

面对他者： 莱维纳斯哲学思想研究



孙向晨 著

思想與社會
Logos & Polis

研究系列



LOGOS & POLIS

上架建议：哲学类

ISBN 978-7-5426-5292-8



9 787542 652928 >

定价：49.00 元



关注上海三联书店官方微信
微信 D_sjpc1932

思想與社會
Logos & Polis

研究系列

面对他者

莱维纳斯哲学思想研究

孙向晨 著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

面对他者:莱维纳斯哲学思想研究/孙向晨著. —上海:上海三联书店,2015.9

(思想与社会)

ISBN 978-7-5426-5292-8

I. ①面… II. ①孙… III. ①莱维纳斯—哲学思想—研究
IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 199387 号

面对他者——莱维纳斯哲学思想研究

著 者 / 孙向晨

责任编辑 / 黄 韬

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路4855号2座10楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 021-24175971

印 刷 / 上海展强印刷有限公司

版 次 / 2015年9月第1版

印 次 / 2015年9月第1次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 250千字

印 张 / 23

书 号 / ISBN 978-7-5426-5292-8/B·430

定 价 / 49.00元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66510725

面对他者

莱维纳斯哲学思想研究

本书由上海文化发展基金图书出版专项基金资助出版

总 序

λόγος和 πόλις是古代希腊人理解人的自然的两个出发点。人要活着,就必须生活在一个共同体中;在共同体中,人不仅能活下来,还能活得好;而在所有共同体中,城邦最重要,因为城邦规定的不是一时的好处,而是人整个生活的好坏;人只有在城邦这个政治共同体中才有可能成全人的天性。在这个意义上,人是政治的动物。然而,所有人天性上都想要知道,学习对他们来说是最快乐的事情;所以,人要活得好,不仅要过得好,还要看到这种好;人要知道他的生活是不是好的,为什么是好的,要讲出好的道理;于是,政治共同体对人的整个生活的规定,必然指向这种生活方式的根基和目的,要求理解包括人在内的整个自然秩序的本原。在这个意义上,人是讲理的动物。自从古代希腊以来,人生活的基本共同体经历了从“城邦”(πόλις)到“社会”(societas)与现代“国家”(stato)的不同形式;伴随这种转变,人理解和表达自身生活的理性也先后面对“自然”(φύσις)、“上帝”(deus)与“我思”(cogito)的不同困难。然而,思想与社会,作为人的根本处境的双重规定,始终是人的幸福生活不可逃避的问题。

不过,在希腊人看来,人的这种命运,并非所有人的命运。野蛮人,不仅没有真正意义上的政治共同体,更重要的是,他们不能正确地说话,讲不出他们生活的道理。政治和理性作为人的处境的双重规定,通过特殊的政治生活与其道理之间的内在关联和微妙张力,恰恰构成了西方传统的根本动力,是西方的历史命运。当西方的历史命运成为现代性的传统,这个共同体为自己生活讲出的道理,逐渐要求越来越多的社会在它的道理面前衡量他们生活的好坏。幻想包容越来越多的社会的思想,注定是越来越少的生活。在将越来越多的生活变

成尾随者时，自身也成了尾随者。西方的现代性传统，在思想和社会上，面临着摧毁自身传统的危险。现代中国在思想和社会上的困境，正是现代性的根本问题。

对于中国人来说，现代性的处境意味着我们必须正视渗透在我们自己的思想与社会中的这一西方历史命运。现代中国人的生活同时担负着西方历史命运的外来危险和自身历史传统的内在困难。一旦我们惧怕正视自己的命运带来的不安，到别人的命运中去寻求安全，或者当我们躲进自己的历史，回避我们的现在要面对的危险，听不见自己传统令人困扰的问题，在我们手中，两个传统就同时荒废了。社会敌视思想，思想藐视社会，好还是不好，成了我们活着无法面对的问题。如果我们不想尾随西方的历史命运，让它成为我们的未来，我们就必须让它成为我们造就自己历史命运的传统；如果我们不想窒息自身的历史传统，让它只停留在我们的过去，我们就需要借助另一个传统，思考我们自身的困难，面对我们现在的危机，从而造就中国人的历史命运。

“维天之命，於穆不已。”任何活的思想，都必定是在这个社会的生活里仍然活着的，仍然说话的传统。《思想与社会》丛书的使命，就是召唤我们的两个传统，让它们重新开口说话，用我们的话来说，面对我们说话，为我们说话。传统是希腊的鬼魂，要靠活的血来喂养，才能说话。否则海伦的美也不过是沉默的幻影。而中国思想的任务，就是用我们的血气，滋养我们的传统，让它们重新讲出我们生活的道理。“始终惟一，时乃日新。”只有日新的传统，才有止于至善的生活。《思想与社会》丛书，是正在形成的现代中国传统的一部分，它要造就活的思想，和活着的中国人一起思考，为什么中国人的生活是好的生活。

缩 写 说 明

- AT *Alterity and Transcendence*, translated by Michael B. Smith, London, The Athlone Press, 1999.
- BV *Beyond the Verse*, translated by Gary D. Mole, London, Athlone Press, and Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- CPP *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987.
- DEH *Discovering Existence with Husserl*, translated and edited by Richard A. Cahen & Michael B. Smith, Evanston, Northwestern University Press, 1998.
- DF *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Seán Hand, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.
- BPW *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, edited by A. Peperzak, S. Critchley, & R. Bernasconi, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1996.
- EE *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.
- EI *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985.
- EN *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith & Barbara Harshav, New York, Co-

- lumbia University, 1998.
- GDT *God, Death, and Time*, translated by Bettina Bergo, Stanford University Press, 2000.
- HO *Humanism of the Other*, translated by Nidra Poller, Urbana and Chicago, Univeristy of Illinois Press, 2003.
- TN *In the Time of Nations*, translated by Michael B. Smith, London, Athlone Press, and Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- IRB *Is it righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levians*, edited by Jill Robbins, Stanford University Press, 2001.
- NewTR *New Talmudic Readings*, translated by Richard A. Cohen Pittsburgh, Duquesne University Press, 1999.
- NTR *Nine Talmudic Readings*, translated by Annette Aronowicz, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1990.
- GCM *Of God Who Comes to Mind*, translated by Bettina Bergo, California, Stanford University Press 1998.
- OE *On Escape*, translated by Bettina Bergo, California Stanford University Press 2002.
- OBBE *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1981.
- OS *Outside the Subject*, translated by Michael B. Smith, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- PN *Proper Names*, translated by Michael B. Smith, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.
- TI *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.
- TIHP *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, translated by André Orianne

- Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- TLR *The Levinas Reader*, edited by Seán Hand, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- TO *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987.
- UH *Unforeseen History*, translated by Nidra Poller, Urbana and Chicago, Univeristy of Illinois Press, 2004.
- BT *Being and Time*, (Martin Heidegger), translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, 1962.
- WD *Writing and Difference*, (Jacques Derrida), translated by Alan Bass, Routledge & Kegan Paul, 1981.

目 录

缩写说明	1
导言	1
第一章 同一与他者	21
第一节 从同一到自我	21
第二节 他者的法国式语境	26
第三节 现代犹太哲学的影响	36
第二章 现象学与他者问题	47
第一节 关于胡塞尔	48
第二节 关于海德格尔	60
第三章 逃避存在	75
第一节 对于倦怠和疲乏的生存论分析	77
第二节 <i>il y a</i> :对存在的理解	81
第三节 存在者及其孤独	88
第四节 逃离孤独	95
第五节 爱欲:与他者关系的原型	101

第六节 时间:从现在趋向未来	105
第四章 伦理学作为第一哲学	113
第一节 存在论批判	114
第二节 欲望与无限	123
第三节 我与经济	131
第四节 脸与伦理	140
第五节 爱欲、未来与社会	161
第五章 超越存在	176
第一节 德里达的批判及莱维纳斯的转向	176
第二节 存在之他者	192
第三节 言说与所说	202
第四节 一种新的主体性	211
第五节 踪迹、过去与上帝	222
第六章 莱维纳斯与犹太思想	232
第一节 莱维纳斯的犹太背景	232
第二节 面对奥斯维辛的哲学	237
第三节 莱维纳斯与《塔木德》解经传统	241
第四节 希腊的,还是犹太的	256
第七章 超越现代性主体话语	266
第一节 莱维纳斯与霍布斯式的个体	267
第二节 莱维纳斯与康德的道德自律	273
第三节 莱维纳斯与马克思主体观的变革	283
第四节 莱维纳斯与晚年萨特的转向	291
第五节 主体的归宿:去存在,抑或为他者	301

结语 哲学的终结还是重生	315
附录	
附录一 莱维纳斯年谱	321
附录二 道德的悖论：与埃曼纽尔·莱维纳斯的一次访谈	329
附录三 参考资料	342
后记	353

导 言

“他者”(the Other)在西方思想史中由潜而显。“他者意识”不复是诗人小说家的专利,它正在现代哲学思潮中蔓延开来。巴赫金在陀思妥耶夫斯基的小说中看到一种“复调艺术”,陀思妥耶夫斯基让小说中主人公发出自己的声音,一种作者之外的声音。这里不再只有一个主音调,包括作者在内的多种声调在小说中反复吟诵。陀思妥耶夫斯基终于让人们明白世界是部多重奏,不只有你的声音。

陀思妥耶夫斯基的伟大在于他把小说的作者,这一小说的创生者降为小说中的一个音调,他必须面对来自“他者”的声音。在小说中实践的这种见识,在现代哲学中亦有其回响,脚步声由轻微而浓重。西方哲学的传统长期以来漠视“他者”的存在,尤其是近代西方哲学,“自我”以更加鲜明的形象宰制着哲学,鲜见真正的“他者”。这一图景犹如古典小说中主人公,或古典绘画中透视所指向的那个焦点,其余一切皆为陪衬。哲学的工作只是以抽象的概念表达着与古典艺术类似的焦点。然而越强调“自我”,“他者”在现代哲学中也就越加以强劲的势头浮现出来,让世人不得不面对这个“他者”。在哲学边缘徘徊的“他者”幽灵正在现身,“他者”在哲学中已经无可回避。

现实中没有人会否认“他者”的存在,但能否认识到“他者”的意义却完全是另外一回事。“他者”在现代哲学论域中出现,以及“他者”意义的彰显必须以一种非常恰切的学理方式呈现出来。现代哲学似乎有两种途径可以使“他者”在理论上显现于人们面前:一是以“先验”的方式探究,“他者”是我的一种变异,是他我(alter ego)。要理解他人之所思、所想,终究需以“先验自我”为基础。这种“自我”与“他者”的关系可上溯到一个更悠久的传统,那就是可以转化成“同一”的“他者”。

在西方哲学中,这种“他者”似也常被提及,被认为是与“同一”的分离,最终要复归于“同一”。一如黑格尔的“他者”之于“绝对”。另一途径乃是“相遇”,“他者”是我所遇到的,是我所面对的,是同伴,是对话的对象。在“相遇”中呈现的“他者”是“我所不是”,这个“他”终究是不能还原到“我”的。这是一种“彻底的他者”或“绝对的他者”。“他者”绝不是传统意义上我的影像,也不是“他我”,而是完全不同于我的“他者”,是超越于存在之外的“他者”。这种“他者”在根本的意义上外在于任何“自我”,抵御着“自我”自近代以来对万物的统摄。这样的“他者”超越了我的理解,超越了存在,是完全的陌生者。在西方哲学传统中没有这种“相遇”的“他者”,没有这种存在之外的“他者”;西方传统对于“他者”只有一个原则,那就是“占有”,以“同一”的自主与主权来统摄一切。事实上,前一种“他者”只是再次肯定了“总体”,而后者则是向“无限”敞开了大门。前一路径承传西方哲学道统;后一路径则多出旁门,如罗森茨维格、马丁·布伯,以及本书所要论述的莱维纳斯,这一路径大都都有着强烈的犹太背景。在这里,更多的是强调“他者”与我的“相异性”不可消除。“他者”并不在我之中,我必须走出“自我”来面对“他者”;只有当我向“他者”言说,而不只是“注视”他者时,我才真正走出“自我”,转向“他者”。我们注意到,这里作为“他我”的“他”与作为“不是我”的“他”是全然不同的。前一个“他”始终逃不出“我”的阴霾,而后一个“他”始终离于我,哪怕是最亲密的人。

有人说,哲学从来没有回避过“他者”,只是所说名目不同而已。既然,“他者”离于己,那相对于主体,客体便是一“他者”;于是“自我”与“他者”问题仿佛成了主客体问题的一个变种,^①此话大谬。“他者”问题决然不是一个客观性问题。“他者”问题提出的立场与语境,同主客体问题的提出迥然有异。近代哲学提出主客体问题终究是为了追求主客体的同一,“同”是先在的前提,也是追求的目标,所以才有恩格斯所谓的近代哲学的两大问题。而“他者”问题的提出恰恰是要破除

^① 参见 Mark C. Taylor, ed. *Deconstruction in Context*, Chicago, The University of Chicago, 1986, p. 4.

这“同”的前提。“他者”是要跳出“同一”的羁绊，展现出“无限”的可能。

“他者”最明显的体现者应该是“他人”，^①现代哲学似乎更熟悉“主体际”(inter-subject)这一理论话语。“他人”与“主体际”两者无疑密切相关，在研究这一问题时，似乎也难以严格区隔。但是，提法的不同已然包含着理论旨趣的差异，“他者”问题绝不止是一个关于“主体际”的问题。是从总体上来看，还是站在我的立场上看；是“俯瞰”人与人的关系，还是“面对”迎面而来的“他者”，其中的理论内涵大异其趣，问题艰涩判然于中。人们既可以从总体上把握“主体际”各单子间的关系，也可以从“自我”出发来面对“他人”，来体味这个“他”的真切涵义。“主体际”这个提法本身就是从一个总体的角度提出的。当然，“总体”的目光是需要的，可它隐含一内在矛盾。“总体”是否也有一个限度呢？这个“总体”要么有限度，这便意味着有一个不同于此的“他者”；要么至大无外，“他者”便荡然无存，由此我们便可深切体会巴门尼德在思考“存在”问题时提出“一”的苦衷了。本论题虽然也涉及“主体际”问题，却不以“主体际”之名冠之，因为诚如书名所示，本书始终是站在“面对”他人的立场来谈。“他者”不仅仅是有关“他人”的，有关另一个主体的问题，“他者意识”的提出关系更关系到整个西方哲学传统的转变(DF 291)。

“他者”的出现，意味着传统哲学所缺失的相异性、外在性和多元性等概念试图在哲学上获得依据。在“自我”与“他者”之间的关系中，可以展现出更多的非对称性、开放性、对话性以及各种别样的可能性。在哲学上，“他者”可以理解为一种外在性，永远无法将其划归到既存的各种体系之中。为了质疑，为了提问，必须保留住某种外在性，正如莱维纳斯所说的：“不是如基尔凯戈尔所想，用我来抵抗体系，而是他者抵抗体系”(TI 40)。外在性虽可被不断超越，但它也不断延伸以至无限，我们无法抹掉外在性。“他者”对于我就是意味着这种外在性，

① 许多学者在“他人”之外，将万物、上帝都视为“他者”，如马丁·布伯的理论。

而且是一种未知，一种无限的开放。“他者”的介入为人们保留了某种无法预料的相异的东西，永无终点。“自我”的世界总是确定的，而“他者”对于这个熟知的世界总是一种例外、偏离、限制，乃至破坏。所谓后现代林林总总的论题，女性主义、东方主义、解构主义乃至癫狂等等之所以得到前所未有的研究，就在于人们开始明白了他者、边缘、偶性的重要性。人们想要探知这个“他者”究竟是谁？

犹太裔法国哲学家埃曼纽尔·莱维纳斯(Emmanuel Levinas)就是促进哲学发生这种转变的一个“他者”。传统之为传统，必有其自身的生命力。追求“同一”，在西方哲学传统看来就是理解世界的根本；高扬“自我”在很大程度上被视为一种解放的象征。何以要颠覆“自我”？以追求“同一”为目标的西方哲学，在近代走向了“自我”。“自我”被确立为“同一”之基础，用“自我”来统摄一切。但哲学的这一进步未必没有问题。“自我”的高亢对于神道的压迫固然是一种反抗，但万物归一的思维模式无疑有着更为强大的压迫力，它在人类社会史中越来越显现出它的霸权和破坏力。哲学的转折终究不是哲人的一场智力游戏，惟有以其敏锐的心智方能透过器物、制度层面的困境而直指哲学的根本危机。在莱维纳斯看来，西方文化传统需要面对“他者”的质疑，“他者”对我的意识和身体占有整个世界的态势提出了限制和疑问。“他者”的出现反对西方人本主义传统中隐含的自我中心主义，反对西方哲学传统中隐含的对异在、陌生性以及他者的暴力。莱维纳斯的“他者问题”所包含的哲学意图在西方思想界正发挥着愈来愈强烈的影响。

莱维纳斯在二十世纪的哲学地位十分特殊。就年纪而言，莱维纳斯与萨特和梅洛·庞蒂是同辈哲学家，是胡塞尔与海德格尔哲学在法国早期的主要传播者与研究者之一，萨特本人就是在读了莱维纳斯的著作之后走上现象学道路的。但在研究现代法国思想的著作中，莱维纳斯的位置却时常难以安排。在许多看似必然提及莱维纳斯的著作中，如德斯康柏(Vincent Descombes)研究当代法国哲学的著作《同一

与他者》^①中,以及法芮(Luc Ferry)和雷诺(Alain Renaut)关于六七十年代法国哲学情况的著作《六十年代法国哲学》^②中,莱维纳斯都被付之阙如。莱维纳斯的地位,由于德里达的鼓噪而声名大振,尤其是在英语世界,许多人是看了德里达的著作后,^③转而阅读莱维纳斯。故莱维纳斯的名字常常侧身于现代的阵营,在爱瑞克·马修(Eric Matthews)写的《二十世纪法国哲学》^④中,莱维纳斯位列结构主义之后,与小他一辈的德里达、利奥塔并驾齐驱。事实上,莱维纳斯对伦理的重视,对责任的推崇,对神圣的关怀,使他远离后现代主义的尘嚣,反而深得教皇保罗二世的赞扬和敬意。受到基督教哲学家重视的莱维纳斯却是一位“犹太”哲学家。^⑤ 莱维纳斯的哲学很难归为哪家哪派,无论你对现代西方哲学的形成有什么样的理解,你会发现,面对莱维纳斯,你总是处于一种困惑之中,莱维纳斯的地位在哪里?

尽管对习惯于黑格尔式历史-逻辑思维的哲学史家来说,面对莱维纳斯显得无所适从。但真正说来,无论在哪个领域,哲学、神学、人类学、心理学、文学批判、女性主义、犹太思想研究等各个方面都能见到他的身影。莱维纳斯著作各种语言的译本先后问世,世界性的莱维纳斯哲学档案馆也正在筹建之中。^⑥ 在一次访谈中,记者恭维地对保罗·利科说,“在美国,您(利科)和他(德里达),难道不是读者最喜欢

① Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge University Press, 1980.

② Luc Ferry & Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties*, The University of Massachusetts Press, 1990.

③ Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas” in *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, 1978.

④ Eric Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

⑤ 相关论述请参见 Graham Ward. *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995.; Martin J. Matustik ed. *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.; Michael Weston. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, 1994. Tamara Cohni Eskenaz, Gary A. Phillips, David Jobling & Brill Leiden, ed. *Levinas and Biblical Studies*, Boston, 2003. 以及其他相关的著作和文章。

⑥ 参见莱维纳斯网页 <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>.

的两位法国哲学家吗？”利科的回答是“啊，那么我想说，莱维纳斯正在蒸蒸日上，发现他有些晚了，但这样的发现将是十分惊人的”。莱维纳斯俨然一代大师，可是其意义却有些晦暗不清，以至于柯林·戴维斯(Colin Davis)戏说“它们(莱维纳斯的著作)卖的多而看的少”。^① 尽管如此，我们还是希冀能看清这位独特思想家的孤寂身影。

毋庸讳言，很长一段时期以来，莱维纳斯在法国哲学界处于边缘的角色。他的职业使他成为边缘，作为东方以色列师范学校(Oriental Israelite Normal School)的校长，莱维纳斯远离法国哲学界主流。直到1961年，莱维纳斯出版其主要著作《总体与无限：论外在性》^②之后，他才获得大学的教职。莱维纳斯在波瓦提埃(Poitiers)大学开始了他在大学的第一个学术职位，那一年他已经55岁。以后在巴黎的南特(Nanterre)、索邦(Sorbonne)任教时，莱维纳斯已是垂暮老者。更重要的是莱维纳斯的论题也使他成为边缘，主体的死亡、真理的消解、反人本的潮流、谱系学的研究，所有这些法国后现代哲学津津乐道的主题似乎都与莱维纳斯无缘。莱维纳斯显得那么不合时宜，其哲学也总在悖论中：一方面，坚持伦理，坚持终极价值，与古典精神应和；另一方面，强调他者，解构西方传统，同后现代主义合流。莱维纳斯这个“他者”究竟是谁？

1906年1月12日，按犹太历应该是1905年12月30日，莱维纳斯出生于立陶宛的科弗诺(Kovno)，一个犹太文化浓郁的城市。莱维纳斯虽属严格的犹太家庭，却有着开明的生活氛围，其父亲是文具商店的老板，对西方文化持积极肯定的态度，追求一种自由开放的精神。莱维纳斯早年的生活世界，面对的正是犹太文化与欧洲现代文明的“相遇”。他的哲学一直执着于犹太教与现代欧洲这种历史性相遇的意义，这是困扰莱维纳斯一生的主题。

1915年5月，科弗诺的犹太人遭沙俄政府驱逐。次年，莱维纳斯

① Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Oxford, Blackwell publishers Ltd, 1996, p. 121.

② 以下简称《总体与无限》。

全家移居乌克兰的哈里科夫(Kharkov),他也进入了公立高中。当时只有少数犹太人可以进入公立学校,莱维纳斯算是其中的佼佼者。此时他开始阅读俄罗斯伟大作家的作品,诸如普希金、莱蒙托夫、果戈里、屠格涅夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰等。这些作家有着“一种丰沛的形而上的躁动”,^①这些深邃的思想深深地触动了莱维纳斯,是其哲学最初的萌动。莱维纳斯思想因而具有深厚的俄罗斯文化血统,他常常引用俄罗斯文学家的名言便是一个例证。^②

莱维纳斯的高中阶段正好目睹了沙皇统治的没落与俄罗斯革命的兴起。在俄国内战的过程中,乌克兰爆发了反犹运动,数万犹太人被杀。1920年,莱维纳斯一家再次被迫迁移,离开乌克兰,回到立陶宛。这一时期对莱维纳斯尤为重要,他对“暴力”的深切感受,对理想主义的向往,对欧洲文明的理解,这些都回响在他未来的哲学中。三年后,莱维纳斯来到法国斯特拉斯堡,开始了他生命中另一段深刻的经历。法国在莱维纳斯看来始终是一个自由、平等、友好的国度。最终,莱维纳斯选择了法国国籍,并以法国哲学家的声名著称于世。

大学期间,莱维纳斯专攻语言与哲学。讲起那段日子,他常常会提及四位在斯特拉斯堡的老师,心理学教授布隆代尔(Charles Blondel),其极端的反弗洛伊德主义立场给莱维纳斯以深深的影响;哲学教授波拉狄纳(Maurice Pradines),他使莱维纳斯认识到伦理与政治的对立,以及伦理自身巨大的力量;还有古典哲学教授加尔特隆(Henri Carteron)以及社会学教授阿勒勃瓦斯(Maurice Halbwachs)(DF 291)。莱维纳斯对他们印象特别深刻,不仅是因为他们的学问,更是因为他们的人格魅力。在他们身上莱维纳斯深切感受到西方文明的学养与人文主义精神。他与布隆代尔教授建立了深厚的友谊,“与之无话不说”。在斯特拉斯堡期间,莱维纳斯也与莫理斯·布朗肖

① Judith Friedlander, *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals In France Since 1968*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 82.

② 俄罗斯文化在莱维纳斯的思想中占据一个重要的位置,但其究竟是怎样一种位置,目前尚缺乏相应的研究。

(Maurice Blanchot)建立起了终身的友谊,人们常常把这位法国现代杰出的文学批评家和莱维纳斯联系在一起研究。^①

在大学常规的哲学课程之外,莱维纳斯非常关注他同时代的哲学,尤其是柏格森和胡塞尔的哲学。这两位哲学家当时仍从事着哲学教学,在各自的领域,独辟蹊径,自成一体,努力反抗着笼罩欧洲哲坛的实证主义和心理主义。他们同是犹太人,同是归化了的犹太人。他们对现代欧洲文化作出的贡献不言而喻,对莱维纳斯的思想更有无可置疑的深刻影响。莱维纳斯从胡塞尔那里学到了现象学方法,特别是对意向性的分析;从柏格森那里学到了各种哲学洞见,尤其是关于时间和实存的看法。莱维纳斯虽然一再强调柏格森对他的影响,但最终还是决定写一篇关于胡塞尔的博士论文,并成为一名卓越的现象学家。

1928年至1929年,是莱维纳斯学术生命的重要时刻。他来到德国弗雷堡直接接受胡塞尔的指导。那时,胡塞尔虽还在指导学生,但其教学活动已接近晚期。莱维纳斯很快便进入了现象学精英学生的圈子,从此开始了他现象学研究的生涯。1929年莱维纳斯翻译了法国第一本胡塞尔的哲学著作《笛卡尔沉思》,^②该书1931年正式出版;同时他还写下了许多评论胡塞尔思想的文章。^③

那时,海德格尔的影响在德国已渐渐超越胡塞尔。1927年海德格尔出版了他的巨著《存在与时间》。这本著作不仅改变了现象学,也改变了二十世纪思想潮流的进程,它对莱维纳斯影响至深。莱维纳斯向海德格尔学习了那种渗透一切的现象学方法。他是少数几个1929年在达沃斯(Davos)康德研讨会上目睹卡西尔与海德格尔交锋的人物之一。^④回

① 参见 Joseph Libertson, *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982. 以及 Gary D. Mole, *Levinas, Blanchot, Jabes: Figures of Estrangement*, University Press of Florida, 1997.

② 1931年,莱维纳斯与伽布列鲁·派费鲁尔(Gabrielle Pfeiffer)合译胡塞尔的《笛卡尔沉思》。

③ 参见 *Discovering Existence with Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

④ 当时莱维纳斯作为学生旁听了该研讨会,他坚决站在海德格尔的一边,甚至在学生模拟的研讨会上,他扮演卡西尔予以讽刺。晚年莱维纳斯对这一幕深感歉意。

到巴黎之后,莱维纳斯在让·华尔(Jean Wahl)的指导下完成了博士论文,1930年出版了他的博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》,这是在海德格尔影响下对胡塞尔直观理论的解读,也是法国第一本专门论述现象学的著作。二战爆发前,莱维纳斯一边在犹太师范教书,一边致力于现象学研究,继续评论胡塞尔和海德格尔的思想,把现象学引进法国学术界。

1939年,莱维纳斯作为法国公民参加了法国军队,从事俄语和德语的翻译。不久便在热内(Rennes)被德军俘虏,先是在法国监禁数月,以后转至德国汉诺威(Hanover)附近的一个森林中,整个二战期间他都是在战俘营度过的。可以说,莱维纳斯的哲学思想在这段时间中成熟起来了。现实使反思西方文化的本质成为莱维纳斯思索的焦点。尽管法国的犹太军人被集中在一起,但他们并没有被送往死亡营,莱维纳斯的法国身份使他免于作为犹太人被杀。这是犹太与欧洲在莱维纳斯身上一种奇妙而颇具悲剧性的结合。莱维纳斯的妻子和孩子在布朗肖的帮助下,逃离巴黎,战争期间躲在奥利安(Orleans)附近的圣文森特德保罗姐妹(the Sisters of St. Vincent de Paul)修道院中,幸免于难。他留在立陶宛的亲属们都被纳粹残酷地杀害了。这一段经历对莱维纳斯可谓刻骨铭心。我们不断地在他的哲学著作中体会到集中营的恐怖。用他自己的话来说,“它被纳粹恐怖的预感和回忆所支配着”(DF 291)。大屠杀的预感、现实以及回忆一直伴随着莱维纳斯的思考。圣经中的圣喻“不可杀人”不断在其哲学中回响。面对大屠杀,哲学并非只能袖手旁观,莱维纳斯在大屠杀中感悟到的是对“他者”压制的极致。对造成这种后果的欧洲文明进行批判和反思成了他义不容辞的使命。他认为在象牙塔中极为精致的西方哲学必须为野蛮血腥的大屠杀担负起应有的道德责任。被俘期间莱维纳斯阅读了许多著作,如黑格尔、狄德罗、卢梭和普鲁斯特,以及“许多我先前没有时间读的书”。^① 想象一下在集中营中阅读这些书籍是怎样一种

^① *Vilna on the Seine*, p. 86.

经历，这不单是一种阅读，更是带着全部的生命体验来验证这些哲学的真理性。

1947年，莱维纳斯出版了《从存在到存在者》，^①这部篇幅不大的著作大部分是他在集中营期间撰写的。这是莱维纳斯原创性哲学思想的第一个纲领。回到巴黎后，他在让·华尔创办的巴黎哲学学院中讲授一个系列讲座，后以《时间与他者》(1948)为题出版。这是两本相对而言篇幅较小的著作，是独立于主流哲学界的著作，具有很大的独创性，可惜当时并不为人们所注意。在书中莱维纳斯以现象学的方法描述了存在的恐怖、人的处境、以及逃离存在的可能性。面对欧洲在政治、生活和伦理上的沦落和剧变，莱维纳斯一直试图在伦理的向度上重建哲学，他最主要的著作《总体与无限：论外在性》和《别样于存在，或超越本质》^②(1974)未改初衷，都是这个方向上努力的力作。就莱维纳斯的思想发展来说，从1930年的博士论文到1947年发表的两部小书，大致是其早期思想；围绕1961年出版的《总体与无限》的著作和文章则是其中期思想；1974年发表的《别样于存在》大致是其后期思想。与其哲学思想发展相应，莱维纳斯在写作哲学著作的同时撰写了大量研究犹太古典文献《塔木德》的著作，因此在他的哲学中我们不难听到来自希伯来的声音。

莱维纳斯一生发表了大量的文章著作，收集在他各种文集中。其著作大致可分为二类。第一类是发展和深化他哲学思想的著作，是其“哲学”著作：主要有早期的《论逃避》(1935)、《从存在到存在者》、《时间与他者》、《总体与无限：论外在性》和《别样于存在，或超越本质》。另外还有一些论文集，如《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》(1949)、《他者的人本主义》(1972)、《专名》(1975)、《论布朗肖》(1975)、《来到思想中的上帝》(1982)、《主体之外》(1987)、《在我们之间》(1991)、《上帝、死亡和时间》

① 《从存在到存在者》事实上是第一本翻译成中文的莱维纳斯著作，可惜译者对莱维纳斯并无研究，甚至将作者当成了德国人。《生存及生存者》，张乐天译，浙江人民出版社，1987年。

② 以下简称《别样于存在》。

(1993)、《自由和戒律》(1994)、《未能预见的历史》(1994)、《相异性与超越》(1995)等。第二类是关于犹太文化和《塔木德》研究,可以称之为“希伯来”著作:主要有《艰难的自由》(1963)、《塔木德四讲》(1968)、《从圣洁到神圣》(1977)、《超越章句:塔木德的阅读与演讲》(1982)、《在众族国的时代》(1988)、《塔木德新解读》(1996)等。

1995年12月25日,莱维纳斯在巴黎死于心脏衰竭,二十世纪哲学的一颗巨星陨落了。

“同一”的暴力倾向是最终激起莱维纳斯批判西方哲学传统的根本动力。莱维纳斯哲学前后不断变化,如果说有什么主导思想,那么便是他认为西方哲学一直受着存在论的主导,不断实践着对“他者”的压制。莱维纳斯的核心思想就是“面对他者”,伦理先于存在论,伦理学是第一哲学。这里“面对他者”不仅仅是在直观意义上所理解的与他者“面对面”的相遇,更是指一种精神上的“面对他者”。莱维纳斯后期的著作着眼于从主体结构内部揭示“为他”的向度,似乎更强调自我(self),更强调内在性中的“他性”,即便如此,“面对他者”依旧是莱维纳斯整个哲学的精神,一种伦理的精神。莱维纳斯所谓的伦理(ethical),与通常意义的伦理学(ethics),有很大的区别。他并不关心建立一套道德行为的规范和标准,也不是要检验道德语言的本质,更不是关心如何过一种幸福的生活。伦理决然不是某种特殊的哲学视野,伦理是第一哲学的视野,是超自然、超历史、超世界的视野。人类原初的生活就是伦理的,伦理是所有真理、自由和平等的根本保障。

对于莱维纳斯式的这种伦理,他只提供一种信念,那就是倾听“他者”的声音,肩负对“他者”的责任,展示“为他者”的主体。在莱维纳斯的哲学中并没有一条通向知对错,明善恶的道路,也没有通过道德规则、绝对律令、人生指引来约束人,只是确立了生存中“为他”的向度。“面对他者”意味着对我与世界的占有性关系提出疑问,意味着裂解自我的“同一性”,意味着我必须对“他者”作出回应,从而肩负起“责任”,由此“他者”奠定了我作为主体的伦理本质。这一伦理向度是超越于

存在的，“他者”使我得以一窥存在之外的意义。莱维纳斯的“他者”是前述的第二种“他者”，他要保护“他者”免受“同一”的侵害，^①保护“他者”的“超越”维度。他的哲学探讨了这种“超越”的可能性及其现实的途径，以及何以这种存在的超越是人类社会、知识、自由、真理的源泉和真正前提。莱维纳斯的“伦理”不解决任何具体的问题，它挑战的是西方传统的存在论以及“自我”衍生的世界。他的“伦理”是一种真正的元伦理。^②反之，“对伦理的克服就是所有暴力的开始。在1933年到1945年的事件之后，承认这一点是非常重要的”。^③因此，我们不应奇怪，为什么在《总体与无限》一书的前言中，莱维纳斯讨论起战争与和平的问题。战争是暴力的极端表现，二战的出现是西方政治传统的真正结局。莱维纳斯认为西方传统的哲学居住的正是政治世界，政治的形而上基础就是西方的存在论思想。他不是基于西方的政治与伦理之间的张力来制约政治，来限制内在于政治的暴力，而是捍卫一种基于人与人关系的前政治的伦理学，希望以此来重建政治的基础；在他看来，真正的和平只有伦理才能带来，而西方存在论传统的总体特点就是对于伦理的漠视。莱维纳斯的哲学不仅与整个西方哲学传统对话，更与犹太教最基本的信仰和实践相协调。

哲学被称为寻找家园，如同尤利西斯返家的艰难历程；“他者”天然在边缘，就像亚伯拉罕远离家园。这种对立，尤利西斯与亚伯拉罕的差异，在莱维纳斯的哲学中一再重复。联想到黑格尔对笛卡尔哲学的评价，自我之确立就像尤利西斯回到了自己的家园。那么，哲学追求中心、靠近中心，势所必然；而“他者”始终逃避着中心的统摄，保持着与中心的距离，要在此之外另辟一片天地。在莱维纳斯的“他者”身

① 在莱维纳斯那里，“他者”有“他者”与“他人”之分，前者泛指一般，后者专指他人。英语中以“other”的大小写来分别意指“他人”与“他者”，本书则根据上下文的语意分别运用“他者”或“他人”，与莱维纳斯的用法并不严格对应。

② 此处的“元伦理”并非英语世界中由 G. E. 摩尔所开创的元伦理学，而是强调这种伦理的原初性。

③ Florian Rotzer, *Conversations with French Philosophers*, Atlantic Highland, Humanities Press International, Inc, 1995, p. 58.

上,我们隐然看见了犹太人的身影。第二圣殿被毁之后,犹太人被逐,大规模移居他地,史称“散居”时代开始。“散居”成了犹太人的命运。“远离家乡和经历漫长一段时间后,犹太人仍能永久保持自己的特性,就这点而言,犹太人的散居尽管不是独一无二的,也是非常突出的。”^①这使犹太人先天地具备“他者”意识:游离于社会主流,自身特性鲜明。在欧洲历史上,犹太人不断地被隔离、驱逐、杀戮,至纳粹时期达到迫害的极点。这成了深深烙在犹太人身上的宿命,以至于罗森茨维格认为犹太人生活在历史之外,并赋予犹太人这种生存特征以深刻的伦理内涵。黑格尔有历史审判一切的思想,历史的终结便是审判的开始。犹太人自视在历史之外,伦理因离开历史而具有行使审判历史的职责。同时,作为上帝的选民,犹太人肩负对人类无限的责任。莱维纳斯的思想无疑在哲学上巩固了这种“他者”身份,一种边缘、在外而又倔强、挥之不去的性格。所以莱维纳斯的“他者”不是黑格尔的“他者”,不是胡塞尔的“他者”,不是海德格尔的“他者”,而是有着某种犹太身影的“他者”。^②

从某种意义上说,这也是我们理解莱维纳斯现象学的意义所在。现象学针对传统的概念哲学是一种解放,当柏拉图在《智者篇》中提出五个最普遍的通种的时候,哲学便进入了以范畴涵盖生活的历史,至黑格尔生活本身将范畴概念的扩展延伸到了极致,传统的概念哲学终于被“生活世界”所撑破,从而走到了尽头,现象学粉墨登场。现象学的口号是“面向事情本身”,传统的哲学概念被扬弃了,一大批从生存中提取出来的概念占据了哲学的话语中心,如“怕”、“畏”、“操心”、“自欺”等等,胡塞尔和海德格尔之间关于“现象学”理解的分歧其意义就在于此。^③现象学为“生活世界”进入理论视野开辟了道路,从海德格尔到萨特,从梅洛·庞蒂到莱维纳斯,现象学提供了一个广阔的舞台,

① L. M. 塞尔茨,《犹太的思想》,上海三联书店,1994年,第179页。

② 这里并不是以哲学家的出身来判定其哲学的性质,而是从其哲学所采取的倾向来理解其哲学性质,莱维纳斯一再强调前哲学的生活经验对于哲学的重要影响,而且他毫不讳言,在他那里,关于哲学的亚伯拉罕形象取代了尤利西斯的形象。

③ 参见靳希平《海德格尔早期思想研究》,第十二章。上海人民出版社,1995年。

使哲学能够挣脱概念的枷锁，直面生活本身。^① 莱维纳斯现象学的意义在于他把某种源自犹太的传统，经由生活经验，通过现象学传递出来，成为一种得以普遍理解的哲学向度。我们在他的哲学著作中看不到《塔木德》，看不到《米德拉西》，看不到各种希伯来的用语，我们读到是“疲乏”、“倦怠”、“脸”、“爱欲”、“死亡”、“繁衍”、“父性”、“兄弟性”等这些普泛的经验概念，但借此他传递出来的显然是一种带有犹太背景的生活经验。经典之为经典在于它在自身之中积淀了人类生存深厚的经验，每一次解读经典就是在不同的时代中将这种经验释放出来，从而达到一种普泛的理解。试想如果莱维纳斯只是用拉丁的拼写法写出犹太的概念，一如国人用拉丁字母拼写出“阴阳”、“八卦”、“理”、“势”、“气”等中国式的概念来介绍中国人的生存经验，那么势必在提笔之时就已经拒人千里之外了。莱维纳斯借助现象学将一种西方主流世界所忽略的生存经验呈现出来，其根源显然源自犹太经典《塔木德》之中，但他在哲学著作中谨慎地避免提及任何体现犹太传统的概念，从而使这种经验得到普泛化地理解。在中国人漫长的历史中显然也有较之其他文明更为突出的生存经验，有自身独特的“思想”，这些经验和思想如何能挣脱自身传统概念的束缚而呈现出普世的价值，显然是莱维纳斯之于我们极为重要的启示。对于寓于某个文明中但具有为人类所共享的普泛价值，莱维纳斯称之为“特殊的普遍主义”。在其希伯来著作中，莱维纳斯特别强调这种“特殊的普遍主义”，也就是说他所事例本身也许是特殊的，是具有犹太背景的故事，但其揭示的意义却是普世的，不但为所有文化背景的人所理解，而且能影响到他们的生活，从而达到一种普遍主义的效果。在某种意义上，莱维纳斯的“他者”也必须从这种“特殊的普遍主义”来加以理解。

借这种特殊背景而提出的“他者问题”给西方哲学带来了新的向度和新的可能性。它将引起一种哲学上的范式转换，使诞生于希腊的

① “面向事情本身”的口号，表达了哲学挣脱概念束缚的一种精神，黑格尔《精神现象学》中就有类似的呼吁。哲学在进入新的阶段，重新面对生活时，都会产生类似现象学浴火重生的情形。

“哲学”走向重生。哲学走向思想深处的时候，常常会触及一个根本的层面，那就是“语言”。当莱维纳斯的哲学以“他者”为向度时，势必要重建哲学话语的框架，“他者”问题由哲学的边缘渐趋哲学的话语中心，而成为第一哲学的主题时，伴随一个必然的悖论：作为主题的“他者”注定不能成为主题。“他者”本来就是相对“自我”而言的，本来就是一个边缘；当“他者”之为主题时，就成了中心，这是对“他者”身份的一个根本颠覆，其与以“自我”为取向的哲学何异？是“我”非“他”，如何以“他人”自居，来论述“他者”？若非如此，哲学又何以能言说“他者”？这是一个似乎无法解开的连环套。换一套语言来表述的话，我们会看到，哲学语言从来就是“希腊语”，这意味着它讲的是一套存在论的语言，而存在论的语言是以“同一”和“总体”为基础的，仍旧运用这套哲学语言何以能够言说不同于“同一”的“他者”呢？“所言”与“意指”显然有着强烈的内在矛盾，这就是莱维纳斯哲学语言的症结所在。希腊哲学传统执着于统一，执着于一种内在化；而莱维纳斯将“与绝对他者的超越关系”置于哲学的首位，强调“分离”，面向“外在化”。颠倒西方哲学传统的艰难就在于此，莱维纳斯哲学努力的困惑也在于此。一方面，莱维纳斯认为不可能成为“他者”来言说“他者”，哲学只能站在“自我”的立场开口。所以，“他者”虽是莱维纳斯倾心关注的焦点，其著作却只是宣称捍卫“主体”。我们只可以“面对他者”，而不可以成为“他者”；我们要通过“他者”镌刻在主体身上的痕迹来体会“他者”的意义。另一方面，必须有一套适应于这种“他者”处境的哲学语言，为此，莱维纳斯不可能完全运用传统的哲学术语。任何一种思想的原创努力，必然带来术语的变革，语言与思想必须相应。莱维纳斯试图创造一系列原创的概念来表达他的哲学，如他把“逃避”、“面对面”、“言说”、“替代”、“亲近”、“距离”、“踪迹”等概念带进哲学，运用这种概念来排除以往哲学把“他者”吸收进“同一”的传统，让“他者”保持距离。莱维纳斯的“他者”既在总体之中，又从中溢出。他要在哲学自身之内变更西方哲学的原则，超越传统哲学的结构，从同质化原则变为异质化原则。通过与“他者”“面对面”，与“他者”“言说”，使哲学超出存在。

这是莱维纳斯哲学的新方向，他的哲学历程就是围绕这个主题而展开的。我们不能不看到，在莱维纳斯的这种努力中，他讲的还是“希腊语”。在德里达看来，只要莱维纳斯坚持用哲学叙说“他者”，就难以摆脱传统哲学的结构。对此，莱维纳斯承认，哲学“没有选择，只能运用希腊哲学的语言和概念，甚至是在超越它们的努力中亦然”。为什么莱维纳斯不放弃哲学的语言？以海德格尔后期“思”的风格来叙说“他者”的“踪迹”，或可免于如此尴尬和劳累。在海德格尔宣告哲学终结之后，莱维纳斯依然坚持对哲学的信任，他要在哲学中引进新的声音，从而使哲学“重生”。莱维纳斯的哲学既处于又超越于“希腊”哲学传统的框架之中，在“纠缠”与“挣脱”中搏斗。在莱维纳斯日渐诘屈聱牙的行文中我们看到了他的思想进展的艰苦卓绝。其写作的困难源于其思想的艰深，他试图超越传统的西方哲学来思考“他者”，但又深知必须在自我生存的世界中来思考，在存在层面来思考。所以，“纠缠”与“挣脱”是不可避免的。对于这种悖谬的结果，莱维纳斯有清醒的自觉，甚至进行了自我辩护：“表面上的混乱是深思熟虑的，这种混乱建构了本书（指《总体与无限》）的主题之一”（TI 29）。^① 莱维纳斯的辩护丝毫不能为我们叙述的困难带来些许借口，困难依旧。任何一种论证都是基于逻辑，而逻辑的力量在于“同一”；这些都是与莱维纳斯的哲学意图严重对立的。所以，我们一面循着莱维纳斯“搏斗”的踪迹前行，辨明其出发点和路径，感受其努力与苦衷，体会其超越西方传统的意图，一面我们必须以自觉的逻辑来展开其思想的理路，其间的张力不言自明。

如何切入莱维纳斯的“他者”问题，有三条路径可走。或以现象学为宗旨的哲学进路，也即所谓的“希腊”进路；或以莱维纳斯的《塔木德》解读为入口，是其“希伯来”的进路；或是在希腊传统中寻找现代性的起源，而以希伯来的古典智慧抵御现代性的侵袭，尤其是抵御现代

^① 在《别样于存在》中，莱维纳斯也有类似的话，参见 OBBE 19，任何一种言谈都与 being 有关，语言离不开 being 的作用。

性主体概念的浸染。第一个进路是哲学自身的批判问题；第二个进路是“希腊”与“希伯来”的对峙问题；第三个进路则是针对整个人类的“现代性”问题，于是我们看到在哲学面目背后的“希希”问题演变成一个本质上是“古今”的问题。作为哲学研究固然应以第一个进路入手，莱维纳斯代表了一种对于存在，对于同一，对于总体的颠覆，而代之以伦理、差异和无限。这是一种纯粹的哲学进路，它对于后海德格尔哲学如何进行下去提供了一种思路。但是在这背后时时刻刻体现的却是一种“希腊”与“希伯来”之间的对话，这是一个古老的传统，从亚历山大里亚的斐洛(Philo)开始，雅典和耶路撒冷就开始了一场无穷无尽的对话，在这条轨迹上一系列人物历历在目，从迈蒙尼德到斯宾诺莎，从哈列维到柯亨，莱维纳斯俨然是这个轨迹上的一个人物。“希伯来”的因素在西方哲学史上影影绰绰，始终隐匿在哲学的背后。但我们认为，把莱维纳斯单纯看作传统上雅典与耶路撒冷的对话是远远不够的，在他那里，雅典与耶路撒冷的对立并非理性与启示的对峙，而是“存在”与“伦理”的背离；在“存在”中感受到的飏飏凉意在“现代性”中已经被放大为一片荒凉，尤其在经历过“二战”之后，莱维纳斯对于“存在”的质疑已经不能单纯地还原为对于希腊传统的质疑，更应该看作是对“现代性”的批判，我们将会看到现代性的特点在莱维纳斯对“存在”的考察中一一呈现，因此在现代社会中重提耶路撒冷就有了一种以古典智慧挽救现代性危机的意味。这是我们在理解莱维纳斯时不能不面对的重大问题。故此，本书的结构显示了这样一种追寻，全书的主干将以哲学的路径来把握莱维纳斯对于西方存在论和主体论的批判和质疑以及自身哲学体系的展开；之后，我们将把莱维纳斯置于犹太思想的传统中，在“希腊”与“希伯来”对峙的延续中，理解莱维纳斯带有犹太背景的哲学之于现代世界的重要意义；最终，我们将把莱维纳斯所深深焦虑的问题归结为对“现代性”的诊断及其拯救；这是一个现代世界的根本问题，是支配莱维纳斯思想发展的主线，通过莱维纳斯与一系列现代哲学家的对话，我们将把莱维纳斯的所有努力化解为对现代性主体概念的颠覆，于是就有了摆在我们面前的一个根本抉择，

去存在,还是为他者?抑或还有其他的选择?!

“同一与他者”只是展开叙述的铺垫。我们必须明确莱维纳斯面对的批判对象是什么,只要我们承认莱维纳斯是真正意义上的哲学家,那么这个批判的靶子就只能从哲学自身身上去寻找,我们必须把作为靶标的“同一”与“自我”在西方哲学史中是如何联系在一起逻辑图景标识出来。明确靶标才能有的放矢。同时,在莱维纳斯的“他者”身上,我们还会清楚地看到了它的法国式语境以及现代犹太哲学的影响。

“现象学与他者问题”标示莱维纳斯哲学的起点及其问题域。在莱维纳斯早期的思想中,他尤其专注于胡塞尔和海德格尔现象学的解读和批判。现象学对“他者”问题有着显著的重视和精深的研究,这是莱维纳斯“他者”思想真正的理论前提和学术背景。同时,莱维纳斯早期对胡塞尔和海德格尔的批判夯实了自己的哲学基础。一方面,他站在存在论的立场上来理解胡塞尔,从而超越了胡塞尔单纯对于意识领域的关注;另一方面,他对海德格尔“基础存在论”的批判,初步显示了莱维纳斯哲学的未来走向,即超越存在,走向“他者”,走向伦理。

“逃避存在”是莱维纳斯的第一个哲学纲领。“逃避”一词以颇为消极的姿态显示了莱维纳斯努力超越海德格尔所谓“存在”的积极行动。在存在问题上,不是强调存在之于存在者的优先地位,而是强调从存在到存在者,这清楚地显示了莱维纳斯的哲学基本走向;在“他者”问题上,莱维纳斯努力从存在者趋向“他者”,“他者”已经略略显示出一个轮廓,但尚未清晰;这同时也是一条通向“时间”之途,在时间的向度上莱维纳斯虽已指向了“未来”,重点却迟滞于“现在”。就整体而言,“逃避存在”这一纲领仍在走出存在论的路途中。

“伦理学作为第一哲学”是莱维纳斯整个哲学的基本命题。他以对西方哲学的存在论传统的批判和超越为己任。从“我”到“无限”,这是一个不断超越的过程。“我”生存的世界无疑是一个存在论的世界,一切“他者”吞噬于自我之中。但“我”的世界在他人之“脸”中受到阻碍,受到抵制。他人之“脸”向我揭示了另一个向度,存在之外的向度,

伦理的向度，神圣的向度。从“脸”到“爱欲”，则显示了走向超越的方向及其具体化的路径。“无限”不是泛泛而论，它在“他者”的“脸”上显露出神圣的微光。在超越海德格尔“向死而生”的生存体验中，莱维纳斯以生生不息的“爱欲”代替“死亡”作为生存的终极向度。“爱欲”在时间上指向“未来”，代表了“超越”在现实中的落实。在这种种概念中，“伦理”居于核心地位，故此莱维纳斯将“伦理学”视为第一哲学。

“超越存在”代表了莱维纳斯经过德里达的批判后，对于自己哲学体系的反思和调整。“超越存在”以更为积极的态度表达了对于存在论的超越；莱维纳斯以更清晰的方式表达了“他者”超越存在之外；但具体在“他者”问题上，他则从趋向“他者”，面对“他者”，变成了探究“他者”之内在于主体的理路。这双重意涵乃是通过如何在存在之中“言说”存在之“他者”而得以成就的。在此，莱维纳斯提出了“言说”和“所说”的差异，试图通过解析“言说”，指出一种新的“主体性”；在时间的向度上则指向了“过去”，一种神圣落实于存在之中的“踪迹”。以存在论的哲学语言能否超越存在论？莱维纳斯在此做出了艰苦的努力。以上三章构成了莱维纳斯较为完整的哲学思想体系。

“犹太思想”指出了莱维纳斯哲学的真正皈依。他对于哲学的批判无时不刻回响着希伯来的声音，这与其犹太背景，与其《塔木德》的解读，与其哲学思考的焦点息息相关。这主要体现在两个方面，一方面必须追索莱维纳斯犹太思想的秘密来源，这就是他对于犹太经典《塔木德》的重视和解读。特殊的经历使莱维纳斯有机缘进入到《塔木德》悠久的解经传统，在《塔木德》解经的原则和方法背后是他对于现代一系列犹太问题的深深关注。另一方面是从哲学上解决一种异于希腊的哲学声音何以可能的问题，只有找到莱维纳斯这个隐秘的基础，我们才能明白莱维纳斯对于西方哲学传统进行批判的言外之意，希腊还是希伯来是一个永恒的主题。

“超越现代性主体话语”表明要回应“现代性”问题，必须撬起现代性哲学的奠基之石“主体性”概念，由此才能彻底颠覆现代性。莱维纳斯哲学与霍布斯的对立突出了现代政治的根本缺陷，与康德道德哲学

的错综关系表明了道德自律的局限；与马克思哲学的亲和性显示了现代性批判的社会向度以及弥赛亚的期待，与萨特晚年转变的关系则昭示了现代性主体概念的没落及其拯救的方向；最后与海德格尔关于人本主义的争论最终提出了“主体归宿”的根本问题，主体是去存在，抑或为他者，还是去寻找新的天人之际的方向。

为批判现代性必须深入到西方思想传统的背后，为此海德格尔和莱维纳斯给出了不同的诊断，根据这种不同的诊断，哲学便有了不同的命运。纯然“希腊”的哲学似乎已经在诸科学中走向了终结，莱维纳斯的意义在于强调，当“哲学”不纯然是“希腊的”，而可以倾听更多的声音时，哲学将在继续倾听中得到“重生”。

第一章 同一与他者

莱维纳斯的哲学以反思整个西方哲学传统为己任,对于这个传统,他用过许多词来概括,诸如“总体”、“存在”、“同一”等,而涵盖面最广的毋宁是“同一”(the Same)这个词,莱维纳斯认为西方哲学最根本的特质在于追求“同一”,无论是存在论还是自我学。从古希腊到海德格尔,在他看来,有着根本的一致性。从“同一”到“自我”的发展不过是一种逻辑的展开。莱维纳斯的“他者”论便是针对此一传统而来的。另一方面,我们也应该看到,“他者”问题早在莱维纳斯论述之前已经颇具规模,除了现象学传统之外,在现代法国哲学和犹太哲学中都有独到的来源。

第一节 从同一到自我

每个哲学家在提出自己哲学之前,都会针对前人的哲学作出总结,以之作为批判的目标。如独断论哲学之于康德的批判哲学,形而上学之于黑格尔的辩证法,存在者之于海德格尔的存在,如此等等不一而足,莱维纳斯也不例外。然而莱维纳斯反对的是整个西方传统,是“从巴门尼德到海德格尔”的西方哲学传统。两千多年的哲学有着无数的变迁,从巴门尼德到海德格尔的哲学流变中,究竟有着怎样的传统,可以让他一言以蔽之?海德格尔认为自苏格拉底以来,西方哲

学遗忘了“存在”，而莱维纳斯的概括更向前延伸至巴门尼德，向后扩展至海德格尔，他的概括何以更为彻底？

巴门尼德在哲学上究竟说了些什么，其残篇的意涵究竟是什么，必须用专文来论述，不是这里所能疏解的。但我们必须清楚，为什么在莱维纳斯的笔下，西方哲学的传统是从“巴门尼德到海德格尔”，巴门尼德为西方哲学开创了什么？回首古希腊哲学，我们赫然看见，从泰勒斯到赫拉克利特，哲学家们关心的是万物本原，泰勒斯视水，阿那克西美尼视气，而赫拉克利特视火为万物的始基，都在具象中寻求终极原则，其中都隐含着世界“同一”的假设原则，但却是各说各的，关于“本原”的答案纷繁复杂。从巴门尼德开始，西方哲学到达了一个新的自觉高度。首先，“具象”变成了“抽象”，巴门尼德提出了“存在”（Being）的概念，在汉语中也可以翻译为“是”。^① 也就是说在探究万事万物究竟“是”什么之前，万物首先得“是”，也就是说，首先得“存在”；于是从巴门尼德开始哲学有了它固定的研究对象，那就是“存在”。这一确定非同小可，自此以后，存在论就成了西方哲学中的第一哲学，从巴门尼德到海德格尔，可以用“存在论”一以贯之。其次，提出了“存在是一”的观点，存在乃是“一”，而“多”是非存在。尽管学者对其“一”或“存在”的本性究竟是什么有很大的争议，但有一点毫无异议，就是希腊哲学对世界的概括在巴门尼德那里达到了一个新的阶段，从而奠定了未来西方哲学的走向。西方哲学从那时起便自觉把“追求以多归一，克服多趋于一”视为己任。这也是西方“同一”哲学的真正起点。再者，巴门尼德提出“思想与存在同一”这个命题，尽管解释众说纷纭，有一点可以肯定，存在与理解存在是同一的，思想不能思非存在，思想不能思“不是”的东西。也正是在这个最宽泛的意义上，莱维纳斯把西方哲学中一切对存在的思考和理解，都视为存在论。莱维纳斯要超越

^① 关于 Being 究竟应该翻译成“存在”，还是翻译成“是”，在汉语学界众说纷纭，参见《Being 与西方哲学传统》，宋继杰主编，河北大学出版社，2002 年。其实 Being 既有汉语中“存在”的意思，也有“是”的意思，两者互不可取代，西方的存在论传统恰恰在汉语这双重涵义中才能梳理得更为清楚。

的正是这种存在论,因为巴门尼德的命题排除了思想与任何存在之外的关系,排除了思想面对完全不同于存在的东西,而这恰恰是莱维纳斯要追求的。他无不遗憾地说,“自巴门尼德以来,我们还没有成功地以别样的方式来思考”(TI 104),即便是海德格尔同样如此。莱维纳斯的目的是要带领大家“与巴门尼德决裂”(TO 42),离开“巴门尼德式存在的哲学”(TI 269)。

希腊化时期以来,人的反求诸己,独善其身,无求于世,是求圣之道的根本途径。人们转而在“自我”中寻求“同一”。这在普罗提诺的哲学已现端倪,我们已经清晰地看到了这种路向,自上而下,“一”(the One)流溢出来而与灵魂相联;自下而上,灵魂自我可以通达“一”。普罗提诺已经确立了“知己则亦知其源”^①的原则。在普罗提诺那里我们已经看到了此“一”的内在化倾向。莱维纳斯对普罗提诺的哲学颇为看重,但他同时也指出“当普罗提诺通过发散和下降来谈来自‘一’的存在幻象时,他又回到了巴门尼德”(TI 103)。在这个意义上,普罗提诺与巴门尼德是一致的。但普罗提诺把“一”内在化的倾向不可忽视。从“同一”到“自我”的最初转向,在这里留下了清晰的痕迹。也只有在这种前提下,教父时代的奥古斯丁才能彻底完成“同一”与“自我”的勾连,使“一”的问题全面自我化,这在奥古斯丁那里表现为:越认识自我,就越认识上帝;而且这有圣经上的依据:“人有上帝的形象”(创世纪 1:26)。当莱维纳斯面对圣经的这一论断时,他要彻底拆解奥古斯丁建立起来的这种内在化的上帝与自我的联结。

笛卡尔与奥古斯丁的关系经 E. 吉尔松(E. Gilson)的一番解析已变得十分明朗。在奥古斯丁之后出现笛卡尔哲学,似乎也顺理成章。尤其是在近代,把探究世界存在本质的活动转化成了认识主体本身的活动。这就是近代哲学的基本形态,笛卡尔是用现代的方式重新以“自我”作“同一”的基础的开创者,从而建构了近代哲学的框架。巴门尼德的原则至此以“自我”的面目出现在近代世界中,派帕扎克(A. Z.

① 九章集 6:9:7:33f.

Peperzak)在评论莱维纳斯哲学批判的对象时指出,“巴门尼德的一元论在近代欢呼人的自我时显示了其真正的面目。”^①因为当主体否定了所有“他者”的他性,将“他者”显现为主体经验的对象时,其本质便是把所有的现象还原为“同一”。自笛卡尔以降的近代哲学,其基本特征是以主客体二分为前提,以强调主体性、建构自我为己任,“同一”的目标在近代以“自我”主体的面目出现了。

笛卡尔是近代哲学史上第一个使哲学的目光重新转向“自我”的人。用黑格尔的话来说就是,“从笛卡尔起,哲学一下子转入了一个完全不同的范围,一个完全不同的观点,也就是转入主观性的领域,转入确定的东西。”^②这表明“同一”的问题,在寻寻觅觅了一千多年后,终于落在确定的“自我”之上。但是,“自我”在成为“同一”的承担者中,也有一段弯路,经验主义的自我观直接继承了笛卡尔自我观的经验层面,从经验主义的角度加以发挥。洛克启动了这一进程,将“自我”作为一个经验的心灵对象来考察,而感觉经验总是个别的,转眼即逝的,仅以感觉经验来把握感官的“自我”,必定会把问题推向极端,从而取消“自我”,休谟在理论上展示了经验主义自我观的必然后果。这非但不能充分体现“自我”作为“同一”的承担者,而且最终消解了“自我”。莱维纳斯曾总结道:“经验主义把先验意识等同于心理意识,这是一个大错误。这个错误起源可以在笛卡尔身上找到。在洛克、贝克莱、休谟身上,这种错误达到了一种明显的荒谬,作为一种对意识的纯粹自然主义研究导致了对实在与自然范畴的否定”(TIHP 146)。“自我”要承担起世界“同一”的责任必须另寻途径。

胡塞尔曾指出笛卡尔发现“我思”的重要意义在于:在近代哲学中首次从主体寻找知识的依据。“我思”的这种无可怀疑的明确性,使它成为一切知识明确性的根源,一切知识必真的绝对前提。任何科学必须直接或间接地借助于笛卡尔的“我思”才能得到保证。^③在这个意义

① Adriaan Peperzak, *To The Other*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993, p. 46.

② 黑格尔,《哲学史讲演录》第四卷,商务印书馆,1978年,第69页。

③ 参见胡塞尔,《欧洲科学危机与先验现象学》,上海译文出版社,1988年,第98页。

上,笛卡尔的“自我”具有先验性,可以说是康德先验哲学的前兆。正是“自我”的先验统一性,才使他能够在近代认识论的意义上,承担起“同一”的作用。康德的“先验自我”肯定和恢复了笛卡尔“我思”的先验性发展方向,否弃了笛卡尔把“自我”作为一种实体,作为一种对象来认识的经验倾向。康德接受经验主义自我观发展的最终结果,取消“自我实体”,与此同时康德重新建构了主体先验“自我”,恢复笛卡尔“自我”的先验性地位,而“先验自我”当然是不能用“实体”这一经验界的先天范畴来规定的。在康德看来,“先验自我”只是一种普遍的认识形式,是一切经验的前提和条件,必须通过它才能获得对象的知识,康德强调的是“自我”的逻辑功能,而非实体性。这里,康德彻底去除了把“自我”当作物看待的传统,突出认识的主体性,并把这种主体性落实在“先验自我”身上。“自我”重新担当起“同一”的统摄作用。康德对作为统摄基础的“自我”本身的统一性作了论证:以往的哲学总是将“主体在一切我能意识到的表象里面的同一性”即先验自我的同一,与自我“作为一个对象出现的同一性”相混淆。康德认为他所确立的“自我”才能真正保持同一,它超越了经验“自我”的个别性和局限性,而具有普遍必然的特点,这才能构成知识统一的基础。认识的主体性至此才在康德那里系统地建立起来,形成了近代哲学史上所谓的“哥白尼革命”。对此,莱维纳斯是这样说的:“在思想中,视觉、知识、意向、可理解性等理性表明要把他者还原为同一,在自我学意义上的聚集中存在显示其同时存在。所知表达了 cogito,或康德意义上的我思的先验统觉的统一性,……”(TO 99)很显然,莱维纳斯把康德“先验统觉”的统一性视为把“他者”还原为“同一”的最大力量,当然这就成了莱维纳斯反对的最大对象。

从笛卡尔首先提出“我思”,至康德,其先验主体完成了对现象世界的建构,只是还留有“物自体”这一尾巴,近代主客体二元的结构并未打破。胡塞尔想做得比康德更彻底,用现象学的方法,通过现象学的还原,将所有关于外在世界的知识置于括号中,只是从主体中的意向活动(Noesis)和意向对象(Neoma)的关系中来探讨认识对象的构

成,“自我”的主体性对于世界的统摄得到了彻底的贯彻。对于这样发展起来的主体观,莱维纳斯的批判是与海德格尔一致的,认为它“使一切都屈从于它自己”,是“唯心主义过于自信的想法”。^①

我们看到西方传统哲学发展的一条主线,便是对“同一”的追求。德国古典哲学更是张开“绝对”这面大旗。当德国古典哲学在康德那里完成了先验自我对于现象界的统一,在谢林那里拾出“同一”(Identity),而以黑格尔的“绝对精神”收场时,西方哲学传统的这种“同一”的追求便达到了极致,同时也再一次印证了普罗提诺开创的哲学模式,在“小我”中体现“太一”,在“自我意识”中体现“绝对”,莱维纳斯对此的总结是“对自我的意识同时也是对总体的意识”(EI 75),一切皆在“一”中。“一”追求的是“同”。而“他者”之为他者,原因显然是“异”,“同”与“异”旨趣相差何止千里。单纯的个体在这种“绝对”中也几无容身之地,更遑论“他者”。所以“他者”在西方哲学中迟迟不得露面。西方哲学传统由“同一”而“自我”,莱维纳斯则反其道而行之,由“他人”而“无限”,由“他者”而“多元”,通过“他人”对“自我”的抗拒,反抗的是“同一”的封闭性。

第二节 他者的法国式语境

哲学何以总是遗忘“他者”,何以“他者问题”直至二十世纪才成为哲学家们的重要话题。这与西方哲学自命的使命有极大的关系。只有当西方哲学自身加以变革,“他者”问题才能真正成为一个问题。

胡塞尔的哲学最终认识到沿着先验自我的思想路径最终逃不脱被指责为唯我论的命运,遂提出主体际学说,认为哲学不可回避“他人”问题。“他人”问题于是浮现在现代哲学的意识中。不仅海德格尔、舍勒、萨特、莱维纳斯等现象学阵营中的思想家对这个问题大加论述,而且分析哲学家们也以他们固有的思想传统来讨论“他人之心”(the Other mind)问题。这是西方固守“自我”追求“同一”引起的困境

^① Richard A. Cohen, ed. *Face to Face with Levinas*, Albany, State University of New York Press, 1986, p. 20.

所造成的。提出“他者”问题就是要打开封闭的“自我”，走出唯我论的困境，形成共同的世界。但在莱维纳斯看来，这些“他者”并不彻底，与传统有着千丝万缕的关系，还没有展现真正的“相异性”(alterity)。在此，与莱维纳斯的哲学直接相关的还有“他者”的法国式语境，“他者”问题在二十世纪初法国哲学的论坛上有着自己的展现方式。值得一提的是科耶夫对黑格尔的解说，马塞尔“他者”论的提出，以及萨特在“他者问题”上的观点。事实上，无论是世俗意义上萨特式的存在主义，还是天主教背景浓厚的马塞尔，都与莱维纳斯有着密切的关系，不仅是学术思想，还有个人的交往和联系。可以说这些人的观点，构成了莱维纳斯“他者”论的法国式语境。^①

1. 科耶夫

在二十世纪法国的哲学史中，当人们像通常那样把目光从柏格森迅速转向存在主义时，遗漏了其间一个重要的哲学思潮，那就是黑格尔在法国的复兴。事实上，黑格尔在二十世纪法国绝不是一闪而过的“回光返照”，他在很大程度上影响了二十世纪法国哲学的进程。哲学永远在一种悖论中生存。黑格尔的思辨哲学代表了西方哲学在追求“一”、追求“同”这一维度中解决问题的最广泛的努力。可黑格尔与单纯地追求“同一”不同，他开始认识到“差异”的重要性，要在世界的“差异”中求“同一”。黑格尔是传统西方哲学的最大代表，是“同一”哲学的最大代表，莱维纳斯也认为：“西方哲学的整个趋向在黑格尔哲学中达到极点”(EI 76)。可恰恰也是黑格尔发现了“他者”，并为“他者”的出现开辟了特有的空间。黑格尔把精神定义为“在绝对他者中的纯粹自我认识”。在黑格尔看来，自我从来不是孤立地存在的，自我只有通过“他者”才能达于自身。在《精神现象学》中，黑格尔努力表明绝对知识的历程即是所有向度的“异在”逐步得到统一的过程。黑

^① Bettina Bergo 认为：这与其说是一种传统，毋宁说是一种氛围。即法国对于他者问题重视的氛围，参见 Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics*, Kluwer Academic Publisher, 1999。但事实上，莱维纳斯与萨特、马塞尔等人的哲学有着重要的联系，其间的关系似乎不能单单以氛围视之。

格尔追求“同一”，而专注“他者”。由此，有学者认为，“黑格尔主义似乎提供了一剂解除现象学对主体性关注中所固有的唯我论毒素的良方。”^①

黑格尔哲学二十世纪初在法国的复兴构成了现代法国哲学的大背景，而真正促动这个复兴运动的人物是亚历山大·科耶夫(Alexandre Kojève)的黑格尔主义。德贡柏(V. Descombes)在《同一与他者》中，选择1933年作为现代法国思想史的起点，^②绝非偶然，这一年正是科耶夫在巴黎高等实用学院(*Ecole des Hautes Etudes*)开始讲授黑格尔《精神现象学》之时，他直接影响了萨特、梅洛-庞蒂、福柯、拉康、阿隆等人的思想。这一讲座影响了整整一代法国哲学，被认为是“戏剧性地决定了本世纪法国知识界的风景线”。无论是三四十年代的现象学影响，还是战后存在主义的风行，都与科耶夫的思想有着很大的关系，而此时的莱维纳斯也不定时地参加这个关于黑格尔现象学的课程。^③

科耶夫的讲座通过海德格尔与马克思这双重透镜来审视黑格尔，强调黑格尔的“主奴关系辩证法”，使之成为理解黑格尔精神现象学的一条主线，这其中科耶夫尤其发挥了黑格尔对“自我意识”生成的看法，笛卡尔通过自我反思确证自己，而黑格尔深刻地认识到自我意识源自“他人”的“承认”，这不是一种个体“自我”的行为，而是来自与“他者”的关系。科耶夫认为，以笛卡尔为代表的近代哲学持“人是一个思维存在”的观点，这不能让黑格尔满意。因为人们在“思”中被对象所吸引，遗忘了自己。只有通过“欲望”才可以使人返回自身。由此，科耶夫展开了对“欲望”的分析，“欲望”不同于“沉思”的最大特点在于它驱动人去行动，使“异在”的实在变成自身的实在，即同化对象以此来

① F. R. 多尔迈，《主体性的黄昏》，上海人民出版社，1992年，第109页。

② 参见 Vincent Descombes. *Modern French Philosophy*, translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge University Press, 1980. 但是非常遗憾的是 Vincent Descombes 没有将他者问题视为科耶夫主要贡献之一。

③ 关于莱维纳斯是否参加科耶夫的黑格尔讲座有不同的说法，但他受到这个时期黑格尔主义复兴的影响乃是确凿的。

满足欲望。但是，“人的欲望不同于动物的欲望，”^①人的欲望超越于所予的自然，动物的欲望直接指向自然对象。对动物来说，画饼不能充饥；唯有人的欲望可以不指向直接的对象，而是指向一种超越于对象的东西。在社会中，人的欲望就表现为要求“他人”的“承认”。黑格尔认为只有在“他人”对自己的“承认”中，才能建立起“自我”的认识。由“欲望”还可以引申出与“他人”之间的一个基本关系“斗争”。人的欲望是要求他人“承认”，而他人同样要求得到“承认”。这样，当每个人都为实现自己的“欲望”而努力时，就要发生“冲突”。因此人们必须通过“斗争”去赢得“承认”。科耶夫通过“欲望”，“欲望”之目标“承认”，以及其实现过程“斗争”，表明近代一切以“我思”为起点的哲学观点是错误的。“我思”有其自身的生存过程，而这一过程恰恰需要“他人”作为中介。这是科耶夫阐发黑格尔“自我意识”论的重要特点，是“欲望”而不是“我思”，成为理解人的根本起点。尽管黑格尔-科耶夫的解读还是从“自我”出发，“他者”只是一个中介而已，但这里已经开始涉及“自我”与“他者”之间超越意识范畴的关系；无论是“他者”的“承认”，还与“他者”的“斗争”，这种与“他者”的关系都已经超越了意识层面，进入存在领域。科耶夫通过突出黑格尔哲学的“主奴辩证法”，将“他者”问题和“欲望”问题引入现代法国哲学的视野。^②当莱维纳斯在其主要著作《总体与无限》中大谈“欲望”和“需要”的区别时，我们不难想象其中科耶夫的身影。当莱维纳斯说，“政治倾向于相互的承认，也就是说平等，它保证幸福。政治法律则决定和认可为承认进行的斗争”（TI 64）时，他直接接纳了科耶夫式的论述；当莱维纳斯大谈对“他人”的“责任”而不是与“他人”的“斗争”时，我们也不难看出其文本背后的指向所在。在我们看到莱维纳斯的著作中不断涉及黑格尔时，我们不能忘了这个背景。

对于黑格尔，莱维纳斯曾这样说：“一个哲学家确立关于黑格尔的

① A. Kojere, *Introduction to the reading of Hegel*, Ithaca, Cornell University Press, 1969, p. 6.

② 参见 Judith P. Butler, *Subject of Desire*, New York, Columbia University Press, 1987.

观点,就好像一个织工安装他的织架,一种必须先于所有后续工作的预备工作。”^①黑格尔就是处在这么奇妙的位置上,任何对黑格尔的反对亦逃不脱这种坐标关系。在“他者问题”上黑格尔显示出双重坐标:在“自我意识”的问题上,黑格尔引出“他者”,以确立我的地位,成了现代哲学的引路人,科耶夫做的工作正是在这一向度上的延伸,以至于可以延伸到莱维纳斯的“他者”论;在存在论的问题上,黑格尔的“他者”必将归于总体,归于同一,莱维纳斯所说的“对总体性的乡愁”在黑格尔那里达到顶峰(EI 76)。“他者”在存在论上没有独立的地位,这正是莱维纳斯要批判的“他者”观。所以“他者”问题在法国的发展有着一一条有趣的线索,它以黑格尔现象学中的“他者”,或者说是经过科耶夫阐释的“他者”为起点,经过中间的一系列中间环节,最终来到莱维纳斯那里;但这个“他者”问题,却以超越黑格尔的“总体”为自己的目的。莱维纳斯在其间扮演了主要角色,也就是从学习黑格尔超越传统的自我论发展到超越以黑格尔为代表的整个西方哲学传统。

尽管科耶夫对于现代法国哲学的“他者”论题有极大的贡献,但是在科耶夫式的海德格尔-马克思主义的黑格尔主义中,仍然表达了一种体现“绝对”的历史哲学,历史在现时代达到其顶点,这就有了福山所鼓噪的“历史的终结”。这依旧是一种普遍的世界历史哲学的观念。莱维纳斯是拒斥这一切的,在他看来这依旧是一种“总体”的哲学,历史是“总体性”的帮凶,通过终结“他者”而取得“总体”的胜利,在历史的终结处“他者”以被和解了的方式压制着。

2. 马塞尔

马塞尔(Gabriel Marcel)也是法国黑格尔主义的重要人物,他的思想同样突出了“他者”问题。莱维纳斯说,正是由于马塞尔和马丁·布伯使得“作为不可还原为客观知识的与他者关系”变得不再稀罕(TI 68)。显然马塞尔的“他者”已开始挣脱知识论的束缚,走向一种独立地位。就个人的关系而言,莱维纳斯一直同马塞尔联系密切,早在

^① E. Levinas, 'A Language Familiar to Us', translated by Douglas Collins, *Telos*, no. 44, 1980, pp. 201.

1930 年前期,莱维纳斯就参加了马塞尔家中的哲学沙龙,在那里他结识了萨特、伊波利特、马利坦,也认识了法国未来一代的哲学家保罗·利科。^① 在“签名”(Signature)中莱维纳斯还专门提及这个周末的沙龙(DF 291)。莱维纳斯那时还处于法国主流哲学的边缘,正是这些活动使莱维纳斯与法国哲学界保持着联系。他后来在多种著述中都提及马塞尔的“他者”思想,^②他对马塞尔始终充满敬意。

莱维纳斯与马塞尔的关系,还没有引起人们的系统研究,但两者思想中颇多的一致之处还是显而易见的。^③ 在《总体与无限》德文版的序言中,莱维纳斯承认其思想的发展不可忽略马塞尔的影响(EN 197),他们都努力去除近代以来“自我”的中心地位,强调对“他者”的关系才真正构成“自我”的基础,并通过对言语的考察来揭示这种关系。在揭示我对于“他人”的责任上,两者亦有应和之处。

马塞尔在脱离了法国当时的唯心主义之后,投入到一种“具体哲学”之中,并开始深入探讨“存在”的神秘,由此获得了“基督教存在主义”的称号。当然,马塞尔对此并不感兴趣,因为存在主义在当时意味着与无神论者萨特的联系,而萨特正是马塞尔批判的主要对象。马塞尔认为哲学处理的不是科学的“问题”而是一种超越“问题”的问题,马塞尔称之为“神秘”(mystery)。正如古廷(Gary Gutting)在介绍马塞尔的思想时所指出的,“大多数哲学思想的错误是它们把自我、他者和上帝作为客体来对待——我们提出和解决关于自我、他者和上帝的问题。哲学的真正任务是放弃这一模仿科学的对客观知识的探索,而去寻求对这些作为存在之神秘事物的实在的创造性直观(在此,‘存在’的意思是具体实在的完满性)。通过这种直观,我不仅在其完满存在的具体性中遇到我的自我,而且还遇到他人,不是遇到了作为异己存在的他者,而是遇到了和我一起作为对我们来说必不可少的一个社群

① 两人对于“他者”问题的共同关注,可能要追溯到马塞尔的沙龙之中。

② 参见 Levinas, *Outside the Subject*, pp. 20 - 40; 以及 *Entre Nous: think of the other* 中的有关论述。

③ 参见 Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1992, pp. 192 - 226。

的成员的他者。”^①就超越传统哲学,在具体性中面对“他者”而言,莱维纳斯与马塞尔有着极大的相似之处。因为这种问题根本而言来自于人生存的处境,生存问题对马塞尔来说便是一种“神秘”。由于马塞尔把身体看作是与“我”不可分割的,强调一种身体化的,或具体化的人格存在,我们就是我们的身体。因此存在便不是单纯的在而已,而是人的“需要”,“身体”便是我们与“他者”(自然或人)相联系,满足“需要”的处所。因此人的生存也就直接参与到存在中去,直接面对“他者”。马塞尔不同意笛卡尔基于“我思”来定义“自我”,也不同意笛卡尔式的身心两分法。传统的哲学只是通过专注我而成为“我”,这导致了将人从他的身体和从与“他人”的关系中抽出来,成为孤立抽象的“我”。这样一来,我们就将自己与生存相分离,在马塞尔看来,“自我”与身体,“自我”与“他者”的不可分离才是我们生存最重要的基础。当存在变为一种客体时,便丧失了其生存的意义。因为相信在存在论上我们可以脱离我们之外的东西而生存,乃是一种幻觉。“自我”不是孤立的自我,而是涉及与“他人”关系的人格。当然,马塞尔把重点放在我们之中的“他者”,而莱维纳斯更强调作为他者的“他者”。这之间还是有很大的差异。一般认为,马塞尔之关注于“他者”问题,与其爱好戏剧写作有密切的关系,^②正是戏剧充分体现了人在周遭他性和陌生性中的生存困境。在戏剧的舞台上充分展开了自我与“他者”的对抗和依存关系。

由于具有“他者”意识,马塞尔的目光就不单单是局限在自我身上,在“存在”(being)之外,马塞尔强调的另一个词就是“有”(having)。即他对于财产、拥有等问题的关注。但我们不能把“他人”归为此类,因为人并不能随意处置“他人”,除非对“他人”实施暴力。自科耶夫解释的黑格尔“主奴关系”之后,权力和支配成了解释人的本质的关键,萨特的“他者”观亦深受此影响。但马塞尔的观点则显然与此不同。他认为与“他者”的关系是自由的,人们对于“他者”不是威胁,而是有

① 加里·古廷,《20世纪法国哲学》,辛岩译,江苏人民出版社,2005年,第122页。

② 马塞尔一生写过30个剧本。萨特也是在其戏剧《墙》中喊出“他人是地狱”这一名言的。

助益。与拥有“他者”的爱(eros)不同,马塞尔的天主教背景使他更强调基督教中的爱(agape),一种对“他者”的赠与,对“他者”的慷慨。马塞尔的概念“可助益性”(availability),本质上意味着人对于现实的开放,即人向现实呈现,并且允许“他者”在自己的存在中生存的能力。因此,成为一个人格离不开爱的能力的成长。爱意味着对“他人”的接受。而且爱不仅是人对人的爱,还有对神圣存在的爱,以及神圣存在对我们的爱,所以马塞尔有一个基本结论:主体不全是他或她的,而有某种东西超越于我们,那便是上帝。与莱维纳斯相似的是,马塞尔关注的也是在人的生存中所能体现的神圣意义,而绝不是西方神学史上所提供的那种概念化的上帝。在他看来,上帝绝不是一个客体,而是类似于马丁·布伯所说的“你”;绝不是哲学家的上帝,而是亚伯拉罕、伊萨卡、雅各的上帝。

马塞尔的哲学还表明“责任”不是起源于我的自主性,而在于“他者”。相反自主性起源于以“他者”为中心的责任,对于“他者”的责任不是选择而来的。这些思想同莱维纳斯的哲学密切相关,非常相似,却与同时代的萨特、波伏娃、加缪等人的思想格格不入。马塞尔对莱维纳斯的影响还是一个有待评估的问题,但莱维纳斯的哲学在此前提下,深入探讨了伦理的起源,这一点是毋庸置疑的。对于马塞尔给哲学带来的新东西,莱维纳斯给予了充分的肯定,“存在论的传统特权受到了这种新进路的影响,在这种新进路中,人们在人际关系中探索意义的源泉和范式”(OS 20)。这种新进路在莱维纳斯看来,对理智主义的客观主义,对自我的自足性提出了质疑,同时也表明社会性、伦理性的关系才是终极的意义,因为它们不能还原为传统的知识和真理概念。两者共同性使莱维纳斯认识到“马塞尔非常接近我”(EN 118),但他也尖锐地指出:马塞尔“依旧求助于存在论的语言来表述与你的相遇,”并且说上帝超越于存在会吓坏马塞尔(OS 32)。莱维纳斯认为这是马塞尔或马丁·布伯在开辟哲学新向度时不彻底的地方。

3. 萨特

萨特的哲学同样以“他者”问题著称,萨特的著名命题“他人是地

狱”，显示了萨特对“自我”与“他者”关系的基本态度。莱维纳斯与萨特是同辈人。据波伏娃的回忆，萨特接触现象学首先看的正是莱维纳斯的博士论文《论胡塞尔现象学中的直观理论》，他发现这正是他要寻找的哲学，于是决定离开巴黎去德国弗雷堡学习现象学。萨特自己也承认莱维纳斯在他发现现象学的过程中起到积极作用。^①但是我们又要注意到另外一个事实，莱维纳斯的主要著作都是在萨特的《存在与虚无》出版之后出版的，他们之间有着共同关心的主题“他者”。莱维纳斯对萨特关于“他者”的分析深感兴趣，同时对萨特积极的社会实践充满敬意。“萨特还有一点让我佩服的是，他的哲学并不局限在纯概念问题，它仍然可能要承担伦理和政治方面的义务。”^②莱维纳斯的这种态度是他坚持伦理第一的逻辑必然，因为伦理本质是实践的。

在《存在与虚无》中，对“他者”的论述占据了很大的篇幅。萨特的“他者”论明显借助黑格尔的思想，他早年也参加过科耶夫的黑格尔讨论班。萨特从不是严格意义上的黑格尔主义者，可是谁也无法否认，在《存在与虚无》中有关“为他存在”的论述，透露出黑格尔“主奴关系”分析的深刻影响。主奴关系的“斗争”演变成萨特哲学中与“他者”关系的基本形态“冲突”。

萨特肯定黑格尔对笛卡尔“我思”的颠倒，即除非我被“他者”所认识，否则就不会有任何“自我”能被“我思”把握。但萨特针对黑格尔指出，“他者”与“自我”之间不仅仅是一种认识关系，而且是一种存在关系。既然人首先是一种存在，就不能只是从意识层面来谈“他者”问题，必须通过别的途径来与“他者”遭遇。萨特找到的出路是“注视”。“注视”中包含着人与人相遇的种种特征。萨特认为，人生存于世是有限的，因为每个人都受“他人”包围。由此“他人”对我的存在是一种限制，对我的自由是一种威胁。“冲突”是你-我关系中不可避免的，因为在你-我关系中各自都要保持其主体性。所以一个人要么超越“他

① 参见 *Face to Face with Levinas*, p. 17 中莱维纳斯的有关论述。

② *Ibid.*, p. 16.

人”，要么被“他人”所超越，关系的本质并不是“共在”，而是“冲突”。科耶夫所演绎的“主奴关系辩证法”变成了与“他者”关系的辩证法，萨特并突出了“冲突”的意义，“冲突乃是为他存在的原始意义。”^①在萨特所特有的具有小说家风格的笔触下，“主奴关系”甚至被具体化为一种“施虐”与“被施虐”的辩证关系，一种支配与被支配的辩证关系。马塞尔反对萨特把“他者”对象化、占有化的态度，莱维纳斯的态度同样如此。虽然莱维纳斯也承认“他人”对我的限制，但结果指向的不是“冲突”，而是“责任”。萨特显然是从负面的角度来看待这种来自“他者”的限制，认为“他人”限制了我的自由；我要伸张自由，必然与“他人”发生冲突，故人与人的基本关系是“冲突”。但莱维纳斯则完全从积极的角度来看待这种限制，通过“他人之脸”，同样是限制我，但制止的是我无限的占有欲和权力，制止的是我的“杀戮”倾向。只有透过“他人”的限制，人之生存的世界才能有所保障。由此莱维纳斯才能提出“伦理先于存在”的观点。所以莱维纳斯说：“我对萨特关于‘他者’的现象学分析极感兴趣，尽管我总是很遗憾，萨特把‘他者’解释成一种威胁和一种堕落，这种解释在他对上帝问题的害怕中得到了表达。”^②

除了这种本质的差异，从另一方面看，莱维纳斯的论述也有许多是萨特式的，如萨特说：“我是我所不是，不是我所是”（EN 100），而莱维纳斯说：“自我是……一种他者”（TI 6），而“他者”是我所不是。萨特批评黑格尔相信可以通过一种“总体”的观点来解决意识间的分离，指出黑格尔没有看到个体间具有一种存在论上的“分离”，是一种无法弥合的“分离”。在这一点上，莱维纳斯与萨特对黑格尔的批评是一致的。他评论道：“主体性对总体化和体系的逃避是一个对萨特来说非常亲切的主题。”^③但他同时认为萨特的“他者”观还不够彻底。“在萨

① Jean-Paul Sartre. *Being and Nothingness*, translated by Hazel Barnes, New York: Philosophical Liberty, 1956. p. 475.

② *Face to Face with Levinas*, p. 16.

③ R. Bernasconi & D. Wood, ed. *The Provocation of Levinas*, London, Routledge, 1988, p. 95.

特那里,就像在整个西方存在论中一样,他者现象仍然被看作是统一和融合的一种方式,亦即把他者归为同一范畴。”^①而且,莱维纳斯与萨特的哲学个性也很不同,莱维纳斯那种乐观主义的伦理倾向在萨特哲学中是寻找不到的。萨特以后的《辩证理性批判》在制度层面上寻求解决与“他者”的关系,而莱维纳斯“与他者的关系”最终指向了上帝。两者的理论旨趣差别很大,但霍维尔(Christina Howells)还是审慎地认为“莱维纳斯对于他者作用的描述是在回应萨特的分析,尽管大部分是含蓄的,但不失其针对性”。^②另有一种解释认为萨特晚期和莱维纳斯有相同的倾向。^③

尽管,“他者”问题在本世纪法国从来不是一个冷僻的题目,但莱维纳斯显然对于这种逃离“同一”的努力,不甚满意,莱维纳斯说:“巴门尼德的后代总是被引诱来反对他,但巴门尼德逃避了每一次弑亲”(TO 43)。也就是说,在莱维纳斯看来,这些对“他者”问题的论述还没有脱离“同一”的统摄。他的工作无疑还得继续下去。

第三节 现代犹太哲学的影响

在研究莱维纳斯哲学时,我们总能听见一种来自别样传统的声音,那便是希伯来传统。有研究者认为莱维纳斯的希伯来著作与其哲学相距甚远,因而对其哲学中的犹太因素不甚注意。针对这种情况,罗伯特·吉布斯(Robert Gibbs)就曾指出,“莱维纳斯被认为是一个哲学家,其思想的犹太向度在很大程度上被忽略了,或只是出于敬意而提及但随后又忽略了”。“他(莱维纳斯)长年在犹太师范的经历,他自己立陶宛的传统,以及他从舒萨尼身上所学的意义都没有被用来解释莱维纳斯哲学的洞见。”^④现在这一偏差的研究状况已经越来越得到学者们的纠正。人们认识到,莱维纳斯所有关键的哲学观念,关于“他

① *Face to Face with Levinas*, p. 16.

② *The Provocation of Levinas*, p. 91.

③ 参见贝尔纳·亨利·列维,《萨特的世纪》,商务印书馆,2005年,第793—800页。关于这一点我们在本书第七章中还会讨论。

④ *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 10.

者”，关于“责任”，关于“脸”，关于“我在此”等独具特色的思想都有其犹太的根源。^①

毋庸置疑，莱维纳斯的哲学思想从犹太传统中汲取了许多思想养料。在西方的哲学史上，对于来自希伯来的声音并不陌生。犹太人这个自诩上帝选民的民族，确实有着某种非凡的预知能力，在西方哲学的长河中扮演着先知先觉的角色。最早是亚历山大城的斐洛，他的喻意解经法预示了长达数世纪的希腊精神与希伯来精神相结合的过程；在中世纪，迈蒙尼德的思想预示了亚里士多德主义在中世纪的兴盛；而近代斯宾诺莎的实体论又肇始了德国的绝对唯心主义；马丁·布伯则无疑是二十世纪存在主义思潮兴起的先驱者之一。从这个传统来审视莱维纳斯的哲学，不仅是因为他生前有一半著作是关于希伯来文化和《塔木德》解读的，更重要的是，他的思想时时扎根于犹太传统中，而且始终面对犹太人的当代命运。莱维纳斯从不讳言其哲学思想与其“希伯来”著作思想的一致之处，但他又强调，他的哲学著作坚决防止犹太教与犹太思想的直接介入。

尽管对“犹太哲学”有种种的疑问，事实上现代犹太哲学在二十世纪有突出的表现。犹太因素在西方哲学中有着独到的贡献，“在哲学史上犹太因素的贡献总是与表现伦理作为存在的首要重要性相伴而来”。^② 确实，在强调伦理和责任问题上，现代犹太哲学家们有着惊人的一致。柯亨、罗森茨维格、马丁·布伯等人可以说是典型的犹太哲学家。他们有着犹太哲学“家族相似”的特征，都把伦理放在首位，把伦理理解为对于“他者”的具体责任，同时这一切又与绝对超越的上帝相关。事实上，莱维纳斯深受这些哲学家的影响，在其著作中对他们多有涉猎。在这个更大的视野下，我们不仅仅是想提醒人们莱维纳斯哲学的某种犹太特征，更重要的是在这种犹太哲学的传统中，莱维纳

① Susan A. Handelman, *Fragment of Redemption*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 270.

② Raoul Mortley ed. *French Philosophers in Conversation*, London, and New York, Routledge, 1991, p. 20.

斯哲学意味着什么。

1. 柯亨

赫尔曼·柯亨(Hermann Cohen, 1842-1918)一直以新康德主义马堡学派的主将出现在世人面前,然而1912年退休后他却开始致力于犹太哲学的发展,是犹太哲学发展从十九世纪到二十世纪转折期的重要人物。事实上,早年柯亨就在布雷斯劳(Breslau)犹太神学院里学习犹太教,之后他的兴趣转向了哲学,虽然未与犹太教隔断过联系,但对犹太问题并未发表很多看法。一次偶然的事件激起了柯亨内在的犹太信念。1879年,柯亨的一位同事发表了有关犹太人问题的论文,认为犹太人永远不会同化为真正的德国人。对此柯亨迅速作出了回应,写下“论犹太人问题”一文,赞同犹太人的民族同化,认为犹太人完全可以完全融入德国社会,而且犹太人还代表了德国文化中最有价值的东西。之后柯亨再次发表论文,捍卫犹太的《塔木德》,赋予犹太人一神论、上帝观以及弥赛亚观念以极高的地位,并阐发了犹太人的选民地位。至此,犹太人问题重新回复到柯亨的思想当中,因此,人们丝毫不应奇怪柯亨在1912年退休后毅然投身于犹太哲学发展的举动。他的晚期著作《源于犹太教的理性宗教》是二十世纪初犹太哲学的经典,现代犹太哲学从中受益匪浅,有学者称柯亨对“我”与“你”的分析是后来犹太哲学发展的种子。^①此言不虚,罗森茨维格就是柯亨的弟子,1913年罗森茨维格在柏林参加了柯亨举办的讲习班,直接受益于柯亨的思想,他在写给艾伦伯格(Hans Ehrenberg)的信中称,“自黑格尔和谢林以来,在基督教方面人们很难发现有某种堪与《源自犹太教的理性宗教》相媲美而具有同等价值的东西。”马丁·布伯与柯亨素未谋面,但他也承认柯亨的哲学表达了以往哲学所未表达的某种东西,这就是其哲学中犹太的因素。对于莱维纳斯的哲学来说,其思想显然透过罗森茨维格也受到柯亨的影响,尽管他在著作中较少提及柯亨。

柯亨是新康德主义者,深受康德哲学的浸淫,强调理性主义方法。

^① *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 177.

对犹太教的基本原则和信念，他采取了一种理性主义的界说方式。康德式的批判理性与犹太教的虔诚在柯亨那里得到了充分的协调，理性与信仰之间无须相互排斥。延续犹太哲学的传统，他将两者思想统一起来。对于柯亨来说，这统一的方法论基础无疑是康德哲学。他以哲学的方式挖掘出犹太教的内在精髓。借助于康德，柯亨强调宗教的伦理性，在他看来目标的导向是犹太教的一个突出的特征，正是伦理构成了犹太教的基础。通过上帝的观念，柯亨在宗教和伦理之间架起了桥梁，两者相互之间不能完全独立。他运用一种“相互关系”（correlation）的方法来协调宗教与伦理的关系，上帝的神圣与人的道德是“相互关系”的，成为神圣就是趋向伦理。在柯亨的理论中，强化了神圣者的伦理维度，这是现代犹太哲学的一个共同特征。这种“相互关系”既坚持上帝与人相“分离”，又强调其伦理的关系。这种“分离”和“伦理”的概念以后在罗森茨维格和莱维纳斯的哲学中得到了传承。

在柯亨那里，与“他者”的相遇成了首要的经验。柯亨甚至先于马丁·布伯就已经提出了“我”与“你”的概念，^①以后他在《源自犹太教的理性宗教》中又提出的“同伴”（fellowmen）概念，它要求每个人都是与“他人”，并为“他人”而活，使“他人”成为“同伴”，成为道德的相互作用者，由此每个人都意识到“他者”是“你”，意识到自己是“我”，并进而意识到他们的共同起源上帝。通过上帝与人的“相互关系”，自己与“他人”之间存在着共同的人类意识和道德义务；通过爱，通过同情概念，自我把“他者”包含在内。认识上帝也就意味着道德的觉醒；圣经中“爱邻如爱己”成为柯亨解释“同伴”概念的最好注解，也成为爱上帝的最好途径。这些思想在以后的哲学家提出的“关系”、“对话”、“他者”等概念中得到了回应。此外，柯亨认为犹太民族尚未完成它在世间的使命，肩负这种使命构成了犹太人的选民地位，由此柯亨甚至反对犹

^① 参见柯亨 1908 年关于迈门尼德的伦理学的“伦理行动中的自我”一文。参见 Herman Cohen, *Reason and Hope*, translated by Eva Jospe, B'nai B'rith Commission, 1971, p. 218.

