

超越論視域中的單義與分離

——從鄧斯·司各脫到列維納斯

陳剛

南京大學哲學系博士候選人

平衡上帝的超越性（transcendence）和內在性（immanence）是猶太—基督教信仰及其神學、哲學的內在特質。這一平衡性要求，言說上帝的知識既可以用於被造物，又要能維繫兩者之間的差異。這一神學動機直接影響着神學理論對哲學概念和工具的選用，也令傳統神學和哲學對創造主與被造物之間的知識與存有持不同立場。這種平衡中，最大的危機是人神合一。如何克服這種合一並將超越性從內在性中分離出來——這將是本文所關注的主要線索。

在傳統哲學看來，若兩個詞語意義相似，我們說他們是類比性的（analogical）關係；若完全等同，則是單義的（univocal）關係；若是有着絕對差異，無共通之處，則是多義的（equivocal）關係。就對上帝的知識而言，如為單義，則可能意味着一種創造者與被造物之間知識或存有的絕對的等同關係，意味着威脅神的超越性，導致以人神合一為代表的泛神論、諾斯替主義、理性主義或神秘主義；若多義，其神人間的絕對差異關係則會威脅神的內在性，意味着一種唯名論、懷疑論。因此傳統神學各派以阿奎那

(Thomas Aquinas) 為代表，在如何通達神性上，大多持有亞里士多德式的類比立場。¹

中世紀鄧斯·司各脫 (John Duns Scotus) 批駁類比論，首創一種新模式的超越論²單義論 (transcendental univocity)。這並不意味着他如人所誤解那樣遺忘了前述平衡性的神學動機，否認上帝與被造物之間的差別，而在於其單義論所觸發的超越論框架在存在論與認識論意義上抽去了傳統理性神學中言說上帝之知識和存在根基，質疑了類比論所暗含的理性神學範式和古希臘存在巨鏈等諸多形而上學基礎預設。在這一意義上，司各脫的單義論無法僅僅在單純的語義學傳統或類比神學 (theologia analogia) 傳統中論辯，而是必須深入到類比理論的古希臘淵源中，對其做形而上學的梳理。我們將揭示司各脫超越論的單義論如何是與理性終極實在的一次分離，單義的內在化如何反而是對內在性的一次限制和回撤；他的超越論先於康德為理性和神學劃出界限，為神學啟示和信仰實踐留出地盤，非但沒有威脅超越性，而且走出了一條獨特的否定神學路徑：以內在自限的方式產生超越性。

如果說，司各脫站在超越論視域的開端，那麼猶太神學家兼現象學家列維納斯 (Emmanuel Levinas) 在現象學視域下對分離 (separation) 和無限 (infini) 的開啟無疑處於這一超越論視域的盡頭。列維納斯從海德格爾後期的諾斯替陰影中挽回超越性的努力彷彿是司各脫方案克服亞里士

1. 阿奎那有兩種類比：比例類比 (analogia proportionalitatis) 和關係類比 (analogia proportionis)，本文依據迦耶坦 (Thomas Cajetan) 的傳統，以及當代孟塔涅 (Bernard Montagnes) 和法布羅 (Cornelio Fabro) 的研究，認為前者具有優先性，據此追溯到亞里士多德。見 Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas* (trans. E. M. Macierowski; Marquette University Press, 2004)。

2. “transcendental” 這個詞在後世作為「先驗的」，也有譯作「超絕的」。考慮到中世紀「超越十個範疇」這一定義，這裏選用「超越論的」譯法最為合適。形而上學 (超驗) 和經驗的之間的內容是超越論的。

多德類比論的重演。列維納斯以內在秩序的破碎來反顯超越性的特殊路徑，與司各脫式否定神學遙相呼應。列維納斯分離現象學又是在何種意義上是對司各脫方案的接續與超越？司各脫的結構性共時瞬間方案會否構成對列維納斯現象學方法一個新詮釋？

我們的研究將從類比傳統的古希臘淵源展開。

一、作為背景的亞里士多德類比論

亞里士多德的類比學說事實上也是繼承畢達哥拉斯—柏拉圖以來的類比 (analogia)³理論。畢達哥拉斯學派認為自然數是世界的本原。破碎數 (分數)，也可以化為兩個自然數的比，而整數也可以轉化自然數與 1 的比。因而數通過比的方式成為世界的本原。⁴柏拉圖也將類比引入哲學、本體論，從數位和比例出發⁵，解釋存在 (onto-) 與思維或語言 (-logy) 如何因結構相似 (similitudo) 而相符 (onto-logy)。亞里士多德也是如此，只不過進一步把物理世界的「生成—運動—變化 (physis)」引入形而上學，構成「存在—語言或邏輯—變化」的三重類比結構。⁶亞里士多德之所以能區分諸多學科，並為之奠基，就在於認為各個學科雖然研究的物件 (存在者) 不同，但都擁有相似的結構，可以依據一個共同的原則：類比。亞里士多德將

3. Analogia 是由希臘語 ana (相符、相應、按照、以……的方式) 和名詞 logos (關係) 構成的。字義為：「按照一定的關係」。

4. 有理數 (rational number) 其實應該翻譯作「比例數」、「可比數」。Rational、「理性」本來就有比例的涵義，如 ratio。他們同源的希臘詞語 λογικός (logicos)，λόγος (logos)，本來就有比例的涵義。

5. 如《理想國》(Politeia) 中的「線喻」(509d8-9, 511c4-e4, 534a6)、靈魂與城邦的類比 (368d1-369a3)；《蒂邁歐篇》(Timaios) 中創世的四元素之間的比例類比 (32b4-7)、宇宙形體之間的比例關係 (69b2-6)。以上見 Plato, *Plato Complete Works* (ed. John M. Cooper; Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997)。

6. 這裏和下文的三重比例關係的類比結構參見劉鑫，〈亞里士多德的類比學說〉，載《清華西方哲學研究》2015 年第 1 期，頁 400-431。

自己的類比按照數學原則區分為「算數類比」(analogia arithmetice)⁷和「幾何類比」(analogia geometrica)。前者是對兩個自然數取中間數，例如10與2的中間數是6。因此算數類比的定義就是多餘和不足的中道。幾何類比建立在幾何模型的基礎上，以整體對整體的關係類比部分對部分的關係，是典型的四項類比(A:B=C:D)，用在政治和正義領域。⁸由於作為三項類比的算數類比也可以被化約為四項類比，因此幾何類比比算數類比更根本。⁹亞里士多德的形而上學的類比都是幾何類比。

形而上學的類比關涉到普遍性和必然性兩個方面。

從普遍性而言，在亞里士多德這裏，類比的統一性超過了範疇(catagenos)的一致、類(eidos)的一致、數的一致，是最高意義上的普遍性。¹⁰形而上學的類比分為各門科學之間的類比統一性和建構概念的類比統一性。後者作為更普遍的結構則從「存在區分」和「存在的多重含義」開始。亞里士多德在《形而上學》(Metaphysica)中多次將存在之多義化約為四義，我們依(E)卷展示為：(一)依偶性而存在；(二)如真理一樣的存在；(三)依據諸範疇的模式而存在；(四)潛能與現實。¹¹

由於形而上學被定義為研究作為存在的存在的科學或者研究作為實在的實在的科學，偶性的存在不是就其自身而言，只是與其他的存在的聯繫中存在，而真理的存在被

7. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1106a35-36, 1131b32-1132a2, 1132a29-30，本文中所引亞里士多德著作，均用英譯本 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle* (ed. Richard McKeon; trans. W. D. Ross etc.; 1941; New York: Random House, 2001)，只注出章節號。

