

断桥·艺术哲学文丛

隐喻的身体

梅洛-庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

Yinyu De Shenti

中国美术学院出版社

断桥·艺术哲学文丛

中国美术学院

艺术现象学研究中心编辑

《断桥·艺术哲学文丛》已出书目

《具象表现绘画文选》

许江 焦小健 编

《世界之轴》

孙周兴 编

《视觉的思想——“现象学与艺术”国际学术研讨会论文集》

孙周兴 高士明 编

《隐喻的身体——梅洛-庞蒂身体现象学研究》

张尧均 著

ISBN 7-81083-373-1



定价：48.00 元

隐喻的身体

梅洛—庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

中国美术学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

隐喻的身体/张尧均编. —杭州:中国美术学院出版社, 2006. 7

(断桥·艺术哲学文丛/许江, 孙周兴主编)

ISBN 7-81083-373-1

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 076802 号

责任编辑:祝平凡

装帧设计:李振鹏

责任出版:葛炜光

责任校对:孙树松

隐喻的身体:梅洛—庞蒂身体现象学研究

张尧均 编

出版发行:中国美术学院出版社

地 址:(中国·杭州南山路 218 号/邮政编码:310002)

网 址:www.caapress.com

经 销:全国新华书店

印 刷:浙江兴发印务有限公司

开 本:787mm×1092mm 1/16

印 张:14.25

字 数:400 千

2006 年 12 月第 1 版

2006 年 12 月第 1 次印刷

印 数:0001—2000

ISBN 7-81083-373-1/J·356

定价:48.00 元

梅洛—庞蒂著作简称

知 《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2001年。*

PhŹnomŹvology de la perception, Gallimard, 1945.

Phenomenology of Perception, trans. Colin Smith, Routledge and Kegan Paul, 1962.

哲 《哲学赞词》，杨大春译，商务印书馆，2000年。

SB *The Structure of Behavior*, trans. Alden L. Fisher, Beacon Press, 1963.

PriP *The Primacy of Perception*, trans. James M. Edie, Northwestern University Press, 1964.

VI *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968.

S *Signs*, trans. Richard C. McCleary, Northwestern University Press, 1964.

SNS *Sense and Non-Sense*, trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press, 1964.

PW *The Prose of the World*, trans. John O' Neill, Northwestern University Press, 1973.

CAL *Consciousness and the Acquisition of Language*, trans. Hugh J. Silverman, Northwestern University Press, 1973.

HT *Humanism and terror*, trans. John O' Neill, Beacon Press, 1969.

AD *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien, Northwestern University Press, 1973.

RC *RŹsumŹs de cours; collge de France 1952 — 1960*, Gallimard, 1968.

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

引言：眼睛与精神

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

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

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

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

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

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

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

而“色彩”和“声音”，只是“身体”和“生命”的表征。²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[4] 笛卡尔《第一哲学沉思录》，第 31 页。

[5] 《存在与虚无》，第 329 页，原译有一小错误，兹据英译本改正。

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

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

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

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

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

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

[6] 参萨特对“窥视”所作的经典分析，《存在与虚无》第336页以下。

[7] 萨特《存在与虚无》，第334页。

[8] 同上，第334页。

[9] 同上，第357页，着重号为原文所有。

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

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

[10] 詹姆斯·施密特《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》，第22页。

目录

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

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

第一章 身体在世

一、哲学家与在世

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

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

1. 现象学的还原

海德格尔的在世存在必须要以胡塞尔的现象学还原为基础。当梅洛

[1] 比梅尔《海德格尔》，第43页。

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

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

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

[2] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第448页。

[3] 施皮格伯格《现象学运动》，第485—486页。

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

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

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

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

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

[6] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第453页。

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

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

2. 哲学家的视点

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

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

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

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

[8] 海德格尔《存在与时间》，第53页。

[9] 同上，第55页。

[10] 胡塞尔《纯粹现象学通论》，第469页。