《学术界》(月刊)
总第295期,2022.12
ACADEMICS
No.12 Dec. 2022

“自行—感发”与生命显现〔*〕

——米歇尔·亨利非意向性现象学核心概念探赜

江海全

(南通大学　马克思主义学院,江苏　南通　226019)

〔摘　要〕法国现象学家米歇尔·亨利对现象学的发展趋势作出大胆预测:未来现象学是一种非意向性现象学。未来的非意向性现象学是一种生命显现学。“生命显现”理论是理解亨利现象学的“阿里阿德涅之线”。亨利不是第一个发现和分析自行—感发理论的哲学家。在西方哲学发展史上,笛卡尔、叔本华、弗洛伊德已经发现或接近意识的源初显现。自行—感发是生命主体的自我—显现,生命在自身之中通过自身而感发,不是世界之物对我们的异质—感发。自行—感发具有情感性、非意向性、绝对内在性和先验性,相应的生命显现具有不可见性、直接性、相对超越性和被动性。

〔关键词〕自行—感发;生命显现;非意向性;生命现象学;现象性

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.12.014

一、前　言

法国现象学家米歇尔·亨利(Michel Henry,1922—2002)对现象学的发展趋势曾经作出大胆预测:未来现象学是一种非意向性现象学,它的使命是致力于探寻生命内在性领域,“在生命现象性与意向性观看的根本差异中,认识到生命的自身现象性,认识到是情感性的自行—感发(auto-affection)[1]使得现象性作为生命得以可能,这就是非意向性现象学的任务”。[2]而且他还指出,现象学从一开始就有一个基本信条,现象学“不再关心各种现象,而是关心这些现象的给予方式,即它们的现象性;不是关心显现者,而是关心(显现者的)显现。历史上的现象学作出的不可估量的贡献,就是发现这种显现并在它自身中分析。这就是它的论题”。[3]

另外,米歇尔·亨利研究专家布吕斯·贝谷(Bruce Bégout)[4]干脆直接将米歇尔·亨利的“现象学”称为一种“显现学”。从语言学角度分析,“现象学”(phéno-logie)一词可以回溯到希腊词“phénomène(现象)”,它来自于动词“phainesthai”,携带词根 pha-,phōs-,词根的意思是“表现”或“显现”。所以,现象学的核心和灵魂是“现象”之“现”,即“显现”(phéno),而

作者简介:江海全,哲学博士,南通大学马克思主义学院教授,从事现象学、当代法国哲学、现象学方法与马克思哲学研究。

〔*〕本文系江苏省高校哲学社会科学研究重大项目“马克思主义与现象学:概念、方法与演进研究”(2022SJZD074)的阶段性成果。

“现象”之“象”是显现的结果和产物,因此“现象学”被亨利彻底改造成了“显现学”。[5]

基于以上原因,我们可以将亨利的现象学理解为:“生命显现学”,它至少包括两方面内涵:首先,它意味着“生命显现学”的研究对象是“现象性”,“一个现象给予的方式就是它的纯粹现象性,纯粹现象性不是显现者,而是现象显现的方式,即如此这般显现的方式。”[6]其次,而且更为重要的是,它意味着“生命显现学”研究最源生的现象性,即生命,生命现象是所有现象进行自我呈现的源生基础,“现象性与生命同时以原初的方式出现,以生命的形式,而不是以其他方式。现象性在生命中发现了它的原初本质”。[7]因此,未来非意向性现象学的任务就是认识到生命这个领域,进行不懈探询。

为米歇尔·亨利“生命显现学”理论奠基的最核心词汇是自行—感发,简称“自感”。根据亨利的观点,主体性的自我—显现是直接的、非对象化和被动发生的事件,因此只能依据自行—感发来进行描述。对于亨利来说,自行—感发就是生命的核心,他以“自行—感发”为论题创建了自己的“生命显现学”。自行—感发是亨利所有作品一以贯之的主题,以某种方式出现在他的所有文本中,正确理解自行—感发概念为理解亨利的“生命显现学”铺平了道路。

二、自行—感发的基本内涵

在亨利生命现象学的语境中,与自行—感发基本等效的词汇是:自我—显现(self - manifestation/self - appearing/self - appearance)、自我—显示(self - showing)、自我—揭示(self - disclosing)、自我—启示(self - revelation)、自我—觉察(self - awareness)等,这些词汇所描述的都是“自我意识现象”,即“主体如何意识到自身”“主体如何经验自身”,或者说“主体如何向它自身显现”。根据亨利的观点,当我认识到正是“我自己”在行为、在思维、在知觉时,谈论自我—显现才是合法的,或者说,当我以第一人称被给予的方式亲知一个经验时,所发生的事情就是自我—显现。例如,当我听到一段美妙的音乐,看到一串闪闪发光的珍珠,闻到一杯浓香的咖啡时,我既能听到音乐、看到珍珠、闻到咖啡,同时我也感觉到这些对象被听、被看、被嗅的不同体验。很明显,这里发生了不同的知觉:我不再仅仅意识到一个异于自己的对象,而且也意识到我对这个对象的经验,在这种情况下,自我—显现才是可能的,因为我正是体验这些不同知觉的人,我的主体性向我显现它自身。主体的自我—显现包含了两层涵义:第一,我之所以能够感觉到一个意识对象,是因为对象以某种显现的方式,比如被听、被看、被嗅等方式被感觉到,或者对象是通过听、看、嗅的行为被给予我,我的这些行为构成了这些对象。第二,如果没有对这个行为自身的自我—觉察,对象根本不可能显现。比如我失去了自我—意识,或者更准确地说,仅仅保留一个活的身体,尽管仍然保持与多个不同对象的连接,但是这些对象都不会向我显现。除非遭遇一个自我显现的心灵,否则什么都不会显现。只有一个自我—显现的主体,才可以感觉到一个异于自身的对象,因为我们首先给予自身,对象—显现才成为可能。从构词和词源角度分析,“affection”一词与情感有关,因此亨利宣称,真正的自身意识是以情感性(affectivity)为本质的自行—感发,而作为非—情感性的世界之物对我们的感发则为异质—感发(hetero - affection),二者的区别与联系表现为:

