

生活世界之为原基： 论梅洛-庞蒂的溯原学

张昊臣

[摘要] 西方传统原基哲学因其总体化立场而受到批评，肇始于当代法国哲学的非原基思潮也因其对一切存在论认识论尺度的拒斥态度而陷入困境。在此语境中，梅洛-庞蒂的溯原学可以提供一种新方案。溯原学接续了现象学溯原学关于生活世界的问题意识，从生活世界的沉积特征出发消解了胡塞尔赋予先验主体性的原基地位，以肉身存在论重构了生活世界并由此将之确立为新原基。生活世界之为原基，一方面开显出现象场中的差异化运作，避免了传统原基哲学以同一枚平差异的思路；另一方面开辟了自我与他人共属的可见性界域，纠正了非原基思潮中不可见者永久逃离生活世界的绝对化取向。

[关键词] 原基；溯原学；生活世界；沉积；肉身

一、引言

希腊文“ἀρχή”意谓时间上的开端或效力上的权威，在西方形而上学传统中特指知识和行动所凭赖的原则（principle）与始基（origin）。西方近代以来的主体哲学虽然扭转了形而上学传统的致思方向，却仍视原基问题为哲学的核心关切。20世纪60年代以来，法国哲学界涌现出一股非原基（anarchie）思潮，它不像尼采、福柯那样将原基问题谱系学化，也不满足于像海德格尔那样追问原基问题的形而上学前史并将之时间化，而是将“非一”或“自行褫夺”（an-）揭示为原基本身的运作方式进而从根本上撤销存在论。正如这场思潮的肇始者列维纳斯在《人本主义与非原基》中所宣称，“前始基者”是一种“比迎纳的被动性更被动的被动性”，一种“无法被召回到当下并始终向记忆和历史关闭自身的过去”，一种“存在的反面”或“对存在的翻转和超逾”。^① 循此脉络，德里达的“延异”、利奥塔的“突发性事件”皆可被视为以不同方式对此立场的接续。随着法国哲学的扩散，非原基思潮在人文学术的诸多领域里开枝散叶，在文化政治的各种实践中吐花结果，从21世纪以来进入中国并很快成为一条颇具影响的思想道路。

然而，拒绝任何原基的激进趋向与非原基思潮反复强调的伦理旨归可能正相抵牾。这里的伦理旨归即自我与他人的不对称关系：他人之面容指向更高的他者继而受到绝对尊崇，自我则成为无条件臣服于他者的“人质”。为了避免重蹈传统原基哲学以同一枚平差异的覆辙，自我必须处于丧失主动性权能的极端被动性状态，与之相伴的则是世界之常态意义的碎裂或主体之理性能力的瓦解。就此而言，对存在论或认识论前提的废除可谓“伦理”的题中之义。在批评者们看来，这种近乎痉挛的自我根本无法做出辨识、展开行动、承担责任，而解除具体内容的陌异他者也难以得到有效回

作者：张昊臣，郑州大学文学院副教授，787649309@qq.com。

* 本文系教育部人文社会科学研究一般项目“当代西方多模态文学批评研究”（20YJC751047）和中国博士后科学基金第68批面上资助“多模态批评与文论范式转型”（2020M682320）阶段性成果。

① E. Levinas. *Collected Philosophical Papers*. Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 128, p. 131, p. 133.

应甚至会因抽象空洞而陷入明扬暗抑的境地。^① 正如有学者所言，非原基立场否定了“存在论的和历史的中介化作用”，而这反过来又消解掉“他者在伦理学上的卓越地位”。^② 由此引出一个基本问题：自我与他人之伦理关系的形成乃至一般意义上人类社会生活的维系，是否仍需一种存在论或认识论的原基立场作为条件？对该问题的回答至少有两种方案。一是继续坚持非原基立场并对之限定和阐释，不过，随着这些限定和阐释变得愈发厚实，非原基立场的激进趋向有可能再度受到威胁。二是提出一种新的原基哲学，当然，它应当避免传统原基哲学的总体化暴力。

本文选择第二种方案，并以梅洛-庞蒂后期相关探索为资源。从20世纪50年代初至1961年临终前，梅洛-庞蒂多次以“archéologie”标示其工作。概言之，该词有两层意味：第一，它对应于希腊文“ἀρχαιολογία”并由“ἀρχή”发展而来，胡塞尔在未刊稿中也将现象学视为“Archäologie”以强调其“向原基回溯”之义——据此可译之为“溯原学”；第二，胡塞尔和梅洛-庞蒂经常援用地质学表述，梅洛-庞蒂甚至称其后期肉身哲学为“先验地质学”——据此亦可译之为“考掘学”或“考古学”。为求简约，笔者统一采用“溯原学”译法以含摄二义。迄今为止，研究者们始终没有深入触及主导溯原学之产生与发展的核心问题意识——生活世界。而本文则旨在将溯原学展现为一种以生活世界为原基、以现象学还原为回溯道路的存在论哲学。梅洛-庞蒂关于溯原学的阐发广泛见诸后期多种文献，其中尤以《现象学极限处的胡塞尔》讲稿（下文简称《极限》）和《可见者与不可见者》遗稿（下文简称《可见者》）第四章《交织—交错》最为集中。以这两份文献为依托并结合其他文献中的相关论述，本文按如下三步骤进行论证。首先，有别于学界将溯原学之原基与精神分析之无意识相对接的主流观点，本文将原基理解为生活世界，将溯原学理解为向生活世界回溯的哲学探究。其次，立足于《极限》，本文将澄清生活世界在什么意义上削弱了先验主体性在胡塞尔现象学溯原学中的原基地位。再次，立足于《交织—交错》，本文将阐明肉身存在论何以重构了生活世界并使之成为代替先验主体性的新原基。由此，本文将得出结论：生活世界之为原基，虽然开显出现象场中的差异化运作，但这种差异化运作的后果不是他异性之于生活世界的永久逸离，而是生活世界本身的深拓和自我经由生活世界向他人的通达。

二、溯原学作为生活世界哲学

在1951年的一份计划中，梅洛-庞蒂首次提到溯原学，将之作为自己前后期思想演进的标志：前期的《知觉现象学》旨在向“被知觉世界”回返，而彼时尚在构思中的《真理的谱系》（《可见者》的另一名称）则“以近似于考掘者（archéologue）的方式重新挖掘被知觉世界的结构”。^③ 此后，他在不同文献中多次论及溯原学。梳理这些文献，我们可以总结出溯原学的三重渊源：

一是现象学溯原学。在1923—1924年的弗莱堡大学授课稿中，胡塞尔用“溯原学”来称谓对“最原初的东西”的探究。^④ 在1932年的编号C16VI手稿中，他写道：“现象学溯原学，挖掘埋藏于构成物中的构成性结构，挖掘统觉之意义成就的结构——此成就以整个经验世界的完整形态被给予我们……向‘原基’的回溯，使得以不同方式根植于此‘原基’并在存在论上有效的自明统一体

① 参见 P. Ricoeur, *Oneself as Another*. The University of Chicago Press, 1992, pp. 337 - 341; E. Mkhwanazi. “To Be Human Is to Be Responsible for the Other: A Critical Analysis of ‘Levinas’ Conception of ‘Responsibility’”. *Phronimon*, 2013, 14 (1): 133 - 149.

