

现当代思潮

论现象学的神学与科学转向^{*}

丁耘/文

提 要: 本文的辨析焦点是现象学研究中新近发生的两个转向——神学转向和科学转向。我们将首先讨论现象学的神学转向与科学转向的各自意涵与共通背景。接着我们从现象学传统外部论证这两种转向归根结底是思辨转向，并从现象学传统内部提出还原问题。随后本文将概括现象学还原的诸多可能道路，尤其是检验马里翁的“神学转向”及其同现象学还原的关系。进一步在细读海德格尔有关文本的基础上检视马里翁的“第三还原”学说。在批判性总结海德格尔有关学说之后，本文将给出神学转向与科学转向的真正现象学理由。

关键词: 现象学; 马里翁; 海德格尔; 思辨转向; 存在者整体

中图分类号: B506

文献标识码: A

20世纪90年代以来，哲学界开始越来越热衷于谈论现象学的“神学转向”。(cf. Janicud, 2000) 虽然这个源自法国哲学之内争论的命名并不十分准确，但仍然值得追究其意涵、效用与问题指向。而从整个现象学运动来看，本世纪以来，在与自然科学的对话中出现了另一个转向。它虽已被察觉，但尚无命名。本文名之曰“现象学的科学转向”。大约与“神学转向”几乎同时，现象学精神与中国思想的对照会通也逐渐上路、日臻成熟。现象学义理与中国思想的交融固然是中国哲学自身的一个面相(参见丁耘, 2017)，但也未始不能说是现象学运动自身的推扩与转进。中国思想的基本动机为现象学带来的转变，本文名之曰“现象学的道学转向”。

现象学的这三个转向都属于当代哲学的大事件。其发生时刻颇近，几乎接踵而至。而其所开辟的思想世界差异之大，则似乎不啻云泥。这些竟都出自同一个现象学运动，颇值研究。就其成效而言，现象学的神学转向或已成为切近的去，而其丰富意蕴远未得到追究；现象学的科学转向方兴未艾，而渐陷迷局；现象学的道学转向则刚刚上路，未达自觉。无论后思还是预察，对现象学转向的整体讨论仍是有必要的。格于篇幅，本文对道学转向姑置勿论，而以神学与科学转向为辨析焦点。

^{*} 本文在搜集资料方面得到了苏杭、张云翼、沈戴乾、张奇峰、雷思温等学友的帮助，特此致谢。

一、现象学的神学转向与科学转向

“现象学的神学转向”虽渐已用于叙述一般意义上的现象学的转折，但此用语的缘起，既非指涉整体，亦非单纯叙述，而是一个针对法国现象学的批评性概念。此语之正式提出，一般认为源自雅尼科 1991 年的文章《法国现象学的神学转向》。此文认为，从 1975 年到 1990 年，法国现象学确实存在着这样一种转向（turn），而“现象学与神学究系两途”（cf. Janicaud, 2000: 99、103）。此文甚至以一种控告苏格拉底的口吻指责列维纳斯引进“圣经的上帝”败坏了法国现象学。雅尼科 1998 年撰写的续篇《碎裂的现象学》（*La phénoménologie éclatée*）试图拓展论旨，而最终的论证还是落在了“神学转向”上。（cf. Janicaud, 2000: 99、103）论争虽仅涉“神学”，雅氏所举现象学理由则更为普遍。他指责法国现象学的并不仅是“引进新神”，而是使对现象的描述屈从于对“现象性之本质”（essence of phenomenality）的追问；是实证现象学让路给“本源者”（the originary）之降临。（cf. Janicaud, 2000: 5）而“本质”“本源”未必限于“上帝”。这些“新现象学”实行的是一个哲学上的老步骤，“从现象进到基础”，或者通过内在抵达超越。与一切其他学派不同，现象学的兴起本身就意味着对基础与超越的警惕。雅尼科们反对的并非神学，而是对现象学原则的冒犯。雅尼科的质问尖锐明晰“究竟什么是现象学的，什么不是。”（cf. Janicaud, 2000: 4）在这些批评者看来，神学转向，或不如说向“基础”“本源”与“超越性”的转向将危及现象学的原教旨。

然而，现象学从来暗流汹涌，并非建立在基本教义上的统一宗派。从胡塞尔到马里翁，现象学运动中可概括为原理的要求已不止一条，彼此之间无法直接融贯。更不必说，海德格尔与舍勒默默运用着的现象学已非这些原理可以笼罩。即便在胡塞尔那里，“面向实事本身”和“一切原则之原则”之间就有内在差别。（参见马里翁，2009：51—54）这既关乎现象学义理的内在矛盾，也涉及现象学传统自身的张力。本文第二部分以下将讨论现象学义理，此间仅就哲学史做一考察。在此之前，让我们先把目光投向现象学的科学转向。

上世纪 90 年代以来，基本同步于神学转向，现象学与实证科学，特别是认知科学之间的互动相当频繁。这一互动对现象学运动带来了巨大的影响，但尚未得到哲学上的充分估计，甚至缺少“神学转向”那样的概括。本文将之正式命名为“现象学的科学转向”。这里先交代这样命名的理由，然后挖掘名后之义。

服务于实证科学旨趣的现象学倾向，通常被称为“自然化的现象学”。（cf. Gallagher, 2012: 70、71）在哲学上，这意味着自然主义（naturalism）的再次兴起。堪为这方面代表的现象学家扎哈维明确指出，语言转向之后的又一次哲学转向就是从反自然主义到自然主义，因而可以将之命名为“自然主义的转向”。（cf. Zahavi, 2010: 3）但他马上补充说，自然主义的术语主要决定于“自然科学”，所以这个转向的主要意涵是元哲学的，即如何重新看待哲学与实证科学的关系。就此可做三个推断。第一，扎哈维明确宣称的“转向”确实存在。但称之为整个哲学的转向，至少就其上下文而言，并不充分。实际上他给出的论据都是现象学的。那么，无论是否有其他证据支持“哲学转向”之说，现象学的自然主义转向都是可确认的。第二，既然扎哈维在“自然主义”名义下说出的内容都是“科学”，那么，所谓自然主义的转向就是科学转向。第三，综上，扎哈维宣称的无非就是“现象学的科学转向”。

不过,在扎哈维宣称的东西和他意谓的东西之间,仍然存在着某种未被意识到的差距。首先,扎哈维在那个宣布自然主义转向的重要文本里,毫无辨析地轮番使用科学、自然科学、实证科学、经验科学四个概念,并将之与“自然主义”等同起来。各类新潮现象学们对此亦未持异议。尽管他们应当十分清楚,胡塞尔在科学的各种限定之间,尤其在“严格科学”与“自然主义”之间划定的界限对于现象学来说绝非什么可有可无的东西^①,但他们仍把“科学”这个名称完全献给自然主义。这说明,要么他们背离了胡塞尔用严格科学反对自然主义的宗旨(cf. Gallagher & Schmicking, 2010: 3)^②,要么认为严格科学本身可以通过某种方式成为自然主义的——这就是现象学“自然化”的真正用意,要么以上两者兼是。虽然现象学的科学转向没有一个雅尼科式的人物尖锐提出现象学与非现象学的划界问题,仍有一些学者看到了这些问题,并且和雅氏一样,将之追溯到现象学本身的内在可能的“悖论”或“含混性”。(cf. Crowell, 2012: 31)

