

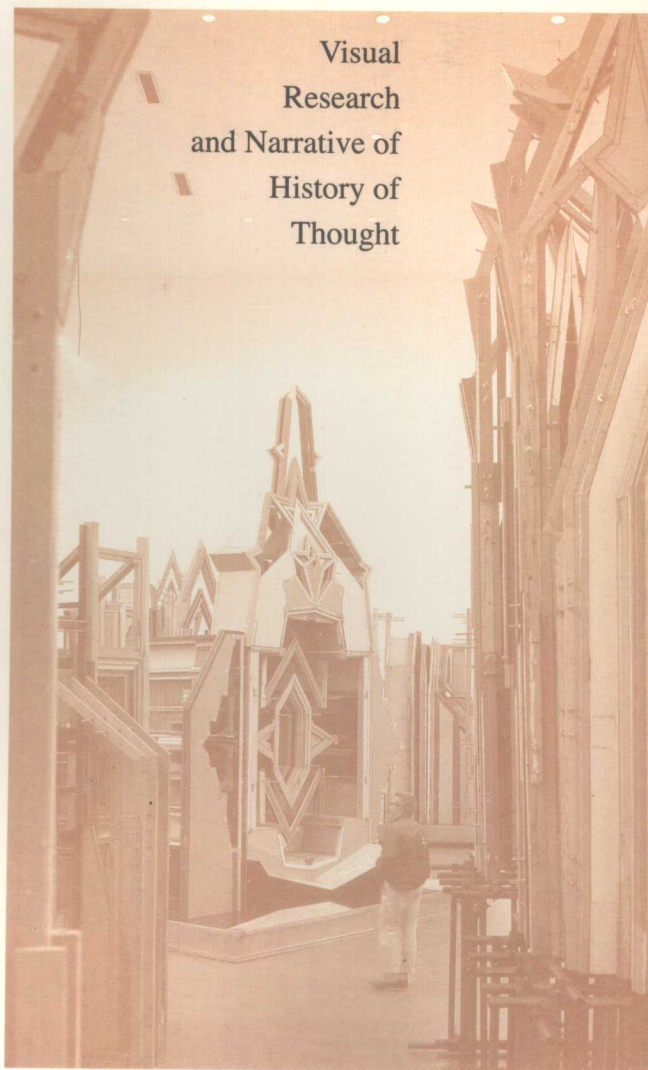
视觉文化与艺术史新论

黄宗贤 鲁明军 编

视觉研究与 思想史叙事

下

眼与心，
物与词



014001728

J06-53

17
V2

视觉文化与艺术史新论

贤 鲁明军 编

与心，物与词

视觉研究与思想史叙事
下

SHIJUE YANJIU
YU SIXIANGSHI
XUSHI



J06-J3
17
V2



北航

C1689465



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目 (CIP) 数据

视觉研究与思想史叙事 / 黄宗贤, 鲁明军编.

桂林: 广西师范大学出版社, 2013.5

(视觉文化与艺术史新论)

ISBN 978-7-5495-3750-1

I. ①视… II. ①黄…②鲁… III. ①视觉艺术—
艺术史—研究—世界—现代 IV. ①J110.95

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 095879 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

桂林日报印刷厂印刷

(广西桂林市八桂路 2 号 邮政编码: 541001)

开本: 720 mm × 960 mm 1/16

印张: 51.75 字数: 700 千字

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

定价: 98.00 元 (上、下卷)