② A. K. Min. “Toward a Dialectic of Totality and Infinity: Reflections on Emmanuel Levinas”. *The Journal of Religion*, 1998, 78 (4): 571 - 592.

③ M. Merleau-Ponty. *The Primacy of Perception; and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Northwestern University Press, 1964, p. 5.

④ 胡塞尔：《第一哲学》（下卷），72 - 73 页，商务印书馆，2017。

成为思想的对象。正如通常的溯原学：重构，沿‘Z’字形曲折道路迂回地展开理解。”^①梅洛-庞蒂应当读过此则手稿，且非常熟悉芬克有关溯原学的说法。^②因此，在《胡塞尔的自然概念》《哲学家及其阴影》《极限》和为法国心理学家艾斯纳（Angelo Hesnard）著作撰写的序言中，他才多次将溯原学与胡塞尔联系起来。

二是精神分析考古学。弗洛伊德及其追随者经常将无意识比拟为埋藏于意识深处的个体前史（如婴幼儿期、胚胎期甚至更早阶段），将精神分析对无意识的考察比拟为考古。梅洛-庞蒂对精神分析有过大量阐发和借鉴，在收录于《儿童心理学与教育学：索邦讲稿 1949—1952》的《儿童与他人的关系》一文和收录于《建制与被动性》的《个人与公共历史中的建制》《被动性、睡眠与无意识问题》两文中，他多次在精神分析背景下使用“archéologie”一词；而在前述艾斯纳著作序文中，他则视溯原学为精神分析与现象学的中间地带。

三是自然学。在收录于《自然：法兰西学院讲座笔记》的《自然与逻各斯：人的身体》讲座第六、七号概要中，梅洛-庞蒂援引了法国地质学家与考古学家德日进（Pierre T. de Chardin）的《人的现象》（*Le Phénomène Humain*）。依循达尔文进化论，德日进将世界的发展描述为从低层级向高层级演化的进程，将人类文化生活看作对动物性自然的连续变形。梅洛-庞蒂虽然不同意德日进把理性反思能力作为人类出现的最终标志，却高度肯定他在人性与动物性之间建立的亲缘关系。

利布茨^③、劳勒、特瑞格等学者就此皆有专文或专章研究，他们不同程度地注意到胡塞尔、芬克关于现象学溯原学的论述，但更强调精神分析考古学对溯原学的决定性影响。基于此，精神分析的无意识概念成为他们审视溯原学之原基的参照。值得注意的是，劳勒与特瑞格都曾论及胡塞尔未刊手稿《自然空间性的现象学起源的基本研究》^④中的“地球—大地”（Erdboden）或“原初大地”（Urboden）与溯原学的联系。梅洛-庞蒂多次解读过这份手稿，总体来说，他认同胡塞尔赋予原初大地的重要地位，但反对胡塞尔将原初大地进一步回溯到先验主体性，并宣称：“原初大地乃是原基，亦即所有生命、所有未来、所有历史得以发生的源藏”，此原基“确保了存在的任何可能性”^⑤。从精神分析出发，劳勒与特瑞格都倾向于将原初大地等同为无意识。在劳勒看来，原初大地独自漂航于苍莽渊面之上，它虽为人类生活的意义提供一方孤舟，但此孤舟始终不能克服深渊的“否定性”与“浑噩无形”^⑥，正如意识的理性能力始终不能克服无意识的“非时间性”和“不可穿透性”^⑦。在特瑞格眼中，原初大地和无意识均指向无法为意识所完全通达的“盲点”，彰显出“先于人类经验的不可恢复的深度”。^⑧应当说，这些看法有助于锐化梅洛-庞蒂与胡塞尔在原基问题上的分野并由此凸显无意识、原初大地等概念在溯原学中的作用，但也难免留下这样的疑问：按照精神分析学说，无意识的本质特征就体现在它之于意识的被排斥关系，它根本无法进入到觉醒的意识中，只能在意识陷入沉睡时以变形的方式出场（如梦中图像的凝缩或移置），甚至以意识本身陷入

① E. Husserl. *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929—1934): Die C-Manuskripte*. Springer, 2006, pp. 356—357. 窦续凯将此则手稿所在的《关于时间构成的后期文献：C手稿》Nr. 80完整地由德文译为中文，为笔者的中译和对此则手稿上下文的理解提供了帮助，特此致谢。另外，笔者的中译也参考了利布茨（Burkhard Liebsch）、梵柯（Gerhard Funke）等学者论文中的英译。

② 相关背景信息可参见工作论文中的相应注释，<http://xuebao.ruc.edu.cn/CN/news/news215.shtml>。

③ 参见 B. Liebsch. “Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricoeur”. In P. Burke & J. V. der Veken (eds.). *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*. Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 13—24.

④ 中译本参见胡塞尔：《自然空间性的现象学起源的基本研究》，载倪梁康编：《中国现象学与哲学评论》第19辑，237—257页，上海译文出版社，2017。

⑤ M. Merleau-Ponty. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002, p. 74.

⑥ L. Lawlor. “Verflechtung: The Triple Significance of Merleau-Ponty’s Course Notes on Husserl’s ‘The Origin of Geometry’”. In M. Merleau-Ponty. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002, xviii.

⑦ L. Lawlor. *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press, 2003, pp. 31—32.

⑧ D. Trigg. “The Role of the Earth in Merleau-Ponty’s Archaeological Phenomenology”. *Chiasmi International*, 2014, 16: 249—265.

紊乱的方式出场（如强迫性重复）。那么，这种始终被意识所压抑并逃逸意识的无意识和由之刻画的原初大地又如何作为原基而为人类生活提供尺度呢？倘如劳勒所言，“真正的起源就是（起源的）遗失”“哲学溯原学总是某种‘非—溯原学’（an-archeology）”^①，那么，这种（非）溯原学又怎样实现梅洛-庞蒂自己所主张的为存在奠基的目标呢？其实，如果要更准确地理解溯原学之“原基”的真实含义，我们就应当分别澄清原初大地和无意识在梅洛-庞蒂那里究竟指向什么。

胡塞尔曾将生活世界称为“我们的地球”^②，其未刊手稿中对原初大地的描述（周围世界的敞开域、预先被给予的总视域、意义构成的基础）也接近于生活世界^③。基于此，梅洛-庞蒂多次用德文词“Umwelt”（周围世界）、“Lebenswelt”（生活世界）或法文表述“le monde perçu”（被知觉世界）、“le monde sensible”（可感世界）、“le monde vécu”（生活的世界）等指谓原初大地。^④