8. 同上，1131b1-1132b20。

9. 同上，1131a32-1131b3。

10. Aristotle, *Metaphysica*, Δ6, 1016b31-35，亞里士多德區分了四種統一性：通過層層比較得出：類比的統一性之所以是最高意義上的普遍性，因為它包含的最多，它的普遍性程度高於範疇，即結構一致可以貫穿不同的範疇。

11. 同上，E2, 1026a35-1026b2。

認為只在思想中存在，因此存在的含義（一）、（二）都不屬於形而上學。關涉實在的存在的含義（三）、（四）之間以類比方式統一為「存在－邏輯－變化」三重類比結構；含義（三）內部包含實體範疇（ousia）在內的十個範疇，¹²範疇之間不同的存在者構成存在的類比的統一。¹³含義（四）內部，包含永遠運動的無質料的「不被作用的作用者」（神）和其他兩大類實體（非神），它們實現（energeia）的結構相似，其中的「能力－實現」（dynamis-energeia）是比「四因」結構更為根本的類比統一。因為質料、形式、缺乏最終都要通過能力和實現來規定。¹⁴這樣，神－非神的類比結構和存在的類比結構在上面這個三重結構的類比中，因在各項都在比例上可相互推導，而統一聯結在一起。

形而上學類比的另一個方面是其必然性。

希臘式的存在論之所以可能，就在於存在（onto-）與思（語言-logy）的類比關係（onto-logy）。這種結構相似的統一根本上有賴 logos 或 ratio 中內涵的必然性的力量，即作為萬物本原的數學的力量。數學作為思與在的關係項，隱然主宰着這個結構與關係，存在論隱含地成為存在－語義－數學。亞里士多德在《解釋篇》（*De Interpretatione*）中言到：「存在的東西，但它存在的時候，必定要存在，而不存在的東西，當它不存在的時候，必定要不存在。」¹⁵後世概括為充沛律（principle of plenitude）：所有真的可能

12. 在個別實體上必然出現的實體範疇（ousia）和偶然出現的偶性範疇。偶性範疇再分九大類範疇（質、量、關係、時間、地點、作用、屬性、承受、狀態）。

13. Aristotle, *Metaphysica*, Γ2, 1003a33-34, 1003b5-6.

14. 同上，Δ1, 1069a30-b2, Δ5, 1071a3-5。三大實體中的「不被作用的作用者」（神）根本沒有質料，「質料－形式」的四因類比結構就失效了。三大類實體之間的相似性之能通過 energeia（actus）表述。

15. Aristotle, *De Interpretatione*, 9, 19a23-24.

性都將必然成為現實的。¹⁶ 充沛律意味着，只要在實存中，有的是必然有，無的是必然無，沒有無中生有和有歸於無。這就預設了最高意義上實現（*energeia*）的整體性、封閉性和不變性。亞里士多德繼承了古希臘從恩培多克勒到巴門尼德的「世界恆有，並非從無中來」（*ex nihilo nihil fit*）的傳統。¹⁷ 同時，這一傳統也預設了不變性（*immutability*）與必然性（*necessity*）相等，可變性（*mutability*）與偶然性（*contingency*）等價。我們很容易推出恆有不變的世界整體非常適合作為類比的整體。整體確定性和不變性一同保證了必然性。事實上，類比對其中可比的端項本來就有整體不變性、確定化等隱含規定。¹⁸

類比的存在由此成為普遍性與必然性的統一。

中世紀哲人或神學家繼承了古典時代的存在巨鏈的整體世界框架，希望獲得類比結構或相似結構背後那種兼顧同與不同的統一性效力，無疑會隱含地將這種非位格的數、理念、理智以及它們的必然性關係凌駕於上帝與被造物關係之上。上帝淪為一個實在的項，被這種規定了兩個端項性質的關係所主宰。實際上，這種凌駕關係已經使得柏拉圖主義或諾斯替主義的核心三層結構呼之欲出。¹⁹

16. 參見 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 24-66。在洛夫喬伊 (Arthur O. Lovejoy) 看來，作為「存在巨鏈」的希臘宇宙觀建立在三個原則之上：充沛性 (*plenitude*)、連續 (*continuance*) 和等級性 (*gradation*)。欣蒂卡 (Jaakko Hintikka) 也認為亞里士多德確有充沛律，參見 Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 93-113。

17. 這一傳統上承荷馬，下啟斯多亞，斯多亞的世界週期性大災難 (*ekpyrosis*) 和大重生 (*palingenesis*) 輪迴，以及後來尼采的永恆輪迴都預設這一世界作為整體的「實現(能)」的不變性。

18. 預設了真知識就是事物必然狀態下的確定的 (*determinate*)，不可錯的 (*infallible*)，不變的、必然的知識。這些無疑受到數論和平面幾何形態的影響。

19. 正統的猶太-基督教傳統是至高上帝-被造世界的雙層結構，柏拉圖主義是理念世界-德牧革 (*demiourgos*) 次神-世界與人三層結構。諾斯替主義混合兩者發展出三神結構：上帝 (非位格的神性、*pneuma*、*spirit*) / 索菲亞 (*Sophia*) / 邏各斯 (*Logos*) - 德牧

司各脫一開始卻是從相反路徑出發的。

二、司各脫的單義論

事實上，從動機看，司各脫與同時代那些持類比學說的哲人一致，也是堅持在言說上帝的同時要保持上帝的超越性，認為上帝的存在不同於被造物的存在。這種對他異性（alterity）的尋求，深深植根於司各脫所在方濟會（Franciscans）傳統²⁰和否定神學（apophatic theology）傳統²¹中。在司各脫看來，要保持上帝的他異性和超越性，恰恰需要他的單義論，而非類比論。單義論和多義論之間並無類比論的中間道路。

所以擔憂單義論學說會危及上帝的超越性是預設了語義的邊界與認識的邊界的必然同一，意義命題必然是經驗實在命題，即思與在的同一。但司各脫看來，我們能以命名（name）觸及的領域，遠大於我們能知道的、能以理性掌控的領域。²²我們單義地運用詞語，並不意味着語義物件就能被儘可能地知悉。因而單義論問題或者單義存在問題關涉了整個存在論架構問題。

我們從語義上回到上帝與被造物存在的類比論爭辯。司各脫當時主要的論辯對手根特的亨利（Henry of Ghent）

革—世界與人。見張新樟，《「諾斯」與拯救——古代諾斯替主義的神話哲學與精神修煉》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁103。

20. 方濟會傳統反對「實在的整體（the whole of reality）是理性上透明的（rationally transparent）」，也反對發展出一種關於上帝的抽象的推論性的知識。
21. 後面我們會看見，司各脫和列維納斯的否定神學和埃克哈特、海德格爾式諾斯替主義的否定神學路徑是不同的。在司各脫看來，對於我們這些有限存在者，上帝依其本質是不可理解的（incomprehensibile）：“Te esse infinitum et incomprehensibile a finito”，見 Ludger Honnefelder & Rega Wood & Mechthild Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 489。
22. John Duns Scotus: “Ut mihi videtur, haec proposition falsa est quod ‘nihil potest nominari a nobis magis proprie quam intelligatur’”，轉引自 Honnefelder, Wood & Dreyer (eds.), *John Duns Scotus*, pp. 475-498。

就認為上帝的存在是第一意義上的，被造物的存在是類比的、派生意義上的。他比其他人更強調：存在不是一個單純概念，而是差異的、混雜的概念，是不確定的、非共同的或否定性的概念，其中一個存在只能被應用於上帝，另一個存在只能被應用於被造物。理智所以錯誤地將其感知為單純概念，要歸因於存在的相似性。²³

