



**HAL**  
open science

## 论“身心结合”作为原初概念的实在性

Nan Lin

► **To cite this version:**

Nan Lin. 论“身心结合”作为原初概念的实在性. 莫伟民. 法国哲学研究 (Études de philosophie française), 4, 上海人民出版社, pp.199-218, 2021, 9787208173682. <hal-04462687>

**HAL Id: hal-04462687**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04462687>**

Submitted on 16 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# 论“身心结合”作为原初概念的实在性

## Sur la réalité de « l'union de l'âme et du corps » en tant que notion primitive

林楠

巴黎第十大学哲学系

### 一、引论：身心之实体性二分与实体性结合关系

身心二元论与身心结合论之间可能存在的悖论性关系，一直是笛卡尔哲学研究的经典议题之一，在针对其《第一哲学沉思集》<sup>1</sup>的反驳中，伽森狄、阿尔诺等人就对此提出了质疑，而在其思想后期与伊丽莎白公主的多封通信中，笛卡尔也对这一问题进行了更具系统性的回应。本文亦是旨在对这一问题进行探究。抛开后世所赋予的标签，这一问题的症结在于：首先，笛卡尔在《沉思》、等文本中确立了心灵/灵魂<sup>2</sup>与身体的实体性区分（*distinction substantielle*），这可以说是所谓的“笛卡尔式身心二元论”的本来面目；同时，笛卡尔认为心灵以某种方式与身体紧密地结合在一起，构成人类这一“身心结合体”（*composé du corps et de l'âme*），<sup>3</sup>而这在某种程度上可能会招致笛卡尔身心理论框架的内在悖论。

一方面，笛卡尔对身心之实体性区分的确立可以说是非常彻底的，其彻底性在于它贯穿了存在和观念两个层面。首先，这一区分被确立于存在论的层面上，

<sup>1</sup> 关于本文所引用笛卡尔作品的说明：

1) F. Alquié 编订的三卷本法语版笛卡尔作品集：*Œuvres philosophiques*, 3 Tomes, édition critique par Ferdinand Alquié, corrigée par Denis Moreau, Paris, Classiques Garnier, 2018。引用时缩写为 FA，后加卷数和页码；

2) C. Adam et P. Tannery 所编订的笛卡尔全集：*Œuvres complètes*, édition Ch. Adam et P. Tannery, édition du Jubilé, 11 volumes en format poche sous coffret, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996。引用时缩写为 AT，后加卷数和页码；

3) 部分中文术语与名词参考商务印书馆中文译本，笛卡尔：《第一哲学沉思集》（下文简称《沉思》），庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年；《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2000年。

<sup>2</sup> 本文认为，就笛卡尔的文本而言，“灵魂（*âme*）”、“心灵（*esprit*）”和“思想/思维（*pensée*）”在语义及使用上并无非常明显的区别，尤其是在《沉思》中它们都可以等同于“我”或“我的本质”，亦即其本质皆在于精神性。此外，笛卡尔曾明确指出“灵魂”的本质在于“思想”（*Lettre à Elisabeth*, 21 mai 1643, FA, III, 665）。需要稍加注意的是，在《谈谈方法》中，笛卡尔曾将“灵魂”表述为“使我是我所是”的东西（AT, VI, 33），这似乎隐含了亚里士多德哲学意义上的“灵魂”之为“形式”的含义，然而，我们认为，此处笛卡尔只意在强调灵魂是“我”的本质，“灵魂”相比“精神”、“思想/思维”及“心灵”这些在《沉思》中被主要使用的术语而言并不具备更特殊或更广泛的内涵，而身心结合理论也证明了笛卡尔实际上反对亚里士多德传统的“形质论”式的身心关系。综上所述，在本文中，若无特殊情况，对“灵魂”、“精神”、“思想/思维”及“心灵”不作语义上的区分，“身心关系”即指笛卡尔原文中所表述的“身体与灵魂”的关系。

<sup>3</sup> AT, IX, 64。

亦即二者被明确界定为两种具有不同本质的实体——精神性实体和广延性实体。举例而言，在《哲学原理》第一部分第 48 节中，笛卡尔指出了对所有造物而言最首要的区分：“而我在所有被造物之间发现的首要的区分在于其中一些事物是精神性的，即精神性实体，或者是属于这些实体的性质；而另一些是身体性/物体性的，即身体/物体，或者是属于身体/物体的性质。”<sup>4</sup>同时，二者的区分也被确立在认识论的层面上，亦即我们的观念可以清楚明白地确定二者的区分。在《哲学原理》第一部分第 60 节中，笛卡尔对“实在性区分（*distinction réelle*）”进行了明确的定义——实体之间的实在性区分的标准在于，我们能够在思考一个实体时不引入其他实体的观念。<sup>5</sup>而回到《沉思》，“第六沉思”将身心确立为两个实体的首要依据也隐含了这一定义，它在《沉思》中获得了上帝的真理性保证。<sup>6</sup>于是，在“第六沉思”中，笛卡尔不仅在知识的次序上区分了灵魂与身体的本质，更明确地宣称“灵魂可以没有身体而存在”。<sup>7</sup>