再来看梅洛-庞蒂对于无意识的态度。已有研究者详细梳理了无意识概念在梅洛-庞蒂不同时期论著中的含义^⑤，这里仅摘取《可见者》笔记中的一则文字：“这种需要被寻找的无意识并非隐匿在我们的底部或我们意识的‘后面’，而是作为我们知觉场的意义关联呈现在我们前面。所谓‘无意识’的事实就在于，它不是现成对象，而是使对象可能者……它是……他人在我们之中和我们在他人之中的 Ineinander（交织）”^⑥。将之与他后期关于无意识的大量阐发结合起来，我们可以得出结论：《可见者》中的无意识其实就是生活世界或可见者整体得以发生的意义结构。正如精神分析中无意识对意识的阻抗，虽然生活世界的深层结构是知觉之所以可能的条件，但它本身却无法以完全相即的方式被知觉到，因此，梅洛-庞蒂才频频使用“作为知觉的非知觉”“非原现前的原现前”之类悖反式表述乃至“不可见者”这一更广为人知的视觉化表述来强调它对于现象学明见性的否定。不过，完全不同于精神分析中无意识与意识相互隔绝的关系，这里的否定“总是伴随积极的总体性”^⑦，因为“知觉场的意义关联”仍要为意识所通达并保证意义活动的展开。正如法国的一些精神分析学者所见，梅洛-庞蒂的“无意识”其实更接近弗洛伊德的“前意识”。^⑧

不难发现，劳勒、特瑞格没有充分注意到梅洛-庞蒂对生活世界的持久热忱和对无意识的现象学化改造。经由上述分析，笔者则倾向于认为：溯原学之原基就是生活世界或在相当程度上指向生活世界。正如梅洛-庞蒂本人曾经对《可见者》书稿的规划：从意识哲学的“先验‘内在’”转向“世界的自身性”^⑨，重新探索“一种生活世界哲学”^⑩。与此相照应，溯原学也从向先验主体性的回溯转变为向原初大地或生活世界的回溯：“‘哲学’在大地的溯原学中进行探究，在深度而非高度（观念）中进行探究”^⑪。而从1951年计划和《哲学家及其阴影》中关于溯原学的论述看，此种回溯旨在像考古者那样发掘“被知觉世界的结构”或前反思领域的“深层结构”（infrastructure）^⑫；援用《可见者》中的说法，旨在“重新发掘生活世界的逻辑斯”^⑬。也只有立足于这一“结构”或

① L. Lawlor. *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press, 2003, p. 31.

② 胡塞尔：《经验与判断》，193页，生活·读书·新知三联书店，1999。

③ 参见 A. J. Steinbock. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, 1995, pp. 109 - 122.

④ 迪兰认为，这些法文表述可以在术语上等同于“Lebenswelt”，即二者的问题意识大致相同、含义也大范围重叠；当然，就具体用法而言，这些表述应置于梅洛-庞蒂自己的存在论语境中被理解。参见 M. Dillon. *Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press, 1988, p. 87.

⑤ 参见 D. Legrand & D. Trigg (eds.). *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Springer, 2017, pp. 41 - 92.

⑥⑨⑩⑬ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, p. 180, p. 172, p. 170, p. 167.

⑦ M. Merleau-Ponty. *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954—1955)*. Northwestern University Press, 2010, p. 204.

⑧ 参见 D. Legrand & D. Trigg (eds.). *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Springer, 2017, pp. 80 - 81; J. Lyotard. *Discourse, Figure*. University of Minnesota Press, 2011, pp. 26 - 27.

⑩ M. Merleau-Ponty. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002, p. 67.

⑫ M. Merleau-Ponty. *Signs*. Northwestern University Press, 1964, p. 165.

“逻各斯”，生活世界才可能赢获存在论意义上的原基地位。

至此，我们可以将溯原学认定为一种生活世界哲学。而要完整充分地阐明之，我们还需进一步回答两个问题：第一，在梅洛-庞蒂对胡塞尔的接续与歧出中，溯原学之原基因何从先验主体性转向生活世界？第二，在梅洛-庞蒂本人后期的肉身哲学中，生活世界如何成为代替先验主体性的新原基？下文两节分别立足于《极限》《交织—交错》来重构梅洛-庞蒂的论证。

三、生活世界的沉积与先验主体性

胡塞尔在《几何学的起源》（下文简称《起源》）和《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（下文简称《危机》）中援用了一种“地质学隐喻”，这突出地表现为生活世界的沉积（Sedimentierung）。^①在地质学中，沉积指颗粒物在风、水等流体的迁运中不断沉降、累积并固结成层的过程。借助胡塞尔的另外两个地质学术语，我们可以更形象地理解这一过程：一是横向上的结晶（Kristallisation），不定型的颗粒物持续地硬化为风格相近的块片并结构化为相对稳定的地层；二是纵向上的流入（Einströmen），新元素的结构化过程吸纳了旧地层的元素，而新元素又反过来流入旧地层继而改变其结构，如此层层流入的结果则是新旧层之间难分难解的缠结。借此形象，胡塞尔描画了几何学的历史。在原创建（Urstiftung）阶段，最初的几何学家通过将直观活动（如大地测量）中反复出现的形态予以极限化和完美化来生产出纯粹的几何学观念。随着时间的流逝，原创建阶段的明见性经验逐渐暗淡，最终以杳远的滞留沉积到几何学家的经验背景中；与此同时，几何学家能够通过再回忆将滞留的经验重新带回当下，获得一种与原创建阶段相“仿佛”的明见性。为了达到普遍的真理，几何学观念不能止于几何学家个人的主观视域，而必须过渡到他人的主观视域乃至超越具体时空条件的无限开放视域，这就需要符号性表达的传输作用。如此，几何学的历史亦呈现为漫长的沉积：生动的明见性经验不断结晶为以被动联想方式运作的表达构成物，新构成物在旧构成物的传统中行进并再度流入旧构成物——沉积链条如此无限延伸下来，原创建阶段的明见性“起源”早已被此后的构成物所层层浸染以至于根本无法被完全激活，这最终导致了“起源”乃至原初直观经验的遗忘。我们从这一历史考察中看到胡塞尔赋予生活世界的两层意味：首先，它是基于几何学家主观明见性的纯粹直观世界；其次，随着沉积问题和由之导致的遗忘问题的凸显，几何学家的纯粹直观世界越来越接近于一种难以返回的理想化“起点”——一个“虚构的泰勒斯”，生活世界也扩展为直观经验与知识沉积相互中介化的文化世界（Kulturwelt）^②。

胡塞尔从几何学的历史考察中发现了一种目的论：最初的几何学家自始就持有一种信念，即几何学观念必然超出其主观视域而达到绝对真理性，此信念在几何学沉积链条中一代复一代传承下去并推动几何学进一步向未来视域敞开。在胡塞尔看来，这种信念预示着“不变的或绝对的先验性”^③，即几何学的绝对“起源”其实并不在历史的开端，而在我们主观意识的先验领域中。如此，现象学回溯就需要从历史考察转向认识论考察，在我们主观意识领域（而非历史传统）中回溯几何学的“认识论的起源”^④。在沉积作用下，我们实际遭遇的具体的生活世界总是一个“混有逻辑作用的积淀物的世界”^⑤；与此相对照，胡塞尔所指示的新回溯道路则是一个去沉积化过程——现象学家只能像考掘者那样“在这个世界中已经积淀下来的历史性中回过头来去追踪其起源”^⑥。具体

① J. Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. University of Nebraska Press, 1978, p. 40, p. 98; 另参见 J. M. Rump, "History as Soil and Sediment: Geological Tropes of Historicity in Heidegger, Husserl, and Merleau-Ponty". *Danish Yearbook of Philosophy*, 2013—2014, 48—49: 139—152.

