




RESEARCH  
ON  
EMBODIMENT IN  
**MERLEAU-PONTY**  
PHENOMENOLOGY

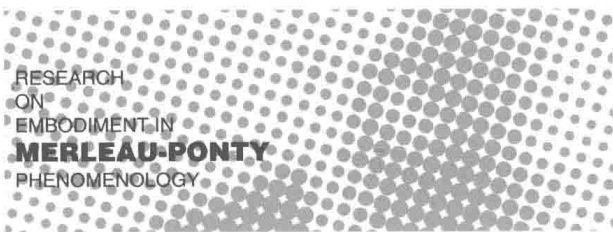
# 梅洛 - 庞蒂 具身性现象学研究



燕 燕 著



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



# 梅洛 - 庞蒂 具身性现象学研究

燕燕 著

 社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

## 图书在版编目(CIP)数据

梅洛-庞蒂具身性现象学研究 / 燕燕著. —北京: 社会科学  
文献出版社, 2016. 3

ISBN 978-7-5097-8812-7

I. ①梅… II. ①燕… III. ①梅洛-庞蒂(1908~1961) -  
现象学-研究 IV. ①B089 ②B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 043072 号

## 梅洛-庞蒂具身性现象学研究

---

著 者 / 燕 燕

出 版 人 / 谢 寿 光

项目统筹 / 周 琼

责任编辑 / 黄金平

出 版 / 社会科学文献出版社·社会政法分社 (010) 59367156

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: [www.ssap.com.cn](http://www.ssap.com.cn)

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 15 字 数: 231 千字

版 次 / 2016 年 3 月第 1 版 2016 年 3 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-8812-7

定 价 / 69.00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

## 摘 要

知识论或说认识论一直是西方哲学史上的一个萦绕心际的问题。而西方哲学自笛卡尔以后，认识论与本体论之间的关系发生了完全的转向。认识论不再是居于本体论之后的附属，而恰是本体是从构成一切的“能思”中获得它的确证。如此，知识的形式是什么，认识何以发生，世界是怎样构成的等古老的认识论问题也就成为哲学的首要课题。虽然，认识论与本体论之间的关系发生了本末倒置的颠覆，但是，身心二元的分离却始终贯穿于从古希腊到笛卡尔的近代认识论哲学中。伴随着这种倒置，认识论与本体论之间的关系由外在的附属关系转为内在导出的关系。古希腊哲学是先追问世界的本体，然后对认识世界的方式努力给予一种补偿般的造说，而近代认识论哲学则始自首先确立一切认识的发生原点，即能思的心灵，然后从中推导出存在本体。如此，认识论与本体论的关系就不再是传统上的外在关系，而是两者之间存在一种内嵌、内生的亲缘性。以至于思的心灵中已经内蕴了本体的存在，本体只能从心灵实体中演绎出来，是对它进行的形而上的思考。

无论是理智主义还是经验主义，它们在认知的心灵与机械的身体这一立场上表现出深刻的共同性。然而，当两学派把认知能力以及知识的形式赋予心灵时，两者都面临着无法解决的困境。那就是心灵是什么，它与身体是怎样的关系。作为数学家的笛卡尔在追求纯观念形式的数理之间的关系时，发现纯粹的思是寻求确证知识的必要且完全的条件。观念形式的纯粹知识是纯思的自身同一形式。由这些纯粹形式的知识所建构出来的观念世界，或者说数学世界是真正、真实的世界。对于笛卡尔来说，真的知识只能是纯形式的观念性知识。如果我们是在笛卡尔的意义上理解知识是

什么，知识何以可能以及知识的形式是什么，那么，这种说法可能并不为错，即存在一种纯形式，知识由它生成并是它的差异性的同一。只有理解这种纯形式，才能理解知识。知识是纯形式的变体。为了达成这一知识论目的，笛卡尔必须为这一纯形式寻求一方处所。这并不是是一件困难的事。因为心灵作为一种理性的力量、能知的实体，早已在西方哲学史上有悠久的传统。所不同的是，心灵对于古希腊以及中世纪的哲学家来说，是用来认识客观世界、实在本体的不可或缺的理智主体，而心灵对于笛卡尔来说则是生成、构成一切知识形式以及实在本体的原形式。就知识之如何可能的这一批判性态度而言，笛卡尔的开创性贡献就在于只能对知识寻求一种纯形式的说明，这种纯形式同时也是消除一切对立性存在的元始形式。

