

觸覺中的身體主體性

——梅洛龐蒂與昂希

黃冠閔*

摘要

本文以觸覺分析為重心來討論身體主體性的問題，藉以分辨現象學中的兩種模式。法國現象學家梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)與昂希(Michel Henry, 1922-2002)分別代表這兩種模式，前者是他異感觸的模式，後者則是自我感觸的模式。在討論梅洛龐蒂的一節中，本文分析其前期與後期有關觸覺的細微差異，在前期中以反身性為核心，將身體與世界的關係放在「共自然性」的角度來理解，而在後期中則從觸覺的反身性導出可逆性的概念。以自我觸摸為分析主題時，可逆性的概念帶入一種包含他者的反身性，使觸覺身體朝向對他者開放，梅洛龐蒂以間距、裂隙來指稱此一現象。相較之下，昂希所極力凸顯的是身體感觸中不可化約的主體性。但是，昂希並不認為觸覺具有優先性，而是藉著觸覺分析呈顯身體的內在性與主動性。這種在身體上發生的感觸內在性涉及的是顯示的本質，亦即，現象的本質；其模式乃是自我感觸、自我體證。能夠使得此自我體證成為可能的乃是生命的呈現，因此，身體的感觸其實是生命的自我顯現。藉此兩種模式的深刻分別，可以更清楚理解現象學對身體感分析的細緻內容，也能更把握現象學開展的不同可能性，進而思考當代處境中身體與生命的課題。

關鍵詞：內在 超越 反身性 可逆性 感觸 感觸性

98.08.26 收稿，98.11.03 通過刊登。

* 中研院中國文哲研究所助研究員，政大哲學系合聘副教授。

一、導言

法國現象學自梅洛龐蒂（1908-1961）開始開啓了一個有關身體現象學的論述路線，在現象學潮流中有一明顯的標誌，梅洛龐蒂突出地論斷知覺的優先性，也讓現象學所關注的構成性主體與身體論述有一交集。在身體知覺中，觸覺的分析則有一獨特地位，這並不是說觸覺概括或代表其它知覺分析，而產生一種集中於觸覺的壟斷性論述。隨著德希達在2000年出版的《觸摸，農希》（*Le toucher, Jean-Luc Nancy*），這個問題脈絡特別引起我的注意，一方面，德希達追溯了自亞理斯多德以降感覺論中有關觸覺的分析，一方面也對當代法國有關觸覺論的幾個代表論述進行討論；其中，德希達也罕見地直接討論梅洛龐蒂。¹然而在1991年間，同樣被德希達討論到的克雷田（Jean-Louis Chrétien）也已經對亞理斯多德註解傳統下對觸覺的討論與神學意涵做出研究。²類似的注意則是，昂希（Michel Henry, 1922-2002）在1992年蒙貝里耶（Montpellier）醫學系針對觸覺所做的演講，後來作為單篇論文〈觸摸的問題〉，收錄於去世後結集的論文集《論現象學，生命現象學卷一》。³

從上述非常簡略的羅列中，仍然可以看出，在法國現象學的晚近發展中，觸覺的主題受到突出的重視，而且也可以當作一個分辨現象學內部論述差異的一個問題癥結。這裡所謂的論述差異，首先可見於克雷田與昂希在討論觸覺之時，所援引的分析模式，兩位現象學家雖然同樣代表當代現象學的神學轉向，但是，克雷田抉發的是觸覺中的傳遞性（*transitivité*），可以稱之為「傳遞性」的模式，其理路基本上沿用梅洛龐蒂的模式。而昂希從最早的《顯示的本質》（*L'essence de la manifestation*）起便主張一種內在性，而對梅洛龐蒂有所批評，

-
- 1 Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000): 209-242. 較早將德希達與梅洛龐蒂一起討論的文章，可見於 Mark Yount, "Two Reversibilities: Merleau-Ponty and Derrida," *Philosophy Today* 34:2 (1990 Summer): 129-140. 在德希達的著作出版後3年，農希則是在解構基督教的脈絡下，以「勿觸我」為線索，將「觸摸」作為主題來討論，見 Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere* (Paris: Bayard, 2003)。
 - 2 Jean-Louis Chrétien, "Le corps et le toucher," *L'appel et la réponse* (Paris: Minuit, 1992): 101-154；以〈身體與觸覺〉為題的這篇文章，收於《召喚與回應》書中作為第四章，但原來是在索爾邦大學哲學系上 Gilbert Romeyer-Dherbey 課堂的一場演講。
 - 3 Michel Henry, "Le problème du toucher," in *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie Tome I*, (Paris: PUF, 2003):157-164.

昂希所主張的內在性回到知覺主體的自我知覺、自我意識，此一思路也可以「反身性」的模式稱之。本文的問題也從此一分野出發，試著探問在「傳遞性」與「反身性」兩種模式中，主體性概念的實質內涵是什麼？而「反身性」中的自我關係究竟如何？是以同一的自己出現或作為他者出現？

如果採用昂希自己所強調的基本作用「自我感觸」(l'auto-affection)來當作討論的起點，那麼，相對地，與此「自我感觸」相反的模式可稱為「他異感觸」(l'hétéro-affection)。這兩種模式的分歧也引發許多討論。德希達早在1967年的《聲音與現象》與《書寫學》中已經多少處理此一問題，但並未直接針對梅洛龐蒂或昂希，他主要是強調他者的重要，而批判自我顯現模式下的「自我感觸」；⁴而在《觸摸，農希》中，德希達才比較明顯地針對梅洛龐蒂的反身性或反身作用進行檢討，⁵其中的問題核心便在於自我觸摸與他者的顯現這一組問題上。「他異感觸」這一詞彙固然並非直接來自梅洛龐蒂，而德希達也不是在針對梅洛龐蒂的討論中用到此詞；此一詞彙除了對應於昂希的「自我感觸」而當作同一組問題的一環被考慮，德希達則在討論胡塞爾的脈絡中使用。⁶ 但由

4 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (1967 ; Paris : PUF, 1989): 77, 88-89, 92-97 ; *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967): 221. 在此時期，德希達關注的是聲音（說與聽）在現象學還原中形成的差異。在《聲音與現象》中，德希達舉出，聽見自己說話是一種最典型的自我感觸（*La voix et le phénomène*, 88，在討論脈絡中，說聽與看被看、觸摸被觸摸一律平行地被當作自我感觸的模式，但卻也都涉及到一個他者、非本己面向的開放。對於此一自我感觸的批判，具體凝結為一個命題：「一旦人們承認自我感觸是自我顯現的條件時，不再有任何純粹的先驗還原是可能的」（*La voix et le phénomène*, 92）。在《書寫學》中，德希達提到「觸摸者是被觸摸的，自我感觸是充作純粹自足而自行給出（Le touchant est touché, l'auto-affection se donne pour autarcie pure.）」然而，這裡的脈絡是討論盧梭以及語言的問題，同一頁的文本中，德希達是藉此命題來說明他者的顯現如何造成主體自己內部的挪移——「在自己感觸到另一個顯現時，人挪移了自己（En s'affectant soi-même d'une autre présence, on s'altère soi-même.）」（Jacques Derrida, *De la grammatologie*, 221）。

5 Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 213.

6 Ibid., 205. 德希達在討論梅洛龐蒂的前一章，則有一專章談胡塞爾，專門針對胡塞爾《觀念二》論及觸覺與此處他處分別的關鍵段落進行檢討。在接近該章末尾處德希達使用到 hétéro-affection，但接著也有 auto-hétéro-affection 這一用法（Ibid., 206）。在討論 Didier Franck 的胡塞爾詮釋時，德希達比較明確地使用 hétéro-affection 這個詞，其原因是 Franck 的詮釋指出：「自己與自己的接觸作為自己與他者的接觸（純粹自我感觸作為純粹他異感觸）是一個肉體與其它肉體的接觸。」見 Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris : Minuit, 1981): 168。此段引文

於涉及胡塞爾的問題脈絡與本文討論觸覺的主體性問題息息相關，本文中採用此一概念組來進行討論，一方面將問題性顯豁出來，另一方面也將討論接上當代法國現象學的共同問題意識。

沿著此一模式差異的討論脈絡，巴賀拔哈斯 (Renaud Barbaras) 則對反於昂希，而在內在性與超越性的分野上為梅洛龐蒂辯護，並引申根據梅洛龐蒂觀點，採取一種對於昂希思想的吸納，進而主張：「自我感觸就是一種他異感觸 (l'auto-affection est une hétéro-affection)」⁷。他相對地根據對梅洛龐蒂的解讀，質疑昂希的立場，也在此一問題脈絡中，強調他異感觸的意義；特別是在觸覺分析中，歸結出前述有關他異感觸的詮釋。⁸這種作法是以梅洛龐蒂的立場來回應昂希。

類似的論述差異也可見於查哈維 (Dan Zahavi) 的分辨中，⁹他將昂希論自我知覺的反身性模式與德國觀念論傳統下的亨利希 (Dieter Henrich)、法蘭克 (Manfred Frank) 論自我意識的論述等同起來，而與現象學傳統下胡塞爾、梅洛龐蒂、德希達重視他異性的模式分別開。在觸覺的議題上，查哈維分析梅洛龐蒂的反身作用，將觸覺當作自我覺察的一種型態，而認為「觸摸自己」這種自我覺察受到差異與外在性的中介，而聯繫著德希達談一種前反省的、先於時間的距離，並肯定自我感觸本身也就是一種他異感觸。¹⁰

因此，依照上述幾種分辨論述差異的區別，在有關身體知覺的模式上，可以當作是內在性超越性的分別，或者同一性他異性的區別。本文也是基於此一

也是德希達的引文，德希達對此一命題的自我詮釋是，自認早在《聲音與現象》討論「原始印象」時，已經就純粹自我感觸內部分析出他異感觸，參見 Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 268。

7 Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience* (Paris: Vrin, 1998): 106, 129, 143.

8 Ibid, 128-129.

9 Dan Zahavi, "The Fracture in Self-Awareness," in Dan Zahavi (ed.), *Self-awareness, Temporality, and Alterity* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998): 26. 查哈維的討論以「自我覺察 (Self-awareness)」為討論核心，但針對此一自我覺察與反省作用是否有蘊涵的關係，在檢討「反省理論 (reflection theory)」——此理論主張：自我覺察是反省作用的一個後果——時，相對地舉出法蘭克的理論為代表，認為在自我覺察中有一種前於反省的直接意識，不需預設 (反身性中的主客) 關係, Ibid, 23。並在此一脈絡中，他將昂希與法蘭克並置為直接或無中介模式的代表，而將梅洛龐蒂與胡塞爾、德希達當作他異性 (「他異感觸」) 模式的代表。

10 Dan Zahavi, *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, 32。前述德希達 1967 年的兩個早期文本也被引用，見 p.39, note 75.

認識，而希望就觸覺的分析模式，藉以指出在現象學內部中一種論述的差異，進而指出在身體現象學中兩種論述身體主體性的模式。

二、觸摸世界——梅洛龐蒂

在《知覺現象學》中，梅洛龐蒂對於「觸覺」的討論是放在身體作為一種「在世存有」的面向上進行，所進行的對比是我（自己）的身體與物體身體的區別。在將身體視為與世界相關的立場下，此一身體並非世界中的對象，而是當作「與世界溝通的媒介」，相對地，世界也並非對象的總和，而是「我們經驗的潛在視域」¹¹。

梅洛龐蒂基本上承襲胡塞爾對於觸覺分析的觀點，認為在手的觸覺中已經提供了與一般世界中對象事物的區別。這一區別來自於我的身體能給予「雙重感覺(sensations doubles)」¹²。梅洛龐蒂所解說的例子也來自胡塞爾：「當我的左手觸摸到我的右手時，右手這個對象物體也有獨特的感覺特性」¹³。儘管被觸摸到的當下的右手不會因為被觸摸(touchée)而成為「能觸摸的」(touchante)，但卻也不能排除此一被觸摸到的右手同時也在進行對於其他事物的觸摸與探索。¹⁴在這個「雙重感覺」的例子裡，一個被觸摸的右手並不是純然的對象，這隻手也可以在另一個情況下進行觸摸，而當身體執行認知功能時，這個身體會「對外界感到詫異，他嘗試著要在觸摸中觸摸自己，這身體勾勒了『一種反身作用』而這一點就足以與事物有別」¹⁵。

11 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945; Paris: Gallimard, 1990): 109. 本文採用的是 1990 年的版本(含目錄共 531 頁)，此書 2005 年有一重新排版的版本(含目錄共 537 頁)，頁碼有出入。

12 Ibid., 109; cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)*, in Marly Biemel (hrsg.), *Husserliana Band 4*, (1952; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991): 147: “die Doppelempfindungen”.

