒂哲学创新性的关键点，这在理论本身的历史与相关研究发展的角度来看都是极为大胆的观点。

从梅洛-庞蒂早期的《行为的结构》、《知觉现象学》开始，对身体的分析就被视为其哲学的重要特点，而肉身概念常被认为是他对胡塞尔哲学以及对自己早期身体理念的进一步发展，肉身的可逆性特征也是通过胡塞尔提出的现象学经典瞬间——我的左手与右手互相触摸的例证——来得到理解和阐释。相对于由触觉经验揭示出的我的肉身的确凿性、可逆性及其内部主客体根本差异的取消，可见性一般被视为肉身概念发展的第二层，是从我的肉身向世界的肉身扩展的过程中产生的本体论意义、是人与世界的本体论联系的返回阶段（而不是出发点）、并且以一种暧昧的方式“避免了指向某一主体或客体，同时集主动性、被动性于一

身”(本书导言, p.3)。作为这一思路的代表, 雷诺·巴尔巴哈斯(Renaud Barbaras)教授在《肉身的三重意义: 梅洛-庞蒂本体论思想的未解之结》¹中指出: “梅洛-庞蒂的本体论建筑在我的肉身向世界的肉身的过渡基础上, 以可逆性、自身知觉为特征的我的肉身被扩展为存在即被感知的‘世界的肉身’。以身体为中介的感觉进入世界的过程揭示出一种深层的运动、即世界获得可见性的过程。从实体的肉身向本体论的肉身的过渡预设了我的肉身与世界的肉身之间绝对连续性。但实际上, 这种连续性只适用于客观的身体, 通过自身感触的可逆性、主客体区分从而被化解, 因此, 这一概念向世界肉身的扩展不但是不合理的、而且在现象学角度来看是无意义的, 因为梅洛-庞蒂似乎不能在世界的肉身概念中彻底解释无主体的感觉问题。”

如果我们跟随巴尔巴哈斯的观点, 或许有必要追问: 若可见性并不指向主体性, 视觉如何不依赖一个作为条件的主体自行在世界之中产生? 若可见性不等于可见的, 那么我的肉身如何过渡为世界的肉身? 难道它们不是被一分为二——“世界的肉身并不被感知为我的肉身——它是可感的, 但并不是感知者”(VI 304)——而最终未能超越先验意识哲学, 始终在“实在论与观念论的对立”中摇摆不定²? 梅洛-庞蒂是否, 在由知觉身体向世界的可见性的反转中, 悄悄地偷换了概念, 像巴尔巴哈斯所说的那样, “那个在观众的帽子里出现的兔子, 事实上并不是之前消失在魔术师丝巾中的那一只”³?

带着这些问题反观本书为我们提供的思考路径, 它邀我们踏上一次另辟蹊径的迷宫之旅, 像爱丽丝一样跟随着兔子的身影, 在现实/想象、可见/不可见、光线/阴影的交织中, 在大地深处、在存在的深度中解开肉身的意义。

1. 问题的出发点

为了“澄清此前对这一概念的各种误读和错误阐释”(p.3), 本书第一章围绕

【注: 篇中缩写对应的梅洛-庞蒂著作: PhP (《知觉现象学》)、SNS (《意义与无意义》)、SG (《符号》)、VI (《可见的与不可见的》) 均采用与本书中引用相同版本】

¹ R.巴尔巴哈斯,《肉身的三重意义: 梅洛-庞蒂本体论思想的未解之结》(LES TROIS SENS DE LA CHAIR: Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty), 收入 *Chiasmi International* 10, 2008 年, 第 19-33 页。巴尔巴哈斯教授在这篇文章中的主要观点, 以及较早的一篇《肉身概念的模糊性》(The ambiguity of the flesh, *Chiasmi International* 4, 2008 年, 第 19-26 页) 都在《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》(Les difficultés de la conception merleau-pontienne de la chair, 邓刚译, 《法兰西思想评论·第 5 卷》, 上海: 同济大学出版社, 2010 年, 第 40-65 页) 一文中有所体现。

² R.巴尔巴哈斯,《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》, 前揭, 第 54 页。

³ 同上, 第 47 页。

肉身概念的意义做了梳理，通过对梅洛-庞蒂、胡塞尔、弗兰克、南希、德里达、米歇尔·亨利等人观点的比照揭示出这一概念在发展和讨论中形成的不同侧面。而值得注意的是，在肉身概念的意义及其与胡塞尔哲学的联系中，卡波内首先选取了“自然”——“地面 (sol / *Boden*)、大地 (Terre)”这一联结点。也就是说，在他看来，梅洛-庞蒂所提出的肉身，首先呼应了胡塞尔后期哲学中的“大地”、即所有存在者共同的归属和交流的可能性前提。这也正是可见性的意义——那被胡塞尔称为 *Leib*、作为知觉和运动的经验统一体⁴的身体，与作为“一种神秘的、并非客体的对象”的自然之间交流沟通的可能性 (p.9)。

