

作为现身的此在之具身

——从在世空间性与身体空间性之比较中重思海德格爾的身体问题

刘佳梓

华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东 广州

收稿日期: 2026年4月22日; 录用日期: 2026年5月13日; 发布日期: 2026年5月26日

摘要

海德格爾在《存在与时间》中通过此在在世的生存活动来展开空间, 对身体的阐释极少, 与此相反, 梅洛-庞蒂虽吸收了“在世”, 但将空间奠基于“身体”, 强调身体的源始地位。文章从这一理论张力出发将两者对空间的不同展开方式进行比较, 并在此基础上证明海德格爾并非否定身体的作用, 只是更强调在世的在先性。不仅如此, 此在并非无身的主体, 海德格爾并非忽略身体问题, 而是用现身情态给出了另一理解路径: 具身的情绪使此在能够是其自身, 世界和空间都奠基于此现身之中, 此在是整体地、具身地存在着的。

关键词

空间, 在世, 此在, 身体, 现身情态

Embodied Being of Dasein as Befindlichkeit

—Rethinking Heidegger’s Problem of the Body through a Comparison of the Spatiality of Being-in-the-World and Bodily Spatiality

Jiazi Liu

School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou Guangdong

Received: April 22, 2026; accepted: May 13, 2026; published: May 26, 2026

Abstract

In *Being and Time*, Heidegger unfolds space through the existential activities of Dasein in the world, with minimal elaboration on the body. In contrast, Merleau-Ponty, although absorbing the concept of “Being-in-the-world”, bases space on the “body” and emphasizes the primordial status of the body. This article compares the different ways in which the two unfold space from this theoretical tension,

文章引用: 刘佳梓. 作为现身的此在之具身——从在世空间性与身体空间性之比较中重思海德格爾的身体问题[J]. 哲学进展, 2026, 15(5): 329-338. DOI: 10.12677/acpp.2026.155240

and on this basis, proves that Heidegger does not negate the role of the body, but rather emphasizes the priority of Being-in-the-world. Moreover, Dasein is not a disembodied subject, and Heidegger does not ignore the issue of the body. Instead, through the concept of state-of-mind (Befindlichkeit), he offers an alternative path of understanding: embodied state-of-mind enables Dasein to be itself. World and space are both grounded in this state-of-mind. Dasein exists as a whole and in an embodied manner.

Keywords

Space, Being-in-the-World, Dasein, Body, State-of-Mind

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

空间与身体具有天然的亲缘性,海德格尔(Martin Heidegger)在《存在与时间》中将空间性奠定于此在(Dasein)的“在世存在”(In-der-Welt-sein),认为空间是此在通过其操劳寻视、“去远”与“定向”所展开的,然而在这一分析中,海德格尔对与此在紧密相连的身体却阐释得很少,这也引发了学界对“此在”是否是一个无身的主体的争议与批评¹。与此形成对比的是,梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)在《知觉现象学》中,明确地将“身体”置于其哲学的核心。他虽接受了海德格尔的在世存在框架,但通过“身体图式”、“身体意向性”等概念阐释了身体是在世存在的锚点,为一个有深度、方向和意义的空间提供了原初的可能性。在现象学视野下,我们应当如何理解这两种理论之间的张力?空间究竟是通过海德格尔所揭示的“在世存在”而展开,还是如梅洛-庞蒂所主张的必须经由“身体主体”来奠基?海德格尔虽没有专题式地对身体进行研究,但其生存论是否已以一种不同方式蕴含了身体性?我们并非要拿梅洛-庞蒂的身体性去套海德格尔的哲学,对哲学问题的分析不能离开哲学家原有的哲学视域。因此,真正的问题是:梅洛-庞蒂用“身体”解决的问题,海德格尔是否以不同的方式解决了?在海德格尔哲学中是否真的缺少身体的维度?文章将对海德格尔与梅洛-庞蒂对空间的不同展开方式进行阐释和比较,并在此基础上重思在海德格尔哲学中探讨身体问题的可能性。在本文的语境下,“具身”(embodiment)不是物理学意义上的“拥有身体”,而是指向现象学层面,即此在并非是一个脱离了身体的纯粹主体,而是通过“现身情态”等方式源始地、整体地展开其生存的结构事实。

2. 海德格尔的在世空间性

(一) “世界”与“在之中”

海德格尔认为,此在与世界的关系不是物理意义上的“A在B之内”([5], p. 81)。不过,这并不等于

¹弗朗克(Didier Franck)在对海德格尔关于动物性的讨论中认为海德格尔通过将生命和身体界定为存在论上低于或异于此在的东西,成功建立了他关于存在和时间的哲学,但代价是他无法解释我们作为具身化生命体的基本事实[1]。德雷福斯(Hubert L. Dreyfus)认为海德格尔试图将定向与此在的肉体性分离开来,但是抽离了身体我们就无法理解左右的可及性不对称,或为何我们必须总是“面向”事物才能应对它们([2], p. 37)。施泰因(Edith Stein)则认为因为海德格尔没有考虑作为身体和灵魂的存在特殊性,情绪、被抛状态和领会只能保持在一个非常不确定的普遍性层面[3]。国内学者刘国英的《肉身、空间性与基础存在论:海德格尔〈存在与时间〉中肉身主体的地位问题及其引起的困难》认为海德格尔在《存在与时间》中没有正面处理肉身存在的问题会引起此在的生存论分析只能停留在纯形式的层面、此在的现身情态难以得到说明以及此在的共在结构之空间性陷入是本源的还是依赖其他此在的关切空间的两难境地[4]。

