

目 录

中文摘要.....	I
英文摘要.....	II
前 言.....	1
0.1 列维纳斯其人及其思想溯源.....	1
0.2 本文的框架及内容概述.....	4
0.3 本文的研究动机与价值.....	6
第1章 核心的问题：伦理学作为第一哲学.....	9
1.1 反思传统.....	9
1.1.1 从“存在”开始.....	9
1.1.2 “善高于存在”.....	12
1.1.3 列维纳斯的“伦理形而上学”.....	16
1.2 灵系他人.....	18
1.2.1 悖论：遭遇他者的脸.....	18
1.2.2 替代：先验主体的涅槃与伦理主体的诞生.....	21
1.2.3 责任：非对称的中心.....	25
第2章 谜引发的问题：他性存有.....	28
2.1 从现象学到谜.....	28
2.1.1 胡塞尔的道路.....	28
2.1.2 海德格尔的道路.....	30
2.1.3 列维纳斯的道路.....	31
2.2 他性存有.....	34
2.2.1 厌倦、疲乏及倦怠.....	34
2.2.2 失眠与孤独.....	36
2.2.3 异域感.....	37
第3章 对死亡思考：一个转向.....	39
3.1 对海德格尔“向死而生”的提问.....	39
3.1.1 与死亡一起展开的是“虚无”吗？.....	39
3.1.2 真正属己的死亡何以可能？.....	40

3.2 列维纳斯的回应：“向生而死”	43
3.2.1 死亡是时间的中断.....	43
3.2.2 死亡是不可理解的.....	44
第4章 不可能的终结：面对无限.....	46
4.1 无限：爱比死更有力量.....	46
4.2 上帝：不在场的在场.....	49
结 语.....	52
后 记.....	54
致 谢.....	53
参考文献.....	55
附 录.....	58

他性存有

——列维纳斯“伦理形而上学”研究

褚少楠

摘要：本论文的核心问题是“列维纳斯‘伦理形而上学’研究”。为何是以“伦理形而上学”作为列维纳斯的关键问题提出来？列维纳斯的哲学有两大互为相关的主题：一是对“总体性”哲学的批判和拒斥；同时，又是对一种在自身中拒绝“同一性”的“他者”与“我”的关系的探讨。“他者”与“我”的关系事实上被列维纳斯视为一切意义的最终源泉，承载着一切原初的社会性的价值判断（善、自由、正义等）。至此“他者”与“我”的关系成为本篇论文探讨的中心。

本论文就是围绕着这一中心，透过讨论列维纳斯的“异质性理路”，开辟了一个“为他者而在”的“存在”领地，重新在“存在论”之外开辟了另一个可能的维度——“他性存有”。西方哲学传统把“存在论”作为“第一哲学”，然而，列维纳斯认为“存在”意义的问题就是关于“存在之正义”的“伦理学”。在列维纳斯看来伦理学与其说是一种实践哲学，毋宁说是一个伦理形而上学问题。这也就是本论文欲探讨的核心问题“伦理形而上学”。

可以说，列维纳斯的思想是需要抬头仰望的。“作为第一哲学的伦理学”不仅作为一种思想学说，更是一种对神圣正义的渴望，或者说是一种对人性乌托邦境界的向往。人性的乌托邦是无限自由的王国。它的存在不但吸引着人们对自身的超越活动，而且也鼓动着人们在现实世界中不断的去创造和探索。这样一个整体推进的过程则是在本论文中试图要谈论的内容。

关键词： 形而上学 伦理学 存在 他者 超越

The Being Of The Other

——A Research on Levinas' "ethical metaphysics"

Shao Nan-Chu

Abstract: This thesis is entitled *A Research on Levinas' "ethical metaphysics"*. Why does the question "Metaphysics of Ethics" come up? Because Levinas' thoughts has two mutually related themes: first, it has the criticism and rejection of "totality". Second, it has the relationship between "the other" and "the subject", which probes into a kind of refusal of "totality" in itself. In fact, the relationship between "he" and "I" is regarded by Levinas as the ultimate source of all meaning, and it carries all the sources of social value judgments (good, freedom, justice, etc.). Therefore, the relationship between "he" and "I" become the core of this thesis.

Revolving around this core, this thesis opens up a territory of "a being-for-the-Other" and opens up another possible dimension——“the being of the Other” by discussing Levinas' "heterogeneity philosophy". Western philosophical tradition treats "ontology" as "first philosophy", however, Levinas believes that "existence" is about the "the existence of justice" of "ethics." In Levinas' opinion, ethics is not so much a practical philosophy as an Ethical Metaphysics, which is the thesis about to discuss "Ethical Metaphysics."

We can say that Levinas' thoughts needs to be looked up to. As the first philosophy, Ethics is not only an ideology, but also is a desire for the divine justice, or a desire for utopian. Utopia is a kingdom with unlimited freedom. Its existence not only attracts people to surpass themselves, but also encourages people to create and explore unceasingly.

Key words: Metaphysics Ethics To be The other Transcendence

前 言

20世纪的欧洲在经历了基督教15个世纪的福音宣道后，遭遇了一场灭绝人性的灭犹战争，这一“特殊事件”使得欧洲精神开始了漫长的自我反思历程，西方哲学也在这个“特殊事件”中开始转向思考犹太教这一源泉。正如阿伦特所说：“这一事件确实打破了在传统中如此长久地得到保证的西方历史的连续性”。¹这个“特殊事件”作为一种消极的历史标志，意味着历史的断裂和本质的中断，这既是一个终结，也是一个有意识地历史之开端。西方很多哲学家对这一“特殊事件”有深刻的反省，并试图为走出欧洲的现代性危机探寻一条可行之路，其中伊曼纽尔·列维纳斯的思想尤为引人注目，可以说他以犹太教为背景，为欧洲开出了一条法国哲学的独特路径。

0.1 列维纳斯其人及其思想溯源

长时间以来，很长很长时间以来，一说到“永别，列维纳斯”，我就深感恐惧。

我深知，此时此刻，我在你们面前，如此地靠近你们，说“永别”(adieu)，特别是大声说“永别”，发出“永别”这个词语的声音，而我的声音在颤抖不已。在某种意义上，“永别”，是我从他那里学来的，可更是他教导我如何思考、如何朗读这个词语。……

