

匿名意義生成與主體意向經驗之發生關聯  
——試從胡塞爾和梅洛龐蒂現象學出發回應反主體  
論以及反現象學的批判

盧冠霖

德國科隆大學哲學系

摘要

本文旨在說明，胡塞爾和梅洛龐蒂如何對身體本能及其匿名意義生成機制進行現象學分析，由此得以回應反主體論以及反現象學的批判。

第一部分將要討論，匿名意義生成如何可以在胡塞爾超越論現象學視域下得到揭示和探討，胡塞爾由此而提出的本能現象學又如何可以回應批判。

第二部分嘗試論證，梅洛龐蒂的肉身現象學不但沒有接受反主體論以及反現象學結論的必要，而且在匿名意義生成的重要問題上關鍵地超越了胡塞爾的本能現象學。

**關鍵詞：**身體本能、胡塞爾、梅洛龐蒂、現象學、反主體論

投稿日期：2018.01.01；接受刊登日期：2018.06.24

《現象學與人文科學》第8期(2019)：069—108

《現象學與人文科學》第 8 期

## 匿名意義生成與主體意向經驗之發生關聯<sup>\*1</sup>

### ——試從胡塞爾和梅洛龐蒂現象學出發回應反主體論以及反現象學的批判

#### 一、引言

無論是在現象學的內部還是外部，都出現了許許多多反主體論以及反現象學的批判。反主體論者拒絕一切認為主體乃優先於世界的主體論哲學主張，認為意義之發生、意義之形成，最終並非源自主體及其意義構造活動，而是源自世界本身，或者源自某種非主體的「根本運動」，某種原初的「世界發生」，某種先於主客二分的「顯現本身」。<sup>2</sup> 反現象學者則強調，是一系列匿名無我

<sup>\*</sup> 筆者衷心感謝兩位匿名評審專家提出了寶貴的審查意見。本文初稿曾於 2017 年 3 月 2-4 日香港中文大學哲學系主辦的「戰後法國的現象學與反現象學思潮學術研討會」席上宣讀。筆者感謝大會的邀請和招待，以及與會學人寶貴的反饋意見。

<sup>1</sup> 本文對「意義構造」、「意義構成」和「意義生成」加以區分。「意義構造」與「意義構成」基本同義，相應於德語 Sinnkonstitution，指的都是意識自我（作為經驗之主體）陳構所經驗對象之根本意義結構（但非對象之現實存在！）的活動，但前者比較偏重胡塞爾前期靜態現象學的理解，亦即意義乃源自意識自我本身的意義賦予活動，後者則不限於此，可以包括胡塞爾後來的發生現象學理解，亦即意義總已在意識經驗較底層處（亦即被動領域）構成著自身，先於意識自我的任何意義賦予活動。至於「意義生成」，在本文的脈絡下，則尤其指意義之自發產生形成（spontane Sinnbildung; le sens se faisant），乃基於一系列匿名無我的、非意識的結構進程，完全先於意識自我的任何主體意向經驗。本文使用「匿名意義生成」一語，即要突顯「意義生成」之此一涵義。

<sup>2</sup> 在此尤其可提到舍勒（Max Scheler）、海德格（Martin Heidegger）、帕托什卡（Jan Patočka），他們在反主體論這一點上可謂立場一致。關於帕托什卡的非主體論現象學，可參：Jan Patočka, “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie ‘asubjective’,” in *Qu’est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 2002), pp. 165-188; “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie asubjective,” in *Qu’est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 2002), pp. 189-215。海德格在《存在與時間》（*Sein und Zeit*）一書出版後，隨即發生形而上學轉向，逐步揚棄人的此在相對於世界而言的優先地位，轉而強調某種原初的「世界陳構」

的、非意識的結構進程隨機派生出主體意向經驗，前者與後者並無任何內在關聯，亦無法為主體意向經驗所把握，只能通過現象學以外的其他方式而得到設想。<sup>3</sup>

有見及此，本文旨在說明，對匿名本能進程進行現象學分析，正視匿名意義生成與主體意向經驗之發生關聯<sup>4</sup>，乃是克服主體論與反主體論之對立的一個關鍵，亦可以給反現象學陣營一個有力回應。筆者認為，胡塞爾（Edmund G. A. Husserl）和梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的現象學得以克服主體論與反主體

---

（Weltentwurf）、甚至某種原初的「世界發生」（Weltgeschehen）才是更為究竟的。關於海德格中後期的形而上學轉向，可參：Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations* (Grenoble: Millon, 2000), pp. 5-37; Laszlo Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (Freiburg/Munich: Alber, 2014), pp. 228-236, 412-419, 549-556。至於舍勒，他很早就把意向結構理解為一種非主體並且先於主客二分的本體論關聯，他的人格主義哲學所理解的人格，亦是一種作為總體場域，非主體並且先於主客二分、先於靈慾物我對立的「純然活動」（actus purus）之持續實現。關於這一學說，可參：Max Scheler, *Gesammelte Werke Vol. 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern/Munich: Francke Verlag, 1980), pp. 374ff., 382ff., 388ff.; *Gesammelte Werke Vol. 9: Späte Schriften* (Bern/Munich: Francke Verlag, 1976), pp. 39, 83, 188ff., 196。

<sup>3</sup> 在此尤其可提到德勒茲（Gilles L. R. Deleuze）在《意義之邏輯》（*Logique du sens*）一書中對現象學進路所作的批判，見於：Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Éditions de Minuit, 1969), pp. 115-132 (14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> séries)。德勒茲揚言，胡塞爾的意向性現象學，嚴重框限了我們對於超越論場域以及意義之自發生成的理解。德勒茲認為，沙特（Jean-Paul Sartre）雖然在《自我之超越》（*La Transcendance de l'Ego*）一書中揭示了一個非人格的超越論場域，將超越論場域從超越論自我中解放出來，可謂意義重大，但還是保留了意識活動本身的意向結構，因而不夠激進徹底。在德勒茲看來，要原原本本地認識一個由最為原始原初、完全自由發生且流動恆變、不受任何方式規限、無法統合收攝的匿名本能進程所構成的超越論場域，要原原本本地追溯意義之自發生成，就有必要完全擺脫任何基於意識活動之意向結構的現象學分析。我們固然可以在更為寬廣的意義下將德勒茲對現象學進路所作的批判視為更為激進地體現了現象學精神，從而亦把他納入更為廣義的現象學陣營。筆者完全歡迎有關主張，但在本文的脈絡下，將他的現象學批判視為一種具有代表性的反現象學批判，亦非無理。

<sup>4</sup> 如下文所要指出的那樣，匿名意義生成與主體意向經驗有著發生現象學意義下的發生關聯，具有跨歷時間的意義指向和意義充實之意向結構，並非如反現象學者所以為的那樣並無任何內在關聯。這個跨歷時間的意向結構，可以通過激進地運用發生現象學分析而得到合法重構，並非如反現象學者所以為的那樣只能通過現象學以外的其他方式而得到設想。

論之對立，正是因為匿名意義生成在他們的現象學構想中佔有關鍵地位。

在第一部分，筆者將要討論，匿名意義生成如何可以在胡塞爾超越論現象學視域下得到揭示和探討，胡塞爾由此而提出的本能現象學又如何可以回應反主體論以及反現象學的批判，以及胡塞爾在嘗試將匿名無我的原初本能驅力納入超越論主體性時會引申出怎麼樣的理論難題。對於胡塞爾而言，揭示一個由匿名本能進程所構成的原初境域，不但不構成嚴峻挑戰，反倒成全了他關於超越論主體性（以及超越論交互主體性）的現象學體系，更進一步深化對主體意識生活之被動領域的探究。

在第二部分，筆者將嘗試回應梅洛龐蒂詮釋家巴巴拉（Renaud Barbaras）從反主體論立場出發對梅洛龐蒂前後期肉身現象學所作的批判評斷，以示明匿名意義生成對於理解梅洛龐蒂前後期肉身現象學的重要性。筆者認為，無論前期還是後期的梅洛龐蒂都沒有簡單倒向反主體論以及反現象學的結論，反而在匿名意義生成的重要問題上關鍵地超越了胡塞爾的本能現象學。

