

時間的分裂與接合 ——通過梅洛龐蒂、柏格森 與德勒茲思考時間

張國賢*

摘要

梅洛龐蒂之「現在具優先性」的時間思考，「我本身就是時間」的主張，恰恰與另一位當代法國哲學家德勒茲之主張一種與我無關，也與現在無關，「只與一個非個人的瞬間（l'instant impersonnel）有關聯，這個瞬間分裂成尚未到來與已經過去」的時間思想，形成某種張力，而張力的形成，不但與兩位哲學家對柏格森時間概念的理解或解釋有關，也在於兩位哲學家都通過分裂與接合來探索時間。本文除了探討梅洛龐蒂與德勒茲兩位哲學家對於時間的分裂與接合的思考之外，亦試圖思考這兩種哲學思想的分裂與接合的可能。

關鍵詞：梅洛龐蒂、柏格森、德勒茲、時間

* 張國賢，國立政治大學哲學系副教授。

投稿：112 年 11 月 22 日；修訂：113 年 7 月 6 日；接受刊登：113 年 12 月 25 日。

Disintegration and overlapping of time: Thinking the time through Merleau-Ponty, Bergson and Deleuze

Kuo-Hsien Chang^{*}

Abstract

According to Merleau-Ponty's thinking of time, not only "the present enjoys a privilege", but "I am myself time". Nevertheless, according to Deleuze, the time is "in no relation to me, nor to a moment determinable as the present, except an impersonal instant which is divided into still-future and already-past". A tension exists between those two philosophers: the different comprehension about Bergson's notion of time on the one hand, and thinking the time by way of disintegration and overlapping on the other.

Keywords: Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze, time

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

時間的分裂與接合 ——通過梅洛龐蒂、柏格森 與德勒茲思考時間¹

張國賢

壹、前言

法國哲學家梅洛龐蒂（1908-1961）雖已蓋棺，但他的思想是否論定，或許仍有討論空間。有人從哲學史的角度（如 François Dastur）認為梅洛龐蒂思想繼承胡塞爾與海德格以及法國哲學傳統²；有人（如 Jeanu-Luc Marion）³ 主張梅洛龐蒂思想完全出自胡塞爾的未刊手稿卻不言明；也有人（如 Renaud Barbaras）認為梅洛龐蒂其實已經越出現象學界限而置身於當代思想當中。⁴ 本文的重心雖然不在梅洛龐蒂的歷史定位問題上，但我們發現梅洛龐蒂之「現在具優先性」的時間思考，「我本身就是時間」的主張（Merleau-Ponty, *PhP*: 481, 485, 488-489），恰恰與另一位當代法國哲學家德勒茲（1925-1995）之主張一種與我無關，也與現在無關，「只與一個非個人的瞬間（l'instant impersonnel）有關聯，這個瞬間分裂

¹ 本文為國科會專題研究計畫部分成果，計畫編號 MOST 110-2410-H-004 -159 -MY2。

² François Dastur 從哲學史脈絡來論述梅洛龐蒂關於身體／肉身和語言／表達這兩個論題的互相穿透，如何與胡塞爾及海德格相關，並受到法國哲學傳統的影響，參見 *Chair et langage – essais sur Merleau-Ponty*, éd., Encre Marine, Paris, 2001.

³ 見《笛卡兒與現象學－馬里翁訪華演講集》，方向紅、黃作主編，三聯書店，2020。

⁴ Voir, Renaud Barbaras. *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*. dans *Chiasmi international* n°1, pp.199-209, éd., Vrin, Paris, 1999.

成尚未到來與已經過去」(Deleuze, LS: 177)的時間思想，形成某種張力，而張力的形成，除了與兩位哲學家對柏格森時間概念的理解或解釋⁵ 有關之外，也在於兩位哲學家都通過分裂與接合來探索時間。本文除了探討梅洛龐蒂與德勒茲兩位哲學家對於時間的分裂與接合的思考之外，亦試圖思考這兩種哲學思想的分裂與接合的可能。

貳、梅洛龐蒂

一、時間的流逝 (passage)

正如梅洛龐蒂之主張我們居住在世界⁶，我們並不是與世界分離，把世界當成思想對象的一個旁觀者。這樣的態度也被梅洛龐蒂帶進時間的概念當中：我們並非與時間分離的一個旁觀者，「時間不是我們的知識的一個對象，而是我們的存在 (être) 的一個維度」(Merleau-Ponty, PhP: 475)。不過，我們應該先理解一下，與我們分離的時間有什麼問題。

芝諾有個著名的詭論，為敘述方便，我們這樣表達：把一支箭射到前面的一棵樹上，當這支箭走到一半的時候，與樹的距離還剩一半，再繼續走到剩下路程的一半的時候，與樹的距離也還剩一半的一半，如此下去永遠還剩一半的距離，因此箭到達不了樹。這裡我們看到，原本實際上可以到達樹的飛箭，經過剛剛的詭論思考，卻造成箭到達不了樹的幻相。我們可以注意到，敘述中的「當這支箭走到一半的時候」，指的是

⁵ Explication (解釋) 這個字我們可以通過 explication- implication- complication 這一中世紀的詞組 (意味著皺褶 (pli) 的向外展開，向內摺疊或者互相穿透)，理解為德勒茲以柏格森應展開而未展開的方式來展現或延續柏格森思想。梅洛龐蒂則在對時間問題的現象學思考過程中「解釋」了柏格森。

⁶ 關於居住，請參見 Merleau-Ponty, PhP: 161-162, 207, 225, 491; OeE: 9, 71.

箭走到一半的那一「瞬間」，時間上的「瞬間」被隱含在這個飛矢詭論當中。這個「瞬間」是藉由空間的分割（「箭走到一半」）來界定的，空間被分割成無限多個「一半」，相應地，時間也就被分割成無限多個瞬間。「瞬間」的地位有如空間上的「點」，點沒有體積，不具有長度、寬度與高度，因此，點是 0，點沒有大小，點只表示空間中的位置。同樣，這裡的「瞬間」也沒有綿延，它出現的那一刻也正是它消失的那一刻。點是 0，無限多個 0 加起來不會等於一，無限多個點加起來也不會等於一條線，同樣，無限多的瞬間加起來也不會等於時間。時間不由瞬間所構成。一個沒有綿延的「瞬間」只能造成時間的幻相。我們應該注意到，芝諾飛矢詭論所包含的時間幻相是一種藉空間來思考的時間，是一種柏格森所批評的「空間化的時間」（Bergson, DI: 84-85）⁷，而這種「空間化的時間」也恰恰就是亞里斯多德的時間觀——按照先後次序來測量運動之計算⁸。亞里斯多德同樣藉空間中的運動物體來思考時間，不同的地方在於，亞里斯多德認為，要測量空間中物體的運動，必須假定一個能夠測量運動的心靈在「現在」（在芝諾詭論中則是飛矢的每一瞬間）進行計算，如果沒有心靈的主動綜合作用，運動就不能被測量計算，按照定義，時間也就不存在（Aristotle, *Physics*: IV, XI, 223a22-223a26.）⁹。如果從運動的客體面轉向主體面，從觀察並測量運動的心靈在「現在」的主動綜合作用這個角度來說，時間又可以如此表達：時間是按照先後次序的各個「現在」，換言之，時間成了梅洛龐蒂所指出的「現在的前後相繼（*succession de maintenant*）」（Merleau-Ponty, *PhP*: 471），這種隱含在常

⁷ 在柏格森看來，「空間化的時間」藉空間而思考的時間，其實忽略了空間與時間的本性差異，混淆了量的複多性（*multiplicité quantitative*）與質的複多性（*multiplicité qualitative*）。

⁸ Emile Bréhier (1997: 54) 即指出亞里斯多德的時間概念與芝諾並無不同。

⁹ 關於此問題的討論參閱張國賢（2017: 9-12）。

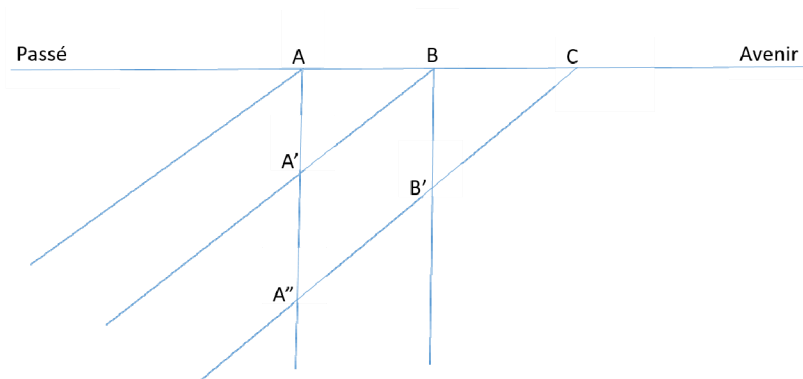
識及許多哲學思想當中的時間概念，在這樣的時間當中只有「現在」存在。

不過，在梅洛龐蒂看來，柏格森之指出「空間化的時間」既沒必要也不充分（Merleau-Ponty, PhP: 474-475），因為，問題首先在於理解「時間的流逝」，理解我們如何能夠觸及過去與未來。剛才我們說，梅洛龐蒂主張我們居住在世界，我們不是與世界分離的旁觀者，這樣的態度也被梅洛龐蒂帶進時間的概念當中，我們可以通過這種態度來澄清「時間的流逝」這個根本的時間現象。「居住在世界」不同於放置在絕對空間中，以空間的座標來定出這個位置的東西南北諸方位，或者是以這個位置作為座標的零點。相反，居住是投身於世界當中。這點讓梅洛龐蒂得以說明知覺現象，這時候，知覺就不同於純意識主體對對象的掌握。首先，投身於世界，是說帶著身體在世界存在，而知覺則是藉著身體在世界的存在（或活動）方式而產生。「幻肢」的現象是由於斷肢者藉由他身體原本在世界的運動習慣而知覺到已經不存在的肢體的痛癢，亦即，他把這種運動習慣或者身體在世界的存在方式當作「身體的圖式（le schéma corporel）」（Merleau-Ponty, PhP: 165）藉以觀看自己的身體，因為身體並不是一個按照機械論方式運作的物體，相反，身體表達出存在樣態，身體是表達現象的場所（Merleau-Ponty, PhP: 271）。進一步說，因為投身於世界，身體便在這個世界有某個位置，從這個位置進行知覺，這個意思是說，從這個觀看位置，從這個視角打開一個界域（horizon）。「視角」一詞，與其說是主體主觀的看法，不如說是身體介入世界，在世界當中打開一個「知覺場」，這個「知覺場」可以說成是我們與世界的「勾結（connivence）」（Merleau-Ponty, PhP: 491）或者我們在世界的據點（prise），而知覺正是由這個「知覺場」而來。以打毛線為例，一塊布的方向，只有根據一個居住在世界，一個投身於布料這個感性世界當中的

打毛線的人的視角來看才可以理解。方向並不是根據絕對空間的定位系統，也不是出自我個人的主觀看法，方向是由視角所打開的「知覺場」而來。

現在，我們同樣以「投身於時間」(Merleau-Ponty, PhP: 484)¹⁰的這種態度來理解時間。此時，我不再是與時間分離的一個旁觀者，時間與我不分離，我把時間理解成我存在的一個維度。這個意思是說，我並不把「現在」當成我所觀察到的物體運動位置出現即消失的「瞬間」，而是把「現在」理解成我的存在的「呈現」，而一切與我目前事務有意義關聯的東西（包含我與物、我與他人、我與世界的交往或關聯）我都當成是「現在」的一部分(Merleau-Ponty, PhP: 487)。這種「呈現」不再是以瞬間的方式，而是如同前面講的「知覺場」一樣，這種「呈現」也是以「場」的方式展開：我「現在」在工作，但我無需去「回憶」白天或者是去「想像」晚上，因為白天與晚上是界域或背景。也就是說，「現在」，被理解成我的存在的「呈現」，它並非出現即消失，「現在」是一個帶有它的過去與將來之雙重界域的「呈現場(champ de présence)」(Merleau-Ponty, PhP: 484)。梅洛龐蒂的獨到之處在於他並不把胡塞爾所謂的 *rétention* (保留) 與 *protention* (前瞻) 理解成主體的主動活動，反之，這兩種意向性「把我固定在周遭環境當中」，而這些意向性同樣被梅洛龐蒂理解成是由我的「知覺場」而來，而不是出自於一個作為中心的我(un Je central) (Merleau-Ponty, PhP: 476)。現在，我們可以來討論「時間的流逝」，討論我們如何能夠觸及過去與未來，而討論是通過梅洛龐蒂對胡塞爾圖式的「解釋」而展開：

¹⁰ “Il n’y a de temps pour moi que parce que j’y suis situé, c’est-à-dire parce que je m’y découvre déjà engagé...” (nous soulignons).



