

· 外国哲学 ·

# 在先验观念论与常识实在论之间

——胡塞尔与麦克道尔

蔡 文 菁

**[摘 要]** 本文着力探究的是先验观念论与常识实在论之间的关系问题。通过对两位先验观念论者胡塞尔和麦克道尔思想的关联比较,得出的结论是:一方面,先验哲学的立场使我们在理论中思考和展现处在常识实在论中的自然生活的结构,在此意义上,它与后者是相容的,或是对于后者的辩护;另一方面,先验哲学力图在哲学反思中审视和批判自然态度的某种致命倾向,即令自己迷失在自然主义之中的倾向。就此,先验哲学与受自然主义浸染的常识实在论之间存有张力。

**[关键词]** 先验观念论 常识实在论 胡塞尔 麦克道尔 自然主义 **[中图分类号]** B081.2

先验观念论与常识实在论之间的关系问题并不是一个陌生的哲学论题。先验观念论与常识实在论是否彼此对立?持有先验观念论是否意味着对世界中事物之独立自在特性的否弃?在何种意义上我们能够谈论两者之间的相容或冲突?在胡塞尔和麦克道尔那里,这些问题都以突出的方式显现,并值得我们进一步追问。乍看起来,两位哲学家的思想和所属的时代如此不同——他们分属大陆和英美、现象学和分析哲学的阵营,然而胡塞尔和麦克道尔都并非能够被轻易贴上标签的哲学家。胡塞尔与20世纪初分析哲学的渊源、麦克道尔对德国古典哲学的亲近、以及麦克道尔与现象学(尤其是伽达默尔思想)的关联已是许多人研究探讨的话题。由此,将胡塞尔和麦克道尔的哲学思想并置也就绝非事出无由了。我们试图在对比分析中深入如下问题:两者的哲学如何各自展现为一种独特的先验观念论,它们能够为先验观念论和常识实在论的关系问题提供怎样的解答。

## 一、胡塞尔的先验观念论之争

胡塞尔现象学的最终形态是先验现象学,或“先验观念论”。先验哲学的“动机”(Motiv),如胡塞尔在《欧洲科学危机和先验现象学》中写道的,是“回问一切认识构造的最终源头、认知者反思自身及其认知生命的动机”。(Husserl, 1976a, S. 100 - 101)用胡塞尔研究者莫汉蒂(Mohanty)的话来说,在一切先验哲学中存在的先验动机在于,“在体验着的主体的先天结构中”“寻求一切知识、思维和体验的基础”。(Mohanty, pp. 213 - 214)然而,在这一定义下,需要进一步澄清的是“主体的先天结构”究竟指什么。也恰是由于在这一点上的分歧,哲学史上的先验哲学呈现出不同的面貌。在胡塞尔的现象学理论中,这一使得世界的显现成为可能的最终基础或来源是先验主体不断进行着的

意识生命。无论面对哪一种先验观念论，我们难免会提出这样的疑惑：把一切对于世界的体验或认知追溯到主体之中的先验观念论是否与常识实在论相悖，前者是否使得世界依赖于主体而存在并因而放弃了其独立的属性？

就胡塞尔哲学而言，这一问题并不能被轻易给以否定的答案，它所引发的争论在胡塞尔研究界经久不衰——“实在论－观念论之争”是一道棘手的难题。一些胡塞尔的追随者和研究者认为，胡塞尔始于《纯粹现象学和现象学哲学的观念：纯粹现象学通论》（以下简称《观念》）的先验转向违背了其早期现象学的实在论立场，例如，胡塞尔最初的弟子、慕尼黑与哥廷根学派的成员们便在此与胡塞尔分道扬镳。他们坚持现象学应当成为一种全新的“本体论”，其探究的是作为本质而非事实的对象。因此，当胡塞尔在《观念》中把意识的领域作为现象学研究的论域时，他们失望于他对意识主体及其意向活动愈来愈多的关注。胡塞尔的学生罗曼·茵伽登（Roman Ingarden）是其先验观念论最重要的批评者之一。在他看来，当胡塞尔从一个坚定的实在论者转为观念论者，世界不再被视为具有自在的规定性和本质的，“就像我们所有人在日常实践中采取自然态度时所认为的那样”。（Ingarden, p. 5）由此，茵伽登把世界的独立或“自在性”理解为先验观念论与常识实在论之争中最核心的概念：假如我们宣称事物的存在在先验主体的意向活动中被构成，假如“仅有现象”（ibid, p. 28），即依存于先验主体、在其面前显现的对象，那么这一理论显然与日常的信念相悖。

