

# 從肌膚存在到文化肌膚： 走向文化交互理解的現象學

劉國英

香港中文大學哲學系

## 摘要

晚期梅洛龐蒂提出之「肌膚存在」(la chair, the flesh) 概念在當代法國哲學界獲得頗為迥異的評價。列維納斯(Emmanuel Lévinas)對這一概念大表歡迎，德里達(Jacques Derrida)和德勒茲(Gilles Deleuze)則對之有所保留，而巴巴拉斯(Renaud Barbaras)更對肌膚存在一概念及建築其上的肌膚存在論提出嚴厲批評。本文首先重新檢討巴巴拉斯對梅洛龐蒂肌膚存在論的批評，並為「肌膚存在」之概念辯護，探討其存在論思想的主要特徵及創新之處，指出它不單可以克服傳統二元論的困難，並扭轉了傳統觀念論對被動性之忽視，進而能說明對話活動的存在論條件。在「肌膚存在」概念的基礎上，本文筆者塑造「文化肌膚」(la chair culturelle, cultural flesh)一概念，作為跨文化理解的可能性之重要條件之一，借此提出現象學的新任務：建立一門文化交互理解的現象學。本文是筆者 *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh* (Springer, 2016)一書的後續發展。

《現象學與人文科學》第9期

**關鍵詞：**肌膚存在、文化肌膚、文化交互理解、現象學、梅洛龐蒂

## 從肌膚存在到文化肌膚： 走向文化交互理解的現象學

### 一、引言

當代法國現象學的新發展方向之一，是生命現象學（*phénoménologie de la vie*, *phenomenology of life*），代表人物是巴巴拉斯（Renaud Barbaras, 1955-）。<sup>1</sup> 在建立其生命現象學之際，巴巴拉斯對梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）的肌膚存在論（*ontologie de la chair*, *ontology of flesh*）提出了頗為嚴厲的批評。巴巴拉斯認為梅洛龐蒂的「肌膚存在」（*la chair*, *flesh*）概念是含混的，而奠基於這一概念上的肌膚存在論將會陷於以下兩難：要麼退回一種傳統存在論的二元論（*ontological dualism*），要麼重新陷入現象學觀念論（*phenomenological idealism*）中。本文並非要討論或評價巴巴拉斯的生命現象學，而是回顧他對梅洛龐蒂的肌膚存在論或肌膚存在概念本身的批評，並試圖為梅洛龐蒂的肌膚存在論或肌膚存在概念面對的疑難

---

<sup>1</sup> 巴巴拉斯成名作是《論現象之存在：梅洛龐蒂之存在論》（*De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, 1991, 2001）。在出版多種有關梅洛龐蒂現象學的著作後，巴巴拉斯轉往捷克現象學家柏托什卡（Jan Patočka, 1907-1977）之研究，在汲取了柏托什卡的運動現象學（*phenomenology of movement*）的一些重要指引之後，逐漸發展出一門在胡塞爾意識現象學、海德格此在現象學，和梅洛龐蒂肌膚存在論基礎之上建立的生命現象學，見於 Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003); *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008), *La vie lacunaire* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011) 數書中。

找一出路，並在這基礎上提出筆者塑造的「文化肌膚」(la chair culturelle, cultural flesh) 一概念，作為跨文化理解的可能性之條件。「文化肌膚」一概念指向現象學的一個新任務：建立一門文化交互理解的現象學。

## 二、梅洛龐蒂的肌膚存在概念：存在論二元性與形上學一元論之間的死胡同？

巴巴拉斯是 1990 年代初在法國現象學界促成梅洛龐蒂研究復興的最重要推手之一。然而，巴巴拉斯從沒有對梅洛龐蒂的哲學思想全盤接納，而是一開始便對梅洛龐蒂的思想發展展開了一種批判性閱讀。在他的第一本重要著作《論現象之存在：梅洛龐蒂的存在論》(*De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, 初版於 1991) 一書中，巴巴拉斯認為梅洛龐蒂前期的《知覺現象學》(*Phénoménologie de la Perception*, 1945) 是一部失敗之作，<sup>2</sup> 因為該書仍然受困於胡塞爾式的現象學觀念論，其表徵是全書持守著胡塞爾以知覺意識 (la conscience perceptive, perceptual consciousness) 為優先的語言；而胡塞爾意識現象學的歸宿是現象學觀念論，故整部《知覺現象學》也離不開現象學觀念論的格局。

---

<sup>2</sup> Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1991), pp. 51–58.

巴巴拉斯表示，梅洛龐蒂要到晚期著作中，才一舉離開胡塞爾的現象學觀念論，特別是在未完成遺著《可見者與不可見者》（*Le visible et l'invisible, The Visible and the Invisible*）中，透過提出了肌膚存在這一新穎概念，把我們的考察目光引領回到前客觀科學的本源存在序列（the pre-objective and primordial order of being），來克服傳統形上學中的心與物、主體與客體的二元對立思維模式，其現象學存在論才能突破胡塞爾的現象學觀念論，從而在現象學存在論中作出正面建樹。<sup>3</sup>

然而，在其後的一篇文章〈論肌膚存在的含混性〉（“The Ambiguity of the Flesh”）中，巴巴拉斯甚至認為肌膚存在這一概念也是含混的。因為雖然梅洛龐蒂提出肌膚存在這一概念，以便回到本源存在的序列，意味著他放棄了以知覺意識為優先的現象學觀念論立場，並從可見者（le visible, the visible）或可見性（la visibilité, visibility）說明能見（le voyant, seeing）以至視看（la vision）一般之可能所在；但這一思路是沿著現象學觀念論的反方向進行。傳統觀念論以內在性（interiority）說明外在性（exteriority），晚期梅洛龐蒂的新存在論則以外在性說明內在性；這樣一來，就不能說明有機體（organic being）與物質性（materiality）之間的存在論差異（ontological difference）。對巴巴拉斯而言，梅洛龐蒂表面上克服了傳統形上學二元論中之心與

---

<sup>3</sup> 同前註。

物、主體與客體的對立，但代價是重新陷入形上學一元論（metaphysical monism）的死胡同中。<sup>4</sup> 要麼傳統形上學二元論，要麼形上學一元論，第三條出路是不可能的。這是巴巴拉斯對晚期梅洛龐蒂肌膚存在論的悲觀結論。