这意味着——不同于巴尔巴哈斯将出发点“自然地”放在胡塞尔在《观念 II》中对身体 (*Leib*) 的自触体验的阐述——在对肉身的思考中，处于第一位的并非知觉着的身体，而毋宁说，身体知觉只是考察的入口。因为对于梅洛-庞蒂来说——我们可以在他 1933、1934 年向国家科学基金会提交的研究立项申请、即日后出版的《知觉的首要性》一书中读到——“传统理论将知觉视为一种智力活动”，通过感觉材料和理性原则构建出一个作为对象的“客观世界” (PP 9)，而在在他看来，格式塔心理学、心理分析、生理学和神经学等多学科的发展已经显示出，知觉始终是“在世界中的知觉”、是感知主体与世界的关系的体现；对世界的感知是理性认识的来源和基础，它“令它们得以重新返回地面” (PP 34)。所以对他来说，“整个研究和论述的出发点就是：知觉世界包含着各种关系、以及一种整体组织方式，而传统的心理学和哲学尚未发现这一问题” (PP 35)。

这种“整体组织方式”虽然尚未得到心理学家和哲学家的关注，却并未消散在沉寂中。在梅洛-庞蒂看来，艺术、文学创作在这一点上比哲学更为敏感超前。二十世纪四十年代，在写作《知觉现象学》的同时，梅洛-庞蒂在《塞尚的疑惑》、《电影与新心理学》等一系列文章中已经以艺术创造（绘画、电影等）为参照，探讨在现代艺术感知和艺术表达中呈现出的对人与世界关系的深层思考（《意义与无意义》，1948）。在他看来，巴尔扎克、普鲁斯特、瓦莱里、塞尚的作品与自己所从事的现象学思考一样，致力于“把握处于生成中的世界的意义和历史的意义” (PhP XVI)，画家探寻的目光揭示出“我们与世界的联系”（《塞尚的疑惑》，SNS 28）、表现“被抛掷于世界之中、在他者的目光之下存在、并从中领会到自

⁴ 参见 E.胡塞尔，《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale)，§28，G. Granel 译，巴黎：Gallimard，1976 年（中文版王炳文译，北京：商务印书馆，2005 年）。

身存在”的意识，而“现象学哲学、或者说存在主义哲学的主要任务就是揭示我与世界、我与他者之间的内在性，向我们描述主体与世界、主体与他者之间充满悖论和混杂的联系，而不仅是对其作出解释”（《电影与新心理学》，SNS 74），这就是他在《知觉现象学》最后一章谈到的“在世界中存在”（*être au monde*）的真正自由。

与这一观点相呼应的，是《知觉现象学》中对“处境”（*milieu*）的关注。“拥有一个身体，对一个生物来说就是进入一个特定处境，形成一定的规划并为之辛劳不息”（PP 97）。身体不是一个闭合的感知主体，而是人与世界的纽带、“接合点”——这正是梅洛-庞蒂对胡塞尔意向性概念所做的创新理解。处境不是空间位置关系，而是“生于世间”的时空性体现。身体由处境所塑造，也同时改变着处境，与之融为一体。正是出于这一原因，在内部被感知的体验其实不仅是“在内部的，也是在外部的”（《电影与新心理学》SNS 75），对于现象学来说“没有内在的人，人生存于世界之中，并在世界中认识自己”（PhP V）。

所以，梅洛-庞蒂前期的知觉研究试图展现的，正是走出了先验意识、在意识与世界之间循环往复的知觉。他在1951年9月日内瓦国际会议上的发言，即《人和厄运》（《符号》，1960年）中首次提出：二十世纪各学科研究（尤其以精神分析学说及文学创作为例）逐渐抹去了“身体”与“意识”之间的分界线，修正并进一步深入阐述了肉身（“*chair*，即‘*corps animé*’”）的概念（SG 286），从而促进了一种新的身体理念的形成。

