

# 现象学的极限与神学转向的可能性

张尧均

(同济大学 哲学系, 上海 200092)

**摘要:** 现象学是对现象之 *logos* 的揭示和描述,但这种描述只有在还原的基础上才有可能。但并非被给予性都能进入到现象之显现中。梅洛-庞蒂关于还原的观点揭示出,生命本身就是这样一种给出自身的超现象存在者,现象学在此遭遇到了它的极限,而这同时也为现象学的神学转向提供了契机。马里翁通过对一种向着纯粹呼声的还原的考察就揭示了这种转向的可能性。不过,这种还原与其说是通过马里翁所说的“无聊”现象,不如说是通过另一种更基本的生命现象,即“疼痛”来实现的。当在痛苦中向着那匿名的绝对者的呼告与那始终临现着的呼声相遭遇时,绝对超验域的维度就敞开了。这就是信仰所揭示的非现象-“学”意义上的独特现象。

**关键词:** 梅洛-庞蒂; 马里翁; 现象学; 神学转向; 还原; 信仰

中图分类号: B51/56      文献标志码: A      文章编号: 1674-2338(2018)01-0049-09

DOI: 10.3969/j.issn.1674-2338.2018.01.007

在 1959-1960 年,梅洛-庞蒂在法兰西学院开设的课程是“在现象学极限处的胡塞尔”,我们可以在已经出版的《法兰西学院课程概要》(1952-1960)<sup>①</sup>一书中看到他对于该课程内容的简要概述。不过遗憾的是,尽管他在这里提出了“现象学的极限”这个概念,却并没有对它作明确的界定。在课程介绍中,梅洛-庞蒂通过胡塞尔的两篇文章,即“几何学的起源”和“哥白尼学说的颠覆”,引入了理念性和历史性、语言和他人的实存的根基等问题,从中我们约略可以猜想到,他所谓的“现象学”指的首先是胡塞尔那种“唯我论”意义上的现象学,当面临着历史、他人

和语言等问题时,这种现象学就遭遇到了它的瓶颈,从而不得不寻求突破。梅洛-庞蒂的课程所要探讨的正是胡塞尔的这种寻求突破的努力,以及现象学在面对这些问题时所可能敞开的新的维度和视野。

然而,梅洛-庞蒂提出“现象学的极限”这个概念,依然引起了我们的兴趣:如果跳出胡塞尔,我们是否能探问:存在着一种现象学的极限吗?

顾名思义,现象学(*phenomenology*)即关于现象的逻各斯。按照海德格尔的解释,“现象”( *phainomenon/phenomenon* )和“逻各斯”( *logos* )这两个词之间其实有着内在的关联。“现象”一

收稿日期: 2017-11-27

基金项目: 国家哲学社会科学基金重大项目“《梅洛-庞蒂著作集》编译与研究”(14ZDB021)的研究成果。

作者简介: 张尧均, 同济大学哲学系副教授, 主要从事法国现象学与政治哲学研究。

<sup>①</sup>Merleau-Ponty, Husserl aux limites de la phénoménologie, in *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Gallimard, 1968. 该文的中译由笔者所译,载《法兰西思想评论》(第5卷), 同济大学出版社, 2010年。

词由动词 *phainesthai* 派生而来,后者意味着“显现”或“显示自身”,因此,现象即显现者,它是作为显现的结果而出现的;而“显现”本身又意味着进入某种光亮中(*phainesthai* 一词的词根 *pha-* 就有“光”、“光亮”的意思)。作为显现之结果的“现象”,就意味着那种在特定的光亮中被去蔽、被敞开的东西,或者说那种“就其自身显示自身者,公开者”[1](PP. 33-34)。这种显现者具有无蔽、充盈而完满的特征,并呈现为一种稳定的“存在与结构”,也是因此,希腊人有时把“现象”视作“存在者”。对人而言,现象的敞开或无蔽,还意味着一种可通达性,可进入性,即我们可以与那被敞开者、那自身显示者一道进入光亮中,并在这种光亮中与之照面。依据人们与现象的不同照面方式,现象或存在者也随之以各种不同的方式显现其自身,而“逻各斯”就是通达现象的特定方式。逻各斯的基本意思是“话语”或“言说”(speech),并通过言说“展示某物”,“让人看到某个东西”。因此,与现象一样,逻各斯具有一种“使……公开”,使……进入显现的意义。但逻各斯并非与现象照面的原初方式,它其实是相对于一种更原初的照面方式,即“知觉”而言的。知觉是人凭借其“自然的”感官通达存在的方式,由知觉所敞开或揭示的东西是一种更纯粹、更源始意义上的“真”(aletheia)亦即现象本身;这就是说,对人而言,那在其澄明状态中就其自身显示自身者其实就是人的知觉。海德格尔把知觉与现象的这种冥合称作 *noein*,并认为这是一种最素朴的“直观”方式,人们借此以通达“存在者之为存在者的最简单的存在规定性”[1](P. 40),而逻各斯则是在此基础上进一步以言说的方式把握这种在知觉中敞开的“存在规定性”的努力。知觉是一种源初的自然之光,或者更确切地说,知觉只有随同现象置入那使现象得以显现的源初光域中才能契合于现象的发生,在这个意义上,知觉是最自然的,有一种自然的或源发的知觉之“理”(eidos);而作为言说的逻各斯只是把在知觉-现象中敞显的这一源发之“理”移置或保存到语言场中的尝试;也可以说,它试图用一种建构性的语言之光来取代源初的自然之光,以此为介质使人照面那源初的知觉-现象。在知觉中照面的现象源初地是沉默的,尽管这是一种富有意蕴的沉默,因为它隐含着自身的形式或结构(eidos,知觉的意义)<sup>①</sup>,而作为言说的逻各斯正是对这种沉