太复国主义及其政治诉求,他认为基于犹太教以及犹太人的普世使命,他们无需建立一个世俗的犹太国家。

柯亨通过对犹太教的哲学解释,使哲学获得了按照自身的原则无法获得的东西。这也是何以犹太哲学,尽管遭到质疑,但始终有其独到地位的原因。在柯亨身上德国古典哲学的影子太过浓厚,十九世纪的思维方式过于突出,上帝作为观念的论断太过抽象,从普遍到特殊的探索过于传统,这与二十世纪从存在的角度探索上帝与人的关系大相径庭。但柯亨强调通过伦理认识上帝,这一思想在现代得到了广泛的呼应,与莱维纳斯的学说也很相似。因此柯亨作为现代犹太哲学的开山人物,是不能不提的。

2. 罗森茨维格

弗兰兹·罗森茨维格(Franz Rosenzweig, 1886 - 1929)可被视为二十世纪最重要的犹太哲学家之一,为现代犹太哲学的发展奠定了基础。可惜他英年早逝,留下一部精彩绝伦而又晦涩难懂的《救赎之星》后,未能再进一步发展他的犹太哲学思想。^①罗森茨维格的哲学有着很强的个人经历的背景,就在德国犹太人普遍选择同化的运动中,罗森茨维格在改宗基督教的前夜毅然回归传统信仰——犹太教。罗森茨维格全部的生命和哲学就是要论证,在现代世界中犹太教存在的合理性,他的学说要从这个角度去理解。他还曾在法兰克福创办自由犹太人学院(Der Freie Judische Lehrhaus),旨在为那些已经疏远犹太教的犹太人提供一条返回精神家园的道路,提供一种既能学习犹太知识又避免学究气的现代方法。其中的教师和学生就有蜚声哲坛的马丁·布伯、格肖姆·索罗姆(Gershom G. Scholem)、利奥·施特劳斯、埃里奇·弗罗姆等人。莱维纳斯对罗森茨维格的这一工作评价很高(DF 182)。在罗森茨维格看来,使犹太教获得永生的机缘不在学术上,而是要激活圣经的内在使命。这种激活与布伯依靠哈西德主义、索罗姆研究卡巴拉、莱维纳斯解释《塔木德》是完全一致的。他们阐释

^① 就《救赎之星》而言,罗森茨维格的写作已经极尽完善,以至于多年之后,即使有充足的时间,他也不愿再多增添一字了。

传统的精神就是来自于罗森茨维格，莱维纳斯以后在其师范学校施行的改革与此亦不无关系。早在1935年，莱维纳斯就开始阅读罗森茨维格的《拯救之星》，书中的一系列主题：破除总体、强调伦理、注重“言说”、通过“爱”战胜“死亡”、对时间本质上是主体际的看法、对犹太民族作为外在于历史的地位的看法，都在莱维纳斯的著作中得到回响。同时也正是罗森茨维格促使莱维纳斯真正思考西方哲学与犹太主义的关系问题。在莱维纳斯看来，罗森茨维格开创了一条通向古老犹太思想的现代途径。

罗森茨维格虽然与柯亨年龄相差悬殊，却如同忘年交，关系极为密切。罗森茨维格批判黑格尔的绝对唯心主义，将上帝、世界与人完全同一化，他像柯亨一样，强调上帝与世界，与人的“分离”，强调不存在一个绝对的实体，而是有三个不同的本质：人、世界和上帝。通过对死亡恐惧使我们认识到，我们根本就不是上帝或世界的一部分，同样上帝与世界也不是同一的。为捍卫这种多元的观点必须批判黑格尔的总体观念。罗森茨维格对黑格尔的普遍意识进行了批判，对黑格尔以同一原则来解释存在的多样性提出了异议。但是，另一方面，他又认为上帝、世界与人之间是相互联系的，即上帝与世界的创造关系，上帝同人类的启示关系，以及人与世界的救赎关系。这是罗森茨维格的基本观点。在《救赎之星》中，他花费了很大的笔墨来论述这之间的相互关系。《救赎之星》的表述方式极为晦涩，在其中罗森茨维格以自己的方式涉及哲学中的几乎所有领域，他立足的一个基本事实是，上帝直接对人说话。这种对启示的直接体验与其说是神秘主义的，不如说是一种伦理的向度。罗森茨维格主张对神圣的体验是一种绝对律令，因为启示的体验本质上是伦理的，就是对上帝爱的确信，就是决心做到“爱邻如爱己”。他将伦理的核心命令带入了宗教体验之中，这具有非常明显的犹太印记。他对于言语的强调亦是他的哲学的一个重大特色，上帝与人正是通过言语而被统一起来的，因为“言说”不仅依赖言说者，而且依赖倾听者。言语存在于自我与他者之间。这也是深深打动莱维纳斯的地方，无论在莱维纳斯早期还是晚期，他对“言说”的

重视都是其思想发展的关键。此外，罗森茨维格的思想较之柯亨从纯理性出发的理论进路既有不同，又有一致。与马丁·布伯颇具神秘主义色彩的“对话哲学”相比，罗森茨维格的哲学更偏向于理性主义，在这一点上他与柯亨相似；但是罗森茨维格的理性主义明显显示出“存在主义”哲学的特色，批判西方哲学执著于世界普遍和理性的特征，忽视了人的存在的具体性和独特性。罗森茨维格对自我的考察也不仅仅停留在意识层面，他更注重行动和选择的可能性。

在对犹太教的理解上，罗森茨维格强调犹太人对于自身永恒性的信仰，这种永恒性使犹太人置身于世界之外，从而强迫自己进入永无变化的律法，这是犹太人的特殊使命。一方面，犹太人必须保持强烈的犹太意识，以民族为中介走向上帝；另一方面由于神圣律法来自上帝，不服从时间的变化，使犹太民族被提升在世界历史之外，以整个人类为己任。这种特殊的普遍主义和特殊主义的关系在罗森茨维格那里表现得极为突出，对现代犹太哲学的影响也特别巨大。在此基础上，罗森茨维格论述了犹太人在现代世界重返犹太教的强烈需求，相反那些强调民族同化的普世主义者则表现出逃避犹太人神圣命运的意图。

罗森茨维格还曾与马丁·布伯合作翻译《圣经》，他要展现上帝直接跟人言说的力量。在此，上帝直接把人称作“你”，而不是用疏离人的第三人称来称呼人。这种强调面对面“相遇”的翻译原则正体现了罗森茨维格和马丁·布伯强调的与你“相遇”的精神。通过这种方式，他们要表达出他们对圣经的精神体验。

在罗森茨维格那里，我们找到了莱维纳斯哲学批判总体性思想的来源之一。“他对总体性的批判，他对黑格尔的批判给予我最多，我还特别感谢罗森茨维格的伟大思想——把创造、启示和拯救连接起来的最初的可理解性。”(EN 118)尽管在精神实质上莱维纳斯与罗森茨维格有许多相近之处，但毕竟莱维纳斯身处现象学学派，自觉其哲学的纯正性。莱维纳斯既指出了与罗森茨维格的精神联系，也指明了其方法上的差异，现象学方法“是罗森茨维格从不知道的”

(EN 118)。莱维纳斯另有许多文章专门论述罗森茨维格，^①足以显示他对罗森茨维格的重视。罗森茨维格与莱维纳斯的关系已经引起了学者们的普遍关注。^②在莱维纳斯与罗森茨维格之间存在着许多主题上的一致，甚至莱维纳斯最著名的“脸”的概念，也可在罗森茨维格的著作的寻找到其踪迹。^③一些具体的关系，我们将在后面的论述中逐步展开。

3. 马丁·布伯

在谈到罗森茨维格时，另一个人物总会被同时提到，那就是他的亲密朋友和忠实的合作者马丁·布伯(Martin Buber)。现代犹太哲学家中，布伯可说是最受西方哲学尊敬的哲学家，他的“对话哲学”代表著《我与你》在西方思想界具有重要影响。他是当代“最重要，也是最有影响的犹太宗教哲学家”。^④他向世人表明：犹太教绝不仅仅是头戴高帽，两腮浓须的拉比世界中的古老传统，而是生活和思想在当代的一种活生生的形式。布伯试图超越犹太教固有的那种狭隘性，超越文化上和民族上的束缚，直接面对当今世界的问题，以浸淫于希伯来文化的思想来对这些问题作出解答。在这个意义上，莱维纳斯与马丁·布伯完全一致。

马丁·布伯从犹太思想传统出发，对近代西方哲学进行了批判。传统的存在论思想倚重实体概念，而布伯认为“关系”才是关键，马丁·布伯区分了两种关系“我一它”与“我一你”，前者代表了西方哲学传统，本质上不是一种真正的关系，布伯强调的“我-你”才是真正的关系。布伯的“我-你”关系强调“直接性”，“与‘你’的关系直接无间，没有任何概念体系、天赋良知、梦幻想象横亘于‘我’与‘你’之间，……

① 参见 E. Levinas, *Outside the Subject*, translated by Michael B. Smith, Stanford, Stanford University Press, 1993. pp. 49 - 66.

② 参见 *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, 以及 Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

③ 参见 *Correlations in Rosenzweig and Levinas* 有关论述, 第 177 页。

④ J. C. 利文斯顿,《现代基督教思想》,四川人民出版社,1992年,第684页。

一切中介皆为阻碍”。^①但直接性并不是两者的融合，其间存在着一个“距离”，或者说空间，布伯称之为“之间”（between）。“之间”与以往近代哲学的主体性以及延伸至现代的先验哲学传统完全不同，而这恰恰是莱维纳斯同布伯相一致的地方。“之间”不能在“我”之中发现，不能在意向性中发现，也不能在主体的内在性中发现。布伯强调“之间”是要表明，他的出发点不在“我”，也不在“他者”，而是“相遇”（meeting）。布伯说：“凡真实的人生皆是相遇”，^②而莱维纳斯引阿瑟·兰波（Arthur Rimbaud）的诗“真实人生不在”，因而对“相遇”的追求是永恒的欲望。在“相遇”中，异在的东西与我相遇，这就使我超出自身，而非固守内在的“自我”。“相遇”的概念使布伯进一步脱离自我主义，它使我向世界敞开，接受生命中所遇之物，遂形成一无限的关系世界。这一与以往哲学相颠倒的说法旨在克服近代主体性哲学。但这绝不是回到整体主义，如黑格尔那样。“我”与“你”有联系，可是不能淹没于整体中而丧失自身。这种对话关系来自希伯来的圣经，来自亚伯拉罕、约伯、摩西的上帝。布伯认为这是人类应有的一种真正的基本关系。这种关系体现了我对“你”的尊重，揭示了人生的意义深度。布伯认为我们正是要在平凡中寻求神圣，在“我一你”关系中去发现“永恒的你”。布伯的“关系存在论”要在西方哲学中重建“永恒的你”这一维度。他认为只有这样才能寻找到意义之源泉，才能抑制近代以来膨胀了的自我，才能正确对待世界。

在《论犹太教》一书中，布伯更加具体地来阐释现代世界中犹太教的精神。同罗森茨维格一样，布伯直接将犹太教的复兴等同于犹太民族精神的复兴。将犹太人视为直接把自己和上帝联系起来的人。在布伯的犹太文化民族思想中，犹太人与上帝的关系是其全部思想的基石，也就是说，犹太人不同于世上的其他民族，他们作为上帝的“头生子”，肩负上帝所赋予的使命和义务。因此，“人类过去需要、现在需要、将来永远需要犹太教，把它作为一个最重要的基本精神动力的最

① 马丁·布伯，《我与你》，三联书店（北京），1986年，第27页。

② 同上，第27页。

独特的体现和最典型的代表。这比一个民族的命运或其民族性的价值更加生死攸关；他关系到整个的人类和全体人类的事务。”^①所以，犹太人有责任为了人类而复兴犹太教，在这种复兴的同时犹太民族自身也获得了拯救。

马丁·布伯将犹太民族的生活分为两重：即“相对的生活”和“绝对的生活”。“相对的生活”是在日常世俗生活中种族的延续，而“绝对的生活”意味着对人类精神世界的探索。布伯认为没有任何一个民族像犹太民族那样清楚地显示出“绝对的生活”的创造性精神历程。这种“绝对的生活”对犹太人来说就是一种活生生的犹太教。为此布伯又区分了两个概念：“宗教”和“虔敬”。犹太人的“虔诚”显示了这个民族与“无条件者”建立一种活生生交流关系的渴望，“虔敬”体现了犹太民族的主动性，是其民族复兴的源头。对于“虔敬”的强调，使布伯从犹太民族早年的“先知运动”一直追溯到十八世纪流行于东欧的“哈西德主义”。根据哈西德主义的教义，布伯认为生活于世，就必须面对上帝，但这一上帝不是外在于我们世界的，超然的上帝；而是无所不在，拥有一切事物，渗入所有世界，甚至体现在当下感性事物中的上帝。这种带有神秘主义的学说摒弃只是礼仪上对上帝的遵从，强调日常生活中上帝的存在。上帝的王国不是彼岸的慰藉和模糊的天堂，而是人与人完美的生活，是真正的共同体。这种共同体的存在不在于内心的反求诸己，孤寂沉思的体验，而存在于一种相遇，一种对话，一种在人与人关系中的超越，因为“与人的关系本是与上帝关系之本真摹本”。^②在此，犹太教的真正任务就是建立人与上帝的“对话”关系，完成精神生活和世俗生活的统一，使我们与万物的关系变得神圣和圣洁。只有做到这一点才能在真正的意义上避免犹太人被同化。布伯思想深刻之处在于，他明确指出，除了个体被同化、民族国家被同化之外，最致命的同化是精神的同化，即被西方二元论世界观所同化，这种世界观认为精神真理和生活现实是两重世界。而马丁·布伯认为犹太教最

① 马丁·布伯，《论犹太教》，山东大学出版社，2002年，第21页。

② 《我与你》，第128页。

珍贵的遗产就是“统一性”，就是精神真理和生活现实的一致，也就是人类生活与上帝的同在。罗森茨维格认为犹太教与基督教是同一个真理的两个体系。对此布伯并不同意，他并不认为救赎已经完成，他并不认可耶稣，而且对于基督教的许多基本教义他也并不认同。他认为基督教和犹太教唯一共同的就是旧约圣经和对未来的期待。

莱维纳斯对布伯素有研究，写有许多文章论述马丁·布伯的思想，^①集中研究了布伯的“我”与“你”的关系以及“相遇”概念。莱维纳斯对布伯的批评，与对马塞尔的批评基本是一致的。他认为布伯依旧没有跳出存在论的框架，尤其对上帝作为“你”的描述有实体化的嫌疑。此外，“我”与“你”的相互性，不能保持“他者”的优先地位，而没有“他者”的优先，则不可能有伦理的存在。但是，这些批评在我们看来并不足以界定布伯与莱维纳斯的关系。德国哲学家图尼尔森(M. Theunissen)曾在他的著作《他者》中，将布伯置于胡塞尔、海德格尔的对立面，以布伯的“对话”哲学与德国传统的先验哲学相对立。^②我们将会看到，尽管莱维纳斯对“对话”哲学一说颇有微词，但是在这种对立中，莱维纳斯显然是站在布伯一边，强调的是“面对面”的“相遇”关系，而不是以“自我”为中心的先验哲学。因此在理解莱维纳斯时，我们非但绕不过布伯，而且布伯还是非常重要的参照系。

建立上述各种哲学的背景，也就是要建立一种视角，使人们在理解莱维纳斯的哲学时，除了他自身的逻辑外，还始终保持一个“外在”的维度。明了莱维纳斯的目标和出发地，才能将他置于合适的位置。然而，这项哲学的测绘学却不是轻易就能完成的，对莱维纳斯思想研究的每一步都是这项工作的继续，甚或这是一项无法完成的工作，因为每个人都有他自己的坐标，会映现出不同角度的莱维纳斯。

① 参见 Levinas, *Outside the Subject*, pp. 4-48 以及 *Proper Names*, pp. 17-39。

② Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, translated by Christopher Macann, The MIT Press, 1984.

第二章 现象学与他者问题

莱维纳斯的法国哲学背景和犹太思想传统最终将聚焦于其哲学的真正起点：现象学。现象学不单单是莱维纳斯的学术背景，更是莱维纳斯直接置身于其间的一个哲学运动，在其中我们可以找到莱维纳斯思想的直接起源和对话者。莱维纳斯早期以现象学评论家的身份立足于法国哲学界，他对现象学在法国的传播起到了重要作用，保罗·利科称他为法国胡塞尔研究的奠基人。^①更重要的是，莱维纳斯在后期思想有了很大的发展，甚至对现象学提出了尖锐的批判之后，依然认可自己的现象学家身份，“就哲学方法和我所受的哲学训练而言，我今天仍然是一名现象学家”。^②

德里达最早就是从莱维纳斯与胡塞尔、海德格尔的关系来研究其哲学的。他认为：“莱维纳斯不自在地置身于胡塞尔与海德格尔之间的差异中，……总是根据从一个人那里借来方案来批评另一个的风格，……”（WD 97—98）事实上，莱维纳斯并非那么不自在，他视海德格尔为胡塞尔的真正继承人。早期莱维纳斯主要是试图协调他们之间的关系，而不是将其置于对立面。他更多地是站在海德格尔的现象学存在论的立场来评论胡塞尔的纯意识现象学。

① 转引自 Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Polity Press, 1996, p. 8.

② *Face to Face with Levinas*, p. 14.

他的博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》，便是这一立场的最好注解。莱维纳斯的哲学出于存在论，但最终是以超越存在论著称。

莱维纳斯对于现象学的研究可以分为两个阶段，早期是直接评论胡塞尔、海德格尔的现象学，1947年以后^①尽管胡塞尔与海德格尔依然是莱维纳斯哲学著作中直接或间接对话的对象，但他已经有了比较完整的独立思想，特别是1951年，莱维纳斯发表了“基础存在论基础吗？”一文，明确向海德格尔的立场告别。此时莱维纳斯的现象学评论更多地就带有阐述自己思想的色彩。全面论述莱维纳斯与胡塞尔、海德格尔的关系非本节所能完成的，这一问题将会延续到以后各章。就本章而言，面临着双重任务：其一，要看一下胡塞尔、海德格尔在“他者”问题上较之传统哲学有着怎样的转折和进展；其二，要看看莱维纳斯对胡塞尔、海德格尔评论的重点在哪里，及这些评论在其自身思想发展中的作用。

第一节 关于胡塞尔

莱维纳斯研究现象学的缘起十分偶然。在斯特拉斯堡读书的时候，他的一位同学，伽布列鲁·派费鲁尔(Gabrielle Peiffer)小姐当时正在准备关于胡塞尔的论文，她建议莱维纳斯阅读一本她正在看的哲学著作胡塞尔的《逻辑研究》。以后莱维纳斯曾与之合作翻译了胡塞尔的《笛卡尔沉思》(1931)。^② 莱维纳斯对胡塞尔、海德格尔的直接评论大体始于他在斯特拉斯堡学习现象学的时候。他的博士论文尽管笼罩在海德格尔的影响之下，但对于胡塞尔的学说主要还是忠实叙述，而非尖锐批评。到1940年撰写“胡塞尔的工作”一文时，莱维纳斯评论胡塞尔的研究主题已经有很大拓展，进一步意识到胡塞尔的局限。以后，莱维纳斯继续有关于胡塞尔的评论文字，在对胡塞尔批判

① 该年莱维纳斯出版了他早期的主要著作《从存在到存在者》和《时间与他者》。

② 在该书翻译中，莱维纳斯负责第四、五沉思的翻译，这部分内容正是胡塞尔讨论主体实际性问题的部分。

深入的同时,更多地发挥着自己的思想。^①

莱维纳斯本人对现象学的认识和批判前后有所变化,但现象学之于莱维纳斯一直具有积极的意义。这个积极意义就在于现象学的方法,莱维纳斯视之为胡塞尔的主要贡献。“胡塞尔现象学最重要的贡献在于,它从方法上揭示意义是如何产生的,是如何在我们对世界的意识中出现的,或者更确切地说,是如何在我们开始意识到我们对世界的意向性意指中出现的。”^②通过这种方法,现象学揭示了一种新的思维方式,不再诉诸旧有的传统和理论,不再局限于旧的哲学范畴,避免了封闭的教条体系,避免了混乱的直觉,使哲学有了直面生活世界的可能性。对莱维纳斯来说,现象学较之传统的哲学方式更适合于阐释人的存在条件。胡塞尔的“生活世界”、海德格尔对“此在”在世的分析充分说明了这一点。现象学能从最为具体的、最为平凡的经验中提炼出哲学,但莱维纳斯最终是要借助现象学,帮助我们超越存在,“重新找到在我们生活世界中意义的起源”。^③

1. 对胡塞尔理论的理解和批判

莱维纳斯对胡塞尔的研究,首先是理解而不是批判。在这种理解中渐渐显露出莱维纳斯的立场。早期在海德格尔的影响下,莱维纳斯给予胡塞尔哲学一种存在论的解读。莱维纳斯毫不讳言海德格尔对于他的博士论文的影响,“我作的关于胡塞尔‘直观理论’的著作受到《存在与时间》的影响,以至于我寻求表现胡塞尔已经意识到存在的存

① 参见 Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, translated and edited by Richard A. Cohen & Michael B. Smith, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998. 这本著作对于理解作为现象学家的莱维纳斯与现代现象学创始人胡塞尔之间的关系至关重要。它包含了莱维纳斯从1929年读博士期间到1977年被认为超越现象学之后对胡塞尔理解的变化,编者分别以“胡塞尔的现象学”、“莱维纳斯的胡塞尔”和“超越胡塞尔”三个标题来标示莱维纳斯对胡塞尔关系的演变轨迹。但是对这种关系演进的研究却是十分艰难的,迄今为止,对于莱维纳斯和胡塞尔现象学之间关系的系统研究还很缺乏,这也反映出问题的困难性。

② *Face to Face with Levinas*, p. 14.

③ *Ibid.*, p. 15.

在论问题了”(EI 39)。莱维纳斯的博士论文关注的不是海德格尔与胡塞尔的分歧何在,而是把海德格尔与胡塞尔结合起来理解。“海德格尔的哲学有时使我们能将胡塞尔哲学的轮廓鲜明化”(TIHP xxxiii)。这个“鲜明化”的地方就在于对“存在”的研究。

就像梅洛·庞蒂把海德格尔看作胡塞尔后期哲学的继续。同样,莱维纳斯的博士论文把海德格尔看作是胡塞尔现象学的继续和某种转变,“对海德格尔认识的起点使我们能更好地理解胡塞尔的终点”(TIHP xxxiv)。这中间的意思是,海德格尔的转变已经隐含在胡塞尔本人的著作中。我们知道,海德格尔给了现象学一种存在论的转向,“存在论只有作为现象学才是可能的”(BT 60)。在莱维纳斯的笔下,胡塞尔被描述成开辟思考存在新路的先驱,“先验现象学在此提出的问题就是一种存在论的问题”(TIHP xxxiv)。

那么,莱维纳斯这样说的依据何在?他从哪个角度来解读胡塞尔哲学中的存在向度?我们知道胡塞尔提出现象学的口号是“面向事情本身”(Zu den Sachen Selbst),海德格尔以及胡塞尔的其他学生也都接受这个口号作为现象学的基础(BT 50)。但是“面向事情本身”并不如口号本身那么简单,它并不是要人们回到“朴素的实在主义”。胡塞尔不接受实在主义的“自然态度”。莱维纳斯以“关于存在的自然主义理论”和“关于存在的现象学理论”的对立来解说两种不同的存在观。前者假定世界就如我们所感知的那样,它存在我们之外,独立于意识之外,以物理世界物体的绝对化为基础来解释存在。莱维纳斯认为胡塞尔的功绩是把哲学从这种朴素的意识中解放出来,发展出对“存在”的现象学解释,并与之对立。胡塞尔此处所讲的“事情”不是单纯指客观的、自在存在之物;“事情”本身只有在直观性的、自身给予的主体中才能原本地表现出来,这是在人的意识中发展的。所以要研究事情在显现的模式中展开自己的存在(TIHP 32)。因此,“意识”才是胡塞尔现象学研究的领域。

近代哲学也是意识哲学,它与胡塞尔的意识哲学有什么区别?

意向性概念是整个现象学的核心概念,是与近代意识哲学相区别的
标志,莱维纳斯称之为“与贝克莱式唯心主义的主要区别”(TIHP
35)。它的主要涵义是,所有意识总是对某物的意识,所有意识活动
总是有对象的。但是,这个对象不是在意识之外的,“意向性不是主
体试图与在它之外的客体相联系的途径。正是意向性形成主体的
主体性。主体的实在正在于超越他们自己”(TIHP 41)。意识知道
自己具有能使对象对自己显现出来的可能性,并使之显现出来。在
这个意义上,先验现象学问题就是存在问题。意向性理论表明,人
的意识不是一个大容器,什么东西尽可放入,并对它所包容的东西
无所触动。胡塞尔认为意识是由多种多样的意识行为组成的,这些
行为的特征受到对象的相应种类的规定,对象仅仅在与其相适合的
被给予方式中才显现给意识。因此,对象并不是自由地进入意识,
它不可能完全中立地、自然地以它所是的方式进入意识。这种客体
进入主体的模式本身形成了对象自身的一部分。意向性原则破除了
近代意识哲学固守主客体对立的原则,它必须面对意识的对象,
而这个对象又在意识之内,从而“超越主客体关系问题”(TIHP 42)。
意向性理论奠定了现象学解释世界的起点,在这种理论看来,世界
是所有意向地显现的对象的总体,世界是意识意向性地给予意义的
世界。

莱维纳斯关于胡塞尔研究的起点便是这种意向性,而终于胡塞
尔的直观理论。他并非只是重复胡塞尔的论述,而是有其独到的视
角,那便是海德格尔提供给他的存在论视角。莱维纳斯试图把胡塞
尔的意识哲学转化成一种存在哲学。如果说意向性理论在意识与
对象之间建立联系,那么关于意识的理论就同时也是关于其对象意
义的理论。这里,“存在”不再是传统实在主义意义上的某种东西,
而是对意识有意义的呈现。现象学悬置的不是现象学研究的“存
在”,而是实在主义理解的“存在”。莱维纳斯认为,对胡塞尔来说,
只有“意识的存在是绝对的”,意识是原初的领域,主客体只有在这
中间才可能存在和被理解(TIHP 34—35)。所以,莱维纳斯一直把

胡塞尔现象学中的建构问题看作一个存在论问题。“我们在一开始所必须记住的是任何对方法论的思考都会超越纯粹形式的逻辑框架而深入到一种存在论中。”(TIHP xxxii)意向性理论在莱维纳斯的笔下成了达到一种“新的存在概念”的途径,抑或这种理论本身就是一种存在理论。在这个意义上,莱维纳斯一再表明,海德格尔开启的现象学的存在论向度在胡塞尔著作中早已存在。但事实上,这样的论述表明在莱维纳斯对胡塞尔理解的开端上,他就已经要离开胡塞尔了。

在《胡塞尔现象学中的直观理论》中,莱维纳斯考虑较多的是使胡塞尔的思想更为一致,但也并非完全不批评胡塞尔。他认为胡塞尔突出了表象性的意向性,是唯智主义(intellectualism)的表现,排除了意识的历史性。莱维纳斯在强调胡塞尔与海德格尔一致的同时,也看到了这种差别,只是在论述的篇幅上完全不成比例。

胡塞尔通过现象学变革西方哲学的关键在于“意向性”,但莱维纳斯强调“意向性不仅仅是一种对象的表象”,“事实上,我们生活的所有形式、感情、实践、感性都由与对象的关系来刻划其特性的”(TIHP 53,42)。也就是说,感觉、意志、欲望、沉思都有意向对象和意向结构,而哲学就是对所有现象模式进行意向性分析。尽管胡塞尔认识到意识同样可以由情感或实践等意向来建构,但他仍然坚持理论性意向、表象性意向为原初的和示范的意向。胡塞尔把表象置于所有的意向活动的基础地位,“占据支配地位”(TIHP 53)。他努力脱离所有偶然和特殊的特征来纯化意识,以期达到一个真正的先验视角,使意识保持一种对所予的全景式检阅,而所有非先验的意识形式只是世界的一部分。胡塞尔以这种表象性的意向活动为主导,而将非理论的意向活动置于第二位,这导致了他与海德格尔、舍勒等人的分歧。莱维纳斯清醒地认识到:“承认表象是所有意识活动的基础就消除了意识的历史性,并给予直观以唯智主义的特性。”(TIHP 157)对胡塞尔唯智主义倾向的批评,是莱维纳斯《胡塞尔现象学中的直观理论》结论寥寥数语中唯一明确的批评。最初的裂隙往往是最终分道扬镳的明证,对这

一批判莱维纳斯坚持始终。^①

莱维纳斯的批评同样是受到了海德格尔的影响。胡塞尔的先验自我只是从非历史的、不干预的中立立场来看待生命，而海德格尔的“此在”存在于时间和历史中。海德格尔给莱维纳斯提供了从历史与时间来看待存在与存在者的视野。在莱维纳斯看来，胡塞尔的现象学精神依旧忠实于近代哲学的自主精神，从笛卡尔到康德，先验自我具有绝对的唯一性。胡塞尔强调意识的基本功能是反思和沉思。通过先验还原，意识回到先验的自我，它在实践的经验之外。从表象性意向的结构向其他的意向性扩展对于胡塞尔的“自我学”并不构成真正的挑战。问题的关键是要消除这种表象性意向性的支配地位，确立其他意向性结构的基础地位，这才是莱维纳斯现象学的变革所在。尽管莱维纳斯自己在写博士论文的时候，也还没有开始讨论意识的历史性、人格性及社会性，但他已经认识到正是“历史性和时间性形成了人的实体的实质性”(TIHP 156)，由此尖锐地指出“在这种概念中，哲学似乎是独立于人的历史处境的，就像任何一种试图在 *sub specie aeternitatis* 中思考万物的理论”(TIHP 155)。莱维纳斯的评论言语不多，却指明了胡塞尔现象学的根本局限；同时表明他自己哲学未来发展的方向，不会独立于“人的历史处境”。

如果说莱维纳斯的博士论文通过表明胡塞尔与海德格尔的某种一致性来为走出胡塞尔作准备的话；那么到了写“胡塞尔的工作”(1940年)一文时，莱维纳斯开始真正面对海德格尔与胡塞尔之间的差别，其评论胡塞尔的主题有所拓展，并开始更深刻地意识到胡塞尔的

① 莱维纳斯在《胡塞尔现象学中的直观理论》中，对西方哲学中的理论帝国主义，或者说视觉帝国主义有很大的警觉。这里理论 theory 一词，要结合其词根 theo 来理解，也就是“看”的意思。因此他特别强调胡塞尔思想中“非理论意识”的思想，也就是“非视觉”决定的意识。以后，莱维纳斯本人强调的他者之“脸”，也正是强调其某种“非光”的显现。“光”是视觉的前提，因此对于“光”的隐喻的警惕同时意味着对于传统“理论”的警惕。在“光照”之下，那么“脸”也就只是一个对象而已了。德里达将此归结为理论帝国主义，或者是视觉主导主义，参见 Jacques Derrida, ‘Violence and Metaphysics’ in *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago, Chicago University Press and London, Routledge and Kegan Paul, 1978。

局限性。故《与胡塞尔一起发现存在》^①的编者理查德·科亨(Richard A. Cohen)教授对这篇文章评价甚高,认为这篇文章尽管属于莱维纳斯早期的思想,但已经有了后面批判胡塞尔、超越胡塞尔等思想发展的迹象。

在《直观理论》中,莱维纳斯把意向性理论理解为存在理论,而在“胡塞尔的工作”中,他则把意向性理论放在传统的“自由”哲学的角度来考察。自由概念在西方传统中强调的是一种典型的自主性(autonomy),自主而不假外物。莱维纳斯所说的“自由哲学”意味着主体性是世界建构的源起,而“意向性就是这种自由的实现”(DEH 76)。在上述的解说中我们看到,胡塞尔认为存在只是意识的建构,存在的所有模式都是为了在意识中的显现。意识是首要的,并且意识以充分的自明性拥有自己。在这种情况下,一切尽在意识中,意识像宇宙一样包含广阔,意识不被任何异于自己的对象所惊吓,意识与存在是同等延伸的。在这个意义上,莱维纳斯说“胡塞尔重又加入了西方唯心主义的伟大潮流”(DEH 48)。前面莱维纳斯要突出胡塞尔与唯心主义对象的差别,现在他最终认识到胡塞尔依旧在那个传统之中。

根据胡塞尔的观点,“自我”是一种完全的敞开,但又充分把握自己;意识不能超出自己,意识不会遇到任何非存在,巴门尼德的咒语又显灵了,意识与存在的联系绝不会有令人惊异之处。所以,“所予世界的自明性……是一种自由的积极实现”(DEH 61)。这种世界的自明性正是胡塞尔追求的。在《欧洲科学危机和先验现象学》中,胡塞尔清楚地表明,他把科学的起源置于人们自由地建构生存的欲望中。^②大概在胡塞尔看来,如果现象学能帮助我们发现原初的意义,那么欧洲

① 1949年莱维纳斯出版他的文集时用的书名是《与胡塞尔、海德格尔一起发现存在》。以后1967年出版了该书的第二版。1998年,Richard A. Cohen和Michael B. Smith选编了莱维纳斯有关胡塞尔的文章,以*Discovering Existence with Husserl*为题出版。这里要指出的是,编者以“与胡塞尔一起发现存在”为书名来涵盖整个莱维纳斯与胡塞尔的关系其实并不恰当。因为莱维纳斯后来不仅将存在问题与胡塞尔区别开来,而且其哲学也不仅仅停留在发现存在,更是要超越存在。

② 参见胡塞尔,《欧洲科学危机和先验现象学》,第一部分,上海译文出版社,1988年。

科学危机就可以解除,而人的自我知识是恢复“本真精神生活”的唯一方式。知识是克服所有陌生性的道路,也就是自由的工具。莱维纳斯对胡塞尔思想的总结是“胡塞尔的现象学,最终是一种自由哲学,一种通过意识定义和通过意识实现的自由”(DEH 84)。莱维纳斯把胡塞尔的哲学放回到意识哲学的范畴,放回到唯心主义的范畴。他认为胡塞尔的现象学是在实践传统的“自由”观念而不是质疑自由。恰恰在这点上,莱维纳斯与胡塞尔有着根本的区别,莱维纳斯的提法是:“有限的自由”,“艰难的自由”。^①

尽管莱维纳斯在此没有对胡塞尔直接提出尖锐的批判,但他在比较海德格尔与胡塞尔时指出了他们的不一致。他指出,海德格尔的意义概念不是指向对象的,也不是以表象对象为己任,意识与世界的关系不再以表象化意向性为首要条件,不再以表象为首要条件,“自明性也不是理智的根本样式”(DEH 87)。海德格尔大大扩充了理解的范围,“人的生存的每一个处境都构成了一种理解的方式,但并不承担任何客观性的理解”(DEH 86)。反之,对象化的知识只是一种生存的模式,它应该到前反思的在世之在中去寻找依据,这样,就可以把历史带进意义的形成中去。相较而言,胡塞尔的意识哲学过于狭窄。在莱维纳斯以后的现象学研究中,批判声已经越来越成为主音。在这种批判中,莱维纳斯自己的思想也渐趋成熟。在“表象的毁灭”一文中,莱维纳斯指出,作为世界显现条件的意识本身是以其他为条件的,如感知的肉体(DEH 117),这点上莱维纳斯与梅洛·庞蒂的立场颇为相似。莱维纳斯认为表象意向性的支配地位已经结束。“对胡塞尔来说,存在不是在历史中,而毋宁是在意识中揭示自己的真理,表象意识的至高无上已经不再能够把握这个真理。”(DEH 117)莱维纳斯自己作为现象学家进行的现象学分析,重视的是对所谓的非表象的意向活动作出的分析。在《总体与无限》中,他提出的与世界关系的意向性结构是“享受”。一种既不包含在表象的意向性中,也不包含在与世界的工具

^① 参见 E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.

关系中的意向性关系。在海德格尔存在论的意义下,莱维纳斯终于走出了自己的路。

2. 主体际视域中的他者问题

“他者”问题,被德里达认为是莱维纳斯对于现象学的突出贡献。^①实际上,“他者”问题正是胡塞尔通过现象学揭示出来的新论域之一。我们知道胡塞尔的哲学可以被视为近代主体性哲学思维的极致,在某种意义上,是从笛卡尔和康德哲学一路走来的。胡塞尔本人亦不讳言这一思想进路的一致性;他说:“现象学可以说是一切近代哲学的隐秘的憧憬。”^②但是另一方面胡塞尔的哲学也展示了某种转折。“他者”问题便是其中之一。正是胡塞尔关于“他者”的分析,也即他所谓的主体际问题,才使这一问题在现代哲学主流话语中蔚为大观。^③

胡塞尔希望通过“现象学还原”或“先验还原”来实现“面向事情本身”的愿望,胡塞尔追寻现象学还原的努力直接与笛卡尔和康德的思路有关,在《现象学观念》中,胡塞尔分别展示了先验还原的笛卡尔途径和康德途径。胡塞尔把所有可怀疑的对象,如外在世界的存在,他人意识的存在等等,都放在括号中,剩下的便只有意识了,我可以怀疑意识对象的外在存在,但意识本身的实在性却是无可怀疑的。但发现的这个“我”不是经验的我,而是“先验自我”。“先验自我”不属于自然秩序之列,它通过其意向性行为可以建构可感世界。“先验自我”是所有其他事物确定性的来源,具有绝对的确定性。意向的对象并不能脱离意向它的意识。胡塞尔在先验的道路上比笛卡尔、康德走得更远,也是在这个意义上,莱维纳斯说胡塞尔完成了自由的哲学。但是这也使胡塞尔自己感到,有一种异议必须加以面对,先验自我对世界的建构始终不能摆脱先验唯我论的阴影。

困境来自于哲学家自身的局限,即便是胡塞尔后期提出“生活

① Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 108.

② 胡塞尔,《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,1995年,第160页。

③ 参见 Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge, The MIT Press, 1984.

世界”概念的《欧洲科学的危机与先验现象学》，它依然与早期一样，强调哲学必须从“绝对自我”的唯一性出发。^①这并不是什么新主张，从笛卡尔、康德、费希特，甚至黑格尔我们不难看到这是西方哲学追求纯粹统一性的一贯传统。但胡塞尔的高明之处在于，他在坚持“自我”的唯一性同时，也看出了自我论的危机所在。胡塞尔本人充分意识到，“先验自我”之为最根本的确定性，必然会面临唯我论的问题。于是胡塞尔要“寻找一条道路，从自我的内在性走向他的超越性”。^②

在《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》的第一卷中，胡塞尔提出了“主体际性”(intersubjectivity)的最初纲领。^③要解决认知的客观性和达到一种普遍共享的实在性概念，“主体性”必须迈向“主体际性”。从自我出发则只对我有效，如何达致普遍有效是一个有待解决的问题。这个问题其实同样存在于康德哲学中，但康德一句先验范畴普遍有效回避了这个问题的实质，而胡塞尔试图从理论上加以澄清。胡塞尔要给出一个坚实的“主体际性”框架，给“普遍有效”以真实的基础，建立一个共享的现象世界。在《观念 I》中，胡塞尔提出“同感”(empathy)作用来解决问题。莱维纳斯的博士论文也注意到了胡塞尔的这种努力方向，“一种关于他者生命的现象学直观，一种关于同感的反思开启了先验主体际性的领域，从而完成了主体性的哲学直观的工作”(TIHP 151)。莱维纳斯将其视之为主体性问题的必然工作。但问题是我还是在“我”之中，我对“他人之心”充其量只是一种间接进入，一种强调内在性的哲学要面对“他人”始终是一个难题。“同感”作用虽然是一种达到“他人”自我，进入“他人”知觉或经验的桥梁。但这是真正达于“他者”了吗？显然胡塞尔自己也没有说服自己。

胡塞尔在《笛卡尔沉思》第五沉思中再次讨论了这个问题。他要

① 《欧洲科学的危机与先验现象学》，第 118 页。

② Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1960, p. 89.

③ 参见胡塞尔，《纯粹现象学通论》，第 364 页，以下简称《观念 I》。

在先验层次上表明,我的意识怎样才能构成另一个主体,这种主体性也是一个自我,但与我又不同,而我也不过是他人的“另一个我”。这其中隐含着交互性。胡塞尔在此把先验反思描述为一种单子学“主体际性”的基础,它最后导向各种原初领域的融合,并显现出一个共享的世界。一旦人们意识到“他人”的原初领域与我一样都是先验意识的结果时,“同感”作用便向一种先验的单子团体或先验“主体际性”敞开了大门,来构筑单子间的联系。胡塞尔要努力解释主体际的发生,问题出在“先验自我”的首要性上,现象学还原揭示了所有经验的根源,我可以在自然世界中遇到作为身体对象的“他人”,但却不能确定作为“先验自我”的“他人”,而“先验主体际性”仅仅是我自己的意向性培育起来的。胡塞尔是否最终解决了这个问题,学界颇有不同的见解。但对我们而言,重要的是《笛卡尔沉思》代表了胡塞尔对“自我”的唯我论危机的清醒认识和最后解决的努力。无论解决与否,它标示了在“他者”问题上不可忽视的一个阶段,这也是莱维纳斯哲学在发展中所必须正视的。

我们有充分的理由期待莱维纳斯的博士论文对这个问题有所评论,对胡塞尔的“主体际”问题发表独有的见解。一来因为“他者”问题是莱维纳斯哲学的根本主题;二来莱维纳斯在弗赖堡跟随胡塞尔学习现象学时,涉及的就是主体际问题(EI 33);再者胡塞尔重点涉及主体际问题的《笛卡尔沉思》的法语版恰恰就是莱维纳斯翻译的。但是,事实上,莱维纳斯的博士论文很少涉及“主体际”这个令胡塞尔倍感艰难的问题。在同一时期写作的第一篇现象学论文“论‘观念’”(1929年)的最后,莱维纳斯涉及了“主体际的还原”,因为胡塞尔的先验自我不是普遍自我,只具有本己性,于是,胡塞尔要寻找一条道路从主体性迈向主体际性。只有“他人”的确立,才能解释主体际的发生,只有主体际的确立,才能解释一个不仅仅是“我”的自然,同时也是“主体际”的自然。在其博士论文中,他只是略略触及胡塞尔思考的这个问题,“还原到自我,即自我学的还原,是通向现象学的第一步,但还必须发现‘他者’和主体际世界”(TIHP 150)。对于这个问题的简单处理,莱维

纳斯只给了一个技术上的理由，“尽管他（胡塞尔）的未发表的著作已经有了很大的影响，但我们无权在它们发表前运用它们”（TIHP 151）。所以，莱维纳斯认为在这个问题上，我们除了重复胡塞尔已经说过的，没有什么可以多说的。此时，他更关心的是胡塞尔对于哲学发展的积极影响，集中于胡塞尔的意向性理论和直觉理论上。他没有过分注意胡塞尔哲学的唯我论倾向。唯我论的危机和胡塞尔的解决方案——主体际问题一时都还没有成为莱维纳斯写作主题。

当然，这并不表示莱维纳斯不关心这个问题。莱维纳斯 1940 年写的“胡塞尔的工作”一文，非常清楚地指出胡塞尔提出“他者”问题或“社会关系”问题的诸多重要意义，但是也还没有展开许多分析和批判（DEH 83）。即便是莱维纳斯在这个问题上的有限说法，我们还是能够感受到了一种海德格尔式的立场，“胡塞尔表明如何从一种单子的唯我论来建构主体际性。这种唯我论并不否认他者的生存，但是它描述了一种原则上只能被认为好像是单独的生存”（DEH 83）。接着，莱维纳斯借海德格尔之口指出“意识概念不能说明它（他者问题）”（DEH 84）。在《从存在到存在者》这本阐发自己见解的著作中，莱维纳斯不指名地指出胡塞尔的“孤独的自我与作为他者的他者没有任何关系，对他来说，他者只是另一个我，是一个通过同感可以认识的他我（alter ego），即通过回到他自己而认识他我”（EE 85）。站在莱维纳斯的立场上来看，胡塞尔的“他者”问题显然没有得到真正的解决，只是再次强调了问题，因为胡塞尔的“同感”概念是以反思自我为前提的，通过“他者”问题，胡塞尔不过是再次强调了“先验自我”，而没有为“他者”之为他者留下空间。胡塞尔最终涉及的只是“自我”，通过回到“自我”而认识“他者”。莱维纳斯认为，如果现象学只是把表象的意向性摆在支配地位，把“先验自我”看作全部现象学的支点，那么“他者”无非被又一次被吸收进表象中，没有独立的地位；如果现象学超越了这种总体化一切的表象，那么“他者”问题才有意义，才是一个真正的问题（DEH 121）。莱维纳斯以后的哲学，都是在为一种“本质上尊重他者”的哲学而努力。现象学对莱维纳斯来说，首先不是一个“他者”问题，而是在

其哲学中带来的革命性变化。

但是,在现象学的突破上,“他者”问题却是一个极为突出的问题。在这个意义上,我们也能理解,为什么德里达认为是莱维纳斯提出了“他者”问题,莱维纳斯始终明确强调“作为他者的他者”。也正是在这一点上,莱维纳斯超越胡塞尔,超越现象学。在《与胡塞尔一起发现存在》一书的第三部分包括了两篇文章“从意识到警醒”(1974)、“哲学与觉醒”(1977)。“警醒”(wakefulness)、“觉醒”(awakening)是莱维纳斯后期哲学一再提出的概念,借以与传统的“意识”和“意向”等概念相对立。如果对比阅读莱维纳斯同一时期的希伯来研究的著作,会发现这一概念具有强烈的犹太背景。莱维纳斯认为意向性本质上是一种“同一”性的哲学,意向性中的建构是一种综合,是以同一的方式去建构对象。但莱维纳斯认为“理性仍是天真的,仍不是充分觉醒的”,只有像康德那样超越理论理性的伦理理性才是完全“觉醒”,但这种“觉醒”不是人的自我反省,不是人的自我立法,而是通过“他者”,通过“他者”使我“觉醒”,从同一中觉醒,“面对他者,自我从自己中解放出来,从独断论的迷梦中觉醒”(DEH 177),这种“觉醒”于我还有一层道德的涵义,即在这种“觉醒”中有一份我对于“他者”的责任,我对于邻人的照应,这种道德特性具有一种超验性,超越于意识哲学的内在性。在莱维纳斯看来,“他者”所带来的这些意味是传统现象学,传统的同一哲学所忽略的,“所有这些已经不再在胡塞尔的哲学中了”(DEH 178),而这些却为莱维纳斯的哲学所重视。所以当他强调这种绝对的“作为他者的他者”时,他势必要超越胡塞尔而转向一种“伦理的形而上学”,这正是莱维纳斯哲学的基本走向。

第二节 关于海德格尔

在莱维纳斯对胡塞尔的研究中,我们已经深切地感受到了海德格尔的影响。莱维纳斯从事现象学研究可以说一开始便自觉地以海德格尔的方式来解释胡塞尔,随后的研究也总是保持着一种与海德格尔的内在对话关系。莱维纳斯对海德格尔的《存在与时间》评价很高,称

之为“哲学史上最伟大的著作之一”(EI 37),这一著作对莱维纳斯影响之深无论怎样评价都不为过,但他并没有成为一个海德格尔主义者。莱维纳斯对海德格尔后期著作缺乏兴趣,“海德格尔的后期著作只有通过《存在与时间》才有价值,它并没有给我留下一种可(与《存在与时间》)比较的印象”(EI 41)。这种分野不仅仅是个人旨趣上的,而是学理上的。海德格尔后期拒绝建立一种伦理学,而莱维纳斯则拒绝单纯的存在论哲学,而是称伦理学是第一哲学。^①立场的不同和对立,可谓泾渭分明。

莱维纳斯早先曾想写一本关于海德格尔的著作,由于海德格尔参加了纳粹而作罢。该书的片断以“海德格尔与存在论”为题于1932年出版。^②在该书中莱维纳斯认为,“海德格尔的声望及其思想对德国哲学的影响标志了现象学运动的一个新的阶段和高峰之一。”^③十多年后,莱维纳斯又发表关于海德格尔的文章,^④这可说代表了莱维纳斯对海德格尔态度的深刻转变。二战中,海德格尔卷入纳粹,使莱维纳斯对海德格尔的哲学在实践上有一份深刻的反省。他始终觉得不能把海德格尔思想与其同纳粹的纠葛彻底区隔开来。莱维纳斯甚至认为《存在与时间》的“本真性”概念已经埋下了以后海德格尔政治污点的种子(EN 225-226)。他对海德格尔那时的言行以及随后对大屠杀的沉默深恶痛绝,表示不可原谅。许多年以后他在一篇关于“塔木德”的文章中写道:“人们可以原谅许多德国人,但有一些却是不可原谅,人们很难原谅海德格尔。”(NTR 25)但是,尽管有如此多的负面印象,莱维纳斯对海德格尔在思想史中的重要地位的评价依然一以贯之。即

① 莱维纳斯甚至针对海德格尔拒绝伦理学的“关于人本主义的一封信”,写作了《他者的人本主义》一书,该书中“没有同一性”一文直接反驳海德格尔。

② 这可能是法国第一篇专门论述海德格尔的长文,参见 Critchley, Simon & Bernasconi, Robert, ed. *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002. p. xviii.

③ 该文由网上下载,无页码,参见莱维纳斯网页 <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>。

④ “基础存在论基础吗?”,参见 *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, edited by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1996。

便是四十年后,莱维纳斯完成了一系列反海德格尔的原创性著作之后,他还是认为,“一个人如果不以某种方式考察海德格尔走过的道路,他在今天就不可能进行严肃认真的哲学研究。”^①与海德格尔的相遇,对莱维纳斯来说,其重要性甚至超过胡塞尔。这里不准备全面展开莱维纳斯与海德格尔的关系,随后的章节中将继续这种关系的考察。海德格尔的著作对莱维纳斯来说,既是关键性的,又是危险的;这意味着必须超越海德格尔而不是回到前海德格尔的哲学中去。

1. 海德格尔存在论哲学的启示

莱维纳斯与海德格尔的对话是漫长的、复杂的,“马丁·海德格尔与存在论”(1932年)一文显然是一个起点。在该文中,莱维纳斯称海德格尔的著作对现象学来说是一个新的出发点。莱维纳斯高度评价海德格尔存在论哲学对于近代主客体哲学的超越。知识论哲学主宰着近现代的哲学,但是“知识如何对应于存在?”这个根本的问题却始终得不到彻底的回答,因为这个问题在根本上就预设了思想与存在之间的彻底隔绝,自笛卡尔以来的意识哲学一路发展的是“主体”概念,最终是主体自身建构了它的对象。古典哲学则完全不知近代的这种“主体”概念,因而也从来不曾去寻找这种近代主客体关系的存在论结构。海德格尔哲学则超越古典和近代的哲学,他要探究的就是知识的存在论基础。在这个阶段,最重要的是,莱维纳斯在海德格尔那里理解了存在问题与传统知识问题的差别,特别是存在问题与“此在”解释学的不可分割的联系。“此在的生存在于理解存在。”^②海德格尔的哲学对此有充分认识,在他的分析中他把“畏”(anxiety)作为理解存在的样式,把“时间性”作为存在的基本结构,这些后来都得到了莱维纳斯的充分重视。莱维纳斯的这篇早期论文没有对海德格尔提出任何批评。与他的博士论文相比较,此时莱维纳斯已经从以存在哲学来理解意向性哲学,走到了如何从此在的在世状态来理解存在的阶段。

在莱维纳斯对海德格尔的解读中,他特别重视海德格尔所强调的

① *Face to Face with Levinas*, p. 15.

② <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>.

“存在论差异”。“海德格尔最早区分一个存在物(a being)和一个存在物的存在(the being of a being)。”^①这一区分对于莱维纳斯非常重要,在他早期哲学中,尤其是在《从存在到存在者》中,他就是以海德格尔的这一根本区分作为自己哲学的出发点。一如海德格尔所强调的,人的生存的最大特点和最基本的事实就是对于存在的理解。因此必须着手对人的理解,也就是海德格尔所谓的“此在”,尽管海德格尔一再强调他并不是要建立一种哲学人类学。由于“此在”的这个特点,即便海德格尔的目标在于存在的意义,在《存在与时间》中,其着眼点始终是“此在”。

在对人的理解中,莱维纳斯继承了他在《胡塞尔现象学中的直观理论》中对唯智主义的批判。在这一点上他是追随海德格尔的,并且也形成了其哲学的一个基调。莱维纳斯认为海德格尔哲学对于存在的理解不仅仅是一种纯粹的理论行为,而是人的生存本身;而且这种生存还是一个待定的事件,尤其是从非本真的理解到本真的理解构成了生存的伟大戏剧。这中间还是涉及意向性理论。在胡塞尔那里,意向性理论的本质在于意识,对某物的意识,胡塞尔强调的是理论的对象,也就是视觉的对象,而海德格尔将其扩展到了情绪(sentiment)的意向性,情绪也是针对某物,但不是理论对象,而是一种占据情绪的东西。海德格尔对于“此在”的揭示不是在沉思的理论概念之下完成的,而是通过“此在”对其自身生存的关注。“所有的唯智主义哲学——经验主义或理性主义——都寻求认识人,但他们只是通过人的概念来认识,而把人的生存的实际性和这种实际性的意义撇在一边,”^②缺乏海德格尔式的生存概念,缺乏海德格尔式对于生存的理解概念。事实上,人这个存在物的特点就在于他是一个理解存在的存在物,这种理解本身也是一种存在,这就是人的生存。所以对“此在”的研究就已经是存在论的了,是一种基础存在论。莱维纳斯称这是“海德格尔一个伟大的

① <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>.

② 同上。

发现”。^①

在对“此在”的生存论分析中,莱维纳斯认为对于“世界”的分析是一个中心环节。以后在他自己哲学的发展中,他也特别重视对于“世界”的理解。但传统的“世界”概念是存在者层次上的问题,而海德格尔强调的是“在世之中的存在”,强调事物不单单是一种客体,而且是我们“操劳”、“操心”和“打交道”的对象。莱维纳斯追随海德格尔,特别强调了事物之于“此在”的“工具性”。它们不单单是“粗糙的物质”,它们相互之间有一种指引性,形成一个整体,莱维纳斯突出了海德格尔对于“世界”理解的“工具性”和“整体性”的特点。一方面,“构成工具的存在的指引的总体使我们超越于我们周围通常的客体的狭隘范围。”^②另一方面,“整体性是工具的存在论条件。”^③这两个特点都是莱维纳斯日后特别要反对的。他后来认为,世界不仅仅是工具的,人们可以在“享用”中超越它;世界也不仅仅是“整体”的,它有着向“无限”敞开的一面。

接下来,莱维纳斯重点分析了“此在”的“被抛”(thrownness)和“筹划”(projection),但是更多的则着眼于海德格尔的“沉沦”(fall)概念。尽管莱维纳斯认识到在海德格尔那里,“对于沉沦,我们要将它与所有的道德的和神学的回忆分离开来,而把沉沦理解为此在在生存中回避其本真的存在而陷落到日常状态中。”^④但另一方面,趋向对“自我”的本真的理解,趋向本真的生存状态,从“沉沦”中召唤“此在”,则是海德格尔道德“良知”的源始现象。对于本真和非本真生存状态的介绍是莱维纳斯理解海德格尔的一个重点所在,在莱维纳斯自己的哲学中,生存的日常性和沉沦状态不像海德格尔描写得那么不堪,他似乎比海德格尔更加重视“此在”生存的“日常性”,并要从此中找到“此在”的超越性。在海德格尔那里“共在”,乃是与“常人”的杂然相处,在一系列

① <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>.

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

闲谈、废话和两可中，“此在”不仅丧失自己于物中，也“沉沦”于“他者”之中。而莱维纳斯的哲学恰恰是从积极的方面发展与“他者”的关系。

另一个值得重视的概念是莱维纳斯对海德格尔“畏”的分析。在海德格尔那里，对“畏”与“怕”(fear)作了区分，“怕”之所怕的是针对世间的具体存在物，“畏”之所畏的不是世间内部的事物，而是一种完全的不确定性，一种无差别性，是世界之为世界的整体。这种世内对象被虚无所吞噬。“在畏中，此在在世界之中，因此，他在一种本真的状态中理解自身，回复到生存的赤裸裸的可能性中，把自己交付给一种虚无中，而在这种虚无中，我们看到了存在被一再强调。”^①从“畏”中，莱维纳斯引申出一种存在的整体，而这种存在的“整体性”(totality)，或者称之为“总体性”，正是他日后所强烈批判的，因为它构成了一种对于生存者的压迫。但在这里，莱维纳斯依旧顺着海德格尔的思路，称赞“畏”之于“此在”在世存在的积极意义。“在畏中，它建构了一种处境，在这种处境中此在的一种存在论结构的整体被个体化为统一性。”^②

虽然“马丁·海德格尔与存在论”一文主要是介绍性的，但在莱维纳斯用力着墨的一些地方恰恰也是日后他要加以发挥和批判的地方。这篇文章对于理解莱维纳斯哲学与海德格尔哲学的关系意义非常重要，它呈现出莱维纳斯哲学的一种海德格尔式的背景。

2. 共在与他者

海德格尔式现象学的转变告诉我们，意识扎根于更深层的存在，这先于所有对象化的知识和表象。在任何主题化之前，操心、操劳、操持、畏、怕等都是领悟存在者存在的途径。海德格尔的现象学确立了对所有意向起源的重视。这种对存在的理解表明我的生存方式包括了所有现象的视域，而不是像胡塞尔那样只是着重于表象性和理论化的意向性。

胡塞尔因唯我论的困境而不得不走向“他者”问题，对海德格尔来

① <http://pwl.netcom/cyberink/lev.html>.

② 同上。

说,这并不是一个问题。海德格尔的哲学进路与胡塞尔不同。胡塞尔哲学是一种内在性哲学,强调一切尽在意识内,在意识内建构世界;而海德格尔哲学是一种存在哲学,所论一切皆是在存在的层面上。所以胡塞尔汲汲以求的知识的终极确定性,并不是海德格尔追求的目标。

海德格尔反对胡塞尔对纯粹自我的考察。在胡塞尔那里,即便是充分意识到“他者”问题严重性的《笛卡尔沉思》,他依然以“先验自我”为首要确定性。而海德格尔从来不认为能离开世界来考察自我,所以在《存在与时间》中,海德格尔完全避免传统哲学从“先验自我”的确定性中来引发全部哲学的笛卡尔式进路,而是讲“此在”在世的基本结构。胡塞尔清楚地知道人生活于现实中,但他还是用还原法,把“自我”从人的全部生活中超拔出来。海德格尔恰恰要求对“自我”的实际生活作出描述,不是把“自我”从世界中孤立出来,反而是将“自我”的实际存在放回到世界中去,我们研究的不是纯粹的“自我”,而是世界中的“自我”。海德格尔的思想凸显了生存世界。

对海德格尔来说,“此在”本来就是在世界中存在,他把“此在”的在世方式称为“在世界之中”,即“此在”以在世界中存在的方式生存着。与近代哲学把人定义为“思”不同,“此在”的首要特征是“在世界之中”而不是“思”。“此在”与“在世界之中”不是两回事,而是一回事,世界总是我的生存世界。“在存在论上,‘世界’不是那种此在本质上不是的那种存在者的规定,它就是此在本身的一种性质。”(BT 92)所以,在这里并不存在近代哲学挥之不去的那个哲学难题,即主体如何走出其内在性而进入外面的客体世界,“此在一向‘在外’”(BT 89),而“认识”在人的存在中并非第一位的,“认识是此在在世界之中存在的一种方式”而已。海德格尔的此类论述十分重要,它突破了胡塞尔哲学的唯智主义倾向,拓展了现象学中的存在哲学的范围,应该说,莱维纳斯正是沿着这一路径走下去的。

海德格尔学说中对于“此在”在世的论述,为“他者”在其哲学中的出现铺平了道路。与传统哲学不同,海德格尔深刻意识到,从来没有一个孤立的“自我”,然后走进世界;同样也不是先有“自我”,然后通过

与“他者”的联系再来克服“自我”的孤立性。海德格尔表明“在世的澄清曾显示：一个无世界的空洞主体从不最先‘存在’，也从不曾给定。同样，无他人的孤立的‘我’归根到底也并不最先存在”(BT 152)。海德格尔在“他人”问题上较之胡塞尔迈出了决定性的一步。海德格尔反对胡塞尔以“同感”概念作为理解“他人”的关键。“同感”意味着“他人就是自我的一个复本”(BT 162)。海德格尔从存在论上来认识“他人”的在场，他用独有的“共在”概念来表达“此在”在世是与“他人”同在的。“由于这种共同性的在世，世界总是我和他人共享的世界。‘此在’的世界是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。”(BT 155)海德格尔试图提供一种比胡塞尔建基于“同感”更原初的、更根本的“他者”观。他说：“只有在共在的基础上，才有同感的可能。”(BT 162)

“他人”与“此在”一样“也共在此”，这也就是说，“他者”与我一样，也是作为“此在”存在，也是自我关涉、自我领悟的存在。进而，“他者”也是在世之中的存在。按海德格尔对“此在”的规定，“此在”本质上是“共在”，而“共在”意味着“他人”总在身边。世界总是我与“他人”共同分享的世界。在胡塞尔那里竭尽全力要解决的问题，在海德格尔看来本是一个自明的前提。一个“向来总是”化解了胡塞尔所有的努力。

海德格尔的“共在”关心的是“此在”存在的样式，而不是经验地与“他者”的“相遇”的事实。与“他者”的相遇，这一对莱维纳斯来说至关重要的事件，并不是“共在”的本质。“即使实际上他人不是现成在手边，不被感知，共在也是此在生存论上的特性。此在之独在也是在世界中的共在”(BT 156—157)，“共在”和“与他者相遇”有极大的不同。真正说来，“共在”只是此在在世的结构，“无论如何，共在是每一自己此在的一种规定性”(BT 157)而远不是一种实际的“相遇”。^①海德格尔的真正兴趣还是在“此在”身上。马丁·布伯把海德格尔的“此在”归于从奥古斯丁、帕斯卡尔到克尔凯戈尔这一类中，一个比一个孤独。

^① 在这一点上，图尼尔森把海德格尔与胡塞尔归于一类，他认为海德格尔对胡塞尔的先验进路并没有根本的改变，只是作了修正。参见 Michael Theunissen, *The Other*, Translated by Christopher Macann, The MIT Press 1984.

虽然他们的思想与笛卡尔的“我思”有着很大的区别，已经超出了意识来谈“我”，从存在来谈“我”。但这种哲学还是固守“我”。马丁·布伯说，“每一个孤独都较先在者更冷酷、更严峻、更难拯救。”^①在这个背景下的“此在”只能寻求与自己作内在的交流此外别无他途。

所以，尽管“此在”的存在总已经在理解“他人”的过程中，“共在”揭示出此在与他者同在，这意味着，由于此在的存在是共在，其对存在的理解已经蕴含着对他者的理解”（BT 160—161）。与“他人”的关系是“此在”蕴含的一部分，“此在”的结构也已经包含了对“他者”的理解，海德格尔完全知道并承认与“他人”关系是本质性的。但深入来看，海德格尔真正感兴趣的只是个体对于其他自身的关系。这种“共在”关系是以“此在”与自身关系为前提。很显然，莱维纳斯对海德格尔的这种他者观是非常不满意的，因为他没有突出“他者”的相异性，以及这种“相异性”给生存所带来的新维度。

对于海德格尔“共在”作为展示“他者”的机缘的虚假性，萨特也曾作过批判，他指出海德格尔的毛病在于，与“他者”的关系变成了“我们”。以“共在”代替了人与人之间的“相遇”。当“他者”成为“我们”时，我与他的差异被忽视，各主体表现为一种无差别的合并。人与人之间具体、复杂的关系在海德格尔那里被简化了。萨特用“队员”（crew）的形象来形容海德格尔的“共在”。^②在他看来，黑格尔在这方面的贡献远胜于海德格尔，这主要是因为海德格尔把“共在”作为“此在”的结构来处理。出于同样的原因，莱维纳斯对海德格尔的“共在”评价甚低，“与他者的关系确实被海德格尔说成是此在的一种存在论结构，但实际上，它并没有在存在的戏剧或生存论的分析中扮演任何角色”（TO 40）。尽管“此在”与近代的主体有很大的区别，莱维纳斯仍然相信海德格尔最终没有逃脱西方哲学的自我学传统和总体性传统。“他者”只是作为无名社团中的一员而被提及，而不是驱使我离开自我中心的力量。

① 马丁·布伯，《人与人》，作家出版社，1992年，第230页。

② Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, p. 332.

在莱维纳斯看来,近代的自我中心主义和统摄一切的地位依然保留在海德格尔对“此在”的分析中。从根本上来讲,海德格尔的哲学与胡塞尔的哲学有着一样的毛病,都还是从“自我”的角度来分析“他者”,没有注意到真正的作为他者的“他者”。莱维纳斯说:根据这种现象学的描述,“人被孤单地关闭在他的孤独、畏和作为终结的死亡中。不管这种描述可能对与他者关系的分析作出什么贡献,都将是不够的”(EE 85)。由于固守于孤独的“自我”,就不能在存在世界中发现伦理的向度;这是被海德格尔忽略的,却是莱维纳斯强调的。如同“他者”问题在胡塞尔那里只是第二位的问题,在海德格尔那里,第一位的问题是“存在”问题,或是“此在”的问题,“他者”问题也只具有第二位的重要性。这与莱维纳斯的理论旨趣显然大为不同,“他者”始终是理解莱维纳斯哲学的灵魂。

3. 对基础存在论的质疑

在二战期间,莱维纳斯开始发展出一种自己的哲学,试图超越海德格尔哲学。《从存在到存在者》、《时间与他者》初步发展了一种反海德格尔的哲学提纲,而且越来越注意到海德格尔关于“共在”与“他者”思想的问题所在。到1950年写“基础存在论基础吗?”时,莱维纳斯对海德格尔的批评已经非常成熟和尖锐了。伦理问题不再是隐而未发的状态,开始凸显出来。^① 这篇文章连同《从存在到存在者》和《时间与他者》这两本书基本上表明莱维纳斯已经在学理上开始清算与海德格尔思想的关系。莱维纳斯要问,是否存在论穷尽了与存在的所有关系?是否有某种东西超出存在论?在现象学对意义的追寻中是否迷失了某种东西,莱维纳斯发现与“他者”的伦理关系恰恰是不能在海德格尔的“基础存在论”中找到的。

如果说在“马丁·海德格尔与存在论”中,莱维纳斯试图努力理解海德格尔的基础存在论,那么到“基础存在论基础吗?”从题目中显然已经感受到莱维纳斯与基础存在论的距离。确实,该文首先就对存在

^① 事实上,在下一章,我们将会看到,在写作《从存在到存在者》和《时间与他者》时,伦理问题还没有一个突出的地位。

论的首要性提出了质疑。“在知识的分支中存在论的首要性难道是最明显确证的吗？”(BPW 2)正如我们看到的,海德格的价值在于他没有把哲学混同于一种意识的理论,而是展现为对存在的理解;这正是海德格的存在论在现代的意义。这种见识使哲学家能跳出小圈子,重新呼吸到柏拉图的伟大对话和亚里士多德形而上学的新鲜空气。因此,莱维纳斯小心翼翼地自问,对存在论之首要性的质疑是否是一种轻率的举动。

确实,海德格的基础存在论有其非常合理的地方,对于人的偶在的和实际状况的理解由此成为可能,而且生存不再作为理智理解的对象,反而理智活动本身就是一种生存活动。莱维纳斯认为这构成了“当代存在论的重大新颖之处”。而且由此“对存在的理解并不预设一种单纯的理论态度,而是人的整个行为。整个人就是存在论。科学工作、感性活动、需要和劳动的满足、社会生活以及死亡,所有的环节都道出了对存在的领会,或真理,这里的每一个环节都严格担负着确定的功能。我们的整个文明就是来自于这一领会,即使它表现成对存在的遗忘”(BPW 3)。生活中的所有因素都是对存在的理解,生存中“所有的非理解只是理解的一种不充分的样式而已”(BPW 5)。“此在”就是领会自身存在的存在,“此在”在存在论上的优先地位正在于此。所以,尽管海德格拒绝生存哲学这个名称,但在莱维纳斯看来,海德格存在论不可避免的是生存论的。如同莱维纳斯早先对海德格的称赞一样,这种新存在论的好处在于突破了传统的唯智主义,与西方思维的理论性结构决裂了。但同时,问题依然存在。海德格对存在的理解有“非理解”的途径,但“理解”存在依然是首位的。

莱维纳斯与海德格一样反对胡塞尔把哲学界定为表象化的理论。但是,莱维纳斯认为海德格依旧在西方的传统中,“在海德格那里,理解重又加入了西方哲学的伟大传统。理解特殊的存在,就已经是将自身置于特殊之外了。理解就是关联到只是透过知识存在的特殊事物。这种知识永远是关于普遍的知识”(BPW 5)。也就是说,当理解特殊存在时,必将其置于普遍的存在视域中,理解存在本身成

了所有知识的终极条件。莱维纳斯认为传统的知识解释依然支配着海德格爾的存在论。在此,我们看到了巴门尼德的身影,“思想”与“存在”是同一的,“理解”与“存在”也是同一的,由此将特殊的事物拉回到普遍性中去。而莱维纳斯特别强调我们与存在者的关系不能化约到“理解”上去,尽管海德格爾的“理解”已经大大不同于传统的“理解”。

我们为什么要反对这种“理解”的首要性呢?因为在莱维纳斯看来,理解存在就已经是对“他者”的一种压制,“理解”没有让“他者”呈现出作为“他者”的他自己。于是问题便成了“从一开始,与存在者的关系怎样可以成为一种有别于对存在者理解的关系?”也就是说,与存在者的前理解的关系究竟是什么?莱维纳斯对此的回答非常明确:“只有与他者的关系可以如此。”莱维纳斯正是要描述这种不能还原为“理解”,不能还原为存在论关系的“与他者的关系”。

海德格爾的与他者“共在”是“此在”在世的基本结构,而与“他者”的本真关系预设了“让在”(let be),让存在者存在,让“他者”呈现到存在的光辉中去。“他人”显现为一种存在,我们可以在存在之光中“理解”他,将其纳入存在的视域,从而与之“共在”。所以,“对海德格爾来说,与他者的共在停留在存在论的关系”(BPW 6)。对此莱维纳斯显然是不以为然的,他说:“我们与他者的关系是否就是一种让在呢?他者的独立性难道不是在一种被召唤的存在中完成的吗?我们与之说话的人首先是在其存在中被理解的吗?”(BPW 6)确实,在莱维纳斯看来,“他者”首先不是“理解”的对象,而是“对话者”(interlocutor),与“他者”的关系也超出了“理解”的关系。他认为与“他者”相遇不能离开呼吁的“言说”处境。不是意向,而是“言说描绘了这种原初的关系”(BPW 6)。在“言说”中,我们对“他人”述说自己,聆听“他人”的声音。语言就是对谁说,是对“他人”自我呈现的适当回应。此时,我并不想他的“在”,或他“是”什么,我只是对他呼唤,“我已经忽略了他为了保持其特殊的存在而在其中现身的普遍存在”(BPW 7)。“他者”的独立性逃避任何把他整合进“整体”的努力。这种“相遇”完全不同于知识,它不是一种视觉的结构,也不是一种直觉的结构,而是一种言语的结

构，“言说”的本质是“呼告”。这里，语言不是以意识到“他者”的呈现，或意识到“他者”的周围世界为条件的，反而语言是“意识到”的条件。那么为什么不能把语言处理成一种“理解”呢？

在海德格尔那里，与工具性的对象打交道就被处理成一种“理解”。这种说法的依据在于：当你和物体打交道时，物体在其中被把握，存在者由此而被“克服”了。在这种“上手的”(ready-to-hand)在场中，我们认出了“理解”的影子。但是当我与“他人”打交道时，情况就完全不一样。非常有意思的是，莱维纳斯仔细分析了我与“他物”，以及我与“他人”之关系的不同。我与“他人”的关系不是存在关系，不是“理解”关系，而是一种“召唤”的关系。也就是说，“人是唯一的存在，倘若我不向他表达这相遇本身，我就不能与他相遇。恰恰是在这里，相遇与认知相区别”(BPW 7)。由此可见，“表达”先于“认知”，甚至先于“相遇”，在这种“表达”中包含了对“他者”的致意。这里，思维与表达是不可分的。“在通过理解参与任何共同的内容之前，表达在于通过一种关系来建构一种社群的直观，而这种关系是不能还原为理解的”(BPW 7)。莱维纳斯在海德格尔强调的对存在“理解”之前，拈出了更为源始的“表达”，“表达”先于“理解”。并且由此推断出“与他者关系的非存在论性。”

至此，莱维纳斯的结论是“与他者的关系因此不是存在论的”而是“宗教的”(BPW 7)。莱维纳斯解释说，这里的“宗教”是在孔德《实证的政治学》中提出的“宗教”的意义上来讲的，它没有神学或神秘的涵义，而是借助“宗教”(religion)一词中“关系”的涵义来表达与“他者”相遇背后的东西(BPW 8)。宗教“宣称与人的关系，不能还原为表象，与权力的施行保持距离，在人的脸中，与无限性结合，于是我们接受这个词的伦理回声及其所有的康德式的回响”(BPW 8)。莱维纳斯一直没有放弃“面对面”关系是一种“宗教”的看法。我们将会看到，它最终还是与“上帝”有关系的。此时，莱维纳斯还没有提出“伦理是第一哲学”的命题，但他已经形成了超越传统第一哲学存在论的思想。在这里他是用“宗教”一词来表达这种超出存在论的意义。

为什么要质疑存在论,不仅仅因为它不能涵盖与“他者”的关系,更重要的是,它是一种“暴力”(violence)的完成。基于存在“理解”存在,在莱维纳斯看来,不是“恳求”存在而是“命名”存在,这中间已然包含了一种“暴力”。莱维纳斯认为当代哲学只是关注把人从物的范畴中解放出来,问题的关键却不在此,而是要“为人找到一处位置,以便人不再是从存在的视域与我们有关,亦即人不再是置于我们的各种权力之下”(BPW 8)。但在“理解”中,“这些存在在我的权力中”(BPW 9),它否定了存在的独立性。海德格尔的“工具”概念更是一种占有。可是,“他者”是我不能完全理解和占有的。对“他者”的唯一完全占有便是“杀人”,“他人是我唯一希望杀的存在”(BPW 9)。有一种力量拒绝了这种杀戮,“这便是脸的呈现”(BPW 9)。正是他者之“脸”抵御了这种统摄一切的“权力”或“暴力”。“脸”指向别处(BPW 10),指向无限、存在之外,它反抗着我的权力。“脸”就是“相遇”、就是“表达”。^①在这篇批判海德格尔的存在论思想的文章中,“脸”这个概念已经初露端倪,或者说,这正是莱维纳斯质疑海德格尔的依据。在对海德格尔的批评中,最核心的一点是,海德格尔的存在论涵盖了一切,这同传统哲学追求“同一”的目标没有什么区别,这中间内涵了一种对他者的“暴力”。这是莱维纳斯坚决反对的。通过“脸”这一独特概念,莱维纳斯告诫人们在存在之外还有别的。

胡塞尔与海德格尔似乎都为哲学提供了新方向,提供了新的分析手段。莱维纳斯哲学直接以研究胡塞尔的现象学为起点,通过海德格尔则把现象学的方法应用于处境中的人的存在,这一点对莱维纳斯的影响尤深。莱维纳斯的思想由于有现象学作基础,特别是海德格尔的思想作基础,使他一开始便是在“生活世界”的背景下来思考问题,着眼于对生存的人作具体分析。他不必去论证“生活世界”的地位,或阐述“此在”乃在世之存在的缘由,这些对莱维纳斯都已是自明的前提。

^① “脸”是莱维纳斯后来哲学中的一个重要概念,我们将在第四章中作重点的阐述。

但无论是胡塞尔的现象学还是海德格尔的存在哲学,无论是胡塞尔的“先验自我”还是海德格尔的“此在”,在莱维纳斯看来,本质上都是同一的和孤独的。这是莱维纳斯与他们的根本区别。莱维纳斯越来越认识到他们并未超出传统哲学的思维框架。他对现象学的不满发展成他对整个西方哲学传统的批判。在他看来,西方哲学根本上是一致的,都是一种存在论的思维,拒绝思考作为他者的“他者”。西方哲学的历史就像尤利西斯在其所有的游历结束之后,依旧回到他的故土——自我。莱维纳斯更倾向亚伯拉罕:远离熟悉的故土——存在、真理、同一,奔向未知的地域——他者。莱维纳斯面临的任务是如何在哲学中思考作为他者的“他者”,“他者”意味着什么?“伦理”如何在这样一个存在的世界中发生?莱维纳斯认为,这些论题在胡塞尔和海德格尔那里依然付之阙如。

第三章 逃避存在

在莱维纳斯对海德格尔提出“基础存在论基础吗？”这样的质问之前，在海德格尔的影子下，他已走了颇长的一段路。1935年写作“论逃避”一文时，莱维纳斯已经在法国建立了胡塞尔和海德格尔研究方面的学术声誉。毫无疑问，那时他的哲学话语系统主要来自胡塞尔和海德格尔。“论逃避”一文的写作意味深长，颇具隐喻意味地指出了莱维纳斯自身哲学的处境，他要逃避海德格尔的哲学，这也意味着要逃避存在。它是莱维纳斯第一篇独立发挥自己思想的论文，这篇作品如同先知一般预示了莱维纳斯以后许多重要的论题。这一时期，莱维纳斯以一种独特的方式，“逃避”着海德格尔哲学的深刻影响。当然，在与对手的搏斗中不免沾染对手的特点，他在批判海德格尔时，不可避免地借鉴了海德格尔的许多术语，但搏斗与挣扎的基本姿态还是表明了两者的某种对立。这就意味着在种种类似的论述中其实包涵着别样的解释，此时一批独具特色的、莱维纳斯式的用词和论题也在形成之中。

我们可以从各个角度来解读莱维纳斯的哲学起点，但是，我们有理由认为莱维纳斯对 *il y a*（英语 *There is*，中文“有”）的分析，是其早期最主要的主题（EI 47），也是其以后思想发展的一个重要基础。在“论逃避”一文中，莱维纳斯还没有提出 *il y a* 的概念，而是用“存在之重”来表达对海德格尔“存在”概念的一种负面印象（OE 52）。*il y a*

是在《从存在到存在者》^①中首度提出来的,用以针对海德格尔“存在”的概念。*il y a*显示了莱维纳斯哲学的秘密出发点,因为这正是他要“逃避”的。莱维纳斯从他宣示自己哲学倾向的第一部著作开始,就显示了与海德格尔的不同取向。

1947年,战后的第二年,莱维纳斯出版《从存在到存在者》^②一书,其实他在战前便已开始构思该书,并且在战俘营中撰写了该书的大部分章节(EE 15)。所以我们在理解莱维纳斯的思想时决不能忘记战争的背景,以及他犹太人的特殊身份。哲学讲究思想的逻辑性,但体察其中生命,仅有逻辑是远远不够的。一般讲来,此书代表了莱维纳斯思想的真正开端。同一年出版的《时间与他者》,以洗练的方式重述了《从存在到存在者》中的主题,继续对海德格尔哲学进行批判,并在“时间”、“爱欲”等论题方面作了延伸。^③尤其是因为有了海德格尔在纳粹德国的表现,对莱维纳斯而言,清算海德格尔的思想已成理论上必须完成的工作。

莱维纳斯在《从存在到存在者》中对海德格尔始终存在着矛盾的感情。一方面,赞同海德格尔对西方哲学传统的批判,即西方哲学传统遗忘了作为存在的存在。对于海德格尔回到“存在”给予很高的评价,认为海德格尔开创了哲学的新方向,称“某种当代存在论的立场使哲学问题的更新成为可能”(EE 19);并承认他自己的哲学“在很大程度上,是受海德格尔哲学的启发”(EE 19)。在书首莱维纳斯特意点出海德格尔,以示自己的哲学之源。另一方面,莱维纳斯依然在“逃避”中,“如果说,在开始时我们的反思很大程度上受马丁·海德格尔哲学的启发,在海德格尔那里我们发现了存在论的概念以及人

① 首先分析 *il y a* 的是“有:没有存在者的存在”,该文原发表于 *Deucalion*, (1946)第一期,第141—54页。后收入莱维纳斯《从存在到存在者》一书的第3章第2节。

② 在莱维纳斯那里 *being* 与 *beings* 的区别,变成了 *existing* 和 *eistent* 的区别。“人不能忽视存在与存在者的区分,但是为了谐音的关系,我更喜欢用 *existing* 和 *existent*。”参见 TO 44。因此我们视上下文不同而用“存在”或“生存”译之。

③ 参见 E. Levinas, *Time and the Other*, translated by Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987. 第IV部分。

维系其与存在的关系概念,那么这些反思也为摆脱那种哲学气候的深刻需要所支配,也为我们不能使之成为前海德格尔哲学的信念所支配”(EE 19)。莱维纳斯要走自己的路,但不能回到前海德格尔哲学中。如果说“论逃避”开始意识到要逃避“存在之重”。那么《从存在到存在者》则直接针对海德格尔。与“论逃避”的题目相应,《从存在到存在者》指出了逃避的方向。《从存在到存在者》可说是迈出了“逃避”的第一步。莱维纳斯胸中自有宏大的计划,他称这部著作只是“一种准备”(EE 14)。

第一节 对于倦怠和疲乏的生存论分析

莱维纳斯认为,表明存在与存在者之间的区别是海德格尔对于现代哲学的首要功绩,以至于在《从存在到存在者》中,全书一开首,他就说:“哲学沉思无法不考虑存在的事物与这种存在本身的区别,……”(EE 17)。^①由此可见,莱维纳斯早期哲学的框架有着明显的海德格尔影子。事实上,他在其哲学的展开中不时借助于海德格尔的思路和理论框架,甚至可以说,不借助海德格尔就无法理解莱维纳斯的很多提法,另一方面他又时时对立于海德格尔,以摆脱海德格尔为自己哲学的一个内在目标。^②海德格尔提出存在论差别的意义就在于要显示传统哲学专注于存在者而遗忘了“存在”,海德格尔要探寻存在的意义,《存在与时间》通过对“此在”在世的分析而使“存在”得以澄明,对这一构想莱维纳斯并无不同意见。只是莱维纳斯对“此在”在世的分析俨然不同于海德格尔,由此延伸出一系列与海德格尔迥然有异的思想。

海德格尔认为我们对于具体的这个存在和那个存在已经有所领

① 在同一个时期的作品《时间与他者》中,莱维纳斯说:“对我来说,《存在与时间》中最为深刻的事情就是海德格尔的存在论差异。”参见 TO 44—45。

② 参见 Robert John Sheffler Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*, Duquesne University Press 1993。该书很好地比较了莱维纳斯与海德格尔的思想,尤其是其早期思想与海德格尔千丝万缕的关系。

会和理解,但对于存在本身的意义却依然晦暗不清。从诸存在者之间是回溯不到“存在”本身的。必须借助于“此在”在存在论和在存在者状态上的优先地位,因为“此在”对自己“是”什么这件事已经有所作为。“此在以对存在就是有所领会有所理解的方式上存在着”(BT 32)。由此海德格尔对“此在”的在世分析构成了他所谓的“基础存在论”。莱维纳斯这时期的哲学还处于海德格尔的框架之下,只是他对于“此在”与存在关系的理解有意颠倒海德格尔的模式,强调从存在到存在者,最终的目标是通向一种比存在论更古老的伦理学,超越存在论差异,追求“无限”,这是莱维纳斯整个哲学发展的一个目标。^①

强化与海德格尔哲学的对立,始终是莱维纳斯哲学努力的一个特点,从《从存在到存在者》这本书的书名似乎表明了存在对存在者的屈服,因为“对于动词的存在,我们似乎一无所言,只有当它变成分词形式,变成存在的东西时,才有可能被理解”(EE 17)。但莱维纳斯这本书最为精彩的论述,恰恰是对“存在本身”的理解,以及“存在者”从中凸显出来的那个事件。

如何才能触摸到那个“存在本身”呢?莱维纳斯依然是借助海德格尔的思想理路。对于“此在”在世存在的理解,海德格尔用“现身情态”(state-of-mood),也就是“此在”通过此情此境的切身感受,向自身显现自身。海德格尔认为这些切身感受在生存论上并非无关紧要,是“此在”生存论中最基本的环节。“此在”总有情绪,正是在情绪中,“此在”被带进它所处的世界。这里特别要注意的是,“情绪”是把“在世”作为整体展开的,而不是人内部的心理活动。所以海德格尔要用一系列“现身样式”进行分析。海德格尔对于“怕”、“操心”、“畏”等一系列的分析都是为“此在”的生存论环节的展开服务的。对此莱维纳斯也有其自己的理解。他认为海德格尔在描述“此在”领会存在的经验中,遗漏了一些基本的现象,如“倦怠”(indolence)、“疲乏”(fatigue)等。“关于疲乏和倦怠,还没有人在道德关注之外进行过纯粹的哲学分析”

^① 在此莱维纳斯并没有展开对“无限”的明确论述,但显然已经确立了他哲学的目标,“超越存在之诘问,所得到的并非一个真理,而是善。”参见 EE 23。

(EE 24)。

在莱维纳斯看来,“倦怠”和“疲乏”代表了“此在”与存在的一种基本关系,这种关系就在于它们在“存在面前的退却构成了它们的存在”(EE 24)。其实海德格尔在论述“此在”的“现身情态”时曾略略地提到过“在这种没情绪中此在对自己厌腻起来,存在作为一种重负显现出来”(BT 173)。“现身情态”也显示出存在重负对于“此在”的重压。但海德格尔对于“此在”的整个生存论的分析并没有朝着这个方向加以展开,莱维纳斯恰恰从这个切入点展开了他的分析,并奠基在海德格尔那里付之阙如的“存在一般”。

莱维纳斯首先通过分析“厌倦”(wearing)来展开。“厌倦”并不是生存中的某种特定形式,而是无处不在,我们的“厌倦”也并非针对某种特定东西,而是针对存在本身。在“厌倦”中的存在,提醒你的是存在中的重负,于是“我们在厌倦中怀念着一片更加晴朗的天空,希望逃离存在本身……”(EE 25)。在“厌倦”中通过拒绝一切而存在。在莱维纳斯对“厌倦”的具体描述中,他引申出与此有关的另外两种现象,那就是“倦怠”和“疲乏”,以此作为对“厌倦”的进一步论述。

在莱维纳斯的现象学描述中,“倦怠”拒绝生存中任何一种开端,“倦怠”并非无所事事,而是针对行为的一种态度。莱维纳斯引用威廉·詹姆斯(William James)讲的一个事例,说明“倦怠”正在于“清醒地意识到必须起床之时与把脚放在地面上的那一刻之间”(EE 25)。“倦怠”是对“努力”的一种厌恶。“倦怠”意味着不可能开始行动。我们知道行动意味着“操劳”(concern)。海德格尔认为“此在”在世的存在本质上就是一种“操心”(care),与物打交道是就是“操劳”,与“他人”打交道,与“他人”共在就是“操持”(solicitude)。“操心”“操”的是“此在”的整体存在。海德格尔认为“操心”之于“此在”的存在具有优先地位。“操心作为源始的结构整体,在生存论上先天地处于此在的任何实际‘态度’与‘处境’之前,也就是说,总已经处于它们之中了”(BT 238)。欲望、愿望等都由“操心”来说明的,而不是相反。莱维纳斯针对“操心”提出了相反的概念“倦怠”,也就是不开始行动。如果说,行

为意味着在存在中铭刻下什么的话,那么“倦怠”就意味着面对存在的犹豫和懒于存在。由此可见,“操心”并不能概括“此在”本己的规定性,而是一种强加的力量(EE 27)。通过对“倦怠”的分析,莱维纳斯在存在与存在者之间找到了某种缝隙,“存在着涉及一种关系就是存在者与存在之间有一种契约,在存在中有一种二元性”(EE 28)。这种二元性,意味着“自我有一个自己”(EE 28)。莱维纳斯通过“倦怠”发现在“自我”(ego)和“自己”(self)之间有一个裂缝。存在投下的影子在不知疲倦地追逐它自己。这个影子如此缠人,以至于根本无法甩掉。但莱维纳斯侧重的则是这两者并非完全粘合在一起。由此他得出一个根本不同于海德格尔的结论:“存在在它的后面拖着一副重担,——哪怕只是它自己——从而使它的存在之旅更加艰难”(EE 28)。“倦怠正是对作为重负的存在本身的一种虚弱和无趣的反感”(EE 29)。通过“倦怠”的分析,显示了莱维纳斯对于“存在”的一个基本态度。

接着莱维纳斯转向了对于“疲乏”现象的分析。“疲乏”较之“倦怠”是对存在重负的进一步的反感。“倦怠”拒绝开始在前;“疲乏”则拒绝在后,是对“存在”的厌恶,莱维纳斯称之为“第二层的否定力量”(EE 29)。它的本质在于“逃离”存在,而这种“逃离”反过来恰恰表明了把存在者与存在粘连起来的那种契约(EE 29)。那么,通过这样一种与存在的关系,莱维纳斯要揭示的是什么呢?借助对“疲乏”分析,他是要进一步扩大存在与存在者之间的缝隙,他说:疲乏“意味着无力继续下去,意味着存在与它所仍然粘连着的事物之间的距离越来越大……”(EE 30)。

与“疲乏”相对的现象是“努力”(effort)。在莱维纳斯看来,“努力”代表了一种对存在的屈从。此话从何谈起?因为在上帝的创世中,他是通过“圣言”来创造的,无需“努力”。与此对照“人类的劳动与努力则预设了一种人们早已卷入其中的承诺。我们被套上了任务之轭,我们只能被交付给它了”(EE 31)。这里要注意的是,莱维纳斯认为,“疲乏”并不是“努力”的中止,或者是“努力”的伴生物。相反,“疲

乏”反倒是我们生存的基本底色，“努力从疲乏中突然滑出，又回落到疲乏中”(EE 31)。于是“疲乏”标画出了“努力”所带来的，“拥有”所具有的局限和重量。“疲乏”如同“倦怠”一样，再次显示出了存在者与其存在之间的一种阻滞。这些现象揭示了被海德格尔所忽视的存在者所承受的“存在之重”，这种“存在之重”透过“倦怠”与“疲乏”露出了它的峥嵘面目。“疲乏就是被判定存在”(EE 35)。这种“存在之重”，这种存在的任务之轭，莱维纳斯称之为“被判之罪”，如果说，在萨特那里，人是被判自由的，那么在莱维纳斯那里，则人是被判存在的。“我们被存在把持，我们不得不存在。”(EE 65)莱维纳斯恰是通过“倦怠”和“疲乏”的现象学描述发现了这一存在的重负，由此引出“存在”本身的问题。

第二节 *il y a*:对存在的理解

莱维纳斯认为在“倦怠”和“疲乏”这些现象背后暗含了存在者之外的“存在本身”或“存在一般”对于存在者的重压。这“存在一般”也就是莱维纳斯所谓的 *il y a*。《从存在到存在者》一书就是要“描绘一个存在者在存在的无名性中升起的最初表现”(EE 51)。“存在的无名性”也即 *il y a*。这里要提醒的是，莱维纳斯在此所描述的“升起”并不是一种发生学的概念，而是现象学的说明。存在者从 *il y a* 中的“升起”每时每刻都在发生，这我们也可以理解为“努力”对于“疲乏”的冲击。当然，它也有每时每刻被 *il y a* 吞噬的危险。在此我们从若干个途径来理解莱维纳斯 *il y a* 这个概念。

先让我们设想一下世界的消失，世界的消失是否就此就一无所“有”(*il y a*)了呢？莱维纳斯认为我们是可以从这个世界中消退的，“在我们与世界的关系中，我们是可以从世界中退出的”(EE 52)。① 退出之后，具体的存在物消失了，表象的对象没有了，但是还“有”剩下，这剩下的就是没有任何规定的“存在本身”，就是莱维纳斯

① 同时可参见 TO 46。

说的 *il y a* 本身。存在却没有任何规定性,也就是“无”。这与黑格尔在《逻辑学》的开端中,从“存在”向“无”过渡的论述,非常相像。^① 但逻辑学中的“存在”于生存本身是无动于衷的,而现象学中描述出来的 *il y a*,与生存有着深切的联系。因此就“无”而言,与莱维纳斯更直接的联系是海德格尔的思想。

我们知道,海德格尔认为“畏”乃是对于在世本身的“畏”,并且通过“畏”可以揭示出此在的“被抛状态”。事实上借助于海德格尔的这两个分析的层面,莱维纳斯都进展到了 *il y a* 本身:

首先,海德格尔的“畏”(anxiety)焦虑的就是在世本身,是作为世界展开的世界本身,而不是具体的存在者,也不是它们的集合体,或者作为集合体的世界。于是,“世界”便不呈现任何具体的东西。海德格尔在分析“畏”的时候强调把“此在”带入世界之中,由“畏”开发出“此在”本己的在世。莱维纳斯从中看到的却是在“畏”中人的茫然所失,“茫然”也就是说“畏”之所畏的不确定性,“所失”即是那个“无”。但这个“无”也并非一无所“有”,“畏之所畏就是世界本身。无与无何有之乡中宣告出来的全无意蕴并不意味着世界不在场,而等于说世内存在者就其本身而论说这样无关宏要,乃至在世内事物这样无所意蕴的基础上,世界之为世界仍然独独地涌迫而来”(BT 231)。借助于海德格尔的分析,莱维纳斯借力使力地得出了他所要的概念。

其次就“被抛状态”而言,海德格尔认为“此在”在“畏”中“被抛”掷于此。由此我们可以推断出:存在独立于存在者,且先于“此在”而存在;存在者是“被抛”之后才存在的,因此,存在者不可能是存在的主人(TO 45)。莱维纳斯由此得出的结论是在存在者出现之前,存在是一种没有存在者的存在(an existing without existent)。

我们知道,海德格尔《存在与时间》的重点是通过“此在”领悟存在的意义,而没有过多留意在其论述中所先期蕴含的“存在一般”的概念,莱维纳斯认为海德格尔指出了存在与存在者的差异,“但是在

① 黑格尔,《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆,第192页。“这种纯有是纯粹的抽象,因此是绝对的否定。这种否定,直接地说来,也就是无。”

海德格尔那里只有差异,却没有分离(separation)”(TO 45)。① 而存在与存在者之间的“分离”恰恰是莱维纳斯所关注的。也可以说,他关注的是在存在者出现之前的存在,一种“没有存在者的存在”。这一事实说明,“有(*il y a*)”东西存在,但不知是什么。由于其未知性,莱维纳斯认为“存在”是以一种无名的方式体现的。于是,“我们用 *il y a* 指称,存在的非人称的、无名的、但却不可泯灭的‘完成’,它在虚无深处喃喃低语。有(*il y a*),因其拒绝人称的形式,就是‘存在一般’”(EE 57)。

由于 *il y a* 在德语中对应的是 *es gibt*; *es gibt* 译成中文同为“有”,译成英文也同为“there is”。海德格尔对 *es gibt* 有所论述,在“关于人本主义的一封信”中,他指出,在德语中,动词 *geben* 是“给出”的意思,*es gibt* 应当理解为“它给予”,而这“它”就是存在本身,*es gibt* 也有给出自身的意思。② 莱维纳斯深切地意识到,他的 *il y a* 与海德格尔的 *es gibt* 是截然不同的。在《从存在到存在者》的第二版序言中,他提醒读者:“这与海德格尔的 *es gibt* 有着本质的区别。它绝非简单地翻译或沿用这个德文术语,更没有 *es gibt* 那种丰饶、慷慨的意味。”③ 莱维纳斯指出,*il y a* 所显示的意味,远不同于海德格尔的论述。在海德格尔那里,*es gibt* 是针对“此在”的。“只有当此在存在,*es gibt* 才存在”(BT 255),才“给出”,才“有”;没有“此在”,则无所谓“有”或“没有”,因此 *es gibt* 显示出存在与“此在”紧紧联系在一起。*es gibt* 因此表达了存在给予“此在”的慷慨。莱维纳斯强调的 *il y a* 是没有存在者的存在。针对海德格尔的 *es gibt*,他在很久以后还给予了辛辣的讽刺:“德语词 *es gibt* 据说包含慷慨性,在 1933 到 1945 年间没有任何慷慨性显露自身。这一点是必须说明的。”(DF 292) 莱维纳斯笔下的 *il y a* 毫无慷慨的涵义,相反,其意义颇为消

① 参见《时间与他者》英译者的注,第 45 页。“分离”概念与罗森茨维格哲学的关系,以及其在莱维纳斯哲学的作用。

② 参见海德格尔,“Letter on Humanism”见 Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977, p. 214.