比扎哈维对“科学”的笼统处理更严重的是他对“自然主义”的哲学与哲学史判断。在抛弃20世纪哲学的反自然主义时他说“如果你不认可自然主义,那么你必定认可某种形态的笛卡尔式实体二元论。”(Zahavi, 2010: 3)这个粗暴论断出自胡塞尔研究名家之口委实让人吃惊,正是胡塞尔本人在《欧洲科学的危机与先验现象学》中将笛卡尔式二元论看成自然主义的根源。(cf. Hua, BdVI: 80—84)自然主义的根源在该书中被指认为客观主义,在《观念一》中则被追溯为多少有些含混的“自然态度”。至少在其晚期著作中,胡塞尔几乎倾其全力与笛卡尔的二元论搏斗——对他来说,克服自然主义的关键恰是通过强调先验主体性以根除笛卡尔式二元论。但扎氏这个粗浅的哲学史错误却说出了哲学上较为深刻的看法:这并不是他在批评胡塞尔、弗雷格的反自然主义时看到的,而是一种克服了一切笛卡尔二元论样式的,“一本”或“总体”的自然主义。胡塞尔试图通过先验主体性要克服的东西在扎哈维这条走得太远的论断里,是指望一元论“自然主义”加以克服的。

哲学与哲学史绝非毫不相干,不可能绕开哲学史上克服笛卡尔二元论的那些道路去凭空建立什么一元论的自然主义。这里先对这些道路做粗略的概括。

首先是笛卡尔本人在《第一哲学沉思集》中开辟的道路,虽然这条道路的真正意义直到20世纪后半叶的法国哲学中才显示出来。这条道路以上帝为无限实体、完满实体,而非唯一实体。这个无限实体与自我这样的有限实体有存在上的联系。但这并非那种并列实体的二元论。可以说,有限与无限之间呼唤、蒙召或面面相觑的关系本身就是这里的“一”。为区别于通常被理解为总体性的一元论,我们可以在列维纳斯的意义上称之为无限性的“一元论”。虽然在他那里,一元论和无限性是不相容的(参见列维纳斯, 2016: 6—11; cf. Levinas, 1971: 24—30)^③,但本文的观点是,无限性并不先天地就是二元论。这一点从列氏主要灵感来源的《第一哲学沉思集》就能看到,因为有限与无限不可能成为并置之“二元”。(参见笛卡尔, 1996: 46—47)无限性的一元论是非还原性的,既不能把有限还原到

① 参见胡塞尔的《逻各斯》长文“作为严格科学的哲学”。(参见胡塞尔, 1997: 83—143, 特别是89—122)

② 扎哈维认为,胡塞尔、弗雷格等对自然主义的抨击已是过时的。

③ 注意中译与“他者”对立的“同一”概念为“le Meme”,即对应于德文之“das Selbst”,亦可译为“自同”。

无限之内，也不能有相反的还原。既是非还原的，又不是二元论的；既是断裂的，又是关联的。这正是这条道路的微妙之处。

其次是追随者众多的斯宾诺莎式道路。严格地说，只有斯宾诺莎式的学说才能真正满足扎哈维对“笛卡尔式实体二元论”的批判。斯氏剥夺了思维与广延的哪怕是有限的实体性，而皆黜之为属性。（参见斯宾诺莎，1991：46）实际上，斯宾诺莎同样把这个唯一实体与“自然”联系起来。（参见斯宾诺莎，1991：29—30）它不但具有广延，而且作为所生的自然（*natura naturata*）也是能思的。这一点与当代自然主义完全相同。（cf. Grant, 2006: 2）所有的总体性的一元论自然主义，在本质上都是某种形态的斯宾诺莎主义。

第三条是康德尤其是费希特式的先验道路。德国哲学在笛卡尔那里吸取了我思的原则，且将之清洗为先验原理：自身意识之先验的综合统一性、自我或本原行动。至于我思与上帝以及自然之间的关系，德国古典哲学四子有不同的处理方式。康德及前期费希特虽致力于让知性驯服自然、理性驯服上帝，但并未根除二元论，而只是将之尽量推远。康、费二子虽未跳出自身意识与物自身、自我与非我的“二元”，却比之前所有的近代哲学家都更深刻地阐明了自身意识或自我的本质是“一”（统一性，我等于我）。这里的二元，是“一”这个原理（原初同一，自我）与“二”这个原理（原初差别，非我）之间的对峙。对于德国古典哲学而言，从“一”的原理推导出“二”的原理——也就是演证“一”的绝对性——才是根除二元论的“不二法门”。

第四条道路，也就是从先验哲学转入斯宾诺莎哲学的那条道路。这条道路的真正开端是谢林的自然哲学。自然不再是康德第一批判用“现象”就可以打发掉的那种东西，而是斯宾诺莎式的总体。谢林的自然本身就是主体，能够创造与思维。谢林哲学之要义为绝对同一，自然哲学只是“从优命名”。（参见谢林，2016：127—128）绝对同一，非仅云客体作为自然与自我原初同一，而是自然本就是主体—客体之绝对同一，无非尚未有自我意识。在康、费二氏，二元论之难破，实在于自我与非我对待。在费希特的早期知识学那里，非我虽由自我设定，归根结底二者只能并建。而谢林之绝对同一，就是自我之客观化。虽有二项，却非并建，而是扬弃于绝对同一之中。先验道路与斯宾诺莎之道路本不相涉，故前者需“转向”方能接入后者。这一转向之第一命义，就是自然哲学。自然哲学所含的内容，就是绝对。绝对也就是上帝。（参见谢林，2016：148—149）可以说，谢林哲学就是先验哲学或知识学的自然转向与神学转向。二者归根结底是同一个绝对转向的两个面相而已。

先验现象学的格局类似于先验哲学，尤其是费希特哲学。现象学的科学转向的底层是同一个转向的两个步骤，也就是将自然绝对化和意识去先验化。其中真正的出发点是自然的绝对化。但除了上引扎哈维那个论调之外，身处自然转向的现象学家们主要致力于意识的去先验化及其隐含的悖论。如果将意识的去先验化或者实在化作为科学转向的出发点，那么现象学的“自然化”就会与“自然态度”混同起来。而扎哈维所期待的，或那些前沿的自然化的现象学家们默默据之工作的前提：自然的绝对化，对于现象学来说只能是以非现象学的方式突然降临的。相反，现象学的神学转向，至少在其马里翁阶段，是依据现象学方法严格按步骤得到的结论。在这个意义上，现象学的神学转向比科学转向更“科学”，而现象学的科学转向比神学转向更“神学”。

然而，基于现象学原则对神学转向进行的批判，归根结底是对某种推进到本原—启示的“超越性”转向的批判，这实际上同样适用于科学转向。（cf. Janicud, 2000: 95—96）在当

代哲学中,神学转向与科学转向的发动与检讨确实都是分头进行的,但对于先验现象学而言,这两个转向都是向超越性的突入。雅尼科那个尖锐追问切中的正是这个超越性。近代哲学史上克服二元论的每一条道路都必须诉诸对超越性的处理,这绝不是单纯把内在与超越分开就完事的。无论现象学传统多么忽视近代哲学(尤其是谢林与黑格尔)对于自我或意识的检讨,当这传统面对意识或此在的基本实情时,仍必须进入超越性的复杂状况,既从自身,也从周边出发探索超越转向之哲学意蕴。