心灵与身体作为实体在上述两个层面上的区分，为我们设想二者的结合带来了双重的困难：一方面，在存在论层面上，面对两个本质相异的独立存在的实体，其结合体似乎只能是两种异质性要素的组成物（*composition d'éléments hétérogènes*）<sup>8</sup>，而非某种具有统一性的“身心结合体”（*union de l'âme et du corps*）。另一方面，不论是在《沉思》或是其后期作品中，笛卡尔都明确地表示设想心灵与身体的结合，就是“将二者考虑为一个东西”<sup>9</sup>，这意味着，在观念的层面上，二者之间的实体性区分和结合，是两种“相反”的设想身体与心灵的方式。<sup>10</sup>

此外，在笛卡尔将心灵与身体分别界定为精神性实体和广延性实体的同时，某种亚里士多德式的“形质论”阐释也被否决了，显然，两个具有独立原则的实体无法再构成“形式—质料”的关系。笛卡尔也明确表示身心的结合并非是指灵魂像驾驶员之于船一样“居于（*loger*）”身体当中，而是指二者“混合（*mêler*）”为一个唯一的整体。<sup>11</sup>在“第四个答辩”中，笛卡尔也将这一结合确认为实体性的。

<sup>4</sup> AT, IX-2, 45.

<sup>5</sup> AT, IX-2, 51.

<sup>6</sup> “首先，因为我知道凡是我清楚分明地领会的东西，都能够像我所领会的那样被上帝产生出来，所以只要我能够清楚分明地领会一个东西而不牵涉到另一个东西，就足以确定这一个东西是跟那一个东西有分别的或不同的，因为它们可以分开放置，至少借由上帝的全能它们可以被分开放置；至于是什么力量把它们分开，使我把它们断定为不同的，倒并不重要。”（AT, IX, 62）

<sup>7</sup> AT, IX, 62.

<sup>8</sup> Thierry Gontier, « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? », *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI<sup>e</sup> méditation*, sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Éditions Kimé, 1998, p. 83.

<sup>9</sup> FA, III, 44.

<sup>10</sup> FA, III, 46.

<sup>11</sup> AT, IX, 64. 实际上，笛卡尔确实在某些文本中，尤其是在《指导心灵的规则》当中（AT, XI, 411）曾以“赋形”（*informer v., l'information n.*）来描述身心的结合关系，这一来自于亚里士多德哲学的概念在将灵魂视作“形式”，将身体视为“质料”，而这显然与笛卡尔后期对身心进行的实在性区分（*distinction réelle*）——将身体和心灵分别视作两个相互独立的实体——相矛盾，我们可以看到，笛卡尔在后期抛弃了“赋形”这一术语而使用“*union*”一词来指涉身心的结合关系。

如此看来，笛卡尔的身心理论似乎确实存在着难以消解的内在矛盾，然而，随着其思想的发展，笛卡尔并没有在二者的实体性区分与实体性结合当中做出取舍，而是进一步以“原初概念（*notion primitive*）”<sup>13</sup>同时将二者确立起来，以解释他是如何设想心灵与身体之结合的，而这将是本文的着眼点。本文认为，这一悖论的成立伴随着一个预设，即对身心结合关系的设想必须以承认二者的实体性区分为前提，而笛卡尔对“原初概念”的论述却消解了这一预设。换言之，通过理解“身心结合”之为原初概念的实在性，可以为身心的实体性区分和实体性结合之共在关系提供合理的解释，我们也将看到，“身心结合”不仅具有其不可置疑的实在性，同时也是笛卡尔确立身心实体性区分的出发点。

## 二、“身心结合”之为原初概念的实在性

### 1. “身心结合”作为第三种原初概念

实际上，单是在《沉思》中，我们已经可以发现身心的结合是先于二者的实体性区分而成立的，毋宁说，这一区分的确立所面对的正是身心结合这一事实造成的困难。根据身心的实在性区分，精神性和广延性两种本质的截然不同，决定了心灵和身体作为实体断然有别，以至于其属性也互相排斥。然而，笛卡尔却一度承认我们很难完全将心灵与身体分开考虑，即难以避免将二者各自的性质混在一起。<sup>14</sup>在“第六沉思”中，植根于自然倾向中的身心结合观念对于我们将心灵从身体中抽离出来构成了阻碍，以至于即使“我”已然在“第二沉思”中阐明了精神性本质和广延性本质的不同，我们仍然必须在“第六沉思”中借助上帝至善的力量来彻底将灵魂与身体确立为两个分明的实体。“第六沉思”对这一区分的确立虽然明确地排除了身体的精神性，但笛卡尔在后期思想中却表示：

“关于人类灵魂有两件事，我们对其本质所能拥有的全部知识都依

<sup>12</sup> AT, IX, 177. 此处需要注意，这一结合（*union*，或可翻译为“统一/统一体”，按本文意在强调其统一方式所蕴含的身心关系及其有别于构成或组合关系的特殊性，故译为“结合/结合体”）具有实体性并不一定意味着这一结合体本身是一个具有多种属性的实体。实际上，笛卡尔在文本此处说的是精神和身体“实体性地结合在一起”，因此，本文这里所指出的“实体性”意在强调身心的结合方式及其结合体本身可能有自己的本质规定性。而这一结合体是否为实体，牵涉到不同的思维方式与身心结合体的关系，我们将在之后的分析中展开这一点，详见 Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris Presses Universitaires de France, 1950, pp. 235-236.