司各脫認為亨利的主張會導致完全的不可知論：如果類比概念「是實在的兩個概念，我們如何能知道任何關於上帝的之事」。²⁴很多觀念中的概念，如上帝的存在、善、意志等，如果不能單義的運用，你根本不知道它在言說上帝的甚麼。相似性以單義為前提，而不是相反。在他看來，理智完全可以確定擁有一個概念，但同時懷疑與此相關的其他內容（大前提）；我們可以確定上帝是存在的，但同時懷疑上帝是有限的和無限的（小前提）；所以存在概念完全不同於有限和無限概念，因而他們都是單義的（結論）。²⁵上述論證中，我們可以如此剝離出意義確定而清晰的單義詞語「存在」。我們可以將很多被造物的詞語運用到上帝，但剝離詞彙中被造物的不完滿性。例如意志概念：儘管我們事實上經常猶豫、搖擺並且意志不堅，不能算完美，但我們能除去人類的不完滿來思考意志概念本身。

23. Stephen D. Dumont, "Transcendent Being: Scotus and Scotist", *Topoi* 11 (1992), pp. 135-148.

24. John Duns Scotus, *Lectura*, I, 3. 25: "si conceptus dictus de Deo et creatura sit analogus et realiter duo conceptus omnino nihil cognosceremus de Deo. Consequens falsum, ergo antecedens." 進一步論證見 *Lectura*, I, 3. 25, nn.21-30。參見巴里奇 (Carolo Balic) 編輯的梵蒂岡版《司各脫全集》(*Ioannis Duns Scoti Opera omnia Studio et cura Commissionis Scottisticae ad fidem codicum*; 14- vols. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-)，卷十六 (1960)。本文引用司各脫著作以此版為準，個別參考瓦丁 (Luke Wadding) 版 (*Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*; 12 vols; Lugduni [Lyons]: Sumptibus L. Durand, 1639)，引用都按 *Ordinatio* 和 *Lectura* 的內部編碼，如 d3, q6, n11 指 *distinction* 3, *question* 6, *subsection* 11。

25. Scotus, *Ordinatio*, I, d.3, nn. 27-29.

這樣，司各脫在承認單義的基礎上，引入了一個強度（intensity）上的差別：如同白色能區分強度，單義概念意志也可以在強度上差異化。對一個個體，同樣的單義概念意志，有限的強度可對應被造物的意志，無限的強度則對應上帝的意志。任何一個單義都包含一個無限模態（強度為無限）和一個有限模態。談論一個模態或強度是司各脫單義理論的關鍵。對司各脫來說，最為關鍵的是概念意志本身並不是在亨利式的類比意義上產生的，托馬斯·阿奎那和根特的亨利式的類比概念只會讓「意志」事實上成為另外一個含義的概念，會導致不可知論。

在此基礎上，司各脫界定了單義：「我稱作單義的概念指這樣的概念，它的單一性使得同時肯定和否定它成為自相矛盾；它也能成為有效的三段式中項。」²⁶

很明顯，正是由於強度和模態的存在，上帝和被造物可以分別「無矛盾地」運用同一「存在」或「意志」等意謂。這個定義中，單義不再僅僅屬於相同的種，不再僅僅被限制在種—屬關係中維持自身。

單義的這種無矛盾性以及越出種—屬關係如何可能？

三、司各脫的超越論分離屬性

司各脫的單義論作為一套方案，其意義必須在其整個存在論、認識論和超越論框架結構中獲得理解。

1. 司各脫的單義論與其對本質、存在、實在的理解

對司各脫而言，單義論的意義基礎並不是存在的質性（quality）。存在可以在質性上意謂，但現成的、確定的

26. Scotus, *Lectura*, I, 3.22 (interpolation): “conceptus univocus est qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem,affirmando et negando ipsum de eodem sufficit pro medio syllogistico”.

質性並不是最原初的和最首要的。在終極差別（ultimate difference）意義上，存在不被意謂成是甚麼（in quid）。存在原初地是作為內在活動（intrinsic activity）²⁷的自身推動的本質（self moving essence）²⁸，且是以超過一種以上方式和模態的自身推動。存在有着不同的可能性和非確定性。非確定性的力，而不是確定的性質，才是存在的基礎。

反過來，不同於古典希臘和阿奎那類比模式下的存在巨鏈，即一個存在總是依賴另一個現實存在（actual being）及其被造物的位置，存在總是本質性地作為依賴性的存在（dependent being）。一個依賴一個，直到最後終結於對上帝的需要和依賴。在司各脫的單義模式這裏，因為單義存在可以讓存在與其強度模態被分離開思考，所有的存在於它們依賴性問題之前被單義地、原初地、本質地看作內在活動，我們可以想到、直觀到內在活動而不關涉依賴性和現成事物，²⁹所以存在可以被看作不關涉任何個別現成事物的實在存在。單義論內在涉及的無矛盾性（non-contradiction）構成自我推動活動的規定、也就是存在的規定。

就實在性來說，司各脫把存在界定為實在實存（real existence）的可能性。存在與實在實存的相容不僅僅涉及存在概念本質部分，還植根於那種客觀的力（power），即以超出一種模態的方式擁有存在之可能性的自身推動的內在活動，這是所有存在最深的實在性。此種力之所在，即實在性之所在。

27. 這種對存在動詞化的理解始於托馬斯·阿奎那。

28. 可以看出，司各脫會明確反對托馬斯關於存在和本質的區分。見 *Ordinatio*, II, d3, q6, n11。

29. 見 Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' Metaphysics* (Leiden/ New York/ Köln: Brill, 1996), pp. 120, 241。

2. 單義論與單純性概念

司各脫將單義論從種—屬關係擴展到「絕對單純」(simpliciter simplex) 概念，並認為這是諸多「完滿(perfection) 概念」的主要特點。這些完滿概念包括「存在」、「善」、「知」以及「意志」等。絕對單純意味着不能用其他概念分析它們。例如「三角形」這類詞語可被分析為「三個」和「角」概念的複合，是單純概念，而存在(being) 則是絕對性單純概念。差別在於雖然兩個詞都被一個單一的認識行動認識，但只有存在概念不能被進一步分析因而是絕對單純。³⁰

這意味着我們無法給絕對單純概念下定義，我們只能直觀它們，司各脫稱之為單純把握(simplex apprehensio)。而如果存在是一個絕對單純概念，我們也無法用其他概念去定義它(ens per nihil notius explicatur)。我們只能展示這些絕對單純概念，或者以「它們不是甚麼」的否定方式說明它。單純問題緣此成為內在性問題或直觀問題。

3. 超越論概念³¹

如前所述，單義論存在對存在和強度模態的分離使得作為存在的內在活動(包含單純把握的直觀活動) 超越了依賴性和物件化的現成事物和個別確定性的實在事物。這事實上意味着一種對範疇的超越。

司各脫將「超越論的」(transcendental) 定義為不在亞里士多德十個範疇之下(non in genere)。如果一個概念

30. Scotus, *Lectura*, I, 3.68: "Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolvable in alios conceptus priores; ... licet simplici actu intelligendi concipiatur."