2. 肉身与 *Leib*

在目前国内唯一的 *Le visible et l'invisible* 中文译本、商务印书馆2008年出版的《可见的与不可见的》书中，译者罗国祥教授在引言脚注中对肉身概念做了简短解释：“按照法国梅洛-庞蒂研究专家 Pascal Dupond 的解释，*la chair* 在庞蒂著作中的意思相当于 *le corps animé*，指的是‘正在知觉着的、活动的、带着欲望的或痛苦着的身体’”⁵——这一注解将肉身概念与胡塞尔现象学中的身体（*Leib*）紧密联系起来。如果从《人和厄运》中的语句来看，这个说法似乎没

⁵ 莫里斯·梅洛-庞蒂，《可见的与不可见的》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2008年，第4页，注1。

有差错，毕竟相同的论述在梅洛-庞蒂笔下有迹可循。但实际上，这一解释存在着两处问题。

首先，在《人和厄运》中，梅洛-庞蒂并不是在用肉身描述胡塞尔式的、以先验自我意识为中心的身体，而是强调意识与身体的不可分割。前面的这句话出现在《人和厄运》第二节的开头，是论述的出发点而不是结论。事实上，作者用身体与精神的结合引出了对弗洛伊德精神分析理论的阐释。在他看来，弗洛伊德学说的最大贡献就是建立了“一种新的身体概念”（SG 288），改变了我们对身体与生命的关系的理解，展示了身体与精神的错综联系以及意识与无意识的交织——“模棱两可的知觉”（SG 291）的存在，同时，即使是最为个人性的、内在世界的代表，性欲“在整体上也是一种人与人的关系”（SG 292）。

其次，在《可见的与不可见的》写作期间，也就是说，距离《人和厄运》八年之后，梅洛-庞蒂的哲学已经完成了从现象学到本体论的转变，“世界的肉身”，他在《可见的与不可见的》中写道，“被描述为离析、多维度、连续性、潜在、僭越（…）我们已经身处这一存在之中，是它的一部分，（……）我的身体与世界由同一肉身构成，我的肉身被世界所分享，被世界所反映、所僭越，而我的肉身也同时僭入世界之中”（VI 297），因此世界的肉身“不能用身体的肉身来解释（…）它们是同时的（simultanés）。世界的肉身并不被感知为我的肉身——它是可感的，但并不是感知者”（VI 304）。而恰恰作为这本书的译者，以这样一个胡塞尔式的身体（*Leib*）的注解——作为自主意识与作为物质对象的躯体的统一的“经验的身体”——来诠释肉身概念，把肉身重新置于胡塞尔现象学语境中，首先就是以一种对 *Leib* 的简化认识掩盖了梅洛-庞蒂在整本书中的创新之处。

那么，是不是杜彭教授在对梅洛-庞蒂文章的理解中出现了偏差？实际上，罗教授使用的是 P.杜彭编著的《梅洛-庞蒂词汇汇编》中 *Chair* 词条第一段解释的前半句，是一条不完整的引文，而如果我们读完原文整个句子，就会发现重点恰恰在于后半句的转折：

【肉身】

“肉身”概念与这个词的通常意义并不冲突，它包含了被现象学所称的“经验的身体”（*corps vécu*）或“有生命的身体”（*corps animé*）。但它与

通常意义下的身体区别之处在于：它所强调的并不是作为主体的身体存在与作为客体的身体存在之间的差别，与此相反，它强调了观看的主体与可见的世界之间的共同质地，两者不可分割、相互孕生，是世界的敞开和“开裂”，是作为观看-可见的存在整体。⁶

通过这段不幸中断的引用，我们可以推测，起码在当时的研究语境下，从现象学“身体”、“意识主体”出发依然是我们谈到梅洛-庞蒂哲学时占有主导性的逻辑，以至于《可见的与不可见的》译者在向读者解释概念的时候，仅仅将注意力停留在“肉身”概念与这个词的传统用法的联系，或者说，译者仅仅选取了肉身概念中较为明确的、与现有知识体系联系紧密的部分，而完全放弃了后半更为“模糊”、“暧昧”的特征、放弃了对理论创新之处的关注。这是我们必须时刻警惕的惯性思维误区，遗憾的是在这一点上，甚至与理论最为贴近的译者也难免其误。

正如本书作者指出的，梅洛-庞蒂在对胡塞尔哲学的借鉴中，最为关注的是后期“大地”即“世界”的概念，他并没有将 *Leib* 理解为 *chair*，这一等同互译是后来由胡塞尔的译者迪迪埃·弗兰克以及梅洛-庞蒂的学生瓦登菲尔斯提出的⁷。在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂用了 *corps vivant*（活的身体）、*corps opérant*（行动的身体）、*corps percevant*（有感觉的身体）、*corps phénoménal*（现象的身体）、*sujet incarné*（肉身化主体）等来解释、转译 *Leib*。在后期梅洛-庞蒂看来，胡塞尔未能解决的是一种唯智主义残余，即身体性存在及其心理体验都仍旧受一个作为意向主体的意识支配，在先验意识中将世界统觉为透明可知的“现象学还原为我们带来的最大启示就是完全还原的不可能性”（PhP VIII），而他也反思了自己在《知觉现象学》中对这一问题讨论的不彻底性：“我们的身体性：不能像我在《知觉现象学》中那样将其置于中心：从某种意义上讲，它只是世界的接合点”⁸。