13 胡塞爾的例子是用右手碰觸左手，見 Edmund Husserl, *Ideen II, Husserliana Bd. 4*, § 36, 144-145.

14 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 108.

15 Ibid., 109; Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas (Paris: Vrin, 1986): 81. Cf. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. Strasser (hrsg.) *Husserliana*, Bd. 1, (1950; Dordrecht: Kluwer Academic

在這個分析中，梅洛龐蒂透過「雙重感覺」所論斷的乃是「一種反身作用」，亦即，在觸摸的動作中能夠觸摸自己。不過，梅洛龐蒂在這個對於觸覺中「能觸摸的」與「被觸摸的」兩種感覺的直接描述，尚非對於身體主體性的論斷，而是著眼於反駁將身體化約為物體的主張（他稱為「古典心理學」的主張），藉著此一「雙重感覺」的經驗，梅洛龐蒂要標舉的是：這一「雙重感覺」並不能被當作是對於兩種並置物體的感覺，這種情況被梅洛龐蒂稱為一種「模糊的組織作用，在其中，兩隻手能夠交替著『能觸摸』與『被觸摸』的功能」¹⁶。前面所提的一種「反身作用」在於張開一個身體不能被化約為物體化的一種模糊空間；但是，心理學、生物學的介入則將身體當作種種表象。在批評心理主義的困難時，梅洛龐蒂指出心理學將「我的身體」當作一種「主體物體（un objet-sujet）」¹⁷，這是在物體（對象、客體）主體這一分別上的模糊，因此，他再次提到觸覺上的模糊性：

我的身體的不完整，我的身體的邊緣呈現，它作為能觸摸身體與被觸摸身體的模糊歧義，不再能夠是身體本身結構上的跡象，這些情形不曾經刺激改變觀念，而是變成意識內容的『明白特徵』，這種意識組成我們對身體的表象：這些意識內容是恆常的、感知的又奇怪地與「雙重感覺」接合，但是，在此之外，身體的表象如同其它的表象一樣，相關連地，身體跟其他物一樣也是物體。¹⁸

對於這種心理學的物體化態度，梅洛龐蒂也指出其界限停留在對於事實的經驗，但此態度卻隱然訴諸一種奇蹟般的「身體與心靈的結合（l'union du corps et de l'âme）」，而這種結合卻不能只是被承受的事實（fait subi），必須是一個被認定的事實（un fait assumé）¹⁹。相對於心理學的物體化態度，梅洛龐蒂認為心理學必須追求一種「前於對象性的關係（un rapport pré-objectif）」²⁰，在這種關係中，意識僅僅產生表象，也不是只將身體當作對象物體，而是產生經驗，這種經驗是「內在地與世界、身體與其它物溝通，與這些存有者同在，但不是

Publishers, 1991):128: “Wahrnehmend tätig erfahre ich (order kann ich erfahren) alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist.”
 法文翻譯中的 une espèce de “réflexion” se rapporte à lui-même（梅洛龐蒂引為 une sorte de “réflexion”）在德文中是寫作 auf sich selbst zurückbezogen。

16 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 109.

17 Ibid., 111.

18 Ibid., 111.

19 Ibid., 113.

20 Ibid., 112.

僅僅並列著」²¹。根據此一對於「身體經驗」的分析，觸覺的角色並未被主題化，似乎還只是作為一種身體經驗抵抗物體化的例證。然而，觸覺中的「雙重感覺」卻是一個關鍵。

在一連串對於運動機能障礙或心理盲病人的病理學描述中，梅洛龐蒂借重病例中具體運動與抽象運動的區別對於空間感形成的影響；例如，有運動功能障礙的人不能夠用言語來指出他的鼻子在哪裡，他必須使用自己身體的探索、用手指頭摸索地指出身體的一部份所在位置。梅洛龐蒂同意葛德斯坦（Goldstein）在「把握（Greifen, saisir）」與「指示（Zeigen, montrer）」上所做的劃分，²²認為這一例子顯示出「觸摸」或「把握」不能化約為抽象運動中的「指示」——這意味著以表象作用為主，將空間當作對象世界的規定是有所不足的。²³病人的困難出現在使用思想代表的抽象運動，如，用手指頭指出一個位置或用言語說出位置，但如果容許他模仿或重複一些動作時，這種具體運動的實現使得他原本不能有空間定位的困難消失。不管是病人被蚊子叮咬或者使用剪刀、針線等等時，並沒有困難。梅洛龐蒂認為，在這種空間感的形成上，我們或病人所移動、運動的不是一個客觀的身體，「現象身體的疼痛部位伴隨著現象的手，而且，在有搔癢能力的手跟要用手搔癢的被叮咬點之間，有一種體驗的關係在自己身體的自然體系中被給出。」²⁴關鍵的區別就在於：正常人身上有一種「想像的情境」（*situations imaginaires*）²⁵或「虛擬運動（*mouvement virtuel*）」²⁶的可能性，他的身體對著語言的與虛構的情境開放，但是，病人欠缺這一環，他只能受限於具體現實的行動中。因此，觸摸的病理學例子導向一種動態身體的基礎：「因為被封閉在現實中，病態的觸摸需要自己的運動來定位刺激，同樣的理由也使得病人用對於刺激的費力解讀與對物體的推論來取代觸覺的再認與知覺。」²⁷這一個說明指出，身體感與空間感的整體關係同時包含著抽象運動與具體運動兩者，對於正常人來說，兩者的結合是一體的，而對於病人來說，兩者的關係是並列而分離的。然而，梅洛龐蒂進一步指出，這種以具體運動與抽象運動的劃分，或以「把握」與「指示」的劃分，來說明正常

21 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 113.

22 Ibid., 120.

23 Ibid., 121.

24 Ibid., 123.

25 Ibid., 121.

26 Ibid., 126.

27 Ibid.

與病態的關鍵，似乎重新肯定觸覺與視覺的區別上。²⁸不過，梅洛龐蒂並不停留在這一劃分上。相反地，他要指出此一劃分的前提是將各個知覺分離，而分別地對應於一種獨自的運動方式或運動意象，這一前提被他當作是一種形上學的前提。²⁹

相對於抽離態度下的形上學前提，梅洛龐蒂則將觸覺與視覺的緊密關係當作一個知覺整體的環節。梅洛龐蒂對於葛德斯坦的論點作了一些修正。葛德斯坦認為在正常人身上不能進行對純粹觸覺的研究，只有透過盲人才有辦法約略勾勒。對於此一見解，梅洛龐蒂的補充是：「觸摸這個字，用在正常人跟用在病人的身上，意義並不同；『純粹觸覺』是一種病理現象，不能當作正常經驗的組成，當有視覺功能失調的疾病時，這疾病並沒有完全呈現觸覺的純粹本質，疾病已經改變過主體的整個經驗；或者可以說，在正常主體身上，並沒有觸覺經驗跟視覺經驗兩者，有的是不可能切割不同感覺意義的整體經驗。」³⁰本文的討論忽略梅洛龐蒂對於病例觀察與實驗的描寫與討論，而只著重於此一命題的效果；梅洛龐蒂認為：對於正常人所顯示的感覺經驗來說，感覺是個整體，將這一經驗整體劃分為觸覺、視覺等等乃是一種抽象化的操作。解析心理盲病患與小腦受傷或如施奈德（Schneider）的腦枕葉受損等例子顯示，病患的動感功能失調並非來自單一原因（如視覺受損），而是來自一個整體的知覺體系的改變，同時被改變的是精神空間與行動空間，亦即，運動能力、思維、知覺都被波及。³¹而與整個知覺系統相關的乃是隨著身體所展開的世界關係，這一種與世界的關係才是一個根本的決定：

如果正常主體一下子就能理解眼睛跟視覺的關係相同於耳朵跟聽覺的關係，那是因為眼睛跟耳朵原先就被給予為進入同一個世界的方法，那是因為正常主體有關於單一世界的前述定顯明性，以致於「感覺器官」之間的相應與類比在事物上被解讀，也在被認知前就被體驗。³²

在梅洛龐蒂這一論點下，身體與意識的分別並非絕對的，兩者同樣都與接近世界可能性結合；因此，相較於在心理學或生理學中孤立的因果關係解釋，病人

28 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 132.

29 Ibid., 133; cf. 142: la distinction “du physiologique et du psychique, de l’existence en soi et de l’existence pour soi.”

30 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 138.

31 Ibid., 147.

32 Ibid., 150.

施奈德的智能障礙、知覺障礙、行動障礙要在這種世界的經驗中被理解³³。病人受到阻礙的是在世界中的生存能力，梅洛龐蒂的關注焦點在於身體作為一種在世存有（l'être au monde）的經驗場所，因此，他指出，在與世界的相關中，一個「意向弧（arc intentionnel）」統括了從意識到身體的意向作用——「這種意向弧造成感官的統一、感官與智能的統一、感性與行動性的統一。『張開』在疾病中的是這種意向弧（se « détend » dans la maladie）」。³⁴

在這種對於病理案例作存在解讀的方向下，梅洛龐蒂認為這種方式可以超越經驗論與智性論的抽離解釋，而將意識與身體結合，這種關係改寫了意識的意向性概念：「意識是藉著身體的中介而在事物上的存有。當身體明瞭運動時，亦即當身體結合了他的『世界』時，運動才被學習到；移動身體是透過身體來瞄準事物，是讓身體回應著作用在身體上的刺激而不藉助表象。」³⁵梅洛龐蒂所掌握到的是與行動相連的意識，其根據是胡塞爾分析「意志器官」（Willensorgan）時所指出的「我能（ich kann）」³⁶；值得注意的是，「我能」這一個規定與後來也受到重視的畢杭所提的「我能（je peux）」是相符的。對於運動中的自由，梅洛龐蒂藉著「我能」的規定以與傳統身心二元論的「我思」分隔，將「我能」指向運動中的意向（即意識），並將原本散列的身體器官接合到身體圖式，而使得各種身體知覺成為一個整體——因此，身體不是由個別的知覺（觸覺、視覺、聽覺等）拼組集合而成，這些個別知覺「就是」身體。更進一步，梅洛龐蒂提出一個對反於笛卡爾的有名命題：「我不是在我的身體面前，我是在我的身體內，或甚至，我就是我的身體。」³⁷這一命題也是梅洛龐蒂在《知覺現象學》中有關身體主體的一個原則。在身體圖式的聯繫下，身體主體整合了個別知覺之間的關係，這一聯繫也在後來的感覺綜合中提到聯覺（synesthésie）³⁸的層次來檢討。從身體主體的概念來看，觸覺與視覺都不是這一個身體的一個片段，也不能抽離地考慮觸覺身體與視覺身體的相關性而已，這是一個同一而統一的身體，既能夠整合所有肢體又能夠看到、觸摸到這些肢體。梅洛龐蒂所謂的「反身性」是在這一意義下被理解。「反身性」並不是對於單一知覺的「反身作用」的肯定，而是對於知覺系統形成的身體肯定其反身作用，此一反身作用不停留在意識的反思或反省（這是從法文réflexion這個字來的語

33 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 152.