不少当代的胡塞尔研究者意图为现象学的先验特性提供一种更温和、更公允的阐释。在针对罗曼·茵伽登的著作所写的评论中，索科洛甫斯基（Sokolowski）曾一针见血地指出，茵伽登对胡塞尔先验观念论的批评“依循着人们所能预见的对观念论的批评模式”（Sokolowski, p. 177）；也就是说，在茵伽登的解读中，胡塞尔的先验观念论无非是一般观念论的一个版本，即把世界中的事物看作主观塑造的产物。但在索科洛甫斯基以及许多当代研究者看来，通过对胡塞尔前后期思想的整体把握以及对其著作和手稿的分析，胡塞尔现象学研究重要的工作之一恰在于提供一种更好的阐释，来理解现象学先验观念论的独特之处。我们应当一再审视和探讨的问题是：世界相对于先验主体而存在这一《观念》时期的重要论断在胡塞尔那里究竟意味着什么？“构成”是否应当被理解为创造，或是对对象之意义而非其存在的建构？更多的研究者在此指出，我们必须把胡塞尔思想成熟时期的先验观念论理解为一种特殊的观念论形态，并且它与朴素的实在论相互兼容。

我们将在此后的讨论中进一步说明这一“兼容”的含义。在此，通过对争论的简要勾勒，我们仅试图指出，朴素的经验实在论与先验观念论立场之间的相容并不是一件理所当然的事情。甚至，如本文所要探讨和揭示的，即便接受更为温和或公允的解读来理解现象学的先验观念论，承认它是一种独特的、区别于一般观念论的理论，我们依然会遭遇观念论与实在论之间某种不可消解的张力——这一张力与现象学还原的方法密不可分。问题的关键因而并不在于决断先验观念论和常识实在论是冲突还是兼容，而是追问在现象学的背景之下何以获得这样一种可能：两者之间既彼此兼容又存有张力。与此相关的则是更为普遍的问题：哲学和日常生活之间的关系是什么？以及哲学何为？本文尽管并不直面这一问题，但或许能够间接为其提供一点思考。

## 二、均衡的观念论：心灵的无界

与胡塞尔现象学一致，麦克道尔的哲学思考也是先验的。在《心灵与世界》一书的开头，麦克道尔称他关心的是如何为“现代哲学的某种典型焦虑”——有关心灵和世界的关系——提供治疗。（McDowell, 1996, p. xi）在明斯特讲座中，他指出这一焦虑是先验的而非认识论意义上的（McDowell, 2000, p. 3）；他的哲学探究并不在于为知识寻求保障，而是回应一个康德式的追问：思

维指向客观世界或具有经验内容是如何可能的<sup>①</sup>。麦克道尔把自己的观点置于两种理论倾向之间，在他看来，这两种理论都无法为上述焦虑提供一种满意的解决之道。我们的直接经验并不处在理性的逻辑空间之内，或换言之，直接经验相对于自发的思维活动而言是纯粹的接受（receptive）活动——这是融贯论和“所予的神话”（myth of the given）这两种理论倾向共同的前提，也正是麦克道尔想要挑战的关键。他的“治疗”方案在于，放弃这样一种前见，即认为直接经验是处在理性的逻辑空间之外的；我们必须意识到，哪怕是最直接的感知经验也已经具有概念性的内容，或者说，我们的概念或理性能力已经在其中发挥作用了，因此直接经验的领域是自发性和接受性共同作用的领域。唯有在这一理解之下，经验才能够为思维提供辩护，使得我们的思维关乎现实世界这一点成为可能。