<sup>13</sup> 实际上，“第六沉思”后半部分所讲的三种意义上的“自然”——分别对应心灵、身体和身心结合——也隐含了三者的原初性维度。

<sup>14</sup> AT, IX, 240. 此外，详见 Pierre Guenancia 对“第六个答辩”中笛卡尔论“重力”概念所做的解析：« Le corps peut-il être un sujet ? », *Descartes et la question du sujet*, édité par Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 93.

赖于此，其一，是它在思，另一，是它与身体相结合，它可以与身体一起行动 (agir) 和受动 (pâtir)。我几乎没有讲过后者，我只探究如何确实地理解前者，因为我的主要目的在于证明灵魂与身体之间所存在的区分，为此，只有前者能够有所帮助，而另一者则有所妨害。”<sup>15</sup>

可以看到的是，首先，笛卡尔在知识的次序中将灵魂与身体的结合关系与其独有的精神性并置，归属于前者的本质；其次，灵魂与身体之间的区分并非是理解身心结合的前提，恰恰相反，后者已然在证明前者的过程中造成了障碍。这初步佐证了我们的观点：身心的实体性区分与实体性结合之间的矛盾，至少并不是由于两者互为另一方得证的前提而难以同时成立，在笛卡尔的理论框架内，二者是相互独立的，而这也暗示着，我们认识心灵、身体和身心结合的方式可能存在着区别。本文认为，上述猜想在笛卡尔关于“原初概念”的论述中得到了印证：

“首先，我认为我们有一些原初概念，这些概念就像原型一样，我们在其基础上构造我们的一切知识。而这样的概念是非常少的；因为，除了最基本的适用于一切我们可以设想的东西的概念，如存在的概念，数的概念，时间的概念等等；我们只有特别是对于身体/物体的广延的概念，随着这一概念有形状和运动的概念；而对于灵魂本身，我们只有思维的概念，这一概念中包含了理智的领会和意志的倾向；最后，对于灵魂和身体二者，我们只有它们的结合的概念，灵魂所具有的使身体运动、以及身体通过产生感觉和激情来对灵魂产生作用的力量概念都取决于此。”<sup>16</sup>

笛卡尔对“原初概念”的定义首先帮助我们厘清了身心区分的观念实在性，同时指出了身心实在性区分的意义所在。笛卡尔认为，一切人类知识都在于对概念进行区分，以及将每个概念准确地赋予它所属的事物。<sup>17</sup>而概念的原初性则意味着它并不源生自其他概念或观念，而是只能通过其自身被理解。<sup>18</sup>换言之，作为原初概念的“思维”属于灵魂，而“广延”则属于身体，基于这两个概念的内涵及其原初性，我们可以在灵魂与身体之间作出本质上的区分，独立地领会分属二者的多种属性。在这一意义上，身心的区分是实在的，且这一区分的意义在于人类知识的建构。

而这意味着，“身心结合”作为第三种原初概念，应当和“广延”及“思维”一样，有其确切所属的事物。本文认为，这一事物既非灵魂，亦非身体，而是由

---

<sup>15</sup> FA, III, 29.

<sup>16</sup> FA, III, 19.

<sup>17</sup> FA, III, 20.

<sup>18</sup> *Ibid.*

身心结合而成的人。实际上，在其晚期著作《论人类》的开篇第一句话，笛卡尔即表明人类是由灵魂和身体组合而成的，<sup>19</sup>而在“第六沉思”中我们也可以看到，笛卡尔认为人的本质在于人是由灵魂和身体组成的。<sup>20</sup>此外，在《谈谈方法》与“第四个答辩”中，笛卡尔也分别使用了“真正的人（vrai homme）”<sup>21</sup>以及“完整的人（homme entier）”<sup>22</sup>等表述。

