

梅 洛 龐 蒂

杨大春著

生智文化專業有限公司

B 565.59 / 027.14



法國哲學家梅洛龐蒂在現象學運動中占據著非常重要的位置，其哲學貢獻甚至超過了名聲顯赫的沙特。與沙特借助於小說、戲劇等形式來宣傳自己的哲學思想，從而產生更為廣泛的社會影響不同，作為法蘭西學院教授的梅洛龐蒂更多地作為一個純正的哲學家形象出現在人們面前，因此被譽為只在學術圈內才有影響的「哲學家的哲學家」。

他透過創造性地解讀胡塞爾後期思想，獨到地闡發了一種被稱為「身體現象學」的哲學。本書作者借助梅氏原著，在當代法國哲學的總體背景中展開論述，盡可能簡明地勾勒其豐富的思想。作者先從總體上描述了梅氏思想的主題和傾向，進而重點探討了他的現象學身體觀、語言觀和他人觀，並做出了自己的簡要的評論。

當代大師系列



31

梅洛龐蒂

# 梅洛龐蒂

Maurice Merleau-Ponty

楊大春·著



*Merleau-Ponty*

封面製作：黃威翔

Sheng-Chih Book Co., Ltd.  
<http://www.ycrc.com.tw>

楊大春

生智

31

當代大師系列

## 出版緣起

二十世紀尤其是戰後，是西方思想界豐富多變的時期，標誌人類文明的進化發展，其對於我們應該具有相當程度的啓蒙作用；抓住當代西方思想的演變脈絡以及核心內容，應該是昂揚我們當代意識的重要工作。孟樊教授和浙江大學楊大春教授基於這樣的一種體認，決定企劃一套「當代大師系列」。

從一九八〇年代以來，台灣知識界相當努力地引介「近代」和「現代」的思想家，對於知識份子和一般民眾起了相當程度的啓蒙作用。

這套「當代大師系列」的企劃以及落實出版，承繼了先前知識界的努力基礎，希望能藉這一系列的入門性介紹書，再掀起知識啓蒙的熱潮。

孟樊與楊大春兩位教授在一股知識熱忱的驅動下，花了不少時間，熱忱謹慎地挑選當代思想家，排列了出

版的先後順序，並且很快獲得生智文化事業公司葉忠賢先生的支持，因而能夠順利出版此系列叢書。

本系列叢書的作者網羅有兩岸學者專家以及海內外華人，為華人學界的合作樹立了典範。

此一系列書的企劃編輯原則如下：

1. 每書字數大約在七、八萬字左右，對每位思想家的思想進行有系統、分章節的評介。字數的限定主要是因為這套書是介紹性質的書，而且為了讓讀者能方便攜帶閱讀，提升我們社會的閱讀氣氛水準。
2. 這套書名為「當代大師系列」，其中所謂「大師」是指開創一代學派或具有承先啓後歷史意涵的思想家，以及思想理論與創作具有相當獨特性且自成一格者。對於這些思想家的理論思想介紹，除了要符合其內在邏輯機制之外，更要透過我們的文字語言，化解語言和思考模式的隔閡，為我們的意識結構注入新的因素。
3. 這套書之所以限定在「當代」重要的思想家，主要是從一九八〇年代以來，台灣知識界已對近現代的思想家，如韋伯、尼采和馬克思等先後都有專書討論。而在限定「當代」範疇的同時，我們