然而，当笛卡尔把真正的知识结括为能思的心灵的形式时，观念性知识与事实性知识之间的区别究竟在哪里，鉴于一切事实性的知识也必须是心灵的形式，否则，它就不可能成为事实性的知识？作为纯粹知识与事实知识的同一主体的心灵，是怎样在知识的形式上宗显它自身的呢？正是带着对这些问题的批判，胡塞尔创立了他的认识论批判的现象学。胡塞尔认为区分逻辑必然性的观念性知识与事实性知识的分水岭不在于思维本身，而在于思维之中的更纯粹的思。胡塞尔把这种纯粹性的思称为纯粹意识。在其思想的发展过程中，胡塞尔又把纯粹意识当作先验主体或先验自我。同笛卡尔的还原方法一样，胡塞尔把一切客观的自然物的存在都还原为纯粹意识的形式构造。不同之处在于，在笛卡尔那里，显现物与显现本身是不分的，即意识等同于意识的活动，而对于胡塞尔而言，显现是显现物的基础。显现以及显现物的意识活动与现象则构成了意识现象学。尽管显现，或者说体验，这一多余的形式在胡塞尔那里被突出并强调，并被作为一切知识形式的发生原理，但与笛卡尔如出一辙，胡塞尔最终仍然把身体还原给了先验主体，身体成为高高在上的先验自我的认识对象。然而，当我们对比笛卡尔与胡塞尔对身体的态度时不难发现，胡塞尔处于开悟的边缘。即胡塞尔通过双手之触，发现身体有它的反省能力。这种反省能力来自身体之肉的可感性。我们对世界的触知是通过肉身自身的运动形式来实现的。当身体去触知世界时，可见物、可触物的存在形式就以肉身的感知方式而为我们所认识。我们是以我们身体之肉的感觉图式获得关于客体性

质的知识的。在这里，我们看到具身性思想已朦朦胧胧、模模糊糊地初露在胡塞尔的探索中。但是，深陷先验唯心主义哲学的胡塞尔终究未能明白他苦苦寻求的纯形式究竟是什么，又该怎样来理解这多余的形式与身体、与心灵的关系。在胡塞尔那里错失的具身性思想却在海德格尔的此在在世的展开中被清晰、明确地表达。

在海德格尔那里，由胡塞尔冠名的现象学不仅获得了完全崭新的外观，使现象学成为揭示本体论意义上的不可见的结构的现象学，而且，这一不可见的结构正是在此在在世的具操劳的诸种现象的描述中显达出来的。自笛卡尔以降，本体已由外在的诉求而转向内在的析出。这就开启了胡塞尔的意识深处的纯形式的内在本体观。但是，海德格尔说，我们并不是以一种纯粹形式的意识状态在生存、在体验，而是意识状态是每一个具体存在的人在生存着它的生存的诸种方式的一种概述的说法。这样，海德格尔就把胡塞尔的先验主体下降到了活生生的现实世界中的此在。此在的知不是在意识中构成的，而是此在在生存中的操劳实践。此在操劳着，此在就在知中。此在的存在是此在的内在本体，这一结构的显现就表现为此在的知、操劳、烦赋与死亡。此在内在的本体论意义上的结构的展开就构成了此在在世的生存现象以及此在的世界。因此，现象学是此在生存、存在样式的现象学。而对于此在生存、存在样式、方式的描述就构成了此在是具身的存在的现象学的描述。所以，正是在海德格尔那里，现象学成为现象学，并揭示出一种使此在生存在世之可能的不可见的结构。而这恰恰是具身性思想。

但此在何以在世呢？当说此在的存在的展开构成了此在在世操劳与认识的一切样式，那么，我们该如何理解此在的存在呢？这个本体论意义上的内在结构是什么？又来自哪里？换言之，必须要把先验性的此在进一步下降，下落到此在以它的身体在世。但身体已并不是传统哲学以及传统生理学意义上的客体性的实体，而是能知的、可塑的、情绪化的活生生的身体。先验纯形式就不再是胡塞尔的意识，海德格尔的此在的存在，而是身体的纯粹形式的先验性。说身体的纯粹形式的先验性并不是把身体还原为某种先验主体，而是说这种先验性来自身体本身，是身体本身的文化品质。更确切地说，这种纯形式来自身体的肉身。身体之肉是可感的、能感