默的、非语言性的意义的表达,这种表达甚至可以说本就隐含在现象之中,它受到现象的意义之流的促发和推动。因此,要使对现象的这种言说能真正地切中肯綮,言之及义,它就必须依着那种在沉默的显现中给出的形式结构(eidos或知觉之“理”)来言说,“把那依然喑哑无声的经验,引向关于其自身意义的纯粹表达”[2](P. X)。这样一种从“现象”向“逻各斯”的生成和转换,就是“现象学的描述”。因此,作为对现象进行逻各斯言说的现象学必定是描述性的,因为“描述性正是 logos 特有的意义”,而现象的显现本身也要求以“直接展示和直接指示的方式加以描述”,因此,说“描述性的现象学”只不过是一种同语反复。[1](P. 41)

当然,这里的关键在于忠实于现象自身的逻各斯。因为正是这种逻各斯确保了现象的公开性及可通达性,也是它保证了现象从知觉层次向语言层次的转变或上升,而通过这种转变,甚至可以反过来检验知觉-现象的可靠性或有效性。尽管从原则上讲,知觉总是真的,“看总揭示颜色,听总揭示声音”,知觉绝不可能进行遮蔽,“充其量它只能保留其为不觉知”。[1](P. 40)但知觉现象仍可能是假象,看起来是的东西可能只是“看上去像……”,在这种情况下,它就难以经受言说的检验,当我说我看到了“方的圆”时,语言自身就指出了现象的荒谬;更重要的是,语言意味着一种普遍性的维度,我对某一现象的感知一旦诉诸言说,它就会在其他人那里得到证实、补充、修正或反驳;而最后,使这一现象的有效性得到保障的,必定是现象自身的逻各斯,而且这种逻各斯必定已经沉默地隐含在知觉的无蔽中了,因为如维特根斯坦所说,在视域的另一位置同时出现两种颜色是不可能的,颜色自身的逻辑结构已经剔除了这种可能性。[3](P. 94)因此,对现象进行言说的现象学本质上是对这种贯穿于现象中的逻各斯的描述和揭示。

作为描述的现象学本身因此呈现了一种从自然的显现(知觉)向非自然的、建构性的显现(言说)的转变,但这种转变反过来又使现象的自然逻各斯(即“如其所是的显现本身”)得以呈现,

<sup>①</sup>梅洛-庞蒂说“存在着沉默的世界,至少,被感知的世界就处于这样一个层次上:在这里,只有一些非语言性的含义。”见 Merleau-Ponty, *le visible et l'invisible*, Gallimard, 1979, p. 223。

如此,在“现象-学”中的“现象”和“逻各斯”就呈现为相辅相生、不可分割的两维。知觉本是一种敞开,但由于知觉始终是沉默的,这种沉默遮蔽了它,所以它需要言说的揭蔽;言说以人为的语言之光取代了现象的自然之光,这在某种程度上可以说是一种遮蔽,但由于它揭示了知觉-现象中的 eidos 或 logos,它就反而使之进入了一种更明亮的敞显之中。

不过,更重要的是,在这种从现象向描述的转变过程中,还伴随着一种更基本、也更重要的步骤,即还原。如果说描述是从知觉-现象向言说的转变,那么,还原则似乎是一个相反的过程,它要返回到现象的更源初的显现本身,而通过这种返回,它又为描述提供了一个更坚实的基础。描述只有在还原的基础上才有可能,还原则为描述切近现象的本己性提供了保障。还原与描述由此构成了一种转变与回归、上升与下降的往复,而上升之路和下降之路是同一条路。但另一方面,也正是还原凸现了描述的困难,因为在一种彻底的还原中,我们将遭遇一种不可描述的被给予性本身。正是在那里,我们将遭遇到现象学的极限。

### 三

困难的也正是还原。还原总是相对于某种遮蔽而言的,但对于什么遮蔽着我们却不是自明的,甚至连还原本身如何开始都似乎是个问题。有不同类型、不同层次的还原,既有主动的还原,也有被动的还原,既有认识论上的还原,也有生存论上的还原。胡塞尔一辈子孜孜探求的正是各种还原的可能性。尽管还原首先是出于认识论(或为认识奠基)的目的。但在还原从本质层次向先验层次的推进过程中,胡塞尔其实已经意识到:一种最纯粹的认识依然依赖于特定的处境,特定的生活世界,尤其是,推动认识前行的是一种最基本的生命激情,一种希腊人所说的“惊异感”。“彻底的反思就在于意识到它自身对于一种非反思生活的依赖,这种非反思生活是它的源初的、一贯的和最终的处境。”[2](P. IX)就此而言,甚至连看似主动的还原行为也是受到一种先于它、却又暗中支持并推动着它的激情力量的卷裹的;也就是说,主动性和被动性交织在一起,认识论层次和生存论层次也暗通款曲。梅洛-庞蒂正是在这个意义上说“现象学还原决不是一