我們如何觸及過去？這個問題我們現在可以藉由圖式而表達成：我們如何掌握到過去的時間 A？我們大可以藉由知性的回憶而掌握到過去的時間 A，但對梅洛龐蒂來說，這樣的行為是藉由「論題的意向性（l'intentionnalité théorique）」（Merleau-Ponty, PhP: 478,490）而指向 A，掌握到的是 A 的觀念，是我們對於 A 的設定或信念。一位失去孩子的母親每晚在餐桌擺上孩子的碗筷，等待孩子回家晚餐，對這個母親來說，時間停止流逝，因為她掌握到的 A 是觀念，是她對 A 的設定或信念。梅洛龐蒂認為，我們應該在「論題的意向性」底下發現一種「運作的意向性（l'intentionnalité opérante）」，而不是固著在 A 的論題意識，固著在 A 的觀念，但卻忽略了 A 的個體性（eccéité）。

從圖示我們可以看到，時間從 A 到 B 再到 C，但 A 並非出現即消失，而是被保留下來，投影或側顯（se profile）為 A'，而 A' 也被保留下來側顯為 A''。但這並不是通過同一化的綜合（synthèse d'identification），把 A 與它一切可能的側顯綜合起來，使 A 成為理想的統一性，亦即，使 A 成為觀念。因為這種做法是把 A 的各個時刻當作是確定的，忽略了這些時刻會逐漸轉變為模糊，最終使得 A 不再流逝，也就是說，不再有時

間 A。時間之所以流逝，並不在於把時間當成許多「現在」瞬間的相繼出現。相反，時間會流逝是因為時間的每個現在都是一個「呈現場」，都帶有雙重界域或背景。過去的時間 A 逐漸轉變為 A'，A' 是 A 的界域；A' 逐漸轉變為 A''，A'' 是 A' 的界域……，我們是藉由「統握的綜合 (Synthèse de l'appréhension)」¹¹ 來描述界域一個抓住一個，一個套入一個，最後形成一個界域系列：A, A', A''……成為單一的一個流逝現象。我們必須注意到，這個流逝現象並不來自意識的主動綜合作用，而是來自它的界域或背景，甚至背景的背景……。換句話說，我是在「時間流逝」的背景下進行意識活動，亦即：時間在我的意識活動的背後流逝。梅洛龐蒂把這種情況形容成：「時間是一個離我們而去的不斷運動的環境，就像車廂窗戶看到的風景。」(Merleau-Ponty, PhP: 480)。我們應該注意到，「統握的綜合」是時間的一種被動綜合，是藉 retention 的不斷套入而觸及過去，它不同於知性的回憶，它是有別於「論題的意向性」的一種「運作的意向性」。照梅洛龐蒂看來，我的遙遠經驗是藉 retention 的不斷套入而被保留下來，保留下來的並不是副本或影像，而是這些遙遠經驗本身，只是「我只有按照我生活某段時期的節奏 (tempo) 本身來重新展開這段時期的生活才能了解它。」(Merleau-Ponty, PhP: 483)

二、時間的分裂 (désintégration) 與接合 (accord)

不過，問題並不就此結束，剛剛的討論沒有涉及「將來」，「時間的流逝」也應該顧及將來到現在的轉變。梅洛龐蒂考慮到，一旦我們從 B 過渡到 C，這時就像爆炸一般產生一種分裂 (éclatement, désintégration, 或 déhiscence)，B 分裂為 B'，A' 分裂為 A''，這些投影的連續發出，一

¹¹ Appréhension 一詞通常翻譯成「統握」，但我們必須注意到，它與意識的「統覺 (apperception)」無關。Appréhension 不如說是一種攝取，一種抓住或握住。

步一步預示著 C 應該要到來，當預示一步一步走向成熟，最後便不再藉投影來預示 C，而是 C 親自到來，顯示出時間的流逝本身，顯示出從未來到現在的轉變。而一旦 C 實際存在，就已經開始失去它的實體而轉變為 C'，C''……。因此梅洛龐蒂說，時間不外乎就是一種全面分裂，「全面逃離自身之外」(une fuite générale hors du Soi)，也就是海德格所說的一種 ek-stase (出離自身) (Merleau-Ponty, PhP: 479-480)。

然而，無論是前面的「保留」或者這裏的「藉連續投影來預示」，除非涉及到的時間是一種與我不分離的體驗的時間，否則便不可能。而一旦時間是體驗的時間，那麼，時間的分裂儘管是全面的，也不會是一種絕對的分裂。梅洛龐蒂藉由海德格的「時間化」(temporalisation) 來思考一種時間的接合 (l'accord) 或搭接 (le recouvrement) – 此在 (Dasein) 的存在之所以不同於物體的存在，因為此在能走出自身狀態而向前投射，籌劃將來，實現自己的能存在，但要向前投射首先必須藉著走向自己的已是 (過去) 而來到自己的正是 (現在)，才能夠向前投射，籌劃自己存在可能性的到來 (將來)，因此說，時間的三個維度在此在的能存在中獲得統一：「時間化並不是 extases (出離自身) 的接續，將來並不晚於過去，過去也並不早於現在。時間性是作為走向過去而來到現在的將來，而被時間化。」¹²

梅洛龐蒂從海德格的「時間化」得到的是：要解釋時間的統一性，既不是用柏格森對連續性的解釋，也不是用 extases (出離自身) 的接續，而是用時間的搭接，來形成時間三維度的一種往返運動 (va-et-vient) 或者交織。除非我是與時間分離的一個旁觀者，把時間當成一種手前的 (present-at-hand) 體驗，那就只有現在才是現實的 (actuel)，過去與未

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, S.350, cité dans Merleau-Ponty, PhP: 480-481.

來則被當成是非現實的 (non-actuel)¹³，相反，如果我不與時間分離，則過去與未來同樣是我存在的維度，並不需要某種綜合把不同時刻統一起來，「因為每一個時刻都已經包含了在自身之外的一系列開放的其它時刻」，每個時刻都已經是交織在一起的，表現出「一個生命的凝聚 (cohésion d'une vie)」¹⁴ (Merleau-Ponty, *PhP*: 481,483)。

每個時刻都包含其它時刻，意思是說，時間並非封閉於自身，時間的每個維度都作為本身以外的東西被看待：「過去是以前的將來和最近的現在，現在是最近的過去和最近的將來，將來是將要到來的現在甚至過去」¹⁵。我們發現，梅洛龐蒂使得胡塞爾之「現在包含過去與未來之界域」，擴展為時間三維度的互相搭接，彼此聯繫。藉此他脫離了胡塞爾，不再停留在把非現實的 (non-actuel) 過去與未來，當成是現在的一部分。「我們之所以能把未來當成一種過去，除非我們還考慮到一種將要到來的過去 (un passé à venir)；之所以能把過去當成將來，除非我們還考慮到一種已經降臨過的將來 (un avenir déjà advenu)」 (Merleau-Ponty, *PhP*: 484)。我們參加同學會的理由，並不單單只是停留在對過去的回憶，我們還把過去當成我們所期待的將來，儘管這個將來已經降臨過。莎翁戲

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S.370.

¹⁴ 我們應注意到，這裡的「一個生命」並不是一個作為純意識的孤獨主體。剛才我們談「呈現場」時已經提到，一切與我目前事務有意義關聯的東西，包含我與物、我與他人、我與世界的交往或關聯，我都當成是「現在」的一部分。因而「一個生命的凝聚」可以進一步理解成一個交互主體的生命與世界的凝聚 (la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde)。把「我」理解成一個交互主體的場 (je suis un champs intersubjectif)。我們如果把梅洛龐蒂所謂的「一個生命的凝聚」拿來與德勒茲生前最後一篇文章《內在性：一個生命 (*L'immanence: une vie*)》相對照，就不難理解為何 Renaud Barbara 會認為梅洛龐蒂已經越出現象學界限而置身於當代思想當中。C.f., *PhP*, p.515; Gilles Deleuze, *L'immanence: une vie*, in *Philosophie*. N° 47, éd. Minuit, Paris, 1995.

¹⁵ *PhP*, p.482: "le passé est un ancien avenir et un présent récent, le présent un passé prochain et un avenir récent, l'avenir enfin un présent et même un passé à venir." 另外，*PhP*, p.481 談到，瞬間是從一個瞬間過渡到另一個瞬間，C 變成 D，因為 C 不外乎就是對於 D 將呈現為現在的預期，並預期自己將成為過去。從這個角度講，將來是將要到來的現在，也是將要到來的過去 (passé à venir)。

劇裡的馬克白為了篡位密謀殺害親兄，這個不可告人的過去並未消失，而是成為他日復一日即將迎來的夢魘。正是奠基於海德格的「時間化」，梅洛龐蒂才能夠進一步將時間思考成三維度的彼此搭接，互相交織，表現出統一性，「表現出唯一一個爆炸或推動，即主體性本身。」（Merleau-Ponty, PhP: 482-483）。因此說，「我本身就是時間（je suis moi-même le temps）」，「應該把時間理解為主體，把主體理解為時間」，而只有這種（作為主體性的）時間性才是使事件彼此分離，又把它們維繫在一起的力量（Merleau-Ponty, PhP: 483）。

三、時間性即主體性

不過，如此一來似乎造成更大問題，因為梅洛龐蒂所思考的時間是一種體驗的時間，但意識到時間的主體本身在不在時間當中？如果它在時間當中，我們如何得知？這勢必需要有另一個意識來意識它，如此以至於無窮，沒有一個最終的意識。如果它不在時間當中，是否意味著它是無時間可言的一種永恆的存在，以至於違背梅洛龐蒂自己的「投身於時間」的立場？梅洛龐蒂思考了一種時間當中的永恆，或者說，一種扎根於現在的永恆。

首先，在梅洛龐蒂看來，現在具有優先性，最終的意識就是現在的意識，這不僅因為現在是一個帶有雙重界域的呈現場而得以觸及過去與未來，更重要的是，存在與意識在現在重合，「意識到（avoir conscience）」對梅洛龐蒂來講不外乎就是「存在於（être à ...）」（Merleau-Ponty, PhP: 485）¹⁶。其次，這種現在的意識被理解為時間化的運動本身。剛才說，

¹⁶ 這裡的意識，並非純意識，而是因為存在於世界，由「知覺場」而產生的知覺意識（conscience perceptive）。從某個方面來說，巴門尼德斯的「存在與思維的一致性原則」，在這裡多了一個現象學版本。