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

目 录

上编 眼与心：当代艺术与现象学视域

艺术直观与形而上学_____杨大春 3

——从意识现象学视域到身体现象学视域

姿态影像与影像化的姿态场域：从黄翊到威廉·佛塞_____龚卓军 23

形而上学、当代艺术与话语政治_____鲁明军 39

眼与心与世界_____陈岸瑛 75

从“看”到“看到”_____杭春晓 88

——由梅洛-庞蒂的一句话谈起

感同身受_____包 茜 97

——梅洛-庞蒂的可见性之谜与当代艺术

注意力与视觉性的建构：乔纳森·克拉里和他的视觉研究

_____沈语冰 112

当代艺术及其不满_____王春辰 127

——进入朗西埃的异见中

当代艺术中被观看的偏差_____卢迎华 133

符号、展演、症状式阅读:历史的精神分析式探问_____刘纪蕙 140

重释“幻灯片事件”_____罗 岗 159

——兼论《鬼子来了》与“国民性话语”之关联

易象、模仿与抽象:从周易出发思考中国当代艺术的未来

_____柯小刚 172

下编 物与词:视觉与思想

简析波德里亚的“物”理论_____吴兴明 189

——关于物的理解与消费社会批判的一个简明讨论

在今天,艺术如何政治:雅克·朗西埃的美学—政治观

_____蒋洪生 201

艺术作为异质性:媒介、物性与材料_____鲍 栋 238

当绘画沦为一种矫饰的艺术_____王玉冬 250

——迈克尔·弗雷德的美术史与美术批评

现代主义辩证法的误读及其后果_____张晓剑 272

——论弗雷德对极简艺术的批判

剧场化:描述“物”的一种方式_____蒲 鸿 290

嫦娥之影:金农《月华图》与画家的眼睛_____黄小峰 298

机器与速度:隋建国的“大提速”_____汪民安 308

模拟与自然:展望的“假山石”_____汪民安 313

档案与田野:“物”之视觉考古与当代艺术史写作_____鲁明军 318

——兼析张晓刚的言路与心路,1981—2011

用具—记忆—艺术:从日常情感到伦理政治_____鲁明军 337

附录

“眼与心：当代艺术与现象学视域”学术研讨会综述_____ 349

艺术即“物”_____ 384

——“物与词：视觉与思想”学术研讨会述略

作者简介_____ 405

上 编

眼与心：当代艺术与现象
学视域

艺术直观与形而上学

——从意识现象学视域到身体现象学视域

杨大春

梅洛-庞蒂说：“任何绘画理论都是一种形而上学。”^① 笔者对艺术问题没有发言权，所以不打算就绘画艺术本身进行谈论，而主要从艺术哲学、尤其是艺术的现象学视域谈起。或许更确切地说，我们可以探讨哲学发展的自身逻辑及其与艺术的关系，由此引出现象学与艺术的关系。形而上学的主体部分是存在论（或译本体论），从这个角度上说，现代欧洲大陆哲学表现为主体形而上学，它围绕人的本性、世界的本性以及两者的关系而展开。现代欧洲大陆哲学历经了两个非常不同的发展阶段，早期现代阶段（从笛卡尔到黑格尔的欧洲大陆哲学）关心的是心灵的本性及其对世界的认知和建构，而后期现代阶段（黑格尔之后直至 20 世纪 50 年代末期的欧洲大陆哲学）关注的则是身体的本性及其对世界的体验和介入。与后现代哲学（20 世纪 60 年代以后主导性的欧洲大陆哲学思潮）的主体离心化姿态完全有别，这两个阶段都体现为主体中心论：前者力主心身二分并因此突出普遍理性主体的超然姿态，后者强调身心统一并因此关涉个体实存主体的处

① 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007，第 54 页。

境意识。胡塞尔的现象学延续了早期现代的意识哲学路线，而梅洛-庞蒂等人的现象学则集中体现了后期现代的身体哲学指向。透过从意识现象学向身体现象学的演进，我们大体上可以看出早期现代哲学关注的古典艺术与后期现代哲学关注的现代艺术之间的巨大差异。

一、哲理视觉主义：从“心看”到“眼看”^①

海德格尔在《存在与时间》中表示，“哲学的传统一开始就把‘看’定为通达存在者和通达存在的首要方式”^②。他明确认定西方哲学始终维持一种视觉主义传统，而深受其影响的列维纳斯则更严格地把它限定为一种哲理视觉主义（théorétisme，或译理论视觉主义）。不管是一般意义上的视觉主义，还是严格的哲理视觉主义都围绕“光”和“看”而展开。视觉主义传统在现象学运动中既获得了充分的体现，同时也经受了各种批判性的反思。依据德里达对列维纳斯的读解：“追随柏拉图，现象学比任何其他哲学都必定更对光感到惊奇。没有能够消除最后的天真，注视的天真，它预先把存在规定为对象。”^③在哲学传统中其实存在着“心看”和“眼看”之别，列维纳斯则把“心看”和“眼看”都归结为围绕内在性而展开的同一性哲学。他关注的显然是从传统意识哲学到胡塞尔的意识现象学，进而到梅洛-庞蒂等人的身体现象学的连续性。他把传统的理性主义和经验主义都视为理智主义，对意识现象学和身体现象学也没有进行明确的区分。他从根本上说只注意到了“心看”在整个哲学传统中的基础地位，并因此对这种倾向进行了批判性的清算。梅洛-庞蒂也注意到了