② 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，449页，商务印书馆，2016。关于沉积、生活世界与文化世界的关系，可参见 S. Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011, pp. 22—28.

③④ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，476、466页，商务印书馆，2016。

⑤⑥ 胡塞尔：《经验与判断》，59、63页，生活·读书·新知三联书店，1999。

到《经验与判断》第11节和《危机》第三部分A，这条回溯道路展现为现象学还原的两个步骤。一是向生活世界还原，即在悬搁客观科学和实践活动的各种信念后回溯到主观领域的直观明见性。生活世界由此获得了第三层意味，即基于还原者主观明见性的纯粹直观世界，它与近代科学实证化思维主导的客观世界相对照并成为后者的有效性基础。二是先验（超越论）还原，即在进一步悬搁生活世界的存在执态和主观自我的存在执态后回溯到先验主体性。到这一步，生活世界完全从实证化自然态度中解放出来，成为始终与先验主体性保持意向性关联的普全领域。

诚如梵柯在解读 C16VI 手稿时所见，胡塞尔现象学溯原学之所谓原基正是被他奉为“原则之原则”的明见性——更严格地说，是作为绝然（*apodiktisch*）明见性的先验主体性。^① 为了澄清先验主体性在何种意义上成为绝然明见性，我们必须深入到作为先验主体性之普遍形式的时间性。在施行先验还原后，整个生活世界成为我的纯粹主观领域中的现象之流。如果将现象学考察从流动着的感受素材进一步转向其被给予方式，现象之流的本质结构则被揭示为由原印象、滞留、前摄交织而成的时间性图式。黑尔德指出，时间性图式的引入导致了相即明见性与绝然明见性的区分。^② 明见性，意味着清楚明白直接显现的自身给予性，它可以从两方面被把握：就相即性方面，它刻画了意向活动被直观经验所充实的程度；就绝然性方面，它标志着直观经验不可怀疑的无条件的必然性。在时间性经验中，真正以相即明见性方式被给予我的只是我的当下现在，而我的过去和未来却始终保持为模糊的甚至空乏的视域；与此同时，我的当下现在也在现象之流中持续变化，生活于此持续变化中的“流动的我思”并不能为我的认识提供绝然性的保证。由此来看，真正的绝然明见性只能是这个正在被我亲身经历着的“活生生的自身当下”^③。从字面上讲，活的当下（*lebendige Gegenwart*）表达了在时间性经验中展现出的某种流变与固持的悖谬，我们可以将这种悖谬解说为如下几个层面。第一，整个意识生活呈现为活生生的赫拉克利特之流，而由原印象、滞留、前摄组成的时间性图式正是这条河流得以呈现的条件。第二，时间性图式本身却是无时间的不流动的，它作为始终驻守在此当下的稳定形式摆脱了时间流变的影响。第三，在时间性图式的中心点伸展出一道目光，我们可以将这道抽象的目光位置视为在还原之后保留下来的最低限度的原自我（*Ur-Ich*）。最后，这个原自我恒常地以旁观者姿态观照着处于现象之流中相继到来着经过着消逝着的“流动的我思”，并将它们持续地归结为原自我目光的成就。在活的当下中，现象学赢获了作为绝对构造者和绝对不变者的先验自我，并由此将之确立为原基。^④

立足于《极限》并结合《可见者》，我们将梅洛-庞蒂对先验主体性之原基性的拆解展现为如下环节。

首先，模糊了《起源》中两种意义构成方式的界线。胡塞尔曾提出两种几何学观念的生产：一是最初的几何学家在纯粹主观领域以自由变更方式展开的几何学观念的原创建；二是在原创建之后几何学家通过语言文字与他人的共同生产（*co-Erzeugung*）。胡塞尔无疑更看重原创建，它独立生产出最早的几何学观念，相对于此后的历史性生产具有优先地位。然而，梅洛-庞蒂认为两种生产并非泾渭分明。胡塞尔赋予原创建某种无时间无历史的观念性特征，而并不试图通过历史中的表达来确立观念性——借德里达的说法，作为“历史起源”的原创建本身并非“历史的”。^⑤ 但是，从原创建内含的目的论看，历史性又是原创建之观念性理想得以完成和我们事后得以向之回溯的条

① 参见 G. Funke. "A Transcendental-Phenomenological Investigation Concerning Universal Idealism, Intentional Analysis and the Genesis of Habitus Arché, Phansis, Hexis, Logos". In W. Mckenna et al. (eds.). *Apriori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers, 1981, pp. 74 - 75.

②④ 参见黑尔德：《活的当下》，83 - 85、83 - 91 页，商务印书馆，2020。

③ 参见胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，30 页，中国城市出版社，2001。

⑤ J. Derrida. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. University of Nebraska Press, 1978, p. 62.

件,由此来说,历史性是原创建的潜在规定,它总是“吁请着”新的再创建(Nachstiftung)和尚未到临的最终创建(Endstiftung)^①,完全意义上的原创建“从未真正地被赢获”而“只是一种先行具有”^②。进一步,当原创建进入历史性并通过沉积来延续几何学传统时,前文所揭示的结晶与流入就会再度凸显:后面的构成物流入前面的构成物乃至胡塞尔所设想的原初纯粹意识构成物,“表达改变着(原初)生产”^③,原创建与历史性生产的对照也随之逐渐弱化乃至被取消。在此语境中,原创建越来越抽象直至收敛为一个仅具目的论指引作用(指引我们在先验意识中重构原创建)的预设,而沉积之于意义构成的重要性则愈发增强。基于此,梅洛-庞蒂将他人表达引入原创建,或者说,将原创建扩展到历史性生产。我们可以用一个“十”字形结构来刻画这种更具宽度的生产。“十”字纵向可简示为“生产—表达—沉积—生产—表达—沉积……”,它表示:原初几何学家的生产活动经由语言文字而沉积为几何学传统的构成物,后继几何学家的生产活动经由语言文字又再度沉积到几何学构成物链条上,如此反复。“十”字横向可简示为“自我—表达—他人—表达—自我……”,它表示:几何学家通过语言文字将自我主观领域的观念传达给他人,他人通过语言文字又再度将他人主观领域的观念传达给几何学家,如此反复。在后期文献中,梅洛-庞蒂经常用胡塞尔的“Verflechtung”或“Ineinander”(交织)来称呼这一结构。