二、思辨转向与现象学还原

上文已示,从现象学内部看,神学转向与科学转向只是同一个转向的不同面相,超越转向当是概括这种原转向的最合适的现象学命名。但从现象学之外看,有一个现成的名称与超越转向颇为相应,这就是“思辨转向”(the speculative turn)。(cf. Bryant, 2011: 3) 神学转向与科学转向都是现象学运动中的内在批判性概念,而思辨转向则是当前较活跃的“思辨实在论”的自我主张。此派别之各种趋向固然复杂,但思辨转向兴起之自觉,在于批判所谓“相关性主义”(corrélationalisme)。^④ 现象学是当代相关性主义之最大代表之一。(参见梅亚苏, 2018: 15; cf. Bryant, 2011: 1—4) 因此,如果“超越转向”是从现象学内部突围的话,“思辨转向”就是从现象学外部对这一突围的最大支援。

所谓“相关性主义”,意涵为“我们只能进入思维与存在的相关性,而永远无法进入任何彼此隔绝的一项。”(梅亚苏, 2018: 12, 译文有改动; cf. Meillassoux, 2006: 18; cf. Meillassoux, 2008: 5) 换言之,对相关性的批判也就是对思维与存在的不可分离性的批判。而当相关性主义的谱系被从康德一直拉到胡塞尔与海德格尔之时,这个不可分离性所指涉的就是意识之意向性与此在之在世性了。(cf. Meillassoux, 2008: 8) 针对相关性主义,思辨实在论者毫不含糊地把思辨转向解释为对绝对的诉求。(cf. Bryant, 2011: 3) 其中佼佼者已明确将此诉求追溯到了谢林的自然哲学。(cf. Grant, 2006) 那么,所谓当代哲学的思辨转向,也可以说就是“相关性主义”哲学的“自然转向”。既然现象学是相关性主义的当前代表,那么现象学的科学转向当然可被思辨转向笼罩,虽然热衷于自然化的新现象学家们对此几乎毫无觉察。思辨转向就是绝对转向。对于先验哲学或现象学而言,“绝对”当然就是卓然意义上的“超越”。但对于思辨实在论或它试图诉诸的形而上学传统而言,绝对就是“一”,正如“相关性”是“二”那样。或者反过来说也一样,正因为对现象学之相关性主义给出的“二”之原理不满,思辨实在论才试图转向“绝对”这个一。

不过,尽管思辨实在论试图越出康德式批判的界限,但它并非独断论形而上学的单纯复兴。有许多特征可将二者区别开来。其中最吃紧者,是该思潮在还原问题上态度的复杂与暧昧,以及由此导致的对现象学传统的欲拒还迎。有些思辨实在论者对拉图尔式非还原主义的倾倒让所谓突破现象学的“客体”指向成了决然无主、并包万物的“客体民主制”。(cf. Bryant, 2011) 这与对绝对同一的单纯诉求构成了直接对立。如果说思辨实在论者全都试图超越意识与存在的“关联”的话,那么非还原主义反而突出了诸存在者之间的关联与界限。换言之,思辨转向之后呈现的是形而上学还原剩余物的“总体”,还是非还原主义保留万物

^④ 又译为“相关主义”或“关联主义”。法文“corrélationalisme”是德国现象学“Korrelation”概念的对应词,后者通译为“相关性”。故本文将“corrélationalisme”译为“相关性主义”,详见下文。

各自实在性的对待式“无限”，这才是这个转向真正的哲学两难。可以说，虽然思辨实在论的丰富讨论早就以简单否定“相关性主义”的方式远离了现象学，但还原问题——它往往隐藏在对“相关性主义”的复杂批判中——仍然把思辨“转向”本身重新接回了现象学传统。随着不同还原方法的实行，所谓“相关性”会呈现出非常不同的意涵——实际上，“相关性”本身就是对现象学还原诸有关剩余物的不准确概括。

现象学的思辨转向——无论作为神学还是科学——就是通过某种还原，从“相关性”向“绝对”或“非相关者”的转向。而非现象学的思辨哲学，则是让“相关性”自身进展至“绝对”的。此间先略述“思辨转向”在批判“相关性主义”时陷入的某种现象学还原，进而讨论“相关性”与“绝对”本身的辩证关系，然后在顾及现象学还原的复杂性的前提下，讨论现象学本身的“思辨转向”问题。

梅亚苏指责说，相关性主义在于否定这样的主张：不可以独立于彼此思考主体性或客观性的领域。（cf. Meillassoux, 2008: 3）相关性主义的谱系始自康德，而当代的最大代表是现象学尤其是海德格尔。按照梅氏的推演，相关性主义有两种基本类型，在哲学史上对应观念主义（或译唯心主义）的两种类型，即先验型与思辨型。现象学属于前者。先验型主张，我们只能把握相关性，只能进入为我之物，无法进入物自体；思辨型主张，相关性本身就是物自体。（cf. Meillassoux, 2008: 10f、52）后一类型才是梅亚苏真正的论敌或毋宁说导师。他一方面攻击思辨型相关主义是把相关性本身基底（hypotase）化了，从而并非真正的相关性主义——好像不是他亲自把这种论证划分为相关性主义的基本类型的那样；另一方面，梅亚苏强调，他所主张的绝对化——这就是思辨实在论的真正出发点——乃是相关性之实际性（*la facticité du corrélat*）的绝对化，而非相关性的绝对化。（cf. Meillassoux, 2008: 52）^⑤他希望通过这一点与思辨观念论区别开来。换言之，思辨之为思辨，恰恰在于绝对化。而思辨观念论与思辨实在论都是从相关性出发进行绝对化的。前者将相关性基底化而后绝对化，后者则将相关性之实际性绝对化。前者无疑指涉黑格尔“主体”（相关性）即“实体”（基底）的基本洞见。问题在于后者。梅亚苏自以为开辟新路，其实追随了思辨实在论努力摆脱的现象学。“相关性之实际性之绝对化”这一工作方式本就内蕴于现象学传统，因而“思辨转向”本身仍应被理解为现象学的转向，问题仅仅在于辨认它属于哪一条还原道路。

相关性之实际性之绝对化是梅亚苏的核心术语。但此复合术语若经解析，则可发现皆来自其所坚拒的现象学传统。

“相关性”这个术语来自胡塞尔。《欧洲科学的危机与先验现象学》第49节一个长注强调说“这个在经验对象与被给予性方式之间的普遍的相关性先天（*Korrelationsapriori*）的首次突破（在我撰写《逻辑研究》期间，大概是1898年）使我深受震撼，以至于我的毕生工作都被这样一个任务主宰着：系统探讨这个相关性先天。”（Husserl, BdVI: 169）不仅术语，思辨实在论者被相关性这个问题抓紧的程度一点儿也不亚于胡塞尔。

“实际性”这个术语来自海德格尔。在早期弗莱堡的一系列课程讲稿中，海德格尔对胡塞尔现象学的推进或突破开始为《存在与时间》奠定真正的方法论基础。实际性

^⑤ 此译从英译本。法文本为“*la facticité du corrélat*”，应译为“相关者之实际性”，而英文本的译法亦有所本，法文本在上文较远处提到类似意思，用的就是“*la corrélation*”（相关性）。（cf. Meillassoux, 2006: 26、71f.）