基本上是先挑台灣未做過的或做得不是很完整的思想家，做為我們優先撰稿出版的對象。

另外，本系列書的企劃編輯群，除了上述的孟樊教授、楊大春教授外，尚包括筆者本人、陳學明教授、龍協濤教授以及曹順慶教授等六位先生。其中孟樊教授為台灣大學法學博士，向來對文化學術有相當熱忱的關懷，並且具有非常豐富的文化出版經驗以及學術功力，著有《後現代的認同政治》（揚智文化公司出版）、《當代台灣新詩理論》（揚智文化公司出版）、《大法官會議研究》等著作，現任教於佛光人文社會學院文學所；楊大春教授是浙江杭州大學哲學博士，目前任教於浙江大學哲學系，專長西方當代哲學，著有《解構理論》（揚智文化公司出版）、《德希達》（生智文化公司出版）、《後結構主義》（揚智文化公司出版）等書；筆者本人目前任教於政治大學東亞所，著有《馬克思社會衝突論》、《晚期馬克思主義》（揚智文化公司出版）、《中國大陸學》（揚智文化公司出版）、《中共研究方法論》（揚智文化公司出版）等書；陳學明先生是復旦大學哲學系教授、中國國外馬克思主義研究會副會長，著有《現代資本主義的命運》、《哈貝瑪斯「晚期資本主義論」述評》、《性革命》（揚智文化公司出版）、《新左派》（揚智文化公司

出版)等書；龍協濤教授現任北京大學學報編審及主任，並任北大中文系教授，專長比較文學及接受美學理論，著有《讀者反應理論》(揚智文化公司出版)等書；曹順慶教授現為四川大學文學與新聞學院院長，專長為比較文學及中西文論，曾為美國哈佛大學訪問學人、南華大學及佛光人文社會學院文學所客座教授，著有《中西比較詩學》等書。

這套書的問世最重要的還是因為獲得生智文化事業公司總經理葉忠賢先生的支持，我們非常感謝他對思想啟蒙工作所作出的貢獻。還望社會各界惠予批評指正。

李英明

序於台北

## 序

關於學業上的博專問題，言人人殊。筆者以〈索倫·祈克果的精神概念〉為題獲得博士學位，此後一直專攻現代西方哲學，且逐步限定在當代法國哲學的幾個人範圍內，視野是越來越窄。但還是有人說我研究得太雜，問我究竟研究祈克果、德希達，還是傅柯，我現在又對梅洛龐蒂和列維納斯有了興趣，或許人們更會有話要說。雖說筆者的研究不那麼精深，但也並非道聽途說，人云亦云。而是盡可能讀些原著，並有所體會。搞西學的人往往面臨這般尷尬：難以與西人對話不說，與國人也日漸隔閡。雖然我始終也有「居無定所」、「漂泊流離」之感，但我絕不是一個跟風的人，我往往力求動中尋靜。

許多搞西學的名流都談到學術要「古今中外」，但我始終認為這是至為困難的事。況且這樣的遠大目標沒

有任何用處。一個本科學生做畢業論文，論文選題是「海德格與莊子比較研究」，我想這是「古今中外」的一個典型案例。我不知道這種比較研究的真正學術價值和社會價值何在。當然，賢能名流因為學識豐厚，做得會很出色，但依然是空空泛泛的。照我的想法，還不如認真地讀幾本原著，把他人的思想先介紹過來再說。透過日積月累，或許最終能有所體會。

透過幾年的閱讀和思考，我形成了這樣一個基本的概念，對於二十世紀西方哲學而言，單用語言學轉向實不足以說明其豐富性以及差異性。要有更好的把握，應該建構由身體、他者和語言組成的一個完整圖式。這就是我對梅洛龐蒂感興趣的原因，他典型地代表了這三者構成的統一圖景。結合傅柯、德希達、列維納斯、沙特和李克爾諸人，我想我會對法國哲學形成更為全面的認識。如果進而回顧我對祈克果的研究，就可以較為完整地反映出從近代哲學到現代哲學再到後現代哲學的演進以及發展。梅洛龐蒂是我感興趣的這一研究的一座橋樑。

我關注梅洛龐蒂已有數年，翻譯了他的《哲學贊詞》（大陸譯為《哲學贊詞》）、《世界的散文》和《行為的結構》（第一本已經出版，後兩本已經交稿），算是有些體會，但寫作起來並不那麼順暢。現在交出這個幼稚之