其次,调整了胡塞尔的时间性图式。在“十”字形结构中,沉积和他人的介入已经削弱了几何学家自我在观念生产中的权能——这种削弱之更为突出的表现则是时间性。^④与沉积相伴随的遗忘是梅洛-庞蒂切入时间性的突破口。按照胡塞尔的时间性图式,遗忘是滞留在连续后移中不断淡化直至衰退的过程。从原则上讲,意识总是可以凭借再回忆来重新激活远处的滞留继而将遗忘的经验带回当下。然而,梅洛-庞蒂却在几何学的沉积中看到,原初明见性的客观效力一代复一代地传递下来,但原初明见性本身却在这种传递中逐渐失落,且关键在于,这种失落正是几何学理念化过程的题中之义——因为我们对几何学概念、公理的运用必然默会地以它们曾经的有效性为前提(这一前提由几何学的历史性和共同体的文化所担保),而不可能在每一次运用中重演它们在直观经验中的发生过程。立足于沉积,梅洛-庞蒂重新定义了遗忘。一方面,遗忘总是某种相对于现在自我而言的缺失或空洞,某种相对于胡塞尔式时间性图式的“去差异化”(undifférenciation)——它无法在诸滞留及其变异的差异化结构中被准确定位并被再回忆。另一方面,遗忘不是彻底忘记,而是作为一种“石化的、沉积的、潜在的甚或沉睡的意义”发挥作用^⑤,是另一种区别于意识之滞留与再回忆的保存(“为了保存的遗忘”^⑥)和“观念性的内在构成”^⑦。由遗忘问题切入,梅洛-庞蒂打开了另一种时间性图式。就“现在—过去”关系而言,记忆和遗忘成为现在与过去之关系的两种模态:过去仍在滞留及其连续统中以侧显方式向现在自我的目光呈现,这解释了为什么存在着对流逝经验的原初记忆和可能的再回忆;然而,过去也作为“不可见者之过去”^⑧始终向现在自我的目光遮蔽它自身(梅洛-庞蒂在此种意义上也将过去视为被现在所“压抑”的“无意识”)。易言之,过去之为逝去者、不在当下者,就在于这种不能被带回现在的否定性维度。从这种新的关系看,现在不再是正在经过的原印象和一系列滞留点连线形成的“同时性”之晕,而是“过去—现在之差异的明见”^⑨,或者说,现在总有一个支撑着它但本身却无法被穿透的“过去”作为深度,过去也不再

①②③⑤⑥⑦⑧ M. Merleau-Ponty. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002, p. 19, p. 31, p. 25, p. 8, p. 31, p. 57, p. 16.

④ 关于《知觉现象学》中的时间性思想可参见刘哲:《生成主体性:梅洛-庞蒂与唯心论》,111-163页,北京大学出版社,2021。关于梅洛-庞蒂后期的时间性思想可参见D. Morris & K. Maclaren (eds.). *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Ohio University Press, 2015; L. Vanzago. *The Voice of No One: Merleau-Ponty on Nature and Time*. Mimesis International, 2017.

⑨ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, p. 243.

是一系列不再鲜活的原印象在滞留系统中按先后远近次序所进行的定位，而是呈现为记忆的不连续性^①。由此扩展到“过去—现在—未来”关系，我们可以看到：过去之沉积“继续活跃于当下”并以目的论的方式“在当下中敞开向未来”^②；未来视域的每一次展开都伴随着对过去之沉积的重新激活（虽然这种激活无法完全实现）并会再度流入现在和过去进而形成新的沉积。缘乎此，梅洛-庞蒂才说“流入……是时间化的基本结构”^③，因为作为二次沉积的流入形象地刻画了未来进入当下并沉积为过去的轨迹。他用“时间化—空间化之涡漩（vortex）”^④来形象地刻画这种新时间性图式：一方面是过去和未来朝着现在凝聚的向心作用，另一方面是它们与现在保持间距的离心作用。

再次，取消了活的当下的原基地位。在梅洛-庞蒂看来，胡塞尔的活的当下旨在建立一种稳定的旁观者自我与流动的我思之同时性或重合。然而，新时间性图式恰恰彰显出自我与自我之间无法克服的裂隙（*écart*），即在自我当下现在中的深度使得自我无法达到纯粹透明的“向自身显现”^⑤。这一现象带来两个结果。从先验主体性这一面说，自我向着自我的回返总是伴随着某种“非重合”——“回到自身与出离自身的同一，直接经验与距离的同一”^⑥，这意味着主体性的最终破裂。从无法被回溯到先验主体性的过去那一面说，过去与现在之裂隙标志着一个无法被归结为主体性之构造成就的维度，它展露出世界之存在在时间性中的萌芽。

着眼于生活世界的沉积，梅洛-庞蒂在胡塞尔所设定的“主体性—时间性—原基”内部发现了“原初者的自身分裂”^⑦，在后期文献中，他常用“可见者—不可见者”“在场—不在场”“知觉—非知觉”之类表述来标示这种原初差异，并认为内含于时间性结构中的原初差异“本身就是肉身”^⑧。由此观之，他后期的肉身哲学从根本上反对传统原基哲学以任何同一者救平差异的取向。那么，有待进一步探究的是：这种差异的持续展开如何可能带来原基性的重新确立而非最终消解？

四、肉身存在论与生活世界的原基性

《可见者》附录表明，“向前客观存在的还原”是《交织-交错》的起点。^⑨借鉴斯密斯（Joel Smith）的看法，胡塞尔的先验还原可分为两个环节：彻底悬搁旨在完全排除存在执态——梅洛-庞蒂在此环节上与胡塞尔保持一致，回溯则旨在描述经由彻底悬搁后剩余的现象场本质结构并将之归结为先验主体性的构造成就——梅洛-庞蒂在此环节上与胡塞尔产生分歧，并将胡塞尔的这种取向批评为先验观念论。^⑩笔者由此认为，后期梅洛-庞蒂一再申明的还原之必要性有两重指向：一是悬搁习惯与科学关于世界的客观化信念乃至这些信念在传统哲学术语中的映射，转而对还原者直接遭遇的现象场予以忠实描述；二是随着现象学描述的深入，生活世界之本质结构本身挑战了先验观念论所追求的绝然明见性并由此扭转了先验主体性与生活世界的关系。

在施行彻底悬搁后，现象场分化出两个向度：一方是从我这里伸展的目光，我们称之为能见者（*le voyant*）；另一方是从目光所及处涌现的事物，我们称之为可见者（*le visible*）。二者的差异不仅难以救平，且正是这种差异定义了视见的本质——如果没有能见者与可见者的间距，就不会有饱满的视觉（比如，想象中的事物几乎与我们完全切近，却失去了稠密的质感和厚实的深度）。始终伴随着这种差异的是贯穿于能见者与可见者的不可见者，或者说，不可见者更细腻地阐明了这种差异得以运作的机理。我们在此触及不可见者（*l'invisible*）这个描述性概念的第一重含义，即现象场中的视域结构。比如，我对一个红色事物的知觉就分别涉及空间视域和时间视域：就空间视域而

①③④⑤⑥⑦⑧⑨ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, pp. 194 - 196, p. 173, p. 244, p. 191, p. 124, p. 124, p. 268, p. 156.

② M. Merleau-Ponty. *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, 2002, p. 21.

⑩ 参见 J. Smith. "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction". *Inquiry*, 2005, 48 (6): 553 - 571.