34 Ibid., 158.

35 Ibid., 161.

36 Ibid., 160; Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, § 38, 152.

37 Ibid., 175.

38 Ibid., 271.

意歧義性)；這種反身性乃是《知覺現象學》中論及身體主體的一個特徵。但此概念不限於主體自己，相反地，還必須讓此一身體主體與世界耦合起來。在配合著「我就是我的身體」這一命題時，梅洛龐蒂已經預示著從聯覺層次看待主體的反身性；故而，觸覺並不是單純的觸覺，視覺也不是單純的視覺，視覺材料不能脫離觸覺材料，視覺與觸覺彼此相互「詮釋」著：「如果還能夠在自己身體的知覺中說到一種詮釋，那將是說，身體詮釋自己。此處，『視覺材料』只有透過觸感才出現，觸覺材料只透過視覺感官才出現，每個位置運動都在整體定位的基礎上出現（……）」。³⁹這種「反身性」的說法與晚期《可見與不可見》所謂的「交錯配置」或「可逆性」的論點有接近之處。只不過，在《知覺現象學》中，所努力描述而欲還原出的是將整體知覺聯繫到世界經驗的身體主體性，身體是肉身化的「在世存有」。

這個身體主體建立在身體與世界的接合原則上，在感性身體上已經呈現出一種「在世存有」的具體化。⁴⁰從感覺之間的溝通、聯覺的現象出發，梅洛龐蒂也將身體與世界當作共同的織理，固然，在存有學意義上，他仍偏重於強調世界性的基礎，這樣的「在世存有」將身體當作一種通道⁴¹或工具——「身體是在世存有的載具」。⁴²不過，梅洛龐蒂也在原始的意義層面說明身體與世界的共同存有，這種關係是以共自然性（*connaturalité*）⁴³這概念表達。如果以晚期梅洛龐蒂對於自然概念的檢討來說，此一共自然性與謝林借用玻默的「共知」（*Mit-wissenschaft*⁴⁴，*con-naissance*）的觀念接近，共自然性與共生相關。按照往後梅洛龐蒂的《自然》課堂筆記錄解說，這種關係不只是客觀知識，自然中的各種事物只有在人類中才變得有意義，人與自然的關係是相互的。⁴⁵梅洛龐蒂自己在《知覺現象學》中的說法則是：「感覺主體是一種能力，在存在的某

39 Ibid., 175.

40 Ibid., 245-246: “le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n’est pas autre chose qu’une certaine manière d’être au monde.”

41 Ibid., 81: “accéder à l’objet”; 164: “accéder au monde et à l’objet.”

42 Ibid., 97: “le corps est le véhicule de l’être au monde” “mon corps est le pivot au monde”, cf. 163, 169: “le corps est notre ancrage dans un monde”, “le corps comme médiateur d’un monde.”

43 Ibid., 251.

44 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassung von 1811 und 1813*, Manfred Schröter (hrsg.), (1946; München: Beck, 1979), 4: *Mitwissenschaft*, 112: *Mitt-Wissenschaft*. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes Cours du Collège de France* (Paris : Seuil, 1995):68 (co-savoir).

45 Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, 68.

種處境中共生 (co-naît) 或與處境同時化」。⁴⁶ 共生 (co-naît) 這個詞跟認識 (connaît) 這個詞保持著前述「共知」這個詞的原始曖昧。感覺主體與處境的同時化也通於此主體與對象物體的同感 (sympathie)⁴⁷，更在空間感中「與存有共同擴延」(coextensif à l'être)⁴⁸。在知覺中，顏色與注視彼此交織；在觸覺中，軟硬與手的觸摸交織著，這種關係不是主動與被動的關係，因此，在感覺主體與可感物之間，「可感物提供我要賦予給它的東西，但也只能從它那裡我才能取得這個東西」。⁴⁹ 梅洛龐蒂也將世界與主體的交織、相互鑲嵌當作反身性的一個關係，不只能說我在顏色面前沈思、產生思想，還可以說：「顏色『在我裡面思考自己』，我是自己整理、自己收攏也讓自己為自己存在的天空，我的意識被這一無垠的藍色所充塞。」⁵⁰

感覺者與可感物、顏色與注視、軟硬與觸摸彼此間不是外在隔離而後尋求合一的，在兩者之間有一種「原始經驗獲取的厚度 (l'épaisseur d'un acquis originaire)」⁵¹ 保持住一種模糊性，而使得動態性的認識成為可能，但兩者都束縛於一個場域中。只不過這一場域的束縛並非只提供有限性，相對地，是將感覺作用中感覺者與可感物之間的「共自然性」表達出來：「當我說我有感官而這些感官讓我進入世界時，我不是落入混淆，我也不是把因果思維與反思混淆不分，我僅僅表達強制作完整反思的真理：我能夠藉由共自然性找出存有某一些面向的意義，而不必透過構成的操作，讓我自己將意義賦予這些面向。」⁵² 這一「共自然性」的概念或許在存有學上仍不夠精確，因此，梅洛龐蒂逆轉在康德意義下的「先天性」(a priori)，而將「在世界中」的事實推向此一先天性。根據我們對世界的開放，對於世界的經驗 (種種感覺) 所揭示的是一種「先天的真理」，亦即，我們「在世界中」。⁵³ 這種「在世界中」的存有學義涵，使得空間感不是單純定位而已，而是「與存有的原始接觸」、是作為「感覺者與可感物的共存」(「共存」在康德體系中乃是空間的先驗性質)，感覺中的物體性質本身「就是對共存的位置是構成性的了」。⁵⁴ 在觸覺的規定中，一種先

46 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 245.

47 Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 247: "sympathise avec les objets"; *La nature*, 65.

48 Ibid., 249.

49 Ibid., 248.

50 Ibid.

51 Ibid., 250.

52 Ibid., 251.

53 Ibid., 255.

54 Ibid.

天的世界性貫穿著：

先天上不可能不在空間中觸摸而能夠有觸摸，因為，我們的經驗是對世界的經驗。但是，將觸覺觀點插入普遍存有中並不表達任何觸覺的外在必然性，這種插入自動產生於觸覺經驗中，也根據觸覺經驗自己的模式產生。⁵⁵

按照梅洛龐蒂此一對於觸覺與空間性的分析與規定，觸覺與視覺的配合、觸覺與空間感的產生，都是在世界經驗之中而有一種先天必然性。而如果以「整體的反思」⁵⁶或「徹底的反思」⁵⁷來說，這種反思脫離了康德的智性論，而回到現象學存有學來肯定「在世存有」的反身性。

按照《知覺現象學》的觀點，觸覺中所顯示的身體主體性乃是一種將身體鑲嵌在世界之中的主體性。在「能觸摸」與「被觸摸」的雙重關係中儼然有一種反身性，但是，這種反身性並不回到觸摸的主體，而是指向觸摸與視覺的共同結構，指向感覺與世界的共同關係。不過，不能說有一種分別著觸覺主體與視覺主體的論斷。主體既在觸覺上同時也在視覺上，主體在感覺作用的行使時存在於世界中。因此，反身性的命題——身體「在觸摸中觸摸自己」——不是一種觸摸本身的反身作用，它同時還引入了物體性、可感覺性、視覺、動感、空間感以及世界經驗。在此一意義下，「身體在觸摸中觸摸自己」也等於說「身體在視覺中注視到自己」，而此處的觸覺並不具有優先性，只是導出身體的反身性的一個線索，而此處所謂的反身性則不同於昂希以內在性為優先的主體反身性。

在收錄於《記號》的〈哲學家與其陰影〉一文中，晚期的梅洛龐蒂批判地討論了胡塞爾的《觀念卷二》，也涉及了「觸覺」的例子。梅洛龐蒂仍然提出一種「反身性」的說法：「有一種我的身體與自己的關係造成我與事物的聯繫（*le vinculum du moi et des choses*）⁵⁸。」這種聯繫也是由「我能」與運動的關係所撐開，不過，這種「我能」的能力不能脫離視覺所開始注視、所在的位置。梅洛龐蒂順著胡塞爾的討論，也將「此處」與「他處」的關係置入，當作距離的根源。這種「反身性」的看法並沒有離《知覺現象學》太遠，而建立一種在感覺與世界關係中的「反身性」，梅洛龐蒂甚至也說：「從此以後，我們也可

55 Ibid., 256.

56 Ibid., 251.

57 Ibid., 253, 255.

58 Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960): 210.

以照字面來說，空間本身透過我的身體來把握自己」。⁵⁹必須注意的是，這一論斷來自觸覺的例子，而這一例子本身便具有關鍵性。關鍵處在於觸覺提供了「反身性」的證明，提供了「我的身體與自己的關係」。梅洛龐蒂的書寫包含著對於《觀念卷二》的註解，夾著直接摘引，關鍵的段落在右手觸摸左手的情況：

當我的右手觸摸左手時，我感覺左手像是一個「物理事物」，但同時，一種超乎尋常的事件產生了：看我的左手也感覺到我的右手，它變成身體，它有感覺(*es wird Leib, es empfindet*)。物理事物也自己動起來，或更明確地，它仍然如同以往，事件並未使得它更豐富，但是，一種探索能力剛好停在這事物上或居留在它上面。故而，我觸摸到我自己正在觸摸著(*je me touche touchant*)，我的身體完成「一種反身作用」。在這種身體中也藉著此身體，感覺者跟被感覺者之間的關係不是只有單一意義：關係逆轉，被觸摸的手變成能觸摸的手，我也被迫說，觸覺在此滿佈著身體，身體是「能感覺的事物」、「對象—主體」。⁶⁰

在這段引文中，梅洛龐蒂避開了胡塞爾所謂的「構成作用」——「身體以雙重方式構成自己。」⁶¹他對構成意識發問，而將此一構成問題轉移到身體的反身性上。而在翻譯Leib、leibhaft時，他也混用著corps、chair，身體、肉體。同時，梅洛龐蒂討論的重點在於身體的能力——「一種探索能力」；這是與「我能」(*je peux, ich kann*)的討論相呼應。身體將我的能力置於一個場所位置上，能力在此一身體上才能具體出現，因此，身體使得此種能力（探索能力）具體展現出來。

我們關注的關鍵命題在於「我觸摸到我自己正在觸摸著，我的身體完成『一種反身作用』」。但是，這種在身體觸覺上的反身性所形成的卻同時又是「有距離的存有 (*l'être à distance*)」⁶²。這種距離回應著「此處」與「他處」的分別。然而，這一個命題也是困難的所在。對於一個「右手觸摸左手」的情況，我們可以說有「此處」與「他處」之別，但是，對於「我觸摸我自己」這樣的「我」或「我的身體」來說，是否仍舊能夠說有此處與他處之別呢？

不過，梅洛龐蒂並不停留在這一個場所區分上，他幾乎立即地以類比模式

59 Ibid., 210-211.

60 Ibid., 210. Cf. Edmund Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, §36, 145.

61 Ibid.

62 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, 212.