作，還望仁智方家批評指正。需要說明的是，此書的寫作盡可能地借助於梅洛龐蒂的法文原典，《知覺的首要性及其他論文》和《符號》因手頭沒有法文版，借助的是英譯本。《知覺現象學》、《知覺的首要地位及其哲學結論》、《眼與心》則參照了已有的中文譯本，但基本上按照自己的理解重新譯過。翻譯是一種帶有個人理解的東西，寫作專書和專文的時候，最好以原典為準，但有一個參照會幫助很大，可以吸收別人的長處，同時避免其錯誤。所以我雖然沒有直接引用中譯，但還是應該感謝這些書的譯者。《哲學贊詞》雖然直接從我本人的中譯引用，也做一些改動。

最後，我要說的是，我與生智出版公司的諸位先生、女士交往多年，一直獲得他們的多方關照，我理應拿出一些像樣的東西來回謝他們。可自1996年以來，因為進入新的「原始積累」時期（從零開始自學法語到翻譯法文原典，從研究傅柯和德希達轉向研究梅洛龐蒂和列維納斯），因為應付學校各種考核（在規定級別的刊物和出版社發表成果，幫助研究生發表相應成果），一直未能抽出時間、沒有理清思路來為生智寫點什麼。早就應該完成的這本小冊子，也數度推遲動筆。如果沒有孟樊先生、葉忠賢先生、宋宏智先生的督促和鼓勵，或許還要拖些時日。所以，在是書出版之際，我要由衷地感謝

生智出版公司的各位友人。

楊大春

於杭州蔣村

## 目 錄

出版緣起 i

序 v

### 第一章

超越含混與明證：作品—風格之維 / 1

一、生平與作品 / 2

二、含混的風格 / 9

三、學說的命運 / 21

### 第二章

在主觀與客觀之間：主題—視域之維 / 35

一、現象學諸主題 / 37

二、知覺的首要性 / 50

三、科學源於知覺 / 62

## 四、哲學嚮往藝術 / 75

## 第三章

## 超越物性與靈性：心靈—身體之維 / 91

- 一、現代哲學與身體的造反 / 93
- 二、行為超出於生理與心理 / 102
- 三、身體主體與身體意向性 / 124

## 第四章

## 超越表象與詩意：語言—表達之維 / 151

- 一、現代哲學與語言學轉向 / 154
- 二、言語表達源於身體經驗 / 167
- 三、語言在傳承和創新之間 / 177

## 第五章

## 超越內在與外在：他人—社會之維 / 189

- 一、現代哲學與他人的浮現 / 191
- 二、主體間性即是身體間性 / 203
- 三、文化世界與人的社會性 / 219

## 第六章

## 在繼往與開來之間：綜合—評論之維 / 235

- 一、超越主體形而上學 / 236

## 二、在結構分析的途中 / 240

## 三、堅持一種保守姿態 / 244

## 參考書目 / 249



## 第一章

超越含混與明證：

作品—風格之維

## 一、生平與作品

莫里斯·梅洛龐蒂（1908-1961）是當代法國著名哲學家、政論家，現象學運動中的著名代表人物。他於1908年3月14日出生在法國西南部的羅舍福爾的一個天主教家庭，早年喪父。1919年就讀於勒·阿弗爾中學，1923年轉學巴黎路易·勒格朗中學。1926年進入法國著名的巴黎高等師範學校，並於1930年獲得學士學位，通過中學哲學教師資格考試。

大學期間，梅洛龐蒂結識了沙特（Satre）、西蒙·波娃（de Beauvoir）、李維斯陀（Levi-strauss）、伊波利特（Hypolite）、雷蒙·阿宏（Aron）等人。在學業方面，他沒有接受巴黎大學的布倫茨威格（Brunschvicg）的古典理性主義傳統，但卻把他作為了自己的哲學思考的一個重要契機。他的興趣主要在柏格森（Bergson）的直覺主義方面，這對他的影響應該是比較大的，從他在法蘭西學院就職講演的傾向性就可以看出這一點來。透過旁聽古爾維茨（Gurvitch）1928年至1930年在巴黎大學的課