## 二、胡塞爾超越論現象學視域下的匿名意義生成及其疑難<sup>5</sup>

根據一種頗為流行的「標準解讀」，胡塞爾現象學不外是一門關於意識主體及其認知活動的哲學研究。<sup>6</sup> 由此出發，人們不難得出一些比較簡化二分的結論，例如：胡塞爾現象學是關於意識及其認知活動的，後胡塞爾現象學則是關於身體及其本能進程的；胡塞爾現象學僅僅停留在意識經驗的反思層面以及個體面向，後胡塞爾現象學則已深入實存體驗的前反思層面以及社群實踐面向。然而，隨著胡塞爾大量研究手稿陸續整理出版，胡塞爾現象學的全面形態得以為人所知，那麼一種「標準解讀」早已變得相當成疑問。從其大量研究手稿可見，胡塞爾本人不僅相當關注身體和實踐，還嘗試探討位於意識經驗底層並且前反思地運作著的種種原初本能驅力，<sup>7</sup> 當中更有一部分是跟原初社群經驗之

---

<sup>5</sup> 根據貝內（Rudolf Bernet）的分析，胡塞爾現象學中的「超越論」概念，並非只有一種理解方式。貝內認為，《胡塞爾全集》第三十六卷收載的關於何謂超越論觀念論的多篇研究手稿所闡述的理解，與胡塞爾在《觀念一》中所闡述的理解相比，更為可取，亦更為全面地反映胡塞爾超越論現象學的真實主張。據此，「超越論自我」所強調的，並不是一個獨立分離存在的笛卡兒式意識主體，而是自我作為經驗之主體在意義構成方面相對於世界而言的優先地位。這種優先地位，純粹是功能意義上的，而不是本體論意義上的。是世界的根本意義構成，而非世界的現實存在，依賴於（一個乃至無窮多個）超越論自我的意義陳構活動。胡塞爾亦不曾忽略肉身性乃至交互主體性在其中的重要地位。對胡塞爾而言，「超越論場域」與「世間性」並非兩個獨立分離的領域，而是對於同一個存在於世界的事實的兩種不同觀點。事物與主體之間各種本質必然的意義關聯，以及主體在不同功能運作層面上的各種意義構成活動，唯有在超越論的觀點下才得到揭示和闡明。詳參：Rudolf Bernet, *Conscience et existence: perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, 2004), pp. 143-168。

<sup>6</sup> 對這種「標準解讀」的說明及批判，可參：Donn Welton, “The Standard Interpretation,” in *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), pp. 393-404。

<sup>7</sup> 在胡塞爾那裡，「本能」（Instinkt）與「驅力」（Trieb，倪梁康教授譯為「本欲」）

發生有著緊密關連的。因此，我們不可簡單地說，胡塞爾現象學只是一種笛卡兒式自我論，只談意識和認知，不談身體和本能，不談社群、倫理與歷史。要是依然堅持那種「標準解讀」的話，我們就不但無法理解，胡塞爾尤其在超越論現象學視域下怎麼可能會探討匿名意義生成，而且更加無法理解，為何新近現象學家里施爾（Marc Richir）依然相當重視胡塞爾的超越論現象學。

本節將要討論，匿名意義生成如何可以在胡塞爾超越論現象學視域下得到揭示和探討，胡塞爾由此而提出的本能現象學如何可以回應反主體論以及反現象學的批判，以及胡塞爾在嘗試將匿名無我的原初本能驅力納入超越論主體性時會引申出怎麼樣的理論難題。

從胡塞爾早期現象學的《觀念二》（*Ideen II*）手稿可見，<sup>8</sup>他當時已提到，意識自我就其世間現實存在而言，不是完全自由的，而總是具有一個由「盲目的」身體本能所構成的「昏暗底

---

基本同義，胡塞爾有時混合使用，用例有「本能驅力」（instinktive Triebe）。我們可以根據胡塞爾現象學的體系架構，區分出三個功能層次：一、世間經驗層面的「驅力」，包括日常意義下各種涉及欲求的心理狀態，如「追求」、「興趣」；二、被動領域層面的「本能」，是超越論構造的底層動機基礎；三、原構造層面的「原本能」或「原驅力」，關乎超越論發生的原開端問題，尤其內在時間及其原生內容的被動構造問題。詳見：倪梁康：《胡塞爾現象學概念通釋》，第二版（北京：三聯書店，2007），有關條目；Alexander Schnell, "Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique," *Annales de Phénoménologie*, vol. 5 (2006), pp. 79-98。

<sup>8</sup>胡塞爾在一九一〇年代寫下後來被稱為《觀念二》的幾份初稿，後來把這幾份初稿連同其他一些相關手稿交給研究助理史坦茵（Edith Stein）整理，然而胡塞爾始終未能在生前完稿出版。

基」，並且受其制限。<sup>9</sup> 在此尤其值得注意的是，位於意識經驗底層的那些身體本能，實際上已在暗暗地產生著一些「聯想」、「感受」和「趨向」，<sup>10</sup> 這些其實都已具有初始的意義結構、意義關聯和意義界域。可是，礙於他當時的理解框架，胡塞爾無法直接承認身體及其本能進程能夠自行生成意義，而只能迂迴地，將凡此種種意義生成都理解為意識自我（順應著其不自由的世間現實存在而自由地主動實行）的意義賦予活動之結果。也就是說，身體本能，在胡塞爾當時的理解框架下，只能消極地理解為一般的世間經驗事實，作為感性材料，完全是非意向性的，不具有任何意向結構，若有任何意義生成可言，最終都只能來自意識自我本身的意義賦予活動。<sup>11</sup> 而根據他當時的超越論現象學理解，身體本能作為世間經驗事實，只是超越論意義下的意識自我通過意義賦予活動所構造的意義構造物。身體本能被視為不由自主、無理可言的某種自然事實，只會對意識自我的活動自由造成限制，顯然外在於作為意義構造者的超越論自我及其意義構造活動。但另一方面，胡塞爾在《觀念二》那裡亦曾論到，世間意義下的自我

---

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, hrsg. Marly Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952) (下文簡稱 Hua IV), pp. 276f. 「昏暗底基」原文為 *dunkler Untergrund*。

<sup>10</sup> 同前註，頁 135、222、255、276f、334。

<sup>11</sup> 「賦予靈魂」(*Beseelung*) 這個用語很好地表達了這種關係，見 Hua IV, pp. 27, 96, 121, 175, 282。身體之所以被「賦予靈魂」，不外是因為純粹的精神自我之作為。

與超越論意義下的自我，並不是兩個不同的自我，而最終是同一個自我的兩種理解方式：世間自我即是超越論自我的客體化和世間化。<sup>12</sup> 既然超越論自我總是把自身構造為一個已經肉身化的經驗主體，我們就不得不追問：這難道不意味，作為意義構造者的超越論自我及其意義構造活動，本身亦應總已具有某種原初而先於任何世間化、未被設定為世間現實的身體本能基礎嗎？<sup>13</sup> 這麼一種原初肉身性，理應與超越論自我有著某種內在根本聯繫，並且能夠原初地生成意義。當然，根據胡塞爾當時的理解框架，這個原初的身體本能基礎就算能夠原初地生成意義，都只會是盲目而無理可言的——畢竟這個原初的身體本能基礎亦只不過是一個「昏暗底基」而已。

借助於後來的發生現象學分析，胡塞爾早期的理解框架才得以顯明為不充分而且有待修正的。那個理解框架原來並不適用於位於意識經驗較底層處（亦即被動領域）的身體本能進程。根據

---

<sup>12</sup> 例如可參：Hua IV, pp. 110, 124, 248f., 300, 319, 325f., 354, 356, 369f.。在後來的《笛卡兒式沉思》那裡，這一點得到更為清晰明確的表達，詳見：Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. Stephan Strasser (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), pp. 99, 108, 130f., 159。

<sup>13</sup> 這個問題顯然已超出了《觀念二》的討論範圍，而更多在胡塞爾後來的研究手稿中得到探討。例如可參：Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 56-90, 323-366, 447-460; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973) (下文簡稱 Hua XV), pp. 282-313; *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX, hrsg. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008), pp. 466-484。胡塞爾此時探討的「運行著的身體」(fungierender Leib)，已不單純是某種自然事實了。

發生現象學分析，就連一個最簡單的感知經驗，亦已牽涉了多個前反思地運作著的意義構成進程，總是受到被動地構成的興趣和被動地構成的本能欲望等等動機所引發。從發生的角度來看，這些前反思地運作著的意義構成進程，這些被動地構成的本能動機，都已具有意義指向和意義充實的意向結構，不是盲目而無理可言的。<sup>14</sup> 如此一來，「意向性」的概念就有必要得到大幅擴展：我們在分析意識經驗時，不能僅僅從靜態的共時角度探究不同意向經驗之間的奠基關係，還有必要從動態的歷時角度，把那些在意識生活流的被動領域那裡前反思地運作著、原初地構成著意義並且使得主體意向經驗成為可能的意義構成進程以及本能動機，作為發生之起源，<sup>15</sup> 一併納入進來加以考慮。換而言之，那些前反思意義構成進程以及本能動機，現在也要理解為屬於主體意向經驗乃至超越論主體性的根本構成部分，與超越論自我有著某種內在根本聯繫，因而亦要理解為具有超越論地位，同樣參與著經驗對象之意義構造。借助於發生現象學分析，原先在胡塞爾早期現象學那裡無法妥善解決的身體本能問題，現在能夠得到恰當處理，並且有意義地得到談論和考慮了。<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* Vol. 86 (Den Haag: Springer, 1982); Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, *Phaenomenologica* Vol. 128 (Dordrecht: Kluwer, 1993).