的。肉身不是一团物质性的肉，而是有它的思想，它的经验的纯粹性。认识某物其实是把身体放在事物中，是身体在感知，身体知道。身体并把这种知，以纯粹的形式积淀成为肉身的经验与历史。因此，当说身体在感知时，实质上是肉身感知。肉身的感知是自反的，可逆的。即肉身触知事物时能把这种触知再回返到自身。这正是梅洛-庞蒂的具身认知观。不仅知识的形式是出自肉身的，是具身性的，而且，由于身体内在的本体实质上是肉身的意识，我们是以肉身的形式与经验来感知事物，因而，事物也具有了肉身的形式。而身体与世界之间的距离因为有了深度、纵深而使世界有了它的肉身。如此，对具身认知可能性的追究必然移向对身体体知的形而上学的根基的思考，肉身也就具有了本体论的作用与意义。梅洛-庞蒂把始自对认识论批判的纯形式的现象学追溯到活生生的身体意识的现象，使现象学表现出了彻底的自然主义的思想。也正是在《眼与心》以及《可见的与不可见的》之中，那关于不可见的结构或者说是多余的纯形式之显现的现象学真正成为现象学。

**关键词：**心灵；现象身体；具身性；现象

## 前 言

什么是具身性？在这个概念成为认知诸科学领域里的一个重要课题后的近半个世纪，还再提出这个问题似乎突兀并离奇。然而，这仍然是个与其说有待进一步定论，不如说是更需要反观性澄清的问题。所谓反观性澄清，就是超越当今认识论的构架而进行反思。因为在这个架构内，对具身性的说明，或者借助技术手段来观察或模拟大脑是怎样紧紧吸附于（parasitizing）环境而发生的当下性、经验性的操作状态，或者是在具体时空、情景压力下，认知主体怎样表现出知识论行动或实用性行动。其主题都在于揭示认知的身体行为特征。但具身性的始源含义更是一个哲学范畴的问题，是与传统哲学主流身心二元论相悖而行的身体认识论问题。尽管在其最初的形态，具身性并没有上升为一个本体论问题。

当前，跨学科的实验研究已为我们理解具身性提供了不分轩轻而又言不尽意的余绪，似乎远未能钩沉这一思想的深沉意蕴。“然而，当许多研究者目前都一致认同认知必须是具身性的这一说法时，却对究竟什么是具身性仍然模糊不清。”<sup>①</sup>诸如，M. Wilson 在总结具身认知的六种观点中，仅有“离线认知是基于身体的”<sup>②</sup>。再如，Tom Ziemke 在归纳具身性的六种不同观点中，直接涉及身体必要性的仅是物理具身性（physical embodiment）以及有机体具身性（organismic embodiment）两种。如果我们从具身性的角度来理解心灵与身体的关系，即身体是理解心灵与认知的必要条

---

① Tom Ziemke, "What's That Thing Called Embodiment," <http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/proceedings/2003/pdfs/244.pdf>.

② Tom Ziemke, "What's That Thing Called Embodiment," <http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/proceedings/2003/pdfs/244.pdf>.



件，那么，物理具身性就是非严格意义上的具身性。因为，身体或躯体只是作为一个物理实例来说明具身性是功能性的形式与内容的统一。比如，桌子或锯子之类的客观物体都属于此类。因此，为了澄清什么是具身的认知，恰如 M. Wilson 所说的那样“尽管这种普遍的方法被广泛接受，事实上，仍然存在种种界说且相互之间不能苟同。如果具身认知这个用语能够成为一个有意义的术语，我们就必须澄清并评定这些各不相同的具身认知观点”<sup>①</sup>。而为了理解什么是具身性，焦点似乎是“集中在具身的认知必然要求什么样的一个身体这个问题上”<sup>②</sup>。然而，具身性的问题并不在于如何廓清、分化关于它的各种界说，不在于如何根据认知类型来界定不同的具身性概念；具身性也不在于从概念上辨析一个活的身体介入认知活动的程度。如果具身性是力图说明认知必然是身体的行动，是身体与世界的异境共存；如果具身性本质上是关于知识形式是源于身体本有的质性的一种本体论的诠释，那么，在知识论的构架内澄清对具身性的认识，将是一种无法企及的奢望。因为具身性既不是知识，也不是结果，而是让知识与认知成为其自身或可能性的条件并在知识的形式或认知的现象中显达自身的与身俱有。具身性也不是独立的实体、不是自在自为，而是作为身体存在的主体是历史的维度与文化的纽结的意义的沉积。因此，具身性应该归属于经验性的诸科学基础之上的一个形而上学的问题。“形而上学是用自己的语言表达对诸经验科学的认识。”<sup>③</sup>更精确地说，具身性是一个本体论的问题。因此，以认识论来解释具身性就是不能突破用自身解释自身的循环论证。如果在当代的认知科学领域里，具身的认知并非必然需要一个身体的介入，并非必然需要一个活的身体作为经验性知识的罗盘，而它是世界经纬的零点，那么，在古老而又最初形态的具身性思想中，在对灵魂是身体的构成部分及原理的心身关系的生理布局中，具身性必然要求一个身体。而且，这个身体是有它自身的特定形式，特定灵魂的活的身体。

