

亨利生命现象学非“新柏格森主义”析论 ——对法国学者让·拉克鲁瓦一个说法的质疑

江海全

(南通大学马克思主义学院, 江苏南通, 226019)

摘要: 法国学者让·拉克鲁瓦将米歇尔·亨利描述为“一个新柏格森”, 也就是说, 他认为亨利生命现象学是一种新柏格森主义。从表象上看, 亨利的确很像柏格森: 其一, 柏格森被认为是生命哲学的集大成者, 亨利宣称自己所创立的哲学为生命现象学, 对生命问题的共同关注奠定了二者交流和对话的思想基础。其二, 从二者的思想起点来看, 两位生命哲学大师不自觉地走在了一起, 亨利在《显现的本质》中几乎完全复制了柏格森在《时间与自由意志》中对费希纳心理物理学的批判。但亨利生命现象学是一种情感现象学, 亨利认为情感实际上是生命中的自行感发, 而柏格森的创造性的生命更像一种生物学的生命概念。从学术路径看, 二者的出发点和旨趣也有较大差异。基于亨利和柏格森哲学思想之间的这些不同, 亨利生命现象学不能被看作是一种新柏格森主义。

关键词: 生命现象学; 生命冲动; 自行感发; 柏格森; 米歇尔·亨利

中图分类号: B516.5

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)02-0038-09



亨利·柏格森(Henri Bergson)被认为是生命哲学的集大成者, 而米歇尔·亨利(Michel Henry)宣称自己所创立的哲学为生命现象学, 二者常将“生命”这一思考主题放在他们思想的中心。当生命哲学家米歇尔·亨利面对哲学史上另一位生命哲学家的时候, 我们或许想当然地认为, 他们的哲学思想之间应该具有一种亲和性。亨利哲学思想的奠基之作《显现的本质》(*The Essence of Manifestation*, 1963)刚一问世, 法国学者让·拉克鲁瓦(Jean Lacroix)阅读之后, 就将亨利描述为“一个新柏格森”, 尽管他是“一个读过海德格尔作品的新柏格森”^{[1](137)}。换言之, 就是他认为亨利生命现象学是一种新柏格森主义。让·拉克鲁瓦语焉不详, 但我们可以推测, 至少从表面上来看, 亨利很像柏格森, 所以他才有如此评价。但在笔者看来, 二者在表象上虽然相似, 但本质上有着巨大差异, 不能简单地将亨利生命现象学

视为一种新柏格森主义。

一、共同的主题: 关于生命的哲学

柏格森和亨利都是生命哲学家, 对生命问题的共同关注奠定了二者交流和对话的思想基础。或者更确切地说, 如果允许他们有各自独立的哲学身份, 那么就会有两种不同的生命哲学。

(一) 亨利: 情感的生命

亨利的生命现象学是一种情感现象学。情感实际上是生命中的自行感发(auto-affection)。亨利首先是一位遵循胡塞尔现象学教义的现象学家, 他的出发点是事物的显现方式以及被生命主体体验的方式。在《显现的本质》的开篇, 亨利指出, 他的计划是探讨关于自我存在的意义。这一主题在他的作品中以某种方式始终伴随着他, 情

收稿日期: 2020-03-14; 修回日期: 2021-01-29

基金项目: 国家社科基金项目“亨利与柏格森的生命现象学思想比较研究”(17XZX005)

作者简介: 江海全, 河南汝南人, 哲学博士, 南通大学马克思主义学院教授, 主要研究方向: 现象学、当代法国哲学、马克思主义哲学, 联系邮箱: gxjy2000@126.com

感是理解亨利各个时期著作的“阿里阿德涅之线”。

首先，在《显现的本质》中，亨利提出了他的本体论思想：主体是绝对存在的基础，即自我体验是“绝对”的本质。亨利的生命主体在与生命现象的动态相互作用中，通过受情绪影响的接受性的感性(receptive sensibility)，即通过“情感”来感知这些现象。因此，在亨利的叙述中，存在不仅是“内在的”(即在自我体验中的内在)，而且是通过情感来“体验的”。情感是“自我性(ipseity)”的本质，即感发和被感发者的不可分割的同一性。因此，与笛卡尔、康德的观点相反，亨利是从显现与显现者的基本统一性的角度来构想显现：显现是主体与“生命”的内在关系。

其次，亨利在《马克思：一种人类现实的哲学》(Marx: A philosophy of human reality, 1976)中重申了这种活生生的自我情感的首要地位。他关注人的个性、主体性和生产力的基本条件。亨利认为，马克思是一位活劳动或创造性实践的哲学家。实践被认为是所有真正价值的唯一基础，对马克思来说，劳动最重要的是有生命的特殊性，而不是抽象的普遍性。劳动的多样性要求必须从个人的角度来考察，亨利写道：“因为马克思的实践本质是一种活的、个人的主观性，对劳动领域的探索必然会通向对大量具体的、主观的、个人的、专门的、性质不同的劳动的认识。”^{[2](193)}劳动最原初的表现是体力劳动和个人劳动，因此劳动一定意味着具有一种辛苦、流汗、疲倦、饥饿、口渴的直接生命体验。