來思考「他者」問題，而同樣地將此一「反身作用」的關係聯繫到「他人的構成」上。「右手觸摸左手」被等同於「我握他人的手」：

我的右手支持我的左手中觸覺變得主動。當他人的身體在我面前動起來時，情況也無不同，不管是我握另一個人的手或只是看著他的手時，也一樣⁶³。

根據此一「反身性」的邏輯，從事物到他人也一樣進入此一交織網絡中。這似乎只是一種替代的拓樸關係而已：

如果握著別人的手時，我有了其在此的明證，那是因為他的手取代了我的左手，因為我的身體將他人的身體歸併入這種「反身作用」，不過吊詭地是，我的身體是他人身體的底座(*le siège*)。我的兩隻手是「共同出現」或「共存」，因為它們是同一個身體的兩手；他人也藉著此種「共同出現」的延伸而出現，他人跟我都像是單一個交互身體性的器官。⁶⁴

我們考慮引文中「他的手取代了我的左手」這句話，關於以「取代」、「替代」來解說對他人的認識，德希達的評論清楚指出，梅洛龐蒂這一說法並未完全遵守胡塞爾的論點。一個是在胡塞爾那裡，觸覺具有優先性，而在梅洛龐蒂這裡不只談到觸覺，還涉及到視覺（「不管是我握另一個人的手或只是看著他的手時」）。第二點則是，在胡塞爾的討論中，他人的手以「附現」（「附帶呈現」）（*Appräsens*⁶⁵, *Appräsentation*⁶⁶, *appräsentation*）的方式被討論，一個向外部開放的可能蘊涵於其中，⁶⁷但在梅洛龐蒂這裡，則是回歸直接的直觀論，德希達在此批評梅洛龐蒂回到一種「直接接近他人」的直觀論。⁶⁸關鍵在於梅洛龐蒂對於胡塞爾《觀念卷二》§45最後一個段落的解讀：對胡塞爾而言，他人正在觸摸的手（即使被我看見）也都是以附現的方式呈現這隻手獨我論般的面向，同樣地，他人的心靈活動也如此附現地成為他人的內部，身體的多重表達附帶呈現了心靈存在；⁶⁹但對於梅洛龐蒂來說，我握住他人的手時，就如同我的右手

63 Ibid.

64 Ibid., 212-213.

65 Edmund Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, §44, p.162; §45, p.164. Cf. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §50.

66 Edmund Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, §45, 165.

67 Jacques Derrida, *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, 205.

68 Ibid., 218.

69 Edmund Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, §45, 165. Cf., Jacques Derrida, *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, 204.

觸摸我的左手一樣，他人的手替換了我的左手。⁷⁰ 梅洛龐蒂認為知道有他人，這並不需要比較、類比、投射(projection)或內投射(introjection)⁷¹。這裡的「內投射」與「入感」(Einfühlung, intropathie)的分析相呼應，討論的是如何感受他人身體內、心靈內的種種感受⁷²。按照德希達的分析，這裡出現「無須內投射(ohne Introjektion)⁷³」一詞固然出自胡塞爾，但卻非胡塞爾的原意，因為，胡塞爾會堅持「無須內投射」指每個人對其內心靈魂活動的掌握，但他人的心靈與我的心靈之間只有附現的類比(l'analogie représentative)⁷⁴。梅洛龐蒂確實有某種跳躍，這種跳躍使得他置身於胡塞爾與德希達之間的差異性立場，他不願落入獨我論的危險，不願僅只用類比的方式來瞭解(呈現)他人，但面對一種深沈的差異時，所採取的立場卻是又將此差異收納入反身性，使得世界經驗中與他人的接觸成為可能的，其中的關鍵就在於「自我觸摸」的可能性上。

在觸摸的前提下，以他人直接替代我原來的觸摸的左手，這個論點顯示出梅洛龐蒂的基本主張有一種更延伸的雙重反身性；這種「替代」預設著同一種場所關係(或拓樸關係)，亦即，雙手的並存、共同出現也是他人身體與我的身體的共存、共同出現。在這一說法中，知覺的重要性始終被強調：「知覺是粗糙存有與一個身體之間的聯繫」⁷⁵；嚴格的分別界限在於知覺與思維的不同，知覺維持為身體性的。甚至，他人的能知覺與我的能知覺是聯繫在一起的，兩者同樣以「共同—知覺(co-perception)」的方式存在——「我看到那邊那個人在看，就好像我觸摸我的左手而左手正觸摸著我的右手。」⁷⁶他人能夠看，就如同我的左手知道我的右手能觸摸，我看到他人的看，而且如同我能在被觸摸

70 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, 212. Cf. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 216-217.

71 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, 212.

72 梅洛龐蒂認為，我們無法嚴格地思想他人的思想，只有將自己設身處地放到他人的位置上想時，我才認為有如同我一般的顯現模式，但這樣便有「內投射」。可是，當他人在看時，我的感性世界與他的感性世界連為一體，「我看到他人正在看」，這時不需要「內投射」或「入感」，這種感性的看不同於「我思想他人的思想」。見 Merleau-Ponty, *Signes*, 214。

73 Edmund Husserl, *Ideen II*, *Husserliana* Bd. 4, §45: 165. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, 212. Cf. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 217.

74 Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, 217.

75 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, 215: "la perception comme vinculum de l'être brut et d'un corps."

76 Merleau-Ponty, *Signes*, 215: "comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite."

中感到自己的觸摸。在「雙重性」或「反身性」的概念上，這不是一種同一性的展現，而是一種帶著差異的重複。不僅有第一階的注視，也有第二階的注視，對於注視的注視；觸摸也有兩階：有觸摸，也有對於觸摸的觸摸。

在這一關係中，不僅是從「被觸摸」到「能觸摸」的逆轉，還有「能觸摸」的重複，然而，其結果會不會是：每一個觸摸都必然是雙重的觸摸呢？在「我在觸摸中觸摸到自己」或「我觸摸到我自己正在觸摸著（je me touche touchant）」這一單純的命題中，是否已經包含著無限的重複呢？不過，梅洛龐蒂所著重的是「肉體的交互主體性」或「交互身體性」，而且，這種交互身體性不是類比的關係或交互關係，而是以肉體的方式共同呈現，共同地在一個世界中呈現：

如果從我的身體出發，我能夠理解身體與他人的存在，如果我的「意識」與我的「身體」的共同出現延伸到他人與我的共同出現，那是由於「我能」與「他者存在」早已經出現在同一個世界中，我自己的身體是他人的前兆，同感是對我的肉身化之回音，一個感官的閃光就使得其它感官在根源的絕對顯現中成為可替代的。⁷⁷

在這個論點的引導下，梅洛龐蒂以「自然」作為這種共同出現的存有學基礎，而且，自然不再只是與精神並列而必須面對「自然世界、精神世界」的結合問題。這種自然乃是粗野的自然，一種謝林所謂的野蠻原理⁷⁸，或者胡塞爾所謂的不轉動的大地。⁷⁹雖然，如前面分析所提，《知覺現象學》中已經有「共自然性」這一概念出現，但此處所談論共同存在的「自然」在論述方向上與《可見與不可見》所談的是一致的。「我觸摸到我自己正在觸摸著」這一命題所指引的是作為共通基底的自然、是交互身體性的自然，是由「我能」中自己身體與他人身體交織成的交互主體能力。

值得注意的差別是，在《可見與不可見》中，觸覺並不作一個提供「觸摸自己」的反身性原則而特別突顯出來，相對地，觸覺與其它知覺（如視覺）是相提並論的。在觸感世界中，能觸的主體與可觸物之間的交疊共同形成一個體系，能觸的手也要成為可被觸的手，中間也捲入了對於物體的觸覺，這種三層關係構成了觸覺的一種反身性。在觸覺中的反身性乃是「對於觸覺的觸覺」：

77 Ibid., 211.

78 Ibid., 225.

79 Ibid., 227. Cf., Edmund Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der räumlichkeit der Natur", in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl* (New York : Greenwood, 1968), Appendix, 307-325.

「當我的右手觸摸我的左手，而我的左手正摸索著物體時。」⁸⁰但更重要的是
一種知覺的交錯配置，觸感世界與可見世界的交錯：

我們應該習慣於考慮到，一切可見者在可觸摸者中剪裁，一切觸覺
性的存有以某種方式能夠有可見性；不只在被觸摸者與能觸摸者之
間，也在可觸者與鑲嵌其中的可見者之間有交疊、跨越，如同相反
地，可觸者不是可見性的虛無，也不能沒有視覺性的存在。由於同
一個身體既看又觸摸，可見與可觸屬於同一個世界。⁸¹

對於我們在〈哲學家與其陰影〉一文中所提的質疑，梅洛龐蒂也指出一種重複
的關係。如同在觸覺中有觸覺的觸覺，亦即，有觸覺的重複；在視覺中，也有
視覺的重複。在兩種彼此重複的知覺中，總是有能感覺與被感覺的重疊，這是
如同正面與反面。⁸²而最終潛藏在可觸性與可見性之下，乃是「在己可感者之
一般性」、「我自己內裡的匿名者」：肉體⁸³。肉體提供一種奠基的基底，使
得所有的感覺可以浮現、交織，使得所有的可感物有一個場域。在此場域中，
單一的可見者、單一的可觸者都被所有的可見者、所有的可觸者所環繞，構成
一種「可見性自身」、「可觸性自身」⁸⁴。梅洛龐蒂也再度將某一隻手觸摸另
一隻手的關係與我的手觸摸他人的手作一種類比論證，而這裡的關鍵透過肉體
的概念聯結到可逆性上，這種可逆性繼承著早先在《知覺現象學》對客觀性概
念以及智性論的摒棄，而發展為交互身體性與協同作用的身體，可逆性也是「感
覺者對被感覺者的依附、被感覺者對感覺者的依附」。⁸⁵更進一步則是在同樣
的交互身體性概念下，有可見者與可觸者的可逆性。⁸⁶因此，可逆性的循環跨
越兩個層面：（1）在能觸者與被觸者之間的循環，（2）在能觸者與可見者之
間、見者與可觸者之間的循環。最後，這一循環跨出個人，而達成個別身體與
身體之間循環，如此「他人的自我（他我）」之問題被解消。

但正是在此種可逆性的概念中，包含著一種意義的模糊，隨著前面三層循
環（單一感覺、交互感覺、交互身體的循環），每個單一感覺已經蘊涵著三個

80 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964 ; Paris : Gallimard, 1986), 176. 本
文採用的是 1986 年的版本(含編者後序共 360 頁)，此書也有一重新排版的版本(含
目錄共 359 頁)，頁碼也有出入。

81 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 177.

82 Ibid., 182.

83 Ibid., 183.

84 Ibid.

85 Ibid., 186-187.

86 Ibid., 188.

層次的模糊；能觸者已經包含著被觸者、能見者（可見者）、他人的觸摸（能觸摸、被觸摸能見、可見等等）。這種可逆性帶入了一種開放，但也是一種不收攏的循環；在此一循環中，有一個裂隙⁸⁷、開口⁸⁸。或許可以說，在此一「肉體」的概念下，梅洛龐蒂才更進一步對於「反身性」的論點有一批判的修正，在此一「反身性」中插入了原始的差異。即使在我觸摸到我自己時，都並不是將「能觸摸的觸摸者」與「被觸摸」同一化。可逆性同時嵌入了一個原始而不可還原的差異：

我們應該適時地強調一種總是臨近卻事實上總是未實現的可逆性。我的左手總是正打算要觸摸那正在觸摸事物的右手，但我始終不能達到重合；這種重合在要產生之際隱匿了，這兩件事情卻總是同一回事：或者我的右手成為被觸摸，所以它對世界的把握被中斷，又或者是它保留此一把握，但我就不真地觸摸到它，而這隻右手讓我的左手所摸索到的只是外面的包覆。⁸⁹

考慮這種對反身性觸摸之描述，可以清楚認識到反身性中的模糊。但這種模糊也有開放性：對於差異的開放，或者說，整個肉體就是一種開口、一種模糊的存在、一種「間距」⁹⁰。在一些沈思的筆記中，梅洛龐蒂也指出，「觸摸到自己」並不是自己當作「對一象」（ob-jet），而是當作「對自己的開放、預定給自己」⁹¹；對於反身作用，重新放在肉體乃是「世界的肉體」這一觀點下檢視。「不可觸摸者」也作為一種觸摸的基底。在工作筆記中，我們讀到：