其一,发生在世界中的是异质—感发,它意味着外在于我自身的某种事物感发我,感发与被感发者之间存在差异、分离和对峙。比如我聆听音乐、欣赏珍珠、品尝咖啡等,它们借助于影像或者表象感发我的心灵。声音、光亮、气味以某种方式进入我的经验之中,被我感觉到,它们将自身表现、显示或给予我。因为它们是与生命相异的世界的存在者对生命的感发,所以我们又称这种感发为世界的感发。与异质—感发对应的概念是“观看(view)”“意向性(intentionality)”“视

域(horizons)”等,这些词汇表示的含义是:站在现象之外,观察现象,事物在“观视”中被呈现,从而成为一个现象。“观视”与“被观视者”理解为一个意识的意向性结构,“观视”的这种“使—被看见”的力量在于意向性。意识总是意向性地指向对象,使对象被意识所“看到”,现象就是以这种方式变得可见的东西,因此意向性是“原初的使—被看见”。而“观看”必然意味着将其放置于一段距离之前,将其对象化,看与被看之间存在间距和分离、差异和对峙,以这种对象化的方式获得的超越的现象,它一点也没有考虑现象的内在性的过程。

其二,发生在生命中的是自行—感发,也即生命主体的自我—显现,生命在自身之中通过自身而感发,未必是某物的感发。生命的自行—感发恰恰成为一切超越的异质—感发的根本条件,生命显现成为一切现象最源生的起点。生命既是一种显现模式又是显示自身。生命自身完全独特的给予方式表现为:“生命给予的东西被给予生命自身,生命给予自身的东西永远不会——一点点也不会——脱离生命自身。通过这种方式,生命给出的东西就是自身。在一个彻底和严格的意义上说,生命是自我—给予性(self-givenness),在某种意义上说,它既是给予的生命,又是被给予的生命。”[8] 亨利用自行—感发这个术语来构思生命的本质,生命给予自身的模式就是一种自行—感发的运动,自行—感发的运动就是生命自己给出自身的行为和过程,正是生命的每一次自己给出自身使得生命成为一个生命,我们只能在生命中通达生命。

三、自行—感发的哲学史溯源

亨利不是第一个发现和分析自行—感发理论的哲学家。在西方哲学发展史上,笛卡尔、叔本华、弗洛伊德已经发现或接近意识的源初显现。

(一)自行—感发的第一种可能:笛卡尔的“我思”

笛卡尔在《第一哲学沉思集》的第二个沉思中,通过“回顾怀疑状态”发现了“我思”的源初显现的现象性。所谓“回顾怀疑状态”就是让沉思者在怀疑的过程中将目光聚焦自己的怀疑状态上,也即“我怀疑我在怀疑”。通过第一个怀疑排除了在世的存在者和作为存在者的身体,以及与身体有关的知觉,甚至数学公理,因为我根本无法获得它们的确定性;但是通过第二个怀疑,我可以获得“我思”的自明性,因为“我思”是不被任何怀疑所囊括的源初的存在。这种彻底的怀疑可以延伸到任何智性的体验上来:“一切理智的经验,无论什么经验,都可以在它正在发生的时候被制成纯粹观看和领悟的对象。并且在这个观看行为中,这个经验都是一种绝对的被给予性。”[9] 由此,笛卡尔通过“纯粹观看”而使“所看之物”得以显现的方式,第一次真正完成了显现物(所看之物)和显现本身(观看行为)的区分。

根据亨利的观点,经过笛卡尔式的现象学还原之后,出现了两种观看(“反思的看”和“直接感受的看”),以及两个“我思”(“所思之物”和“在思之物”)。比如,我怀疑的时候又在打量我这个怀疑,我观看的时候又在观看这个观看行为自身,这两个命题中的“打量”“观看”是作为“看的直接印象”的“在思的看”,或者说“在思之物”;而作为“打量”“观看”对象的前一个“怀疑”、前一个“观看”是作为反思对象的“被反思的看”,或者说“所思之物”。笛卡尔还原的目的是,悬置掉具有不确定性的“反思的看”,保留具有直接自明性的“在思的看”。从两个方面分析:第一,显现物(“所看之物”)的错误或者虚假并不是由它自身来承担,而应该归咎于显现物的显现方式(“在思的看”)。作为“所思之物”的“我思”是被给予物,自身不具有显现能力,依靠“在思之物”的“我思”来使自身显现。因此作为“所思之物”的“我思”,其给予的模式就是纯粹观看,而且正是以这种方式,它真正地存在,真正被看见并且实存。但因为“纯粹观看”必然意味着将其放置于一段距离之前,将其对象化,看与

被看之间存在间距和分离、差异和对峙,由此“纯粹观看”不可避免夹杂着一种“现象学的距离”,[10]导致显现物错误地或者说虚假地显现,最终因未能保证在其中所看之物的真实而被纳入怀疑。第二,“在思的看”是绝对内在的自身感觉,这样的感觉不需要超出自身之外以对象化自身的方式感觉自身,它是一种绝对的内在性、直接性的感觉,只是感觉自身“我感觉我在看”,是一种“直接感受的看”。“在思之物”无须借助于任何存在者及其存在而自足的存在,仅仅在自身之中通过自身就可以实现自身的显现,“在思之物”的实在性是由绝对内在的自身的思所构成,依靠自身的显现构成自身的实在性和物质性。“我感觉到我在思,故我存在。”[11]因此笛卡尔彻底的现象学还原之后的剩余物“我思”,它的存在地位是“在思之物”而不是“所思之物”;它的给予模式是“直接感受的看”而不是“被反思的看”;它的现象性是“显现自身的显现”而不是“意向性的观看”。