说，此在就没有空间性，而是有一种切身的“在空间之中的存在”([5], p. 84)。这是区别于物理空间性的一种生存论空间性，但是这种空间存在唯基于一般的“在世存在”才是可能的。也就是说，世界不但不是在空间中的现成存在者，而是空间需要通过世界获得基础，故在谈论空间之前需要先阐明世界和“在世界之中”(in der Welt)，才能切入到空间问题。

海德格尔在《存在与时间》中区分了关于世界的四种理解，分别是：现成存在于世界之内的存在者的总体、包括各种存在者在内的一个范围的名称的世界、此在生存之“处所”的前存在论的生存上的世界、存在论意义上的“世界之为世界”([5], pp. 96-97)。不同于传统哲学及人们在日常生活中对世界的存在者层面上的理解，海德格尔所谈论的世界需放到后两种层次上，他从追索日常此在最切近的周围世界来进入到一般的世界之为世界。

周围世界首先是与此在寻视操劳中照面的存在者而非现成物密切相关：“寻视操劳可以通达世内上手的東西。但凡在通达之际，世界总已先行开展了。”([5], p. 112)在此在的操劳活动中来照面的世内存在者首先不是作为客观对象的“物”，而是作为用具(Zeug)的存在者，其最根本的存在方式是上手性(Zuhandenheit)，此在不加反思、直接地使用它们，并在操劳中消散于其中。而用具不是孤立存在着的，其需要在意蕴(Bedeutsamkeit)中才能获得其“何所用”与“用于此”，才能如此所是地向此在显现出来。在作为意蕴的世界当中，存在者能够从其存在方面来展示其含义，意蕴能够使某物有含义，指向世界的规定性。但意蕴还不能等同于世界性，而是世界所展示的样态，作为含义关联的意蕴是在世存在的一种展现方式，所展示的是此在与事物建立存在联系的方式，因此意蕴还要指向更根本的此在的为何之故(Worum-willen)——“首要的‘何所用’乃是一种‘为何之故’。这种‘为何之故’却总同此在的存在相关，这个此在本质上就是为存在本身而存在。”([5], p. 123)为何之故指向的就是此在这个本己的存在，是面向终限意义上的“目的”，此在向着终限有所作为，非此在式的存在者之存在界限就在此在朝向其界限中展现出来，从而能够是其自身。

此在如其所是向着终限对存在有所作为的生存结构就是在之中(In-sein)，在之中有现身情态(Befindlichkeit)、领会(verstehen)和话语(Rede)三重生存论结构。现身情态的作用在于，“现身在此在的被抛境况中开展此在”([5], p. 196)，它将此在带到其不得不如此这般存在面前，此在由此被置于某种存在方式之中，并以这种存在方式去把握事物。在这个意义上，现身情态把此在带入到能够去面向世界的这种存在方式中去，为此在展开了世界之敞开性。现身向来有其领会，“领会的展开状态作为‘为其故’的展开状态以及意蕴的展开状态同样源始地涉及整个在世。”([5], p. 205)此在面向其存在体现为对其存在之领会；在此，领会意味着筹划²(Entwurf)，就是此在不断地将自己投向其能在中去，向着能在从诸存在者中超出而进入在世存在的一种个别化之下，并把世界对存在者的展开作用随着其存在一同展示出来。话语作为分环勾连(Artikulation)则是将此在的展开各环节联系起来。此在投入到能在中去就是把世界对存在者的开显作用以在世存在的方式展现出来，海德格尔在存在与时间时期正是借助在世存在来展示世界性，而这个开显需要指向在之中本身的作用，在此层面上世界与在之中才得到真正的阐明。

(二) 在世空间之展开

在康德(Immanuel Kant)那里，空间是主体的一种先天直观能力。“空间是一个作为一切外部直观之基础的必然的先天表象。”([6], p. 218)空间是现象的可能性条件，是主体的纯直观，没有质的区别，只有量的区别。然而，海德格尔认为在康德那里凭“单纯感觉”来辨认空间的主体只是一个“虚构的入手点”，只靠“单纯感觉”并不能在世界中找到方向，因为康德没有找到这一主体更源始的真实建构，即在世。([5], p. 158)对他而言，空间既不是康德所说的主体意识的形式，也不是物理学上所理解的独立均匀的放

²筹划的德语是 Entwurf，其动词形式为 Entwerfen，词根 werfen 的意思是“投、掷、扔”，海德格尔在这里用这个词的用意在强调此在之“此”被投出开放，凸显此在既是被投的，也是投开的，此在总已在被投中投开自己的可能性。