再次，在《精神分析的谱系》(The Genealogy of Psychoanalysis, 1985)中，亨利再次将生命情感与其在无生命表象中的异化区分开来。他描绘了从笛卡尔到弗洛伊德的无意识概念的缓慢衍变历史：一方面，无意识这一概念确认了“自行感发的彻底内在性”，对生命本体论作出了重要贡献。亨利认为，精神分析使我们意识到焦虑是“生命无法逃离自身的焦虑”^{[3](7)}，或者是“所有活动原则”的驱动力量^{[3](xvii;298)}。另一方面，无意识概念一直以来以表象或动机的方式被分析。

也就是说，无意识被还原成一个过程，仅仅记录和传达世界上的某些对象和经验，因此它仍然与意识本身的基本运作完全兼容——显示或看到世界上显现的东西。这种无意识的概念与广义笛卡尔意义上的意识概念造成了同样的灾难性结果，即在表象的贫乏范围内，活生生的思想被稀释。

最后，在《我是真理：朝向基督教的哲学》(I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity, 1996)中，如同亨利其他所有作品一样，情感的首要性表现在自我体验的过程中，并通过自我体验的过程显现自身。情感本身建立在一个充分(或神圣)的自我基础上，它将自己体验为永恒自我启示的生命。对这种自我体验的兴趣也意味着对身体的原始重要性的认识，从他的第一本书《关于身体的哲学和现象学》(Philosophy and Phenomenology of the Body, 1965)^①到他的最后一部作品《道成肉身：一种肉身哲学》(Incarnation: une Philosophie de la Chair, 2000)，身体同样也是亨利最持续关注的问题之一。

尤其需要指出的是，亨利的生命的自我体验包括痛苦和悲怆，它们与快乐共存。受苦的体验在本体论上是原初的，它通过明显的差异和互惠原则使快乐的体验成为可能，并不断地调解我们对自我和现象的体验。在《显现的本质》中，亨利引用了基督教的口号“受苦者快乐”^{[4](671)}。这一句简单的话概括了他的生命本体论的基本特征：情感和肉体的首要性、痛苦和快乐的共构性、生命的自我指涉(self-reflexive)等诸特征之整合。

(二) 柏格森：创造性的生命

柏格森的生命一般被理解为开放的、运动的或者创造性的。尽管柏格森的直觉概念也是情感上的和内在的，但从《创造进化论》来看，情感的生命成为生物形而上学研究的对象，因此柏格森的理论更像一种生物学的生命概念。

传统意义上，“直觉(intuition)”意味着“看”，然而在柏格森这里，“看”的本意被弱化，直觉多被赋予一种情感和生命体验之含义，直觉更应该理解为一种直接的领悟和共感。关于“直觉”，

柏格森最著名的界定是：“我们将直觉称作共感(sympathie)，通过这种共感，我们即置身于对象之内，并且与那独一无二的、因而不可表达的东西融为一体。”^{[5](162)}在此举出柏格森作品中的两个例子说明这一点：第一个例子是关于审美经验的^{[6](194)}。艺术家借助某种共感，将自己放置于对象中，凭借直觉的努力，可以打破空间的障碍，融入审美对象中，有一刹那能使自己与审美对象本身同一起来，他就会体验到一种单纯而不可分割的感受，这种感受是与眼睛观察到的对象外围特征不等值的。第二个例子是关于倾听诗人的朗诵的^{[6](228)}。一位诗人给我朗诵他的诗作时，我对诗人的兴趣足以使我深入他的思想，产生与诗人相同的感情，并重新体验那种已经被他分割成词语的简单状态。因此，我对诗人的灵感产生了共感，我借助一种连续的运动跟随着诗人的灵感，而这种连续运动如同灵感本身一样，是个未分割的行动。我此刻感受到了那些松散的字母像是手拉手在某种奇幻的纸上跳舞。柏格森认为，这种“创造性情感”是直觉的另一个名称^{[7](46,64)}，直觉是一种力量，通过这种力量，一个主体能够通过重新创造自身内部的运动来调整自己以适应对象的变化。但这种再创造并不是一种表象，因为一般情感被理解为表象的结果而且被加到表象之上，但是这种情感并不是由一种表象或灵感引起的，它“孕育”着它自己的表象，在某种程度上也是表象的原因。比如，任何一个从事写作的人，他的独创性与独特情感性的东西都是从作者与其对象的同一性中产生出来的，即从直觉中产生出来的。