3. 从身体到肉身——不可还原的意向的距离

⁶ P.杜彭，《梅洛-庞蒂词汇汇编》（*Le vocabulaire de Merleau-Ponty*），巴黎：Ellipses Marketing S. A.，2001年，第5页。

⁷ 见本书第一章：“弗兰克、南希、德里达：身体与肉身”一节开头及21页注2。

⁸ 出自未经发表的《可见的与不可见的》笔记（收藏于位于法国国家图书馆的梅洛-庞蒂资料馆）。

在 1960 年 5 月写下的一则关于“触摸-自触/视看-自视/身体-作为自我的肉身”的笔记中，梅洛-庞蒂写道：“肉身，身体 (*Leib*)，并非自我触摸的感的总和(…)但也不是所有触感与运动感的总和，而是‘我能’(*je peux*)”(VI 303)，不过，这个我能并不是意向性的我能 (*ich kann*，胡塞尔)，而是始终处于世界之中、处于与他者的汇合 (*jonction*) 之处 (VI 302)、通过出离自身 (*Ek-stase*) 而达到的自视 (*réflexion*，反思)、一种“不断失败中的成功”(VI 303)。

如果我们沿着巴尔巴哈斯的思路，依然以身体 (*Leib*) 的可逆性出发思考肉身，似乎只能将肉身视为一种“身体化”，而将肉身与世界的分离而不是两者的接合作为前提，尽管有自身触的确实性作为基础，最终却无法达成我的肉身与世界的肉身的连续，只能导向一种“不断成功背后的失败”。

巴尔巴哈斯在《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》中写道，

对自我身体的触摸，具有一种基本的可逆性特征——在任何时候，正在触摸的身体都可以相对于它触到的身体的部分，变成被触的一方——而在此之上肉身最本质的存在模式也得以显露出来。(…) 肉身之中没有任何一部分不能成为主动的感知者，而任何主动的感觉，只要一旦在身体上被定位，都可以转化为另一触摸的客体。

文中将触摸-自触的模式理解为感知者和被感知者的转化，因此肉身的可逆性依然遵循着一种主客体区分的规则。这也就是说，自触中的可逆性由两个瞬间组成：首先进行触摸的手作为触摸者感知身体的瞬间/身体的感觉被触动（触摸在身体上被定位），从而发出动作的手从触摸者转为被触摸者的瞬间。所以，尽管这一过程显示出触摸在双方向的可能性，两者却并非同时发生。而我们不得不承认，在动作的出发点，在感知者和被感知者的区分中，先验意识依然作为“前提”推动着整个过程。毫不意外，对于巴尔巴哈斯来说，梅洛-庞蒂的本体论转向是一种“意识的反转”(*inversion intentionnelle*)⁹，因为他（巴尔巴哈斯）所理解的触摸-自触依然是以意向性 (*intentionnalité*) 为出发点的。

我们现在可以理解，对于他来说，肉身概念的难点就在于梅洛-庞蒂“对肉

⁹ R.巴尔巴哈斯，《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》，前揭，第 46 页。

身概念的单义性的强调”，因为在他看来这种理解掩盖了肉身内部“感知者和被感知者的区分、即意向的距离”，“这种关系无法如其所是地被传递给外在性”¹⁰，所以造成了肉身概念内部的断裂：“说世界能够感受自身、世界像我的肉身一样自行呈现，这个说法是没有意义的”、“主体性通过身体向世界中的下降对应了世界向现象性的上升，但这一上升并非朝向主体性。这两种方向相反的运动并不互相协调，其中一个（感知的主体）的出发点无法成为另一个的到达点，我们完全无法理解，一个内在于世界的显现如何导致主体，可见性如何能够产生视觉”，因为“主体并不是一个时刻、也不是某种程度的可见性的聚焦，而是可见性的条件”¹¹。