---

① Tom Ziemke, "What's that thing called embodiment," <http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/proceedings/2003/pdfs/244.pdf>.

② Tom Ziemke, "What's that thing called embodiment," <http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/proceedings/2003/pdfs/244.pdf>.

③ John Heil, *Philosophy of Mind*, Routledg, 2004, p. xi.

## 一 知识论含义的具身性

关于具身性的最早讨论既集中又散布在亚里士多德的诸著作中。而探讨灵魂与身体的关系是具身性含义的最初的表现形态。亚里士多德对身心关系所下的明确论断是“任何肉体显然都有着它自身独特的形状或形式。……每一个灵魂也都具有自己特有的躯体”<sup>①</sup>。灵魂或心灵并不是单独、独立的元素或实体，如同水、火、气等是自然界中的自然物一样。灵魂或心灵也并非就是这些元素。如果说这些元素是灵魂或心灵认识的对象，也不能说灵魂或心灵就是涵摄了自然界中诸多元素的本原集合体。我们不能想象“我们的世界就是某种模式的摹本”<sup>②</sup>。这个摹本的世界本质上是由一个几何比例中项黏合的数学构型式。我们也不能设想对这个模式世界达至“相似解释”的真理认识的心灵就如同这个模式世界的灵魂一样，是数列关系的比量结构体。如果在《法篇》与《蒂迈欧篇》中，身体与心灵并不是彼此可相互阙如的，即灵魂可以没有一个身体，身体也可以没有它的灵魂。但说身体与灵魂是同时产生时，柏拉图并没有推阐灵魂是如何处在身体之中，而只是把灵魂放在了身体里，如同把物质放进器皿中。“灵魂安置在中心，并使它扩展到整个身体，把整个身体包围起来。”<sup>③</sup>如果说，我有灵魂，我可以思维，而且“事实上，我决不能象跟别的物体分开那样跟我的肉体分开”<sup>④</sup>。这只是无关宏旨的轻率的乾纲独断。问题不在于说我是灵魂，我能够思维，而且我还有一个肉身。或者说，我们一部分是身体，一部分是灵魂。而在于说明灵魂是什么，灵魂何以能够拥有它的身，身体又从何处获得它自身的灵魂。

在我能说我是灵魂时，我的灵魂已经存在。它不是作为我分析的对象，也不是我分析的产物。灵魂先于我思的一切分析。灵魂作为我身体的一种秩序或原则，把一种有序的形式或结构包蓄在我生命的整个存在、感知的机括中。正如阿那克萨戈拉的整个繁星的世界流源于心灵这一理性中