③ 《从存在到存在者》,江苏教育出版社,2006 年。第二版序言,第 1 页。

极, *il y a* 作为无人称性的“存在一般”, 不是“给予”人类, 而是一种压迫。两种说法意义之不同, 并非只是由于词义学上的差异, 更有其现实涵义的不同。^①

我们还必须注意到, 这里的 *il y a* 是在主客体、内在与外在划分之前的概念, 是前于世界的概念。在莱维纳斯那里, “世界就是被给予之物, 形式与一个客体相结合, 并把客体交付给我们”(EE 46)。在此他表明 *il y a* 是在世界之前的一种理解, 是在给予我们之前的, 是主客体分化之前的。“世界”的概念是在此之后产生的。莱维纳斯认为如果一定要与古典哲学相类比的话, 那么就会想起赫拉克里特(Heraclite); 但不是人不能两次踏进同一条河流, 而是克拉底鲁(Cratylus)的版本, 人一次也不能踏进同一条河流。因为对于 *il y a* 来说任何同一体的固定性, 任何存在物的形式都没有确立起来, 一切都消散其间(TO 49)。

那么如何来理解 *il y a* 呢? 我们已经提到过它是无名性(anonymous)与无人称(impersonal)的,^②因而是彻底排除了“光”的存在。“光”的隐喻是西方世界的古老传统, “自柏拉图以来, 无论是从可感知的太阳, 还是从可理解的太阳发出来的光, 据说是所有存在的条件”(EE 47)。所以, 我们的经验必须以“光”为条件, “光使客体成为一个世界, 也就是使它们属于我们。所有物构成了这个世界: 通过光, 世界才被给予, 才被领会”(EE 49)。对于这个传统, 海德格尔也概莫能外。莱维纳斯说, 海德格尔的“操心”, 尽管不是知觉, 但依然包涵着一种照亮(illumination), 并由此来解释理解和思想(EE 47)。但这与莱维纳斯通向 *il y a* 的路径完全相反。

① 莱维纳斯讲 *es gibt* 时, 提出的“1933 年到 1945 年间”, 乃是意有所指, 这恰恰是纳粹活动的时期。

② 名称和位格都是指具体的存在物的存在, 尤其这里的“位格”(person), 和莱维纳斯后面用的“*hypostasis*”是一个意思, 就是存在者的具体显现。因此 *il y a* 的非位格性正对着后面突破 *il y a* 的“*hypostasis*”。

针对“光”的隐喻,对 *ilya* 的感受完全是一种无光的经验。^① 这里,莱维纳斯强调“真正的经验”乃是超出我们日常世界的。因此与以“光”为基础的经验相反,对于 *ilya* 的“经验”,感受的是一种黑暗,“在黑夜中,我们被撕裂,我们不与任何事物打交道。但是这种无并不是那种纯粹的虚无。它不再有‘这个’或‘那个’,不在有‘某物’。这种普遍的缺席(absence)反过来就是一种在场(presence),是一种绝对不可逃避的在场”(EE 58)。这超出了我们思想对其的把握,也就是说超出了“光”的范围,它直接就“在”那里。莱维纳斯喜欢用“黑夜”这一意象来刻画 *ilya*,在黑夜中万物消散于其间,“黑夜”正表达了“有”的无名性和无人称性。在无眠之夜,在夜的“沙沙”声中,黑夜把一切还原为不确定的存在。“黑夜是 *ilya* 的真正经验。”莱维纳斯用“黑夜”的经验来理解“存在一般”。考虑到《从存在到存在者》的大部分内容是在战俘营中所写,我们可以细细体会这“夜”所蕴涵的深义。

相对于“黑夜”,莱维纳斯用“失眠”(insomnia)的经验来进一步描画这种无名的 *ilya*。“失眠是由永无止境的意识构成的。”人们无法从这种警醒中撤回,无处逃遁,莱维纳斯认为这与 *ilya* 非常相像(TO 48)。“失眠”在宁静中观察却无所观察,在寂静中等待却无所等待。意识在自身中呈现“有”东西存在,却无法辨明。某物以一种没有形式的方式在意识中呈现,它揭示了“有”,但却不是具体的“是什么”。莱维纳斯认为“失眠”的经验很好地揭示了这种存在:“存在永不衰退,在那里存在的工作永无停止。这就是失眠”(EE 65)。他认为,“失眠”中呈现的意识不是一种真正的意识,是一种没有意向性的意识;一方面是一种无法对象化的状态,另一方面是一种没有主体的意识,“失眠把我们放到这样一种情形,实体性范畴的消解不仅指的是每一个对象的消失,而且是主体的湮灭”(EE 67)。这大有一种物我两忘境地。

“黑夜”的空间完全不同于光明的空间,在白天的空间中,万物可以通过透视关系而形成空间的连续性。但在“黑夜”的空间中,黑夜充

① 莱维纳斯哲学中会反复提到“经验”这个概念,这并非经验主义中的“经验”,而是更广泛的生存体验。

满其间，“这空间是充满的，但充满的却是所有事物的虚无性”(EE 58)。这种聚集在一起的空间点，带来的不是清醒和确定，而是一种不安全感。就像帕斯卡尔说的，“无限空间的寂静”带给人的是不确定、不安全和恐惧。“这种寂静，这种宁静，这种感觉空虚构成了一种缄默的、绝对无确定性的威胁。”(EE 59)通过“夜”的恐惧(horror)刻画的 *ilya* 的经验再次显示了莱维纳斯对于存在的一种基本态度，无人称的 *ilya* 体现的不是存在的启示和给予，而是一种吞噬一切的“恐惧”。没人知道它是什么，只知道“有”。*ilya* 毋宁是不明确的、无形的、混乱的，甚至是危险的，如夜一般地胁迫存在物，使之沉浸在无规律的“混乱”中，被纯粹无人的领域所吞噬。“我们遭受它的窒息如黑夜环抱，但它并不回应我们”(EE 23)。

这里，莱维纳斯强调的“恐惧”和海德格尔的“畏”有很大的区别，“恐惧绝不是关于死亡的畏”(EE)。可以很明确地说，莱维纳斯的“恐惧”是消极的，是要逃避的，是要脱离的，而海德格尔的“畏”是积极的，是“此在”面对自身的一个前提。海德格尔认为“畏”能把“此在”带回到它自身的面前。为此海德格尔还特别区分“怕”和“畏”。最简单地讲，“怕”之所怕是世界之内的具体事物，而“畏”之所畏是在世本身，莱维纳斯的“恐惧”之所恐惧则是“存在本身”。尽管“畏”使人“茫然所失”，海德格尔甚至说，“人在黑暗中大概比较容易茫然所失。在黑暗中，‘无’所见格外突出，然而世界恰恰还在‘此’，而且更咄咄逼人地在‘此’”(BT 234)。非常明显，海德格尔虽然看到黑暗中“无”特别突出，但更强调世界在“此”；莱维纳斯的“恐惧”恰恰无“此”。“恐惧”中世界并不在此，而唯有“有”而已。

此外，海德格尔的“畏”作为情绪活动，是“此在”有所关怀，有所焦虑的证明，“畏”的是自己存在的有限，从而揭示“此在”的整体性。在这个意义上，世界的“虚无化”并非消极恐惧，而是一个积极的向度，“畏”由此使“此在”返回到本真状态。莱维纳斯的“黑夜的恐惧”既不揭示死亡的危险，也没有揭示痛苦的危险。“黑夜的恐惧”是无主体的，没有出口的，没有回答的(EE 62)。莱维纳斯认为，它比死亡更原

始、更深厚，“存在本身隐匿着某种悲剧性的东西，这不是因为它的有限性，这是死亡也无法消解的”(EE 20)。在莱维纳斯那里，“只有存在的恐惧，没有对虚无的畏”(EE 62)，因此这种恐惧比海德格尔描述的对死亡的畏惧还要厉害，无法消解。

这里莱维纳斯深深地触及了“死亡”问题。他认为甚至“死亡”都不能逃离 *il y a*，死亡只是标识了“此在”的有限性，而存在将无止境地存在下去。对 *il y a* 来说是“死亡的不可能性”(EE 60)。在《时间与他者》中，莱维纳斯继续了这个论题，当时加缪《西西弗神话》(1943)的影响正隆，自杀成为哲学的主题，这是人最后能驾驭存在的手段，但莱维纳斯认为：“这种虚无的不可能性剥夺了自杀”(TO 50)。相比之下，也许哈姆雷特更高一筹，因为他认识到在“存在还是死亡”的两难疑问中，“死亡”是不可能的，他不能驾驭这无序的存在，甚至通过“自杀”的手段也不能。莱维纳斯强调，“死亡”对于存在来说是一个“神秘”(mystery)，是存在的“他者”，而绝非逃离存在的“出口”(exit)。

那么“逃避”的出路何在？关于“逃避”海德格尔亦有所论述，莱维纳斯采取了与海德格尔完全不同的姿态。海德格尔认为“此在”的基本状态是“被抛”，由此标识出“此在”的“生存实际”(facticity，区别于 factuality，指事实性)；“此在”从来已经在世界之中，它与那些在世界中与它照面的存在者的存在束缚在一起。此在“趋就”还是“逃避”它的“生存实际”？这是一个问题。海德格尔的基本看法是，日常的“此在”通常以“逃避”的方式现身为它所是的东西。海德格尔在“沉沦”的意义上谈论“逃避”，“此在”“沉沦”于“常人”就是在它自身面前的“逃避”，“逃避”到存在者那里去，借此“遮蔽”最本己的“向死存在”。“沉沦”封锁了“此在”自己的存在。海德格尔认为：“操劳消失于常人，以便可以在安定的熟悉状态中滞留于世内存在者；此在就以这种方式逃避到世内存在者那儿去。沉沦着的逃入公众意见之在家状态就是在不在家状态之前逃避，也就是在茫然所失之前逃避。”(BT 234)与之相反，莱维纳斯却是在积极的意义上来谈论“逃避”。基于此前对于“存在”一般的理解，莱维纳斯在此揭示的根本命题是：“逃避”这种无名的

存在。真理的来源只能在异于这种存在的東西中发生。莱维纳斯的“逃避”不是逃避自己的本真状态,逃避自己的潜能和可能性,而毋宁是逃避存在本身,逃避压在自我身上的无名的 *il y a*。莱维纳斯描绘的“存在”对人有一种束缚和阻塞。事实上在这种对存在的理解中,已经包含了从“存在”中逃避的强烈意愿。“逃避‘*il y a*’,人必须从围困中解脱而不是被为难”(EI 52)。莱维纳斯后来在回顾《从存在到存在者》一书时,将该书定位为“标示了一种从‘*il y a*’逃避的尝试”(EI 57)。虽然,莱维纳斯在他以后的著作中较少谈及 *il y a*,^①但 *il y a* 的阴影始终是莱维纳斯哲学的一个大背景,所不同的只是以何种方式来逃避它,或者更积极地说,如何来超越它。

第三节 存在者及其孤独

如何从这种无名的 *il y a* 中挣脱出来是莱维纳斯早期哲学思考的方向。当菲利普·奈蒙(Philippe Nemo)问莱维纳斯,他是如何解决问题的时候,莱维纳斯回答道:“我的第一个想法是,也许一个存在者,一个人们可以用手指指出的某物,对应的是一种对在存在中使人恐惧的 *il y a* 的一种控制。我把确定的存在者或者说实存者说成是在 *il y a* 的恐惧中的一道明澈的曙光,说成是一个太阳升起的时刻,一个物体显现自身的时刻,在那里它们不是通过 *il y a* 而产生,而是支配着 *il y a*……然后人将存在和存在者重新联系起来,而自我已经在那里支配着它所拥有的存在者了”(EI 51)。这里,挣脱出 *il y a* 的存在者在世界中的生存将以一系列的方式维护其自身,通过建构某种自我主体来对抗 *il y a* 的侵袭。这同时也构成了存在者的孤独。在海德格尔认为最能确保存在者孤独和整全性的“死亡”面前,莱维纳斯读出的却是生存中的“他者”。生存不仅是孤独,它还有面对未可知的“他者”的一面。

如果说,莱维纳斯是用“失眠”来表现 *il y a* 的话,那么要脱离 *il y a* 就要终止“失眠”,“终止无名的存在的失眠”(EE 65)。这种终止的力量何在

① 在《总体与无限》、《别样于存在》中,莱维纳斯都有论及 *il y a*, 但不再作为全书的主题, 参见 TI 143, 270; OBBE 164。

呢？莱维纳斯认为在于主体的“意识”，意识可以进入睡眠，从而终止“失眠”。非常有意思的是，莱维纳斯认为“失眠”不是一种主体的意识（而是非主体的意识），反倒是“睡眠”与“意识”联系在一起。“睡眠”并不与“意识”矛盾，而是“意识”的休息；“意识”是去睡眠的力量，意识的这种悖论正是这种充溢空间（*il y a*）上的漏洞”（TO 51）；意识本身需要被唤醒，以此靠主体的“意识”去打破这沉沉的 *il y a* 无名的失眠，逃离 *il y a* 无边的笼罩。“一个思考着的主体的意识，连同其意识消散、睡眠和无意识的能力，正是无名存在的失眠的断裂，是‘悬置’的能力，是从这种狂乱的必然性中逃脱出来，是在自身中寻找避难所以便从存在中退出……”（EE 65）“意识”的来临正是从这种“*il y a*”中的一种逃离。“意识”在自身中寻找逃避存在之后的避难所。这个过程“需要通过一种主体的置放，才能让瞬间打破存在，才能终止这类似永恒存在的失眠”（EE 66）。

当莱维纳斯通过“意识”来破除 *il y a* 时，他是否会回到传统的意识哲学，这是一个很大的疑问。莱维纳斯对胡塞尔哲学的批判可以显露出某种迹象。不同于把意识设想为先验形式的意识哲学，莱维纳斯把意识视为在“这儿”（here）的“某物”。所以他才要“置放”（posit）一个主体。莱维纳斯说：“唯心主义习惯于我们把思想置于空间之外，……本质上，思想就在这儿。”（EE 68）这里的“这儿”非常重要，莱维纳斯把意识位置化，从而将其确定为存在中一个有位置的存在者。他借用笛卡尔对于“我思故我在”的分析，“我思”并非无人称的思想，而是在“这里的思想”（there is thought）；其次它是我的思想；再者笛卡尔认为思乃是一种实体，也就是可以被放置的主体。这样，莱维纳斯就为“意识”确立了一个出发点。这个位置就是“这儿”。“这儿”是一切的开始。“思想有一个出发点。不仅有确定地点的意识，也有意识的确定地点，这不能又回到意识，回到认知中。”（EE 68）莱维纳斯指出，即便在最大的唯心主义者黑格尔那里，“精神现象学”也是从“这儿”开始的。^①这使自我在存在中找到了某种位置。“意识‘有’一个基地，它‘有’一个地方。”（EE 70）“意识”

① 参见 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1979, 第一章“感性确定性；这一个和意谓”，“我只是一个纯粹的这一个”，“这一个的另外一种形式‘这儿’”。

不再是茫然所失的 *il y a* 了。

莱维纳斯一再强调这个“这儿”与海德格尔的“此在”(Dasein)的“此”(Da)是完全不同的。海德格尔的“此在”已经蕴含了世界,在海德格尔看来,从来就没有孤立封闭的、无世界的“此在”。“此在”的“Da”恰恰表明的是“此在”随时随地与周遭世界的关系。洪堡(W. V. Humboldt)曾指出,在某些语言中,用“这儿”表达“我”,用“此”表达“你”,用“那儿”表达“他”,也就用地点副词来表达人称代词。海德格尔由此得出的结论是:“‘这儿’、‘那儿’与‘此’原本都不是对在世内占据空间地点的现成存在者所作的纯粹地点的规定,而是此在的源始空间性的性质。人们揣测这些词是地点副词,它们其实都是此在的规定;它们主要具有生存论的涵义,而没有范畴的涵义”(BT 155)。这里,世界已然与“此在”有着源始空间上的联系。

但是在莱维纳斯那里,他认为所谓的“这儿”“是我们的出发点,是作为位置的‘这儿’,是先于任何理解、任何视界、任何时间的。‘这儿’就是这样一个事实,即;意识是一个起源,它从自身开始,它是一个存在者”(EE 71)。在莱维纳斯一连串“这儿”、“地方”、“位置”的背后,强调的不是“此在”与世界的联系,而是“这儿”的孤立性。它首先不是与世界的联系,而是主体通过“这儿”凝结于自身。置放的过程是由身体完成的,莱维纳斯在此把“身体”(body)这个概念引进来。“身体不是被放置,身体就是位置”(EE 70)。“身体”是“意识”在存在中的位置。这样,“身体”在莱维纳斯那里就与传统哲学的“身体”不同,有了别样的意义。“身体”不仅仅是存在者,它是“一个人介入存在、置放自身的方式”(EE 72)。

一种存在形式一旦形成,这就意味着与无形的存在本身(*il y a*)的破裂,从而聚为存在者。这种破裂正是“意识”意识到自身与存在本身的分裂。莱维纳斯把存在者浮现出存在,通过与存在的距离(distance)而建立自身存在的这一事实,称之为“hypostasis”。^① 莱维

① 我们也不妨从另一个角度来理解这个词,我们知道在基督教中, hypostasis 是指“三位一体”中的“位格”,指一真实具体之个体存在。莱维纳斯固然不是基督徒,但我们也可以参考这一语境来理解 hypostasis。

纳斯是这样来解释这个词的：“这个术语在哲学史上指的是这样一种事件，即由一个动词来表达的行为，通过这个事件变成了由一个名词性的来指称的存在者”(EE 82)。^①也就是说通过 hypostasis，存在变成了某物，动词状态变成了事物状态。在这个意义上，打破无名存在的“意识”，就已经是 hypostasis 了。通过 hypostasis，存在者在存在中找到位置。或者说，逃离 *il y a* 之后，存在者的存在就是 hypostasis。

Hypostasis 的作用是“通过无名的 *il y a* 中获得一个位置，肯定一个主体”(EE 82)。或者说，“存在者与它的存在相结合了这个事件，我称之为 hypostasis”(TO 43)。对于 hypostasis 的特点，莱维纳斯只是强调它在存在中具有一个“位置”，可以固定住存在物。但是这个 hypostasis 同时也是“一个单子和一个孤独(solitude)”(TO 52)，因为它要在无边的 *il y a* 中保持自己，就必须从自己出发，回到自己，否则就会消散在无边的 *il y a* 中。莱维纳斯认为，“我”就其特性而言就是这么一个 hypostasis。通过“孤独”这个概念保持住“我”。“我”必须永远同自身在一起，“我”必须同我自己的存在紧紧结合在一起，这就是“孤独”的存在论根源。莱维纳斯认为“孤独不是对其自身的诅咒，而是来自它作为确定的某物的存在论意义”(EE 85)。这是“我”的宿命。所以，对于莱维纳斯来说，“孤独不仅是一种绝望和一种抛弃，而且也是一种英雄气概、一种骄傲和一种主权，单是从绝望的角度对于孤独进行的存在主义分析成功地消除了，和使人全然忘记在浪漫主义的、拜伦式的文学和心理学中所论述的一种骄傲的、贵族的和亲切的孤独的主题”(TO 55)。看来莱维纳斯是从正面的角度来论述“孤独”概念的。

莱维纳斯还用了另一个概念来说明“我”的孤独，那就是“物质性”(materiality)的概念。这个概念在《从存在到存在者》中就已经提出来了，^②在《时间与他者》中进行了明确的界定。“存在的占据自身的方式

① 参见《时间与他者》的英译者 Richard A. Cohen 关于这个词所给予的一个详细的注解，TO 43，注 6。

② 参见 EE 60。

就是主体的物质性，同一不是一种与自身有害的关系，而是将自身牢牢地锁住，这是存在占据自身的必然性。”(TO 55)这里的“物质性”不能在通常的唯物主义意义上来理解，而是要认识到我将自己的存在牢牢地铆住，“物质性”就是我(ego)与自我(self)之间关系的一个具体事件。这一事件标明了“我”在世界中的存在重担。莱维纳斯说明这重担既不是来自于过去给我的重压，也不是来自于对未来的焦虑。它恰恰就来自于“现在”，来自于我与自我的这种锁链关系。它表明了我在存在中责任。“一个自由的存在已经不再自由，因为它必须对自己负责。”(TO 55)在莱维纳斯的早期著作中就已经对西方哲学将“自由”置于第一位的传统有所保留。

此外，“孤独”也绝非一种普遍的定义所能概括；“孤独”是一种“特别的体验”(TO 58)。“孤独”正是自己在与他人建立关系之前与自己的关系，“孤独”的本质在于“我不是他者，我完全孤立。……就我而言，我是一单子”(TO 42)。莱维纳斯认为 hypostasis 的“孤独”在日常生活中得到了表达。这种“孤独”不是焦虑，不是一种向死亡存在的经验。日常生活也不是一种沉沦，不是对我们本真状态的背叛。问题的关键是日常生活“源自我们的孤独，并且是这种孤独的完成”(TO 58)。如何理解日常生活“在孤独”中的完成呢？莱维纳斯以后在《总体与无限》一书中，对此有很大的展开。这里我们所要说明的是，所谓“孤独”并不是指一“孤独”之个体，而是指生存之封闭性，我被封闭在有限的生存中(EE 85)，一切都围绕“我”。这种“孤独”来自于存在者与存在的关系，在这种关系中，作为 hypostasis 的存在者是存在的决定者，在这个意义上 hypostasis 是自由的，但这个“自由”并不能把我从存在中解脱出来。

莱维纳斯对于“孤独”概念的理解，全然不同于海德格尔。他说：“……从一开始我就拒绝海德格尔式的，在一种与他者的在先关系中考虑孤独的观念。”(TO 40)这必须从两方面来理解：一方面，对海德格尔来说，“此在”并不先在然后过渡到“他人”，“此在”与“他人”是“共同在世”，“世界向来已经总是我与他人共同分有的世界。此在的世界

是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在”(BT 155)。所以,“此在”已经就是共同此在了。莱维纳斯则是先强调“我”作为 hypostasis 的“孤独”,正是这种“孤独”演绎了存在的逻辑。海德格尔那里通过“此在”显现出来的存在逻辑的暴力被所谓的“共同此在”掩盖了。另一方面,莱维纳斯反对海德格尔关于“孤独”乃共在之“此在”的自我实现。海德格尔认为这可以通过“畏”来实现的,“畏如此把此在个别化并开展出来成为‘solus ipse’(唯我)。但这种生存论的‘唯我论’并不是把一个绝缘的主体物放到一种无世界地摆在那里的无关痛痒的空洞之中,这种唯我论恰恰是在极端的意义上把此在带到它的世界之为世界之前,因而就是把它本身带到它在世界之中存在的本身之前”(BT 233),这也就是“此在”从“常人”中的返回,“把此在从其沉沦中收取回来并且使此在把本真状态与非本真状态都作为它的存在的可能性看清楚。此在总是我的此在”(BT 235)。由此这种“此在”的唯我性被海德格尔看作是本真的个体化的过程。这个过程由“此在”从被海德格尔视为负面的社会性中抽身出来而实现,必须在“此在”的“孤独”中实现出来。因此,在海德格尔那里,“此在”的“孤独”状态是一种本真状态;而“此在”的社会状态,即在“常人”中的状态则是非本真的状态。事实上,在海德格尔那里缺乏的就是本真地与“他者”共在的状态,而这正是莱维纳斯用心之处。

在破除海德格尔“此在”的“孤独”上,马丁·布伯也曾作出过出色的分析,他指出海德格尔的“罪责”概念体现了这种“自我”的“孤独”。罪乃“欠”。这是海德格尔从德语中演绎出的“罪责”涵义。但海德格尔所“欠”不是“他人”的某物,而是对自己的“欠”,“此在”不实现自己的“能在”,而是停留在“常人”状态,这是人的非本真状态。于是,“良知”作为一种呼唤,呼唤“此在”达于自身,从非本真的“自我”而达于本真的“自我”。也就是说,“此在”应把自己从迷失于常人的状态中收回到它本身来。这就是海德格尔对于“此在”的“罪责”的理解。由此来看,海德格尔的“生存”显然是独白式的。海德格尔的“此在”的本真存在会有崇高的错觉,但“海德格尔意义上的‘真实’生存的人,即‘自我

存在’之人，依海德格尔之见乃是人生的目标，但这不是真正与人共同生活的人，而是不能再真正与人共同生活的人，是仅在与其自身的交流中体验一个真实生命的人。”^①在海德格尔那里，不存在与“他人”的本真关系，这点一再为人所诟病。马丁·布伯认为，问题正好相反，“罪责”不在于没有实现“自我”，而恰恰是因为固守了“自我”。个体从来不是孤立的，而是与“他者”有着本真的关系，当我没有以本真的生命整体来面对“他者”时，这才是“罪责”。应该在与“绝对他者”的关系中体验“他人”，而不是体验自己。海德格尔认为“此在”在一种社会的集体性中，有两条道路可以选择，“存在可以通过世界与他者来理解自己，也可通过自己存在的内在潜质来理解自己”（BT 264）。显然，海德格尔认为后者是本真之路，从社会中回复到自己，回到孤独与个体性，避免“他者”或社会的扰乱。莱维纳斯指出海德格尔是在“孤独的概念中追求存在的本真状态”（EE 56），而不是通过社会关系来了解。在这一点上，莱维纳斯与布伯对于海德格尔的批判是完全一致的。

海德格尔的“自我”是一个封闭的系统，尽管其间有一“他人”作为环节，但最终还是回到自身，这是海德格尔“孤独”概念的本意。就像黑格尔的绝对精神绕了一大圈子之后，带着无限的丰富性回到自身，海德格尔的“此在”经历了在世之中的诸多环节之后，也是回到了本真的“自我”。莱维纳斯看出了海德格尔与黑格尔之间深刻的一致，全都是尤利西斯式的回复，与亚伯拉罕形象迥异。

在莱维纳斯看来，在整个《存在与时间》中，社会关系只是扮演着负面的角色，社会性几乎都是以“此在”沉沦的面目出现的，“此在”的存在要尽量避免社会关系的影响。莱维纳斯反对海德格尔的这种负面的社会观。他称之为一种“同志式的集体”（EE 95）。莱维纳斯给予社会关系以比“共在”更深刻的地位，他认为：“不是共在可以描述与他者的原初关系”（EE 41）。关系不是与所知物的关系，而是与所知之外的关系。“与他者的关系是一种与神秘的关系，他者的整个存在由这种外在性，或相

^① 马丁·布伯，《人与人》，第232页。

异性构成”(EE 75—76)。莱维纳斯发现社会关系是自我在所谓沉沦前的原初经验:自我遇到是完全不同的“他者”。“他者”不仅具有不同于我的性质,而且“他者”本身就是相异性。就像萨特指出的那样,海德格尔“共在”的形象是“我们”,而不是面对“他者”。^①在莱维纳斯看来,海德格尔式的“杂然共处”是一种同处式的集体,是某种围绕共性事物而建立起来的,这完全不是他所指出的与“他者”的关系。莱维纳斯也特别强调我与“他者”的相异性是一种直接“相遇”。“一种面对面的关系,没有中介”(EE 95)。强调社会性的哲学家不在少数,但像莱维纳斯这样强调与己不同的“相异性”来构成社会性却并不多见。

海德格尔以回到“孤独”作为“此在”在世的本真命运,莱维纳斯的态度却由“逃避”存在而延伸至“逃避”孤独。尽管莱维纳斯强调我的“孤独”,是从 *il y a* 中逃离出来的必然命运,但最终还是要走出这种“孤独”。莱维纳斯讨论走出“孤独”问题的主要文本是在《时间与他者》以及后来的《总体与无限》中,他通过致力于发展与“他者”的关系来逃离“孤独”。^②他自认为《时间与他者》“代表了一种从生存的孤独中逃避出来的企图”(EI 57)。但逃避“孤独”本身不是目的,“人们必须确实地认识到孤独本身不是这些反思的首要主题。它只是存在的标志之一。问题不是逃避孤独,而毋宁是逃避存在”(EI 59)。反过来说,逃避“孤独”,只是为了进一步超脱存在。

第四节 逃离孤独

莱维纳斯所谓的“孤独”有其存在论的根源,他想透过这种存在论的根源找出逃离“孤独”的路径。首先就“孤独”的本性来看,物质性的“操心”正来源于 *hypostasis* 自身,并且在其中表达了生存的自由。这就构成了“自我”的日常生活。和海德格尔不一样,莱维纳斯并不认为日常生

① Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Inc. 1956. p. 332.

② 就其对于生存的“孤独”的态度及其扬弃的路径来看,在《从存在到存在者》中已经显露了其哲学发展的方向。参见《从存在到存在者》最后一章及结论。

活乃是一种“沉沦”，在海德格尔看来非本真的日常生活是由人们的逃避死亡所构成的。“对于物和需要的操心是一种沉沦，是对终极结局的逃避”(TO 59)。但莱维纳斯强调日常生活是我们的“孤独”自己散发出来的，正是“孤独”的完成，正是对存在者与存在锁在一起的一种回应。当然，人的拯救并不能局限在这种日常生活中，必须从其中超拔出来，因此必须克服存在锁住自身的“物质性”，而克服这种“物质性”也就是意味着放松自我和自己之间的结合。这里莱维纳斯给出了三种途径。

首先，莱维纳斯通过与“世界”的关系来破除这种“孤独”性。在他看来，在日常的存在中，自我和自己之间是有间隙的。因此主体的物质结构在某种程度上是可以被克服的。在对世界的态度上，海德格尔把“世界”看作是一种工具的整体，此在“操劳”于周围世界之际显现出来的首先是工具的整体。海德格尔用“工具”概念来描述“此在”与世界的关系。他把这些工具描述为“上手性”，也就是“准备用”，“工具本质上是为用的某物，用具的总体构成了‘为了用’的各种方式，诸如有用的、有益的、可用性、可以操作的”(BT 97)。正是这“上手的”东西向“此在”揭示自身并被“此在”接受和吸纳。由此也引申出对生存本身的关注，这就是海德格尔所谓的“操劳”(concern)、“操持”(solicitude)、“操心”(care)。而莱维纳斯认为我们与世界不仅仅是“用”的关系，“并不是在世界上每一样给予的东西都是工具。”(EE 43)都具有“上手性”。世上的事物要远多于“有用性”。他用另一概念来表示一种先于海德格尔式工具体系的状态。他认为“世界是一种给养的总体(an ensemble of nourishment)”(TO 63)，与对象的关系是一种“享受”(enjoyment)关系，是一种“在家”(at home)状态。莱维纳斯用“家具，所有物，私人财产”来指称这种与世界的关系。林基斯(A. Lingis)指出：“对莱维纳斯来说，在世之存在不能归结为在事物中的存在，……对莱维纳斯来说不是工具，而是家具来指称事物的存在论本质。”^①莱维纳斯拿庇护所、衣服、食物来说明他关于事物本质的看法。

① A. Lingis, 'Introduction' to *Collected Philosophical Papers*, p. xxviii.

一个家的存在绝不仅仅是被用作庇护所，因为“家”给人的要远远多于遮蔽风雨。衣服也不仅仅是御寒，“它使人从粗鄙的裸体状态中解放出来”(EE 43)。食物也不仅仅是果腹，而是欲望的满足。莱维纳斯举这些例子是要表明，通过这种对世界中物的“享受”，自我的生存与自己其实是有一段“距离”的。这是海德格尔所忽视的。这段距离使我们与世界的关系有超出“用”的因素，我与世界的关系并不是沉溺在存在中，而是有更多的意味。莱维纳斯认为“用”的关系是一种存在间的关系，而“我”与世界的关系超出了仅仅是存在间的关系。海德格尔认为“此在”沉迷于世，烦忙于世界中的事物，是沉沦，所以“此在”要回到“孤独”的本真状态。莱维纳斯认为这里的“本真”概念非常虚伪，在“此在”实现自己潜质之前，我们与世界的关系已经包含着真实的意义，因此，“‘尘世的给养’的道德性是第一位的道德性”(TO 64)。当然，就根本而言，莱维纳斯认为这种关系还是没有最终摆脱“孤独”。“所有的享受都是一种存在方式，但也是一种感知——即光和知识”(TO 63)。他曾经说过，光本身就是孤独的，因此借用与世界的“享受”关系，我们还是不能破解存在的压迫。

其次，莱维纳斯认为“知识”是我们逃避存在孤独的另一方式。我们知道，“光”在西方哲学中是“知识”的隐喻，“光就是可理解性本身”(TO 68)，“光”是主体把握事物的条件。通过光或知识我们把握外在世界，从而也成为逃避“我”的“孤独”的一种尝试：一方面，“光的外在性把自我从自己的俘虏中解放出来”(TO 65)。另一方面，“通过光，某些东西是异于我自己的，但是就好像它来自于我自己一样”(TO 64)。就像我们在近现代的意识哲学中看到的，知识的最终基础是自我。在这个意义上，“知识”永远不能在世界上遇到真正“他在”的东西。“因为通过知识，无论人们想还是不想，客体都会被吸收进主体，二元性消失了。……所有这些关系导致的结果就是他者的消失。”(TO 41)所以，通过“知识”与世界的关系“不能超越孤独”，只是“使作为一存在者的存在者的孤独得以完成”(TO 65)。唯我论是这种哲学的必然命运，即便是胡塞尔的意向性哲学也不例外。“意识的意向性

可以使人们把自我与事物区分开来,但是他并没有使唯我论消失:它的元素-光-使我们把握外在世界,但却不能为我们在哪里发现一个同伴”(TO 65),“孤独”依旧。

最后,在海德格尔认为最能揭示“此在”孤独存在的整全性的地方——“死亡”那里,莱维纳斯认为,我们有可能“逃避”存在者的“孤独”。正是通过“死亡”使我们认识到我们生存的多元性,并把“孤独”封闭的“我”的生存打开。“死亡的现象学中,孤独发现自己亲近于一种神秘的边缘,……这种观念将使我发现一种在主体中关系,而这种主体是不能还原为一种对孤独的纯粹、简单的回归。”(TO 41)那么“死亡”昭示了什么呢?

在直接谈论“死亡”之前,莱维纳斯首先讨论了在世界中工作和需要给“孤独”带来的痛苦(suffering)。在他看来,所谓“痛苦”正显示了从存在的瞬间中解除自我的不可能性,正显示了存在之于我的不可免除性。在“痛苦”中自我暴露在存在面前,无可逃避,无处退缩,“痛苦的全部尖锐性就在于这种躲避的不可能性”(TO 69)。在“痛苦”中,接近的是“死亡”。“痛苦”尽管显示了后退的不可能性,却昭示了某种事件发生的可能,并使我们处于这事件发生的边缘,这就是“死亡”的发生。如果说,生存总是笼罩在“光”之下的,那么“死亡”恰恰全然在“光”之外。莱维纳斯把“死亡”解释成“神秘”(mystery)。在“死亡”中,“主体处在与不是来自于其自身的东西建立联系,我们可以说是与神秘建立联系”(TO 70)。这种“神秘”反对我,而且威胁我。所以,对莱维纳斯来说,“死亡”的意义在于主体遇到了他所不是,所不能理解的东西。在“死亡”中,主体遇到了“他者”,绝对的“相异性”。“对死亡的接近表明我们在与某种绝对他者的关系中,某种具有相异性的东西,它不是我们通过享用可以同化的,它的生存是由相异性构成的。”(TO 74)莱维纳斯对“死亡”有着截然不同于海德格尔的理解。

对海德格尔来说,“死亡”是“此在”的终结,它意味着“不再在此”(BT 282)。“死亡”是确定要在未来发生的,所以“此在”是“向着死亡的存在”。正是“死亡”使“此在”的存在具有整体性。人是一种有限的

存在，“死亡”是其终点。“死亡”代表了“此在”作为孤独个体的唯一性，因此，“死亡”在海德格尔看来是最本己的东西，是“他者”不可替代的，是了断一切以后，唯一剩下的，是己之为己最后的依据。“死亡”标志了“此在”这种最终的“我性”(mineness)，“只要死亡‘存在’，依其本质就是我的死亡。死亡确乎意味着一种特殊的存在之可能性，在其中，关键是自己此在的存在”(BT 284)。此在“先行到死”，反过来对自己种种生存进行“筹划”。以此海德格尔阻绝了我与“他者”本真的关系。海德格尔认为，每个人都不能超越个人的本质而进入另一个生命。“自我”存在有其终极，“死亡”是生存所能达到的终极。在本真的层面上，“自我”存在即可达于完满，在“自我”的“孤独”中达于完满，而不必超越“自我”。

莱维纳斯对“死亡”的分析正好与海德格尔相反。莱维纳斯认为，尽管我们肯定“死亡”要来，但同样我们也肯定不知“死亡”是什么，“死亡”意味着什么。所以在这个意义上，“死亡”是最不确定的，是外在于任何“光”的(TO 71)，换句话说，我们对“死亡”没有知识，不理解“死亡”。“死亡放弃了每一个现在的事实，这不在于我们对死亡的逃避以及在那一瞬间不可挽回的转化，而在于这样一个事实，死亡不可理解……”(TO 71)。由于“死亡”不可知，“死亡”永不被掌握，那它就在存在之外。而且，对于“自我”来讲，“死亡就是筹划的不可能性，所以对死亡的亲近标示出了我们与绝对他者的某物的关系，……我的孤独不是被死亡肯定，而是被死亡打破”(TO 74)。所以，海德格尔式的“我性”不能用来表达“死亡”的实在，“死亡”不可能是“我的”。莱维纳斯认为，“死亡”是某种异于我的东西，是我不能理解而接近我的东西。反抗“死亡”的意志是我的，但“死亡”的力量超越于我。海德格尔通过“死亡”想表明一种确定性、我性。但在莱维纳斯看来，“死亡”并不如海德格尔所言是最确定的，它总是逃避我们的理解。“死亡”也不是我的死。我们所能遇到的，所能理解的只是“他人之死”，“死亡”表达了一种不可知性和绝对的相异性。

通过对“死亡”的理解，我意识到我自己的生存中包含一种外在因

素,一种外在力量,它侵入我“孤独”的生存中。通过“死亡”,“一种多元性(plurality)在一种存在者的生存中暗暗滋长……”(TO 75)。“死亡”使我意识到在我之外还有别的东西。“死亡”教给我们:生存本身包含着多元性。“死亡”就是相异性,当它迫使自己进入存在者的存在中去的时候,存在者被迫认识到多元性。莱维纳斯认为一旦人们认识到存在与死亡相关,就是与绝对的他者相关。“这就意味着生存是多元性的”(TO 75)。这与西方整个哲学传统是背离的,因此莱维纳斯说“它趋向一种不能湮没在同一性中的多元性,我将走我自己的道路,并且与巴门尼德决裂”(TO 42)。

这里,莱维纳斯有一个微妙的转折。他讨论的是我们所遇到的“死亡”的“相异性”。但由于“死亡”完全外在于光,以至于与这种“他者”的关系根本无从把握。人们要界定这种与“神秘”的关系,就不得不从另外的关系来考虑。莱维纳斯说:“我认为爱欲的关系给我们提供了这种关系的原型,爱情如死之坚强,给我们提供了分析这种与神秘关系的基础……”(TO 76)他将通过“死亡”呈现的“与他者的关系”,转变成了与“女性”的关系。这种转折早在《从存在到存在者》一书中就已经有了征兆。“我们不可能借助具有光线特征的关系中的任何一种,去把握他者的异质性,因为这种异质性应当打破自我的确定性。让我们期待着一种环节,比如说通过爱欲将女性看作最具代表性的他者。通过她,一个幕后世界延展了这个世界。”(EE 85)“爱”与“死亡”,这中间最大的共同点是彻底的“相异性”。在我的“孤独”中,我遇到了“死亡”,“死亡”是我所不可克服的“相异性”。但不可克服、不可把握的“相异性”,并非只有“死亡”才有。在莱维纳斯的语汇中,“他者”是一种异于存在的逻辑,并不在乎其是什么,而在于其“相异性”,从死亡到他人,从女性到上帝,从善到无限,统统可以放在“他者”的位置来考量,他们的共同点就是“孤独”的“我”所不能把握的。莱维纳斯认为在世界中最能体现这种“相异性”的是“他人”,“他者‘所假定’的是他人”(TO 79)。正是与“他人”的“相异性”,而不是其“共同性”构成了社会的本质。由此,莱维纳斯话锋一转,进入了社会关系的领域。

第五节 爱欲：与他者关系的原型

世界、知识都无法完全超越“我”的“孤独”，“死亡”使“我”面对绝对“他者”，但是“死亡未来的陌生性并没有给主体留下任何主动权。在现在与死亡，在自我与神秘的相异性之间存在着深渊。事实不在于死亡使生存变短了，不在于它是终结和虚无，而在于自我在死亡面前毫无主动权。征服死亡不是永恒生命的问题。征服死亡在于，通过事件的相异性，保持一种仍然是有人称的关系”(TO 81)。这是“死亡”带给人的“相异性”，但“死亡”是不可知的，于是莱维纳斯试图通过一种与“他人”的关系，来探讨这种有别于对于世界的权力关系的关系。但是单纯的“主体际”关系，通过“同感”把“他者”视为另一个我，视为“他我”，并没有为主体留下例外的空间。因此在莱维纳斯看来与“他者”的真正关系，在主体际中还是不可能的。他是通过“爱欲”(Eros)找到了与“他者”的本真关系。他以“爱欲”关系，一种不可融合的与女性的关系作为与“他者”关系的原型。谓之为爱情“战胜死亡”(TO 90)。莱维纳斯此处讲的“神秘”如同他在讲“死亡”时的“神秘”，代表了一种我不可把握的“相异性”。他引用《圣经》“雅歌”中的话：“爱情如死之坚强”(雅 8:6)^①来表示爱与死亡之于我的某种共同性。通过“死亡”这一极致的“他者”，莱维纳斯揭示出生存中不可还原的特点；但在社会关系中，只有“爱欲”的特点才能够显示出“他者”作为他者与我的关系。其最根本的特点就是“他者”不能还原于我。这种社会性才是我“逃避”“孤独”的真正途径。这里莱维纳斯最终完成了双重“逃避”，通过 hypostasis 逃避 *il y a*，通过“爱欲”逃避 hypostasis 的“孤独”。这个问题发端于《从存在到存在者》，在《时间与他者》得到突出的讨论，以后又延伸到《总体与无限》中。

^① 关于爱战胜死亡的思想，莱维纳斯受到了罗森茨维格的影响，罗森茨维格通过死亡表明上帝、世界和人的“分离”，通过神圣的“爱”，则产生救赎的希望。罗森茨维格同样引用了“雅歌”中的这句话，参见 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, translated by William W. Hallo, Notre Dame Press, 1971, p. 202。

我们知道,柏拉图的《会饮篇》也有关于“爱欲”的故事,“爱欲”本是希腊神话中的爱神(Eros)。在柏拉图的对话中,他借阿里斯多芬之口讲述了一个关于爱神的故事,“爱”的意义,男女原本是“一”体,后来被宙斯分成两半,于是作为各一半的男女一直在寻觅自己的另一半。这里“爱欲”是一种结合的力量,目的是要重新回到“一”。但是莱维纳斯要“将爱欲从柏拉图的那种完全忽略女性角色的阐释中剥离开来,把它作为一种摆脱了光的孤独,因而也摆脱了纯粹意义上的现象学的哲学主题来进行探讨”(EE 85)。这就是要将女性作为绝对的“他者”来思考,而不是作为“自我”的另一半来理解。

“爱欲的飞箭使我们看见最卓越的他者是女性……”(EE 85)，“女性”代表了绝对意义上的反面,她不受与男性之间关系的任何影响,她还是女性,她是绝对的“他者”。这里顺便提一下,西蒙·波伏娃曾批评莱维纳斯把女性视为“他者”,视为神秘,是一种男人至上主义的倾向。^①事实上,“女性”在莱维纳斯那里只是一个意象,用以表示不可克服的“他者”的“相异性”。所以在柏拉图对“爱欲”的论述中,莱维纳斯看到的不是结合的力量而是永恒的“相异性”。

在“爱欲”中,莱维纳斯用男性(masculine)和女性(feminine)的关系来表示与“他者”关系。他认为这种关系使“他者”的“相异性”保持其纯粹性,而不被“同一性”吞噬。他将其视之为存在中的多样性,抵抗的是自巴门尼德以来对于存在“同一性”的追求。他甚至援引《圣经》中的话“上帝照自己的形象造男造女”(创1:27),来说明这是最早的一种与“他者”的关系,“我认为爱欲的关系为我们提供了这种关系的原型”(TO 76)。当然,莱维纳斯在此的宣示只表示“爱欲”是关系的原型,并不意味着“爱欲”是与“他者”的唯一关系。“爱欲”昭示了一种社会性的关系,一种原初的社会性。

“爱欲”代表的这种“神秘”是女性的,“她不是一种斗争,不是一种熔合,也不是一种知识”(TO 88)。因为当你“领悟”,“拥有”或“认知”

^① 参见西·德·波伏娃,《第二性》,中国书籍出版社,1998年,第11页。

“他者”时，“他者”便不复是“他者”了。莱维纳斯甚至说：“拥有、认知和领悟是权力的同义语。”(TO 90)它们不能被用这些来把握“爱欲”。“爱欲”作为与“他者”关系的原型，她还带来许多别的特征。

莱维纳斯认为“爱欲”的本质不是结合，而是一种分离，一种永不可能完全融合的结合。“爱的感情在于一种不能超越的存在的二元性。它是一种与总是闪避的东西的关系。由此，这种关系不是中和相异性而是保护相异性。”(TO 86)“亲近”(proximity)和“距离”于是同时存在，“在爱欲中。他人亲近却又完整保持着一段距离”(EE 95)，这就是莱维纳斯对于与“他者”关系的一个基本看法。

莱维纳斯认为在“爱欲”中体现的性的差异具有非常的意义。他回忆海德格尔授课时的情形时说，在“爱欲”问题上，海德格尔“倾向于将两性间的差异看作一个种的属差”(EE 96)。但莱维纳斯认为，“爱欲”绝非属差可以概括。它不是某种物种的差别，不是纯粹的矛盾，也不是互补的二元性。因为，互补的关系意味着一种先于他们的整体存在。莱维纳斯一系列的否定性界定，突出了“爱欲”关系的特殊性。事实上，“爱欲”表现了一种超越性，超越自我，既不走入无名的存在，也不只是携带自身，在超越“自我”的同时，保持一种“相异性”。

在“爱欲”中“他者”是向我开放的，被爱的她向她的爱人展示了她的“相异性”。爱使爱人跳出自身去拥抱被爱的“相异性”。在“爱”中，有一种传送的力量，超出自身而达于“他者”。另一方面，即便是在“爱欲”最为亲密的关系中，“他者”的“相异性”也不会消失。无论他们结合成一体欲望多么强烈，他们仍是“分离”的。“爱欲”的关系最能体会“他者”相异性的顽固性。莱维纳斯指出，爱不是融合，被爱的并不能真正成为我的，被爱的依旧是“他者”。

在莱维纳斯的笔下，作为女性的“他者”指向的是一种关于神秘的、未知的，或是被误解的浪漫女性的形象。他通过“女性”这个形象强调不仅是未知，更是从“光”中逃遁。她不能成为知识的对象，“隐匿是女性的生存方式，而这种隐匿的事实恰恰就是羞怯”(TO 87)。这里的“他者”不是一种对象，“对象”总能成为我的，或我们的；这“对象”也

不是我们意志的对立面。“他者”抵御我们力量在于她的力量比我更弱。这并不是黑格尔式的“主奴关系”，在科耶夫那里，那种不平衡的“主奴关系”最终会变成一种平等的相互关系。爱的关系却极为特殊的，它永远不会变成这种平等关系。

在此，莱维纳斯指出了与“他者”关系的“非对称性”(assymetrical)，他借用《圣经》中的话，用“寡妇和孤儿”来表示与“他者”关系的不平衡性。这在莱维纳斯的思想发展中埋下了重要的一笔，我们在后面还要详加分析。在莱维纳斯那里，与“他人”关系的一个突出特点，就是这种关系的非对称性。“他人作为他人不仅是一个他我：他人是我所不是。他人是这个样子，不是因为他人的性格、面相和心理，而是因为他人的相异性。例如，他人是弱者、穷人，是‘寡妇和孤儿’，而我却是富人或有权的。”(TO 83)因此与“他者”关系是不对称的，这一点也是与“爱欲”的关系相关的。因为非对称的与“他人”的关系恰是与“女性”的关系的一种写照。

莱维纳斯还进一步从“爱欲”中引申出“繁衍”，“繁衍”意味着“爱欲”战胜了死亡，而且在与“他者”的关系上有了一个新的层次，那就是我能在你的“相异性”中保持自己，而不是丧失在你之中，这是什么意思呢，通过“父性”(paternity)这个概念我们就能理解了。这个“父性”意味着一种与“他者”的特殊关系，儿子既非父亲的作品，如一首诗，或一件手工制品那样，也非父亲的财产。“父子”的这种“他者”关系既不属于权力的范畴，也不属于因果的范畴。莱维纳斯说，“我不是有一个孩子，而是在某种意义上我就是我的孩子。”(TO 91)这里的“我是”不同于巴门尼德以来的存在论所讲的“是”，这“是”具有多元和超越的结构。“父性”不是父亲在儿子中单纯的再生，或是与儿子合并起来，而是父亲与儿子有一种外在性，一种多元的存在，“父性”表达了一种与儿子之间的异质，同时表达了一种联系，这种异质性与种之间的联系是理解社会和时间不可或缺的出发点。关于这一系列问题，莱维纳斯在《总体与无限》中还有更为精彩的展开。^①

^① 参见第四章第五节，莱维纳斯的许多主题总是在不同阶段的著作中反复，每反复一次又丰富许多。

莱维纳斯承认他“开始于死亡和女性的概念,终结于儿子的概念”(TO 92),这已经不是单纯的现象学方法的意义上进行论述了,而是发展了一种辩证法。这种辩证法把一种多元性带进存在,这种多元性是对巴门尼德以来的存在概念的克服,在巴门尼德的传统中,多元性屈服于同一。

莱维纳斯通过我与“他者”的关系来分析社会性,称之为一种“我-你的集体”(EE 95)。这里显然有马丁·布伯的影子。他表示这种“社会性”才是逃避“孤独”的方式,它完全不同于“知识”,因为知识“仍然并总是一种孤独,它不能取代社会性”,“社会性是在知识之外逃避存在的一条路径”(EI 60—61)。借用“爱欲”,莱维纳斯进一步表明在我们与“他者”的关系中,显示了某种不能还原到意向性中去的结构,这就是“时间”。他认为,时间与“爱欲”有着密切的联系,它使我们趋向某种异于我们的地方和东西而不是回到自身。“时间”中某种东西超越于“我”。“时间”是一种与不可获得的“相异性”的关系。莱维纳斯认为他所作的是描述“一条从生存到存在者,从存在者到他者的路径”。逃避存在、逃避孤独,面对真正的“他者”。他认为这同时也是“一条描绘时间自身的路径”(DF 292)。“时间”是从存在中解放出来的真正途径。《从存在到存在者》最后一节的标题是“通向时间之路”,标明了莱维纳斯逃避存在路径。

第六节 时间:从现在趋向未来

在莱维纳斯那里,“时间”问题是与“他者”问题相联系的。在他看来,自海德格尔以后,存在与时间的关系已经密不可分。海德格尔提出的基本命题是“所有存在论的中心问题植根于时间现象”(BT 40)。对莱维纳斯来说,“他者”就是通向时间之途,同时,时间也是理解“他者”的关键。

海德格尔通过对“此在”的生存论分析,来阐明存在的意义。“此在”是不能离开时间来阐释的。“此在”本质上是时间性的,在时间中被塑造。“此在”也是在时间中来理解存在的,“无论何时此在理解和

解释存在,它都是以时间为立足点的”(BT 39)。置身于海德格尔问题域,莱维纳斯当然也十分重视“时间”问题。他同意海德格尔的观点,认为存在者具有“时间”的结构。可是他的观念又与海德格尔根本不同的。海德格尔对“时间”的解说基于“此在”的“孤独”,而莱维纳斯坚持“时间”必须通过与“他者”的关系来解说。“时间”的意义不仅在于与有限存在物的关系,而且超越当下的存在,指向未来。由于莱维纳斯强调时间在于与“他者”的关系,所以1947年,出版的那本书就叫《时间与他者》。

海德格尔关心“此在”如何从“沉沦”中回复,其中的关节点是“向死亡的存在”,这使“此在”可以“先行到死”,而回过头来“筹划”“此在”的可能性,因此“未来”对海德格尔来说是第一位的,“存在的首要意义就是未来”(BT 376),“将来”就是“此在”从可能性中来到自身。“现在”不过是曾在的将来从自身中释放出来的(BT 374)。莱维纳斯关心存在者如何从 *il y a* 中涌出, *hypotasis* 从 *il y a* 升起的那一“瞬间”在莱维纳斯看来就是“现在”。但从根本上讲,“现在”还称不上是“时间”;只有与“他者”的联系才真正建立起时间,同时也确立了“未来”的涵义。这是在“时间”问题上,莱维纳斯与海德格尔的分歧处。由此,他与海德格尔展开了不同的时间观。

莱维纳斯论述时间是从“瞬间”开始的,他把存在者从“存在一般”中浮现的那一时刻定义为“瞬间”(instant),在“瞬间中存在诞生并同时死去,紧接着又是一个存在诞生的瞬间,它接纳了逝去瞬间的遗赠”(EE 74)。“瞬间”的发生在于存在有一个获取自身的动作。莱维纳斯把“瞬间”理解为存在的实现,诞生出存在者,这一时刻使存在者成了生成的主体。他同时把这个最为典型的“瞬间”称为“现在”(present)。“现在”这一“瞬间”使存在者区别于一般的存在,而有自己的存在、自己的实体。

如果说海德格尔用时间性概念来描述“此在”生存论诸环节的统一性的话,那么莱维纳斯则是用“瞬间”问题论述存在者与存在之间的关系。“在瞬间中,构成存在者与存在关系的绝对性,不仅有存在者对

存在的掌握,同时也有存在对存在者的重量。”(EE 77)莱维纳斯的 hypostasis 就是用来表达存在者的实质性,同时也表明了 hypostasis 与“瞬间”的关系。“一个主体的真正实质性在于其实体性,事实上,不仅有着无名的一般存在,还有具有名称的存在者。那一瞬间打破了一般存在的无名性。……现在就是这样一个事实,有一存在者存在。现在把实体性的卓越性、支配性以及阳刚之性带进存在中。”(EE 98)由此可见,正是通过“瞬间”这个行为,“现在”把自身带进存在之中。

这个主体不仅从存在中出现,而且被锁进在存在中,通过与一般存在的分离从而确认自己。“现在”的在场把主体带回自身。“现在是绝对的在场:现在的在场是由于其不可逃避性,它不可避免地要回到自身,它不能从自身中分离出来。……现在不是一场梦,不是一个游戏,现在是一个存在。”(EE 79)对莱维纳斯来说,存在者从无名的一般存在(*il y a*)而出,在“现在”中系于自身。这一切先于世界,也先于社会关系。莱维纳斯用囚犯的形象来形容存在者锁住自身。“就像在冬天的景色中,存在者成了自己的俘虏。”(EE 78)从另一角度讲,也就是存在被锁定在“现在”中。这种锁定有一个位置,“通过在场中取得一个位置,现在的瞬间的自身指涉才成为可能,现在的‘中止’就是取得位置的努力,现在就在这种努力中完成了与其自身的会合,并承担其自身”(EE 80)。莱维纳斯把“现在”与“主体”在存在中攫取一个位置联系在一起,从而自身与存在会合。

所以,在莱维纳斯看来,“现在”就是存在回到自身。这与海德格尔关于时间的“绽出”(ecstasy)相对立。莱维纳斯非常明确,他与“绽出”的理论背道而驰。“绽出”表示“出离自身”,是走出内在性,通向外在性的过程。“对于存在的概念,在此强调的是第一音节,我们提出一个存在者的概念,这一存在者在某种意义上是一实体。其到来正是拥抱其自身。我们以此与当代的绽出理论相反对。”(EE 81)也就是说在存在的层面上,莱维纳斯强调的是“现在”,而海德格尔的“绽出”强调的是“未来”,而这在莱维纳斯看来已经超出了存在层面。

莱维纳斯认为,海德格尔关于“时间”理论的独到之处,在于他在

“绽出”中看到了存在何以能存在，“绽出”不是一种与客体的关系，而是与存在行为发生的关系。人通过“绽出”承担起他自身的存在。这种“绽出”就是海德格尔理解的时间性。海德格尔并不关心存在者从一般存在(*il y a*)中的出现，而是关心存在者的存在。“此在”生存论上的“操心”统一于时间性上。对海德格尔来说，存在者的存在就总已经是一种“绽出”，一种向世界、向“他者”的运动。“时间”是存在的结构。所以，“现在”就已经是与另一点相联系的，也就是说，“现在”总是与“未来”相联系。存在者最初的运动总是朝向某种不是它的东西，朝向另一时刻。正是这种“绽出”构成了时间性(EE 82)。这种时间观与海德格尔对于“此在”的本真存在的理解相呼应。“面向死亡的存在”，“筹划”构成了海德格尔时间性概念的生存论基础。但这样一种趋向“未来”的时间性理解，在莱维纳斯看来，迷失了对“现在”的理解。

莱维纳斯的“现在”处于这样一个层次，存在者从一般存在中出现，孤独，没有世界，没有“他者”。“现在”还不能指向其外。对他来说，在与“他者”的关系之前，“时间”像“绽出”那样成为一种指向外的运动是不可能的。存在者有“现在”，但没有真正新的“瞬间”。没有“他者”就只有“现在”。所以，在这个意义上，“现在”还根本不是时间。因为“时间”总包含了“现在”与一个新的瞬间的关系。“这种进入现在的限定最初不是与时间相联系的，它是现在的固有标志。”(EE 65)这就是为什么莱维纳斯认为这一瞬间并不意味着另一瞬间。“现在”只是在通向“时间”的路途中。

莱维纳斯的立场是，没有与“他者”的关系，就没有时间。“时间”本质上是主体际的。“时间”在本质上是打破自己的束缚，向新的时刻的敞开。因此“时间”处于我的瞬间之外，不是单个主体可以拥有的。所以他说：“社会性与其说是我们时间的表象的源泉，难道不是时间本身吗？”(EE 93)他所谓的“逃避”存在，也就是“逃避”现在，或更进一步说，就是迎接“时间”。他称这种“逃避”是一种“解放”。这种解放或逃避，存在者无力靠自己达到，无力靠自己超越现在。“要获得解放，时间与他人是必不可少的。”(EE 99)只有“他者”可以给你带来某种不同

于你的东西，带来真正新的时刻。“时间不是孤独的主体的产物，而是主体与他者的关系。”(TO 39)

在“时间”问题上，莱维纳斯通过解析“现在”，引出时间的本质是与“他者”关系的结论。由此，时间的真正展开指向“未来”，在这一点上，莱维纳斯与海德格尔又是一致的。在《从存在到存在者》中，莱维纳斯主要分析的是“现在”，分析存在者从存在中的浮现，他称之为“通向时间之途”。在《时间与他者》中，“时间”成了真正的主角。其实“时间与他者”正是莱维纳斯在《从存在到存在者》中一节的题目。“时间究竟是如何浮现在一个孤独的主体中的呢？一个孤独的主体不可能否认自我的存在，它不拥有虚无。另一个瞬间所具有的绝对的相异性——只要时间不是一种运动的错觉，即原地踏步——不可能存在于主体中，因为主体确定无疑地是它自身。这种相异性只能来自于他人。”(EE 93)所以，莱维纳斯在《时间与他者》中要表明时间本身是如何与面对“他者”的情形息息相关。德里达帮助莱维纳斯点出了问题的实质：“因为他们不思考他者，他们就没有时间，没有时间就没有历史。没有每一个瞬间的绝对的相异性，也就没有时间，这种相异性不可能在主体或存在者的同一性中产生。它是通过他人来到时间中的。柏格森和海德格尔都忽略了，胡塞尔更是如此”(WD 91)，而莱维纳斯牢牢地把握住了这一点。

于是，莱维纳斯通过“他人”入手来分析“时间”问题。这里“时间”是以“未来”的方式展开的。对“未来”的分析成了真正的要角。如我们所知，海德格尔在《存在与时间》中，着力于对“未来”的分析，无论是我们提到过的科耶夫还是马丁·布伯也都以“未来”为时间的指向，但其各自的分析都不尽相同。^① 我们既要看到，当代哲学在时间分析上指向“未来”的共同点，也要看到各自的哲学基础是不同的。莱维纳斯的“未来”分析则完全建构在他的“他者”论的基础上。

^① 参见 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, edited by Allan Bloom and translated by H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 以及马丁·布伯的《我与你》。

海德格尔关于时间的“未来”向度的分析是以分析“死亡”为依托的。“死亡”作为“不再在此”，揭示了“此在”的有限性。本真的“此在”只有面对死亡，才能看清自己的可能性，并“筹划”去实现这种可能性。“未来”作为可能性的存在意味着这种期望、谋划。对莱维纳斯来说，“死亡”作为“未来”拥有完全的“相异性”，“死亡”是绝对的他者，这样的未来是“绝对的”未来，“陌生的”未来。他接着认为：“死亡给予的未来，这个事件(死亡)的未来，还不是时间。”(TO 79)另一方面，我出于“现在”，由此不能抓住它，不能预见它，这种完全的陌生性是我完全不能克服的，或者不能将其同化为己的。因而在这种未来与现在之间有着深刻的鸿沟：“在现在和死亡之间，在自我与神秘的相异性之间有着深渊。”(TO 81)尽管死亡是“未来”，由于死亡的绝对相异性，它与我的“现在”没有任何联系。没有联系，故对我而言依然没有时间。海德格尔通过“死亡”分析时间，死亡意识是时间的开端。而莱维纳斯的结论是，死亡与“现在”无关，对时间的分析必须另寻他途。

莱维纳斯认为时间产生于“相遇”(encounter)，“死亡”是永远不能相遇的。因此，主体只有对能与之相遇的“他者”联系，才能理解“时间”。与相异性的“相遇”不是“死亡”，而是“他人”。这种与“他人”的联系，如我们所知就是莱维纳斯的“爱欲”。我们从时间的角度再度审视“爱欲”问题。莱维纳斯强调，不是死亡，而是“爱欲”是理解“未来”的核心。他与海德格尔再次分道扬镳；是死亡给予生存的时间，还是爱情给予生存的时间，由此整个时间观大异其趣。

我们在上节中已经指出，“爱欲”是与“他者”联系起来的愿望，是一种与“他者”结合成一体的愿望，而不是如“死亡”那样作为“他者”的绝对“分离”；这种结合成一体的愿望，最终发现的他者是“女性”。这个“他者”不可能真正地被占有，因此展现出来的是“他者”无限的“相异性”。这种与“他者”的联系，莱维纳斯称为，“与神秘，也就是与未来的关系，……不是与不在此的关系，而是与相异性向度的关系”(TO 88)。所以，在他那里对“未来”的理解不能局限于自身，而是要在社会关系中完成。林基斯说：“在与相异性的联系中，我的存在向一种未来

敞开,但却不再是我的力量的相关物,或筹划的可能性,而是一种在不可把握性和惊异性中的真实未来性。”^①这就是“他者”带给我的。

这种“他者”带给主体的“未来”,莱维纳斯称之为“繁衍”(fecundity)。这个概念意味着“爱欲”的关系给主体带来某种新的东西。最重要的是“在爱欲中,超越才能被认为是某种彻底的东西,其带给缠在存在中,不可避免地回到自身的自我以某种不同于自身的的东西,这东西把自我从自己的影子中解脱出来”(EE 96)。也就是说,“爱欲”能使我们超出自身,带来新的东西。“自我”并非如海德格尔所讲的那样,其本真状态是返回自身。“自我”与“他者”虽然不能完全成一体,但这种关系有“繁衍的可能性和生一个儿子的可能”(EE 96)。当然,这里莱维纳斯用了一种隐喻的方式来原因“时间”的本质。以后在《总体与无限》中,莱维纳斯再次重复这个主题,“与孩子的关系就是建立与绝对未来的关系,或无限未来的关系”(TI 284)。因此,“时间”不是有限“此在”的存在结构,而是有着“无限”的结构。时间作为“繁衍”意味着“时间”不是海德格尔所说的“时间是存在的消散”,相反,“时间”给存在添加了新的东西,绝对新的东西。这是超越存在的一种“重生”。莱维纳斯的“未来”就是通过“他者”的关系,通过这种关系而产生的“重生”,向“无限”敞开。

莱维纳斯既然认为“时间”的本质是“繁衍”,^②故其时间观多着力于“未来”向度,^③对“过去”的理解主要是在莱维纳斯后期的哲学中。对海德格尔来说,“过去”即是“此在”对“过去”的解释,他永远是向“此在”敞开的。莱维纳斯对“过去”的解释,“关系”依然是根本,但“过去”已不是自我的过去,而是“他者”的过去,是“绝对他者”的过去。正如莱维纳斯对“未来”的解释是时间向前“无限”的敞开,超越人所有的谋划和可能性;其对“过去”的解释则是时间向后的“无限”,超越人所有

① A. Lingis, 'Introduction' to *Collected Philosophical Papers*, xxiv.

② 这个概念来自柏格森的 *elan vital*, 它出现在同一运动中的新的创造和新的生产。

③ 尽管莱维纳斯早期思想中已经论述了时间、繁衍与“未来”的关系,但就篇幅上,他还是更多地论述了“现在”,依然在走向时间的途中。在《总体与无限》中,对“未来”这个问题才有更多的展开。

的回忆和理解。“过去”对我绝不是敞开，而是完全关闭的，“上帝”就是过去的过去，他没有存在，只有“踪迹”。^①

莱维纳斯对“时间”的解释与海德格尔的时间观非常不同。他反对海德格尔从孤立的“此在”出发来解释时间，因为“时间”对莱维纳斯来说，总已经是社会关系的成果，是主体与“他者”关系的成果。海德格尔认为，“时间”是我们理解存在的方式，存在在“时间”中才有意义。对此，莱维纳斯并不反对。他想要说明的是仅仅如此是不够的。他试图表明“时间”不仅仅是存在结构，更是超出存在，指向“无限”的结构，存在因此而分散开来，具有多元结构。“繁衍”的无限未来说明了“时间”的这种意义，不是镌刻在存在上的意义，而是超越存在的意义。“时间”通过存在，引导存在走向无限。

莱维纳斯的哲学很难说符合传统意义上严格的哲学论证，而是在叙述中不断修正、重复、扩展他的思想。德里达称之为如“海滩边的海浪：回来、重复”（WD 312 注 7）。作为莱维纳斯第一个完整的哲学纲领，“逃避存在”的旋律将不断在其他地方响起。尽管他要逃避存在，逃避孤独的存在者，但正像黑格尔所说“逃遁的人还不是自由的人”。^②就莱维纳斯所强调的“伦理”意义而言，这里的声音还比较薄弱。“逃避”只是一个消极的姿态，这一纲领仍在走出存在论的路途中。在《总体与无限》中所有这些主题将再次“回来”“重复”，但是莱维纳斯的论述将不再那么紧紧地依附在海德格尔的论述中，他的体系逐渐完善和丰满起来了。

① 参见莱维纳斯的文章“他者的踪迹”。‘The Trace of the Other’，translated by A. Lingis, *Deconstruction in Context*, edited by Mark Taylor, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 345-359.

② 黑格尔，《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第208页。

第四章 伦理学作为第一哲学

莱维纳斯早期著作虽然开始明确反对海德格尔,但还笼罩在海德格尔的影子之下,在海德格尔的问题域中做文章;到了1961年,莱维纳斯出版其主要代表作《总体与无限》时,^①他就自觉地与海德格尔的话语系统拉开了距离,尽管精神实质依旧是针对海德格尔的。此时,莱维纳斯的视野更多的是面对整个西方哲学,批判西方哲学的总体性和存在论成为其哲学的主调。在《总体与无限》进一步展开其哲学特质之前,莱维纳斯对西方哲学进行了整体性的批判,确立了其自身的哲学原则。在具体的展开中,他描述了“我”的世界,通过对“我”的一种莱维纳斯式的在世分析,提供一个他所理解的生存世界;进而通过与“他者”相遇的现象学,揭示出与“他者”关系的“伦理性”;最后他以“爱欲”现象学支撑起了“超越”如何落实于世间的问题。

① 事实上,1957年发表的“哲学与无限观念”(“Philosophy and the Idea of Infinity”),已经代表了莱维纳斯的成熟思想。该文最初发表于 *Revue de Metaphysique et de morale* (1957),第62期,页241—53,后收入莱维纳斯《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》(1967)的论文集,1987年又收入《莱维纳斯哲学论文集》(*Collected Philosophical Papers*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987. pp. 47—59;中文版见《文化与诗学》第一辑,上海人民出版社,2004年,马俊译,孙向晨校。该文对于理解莱维纳斯成熟时期的思想非常重要,为《总体与无限:论外在性》提供了一个基本的轮廓。

在西方哲学中,存在论作为研究存在之为存在的学问,一直占据着第一哲学的位置。但莱维纳斯认为存在论不能用来表述“超越”问题。“他者”之“脸”透出的意义已经超出了存在之外。莱维纳斯早期从存在到存在者,从存在者到他者的道路,可以理解为他现在从存在论到形而上学,从“总体”到“无限”的种种铺垫。在此,莱维纳斯明确地用“形而上学”(metaphysics)称呼自己的哲学,以区别于存在论。从亚里士多德到海德格尔,形而上学从来都是研究存在的学问。莱维纳斯使之成了“超越”存在的学问。海德格尔认为 *physis* 是存在之源始意义, *physis* 乃存在之自身“涌现”。莱维纳斯的“形而上学”可以在这个意义上加以引申。“形而上学”就是从存在之“涌现”(*physis*)走向“涌现”之“上”(*meta-*)。这与柏拉图指出的“善超越于存在之上”相一致。莱维纳斯笔下“形而上学的”,也就是“伦理的”。他认为存在论把我们生活中的一个重要方向——伦理——给遗漏了,透过“脸”,我们揭示出伦理的意义,走出存在的伦理学才是第一哲学。^① 这样一种“形而上学”与传统存在论相比,莱维纳斯认为“它转向了‘别处’,‘别的方面’,以及‘他者’”。这种形而上学趋向一种完全的“他者”。韦肖格德(E. Wyschogrod)称莱维纳斯的“形而上学是一种对存在论各斯的批判,是一种对存在论的批判”。^② 这是关于莱维纳斯的哲学与西方哲学传统关系的一个基本判断。

第一节 存在论批判

存在论(ontology)之为第一哲学,自亚里士多德之后已成定论。即便海德格尔对存在论的反思,亦不挑战其第一哲学的地位。莱维纳斯却对存在论的首要性提出质疑:“在知识的分支中存在论的首要性难道是最明显确证的吗?”他的哲学将以伦理的首要性代替存在论的首要性。

① 参见 TI 304。

② Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Martinus Nijhoff/the Hague 1974, p. 95.

《总体与无限》的书名,代表了哲学的两个方向:“总体”(totality)以及“无限”(infinity)。前者在莱维纳斯看来是整个西方哲学的根本特征,后者却是莱维纳斯哲学要发展的方向,代表了一个新的哲学向度,“无限”将超越“总体”的传统。早在1957年,莱维纳斯在“哲学与无限观念”一文中,就已经区分了两种哲学,他称前者为“同一”哲学,后者为“他律”哲学。这种哲学的区分标识了莱维纳斯的哲学立场,他认为真正的经验必须引领我们超出周围的自然,走向一个陌生的事物,走向超越。传统的“哲学思考则致力于将所有对立于同一的他者都还原为同一”(CPP 48)。这种立场的分殊延续在《总体与无限》的所有论述中。

莱维纳斯承认对“总体”的批评涉及整部西方哲学史,西方哲学史被他解释为:“一种普遍综合的企图,一种把所有的经验,所有合理的东西还原为一个总体,在那里,意识包容世界,没有任何东西留在它之外,于是,成了绝对的思想。”(EI 75)这是西方哲学的基本动力,在柏拉图的《智者篇》中已经得到了一种充分的表达。^①莱维纳斯认为西方哲学在这种“总体”或“同一”的观点下,只有对实在采取全景式的观点才是真理,才能给精神以完全的满足(EI 76)。否则,精神将得不到满足,将继续其摄取一切的历程。这种追求在西方哲学的传统中一直受到鼓励,于是才有费希特式的“自我”,谢林式的“同一”,黑格尔式的“绝对”,直到现代哲学雅斯贝尔斯依旧以“大全”为哲学追求的目标。莱维纳斯颇带戏谑地说:“对总体的乡愁在西方哲学无处不在”(EI 76)。这里,不但有“总体”概念,如我们看前面提到的,还有“同一”,与之相关的哲学术语还包括“自由”、“自主”、甚至“自我”。在西方哲学的发展中,它们都是属于同一个谱系的概念,^②都具有极强的统摄力,是改变“他者”的“天然熔炉”。莱维纳斯说,“西方哲学的选择往往是

① 在《智者篇》中,柏拉图讨论了三对最普遍的种,即“存在”和“非存在”、“动”与“静”、“同”与“异”。莱维纳斯在这里汲取了柏拉图“同”(same)与“异”(other)这一对范畴,在此我们译作“同一”与“他者”。

② 莱维纳斯说:“自由、自主,将他者还原为同一,可以概括地表述为:在历史进程中对存在的征服。这种还原并不表示某种抽象的图式,它就是人的自我。”参见 CCP 48。

站在自由和同一的一边。……因此西方思想似乎常常排斥超越，屡屡讲他者包含在统一之中，并且宣告了自主的哲学出生权。”(CCP 48)

在莱维纳斯看来，古希腊以来，“存在论”传统就代表了这种“总体”与“同一”的哲学方向。历史上有着各种各样的存在论，在柏拉图的理念论中，理念世界自身是一整体，万物是其摹本。在黑格尔的逻辑学中，“他者”只是在被扬弃的意义上被承认，最终归于绝对的同一。对胡塞尔来说“先验自我”是所有意义和知识的源泉，海德格尔则把存在与存在者的关系看作高于一切的关系。无论何种形式的“存在论”，莱维纳斯认为其中都有一致的地方，那就是“西方哲学最为经常的是一种存在论：通过中介或中项的介入把他者还原为同一以保证对存在的理解”(TI 43)。在西方的历史中，“同一”总是占着上风。莱维纳斯认为除非我们以“他性”打破我们生活的内在性和自主性，否则我们就无法逃脱“总体”和“同一”的宰制。莱维纳斯的目标就是要使“差异性”免于近代自我哲学的影响，从而获得独立的地位。这不是“同一”中的差异，不是走向“合”的“差异”，而是基于“绝对他者”的差异。要做到这一点，他认为必须从根本上瓦解西方的存在论传统，把“他者”从存在论中解放出来，使“他者”作为他者真正显现出来。他所强调的“他者”不是传统上与“同一”对立的词项。任何一种对立都必然蕴含着在两者之上的一个整体，“如果同一通过简单地与他者对立以建立其同一性，那么它早已是一个包含同一与他者的总体的一部分”(TI 38)，这显然不是莱维纳斯的初衷。莱维纳斯的“他者”是不可还原的、不同于我的、“绝对的他者”，其特点是要保持“他者不能被总体化”(TI 35)。如果说“总体”代表了存在论哲学特征的话，那么莱维纳斯“不被总体化的他者”就要显示其超出存在论的意义。

对于“总体”的批判，莱维纳斯说，他在罗森茨维格对黑格尔的批评中深受启发。“罗森茨维格在《拯救之星》中对总体观念的反对给我们以深刻的影响，这在本书(指《总体与无限》一书)中提及太多而无法引用。但这种观念的呈现和发展则完全归功于现象学的方法。”(TI 28)可见莱维纳斯对西方哲学中“总体”的批判有着某种犹太的来源，

但另一方面,他又强调,《总体与无限》所做的努力完全是建立在现象学方法上的,这是《总体与无限》的基本进路。^①

在具体的批判上,莱维纳斯把对“总体”、“同一”的批判,落实在对“自我”的质疑之上。莱维纳斯在《总体与无限》中的一段话,很好地体现了其写作的意图:“对同一提出质疑是由他者带来的,这不能在同一的自我主义中自然发生。我们把这种由他人的在场而对我的自发性(spontaneity)提出质疑称之为伦理学。他人之陌生性,他之不可还原为‘我’、我的思想和我所拥有的明确地被实现为一种对我的自发性提出的质疑,实现为一种伦理学。形而上学、超越、同一对他者的欢迎和我对他人的欢迎具体地产生为他者对同一提出质疑,也就是一种实现了对知识本质批判的伦理学。”(TI 43)莱维纳斯的哲学意图在这里表达得淋漓尽致:就是“他者”对“同一”的质疑,这里既有一般意义上的“同一”与“他者”,又有“我”与“他人”。“他者”的在场可以具体化为“他人”的陌生性和“他人”对我的不可还原性。正如我们在前面的论述中看到的,存在论问题如何在近代转变为自我问题;在此,普泛的“他者”问题将转化为“他人”问题。

在莱维纳斯看来,“自我”的存在就是多样性的同一,如果我们熟知康德以来“自我”对于经验世界的统摄作用就不难理解莱维纳斯的这一论断,他根据胡塞尔的学说更强化了这一判断,“任何一种哲学都是自我学”(CCP 50)。不仅如此,他认为不论多少事降临在“自我”的头上,“自我”总是保持同一,“自我”将根本不同的以及变化的事件变成了一部历史,通过历史来保持这种同一,这种论述显然意指黑格尔的论述。基于此,莱维纳斯对以往哲学的性质作出了判断,“哲学就等于是人在历史进程中对存在的征服”(CCP 48)。他将描述“自我”在世界中的展开,但他的目的在于论述“自我”是如何超越存在世界,从而必然走向“伦理”关系的。

莱维纳斯之所以坚持批判存在论,在上一章中,我们已经有所领

^① 任何对于莱维纳斯哲学的现象学进路的怀疑,都遭到莱维纳斯本人坚决的驳斥。参见附录中所列的莱维纳斯访谈录。

略。在其早期著作中,我们非常形象地看到了他“逃避存在”的哲学姿态。在《总体与无限》阶段,他明确地把存在论视为一种哲学上的专制主义,是西方文化危机的根源。“西方存在论的秘密就是它在根本上对于政治上的迫害和专制是同情的。”^①这是从存在论哲学的一般理解中推演出来的,所有的外物都在认识中被理解、被接纳、被塞入概念之中,莱维纳斯认为所有的权力也是从这里开始的,而且,它们不单单是被理解,“它们的存在也由此被把握在手中,被驯化,被拥有”(CCP 50)。只有在“占有”中,“自我”才能完成对多样性的同一化。所以,莱维纳斯说:“在一种反映同一哲学的文明中,自由被实现为财富,而还原他者的理性就是占有和权力。”(CCP 50)对此,德里达为莱维纳斯作了某种总结:“由于现象学与存在论没有能力尊重他者的存在和意义,它们会变成暴力的哲学。而通过它们,整个哲学传统恐怕也会在其意义上,以及在根本处与同一的压迫和压制沆瀣一气。这是光与权力之间古老的暗藏友谊,也是理论的客体性与技术—政治支配之间古老的合谋。”(WD 91)德里达以更为显露的评论为莱维纳斯的说法作了注脚。在日常生活中,体现在技术—政治上的压制在哲学的话语中被转移了,被隐匿起来了,莱维纳斯揭示了这中间隐密的联系。

在莱维纳斯看来,西方社会对金钱的追求,殖民主义、帝国主义、资本主义中所体现的那种单一的权力意志都是“同一”哲学在现实社会中的投射,其极便体现为暴力和战争,这是西方文化危机的根本所在。“在战争中显示自己的存在面目是固定在总体的概念中的,这个概念支配着西方哲学。”(TI 21)好一个全称判断,“战争”、“总体”、“西方哲学”被莱维纳斯统括在一起了。二战之后,在现代西方文化中,哲学无法回避对战争的反思,无法回避对战争根源作出各样判断。莱维纳斯把“战争”与“总体”联系在一起,把“战争”与存在本身联系在一起。在《总体与无限》的序言中,莱维纳斯大谈“战争”问题,而在该书的结尾处,他强调的是在多样性中保持“和平”。这样的安排绝非偶

^① Adriaan Peperzak, *To the Other*, Purdue University Press 1993, p. 139.

然,而是意味深长。当然莱维纳斯的哲学绝不只是对战争的反思,“战争”在他那里有着更为宽泛的理解,他的努力毋宁是对存在的反思,以此揭示出“暴力”的根源。

在莱维纳斯的具体论述中,我们看到,海德格尔始终被认为是存在论哲学的最大代表,同时他的存在论也是一种总体性的结构。莱维纳斯对存在论的批判,是对整个西方哲学传统的批判,但更具体地说是对海德格尔的批判。他将海德格尔置于整个西方哲学的大背景下来审视,“在我们时代最有声望的海德格尔哲学中似乎不可或缺地保持着这种同一对于他者的霸权。当海德格尔追寻经由存在来到达通向每一个真实的独特性时,……他并不是在摧毁而是在总结整个西方哲学的传统”(CCP 51)。这就是莱维纳斯对于海德格尔与整个西方哲学关系的一个基本定位。从巴门尼德到海德格尔的西方哲学都是“同一”、“总体”、或“存在论”的哲学,即便是以对整个西方哲学传统进行反思而著称的海德格尔依然没有逃脱这种命运。于是,对整个存在论哲学的批判,便集中在了海德格尔的身上。莱维纳斯认为,海德格尔哲学尽管对存在的认知与传统哲学不同,但依然致力于存在的领会,并给予存在之于存在者以优先地位,从而使任何一种关系都置于与存在的关系中来理解,特别是把人与人的关系置于存在的关系之下,这样就不再是一种与“他者”的关系了,而是把“他者”还原为同一(TI 45,46)。这种对存在理解的优先地位决定了海德格尔哲学的存在论性质,决定了海德格尔哲学的总体性性质。

由于强调对存在理解的优先地位,因而在与“他人”的关系上,海德格尔把对“他人”存在的理解优先于对“他人”所应尽的义务责任。在海德格尔那里,“此在”已然存在于世界之中,对“此在”来说,除了世间的存在者以“上手状态”存在着,“他人”也是从“此在”“操劳”于其中的那个世界与之照面的。海德格尔以某种负面的角度论述日常状态下,“此在”屈于“他人”的命令之下。莱维纳斯恰恰认为明确“他者”重于自我是哲学的首要任务。他认为,在海德格尔那里,“存在”优先的观点,决定了伦理学较之对存在的理解只能处于次要地位。“海德格

尔的存在论把每一种与生存者的关系都置于与存在的关系之下，从而肯定了自由对于伦理的优先地位。”(TI 45)这里的“自由”不是指自由意志，而是“服从存在的自由：不是人拥有自由，而是自由拥有人”(TI 45)。在莱维纳斯的哲学语汇中，“自由”是西方哲学的代名词，自由观念所代表的自主、自足正是他所要怀疑的，“自由”在西方哲学中至高无上的地位始终受到莱维纳斯强烈的质疑。他本人坚持伦理高于自由的立场。

在传统的存在论前提下，我们是无法保持“他者”之他性的，“与存在的关系所扮演的存在论，坚持使生存者中立化以理解它或把握它。因此，它不是一种与他者的关系，而是把他者还原为同一”(TI 45—46)。西方哲学自休谟以来，对于“事实”与“价值”有着清晰的区分。对于生存的“中立化”理解意味着存在论属于事实判断的范畴，于是，一个具有生命的“他人”，与一个无生命的“他物”，在这种哲学框架下，本质上讲，是毫无差异的。莱维纳斯认为，“海德格尔存在论将与他者的关系置于中立者——存在的关系之下，由此它继续提升权力意志，……当海德格尔呼吁要关注存在的遗忘时，当他痛心理智取向于技术时，他却坚持了一种比机械技术更非人性的力量统治。”(CCP 52)在所谓“中立”的幌子下，莱维纳斯看到的不是公正，而是对“他人”的不公，是一种危险。这正是海德格尔的危险所在。

与此相反，莱维纳斯的立场在于表明伦理先于所谓的事实真理。伦理作为第一哲学对事实判断的中立性提出了质疑。他认为作为事实之总体的“存在”，并不具有事实判断所宣称的中立性。他对事实判断与价值判断区分的存在论基础加以质疑。首先包含“是”与“不是”的命题，是一种以存在论为基础的命题，其命题是以逻各斯为中心的，这种命题是无对话者的话语。这与“面对面”的“言谈”截然不同。在莱维纳斯看来，这种无对话者的话语所呈现的世界，就像笛卡尔所说的，可以是“恶魔”诡计制造的世界；用现代哲学的语言来说是一个所谓“纯客观”和“纯事实”的世界。毫无疑问，这是一个无情的世界，没有起点，没有原则，没有人称的世界；而后者，也就是莱维纳斯所说的

世界,则有一个切实的起点,即对“他人”的意识,这种意识拒绝无人称的世界,打开一个朝向“无限”的维度。莱维纳斯认为这才是一切知识和形而上学得以可能的基本条件。回过头来,我们看到莱维纳斯认为事实“真理”代表的就是存在,也就是“是”与“不是”的世界,是“同一”范围内的思想。正像我们前面所说的,这是一个带有暴力倾向的世界。而莱维纳斯所说的“世界”对超越性“他者”具有充分的响应,“言谈”就是一种具有责任性质的响应,责任就是正义的基础。故莱维纳斯的基本观点是:“正义为真理的先决条件”(TI 90),除非正义在先,否则真理不可能成立。也就是说现代哲学试图把事实与道德伦理相区分的努力,在莱维纳斯那里被破解了。基于莱维纳斯把对“他者”的响应和责任看作第一位的,因此纯粹的事实是不存在的。其实,纯粹的事实是把“我”自己的存在放在了第一位,所谓的“中立”,就是把我自己的看法抬到了中心地位。当对“他者”的响应成为第一位的要务时,“事实”也就是我对于“他者”叙述的事实,因此在“事实”的论述和判断中已经蕴涵了我对他的源初响应和责任。按莱维纳斯的说法就是“道德性主持真理的工作”(TI 304)。在这个意义上,他对现代哲学的这一个基本理念进行了解构。

对于存在的理解,对于“他者”的中立化理解,在理论上必然是一种主题化和概念化的过程。莱维纳斯认为这种理论活动在现实中也都有其延伸,“主题化和概念化,两者不可分离,它们是不能与他者和平共处的,而是要压制或占有他者。占有肯定了他者,但是在否定其独立性的框架内。‘我思’变成了‘我可以’——一种对是什么的占有,一种对实在的剥削”(TI 46)。这种主题化和概念化在理论上消除了对“他者”他性的敬畏,使“他者”成了理论框架中的一分子,在理论上认识“他者”的同时,在实践中,“他者”也就成为一种被占有的对象。莱维纳斯的“他者”观强调“他者”的陌生性、相异性、不可知性以及最重要的不可占有性。但是,在存在的理论中,或者说在存在论的框架中,这种陌生性、相异性和不可知性是没有地位的。在这个意义上,从理论上对“他者”的认知到实践上对“他者”的拥有是一脉相承的。莱维

纳斯由此得出一个深刻的结论：“作为第一哲学的存在论是一种权力哲学。”(TI 46)类似于福柯讨论知识与权力的关系，莱维纳斯在对西方哲学传统的分析中得出了上述的判断，指出了存在论哲学作为意识形态的现实力量。

这种权力关系，具体到对海德格尔的分析，就会看到存在者之于存在的关系是如何统摄其他关系的。“《存在与时间》可能只支撑一个论题，即存在是不能与对存在（作为时间而展开）的领会分开的，存在已经就是对主体性的呼吁。对海德格尔来说，存在论的优先性并不依赖于自明之理‘要认识存在者就必须已经对存在者的存在有所领会。’肯定存在对于存在者的优先性就已经决定了哲学的本质，就是将与某人的这种存在者的关系（伦理关系）服从于某种与存在者之存在的的关系，而这种无人称的存在者的存在使得对存在者的领会和统治成为可能（一种认知的关系），就是使正义服从于自由，一种在他者中保持同一的方式。”(TI 45)这里，莱维纳斯对海德格尔指责的态度是十分明确的。联系到我们上一章所讲的“无名的存在”之压抑，那么海德格尔哲学的某种“暴力”性质在此分析中就基本明了了。

莱维纳斯对这种“权力哲学”的分析不仅仅停留在学理层面，而且深刻地洞见其在现实中的危险影响。海德格尔同样是一个很好的例证。在海德格尔对于无名而中立的存在大唱赞歌，强调存在在熟悉的山水和母性的大地上指导人们建树和耕耘时，莱维纳斯看到的却是“这种大地—母性决定了整个西方文明，一种财产、剥削、暴政和战争的文明”(CCP 53)。这不是一种空泛的指责，莱维纳斯这里洞察到的存在论哲学危险指的正是海德格尔。“海德格尔的存在论，将与他人的关系置于与一般的存在关系之下，这种存在论仍然保持了对无名性（存在）的顺从，其无可避免地导致另一种权力，一种帝国主义的支配，一种暴政。”(TI 46)毫无疑问，海德格尔与纳粹的关系，仍然萦绕于怀。当我们走出急于用哲学为政治服务的年代后，莱维纳斯的学说提醒我们，哲学背后依然有着政治，不去洞悉哲学背后的政治依然是危险的。现在的问题是，莱维纳斯的哲学如何

可能避免这种压制,如何可能挣脱传统存在论的束缚。

从存在论到历史,海德格尔由存在的时间性引申到历史,似乎是自然而然的,但在莱维纳斯看来,历史对于“他者”是蒙蔽的,历史是“同一”的一种劳作过程。因此,在这个意义上“历史”是“总体”的帮凶,是存在论的合谋。莱维纳斯显然将与“他者”的关系置于历史之外,在这一点上,他显然深受罗森茨维格的影响。^①

对于海德格尔的存在论,莱维纳斯曾作过这样的判断:“存在先于生存者,存在论先于形而上学,就是自由(指理论的自由)先于正义。这是一种在同一内的运动,它先于对于他者的义务。”(TI 46)可以这样说,莱维纳斯的存在论批判就是要克服上述的理论特征,以他的“作为第一哲学的伦理学”取而代之。

第二节 欲望与无限

莱维纳斯的哲学自始至终以西方哲学传统为自己的对立面,他提出“他者”问题,就是要实现逃避存在,超越总体,追求无限的哲学取向。当然,在现象学之后,人们已经不可能重拾传统哲学中那种抽象的起点,一如笛卡尔的“我思”。自笛卡尔以来的西方主体哲学,“我思”似乎一劳永逸地成了哲学的起点。但是,黑格尔指出,自我意识在其最初形态上就是“欲望”(desire)。^② 黑格尔提出“欲望”目的是要反对笛卡尔式封闭的自我,强调“欲望”所具有的超越性,这一点尤为科耶夫所肯定。并且经由科耶夫而成了现代法国哲学的主流。在《总体与无限》中,莱维纳斯同样赋予“欲望”以极大的重要性。当然,莱维纳斯提出“欲望”有自身的思想理路,有自身的思想内涵。^③

① 参见 Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, translated from the Second Edition of 1930 by William W. Hallo, University of Notre Dame Press, 1985.

② Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1979, p. 105.

③ 德里达认为莱维纳斯的“欲望”概念完全是反黑格尔的,因为黑格尔的欲望就是对相对性的否定。但事实上,黑格尔在《精神现象学》中,强调的恰恰是欲望的不可被满足,因此,黑格尔对需要和欲望作了区分。这一点在科耶夫那里得到了发扬光大。因此,德里达颇自我矛盾地留了一句:“如果人们仔细跟随《精神现象学》中关于欲望的真理和确实性的运动,我们恐怕就会怀疑事情要复杂得多。”参见 WD 93。

事实上,早在“哲学与无限观念”一文中,莱维纳斯就已经道明了选择这个术语的缘由:“我们选择的这个标识这种驱动力和膨胀的术语,这个趋于超越的术语,是与爱的情感和需要(need)的贫乏相对立的。它在充饥、止渴和舒缓感觉之外,存在着他者,绝对的他者,欲望超出了这些满足……”(CCP 56)莱维纳斯认为,与“需要”相比,“欲望”是真正的起点,在《总体与无限》中,他开宗明义,第一章的第一节就是对“欲望”的分析,德里达对此的评价是“莱维纳斯把那种超越了蔑视或漠视他者的,即超越了那种对他者评价、占有、理解和认识的积极运动称作形而上学或伦理学,而形而上学的超越性就是欲望”(WD 92)。“欲望”的一个基本的特点就是不能被任何的“总体”所涵盖。这也是这本著作的书名“总体与无限”的题解之义。

我们在本书的第三章中曾提及莱维纳斯的“经验”概念。一方面他强调真正的经验必须引领我们超出我们的周边世界,另一方面,“经验”概念说明我们并不是在世界之外寻求“超越”;而是要在生活经验之内,在有限之内寻找“无限”。莱维纳斯认为“欲望”就具有这种“经验”的特点,“在有限中的无限……产生出欲望”(TI 50)。单就学理的进路而言,莱维纳斯首先是通过柏拉图的思想找到“欲望”的特点。在《会饮篇》中,柏拉图借女巫狄欧蒂玛(Diotima)讲述了一个“爱欲”的神话,爱神乃是丰饶神波若(Poros)和匮乏神贝尼娅(Penia)的儿子。从爱神的渊源中可以看到“欲望”的某些特点。在《总体与无限》中,莱维纳斯明确地把“欲望”解释为:“在仅仅填满空虚的需要旁边,柏拉图看见了渴望,渴望并不是由痛苦和匮乏而引起,在其中我们看到了欲望的模式:他的需要是为了没有空无,他的渴望是要拥有他整个存在,超越他的充足,而有无限的理念。”(TI 103)这里他是通过“欲望”与“需要”的对比,来显示“欲望”的特点。这种区别在科耶夫那里也是一个重要的主题,他用“动物的欲望”与“人的欲望”来加以区分的。^①后者之于前者的最大区别就是,前者满足于满足,而后者追求“他人”的

① Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, edited by Allan Bloom and translated by H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 1969. p. 6.

承认,“欲望”永无满足。这与莱维纳斯的区分有一定的类似之处。

就“欲望”与“需要”的差别来看,“需要”强调的是满足,举例来说,饥饿就是一种需要,它可以通过食物来满足。莱维纳斯在其著作不断地出现“经济性”(economy)这个概念,也就是“自我”在生存中的逻辑。“需要”就是停留在这种“经济性”中,我们习惯于通过“需要”同化“他者”,或利用“他者”。“需要”的特点是满足自身,回到自身,莱维纳斯说:需要“本质上是一种乡愁,渴望回归”(TI 33)。“欲望”则完全不同,“欲望”的东西不是“需要”所能满足的,“这是一种不可被满足的欲望”(TI 34)。“欲望”是一种向外的超越性。其特点是不断的追求,是外在性、陌生性、他性。“确切地讲,只有无法满足的欲望才能理解他者的远离、他性和外在性。”(TI 34)“欲望”指向无限,以此来超越我的自我中心。派帕扎克(Peperzak)曾非常明确地指出莱维纳斯的“欲望通过欲望他人而超越了经济性”。^①这一评论是非常中肯的。“欲望”是离开“我们居住的地方,转向一种在我们之外的异在,转向一种彼在。”(TI 33)回到自身,还是离开自身,就是“需要”和“欲望”的区别,也就是莱维纳斯笔下,尤利西斯与亚伯拉罕的区别。

由此我们看到,莱维纳斯的“欲望”概念,不像“需要”,它“不是来自匮乏和局限,而是来自盈余,来自无限的理念”(TI 210)。通过“欲望”概念,莱维纳斯引出了另一个十分重要的概念,那就是“无限”。这个概念的重要性,只要看看这本代表作的书名就不言自明了。什么是“无限”,“无限”就是“存在溢出观念,他者溢出同一”(CCP 56),莱维纳斯认为这也正是“欲望”的特点。

在“欲望”上花如许的笔墨,就是要在西方哲学的“总体”传统上凿开一个缺口,使这种总体破裂(the breach of totality),通过“欲望”引出“他者”。但对“他者”的论述,将陷入一个怪圈。如果你能够讲明白“他者”,“他者”便被你所领会,于是,也就进入了你的同一性中,“他者”将不复为“他者”。真正讲来,“他者在一种阻碍接近自身的道路上

^① Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, 1997. p. 167.