但这样的思路似乎早已偏离了梅洛-庞蒂本人的观点。没有什么比梅洛-庞蒂本人对这一问题的解答更有说服力：在《交错与交织》中，梅洛-庞蒂首先也“按照身体一词的一般意义去理解它”，即“一个双重存在——既是众事物中的一个事物，又同时是看见事物和触摸事物者。显然两种特征在它身上得到统一，而它同时作为主体和对象的身份”——正如前面巴尔巴哈斯论述的那样——“揭示了这两个范畴之间很令人意外的关系”（VI 178）。然而在下面几行他随即指出：“我们不应该——像刚刚的论述中所做的那样——说身体是双重存在，其中一层、即‘可感的’存在与外部世界紧密相连；它并不是双重存在、也没有两个层面，它既不仅仅是被看到的物体、也不仅仅是观看者”（VI 179），在梅洛-庞蒂看来，物体与观看者的区分将再次把我们带回唯智主义二元对立，以分离的视角剥夺存在的厚度和感知的复杂性——“谈论双重存在或层面，这仍然是在反思的目光下压平和并置活生生和站立着的身体中共存的东西”（VI 179）。而在《知觉现象学》中他早已指出，触觉与被触的体验揭示的是同时性的“含混的组织”（PhP 109），1960年的笔记中，他继续强调：自触/自视“并非一种行动，而是存在方式（être à）”；并非“把自身作为对象来感知”，而是“向自我开放”；而这也远非“通达自身”的手段，毋宁说是出离自身，“自我”（soi）作为其中的间隔（écart），总是被隐藏、潜在地存在（VI 297）——我对自身的感知向我揭示的总是一种始终迫近却无法达到的不可见的深渊（VI 298）。

所以，我们可以由此得出结论，似乎不是梅洛-庞蒂、而是巴尔巴哈斯本人，

¹⁰ 同上，第 52 页。

¹¹ 同上，第 52-53 页。

通过将胡塞尔 *Leib* 概念作为肉身的出发点，“直接把在触摸中发现的可逆性注入对世界的考察”、又把身体设为世界的肉身中“进行感知的、主动的极点”，因此在我的肉身向世界的肉身的扩展中“导致了意识观点的复辟”¹²。而本书作者在第一章中也提醒我们，梅洛-庞蒂已经指出，胡塞尔的身体概念仅仅“颠倒了传统形而上学的‘之下’和‘之上’，并将这种区分溶解、隐藏于体验的分层沉积观念之中”，这无疑是在“‘分辨、理清本来混杂在一起的东西’、也就是肉身”（p.11）。这也解释了他对问题入口的选择。通过可见性对肉身的定义，正是希望通过对这原本“含混的组织”的描述、通过“肉身存在的体验”，真正进入原初存在的意义。“只有通过世界的肉身，我们才能最终理解自我身体”（VI 299）。

4. 交织——身体与世界

尽管在《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》中巴尔巴哈斯对胡塞尔 *Leib* 概念和梅洛-庞蒂的肉身概念的理解受到了无法还原的意向主体性阻碍，他在文章中也同时指出了一个重要的事实：在胡塞尔对身体统觉的分析中，对我的身体的认识“在某个既非身体性、也非主体性的现实之上展开”，而这一现实“正是肉身的概念”¹³。