亨利认为,笛卡尔的“我思”的源初现象性与“自行—感发”的源初显现已经非常契合,但令人遗憾的是,笛卡尔在《第一哲学沉思集》的第二个沉思及以后的分析中放弃了对“我思”源初显现的考察。在第二个沉思的后半部分,笛卡尔已经将研究的主题从“我思”转换为对“所思物”的认识,认为通过理智如何认识有形物就可以更好地认识“我思”;在第三个沉思中,笛卡尔延续了这一主题,并进一步研究“所思物”本身;在第六个沉思中,笛卡尔干脆将非理智的激情看作灵魂受身体作用而产生的偶性。结果,超越性理智获得了比纯粹内在性的灵魂较优越的地位,“我思”只能借助理智的观看并将自身对象化,从而以表象的形式显现自身,失去了以自身显现作为自身实在性的源初显现。

(二)自行—感发的第二种可能:叔本华的“生命意志”

根据亨利的观点,叔本华在《作为意志与表象的世界》中已经触摸到了一种不同于表象的源初的显现方式:“生命意志”。首先,叔本华的意志与表象对立。表象的根源在一个简单的直观表象中,其外在的显现方式决定了表象是“不真实之域”,而意志的根源来自于内心,出自于个体的直接意识,作为我们自己本质中内在的东西而被知觉。表象和意志之所以在表面上完全不相同:“首先是由于两种现象的对照而来,一种有完全固定的规律性,另一种又有表面上无规则的任意(活动)。”[12]作为表象服从因果律,而意志“作为自在之物,是没有根据和理由的,是在根据律的范围之外的”。[13]

其次,叔本华的意志等同于行动。相对于笛卡尔的自由意志仅仅是一种纯粹思维的能力,叔本华的意志本身就包含了行动能力,因为它在自身之中已经构成了使自身显现的方式,它内在地通过自身就完成了自身的实在。叔本华的意志固然也具有意欲、欲望的含义,但相对于通常意义上那种促使行动产生的动机,仍然需要通过外在于自身的力量来实现自身之意志,叔本华的意志就是行动,自身就能实现自身,因此叔本华的意志被称为“生命意志”。

最后,意志的身体化。叔本华描述了意志和身体的同一性,认为“身体的活动不是别的,只是客体化了的,亦即进入了直观的意志的活动”。[14]意志的显现方式就是身体,意志通过身体来实现自身的显现,换句话说,我们可以在我们的身体之中源初地、直接地体验到生命意志。身体之所以能够通达意志,因为身体以完全不同的方式被给予:“一种是悟性的直观中的表象……同时还有一种完全不同的方式,即每人直接认识到意志。”[15]这也就意味着,意志在我的绝对内在的身体之中向我显现,我可以通过绝对内在的身体直接地感受到这个生命意志,而同时,意志也使我的身体在自然界中以运动和力量的形式显现出来,我以对象化的方式在自然界中所发现的这种“运动和力量”与我在绝对内在的身体中所直接感受到的是同一个生命意志。

亨利认为,叔本华的“生命意志”已经具有

自行—感发的存在论意义,然而叔本华并没有将自己关于意志的源初现象性的洞见坚定地贯彻到底。在《作为意志和表象的世界》第二卷增补的十八章中,尽管他将意志看作表象的本质,通过自身意志而获得的直接认识较那些通过表象而获得的间接认识更具有优先性,但他并不知晓意志到底如何显现自身,因而认为,意志自身不具有认识能力,只能通过外在于自身的表象的显现方式来显现自身,以表象的方式来描述意志的显现。尽管意志作为存在的本质规定了绝对的内在生命领域,但他又将其描述为“自在之物”,不为我们所知,生命意志只能在表象世界中寻找根本上不可能实现的显现。因此叔本华又回到了传统哲学的套路中,他像康德一样,将表象的显现方式规定为唯一的现象性,未能发现意志的显现属于另外一种异于表象的现象性;意志始终没有获得现象学意义上的存在论的规定,从而被不断地还原为表象的现象性。

(三)自行—感发的第三种可能:弗洛伊德的“无意识”

弗洛伊德的“无意识”也许最接近意识的源初显现,但仍然包含了传统意识概念的“无意识”的存在论含义,因此他的“无意识”概念具有双重含义:“要么它指的是所有精神内容不可避免的晦暗性,它放弃直观的‘在场’和自身明见性(self - evidence),仅仅成为一种虚拟表象;要么它指的是生命本身,它必然地逃离绽出(ek - stasis)的光。”[16]前者指的是关于表象的无意识,后者指的是关于生命的无意识。第一,无意识的第一种含义也可以称之为“心理学的无意识”。它依据意识“使—被看见”的显现方式向我们显现自身,也即某物被置于意识前,在意识的“直观”下向意识显现,一旦“直观”转向另一个对象,那么前一个对象只能处于未被直观的晦暗状态,以隐蔽和边缘域的方式构成当下显现的“侧显”,成为潜在的“无意识”。心理学的无意识通过大量的心理学内容来规定无意识,但是,

> 心理学的内容代表的是另一个现实,而不是它自身,它是另一个现实的指示器;心理学的内容只具有虚假的自主性、虚假的个性和虚假现实性。我们可以接受这样的断言:心理学的无意识的存在,只不过对它有一个基本的限制,即这样的无意识,在其深处的心理学的内容仅仅是一个替身,一个等价物,一个替代者,一个代用品。[17]

第二,弗洛伊德竭力维护无意识的第二种含义:“生命的无意识”。它完全不依赖于意识的“直观”,拒绝进入可见视域而成为直观的对象;它是人的最内在的存在,是绝对内在的自身显现。亨利发现,弗洛伊德在《论无意识》中阐述的内容基本上与无意识的第二种含义相关,他将生命在自身之中显现的能量(energy)、欲力(drive)、力比多(libido)等规定为无意识。亨利写道:

> 作为欲力、无意识的心理存在,最终作为灵魂深处的心理存在被理解为“表象的”,它模仿表象,暗地里与表象性意识合二为一。无意识——最初只不过是一种物理能量系统的等价物或转录,完全不属于纯粹的意识——通过它所包含的“表象”功能,并且因为表象的本质存在于这个功能中,所以以同样的方式获得一种与意识本身的亲和力,从此以后,它必须转化成意识并与之融为一体。[18]