在《创造进化论》中，柏格森发展了世界现实从根本上来说是生命的观点。他引用了达尔文以及一些较新的生物学家大量描写和解释物种起源的观点，其目的是重新解释进化论。柏格森告诉我们，创造性的进化是生命唯一的内在的命令，因为生命中发现的唯一的层级结构不是基于某种复杂性或理性——尽管这些可能是与之相关的现象，而是内在于生命中被创造的。柏格森反对拉马克(Lamarck)和新达尔文主义。他主张一种非目的性、游离的生命，而“生命冲动”(élan vital)就是这种无穷无尽的原则，就是这种没有综合的

永无休止的二分法，就是这种持续不断的创造力。“生命冲动”不断遭遇物质阻碍，奋力在物质中间打开一条道路，在这一过程中创造出整个自然界。当在地球上创造出生物这一物种之后，“生命冲动”被自己遭遇的障碍物分成两个不同的潮流：一为节肢动物，这条进化路线的末端出现了本能型的膜翅目昆虫；一为脊椎动物，这条进化路线的末端出现了有理智的人类。“生命冲动”没有尽头，或者，如果你愿意的话，它唯一的终点是创造性地结束所有的终点，打破所有物种形成的模式。

由此看出，柏格森的哲学是一种精心的过程主义哲学。一旦柏格森将生命理解为开放的、运动的或创造性的，而且创造性的生命具有至高无上的地位和内在的价值，那么，他至少与他之后的亨利一样，两位生命哲学家共同强调生命是一个过程。前者是一个有创造力的过程，后者是一个自行感发的过程。柏格森的创造性运动是一种抵抗运动，与任何阻碍它运动的东西作斗争。亨利的情感实际上是生命中的自行感发，我们自己的“活生生的当下”来自生命本身的“原初赠予”。

二、共同的敌人：对心理物理学的批判

亨利在《显现的本质》中几乎完全复制了柏格森在《时间与自由意志》(Time and Free Will, 1889)中对费希纳(Fechner)心理物理学的批判，这两部书分别是二者生命哲学思想的奠基之作，因此从二者的思想起点来看，两位生命哲学大师不自觉地走在了一起。

(一) 柏格森对心理物理学的批判

《时间与自由意志》是柏格森最具有现象学意蕴的哲学著作^②。在该书第一章中，柏格森批判了心理物理学的假设，即我们的感觉的强度首先是定量的，可以通过外部刺激的数量变化来测量一种感觉强度。柏格森认为“强度”概念使“空间化”概念合法化，在空间化的时间概念的背后隐含的是心灵对物质世界的错误建模(modeling)，它使我们相信：“意识在它的一些表现上甚至显得在向外伸展，好像强度发展为广度，如在做出

肌肉上的努力时一样。”^{[8](14)}正是通过这种感觉，它让我们感到，我们自发地以我们在外部感知的世界的形象来思考一个内在的世界。在柏格森看来，我们的情感(affects)之间没有“或多或少”的关系：愤怒在强度上不是比“满足”更多，也不是比“一点愤怒”更多。“愤怒”或“一点愤怒”或“满足”根本不在同一尺度上。事实上，这些不相联系的情感本质上不同，仅仅是它们的名字是相同的，只是一种空间化和同质化的语言，一定程度上造成了我们独特的印象。

根据柏格森的观点，心理物理学之所以成为一门科学，源于将情感与客观原因明确地联系起来，例如拔牙或头发，折弯金属，我们依照身体的空间结构(包括身体肌肉的变形)来量化疼痛和衡量承受的阻力。我们的情感正是通过空间中的客观化身体被折射(refracted)出来，“意识并不直接地观看自己而是通过一种折射观看自己”^{[8](148)}。用柏格森的话说，我们被误导为一种空间象征主义，我们混淆了两个完全不同的元素：一方面，是不可还原的精神元素。在某种程度上，它是一些非常难以捉摸和流动的东西。另一方面，是对这种努力感兴趣的外围肌肉感觉。比如，一种握拳的动作，作为一个努力的动作，这种肌肉的紧张感觉，或者强度取决于参与的全部肌肉部分：从拳头、手臂到全部身体。它的强度不仅仅在拳头这一点上表现出来，而心理物理学家一直没有注意到真正动员起来的肌肉，从拳头到手臂，从手臂到整个身体，仅在拳头中制造了一种“压缩空间”的幻觉，让我们在拳头这一点上相信感觉的强度。

柏格森批判空间化的表征，认为它经过量化、同质化和静态化，从品质上改变了情感，然而同质性恰恰是我们借以解释一种行为的手段。我们依照外部的现象来定义我们自身，而且通过外在维度来解释我们的内部情感。对于这个外在维度来说，所有的对象，包括我们的身体都处在严密的因果关系的链条的一个确定的位置上。正如他所说，借助于“一种折射”，我们成为机器。在这一过程中，首先，通过空间化的形式，我们使自然变得单调；其次，通过“还原的自然化”形式，使我们自己成为自然的。科学理论和方法