31. Scotus, *Ordinatio*, I, d3, pars I, q3, n114; I, d8, q1。另見 Allan B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, NY: The Franciscan, 1946)。

超越了亞里士多德的十個範疇，這個概念就是超越論的。司各脫認為存在就是超越範疇的，³²是共同普遍的，不在任何範疇、類、屬之下。³³存在 (ens) 是被所有範疇與類、屬所預設的，最為首要的、基礎的和原初的超越論性質 (transcendental property)。諸超越論性質超越了每一可能存在的所有領域和任何可能區分。其他超越論性質還有「真」 (verum)、「善」 (bonum)、「一」 (unum)、「關係」以及「分離屬性」 (disjunction attribute) 等³⁴——這裏所謂「分離」指「這個或那個 (並不同時據有)」。³⁵分離屬性始終伴隨着任何可能存在，並將其分離為：「無限與有限」、「必然與偶在」、³⁶「先天與後天」、「從自身 (a se) 與從外在 (ab alio)」。

例如，所有的存在必定或者是必然的，

32. 類比的統一性無法解決存在依據何種原則劃分範疇的問題，純存在既要如亞里士多德所言不是一個類屬，又要可劃分，依據布倫塔諾 (Franz Brentano) 對亞里士多德的研究《根據亞里士多德論「是者」的多重含義》(Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles)，有一種可能解讀：「根據第一所是中存在的不同方式」區分 (頁 111)，布倫塔諾的存在方式 (die Existenzweise) (頁 135) 理解已經類似存在模態 (modus essendi) 的理解了。但依據亞里士多德堅持的類比中向着同一端點的那種統一，亞里士多德總是不免走向類屬，他本人也承認，這種統一比同名同義的單義統一弱得多。見 Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014), Kapitel V, §12。布倫塔諾後期走向「單義存在」(univocatio entis)。見沃爾皮 (Franco Volpi)，〈布倫塔諾對亞里士多德存在學說的解釋及其對海德格爾的影響〉，載登克爾 (Alfred denker)、甘德 (Hans-Helmuth Gander)、察博羅夫斯基 (Holger Zaborowski) 編，靳希平等譯，《海德格爾與其思想的開端》(北京：商務印書館，2009)，頁 264-265。

33. Scotus, *Lectura*, I, 8.109.

34. John Duns Scotus, *Contingency and Freedom: Lectura I 39* (introduction, translation, and commentary by Anthonie Vos Jaczn, Henri Veldhuis, Aline H. Looman-Graaskamp, E. Dekker & Nico W. den Bok; Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publisher, 1994), pp. 97-99.

35. Scotus, *Ordinatio*, I, 8.115。另見 Peter King, "Scotus on Metaphysic", in *The Cambridge Companion on Duns Scotus* (ed. Thomas Williams; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 26-28。

36. contingency 在超越論意義上的「偶在」不能被等同於實體範疇之下或時間、空間等偶然性範疇下的「偶然」，本文都如此區分表述。在這些分離性質中，偶在分離性質具有獨特的形而上學意義，後面會專門論述。參見 Scotus, *Ordinatio*, I, 8.115: "et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat sun determinabile ad certum genus".

或者是偶然的。這些分離性質無法在任何類屬（genera）之下，因而它們是超越性的。分離屬性使得存在不再是現實存在（actual being），而只是全然和永遠的可能存在（possible being）。分離屬性的兩端相互不能反推出對方的實存，如某無限存在的實存無法反推出有其他有限存在的實存。

因此，單義概念跨情境的無矛盾性依賴強度的引入。但這裏強度的程度（degree of intensity）不是均質的數量範疇，而是分離屬性的交織的諸可能性，由於分離屬性的必然分離性，它總只能是某個特定的可能性。

我們通常在種和屬的意義上單義地運用詞語。但在上帝和被造物的存在意義上，存在這種概念的單義不同於種一屬意義的單義，它是超越論的，因為前者可以分享運用有限—無限等模態，但後者不能。單義的強度在超越論意義上成為單一事物（res）內某實在的內在模態（intrinsic mode of a reality）、完滿的程度和超越論性質的程度。超越論保障了單義—強度模式的最大普遍性。

4. 司各脫的偶在分離屬性

在分離性屬性中，我們聚焦「必然—偶在」這對分離屬性。司各脫的偶在分離屬性與超越論的意志和本質問題緊密相關。

如前所述，本質作為內在活動的自身推動也是一種瞬時化的過程，一種現實的實在之力。這種動詞化的本質理解以及行動的多種樣式將不可避免地涉及意志問題。這樣一種存在論理解也植根於意志獨立於並優先於理智的傳統。在司各脫這裏，意志（will）作為一種原因力（causal power）區別於其他所有「自然的（必然性的）」原因力，也是一種特定方式的活動。

作為自身運動的活動，意志及其行動被司各脫區分為原初行動（*actus primus*）和隨次行動（*actus secundus*）。³⁷它們統一在同一個意志之中。任何意志，或就此而言的任何原因，很明顯不僅僅是那些所產生之事物，也還是同步伴隨着已完成產物的自身運動過程，後者作為一個本質的和確定的完滿，被看作原因的內在性。抉擇³⁸X 同時是一個始終在進行中的過程（*process in fieri*）³⁹（對應原初行動）和一種現實完成的過程（對應隨次行動）。對於隨次行動，X 是現實的完成的。原初行動作為一種原因力導致了現實行動 X（隨次行動）。現實行動 X 是原初行動偶在方式下的結果，因為抉擇非 X 之力與產生性的現實行動 X 在原因的本質意義上是共時在場的。這裏的意志在成為現實行動之時，沒有失去抉擇非 X 之力。意志的力量按次序影響作為過程的、現實的行動 X 自身，這過程是同一的和相同的。抉擇 X 之力和抉擇非 X 之力在同一瞬間同時在場，它們是一個原因的對等而且相反的力。這是一種共時的偶在（*synchronic contingency*），區分於亞里士多德的歷時偶然性的變化，即在時間先後序列的中的變化。⁴⁰

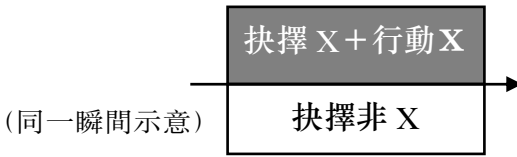
抉擇非 X 是意志自身的本質特徵。這種偶在的方式塑造了現實行動 X 的本性。抉擇非 X 之力始終是一個面向着對立面的潛在原因（*potentia causae ad oppositum*），它顯然不等同於生成現實 X 的原因力。它們是同一意志，它同時產生現實行動 X。在這裏，原初行動和隨次行動之間是不對稱的。

37. Scotus, *Contingency and Freedom*, pp. 127-129.

38. 考慮到漢語習慣，意志（Will）做動詞使用時候作「抉擇」，意志抉擇之意。

39. “in fieri”是司各脫借用的一個拉丁法律術語，在程序進行中之意。

40. Scotus, *Contingency and Freedom*, pp. 23-33.



我們可以用圖例比較三種存在與時間的模式。橫軸都是時間軸，縱向上下都在同一瞬間；時間軸上的色塊表示那個瞬間的存在 (being)，時間軸下表示那個瞬間不實存；時間軸下的無色方塊標識抉擇非 X 的永遠不實存的可能的存在，這時每一瞬間均是共時的偶在；⁴¹時間軸下沒有無色方塊表示根本不承認在那個瞬間有不實存的可能存在。