① 这一部分与拙文《何种看，看什么：现象学与“光的暴力”》（《哲学研究》，2010年第8期）有重合的地方。

② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006，第171页。

③ J. Derrida, *L'Écriture Et La Différence*, Paris: Éditions Du Seuil, 1967, 125.

“心看”和“眼看”在传统哲学中的区分，但他在其身体现象学中力主回到已经综合了“心”与“眼”两者之功能的“眼看”：这种看法是对胡塞尔的“心看”立场的突破，是对海德格尔暗含的“眼看”姿态的全面展开。

胡塞尔的意识现象学既是笛卡尔、康德和黑格尔等人的意识哲学的最后完成，又是突破。意识哲学突出纯粹心灵或纯粹意识的中心地位，被视为机器或物质的身体则没有能够获得应有的重视。历经普遍怀疑之旅，笛卡尔把那个进行怀疑的“我”确立为“一个在思维的东西”。^① 这个被称之为心灵的“东西”是没有广延的单纯实体，其功能是思维；另一方面，这个心灵寓居于与之完全有别的具有广延的身体中，这就导致了心身二元论；与此同时，由于把人之为人的本质确立为心灵及其思维功能，由此开辟了一条通往先验主观主义（或先验唯心主义）的哲学道路。胡塞尔这样告诉我们，“笛卡尔事实上开创了一种完全新型的哲学”，他“使哲学为了先验主观主义而抛弃了素朴的客观主义”。^② 这里的素朴客观主义既包括常识的立场，也意指培根等人的经验主义思想。严格地说，笛卡尔同时也抛弃了精致的客观主义，即柏拉图主义的实在论立场。当然，胡塞尔也批评笛卡尔哲学还带有经验人类学的色彩，还没有完全摆脱心理主义的倾向。康德哲学是意识哲学发展的非常重要的环节，因为它发展并纯化了笛卡尔的先验唯心主义，同时明确否定了心灵实体论，强调了意识活动及其逻辑功能。在康德眼里，我思（I think, jepense）这个概念或判断“乃是一切概念，也因此是那些先验概念的载体”，“它自身也是先验的”；然而，它“并没有什么特殊的指称，因为它只是引出了我们的属于意识的所有思想”。^③ 他进而明确地表示，“思维就其自身而言仅仅是逻辑

① R. Descartes, *Méditation Métaphysiques*, Paris: Garnier-Flammarion, 1979, 85.

② E. Husserl, *Meditations Cartesiennes Et Les Conférences De Paris*, Paris: PUF, 1991, 3.

③ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, The Macmillan Press Ltd. 1933, 329.

辑功能”。^① 康德完全否定身体的重要性，他表示：“说明心灵与身体交流的任务严格地说不归于我们正在探讨的心理学。”^② 传统形而上学把身体归属于理性宇宙论探讨的对象，在康德那里，它依然是认识活动可以构造的客体或对象。