置广延物的容器，而是源地植根于此在的在世。

海德格尔在论述空间前区分了“在之中”与“在之内”，与之对应的是在上手事物和现成事物之存在方式的差别。上手事物具有切近(Nähe)的性质，这个近不是物理距离上的近，而是与寻视有关——此在在操劳使用之际对用具的用途和目的，对意蕴有熟悉的了解，由寻视支配的与事物打交道的方式预先决定了用具之“近”。用具的位置(Platz)并非现成的就有个地点(Stelle)在那里，而是由此在在与世界打交道中安置、建立起来的。用具处于用具整体之中，各个位置互为方向，每一位置都在这个整体中得到规定，用具依靠这种定位各具有其所属的性质，位置不同用具就不同。而用具在用具整体中属于什么位置最终是由在此在操劳交往的寻视中被收入眼中的“何所往”指派的，海德格尔将此称为场所(Gegend)³。寻视是此在以非主题的方式理解着意义网络，基于此理解，事物在恰当的位置上向我们显现，每个用具都在用具整体中有其位置，而种种位置的整体就是空间性或空间：“寻视着在世把空间揭示为用具整体的空间性，而空间作为用具整体的位置向来就属于存在者本身”([5], p. 151)，这是一个意义空间，它源于此在的在世存在及其世界性，先于物理空间。

那么上手事物的空间是否还被另一源始的空间所奠基呢？“只因为此在本身就其在世看来是‘具有空间性的’，所以在存在者层次上才可能让上手事物在其周围世界的空间中来照面。”([5], p. 152)海德格尔将上手事物的空间性归诸此在，但此在的空间性既不是现成的也不是上手的，此在的空间性不是一种属性，而是其在世存在的展现方式。此在在世界之中，操劳着熟悉地同世内存在者打交道，空间性只有根据这种“在之中”才可能，在世是理解此在空间性的根本。这种“在之中”的空间性具有去远(Ent-fernung)与定向的性质。海德格尔把德文 Ent-fernung(距离)分为表示“去除”的前缀“Ent”和表示“距离”的词干“fern”，在这里 Ent-fernung 指的恰恰是与距离相反意思的“消除距离”，也叫做“去远”。去远是“去某物之远而使之近”，“此在本质上是以去远的方式具有其空间性的”([5], p. 155)此在本质上就是有所去远的，在去远活动中使某物到近处来照面。去远并不需要对事物的距离有具体的认识，而是由寻视加以估计，我们距离地板最近，但当我想去读那本放在另一个房间的书时，毫无疑问是离那本书更“近”。带到近处不是相对于此在的现成身体来说的，接近不是与现成身体的接近，而是朝向此在操劳的在世存在。“‘空间性’正是依据着‘在世存在’这种原初的、带有实践意味的存在方式被揭示出来。”([7])除了去远，此在还具有定向的性质。康德认为左右属于主体的单纯感觉，海德格尔则相反，认为这种具有所谓纯粹感觉的主体已经向来已经是在世的，左右是“被定向到一个总已上到手头的世界里面去的方向”([5], p. 157)。在熟悉而昏暗的屋子中，当屋子中的东西全都按相反位置摆放的时候，“我”需要把抓到一件确定的对象才能在房间中辨别方向，否则单纯感觉对“我”来说是没有意义的。定向来源于此在所亲熟的世界，去远和定向决定了此在的空间性。

海德格尔这种在世存在的空间在自然主义和科学主义者看来是主观的，仿佛是此在决定了空间。空间确实由此在展开，但不能将其理解为传统哲学中的主观主义。因为海德格尔明确指出，“此在从周围世界的‘那里’领会自己的‘这里’”([5], p. 156)，此在不是先给自己主观地规定了一个明确的位置，再去认识世界，而是首先沉浸地操劳于世界之中，在其在世操劳寻视、去远和定向中打开一个意蕴空间，通过与世内存在者的操劳互动，才反过来“确定”自身的位置。从“那里”回到“这里”，此在才能是此在。综上所述，海德格尔始终拒绝以一种“精神-肉体”的笛卡尔式二元论的方式来谈论“在之中”与“空间性”，此在以去远和定向的方式具有空间性，周围世界上手事物才能在其空间性中来照面(设置空

³Stelle、Platz 和 Gegend 在德语中的意思分别为地点、具体的位置或场地、地区地带，海德格尔一贯喜欢通过用词来体现其特定思想，Stelle 在这里指物理意义上的抽象地点，Platz 指在生成实践中在“此”的位置，Gegend 表示此在“何所往”所开启的环围。海德格尔后来在《筑·居·思》等后期作品中又用“Ort”来表示位置，Ort 常用在表示事件发生地、居住地，这体现了海德格尔后期空间思想的转化。