巴巴拉斯在他的生命現象學研究第一本系統性著作《生命現象學導論》（*Introduction à une phénoménologie de la vie*, 2008）的第二章〈委身的生命〉（“La vie incarnée”）中，重新表述了他對梅洛龐蒂現象學的成就與不足的評價。<sup>5</sup> 巴巴拉斯重新他對梅洛龐蒂成名大著《知覺現象學》（1945）的批評。儘管《知覺現象學》為梅洛龐蒂奠下其在整個現象學運動中的不朽位置，但相對於梅洛龐蒂第一部著作《行為之結構》（*La structure du comportement*，完成於1939，出版於1942）而言，其理論成就有所不及。巴巴拉斯如是解釋：《知覺現象學》雖然以肉身主體（le corps propre, the body proper）為主題，但對肉身主體之理解則要從知覺活動作起點，而知覺活動卻從知覺意識開始。對知覺作現象學研究的最終目標，是理解意識與自然的關係這一更基本問題，也就是對意識之存在意義從事基本探究。但對知覺意識的研

---

<sup>4</sup> Renaud Barbaras, “The Ambiguity of the Flesh,” in *Merleau-Ponty: figures et fonds de la chair*, *Chiasmi International, nouvelle série*, no. 4, eds. Renaud Barbaras, Mauro Carbone & Leonard Lawlor (Paris: Vrin, 2002), pp. 19-26; French version: “L’ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie,” in *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible (Les Cahiers de Chiasmi International, no. 1)*, eds. Marie Cariou, Renaud Barbaras, & Étienne Bimbenet (Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003), pp. 183-189. 參：劉國英：〈肌膚存在——從存在論層面到跨文化層面的運用〉，《現象學與人文科學》第6期，梅洛龐蒂：以人文科學改造現象學專輯（2016），頁75-108。

<sup>5</sup> Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, pp. 66-85.

究只是對整個肉身生命（la vie corporelle, the bodily life 或 la vie incarnée, the incarnate life）的存在意義之研究的一部份。給予知覺意識優位的知覺現象學研究，並未能把握肉身生命的現象學與存在論本質；把肉身生命限於知覺意識之內的研究，有本末倒置之嫌。故一套知覺現象學，無論怎樣成功，也缺乏一種整體的存在論視角去把握肉身生命的存在論意義。<sup>6</sup>

巴巴拉斯提醒我們，在《行為之結構》一書中，梅洛龐蒂一開始就宣稱：「我們的目標是理解意識與自然的各種關係：有機自然、心理自然，甚至社會的自然。」<sup>7</sup> 這樣做反而保留了生命之優先性及整全性，並未把生命收窄到知覺意識中去說明。

巴巴拉斯指出，梅洛龐蒂在 1945 年之後，意識到《知覺現象學》受困於意識與對象之對立的語言（le langage de l'opposition entre la conscience et de l'objet）之中，逐漸走上了《可見者與不可見者》中的肌膚存在論之路。巴巴拉斯認為，後一著作的新穎性在於透過主體之存在的意義（le sens de l'être du sujet）之高度來思考主體，而肌膚存在就是主體之存在的意義。肌膚存在是一個於存在論層面屬於世界的肉身性存在（l'existence charnelle），就是肌膚存在作為世界中的存在之存在性格（而不是作為與世界對揚的知覺意識，或作為世界的來源、因而是處於世

---

<sup>6</sup> Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, pp. 67-68.

<sup>7</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 2<sup>e</sup> ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1949), p. 1; *The Structure of Behavior*, tran. Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1963), p. 3.

界之上或世界之邊沿的超越論意識)，使肌膚存在首先成為被見者（le visible）和被感者（le sensible），才能夠以能見者和能感者的身份去見（voir）和去感觸（sentir）。巴巴拉斯引述梅洛龐蒂的說話指出，肉身主體的能見和能感特性的來源是其作為世界中的存在：

倘若身體是諸物中的一物，她是在一更強的和更深層的意義下如此：我們說，她是在它們之中，而這就是說，以便在它們之中脫穎而出...她不僅僅是事實層面的一個被見之物，她也是法理上的可見者。她落座於一項無可避免的、也是延後了的視見（vision）之中。<sup>8</sup>

在這情況下，身體不應再被對象語言去理解，亦即只被視為一物體性之物，而是一肌膚存在。是其作為肌膚存在的存在特性使身體可以透過見、觸摸、聆聽和感覺去揭示其他物，換句話說，使一個世界被揭示。巴巴拉斯直接引述梅洛龐蒂以下一段說話來解釋肌膚存在的揭示功能：

身體的厚度並沒有使我與世界為敵；反之，它是讓我

---

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 181; *The Visible and Invisible*, tran. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 137. 巴巴拉斯引述了這一段落的前半部份，見 Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 77.



進入事物的心臟地帶的唯一手段；它使我成為肌膚，以便  
為我提供一個世界。<sup>9</sup>

故此，肌膚存在是肉身性存在的存在論性格之超越論規定性（*la détermination transcendantale du caractère ontologique de l'existence charnelle, transcendental determination of the ontological character of carnal existence*）。由於在世界中的肌膚存在可被感，她才能感觸（*sentir, to sense*）世界和世界中的其他事物（包括其他肌膚存在），世界才能對主體呈現，從而讓主體去知覺世界。相對於《知覺現象學》中以知覺意識先行，巴巴拉斯認為《可見者與不可見者》是一種觀點的逆轉：是被感者使感知可能。<sup>10</sup> 這意味著，可感者取代了能感者成為活動與意義的建構性來源。

若以一種弔詭的語言來表達，就是被動性（*passivity*）是主動性（*activity*）的來源。

被感者（「所」）使感知（「能」）可能，而不是傳統觀念論中的能所關係（能感知使被感知可能，「能」永遠主動、「所」永遠被動），其關鍵在於肌膚存在的可逆性（*la réversibilité, reversibility*）性格。梅洛龐蒂受胡塞爾在《觀念 II》中關於觸覺之雙重感官（*double sensation of touching*）現象的精彩描述啟

---

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 178; *The Visible and Invisible*, p. 135. 巴巴拉斯引述了本段落，參 Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 78.

<sup>10</sup> Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, pp. 76-78.