依据笔者多次表达过的看法，早期现代意识哲学具有三个方面的重要特点：身体因其外在性或从属地位在意识哲学中无立足之地；语言因其纯粹表象功能而与意识分析合而为一；他人因与我们无别而为普遍意识所消融。也就是说，早期现代意识哲学没有也不会正面地、专题性地思考身体、语言、他人诸问题。胡塞尔哲学有意识地关注语言、身体和他人等问题，以便应对意识哲学的危机。我们既可以说他陷入了意识哲学的迷梦之中，也可以说他陷入了意识哲学的噩梦中。最终说来，他陷入了意识哲学的困惑之中。^③ 单就身体问题而言，胡塞尔哲学是纯粹意识现象学，其关注的重点依然是心灵及其功能，身体并不具有真正的地位，但他却不得不纠结于这一致命的问题。作为笛卡尔和康德的先验唯心主义哲学的总结和发展，胡塞尔哲学是保守的，可以说是对传统形而上学的牵挂流连。但其现象学方法具有重要的革命性，它尤其开启了一个现象学时代，使现象学成为 20 世纪大陆哲学的主导思潮。然而，从整体上看，后胡塞尔现象学都在不断地瓦解意识哲学，都不同程度地导向了身体哲学。海德格尔、舍勒、萨特、梅洛-庞蒂、列维纳斯、伽达默尔、利科、德里达、亨利、马里翁这些人中的每一个都受到了胡塞尔的滋养，但同时又具有完全的独创性，他们的思想之丰富和深刻绝不亚于胡塞尔。正因为如此，胡塞尔的现象学探索并不能代表新思想本身，而只是充当了新思想的灵感源泉。胡塞尔旨在更加纯化传统意识哲学，但却有违己愿地导致了意识哲学的解体，并因此为身体哲学的产生开辟了道路。如果说胡塞

① I. Kant, *Critique of Pure Reason*, The Macmillan Press Ltd. 1933, 380~381.

② I. Kant, *Critique of Pure Reason*, The Macmillan Press Ltd. 1933, 380.

③ 杨大春：《意识哲学解体的身体间性维度》，见《哲学研究》，2003 年第 11 期。

尔就像笛卡尔那样宣称“我有一个身体”的话，梅洛-庞蒂等人则明确宣布“我就是我的身体”。如此一来，外在的身体被所谓的本己的身体取代了。

在早期现代意识哲学以及胡塞尔的意识哲学中，人与世界的关系是通过“心看”实现的。笛卡尔虽然否定了柏拉图的客观唯心主义指向，却完全接受了其“理念”概念包含的“心看”取代“眼看”的立场。柏拉图首先指出，美的东西不同于“美本身”，善的东西不同于“善本身”。前者是“可见的而不是可知的”，后者是“可知的而不是可见的”。接着他告诉我们，我们通过视力看那些可见的事物，“看”和“所看”都依赖于“光”。“光”之所以有价值，“是因为它把视觉和能够被看到联结起来”，而这里的“光”出自于太阳。他进而表示，尽管视力和视力所在的眼睛不是太阳，但“眼睛比任何其他感觉器官都更像太阳”，“太阳不等同于视力，但它为视力负责，并且它本身处在可见的领域”。在前述基础上，他实现了一次重要的转换，认为“太阳是善的儿子”，“它是其父亲善的对手。就像善在可知领域维持着理智和我们所知的东西一样，在可见的领域，太阳维持着视力和我们所见的东西”。^①“眼看”以太阳和感性之光为前提，“心看”则依赖于理性或所谓的“理智之光”，但“眼看”明显服从于“心看”，这就是他所谓的“心灵的转向”。笛卡尔哲学从普遍怀疑开始，同样要实现从“眼看”到“心看”的转向，并因此以“自然之光”取代“自然倾向”。他只承认心灵及其活动的确定性，对眼睛以及眼睛之所见的东西表示怀疑。

以“看”蜡为例，“有可能我所看见的实际上并不是蜡；也有可能我甚至没有看东西的眼睛；可是，当我看见或者当我认为看见（我不再对此作出区分）的时候，这个思维着的我不可能不是某种东

① Plato, *Republic*, translated by Robin Waterfield, Oxford University Press, 1993, 507~508.