“理性的空间”“概念性”“辩护”，这些在英美哲学中常见的术语或许令人难以一下子把握麦克道尔与胡塞尔哲学之间的相似之处。借助于两人各自对康德——在先验哲学上两人共同的启迪者——的批评，我们能够更好地澄清这一点。但在此之前，我们需要对麦克道尔和先验观念论之间的关系做一点说明。与胡塞尔不同的是，麦克道尔从没有把自己的理论称作先验观念论<sup>②</sup>；他不愿使自己的观点和一般的或主观主义观念论混为一谈，并且明确地把它称作对常识实在论的“保护”。假如我们在更宽泛的意义上把“观念的”理解为“主体的”，把“先验观念论”理解为“在观念的（主体的）条件中为实在论立场寻找哲学的解释或澄清”（Jansen, p. 87），那么我们有理由把麦克道尔的理论视作特定意义下的先验观念论。至少，麦克道尔的思想与“先验观念论之间有着显然的相似处”。（Zahavi, p. 367）这一点也体现在麦克道尔对黑格尔观念论的极大认同上。

麦克道尔的思想在最大程度上得益于康德的理论。在他的解读下，康德在经验视角下所指出的恰是直观与概念、接受性与自发性的不可分离，是最大限度地把直接经验纳入到理性的逻辑空间中。然而，麦克道尔认为，康德哲学中的某些要素使得它不可避免地有滑向主观主义观念论的危险。（cf. McDowell, 1996, p. 42; McDowell, 2013, p. 74）在《心灵与世界》中，麦克道尔把矛头首先指向了康德的“物自体”理论。当康德把接受性理解为对自在之物之影响的易感性，也就是说，在其理论中设定了一个在概念能力之外的自在的本体界，这就使得我们所感所知的世界变为了主体的产物；换言之，在麦克道尔看来，一旦在先验的图景下引入本体界，它便仿佛成为了“真正的客观性之所在”，并威胁到经验世界的客观有效性。（cf. McDowell, 1996, p. 42）在后来对康德的解读中，如在《黑格尔的观念论之为对康德的彻底化》（“Hegel's idealism as radicalization of Kant”）一文中，麦克道尔对“物自体”理论的批评有所缓和，他承认在康德那里“作为体验对象的事物”和“那些作为物自体的事物”是同一的；但与此同时，在对康德先验感性论的细致分析中，麦克道尔指出，康德有关时间和空间的理论是削弱其先验观念论的原因：时间和空间作为直观的纯形式，其质料依旧是某种来自于外部的自在之物；换言之，时空的形式成为了“主观的强加”（subjective imposition）。（cf. McDowell, 2013, p. 78）

在此，我们无法对麦克道尔的康德解读做更加深入的讨论，而只在于指出，无论在对于物自体还是先验感性论的批评中，麦克道尔都认为，康德的先验观念论图景中残留了某种外在于自发性的东西（物自体或时空形式的质料），某种“赤裸的事实”（brute-fact）。（ibid, p. 76）而正是这一特殊版本

① 麦克道尔指出，认识论的问题在于为知识寻求保障，但它已经预设了先验的问题，也即我们的知识首先已经是“可能的”。

② 尽管他的确在一些文本中称其为一种“先验经验论”（transcendental empiricism）（McDowell, 2000, pp. 11f），即直接经验具有先验的地位，能够为我们有关世界的思维提供辩护。