种唯心论哲学的表述,而是一种实存哲学的表述:海德格尔的‘在世存在’只有在现象学还原的基础上才能显现。”[2]

因此,现象学的还原说到底还是向生命本身的还原。一旦发现认识背后所潜伏的生命激情,认识就不再是一种超然的、“无所欲求”的独立现象了,它恰恰是生命现象的一种展现,而且只是生命所展现的众多现象的其中之一而已。相比于其他的存在者,生命存在(尤其是人的存在)的独特性在于,它的存在总是超逾其显现。与此相反,对于事物来说,有多少表象,就有多少存在。在这里,存在与显现在本质上是一致的,存在的本质就在其显现中呈现,以致可以说,显现之外,别无本质;而且即使它的显现在原则上可以无穷无尽,仍不妨碍我们透过其有限的侧显而直接把握到其本质(这就是胡塞尔所说的“本质直观”)。但对人来说,存在与显现不再一致。生命有无限多的层次,有无限多的丰富性和可能性。任何特定的生命现象都不可能涵括生命的本质。也是因此,一旦当海德格尔将现象学还原推进到人的在世存在之时,一旦当生存论的还原取代了认识论的还原之时,现象学就不仅变成了存在论,而且更进一步变成了解释学:从此以后,对现象学的要求不再是如其所是地描述那自身显现着的现象,而是要把现象“作为可能性来把握”。[1](PP. 44-45)

关于还原,有两个非常著名的观点,一个来自梅洛-庞蒂“关于还原的最重要教训是完全还原的不可能性。”[2](P. VIII)另一个来自马里翁:还原愈多,给予愈多,或者说,“有多少还原,就有多少被给予”。[4](P. 348)这两个观点乍看起来似乎是矛盾的,因为梅洛-庞蒂强调完全还原的不可能性,而马里翁却似乎在某种程度上提供了一种彻底的还原,一种在认识论还原(先验还原或“超越论的还原”)和生存论还原之后的“第三种还原”,一种向纯粹形式的呼声的还原。不过,这种矛盾只是表面的,但它们确实只有在生命的层次上才能得到理解。

我们先来看梅洛-庞蒂的观点。

之所以说完全的还原不可能,是因为还原本身就是生命活动的一种显现,这种显现虽然反过来触及到了生命本身,并把生命看作是它的条件,但正由于它依赖于它的条件,而且它自身只有基于这条件才得以可能,所以这条件本身就必

然处于它的显现范围之外;也就是说,生命超出生命现象之外,就好像我们的眼睛处于我们的视域之外。还原只是一种想要回到生命本身的生命现象,就好像我们在反思性的反身内顾中,想把我们的眼睛也纳入到我们的视线范围内一样。但这是永远不可能的。眼睛构成了我们的视域得以涌现的一个起点,但它本身却不在视域之内。与此相对应的是构成视域的另一极,即地平线。地平线处于我的视域中,但我永远无法接近它,更无法触及它。我朝着它趋进一步,它就相应地退后一步,它构成了我的视域的另一边界—极限。我的视域因此呈现为一个相对有限的范围,我的视觉所见只能出现在这一范围内,但这一视见范围本身却又是无限的,正是因此,当我想要为我的视域明确地划定边界时,这种努力在任何时候都将以失败而告终。

视域的这种特性正类似于生命本身的特性。如同视域一样,生命有它的起点和终点。但生命的起点永远无法为它自身所知晓。我处在我的生命中,从我的最初知觉时起,我就已经被嵌入这一开放的先验场中,我对自身起源的任何回顾和反思都只是不可避免地沉入那混沌莫测的生命之流中。我无法追溯我的起点,同样,我也无法设想或思考我的终点,尽管我确实地知道这一终点的存在。死亡悬临于我的生命之上,就如海德格尔所说,它是此在“最本己的、无所关联的、不可逾越的可能性”,却又是完完全全的“不可能的可能性”。[1](P.288)死亡就如那地平线一样,它明确地存在,却又始终不可触及。当我活着时,我体验不到死亡,而当我死亡时,我又无法体验。“死不是生命的事件,人是没有体验过死的。……我们的生命是无止境的,正如我们的视野是没有界限的一样。”[3](P.96)生和死由此就标示了我的生命的限度,我的生命是有限的,但它并不因此就变得可以测度。我就我的生命所作的一切筹划和作为,以及我对它的一切言说和思考,都展现为我的生命的现象,但这些现象并不能穷尽我的生命本身。生命随其自身的言说和行动给出自身,但这种言说和行动并不能反过来规定生命本身。任何对生命的言说都只是对生命的一种解释,它只是引导我们通向某种特定的生命现象,而生命则超越所有这一切之外。“我的生命总是像这样既先于自身又后于自身而存在”。[2](P.418)因此,就像维特根斯坦所说“确