發，<sup>11</sup> 指出當我以左手去觸摸我的右手之際，我的左手同時被右手觸摸。因此，一隻手之能去觸摸，在於它同時被觸摸。

是以，可以從兩層面理解感觸現象。一方面是在結構層面上，被觸摸者使能觸摸者可能；另一方面是在創生或發生層面上，被觸摸者變成能觸摸者，達成被觸摸者與能觸摸者的重合（co-incident）。然而，這一重合只是局部的，完全的重合不會出現，否則我們永不能區分被觸摸和能觸摸。也就是說，被觸摸者與能觸摸者不會完全同一，它們之間必有差異，梅洛龐蒂稱這差異為間距（*écart*）。<sup>12</sup>

這間距是一種建立距離的活動。但這一距離不是純然距離，它是一種建立關係的距離，讓被觸摸者與能觸摸者處於既互相鄰近、又維持距離（proximity in distance）的關係。間距因而成為世界之呈現的條件（conditions of apparition of the world）：我有一個世界，因為世界中的事物對我作為肌膚存在（*ma chair*）打開，它們就可以對作為能感知主體的我呈現。

事物如何對我打開？我作為肌膚存在是世界中的存在，與世

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV*, hrsg. Marly Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1952) (以下簡稱 *Ideen II*), §36, pp. 144-147; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989) (以下簡稱 *Ideas II*), pp. 152-154.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 194; *The Visible and Invisible*, p. 148. 英語本把「*écart*」翻譯為「*spreads*」，難以傳遞梅洛龐蒂以此詞想表達的包含著差異的存在論意涵。

界中的事物雜處，被世界及其他世界中的事物感觸；只有這樣，我才可去感觸與去知覺世界，世界才可對我呈現。可逆性作為肌膚存在的存在特性之發現，帶來了傳統「能所」關係，以及意義和主動性的建構性來源之理解的逆轉：可感者和感性一般作為被動性，是主動性的來源，這是梅洛龐蒂離開現象學觀念論的樞紐。

然而，倘若我作為肌膚存在屬於世界，由被感觸使我能感觸，並進而能知覺世界，世界也是一個能感觸的強力或動力（*puissance, power*）；也就是說，世界也同樣有著肌膚存在之存在特性。故在我作為肌膚存在的同時，梅洛龐蒂也提出世界肌膚（*la chair du monde, flesh of the world*）之說，以一個最一般性的肌膚存在概念，作為我這特殊肌膚存在的終極基礎，並說明可逆性作為肌膚存在之存在特性的終極來源。

晚期梅洛龐蒂在擔當主體角色的肌膚存在（*ma chair, my flesh*）的基礎上提出世界肌膚，就是要避免像胡塞爾那樣，把世界的存在意義和地位，視為最終是被主體——即使是肉身主體——所建構。不單在《觀念 I》中，即使是《危機》中事先被給予的生活世界，其建構性來源也要追溯到超越論主體中。反之，在梅洛龐蒂的肌膚存在論中，擔當主體角色的肌膚存在——我作為肌膚存在——並非與世界對揚、並成為世界的意義和存在有效性之建構性來源，而是主體與世界都是肌膚存在。由於我的肌膚作為世界中的存在，其能感覺和能感觸的能力來自其可被感的存在

(l'être senti, being sensed)，它相對於世界沒有絕對優位。它只是相應於其他世界中的存在物有優位，因為其他世界中的存在物對作為肉身主體的肌膚存在呈現。在我的肌膚之外確立世界肌膚，是為了要避免胡塞爾超越論現象學的觀念論歸宿。

不過，梅洛龐蒂在肉身存在作為肌膚存在之外提出世界肌膚，會帶來以下問題：

(一) 兩種肌膚存在有何差異？肉身主體作為肌膚存在與其他世界中的存在物有何差異？

(二) 倘若肌膚存在之提出，意味著意義的來源不是從上而下的純智性或觀念性存在，而是從下而上的感性存在，那麼，為什麼不是僅僅透過世界肌膚便足以說明意義的創生？為什麼還需要肉身主體作為肌膚存在去使現象場得以打開？換句話說，為什麼梅洛龐蒂不直下賦予世界肌膚終極的意義建構功能？

巴巴拉斯認為梅洛龐蒂在這問題上猶豫，甚至後退。他引述《可見者與不可見者》中以下一則梅洛龐蒂的思想筆記：

世界肌膚並非我的肌膚那樣去感觸 (se sentir)。它是被感者 (sensible)，而非能感者 (sentant)。我仍稱它為肌膚存在... 為的是說，它是孕育著可能者，世界的可能性 (Weltmöglichkeit)。<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 304; *The Visible and the Invisible*, p. 250;

對巴巴拉斯而言，梅洛龐蒂在我的肌膚之外提出世界肌膚之概念，本來是要賦之予一個最徹底和終極的存在論一般的地位，這樣便能避免存在論二元性的困難。但上述筆記顯示，梅洛龐蒂還否認世界肌膚是能感者，因此無法擔負終極的意義建構功能，使得存在論二元性問題又再出現，無法由一個統一的概念去統攝存在論二元性，因此巴巴拉斯認為，梅洛龐蒂的肌膚存在論功虧一簣：

我們突然發現，肌膚存在的單義性遮掩了一種不能克服的歧義性：肌膚必然是我的肌膚，那麼我們只是以類比或比喻的方式，就世界的可見性讓我們可以稱之為肌膚。在這情況下，梅洛龐蒂就暴露在另一個他致力避免的危險之中：[陷入]觀念論的危險。<sup>14</sup>

巴巴拉斯對肌膚存在及世界肌膚概念的批判性分析，似乎擊中要害，顯示了梅洛龐蒂的肌膚存在論處於以下兩難中：要避免胡塞爾式現象學觀念論，就要避免賦予主體或意識之優先性，這樣也就不能給予主體性的肉身存在（我作為肌膚存在）特殊地

---

Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 82.

<sup>14</sup> Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 82.