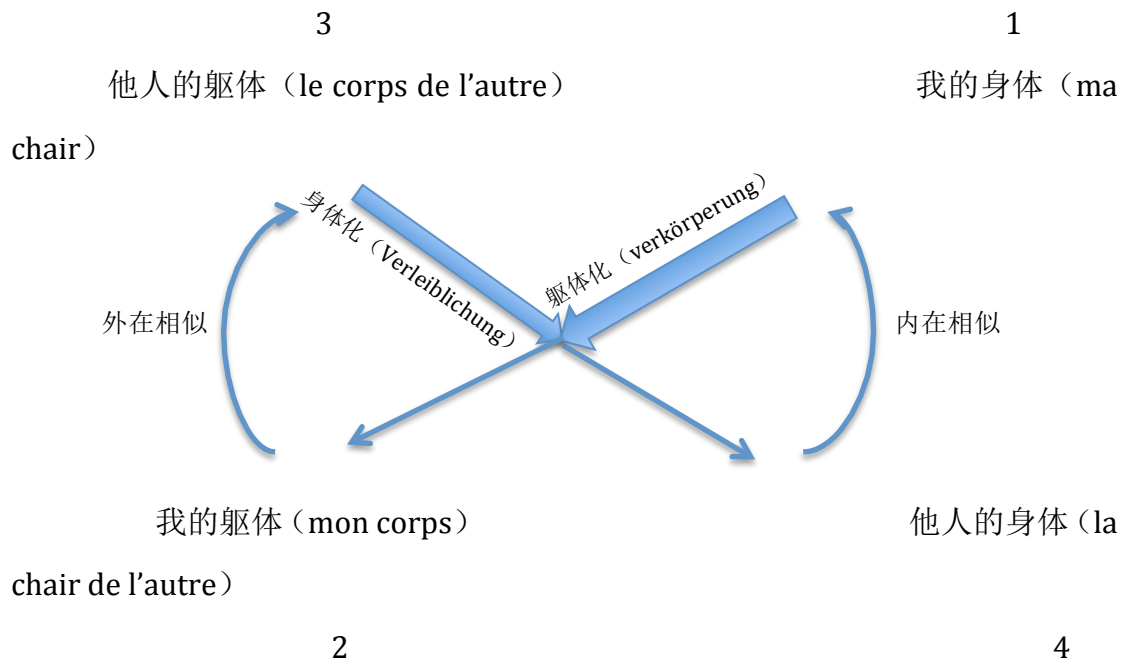
胡塞尔后期在《笛卡尔的沉思》和《观念 II》中指出，我对我的躯体的认识并非是由单独的抽象思考得到的，而是借助于一种双向统觉、一种我与他人的交织结构来完成的，他人的存在是其中必不可少的因素。梅洛-庞蒂在 1951-1952 年在索邦大学开设的课程《人文科学与现象学》（*Les science de l'homme et la phénoménologie*）讲稿中也明确阐述了这一“意向的跨越”在意识与身体问题上的重要性¹⁴。我们在此借用娜塔莉·德帕兹（Natalie Depraz）在《超验性与身体化》¹⁵一书中的图示来对其进行阐释（引人深思的是，德帕兹也用了 *chair* 来翻译德语中的 *Leib*）：

¹² 同上，第 54 页。

¹³ R.巴尔巴哈斯，《梅洛-庞蒂肉身概念的难点》，前揭，第 42-43 页。

¹⁴ 莫里斯·梅洛-庞蒂，《人文科学与现象学》，前揭，第 190-242 页。

¹⁵ N.德帕兹，《超验性与身体化》（*Transcendance et incarnation*），巴黎：Vrin，1995 年。



从图示中可以看出，这是一个典型的交织结构，在其中四个极点代表的四个环节相互交错，图中粗箭头表示的是我与他人的同时在场。其中，我通过对面前的他人躯体与自身躯体的外在相似性的统觉而将我的身体把握为躯体，而同时，这种相似性通过对自身作为身体的觉知而转化为内在相似性，从而将他人的躯体把握为身体。显然，在这一过程中，他人躯体的在场是躯体化发生的必要条件，而我的身体的在场则是身体化的必然前提。同时，这种交织结构是非对称的，其中 1 是交织结构的绝对起点，因为我的身体是“原初地具有身体性的唯一躯体”（《笛卡尔式的沉思》，50 节），而由 1 到 2 的躯体化过程建筑在 3 所提供的外在相似性、即由视觉（及其他感觉整体）所提供的现实性基础上；由 3 到 4 的身体化过程则建筑在我对自己作为身体的统觉之上，也就是巴尔巴哈斯所分析的我的身体在原初领域中通过自反的触觉将自身构建为具有客观生理躯体的主体存在，进而通过一种“内在相似性”在两种统觉（内在的和外在的统觉）之间达成了过渡。

德帕兹指出，胡塞尔所描述的这种交错结构正对应了梅洛-庞蒂在《可见的与不可见的》笔记中的论述，正是这一（在《知觉现象学》阶段还无法摆脱“唯智主义”倾向的）身体化概念在《可见的与不可见的》中获得了本体论意义、通过“将意志‘浇注’到躯体之中”，梅洛-庞蒂“不但使身体成为一种存在方式而非

拥有之物，而且指出身体是我们的首要存在方式”¹⁶。

然而，针对梅洛-庞蒂的这一阐发，她随后追问道，如果意识被如此灌注在身体之中并浸没在世界的肉身之中，经验的身体如何能够保持其唯一、绝对的地位？我们是不是还能继续将肉身化视为与生俱来的给予？经验是否能将我们在世界中的存在一次性地、完整地呈现给我们，又或者，对肉身化的理解将成为一个无法解决的问题、一种看不到尽头的寻找和努力，我们永远无法确定有完成之日？如果我们早已是世界的肉身的一部分，我们的躯体是否还能保有对意识的抵抗、在意识面前保持自身的不透明性、他异性？¹⁷