程，他初步瞭解了胡塞爾（Husserl）和海德格（Heidegger）的思想，他還於1929年在巴黎大學聽過胡塞爾的講座。但是，這一時期，「對胡塞爾和海德格的這種瞭解還沒有導致他對他們進行持久的研究。」（參考書目54，p.751）

大學畢業後，梅洛龐蒂先是服兵役約一年，隨後任教於多種公立高中。在波維和夏特爾等地任教期間（1931-1935），他對胡塞爾思想有了更多的接觸，但現象學在他的思想中仍然不具有特別的地位。他在1933年用來向國家科學基金管理處申請科研資助的「關於知覺的本質的研究計畫」中，他把批判的矛頭對準批判主義的「知覺是一種智性活動」的觀點。該計畫根本沒有提到現象學或者胡塞爾，它是從他透過紀堯姆（Guillaume）和古爾維茨得以熟悉的格式塔心理學成果出發的（參考書目29，pp.77-79）。但在1934年為申請延長資助而寫的〈知覺的本質〉中，開始關注胡塞爾現象學對於知覺問題的意義，他提到，「當前，特別是在德國，出現了一些新的哲學思考，它們對批判主義的主導思想提出了質疑。」不過，他似乎主要還是借助二手資料來瞭解胡塞爾，參考書目中僅列有後者的《純粹現象學與現象學哲學的觀念》一書（參考書目29，pp.83, 87-91, 104）。

梅洛龐蒂於1935年至1939年在巴黎高等師範學校擔

任輔導教師。在此期間，他旁聽柯杰夫 (Kojève) 講授黑格爾 (Hegel) 的《精神現象學》，與柯杰夫保持著密切的個人接觸，並受到其影響，於是，「他在三〇年代比沙特更迷戀於黑格爾。」(參考書目54, p.753) 辯證思維也因此成爲了其思想中的一個重要方面，這是一種與分析的思維方式有別的綜合的思維方式。也正是在這一時期，他開始向一些學術刊物投稿，主要是書評，比如1936年就發表了評論馬塞爾 (Marcel) 的《存在與擁有》的文章。根據施皮格伯格 (Spiegelberg) 的看法，要確定馬塞爾對於梅洛龐蒂哲學的意義非常困難。我們可以看到他們的術語、論題以及某些結論方面的驚人的一致，當然，他們的最終觀點是根本不同的。施氏認爲，至少從馬塞爾向梅洛龐蒂的某種滲透似乎是可以講得通的一種假設 (參考書目54, p.753)。

梅洛龐蒂於1938年完成其《行爲的結構》，該書四年後在法蘭西大學出版社發表。他在1939年閱讀了《國際哲學雜誌》悼念胡塞爾的專輯，在同年4月到魯汶的胡氏檔案館查閱其未刊稿，並與胡塞爾弟子芬克 (Fink) 進行交流。他的許多作品都反映出胡塞爾未刊稿對他的影響。他於1939年9月至1940年9月再度服兵役，任陸軍少尉。退役後任高中哲學教師。他在1941年與沙特等人創立名爲「社會主義與自由」的抵抗運動組織，但一年左

右就解散了。1942年曾參與胡塞爾手稿移交巴黎保管的計畫。在1945年，他出版了其代表性著作《知覺現象學》，同年7月將《行爲的結構》和《知覺現象學》作爲博士論文提交，隨後透過答辯並獲得博士學位。也是在這一年，他與沙特等人共同創辦了《現代》雜誌。

在1945年至1948年期間，梅洛龐蒂任教於里昂大學。1945年起任講師，1947年兼任高等師範學校講師。1947年，他在法國哲學學會發表了題爲「知覺的首要地位及其哲學結論」的演講，並於同年出版了《人道主義與恐怖》。在1948年，他出版了論文集《意義與無意義》，升任教授，並成爲「革命民主聯盟」的發起人之一。1949年至1952年，他任索邦大學教授，主講兒童心理學和教育學。他於1951年在第一屆國際現象學會議上作了題爲《論語言現象學》的報告，開始撰寫未能完稿或者乾脆就是放棄了的《世界的散文》。