觸摸與觸摸自己（觸摸自己＝觸摸著一被觸摸）兩者在身體中並不重合：觸摸者絕非恰好就是被觸摸者。但這並不意味著兩者「在精神中」或在「意識」層面上重合。必須要有一種異於身體的東西來使得結合發生：結合發生在不可觸摸者中。但是，我不能觸摸到的，他自己也不能觸摸到，並沒有一種自己對他人的優越性，也並非意識是不可觸摸的。⁹²

對於這種有「不可觸摸者」所衍生的命題是：「自己就是一個他者、一個空洞」⁹³。

87 Ibid.,192: déhiscence; fission, pli, cavité; Cf., 184: lacune.

88 Ibid.,193: inachevé, béant, creux; Cf, 195; hiatus.

89 Ibid.,194.

90 Ibid., 194: bougé, écart; Cf. 270, 284, 306, 326: écart; 313: le réfléchi en bougé.

91 Ibid., 303.

92 Ibid., 307.

93 Ibid., 308.

反身作用的返回自身同時也是出竅 (Ek-stase)⁹⁴、一種離開自己。一個不可觸摸者在結構上也是不可見者，而知覺與自我運動彼此相互蘊涵卻又無法重疊，兩者都隱括了一個他人作為不可還原的差異。表面上，我們可以說「觸摸，就是觸摸自己」，但隨著可逆性的邏輯，也必須可以說「觸摸，也是觸摸不到自己」；因為觸摸是「無法觸摸到自己的觸摸」。同樣地，我們引用梅洛龐蒂自己的說法：「如果我不能觸摸到我的運動，這個運動卻整個被與自己的接觸所交織。——應該將觸摸自己與觸摸這兩個動作當作正反兩面」。⁹⁵這種「反面」或「另一面」的說法顯示出反身性不是一個封閉的循環；換言之，與可逆性聯結的是「間距」的概念，在觸摸的環節中，有一種不可觸摸者的間距使得主動的、能動的觸摸成為可能。⁹⁶

根據梅洛龐蒂在《可見與不可見》的這些省思，我們可以作簡略的歸結。在以觸摸為例解說中，這一例子並非偶然的例子或孤立的例子，這一個例子帶入整個論述的循環，換言之，觸覺的循環帶入了整個野性自然的肉體基礎。這是一個有裂隙的肉體。而透過不可觸摸者的引入，可逆性的邏輯也面向一種意義的原始模糊性開放。可以追問的是，此處有一雙重代價需考量：一是藉著觸摸的可逆性（包含視覺、肉體、他人），使得他人變為可觸摸的、可接近的。此一論點與〈哲學家與其陰影〉藉由被觸的手的替換來接近被觸的他人這一說法，有一細微的差異；但仍舊回到德希達所質問的問題，梅洛龐蒂這個理解並不忠實於胡塞爾，而也可能過於素樸地化消「他人」、「他我 (alter ego)」的問題。第二個代價則相反，或許，遵循可逆性的邏輯達到另一個極端，我總是在接近他人之中，就如同我正在接近我的觸摸，而也如同我正在觸摸時，我不會是被觸摸、也不會觸摸到我的觸摸，當我觸摸他人時，我將只是在我的觸摸中，而不能觸摸到他人，他人如同我一樣是一個不可觸摸者。在此一單純的追問中，我們仍舊發現一種有關觸摸以及身體主體性的論述環繞著一個原始的界限，這個界限恰好就是觸摸的界限。

從《知覺現象學》中主張「我就是我的身體」到《可見與不可見》主張「自己就是一個他者、一個空洞」，梅洛龐蒂從在世界中的身體轉向在自然中的肉體，這種轉向不是斷裂，一個開口始終存在，這個開口是主體的一種裂隙、一種與差異、他者交織的裂隙。我們可以同意巴賀拔哈斯的解釋——「自我感觸就是一種他異感觸」。差異乃是界限性思考的門檻。在思考此一觸摸的界限時，

94 Ibid., 308. Cf. 77, 81, 83, 255.

95 Ibid.

96 Ibid., 326.

一個自我觸摸的可能性也被探問，而「自我感觸」正是在相反的方向上，另一個世代的昂希同樣考慮此一主體性的問題所提出耐人尋味的思考。

三、主體的內在性—昂希

長年在法國南方城市蒙貝里耶大學任教的昂希，在最初研究現象學時，就已經採取不同的路徑來思考現象學問題，兩部幾乎同時的作品《顯示的本質》與《身體現象學與哲學》雖然出版年代有隔，但見解是一致的。而幾乎終其一生，昂希的見解幾乎都延續著此兩部書的基本命題，儘管，晚年的昂希大量地談道成肉身、啓示的天主教神學話題，但其所賴以建立的現象學原則並沒有改變過。

在方法的思考中，早期的昂希受到較多的海德格影響而晚年的討論更多地回到胡塞爾，但其原則並未有太大的更動：顯現的問題就是主體的內在性問題，此種內在性建立在對於主體自己的關係上，而一個特殊的強調重點在於這是一種「自我感觸」。雖然，查哈維認為昂希可以與德國觀念論當代詮釋的論點劃歸同一個陣營，而且，在《顯示的本質》中也見到許多費希特、黑格爾、謝林的討論，但是，「自我感觸」並非直接地是「自我意識」，其中的關鍵角色就在身體上，這是昂希作為現象學家的一個標記。但是，昂希在法國現象學的陣營中代表一種獨特的角色，既是一種內在批判，也是一種分歧。⁹⁷昂希批判的重點在於意向性的超越性，以及意向性朝外部對象開放而出現的現象顯現視域。他注重的問題不再是如何面對世界開放或如何面對他者，相對地，著重於顯現的把握，這種把握源自於把握的能力，既不是意識場域、也不是意識關連，而是對於呈現的接受。

不同於梅洛龐蒂吸收完形心理學的材料，昂希對身體經驗的分析是從對十九世紀哲學家曼·德·畢杭（Maine de Biran）的批判吸收出發。在《身體現象

97 承蒙審查人指出，昂希在《身體現象學與哲學》第二版序言中自述其現象學在身體主體性的主張上，「對反於德國與法國現象學的概念」，見 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965; Paris: PUF, 1987): V。在該序言中，昂希也說明《身體現象學與哲學》早在 1948-1949 年間已經寫就，直到 1965 年才出版，但原先是當作《顯示的本質》的一章，而首先完成的。同時，《身體現象學與哲學》此一討論畢杭的研究「完全未求助於梅洛龐蒂的當代研究」。

學與哲學》中，昂希借用畢杭的對於主體身體的重視而奠定他自己的一些基本想法。

按照昂希的分析，畢杭在1805年出版《思想分解報告》（*Mémoire sur la décomposition de la pensée*）⁹⁸，比胡塞爾更早，在心理學領域分析「努力（effort）」⁹⁹的身體活動現象時，提出「我能」（je peux）的看法。努力乃是根據意志原則而開展，所有其它的感覺活動隨著此種努力的聯結、鄰近程度而區別。相較於笛卡爾以「我思」作為自我的基礎，畢杭則以意志為基礎，而自我乃是一種努力，我思（cogito）不是表象作用、也非智性作用、不是「我思想」，而是一種「我能夠」¹⁰⁰。不過，昂希指出畢杭的我思並非對立於笛卡爾的我思，不能把「我能夠」對立於「我思想」；這是因為「所有畢杭對努力的分析有一根本唯一的結果，是將此種努力規定為主體本身的一種模式。」¹⁰¹昂希認為，畢杭與笛卡爾在建構一種主體性的存有學上有相同的意圖，然而，真正能凸顯兩者差異之處在於此一主體性的實現處所是如何的；笛卡爾將身體當作擴延，亦即，當作物體的一種，身體與意識（主體性）分開，而畢杭則將身體當作是主體性的展佈場所，這便是主體身體的觀點。藉著畢杭的這一論述方式，對於身體的注重乃是強調身體的主體性，身體是伴隨著感覺運動的完成與努力的感受。昂希插入一個現象學存有學的解讀：

身體的存有屬於存有學領域，在此領域中先驗的內在經驗才可能完成，換言之，屬於主體性的領域。身體的現象學存有，換言之，身體的原初、實在且絕對的存有，乃是一種主體的存有。同時被肯定的是，身體的絕對內在性（*l'immanence absolue du corps*）（……）。¹⁰²

98 Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in François Azouvi (ed.), *Oeuvres, Tome III*, (Paris: Vrin, 1988) (=Décomposition, *Oeuvres*, Tome III).

99 Ibid.,71: “Il y a des modes (ou des sensations complètes) qui sont tous fondés dans le sujet, sans être pourtant ni des idées innées, ni des formes pures, puisqu’il s’y trouve encore une matière dont à la vérité ces formes sont alors inséparables. Tels sont les actes que la volonté crée, ou le mode unique que nous nommons effort.” (Souligné par Biran).

100 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 73.

101 Ibid.,75.

102 Ibid.,79, souligné par M. Henry. 此一引文中，我們將 un être subjectif 翻譯為「主體的存有」，其中，形容詞 subjectif 通常翻譯作「主觀的」，在此，我們混同地都寫作「主體的」。這一方式可能造成的解讀困難是，無法分別 subjectif 與 du sujet。不過，在昂希的脈絡中，從 subjectif 到 subjectivité 只是形容詞到名詞的區別，沒有概念轉折，因此，在本文中，subjectif 都作「主體的」。

在這一個解說中，已經將幾個昂希關心的論題結合在一起：（1）身體論述不是一個客觀性的論述，而是一種對於主體性的論述；（2）此一主體性論述同時是現象學存有學所關注的主題，現象學還原所欲得出的主體性乃是與主體身體相關的主體性；（3）身體分析所得到的是身體的存有學意義，此一意義也表述為主體性之呈現在身體上，然而，主體性在身體上的呈現乃是一種內在性、一種絕對的內在性。

順著身體主體的著重，畢杭所主張的意志運動乃是關連到「與自己的直接認識」，昂希也歸納出三個原則：（1）運動被自己所認識；（2）運動被我們所擁有；（3）運動不是工具。¹⁰³在這三個原則中，昂希分析畢杭對感覺論者貢迪雅克（Condillac）的批評，貢迪雅克認為「我們的手是我們自己身體認識的工具」，但畢杭的質疑「但是這個工具自己如何被認識呢？」，順著此一質疑，昂希的評論為「原初的身體並不是那各個部分受到我們的手移動所侷限的身體，就這隻手施用到我們的身體或用到其它物體來限定其輪廓時，這個身體同時也是這隻手本身。」¹⁰⁴然而，我們也可以看到昂希藉著此一評論推及對梅洛龐蒂的批評——「身體是我們對世界之能力的載具」¹⁰⁵。

核心的論點在於昂希反對「工具」或「載具」說所涵蘊的「中介」觀點，而認為「自我直接地對世界作行動。自我不必以身體為媒介來行動，不將其運動的完成訴諸於任何工具，自我本身就是這個身體、這個運動、這個工具。」¹⁰⁶昂希的這種直接性等同或許也並未真正掌握到梅洛龐蒂的命題：「我是我的身體」。然而，昂希所主張的是，藉由批評工具的間接性，不將身體當作能被思想所還原的對象，而是將身體當作（現象學）還原的基礎，有一種運動與身體彼此不能分離的直接性，一種「主體性的絕對透明之域」¹⁰⁷。因此，他指出：「被構成的身體並不是我們的原初身體，相反地，原初身體的存有必須脫離任何構成，以便等同於構成的能力本身，等同於構成完成的處所。只有在此條件