的“纯粹被给予的神话”使得康德的先验观念论“失衡”，也有成为主观主义观念论的危险。麦克道尔谈及了作为真正观念论标志的“均衡”（*equipoise*），“在主观的与客观的、思维与其对象之间的均衡”在于康德自己所说的“普遍的经验可能性的条件同样也是经验对象的可能性条件”。（Kant, A158/B197; McDowell, 2013, p. 75）而只有当在心灵或主体的领域之外并不留有客观世界或其中的一部分时，均衡的先验观念论才有可能。

胡塞尔对康德的批评与麦克道尔的批评有着惊人的相似之处，胡塞尔同样认为康德的先验观念论不够“彻底”，其表现之一在于康德对物自体的设定。在胡塞尔看来，康德并没有超越自然态度下对实在的普遍信念，其理论依然有着客观主义的预设，也即独立于意识主体的自在的存在区域。从一种彻底的先验现象学视角出发，任何超越的世界区域都必然是先验主体构成活动的对应物。

相比于康德，胡塞尔与麦克道尔的先验哲学的彻底性在于，先验主体性的领域是“无界的”（*unbounded*）。借用维特根斯坦的表述，麦克道尔指出，思维和世界之间是无“空隙的”。（McDowell, 1996, p. 27）麦克道尔所提出的理性或自发性的无界这一观念指向的是对于心灵和世界的全新理解：世界不再被并置于心灵之外，仿佛两者是由一道边界隔开的并置的区域——自笛卡尔起的现代哲学在麦克道尔看来恰恰预设了这一理解并且总是在寻求跨越鸿沟的方法。相反，在麦克道尔所主张的均衡的先验观念论下，我们毋宁应当“寻求一种思考心灵的方式，在这一理解中，对世界中事实的关涉并不只意味着能够用关系词来加以描述（*describability in relational terms*），而是切中了心灵的本质”。（McDowell, 2000, p. 16）换言之，麦克道尔意图挑战传统哲学根深蒂固的预设，即认为心灵和世界是彼此外在的区域且需要在哲学建构中被沟通起来。

心灵在本质上就是揭示世界的或向世界开放的——麦克道尔全力劝荐的心灵观念回应着先验现象学中最核心的问题。胡塞尔通过意向性以及先验构成等概念描绘的也恰是心灵（或更确切地说，具有意识生命的先验主体）指向世界的本质结构。并且，胡塞尔同样明确表述了先验主体性领域的无界，他称这一原初的领域“并没有能够将其与其他区域分割开来的边界”。（Husserl, 1976b, S. 108）在胡塞尔的先验观念论中，任何对象或存在物的区域都是先验主体之意识活动的对应物，或者说，是先验主体的意识生命主动或被动构成的成就。因此，正如麦克道尔的概念或理性领域包容了一切经验和思维对象，胡塞尔的先验主体性领域也以同样的方式将所显现的客观世界包容其中。

### 三、现象学还原与不可消解的张力

我们已经指出，胡塞尔和麦克道尔都认为心灵或主体性是无界的。他们都认同一种先验哲学的观念，即对于客观性的完全澄清必然要求我们回溯到主体的结构之中，但不可否认的是，胡塞尔和麦克道尔的思想之间有着诸多显著的差异，其中之一便是方法上的差异。现象学作为严格科学的诉求使得方法论成为胡塞尔的理论中极为重要的一部分。为了对现象学先验观念论及其与朴素实在论之间的关联作出更恰当和深入的理解，我们也必须对胡塞尔现象学的方法——现象学还原——加以更细致的探讨。

胡塞尔先验观念论的获得有赖于先验还原的方法，后者使得现象学家超越沉浸于世的自然态度而采取一种独特的反思立场。这一先验-现象学的立场是彻底的，它阻断了一切对于世内存在物（包括主体）之存在的设定，而这一“普遍的设定”恰是自然生活的标志。正如胡塞尔自己所言，现象学还原把现象学家从“平面生活”带到深层的先验维度（cf. Husserl, 1976a, S. 121），它为现象学家提供了一个鸟瞰自然生活的视角，使得在其中被构成的各类客观性得以作为现象而呈现。就此，先验现象学还原首先是这样一种论题化活动，冷静旁观的反思者并没有扬弃他所看到的现象，而毋宁使其以其自身所是的本质样式显现。常识实在论显现为一种自然的、对存在的普遍设定，胡塞尔也称其为