实有不能讲述的东西,这是自己表明出来的,这就是神秘的东西。”[3](P.97)

因此,完全的还原之所以不可能,是因为在还原中我们最终面对的是给出其自身、却又始终笼罩着其神秘性的生命本身。正是在这里,我们碰到了梅洛—庞蒂所说的现象学的极限。生命不仅仅是现象,更是超现象的存在。作为一种超现象的存在,生命给出自身。对我来说,它就是纯粹的被给予或被赐予。我只是接受生命而已,并且,在接受之际,我同时接受了生命对我的绝对要求,即要关爱生命、善待生命。可以说,生命就是这种关于生命的要求,即按生命的要求去生活,去展开生命本身。从更高的意义上说,这也是“你不得杀人”或“不得自杀”的原因所在。<sup>①</sup>

在这里,我们已经接近马里翁的观点了。

#### 四

马里翁通过对无聊的现象学分析,指出此在在响应于存在的召唤之前,先得在“此”,此在首先是在存在之外的“此”,“此总是先于存在并规定存在”。[4](P.341)只是在存在向它发出要求之际,这样一种“此”才被交付给存在。因此,唯有这个要求才能引发“此”,以便让存在在此给出自身。但无聊现象表明,此在也可以对存在的要求置之不理。更重要的是,无聊通过把这个“此”从存在的召唤中解放出来,也暗示着把它展示给其他呼声的可能性。因此,呼声或呼声的要求先于存在。“在存在的单纯要求之前,呼声的模型已经出现,而且更为充分。在存在作出要求之前,呼声作为纯粹的呼声已经发出了要求。”[4](P.337)尽管马里翁也指出,这种作为纯粹形式的呼声可以被各种可能的具体呼声(如存在的呼声、犹太教的呼声、基督教的呼声等等)所充实,但他特别强调了一种“独一无二的言说”,或一种独一无二的呼声,即来自上帝本身的神圣召唤“以色列啊,你要听!耶和华和我们神是唯一的主。”[4](P.337)由此,他就为现象学向神学维度的敞开打开了道路。

但从现象学还原的角度来看,无聊真的意味着生命的一种“更为本己的可能性”[4](P.335)吗?

<sup>①</sup>如黑格尔所说“说人有支配其生命的权利,那是矛盾的,因为这等于说人有凌驾于其自身之上的权利了。所以人不具有这种权利,因为不是凌驾于自身之上的,他不能对自己作出判断。”见《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,1996年,第79页。

在无聊中通过剥离存在的要求而裸露出来的“此”真的能向一种不同于存在的更高呼声敞开吗？无聊给出了一个被熨平褶子的裸露的“此”，但这个“此”不就是我们前面讲到的纯粹的“生命本身”吗？这样一来，这个裸露的此所可能听到的作为纯粹要求的纯粹呼声，不首先就是生命自身的要求吗？这种生命自身的要求有可能变成一种超越于存在的更高呼声吗？

回到生命本身。马里翁对于纯粹呼声的还原，是通过对无聊现象的分析而得出的。但无聊是生命的最基本现象吗？显然不是。在这一点上，海德格尔将此在的本质特征规定为“操心”（Sorge）似乎更加在理。操心恰恰体现了人或此在受迫于生命自身的要求而忙碌不停的情景。生命的要求在此首先呈现为一种为了生存而不得不进行的持续不断的劳作过程。海德格尔更进而把这种操心细分为两个层面：一是与物打交道的“操劳”（Besorge），一是与人打交道的“操持”（Fürsorge）。通过前者，人们改造自然以满足生命之基本的必需，通过后者，人们共同开创一个属人的世界，在这个世界中，生命将得到庇护，同时也有了进一步展现其更高可能性的空间。这两个层面的活动，如果借助阿伦特关于“劳动”与“工作”之间的区分来说明<sup>[5]</sup>（第一章），意义也许更加显豁。如阿伦特所说，劳动是一种与生命本身相应的人之境况，它意味着人被生命本身的必然性，即必须存活下去的要求所奴役，而工作则是一种与“世界性”相应的人之境况，它创建一个更加持久、坚实稳固的人工世界，以庇护人这个变化无常、难逃一死的生物。这两种活动（尤其是劳动），本质上都具有艰辛、忍耐而又不惹人注目的特征。它们都服从于生命本身的基本律令，并将人束缚于其特定的存在区域中，就此而言，它们都不是自由的。只有当人从这种生命的基本律令中解脱出来之际，才有可能获得“闲暇”（skholē），闲暇意味着一种摆脱劳动和生活必需性的自由，意味着一种免于操劳和忧虑的状态，与此同时，它也敞开了更高层次的生命可能性。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中所指出的自由人的三种生活方式，即享乐生活、政治生活和沉思生活，就只有在闲暇的基础上才有可能。如阿伦特所说，这三种生活的共同点在于，它们都超越了对必需品和单纯有用物的追求，而开始关注“美”：“在享乐生活中，美的事物是用来