间), 日常的空间概念⁴要以这种前理论的先天在世空间性为前提。

3. 梅洛-庞蒂的身体空间性

(一) 身体与世界

与海德格尔相比, 梅洛-庞蒂在论述空间的展开时明显突出了身体的主要作用。“身体”在传统哲学中似乎是一种使下沉的存在, 柏拉图(Plato)认为灵魂正是受身体的污染才遗忘了理念世界的知识, “我们脱离了肉体的愚昧, 自身是纯洁的了, 就能和纯洁的东西在一起, 体会一切纯洁的东西——也许, 这就是求得真实了。” ([8], pp. 17-18)传统哲学将人看成是一个被囚禁在身体中的精神性东西, 而世界是外在于人, 需要被心灵表征和认识的客体。然而在梅洛-庞蒂这里身体既不是作为客体的身体, 也不是低于精神的附属品, 身体既是触摸的又是被触摸的, 既是主体又是客体, 是心灵和肉身的交织。海德格尔和梅洛-庞蒂都有一个共同点就是他们不是向上抽象, 而是向下回归到一种前反思、前理论的层面来讨论问题。

梅洛-庞蒂认为知觉和认知的主体不是一个无世界的、透明的意识, 而是就在世界中存在的、活生生的身体本身, 他在吸收海德格尔“在世存在”结构的基础上将其改造成“往世中去的存在⁵”(Être-au-monde)。海德格尔的世界是先行向人敞开的, 此在在其被抛的境况中, 就已是向其可能性投开的, 意向性奠基于这种出离自身的超越之中, 而梅洛-庞蒂认为世界是“被感知的世界”, 比起海德格尔在周围世界和境域上所说的世界, 梅洛-庞蒂所说的范围更大, 包括自然和历史世界, 这些在海德格尔那里属于非用具式的存在者, 海德格尔也认为用具这种存在方式并非其他存在者的唯一存在方式, 像历史性的存在者“是属于全然不同的存在条件的” ([9], p. 244)。身体意向性先于主题化的世界意识而发生, 构成了世界得以显现的原初条件。梅洛-庞蒂区分了“行为意向性”和“身体意向性”, 身体意向性是我们做出行为时已先前地就对身体与外部环境有基本领会和把握, 当我们看到一把椅子, 不是我们的意识先形成一个“椅子”的观念, 然后指挥身体坐下, 而是我们的身体已经以其整体的姿态“知道”这是一个可以坐的东西, 并直接向其投出坐下的可能性。“在梅洛-庞蒂看来, 如果人不同时也对世界具有某种意向关系的话, 世界的开放就是不可理解的。” ([10], p. 39)身体主动地朝向世界并赋予世界以意义, 这个与世界打交道的主体必然是具身的、有血有肉的, 无法脱离其特定的感官、姿态与生存境况。正是通过这个身体世界才得以向我们呈现, 我们从一开始就通过身体“嵌入”并参与到世界之中。

连接身体与世界的正是身体图式, “‘身体图式’最终说来是表达‘我的身体是在世界之中的’的一种方式”。 ([11], p. 148)图式在康德那里是沟通知性和感性的一个环节, 是主体与外部现象之间的一座桥梁。梅洛-庞蒂是身体图式也发挥了同样的桥梁功能, “它是在我们的身体空间与外部空间之间形成的一个相互蕴含的实践系统。” ([10], p. 27)身体图式是一个动态统一的系统, 它既促成感觉间的统一, 也促成感知-运动的统一性, 身体能自动地进行调整, 使我们能够不假思索地应对环境, 身体图式是我一切与世界的活动的基础框架, 在“沉默”的身体中, “我”向世界存在。

(二) 身体空间之展开

梅洛-庞蒂同海德格尔一样反对把空间理解为均匀的广延, 他也没有否定海德格尔通过操劳寻视的实践活动而开启出的生存论空间, 但与海德格尔不同的一点是他强调空间是由身体主体开放出来的, 身体具有定向的意义。

人随身携带着空间性, 这种空间性首先与我们的身体结构有关, 在戴上使视网膜映象变正的眼镜后,

⁴事实上海德格尔并不认为有两种不同的空间, 而是空间有多种不同存在方式, 物理空间也是空间的一种存在方式。

⁵Être-au-monde 是 In-der-Welt-sein 的法语翻译, 这里转引了宁晓萌在《空间性与身体性——海德格尔与梅洛-庞蒂在对“空间性”的生存论解说上的分歧》中参考的刘国英的译法。