就是通过机械主义格言被确立的：世界是一架机器，可以被研究、量化、预测，因此某种程度上可以被控制。柏格森并不是要质疑追求外部世界的知识是否必要，而是认为企图通过外在因素解释我们内部的情感完全是非法的。

(二) 亨利深化了柏格森对心理物理学的批判

亨利在《显现的本质》中不断重复柏格森对心理物理学的批判，他甚至比柏格森走得更远，比柏格森更深刻一些。亨利不仅质疑深层情感性是否可以还原为经验的感觉，更为重要的是质疑感觉自身是否能够成为科学研究的恰当对象。

一个被隔离出来的感觉只可能是一个抽象的东西，即使在实验室的抽象条件下，这种抽象感觉也从来就不可能实现。……任何一个感觉，甚至一个表征的感觉，自身也被认为包含有那些不可还原为所谓被恰当地描述的成分，因为表征的感觉里，包含了一个主观性的和“印象主义的”内容，这些内容不可以分析和描述，只可能被经验和感觉。只要与其它任何一种感觉具有同质性，甚至是一种内在的感觉，它因而会很容易地通过一种外在的联系纽带与其它任何一种感觉联合起来，不仅如此，它还可能与之融合成一个具有同质性同一体。^{[4](499)}

亨利认为，对任何一种情感进行分析，即使遵循了胡塞尔的现象学的方法，也因为介入一种对象化的观看，将这种情感置于一种纯粹的凝视之下，这种凝视就像投射出的一束光线，情感置于这种光亮之下被照亮，从而披上一种光的外衣，赋予这种情感另一种色调，从而改变了这种情感。其实，对一种情感的分析就是对一种真实情感的新的表象。因此，对各种情感的分析不能具有其他情感要素或者与其他情感要素有关，也不能使之成为一种新的情感。

亨利追问的根本问题是，能够对感性的情感性内容有同质化作用的根本来源是什么，他在情感和广延的身体的两者关系中找到了这个源头：我们通过有关外部身体的对象化境域折射出或者介入我们的内在状态。而这种观点，很大程度上归功于柏格森对心理物理学“空间化”概念的批判。在《显现的本质》中，亨利一直重复柏格

森对“空间化”的批判:

如果你愿意的话,我们可以根据情感的不同的“深度”(depth)层次而将它们分成不同的类别,这些情感的深度取决于它们显现出的不同内容,而且以这些内容为基础,因为情感内容只是与情感的不同范围(scope)、它们各自的重要性,以及对它们的存在可能产生的结果有关系,而且它没有也不可能有一个价值论意义。^{[4](615)}

亨利这里所采用的“范围”“深度”等词汇的含义相对于柏格森所采用的“折射”或者“空间化”等词汇的含义。心理物理学家借助这些词汇想表达的观点是,情感能够在外部世界中相互作用的根基并不存在于它们自身之中,或者不存在于它们的情感性自身之中,而恰恰存在于外部世界本身之中。与柏格森一样,亨利批判心理物理学家用这些词汇描述情感,一点也没有考虑情感的内在过程。他认为,不可能存在与情感相异的感觉的力量,借此力量将它们感受为一种与情感自身对峙或者相异的内容。正是情感自身以一种接受自身、经验自身、受自身影响的方式构成了情感的内容,正是这些内容使之成为一种情感。

三、不同的生命现象学和学术路径

根据前文的论证,单从表象上看,亨利的确很像柏格森:其一,柏格森被认为是生命哲学的集大成者,亨利宣称自己所创立的哲学为生命现象学,对生命问题的共同关注奠定了二者交流和对话的思想基础。其二,从二者的思想起点来看,两位生命哲学大师不自觉地走在了一起,亨利在《显现的本质》中几乎完全复制了柏格森在《时间与自由意志》中对费希纳心理物理学的批判。但基于这些相似性,我们还不足以将亨利生命现象学看作一种新柏格森主义。事实上,亨利与柏格森的思想有着巨大差异,主要表现如下。

(一) 不一样的“物质现象学”

亨利宣称自己的哲学为“物质现象学”,出版了《物质现象学》(*Material Phenomenology*, 1990)一书。但卡米尔·里基耶(Camille Riquier)却宣称柏格森为“物质现象学”的创始

人^{[9](157-172)}。他认为,在柏格森的第一本书《时间与自由意志》中似乎可以发现亨利所支持的关于本体论二元论的前提,他宣告了一种超越任何意向性的真正的意识哲学。反过来,亨利所强调的一种现象学趋势似乎已经存在于《时间与自由意志》中。另外,我们也可以根据《物质现象学》重新解读柏格森的《时间与自由意志》。

那么,如何比较“亨利的物质现象学”和“柏格森式的物质现象学”呢?