消费的；在致力于城邦事务的生活中，卓越产生了美的行为；在探索和沉思永恒事物的哲学家的生活中，永恒的美既不会因为人们的交往而生成，也不会因人们对它们的消费而改变。”<sup>[5]</sup>（P.6）就此而言，正是闲暇，使人摆脱了单纯的生命存在的要求，而向其他的呼声敞开。

与闲暇相比，马里翁所讲的无聊只不过是闲暇的一种褫夺形式。闲暇是生命意义自然涌显、洋溢于外的一种状态，而无聊则呈现为意义的萎缩乃至贫乏的状态。但无论是闲暇还是无聊，仅就其自身而言都不足以敞开一个超越存在之外的视角。闲暇不能，是因为它本就是生命安身在存在的特定区域内或在存在本身中而获得的一种畅适自足的结果，它不需要超越这种存在状态。享乐生活和政治生活自不必说了，它们一开始就是被限定在特定的存在区域之中的，即连作为沉思的哲学生活，它最多也只是站到了存在的临界处，但它回身观照的依然是那存在者整体，而不是在存在之外的新的可能性。哲学在观照存在之际引发的惊奇或惊异亦只是对“存在者存在”的惊叹，即使它将这种存在视作“奇迹中的奇迹”，即使哲学家最后借用了“上帝”这个概念来规定这种“奇迹中的奇迹”，这种奇迹仍与超越的上帝无关：亚里士多德的上帝不是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝。哲学家的上帝概念甚至有可能危险地将存在者整体包装并封存进一个自足的体系中，而哲学家则在这种惊奇和惊叹中怡然徜徉于这一由诸存在者构成的秩序整体中。

如果说闲暇不能开启超越存在的维度，那么无聊就更加不能了。在闲暇中寻求“美”的人听到了存在之音的召唤，这表明，他至少是向着呼声敞开的。只不过，他的生命状态的特定节律刚好与存在之音发生了调谐与共鸣，从而把他带到了存在的旋律之中。但是，只要他是向着呼声敞开的，那么，他依然有可能、并总是有可能听到另一种异于存在或高于存在的呼声的，或者甚至就在存在之音本身中听到不同于存在的声音的。与此相反，无聊则干脆拒绝一切呼声，“在无聊中放弃自身的‘我’不可能也不愿意听见哪怕一丁点儿的呼声；由于它受到一种不可克服——因为既无理由也无动机——的情性的麻痹，因此它既不能听从任何要求，也没有做出任何祈祷。”<sup>[4]</sup>（PP.327-328）那么，在拒绝了存在的召唤而陷没于失重的无聊状态中的“我”又如何能向“其

他可能的呼声”敞开呢?在无聊的这种“对一切寻唤的沉默”中,又如何能听到“另一种可能的非存在论的要求”,“另一个召唤”呢?<sup>①</sup>

至少,从现象学的角度来说,这是不太可能的!

## 五

马里翁似乎也意识到这种不可能性,所以他在提到“另一个召唤”时补充性地插入了“另一种恩惠”一语。“恩惠”,这就表明我之听到这种“召唤”本身乃出于一种偶然,或者(用马里翁的话来说)乃出于“一种意外”,一种幸运的意外;而如果只是出于意外,那么,它就与我自身的状态无关,我并非主动地寻求、聆听到这种声音,而是被动地遭受到它。再次用马里翁自己的话来说“意外从绝对陌生的场所和事件出发攫取被吁请者,以至于最终取消了主体的任何打算构造、重构或确定这种令人意外之物的意图……”<sup>[4]</sup>(P.343)如此说来,不管我是处于忙碌的操劳状态,还是处于闲暇或无聊状态,这种来自异域的“意外”力量都有可能抓住我,把我单独地拎出来,就像它把奔波于逼迫之途中的保罗拎出来,并全然地改变他那样。呼声的来临并不取决于我,它既不因我向它的敞开就降临于我,也不因我的回避乃至拒绝就远离于我,是它“恩惠”性地、同时也不由分说地选择了我,就像是我的定命一样。或许正是在这个意义上,马里翁说,这种向着绝对呼声还原的第三种还原,确切地说来并不“不存在”<sup>[4]</sup>(P.349)。就此而言,呼声的来临同样是非现象学的,至少是非传统的现象学的——因为它超越了一种可言说的现象之“理”。

那么,有可能从现象学上描述这一向着绝对者敞开的还原转向吗?我认为是可能的,但这不是通过“无聊”现象,而是通过另一种更基本的生命现象,即疼痛来展开的。

无聊把此在带向了存在的边缘,它使生命失重,它导致了“存在中不可承受之轻”,但生命的根本并没有受到触及。无聊反映的是生命与存在的一种不谐,它本质上是对更早的操心结构的一种悖离,操心组建着生命与存在的协同性,如我们前面所说,操心的两种基本活动,劳动使此在扎根于大地,而工作则为它敞开了世界,它们都使生命嵌合于存在的秩序中,但在无聊中,这种嵌合突然脱节了。生命游离于存在之旁,或者