103 Ibid., 80-82.

104 Ibid., 81.

105 昂希並未指出梅洛龐蒂的名字，但此一表述已經暗指梅洛龐蒂所說「身體是在世存有的載具（le corps est le véhicule de l'être au monde）」之說。昂希的主要命題是「運動不是介於自我與世界之間的一個中介物，也不是一個工具。」昂希的質疑是：以身體為進入世界的載具，並未解釋為何以身體運動完成行動的人不會對此運動置疑，為何不假思索就能夠完成此運動，見 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 82。

106 Ibid., 83.

107 Ibid., 82.

下，身體才能真實地作用於宇宙上，才不會只是超越的一團聚集物（例如，一團神經與肌肉）。」¹⁰⁸在此就出現了另一個昂希的對立軸線：超越與內在的對立。

有中介的方式被昂希歸結成一種「超越的（*transcendant*）」觀點，這是一種抽離的化約，在觀念的抽象化約中也呈現一種意識反思的態度；而將所有的運動理解為物理學中各種質點的運動、化學中分子聚合物的運動、生物學中神經傳導、肌肉的運動，這些都是昂希眼中「觀念中的運動（*mouvement en idée*）」，但是卻不是「真實的運動」或「實在的運動（*mouvement réel*）」。這是用觀念進行中介，在身體與思想之間橫加一道阻隔，卻遠離了主體本身的透明性，遠離了身體本身。只有從「身體的絕對內在性」出發，進而理解「運動的存有最接近我們」¹⁰⁹，才能認識到實在的運動。昂希的論點可歸結為：「運動的存有就是一種主體的存有」¹¹⁰。事實上，這命題卻也蘊涵著：運動的實在性必須藉由我們身體來顯現，藉由對於身體的運動可以認識主體的能力，主體的能力就內在於身體中。故而，所謂「主體的存有」乃即是主體性，是身體的內在性。這種內在性意味著，原始身體不能從絕對主體性切離開。只不過，昂希這種內在性完全不同於梅洛龐蒂所強調在世界中的內在性。

在此一基本論點下，昂希也注意到畢杭的觸覺分析。昂希藉助畢杭對休姆（*Hume*）的批判，拒絕了經驗主義式的知覺分析，但也拒絕將身體運動的分析建立在第三人稱的角度，相反地，特別著重第一人稱的角度。¹¹¹「原初的身體」必須以「我的身體」來理解，我的手運動並不能化約為任何其他人的手或動物肢體、一般化運動現象。我的手運動，這是我的身體能力，是自我的先驗主體性展現。以畢杭所謂的「分解（*décomposition*）」方法為軸，昂希將認識機能從感覺抽離出來，在多樣的諸種感覺中抽離出能力的活動力量；¹¹²他也解說了幾種感覺的構成，指出身體作為「能力的統一原則」而能給出無限多樣的印象。在此種意義下，對於觸覺的「分解」也在於說明「觸摸的主體運動作為所有我們觸感的原則」¹¹³。

畢杭承認觸覺在揭露運動的主體性有一優先性，觸摸似乎比其它感覺更能

108 Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 84.

109 Ibid.

110 Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 85: "l'être du mouvement est un être subjectif."

111 Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 89.

112 Maine de Biran, *Décomposition, Oeuvres, Tome III*, 75.

113 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 113.

夠顯示出「運動」的面向，當朝向或逆反於事物時，我們才產生出觸摸感覺來，而這些事物像是覆蓋在「實在的實體」上，在我們行使觸摸動作時，才「當作是我們努力的超越項，直接地碰到我們」¹¹⁴。但是，這種「超越」只有根據一種動力性觸摸（*le toucher moteur*）的行使才能給出：「由於當動力性觸摸是種運動，在此動力性觸摸上被顯露的，是那些以抵擋方式提供給我們的事物，觸摸感覺就被鑲嵌在此一抵擋的內容中，而屬於動力性觸摸並且是對世界的實在的感性規定。」¹¹⁵被當作提供感性材料、感性內容的外在事物，通常被當作「超越」的一端，不被當作是內在於感覺主體身上，因此，感覺主體可以觸摸到外在世界、「認識」外在世界；但是這一觀點在「動力性觸摸」這一分析中被修正，所謂「外在事物」的「超越內容的意義」必須被含括（*include*）在動力性觸摸中。「內在性」的觀點就呈現在於「運動內在於每個我們的感覺行使上」，故而，觸覺的優先性也需與所有其它感覺一樣回到「一般感官活動（*l'activité sensorielle en général*）」¹¹⁶上。

但是，單一感官不足以認識整個實在世界，昂希認為必須摒棄畢杭賦予觸覺的優先性，才能貫徹一個內在性的基本命題：「主體運動內在於一般感官活動中」¹¹⁷。隨著此一命題，昂希也提出兩個類似的主張：「所有一般感官的生命」或「感性世界一般乃是實在世界」。¹¹⁸即使觸覺不被昂希認為具有優先性的感覺，但仍不妨礙觸覺同樣作為諸種感覺的一環時，能夠揭露運動的主體性與內在性——主體運動內在於每個感覺經驗中，並且內在於身體中，這些感覺隸屬於同一個身體，主體運動就是「身體的存有」¹¹⁹。在此一意義下，身體的主體性透過觸覺所彰顯，但是，觸覺不具有優先性；觸覺的運動與視覺的運動都是「主體身體的原初動作，也就是運動本身」¹²⁰，在身體運動的主體性中，這些個別感覺統一在「原始主體統一」¹²¹中。

即使昂希受到畢杭著重於「感觸生命（*vie affective*）」¹²²的分析，而將「感觸作用（感知作用）（*affection*）」、「感觸性（*affectivité*）」當作其生命現

114 *Ibid.*, 113.

115 *Ibid.*, 114.

116 *Ibid.*, 114.

117 *Ibid.*, 114: “thèse de l'immanence du mouvement subjectif à l'activité sensorielle en général.”

118 *Ibid.*, 114.

119 *Ibid.*, 115.

120 *Ibid.*, 126.

121 *Ibid.*, 127.

122 *Ibid.*, 213.

象學的一個核心主軸。但是，昂希對於畢杭仍舊有批判，認為畢杭缺乏對被動性的討論，而只將其存有學思考集中在「作努力的主體」¹²³上。昂希認為，在被動性的感覺型態與生命型態中，並未欠缺意向性；意向性「並不只保留給意志與努力的主動模式」¹²⁴。從被動綜合的可能性出發，昂希認為，被動生命中的意向性「包含著一個真正先驗的純粹元素，這個意向性從被動性中做出絕對主體性的一種生命樣態，也做出在一個被動操作，這被動操作完成於徹底內在性的領域內，也容許我們說：感覺仍舊是思維。」¹²⁵昂希要主張的是，在被動性與主動性之間有一個共同根據，亦即，主體身體：「主動性與被動性毋寧是同一個根本能力的兩個不同樣態，這種根本能力無非是主體身體的原初存有¹²⁶。」在感覺的被動綜合上，昂希似乎只分析嗅覺、聽覺、視覺中的被動狀態，並未舉「被觸的觸覺」當作例子，這個原因是因為昂希儘管否定觸覺的優先性，但仍然不能不看到觸覺與能動性之間的密切關連。

晚年的昂希撰寫〈觸覺的問題〉時，明顯意識到此一「被動的呈現」問題。然而，昂希顯露出一種哲學的決定，在主動性與被動性的問題上，他做出一種優先性的選擇。而這一種決定仍舊回到畢杭，但是似乎並未回到主動性與被動性的問題上。昂希陳述了貢迪雅克的印象分析，身體被解消為主體感覺的集合，能夠在這一個主體層能顯示出我們身體的實在存有的是一個特殊的印象——觸覺：「手在自己身體上的移動才將自己身體認識為能抵抗壓力的某物，故而，是手連續地在我們身體上移動才使得身體的實在性、結構與形式出現¹²⁷。」對於這種感覺論的分析，昂希認為問題出現在分離出兩種身體：被認識的身體與認識的身體。被認識的身體是「被這隻手觸摸與攝知的身體」，而認識的身體乃是移動的手，這手能勾勒出它所觸摸的對象身體。所謂的哲學決定所涉及的乃是對於主體性的追問，昂希自問：這兩種身體的哪一個是更為根本的呢？昂希的回答基本上仍舊順著畢杭的思路，他認為更根本的是能觸的觸覺（le toucher touchant）——「如果沒有這個能觸的觸覺，沒有任何被觸者能對我們成立」。¹²⁸在這個意義下，在觸覺的主動性與被動性分別上，作為對象被觸摸的身體從屬於作為主體的身體，以身體主體為對象身體的基礎。

在這個「能觸的觸覺」之優先性中，觸覺的本質不是「被觸摸」而是「能

123 Ibid., 220.

124 Ibid., 224.

125 Ibid., 224.

126 Ibid., 226.

127 Michel Henry, *De la phénoménologie*, 159.

128 Ibid., 160.

觸摸」，但理由在於「身體的能力 (pouvoir corporel)」；觸覺所具體展現的是此一身體能力，但身體能力卻展佈在每個感官上。在「身體能力」這一點上，昂希插入了一個他的批判觀點，他認為，以我們自己身體作為世界經驗的原則，這個說法包含兩個效果：一是對比於笛卡爾為代表的智性論傳統，以主體為意識或更化約到知性、理解力、理性等等說法，強調身體主體的論點逆轉此一傳統；第二個效果則是，從意識到身體，認識主體的原則並未改變，改變的是世界概念，世界從智性世界變成身體世界、生活世界、感性世界。¹²⁹昂希稱此種身體為肉身化的身體 (un sujet incarné)，也將梅洛龐蒂放在這個現象學脈絡來看待。這一個說法是為批判肉身概念下的現象學。

故而，在此一包含兩種效果的對比中，昂希認為有一個問題是此類現象學走向所要回答的：

決定性的問題不再是察知主體身體如何關連到對象身體來掌握它、觸摸它、認識它，而是觸摸的身體如何關連到自身並且如何體證到自己是能觸摸的 (s'éprouve lui-même en tant que touchant)，也理解到此種體證的知識是一種非常特殊的知識，不再是一般意義的知識，而是一種能力。手的主體攝知能力如何擁有自己以致於能夠作出所有它要作的事情，能夠抓取、能夠移動與行動？¹³⁰

事實上，昂希的這一個提問是一個扭轉式的問題，他將原來面向著主動性與被動性的問題，轉到反身性的問題上。如果回到早期在對畢杭的被動性討論中，可以發現昂希並不是特別要提高被動性的意義，而是將兩者統一起來，他批評畢杭只重視主動性的努力而忽略了被動性問題。但是，此處，被動性的問題並不是主軸，相反地，是在主動性與被動性的基礎上，或者說，昂希已經以決定的方式將主動性當作被動性的基礎，那麼在此一基礎上，昂希又見到一個更為基礎的反身性問題。在此一問題上，昂希認為畢杭對貢迪雅克的批判已經觸及到此一根本問題，而畢杭的成就也在於不將此種反身性的問題等同於觸摸的模式或媒介問題。然而，事實上，從反身性來發問，基本上是昂希的見解，是昂希藉著畢杭的分析來發問的。思考與回答此一問題，乃是昂希強調內在性思考的一個特殊層面。

根據昂希的此一發問，觸覺的成立似乎並不在於，當觸摸的手進行摸索的移動時，它在觸到某個東西（其抵抗、對壓力的抵抗）時到他正在觸摸；這是一種主動性、被動性的模式。相反地，觸覺單純地必須成立於對於「正在進行

129 Ibid., 160-161.

130 Ibid., 161.

觸摸」的這一事實的認識。如前所述，昂希的前提是認為：（1）主動性優先於被動性，主動性作為被動性的基礎，（2）主動性必須涉及自身，在涉及自身時，此一主動性才是基礎，故而，反身性的關係才是觸摸知覺的基礎。