显示它自身”，“他者”拒绝任何将其置于我的控制下的努力。欲望主体和欲望对象之间的关系本质上是不知足的，其间的“距离”不能消除，这种“分离”使融合和统一成为不可能。与“他者”的关系不是消除“距离”而是保持“距离”。莱维纳斯说，在这方面，“他者”就像死亡，他不可能在我展开的可能性中占据一席之地，它总是在我之外，是一种不能形成“总体”的联系，他称之为“没有关系的关系”(TI 80)。

由于“欲望”的上述特点，“欲望”不是对一般“他者”的欲望，“欲望是对绝对他者的欲望”(TI 34)。我们可以在三个层面展开关于这个“绝对他者”的理解：“他人”，“善”以及“无限”。

首先，这个“绝对的他者是他人”(TI 39)。“欲望”面对的“他者”不是“需要”在生活世界中可以被同化的“他者”，不是能转化成自我的“他者”。“这形而上学地所欲望的他者不是那种‘他者’，诸如我吃的面包，我居住的土地，我注视的风景，也不是，有时，诸如我对我自己，不是这个‘我’，也不是那个‘他’”(TI 33)，而是“他人”。“他人”抵御任何一种使之成为“我的”企图，而且这个“陌生人打搅了我的在家存在”(TI 39)。“他人”的存在使“我”的经济的生存原则受到了限制，“他人的在场等于对我快乐地拥有世界提出质疑”(TI 75—76)。这个“他人”甚至也不是我所能领会、理解的主题。在基尔凯戈尔那里，上帝与人的绝对差异，在这里被莱维纳斯搬到了人与人之间的关系上。

莱维纳斯在界定“欲望”时，曾说欲望是“对不可见东西的欲望”(TI 33)。也就是说，这个无限的“他者”是不可见的。我们在前面已经讲到过“光”在莱维纳斯那里的涵义，只要有“光”就会陷入到“同一性”之中，进入到知识之中。因此，莱维纳斯一定要强调这个“欲望”的“他者”是“不可见的”，也就是不在“光”中呈现，不在“同一性”中呈现。那么这个“不可见”的东西意指什么呢？莱维纳斯借用柏拉图对“善”的论断，以及笛卡尔对“无限”的分析来说明“欲望”的这种“不可见”的“对象”。在他看来，“不可见性并不是指一种关系的缺席；它暗示了与不能给予的，对之没有观念的东西的关系”(TI 34)。“不可见”指向一种非现象的东西，但依旧是一种关系，“不可见性”超越“在家存在”的

封闭性,实际上这已经不是一种通常意义上的“对象”了。针对胡塞尔,莱维纳斯表示这种“欲望”是一种特殊的意向性结构,意向的活动和意向的对象不是一种严格的对应关系,而是一种无限的对象超越建构活动的关系,是通向“超越”的具体之路。

“不可见”来自柏拉图在《理想国》中的说法:“除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。”^①莱维纳斯由此区分了两种“对象”:可见的实在与不可见者,前者可以通过感知来把握,而后者“不可见者”是需要“欲望”来追求的。如果说,研究“实在”的是柏拉图的存在论,那么研究“不可见者”的,则代表了柏拉图的另一个传统,这个传统在莱维纳斯看来,显然被人遗忘了。柏拉图还为其的追求指明了方向——“向上的”。这里的“向上”表明了某种至高性,它指向比某种高度更高的向度,这里的“向上”就是指超越存在的向度。“不可见的”在柏拉图那里就是“善”的理念。作为柏拉图“洞喻”的一部分,洞穴囚室才是可见世界,理念世界是可知的,而在其之上则是“善”的理念,是可见世界中光的来源,它不是靠视觉看的,而是靠作为整体的灵魂脱离变化的世界。“真实者是仅能被理性和思考所把握,用眼镜是看不见的。”^②这里,莱维纳斯借用了柏拉图“不可见”的概念,认为“欲望”的对象就是这不可见的、不可表象的、不可概念化的东西。欲望的对象“被理解成他人的他性和至高者的他性”(TI 34)。这里“至高者的他性”是超越于存在领域之上的,因而不是传统存在论可以把握的。因此,“高于存在的这个向度由形而上学的欲望打开”(TI 35)。在这个意义上,我们可以说,“与他者的关系就是与他的超越关系”(TI 203)。那么,这个高于存在、超越存在的“至高者的他性”是什么呢?莱维纳斯认为就是“善”。柏拉图关于“善超越存在”的说法可以认为是莱维纳斯哲学的最高原则。他对“欲望”的分析,针对的是柏拉图给哲学规定的任务——追寻存在“之上”的善。莱维纳斯将柏拉图的这一观点置于非常重要的地位,“善的位置高于所有存在是

① 柏拉图,《理想国》,商务印书馆,1986年,第294页。

② 同上。

最为深刻的教导，决定性的教导，这不是神学的，而是哲学的教导”（TI 103）。有一点很明确，莱维纳斯像海德格尔一样十分关心“此在”的世界，但他认为对人类世界的关心并不意味着背叛“超越”，背叛“善”。在这一点上，柏拉图强调善高于存在，应该得到世人的普遍重视，而人们恰恰遗忘了这一点。如果仅仅是在存在领域来定义“善”，就会使“善”成为功利主义的一种翻版。莱维纳斯强调善超越存在，善具有绝对性，这就要求以一种超越于存在的运动来追求，这就是“欲望”。

此外，莱维纳斯还借用近代哲学的开创者笛卡尔在《第一哲学沉思录》第三沉思中提出的“无限”观念，再次对“欲望”作深一层的说明。“欲望”就是“对无限的欲望”（TI 50）。莱维纳斯认为人们在称颂笛卡尔对于“我思”的分析时，漠视了他对于“无限”的思考，漠视了他对于“我思”与“无限”关系的思考。在他看来，“无限”是比“自我”更为重要的问题，也是笛卡尔在哲学史上更为重大的贡献。所以，他一方面以“欲望”为其出发点代替笛卡尔“我思”，另一方面，对笛卡尔关于“无限”的分析倾注极大精力。笛卡尔对“无限”观念的分析，符合莱维纳斯对于“欲望”的界定，“在有限中发现无限，超越存在”，并避免黑格尔所谓“坏的无限性”的出现。

笛卡尔的第三沉思专门分析了“无限”的观念。他指出，尽管“我思”确凿无疑，但“自我”不可能是比其自身更大、更完美的观念的源泉。因此，上帝的观念，或笛卡尔称为“无限”的观念是不能单靠自我本身来设想的。“我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话。”^①有限的“我”不能产生“无限”的观念。“我”与“无限”因而不是一种容器与内容的关系，“这种关系不是容器对内容的关系，因为我不能包涵无限；也不是内容之于容器的因关系，因为我与无限分离”（CCP 53—54）。虽然作为“有限的我”盛不下“无限”，但“我”却有“无

^① 笛卡尔，《第一哲学沉思集》，商务印书馆，1986年，第46页。

限”的观念。这说明“无限是一种绝对的他者”(TI 49),它是从外部放进我们头脑中的。柏拉图认为认识是一种回忆,笛卡尔同样肯定“天赋观念说”,以此将知识内在化了。但是,莱维纳斯强调“无限”观念在笛卡尔那里并不是一种回忆。所以,“无限、超越、他者不是概念,不能被把握,不是一个思考的对象”(TI 49)。思想本身超出对它的思想。他指出,通过笛卡尔,表明了“无限不是沉思的对象,即与思考它的思想不相称。无限的观念是一种思想,在每一个环节上思想都超过对它的思想。一种超过它思想的思想就是欲望。欲望‘测量’着无限的无限”(CPP 56)。对于这种“他在”的“无限”,本质上是无法思考的,“与无限的关系不是一种知识,而是一种欲望”(EI 92)。“无限”一旦成了知识,则又回到了“同一”的世界,回到了“思”的世界,按巴门尼德“思维与存在同一”的逻辑也就是回到了存在的世界。“无限”是与“欲望”相关系的,所以,它超出了所有这些束缚,却依然还在“我”之中被发现。

莱维纳斯认为笛卡尔对“无限”的分析比其对“自我”的分析更根本、更重要,但却为当代哲学所遗忘。现代哲学,特别是海德格尔哲学,强调“有限”是终极的,强调“此在”面对有限的“筹划”,因而一切依旧来自于自我。莱维纳斯则明确指出:“具有无限观念的思者要多于他自身,并且这种膨胀和盈余,不是来自内部,即不同于现代哲学家们那种著名的‘筹划’,在筹划中主体是通过创造来超越自身的。”(CCP 54)在莱维纳斯的解读下,笛卡尔的“无限”原初地呈现在人的意识中,它不是基于其他“有限”的观念而提出的,但它依旧保持着与我们的关系,“笛卡尔,比唯心主义者或实在主义者更好地发现了与一种完全的、不能还原于内在性的相异性的关系,但这种关系并不对内在性构成暴力——一种没有被动性的接受性,一种自由间的关系”(TI 211)。这种关系是一种外在性关系,是“总体”哲学传统中所没有的。“笛卡尔无限观念指明一种与存在的关系,对思考它的人保持完全的外在性。”(TI 50)这种“外在性”抵御着西方哲学传统的“总体”性,是对“总体”概念的制约。“如果总体不能被建

构的话,那是因为无限不允许自己被整合进去”(TI 80),这就是莱维纳斯哲学所要达到的目的。

对此,德里达的评论是“作为无限发生的他者对存在论——作为同一的总体与统一体:存在——的绝对溢出,因为总体无法限制住它。这个不能还原为无限的再现的无限,这个超出在思维中思考无限的无限,这个思想超出了我所能思想的,因此它是那种不能成为观念之对象或其简单的‘客体现实’的东西,它就是形而上学超越的一端。笛卡尔式的无限观念,在柏拉图关于超越本质的思想之后使形而上学在西方存在论中第二次浮现出来”(WD 98)。我们看到,莱维纳斯在阐明自己哲学的立场时,充分借鉴了西方哲学史上的思想资源。尽管在存在论的意义上,柏拉图的“理念论”、笛卡尔的“我思”都是西方存在论传统的典型代表,也都是莱维纳斯批判的对象。但在西方哲学史上这两个古典与近代哲学最大的代表身上,莱维纳斯都读出了别样的精神。在“善”的理念和“无限”的观念中,莱维纳斯指出了“欲望”的方向,指出了“自我”超越的方向。柏拉图的“善”,笛卡尔的“无限”既外在于存在,又高于存在。这引出存在“之上”的伦理向度。对此莱维纳斯有着清醒的意识,他说:“总体的观念和无限的观念的区别恰恰在于前者是纯理论的,而后者是道德的。”(TI 83)德里达也很明白这一点,只是他认为尽管柏拉图和笛卡尔具有这种“超越”和“善”的观念,但他们并不能在世界中将这种“无限”的观念落实下来。莱维纳斯完成了这一工作,他认为在世界中的“无限”就是他人之脸。^①他甚至要在这个向度上重建主体的概念。“本书作为对主体性的辩护,但它不是在纯粹自我主义反对总体的层面上来理解主体性,也不是在死亡面前的痛苦中来理解主体性,而是建立在无限观念的基础上。”(TI 26)对“欲望”的分析,只是这项工作的总纲。莱维纳斯对“欲望”的强调表现了主体对“他人”,对“善”,特别是对“无限”的渴望。“欲望”终于使我超出自身,有了迎接“他者”的可能性。

^① 参见 CCP 54。

第三节 我与经济

莱维纳斯的哲学以“他者”著称，故其哲学常给人以误解，以为他的哲学只讲“他者”。其实不然，在《总体与无限》一书的前言中，他明确指出他的著作是捍卫主体性的(TI 26)。当然，他的主体概念与西方近代以来的主体概念相比，发生了很大的变化。为什么莱维纳斯哲学言说“他者”，却依旧要从主体自我入手呢？我们知道，在他看来，关于“他者”的现象学，无论是胡塞尔式的，还是海德格尔式的，最终都逃脱不了一种自我学(egology)的命运，那么莱维纳斯的“我”在其哲学中究竟处于一种怎样的地位？他对“我”的现象学描述究竟有哪些特点？事实上，莱维纳斯对于“我”的现象学描述十分独特，甚至与马克思的某些论述可以相应和。在此我们对莱维纳斯的“自我”现象学作一基本的概述，以揭示其对“自我”在世状态的一种独到理解；换言之，在“需要”和“欲望”的对立中，我们先来看看这“需要”的世界。

1. 对“我”和“经济”之关系的界定

要研究莱维纳斯的自我现象学，首先要明了“我”在他的哲学中的地位。我们知道，在笛卡尔那里，“我思”是整个哲学的起点，在海德格尔那里，“此在”是领悟存在的路径。在莱维纳斯这里，“我”则处于他的哲学发展的桥梁地位，也是他整个理论的一个枢纽。如果说，他的哲学一言以蔽之是强调超越存在，进入伦理世界的话，那么“我”(The I)就是从存在世界到伦理世界的一个中心地带。“我”从无名的存在中分离出来，作为孤独的“我”而在世间存在，这个“我”将遭遇“他者”；但这个“我”并非一无所有，他在这世上有个“家”，他将打开“家”门来迎接“他者”，从而在存在“之上”展开一个伦理世界。对于生存世界的探讨莱维纳斯称之为“存在论的”，对于伦理世界的理解则称为“形而上学的”，他批评以往的存在论，努力建立自己的伦理形而上学。但他并不完全排斥存在论，在《总体与无限》中，他首先呈现的就是自己的生存论分析，通过“我”这个独特的存在物与周围世界的存在物的关系入手来加以探讨。

莱维纳斯在建立“我”和“他者”的关系之前，首先要厘清“我”生存的基本面目。“我”作为一种意识，使“我”独立于周围世界，作为一个分离者和孤独者，“我”与那无边的、无名的存在，有一种不连续性，一种独立性。同时“我”的存在也不只是对自己的意识，现代的现象学运动和存在主义揭示了“我”首先是生存在这世界上的。对于“我”的这种孤独地生存于世的状态和结构，莱维纳斯用了“经济”(economy)一词来加以描述，他为什么用“经济”一词来描述“我”的在世状态呢？

莱维纳斯认为，从存在中分离出来的“我”的生存是一种“在家状态，经济地存在”(TI 175)。“我”在世界中生存的基本特点是以自身的“需要”和自主性来加之于世界的，从而使得在世之生存如“在家”(at home)一般。他称这种状态为“经济”。这里的“经济”一词当然不能从现代经济学的角度来理解，它不是指我们生活的一个领域，比如社会中商品或资本运作的领域，而是回溯其词源来理解其源始的涵义。economy 一词的来源要追溯到希腊文中的 oikonomos 即“管家”，这又是从 oikos(意为“房子”)以及 nomos(意为“管理”)这两个词演化过来的。亚里士多德就是在这个意义上来讲所谓“家政学”的(oikonomia)。我们也可以从中文的“经”和“济”来理解“我”对生存的经营和处置。“经济”在此是指以“我”为中心的全部生活。也就是说，“我”在“家”的层面上所展开的生活就是“经济”。莱维纳斯以“经济”的原则来概括“我”的世界或我的“在家”状态。派帕扎克按其词源的涵义，对这种“经济”的解释是“在世上在家存在的规律，由一种自然需要和理性选择的结合所构成”。^① 而韦肖格德更是据此认为莱维纳斯的“生活世界就是经济的领域”。^②

较之其他现象学家对生存世界的理解，莱维纳斯以“经济”为核心概念来刻画以“自我”中心的生存状态十分独到。“经济”表示出某种功利性的、自我中心主义的行为原则。在“经济”原则中，世界上所有

① *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 165.

② Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical metaphysics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 76.

的“他者”都不是莱维纳斯哲学意义上真正的“他者”，它们最终都要回复到“我”的身上，为“我”服务。据此“经济”的第一原则可以说就是“服务你自己”。“事实上，经济的第一个运动就是自我中心主义的。”“这种解释试图在经济的限度内维持人的所有目的和行为。”^①这种“经济”的特点是“我”从“存在一般”之中分离出来后的基本生存原则，这种“经济”原则与“存在”本身有着紧密的联系，可以说“经济”的规则来自存在本身。莱维纳斯曾用“存在的一般经济性”(general economy of being)来指称存在本身的“经济”性，即存在以自身为中心的特点。他在生活世界中讲的这种“经济”是存在的“同一性”在生存中的具体表现。对于“经济人”的描述，我们在历史上并不鲜见，但莱维纳斯在一个更广阔的生活世界的领域，以现象学的方式揭示出来，则别有一番特色。

《总体与无限》第二部分“内在性与经济”就是围绕“经济”展开的，集中论述了“我”在生活世界中的存在，约占全书篇幅的三分之一。我们知道莱维纳斯本人反对现象学中的“自我学”，但他对“我”的种种论述似乎与现象学的在世分析没有本质区别，那么何以“自我”在以“他者”著称的论著中被如此津津乐道呢？这其实涉及莱维纳斯哲学的一个根本的方法论问题，他说，他的哲学是要“在总体和历史，在经验中，……反思‘超越’总体性和客观性的经验”(TI 23)。所以，尽管莱维纳斯的哲学要超越“总体”，但他的书名却不是“总体，还是无限”，而是“总体与无限”。事实上，“总体”与“无限”揭示了两种类型的经验，揭示了两种认知的方式。“我”的世界是一个“总体”的世界，而与“他者”的相遇，指向“无限”。其复杂的关系，我们可以借用黑格尔关于“无限”的论述来理解。对黑格尔来说，真正的“无限性”毋宁就在“有限”之中；而“坏的无限性”却是不断超出限度，如此递进，以至无穷。可以说，莱维纳斯在面对“他者”时极力要避免这种“坏的无限性”；所以要面对“他者”的世界，还必须回到“我”的经验范围，回到“我”的“经济”

① *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 165.

世界，“没有人或人际的关系可以在经济之外发生；空着手和关着门都不能接近他人的脸”（TI 172）。首先必须面对“我”的“经济”世界，接下来才能在其中遇见“他者”。^①

与那些在认知的层面和功用的层面来理解人和世界的关系不同，莱维纳斯认为我们与世界的关系首先是一种带有感情色彩的相互作用。所以，他一再表明，“我”与世界的关系，既不是像胡塞尔那样，只在表象的意向性意义上建立关系，使“我”在本质上是成为一孤立的“先验自我”，无法真正面对世界；也不是像海德格尔那样，在“用具”的意义上建立起自我与“他物”的关系，其本质乃是沉迷在存在之中，无法建立与“他者”的本真关系。莱维纳斯用“经济”一词来概括这种关系，在其中既有在自然中“享受”的经验，又有“在家”“劳动”的经验，在这种对于“我”的描述中，“他者”已经隐然其中，从而引导我们去面对真正的“他者”。

莱维纳斯在其早期哲学中就已经确立了这种“经济”思想，他认为海德格尔用“用具”概念来描述“此在”与世界的关系是不够的，我们与世界不仅仅是一种“用”的关系。他用“家具、所有物、财产”来指称这种与世界的关系；也就是我们在此所说的“经济”。莱维纳斯的后期哲学依然没有放弃这个思想。在《别样于存在》一书中沿用了这一总的思路，他用“利益”（interest）来表示存在间的这种“经济”性关系。^②但其对主体的理解则有了巨大的差别，而且更深入到语言领域。

2. “Living from”与“享受”

在莱维纳斯对“我”的现象学描述中，他一再用“The I”来表示“我”，而不是用“我思”、“此在”、“个体”，或别的什么称呼。这个“我”的最大特点在于，它是主格，在它的展开中包含了自我的种种“内容”。所以，莱维纳斯所说的“我”，不是那种空虚的“自我”同一性，如“我就是我”或“A=A”之类的同义反复；也不是一种“自我”反思的产物，如

① 参见 Theodore de Boer “An Ethical Transcendental Philosophy” in *Face to Face with Levinas*, p. 89。

② 参见本书第五章第二节。

笛卡尔的“我思”，或康德或胡塞尔式的“先验自我”，它们只是在意识层面来肯定“自我”；同时，这个“我”也不同于海德格尔式的“此在”。莱维纳斯强调这个“我”与自己的内容保持同一性。“我不是一种一直保持同一的存在，而是在同一化中生存，通过所有对自己所发生的而回复自己的同一性。”(TI 36)也就是说，“我”是在自己的种种变更中保持着“我”的同一性。这个“我”由于是主格，它一开始就与他者、他物打交道，这个我“必然开始于我与一个世界的具体关系”(TI 37)。在此展开过程中，“他者”只是作为我的“内容”而存在，这消除了“他者”的他性，从而使之成为构成“我”的存在方式的组成部分。

“他者”之作为“我”的“内容”是什么呢？或者换而言之，这个“我”与世界展开的最基本关系是什么呢？莱维纳斯认为，这不是一种主客关系，如近代认识论所关心的那样，也不是胡塞尔意义上意识表象的对象，同样也不是海德格尔意义上运用工具的关系。在生活中，我们与“他物”最基本的关系是一种莱维纳斯称为“living from”的关系，“我们生活离不开(living from)‘好汤’、空气、光线、景象、工作、思想、睡眠等等……这些都不是表象的对象”(TI 110)，莱维纳斯以此来表示“我”之生存状态。他认为，“我”在意识到自己之前，首先是关心自己，照顾自己，满足自己的种种“需要”，“需要”是“living from”的实质。

如我们前面指出的，莱维纳斯特别注意胡塞尔关于表象的意向性分析和非表象的意向性分析的区别。他认为胡塞尔过于强调前者是一种唯智主义的表现。因为认识本身是有条件的，这个条件只有通过非表象的意向性分析才能被理解。海德格尔对“此在”的分析显然属于后者，莱维纳斯同样强调这一点。他关于“living from”的现象学分析展现的就是生活的丰富性。他通过“living from”提供了“我”与世界相遇的基本样式。通过这种方式，一方面提出了“我”与世界的关系，另一方面肯定了“我”的同一性和自主性。因为在“living from”的层面上，日常生活尽管也存在“他者”，但“他者”并无独立的地位，它将消失在“我”的同一性和自主性之中。这也就是莱维纳斯所说的“需要”的特点，“需要”的实质就是“把他者转化成同一”(TI 111)。比如，食物

是外在于我的，但可以将它转化成我的能量，异在的东西因而成为“我”的。食物、空气等等都只具有相对的“他性”，它们都将被“我”所同化。这个“他者”不是“绝对”的他者，它们被吞噬、消融、整合进“我”的整体之中，以实现“我”的种种可能性。生活就是展开、维持与“他者”的关系。这些“他者”是维持“我”所必需的。在这个意义上，“世界所具有的他者的他性被需要所克服”(TI 115)。“living from”或“需要”表明了“我”对“非我”的依赖，但这是一种“我”可以把握的依赖，由此它反过来又肯定了“我”的自主性。莱维纳斯认为“需要”的满足代表了西方生活和思想的整个“经济”性。

但是，“需要”不仅是一种匮乏，也是对满足的一种期待，而满足了的“需要”就是一种“享受”(enjoyment)。我们知道，“我”的存在就是“我”的“living from”，这一切都发生在“他者”的世界中，但“他者”的存在并不是简单地被“我”运用和改变，在整个过程中会有一种愉悦伴随其间，这种快乐在外在物进入“我”的那一刻发生，比如“我”在消耗食物的时候。莱维纳斯说，“生活于它所依赖的事物的关系就是享受”(TI 112)。在“享受”中“我”愉悦地拥有世界，把世界转化为同一的“自我”，这就是“享受”的本质(TI 111)。所以，莱维纳斯说，“我”作为“分离的存在必须以享受和经济来描述”(TI 180)。“需要”使以“我”为中心的“经济”运作起来，在整个过程中“我”又获得了“享受”。可见，“享受”在此与“需要”、“经济”有着密切的相关性，是同一事件的两个方面。

莱维纳斯认为，“享受”的意向性比表象的意向性更基本，而且它不是单纯的功利主义解释能够穷尽其意义的。他之所以在“经济”中强调“享受”，具有双重意义。其一，表明在“经济”、“living from”、“需要”等存在的层面上，已经有了某种超出单纯存在的东西。通过“享受”这种独特的意向性结构，他试图揭示更多的东西，揭示某种价值趋向。“我”存在于世，与世界分离；但要求世界以及其他对立的事物存在，因为“我”能在生存和情感的意义上得到世界的“滋养”(nourishment)。“我”享受和消耗我的环境意味着“我”依赖于这些而

存在,但这并不像植物依赖于土壤,或者肉食动物依赖于它们的牺牲者,“我”在其中有一种“享受”。通过转换“他者”,“我”肯定了自身的支配力量,这种存在是“我”能够“享受”的条件和源泉。比如,吃饭不仅仅是果腹,穿衣不仅仅是遮体避寒,在家也不仅仅是家居,它们都是“享受”的体现。所以莱维纳斯说,“生活就是热爱生活”,它们使“我”的生活有了“价值”。

其二,与海德格尔强调生存的“操劳”不同,莱维纳斯反对海德格尔对于日常生活的贬低,“享受”指向“快乐”(happiness)。他说:“生活不是赤裸地存在,不是一种对生活的存在论的‘操劳’,生活与其生活的条件的关系成为了生活的滋养和内容。生活是热爱生活,是一种与不是我的存在,但比我的存在更亲的内容的关系,它们是思考、吃、睡、阅读、工作,以及阳光下的温暖”(TI 112)。也就是说,在呼吸、看、吃东西、工作和操作中都有有一种“快乐”。“我”在对世界的拥有中感到快乐,而不是感到“被抛”和“沉沦”。

莱维纳斯提出这种“享受”的意向结构,是要肯定“经济”生活的价值。在他的早期哲学中,他就强调“需要”的“真实性”(sincerity)以反对海德格尔的“本真性”概念。在这里,他又从“需要”的“真实性”转向了“需要”的“享受”性,进一步提升日常生活的意义。在莱维纳斯看来,对大多数人而言,对日常的衣食住行的关心要远甚于生存的“本真性”。他甚至认为,“经济”中的“享受”,这种被海德格尔所忽视的源始经验,已经具有了某种基本的伦理倾向,已经超越了对存在单纯的领悟。“成为我就是以这种方式生存,在快乐中超越了存在”(TI 120)。莱维纳斯不认为“快乐”是存在的性质,“快乐”在“存在范畴之外”(TI 115)。在维系生存的日常生活中,超越存在的影子已经有了。甚至在莱维纳斯“存在论”的这个层面,在存在之中,某种多于存在的东西已经宣告了自己。

3. “在家”与“劳动”

“我”的“经济”生存的进一步展开就是“在家”与“劳动”,这比“living from”、“需要”和“享受”更加深入。由于莱维纳斯的这个“我”

不是抽象的“我”，而是作为“身体”生存在这个世界上，所以它必须在这个世界上安顿自己，在这个世界上保持自己。在其早期哲学中，莱维纳斯强调“我”在无名存在中有一个“地方”(place)。在《总体与无限》中他用“居所”(dwelling)来表达这种“地方”，而且“居所正是维持我的方式”(TI 37)。可见“我”并不是赤身地生存于世，“我”的“living from”是在一个“居所”中展开和完成的，这个地方之所以不单单是一个“地方”，而且是我的“居所”，表明它已经是自我中心的一种延伸，“居所、居住属于我的本质，属于自我主义的(egoism 或译利己主义)。面对无名的 *il y a*，我的恐怖、发抖、迷惘和烦乱不能与自己相一致，享受的快乐确认了我在家与自己在一起”(TI 143)。于是，莱维纳斯的“living from”和“享受”在此就构成了“在家”(at home)概念。

“在家”首先意味着占据一个地方，生存自此以后就意味着去居住(TI 156)。“居住”并不是一种简单的事实，如一块石头的存在。它意味“我”回到了家。有了“家”，尽管“我”依旧生存在一个充满“他者”的世界中，但这个世界不再让“我”有陌生感了。这里的“他者”并不挑战“我”在这个世界中的至上性，“他者”虽然不同于“我”，但这种“他者”并不否定“我”。世界是“我”维持自己的“一个处所，一个家”，“我”在世界上有了住所，就可以抵御无名存在的恐惧和侵袭。

其次，“家”是以“我”为中心的，“在家”的概念表达了“我”的生存本质上是自我中心主义的，“我”利用、操纵世界上的事物为我所用，从而形成我的“家”。世界于“我”不是一个中立的世界，而是我“居住”于其间的世界。“我”不是被客观世界所决定，相反，通过“家”的中介，“客观世界是由与我的居所的关系来界定的”(TI 153)。不仅如此，在这个世界上，“我”是自由的，因为“‘在家’不是一个容器而是一个处所，在其中我可以依赖于一个外在的实在，尽管依赖于它，但我是自由的”(TI 37)。“家”的提出也应和了莱维纳斯用“经济”一词来描述自我中心状态的来源。

再者，“在家”的状态还引申出另外两个相关的话题：“女性”和“劳动”。“家”的概念必然提出“女性”的概念。家里会有“女性”，所以我

们在“居所”中不再是“孤独”的。除了“我”与世界中“他物”的相遇，与“他人”相遇最早就发生在“居所”里，并被定界为与“女性”的相遇。但这还不是莱维纳斯所说的真正“相遇”，因为“居所”并不向公共视域敞开。不过它已经构成了一种亲密的关系，莱维纳斯借用马丁·布伯提出的“我与你”来说明这种关系。“我与你”并不一种与“他者”的普遍对话关系，而是一种与女性“他者”的关系。显然，莱维纳斯认为“家”的概念具有某种女性的特征，当然这不意味着“家”就是由“女性”构成的。

“女性”不单单是居家，她同时也是“我”在家里遇到的一个私有“他者”，她会刺激“我”去“劳动”（labor），去“占有”世界。在莱维纳斯那里，“家”原本就有“占有”（possession）的意思。因为“我”的“需要”不仅可以直接在世界中被满足，而且可以将事物贮藏于家的四壁之中，这就被称为“占有”。那种对于事物的把握就被称为“劳动”。“家”中所占有事物，是由“劳动”产生的。这里我们看到莱维纳斯隐隐地回应了亚里士多德在“家政学”中所讲的“家”、“经济”，“劳动”“财产”等一系列概念。莱维纳斯的“在家”概念蕴涵着丰富的内涵，是“我”的生存的基本状态，他批评海德格尔“在《存在与时间》里，家从没有离开过工具的体系而出现”（TI 170），因而显得过于贫乏和单薄，无力承载人的生存。

这里重要的是，莱维纳斯还提出了“劳动”的概念，并将其视为“我”在世生存的基本状态之一。“劳动”与“需要”和“享受”的一个巨大差别在于，后者与“非我”世界是一种直接的关系，而“劳动”则为“我”在世界上提供了更大的舞台。“劳动”可以负责“我”的物质需要，它的特点是不受束缚，“劳动”由“我”决定，“我”可以决定我怎样来满足我的“需要”，这与动物满足“需要”完全不同，它超越了动物的直接性。同时“劳动”在时间上和目的上与“享受”不同。因为纯粹的“享受”是即时的，发生在“现在”，并且被周围不确定的存在所包围和威胁。而“劳动”是自我掌控的，在其中“我”从世界中拿进我所要求的，把“存在”变成我居家的“占有”；其时间则向“未来”敞开，是延续的。

通过“劳动”补充“我”在家的库存,这样“未来”就不是那么不确定和危险的了。

“劳动”在“家”生产之外,也改变着“对象”。借助于“享受”,我们曾与世界建立起一种亲密的关系,从而超越纯粹的存在关系;但真正使自然变成我们生存的世界却是“劳动”的功劳。莱维纳斯认为,通过劳动,人们将事物从“自然的元素”(element)中分离出来。“自然的元素”在莱维纳斯那里大致相当于在世界中存在者尚未被分化的状态,对应于前于世界的“存在一般”。我们无法像把握对象一样来把握这些元素,“这些元素没有形式来包含其内容,是没有形式的内容。……这些元素深度延展着自身直到消失在大地和天空中。‘无物结束、无物开始’”(TI 131),这种茫然一片的源始世界,很像莱维纳斯对于 *ilya* 的描述,但在世界中,“我总是在元素之中”(TI 131),通过“我”的一系列活动,最终通过“劳动”,唤醒了元素中的事物,使之成为可把握的,使之从自然的变成世界的。

此外,通过“劳动”,莱维纳斯还提出了我们与“他人”的交往关系。这里包含着向“他人”的学习,与“他人”的合作,以及与“他人”分享劳动产品的种种关系。但真正关键的是,随着“劳动”的出现,我们必须面对“他人”。“我”的身体使“我”能与“他者”面对面“相遇”。“劳动——已经要求言说了,因此他者的高度不能还原为同一,他者出现了”(TI 117)。这预示了莱维纳斯的生活世界将从“经济”走向“伦理”。“经济”的世界就是由“我”的“需要”、“在家”、“劳动”和“占有”所构成,是我生存的“居所”。它在存在的层面,把“我”和世界联结起来。但是当“我”遇到的“他人”时候,“他人”不再像“他物”那样可以被“我”所占有,于是我们就将触及生活世界的另一个基本的维度:伦理世界。

第四节 脸与伦理

我们知道,“欲望”是对他人、对善、对无限的欲望,而且“欲望”的对象“善”和“无限”是“不可见的”。这“不可见”的东西如何能摆脱神

秘性而在“此在”存在的世界中被把握呢？莱维纳斯提出了他人之“脸”(face)的概念。^① 在“脸”中，“他人”这个可见的对象，与不可见的“善”、“无限”、“神圣”交汇在一起了。通过“可见的”可以去感受“不可见的”以及“无限”的东西，所以莱维纳斯称，“脸”是“无限观念的具体化”(TI 50)，同时，“脸的超越性并不在世界之外上演”(TI 172)。

他人之“脸”就在这个世界之内。莱维纳斯之所以将焦点瞩目于“脸”上，就在于“脸”具有这种双重性，这是体现莱维纳斯思想的一个关键环节，在其思想中占据着重要的地位。戴维斯(Colin Davis)说：“在《总体与无限》中脸得到了几乎竭尽全力的对待。”^②事实上，早在《从存在到存在者》以及《时间与他者》中，莱维纳斯就已经提及“脸”，以及“脸”与他者的关系，^③但只有到了《总体与无限》，“脸”才真正得到了全力以赴的阐述。“脸”这一日常用语，这一为所有的人都熟悉的用语，在莱维纳斯那里却引发出诸多深意。这里主要有多个层次，首先是“脸”在世界中的显现，及其所具有的“言谈”特性；其次是“脸”所具有的道德特性，以及这种特性的双重维度：神圣维度和社会维度；最终通过与萨特的比较显示莱维纳斯在同一个问题上完全不同的哲学取向。

1. “脸”作为他人之显现

我们看到，在我的“经济”世界中，一切都是围绕着“我”来行事，在这个意义上，莱维纳斯认为，“可以肯定，他者袒露在我所有的权力之下，屈从于我所有的诡计、我所有的罪行”(CCP 55)。这是在存在世界里，“他者”与我的一种基本关系。从霍布斯以来的近代哲学著作中，我们不难看到这种逻辑的强烈延伸。面对“自我”的霸权，莱维纳斯认为，“他者”有两种对抗自我的路进。其一，“他者”以其全部的力量和自由所具有的资源来抗拒我；另一条路径，“他也能——在此他向我呈

① 国内也有学者将“le visage”或“face”翻译成“面貌”，参见《勒维纳斯》，杜小真著。但笔者以为汉语中的“脸”更能显示 face 所表示的直接性。

② Levinas: *An Introduction*, p. 132.

③ 参见 TO 78。

现出他的脸——超越所有的尺度以其自身来与我对立,以其无遮掩的裸露的双眼、直接而绝对坦率的凝视(gaze)来反对我”(CCP 55)。前一种路径不过是自我逻辑在“他者”身上的复制,当我压制他而他反过来以其人之道还治其人之身时,其结果无非是霍布斯所谓的“人与人之间的战争”。这正是现代世界危机的根源。在莱维纳斯看来,我们必须进入另一种路径,那就是面对“他者之脸”。

在莱维纳斯看来,“脸”就是他人的显现(Other's epiphany)。他特地用了“epiphany”这一专门表示神的显现的概念来表示他者之脸,^①以示“他人”之显现与其他事物之显现的根本差异,从而暗示“脸”所显示的某种神圣性。如前所述,莱维纳斯表明“他者”作为他者,不是一“他我”,不是总体之一部分,而是我所不是。“脸”作为与他人“相遇”的概括体现的正是这一特点。他认为与他人“相遇”是一种“面对面”(face to face)的关系,“他者”以一种原初的、不可还原的关系呈现在我面前,“面对面”就是这种不能还原为总体的关系。只有这种关系才是具体的,才不会沦于抽象之中。另一方面,“脸”呈现的不仅是“他人”,而且是绝对的“他者”(TI 203)。“脸”作为“他性”呈现在我们面前,具有绝对的“外在性”,不可被占有,不可被客观化。“脸”打开了“外在性”的向度。“意识的唯我论忧虑,在其所有的冒险中都发现的自我迷恋,在此走向了终结:真正的外在性在这种凝视之中,他的凝视禁止我去征服”(CCP 55),这就是莱维纳斯借助“他者之脸”首先要达到的。

我们并不陌生基于意识的内在与外在的区别,比如客体世界外在于主体等等;但这种“外在性”并不能抵御“自我”的整合作用,不能抵抗“总体”。在谢林的“同一”,黑格尔的“绝对”中,“外在”只具有相对的意义。这种包罗万象的“总体”,莱维纳斯称之为“内在性”,因为一切皆在“总体”之内。但他讲的他人之“脸”就不能被包含进这种内在性。“脸”虽在世界中“相遇”,但正是这张“脸”的出现,打乱了“我”的

① “Epiphany”主要表示耶稣向世人的显现。莱维纳斯在此用这个词表示“脸”的显现,其间的联系很值得玩味。

秩序,突破了自我主义的世界及生存的“经济性”。“脸抵制拥有,抵制我的权力”(TI 197),包括在认知意义上的“拥有”和“权力”。“脸”作为反抗,不是显现为“我”的对象而是显示为“超越”,超越我们所看,所经验的东西,“无限在脸上显示自己”(TI 199)。由此可见,莱维纳斯所讲的“脸”非常不同于日常意义的“脸”。

这里我们看到,“他者之脸”有一种特殊的力量,他使我不再具有任何权力,不是“他者”对于我的某种顽强抵抗,而是莱维纳斯称为的一种与“没有抵抗的抵抗关系”,一种伦理上的抵抗关系。他认为,他者之脸“打开的正是无限的维度,由此终止了同一与我的不可抗拒的帝国主义”(CCP 55)。

如何来理解这张“脸”呢?或者说,“脸”何以有如此大的效力?区分“脸”的“可见性”和“不可见性”是问题的关键。关于“可见性”,比较好理解。人们很自然把他人之“脸”作为你注视的对象。“脸”当然是可见的。我们通过感性知觉认识万物,“脸”也是知觉的对象,我们可以对“脸”作现象学的描述。莱维纳斯的访谈者们也经常把“脸”当作知觉对象,称他的哲学为“脸的现象学”。^①但是,这里有一个危险的陷阱,恰恰是在人们把“脸”当作知觉对象的意义上,“脸”遮蔽了“他者”。把“脸”当作某种可见的东西,“看见”脸,“脸”就成了意识的意向对象,成了“先验自我”建构的对象。对“脸”的感性理解使它又回复到传统的哲学思维上去了。莱维纳斯认为,千万不要把“脸”只是当作一种“可塑的外形”,这种外形已经被它所显露的存在者离弃与出卖。所以“脸”的意义全然不在它的形状上,如果从形状上来说,那么显示众神形象的大理石雕像就更具有代表性了,可是在那雕像中其实众神早已不在场。如果是这样的话,莱维纳斯原本想通过“脸”来显现的“他者”的绝对“他性”不复存在。造成这种误解,莱维纳斯本人似乎也有一定

^① 参见 *Ethics and Infinity*, p85. 以及 *The Provocation of Levinas*, p168. 事实上,莱维纳斯要引导人们超出“脸”的“可见性”。为了避免把“脸”只当作知觉的对象,他强调“脸”不是意向的对象,不能是感知意义上和自我主义意义上的经验对象(TI 193),甚至不是一种现象。他从来不称自己的哲学是“脸的现象学”。

的责任,他对“脸”的种种描述很容易让人从知觉方面去理解,以后德里达就从这个方面批判了莱维纳斯的思想。^① 莱维纳斯对此也十分清醒,不断地纠正这种误解,直至《别样于存在》,他已经不那么经常使用“脸”这个概念了。

早在《时间与他者》一书中,莱维纳斯就已经指出“与脸相遇,脸同时给予和遮蔽他者”(TO 78—79)。前面讲了“脸”遮蔽“他者”的危险,尽管如此,在与“他者”“相遇”的意义上,“脸”依然是“可见”的。莱维纳斯在现象学的范围内,在经验的领域发现“脸”,就说明了脸的“可见性”。由此,与他人的“相遇”才能是一种“面对面”的“相遇”。没有这种“相遇”,“他者”就变成了一种抽象。但是一旦看见他人之“脸”,莱维纳斯强调的却是“脸”的“不可见性”。他说,“胜过他者在我头脑中的观念,他者呈现自己的方式,我们称之为脸。这种样式不在于把它认作我注视下的一个主题,也不在于伸展一系列特性形成一个形象。他人的脸在每一个环节都破坏并超过它留给我的造型形象,……”(TI 50—51)。“脸”自己正在“破坏”和“超过”脸的“可见性”,使“脸”超出了“可见”的形象而指向某种“不可见”的东西。

那么,“脸”如何能超越日常意义的脸,超越其“可见性”呢? 莱维纳斯说,当“脸”作为对象时,很自然让人联系起鼻子、眼、额头、颞等,你尽可以细致地描述它,这就是常识意义上可见的“脸”。他自己强调的是“脸”,“不能被还原为那些(鼻、眼、额、颞等)”(EI 86),他说:“与他人相遇的最好办法就是甚至不要注意他眼睛的颜色”(EI 85)。莱维纳斯注重的是“脸”的“纯正性”(rectitude),它与“脸”的五官无关,与人的身份无关,无论你是商人、官员、工人、农民,穿什么,戴什么,而“脸”依然保持它的本色。“脸”是最柔弱、最裸露、最贫乏的,故人们常常摆出各种姿态,戴上各种面具,以此来掩盖“脸”的纯正性和裸露性。“脸”的这种“纯正性”说明“脸的意义在于脸自身,你就是你”(TI 86)。莱维纳斯认为:正因为脸没有内容,“它引导你超越。在其中,脸的意

^① 参见 Jacques Derrida, ‘Violence and Metaphysics’, in *Writing and Difference* .

义使之逃离存在,逃离作为认知的对应物”(TI 87),也就是在这个意义上,他说:“脸是不能被‘看’的”(TI 86)。对此德里达相应的评论是:“脸不是在世界中的”(WD 103),因为它突破和超越总体。但德里达只讲对了一半,在“相遇”的意义上,“脸”还是在世界中;否则的话,现象学就与莱维纳斯完全无关了。当然在“脸”所要表达的涵义上,它已经超出了这个世界。

通过“脸”,莱维纳斯把“伦理”界定在与存在完全对立的位置上。透过“脸”的分析,他指出伦理是存在世界之外的,他人之“脸”使我们走出了自然状态。此外,莱维纳斯深受其影响的罗森茨维格在《拯救之星》中也运用过“脸”这个概念。对于“脸”作为“真理”的所在,作为道德力量的所在,并指向超越,罗森茨维格已经有了简短却十分明确的表达。柯恩(Richard A. Cohen)更是将罗森茨维格、莱维纳斯关于“脸”的思想同犹太神秘主义联系在一起考察,突出其犹太的品格。^①另一方面,我们知道,自苏格拉底(柏拉图)以来,希腊的传统认为没有东西不可以放进自我的,所有的都已存在,关键是回忆。所以,西方哲学的传统可以“知己而知太一”,但笛卡尔关于“无限”的思想给莱维纳斯的启发是,“无限”的观念是被放进人的头脑的,他从这种自外的“放进”中看到了某种“反希腊”的东西,一种基于“外在性”所“给予”的观念。犹太的和希腊的在这里有了交融的可能。“无限”的观念在他人之“脸”中被具体化(TI 50),“无限”通过“脸”给予或放进“我”的世界,“我”的世界由此破裂。“脸”的伦理性显示了“一种存在的断裂”(EI 87),并预示某种更深远的东西。

2. “脸”的本质是一种言谈

“脸”包含的“不可见”东西,莱维纳斯称之为“意义”(signification)。“脸就是意义”(EI 86),“意义”通过“表达”(expression)来展示。这里触及莱维纳斯另一个非常关键的思想,就是“脸”和“语言”的关系。他注意到“脸”是“他者”身上最具表达功能的部分。所以他称“脸”是一种表达。

^① 参见 Richard A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. pp. 241-273.

在这个意义上，“脸”甚至直接可以用“言谈”(discourse)来代替，“脸”与语言是一致的。他甚至说：“脸言说，脸的显现就已经是一种言谈了。”(TI 66)“语言”和“脸”的联系是莱维纳斯论述“脸”的核心思想，^①在他看来，“脸”所显现的“他者”不是经验的对象，本质上是一个对话者，在与“他者”的关系中，我接受、感到某种不同于我的东西。“脸”正是一种在“我”之外的意义源泉。他说：“语言开始于脸中。”^②

莱维纳斯认为，语言的本质是一种质询(interpellation)，我与他者相互质询(TI 69)。“质询”中有一种未可预见的东西打破了已知和可知的，于是不可还原的“他者”来到我的面前。“语言”表明什么是在我本身中不能发现的，什么是超出我的经验的意义。“脸”作为“表达”，它提供了“我”与“他者”交流的可能性。只有面对“脸”，才能交流，这种交流并不消除“我”与“他者”的区别，反而肯定这种差异，“言语来自绝对的差异”(TI 194)。因为在与“他人”的交流中，我意识到“他人”不同于我，外在于我。“语言的关系隐含了超越，彻底的分离，对话者的陌生性，以及他人对我的显现。”(TI 73)这是为什么莱维纳斯把“言语”与“脸”联系起来的原因，因为两者在这些方面是一致的。

与萨特不同，莱维纳斯主要不是用“视觉”隐喻来解说他人之“脸”，而是用“言谈”来说明这种关系。他说：“言谈超越了视觉。”(TI 195)这里莱维纳斯通过“语言”把问题引向深入。前面我们已经了解了“光”之于西方哲学的重要意义，视觉作为一种基本经验，决定了西方“理论”概念的一些基本特点。但我们知道在西方还有另一个重要传统——希伯来传统，它更重视“聆听”，在上帝的召唤下，选民“聆听”圣训。这是另一种文化的基本经验，它以“听觉”隐喻为基本模式，在这种经验中常常发展出另一种哲学样式，那就是现代犹太哲学非常熟悉的“对话”哲学的模式。“对话”哲学的最基本特征就是“聆听”和“回

① 在莱维纳斯 1954 年发表的“自我与总体”中，他特别强调了“脸”的表达意味。参见 *Collected Philosophical Papers*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987.

② *The Provocation of Levinas*, p. 168.

应”。马丁·布伯的哲学如此，罗森茨维格的哲学如此，莱维纳斯的哲学也是如此。

海德格尔在《存在与时间》中也曾涉及听觉和聆听的问题。但在海德格尔看来，“听”不是一种感知，已然是一种理解了。我们听到的不是感性的杂多，而是具体的声音，是呼啸的北风，是行进的兵团，而不是“纯粹的声音”。“此在”本质上的有所理解，带动的就是“聆听”中的理解。“此在听，因为它理解。作为理解着同他人一道在世的存在，此在‘听命’于他人和它自己，且因听命而属于他人和它自己。”(BT 206)我们知道，一旦理解就已经将我们置于“同一”之中，莱维纳斯恰恰强调“分离”，强调“聆听”乃是在于强调与“他者”的“分离”和“回应”。

事实上，“言谈”具有很大的危险，当我们谈论某人时，同样可以将“他者”对象化，使“他者”主题化、论题化。这是莱维纳斯所不愿意看到的，所以我们必须面对“他者”，“面对面”来言说。^①

“言谈”意味着必须“回应”(response)。在他人之“脸”的表达中，“他人”注视我，而我“回应”他，莱维纳斯把“回应”与同词根的“责任”(responsibility)看作一回事。“你对脸的反应就是一种回应，不仅仅是回应，而且是一种责任，这两个词密切相关。”^②他甚至说：“语言诞生于责任。”(TLR 82)于是，面对“脸”我不知觉中已经肩负起了“责任”。这就是为什么莱维纳斯认为“言谈，确切地说，回应或责任是这种(脸)的本真关系”(EI 88)。所谓“责任”就是担负“回应”的“能力”(ability)。这个能力从哪里来？在康德那里，主体的能力并不来自外，而是来自纯粹的实践理性；对莱维纳斯来说，情况恰恰相反，这种能力来自面对“他者”，来自我直接对于“他人”的“回应”。

这种本真关系就是伦理关系。指出这一点的意义在于：莱维纳斯通过“脸”、“言语”一下子进入了伦理的领域。这种进入相当直接。

① 这一点在莱维纳斯后期哲学中进一步得到了展开，参见下一章对“所说”和“言说”的讨论。

② *The Provocation of Levinas*, p. 169.

“脸打开了原始的言谈,其第一句话就是义务……”(TI 201)这里,“脸”不止是“注视”,更是“言谈”和“回应”,并进一步引申出“责任”的问题,引出“脸”的“伦理”意义。如果说,“脸”有能力表达超越和无限,有能力逃离存在,那么,其依据全在于“脸”的伦理性。“脸”既在现象—经验的世界,又揭示伦理性,“脸”恰恰显示了这两个层面的交汇。一旦超出现象层面,莱维纳斯就强调作为“言语”和“注视”的“脸”不在世界之中。德里达对此的注解是:“因为它打开和超出了总体。这也就是为什么它标识了一切权力、一切暴力的边界,标识了伦理的起源。”(WD 104)正是在“他者”的“脸”中,我们进入了伦理世界。

3. “脸”所表达的道德律令

莱维纳斯表明不仅对他者之“脸”的“回应”是一种伦理关系,而且“脸”本身就颁布道德命令。“脸”作为绝对不同于我的“他者”,“可以无限超过我的权力,不是对立我的权力,而是使这权力的权力瘫痪”(TI 198)。从而阻碍了“我”对世界的占有。莱维纳斯认为基于“我”的占有性,“他人”作为不可被占有的他性,“他人是我唯一希望杀的存在”(TI 198)。但同时,“强于杀人的是他的脸,在他的脸上已经抵制了我们。这种无限是原始的表达,是第一句话:‘不要杀人’”(TI 199)。莱维纳斯以后又再次强调:“脸的第一句话就是‘不可杀人’。这是一个命令,是显现在脸上的命令,就像主人对我说的。”(EI 89)这一系列论述,达成这样一种联结:“脸”的第一句话就是义务,这义务就是“不可杀人”。

“不可杀人”是圣经“十诫”中的一条,现在成了莱维纳斯伦理责任的第一原则。恐怕也是他涉及的唯一一条律令,但却是最为根本性的(TI 199),是所有其他道德规范的来源。它是根本的,因此不是被建构起来的,既不是来自于神圣的权威,也不是建立在功利的基础上,更不是来自康德式的道德律令。它来自他者之“脸”,“他人”的绝对他性。“不可杀人”不是对威胁的回应,而是我对自己的发现,在他人的“脸”中,我发现了自己暴力的倾向。莱维纳斯说:“道德开始于自由感到自己的肆意妄为和暴力。”(TI 84)这种自觉开始于面对他人之

“脸”。当你一旦转变本性,不是“杀他人”,而是“欢迎他人”,这同时意味着“对我的自由的质疑”(TI 85)。道德就是一种存在之外的意义,它扭转了我的自然本性,或者说我的存在本性。这里莱维纳斯完成了一个根本的超越,如果说与“他人”的相遇还是一种可以加以描述的经验的话,那么通过“脸”所说出的第一句话,则纯然是一个“道德”事件。这是一个临界点,既可在现象界看,又可从伦理视界甚至圣经的视界来看。^① 莱维纳斯的哲学就是要寻找这个点,他称之为“存在中的一个洞”,由此可以规视存在之外,存在之上。

命令来自“他者”,却没有任何理由。在他人“脸”说出“不可杀人”之际,我必须服从于他的命令。这里来自“他者”之“脸”的命令并不是世界之中的另一种力量,而是德里达所强调的,它代表了世界的“另一个源头”,这是一个任何有限的力量所无法企及的“高度”(height),“他者”从这个“高度”注视我,对我说话。由此他瓦解了我的力量、我无边的自由。这句话把“他人”的他性引入“我”的世界,他超出了我可控制的范围,是对我的自由的反抗。杀戮是我的自由,而反抗是他人之“脸”;在他人之“脸”面前,代表“暴力”的杀戮总是失败的。莱维纳斯不同意霍布斯的看法:认为“冲突”是人类历史的第一要务。他问道:“社会在其通常的意义上,人是相互的掠夺者这一原则的限制的结果?还是相反,人是相互为他这个原则的限制的结果?知道这一点极端重要。社会的,连同它的制度、普遍的形式和法律,是来自人人之间的战争结果的限制?还是来自敞开了人与人的伦理关系的无限的限制?”(EI 80)对这个问题,莱维纳斯的选择是明确的。前一种回答是西方文化的传统,它导致的是不断的战争和暴力,而莱维纳斯显然选择的是后者。

“不可杀人”作为说出的第一句话意味着莱维纳斯把圣经中的律法搬到哲学中来了。但他认为两者并不抵触。“由于人在世间忙碌,人的人性要袒露,所以它也出现在圣经中。”(EI 87)他把这种意义的

^① *Face to Face with Levinas*, p. 20.

一致性归功于共同的生存世界的缘故。我们知道,在莱维纳斯看来,暴力、战争、杀人是存在论发展的极致,即以“暴力”强行把“他者”同化为“同一”,杀人是这种逻辑的最后手段。他通过他的叙述表明“与脸的关系直接就是伦理的”(EI 87),他把“不可杀人”置于第一要务,从根本上反对“总体”的原则。

在他者之“脸”中质疑的是我的自由意志。对于自由意志,莱维纳斯认为那是人们必然行使的,也是哲学家们的一条旧有的定论。哲学对于自由意志独断的认可,其背后是一种理性的基础,是理性对于自身自由的辩护,“这种自由的理性基础仍然是同一的优越性”(CCP 57)。而这一切都是莱维纳斯要通过他人之“脸”来予以终结的。但是莱维纳斯认为西方哲学之所以走向某种专制和暴政,是因为自由似乎永远受到歌颂,从来没有被质疑过。西方世界就是建立在这个基础上的。他说:只有“失败才使我停止暴力,并把秩序引入人的关系之中,因为除不可能外,一切皆被允许。尤其是自霍布斯开始的现代政治理论,它从自由的合法性,亦即自由的无可置疑的权利,推导出社会的秩序”(CCP 57)。而莱维纳斯强调社会正义的基础来自“他者”之脸所具有的道德效力,在于“在他的脸中,他者向我显现,不是作为一种障碍,也不是作为我所估量的一种威胁,而是作为衡量我的东西。对我来说,当我感到自己不正义时,就必须对照无限来衡量我自己。一个人必须具备无限观念,正如笛卡尔所知,无限观念也是完美的观念,这样人们才知道自己的不完美。无限不是像一种遏制我力量的力量那样来阻止我;而是对我的力量的天然权利提出质疑,对我作为一种活生生的存在、一种‘运动中的力量’的荣耀的自发性提出质疑”(CCP 57—58),这才是“自我”在道德上感到愧疚的源始。莱维纳斯认为“无限”正是通过“他者”之“脸”显露出来的,因此“它使自由对自身产生一种羞愧,因为正是在其行使中,发现自身是杀戮和篡位的”(CCP 58)。这种对自身的羞愧产生了真正的伦理意识。“伦理意识自身在这种袒露中并不是作为一种‘特别可取’的意识变种而被诉求的,而是作为比自由更根本的一种运动——无限观念的具体形式。它是先于自由的

东西的具体形式,但并不会将我们引回暴力,引回那分离的、必然性,或那宿命的厄运。”(CCP 58)伦理比自由更加根本。

4. “脸”与上帝

莱维纳斯虽然强调上帝的绝对外在性,上帝的不可见,但“不可见的上帝并不理解为感知上的不可见,而是指在思想中,上帝不能被主题化”(EI 106)。他认为,上帝作为绝对的“他者”闪耀在与“他人”的相遇之中,只有通过人与人的伦理关系谈论上帝才有意义。“并非是借助我们所能想到的上帝的至高无上,而是要通过对特殊的人际事件的确定才能打开走向超然存在之门,并揭示上帝的踪迹。”^①莱维纳斯的这一说法与布伯的相遇哲学颇为相似,在与“你”的关系中认识上帝。这样一种上帝也绝不是神圣存在的显示,而是一种伦理学,一种承担责任和义务的伦理学。莱维纳斯主张,“除非从我首先要走向他人来理解,否则走向上帝是没有意义的,我只有从伦理上讲关心他人并被他人关心,才能走向上帝。”^②

伦理的向度与上帝的向度同是通过他人的“脸”向我显现,“在接近脸时,当然有对上帝的接近”(EI 92)。如前所述,“脸”不是认识的对象,“脸”透出一种高高在上的道德律令,进而言之,“从人的脸上打开了神圣的向度”(TI 78)。在1986年的一次访谈中,莱维纳斯以一种更加直白的方式直接点出了“脸”与上帝的关系:“他者之脸,没有救助、没有安全,袒露在我的注视之下,处于虚弱和可朽之中,但却是在命令我:‘不许杀人’。在脸中,有着至高权威在命令,如我一直说的这就是上帝的话。脸就是上帝的话的位置,在他者中有上帝的话,一种不可主题化的话”(AT 104)。问题再一次聚焦到了“脸”上。正是“脸”显现了与上帝关系的标准:一方面,这是一种关系;另一方面,上帝并不在场,“脸”只是上帝的话的位置。在这个意义上,莱维纳斯反对马丁·布伯的“你”,布伯的上帝是“我一你”关系中对称的一项,而这里在场的只是上帝的话;此外,他也反对将“他人”看作上帝的化

① *Face to Face with Levinas*, p. 32.

② *Ibid.*, p. 23.

身,他特地指出“他人并不是上帝的肉身化,但恰恰是通过‘脸’他人非肉身化,并显示出高度,上帝透露在其中”(TI 79)。我们可以从两方面来理解,一方面,“脸”使他人伦理化,非肉体化,从而透露出上帝的向度;另一方面,正是上帝在其中的透露使“脸”伦理化。由此可以理解为什么莱维纳斯称“面对面”的关系是“宗教”。无论如何,他人“脸”中透露的道德高度与上帝的向度是一致的,都是高于存在的。莱维纳斯认为正是通过“脸”的律令,绝对超越的上帝才为我们所理解。他坚持上帝是通过伦理才进入我们的观念,才具有某种意义。“我们认为在我中的无限观念——或我与上帝的关系——在我与他人的具体的关系中,即在我对邻人的责任的社会性中,来到我们中间。”(TO 137)

莱维纳斯的分析,从希伯来文化的角度看,有几点值得注意,第一是“脸”这个概念,对圣经有所了解的人都知道,在圣经中,经常出现“脸”这个概念,“面对面”,“上帝的脸”,“摩西的脸”,尤其是在《出埃及纪》中 34 章 29 节中讲到:摩西因拿了上帝颁布的“十诫”而脸面发光。莱维纳斯也说过,“在他人之脸中闪烁着外在性或超越的微光。”(TI 24)可以说,“脸”承担了显现伦理超越存在的职责,在现象层面我们接近“脸”,但同时“脸”又透露出一种高高在上的道德律令,“从人的脸上打开了神圣的向度”(TI 78)。事实上,如果我们不考虑莱维纳斯的犹太背景以及“脸”在圣经中所显示的作用,那么尽管莱维纳斯十分艰难地作出了表述,其论述在现象学的语境中的理解依旧十分困难。第二是“不可杀人”这一诫律在莱维纳斯哲学著作中反复出现。他通过“脸”来显示与“他者”关系的伦理性,“脸”的伦理性表现在“脸的第一句话就是‘不可杀人’。这是一个命令,是显现在脸上的命令,就像是主人对我说的”(EI 89)。莱维纳斯认为,当你面对他人之“脸”时,你将感受到这种命令。“不可杀人”是希伯来律法中的基本律令,是圣经中“十诫”之一,现在却在莱维纳斯对于“脸”的现象学描绘中被提了出来。“脸”的描述本是一种事实性的描述,而“不可杀人”是道德律令。在西方哲学传统中这完全是两个领域的事务,却被莱维纳斯通过现象学的描述粘合在一起。在这背后,我们记得的是在圣经中摩西曾因手

拿刻着“十诫”的两块法版而脸面发光。这是偶然巧合，还是有内在联系，莱维纳斯自己的回答是明确的。尽管他并不认为在圣经中直接就有其现象学中“脸”的概念，但他不否认这中间表达的精神是圣经的。^①第三，通过“脸”，莱维纳斯把“伦理”界定在与存在对立的位置上。透过“脸”的分析，他指出伦理是存在之外的，他人之“脸”使“我”的自然权力发生了疑问。“伦理学并非是从自然存在论中推导出来，恰恰是与之对立的東西。”^②因此，“脸”的这种伦理性是存在论所不能解释的，是超出存在论之外的。因此伦理性需要另外寻找根源，莱维纳斯在这里隐然指向了上帝，上帝呼之欲出。这是伦理问题的神圣维度。

5. 与他者关系的“非对称性”及“第三方”问题

通过“脸”，莱维纳斯还引出了与“他人”关系的一个根本特点，即“非对称性”(asymmetry)。在与“他人”的关系中，“他人”比我“高”，因为“脸的出现来自于世界之外”，“来自于一个高的维度，一个超越的维度”(TI 215)。这个高度其实指向了上帝，关于这个问题我们已经有所涉猎。有一点可以肯定，我与“他人”的关系是不平衡的，“他人”高于我，先于我。莱维纳斯的一个著名观点是“他人的存在权比我自己的更重要。”^③而且尽管人类有仇恨，有仇视，有暴力，他依然认为“他者”的优先地位“是预设在所有人类的关系中的”(EI 89)。就像我们开门时，会自然而然地对其他人说：“您先请”。

如果说“他人”比我优先一定要有原因的话，那只是因为“他人”的衰弱与“他人”的贫乏。莱维纳斯借用圣经中所说的“陌生人、寡妇和孤儿”来指称“他人”。“在他的超越中支配我的他人是陌生者、寡妇、孤儿，我对他们负有义务”(TI 215)。“他人”的弱，正是我对他负有义务的原因，表明我对其亏欠一切，要对之做一切。他人的“强”与“弱”皆在此。一方面“他人”是弱者，是最贫乏的；另一方面，“他人”是强

① *The Provocation of Levinas*, p. 173.

② *Face to Face with Levinas*, p. 25.

③ *Ibid.*, p. 24.

者，是主人，我在他的“脸”中读出了主人的命令。莱维纳斯总结道：“我强壮你弱小，我是你的仆人，你是我的主人。”^①在此“强”与“弱”的关系非比一般意义。就世俗原则而言，我强，我是主人，你弱则是仆人。这是自然的法则，是存在的法则，是弱肉强食的传统。莱维纳斯认为，伦理是反自然的，是存在之外的，所以恰恰是在弱者身上看到了主人的命令。有人认为，这是从圣经中来的思想，莱维纳斯并不否认，“那是圣经的精神，对于弱小的关怀，对于弱小的义务。”^②

在一般印象中，关系中的两项总会给人以“对称”的感觉，如马丁·布伯的“我—你”关系。莱维纳斯认为这种“对称”的关系常常隐含着“第三方”的眼光，只有“第三方”从外部来看待这种关系时，它才可能是平等的、对称的。他强调的恰恰是这种关系的“非对称性”，以表明这种关系的伦理性。在这个意义上，我们知道所谓的“主体际性”是不能用来涵盖莱维纳斯的“他者”思想。这种“非对称性”强调“他者”的优先性。我对“他者”的道义和责任，并不意味着我要从“他者”那里期待回报。我与“他者”的关系是不对称的，我对他的关系不同于他对我的关系。莱维纳斯经常引用陀思妥耶夫斯基说的“我们都对其他的每个人负有责任，而我比所有其他人负有更多的责任”。^③在这个意义上，莱维纳斯称“超越”的关系是不可颠倒的。他认为只有这样，真正的关系才是可能的。而马丁·布伯的相互关系很可能又回到整体中去了，莱维纳斯在一种相互性和对等性中看到的是一种总体观的侵袭。因为只有在一个更大的背景下，关系才是对称的、相互的，这又使我与“他人”处于“同一”中了。“他者”的绝对性不复体现，“他者”消失了，被归于一个更大的整体之中。莱维纳斯所说“他者”的最大特点是他的不可还原性，不能归于我的世界，不能归于一个更大的世界。“非对称性”保证了这一点，这一思想一反西方近代哲学基于自我学的个体主义，指出了伦理关系的特殊性。

① *The Provocation of Levinas*, p. 171.

② *Ibid.*, p. 173.

③ *Face to Face with Levinas*, p. 32.

但这里马上出现了一个问题,如果说伦理关系本质上是一种“非对称”关系,只有“面对面”地与他者“相遇”才能保持超越关系和非总体性的“他性”。这样一来,社会、政治、制度等是否就无处安身了?在现代社会中,“正义”总意味着某种平等。那么在伦理领域的这种“非对称性”在社会的范围内是否可能开出一种平等和正义的政治哲学呢?

正如我们前面看到的,莱维纳斯强调从伦理的关系来解释社会正义和平等。由于他坚持伦理关系的“非对称性”,那么社会上人与人之间的关系是否也都是“非对称”的呢?是否在社会层面上就不需要平等了呢?尽管莱维纳斯提出了非常独到的“非对称性”关系,但他也认为平等还是现代政治的原则。只是这种平等并不基于大家都是总体的一分子而得出的,他要从这种伦理基础上来重新加以阐释。如何从他所坚持的我与“他者”的不对称关系中推导出在社会关系中的平等的关系乃是莱维纳斯思考正义问题的关键。为此,他提出了“第三方”理论。事实上,与他人关系的“非对称性”,只是基于我与他之间的关系,排除了你我之外的“第三方”,排除了从外部来看待这种的关系。

建构现代社会和政治基础的是“平等”和“公正”的观念。如果我们同是某一整体的一分子,固然可以解决“平等”的问题,但它暗含了一种“总体”的视角,这正是莱维纳斯反对的。“总体”隐含着暴力,与其哲学的初衷背道而驰。莱维纳斯要从与“他者”的“非对称关系”中推导出社会和政治的维度,也即“平等性”。换言之,他要为政治上的平等关系找出道德的基础,而不是把政治建立在“计算”和“功利”基础上。他认为,尽管我与“他人”的关系是非对称的,但是,这个“他人”,并不是独指某一个“他人”,而毋宁说是每一个不是我的“他人”,从这个“他人”的眼中,我看到的是所有的“他人”,或“第三方”,这些“他人”对我来说都是平等的,我对他们都负有责任。由此可以推断,当我要平等对待所有“他人”时,必须建立某些组织、系统、原则,以“公正”地对待所有的“他人”。

“第三方”揭示了无数主体的存在。“第三方”的出现打乱了我与“他者”的亲密关系。但莱维纳斯表明，“社会必然与一个第三方的存在有关”，因为第三方建立起在你我之间所没有的行动的客观性，这是“正义”的基础。因此，在莱维纳斯那里，社会不是建立在类族概念上，要避免种族主义的任何可能性。他的社会原则或者说政治原则是建立在多重主体上的，但又不是那种建立在普遍同意或社会契约之上的正义。这是“他者”的共同体，因为其中每一个人都必须向所有其他人负责。这样一来，社会的“正义”就建立在了各自对“他者”的责任上了。莱维纳斯反对“冲突”是人类关系本质的观点。相反，他相信“责任”是人类关系的本质。他的社会观来自他对主体的解读，尽管我的“责任”是无限的，但是我同样可以要求“正义”，因为我对“他者”来说也同样是“他者”。“第三方”是“非对称”伦理关系的社会校正器。“第三方”使伦理在社会和政治层面避免了混乱，同时建立起了社会的“正义”。

通过“第三方”理论，莱维纳斯在社会关系中结合了“非对称性”和“平等性”。一方面，他坚持其伦理的独特性；另一方面，又在相对的意义之上，肯定了某种普遍性、平等性的价值。他认为，尽管他的伦理思想具有理想的性质，但它应该是社会政治秩序的基础，彻底的“非对称性”同样可以促进“平等性”，并以这种平等性为基础建立“正义”观念。他认为那种建立在抽象的、平等的个体基础上的正义，本质上是一种“计算”。这样的政治没有道德的辨别力，从而会“接受所有的社会形式，包括法西斯主义和极权主义”。伦理则始终保持着对这种情况的挑战。“这就是为什么伦理哲学必须保持第一哲学。”^①莱维纳斯在《总体与无限》中对此谈得不算多，^②但却是关键的一环，由此其思想才可以由伦理领域进入政治领域，并产生积极意义。这是伦理问题的社会维度。

6. 与萨特思想的比较

莱维纳斯关于他者之“脸”的论述，非常值得与萨特的“注视”(the

① *Face to Face with Levinas*, p. 30.

② 关于“第三方”问题，莱维纳斯在《总体与无限》、《别样于存在，或超越本质》以及在“总体与自我”中都有涉及，而且论述的进路并不一致。

look)概念作一个比较,由此可以看到两者之间的巨大差异,反过来也可以加深对这两位哲学家思想的理解。我们知道,在莱维纳斯那里,“他者之脸”首先是一个被“注视”的对象,由于这个对象的特殊性,而引发了莱维纳斯的一系列分析。但“我”同样也可以被他者“注视”,这一角度的分析乃是萨特关于与“他者”关系的核心问题。

首先,同莱维纳斯一样,萨特强调的是与他者的“相遇”。在莱维纳斯的哲学中重视的是面对他者之“脸”,而萨特看重的是“注视”,不是“我”“注视”“他者”,而是“我”被“他者”所“注视”。由此,他揭示出完全不同于莱维纳斯的结论。

在具体的现象学描述中,萨特通过导致“羞耻”(shame)体验的行为,描述了自我意识在他人“注视”下的出现。这是一种不同于“反思”对于“自我”的意识。按萨特的描写,当在我偷窥的时候,“自我”就隐匿在世界之中,这时“他人”突然出现在那里,“注视”着我,此刻我会以“他人”的方式来对自己显现自己。在“他人”的注视之下,自己变成了被看的对象。在意识结构中的这种“为他存在”的概念,是通过“羞耻之心”而为我所领悟的。“羞耻”承认我就是别人注意和判断的那个对象,由此,我的自由脱离了我,成了给定的对象。萨特试图表明,我的“为他存在”,如同“自在存在”、“自为存在”一样,是我的内在属性,是一种前反思的内在结构,是我与生俱来的一种意识结构。通过“注视”,我的“自为”凝固成了“自在”。我不再是处境中的主人。在“注视”中,“他人”不是对象,“他人”是世界流动的另一极。作为“主体—他人”的存在,使世界中的事物纷纷脱离我,好像突然从我这里偷去了一样。“他人”在世界中的显现是与我的世界的“中心偏移”联系在一起的。所以,“他人”不是我意向的产物,而是我自身被构成的条件,“他人”成了我与自己之间的中介。这是一种“为他存在”的自我,因为我不是把自己视为自在之物,或自为之物,而意识到自己是另一个意识的对象,我对于“他人”来说是一种明确的“自在存在”。同时,我也意识到“他人”是具有意识的,是与我不同的自由,是与我相对立的另一个主体。由此我们看到,无论是萨特还是莱维纳斯都认识到,“他

者”的存在对“我”的主体性是一种剥夺。但萨特通过我的被“注视”揭示了我的“为他存在”，从而奠定了“他者”存在的必然性，以及“他者”对于我存在的异化和颠覆。而莱维纳斯拒绝用“视觉”来解说“脸”，他用“言谈”来说明这层关系。这样，面对他人之“脸”的“表达”，我必须有所“回应”，这种“回应”就是一种“责任”。如果说，萨特在这种“为他存在”中，发现了我与“他者”的根本关系是“冲突”，那么莱维纳斯发现的恰恰是对他者的“责任”。

其次，萨特揭示的与他者关系是“冲突”；而莱维纳斯却得出“服侍”他者的结论。萨特的“为他存在”与其说是揭示了自我的为他结构，不如说是表明“自我”正是在与“他者”的对立和冲突中，形成了自我意识。因为他人的“注视”对象化了我的存在。确立了我“为他”的属性。在萨特看来，人与人之间最为本质的关系是一种相互“注视”的关系，是一种通过看将对方对象化为一种“东西”，将对方的“自为”可能性予以剥夺的活动。“因为正是对一个自由而言并通过一个自由，而且只对这个自由而言并且通过这个自由，我的诸种可能性才能被限制和被固定。”^①萨特将与他者冲突的根源确定在“注视”中，因为“注视”与“被注视”，超越与被超越成了我与他人的关系的一个基调。“二者中的任何一方是在另一方之中，并且致对方于死地。”我的种种可能性因为他人的“注视”而受到了限制。萨特认为，人生存于世是有限的，因为每个人都受到“他人”的包围。“他人”是我存在的一种限制，对我的自由亦是一种威胁。“冲突”在这种与“他者”的关系中是不可避免的，因为我与“他人”各自都要保持自身的主体性。一个人要么超越“他人”，要么被“他人”超越。所以，萨特在《墙》中称“他人是地狱”，因为“他人”的自由就是对“我”的世界霸权的挑战。在现象学描述的意义，莱维纳斯与萨特一样，看到的也是“他人”对于我的限制。问题是萨特是从负面的角度来看待这种限制，他认为“他者”的存在限制了我的自由，我要伸张自己的自由，就必然与“他人”发生冲突。而莱

① Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Inc. 1956. p. 362.

维纳斯则从积极的角度来看待这种限制的,通过“他人之脸”,虽然限制了我,但制止的却是我的无限的占有欲和权力,限制的是我对一切人一切物的权力。只有透过“他人”的限制,人生存的世界才能有所保障。故莱维纳指出“伦理先于存在”。没有伦理,那么在“一切人对一切人的战争”中,存在将趋于毁灭。

萨特在他人的“注视”中看到的是我与他者的“冲突”,“他人是地狱”对萨特哲学来说无疑是应有之义,但是对于建构社会性关系而言,却具有灾难性的后果。萨特后期对此不无反思,如何从与他人的关系中寻找出健康的力量,无疑是萨特晚年思想的一个思考方向。莱维纳依托其犹太的背景,在“他人之脸”中看到的是道德来源。在我与“他者”的“非对称”关系中,我充当着“服侍”他人的角色。无论这种思考是否为萨特信服,莱维纳斯的这种论述无疑打开了关于“他者”关系的另一个思考向度。

最后,对“自由”的强调是萨特哲学中的一个重要特点。在萨特看来,自由来自“自为存在”的特性,人在任何时候都是自由的,人是注定自由的,自由是人类存在的基本真理。这是萨特自由观的一个极端写照。在萨特的哲学中,由于意识是行动的最终来源,而在行动中,意识并不受外部因素的决定,因此意识在每一个行动中都是自由的。自由在人的生存中是一切价值创造的唯一基础,必须由我自己来制订我的规则。当然,自由也总是在处境中发生的,总是会遭遇种种障碍。“他人”的自由就是对“我”的世界的挑战。在萨特看来,“他人”从我那里窃取了世界,“他人”是对“我”的世界的去中心化。

虽然路径不一样,但在强调自由的问题上,萨特与现代政治哲学是完全一致的,把自由置于首位。“人生而自由”是整个现代政治哲学的基石。强调自由价值体系的自由主义更是具有强大的现实力量。我们知道,现代自由观念的基石就是个人主义。这里的个人是其自身及自身能力的所有者和支配者,个人具有完全的独立性,是自己的主人,这是一切现代政治权利的起源。于是自由在现代政治哲学中似乎是天经地义的,似乎无需任何辩护。或者说,自由可以给自己以足够

的辩护。但莱维纳斯恰恰认为自由不足以给自己一种充分的辩护，因为自由是有限的。

如果说，萨特和现代自由主义是从一种“自我”与“他者”相互危害和妨碍的消极角度来审视和界定个人自由的话。那么，莱维纳斯恰恰是在一种个人与“他者”积极的关系上，并且是从这个角度来理解自由的性质。既然莱维纳斯的哲学确立了与“他者”的关系的首要性，那么传统自由观至高无上的地位无疑受到了尖锐的挑战。莱维纳斯说“他者出现使我的自足性产生疑问”^①。也就是说，作为自由主义基础的自足的自由观，在莱维纳斯那里是不成立的。自由并不自足，因为“他人”的出现对我必然是一种限制，对我的权力和自由提出了疑问和限制。但莱维纳斯对此并不消极，他把“他者”的出现看作是道德产生的必由之地。如果自由是至上的，那么，它在逻辑上就可以推论出任意妄为的合法性，在逻辑上也暗含了任何事情都是被允许的，甚至是谋杀(TI 303)。这不是自由的光荣，而是自由的问题所在，因此，我们非但不能漠视“他者”的存在，而且“对他人的接近就是对我的自由的质疑”(TI 303)。于是，源初的自由受到了限制，自由作为绝对出发点受到了质疑，莱维纳斯尤其反对萨特将自由置于首要位置的立场。他认为自由不是生存的出发点，而是被赋予的。针对萨特说人是被判定为自由的，莱维纳斯说：“生存在其现实性上并不是被判定自由，而是被授予自由。自由不是赤裸的。做哲学就是将自由回溯到先于它的东西，揭示将自由从任意中解放出来的那个授予者。”(TI 84)何谓“授予”，“授予”意味着自由不是自足的，意味自由是来自于外的，在它之前还有别的环节。“授予自由”这个概念本身首先说明了“我”自身的局限性，因此“我”的自由自然也是有限的。自由的有限不在于没有能力选择，而在于表明自由不是自足自主的，“自由不能通过自由证明自己的合法性”(TI 303)，而是要通过外在性、通过绝对的“他者”来证明自己。因此，自由一方面似乎表现为任意妄为，另一方面自由必须保

① *Face to Face with Levinas*, p. 24.

持其与绝对外在性的关系,以此才能抵御总体的侵扰。在莱维纳斯的自由观中,自由是与对“他人”的责任联系在一起的。“在‘不许杀人’所描画的脸上,他者被产生出来将我的自由置于判断中。”(TI 303)所以,莱维纳斯有一本著作,书名是《艰难的自由》,他认为:“伦理的自由是艰难的自由,是一种对他人负有义务的无自主性的自由。”^①由此我们可以说莱维纳斯的立场就是限制自由,倡导责任。他认为,自由不是第一要务,责任高于自由。他曾说:“对我来说,主体的自由不是最高或最根本的价值。”^②因为“他人”的自由要先于我的自由,对我来说,首先是对“他者”的责任,这种说法对于西方的自由主义传统有着很大的警示作用。

“脸”与伦理的关系,是莱维纳斯思想的重中之重;是其全部论证最为关键的一个转折点。就像康德把道德置于现象世界之上,莱维纳斯把“我”与他人之“脸”的相遇置于“我”的世界之外,是“他者”之他性不可还原的范式。他人之“脸”使“我”的世界,“我”的权力发生疑问。“他者”之脸的外在性证明了存在不是终极的和第一位的,在存在之外还有……伦理甚至上帝。

第五节 爱欲、未来与社会

莱维纳斯关于“他者之脸”的论述无疑是关键步骤。“他者之脸”将“我”从生存的经济性中警醒出来,从存在走向了伦理,从而打破了“自我”生存的封闭性和内在性,使哲学迈向“无限”成为可能。这就是人们对于莱维纳斯哲学的一般理解,也是关于“他者之脸”的分析成为其哲学最著名篇章的原因。一些讨论莱维纳斯哲学的文章著作,也常到此戛然而止。但是,为什么在《总体与无限》中,在讨论了“他者之脸”以后,莱维纳斯还要继续讨论“超越脸”?面对“他人之脸”不正是其哲学的核心思想吗?难道还有什么东西可以“超越脸”呢?这部分

① *Face to Face with Levinas*, p. 27.

② “Ethics of the Infinite”, in *Dialogues with Contemporary Continental Thinker*, by R. Kearney, Manchester University Press, 1984, p. 63.

内容在什么意义上才是“他者之脸”论述的逻辑后承呢？《总体与无限》中这部分内容多少显得有些“怪异”。之所以“怪异”是因为莱维纳斯最终把超越“脸”的向度指派给了“爱欲”(eros)。并由此延伸出一系列新的概念如“繁衍”(fecundity)、“父性”(paternity)、“子女性”(filiality)、“兄弟之爱”(fraternity)等。这些概念虽早已出现过,但与莱维纳斯其他思想究竟构成一种什么样的关系?对于这些问题,一些学者感到迷惑,甚至有学者认为这部分内容乃是莱维纳斯的信手之作。^①

事实上,莱维纳斯本人在书中对此有过相当明确的界定:“我们必须标示出一个平台,既预设了在脸中他人的显现,又超越这种显现,在这种平台中我背负自己超越死亡,从返回自身中得到恢复。这个平台就是爱和繁衍的平台,在其中主体性被置于这些运动的功能之中。”(TI 253)显然,这部分内容对莱维纳斯来说极为重要,因为一方面他在这里似乎要进一步说明面对“他者之脸”的种种伦理可能性的秘密来源;另一方面“他者之脸”尽管重要但并非他论述的终点,通过“爱欲”与“繁衍”,他指出了超越“死亡”的向度,标识了一种指向“未来”的时间。同时,这一指向具有重要的“政治”意义,这对于超越现代以个体为本位的哲学非常重要。

1. 关于“爱欲”问题

事实上,我们在莱维纳斯早期哲学中已经见识过他关于“爱欲”的分析,“爱欲”被他视为与“他者”关系的原型。但围绕“爱欲”的这些概念在早期著作中表现得很不充分,还只是一些线索,不过却见证了“爱欲”问题早已在莱维纳斯的现象学视野之中。应该说,这些主题只有到了《总体与无限》中才得以完成,并显现出其政治的意涵。在《总体与无限》中,莱维纳斯将“爱欲现象学”置于全书最后一部分,就是为了在一个更完整的体系中加以深入分析。

^① 有学者甚至质疑这一部分是后加上去的,参见 Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics*, Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 108;也有学者在讨论莱维纳斯这些论述时,语焉不详。

“爱欲”问题为什么那么重要，可以从内在与外在两个方面来考虑：就外在因素来看，一是针对海德格尔的，海德格尔以“面向死亡”作为此在存在的必然环节，在莱维纳斯看来，死亡绝不是生存的绝对限制，他借用《圣经》中“爱情如死之坚强”的比喻，来说明“爱”之于生存的重要意义，与其说生存的特征在于“有限”，不如说在于“无限”，是“爱”使“有限”的主体具有一种开放性和无限性；二是针对萨特的，萨特在《存在与虚无》对“爱欲”问题同样作了细致的论述，萨特将自我与“他者”的“冲突”关系具体化到“爱欲”的论述中，并以极端的施虐和受虐的方式表现出来，这也是莱维纳斯所要批驳的，在他看来冲突不是与“他者”的本真关系，“爱”是一种既“享受”又超越“享受”，指向“未来”的活动。这正是莱维纳斯与海德格尔和萨特对立的地方。

就内在的方面来看，我们可以从二个层面来领略“爱欲”的意义。当强调“爱欲”是与“他者”的关系时，正如我“在家”遇见女人一样，她打破了“我”的孤独性，帮助人处于面对“他者”的层面，尽管这种关系始终低于伦理层面，显示了某种自然性，但同时也显示出超越的可能性。所以，就“爱欲”的自然性而言，“爱欲”强调专注于“享受”，它处于自我“需要”的层面上，是以“自我”为中心的，停留在自然“需要”的层面，低于形而上的“欲望”，是一种非社会性的关系，莱维纳斯称之为“相爱的人们在社会中的非社会关系”。就“爱欲”的超越性而言，在这种“自然性”的关系中，莱维纳斯看到了借助“爱欲”引发新的“超越”的可能性。“爱欲”的独特性在于“同时达到他，超越他；同时是需要和欲望，同时是色欲和超越”（TI 255）。这“超越”也就是他所说的“繁衍”，昭示了一种新的可能性。“爱欲”恰是这“超越”的基础，一方面她是趋向“尚未存在”（not yet）的“未来”的动力和保障；另一方面，她指向一种“社会性”的存在，也即显示出其政治的意涵。“爱欲现象学”是所有这些问题的一个起点，因此，莱维纳斯不能不花浓重的笔墨来论述这一问题。

“爱欲”的本质在于它是一种男性与女性的关系。在对“爱欲”的分析中，莱维纳斯所谓的“他者”则被具体化为“女性她者”

(femininity, TI 257)。在此,莱维纳斯很明显的是以男性为立场来言谈女性她者的,这一立场曾受到女性主义者们的诟病。^①

在此之前,“他者”的形象是一张召唤道德的“脸”,莱维纳斯用“陌生者、孤儿和寡妇”来表示。在《总体与无限》的第二部分中,也曾经出现过作为女性的“她人”,“她”具体化了“居住”的概念,她是“在家”概念的一部分。莱维纳斯的“我”从世界元素中诞生之后,他首先遇到的就是有性别的她者,也就是“女人”。由于“女人”的出现,“我”与世界之间的关系就不只是自然的关系,虽然还没有达到社会的关系。这中间地带就是男女之间的亲密关系。不过莱维纳斯依然偏向于将其置于我的“经济性”中,在那里“女性她者”帮助我退缩在我的世界中。这里“女性她者”不是通过她的“脸”来表达的,她甚至不需要说什么。这个“女性她者”只是代表了“谨慎”和“欢迎”,她是在“经济”世界中唯一欢迎我的“他者”。

在《总体与无限》的第四部分再次出现这“女性她者”,意义则有所不同。“她”出现于“他者之脸”之后。她不同于他者之“脸”,尚没有显现出任何的伦理意义,而是被描述成一种非道德的力量;一种脆弱的、娇嫩的同时却是放荡的形象,这样一个“女性她者”显然不是道德呼唤的源泉。而“爱”既是去怜爱这娇嫩脆弱的身躯,同时也是深入其中的放荡。在莱维纳斯对于“女性”的描述中,显示出某种神秘性。他强调对于“女性她者”是不能用知识来加以把握的,被爱的女性显示了某种隐藏的本质,以及不可被把握的特质,在早期他曾称之为“神秘”,这恰是莱维纳斯强调“他者”时所特别看重的。

莱维纳斯对“爱”的这种理解,与黑格尔在“爱”的问题上有着非常不同的看法。在黑格尔在早期神学著作《基督教的精神及其命运》中,曾提到“爱”是融合的途径。但就“爱欲”而言,莱维纳斯坚决反对这种“融合”的观点,他认为这是“一种错误的浪漫观点”(EI 66)。他强调,

^① 参见 Tina Chanter, ed. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, 2001。事实上,莱维纳斯强调的女性在于其脆弱和柔嫩的一面,而不在于是男还是女。

即使在“爱欲”中，“他者”也仍旧是“他者”，我也不是完全地忘我。通过“爱欲”，他强烈地表达了“爱欲”的“相异性”，而“女性”恰恰说明了“相异性”概念的起源。但是，在另一个意义上，我们还是在莱维纳斯关于“爱”的论述隐约看到某种辩证综合的影子，他既把“爱欲”看作一种自我“享受”，又将其看作一种“超越”，“爱欲”显然是两者的结合。当一个男性的“我”出于欲望趋向一个女性的被爱者时，这既类似于感性的“需要”，又类似于形而上学的“欲望”。我们看到，莱维纳斯在其哲学中区分了“需要”和“欲望”，其自我的“经济性”与他者之“脸”的篇章分别对应于这两种不同的关系；现在在“爱欲”的问题上，莱维纳斯试图将过去分离着的“需要”和“欲望”通过“爱欲”结合在一起。

2. 关于“爱抚”的描述

那么在“爱欲”中如何触及女性呢？莱维纳斯通过对“爱抚”（caress）的现象学描述来确立“爱欲”的关系。在他看来，男性是通过“爱抚”来回应“爱欲”的召唤。“爱抚”的特质在摸索一种永不能被捕捉到的神秘对象。“爱抚”的现象学意义在于，一方面它是感性事物，另一方面却能超越感性事物。这一点与莱维纳斯对“脸”的分析十分相似。一如他强调的“他者之脸”不是一种认知对象，这里他也强调“爱抚”不是一种知觉对象。因为在知觉中已经包含了理解和领会，这些都属于西方哲学传统的认识论范畴，是追求“同一”，抹杀“他者”的伎俩。莱维纳斯认为，“爱抚不在于捕捉到什么，而在于它引诱某种东西不断从自己的形式逃向一种未来，也不只是未来；在于它引诱某种溜走的东西，就好像它还不存在。爱抚在探求，在搜寻。它不是一种显露的意向性，而是一种探寻的意向性，是一种朝向不可见事物的运动。”（TI 257）这就是莱维纳斯对于“爱抚”的界定，他特别指出了“爱抚”意向性的特殊性，“爱抚”试图表达爱，但又无法说出；渴望表达，一种不断增长的渴望，这是“爱抚”的一个基本的特性，它把男人引向“女性”。

通过“爱抚”的分析，莱维纳斯引申出“身体”这个概念。“在爱抚中，这种关系一方面还是感性，但身体已经剥去了它自己的形式，奉献

自身为爱欲的裸体。在肉体给予的柔软中，身体退出了一种存在者的身份。”(TI 258)这个“肉体”指的是女性的身体，莱维纳斯在其中想继续捕捉某种特殊而隐秘的东西，以供他作现象学分析。值得注意的是，莱维纳斯强调在“爱抚”中人从其存在者的身份中退去，那么随后呈现的又是什么呢？他认为是女性的“贞洁”(virginity)：“被爱的女性，是可被把握的，但在其裸体中又是未受触摸的，这超越了对象、超越了脸，也超越了其存在，而保持其贞洁。女性本质上既是易被侵犯的又是不易被侵犯的，‘永恒的女性东西’就是处女，或者是一种贞洁的不断再次开始，是在与肉欲(voluptuosity)的接触中不可触摸的，是在现在中的未来。”(TI 258)在莱维纳斯对与女性“爱欲”关系的暧昧描述中，突出的却是女性具有不可侵犯的“贞洁”。通过“贞洁”这个概念，他突出的是“她”之不可被我完全支配和占有。我们知道，在对“脸”的分析中，他强调他者之“脸”对于“我”的抗拒性；这里他则强调她者“贞洁”的不可被剥夺和不可被把握，这同样是对“我”的抗拒。他通过这个概念表明：即便在“爱欲”最亲密的关系中，“女性她者”依旧是不可被把握的，“贞洁”阻碍着女性被彻底的把握。

莱维纳斯说：“被爱的女人对立于是我，不是作为一种与我争斗的意志，也不是屈服于我，而是作为讲真实言语、无责任的动物性与我对立着。被爱的女人返回无责任的幼年阶段——俏丽的头、年轻、纯真的生活，‘有些傻’退出了她作为人格的身份。脸消退了，在无人称的、无表达的中性中，通过暧昧，而延长到了动物性。与他人的关系在游戏中发生，——与她人的游戏就像是与年幼动物的游戏。”(TI 263)这里，莱维纳斯提出了一种不同于“自我”存在的逻辑，这个“她”不是作为另一个自由意志来对抗我，或屈服于我；这里的逻辑是，“她”低于我，这“低于”意味着在两人世界中形成了一种抗拒社会公共关系的“亲密性”。“在肉欲中建立起来的爱人关系，根本上抗拒着普遍化的力量，是与社会关系完全相反的。它排除了第三方，留下的是亲密的，是两人的孤独、封闭的社会，是最大程度的非公共性。女性是与社会相抵抗的他者，她是两人世界、亲密的世界，是没有语言的世界。”(TI

265)正是这种亲密的关系会蕴育出新的可能性。

“爱欲”不是存在的逻辑,即不是在“经济”世界中“我”对于事物的支配;也不是伦理的逻辑,即确立我为伦理主体的“他者之脸”。在“爱欲”中,“他者”的裸露与“他者之脸”呈现出相反的意义。我们知道,“他者之脸”本质上是一种表达,他渴望着我的回应或者说是我的责任;而“爱欲”的裸露取消“脸”所具有的表达能力,也就是莱维纳斯讲的“脸的消褪”。“爱抚”开创了一种超越“能动”与“被动”的可能性,在暧昧中形成一种浑然的东西。“爱欲的裸体是一种反转的意义,是一种错误指称的意义,明晰转向了激情和夜晚,是停止了自我表达的表达,是放弃表达和言语的表达,是消失在沉默的闪烁其辞中的表达,它预示的不是一种意义,而是展现。”(TI 263)这又让我们想起了莱维纳斯对于“黑夜”的描述。在早期,他通过对于黑夜的描述达到了对于“存在一般”(il y a)的理解。在论述“爱欲”时,他再次诉诸“黑夜”这一意象,描述了我与“女性他者”的“爱欲”关系将使我们再次沉没于“黑夜”中。如果说他者之“脸”使我具有伦理的责任,那么“爱欲”似乎是破坏性的,它造成了对于社会关系的破坏而重新进入两人世界。但问题是,这里的两人世界并不受存在逻辑的支配,沉没于“黑夜”并非单纯地回到 *il y a*,而是为了一种新的可能性,一种新的超越,莱维纳斯称之为“繁衍”。

3. 关于“繁衍”与“实体转化”

莱维纳斯关于“爱欲”的论述强烈地吸引着现代女性主义的极大关注,从第一代女性主义者波伏娃开始,女性主义者们就热衷于谈论莱维纳斯的观点。^① 尽管莱维纳斯对于“爱欲”现象学有着非常深入动人的描述,但是我们不要忘记,他论述“爱欲”并不仅仅局限在“爱抚”这个问题上,而是有着多重意涵,他指向“繁衍”、“子女性”、“父性”和“兄弟之爱”等概念。这一点非常重要。西方自近代以来,“主体”这一概念从来就只局限于“个人”,无论是人生的意义,还是任何社会化的

^① 参见 *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas*, edited by Tina Chanter, The Pennsylvania State University Press, 2001.