一旦我們從 B 過渡到 C，這時就像爆炸一般 B 分裂為 B'……，如果時間性就是主體性，那麼我們越是往前一次一次脫離自身，一次一次不斷投資，我們便一次一次不斷往 B', B''……沉澱而構造出自己，並根據獲得之物而永久延續，擁有自發性。越是經常接觸藝術品的人，越是沉澱而構造出自身，以至於獲得藝術品的鑑賞力。我們既是影響者，同時也是被影響者，我們對藝術品的鑑賞力是通過被動綜合而來的一種自發性。而只有把主體性當作時間性，我們才可能通過自我影響 (auto-affection)，自己與自己聯繫，而造成一種自我性 (ipséité)。但這種被動綜合並不至於打造出一個「絕對個體」(Merleau-Ponty, PhP: 489)，因為脫離自身意味著不是自我封閉，而是對他者保持開放，亦即，往前的投資是開放的，並不妨礙一個醫生成為一名廚師，或者一個證券商成為一名畫家。

其次，在這種扎根於現在的永恆，或者說，現在與永恆的兩可性 (ambigüité) 當中，時間呈現為既是一（時間作為朝向未來而推進與流逝的統一體），又是多（由諸現在所展開的系列），正如由時間所理解的主體既是一（對世界的整體計畫），又是多（種種行為與心理事實），而不再是先驗我與經驗我的二分。這種對永恆的思考，或者說，這種對於現在與永恆的兩可性的主張，或許正是梅洛龐蒂早期時間思想的最大貢獻，同時也有助於理解梅洛龐蒂之主張幾何學的永恆並不是超越時間之外的觀念（例如三角形的理型）的永恆，相反，幾何學的永恆內在於時間當中，亦即，幾何學的永恆是奠定在手的動作所畫出來的三角形的感性世界的分享上，奠定在身體主體在幾何作圖的行為當中所打開的「知覺場」或「呈現場」的分享上，因此有別於德希達對《論幾何學起源》的解讀，也因此幾何學的發展才可能從平面幾何進入到曲率幾何，但這個複雜問題已經不在本文探討的範圍內。

參、柏格森的連續性

梅洛龐蒂在上述的時間思考中也注意到柏格森，但他認為「柏格森用時間的連續性來解釋時間的統一性是錯誤的，因為這樣做等於混淆了過去、現在、未來，以它們之間的過渡難以察覺為藉口，最後等於是否定了時間。不過他致力於時間的連續性，當成本質現象，則是有道理的。」（Merleau-Ponty, *PhP*: 481）。有道理是因為在梅洛龐蒂看來，連續性之所以成為時間的本質現象，如前所述，是從胡塞爾之「現在包含過去與未來之界域」¹⁷而走向時間化，擴展為時間三維度的互相搭接，彼此聯繫，因此表現出時間的連續性。不過，在我們看來，有必要從柏格森及其後繼者的角度來理解柏格森的連續性是否真如梅洛龐蒂批評的那樣。

在《論意識的直接材料》中，柏格森指出我們的知覺、感覺、情緒、觀念都有兩個方面：「一方面是精確的，卻不是任何人的；另一方面是混亂的、不斷變動的，不可形容的」（Bergson, *DI*: 96），必須藉由語言將這種變動性固定下來才能掌握它。這是柏格森對複多性（*multiplicité*）的兩種形式，對綿延（*durée*）的兩種形式的區分，一個是就它在質的時間中來考慮，另一個是從它被投射到量的時間來考慮。或者這麼說，一個是直接呈現於意識中，保存了它不斷變動的連續性，另一個則是將不斷變動的連續感覺分割而讓它凝固在語言當中。柏格森著名的鐘聲說明了這兩種複多性的區別：柏格森某天在寫字的時候，附近教堂的鐘聲響，起先他沒注意，鐘敲了幾下之後他的耳朵才聽到，因此沒有去數鐘敲了幾下。為了估計鐘敲的數目，柏格森倒回去想像鐘敲了一下，之後兩下、之後三下。「只要我的想像還沒達到四下這個準確數目，那麼，問問我的

¹⁷ 或者更仔細說，是「一系列接續的界域之保留（*réentions*）與套入（*l'emboîtement*）保障了一種連續的過渡。」（*PHP*, p.478）

感覺，它就會回答，整體效果在性質上不太對。……簡言之，敲打的數目被當成一種性質，而不是當成量來知覺。綿延正是這樣直接呈現於意識中。」(Bergson, DI: 95)。

柏格森的連續性概念出現在這裡：知覺、感覺、情緒、觀念的不斷變動，才稱得上連續性，可稱之為質的複多性 (*multiplicité qualitative*)，一旦藉語言來掌握它，不斷變動的感覺便被分割而當成量的複多性 (*multiplicité quantitative*)，因而感覺便不再是連續的。至於什麼是質的複多性，柏格森說：「一個複雜的感覺會包含相當數量的較簡單元素，但只要這些元素沒有清晰顯現出來，就不能說它們已完全被清楚認識，而一旦意識對這些元素有明晰知覺，則由這些元素綜合而來的心理狀態就會跟著改變。」(Bergson, DI: 62)。德勒茲對柏格森這個說法舉了很好的例子來闡明：「例如，一種又愛又恨的複雜感覺現實化 (*s'actualise*) 於意識中，而愛與恨要成為可以意識到的，除非愛與恨之間在本性上有所區別，因而這樣的愛與恨本性上也就有別於那種沒有意識到的複雜感覺。」(Deleuze, B: 35)。可以看出，綿延是一種連續的複多性，它並非不可分，事實上它不但可分，而且不斷被劃分。綿延（例如又愛又恨的複雜感覺）可以通過各種分化的路線（分割為愛與恨）而走向現實化，不過，一旦綿延被分割而走向現實化，就會造成它本性上的改變(Deleuze, MP: 604)。反過來說，一個尚未走向現實化的綿延，則是連續的，潛在的 (*virtuel*)，而非現實的。屬於客體的東西，分割不會造成本性的改變，反之，主體或者主觀的東西，一旦分割而走向現實化 (*actualisation*)，便會改變本性。

柏格森「複多性 (*multiplicité*)」概念的重要性如德勒茲所提示的：使我們避免按照「一 (*Un*)」與「多 (*Multiple*)」來思考 (Deleuze, B: 37)，甚至使我們超出一與多的對立 (Deleuze, MP: 191)。許多理論試圖結合

一與多，但其實是用一些抽象的一般觀念來重新構造出實在。例如主張自我是一（正），自我也是多（反），然後通過辯證法將兩者統一：自我是多的統一（合）。又或者主張：一已經是多。¹⁸ 從這個角度來看，德勒茲對於柏格森連續性（質的「複多性」）的詮釋，正好與上述梅洛龐蒂的「現在與永恆的兩可性」形成有趣對照。不過，我們這裡關心的是梅洛龐蒂既主張時間的連續性是本質現象，同時又認為「柏格森用時間的連續性來解釋時間的統一性是錯誤的」這當中是否存在著矛盾？事實上，晚期梅洛龐蒂試圖超越連續的時間，去構想一種「堆疊的、繁衍的、侵犯的（empiètement）、混雜的時間與空間」（Merleau-Ponty, VI: 155），而這樣的時間觀之所以能夠「深化並修正」他的早期思想（Merleau-Ponty, VI: 222），這要得力於他晚期所發展出來的「肉身」（la chair）概念。

肆、重合與搭接：柏格森的直觀與梅洛龐蒂的觀看

晚期的梅洛龐蒂洞察到柏格森直觀背後的真正問題在於「重合（coïncidence）」。¹⁹ 按照剛剛對柏格森的討論，直觀即直接呈現於意識中，保存了綿延不斷變動的連續性，因而有別於理智將連續的綿延加以分割，讓它凝固在語言或概念當中，就像是用一把鉗子來固定綿延。我們可以回到剛剛鐘聲的例子來進一步思考。假如鐘聲一出現，之後便永遠消失在過去的黑暗中，那麼無論柏格森如何在思想中努力重構，都不可能得出四下這個準確數目。要在感覺上得出這個準確數字，除非在實際聽到鐘聲時，前面幾下的鐘聲雖然逝去了，但並不是永遠消失，而是以潛在的方式，與實際聽到的鐘聲共存。鐘聲正是這樣的東西：意識當下

¹⁸ 兩種主張，見 Deleuze (B: 38)。事實上，德勒茲通過尼采的永恆回歸進一步發展出「一是由多本身所表現出來的一」的思考，見下文。

直接的感覺材料 (les données immédiates) 恰恰是現實的 (l'actuel) 與潛在的 (le virtuel)，現在的狀態與過去的狀態，這兩種異質的東西互相滲透，彼此融合。而這種由異質事物互相滲透，彼此融合所呈現出的不可分割的連續性，正是柏格森所理解的綿延 (時間)。在柏格森眼裡，時間是連續的，而時間的連續性正是建立在現在與過去互相滲透，彼此融合的這種重合 (coïncidence) 之上。一旦企圖藉語言或概念來固定當下的感覺材料，則相互的融合與滲透便遭到破壞，連續的綿延就會被分割而改變本性。因此柏格森在《論意識的直接材料》一書中為「綿延 (la durée)」下了一個簡要的定義：「簡言之，純粹綿延可以只是種種性質變化的陸續出現，這些變化彼此融合，互相滲透，沒有清楚的輪廓，彼此也沒有互相外在的傾向，且與數目毫無關係：可以說是純粹的異質性 (l'hétérogénéité)。」(Bergson, DI: 77)。他強調：「純粹綿延是當我們的自我放任自己去體驗的時候，當自我不肯把現在的狀態與以前的狀態隔開的時候，我們的意識狀態的陸續出現所採取的形式。(……) 只要自我在回憶以前的狀態時，不把它們並列在現實狀態旁，就像一個點放在另一個點旁，而是把以前的狀態和現實狀態組織成整體，就像我們回憶一首旋律，它的音符彼此融合為一個整體。即使這些音符是一個一個陸續出現，我們卻還是覺得它們彼此互相滲透，難道不能說，這些音符的全部可以比做一個生物嗎？儘管生物的各部分有別，但由於彼此連動的結果，各部份還是互相滲透著。」(Bergson, DI: 74-75)。

異質事物互相滲透，彼此融合的這種重合 (coïncidence)，不但出現在柏格森對時間的討論 (《論意識的直接材料》) 上，同樣也出現在後來的著作中。例如在《物質與記憶》中去論述知覺與記憶的互相滲透，彼此融合：「我們凝視一物體之後，突然把眼光移走，就會得到此物體的一種「後像」：難道我們不該假設，當我們注視該物體時，這種影像 (按：

即回憶-影像)早已經產生了嗎?」(Bergson, MM: 112)。「我們的明晰知覺可以比做一個封閉圓圈,被送往心靈的知覺-影像,以及被拋到空間中的回憶-影像,兩者在這個圓圈中互相追逐」(Bergson, MM: 113)¹⁹。「如果我們所知覺到的,從來就只是最近的過去(*passé immédiat*),如果我們對現在的意識已經是記憶,那麼,一開始我們所分開的這兩項就會緊緊地融合在一起。」(Bergson, MM: 168)。

梅洛龐蒂承認,「返回直接的感覺材料(*les données immédiates*)」,深入經驗的現場,這的確是哲學的標誌,問題是,在他看來「過去與現在,本質與事實,空間與時間,都不是在相同的意義上呈現出來的,它們當中沒有任何一個是在重合的意義上呈現給我們的。」(Merleau-Ponty, VI: 165)。晚期梅洛龐蒂甚至認為我們並未掌握一種連續的空間與時間,也未掌握這些連續系列的純觀念,而是圍繞著我們的經驗而擁有「一種堆疊的、繁衍的、侵入的、混雜的時間與空間」(Merleau-Ponty, VI: 155)。換言之,梅洛龐蒂並不接受前面說的「現在與過去互相滲透,彼此融合」的那種重合(*coïncidence*),相反,他主張一種開裂(*déhiscence*),一種既分又合的,像一片屋瓦與另一片屋瓦的搭接那樣,既不是完全的重合,也不是完全的分離,而是部分重疊、互相侵入的時間或空間。