① 苗力田主编《亚里士多德全集》（第3卷），中国人民大学出版社，1992，第18页。

② [古希腊]柏拉图：《蒂迈欧篇》，谢文郁译，上海人民出版社，2005，第20页。

③ [古希腊]柏拉图：《蒂迈欧篇》，谢文郁译，上海人民出版社，2005，第23页。

④ [古希腊]笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆，1986，第80页。

心。并且心灵随同井然有序的宇宙现象一起呈现出来。否则，我们看到的就不是均匀和谐的阿那克萨戈拉的美丽的天空，而是一片散乱与混沌。秩序的世界不仅是用眼睛单纯地去看，而且，眼睛看到的这个世界还有它的“单纯本质”<sup>①</sup>，这种单纯性就是心灵，是思想，是普遍性。哲人说“人的灵魂就好像眼睛一样”<sup>②</sup>。眼睛看可见世界之现象之影，而灵魂见可知世界之真理之光。灵魂离开影像世界之现象去观照可知世界之实在，正像眼睛随着身体之转向改变了它的视域场。眼睛在身体的特定部位上，是身体的器官，但眼睛不是身体把自身全部放入其中并与世界直接的交接，而是，眼睛是身体的向导，是身体与世界的中介。灵魂有一个身体作为它的处所，但灵魂不感知身体，灵魂也不发现身体。灵魂只在意见与欲望中与肉身结合，蜕变为身体的行动。身体的行为只是一个非理性灵魂的见证。身体虽然有它的灵魂——等级可比的特殊的质性，否则，不同质地构成的人性的划分便失去了意义，但身体不在灵魂中，不展现它的灵魂，不是与它的灵魂在一起的坚固构成。身体从不说明自身。因为灵魂是世界的本质，身体的主人。身体在灵魂的纯粹理性中被抛弃，又在灵魂的昏聩沉沦中被耸起。让“真理带路”<sup>③</sup>赞美的永远是灵魂。

然而，灵魂何以能与真实事物“交合，生出了理性和真理”<sup>④</sup>呢？谁又能把视力放进瞎子的眼睛里让它相接明亮世界之光呢？除非视力必须有光，是光，它穿透眼睛而发光；除非我的灵魂自身就是真理之光。如果灵魂是我的本质，如果我是灵魂，“我竟必须是光！”<sup>⑤</sup>这光就是早已内禀于灵魂自身之中的知识。知识无非就是灵魂的回忆，是神性之灵在瞥见实在之界的真正的知识，失去羽翼坠附于凡俗肉体后的遗忘。真正的知识就是真正实在的知识，是纯粹、理念世界的真理。人之所以为人，是因为他的灵魂——慧观真理并将真理之型镌刻在其自身之上的灵魂，是因为人的灵魂就是写满字的书。但是，灵魂因为沾染肉身的污浊而失去了它的理智的

① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》（第二卷），贺麟译，商务印书馆，1959，第353页。

② [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002，第266页。

③ [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002，第238页。

④ [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002，第238页。

⑤ [德]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，杨恒达译，译林出版社，2007，第121页。

纯粹性。身体只是由皮质连接的骨头与器官的、可朽坏的一团肉；或者说身体是由火、水、气和土等元素组合而成的单一体。身体因为灵魂的进入而有了它的活性。“灵魂是身体的生命”<sup>①</sup>，成为人的理性心灵之光。我的一半虽然是可见的身体，但我不以身体而存在。即便我没有这些感官，我仍然可以接近真理、观照真理。因为，观照真理的是我的不可见的灵魂。然而，如果我不作为身体而存在，如果我不用我的身体去感知；如果心灵之眼无意向下投射它的光，环顾它的身体际遇，或者说如果身体是身体，灵魂是灵魂，那么，身体何以感知它有一个灵魂？灵魂又何以察觉它有一个身体？灵魂又何以探究、操弄作为它的工具的身体？如果所有的肉身都是由火、水、气和土等元素构成的单一体，而灵魂又从不关注它的身体，那么，是什么使每一个肉体具有它的区别性的特征，而正是肉身的这些区别性的特征是我们判断灵魂质地的优劣与不同——因为灵魂是我们的目力所不及的不可见的，我们只能依据他的社会属性来判断他的灵魂？如果肉身是由这些遥远的元素构成，或者说肉身就是这些遥远的元素，灵魂又怎么能认识这些元素，因为这些元素只在这个影像世界中，是这个影像世界的本原？而作为这些遥远元素存在的我们又怎么能在认识自我时又认识到他人，因为我们只是同类的物质？的确，我们可以通过一种思维发现自己，认识自己存在的本质，然而，我们因此也就取消了现象世界，取消了他人。

我们有灵魂，我们也是肉身的躯体。我们的肉体并不是由遥远元素构成。而恰恰相反，“肉体的器官部分是由骨骼、肌腱、肌肉以及其他类似的东西构成的。”<sup>②</sup>并且，肉身或躯体也并不仅仅是由皮质相连的骨骼与肌肉组成，而是身体有它能够感知、运动、思维的灵魂。身体的灵魂是身体自身的原理、特定的形式。肉体的灵魂只能来自肉体。灵魂不是神创地放入肉身中，而是作为主动本原的肉体携带着一种形式与作为被动质料的肉体的结合。携带着一种形式的主动本原进入到另一肉身中就是把灵魂植入其中并具为肉身。灵魂并不是躯体，灵魂也不能还原到