伊曼纽尔，永别了。²

1995年。冬天。巴黎北部邦丹公墓。当代法国哲学家德里达用颤抖的声音、哀挽的语调告诉整个世界：列维纳斯作为法国现象学的创始人，率先把德国现象学引入法国，并且以充满尊严和无可争议的方式制造了“他者的震荡”³，对两千多年的传统发起了独一无二的挑战。

伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)于1906年生于立陶宛的一个犹

¹ 【美】H·阿伦特：《极权主义的起源》，转引【德】彼得·特拉夫尼《灭犹之心灵创伤作为哲学开端：汉娜·阿伦特和伊曼纽尔·列维纳斯之后》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，第68页。

² 【法】J·德里达：《永别了，莱维纳》，胡继华译，《世界哲学》2003年第5期，第82-83页。

³ 胡继华：《后现代语境中伦理文化转向-论列维纳斯、德里达和南希》，京华出版社2005年版，第33页。

太书商家庭。1923年，列维纳斯进入法国斯特拉斯堡大学哲学系，在布伦德尔（Charles Blondel）和帕拉蒂尼斯（Maurice Pradines）的指导下开始了哲学研究生涯。在这里列维纳斯结识了与他一生都保持着深厚友谊的布朗肖，布朗肖把他引入了一个诗哲交融的世界。1928年列维纳斯到弗莱堡大学拜于胡塞尔和海德格尔两位哲学大师门下，创作了博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》，从此，列维纳斯以他最持久的激情，开始了与胡塞尔现象学、海德格尔本体论，进而与整个西方哲学传统进行斗争的努力。¹ 1930年列维纳斯正式加入法国国籍，此后一直留在法国任教，直到1995年离世。

列维纳斯作为一个有着犹太血统的法国人，作为一个对西方文化“知情的局外人”²，他始终以这样的双重身份审视着整个西方文化传统。他立足于对西方传统的继承与出离之双重立场，开始了对西方传统根深蒂固的本体论和形而上学思想做以最有力的批判。正是由于这一视角的特殊性，还有二战对列维纳斯的致命打击，他开始试图寻找超越西方人道主义传统之脆弱性的道路。出于身份的自觉，列维纳斯不断地返回到古老的犹太精神中，虽然他身处在欧洲文化的中心，却以一个他者的身份不断的探寻着超越西方文化传统的道路。

可以说列维纳斯既是传统的继承者，同时也是传统的叛逆者，他在这两个方向上都走到了极致。这使得他和传统的关系问题变得尤为重要，对这个问题的深入探究，有助于理解列维纳斯哲学思想的由来和发展脉络，有助于挖掘他思想中的深层旨意，彰显他思想蕴藏的深层力量。

众所周知，西方哲学传统有两个精神来源，即希伯来文化和希腊文化。这两种既相互排斥又相互融合的文化精神作为列维纳斯的文化背景深深的交织于他的思想中。“是犹太人还是希腊人？”乔伊斯《尤里西斯》中的那个希腊化的犹太人——斯蒂芬的困惑也深深的折磨着列维纳斯。

列维纳斯的学生德里达在其《暴力与形而上学》一文中判定了整个西方哲学的本质：“整个哲学的历史是从其希腊源头开始被思考的，……哲学的基础性概念首先是希腊的，而离开它的要素去进行哲学的表述和谈论哲学大概是不可能

¹ 张旭：《伦理学作为第一哲学：论列维纳斯》，载杨大春主编《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，中国人民大学出版社2008年版，第75页。

² 详见孙小玲：《从绝对自我到绝对他者——胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海人民出版社2009年版，第172页。

的。”¹ 德里达认为列维纳斯不喜欢《尤利西斯》，不喜欢一个过分黑格尔式的英雄，一个念旧返乡的、封闭型的循环者，其冒险将永远在总体中得以概括。德里达最后以意味深长的思索结束了他对列维纳斯的批判。

我们是犹太人？是希腊人？我们生活在犹太人与希腊人的那种差异中，而这个差异也许正是所谓的历史的统一体。我们生活在差异之中，并靠着差异生活，也就是说我们生活在那种列维纳斯说得那么深刻的“虚伪”中，它“不仅只是人类偶然卑劣的弱点，而且也是同时缚着在哲人与预言家身上的世界的那种深层分裂”。

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是首先是希腊人？²

列维纳斯的艰辛探索和言说也充分暴露了其思想中“犹太精神”与“希腊精神”的分裂，可见他本人也是很厌恶“希腊-犹太”或者“犹太-希腊”这个平庸的、匿名的思想身份。然而，其思想尽管始终贯穿着一种拒绝和解的悲剧精神，但他显然是在极力弥合两种文化在历史中相互侵入导致的裂痕，因为拯救终极价值的现代性分裂，也是“作为第一哲学的伦理学”³的应有之义。

那么，列维纳斯是如何在哲学与神学之间协调的？他的做法是“上帝的归上帝”，“凯撒的归凯撒”。同时，他在哲学文本和宗教文本之间也做出了清晰的区分，他用希腊化哲学的语言叙说现象学，用犹太味的解经语言阐发《塔木德》义理，他认为它们属于不同的语言系统，但是可能有共同的抱负。

列维纳斯的思想源于追求“绝对明证性”的现象学，这就需要首先将一切已经预知的判断悬置起来，包括伦理规范、道德法则、宗教意识等。后期列维纳斯的思想发生了转折，以《塔木德》研究为标志，进入了真正的古典犹太文化之殿堂。在此之后，就某方面而言，列维纳斯已经超越了以胡塞尔、海德格尔思想为巅峰的欧洲文化。列维纳斯之所以要耗费生命来注释《塔木德》经典，究其原因是他想在现象学之外找到另一条通达真知的途径。不管列维纳斯对现象学是如何

¹ 【法】J·德里达：《书写与差异》，张宁译，北京三联出版社2001年版，第274页。

² 【法】J·德里达：《书写与差异》，张宁译，北京三联出版社2001年版，第275页。

³ 【法】E·莱维纳斯：《伦理学作为第一哲学》，朱刚译，《世界哲学》2008年第1期，第92页。

的崇敬，他总是对“绝对的明证”和“完满的在场”保持一种警醒的姿态。通过对《塔木德》的研究，列维纳斯让隐匿在现象学之中的“他者”凸显出来，使人们走出无名“存在”的茫茫黑夜，在生活中担负起对“他者”的绝对责任。