如前所述,如果說梅洛龐蒂早期對時間的描述『把「現在」理解成我的存在的「呈現」,而一切與我目前事務有意義關聯的東西(包含我與物、我與他人、我與世界的交往或關聯)我都當成是「現在」的一部分』會讓人以為「現在」是與我融合在一起,「現在」並不是在我之外的東西,甚至認為時間是由我所構成,那麼,晚期梅洛龐蒂通過「肉身」之後,

¹⁹ 在德勒茲看來,這是柏格森第一個時間圖示當中最小迴圈,僅包含物體,以及覆蓋著物體的「後像」,德勒茲甚至進一步藉以發展出「結晶-影像」。請參閱 Deleuze (CII: 65, 166)。事實上,德勒茲在此書中列出了柏格森四個時間圖式。

就能夠明白告訴我們，「現在」是一種超越的東西，我們無法與現在重合（Merleau-Ponty, VI: 238,248）。他強調：「時間必須是自我構成的，儘管是在隸屬於時間的某個人的視角下被觀看。」（Merleau-Ponty, VI: 237）。這個意思是說，我們不應將時間封閉在一種獨我論的時間，把時間看成一種純屬個人體驗的主觀時間。「一切的本質直觀都由我的綿延和其它綿延的這棵大樹所支撐。」²⁰（Merleau-Ponty, VI: 150），我們至少應該考慮一種交互主體性，才可能去思考現在的超越性。

讓我們設想一種情況：因為順路，我讓我不很熟悉的一位同事或者遠房親戚搭上我的便車，為了避免陷入難以忍受的尷尬，於是我不停說話，急切地用一連串話語，企圖填滿這無盡蔓延的緩慢時間。「她會一直說話的原因，就是她像連珠炮一樣迸出來的話，會悄悄地使時間挪動，而一旦她閉上嘴巴，時間就停滯不動，成了某種陰暗、巨大、沉重的東西」²¹。

在這種情況下，時間並不是由我所構成，否則就說不清楚為何「現在」會變得讓人難以忍受的緩慢。我與他人並不是傳統知識論上的主客關係，至少應該說，我的綿延侵入了他人的綿延，而他人的綿延同樣也侵入我的綿延，時間不是由我所構成，而是自我構成的，或者更精確講，是在我的綿延與他人的綿延的互相侵入，是在這種交互性當中建立出來的，然後才能在我的視角下顯現出「較快」或「較慢」。「現在並不是即將到位的具有確定輪廓的時間的一個片段。現在是由某個不具確定輪廓的主要核心區域所界定出來的一種周而復始—時間的某種膨脹或囊腫—只有這一類的創造，才能使內容對時間的影響成為可能，使時間過得「較

²⁰ “Toute idéation est portée par cet arbre de ma durée et des durées.”

²¹ 米蘭·昆德拉《身份》，§26，邱瑞鑾譯，皇冠出版社，台北，2018。

快」或「較慢」(……)時間(……)是一種建立。」(Merleau-Ponty, VI: 238)。

首先，我們應注意到，緩慢的時間並不是在我的綿延與他人的綿延的重合中建立出來的，緩慢並非主客融合的結果，因為在我的綿延與他人的綿延之間永遠存在著差距(écart)，不可能重合，也沒必要重合。而我的綿延與他人的綿延雖然不能重合，但也不是完全分離、完全無關，而是一種開裂，一種既分又合的關係。其次，我們似乎還忽略了一個問題，如果不是因為在密閉的車廂中，在車廂所隔離出來的一種氛圍中，如何可能「觀看」到時間的緩慢？正如游泳池底部的方形磁磚要通過池水、通過風吹過池水的粼粼波光，甚至通過岸邊整排的柏樹葉所反射在池水上的倒影，而被觀看(Merleau-Ponty, OeE: 70-71)。同樣，緩慢的時間也是通過我的綿延與他人的綿延的搭接、通過密閉車廂所隔離出來的一種社會氛圍或者文化氛圍，總之，通過「肉身」而被觀看。現在，「觀看」成了擺脫隱含在柏格森直觀中的重合之關鍵，讓晚期梅洛龐蒂得以脫離主體-客體來思考，無論主體-客體是互相分離的，還是互相融合的。但梅洛龐蒂所謂的「觀看」是怎麼一回事？

我們知道，在主智主義的傳統中，感官是不可靠的，只有通過理智而掌握到的理智的對象，亦即永恆的觀念，才具有可靠性。而如果這個對象是空間的話，情形就成了純粹理智對於作為觀念的空間的掌握；純粹理智不具有擴延，因此不可能在空間當中，只能在空間之外。因而可靠性就來自空間之外的一個純粹理智的主體，對於這個空間的純粹精神性的「觀看」(idée 一詞原本是希臘文的「觀看」這個動詞的被動態的名詞化，指的是「被看到的東西」。柏拉圖以降的主智主義傳統，則把這個「被看到的東西」理解成被理智或精神看到的東西，亦即理型或觀念)。但按照我們前文所述，梅洛龐蒂的基本立場並不是純粹精神性的觀看，

而是帶著身體，投身於世界之中的觀看。身體觀看無法像精神觀看那樣是全面的，相反，身體在世界中有某個位置，它必須以某個姿勢進行觀看。這意味著身體觀看是有視角的，但這裡的視角，與其說是主觀的立場，不如說是進入世界當中所所需要的一種方式。視角打開一個視域，而有視角並不意味著身體的觀看必須固定不動。事實上，我們在世界中的觀看幾乎沒有辦法做到完全固定不動，即使全身不動，眼球也必須進行著產生焦點的看遠或看近的注視運動。換句話說，身體觀看之所以不同於純精神觀看，是因為這種視覺帶有身體運動，而身體運動正是觸覺的本質特性。隨著身體的運動，我們也就從一個視角轉換到另一個視角，從一個視覺經驗轉換到另一個視覺經驗。一種不同於主智主義純精神觀看的可靠性就在這裡：「我確信我眼前的事物，在我為了仔細觀察而靠近它們的時候，仍然是同一個事物」（Merleau-Ponty, VI: 59）。一開始，我已經是我帶著身體而投身於世界的存在方式（亦即，身體圖示）來觀看眼前的一個人或一件物品，因而我擁有一個視覺經驗 A。當我靠近一步看，我的視角、視域都有所改變，而我仍然認為我看的是同一個事物，但隨著我的視角、視域的改變，我擁有的其實是另一個視覺經驗 A'。A' 和 A 並不完全重合，但也不完全分離，我們可以把 A' 當成 A 的變奏。如果我再繼續靠近，就會有視覺經驗 A'', A''', ……。A 與 A'', A'', A'', ……之間的這種既分又合的關係，正是經驗與它的變奏的聯繫。可靠性就來自這種經驗與變奏的聯繫（Merleau-Ponty, VI: 155），而這種聯繫不就是所謂的風格嗎。我們正是以風格來掌握世界上的事物，或者可以這麼說，我們所掌握到的事物的本質是風格²²，而不是柏拉圖式的理型。

²² 梅洛龐蒂用了一個傳統的術語來指稱這種風格：觀念（idée）。「觀念是經驗的結構，是經驗的風格」（Merleau-Ponty, VI: 159）。至於從藝術層面考量的風格，則可以參閱〈間接的語言與沉默的聲音〉一文之精采分析，voir, *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, pp.87-88, Folio essais n°381, Paris, 2001.

我們甚至應該更進一步說：就連剛剛一開始所謂的視覺經驗 A，也應該當作是眾多變奏之一，也就是說，一開始的視覺經驗就已經是 A'。那麼情形就變成：我是一步一步通過 A', A'', A''',……而掌握到空間中的事物 A 本身。換個方式來說，身體的觀看是在一個具有深度的空間當中掌握到 A，這不同於空間之外的精神觀看對於一個扁平的，不處於深度當中的 A 的掌握。既然每個視角都是進入世界的一種方式，因而我的視覺並不是封閉在主體內部的精神觀看，而是向著處於深度空間中的事物開放。我們不應將這種空間經驗理解為理智主體所進行的統一的綜合：對 A 的多樣面向進行統一，將 A', A'', A''',……綜合起來成為 A。我們應注意到，A', A'', A''',……之間並非完全重合，也不是完全分離，而是部分重疊，是一個一個搭接起來，互相侵入對方，因此我才可能從 A' 過渡到 A''，從 A'' 過渡到 A'''……，也才可能掌握到一個處於深度空間當中的事物。這並不是純精神觀看所進行的統一的綜合，不如說，這是一種帶著身體，投身於世界之中的觀看。A', A'', A''',……這些視域彼此是有差距的，正是身體圖示可以讓人領會到這個差距，因此說，「身體圖示是空間與時間的基礎」(Merleau-Ponty, VI: 244)。但關鍵是，這些視域既不是融合為一，也不是彼此分離，而是互相搭接，互相侵入，每個視域都與其它視域交錯，每個視域本身都已經是交錯，而不是封閉的。這個意思是說，這些互相搭接與入侵意味著未完成，容許與其它可能視域交錯。從晚期梅洛龐蒂的角度來看，不但空間與時間，「沒有任何一個是在重合的意義上呈現給我們的」，甚至應該把空間與時間理解為交錯。「從我們把時間理解為交錯(chiasme)的那一刻起，時間上的某一點的建立，就能夠在心理上，不需「連續」，不需「保存」，也不需虛構的「載體」而能傳達給其他人。在這種情況下，過去和現在就是交錯的，每個都是包含-被包含，--而這本身就是肉身。」(Merleau-Ponty, VI: 321)

我們可以發現，這裡與梅洛龐蒂早期對時間討論的差別。晚期梅洛龐蒂之所以試圖超越連續性去思考時間，除了拒絕剛剛討論的柏格森式的重合之外，也還因為他發現「胡塞爾的整個分析都被意識哲學強加給他的活動的框架（cadre des actes）卡住」（Merleau-Ponty, VI: 297）。「胡塞爾的錯誤是從一個被視為沒有厚度，被視為內在意識的呈現場（Präsensfeld）來描述這種套入（emboîtement，亦即我們在前面的時間圖式藉由「統握的綜合（Synthèse de l'appréhension）」來描述的「視域一個抓住一個，一個套入一個」）」（Merleau-Ponty, VI: 227）。相反，梅洛龐蒂認為應該從身體圖示出發，才能讓人領會到視域彼此的差距，領會到這些視域的互相搭接與侵入，每個視域都與其它視域交錯，每個視域本身都已經是交錯。「胡塞爾的圖式隸屬於這樣的約定俗成，即，可以用一條線上的各個點來代表現在的連續」（Merleau-Ponty, VI: 248）。但從晚期梅洛龐蒂的角度來說，「現在」應通過整體，也就是通過「肉身」，通過我的綿延与其它綿延的交錯而被觀看。換言之，即使把現在形容成點，現在也不會是一條連續線上的點：「須了解，格式塔（Gestalt）已經是超越：它讓我理解到一條線是一個向量，一個點是各種力的中心。」（Merleau-Ponty, VI: 428）。只有把現在理解為交錯，理解成各種力的中心，「較快」或「較慢」的現在，才可能是超越的，而不只停留在內在於純意識領域中的主觀感受。