言,红色既端赖于内视域中相继出现的红色感觉素材之间连续的相似的吻合,也端赖于外视域中同时出现的其他颜色与红色形成的比较和映照;就时间视域而言,我眼前的某个具体事物的红色端赖于个人历史与公共历史中某些经典事件的沉积,如一位恋人的红色配饰、一个场景中的红色霓光、一场革命中的红色标志……如果要强调不可见者之为能见者得以看见、可见者得以被看见的条件时,梅洛-庞蒂一般称之为可见性(visibilité)。而如果要强调不可见者对现象学明见性的阻抗时,他则倾向于称之为世界肉身(la chair du monde)。

按照现象学回溯的进路,还原者的考察逐渐从可见者转向能见者。在知觉经验中,能见者首先呈现为从我这里展开的视见、触摸等知觉活动。因此,梅洛-庞蒂这里的所谓“反思”(自我向着自我回返)也就呈现为“知觉向自身的回返”^①或“对知觉的知觉”^②——易言之,即还原者对他的看的看、对他的触的触。梅洛-庞蒂首先描述了触觉反思。我用手触物,我的手获得主动的施动感和定位感,同时获得被动的关于物的触感觉(如物的坚硬感和对手的阻抗)。现在,我将触摸从物转向我的触摸活动本身,用我的另一只手触正在触物的这只手,同样获得类似的关于手的触感觉(如被触之手的温暖和柔软)。我由此将我的手知觉为主动的能触者与被动的可触者之交织。基于触觉与视觉在现象场中的同现,探究从触摸活动过渡到视见活动,进而以同样方式将我的身体知觉为能见者与可见者之交织。梅洛-庞蒂用身体肉身(la chair du corps)来刻画我的身体所具有的这种能触—可触、能见—可见、主动—被动的双层性和可逆性。德里达曾质疑过《交织—交错》中的这种从触觉向视觉的过渡,他特别指出《观念2》37节中对触觉与视觉的区分:在我触摸我自己的经验中,能触与可触这两层感觉在现象场中几乎可以同时出现并自如转换;而在我观看我自己的经验中,我无法仅凭自己的视见看到我的眼睛、颈项、背部更遑论整个身体——正因为此种近乎完美的直接性和可逆性,触觉才被胡塞尔作为身体知觉经验的典范模态。而在德里达看来,梅洛-庞蒂弱化了胡塞尔本人在触觉与视觉之间建立的对比,以有悖于胡塞尔原意的方式营建了“触觉与视觉的对称”或“平行”,继而将“触”引申为“视觉的第二义或比喻义”,这使得他关于身体经验的分析强化了触觉所代表的自身触发而弱化了视觉所代表的异质触发。^③实际上,我们如果回顾《自然:法兰西学院讲座笔记》就会发现,梅洛-庞蒂从未忽视两种知觉模态的差异,而且有意凸显视觉之于回溯所可能具有的否定性。^④顺此线索,我们或许可以这样来解读《交织—交错》中触觉与视觉的关系。一方面,在我触摸我自己的经验中,我的知觉经验的焦点的确可以在主动的施动感、定位感和被动的触感觉之间切换,但无论如何,这两种感觉始终不能同时向我显现;换言之,身体化反思不可能达到与自身的绝对重合,而总是保留着不可克服的延迟。另一方面,视见活动在这一点上不仅与触摸活动并无根本不同,而且以更为彻底的方式放大了在触摸活动中尚不明显的裂隙。如此来看,梅洛-庞蒂确实营建了“触觉与视觉之间的对称”(德里达语),但其目的不仅是将触觉中的直接性和可逆性引入视觉(进而引入整个知觉),同时也是将视觉中的非直接性和不可逆性引入触觉(进而引入整个知觉)。基于此,梅洛-庞蒂给出不可见者的第二重含义——“触摸所无法通达的不可触者,视见所无法照亮的不可见者”,它们是我的身体相对于我自己的深度和“盲点”。^⑤

我的身体肉身的不自见,这一可能被胡塞尔判为消极的经验,在梅洛-庞蒂眼中却包含了积极的意蕴。第一,这种不自见表明我的主动性身体(Leib)同时也是被动性躯体(Körper),此躯体作为可见者隶属于作为不可见者之整体的世界肉身。第二,如果以明见性为动机的回溯要克服此种

①②⑤ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, p. 37, p. 203, p. 255.

③ 参见 J. Derrida. *On Touching—Jean-Luc Nancy*. Stanford University Press, 2005, p. 41, p. 186, p. 200, p. 208.

④ 梅洛-庞蒂曾言,“触摸直接地感触自身”而“视见破坏了这种直接性”,因为当还原者将目光从可见物回溯到正在施行的视见活动时,“一只眼无法像一只手触到另一只手那样看到另一只眼”。参见 M. Merleau-Ponty. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press, 2003, p. 223, p. 278.

不自见，就必须借助一种特殊“镜像”（正如我在镜中迂回地看到我的身体背面）——他人的目光。从表面上看，梅洛-庞蒂似乎延续了《笛卡尔式的沉思》之第五沉思中关于他人的论证：其他躯体物作为相关于我的可见者内在于我的原真领域，我根据我的躯体与其他躯体物的相似性将我的身体中的同现系统也转换为其他躯体物的同现系统，进而递推出其他躯体物像我的躯体一样具有一个能感（能见、能触等）维度、一个活的身体（虽然这一维度无法真正进入我的原真领域）。列维纳斯、德里达对梅洛-庞蒂的指责似乎也隐含着这样的理解：对梅洛-庞蒂而言，在我的身体知觉场中的可逆性可以顺理成章地扩展到其他人，比如，当我与他人握手或对视时，我可以根据我在他人的触摸活动或视见活动中经验到的被动感受（我被他人触、被他人看）“逆推”出在他那边也存在着与我这边相似的主动经验（我触或看他人）^①，倘如此，他人岂不是被解释为自我之主观领域的延伸甚或自我之类同化构造的成就？实际上，梅洛-庞蒂的思考更为复杂。他区分了两种他人。一种是抽象他人（l'autre），他“像幽灵一样没有场所、视域和面容”^②，却又“以梦幻般或神话般的存在置身于我周围的任何地方”^③，进而表现为“普遍意义上的非—我（le non-moi）”^④。前文已表明，我的身体肉身相对于我的不自见总是以潜在方式指向他人、迎纳他人；质言之，身体化反思在自我与他人之间形成一种类似于莫比乌斯环的悖论关系——自我向自我回溯得越彻底，自我就越需要他人目光的填补，“通过他人之眼，我们才完全成为相对于我们自己的可见者”^⑤。就此而言，抽象他人正是身体化反思在独我论内部打开的孔洞，梅洛-庞蒂有时用“Eros”（爱若斯）或“力比多身”（le corps libidinal）来刻画这种自我深处的“为他人的自然起源”^⑥。另一种则是具体他人（un autre），他在我的生活世界场景中呈现，以有血有肉的躯体形象向我呈现，与其他具体他人一道呈现。如果说抽象他人彰显出独我论的内在悖反，那么具体他人则有助于还原者在绝对独我论与绝对他异性之间找到第三方的平衡点——世界肉身。的确，他人的触摸、视见等相对于我而言总是一种无法直接经验的“不在场”——这也正是不可见者的第三重含义，然而，这种不可见者却毕竟是“相对于我们最初共同维度的特定不在场和差异”，因为“他的视域和我的视域……都指向我们在其中共存、我们的视域在其中交织的同一世界”。^⑦我的确像第五沉思所描述的那样将我的同现系统以“转换递推”方式过渡为他人的同现系统，但这并不意味着他人的心灵维度对我而言就是一片暗夜，我眼中的风景也同样向他人的双眼映现，在自我和他人之间的可见者整体由此也就成为自我通达他人心灵的中介。就此而言，我的身体肉身和他人的身体肉身之间所形成的肉身间性（intercorporeité）恰恰建立在世界肉身的基础之上。当然，对肉身间性的这种积极理解绝不意味着对他人之他异性的无视甚至消解，因为正是梅洛-庞蒂本人明确地意识到，无论作为中介的世界和世内可见者为我提供多少具体的内容，他人的心灵都不能像我的心灵那样以原呈现的方式被给予我，“在我知道我自己的这种强的意义上，我的确不知道他人”^⑧。然而，只要还原的明见性取向被继续贯彻下去，他人之他异性作为以陌生方式被给予我的不可见者就仍具有积极意味——它促使还原者进一步深化对世界肉身的考掘并由此开辟出通向他人的更多可能。