梅洛龐蒂於1952年起任法蘭西學院教授，繼任拉威勒 (Lavelle) 的教席，而後者是柏格森教席的繼承者。他在法蘭西學院發表的就職演講名曰「哲學贊詞」。他於1955年出版《辯證法的歷險》，嚴厲批評沙特。西蒙·波娃爲此以《梅洛龐蒂與冒牌的沙特主義》進行了激烈的反批評。在1959年，他參與創立統一社會黨，開始撰寫《可見的與不可見的》。他在1960年出版了論文集《符

號》。1961年1月，他的《眼與心》發表於《法蘭西藝術》雜誌，同年5月3日，他因病逝世於巴黎家中。

梅洛龐蒂積極參與政治活動，擔任《現代》雜誌的政治編輯，並在該雜誌上發表了大量涉及共產主義運動、法國共產黨、蘇聯的強制收容所方面內容的政治性的文章。他同時還和沙特一起編輯出版該雜誌附屬的系列叢書和「哲學文庫」。這是他和沙特的友誼和關係的非常重要的方面。他和沙特相識於大學期間，後者比他早兩年入學。他們之間真正的友誼則始於1940年至1944年的抵抗運動。1950年，韓戰爆發，這種友誼中斷了，他們就該事件的評價發生了尖銳的分歧。沙特更靠攏共產黨，而梅洛龐蒂在政治上開始保持沈默，並於1952年辭去雜誌的編委職務。在他於1955年發表的《辯證法的歷險》中，他清算沙特的思想，並且考察了馬克思主義歷史哲學的不足。在這本小書中，我們不打算涉及他有關政治方面的思考。

我們前面已經提到了梅洛龐蒂的學術背景和受到的學術影響。就他直接接受的純粹哲學方面的重要影響而言，應該集中在胡塞爾、海德格和沙特。他主要接受的是胡塞爾後期思想，往往用胡塞爾後期思想來貶低其早期思想。按照我的看法，他立足於以某種創造性誤讀的方式來確立自己的思想並因此超越胡塞爾。他對海德格

的引述不多，尤其關注後者有關時間性和在世存在的描述，大體上認為他是與晚期胡塞爾思想一致的。海德格似乎也沒有注意到梅洛龐蒂的工作。

梅洛龐蒂與沙特的關係要複雜一些。在他的《辯證法的歷險》集中批判沙特的哲學和政治學之前，他從來沒有充分而明確地陳述過他與沙特的分歧，直到那時為止，他只是特別提及沙特關於想像和情感的研究（早在1936年就發表了有關沙特《論想像》的書評），認為它們是胡塞爾晚期現象學心理學的出色範例，而對於《存在與虛無》中的現象學本體論則很少提到（參考書目54，p.751）。沙特在梅洛龐蒂生前也沒有直接評論過他的哲學，特別是他的現象學。雖在《現代》雜誌為梅洛龐蒂逝世而出版的專號上，發表了長篇的動人肺腑的悼念文章，主要也是在追述他們二人的曲折友誼和工作方面的事情，沒有對作為現象學家的梅洛龐蒂做出特別的評論（參考書目54，pp.738-739）。

在法國哲學家普遍多產的意義上說，生命有限因此寫作時間不夠的梅洛龐蒂的作品不算多，但也不算少了。這些作品中既有長篇巨著，也有短篇精作。主要作品包括逝世前業已發表的《行為的結構》（*La Structure du Comportement*, 1942）、《知覺現象學》（*Phénoménologie de la Perception*, 1945）、《人道主義與恐怖》（*Humanisme et*