梅洛龐蒂早期的「時間是以對時間的某個觀看為前提」（Merleau-Ponty, PhP: 470）²³ 的立場並沒有改變，但晚期進一步告訴我們，這個觀看是一種「通過肉身的觀看」。「肉身」成為晚期梅洛龐蒂思想的關鍵，我們在這裡必須花一些篇幅，深入「肉身」這個關鍵詞，掌

²³ 類似的說法還有「世界離不開對世界的觀看」（Merleau-Ponty, PhP: 464）。

握到這種通過肉身的觀看所造成的改變，才能理解它為何能夠「深化並修正」梅洛龐蒂早期的時間思想。²⁴

伍、肉身的三個面向

一、可見性

剛才我們在談到時間的自我構成時，說：時間不是由我所構成，而是自我構成的，或者更精確講，是在我的綿延與他人的綿延的互相侵入，是在這種交互性當中建立出來的。我們說的這些話是用來解釋梅洛龐蒂的「時間必須是自我構成的，儘管是在隸屬於時間的某個人的視角下被觀看」。不過，「身體圖示是空間與時間的基礎」，我們仍必須用身體圖示，亦即，用我們帶著身體而投身於世界的存在方式，才能說明「自我建構的時間」如何在車廂中的我的視角下被觀看。不但如此，要設想這種互相搭接、互相侵入的自我建構的時間，也同樣必須從身體入手。身體問

²⁴ 本文一位匿名審查委員深刻地指出一個重要問題：由「看」出發，如何能具說服性地連結到時間，「以觀看為主軸的討論其實停留在空間性，成為空間的問題」如何能與時間有關。的確，我們只能觀看空間當中的物，我們如何能觀看時間？但梅洛龐蒂的立場告訴我們，傳統哲學經常把觀看者當成思想主體，而主體本身不可被化約為對象（費希特的說法尤為經典），於是主體成了萬物之外，甚至世界之外的一個沒有身體的旁觀者，觀看於是成為純粹精神性的觀看，而被觀看的東西就成為觀念（l'idée，觀看這個希臘文動詞的被動態的名詞化）。如此一來，原先在空間當中對於事物之具有視角的觀看，就成了在空間之外對於空間（事物被視為擴延的一部分）的觀念。時間的問題也是如此，梅洛龐蒂並不是像傳統哲學一樣在時間之外，作為時間（亞里斯多德的時間定義：按照先後次序對運動變化的計算）的旁觀者，相反，他主張投身於時間中，將時間視為自身的存在維度，並藉此重新思考胡塞爾的時間圖示及海德格的時間化。簡言之，時間與空間一樣都不能化約為觀念，不能化約為思想主體的純粹精神性的觀看。「時間是以對時間的某個觀看為前提」（（Merleau-Ponty, PhP: 470）但這種觀看卻並非純粹精神性的觀看，相應而來是：時間與空間的觀看一樣都是有視角的，但隨之產生進一步的問題是，我與他人如何能夠看到同一個風景（前文已經討論過），如何脫離早期多少有獨我論嫌疑的對時間的討論，而進一步探討「時間必須是自我構成的，儘管是在隸屬於時間的某個人的視角下被觀看。」（Merleau-Ponty, VI: 237）

題之所以具有如此的重要性，是因為我的身體既是一個能進行觀看的身體（corps voyant），同時也是可感覺的萬物之一，一個可見的身體（corps visible）；我的身體既是一個能進行觸摸的身體（corps touchant），同時也是一個被觸摸的身體（corps touché）。從晚期梅洛龐蒂的角度來說，我們一直以來所談到的開裂、搭接、入侵等等用語，它的起源應該要追溯到我的身體，因為我的身體本身就是開裂的，它開裂為既分又合的觀看者-可見者（voyant-visible），觸摸者-被觸摸者（touchant-touché）。而觀看者-可見者或觸摸者-被觸摸者不但既分又合，是互相搭接，彼此侵入的，而且是針對自己，因此說成是自戀的。

晚期梅洛龐蒂的這種做法等於是對傳統主體優位的哲學提出挑戰，傳統主體—客體（sujet-objet）的模式中，客體之所以可理解，是由於客體被動接受理性主體所賦予的形式。用哲學傳統所使用的隱喻來說，客體受到理性（自然之光）的照亮，因此不再是隱晦的，而是成為可見的、可理解的。光的隱喻有各種版本，從柏拉圖洞穴比喻當中的太陽（理型），普羅丁的太一，奧古斯丁的光啟，笛卡兒的自然之光（理性），以至於將意識比喻為探照燈的說法等等。這些版本中，客體本身被動接受光的照亮，而光源來自主體，無論主體是通過回憶，受到光啟，還是主體本身就具有主動理智因而主體本身就是光源所在。客體的可見性則來自主體，而主體與客體的關係基本上是不可逆的。「知識論鴻溝」的說法批評了傳統的這種主體-客體模式，而梅洛龐蒂的身體則進一步企圖徹底擺脫這種主體-客體模式的思考。對他來說，知覺並不能以主體-客體模式來解釋，相反，知覺恰恰誕生於觀看者與可見者的可逆性與互相交錯（Merleau-Ponty, VI: 202）。因而我們如果還要繼續使用光的隱喻來說明事物之所以可見、可理解，那麼對後期的梅洛龐蒂而言，光源不再來自主體的理智本身。從身體入手的結果，是以觀看者-可見者

(voyant-visible) 的關係來取代傳統的主體-客體 (sujet-objet)²⁵。我們應該去設想一種來自觀看者與可見者的交往，它們彼此互相侵入而產生的一種可見性，一種藉由交往而建立出來的光 (Lumière institué) (Merleau-Ponty, VI: 202)，一種被創造出來的一般性 (Merleau-Ponty, VI: 200)²⁶，或者一般性的光線 (Merleau-Ponty, VI: 192)²⁷。

我們先來看看這種開裂為既分又合的觀看者-可見者 (voyant-visible)，觸摸者—被觸摸者 (touchant-touché) 的身體如何是自戀的，這種開裂又如何互相搭接，彼此侵入。如前所述，我的身體既是一個能進行觀看的身體 (corps voyant)，同時又是一個可見的身體 (corps visible)，是可見的萬物之一。問題是，我雖然可以看到我的手，我的腳，但我卻看不到我整個身體，我的身體更多的是不可見的部分，就像胡塞爾所說的立方體一樣。我的身體要對我成為可見，除非我這個觀看者是通過其它的可見者（初步來說通過鏡子，進一步來說通過他人及周遭相關的一切事物）而觀看我自己，使我自己成為可見。這裡可以注意到，我的觀看，與可見者（鏡子、他人或周遭相關事物）有一種共謀關係：我的觀看「參與可見者，與可見者聯合」(Merleau-Ponty, VI: 182)。觀看者之所以可見，是因為能進行觀看的身體 (corps voyant)，與可見的身體 (corps visible) 及周遭所有相關的可見者「互相嵌入，彼此交織」(Merleau-Ponty, VI: 182)。梅洛龐蒂把這種情形形容成兩面相對的鏡子，一面是觀看者 (le voyant)，另一面是可見者 (les visibles)。「當它 (le voyant) 與它們 (les visibles) 之間藉由交往而形成一種可見性

²⁵ 這點也說明了為何梅洛龐蒂在《可感的世界與表達的世界》當中會認為他早期《知覺現象學》的研究仍然是在傳統的哲學概念當中。Cf., *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953), pp.45-46, éd. Metis Presses, Genève, 2011. Voir aussi, *Le problème de la parole* (1953-1954), p.12, Metis Presses, Genève, 2020.

²⁶ 'un généralité créée'.

²⁷ 'un rai de généralité'.

(……)，這時才有觀看」(Merleau-Ponty, VI: 183)。瑪麗蓮夢露之所以可見，初步說她是通過鏡子，進一步說她是通過他人及周遭相連動的一切事物包含銀幕、報紙、廣播、各種話語、各種物體、各種心理，來觀看她自身，才使她自身成為可見。這裡，可見性並不來自主體(瑪麗蓮夢露)；但是如果因此就說可見性是來自主體際性(intersubjectivité)，似乎也還不很適當。因為這裡除了他人之外，還包含了周遭相連動的一切事物。所有這些人事物的凝聚(cohésion)(Merleau-Ponty, VI: 116-117, 184)，形成一種氛圍，纏裹著瑪麗蓮夢露，因而產生對瑪麗蓮夢露的一種一般性的看法。由此產生肉身的第一個面向：「我們剛剛所謂的肉身……正是這種可見性」(Merleau-Ponty, VI: 183)；「我們所談的肉身並不是物質。它是可見者對能進行觀看的身體(corps voyant)的纏裹」(Merleau-Ponty, VI: 91)。剛才提到《眼與心》當中游泳池的池水之例也頗能具體說明這種通過肉身的觀看(Merleau-Ponty, OeE: 70-71; VI: 178-179)。由這裡，梅洛龐蒂進一步思考，他認為肉身有一種自戀，而肉身的自戀有兩個意思：1「由於觀看者被拉進他所觀看的事物當中，因此他看到的仍然是他自身：一切視覺都有一種根本的自戀」(Merleau-Ponty, VI: 183)。梵谷被拉進他所看到的風景當中，他看到的仍然是他自身：一個被氛圍所包裹的、在處境當中的梵谷。欣賞者在梵谷的畫中不僅看到可見的風景，同時也通過這片風景，看到被當時氛圍包裹的梵谷所傳達出的不可見的東西。2 第二個意思：觀看並不是像他人的注視那樣「在外部來觀看我們所居住的身體輪廓」，而是「被這個(鏡子中、他人眼中、銀幕中、各種話語中的瑪麗蓮夢露的)身體所觀看，存在於這個身體中，移民到這個身體中，被這個幻影所誘惑、吸引、異化，以至於觀看者與可見者互逆，分不清誰在看，誰被看。」(ibid.)²⁸

²⁸ 括弧中的文字為作者所加。

二、可逆性

光線，或者說可見性，雖然不再來自主體，而是來自上述的這種交織，但是要如何能夠說明我所看到的風景（例如上文的「緩慢的現在」），同時也是其他人所看到的風景，而不是封閉於我自身，只有我才能看到的風景？前面我們說，身體觀看之所以不同於純精神觀看，是因為這種視覺帶有身體運動，而身體運動正是觸覺的本質特性。我們能否將視覺看成是觸覺的一個出色的變種？（Merleau-Ponty, VI: 175）。我的右手在觸摸一些可觸摸者（les tangibles），如果這時候我的左手來觸摸我的右手，我的右手雖然因為被觸摸而降為可觸摸的事物之一，但右手也可以逆轉而成為觸摸者，反過來感受左手的世界。「當我的一隻手碰觸另一隻手時，每一隻手的世界都向另一隻手的世界開放，因為這個動作可以任意逆轉。」（Merleau-Ponty, VI: 185）。這種逆轉不僅發生在同一個人的左右手。甚至，我們在與他人握手的時候，握手的動作也是可逆轉的：「我在感覺到觸摸的同時也確實感覺到被觸摸」（Merleau-Ponty, VI: 187）。但問題是，這兩隻手有各自不同的觸覺經驗，它們如何向唯一的一個世界開放，而不是各自封閉在自身的世界中？

梅洛龐蒂以協同作用（Synergie）來解釋為什麼「每個單眼視覺，每個單手觸摸，在擁有它的可見者，可觸摸者的時候，都與另一個視覺，另一個觸摸連繫在一起。」（Merleau-Ponty, VI: 186）。協同作用說明了感覺者／被感覺者的關係並不是主／客關係，意識／意識對象關係，而是搭接，是部分重疊，是開裂的關係，既分又合，既各自保持差異，又彼此搭接，互相侵入，以進行一種「整體大於部分的總和」的活動。這種協同作用可以發生在一個人身上（例如就單眼視覺而言，左右眼各自的視覺經驗是有所差異的，但我們通過左右眼看到的卻只有一個風