进一步地，属于人的“身心结合”观念作为第三种原初概念，也有其自身的实在性。根据上文中笛卡尔对前两种原初概念的阐述，“原初概念”是我们领会非原初概念，即前者所派生出来的概念的基础：例如，如笛卡尔所述，我们从“广延”概念中派生出“形状”和“运动”的概念，后者必须以设想前者为前提被把握。换言之，根据“广延”这一原初概念，我们能够清楚明白地领会从属于“广延性”本质的其他性质，正如“广延性”所对应的是身体性实体，这些从属性质的概念所对应的则是作为实体的身体和心灵的诸种偶性。同样地，“身心结合”作为原初概念亦有其派生概念，不仅如此，笛卡尔认为我们可以“设想属于灵魂与身体之结合的东西，而不涉及只属于身体或是只属于灵魂的东西”。<sup>23</sup>而“身心结合”概念中包含的是关于身体与心灵相互作用的概念，换言之，唯有通过第三种原初概念，我们才能理解包括感觉和激情在内的身心交互作用。在《哲学原理》第一部分第48节中，笛卡尔完整地列举出了既不属于灵魂、也不属于身体，而只能通过“身心结合”被把握的活动：生理欲望（appétits）、情感（émotions）、激情（passions）和感觉（sentiments）。<sup>24</sup>于是，如Gouhier所说，笛卡尔对原初概念和人类知识的界定明确表示了“结合”概念有其对应的实体，即由灵魂和身体组成的“人类复合体（le composé humain）”，它具有我们无法在灵魂概念和身体概念中发现的模式（mode），构成了一种原初的实在性。<sup>25</sup>

不过，需要注意的是，虽然笛卡尔曾一度在“第六沉思”中将“我”说成是由身心复合而成（je suis composé du corps et de l'âme）<sup>26</sup>，这使得将身心结合体理解为一个以身体和灵魂为组成部分的复合物（la composition）看似是有根据的。但实际上笛卡尔在使用“composé”一词的同时始终强调“我”是同一个具有统一性的整体，而在后期的文本及书信中，笛卡尔也统一使用“union”一词来界定身心的联结关系。对此，我们需要进一步巩固“身心结合”的原初实在性。重要的是，这一“复合”关系不能被理解为身体与心灵两个实体的一种简单相加或组成，

---

<sup>19</sup> AT, IX, 119.

<sup>20</sup> AT, IX, 70.

<sup>21</sup> AT, VI, 59.

<sup>22</sup> AT, IX, 177.

<sup>23</sup> FA, III, 21.

<sup>24</sup> AT, IX-2, 45.

<sup>25</sup> Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, pp. 330.

<sup>26</sup> AT, IX, 65.

从而将其解释为包括一切心灵活动、身体活动以及身心交互作用在内的生命活动的人类本质。因此，我们需要进一步阐明感觉、激情等身心交互作用是如何作为属性被无条件地、唯一地归属在“身心结合体”之下。

面对这个问题，我们首先想到的是上文所到的身心结合对于理解二者的实体性区分所造成的“妨害”，这暗示我们应当是以有别于导向身心的实体性区分的认识方式，去解释“身心结合体”的存在。换言之，“身心结合”观念的实在性，即“人类复合体”的实在性必然建立在另一套“我”认识自身的方式之上，而这恰恰构成了“身心结合”之于“我”的意义所在。从这一假设出发，我们首先可以从“第六沉思”中清楚地看到我们是如何“感觉”到“身心结合”的：

“自然也用疼痛、饿、渴等等感觉告诉我，我不仅居于我的身体中，就像一个舵手住在他的船上一样，而且除此之外，我和它非常紧密地连结在一起，融合、掺混得同它像一个整体一样地结合在一起。因为，假如不是这样，那么当我的身体受了伤的时候，这个仅仅是一个在思的东西的我，就不会因此感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去察看是不是在他的船上有什么东西坏了一样；当我的身体需要饮食的时候，我就会直截了当地认识了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我。因为事实上，所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是来自于并且取决于精神和身体的结合，就像混合起来一样。”<sup>27</sup>

我们可以从这段文本中清楚地看到，“身心结合”作为支撑着我们理解“感觉”等思维活动的原初概念，反之也是通过“感觉”被把握到。虽然笛卡尔在这里将“感觉”称为思维的某些“模糊的”思维方式，但在《1643年6月28日致伊丽莎白白的信》中，笛卡尔进一步从认识方式的角度阐明了三种原初概念的不同：

“首先，我想指出这三种观念之间存在很大的不同，这种不同在于，灵魂只能被纯粹理智把握；身体，即广延、形状和运动仅凭理智也能被把握，但借助想象力的理智可以更好地把握到它；最后，那些属于灵魂与身体之结合的东西，不论是仅凭理智，还是借助想象力，都只能被模糊地把握到，但却可以被感觉非常清楚地把握到。”<sup>28</sup>

在这里，笛卡尔明确地表示，纯粹理智与想象力只能对那些属于身心结合的东西进行模糊地认识，而感觉却能对其进行“非常清楚”的认识。<sup>29</sup>而在《哲学

---

<sup>27</sup> AT, IX, 64.

<sup>28</sup> FA, III, 44.

<sup>29</sup> FA, III, 44.