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海人民出版社，2005，第128页。

<sup>②</sup> 苗力田主编《亚里士多德全集》（第5卷），中国人民大学出版社，1997，第27页。

躯体。而是，灵魂使躯体有了它活生生的生活。形式的灵魂不是躯（身）体中的独立实体，而是它的本原，它的原理，是躯体原理意义上的实体。躯体在它的灵魂中演示自身、表达自身，灵魂使躯体获得它活的形式。亚里士多德说，我们之所以有感觉、能感知，具有普遍性的知识，是因为我们具有灵魂。我们的感觉、思想与运动能力都属于灵魂。灵魂的最初与首要的功能不是认识实在的世界，而是保存生命体的生存。为了保存生命，活的物体必须感知生命。人类作为灵魂的种种机制最完备的动物，不仅生活着而且感觉着、思想着。具有感觉机能的人视可见的，触可触的，听可听的，味可味的，并嗅可嗅的。“感觉就是一种认知。”<sup>①</sup>他的生存与存在就是某种方式的认知。生存与认知是一体的生命活动。可感物不仅仅是作为各个感觉器官的相应对象，而且还是各感官之间共通的认识对象。我并不是通过心灵对视觉感官的白色与某个人的脸型的偶合来推断出他是某个人，而是我的感官之间的共通联觉让我立刻认出那是某人的脸。我并没有第六种感官，而是我的心灵在各种感官之间建立了感觉的关联，使我一下子能够认出那是某人的脸。在我的感觉中保留着可感物的形式，感觉与可感物的相似性同化在感觉机制的潜在性中。因为“‘感觉’是除外可感觉物的‘物质’（材料）而接受其‘形式’”<sup>②</sup>，因为感觉与可感物是形式上的同一。在我的五种感觉器官中，“触觉器官是唯一物体性的或最富物体性的。”<sup>③</sup>与视觉、听觉、嗅觉的介质不同，触觉器官与可触物间的介质是身体的肌肉，因为“真正的触，隐藏在肌肉之内”<sup>④</sup>。我不可能不通过我的感官感觉来认识世界，因为即便我没有其他感觉而我仍然还能够拥有触觉。诸感官感觉依存触觉而存在，就像我必须基于我的各种感觉以及感觉的联通来察识世界。“脱离了可感觉的空间量体（超乎物质体段）之外，实无独立存在，思想（理知）客体，实际上是可感觉事物的形式表现；所谓抽象（数理抽象）以及感觉诸事物的一切属性或种种情况之成为思想客体，

① 苗力田主编《亚里士多德全集》（第5卷），中国人民大学出版社，1997，第247页。

② 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，商务印书馆，1999，第131页。

③ 苗力田主编《亚里士多德全集》（第5卷），中国人民大学出版社，1997，第46页。

④ 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，商务印书馆，1999，第129页。

也都是这样的。为此故，人若不具备感觉机能，他就永不能学习或理解任何事物。”<sup>①</sup>

我们是具有灵魂的活的生物体。我们不在别处寻找灵魂，思辨灵魂，而是在我们的身体中，在身体的语言、动作，即隐射的历史意义中透视到了灵魂。灵魂不是思想、不是精神，而是思想、精神具显在躯体之中的不可见的。因为手不过是作为形式存在于躯体之中的灵魂的特殊运动方式；因为手是从躯体的形式灵魂的整一中分化出来的不可分。灵魂是躯体的形式，是躯体的原理又是躯体的目的；形式灵魂出自肉身又具成肉身，肉身是它的灵魂的示形。如此，灵与肉实质上就是一个以身统之的整全体。换言之，肉身有它的一种内在的完备。如果活的身体是“有”与“完备”的一种见证，是身体内在禀赋的体现与塑形，即无形、不可见的灵魂具体示形或具象在活的身体之中，那么，灵魂与身体的关系就不是外在的结合，而是身体的自源与体具。维特根斯坦说“人的身体是灵魂的最好图画”<sup>②</sup>。就我是一个具体的个体存在而言，我的身体就是我的灵魂的根。