正如梅洛-庞蒂在1953年的《可感的世界与表达的世界》中所言，语言的表达是“对另一种表达（知觉中的表达）的恢复和扩展”，它们只有“在对被知觉世界的‘溯原学’中才能得到揭示”。^⑨《交织—交错》的最后环节将“知觉中的表达”（姿势、动作、表情）和语言关联起来，并

① 参见列维纳斯：《论主体间性：对于梅洛-庞蒂的评注》，载高宣扬主编：《法兰西思想评论》第5卷，103页，同济大学出版社，2010；J. Derrida. *On Touching-Jean-Luc Nancy*. Stanford University Press, 2005, p. 190.

②③④⑤⑦⑧ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, p. 82, p. 61, p. 81, p. 143, p. 82, p. 61.

⑥ 参见 M. Merleau-Ponty. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press, 2003, p. 210.

⑨ M. Merleau-Ponty. *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Northwestern University Press, 1988, p. 72.

澄清了从知觉的表达向语言的表达的过渡。梅洛-庞蒂区分了两种动作。一是附着在具体场景中的动作,比如,阳光照到我的脸上,我因灼热感出现了皱眉的表情。二是超越具体场景的抽象动作,比如,皱眉在社会交往中代表不愉快——与此类似,握手代表问候、挥手代表告别、点头代表允诺和认同、微笑代表示意和礼敬……它们从具体场景中抽象出来,形成一系列稳定的程式化符号。玛瑞妥(Scott L. Marratto)认为,引入米德的符号互动论可以更直观地解释这两种动作之间的过渡。^①我们再度回到前面的例证,并将他人也引入到这一场景。我因灼热感而皱眉,准备用手遮住落在额头上的阳光;此时,我看到阳光下的他人也在皱眉,并给自己带上一只宽沿帽子。在我的动作与他人动作的相互协调中,皱眉逐渐沉积为一种对我和他人具有共通意义的动作;如果我们进入到下一场景(比如听到刺耳尖锐的噪音),我或他人再度给出这一动作,皱眉就实现了一次从“本义”(具体)到“转义”(抽象)的演变。这带来双重后果:首先是动作在脱离对具体场景的附着后展现出的“风格化”;更重要的是,这种风格化动作不再指向具体场景中的具体事物,而是指向诸如握手、挥手、点头、微笑等其他风格化动作——不同动作之间通过相互配合(如握手和微笑)或相互对照(如握手之于挥手、微笑之于皱眉)来更好地表达意义。就此而言,单一动作的风格化和多个动作的系统化其实是一回事。进一步,在我的身体知觉场中,我的触摸、视见等动作与我的声音语之间形成一种同现而非类比的关系,我由此将前面对可见的动作的描述推进到言说和聆听这一类动作领域中。同样,声音语也可以出现一种在自我和他人之间的相互协调和持续沉积,继而也能够实现一种从“本义”到“转义”的演变:在表达来临的特殊时刻,声音语不再以其声情、声貌(如呼告、摹声)来指向具体场景,而是以其音位的区别性特征来指向其他声音语并由此形成一个通过相互差异来确立“价值”的声音语系统。到这一步,《交织—交错》通过现象学描述获得了与索绪尔几乎相近的洞见,并将这种表达系统称为语言的肉身(la chair du langage)。

行文至此,我们已经展示出肉身存在论的理路和概貌。在此基础上,我们须进一步追问:肉身存在论在什么意义上重构了生活世界进而将之确立为内含差异的新原基?限于篇幅,这里只能概括总结出如下四点。

首先,肉身存在论颠倒了自我与世界的关系。要澄清这种“颠倒”得以发生的逻辑,我们须分别讲明自我之于世界的“优先性”和世界之于自我的“优先性”的不同意味。自我优先性,即坚持以第一人称主观视角为观察和阐释世界的基点——在笛卡尔主体哲学和胡塞尔现象学中,该取向最为彻底的表现就是独我论^②和与之相伴的普遍悬搁。也正是从自我优先性出发,胡塞尔才将先验主体性确立为原基并将生活世界存在论建立在此原基上。从梅洛-庞蒂各时期对彻底悬搁和向主观现象场回溯的一贯坚持来看,他认同自我优先性,并由此将其哲学连接于现象学传统之上。不过,他也指出,独我论的优先性仅作为一种“思想实验”和“孤立化思维方法”才有效^③,仅“在完全方法和暂时的意义上”才成立^④。原因在于,肉身存在论以独我论为起点,但在向生活世界的回溯中不断遭遇能见者自我与世界、他人之关系的翻转,进而将这个能见者自我明察为归属于(而非逃离出)生活世界的主体性。概言之,自我具有方法论意义上的优先性,而世界具有存在论意义上的优先性。

其次,肉身存在论展现为向生活世界的逐层回溯。在1959年2月的一则笔记中,梅洛-庞蒂曾为《可见者》书稿拟设一种建立在多重还原上的“‘间接’方法”,并写道:“还原的不完全性(‘生

① 参见 S. L. Marratto. *The Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*. State University of New York Press, 2012, pp. 181 - 187.

② 关于独我论的含义可参见胡塞尔:《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,62-64页,中国人民大学出版社,2013。

③ M. Merleau-Ponty. *Signs*. Northwestern University Press, 1964, p. 173.

④ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, p. 159.