原理》中，笛卡尔将“清楚的理念”定义为呈现在心灵当中的理念，换言之，是“感觉”将“身心结合”呈现给了我们的心灵。<sup>30</sup>如 Gilson 所言，灵魂与身体的区分被思维，而它们的结合则被感觉。<sup>31</sup>

因此，理解“身心结合体”之实在性的关键在于“感觉”这一思维方式，它在双重意义上构成了我们把握身心结合体的必要条件：一方面，唯有通过感觉，我们才能清楚地把握到身心的结合关系；另一方面，唯有通过理解“感觉”作为认识方式背后的机制，我们才能理解身心结合的实在性及其意义所在。正如前文所述，笛卡尔在 1643 年 6 月 28 日致伊丽莎白的信《中明确地表示“身心结合”只能被感觉清楚地把握到，在这之后，他进一步在更广泛的意义上，区分了我们认识灵魂、身体与二者结合的方式的不同：

“因此那些从未研究过哲学、只运用他们的感觉的人，毫不怀疑灵魂可以使身体活动，且身体可以影响灵魂；但他们将二者考虑为一个单独的东西，也就是说，他们领会到它们的结合；因为领会两个东西之间的结合，就是将它们领会为一个东西。而运用纯粹理智的形而上学思考，是用于使我们熟悉灵魂的概念；在形状和运动的考虑上主要运用想象力的数学研究，使我们惯于构造分明的身体/物体的概念；最后，我们是在只运用生活和平常的交流，以及不思考和研究需要运用想象力的东西的情况下，养成设想灵魂与身体的结合的习惯的。”<sup>32</sup>

因此，固然笛卡尔在数学及物理上能够将“身体”定义为“广延”从而构造科学的基本原理和以机械论为核心的身体理论，“身心结合”仍然有其自在的场域。Alquié 在这段文本下注解道：换言之，为了构想身心的结合，我们需要体验它。对笛卡尔而言，没有什么能替代生活以及生活教给我们的东西。<sup>33</sup>为了思考身心的结合，我们需要的是生活，我们作为身心结合体所能得到的理念固然是模糊的，但真实的生活经验为“身心结合”的提供了原初的实在性，在这一意义上，身心结合的实体性同时意味着一种对生命原理的必然要求。

基于此，笛卡尔表示：“然而，我认为正是这些沉思，而不是那些需要更少注意力的思想，使得他在我们在对于身心结合所拥有的理念上发现模糊性。”<sup>34</sup>于是，

---

<sup>30</sup> 与“第六沉思”相同，在《哲学原理》中，笛卡尔在界定“清楚但并不分明的理念”时，亦以疼痛的感觉为例，他认为：当某人感觉到一阵剧痛时，他对自己感觉到痛这一事实的认识固然是清楚的，但却并不分明，因为他往往会相信自己身体受伤的部位当中有什么东西与自己的疼痛观念或痛觉是十分相似的，在这一意义上，他除了心中的痛觉这一模糊的想法以外并没有清楚地领会任何东西。（《哲学原理》，I, 46, AT, IX-2, 44）因此，“身心结合”作为理念在被呈现给心灵时固然是清楚的，而这与其作为模糊的理念产生的原因并不冲突。

<sup>31</sup> Étienne Gilson, *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930, p.249.

<sup>32</sup> FA, III, 44-45.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> FA, III, 46.

正如梅洛-庞蒂所指出的：面对笛卡尔所提出的身心关系理论，我们的问题不再是如何在我们所清楚明白地把握到的身心的本质性区别与我们所经验到的身心结合之间作出某种调和，而是在于为何会存在这样一个我们的理智无法掌控的经验世界。<sup>35</sup>我们所能看到的是，笛卡尔在“第六沉思”里始终没有将扎根于这一经验世界的自然倾向置入怀疑，毋宁说整个沉思过程始终处在与这一自然倾向背后的生活经验的对抗之中。

## 2. “身心结合”与“第二沉思”的怀疑

承接上文，我们可以看出，身心结合不仅不以二者的实体性区分为必要前提，前者更是后者需要被确立的出发点，这对看似对立的关系实际上分属不同的思想场域和阶段。至此，身心结合与身心二分的冲突似乎已然得到了化解，但是，梅洛-庞蒂却对此质疑道：“第六沉思”所提出的自然倾向依据上帝的存在而获得了合法性，然而，如果我们严格遵循“第一沉思”所提出的方法，我们何以不将“第六沉思”视作对该方法的偏离？相反，如果我们坚持“第六沉思”的合法性，“第一沉思”所提出的方法又如何可能？如果灵魂与身体的结合只能是一个模糊的观念，那么我又如何从中出发发现“我思”？而我发现了“我思”，我又如何能够成为“第六沉思”中那个非反思的主体？<sup>36</sup>

换言之，如果身心的二分与结合是不同的认知方式发挥作用的产物，并且分属于形而上学与经验世界的领域，因而具有互不干涉的实在性，那么，《沉思》所进行的形而上学的怀疑似乎就无法波及身心的结合，在“第六沉思”中我们能够找到的也并非对身心结合的证明，而是这一原初概念或者说自然倾向的回归，而这可能会对整个沉思的方法产生动摇。