## 二 本体论含义的具身性

亚里士多德说自然哲学家在探讨物种的存在方式时，“首先抓住每个物种的现象，之后再来揭示这些现象的原因。”<sup>③</sup>同样，探讨具身性不是把具身性从存在的现象中分离、抽象出来，而是在存在的现象中把一种沉默引向表达。古老的自然主义思想告诉我们，一切的感知、思维与运动等精神能力都是因着我们的灵魂，缘由灵魂的功能活动与机制。我们身体的能力源自灵魂所刻塑的形式。因此，我们也可以说我们的身体就在它的灵魂中。身体随之而被灵化。灵魂使我们能够感觉并感觉着。因为感觉就是一种认知，所以在感觉中就是在知中。然而，这里的感受不是感觉主义。而是，作为有灵魂的我们的存在本身就是真实地处在揭示与生命的保全紧密关联的认知中。亚里士多德正是在这个意义上说，对于个别事物的感受总是正确的。因为关于个别事物的普遍性知识在灵魂中。然而，如果我们把

① 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，商务印书馆，1999，第166~167页。

② 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，商务印书馆，1996，第272页。

③ 苗力田主编《亚里士多德全集》（第5卷），中国人民大学出版社，1997，第6页。

只是感性事物的一种属性的“红”视为“红”的普遍性知识；把只是作为一种运动形式的光，理解为透明体得显其性质的现实条件，那么，世界就被不言自明地设定是客观、实在的相对存在，而关于世界的认识就是世界的概念化或抽象。概念化是把客体与世界在观念上进行实体化，它是表征主义的形式；而“抽象就是以分类的方式来划分、界定事物使它们相互分离。根据抽象的二元规则，我们严格地坚持二者择一的逻辑：我们或者在这里或者在那里；或者在里面或者在外面；或者不同或者相同；或者是心理的或者是物理的——或者抽象或者具体”<sup>①</sup>。如果独立生命力量的灵魂是“一种知识论的陈述，而非本体论的陈述”<sup>②</sup>，它告诉我们知识是什么，我们是怎样获得知识的，以及经验对知识的重要性，那么，作为知识论陈述的灵魂具身观无法说明世界是什么，以及我们何以有一个世界。如果有一个“实在的”世界与心灵相对，我们何以能够判断我们所感知的是我们自己心灵的状态，还是那个“真正的”世界。我们同样也无法了解心灵与世界的关系，因为所谓的感形式与被感物的相似性究竟是什么呢？具身的灵魂的知识论含义在寻求身心关系的一元说明时却以表象思维方式产生了心灵与世界的二元性的必然困境。我们反思古人但并不苛求古人。更明智的说法是，反思古人是重新开启有关相同问题的不同思考。正像梅洛-庞蒂所说的那样，我们拥有的世界不会不同于亚里士多德曾经面对的世界。但是，我们并没有关于这个世界的本体问题的共同思考。否则，《存在与时间》将不会散射它耀眼的哲思的光辉。

存在（Being）随同客体、存在者、普遍性、物质、关系、因果性等曾经是传统的本体论问题。海德格尔称赞亚里士多德对“存在”的更高一筹的理解，但同情地说亚里士多德仍然没有走出范畴之间关系的晦涩。灵魂与“实在的”世界对立的知识论上的二元性所隐含的“抽象的二元规则”仍然把存在者与存在，心灵与世界视为一种对立。如果具身的灵魂是从生物存在方式以及生存现象来对生物体整体进行的一种形而上学的思考：存在者因为它的灵魂才成其为存在，并如此这般地存在。如果存在

① Steven M. Rosen, *Topologies of Flesh*, Ohio University Press, 2006, xiii.

② William R. Uttal, *Dualism: The Original Sin of Cognitivism*, Acumen Publishing Ltd., 2006, p. 201.