被试眼前的景象是颠倒的，但是过几天后又恢复到了正常景象，这种颠倒关系的依据是什么，对我们来说的“上”和“下”是由什么确定的？梅洛-庞蒂认为由于人是直立姿态的，我们已经把身体空间接受了下来，在这种身体结构中我赋予“上”以上的意义，“下”以下的意义，外部空间的“在……上面”和“在……下面”的区分是我把适合于自己身体的范畴运用到外部事物上，脱离身体意义后的上下左右的区分是不知所然、无意义的。身体给了我们视角，视角开启空间。但这并不是说空间中的场所就是相对于我们的身体的客观位置的一些客观位置，而是“在我们周围划出了瞄向的可变范围”，在身体图式的整体结构下，身体的空间性不是一种位置的空间性，而是处境的空间性，“我的身体作为为了某个现实的或可能的任务的姿势向我呈现出来。”([11], p. 147)身体本身的空间性乃是决定于具体的情境而非决定于广延和位置的占据，身体作为一个在世存在的整体总被自己的各种任务所吸引，朝向它们而实存。在这里身体不是一个被动的点，而是具有投射能力的主体，能将自身带着的方向投射到外物上去，这种方向的投射是向四周投射出充满意义(sens)的“意向弧”。病人施耐德的世界是凝固化的，因为“世界不再向他暗示任何含义”，他缺少由置自己于处境之中的身体所能提供的各种调换、等值和同化，只能停留在现实的东西里，受其束缚，他的意向弧(L'arc intentionnel)“松弛了”。施耐德无法做出脱离实际处境的动作，让他做一个抽象的活动比如画一个圆时他必须要活动身体找到其胳膊，再通过一系列动作中恰恰是圆形的那个来完成画圆活动，指令对他来说可以被认识，但却无法被执行，这恰恰体现了身体空间在一种把握意向而非认知意向中被给予，是作为所有活的知觉的原初条件，是使外部空间及客观事物得以显现的隐于背后的幕布。

身体是我们在一个世界之中的锚点，从超视点的角度来看世界和空间就是混沌一片，就是无，空间就从这个锚点展开。这个展开的空间不是均质的，身体对事物的投射、事物对我身体的呼唤使空间有了曲面。而身体空间性是身体存在的展开，病人可以看到其胳膊，可以知道胳膊的位置，但仍然感受到胳膊的缺失“像一条冰冷的长蛇”([11], p. 117)，这是因为他们感觉到情感在场和情感延申，这与客观空间无关。同时我们也不是依靠视觉、触觉的组合来把握身体，我们是根据自己身体的建构法则来知觉身体本身的，“本己身体自己解释自己”([11], p. 214)。

4. 从空间衍生出的海德格尔哲学中的身体问题再谈

通过以上分析可以看到海德格尔与梅洛-庞蒂对空间的不同展开方式，其中的一个重要区别就是在梅洛-庞蒂那里，身体与事物间的关系成为世界和空间展开的重要环节，身体是构造世界和空间的能动主体，而海德格尔是以此在的生存活动来展开世界与空间的，对身体的阐释极少，《存在与时间》中仅有的一处论及身体的地方是在阐释定向活动时提到：“此在在它的‘肉体性’——这里不准备讨论‘肉体性’——本身包含的问题中的空间化也是依循这些方向标明的。”([5], p. 157)海德格尔似乎是有意地略过了对肉体性问题的讨论，因此他被学界批评忽视了身体问题以及这种缺乏可能会成为由此在到存在的诠释缺陷。但另一方面，如果我们不单就对身体性的直接探讨去看海德格尔的文本，我们会发现海德格尔在《存在与时间》中的许多用词都与身体有关，如“上手状态(Zuhandenheit)”与“在手状态(Vorhandenheit)”等等，因此，我们有必要追问是否因为海德格尔没有对身体进行专题式讨论就断言其缺乏身体性，海德格尔哲学中是否有其他东西已经发挥了“身体”的作用还是说其是否需要“身体”？

(一) 包含在在世领会中前理论的身体

通过以上分析我们已经得知，梅洛-庞蒂的“身体”起到了生成意义、开启视角的作用，是连接“我”与世界的“第三维度”，为空间提供非概念性的统一性与定向性。通过身体，我们才得以源始地拥有一个充满意义、方向、有深度的生活世界。就《存在与时间》中提到的关于肉体性的那唯一一句话来看，海德格尔固然没有对身体进行主体式的分析；他认为，空间是由此在的在世生存活动开展的，并且排斥作

为现成存在着的身体开展出源始空间的观点⁶，但是身体维度已被包含在此在对世界先前领会之下的操劳活动中了。首先，海德格尔的世界是先行向人敞开的，此在被投入世界中后向其可能性投开，意向性在“在世”中绽出；而在梅洛-庞蒂那里，身体意向性则与世界一起展开，我们可以看到海德格尔认为在世结构是此在最基础的结构——如果需要身体这一环节，那恐怕也需得建立在在世的基础之上；其次，世界是因缘整体构成的意义关系网络，走在前头的始终是此在的寻视，当我们弯腰捡起掉落的东西时，驱动身体动作的是因为此物在因缘整体中首先被揭示为“需要被捡起的东西”，这个“为了作……”来源于一个先行的、已经展开的世界，身体的弯腰是“我”的直立身体结构在这种寻视操劳的领会下被前理论地激活和利用的，也正因如此，身体的“上”和“下”一同被揭示出来。对海德格尔来说，此在总是对世界有着一种非主题化的、实践性的先行领会，“每一意向施为都包含了对(与该施为有关的)存在者之存在领悟。”([9], p. 227)这意味着，当此在操劳地使用工具时，它并非在与无意义的物件打交道，而是已经非主题化地领悟着工具的存在方式(上手性)，同时，也必然领悟着实现此操劳的自身身体作为“能……”的施为能力。所以海德格尔才将此在在其肉体性中的空间化也归到定向活动中，并且没有专门对身体作出专题阐释。“被‘在……之中’的解释所排出的人体其实只是广延性、对象性的 Körper⁷，而不是真正的 Leib 本身。”[12]因此，像德雷福斯所批评的“如果没有身体则无法解释为什么会有左和右这些特定的区域”[2]。实则还是停留在存在者层面的身体上，海德格尔想强调的不是否定身体与位置的关系，此在的定向当然不是主观的指左即左指右即右，而是想强调我们寻视操劳之际无需对事物的位置先进行左和右的区分再指挥身体往哪个方向，在操劳中作为整体的此在(包括身体)已经前理论熟悉地与事物发生关系了。