(Faktizität) 就是其核心环节。《存在与时间》第7节宣称“存在论只有作为现象学才是可能的”。(海德格尔, 1987: 45; Heidegger, SuZ: 35) 而在1923年夏季学期的课程中,“存在论”则被挑明为对“实际性”的最初显示(Anzeige)或干脆是“实际性之诠释学”。(参见海德格尔, 2017b: 1、4) 作为早期探索的集大成之作,《存在与时间》将此在的基本存在状况与现成事物(例如一块岩石)事实上搁在那里这样一种存在状况区别开来。前者名之为“实际性”,后者为“事实性”(Tatschlichkeit)。(参见海德格尔, 1987: 69; cf. Heidegger, SuZ: 56) 《存在论》课的说明与之一致“实际性是用来表示‘我们’‘本己的’此在之存在特征”。对实际性的“显示”就是对“存在特征”的显示。这里的“显示”也就是早期弗莱堡讲座中海德格尔对胡塞尔现象学方法所增益的关键一环——“形式显示”。1920/21年冬季学期的《宗教生活现象学》将“形式显示”界定为保证“实行特征”(Vollzugscharakter)不会遭到牺牲的现象学方法(参见海德格尔, 2018b: 64; cf. Heidegger, GA60: 64)。实行特征或存在特征恰恰属于被先验现象学笼统地塞入“存在信念”而放到括号里去的東西。

因而,“实际性”属于这样一种洞见:存在特征或实行特征是独立于现象之内涵与形式的。概念只能推出“什么”,推不出现象的“如何”及其所与性。“Daßsein”本身无法从任何概念中推出,存在不是合乎理性的、作为推论结果的必然存在。于是,实际性在梅亚苏那里引出了无理由的偶然存在之义。梅氏最终废除充足理由律,承认万物无中生有,皆从这个“实际性”中引出。(cf. Meillassoux, 2008: 109f.) 只要保持存在特征或实行特征与概念的断裂——谢林及其之后的哲学不约而同拒绝黑格尔的关键就在于黑氏扬弃了这个断裂——“实际性”自身就足以引出这个“绝对化”或无根化了。但“绝对”与“思辨”的传统意涵在其他的思辨实在论者那里仍然发挥着作用。那些依靠谢林发动“思辨转向”者,将自然这个“相关者”本身当作绝对者,把意识或思维作为存在者(而不是作为与存在对立的另外一个相关者)吸收在自然之中。这就是作为科学转向不可或缺前提的思辨转向。因此,无论取上述哪条道路,思辨转向的现象学要义都是“存在特征”或“实行特征”的不可还原性。

因而,本文的基本论点是,现象学的神学与科学转向归根结底依赖某种思辨转向;而思辨转向可以看作某种现象学还原的剩余。在讨论思辨转向所依据的这个还原之前,我们先通过神学转向的主要发动者马里翁来检视各种可能的现象学还原之路。

三、现象学还原的不同道路

无论自觉与否,真正的现象学家们都实行着某种现象学还原。现象学家都试图面对“实事”本身,但其围绕的实事往往并不一致。这是遵循了不同的还原道路所致。在这方面,法国当代现象学家J.-L. 马里翁(Jean-Luc Marion) 贡献良多。他系统梳理了几种现象学还原。非但明确指出了胡塞尔与海德格尔在还原上的区别,以及自己在二子之外所提的“第三还原”,实际上也默默地为列维纳斯这样步子迈得太大的现象学家补上了还原这一课。但马里翁的精细工作在一定程度上仍然简化了不同还原道路之间的复杂关系,例如重复、彼此奠基、交汇和分叉。同时其哲学史“拆毁”的工作也止步于笛卡尔。我们先在马里翁工作的基础上简略地清理一下现象学还原的复杂性与可能性;然后据此探问现象学本身能否合法地、内在于其传统地实行思辨转向,以回应雅尼科的质问。在哲学史上,这个问题相应于德国古典哲学转进阶段的起点:先验观念论能不能演证绝对因而成为思辨的理念论?

马里翁试图通过区分“第一还原”与“第二还原”把握胡塞尔与海德格尔现象学的各

自特征。《还原与所与》的结论概括说，第一还原是先验的（或译“超越论”的）还原，据说“它等同于对象的构成”。（马里翁，2009：348）这一还原把存在从所与中排除掉（把存在信念置入括号），其剩余是构成着的先验自我。第二还原是“生存论”的还原。它还原的剩余是此在，“对此在的理解所依据的是其意向性”，这种意向性已被扩展为整个在世，并被回溯到其“超越性”。（参见马里翁，2009：348f.）在现象学传统内部，相关性与转向的问题本质上就是意识、存在、意向性与超越性的问题。关于相关性及现象学转向的任何当代讨论都必须从胡塞尔与海德格尔出发。因此，在考察马里翁本人提出的第三还原之前，我们先检查一下他对胡塞尔和海德格尔所作的区分。

在达到那些高度概括的结论之前，马里翁事实上非常清楚胡、海二子的还原之路是有重叠与交叉的。他通过一个著名的比喻区分了二者。胡塞尔的现象是完全自身给予的，没有任何不曾给出的剩余，是在场的完全的显现，因而是平面的。而在海德格尔那里，“现象的显现本身——作为（存在的）方式，因而以非存在者的方式——揭示了一种深度”。（马里翁，2009：93、104）这种现象之显现本身，作为现象性，自身并非现象，并不给出自己。^⑥然而，现象性这个术语更多地对应于胡塞尔的自身给予性，本身就是闭合与饱和的，它所能通向的纯粹自我，并非不可显现，而是其显现方式与意识相关项不同，只能是加括号之后的剩余。“现象性”术语对于海德格尔则并不适合，他从未用这个概念工作过。当然，马氏的意思是，海氏的存在者之存在只是相当于现象性。但无论如何，现象/现象性，存在者/存在，这两个对子在海氏那里是有重叠和交错的（参见马里翁，2009：105）——“只要存在首先敞开为现象性，只要深度唯有在这里才能随后被揭示出来，深度便存在。这样，现象的深度不仅再次把现象学推进为对现象的知，而且远为彻底地推进为对其现象性的知”（马里翁，2009：104）。马里翁未曾言及的是，深度是以平面为前提的，而海氏的平面与胡塞尔并不相同。这两个对子真正的交错不在“现象性”，而在“现象”。仅当海德格尔在《存在与时间》第7节的释义中用“存在者”置换了“现象”之后，平移过来的新平面才可能有深度。换言之，现象性与存在能够对应的前提是现象本身被解释为“存在者”——而这种解释已经属于海德格尔式现象学还原了。马里翁援引了海德格尔1927年的夏季学期讲义，在那里海氏将自己的还原法描述为把目光从存在者引回存在。（参见海德格尔，2018a：27）而在1925年夏季学期的授课中，海德格尔对胡塞尔还原法的直接批评则表明，两种还原最大的区别在于无论先验还原还是本质还原都只能彰显“什么”而无法触及径直存在（Daßsein）。胡塞尔现象学的基本信念就是存在者之“是什么”与该存在者的实存可以分离，而意向性本身所植根于其中的存在者之“本质”恰恰只是“去存在”。（参见海德格尔，2016：116f.）因此，两种还原之间的界限恰可追溯到早期弗莱堡讲座的“形式显示”法。没有对“现象”之“实行特征”或“存在特征”这个维度的开显，《存在与时间》是不可能把“现象”平移为“存在者”的。因为直到1925年，胡塞尔的“现象”，哪怕连带其自身被给予性，在海德格尔的解说中也只能触及“什么”，只能属于1920/21年所谓非真切的“理论态度”而已（参见海德格尔，2018b：59）。