景，左右眼的視覺並不是各自封閉在自身的世界，而是通過搭接向唯一的一個世界開放。除了左右眼的搭接，也還可以考慮到眼與手的搭接²⁹)，同樣也可以發生在不同人身上。阿根廷球員梅西如果只看到他所看到的風景，而不能藉著協同作用而與他的隊員「天使」看到同一個風景，或者換個方式講，如果梅西不能把他所看到的風景傳給「天使」、侵入「天使」的視覺，讓「天使」根據傳來的風景即時做出動作，那麼梅西就沒有機會在戰況激烈的運動場上將天使傳回來的球射入球門，而在世界盃足球賽中奪冠。我們可以一起打球，也可以一起看風景，一起談論風景³⁰，因為並不是我在看，也不是他在看而是一種一般性的觀看(*une vision en général*) 居住在我們兩人身上。這是因為協同作用藉著搭接、侵入所形成的一般性的光線在照亮風景。「因為協同作用既搭接又裂開，既同一又差異，它讓自然的光線得以誕生，照亮所有的肉身而不僅僅是我的肉身。」(Merleau-Ponty, VI: 187)。而這個共同的風景或者共同的世界可以說是藉由可逆性而向我們開放的「一種交互身體的存在物(*un être intercorporel*)」(Merleau-Ponty, VI: 188)，這種通過可逆性而來的交互身體性恰恰是沙特他人的注視所缺少的³¹。

可見性與可逆性這兩個面向似乎已經足以脫離傳統主客體的思考，而能夠解釋剛才密閉車廂中對「緩慢的現在」的觀看為何不是停留在純意識領域中的主觀感受。但我們仍遺留一個重要面向：我們剛剛的做法是從身體入手，以觀看者-可見者(*voyant-visible*)的關係來取代傳統的

²⁹ VI, 188: 「甚至也有觸摸者之加入可見者，觀看者之加入可觸摸者，最後，這些交換會擴展到一切和我所看到，所觸摸到的一切同類型、同風格的身體(……)使我身體的器官互相交流，並建立一個身體到另一個身體的可傳遞性。」(Merleau-Ponty, VI: 188) 另可參見 Merleau-Ponty (VI: 177)。

³⁰ 觀看同一個風景的例子請參見 PhP, 464; VI, 164。

³¹ 關於沙特他人的注視，請參見 Merleau-Ponty (VI: 88-89); Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, pp.298-300, éd. Gallimard, Paris, 1995.

主體-客體 (sujet-objet)，而去設想一種來自觀看者與可見者的交往，它們的彼此互相侵入所產生的觀看。但問題是，身體如何成為肉身？梅洛龐蒂對時間的觀看，並不是一種純精神性的觀看，因此，從身體入手的確是對的，因為「身體圖示是空間與時間的基礎」。但基礎畢竟只是基礎，除非我們能解釋如何從身體走向肉身，時間才可能是一種建立，一種被創造出來的一般性，而不是我的主觀產物。

三、從內部造成的一團

前面我們說，梅洛龐蒂企圖徹底擺脫主體-客體模式的思考。他所謂的肉身並不能被當作物質實體或心靈實體來思考，相反，關於肉身，我們必須從身體入手：我的身體開裂為互相搭接，彼此侵入的觀看者-可見者 (voyant-visible)，觸摸者-被觸摸者 (touchant-touché)。問題是，要如何「使一個可見者成為一個觀看者，使一個身體(……)成為一個肉身」？(Merleau-Ponty, VI: 193)。前面討論可見性時談到，所謂肉身並不是物質，而是「可見者對能進行觀看的身體 (corps voyant) 的纏裹」，但這是怎麼樣的一種纏裹？《可見者與不可見者》說，身體在看的同時也被看，它下降為可見者之一：「這些可見者圍繞著一個可見者而集中，或者這團身體朝向這些事物而散開」(Merleau-Ponty, VI: 192)³²，而這不正是《眼與心》所說的「旋進 (précession)」嗎。(Merleau-Ponty, OeE: 87)³³。換言之，剛剛所說，肉身不是物質，而是「可見者對能進行觀看的身體 (corps voyant) 的纏裹」，如果更進一步深入探究的話，指的

³² 身體是由 voyant 與 chose 這兩塊泥團所構成的一個可感的團塊 (la masse sensible)，cf., VI: 179.

³³ 比起用身體和它的環境 (Umwelt) 的連繫 (即，用「身體圖示」cf., *La Nature*, p.270, Seuil, Paris, 1995.) 來解釋觀看，晚期的「旋進」顯然是進一步根據身體之開裂為「可見的身體」與「能進行觀看的身體」來解釋觀看。

正是這種陀螺式的既自轉又公轉的旋進運動。通過肉身的觀看，就意味著通過這種旋進運動來觀看，也就是通過「這些可見者圍繞著一個可見者而集中，或者這團身體朝向這些事物而散開」這種方式來觀看。能進行觀看的身體（本身也是可見者之一）與眾多可見者的關係，在這種旋進式觀看當中，並不同於傳統的觀看主體的意識領域當中眾多被觀看對象的並現。相反，這些眾多可見者之所以不再是各自獨立互不相干的並現，是因為這種旋進式的觀看會造成一種凝聚³⁴，使眾多可見者凝聚成一團，形成某種氛圍，包裹住觀看者，讓所有的觀看者都在這種氛圍當中進行觀看，因而構造出前面所說的那種「被創造出來的一般性」、「一般性的光線」、「一般性的觀看」等等。從晚期梅洛龐蒂的角度而言，觀看者本身是眾多可見者之一，但這個可見者並不是一個靜觀的純粹旁觀者，他不但是在萬物當中，並且他讓自己在萬物中進行了一種旋進的動作，通過這個自我動作而佈置出一個如同漩渦一般的凹陷，使得其它的可見者往這個漩渦聚集：「可見的身體，通過身體的自我動作，佈置出一個凹陷，視覺就從這個凹陷中形成」（Merleau-Ponty, VI: 193）。能進行觀看的身體藉由旋進這個自我動作，使其它的可見者聚集起來，凝聚成一團，形成一個肉身，一種「可見者對能進行觀看的身體（corps voyant）的纏裹」。梅洛龐蒂肉身的第三個面向，即是這種從內部造成的一團（masse intérieurement travaillée）（Merleau-Ponty, VI: 193）。總而言之，第三個面向告訴我們，肉身是由能進行觀看的身體（本身也是可見的身體之一）藉由旋進式的觀看所凝聚出來的，也可以說成，是由身體的自我動作所佈置出來的。

³⁴ 「只有觀看告訴我們，各種不同的存在者雖然彼此外在，互不相干，但卻絕對地在一起，同時發生。」（Merleau-Ponty, OeE: 84）

通過梅洛龐蒂肉身的這三個面向，我們理解到時間如何通過「肉身」，通過我的綿延與其它綿延的交錯而被觀看³⁵。正如我們前面所說：即使把現在形容成點，現在也不會是一條連續線上的點，因為「一條線是一個向量，一個點是各種力的中心」。而這樣的思考方式其實相當接近後來的德勒茲，只是德勒茲並不藉由身體的自我動作來思考「凝聚」，思考點如何作為各種力的中心。

陸、德勒茲：事件的時間

經過前面柏格森的複多性（multiplicité）、潛在（virtuel）、現實化（actualisation），甚至強度（intensité）³⁶ 等概念，德勒茲也發展出一種通過分裂與接合的時間思考，不過，這種思考同樣也是一種複多體，包含相當數量的較簡單元素，不僅僅只有柏格森，也含有尼采及其他哲學家的成分。

上述梅洛龐蒂的這種的時間性，已經不再從實體（藉由空間中的物體運動而將時間化約為現在的接續）與主體（把時間化約為純意識當中種種心理事實的接續）的角度來進行思考，甚至在晚期將時間的分裂與接合問題，追溯到身體的自我動作所凝聚的肉身，來思考時間的自我建

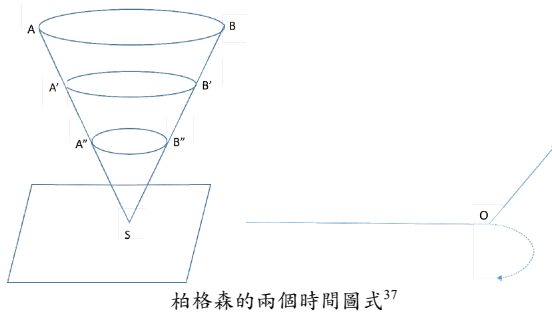
³⁵ 本文一位匿名審查委員指出「早期梅洛龐蒂的『投身於時間』，『時間與我不分離，我把時間理解成我存在的一個維度』與晚期的『時間必須是自我構成的』，前者隸屬於我的存在，後者則自我莫立，這兩種論點似乎無法並存」。

這個問題我們在前面論及「時間是以對時間的某個觀看為前提」的注釋當中已經獲得解決的線索：如何脫離梅洛龐蒂早期多少有獨我論嫌疑的對時間的討論，而這種嫌疑同樣也隸屬於胡塞爾與海德格。一直要等到晚期梅洛龐蒂的「肉身」及其包含的交織、交錯的概念出現，才允許梅洛龐蒂進一步去思考一種「超越的現在」：時間不是由我所構成，而是自我構成的，或者更精確講，是在我的綿延與他人的綿延的互相侵入，是在這種交互性當中建立出來的。這也就是我們在密閉車廂的例子裡所說的「緩慢的時間是通過我的綿延與他人的綿延的搭接、通過密閉車廂所隔離出來的一種社會氛圍或者文化氛圍，總之，通過『肉身』而被觀看。」

³⁶ 柏格森把強度概念用在描述複多性上 cf., Bergson, DI: 54.

構。如前所述，對德勒茲來說，這樣的思考固然超越了個體，但仍以現在為優先，儘管宣稱「時間性是使事件彼此分離，又把它們維繫在一起的力量」，但其實恰恰把事件化約為事件之現實化（即，事態），忽略了事件本身才是時間之分裂與接合的關鍵。因此德勒茲由事件出發所思考的時間，不但不以現在為優先，反而是一種脫離現在（事態的時間）的脫序時間（脫離時序 Chronos）。

在德勒茲看來，柏格森的時間圖式並不是只有一個：



不同於我們前面談的梅洛龐蒂對「時間的流逝」的思考方式，現在，德勒茲藉柏格森左邊倒立圓錐體的圖式來解釋現在的流逝：不是因為現在接著過去，所以現在會流逝，而是因為現在同時是現在與過去：

如果現在不是在出現的時候已經過去，如果同一個時刻不是作為現在與過去的共存，那麼，現在就永遠不會流逝，而新的現在也就永遠不可能來取代它。（Deleuze, PS: 73）³⁸

³⁷ Deleuze, CII: 108-109.

³⁸ 另外請參閱 Deleuze, CII: 106; DR: 111.