建构都建基于原子化的个体之上，但“繁衍”概念以及由此而来的“父性”、“子女”、“兄弟”等概念，却让人看到了超越西方个体主义主体观的希望。前面我们看到的是莱维纳斯从横向的角度来探讨自我与“他者”的关系，甚至“爱欲”关系也只是一种与“女性他者”的横向关系；但以这种横向关系作为一种基础，“蕴育”了一种新的，从纵向的角度来理解的自我与“他者”的关系，那就是与下一代的关系，这非常关键。莱维纳斯有三重重要意义寄托于这纵向的与“他者”的关系之上：其一，是“超越”的意义，生命存在的意义有时并不只是在当下建立的，并不只是局限在个体之中的，它可以通过下一代来传递；其二，是“时间”的意义，在“爱”中期待一种“尚未存在”的未来，那就是“一个儿子的诞生”，莱维纳斯展示了“生存”中超越海德格尔式面向“死亡”的“未来”；其三则是“政治”的意涵，在共同的“父亲”下，“兄弟”之间建立起来的平等关系，这不是现代社会在抽象个人之间确立起来的那种平等关系所能涵盖的。^①

因此，莱维纳斯的“爱欲现象学”并非止步于“爱欲”本身，他认为，更为重要的是，男性在“爱欲”中期待着“尚未存在”的东西，那就是“孩子”，甚至更明确地说是“儿子”。严格说来，关于“繁衍”的论题，才是莱维纳斯这部分内容的关键。^②事实上“爱欲”问题只是整个“超越脸”的一个起点，这个过程将由“繁衍”来完成的，“爱欲”的超越向度最终是依赖“繁衍”来完成的。但所有这些关系，都必须首先通过与“女性他者”的关系才成为可能。从某种意义上讲，将莱维纳斯《总体与无限》最后一部分的主题定位为“爱欲现象学”是不够充分的，它有一种更高的指向而且有着极深的政治意涵。

莱维纳斯认为“繁衍”的意义在于其有超出仅仅“在存在上雕刻”

① 近代个体主义的政治哲学就是通过消除传统的父权制而建立起来的，参见霍布斯、洛克对于父权的批判，而莱维纳斯恰恰在某种意义上回到了以父亲为基础的政治思想，参见本书第七章第一节。

② 由于莱维纳斯对其准备阶段“爱欲”有精彩的描写，加之女性主义者们集中在他关于“爱欲”问题的论述，因此在一般的论述中，重心有所偏颇，更侧重莱维纳斯关于“爱欲”的描述。

的可能性(EI 70)。也就是说,“繁衍”有雕刻“尚未存在”东西的可能性。通过“繁衍”可以使“超越”问题有一个现实的和具体的维度。正如莱维纳斯所说:“儿子正是无限性的一种具体化”。通过自我与“爱欲”的中介“出生”了“儿子”;于是就出现了“儿子”与“父亲”的关系。他强调:“父亲”与“儿子”的这种纵向关系既是一种与“他者”的关系,又是一种与“自我”的关系。“我不拥有我的孩子,我是我的孩子。”莱维纳斯称之为同一性中的二元性。父亲的“自我”所面对的“相异性”就是他自己的,但这种自己性并不是一种占有,一种财产,一种所谓的“经济性”。“子女”代表的可能性虽然不就是父亲的可能性,但在某种意义上却仍然是父亲的可能性。这一点非常奇妙,这在整个西方哲学传统中从来没有被考虑过,却被莱维纳斯点化出来。父子关系给伦理关系带来了无限时间的向度,也带来了真正的“超越”。这种“超越”不单单像“脸”那样,强调其空间上的“无限”,是一种“外在”性的侵入;而是强调在时间上的“无限”。因为莱维纳斯把“孩子”视为“未来”。这样有限的“我”通过“繁衍”打开了“无限的时间”和“绝对的未来”。“孩子”虽然不是我,但却是我的“超越”。

在莱维纳斯早期哲学中,他强调“我”对于“超越”的经验,也就是“自我”在 *ilya* 升起的过程,他称之为“实体”(hypostasis),其实质是一个“实体”或一个“位格”的实现过程。这里,他提出了另一个新的概念,叫做“实体转化”(transubstantiation)。^①“只有当他者爱我时,我才完全地陷入爱,不是因为我需要他的承认,而是因为我的肉欲在他的肉欲中快乐,是因为在这种未曾有过的同一性的联结中,在这种实体转化中,同一与他者不是统一,而恰恰是产生了孩子。这超越了任何可能的筹划,超越了任何有意义和有智能的力量。”(TI 266)“实体转化”是莱维纳斯特地找出的一个术语,指的是爱人生出孩子。在他看来,这也是一种时间关系,在“爱”的结合中经验着一种“尚未存在”的未来,在“实体转化”中显示自身为一个孩子。海德格尔通过“筹划”

^① 这同样是个源自基督教神学的概念,原本是指在圣事中,饼和酒转化成基督的血和肉。这里,莱维纳斯用这个词表示出生的孩子与父亲的关系。

指出“未来”；但孩子是不能“筹划”出来的。“父”与“子”不是一种“筹划”关系，也不是一种可能性的实现，而有着某种不确定性。对于父亲而言，“儿子”既是自己的，同时也是一个陌生者。“儿子”对父亲来说既意味着一个“未来”，又不是他所能占有的。^①这种“超越”既在其中又是超出其外。莱维纳斯一再强调，我就是自己的“儿子”，在存在论中，这意味着“我”存在于儿子之中，意味着“我”在儿子的实体性中继续存在着。由此说明“自我”在“儿子”这个“他者”中的超越和延续。恰是这种关系，莱维纳斯称之为“父性”。

这里涉及的时间性是实体之间跨越代际的问题。如果说，在“逃避存在”的过程中，实现的是从无边的“存在一般”中实体化的过程，“时间”着重在“瞬间”的“现在”，那么在“爱欲”的过程中实现的则是“实体转化”的过程，指向的时间是“未来”。所以“实体转化”这个概念非常重要，是一种新的、物质性的对“无限”的看法。“超越就是时间，就是走向他人。但他人不是一个终止。他并停止欲望的运动。欲望所欲望着的他者再次成为欲望，向着超越着的他人超越的超越——是实体转化，是父亲所进行的真正冒险。通过这种冒险让人有可能在主体无法避免的衰老中超越可能性的简单更新。超越、为他人，与‘脸’相关的善，构成了更深刻的关系，而产生的繁衍完成了这种善。这就是孩子的怀胎，给予力量的‘赠予’，超越了赠予时所作出的牺牲。”(TI 269)这也就是伦理中的时间观念，它带出了时间的一个新向度：未来。事实上，不是“爱欲”，而是“繁衍”建构了一种新的时间观，“在繁衍中与儿子的关系并没有在这种封闭的光和梦，在认知和权力中保持我们。它清楚地表达了一种绝对他者的时间，正是他的实体的改变，——他的实体转化”(TI 269)。这里我的时间没有改变，但它蕴育了另一种时间。“他者”的时间对于父亲而言，是非常有意义的。对于父亲来说，“儿子”既是他的有限性的表示，又是他重生的表示。父亲对于“死亡”迫近的经验一下子被“儿子”诞生的经验所改变。

① 这里的父子关系可以在一种宽泛的意义上理解，比如教师和学生也可以在类似的意义上看待。

通过“脸”，我对“他者”有一种伦理性的关系，是对存在关系的超越，是“无限”对于存在的一种切入。莱维纳斯在《总体与无限》中一再强调对“无限”的欲望，在这里这个问题再次成为主题，对“无限”的“欲望”在“繁衍”中，通过作为“未来”的孩子，通过对自己生命的超越而无限持续下去。“繁衍”通过“他者”与“我”的一种辩证法完成了“超越”，“欲望”成了无止境的事物。莱维纳斯显然针对的是海德格尔对于“此在”有限性的论述，是对“此在”“向死而生”所做出的反抗。主体因为年老而走向死亡，由此陷入了海德格尔所说的“有限性”中；但莱维纳斯的“繁衍”超越了这种“有限性”。“繁衍继续着历史，而不会产生旧的时代。尽管无限时间不能带给老去的主体以永恒的生命；但通过跨越代际的不连续性，通过孩子无尽的年轻来给生命标点，这样更好”(TI 268)。如果说，海德格尔以“死亡”作为理解生存极限的话，那么莱维纳斯恰恰以“生”作为理解生存的可能。这里的“生”不单单是一个生存的概念，更是生育和养育的意思，与汉语“生”这个词所蕴涵的诸种涵义相当吻合，这是在理解生命问题上与海德格尔的根本不同。

有一个情况值得注意，莱维纳斯自己也承认，“爱欲”、“繁衍”、“父性”等都是些非常生物化的概念，有某种非常强烈的自然化描写嫌疑。^①对此，菲利普·奈蒙(Philippe Nemo)曾问莱维纳斯，这种论述是否不仅仅是一种心理学上的偶然，或只是一种生物学上的诡计？莱维纳斯的回答是，正是人的存在论的结构显示出这些特点(EI 70)。莱维纳斯视之为超越存在的一种具有象征意味的结构，他认为这是存在论意义上“繁衍”的原型。借助于此，我们展示的是“自我”与“他者”的某种特殊的存在论结构，而且在这种结构中展示出“超越”的可能性。因此这既是一种生物关系，又超越生物关系。一方面似乎是后退

^① 在号称莱维纳斯阅读指南的《伦理与无限》这本对话录中，爱欲问题被放在莱维纳斯早期的思想中讲述，在讲解《总体与无限》时并未提及，而且在《别样于存在》中，这个论题似乎消失了，也许是因为这个论题显得过于自然化了。但是这个论题对于中国人有着特别的意义，和中国人传统的思想有着很强的亲和性，并且对于破除西方单子式理解人的问题有很大的借鉴意义。

了,把“爱欲”、“父性”、“子女”、“兄弟”这些亲情化的主题硬加到伦理上面,使伦理问题亲情化了;另一方面则是向前了,在这些的基础上,莱维纳斯走出单纯的伦理层面,试图重新建构社会存在的基础。可以说,这是从伦理到社会生活的一个过渡。在关于“第三方”的论述中,我们提到过这是莱维纳斯式伦理必须面对的问题,“爱欲”问题的引入在很大程度上帮助莱维纳斯跨过这一裂缝。

4. “兄弟之爱”与社会关系基础的重构

当莱维纳斯通过“繁衍”的概念而提出“父子”问题时,其所涵盖的内容已非单纯女性主义论题可以概括,莱维纳斯进而以“父性”、“兄弟之爱”和“拣选”等概念重构社会性的基础。这里,他借由“父子”问题,让某种带有生物性倾向的论述重新转为伦理的和政治的解读。换言之,他要借助这个论题,从亲情的层面跳跃到更广泛的范围,跳跃到部族和民族的层面。他说:“这种诉诸过去的做法,儿子在他的我性中与之破裂,将民族与连续性中分开界定,这是一种恢复历史线索的做法,具体在家庭和民族中。”(TI 278)

莱维纳斯在《总体与无限》中,提出了一种以家庭为基础的政治立场,非常值得人们的注意。在通过他者之“脸”解构了现代的个体主义之后,莱维纳斯试图建构某种以“父性”和“子女”为基础的政治结构。谈到“爱欲”问题,女性主义多瞩目于莱维纳斯关于男女性差异的论述,但是完整的“爱欲”现象学是以“繁衍”问题为中心的,并在“父性”、“子女”、“兄弟”和“拣选”等概念的基础上重构社会性的基石。

在“儿子”与“父亲”的关系中,莱维纳斯展现出了这种关系的社会意涵。如果说,与“女性”的关系在某种意义上使我们脱离社会,并沉没于“黑暗”之中的话,那么与“儿子”的关系则完全不同,它意味着一种向未来的敞开,同时也意味着进入社会关系。需要注意的是,“父性”之于“儿子”具有双重意义:一方面自我通过与儿子的关系有一种超越和延展的关系;另一方面,父亲的存在是兄弟之间关系的一个“中介”,也是“兄弟”之间平等关系的一个保障。因此,莱维纳斯迅速从“父性”这个论题转向了讨论“子女性和兄弟性”。从父亲的经验转向

“儿子”的经验。

由此莱维纳斯从“父性”这个概念过渡到“兄弟”这个概念,以此说明兄弟间的平等和兄弟之爱,并进而引申到社会关系的基础之上。首先,他认为,“兄弟之爱”在某种意义上,继承了“他者之脸”所打开的伦理关系,“兄弟之爱正是与脸的关系,在其中,我的平等与选择,也就是由他者对我行使的支配,被同时完成了”(TI 279)。莱维纳斯毫无顾忌地认为,他者之“脸”所打开的伦理向度完全可以和“兄弟之爱”相一致。“人类的我被置于兄弟之爱中:人人皆兄弟,这不是作为道德征服而强加于人的。它形成了人的‘我性’(ipseity)。因为作为‘我’的我的位置是在兄弟之爱中形成的,由此‘脸’才可能作为脸而显现在我的面前。在兄弟之爱中,他人必然显现为与所有他者的团结关系,在兄弟之爱中,与‘脸’的关系构成了社会秩序。但是,所有对话都涉及的第三方使我们——或者是党派——包涵了面对面的对立,而且使‘爱欲’面向社会生活。”(TI 279—280)也就是说,“他者之脸”之所以具有伦理意义,其隐秘的基础在于“兄弟之爱”,之所以面对他者之“脸”,我们能够肩负起道德的责任,起码在这里,莱维纳斯把它的根源赋予了“兄弟之爱”这个概念中,他使“兄弟性”成为伦理上欢迎“他者”的条件。另一方面,通过“兄弟之爱”的概念,“兄弟”之间的关系延续到了对于整个人类的责任。^① 在家庭内的“兄弟”关系一下子就置于家庭之外了,由“兄弟之爱”引申到社会秩序上去。莱维纳斯关于“父性”和“兄弟性”的探索给我们提供了一个把个体责任和社会存在交叉融合的模式,这完全不同于现代政治合法性的模式,却有着很强的东方色彩。

与他者之“脸”所产生的“非对称”关系不同,在“兄弟之爱”中则产生了某种对称性的关系。这意味着当一个“共同父亲”出现时,所有的人就都能成为“兄弟”,“兄弟之爱”就是“博爱”,就是“人类之爱”。尽

^① Bettina Bergo 认为:由于莱维纳斯在这里的论述,现实暴力的人类历史早已被父亲的拣选和兄弟的侍奉所驯服,这样他后期所讲的“末世论”之于人类历史的意义就变得多余了。因此,在后期哲学中,莱维纳斯放弃了这一关于父与子的论述。参见 *Leviains Between Ethics and Politics*, p. 130。

管莱维纳斯强调自己只停留在现象学的分析之上，并不涉及神学，但一如显现在他者之“脸”上的神圣“微光”，暗指超越的上帝所在；对于共同“父性”之下，所有的人皆兄弟这样的论述，同样有着某种犹太神学思想的影子和嫌疑。

在《总体与无限》第三部分论述“他者之脸”时，莱维纳斯认为作为构成人类社会力量的“兄弟之爱”是语言(TI213)。但是这种由语言组成的共同体中的对话者还是相互分离的，并没有构成一个人类整体。而这里，他认为事实上人类之间是一种亲缘关系，不是因为他们的相像，而是因为他们有共同的起源，有着“共同的父亲”。

这之后，莱维纳斯提出了另一个更具神学意味的概念“拣选”(election)。他认为“自我”之于父亲而言，我是被“拣选”的；每一个儿子都是被“拣选”的，都是唯一的，这是由“繁衍”决定的。对儿子而言“拣选”构成了儿子的我性(ipseity)。对父亲而言，“拣选”使父亲赢得了另一个“未来”。在莱维纳斯那里，“父性”就是有另一种未来的人，而“兄弟之爱”就是与“脸”的关系，在其中我的被拣选和与其他兄弟的平等被同时完成(TI 279)。从儿子的视角来看，一个主体在好的权威下发现了他自己的，而这个好权威就是创造他和选择他的父亲。此外，这个主体也在兄弟们中发现自己也是一个兄弟。“父性是作为无数的未来而产生的，产生出来的我同时是唯一的，但也是众兄弟中的一个。我是我，我是被拣选的，但是哪里我可以被拣选呢，如果不是从其他的被拣选中，在其他的平等中？”(TI 279)因此，“平等”概念也从“拣选”中引申出来。莱维纳斯认为“平等”乃政治生活中最为首要的特性，这发端于“兄弟性”的关系中。

“拣选”的概念来自于圣经，亚伯拉罕是被上帝“拣选”的，以证明他的信仰。在莱维纳斯的访谈中，他并不讳言他在现象学的框架下来研究犹太人的圣经经验。那么我们如何来理解这“拣选”呢？“拣选”的“自我”发现自己在其他被拣选人中的结构是问题的关键。一方面，我是享受、需要和劳动的主体，是自足的；但另一方面我也与选我的人有关系，我与他是被造者与创造者的关系，我是被选的。同时，我作为

被“拣选”的,发现被同一个人选择的其他人,他们都是我的“兄弟”。与被选兄弟的关系,也是一种“自我”与“他者”关系的模式。这里,“兄弟性”被理想化为“我们”,在其中我服侍“他者”,也为“他者”所服侍。莱维纳斯的“我们”这不是海德格尔式“肩并肩”的我们,而是兄弟般“面对面”的我们,从“面对面”的关系中产生出社会关系,而不是从生物意义上断言所有的人都是兄弟。^①

人类的团结、普遍的平等、社会的秩序都已经预设了在普遍“父性”形式下的人类社群。人类的“兄弟之爱”,不仅是社会的基础和条件,而且也是在“面对面”中实现善的条件。莱维纳斯用“兄弟之爱”代替个体的平等作为社会基础的意义在于:如果个体只是种和类的一个例证,个体在这种框架中势必湮没在“总体”之中,而不能保持个体与人类父母之间的相异性和相关性,这样人类就成了一个互不关联的原子集合体;而莱维纳斯认为人类是一个由“兄弟”构成的大家庭,他们都来自于“共同的父亲”。由“共同的父亲”构成了他们的统一体,但不是普遍本质中的一个例证,相互之间有差异。这既不是面对面的两人关系,也不是群体中的一员,而是唯一的、独特的兄弟组成的共同体。

在这一论述中,莱维纳斯从面对“他者”之伦理关系,过渡到了“兄弟”之间平等的社会关系上去了。从这里可以看出,莱维纳斯式社会生活起源于伦理。他要论证在人的状态中已经蕴涵着“兄弟”之爱,这正是政治的基础。“人的状态蕴涵了兄弟之爱和人类的观念。兄弟之爱的概念彻底地与相似性构成的人性概念对立,不同家庭的多样性来源于丢卡利翁扔的石头,这对立于人的自私,而形成了人的城市。”(TI 214)莱维纳斯寻求的不是一个家族的问题,而是探求保持多元性的共同体。至此,莱维纳斯的“爱欲现象学”告一段落。由此可见“爱欲现象学”并非当代女性主义者们所热衷的那样,只局限在男女问题上,而是有着多重的维度。最终重要的是破除西方原子个人主义之后,重构了现代社会的基础。

^① 莱维纳斯没有探索其他角色,如母亲和姊妹。全书只在一处提到了“母性”(TI 278),但通篇没有提及“姊妹”的问题。

第五章 超越存在

莱维纳斯的哲学始终处于和存在的纠缠和超越之中,从早期思想,经过《总体与无限》,到《别样于存在,或超越本质》(1974),大致可以看作是莱维纳斯试图“超越存在”的三大阶段。通过德里达的批判,莱维纳斯更为自觉地意识到要超越存在必须在更深层次上来破除存在论的框架,不仅是要批判存在论,更要与存在论语言的搏斗。当然,莱维纳斯思想的晦涩也达到了一个新的高度。

第一节 德里达的批判及莱维纳斯的转向

在《总体与无限》发表三年后,1964年德里达(Jacques Derrida)发表了一篇关于莱维纳斯著作的评论文章“暴力与形而上学”,提出了许多令人深思的问题,伦理学作为第一哲学受到了某种程度的挑战。德里达的这篇文章对理解莱维纳斯后期的“转向”具有重要意义。^① 尽管

^① 尽管有学者认为,莱维纳斯在受到德里达批判之前,他自己已经意识到一些问题,从而开始了某种程度的转向。莱维纳斯本人甚至在其早期著作《从存在到存在者》中,已经认识到:“现象学的描述不可能离开光的领域,离不开封闭在他的孤独性中的人,不能离开作为终结的死亡和焦虑,因而它对他人的关系所作出的任何分析都是不充分的。现象学停留在光的世界中,这个自我独居的世界中没有作为他人的他者,对于自我来说,他人只是另一个自我,一个他我,认识它的唯一途径是同情,也就是向自身的回归”(EE 85)。

莱维纳斯自己的哲学在德里达批判之前已经有所改变,^①而且后期的论题在《总体与无限》中已经有所涉猎。^②但是全面促使莱维纳斯哲学发生某种“转向”的,依然与德里达的批判密切相关。这一点莱维纳斯本人在诸多访谈中也都有所确认。另一方面,“伦理学作为第一哲学”地位并没有因为德里达的批判而在莱维纳斯那里有丝毫的动摇。反之,我们甚至可以说,莱维纳斯后期哲学努力从更为基本的层面来重塑“伦理作为第一哲学”的地位。

德里达的这篇论文至今仍是莱维纳斯研究中最深刻的论文之一。人们在谈论莱维纳斯时不可能绕过这篇论文,它影响了很多学者对莱维纳斯的研究路向。德里达欢呼莱维纳斯给人们带来新问题、新视野、“向现象学提出他者问题”;^③惊叹莱维纳斯著作的艰难和丰富:“这部著作(即《总体与无限》)中的主题演绎既非纯描述性的又非纯推理性的。它在一种惊涛拍岸的无限坚持中展开;总是同一排浪向同一道海岸的折回与复归,然每一次都是一次无限的概括,更新与丰富。”(WD 84 注 7)但与此同时德里达也对其哲学作出了全面而尖锐的批评。《别样于存在,或超越本质》从某种角度讲,可以说是对德里达批判的一种回应。从《总体与无限》到《别样于存在》,莱维纳斯的立场有所坚持,有所改变。这两本著作表面上来看有较大的差异,《别样于存在》采用了大量新的概念,如,言说、亲近、困扰、人质、赎罪、替代、历时性、感受性等等,这在《总体与无限》中或是没有使用过,或是很少使用;另一方面,《总体与无限》常用的同一、形而上学、欲望、脸、总体、爱欲、繁衍等词在另一著作中也很少使用,或者根本不再使用。但是,莱维纳斯关心的核心问题,其哲学的主题始终没变:伦理的意义超出存在,别样于存在。超越、无限性、他者、伦理、上帝等概念依旧是论述的焦点。因此,回过头来仔细梳理德里达的批判非常有价值。德里达的

① 参见‘The Trace of the Other’ in *Deconstruction in Context*, ed. Taylor, Mark, Chicago: University of Chicago Press, 1986。该文最初发表于 1963 年,早于德里达的批评文章。

② 比如对于“言说”和“所说”等论述,参见 TI 260。

③ “Dialogue with Derrida”, in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, p. 107。

文章从一开始就把莱维纳斯放在与黑格尔、基尔凯戈尔、马丁·布伯、胡塞尔、海德格尔以及整个西方哲学传统的关系上来进行研究。他用丰厚的学养对莱维纳斯关于这些哲学家的误解一一作了评点。德里达的批判主要体现在两个方面：一方面是从先验现象学的角度展开的，他认为莱维纳斯对胡塞尔的学说有误解，比如莱维纳斯忽视了胡塞尔对“他性”的重视，而德里达认为胡塞尔的“作为他我的他者（同样）表达了作为他者的他者，不可还原为我的自我”（WD 125）；因此他对莱维纳斯批判胡塞尔进行了反批判；另一方面是从存在论展开的，主要探讨莱维纳斯与海德格尔的关系，他认为莱维纳斯误解了海德格尔所说的存在的优先地位。在海德格尔那里，存在者与存在的关系并不像莱维纳斯说的那样具有支配地位（WD 138），德里达还进一步引申出莱维纳斯哲学与存在论的关系；此外，德里达还提出了希腊与希伯来对峙的问题。^① 总之，“暴力与形而上学”一文的内涵非常丰富，精彩的观点比比皆是，甚至可以说成了其他学者批判莱维纳斯思想的灵感源泉。

德里达一上来便把莱维纳斯置于与胡塞尔和海德格尔同时对立的角度来讨论。在他看来，胡塞尔和海德格尔都是典型的“希腊人”，因为哲学本质上是希腊的。海德格尔说：“当我说希腊的这个词的时候，我要说的是哲学存在的原本特性是它首先并且只选择了希腊世界作为自身发展的场所。”^② 尽管胡塞尔和海德格尔有着巨大的差异，但他们的差异只有在“希腊”这个传统中才有意义。莱维纳斯的出现使胡塞尔和海德格尔立刻成了同一个阵营的盟友。正是在德里达构筑的这个源自希腊的西方哲学框架内，他欢呼莱维纳斯哲学出现的意义，“正是在这个层面上，埃曼纽尔·莱维纳斯的思想可以给我们以震撼”（WD 82）。他认为针对这个哲学母体，莱维纳斯哲学的出现意义

① 在德里达看来，哲学是讲希腊语的，莱维纳斯以此为基础论述某种有别于西方哲学传统的问题，是否可能有很大的疑问。莱维纳斯哲学中希腊与希伯来之间的张力和关系，尽管在这里会时时涉及，但是我们将会在下一章中来集中处理。

② 海德格尔：“什么是哲学”《海德格尔选集》（上），第591页。

非凡：莱维纳斯的伦理学向度呼吁哲学脱离希腊的逻各斯，“呼出希腊的气息，而趋向一种先知的言语”（WD 82）。莱维纳斯不是像海德格尔那样通过诉诸古典语文学来冲破某种传统，而是直接诉诸裸露的“经验”。^① 目的是要把哲学从“同”与“一”的希腊统治中解放出来，更具体地说是要将伦理学解放出来。诚如我们一再强调的，莱维纳斯认为存在论和先验哲学有一种暴力，有一种压制，德里达甚至将其概括为“世间所有压制的源头和借口”。当然，德里达本人并不同意莱维纳斯的这一判断。莱维纳斯将自己的哲学视为“形而上学”，也就是第一哲学。这个第一哲学不是存在论而是伦理学，他以此对抗整个亚里士多德传统的形而上学。因此，当莱维纳斯喊出“伦理学是第一哲学”这个基本命题时，对于整个哲学界都有振聋发聩的效果。对此，德里达给予了高度的评价。

1. 总体批判

德里达指出，莱维纳斯最大的问题在于其对传统的批判，对存在论的批评借用的正是传统的存在论语言，因而从根本上讲并未逃脱传统的存在论。德里达认为哲学的基本观念主要地都是“希腊”的，而莱维纳斯寻求“把自己从希腊的‘同’与‘一’的支配中解放出来”（WD 83），在一种与“他者”的超越关系上来重建伦理形而上学。德里达对这种重建的可能性深表怀疑。首先，如果“他者”不显现在“同一”的领域，又何以能言说“他者”（WD 125）？其次，莱维纳斯的这些问题只有在哲学中，也就是在“希腊”的语言中才有可能，他想通过“哲学言语来实现一种趋向超越哲学言语的开放的企图，在语言中是不可能成功的”（WD 110）。哲学语言意味着“希腊的”、“同一性”的语言，在这种语言中，所谓的“他者”的他性早已被牺牲了。德里达认为在哲学上不可能逃避“希腊”的哲学，因为所有的语言依赖于希腊的思想，除非逃进沉默和神秘主义。

同样的道理，德里达认为，莱维纳斯哲学试图反对黑格尔主义，但

^① “经验”一词莱维纳斯有多重论述，对此德里达也十分重视。在这篇论文中有专门论述，参见 WD 99。

他在做这种努力的时候,就已经回到了那些他早先拒绝的范畴。我们是否必须首先进驻到传统的概念中才能摧毁它?这种概念的包容力在莱维纳斯试图拒绝的时候,却总已经先抓住了他(WD 110)。很多年后,莱维纳斯依然记着德里达的这个批评:“德里达指责我对黑格尔主义的批判,说为了批判黑格尔,人们就开始说黑格尔的语言了。”^①尽管莱维纳斯并不认同德里达的批判,但由此我们不难看到德里达批判莱维纳斯的基本思路。从哲学的希腊本性到黑格尔主义,西方哲学的传统紧紧裹挟着莱维纳斯,使之无处逃脱。

针对莱维纳斯的具体学说,德里达分析了几个关键的概念,如“外在性”、“无限”、“脸”与“伦理学”等。首先来看看“外在性”这个概念。我们知道,“外在性”在莱维纳斯的哲学中非常关键,甚至《总体与无限》整本书的标题就是“论外在性”。但这个概念的使用恰恰落入了莱维纳斯本身要批判的范畴。我们知道莱维纳斯对西方哲学中“光”的隐喻十分敏感,在很多地方都涉及对“光”的隐喻的批判。因为“光”天然具有“同一”性,在“光”的普照之下,他所推崇的“相异性”被中立化了,“他者”的他性荡然无存,这是莱维纳斯极力要避免的;对此德里达认为,“外在性”概念是以空间为前提的,而空间概念又是以“光”为条件的,莱维纳斯想逃避“光”的隐喻,但其“外在性”的概念恰恰要以“光”为前提,这是其不得不面对的困境。尽管《总体与无限》中大谈的“外在性”,似乎是一种真正的“外在性”,它是非空间的,是绝对的“外在性”,是他者的“外在性”。可是德里达认为,即便有如此奇特的界定,这种“外在性”的概念最起码也是以“内在一外在”的结构以及空间隐喻为基础的。当莱维纳斯哲学想要有某种新躯体时,他穿的却依旧是传统的旧衣衫。因此德里达的结论是:“要使语言与外在性和内在性断奶,要使语言脱离断奶期,要忘掉‘内’、‘外’、‘内在’与‘外在’等词汇,并通过命令驱除它们,这些努力都将是徒劳的。因为人们无法

① *The Provocation of Levinas: Rethinking of the Other*, p180. 德里达的原话是“它表明每当莱维纳斯反黑格尔而言说时,他就只能在肯定黑格尔,而且是已经肯定了他。”参见WD 120。

找到一种没有空间裂口的语言，也找不到一种空中或水中的语言，而且在那里相异性的丧失会更加确定无疑。因为从那种内一外和光一暗等发出来的意义不只是居住在放逐的词语中，它们被亲自或通过代理者安置在概念领域本身的核心之处。”(WD 113)所以，像莱维纳斯那样想逃脱“空间”和“光照”的语言显然是枉费心机的，是不可能实现的，语言本身就是“光”的一种坠落。

其次，“他者”若作为“无限”来理解的话，我们会掉入另一个陷阱。德里达认为，如果我们要肯定那种“无限”，那“无限”就不能是无限的“他者”。“如果我们像莱维纳斯那样认为肯定性无限包容、甚至要求无限相异性的话，那么我们就得弃绝整个语言，首先要弃绝的是无限和他者这些词。因为无限只在无限制的(in-fini)形式下才被理解为他者，一旦我们试图将无限当成肯定的圆满来思考，他者就变得不可思议、不可能而且是无法描述的。”(WD 114)这是莱维纳斯哲学另一个基本的悖谬。他要召唤的东西，在德里达看来本质上是无法说出的，是不能被思考的。但“他者”之为他者要有意义的话，那就必须在语言中言说，就必须在“有限”之内。这与其要超越存在，追求“无限”的宗旨是矛盾的；想要靠“总体”之外来言说是不可可能的，因为在德里达看来“无限对于总体的超出是在总体的语言中实现的”(WD 111)。这意味着，“超越”并不像莱维纳斯说的那样是单纯在“总体”之外的。哲学必须去承受这种语言，去思考这种语言。

再者，莱维纳斯关于“脸”的论述，在德里达看来，主要诉诸的是一种经验主义；但他认为以这种经验主义来超越传统的存在论，只是一场“梦”，“一旦语言醒了，在黎明时分它必将消失”(WD 151)。莱维纳斯认为他是用现象学的方法来揭示“脸”的伦理意义的，德里达由此得出的结论是现象学方法要比伦理学更基本，但现象学本身却是基于一系列的存在论基础。在这个意义上，伦理学就不能说是第一哲学。进而，德里达认为莱维纳斯的哲学依旧依赖于存在论，“就像他必须暗暗地诉诸现象学的自明性来反对现象学，莱维纳斯必须在他的言谈中不停地假定和实践对存在的前理解，甚至当他指向反对‘存在论’时，也

是如此”(WD 141)。毫无疑问,德里达认为《总体与无限》用的依旧是存在论语言。德里达对语言问题的重视最终迫使莱维纳斯必须重新思考其哲学进展的途径。

此外,对于莱维纳斯宣称的这样一种“伦理学”,德里达也表示了很大的疑虑。莱维纳斯意义上的伦理学是一种没有律法和没有概念的伦理学,它并不想要给我们提供道德法则,它也不想规范某种道德,它所追求的是那种一般伦理关系的本质;德里达指出,这种伦理学所宣称的非暴力的纯粹性事实上只有在概念和律法被确定之前才有可能性(WD 111)。因为概念就其把握事物的能力而言,天然具有一种“同一”性,天然具有一种“暴力”;要保持伦理学的纯粹性,就一定只能在“概念”和“律法”确定之前。德里达提醒莱维纳斯在这种“概念”和“律法”之前的伦理学和一种规范的伦理学之间差之千里,如果要产生某种确定的伦理学和确定的律法的话,那么就必须首先将莱维纳斯式伦理学先行予以遗忘和否定。这样,莱维纳斯口口声声说“伦理学是第一哲学”,但这种伦理学却是一种不能产生任何规范伦理的伦理学,这也是存在于莱维纳斯那里的一个基本悖谬。

2. 与胡塞尔哲学关系的辨析

除了上述莱维纳斯哲学与其前提、与其方法、与其语言、与其目标之间存在的基本悖谬之外,德里达进一步梳理了莱维纳斯与胡塞尔的关系。在这种辨析中德里达延续了上述批判的逻辑。前面提到莱维纳斯在批判“光”的隐喻时已经预设了“光”,事实上,他批判现象学时也已经预设了现象学的基本前提,他的批判依然没有逃脱这些预设。在莱维纳斯的伦理形而上学中,他以现象学家的身份出现,并将现象学设定为某种方法和技巧。但德里达认为思想的引进绝不只是一件外套,方法总是预设了某种存在的意义。“现象学的方法指涉就是西方哲学自身的决定,自柏拉图以来,就是将哲学视为一种科学、一种理论,而这恰恰是莱维纳斯通过现象学方法试图指出的问题。”(WD 118)所以,德里达认为莱维纳斯的做法大有以己之矛攻己之盾之嫌。因为莱维纳斯攻击的目标是整个西方哲学的主流传统,但另一方面,

他的武器依然来自于这个传统,这就是其哲学的症结所在。

在与胡塞尔的关系中,第一个问题便是关于“意向性概念”的问题。按莱维纳斯的理解,一种扩大了意向性概念超越了它的表象和理论的向度之外,超越了“意向活动—意向对象”结构。这种超越性,我们在莱维纳斯论笛卡尔的“无限”概念时已经有所领教,也就是意向的对象要超出意向本身。胡塞尔认为“意向活动—意向对象”的结构在意向性理论中是首要的,但莱维纳斯认为胡塞尔这样就压制了“无限性”在意向性结构中出现的可能性,从而也就使他不能够进入作为“欲望”意向性的深处,从而也就不能实现对存在论的超越。

具体而言,胡塞尔对“无限性”的压制来自两个方面:一是根据胡塞尔的相应性(adequation)理论,相应性意味着“思想所意指的东西完全就是充实的直观所表象出来的东西。”^①在莱维纳斯看来,这种“相应性”会耗尽意向性中一切真正的“距离”和“相异性”,从而不能为“他者”的“相异性”留下任何空间。因此莱维纳斯的意向性定义假定“所有的知识已经就假设了关于无限的那种观念,即那种典型的相应性”。但这却是胡塞尔决不会同意的(WD 119)。另一方面,即便胡塞尔强调“我思”向着“无限性”开放,这种“无限性”也是一种对象,是一种没有“相异性”的“无限”。在莱维纳斯看来,可以借用黑格尔的话称之为“坏的无限性”。在胡塞尔那里,莱维纳斯所说的“无限性”与“相异性”都被驱除出去了,没有留下任何空间。但德里达认为事情并非如此简单。他认为在胡塞尔的“视域”(horizon)概念中,恰恰给予“相异性”和“无限性”以某种空间。我们知道“视域”不是被构成的,在意向的体验中,被意指的对象不会完全孤立地、完全封闭地被经验,而是作为某种处在联系中的东西,作为某个在环境中被经验到的东西,因此这也就是某种向着“无限”敞开的对象化工作。德里达认为:“胡塞尔的视域的那种无限性具有无限定的开放形式,这个视域没有任何可能的目的地将自己提供给那种构成的否定性(即客观化工作的否定性)。这难

① 参见倪梁康:《胡塞尔:现象学概念通释》,三联书店,1999年。

道不是确定地与所有的总体化保持距离吗？与圆满的无限的当下呈现保持距离？而在后者中他者会变得无迹可寻。”(WD 121)在莱维纳斯重重指责胡塞尔的地方，德里达认为胡塞尔并非那么不堪，这种“视域”的无限定性，以及其“非相应性”恰恰就是思想对“外在性”尊重，对“相异性”尊重的表现。在这一点上，莱维纳斯其实并没有摆脱胡塞尔，而是没有看清胡塞尔思想中内涵着的对于“他者”的尊重。在这个意义上，德里达认为，“伦理学既不会在现象学中消失，也不会屈从现象学。伦理学在现象学中发现它自己的意义，它自己的自由和彻底性。”(WD 121)

第二个问题是关于“对象意识”的首要性问题。莱维纳斯似乎要摆脱对象意识的首要性，而强调“非理论”的意识。但现象学的贡献在于它不断扩大和更新关于一般对象的概念，其中就包括了“非理论”的意识，因此它向所有可能的对象类型开放。在这个意义上，任何言论如果不从现象的“自明性”中获取养料，就不可能有意义。伦理学同样需要这些养料。“当人们说伦理学、超越、无限等概念时，不仅是名词性的定义，而且在这些定义之前，引导这些概念的本质的可能性都已经预先被设定的了。这些表述必须对一般的具体意识来说具有某种意义，否则的话任何话语和思想都是不可能的。”(WD 121)由此，德里达证明莱维纳斯认为传统的现象学没有能力引发伦理学的思想是完全错误的。任何别的对象只能在意向的“对象性”中来思考，伦理对象同样如此。

第三个问题则是胡塞尔和莱维纳斯关于“他人”问题的根本分歧。我们在前面已经涉及了这个问题。根据莱维纳斯的看法，胡塞尔将“他人”当作基于自我领域的那种类比“共现”(appresentation)所构成的自我现象，据说这样就遗漏了“他者”的那种无限的“相异性”，并将“他者”还原为同一。莱维纳斯常说，将“他者”当作“他我”就等于将它的绝对相异性中立化(WD 123)。关于这一点，德里达同样为胡塞尔做了精心的辩护：首先，在德里达看来，胡塞尔并没有像莱维纳斯所说的那样对“他者”的“相异性”给予了中立化的处理，甚至很容易就能找

出胡塞尔尊重“他者”“相异性”的例子。如果没有“他者”，并以他的“相异性”对“自我”显现的话，那么在与“他者”相遇中，从经验和语言中尊重“他者”就是不可能的(WD 123)。莱维纳斯要防止将“他者”论题化，以显示对“他者”不可还原性的尊重，但德里达认为他的这种做法和命令本身就已经使之成为了论题，而且这恰又是以“他者”作为他者在“自我”面前的“显现”为前提的。也就是说，在莱维纳斯批判胡塞尔的地方，德里达恰恰认为是莱维纳斯自己哲学的一个前提。其次，从胡塞尔的角度来看，作为先验他者的“他者”永远不可能以原初的方式被给予我，而只能是通过类比的共现(analogical appresentation)。德里达并不认为这种“类比的共现”就一定是向“同一”的还原，他认为这反而是证明了“他者”之不可逾越性，因为唯有“自我”与“他者”之间的彻底“分离”，才能说明我不能直接地原初地获得“他者”自己的经验；如果我行的话，那么“他者”也就不是“他者”了。所以，“共现”的转化不是用“自我”去同化“他者”，反倒是证明了与“他者”之间的根本分离。^①甚至不单是“他人”，胡塞尔认为即便是“他物”都具有某种不可还原的“相异性”，意味着有“无限”的未完成性。在这个意义上，德里达认为，胡塞尔和莱维纳斯远不如表面上显现得那么对立，而是非常地接近。最后，在莱维纳斯对“同感”(empathy)的批驳中，他强调，“他者通过同感，作为像我本身的他者，作为他物而被认识。”这里“他者”是作为像我而被认识的。在德里达看来，这一对胡塞尔的指责，恰恰是胡塞尔本人反对的，他认为胡塞尔只是“在作为自我的形式，以及在其相异性的形式中寻求对他者作为他者的承认，而不是把他者当作在世界中的事物来承认”(WD 125)。因为没有这种形式，“他者”就只能在世界中，不能作为自我而成为世界的起源。“他者作为他物意谓的就是作为他者的他者，不能还原为我的自我，这恰恰是因为它是一个自我，因为它具有自我的形式。”(WD 125)所以，“同感”表明了“他者”

^① 德里达这里的问题是混淆了我与他人事实上之不可通约性，和在此前提下我如何面对他者的问题。在前一个问题上，莱维纳斯和胡塞尔没有差异；但在后一个问题上，胡塞尔用“同感”；而莱维纳斯用“尊重”。这是非常不一样的理论姿态。

的“相异性”以及“他者”作为自我的特点。在这三个层面上，德里达认为莱维纳斯对于胡塞尔“他者观”的指责都是不成立的。尽管如此，他承认莱维纳斯质疑的合法性依旧是彻底的。问题是究竟是什么东西让语言在承认“他者”之为他者时反过来反对自己？于是问题进一步转入到莱维纳斯与海德格尔的关系问题。因为德里达认为恰是存在问题使莱维纳斯陷入到这语言的迷宫之中。

3. 与海德格尔关系的辨析

莱维纳斯对海德格尔的质疑也可以分若干层次来展开。莱维纳斯最根本的质疑是“海德格尔的存在论并不是建立在自明的道理之上的”，而且“‘要想认识存在者就得先理解了存在者的存在’，而肯定存在对于存在者的优先性，这已经决定了哲学的本质。是将与某人这种存在者的关系（伦理关系）从属于与存在者之存在的关系，而这种存在者之存在是无人称的，它使得存在者（于某种认知关系）中被支配，使正义服从于自由”（WD 135）。莱维纳斯对存在论的指控是严厉的，他看到了存在论差异中有某种战争的诡计而拒绝给予存在论差异以应有的尊严，并将伦理超越内在于存在者的运动称为“形而上学”。

对于莱维纳斯这么严厉的指责，德里达同样持怀疑态度。在他看来，存在（或“是”）并非存在者的谓词，反而是使谓词成为可能的东西。没有它则任何判断、任何语言都将不可能成立。一切概念都只是隐匿了它的存在，究其根本却是以“存在”为预设前提的。在这个意义上，德里达完全同意海德格尔所说的“存在”的优先地位。但这个所谓的“优先性”在莱维纳斯那里恰恰是使伦理学沦为存在论奴隶的原因。德里达认为，若存在只是某个存在者的存在，存在于存在者之外一无所“是”，根本谈不上什么存在者对于存在的“屈从”之类的判断。但我们知道，莱维纳斯的 *il y a* 是脱离了任何存在者的存在。针对此，德里达认为莱维纳斯的 *il y a* 显然有变成某种普遍性原则或者成为首要存在者的嫌疑，但这已经不是海德格尔所说的存在了。对于莱维纳斯指责存在论的权力倾向，德里达认为也是不存在的。因为“权力”只

存在于存在者之间，海德格尔的存在论并不追求第一存在者。他认为：“因为存在论不是关注元在者，即能下命令的第一事物或第一原因，所以关于存在的思想既不关注，也不施行任何权力。”(WD 136)所以，德里达说：存在论尽管与伦理学极为不同，但它并不反对伦理学，也没有使伦理学来服从它，使之成为存在的一种功能。

在莱维纳斯看来，我们能够从哲学话语的字里行间看见某种类型的城邦形式，海德格尔式“城邦”就会受制于某种中立的权力，以及某种无名的话语，或者更具体地说是海德格尔所谓的“常人”。我们知道，“常人”乃是某种非本真的生存状态。但德里达并不认为这种无法命名的力量就完全是压制性的，他认为存在的匿名性反倒是意味着责任和命名的可能性。在犹太的神秘主义传统中，也有无法命名的东西，但这并不就意味着压迫。如果没有“让存在”，那么任何伦理学都将是是不可能的。而“让存在”涉及存在者的所有可能形式，甚至涉及不能转变成“理解对象”的形式，这其中自然包含着伦理形式。在这个意义上，德里达认为在海德格尔与莱维纳斯也没有什么矛盾，因为如果“他人本质的特征首先就是‘对话者’和‘质询者’，那么‘让存在’就是让他人以其所是的方式存在，并将尊重其作为对话者和质询者”(WD 138)。

关于海德格尔的另一个问题是，德里达并不认同莱维纳斯把存在者之于存在的关系视为一种认知关系。他认为这不是常规意义上的关系，海德格尔甚至拒绝将其称为存在论。但莱维纳斯认为存在就是关于存在的思想，“此在”在世的“现身情态”本质上是一种“领会”，而每一种“领会”都会沦于概念的“暴力”。于是我们与“他者”的关系也就受制于这种概念，受制于这种“暴力”。而德里达认为，海德格尔的存在并不是一种“他人”必须服从于它的概念，因为它根本就不是一个谓词，它使谓词成为可能，它比具体的在场更为古老。因此去“存在”的从属关系不会消除谓词的差异而只是会使其差异得以浮现。这一论述的潜台词就是，莱维纳斯的担心完全是多余的。存在是超越范畴的，任何关于存在的思想都不会是概念性的，更不会是总体性的理解。

反之,任何规定性都是以存在为前提的。对存在之思并不使“他者”变成存在类型的一个类别,那不只是因为他者“拒绝范畴”,而且是因为存在并非一个范畴。如同“他者”,存在根本不是“总体”的同谋,无论是有限的总体,还是无限的总体(WD 141)。“总体”总是与存在者相关的,而不是与存在相关。正是在这些问题上,莱维纳斯对海德格尔的批判多有误解。

“存在并不是存在者的主人,所以它的优先并不是一种 *archia*(基始),从暴力中的最佳解脱就是一种质疑,这使对基始的探究发抖。只有存在的思想可以这么做,而非传统的‘哲学’或‘形而上学’。”(WD 249)所以,莱维纳斯在其话语中实践着并预设了对于存在的思想和理解,否则就不能理解诸如“作为存在本质的外在性”这些话。“伦理形而上学的超越性已经预设了存在论的超越性,超越本质并不导致对存在本身的超越,而是对存在者的总体或存在者的存在者性(existent-hood)或者对存在者历史的超越。”(WD 142)如同莱维纳斯对胡塞尔的批判是以胡塞尔的现象学为前提的一样;他对存在论的超越恰恰也是以存在论本身为前提的。

一言以蔽之,德里达认为莱维纳斯对胡塞尔、海德格尔的批判是建立在某些误解之上的。德里达的批评有些夸张,甚至学者指出,这更多的不是一种批判,而是一种德里达式的文本解读。^①

4. 关于莱维纳斯哲学语言的质疑

德里达对于莱维纳斯所设想的哲学非暴力语言表示怀疑,并对此下了断言:“根据莱维纳斯,非暴力的语言是一种没有动词 to be 的语言,也就是没有述谓的语言。述谓乃是第一暴力。既然动词 to be 和述谓在所有其他的动词和所有普通名词中被蕴涵,那么非暴力的语言应当只是一种纯祈祷、纯膜拜的语言。它只为了呼唤远处的他者而说出些专有名词。……一种完全脱离修辞的语言是可能的吗?教我们学会逻各斯是什么的希腊人恐怕永远不会接受这种说法。”(WD 147)

^① 参见 Robert Bernasconi's “Deconstruction and Possibility of Ethics” in *Deconstruction and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 122 - 139.

这里,暴力与陈述同时显形。陈述的开始只能通过存在的循环,概念和句法不仅开启了同一的循环,而且受控于存在论。由此,语言只有在其沉默的源初处,在存在之前才可能是非暴力的。莱维纳斯在将与无限“他者”的那种关系认作语言、意义、差异之源而与“同一”无关的同时,他不得不在其哲学话语中违背自己的意向。这个哲学话语只有首先让“同一”与“存在”在自身中流通,才能被理解,才能得以传授。最后的结果就是“莱维纳斯的思想在其最高的非暴力诉求中谴责穿越存在的通道和概念的时刻,向我们建议的恐怕不只是一种无律法的伦理,而且还是一种无句子的语言”(WD 147)。所以,莱维纳斯的思想如果照这个逻辑来看,那么本质上就完全是不可言说的。

德里达把莱维纳斯的根本问题归结为哲学语言,他认为莱维纳斯诉诸根基于“同一性”的哲学语言,那就必然有违莱维纳斯寻求“他者”他性的初衷,“在莱维纳斯的哲学言谈中,他屈从于对自己意图的背叛”(WD 151)。德里达认为语言本身就是一种暴力,语言中包含了存在论和总体性,不可能用它来服务于莱维纳斯式的非暴力和伦理。莱维纳斯用了传统的概念和希腊的逻各斯,就已经与传统的思想相妥协了,从没有超出语言的思想。德里达在“暴力与形而上学”中揭示了《总体与无限》在语言运用与哲学意图之间的张力。他质疑以传统的哲学语言是否可能表达一种非希腊传统的哲学。其潜台词就是必须创造一种新的语言来表述非西方的传统。

就像德里达批判莱维纳斯对其他哲学家多有误解,在这一点上,德里达对莱维纳斯其实也有很大误解的,他认为莱维纳斯的哲学本身因为与传统的千丝万缕联系,而“背叛”了自己超越存在论的意图。其实这正是莱维纳斯的策略所在,如果真的可能站在“别样于存在”来言说的话,那么别样于存在,就又变成了另一种存在。如果站在“他者”方面来讲,则“他者”又变成了“我”。我们只能在既有的存在中,发现“无限”的“踪迹”,这样“无限”才有可能。也就是说,莱维纳斯并不想在“希腊”之外来现实他的哲学意图,因此并不存在“背叛”的问题,坚持在西方哲学之内指出其可能的新向度正是莱维纳斯的意图所在。

但德里达的批判显然还是起了很大的作用。比如说,莱维纳斯坚持不赞同“脸的现象学”这一广为流传的说法,并坦承《总体与无限》有陷入存在论的嫌疑。通过莱维纳斯的哲学文本,德里达感觉到莱维纳斯的著作预示了一种解构面临的困难。即哲学只能用以一种“同一”的语言来述说“他者”问题。但就是在这种困境中,莱维纳斯试图突破德里达揭示的困难,从而实现其哲学的某种“转向”。

正像莱维纳斯在《别样于存在》最后一部分的标题“换而言之”(in other words)所提示的,他试图换一种说法。我们不应该为前后两书之间的差异所迷惑,更应注意其一致性,《别样于存在》完全可以被认为是《总体与无限》一书主题的发展,对“他者”的责任仍然是核心问题(OBBE 145);而对西方哲学中存在论传统的批判则更深入、更彻底。正像伊格尔斯通(Robert Eaglestone)所说:“《别样于存在》可以被读成‘暴力与形而上学’之后,对《总体与无限》的重写。”^①在某种意义上,这一说法是完全成立的。

重写的角度在哪里?莱维纳斯自己曾谈论起《总体与无限》的缺点,“我谈论存在,用一种存在论的术语,自那以后我试图逃脱那种语言。”^②在德里达的批评下,莱维纳斯似乎在重新寻找一种视角来看待旧有的问题。这个视角西蒙·奎茨利(Simon Critchley)称之为:“莱维纳斯的语言学或解构主义的转向”。^③称之为“语言学转向”似乎更确切一些。莱维纳斯在此固然要逃避传统的哲学语言,但在方法上、在进路上、特别是在动机和目的上决然不是解构主义的。他此时的工作一直围绕着语言是一个不争的事实,他在《别样于存在》中试图从语言的角度来理解伦理以回应德里达的置疑,把注意力从“脸”与伦理的

① Robert Eaglestone, *Ethical Criticism: Reading After Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 131.

② *The Provocation of Levinas*, p. 171. 另外参见《总体与无限》德文版的序言,莱维纳斯承认:“《总体与无限》还不断地诉诸存在论的语言以保持它的分析。”(EN 197)莱维纳斯在《别样于存在》中,就是要克服这种存在论语言,从而宣告对于存在论的彻底扬弃。

③ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 8.

关系转到了语言与伦理的关系。先前,语言作为“脸”的表达,而现在转到了语言本身。而且莱维纳斯对其文本本身有了非常明显的自我意识,试图避免存在论的陷阱,其语言运用了更多的矛盾词汇,并自觉地描述其矛盾本质。从这个角度,可以说德里达的批判导致了《别样于存在》的诞生。

从莱维纳斯自身的角度来讲,《别样于存在》的诞生是其哲学思想的进一步发展。从早期对海德格尔的批判,提出逃避存在;到《总体与无限》,通过“欲望”、“脸”揭示“他者”的无限性和外在性,提出追求“超越存在”(beyond Being)的目标。这些意图在《别样于存在》中得到了深化。“超越存在”本身是《总体与无限》结论中的一个小标题,应该说概括了莱维纳斯哲学追求的主题。现在更成为《别样于存在》的书名(Beyond Essence)。^① 派帕扎克把《别样于存在》所有的变化解释为莱维纳斯论述中心的转变:在《总体与无限》中,占据中心地位的是“他者”和“脸”的问题;而在《别样于存在》中,莱维纳斯更关心的是“主体”的问题。^② 但是真正说来,变化在于莱维纳斯对存在论的语言更为警觉,更愿意在主体之内寻求“他者”的痕迹。

莱维纳斯坚持在哲学的样式中实现这个目标,在语言中实现这个目标,所以他在语言上多有实践。首先在用词上,更新他的用词以勉力建立一套新的概念,同时他的术语始终是处于流变中的,常常取自日常生活,却没有严格的定义。这造成了《别样于存在》在理解上的许多困难。从日常词汇中提炼哲学术语,已成了现代哲学的时尚。人们越来越认识到传统的哲学术语背负着各自的历史背景,已很难脱胎换骨。哲学家们不得不采用大量新词,或旧词新解来满足他们表达的需要。莱维纳斯的哲学尤为如此,其早期的术语还深受海德格尔等人的影响,在德里达的批判之后,他必须对这个问题有所更正。于是,在

① 在《别样于存在》中,莱维纳斯在“essence”的名义下,对存在的传统进行了批判,也就是直接对存在本身进行思考。莱维纳斯用 essence 称呼存在与海德格尔有关,海德格尔把存在的本质定义为“去存在”,也就是存在“是什么”(essentia)(BT 67)。而莱维纳斯用这个词来表示不同于存在者的存在(Being)(OBBE xli)。

② *To the Other*, p. 212.

《别样于存在》中运用了大量新词。在这本著作中，很难找到那些关键术语的严格定义，他只是不断提供相近的、同义的、类似的词来重复。这些词不断出现在各种不同语境中，这倒是很好地体现了维特根斯坦非本质主义“家族相似”的定义方式。当然，莱维纳斯在用词上的努力有时也显得过于夸张和牵强。不断地组词，又不断拆词，显然想超越存在论语言的束缚，但他过多地运用这种用词方式，也会有文字游戏之嫌，诸如 saying saying saying itself(OBBE 143)。

从任何角度讲，《别样于存在》都是一本非常难读的书。西蒙·奎茨利称：“还没有任何尝试来评价这本著作的奇异性在哲学言谈中激起的混乱。”^①表面上，这本书的结构相当严谨，从“大纲”到“展开”，再以“换而言之”的方式回顾。但读者绝不能为这种表面现象所迷惑。莱维纳斯的叙述不断地重复，或语焉不详，或似是而非，关键观念的引入毫无铺垫，句子常常乖僻绕舌，难以卒读。在文本上给人最深刻的印象是在语言上的“挣扎”，这也许是莱维纳斯不得已而为之。在他看来，任何一种固定化，都有实体化的嫌疑，都会陷入了存在论的序列，而这正是他所要批判的。他避免这种困境的策略之一便是避免严格的定义，他试图通过语言本身的扭曲来重新思考超越的可能性，思考某种别样于存在的“……”。“超越存在”是我们开篇以来一直在谈的，但我们的所谈都只能是在这个世界中的，“别样于存在”没有存在，不可能在世界之外来言谈别样于存在，必须在世界中思考超越。任何传统的用词都逃不掉存在论的支配。这种拆散组合，这种看似“混乱”的做法实际是莱维纳斯哲学努力的一部分。通过语言打乱语言本身，帮助人们打破固有的思维框架，从而打破存在论的支配，寻找新的哲学向度，在语言中体现伦理向度，发展一种“伦理的语言”(OBBE 120)以见证“别样于存在”。这也是他对语言全新理解之后的一种哲学实践。

第二节 存在之他者

莱维纳斯后期的代表作《别样于存在，或超越本质》秉承了其超越

^① *The Ethics of Deconstruction*, p. 8.

存在的一贯理念。^①但在经过德里达的批评之后,如何重新论述“别样于存在”是这本著作的重心所在。我们先来看看他对于“存在”究竟是怎么来界定的,这也是解读其“别样于存在”的一个基本途径。我们知道,斯宾诺莎在《伦理学》中对于“存在”有一个基本的看法,那就是存在的本性在于其自身的持存。^②莱维纳斯借用了这一思想,他对于存在的界定是,“存在作为一种在本质中战无不胜的持存性工作着,填满了打断其运作的每一个‘虚无’的间隙”(OBBE 4)。如果说,早期的 *il y a* 说明的是剥夺了所有规定性的存在。那么在后期,莱维纳斯借用“essence”(本质)一词来表示“存在”的过程。^③在海德格尔之后,essence 已经回复到了其原本“存在之真理”的涵义,莱维纳斯也是在“存在”的意义上使用“essence”这个词。^④这里,我们可以从三个层面来理解这一概念:首先,针对“essence”的第一个问题是拉丁文的“esse”,这里莱维纳斯强调的不是所有具体存在物之前的“存在”,而是所有存在者得以存在的那个“存在”,所有存在物在存在中被给予,所有存在物的当下存在都归功于“esse”,也就是 to be。其二,莱维纳斯在“essence”这个词的基础上,引申出了另一个词“interest”。如果我们仔细分解这个词的词根就会发现,“interest”是由“inter”和“esse”组成的;因此,“interest”亦可理解为“存在间的关系”。在存在的层面,存在就是相互关系的存在,是整个展开存在的一个环节。在胡塞尔那里,“interest”作“兴趣”来理解,用来标识自我对于事物的“朝向”。^⑤在莱维纳斯看来,存在间的关系就是“interest”的关系,就是“利益”的关系,是一种“功利”关系,是把所有的存在者织就在相互“利益”之网中,所有的存在者在“利益”的关系中相互关联着。这与《总体与无限》

① Peperzak 在 *Beyond* 一书中,认为《别样于存在,或超越本质》是对柏拉图善高于存在的双重翻译。参见 Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press.

② 斯宾诺莎《伦理学》,第三部分,第六个命题:“每一个自在的事物莫不努力保持其存在。”

③ 参见 OBBE 187,注 1。

④ 以后,莱维纳斯又将 essence 转写成 essance,以强化他的解释,参见 GCM 43。

⑤ 参见倪梁康《现象学概念通释》,三联书店,1999年,第 253 页。

中论述存在的“经济性”(economy of being)相呼应。莱维纳斯要论述“存在之他者”，“别样于存在”显然就是要超越这种“利益”关系。其三，针对 essence 的第三个词是“disinterested”，莱维纳斯把它分解为“dis-inter-ested”，^①这里的 dis 显然是要解除存在之间的关系，而 estedness，莱维纳斯解释为 conatus essendi，也就是存在的持存，于是这个词就是要摆脱存在之间利益关系的束缚，就是要摆脱存在的持存，从存在中超拔出来，也就是转向善。这个词原本就有“公正”的涵义，可见在莱维纳斯那里“公正”是由解除存在间的束缚，从存在中脱离，解除“功利”而来。这是莱维纳斯后期著作的基本主题。

回过头来，我们可以说莱维纳斯认为存在之持存性的“努力”，正是由“利益”所代表的。他把“利益”“界定为存在物保持其存在(conatus of beings)的努力”(OBBE 4)。“本质”是所有存在物的存在，在存在中保持其持存的根本动力。莱维纳斯借用某种拟人化的说法，认为所有的存在都是“自我主义”(egoism)的，都是自利的。其实，斯宾诺莎和霍布斯在谈论人的时候也都涉及了存在的这种自我持存性。霍布斯由此得出人与人之间必定“冲突”的结论，甚至是每个人与每个人之间的战争。对这种存在的逻辑所导致的必然后果，莱维纳斯了然于胸。这种对“他者”的敌视和对于“利益”的网罗，必然导致战争的状况。因此，这种存在的“利益”特性除了保持存在的努力之外，它还意味着更多的东西，那就是自我主义的互相斗争以及相互战争。“战争成了本质之利益关系的行为或戏剧。……本质与战争是极其同步同调的”(OBBE 4)。因此，存在的方式是世间所有暴力和恶的根源，在存在中没有“善”的位置。这里回应了《总体与无限》序言中的思想，战争始终是存在的真理。^② 如果存在本质上是战争的，那么“和平”如何可能？“和平”的条件是什么呢？这也就是莱维纳斯为什么要继续探讨“别样于存在”或者“存在之外”的原因，从根本上

① “我将 dis-inter-ested 写成三个词是旨在强调它所指称的是从存在中的逃离。”甚至这个词所表达的就是“别样于存在”这个书名的意思，参见 EI 52 和 EI 100。

② 莱维纳斯甚至说，“存在展示自身为战争。”参见 TI 21。

说,莱维纳斯的《别样于存在》是接续着《总体与无限》的主题在讲。

事实上,在“存在”的原则下,并非只有战争。我们看到,在霍布斯那里,除了人与人之间战争,还有自然法对战争的制约。自然法是一种理性,通过理性可以把战争悬置起来;在理性的支配下,存在者之间的冲突变成了存在者之间的“交易”,这是社会契约的起源,也是后世功利主义的起源。但莱维纳斯认为这种所谓的“理性和平”本质上是一种“算计、仲裁和政治”。现代政治哲学以“契约”为基础构建政治框架不是偶然的,正是交换和交易的表现。于是“和平”成了一种交换的技艺,功利主义必然主导整个交易,由此而大行天下。交易中的每一次让步和妥协都是可以由未来的补偿来加以平衡的,这里“利益”依然是主导原则。在这个意义上,“和平”只能是一种虚假的稳定,它随时随地会被“利益”所击破。契约随时随地可能遭到战争的破坏,所以战争不是政治的延续,反而政治是战争的暂时中止。诚然,“交易”要比恐怖的战争好,但莱维纳斯认为本质上它们仍然是一致的,都是存在的逻辑,而没有真正意义上的“超越”。他认为与战争的决裂就应该在本质领域之外,就应该摆脱存在。

就与存在相对应的“理性”来看,它也是自主的和自足的。在理性中要逃避存在是不可能的。在“理性”的视域中,人们总是相信奖善惩恶,因果报应。如果上帝是建立在这种许诺之上,那么上帝之死也就是一种必然的结果,因为这本质上还是没有逃脱存在的逻辑,任何重提上帝问题的哲学都发现自己是窒息的,无法继续生存下去;无神论的结论在理性看来非常合理,但莱维纳斯显然不在此列。^①

针对存在的概念,莱维纳斯还提出了“时间”问题。在存在的逻辑中,“现在”是时间的主宰。“理性”建构起权利、权力和消费的公平和平衡。无论是过去的财富,还是对未来的期盼,都由“记忆”、“历史”和“算计”带到“现在”之中。“和平”依赖于将过去和未来置于“现在”之中来算计。“存在者总是保持聚合状态——现在——在一个现在中,由于记忆

^① 莱维纳斯写有“上帝与哲学”(1975)一文,以新的方式保持上帝问题的活力。

和历史,这种现在延伸到像事物般被决定的总体中,这现在没有裂缝或惊异,在其中‘生成’被驱逐;由于记忆和历史,现在在很大程度上由再现所组成”(OBBE 5)。通过“再现”(re-presentation)过去和将来,使之都在“现在”中再现。莱维纳斯后期针对“现在”,更经常使用的另一个词是“共时性”(synchrony),也就是把过去和未来都带入“共时性”的视野中,这就是“现在”的本质。超越存在,他就要提出一种更为源始的时间关系,这个问题我们将在后面处理。

追求“超越”,就要打破“存在”和“共时性”的主宰。但莱维纳斯指出,即便我们清晰地表明那“本质”占统治地位的命运已经瓦解,即便这种“瓦解”打破了某种事物的决定论,但这种“瓦解”还是没有逃脱“本质”的命运。存在的断片及其样态仍然互相从属,也就是说,它们没有逃脱出“同一”的秩序。所以要“超越”就不能停留在存在的层面上,哪怕是最高层次的存在。经过德里达的批判之后,莱维纳斯深切地意识到,其前期哲学在批评存在论的同时,已经深陷于存在论的前提和语言中。所以在《别样于存在,或超越本质》中,莱维纳斯开宗明义指出,他所研究的那是“别样于存在”,是存在之“他者”,强调的是“异于存在”。

这里特别要注意的是,在柏拉图的《智者篇》中,对应于“存在”的乃是“非存在”,^①但莱维纳斯这里所要研究的并不是存在的对应者“非存在”,而是“存在之他者”。由于我们的语言已经牢牢地同存在论粘合在一起,^②因此,要表述“存在之他者”显得极为困难。为了防止误解,莱维纳斯强调:首先,“超越存在”乃是“存在之他者”,而不是“非存在”。“不是另外的存在,而是别样于存在。也不是‘非存在’。”(OBBE 3)自巴门尼德以来,“非存在”就一直伴随着“存在”,而且“非存在”的存在离不开对“存在”本身的阐明。^③所以,莱维纳斯说:“存在与非存在之间互相澄明,展露出一思辨的辩证,这是存在的一种规定。”

① 参见柏拉图《智者篇》。

② 我们在表述中免不了要涉及名词性的意谓,而这是莱维纳斯处心积虑要破除的,故他用副词 otherwise 来表达一种别样于存在的关系。

③ 参见巴门尼德的残篇。

(OBBE 3)论述“非存在”并不是莱维纳斯的目的,反而是他极力要避免的。其次,莱维纳斯认为“存在之他者”也不是“无”。通过对莱维纳斯早期著作的分析我们已经注意到,“无”就是无人称的“有”(il y a)。存在中具体存在物的抽空就是“无”,但并非一无所有,而是“存在一般”。无论是黑格尔《逻辑学》中从“纯存在”到“无”,还是海德格尔的“畏”揭示出来的“无”,以及萨特那里与存在对立的“无”,在莱维纳斯看来,都是由“存在的本质”支配着的,这些存在的对立面也都不是“存在之他者”,不能打破“存在”的统治,他认为这些与“存在”都太粘边了,以致无法在“存在”之外开创一种“例外”。在他那里,“存在”一词涉及面很广,除了一般的存在之意义外,它还涉及否定性、虚无性、“非存在”等一切存在的对立面。他所讲的“别样于存在”并非存在的对立面,而是“别样于存在”的“例外”。

任何试图通过“非存在”以及“无”来“超越”存在都是徒劳之举。“存在抑或不存在,这不是‘超越’所关注的问题。”(OBBE 3)在这个意义上,“超越存在”似乎是不可能的任务。任何存在之“例外”都被排除在外,甚至是“死亡”对于逃脱存在也毫无意义。莱维纳斯借用莎士比亚的戏剧《麦克白》中的台词“我的死亡是无意义的,除非我把存在的总体拽入我的死亡”来说明存在之于“死亡”的关系,“死亡”依旧没有逃脱存在的羁绊,这我们在分析莱维纳斯早期的思想中就已经涉及了。莱维纳斯要论述“存在之他者”必须另寻他途。

如果说论述“存在之他者”或“别样于存在”说明的是一种超乎“存在”与“无”的差别之外的东西,那么其困难首先不在于这种“超越”究竟是什么,而在于这种说法本身就已经陷入了存在论的陷阱。首先,任何一种单纯的否定并不能指向“别样于存在”。因为否定性依旧与存在高度相关,用“否定性”不足以表示“存在之他者”。所有的否定都因为一个更高总体的入侵而被中立化了。莱维纳斯指出:“根据黑格尔,存在的概念,因其消除了规定它的所有内容,就和纯粹的无是没有区别的。”(OBBE 175)其实,黑格尔和海德格尔都没有做到这一点,都不能废除存在的“本质”。其次,任何一种“超越”在存在论中都会变成

一种发现其他存在的行为,变成某种发现高于可见世界的最高实体的行为。虽然最高却依旧留存于存在中,留存于统一的世界中,没有任何“例外”可言。莱维纳斯认为,存在使任何“超越”都成为一种假象。这里的吊诡在于,任何“是什么”或者“东西”之类的表述就已经把莱维纳斯试图超越的东西重新拽回到存在中来了。这是存在(being)一词的系词功能所决定的。巴门尼德说,存在与思想是同一的。就“存在”(being)是系词“是”而言,我们可以换一个说法,那就是思想与“是”同一。我们的任何思想都逃脱不了“是”的束缚,因为“是”乃是使语言中一切谓述得以成立的条件。在这个意义上,要在语言中表达“别样于存在”,将是一件非常困难的事情。所以,莱维纳斯在后期著作中,用了“别样于”(otherwise)这一表述,试图用副词来避免“to be”的介入。但事实上,“动词‘to be’所表示的在所有所说、所想、所感的东西中都是不可避免的”(OBBE 4)。我们的日常语言和思维都是基于动词“to be”而建构起来的,因此在哲学论述中我们甚至不可能真正废黜“存在论”的王权。由此而言,莱维纳斯单纯通过一种人为的措辞方式,通过使用副词“otherwise”来省略掉“to be”的做法是否真正有效,还是很值得推敲的。而且这种表述使汉语的论述变得尤其困难。在原文中莱维纳斯使用了很多动名词,以显示其原本“to be”的性质,但汉语很难将这种动名词与名词完全区分开来,这增加了表述的困难。我们知道,在德里达对莱维纳斯的批判中,对于存在论语言的批判是非常致命的一个攻击,这使后期莱维纳斯在这方面变得尤为谨慎,对于存在论的陷阱变得特别敏感。

那么“超越”存在的向度究竟在哪里呢?依然是指向“他者”,但与《总体与无限》有很大的不同。在那里,莱维纳斯重点讲的面对他者之“脸”;这里他强调的是在“主体”自身内部始终保持“为他者”的向度,而且恰恰是这种向度本身构成了“主体”。我们在前面提到,他者之“脸”的提出以及这种现象学进路已经被德里达所抵制。因此莱维纳斯在《别样于存在》中特别强调,“他者”必须在存在论范畴之外来加以思考。在存在论的范畴中,我们是不可能真正“亲近”(proximity)他者

的。在那些范畴中，“‘他者’的观念以不同的方式被描写成自由、可理解性或完满性的障碍；或者是被描写成通过认识他者从而肯定它自己是一项有限的存在，是可朽的和不确定性的；或者是被描写成作为一个奴隶、合作者或能够救助的上帝。在任何地方‘亲近’都是在存在论的层面上加以设想的，也就是说，是作为对本质历险完成的一种限制或补充，其存在于本质的持存中，存在于展开的内在性中，存在于自我的保持中，存在于同一性中”（OBBE 15—16）。在这个意义上，“他者”并没有得到真正的对待。莱维纳斯延续了他对于传统“他者论”的一贯评价。

在后期著作中，“亲近”一词在莱维纳斯的著作中反复出现。^①也就是说，“别样于存在”必须要有一个具体的形式来呈现，《别样于存在》从各个层面来描述莱维纳斯所谓的“亲近”。“亲近”意味着靠近，同时保持着距离；距离虽然会缩短但依然保持距离。这里莱维纳斯并不把“亲近”放在单纯空间意义上的“接近”来使用。他在回顾《别样于存在》时曾说：“在这本书中，对他人的亲近呈现为一个事实，即他者不是单纯地在空间上靠近我，或者像亲人一样亲切，而是在本质上亲近我，就我感到我自己——就我存在而言——对他负有责任”（EI 96）。这空间绝非传统的几何学问题，绝非一种冷漠的空间结构，莱维纳斯式的“亲近”从一开始就与他人的在场、欲望和激情有关，因此，“亲近不是一种状态，一种静止，而是一种不停息的，非位置的，在停止的地方之外”（OBBE 82）。这样的表述是为了面对德里达的质疑，能够不陷入存在论的范畴来加以表达。但另一方面，莱维纳斯也看到“毫无疑问，别样于存在是在存在中被理解的，但它与本质决然不同，它与本质没有任何共同的种属关系，并且它只在那发出‘超越’这个非一凡（extra-ordinary）的词的屏神静气中才被说出来”（OBBE 16）。莱维纳斯必须探索出新的道路才能在存在论中成就“他者”的“相异性”，才能在存在论中阐发“亲近”，同时又超越存在。存在论是必不可少的，当

① 有很多关于莱维纳斯研究的著作是以“亲近”作为书名的，如 Joseph Libertson 的 *Proximity*，或 Molryn New 等人编的 *In Proximity*。

然只有存在论又是不足的。莱维纳斯认为“亲近”打碎了作为整体的存在，因此，存在论不能声称自己据有绝对真理。存在的终极意义并不在存在自身之中，必须在“超越”之中。

在《别样于存在》中，莱维纳斯详细阐述了他对于“主体”的理解，以及这种“主体”作为超越存在的具体样态。在直接阐发“主体”内在的“为他”之前，“亲近”这个概念，预示了莱维纳斯后期新的“主体”概念的产生。他直接表明，“亲近”因为“更近”而成为“主体”，“亲近”在绝对的和严格的意义上预示了“人性”的产生。在“亲近”中，在一种不可还原为空间意义上的方式中，“主体”被牵扯进来。“主体性的适当意义就是亲近，但这种亲近正是意义的表示，正是‘为他者的这一个’的建立，正是每一种论题化的意义在存在中反思的意味的建立。”(OBBE 85)通过“亲近”这个概念，莱维纳斯的“别样于存在”在一步步落实，最终他将全面阐述他对于“主体”的理解。正是这种“主体性”最终表达了莱维纳斯的“别样于存在”。

关于“亲近”之于“主体”的关系，莱维纳斯是这样理解的：“亲近是一种趋近的主体，因此建构了一种关系，在这中间我参与其中而成为一项，但在那里我多于或少于这一项。”(OBBE 82)莱维纳斯强调“我”多于或少于这一项，是为了破解这种关系的客观性，强调在这种趋向“他者”的关系中，我是不能简单地还原为关系中的一项。他甚至认为在这种向“他者”的靠近中蕴涵了某种“兄弟般”的亲密性，但当这种关系意识化、主题化、客观化了之后就会破坏这种密切关系，因此莱维纳斯强调这种“亲近”是一种前原初的关系，“靠近的主体的主体性是一种在前的、无始基的、前于意识的，一种牵连，在兄弟性中攫取”(OBBE 83)。

莱维纳斯之所以用“亲近”来说明主体的特点，是为了强调“主体”不能被理解为意识，在他看来理解为意识就是授予了权力的同一性。在西方哲学的传统中，意识、权力、自由已经丧失了所谓的“亲近”。因此，主体性不是一种意识的综合，不是一种先验意识，而是排斥在意识的综合之外。莱维纳斯所谓的“主体性”要比认知或者权力更加古老。意识强调一种普遍性，“主体”的唯一性会丧失在这种普遍性中，因此

不能通过单纯地否定普遍性而从普遍性中攫取“主体”。莱维纳斯强调,这种前于意识的主体性,是“一种为邻人所困扰的主体性”(OBBE 84)。这里他要强调的是,意识并不是所有关系的先驱者。邻人就不是以一个对象的方式展现的。他认为邻人之于我有一种在生物学之外的密切关系,不是因为邻人被认为是属于同类而去亲近他,关心他。邻人就是兄弟,一种不能被取消的兄弟性。在我支配邻人之前,邻人在支配我。这不是一种我与他之间的认识关系,莱维纳斯认为这是一种“困扰”(obsession)。于是,在“亲近”中,我就是邻人的第一个仆人,在我和邻人之间没有意识的介入。意识只是在“困扰”之后才产生的,意识只是“困扰”的一种具体的样态,而不能消除这种“困扰”。“困扰不是意识,也不是意识的一种种类或样态,尽管它压倒走向呈现它的意识。它是不可假定的,就像是一种迫害。”(OBBE 87)

莱维纳斯的这种“亲近”就是一种“命令”,一种来自“过去”的命令,“在亲近中,听到一种命令来自于一种不可回忆的过去,这种过去从没有呈现过,在一种不自由中开始。这种邻人的道路就是一张脸。”这里莱维纳斯再现了在《总体与无限》中所着意强调的“脸”的概念,“脸”再次显示了他的责任性,“邻人的脸为我预示了一种没有例外的责任,前于所有自由的同意,所有的期约,所有的契约”(OBBE 88)。尽管,在“替代”的主体性中,莱维纳斯的“为他性”被内在化了,“脸”也不再作为一个主要概念,但在过渡到这种主体性之前,作为与“他者”的亲近,“脸”在这里依旧起着某种关键的作用。他人的“脸”,显示了“他没有别的地方,不是本土的,是无根的,没有国家,不是一个居住者,暴露在冰冷和炎热的季节里。来依靠于我的是邻人的无家可归或陌生性。对此我负有责任”(OBBE 91)。在邻人的这种困扰中,“亲近的脸”打断了存在不可撕碎的本质。

这就是莱维纳斯在《别样于存在》中指明的道路,“亲近,直接地,就是通过他人的享受和痛苦。但我能够通过他人享受和痛苦只是因为我是为他者的,这就是超越存在的意义的诞生”(OBBE 90)。非常明确,这就是超越存在的意义的诞生之地,一种“亲近”,但并非空间意

义上的“接近”。正是“亲近”这种概念打破了位置的限定，在趋向“他人”中揭示了更为源始的关系，在这种关系中体现了伦理的责任。一如莱维纳斯《总体与无限》中的结论，在接近的“他人”的脸中，有无限的，或上帝的踪迹。“脸在亲近中并不是作为隐蔽的上帝的标志，上帝把邻人强加于我。它只是它自身的踪迹，在一种放弃的踪迹中的踪迹。”(OBBE 94)莱维纳斯关于存在的超越最终总是指向一种神圣性，这是毋庸置疑的。

尽管莱维纳斯后期的思想极为晦涩，但其著作依然有基本思路。“超越存在”是一个基本的主题，在“亲近”的概念中，表明了对于“他者”的趋向，这正是超越存在的意义所在。“言说”和“所说”是其后期思想分析的一个基本出发点，犹如“脸”之于前期的思想。接下来，便是“替代”(substitution)概念来“言说”莱维纳斯对于一种新的“主体性”的理解，以及最终主体和无限之间的一种关系。在此种关系中“无限性”发生了但又过去了(come to pass)。在莱维纳斯后期哲学中“无限性”这个概念与上帝有关，但在“时间”上却不是与“未来”相关，而是与“过去”相关，是一种过去的“踪迹”，是一种与现在、与在场的断裂。

第三节 言说与所说

《别样于存在》顾名思义，研究的是“别样于存在”(otherwise than being)，不是“别样的存在”(being otherwise)。所以“存在之他者”就要超越既有的存在秩序，防止“别样于存在”变成“另一种存在”。但是危险始终存在，根源就在于我们的语言。莱维纳斯认为我们逃不脱存在论阴影的最大原因在于语言，是语言把我们紧紧拴在存在的层面上，使我们超不出去。任何描述“超越”的努力都会回复到存在论的语言，只有存在才能被述说。任何对“超越”的言说都只是一种存在论语言的变型，任何“超越”都必然成为一种主题，一种论述。“存在”与“言辞”是同一的，这正是德里达提醒莱维纳斯的。传统的说明、论证、描述、解说都已经暗含了存在论的前提，语言的意义以一种稳定的、可知的存在为依据。这样一来，在哲学中，真正的“超越”和“他者”就会缺

席。事实上,这种作为前提的存在论恰恰是莱维纳斯先前要逃避的。因此,相应于“别样于存在”,必须寻找到某种语言形式,使之避开传统存在论的种种预设。在这个意义上,海德格尔式的存在论差异还不是最根本的差别,因为这种差别还是要在语言中表达出来。

莱维纳斯认为即便要超越存在,“存在之他者”也只能在“存在”中才能得到表述。在这一论述中,他显然是接受了德里达的质疑。之后,他以一种更为自觉的方式来表明这种立场。但对于德里达质疑他能否表达一种异于希腊的思想,则表达了不以为意的态度。因此,莱维纳斯在《别样于存在》中所作的最为关键的区分,就是“所说”(the said)和“言说”(the saying)的区分。^① 在《总体与无限》中,莱维纳斯集中于“他人之脸”的“言说”来论述“超越”的问题,这里的“言说”是“他者之脸”对于我的言说。在《别样于存在》中,莱维纳斯为了表达存在之“他者”,强调的则是我对“他者”的“言说”。“言说”的意义不仅仅是传递信息,更是对“他者”的一种姿态。与“言说”相对的是“所说”,“所说”的重点在于它所传递的内容和信息。这是一种更为根本的区分,甚至“所说”和“不说”(non-said)都不能完全吸收“言说”,“言说”超越了所有的“所说”(OBBE 23)。

在日常的生活中,正是通过“所说”的,词语才能起到符号的作用,才能带来词汇所有可能的增殖,形成我们的主体世界。作为“所说”的语言系统,是一个名词的系统,它指涉的是各种的实存物,它把存在物、实体、事件、实体性的关系系统集合在一起。莱维纳斯认为,传统哲学只重视“所说”的内容,世界、存在、真理、在场的秩序都是属于“所说”的秩序,只要通过主谓的方式来表述这个世界,只要在语言中有“being”的因素,那就属于“所说”的世界,因此“存在论的诞生地在所说之中”(OBBE 42)。在他看来,“本质”中的持存、作为存在的努力以及存在中的“利益”关系都可以还原为一种“所说”的语言。可以说,“进入存在和真理就是进入所说”(OBBE 45)。在这个意义上,“所说”

^① 莱维纳斯此处关于“所说”和“言说”的区分,非常类似于马丁·布伯所作的“对……说”(speak to)和“说什么”(speak about)之间的区分。参见马丁·布伯《我与你》。

就是传统哲学的居所。但是他着重提醒我们,必须注意到“所说”在日常生活中的优先地位,这使传统哲学不能认识到语言另外的重要向度,也就是指向“别样于存在”的向度或者说是“存在之他者”的向度。“‘所说’的把持力涵盖了‘言说’。”(OBBE 5)因此,通过这种“所说”,传统的“超越”就会在逻各斯中将自己主题化了,于是重新将自己置于存在之中;也就是将事物在“所说”中安置起来。因此,要把握“别样于存在”就必须惊醒“所说”中的“言说”,将吸纳在“所说”中的“言说”释放出来。这样我们就必须回到超越于“所说”的意义(signification)。但这种还原并不是用一种存在论去纠正另一种存在论,也不是去解释某种“超验”的现象,这些在本质上都还是存在论意义上的。莱维纳斯所说的这种“还原”,“是把所说还原到‘言说’,从而超越逻各斯、超越存在与非存在、超越本质、超越真与非真。它是这样的还原,还原到意义,还原到涉及责任(或更确切地说是替代)的‘为他者的这一个’,还原到人的场所或非场所,场所和非场所,还原到人的乌托邦”(OBBE 45)。这究竟是怎样一种还原呢?在莱维纳斯这晦涩的言辞中,其实只有一点,那就是必须超越存在论来理解“言说”,这个领域与莱维纳斯的主体观念相关联,“开始于一种在言说形式中主体性,所说的意义才是可解释的”(OBBE 45)。^①

在此,对一个命题的存在论描述和分析不足以把“言说”时所发生的种种传递出来。人们可以根据“言说”的各种特性来研究语言的系统,这完全是存在论传统的研究;可是我们不禁要问在这些内容之前,似乎还有些什么?莱维纳斯就是要揭示那些在语言的存在论方面所发现不了的东西,对他来说,“言说”的内容没有什么好注意的,但“言说”之谦卑的态度却包涵了太多可以挖掘的秘密。“言说”先于语言中所有的动词变位、语言的系统、语义的显现,先于所有制约“所说”的语法现象;一言以蔽之,它先于我们所说的语言,它是人之与他人的“亲近”。莱维纳斯认为,这种“向他者”“亲近”的“言说”是在先的,因为交

^① 主体与言说的关系是非常核心的内容,我们将在下一节来讨论莱维纳斯的“主体”概念。

流不仅仅在于“所说”的内容，它首先是以“向他者”的敞开为前提。在一切“所说”中已经假定了“言说”，“言说”构筑了“所说”可能的条件；哲学家们注意了“所说”的内容，但忽略“言说”中对“他者”的“袒露”。莱维纳斯要把“言说”的向度带回到“所说”的东西中去，从而使“所说”重新意识到“为他者”的状态。“言说”较之“所说”更为源始。他称之为“源始的，甚至是前源始的(pre-original)”。

传统的哲学只注意了“所说”的内容，只注意到了“所说”所指的场域，而“言说”的指涉先于存在的本质，先于事物的对象，“言说”首先是一种交流，首先是向着“他人”，向着邻人的指涉，其所表明的意义必须区别于在“言说”中语词所表现的意义。“这种对他人的意义发生于亲近(proximity)中。亲近非常不同于别的任何一种关系，它必须被理解作为一种对他人的回应能力，它可以被称作人性，或主体性，或自我(self)。”(OBBE 46)在莱维纳斯看来，这种“去言说就是去亲近邻人”(OBBE 48)，先于所有的对象化，它既不是给予一种符号，也不是主体的自在或自为，而是一种交流；“言说是一种交流，确切说，作为‘袒露’(exposure)，是所有交流的条件”(OBBE 48)。这种“亲近”和“交流”不是一种认识的样式，甚至突破了意向性中的意向对象，它使内在的翻转出来，从而先于所有的意向性。这种“袒露”完全不同于认识中将对象主题化，不同于在理论中将对象封闭化，莱维纳斯强调这种“袒露”就像是皮肤袒露于伤口，像是脸颊被击打，像是一种彻底的裸露，总之是一种彻底被动性，“一种最被动的被动性”。这种被动性决定了“言说”永远不会是为自己的。“言说”使我们在“言说”中与“他者”相遇。重要的是在与“他者”的“亲近”中，表达了一种“为他”，这不是自我的利益和兴趣，也不是对“他者”的冷漠和无关，而总已经是对“他者”的“责任”了，这也就是莱维纳斯所说的“disinterestedness”。

如果说“所说”代表了存在的本质，那么“言说”就是对存在本质的一种中断；因为“言说”中的回应是对“他人”的一种“责任”，这种“责任”打断了存在的本质，嵌进了存在之中。“言说”作为一种“袒露”，其伦理本质就在“袒露”中得到显现，这就是“对他者的回应(respond)”，

“对邻人的责任”(responsibility)(OBBE 47)。“回应”和“责任”之间在词源上的联系,再次得到了莱维纳斯的确认和强调。在我“言说”之际,我就绝对地对“他者”负有责任。就像在“脸”中看到伦理的意义一样;同样,在“言说”中也看到伦理的意义。如果说“所说”代表了存在,那么在“言说”中,则表达了“责任超越于存在”(OBBE 15)。在“言说”中拒绝“责任”是不可能的,负有责任的“言说”为“存在”保留了一个参照系,作为“别样于存在”的“责任”,它显示了与伦理的密切关系。“言说”是一种不可回避的回应,所有的语言都预设了这种基本的事实:每一个人都无限地对“他人”负有责任。它颁布了一种比存在更为重大,而且先于存在的命令,“言说”的伦理性禁止“所说”的恣意妄为,“责任”的重担要求公正、受苦,甚至是牺牲。相比之下,“所说”或者存在就只是一出游戏了。“责任”的严肃性与存在的游戏性形成了鲜明的对比。“责任”用无条件的要求打破存在的游戏。它的结构完全不同于存在论的结构,它没有陷于存在之中。“责任”的命令在“所说”中是听不见的,“责任”在存在的秩序中并不扮演什么重要的角色;只有在“言说”中,才能对“他人”显示“责任”。但是,“责任”和“存在”并不一定相互排斥,而是相互需要,但并不构成黑格尔式的辩证整体。那么“责任”和“存在”是如何相互编织起来的呢?换句话说,“言说”和“所说”是如何相互编织起来的呢?

“言说”是“前源始的”和“无基始”,而“所说”是存在论的结构。但这种前源始的“言说”时会转换成一种现实的、存在论的语言,并在这种语言中获得意义。这涉及了“言说”和“所说”之间相互的关系。一方面,“言说”服从于“所说”,服从于语言系统和存在论,“言说”离不开“所说”的内容;但它并不是“所说”的一个环节,并不是“所说”传递信息的一个构成部分。另一方面,在“所说”的语言中,一切事物虽然都可以在我们面前得到翻译,但这是以背叛(betrayal)“言说”为代价的,“每一种翻译都是一种背叛”(OBBE 6)。“言说”中“前源始”的要素是否会因显示自身于一个主题中而背叛自身呢?事实上,万物显示自身都是以这种“背叛”为代价的。这意味着在“言说”中的某些东西

在“所说”中被遗忘了，被遗漏了。语言借助其自身的方式，把“别样于存在”显现出来，但已经不太可信了。语言允许我们谈论这种“别样于存在”，这种存在的“例外”(ex-ception)，但这却是通过一种“背叛”来实现的，这是任何东西想要得到“显现”必须付出的代价。而“言说”，相对于存在，相对于“所说”，似乎成了一种“例外的言说”；正是在“所说”中，这种“例外”才显示自身。莱维纳斯用了“Apophansis”一词来表明表面否认正要说的话，这是一种修辞的方法，在莱维纳斯看来这正是一种“言说”的样态。

我们现在必须考虑的另一个问题是，莱维纳斯“所说”的一切本质上都是“不可说”的。这一切分析都是在“言说”的名义下进行的，“言说”通过“责任”指出“主体”本“别样于存在”。但这些一旦成为一种论题，也就变成了“所说”，从而背叛了“言说”的真谛。莱维纳斯可能会再一次面对德里达的指责。这个矛盾如何解决是摆在莱维纳斯面前的大问题。“言说”决不能在“所说”中呈现，否则“言说”就不成其为“言说”了；另一方面我们所能接受的又只能是“所说”的“言说”。莱维纳斯虽力图破除存在论思维的暴力，但其论述本身依然是一系列概念和陈述的序列；虽然他想打破语言的线性思维，但要理解就必须回到某种线性的表述中。

在此“背叛”中，人们努力“言说”着“不可言说之物”。这似乎是一种“轻率”之举，但莱维纳斯认为这种“轻率”也许正是哲学的任务。也就是说，哲学不能不背叛“言说”和“责任”，哲学为了显示某种“不可言说之物”而不得不如此。“言说”在这里显示的形式仅仅是一种中介，对论述的主题化来说这是必须的，否则我们就不可能有所谓的理解；另一方面，中介、主题化不能就此局限了“言说”的意义，“言说”的生命在于它们自身是被“言说”的前源始的使命所推动的，是被“责任”所推动的。当陈述命题时，那“不可言说的”必须采取某种逻辑形式，超越存在的东西于是就被置于逻辑的论题之中。但是“超越”所打破的逻辑并不能给哲学带来一种新的辩证结构，这种超越存在的东西正要在逻辑中显现自身。一方面它打断了体系，另一方面它又保留一种超越自身的

至高性。这样，“别样于存在”的东西在“言说”中陈述，这“言说”必须是未被说出来的，以便把“别样于存在”从“所说”中抽取出来，在“所说”中它就已经表示一种另外的存在了(a being otherwise)。那么，是否超越存在的东西不可避免地要堕入一种“辅助性”的陈述形式中呢？

这里，莱维纳斯把反思性的语言界定为“辅助性的”(ancillary)，有时，他又称之为“天使的”(angelic)。因为相对于神本身而言，人所能接触的只能是“天使”。这里反思性的哲学语言扮演着某种“天使”的角色，在“言辞”中显示“超越”的同时，又不可避免地“遮蔽”了它。哲学只是一种更高智慧的使者，最高智慧本身是不能显现的，一如上帝自身从来不现身，而是通过天使和先知来给人传达信息。莱维纳斯认为“言说”把别样于存在指涉为显现存在和存在物的传令官，“这是本书的核心主题之一”(OBBE 46)。

《别样于存在》既拒绝存在论的语言又不得不恢复存在论的语言，这是它的基本处境。莱维纳斯也意识到“言说”这种不可避免的变质。他表明在《别样于存在》中所缺乏的清晰性源于“言说”与“所说”之间的一种张力，这种张力类似于一种怀疑主义。在他看来，只要哲学追问到底，那么怀疑主义就一定是令哲学苦恼不已的“私生子”(OBBE 7)。他说：“哲学自诞生起便陷入怀疑主义。”(OBBE 155)这是因为“言说”本质上是在先的，但是文本却肯定“所说”在先。莱维纳斯的文本在“言说”和“所说”相互解构的张力中生存下来。这一如怀疑主义自身所面临的矛盾。在任何一种驳斥之后，怀疑主义都会返回。怀疑主义声称真理的不可能性，莱维纳斯在此看到了“超越”思想中怀疑主义的因素。当我们比较“所说”和“言说”时，实际上是将它们置于同一个水平。而事实上“所说”与“言说”并不是一种“共时性”的关系。当比较它们时，它们就成了两个同时的“所说”，这种错位是促使怀疑主义产生的原因。“怀疑主义就在哲学的开端处，表达并背叛了这种传达和背叛的历时性。”(OBBE 7)去设想“别样于存在”就要求像怀疑主义那样的大胆，就要求像怀疑主义那样毫不犹豫地去肯定这种陈述的不可能性，同时敢于通过陈述这种不可能性来实现这种不可能性。怀

疑主义正说明了“所说”和“言说”之间有着不可还原的差异。

莱维纳斯在此通过区分“共时性”(synchrony)和“历时性”(diachrony)来说明这个问题。前者包含所有的环节和所有叙述于同一时间内,理性的断言声称其具有普遍的有效性,于是“言说”和“所说”的两种有效性于“共时性”中发生矛盾。“超越”在哲学中的“言说”方式是相继的、非同时的和历时的;而在场、综合、辩证法和其他体系则统治着存在论,它们都是“共时性”的。存在的超越要求揭示自己在一种“非共时性”的时间中,也就是一种“历时性”。如果从“历时性”的立场来看,“言说”和“所说”虽同时发生,不可相互分离,互不冲突,但“言说”与“所说”分属不同时间,“这种言说,在对他人的责任的形式中,必定是……在一种历时性中”(OBBE 47)。

如果在逻辑思维对怀疑主义设置了无数的“不可反驳”的反驳之后,怀疑主义还有可能重新回来,这是因为人们都是在逻辑的“共时性”上来给予批驳的,而把造成这种状况的“历时性”给遗忘了;一种秘密的“历时性”指挥着这种“模棱两可”的说话方式。正如勒维林(John Llewelyn)为此所作的解释,这种“矛盾只是因为它们被放在同一时间内。这种矛盾可以用把它们放在不同时间而解决。但是言说和所说既不在同时,也不在不同时。它们在不同的时间中。”^①这就是“言说”和“所说”之间的秘密所在。

“言说”和“所说”尽管有张力但必需共存,这对于理解莱维纳斯的哲学很关键。他承认哲学属于“所说”的领域,又要坚持“言说”的优先性。“言说”是“所说”的基础,是“所说”正当性的条件,“从替代的言说开始,我们必须证明所说的正当性,也就是思想、正义和存在的正当性;我们必须理解这些条件,在其中不同的哲学在所说中,在存在论中,可以言说真理”(OBBE 19)。以“言说”为条件,“所说”可以言说真理。那么就哲学而言,哲学究竟如何可能存在下去呢?“哲学的言说在其所说中背叛了它在我们面前传达的亲近,但作为一种言说,它依

^① John Llewelyn, "Levinas, Derrida and Other vis-à-vis", in *The Provocation of Levinas*, p. 153.

旧是亲近和责任。”(OBBE 168)显然,哲学在“言说”与“所说”中回荡,勉力传递着“言说”,哲学既分裂逻各斯,又恢复逻各斯;既在总体中,又超出总体;既在存在中,又别样于存在。“在把所说还原为言说中,哲学语言把所说还原向他者开放的气息,向他者表示意义。”(OBBE 181)这就是哲学的生命力。

就莱维纳斯自己的哲学来说,《别样于存在》整本著作就是一种“言说”的努力。“我们寻求不借助于那些掩饰它的范畴来分析这种关系,而是通过作为言说、接触和袒露的真诚性、先于语言的言说的‘亲近’来设想它;如果没有了这些,作为传递信息的语言就没有了可能。”(OBBE 16)这里,他指出有两种语言的系列,一种是会掩饰超越问题的范畴,一种是先于语言的“言说”;对于前者必须避免,对于后者必须坚持,否则语言本身就根本不可能了。莱维纳斯试图言说“超越”的过程,正是一种“言说”与“所说”搏斗的过程,于是出现了许多新的名词,它们互相呼应,在相互关联中引申出意义,从而织就了莱维纳斯独特的概念系统。这些词在他看来是基本的、是前源始的;没有这些“言说”存在论及其范畴就是不可能的。也就是说,不是从存在来证明“超越”的正当性,而是要从“超越”,从“别样于存在”来证明存在的合理性。这是莱维纳斯在存在论问题上颠覆性的思想。

但是,这种颠覆也带来严重的后果,造成对莱维纳斯理解上的极大困难。一方面论述某个主题,主题化的论述必不可少,但主题化对应了存在论的叙述方式;另一方面“尽管这些概念在主题中呈现,但主题自身并不允许自己被线性地阐释,而且它们也不能真正地被相互隔离开而不在互相间投下它们的影子和施加它们的影响”(OBBE 19)。这就是其后期著作之所以难理解的原因,同时也表明莱维纳斯对自己概念的艰涩有清醒的意识。他的著作之难读,之难理解,以及不那么清晰,不是因为他作为论述者的笨拙,而是由于论题本身的艰难,以及德里达所说的那种悖谬所造成的。《别样于存在》的不堪卒读实现了莱维纳斯的目的,“这种惊异正是本书在此提出的目的”(OBBE 181)。他努力使其文本适应于它的主题“别样于存在”。在这个意义上,阅读和理解的

困难并不是要使读者远离他的主题而恰是要切中主题。

这种努力使莱维纳斯在表述中未免显得颤颤巍巍。但是他仍然认为这一风险值得去承担。“它不能完全免于前哲学的经验,它的许多旁路显得十分平凡,它的许多推进被显得不够审慎。但在哲学中,一种美好的风险是值得去承担的。”(OBBE 20)我们得时时刻刻怀着一种哲学可能终结的警惕来思考这些问题。莱维纳斯非常直观地指出,哲学家在其论述中,就得一边论述,一边不断地抹去他自己脚步的痕迹,以避免陷入存在论的陷阱中,但是依然会有“抹去”这一行动本身留下的“踪迹”。在莱维纳斯的哲学中,哲学不再建立于某些充足的概念之上,他拒绝建立一套完整的概念体系和命题体系,而是不断对哲学的存在论预设提出挑战,文本本身成了自我审问的过程。

第四节 一种新的主体性

通过“所说”与“言说”的区别,莱维纳斯分析出了“言说”中“为他者”的层面。更重要的是在《别样于存在》中,“言说,在其中说话的主体向他者袒露,是不能还原为一种对象化的论述主题”(OBBE 84),由此可见,“言说”背后是主体的阐述,^①一种在自我中具有“为他”向度的主体性,这是一种“为他”的伦理性的主体概念。莱维纳斯论述的这种新的“主体性”概念,在他看来是一种比存在、自由、历史更源始的“自我”,是一种比传统认识论上的、表象的主体概念更为基础、更为根本的“自我”。在此,“主体性”被表明是一种原初的、无可选择的服从和对“他人”的责任。“伦理的主体性免除了观念化的存在论主体性,后者把一切还原为自己。伦理的‘我’,就其在他人面前屈尊,为他人更原初的召唤而牺牲自己的自由而言,就是主体性。”^②可见,莱维纳斯伦理性的“主体性”与传统的主体性正好相反。在传统看来,主体的最高境界是自由、自主、自决,而这里的“主体”概念则是彻底的被动性,是

① 莱维纳斯曾经明确说:“这本著作把主体解释为人质,把主体的主体性解释为与存在的本质决裂的替代。”见 OBBE 184。

② *Face to Face with Levinas*, p. 27.

对“他人”的无限责任。

在《总体与无限》中，莱维纳斯先是对自我中心的“我”作现象学的描述，随后展开其与“他者”的关系，通过与“他者”的关系表明“超越”的外在性；《别样于存在》则有所不同，他在分析“主体性”的结构时，就已强调了“为他者”的原初关系，坚持与“他者”的关系是一种前主体的关系。“与非自我的关系先于任何自我(ego)与自身(self)的关系”(OBBE 119)，向“他者”的袒露是“自我”的基石，是“主体性”的条件。此时，莱维纳斯是从“主体”的内部来落实这种“超越”的。在“主体”中打破“存在”的统治，贝提纳·巴苟(Bettina Bergo)称之为一种“内在中的超越”，^①《总体与无限》中刻意强调的外在性与内在性的对立被模糊化了。

在《别样于存在》中，莱维纳斯花费了极大的笔墨来探讨这种伦理性的主体。其实伦理性的主体与存在论的主体的区别早已发端于《总体与无限》，但在《别样于存在》中才得到深入的探讨，尤其是经过德里达的批评之后，莱维纳斯更要力图避免存在论的表述。与以前不同的是，莱维纳斯在此力图表明，伦理问题甚至不是一种“经验”问题，这与他在早期强调与“他人”关系是一种特殊的“经验”很不一样。此时，经过德里达的批判，他认识到“经验”始终具有一种存在论的地位，所有的经验都是一种领会。而伦理的责任不是知识，是自我向“他者”的袒露，是先于任何决定的，它没有认知的特征。莱维纳斯认为，胡塞尔《观念 I》的教训就在于，他使一切都可以转变成知识，任何价值论的主题都可以转变成学说的论题。甚至在心理的底层也总有一种理论性的眼光。^②但在“责任”中，在本质之外，积极的东西传达着“无限”，这不是知识所能涵盖的。“无限”颠倒了存在中原本的关系和原则，逆转“利益”的秩序。“主体性”就是“本质”被“无限”超越的那个断裂点，“本质的破裂就是伦理”(OBBE 14)。

① 参见 Bettina Bergo, *Leviains Between Ethics and Politics*, Kluwer Academic Publishers, 1999。

② 参见 GDT 187。

莱维纳斯对存在的评论是“存在”占据着一种统治地位，一切其他事物都从属于它，它集所有的存在物及其存在的样态于一身，使之成为自己的种种环节。在西方哲学的传统中，“主体性”只能是存在的一种样态而已，他们把“主体”还原为存在，“主体”只是存在的功能。在莱维纳斯看来，这不光是海德格尔的特点，从笛卡儿到海德格尔，都有其相似之处，“无论以何种方式被认识的实在都是主体性的，”或者说是，“无论以何种方式被认识的东西都预设了对存在的领悟”。这是笛卡尔以来，整个现代“主体性”都有的基本特点。近代以来作为意识的主体性就脱离不开存在问题。莱维纳斯说：“作为意识的主体性因此可以被解释为一个存在论事件的表达，可以解释成一种神秘的方式，在其中‘存在的行动’得以展开”（OBBE 99）。也就是说，传统的主体观念，不仅意识跟存在密切相关，而且所有的精神性东西也都是某种程度的意识和认知，也都与存在密切相关。从黑格尔到海德格尔都试图消除主体与存在之间的区别，更强烈地体现出主体与存在的关系，他们“从那与主体不可分割的客体开始，进而把它们的相互关系以及以这种方式理解的人学秩序还原为一种存在的样态。”（OBBE 17）就黑格尔而言，他在《精神现象学》的导言中指出，认识是把握“绝对”的一种工具，同时也是真理之光穿透到认识者身上的一种中介，^①黑格尔彻底否认在主体性和可知者之间有某种根本的断裂。在“绝对”中认识者和认识对象完全是统一的。“本质，被理解为一种认识的内在性，被用来解释主体性，主体性被还原为概念、思想或绝对本质的一个环节。”（OBBE 17）就海德格尔而言，他在《尼采》中对近代的“主体性”概念作了系统的梳理。他认为：“在一般主体性成为主体性之际，自笛卡尔以来得到张扬的一般主体即自我也就有了一种多义的优先性。这个自我是最真实的存在者，在确信方面最可通达的存在者。”^②海德格尔更直接地用存在来设想主体性，在主体性、意识和自我中预设了“此在”，“此在”作为样态属于存在，在此样态中，存在显现自身。因此，莱

① Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, p. 46.