这就是说，如果说海德格尔对胡塞尔现象学还原不同阶段的区分是正确的话（参见海德格尔，2016：150），那么海德格尔自己的现象学还原也是有阶次的。首先的工作是把

^⑥ 因此，如果雅尼科确实是凭借“现象之现象性”指责法国现象学的神学转向的话，他势必面临重新解释海德格尔的问题。

“现象”还原为“存在者”；其次才是把“存在者”还原到“存在者之存在”——后者才是《现象学之基本问题》的“还原”名下的东西。马里翁对此本来十分清楚，海德格尔的现象学有两次突破。第一是向存在者返回，第二次才是向存在者之存在的返回（参见马里翁，2009：182、338）。但他的结论则完全疏忽了这一点。更加严重的是，海德格尔本人的“转折”（Kehre）（参见海德格尔，2015：220—222）^⑦在马里翁的还原学说中完全没有突显。其真正的意涵要么被含混地记在还原第二阶次的账上，要么被马里翁顺进自己的第三还原了。严格地说，马里翁所云“深度”，或者说存在的不可通达性，在海德格尔那里不能归为“还原”，而只能归为“建构”。（参见海德格尔，2018a：28）即便我们沿用马里翁的做法，宽泛地理解“还原”（参见马里翁，2009：112—127、275），也不能把对“存在自身”的超越性的“还原”与对存在者本身的“还原”混为一谈，正如不能将“畏”与“烦”混为一谈那样。当然，马里翁用第三还原吸收海德格尔对存在一般之还原，仍有其不得不然之处。只不过这样一来，第三还原的解释范围必须拓展到能够完全容纳——而非仅仅接触到——“思辨转向”的地步。下面我们试着给出一个更广泛的解释，以便从现象学传统出发更真切、更完整地抓住上文初步讨论的那些“转向”。

四、向存在者整体的还原与神学—科学转向

在马里翁看来，相较于前两种还原，最根本的是第三还原，“最终表现为一切要求向纯粹形式的呼声的还原。在经过先验还原与生存论的还原之后，出现了对呼声和向呼声的还原”（马里翁，2009：338）（译文有改动）。因此，在马里翁那里，第三还原就是向“呼声”的还原。在《还原与给予》的论述秩序中，向呼声的还原本身既依赖又摆脱了海德格尔。说依赖，乃因马氏“呼声之说”本源自海氏“存在呼声”之说。说摆脱，乃因马里翁认为第三还原的剩余是一种先于存在呼声的“纯粹的呼声”。存在作出要求之前，呼声作为纯粹的呼声已经发出了要求。（参见马里翁，2009：339）“作为纯粹的还原……自为地提出要求的呼声完完全全地属于现象学”，同时，要求（Anspruch）先于存在。在追溯到《旧约·申命记》之后，这个纯粹的呼声就被证实为“天父的呼声”。（参见马里翁，2009：337）这个基调从此主宰了马里翁的现象学，即使他不再公然运用“还原”的方法。很明显，雅尼科等批评的“神学转向”在现象学上的真正底色就是这个第三还原。马氏随后的一系列作品的神学性虽然越来越强，但现象学方法的系统讨论却逐渐淡出。因此，讨论“现象学的神学转向”的最好入手处就是这里的第三还原。

按照《还原与所予》的论述策略，第三还原是从海德格尔的现象学化出的。但这又与此书对海氏现象学的整体概括颇有出入。一方面，马里翁描述的海氏的第二还原仅仅是生存论的还原，它依据时间境域，尤其依据“存在现象”，而排除了无聊、要求、呼声这些“存在现象”的先决条件。（参见马里翁，2009：349）另一方面，无聊等术语及其意蕴又完全来自海德格尔本人的论述，马里翁的工作无非是切断了存在与它们在海氏那里的原初关联。按照马里翁，存在现象属于第二还原，纯粹呼声属于第三还原。那么，海德格尔所谓“存在的呼声”究竟属于第二还原还是第三还原？缘存在故，属于第二还原？缘呼声故，属于第三还原？可以

^⑦ 这个词接近于希腊文“Metabole”与德文“Umschlag”，指从基本存在论到形而上学本体论的180°的大转弯，不能如雅尼科那样泛泛用和“神学转向”同样的词去称呼。故本文有意避开“转向”的译法。

说，存在的呼声以及无聊的难以归类，打破了马里翁垄断第三还原的策略。存在的呼声确实不属于所谓第二还原，但它也无法归入马氏划定的第三还原。马氏的现象学还原学说的明显的困难之一是无法处理海德格尔的“转折”。存在的呼声、无聊等等，都是这个转折中所必定遭遇的东西。如果要保留“第三还原”，首先就要将之拓展到足以包容海氏转折的地步，否则即使马里翁也无法安顿他试图摆脱的“存在呼声”之说，因为那显然不属于第二还原。

下面这段引文清楚地表明了马里翁运用海德格尔的术语来摆脱海德格尔的努力，以及这种努力的无效“无聊使呼声本身显现出来……通过对存在之要求（Anspruch des Seins）的悬置，无聊确证了要求先于存在，而且唯有它才使存在成为可能。纯粹形式的呼声发生在一切规定之前，甚至在存在的规定之前。因此，有待我们规定的是，在存在之前或在没有存在的情况下，是什么展现了呼声……在此在之前，或在没有此在的情况下，是什么在接受呼声或在拒绝呼声……”（马里翁，2009：339；cf. Marion，1989：297）

在对海德格尔的引用极尽细密的《还原与给予》中，这段关键字对应的海氏著述竟付阙如，殊不可解。在上文较远处，马里翁援引了《形而上学是什么？》里的一个句子：“这种无聊启示出存在者整体”，并且认为《形而上学是什么？》以“畏”为主线的论述是建立在用“无聊”获得的成果的基础上的（参见马里翁，2009：119；cf. Heidegger，SuZ：127）。如果说，海德格尔在此文本中只是将无聊作为例子引入对“畏”的存在论描述的话，马里翁的全部“呼声”学说却把重心都押在了这个小例子上。但他无疑找错了文本，也忽视了对海德格尔的“转折”而言，“畏”与“无聊”所起的不同作用。以无聊为线索引入存在之呼声与要求之核心文本，是海德格尔1929—1930年冬季学期的弗莱堡讲义，全集编在第29/30卷，名为《形而上学之基本概念，世界—有限性—孤独》。马氏为“存在之呼声”引用的有关文本多见于1929年的演讲《形而上学是什么？》及其1949年导言并1943年后记。然而此文本线索为“畏”，而非“无聊”。其云“无聊”也只是启示“存在者整体”，而非显示“呼声”。其讨论被呼者为谁，则显然关涉《存在与时间》第56至58节（cf. Heidegger，SuZ：272—289），然而彼处线索为“良知”，亦非“无聊”。以无聊显示呼声，决然为《形而上学基本概念》之进路。二者均为海氏“转折”期极关键之文本。差别在于，以无聊为进路，仍是在《存在与时间》的“时间性境域”中工作的，而《形而上学是什么？》之“畏”则不然。或者说，如果要强调“转折”前后《存在与时间》地位的连续性——这并非总是毫无疑问的——那么可以把“无聊”解释为“畏”的“时机化”。