(二) 作为现身情态的在此之具身

在上一段中，笔者主要是就《存在与时间》提到有关肉体性的唯一一句话来展开身体化之身体前理论地包含在此在的在世之中，然而仅依此句来理解海德格尔哲学关于身体的维度是远远不够的，正如他在书中所说的只是“这里不准备讨论肉体性”，而在《存在与时间》之前的1924年讲座《亚里士多德哲学的基本概念》中，海德格尔通过对亚里士多德《论灵魂》的解读，已经触及了整体性的生命存在的身体维度，以及在1930年代至1940年代关于尼采的系列讲座中海德格尔直接指出了“我们通过我们的肉身存在而生活着”([13], pp. 116-117)。因此，对身体问题的探讨需要放在更广阔的文本视野中。

在《亚里士多德哲学的基本概念》中，身体是被放到与感发⁸(πάθος)一同谈论的。“在感发现象中，身体共同具有建构性，也就是说，身体好比某种将存在-于-某-世间的的可能性纳入其本身之中的事物”([15], pp. 228-229)。在感发中，人并非仅仅经历一种与灵魂有关的状态，而是其完整的、具身化的在世存在被消耗⁹(Mitgenommenwerden)。身体性在此被理解为感发的一种特殊的质料(δύλη)，它本身内在地携带着存在于一个世界之中的可能性，其特性恰恰在于使生命得以展开。“感发的质料无非就是身体，就是人的身体性”([15], p. 228)，应该如何理解作为情绪质料的体身呢？海德格尔借房屋之例说明真正的自然哲人“依据外观来谈论房屋，而外观本身与房屋由以形成之物有关；他首先以房屋之所是为目的，以房屋本身如何构成为目的。”([15], p. 230)正如房屋的外观必然关联于其构成质料，并首要关注房屋是什么

⁶当然梅洛-庞蒂所说的身体并不是这一层面上的物理身体。

⁷尚静在论文中指出海德格尔区分了 Körper 和 Leib, Körper 通常指的是身体物理性、空间性、对象性的面向，而 Leib 指的是原初的感觉性的、非对象性的面向。

⁸张云翼梳理了 πάθος 的几个中文译法：禀赋、情、激情、情致、情感遭遇、感受等。为强调 πάθος 是感受与激发、主动与被动的统一，这里采取了作者后来所用的“感发”的译法，感有感受、接受的被动意味，发则有生发、开显的主动意味[14]。

⁹Mitgenommenwerden 的前缀 Mit 表示“伴随”、“一同”，genommen 是 nehmen 的第二分词，表示被动状态，被拿走或者带走，werden 表示“变成”、“生成”，Mitgenommenwerden 直译为“被一起带走”，这里保留了黄瑞成在《亚里士多德哲学的基本概念》中译版中的译法，以强调此在在其完整的(包括身体)在世存在中被某物所侵袭、占据和带动。但“消耗”有一种消极、损害的意味，这点值得商榷，因为 πάθος 并不只是此在的被动的承受，而是让此在能够面向其存在，从而能对其存在有所领会。

及其内在性质，同样，作为感发之质料的主体，其自身内部就关联着感发本身，并由其所构成和规定。亚里士多德那里的自然的存在者在海德格尔看来，并非简单由质料所规定，而是首先由“被运动(之)存在”(Bewegtsein)——即自然物朝向其形式实现的动态过程——所界定。因此，身体必须被理解为作为感发之存在规定而言的，而非现成的静止的质料。

感发不是专属灵魂的某种状态，而是整体有生命存在者的活动，情感、灵魂与身体在此在中不是分裂的，而且身体需要在感发中得到理解，“感发的形式(*εἶδος*)是待他人的态度，是一种在-此-世-存在。由此出发，才有可能本真地研究感发的质料。”([15], p. 232)感发在亚里士多德那里首先与言谈相关联：说者在说出某物中将其对某事物的把握方式展示出来，而感发就是让听者能够把握说者所说的可能性，让听者进入某种状态，带入某种现身情态中。在言谈发生前，说者和听者都已经对言谈之物有了一种心境，而在言谈之际，感发带来了变动，“感发的平均、直接的含义是‘可变性’(veränderlich Beschaffenheit)。”([15], p. 184)感发就是使人发生改变的那些情感，人们由以会有不同的判断，由一种情状“突转”入另一种情状，而随着这突转的是人们由以会有不同的判断——采取立场，构建观点([15], p. 188)。“由一种确定的心境转入另一种心境首先与对世界采取的立场有关，也就是存在-于-此-世的方式有关”([15], pp. 188-189)，的这种变动使得我们从对事物或自身主题性的理解变动到对存在方式的关注，存在者在其存在可能性中展现出来，而不只是作为被主题化认识的现成之物，在海德格尔那里，存在者需在其存在中是其自身才能持立，这种以其存在方式之展现恰恰保全了存在者，也就是说，它提供了一种可能性，使得存在者能够面向其存在方式。