<sup>15</sup> 這些歷時的方面都是屬於「先我」之範圍的。見註 18。

<sup>16</sup> 質言之，身體不能再被視為單純通過感知而被經驗的，而是要視為前反思地直接被給予並且在意識生活流的被動領域那裡原初地運行著並且生成著意義的。這個原初地

從一九三〇年代胡塞爾晚期的研究手稿可見，一旦我們對超越論自我的意識生活之「最終的發生起源」進行回問，我們將會觸及一個原初境域，由一系列匿名無我的原初本能驅力所構成。在這個原初境域裡，不但未有任何具體感知對象被設定，而且超越論自我的客體化和世間化還未發生，就連超越論自我本身也未曾生成。<sup>17</sup> 在此尤其值得注意的是，對於反主體論者而言，揭示這麼一個匿名無我的原初境域，正好反駁那種認為主體乃優先於世界的主體論哲學主張，因為主體原來不是究竟的，「非主體的」匿名本能進程才是究竟的，但對於胡塞爾而言，揭示這個由匿名本能進程所構成的原初境域，不但不構成嚴峻挑戰，反倒成全了他關於超越論主體性的現象學體系，更進一步深化對主體意識生活之被動領域的探究——匿名本能進程與主體意向經驗並不截然對立，而是同屬一個發展過程整體，不可簡單理解為「非主體的」。<sup>18</sup> 而對於反現象學者而言，這些匿名無我的原初本能驅力

---

運行著的身體及其種種本能進程，不能再被視為非意向性的，而是要視為具有跨歷時間的意義指向和意義充實之意向結構，是前意向性的（vorintentional），屬於主體意向經驗的發生起源和根本構成部分——也就是說，不能再被視為沒有任何意義構成及客體構造功能可言的，單純是意義構造物（被構造者），而是要視為前構造性的（passiv vorkonstituierend），在被動領域那裡前反思地構造著意義並且同樣參與著經驗對象之意義構造，因而亦具有超越論地位。

<sup>17</sup> Hua XV, pp. 385f., 593-597, 509-602.

<sup>18</sup> 在胡塞爾那裡，「先我」（Vor-Ich）作為「最終的發生起源」（letzter Genesissprung）與「原我」（Ur-Ich）作為「最終的有效性來源」（letzter Geltungsursprung）一同構成了超越論自我的兩個軸心，兩者相輔相成，不可相互化約。至於兩者之具體關係到底如何，可參：Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, pp. 214ff.; Shigeru Taguchi, *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der Selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst* (Dordrecht: Springer, 2006)。

與主體意向經驗並無任何內在關聯，亦無法為主體意向經驗所把握，只能通過現象學以外的其他方式而得到設想，但對於胡塞爾而言，事情並非如此，這些匿名無我的原初本能驅力雖然無法直接為主體意向經驗所把握，但卻可以通過激進地運用發生現象學分析而得到合法重構，<sup>19</sup> 它們與主體意向經驗有著內在的發生關聯，具有跨歷時間的意義指向和意義充實之意向結構——主體意向經驗之發生，都是各種匿名無我的原初本能驅力之所指向，亦為其自身實現。<sup>20</sup> 這些初始的意向結構，是原初本能驅力自發生成的。可以說，原初本能驅力與自發意義生成，乃是一體兩面。

也就是說，在原初境域與超越論自我之間，從無我到有我，並非斷裂或對立關係，而是存在著一種原初的「本能驅力意向結構」(Triebintentionalität)：各種原初本能驅力，雖然在匿名無我的原初境域裡隱匿地運行著，但卻不是混沌散漫無序，而是總已具有初始的意義結構、意義關聯和意義界域，尤其具有意義指向和意義充實的意向結構，預期著一個正在生成的超越論自我及其

---

<sup>19</sup> 這項重構工作，無可避免會超出意識內在領域 (Sphäre der Immanenz) 的範圍而進入「前內在領域」(Sphäre der Präimmanenz)，但並非任意進行，而是必須以可以在意識內在領域中得到揭示的本能動機為依憑。對此，芬克 (Eugen Fink) 在《第六沉思》中亦有進一步思索和討論。詳見 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana Dokumente Vol. II/1 (Dordrecht: Kluwer, 1988), pp. 5ff.。

<sup>20</sup> 可參：Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII, hrsg. Dieter Lohmar (Dordrecht: Springer, 2006.), p. 75; *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV, hrsg. Sebastian Luft (Dordrecht: Kluwer, 2002), p. 470.

一系列主體意向經驗，作為其實現。<sup>21</sup> 整個主體意識生活，都可理解為某個原初的本能驅力系統之持續實現。<sup>22</sup> 可以說，不論是匿名無我的原初境域，還是超越論自我的主體意向生活，其實都只是屬於同一個本能驅力系統不同生成階段之體現，並無優次之別。而貫穿著這個本能驅力系統之整個發生歷程的，則是以上所言的一種本能驅力意向結構。<sup>23</sup> 對於胡塞爾來說，這個持續不斷實現著自身的本能驅力系統及其本能驅力意向結構才是究竟的，而匿名無我的原初境域則只是隸屬於這個發展過程整體的其中一個環節而已，並不獨立自足自存。

此外，本能驅力意向結構並不侷限於單一個超越論自我。在每個原初境域裡，還有一部分原初本能驅力，總是指向著其他（正在生成或者已經生成的）超越論自我。也就是說，在本能驅

---

<sup>21</sup> 胡塞爾把一系列匿名無我的「原進程」(Urprozesse) 納入超越論主體性之下，同時亦把超越論主體性解析為一系列匿名無我的「原進程」之實現，使「意向性」乃至「主體性」的概念得到更進一步的擴展。在其晚期研究手稿那裡，他便已嘗試就幾種最為基本的「原進程」加以探討。這些「原進程」原初地彼此相屬，若是關係到使感性世界經驗成為可能的那些原初本能結構進程，則可以歸類為「原感性原素」(Urhytle)，若是關係到使人格自我及其原初價值感受和生命志趣成為可能的那些原初本能結構進程，則可以歸類為「原情感」(Urgefühl)，若是關係到使自發運動的自我及其動態行動成為可能的那些原初本能結構進程，則可以歸類為「原動感」(Urkinästhesie)。至於這些原初本能進程到底如何原初地構成著主體意向經驗的原初意義維度，並且使得主體意向經驗成為可能，這則是屬於「原構造」(Urkonstitution) 的探討範圍。見 Hua XV, pp. 385f. 此外，筆者認為，原初本能進程的主要類型並沒有因此而被窮盡，在原真領域 (Primordialsphäre) 中的交互主體本能其實也是「原進程」的一種，在同感、共同體化、傳統形成等方面發揮著不容忽視的關鍵作用。

<sup>22</sup> 就如胡塞爾本人所言：「原真領域乃是一個本能驅力系統」(Die Primordialität ist ein Triebssystem; Hua XV, p. 594f.)。另可參胡塞爾一篇研究手稿：Ms. A VII 13, p. 24a (不曾出版)。

<sup>23</sup> 這種本能驅力意向結構，正是主體意識經驗意向結構之所依。見 Hua XV, pp. 594f.