② 海德格尔，《尼采》（下卷），孙周兴译，商务印书馆，2002年，第1095页。

维纳斯总结道，“在主体中，对于存在的所有征服和所有的重新评价，仍只是存在之本质的一个事例而已”（OBBE 17），这就是西方的传统。莱维纳斯试图在这个传统之外，在认知的传统之外重构主体性的概念，把“主体”与“存在”分离开来是理解这种新的“主体性”的关键。在《总体与无限》中，他借助于“外在性”来表达一种分离，借助于“欲望”、“他者之脸”、“爱欲”、“女性”等概念来表达，这些论题在《别样于存在》中被弱化，甚至消失，而代之以其他概念。“言说”和“所说”的区分只是这种新尝试的一种铺垫，在“言说”中，“主体”表达的就是一种与存在的分离，一种并非黑格尔辩证法式的区分。

那么“主体”是否适合来表达与“存在”的分离呢？我们在前面已经通过“亲近”、“言说”等概念有所说明。从“主体”的角度看，如何来理解与“存在”的分离呢？主体的“死亡”是否能打破存在的逻辑？从莱维纳斯的早期思想到《别样于存在》，他一向认为在西方传统中“死亡”打破不了这种“存在”的逻辑，看看柏拉图关于“灵魂不朽”的论述就可以理解，“死亡”之后的生命依然延续着这种“存在”的命运。那么“自由”呢？“自由”是否能帮助人们逃脱存在的宿命？莱维纳斯认为：“自由，作为对战争和事物决定论的打断，仍未逃脱在本质中的命运……”（OBBE 8）“自由”似乎是打破决定论的利器，但事实上“自由”并不能打破存在的秩序，因为“自由”在时间中发生，在历史中揭示自身，“而历史把各种事件装进一种史诗（epos）中，并使之变成共时性的，显示其内在性和秩序”（OBBE 8）。因此“自由”重新回到存在的命运之中，它并不能揭示“存在之他者”的来源。既然“死亡”和“自由”仍处于存在的命运中，那么传统的“主体性”也就达不到“存在之他者”的向度。因为“自由”正是对这种传统主体的界定，而“死亡”是“此在”的规定性。

对于主体与存在的关系，莱维纳斯自有他的理解。“难道人们不能超越于本质来理解主体的主体性，将之理解为一种告别概念的主体性，忘记存在与非存在的主体性。”（OBBE 177）在《别样于存在》中，他强调恰恰在人的主体性中可以发现存在的“例一外”，人类就是别样于存在的。莱维纳斯后期强调“自我”外在于任何种属关系和概念形式，

“这种从‘本质’中撤出的‘唯一性’(unicity)就是人”(OBBE 8)。他认为这种“主体性”是一种存在的“例外”，它不能在“存在”和“非存在”的框架下去寻找，去理解。可以说人的“主体性”在存在论的框架下“没有位置”(null-site)。^① 没有传统的自我同一性，是存在秩序的一种“例外”(ex-ception)(OBBE 17)，只有从这个角度去理解“主体性”才能超出存在论的领域。

具体来说，这种超出存在之外的主体性如何来设想呢？首先它不能在一个存在论的空间层面来设想。因为存在论中的寻找只是把我们从存在的一个地方带向另一个地方，而莱维纳斯要求的“主体性”是把我们从所有存在的地方中解放出来，这就是为什么他用“没有位置”这个词来表达“主体性”。与“没有位置”相对的就是有一个“位置”，也就是“发生”(take place)，“没有位置”就是“没有发生”。这种“主体”没有起源不仅仅是因为它在存在之外，或者超越于存在之上，而是这个自身(self)没有起源，只是如影随形。“超越”把我们带向哪里的问题，必须通过某种“没有位置”来加以解答。它不属于存在之地，不属于历史，“超越”也不属于任何语言、文明和时代。

其次，我们可以通过“言说”来设想这种主体性。“通过一种没有所说的言说，我们将揭示这样一种主体的样式，一种别样于存在”(OBBE 26)。这既不是以“我思”为核心的自主性的主体，也不是结构主义或后结构主义强调的主体消失；而是一种先于存在，先于认识的主体性。“当主体被设想为一种‘言说’时，它就已经在抵抗这种存在论化了。在所有把存在作为存在表述的背后，‘言说’溢出了它在对他人表述时得到主题化的这个存在。存在迟早总是在词语中得到理解，但最后的‘言说’总是超越被主题化或总体化的存在。”(OBBE 18)当“言说”超越存在时，意味着“向他者”的亲近，“通过亲近(他者)，人们在言说中显示出主体离开位置(de-pose 或 desituate)，这种离开就是主体的主体性，但它仍然保存着不可替代的唯一性”(OBBE 47—8)。“言说”揭示出由我转向他的位移。

^① 莱维纳斯甚至在这个意义上解释了他所理解的“乌托邦”(U-topos)，乌托邦的没有位置恰是主体性的所在。

“言说”剥夺了“主体”的中心地位。“主体”不是为了自己才说，而是“为他者”才说，“言说”本质上是“为他者”的，就是对“他者”的“回应”或“责任”。这“责任”不是“主体”主动选择的。

与传统的、强调主动的、自我同一的主体相比，这种被动的主体具有怎样的结构呢？莱维纳斯认为可以由一种句法揭示出来，那就是加了及物动词的反身代词，如 self。在主体中的对应，那就是被动的自我，是宾格的“我”。这意味着在我(ego)和自身(self)之间，在“主格的我”(the I)和“宾格的我”(me)之间莱维纳斯作出了细致的区分。前期他强调“主格的我”，而后期他强调所谓“宾格的我”。一种连带着及物动词的我(me)，就意味着“我”是一个动作的承受者，是一个召唤的应答者；“我”是一个被动者，而不是一个主动者。这里莱维纳斯用的宾格(accusative)一词与“被指控”(be accused)一词在词源上是一致的，都有受动的意义；“我”被置于宾格的地位，也就是被置于受“指控”的地位。在这个意义上，我失去了一切地位，成了受动者，替别人受过，替别人承担，同时我也就是成了责任者。人们一旦说到主体，这主体便在某种程度上具有了普遍的意义。但被置于宾格的地位的“我”不是普遍的类的一个具体例子，也不是自我概念的一个具体例子。他是让出自己位置的人，而对于责任的不可逃避性铸就了“我”的唯一性(GDT 162)。

在莱维纳斯那里。这样的“主体”没有什么是属于自身的，也无法确定自身，只是一种被动性，它甚至不能与主动性作对，它比只是主动性反面的被动性更加被动，是一种“比所有被动性更加被动性的被动性”(OBBE 15)。这里受动的“主体”是在对“他者”的责任中建立起来。如果说传统的主体性是在自我(ego)与自身(self)的同一性中建立起来的，那么这种“主体性”恰恰就是“没有与自身相符的自我”，就是自我与自身之间没有同一性的主体，“主格的我”和“宾格的我”之间是分离的，这是一种有裂缝的主体性，自我没有同一性。^① 这也就是说，在“主格的我”与“宾格的我”之间的缝隙中，“他者”侵入进来了，这

^① 莱维纳斯有一篇讨论主体性问题的文章题目就叫“没有同一性”，参见 *Humanism of the Other*。

裂缝表达的是一种存在的破裂,是一种永远抓不住自己的不安,“他者”从此无休止地“困扰”(obsess)着我。因此这种“强迫症”(obsession)是来自“自我”之外的。莱维纳斯说,“强迫症”反向穿越意识,作为一个外来者写录在意识之中,用以指称一种“他律”,这就是对他人“责任”的起源,它先于任何行为、先于任何介入,先于任何开端,这正是人们称之为“强迫症”的东西。莱维纳斯甚至认为这种被动的“强迫症”是一种“迫害”(persecution)。“强迫症是一种迫害,在那里迫害并不构成意识的内容;这种强迫指明了一种自我在其中受到影响的形式,一种叛离了意识的形式。”(OBBE 101)主体之被“他者”“强迫”和“迫害”要先于与“他者”的关系,这种“强迫”和“迫害”就是对他者的“责任”,一种萦绕于怀、难以摆脱的“责任”。

这种“责任”将我强迫地置于他的位置。甚至使我处于“他者”的皮肤之下,使自身完全处于“他者”的位置上,这就是“替代”(substitution)。^①“替代”意味着我为“他者”承担一切,他的苦难、罪恶、愤怒和痛苦,甚至是他对我造成的伤害。莱维纳斯有一句名言“受迫害者有义务回答迫害者”(OBBE 111)。乍一看,莱维纳斯俨然是一受虐狂。但想一想,犹太民族在西方历史中所受的遭遇,以及自柯亨以来把犹太民族视为人类进步受难者的思想,就不难想象莱维纳斯把犹太的经历扩展为整个人类责任的举动,这是要为伦理寻找彻底的依据。莱维纳斯说:“自我,作为一个人质(hostage)^②已经替代他人”(OBBE 118)。

由于在自我中“他者”的这种嵌入,^③我的自在和自为都成了疑问,于是就成了他人的“人质”。“萦绕在心,难以摆脱的责任,如同强迫症

① 莱维纳斯《别样于存在》的第四章专题讨论了“替代”问题,这一概念更充分展示莱维纳斯后期“主体”概念的特点,他认为这一章是他整本书的种子,参见 OBBE,193 页,注 1。

② 人质一词的拉丁词源是 obses,与“困扰”“强迫症”(obsession)同源,参见 GDT264,注 5。

③ 为了理解这种把“他者”延伸到我之中的概念,莱维纳斯在此提出了“母性”(maternity)这个概念。这与在《总体与无限》中强调“父性”不同,他以“父性”说明与子女既是同一又是他者的关系,而这里的“母性”概念表达的是“在同一中孕育他者”(OBBE 75),用以表达把一种他者的超越性置于我们自身的被动性。“在这个隐喻中母性的唤起向我们提示自我的一种适当意义。这个自我不能形成自己;它是由绝对的被动性形成的。”(OBBE 104)

的责任,因为他人困扰着我,以至于我的自在和自为都成了问题,以至于它都把我当成了人质。人质的无条件性却是一种条件,如果没有它,人们就永远也说不了解这样简单的一句话:‘您先请,先生。’这种责任一直到走到分裂,一直到去掉核的宾格的‘我’,在那里就是宾格的我的主体性”(GDT 138)。莱维纳斯以最为极端的方式,表明主体“为他”的基础在哪里。这是一种受压迫的“人质”,是“替代”他人的“人质”,这些就构成了“自我”。在“他人”的急迫性中,在一种极端的袒露中,“他人”从一开始就没有了保护,从一开始就托付给我了。在这个意义上,我变成了“他者”的“人质”。从“为他”到成为他者的“人质”,这是一个无限“亲近”的过程。

莱维纳斯特别强调这种“替代”使“主体”具有唯一性。我对他者的“替代”,得到的不是自我的单一性(singularity)而是唯一性。就像“人质”具有独一无二的价值一样,在“责任”面前,莱维纳斯强调每一个主体都具有不可替代的唯一性。“甚至在第一人称中(the first person),自我也是一个概念。在责任的情节中,一切的发生都好像是我摆脱了自我的概念,而变成了在我的唯一性中的宾格的我。这种唯一就是人质的唯一性,如果不把这种责任转变成舞台上扮演的角色,任何人都不可以代替他”(GDT 158)。这样“自我”在概念之外,而逃避“他人”的不可能性恰恰铸就了我的“唯一性”。

“责任”是一种脆弱性,作为责任的我,是赤裸的、袒露的,比任何开放都更开放,于是我承受的“责任”越多,我就越感到它呼唤的内在回声。“自我”越来越走进自己,深入自己,但是这“自我”并不能发现自己,并不是类似于弗洛伊德的深层心理,而是一种无止境地处于从“我”之中放逐出去。这里的“自我”不是由于自己,而是借由“他者”的陌生力量而放逐自己。“替代”他人仿佛就是一种“自我”的流亡或放逐。这与萨特,或与黑格尔那种在“自为”基础上安置自身不同,因为那是意识回到自身,而像莱维纳斯所强调的是“在自我中就像在放逐中”(OBBE 103),“宾格的我”并不确立自己,而是丧失自己的位置。在莱维纳斯的后期,他强调“超越”使我回到一种“内在性”,但在这种

“内在性”中我不能像近代哲学的反思意识那样认识自己，而是放逐自己。

这与我作为存在的自利原则是相对立的，它表明无条件的“责任”总已经超越了存在。在“为他人”中，这种拒绝自利命令着我，并使我转向“他人”，它让我亲近他，成为他的邻人。它激起这种“责任”以对抗我自私自利的意志，也就是说，使我“替代”他人而成为一个“人质”。因此，在莱维纳斯的笔下，主体性的特点不在于还原为存在之本质，而在于责任中的“替代”。“替代”并不是同情，而是一种更深的“为他人”的“赎罪”。日常人们的“同情”是以这种绝对的“替代”为前提的。“替代”不能被解释为存在之本质的一个“运动”或“样态”，它逆于“存在的努力”。“替代”是本质中的一个例外，是一种存在中不可理解的关系，是别样于存在的。

莱维纳斯以这样一种极端的说法表明“责任”在存在中是没有起源的，“责任”是无条件的。“主体”(subject)本身由“向他人”靠近、袒露而构成，是对“他人”责任的服从(subject to)。“主体”回到了其语义的原始意义，“自我是一种基底 sub-jectum，承受整个世界的重量，对万物负责”(OBBE 116)。不是自我意识的“主体”支撑起整个世界，而是责任的“主体”撑起整个世界。伦理学需要有一个承受一切的“主体”，屈从一切的“主体”。以一种先于一切理解，先于一切听命的服从态度来遵从。有着一种“他律”向“自律”的倒转，而这就是“无限”超越自身的方式。这就是“贱我为他”(despite-me-for-another)的根源所在。这就是莱维纳斯所讲的一种宾格的自我观，一种新的主体性。这里对“他人”的责任和对世界的责任，不仅仅是由痛苦和牺牲构成的，而且更是丧失“自我”。莱维纳斯称“自我”回不到自身中去，那是一种无尽的迂回。因此，不是“主格的我”，而是“宾格的我”是发现人的意义的关键。借助于福音书中的话，莱维纳斯提醒人们，在对“他人”的责任中丧失自己就是发现自己的真正意义。

与《总体与无限》一样，当莱维纳斯通过“责任”给予“主体性”以界定的时候，他必须对自由问题作出回答。传统的主体性都是建立在自

由之上的。在《别样于存在》中，莱维纳斯给予自由的界定是“有限的自由”，这里的“有限”并不是自由施展领域的有限性，不是这个或那个原因而发生阻碍，而是相应于无限制的责任而言，这自由是有限的。“毫无疑问，责任的观念是先于自由的，自由与他人是可以共存的，其在对他人的责任中显示自身，并使我们赋予一种不可还原的意义给这种观念，而无需打击一种在有限性中被设想的自由的尊严。”(OBBE 123)在这里，自由并非第一位的，处于“宾格的我”是先于自由的责任者，一种不可让度的责任使之成为唯一者。我必须承担起这唯一的角色。于是，“自由”在这里可以被设想为是在我的位置上做无人可做的事情的可能性；莱维纳斯由此将“自由”与“责任”的唯一性联系起来。

但是，莱维纳斯描述的“主体”如此被动，那么它究竟如何可能去主动为“他者”承担起责任呢？这里就涉及了莱维纳斯说的“主体性”与“无限”和“超越”的关系。可以说，不仅在莱维纳斯的“主体”中已经嵌入了“他者”，使他的“自我”和“宾格的我”之间出现裂缝。而且在他的“自我”中还受到“无限”的“感召”(inspiration)，这是在“同一”之中的“他者”。这里的“之中”意味着同一被“他者”唤醒，而“无限”并不需要直接在场。莱维纳斯经常引用圣经中摩西以及众先知被上帝召唤时的应答：“我在此”(here I am)来表达对这种“感召”的回答。在这里上帝甚至并没有被提到，但却隐含着与超越的关系。

莱维纳斯特别注明：“我在此”意味着“请差遣我”(OBBE 199 注 11)。旧约《以赛亚书》中，当上帝问道：“我可以差遣谁呢？”以赛亚应答：“我在此，请差遣我”(赛 6:8)。“我在此”表示承担上帝差遣的一切“责任”。“我，这个词意味着‘我在此’，为任何事与任何人承担责任”(OBBE 114)。莱维纳斯说，“我在此”因其表示出对义务的承担，而“先于所有其他形式的言说”(OBBE 143)，“我在此”就是一种“言说”，它的“所说”就在于它的“言说”；因为它最具伦理的纯粹性，是一种“没有所说的言说”。同时，“我在此”表示了主体极大的被动性，是一种对“召唤”的应答，而召唤者本身始终隐而不露，虚位以待。“我在

此”在莱维纳斯看来就是一种对无限的“感召”的一种“见证”。这里，莱维纳斯提出“见证”的概念，就是要设想无限与有限的关系，于是“见证”就成了经验的破裂(GDT 202)。伦理学也就是意味着“经验”综合性整体的破裂，由此意味着对“经验”本身的一种超越。

“感召”的可能性在于莱维纳斯所说的“先知主义”(prophetism)，它是对传统主体性的逆转。而“感召”就是先知主义的“言说”。“先知主义事实上是启示的根本模式——人们要理解先知主义的条件，在很大意义上，不是天赋、才能或者那些人们称之为先知的人所有的特别的使命。我把先知主义理解为人性本身的条件的一个环节。”(EI 113)这里无疑有着很强的犹太思想资源。这里出现“先知”的概念，就在于这声音和命令不只是来自于人的，“先知”无疑是上帝命令的传达者。莱维纳斯把“先知主义”理解为人性本身的一个环节。也就是说，每一个人都有倾听上帝的条件，也就是“为他者”的责任。“对每一个人来说，为他者的责任就是见证无限荣耀的方式，以及就是被感召的方式。在回应他者的人身上都有某种先知主义和感召，悖论性的是，这甚至在知道具体地对他的要求之前就已经有了。这种先于律法的责任就是上帝的启示。”(EI 113)在莱维纳斯那里，“先知”贯穿整个“替代”的过程，暗含的正是对上帝召唤的应答，是对上帝声音的倾听和服从。这不是主题化的知识模式。显然，在莱维纳斯那里，“先知性”(prophecy)被认为是人性的基本事实。可以说“先知性”就是“自我”被“困扰”的根源，一个在“自我”身上说话的“他者”的声音。显然，当“责任”的力量不是来自存在领域的时候，也不是来自自我力量的时候，那么它就必然另有来源，而这就是“他者”在自我之中。“在‘我在此’对他人的抵进中，无限并不显示自身，那么它是如何呈现意义呢？我要说，那个说‘我在此’的主体见证了无限，通过这种见证，无限的启示发生了，它的真理不是再现和知觉的真理。通过这种见证，无限的荣耀荣耀了自身，这里荣耀并不属于任何沉思的语言。”(EI 106)

如果说，“我思”被笛卡尔认为是主体的特质的话，那么“我在此”则成了莱维纳斯式主体概念的最好解释。“我在此”作为对上帝的应

答暗示了责任来自“别样于存在”。莱维纳斯一直认为,如果“没有某种自然之外的因素的推动,就不会有从伦理上讲他人比我重要这种情况。”^①所以,“责任”决不能被理解成“利他的意志,自然善意或爱的本能”(OBBE 111)。因为这还是在“自我”中寻找根据,在存在中寻找基础,而他所说的这一切,表明上帝在我与“他者”的关系中呈现出它的伦理启示。此处的“我在此”与《总体与无限》中的“不可杀人”,有着异曲同工之妙,都是最为关键的转折点,都由此指向了别样于存在,指向了无限,指向了并没有出场的上帝。

第五节 踪迹、过去与上帝

莱维纳斯关于一种新的主体性的论述,使上帝问题呼之欲出,但终究隐而未发。在他的哲学中始终存在这个问题,同时我们也可以说,上帝一直是他思想背后的支撑,因此必须正视“上帝”这个话题在其一系列著作中的作用。事实上,上帝问题是莱维纳斯哲学著作与“希伯来”著作的一个结合点。在哲学著作中,他的思想始终指向终极的上帝;在“希伯来”的著作中,上帝更是不可避免的话题。这两者是否存在呼应的可能呢?我们必须从“哲学是否能够谈论上帝”这个问题入手,在莱维纳斯那里,他区分了亚伯拉罕、伊萨卡和雅各的上帝与哲学家的上帝(CPP 155)。提出圣经的上帝与哲学家的上帝之间的区别,并非莱维纳斯独有的见解,从帕斯卡到马丁·布伯,这类的呼吁并不鲜见。圣经中的上帝是一种没有哲学的信仰,哲学家的上帝则有拒绝前者超越性的嫌疑。两者之间存在着很大的差距。莱维纳斯说:“圣经中的上帝是无法用合乎逻辑的预见或属性来解释或证明的。即使是中世纪的存在论所提出的至高无上的智慧、权力和原因,对于上帝的绝对他性来说也是不充分的。”^②哲学家的上帝对于前者是无效的,这样的上帝显然不是圣经中的上帝。那么莱维纳斯哲学中的上帝与圣经的上帝是否一致呢?这是我们要关心的。

① *Face to Face with Levinas*, p. 25.

② *Face to Face with Levinas*, p. 32.

莱维纳斯首先梳理了西方哲学和神学的历史对于上帝的理解，他一针见血地指出这些理解都是在存在论的框架下进行的。^① 如果哲学把上帝作为一个对象来谈论，即便是把上帝看作一个至上的存在者，这与其他的存在者也没有根本的区别。这种存在论思维把一切都赋予“同一”，它不承认有什么东西超出自身之外，在此之外的一切都毫无意义，它没有给“绝对的他性”留下任何空间，从而否定了“超越”，一如黑格尔的哲学。黑格尔的逻辑学是对上帝的研究，也是对存在的研究，存在论与上帝研究是合二为一的。所以“西方哲学的历史是解构超越的历史决非偶然”(CPP 154)。这是存在论思维的必然结果。与中世纪认为哲学是神学的婢女不同，莱维纳斯认为，在上述意义上神学“为哲学的权威保留了空间”(CPP 153)。传统西方哲学的内在逻辑排除了自我超越，自身趋向上帝的可能性。他认为，哲学家的上帝包含在同化上帝的知识中，包含在能够学习和把握的经验中，“无限”或完全的“他者”被还原到内在性，还原到“我思”的“超验统摄”拥抱的“总体”中，还原到知识在整个历史过程所能达到的体系(GCM xii)。上帝应该是绝对的“他者”，它不能还原为任何一种知识，不能视为宇宙的整体。上帝不是斯宾诺莎式的上帝，也不是黑格尔式的上帝。莱维纳斯对存在论神学的批判并不意味着他支持某种神秘主义或否定神学。那些企图只是使上帝成为不可言喻，坚持信仰不受理性检验的影响。但即便如此，这种种宗教体验还是暗含了存在论的世界观。而莱维纳斯认为上帝在这一切“之外”，“上帝是他者”(TI 211)。^②

莱维纳斯并不认为哲学不能谈论上帝，但是，他既不把圣经的上帝还原为传统哲学的上帝，也不因坚持圣经的上帝而对哲学不屑一顾。他有一篇文章，题目是“上帝与哲学”，这个题目最明确地道明了他的意图，把哲学与上帝放在一起。尽管有学者认为莱维纳斯的哲学

① 这一工作在海德格尔的“形而上学的存在—神—逻辑学机制”一文中就已经揭示出来了，而莱维纳斯要问的是是否可能在存在—神—逻辑学(onto-theo-logy)之外来思想上帝？把上帝从存在论的神学中分离出来，通过一种存在之外的思想来思考上帝问题。

② 莱维纳斯认为，其实西方也存在着一种把上帝放在存在之外来思想的哲学传统，如柏拉图善高于存在的传统和普洛提诺的传统，但在历史上并没有得到展开，参见 GDT 143。

过于虔诚，以至成了某种神学。^①但莱维纳斯申辩说，“我的出发点绝对不是神学的，这一点对我很重要，我作的不是神学，而是哲学。”所以，对于哲学是否能够谈论上帝，他的回答是明确的，可以以哲学的方式谈论上帝，但不能按传统哲学的方式，不能按存在论的方式来谈，必须以独有的方式来谈上帝。正如在其他地方，莱维纳斯将存在论与形而上学对立起来一样，他认为“形而上学是这种关于上帝语言的本质，它引向高于存在”(TI 297)。

上帝这个问题，对莱维纳斯的哲学来说并不在于信仰或非信仰，也不在于存在或不存在。因为一旦谈论这些问题，那么自然就陷入了存在论思维的框架。莱维纳斯宣称，他谈论上帝“既不是存在论也不是信仰”(CPP 155)，而是“研究上帝这个词的意义的可能性”(GCM xi)。他认为传统的上帝存在证明是无法成立的。“没有人真的能说我相信，或我不相信上帝的存在。上帝的存在并不是一个由个人使用逻辑三段论能解决的问题。它是无法证明的。”^②莱维纳斯也避免谈论任何关于上帝的本质，因为这有回到存在论的嫌疑。甚至不能说“上帝观”，因为上帝不是一个对象，要排除所有关于上帝的知识，不管是理性的还是直观的，肯定的还是否定的。这些都不免是对上帝本质的思考，也就是说把上帝置于与存在同等的位置来思考。作为一种存在的上帝，莱维纳斯认为与我们没有多大的关系。尤其经历了二战对犹太人的大屠杀之后，在存在论意义上谈论上帝的存在更是毫无意义。对他来说，通过存在论理解上帝，便意味着必须用上帝存在来理性地解释人类的痛苦，这也就是神正论的作用，而大屠杀的发生使“神正论终结”。^③人们必须从别样于存在来思考上帝。

在上述的意义上，莱维纳斯认为：“无神论是与一个真实上帝的确实关系的条件。”(TI 77)而犹太教的“一神论”本质上是一种“无神论”。这种说法无非是想坚持一种神人分离的思想，无神论彻底把神

① *To the Other*, p. 210.

② *Face to Face with Levinas*, p. 18.

③ *The Provocation of Levinas*, p. 161.

从存在的领域排除出去,由此才是构筑上帝与人的关系的前提。但是,上帝与人并不是关系中的两端,如果说上帝这一端“在”的话,那么上帝又被纳入了存在的轨道。只有无神论的态度阻绝了上帝的“在”。因此神人的关系就成了一种“没有关系的关系”。为了说明神人的这种彻底分离,莱维纳斯用“绝对”(absolute)来表示上帝作为绝对的“他者”,以此来突出该词的拉丁语原义,就是“完全的分离”。^① 完全分离的上帝才是圣经的上帝,“圣经的上帝表示别样于存在,超越”(CPP 154)。在《别样于存在》的前言中,莱维纳斯更是明确地要“倾听未被存在沾染的上帝”(OBBE xlii);因此,无神论反倒是倾听上帝的条件。

那么,我们在哲学中如何来谈上帝?事实上,在《总体与无限》中,我们已经有所领略,莱维纳斯回到笛卡尔的第三沉思,即关于“无限性”的沉思来解释他的立场。笛卡尔发现在主体的意识中有“无限”的观念,而这个观念超出了主体自身,它不是主体自身所产生的,这表明主体本身不是自足的,一定有外在的东西“放”进了人的观念。尽管莱维纳斯十分推崇笛卡尔关于“无限性”的沉思。但他认为笛卡尔还是把上帝视为存在,还是用实体性的语言来表述上帝。他认为并不能从“无限性”的观念引伸出上帝的存在。“在此,对我们而言,这不是上帝存在的证据,而是打破了我们的意识,不是压迫进无意识,而是一种清醒和觉醒。”(CPP 159)上帝这个名称不是意识控制的,它来自意识之外,它使意识“觉醒”。通过笛卡尔,他看到,主体从一开始就不是以意识和自我在场为特征的,而是通过超越自身的无限观念来构成的。“放在我们中的一个超出我们自身的观念推翻了意识的自我在场”(CPP 161),这预示了一种自外而来的凌驾于万物之上的东西,它比意识更源始。上帝是绝对的外在,是在“主体性”中相遇的超越。

在更大的传统上,莱维纳斯认为必须在超越“存在—神—逻辑学”的路径上来接近上帝的观念。这样就不能把上帝设想为世界之因,不能把上帝设想为世界本身。需要通过某种方式,能够把“无限性”留给

^① Raphael Jospe, ed. *Paradigms in Jewish Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, 1997, p. 251.

“无限”，而不是把它拉回到存在中来。他认为这就是一种关系，在其中，“无限”并不通过预先假定，或者通过一种简单的延伸而获得。只有这样，“人们才能够谈到一个非存在论的上帝”（GDT 193）。而这种关系无疑是要通过人际关系分析而来的，莱维纳斯坚持认为“伦理关系才是存在论的出路”，于是非存在论地谈论上帝，也就必须从一种伦理的关系来理解。

在《别样于存在》中，莱维纳斯那种独有的被动性的伦理“主体性”观念最终一定需要某种上帝观念来加以支撑。他在对“主体”的“我在此”的解读中，见证的是主体对于“无限”的回应，“我在此”背后是对上帝的“见证”，但上帝却不一定出现。莱维纳斯在其中所用的词，也不一定直接是“上帝”，但“无限”、“善”、“超越”等都有着上帝的影子，后期更有一些独特的概念来标识上帝的问题，如“过去”、“踪迹”和“他性”等。

如果存在是与时间联系在一起的话，那么“超越”要发生的话，它一定是与存在的时间不同，而是在另一种时间中。在存在论中，过去和未来都是“现在”的变体，正如奥古斯丁在其《忏悔录》中论证的那样。所有的存在者和时间都在“现在”的结构中呈现和再现。所以存在的时间性就是一种“共时性”的时间，过去靠记忆，而未来靠企盼。如果“超越”，也就是莱维纳斯上帝问题的哲学表述，也是时间性的。那么它的时间一定与“在场”的时间不一致。根据莱维纳斯的思想，在场、本质和共时性都是一致的；如果另一种时间不可能的话，那么“超越”也就只是一种幻想而已。要超越存在，我们就需要另一种时间，它能抵御所有把它还原为“在场”的企图。一种不能靠记忆、期望来显现的时间。莱维纳斯在“过去”中找到了这种时间。在他后期思想中，他在论述上帝问题时，其时间观侧重于“过去”。一种永远不能成为现在的“过去”。一种不能回忆、不能带到头脑中的“过去”。一种比“过去”更加“过去”的过去。只有这种“过去”才破除了“在场”的包围。只有与存在论时间相异的、非再现的、非历史的和前历史的时间性才能提供“超越”或上帝问题以时间的向度，使上帝问题可以与存在的历史相分离。

上帝的时间，是一种绝对的“过去”，绝对的“过去”意味着不必把

作为过去的“深深的先前”恢复到表象中去,这种“过去”已经逝去,它不再表示一种现在的“样态”。因此上帝问题不能成为主题化研究的对象,反之,它却成了一切历史的或可回忆的过去之本源的原则。这样,上帝对任何现在、任何表象都保持其“相异性”的关系,并由此而表示一个比任何可表示的源头更古老的“过去”,是一种前本源的、无基始的“过去”。这种前本源的“过去”的标示不再是一种存在论的关系。它不为洞见、概念或思想所把握,但它的影响强于任何其他东西。这既不是神学的,也不是存在论的,因为没有讲上帝的能力。

超越的“过去”不是一种源起,不是一种开端,因为开端总是一种“在场”。这里的“过去”是指从没有现在或呈现的“过去”。它“先于”所有可能的呈现,包括所有可能的开端。所以它根本就不是我们所熟悉的那种“过去”概念。这里所有的表达都是隐喻式的。一旦我们试图表达,我们就进入了“所说”的领域,也就进入了存在论的时间领域。“无法记忆的、不可表象的、不可见的过去,与现在无关;这过去完成时的过去陷入一种无缘无故流逝的过去。它不能靠回忆来复原,这并非因为它的遥远,而是因为它与现在的不可通约性。”(OBBE 11)莱维纳斯所说的“现在”与“过去”是完全不同的,“现在”是属于存在领域的,在这里存在,有开始,有结束,起点和终点可以在一个主题化的连接中被联系起来。而这儿讲的“过去”不同,它拒绝任何联系,不能被总体化进我们的论述中,它是另一个意义上的“无限”。

与“过去”相关的一个基本概念是“踪迹”。如果说“在场”意味着某种“可见性”,这是西方存在论的视觉隐喻所决定的,那么“过去”则意味着一种与“可见”不同的东西,那就是“踪迹”(trace)。上帝既不是在场,也不是缺席,而是“踪迹”。“上帝只出现于他人的有限的关系之中,上帝的这些踪迹有待发展。因此,上帝是作为一种踪迹而不是作为一种存在论的在场显现自身。”^①“踪迹”的特点在于它既来自存在者的存在,也不来自某种神圣的启示,而是基于一种“过去”。作为“踪迹”并不简单地

① *Face to Face with Levinas*, p. 31.

指向“过去”，而是趋向比任何过去和未来都要遥远的“过去”。因为“过去”和“未来”都还在我“现在”的时间中。所以那种“过去”莱维纳斯称之为一种“绝对的过去”，包括了所有时间的过去。他反复强调“在踪迹中，过去的绝对地过去了。在踪迹中，不可挽回的流逝被密封了”（CCP 105）。绝对的“过去”不能通过任何方式与“现在”相联，但是“上帝”会通过“踪迹”留下某种残留，在“现在”中闪耀，从而显现某种“无限性。”莱维纳斯认为，甚至这种绝对的“过去”也是一种“永恒”，“永恒”即意味着一种不可逆的时间。

如果“踪迹”不是来自存在，也不是来自非存在，那么究竟如何来理解。莱维纳斯甚至认为“踪迹”也不属于现象学，这意味着它不属于对于“显现”的理解。但我们还是可以在某种程度上去理解它，即通过它所干扰的现象学来加以理解。在这个意义上，我们也可以把“踪迹”看作某种符号。尽管“踪迹不是像其他一样的符号，但它可以承担某种符号的角色”（CCP 104）。与其他符号不同的是，它所指称的东西是某种“在外”的东西。“踪迹”镌刻在这个世界的秩序之上，但这样的“踪迹”却是打断这个世界秩序的，它是来自于外的。

这种“踪迹”似乎是存在难以去除的痕迹，但“踪迹”并不是某种低于存在的东西，而是与“无限”和“绝对的他者”有关，“无限”在世间留下了“踪迹”。莱维纳斯认为，一如他人之“脸”对我的命令，在“无限”留下的“踪迹”中也有对我的命令，但是“这命令我的无限既不是直接起作用的原因，也不是已经被自由支配的主题”（OBBE 12）。这就是“踪迹”的特点，它不同于“在场”，你无法从中推断出它的存在，或者它直接的命令，“在抹平他的踪迹中留下踪迹的人并不是打算通过他留下的踪迹说什么或做什么”（CCP 104）。莱维纳斯认为，就我们所能遇到的而言，只能是上帝的“踪迹”而言。“踪迹”的重要性在于无需让任何东西显现而有所意味。“踪迹”意味着已经过去、离开、退出，从而不复“在场”，但也不是没有。

上帝不“在场”，但在世间留下“踪迹”。如我们在西奈山上看到的燃烧荆棘，或如上帝对摩西讲的“你就得见我的背，却不得见我的脸”

(出 33:23)。“踪迹”不足以构成上帝存在的直接证明,但“踪迹”却提醒我们一种从没有出现的实在“在场”,一种总已经过去的“过去”,“通过踪迹不可逆转的过去呈现‘他’的轮廓”(CPP 105)。圣经中讲人在“上帝的形象”中,据莱维纳斯的解释,“在上帝的形象中存在并不意味着成为一种上帝的影像,而是发现自己在他的踪迹中。犹太—基督教的精神性所启示出来的上帝在他的缺席中保持了他所有的无限性,这种无限性在于人(personal)的秩序中。他只通过他的踪迹显示自己。走向上帝不是去跟随这种不是符号的踪迹,而是走向在他性踪迹中的他人们”(CPP 107)。上帝通过他的“踪迹”来显示,我们不可能直接跟随它,它只是提醒我们要转向“他人”。莱维纳斯对上帝“踪迹”的探究,导致的就是伦理。

上帝之于“踪迹”之中,莱维纳斯称之为“他性”(illicity),^①“他性”并不从万物中开始。他把“在一踪迹的奥秘中在脸上的迂回和关于迂回的迂回”“称之为他性”(OBBE 12)。这一晦涩的说法究竟意味着什么?在莱维纳斯看来,这样的“上帝摆脱了对象化,甚至也不能在我—你之间的关系中找到,上帝不是一个我之中的你,它既不是对话,也不在对话中。但上帝离不开对邻人的责任,这邻人对我来说,则是一个你。于是上帝就是第三人称,或者是他性”(GDT 203)。这个“他性”由“il(he)”或“ille”构成,莱维纳斯构筑这个新词是为了指出了—个不与“我”相连接的领域。戴维斯指出,“他性”“来源于代词 il(他),‘他性’拒绝任何与上帝直接的、个人的和亲密的关系”。^②“他性”拉开了距离,“无限的分离……就是我们所说的‘他性’”(OBBE 147)。这条道路首先不是一种意识的关系,因为“如果与他性的关系是意识到的关系,那么‘他’就将指示出一个主题”(OBBE 13),而这正是莱维纳斯所反对的,因为由此就进入了存在的领域,而上帝也就再次成了一种对象。

① 在古代,犹太人对上帝的祈祷开始于“你”,而结束于“他”开头的句子,由“你”而上升到超越的“他”。这也是莱维纳斯用“他性”理解上帝的思想根源,参见 EI 106。

② Levinas: *An Introduction*, p. 99.

因此,上帝之“超越”针对的是存在范围内的内在性和超越性的对立。事实上,在西方哲学的传统中“内在性”总是赢过“超越性”。“超越性”被淹没掉了。现在莱维纳斯通过“踪迹”来表达那种超越一般超越性的“超越”,是一种在绝对过去中的“超越”,这种“过去”呈现出“他性”的轮廓。这种“他性”逃脱出每一种关系,因此是一种“绝一对”。

这种“绝一对”首先表明相对于邻人的你,上帝在你和我之外,因此是第三人称,是“他性”。同时,上帝的“他性”不是一般意义上他的“他性”：“而是他者之外的他者,是他者他性之前的他性”(CPP 165)。莱维纳斯的“他性”表示的是对象主题化之外的东西,是你和我之外的东西,“他性”表示没有显现,从不在场,不能是任何主题和目的。其次,“他性”也不是布伯所讲的“我—你”关系中“你”,因为布伯的“你”也是一种在场,而“他性”并非一个对话者。再者,这“他性”就是一种“过去”,它“并不显现,不是现在,而且总已经过去,……”(OBBE 148)。最终,“他性”是一种“踪迹”,也就是“无限”与思想分离而寻求的一种主题化,或者语言要在“所说”中保留住着无限的努力,或者我们也可以说是“无限”在认知中所留下的“踪迹”,但“他性”溢出了人的认知(OBBE 162)。

那么“他性”是什么呢?莱维纳斯认为超越存在中的这种“他性”是一种“离开”,从每一种关系中撤离,从而“这种离开使我完成了一种朝向邻人的运动”(OBBE 13)。这种“离开”的积极涵义,是和莱维纳斯的“主体”概念相一致的,是离开我而朝向“他者”,是我对于“他者”的责任。这里通过“踪迹”、“他性”等概念,莱维纳斯把“上帝”、“责任”和“我”联系在了一起。在他的“主体”概念中,“责任”有一种悖论,那就是我负有义务但这义务并不从主体我开始的。在《总体与无限》时期,莱维纳斯强调这“责任”来自“他者”之“脸”;在其后期,他则通过“踪迹”来表明这种“责任”的命令就“好像一种溜进我意识的命令”。不是意识的要素,是留在意识中“踪迹”,是“他性”的,而不是海德格尔所说的“我性”。因此,其在得到表述之前,我就已经要服从这种命令了。“他性”是绝对的,是“过去”的,尽管它没有得到来自记忆的帮助,

但是在服从中，我们作为服从者已经表达了“它”的“踪迹”。它不能借助记忆的表象得以恢复，它不同能“现在”沟通交流，它对应或回答着“自我”不可承担的“被动性”。

莱维纳斯反对传统的上帝观念，反对介入历史、施行奇迹的上帝，也反对西方历史上那种把上帝当作存在、在场来理解的神学。在关于上帝的思想中，他主张存在论让位于伦理学。“正是从这种伦理角度出发，而不是从我们存在的存在论视角或与这个世界相关的某种绝对存在或造物主的存在论视角出发，我们必须考虑上帝，就像传统的形而上学所认为的那样。”^①莱维纳斯把宗教限制在伦理领域，像康德一样，他出于伦理而考虑上帝；但不像康德那样抽象地理解上帝的设定，上帝必须从人与人之间的关系来理解。“对于上帝，对于作为他性或超然存在的上帝，只能从在可理解的世界的现象学—存在论视角中肯定会出现的人际方面的维度来理解，这方面的维度会克服和刺穿在场的整体性，并证明了截然不同的另一面。”^②这另一面就是“别样于存在”的一面，超越的一面，伦理的一面。此话要紧，它表示人与人的关系是哲学（现象学）、伦理、上帝三者的交汇点。正是有这个交汇点，哲学才可能谈论上帝，才可能指向别样于存在。莱维纳斯没有给人提供一个人格化的上帝，或一个布伯式对话的上帝。他描画的是一个“踪迹”或“超越”到几近于缺席的上帝。圣经的上帝以不被存在沾染的方式显现在莱维纳斯的哲学视域中。

① *Face to Face with Levinas*, p. 20.

② *Ibid.*

第六章 莱维纳斯与犹太思想

莱维纳斯哲学在二十世纪八九十年代引起了广泛的注意，特别是在后现代的语境下，他在解构西方哲学传统的同时，追求一种伦理性的努力显得弥足珍贵。^①与此同时，莱维纳斯的哲学显示了他试图使哲学的希腊渊源面对某种新东西的良苦用心。西方哲学自古希腊以来，虽历经多重变革，其主脉却清晰可见，莱维纳斯称之为哲学的“希腊”特性。海德格尔哲学虽要回归前苏格拉底，却并不否定哲学的“希腊性”。那么究竟如何来理解莱维纳斯思想中的“犹太”特质呢？我们可以从三个层次来加以切入，其一是莱维纳斯的犹太背景及其对犹太命运的关注，其二是莱维纳斯对于犹太经典《塔木德》(Talmud)的解读，其三是渗透在其哲学思想中“希腊的”和“犹太的”之间的张力。这些努力在一些学者看来具有开启某种后海德格尔哲学的意义，这种“后”意味着什么呢，抑或某种非希腊的东西？哲学应该倾听更多的声音，这无疑是在莱维纳斯诉诸犹太传统的根本原因。

第一节 莱维纳斯的犹太背景

身为犹太人的莱维纳斯，从小浸淫于犹太文化。他的出生地立陶

^① 参见鲍曼：《后现代伦理学》，张成岗译，江苏人民出版社，2003年。

宛是欧洲主要的犹太人散居地之一。科弗诺(Kovno)作为地区中心,犹太人较多,犹太文化浓郁,犹太教盛行,莱维纳斯对立陶宛的评价相当高。“这是一个理智地评价和鼓励犹太文化的国家,在此,培养出圣经经文解释和注经的一种高水平。”^①六岁的时候,莱维纳斯便开始学习希伯来文,但学的只是生活语言;其对希伯来文圣经的阅读,并不涉及拉比的评论,而这却是日后他视为希伯来文化中最为本质的东西。莱维纳斯在家里既讲意第绪语(Yiddish,希伯来语的一种方言),也讲俄语。他们家族是未被同化的犹太人,信奉犹太教,属于一个重要的犹太社团。该社团特别注重《塔木德》的研究,其关于律法研究的学术地位非常高。这对莱维纳斯未来的学术走向无疑有着潜在的巨大影响,他正是主张通过律法来认识上帝的,他甚至写过一篇名为“爱律法甚于爱上帝”的文章。^②虽然莱维纳斯日后对《塔木德》的真正研究受益于一位神秘人物,但儿时的经历对他无疑有不小的影响。作为一个犹太人,莱维纳斯早期生活中所感受到的犹太教,对他而言不啻一种宗教或意识形态,更是一种生活方式,一种生活和思考的范式,宛如生活于其中的空气,不可离开须臾。

莱维纳斯获得哲学博士学位后,他的职业生涯首先是在“以色列联合会”(Alliance Israelite Universelle)展开的,该协会遍布地中海沿岸,诸如摩洛哥、突尼斯、阿尔及利亚、土耳其、叙利亚等地,是为犹太社团服务的“现代”学校网络;莱维纳斯在其中从事管理工作并在其附属的师范学校任教。这个协会隶属的师范学校努力为那些孤立于现代文明、较为传统的犹太社团提供教授现代文明的师资,同时该协会也为争取提高当地犹太人的政治权利而努力。从1946年起莱维纳斯成为该师范学校的校长,一直到1980年卸职。在莱维纳斯生命的很长一段时期内,他具有双重身份,既是现象学派的哲学家,又是犹太社团的教育家。但是单纯外在的原因很难解释为什么以现象学家闻名

① *Face to Face with Levinas*, p. 17.

② 参见 *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990, p. 142.

于世的莱维纳斯会花费如此巨大的精力去解读犹太经典《塔木德》。事实上，莱维纳斯思想中的犹太向度在现象学家那里曾一度都被忽略，直到近年来这一向度才越来越为人们所重视。^①

必须承认，在莱维纳斯早年的哲学中，如《胡塞尔现象学的直观理论》(1930)、《论逃避》(1935)、《从存在到存在者》(1947)、《时间与他者》(1948)中犹太的痕迹还不很明显，他更多的是胡塞尔和海德格爾的学生，从批评胡塞尔走向批评海德格爾。自1946年确立其早期思想到1961年发表《总体与无限：论外在性》真正找到了哲学上的突破口，时间长达15年。这15年间尽管莱维纳斯有一系列重要的论文面世，但其思想的成熟是否有什么关键的要素？这中间犹太思想传统是否起过什么作用？这是我们理解莱维纳斯与《塔木德》思想关系的关键。在经历了二战之后，莱维纳斯在哲学上已经深切地意识到必须走出海德格爾存在哲学的阴影，因为在他看来“存在”意涵着吞噬一切的暴力。必须另寻出路，但出路何在？此时的莱维纳斯开始逐渐认识与“他者”关系的重要性，可这一关系的意义依旧晦暗不明。

值得注意的是二战之后，莱维纳斯开始转向犹太传统经典《塔木德》的研究，这一切发生于他遇到的一位奇人。四十年代后期，莱维纳斯经由他的朋友纳尔松医生(Henri Nerson)认识了舒萨尼(R. Morsieur Chouchani)，一位云游四方的传奇智者。在法国诺贝尔和平奖获得者维厄瑟尔(Elie Wiesel)的《我们时代的传奇》中曾有专门一节“一位漫游的犹太人”来描绘这位奇人。据他的描写，此人被公认为真正在本质上认识《托拉》、《塔木德》和《佐哈尔》的人，是犹太解经大师，他精通犹太典籍，甚至印度典籍，擅长现代数学和物理学，具有惊人的分析技巧和深邃的智慧，掌握三十多种古今语言。但没有人知道他的年龄和真实姓名，也没有人知道他的来历。^②他有一种神奇的力量，才华卓绝，魅力超凡，经典文本信口拈来，解读经典出神入化。他

① Rober Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p10.

② 参见 Elie Wiesel, *Legends of Our Time*, Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 87 - 109.

教学生“语言和理性的危险，圣人和疯子的迷狂，以及思想传承的秘密进程”。这个舒萨尼的解经教学很有些“密传”的意思。二战后，维厄瑟尔在巴黎生活学习，巧遇舒萨尼，跟随其学习《塔木德》。同一时期，莱维纳斯也跟舒萨尼学习希伯来经典的阐释方法。他们同为舒萨尼的学生，却互不认识，互不知晓对方的存在。维厄瑟尔在舒萨尼的指导下投入了大量精力来研究犹太经典。其《塔木德颂》便是一本著名的《塔木德》研究论文集。有学者指出，其解经原则与莱维纳斯如出一辙，有理由相信，这些原则背后站着的正是神秘的舒萨尼。

莱维纳斯《塔木德四讲》有一篇“欲望的诱惑”，其中曾说道，有时犹太教是“几乎是没有犹太人的犹太教，在那里犹太教只是供极少数人、也许只是供一个人来实践或研究的”(NTR 44)，此话绝非信口说来，而是大有深意，舒萨尼无疑承担着这样一个角色。正是这个神秘人物使现象学家莱维纳斯对阐释《塔木德》产生了浓厚的兴趣。“战后的这次巧遇使我对犹太文化的潜在的——也许应该说是潜藏的——兴趣复活了。”^①从此莱维纳斯开始了一段集中学习《塔木德》的时期，时间主要是在1947年至1949年期间。之后，莱维纳斯的哲学思想便与其犹太解经思想齐头并进。1950年他写了“基础存在论基础吗？”宣告了与海德格尔的彻底决裂，并且最终指出，“与他者的关系因此不是存在论的”而是“伦理的”，以后又顺理成章地提出了“伦理是第一哲学”的思想，标示了其哲学独有的特点。我们看到莱维纳斯开始公开发表解读《塔木德》的文章是与其代表作《总体与无限》同时开始的；^②在此之后，一系列犹太著作与其哲学著作互有发明，如《艰难的自由》(1963)、《塔木德四讲》(1968)、《从圣洁到神圣》(1977)、《超越章句：塔木德的阅读与演讲》(1982)、《在众族国的时代》(1988)，甚至在他去世

① *Face to Face with Levians*, p. 18.

② Samuel Moyn 认为，莱维纳斯早在30年代就已对超越的问题产生了兴趣，并可能在二战前就已经走出了存在问题。转引自 Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Cornell University Press, 2005, p. 248. 但笔者认为这一判断没有顾及莱维纳斯思想的成熟道路的复杂性，莱维纳斯彻底走出存在是与其塔木德思想的研究密切相关的，这一时期两者主题有紧密的相关性。

之后还出版了《塔木德新解读》(1996),可以说莱维纳斯解读犹太思想的工作一直延续到他生命的终点。他对于这些“希伯来著作”甚为重视,为表示与其哲学著作的区分,他甚至选择不同的出版社来出版这不同系列的著作。正是在这一系列“希伯来”著作中体现了莱维纳斯解经的基本原则,体现了他对于犹太传统之于现代世界的理解。

这一切正是舒萨尼传授给莱维纳斯的,舒萨尼使犹太古老文献浓厚的对话风格在现代哲学的背景下得以再现。这一点很重要,在莱维纳斯的著作中我们可以深刻地体会这一点。他的哲学中始终能听出其“希伯来”的口音;而其解释《塔木德》的著作亦不乏哲学(或称希腊)的背景。舒萨尼让莱维纳斯认识到一种通向拉比智慧的新途径,一种理解古典经典对于现代人意义的新途径。犹太教不单单是圣经,而必须是通过《塔木德》解读的圣经,通过宗教生活的问题和智慧来看待的圣经。这一洞见让莱维纳斯激动不已,透过这一视野,圣经充满了生活的活力和洞察,经典的教义与生活世界密切相关。同时,它使一种单纯凭信仰,单纯凭神学教义研究的《塔木德》不再具有意义。

舒萨尼对莱维纳斯的思想发展有着决定性的影响。由此他对舒萨尼推崇备至,“将他定位在胡塞尔及海德格尔这样等级的哲学家之列”。莱维纳斯在舒萨尼的影响下,开始其解经生涯,并且从中找到了某种走出海德格尔哲学的道路。通过这种解经实践,他的哲学确实发生了某种变化,舒萨尼的影响不仅发生在他的思想当中,也促使他对师范学校的课程作了重大改革,在他成为犹太师范学校的校长之后,他一改以往学校只注重现代科学教育的特点,增加了关于传统犹太文献的课程,尤其是关于《塔木德》和中世纪圣经解释的课程,他亲自担任了《塔木德》解经课程的教学任务。于是,出现了一个非常有趣的现象,该协会本身是犹太人现代化的先驱,在莱维纳斯手里却增加了古典思想的课程。这是一个“相反”的举措,在他看来却具有“相成”的效果。事实上这并不矛盾,莱维纳斯借此倡导一种对古老文献的现代解读。他说:“我总认为圣经的伟大奇迹不在于共同的文字源头,相反,是不同的文字合流而形成同一的本质内容。这一合流的奇迹远大于

只有一个作者的奇迹。这一合流的作用是伦理性的，它无可争辩地决定着整本书。”(EI 115)莱维纳斯正是从伦理维度来解读圣经和这些古老文献的，并从这一点出发来审视现代社会。

莱维纳斯返回犹太经典向我们提出一个问题，何以要返回传统呢？国人恰恰是通过放弃古代经典来面对现代世界的。解经对于国人来说并不是一个陌生的字眼，千百年来留下的解经著作汗牛充栋，借助解经人们不止是认识圣人之言，更寻找当时生活的答案。然而伴随现代化进程，“经”被还原为“史”，成为学者们象牙塔里研究的对象，“经”得到了“科学”的研究，却也失却了“经”的意义。然而，舒萨尼的教导使莱维纳斯明白经典的智慧并不会随着时代的变迁而消失，缺少的是人们发现智慧的能力。这样，自1957年开始，莱维纳斯在由世界犹太人大会法国分会举办的法语犹太知识分子的会议上，以及其他一些场合，连续数十年发表关于《塔木德》解经的文章：“弥撒亚的文本”(1961年,1962年)、“面对他者”(1963年)、“欲望的诱惑”(1964年)、“应许之地或许可之地”(1965)、“像世界一样古老”(1966年)、“犹太教与革命”(1969年)、“以色列的年轻人”(1970年)、“解神圣化和去魅化”(1971年)、“神创女人”(1972年)、“上帝的意志和人性的力量”(1974)、“火带来的灾害”(1975年)、“永恒的模范”(1976年)、“逃跑的街道”(1978年)、“谁玩得最后”(1979年)、“超越国中之国”(1988年)、“谁是自己”(1989年)。可以毫不夸张地说，莱维纳斯日后哲学中的重要思想和命题都可以在他关于《塔木德》的解经著作中找到根源，比如“赎罪”篇里提出的“为他者”的思想是他所有思想的共同基础，而1966年宣讲“犹太法庭”篇中提到“我是所有人的的人质”的思想，则成了他后期最重要的哲学著作《别样于存在，或超越本质》(1974)的主题之一，是构筑后期莱维纳斯式主体概念的重要来源。

第二节 面对奥斯维辛的哲学

如果说莱维纳斯的著作印上深深的犹太传统，那并非血缘使然，也并非全然依赖舒萨尼的个人魅力。真正说来，乃是来源于他对导致

二战的西方文明的反思。莱维纳斯曾坦率地说：“如果说在我思想中清晰地具有犹太因素，那是因为涉及奥斯维辛。”^①一句话点破了莱维纳斯哲学的奥秘。犹太人的现代命运一直是 he 关注的焦点，这一命运的核心事件就是针对犹太人的大屠杀，就是“奥斯维辛”。“奥斯维辛”虽然针对犹太人，其意义远远超出犹太人的范畴，这不仅是因为有非犹太人被杀。在莱维纳斯看来，这一事件是极权主义（totalitarianism）政治的真实写照和体现，是一件在任何时候对任何人都极具有涵义的历史事件。在欧洲这片号称文明的土地上，何以发生如此野蛮的大屠杀？包括莱维纳斯在内的许多当代哲学家都意识到“奥斯维辛”是西方历史上一个不可回避的重要事件，不仅是历史事件，更是哲学事件。在此之后，哲学再不能沿着固有的轨迹前进，它必须促使人们重新思考“伦理”的问题。

《总体与无限》第一句话：必须“明白我们是否被道德性所欺骗”。莱维纳斯为什么会提出“被道德欺骗”这个问题，语气中充满对以往道德的不信任感。他在一次访谈中清楚地道出了自己心中的疑虑：“在奥斯维辛之后，我们是否还可以谈一种绝对律令？在道德失败之后我们是否还可以谈道德？”^②如果可以谈的话，那么我们在什么意义上来谈？大屠杀迫使我们必须突破传统的西方思维，寻找哲学新的方向，寻找新的道德依据。莱维纳斯全力投入犹太经典的研究，这不能不说是 he 寻找新方向的有力姿态。在他看来，“政治的极权主义和暴力与西方哲学的‘存在论极权主义’是分不开的。”^③西方哲学必须得到扬弃。所以，莱维纳斯重新界定主体，强调对“他者”的责任，寻找存在之外的“踪迹”。

面对奥斯维辛的哲学，并不只意味着在奥斯维辛之后的反思，一种先期的预见更具洞见性。早在 1934 年，希特勒的暴行还没有完全暴露之前，莱维纳斯就在法国《精神》（*Esprit*）杂志上发表了“对希特

① *The Provocation of Levinas*, p. 175.

② *Ibid.*, p. 176.

③ *Fragments of Redemption*, p. 189.

勒主义哲学的一些反思”。^① 这是欧洲最早试图从哲学上破解纳粹精神实质的文章之一。这篇早期的文章同莱维纳斯后来的著作有密切关系。对西方哲学,尤其是西方近代的自由思想进行了反思和批判,显露出莱维纳斯走出“希腊”的最初尝试。在许多年后,回顾这篇论文的意图时,莱维纳斯写道:“这篇文章来源于这种信念,纳粹的血腥野蛮不在于人类理性中偶发、反常的原因,也不在于意外的意识形态的误解。这篇文章表达了这种信念,它来源于原始恶的本质的可能性,我们可以通过逻辑进入这种恶,而西方哲学不足以确保自己反对它,而这种可能性镌刻在存在论中……”^② 换言之,正是西方哲学的缺陷导致了这场灾难的不可避免。莱维纳斯追溯了西方近代哲学关于人的观念,他认为西方的近代思想放弃了而不是保留了传统的伦理和人性的因素,因而西方思想已经不再能够严肃地理解自由和人的尊严。希特勒主义哲学的兴起不仅有着政治的、经济的原因,而且也是因为近代西方思想的绵软无力和彻底的破产。莱维纳斯称希特勒主义是“一种原始情绪的觉醒”(UH 13),这种觉醒“与欧洲关于人的观念相对立”(UH 17)。他认为西方的思想传统把我们与肉体割裂了。自苏格拉底起就把肉体看作灵魂的锁链,“肉体是一种羁绊”(UH 17),这使欧洲关于人的观念毫无力量。希特勒主义的哲学正是抓住了这一弱点,但他们在其中灌注的却是生物、种族和血统;最后落实在德意志民族身上,成为极端危险的种族主义。危险在于这种观念,而不在于这个民族。在这种观念下,“即便没有种族,也必须发明出来”(UH 19)。在这里,莱维纳斯用“本真”一词,来指称这种种族的正统性,“日耳曼式的理想人似乎允诺了真实和本真性”(UH 19)。此时海德格尔的“本真性”已广为人知,他在文中多次提及这种种族性的“本真”概念,不难看出其中对海德格尔的暗喻。西方关于人的观念的虚弱性不仅难以抵御这种凶猛的种族主义,而且纳粹哲学还直接与尼采哲学有关,莱维纳斯指出,“现代的德国正在重新发现和赞美尼采的权力意

① 参见 Levinas, *Unforeseen History*, University of Illinois Press, pp. 13 - 21.

② *Critical Inquiry*, Autumn 1990, p. 63.

志,这不仅仅是一种新的理想,这种理想同时会给自己带来一种普遍的形式:战争和征服”(UH 21)。希特勒凶残的暴行实施之前,莱维纳斯已经敏锐地预见到了欧洲面临的灾难,一场大屠杀的来临。

莱维纳斯的预见不仅得到了证实,而且感受到切肤之痛,亲人被杀,自己身陷囹圄。此后他在哲学上一切努力都在《别样于存在》正文前的题记中得到深切的表达:谨以他的著作“纪念那些死于纳粹大屠杀的六百万中最亲密的人”,同时纪念所有“同样是对他人的仇恨和反犹太主义的牺牲品”。《别样于存在》是一本哲学著作,不涉及任何具体的暴行和控诉。但其著作中强烈的道德诉求显然是与题记相匹配的。题记中,莱维纳斯由犹太人牺牲者而引申到所有产生于对“他人”仇恨的牺牲者,正体现了其思考的普遍性。犹太的命运被作为人类普遍的命运来考虑。正如犹太的智慧不仅是犹太的,犹太的命运也不仅是犹太的,而是关乎人类的命运。这一点是理解莱维纳斯哲学中“犹太性”和“普遍性”两者之间关系的关键。事实上,这两者在关于“奥斯维辛”的反思上成为了同一个问题。布朗肖认为莱维纳斯哲学的全部努力,就是使奥斯维辛焚尸炉边的警世牌:“知道曾发生的,不要忘记,同时,你不可这样”成为一种哲学。^① 莱维纳斯把反犹太与反人类等同起来,把对犹太人的迫害与对“他人”的仇恨等同起来。如果对“他人”的仇恨是反犹太主义所表现出来的恶之根源,那么对大屠杀的理解就不仅仅是犹太人的问题,更是触及了整个人类,触及了所有时代的最重要问题。这是任何一个有责任的哲学家不能回避和忽视的。人们不禁要问,为什么会产生这种对无辜者的迫害和仇恨?我们又如何从中解放出来?如上所述,莱维纳斯认为根源在于一种与世界、与他者、与社会、与历史相关联的特殊方式,这种方式导致暴力,却无力阻止暴力。这种方式在西方文明,特别是西方哲学中得到了表达。那么,西方宣扬的人本主义立场能否克服这种暴力和仇恨呢?莱维纳斯认为,如果人本主义单单以对人性的理解为基础,那是远远不够的。海德格尔正

^① *Face to Face with Levinas*, p. 50.

确地指出了人本主义与西方哲学互为因果的关系,表示要在存在中重新找到人的位置、人的居所。但海德格尔回避了人与人的关系,海德格尔始终没有放弃存在的优先性。莱维纳斯认为恰恰是因为陷于存在,才得不到真正的人本主义,克服不了对“他人”的暴行。莱维纳斯并不放弃人本主义,“只是因为人本主义还不够人道,人本主义才可被放弃”(OBBE 128)。莱维纳斯一本论文集的书名《他者的人本主义》道出了他心目中真正的人本主义,这是一种强调“他者”的人本主义。只有超出了存在范畴的伦理性,也就是与“他者”的关系,才能反对传统的人本主义。现代的反人本主义正确地抛弃了传统的以自主性为核心的人本主义,但并没有赋予“主体”以新的涵义,莱维纳斯以“替代”和“责任”为核心对主体作了重新定义。只有伦理性才能超越这种西方哲学,才有可能是一种消除暴力倾向的哲学。总而言之,莱维纳斯的努力,正如克莱尼斯基(Leon Klenicki)拉比所说的,追求的是奥斯维辛之后的犹太意义,^①一种具有普世意义的犹太性。

第三节 莱维纳斯与《塔木德》解经传统

我们在莱维纳斯的哲学中隐隐听到来自犹太的声音,这源自他的生活,源自他的反思,但他的哲学家身份使他坚决杜绝在其哲学著作中直接引用犹太经典。另一方面,在“希伯来”著作中,莱维纳斯则直接袒露其与犹太传统的密切联系,尤其是他对于犹太经典《塔木德》的解读,正如我们提到过的一系列重要的主题都首先是在这些经典解读中显露出来,随后在其哲学著作中得到处理。因此,在“希腊”与“犹太”的张力中,我们要彻底地回到“犹太”这一极,以明了莱维纳斯对于犹太传统的期待。

莱维纳斯的解经实践并非别出心裁,可以这么说,解经就是犹太人的生存方式,犹太人被称为“书的民族”,其民族的延续便是一代接续一代的解经。尤其是圣殿第二次被毁之后,犹太人成了没有祖国的

^① 见 *New York Time*, 1995年12月27日,关于莱维纳斯的讣告。

民族。解经成了犹太人保持民族认同的一种重要传统,《塔木德》就是在这个过程中形成的,它成了维护民族生存的重要保障。莱维纳斯深知这一传统,他的解经便是要“同时承担以色列的永久性、延续性以及经过许多时代的自我意识的统一性”。

1. 《塔木德》传统

希伯来的圣经,对基督教来说就是旧约,被称为《托拉》(Torah,狭义的“托拉”单指摩西五经),一般译为“律法”,原本就是指生活中“教诲”的意思。莱维纳斯更喜欢强调这原本的意思,而解释圣经便意味着这种教诲的继续和展开。犹太教没有严格的教士制度,拉比不过是教师而已,是“使百姓明白律法(生活教诲)的人”。据圣经记载,这种解经活动从以斯拉(Ezra)开始,他通过这种解经活动使犹太人重新恢复了与《托拉》的关系,从而使这个经历了巴比伦之囚,面临灭亡的民族再次焕发出勃勃生机。“以斯拉定志考究遵行耶和华的律法,又将律法典章教训以色列人。”(拉7:10)这被认为是犹太解经的一个开端。

希伯来圣经是犹太教与基督教的共同经典,但基督徒常常强调从《新约》去看待《旧约》,并认为《新约》是对《旧约》的“完善”,耶稣曾说:“不要认为我来到这个世界是为了废除犹太教的律法和先知,我的降临世界不是为了废止而是为了实现。”(太5:17)但是,犹太教并不认可这一点,而是另有途径,强调《塔木德》才是对希伯来圣经的完善。《塔木德》开始成文的时间与《新约》成文时间大体相当,大致从公元一世纪开始,人们记录下历代拉比对于《托拉》所进行的阐释和讨论,这项工作一直延续到公元五六世纪。莱维纳斯认为对犹太人而言,《塔木德》更为重要,他曾说:“犹太教就是旧约,但却是通过塔木德的旧约”(BV 136)。在许多犹太人看来,包括莱维纳斯,《塔木德》是理解希伯来圣经的必经之道,只有通过《塔木德》才能理解犹太教。在某种意义上《塔木德》要比希伯来圣经更为重要。“塔木德”原意是“学习、教导”,它原本只是拉比解释圣经的一种口传传统,直到有一天它被记录下来,整理成文,于是成为了另一种经典,被认为是对摩西律法或整个

希伯来圣经(成文律法 Written Torah)的补充。尽管是一些解读律法和经典的文本,但在犹太教中的地位并不亚于旧约,而且成了犹太人日常生活的准则,被认为是与成文律法相对的“口传律法”(Oral Torah)。莱维纳斯认为,“‘口传律法’与‘成文律法’具有同等的权威性,这种权威性是律法本身所要求的。”(BV 135—136)当然两种律法在本质上还是有很大不同的,《塔木德》本身是用来阐释摩西律法的,其地位也是后来才奠定的,但这丝毫不损害《塔木德》所表现出来的智慧。

那么,犹太教为什么在“成文律法”之外,还要有“口传律法”呢?“口传律法”相较于“成文律法”又传达了什么奥秘呢?为什么在很长一段时间内它没有被记载下来?据拉比们认为,“口传律法”与“成文律法”是并存的,同样可以追溯到西奈山上,拉比的依据在于圣经,因为圣经上记载,上帝说:“我要将石版并我所写的律法和诫命赐给你,使你可以教训百姓”(出 24:12)。拉比认为,“石板”就是“十诫”,“我所写的律法”就是“成文律法”,而这里所提到的“诫命”就是“口传律法”。于是“诫命”一代代通过口传而存在下来。“口传”与“成文”并不矛盾,但口传显然是“奥秘”的内容,显然在当时不能写下来,也不能直接显现出来的,它只能从“成文律法”中隐含地演绎和诠释出来。

且不说在理据上“口传律法”为什么不能写下来,其现实原因却是十分明显。因为当时犹太人的当权派撒都该人(Sadducees)激烈反对“口传律法”的存在,他们认为犹太人只应该尊奉“成文律法”,所谓“口传律法”不过是得自前辈的传说,不过是前辈对经文的解释,没有神圣性,不应该受到尊崇。撒都该人只承认“成文律法”,认为犹太教自希伯来圣经成文之后就是一个一成不变的体系。犹太人必须严格遵守“成文律法”及其所规定的仪式,撒都该人在现代也许应该被叫作原教旨主义者吧。作为祭司的撒都该人强调律法与圣殿仪式的一致性,防止任何动摇“律法”的可能性。但是当耶路撒冷的圣殿不复存在时,撒都该人也随之衰落了。这时犹太教中曾经受压的另一派人,也就是法利赛人(Pharisees)获得了主动性。他们同样要求全心全意地恪守

《托拉》，但问题在于生活是变动的，如果超出了“成文律法”的规定之外，那么又如何来行事呢？法利赛人坚持在“成文律法”之外，依据于《托拉》所演绎的律法来行动。于是，法利赛人就必须对律法进行阐释，这造就了犹太人“口传律法”的传统。可见，在历史上，“口传律法”就是圣经与生活之间的一座桥梁，“口传律法”的权威性要求它成为犹太人生活的指南，其之所以不能写下来是因为相较于“托拉”的严格性，“口传律法”则保持着开放性，书写使其趋于封闭。此外，这种“口传律法”也使犹太人有别于其他民族，据《塔木德》记载，以实玛利人（Ishmaelite）伪造托拉，然后自称是犹太人。而“口传律法”可以确保犹太人保持与众不同的特性，使犹太人区别于伪犹太人。这便是“口传律法”《塔木德》的重要意义，它要帮助犹太人自我认同，面对生活，适应危机时代。莱维纳斯承继了这一传统，同时要将犹太的传统在现时代发扬光大。

《塔木德》在内容上分为“密西拿”（Mishnah）和“革马拉”（Gemara）。“密西拿”是“口传律法”的汇编，意为重新阐述、反复，它包括对托拉的解释、某一方面律法汇编以及著名拉比在律法方面的观点，是被称为坦拿（Tanna）的智者（the sages）以希伯来文保留下来的。大约在公元2世纪左右，由犹大·哈纳西拉比（Rabbi Judah Hanassi）筛选而成。其中一派以著名的犹太解经者希勒尔拉比（Rabbi Hillel）为代表，他意识到生活世界在不断地变化，如果像撒都该人那样固守“成文律法”，那将使人无所适从，而“口头律法”所享有的阐释自由，可以使“成文律法”适应不断变化的形势。这使他对律法解释有一种较为温和自由的态度。这里的“阐释自由”十分重要，是犹太解经的活灵魂，通过舒萨尼的引介，亦为莱维纳斯所接受。另一派则以沙马伊拉比（Rabbi Shammai）为代表，他主张严格解经。两派的分歧都被记录下来了，被看作是为了上天的荣耀而进行的争论（BV 137）。其整理的经文被视为“密西拿”的最初版本。“密西拿”的成文，显然有悖于拉比口传传统的初衷，但希勒尔认为“密西拿”之成文并不是要把“口传律法”固定下来，写下来的目的是为了研究的方便。从现

实的角度来看,当口传的内容越来越多时,已经难以记忆了。

“密西拿”在犹太生活中的流传,逐渐又积累了一些问题,于是在巴勒斯坦和在巴比伦的拉比又分别对“密西拿”进行考证、评注和增补,这就形成了《塔木德》的另一个主要部分“革马拉”,其意为补全、完成,它是对“密西拿”进一步的解释、评论和讨论,也是对“密西拿”的增补和完成。这是被称为阿摩拉(Amora)的智者以阿拉米文(Aramaic)进行解读的记录。此外,这些智者还对犹太·哈纳西没有收录进“密西拿”的一些文献(被称作《巴莱托特》(Baraitot)的文献)进行解读。在巴勒斯坦和巴比伦各自有不同的“革马拉”。于是就有了两种系列的“塔木德”:《巴比伦塔木德》(Babylon Talmud)和《耶路撒冷塔木德》(Jerusalem Talmud),它们有着共同的“密西拿”,但“革马拉”各不相同,它们分别在四五世纪末相继成文。“密西拿”是论题,而“革马拉”是评注,其中还包括了十一世纪中世纪著名的《塔木德》评论家拉西(Rashi)以及十二至十四世纪间犹太学者研讨《塔木德》的作品《托萨福》(Tosafot)。这就是《塔木德》的组成部分。莱维纳斯的解经工作主要基于《巴比伦塔木德》,而非《耶路撒冷塔木德》。

就这些评论和讨论的类型而言,又被分为两种:“哈拉卡”(Halakhah)和“阿加达”(Aggadah)。“哈拉卡”的意思是“行为准则”,即按托拉律法所宣示的准则来行为的生活道路,讲解《塔木德》中规范性的内容,即律法、教义、礼仪等内容,而“阿加达”的意思是“宣讲”,更多的是一些故事,是一些说教的论述,包括故事、寓言、隐喻、传奇、圣经叙述的引申等内容,是《塔木德》中非律法的部分。莱维纳斯十分注重这种区分,他说:“口传律法(塔木德)和成文律法(托拉)的区分是一方面,另一方面是‘哈拉卡’和‘阿加达’的区分,这好像构成了犹太启示的四个主要点”(BV 139)。作为解经者的莱维纳斯深知犹太经典之浩瀚,于是每每谦逊地提到,在这个领域他缺乏“职业化的专业水准”。因此“在《塔木德》的大海中,我们更喜欢靠近海岸航行,去寻找一些相对容易注释的段落来评论”(NTR 9)。因此,莱维纳斯的评论主要限于“阿加达”,而对《塔木德》的另一重要资源“哈拉卡”则并不涉及,对

此他自己的解释是“哈拉卡”需要艰深的专业知识,但从深层次上来看的话,他更看重“阿加达”内容所体现的生活本原,所体现的生活世界,因为它的文本从不与具体的生活事例脱节,在《塔木德四讲》中,每讲开篇都附有莱维纳斯疏解《塔木德》文本的相关段落,都具有很强的叙事性。他将这部分内容视为犹太教普遍哲学意义的体现者,这正是他解经的目的所在,试图透过特殊的事例解读出《塔木德》中的普遍意图,一种不止于犹太人的普遍意图。这种对《塔木德》所启示出来的内容进行哲学理解乃是贯穿莱维纳斯整个思想的一个重要主题。

在犹太民族中,上帝的启示和智慧正是借助解释律法而得来。所谓解经意味着,圣经或“口传律法”的文字本身不足以理解圣经,经文的涵义要远远超出字面意义。因为圣经上说,圣经的话就像打碎盘石的大锤,能击打出无数的火星,《圣经》的文句因此也能产生出多种的意义,产生出远远超出其表面“大义”的“微言”。在“论圣经的犹太解读”一文中,莱维纳斯一上来就介绍了犹太解读圣经的原则。传统上有以斯马尔(R Ishmael)的“托拉解读十三法”以及著名的四层解读法。也就是说圣经的文句有四层涵义:显白的意义:即字面的意义,或历史的意义;暗示的意义:即比喻意义,或道德的意义;引申的意义:即教义教规;最后是神秘的意义即隐晦之教诲。犹太人解经的意义在于向前看,必须从“托拉”的特定内容中提取出与生活情景相适应的宗教和道德的准则,使经文的权威性扩展到未来的时代,扩展到新的情景中去。特别是“口传律法”因未诉诸文字而处于灵活的态度,这就使得“成文律法”可以随时代的变迁而得以变通,避免律法因缺乏发展而僵硬不变。所以,“口传律法”与其说是律法法典,不如说是百科全书。《塔木德》作为拉比学园活动的真实记录,忠实地反映了里面所讨论的任何意见,触及生活的方方面面,它与现实世界保持着密切的联系。看来《塔木德》流传于世的“奥秘”正在面向生活世界。

上面简短的叙述告诉我们:犹太的经典乃是对经典的解释,甚至是解释的解释。首要的是“摩西五经”,是摩西受上帝的启示而写,而先知书和圣文集是“摩西五经”的延续;“密西拿”是对“托拉”的解释,

而“革马拉”又是对“密西拿”的解释,可见犹太精神中最重要和最显著的特点就是对“律法”的研习,也就是拉比们生生不息的解经活动,上帝的启示透过不断的解经一代代传递下来,上帝的启示正是借助解释律法而来,启示在真正解经中不断涌出。圣经的文句成了一座取之不尽的宝藏,而绵绵延延的解经则层层叠加,这对犹太人来说正是上帝的显身。对犹太教或犹太人来说,“上帝道成肉身”一类的基督教教义是十分陌生的。上帝以何种方式来显示呢?莱维纳斯认为,就是通过铭记于经典的神圣文字来显示。所以上帝的启示不是像基督教那样通过耶稣启示出来的,对犹太教来说,是通过《塔木德》来启示。“上帝是现实的和具体的,但不是通过道成肉身,而是通过律法表明其具体化(肉身)”(DF 145)。从世俗的意义上来看,学习托拉只是一种对经典的解释;但从神圣的意味来看,这乃是犹太人接受上帝启示的一种方式,犹太民族既被称为“上帝的选民”,又被认为是“书的民族”,其相互之间的联系就在于此。正是对“书”的解读使犹太人保持其为上帝的选民。在莱维纳斯的解读中始终包涵着双重的意义,一方面是犹太人自我认同的保障;另一方面是希伯来智慧在现代的传播。

2. 《塔木德》解经的意义

正如我们看到的,莱维纳斯重视《塔木德》并不只是因为它是古老的经典,也并不是为了表达对于犹太教的虔诚,更不是一种顶礼膜拜的宗教行为。他对《塔木德》的重视,表示的是对一种古老经验的重视,“是一种寻找问题和真理的解读”(NTR 9),其意义可以说不亚于恢复以色列的复国主义政治活动。因为这是犹太人在现代社会中自我认同的依据所在;对莱维纳斯来说其意义还不止于此,这其中传达的是颠覆西方哲学传统的智慧所在。

我们知道《塔木德》的层层解读是对圣经的评注,在《塔木德》与圣经之间有着强烈的互动,但是《塔木德》有着更强的犹太自主性。莱维纳斯反复强调,《塔木德》并不简单的是圣经的延伸。他看重的不是《塔木德》在宗教上的意义,也不是犹太教中《塔木德》之于圣经的地位;他阐释《塔木德》看重的是“《塔木德》运用圣经的资源来阐述其智

慧”(NTR 7)的原则。他从来不直接解释圣经文本,而是通过《塔木德》的中介,如此他的解经始终保持着犹太的向度。

为什么《塔木德》能够激活圣经中古老的智慧,是因为《塔木德》的文字只是一种“能指”,其“所指”必须在现实生活中去寻找,这是《塔木德》尽管古老却始终保持活力的原因。莱维纳斯指出:“这门学问的所有大师都认为,只有从生活开始,才能理解《塔木德》”(NTR 8)。与在哲学层面上,强调哲学的前哲学的生活经验一样,莱维纳斯在解读《塔木德》时注重的也是生活经验。

借助于“活生生”的生活经验,莱维纳斯强调《塔木德》尽管古老却是属于现代的,这正是犹太教的独特性。于是把《塔木德》的问题及其意识翻译成现代语言,就成了莱维纳斯整个《塔木德》解读的重点。他试图想让那些不在犹太传统之内的人,沉浸于其他文化和文明的人们,也能从他的解读中汲取犹太的思想资源。

莱维纳斯有一本书,书名叫《超越章句》,这里“章句”是借用中国人的说法,其实就是圣经中的章节。在前言中,莱维纳斯第一句话就问,为什么要超越章句,圣经中的话语都非常显白,人人能看懂,莱维纳斯称之为“朴素、明白、平常”的意义,但同时他却强调在其背后有着“奥秘(enigmatic)”的意义。也就是说圣经起码具有双重意义,表面的平常意义和背后的“奥秘”意义,其间需要一种“解释学”(exegesis),它的任务就是要将圣经中隐含的意义释放出来。莱维纳斯说,“真理是隐秘的,包含多重向度,并可无限延伸”,这可以看作他解经的一个总前提。

上帝的启示透过不断的解经一代代传递下来,莱维纳斯显然也加入了这个行列。对他来说,圣经那种隐而未现的“奥秘”完全在于上帝的启示。鉴于圣经的神圣性,他认为不论圣经还是《塔木德》的启示都不是随意的,故他信奉“思想比它所想的更多”(BV 109)。对此的神学解释就是上帝的话语不能简单地调换成人的语言。但一位著名的拉比曾经说过,“托拉说的是人的语言”。这就显示了一种巨大的张力,托拉是上帝的启示和显示,但运用的语言却是人的语言,因此人的言

词对于神意(或上帝的圣言)永远起着一种限制作用,而且这种限制将随着人的生活世界的变动而不断地变化。所以,圣经中一词多义的现象本质上乃是上帝启示的无限性与人的语言有限性之间巨大张力的体现。

所以为了探寻这“奥秘”的意义,莱维纳斯所说的那种“解释学”就要不断地回到圣经的章节之中,去读出其中的“字里行间”。但是莱维纳斯否认犹太经典背后有着单一的绝对真理,他认为解释是一场没有止境的运动。这意味着对于圣经的阅读和解释永远不会结束,永远要重新开始,“启示”承继着历史,在人的生活世界中持续下去。对解经者来说,“奥秘”的意义远远超过了人们对于文本的理解,这是一种有限中所承载的“无限”,莱维纳斯总是喜欢用笛卡尔第三沉思中关于有限自我呈现无限观念的论证来说明“无限”寓于有限之中的可能性。因此当人们倾听时,当人们阅读时,当人们解释时,当人们写下文字时,意义总是要从有限的文本中流溢出来。

3. 解读《塔木德》的原则和方法

基于以上对于《塔木德》性质的理解,莱维纳斯认为,解读《塔木德》有两个方面的特点:一方面《塔木德》解读属于历史,只有经过历史学家的检视和批判才能为人理解。《塔木德》经文的记述和思想的解析属于这个层面。不求助于历史的方法,就不能从神话中得出圣经的事实状况和象征特点。另一方面,更为重要的是解读经典必须贴近现代,也就是说,必须与目前的事实直接相关,必须与目前的理解直接相关。这是莱维纳斯所强调的,他称之为一种“活的传统”(a living tradition)(NTR 6)。只有对这种经典保全信心的人,才能直接进入经典。失去了这一进口,则经典的记述和思想就成了神话,就成了僵死的东西。

在经典研究中流行的单纯历史方法并不能正确解读《塔木德》,因为文献学家和历史学家常常会根据历史材料和文献材料来解读古老的文本,但遗忘了古代文本中的现代意涵,以及其当下的教诲。莱维纳斯要我们把《塔木德》当作教诲而不是当作残存的神话来理解,尤其

是不要把《塔木德》提出的本原性思想与文献研究的技术性问题相混淆。当然,《塔木德》本文的意义是通过文字符号指示的,这些文字符号本身是有历史性的,比如借助《圣经》的故事、礼仪和立法等,这些符号经历了意义的变迁,它们的形成也有历史的偶然性,但不能就此消解了其中的普遍意义,也不是进入一种纯历史的研究就能澄清这些符号的意义。

尽管莱维纳斯承认历史方法对于解经有其自身的作用(DF 68),但他认为对于犹太经典来说,任何追求单一的、原始意义的作法都是错误的,这是西方式理性主义在作祟。他认为《塔木德》本身是一种十分理性的文本,但又非常不同于西方哲学意义上的理性,不同于启蒙的批判理性。他在这里特别反对斯宾诺莎的圣经解释观点,他认为这种观点忽视了解经者的重要性,即读者对于启示意义具有的不可剥夺的参与性。“斯宾诺莎没有涉及读者对于文本意义产生的作用。”(BV 173)莱维纳斯恰恰把斯宾诺莎想抛弃的那种模糊、晦涩、矛盾作为他阅读的重点。正是在其中有可能发展出新的意义。意义不是单一的,而是开放的。他批判斯宾诺莎的要点正在此处。

当莱维纳斯以现代议题来解读《塔木德》文本时,他就是在实践一种“时间错位”(anachronism)的解经方式(CDF 212)。莱维纳斯认为,如果没有这种“时间错位”的阅读方法,那么犹太教,《塔木德》就会沦为“关于犹太历史的传说和轶事,不能评判其自身的历史,不能承受这种继续的痛苦”(DF 78)。这种方法不同于我们讲的历史方法,一种科学的、历史主义的、文献学的、形式评判的方法。莱维纳斯坦率承认他不能满足于这种历史方法,因为如果有人满足于这种方法,那么犹太教赖以生存的真理,“就变成了一种偶然的、小地方的历史”,但拉比的言词建立的思想 and 语言的结构则基于绝对的思想(DF 78)。有些人批评莱维纳斯用的是一种“护教”的方法。但对莱维纳斯来说,在深层次上,所有的思想都是护教的,必须为自己和自己的历史辩护,必须置于判断之中。

在《塔木德》的解读中,莱维纳斯发现了一种真理的具体性,这种

具体性具有一种方法论上的推论；只有当“一个人从具体的问题和存在的处境中出发，而不担心是否会犯时代错位的错误”时他才能理解《塔木德》中的简明的表达、暗示和意象。“奥秘”的意义恰恰是一种面向时代的，更加具体的意义。圣经的经文本身无非是引发读者去解释和探索其意义，去发现当前讨论的问题与文本之间的关系。因此在文本解释中“时间错位”是必然的，他始终具有向新的意义开放的可能性。这种“时间错位”的方法彻底动摇所有的历史方法。

此外，解经者的有限决定了《塔木德》的“启示”必须通过多重个人来体现出来，也就是说，对于犹太的解经来说，每一个个体都是不可替代的和唯一的。每一个人的“唯一性”意味着每一个人都是必需的，不仅是为了上帝的拯救，也是为了理解上帝的拯救。这就是为什么《塔木德》保存了所有拉比大师的解释和他们之间相互矛盾和争论。所以，从本质上来说，犹太经典的解释学一定是多元的，没有最终的综合和教义可以终止上帝的这种“具体化”。正如前面所述，这种解释的历史本身就是启示的一部分，解经者参与了宣讲律法的先知任务。

莱维纳斯认为，圣经的启示具有特殊性，它召唤读者以他的自身的存在向圣经的“信息”敞开，正是每一个人独特的“人格”和天赋保证了启示的独特性。个人通向圣经的路径及其所处的历史环节都具有不可替代的特殊性和唯一性，从世俗的角度来看，如此说来通过个人解出来的“经”不可避免地具有“主观性”，缺乏一种普遍的客观性保证，我们如何能信任这所谓的“奥秘”呢？莱维纳斯的解释学认为我们不能因其有“歪曲”和“限制”真理的“主观”观点而抛弃人们的解经。他认为阅读圣经本身不仅仅是去关注所谓的“客观”知识，解出的“奥秘”也不是一个现代意义上存在的“客观”真理。启示的精神属于另一种精神过程，莱维纳斯指向解经者的自我关涉，正是解经者本身对于理解“启示”真理具有决定性的意义。也就是说在圣经整个无限的意义中，不可能没有读者或解经者而获得“启示”。解经者对于“启示”具有一种无可替代的地位，莱维纳斯认为每一种解经加之于文本的意义如果没有这个解经者自己独特的个性，那么其意义就还没有揭示出

来。也就是说，每一个人，每一个时刻都对圣经的信息，都对律法自身的启示做出了贡献，这种圣经信息必须通过也只有通过多元的人和多元的时间才被接受。莱维纳斯甚至这么认为，只要人类没有完结，启示便没有结束，解释便没有结束。对启示来说，人类“一个都不能少”，是这一个无限的过程。有多少个读者就有多少种意义。在他看来，多重阅读是绝对真理的条件。“真理的总体在于多重人参与构造。”(BV 133)现代解释学为解释的“主观性”提供了合法性依据，但这样一来，解读意义的普遍性便大打折扣，而莱维纳斯的解经学同样不回避“主观性”，“主观性”甚至是解经所必需的，也就是说，每一个自我，每一个时代对于揭示启示都具有不可替代的绝对价值，启示的普遍意义只有通过每一个特殊的事例才显现出来，莱维纳斯称之为一种“特殊的普遍主义”或“具体的普遍主义”。拉比所用的决疑论应与普遍原则一起，个体的事例可以提醒普遍同时又限制普遍(BV 202—203)。

对莱维纳斯来说，在对文本权威的绝对尊敬和个人独一无二的解释之间没有任何矛盾。《塔木德》的意义是不可穷尽的。每一次阅读都是崭新的，都是对其意义的丰富。启示不仅仅是在西奈山上，而是需要不断地重复，延续在每一次的阅读之中。“这多重的不可还原的人民对意义的向度来说是必需的。”(BV 133—134)可以说，启示与解经是并肩合作的，而《塔木德》正是这种合作的典范。上帝并不直接对人们说话，但神圣的话语在《塔木德》中却是可行的，它期待着每一种解释，并提供每个读者以不同的声音。在莱维纳斯看来，解经本身就是一种虔诚和崇拜的行为，与祷告一样重要。在解经中自由和约束相结合，既充分尊重文本，又敞开意义的大门。因此解经是一项永无止境的工作，任何一个结论都是暂时的。在《塔木德》中任何的事情都被思想过，但其全部的意义永远不可被穷尽。“毫无疑问，这是犹太教的独创之处：不断的传统，通过传递和评论塔木德的文本，评论跨越评论”(NTR 6)，以至于无穷。

这样一来，莱维纳斯对于《塔木德》解经中的歧义性和含糊性就有了另一番解释。在《塔木德》中拉比们不仅在同一问题上有着相反的

意见,甚至对引用同一段经文也都有不同甚至相反的解释,而他们的意见都可以在圣经中找出依据,这种情况非常普遍。但这样的话,会让人对于《塔木德》的可信度产生严重怀疑。有学者认为这种模糊性“是因为希伯来语是一种辅音语言,同一字可以有不同的理解,也由于文本本身可以有不同的读法。”^①可莱维纳斯认为,这不单是一个语言或文本理解的问题,《塔木德》中对意义的争论恰恰显示了《塔木德》的本质力量。不同拉比对于同一段经文的不同理解的对话正是“人类意识中永恒对话”的体现。正是在《塔木德》的讨论中,它显示了问题的各个方面。所以,《塔木德》的权威性不是来自于教义的一致无误,而是来自于一种探索问题的精神。莱维纳斯在《塔木德》中看到,所有的解释都值得尊重,相反的意见同样有效,往往只是真理的另一面,不可忽略任何解释(BV 114)。《塔木德》中没有任意的和偶然的,每一部分都是解释的合法主体。“这种不同意见之间的争论,回到了问题的十字路口,在此增加了思想的尊严,这是塔木德的真正精神。”(DF 66)

莱维纳斯在他许多文章中一再强调《塔木德》意义的多重性。于是我们看到,在所谓“超越章句”的解经中,并不是要在《塔木德》的文本背后找出什么唯一真正隐含的涵义。相反,歧义性和含糊性正是《塔木德》的生命力所在。解读《塔木德》的奥秘,就是要揭示和维护《塔木德》这种意义的多重性。有鉴于此,莱维纳斯认为超越章句,在朴素的意义背后所解出“奥秘”,并不是得出什么深奥的,只有少数人所知的知识,而是一种较之圣经更面向生活世界的意义。《塔木德》在律法与生活世界之间的桥梁作用给莱维纳斯以很大的启发,“奥秘”的意义恰恰是一种面向时代的,更加具体的意义。比如他从“我在此”出发,从圣经中得出了一种关于“主体性”的特性,在圣经中反映了一种保护个人不去侵犯“他人”的主体性,既不同化“他人”,也不支配“他人”。又比如通过《塔木德》描述的一些场景,莱维纳斯会根据这种具体场景来分析问题,比如法官不是在人前孤独地判案而是与人面对

^① Levinas: *An Introduction*, Polity Press, p. 108.

面,于是莱维纳斯从中得出每一个人为自己的决定而对其他人负有责任,同时每一个人也都对其他人的决定作出回应。在他的解经中经常会这样毫不犹豫地古代经文找出对现代论题的回答。圣经的经文本身就是引发读者去解释和探索当代的意义,去发现当前讨论的问题与经典文本之间的关系。我们看到,莱维纳斯的圣经是通过《塔木德》来理解的,他为西方恢复的是一种拉比式解读圣经的传统。所以“希伯来”的向度不仅仅是指圣经,更是回到那种涉及特殊的思想,涉及特殊的事例的《塔木德》中去。

4. 犹太式的普世主义

尽管犹太学者,特别是《塔木德》专家对莱维纳斯的经典解释常常表示出疑虑,但他的目的远不在于单纯的解经,而是基于对古老犹太文献的理解来突出关于全体人类所面临的永恒问题。“我们试图把在特殊者所提示的意义翻译成现代语言,也即翻译成那些已经学习了其他不同于犹太精神资源的人们的问题,其合流正构成了我们的文明,我们解经的主要目的是要把一种普遍的意图从表面上特殊主义中解脱出来,而这种在特殊主义中,事实是与以色列的民族历史联系在一起……”(NTR 5),莱维纳斯处理《塔木德》的方法就是要让这些文献被“他者”(读者)激活。

莱维纳斯对《塔木德》以及记录下这些内容的拉比充满敬意。在他看来,看似烦琐和卷帙浩瀚的《塔木德》,体现的正是思想潜力的发挥和实现。“我们开始于一种观念,被启示的思想是一种思考过每一件事的思想,甚至是工业社会和现代的专家治国。”(DF 68)也就是说,通过学习《塔木德》可以发现普世的智慧。莱维纳斯的工作就是要把圣经的解释与当代世界的生活联系起来,与整个人类的生活联系起来。于是《塔木德》解经的主要目标就是把《塔木德》中的普遍意图从其表面的特殊主义中解放出来。当这种特殊主义囿于以色列民族的历史时,它会将人们封闭起来。但是,《塔木德》应对的不单单是犹太人的问题,更是关于整个人类的问题。这里莱维纳斯强调普世主义的前提是:不同的历史时代围绕着的意义是可以沟通的,而不管这些“能

指”的材料“所指”的多样性,莱维纳斯强调“一切都被想过”。最终是假设某种人类意识的统一性。以色列的历史提出了这些观念,尽管其具体形态是特殊的,但它也可为人类普遍地理解和接受,这意味着它是一种具体的普遍主义(concrete universalism)。莱维纳斯在解读《塔木德》中提出这种具体的普世主义,就是要破除“民族-普世”这二而择一的僵化思路,强调具体的犹太历史实践同时具有普世意义,它不单是犹太人的经典,也是为人类的整体作出贡献。

莱维纳斯把他这种解经工作称为“翻译”,即把这种文本的思想翻译成现代语言,现代语言意味着一种普遍化的模式。这让人想起罗森茨维格关于翻译的一般看法:“思想的真正目标是翻译:只有当一件事被翻译了,它才可能成为真正的声音。”莱维纳斯就是要使犹太思想具有一种普世的意义,成为世界上真正的声音。他关于《塔木德》讲演的大部分内容就是关于这种翻译了之后的世俗化犹太智慧。他要以此来面对现代性问题。莱维纳斯要使犹太智慧说一种真正的希腊语,或者说重新发现一种积极的“希腊语”,使之既在希腊语中合法,又展示一种希腊所忽略的智慧和伦理。

为此莱维纳斯在《塔木德四讲》导论中呼吁:“把塔木德的智慧翻译成现代笔调,以我们时代的问题来面对它,是耶路撒冷希伯来大学担负的最高任务之一,这难道不就是犹太复国主义最高尚的本质吗?这难道不是分裂为整合进自由国度中的犹太人和深感游离的犹太人之间矛盾的解决?……因此,把塔木德的智慧翻译成‘希腊的’就成为犹太国家大学的基本任务。这比一种语义的文献学更有价值,而后者与欧洲和美国的大学的目标没什么两样。散居各国的犹太教以及被以色列政治复兴震惊的整个人类正在等待来自耶路撒冷的《托拉》。”(NTR 10)这一段话可以看作莱维纳斯为自己的工作性质所作的一个注解。正统的犹太教徒通常选择把自己与周围的世界相分离,他们毫无兴趣把犹太智慧翻译成“希腊语”;西方学术界,只是注重犹太教的历史价值、文献价值,没有认识到在这些古老文献中闪耀的智慧光芒,没有认识到它依旧是人们今天生活智慧不尽的源泉。莱维纳斯希望

用这些智慧贡献给普遍的人类，而不仅仅局限在犹太人；希望人们注重其间活的东西，而不只是文献价值。这是一项神圣的工作，莱维纳斯把他呼吁的这项“翻译”与古代把圣经从希伯来文翻译成希腊语相提并论。在这个意义上，“希腊文版的《旧约全书》仍是不完善的，圣经智慧的翻译成希腊文的工作并未完成。”^①莱维纳斯自认他进行的就是这项伟大的工作，无论其“希伯来”著作，还是其哲学著作都可以在这个范畴来理解，那就是要把希伯来的智慧融进西方的主流精神。在这个意义上，苏珊·汉尔德曼(Susan Handelman)将莱维纳斯的哲学定位为“给异邦人的信”。^②这真是一个恰如其分的评价。

第四节 希腊的，还是犹太的

莱维纳斯研读《塔木德》根本而言是要寻找超越希腊传统的智慧以应对现代世界。但是犹太智慧的普世化必须借助某种哲学的形式。“尽管哲学本质上是源于希腊的，但又并非是完全源于希腊，它也有非希腊的来源。例如，我们所谓的犹太—基督教传统就是对意义和真理的另一种探讨。”问题是，“对今天的哲学家来说，使用一种纯粹宗教的语言实际上是行不通的。”^③所以，必须把“另一种探讨”真理的方式“翻译”成“希腊的”。在上述背景下，我们看到莱维纳斯对犹太教的解读与其哲学的重心相当一致。在莱维纳斯的“希伯来”著作中，有时更能体会他的哲学用心。在“今日犹太思想”中，莱维纳斯挑明，犹太思想“的基本信息就是把每一种经验都带回到人与人之间的伦理关系中去，诉诸人的个体责任，在其中他会感到被拣选和不可替代，这一切都是为了使人类社会把人当作人”(DF 159)。这也是莱维纳斯要以“希腊的方式”带回到哲学中去的基本信息。希腊的还是希伯来的？并没有一定的答案，我们既不可说，哲学以希腊的方式同化犹太教，以现

① *Face to Face with Levinas*, p. 19.

② Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption*, Indiana University Press, 1991, p. 264.

③ *Face to Face with Levinas*, p. 19.

象学的方法将犹太思想还原为哲学,也不能说犹太教与“希腊的”水火不容。吉布斯的说法相当中肯。“犹太教给罗森茨维格和莱维纳斯的哲学以新的向度,伦理学和与他者关系的重要性现在正作为哲学的关键因素而获得流传。”^①通观莱维纳斯的著作,这也许就是他要带给哲学的。

莱维纳斯注重向“他者”开放的哲学应该说是革命性的,也是让“希腊”向“希伯来”开放,这并不意味着放弃“希腊”,“希腊”固然要向“希伯来”学习,但“希伯来”也必须通过“希腊”被激活,这样才能被普遍化。关于这个问题的讨论我们还必须回溯到德里达对莱维纳斯的批评,在他的批评中可以分做两个层面来理解,一方面是从西方哲学的内在逻辑来对莱维纳斯的存在论批判提出质疑;另一方面则提出了一个更深层次的问题:“我们是犹太人?是希腊人?”在德里达的批评中,犹太人的问题始终贯穿其间。从前面的论述中我们看到,莱维纳斯从不讳言犹太因素在其哲学中的重要作用。当他把某种犹太因素带进哲学时,马上会面临一个问题,他的哲学是否依赖于一种先在的宗教信仰?是否依赖于某种形式的犹太教?无论是德里达的提醒,还是莱维纳斯本人清醒的意识,这一点都是无可回避的。针对这种质疑,莱维纳斯首先强调自己是哲学家而不是一个神学家,他的哲学著作和“希伯来”的著作是两回事。但写作哲学著作和写作“希伯来”著作的莱维纳斯毕竟是同一个人。摆在我们面前的问题是如何看待莱维纳斯哲学中希腊因素和犹太因素之间的紧张关系。

在德里达的批判中,他非常敏锐地注意到莱维纳斯哲学面临的这两种因素,甚至提出了哲学与“非哲学”因素的问题。在“暴力与形而上学”一文的最后,德里达问道:“我们是犹太人?是希腊人?我们生活在犹太与希腊人的那种差异中,而这个差异也许正是所谓历史的统一性。我们生活在差异中并靠着差异生活,也就是在‘矫饰’中,对此莱维纳斯非常深刻地指出‘它不仅是人的偶发缺点的基础,而且也同

^① *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, pp. 4-5.

时联系着哲人和先知的世界的分裂的基础’。我们是希腊人？是犹太人？可是谁是我们？我们首先是犹太人还首先是希腊人（这不是历时性的提问而是前逻辑的提问）？犹太人与希腊人间的不可思议的对话，即和平本身是否就是黑格尔的绝对思辨逻辑的形式，就是他在《精神现象学》序言中思考了先知般论述之后，是否具有一种调和形式的同义反复和经验的异质性的活生生逻辑？抑或，相反，这种平息具有一种无限分离的形式，以及一种关于他者的无法思考、无法言说的超越形式，提出这个问题的语言从属哪一种平息的视域？从何处它取得问题的活力？它能否说明犹太教与希腊化历史的结合？在最为黑格尔式的现代小说家所说的命题：‘犹太希腊人是希腊犹太人。两个极限的相遇’中，什么是这种结合的合法性？什么是这种结合的意义？”（WD 153）

事实上，尽管德里达对莱维纳斯的哲学努力进行了批判，但对于这个问题的回答始终是敞开的。这一发问其实指出了领略莱维纳斯哲学的一种意义框架。德里达认为自己既不是希腊的，也不是犹太的。^①但莱维纳斯的哲学可以说，正是这两极的相遇，既是“希腊的”也是“犹太的”；但却不是在黑格尔式综合的逻辑中，而是在“他者”的视域中完成这两种因素的结合。

那么，这两种因素的相遇意味着什么？为什么谈论哲学必然会涉及希腊问题，根本的问题在于德里达对于哲学的一个基本界定：“哲学的基础性概念首先是希腊的，离开这种中介去进行哲学表述和谈论哲学大概是不可能的。”（WD 81）哲学的希腊性问题是哲学的一个根本问题，这个问题在海德格尔那里就受到了极大的重视，海德格尔在1955年发表的“什么是哲学”中讲道：“哲学这个词告诉我们，哲学是某种最初决定着希腊人生存的东西。不止于此——哲学也决定着西方-欧洲历史的最内在的基本特征。常听到的‘西方-欧洲哲学’的说法事实上是同义反复。为何？因为‘哲学’本质上是希腊的；‘希腊

① Richard Kearny, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, p. 107.