物学还原’‘心理学还原’‘内在超越还原’和最终的基本思想)不是还原的障碍,而是还原本身,是纵向存在的再发现”“只有在本书所展开的一系列还原之后……我才能最终在存在论中占有一个位置”。^①通过与《交织—交错》互勘,我们可以推断,笔记中的三种“还原”暗合了前文分析中从可见者向能见者自我、从我的身体肉身向其他身体肉身、从不同身体肉身之交互关联向表达和主体间观念物之逐层递进的轨迹。在此过程中,向世界回溯的行进过程始终伴随着向自我回溯的不断受阻:现象场中的各种不可见者(深度、沉积、不自见的盲点、他人的他异性)抵抗着能见者向自我的回溯并由此产生所谓“还原的不完全性”,而此不完全性复又促发能见者向生活世界的回溯继而从中挖掘出克服不可见者的中介。如此下来,每一环节的自我回溯都导向自我绽出,每一环节的自我绽出都标示出世界的存在论优先性并拓深了世界的层次,这使得内嵌于世界的还原者的自我回溯最终演变为向生活世界的回溯。

再次,肉身存在论塑造了生活世界的谱系学结构。梅洛-庞蒂在前述笔记中指出,随着回溯的深入,生活世界的一些“层”将逐渐显露出来并最终成为“一个完整的野性存在的层构系列(une série de couches)”。^②这种生活世界的谱系学结构在同时期的法兰西学院讲座和《可见者》提纲、笔记中有多种方案,最终落定为《交织—交错》中的版本——“世界肉身—身体肉身—肉身间性—语言肉身”。其中,身体肉身、肉身间性和语言肉身又可以被看作世界肉身或生活世界本身的分层。这个谱系学结构的最后一层是语言肉身或表达,它表明:我们对任何最低限度的主体间交流乃至人类社会生活的设想都必然以语言肉身为先验条件(而暂不考虑它在具体经验中以何种形态呈现出来)。换言之,语言肉身存在论意义上的确然性为世界之意义提供了担保。进一步,这个谱系学结构彰显出语言肉身与世界肉身及其诸层次的连续性,由此勾勒出从被知觉世界到文化世界的先验发生史——梅洛-庞蒂也称之为“生活世界的历史”或“存在的历史”。^③由此来看,知觉与表达、身体与精神、感性与逻辑、野性与文明之间贯穿着同一条肉身脐带:没有完全免疫于知觉含混性的纯粹意义,反之,也没有完全隔绝于意义世界的原始神秘。

最后,肉身存在论的交织、交错开显出生活世界的意义构成机制。在梅洛-庞蒂后期文献中,法文词“entrelacs”(交织)常与德文词“Ineinander”“Verflechtung”互用,意谓自我与世界或他人之间、主动性与被动性之间、空间经验中的图形与背景之间、时间经验中的不同相位之间的缠结。具体到《交织—交错》,它首先意味着现象场中“能见者—可见者—不可见者”的交织,其次意味着通过对现象场的考掘所揭示出的“世界肉身—身体肉身—他人肉身—语言肉身”的交织。因此,梅洛-庞蒂多次将“交织”与“世界性”“世界的自身性”“存在”等相提并论。^④法文词“chiasme”(交错)则特指交织中的一个特殊面向——当反思从它物、他人回转向自我或从被动性经验切换到主动性经验时,它总是保留着难以克服的“裂隙”,此“裂隙”可以具现为视见经验中的不可见者、触摸经验中的不可逆性、自我与他人交流中的陌异性、时间性经验中的过去深度,等等。^⑤这些不同样式的“裂隙”都指向同一事实——自我在反思中总是无法达到完全的自身同一,用一些研究者的话说,“裂隙”标志着“同一中的错位,同时性中的非重合”^⑥或“差异中的统一”^⑦。当然,我们也并不能由此轻率地将肉身存在论中的“交错”等同于非原基哲学中的“差异”,原因在于,“交错”始终运转于(而非外在于)“交织”之中(这也正是梅洛-庞蒂将“交织—交错”用连字符结合起来的用意),“交错”所开启的否定性经验不断促进“交织”的拓展、丰富和深化,它是“存

①②③④ M. Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, 1968, pp. 178 - 179, p. 178, pp. 175 - 176, p. 172.

⑤ 学界关于这两个术语的考释甚多,兹不赘述。本文主要借鉴了阿洛厄(Emmanuel Alloa)、图德宛(Ted Toadvine)的研究。

⑥ E. Alloa. *Resistance of the Sensible World*. Fordham University Press, 2017, p. 72.

⑦ T. Toadvine. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press, 2009, p. 112.

在论的发动机”^①而非存在论的失败。

五、结语

前文论证表明：梅洛-庞蒂溯原学之所谓“原基”就是生活世界，肉身存在论则是经由溯原学对生活世界的重构。由此回看前文提到的非原基思潮，笔者将贯穿于溯原学的一条基本原则称为“对可见性的捍卫”。这里的“可见性”应当作一般化理解，意谓知觉、表达、历史、文化等一系列人类赖以获得意义并相互交流的条件。虽然梅洛-庞蒂始终强调可见者与不可见者的纠葛并因此经常被赋予“含混”的标签，但不可见者绝非外在于可见性的陌生之物，而是最终进入可见性并拓展生活世界意义界域的潜能。在可见者与不可见者的双向运动中，陌生之物始终关联于熟悉之事，非常态始终关联于常态，生活世界始终是保证自我与他人关系的“第三方”和见证所有历史片段（无论这些片段相对于唯一历史而言显得多么孤立与荒谬）的“登记簿”。与此相对照，笔者将隐含于非原基思潮中的一种取向称为“可见性的裂解与不可见者的绝对化”。这里的所谓“不可见者”，既非胡塞尔意义上潜在的“可见者”，亦非梅洛-庞蒂意义上可见性中的“不可见者”，而是从生活世界的可见性领域永久解离出来并始终超逾生活世界的绝对异质者。相对于我们所熟悉的可见性领域，这种“不可见者”永远呈现为一种不可领会或通达的极端否定性，一种从生活世界之“上”或之“外”突然莅临的“意义”。然而，如果某种“意义”终究不能在生活中落地生根，它有无可能只是梅洛-庞蒂曾经讽刺过的那种“借来的意义”^②？

The Life-World as the Arche: On Merleau-Ponty's Archeology

ZHANG Haochen

(School of Chinese Language and Literature, Zhengzhou University)

Abstract: The traditional western philosophy is criticized for its totalization attitude, and the anarchy thought deriving from contemporary French philosophy gets itself into trouble because of its rejection of all ontological and epistemological principles. In this context, Merleau-Ponty's archeology may offer a new solution. The archeology inherits the awareness of the life-world from the phenomenological archeology, dissolves the arche status of the transcendental subjectivity endowed by Husserl, reconstructs the life-world with the ontology of flesh, and establishes it as the new arche. The life-world as the arche, on the one hand, shows the operation of differentiation in the phenomenological field and stays away from the route of the traditional arche philosophy which absorbs differences into the Same; on the other hand, it opens up the field of visibility shared by selves with others, and then reverses the absolutely radical trend in the anarchy thought that the invisible permanently departs itself from the life-world.

Key words: Arche; Archeology; Life-World; Sedimentation; Flesh

(责任编辑 张 静)

^① T. Toadvine. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press, 2009, p. 127.

^② M. Merleau-Ponty. *The Structure of Behavior*. Beacon Press, 1967, p. 180.