对于梅洛-庞蒂提出的质疑，本文认为，实际上，整个《沉思》确实是对“身心结合”这一模糊的感觉观念的反思和厘清，而在明确了“感觉”与身心结合的关系之后，我们也可以更好地理解，为何《沉思》实际上并不直接构成对“我的身体”之存在的怀疑，而被置于怀疑之中的始终是感觉观念的对象实在性本身。

笛卡尔在“第二沉思”给出了“我是一个在思的东西”这一论断，同时将“我”的本质界定为思想或心灵。但是，在进一步考察过“我”的本质是否包含任何身体性或物体性的实体之后，笛卡尔再次提出：“那么我到底是什么呢？一个在思的东西。什么是一个在思的东西？即是一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想像，在感觉的东西。”<sup>37</sup>笛卡尔强调，所有这些心灵活

---

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps. chez Malebranche, Biran et Bergson*, recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, p. 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> AT, IX, 22.

动，都作为属性必然从属于“我”的本质，“我”作为这些心灵活动的主体与它们密不可分。<sup>38</sup>问题在于，这里的感觉和想象力是在何种意义上被视作心灵的属性的？

笛卡尔认为，首先，虽然想象“不过是冥想一个物体性/身体性的东西的形状或者图像”<sup>39</sup>，但即使“我所想象的东西不是真的，可是这种想象的能力仍不失其为实在在我心里，并且成为我思维的一部分。”<sup>40</sup>而对于感觉，笛卡尔认为：“我就是那个在感觉的东西，即好像是通过感觉器官接受和认识事物的东西，因为事实上我看见了光，听到了声音，感到了热。但是有人将对我说，这些现象是假的，我是在睡觉。即使如此；可是至少在我看来我看见了，听见了，热了，这是非常确定的；真正说来，这正是在我心里被叫做感觉的东西，确切地说，这就是在思维。”<sup>41</sup>

在“第三沉思”中，笛卡尔将“观念”界定为“事物的图像（images）”<sup>42</sup>，正是在这一意义上，我们可以将感觉和想象力所呈现的事物的图像称作感觉的观念（*idée sensible*）和想象的观念（*idée imaginative*）。而在《哲学原理》中，笛卡尔表示：“通过‘思维（*penser*）’一词，我指的是一切在我心里使得我们可以通过自身直接领会到的东西；这就是为什么不仅理解、意愿、想象、还包括感觉在这里都和思维是同一个东西。”<sup>43</sup>这解释了想象力和感官何以属于思维或者说心灵。其关键在于，不论想象力与感觉所呈现的观念向心灵表象了何种外在对象、或是预设了何种身体作为感觉器官，也不论这些物体或身体是否存在，这些观念本身都“在我心里”，“我”是仅凭自己的心灵直接领会到这些观念，从而使得“我认为世界上可能有某些外在事物、或者“我”可能有一个身体、以至于认为“我在看，我在走”，而笛卡尔正是将这些“我内心的知识（*connaissance qui est en moi*）”<sup>44</sup>称作感觉。“我”也由此意识到“我”在感觉、在想象，从而确定感觉与想象都从属于这一存在着的“我”——一个在思的东西，故而都属于思维本身。

然而，想象力和感觉作为心灵的属性，总是在某种程度上预设物体性/身体性实体的存在，或是预设存在着感觉器官的身体，或是预设存在着作为观念对象的实体，这似乎与二者作为思维方式的精神性本质相冲突。但对此我们需要注意的是，我们无法仅凭表象着身体性实体或广延性实体的观念，来确证这样的实体现实地存在。<sup>45</sup>在《谈谈方法》中，笛卡尔对感觉提出了如下质疑：“因此，由于我

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> AT, IX, 23.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> AT, IX, 29.

<sup>43</sup> AT, IX-2, 28.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> AT, IX-2, 51.

们的感觉有时欺骗我们，我就宁愿认定没有任何东西是感觉让我们想象的那个样子。”<sup>46</sup>正如 Alquié 指出的，在这里，受到怀疑的并非可感事物（*choses sensibles*）的存在，而是这些事物与我们的感觉表象之间的一致性，关键在于，即使可感事物并非如我们的感觉或想象力所呈现的那样，它们依然可能现实地存在，反之，若这些事物并不存在，我们的感觉观念和想象观念都将是心灵的虚构。<sup>47</sup>换言之，正如上文所说，笛卡尔在《谈谈方法》中始终关心科学真理成立的根基，因此他在此所置疑的，一方面，是作为科学对象的可感的物质世界是否真如我们的感觉所表象的那样；另一方面，是可感观念有否可能是纯粹的“无”，或者说，我们的想象观念和感觉观念是否真的具有“对象现实性（*réalité objective*）”<sup>48</sup>。实际上，在《谈谈方法》中，“我”也同样提出了存在论层面上的质疑，但与《沉思》不同的是，这一怀疑仅作为一种可能性被提出，而非完全被实现为一个存在论问题<sup>49</sup>：“然后我仔细研究我是什么，发现我可以设想我没有身体，可以设想没有我所在的世界，也没有我立身的地点，却不能因此设想我什么也不是。”<sup>50</sup>而在“第二沉思”中，“我”却构造了一个可以完全欺骗自己的绝对力量来实现对存在的怀疑。基于这一点，我们认为，笛卡尔在这里是“通过对我们的认识方式的批判（*nos moyens de connaître*）来实现对知识的批判”。<sup>51</sup>