位；然而，這樣會走進形上學一元論，取消了任何形式的存在論差異。倘若我們不單承認肉身主體作為肌膚存在與其他世界中的存在者的差異，更承認我作為肌膚存在與世界肌膚的差異，給予我的肌膚存在論上的優位，這就重新陷入存在論二元性以及胡塞爾式現象學觀念論中。

### 三、肉身主體作為肌膚存在是表達主體而非純智性「我思」

然而，若我們對梅洛龐蒂的肌膚存在論作進一步的考察，則會發現它既不是形上學一元論，也不是傳統的形上學二元論。我作為肌膚存在固然不能化約到世界肌膚，但也不是與世界肌膚處於對立關係。世界肌膚在梅洛龐蒂的肌膚現象學（不是胡塞爾式意識現象學）中，是現象場的存在論底基。我作為肌膚存在與世界肌膚既有某種共同的存在論特性，復有差異。我作為肉身主體樣態呈現的肌膚存在，不是任何一個世界中的存在物。這樣一個帶著主體型態的肌膚存在，有別於現象場中呈現的其他存在者。我作為肌膚存在是現象場得以構成的結構性成員、現象層面的肉身主體（le corps phénoménal, phenomenal body），有別對象性身體（le corps objectif, objective body）。<sup>15</sup> 後者只是純然受生理學規

---

<sup>15</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 123; *Phenomenology of Perception*, tran. Donald A. Landes (London & New York: Routledge, 2012), p. 108.

律規定的、作為機械論模式理解下的對象性存在。

《知覺現象學》的第一部份以整整五章的篇幅，詳細描述和分析現象場的肉身主體的不同存在論面向和結構特徵，以及它與作為對象性身體之差異。這些現象學描述由肉身主體作為一個感觸主體（un sujet affectif, an affective subject）開始，經開啟實存空間性（existential spatiality）的導向主體（le sujet d'orientation, the subject of orientation），逐步擴展至其作為性別主體（le sujet sexuel, the sexual subject），以及說話主體（le sujet parlant, the speaking subject）和表達主體（le sujet expressif, the expressive subject）。<sup>16</sup>

作為現象場結構性支柱的肉身主體，與一切其他對象性存在有一不能消除的存在論差異：一切對象性存在對肉身主體呈現，兩者的角色不能互換；但現象層面的身體，既可以是主體，也可以對另一個現象層面的身體主體呈現為對象性存在。這存在論差異是現象場中顯現的存在論二元性的由來。由這一現象場的結構層面之差異衍生出的現象二元性（phenomenal duality），是現象場的結構性不變項（structural invariant），屬事態本身之必然，我們難以想像任何持現象學立場或理論進路者可以捨棄它。在這現象場結構二元性下衍生出的存在論二元性，只是尊重現象層面的

---

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 106-232; *Phenomenology of Perception*, pp. 92-205. 亦參 Claude Romano, "Après la chair," *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXI, No. 2 (2013), pp. 1-29.

二元性，卻並非回到傳統形上學二元論。後者，例如笛卡兒的心物二元論形上學，是由兩個不單是性質迥異、並且是互相各自獨立和互不溝通的形上學實體（*metaphysical substance*）構成。梅洛龐蒂的肌膚存在論所衍生的現象學和存在論二元性，則完全不是這一回事，它不是由兩個互相獨立和互不相融的形上實體構成的形上學二元論。

在梅洛龐蒂的現象學存在論中，作為肉身主體的肌膚存在（*ma chair*）不是像胡塞爾的超越論意識般，是一個在世界邊緣的純智性能思主體，而首先是一個在世界中的感性的表達主體。這一表達主體以肉身、以至肌膚存在的方式投入世界，受世界與其中的事物感觸而觸發其表達意欲，成為表達主體。

表達主體並非獨立於世界，也不是與世界對峙，而是與世界成一共謀的關係，它的表達功能要借助它在世界中的處境才得以發揮。感性的肉身主體之「被見」（*l'être-vu, being-seen*），是其發揮表達主體功能的一個條件，而世界及世界肌膚也要借助表達主體來使存在被見，從而使現象場打開。

在上面引述過的同一則《可見者與不可見者》的思想筆記中，梅洛龐蒂就說，世界肌膚不是一種自身同一的自在存在（*l'être en-soi, being in-itself*），而是「同時包含它的否定、它的被見項（*percipi*）」。<sup>17</sup> 這一肌膚存在之內的否定元素，這一在肌

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 304; *The Visible and the Invisible*, p. 251.



膚存在內部的間距，是世界被見、被打開，以及被表達之關鍵。

早於《知覺現象學》中，梅洛龐蒂已借臨床病理研究指出，肉身主體首先是一個表達主體，它體現於一個表達空間的開展。梅洛龐蒂說：

肉身主體是一個傑出的表達空間。...但我們的肉身主體並不僅僅是其他所有空間中的其中一個表達空間...它是所有其他空間的**來源**，它是表達運動本身，它向外投射各種意義，並賦予它們一個地點，使得這各種意義可以作為事物般在我們手邊和在我們眼前存在。<sup>18</sup>

表達活動是透過身體的面部表情、手勢、身軀動作，或說話以及語言記號，或者上述各項的不同組合方式，把意義傳遞出來的活動。梅洛龐蒂透過對誕生狀態下的話語（*la parole à l'état naissant, speech at the nascent state*）的現象學描述，同時推翻了兩種截然相反的關於語言意義構成的理解模式。<sup>19</sup> 梅洛龐蒂一方面

---

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 171; *Phenomenology of Perception*, p. 147. 胡塞爾則分別於《觀念 II》及《歐洲科學的危機與超越論現象學》的附錄中指出，肉身主體的活動是表達活動（Husserl, *Ideen II*, §62, p. 288; *Ideas II*, p. 301; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. Walter Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954), Beilage XXII, pp. 479-480; 胡塞爾：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2001），頁 582-583），英譯本 *The Crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, tran. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970) 並無譯出這一附錄。參 Pierre Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009), pp. 34-50 的精彩分析。

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 203-232; *Phenomenology of*

指出說話主體的意義構成活動，並非純粹結構主義式（說話主體在意義構成的本質結構中全無作用），也不是純超越論建構性主體論那種在事物之外或事物之上加上其意義的模式（語言記號自身全無意義）。

在結構主義語言學中，語言記號傳達的思想完全獨立於說話主體。在超越論主體性哲學中，語言記號中體現的思想，完全來自超越論主體的輸入，後者是純然思維的主體。在這兩種進路中，說話主體都沒有角色。