然而，如果可以确认马里翁的转义所依据的是《形而上学之基本概念》，那么他所欲摆脱的就是一个被错误地或片面地理解的海德格尔，虽然他这么做有自己的理由。（参见马里翁，2009：294f）^⑧ 马里翁没有抓住海德格尔“无聊”描述最重要的东西“无聊”经验中所包含的一切维度，都是以关于存在者整体的经验为原点的。呼声，哪怕是“先于存在的”，在无聊中恰恰出自存在者整体。（参见马里翁，2009：119—125）^⑨ 而这与《形而上学是什么？》中“畏”所开显的存在者整体又有重要差别。

简要地说，形而上学的基本概念是那些将整全（das Ganze）把握于自身之中的“总念”

^⑧ 马里翁其实在一个与“存在呼声”无关的地方提到了《形而上学基本概念》中的几类“无聊”。

^⑨ 马里翁固然在《还原与给予》语焉不详地处理了一下“存在者整体”，但既没有将之同对海德格尔来说首要的“转折”，也没有将之同对他本人来说首要的“呼声”问题联系起来，更像是一个过渡性的环节。

(In-begriffe)。(参见海德格尔, 2017: 15, 译文有改动; cf. Heidegger, GA29/30: 13) 如果现象学传统可以开辟一条通向形而上学的通道, 那么现象学首先处理的当是那些关乎整全的经验。畏是这样一种经验, 某种形态的无聊也是这样一种经验。《存在与时间》中的“畏”, 既关乎此在之在之整体性, 而又因之嵌入时间性境域。(cf. Heidegger, SuZ: 186—191、231—235、236、266) 《形而上学是什么?》中的“畏”, 则包含了存在者之整全, 而已脱开了时间性。《形而上学之基本概念》中的“无聊”, 则既包含了存在者之整全, 而又无法摆脱其时间结构。这一尽量在《存在与时间》框架内打开新维度的任务, 就是海氏在其“转折”期间试图通过描述“无聊”达到的。法国现象学籍之发动“神学转向”的“总体性”“无限性”、乃至这里讨论的“呼声”, 都在海氏向着形而上学整全的“急转”中一一就列。

在第三种无聊中(下文所论都是这种无聊, “可以承担此在之能在、承担其可能性的东西, 被自行拒绝着的存在者整体所震动。而这也就是说: 自行拒绝着的存在者整体宣告的并非我自身的任意的可能性……毋宁说, 拒绝中的这个宣告是一种呼唤(Anrufen), 是我之中的此在之本真的使可能者”。(海德格尔, 2017a: 215, 着重号原文所有; Heidegger, GA29/30: 216)

在海德格尔那里, 呼声与无聊的原初关系就是这样。回勘《还原与给予》, 可见海说意蕴尤远, 而为马氏所掩。

首先, 泛泛而论, 无聊所含之呼声是先于此在之能在, 相当于良知之呼声先于此在之本己自身。(cf. Heidegger, SuZ: 273) 但对海氏而言, 无聊所含之呼声绝非先于存在一般, 而恰恰是某种特别的存在者整体经验之一环。这也是《形而上学之基本概念》与《存在与时间》之呼声学说最重要的差异。自存在者整体, 而非良知描述呼声, 此即“转折”必蕴之意。

其次, 呼声并非关于存在者整体之无聊经验的全部, 甚至不是其中最耐人寻味的东西。马里翁的第三还原之所以过于平滑地过渡到天父的呼声或启示, 直接的现象学原由就是未能注意无聊经验的曲折多面。在海德格尔那里, 不能简单地说无聊让呼声呈现。无聊中首要的是存在者整体之拒绝。这个拒绝作为宣告才是“呼声”。换言之, 只要在无聊经验中描述, 先于呼声的就是存在者整体之拒绝。呼声就是作为宣告的这个拒绝。无聊经验的意义所在就是存在者整体之无意义, 无聊经验中给予的就是“存在者整体之存在未被给予”。因此, 无聊与《形而上学是什么?》中的“畏”的差别在于, 后者存在者整体至少片刻全都隐遁为“无”, 而前者存在者整体显露峙立, 但缄默不语, 闭锁意义。如果形而上学可以如海氏后来所主理解为“本体—神—学”的话, 那么“无聊”与“畏”各自存在者整体经验之差别一方面就是无与作为“全”(Panta)的“一”(Hen)在本体论上的差别; 另一方面就是无之“无化”作为对存在者整体的拒绝着的指引, 和存在者整体自行拒绝之间的差别——正是这个差别对应着神学。(参见海德格尔, 2017a: 211—217) 存在者整体之自行拒绝, 才是《形而上学之基本概念》无聊经验之要义。这本是无聊经验之统一体, 本文先论“存在者整体”, 后及“拒绝”。

第三, 在“无聊”与“畏”中最突出的论旨就是存在者整体之经验。存在者整体不仅是转折后所谓存在论差异的核心(参见海德格尔, 2018a: 474)^⑩, 甚至就是“转折”本身

^⑩ 此一时期之存在论差异应该被确切地理解为存在者整体及其存在之差异, 而并非笼统所谓存在者与存在之差异。这一时期研究存在论差异的《论根据的本质》是与论“无”的《形而上学是什么?》同时作的。后者即对存在者整体说“不”。(cf. Heidegger, SuZ: 131—133、142、183)

的要义。在《存在与时间》出版的次年，海德格尔就开始探索“转折”。它可以被描述为存在论向形而上学本体学（*Ontik*），或者基本存在论向超存在论（*Metontologie*）的转变。（参见海德格尔，2015：222，译文有改动；cf. Heidegger, GA26: 201）本体学，尤其是超存在论必须以存在者整体（*das Seiende im Ganzen*）为专题。这是因为，领会存在的前提是此在之实际的生存，“而后者复以自然之实际的现成存在为前提”（海德格尔，2015：220，译文有改动；Heidegger, GA26: 199）。因之，“存在者之可能的总体已经在此存在”（*eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist.*），才是领会存在的条件。（参见海德格尔，2015：220；cf. Heidegger, GA26: 199）存在者总体性对于基本存在论来说也是不可或缺的，以至于“将存在作为存在者之存在而思，普遍地、彻底地把握存在问题，这同时就意味着，在存在论之光中把存在者总体做成专题”（海德格尔，2015：221；cf. Heidegger, GA26: 200）。在上引其他文本中，海德格尔融贯地使用存在者整体（*das Seiende im Ganzen*）这个概念。而在最后一次马堡讲座中，他同时使用了法国哲学应十分熟稔的“总体”概念。如果我们一定要在这个文本那里辨析出二者的微妙区别——尤其因为海德格尔是一个十分注意，甚至有时过于注意表达之精微的作者——那么可以说，整体只有存在于此或者说为存在论光芒所照时，才被经验为总体。换言之，被遮蔽了存在的存在者整体可以被理解为自身闭锁的，没有敞开的总体。于是，海德格尔的“存在者整体”概念恰好对应于法国现象学的“总体”概念，而其“总体”概念——就其被理解处于“存在于此”的敞开性而言，则对应于法国现象学的“无限”概念。鉴于“整体”概念在形而上学史上的主导地位，特别是现象学处理此概念的方式，可以断定，整体与总体之差异恰在于被给予方式。总体、无限、拒绝、呼声——所有这些围绕着的首先是存在者整体之被给予方式。非但存在者整体之经验，而且在不同被给予方式中的存在者整体之经验的获得，才是海德格尔“转折”的实质意涵。这正是我们理解《形而上学之基本概念》中的拒绝及其呼声的钥匙。马里翁的第二与第三还原学说既丝毫未曾注意“整体性”在海氏突破基本存在论时的主导地位，亦未对海德格尔那里被给予方式的复杂性予以充分关注。而这对他本人的“纯粹呼声”学说几乎是致命的。