一种明见的体验，在其中事物作为真实存在的而呈现，并且它具有有一种“原初的正当性”（Urrecht）——明见的体验为事物的实存提供了直接和原初的辩护。正是在此意义上，胡塞尔现象学对于常识实在论——或者更普遍地说，自然态度——恰是麦克道尔所谓的“保护”。

虽然胡塞尔在反思的先验态度和自然态度之间所做的严格区分使得先验观念论和朴素实在论得以在上述意义上相容，但它同时也构成了两者之间不可消解的张力——在反思与反思前立场之间的张力。反思活动的悖谬性在于，反思者既一下子把自己等同于被反思者又在不断行进的体验流中与后者拉开距离。这便是为何对胡塞尔现象学反实在论的批评从未间断。事实上，胡塞尔本人的一些论述也暗示着现象学与自然生活之间的分离。正如他在手稿中写到的，现象学家“严格说来并没有向自然生活的回归”；他与“旧世界”告别并面对一个作为主体之相关物的新世界。（Husserl, 2002, S. 56）在此，胡塞尔似乎指向了现象学和常识信念之间的特定分歧，它们是两种彼此排斥的态度或立场：先验态度的可能性条件是芬克所说的“自然态度的取消”（Fink, p. 32）；而反过来，世俗和朴素的个体所处的自然生活必然使得先验的态度隐匿。

我们已经注意到，胡塞尔的方法论具有两面性。作为反思的还原方法使得先验观念论与朴素实在论并不处在同一层面上，因而现象学有别于怀疑论，它并非实在论的反题。胡塞尔现象学把现象学家置于先验的维度并且意图对自然态度加以反思性地揭示。在这一意义上，常识实在论的确如扬森（Jansen）所指出的那样，“并不仅仅与先验观念论相容，且是它原初的任务”。（Jansen, p. 92）然而，与此同时，还原的方法也不可避免地制造了两者之间的张力。正如芬克敏锐捕捉到的，胡塞尔现象学方法论的特征在于在自然生活和现象学生活之间的“二元论”，它也因而向我们提出了如下的问题：我们如何思考它们之间的统一性。（cf. Fink, p. 22）

在麦克道尔的理论中是否也存在类似的张力？答案既是肯定也是否定的。麦克道尔的哲学方法并不包含着先验和经验之间的二元区分，也因而免于回应如何统一两者的问题。然而，麦克道尔思想的先验本质也暗示了其理论中隐含的张力。如我们已表明的，麦克道尔同样揭示了对世界的一种新的哲学理解：它并非常识实在论者所认为的、完全独立于主体的世界。麦克道尔依然用“独立”一词来描述世界，但却是在不同于常识信念的意义上：世界作为更“广阔”的现实独立于当下个别经验的“一瞥”（glimpse），但严格说来，它却并不独立于我们作为理性生物的概念系统，而是由我们全部概念体系构成的、在单个经验中蕴含和指向的整全网络。和胡塞尔一样，麦克道尔也把自己置于一个隶属于哲学家的先验立场之上并从而获得了某种超越常识实在论的理解。

那么我们应当如何看待在先验的和常识的立场之间的分离？无可否认，现象学家是拥有身体并生活在世界中的主体。我们在这里所指出的张力并不意味着，当现象学家回到日常生活中时，他遗忘了在先验维度上曾获得的一切或能够自如地在两种无关联的生活之间来回切换。当胡塞尔谈及现象学家的“无法回归”时，他并不意在表明，后者不再是拥有自然生活的常识实在论者，不再把事物看做独立自在的实存——这听起来将会何其荒谬。他毋宁试图指出，现象学的洞见会在反思着的个体身上引起某种持久的改变。如果现象学具有伦理的维度因而会对我们的生活方式产生深远影响，那么我们就必须把现象学还原的工作看作在想象或假想中与世界的暂时告别和对常识实在论的悬置，这是还原作为方法的含义，它不仅使得我们得以静观所呈现出来的现象，更是为了在我们唯一的、连续的自然生命中获得更好的自身理解。换言之，先验立场并不迫使我们放弃实在论的信念，但它提供了这样一种可能：更新我们的常识观念以及看待什么是真实之物的方式。