梅洛龐蒂關於說話行為的創生現象學（genetic phenomenology of speech act）則相反，它指出語言活動所傳遞的意義，既非純智性的中介活動，即在語言表達之先已由那個純然的智性者把意義完全形構好。一個說話主體總是要找到最恰當的字詞或語句去第一次表達她所要說的意思。因此，在表達活動中，說話主體會猶豫，會在說出第一個字詞，甚至說出整句說話之後，去修正她原先的說法。說話主體自身修正，是常見的現象。這顯示出，意義是在說話主體作為表達主體與表達媒介接觸之際產生的。

說話主體與語言運用之間的關係，並非一種純然工具性的關係，即一種主人與奴隸之間的關係：說話主體是絕對的主人，她永遠從上而下地頒布命令，要語言記號作為奴隸去執行。話語活

動的現象顯示，情況並非如此；說話主體與語言運用的關係，是交互和交織的關係。一句話：它們之間是同謀的關係。

梅洛龐蒂對活現或當下言說行為（living speech act）的創生現象學說明，是一種離開了以自在（l'en soi, in itself）（話語的聲音與語言記號自身沒有任何意義）與自為（pour soi, for itself）（思維主體或心靈為話語的聲音和語言記號加上它們本來所沒有的、已形構好的思想）互相外在和互相對立的模式來理解意義創生活動。

梅洛龐蒂的言說行為之創生現象學，對表達主體與其身處的感性世界之關係有重要啟示。感性世界及其中的感性事物的意義揭示予肉身主體的方式，並非康德式純粹範疇般從事物之外面和上面提供一種統一形式予事物之感性資料（sense data），後者自身全無意義可言。對梅洛龐蒂而言，揭示予感性主體的意義，不是一個純反思主體所外加，而是感性的肉身主體與感性世界及其中的感性事物交感接觸的結果。肉身主體被感觸，在表達的欲求之推動下，感性的肉身主體把感性世界及其被感的感性事物的潛在意義（le sens pregnant, pregnant meaning）表達出來。

在《知覺現象學》中，梅洛龐蒂對肉身主體作為表達主體的眾多面向作出仔細的描述和分析，包括語言、性、藝術創造等活動。這種多面向的表達活動之可能，就在於我作為感性的表達主體與感性世界，都是肌膚存在，都是一種能感觸的強力（puissance d'affectivité, power of affectivity）。

感性世界及其感性事物有其理則 (logos)，它們感觸了我；在受感觸之下，我透過我的肌膚與它們溝通，於是能夠表達這種因感觸而產生的意義。世界肌膚作為說明感性世界之存在論性格的概念，能夠說明感性世界之為一種能感觸的強力，因此獲得一種重要的存在論地位。但肉身主體作為肌膚存在，則是一種能表達的強力 (puissance d'expression, power of expression)，這不單是別的世界中的存在物所沒有的，也是感性世界自身所沒有的。所以，作為表達主體的肌膚存在，其存在論上的相對優位可以被視為合理 (justified)。

把具主體地位的肉身存在理解為表達主體而非睿智主義式建構性主體或我思，既不是康德式、也不是胡塞爾超越論觀念論式的主體，因為表達主體作為肌膚存在，一開始已投入世界，也讓不是她自己創造的語言投注入自身和參與塑造自身。語言活動作為表達活動就不是純智性活動，而是必須透過肉身進行的表情達意和溝通活動。

語言活動的起點是語言習得 (language acquisition) 活動，這是一種永不可能在獨我中進行的活動，因為語言學習活動必須在與眾多其他作為肌膚存在的說話主體中展開、進行和完成。所以表達主體永不可能是一個獨我；獨我只是反思主體進行思維實驗的結果，一如休謨 (Hume) 所展示。但反思主體往往忘記了她必須首先是表達主體，然後才能成為反思主體。

肌膚存在論承認表達主體先於反思主體，並承認後者奠基於

前者。這一理論取態必然把肌膚存在論帶離超越論觀念論或睿智主義（intellectualism）的理論框架。倘若我們這種對肌膚存在論的理解準確無誤，就能避免巴巴拉斯對肌膚存在及世界肌膚概念的批評，即視之為離不開胡塞爾超越論意識哲學的觀念論立場和傳統形上學二元論（metaphysical dualism）的兩難之中。

以我的肌膚（*ma chair, my flesh*）作為表達主體的思路去理解梅洛龐蒂晚期的肌膚存在論思想，則後者既不是以超越論意識為核心的觀念論哲學，也不再停留於傳統形上學實體二元論，卻保留了由肉身主體作為我的肌膚和世界肌膚共同構成的存在論二元性（ontological duality）。我的肌膚與世界肌膚之間有相同的存在論特性——兩者都是感性的存在和能感觸的強力，復有差異（我的肌膚是表達主體，世界肌膚則不是），但兩者有溝通，而不是傳統形上學二元論（如笛卡兒的心物二元論）中的兩個形上實體互相對立、互不溝通的局面。反之，我的肌膚被世界及世界中的事物感觸，它與世界及世界中的事物不是互相排斥的關係，而是同謀的關係。

#### 四、可逆性的進一步說明：觸覺、視覺、聽覺之間的可逆性與對話

梅洛龐蒂肌膚存在概念的最重要理論貢獻之一，就是提供了意義創生從下而上、而不是從上而下的說明方式。從可感到能感、從可見到能見、從被觸摸到能觸摸、從可聽到能聽——一句

話，這種「從所到能」的說明方式，是主動性產生自被動性的理解模式。這一理解模式既非傳統觀念論的方式，亦非傳統唯物論的方式，其關鍵就在於被感者經歷一個自反運動（*un mouvement de réflexivité, a movement of reflexivity*）而成能感者。<sup>20</sup> 晚期梅洛龐蒂稱在感官層面這一從被感到能感、「從所到能」的自反運動為可逆性（*la réversibilité, reversibility*），<sup>21</sup> 以之為自反運動提供理論說明。它是我們作為肌膚存在的存在論特徵。

在《知覺現象學》中，梅洛龐蒂已提出了身體圖式（*le schéma corporel, bodily schema*）之概念，指出這種前反思層面的實踐知識（*know how*），能提供各身體感覺器官之間的統一性（*l'unité inter-sensorielle, inter-sensorial unity*）之作用，因此我們身體的五官，並非各自單獨操作的器官，而是合同運行而成一個互相傳遞和互相協作的系統（*un système d'équivalence, a system of equivalence*）。<sup>22</sup> 然而，在這一階段，身體感覺器官可以從事自反運動、以致可逆性之說還未提出。要到《可見者與不可見者》中，梅洛龐蒂才正式提出，視覺（*vision*）也感覺到事物的顫動（*palpation des choses, palpation of things*）；也就是說：視覺與觸

---

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 190; *The Visible and the Invisible*, p. 144.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 188-189; *The Visible and the Invisible*, pp. 142-144.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 115-116; *Phenomenology of Perception*, p. 102. 參 Patrick Leconte, "L'entexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible," *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. 5, No. 4 (2009), pp. 1-30.