其一,柏格森的意识具有两个方面的特征:内在性和超越性。而亨利认为,超越性的视域和内在对象之间进行区分,这完全不具有必然性,这样的区分本质上就是一个错误。柏格森的意识避开了亨利对意识哲学超越性的不满,他不是站在反对对象的立场上,而是抓住了作为一种情感上的意识的超越性的东西。柏格森在《时间与自由意志》第一章中,对心理物理学的批判恰恰表明,在感觉的情感品质和假定的原因的数量之间缺乏共同的衡量标准。但这种归因假定是不可避免的,因为意识从一开始就把某种东西投射到超越的存在视域中,总是指向外部世界。在柏格森看来,意识作为内在的第一个方面是它的原始情感性,本质上非广延的情感充当了将其投射到外部这一行为的物质性。意识的第二个方面是超越性,因为它打开了世界显现的视域。空间确实是对象的现象性的条件,但以这样的方式,给予的东西就失去了,或者更确切地说,一种感觉进入表征的舞台也就失去了它的情感特征,掩盖了它们的情感方面。柏格森写道:“一个感觉在失去其情感性而变为一个表征性感觉这个过程中,这个感觉在我们身体上所引起的种种反应就会倾向于消失。”^{[8](28)}因为它将自己投射到空间中,进入空间并成为它的一部分:空间是它显现的地方。空间化是一种外化行为,而在这种客观化的形式过程中,它们获得了空间的外在性,这种外在性空间使它们能够在表征中显现,空间正是它们显现为现象和表征它们所必须的一段距离。空间在柏格森那里是一种可以表征一切的强大力量,把一切都暴露在同质的平面上,空间是同质性的另一个名字,它不再像康德那样在感性直观中占有一席之地。

对于柏格森来说，意识的直接材料的给予是外在对象通过感觉材料的直接给予，他需要经典现象学的超越的空间。由于这一原因，他在某种程度上需要一种物质现象学，这种现象学颠覆了超越的经典现象学，它将发挥思维的形象功能的空间置于绝对直接给予的印象性物质之下。相反，对于米歇尔·亨利来说，意识的直接材料的给予并不是外在对象通过感觉材料的直接给予，它恰恰是一个如何自身给予的问题。亨利希望将超越性世界带回到内在性世界，仅仅将其作为一个具体的和运动的过程，而不是将其作为一个抽象的和永恒的本质，“因为理解活动是情感性的，它所理解的东西，即世界本身和它的视域也同样具有情感性。……正是世界本身，即外部事物和对象的真实世界具有情感性，因此世界本身必须被理解为情感性的”^[4](487)]。

这正是亨利和柏格森开始出现分歧的地方，尤其在《时间与自由意志》之后，柏格森逐渐给外部世界的超越留一些现实性，亨利则没给它留下一丁点儿现实性。比如，从亨利有关头痛的论述中可见端倪：

如果疼痛真正存在于它所处的身体的某个地方，那么我们可以像海水从沙滩上退潮一样撤销它，我们可以把它留在我们面前，可以无伤大雅地被我们观察，就像被一个陌生人盯着看，或者被一种普遍精神所观视。疼痛就像拉舍利埃所理解的一样将是“真实的”。让我们在一种严格意义上提起它：疼痛将会是超越的。^[4](621)]

亨利自始至终认为，超越性的疼痛是不可能的，实在的疼痛本身只能够将自身向自身显现，而不能将自身显现给某个客观对象。相反，柏格森在《时间与自由意志》中坚持疼痛的定位(localization)的观点，“疼痛”可能涉及身体的某个部分，尽管柏格森后来逐渐意识到定位观点也存在问题。但是亨利坚持超越性的疼痛不可能的观点也并不是没有问题，与此观点相反，疼痛也可以被定位，比如，一个人可以从自己的痛苦中解脱出来，通过沉思活动，疼痛以体验的方式倾泻出来。只不过，它的位置不是一个不动的空间，甚至也不是一个局部性情感，它应该完完全全是情感的。然而，柏格森在《物质与记忆》(Matter

and Memory, 1896)中恰恰没有考虑这一点。在《物质与记忆》中，“部分试图成为整体”这是柏格森对疼痛的描述。柏格森将疼痛描述为一个局部努力(effort)。在一切复杂的生物体中，为了构成生物体的整体运动，它的各个部分似乎已经没有单独活动的权利以求共同参与活动。然而，部分遭受攻击从而整体也遭受攻击，各部分仍然有能力企图努力移开，好像它们就是这个整体。也就是说，部分想通过自身处理好一切事情。但是，这种努力可能总是失败，它的徒劳无益恰恰在于它的孤立性，因为有机物由于各部分的一致性，只能作为一个整体移动。因此仅仅是损坏部件的修复活动引起了疼痛，一切疼痛都是一种局部活动。