在《存在与时间》中，海德格尔延续了对现身情态(Befindlichkeit)的讨论，现身情态一词从德语动词 *sich-befinden* 派生而来，表示“此情此景的切身感受状态”以及这种状态“现出自身”的含义，在存在者层次上指情绪(Stimmung), *Stimmung* 是 *stimmen* 动词的名词化, *stimmen* 有调定, 调校的意思, *sich-befinden* 表示回返自身、面向存在自己感觉如何。现身情态“现身在此在的被抛境况中开展此在，并且首先与通常以闪避着的背离方式开展此在。”([5], p. 196)此在首先是被抛的，首先是在其存在方式中存在的存在，但总是逃避到常人那里去而不想面对其存在状态，但即使这样此在的根本规定性还是没变，还是处于其存在中。存在者之存在对存在者是有一种在前的规定性的，此在有其存在不是将存在当成此在的所有物，而是在其存在中向着界限存在。情绪作为现身的基本作用就是能够将此在带到此在这种存在着且不得不如此存在面前，“情绪公开了‘某人觉得如何’这种情况。在‘某人觉得如何’之际，有情绪把存在带进了它的‘此’。”([5], p. 194)现身情态就是把此在带回到其被抛状态，面向其存在方式，而此在存在着且不得不存在着是作为在世存在的方式展现出来的，在其在世中世界随之展开，其他存在者被开显出来。上文也已经提到，现身情态把此在带入到能够去面向世界的这种存在方式中去，为此在展开了世界之敞开性。

畏是最根本的现身情态，存在既是此在之不得不“是”，也因此是一种负担，此在不想背负这种负担，于是消散到常人那里去，沉沦其中。畏(Angst)则把此在带回到面向其存在方式当中，畏不知其所畏者是什么，它不同于对具体事物的“怕”，“威胁者乃在无何有之乡”([5], p. 261)，这正是畏的关键所在，畏之所畏直接展现出来的是一种无意蕴(Unbedeutsamkeit)，此在无法再从意蕴中通达存在者，此在与其他存在者的联系无法以能让此在以此把握自身存在的方式起作用，要独立面向其存在而非借助其他存在者来是其自身。畏使此在个别化为其最本己的在世的在存在，“畏之所畏就是世界本身。”([5], p. 262)畏发动时此在面向的是在世存在本身，这种最本己的在世的在存在领会着自身，从本质上向各种可能性筹划自身。畏使此在在其存在中能够是其自身，从而能够确证自身。通过畏能让此在重新面向其本真的是其自身存在的可能性，但不能因此就将非本真看成是非自身的。畏把此在带回到其存在面前，这个存在是一个整体性的存在。“情绪一向已经把在世作为整体展开了。”([5], p. 197)这是说，不能将现身情态使我

们面向存在理解为只面向了本真或非本真的层面，而是包括了这两者的整体性展开。非本真性并非一种外在的缺陷，而是奠基在本真可能性之上的一种存在论变式，此在不是脱离所有日常事物而单纯朝向死亡的存在者，畏这种基本现身情态使此在面向自身要理解为为此在提供了一个将本真和非本真的存在方式的可能性都承担过来，作为自己的存在承担起来的作用，从而真正地是它自身。在此基础上，具身的情绪决定了事物如何向此在呈现，此在因情绪而有它揭示世界和事物的可能性，情绪决定世界以何种方式向此在展开，在领会性的筹划之前情绪已经带着世界席卷而来，它以一种更源始的力量奠定了世界的基调，此在可发生的牵连状态就奠基在这种现身之中，一切事物就都在这个基调中以“作为……的东西”来照面，空间性也在其中展开。

在梅洛-庞蒂的哲学中，身体之所以具有根本重要性，正是因为它为主体提供了一条在世界中直接确证自身存在的路径：身体作为感知的中心，确证了主体在世界中的视角，由此才能展开空间。这种确证并非通过理性反思来实现，而是通过身体与世界的交融互动中活生生地完成的。放到海德格尔那里，发挥着这一确证作用的是现身情态，它使得具身的此在是其自身，虽然二者的路径并不相同。对于梅洛-庞蒂而言，主体在触摸与被触摸的可逆性中，在朝向目标的运动中，确证了自己作为一个能知觉、能行动的肉身存在。空间正是这一身体主体得以施展和验证的场域；而在海德格尔的框架中，确证是存在论层面上的，此在通过与身体密切相关的情绪被带到是其自身的存在面前，展开其在世存在。既然情绪已经在此在存在的根源处，发挥了将其带向自身并展开世界的作用，那么，一个专门的、梅洛-庞蒂式的身体现象学，对于海德格尔完成其基础存在论的核心任务而言，便不是必需的了。