正如我们在前面指出的，德帕兹也将 *Leib* 与肉身互译、不可避免地从事体化（*incarnation*）角度看待梅洛-庞蒂提出的肉身（从书名《超验性与身体化》也可一见端倪）。而她更为关注的是被胡塞尔视为绝对中心的我的身体与先验主体意识在世界肉身中的贯穿。对于梅洛-庞蒂来说，肉身概念自提出之时，就首先地是对我的身体对自身的原初给予的确定性的废除（例如身体的“厚度”及意识与无意识的交织），经验的身体不再作为对世界感知中“唯一、绝对的”确定性，取而代之的，它代表了世界的肉身向自我的审视和发问，代表了一种探索的能力、一种“反思”（*réflexion*）。

依然以左手触摸右手的例子来说明：在 1945 年的《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂指出：“当我的两只手互相触摸时，我并没有像感知两个并列的事物一样同时接收到两种感觉，而是感到一种含混的组织”（PhP 109），在 1959 年写下的《哲学家与他的影子》文中，梅洛-庞蒂指出：“当我的右手触摸我的左手的时候（…）此时我的左手也开始感觉到我的右手，*es wird Leib, es empfindet*（它变成了身体，它在感觉）。那物质的存在有了生命（…）一种探索的能力居于其上、或者说栖于其中。因此，我触摸到我能触摸，我的身体完成了‘一种反思’”（SG 271）。但是，身体所表现出来的近乎“自反”的重叠，并非一种身体内部的自我构建行为，并非我的意识在所有可感物之间做出了联系，而是“我自身的不可见性”通过出离自身走向世界、通过对世界的知觉得以补全（VI 297, 1960），它是对身体中一种“深刻的回环性”的觉知，“也就是肉身”，而“身体所寓居的世界因此获得了新的意义”（*Parcours* || 304）。

¹⁶ 同上，第 136 页。

¹⁷ 同上，第 138 页。

因此，对于梅洛-庞蒂而言，交织意味着一种回环性，我在统觉他人的同时也形成了一种对自我的反省和对过去的理解，是双向的过程，“交织的观念，也就是说，一切与存在的联系都是同时的把握与被把握”（VI 313）。所以，巴尔巴哈斯所说的胡塞尔身体理论与肉身概念的深层联系，就在于这个“既非身体性、也非主体性的现实”、这种我与他人的交织结构，也就是意味着“存在者共同的归属和交流的可能性前提”（p.9）的肉身。它是所有对世界的认识、普遍感受性的现实基础和内部结构。正是出于把握这一交错循环的需要，梅洛-庞蒂对胡塞尔在《观念 II》中对作为打破主客体区分、反思自身并反思他者的典型模式——触觉模式进行了重新阐述，并隐含地扭转了胡塞尔对触觉相对于视觉所具有的绝对优越性的观点，对知觉与反思的根本模式进行了重新定义¹⁸。

在 1958-1959 年法兰西学院课程概要、即《哲学的可能性》中，梅洛-庞蒂写道，胡塞尔后期从客观世界向生活世界（*Lebenswelt*）的返回，令我们

不再需要理解为什么一个自为能从它的绝对坚实性出发去思考一个他人，或者在它构造世界之际去思考一个已经预先存在的世界：自我内在于世界或从世界到自我，从自我到他人和从他人到自我，这就是胡塞尔称之为交织（*Ineinander*）的现象，它沉默地铭刻在一种整体的经验中，这些并非共同可能的东西都被这一经验所包含，而哲学就是在给定的逻辑和词汇之外，尝试着去描述这一活生生的悖反之世界。还原不再返回到理想的存在，它要把我们引向赫拉克利特之魂，是诸视域的连环，是一种开放的存在。¹⁹

5. 从触摸到视觉，可逆性与可见性

德里达指出，梅洛-庞蒂在 1960 年 5 月的同一则笔记中把对不可见的论述引入了不可触问题。“不可触（也就是不可见：因为同样的分析完全可以应用到视

¹⁸ 参见 E.阿洛阿，《感性的抵抗：梅洛-庞蒂对透明性的哲学批判》（*La résistance du sensible : Merleau-Ponty Critique de la transparence*，巴黎：Kimé，2008 年），第四章中“肉身本体论”一节对交织的图例，以及“触摸可见的”中对不可触和不可见的分析，第 81-87 页。