其二，柏格森远远没有脱离意识的意向结构。柏格森的还原研究了空间行为，而亨利的《物质现象学》所要做的工作就是拒绝意向性，赋予意识的直接材料以优先的地位。亨利在《物质现象学》中写道：“超越之物，除了超越性本身，首先是非超越的。可以说，一切被给予的事物被给予我们两次。”^[10](17)]换句话说，被表征的事物或者外在显现的东西，在某种程度上都是两次给予我们：第一次是在纯粹的情感中，作为印象性内容，直接的给予自身；第二次是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，通过空间的折射，面对面观察自身。以疼痛为例，我最初不是通过感觉器官或意向行为的介入才感觉到疼痛，而是我身处疼痛之中，直接觉察到这种情感，疼痛的感觉和我们对这种感觉的觉察之间，没有距离或分离，因为这种感觉在自身之中并通过自身被给予。也就是说，存在唯一的疼痛。首先，我从内部体验着它。其次，当我在意向性意识中瞄准它的时候，我可以从外部觉察到它，好像存在一种声音的重叠和循环，我先体验到发出这个声音的力量，接着我也听见了空间中的回音。在第二次被给予中，疼痛成为被表征的情感，活生生的当下疼痛的体验，已经悄悄溜走了，疼痛丧失了在场的存在地位。亨利在《物质现象学》中的基本主张是，任何距离都会立即丧失一种来自内在的原初的知识，为了把握这种生命的印象意识，依赖于一种逆意向性的

还原,将这种情感性意识限制在绝对的非绽出的内在性中。

柏格森在描述意识的给予的两种状态时,似乎可以和亨利走在一起。柏格森认为:“当我们对意识给予不同的看待时,每个意识状态自身就呈现不同的方面。”^{[8](87)}一方面,我们可以把意识放在意识发生于其中的绵延的时间之中,作为性质的时间来看待。这是一种真正的绵延,是意识所经历的绵延。另一方面,我们可以把意识放在投射于其中的空间的时间,作为数量的时间来看待。这是一种表面的绵延。柏格森又说:“因为我们不习惯于直接观察自己,而是通过我们从外界借来的形式以观察自己,所以我们就相信这两种绵延是相等的。”^{[8](105)}一旦两种绵延等同起来,恰恰抹煞了我们在内心世界和外部世界中的根本不同。尽管柏格森在《时间与自由意志》中提出了一种彻底的二元论,但这种二元论既不同于笛卡尔把物质与精神视为互为彼岸的两种实体,也不同于康德的现象与物自体之间的对立,而是着手于彻底弥合它们之间的鸿沟。比如,柏格森《物质与记忆》一书就是沿用他在《时间与自由意志》中提出的绵延的理论来解决身与心的交融关系。

如果柏格森试图像亨利一样,将意识限制在绝对的内在性中,以求达到原始情感的纯粹性,那么在《时间与自由意志》中就需要有一个现象学还原。然而柏格森的肌肉努力见证了这种不可还原性,因为肌肉的努力是向外的,它将我们的感情部署在我们之外的表征空间。对肌肉努力的逆转,需要相反的抽象的努力,这种抽象努力通过暴露自我,将自我与处置它的行为隔离开来,但对于柏格森来说,为了意识孤立自我,这是一个难以置信的困难。因此,柏格森的还原与亨利的截然相反,他要借助于意识的意向性结构研究超越的空间行为。为达到此目的,在《形而上学导言》中,柏格森对传统意义上的“直觉”概念的含义进行了重新解释。“直觉”的本意是“看”,“看”总意味着“看者”将“被看者”扔进表征的空间,“看者”与“被看者”拉开一定距离,任何距离都会立即失去一种内在知识。而柏格森说:“所谓直觉,就是一种理智的交融,这种交

融使人们自己置身于对象之内,以便与其中独特的、从而无法表达的东西相符合。”^{[11](3-4)}因此,对于柏格森来说,这是一种使思想回到它的对象的努力。根据柏格森“直觉达到绝对的领域”的观点^{[11](1)},直觉是通过成为“实在”的一部分,而不是一个元素,也不是表征了实在而达到绝对领域。达到绝对领域就是进入运动变化和生命之流中;直觉把握绝对的东西,所谓绝对的东西就是运动变化、绵延、生命之流,即真正实在的东西,所以这种直觉也是情感的、痛苦的。