因此,对弗洛伊德来说,生命就是欲力、力比多。它们既是心灵中显现的东西,即纯粹的活动,也是完成表象的东西,或表象本身,它明显具有动力学特征,指示着一种无意识状态中实现着自身的能量。心理现象与作为其原因的能量本质上完全不同,能量并不属于表象意识范围,并且它相对于心理现象更具有根本性。无意识实现自身的能量就是欲力和力比多,它们是一切表象的基础,也是主体自身不断刺激自身的力量。自我可以通过身体的调整而避开外在世界的刺激,但自我不可能防御来自于自身欲力的刺激,它是主体自身无法超越也不可能取消的力量。

与欲力和力比多的对抗是无用的:“焦虑就是对力比多的感觉,是力比多自身的经验”,[19]一旦自我经验被带到极点,到了无法忍受的地步,达到了痛苦的程度,在这种程度上,它不能再支撑自己,而试图逃离自己,因此“焦虑仅仅就是不能逃离自身的一种情感”。[20]这种来自于自身欲力的刺激被亨利称之为主体自身的“自行—感发”。

对亨利来讲,弗洛伊德的精神分析是建立在表象性的基础上,他仍然用表象的无意识解释生命的无意识。弗洛伊德从不质疑表象的精确性,在他的精神分析中,“表象性是决定无意识的精神分析出发点”,[21]通过表象来定义无意识,无意识理论的基础不是实体的“病理学性质”,而是“它被表象,成为对象的能力”,[22]结果导致,意识显现自身的方式等同于意识显现对象的方式。也就是说,弗洛伊德的方法表现为,首先把所要分析的对象规定为必须依靠意识的分析才能显现,然后将意识的现实原则加诸其上。比如弗洛伊德关于俄狄浦斯情节的分析,他的解释是,由于父亲的介入阻止了婴儿自身欲望的满足,婴儿产生弑父情节。事实上,这些经过意识分析而具有的意义,婴儿本身并不具有,但却被投射到婴儿的身上,解释为婴儿对这些欲望的不知,并进一步解释为婴儿自身的无意识。

四、“自行—感发”的现象学分析

20 世纪后半期以来,法国现象学界兴起了一股神学转向的浪潮,活跃于现象学界的哲学家大都具有神学背景。[23]亨利是这场神学转向的主要推动者之一,而且因其现象学的彻底性和独特性又被称为:“毋庸置疑地代表了法国现象学神学转向的转向。”[24]在亨利晚年的著作中,生命现象学和基督教哲学已经和谐地交融在一起,因此他对生命自行—感发的阐释遵循着两条线索:一条是现象学的现象性,另一条是基督教的教义,我们可以分别从现象学和神学两个方面思考生命自行—感发的本质特征。

(一)自行—感发的“情感性”与生命显现的“不可见性”

从现象学历史的观点看,自行—感发的概念首先是康德提出的,经由海德格尔详细阐述。康德将时间的本质理解为自行—感发,他认为“自行—感发”是时间本身的“自行—请求(auto - solicitation)”“自行—定位(auto - position)”和“自行—对象化(auto - objectivation)”,海德格尔则将“自行—感发”等同于“通过世界的时间视域的感发”。[25]海德格尔指出,自行—感发的概念不仅仅是指某物感发自身的过程,更为重要的它是一个涉及到自我的过程,而且自行—感发不是被一个已经存在的自我来实现,相反,正是通过自行—感发并且在这个过程中,自我和主体性才被建立。因此,作为纯粹的自行—感发,时间被证明是主体性的本质。这个思路被梅洛—庞蒂继承,他声称,正是对时间的分析给我们提供了通达主体性结构的路径,它允许我们来理解主体的自行—感发的本质。最终,自我—时间化(self - temporalisation)与自行—感发同一:“当下朝向未来的……绽放(explosion)是自我与自我关系的原型,而且它描绘出一个内在性或自我性(ipseity)。”[26]

然而,亨利却认为,这些时间性的解释对于正确理解自行—感发是毁灭性的。对于康德、海德格尔和梅洛—庞蒂来讲,自行—感发被当作一个绽出的时间性的自我设定,主体性则是通过其向外部的绽出运动来理解。在亨利看来,当自行—感发被理解为一个绽出和自我超越过程,它被赋予了一个与其本性完全相异的断裂的结构,这意味着康德、海德格尔仍然被禁锢在“我思”的传统中,因此他们的自行—感发概念与情感无关。作为德·比朗的追随者,亨利则坚持“情感的我”优先于“思想的我”。对亨利来说,笛卡尔的命题“我思,故我在”应该理解为“我感受到我在思,故我存在”。[27]尽管梅洛—庞蒂能够用具身化的主体性概念取代纯粹的主体性概念,但在说“我是我的身体”时,他仍然把“我”理解为“思

想的我”,换句话说,梅洛—庞蒂所取得的成就也只是“思想的我的具身化”。亨利认为,当我们说“我是我的身体”时,“我”必须首先指的是“情感的主体”,“身体”也必然是一个关于情感的身体,但是梅洛—庞蒂没有意识到“我们的肉身本质上是悲婉的(pathetic)”。[28]

正是在这个意义上,亨利断言:“情感性……是存在于其彻底内在性的绝对统一中的自行—感发。”[29]换言之,“情感”是自行—感发的本质。生命最初从来不在可见世界中显现自身,而是在内在性中显现为情绪或者情感,生命在内在性中完全和情感融合在一起,以情感的形式在内在中显现的东西就是生命,简言之,生命就是情感。生命的显现发生在“情感中,存在在自身中感发自身而且揭示自身;存在在自我的痛苦中和自我的快乐中,在充沛的内在性中和活生生的生命中,将自身与自身融为一体而且经验自身”。[30]亨利把这个纯粹的自我体验的现象学实质称作一种先验的情感性(affectivité transcendantale),只有它才能使恐惧、痛苦和喜悦得以可能,恐惧、痛苦和喜悦实际上就是自身体验自身,只与自身相联系的事物,它们与自身相联系的关系便是它们的情感性,也是生命的所有样态。生命唯有通过这样的样态,在这种纯粹情感的内在性中将自身揭示给自身,整个为自身而生成,生成生命,去活着。