*Terreur*, 1947)、《意義與無意義》(*Sens et Non-sens*,

夠了；但如果要真正把握其哲學意蘊，還得關心風格各

龐蒂的思想說成是含混的哲學是有些過分了。」(參考書目54, p.785) 然而, 梅洛龐蒂本人似乎認可了「含混」之稱謂。到《行為的結構》於1949年再版時, 竟然以瓦埃朗所寫的〈含混哲學〉一文為序。

事實上, 梅洛·龐蒂承認自己哲學的含混性, 並在《哲學贊詞》中為此進行辯護: 「哲學家承認他不可分割地擁有對明證的喜好與對含混的意識。當他滿足於接受含混時, 這被稱為歧義。在大哲學家那裡, 含混變成為主題, 它有助於確立確定性而不是對此構成威脅。」(參考書目28, p.2) 梅洛龐蒂要求在好的含混與壞的含混之間進行區分, 要求我們放棄擁有絕對或者絕對知識的權利, 因為「造就一個哲學家的是不停地從知識導向無知, 又從無知導向知識的運動, 以及在這一運動中的某種寧靜」(參考書目28, p.2)。或許我們可以說梅洛龐蒂的含混是相對於分析哲學的精確性而言的, 人文哲學家則始終被含混包圍著。

畢生追求明證性的胡塞爾始終走在回到先驗主觀性的「途中」, 而沒有能夠「到家」, 這或許表明含混是必經的環節, 甚至是始終無法被超越、被克服的。柏格森的「綿延」和「生命衝動」概念則是更為直接的佐證。我們當然也可以聯想到德希達 (Derrida) 對於海德格的解構, 在他看來, 海氏的此在概念雖然不是人, 然而又

非人之外的什麼 (參考書目14, p.127)。這顯然包含的是一種含混姿態。而德希達本人始終把自己的哲學定位在邊緣地帶, 尤其是始終處於哲學與文學之間, 在形而上學與虛無主義之間運動。又比如說傅柯 (Foucault), 他的知識型概念、他的經驗概念都是對於傳統哲學的簡單二分的突破, 都意味著某種含混地融通對立姿態的努力。梅洛龐蒂和傅柯的經驗概念都是某種不局限於經驗主義的感覺的東西, 當然更不是所謂的純粹經驗意識, 而是某種以人的身體感受為核心向四周輻射的東西, 有時似乎只能意會, 不能言傳。而這就是含混的意思之所在。

梅洛龐蒂似乎只認可胡塞爾的現象學, 而且是其後期的現象學。但是, 真正說來, 他是從胡塞爾晚期關於主體間性 (intersubjectivité) 的思想出發, 並接受海德格關於「在世存在」(être-dans-le-mond) 的學說的影響, 才發展出自己獨特的現象學思想的。它的核心乃是肉身化的 (incarné) 的「在世存在」, 包含著「自我」、「世界」和「他人」三個重要的主題, 具體表現為三重關係: 「肉身化自我與世界的關係、知覺意識與語言表達的關係、肉身化自我與他人的關係。」(參考書目15, p.71) 在《行為的結構》中, 儘管這三重關係都涉及到了, 但明顯重視的是第一重關係, 他人問題有一定地位, 語言

問題則是一筆帶過。嚴格地講，主要論述的是第一重關係。梅洛龐蒂斷然否定傳統意義上的認識主體與認識對象的截然二分，賦予身體以主體地位，在許多地方都突出了強調身體地位的「知覺主體」，並且否定純粹的思維主體。我們同時注意到，處處談到的「身體」概念和僅有一處提及的「肉身化」概念還沒有與「主體」或「自我」直接並聯，也就是說雖然重視「身體」和「肉身化」，也在很大程度上表明了其地位，但還沒有「肉身化主體」(sujet incarné)、*「身體主體」(corps-sujet)* 之類概念。我們可以把該書的宗旨表達為對意識與世界、身體與心靈的關係問題的探討。含混的行為概念是統一兩者的橋樑，知覺概念占有一定的地位，包含了知覺現象學的胚胎，但並不成熟。