力系統與本能驅力系統之間，存在著一系列基於本能驅力的原初關聯，這些原初關聯亦具有意義指向和意義充實的意向結構。眾多本能驅力系統原初地彼此聯繫，原初地交纏互涉，使得主體間各種原初社群經驗成為可能。<sup>24</sup>而在各種交互主體本能當中，胡塞爾尤其關注性慾本能和親子本能：一個超越論自我的出生和成長，正是其他超越論自我的原初本能驅力彼此交纏在合同作用下所產生的結果。可以說，新生代之誕生和成長，正是舊生代原初本能驅力之所指向以及自我實現。在每個舊生代與新生代之間，都存在著一種基於本能驅力的世代紐帶。胡塞爾認為，既然從無我到有我的一種原初的本能驅力意向結構乃是一個發展過程整體之體現，那麼從舊生代到新生代的一種原初的本能驅力意向結構，亦同樣應當理解為一個超乎個體的發展過程整體之體現。每個本能驅力系統，都可視為隸屬於一個超乎個體的本能驅力系統，而貫穿著這個更廣大的本能驅力系統的，正是一種超乎個體的本能驅力意向結構。推而廣之，最終甚至有必要設想一種「普全的本能驅力意向結構」(universale Triebintentionalität)，連繫著亦貫穿著所有世代全人類的主體意向生活，這是超越論交互主體

---

<sup>24</sup> 不同的本能驅力系統原初地彼此聯繫，亦是主體間共同一致的世界經驗之必要前提。值得注意的是，不同本能驅力系統之間這種原初的彼此聯繫和交纏互涉，並不意味，自我與他我因此而不再具有獨立性，甚至彼此相混，合而為一，而是僅僅意味著，一切呈現於我的他人，於我而言都不至於全然陌生，而是總已在某個事先得到的原初意義空間中獲得某些初始的熟悉感以及意義維度。沒有人是絕對的孤島，單子與單子之間必然存有溝通及感通之可能。

性之本能基礎，亦是最為究竟的根本事實，而在這裡，無論自我還是他人並無優次之別。<sup>25</sup> 胡塞爾的本能現象學，最終成全了他關於超越論交互主體性的現象學體系。

行文至此，我們可知，匿名意義生成如何可以在胡塞爾超越論現象學視域下得到揭示和探討。胡塞爾把整個匿名無我的原初境域納入超越論自我之下，為一系列匿名無我的原初本能驅力賦予內在目的論規定，使它們不僅無須而且不可離開主體意向生活而得到獨立設想，它們雖說是無我，但終歸不是完全無我，只是尚未有我——自我（以及他我）畢竟總已通過內在目的論規定而包含於其中。胡塞爾所賦予的內在目的論規定，並不只是一種個人層面的目的論，而且還是一種「普全的目的論」（*universale Teleologie*）。<sup>26</sup> 因著這種內在目的論規定，原初本能驅力雖然匿名無我，但卻是整個有情世界之「最終的發生起源」。

筆者認為，胡塞爾的本能現象學，可以有助解決一個反主體論者和反現象學者不易解決的難題：倘若匿名本能進程從根本上完全無我，徹底地是非主體的，那麼到底可以怎樣有意義地具體說明，無我如何可能派生出自我？胡塞爾所採取的策略，正是從意識經驗的內部視角及其明見性出發，並且借助於發生現象學分

---

<sup>25</sup> Hua XV, pp. 378-386, 593-597, 598-602.

<sup>26</sup> 同前註。

析，揭示匿名本能進程與主體意向經驗之內在發生關聯。他探討匿名本能進程，總不離開超越論自我的被動領域，亦不揚棄「我思」作為必然出發點及必然參照點，因而並不損及主體在意義構成方面相對於世界而言的優先地位。這是值得肯定的，亦可以給反主體論以及反現象學陣營一個有力回應：探討匿名意義生成，並不需要放棄超越論現象學的進路。不僅如此，通過對匿名本能進程進行現象學分析，胡塞爾還得以克服主體論與反主體論之對立——無論主體之生成，還是世界之生成，都是匿名本能進程之自發意義生成的結果。在胡塞爾那裡，匿名無我的原初境域不僅是前個人的，而且還原初地彼此聯繫，原初地交纏互涉，是超乎個人的。就此而言，胡塞爾的本能現象學，絕非某種簡單粗淺的主體論和自我論。

然而，胡塞爾的這種操作方式卻會引申出一些理論難題。首先，到底如何可以保證，各種匿名無我的原初本能驅力都必然能夠統合收攝於某個目的論系統之下？胡塞爾所賦予的內在目的論規定，不可以基於某個預先被假定為有效的形而上學普遍原理，而只能從意識經驗的具體分析出發。但就如胡塞爾晚期所不得不承認的那樣，超越論自我本身的根本事實性乃是先於一切本質可能性以及本質必然性。<sup>27</sup> 對超越論自我之根本事實性及其根本結

---

<sup>27</sup> 可參：Hua XV, pp. 383, 385, 386。對超越論自我之根本事實性及其根本結構進行本質還原，是不可能完成的。鄧高誼 (Laszlo Tengelyi) 在其大作《世界與無限》(Welt

構的任何揭示，不免都是臨時性的，隨時有可能被新的經驗所超越。也就是說，在超越論自我之根本事實性及其根本結構的背後，沒有任何超越論根據或者本質必然性可以保證，這些根本的原初結構進程必然會以符合其「本質」的方式運作，或者只會以目前得到揭示的方式繼續運作。因此，不存在任何保證，各種匿名無我的原初本能驅力都必然能夠統合收攝於某個目的論系統之下。既然如此，胡塞爾也就必須更徹底地正視各種匿名意義生成與主體意向經驗之間可能出現的不穩定性以及張力關係，並且將非常態運作下的其他各種情況分別加以考慮。

其次，胡塞爾雖然察覺到在交互主體本能當中存在著溢出個體範圍的本能意向關聯，但卻太快將這些溢出的本能意向關聯系統收攝於一個超乎個體的普全目的論系統之下。可是，從匿名本能驅力之自發意義生成出發，是否足以證成一種整體性和統一性的「普全的本能驅力意向結構」，這是很成疑問的。就算眾多本能驅力系統原初地彼此聯繫，原初地交纏互涉，這也不意味，最終有必要設想一種「普全的本能驅力意向結構」，以某種特定的內在目的論方式連繫著亦貫穿著所有世代全人類的主體意向生活。我們亦不能簡單地說，性慾本能和親子本能就是眾多本能驅力系統原初地彼此聯繫和交纏互涉的最根本方式。胡塞爾把性慾

---

und Unendlichkeit) 中，對此有進一步闡述和討論。詳見：Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, pp. 171ff.。

本能和親子本能視為一種普全本能原理之展現，這多少還是反映了一種神哲學假定，<sup>28</sup> 以及當時曾經流行的一種新生機論哲學觀（Neovitalismus）。在這個問題上，筆者完全同意梅洛龐蒂的見解，以非全體性和去中心化為特徵的「交互肉身性」（intercorporité）概念確實可以更好表達胡塞爾現象學的真正意圖。<sup>29</sup>

儘管胡塞爾晚期的本能現象學陷入一些理論難題，然而新近現象學家里施爾卻認為，胡塞爾的理解框架還是相當具有活力的。<sup>30</sup> 胡塞爾固然只談到幾類匿名本能驅力與常態運作下的幾類主體意向經驗之發生關聯，但這並不妨礙我們進一步探究其他各種匿名本能驅力與其他各種主體意向經驗之各種可能的發生關聯，並且追問其意義生成、時間化、空間化的特殊方式。尤其在非常態運作下，匿名本能驅力與主體意識經驗更不可能是和諧一致的，而是處於緊張關係之中，甚至在極端情況下，會導致主體

---

<sup>28</sup> 胡塞爾的「普全目的論」最終需要假定一種「大全意識」，亦即假定上帝作為普全本能原理之最終根據。可參：Lee, *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, pp. 231ff.