说,它被抛回到自身中,它在存在与自身之间来回游荡,无所着落,并因这种无所着落的状态而感到厌烦和倦怠。可以说,无聊已触及到了生命自身的问题,但无聊之为无聊,又恰恰在于,已成问题的生命在此是以一种不触目的方式呈现出来的,也就是说,它并没有严重到使生命本身感受到威胁的程度,无聊像一种慢性疾病那样缠绕着人,但由于它没使人感受到即刻的威胁,它就又一再地被听之任之,被轻忽地、漫不经心地拖延下去。在这种听任和拖延中,生命就愈发地被锁闭起来,甚至连这种锁闭都没有进入明确的意识中。也因此,要使得无聊主动地向着一种超越的呼声敞开,似乎是不可能的。

疼痛却不然。疼痛攫住了我。对我来说,它就是马里翁所说的那种“意外”,而且是一种绝对的、不容置疑、不由分说的意外。疼痛阻断了我向外“绽出”的任何可能性,它将我抛回到我的无所屏蔽的赤裸生命本身。我疼痛,我感到疼痛,我遭受疼痛。在这里,疼痛与我之间已不再有主客之分,它与我融为一体,它凸现的是生命自身的沉重乃至不可忍受,而世界和存在却早已脱落。在疼痛中,我不可能逃到存在那里去寻求安慰,也无法在世界之中得到庇护。疼痛中断了我立足大地、面向世界的任何操心<sup>②</sup>,自然,它也使我在更高层次上的享受和追求变得不可能。哲学面对疼痛无能为力,如拉罗什福科所说“哲学轻易地战胜已经过去的和将来来临的痛苦,然而现在的痛苦却要战胜哲学。”<sup>[6]</sup>(P.5)因为说到底,疼痛无以言说“遭到不测而倒地,就像一条被碾的虫子那样挣扎的人,无言表达自己所遇到的一切。”<sup>[7]</sup>(P.66)这正是疼痛从根本上说具有锁闭性的原因。

疼痛确立自身,它与我的生命形成了某种悖

<sup>①</sup>参马里翁《还原与给予》,方向红译,上海译文出版社,2009年,第336页。“如果无聊把这个此在从存在的召唤中解放出来,那么,这种解放仅仅是为了更好地把它展示给所有其他可能的呼声;这样,得到解放的此就被展现给另一种可能的非存在论的要求,这个要求将会使它有资格为了另一个召唤——另一种恩惠——而站立于此。”

<sup>②</sup>参阿伦特《人的境况》,王寅丽译,上海人民出版社,2009年,第82页。“在任何情况下,疼痛以及相伴的摆脱疼痛的经验,是唯一让我们离开世界如此遥远的感觉经验,它们甚至不包含对任何世界之物的体验。被一把剑刺伤或被一根羽毛痒痒所引起的疼痛,的确不会告诉我们任何关于这个剑或羽毛的性质,甚至不会告诉我们这把剑或羽毛是否在世界上存在。”

谬的统一。如沙砾般坚硬的疼痛不断地挤压、磨砺生命,以向我昭示生命的脆弱,而生命则唯有紧紧地贴住疼痛,似乎只有疼痛才是它的依傍。然而,生命又时刻地感受到,它在疼痛中立足不住,它似乎随时都要掉下去,甚至就想掉下去。由此,疼痛就同时将我置于自身生命的边缘。这里确实有着某种荒诞。一方面,我在疼痛中前所未有地体察到生命的切己性,疼痛也前所未有地将我置于自身的生命中,生命在此呈现为我唯一的且无可逃避的依靠;但另一方面,也是在疼痛中,生命的这种依靠(或可靠)呈现出其前所未有且无可逃避的脆弱,甚至脆弱到要将我抛离出生命。由此,我就被真正地抛到了边缘,既是存在的边缘,也是生命的边缘:我瞥见了一个绝对异在的裂口,一种深渊般洞开的澄明:我在绝望中向着它呼吁一种不可能的可能性,一种在生命之外却又不属于存在的可能性“苍天开恩”或“求主怜悯”,甚至是“上帝,你为何抛弃我”。某种绝对性的视域正是在这种呼吁中并随着我的呼吁而向我隐隐地呈现。

这就是疼痛的双重性:既将我锁闭于生命自身中,又将我抛于生命的边缘,从而使我洞见生命之无可凭靠的渺小可怜,并迫使我从这悬崖边向着一种我毫无把握的绝对性呼告。一种在无可依靠中产生的依赖感,一种向着不可能的可能性而发出的呼吁。但重要的正是这种无可依赖的依赖感以及对不可能的可能性的呼吁。这是疼痛唯一能向我们敞开、也是它驱迫我们去敞开的东西。薇依自述她在头痛欲裂之际背诵某首圣诗的经历“当我头痛症发作时,我经常背诵它,同时集中全部注意力,把整个身心同它所包含的柔情结合在一起。我本来只是把它当作一首优美的诗篇来背诵,但在不知不觉中这种背诵具有了祷告的效力。正是在一次背诵诗歌时,基督本人降临于我身……”[7](P. 24-25)但另一方面,相对于其锁闭性的强硬,痛苦所具有的敞开能力又是何其脆弱!同样是薇依所说:只要肉体遭受到伤害,即使这种痛苦微乎其微,它就不得不承认不幸的存在;而当这种不幸持续存在时,它就会一点一点地向灵魂贯注惰性毒剂,使灵魂本身成为它的同谋,而这种同谋性最终会阻碍灵魂敞开自身的能力:[7](P. 68)