的’在此意味：哲学在其本质的起源中就首先占用了希腊人，而且仅仅占用了希腊人，从而才得以展开自己。”^①海德格尔的这一论述直接决定了德里达对莱维纳斯哲学批判的立场。而且以这样的立场来对照莱维纳斯的哲学，“希腊的，还是犹太”的问题会变得尤其尖锐，如果对这个问题的回答是“犹太的”，是否就意味着莱维纳斯所论述的根本就不是哲学呢？

哲学是从希腊传统中发展出来的概念体系，德里达认为它在经历了从希腊到欧洲的激动人心的发展之后，在向全人类发展；但最终它的根还是希腊的，也可以说是在欧洲。对此，胡塞尔也曾经疑惑过：“是否欧洲人真正在自身中承负着绝对理念，是否欧洲文明也不过是像‘中国’或‘印度’一样的经验的人类学的文明类型；……是否一切其他文明的欧洲化不是一种历史的荒唐胡闹，而具有绝对的世界意义。”^②胡塞尔认为惟有欧洲文明对于人类具有普遍的、绝对的世界意义，而所谓“印度”或“中国”的文明只具有经验的人类学意义。莱维纳斯对于犹太文明阐释的意义在于，他使犹太文明超越于人类学经验的狭隘意义，而对人类具有普泛的意义。结合胡塞尔和海德格尔的论述，我们看到，在胡塞尔和海德格尔那里，哲学的普遍意义根源于希腊；而莱维纳斯为哲学带来了犹太向度。也就是说，如果莱维纳斯的哲学不仅仅是希腊的也是犹太的，那么这就意味着哲学可以表达一种非希腊的思想。而且作为人类学经验意义上的文明类型的“希伯来”，它的命运不仅仅是接受欧洲化的洗礼，其本身也可以作为一种绝对理念呈现在世界历史中，并由此而获得它的绝对意义。那么莱维纳斯的示范是否意味着在胡塞尔看来的只具有人类学经验意义上的“中国”或“印度”的思想和文明也可以承担起对于人类的普遍意义，而不仅仅局限于“中国”这一人类学的文明类型中呢？事实上，莱维纳斯要破除的恰恰是胡塞尔的这种欧洲中心主义迷思。

① 海德格尔，“什么是哲学”，选自《海德格尔选集》（上卷），上海三联出版社，1996年，第591页。

② 《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社，1988年，第17页。

哲学表述一种别样于“希腊的”精神是否可能？具体而言，一种“希腊的”语言是否可能表述一种“非希腊”的精神？莱维纳斯接受了海德格尔-德里达对哲学的一个基本看法，哲学的基本概念首先是希腊的。在这个意义上，讲哲学就是讲“希腊语”。“哲学的本质特性是一种必然的、非常希腊化的思想和言说的方式。”^①由于哲学只讲“希腊语”，那么哲学是否只能接受希腊传统的思想？对此莱维纳斯并不以为然，“希腊语言不是一种强加于人的语言。”^②就像可以用“希腊的”哲学语言来阐述佛教的原理一样，这样一种哲学语言照样可以把某种非西方的向度引进哲学传统。“你可以用希腊语表达任何事物，例如，你可以用希腊语谈论佛教。欧洲将继续讲希腊语——那是我们普遍的言。”^③同时，莱维纳斯也承认以“希腊”的语言论述“非希腊”的因素将是非常困难的。事实上，从早期哲学著作一直到《别样于存在》，莱维纳斯一直在用“希腊的”语言艰难地表达。他要抛弃存在论的语言，但仍然坚信一种理性的哲学语言的可能性，尽管伴随着不可克服的怀疑主义。

哲学语言之为“希腊的”特征在于，它只诉诸论证而不引用权威。莱维纳斯在著作中也曾引用圣经或《塔木德》，但并非用于论证，涉及圣经“不是用作证据，而是作为一种说明”。^④在他看来，他的哲学特殊性不是依赖于宗教信仰，而是依赖于被我们遗忘了的一种经验(TI 28)，一种伦理上对“他人”负责的经验。若哲学是建立在信仰之上的，那么哲学不复为哲学；如果哲学是建立在人的经验现象之上的，那么这种思想就是哲学而不是宗教，依旧是希腊理性，而不是犹太信仰。在这一点上，莱维纳斯的哲学不存在任何疑问。

基于以上的理解，莱维纳斯本人并不认为他的哲学是“非希腊”的。但是他要呼出希腊的气息，并不是要抛弃希腊的传统，只不过是趋向一种比柏拉图甚或前苏格拉底更古老的源头，这个源头尽管有着

① *Face to Face with Levinas*, p. 18.

② *The Provocation of Levinas*, p. 179.

③ *Conversation with French Philosophers*, p. 63.

④ *Face to Face with Levinas*, p. 18.

某种别样于希腊的气息,但也许也是希腊本身的源头。莱维纳斯认为我们对“他人”伦理上的责任是一种生存论的事实。在这个意义上,他并不认为自己的思想更为“犹太化”而非“希腊化”,他甚至认为自己就是希腊人,他的思想就是希腊思想。^① 莱维纳斯在此不想诉诸古典语文学,一如海德格尔所做的那样来冲破传统所给予的禁锢。他认为他诉诸的是直接裸露的经验。从这种经验中找出从“同”与“一”的希腊统治中解放出来的源泉。他认为希腊传统发展出来的存在论,以及其对于“同”和“一”的追求是世间所有压制的源头和借口。尽管莱维纳斯深受犹太弥赛亚主义末世论的影响,但这并不是哲学,他也没有将自己的思想作为神学、宗教来展开,最关键的是他“最终,从不以希伯来的论题和文本为权威依据,而是诉诸经验本身来寻求理解”(WD 83)。这个关键的“经验”,我们看到就是面向“他者”的经验,而最无法还原的他性就是“他人”。这里涉及德里达所讲的“非哲学”的“经验主义”。这不是近代西方哲学所讲的经验主义,而是一种根基性的经验主义,在莱维纳斯那里就是“他者”的经验以及“差异”的经验。从柏拉图到黑格尔哲学,经验主义向来被规定为某种“非哲学”的东西。莱维纳斯恰恰是要在这种“非哲学”的源头中来为哲学寻找新的向度。德里达甚至看到,“没有任何东西可以比这种彻底的他者的侵入更能唤起希腊的逻各斯,即哲学,也没有任何东西比它更能唤醒逻各斯对于其源头、对其必死性及其他者的意识”(WD 152)。也就是说,哲学与非哲学的“经验主义”并不是如传统所理解的那么对立的,这种“非哲学”的经验甚至可能激发哲学某种新的意识。

但是莱维纳斯的思想显然并非与犹太教无关。他确实以哲学的方式,或者说以“希腊的”方式表达了某种“非希腊”的东西。也正是在这个意义上,德里达看到了莱维纳斯思想带来的伟大意义。他认为莱维纳斯的哲学是在呼吁脱离希腊的逻各斯,“趋向呼出希腊的气息,趋向一种先知的言语”(WD 82),其次,莱维纳斯将自己的哲学定位为

^① *The Provocation of Levinas*, p. 174.

“形而上学”，以对抗整个亚里士多德的哲学传统，从而在形而上学中呼唤出伦理关系，打开超验的空间，解放传统的以存在论为基础的形而上学。德里达惊呼“正是在这个层面上，埃曼纽尔·莱维纳斯的思想可以给我们以震颤”(WD 82)。

德里达清楚地表明了自己批判的一个支点：“希伯来和希腊这两种源头、两种历史的言说之间的阐明和相互之间的超越，这究竟意味着什么？如果不是亚历山大式的混杂的某种螺旋式的回归，是不是一种新的跃进，一个奇怪的共同体在形成？考虑到海德格尔也想开辟一条通往既依赖哲学又超越哲学的古代言辞的通道，那么莱维纳斯的这—种言辞和另一种通道意味着什么呢？”(WD 84)尽管德里达对于莱维纳斯有着很高的期许，而且也看到了这种努力的意义所在。但是就像我们看到的那样，在对于莱维纳斯的具体批判中，德里达并不认为莱维纳斯有效地达致了他的目标。

“希腊人在将家园和语言借出去之后，当犹太人和基督徒在他的家中相遇时就更不可能自己缺席了。希腊并非一个中性的、临时的场域，超越边界之外。希腊逻各斯在其中产生的那个历史不可能只是正巧为那些理解和不理解末世预言的人提供了理解的基础。对于任何思想它都不是外部和偶然的。希腊的奇迹并非就是这或那，或者诸如此类的令人惊奇的成就；它是任何思想要想将其智者当作圣约翰·克里索斯托所说的‘外面的圣者’对待的那种不可能性。”(WD 153)德里达认为希腊已经在面对这种绝对令人惊奇的召唤而保护自己。由此可见，希腊自身时刻警醒着，防止着外力的介入。正是在这种情况下，德里达认为莱维纳斯的犹太因素很难成功。他无不戏谑地说：“在一个希腊人在这种情况下做不到的事会在一个非希腊人手里成功吗？除非他通过说希腊语去装扮成希腊人，为亲近那个国王而假装说希腊语。”(WD 89)但这是可能的吗？

在希腊的传统中，并非没有面对犹太因素的历史。但是这种面对和对待犹太意识的做法，却不是莱维纳斯所满意的。“没有一种分离的意识像犹太意识，像苦恼意识那样：在黑格尔式的奥德赛中，亚伯拉

罕的苦恼是一种权益之计,对在回归自我和绝对知识的和解境域中的角色和变迁来说,只是一种暂时的必然性。”(WD 93)在犹太那里一种绝对的分隔,在黑格尔那里变成了暂时的权益之计。这正是传统哲学在处理犹太意识时的弊端。所以从本质上讲莱维纳斯的哲学依然是非希腊的,“是一种在沉默的深处用非希腊对希腊的质询,是一种超逻辑情感的言说,是一种只有在希腊的语言中被遗忘才能提出的问题;但又是一种只有在希腊的语言中作为遗忘才可以被言说的问题。这是言语和沉默之间一种奇怪的对话”(WD 133)。但其结果究竟如何却尚待评估。

莱维纳斯认为,来源于生存经验的哲学,与圣经中传达的信息并不矛盾,它们共同来源于生活世界。“人际关系,像可理解性和在场一样,出现在我们的历史、我们的在世之在中。因此,在揭示世界即在场时,可以把人际领域看作是这种揭示的一部分。但是,也可以从另一个视角,从超越希腊可理解性语言的伦理或圣经的视角,把它看作是一个有关正义和关心作为他者的他人的问题,看作是一个有关爱和欲望的问题,这就使我们超出了作为在场世界的有限存在。因而人际就是一个界面,一对这样的坐标轴:在这里,就现象学的可理解性而言,他‘源于世界’的东西,就道德责任而言,‘非世界的’东西与之并列在一起。”^①莱维纳斯的这一段话非常重要,它表明“与他者的关系”是一种特殊的关系,是一个真正的交汇点,在“脸”中,莱维纳斯读出了“不可杀人”,在“言说”中听到了“我在此”。它既属于现象学世界的东西,又是超出世界的东西,既是现象的,又是伦理的,既是可以透过希腊方式(现象学)分析的得出,又可以表达圣经视角的意义。“不可杀人”和“我在此”都是来源于圣经的话语。在这个意义上,哲学与犹太教之间“有某种相互的渗透”,^②甚至“从根本上讲它们可能有共同的启示来源”。^③从另一角度看,也正是在这个关节点上,莱维纳斯对近代西方

① *Face to Face with Levinas*, p. 23.

② *French Philosophers in Conversation*, p. 13.

③ *Face to Face with Levinas*, p. 18.

以来,事实与价值泾渭分明的观点提出了不同看法。他认为,事实与价值并非无关的两个方面,而是密切相关的,甚至就是一回事。在前面的论述中,他人之“脸”起到的就是这个作用。对于人们指出的其哲学与犹太教的亲和性,莱维纳斯以这种方式作出解答,既表明这种亲和性可能的原因,又不损害其哲学的独立品格。

“犹太经典的主题如何能成为哲学的?”^①对这一问题,莱维纳斯显然给出了自己的答案,在西方思想史上,希伯来精神传入西方,历史上曾有过斐洛的最初尝试,但人们始终对这种尝试是否成功大加疑问。曾经有人问过莱维纳斯,“我一直为一个事实所吸引,在古代只有一个犹太哲学家——在希腊模式下的哲学家——即斐洛,在他之后,一直到中世纪才有。为什么有一千年的空白?从理智的观点来看,斐洛是否被认为太掺杂了,也许是太希腊了?”^②这个问题是尖锐的,它提出了犹太哲学是否可能的问题,当你试图用“希腊语”言说时,是否还能说出希伯来的声调。在“希腊”与“希伯来”之间,或者说在“哲学”与“犹太”之间存在着巨大的对立。对犹太思想来说倾听诫命是首要的,哲学却追寻世界的第一原则,犹太思想要爱邻人,哲学要解释世界。犹太的先知和希腊的哲学家有着根本不同的思路,以至于在教父时代,奥利金就在感叹,是雅典还是耶路撒冷?莱维纳斯也非常清醒地意识到这个问题,他有意以两种方式写作就表明了他的姿态,“希伯来”著作直接诉诸犹太经典;但在哲学著作中,他“从没有把《塔木德》或圣经的文句引进我的哲学文本,以此来证明或为一种现象学论证的辩护。”^③宗教以启示的方式,哲学以理性的方式,根本上却可以是相通的。这是莱维纳斯的思想基础,其全部的哲学努力可以从这个方向来理解。对犹太思想而言,“他者”优先,良心先于意识,伦理先于存在论等论题甚至是自明的,莱维纳斯的种种努力就是要在哲学上来论证这一系列论题,使之成为哲学的问题。把这一对犹太人来说自明的思

① *French Philosophers in Conversation*, p. 21.

② *Ibid.*, p. 20.

③ *Face to Face with Levians*, p. 18.

想,通过“希腊的方式”纳入进西方的视野。

莱维纳斯从来不认为自己的哲学是犹太哲学,但他思想中来自犹太的声音还是清晰可辨的,在某种程度上依然存在着犹太与希腊的对立,雅典与耶路撒冷的对立,圣经与荷马的对立,尤利西斯与亚伯拉罕的对立。犹太人每年都有光明节以纪念他们反抗希腊化的胜利,莱维纳斯的努力在理智层面延续了这种斗争。在其著作中,他以与“他者”关系的绝对超越性对立存在于真理的相对超越性,以伦理的在先反对知识在先,以犹太人在西奈山上的“倾听”与“践行”反对苏格拉底的“德性即知识”。莱维纳斯的哲学架起了从西奈山到现代世界的桥梁。

第七章 超越现代性主体话语

尽管莱维纳斯的哲学以批判存在论哲学著称,以彰显希腊与希伯来的内在张力著称,但就现实影响而言,其哲学著作所包涵的着力点更应该落实在对现代性的批判上,尤其是对现代性的支柱理念主体概念的批判。我们看到,《别样于存在》提出了一种新的主体性观念,莱维纳斯的主体观念被认为是乌托邦主义,他自己也对乌托邦一词做了属于他自己的解读,从而予以了肯定。由此,莱维纳斯认为那些指责他的“现代人把自己视为存在者中的一员,事实上他的现代性却是破碎的,使他不可能逗留在家中”(OBBE 184)。现代世界在某些思想家看来存在着某种极端的错误趋向,但我们并不能因此简单地把现代性的错误归结为现代本身。莱维纳斯对于现代性的批判可以追溯到他对于希腊的存在论传统的批评。尽管西方学者常常通过回溯到希腊,来寻找对抗现代性的资源,但对莱维纳斯来说,希腊未必就一定意味着与现代的对峙,在他那里我们看到的正是由希腊传统引申出现代性理念的基础。因此,莱维纳斯哲学中“希腊—希伯来”的张力不只是文化上的张力,更可以理解为一种超越现代性的努力,这里“希希问题”中交织着“古今问题”。当越来越多的哲学家试图借助希腊传统来批判现代性时,莱维纳斯的姿态表明,如果不对希腊传统本身有所限制的话,将无以超越现代性。诚如我们所见,对希腊传统的限制无疑需

要某种“非希腊”的思想资源。

就现代性的支柱理念“主体”概念而言，一般被认为是从笛卡尔开始的，从笛卡尔经康德到胡塞尔主体哲学的发展也正是莱维纳斯哲学批判中的一条主线。但主体性的哲学话语在现代哲学的发展中并不只有这条线索，它是复调的，具有多重性。莱维纳斯超越现代性的努力应该在这更广阔的范围内加以理解。莱维纳斯与霍布斯式个体主义的对立，对康德道德自律理论的辩难，使他提出了与现代性不同的哲学立场；而莱维纳斯与马克思哲学立场的亲合性，与萨特晚年“转向”的一致性，则表达出他对现代性社会的反思和诊断；最终莱维纳斯式的“他者人本主义”回应了海德格尔的反人本主义立场，在“去存在”还是“为他者”的选择中，努力捍卫着一种新的主体观念。

第一节 莱维纳斯与霍布斯式的个体

笛卡尔式的主体，在形而上学中显现为莱布尼茨式的“单子”；在社会生活中则体现为霍布斯式的“个体”。应该说，现代性的基本特征就是个体的自觉，按英国法律史家梅因(H. Maine)的看法，现代社会的秩序中，“所有关系都是因‘个体’的自由合意而产生的”。^①在传统社会中，每个人的权利和义务都取决于在共同体中的位置，而非其自身独立的价值，梅因因此认为从古典社会到现代社会的变迁，也就是从“身份”到“自由个体”的变迁。在西方，个体意识的逐步觉醒开始于文艺复兴，借助于对古典文献和艺术的复兴，个体逐渐从当时各种外在和内在的束缚中解放出来，中间经过宗教改革，直到十八世纪启蒙运动，基本确立了现代个体主义的内涵，个体逐步取代上帝而成为世界的主人。这中间尤其以霍布斯、洛克以及后来功利主义发展出来的个体主义在现代社会中占据着主流地位，用麦克弗森(C. B. Macpherson)的话说，那是一种“占有性的个体主义”。^②这种个体主

① 梅因：《古代法》，商务印书馆1984年版，第96页。

② C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

义影响极大,确立了现代社会价值基础的载体,是一系列现代政治后果的源头。因此对现代性主体概念的批判就不能避开对霍布斯式个体的彻底审视。

现代个体主义的起点就是霍布斯的哲学。他的哲学摒弃传统的思想,单纯从个体的欲望和激情来演绎整个社会的基础。其中有两个基本特点,一是每个人都是平等的,在自然权利上是平等的;二是每个人都是自利的,自我保存是最根本的利益。在霍布斯的解释下,人的本性就是趋利避害,无休止地追求个人的利益和权力。他的整个哲学都在努力从人的这种自私的本性中来推导出现代道德和社会秩序。在霍布斯提出的“自然状态”中,人们完全按照自己的本性来生活,没有一条生活竞赛的规则,人们的差异也是微乎其微,甚至“最弱者也有足够的力量杀死最强者”。^①人在体质和精神能力是平等的。这种自然的平等意味着人们有着同样的权力来实现自己的目的。因此,霍布斯式的个体主义就落实为最基本的人的自然权利:“每个人生来都占有一切东西乃至占有他人的躯体权力”,^②而且为了自己可以“力图摧毁或征服对方”,“不但要剥夺他的劳动成果,而且要剥夺他的生命或自由”。^③基于对人性的这种理解,现代政治哲学的一个突出的特征就是对于自我“权利”的重视,甚至是杀死“他人”的权利。后来的一切社会和政治的建构都来源于这种最原初的权利。

很显然,如果每个人都为了自己的目的而行使自己的自然权利,那么将导致与“他人”的竞争,这是自我与“他人”发生冲突的总根源。霍布斯得出的结论是,如果没有一个共同的权力让大家共同服从,则人的自然状态是一种战争状态。“这种战争是每一个人对每一个人的战争。”^④这就是霍布斯式个体主义背后所隐含的战争逻辑。“战争”是

① 参见 Hobbes, *Leviathan*, Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 87; 另可参见中文版《利维坦》,黎思复、黎廷弼,商务印书馆,1996年,第92页。

② Ibid., p. 91; 同上,第97页。

③ Ibid., p. 87; 同上,第93页。

④ Ibid., p. 88; 同上,第94页。

从这种对人性的理解中自然推导出来的,人类若按此“存在的本性”去生存,将永远生活在恐惧、暴力和贫困之中;长此以往,个人的生存将受到损害,人类社会将不复存在。人们要建立社会,就是为了要摆脱这种人人自危的状况。这是霍布斯从这种战争的自然状态中得出的结论。在此,霍布斯深刻地揭示了以个体为基础建构起来的现代社会,其背后其实是一种非常不稳定的状态,“战争”的阴影挥之不去。

莱维纳斯从其自身的哲学出发深刻地体味到,现代性主体概念在社会层面的这一危险倾向,因此在《总体与无限》的序言中,他一上来就提出了“战争”与“和平”的问题。这让人们马上就想到霍布斯的《利维坦》(*Leviathan*),因为《利维坦》一上来也是处理“战争”与“和平”的问题。这绝非巧合,早在《总体与无限》出版之前,莱维纳斯在“哲学与无限观念”一文中,就已经提到霍布斯从这种个体的自然权利推导社会秩序是西方一向的主导传统。^①但在《总体与无限》以及其后的著作中,莱维纳斯解决的路向与霍布斯有云泥之别,这完全基于他们对于人的不同理解。^②

在霍布斯看来,首先是个体的人,是自利的人,接下来的必然命运是人与人之间的战争,为了逃避这种状态,人类才进入社会,并在此框架内建立起道德。莱维纳斯明确反对这一观点。他认为“战争”之于西方是一种常态,这不仅是因为个体之间的相互冲突,而且还可以追溯得更远,它与西方存在论思想传统有着密切的关系。从赫拉克里特开始,“战争”就成了理解存在的途径。只是在现代社会,这种存在的逻辑更鲜明地落实在个体的身上,落实在个体的自然权利上,表现为霍布斯所说的“每个人生来都占有一切东西乃至占有,摧毁他人躯体

① 对于霍布斯的思想,莱维纳斯曾有清晰的表述,在现代哲学那里,“除了不可能之外,一切皆被允许。尤其是自霍布斯开始的现代政治理论,它从自由的合法性,亦即自由的无可置疑的权利出发,推导出社会的秩序。”参见 *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987. p. 57.

② 由此而来的政治后果莱维纳斯是非常清楚的。他曾经说过,我们可以从人的“人对人像狼一样”的定义出发来推断国家的制度,也可以从人是他人的人质出发来推论国家的制度,前者像霍布斯一样通过限制暴力来诞生社会制度,而后者却是通过限制无限的责任来诞生社会制度。参见 DGT 183。

的权力”，这就是霍布斯式现代个体主义的根本出发点。在这个根本上，莱维纳斯有着全然相反的看法。他认为，我与“他人”的原初的关系不是我具有杀戮他人的权利，而是“不许杀人”。在前面已经提到过，他人之“脸”显现出来的超越维度，直接颁布了这样的道德命令。也就是说，在霍布斯那里自我具有天然的“无限权力”，而在莱维纳斯那里对此有一个直接的阻碍，那就是他人之“脸”；他人之“脸”阻碍了“我”的自然权利，阻碍了我的主体性，阻碍了我对世界的占有。莱维纳斯认为如果是基于“我”的占有性，就会像霍布斯说的那样，我会“剥夺”和“摧毁”他人的生命，“他人是我唯一想杀的”(TI 198)。

莱维纳斯认为人类社会要存在下去，必须扭转这种人的自然本性。但不是根据霍布斯讲的自然法逻辑，根据“己所不欲，勿施于人”来阻止杀戮他人的倾向。这还是从“自我”出发，推己及人，没有跳出存在的逻辑。我们知道，莱维纳斯另有一番逻辑，这种逻辑不是来自人的天性，而是来自人的天性之外，是“他者”身上具有的某种超越的东西。也就说，在源初的意义上，并不只有人的本性可以作为整个社会的基础，还有超越人本性的东西，它同样是源初的。对莱维纳斯来说，“不可杀人”不是第二位的，不是对威胁的回应，而是对自己的发现，是对自己超越本性的发现。由此可见，对于人类社会，霍布斯是以人性为基础来加以建构的，莱维纳斯是以超越人性为基础来加以设想的。道德是一种存在之外的意义，它扭转了我的自然本性。这里，莱维纳斯完成了一种根本的转折，也完成了对现代主体的个体主义根基的根本颠覆。

我们知道，人在现实性上并不就是个体主义的，人首先生活在家庭中，传统的政治也是从家庭中的父权延伸出统治权的基础。霍布斯式的个体主义当然不能容忍这种父权关系，因为这将解构现代社会的基础。于是霍布斯在《利维坦》中将具有亲情关系的父权转变成了一种契约关系，由此才能彻底贯彻他的那种个体主义。他认为：“这种根据世代生育关系产生的管辖权并不是因为父母生育了子女，所以就对子女具有管辖权，而是由于子女以明确的方式或其他表达出来的充分

证据表示了同意(consent)。”^①这样一来,自然的关系就变成了一种基于同意的契约关系。以后洛克更进一步完善了霍布斯的论证,这特别表现在洛克对费尔默(Sir Robert Filmer)思想的批判上。洛克是现代自由主义的鼻祖。作为自由主义基础的个体主义就必须彻底批判“父权”思想,因为这是传统君主政体的依据和基础。洛克承认父母对于孩童有管辖权,但这是基于理性的不成熟,一旦孩子具有成熟的理性,那他也就具有了行动的自由;于是即便是在家庭中,父母对于孩子也没有管辖权。“当子女达到这种境界时,双亲和子女一样都自由了,双亲对他的子女不再有任何的统辖权。”^②那么在子女成熟之后,何以事实上,父亲依旧具有某种权威呢?在洛克看来,那仅仅是因为父亲具有把财产给予自己喜欢的人的权力。于是子女为了换取父亲的赏赐,而自愿服从父亲。^③在洛克看来这是一种类似契约的“同意”。于是家庭中的父权完全变成了一种为了获得财产而形成的契约关系。霍布斯、洛克正是采取这样的方式来破除传统的亲情关系,不惜以契约原则替代伦理原则,以原子主义关系代替家庭的亲情关系,从而把个体从家庭中裂解出来,用契约和财产消解掉以血缘为基础的传统权力关系。这是现代主体观在社会领域中的一次赤裸裸的体现。

同样在这个问题上,莱维纳斯在《总体与无限》中采取了一种以家庭为基础的政治立场。在通过他者之“脸”解构了现代个体主义之后,莱维纳斯试图建构某种以“父性”和“子女”为基础的政治结构。通过“父性”到“兄弟性”的过渡,以此说明兄弟间的平等关系,并将之引申到社会关系之中。莱维纳斯在“兄弟之爱”的概念中产生了某种不同于霍布斯式的平等关系,不是将父子关系契约化,产生冷冰冰的个体间的关系;而是在“共同父亲”的前提下,建立起兄弟间的平等,这样所有的人就都能成为兄弟。在“兄弟之爱”中,必然显现为与所有“他人”的平等关系,正是在这一论述中,莱维纳斯从面对“他者”之伦理关系,

① Hobbes, *Leviathan*, p. 139;《利维坦》,第154页。

② 洛克,《政府论》下篇,商务印书馆,1993年,第38页。

③ 同上,第45页。

过渡到了兄弟平等之社会关系上去了。在这样平等的基础上,就可以避免霍布斯那样从平等中推出的“冲突”和“战争”;同时,通过“兄弟之爱”的概念,把兄弟之间的关系延伸到对于整个人类的责任,这完全超越了以个体主义为基础的现代政治观。

有了这样的基础之后,在“和平”问题上,莱维纳斯就有了与霍布斯完全不同的方案。从霍布斯的角度来看,“和平”无非是两种情况,一种是基于恐惧之上的冷和平,也就是随时准备战争的状态;一种是基于臣服之上的假和平,也就是一个主权者,其余皆臣民的独霸局面。这个逻辑甚至在二十一世纪依然有效,但这显然是现代世界寻求和平的一个严重误区,其后果不言自明。在这种视野下,现代主体的政治背景其实是一种战争状态。莱维纳斯认为真正的“和平”必然是和道德联系在一起的。在现代社会,在这种以个体自我为基础的社会中,现代政治背后的“战争”悬置了道德的力量。于是按照霍布斯式的政治秩序,道德在此框架下未必不是一种欺骗,起码也是维持政治秩序的一种手段。这恰恰是莱维纳斯不能接受的。相反,莱维纳斯以道德为基础来制约政治的无限膨胀。在他看来,西方现代社会立足于抽象的个体,在“计算”中建立起来社会。他认为这是一种政治的社会,但不是伦理的社会。从霍布斯到功利主义,现代社会的进程莫不如是。尽管所有的现代理论都要追求一种“和平”,但这种“和平”究竟是战争的间隙,还是永久“和平”,则有根本差异。

在莱维纳斯看来,真正的“和平”不是通过政治学实现的,只有通过一种“为他”的伦理才能带来。在现代世界中能否汲取其他文明的思想资源,提出另一种和平观已经显得极为紧迫。莱维纳斯给出了一个非常好的范例。在他看来只有在多元性中才可以获得真正的“和平”。这种关系意味着“我既要保持自己,同时又是一种没有自我主义的生存”(TI 306),也就是一种肯定了“他性”的生存。这种基于“为他”的伦理学为世界的“多元性”奠定了基础。在现代世界中,“多元性”在各种领域里都呈现为一种无可争辩的事实,但是如何保持“多元性”各种哲学都有着自己的理论解释。现代哲学对于个体自我自由空

间的尊重似乎是“多元性”的一个重要保障,这化解了“多”的冲突,但这种貌似对个体的尊重也带来了消极的后果,那就是相对主义的流行,乃至虚无主义的冒升。我们如何能够在保持世界“多元性”的同时,既避免“多元”之间的纷争,又防止滑向相对主义,尊重价值的某种绝对性呢?这是莱维纳斯超越现代性主体概念背后的根本动机。他关于人的理解就要为社会真正的“多元性”寻找空间,这才是“和平”的基础。这不是一种在“同一”下各个个体建立的众多性(multiplicity),而是建立在绝对差异上的“多元性”(pluralism)。

从前面所讲的我们知道,莱维纳斯是在“超越”中,也就是与“他者”的关系中寻找隐含着真正“多元性”的基础。“面对面是一种终极的和不可还原的关系,……它使社会的多元性成为可能”(TI 291)。这是因为莱维纳斯认为,一切社会理念必须首先是伦理的,首先是对“他者”的尊重和责任。这样才能保证在这种“多元性”中包含着善和道德。由于在我与“他者”的关系中,不是拿我的标准来压制“他者”,统治“他者”,而是尊重“他者”,并且个体采取了将“他者”置于我之上的伦理态度,由此他既保持了“多元性”,又不会因为多样性而丧失对“他者”的尊重。莱维纳斯自始至终彻底拒斥那种全景式的终极性。由此,他认为关于“和平”只能存在于一种末世论中,“当弥赛亚式的和平的末世论将自身置于战争的存在论之上的时候,道德将在历史中抵抗政治,将超越慎虑的作用和美好的准则而宣布自己是无条件的和普遍的”(TI 22)。这就是莱维纳斯的和平观,一种超越于历史,超越于政治的和平观,它建基于莱维纳斯对人的独特理解之上,也就是一种肯定了“他性”的生存。只有在这种“多元性”的关系中才能保有真正的“和平”。通过与霍布斯式个体自我观及其社会后果的对比,深刻地显示了莱维纳斯对于现代性理念的批判。

第二节 莱维纳斯与康德的道德自律

我们看到,由霍布斯确立起来的现代个体主义精神与莱维纳斯的伦理学格格不入。随着近代对于主体认识的深入,个体自我的主体地

位在得到加强的同时,道德的缺憾也愈加显现,因此,主体的道德因素在康德哲学中得到了空前的重视。康德要在霍布斯式的自然权利之外,为个体自我确立道德的绝对命令。他为哲学确立的这一任务旨在丰满现代性主体概念的道德内涵。在某种意义上,康德哲学强调实践理性优先于理论理性与莱维纳斯坚持作为第一哲学的伦理学之间有着异曲同工之妙,两者都主张一种道德的形而上学,或伦理的形而上学;但从根本上讲,康德的道德哲学强调“自律”,而莱维纳斯的哲学强调“他律”,两者又判然有别。可是,莱维纳斯与康德哲学的关系却并不像表面的对立看上去那么简单。^① 理解这两者错综复杂的关系有助于明了莱维纳斯超越现代性主体概念的方向。

事实上,从霍布斯到康德,当中还有一个重要环节,那就是卢梭。霍布斯的自然权利是以个体的欲望和激情为基础的,但是作为共同体的一员,除了个体自利的这一环节外,还必须有公共道德的维度,在卢梭的哲学中就体现为“公意”(general will)这个概念,他要为霍布斯式的“个体”组成的共同体加上一个公共维度,同时也是一个道德的维度。由于“公意”是通过共同体体现出来的,它是外在于个体自我的,“公意”的实现有赖于每一个个体的参与。每一个个体都必须把对“公意”的遵从当作是对自己意志的遵从,每一个个体都可能为了“公意”而放弃自己的意志,这样,在“公意”和个体的特殊意志之间就有了巨大的鸿沟。卢梭是在政治层面来谈论这个问题的,但“公意”不仅是法律的基础,同时也是道德的基础。这就产生了一个极大的道德悖论,“公意”代表的是共同体每一成员的公共意志,但就每一个道德主体而言,却有被强迫“自由”的可能性。这是卢梭学说长期以来受人诟病的地方。康德对卢梭极为尊崇,称是卢梭使他学会了尊重人性,把人看

① Anthony F. Beavers 说:“莱维纳斯,这个对于西方世界中理性的作用最坦率的批判者,尤其是因为理性的专制性,特别是在伦理的运用上,却在康德身上发现了相似的精神。这一事实让所有的人非常惊讶。”参见 *In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, edited by Melvyn New, Robert Bernasconi & Richard A. Cohen, Lubbock, Texa Tech University Press, 2001. p. 286; 在该书中,共有四篇文章论述莱维纳斯与康德哲学的关系,着力探究了这其间错综复杂的关系。

作目的,而不是手段。这具体体现在康德对道德问题的理解上,其最关键的地方是提出了道德“自律”的概念,这完全可以理解为康德将卢梭那种外在化的“公意”,通过他的实践理性内在化为理性自身的要求。康德由此提出了道德律的概念。康德论证说,道德之为道德不是受外在“公意”的强迫,而是受理性自身的强制,这就是道德律的内在要求。这样,主体从服从于外在的权威变成了服从自我的先天理性,这就是主体的道德“自律”,康德说:“自律性是道德的唯一原则”。^①

康德的意志自律概念与其自由观念是联系在一起的。通过《纯粹理性批判》,我们知道知性否认人是自由的:人作为现象世界的存在,要服从外在的自然律;作为经验存在者要受制于因果关系,我只是自然展现其力量的被动者,只是自然的一部分,受自然律的宰制,因此自由不属于现象世界。处于这种状况下的行为,这就是康德所说的“他律”,“不是意志给予自身以规律,而是对象通过和意志的关系,给予意志以规律”。^② 服从于外部的自然原因,服从于上帝的诫命,这些行为都是一种“他律”行为,是外在规律来主宰人,而不是以自身的意志为依据,这与康德强调的道德的“自律”特性格格不入。对于道德行为,康德认为行为的原因必须发源于自身,而且这原因不能是来自生命中的经验条件,不能考虑任何欲望、兴趣或其他的经验条件,因为这些都受制于自然规律。康德的“自律”意志应该完全独立于经验世界,只按道德律行事,只根据自己纯粹的理性行事,也就是只按照自己的规律对自己加以规范,“是意志由之成为自身规律的属性,而不管意志对象的属性是什么。”^③ 这就是“自律”。同时,这种行为对我而言才是自由的。

对此,莱维纳斯持一种全然不同的立场,首先他批判那种“自律”的哲学,在“哲学与无限的观念”一文中,莱维纳斯首先将“自律”的哲学与“他律”的哲学相对立,对他来说,“自律,意在确保存在物之自由

① 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,2002年,第60页。

② 同上。

③ 同上。

与同一的哲学,预设了自由自身能确知其权利,无须诉诸任何进一步的事物即能论证其正当性,像纳喀索斯(Narcissus)一样,满足于自身的完美”(CCP 49)。这种自足的理想自古希腊以来一直是西方哲学的目标和理想,康德在道德哲学的层面,在纯粹理性的层面,再次演绎了这一哲学传统的理想。但莱维纳斯认为,“自由,自律,将他者还原为同一,可以概括地表述为:在历史进程中人对存在的征服。这种还原并不表示某种抽象的图式,它就是人的自我。自我的存在就是多样性的同一化”(CCP 48)。也就是说,在他看来“自律”的哲学最终是把“他者”还原为“同一”。尽管莱维纳斯这里的批判不是直接针对康德的,有一点可以肯定,他认为自由不足以以自身来论证其正当性,而且在这种“自律”中始终没有“他者”的地位。与康德强调道德在于“自律”不同,莱维纳斯认为:“道德开始于当自由不是通过自身来论证自己的正当性,而是觉得自己的肆无忌惮和暴力”(TI 84),并由此而限制这种肆无忌惮。这一切都是因为“他者的在场,一种特殊的他律”在发生作用。莱维纳斯认为他的哲学就是一种“他律”哲学,当然是一种完全不同于康德所说的“他律”。当康德强调道德律独立于经验世界,而来源于纯粹理性时,莱维纳斯强调道德与存在世界毫不沾边,来源于面对“他者”。在莱维纳斯那里,“自由”与“自律”不再是同一个概念,同时“他律”也不再是康德意义上“自由”的对立面,莱维纳斯努力在“他律”与自由之间建立起联系,“他律”成了自由的更高目标,这意味着自由的“主体”需要被善所“拣选”,从而成为“为他者”负责的主体。这是一种完全不同于康德的道德主体观。

就康德把道德律限制在纯粹理性层面这一点,莱维纳斯给予了充分的肯定,甚至把康德引为同道,认为这样道德就有了超越存在的意义:“我们应该从康德主义中保持一种不听命于与存在之关系的意义。这一参照来自一种道德性并非偶然,这种道德性当然是理性的,就其准则具有普遍性而言。从超越于存在之上来设想一种意义的方式是一种伦理学的必然结果,这也并非偶然。”(GDT 65)在康德的论述中,由于强调道德的理性纯粹性,以及独立于经验世界,使莱维纳斯感到

康德的哲学同他一样有着某种超越存在层面的旨趣。但是康德道德哲学中的“兴趣”概念,又把道德律拉回到了存在的层面。因为远离经验世界的纯粹理性要成为实践的,在康德看来,必须使人们对道德律感到“兴趣”(interest),而“兴趣”本质上是经验的,是“他律”的。为此,康德专门界定了道德兴趣的特点:“道德兴趣就是单纯实践理性的一个纯粹的不依赖于感性的兴趣,建立在兴趣概念上的也有某种准则的概念。”^①人们之所以需要这个概念是因为“这就有一种通过什么而被推动得活动起来的需要,因为某种内部的阻碍是与这种活动相对抗的。”^②对道德律的“兴趣”起到了这种推动作用,但康德哲学最终并没有解释这种“兴趣”是如何发生的。无论如何,这个概念非常重要,通过这个概念,纯粹理性的道德律落实到了感觉的世界中。正如我们前面指出的,莱维纳斯认为“兴趣”只是存在间(inter-esse)的关系,本质上是一种自利的活动。道德本身应该是超越于存在的,康德运用“兴趣”来推动道德律的落实,这就使道德律重新落入存在的层次。莱维纳斯用另一个词“公正”(disinterestedness,或解存在间性)来对抗“兴趣”概念,“公正”这个概念破解了存在层面的自利性质,这才是一种不被存在沾染的纯粹的善。莱维纳斯认为,“在这个基础上,我们可以设想一种主体性,它可以和不可实现的有关系——不是和不能实现的浪漫之物,而是和一种超然于存在之上或者之外的一种秩序有关系。”(GDT 65)

莱维纳斯与康德相关的另一个思想是关于“责任”的概念。在康德哲学中,“责任”(duty)是一个核心概念。“责任就是由于尊重规律(道德律)而产生的行为的必要性。”^③也就是说,就道德而言,每个人有责任去按绝对律令行事。这就是我们的义务,其依据在于我们对于道德律的“尊重”(reverence)。在康德的道德哲学中虽然强调理性,但人不是机器,这种“尊重”意味着人对于道德律的意识,这是他按照理性来行动的直接根源,否则就是受其他自然情感、欲望、爱好和冲动的影

① 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社,2003年,第109页。

② 同上。

③ 康德:《道德形而上学原理》,第16页。

响。“尊重”虽然是一种情感，但却与“爱好”(inclination)不同，“爱好”是有结果预期的，而“尊重”只是一种出于理性的情感，它抑制其他“爱好”，从而只以道德律为对象。“尊重”之所以重要，因为它牵动着“责任”。康德论证了这种情感在理性存在者的道德生活中的重要地位，这是理性的纯粹情感，不是基于感性的情感，否则就不是道德了。莱维纳斯则用 responsibility 来表示“责任”，这种“责任”同样来源于“尊重”，但不是“尊重”自己理性的道德律，而是通过“回应”(response)“他者”来尊重“他者”。在康德那里，首先是尊重来自理性的道德律，由此引申到对人的尊重，“你行动，要把你自己人格中的人性和其他人格中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段”。^①这里，任何时候都把“他人”看作目的的理由在于，在尊重自身的纯粹实践理性时，也就意味着同时尊重其他有理性的人格，因为“他人”同样是道德律的颁布者。理性是“尊重”的唯一基础，也是“尊重”他人的唯一原因。但莱维纳斯的“责任”则直接来源于面对“他者”，这里没有人类共同的“理性”作为中介，他人之“脸”直接颁布道德的命令。这一区别得出了更加意味深长的结论。在康德的路径上，尊重“他人”本质上就是尊重“自我”，康德尊重的是人类共同的理性本质，对于“他人”的尊重，是从对理性的“尊重”中推导出来的，康德尊重的不是他者的“他性”。莱维纳斯由此可以质问康德，当他把“他者”当作“他我”来尊重时，这种“尊重”是否足以承认“他者的他性”。在莱维纳斯的眼中，康德式的论述依旧不能使我们遇见真正的“他者”。因为康德还是基于“我”来理解道德律，基于尊重我自己的理性来尊重“他人”，无法遇到真正的“他人”。

在康德的“责任”概念中还包含了“善良意志”的概念，理性作为实践能力产生的自身就是“善良意志”。“在这世界之中，一般地，甚至在这世界之外，除了善良意志，不可能设想一个无条件善的东西。”^②可以说，“善良意志”就是无条件的善，不是因为有好的后果而成为善的，关

① 康德：《道德形而上学原理》，第 47 页。

② 同上，第 8 页。

键是它所意向的就是善的；也可以说，即使其实现完全受阻于外因也仍然是善的。“善良意志”不是一个人胜于另一个人的能力，而是意味着行为的主观准则与道德律相契合的意志。因此，“善良意志”不由自然爱好所决定，它只决定于“责任”，并为着“责任”而行动。这就是人和一般事物相区分的基础。对于康德肯定善的绝对性，莱维纳斯大加赞赏，“可以肯定，在这些对存在论的回复中，康德是最大胆的，他在思想和认知之间做了更为激进的区分。他发现在纯粹理性的实践运用中，有那么一小块地方是不能还原到对存在的参照的。一种善良意志，由于其乌托邦的性质，无视信息，不关心证实，这可以从存在到达它（这对于技巧和假言的命令非常重要，但并不关涉实践的或绝对的命令），这种善良意志先于一种置身于存在之上的自由，并且先于认知和无知。”（CCP 176）在莱维纳斯看来，康德“善良意志”的概念具有某种乌托邦的性质，惟其乌托邦的性质使其能够超越存在，置身于存在之上。在这一点上，莱维纳斯与康德又是相当一致的。

“善良意志”就表现在为了“责任”的行动中，是一种为责任而责任的行为。它显现为一种“绝对（定言）命令”。康德在《道德的形而上学原理》中论证了“他律”的失败，事物间的因果联系告诉我们，如果按照目的和手段的综合关系，我们就不得不为了某件事而希求另一件事。于是“如果你希望这个，那么你就必须如此这般行事”，这种假言律令是有条件的。但是道德律不可能依赖于任何其他意志的行为，道德性一定不能表现为达到其他目的的手段。因为如果假定对象是道德性要求的来源，那么道德命令就只能局限在假言命令中，这就不能解释道德命令的绝对性和普遍性。凡是“他律”的都是假言命令。“不论在什么地方，如果为了对意志加以规定，而把意志的对象当作规定的基础，那么这样的规定只能是他律的，这样的命令只能是有条件的。这就是如果或者因为某人意愿这一对象，所以他应该如何行动，从而，它永远不会是道德命令、绝对律令。”^①由于道德律内在于先天的理性中，

① 康德：《道德形而上学原理》，第64页。

当这一道德律宣示行为时，它就不是在陈述一个事实，而是宣示一个符合道德律的行为，因此它必定是命令式的，又由于命令来自理性本身，而不是根据经验的条件得出的，因此它的特点在于它不能是一种假设的命令，而是表现为无条件要求人做什么，表现为命令人“应当”怎样。康德说：“如若责任是一个概念，具有内容，并且对我们的行动实际上起着立法作用，那么，这种作用就只能用定言命令，而不能用假言命令表示。”^①接下来，康德就要论证，这样一个绝对律令凭什么是普遍有效的。在《纯粹理性批判》中，我们知道，康德先后论证了数学和科学的知识作为先天综合判断是如何可能的，一旦确定是先天综合命题，在康德的哲学中也就意味着普遍有效性。那么道德判断是否是一种先天综合判断呢？首先，在休谟之后，我们知道“普遍的”不能来自经验，那么它只能来自于先验，而“绝对命令”从一切经验因素中分离开来，只为理性所颁布，所以道德是先天的，不受经验、爱好的影响；同时道德判断不是分析的，因为行为的意愿不能从另一个预设的意志中分析出来，因而必定是综合的。这就意味着道德判断是先天综合判断，是普遍必然的，是不依赖于人们的实际行为的。绝对命令的这种形式使它得以避免从经验条件获得约束力，从而保证道德的无条件的必然性。因此，道德律是一种绝对命令。

从莱维纳斯的角度来评价康德道德哲学的话，那么他会认为康德式道德的普遍性只能是第二位的。因为他“尊重”的只是抽象的原则，而不是独特的“他人”。绝对命令在形式上保证了这种道德的普遍性；但对莱维纳斯来说，道德首先来自与他人的“面对面”，首先来自面对“他人”的脆弱而产生的责任感。这里道德不是来自抽象的普遍原则，而是来自“他人”对我的道德呼唤。在莱维纳斯那里，道德需要“他人”，“他人”无声的命令是我的道德来源。其实康德在论证我的行为是普遍的行为时，也是涉及到他人，但却是一种功利主义的论证方式。比如，借债还钱的诺言，当一个人想违反这个诺言时，他就得设想当所

^① 康德：《道德形而上学原理》，第43页。

有人都这样想时,则其后果可能就是全人类都不可能有什么借钱这个行为了。“把随便做不负责任的诺言变成一条普遍规律,那就会使人们所有的一切诺言和保证成为不可能。”^①可见,这里康德所做的论证完全是从后果来进行设想的。这恰恰是莱维纳斯所反对的,他甚至比康德更加反对后果论式的论证。在莱维纳斯后期哲学中,他对主体的界定就是“我在此”,这就是对那种道德召唤的直接应答。在他看来,这才是道德律的真正来源。只有当从那个具体的“他者”过渡到所有的“他者”时,才会产生康德所要求的道德普遍性。所以,莱维纳斯说,“无论以什么方式导致的社会的上层建筑,在正义中,在非对称性中我与他的不一致,将再次发现法律、自律和平等”(OBBE 127)。这里首先是我与“他人”在道德上的“非对称性”,是我对于“他人”无限的责任,在此基础上才谈得上法律的普遍性,以及道德自律和人人平等的问题。

康德式的实践理性最终要求的无条件对象就是至善。至善要求德性和幸福的统一。于是,要么就是追求幸福的欲望给德性提供动机;要么德性就是幸福的有效原因。但这两者都遭到了康德的批判,前者在康德看来根本就不是道德,因为追求幸福的欲望如果成为行动的动机就和“德性”相矛盾;后者则完全不可能,因为“德性”不一定蕴涵“幸福”这个概念,我们完全可以设想德性不能带来幸福。因此,存在着实践理性的二律背反,德性要求的乃是不理感性因素直接听命于道德律,但幸福概念包涵着感性因素,包涵着对自然律的认识和利用,那么这两者如何协调起来呢?德性和幸福结合的唯一的方法就是按一条综合的原理把它们相互联结起来。为此,康德设定了意志自由、灵魂不朽和上帝三大理念。在现象世界中无法论证其存在的理念,必须放在本体世界中予以复活。“从实践的观点看,必须设定这些学说的可能性,虽然我们不能从理论上认识并理解它。”^②第一条是意志自由,人作为一个自由行动者是独立于欲望的一切影响,这样就能按自

① 康德:《道德形而上学原理》,第40页。

② 康德:《实践理性批判》,第2页。

由律来决定他的意志。这是康德全部道德哲学的前提。第二条是自己的意志与道德律完全符合,但在人的此世生活中是不可能做到的,因此行动者的不朽是必要的条件,由此保证有足够时间来完成道德律。第三条,至善的实现需要预先假设一位既理智又道德的最高存在者,以之作为至善得到实现的唯一条件。因为在德性与幸福的结合中,幸福依靠经验世界中事物的全部联系,而人既不是万能的,又不是无所不知的,因此不可能指望以幸福为结局而达到至善。但经验世界不是终极的,在经验世界中不可能的,在本体世界中却是可能的。因此德性和幸福的统一,在观念中是没有什么不可能的。我们要否定的是它们的直接统一性,但不妨假设它们可以是间接统一的。这个统一不由我们来决定,这就需要上帝。通过一个无限创造者,通过这个中介,德性与幸福就有了结合的必然性。由此道德生活强有力地暗示了一种超验的实在性,我们感到不得不信仰上帝,信仰灵魂不朽,信仰自由。康德在道德自律的框架内,不得不对神学问题做出某种让步。这显然是康德“自律”的道德哲学的某种破绽,他必须依靠“他律”的设定来完成道德“自律”的最后完成。这些设定本身确实超乎主体自身的。莱维纳斯对康德的设定给予了充分的理解。他认为:“这一先验的理念是一种合乎情理的、必要的概念,但人们不应该把它错误地想成是存在……先验的理性被具体地设想了,但康德拒绝承认它为存在,它只是受到存在原型即现象的指引。在此意义上,理性具有了一些超越了存在的概念。”(GDT 60)也就是说康德的理性已经超出了莱维纳斯所说的存在论的理性。所以这里的理性既能颁布道德命令,同时亦是普遍必然的。在康德犹疑在“自律”边缘的地方,却正是莱维纳斯所赞赏的。他认为:“这是一种反任何知识的希望,然而却是一种理性的希望”。(GDT 60)所以康德的道德自律,在某种意义上隐含着“他律”的影子。这是一种不涉及存在的上帝观,与莱维纳斯的思想非常相似。康德由第一批判得出的结论是关于“理念”我们一无所知。超感性的东西无论在什么形式上都是处在理论理性能力之外的。但事实上我们却可以相信超感性的东西,这东西不具有知识价值,却具有伦理价

值,人不满足于不够完整的知识整体,但我们能够依靠道德意识来满足这种整体性。虽然设定了上帝,但是上帝的意志并不是我们道德责任的源泉,相反,道德本身是信仰上帝的基础。莱维纳斯在康德的主体性哲学中,硬是引出了“他律”的向度。

第三节 莱维纳斯与马克思主体观的变革

在主体问题上,马克思哲学承续了近代哲学的传统,但有两大突破,一是对主体进行唯物主义的解释;二是从主体之间的相互关系来理解人的社会本质。在这两点上,马克思对近代的主体观的变革都有重大意义,莱维纳斯与马克思的主体观立场有着某种的亲和关系。在这个意义上,将莱维纳斯与马克思放在一起,并非哗众取宠,而有助于相互澄清对方的思想实质。^①

我们知道,在《总体与无限》中,先于面对“他者”,莱维纳斯首先肯定了“我”的生存的真实性,其特点是自我中心的“经济”世界,此时,“我”还没有面对“他者”。莱维纳斯对于“我”的经济性描述每每使人想到马克思式的唯物主义。马克思在《德意志意识形态》中对人的物质需要作为人类第一个历史活动的刻画给人以深刻印象。显然,黑格尔“主奴意识”中对“欲望”与“劳动”的描述在马克思那里找到了现实的依据。我们在莱维纳斯的思想中同样可以看到某种类似的精神,那就是对人的现实物质生活的肯定。相反,在海德格尔看来,“此在”的日常生存是沉沦的状态,要从中超拔出来,要从生活的非本真状态回复到本真的状态,对此莱维纳斯并不同意,他认为“生活是一种真实性”(EE 44)。他指出,当世界破碎时,人们不断地指责这个世界的非本真性,但他们没有看到“饥饿和干渴的真实性”。事实上,马克思哲学看到了这一点。对此,莱维纳斯给予了高度的评价,“那种以经济关

^① Robert Gibbs 曾率先他的著作 *Correlations in Rosenzweig and Levinas* 中,专辟一章讨论马克思与莱维纳斯的关系。应该说这一研究非常有见地。然而他把重点放在莱维纳斯的“经济”的概念上似有不足。参见,Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1992。

系中的人为出发点的马克思主义哲学的伟大力量，在于它有能力完全避开说教的伪善”(EE 45)。莱维纳斯在马克思主义最基本的出发点上看到了马克思哲学较之海德格尔哲学的可贵之处。他同马克思一样反对“资本主义唯心主义的谎言”，重视生活的唯物性，也就是莱维纳斯所说的“生存的经济性”，在马克思则是人的物质活动。马克思哲学“将自己置于这种意图的真实性，饥饿和干渴的良好意志，它所提出的斗争和牺牲的理想的视野中，它所引起我们进入的那种文化，都是这种意图的延伸。马克思主义动人心魄的不是它所宣称的唯物主义，而是这种目标和鼓励所保持的基本真实性”(EE 45)。事实上，马克思的唯物性与莱维纳斯评价甚高的这种“真实性”是一致的，它找到了主体的现实基础。不仅如此，莱维纳斯进而认为满足“饥饿和干渴”的意志，必须通过“劳动”来实现，“人的意志固定在他的劳动中”(TI 229)。尽管哲学视野不同，莱维纳斯认为，在对人的需要和劳动的分析和刻画上，“马克思主义的观点在此保持了他们全部的力量，甚至在不同的视野中”(TI 146)。莱维纳斯并没有对马克思主义作过全面的评价，但他所注视的正是马克思主义的关键。

尽管莱维纳斯对马克思关于生存的唯物性给予了高度的评价，但在马克思和莱维纳斯的关系上，更为关键的是借助于莱维纳斯对于“他者”的关注，以及由此形成的对现代性主体观念的超越，反过来帮助我们厘清马克思超越近代哲学的价值所在。对于马克思哲学的起点，人们有着不同的认知。一般总是把马克思的博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》视为青年黑格尔式的作品，强调的是自我意识哲学。但借助于“他者”问题的视角，我们可以说，马克思的博士论文正是变革近代主体哲学的作品，正是超越笛卡尔式主体观念的作品。理由很简单，马克思那时已经看到了个体自我面临的问题，清醒地意识到了“他者”的存在，以及自由的实质。

马克思的博士论文之所以选择伊壁鸠鲁的原子论这个选题，其意义可以从两个角度来理解，其一是近代原子论哲学的复兴，十七世纪以来，由于科学的进步，古代原子论哲学得以复兴。包括伽利略、笛

卡尔、伽桑狄、洛克、牛顿、波义耳、惠更斯等哲学家和科学家都接受这种原子论的世界观。本质上，笛卡尔的“我思”、莱布尼兹的单子论，霍布斯、洛克式的个体都是某种原子式的主体，内敛而不假外物。而莱布尼兹单子论的提出，更显示近代哲学在主体的理解上与原子论是互通的，每一个单子都是“没有窗户的”，特立独行。所以对于近代哲学而言，只有一个个的原子，或一个个孤立的个体，它们之间没有真正意义上的联系，因此也就没有真正意义上的“他者”。其二是黑格尔的《精神现象学》对“自由意识”的有关论述。黑格尔通过论述斯多葛主义、怀疑主义、“苦恼意识”，描述自我意识向自由的一步步发展，斯多葛主义教人们相信，人们无须改变世界，即使无时不在锁链之中，他也是自由的。怀疑主义否定一切事物，否定一切他人，只有我是真实的、现实的、自由的。而“苦恼意识”陷入矛盾敌对的痛苦中，希望通过宗教情感得以解脱，终日在虔诚的默想中。“自由意识”的这种追求最终还是陷于自我的内在性中，通过消极地在精神中否定“他者”以摆脱外在的羁绊，获得自由。但是，非常明显的是，在这个进展中黑格尔偏偏有意遗漏了伊壁鸠鲁哲学这个环节，伊壁鸠鲁在黑格尔的绝对精神的发展中，没有它的位置。马克思的博士论文恰恰是在黑格尔的这个框架中补充进伊壁鸠鲁这一环节，这一补充大有深意，确立了马克思对于“他者”问题的最初看法，确立了他与近代孤立的原子式自我观的分道扬镳，同时，也确立了马克思的唯物主义立场。由此可见，马克思选择德谟克利特与伊壁鸠鲁的比较有着深厚的哲学内涵。

马克思的博士论文通过引进伊壁鸠鲁哲学，旨在强调原子不单单是孤立的原子，其现实的存在，一定是受“其他”原子的规定。他写道：“我们现在考察一下从原子偏斜运动所直接产生出来的结论。这种结论表明，原子否定了一切的运动和关系，而在运动和关系中原子作为一个定在须受另一个定在的规定。”^①而这另外一个定在就是其他原子。我们完全可以说，在现实性上，一个原子只有与其他原子发生碰撞之后，才是

^① 马克思，《博士论文》，人民出版社，1961年，第23页。

一个真正的、现实的原子。这种理解与近代孤立的原子论根本不同。马克思认为以往的哲学没有认识到伊壁鸠鲁原子偏斜论的重要意义,而他要借此偏斜论正面强调原子与“他者”的积极关系,以此获得的不是黑格尔在“自我意识”中讨论的虚幻自由,而是现实的自由。

马克思对原子的理解可视为其对于人的理解的一种理论准备,一如近代原子论与个体自我论之间的同构关系。在关于人的论述中,马克思认为:“一个人,只有当那和这个人发生关系的另一个人不是一个不同的存在,而他本身,即使不是精神,也是一个个别的人的时候,这个人停止其为一个自然的产物。”^①很明显,马克思认为,作为现实的人,作为社会中的人,与另一个与他相同的个体发生联系是一切社会关系的基础,是人停止其为自然个体的首要条件。马克思把这种关系称为“排斥”,并称“排斥是自我意识的最初形式”。^②所谓“排斥”,即是与“他者”的关系;也就是说,在现实性上,在与“他者”的关系上,人的物质性和人的自由得到了综合,人由此才开始成为现实的,而非抽象的、主观设定的人。借助于伊壁鸠鲁,马克思其实批判的是近代哲学重复了古代哲学孤立地看待个体的错误,近代哲学继承了德谟克利特原子的孤立立场,始终没有把“他者”的视野引入他们的思考,甚至黑格尔依然将对立视为思想本身的对立,而丹尼斯·菲希曼(Dennis K. Fischman)认为马克思对德国哲学的这种批判非常类似于从犹太立场对希腊思想的批判。^③也就是说,希腊以来的传统没有从日常生活的真实性来思考,没有从作为社会关系的“他者”来思考,而这却是具有某种犹太背景的哲学的所长。

事实上,我们知道马克思关于“他者”的理解在其后续的思想中有着惊人的连续性和一致性,并且越来越摆脱黑格尔的束缚,摆脱德国古典哲学式的表述,更为直接地回归具体的生活世界,当然他不是通

① 马克思,《博士论文》,人民出版社,1961年,第22页。

② 同上,第23页。

③ Dennis K. Fischman *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question*, The University of Massachusetts Press, 1991, p. 59.

过现象学的方式,而是通过研究法、国家以及经济生活来面对人现实存在的社会性。菲希曼认为这些思想虽然没有直接打着犹太思想的旗号,但是相当符合犹太的思考模式。^①在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思以更为明确的方式指出:“人同自身的关系只有通过他同他人的关系,才成为对他来说是对象性的、现实的关系。”^②近代哲学的主体观强调自我认同,于是洛克才会搬出“记忆”一类的东西来确保这种认同。但马克思看到,人同自己的关系必须通过“他人”的中介才是现实的,如果说在《博士论文》中,马克思还只是借助原子论来谈这个问题,那么,通过《黑格尔法哲学批判》和《1844年手稿》,马克思已经深入到“较具体的形式”中来谈这个问题了。他在关于人的理解上对近代式自我哲学所实现的变革也更为明确,更加坚定。马克思最终在对费尔巴哈的批判中,得出了较为完整的看法。他在推崇费尔巴哈使人们从黑格尔的思辨世界返回现实世界的同时,看到了费尔巴哈的缺陷,所以,马克思一方面说,费尔巴哈的伟大功绩在于“使‘人与人之间的’社会关系成了理论的基本原则”。^③另一方面,马克思指出尽管费尔巴哈认识到感性是一切科学的基础,但费尔巴哈所说的只是“直接的感性”,在最基础的感性问题上,他看不到“他者”的存在。在马克思那里,感性已经超越了它的直接性,须借助“他人”的中介而成为人的感性。在他看来,从最初级的感性,一直到社会生活中最复杂的市民社会、国家和法诸领域中,人莫不是处于社会关系之中,所以,在《费尔巴哈提纲》中,马克思总结性地提出:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^④这成了马克思理解人的一个最基本的要点,也是理解“他者”问题的要点。

马克思对于人的社会关系的理解,不仅超越了近代个体式的主体观,也超越了黑格尔式对“他者”问题的思辨认知。莱维纳斯以其对于

① 参见 Ibid., pp. 60-61。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第99页。

③ 同上,第158页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第18页。

“他者”问题的精深理解，非常敏锐地看到了马克思哲学对于“他者”问题的贡献。他说：“在马克思主义中，不仅有征服，还有对他人的承认。确实，它在于认为：我们可以拯救他人如果他自己要求他应得到的。马克思主义招致人性所要求的正是我的责任去给予的。这与我彻底区分我与他人有所不同，但马克思主义并不能为此而受到谴责。（马克思主义得到称赞）不是因为它做得很成功了，而是因为它认真地对待了他人。”（EN 120）这是莱维纳斯罕有的评价，因为他认为以往的哲学都忽略了“他者”，甚至胡塞尔、海德格尔的哲学本质上也还是自我学在作祟。马克思哲学对待“他者”的态度，使其真正懂得人的社会性。^①在这个意义上，莱维纳斯自认为他与马克思是一致的。如果说，近代抽象个体的人的概念是马克思批判的对象的话，那么二十世纪存在主义者关于“孤独的存在”的论述则是莱维纳斯批判的对象。

在莱维纳斯那里，社会性和伦理学是一对通用的词，进而言之，伦理是社会的基础。他认为与他人的非对称伦理关系，是平等的社会关系的基础。而“在西方哲学中，社会性几乎被理解为一种协调一致，这是失败的。”^②因为这种社会性本质上是建立在孤独个体的基础上，是在“计算”中建立起来的。相比之下，马克思强调的是要避免把社会同个体对立起来，因为个人是社会存在物。莱维纳斯同样强调人是一种社会存在，人的“社会性比孤独更有价值”。^③确切地说人是存在的一种例外，而不仅仅是存在之中的自然存在，社会性使人超越了一般的存在，也就是在这个意义上，“社会性超越了存在论”（EI 58）。社会性才是哲学的真正出发点和归宿，当然莱维纳斯更多的喜欢用“伦理”一词。

莱维纳斯从不讳言他的哲学对社会现实的关心，“我并不认为纯哲学不涉及‘社会问题’就会变纯了”（EI 56）。首先，莱维纳斯的哲学始终指向社会批判。我们已经看到，莱维纳斯在批判西方存在论的时

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第122页。

② Raoul Mortley, ed. *French Philosophers in Conversation*, London and New York, Routledge, 1991, p. 21.

③ *Ibid.*, p. 21.

候,不仅仅限于学理的分析,毋宁是一种“意识形态”的分析。在对希特勒主义的分析中,莱维纳斯就已经看到了一种学说作为意识形态的暴力阴影;在他批判哲学的所谓中立性时,这种立场与马克思对近代哲学作为资产阶级意识形态的批判何其相似。莱维纳斯指出,在哲学貌似对现实无动于衷的中立表面背后,最终将回到权力中去。当他断言,“作为第一哲学的存在论是一种权力哲学”(TI 46)时,这分明就是一种意识形态的批评了。德里达认为,莱维纳斯提出了一种“对哲学作为意识形态的一种非马克思的阅读”(WD 97),不是从阶级角度来分析,当然是非马克思主义的立场;但把哲学作为意识形态来看,依然有着马克思的影子。

莱维纳斯强烈批判西方哲学漠视实践。“这类哲学的顶点在于沉思,就像亚里士多德在《尼各马可伦理学》第十篇中所说的,沉思纯粹的本质。”^①他认为哲学的使命不在于孤独的沉思,而在于社会性,在于伦理的实践。所以,我们丝毫不奇怪莱维纳斯对于马克思的至理名言“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”给予了深切的同情。他认为在马克思的这种宣示中,“我们发现一种伦理良知,它克服了把真理与一种理想的可理解性在存在论上相等同的做法,而是要求把理论转变为一种关心他人的具体实践”。^② 莱维纳斯以他自己的方式解读了马克思的这句名言,一种伦理式的阅读。他认为马克思对西方唯心主义的批判是可取的,与他自己克服西方存在论的努力是一致的。马克思呼吁关心“他人”的具体实践被莱维纳斯认为是“先知式的大声疾呼”,而这也正是马克思主义在“几代人身上产生极大吸引力的原因”。^③ 莱维纳斯的思想以艰涩著称,但他的哲学本质上是实践的。这在他面对奥斯维辛时就已经显现了,这在他宣布“伦理学是第一哲学”时就已经注定了。“这是一种把哲学的意义理解为

① Raoul Mortley, ed. *French Philosophers in Conversation*, London and New York, Routledge, 1991, p. 20.

② *Face to face with Levinas*, p. 33.

③ *French Philosophers in Conversation*, p. 33.

社会性的企图。”(EI 58)莱维纳斯意味深长地指出,“在哲学史上犹太因素的贡献总是与表现伦理作为存在的首要重要性相伴而来。”^①无论是在思想渊溯上,还是在现实状况中都是如此。因此它不能漠视人类社会,而枉顾其他。他把马克思放入了某种犹太的背景,以与西方哲学的正统相对立。这种阅读显然有其褊狭之处,但这不失为一种阅读的向度。

莱维纳斯对马克思的看法,深刻地体现了一种从犹太文化看待马克思的新向度。一种只有犹太人才能深刻体会的一致性。我们很难说,他们俩的一致性在于共同的犹太背景。因为莱维纳斯自认是个哲学家,虽然也专心于《塔木德》经典的研究。马克思的理论背景无疑是德国的古典哲学,家庭背景是改宗的新教家庭,马克思本人对宗教充满批判精神,对犹太问题的关注也仅限于政治层面。但他们之间的某种亲和性则不能不引起人们的注意。^② 马克思的犹太性这个问题似乎无人提及,从莱维纳斯看马克思,帮助我们深刻地意识到这个问题。马克思自称“世界公民”,但是我们不应忘记他首先是一个犹太人。而从马克思看莱维纳斯,则可透过莱维纳斯晦涩学究的表面,透过其学说乌托邦的气质,感受其对现实的关怀。

莱维纳斯认为在马克思主义中体现的伦理性,是与现实政治对立的,对现实政治保持着一种不信任。他引用列宁的话,希望有朝一日厨娘可以领导一个国家。莱维纳斯指出这只是一个隐喻的说法,其真实涵义在于希望政治问题不再像今天这样是权力和暴力的问题,“原则上鼓吹马克思主义的人希望政治权力的无效性”。随后,他意味深长地指出,在马克思主义中“有弥赛亚主义”(EN 120)。但是,莱维纳斯对于马克思主义中出现的斯大林主义痛心疾首,称之为二十世纪的历史中最令人失望的事件。他颇为抱憾地认为马克思主义被斯大林

① *French Philosophers in Conversation*, p. 20.

② 参见 Robert Gibbs 的“A Jewish Context for the Social Ethics Of Marx and Levinas” in *Autonomy and Judaism: the Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, Frank, Daniel H. ed. State University of New York Press, 1992. pp. 161 - 190.

主义彻底损害了,马克思主义作为历史的先知式使者没能在斯大林主义的灾难之后幸免于难,^①因为它成了一种政治的专制主义。基于莱维纳斯的犹太背景,弥赛亚的拯救一直是莱维纳斯“希伯来”著作的重要主题之一。“弥赛亚主义”这一说法体现了莱维纳斯对马克思“解放人类”的同情和肯定。因此,莱维纳斯始终对马克思保持敬意,在被问及“在拉丁美洲,有各种各样的努力去建立你的哲学和马克思主义的综合。你如何看待?”时,莱维纳斯对这种综合“感到骄傲和高兴”(EN 119)。因此,我们看到在超越现代社会这个维度上,莱维纳斯和马克思有其共同的志趣。

第四节 莱维纳斯与晚年萨特的转向

莱维纳斯在“他者”问题上与萨特的一系列对峙我们在前面已经有所涉猎。这里只论述有关萨特晚年的“转向”与莱维纳斯哲学的关系问题。我们看到,萨特晚年在其最后一次访谈中指出了哲学某种新的方向。莱维纳斯对之评价积极,称为是“一次彻底的转向”(UH 98),尽管在这次访谈一个月之后,萨特就去世了,他已经没有足够时间对这次“转向”作进一步的探索和思考,但是在其感到困惑的地方,恰恰正是莱维纳斯走过的道路。莱维纳斯自己也认为萨特最后的思想非常“接近于我关于伦理的思想以及关于‘为他者’范畴在自我的地位或者毋宁是在‘自我’的废止中的作用的看法”。^② 萨特“转向”的主线就是关于人的理解的转变,可以视为萨特对于自己早年主体观念的自我批判,这一转变得到了莱维纳斯完全的认同。但在莱维纳斯的这条道路上,哲学究竟能走多远,我们还尚需时日来加以判断。从当代哲学的“伦理转向”中,我们还是能够深切地感受到他的生命力及萨特晚年反思的价值。

这里我们首先要回顾一下萨特晚年那次颇具争议的访谈。对话双方是萨特和他的秘书班尼·莱维(Benny Levy)。班尼·莱维早年

^① *Face to Face with Levinas*, p. 33.

^② *Ibid.*, p. 98.

是萨特的秘书,在68年的学生风暴中曾是一名激进的毛主义者,但后来面对五月风暴的困局,却皈依了正统的犹太教,他特别推崇莱维纳斯的哲学。正是他引导萨特在晚年重新认识了莱维纳斯。我们知道,萨特与莱维纳斯基本没有什么直接的来往,但由于班尼·莱维穿梭其间,使萨特最后的思想明显带有某种莱维纳斯的色彩,以至于贝尔纳-亨利·列维(Bernard-Henri Levy)声称,最后的萨特成了莱维纳斯的信徒。^①正是在这个意义上,我们说晚年的萨特走向了莱维纳斯,走向了对现代性主体概念批判。

这次访谈发表在《新观察家》(*Le Nouvel Observateur*, 1980年3月10日、17日和24日)上,名之曰“现在的希望”(Hope Now)。在这个访谈中,萨特对自己以往的哲学立场进行了深刻的反思,他几乎完全背弃了个体自由至上的观点,放弃了其左派的政治立场,转而拥抱宗教,更多地采取了某种可视为莱维纳斯式的立场,甚至赞同弥赛亚的犹太教,肯定犹太历史是一种不同于黑格尔式的历史。对此,莱维纳斯大为称颂,而波伏娃则激烈地认为,这完全是年轻的秘书劫持了年老哲学家糊涂的头脑,是莱维虚构的。关于这个问题,学者们看法各不相同,众说纷纭,^②我们姑且可以称之为萨特的“莱维纳斯之谜”。

之所以说萨特发生“转向”,我们可以与他早年发表的“存在主义是一种人本主义”(1945)的立场来加以比照。在那篇文章中,萨特以非常鲜明的笔触确立了存在主义的几个基本立场,其首要的立场就是“存在先于本质”。在这个基础上,萨特阐述了对主体性的理解,对自由的理解。关于这些问题萨特在最后的访谈中都提出了新的看法。

在那篇著名的论文中,萨特认为存在主义的学说首先是一种使人生成为可能的学说,这种学说的任何真理和任何行动既包含客观环境,又包含人的主体性在内。强调客观环境在于强调人的处境;强调

① 贝尔纳·亨利·列维,《萨特的世纪》,商务出版社,2005年,第795页。

② 其间的种种争论可参见, Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *Hope Now*, The University of Chicago Press, 1996的英文版的导言。

人的主体性,在于肯定人的尊严。但究其根本,这个主体是孤立的。存在主义被批评为“把理论建立在纯粹的主体性上——建立在笛卡尔的‘我思’之上;这就是孤立的人达到自身的时刻;在这样的立场上,人是无法同存在于自我之外的他人获得团结一致的。这个自我是无法通过我思触及到他人的”。^①在这个意义上,萨特式的存在主义与近代以来凸显个体自我的方向是完全一致的。

这样一个孤立的自我,既没有上帝的干预,也没有“他人”的牵扯,正如陀思妥耶夫斯基所言,“如果上帝不存在,什么事都将是允许的。”萨特认为这就是存在主义的起点,由此得出的直接后果就是,没有什么是可以决定人的,存在先于本质,人是自由的,甚至是被逼自由的。没有任何普遍的道德准则可以指点人应当怎么做,世界上没有任何天降的标志。于是就要人自己来承担任何行为的责任,一个人不多不少正是由他的一系列行为构成的。存在主义用行动来说明人的性质,萨特把人的命运交到人自己的手里。

在反驳人们对存在主义的责难时,萨特阐述了对于人本主义的看法,他反对把人看作最高目的的看法,因为人始终处于形成中,对人本身的崇拜将会把人自己封闭起来了。但萨特还是从正面论述了他对于人本主义的理解,一方面,人始终处于自身之外,人靠把自己投出并消失在自身之外而使人存在;另一方面,人是靠追求超越的目的才得以存在,他本身就是他超越的中心,这构成了人的超越性和主体性的关系。萨特称这就是存在主义的人本主义。“这是人本主义,是因为我们提醒人除了他自己之外别无立法者;因此毫无约束,必须为自己作出决定;还因为我们表明人不能返回自己,而是始终在自身之外寻求一个解放的或某种特殊实现的目标,人才能把自己实现为真正的人。”^②

存在主义在当时被指责为一种彻底的个人主义,抹杀人类的一致性,孤立地看待人类。对此,萨特式的存在主义是难辞其咎的。为此,

① Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, translation and introduction by Philip Mairet, Haskell House Publishers Ltd. 1948, p. 23.

② Ibid., pp. 55 - 56.

萨特为存在主义作了辩护，他承认存在主义的出发点是个人的主观性，在他那里，这个“我”就是建立在纯粹的“我思”之上的，这是意识能够找到的绝对真理，是最简单，最容易找到的。萨特认为，这种主体性表达了人的尊严，而不是使人成为物。

此外，萨特还为这种主体主义的孤立性作了修正。首先，“主体主义一方面指个体主体的自由，另一方面也指人超不出人的主体性。后者在存在主义哲学里有更深的意义，当我们说人自己作选择时，我们的确指我们的每一个人必须自己作出选择；但是我们这样说也意味着，人在为自己作出选择时，也为所有的人作出了选择。”^①为了对付人们对存在主义的个体主义的指责，萨特在此强调主体个人在为对自己的行为负责的同时，还对所有的人负责。这意味着这种主体性不仅仅是我自己，也发现他人。因为“我思”是要通过“他人”的中介。“除非通过另一个人的中介，我是无法获得关于自己的任何真实情况的。”^②其次，虽然没有普遍的人性，但是还有普遍的人的处境。人的意图无非是超越或否定处境的限制，从而自由地决定自己，所以在这个意义上，任何意图都可以为任何人所理解的。萨特想以此从个体过渡到整个人类。但他在文中始终没有对此给出非常明确的论证；甚至可以说，他关于这一点的解释是非常薄弱的。^③萨特承认没有证据可以证明我有资格把我关于人的概念强加给整个人类。这个薄弱点也可以看作萨特后来“转向”的一个突破点。

对于萨特式的这种人本主义，莱维纳斯在当年还是给予了相当积极的评价：“一种存在主义的人本主义的存在，即在那里所有学院式的教条甚至是现代的都被置于一边，这种人本主义整合了现代世界最根本的试验，……这就是萨特对于我们的事业，人性的事业最本质的贡献。”(UH 75)但萨特本人在晚年却对此作出了某种改变。如果说，在

① Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, translation and introduction by Philip Mairet, Haskell House Publishers Ltd. 1948, p. 29.

② Ibid., p. 45.

③ 事实上，这一辩护相当勉强，以后萨特的《辩证理性批判》想继续在这个方向着力，但是他最终还是没有完成这部著作。

“存在主义是一种人本主义”的时候，萨特强调人就是行动；那么在那次访谈中，正如访谈的标题所提示的，他更强调行动是一种希望：“希望就其作为人与他的目的的关系，一种即使目的没有达到而仍然存在的关系而言，它是我思考中最迫切的问题。”^①

在这次访谈中，萨特再次涉及了“人本主义”这个主题，这次他是这么来定义的：“当人最后真实地、完整地存在的时候，那么他和他同伴的关系以及他独自存在的方式，将成为被称作人本主义的目的了，就是说，那就是人的存在方式，他和他的邻人的关系以及他自身的存在方式。”^②这里非常有趣的是，作为人本主义者，萨特不再把自我个体作为绝对的出发点；他把与他人的关系，说成是与邻人的关系，而不是抽象的人类普遍性，这是一种非常类似圣经的说法。萨特接下来说，这种人本主义是人类的一个理想状态，在此之前，我们则是亚人类（sub-man），这是一个类似于马克思关于“史前史”的概念。在这个亚人类的时期，萨特认为最主要的问题是个人对个人的关系问题，也是一个根本的道德主题。为此，萨特重新界定了与“他者”的关系，主要有三个关注点。一是萨特对于“义务”的看法，二是关于“交互意识”，三是关于“自由”。这些问题在萨特以前的思想中是有所欠缺的。^③

首先是关于“义务”（obligation）问题。萨特不仅一改以往很少谈义务的特点，而且将义务视为意识的一个基本向度。他说：“我认为无论谁的意识，都有一个向度，这就是义务的向度，就此而言，这个问题我在哲学著作中没有研究过，也很少有别人研究过。义务不是一个确切的词，但要发现一个更好的词，你就得自己发明一个。对于义务，我的意思是，任何时候我意识到某物，或做某事，总有一种超越实在的请求，并导致这样一个事实，即我所要施行的行动中包含了一种内在的强制力，这就是我意识的一个向度。每一个意识都必须做它所做的

① *Hope Now*, p. 57.

② *Ibid.*, p. 68.

③ 萨特留下了大量的伦理学笔记，但在他的思想体系中，他在《存在与虚无》中所昭示的道德前景，并没有被揭示出来。

事,并不是因为它所做的事都必然是值得的,而是相反,因为意识中的任何目的总使自己呈现为某种类似请求的东西。这在我看来就是伦理的开始。”^①在此,萨特早期强烈的个体自主性不见了,代之以某种“他律”的东西,即意识内部超越实在的请求。对此,萨特并没有给出更进一步明确的论证,而我们在莱维纳斯的哲学中显然是能找到这种“请求”的根由。

其二是关于“交互意识”,萨特承认他早年曾在意识中寻找过伦理的可能性,但那是一种没有交互性的(reciprocal)、独立的意识,是一种没有“他者”的意识。现在萨特认为在任何时刻对一个意识来说发生的任何事物,都是和“他者”呈现或缺席的意识联系在一起。意识就是这样在构成自己的同时,构成了“他者的意识”,以及“为他的意识”。萨特认为,就是这种把自己视为“为他者”的自我,与“他者”有一种关系,这种基本的关系不再是“冲突”,而是萨特所定义的“道德良知”。^②在此萨特正视了道德的可能性。我们知道,在《存在与虚无》中存在着某种道德空缺。以前萨特尽管也非常重视“他者”,但“他者”在萨特那里始终是一个束缚。“他者”是地狱,而不是良知的开端。在《存在与虚无》中,“为他存在”是由“注视”而来的物化,其道德涵义被完全消除了;但在这篇访谈中,萨特以一种前所未有的方式来谈论“为他存在”,他更强调的是相互的依托,以及这种“为他存在”的伦理学。“由于我们总是在他者面前,甚至是当我们上床或睡觉的时候,由于他者总是在那里——无论是当我一个人在屋子里时,它也以一种对象的形式呈现,以某种提醒物的方式,如桌子上的一封信,某人做的一盏灯,某人画的一幅画,总之,他人总是在那里,他者是我的条件——我的回应,也不仅仅是我的回应,而是从我诞生的那一刻起就以他人为条件的,这就是一种伦理的本质。”^③萨特承认,在《存在与虚无》中,他的“他者”

① Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *Hope Now*, The University of Chicago Press, pp. 69 - 70.

② Ibid., p. 71.

③ Ibid., p. 71.

理论给予个体过多的独立性。现在他提出新的问题,以使与“他者”的关系置于一种新的视野中,这是一种先于总体的相互关系。这在萨特看来是他需要正视的一种东西,一种特别需要得到发展的东西。事实上,我们知道在莱维纳斯的哲学中这已经得到了充分的发展。

其三是关于“自由”的看法,萨特的哲学以宣扬绝对自由而著称,但在这里他对于先前的自由观也作了重大修正。他说:“自由是一种依赖,但不是那种奴隶般的依赖。因为我相信这种依赖本身就是自由。它是伦理的特征,这种伦理的行动,看上去好像是被微妙地强制了,但它把自己表现为有能力不必承担。因此,当一个人行动时,他就在作选择,一种自由的选择。这种强制的超越之处就在于它不是决定的,它把自己表现为一种强制,但选择本身却是自由的。”^①萨特在此对自由的理解,与其早期的思想可谓大相径庭,这里责任的强制是先于自由的。对此莱维纳斯曾名之为“艰难的自由”。

关于人本主义,萨特提出的另一个重要的修正是关于“兄弟之爱”(fraternity)的概念,一个全然莱维纳斯式的概念。当然,萨特进入这个概念的路径是有所不同的。他不是从“爱欲”出发,而是认为整个十九世纪和二十世纪初在左派中间有一种“兄弟般”的感情,其在观念和行动上更加富于人性的原则。但萨特认为当左派变成了政党之后,这样的“兄弟关系”就消失了。

萨特还探讨了“兄弟之爱”的精神和民主之间可能的关系,在他看来,民主不仅是一种授予权力的政治形式,而且还是一种生活方式。萨特坦承在《辩证理性批判》中没有考虑到“兄弟之爱”这种精神,此时他认为:“如果另一方面,我把社会看作是由一种比政治更为基本的人民之间的联结造成的,那么,我认为人民应该有、能够有、或者确实有某种原初的关系,那就是兄弟之爱。”^②这是萨特思想中很大一个跨越。与莱维纳斯不同的是,这种原始的“兄弟关系”并不是基于人们有共同的父亲,而是基于家庭关系是原始的。最终萨特是通过同一个母亲来

① Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *Hope Now*, The University of Chicago Press, p. 72.

② Ibid., p. 86.

解释人类之间的兄弟关系。“在某方面讲，两个相互交谈的人就有同一个母亲。”^①这不是一个经验意义上的母亲，而是一种观念，属于同一族类就是在某种意义上拥有同一的父母，在这方面我们都是兄弟。非常有意思的是，莱维纳斯是从我们有一个共同的父亲来设想“兄弟之爱”的。

无论如何，这样的一种论述并不以生物学的特征而以存在于个人之间的某种关系来表达兄弟关系，也就是在隐喻意义上用同一个父亲或同一个母亲来解释人类。萨特认为这尽管是一个从氏族以来的古老观念，却是一个我们今天必须加以恢复的东西，“因为那是真正的兄弟之爱。在某种意义上讲兄弟之爱只是一种神话，但毫无疑问，它也是一个真理。”^②提出“兄弟之爱”就是要破除近代以来冷冰冰的、理性的平等观念。“在一个人们都是兄弟的社会里，人同他的邻居的关系，首先是一种感情的、实际的关系。现在它不得不要恢复这种天赋，因为就本源来说，这种情感是人人共有的。”^③萨特觉得这不是一种神话关系，而是一种真实的东西。“我们把人对他的邻居的关系称为兄弟之爱，因为他们感到他们自己有着一个共同的始源，在未来有一个共同的目标或目的。他们共同的起源和目的构成他们兄弟之爱的东西。”^④

当然，萨特也为这种“兄弟之爱”在今日世界的存在表示关心，他觉得，当人们心中的目标一旦得到实现，这种“兄弟之爱”完全真实的、可以想见的经验就会存在。但这种关系的存在不是基于共同母亲的生殖，而是因为世界存在着一种道德，这就使这种兄弟关系不再停留于神话层面，而具有当下真实的涵义。一种超越全部历史，指向未来的道德，它使人能够拥有一个建立在集体行动基础上的未来。而且，还需要让这种兄弟关系突破小团体的限制，“要获得一种伦理，你

① Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *Hope Now*, The University of Chicago Press, p. 87.

② Ibid., p. 88.

③ Ibid., pp. 89 - 90.

④ Ibid., p. 90.

就需要把兄弟关系的观念不断扩大直到使它变成整个人类相互之间的一种明显的、独一无二的关系。”^①在这里，萨特的用意和莱维纳斯的用意是完全一致的。

一涉及对于人的理解的变化，那就必然牵涉萨特对于犹太人问题观点的改变。早年萨特写过一篇文章“反犹太主义者与犹太人”，那时他从存在主义出发，从个体自我的角度来解读犹太人问题，根本不承认有所谓的犹太人的实在(Jewish reality)，认为犹太人是反犹太主义者虚构出来的。他排除了一切从内部表现出来的犹太个人的特点，而是从外部寻找犹太人的界定。对此，莱维纳斯写了一篇“存在主义与反犹太主义”^②的短文加以剖析，他认为，萨特把犹太的命运视作由反犹太主义的作用而被决定的，是一个十分令人失望的观念，不能令人信服，萨特根本没有认识到犹太的特性(UH 73)。尽管如此，萨特从存在主义出发批判反犹太主义的态度仍然得到了莱维纳斯的肯定，认为萨特对于反犹太主义有一个清楚的判断，这在当时已经是十分难能可贵的。在萨特晚年的访谈中，他承认这样单纯从自我的角度来理解犹太人是错误的，他承认有一种深厚的犹太人的实在在起作用，这是他的存在主义所不能解释的，需要从内部去了解犹太人。

在这里，关于犹太问题有两个根本的维度，一是道德问题，二是历史问题。就道德问题而言，萨特说：“(犹太人的目标)是人们为了相互之间的生活而开始的。换言之，那是一种伦理的目标。或者更确切地说，它就是伦理。犹太人认为世界的目的，此世的目标和他者的出现，就导致了相互存在的人的伦理生存的来临。”^③犹太人关于道德的理解解决了一个长期困扰萨特的基本问题，即如何协调个体和群体的关系问题。极端的个体主义已经显示了它的困境，而坚持群体的集体主义却有可能成为压榨个体的帮凶，当萨特陷入个体和群体二律背反困境

① Jean-Paul Sartre & Benny Levy, *Hope Now*, The University of Chicago Press, p. 93.

② 参见 E. Levians, *Unforeseen History*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004, pp. 73 - 75.

③ *Hope Now*, p. 106.

的时候，他在犹太人的经验中看到了希望，在此，“群体不是压抑个体的声音，而是以个体性来培育自己，是对个体性的协调。”^①犹太人成了唯一一个能避免群体厄运的群体。因为在思考“他者”问题时，除了把个体融合到群体之中这个选择之外，犹太人的存在提供了另一种线索。

另一个则是历史问题，犹太人的这种生存经验是与犹太人的历史特性联系在一起的。对于犹太人的了解，最关键的是对于犹太人历史的看法。不同于其他历史，犹太人没有国土。“这个真实的联合并不是由于在一历史的土地上集合着犹太人，而是由于行动，由于经典，由于那些并非通过一个祖国的观念（除了最近几年）而产生的联系。”^②萨特认为尽管由于没有土地，但犹太人之间依然有真实的联系，这就是与上帝的交往。而且其新奇之处在于犹太人与上帝的关系是与所谓“言说”的关系。“上帝向犹太人讲，犹太人听他讲的话，通过这一切出现的实在就是一种犹太人与无限之间的最初的形而上学联系。”^③萨特认为，犹太人的全部历史就包含着这种原始的关系。也正是在这个意义上，莱维纳斯称萨特发现了一种“神圣的历史”（UH 97），这是另一向度的历史，与世俗历史并存，而由犹太人承担着。莱维纳斯由此得出的结论是，如果存在这种犹太的历史，那么黑格尔式的历史就是错误的，而事实上存在这样犹太历史（UH 97），这是一种不同于黑格尔的历史。通过犹太人，我们可以摆脱走向总体的历史观，通过与超越上帝的联系，从而保持价值的绝对性，并对历史本身作出评判，这是超越黑格尔式历史的历史。班尼·列维说，黑格尔想彻底解决犹太人，从而抹煞了这种特性，而萨特在晚年认识到这样做是错误的。

萨特认为犹太人活着，并且他现在仍旧超自然地活着。犹太人的实在应该继续存在在革命中，这个实在应该给革命带来道德力量。“弥赛亚主义是一种只有犹太人才能设想出来的重要思想，但是它会

① 《萨特的世纪》，第 790 页。

② *Hope Now*, p. 104.

③ *Ibid.*, p. 104.

被非犹太人利用来达成其他目的。”^①莱维纳斯指出,这种弥赛亚主义被肯定为一种伦理的关系,而伦理被界定为“为他者”的人的存在。不是向“他者”的显现,而是投身奉献于“他者”。

面对萨特后期思想的这一巨大变化,单纯地说是班尼·莱维劫持了萨特的思想,似乎也是一种过于简单的看法。回顾二十世纪法国思想史的发展,我们发现,萨特的伦理转向与法国八十年代以后整个思想界的转折是完全一致的,在经历了二十世纪60年代激进思潮的失败之后,在经历了70年代反人本主义思潮之后,80年代初,“伦理”、“宗教”等问题重新成为法国哲学界思考的对象,^②80年代法国学术界对于海德格尔与纳粹的讨论,更促进了人们对这些问题的思考;在经历长期的无神论思潮之后,“宗教”问题重又成为法国哲学界,特别是现象学界关注焦点。^③在这个意义上,萨特最后一次访谈所透露出来的对于主体问题的思考和转向完全是可以理解的,与二十世纪后期法国思想的发展是完全合拍的。可惜的是,萨特过早地去世了,他晚年关于主体概念的思考方向没有来得及得到完全的展开。但是,在萨特思考的方向上,已经有了一个走得很远的身影了,这就是莱维纳斯。尽管作为萨特“同辈”,莱维纳斯可谓默默无闻,但是作为萨特思想的“后辈”,莱维纳斯却开辟了萨特之后的思想路向,这与他一直以来批判现代主体概念是完全一致的。

第五节 主体的归宿:去存在,抑或为他者

从主体哲学的发展线索来看,现代性的主体哲学固然是从笛卡尔始创,但以个体为本的主体观念的现实后果则通过霍布斯哲学彰显得更为明确,那就是战争。霍布斯式推崇自然权利的个体虽然经过康德道德主体的补救,依然留存着道德的二律背反;它迫使康德不能不寻

① *Hope Now*, p. 107.

② 维克特·法里亚斯(Victor Farias)出版了《海德格尔与纳粹主义》(*Heidegger and Nazism*, 1986),在哲学界再次引爆“伦理”与“政治”等话题。参见《海德格尔与纳粹主义》,时事出版社,2000年。

③ 参见 Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chretien 等人的文章、著作。

求某种类似“他律”的理念来予以补救,这与莱维纳斯的道德“他律”似仅一步之遥。在马克思哲学的身上,我们看到了现实的主体在关注生存真实性的同时,必须关注“他人”,并由此使哲学迈向新的方向,这是现代性主体哲学迈出的一大步。对此,莱维纳斯给予高度的评价。但是以存在主义为代表的现代主体主义在一种新的语境下依然落入个体式主体观的窠臼,从个体向“他者”的过渡显得极为艰难,萨特晚年的“转向”显示了某种觉醒,其所兆示的道路,恰是莱维纳斯哲学一步步艰难地走过来的。二十世纪以来,对于主体哲学的批判比比皆是。莱维纳斯明确指出:“主体的终结是从二十世纪开始的。”(HO 61)在这中间,海德格尔对于现代主体观的批判是最为彻底的,在这方面海德格尔有很多文献,尤其以1946年的“关于人本主义的一封信”^①为代表,这是一份批判现代性主体概念的纲领性文献,他在其中详细论述了其对于近代主体哲学的批判。莱维纳斯在1972年出版了《他者的人本主义》一书,收录了他从1964年到1970年发表的三篇文章,尤其是1970年发表的“没有同一性”,直接针对海德格尔的思想进行了批评,^②提出了“他者的人本主义”的概念,为人本主义作了特殊的辩护。^③于是,在现代性主体观念走向末途的时候,摆在我们面前有两条道路:人的归宿究竟是走向存在,还是走向他者?这是海德格尔与莱维纳斯之间根本不同的态度、立场和走向,也是摆在我们面前未来哲学发展的两条道路。

现代主体观念背后的一个根本性世界观就是关于世界的二重化

① 宋祖良先生主张把 humanism 翻译成人类中心论,有其一定的道理。因为我们看到自近代以来,现代性将自我主体从世界中孤立起来,并因此为出发点构建一切,海德格尔看到了这一切的严重后果,故而对 humanism 提出质疑,参见《拯救地球和人类未来》,中国社会科学出版社,1999年,第229页。

② 另外可以参见 Lecinas:“The Contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism”一文, *Value and Values in Evolution*, edited by Edward A. Maziarz, Godon and Breach, Science Publisher, Inc. 1979.

③ 海德格尔强调要把人放在存在层面来理解,把人放到非历史的存在真理的层面来理解,对人做了存在论的还原。在1929年,卡西尔与海德格尔发生争论时,卡西尔坚持人文主义立场,莱维纳斯作为学生当时支持海德格尔而讽刺卡西尔。

理解。这是通过近代科学和主体性哲学发展出来的一种新型的世界观,它将世界的存在与人的主体完全脱离开来。无论是古典时期,还是基督教世界,人和世界、人和自然有着天然的联系。在古典世界,人的德性是一种自然的秉赋;在基督教世界中,上帝既创造了世界,又创造了人,在上帝的创造中,自然和人是联结在一起的。但是通过哥白尼、刻普勒和伽利略,我们知道这个世界不是根据圣经的理念来的,地球并不是宇宙的中心,自然完全独立于人类运作,经验与数学的结合最好地说明了世界外在于人的客观性。可以说,通过近代的科学革命,自然表现出完全的自足性,它是一个自我封闭的世界,与人类和神祇都脱离了关系,这是现代世界理性化的基础。与此相应的则是现代主体观的确立,笛卡尔的“我思故我在”不是一个偶然的事件,这种现代主体观的特征就是原子的、个体本位的、唯我的、自主的、自我封闭的、与自然无关的。这种主体观的确立是与现代世界观的确立相一致的。但是在当代,现代性的主体哲学似乎已经走向了它的尾声,无论是人与人之间的尖锐冲突,还是人与自然之间的生态危机,在在都显示出近代以来所确立起来的现代性主体话语有着巨大的局限性。

海德格尔“关于人本主义的一封信”可以理解为是在这样的大背景下书写的。海德格尔首先对“人本主义”的概念做了一番深入的梳理,揭露出人本主义的历史渊源,“我们在罗马遇到第一个人本主义:因此它在本质上仍是一种特殊的罗马现象,此种特殊的罗马现象是从罗马人与晚期希腊文明相遇中产生出来的。”^①由此海德格尔认为“人本主义”本质上是回溯到古代,是希腊的复兴。这意味着对于人本主义思考是一种特殊的范式,并不是对人的思考就一定是人本主义。在海德格尔看来,荷尔德林对人的思考就不属于“人本主义”,因为他对人的本质样式的理解,要比“人本主义”更为原始,尽管荷尔德林同样与希腊文化有着深厚的联系。此外,脱离罗马和晚期希腊这个背景,在近代的意

① Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977. p. 201.

义上,当人们一般地把人本主义理解为努力使人成为自己的人性,以及在自己的人性中发现尊严时,海德格尔认为:“人本主义就会因为人们对‘自由’与人的‘本性’的观念的不同而不同。”^①比如说,马克思主义的人本主义,萨特式的人本主义,甚至是基督教的人本主义就各不相同。

所有这些“人本主义”的根本问题在于,符合人本主义的人性,总是从一种已经确定的对自然、对历史、对世界的理解,也就是说从存在者的角度来规定的。这些人本主义大都把人的最一般本质视为理所当然的前提,并以此区分人和其他生物。但海德格尔认为这并没有把握住人的特质。他认为:“任何一种人本主义要不是奠基于一形而上学中,就是其本身成为一种形而上学的基础。”^②如果不追问存在的真理,而只是以存在者定义方式来理解人的本质,那么任何这样对人的定义就是一种形而上学。莱维纳斯在归纳海德格尔的批判时,就曾指出:“不可还原的同一性、自我、心理、意识、主体、在自我中限定自我以及从存在中分离出来的自我的可能性,以及从这种在自我中的退缩走向存在的可能性(在现代思想中,这就是自我的确定性,对此笛卡尔的我思确立了范本)——所有这些仍然是形而上学的。”(HO 60)形而上学意味着这些对主体的界定既不追问存在对人的本质的关系,甚至还阻止了这种追问,西方形而上学的历史就是遗忘存在的历史。所有这些对主体的提法都是出自形而上学。现代世界的人只瞩目于人本身而从来不问人的本质是以什么方式属于存在真理的。“人在人的本质中被存在要求着,而人只有在这种人的本质中才成为其本质。”这一点为海德格尔所看重,却恰恰为形而上学界定人的方式所忽略。莱维纳斯指出:海德格尔把这种主体性观念归结为欧洲哲学中一种特定的取向,归结为形而上学,而他认为这种形而上学正在终结(HO 60)。莱维纳斯的说法紧紧扣住了海德格尔批判的要点。

基于同样的立场,海德格尔反对萨特所谓的“存在主义是一种人

① Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977. p. 201.