0.2 本文的框架及内容概述

本论文分四章进行讨论，其中包括第一章“核心的问题：伦理学作为第一哲学”；第二章“谜引发的问题：他性存有”；第三章“一个转向：思考死亡”；第四章“不可能的终结：面对无限”。之所以要如此铺陈是因为本篇论文要沿着列维纳斯的理路启动一个新的问题——“他性存有”。这是列维纳斯与存在论持续博弈而引出的一个议题。本文并非要定义也非要证实他性存有，而是让这个问题在本篇论文的铺陈和论述中得以显现和暴露。

论文在第一章就指出了核心的问题，主要是想首先把问题收拢，进行某种聚焦的动作——列维纳斯何以要把“伦理学作为第一哲学”？第一章要做的工作便是将这个被提出来的问题进行初步的确认——从对“存在”的反思开始，走向“至善”，继而进入列维纳斯的“伦理形而上学”。这一过程可以映射出“他者”作为列维纳斯永恒的主题是从一个怎样的哲学场域显现出来的。接下来我们透过列维纳斯在《他者的踪迹》中提及的奥德修斯返回故乡的神话，以及《圣经》中亚伯拉罕的故事，引出列维纳斯“他者”的经验——一种没有回归的运动。这种经验总是放弃回归自我，总是毫无保留地对他人敞开自己。通过这两个神话造成的不同结果，使对“他者”的考察进入“存在论与对抗存在论”之博弈的层面。在此基础上考察“面貌”、“替代”、“责任”这些为列维纳斯经常使用的语词，进而深入探究列维纳斯思想的独特之处。

第二章要进行一个对照的动作。胡塞尔和海德格尔作为列维纳斯的老师，对其有着怎样的影响？列维纳斯是沿着一条怎样的道路为“他性”求索的？接下来透过“他性存有”在日常生活场域中显现的“疲惫”、“倦怠”、“厌恶”、“失眠”等状态，明确列维纳斯独特的伦理视域“他性存有”。第二章要做的工作是继续深入探讨第一章提出的核心问题，同时探讨胡塞尔、海德格尔在列维纳斯那里会产生怎样的变异？当“他者”已然绽出成为关注的焦点时，“他性存有”是以怎

样的状态暴露在列维纳斯的讨论当中的？本章之所以要继续探讨这些关键的问题，是因为列维纳斯提到一直以来存在的意义问题都被理解为动词性的含义，然而，存在本身的问题不是“为什么是存在，为什么不是虚无”的问题，而是“存在如何证自身的正义”的问题，也就是“存在自身的合法性”问题。第二章就是进一步考察“他性存有”是否真能够安稳的给出列维纳斯与存在论的博弈之谜的答案。

正如列维纳斯 1975-1976 年教授的两门课程的标题《上帝·时间和死亡》所示：作为第一哲学的伦理学，一方面思考的是由死亡定义的时间，另一方面思考的是来到哲学中的上帝。本论文接下来就在第三章、第四章中分别讨论“时间与死亡”、“上帝与时间”的论题。

第三章“思考死亡”可以说是考察“他性存有”的一个极端状态。这一转向完成了“他者”向“绝对他者”的跃迁。死亡就是绝对他者。本章从列维纳斯对海德格尔“向死而生”的提问开始，引出列维纳斯的回应，即死亡含有一层存在论“向死而生”所无法穷尽的另一种意义“向生而死”。我们还可以从他人的死亡那里来领会死亡，葬礼就是使死亡转化为生者记忆的一种形式，我们也正是不断在他人的死亡中来领会生存的意义。

接下来进入第四章“面对无限”。“爱欲”作为克服“死亡”和“有限”的方式在本章中得以着重探讨。在列维纳斯看来，“时间”以及一切“时间现象”都被分析为“匮乏”，即“超出内容之外物”或者“不可包容之物”，“时间”总是在与“无限”的关系中被思考。因此，讨论“上帝”、“无限”与“时间”的关系也成为本章的主要论题。思考“无限”与思考“死亡”一样，对列维纳斯而言是一个不可被完全认识的“绝对他者”，这是“他性存有”的另一种极端的绽出。因此，我们说“没有完成，没有终结，只有爱的欲望和不断的前行”。

我们可以看到从第一章确认“他性存有”的第一性，到第二章“他性存有”的显现，作为主体的人的位置在此被取消了，那么人到底发生了什么事情？第三章、第四章讨论了“死亡”和“上帝”作为“他性存有”的两种极限的绽出，人在此自愿把主体的位置让给“绝对他者”，人的主体性的消亡对列维纳斯而言是一种“颠覆自我之运动”，是一种为了“追寻他者”情愿完全忘却自我的体验。这种被占据的状态并不是以过度的自我消解为目的，而在于完全自愿的为而他者

而冒险，这可能带来的极端的后果是他者比自己更为重要。列维纳斯认为真正的欲望正是这样一种使欲望不断增多的欲望，即在达到他者身旁时放弃他者，这就是善。就是说人作为主体在不断消亡的过程中，正是善的实现，他者的显现作为一种先天的正义性而得以存在。由此可以接近列维纳斯的绝对无限的空间。

作为结论，再次重申“他性存有”在列维纳斯的语境中的意义，这是主体面向未来的思虑。主体在即时到来的未来中面对的永远是一种挫折，而面对这一挫折的忧郁则是人与自身的变化相协调的方式。对死的恐惧就是对留下一件未完成作品的恐惧。尽管我们无法消除死亡，但是我们却可以解决如何面对死亡的问题——不断的去爱他人、爱世界。

0.3 本文的研究动机与价值

西方哲学传统把对“存在论”的把握和理解认为是“第一哲学”。然而，列维纳斯却把“伦理学”称作“第一哲学”。列维纳斯认为对“存在之正当性的辩护”，与“存在是什么”相比，是更为本源的问题。因此，“应当与否的问题”，即“存在如何为自己的正当性辩护”是更切近“存在”本身的问题。因此，列维纳斯认为“存在”意义的问题就是关于“存在之正义”的“伦理学”问题。由此可见，列维纳斯是把“伦理学”是作为“第一哲学”的，这也就是本论文欲探讨的“伦理形而上学”。