對於巴門尼德，存在是不變的和必然的，沒有偶然，可以圖示為：

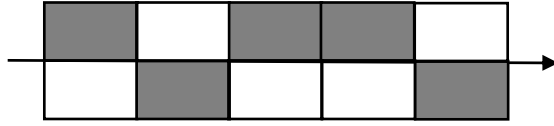


對於亞里士多德，存在僅在未發生的將來有偶然，即歷時偶然 (diachronic contingency)，但一旦進入時間，則就是必然的：



對於司各脫，存在歷時偶然和共時的偶在，每一個實存瞬間都蘊含着更根本性的未實現的可能。無色方塊僅是示意共時的偶在，這種非實存的非 X 的可能是敞開的無限可能：

41. 見 Scotus, *Contingency and Freedom*, pp.23-27。



進而，原因性行動 X 的自身推動活動以一種偶在地、而非自然的（非必然的）方式發生，事物始終伴隨着其他可能性。運用到神學上，所有被造物都是偶在的，唯獨彼岸的上帝的存在是一個必然的存在。然而上帝作為一種不受限制的無限模態的活動同時具有無限的進行中（*in fieri*）過程和完成的過程，即必然存在的上帝自身具有偶在性力量，即在創世的原初同一瞬間具備雙重行動。⁴²因而整個被造世界（包含數和理念）都是偶在的。世界之被造也在於世界被給予諸多可供自發選擇的可能性，而非被現成地施加為一個必然的現實性。只有在共時偶在的分離屬性中自由才是可能的，因為作為意志過程的原因是偶在的，也是自由的。

四、司各脫的單義論分離屬性與內在性的分離問題

下面我們看看司各脫的單義論框架如何回應並解構了亞里士多德的類比統一的存在論框架。

司各脫在單義論上重新定義了偶然性存在，用一種超越論意義的共時偶在代替了歷時的偶然。⁴³於是，永遠不變

42. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' Metaphysics*, pp. 246-247.

43. 儘管在眾多研究中，也有學者將亞里士多德的偶然性（*symbebecos*）理解為「可以是別樣的可能性存在」。見聶敏里，〈亞里士多德論偶性〉，載《雲南大學學報》2015 年第 4 期，頁 11-22。但這一解讀仍然是在曆時可能的基礎上，亞里士多德對未來的開放性的確容納了這一點。核心之要點是將時間中可變性與偶然性，不變性與必然性的等價剝離。但即使在聶敏里論文中（頁 22）明確所舉例子（*Metaphysica* E2, 1027a20-27）將永遠與偶性知識向對立，論文也對此未加區分辨析。

的也可能是偶在的。亞里士多德「任何事物，當它存在的時候，則必然存在」這樣的充沛律框架就被破除了。在司各脫看來，當事物在時間中存在，其每一個瞬間，都蘊含其他可能，都是可能存在，無法得出其必然存在。⁴⁴時間與實存只是平行伴隨關係，並無邏輯必然性。時間並不給予任何必然性次序。因而不是所有的真可能性都必然實現，並非所有的普遍性根據（ratio，如數學的、語義的、邏輯的、理由、理性）都能獲得實在的必然性。實在可以同時是多重可能的普遍性的迭加。

司各脫認為，所有的本質都包含了作為自身推動過程的各種意志。自身推動過程被看成完全的行動。這種行動無需一種亞里士多德式的變化（mutacio），後者作為從潛能向現實行動運動涉及至少兩個相繼瞬間。司各脫的意志在一個瞬間即已經完全實現，這是他為何命名他的行動為絕對存在（entitas absoluta）的原因。這就實現了對亞里士多德從潛能到現實的偶在化重構，緣此，亞里士多德從潛能到現實直到不動的實體（理性「神」）的上升路徑裂解了。

單義論框架中單純意義與強度模態的分離，超越論性質中分離屬性的交織，使得從具體情境和具體個體的意義中解析出概念的抽象活動永遠是一種不斷發生資訊丟失的減損活動。抽象方法的偶在性使得它不再可能是從有形世界或個體向着普遍、必然、永恆的觀念世界或不動實體的必然性運動。每一個單純概念僅僅是某一強度模態或分離屬性的普遍抽象意義。終極的存在論框架只不過是語義的或語法的工具。語義論和存在論分離了。存在（onto-）與思（語言-logy）之間沒有了必然聯繫。同樣，單義語義看似可以直接地用來描述上帝，但這種運用只不過是一個內

44. 見 Scotus, *Contingency and Freedom*, pp. 131-137。

在的超越論的偶在運用，並不必然通達永恆必然的型式、終極、最高存在或理性神學的三大實體。在這一意義上，形而上學的首要對象不再是也無法是上帝或最高存在，而是作為原初知識的作為存在的存在（ens inquantum ens）。存在作為最普遍的非必然性觀念，僅僅以無矛盾性（non-repugnantia）作為「去實存」（being existent）、「去實在」（being real）的能力的規定。理性神學和各種向着理性神性的通達均為不可能，超越論的哲學與超驗的神學應當且只能分離。一方面，對被造物的研究重點應該轉向個體而非單純形式的普遍性，轉向偶在性經驗而非必然性；另一方面，將存在單義地運用於上帝，上帝內在地被當作可被遭遇的、最單薄的、最普遍意義上的偶在實在。作為內在自身推動之力，現實活動的存在在諸強度模態和超越論性質分離屬性的交織中揭示的僅僅是上帝與被造物之間的無限差異和極其偶在的關聯，根本無法實現人神共屬一體的泛神論和人神合一的諾斯替迷狂。

司各脫的單義論關涉上帝，看似威脅到上帝的超越性，但其背後預設了內在性的回撤，並斷絕了這種可能性：通過普遍性必然性統一等途徑實現內在性居有進而僭越上帝超越性。作為一種否定神學的方式，這種以放棄支配實在為特徵的內在性回撤恰恰是見證超越性的最佳方式：哲學和內在越是限制自己，越是為啟示和信仰實踐等真正的超越性留出地盤；而越是對此岸的偶在性有限性體會越深，越能體會見證到真正的無限性和超越性。對自身限度的批判審視自身就具備真理性。

鄧斯·司各脫作為「現代性之父」對古典哲學的改造較之前輩無疑是更為深刻和徹底。從他開啟的超越論哲學傳統和從他走出的唯名論傳統深刻地支配着現代哲學。然

而從內在性的回撤自限、先行與無限分離的視角看，我們將司各脫的單義超越論哲學稱為「第一次分離」，這是邏輯上作為哲學開端之希臘古典哲學的第一次真正終結，儘管在後來的時間中還有反復與遮蔽。而在這一方向上超越這次分離的，是與海德格爾對峙的列維納斯。

五、司各脫方案在海德格爾、列維納斯之間的重演

1. 海德格爾的重新上升之路

儘管鄧斯·司各脫的單義超越論哲學本身就蘊含某種現象學的意味（如「單純把握」可以對應「範疇直觀」），但早期海德格爾作為司各脫哲學的研究者對現象學的切入，無疑才是兩者內在關聯的一次充分展示。無論是對前理論個體性的（*haecceitas* 與 *Jemeinigkeit*）還是對最本源的可理解視域時間性的揭示，都在表明《存在與時間》（*Sein und Zeit*）接受了司各脫的洞見。⁴⁵海德格爾意義上的存在的單義性就奠基於此在的時間性。⁴⁶在這一意義上，海德格爾在《存在與時間》之後的轉向（*Kehre*）⁴⁷就意味着「此在的存在領會是否能通達存在自身？」問題的某種否定性回答。而在司各脫哲學看來，海德格爾前期恪守「有限性」努力的才值得積極肯定，領會無法通達才能開啟真正的通達。

海德格爾後期力圖擺脫超越論哲學，越出此在的有限性範圍，去通達一種境遇化的存在自身的意義，以存有（*Seyn*）之真理而去思考此在之在。此在的有限性轉換為

45. 見 Sean J. McGrath, *The Early Heidegger & Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), pp. 88-119. 及麥格拉斯 (Sean J. McGrath), 〈青年海德格爾的司各特式現象學〉, 載登克爾、甘德、察博羅夫斯基編, 靳希平等譯, 《海德格爾與其思想的開端》, 頁 268-286。