在第一個被摒棄的主動性、被動性的模式中，觸摸者與被觸摸者之間為一種外在性（或外部性）的關係，觸摸者藉著意向性而抵達外部。但是，在昂希認可的反身性模式中，並沒有意向性的關係，也沒有外部性的關係。昂希認可此模式中的內在性與直接性：

能觸摸的觸摸直接體證到自己、體證到與自己的關係，它對自己的體證是一種無距離的受激感發（*pathos sans distance*），一種純粹的感觸性，類比於每個感覺所藉以與自己產生關係的感觸性，就像是每個害怕、每個焦慮僅僅在其感觸性中直接感受到自己的方式。¹³¹

昂希的對比建立在內在性與外在（外部）性的對比。而這種內部性將被動性的問題轉移到感觸性的問題。對昂希來說，「直接」意味著「沒有距離」，引文中「無距離的受激感發（*pathos sans distance*）」恰可與梅洛龐蒂所謂「有距離的存有（*l'être à distance*）」作一明顯對比。這一個思路呼應著昂希在《顯示的本質》中所仔細鋪陳的論點，認為現象是一種本質的顯現¹³²、一種自我感觸¹³³。上述引文中，昂希舉的例子為害怕、焦慮，這些以情緒為主的例子符合「受激感發（*pathos*）」與激情（*passion*）的語意向度；根據這一個例示，這些情緒所欲顯現的不是指向外部性的意向，而是內在的呈現，是主體內部的自我感發、自我感觸。但是，在能觸的觸覺中，所彰顯出的不是情緒的存有，而只是一種相應於情緒存有的內在性，這種內在性指涉到身體的主體性，昂希則稱之為「原始的身體性」——「原始的身體性所指的是，身體寓居自己之中、與自己重合、也與每個組成身體的能力重合的方式，這種方式讓身體可以行使這些能力。」¹³⁴按照此一說法，原始身體性所提供的是來自身體、呈現在身體、完成於身體的同一性，原始的身體性也是身體的同一性。

另外，由於觸摸在觸摸到某物之時，也引入了符合意向性形式的外部關係，昂希並不否認這種意向性的外部關係，但不認為外部關係能當作內部關係的基礎。在此一意義下，觸摸的反身性並不能讓觸摸變成被觸摸；昂希也說：

能觸的觸覺並不觸摸到自己。我們並不是透過觸摸來認識觸摸的。

131 Ibid., 162.

132 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 64.

133 Ibid., 288.

134 Michel Henry, *De la phénoménologie*, 162.

那麼，我們如何認識到觸摸呢？在沈默的體證之中，觸摸直接地體證到自己，這種體證的現象學材料是純粹感觸性。¹³⁵

昂希借用這樣的說法避開了能觸摸與被觸摸之間的循環，這一點也不同於梅洛龐蒂。但更進一步，觸摸不能觸摸到自己，意味著：觸摸的實現不是有一個東西被觸摸；但也不是我的身體被觸摸時、意識到有一物抵抗時，我在觸摸著，而是一種全然不涉及外部的觸摸本身。換言之，昂希的反身性不同於梅洛龐蒂的可逆性。昂希的選擇只有內在性可言，只有在內在性中有直接的重合與同一性。但是，這種以直接同一性為本質的「自我體證」是否包含著差異的可能性呢？在「純粹感觸性」這一表述中，真的脫離了差異的異己性嗎？如果回到上述對於觸摸的描述來看，昂希以為「能觸的觸覺並不觸摸到自己。我們並不是透過觸摸來認識觸摸的」。那麼，至少，昂希必須承認，有一種不同於觸摸的認識使得觸摸成為可能；對於昂希的質問則將會是：觸摸並不觸摸到自己，但是，觸摸直接地體證到自己是 在一個不是觸摸本身的方式中進行，這是否意味著，觸摸不是在它本身中體證到它本身？這是個矛盾嗎？

昂希對於前述的「純粹感觸性」規定的是一種材料、現象學的材料，換言之，是一種顯現的材料，此一材料也被稱為是「一種感觸的肉體（une chair affective）」，而顯現者既不是這個材料本身、也不是觸覺本身，而是「生命」¹³⁶。與現象學材料吻合而顯現的是「現象學生命（une vie phénoménologique）」——「這個生命寓居於觸覺、能觸摸的觸覺，也使得觸覺成為觸覺」，是「我們身體給予自己的模式——我們的原始身體性」¹³⁷。反過來說，對於昂希而言，彰顯現象學生命的乃是生命現象學，而在觸覺的問題上，觸覺被一種更具本質性的存有所具體化、所寓形；簡言之，觸覺被生命所具體化，觸覺是生命的肉體化。昂希認為，在每個觸覺的行動中都有一個能力，而觸摸與捉握的能力都是一種力量的展現，他所要追問的問題是，這種能力如何被我們所擁有？昂希重複地回答這一問題：「恰好就是因為這個能力被我們擁有，而我們能夠行使此種能力。」¹³⁸

但這個回答令人滿意嗎？昂希在此一回答上，固然並沒有回到一種實體的主體性上，他所認為的原始身體性也並不是一個實體意味的身體主體。對於「生命」的規定，恰如「現象學生命」這一語詞所要指陳的，這種生命所意味的是

135 Ibid., 162. (法文文本的斜體在此以粗體字表示。)

136 Ibid., 162.

137 Ibid., 163.

138 Ibid.

顯現，「生命作為現象」同時意味著「生命是種顯現」，這種現象學生命的本質是「自我體證」。昂希肯定身體主體的「自我擁有」與「能力行使」，隨著此種能力而促成此一能力的是一種生命的顯現：「有一種身體在它本身上的原始顯現（Archi-présence, présence originelle）¹³⁹」。更進一步，他也將身體與生命的顯現聯結，故而，觸覺的自我體證是呈現著生命的自我顯現。身體在它本身上的原始顯現同時就是「生命在它本身的原始顯現」。對於我們前面的質疑，這一說法仍然有其粗略之處。在觸覺與生命的同構關係下，並不能解決觸覺本身所包含的原始差異，這一差異似乎在生命（生命作為原始顯現）上並不如此，因為，每個生命必然是自我顯現，但在觸覺上的顯現既是觸摸本身又是一個不能被觸摸的觸摸。

然而，藉著上述的分析，我們可以見到昂希在身體主體性這一概念上的基本立場。他反對以意向性作為本質還原的現象學方法，在引入生命的概念時，他所要區別的是一種受制於外部性的思路。他認為，在根據意向性所作的本質直觀中蘊涵這一個根深蒂固的視覺隱喻，而視覺基本上是種外部性的「觀點」。最能表達此種外部性的想法的是現象學所論的「視域」¹⁴⁰，這是一種現象學的距離¹⁴¹，在存有學的表达中則是一種「外於自己」¹⁴²，這是海德格存有學所謂的「出竅（Ek-stase）」¹⁴³。相關的是，外部性思維也展現在對於世界的重視，意向性作為「對於某物的意識」，所指向的是世界中的事物，所要彰顯的是「在世存有」；昂希對於此種出竅觀的反對也對立於梅洛龐蒂。昂希所學出的是一種不受限於外部（外在）性的內在性，甚至是絕對不能被外在化、被異化的一種經驗基礎，這種內在性作為一切經驗的基礎。在早期的《顯示的本質》中，平行於對畢杭的分析，昂希將內在性提升為現象學的核心概念基本想法已經都成形了。類似於《身體現象學與哲學》結論中質疑畢杭欠缺對被動性的思考，在《顯示的本質》此一書中，他則提出「存有學的被動性」¹⁴⁴，這是意識在視域裡的存有學被動性。這一問題與「超越的可能性」相連，昂希指出：「形成視域的動作，在接受視域之前、在形成視域之前，自己接受自己而使得自我的

139 Ibid.

140 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 73.

141 Ibid., 75.

142 Ibid., 86: "l'être-à-l'extérieur-de-soi."

143 Michel Henry, *De la phénoménologie*, 163. Cf. EM, 576; *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990): 55; *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000): 59.

144 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 576.

原始接受作用保證了最後可能性。」¹⁴⁵這種接受性來自自己，不是來自世界，而來自自己的接受性意味著一種自我感觸，一種「已經被感觸」（son être-déjà-affecté）。

這種自己與自己的感觸作用乃是昂希所以為的內在性。因此，接受性並非本身作為最後依據，而是為了透顯出更為深沈的內在關係，那是主體的內在性，是內在的自我關係、同時也是自我的內在關係。儘管昂希並不專對觸覺進行討論，但說明感覺的內在性結構也涵蓋了它對於感覺主體的基本論斷，他認為有一種在「出竅」產生之前的直接自我經驗：

能感覺到自己而不透過感官中介的感覺者，在本質上是感觸性（l'affectivité）。感觸性是自我感觸的本質，其具體可能性而非理論的或思辨的可能性，內在性本身不是在結構的觀念性中被掌握而是在不可置疑的、確定的現象學實現中被掌握。（……）自己感覺自己，其方式不是某個東西感覺到自己的感覺，這個或那個感覺、時而這個、時而那個感覺，而是在現象學實現的實際性中就它本身來考慮的自己感覺自己的事實。（……）感觸性是啟示的原始本質。¹⁴⁶

引用此段文字的用意在於說明，被動性、對於自我感覺的理論基礎被推回到感觸性。

同時，感觸性也是「自我感觸的本質」，這意味著在感觸作用中有一種自我關係；不過，感觸性並非感性，不能將感觸性與感覺的感性完全等同。提到感覺時，被著重的是感覺中的「自己感覺自己」，重點因此落在「自己」。這種感觸性同時也是自己作為自己的本質。在此，昂希也指出：

自己感覺自己、自己體證自己、被自己所感觸，這就是自己的存有與可能性。¹⁴⁷

離開超越性的出竅，離開世界所刺激的感觸，從存有學的被動性所彰顯出的感觸性，最終是個自我關係——自己與自己的關係，這種關係同時是一個同一性的關係：

如果可能的話，在自己之中就存在著也實現著感觸者與被感觸者的同一性。¹⁴⁸

145 Ibid.

146 Ibid., 577-578.

147 Henry, *L'essence de la manifestation*, 581.

148 Ibid.

藉著這一說法，在一種由感觸性所建構起的內在性關係中，昂希既不訴諸世界經驗或者「在世存有」的存有學經驗，也不藉助內感的時間化的存在經驗。因為，時間化也是一種出竅的經驗，昂希訴諸的是同一性與直接性，不依賴時間、外部、他者。這是自己在自己之中的存有，也是昂希所把握到的主體性的核心。昂希認為的顯現乃是在自己的顯現上，現象的本質顯現在主體上：

本質的依自性、本質在純粹感觸性的內在性中自我感觸，這是當主體作為實際且具體的自己時，主體的自己存有。¹⁴⁹

然而，不同於在畢杭中以主動性、能動性為依據的主體性，昂希透過宣稱自我感觸的規定，事實上是劃出一個內在性的領域，一個不能被他者所取代的領域，但這種領域不是一個自己佔據的場所。在這一特定意義下，昂希提出一種特殊的被動性—受苦。他回到激情的原始意義，*pathos*作為一種感受、感觸，但更深刻的是「受難」。他指出：

存有的自我經驗作為在關係到自己實是原始地被動的，這是它的激情。（……）感觸性是存有的啟示，就它在關係到自己的原始被動性中、在它的激情中，啟示給自己而言。¹⁵⁰

這一將「激情」當作被動性中的觸動性，闡發了語言中*passion*與*passivité*的共語根關係；但現象學存有學的意義則顯露出被動或承受作用的不可化約，既不可化約為主動性的附屬品、也不可化約為外部性的連帶關係。被動的承受必須從本身來考慮，被動性就是一種本身，一種源自本身的自我關係——自我觸動。意義的給予在被動性中，既是自我給予、也是已經被給予。

昂希特別說明，在這種自行給予、被給予給自己（*l'être-donnée-à-soi-même*）的作用中，有一個「已經被給予（*déjà donné à lui-même*）」，這個「已經（*déjà*）」不指向過去，不是當作時間構成的一部份，而是當作被動性的表徵。感覺的被動性不是指向接受外在事物，而指向感覺中的「自己感覺到自己」，這種受動性、被動性才是「已經給予給自己」中的「已經」（*déjà*），換言之，是在自我給予中承受「已經給予給自己（*l'être- déjà-donnée-à-lui-même*）」¹⁵¹。「受苦」當作這種被動性的承受作用，這一受苦體現著自我觸動的關係；這一關係也可說一種讓位式的自我關係，在承受、受動、受感發、受感動這些一致的關係中，我自己不是一個張揚外放的自己，這是一種內斂而不脫逃的自己。當昂希提到

149 Ibid., 584: “l’ipséité de l’essence, son auto-affection dans l’immanence de l’affectivité pure, c’est là l’être-soi du sujet comme Soi effectif et concret.”