与此相应，列维纳斯这位伟大的犹太哲学家一直都在持久的与整个西方哲学传统作着激烈的斗争。然而，他并不是以解构主体为己任，而是“不合时宜”地表达了捍卫主体性的明确意向。但是，列维纳斯对主体的阐述不是再被置于传统存在论和本体论的背景中，列维纳斯对存在者与存在关系的思考，从开始就被先于存在论的形而上学的思考所置换。正如列维纳斯《总体与无限：论外在性》中表明的，对“主体性”的理解将不再停留于“纯粹自我主义”式的抗议总体的层面上，也不停留在面对死亡所感到的焦虑中，而是基于“无限”的观念。¹

对列维纳斯而言，“形而上学”的真正主题是“无限者”，“形而上学”所标识的是朝向“无限者”的“超越”运动。可以认为这是一种姿态，一种面朝大海

¹ 【法】E·莱维纳斯：《总体与无限·前言》，朱刚译，《世界哲学》2008年第1期，第103页。

春暖花开的意境。列维纳斯对“无限”的执着绝非是一种返回传统“形而上学”的思辨，列维纳斯思考的是“我”与“无限者”的关系。列维纳斯将这种关系表述为“我”与“绝对的、不可被归结为自我的他者”的伦理性关系，由此，列维纳斯所说的“形而上学”从原初的意义而言可以认为是一种“伦理形而上学”。

那么，列维纳斯以“他者”为绝对原则，把“伦理学”作为第一哲学，会对当代哲学的发展有怎样的影响？毋庸置疑，“自我”是我们一切思考和行动的基点，“自我”一直为“此在”捍卫着自己的领地，统治着政治的、社会的、以及科学的地盘。我们只是倾向于从自身的判断出发，要么将“他者”据为己有，要么进行诋毁使“他者”被驯服，最终消灭。可以说我们同“他者”的关系总是带着暴力结构的烙印。

列维纳斯讨论的他者，不是拉康自我投影的他者，不是黑格尔说的辩证法中的客体，也不是康德意义上的可以自给自足的自在之物。“他者”对列维纳斯而言具有一种在时空中不可缩减的特性，“他者”提出要求，人们仅仅是因为它自身而接受它。换言之，人们对“他者”的认可，意味着“他性存有”开始于人们对一个自己的思想高度无法触及和解释的“他性”的认可，这种认可是一种“回应”，也是一种“责任”。

列维纳斯给我们的启示在于他提出了理解哲学历史的一种全新的途径。他的这种解读不是为了阐明原因，不是为了揭示真理，也不是为了解释存在。他只是在竭尽所能的阐释一种可能的关系，即与“他性”建立的关系，以及在这一关系中人们对待“他者”的态度——是“维护”还是“漠视”？是“接受”还是“排斥”？可以说，这是关乎于伦理自身命运的一种“伦理学”，这种伦理学探求的是伦理自身的意义。通过这个视角，可以找出具体的“道德”规范和其所具有的“规范性”原则，以及“公正”的理念和其具有的“实践性”法规的依据。

本论文透过讨论列维纳斯的“异质性理路”¹重新认识了人性存在的另一个可能性维度——他性存有，即开辟了一个“为他者而在”的“存在”的领地。人类的人性，无论是在历史的存在中，还是在真正的生活中都是缺失的。人需要凭借着警觉和领悟，真正突破主观的藩篱，完善人性，摆脱自身存在条件的限制——进入无我的状态。

¹ 详见王恒：《列维纳斯的他者：法国哲学的异质性理路》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年第1版，第157-163页。

第1章 核心的问题：伦理学作为第一哲学

从希腊形而上学伊始，西方哲学就始终贯穿着对存在者的存在进行追问的传统。列维纳斯认为整个欧洲的历史都是基于“将他者缩减成自我”的这一过程。海德格尔称历史通往虚无的必然发展是一种“忘却的存在”。列维纳斯批判海德格尔的存在优先论还固守着以消灭“他者”和“他者特性”为原则的形而上学传统。由此，列维纳斯重新设定了一个基点，他认为西方需要一种“颠覆自我之学说”，需要一种“面向他人的伦理学”。

1.1 反思传统

西方的哲学传统强调的是一种“同一哲学”，即使有对“多”的讨论，但也仍然限制在“同一”的框架下，最终回归于“一”。叶秀山先生认为，传统西方哲学对“同一”的强调意味着“自身-自己-自由”为“同质”。那么，有没有“异质”的“自由”？能不能有不回归于“一”的“自由”？按照列维纳斯的异质性理路，“自由”本身就是不可回归为“一”的“多”。¹

1.1.1 从“存在”开始

列维纳斯的思想并不庞杂但却是深邃的，他最初的思想针对的是西方哲学不容置疑的“存在”理论。列维纳斯的早期著作《从存在到存在者》中的一个小节“无存在者的存在”是这样开始的：

想象一下所有存在者——人与物——都复归虚无。不可能把这种对虚无的回归置于一切事件之外。但虚无本身呢？总有什么事情仍在发生，哪怕只是黑夜和虚无的寂静而已。无法确定这“正在发生的什么事情”，并不等于无法确定主体。它并不指称一个实词。这种说法，如同一个动词无人称形式的第三人称代词一样，其所指的完全不是一个行动不为人知的执行者，而是这一行动本身，即在某种程

¹ 详见叶秀山：《哲学作为创造性的智慧——叶秀山西方哲学论集（1998-2002）》，江苏人民出版社2003年版，第196页。

度上无行动者的匿名性质。这种无人的、匿名的、却无法遏制的对存在的“消用”，在虚无的深处幽幽作响。对此，我们将固定地用“ilya”来表示。拒绝以有人称形式出现的 ilya，就是“存在一般”。¹

让我们想象这样的一个世界——所有的存在者都复归于虚无。我们会有如此的体验吗？列维纳斯告诉我们“有”。虚无不是“无”，而是“有”。尽管面对虚无就像在黑暗中一样，其空无一物，无有所指，但是我们是“可以”体验到没有光的状态的，总有什么事情正在发生着，这就是虚无本身，哪怕只是寂静而已。如果“体验”一词不与这种绝对摒除光线的情境，即黑暗相抵触，那么我们就可以说，在黑夜中彻夜不眠，就是对“ilya”的体验。本论文中笔者将“ilya”译为“存有”。²