46. 見 Philip Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being* (London: Continuum International Publishing Group, 2010), pp. 114-116。

47. 見海德格爾, 〈關於人道主義的書信〉, 載氏著, 孫周興譯, 《路標》(北京: 商務印書館, 2014)。

「本質卻是在作為向着根據的自由的超越之中揭示出自身的」。⁴⁸這裏的自由是被恰當理解的泛神論要求的自由。作為存在者整體中的自由之可能性的普遍演繹中，「神是一切」推出「神是根據」。在作為根據的神在「自行啟示自身」中，依賴（Abhängen）於神者，失一聯（Abhängen）於神，成為非一依賴者。「在這個概念中，構成存在者之根據與存在者整體之間的紐帶的東西得到了把握。「神是（*ist*）人類。」「人類作為自由者而在神之中存在，而一般地說，只有自由者能在神之中存在。」⁴⁹這一「失聯」於神的人神一體中，前提性地要求獲得存在者整體的最高一體性或絕對者的一體性，這種一體性作為「絕對的無差別」（即「無」），號稱在根據與實存二重性之先，作為原根據（Urgrund）或無根者（Ungrund），但卻不得不通過根據與實存之統一的根據律（*principium rationis*）⁵⁰來通達。根據律無疑是將外在實存整體的世界納入根據或理由（*ratio*）之下。在傳統意味上，萊布尼茨（Gottfried Wilhelm von Leibniz）選擇托馬斯的傳統，將上帝限制為只能依據為理智所掌握的本性（*natura*）來意欲世界，而非意志來意欲世界，由此得出世界是借着必然性而存在，實現根據律的將實存統一於理由（*ratio*）之下。而在司各脫的雙重行動的意志視野下，實存總是在同一瞬間共時伴隨着的非存在的諸可能，諸強度模態和諸分離屬性使得僅作為某種可能性的理由不可能同一化實存整體，原始的統一性在此視野下根本無法達成。

48. 見海德格爾著，孫周興譯，《路標》，頁 205。

49. 海德格爾著，王丁、李陽譯，《謝林論人類自由的本質》（北京：商務印書館，2018），頁 167-170。

50. 簡化的說法是 *nihil est sine ratione*，肯定的表達是 *omne ens habet rationem*（任何存在者都有一個根據）。萊布尼茨也表述為 *nullum effectum esse absque causa*（沒有原因就沒有結果）。見海德格爾著，孫周興譯，《路標》，頁 148-151。

海德格爾繞開萊布尼茨的自然哲學爭辯、命題陳述本質問題以及以康德為代表的先驗哲學的世界—總體之「先驗真理」論辯，⁵¹而訴諸此在和存在學上的真理，也即是超越本身。「唯通過人在其向一切存在者的超越中形成的原始的遙遠，向着事物的真正切近（Nähe）才在其中進入上升。」⁵²由此，海德格爾重新喚回希臘式的神秘主義上升之路。無論所達是無或深淵，或是差異之差異，都已經越出司各脫主義否定傳統。海德格爾重啟了上升之路，無疑激發起列維納斯反思整個西方哲學總體性和同一化傳統，重啟新的分離之路。

下面我們選擇列維納斯針鋒相對的分離論述以及體現其分離思想的生存論的再現瞬間作簡要介紹，同時說明其與司各脫共時偶在分離的呼應關係。

2. 列維納斯的分離與瞬間

列維納斯也在超越論傳統⁵³下認定希臘形而上學的道路就是尋求與統一體的融合，而與「同一」和「總體」的分離才是思想和內在性的構造本身，無限就是在分離者的收縮中產生。⁵⁴與司各脫一樣，分離就是意志問題。在《總體與無限》（*Totalité et Infini*），列維納斯對分離的揭示概括起來有如下三種意義：

其一，「與……分離」的意味，即如何與絕對的同一

51. 在超越論視野下，「現象之統一性，由於它必然依賴於一種實際上偶然的被給予（Gegebenwerden），故在任何時候都是有條件的，而且原則上是不完整的。」（海德格爾著，孫周興譯，《路標》，頁 175。）世界呈現為一種限制（Einschränkung）（頁 179）。

52. 海德格爾著，孫周興譯，《路標》，頁 205。

53. 即從總體出發回溯到「客觀確定性之前」的超越的綻現的境況的方式，列維納斯認為這一方式接近習慣稱為先驗方法的東西，但他拒斥那些先驗觀念論的技術程式。我們認為他仍在超越論傳統之下。見列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限：論外在性》（北京：北京大學出版社，2016），頁 6。

54. 「無限通過拒絕總體的擴張、在一種為分離的存在者留有一席之地之收縮中產生」，見列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限》，頁 83。

和統一體分離。⁵⁵這種分離作為一種絕對分離，意味着個體或內在性作為他者，不能被統一體以任何數理邏輯或辯證法的推演論證方式、以可逆的相關關係的方式或以第三方透視、把握和綜括的方式，吸收整合或融合；個體或內在性與他異性並不是同一性的形式否定或者簡單顛倒。

其二，「分離作為……」意味。「分離是作為內在生活和心靈現象形式產生的」，⁵⁶「是在具體性中作為居住和家政而實現出來的」。⁵⁷也是整個自我在克服世界中之他異性之中的身體、居所、勞動、佔有、家政。自我與他者的分離必須是從一種肯定的運動中產生，⁵⁸同一之同一化不是與他者的辯證對立，而是自我主義的具體狀態。

其三，分離中他者的徹底異質性與第三方透視的不可能性決定了只能在一種個體化的實存論的第一人稱視角開展自己的超越。除此都是引入一個第三方的透視，填平分離之距離，進而重返一種總體化的過程之中。向着無限超越，總是從自我出發。⁵⁹

上面三點對絕對分離特徵的描述決定列維納斯整個現象學研究的都是在肯定分離的、具體的、個體化的、實存論的第一人稱視角下展開。

我們知道，在海德格爾那裏，時間性的地位如此重要，整個此在的存在問題都被還原到時間的「綻一出」(ecstasis)視域。⁶⁰在這個視域中，將來、曾在、當前交織在一起，其中起首要作用的仍然是將來。向死而在地操心着的此在因

55. 列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限》，頁 76-84。

56. 同上，頁 27。

57. 同上，頁 207。

58. 同上，頁 26。

59. 同上，頁 7。

60. 海德格爾著，陳嘉映，王慶節譯，《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁 375。

而有終地生存着，這一源始的有終的將來封閉能在，而它作為封閉了的將來使生存對「不」之狀態的領會成為可能。將來的存在之光，將整個生命的能在籠罩在「不之狀態」的「領會」之中。在此在與「不」（無）之境遇的參與融合中，這一「領會」也使得整個生存（existence）的超越（「綻一出」）同一化到一個總體之中。

列維納斯以解構的方式從這種總體化的生存中走出。他以無意識的「失眠－警醒（veille）」作為胡塞爾（Edmund Husserl）意向性結構的新原質和原範疇，⁶¹讓海德格爾的「去存在」（exister）本身破裂開來，發現其背後共時的厭倦、懶惰、疲憊，進而結合以上兩者，以生存論瞬間的再現（re-présentation）時間來為基礎性的「綻一出」的時間重新奠基。

失眠－警醒時刻，先於意識、主體性和同一性，先於思維和睡眠的安寧的同一秩序的狀態，⁶²時刻等待着他者的入侵攪擾，⁶³就是無人稱的匿名狀態“il y a”。⁶⁴在無實存（existence）的“il y a”中，這種主體、實存者（existant）出現的過程就是實顯。實顯中，「去存在」本身破裂開來。一方面是海德格爾的「去存在」的衝動，另一方面是他所忽略的生存論意義的厭倦、懶惰、疲憊。後者把「去存在」

61. Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers of Emmanuel Levinas* (trans. Alphonso Lingis; Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), pp. 155-156.