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 218, 220, 225, 227f.。里施爾更進一步闡發了這個概念，並且提出「超越論交互實況性」（interfacticité transcendante）。詳見：Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité: phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (Grenoble: Millon, 2004), pp. 85-128。

<sup>30</sup> Richir, *Phénoménologie en esquisses*, pp. 5-37, 39-57; *Phantasia, imagination, affectivité*, pp. 85-128。里施爾的現象學可謂大幅度深化了胡塞爾的體系架構，尤其關注種種匿名意義生成機制如何通過幻化變現使得種種立義或統覺框架得以生成並且得到設立（Stiftung et genèse des aperceptions），以及當中所涉及的一系列牽涉意義生成、時間化、空間化的複雜動態關係。

意識經驗之內部爆裂，陷入種種混亂病態狀況。而考慮到經驗本身的無窮開放性，我們的現象學探究亦不可能是一勞永逸的，而是需要不斷重新出發，在已知與未知之間反復往來。

### 三、梅洛龐蒂前後期肉身現象學中的匿名意義生成

由於篇幅所限，本節無法全面探討梅洛龐蒂前後期的肉身現象學，只能以《知覺現象學》(*Phénoménologie de la perception*)和《可見與不可見》(*Le visible et l'invisible*)為主要討論文本，依據本文所關注的匿名意義生成問題，扼要就若干基本問題進行討論。首先，筆者將嘗試回應梅洛龐蒂詮釋家巴巴拉從反主體論立場出發對梅洛龐蒂前後期肉身現象學所作的批判評斷，以示明匿名意義生成對於理解梅洛龐蒂前後期肉身現象學的重要性。<sup>31</sup>筆者認為，無論前期還是後期的梅洛龐蒂都沒有簡單倒向反主體論以及反現象學的結論，即使梅洛龐蒂後期提出「世界之肌體」

---

<sup>31</sup> 巴黎第一大學的巴巴拉教授身為梅洛龐蒂哲學專家，在其晚近的著作中對梅洛龐蒂現象學提出了相當負面的整體判語，足以動搖並否定梅洛龐蒂前後期現象學的根本，無異於宣告梅洛龐蒂整個現象學完全陷入歧途甚至注定失敗，實有檢討之必要。詳參 Kwok-Ying Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Switzerland: Springer, 2016), p. 176。有鑒於此，嘗試回應巴巴拉之批判評斷，就不僅是詮釋家之間的內部小爭議之問題，而是梅洛龐蒂前後期現象學到底能否成立的大是大非之問題了。因此，吾人若要討論梅洛龐蒂前後期現象學之關鍵概念，實在不得不同時就巴巴拉的批判評斷給予有力回應。此外，尤其在歐美等地，解釋梅洛龐蒂哲學的專家，固然並不僅限於巴巴拉一人。然而就本文所關注的主體論與非主體論、乃至現象學與非現象學之爭議而言，筆者認為，巴巴拉的批判評斷還是最有代表性的，最能突顯主體論與非主體論、乃至現象學與非現象學之立場衝突。正因如此，筆者選擇通過批判回應巴巴拉對梅洛龐蒂的批判解讀而申明本節之論旨。

(*chair du monde*)，亦不是可以離開交互肉身性以及匿名意義生成機制而理解的。其次，筆者將要說明，梅洛龐蒂如何在匿名意義生成的重要問題上關鍵地超越了胡塞爾的本能現象學。

在《知覺現象學》那裡，梅洛龐蒂擺脫傳統哲學中的經驗主義與理智主義兩種進路，如其所如地描述肉身主體的原初世界經驗，揭示了一個前反思的原初意義空間，一切主體意向經驗均以此為地基。這個前反思的原初意義空間，跟肉身主體的原初身體空間，乃為一體兩面。這個原初的身體意義空間，構成了肉身主體的實況性，不可能還原為純粹意識的意義構成物。肉身主體在自我超越並向世界敞開的同時，總是在陳構意義，先驗地組織著經驗場；任何意義，包括普遍的理念，最終都無法離開肉身主體的實存運動及前反思意義陳構而得到設想。梅洛龐蒂由此出發，對時間、空間、事物、意識、自我、他人、世界、行動，均進行了嶄新而詳盡的現象學描述。

巴巴拉對《知覺現象學》提出了一些批判評斷。首先，他認為，《知覺現象學》的主要任務不外是對經驗主義與理智主義加以批判，並且對知覺經驗的原初領域進行描述，但其真正的哲學意涵卻還未曾得到清楚說明。梅洛龐蒂若要正面闡明其哲學洞見的真正意涵，就必須超越描述的層次，進入存有論層面的探討，

並且徹底擺脫意識哲學的反思範疇——此項任務後來在《可見與不可見》的遺稿中才得到落實。<sup>32</sup> 其次，據他分析，梅洛龐蒂在《知覺現象學》那裡正是因為未能擺脫意識哲學的反思範疇，未能擺脫經驗主義與理智主義的概念名相，未能擺脫二元論思維框架，所以最終未能成功克服經驗主義與理智主義，只能在兩者之間搖擺不定。在巴巴拉看來，梅洛龐蒂關於身體的討論依然停留在有機體活動和心理活動的層面（亦即未能進入存有論層面的探討），這正好示明，他最終還是無法克服經驗主義，而他提出「沉默的我思」（*cogito tacite*）以安立客觀現象之呈現（亦即未能撇棄我思，直接以非主體的方式說明現象之呈現），這正好示明，他最終還是無法放棄理智主義。<sup>33</sup>

對於巴巴拉的批判，筆者有以下回應。首先，筆者固然同意，《知覺現象學》的存有論意涵，後來在《可見與不可見》中才得到正式探討，但我們不能因此而認為，《知覺現象學》僅僅停留在描述的層次。毋寧說，梅洛龐蒂在《知覺現象學》中提出肉身主體的實存運動及前反思意義陳構，不單是現象描述，而且還是義理原則闡釋，兩者彼此關聯呼應。我們或可同意說，《知覺現象學》在義理原則闡釋上不夠激進徹底，但若要說他僅僅停

---

<sup>32</sup> Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 2001), pp. 12, 24f., 36.

<sup>33</sup> 同前註，頁 12、24ff.、30ff.。

留在描述的層次，這則恐怕與實情不符。

為何身體可以前反思地陳構意義？肉身主體又是如何可能？其背後機制到底是甚麼？對於這些問題，我們可以這樣回答：這一切最終是建基於身體圖式本能系統的前反思運作。<sup>34</sup> 就如梅洛龐蒂所言，「身體圖式理論不明言地就是一種知覺理論」，<sup>35</sup> 對身體圖式的說明即是對知覺經驗的一種說明。正是因為身體圖式本能系統的前反思運作，身體才得以展現梅洛龐蒂所揭示的各種原初功能。「我的身體，不是那個瞬間的身體〔……〕，而是那個由一系列匿名『功能』所組成的系統〔……〕」。<sup>36</sup> 值得注意的是，

---

<sup>34</sup> 筆者同意葛拉格 (Shaun Gallagher) 和科爾 (Jonathan Cole) 從現象學角度出發而對「身體圖像」(body image) 和「身體圖式」(body schema) 所作的區分：前者可定義為「由一系列意向狀態——感知、心智表象、信念、態度等等——所組成的複合體，這些意向狀態均以自己的身體為意向對象」(a complex set of intentional states — perceptions, mental representations, beliefs, and attitudes — in which the intentional object of such states is one's own body)，後者可定義為「由一系列前人格及匿名進程所組成的系統」(a system of prepersonal, anonymous processes)，「由一系列運動機能及姿勢機能所組成的系統，這些機能的運作層次雖然位處自身關涉的意向性之底下，但卻可以參與並且支撐意向活動」(a system of motor and postural functions that operate below the level of self-referential intentionality, although such functions can enter into and support intentional activity)，見 Shaun Gallagher and Jonathan Cole, "Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject," *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16 (1995), pp. 369-390。另參：Shaun Gallagher, "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification," *Journal of Mind and Behaviour*, vol. 7 (1986), pp. 541-554; *How The Body Shapes The Mind* (New York: Oxford University Press, 2005), Ch. 1。《知覺現象學》舊英譯本並無區分「身體圖像」與「身體圖式」，或會造成誤解；可幸的是，新英譯本已把誤譯修正。此外，值得一提的是，例如在精神分析師謝爾德 (Paul Schilder) 的《人體的心象和顯象》(*The Image and Appearance of the Human Body*) 那裡，「身體心象」(body image) 則是從精神分析意義下的一系列心理動力出發去理解的，反倒接近葛拉格和科爾所理解的「身體圖式」。梅洛龐蒂在《知覺現象學》中亦有引述此書。

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 239: "La théorie du schéma corporel est implicitement une théorie de la perception."