儘管如此，我們可以毫無疑問地看到，這是一部充滿含混色彩，進而使梅洛龐蒂後來的作品都罩上含混陰影的作品。《行為的結構》要理解意識與自然的有機的、心理的和社會的關係，非常明顯，它拒絕純粹認識論立場，懸置了「純粹事物」意義上的「自然世界」。在《知覺現象學》中，他在被知覺世界的名義下進行探討，涉及的是打上了人的烙印的自然世界和意味著他人存在的「人類世界」。這類似於胡塞爾的「生活世界」、海德格的「周圍世界」。在《可見的與不可見的》、《論自然》

和《眼與心》等作品中似乎回到了「自然」這一主題，但並不是為了突出機械的、物質的涵義，他所用的「野性的存在」(être sauvage)、*「蠻荒的存在」(être brut)*、*「可逆性」(réversibilité)*、*「世界的肉」(chair du monde)* 等概念，要表達的不過是人與自然的更為原始的、而非認識論意義上的關係。梅洛龐蒂在否定機械論的同時，處處否定自己是萬物有靈論的，但我們無法擺脫他的思想帶有這種神秘的萬物有靈論色彩的印象，這同樣表明了其思想的含混。

梅洛龐蒂面對著大量的實驗心理學材料，他利用其中的格式塔理論(Gestaltheorie)的成果來批判古典的反射學說(Réflexologie)和行為主義(Behaviorisme)心理學，同時也意識到了格式塔心理學本身的局限。在他看來，它沒有能夠擺脫「自然主義」，沒有能夠從中引出哲學結論：「格式塔心理學家從來都沒有引出他們的描述的哲學結論。在那個方面，他們還停留在古典的框架內。最終說來，他們把被知覺世界的結構看作是某些物理和生理過程的簡單結果，而這些過程發生在神經系統中，完全決定著格式塔和對格式塔的經驗。機體和意識自身只是外部物理變數的函數。最終說來，真實的世界是科學所設想的那種物理世界，而且它產生了我們的意識本身。」(參考書目12, p.23) 該書最為重要的章節無

疑是第四章「心身關係及知覺意識問題」。梅洛龐蒂力圖以一種格式塔現象學來克服樸素的實在論、經驗論和唯理論的身心二元論，並且分析了康德批判思想的貢獻與不足。

在《行為的結構》中，梅洛龐蒂的宗旨是總結清理現代哲學傳統。現代哲學之父笛卡兒 (Descartes) 的身心二元論始終是他批駁的目標，又是其哲學生成的動機和源泉。然而，這種圍繞現代性展開的批判和建構工作，具有明顯的不足和缺陷。在由克瑞因 (Crane) 和彼得遜 (Patterson) 主編的一本名為《心身問題的歷史》的論集中，多位學者從各個角度論及了身心關係問題的眾多方面（僅在兩處稍微提及梅洛龐蒂），並且把這一問題總結為三種傳統或範式：亞里斯多德 (Aristotle) 範式、笛卡兒範式、科學唯物主義或物理主義範式。對照分析，《行為的結構》明顯忽視了對亞里斯多德傳統的分析借鑑。真正說來，笛卡兒傳統和物理主義傳統從其本意來說並不帶有含混性。笛卡兒二元論把心身分別看作是具有思維和廣延屬性的互不依屬的實體，心身關係表現為「心是機器中的幽靈」，這裡似乎沒有任何含混可言。物理主義把意識看作是身體的派生物，借用現代科學的幌子，並追隨科學的進展而不斷更新其表述，畢竟也談不上什麼含混。真正的含混傳統或許應該回到亞里

斯多德範式，因為亞氏在《論靈魂》中把心靈看作是身體的形式，出現了「身體的靈化」和「心靈的物化」問題，這恰恰是「肉身化主體」概念包含的主旨。或許梅洛龐蒂的著述中隱含著一種亞里斯多德主義？當然，笛卡兒還是為梅洛龐蒂留下了不少可供利用的資源，所以梅洛龐蒂才有這樣的說法：「知覺著的機體似乎向我們顯示了一種笛卡兒式的心身混合物。」（參考書目12，p.4）這些資源當然屬於那些諸如用松果腺來連接身心之類的被稱作「偽笛卡兒主義」的東西，而不屬於真正的笛卡兒主義。