62. François-David Sebbah, *Testing The Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition* (trans. Stephen Barker; Stanford: Stanford University Press, 2012), p. 150.

63. 戴維斯（Colin Davis）著，李瑞華譯，《列維納斯》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 24。

64. 雖然法語“il y a”和德語“es gibt”都表述無人稱的「有」，也都揭示存在者整體脫落之後的呈現，然而無論是海德格爾和列維納斯都明確表明雙方無法互譯。海德格爾的申明參見氏著，孫周興譯，《路標》，頁 393-394。列維納斯的申明，見列維納斯著，吳蕙儀譯，王恒校譯，《從存在到存在者》（*De l'existence à l'existant*）（南京：江蘇教育出版社，2006）第二版序言，頁 1、66。列維納斯的“il y a”是對海德格爾向着神秘性的「無」之超越的倒轉和置換，把它當做亟待分離而出的起點而非終點歸宿。

看作艱難的負重，作為「去存在」背後的共時結構，讓「去存在」不斷返回起點。實顯在這種呼喚與回應（責任）、努力與後撤的張力中，成為脈衝一般的生存論瞬間。⁶⁵於是，無休止的重複和無休止的不斷重新開始的再現時間就登場了。「不停地一再重新開始，如同發生在笛卡爾式的時間中，發生在離散的瞬間中，而每一個瞬間都脫胎自虛無。」⁶⁶

海德格爾的「綻一出」間的暈圈結構被這一再現的偶在的瞬間結構所破碎。重新開始的各個異質瞬間，意味着，每一個生存瞬間都必須重新面對他者認真呼喚並擔責，每一個瞬間之間的虛無都指向無限。在每一個異質瞬間中都指向他者，進而走入那更為本源的、基礎的倫理責任中去。沒有任何力量可以一勞永逸地直接綜觀和把握這些生存瞬間進而一次性地同一化整個進程。列維納斯的分離在這種倫理的生存論瞬間上得到落實。第一哲學不再是認知和領會的存在論，而是一種我與他人面對面的倫理學，也是一種對總體的破碎，一種對上升之路的斷絕。

從司各脫的超越論性質分離屬性的角度出發，列維納斯的生存論再現瞬間的結構事實上也是一個意志的共時偶在的絕對瞬間。失眠—警醒時刻和「厭倦、懶惰、疲憊」構成對「去存在」衝動這一抉擇的共時可能性：抉擇非 X。無論是否承認失眠—警醒時刻的奠基性，意向結構和「綻一出」視域自身也已經偶在化了，後者至多和失眠時刻一樣成為一種分離模態。當然列維納斯同步將歷時瞬間之間的聯繫橫向斷裂，使其離散化，⁶⁷讓這種分離更為徹底。⁶⁸

65. 列維納斯著，吳蕙儀譯，王恒校譯，《從存在到存在者》，頁 22 及以下。

66. 同上，頁 10。

67. 塞巴 (François-David Sebbah) 把這一歷時諸瞬間斷裂的「瞬間的辯證法」傳統追溯到以瞬間對抗柏格森 (Henri Bergson) 的極端綿延的巴什拉 (Gaston Bachelard)，見 Sebbah,

無論是戴維斯（Colin Davis）覺察到的事實性和偶然性存在模態，⁶⁹還是王恆所揭示的「兜底置換」，⁷⁰都是對這列維納斯現象學模態邏輯的各個面向的直覺，都是使得奠基問題偶在化。這種方法還有其他案例，如用享受感性元素的「活自……」（Vivre de ..., live from）為胡塞爾的關於某物的意向結構（consciousness of ...）做偶在化兜底。⁷¹在其分離者的他者視域中，家政主體、倫理主體、愛欲主體、生育主體呈現多重迭加的共時偶在結構。列維納斯緊緊貼着感性實存者的偶在世界做工作式的現象學分析，拒絕一個大全和總體的結構。司各脫化的共時瞬間所揭示的現象學的模態邏輯無疑是對列維納斯方法真理性的更好詮釋。

六、結語

超越論視域下從司各脫式的單義論到列維納斯的分離，無疑構築了這樣一個傳統，在自限、回撤、破碎的內在性中完成超越。這一傳統否定依靠自身權能通達終極的

Testing The Limit, p. 289。但列維納斯沿着笛卡爾和馬勒伯朗士的連續創世理論上溯到了聖經傳統。

68. 不僅是通過破壞與終極實在的普遍必然聯繫而與之分離（內在性的回撤），而是針對內在自身的同一化和自發性，乃至整個中立、自足的總體化傳統施加破解（內在性秩序的破碎）。列維納斯揭示自我秩序瓦解着的現象（同時就是無限來臨的現象），作為一種反現象學被馬里翁（Jean-Luc Marion）整理概括為「飽溢」現象學，見 Jean-Luc Marion, *In Excess, Studies of Saturated Phenomena* (trans. Robyn Horner & Vincent Berraud; Bronx: Fordham University Press, 2002)
69. 戴維斯在《列維納斯》中一方面承認自己無法「根據其真理性和說服力」來評估“il y a”概念」（戴維斯著，李瑞華譯，《列維納斯》，頁 24），但卻敏銳地覺察到「對列維納斯來說，海德格爾的存在論的重要性在於它給予事實性和偶然性的地位：這並非要去理解的原始事實，而是此在用以理解存在模式（模態）」（同上，頁 23）。我們認為這就是列維納斯再現瞬間方法論意義所在。
70. 他認為列維納斯的「後」現象學的實質根基就是對胡塞爾和海德格爾的時間一意識到的「兜底置換」。見王恆，《時間性：自身與他者——從胡塞爾、海德格爾到列維納斯》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 5。
71. 列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限》，頁 89-90。

僭越，進而倒轉過來，肯定並關注分離的內在性作為感性偶在之「複多性」⁷²的可能性。

司各脫—列維納斯的分離式超越作為一種否定神學決然區分於那種「參與」、「融合」(union with god)式的超越，即強調超越性與自我內在性的混同合一的超越傳統。⁷³泛神論、諾斯替主義實際都是人神合一的「參與」、「融合」式的超越傳統。其中一種是直接地肯定性地融合式超越：有尼采迷失自我(self-annihilation)之神秘癡狂的酒神精神、普羅提諾與神聖「太一」合一的狂喜(ecstasies)、柏拉圖對來自神的迷狂的肯定。另一種是將否定(無)本身當作神，自我與之融合超越(另一種神秘主義的否定神學)：如埃克哈特(Meister Eckhart)對高於上帝之「無」之神性的居有和海德格爾人神合一的「無」之深淵和作為差異之差異。對偶在的模態瞬間的比較研究讓我發現一條有別於埃克哈特—海德格爾的新的否定神學線索。

在這一線索的內部，在司各脫的意義下，我們清晰地看見列維納斯對分離的運用如何繼承了司各脫式的單義超越論的第一分離，很多列維納斯奇異的或跳躍式的現象學還原操作也可以在這種司各脫式否定神學傳統中獲得解釋；列維納斯的視野中，司各脫的分離不再作為一種貶義的否定或異化。分離為的是將個體性的、倫理性的超越實踐從普遍必然的理論中解放出來。失去這一否定神學的背景，我們將不能完全理解個體自由的真實可能性、不能真切理解偶在的個體與無限聯結出的倫理生活：對內在性邊