<sup>36</sup> 同前註，頁 294: "[...] c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de 'fonctions' anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général." (原句為：「我的身體，不是那個瞬間的身體，每時每刻充當著我的個人選擇之工具並且在這

梅洛龐蒂所理解的身體圖式，既不只是像聯結心理學所理解的那樣，通過後天的經驗累積聯結而成，純為一個生理學神經結構，亦不只是像格式塔心理學所理解的那樣，純為一個整體形式，不只是像生物學所理解的那樣，純為一個自身封閉的有機體本能系統，而是以現象學方式揭示的實存運動架構，一個前反思地陳構著意義並且通過行動總已敞開己身投向世界的實存進程系統。<sup>37</sup>因此，在這一點上，我們有理由質疑甚至拒絕巴巴拉的評斷。梅洛龐蒂關於身體的討論，顯然並非依然停留在有機體活動和心理活動的層面，他從「往世界中去的存在」(être-au-monde)的實存運動角度重新詮釋身體及其本能進程，這不能說是未能克服經驗主義，也不能說是未有提出義理原則闡釋。

此外，筆者認為，巴巴拉對梅洛龐蒂「身體」概念的批判，值得進一步檢討。巴巴拉揚言，梅洛龐蒂提出身體，本意是要作為中介用來調和主體與客體之對立，但身體本身卻陷入主觀身體與客觀身體之二分，至於兩者如何彼此聯繫，卻仍是個謎團，沒有得到正面說明，而身體既不是主體亦不是客體之中介地位亦沒有得到貫徹思考。<sup>38</sup>巴巴拉在此其實假定了，身體既然是用以溝通主體與客體的中介，就必須設想為既不屬於主體，亦不屬於客

---

樣那樣的世界得到固定，而是那個由一系列匿名『功能』所構成的系統，把一切具體的固定包括在一個總體陳構之中。」)

<sup>37</sup> 同前註，頁 115ff。

<sup>38</sup> Barbaras, *De l'être du phénomène*, p. 25f.

體。但這果真是梅洛龐蒂的主張嗎？對此，筆者必須回答說：身體之用來溝通主體與客體，並不意味身體因此而必須處於一個非主非客的中立地位。<sup>39</sup> 具體而言，身體的前反思運作，固然是先於外感知和內感知的，亦是外感知和內感知背後的必要預設，就此而言，身體的確是用以溝通主體與客體的中介，然而身體雖然介乎主體與客體之間，但畢竟還是原初地屬於一個肉身主體的——或者更好地說，身體與主體自我原初地彼此相屬——，因而不能說成是非主體的。巴巴拉的假定，無疑反映了一種反主體論的立場，但這不見得就是梅洛龐蒂的主張。我們不能因為梅洛龐蒂未曾按照反主體論的方式去理解身體，就指控梅洛龐蒂「深陷二元論思維框架」。至於巴巴拉批評梅洛龐蒂像笛卡兒那樣難以解決心物之間的實體關聯問題，這未免是有點費解的。梅洛龐蒂從左右手互相觸碰的「雙重感覺」出發，亦即從身體的自身接觸出發，揭示身體所具有的一種先於主客心物二分的原初自身關聯，早已克服了主觀身體與客觀身體之二分，根本無須另行設想一種笛卡兒式的實體關聯。巴巴拉大概混淆了前反思的身體與被感知的身體這兩個不相同的功能層次。

另一方面，巴巴拉對梅洛龐蒂「主體」概念的批判，亦值得檢討。巴巴拉似乎不願承認「肉身主體」的概念是可以成立的，

---

<sup>39</sup> 「中介地位」與「中立地位」兩者不能混淆。

只願承認主體要麼是某種純然被動的世間經驗自我，要麼是某種純然主動的超越論自我。他批評梅洛龐蒂的「實存」概念依然牽涉主體，未能徹底擺脫身體與主體的一切關聯，亦即未能直接以非主體的方式說明身體的意義陳構，以說明現象如何現象化和自身顯現，這正好反映梅洛龐蒂某種理智主義之殘餘。<sup>40</sup> 質言之，巴巴拉認為，《知覺現象學》的核心論旨，不外是闡明一種非主體的、非人格的、亦即匿名的意義生成機能，身體通過這種非主體的原初運動才得以陳構意義。梅洛龐蒂既然把「實存」與「前人格意識」視為同義，這正好反映他一方面未能擺脫意識哲學的包袱，另一方面未能如其所如地正視實存運動本身的「非人格」性質。<sup>41</sup> 如前所言，巴巴拉亦批評梅洛龐蒂提出「沉默的我思」，最終還是無法放棄理智主義。對此，筆者必須回答說：巴巴拉在此恐怕是強加了一種反主體論解讀，既無法忠實反映梅洛龐蒂的哲學立場，亦無助我們瞭解梅洛龐蒂「肉身主體」概念所帶來的關鍵突破。巴巴拉正是有意無意地忽視了身體與主體自我之原初相屬，有意無意地忽視了身體的前反思（匿名）意義生成機能與主體意向經驗之內在關聯，所以才不得不以為「肉身主體」的概念無法成立，誤把解決問題之關鍵視為根本問題之所

---

<sup>40</sup> Barbaras, *De l'être du phénomène*, p. 27.

<sup>41</sup> 同前註。筆者在此不得不反問：既然巴巴拉本人亦承認，《知覺現象學》旨在闡明一種非主體的、非人格的、亦即匿名的意義生成機能，身體通過這種原初運動才得以陳構意義，那麼為何他還要批評梅洛龐蒂的分析僅僅停留在描述的層次？

在，以為一談主體或者我思就會陷入理智主義，使匿名的實存運動屈從於某個未經批判的「胡塞爾觀念論式」主體。<sup>42</sup> 在梅洛龐蒂那裡，身體的匿名意義生成機能終歸不是完全無我，不是「非主體的」，而是「前反思的」，從無我到有我之間存在著一種基於身體前反思運作的內在關聯。<sup>43</sup> 梅洛龐蒂的我思首要地總是一個已經肉身化的我思，而他所謂的「沉默的我思」，乃是肉身主體所具有的一種先於主客二分的原初自身關聯、原初自身體驗、原初世界陳構<sup>44</sup>，可見「深陷二元論思維框架」的指控實在難以成立。<sup>45</sup>

因此，筆者不得不拒絕巴巴拉的批判評斷，並且反問，「深陷二元論思維框架」的，會否反而是巴巴拉本人。從其著述可見，他一直都依循帕托什卡（Jan Patočka）的非主體論現象學框架去理解「主體」與「顯現」之間的關係。據此，「主體」不外是「顯現」本身的一個非獨立環節。<sup>46</sup> 巴巴拉正是完全割斷了身

---

<sup>42</sup> 同前註，頁 30ff、33ff。

<sup>43</sup> 梅洛龐蒂每當提到「匿名的」進程或者「匿名的」界域，都沒有把這些與主體意向經驗對立起來，而是視之為與主體意向經驗一道構成具體的主體生活的兩個彼此相屬的根本層面。可見：Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 34, 99, 101, 126, 156, 186, 192, 199, 249, 275, 294, 401, 406, 496, 505, 512, 514。

<sup>44</sup> 關於「沉默的我思」，可見：Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 461, 462, 463, 465f。

<sup>45</sup> 正是因為身體的匿名意義生成機能與主體意向經驗之內在關聯，梅洛龐蒂完全不需要像巴巴拉所以為的那樣，陷入純然主動性與純然被動性的兩難矛盾，在理智主義與經驗主義之間搖擺不定。

<sup>46</sup> Renaud Barbaras, *Le Désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin, 1999), pp. 82-102, 104ff。

體的匿名意義生成機能與主體意向經驗之內在關聯，而把前者僅僅置於一個非主非客完全中立的位置上，從這麼一個非主體論角度去解讀梅洛龐蒂。但梅洛龐蒂畢竟沒有如此倒向反主體論甚至反現象學結論的必要；毋寧說，他的肉身主體現象學反倒可以給反主體論以及反現象學陣營一個有力回應。筆者認為，如何理解身體的匿名意義生成機能之地位，正是關鍵分歧之所在。

巴巴拉對梅洛龐蒂後期的《可見與不可見》亦提出了一些批判評斷。在他看來，梅洛龐蒂後期的存有論構想依然陷入困境，未能徹底擺脫意識哲學，仍是從意識與事物之對立出發。他質疑梅洛龐蒂提出「世界之肌體」(chair du monde)和「交錯」(chiasme)概念的必要性，認為梅洛龐蒂最終還是不必要地採取了迂迴的方式去闡明主體與世界之關係。巴巴拉本人贊同反主體論的理解：顯現首先必然是世界之顯現，然後才分化出現實與界域之結構，最後再因此而得以是朝向某個主體的顯現——具體而言，是世界本身之自身顯現在某個被稱為主體的場域那裡發生著，關鍵還是在於世界本身所具有的「現象化成」(phénoménalisation)之力量，而主體必然早已植根於世界，早已嵌入於其中，才得以把世界經歷為世界。<sup>47</sup> 相比之下，巴巴拉