這樣的共存 (coexiste) 並非藉空間解釋時間，而是把時間視為一個潛在的、連續的、現在與過去共存的複多體，這樣的現在不再是轉瞬即逝的點，而是可以藉左邊的圖式表達成一個倒立圓錐體的尖點。而這樣的圖式的確表現出異質事物的互相滲透彼此融合，也就是上文梅洛龐蒂所批評的重合。事實上，德勒茲在早期《差異與重複》時間的第二種綜合當中也已經注意到柏格森左邊圖式所隱含的問題：柏格森所謂的過去「根本不是時間的一個維度，而是整個時間的綜合，現在與未來只是它的兩個維度」(Deleuze, DR: 111)。暫且不論柏格森是否能回答我們如何進入這個在其自身 (cet en-soi) 的純粹過去 (Deleuze, DR: 115)，從德勒茲的角度看來，柏格森已經是把這個純粹過去當作時間的基礎：雖然從邏輯上講，過去與現在互相滲透，因而它們是同時的；但從時間上講，純粹過去必須在先，爾後才能藉著回憶-影像而滲透到當下，現實化於當下的知覺影像中。純粹過去之所以是時間的基礎，因為這個基礎可以一再重複地被現實化於不同的現在中，進行一種「同一的重複」。這裡的先與後可以追溯到柏拉圖的「回憶說」(理型在先，認識在後，認識不過是對被遺忘的理型的回憶)，甚至也不見得完全擺脫亞里斯多德按照運動變化的先後次序來進行測量的「物理時間」(Deleuze, DR: 118; B: 54-55)。因為先後次序隸屬於事態的時間：一場事故 (accident) 的發生，可以分為事故前的事物狀態 (état de choses) 與事故後的事物狀態。這兩種事態不但互相排斥，而且是按照固定次序，不可逆轉：轟炸前，繁榮城市；轟炸後，一片廢墟。因此，按照事態不可逆轉的先後次序也就形成一套 Chronos (時序) 的時間。在 Chronos 的時間當中，只有現在存在，不同的時間是不同的現在，每個現在都意味著一種事物狀態。

雖然左邊倒立圓錐體的圖示有上述這些問題，但德勒茲也注意到，柏格森的時間並不僅僅包含接合 (現在與過去的互相滲透彼此融合)，柏

格森的時間同樣也包含著分裂，因為德勒茲揭示出柏格森的右邊的圖式：「時間的每個時刻皆分為現在與過去，二者本性不同，也就是說，將現在分成兩個異質的方向，一個投向未來，另一個落到過去。」(Deleuze, CII: 109)。表面上看，右邊這個圖式與早期梅洛龐蒂談到的現在的意識（一旦從 B 過渡到 C，這時就像爆炸一般 B 分裂為 B' ……）並沒有多大差別，但事實上，在德勒茲對問題的開展之下，這個不斷分成過去與未來的「現在」，並不是如前文梅洛龐蒂解釋為時間的 *ek-stase*（出離自身），而是被理解成一種脫離事態，脫離時序的時間，因此也就是一種既沒有基礎也不具內容的空洞時間，一種可以稱之為 *Aiôn* 的事件時間。不過，要進一步說明 *Aiôn* 的時間，首先仍需要對左邊的倒立圓錐體，也就是對於現在與過去共存的複多體進行修正，修正的方式是以德勒茲所理解的尼采來思考上述的「時間的流逝」問題：

嚴格來說，目前這一刻並不是存在的時刻或現在的時刻，而是正在流逝的時刻 (*l'instant qui passe*) ……正在流逝的這一刻絕不可能流逝，除非它在呈現的同時已經過去，並且在呈現的同時即將到來……現在必須與作為過去的自己及作為將來的自己共存。
(Deleuze, NP: 54; CII: 132)

此一修正所產生的新的時間邏輯，與前述倒立圓錐體圖示所隱含的「同一的重複」以及並未完全擺脫的先後互斥之事態時間大不相同：

首先，新的時間邏輯完全不同於事態—事態的時間當中，只有現在存在，不同的現在必須依照先後次序而存在。可以這麼說，新時間邏輯中的當下的這一刻脫離了（由事物狀態所表現出來的）現實的現在，當下的這一刻成了一种非現實的現在，一個不合時宜的時刻。這種新的時間邏輯，指的正是 *Aiôn* 的事件時間。我們可以跟著德勒茲這樣來描述，

一切事件都有雙重結構：1.就事件的現實化來說：事件在現實化的現在這一刻（le moment présent de l'effectuation），具體實現於某個事態、某個個體、某個個人。2.就事件的反現實化（contre-effectuation）來考慮：事件逃離一切現在，不受事態、個體、個人之限定的約束，只就事件本身來考量。這個事件沒有現在，只有一個永遠分為過去與未來的流動的時刻（或者也可以用上述的方式表達成這個「正在流逝的時刻」是與過去及未來共存）。這樣的事件時間「與我沒有關聯，也與可規定為現在的某時刻沒有關聯，只與一個非個人的時刻有關聯，這個時刻分為尚未到來與已經過去。」（Deleuze, LS: 177-178）。演員正是隸屬於 Aiôn 的事件時間：「演員演戲，他所表演的事物永遠尚在未來且已經過去。」（Deleuze, LS: 176; CII: 97-98）。一個演員必須脫離他個人的現實狀態，才可能扮演某個人物，和觀眾一起掉進一種非現實的時刻當中。演員所演出的並不是單純地存在於此刻的一個人物，他必須讓人物產生一種脫離現時狀態的戲劇張力，讓人物同時活在已經過去與尚未到來，人物才能具有感染力。在這種非現實的時刻當中，讓觀眾感動的，更多是過去所珍藏或悔恨的種種事件，以及未來所期待或恐懼的種種事件在人物身上共振所凝聚出來的一種氛圍，過去與未來在一種非現實的時刻當中共振³⁹。這是依據新的時間邏輯而產生的時間三維度的分裂與接合。

其次，當下的這一刻並不被視為某個同一者（例如純粹過去、柏拉圖理型、絕對精神、心理創傷等等）的返回重現。相反，返回的是「多」而不是「一」，當下這「一」刻已經是「多」的表現：「現在必須與作為過去的自己及作為將來的自己共存」。而這樣的時間思考，正是德勒茲所理解的永恆回歸：「這就是為什麼永恆回歸必須被當作一種綜合：時間和

³⁹ 我們在德勒茲生前最後一篇文章當中，看到他藉狄更斯小說的一個垂死的惡徒身上，如何繼續思考此一脫離個人現實狀態的時刻。C.f., *L'immanence : une vie*, op. cit.

它諸維度的綜合……」(Deleuze, NP: 55)。「一旦我們把《永恆回歸》一詞，理解為同一事物的返回，我們就造成誤解。(……) 返回的並不是「一」，而是說，返回本身就是由「多 (divers, multiple)」所表現出來的「一」。」(Deleuze, NP: 55)。德勒茲用擲骰子相當形象地說明永恆回歸之所以有別於「同一的重複」：兩顆骰子在賭徒手中搖動，在擲出去的空中翻滾，表現出「變化」、「多」及偶然性；骰子落回地面形成的那一個命運數字是存在、是「一」、是必然性。從事態來考量，看到的是存在、是「一」、是必然性；但從事件來考量，則應該肯定：「一是由多本身所表現出來的一，存在是由變化本身所表現出來的存在，而命運是由偶然本身所表現出來的命運。」(Deleuze, NP: 34)。從這個角度來說，即使是個人的創傷，也不應侷限在從事態，從創傷在我們身上的現實化來考慮。一旦擺脫現實化而從事件，從反現實化，從「一是由多本身所表現出來的一」來進行思考，便呈現出一番全然不同的局面：「有哪個創傷不屬於戰爭，而且來自整個社會呢？有哪個個人事件不具有它的全部座標，也就是它在社會上全部的非人稱的奇異性呢？」(Deleuze, LS: 178)⁴⁰。如果問「哲學當中是誰在說話」，德勒茲的回答是，依照形上學與先驗哲學的共同點，答案是二選一：要嘛陷入未分化的深淵，渾沌一片，沒有人說話，要嘛是至上的存在個體或者以人格化的主體形式在說話。但尼采所發現的「一是由多本身所表現出來的一」的這種奇異

⁴⁰ 我們依照微積分教材的習慣譯法，將 point singulier (singular point) 譯為「奇點」，也據此將 singularité 譯為奇異性。幾何學上的一個點，表示空間中的某個位置，但其實我們沒有辦法完全精確地為這個點定位（尤其是對於運動物體的位置進行定位），取而代之是取兩個數之間的一個極小的區間（鄰域）來表示一個點，即，奇點。換言之，奇點本身即是「由多所表現出來的一」，而這也正是德勒茲所理解的事件的特性：「一個理想的事件是什麼？是一種奇異性」(Deleuze, LS: 67)。在德勒茲看來，奇點在解釋萊布尼茲可能性系列的收斂與發散，匯聚與分歧，具有關鍵性地位：「兩個事件可共存是當圍繞著奇點而組成的諸系列往所有的方向彼此延伸；而當各系列在奇點的鄰域上分歧時，兩個事件便不可共存了。」(Deleuze, LS: 201)。

性卻不被囚禁在固定的個體或人格主體當中，它游離於外：「有某個東西，既非個體的，也非人格的，它是奇異的。」(Deleuze, LS: 129)。永恆回歸真正的主體並不是我，而是這種奇異性(Deleuze, LS: 348)：即使我個人說話，也應視為這個社會的人們通過我的嘴巴在說話⁴¹。總之，從事件，從「一是由多本身所表現出來的一」的觀點，會導致我們不再從個人／集體，個別／普遍，特殊／一般，這種一與多截然有別的劃分來思考⁴²，「一切都是奇點的，因此既不是個別的也不是普遍的，而是既是集體的同時又是個人的，既是特殊的同時又是一般的。」(Deleuze, LS: 178)。對德勒茲來說，這種思想的新局面要歸功於「尼采探索了一個非人格的、前個體的奇異性的世界」(Deleuze, LS: 130)。只有事件本身是奇異的，我們才能思考事件的時間，也才能肯定當下這「一」刻已經是「多」的表現：「現在必須與作為過去的自己及作為將來的自己共存」。

德勒茲之所以能夠接續柏格森來談論這種不斷分成過去與未來的「現在」，這種脫離事態的事件時間，除了借助尼采之外，我們還需要考慮德勒茲在斯多亞哲學研究獲得的「事件的雙重因果」。首先是第一種因果關係，德勒茲指出斯多亞哲學家相當獨特的一種因果概念，他們區分兩類事物：1.物體以及物體所涉及到的張力、物理性質、關係、主動與被動，以及相應的「事態」。事態是由物體之間的主被動混合所確定。「物體與事態的唯一時間，即是現在」(Deleuze, LS: 13)。2.所有的物體都是原因，也都彼此互為原因，但結果卻不是事物或事態，而是事件。事件是物體的主被動混合所造成降臨在事物表面的一種非身體性的變化。鐵匠打鐵，把鐵打得火紅，這過程有鐵鎚、鐵鎚、鐵料、爐火等物體之間

⁴¹ 「這個人們(on)是多麼地不同於日常平庸性的人們(das Man, SZ, S.127)……人們的光輝，就是事件本身的光輝或者第四人稱的光輝。」(Deleuze, LS: 178)。

⁴² 這點同樣也是德勒茲對柏格森「複多性(multiplicité)」概念的解釋，見上文。

的主被動混合，但火紅卻非鐵的特性。對鐵進行分析，無法分析出「火紅」。「火紅」是物體的主被動混合所造成鐵的表面的一種非身體性的變化，是降臨在事物身上的事件。歹徒劫機，有身體之間的主被動混合，結果是身體表面起了一種非身體性的變化：旅客變成人質，飛機變成監獄，這是降臨在事物身上的事件，改變了事物的存在方式，也改變了事物的觀看方式。前面已經談過，事件不須遵守事態的時間邏輯，或者也可以也表達成，時間有事態時間 Chronos 與事件時間 Aiôn 兩種讀法（Deleuze, LS: 14, 77）。