#### 四、自然主义与常识

这里我们将要探讨的是胡塞尔和麦克道尔的另一个共同之处。在此前我们已经说明，胡塞尔和麦

克道尔的先验理论并非常识实在论的对立面。需要追问的是,与两者理论兼容的是怎样的实在论?其中是否包含了对常识观念的某种更新?为此,我们需要转向胡塞尔和麦克道尔哲学共同的“敌人”:自然主义。自然主义并不是单一的理论,而是包含了许多不同的版本。麦克道尔所针对的自然主义在于一种特殊的“自然”概念,即与意义和理性的领域相对的无意义的规律领域(realm of law)。在麦克道尔看来,这一意义上的自然主义“试图把自己展示为受过教育的常识,但它真的只不过是原始的形而上学”。(McDowell, 1996, p. 83)这类随着现代科学而产生的自然主义只是一种伪装成自明观念的形而上学理论,而且,它似乎已经深入人心以至于重新塑造了我们的常识。对于麦克道尔而言,我们需要通过真正的哲学工作来抵制这一自然主义的倾向。

为何不能接受上述意义上的自然主义?因为它错误地描绘了世界是如何被给予的,并且在更深层的意义上曲解了人性——人类精神的生活以及在其中展现出来的富有意义的现实世界。“露骨的自然主义”(bald naturalism)者认为,隶属于规律领域的自然科学真理是一切真理的范式,因而他们也力图将位于与意义相关的理性空间中的一切自然化。除了露骨的自然主义这一极端版本之外,更为常见、且对于我们的讨论而言尤为重要的是在表象主义(representationalism)外衣下的自然主义。表象主义是这样一种形而上学理论,它认为世界本身与我们对它的表象在本体论上就是不同的,后者是我们通达前者的中介。因此,表象主义者会认同在意义和对象、主体领域和世界本身之间的截然区分。

麦克道尔的理论旨趣之一在于为自然复魅。但这并不意味着回到前现代的世界,而是在科学世界的背后寻找到一个由理性和意义所渗透的“自然”或“第二自然”。麦克道尔主张的是下述意义上的“自然主义”:通过教化而被引入到理性的空间中,这是人性(人的自然)的实现,它在于以理性的方式生活并面对一个向我们提出理性或规范性要求的自主世界;这一世界不仅包含了人类的交往、艺术创造,当然也包含现代科学,它们各自具有其独特的可理解性。这意味着,尽管我们可以认为现代科学所应对的是无意义的规律世界,但它却只有在理性的空间中才是可理解的。

麦克道尔调和规律和规范、自然和意义的努力令我们想到了牵动胡塞尔及其后现象学家们的永恒追问:世界何以在最根本和最原初层面上就是有意义的。这恰是心灵之无界观点的另一种表述方式。和麦克道尔一样,胡塞尔也明确反对意向性的表象主义解读。他把这一理论追溯到了自然主义的态度之下。一方面,自然主义态度并不是我们面对世界最原初和直接的方式,而是一种“人为的态度”;它来源于自然或个人主义态度,后者是一种实践的姿态,是“当我们与他人共同生活,交谈,在问候时握手,或在爱和恨、倾向和行为、言谈和讨论中与他人相关联时总是所处的态度”。(Husserl, 1991, S. 183)然而另一方面,自然主义态度的形成有其必然性,它是“对‘自然态度’的僵化的必然结果”(Moran, p. 403),是人类理性精神不断趋进的道路。