列维纳斯把这样的一种状态用“ilya”来表示。“ilya”是一个无人称的、匿名的、却无法遏制的行动，它的出现已然超越了内在性和外在性、主体和客体的范畴，这个拒绝以人称形式出现的“ilya”就是“存在一般”、“普遍存在”。

“Being”即“存在”是西方哲学中最古老、最核心的词语，它与“理念”、“善”、“上帝”、“逻各斯”这些词语共同建构了整个西方哲学的古典传统。从语义学上考察，“存在”一词在古希腊语里有三种含义，即作为系词的“是”，作为持有的“有”，作为实存的“存在”。但是，汉语中没有一个词同时可以兼有这三种基本含义。因此，通常将这个词语翻译成双音节的“存在”，但并不能完全表达出这个西方哲学核心词语的多重含义。³

亚里斯多德在《形而上学》中的“存在”概念主要是从其系词的功能“是”抽象出来的。追问一个事物的“存在”就意味着追问它已经存在在这里了，并已经如此这般了，那么，它之所以如此这般存在在这里到底是怎么回事？从亚里士多德那里发展出一套探究万事万物的“存在”的知识，即作为第一哲学的“本体论”（ontology，现在学界倾向于把它翻译成“存在论”）。

海德格尔认为，理解“存在的意义”，首先要区分“存在”和“存在者”两

¹ 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴惠仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第62页。

² “i l y a”在法语中指非人称的存在，列维纳斯赋予了这一动名词的意义是没有人称性的“存在一般”，即“普遍存在”。“ilya”的德语是“es gibt”。为了区别海德格尔动词性的存在“to be”和名词性的存在“being”在汉语语境中造成的歧义，本文用“存有”特指列维纳斯的“ilya”。ilya是在内在与外在划分之前的概念，属于“前世界”的概念。

³ 参见汪安民主编：《文化研究关键词》，江苏人民出版社2007年第1版，第30页。

者之间的差异，也就是首先要进行“存在论的区分”。从语言学的角度，“存在”概念在希腊语中更多是来自其作为动词的含义，而“存在者”则是其动名词的含义。在《存在与时间》中海德格尔在讨论“此在，展开状态和真理”时考察到：

巴门尼德首次揭示了存在者的存在，这一揭示把存在同听取着存在的领会“同一”起来。……惟有此在存在，才“有”真理。……惟当真理在，才“有”存在。……自在的存在者，不依赖于它借以展开、揭示和规定的经验、认识与把握而存在。只是这样的存在必须在此在的前提下才是可以被“理解”的、“成为可通达的”。¹

海德格尔认为动词含义的“存在”是存在最基本的意义，并且认为存在的意义首先要从时间的角度来理解，而人作为存在的意义就是理解到了这种有限的时间性。当人想到自己必有一死，并且无人可代替属己的死亡时，每个人就要决定自己当下如何为自己而生存。从人这种存在对自身存在的意义的理解和关切可以看到“此在与时间性”的紧密关系：此在就是时间性。这是海德格尔早年对“存在”的思考。另一方面，海德格尔晚年对“存在”的思考主要是从存在本身来思考存在，从存在的历史来思考存在。²

列维纳斯称海德格尔对“此在”的存在论分析，从存在主义的一系列问题中发现了“存在”的动词意义，这在哲学研究中是不可替代的事件。但是，列维纳斯在存在之路上走得更远。列维纳斯认为海德格尔在分析“存在”的过程中，对他人的理解不够充分。所谓与他人的关系，并不能还原成“我”对他人的理解。只有通过我对所遇到的存在者的存在理解，才能产生他人这一存在者的存在性。列维纳斯将海德格尔的存在主义相对化，决定开拓存在主义范畴外的他性思维。就像他在1935年至1936年的《论逃避》中所阐述的，从哲学角度而言，所谓挣脱存在，相当于逃离存在者的存在，逃离自我的存在。这就为研究“为何不是虚无，而是有所存在”这一问题里所容纳不了的问题奠定了基础。

与列维纳斯相比，海德格尔晚年的转向，将“此在”首要的时代使命作为回

¹ 【德】海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京三联书店1987年版，第256-272页。

² 汪安民主编：《文化研究关键词》，江苏人民出版社2007年第1版，第32页。

应和守护“存在”的天地神人四维空间，并诗意地栖居在大地之上。¹ 海德格尔在《关于人道主义的书信》²中将这一“栖居”视为真正的“伦理学”。然而，对于海德格尔晚年的这种所谓“伦理学”的转向，列维纳斯说：

即使有一片土地真的是神圣的土地，人的神性也比土地更为神圣。相对于一个被公然侮辱的个体人格，一片神圣的应许土地只不过是毛之地和一片荒漠、一堆树木和石头而已。³

列维纳斯质疑和挑战的是海德格尔的存在哲学所坚守的从亚里士多德到胡塞尔未曾动摇过的西方哲学传统知识论的本质。从希腊哲学发端的这一思想传统的充分形态都是知识学的，因而是超善恶的，或者也可以说是在道德上、在政治上不充分的。海德格尔牵涉纳粹的情况与这一哲学传统对“善与正义”的遗忘不无关联。列维纳斯在其最重要的著作《超越存在：在本质之外》的卷首题词道：

为纪念碑纳粹屠杀的六百万犹太人（其中一百万是儿童）中的亲友，还有成千上万同样死于对他人的仇恨和反犹太主义的不同信仰和不同种族的人们。⁴

对于列维纳斯来说，思想乃是创伤，它是一个政治哲学的根本处境：它隐秘地设定了列维纳斯毕生的思考方式、言说、写作方式、以及做哲学的方式。与眷恋着荷尔德林的海德格尔所牵系的思想主题“作为第一哲学的存在问题”不同的是，列维纳斯的思想主题是“作为第一哲学的伦理学”。

1.1.2 “善高于存在”

对柏拉图来说，“存在”概念实际上来源于刨根问底“什么是……？”的

¹ 参见张旭：《伦理学作为第一哲学：论列维纳斯》，见《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》中国人民大学出版社2008年第1版，第88页。

² 【德】海德格尔：《关于人道主义的书信》，载于《路标》，孙周兴译，北京商务印书馆2000年版，第420页。

³ 【法】J·德里达：《永别了，莱维纳斯》，胡继华译，《世界哲学》2003年第5期，第82-83页。

⁴ 【法】E·列维纳斯：《超越存在：在本质之外》，转引张旭《伦理学作为第一哲学：论列维纳斯》，载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，中国人民大学出版社2008年第1版，第88页。