然而，“第二沉思”虽然明确地为事物的存在性设置了怀疑，但这并不意味着身体就全然是存在次序中被怀疑的，如上文所述，“第二沉思”同样质疑了想象观念与感觉观念的真实性。在“第二沉思”中，笛卡尔对身体的怀疑，本质上是在置疑假定了身体之存在的认知方式——感觉、想象力的局限性及其所表象观念的确定性。而这一置疑本身恰恰意味着身体与作为心灵属性的认知方式有着必然的关联，亦即隐含了身心的结合关系。从这一假设出发，我们会发现，笛卡尔通过“一块蜡”和“窗外的人”所意图例证的实际上是纯粹理智、想象力和感觉作为思维方式对事物的存在及本质做出把握和判断的能力差异，而非意在指出这块蜡作为广延性事物的本质及其存在性本身是可疑的：

“可是，我不能不相信：对于其图像是我的思维做成的、落在感觉中的那些物体性/身体性的东西，比全然不落于想象中、不知道是哪一部分的我自己认识得更清楚，虽然我认为可疑的、我以外的一些东西倒被我认识得比那些真实的、确切的、属于我自己本性的东西更明白、更容易，

---

<sup>46</sup> AT, IX, 32.

<sup>47</sup> FA, II, 602.

<sup>48</sup> AT, IX, 32.

<sup>49</sup> FA, I, 603-604.

<sup>50</sup> AT, VI, 32.

<sup>51</sup> E. Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, 1925, p.290.

这实际上是一件非常奇怪的事情。”<sup>52</sup>

我们可以看到的是，《沉思》在这里面对的是“我”的一种自然倾向——即不仅相信世界上存在着物体/身体，还认为它们是清楚明白的，且相比“精神”或“心灵”这些属于“我”的本性的东西更容易被认识。笛卡尔承认了这样一种倾向的自然性，认为我们的心灵并非一开始就能把自己“限制在真理的正确界限之内”<sup>53</sup>。而在这里所要被划清的界限，就并不在于证明物体/身体并不存在，而是在于证明我们对物体性/身体性的东西所拥有的观念是可疑的，在沉思中，我们已然清楚明白地认识到的心灵相比物体/身体的存在而言也更容易被认识。其次，笛卡尔在这里也再次指出，物体性/身体性的东西是通过想象力做成的图像以及被感觉所感知而产生的观念来呈现的，“蜡”的例子正是要据此厘清上述问题，从而为认识划清界限。

要言之，面对身心二分与身心结合的共在，我们需要回答这样一个问题：在何种情况下我们应当在身心二分的前提下认识自身？反之，在何种情况下我们应当在身心结合的框架中认识自身？正是对这一问题的回答，可以向我们呈现身心结合之于《沉思》的位置。

笛卡尔认为，灵魂唯有与身体结合才能具有感觉能力。<sup>54</sup>这使得“我”唯有认识到自身是一个身心复合体，即是一个完整的人，才能对感觉及想象的观念所造成的错误做出完整的把握、理解并具有认知真理的能力。这意味着，在“身心统一”这一原初观念所给出的认知框架内，我们固然不能要求自身总是提供纯粹理智所能给出的认识确定性，<sup>55</sup>但与此同时，唯有把握到身心统一这一原初概念，我们才能彻底地认识到人的本质，即人类生命的必然有限性：<sup>56</sup>

“而这一考虑确实对我很有帮助，不仅是为了认识到所有我的本质易犯的错误，更是为了避免这些错误，或者为了更容易纠正它们：因为，由于知道我的所有感觉都更常告诉我正确而非错误的东西，通过接触那些关涉到身体的舒适与不适的东西，以及我几乎能够一直借助于它们中的许多东西来考察同一个东西，此外，我还可以运用我的记忆来联系并结合现在与过去的知识，以及我的理智已经发现的一切错误的原因，我从此不应再害怕在那些我的感觉最常向我表象的事物里碰到错误。我还应当抛弃过去这几天的一切夸张而彻底的怀疑，尤其是关于睡眠的如此

---

<sup>52</sup> AT, IX, 23.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> AT, IX-2, 310.

<sup>55</sup> FA, II, 502.

<sup>56</sup> AT, IX, 72.