正是生命的自行—感发作为一种源初情感体验,决定了生命显现具有不可见性。强调生命的不可见性,并不是说生命总是隐藏自身,从来不显现自身,而只是意味着生命以一种不落于世界之中的内在方式,一种不同于世界可见的方式来显现自身,而且这种内在的、不可见的显现是一种更源初和最本质的显现。相对于对象—显现的可见性,生命的显现恰恰逃避了纯粹观看。试想有谁看见过自己的思想、情绪、激情或者焦虑,除非错误地把它当作某种迹象。例如,我们永远无法将自己生命的疼痛体验还原为眼角流出的泪水抑或扭曲变形的脸庞。我们能够看到他人的泪水或脸庞,但我却看不到他的悲伤或痛苦,泪水或笑容并不等于悲伤或喜悦,生命不是通过悲伤或喜悦的表情言说自己的悲伤或喜悦,而是他直接感受到自己的悲伤或痛苦,唯独这种直接的感受使他知道悲伤或喜悦究竟是什么,生命就是这种绝对内在性的直接体验。因此,在方法论层面上,亨利从“看得见”转向“看不见”,他把绝对主体性的自我—显现定位在“看不见”的维度上,绝对主体性的自行—感发作为彻底的内在永远不可能“看得见”。

(二)自行—感发的“非意向性”与生命显现的“直接性”

对于胡塞尔来说,意向性有两种基本内涵:第一,构造性。它指涉意识总是“构造对象”。比如,认知行为都具有意向性,因为认知活动总是包含着对对象进行表象和判断,这些行为都是对象化的活动,是客体化的行为,它们构造对象和事态,它们为非客体化行为奠基。第二,指向性。它指涉意识总是“指向对象”。按照这种意义的意向性概念,人的情感行为和意愿行为就是“意向性的”,它们指向对象,比如喜欢总是有喜欢的对象,厌恶总是有厌恶的对象,但是情感行为和意愿行为并不构造对象,因为情感行为和意愿行为是非客体化行为,它们需要奠基于对对象的认知之上。这意味着,一种感受行为,或者一种情感体验总是意向性的,而且必须先具有一个被构造的对象,然后一个意向的行为,即“纯粹观看”朝向了这个对象,这个对象引起了我的情感体验。

意识与其对象的关系可以使我们精确地辨认出意识的“意向性”的本质:某物再现于意识,就是将某物置于意识前。“再现(vorstellen)”一词的德语词源构成=放置(stellen)……前(vor)。“对象(Gegen-stand)”一词的意思则指被放在面前的东西,正是被置于面前的事实使得这个对象得以向意识显现自身。换句话说,意识超越自身指向自身之外的它物,使对象被意识所“看到”,现象就是以这种方式变得可见的东西,因此意识的“意向”行为其实就是“纯粹观看”的同义

表达,而“观看”必然意味着,对象被放置于面前,拉开一段距离,看与被看之间不可避免地夹杂着一种“现象学的距离”,[31]因此“纯粹观看”是导致这种分离、差异和对峙的根本原因。一个简洁的三段论可以说明胡塞尔的观点:[32]

1. 意向性感受行为总是与意向性相关;

2. 意向性总是与某种意向对象相关;

3. 所以:意向性感受行为总是与某种意向对象相关。

因此,对于胡塞尔来说,感受行为依赖于感受对象,比如快乐的感觉对快乐对象的依赖,快乐的感觉是一种异质—感发,因为它是由于对快乐对象的“知”引起的,故“知”而生“情”。相反,亨利颠倒了这种“知”和“情”的关系,他认为,快乐的情感总是首先发生,而且它是一个纯粹的自行—感发,它奠基了对情感的“知”,自身却不需要其他行为奠基,而是自身为自身奠基。因此,对于亨利来说,“情”而生“知”,而且这种对情感的“知”却是一种直接性的、非意向性“自知”,与某种意向对象无关。情感是非意向性的,它并不指向某个对象物,对象物中也并不包含喜悦和悲伤的成分,我的悲伤和喜悦也不是来源于情感的对象物,作为悲伤和喜悦的情感体验总是生成于生命的自行—感发,并通过自行—感发来到它自身。我快乐或悲伤时,我并没有意识到这些源初情感的自行—感发和自行—生成,或者说,源初情感并没有在我的反思中对象化和被表象。只有我对“快乐或悲伤”的情感行为进行反思时,意向性行为才发生,情感体验指向了情感的对象物,结果,从快乐的情感体验到对这种情感的“知”之间存在一个意向行为的介入,快乐的情感体验与对快乐的情感体验的“知”之间已经拉开了距离。亨利认为,这种对象化的外在活动,永远无法直接把握情感活动的“真相”。

生命的自感是一个直接的显现,结构上不同于对超越的知觉对象的“知”;它是一个自知的感觉,它是一个直接的自身给予;它无需求助于意向性,直接经由其自身的现象性并在其自身之中进行显现。生命显现的直接性特征表现为:非视域、非绽出、非延迟。首先,在生命的自我显现之中,显现不是超越自身之外,从而包含有对超越之物的指涉,或者说,显现未将被显现之物抛进世界超越的可见视域,使其被“视见”,也即成为现象,因此它是“非视域的”;其次,生命是活生生的当下的自我经验,它意味着进行经验的自我不是在反思中或者回忆中向它自身显现,自身与自身并没有绽出和分离,而是一种直接的同一,所以它又是“非绽出的”;最后,亨利后期尽管也承认生命自我—显现(自行—感发)的时间性,但亨利对时间的理解已经完全不同于胡塞尔和海德格尔的理解。在亨利生命现象学中,生命的时间性没有过去和未来,生命是非延迟的,只存在于活生生的当下。

因此,生命的自行—感发先于感知的发生而且是感知发生的前提条件,我们不可能感觉到生命的自感是什么,因为每当我试图思考自行—感发时,它就不再是自行—感发了,它就停止了纯粹的自感,而仅仅成为另一个意向性的对象,成为异质—感发。“意向性”作为“纯粹的观看”,但观看行为自身不再被观看,抑或说,它不再依靠观看行为的观看被给予,而是观看行为自身给予它自身。“纯粹的观看”作为“非意向性”的自知,它的给予性不能理解为观看以及被看到的东西。因此,前文关于胡塞尔观点的三段论推理并不成立:[33]