覺之間存在可逆性。<sup>23</sup>

在〈哲學家及其身影〉(“Le philosophe et son ombre,” 1959) 這一重要論文中，梅洛龐蒂詳細討論了胡塞爾在《觀念 II》中對觸覺層面的雙重感官 (double sensation) 之現象學描述，視被感觸和能感觸之可逆性為可逆性的典型。<sup>24</sup> 故在《可見者與不可見者》中，對視覺之可逆性之探討，基本上仍是以觸覺之可逆性為先導。但在其生前最後出版的一個著作《眼睛與心靈》(L’œil et l’esprit, 1961) 中，梅洛龐蒂已透過對繪畫的分析，也透過一些畫家的自述 (如 Paul Klee)，指出可以由可見者 (le visible) 轉化為能見者 (le voyant, the see-er)，亦即被見 (être-vu, being-seen) 及可見性 (la visibilité, visibility) 是能見之可能條件。<sup>25</sup> 也就是說，視覺能獨立地有自反性和可逆性。

梅洛龐蒂是否發現被見是能見的條件之第一人？倘若這是可逆性現象於視看中的顯現，則據筆者所知，沙特可能較梅洛龐蒂更早注意到此現象，儘管《存在與虛無》(L’Être et le Néant) 的作者沒有把這一發現深化成一套可逆性理論。

眾所周知，在《存在與虛無》中，有所謂羞恥現象的描述。

---

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 177; *The Visible and the Invisible*, p. 134.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 209-217; “The Philosopher and His Shadow”, in *Signs*, tran. Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), pp. 166-172.

<sup>25</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Œil et l’esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p. 34; “Eye and Mind”, in *The Merleau-Ponty Aesthetic Reader: Philosophy and Painting*, ed. Galen A. Johnson (Evanston: Northwestern University Press, 1993), p. 129.

沙特在處理視看 (le regard, the gaze) 以及其中牽涉自身與他人的關係之時，討論了羞恥現象。沙特對有關一個人在偷窺時被他人發現之際所產生的羞恥感之分析中，指出了被見是能見之可能條件。在沙特的描述中，我們的羞恥感源於在偷窺時聽到身後有腳步聲，我們馬上感到自身被看見，雖然沒有直接看到在自身背後的人。

沙特說：「我看見自身因為人們看見我。」<sup>26</sup> 這就意味著，被見是能見的前提。沙特本來要描述自身與他人的辯證關係，但這描述同時揭示了被見與能見的辯證關係。

然而，在日常生活中的鏡像經驗中，也是被見是能見之可能條件的極佳例子。在照鏡之際，我是看到鏡中的我，但這個我也就是一個被看見的我；當我看見被看見的我，才確定我能見。沒有純粹視看而無被看；能見必須透過被見來實現，因此被見是能見的前提。

至於聽覺與說話之間的可逆性，首先見於上面提過的語言學習。說話能力的習得，以聆聽為前提。臨床研究顯示，天生聾人，或幼童因患耳疾而導致不會說話，就在於她／他失去了聆聽的能力。<sup>27</sup> 作曲家和演奏家也極之重視聆聽的首要性。作曲家往

---

<sup>26</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943; Collection TEL, 1980), p. 306; *Being and Nothingness*, tran. Hazel E. Barnes (London & New York: Routledge Classics, 2003), p. 284.

<sup>27</sup> Cleveland Hearing and Speech Center, "How does Hearing Loss Affect Speech-Language Development?", submitted to *Northeast Ohio Parent Magazine* (2017), available from: <https://www.northeastohioparent.com/aging-stages/hearing-loss-affect-speech-language->



往表示，是她／他先聽到某些合樂的聲響，然後把它們轉換成旋律或樂句，才能把音樂記錄在樂譜上，寫成樂曲。而演奏家則表示，閱讀樂譜就是讓樂曲先在腦海中響起，然後才能以樂器奏出。聽覺就是一種被動的感官，故能聆聽就是一種被動的能力，它是能說話、能唱歌，和能演奏音樂的前提。換句話說，在說話和聽覺之間，也有可逆性。

從說話和聆聽之間的可逆性看出，說話從來不是一種純粹自身與自身的關係，這不是一種自身對自身的影響（*auto-affection*）。說話必然有一他者參與其中，使說話者能聆聽。即使在一獨白中，說話者要自身分裂為一個他者的角色來聽自己講話。所以，不單說話必含蘊聆聽，去聽也包含被聽。我們在回應一個聲音、一個話語之際，也是確定自己的說話被聽到，才確定自己在回應。故此，說話主體首先是一個聆聽的存在，也是一個被聽到的存在（*un être entendu, a being being-heard*），一個能聽到自己被聽到（*un s'entendre-entendu, hearing oneself being-heard*）的存在（法語中「*entendre*」一詞同時是聆聽和理解的意思）。從這一面看，只有在對話中，說話才真正可能、意義才被製定（*instituted*）。故此，對話是意義創製（*institution of meaning*）的原始現象，一個意義空間就在對話中創製和打開。

由於要在對話中才讓自己聽到說話，所以聲音（*la voix,*

voice) 只有在對話中(包括自己跟自己對話, 即自身分裂成一個他人來聽自己說話和回應自己)才變成帶有意義或表達意義的話語(la parole, speech), 否則聲音只是沒有意義的聲響, 而不是有意義的話語。在這視角下看, 只有在對話中, 意義才被創製、才誕生, 智性層面的思想才能被表達。

### 五、從可逆性到文化肌膚及文化交互理解

肌膚存在的可逆性及其現象層面的呈現, 對跨文化溝通和文化交互理解的哲學探討有重要啟示。倘若真正的話語, 即意義的創製和誕生, 需要在與他人的對話中實現, 則以理論或學說方式表現的思想亦然。倘若一個個人的話語或思想需要在與他人的對話中, 其意義才能被確立, 一個文化中誕生的思想或論說, 就需要被一個他文化聆聽和理解, 才能被確立。也就是說, 沒有在他文化中被聆聽、被討論、被批評、被接受, 亦即被理解, 一個文化中誕生的思想和論說, 其客觀性、有效性和真理性難以被確立。因此, 任何一個殊別文化中提出的理論學說, 在其客觀性、有效性和真理性的確立過程中, 他文化擔當了一個重要角色。