150 Ibid., 586.

151 Ibid., 589.

「自己是超越作為與自己等同的自己（Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi）¹⁵²」，背後應該是蘊涵著一種「謙遜」意味的受難觀。這一個看法也聯繫到昂希在談顯現問題時，總是將顯示（manifestation）與啓示（révélation）等同，其神學義涵已經被預先給予了。

回到更前面分析的觸覺問題，在感觸性中出現的是「生命」。在另一篇文章〈道成肉身〉中，晚年的昂希也將「生命」詮釋為「自我啓示」——「生命對自己啓示。生命是一種自我啓示。」¹⁵³啓示者與被啓示者是相同的。而受苦也在此一啓示作用中，昂希指出：「純粹受苦『對自己啓示』，這就是說，唯獨只有受苦才能讓我們認識什麼是受苦」。¹⁵⁴這個意義是：面對自己的受苦，不能有退縮、遁逃，彷彿可以逃到一個不是自己的情境中。而這一點也重複解說《顯示的本質》書中所提到的「在受苦中所宣告的是感覺的無能」¹⁵⁵。這種「感覺的無能」不是「無力感」、「無能的感覺」，而是不可能逃脫、不可能修改或刪除感覺的無能，換言之，是不能夠否定痛苦的無能。因此，只能直接承受痛苦。根據此一包含著主動性與被動性的自我感觸，昂希界定了道成肉身下的肉體：

我們的肉體無非是那受苦、承受並且承擔自己、也因此按照不斷重生的印象體證的自己與享受著自己。¹⁵⁶

由於此種肉體已經包含著同一性的反身作用，觸覺、視覺、聽覺都是在內在體驗中活生生的經歷，而不必訴諸於所觸摸、所見、所聽聞的外部。他所界定的這種肉體，恰好相反於梅洛龐蒂那種對世界開放、與世界同構的肉體。當梅洛龐蒂界定身體為「進入世界的門道」（accès au monde）時，昂希則界定肉體為「進入自己的門道（accès à elle-même）」¹⁵⁷，這種肉體所做的是：自我給予。

昂希更進一步，將生命與主體性劃上等號。同一個「體證自己」（s'éprouver soi-même）的公式既用在生命（vie）、存活（vivre）¹⁵⁸上，也用在主體性¹⁵⁹上。梅洛龐蒂思考到主體面對差異、異己性的情境，描述肉體中的間隙、裂隙、空

152 Ibid., 591.

153 Michel Henry, *De la phénoménologie*, 167.

154 Ibid.

155 Henry, *L'essence de la manifestation*, 591.

156 Henry, *De la phénoménologie*, 168.

157 Ibid., 171.

158 Ibid., 172.

159 Michel Henry, "Philosophie et subjectivité", in *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie, Tome II* (Paris : PUF, 2003): 26.

洞。對此一說法，昂希也有不同的主張，他認為肉體的內在同一性與直接性是基本的。故而，在論說生命的觸動時，他指出

能夠毫無距離、毫無間隙地體證到自己者，不需要任何的中介，在本質上，這就是感觸性，或者也可以說是，純粹的受激感發（*pathos*）。¹⁶⁰

這種生命現象學將肉體與生命的關係放在「感發」、「感受」的承受模式下開展。當昂希認為：「原始可能性乃是一種原始感通性，而原始感通性的現象學實現乃是絕對生命的現象學材料」¹⁶¹時，這種肉體是受動的（*passive*）、可通過的（*passable*）。以「可感通性（*passibilité*）」來指稱，就意味著這兩種層面，而根本的模式回到受激的、激情的、受難的（*pathétique*）經驗上。這是在宗教意義下的「道成肉身」的現象學。從這一層面來說，相較於梅洛龐蒂的入世性格——梅洛龐蒂的「內在性」乃是「內在於世界中」，昂希不是站在世俗層次上來闡明肉體的本質，其根本旨趣乃是宗教的或神聖的。昂希所強調的內在性既是內在於主體內，卻也在此主體內顯露出通往宗教生命的門道，這是在神聖生命之內的內在性。

四、結論

在前述的論述中，梅洛龐蒂與昂希各自作為法國現象學的一種論述典型而被對照來看，兩者對於身體主體性有不同的思考模式。然而，這兩種現象學進路都有一共同的切入點：身體。身體的主體性著重於把握呈現在身體的意向性，或者說，抉發身體作為現象顯現場所的特質，這便不同於傳統以意識為基礎的主體性概念。兩者同樣都不同意將身體化約為物體，而將身體附屬於意識或心靈，當作可被理解物、被認識對象；相反地，注重身體的主體性，其義涵是承認身體的主動性。這是身體主體性的第一個特徵。

但是，在論述身體的主體性時，兩者的差異便顯現出來。梅洛龐蒂固然從《知覺現象學》到《可見與不可見》有觀點的修正，但是，基本上，「世界」作為與身體交織的一個不可化約的領域，則是一個關鍵；身體是世界經驗的基礎，並不排除世界是身體經驗實現的場所。在可逆性的概念中，身體也是世界

160 Michel Henry, *De la phénoménologie*, 173.

161 Ibid.: “Cette Archi-possibilité est une Archi-passibilité dont l’effectuation phénoménologique est la matière phénoménologique pure de la Vie absolue.”

顯現的場所。在這一觀點下，身體始終進出於差異之間，甚至可以說，身體建構在差異的紋理上，在身體之中保留著差異的痕跡。然而，昂希所採用的內在性論點，則幾乎是始終一貫的，他排除了外部性的差異，而在內在性中所凸顯的是直接同一性，是在自我關係中呈顯的自我關係；有一種無法脫離而只能順承的自己，其身體主體性是這種使自己成為可能、也使自己顯現的主體性。那是一種極為獨特的主動性，甚至不無弔詭地必須說，那是一種根源於內在性而接通原始接受性的主動性，亦即，是一種從自己出發作用於自身的關係。因此，自我感觸是根源性的。

在觸覺的分析中，梅洛龐蒂意識到一種反身性的關係，但是，這種反身性的關係向著差異而開放。儘管觸覺中能觸者與被觸者的關係得到一個仔細的討論，但是，觸覺總是與其它知覺作用放在同一個平面來看待，在回歸身體主體性來說，這種觸覺的理解是放在身體中各知覺的協同作用、甚至與其它身體的交互關係來理解，這種身體主體性同時是身體的交互主體性。在昂希的見解中，觸覺也並不能被獨立地分析，他否定觸覺在畢杭那裡的優先性；但是，對於觸覺的理解並不回到視覺或其它知覺中，可見性或可觸性的問題並不彼此交錯。觸覺所揭露的是一種身體的內在性模式——自我把握與自我體證。因此，觸覺具有某種相對的獨立性，獨立於視覺、但不獨立於生命的身體，觸覺是生命的自我顯現。在被觸摸的身體上，昂希著墨不多，甚至有所壓抑，然而，受難、受苦的被動性卻被當作身體自我感觸、自我感發作用的主要特徵。對昂希來說，不是在被觸摸時才有自我感觸，在能觸摸的主動狀態中就有一種自己對自己的受動狀態；故而，整個觸覺分析的旨在揭露這種生命的主體。在本文中，並未進入昂希著墨甚多的宗教生命。對昂希來說，顯現的生命同時也是啓示的生命，活生生的肉體乃是聖言的可顯現性。這是一種道成肉身的現象學，但是與梅洛龐蒂的肉身化卻截然不同，然而，限於本文分析主旨與篇幅，對此一問題無法細究。

根據上述的分析，我們應該意識到，在身體主體性上至少有這兩種不同的模式，觸覺的問題提供了一個良好的線索。然而，對於觸覺中所顯露出的主體性問題還有許多待檢討之處，例如德希達的解構分析，同樣著重神學意義的克雷田（Jean-Louis Chrétien）、農希（Jean-Luc Nancy）等等，而回到從亞理斯多德到胡塞爾的傳統也上有許多與觸覺相關的議題有待深入研究。

引用書目

- Barbaras, Renaud. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998.
- Biran, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée. Oeuvres, Tome III*. éd. François Azouvi. Paris: Vrin, 1988.
- Chrétien, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992.
- Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*. 1967 ; Paris : PUF, 1989.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.
- Franck, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981.
- Husserl, Edmund. *Cartesiansche Meditationen. Husserliana*. Bd. 1. Hrsg. S. Strasser. 1950. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)*. *Husserliana*. Band 4. Hrsg. Marly Biemel. 1952. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl, Edmund. "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der räumlichkeit der Natur." *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*. Ed. Marvin Farber. New York: Greenwood, 1968
- Henry, Michel. *L'Essence de la manifestation*. 1963 ; Paris: PUF, 1990.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. 1965 ; Paris: PUF, 1987.
- Henry, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.
- Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- Henry, Michel. *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie, Tome 1*. Paris: PUF, 2003.
- Henry, Michel. *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie, Tome II*. Paris: PUF, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. 1945. Paris: Gallimard, 1990.

-
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. 1964. Paris: Gallimard, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La nature. Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere*. Paris: Bayard, 2003.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassung von 1811 und 1813*. Hrsg. Manfred Schröter. 1946; München: Beck, 1979.
- Yount, Mark. "Two Reversibilities: Merleau-Ponty and Derrida." *Philosophy Today* 34:2 (1990: Summer): 129-140.
- Zahavi, Dan., "The Fracture in Self-Awareness." Ed. Dan Zahavi. *Self-awareness, Temporality, and Alterity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. 21-40.

The Bodily Subjectivity in the Touching: Maurice Merleau-Ponty and Michel Henry

Huang, Kuan-min *

Abstract

This paper discusses the problem of bodily subjectivity via an analysis of touch, in order to distinguish two models in phenomenology: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) as the model of hetero-affection and Michel Henry (1922-2002) as the model of self-affection. The first section traces the subtle difference of the problem of touching in Merleau-Ponty. In his earlier works, due to the idea of reflexivity, body and world are understood through the perspective of co-naturality; the concept of reversibility is deduced from the tactile reflexivity in later works. In regards to self-touching, reversibility implies a reflexivity that includes others, leaving the tactile body open to them. Merleau-Ponty refers to this phenomenon as divergence. On the contrary, what Henry emphasizes is the irreducible subjectivity in bodily affection. There is no priority in touching for Henry; rather, through analysis of touching, the immanence and initiative of the body is revealed. The affective immanence taking place in the body designates the essence of manifestation, or the essence of phenomenon. The model for this is self-affection and self-proof. What makes this self-proof possible is the manifestation of life, so that, the bodily affection is the self-manifestation of life. By way of contrasting these two models, we can better understand the subtle nuances in the analysis of bodily feeling, grasp the different possibilities of phenomenology, and further consider the problem of body and life in the present age.

Keywords: immanence, transcendence, reflexivity, reversibility, affection, affectivity

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University and Joint-appointment Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.