1. 意向性感受行为总是先验地与意向性相关;

2. 意向性总是在经验上与某种意向对象相关;

3. (≠)所以:意向性感受行为总是与某种意向对象相关。

类比柏拉图在《理想国》中关于视觉的讨论,视觉需要三样东西:视觉能力、视觉对象和光,光自身是不会被看到,它仅仅使视力和对象发生关系成为可能。[34]那么可以说,在亨利这

里,光是生命的自行—感发,自行—感发(意向性感受行为)就像光使一般的视觉成为可能一样,借助于先天或先验的联系,它使意向性及其意向对象关系的发生成为可能;而在上述推理的第二个前提中,这种联系是经验的而不是先验的,因此三段论三个术语之间“联系”的不同形式,并不能得出“3”中的结论。

(三)自行—感发的“绝对内在性”和生命显现的“相对超越性”

在《物质现象学》中,亨利通过对胡塞尔现象学的细读和批判,逆转了胡塞尔朝向外在性和超越性的还原,亨利“用一种向内在性的还原来代替向超越性的还原,前者通向怀抱在生命的恻隐之中的某种主体,后者通向主体的意向性的生命”。[35]亨利认为,事物的本质绝不能包含于与自身相异的东西之中,不能在超越性的视域中被发现,它只能存在于“绝对内在性”之中,内在性是先于超越性而且保持自身真实性的阶段,在这个阶段的事物还没有被抛出自身。亨利生命现象学宣称,一切被给予的事物都是两次被给予:第一次是在感发性的情感中,作为印象性内容被给予;第二次在意向性中,作为超越的、非实在的所予物被给予:

> 感发性既是印象的被给予性的模式,也是它的印象性内容。它是彻底的和自发意义上的先验之物。然后,这个第一次被给予之物——总是已经被给予和预设——在意向性之中并且通过意向性,作为一种超越的而且是非实在的事物,作为“它的对立面”,而第二次被给予。“先验的”现象学,作为意向性的现象学,仅限于描述第二次被给予性,分析它的基本模式和与之相应的各种类型的意向活动(noeses)和意向相关项(noemas)。但是,它已经抛弃了它所持续预设的东西,即第一次被给予性。[36]

在第一次被给予性中,印象性的感觉在自身之中并通过自身被给予,情感服从于自身而存在,被自身所感发,而不是通过内部感觉器官或意向行为的介入才感觉到它,自我对自身的直接的、没有距离的经验规定了情感的存在。而在第二次被给予性中,印象性的感觉成为在知觉之中绽出的被给予物,它预设了第一次在感发性中非—绽出的被给予性。换句话说,在第二次被给予中,情感成为被表象的对象,从属于某个外物,暗含着一个意向性,情感是被外在的某物激发,情感丧失了在场的存在地位。

亨利认为,现象学应该关注第一种被给予性,一种神秘的感受(Empfindung),在这种神秘的感受中,某些东西赋予自己感发性,因为它是第一位的,也是更重要的一种被给予性。关注第一种被给予性——在这种被给予中,内容与被给予方式同一——意味着现象学不会也不应该关注对象,甚至不应该关注意向性,而仅仅关注主体的感发性,而且这种感发性需要被理解为自行—感发性:情感把自己当作一种非认知的自我意识将自身给予自身。亨利在其早期的作品《显现的本质》中,煞费苦心地将这种自行—感发指定为显现的本质。[37]后来,他进一步宣称:“生命就是自行—感发”。[38]在这种情况下,生命就是现象学的真正对象,那种寻求对“现象”忠实描述的传统的超越性的现象学应该被一种彻底的自行—感发的内在性的生命现象学所取代。

但是,亨利又拒绝将内在性和超越性对立起来,而是强调内在性相对于超越性而言所具有的基础地位,将内在性理解为超越性的根基和本质。确切地说,绝对生命的内在性是超越性的可能性条件——如果超越性没有首先在生命的内在性中、绝对的被动性中,源初地被给予自身,那么也就没有超越性在世界中的被给予性。生命恰恰表现为一种兼具内在性和超越性的矛盾体:它一方面源自内在的生命冲动,来自于它的自我呈现;另一方面又不得不在现实世界中表现为一种现象化的现象,因此生命只能表现为它自身的双重自我撕裂,将源初的呈现同时分裂成不可见的和可见的生命现象。[39]对此,里维拉(Joseph M. Rivera)有一个更为形象的比喻,能够解释内

在性向超越性的飞跃——就像飞机座舱中的驾驶员,必须牢牢地将自己完全拴在座舱内,而且越加扣紧,他才能更加有效地将自己弹出座舱,否则这种弹射不可能发生。因此,如果超越的可能性条件,即内在性不存在,那么超越也就不可能发生。[40]生命的内在性向世界的超越,笔者也将其形象地比喻为“岩浆的喷发”——生命绝对内在的感发运动一点也不依赖于外在性的世界,就像被地壳紧紧包裹的岩浆,炽热的岩浆表现为一种自行—感发的运动,自身是自身运动的条件,无须借助于外在的热源。岩浆自身的运动不断地生成自身的能量,一旦能量积聚到一定程度,内在的能量就转向世界的超越,火山喷发是这种超越的集中体现。[41]

(四)自行—感发的“先验性”和生命显现的“被动性”

在亨利晚年的现象学著作中,生命现象学和基督教的一些概念形成了相互阐发和彼此互惠的关系。生命现象学提供了一些概念,比如感发性可以理解传统的基督教概念,反过来说,传统的基督教概念可以用哲学概念比如感发性、内在性来表达。换言之,亨利将基督教的一些术语“显圣”(apparition)“真理”“启示”与现象学的自行—感发、自我—显现等词汇理解为等效的词语。在生命现象里,是生命的自我—显现、自行—感发;在基督教里,我们更乐意叫它生命的自行—启示。上帝的自我—启示和生命的自行—感发都是一种直接和源初的自我现象化,也就是说,上帝和生命启示或者显现的东西就是他们自身。

在《我是真理》中,为了阐明生命显现的方式与上帝显现方式的契合性,亨利进一步区分出两种自行—感发概念:强自行—感发和弱自行—感发,或者上帝的自行—感发和人的自行感发。[42]强自行—感发是指作为绝对生命的上帝的自行—生成,绝对生命通过自身的自行—感发或自体交合(selfing)而实现,而且强自行—感发仅仅属于绝对生命。弱自行—感发指的是,我基于我的某种力量,我向自身显现,我体验我自己,我成为我自己的构成部分。那么,如何理解二者之间的关系呢?