(二) 此在包括身体在内的整体性的存在

“我们并非‘拥有’(haben)一个身体，而毋宁说，我们身体性地‘存在’。”([13], p. 116)在1935~1939年的尼采讲座中海德格尔直接指出心灵和身体不是分离的，身体自始已经被扣留在我们自身之中了，绝非只是物理上的质料。正因为此在是有身体的有朽性的，死亡才有必然的可能，其作为此在最本己、无所关联而又无法逾越的必然对此在而言才不会是一个有距离的外部事件，而是内在于此在生存的最迫近、最本己的。畏正是因为有此界限，有对死亡的畏，此在才得以从沉沦于常人的日常状态中被带到其作为个体存在的存在面前。同时，身体不仅在现身情态的层面使此在面向其整体存在，是其自身，还体现了此在作为诸存在者之一的性质，“此在作为实际的此在，此外向来被分散到某个身体中，并由此向来首先被分裂为某种确定的性别。”([16], p. 192)身体同时又与其他存在者牵连着，甚至会被其所占据，比如会被其身体的性别特征所牵制，这意味着此在可能会消散到具体的、片面的日常状态，但海德格尔指出又不能仅仅消极地理解这种分散，“在存在性层面上理解，与这些否定的概念连结在一起的，立刻就显出无价的东西之意义环节。”([16], p. 192)。分散不是简单的打碎、分离，而是多样化的表现，也就是每一个别化的此在本身都包含多种可能性的展开，多样化存在于每一个此在本身之中，“身体性为其展现某种有机因素”([16], p. 192)。王珏认为身体有作为承受状态的身体——承担着此在的被抛状态，在领会之前□与存在者发生更源初的关联，构成了领会的根据和开端——和作为涣散状态的身体——可能是非本真的源头——这两个面向，但都表现为“超越的反作用者”，身体现象与世界现象处于动态的相互促进的结构中([17])。在海德格尔那里，身体作为此在生存必不可少的一部分已经以不同维度、不同方式融入此在的全部存在之中。

5. 总结

综上，我们不能说海德格尔哲学中存在着某些东西发挥着身体在梅洛-庞蒂那里所发挥的一模一样的作用，这是脱离了哲学家本身哲学视域的，但可以肯定的是身体之所以重要，是因为需要用这一维度来让主体来确证自身，在海德格尔那里，发挥着让此在能够是其自身的正是现身情态，或者说情绪。现

身情态将此在带向其自身，奠定了世界与空间的展开，情感、灵魂与身体在此在中不是分裂的，此在是具身的整体性存在。因此，在《存在与时间》中海德格尔虽然没有专题式解释身体主体在具体在世生存(包括空间的展开)中的作用和地位，但身体已经通过情绪源始地包含在此在的生存论建构之中了。

参考文献

- [1] Franck, D. (1991) Being and the Living. In: Cadava, E., Ed., *Who Comes After the Subject?* Routledge, 135-147.
- [2] Dreyfus, H.L. (1995) Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. The MIT Press.
- [3] Stein, E. (2010) La filosofía existencial de martin heidegger. Editorial Trotta. 48.
- [4] 刘国英. 肉身、空间性与基础存在论: 海德格尔《存在与时间》中肉身主体的地位问题及其引起的困难[J]. 中国现象学与哲学评论, 2002, 4(4): 53-77.
- [5] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [6] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译, 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2004.
- [7] 宁晓萌. 空间性与身体性——海德格尔与梅洛-庞蒂在对“空间性”的生存论解说上的分歧[J]. 首都师范大学学报(社会科学版), 2006(6): 59-64.
- [8] 柏拉图. 斐多[M]. 杨绎译, 沈阳: 辽宁人民出版社, 2000.
- [9] 海德格尔. 现象学之基本问题[M]. 丁耘, 译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [10] 张尧均. 隐喻的身体——梅洛-庞蒂身体现象学研究[M]. 杭州: 中国美术学院出版社, 2006.
- [11] 梅洛-庞蒂. 知觉现象学[M]. 杨大春, 张尧均, 关群德, 译. 北京: 商务印书馆, 2021.
- [12] 尚静. 作为此在生存边界的身体——由海德格尔哲学中的“现身情态”中的“身体”问题说起[J]. 现代哲学, 2020(3): 89-96.
- [13] 海德格尔. 尼采[M]. 孙周兴, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [14] 张云翼. 情绪何以是一种变动?——从海德格尔对亚里士多德哲学概念 $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ 之阐释出发[J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版), 2022, 46(2): 13-21.
- [15] 海德格尔. 亚里士多德哲学的基本概念[M]. 黄瑞成, 译. 北京: 华夏出版社, 2014.
- [16] 海德格尔. 从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基[M]. 赵卫国, 译, 西安: 西北大学出版社, 2015.
- [17] 王珏. 大地式的存在——海德格尔哲学中的身体问题初探[J]. 世界哲学, 2009(5): 126-142.