追问方式。从柏拉图那里发展出一个古老的命题“善高于存在”。柏拉图认为，要想知道一个事物的存在及其本质，就要在“善的理念”的引导下来确定一个事物的存在和其本质。在《理想国》中，柏拉图强调“善高于存在”的观点。“善意本身不是实在，而是在地位和能力上都高于实在的东西”。¹那什么是善意本身？布伦塔诺（Franz Brentano）在其著作《伦理知识的起源》中对“善”有如下定义：

我们必须区分原本的善和派生的善，即必须区分善本身和凭借它而形成的善。有用性是派生的善的明显标志。只有善本身才能够与真相提并论。无论如何真就是真本身，即使它是因别的缘故而被认识。……这就是善本身。²

按照布伦塔诺的引领，我们看到“善”必定与“真”相互关联，“真善”才是“善本身”。在此，引出了一个重要的问题，即善是否存在次第？对亚里士多德而言，善不仅有“外在善”与“内在善”的区分，而且仅就“内在善”而言，还有“自身善”与“为他善”的分别。布伦塔诺用“内知觉”“外知觉”对善之真伪作以区分，并进一步以“自明性”判断确认了“善”就是“真”，就是“至善”，就是“善本身”。

现在我们来分析海德格尔是如何分析“善”的问题。可以说他终其一生都在思考“存在”，对“良知”、“栖居”、“善”等道德问题的探讨也都是立足于存在论的领域。在《逻辑的形而上学基础》的讲座中，海德格尔对柏拉图的“善高于存在”的命题进行了如下分析：

超出存在者和其他理念上“善的理念”，就是“第一原因”（umwillen）。

……

“第一原因”作为一种“超越”是高于其他理念的，当其超出其他理念时，就决定并赋予了其他理念作为一个整体的形式而出现。如果我们注意到这一“善的理念”作为“第一原因”的“超越”特性，那么，柏拉图而言的“理念论”和世界其他理念的关联就出现了：世界，及整体的基本特性，所采取的“超越”形

¹ 【古希腊】柏拉图：《理想国》，北京商务印书馆1986年第1版，2009年第9次印刷，第267页。

² 【德】F·布伦塔诺：《伦理知识的起源》，许为勤、冯平译，张宪校，载于《现代西方价值哲学经典：心灵主义路向》，冯平主编，北京师范大学出版社2009年版，第37页。

式就是“第一原因”。¹

由以上海德格尔的论述可以看出：海德格尔对“第一原因”超越性的读解，仍然是他一以贯之的，与世界的关系，即超越就是“在世界之中”的出离。在这里，他提及的“第一原因”可以让我们想到希腊哲学的“最高目的”(telos)，即“至善”。但海德格尔在这里说的，此在在世的出离状态，首要的事情仍然是“在世界之中”。海德格尔在《存在与时间》的第六十九小节中分析了“世界之超越的时间性问题”：

我们把在世引回到时间性绽放的统一视野之上，虽然这并不曾充分回答世界的超越问题，但已经草描出超越问题由之浮现的主要结构，从而使一般在世从生存论存在论上成为可理解的了。²

此外，海德格尔在《存在与时间》的第十六小节中讨论了“现成存在与周围世界的合世界性”³。显然，海德格尔是从柏拉图的“善的理念”读解出了“超越”在“在世界之中”。海德格尔在“善的理念”中看到了世界性的展开，在他看来，善之所以高于存在，只是因为存在者整体的超越形式是存在者之为存在的“第一原因”，这个“最高的目的”即“至善”，存在者就是因此而展开的。固居于首要地位的，与其说是“至善”，不如说是“存在”。

而同样是对柏拉图的“善”读出“超越”意蕴的列维纳斯，却得出了与海德格尔相反的结论。列维纳斯认为善之所以高出于存在，原因在于“善”就是那个“绝对的他者”，它不可能也不允许被纳入存在，也就是说，“绝对的他者”是不在世界之中的。绝对他者本身就包含着超越性——一种不能被概念、理论、知识，以及世界所把握的相异性或无限性。

显然，列维纳斯的对“善”的理解是从作为目的的至善出发，从“善”的形而上学性出发。最终落脚于对这一“最高目的”——“至善”的完成和实现，也

¹ Heidegger, *The Metaphysical foundation of Logic*, Indiana University Press, 1984, p184-185. 转引韩潮：《列维纳斯与海德格尔论柏拉图“善高于存在”》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年版，第129页。

² 【德】海德格尔：《〈存在与时间〉读本》，陈嘉映编著，北京：生活·读书·新知三联书店1999年第1版，第223页。

³ 同上，第52页。

就是回归到“善”的日常伦理性中。这意味着对列维纳斯而言，他人是不能够被我所同化的，但同时他人也并非是我毫无牵涉，因为我对他人负有绝对的伦理上的责任。这一责任先于我与他人的其他关系（如自由），负有绝对责任的我和他者构成了“非同一性”的社会关系。

由于“善”对列维纳斯而言，具有柏拉图“善的理念”之第一因的性质，固在我和他者所有的关系中，居于首要地位，并且作为“他者存在”之原因的，不是“在”，也不是“真”，而是“善”。列维纳斯在《伦理学作为第一哲学》一文的结尾延续了其在《整体与无限》中对于海德格尔的激烈质疑：

存在的意义问题，不是对这个非同寻常的动词性含义进行理解的存在论，而是关于存在之正义的伦理学。这才是最高的问题或哲学的问题。这一问题本身不是“为什么有存在而不是什么都没有”，而是“存在如何为自己的正当性辩护”¹

相对于海德格尔，列维纳斯坚持“善优先于存在”、“正义优先于自由”，也就是“伦理优先于存在的知识”、“人伦关系优先于存在的真理”。列维纳斯所思考的“大屠杀时代之后”的伦理关系，既不是哲学知识体系的一个分支，也不是道德责任的元伦理学范式。²列维纳斯伦理学的源初经验不在伦理学体系的知识与规范之中，而是作为“第一哲学”的“善”与“正义”。