普遍的不确定性，我曾无法将其与清醒状态所区分。”<sup>57</sup>

我们看到，在《沉思》中，当“我”将自身视为身心结合体，并以此反思自己的认知时，梦境与现实的相似性所构造的对“我的身体”的怀疑便被动摇了，我们可以通过感觉和回忆的联结识别梦境与现实的差异，并通过理智检验各类观念之间有无冲突。<sup>58</sup>换言之，真理的确立预设了反思、比较和回忆等方式，而这些方式使我们可以设法获得更为复杂的后天知识。<sup>59</sup>而在《沉思》之外，笛卡尔明确肯定了想象力与感觉作为认知方式的积极意义：

“最后，就像我认为在他的生活中能有一次确实地理解形而上学的原理是必要的，因为这些原理为我们提供了关于上帝和我们的灵魂的知识，我也认为经常让自己的理智专注于思考这些原理是有害的，因为他没有这样地忙于他的想象力和感觉的功能；但最好的是满足于在他的回忆和信念中记住那些我们一度得出的结论，而后将我们剩下的时间用于研究那些需要理智和想象力及感官一起作用的思想。”<sup>60</sup>

可见，在笛卡尔的思想图景中，形而上学固然是一项必要的工作，但我们作为人类个体全部的真实生活绝非仅仅建立在形而上学所给出的“灵魂”概念上，而正是在形而上学的场域内，“我”随着“灵魂”一起被至于身心实在性区分之下，从而与“身体”分离开来，但我们已然看到，仅仅与纯粹思维相连的“我”、即仅仅作为一个“在思的东西”的“我”无法认知人类个体的全部现实。如 Gontier 所言，身心结合真正的统一性不在于两个组成部分之间存在着某种内在联系，而在于身体与心灵作为构成部分在这一结合体当中得到了某种“提升 (promotion)”，即这一结合体有其“独立的价值”，这一价值是我们简单地将身体与心灵各自的价值相加所不能得到的。<sup>61</sup>

#### 四、结语

综上所述，本文所本文所要回答的核心问题是：在笛卡尔的哲学框架内，心灵与身体的实体性二分是否与“身心结合”论构成矛盾？问题的症结在于：一方面，这样一种矛盾是如何产生的？另一方面，身心究竟以何种方式相结合？面对

---

<sup>57</sup> AT, IX, 71.

<sup>58</sup> AT, IX, 71-72.

<sup>59</sup> FA, II, 503.

<sup>60</sup> FA, III, 48.

<sup>61</sup> Thierry Gontier, « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? », dans *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI<sup>e</sup> méditation*, sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, Éditions Kimé, 1998, p. 95.

这一笛卡尔身心关系理论中的经典议题，本文认为，这一矛盾本身是不成立的，其关键则在于理解“身心结合”作为原初概念的内涵及其实在性基础。

一方面，通过分析笛卡尔对“原初概念”的定义及阐释，可以看出，身心的实体性区分与实体性结合，并非意味着两种相悖的关于心灵和身体的本体论断定，“身心结合”作为原初概念并不以分属于心灵与身体的原初概念——即“精神”和“广延”的内涵为前提，实际上，正是这两种本质的内涵决定了身心的实在性区分。进一步地，“身心结合”自身有其所属的存在，即作为身心复合体的人，“身心结合”作为人的本质，是我们理解身心交互作用等一系列属性的认知前提。

另一方面，身心二分与身心结合的观念分属于形而上学与现实生活的场域，“身心结合”观念也因此构成了笛卡尔的形而上学确立身心实体性区分的出发点。此外，从认知方式的角度来说，身心的实体性二分来自于纯粹理智之思维，而身心结合则为我们所感。“感觉”这一认知方式与“身心结合”的独特连结也为其作为原初概念的实在性提供了支撑，也正是在这一意义上，“身心结合”固然不以心灵与身体作为实体的不同本质为前提，但这并不意味着这一观念游离于笛卡尔形而上学的考察之外，恰恰相反，《沉思》对“感觉观念”的怀疑潜在地面向着先在的“身心结合”这一感觉观念。

集中呈现在《第六沉思》中的身心关系问题一直是笛卡尔哲学最经典、同时也最难得到融贯解释的矛盾之一，笛卡尔的身心理论既处于亚里士多德及经院哲学以“质料—形式”、“潜能—实现”等概念为核心的解释传统之后，又处于出自其自身的以“我思”为基础的主体哲学阴影之下，因此，考察身心关系问题对于理解笛卡尔哲学是十分关键的。在这个意义上，“身心结合”作为原初概念的实在性，一方面消解了身心的实体性区分及其结合之间的悖论，同时也打开了我们重新审视笛卡尔形而上学的视域。这一原初性决定了我们无法将人类个体还原为纯粹精神，换言之，由笛卡尔的形而上学所得出的“心灵实体”作为“主体”显然无法涵盖其思想对“人”的全部理解。在这一意义上，对身心结合的研究可启发我们继续在人类个体的意义上反思传统意义上的“笛卡尔式的主体”，从而接入当代法国学界的笛卡尔研究思潮，亦即在笛卡尔的哲学框架内重新建构一种可能存在的身体性的、具体的主体——人类个体，以回应哲学史对笛卡尔式主体的诸种批评。