可怕的是若在这无爱可言的黑暗中,灵魂停止了爱,那么,上帝的不在场

就成为终极的了。灵魂应当继续无目标地爱,至少应当愿意去爱,即使以自身极小的一部分去爱也罢。于是,有一天上帝会亲自出现在灵魂面前,向灵魂揭示世界之美,正如约伯那种情况。[7](P. 67)

因此,疼痛虽提供了生命向绝对的超验域敞开的契机,但也仅只是契机而已。就此而言,它与无聊一样,只是敞开了其他可能的呼声而已。但另一方面,比之于无聊,疼痛仍有着更为明显的“此”之特征,也有着更为明确的由“此”向“彼”的指向性,以及想要实现这种过渡或跳跃的迫切性。如果说,无聊有可能敞开作为纯粹要求的纯粹呼声,那么,疼痛打开的却首先是“呼告”,而正是在这种呼告中,它呼应了那种一直不断地临在着的无声召唤。因此,它与马里翁所开启的呼声现象其实并不矛盾,毋宁说,它只是为后者提供了进一步的补充和完善。马里翁更加强调的是人遭遇呼声袭掠的被动性和意外特征,而在由疼痛而撑开的呼告中,强调的却是人在这种被动的遭受中所实现的敞开和跳跃。在这个意义上,我们甚至可以把疼痛看作是呼声的袭掠。它和呼声一样,使此在不期而遇地遭受到某种打击,这种打击一下子破除了他那种“绝对主体性的我向的自给自足状态”,并强制性地把他带向一种“先于任何形式的意向性或在世中”的“异质性”;此在被抛入一种他无从逃避,也无从理解的处境:他被剥离了来自存在的任何庇护,连生命本身也遭受着内在的撕裂,成为一个无所屏蔽、完全裸露的“此”(“赤裸生命”)。他只能在这种由疼痛所撕裂的空虚或澄明中向着一种不可能的可能性呼告,直到它与那种一直临在着的召唤应接。呼告想要实现的,正是这种以头撞墙式的努力,一种与信仰相契的悖谬的跳跃。

## 六

从信仰中产生的是一种特殊的现象。它不同于我们一开始所讲到的那种现象。事实上,到此为止,我们已经可以区分出三种不同的现象,它们相应于三种不同的还原。一种是通过认识论还原所获得的现象,它具有“普遍性”(universality)的特征,胡塞尔的“先验主体性就是主体间性”可以说就表达了这种现象的特点,而自然科学的所谓“真理性”也只有基于对这种现象的内

在逻辑的把握才有可能。第二种现象是通过生存论的还原所敞开的,它典型地体现在海德格尔所说的“向死而在”的转向上,这种从沉沦于世的常人状态返回到担负起自身命运的本身状态的转变,揭示的恰恰是此在所具有的“我能”的自由。这种现象尽管看起来是完全个体性的,但它具有一种可交流性的特征,在这个意义上,它也是向普遍性敞开的,尽管这是一种不同层面上的普遍性(*generality*)。也因此,海德格尔才能相应地谈论一种本真共在的可能性,甚至谈论一种民族意义上的本真历史。

最后一种现象则以“绝对性”为特征,它是由基督教意义上的信仰所敞开的。信仰不可言说,不可描述,因为它使个体脱离了普遍性,并把个体看作是比普遍性更高的东西。这种个体只处于与绝对的绝对关系中,并且只从这种绝对性那里获得辩护,正是因此,信仰具有这样的悖谬:“个人简直不能使他自己让任何人理解。”[8](P.47)更具体地说,信仰呈现出一种荒谬的跳跃,一种从“我能”向“我信”的跳跃。如克尔凯廓尔所言:进行无限的弃绝(如放弃世界,脱离普遍性,甚至割舍自己最珍爱的人等等),这尽管很难,却依然是可以想象,也可以办到的,但“在做了那无限的弃绝运动之后,要依靠荒诞而得到一切,也就是说完全全地实现人的愿望,是超乎人的愿望的;那是一个奇迹”。[8](PP.23-24)信仰正是这种在失去一切、处于完全的无能为力、甚至无所依靠的状态中,却依然相信还能得到一切的信心和勇气。正是因此,信仰甚至超越死亡。海德格尔的“向死而在”依然笼罩于死亡的阴影之下。但信仰却恰恰是要跃过死亡之门,在死荫之地看见大光。而这是不可思议的,以致完全可以说,它是一种奇迹(“神启”),或者说是一种“恩典”。