亨利认为,只有神圣的生命通过自行—感发而自行产生,而人的生命是有限的生命,有限的生命没有能力产生自己的生命;同时人的“自我”是有限的“自我”,并不是我自己把“自我”给予我自己。尽管我体验我自己,然而我不是这个体验的来源,绝对生命的自行—感发是比“我”更基本的自动源,我(I,self)就是从那里涌现出来的,因此我的生命是由于异质—感发而完成,但不是源于世界的异质物(heteros),而是源于绝对生命自身内部的自感,换句话说,我是被诞生于绝对生命自行—感发的强大的力量之源里,绝对生命是作为人的有限生命的被动的起源地。正是在这个意义上,亨利认为,我们不应该把人的出生理解为来到世上成为世界之中的存在者,而应该理解为“进入到生命中,即自我—感发中”,[43]在这种自我—感发中,我经历的仅仅是自己生命的痛苦和被动性。

> 正在体验着喜悦的生命自身产生它自己的感发内容,生命自身就是这个内容。生命引发自己的内容是一种自我赠予,它也是一种自我启示,即原初的先验的恻隐(pathos)。[44]甚至自我—感发是一种自我—痛苦(self - suffering)和自我—承受(self - receiving),因此它不是我的所为,即不在我的自我权力领域内,它仍然发生。[45]

因此,自感是一种前反思的活动,不是自己能够发动的,而是一种被给予状态。不管你想不想要,你必然具有这种状态,你无法拒绝、脱离或者超越。由于这种自行—感发的被动性,构成的只是一个“宾格的我(me)”,而不是一个“主格的我(I)”。在绝对生命的自行—感发中,大生命的源初自身性(Ipseity)将“我”给予我(me),而且时时刻刻都在构成我(me),我(me)生成自身而且被动地经验自身。强自行—感发导致我(me)被给予我自己,因此我(me)被称为绝对生命感

发效应的宾格物。正如亨利所言:“这种定义我的本质的自感并不是我所为,因此我并没有完全感发到自己,然而,确切地说,我发现自己是自我被感发。”[46]

亨利将强自行—感发的概念归因于作为现象学绝对生命的上帝,只有在上帝的“强自行—感发”中,一个人才能找到出路,但他又强调:“在绝对生命的自身性中‘我’的先验诞生”导致了一种突变,于是“‘我’(me)的生成变成自我(ego)的生成”。[47]这也就意味着,尽管我从绝对生命那里获得一种源初的能力:“我—能够(I-can)”,比如我可以回忆、想象、行动、反思等等,但这种能力还要在我的弱自行—感发中被驱动或者被激活,这种激活是先验自我(I)的开端,也是自我(I)的起源地。因此作为在绝对生命的自行感发中被动产生出的先验自我既是一个宾格的我(me),又是一个主格我(I),具体说,在强自行—感发中,我是被构成的并且是宾格的;在弱自行—感发中,我是自己的介质而且是主格的,同时我也是我自己的宾格,因为我在自身的感发中被构成。这也意味着,在我适当地自我触及自身、自我授予自身资格和自我反省自身的行为之前,宾格的我和主格的我共存于自我之身,我既是一种主格的介质,也是一种宾格的介质;我既是感发者也是被感发者;我既是感发的对象或内容也是感发的主体,只不过,宾格(被动)意义的我相对于主格(施动)意义上的我有一种现象学的优先性。

诚然,亨利晚年基督教现象学的三部曲:《我是真理——关于基督教哲学》(1996),《道成肉身——一种肉身哲学》(2000)以及《基督之言》(2002年),从内容上很容易造成一种错觉:亨利将现象学当作一种“工具”从而转向了对作为“现象”的神圣启示的揭示。然而,尽管亨利是以现象学家的身份来理解基督教思想,但他不是将现象学当作一种工具来接近基督教的神圣启示,相反,亨利认为基督教本身就是真正彻底的现象学。或者说,亨利的神学现象学不是某种关于基督教的现象学,亦非基督教的现象学,而是基督教—现象学。亨利通过基督教所隐秘的内涵很好地阐明了现象学的一般原则和策略,生命现象学与基督教在亨利那里已经和谐地交融在一起。用本森(Bruce Ellis Benson)的话说:“当代法国哲学根本不存在真正的神学转向——甚至一种转向或者宗教的转向也不存在——而仅仅是现象学的复兴和深化。”[48]

五、结　语

纵观亨利整个一生的学术著作,其研究领域涉及现象学、神学、政治、文化和美学,无不是对“生命自感”理论的诠释,也可以说,就是“生命如何显现”这一命题的详细展开。例如,早期现象学理论的奠基之作《显现的本质》揭示了显现的双重性,区分出两种现象性,进而划分出两种现象学,从而确立了他的内在性的“生命显现”理论,并为他以后哲学的发展设定了路线图。成熟期的关于康定斯基的抽象艺术以及艺术理论的著作《观看不可见者》,其核心观点是:艺术是生命的显现,艺术与生命完全交融在一起。抽象艺术也和其他绘画形式一样将整个画作从写实主义中脱离出来,让人们通过可见的东西而“看见”不可见之生命的颤动,“看见”不可见之生命发出的各种情感性的音调。《物质现象学》又返回到了对现象学本身的探讨,通过批评和反思胡塞尔、海德格尔经典现象学方法论的失败,推进现象学还原方法的彻底化,总结他的“生命显现学”的基本原理和方法。晚期基督教现象学三部曲致力于生命现象学与基督教哲学的融合,进一步深化他的“生命显现”的理论,这三部著作给他的“生命显现学”加上了拱顶。