¹⁹ 莫里斯·梅洛-庞蒂，《哲学的可能性》，前揭，第 249-255 页，见 253-254 页。

觉之上……”——关于不可见问题的插入语没有用括号闭合，而此后论述重点再也没回到不可触问题上²⁰。然而，梅洛-庞蒂 1943 年在《塞尚的疑惑》中就已写道：“在原始知觉中并没有区分触摸和观看。是后来关于人类身体的科学知识告诉我们去分辨各种感觉”（SNS 22）。以视觉代替触觉，并非在两者间进行取舍，而是在两者在知觉中的统一前提下，用视觉模式更好地阐释肉身、阐释人与世界之间的可逆性关系，解决胡塞尔理论中无法根除的唯智主义残余。“不可触”的意义始终包含着分离与断裂，而“不可见”则蕴含在可见世界之中、描述了知觉世界的超越性、其中蕴含的特殊时间性以及对其意义的觉知必然经历的循环往复。以视觉来阐释可逆性意味着不再依赖“纯然确定”的触觉，而是让知觉回归到生存体验“不可还原”的模糊性中去，以“比习常所见更多”的观看作为进入存在的超越性、进入世界肉身的入口（详见本书 p.4 对“所见更多”和超视觉的论述）。“真正的哲学就是要重新学会看世界”（PhP XVI）。可逆性因此并不代表意识的全知视角，而是对人存在于世界之中、与世间万物联系一体的循环的觉知，是交织了感觉、想象和直觉的现实，是对宇宙之“道”的体悟——视觉不是由外部的观察，而是“内在于世界的思考”²¹，可见世界同时也是“身体在世界中的存在的对等物”，这就是为什么视觉中的图像同时拥有着“肉身的质地”，身体与世界之间不可见的联系通过这种方式成为可见的、表现出它们之间“无概念的聚合”²²。“梅洛-庞蒂后期正是为了追随这些循环，才从身体出发思考肉身、同时又从肉身出发思考身体，他把肉身定义为可见性正是对此最佳的证明”（p.11）。

肉身中包含的“可逆性”关系一直是理解的难点，众多学者都将其视为梅洛-庞蒂“肉身”理念的薄弱环节，认为它代表了个体界限在世界中的失落（N.D.）、对世界的和谐化和对本质矛盾的回避（R.B.），从而令肉身含有向基督教的回归（德里达）、对人的生命力、生存境遇的理想化和削弱（德勒兹：“肉身太过柔软”）、一种隐藏在全知全感中的理性视角（利奥塔：“无所不知的肉身”）以及万物有灵论等问题，同时遗憾于作者本人仅仅留下了矛盾暗示却未能完整阐发。卡波内教

²⁰ J.德里达，《相触 III》（Tangente III），收入《让-吕克·南希：触感》（Jean-Luc Nancy. Le toucher），巴黎：Galilée，2000 年，第 209-244 页，见第 241 页。

²¹ 弗朗索瓦兹·达斯图（Françoise Dastur），《梅洛-庞蒂与内在思考》（Merleau-Ponty et la pensée du dedans），见 Richir, Marc 与 Tassin, Etienne 主编，《梅洛-庞蒂：现象学与体验》（Merleau-Ponty : Phénoménologie et expériences），格勒诺布尔：Millon，1992 年，第 42-56 页。后收录于 F.达斯图，《肉身与语言：论梅洛-庞蒂》（Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty），维尔萨：Encre Marine，2001 年；及 Emmanuel de Saint Aubert 主编，《莫里斯·梅洛-庞蒂》，巴黎：Hermann Éditeurs，2008 年，第 125-144 页。

²² 伊莎贝尔·马托斯·迪亚斯（Isabel Matos Dias），《梅洛-庞蒂：感性诗学》（Merleau-Ponty une poétique du sensible），图卢兹：Presses Universitaires du Mirail，2001 年，第 126 页。

授在书中着力指出的，正是这一历史性误解的根源，以及梅洛-庞蒂思想本身的连贯一致性。以“可见性”为契机来阐释肉身，显示出梅洛-庞蒂脱离传统哲学无法根除的主体之思，对理性主义“视角”的批判与革命。无论是重返原初视觉，对肉身符号的文化、历史性分析，现代艺术创造论的阐发还是对新柏拉图主义的颠覆，都延续了走出二元对立的理性哲学传统视角、返回生命体验本身、以时代之思使哲学重新焕发生命力的目标。而对“旋进”运动和图像本体论的阐释也让理论与历史、社会现实的关联更为显著地展示出来。

如此，这本书中的思考邀请我们踏上一条非常规哲学（a-philosophie）的道路，在从未脱离生活的体验与反思中寻找人与世界、人与人之间“亲密的共存”。这是哲学有待完成的任务、是思想本身的任务，它引导着我们不断从当前体验世界的方式出发，对其做出新的理解和阐释。它是梅洛-庞蒂哲学为我们留下的疑问和挑战，也是这一有待完成的思想给予我们最大的财富。

曲晓蕊

2015年6月
里昂 索恩河畔