72. 同上，頁 83 和 207。

73. 我們無法同意佩佩扎克(Adriaan Peperzak)僅憑逃離(evade)存在視域這一點就判定列維納斯是一種類似普羅提諾和狄奧尼修斯式的否定神學，是後現代新柏拉圖主義(頁 118-119)。這一點可以直接在《總體與無限》頁 283-284 獲得反駁。見 Adriaan Peperzak, "Levinas' Method", *Research in Phenomenology* 28 (1998), pp. 110-125。

陳剛

界的洞察越深入，對無限性的體會就越深刻。司各脫—列維納斯式分離否定無疑意味着超越就寓於生活的具體的偶在之中，因而「世界就是修道院」。對司各脫觸發神學與哲學隔絕的指控也可以在列維納斯之分離前提下的現象學的神學轉向中獲得新的辯護。

司各脫的單義哲學和列維納斯的分離現象學都站在了超越論的邊界處和轉捩點，捍衛着真正的超越性。

關鍵詞：單義論 分離 超越論 鄧斯·司各脫
列維納斯

作者電郵地址：purechigar@hotmail.com

中文書目

- 王恆。《時間性：自身與他者——從胡塞爾、海德格爾到列維納斯》。南京：江蘇人民出版社，2008。[WANG Hang. *Shijianxing: Zisheng yu tazhe: Cong Husserl, Heidegger dao Levinas*. Nanjing: Jiangsu People's Publishing Ltd., 2008.]
- 列維納斯。《從存在到存在者》。吳蕙儀譯，王恆校譯。南京：江蘇教育出版社，2006。[Levinas, Emmanuel. *From Existence to Existents*. Translated by WU Huiyi. Proofread by WANG Heng. Nanjing: Jiangsu Education Publishing Ltd, 2006.]
- 。《總體與無限：論外在性》。朱剛譯。北京：北京大學出版社，2016。[Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by ZHU Gang. Beijing: Peking University Press, 2016.]
- 沃爾皮。〈布倫達諾對亞里士多德存在學說的解釋及其對海德格爾的影響〉。載《海德格爾與其思想的開端》。登克爾、甘德、察博羅夫斯基編。靳希平等譯。北京：商務印書館，2009。頁 248-267。[Volpi, Franco. "Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger". In *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Edited by Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander & Holger Zaborowski. Translated by JIN Xiping, et al. Beijing: The Commercial Press, 2009. pp. 248-267]
- 海德格爾。《存在與時間》。陳嘉映、王慶節譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006。[Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Translated by CHEN Jiaying & WANG Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006.]
- 。《路標》。孫周興譯。北京：商務印書館，2014。[Heidegger, Martin. *Wegmarken*. Translated by SUN Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 。《謝林論人類自由的本質》。王丁、李陽譯。北京：商務印書館，2018。[Heidegger, Martin. *Schellings Abhandlung Über*

- das Wesen der menschlichen Freiheit*. Translated by WANG Ding & LI Yang. Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 麥格拉斯。〈青年海德格爾的司各特式現象學〉。載《海德格爾與其思想的開端》。頁 268-286。[McGrath, Sean·J. “Die scotistische Phänomenologie des jungen Heidegger”. In *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. pp. 268-286.]
- 張新樟。《「諾斯」與拯救——古代諾斯替主義的神話哲學與精神修煉》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。[ZHANG Xinzhang. *Gnosis and Salvation: Myth, Philosophy and Spirituality in Ancient Gnosticism*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2005.]
- 劉鑫。〈亞里士多德的類比學說〉。《清華西方哲學研究》2015年 1 期。頁 400-431。[LIU Xin. “Aristotle’s Doctrine of Analogy”. In *Tsinghua Studies in Western Philosophy* 2015 issue 1. pp. 400-431.]
- 戴維斯。《列維納斯》。李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006。[Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Translated by LI Ruihua. Nanjing: Jiangsu People’s Publishing Ltd, 2006.]
- 聶敏里。〈亞里士多德論偶性〉。《雲南大學學報》2015 年第 4 期。頁 11-22。[NIE Minli. “Aristotle’s View of Accidents”. In *Journal of Yunnan University* 2015 issue 4. pp. 11-22.]

外文書目

- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Edited by Richard McKeon. Translated by W. D. Ross, etc. New York: Random House, 2001.
- Brentano, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Berlin/ Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- Dumont, Stephen D. “Transcendent Being: Scotus and Scotist”. *Topoi* 11 (1992). pp. 135-148.
- Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

- Honnefelder, Ludger, Rega Wood & Mechtild Dreyer, eds. *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden: E.J.Brill, 1996.
- King, Peter. "Scotus on Metaphysics". In *The Cambridge Companion on Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers of Emmanuel Levinas*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- McGrath, Sean J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy -- Phenomenology for the Godforsaken*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- Marion, Jean-Luc. *In Excess, Studies of Saturated Phenomena*. Translated by Robyn Horner & Vincent Berraud. Bronx: Fordham University Press, 2002
- Montagnes, Bernard. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Translated by E. M. Macierowski. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.
- Peperzak, Adriaan. "Levinas' Method". *Research in Phenomenology* 28 (1998). pp. 110-125.
- Plato. *Plato Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Scotus, John Duns. *Contingency and Freedom: Lectura I 39*. Edited by Anthonie Vos Jaczn, Henri Veldhuis, Aline H. Looman-Graaskamp, E. Dekker & Nico W. den Bok. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publisher, 1994.
- Scotus, John Duns. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*. 14- vols. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.

陳剛

- Scotus, John Duns. *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Editio Lucae Waddingi. 12 vols. Lugduni (Lyons): Sumptibus L. Durand, 1639.
- Sebbah, François-David. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*. Translated by Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Sylwanowicz, Michael. *Contingent Causality and the Foundation of Duns Scotus' Metaphysics*. Leiden/ New York/ Köln: Brill, 1996.
- Tonner, Philip. *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Wolter, Allan B. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan, 1946.

The Univocity and Separation in Transcendental Horizon: From Duns Scotus to Emmanuel Levinas

CHEN Gang

Ph.D. Candidate

Department of Philosophy

Nanjing University

Abstract

This article introduces the similar efforts of John Dun Scotus and Emmanuel Levinas in maintaining the transcendence of God. The univocity of Scotus does not threaten transcendence as traditionally believed. On the contrary, the analogy theory originated from the ancient Greek tradition presupposes a grasp of the integrity and inevitability of the world. The univocity of Scotus distinguishes the univocal concept and modality from the “similarity” of the analogy theory, and puts it into a set of ontological and epistemological schemes. The univocal being, as an intrinsic activity, transcends the ten categories of Aristotle and brings with it a transcendental horizon. In this vision, the disjunction attributes and the will structure of synchronic contingency together constitute the contingency and contractive

immanence. The separation between immanence and ultimate unity interrupts the inevitable connection between ancient Greece's real being ("onto-") and semantic world ("-logy"), and cuts off the ascending path to rational ultimate reality. As history repeated itself, the Gnostic shadow of the revival of the ascending path in the later philosophy of Martin Heidegger has inspired the efforts of Levinas to defend the transcendence in his Separation phenomenology. He has replaced the "ecstasies" time horizon of Heidegger with his existential instant which means constantly restarting, to break Heidegger's "exister" and the ascending path to nihilism. Both Levinas and Scotus have achieved real transcendence in the self-limitation, contraction and fragmentation of immanence. They have formed a distinct negative theological tradition at both ends of the history of transcendental philosophy.

Keywords: Univocity; Separation; Transcendental;
Duns Scotus; Emmanuel Levinas