胡塞尔和麦克道尔都把自然主义作为先验哲学的靶子。麦克道尔强调他的哲学任务“产生自观念史中的一个特殊阶段,在其中我们的思想显然倾向于被一种收缩了自然概念的自然主义所主宰”。(McDowell, 1996, p. 85)胡塞尔则以更为尖刻的论调把自然主义称为“反对哲学之神圣精神的罪”。(Husserl, 1984, S. 177)因此,两人的先验哲学都旨在产生这样的影响,即在哲学探究上拒绝自然主义。当然,这并不意味着拒斥科学,而毋宁是为科学划定领地,不使其越界而妄称自己所探究的是自然的全部。

然而,自然主义不止是一种理论,它看起来成为了一种“受过教育的常识”。在我们的时代,自然主义态度侵入了常识之中,世界或现实成为了由科学规律所宰治的领地,世界中的诸事物——也包括自己和他人——成为了能够被测量、控制、干预和开发的对象及资源。在实在论名义下的自然主义深刻地重塑了生活中现实事物被给予我们的方式,换言之,我们朝向世界和自身的方式。此前我们已经指明,先验现象学的反思能够在现象学家身上促成某种持久的、可转化为习惯的改变。它将意义重

新置回自然或者把世界看作原初地富有意义的规范性空间，并从而唤起了一种比自然主义态度更为根本的常识态度。实在的事物更多地向我们显现为另一种意义上的超越者，它们首先并不是在规律中运行、在科学里被探究的无意义自然，而是触动和激发我们持久生存热情的事物——它们总是向我们提出“理性的要求”，尽管它们的存在独立于我们。也就是说，我们直接经验的世界更多地是牵动个体之生存、有意义的世界，虽然用麦克道尔的话来说，对这一世界的感知需要我们通过教化被引入到理性的空间中，或者说，需要人性最大程度的实现。

尽管总体而言胡塞尔和麦克道尔的先验理论都不是反实在论的，他们却都反对一种特定的自然主义实在论样式，后者不仅被诸多哲学理论所预设，同时也悄然浸入了日常生活并成为不言自明的。因此，当我们回应先验观念论和常识实在论之关系的问题时，必须更为细致和具体：一方面，先验哲学的立场使我们在理论中思考和展现自然生活的结构，在此意义上，它与后者是相容的；但另一方面，它力图在哲学反思中审视和批判自然态度的某种致命倾向，即令自己迷失在自然主义之中的倾向。就此，先验哲学与受自然主义浸染的常识实在论之间存有张力。上述讨论把我们引向了一个更普遍的追问：哲学能够对自然生活产生怎样的影响？如果哲学并不是日常生活之外或之上的另一种生活，那么在什么意义上它有可能承担起重塑常识的任务？

#### 参考文献

- Fink, E., 1995, *Sixth Cartesian Meditation*, trans. by R. Bruzina, Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, E., 1976a, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1976b, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1984, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- 1991, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 2002, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ingarden, R., 1975, *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism*, trans. by A. Hannibalsson, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jansen, J., 2014, “Anti-representationalism and direct realism in Kant and Husserl”, in *Husserl und die Klassische deutsche Philosophie*, Springer.
- Kant, I., 2005, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McDowell, J., 1996, *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- 2000, *Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Muenster 1999*, LIT-Verlag.
- 2013, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge: Harvard University Press.
- Mohanty, J. N., 1985, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Moran, D., 2008, “Husserl’s transcendental philosophy and the critique of naturalism”, in *Continental Philosophy Review* 41 (4).
- Sokolowski, R., 1977, “Review work: on the motives which led Husserl to transcendental idealism (by Roman Ingarden)”, in *The Journal of Philosophy* 74 (3).
- Zahavi, D., 2008, “Internalism, externalism, and transcendental idealism”, in *Synthese* 160 (3).

(作者单位：上海交通大学人文学院)

责任编辑：黄慧珍