近代哲學的根本特徵就在於追求純粹意識的透明性，甚至胡塞爾也是如此，隨後還有個別哲學家亦然。笛卡兒把只具思維特性的心靈當作獨立實體分離出來，康德接下來使先驗自我功能化以消除實體性，胡塞爾比康德更為徹底，但沙特仍然認為胡塞爾關於「意識活動與意識活動對象」的意向性結構中包含有「質料」的陰影，於是讓作為「無我之思」的「自為」徹底地擺脫了身體，變成了真正的純粹意識。梅洛龐蒂借助於海德格的「在世存在」概念來消解胡塞爾和沙特的內在與外在、心靈與身體之二分，似乎回到了主張「身體的靈化」和「心靈的物化」的亞里斯多德傳統。意識介入世界，心靈與身體相融合，它們「在經驗的生動的統一體中不



可分離地連結在一起」。按瓦埃朗的評價，這種哲學克服了作為超然見證者的意識，或者說以「介入意識」取代了「見證意識」，表現為一種生存哲學，「這乃是《行為的結構》與《知覺現象學》從不同的層次捍衛的根本主題」（參考書目2，p.XI）。

這種介入意識顯然與科學思維有別。後者脫離與事物的直接關係，把人的內在模式強加給自然，強迫自然服從於人，使自然成為人的觀察和概念框架中的透明的東西，從而使其失去了一切神秘：「科學操縱各種事物而拒絕寓居於其中。科學賦予事物一些內在模式，並且，由於向這些特徵或可變數施加它們的確定性所允許的變形，它越來越遠地與眼前的世界形成對照。」（參考書目5，p.9）在梅洛龐蒂看來，古典科學還保留著對世界的不透明的情感，而現代科學則要求自然完全透明（這或許類同於海德格的看法：科學理性和技術理性拷問自然，讓其完全道出自身秘密）。於是他主張「科學的思想、鳥瞰的思想、對象一般的思想應該被重新放回某種預先的『有』中，放回到風景之中，放回到可見的世界和加工過的世界的土壤之上（這些世界在我們的生活之中是為我們身體的，不是容許堅持身體是一部資訊機器的那種可能的身體，而是我稱之為我的身體的那種真實的身體，是在我的言語和行為下面沈默無聲的哨兵）」

（參考書目5，p.12-13）。這表明，我們應該把自然維持一種生存關係，而不是客觀的拷問和考察關係。

顯然，在其強調生存、否定超然客觀的意義上，我們認定梅洛龐蒂哲學乃為一種含混的哲學。在世存在的根本特徵就是含混。這意味著：生存不是理智探討的對象，知覺不是理智說明的對象，語言不是透明的工具，他人在「共同在世」中而不是知識結構中出場。也就是說，知覺不可能不含歧義、沒有神秘地清楚展示事物，語言不可能不含歧義、沒有神秘地表達我們對事物的知覺，他人不可能作為透明意識展開在作為透明意識的自我面前。梅洛龐蒂含混哲學當然包含有其他意義上的含混，但如上所說才是根本的。

對於這種生存含混性的強調是梅洛龐蒂作品的不變的主題，不同的作品、不同的時期只是從不同角度對於同一問題的展開。

《行為的結構》與《知覺現象學》從根本上是一致的，後者只是比前者「更為完備」。原因就在於，如同瓦埃朗所說，描述人的行為和他對於事物的知覺並沒有什麼差異（參考書目2，p.XII）。當然，《行為的結構》因為更多地是在清理傳統，因此批判的、「消極的」成分更多一些；但是，雖然《知覺現象學》的重點是建構，它依然包含著許多批判的內容（尤其是對經驗主義和理