者要么作为物质存在，要么作为意识存在，那么，灵魂作为身体之所是状态的先验可能性，就是我们推想作为意识存在的存在者其生存活动是它获得一个世界的可能性的相似理解的根据；那么，作为生存意向之投射的存在者与世界的关系就不是相对的关系，而是安迪·克拉克所谓的“周遭环境”，是海德格尔意义上的生存论环节的“世界之为世界”，或者更根本地说，是梅洛-庞蒂所谓的肉身的拓扑变形。“周遭环境”或说“世界之为世界”不是笛卡尔的我思主观构造出来的世界，不是通过思之自身确立起来的观念化的世界。因为我思排除一切我的生存体验，我的一切生存、存在体验无非是我思的识知与判断。“周遭环境”揭示的是生命活动的存在者之存在的一种可能性。它是生命投射其意向的环绕。我们并没有一个作为容器来容纳我们生存的客观的世界，世界是威廉·詹姆士所说的“意识场”。詹姆士并不是在传统哲学的概念上使用“意识”这个词。“意识”是身体的意识、身体的经验、身体的态度。“意识场”就是与我们的身体一同出现的经验场。身体不是世界的航标，而是世界的“座标的原点”<sup>①</sup>。周遭的世界是生命体之存在可能性在它的际遇中绽出、开放，是它的可能性使它的生存环境拓扑变形。恰似投入水池中的石头，相继向外泛起圈圈的波纹直至最后遍及整个水池。这个比喻仍然不是适切的。因为可能性并不如同递嬗延展而渐渐消逝的水波，这水波没有进入到下一个事件中并构成它的一个结构成分。相反，可能性有它的历史性。可能性与现实性之间不是绝对的对立或绝对的否定，而是辩证的转换。可能性与现实性之间的辩证转换与交织编结起来的网，以及盘根错节的各种生存关系之网结就是作为意识存在的存在者的存在的展开。传统哲学以及从哲学中分离出来的科学都把事实性的“事质领域”<sup>②</sup>作为它们的专题领域，忽略了对作为“事质领域”何以能够成为现实状态领域的这种可能性的追问。如果“比现实性更高的是可能性”<sup>③</sup>，如果哲学重新开启对这种可能性的追问意味着传统哲学进入了它的终结，只是，这种终结并非相对论终止了经典力学的绝对时间概念意义上的终结，而是重新打开审视存在的目

① 威廉·詹姆士：《彻底的经验主义》，庞景仁译，上海人民出版社，1986，第92页。

② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，2006，第11页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，2006，第45页。



光——如同古代哲学起始阶段那样的询问，而是哲学对“一种第一可能性”<sup>①</sup>的本体论的诉求而重新启动它的思。因为整部《存在与时间》的主旨不外乎在说本体性的基岩不是永固的，而是时间上可变的。

探讨这样一种新的可能性，我们是不是要终止形而上学的思辨哲学而滑入到实证、实践理性的科学世界之中去呢？是不是必须通过科学的理性手段与方法才能将这种可能性完全现实化或实证化呢？或者说，一个根本重要性的问题是：这种可能性是什么？必须在哪里发现并让这种可能性显现出来？我们并不是要在传统形态的哲学与另一种语言神话的科学之间做出选择。“哲学的终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。”<sup>②</sup> 现代科学的分析与抽象的手段把宇宙的将来与过去的图景置于我们的眼前，但同时，也把我们从我活生生的生活体验的世界里远远分开，就像光锥把遥远星系传播的光带向了更为遥远的地方。我不是在生活世界里体验世界，体验我自己是关于这个生活世界的意义的纽结；而是，这个世界作为预先存在以及存在的规定性被主题化——因为空间是康德所说的规整我经验性活动的先天表象；而是，我的思维成为一个绝对的先验主体。当胡塞尔以巨大的决心与行动把寻求认识本原的测锤深至笛卡尔我思的内部而掘挖“纯粹意识”，并以还原的方法为代价把世界还原为意识主体的关联物时，胡塞尔不是发现了隐而不露的可能性，而是又为它重新开凿了一片神秘的领地。意识的纯粹性如同数学的运算而被解析。但是，如可否认的是世界不是内在于意识，而是与一种可能性相连，是这种可能性的外观；还原也不是通过取消实在的世界而在一种主观主义的臆想中重构世界，而是我就存在于一个世界上这个事实中发现我何以能够拥有这个世界并“在之中”存在。如果说可能性并不来自纯粹意识的先验结构，那么，可能性也并不是观念性的逻辑条件。“此在”的存在体验、存在奇迹不是对生存的领悟与谋划的思辨的辩证，而是“此在”是以它的身体在世并通过身体实现它的生存。描述“此在”的存在，追问“此

① 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1996，第72页。

② 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1996，第72页。