列维纳斯所坚持的，善与正义外在于且高于存在，也就是说，只有从作为第一哲学的伦理学才能现象学地显示出本体论更为源初的基础，如此也就证成了哲学自身的正当性。尽管列维纳斯并未加入海德格尔“哲学的终结”的议题，但他一直试图从作为第一哲学的形而上学之外来重新审视西方哲学的方式。因此，列维纳斯“作为第一哲学的伦理学”将犹太教敬畏的绝对他者的传统重新引入到与希腊哲学的逻各斯传统相对峙的格局中。不容否认的是，从未来的时间看，这个哲学事件深刻地改变了西方哲学的自我理解和自我定位。对非西方人而言，这有助于我们改变看待西方哲学日益内卷化的视角。

到此，我们已经厘清了“善高于存在”这一命题的渊源和意义。我们此时可

¹ 【法】E·列维纳斯：《伦理学作为第一哲学》，朱刚译，《世界哲学》2008年第1期，第100页。本文发表于1986年，是列维纳斯在法国拉萨尔召开他本人的学术讨论会时提交的论文。

² 参见张旭：《伦理学作为第一哲学：论列维纳斯》，载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，中国人民大学出版社2008年版，注释21。

能会回想起那个在乔伊斯的《尤利西斯》中反复出现的魔咒“犹太的？抑或是希腊的？”如果说，海德格尔阐释了柏拉图之善的理念的希腊性，列维纳斯发挥了柏拉图之善的理念的犹太性，那么，到底谁更接近柏拉图？¹

1.1.3 列维纳斯的“伦理形而上学”²

笔者认为构建新的形而上学是列维纳斯理论探索的一个重要方面，在《整体与无限》³中，他从现象学出发揭示了伦理学的超验性，并进一步确证了他的作为第一哲学的伦理学，进而构建了他的“伦理形而上学”。列维纳斯认为他的目标并不是要终结传统形而上学，而是要建立新的形而上学。在西方哲学史上，作为传统形而上学的应有之义——存在论，甚至是作为形而上学的同义词来使用。列维纳斯以其思想的强力把存在论从传统形而上学中分离出来，成为当代西方思想的一个异乎寻常的事件。列维纳斯在对海德格尔存在论哲学的批判和质疑中，赋予了形而上学一词新的内容。

列维纳斯把我和他人的原初的伦理关系称作“形而上学”，这个概念是《整体与无限》的核心。也就是说，列维纳斯坚持要寻找的是“一种伦理性经验与形

¹ 韩潮：《列维纳斯与海德格尔论柏拉图“善高于存在”》，参见《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年版，第129页。韩潮认为，列维纳斯在《整体与无限》中对“善高于存在”的理解是因其犹太性误读了希腊性，尤其是在“无限”这一概念上。海德格尔认为“善”的理解线索为“善-目的-有限-存在者的始基。”海德格尔对善的理解线索是沿着亚里士多德的脉络发展的，“亚里士多德将善理解为telos，且将telos与质料、形式一起，理解为事物运动的原因，就此而言，他是第一个完成了善在存在论意义上的基本理解之人。”（海德格尔《智者柏拉图》）柏拉图和亚里士多德都把有限看作完美的，有限才有其目的，而善作为目的是有限的（柏拉图《理想国》；亚里士多德《伦理学》），而非无限的。无限在希腊人看来，是不完美的，用亚里士多德的话说，无限只能是潜能。就此而言，海德格尔似乎离柏拉图更近些。（参见张旭的《伦理学作为第一哲学：论列维纳斯》一文中对“列维纳斯坚持善与正义优先于存在”做的注释。）可见，这一问题的关键在于，柏拉图的“善”是“有限”还是“无限”？笔者认为，柏拉图的“至善”不同与亚里士多德的“善”，“至善”作为“最高的目的”是“无限”的。而亚里士多德所说的“善作为目的是有限的”，误读了柏拉图的“至善”，即“善的理念”是作为一切理念之理念。由此而言，海德格尔也同样误读了柏拉图的“至善”即“善的理念”。因此，可以说海德格尔是亚里士多德的继承者，是希腊哲学的发扬者，但走得路却未必是柏拉图的方向。那么，列维纳斯呢？从对“至善”“爱欲”“无限”的分析看来，至少他是在向着柏拉图所指的方向前行的。本论文对“爱欲”和“无限”概念的分析，将在第四章中予以重点的梳理和阐释。

² 列维纳斯并未自己并未用过“伦理形而上学”一词，在这里“伦理形而上学”是对列氏的新形而上学的概括。孙小玲在其著作《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》中，用一个小节来专门论述列维纳斯的“伦理形而上学”问题。然而，在《整体与无限》之后，列维纳斯有意识的不再使用形而上学一词作为其哲学的专门术语，而以“不同于存在”或“超越本质”代之。这一替代是意味深长的，这代表了列维纳斯想要进一步远离西方思想的努力，然而，无论他自己是否认同将他的伦理学作为一种新形而上学思想，他都无法摆脱形而上学的枷锁。正如德里达一针见血地指出的那样，形而上学本身就是一个希腊词语。而搞哲学就是说希腊语。脱离了希腊语，我们还能思吗？

³ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague, Martinus Nijhoff, 1979.

而上学经验之间原初的契合性”¹。对于列维纳斯而言，与他者相遇就是列维纳斯伦理学的根据，可以说这是一种前伦理学的伦理。通常意义上而言，伦理学是关于“应当”和“自由”的学说。然而，列维纳斯认为我与他的关系，既不是应当也不是自由的关系，而是一种先于是与应当之区分，先于实践和理论理性，甚至先于理性之自由、自我之意识的原初性经验。列维纳斯把我与他的这样一种原初性的经验，作为他伦理形而上学的依据，即“我与他的关系不仅是我们存在的伦理性依据，而且是我们存在意义的最终根据，是一切理论与实践活动的可能性条件。”²

在探究列维纳斯是如何考察他的新形而上学之前，我们先来看海德格尔是如何来考察传统形而上学的。在《什么是形而上学》³的演讲中，海德格尔特别指出，他的这篇讲演是对《存在与时间》中所做工作的补充。在此海德格尔不仅追溯了“存在”的真理，还从另一个“此在”的角度进行了对历史的思考。海德格尔认为那些问题的考察顺序本身就是一种思维模式，它并不提供概念，而是自我感受与证明为一种与“在”的关系。由此我们可以看到，海德格尔讨论形而上学的方法。