因而第四，被给予方式是马里翁一贯的问题意识。即使他后来放弃还原学说的进路，也无法离开这个问题。本文限于主题，仅在现象学不同还原道路的框架内研究整体被给予方式问题，因为只有这样，才会带给神学与科学转向真正的现象学解释。在海德格尔那里，没有什么“呼声”的“先后”可言。彻底的现象学中只有作为被给予方式的显隐，而没有作为形而上学或神学概念的先后。天父的呼唤是一个过于匆忙的启示性给予。这个给予在勒维纳那里对应的就是他者之“露面”。但犹太教的“露面”或基督教的“启示”绝非真正的给予，而是对给予方式的意指。神从未真正向现象学神学家或一切神学家们启示过。他们不是先知。对他们而言，神并不在这里，神哪里都不在。在这里的只是存在者总体。这是广义的第三还原真正的最后剩余。诉诸圣书的已不再是现象学，而是《圣经》诠释学。比起位格神那样特定的存在者，存在者整体才是真正不可还原的。这个存在者整体从来就是形而上学的唯一主导动机。现象学对形而上学的真正贡献就在于对整全被给予方式的先验描述。

由此可知，对现象学的神学与科学转向的真正评价要到大全给予自身的诸方式那里去寻找。法国现象学的贡献在于切中了这些方式中的几种，但马里翁对海德格尔的借用忽略了最精微关键的地方。

海德格尔对存在者整体及其被给予方式的处理都是二重性的。其中首要的就是“拒绝”

与“呼声”的二重性 “所有的拒绝 (Versagen 亦可译为“无语”“缄默”) 本身就是一种言说 (Sagen), 亦即, 敞开 (Offenbarmachen)”。(海德格尔, 2017a: 211; Heidegger, GA29/30: 211) 而敞开之域正是意义, 存在于其中表明自己是无蔽状态中的存在本身。(参见海德格尔, 2001: 445) 换言之, 拒绝本就是不给予, 缄默本就是闭锁、无意义、存在自身之遮蔽。呼声之所以可以是没有存在的 (而非没有存在者的!), 恰因为呼声本就是拒绝。但这个拒绝比一切启示都更本源地、更坚固地道出了“意义”, 而不需要任何经书圣言。存在者整体作为不给予者给出自身, 作为无言者道说, 作为遮蔽解蔽了自身。拒绝自身就是沉默的“呼声”。隐蔽自身就是无面容的、无需面容的“他者”。没有什么比存在者的沉默更是原初的“言”了。天何言哉。真正的神言对人而言就是无言。与之相比, 任何能够用字母读出的经书之语都只是人言而已。

即使海德格尔不取道“无聊”经验, 拒绝与呼声的, 或不如说遮蔽与去蔽的那种二重性仍可以保持。转折之后的海德格尔, 无往而不行进在这个二重性上, 以至于可以说, 所谓转折不过是就着形而上学之本体学道出这个二重性而已。在畏那里的、嵌入无中的总体与封闭了自身的整体原本就是一个。遮蔽就是去蔽的心脏。去蔽不是在遮蔽上加些什么, 相反是嵌入无之中。对于所谓“神学转向”而言, 拒绝与呼声的二重性正对应着法国哲学所谓“无限”与“总体”, 而没有把这两种给予方式象两个现成存在者那样对立起来。换言之, 如果确切理解了海德格尔的“转折”, 那么“现象学的神学转向”这个说法根本就不应该出现。

神学本来就是对存在者整体的双重把握之一。海德格尔在 1949 年为《形而上学是什么?》所撰导言中清楚说明了这一点 “形而上学的行表象 (Vorstellen) 所涉的就是作为存在者的存在者。以这样的方式, 形而上学总是在整体中表象存在者之为存在者, 表象存在者之存在着性 (die ousia des on)。但形而上学是以双重的方式表象存在者之存在着性的, 一重是在最普遍特性的意义上表象存在者之为存在者之整体, 然而同时也在至高的因而神性的意义上表象存在者之为存在者之整体。”(海德格尔, 2011: 446f., 译文有改动; Heidegger, GA9: 378) 至于此二重性的出典, 海德格尔提醒我们到亚里士多德的《形而上学》的第四、六、十一诸卷中去寻找。关于普遍性, 那些地方固然讨论频仍, 但至高的 (akrotaton) 一词则不见于该书。“至高性”实为新柏拉图主义偏爱之用语, 以述太一。(cf. Plotinus, 1984: 12—13)^① 以希腊哲学成说视之, 海德格尔所谓最普遍的, 乃大全 (panta); 至高无上的, 乃太一 (hen)。亚里士多德传统虽亦偶并举一与存在或一与大全, 实不主一与全及与在之差别。(cf. Aristoteles, 1989: 1024a1—5, 1026b30, 1059b29, 1064a, b, ect.) 显示这个差别乃至张力的, 乃是柏拉图的而非亚里士多德的统绪。海德格尔在征引中掩藏的东西, 却在“至高”这个解释用语中透露了。而此解说在关键之处却仍未明示太一与大全 (存在者整体) 之间的最基本差别, 前者是超越于存在, 以致于不能述之以存在的。而这一点恰恰为谋求取消作为第一哲学问题之“太一” (cf. Aristoteles, 1989: 1003b20—35) 的亚里士多德所反对。后者对此的最合适论述, 不在海氏所列诸卷, 而在《形而上学》第 12 卷末所引荷马诗句 “许多人的统治是不好的, 让独一者统治吧!” (cf. Aristoteles, 1989:

^① 例如可参见普罗提诺论三个基体的最重要一卷首章, “最高的、太一、第一 (最初)”。(普罗提诺, 2009: 544)

1076a1—4) 独一者就是作为第一实体的努斯,而非超越于存在之太一。独一与宇宙才是海德格尔就存在者整体所道出的二重性。如果说关于存在者整体的被给予方式的二重性是现象学的二重性的话,那么本体—神学所具有的可谓形而上学的二重性。正是在现象学与形而上学关于存在者整体的这两个二重性之中,隐藏了神学转向与自然转向的真正秘密。

五、结论

如进一步把上述两个二重性交织起来,可以得到这样几个结论。

首先,被遮蔽了存在的存在者整体,相应于法国现象学所说的总体;而去蔽了的存在,就其是存在者整体的存在而言,相应于法国现象学所谓无限性。当这个无限性建基为无限者,拥有面容、位格或神言时,形而上学的整体论就转为神学。但这里不能无视法国现象学在给予性上最重要的贡献,将总体的神学与无限的神学混同起来。批评者所理解的神学转向,或仍是总体性的。作为无限性的现象学神学,保有这个最基本的泛意向性结构,因而仍是现象学的。法国现象学应该被批评的并非突出无限的“神学转向”,而是没有明白此转向的前提是向着整体而转,从而在总体与无限之间僵持不下。神学建立在对这个整体之所与性的非现象学的增益之上。整体及其本真的被给予性,而非神言与位格,才是第三还原的真正剩余。