然而, 怎樣可以讓一己的文化中的思想和論說被他文化聆聽和理解? 就是首先聆聽他文化的聲音, 進行跨文化溝通。但如何進行跨文化溝通? 如何促進文化交互理解? 在拙作

*Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* 中，<sup>28</sup> 筆者大膽塑造一個新概念：「文化肌膚」（*cultural flesh*），以試圖在概念層面說明跨文化溝通和文化交互理解的可能條件。

甚麼是文化肌膚？這是筆者啟發自梅洛龐蒂肌膚存在論而塑造的概念。倘若我們的感知活動（*perception*）不是透過純心靈，而是透過整個肉身主體、即肌膚存在的共謀來進行，則對他文化的文化感知（*cultural perception*），也不是單憑一個抽離肉身存在的純智性思維所能履行。對他文化的文化感知，需要的是整個文化肌膚的參與，而不是單憑一個抽離了肉身存在的純智性文化意識可以勝任。

為什麼哲學層面的跨文化溝通和文化交互理解極為困難？因為從觀念論或睿智論或超越論哲學立場理解的哲學思維，是純智性思考活動，它忽略了哲學思考所涉及的意義創製活動所依賴的、在說話和聆聽之間的可逆性。聆聽與說話之間的可逆性運動是在肌膚層面進行的，而不是兩個去肉身化的（*disincarnated*）、純睿智的存在可以完成的。倘若哲學反思活動預設了語言活動，而語言活動又預設了話語（*la parole, living speech*）和聆聽之間的可逆性，則哲學反思和哲學對話是以肌膚存在為前提的：哲學思

---

<sup>28</sup> Kwok-Ying Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Dordrecht: Springer, 2016).

維和哲學對話以我的肌膚為前提，肌膚存在就是哲學反思和哲學對話的存在論前提。

因此，要進行跨文化的哲學對話、促進哲學層面的文化交互理解，就要強化我們對他文化的感知能力，秘訣就在於強化我們的文化肌膚，也就是加強我們的肌膚對他文化的文化觸覺（cultural sensitivity）和文化敏感度（cultural sensibility）。我們不能單從純智性活動層面著眼，而也必須從感性層面入手，例如學習他文化的語言，了解他文化的歷史，聽他文化的故事，欣賞他文化的藝術作品、文學、詩歌、音樂、繪畫，以提升對他文化的文化觸覺和敏感度。

為了加強我們對他文化的文化觸覺和文化敏感度，我們可以想像進行一種手術，換掉舊有的文化身體，以一個新的文化身體取代之。完全換掉自身的整個文化身體是極困難的，甚至是不可能之事，同時也是不可取的，因為這樣做只是文化之間的代換，即以另一個文化完全取代本有的文化，它體現的是不同文化之間的互相排斥，而不是促進本來已有隔閡的不同文化之間的互相理解，達不到文化交互理解和溝通之目的。要加強我們對他文化的文化觸覺和敏感度，我們需要在我們原有的文化肌膚的基礎上，培育一塊新的文化肌膚。文化交互理解的鑰匙，就是在本有的文化感知和文化觸覺的基礎上，對他文化開放，受他文化感觸，學會感受他文化和經驗他文化作為他文化的獨特性，從而理解他文化，這都是透過新文化肌膚之培育而可能的。

倘若依梅洛龐蒂視肌膚存在為首先是一表達主體這一線索思考，文化肌膚之概念對跨文化溝通和文化交互理解有另一重要啟示：文化肌膚一方面是對各種文化表現活動和表現方式的感觸能力；另一方面是受感觸之後的能表達之能力。而表達活動不限於哲學式純智性觀念層面的表述，還包括透過肌膚存在的不同感性面向而體現的表達活動。晚期梅洛龐蒂就曾提出「感性觀念」（*les idées sensibles, sensible ideas*）之說，用以指稱那些既不是純粹觀念式存在、也不是純然圖像式存在，而是在純粹觀念和純淨圖像之間的交織性存在，來強化對肌膚存在的說明，我們認為這恰恰是文化肌膚的最佳例子之一。

梅洛龐蒂指出，「感性觀念」這一前所未見的說法，來自二十世紀法國文學家、《追憶似水年華》（*A la recherche du temps perdu*）長篇小說系列作者普魯斯特（*Marcel Proust, 1871-1922*）。以音樂作品中的旋律、節奏和音色等構成的觀念或意念為例，梅洛龐蒂指出觀念或意念不一定是純然智性的概念性存在，觀念或意念也可以是感性存在。不論我們透過唱歌或演奏樂器來傳遞的音樂觀念或意念（*musical ideas*），都不是純智性思維的活動；反之，它們都是一種透過肌膚來傳遞的感性經驗。其他如詩歌和文學作品中關於感性世界和情感描述的觀念或意念、繪畫的圖像和意象等等，都是透過訴諸我們的肌膚經驗（*carnal experience*）來

傳遞的感性觀念。<sup>29</sup>

這些感性觀念並不是物般的物質性存在，不是可見者（le visible），而是不可見者（l'invisible）。但不可見者不是「無」，而是類近中國道家所說的「虛」，即一種非實體性的存在。這些感性觀念，就是文化世界中由文化作品傳遞的觀念，它們照亮那純然物理的世界，使物理世界有附加的文化意涵。它們既是肉眼不可見的，卻是吸引我們的心靈眼睛、滋潤我們的心靈生活的感性存在。因此它們是一種「否定式存在或規劃了的不在」（“négativité ou absence circonscrite”）。<sup>30</sup> 因此，在胡塞爾提出邏輯學和幾何學中智性的理念性對象之基礎上，梅洛龐蒂認為有「並非異於肌膚的理念性」（“une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair”），<sup>31</sup> 也就是承認有一種肌膚的理念性（idéalité charnelle, carnal ideality）。既然理念性存在是文化存在而非自然存在，肌膚的理念性存在就是文化肌膚。

筆者提出文化肌膚這一概念之目的，是要修正一直以來在觀念論或睿智論支配下那種對交互文化理解的偏差。文化肌膚概念之提出，意味著要把跨文化溝通和文化交互理解的活動，了解成不是純然智性觀念層面的吸納和排斥，而是我們的文化肌膚受他文化感觸之後的表達活動的需要和欲求（the need and the desire to

---

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 195-199; *The Visible and the Invisible*, pp. 149-152.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 198-199; *The Visible and the Invisible*, p. 151.