与信仰运动的这一悖谬相关的是另一种更重要的悖谬,它来自于所信者,即耶稣基督,如德尔图良所言“上帝之子被钉死在十字架上,他并不因此乃耻辱而感羞愧;上帝之子死了,虽荒谬却因此而可信。埋葬后又复活,虽不可能却因此而是肯定的。”<sup>①</sup>十字架上的受难是上帝之爱的彰显,对信仰者来说,它虽不可理解却可信。如薇依所说,人们只有在某种距离上看待不幸时才可能接受不幸的存在,而上帝则能穿越无限的距离去爱。当他将他的“独生子”赐给世人,作世人的

赎罪祭时,他就穿越了这一无限的距离。十字架上的受难构成了上帝与他自身之间的无限距离,与此同时,它也将“极度的痛苦,无与伦比的苦楚,赤诚的爱”纳入了上帝与他自身的这一距离中。[7](P.69)也是因此,当世人就像躲避瘟疫一样躲避那不幸者,甚至连不幸者自己也开始对他的遭遇麻木而无动于衷时,只有上帝的恩典才能将他解救出来。当这些不幸者默默地承受其难言的痛苦,“犹如一个死囚不得不在数小时中看着将要砍断他脖子的断头台”,而其他的人却只是同他们擦肩而过却没有发现这种情况时,“若不是基督用双眼看着这一切,谁可能将他们区别开来呢?”[7](P.65)因此,信仰就是与耶稣基督相遇,就是无条件地接受耶稣的自我宣称“我就是道路、真理、生命”(约14:6),就是虽不理解却依然无保留地将自己交托给他,就是相信“除他之外,别无拯救”(徒4:12)。在这个意义上,信仰超越理性,超越逻各斯,它是纯粹的现象性,是非现象-“学”意义上的现象。

回到我们一开始就“现象”所作的解释上。现象本质上是置于某种特定的光(自然之光、存在之光、生命之光等等)之中。信仰同样如此。但信仰之光的特殊性在于,人们虽处于其中,却并不一定都能有相应的看见:尽管“日头照好人,也照歹人”,但人们却常常是“有眼看不见,有耳听不到”。就像彼得在谈到耶稣的复活时所说:“第三日,神叫他复活,显现出来;不是显现给人看,乃是显现给神预先拣选为他作见证的人看,就是我们这些在他从死里复活以后,和他同吃同喝的人。”(徒10:40-41)《新约》在描述保罗悔改的经历时也说:

扫罗行路,将到大马色,忽然从天上发光,四面照着他;他就扑倒在地,听见有声音对他说“扫罗!扫罗!你为什么逼迫我?”他说“主啊,你是谁?”主说“我就是你所逼迫的耶稣。起来!进城去,你所当作的事,必有人告诉你。”同行的人站在那里,说不出话来,听见声音,却看不见人。扫罗从地上起来,睁开眼睛,竟不能看见什么。有人拉他的手,领他进了大马色;三日不能

<sup>①</sup>德尔图良《论基督的肉身》,此处引文转引自刘小枫《走向十字架上的真》,上海三联书店,1995年,第33页。

看见,也不吃也不喝。(徒9:3-9)

这种光的奇异之处在于,它的临现突如其来,如同呼声那样,或者说,它其实总是与呼声相伴随。更奇异的是,光线在这里既是启示,也是遮蔽。即使人们都看到了光,都处于同一种光之中,它仍把那些信与不信的人区别开来,或者说,把它真正预先选定的人挑选出来。光的敞开不取决于人,而人所能做的,只是一种期待,一种期待中的呼告。

#### 参考文献:

[1] 海德格尔《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年。

店,1999年。

[2] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

[3] 维特根斯坦《逻辑哲学论》,郭英译,北京:商务印书馆,1992年。

[4] 马里翁《还原与给予》,方向红译,上海:上海译文出版社,2009年。

[5] 阿伦特《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年。

[6] 拉罗什福科《道德箴言录》,何怀宏译,北京:三联书店,1998年。

[7] 薇依《在期待之中》,杜小真译,北京:三联书店,1997年。

[8] 克尔凯廓尔《恐惧与颤栗》,刘继译,贵阳:贵州人民出版社,1994年。

## The Limits of Phenomenology and the Possibility of Theological Turn

ZHANG Yao-jun

(Department of Philosophy, Tongji University, Shanghai 200092, China)

**Abstract:** Phenomenology is a description of the logos of phenomenon and this description is made possible by reduction. According to Merleau-Ponty's thought on reduction, life itself is the being as Givenness that transcends phenomenon. It is where that phenomenology encounters its limits. At the same time, it provides a chance for its theological turn. Marion argues for the possibility of the turn by analyzing the reduction to the pure appeal. This reduction is realized through the more fundamental life phenomenon of "pain" rather than Marion's "boredom". When the appeal in the pain towards the anonymous Absolute encounters the ever coming Call, the dimension of absolute Transcendence opens up. This is a unique non-phenomenological phenomenon revealed by faith.

**Key words:** Merleau-Ponty; Marion; phenomenology; theological turn; reduction; faith

(责任编辑:吴芳)