② Ibid., p. 202.

本主义“的立场。海德格尔批评萨特没有理解 *existentia* 的实质,因此尽管倒转了柏拉图“本质先于存在”的命题,提出“存在先于本质”,但究其根本仍是一个形而上学的命题,依然固执于对存在真理的遗忘;而且萨特论述“存在先于本质”时依然局限在人本身。海德格尔就不是从人本身来理解人的,一如近代以来的主体传统,而是从存在的层面来理解。进而言之,理解人的存在也不仅仅是为了理解人,更是为了深思存在的真理。“为使我们今天能获得存在的真理这一维度以期能够深思它,我们应该首先弄清楚人的存在是如何操劳人的以及存在是如何要求人的。”^①在这个意义上,莱维纳斯说,在海德格尔那里,“存在的显现需要人,因为要信赖人以告之秘密和任务”(HO 61)。显然,在人的问题和存在问题的关系上,海德格尔重在存在问题,因此,他认为存在哲学与存在主义毫无关系。当萨特在“存在主义是一种人本主义”中说,“严格说来我们在一个其上只有人的平面上”时,海德格尔立刻予以坚决的纠正。他说:“我们在一个其上主要有存在的平面上。”在这个意义上,海德格尔认为自己是反人本主义的。“在人本主义中,对人的本质的一切最高度的规定都还不能实现人的专属的尊严。在此种意义之下,《存在与时间》中的思就是反对人本主义的。”^②人的本质不在于作为存在者的“主体”,这种主体将在客观性中化为乌有。近代人本主义的问题在于到处都是“脱出了存在的真理,人作为理性的生物到处围绕着自己本身转圈子”。^③却远离了存在,“遗忘了存在”,这样人就成了单子,使自己成了孤立的灵魂、意识和心理生活(HO 61),与周围的世界脱离开来了,这正是现代性主体观的症结所在。

为了避免这种状态,海德格尔强调必须更原始地去思考人的本质。在《存在与时间》中,海德格尔试图建立起一种从人(此在)去抵进存在的道路,虽然他不满意这条道路,但并不从根本上否认《存在与时

① Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977. p. 209.

② Ibid., p. 210.

③ Ibid., p. 221.

间》的积极意义。^① 尽管海德格尔的转向早有迹象,但在“关于人本主义的一封信”中这种“转向”更为明显,但又与前期保持联系,并不像人们想象得那么彻底。一方面海德格尔确实以更为明显方式,要求从存在的角度来考察人的问题,因此他说:“我把处于存在的敞亮状态呼叫人的生-存(ek-sistence)。这种存在的方式只专属于人。如此领会的生-存不仅是理性的可能性的基础,而且这种生-存就是人的本质在其中保持规定他的来源。”^②因此人所表达的并不是深层的自我,而是成为存在的信使。存在需要人,就像大地需要土著一样。莱维纳斯说:“海德格尔……将主体、个体、他的唯一性、他的被拣选置回到意识形态之中;或是把人根植于存在,使他成为存在的信使和诗人。”(HO 61)这一论断一方面指出海德格尔对于现代主体观的反对,一方面指出了人之于存在的地位。

另一方面,海德格尔在“关于人本主义的一封信”中继续了《存在与时间》中的某些思路,那就是从“操心”和“被抛者”入手,以说明人与存在的关联,“作为生-存,人承受着此-在,他把这个‘此’作为存在的敞亮取入‘操心’中,但此-在本身本质上是作为‘被抛者’而发生的。作为天命的投送,在存在之抛中在本质上展开其自身”。^③ 由此来看,即便是在《存在与时间》的时候,海德格尔对于人的理解就已经完全超出了主体自身的局限。后期只是以更彻底的方式来颠覆近代以来的二重世界观,人与存在不是对立的二重世界,人在根本上是被存在“抛入”的,其天命在于成为存在的看护者。“人毋宁是被存在本身‘抛’入

① 尽管有海德格尔晚期思想与早期思想之分,但是海德格尔本人对此并不很在意,尤其是他强调他后期的思想与《存在与时间》并不矛盾。道理很简单,因为在《存在与时间》中,海德格尔已经是存在的角度来理解主体了,并对历史上从形而上学的角度来理解人的本质的观点都做了梳理和批判。所以,海德格尔说:“在每一个方面,人们都认为《存在与时间》中的尝试已经陷入死胡同了。我们就让这些去保持这种意见吧。在《存在与时间》这部著作的探讨中力图跨出几步的那个思,直到今天还没有超出《存在与时间》出版时的范围。”(*Basic Writings*, p. 222)这最初的几步就是要从存在的角度来理解人,来理解人的归宿。

② *Ibid.*, p. 204.

③ *Ibid.*, p. 207.

存在真理之中的，人这样地生存着看护存在的真理，以便存在者作为它所是的存在者在存在的光明中显现。……存在者的到来是基于存在的天命，但对人来说，仍然有这个问题：人是否发现在对应于这种天命的人的本质中什么是适宜的？因为根据这种天命，人作为生存着的人不得不看护存在的真理。人是存在的看护者。”^①

人的基本处境在于“被抛入”存在，因此，人作为存在的看护者，其尊严并不能只在自身中寻找，一如康德道德主体所做的那样。在海德格尔看来，人的尊严在于被存在本身召唤到存在的真理中去了。对此，莱维纳斯说：“人的一切，他的一切样式，都是副词的：不是属性，而是存在的样子。人的人性回复到存在（关于这一点，请看‘关于人本主义的一封信’，那里说，成为人就是为存在服务，就是成为其历险的一部分，成为存在的看护者和卫士）。”但莱维纳斯质问：“去存在，这就是意义的指谓吗？”（GDT 58）他对海德格尔式从存在的角度理解人深表怀疑。在这一点上，他坚决反对海德格尔把人的意义还原到存在中去的做法。尤其是在这个“被抛入”的概念中，他看到了海德格尔一种潜在的自然主义（HO 63）。在他看来，海德格尔从来没有领会人的不可还原的意义，也即他的伦理意义。莱维纳斯认为人的尊严在于对“他者”的彻底责任。

海德格尔认为现代世界的问题是，人对存在的陌生性，以及无家可归的状态。“在此无家可归状态中，不仅人们，而且人的本质都彷徨无目标。”^②现代世界人的命运是处于无家可归的状态，无家可归就是存在者离弃存在的状态。“这种无家可归状态特别是在形而上学的形态中从存在的天命中唤起的，同时通过形而上学巩固起来，又如此地掩盖起来。”^③莱维纳斯完全同意海德格尔对于现代性这种无家状态的论断。他指出：“人对于世界的陌生性，这种无家可归的状态，证明了形而上学，以及形而上学支撑的人本主义的最后战栗。”（HO 61）

① Ibid. , p. 210.

② Ibid. , p. 218.

③ Ibid. , p. 219.

回到存在的真理就要克服这种无家可归的状态，在海德格尔看来这需要一种反思：“在这种方式中，它唤醒了—种反思——如果世界—历史的环节自己还没有迫近到这一反思——这种反思不仅思及人，而且思及人的本性，不仅思及本性，而且还更原初地思及那一向度，在此一向度中，由存在本身决定，人的本质才是在家的。”^①对此，莱维纳斯则表示了完全不同的看法，他反对海德格尔由于这种陌生性而一头扎回存在之中的姿态。他认为对于现代主体观的批判，并不能自然结束这种陌生性和无家可归的状态。“难道内在性的危机就标示了这种例外的陌生性，或主体和人的放逐的结束？这是否对无家可归的人来说，意味着回到了大地上的故土？”(HO 65)莱维纳斯的回答显然是否定的。如何走出这“无家可归”的状态，他从圣经中汲取了思想的资源。他认为尽管圣经不能作为哲学的证据，但圣经传递的思想绝对是一种传统或经验的见证。如果说海德格尔可以通过回到前苏格拉底来突破柏拉图以来的传统的话，那么莱维纳斯认为，西方人受圣经的滋养并不比前苏格拉底的传统少；当海德格尔引用荷尔德林的诗歌来破解现代性时，莱维纳斯则坚定了他引用圣经的合法性。莱维纳斯引用的圣经上说：“地不可永卖，因为地是我的，因为你们只是寄居的(strange, 陌生的)，在我的地上筑居(house)。”(利 25:23)他认为，要克服这种陌生性和无家客归的状态，并不是要把人还原到存在中去，或是以为在存在的近旁就能拯救人，而是像圣经上说的，人原本在大地上就是寄居的，就是陌生的；但人们要在大地上筑居，据有土地，在居住处欢迎远方的客人。此外，莱维纳斯引用诗篇上说的：“我是在地上做寄居的(Stranger, 陌生人)；求你不要向我隐瞒你的命令。”(诗 119:19)对此莱维纳斯的解读是，在大地和自我之间存在着“你”的命令，这命令就是对“他人”的责任。这“责任”扩大了大地和自我之间的鸿沟。因此这种“陌生性或无家可归”的状态不是迫使人通向存在的近处，而是迫使人更加靠近他的同伴。“人们在陌生的状态中相互寻

^① Ibid. , p. 225.

找。”(HO 66)这就是莱维纳斯的“他者人本主义”的思想资源,这才能克服海德格尔所谓的陌生性和无家可归的状态。他的“筑居”是为了迎接“他人”,他的“陌生性”是面对“他者”的动力,莱维纳斯从海德格尔式的话题中,借助圣经引申出完全不同的解决方案。

总体而言,海德格尔是反对近代以来的“人本主义”概念的。对于海德格尔来说,如果我们一定要肯定“人本主义”这个名词的话,一定要用这个词来表达对人的解救的话,那么就必须回复到“人本主义”更为古老的意义上,甚至比人本主义最古老的意义还要古老。要使这个词复活的可能性在于重新规定这个词,也就是更原始地体会人的本质。海德格尔说:“假若我们决心坚持人本主义这个词,那么人的本质对存在的真理而言就是本质的,以这种方式,这个词恰恰就不是单纯以这种方式从属于人。”^①而是从通向存在的近处来思人之所以为人的这种人本主义。但这样的界定已经使人本主义变得完全文不对题了。不再是人本,而是存在的真理。海德格尔深知反人本主义有冒天下之大不韪的危险,因此为自己做了辩护:“与人本主义的对立绝不意味着保护非人性的东西,而是打开了其他的眼界,这个道理大概在某种程度上已比先前更清楚了。”^②同时,“反对价值的思并不是说要为存在者的无价值与虚无而鼓噪,而是说把存在真理的敞亮带到思的面前,以反对把存在者主观化为单纯对象。”^③与海德格尔不同,莱维纳斯坚持用“他者的人本主义”的一词来捍卫“人本主义”的立场,他还是坚信人的尊严,还是坚信人的自由的价值和效果,特别是人的责任。莱维纳斯认为,一方面“现代反人本主义的伟大——它确实超越了它自身的理由——在于它通过清除个人的概念,为人质主体性给出了清晰的位置。就人本主义不再足够合人性这一点上来说,反人本主义是对的”(GDT 182)。但是从另一方面看,尽管反人本主义“抛弃了人本主义的人格、目标和起源,但在其中自我仍然是一个东西,因为它仍然是一

① Ibid., p. 224.

② Ibid., p. 227.

③ Ibid., p. 228.

个存在”(OBBE 128)。所以从根本上来说,只有“他者的人本主义”才是人性的。无须像海德格尔那样通过否定人本主义来否定现代性的主体观念,只要我们不是在传统内在性层面上来承认这种人本主义就可以来突破这种主体观(HO 67)。由此,莱维纳斯的“主体”观与现代性的主体概念已经是完全不同的观念了。对此,理查德·柯恩认为“他者的人本主义”很好地概括了莱维纳斯的全部思想,“从头至尾莱维纳斯的思想就是一种他者的人本主义”(HO xxvi)。

那么,这种“他者的人本主义”的实质究竟是什么呢?在《别样于存在》中,莱维纳斯已经为我们详尽地确立了一种新的主体性。在《他者的人本主义》中,他更针对性地根据海德格尔的一些说法引出了“他者人本主义”的主体观。我们知道,海德格尔认为人首先不是主体,而是先行到存在的敞开状态中去,然后才有主客体的关系。那如何进入这存在的敞开状态呢?海德格尔认为:“对我们来说,‘世界’根本不指称存在者,或任何存在者的领域,而是存在的敞开状态。只要人是生-存着的人的话,人就存在,而且就是人。他站到存在的敞开状态中去,存在自身,作为被抛把人的本质投射到‘操心’中去,就是此种敞开状态。以这种方式被抛,人就站‘在’存在的敞开状态中。……这个人从来不只是与客体相关的单纯主体,所以它的本质就在主体和客体的关系中。在所有这些之前,人在他的本质中生-存于存在的敞开状态,生-存在这样敞开的地方,这照亮了这个‘之间’,在此‘之间’中主体对客体的‘关系’才能‘存在’”。^①

莱维纳斯从“他者的人本主义”出发,对“主体”作了自己独到的解释。首先就是关于“敞开状态”的看法。他认为,在海德格尔那里,人的特点在于其“生-存”的绽出,这与存在本质的原始敞开相一致,人被召唤到这存在敞开的戏剧中来扮演一个角色。这里,人是被置于存在中来理解的,与客体对立的意识问题也只有存在真理中才能被理解。但是,莱维纳斯认为这种理解有着自然主义的影子。他质问道

^① Ibid., pp. 228 - 229.

“难道自然主义没有通过把意识断定为自然的化身来预见这种基础的样式吗？”(HO 63)莱维纳斯转而阐述他自己对于“敞开状态”的理解。这种“敞开”不是海德格尔式的存在敞开,而是向他人的“敞开”,“敞开是剥开向伤口和伤害裸露的皮肤。敞开是在伤口和伤害中提供的皮肤的脆弱性,超越所有可以显露自身的,超越所有存在的本质向理解和赞美的显露”(HO 63)。与“敞开”相联系的,是袒露、脆弱、伤口,这种“脆弱性”就是痛他人所痛,病他人所病。莱维纳斯说,这就像向挺进的敌人宣布不设防一样,这是一种彻底的被动性。在此前提下,莱维纳斯界定了他所理解的主体:“主体的主体性,人的彻底的被动性,他在别处安置自身,宣称自己的存在,把自己的感受性视为一种属性。比所有的被动性还要被动,置回代名词 *se*,它没有主格性。自我从头到脚,在其骨髓里是一种脆弱性”(HO 63)。这种主体的被动性和脆弱性就是去承受“他者”的一切。

“去忍受”的谦卑就在屈从的被动性之下。这里,主体发现自己完全是没有防备的,是可以听任放弃的。莱维纳斯以这种极端的方式,表达的不是主体的主动性和积极性,而是主体的脆弱性和被动性。在他看来这是一种与“他者”的关系,是一种先于所有刺激的情感。这种脆弱性是一种来自“他人”的,或趋向“他人”的强迫症。主体就是“为他者”的(HO 64)。去忍受“他者”就是去关心“他者”,承受他,代替他,被“他者”所消耗。在莱维纳斯看来,这并不是一种主体经验的描述,“作为一种思想的态度,所有对同伴的爱和恨都设定了这种在前的脆弱性”(HO 64)。也就是说,这种着眼于“为他者”的彻底被动性的主体性是一种先于所有经验的在先性,莱维纳斯说,从主体有感受的那一刻起,主体就是“为他的”:替代、责任、赎罪。通过脆弱的被动性存在显示其是被造物(HO 63)。

其次,针对“之间”莱维纳斯也表达了他的看法。这里,“之间”不是主客体的“之间”,而是自我(*ego*)与“宾格的我”(*me*)的“之间”。莱维纳斯认为在“自我”和“宾格的我”之间有着巨大的裂口。我们知道传统的主体概念强调自我的同一性,无论从洛克、休谟到康德,一直到

现代的心灵哲学都强调主体的同一性。从莱维纳斯的文章“没有同一性”就可以看到，他对于主体的理解与以往完全不同，他强调主体在“自我”和“宾格的我”之间有着不可愈合的同一性，在这两者之间就是一种彻底的对他者的关注(HO 67)。因此，莱维纳斯认为，没有人可以呆在自身之内，从自我回到自我的道路是一种永无止境的迂回，在这迂回的道路上构筑的就是对“他人”的责任，莱维纳斯称：“人的人性，主体性是一种对他人的责任，是一种极端的脆弱性”(HO 67)。

在此极端的意义上，莱维纳斯认为，自我就是他人的“人质”。也就是说，自我回复不到真正自主的状态，因为我是“他人”的抵押品，这意味我始终对“他人”负有责任。因此，主体是“没有内在性的唯一性，不依靠自我(self)的自我(ego)，每一个人的人质，在每一个返回自我的时刻转移开自我，一种没有同一性的人”(HO 68)。这与海德格尔理解的人完全不同，在海德格尔那里主体最终的归宿是去存在；而在莱维纳斯那里，“他人”已经被嵌在了主体的身上。所以，人不能单单“被理解为一个种属中的个体，或在存在论领域中安置的一个存在物，就像所有实体一样在存在中持存，没有任何特权可以使他成为实在的目标”(HO 68)。莱维纳斯认为人在存在的世界中完全是特殊的，他的特质在于“必须从比实体的持存或内在的同一性更为古老的责任中来思考，从总是从外面来召唤的，恰恰扰乱内在性的责任来思考；人必须从将自己置于在所有人轻视自己的地方，替代所有的人正是因为他的不可交换性；人必须从作为人质的状态或非状态中来思考，所有他人的人质，恰恰是他人并不属于和我一样的种属，因为甚至对于他们的责任，我自始至终都是有责任的。通过这种追加的责任，主体性不是自我(ego)，而是宾格的我(me)”(HO 68)。莱维纳斯反复强调的这个“宾格的我”就在于，这种自我不是积极的施动者，而是一种对召唤的应答，这种对所有“他人”呼召的应答就是莱维纳斯“他者的人本主义”的主体观的根本特质。

主体最终是去存在，还是为他者？还表现在海德格尔与莱维纳斯在“伦理”问题上的对立理解。海德格尔认为，在人的本质从追究存在

真理的角度来理解的情况下,人不能被提高为存在者的中心。于是,人所要求的对责任感的指示和对规诫的要求,就应该从人生到存在中去体会,体会如何合乎天地生活的规诫。^①在此,海德格尔反对近代休谟以来事实与价值的二分法,强调伦理所谓的规诫必须从存在的真理中去倾听。

就伦理学本身而言,海德格尔认为,伦理学是学科的产物,在那个学科产生的时代,把“思”变成了哲学,把哲学变成了知识,把知识变成了学院的活动。这已经完全违背了伦理最初的涵义,伦理(ethic)来源于“ethos”,原意是“居留”、“住所”的意思。^②这个词是指称人居居于其中的敞开范围,人的居留包含着并保卫着人在其本质中所从属的东西之到来。如果按照 ethos 这个字的基本意思来讲,伦理学这个字是讲:伦理学深思着人的“居留”。那么,在海德格尔看来,把存在的真理作为一个生存着的人的原始的基本成分来思的那个“思”本身就是原始的伦理学。再去建立什么伦理学无疑是缘木求鱼。因此,比一切订立伦理规则更重要的事情是,人找到居留到存在真理中去的“住所”。这样人才有可维护东西的经验。海德格尔讲的这个“思”既不是近代意义上的伦理学也不是存在论。因此追究二者彼此间关系的问题在这个更为原初的范围内是没有空间的。海德格尔认为,“思”的约束力就是让存在去存在。因此,人的规则也就来自这种让存在去在,“只有就人而言,生-存入存在的真理,并从属于存在的时候,来自存在本身的那些指示之任务才会来到,而这些指示必须是对人而言的律令与规则。”^③海德格尔强调:只有这种指示的任务能够把人调配到存在中去,只有这样的配置才能够支撑与约束。此外一切律令始终不过是人类理性的滥造之物。^④这个论断涵盖了海德格尔对于伦理的根本看法。在存在论中是不存在所谓的伦理学的,存在的真理之于人自有它

① 参见 Ibid., p. 231.

② 在莱维纳斯看来,ethos 意味着习惯和人的第二天性,这不是他所理解的伦理意义。参见 GDT 185.

③ Basic Writings., p. 238.

④ Ibid., p. 238.

的规诫与指示。

当莱维纳斯提出“伦理是第一哲学”时，他所强调的也不是现代意义上的“伦理学”，甚至不是亚里士多德意义上的伦理学。他所瞩目的不是单纯生活中的规诫，甚至作为第一哲学的伦理学不提出任何伦理的规诫。他同样要破除事实与价值的二分法，就人的“生活世界”而言，根本就没有中立的判断，生活世界本身就是伦理的。莱维纳斯与海德格尔根本不同的是，莱维纳斯认为存在没有伦理可言，存在有其自身的本性，有其行动的指示，但却不是伦理的。在他看来，伦理在存在之外，伦理另有前于来源的根源，伦理必须是超越存在的。在这根本的立场上，莱维纳斯宣示了与海德格尔的根本对立。于是摆在我们面前克服现代性主体观念的道路就有两条：去存在，抑或超越存在走向他者？这是一个人类面临的根本问题，以莱维纳斯的立场观之，海德格尔的存在已然深陷于现代性之中。^①天人之际与人之为仁的问题不期然地再次降临在人们面前，“存在”与“他者”分别通过海德格尔和莱维纳斯显示出不可化解的对立。在“存在”与“他者”背后其实还是希腊和希伯来的对立，是自然与神圣的对立。然而在中国的文化语境中，天地境界与道德境界是合二为一的；如果莱维纳斯式的主体能称为道德主体的话，那么在中国文化看来，“唯天下之诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育则可以与天地参矣”（《中庸》）。此“天地”不同于自然，亦不同于神圣，然天地人并立，此中思想之精义确实亟待以哲学的方式阐发于天下。

① 同为犹太思想家的利奥·斯特劳斯指出海德格尔作为此在根本经验的那个“畏”，那个揭示存在整体性的“畏”根本就是一个现代现象，古典思想不可能对此作出什么解释。他甚至还期待中国思想能对这个根源于希腊的现代社会做出限制。参见 Leo, Strauss *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, 1989, p. 32, p. 43。

结语 哲学的终结还是重生

海德格尔与莱维纳斯对于现代性的诊断都是以对现代主体观的考察为依据的，面对这个“今”，他们都试图回到更遥远的“古”去寻找思想的资源和思考的支点以回应现代性的挑战。海德格尔回到早期的“希腊”，而莱维纳斯则回到了比“希腊”更早的“希伯来”，以之作“替代”现代性的思想资源。但是世界并不仅仅是“希腊”和“希伯来”的。当东方世界彻底地承受了现代性的命运和存在的重压之后，出于前现代的那种对现代性的盲目讴歌将会渐趋休止，思想者将从东方的思想资源中汲取新的思想支点。这一工作海德格尔晚年已经意识到了，^①但他本人显然还无法作为这一思想任务的承担者，历史的天命还没有在东方降临，但他显然预示了这一点。回到各自的古典思想传统并不是让生活回到各自的古代世界中去，而是要为诊断现代世界寻找新的参照系。如果做不到这一点，那么就如胡塞尔所言，中国和印度就只能是具有人类学意义的文明类型，而无法承担起世界历史意义的重任。然而胡塞尔的断言未免太早，也过于武断。对于超越现代性而言，一种新的“思”也许才刚刚来临。

海德格尔表明那种承担世界历史任务的、来自希腊传统的哲学

^① 参见张祥龙的《海德格尔传》(修订版)，北京大学出版社，2004年。

已经终结,于是提出“哲学的终结和思的任务”这个根本的命题。黑格尔最早提出“哲学终结”这个命题,与之相伴的是“历史终结”的结论。黑格尔期望它最终落实于他的普鲁士。当“绝对”在“他者”中间完成了尤利西斯式的游历之后返回自我时,便在真理的体系中完成了自身,于是,哲学的终结便意味着哲学的完成。哲学作为“爱智”让位于“智慧”本身,用黑格尔的话说就是“绝对知识”或“科学”。海德格尔同意哲学的终结意味着完成,但却是以另一种方式来理解的。“关于哲学之终结的谈论意味着形而上学的完成。”^①在海德格尔看来,哲学的终结意味着诸科学的完成,一种计算性的理性思维占据的统治地位。“哲学的终结表明一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的布置的胜利。哲学的终结就意味着植根于西方欧洲思维的世界文明的开始。”^②但是面对更为广阔的事情本身,依然有哲学无动于衷的东西,依然有未曾“思”的东西。所以,对海德格尔来说,哲学作为形而上学,已经在哲学传统中完成了它所能谈的,接下来便是留给“思”的任务了。

海德格尔从前苏格拉底的思想中,从荷尔德林的诗中去接续那“思”的流传。但如果这种“思”只能拘泥于自身的传统之中,那它显然就无法承担起世界历史的使命;也就是说,“思”依然需要某种形式落实于现代世界之中。在这个意义上,莱维纳斯并不认为哲学就此终结了。在他看来哲学代表着某种普世的维度,他敏锐地感到来自希伯来传统的智慧要承担起普世的意义就不能仅仅靠“思”来完成其使命,“思”如果不能超越其自身古老的形式,那就会依然处于蛰伏的状态,而无法触动这个现代世界。在这个意义上,哲学依然是未竟的事业。^③因此,那来自古老传统的“思”在今天更急切地需要以“哲学”的方式展现自己,这是世界历史的重任所

① Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977. p. 374.

② Ibid., p. 377.

③ 这也是莱维纳斯对那些指责他思想不属于哲学的人感到愤怒的地方。

要求的。

因此，在哲学终结问题上莱维纳斯给出了自己的答案。^① 哲学的终结不仅仅是基于不同哲学家对哲学的不同理解，它更是基于对普世意义的一种理解。黑格尔认为，智慧达到了，所以哲学结束了。但莱维纳斯并不以为然，而是认为智慧别有其渊源，远还没有达到；海德格尔认为，哲学终结了，哲学对于“思”的事情的规定乃是一种束缚。^② 但莱维纳斯认为，若没有哲学，那“思”未必能承担起那普世的意义。所以，莱维纳斯说：“哲学，从海德格尔和德里达所说的本体-神学-逻辑和逻各斯中心主义的传统形式来看，已经走到了尽头。但是，在批判的思辨和诘问等其他意义上，哲学却并非如此。哲学的思辨实践绝非已经到了穷途末路的地步。事实上，当代所有关于克服和解构形而上学的讨论，在许多方面与其说它本身是形而上学，不如说它更具思辨的色彩。理性绝不是万能的，所以它有时要对自己提出质疑。哲学在当代即将陷入绝境之时却发现，它又获得了重生。”^③ 莱维纳斯认为哲学的终结是有条件的，即在本体-神学-逻辑或逻各斯中心主义条件下，哲学确实终结了。海德格尔在“哲学的终结和思的任务”中，一上手便指出哲学即形而上学，而形而上学就是对存在者之为存在者的思考。哲学、形而上学和存在论是三位一体，自亚里士多德以来定下的规矩，历千年而不变。对此，莱维纳斯并不认同。他认为，在上述意义上哲学的“终结”意味着在更广泛的意义上哲学将获得“重生”。

对莱维纳斯来说，这“重生”就是在哲学中“面对他者”。海德格尔在《存在与时间》中，给自己的任务是“摧毁存在论的历史”：“把古代存在论传下来的内容解析为一些源始经验”（BT 28）。海德格尔通过追问存在者的存在来实现这个任务。尽管在打碎传统的存在论这一点上，莱维纳斯追随海德格尔，在思想上表现得相当一致。但莱维纳斯

① 德里达在“暴力与形而上学”一文中，一上手便提出了“哲学死亡”的问题，并认为这是莱维纳斯向我们提出的问题（WD 84）。

② *Basic Writings*, p. 392.

③ *Face to Face with Levinas*, p. 33.

的“被遗忘的经验”(TI 28)却是和海德格尔有着极大的不同,这些经验甚至为海德格尔所“遗忘”,那就是“与他者关系”的经验。这就是莱维纳斯使哲学获得“重生”的源始经验。

莱维纳斯在《时间与他者》中明确提出要与“与巴门尼德决裂”。巴门尼德代表了西方哲学的存在论传统,即存在的同一性和对存在之外的抑制,而与之决裂的途径就是“与他者的关系”。到了《总体与无限》,莱维纳斯宣称“我们离开了巴门尼德式的存在哲学”(TI 269)。这个巴门尼德式的存在,不仅包括了传统哲学而且包括胡塞尔与海德格尔,不仅包括对存在者的规定,而且包括对存在的领会。莱维纳斯借“与他者的关系”试图实现“善超越存在”的意涵,这表明了他的哲学的全部旨趣——超越存在;他要超越一切维系于存在的东西。但这种“超越”并不在存在之外,“这种对总体性和客观性经验的‘超越’并不是在一种纯粹否定的样式中被描述的,它是在总体和历史之中,在经验之中被反思的”(TI 23)。这里的“之中”很关键,一如笛卡尔在“我思”“之中”发现“无限”。莱维纳斯的策略不是另起炉灶,而是用在总体中“被遗忘的经验”来帮助我们发现“超越”存在的路径。前期是在他者之“脸”中,后期是在“言说”中,是在“主体”中,甚至我们可以说,莱维纳斯就是在哲学中发现了这种“经验”的。他说:“我们可以在总体经验中返回到一种总体破碎的情形,一种作为总体条件的情形。”(TI 24)如果说,以往的哲学拘泥于“总体”的话,那么莱维纳斯的哲学就是要从这种“总体”本身返回到“别样于存在”,在既有的存在中去发现“无限”的“踪迹”,这样的“无限”才有可能。只有在“我”的身上发现“面对他者”的责任,“他者”才不会变成“我”的。尽管在这一努力中存在着“危险”,在哲学上存在着“怀疑主义”的陷阱,但莱维纳斯认为这却是哲学值得去冒的风险,在哲学自身的矛盾和纠缠中,可以透出“言外”之意。

在一片哲学终结的叫喊声中,莱维纳斯倒是道出了别样的声音:“尽管德里达倾向于把西方现在的形而上学解构看作是一种无法挽回的危机,我却认为,这是西方哲学把自己向超越存在之外的他性和超

验开放的一个黄金时机。”^①这就是说，哲学如果只是局限于自己的西方传统，一种关于存在的形而上学传统，那么，它的智慧确实走到了尽头，如若西方能够开放自己，莱维纳斯称之为“向超越存在之外的他性和超越开放”，那么哲学将能走向“重生”。哲学将自己实现为一部哲学史，但并不是黑格尔式概念演进的哲学史，这样的哲学从其概念的开端就已经预示了它的终结，在莱维纳斯那里，这种哲学史将因为不断有新的对话者加入进来而重新开始(OBBE 20)。如果我们还记得莱维纳斯所说的，“超越”正是在“他者”身上显现的话，那么，我们把他的呼吁可以理解为要求哲学敞开自己，向另一种传统开放的呼声，理解为邀请“他者”加入的要求，理解为聆听另一种声音的诉求。事实上，海德格尔晚年对于这种“他者”也有一种期待，他曾说过：“是不是有朝一日‘思’的一些古老传统将在俄国和中国醒来，帮助人能够对技术世界有一种自由的关系呢？”^②海德格尔看到了哲学在西方的内在逻辑，于是期待“思”从东方醒来。但他没有看到，任何一种“思”都是需要形式的，寓于荷尔德林诗中的“思”需要海德格尔的哲学翻译，寓于《塔木德》和圣经中的“思”需要莱维纳斯的哲学翻译，寓于中国传统经典的“思”何尝不需要一种哲学的翻译呢？

莱维纳斯对于哲学“重生”的理解，为哲学向“他者”的敞开开辟了道路。暴力并非一定就是野蛮，历史上也不乏“他者”的声音，但是一旦在固有的体制内给“他者”一个位置，即便是拥抱“他者”，“他者”的声音也会销声匿迹，这也是一种对“他者”的暴力。这是哲学之于“他者”必须保持的警惕。所以，我们不能只是把莱维纳斯哲学看作对“他者”的谈论，一种“他者”的理论化过程，一种“他者”的主题化过程，如果是这样的话，那毋宁是对“他者”的一种哲学上的扼杀。莱维纳斯更多地教会我们如何在任何状况下去面对“他者”，不仅是倾听“他者”，而且如何在自我中去发现“他者”。在“同一”霸权日盛的今日，莱维纳斯的呼吁显得十分可贵。强调自我，必有一终结，而聆听“他者”，服务

① *Face to Face with Levinas*, p. 28.

② 海德格尔著，孙周兴选编，《海德格尔选集》(下卷)，上海三联书店，1996年，第1312页。

“他者”，则永无止境。莱维纳斯的“他者”起于他的希伯来背景，但“他者”远不限于希伯来传统，莱维纳斯试图使哲学真正向“他者”开放的意义，当以更宽广的文化视野来理解。当人们哀叹哲学的终结时，那是因为哲学总是局限于西方的自我之中，当面对“他者”时，莱维纳斯看到的是哲学的黄金时代。他要在哲学中带来一种别样的声音，这正是我们从莱维纳斯的哲学中所获得的启示。

哲学的角色是多元的，哲学可以作为牛虻而存在，也可以作为先知来行使使命。我们不能期望每一种哲学都完成相同的使命。莱维纳斯就像一个身处希腊世界的先知。他努力把另一种声音带进哲学，让我们领略一种别样的哲学。他的哲学对我们固有的哲学观念提出了质疑，对哲学的自以为是提出了忠告。他的哲学正实践着作为“他者”的角色，我们当以敬畏之心倾听，尽管是在“接近”，却深知距离无处不在。“他者”不可被拥有，一种真正的多元性才能保证哲学得到“重生”。我们期待着在这“希腊的世界”中有更多的东方圣人和贤者身影出现。对于任何一种固步自封的哲学，丧钟的敲响为时不远。对于永远接纳人类众多智慧传统的哲学来说，哲学将生生不息。

莱维纳斯从存在论到伦理的道路是艰难的。“脸”的提出独具匠心，却容易被对象化地理解；从存在自身之内超越存在，是真正的超越之道，却很容易被误解为依旧停留在存在论中；直接诉诸语言，是精到之举，却使语言濒于瓦解。以先知们在圣经中的方式直接地言说，以庄子的方式寓意地言说，在莱维纳斯看来并不能承担起那普世的意义，在这个意义上，“哲学”方式之于世界历史有着特殊的效用。后现代的人们对哲学的这种效用发出种种疑问，海德格尔亦心存疑虑。但是莱维纳斯的道路分明显了他的执着，在哲学中他看到了其他方式所无可企及的普遍性，这应该是各种声音可以共享的方式，他坚信哲学的生命，以及哲学的生机；亦昭示着哲学中下一位“他者”的“亲近”。

附录一 莱维纳斯年谱

1906年1月12日(格里历1905年12月30日),莱维纳斯生于立陶宛科弗诺(Kovno),是三兄弟中的老大,其余两兄弟都在二战时死于纳粹手下。他的家族属于当地一个重要的犹太社团。尽管俄语是莱维纳斯的母语,他所学的第一种语言却是希伯来语。他双亲说意第绪(Yiddish)语。在莱维纳斯的思想中,有很多俄国思想家的影子,正是在他们的影响下,激发了莱维纳斯的哲学兴趣。

1915—16年,一战期间,德国占领科弗诺,莱维纳斯一家迁往乌克兰的哈里科夫(Kharkov)。莱维纳斯是当时少数被允许进入俄国文法中学的犹太优秀学生。他一家经历了俄国1917年的二月革命和十月革命,这一段经历对其影响深刻。

1920年,莱维纳斯一家返回立陶宛,莱维纳斯进入科弗诺的希伯来文法中学,同时对欧洲文明深感兴趣。

1923年,在进入大学之际,莱维纳斯原打算进德国的大学,可最终进了斯特拉斯堡大学,这是离立陶宛最近的法国城市。莱维纳斯最初的兴趣在古典学、心理学和社会学,但很快就转向了哲学,尤其是胡塞尔和柏格森的哲学。在莱维纳斯的自传中,他提到了反弗洛伊德心理学教授布隆代尔(Charles Blondel),古典哲学教授加尔特隆(Henri Carteron),社会学教授阿勒勃瓦斯(Maurice

Halbwachs)和哲学教授波拉狄纳(Maurice Pradines)。尤其是后者作为莱维纳斯的论文导师,向他指出了伦理对于政治优先性的问题。

1926年,布朗肖(Maurice Blanchot)进入斯特拉斯堡大学,与莱维纳斯建立了终身的友谊。

1927年,获得哲学文凭,并且受伽布列鲁·派费鲁尔(Gabrielle Pfeiffer)的影响,仔细研读胡塞尔的《逻辑研究》,并最终选取胡塞尔的直觉理论作为博士论文的题目。

1928—1929年,在德国弗赖堡度过了一个学年,参加了胡塞尔在弗赖堡最后一次讨论班和海德格尔的第一次讨论班。在此期间,莱维纳斯研读了海德格尔的《存在与时间》,并深受影响。

1929年,莱维纳斯在《法国及外国哲学评论》(*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*)上发表对于胡塞尔《观念I》的评论。3月18—30日,在达沃斯(Davos)目睹了海德格尔和卡西尔的那场著名的争论。

返回斯特拉斯堡后,莱维纳斯着手完成他的博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》(1930年在巴黎出版)。这本书向法国哲学界介绍了德国的现象学。

1930年,莱维纳斯成为法国公民,与儿时结识的赖莎·利维(Raissa Levi)结婚。在巴黎“以色列联合会”谋得一份教职。由于莱维纳斯没有哲学的教师资格(Agregation),所以他不能申请大学的教职或在公立学校(Lycees)任职。莱维纳斯承认,由于他希腊语知识的缺乏而没有获得教师资格。

1931年,莱维纳斯与伽布列鲁·派费鲁尔合译了胡塞尔的《笛卡尔沉思》。他负责其中第四和第五沉思,这部分内容讨论的正是胡塞尔的“主体际问题”。

1932年,开始写作关于海德格尔的著作。当得知海德格尔加入纳粹后,便放弃了写作。当年发表了写作的片段“马丁·海德格尔与存在论”,这也是法国第一篇关于海德格尔的论文。莱维纳斯始

终对海德格尔怀有非常复杂的感情。

1931—1932年,加入每月一次的在马塞尔(Gabriel Marcel)家的哲学沙龙,在此他曾遇见过萨特和其他法国知识界的精英。

1933年,间或参加科耶夫(A. Kojève)在高等实用学院(Ecole des Hautes Etudes)开设的关于黑格尔《精神现象学》的讲座(1933—1937),遇见伊波利特(Jean Hippolyte)等人。用立陶宛文发表“法国和德国文化中的精神性观念”。

1934年,莱维纳斯发表对纳粹现象的哲学思考“对希特勒主义哲学的反思”,刊登在法国左翼天主教杂志《精神》(*Esprit*)上。

1935年,女儿西蒙(Simone)诞生,后来成了医生。

在《哲学研究》(*Recherches Philosophiques*)上发表莱维纳斯第一篇原创性的理论文章“论逃避”,表达了他试图与海德格尔的存在论决裂的努力。

1939年,应征入伍,担任俄语和德语翻译。

1940—1945年,1940年6月在法国陆军第十军中被俘。被关在战俘营中,靠近北德的马格德堡(Magdeburg)。因为莱维纳斯的军官身份,所以他被关在战俘营而不是集中营。而他在立陶宛的家人都死于纳粹的大屠杀。莱维纳斯的妻子和女儿在法国朋友的帮助下,劫后余生。战前与莱维纳斯生活在一起的岳母,被驱逐出巴黎,惨遭杀害。莱维纳斯在此期间写下《战争笔记》(从没有发表)。他发誓再不踏上德国土地一步。

1945年,莱维纳斯回到巴黎,与家人团聚。由于卡辛(Rene Cassin)的介绍,莱维纳斯担任了东方以色列师范学校(Ecole Normale Israélite Orientale)(ENIO)的校长。他一家就住学校附近,直到1980年。这一职务使莱维纳斯在这一期间越来越重视探讨犹太事务,并开始解读犹太教。他的解读根植于文本,显示了理性主义的、人本主义和普遍主义的视角。他发表了一系列有关《塔木德》解读的文章。

1945年,莱维纳斯与亨利·纳尔松(Henri Nerson)建立了密切的友

谊,纳尔松医生为莱维纳斯引见了犹太传奇人物舒萨尼(Monsieur Chouchani),莱维纳斯跟随他学习《塔木德》。

1946—1947年,莱维纳斯受索邦的哲学教授让·华尔(Jean Wahl)的邀请,在哲学学院做了四次讲座,1948年以《时间与他者》为题出版。该书受到波伏娃的批判,她在《第二性》中对莱维纳斯把女性作为“他者”作了批判。

1947年,莱维纳斯出版了他第一部著作《从存在到存在者》。该书写作于战争期间。早在1946年,莱维纳斯就在让·华尔创办的杂志《丢卡利翁》(*Deucalion*)的第一期上发表了该书的片断“有”(ilya)。

1947—1949年,跟随舒萨尼用希伯来和阿拉米语(Aramaic)研究《塔木德》。在莱维纳斯的《塔木德》研究中,他经常提及舒萨尼。这段时间舒萨尼甚至住在莱维纳斯的家里,而莱维纳斯也停止了哲学的写作,以便集中精力研究《塔木德》。当时跟随舒萨尼学习《塔木德》的还有维厄瑟尔(Elie Wiesel)。1968年,舒萨尼死于南美。莱维纳斯则在该年第一次出版关于《塔木德》的论文《塔木德四讲》。

1948年,莱维纳斯在《现代》(*Les Temps Modernes*)杂志上发表“实在及其阴影”,批判艺术。

1949年,莱维纳斯的儿子迈克(Michael)出生。他是巴黎音乐学院一位公认的作曲家、钢琴演奏家和音乐分析教授。

发表《与胡塞尔和海德格尔一起发现存在》,该书收集了莱维纳斯战前关于现象学的许多文章。1967年再版时,他加进了“语言与亲近”等文章。

1951年,在《形而上学与道德评论》(*Revue de Metaphysique et de Morale*)发表“基础存在论基础吗?”对海德格尔作出了明确的批判。

1952年,第一次访问以色列,以后在70年代和80年代,莱维纳斯又再次访问过以色列。

1956年,被授予荣誉军团骑士(Chevalier de la Legion d'honneur)。

1957年,在《形而上学和道德评论》上发表“哲学与无限的概念”。这篇论文是对莱维纳斯50年代工作的一次最好的总结,并预示了《总体与无限》的思想,在此莱维纳斯发展了笛卡尔关于“无限”的观念。

作为“法语犹太知识分子大会”(Colloque des intellectuels juifs de Langue Francaise)的创办人之一,莱维纳斯与此有密切联系,一直到90年代。这个会议在战后重建了法国犹太知识分子的社团。他们试图在当代社会、政治和哲学问题上与犹太宗教建立联系。

1960年,莱维纳斯在一年一度的“法语犹太知识分子大会”上发表关于《塔木德》评论的闭幕词。这个习惯一直保持到1991年,达30年之久。他总是通过这些解读《塔木德》的文章来讨论当时知识界、政治界的问题。

1961年,《总体与无限:论外在性》在荷兰出版,作为著名的现象学丛书中的一本,得到了卢汶(Leuven)胡塞尔档案馆的资助。该书1960年曾遭伽利玛出版社(Gallimard)的拒绝。

1961—1962年,布朗肖在《法兰西小说月刊》(*La Nouvelle revue Francaise*)发表了三篇文章,据信是受到《总体与无限》很深的影响。

1962年,《总体与无限》出版不久,受让·华尔的邀请,莱维纳斯在法兰西哲学学会发表演讲“超越和高度”。该文被认为是从认识论的角度对该书早期的论证所作的一个概括。

1963年,《艰难的自由》出版,这是莱维纳斯犹太主题的论文集,除了关于犹太教育的文章,还有对于当时事件和人物的广泛评论。其中还包括了莱维纳斯最初的《塔木德》评论,讨论的是弥赛亚的主题。另有一篇题为“签名”的莱维纳斯自传。

1964年,莱维纳斯被任命为波瓦提埃(Poitiers)大学的哲学教授。莱维纳斯保留ENIO校长一直到1980年。由于埃里克·维尔

(Eric Weil) 的反对, 莱维纳斯当初竞争 Lille 大学的教职没有成功。

在《形而上学和道德评论》上发表“意义和感受性”, 与梅洛·庞蒂的争论。显示了莱维纳斯在哲学上从《总体与无限》到《别样于存在, 或超越本质》的过渡。在此“踪迹”、对“在场”观念的批判已经浮现, 这对德里达哲学的发展非常重要。

德里达的“暴力与形而上学”分两期在《形而上学和道德评论》上发表。1967 年在《写作与差异》中再次发表。值得指出的是, 该文在莱维纳斯的研究中占据重要地位。

1965 年, 成为法国犹太—基督徒友好协会 (l'Amitie Judeo-Chretienne de France) 的成员。犹太—基督教友好的主题成了莱维纳斯后期写作的主题之一。

1967 年, 被任命为新成立的巴黎第十大学 (Paris-Nanterre) 的哲学教授。

在布鲁塞尔发表演讲“替代”, 这篇文章表达了《别样于存在, 或超越本质》一书的核心思想。在此对于“他者”的责任被认为是内在于自我的。

1968 年, 《塔木德四讲》出版。

尽管莱维纳斯远离 1968 年的风暴, 但他还是用哲学对此作了回应, 他在 1968 年写了“人本主义与无基始”, 1970 年写了“没有同一性”, 以此回应结构主义和后结构主义的反人本主义。1969 年写了“犹太教和革命”来回应当时的马克思主义和学生的激进主义。

1970 年, 被芝加哥的罗耀拉大学授予荣誉博士学位。同一天, 莱维纳斯与汉那·阿伦特见面, 他对阿伦特大唱美国民族主义赞歌深表疑惑。

1971 年, 被授予阿尔伯特·史怀哲 (Albert Schweitzer) 哲学奖。

1972 年, 《他人的人本主义》出版。

1973 年, 被任命为索邦 (巴黎第四大学) 的哲学教授, 在他 1976 年退休

后成为荣誉教授。

莱维纳斯一直在索邦继续他的讨论班，一直到1980年。

1974年，《别样于存在，或超越本质》出版，许多学者认为这是莱维纳斯最重要的著作，也是其最晦涩的著作。

1975年，《关于布朗肖》出版，其中包括关于这位老朋友的三篇文章和一篇对话。

接受荷兰莱顿大学(University of Leiden)荣誉博士学位。被任命为瑞士弗赖堡大学访问教授，很多年来莱维纳斯都会在那里教一小段时间。

1976年，《专名》出版，其中有论述关于阿格农(Agnon)、布伯、塞兰(Celan)、德欧姆(Delhomme)、德里达、伽贝(Jabe)、利奥塔和让·华尔的文章。接受比利时卢汶大学荣誉博士学位。

1977年，《从神圣到圣洁，关于塔木德的五篇演讲》出版。

1980年，《关于莱维纳斯》出版，其中汇集了布朗肖、德里达、伽贝、利奥塔、保罗·利科和其他人关于莱维纳斯的文章。

接受瑞士弗赖堡大学荣誉博士学位。

在教皇保罗二世访问巴黎期间，教皇会见了莱维纳斯。教皇在1959年曾经写过关于现象学家马克斯·舍勒的论文，对现象学的伦理学之于基督教形而上学的关系非常有兴趣。1980年，莱维纳斯写了“红衣主教Wojtyla的哲学思想”一文。

1981年，接受以色列巴—伊兰(Bar—Ilan)大学的荣誉学位。

1982年，《超越章句》出版，包括莱维纳斯五篇塔木德解读和一系列关于犹太教、犹太复国主义和政治的文章。

《来到思想中的上帝》出版，这是非常重要的一本论文集，充分显示了莱维纳斯后期思想中的神学向度，最主要的是“上帝与哲学”(1975年)一文。这本书被授予查理—赖维圭(Charles-Leveque)奖。

《伦理与无限》出版，这是莱维纳斯与菲利普·奈蒙(Philippe Nemo)的一系列对话，最初是在法兰西电台播出的。该书对于莱维纳斯的思想给予非常出色的评论和介绍，是了解他思想的一

本很好的入门书。

1983年,在海德堡被授予卡尔·雅斯培尔(Karl Jaspers)奖。莱维纳斯的儿子代父前去领奖,因为莱维纳斯战后发誓不在去德国。

1984年,“超越与可理解性”发表,是莱维纳斯后期思想的一个简要概括。

1985年,4月被选为艺术与文学骑士(Commandeur des arts et Letters)。

1987年,受国际哲学学院院长的邀请,发表“渴望”,对在巴黎的“海德格尔事件”给予评论,德里达则写了《关于精神》。这是莱维纳斯第二次在公开场合讲演涉及海德格尔,第一次是在让·华尔的讨论课上。

《主体之外》出版,收集了莱维纳斯后期的哲学论文。

1988年,《在众国族的时代》出版,其中包括了五篇《塔木德》解读,尤其涉及犹太教和基督教关系的神学文章,以及涉及摩西·孟德尔松和弗兰兹·罗森茨维格的文章。

1991年,《我们之间:关于他者之思》出版,收集了莱维纳斯的一些重要的论文和访谈。

1994年,《历史的命令》出版,收集了莱维纳斯先前发表的杂志文章。

1995年,《相异性和超越》出版,收集了临时的文本、百科书的条目和访谈。

在与疾病长期搏斗之后,莱维纳斯于12月24—25日深夜,在巴黎去世。德里达在28日的葬礼上发表“悼词”。

1996年,《塔木德新解读》在莱维纳斯去世后数周出版,收集了莱维纳斯在1974年,1988年和1989年发表的塔木德解读。

1997年,德里达《对埃曼纽尔·莱维纳斯的礼赞》发表。

(本年谱参考西蒙·奎茨利“Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory”编制而成)

附录二 道德的悖论：与埃曼纽尔·莱维纳斯的一次访谈^①

下面的访谈是1986年夏天在莱维纳斯府上进行的。那时华威克大学(University of Warwick)的研究生塔木拉·怀特·彼得·胡格斯、爱利逊·爱因利,来到巴黎与莱维纳斯讨论在过去一学年《总体与无限:论外在性》讨论课上提出的那些问题。问题在访谈之前就已经交给了莱维纳斯,结果常常是一次回答涉及不止一个问题。

问:请问“脸”(face)是一个简单现象还是复杂现象?将其视为人类逃避一切总括性与总体化努力的方面是否正确,或者关于这个现象是否还有其他特性必须包括在任何关于脸的定义与描述中呢?

答:脸是一个基本事件。在许多接近的方式和相关存在的种种路径中,脸的活动是特殊的,所以,要给它一种确切的现象学描述是非常困难的。脸的现象学常常是否定性的。

对我而言,本质的东西例如海德格尔理解“*zeug-*”的方式,即“上手”的(*comes to hand*)器具、东西。他将其理解为不可还原的原型。脸在这一点上与之相似,它根本不是一种表象,它不是一种给定的知

^① 本文翻译自 *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Robert Bernasconi and David Wood ed. Routledge, 1988, pp. 168 - 180。——编者注

识,也不是一种上手的器具。它是一种不可还原的进入手段,并且可以在道德层面上来加以言说。我说过,在我对脸的分析中,脸是一种要求;一种要求,而不是一个问题。脸是一只寻找回报的手,我不知道人们是否可以说它是简单的或是复杂的。无论如何,这是一种新的言说脸的方式。

当我说脸是权威,在脸中有一种权威时,这看起来无疑是一种矛盾:脸是一种请求,同时脸是一种权威。那么你们会问我,如果脸上有一种诫命(commandment)时,人怎么可能做与其脸的要求相反的事情呢?脸不是一种强制力,而是一种权威。权威往往无需强制力。你们的问题似乎是基于上帝的命令和要求的观念。他确实十分有力。当你试图拒绝他让你做的事时,他会惩罚你。那是一个非常晚近的概念。相反,在我看来,最终,首要的、难忘的形式是,上帝根本不做任何事。他也不是一种强制力,而是一种权威。

问:但是人的脸是否具有某种特殊的東西,比如,使之区别于一只动物的脸的那种东西呢?

答:一个人不能完全拒绝一只动物的脸,举例来说,正是经由脸,我们理解了一只狗。然而这里的优先性却不是在动物的脸上,而是在人的脸上发现的。根据“此在”,我们理解动物和一只动物的脸。脸的现象在狗身上并非是它最纯粹的形式。在狗的身上,在动物身上,还有着其他的现象。比如,自然界的力量是一种纯粹的活力。这更多地构成了狗的特征。但它还是有一张脸。

在脸上有两种奇异的东西:一方面是极端的脆弱——一种没有中介的存在;另一方面有一种权威,就好像上帝通过脸来说话。

问:在伦理的意义上,为了成为一张脸是否必须具有语言的潜质?

答:我认为语言是在脸中开始的。在一种特定的方式中,在其沉默中,它召唤你。你对脸的反应就是一种回应。不仅仅是一种回应,而是一种责任。这两个词(*reponse*, *responsabilite*)密切相关。语言并非开始于人们用词语所给予的符号。语言最主要的是被言说这个事实,这意味着,言说(saying)远比所说(said)的更多。

在词语“理解”(comprehension)中,我们懂得了取走(prendre)和领悟的(comprendre)的事实,即,囊括与占有的事实。在所有的知识(savoir),在所有的通晓(connaissance),在所有的理解中都存在这些基本要素;总是存在这样一个事实,即把某物变成自己的。但也总有一些东西仍然在外〔没有被包括进来〕,即相异性(alterity)。相异性根本不是指差异这一事实。诸如面对我的那个人有一个和我不同的鼻子,不同颜色的眼睛,另一种个性。它不是差异,而是相异性。这是一种他性,不可被包括(unencompassable)的,超越的。它是超越的起点。如果只是凭借某种不同的特征,你就不是超越的。

在总体化中,当然存在着包容和相加的事实。人可以被综合。人可以被轻易地当作对象。当我们与那些未被包括进来的他人说话时,正相反,他是一个将他的脸提供给你的人。

这个分析可以进一步深入。我不是说它已经完成了。对我来说,非常重要的一个概念是脆弱(frailty)。在某种意义上,存在的观念不是一个物的观念。人们可以杀戮,可以消灭。消灭他人要比占有他人来得容易。

对我而言,有两个出发点是本质性的:极其“脆弱”的观念和“要求”的观念,即他人是弱者。这比虚弱更弱,是虚弱的最高级。他如此虚弱以至于他有要求。当然这是分析的开始,因为我们具体行为起来是不同的,往往更为复杂。特别是因为,对我来说似乎非常重要:世界上并非只有我们两个人。认识到这一点很重要:即正义总是假设了第三方的存在。但最初而言,原则上,我关心正义是因为他人有一张脸。

问:在《总体与无限》提及的脸的概念中,现象学方法扮演了什么角色?通过对现象的各方面进行细致的建构,现象学能否使我们得出一个关于脸的新理解?抑或,脸的现象学仅仅是当我们遇到他人时对其一直所显示东西的系统描述?

答:《总体与无限》是我的第一本著作,我发现很难用三言二语来告诉你,书中所用的方式与我后来要说的话是不同的。这里有存在论

的术语。我是在说存在。此后我试图摆脱那种〔存在论的〕语言。当我在《总体与无限》中叙说存在时，它仍是有价值的，尤其是它指明这种分析不应当被看作是一种心理学的方式。在这些人类状况中所描述的不单纯是经验主义的，而是一个本质的(essential)结构。在“本质的”(essential)这个词语中包涵着“*esse*”，存在这个词。这就好像是一个存在论的结构。

在《总体与无限》中，我用词语“正义”(justice)来说明伦理，来说明两个人之间的关系。我论述“正义”，尽管现在对我来说“正义”这个词已经是某种计算，某种知识，或是意味着政治的东西；它确实与政治无法分离。它是我试图与伦理学相区分的东西，而伦理是原初的。然而，在《总体与无限》中，“伦理的”(ethical)一词和“公正的”(just)一词是同一个词，同一个问题，同一种语言。当我在那里用“正义”这个词时，并没有包涵任何在技术意义上与道德相对立或相区别的涵义。

脸是根本的。它不具有任何系统的特征。它是一种观念，由此通过一种不同于人的认识的行为，人来到我了的面前。

问：您是否认为存在着一种扩大了关于脸的现象学的空间？是否有一些关于这个现象的有趣特征你还未曾在《总体与无限》中涉及过？

答：我根本不能肯定脸是一个现象。一个现象是如其所显示的。而显现并非是脸存在的样态。从一开始，脸就是我所说的“要求”。它是一种需要你、依靠你的人的脆弱之处。这也是对我来说十分重要的非对称性概念的来源。这根本不是一个主体面对一个客体时的问题，恰恰相反，它是“我强壮你虚弱，我是你的奴隶你是我的主人”的问题。因此，我不为“有力量就总是主人”这样的想法所吓倒；不，我并不是在这个意义上来运用这些术语的。

问：根据您的分析，“汝不可杀人”(Thou shalt not kill)是由人的脸所揭示的诫命，难道这诫命不也由动物的脸表达出来吗？一只动物是否可以被视为是必须受欢迎的他者呢？或者，拥有言说的可能性是否是在伦理的意义上成为一张“脸”的必要条件呢？

答：我不能说你在什么时刻才有权被称为“脸”。人的脸完全不同，而且只有在此之后，我们才能发现动物的脸。我不知道蛇是否有一张脸。我不能回答这个问题。这需要更专门的分析。

但是在我们对动物的兴趣中有某些东西……对于狗，我们多半是喜欢它孩子一样的性格，就好像他是强壮的、兴高采烈的、有力量的、充满活力的。另一方面，甚至还有对动物或者宠物的尊重。狗就像一只不会咬的狼。在狗身上有狼的痕迹。无论如何，这里都存在着一种进行特殊现象学分析的可能性……孩子们往往因其动物性而备受宠爱。孩子从不怀疑任何东西，他跳，他走，他跑，他咬。真是兴高采烈。

问：如果在伦理的意义上动物没有脸，那么我们是否对它们具有义务呢？如果有，那从何而来？

答：很清楚，无需把动物当作人来考虑，道德也可以延伸到所有活物身上。我们不想让动物不必要地经受痛苦等等。但是这种思想的原型却源自人的道德。例如素食主义就是将痛苦的观念转移至动物身上而萌发的。动物遭受痛苦。那是因为我们，作为人，知道对于什么样痛苦我们是可以有这种义务的。

“道德的就是生物学的”这种广泛流传的说法等于是说，最终，人只是动物进化过程中最后的一个阶段。我想说的恰恰相反，相对于动物，人是一种新的现象。这就使我面对你的问题。你问何时一个人成为一张脸。我不知道人是在何时出现的，但我想强调的是人同纯粹存在的决裂，纯粹存在总是在存在中的一种持存。这是我首要的论题。一个存在物是某种依附于存在的东西，依附在它自己的存在中。那是达尔文的思想。动物的存在是一种为生命而进行的斗争，一场没有伦理的生命斗争。这是一个力量的问题。海德格尔在《存在与时间》的一开始就说，“此在”是一种领悟自身存在的存在。那是达尔文的思想：活的存在物为生命而进行斗争。存在的目的就是存在本身。然而，随着人的出现——这是我的整个哲学——有某种东西比我的生命更重要，那就是他者的生命。这是没有理由的。人是一种不讲理由的动物。在大多数时间里我的生命对我是更亲近的，大多数时间人在照

看他自己。但是，我们不能不仰慕神圣（saintliness）。不是神的（sacred），而是神圣的：即，一个人在他的存在中，其更多的是委身于他人的存在而非自己的存在。我相信正是在这种神圣性中诞生了人；不是在这种神圣性的成就中，而是在其价值中诞生了人。它是第一价值，是一种不可否定的价值。即使有人非议神圣性，他也是以神圣的名义来非议它的。

问：您关于脸的概念是否有犹太神学的根源？

答：与其说是犹太教不如说是《圣经》。《圣经》具有不同的层面。其中有一个层面是教导人们他者的重要性，从根本上讲，这一点对我很有帮助。即：你被告知你将会因伦理的行为而得到回报。《圣经》中也有这个内容。但《圣经》中还有关于神圣性的观念。不仅仅是在基督教中有。在《旧约》中有第六条诫命：“汝不可杀人”。这并不是单纯地意味着你不要随时到处开枪。它关涉的毋宁更是这样一个事实，即在你生命的过程中，你可以以不同的方式杀人。例如，当我们早晨坐在桌旁喝咖啡时，我们就杀死了一个没有任何咖啡的埃塞俄比亚人。必须在此意义上，来理解“诫命”。还有另一句“汝当爱汝邻人”。它也可以由多种方式来表达。同样，还有“汝当爱陌生人”。

问：但是，更明确一些，脸的形象到底是否有犹太的或是《圣经》的根源呢？

答：没有。词语“*panim*”，在希伯来语中是“脸”的意思，它在《圣经》中，并非哲学用语。我说脸这个概念时其在哲学上的表达方式，是某种我说 *conatus essendi*（努力存在）时所要表达的方式，存在努力是一种存在论的原则……我并没有在《圣经》的词句中发现脸的概念。但是，在我看来，这就是《圣经》的精神，即对弱者倾注全部关怀，所有的义务都指向弱者。但我没有在圣经的任何一词句中发现这些。你知道，我的术语并不是来自于《圣经》。但在其他的意义上，最终说来它是源自《圣经》的。

问：虽然在您的哲学著作和宗教论述之间有明确的区分，您的哲学似乎在传达您在关于犹太教的文章所肯定的犹太价值。您是否认

为熟悉犹太教传统会有助于读者理解您的《总体与无限》？

答：这两者之间有着非常彻底的区别；两种著作甚至不是由同一个出版者来出版的。在哲学的文本中，《圣经》中的词句绝不会用作证据，只是作为例证而已。另一方面，有一些我称为“宣信”的文本。那些非哲学的文本是（对圣经的）解释。但这两者之间确实有一种联系。

问：有时您的哲学被认为对非犹太人来说较为难懂，因为其在取向上“犹太味”胜于“希腊味”。

答：我认为欧洲就是《圣经》和希腊。这不是殖民主义——余下的就都可以解释了。然而，所有言说的第一个可理解性，第一个涵义就是脸。你不可能不用脸来说话。一个人对着另一个人说话。这甚至是第一个真理。对某个人说话并不单纯就是在他人所是的那个可塑的面具面前说话。在此意义上，我根本不认为在坚持脸的优先性上有任何来自希腊的否定。对话者最先是在伦理姿态中出现的：我由此张嘴说话，或者由此我得以表达。我被召唤去回应。我认为第一种语言就是回应。但是，随着第三方的出现，第三方也必须有一张脸。如果第三方也有一张脸，那么人们必须弄明白向谁第一个说话。谁是第一张脸？而且，在这个意义上，我被引导去进行脸的比较，和两个人的比较。这是一个可怕的任务，这与对着脸说话完全不同。比较它们就是把它们置于同一类型之中。

他者是独一无二的。独一无二到这样一种程度：说到对于独一无二的责任，以及关于独一无二的责任时，我用“爱”（love）这个词。我所称之为责任的东西就是一种爱，因为爱是遭遇独一无二时的唯一态度。什么是被爱呢？他在世上是独一无二的。在《总体与无限》中，我并不是经常使用“爱”这个词，因为“爱”经常被理解为帕斯卡尔所说的那种与肉欲相联系的爱。

现在，有两个独一无二的存在物存在，类型就出现了。从此刻起，我就在类型中思考他者。我是希腊人，这是一种希腊的思维。比较、判断的思想，主体的属性，盖而言之，希腊逻辑和希腊政治学的整个术语学出现了。因此，说我的思想是非希腊的是不正确的。相反我关于

正义所说的一切都来自希腊思想以及希腊的政治学。但我要说的,非常简单,即它最终建基于与他者的关系之上,建基于伦理之上,没有它我将无法探求正义。正义是我回应脸的方式,我在这世上因有他人而不孤单。

如果任何事物都在正义中结束,为什么还要说这样一个关于脸的长长的故事呢?而脸恰恰是正义的对立面。第一个原因是,伦理是正义的基础。因为正义不是最终的;在正义之内,我们寻找一种更好的正义。那就是自由王国。第二个原因是,在正义中有一种暴力。当正义的判决宣布时,对独一无二的我来说,我仍是寻找更多的东西来软化这种判决的可能性。在正义之后,还要为仁慈留下位置。真正的民主国家发现自己从来都还民主得不够。它总是想改进自己的制度。第三个原因就是当我,独一无二的我,和其他独一无二的“我”们在一起时,可以发现某种另外的东西,它可以改善普遍性本身。例如,我认为废除死刑无疑就源于此。

这里没有必要用《圣经》的语汇来表达这些观念;《总体与无限》因此可以在不熟悉犹太教或《圣经》的情况下阅读。

问:如果我们正确地理解了您的文本,即与他者的关系根本地和原初地就是一种伦理的关系。他者的脸总把自己呈现为一种诫命,一种对谋杀人的禁止。脸命令人欢迎它。现在,如果这诫命是绝对的,人们如何可能非伦理地行为呢?一种暴力行为是否表示人还尚未意识到这个诫命呢?或者有没有这种可能:认识了诸如此类的绝对诫命,尽管有这种认识却仍然违背它?

答:那当然。所以我在一开始就区分的权威和强制力。在 *conatus essendi* 中,即存在的努力中,生存是最高律法。然而,在人际的交互层面上,随着脸的出现,这种“汝不可杀人”命令的出现,就是对存在努力(*conatus essendi*)的一种限制。这不是一种理性的限制。因此,解释它使得在道德、伦理的观点上来思考它成为必然。必须在强制力之外来思考它。它在人的存在中产生了与存在物自身的法则和存在法则的决裂。恶的法则就是存在的法则。在这个意义上,恶是十

分有力的。因此，这是一种独一无二的强制力。权威是一种悖论。权威和道德都是悖论。

如果说在我的思想中有一种明确的犹太环节的话，那就是涉及奥斯维辛(Auschwitz)的时候，在那里上帝默许纳粹做了他们想做的任何事情。因此，还留下什么了呢？这或者意味着道德已毫无理由，由此得出结论说任何人都应该像纳粹那样来行事；或者是道德律法仍然保持其权威。这里就是自由；这种选择就是自由的环节。

还不能得出结论说在奥斯维辛之后世界上没有许诺就不再有道徳律法了，就好像道德或伦理的律法是不可能的一样。在二十世纪以前，所有的宗教都始于许诺。它开始于“幸福目的”。这是天堂的许诺。那么好，相反，难道类似奥斯维辛的现象不会让你去独立地思考一下“幸福目的”的道德律法吗？这就是问题所在。我甚至还想问，是否我们无法面对一种人们所无法传布的命令。人们是否有权利去传布一种没有回报的虔诚呢？那正是我问我自己的。告诉自己没有许诺也要信仰，比要求他人这样做来得容易得多。这是一种不对称的观念。我可以要求自己某种不能要求他人的东西。

根本的问题是：在奥斯维辛之后我们是否还能谈论绝对诫命？在道德失败之后我们是否还能谈论道德？

问：如果有这样的情况：一个行为不道德的人没有认识到来自脸的诫命，那么这种认知的缺失该如何得到解释呢？

答：理解的真正困难在于一个人是可以听到并且理解(*entendre*)这个诫命的。存在在存在物中的持存，这就是自然。然而也可以和自然决裂，就是这样；但这却不能将其归结为与自然相同的强制力。有一个自由观念获胜的环节——这就是慷慨(*generosity*)。这里也有一个游戏不论输赢的环节，这就是仁慈(*charity*)。对我来说，这非常重要。有一些事情人们做起来是无理由的，那就是恩典(*grace*)。恩典始于此。它是一种无缘无故的赠与，一种无缘无故赠与的行为。而你的思想总是推理的，就好像这种行为并非无缘无故。脸的观念就是关于无缘无故的爱的观念，是一种无缘无故的行为的诫命。命令爱。命令

爱表示认识到爱本身的价值。

脸不把自己昭示出来给人看。脸不是一个视觉景象。脸不是被看到的東西。我今天一开始就说脸不是一个知识的对象(*une connaissance*)。没有关于脸的证据,而毋宁是有一种命令,在这个意义上脸是一种受支配的价值。因此,你可以称之为慷慨。换言之,它是信仰的环节。信仰不是一个关于上帝是否存在的问题,而是相信没有回报的爱是有价值的。人常说“上帝是爱”。上帝就是爱的诫命。“上帝是爱”意味着他爱你。但这意味着首要的事是你的自我拯救。在我看来,上帝是一种要求去爱的诫命。上帝就是说“一个人必须爱他者”的那个神。

可是,回到你的问题,认识脸并不难。这里有一个诫命,有一个形式,在其中诫命的美德显现出来。它是一种受支配的美德,因为它不是一个在直觉中被简单给予的美德。而我们所是的存在,存在本身却阻止我们意识到我们的伦理责任。

问:一个人如何学会去认识并欢迎他人之脸呢?我们分享了您的观点,譬如,犹太教可以将此教授给它的信徒。但是无神论者呢?他们如何学会来欢迎脸呢?

答:我并没有在为犹太教布道。我总是讲《圣经》,而不是犹太教。《圣经》,包括《旧约》,对我来说是一个人类的事实,是关于人类秩序的事实,并且完全是普遍的。我关于伦理所说的,关于在脸上的诫命的普遍性所说的,关于即使没有带来拯救也没有回报的诫命之有效性所说的,所有这些都是独立于任何宗教而有效的。

问:当您的伦理学因为没有对解决政治问题提出实际建议被认为太过理想化时,您将如何回应?您是否要说伦理的重要性在于它为我们提供了我们可能为之工作的理想,让我们可以对我们的社会道德进行评价?

答:这个世界具体地运作和我所说的神圣性理想之间有一个巨大的分裂。而我坚持认为神圣性的理想预设于我们所有的价值判断之中。没有一种成就道德的政治学,但是确有一些与此相近或相远的政

治学。举例来说，我曾向你们提及斯大林主义。我曾告诉过你们，正义总是一种渴望更好正义的正义。这是我刻画自由国家的方式。自由国家是将正义作为绝对值得渴望的目标，作为一种完善。具体而言，自由国家，在成文法之外，总是承认人权是一种相应的制度。它会继续宣扬：在其正义的范围内将总是致力于增进人权。人权是对没有正义的一种提醒。因此，我相信，绝对明显的是，自由国家要比法西斯国家更道德，也更亲近在道德上理想的国家。

在我所说的学说当中，有乌托邦的成分；即认识到了一些不可实现的东西，但它最终指导着所有的道德行为。乌托邦主义并不会阻止你去谴责某些实际的国家，也不会阻止你意识到可以做一些相对的进步。乌托邦主义不是对所有其他事物的谴责。没有一种道德生活是没有乌托邦主义的——乌托邦主义在这种确切的意义上即神圣性就是善。

问：您是否认为对希腊形而上学的“解构”会使哲学家们在人的生存的伦理向度上有一个更好的反思？

答：我相信希腊哲学不可被消解。甚至为了批判希腊哲学的根本特征，人们也需要使用希腊哲学。这根本不是一个矛盾。希腊人教会了我们如何说话。不是说话，也不是言说(saying)，而是在所说(said)中重新发现自己。希腊哲学是一种特殊的语言，它可以对任何人说任何事，因为它从不特别地预设任何东西。希腊哲学是人们在全世界现代大学里说话的方式，那就是在说希腊语。他们都说希腊语，尽管他们不懂得阿尔发(alpha)和贝塔(beta)的区分。希腊语是呈现事物的特定方式。它是一种任何人都可进入的语言运用方式。这种语言的第二种特质就是，一个人不必把这种语言形式误当作它所表现的意义的实际形式。尽管有这样一个事实，有些东西已经以某种方式被言说了，但是这种言说的形式并没有在所显示的东西中留下痕迹。因此，人们可以表明什么东西超越了理解的普遍性。它是一种在其显现的事物中没有留下痕迹的形式。你可以取消你所曾说的。

问：您认为胡塞尔在他者的相异性问题上处于一个什么样的位

置,这一点在德里达的文章“暴力与形而上学”中曾提及。德里达似乎认为一个人只有在他者被认为是一个他我(*alter ego*)时才可能认识他者的脸,而且因此他者不可能是绝对的他者。根据他看来,伦理关系的不对称性建立在一种先天的对称性之上,他写道:“他者对我来说是一个自我,我知道他与我有关一如与一个他者有关。”对您来说,这种“知识”就已经是一种暴力了,不是吗?

答:德里达指责我对黑格尔主义的批判,说为了批判黑格尔,人们就开始说黑格尔的语言了。这是他批评的基础。对此我的回应是,正相反,希腊语言并不在其所说的东西中留下自己的烙印,因此总是有可能取消你为了说明某事而被迫诉诸的东西。

不对称性的概念对我而言十分重要;也许它是设想自我与他者关系的最重要方式,它不把他们置于同一层面。你知道我引用陀思妥耶夫斯基的一句话:“每一个人在其他的每一个人面前都是有罪的,而我则比所有其他人更有罪。”这就是不对称性概念。我与他者的关系是凌驾于一切的;它为一个事实所修正:存在着正义,随着正义,还有国家,于是作为公民,我们都是平等的。但是,在伦理行为中,在我与他者的关系中,如果一个人忘记了自己的罪过比他人更多,正义本身就无法延续。但是不对称性概念是另外一种方式的表达,在存在的持存中,我们都是平等的。但他人的死亡比我自己的死亡更重要这个观念表明我们并没有从外面被看,而我与他人之间的本质差别仍然保留在我的看之中。

这里有两种相异性。有一种是逻辑的相异性;如果有一个系列,那么每一个项都与其余的不同。而我所说的相异性是脸的相异性,这不是一种差异,不是一种系列,而是陌生性——一种不可抑制的陌生性,这意味着我的责任不可被抹去。

问:在《总体与无限》的“超越脸”一章中,您将“繁衍”(fecundity)表达为亲近无限时间范围的一种途径。您写道,它是一种使敞开成为可能的生物学,但那种生物学不能限制它。这是否意味着潜在性的样态只能在异性的关系中被发现?或者说,是否有一种类型的“繁衍”是

与生物学无关呢？

答：例如父子关系，就不应当只从生物学角度来考虑。父子关系可以在生物学上并非父子的存在物身上存在。父子与孝顺，这种情感表明：他者不单纯是我所遇到的某人，在某种意义上说，他是我的延伸，我的另一个自我，即，他的可能性就是我的——对他者责任的观念可以延续下去。

（孙向晨 沈奇岚 译）

附录三 参考资料

莱维纳斯英译的主要著作：

- Alterity and Transcendence*, translated by Michael B. Smith London, The Athlone Press, 1999.
- Beyond the Verse*, translated by Gary D. Mole, London, Athlone Press, and Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Collected Philosophical Papers*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987.
- Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.
- Discovering Existence with Husserl*, translated and edited by Richard A. Cohen and Michael B. Smith, Evanston, Northwestern University Press, 1998.
- Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, edited by A. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1996.
- Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith & Barbara Harshav, New York, Columbia University, 1998.
- Existence and Existents*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.
- God, Death, and Time*, translated by Bettina Bergo Stanford University Press, 2000.
- Humanism of the Other*, translated by Nidra Poller Urbana and Chicago, Univeristy of Illinois Press, 2003.
- In the Time of Nations*, translated by Michael B. Smith, London, Athlone Press, and Bloomington, Indiana University Press, 1994.

- New Talmudic Readings*, translated by Richard A. Cohen Pittsburgh, Duquesne University Press, 1999.
- Nine Talmudic Readings*, translated by Annette Aronowicz, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1990.
- Of God Who Comes to Mind*, translated by Bettina Bergo, California Stanford University Press 1998
- On Escape*, translated by Bettina Bergo, California Stanford University Press 2002.
- Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1981.
- Outside the Subject*, translated by Michael B. Smith, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Proper Names*, translated by Michael B. Smith, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.
- The Levinas Reader*, edited by Sean Hand, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, translated by Andrea Orianne, Evanston, Northwestern University Press, 1973. Second edition with a new foreword by Richard Cohen, 1995.
- Time and the Other*, translated by Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987. (Also includes 'The Old and the New' and 'Diachrony and Representation').
- Totality and Infinity*, translated by A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.
- Unforeseen History*, translated by Nidra Poller Urbana and Chicago, Univeristy of Illinois Press, 2004.

莱维纳斯的主要对话录：

- 'Emmanuel Levinas', in *French Philosophers in Conversation*, edited by Raoul Mortley, London and New York, Routledge, 1991, pp. 11 - 23.
- Ethics and Infinity*, Conversations with Philippe Nemo, translated by R. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985.
- 'Ethics of the Infinite', in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, by R. Kearney, Manchester, Manchester University Press, 1984, pp. 47 - 69. Reprinted in *Face to Face with Levinas*, edited by R. Cohen, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 13 - 3.
- 'Interview' in *Conversations with French Philosophers*, edited by F. Rotzer, 1986, translated by G. Ayelsworth, New Jersey, Humanities Press, 1995.
- Is it righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levians*, edited by Jill Robbins,

Stanford University Press, 2001.

‘**The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas**’, conducted by Tamra Wright, Peter Hughes and Alison Ainley, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, edited by R. Bernasconi and D. Wood, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1988, pp. 168 – 180.

莱维纳斯英译的单篇论文：

- ‘**A Language Familiar to Us**’, translated by Douglas Collins, *Telos*, no. 44, 1980, pp. 199 – 201.
- ‘**As If Consenting to Horror**’, translated by Paula Wissing, *Critical Inquiry*, Spring 1989, Vol. 15, No. 2.
- ‘**Beyond Intentionality**’, translated by Kathleen McLaughlin, in A. Montefiore (ed) *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 100 – 115.
- ‘**Interrogation of Martin Buber**’ conducted by Maurice S. Friedman’, in *Philosophical Interrogations*, edited by Sydney and Beatrice Rome, New York, Harper & Row, 1964, pp. 23 – 26.
- ‘**Intuition of Essences**’, translated by J. Kockelmans, in *Phenomenology, The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, edited by J. Kockelmans, Garden City, New York, Doubleday Anchor, 1967, pp. 83 – 105.
- ‘**Martin Heidegger and Ontology**,’ translated by the Committee of Public Safety, *Diacritics* 26, No. 1, 1996, pp. 11 – 32.
- ‘**On the Trail of the Other**’, translated by Daniel J. Hoy, *Philosophy Today*, vol. 10, No. 1, 1966, pp. 34 – 46. (See ‘The Trace of the Other’)
- ‘**Philosophy and Awakening**’, translated by Mary Quaintance, in *Who comes after the subject?* edited by Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy, New York and London, Routledge, 1991, pp. 206 – 216.
- ‘**Reflections on the Philosophy of Hitlerism**’, translated by Sean Hand, *Critical Inquiry*, Autumn 1990, Vol. 17, No. 1.
- ‘**Simulacra: the End of the World**’, translated by David Allison, *Writing the Future*, ed. David Wood, Routledge, 1990.
- ‘**The Contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism**’, in *Value and Values in Evolution*, edited by Edward A. Maziarz, New York, Gordon and Breach, 1979, pp. 179 – 187.
- ‘**The Trace of the Other**’, translated by A. Lingis, *Deconstruction in Context*, edited by Mark Taylor, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 345 – 359.

'Transcending Words: Concerning Word-Erasing', translated by Didier Maleuvre, *Yale French Studies* no. 81, 1992, pp. 145 - 150. (Alternative version in *The Levinas Reader*.)

关于莱维纳斯的研究著作及其他著作：

- Baker, Peter. *Deconstruction and The Ethical Turn*, University Press of Florida, 1995.
- Balentine, Samuel E. *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford University Press, 1983.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.
- Beavers, Anthony. *Levinas beyond the Horizons of Cartesianism*, F. Peter Lang Publishing, Inc. 1995.
- Bergo, Bettina. *Levinas Between Ethics and Politics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Bernasconi, Robert & Wood, David, ed. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London, Routledge, 1988.
- Bernasconi, Robert & Critchley, Simon, ed. *Re-Reading Levinas*, Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- Berry Philippa & Wernick, Andrew, ed. *Shadow of Spirit; Postmodernism and Religion*, Routledge, 1992.
- Blenkinsopp, Joseph. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford University Press, 1995.
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*, The Norton Library 1970.
- Butler, Judith P. *Subjects of Desire: Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1987.
- Chanter, Tina, ed. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- Ethics of Eros*, New York, Routledge, 1994.
- Cohen, Hermann, *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, translated by Eva Jospe, B'nai B'rith Commission, 1971.
- Cohen, Richard A. ed. *Face to Face with Levinas*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Elevations: The Height of the Good in Rosenweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Connor, Steven. *Theory and Cultural Value*, Blackwell, 1992.
- Cornell, Drucilla. *The Philosophy of The Limit*, Routledge, 1992.
- Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell,

1992.

- Critchley, Simon & Bernasconi, Robert. ed. *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University, 2002.
- Dallery, A. & Scott. ed. *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, New York, SUNY Press, 1989.
- Dallery, A. & Scott, Charles E. with Roberts, P. Holley. ed. *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*, State University of New York Press, 1992.
- Dallery, A. Watson, S. & Bower, E. M.. ed. *Transitions in Continental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1994.
- Dallmayr, Fred R. *Twilight of Subjectivity*, The University of Massachusetts Press 1981.
- Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*, Polity Press, 1996.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, in which 'Violence and Metaphysics' is included, translated by Alan Bass, Chicago, Chicago University Press and London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Adieu, To Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, 1999.
- Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*, Translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding Cambridge University Press, 1980.
- Desmond, William. *Desire, Dialectic, and Otherness: an Essay on Origins*, Yale University Press 1987.
- Drabinski, John E. *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, State University of New York Press, 2001.
- Eagleton, Robert. *Ethical Criticism: Reading After Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, (Published by Columbia University Press in the US), 1997.
- Eskenaz, Tamara Cohni & Phillips, Gary A. . Jobling, David. Leiden, Brill, ed. *Levinas and Biblical Studies*, Boston, 2003.
- Fackenheim, Emil. *Jewish Philosophers and Philosophy*, Indiana University Press, 1996.
- Fackenheim, Emil L. & Jospe, Raphael. ed. *Jewish Philosophy and the Academy*, edited by Associated University Press, 1996.
- Farley, Wendy. *Eros for the Other*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996.
- Fischman, Dennis K. *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question* The University of Massachusetts Press, 1991.
- Frank, Daniel H. ed. *Autonomy and Judaism: the Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, State University of New York Press, 1992.

- Friedlander, Judith. *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals In France Since* 1968, Yale University Press, 1990.
- Furrow, Dwight. *Against Theory*, Routledge, 1995.
- Gibbs, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1992.
- Guerrie, Daniel. ed. *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- Handelman, Susan A. *Fragments of Redemption: Jewish Thought & Literary Theory Benjamin, Scholem & Levinas*, Indiana University Press 1991.
- Haney, Kathleen M. *Intersubjectivity Revisited: Phenomenology and the Other*, Ohio University Press 1994.
- Harasym, Sarah. ed. *Levinas and Lacan: The Missed Encounter*, State University of New York Press, 1998.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*, translated by Baillie, Oxford University Press, 1979.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York Harper & Row, 1962.
Basic Writings, edited by David Farrell Krell, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1977.
- Humphries, Jefferson O'Connor, Flannery & Villon, Francois. *The Otherness Within: Gnostic Readings in Marcel Proust*, State University Press 1983.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge University Press, 1991.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1960.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, University of California Press, 1993.
- Johnson, Galen A. & Smith, Michael B. ed. *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press (Evanston, Illinois), 1990.
- Jospe, Raphael. ed. *Paradigms in Jewish Philosophy*, Associated University Presses, 1997.
- Katz, Steven T. ed. *Jewish Philosophers*, Bloch Publishing Company, 1975.
Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century, B'nai B'rith Books, 1993.
- Kelly, Michael. *Hegel in France*, Birmingham Modern Languages Publications, 1992.
- Kleinberg, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Cornell University Press, 2005.
- Klemm, David E. & Schweiker, William. ed. *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University Press of Virginia, 1993.

- Kojeve, Alexandre**, *Introduction to the Reading of Hegel*, edited by Allan Bloom and translated by H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 1969.
- Levin, David Michael**, ed. *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, 1993.
- Libertson, Joseph**. *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1982.
- Lingis, Alphonso**, *Death bound Subjectivity*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1989.
- Llewelyn, John**. *The Middle voice of Ecological Conscience: a Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and others*, Macmillan Academic and Professional LTD 1991.
- Llewelyn, John**. *The Genealogy of Ethics*, London, Routledge, 1995.
- Lyotard, Jean-Francois**. *Heidegger and "the Jews"*, translated by Andreas Michel and Mark Roberts, University of Minnesota Press, 1988.
- Macpherson, C. B.** *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.
- Manning, Robert John Sheffler**. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*, Duquesne University Press, 1993.
- Matthews, Eric**. *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford University Press, 1996.
- Matustik, Martin J.** ed. *Kierkegaard in Post /Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- May, Todd**. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, The Pennsylvania State University Press, 1997.
- McGrane, Bernard**. *Beyond Anthropology: Society and the Other*, Columbia University Press, 1989.
- Mendes-Flohr, Paul**, ed. *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England 1988.
- Mensch, James Richard**. *Intersubjectivity and Transcendental idealism*, State University of New York Press, 1988.
- Milchman, Alan & Rosenberg, Alan**, ed. *Postmodernism and The Holocaust*, Rodopi, 1998.
- Mole, Gary D.** *Levinas, Blanchot, Jabes: Figures of Estrangement*, University Press of Florida, 1997.
- New, Melvyn, Bernasconi, Robert & Cohen, Richard A.** ed. *In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, Texas Tech University Press, 2001.

- Oppenheim, Michael. *Speaking/Writing of God: Jewish Philosophical Reflections on the Life with Others*, State University of New York Press.
- Peperzak, Adriaan Theodoor. *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, 1997.
- To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1993.
- Poster, Mark. *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press 1975.
- Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, 1995.
- Rose, Gillian. *Judaism and Modernity*, Blackwell, 1993.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*, Translated from the Second Edition of 1930 by William W. Hallo, University of Notre Dame Press, 1985.
- Roth, Michael S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Cornell University Press 1988.
- Rothwell, Andrew. *Difference and Subjectivity*, translated by New Haven, Yale University Press, 1991.
- Sallis, John. ed. *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Sallis, G. Moneta, J. & Taminioux, J. ed. *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, Kluwer, 1988.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, translated by Hazel Barnes, New York: Philosophical Liberty, 1956.
- Existentialism and Humanism*, translated and Introduction by Philip Mairet, Haskell House Publishers Ltd. 1948.
- Hope Now: The 1980 Interviews*, translated by Adrian ven den Hoven, The University of Chicago Press, 1996.
- Schroeder, Brian. *Altared Ground: Levinas, History, and Violence*, Routledge 1996.
- Siebers, Tobin. *The subject and Other Subjects: On Ethical, Aesthetic, and Political Identity*, The University of Michigan Press, 1998.
- Silverman, Hugh J. ed. *Philosophy and Non-Philosophy Since Merleau-Ponty*, Routledge, 1988.
- Derrida and Deconstruction*, London, Routledge, 1989.
- Srajek, Martin C. *In the Margins of Deconstruction: Jewish Concept of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Kluwer Academic Publishers 1998.
- Steiner, George. *Heidegger*, (Second Edition) Fontana press, 1992.
- Strack, H. L. & Stemberger, G. *Introduction to the Talmud and Midrash*, translated by Markus Bockmuehl, T&T Clark 1991.
- Strauss, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of

- Chicago Press, 1989.
- Summerell, Orrin F. ed. *The Otherness of God*, University Press of Virginia, 1998.
- Taminiaux, Jacques. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, Humanities Press Inc, 1985.
- Taylor, Mark. ed. *Deconstruction in Context*, Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Theunissen, Michael. *The Other*, Translated by Christopher Macann, The MIT Press 1984.
- Timothy, Clark. *Derrida, Heidegger, Blanchot*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Tongeren, Paul Van, Sars, Paul, Bremmers, Chris & Boey, Koen. ed. *Eros and Eris*, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Treize, Thomas. ed. *Encounters with Levians*, Yale French Studies, Yale University, 2004.
- Vasseleu, Cathryn. *Textures of light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, Routledge, 1998.
- Ward, Graham. *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University press 1995.
- Weston, Michael. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, 1994.
- Wiesel, Elie. *Legends of Our Time*, Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- One Generation After*, Random House, 1970.
- Wood, D. & Bernasconi, R. ed *Derrida and Difference*, ited by. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1988.
- Wyschogrod, Edith Martinus. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, Nijhoff/the Hague 1974.
- Ziarek, Krzysztof. *Inflected language: Toward a hermeneutics of nearness, Heidegger, Levinas, Stevens, Celan*, State University of New York Press, 1994.

中文有关莱维纳斯的资料:

- 莱维纳斯: 《生存及生存者》,张乐天译,浙江人民出版社,1987年。
《上帝、死亡和时间》,余中先译,三联书店,1997年。
《塔木德四讲》,关宝艳译,栾栋校,商务印书馆,2002年。
“莱维纳斯专辑”载《文化与诗学》,孙向晨编译,上海人民出版社,2004年。
《从存在到存在者》,吴蕙仪译,王恒校,江苏教育出版社,2006年。

其他中文参考书:

- 奥古斯丁: 《忏悔录》,周熙良译,商务印书馆,1996年。

- 鲍曼：
柏拉图：
波伏娃：
比梅尔：
戴维斯：
德贡布：
布伯，马丁：
德布尔：
德里达：
笛卡尔：
杜小真：
多尔迈：
法里亚斯，维克特：
港道隆：
古廷：
海德格尔：
黑格尔：
胡塞尔：
- 《后现代伦理学》，张成岗译，江苏人民出版社，2003年。
《理想国》，郭斌和张竹明译，商务印书馆，1986年。
《柏拉图对话集》，王大庆译，商务印书馆，2004年。
《第二性》，陶铁柱译，中国书籍出版社，1998年。
《海德格尔》，刘鑫、刘英译，商务印书馆，1996年。
《列维纳斯》，李瑞华译，江苏人民出版社，2006年。
《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007年。
《我与你》，陈维纲译，三联书店（北京），1986年。
《人与人》，张健等译，作家出版社，1992年。
《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社，2002年。
《胡塞尔思想的发展》，李河译，三联书店，1995年。
《德里达访谈录》，何佩群译，包亚明校，上海人民出版社，1997年。
《书写与差异》，张宁译，三联书店，2001年。
《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆，1986年。
《勒维纳斯》，三联书店（香港），1994年。
《当代西方著名哲学家评传》，汝信主编，山东人民出版社，1996年。
《主体性的黄昏》，万俊人译，上海人民出版社，1992年。
《海德格尔与纳粹主义》，时事出版社，2000年。
《列维纳斯》，张杰、李勇华译，河北教育出版社，2002年。
《20世纪法国哲学》，辛岩译，江苏人民出版社，2005年。
《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，三联书店，1987年。
《海德格尔选集》（上、下），孙周兴选编，上海三联书店，1996年。
《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996年。
《林中路》，孙周兴译，商务印书馆，1997年。
《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1999年。
《尼采》（上、下卷），孙同兴译，商务印书馆，2002年。
《哲学史讲演录》，贺麟译，商务印书馆，1978年。
《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1980年。
《精神现象学》，贺麟译，商务印书馆，1979年。
《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社，1987年。
《欧洲科学危机与先验现象学》，张庆熊译，上海译文出版社，1988年。
《现象学的方法》，倪梁康译，上海译文出版社，1994年。
《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆，1995年。

- 《胡塞尔选集》(上、下),倪梁康选编,上海三联书店,1997年。
- 《笛卡尔式的沉思》,张廷国译,中国城市出版社,2002年。
- 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1996年。
- 黄裕生:《时间与永恒》,社会科学文献出版社,1997年。
- 江怡:《走向新世纪的西方哲学》,中国社会科学出版社,1998年。
- 靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社,1995年。
- 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆,1960年。
- 《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2003年。
- 《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社,2002年。
- 柯恩:《大众塔木德》,盖逊译,傅有德校,山东大学出版社,1998年。
- 利维,贝尔纳-亨利:《萨特的世纪》,闫素伟译,商务印书馆,2005年。
- 利文斯顿:《现代基督教思想》,何光沪译,四川人民出版社,1992年。
- 洛克:《政府论》下篇,商务印书馆,1993年。
- 马克思:《马克思恩格斯全集》第1卷、第3卷、第42卷,人民出版社,1960年。
- 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1972年。
- 《博士论文》,人民出版社,1961年。
- 梅因:《古代法》,商务印书馆,1984年。
- 倪梁康:《胡塞尔:现象学概念通释》,三联书店,1999年。
- 倪梁康:《面向实事本身》,东方出版社,2000年。
- 帕蒂德芒热:《20世纪的哲学与哲学家》,刘成富等译,江苏教育出版社,2007年。
- 萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店,1987年。
- 《辩证理性批评》,林骧华等译,安徽文艺出版社,1998年。
- 塞尔茨:《犹太的思想》,赵立行、冯炜译,上海三联书店,1994年。
- 施皮尔伯格:《现象学运动》,王炳文等译,商务印书馆,1995年。
- 宋继杰(编):《Being与西方哲学传统》,河北大学出版社,2002年。
- 宋祖良:《拯救地球和人类未来》,中国社会科学出版社,1993年。
- 王恒:《时间性:自身与他者》,江苏人民出版社,2006年。
- 休谟:《人性论》(上、下),关文运译,关之骧校,商务印书馆,1991年。
- 徐新、凌继尧(编):《犹太百科全书》,上海人民出版社,1993年。
- 亚里士多德:《亚里士多德全集》第七卷,中国人民大学出版社,1993年。
- 叶秀山:《思·史·诗》,人民出版社,1988年。
- 张祥龙:《海德格尔传》(修订版),北京大学出版社,2004年。

后 记

从九八年开始真正瞩目莱维纳斯思想到现在，一晃已经十年了。虽然十年来早已开始其他一些题目的研究，但莱维纳斯始终是我学术研究的一个真正起点，也是我其他研究所围绕的一个焦点。“近代早期政治哲学研究”关注的是莱维纳斯所批判的现代世界的源起，“现代犹太哲学研究”重视的是与莱维纳斯思想具有家族相似性的其他犹太哲学家成员。这两个题目是我目前研究的方向，都是由莱维纳斯研究所激发的。

如果莱维纳斯算是我学术研究起点的话，那么找到莱维纳斯的道路则是一个学习的过程。记得在本科阶段读书时，正是上个世纪八十年代，那时主体性哲学风靡一时，这也算是时代在哲学上的一种表达。对主体的关注，让我隐隐地觉得其中有某些不妥，或者更明确地讲是其中隐含着唯我论的危险，事实上现实也印证了这种危险。于是开始研究维特根斯坦的私人语言问题，这是我第一次接触“他者”问题，一个与主体相缠绕的哲学概念。当时的学术训练尚浅，从分析哲学的传统尚无法完成对于“他人之心”深层分析，于是带着这个问题进入到硕士阶段的学习，那时我完成了黑格尔关于自我意识辩证法的论文，这使我对于自我与他者关系的复杂性有了较为深入的认识，自我在与他者的对立中丰富起来了。这时有一个人物，把理解“他者”问题的视域引向了法国，那就是亚历山大·科耶夫。他的思想使我发现现代法国对于“他者”问题的深邃思考，其中尤以莱维纳斯为甚。对于莱维纳斯，我最初只是但闻其名，不甚了了。大约九三年的时候，在复旦大学门口逛外文书店时，发现了林基斯(Alphonso Lingis)翻译编撰的《莱维纳斯哲学论文集》(*Collected Philosophical Papers*)，让我大喜过

望,这也是我第一次阅读莱维纳斯的东西,尽管对我来说晦涩难懂,但这个人则深深地印入了脑海。一直到九八年,有机会在加拿大读书,英属哥伦比亚大学(UBC)的 Koeuer 图书馆的丰富馆藏,终于让我找到了敲开莱维纳斯紧锁大门的钥匙。欣喜若狂,流连忘返是那个时候的真实写照。本书中很多资料都还是在那个时候收集的。但非常遗憾,我的法语从来没有过关,阅读的文献都是英语世界的资料,法语关没过是我迟迟不出版这本书的原因之一。中国人研究西学,语言上的挑战是极大的,更大的挑战常常意味着更大的优势,我希望这种优势会在未来中国学界越来越强地体现出来。

随着对莱维纳斯研究的深入,“他者”给我带来了更为广阔的视野。最初只是从主体哲学的对立面来理解莱维纳斯所揭示的“他者”。但这一貌似纯粹的理论问题,却带出了更为深刻的、具有现实和历史意义的论题。这深深地触及了当今中国学人思考问题的焦点,那就是古今问题和中西问题。在莱维纳斯的理论框架中则是希腊和希伯来的关系问题,以及古典的塔木德如何应对现代世界的问题。在现代性的构架中,是否存在着保存他者之绝对他性的空间,是每一个严肃的哲学家都必须思考的问题。

在这样一个时代思考哲学问题无疑是艰难的,但亦令人快乐。总有那么多真实的问题逼迫你去面对,思想上的深入会让你面对的世界展现出极为丰富的层面。我要感谢我的父亲,是他把我领进了哲学的殿堂,让我领略到哲学的快乐。在我还是懵懂的时候,他即跟我说过:如果你选择了哲学,那么就一定要懂得坚强。这话当时令我印象深刻,却有些莫名其妙。思想的成熟让我日渐感受到这句话分量和它丰厚的内涵。

在我成长的道路上,我的导师陈京璇教授、刘放桐教授以及许志伟教授,在学业上、工作上、生活上给予我很多教诲,为我付出很多辛劳,对此我感念在心。在复旦,在北大,在维真(Regent),在耶鲁给予我诸多教益的教授们,他们的教导使我在学术上得以成长;在学术研讨中给我诸多启发的学者们,他们的探讨拓展了我的学术视

野；多年来在一起读书的朋友们，他们让我体会到共同思考的快乐以及友谊的珍贵。所有这些都让我满怀感激。最后要感谢国家社科基金会的资助，感谢上海三联书店黄韬先生的热情帮助，他们使本书得以顺利出版。