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 199; *The Visible and the Invisible*, p. 152.

express)。表達活動是表達主體在表達欲求推動之下的活動，跨文化溝通和文化交互理解是表達對他文化的欲求（the desire of other culture or cultural otherness）的活動。文化肌膚作為受他文化感觸之後依其表達欲求而表達對他文化的欲求的表達存在，就是促成跨文化溝通和文化交互理解的存在論底層條件。是以，要擴展我們原有的文化視野，我們必須提升我們對他文化的理解。然而，這就必先培育新的文化肌膚，以便強化我們對他文化的文化觸角和文化敏感度，並在這基礎上增強我們受他文化感觸之後的表達意欲，文化交互理解和溝通的活動才有展開的條件。

## 六、結論

本文針對巴巴拉斯的批評，為梅洛龐蒂的肌膚存在概念辯護。筆者提議把梅洛龐蒂的「我的肌膚」理解為以肉身存在方式呈現的表達主體，而不是觀念論式的去肉身化的意識。這一理解方式，可以避免巴巴拉斯透過對梅洛龐蒂晚期肌膚存在論的化約論式閱讀所提出的詰難，視之為陷入不是現象學觀念論，就是退回傳統形上學二元論老路的兩難中。我們認為梅洛龐蒂的肌膚存在論尊重現象場的結構二元性，卻沒有陷入任何一種化約論中。在這基礎上，我們提出「文化肌膚」作為文化交互理解之可能的基本條件之一。文化肌膚概念之提出，旨在修正一直以來以觀念論或睿智論模式了解跨文化溝通所造成的誤解。文化交互理解是對他文化的欲求之表達。文化肌膚是既是一對他文化欲求的存

在，也是一表達存在：它受他文化感觸之後，表達其對他文化之欲求。因此，文化肌膚是促成與提升跨文化溝通活動的基要存在論條件。

倘若文化肌膚這一概念能令我們更好地了解跨文化溝通和文化文互理解的特質，則現象學將有一個新任務：就是藉新文化肌膚的培育和發展，把現象學推往跨文化溝通和文化交互理解的道路。



## 參考文獻

### 中文書目

胡塞爾：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2001）。

劉國英：〈肌膚存在——從存在論層面到跨文化層面的運用〉，《現象學與人文科學》第 6 期，「梅洛龐蒂：以人文科學改造現象學專輯」（2016），頁 75-108。

### 西文書目

Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1991).

———. “The Ambiguity of the Flesh,” in *Merleau-Ponty: figures et fonds de la chair, Chiasmi International, nouvelle série*, no. 4, eds. Renaud Barbaras, Mauro Carbone & Leonard Lawlor (Paris: Vrin, 2002).

———. “L’ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie,” in *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible (Les Cahiers de Chiasmi International, no. 1)*, eds. Marie Cariou, Renaud Barbaras, & Étienne Bimbenet

(Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2003).

——. *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003).

——. *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008).

——. *La vie lacunaire* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011).

Cleveland Hearing and Speech Center. “How does Hearing Loss Affect Speech-Language Development?”, submitted to *Northeast Ohio Parent Magazine* (2017), available from: <https://www.northeastohioparent.com/aging-stages/hearing-loss-affect-speech-language-development/>。檢索日期：2019 年 12 月 30 日。

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, hrsg. Marly Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1952).

——. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. Walter Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954).

——. *The Crisis of European sciences and transcendental phenomenology*, tran. David Carr (Evanston: Northwestern

University Press, 1970)

——. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989).

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

Leconte, Patrick. “L’entrexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l’invisible,” *Bulletin d’analyse phénoménologique*, Vol. 5, No. 4 (2009), pp. 1-30.

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

——. *La structure du comportement*, 2e ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1949).

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

——. *The Structure of Behavior*, tran. Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1963).

——. *Œil et l’esprit* (Paris: Gallimard, 1964).

——. *Signs*, tran. Richard C. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964).

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

- . *The Visible and Invisible*, tran. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968).
- . *The Merleau-Ponty Aesthetic Reader. Philosophy and Painting*, ed. Galen A. Johnson (Evanston: Northwestern University Press, 1993).
- . *Phenomenology of Perception*, tran. Donald A. Landes (London & New York: Routledge, 2012).
- Rodrigo, Pierre. *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009).
- Romano, Claude. "Après la chair," *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol. XXI, No. 2 (2013), pp. 1-29.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943; Collection TEL, 1980).
- . *Being and Nothingness*, tran. Hazel E. Barnes (London & New York: Routledge Classics, 2003).

**From Flesh to Cultural Flesh:  
Toward a Phenomenology of Intercultural  
Understanding**

**LAU, Kwok-Ying**

Department of Philosophy

The Chinese University of Hong Kong

**Abstract**

The reception of the late Merleau-Ponty's concept of flesh has differed among various contemporary French philosophers. Whereas Lévinas was very receptive toward this concept, Derrida and Deleuze expressed their reservations. Renaud Barbaras, a younger generation French philosopher, is also very critical of Merleau-Ponty's concept of flesh and the ontology established upon it. This article revisits Barbaras' criticism of Merleau-Ponty's ontology of flesh and attempts a defense of Merleau-Ponty's concept. I elucidate the novelty of the ontology of flesh by highlighting how it can overcome the difficulties of traditional metaphysical dualism. This essay also readdresses the issue of passivity by showing how passivity can serve as an ontological condition for the activity of dialogue. On the basis of Merleau-Ponty's concept of flesh, I advance the new concept of

《現象學與人文科學》第 9 期

cultural flesh as a condition for the possibility of intercultural understanding. With this concept I also proposes a phenomenology of intercultural understanding as a new task for phenomenology; a task which I explore in my most recent book *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh* (Springer, 2016).

**Keywords:** Flesh, Cultural Flesh, Intercultural Understanding, Phenomenology, Merleau-Ponty