(二) 不一样的学术路径

其一,亨利是一位现象学家,这在学界是毋庸置疑的。作为一位后起的现象学家,亨利开拓了法国现象学运动的新景观。法国现象学继莱维纳斯(E. Levinas)和利科在法国知识界重新得宠之后,直到亨利和马里翁(Jean-Luc Marion)才真正意味着现象学在法国的复兴^[12]。尽管柏格森对现象学在法国的传播立下了汗马功劳,柏格森充当了法国人接受现象学的先驱,柏格森为现象学在法国传播和接受培育了一种精神土壤,甚至他的哲学思想与现象学的理论存在某些契合之处,以至于胡塞尔惊呼“我们是真正的柏格森主义者”^{[13](574-575)},但学界一般不把柏格森看作现象学家。尽管柏格森的一部分著作或者著作的某些篇章可能具有现象学的意蕴,比如《时间与自由意志》是柏格森思想最具有现象学意蕴的哲学著作,但学界一般不直接探讨柏格森的现象学思想,而是探讨柏格森与现象学的关系,比如《柏格森与现象学》^③。

其二,当代法国哲学有两个明显的发展路径,尤其萨特之后,一条路径强调外在性和差异性,另一条路径强调内在性和同一性。前者以莱维纳斯、德里达(Jacques Derrida)为代表,后者以亨利为代表。亨利喊出的口号是“回到彻底内在性”,他的现象学的任务就是“用一种向内在性的还原代替向超越性还原”^{[10](Xiii)}。柏格森的绵延理论经历了意识绵延、物质绵延、宇宙绵延三个阶段。在《论意识的直接材料》中,柏格森发现的绵延呈现为个人的心理经验,绵延理论局限在意识领域。在《物质与记忆》中,他通过记忆理论发现了物质的绵延性,迈向物质世界;在《创

造进化论》中，绵延弥漫整个宇宙。从他构造绵延理论的思维路线图来看，从《物质与记忆》开始，绵延已经走出意识领域，因此如果他不能算作一个外在性的哲学家，但至少不是一个内在性的哲学家。

其三，在哲学与宗教的关系上，亨利晚年致力于生命现象学与基督教哲学的融合，他的三部著作都是关于基督教思想的研究，即《我是真理：关于基督教哲学》《道成肉身：一种肉身哲学》《基督之言》。这三部著作被誉为基督教现象学三部曲。亨利认为，基督教和现象学形成了相互阐发和彼此互惠的关系，基督教本身就是真正彻底的现象学。亨利晚年的基督教哲学研究，在福音主义和原教旨主义复兴年代，注入一股清新空气，提供了理解基督教的信仰和教义的基础。而柏格森关于基督教和上帝的观念，却不能被基督教传统所接受，尤其他吸收了达尔文“进化论”思想而提出的“创造进化”理论为基督教“创世论”教义所不容，因此他的著作曾经被罗马天主教法庭列入禁书。关于人类的起源，亨利提出了“先验生成论”，尽管它与基督教的“创世论”存在一些差异，但较柏格森的“创造进化论”更接近基督教的教义，因为柏格森的“创造”是一种经验事实，而亨利的“生成”是一种先验原则，而且他的“先验生成论”从现象学角度重新解释了基督教的“创世论”。

我们说亨利生命现象学不是新柏格森主义，还可由亨利对柏格森的态度获得旁证。亨利在自己的著作中对柏格森极少言及，即便提到，他也极力撇清与柏格森的关系，并始终对柏格森表现出一种极其强烈的文字暴力倾向，认为柏格森不是或几乎不是一个哲学家，甚至可能掩盖了什么是真正的哲学。如在《道成肉身：一种肉身哲学》中，亨利在批评梅洛-庞蒂时，转弯抹角地批判了柏格森，他否认柏格森是一位现象学家。亨利认为，梅洛-庞蒂就像他之前的柏格森一样，以一种危险的文学描述的方式，用身体的被构成取代了身体的构成。亨利质问道：“梅洛-庞蒂难道不是被柏格森的写作才华所欺骗，以至于用一套隐喻体系代替了哲学分析吗？”^{[14](116)}显然，亨利想表达的意思是，柏格森就像他之后的梅洛-庞

蒂一样不知道身体的构成的先验力量，他关注的心理学的身体衍生层面(*le plan dérivé*)与现象学所关注的身体构成层面完全不同。他拥有写作才华，在对身体的描述上能够弥补分析的不足，但从而也混淆了文学和哲学，因此柏格森被降格为文学家，其作品最终成为文学的一部分。亨利对柏格森的这种态度，虽然与柏格森哲学因“没有一个普遍原则”的富于创造性的特征从而导致当时的学者均不愿言及与之的关系这一现象相关，但更多的，恐怕还应是亨利自己深切地了解他与柏格森之间的根本不同。