注释:

〔1〕自行—感发(auto-affection)是英语的翻译词汇,亨利的法语原文是自行—感发“auto-affection”,苏珊·伊曼纽尔(Susan Emanuel)在《我是真理》(*I Am the Truth*)中将其全部译为“self-affection”,而吉拉德·埃茨柯恩(Girard Etzkorn)在《显现的本质》(*The Essence of Manifestation*,1973.缩写EM)中则译

为英语的“auto – affection”。迈克尔·奥沙利文(Michael O'Sullivan)以亨利的文本为依据,认为二者还是有区别的:“auto – affection”较“self – affection”内涵广泛一些,“auto – affection”既指生命个体的自行感发(EM189),又指时间自身的本质运动。时间不是被存在者感发,而是在纯粹的存在视域中,时间感发自身(EM187)。迈克尔·奥沙利文认为,亨利生命的感发应该是融合了两方面的内涵:生命个体的独特的自我—觉察(self – awareness)和它在时间中的存在。本文接受迈克尔·奥沙利文的观点,将 auto – affection 译为“自行—感发”。详细请参阅 Michel O'Sullivan,“Notes on Translations”, in *Incarnation, Barbarism and Belief*, Peter Lang AG, International Academic Publishers, Bern, 2006, p. 11.

〔2〕〔法〕米歇尔·亨利:《非意向性现象学:未来现象学的一个任务》,崔伟锋译,《世界哲学》2016 年第 4 期。引用时有改动。原文参阅 Michel Henry,“Phénoménologie Non – intentionnelle: une Tâche de la Phénoménologie à Venire”, L'Intentionalité en Question, Textes Réunis et Présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995。

〔3〕〔8〕Michel Henry, *Material Phenomenology*, Trans. Scott Davidson, New York: Fordham University press, 2008, pp. 2, 120.

〔4〕布吕斯·贝谷(Bruce Bégout, 1967—),当代法国哲学家兼作家,著有《对生命、世界及生命世界的探究,第一卷:世界的童年》《对生命、世界及生命世界的探究,第二卷:胡塞尔之后》及《逻辑的系谱学:胡塞尔现象学中的被动性》等。

〔5〕Bruce Bégout, Le phenomène et son ombre: Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie. Tome 2, Après Husserl. Chatou. La Transparence, 2008, p. 179. 引用时参阅高宣扬:《论米歇·昂利的生命现象学》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011 年第 2 期。

〔6〕〔7〕〔法〕米歇尔·亨利:《非意向性现象学:未来现象学的一个任务》,崔伟锋译,《世界哲学》2016 年第 4 期。

〔9〕Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, Trans. Lee Hardy, Dordrecht: Kluwer Academic, 1999, p. 24.

〔10〕〔29〕〔30〕〔31〕〔37〕Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, Trans. Girard Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 61, 682, 684, 61, 236.

〔11〕〔16〕〔17〕〔18〕〔19〕〔20〕〔21〕〔22〕〔27〕Michel Henry, *The Genealogy of Psychoanalysis*, Trans. Douglas Brick. California: Stanford University Press, 1993, pp. 21, 318, 299 – 300, 300, 312, 313, 288, 288, 21.

〔12〕〔13〕〔14〕〔15〕〔德〕叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白、杨一之译,北京:商务印书馆,2017 年,第 174、233、150、150 页。

〔23〕有关法国现象学的神学转向及其引发的争论,可参见 D. Janicaud (et al.), *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000。

〔24〕Rudolf Bernet, "Christianity and Philosophy", in *Continental Philosophy Review*, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 325.

〔25〕〔28〕〔38〕Michel Henry, *Auto – Donation*, Paris: Beauchesne, 2004, pp. 128, 219, 128.

〔26〕Merleau – Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Editions Gallimard, 1945, p. 487.

〔32〕〔33〕Brian Harding, "Auto – affectivity and Michel Henry's Material Phenomenology" in *The Philosophical Forum*, Volume 43, Issue 1, 2012, pp. 98, 99.

〔34〕〔古希腊〕柏拉图:《理想国》,郭斌和、张明竹译,北京:商务印书馆,2017 年,第 268 页。

〔35〕Scott Davidson, "Translator's Preface", in *Michel Henry. Material Phenomenology*, Trans. Scott Davidson, New York: fordam University press, 2008, Xiii.

〔36〕Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davidson, New York: Fordham University press, 2008, p. 17.

〔39〕引文转自高宣扬:《论米歇·昂利的生命现象学》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011 年第 2 期。原文 Henry, De la phénoménologie Tome I Phénoménologie de la vie, Paris. PUF. 2003: 116.

〔40〕参阅 Joseph M. Rivera, "Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry", in *Cont Philos Rev*, 2011, p. 226.

〔41〕江海全:《亨利的生命现象学》,北京:人民出版社,2016 年,第 243 页。

〔42〕〔46〕〔47〕Michel Henry, *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, Trans. Susan Emanuel, Stanford University Press, 2003, pp. 106, 107, 135 – 136.

〔43〕〔45〕James G. Hart, "Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: AHusserlian Reading of C'est moi, la vérité", in *Husserl Studies*, 15 (1999), pp. 204, 204.

〔44〕法语词汇“pathos”源于希腊文 paschein,其原始含义表示“to suffer, endure”,也就是说,我们每个人的生命时时刻刻都在进行情感的发动,每时每刻都拥有自己的情绪(如愤怒、同情、恐惧等),我们的身体就是在 suffer 和 endure。因此“pathos”既可以指:当“一个人蒙受苦难,遭受经历”,从而“发生在一个人身上的一切事情”,也可以指:人的“任何消极状态和情况”。“pathos”在中文里很难找到一个精确对应的词汇,但是这个词的含义里包含有引起怜悯、恻隐、同情、共感的含义,因此“pathos – with”一词国内学者有的译为“恻隐—与共”,有的译为“与情”,有的译为“共情”。

〔48〕Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (eds.), *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, Fordham University Press, 2010, p. 4.

〔责任编辑:汪家耀〕