---

<sup>47</sup> 同前註，頁 104：“[...] les trois moments constitutifs de l'apparaître s'appellent mutuellement: c'est parce que l'apparaître est nécessairement apparaître d'un monde (qui n'apparaît pas en totalité) qu'il est structuré selon la polarité de l'actualité et de l'horizon et qu'il est, *par conséquent*, apparaître à quelqu'un.” (強調為原作者所加。) 巴巴拉在此正是以帕托

認為，梅洛龐蒂不僅不夠激進徹底，而且節外生枝，製造困難：

一、梅洛龐蒂理當從一開始就摒棄能見者與可見之物、能觸者與可觸之物之對立，而不是去設想它們如何彼此交錯，梅洛龐蒂結果還是不得不面對感性與廣延如何「聯合」的這個古典哲學難題；<sup>48</sup>

二、主體早已植根於世界，這既不要求主體必須被世界所包圍，亦不要求主體與世界必須同屬一個世界之肌體，<sup>49</sup>更何況「世界之肌體」的概念本身要麼很成問題，要麼就沒有解釋力，這是因為，身體所內具的感性，或者主體所具有的肉身性，並不可轉移到世界去，世界不可能在相同意義下具有肉身性，身體亦不可能以任何方式從屬於世界之肌體，否則就會陷入連梅洛龐蒂本人亦明確拒絕的物活論結果；<sup>50</sup>

三、就算勉強提出「世界之肌體」，設立這麼一種新的存有，作為普遍元素，這種形而上學意義的一元論不但會勾消無機物

---

什卡的非主體論現象學為依憑。

<sup>48</sup> 同前註，頁 105。關於這一點，上文已作回應。梅洛龐蒂所關注的，並非感性與廣延如何得以「聯合」；毋寧說，梅洛龐蒂從身體的自身接觸出發，揭示身體所具有的一種先於主客心物二分的原初自身關聯，早已克服了主觀身體與客觀身體之二分，根本無須另行設想一種笛卡兒式的實體關聯。

<sup>49</sup> 同前註，頁 106。

<sup>50</sup> 同前註，頁 105：“le concept de chair ne saurait être univoque dès lors qu’il est construit à partir du corps propre [...]”（「肌體的概念，只要是從身體出發而得到構建，就無法是單義的 [.....]」）

與有機體的根本差異，甚至會大大簡化甚至扭曲了顯現本身與主體的相互關係。<sup>51</sup>

言及至此，巴巴拉不得不問：梅洛龐蒂後期的哲學構想，與前期相比，是否真的關鍵地有所推進了？<sup>52</sup> 在後來的一篇文章中，巴巴拉甚至揚言，「肌體」的概念乃是「《可見與不可見》的作者整個哲學探索走上失敗之路的明證」。<sup>53</sup>

由於梅洛龐蒂意外早逝，《可見與不可見》作為仍處於醞釀階段的書稿，可以容納的詮釋空間確實比較廣闊。儘管如此，面對巴巴拉的批判，筆者認為仍可提出以下回應。

首先，筆者同意，梅洛龐蒂的立論，跟反主體論者的主張，有相通的部分。兩者都認同，主體必然早已植根於世界，早已嵌入於其中，才得以把世界經歷為世界。但問題是，這個「植根」，這個「嵌入」，到底如何可能發生呢？為要具體說明這個發生過程，巴巴拉還是不得不設想一種非主體的生命機制，一種非主體的原初「運動」(mouvement)，他稱之為「慾望」(désir)，是「慾望」構成著「生命體」之運行原理，並且使得「現象之現

---

<sup>51</sup> 同前註，頁 106f。

<sup>52</sup> 同前註。

<sup>53</sup> Renaud Barbaras, "The Ambiguity of the Flesh," *Merleau-Ponty: figures et fondes de la chair*, *Chiasmi International, nouvelle série*, issue 4, ed. R. Barbaras, M. Carbone, and L. Lawlor, (Paris: Vrin, 2002), p. 21. 轉引自 Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 176。

象化成」成為可能。<sup>54</sup> 但既然主體與顯現之間最終還是需要某種媒介機制，那麼梅洛龐蒂之訴諸肉身性，就不見得是那麼不必要、那麼迂迴了。且不用說，梅洛龐蒂如前所述不見得非要接受反主體論的理解不可，批評他（在走向反主體論的方向上）不夠激進徹底恐怕言之尚早。

其次，筆者認為，梅洛龐蒂的「世界之肌體」概念，不是可以離開交互肉身性而理解的，亦不見得非要放棄肉身主體不可。梅洛龐蒂在《可見與不可見》那裡正是通過揭示肉身主體之間的相互交錯而逐步闡明「世界之肌體」。<sup>55</sup> 就是在較早前的〈哲學家及其身影〉一文中，「一個野性的世界和一個野性的精神」也是通過交互肉身性而得到發現的。<sup>56</sup> 而在《可見與不可見》那裡，像「可見性」（Visibilité）、「一般的可感物」（Sensible en général）、「維度架構」（dimensionnalité）等等概念，是否可以離開交互肉身性，獨立於作為「一般的能感者」（Sentant en général）的所有肉身主體及其匿名意義生成機能，而自足自存，仍然可以有意義地得到談論，這是很成疑問的。<sup>57</sup> 相反，從眾多

---

<sup>54</sup> Renaud Barbaras, *Le Tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998), p. 261ff. 「慾望」雖然也具有客觀的意義指向和意義充實之意向結構，但反主體論者並不視「慾望」為與主體有著任何內在關聯——他們以完全非主體的方式理解作為生命體之根本運動的慾望及其意向結構。

<sup>55</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), pp. 185, 188.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 218, 220, 225, 227f.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 183: "C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet *anonymat inné de Moi-même* que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela." (強調為筆者)

肉身主體及其匿名意義生成機能出發，我們反而不難說明，為何事物乃至世界本身，如梅洛龐蒂所言雖然沒有感知活動，沒有身體運作機能，但依然被他說成是具有「肌體」，具有「厚度」，具有無法窮盡的隱含意義維度。只要我們根據交互肉身性以及匿名意義生成機制來理解世界之肌體的發生起源，巴巴拉的不少批判評斷即可迎刃而解。<sup>58</sup>「世界之肌體」不但不是一個可有可無的多餘概念，反倒可以理解為梅洛龐蒂交互肉身性理論的必要延伸。至於梅洛龐蒂的「交錯」概念，亦可視為進一步深化在《知覺現象學》中早已得到揭示的肉身主體與肉身主體之交纏互涉——眾多肉身主體總已一同參與著一個離散而去中心化的、先於我他二分的匿名境域。<sup>59</sup>梅洛龐蒂克服意識哲學之殘餘的方式，

---

所加)；另參 *Le visible et l'invisible*, pp. 187f., 220, 228, 254f., 299。

<sup>58</sup> 例如，從交互肉身性以及匿名意義生成機制出發，梅洛龐蒂完全不需要像巴巴拉所以為的那樣「以一元論方式」設想世界之肌體，或者陷入泛肉身化的物活論結果。此外，巴巴拉對梅洛龐蒂後期存有論的批判評斷，其實並無考慮一個問題：世界之肌體到底是本體論的，還是前本體論的？從他批評梅洛龐蒂的「世界之肌體」概念會使顯現本身變得「本體論化」甚至「自然化」(Barbaras, *Le Désir et la distance*, p. 106)。可見，他並無考慮世界之肌體可以具有的某種前本體論地位，彷彿世界之肌體只能理解為一種一元論實體式的大寫肉身。雖然梅洛龐蒂確曾說過「肌體」是「一般的東西」(*chose générale*)，是如風火水土那般的「元素」(*élément*; Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 182)，但他亦在同一脈絡下強調，「肌體不是物質，不是心智，不是實體」(*Le visible et l'invisible*, p. 184)，「哲學史上對此並無命名」(*Le visible et l'invisible*, p. 183)，可見我們不能太快將世界之肌體理解為一種一元論實體式的大寫肉身，或者某個宇宙論意義下的普遍原理。