注释：

- ① 尽管《关于身体的哲学和现象学》(*Philosophy and Phenomenology of the Body*, 1965)出版时间晚于《显现的本质》(*The Essence of Manifestation*, 1963)，但《关于身体的哲学和现象学》这部作品于1950年完成，早于《显现的本质》的完成时间1961年，因此前者应算得上亨利的第一部原创作品。
- ② 原书法文标题为 *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (《论意识的直接材料》)，英译本标题为 *Time and Free Will* (《时间与自由意志》)。莱维纳斯评价《论意识的直接材料》是哲学史上五本最好的哲学书籍之一(柏拉图《斐多篇》；康德《纯粹理性批判》；黑格尔《精神现象学》；柏格森《论意识的直接材料》；海德格尔《存在与时间》)。参阅杨大春：《20世纪法国哲学的现象学之旅》，北京：社会科学文献出版社，2014年4月，第56页。
- ③ 这是一部探讨柏格森与现象学关系的论文集。参阅 Michael R. Kelly(ed.). *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

参考文献：

- [1] MAGGIORI R. Michel Henry ravi à la Vie[N]. Libération, July 8, 2002: 34. Cited in SCHRIFT A. Twentieth-Century French Philosophy [M]. London: Blackwell, 2006.
- [2] HENRY M. Marx: A philosophy of human reality[M]. Trans. MCLAUGHLIN K. Blooming: Indiana University Press, 1983.
- [3] HENRY M. The genealogy of psychoanalysis[M]. Trans. BRICK D. California: Stanford University Press, 1998.
- [4] HENRY M. The essence of manifestation[M]. Trans.

- ETZKORN G. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- [5] 柏格森. 思想与运动[M]. 邓刚, 李成季, 译. 上海: 上海人民出版社, 2015.
- BERGSON H. La pensée et le mouvant[M]. Trans. DENG Gang, LI Chengji. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2015.
- [6] BERGSON H. Creative evolution[M]. Trans. MITCHELL A. New York: Modern Library, 1944.
- [7] BERGSON H. The two sources of morality and religion[M]. Trans. AUDRA R A, BRERETON C. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- [8] 柏格森. 时间与自由意志[M]. 吴士栋, 译. 北京: 商务印书馆, 1989.
- BERGSON H. Time and free will[M]. Trans. WU Shidong. Beijing: The Commercial Press, 1989.
- [9] RIQUIER C. Henry, Bergson et la Phénoménologie matérielle[C]// Michel Henry' Radical Phenomenology. Edited. HATEM J. & KÜHN R. Bucharest: Humanitas, 2009.
- [10] HENRY M. Material phenomenology[M]. Trans. DAVIDSON S. New York: Fordham University press, 2008.
- [11] 柏格森. 形而上学导言[M]. 刘放桐, 译. 北京: 商务印书馆, 1963.
- BERGSON H. An introduction to metaphysics[M]. Trans. LIU Fangtong. Beijing: The Commercial Press, 1963.
- [12] 杨大春. 20世纪法国现象学之旅[J]. 哲学动态. 2005(6): 38-46.
- YANG Dachun. An evolution of french phenomenology in the 20th century[J]. Philosophical Trends, 2005(6): 38-46.
- [13] 赫伯特·施皮格伯格. 现象学运动[M]. 王炳文, 张金言, 译. 北京: 商务印书馆, 2011.
- SPIEGELBERG H. The phenomenological movement [M]. Trans. WANG Bingwen, ZHANG Jinyan. Beijing: The Commercial Press, 2011.
- [14] HENRY M. Incarnation: A philosophy of flesh[M]. Trans. HEFTY K. Evanston: Northwestern University Press, 2015.

An analysis of Michelle Henry's phenomenology of life as non-“Neo-Bergsonism”: A challenge to French scholar Jean Lacroix

JIANG Haiquan

(School of Marxism, Nantong University, Nantong 226019, China)

Abstract: French scholar Jean Lacroix describes Michelle Henry as “the new Bergson”, that is to say, he considers Henry's phenomenology of life as a kind of neo-Bergsonianism. Superficially, Henry indeed resembles Bergson. Firstly, Bergson is considered to be the representative of philosophy of life, and Henry claims that his own philosophy is a phenomenology of life. The common concern about life lays the foundation for communication and dialogue between them. Secondly, even from the starting points of their thoughts, the two masters of life philosophy walk together unconsciously. Henry in *The Essence of Manifestation* almost completely copies Bergson's critique at Fechner's psychophysics in *Time and Free Will*. Nevertheless, Henry's phenomenology of life is an affective phenomenology, and Henry argues that affection is actually the auto-affection in life, while Bergson's creative life is more like a biological concept of life. From the perspective of academic path, there are huge differences in their starting points and purports. Based on these differences between Henry's and Bergson's philosophical thoughts, Henry's phenomenology of life cannot be regarded as a kind of neo-Bergsonism.

Key Words: phenomenology of life; élan vital; auto-affection; Bergson; Michelle Henry

[编辑: 胡兴华]