其次,现象学的神学转向与现象学的科学转向分享着同一个现象学整体经验。如果说批评家们对现象学神学总体性的指责是不公正的话,那么在急于拥抱实证科学的现象学家那里,自然主义转向则完全恢复了总体性的自然概念。意识以及生命本身只是属于数据化自然总体的某种特殊演算方式。与之相对照,反倒在现象学的论敌那里挽救出作为无限性的自然整体概念。

最后,必须强调指出,无论神学转向还是科学转向,或是本文无暇论及的道学转向,都既是现象学的,也是整体论的。这就是说,这一转向必定发生在整全被给予的方式上。就只是整全被给予而言,这里有的是同一个转向。谓之自然,还是本体,还是神,仅仅是不同给予方式及其构成方式的差别。整全性是形而上学传统用“全”或“一”指示的问题。整全性究竟有哪些被给予方式?道学转向是否也发生在“太一”的某种被给予方式之内。这些问题将推动我们进一步考察。

参 考 文 献

- 笛卡尔,1996,《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆。
- 丁耘,2017,《论西方哲学中国化的三个阶段》,载于《天津社会科学》2017年第5期。
- 费希特,2014,《全部知识学的基础》,载于《费希特文集》(第一卷),梁志学编译,商务印书馆。
- 海德格尔,1987,《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京三联书店。
- 海德格尔,2011,《路标》,孙周兴译,商务印书馆。
- 海德格尔,2015,《从莱布尼兹出发的逻辑学的形而上学始基》,赵卫国译,西北大学出版社。
- 海德格尔,2016,《时间概念史导引》,欧东明译,商务印书馆。
- 海德格尔,2017a,《形而上学的基本概念》,赵卫国译,商务印书馆。
- 海德格尔,2017b,《存在论(实际性的解释学)》,何卫平译,商务印书馆。
- 海德格尔,2018a,《现象学之基本问题》,丁耘译,商务印书馆。
- 海德格尔,2018b,《宗教生活现象学》,欧东明、张振华译,商务印书馆。

- 胡塞尔, 1997, 《胡塞尔选集》, 倪梁康选编, 上海三联书店。
- 列维纳斯, 2016, 《总体与无限: 论外在性》, 朱刚译, 北京大学出版社。
- 马里翁, 2009, 《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》, 方向红译, 上海译文出版社。
- 梅亚苏, 2018, 《有限性之后》, 吴燕译, 河南大学出版社。
- 普罗提诺, 2009, 《九章集》, 石敏敏译, 中国社会科学出版社。
- 斯宾诺莎, 1991, 《伦理学》, 贺麟译, 商务印书馆。
- 谢林, 2016, 《近代哲学史》, 先刚译, 北京大学出版社。
- Aristotle, 1939, *On the Heavens*, Guthrie, W. K. C. ed. and trans., Harvard University Press.
- Aristotele, 1989, *Metaphysik*, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, Felix Meiner Verlag.
- Bryant, L. R., 2011, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press.
- Bryant, L. R., Smicek, N. and Harman, G., 2011, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne.
- Crowell, S., 2012, “Transcendental Phenomenology and The Seductions of Naturalism: Subjectivity, Consciousness, and Meaning”, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Zahavi, D. ed., Oxford University Press.
- Gallagher, S., 2012, “On the Possibility of Naturalizing Phenomenology”, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Zahavi, D. ed., Oxford University Press.
- Grant, I. H., 2006, *Philosophies of Nature After Shelling*, Continuum.
- Heidegger, M., 1976, *Wegmarken (GA9)*, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 1978, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 1983, *Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30)*, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M., 1995, *Phänomenologie des Religiösen Lebens (GA60)*, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M., 2001, *Sein und Zeit (GA2)*, Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E., 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Biemel, W. ed., Martinus Nijhoff.
- Janicud, D. etc., 2000, *Phenomenology and “the Theological Turn”: the French Debate*, Prusak, B. G. trans., Fordham University Press.
- Levinas, E., 1971, *Totalité et infini*, Kluwer Academic.
- Marion, J. - L., 1989, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France.
- Meillassoux, Q., 2006, *Après La Finitude Essai Sur La Nécessité De La Contingence*, éditions Du Seuil.
- Meillassoux, Q., 2008, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Brassier, R. trans., Continuum.
- Plato, 1961, *Laws, Volume I: Books 1 – 6*, Bury, R. G. ed. and trans., Harvard University Press.
- Plato, 2013, *Republic, Volume I: Books 1 – 5*, Jones, C. E. and Preddy, W. eds. and trans., Harvard University Press.
- Plotinus, 1984, *The Enneads*, Armstrong, A. H. ed. and trans., Harvard University Press.
- Zahavi, D., 2010, “Naturalized Phenomenology”, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Gallagher, S. & Schmicking, D. eds., Springer.

(作者单位: 复旦大学哲学院 责任编辑: 毛竹)

On Theological and Scientific Turn of Phenomenology

Ding Yun

This paper focuses on the two recent shifts in phenomenological research—theological turn and the scientific turn. We will first discuss the respective implications and common backgrounds of theological turn and scientific turn of phenomenology. Then we proceed from the external phenomenological tradition to argue that these two turns can be concluded as a speculative turn, and propose a reduction problem from the inside of phenomenological tradition. This article will then summarize the many possible paths of phenomenological reduction, and test Jean-Luc Marion's "theological turn" and its relationship with phenomenological reduction. Further reviewing Marion's "third restoration" doctrine on the basis of a detailed reading of Heidegger's relevant text. After critically summarizing Heidegger's doctrine, this article will give a phenomenological reason for the theological turn and scientific turn.

On the Consensus and Disagreement of Leo Strauss and Edmund Husserl

Li Mingkun

This paper briefly discusses the consensus and disagreement between the two approaches of phenomenology and political philosophy, by examining the relationship between the political philosophy of Leo Strauss and the phenomenology of Edmund Husserl. On the one hand, the Platonic political philosophy originated by Strauss can be seen as a revision and continuation of Husserl's phenomenology, the reason for which is that Strauss not only responds positively to Husserl's call to "return to the pre-scientific world", but also endeavors to find a solid foundation for rationalism as Husserl tries to do. On the other hand, the way Strauss conducts his study of the history of political philosophy can be regarded as a variant of Husserl's "intentional history". Unlike Husserl, however, Strauss believes that the true pre-scientific world cannot be the product of any new philosophical construction, but the life-world in the eyes of classical philosophers, and that the science which could bring "light" to the present mankind is not Husserl's transcendental phenomenology, but the political philosophy of Socrates and Plato.

Relational Egalitarianism: Whether It is a Success as an Alternative to Luck Egalitarianism

Zhao Ruilin

Since the publication of Rawls's *Theory of Justice*, the theory of distributive justice advocated by the luck egalitarianism has occupied the mainstream position in the political philosophy. For nearly two decades, relational egalitarianism questioned and challenged the luck egalitarianism and attempted to replace it. According to this view, equality is not an ideal of distribution, but a moral ideal. The purpose of advocating equality is not to neutralize people's luck, but to realize the equality of human relations, so that all people can treat each other equally. Although relational egalitarianism provides an attractive theory of egalitarianism, the equality strategy it advocates cannot succeed in replacing luck egalitarianism. Relational egalitarianism exaggerates the differences and divergences between the two theories of equality. One is consistent and complementary with the other in the goal of equality, theoretical construction and moral defense, so that they are compatible.