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 187f.: "Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel." (強調為原作者所加)。梅洛龐蒂並沒有像胡塞爾那樣設想主體的匿名境域之間有著某種整體性和統一性的普全結構。梅洛龐蒂提出的「世界之肌體」，完全不同於胡塞爾提出的「大全意識」或「大全單子」，並不會陷入胡塞爾本能現象學所要面對的那些理論難題。

並不是要勾消所有肉身主體，而是強調眾多肉身主體原初地彼此交纏互涉，並無優次之別。<sup>60</sup>

換而言之，承認主體必然早已植根於世界，早已嵌入於其中，被世界所包圍，才得以把世界經歷為世界，跟承認世界本身不能離開眾多肉身主體及其匿名意義生成機能而得到理解，兩者並無矛盾。就發生歷程而言，眾多肉身主體通過其匿名意義生成機能總已前反思地陳構了一個無窮豐富的原始野性世界並且總已置身於其中，完全融於其中，以致我們不能再說到底是世界之肌體還是交互肉身性才具有優先性。世界之肌體與交互肉身性可視為一體兩面，有著一種互為表裡的主客互逆性——而互逆性即為梅洛龐蒂後期存有論構想的最終結論。<sup>61</sup> 在這裡，眾多肉身主體的匿名意義生成機能毫無疑問佔有關鍵地位。在筆者看來，恰恰是在這一點上，梅洛龐蒂得以克服主體論與反主體論、現象學與反現象學之對立，並且關鍵地超越了胡塞爾的本能現象學，揭示

---

<sup>60</sup> 雖然梅洛龐蒂在《可見與不可見》的一篇工作手稿中亦曾明確承認，「在《知覺現象學》中提出的那些問題是無法解決的，因為我是從意識與客體的區分出發的」（Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 253），但梅洛龐蒂所提出的解決方式與巴巴拉所主張的解決方式並不相同。

<sup>61</sup> 這也可以回答一個對互逆性的可能質疑。互逆性，顯然不能理解為，當主體在觀看客體時，客體亦在「觀看」主體。客體畢竟沒有主體的感知活動和身體運作機能。若從發生現象學分析出發，設想一個前反思地構成的客體，它在主體觀看它的同時，亦總已被動地作用於主體，以致彼此同屬一個發生過程整體，這則是可予考慮的。從交互肉身性以及匿名意義生成機制出發，我們亦可避免把梅洛龐蒂「世界之肌體」概念理解為不外是左右手互相觸碰的「雙重感覺」之不當無限延伸。要是那樣設想的話，自然很容易引起一個直接反駁：主體與世界之間的關係，畢竟不同於那麼一種左右手互相觸碰的「雙重感覺」關係，世界並沒有身體運作機能！

一個圓融無礙相即相入的無盡世界。<sup>62</sup>

梅洛龐蒂後期哲學構想，固然是個未完成計劃。但筆者並不認為，梅洛龐蒂後期哲學構想只是一個「失敗嘗試」。梅洛龐蒂所提出的解答，與其說是終點，不如說是開端。<sup>63</sup>

#### 四、結論

從上文分析可見，揭示匿名意義生成機制作為主體意向經驗之最終發生起源，並不意味就要接受反主體論以及反現象學的結論。胡塞爾早已發現，匿名本能進程與主體意向經驗之間有著內在發生關聯，具有跨歷時間的意義指向和意義充實之意向結構。在梅洛龐蒂那裡，正視匿名意義生成的關鍵地位，正可給巴巴拉的反主體論批判評斷一個有力回應。而在里施爾看來，胡塞爾和梅洛龐蒂的這個進路是相當富有活力的，只是還進行得不夠激進徹底，期待著進一步的探究。

---

<sup>62</sup> 在筆者看來，梅洛龐蒂後期的存有論構想比較著重相即相入的圓融無礙，而里施爾則更強調相即相入的動態緊張關係、根本不穩定性以及無限複雜開放性。

<sup>63</sup> 筆者認為，從里施爾一系列現象學研究可見，他似乎比巴巴拉更能領會梅洛龐蒂晚期的哲學關懷。通過考察從胡塞爾經梅洛龐蒂到里施爾的現象學發展歷程，「匿名意義生成」之哲學意涵可以得到更深入的理解。由於篇幅所限，只能另文再述。

## 參考書目

### 中文書目

倪梁康：《胡塞爾現象學概念通釋》，第二版（北京：三聯書店，2007）。

### 西文書目

Barbaras, Renaud. *Le Tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998).

———. *Le Désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin, 1999).

———. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 2001).

———. "The Ambiguity of the Flesh," in *Merleau-Ponty: figures et fondes de la chair, Chiasmi International, nouvelle série*, issue 4, eds. R. Barbaras, M. Carbone, and L. Lawlor, (Paris: Vrin, 2002), pp. 19-26.

Bernet, Rudolf. *Conscience et existence: perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, 2004).

- Deleuze, Gilles. *Logique du sens* (Paris: Éditions de Minuit, 1969).
- Fink, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana Dokumente Vol. II/1 (Dordrecht: Kluwer, 1988).
- . *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*, Husserliana Dokumente Vol. II/2 (Dordrecht: Kluwer, 1988).
- Gallagher, Shaun. “Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification,” *Journal of Mind and Behaviour*, vol. 7 (1986), pp. 541-554.
- . *How The Body Shapes The Mind* (New York: Oxford University Press, 2005).
- Gallagher, Shaun and Cole, Jonathan. “Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject,” *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16 (1995), pp. 369-390.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. Stephan Strasser (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950).
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, hrsg. Marly Biemel (Den Haag: Martinus

Nijhoff, 1952).

——. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).

——. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, hrsg. Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).

——. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Husserliana XXXIV, hrsg. Sebastian Luft (Dordrecht: Kluwer, 2002).

——. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII, hrsg. Dieter Lohmar (Dordrecht: Springer, 2006.).

——. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX, hrsg. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008).

——. Ms. A VII 13, 23a (Unpublished Manuscript).

Lau, Kwok-Ying. *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Switzerland: Springer, 2016).

Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Dordrecht: Kluwer, 1993).

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

———. *Signes* (Paris: Gallimard, 1960).

———. *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964).

Patočka, Jan. “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie ‘asubjective’,” in *Qu’est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 2002), pp. 165-188.

———. “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie asubjective,” in *Qu’est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 2002), pp. 189-215.

Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations* (Grenoble: Millon, 2000).

———. *Phantasia, imagination, affectivité: phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (Grenoble: Millon, 2004).

Scheler, Max. *Gesammelte Werke Vol. 9: Späte Schriften* (Bern/Munich: Francke Verlag, 1976).

———. *Gesammelte Werke Vol. 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern/Munich: Francke Verlag, 1980).

Schnell, Alexander. “Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique,” *Annales de Phénoménologie*, vol. 5 (2006), pp. 79-98.

Taguchi, Shigeru. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der Selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst* (Dordrecht: Springer, 2006).

Tengelyi, Laszlo. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (Freiburg/Munich: Alber, 2014).

Welton, Donn. "The Standard Interpretation," in *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), pp. 393-404.

Yamaguchi, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* Vol. 86 (Den Haag: Springer, 1982).

**The Problem of Genetic Connections between  
Anonymous Sense-Formative Processes and  
Subjective Intentional Experiences in the  
Phenomenology of Edmund Husserl and Maurice  
Merleau-Ponty: A Reply to Asubjectivist and Anti-  
Phenomenological Critics**

**LO, Kwun Lam**

Department of Philosophy, University of Cologne

**Abstract**

This paper intends to explain how Husserl and Merleau-Ponty are able to reply to asubjectivist and anti-phenomenological critics through a phenomenological analysis of body instincts and anonymous sense-formative processes. In Part One, I discuss how the problem of anonymous sense formation is actually situated within a systematic framework of Husserl's transcendental phenomenology, and how Husserl is able to reply to critics through his phenomenology of instincts, which is closely connected to the problem of anonymous sense formation. In Part Two, I attempt to demonstrate that Merleau-Ponty's phenomenology of the body and the flesh does not necessarily

lead to an asubjectivist and even anti-phenomenological conclusion on the one hand, and, on the other, turns out to be a definitive breakthrough and advancement of Husserl's phenomenology of instincts especially regarding the problem of anonymous sense formation.

**Keywords:** Body Instincts, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology, Asubjectivism