此外德勒茲還指出第二種因果關係：「事件與另一事件是根據什麼而相容或不相容呢？我們不能利用因果關係，因為這裡涉及到的是結果之間的關係（……）是沒有因果關係的一個相呼應的整體，形成一種回音、反覆、共振的系統，一種徵候系統，簡言之，一種表現性的準因果關係」（Deleuze, LS: 199）。事件與其它事件並不處於匯聚或收斂的因果關係系列上，但它們卻「藉由系列的分歧發散而共振」，「分離（la disjonction）不再是區隔的手段，不共可能（l'incompossible）現在成了一種溝通的方法」（Deleuze, LS: 203）。關於歷史上的事件，例如 68 學運，如果從事態的角度來看，也許有人會認為革命並未發生，因為除了某些族群進行一些抗爭事件之外，學運前後的整個社會可以說沒有什麼改變。但從事件的角度來看，社會這個身體（corps）看起來雖然沒有什麼不同，但整個社會卻起了一種非身體性的變化，社會的價值觀或世界觀，亦即，社會的觀看方式產生變化，「這是整個身體的一種原地跳躍」（Deleuze, LS: 175）。這些大大小小的抗爭事件彼此之間不見得有什麼因果關係，但卻互相凝聚在一起，形成一種共振系統，一個相呼應的整體，形成壟罩在整個社會甚至整個時代的氛圍。當然，這種凝聚方式並不同於梅洛龐蒂藉由身體的自我動作所佈置出來的肉身，這種凝聚方式只是因為事件本

身是奇異的，無須遵守匯聚或收斂所造就的現實的邏輯，我們才能思考 68 事件這個不合時宜的時刻，也才能肯定這不合時宜的「一」刻已經是「多」的表現。對梅洛龐蒂來說：「如果事件沒有發生在某個人身上，他的有限視角奠定了事件的個別性，那就沒有事件。」(Merleau-Ponty, *PhP*: 470)。而德勒茲也許更關心事件造成的非身體性變化，造成的分歧發散的共振，造成的價值重估。

柒、結論：兩種凝聚

首先，無論對梅洛龐蒂或是對德勒茲而言，柏格森都是非常重要的思想根據。如果沒有通過《可見與不可見》對柏格森「重合」的討論與批評，梅洛龐蒂能否發展出「肉身」之既分又合的搭接、侵犯的思考方式，則仍未可知。德勒茲不但有專書討論柏格森，他的兩冊《電影》尤其是《電影 II 時間—影像》甚至是以柏格森的時間圖示為模型來發展。由此可知柏格森對兩位哲學家的重要影響。但在關於時間問題上，兩位哲學家對柏格森的解讀或繼承卻產生分歧，此一分歧對於兩位哲學家後來各自以不同形態來發展時間的「分裂」與「接合」，是相當關鍵的。本文的切入點正是從兩位哲學家對柏格森解讀的分歧著手。

的確，從芝諾及亞里斯多德以來的時間概念其實隱含著時間幻象，但梅洛龐蒂認為柏格森僅僅指出時間幻象是一種「空間化的時間」，既不必要也不充分，因為在梅洛龐蒂看來，只有解釋時間的流逝，才能真正解決時間幻象問題，而柏格森的連續性並無法真正解釋時間的流逝。不同於胡塞爾的是，梅洛龐蒂認為只有投身於時間，而不是作為與世界分離的旁觀者，我們才可能澄清「時間的流逝」這個根本的時間現象。梅洛龐蒂早期的時間思想固然可以視為繼承胡塞爾與海德格而又加以擴展

的結果。但更重要的並不是繼承與擴展，而是梅洛龐蒂進一步發展出〈扎根於現在的永恆〉這樣的時間思想，這不但是思考幾何學、語言等等問題的重要工具，甚至是後來發展出「創建（institution）」概念的依據。

德勒茲雖然論證了柏格森連續性的真正本性，並且洞察到連續性所帶來的一種超越一與多之對立的思考方式，但德勒茲同時也看出真正問題同樣是在解釋時間的流逝（現在的流逝）。事實上，德勒茲與梅洛龐蒂一樣都認為柏格森的連續性並無法真正解釋時間的流逝，倒立圓錐體的圖式雖然已經把時間視為一個潛在的、連續的、現在與過去共存的複多體，但真正說來並未完全擺脫亞里斯多德以來按照運動變化先後次序的事態時間，換言之，德勒茲同樣認為，只有解釋現在的流逝，才能真正解決時間幻象問題。這導致德勒茲對柏格森的修正，進一步通過尼采來思考現在的流逝，因而產生 *Aiôn*，或即，永恆回歸的時間。永恆回歸的時間甚至讓德勒茲得以挑戰通過辯證法所形成的歷史哲學，以全新格局來重新思考資本主義、精神分析、語言等等重要問題。

梅洛龐蒂與德勒茲雖然對柏格森的解讀不同，但皆認為真正問題在於解釋時間的流逝，兩人也都以分裂與接合來解決問題。從一方面看，兩位哲學家提供了關於時間的兩種思考，但另一方面，他們提供的不只是兩種時間觀，而是兩種當代歐陸哲學最重要的思考方式。

我們通過梅洛龐蒂與德勒茲，討論了時間的分裂與接合的兩種模式。大致上說，梅洛龐蒂與德勒茲這兩位哲學家脫離了常識的時間概念所隱含的亞里斯多德的物理或事態的時間，從而步入時間的分裂與接合的世界。

從梅洛龐蒂的立場來說，我並不是與時間分離的一個旁觀者，時間與我不分離，時間是我存在的一個維度。此一立場使他有別於胡塞爾從內在意識的呈現場（*Präsensfeld*）所描述的時間，以至於藉海德格的「時

間化」進一步使得胡塞爾之「現在包含過去與未來之界域」，擴展為時間三維度的互相搭接，最終歸結出：時間並非封閉於自身，時間的每個維度都作為本身以外的東西被看待：「過去是以前的將來和最近的現在，現在是最近的過去和最近的將來，將來是將要到來的現在甚至過去」。晚期梅洛龐蒂則進一步通過肉身來思考時間的自我構成，思考現在的超越性：「現在」應通過整體，也就是通過「肉身」，通過我的綿延與其它綿延的交錯而被觀看。而肉身則是由能進行觀看的身體通過旋進式的觀看所凝聚出來的，是由身體的自我動作所佈置出來的。這是第一種凝聚，是觀看者脫離主體-客體模式而回到身體，並且藉身體的雙重性而佈置出來的整體。梅洛龐蒂的這種凝聚已經超越了海德格通過時間化而表現出的「一個生命的凝聚 (cohésion d'une vie)」，進一步把凝聚擴展到社會整體。對梅洛龐蒂來說，對時間的觀看其實是通過（社會的、文化的、甚至時代的）整體的觀看，也就是通過肉身的觀看。

德勒茲擺脫事態而思考一種事件的時間：「當下這一刻並不是存在的時刻或現在的時刻，而是正在流逝的時刻 (l'instant qui passe) ……正在流逝的這一刻絕不可能流逝，除非它在呈現的同時已經過去，並且在呈現的同時即將到來」(Deleuze, NP: 54; CII: 132)。當下這「一」刻已經是「多」的表現：「現在必須與作為過去的自己及作為將來的自己共存」。這不再是先後互斥的事態時間，而是事件時間，是德勒茲所理解的永恆回歸：「一是由多本身所表現出來的一」。事件的這種奇異性又可以從斯多亞哲學帶給德勒茲事件的雙重因果來思考：「一個事件是由眾多事件所表現出來的唯一事件」，雖然眾多事件彼此之間並不具有因果關係，但卻彼此呼應、互相凝聚在一起，形成一種共振系統，一個相呼應的整體，形成壟罩在整個社會甚至整個時代的氛圍。這是事件的奇異性本身所造成的第二種凝聚，但重點並不在通過某個個體或某個整體而對事件

時間進行觀看，更重要的是事件所造成的非身體性變化、共振與價值重估。

梅洛龐蒂與德勒茲這兩種時間觀是分裂的，因為一個是從身體在世界的存在方式、甚至從身體的雙重性入手，而另一個則是從事件與事態的區分入手。但如果從另一種角度來思考，這兩種時間觀似乎並不是完全分離：有哪個事件不是與身體在世界的存在方式有關，與身體的雙重性有關而涉及社會上的其它身體呢？事件是非身體性的變化，而非身體性的變化指的正是身體在世界存在方式的改變。梅洛龐蒂以身體的雙重性來說明我的身體既是觀看者，同時也是可見者；既是觸摸者，同時也是被觸摸者。我們能否擴展梅洛龐蒂的講法而進一步說：我們的身體既是影響者，同時也是被影響者，具有接受影響的能力。而這正是德勒茲的斯賓諾莎研究所理解的身體（樣式）的本質：「一個身體影響其它身體，或者被其它身體影響：這種影響與接受影響的能力，在身體的個體性當中界定了一個身體。」（Deleuze, SPP: 165; MP: 314）。梅洛龐蒂與德勒茲之間肯定有距離，但距離的意思也許不僅僅只有分離，也可能表示某種方式的聯繫或共振。

參考文獻

方向紅、黃作主編（2020）。《笛卡兒與現象學－馬里翁訪華演講集》。北京：三聯書店。

米蘭・昆德拉（2018）。邱瑞鑾譯，《身份》。台北：皇冠出版社。

張國賢（2017）。〈永恆回歸與大地：一門地理歷史學（géo-histoire）如何可能？〉，《揭諦》32：97-133。

Aristotle (1984). *Physics*. in *The complete works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey.

Barbaras, Renaud (1999). “Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie.” dans *Chiasmi international* n° 1, pp.199-209, éd., Vrin, Paris.

Bergson, Henri (1997a). *Essai sur les données immédiates de la conscience (DI)*. éd., PUF, Paris.

--- (1997b). *Matière et mémoire (MM)*. PUF, Paris.

Bréhier, Emile (1997). *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. éd., Vrin, Paris.

Dastur, François (2001). *Chair et langage – essais sur Merleau-Ponty*. éd., Encre Marine, Paris.

Deleuze, Gilles (1962). *Nietzsche et la philosophie(NP)*. éd., PUF, Paris.

--- (1966). *Le bergsonisme(B)*. éd., PUF, Paris.

--- (1968). *Différence et répétition(DR)*. éd., PUF, Paris.

--- (1969). *Logique du sens (LS)*. éd, Minuit, Paris.

- (1970). *Proust et les signes*(**PS**). éd., PUF, Paris.
- (1980). *Mille plateaux* (**MP**) (en collaboration avec Félix Guattari). éd., Minuit, Paris.
- (1981). *Spinoza – philosophie pratique*(**SPP**). éd., Minuit, Paris.
- (1985). *Cinéma II. L'image-temps* (**CII**). éd., Minuit, Paris.
- (1995). *L'immanence: une vie.* in Philosophie, n° 47, éd. Minuit, Paris.
- Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit* (**SZ**). 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Le visible et l'invisible* (**VI**). Gallimard, Paris.
- (1994). *Phénoménologie de la perception* (**PHP**). Gallimard, Paris.
- (1995). *La Nature*. Seuil, Paris.
- (1997). *L'Œil et l'Esprit* (**OeE**). Folio essais n° 13, Paris.
- (2001). *Signes* (**Signes**). Folio essais n° 381, Paris.
- (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. éd., Metis Presses, Genève.
- (2020). *Le problème de la parole*. Metis Presses, Genève.
- Paradis, Bruno (1995). “Schémas du temps et philosophie transcendantale.” in *Philosophie*, n°47, Gilles Deleuze, septembre 1995. pp.10-27.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *L'être et le néant*. éd. Gallimard, Paris.