西”^①。眼睛看见的是那些变化的性质，精神看见的则是不变的广延。他进而以“看”人的例子表明，“单凭寓于我精神中的判断能力，我就明白了我以为由我眼睛看见的东西”。^②显然，笛卡尔不是借助于“眼看”，而是借助于“心看”来与对象发生关系，也就是说他不借助于身体，而是通过“自然之光”进行认识，而这种“自然之光”“只属于精神，而不属于精神和身体的组合”。^③胡塞尔哲学延续了这种笛卡尔主义倾向，他强调本质直观。本质直观就是“本质看”，他认为“经验的直观或个体的直观可以被转换成本质看（观念化）”。^④对于他来说，意向体验“依据我思模式而进行”，“主体在意向体验中‘朝’向意向客体”，“一种内在于我思，并且从‘自我’中涌出的朝向此客体的目光隶属于我思本身”，尽管“自我的这种朝向某物的目光依据行为的类型而不同”，但它们都属于内在于我思的本质的能力，“这一能力把事物置入心灵的注视（le regard de l'esprit）之下”。^⑤作为一种“原初的看”，在非常严格的意义上，也就是必然性的意义上，“理智看”和“明见性”被视为是同义的，它乃是“一种完全不可还原的进程”。^⑥依据列维纳斯对胡塞尔的解读，胡塞尔强调意识的意向性，强调表象，“这乃是依据光的模式设想精神生活的全体”。^⑦

只是在梅洛-庞蒂等人的身体现象学中，这种“心看”的优先性才被克服了，“眼看”又重新恢复了其地位。梅洛-庞蒂在其早期阶段

① R. Descartes, *Méditation Métaphysiques*, 95.

② R. Descartes, *Méditation Métaphysiques*, 93.

③ R. Descartes, *Méditation Métaphysiques*, 183.

④ E. Husserl, *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*, Paris: Éditions Garlimard, 1950, 19.

⑤ E. Husserl, *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*, Paris: Éditions Garlimard, 1950, 118.

⑥ E. Husserl, *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*, Paris: Éditions Garlimard, 1950, 461, 463.

⑦ E. Levinas, *En Découvrant L'Existence Avec Husserl Et Heidegger*, Paris: J. Vrin, 2001, 35.

重点谈论知觉时，尽量避免谈论某一单独的感觉，因为这会如同经验论者那样走向原子主义，但他同时否定理智主义的知觉观，认为理智主义者把知觉等同于注意和判断，从而导致了主客二分。在后期思想中，他围绕视觉或“看”展开其研究，“眼与心”和“可见者与不可见者”之类标题足以表明这一点。原因在于，甚至能够“看”出苹果的味道的“双眼”无疑已经同时包纳了其他感觉功能。梅洛-庞蒂对“看”的看法完全有别于笛卡尔和胡塞尔。他这样评论笛卡尔的蜡之“看”：“蜡是为了证明我通过心灵的注视看到了我认为用眼睛看到的東西”，这只不过意味着“一切都是我思活动，思维活动就是一切”^①；而他本人的立场则是：“没有必要按照笛卡尔的用词把看和感觉本身替换为‘看和感觉的思想’”^②，这是因为，“通过现象学的思考，我发现视觉不是笛卡尔所说的‘看的思想’，而是一种捕捉可见世界的注视”。^③对于梅洛-庞蒂而言，不再有“心”与“身”、“心”与“眼”的二元对立，因为他强调的是心身相融的第三维度。从这个角度讲，“心看”不是被抛弃了，而是融入了“眼看”之中。他这样写道：“对我们的哲学来说，剩下的只是着手探究现实的世界。我们是心灵与身体的复合物，因此一定有着对它的思想。”^④

总之，当我们通过双眼“看”世界的时候，既不是依赖于生理之“眼”去看，也不是在“心”的主宰下用“眼”去看，这是因为，我们的眼睛已经是“眼”与“心”的结合：“不存在着无思想的视觉。但是，为了看而去思考是不够的：视觉是一种受制于条件的思想，它‘借机’从那种进达身体的东西中产生出来，它被‘刺激’去借助于身体而思考……思想给予生机的身体对于它来说并不是诸客体中的一

① M. Merleau-Ponty, *Notes De Cours* 1959 — 1961, Paris: Éditions Gallimard, 1996, 255.

② M. Merleau-Ponty, *Le Visible Et Invisible*, Paris: Éditions Garlimard, 1964, 58.

③ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie De La Perception*, Paris: Éditions Garlimard, 1945, 404.

④ 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007，第66页。

个客体，而且思想并不以暗含前提的名义从身体那里引出全部其余的空间。思想不是依据自身，而是依据身体进行思考。在把思想与身体统一起来的自然约定中，空间、外部距离也获得了规定。”^① 梅洛-庞蒂显然注意到了“眼看”与“心看”的共同存在，但最终要求的则是实现两者的统一，这样一来，就恢复了笛卡尔力图消除的视觉之谜：“身体对心灵而言是其诞生的空间，是所有其他现存空间的基质。视觉于是分身为二：有我对其进行思考的视觉，我只能认为它是思想、精神审视、判断、征兆读解，而不是别的什么；还有一种实际发生的视觉，作为一种名誉性的或被构成的思想，它被挤压在它的某一身体之中，人们只在运用它时才会了解它，而且，它在空间与思想之间引入了由心灵和身体复合而成的自主秩序。视觉之谜没有被消除：它从‘关于看的思想’退回到了活动中的视觉。”^②

二、艺术直观的意识现象学之维

胡塞尔意识现象学的纯粹理论化倾向导致他对艺术问题的忽视，这在他的《逻辑研究》中已经定下了基调。他承认“理论的兴趣并不是唯一的兴趣，也不是唯一规定着价值的兴趣”；承认“美学的、伦理的、在最广泛词义上的实践的兴趣可以与个体之物相连接并且赋予对它们的个别描述和解释以最高的价值”；然而，他最终强调的却是，“只要纯粹理论的兴趣是决定性的，那么个体的个别之物和经验的连接对其自身便毫无效用，或者它们仅仅作为方法论的贯穿点而对一般理论的构造有效”。^③ 现象学不是不可以关注审美的问题，但它明显只有例证价值。胡塞尔直接涉及审美或艺术问题的文字非常有限。倪梁

① 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007，第61～63页。

② 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007，第63页。

③ 胡塞尔，《逻辑研究》第二卷第一部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998，第205页。

康教授选编的《胡塞尔文集》以“艺术直观和现象学直观”为题收入了胡塞尔写给霍夫曼斯塔尔的一封信。选编者依据有关材料告诉我们，卢汶的胡塞尔文库保留有一份标为“美学与现象学”的手稿，都是由一些零星的纸张构成的，包括这封信在内一共有20页，而该信是“目前唯一发表出来的一份胡塞尔关于美学和现象学问题的完整论述文字”。^① 胡塞尔根本没有对艺术问题进行过专题思考，有限的文字也只是出于偶然，尤其重要的是，这些文字所表达的艺术理论完全受制于他的纯粹意识现象学视域。

胡塞尔对艺术问题的忽视与笛卡尔的情形是非常接近的。梅洛-庞蒂颇费心思地从笛卡尔那里寻找相关论述，他告诉我们：“笛卡尔并没有很多地谈到绘画，人们可能会觉得，以他有关铜版画的兩页之所言为依据，是不妥当的。然而，如果说他只不过是顺便谈到了绘画，这本身就是意味深长的：绘画对他来说不是有助于确定我们通达存在的一种中心活动，它是由理智的支配和明见性符合规则地规定的思想的一种方式或一个变种。在他就绘画而说出的少量言语中，正是这种取舍被表达了出来，而对绘画的一种更专心的研究就会勾勒出一一种不同的哲学。”^② 我们可以这样读解这段文字：首先，笛卡尔很少涉及艺术问题，可资利用的只有关于铜版画的兩页文字，“顺便”涉及的，由此可见，笛卡尔不关心艺术问题，忽视了艺术问题；其次，笛卡尔显然不是无意而是有意地忽视了艺术问题，因为艺术并不直接通达存在，它只不过是思想的一种变种，因此最多只能是哲学的一种工具；第三，笛卡尔关于艺术问题的只言片语与古典艺术理论是完全合拍的，或者说古典艺术理论完全受制于早期现代的主体形而上学；第四，如果笛卡尔真正地接受了艺术熏陶的话，他的整个哲学可能会变得有所不同，言外之意，他可能会真正地关心人与世界的双向关系，

① 胡塞尔：《胡塞尔选集》，倪梁康选编，上海：上海三联书店，1997，第1199～1200页。

② 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007，第54页。