海德格尔把形而上学的基本问题概括为“为什么在者在，而无反倒不在？”这一概括进入了西方哲学的真正深度。如果说西方哲学一直以来就是形而上学，那么形而上学就是在探问存在者整体之根据的学问——“为什么在者在”？

列维纳斯恰恰对这一形而上学的基本问题进行了悬隔，他的提问方向发生了根本性的转变，他不是从存在者开始提问，而是相反，从存在问到存在者那里，这是一种与存在论相反的运动。当列维纳斯把存在问题变成了一个疑问的时候，存在还可以做些什么？列维纳斯把存在作为他出发的原点。从这里出发，存在犹如在黑夜中迷失了自己，不能给予存在者任何的援助，相反，需要艰苦卓绝的斗争，存在者才能走出存在的阴霾。而这条路若要保持义无反顾的势态保证永不折返，就要摆脱自我，走向他者。《从存在到存在者》所体现的就是这一基本的路径。⁴从这个意义上，我们可以理解，我对他者总是负有无限的责任，并非因为

¹ 孙小玲：《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海人民出版社2009年版，第213页。

² 同上。

³ 【德】海德格尔：《存在与在》，王作虹译，民族出版社2005年版，第135页。

⁴ 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第11页。

他者之无限性，也非因为他者之脸的呼唤，而是因为如果没有他者，我随时会被存在吞没。所以说，我与他的关系，先于我与存在的关系。因此走向他的路绝不是我可以自由选择的，而是我作为他者的人质，拥抱他者。

当列维纳斯把存在论驱逐出形而上学的领域之后，形而上学这个概念还剩下什么？首先，列维纳斯批判了存在论，并将其驱逐出第一哲学的领域，继而以“伦理学”代之，把“伦理学作为第一哲学”，由此，列维纳斯其实并没有否定形而上学的第一哲学性质，因此，可以把列维纳斯的哲学看作是一种伦理形而上学。其次，列维纳斯否定了存在论的第一哲学地位，意味着否定了存在的整体性和同一性，由此可见，他者之他性优先于自我的内在性。从此意义上，列维纳斯开启了他者伦理学之先河。¹

1.2 灵系他人²

列维纳斯将“他者”作为其思想的核心，并且把“伦理学”置于任何形式的“本体论”、抑或任何形式的“话语”之前。事实上，列维纳斯并不是要建立某种独特的“伦理学”来给某种道德作以区别，也不是想对某些绝对原则和律令作以安排和辩解，他的目的只是要展示人类的人性只有在伦理的关联中才可能得以完善和发展。

1.2.1 悖论：遭遇他者的脸

面貌之显现拒绝被包容。在此意义上，面貌不能被理解，不能被拥有。面貌

¹ 参见孟彦文：《列维纳斯的形而上学概念》，载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年版，第106页。

² “他人/他者”频繁出现于列维纳斯不同时期的著作中。英译本的翻译，通常将“Autre”（无论大小写）译成“other”，“Autrui”（“Autre”的个人化形式）译成“Other”。汉译本的翻译，多数情况将“Autre”译成“他人”（包括非人称性的不同者），而将“Autrui”译为“他者”（他人的脸所呈现的他性的抽象化形式，也包括个人化的体验）。值得注意的是，拉康把“他人/他者”作了明确的界定，这是“a / A”之间的区别。在拉康著作中“autre”译成“他人”，他人并非现实的他人，而是自我的一个投影；“Autre”译成“他者”，“所谓他者，指的是借助语言或其他形式存在的关系中所涉及的那个处所，这个位置在逻辑上先于任何所指的觉醒，发现这个位置所指的内容，使我们可以理解这是以何种分裂为代价而构成的。”（*Ecrits: A Selection*, 2002）拉康认为，在他者所构成的能指宝库中，总有一个能指未到达或者逃脱了。笔者认为，拉康与列维纳斯是在不同的语境中来讨论“他人”与“他者”这两个概念的，比较而言，他们所强调的是：“他人”具有类的特征，与“我”的关系是可以理解和融合的；“他者”具有异质的特性，在“我”之外不能触及到的那个场所存在。鉴于这两个语词的复杂性和重要性，包括列维纳斯自己在著作中也没有对两者做出明确的界说，本篇论文在此对“他人/他者”简要作以界定。

既不被看见，也不能被感知——因为在视觉与触觉性的感觉中，我的同一性遮盖了对象之他性，并将其变成“我的”内容。¹

脸/面貌 (face/visage)² 是列维纳斯哲学思想中贯穿始终的主题。如果说列维纳斯的哲学是由他者之网编织起来的伦理的世界，那么他人的脸就是在这个伦理的世界中的一个一个的结点。列维纳斯说：“脸是他者显现自身的方式，脸为我所见，却越出了我关于他者的观念”³。

可以说，脸是身体最为暴露的一部分，我们可以闭上眼睛，但却无法以同样的方式遮住脸。如果我们可以用表情掩饰自己的内心，那么这种遮掩本身也已经成为面貌的一部分。就此而言，面貌是人的身体最脆弱、最容易受伤害的部分，正是这种暴露性、易攻击性构成了面貌的不可抗拒性。无论在法语还是希伯来语中，面貌都同时意味着“被看 (being seen) 与看 (seeing)”，故面貌总是已经指示着我与他人“面对面 (face to face)” 的关系。我当然也可以选择避开这种关系，避开他人的面貌，或者以面无表情示人。⁴ 但“无论寻找还是回避面貌，我们总是已经生活于他人的面貌中，无法逃避可能丢脸 (loosing face) 的危险”⁵。

列维纳斯所说的“面貌”虽被描述为好像是视觉、触觉可以把握的东西，但“他者的面貌”却又是无法被理解和拥有的。就此而言，面貌在列维纳斯那儿不仅仅指人类可见的脸。与此相应，面对面的关系所描述的与其说是我与他人的关系，不如说是我与绝对他者之显现的关系，列维纳斯称之为“神圣纬度通过他人的面貌之敞开”⁶，他者面貌的显现称为“他者面貌之主显 (epiphany)”⁷。

此处，列维纳斯用带有基督教色彩的主显一词绝非偶然在基督教中。“主显

¹ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague, Martinus Nijhoff, 1979. p194.

² 在列维纳斯的著作中“face”“visage”交替出现在不同的语境里，语义上并没有很大的区别。本篇论文对“脸/面貌”也不加以区分。笔者翻译和写作时是根据不同的语境来选择不同的词语。

³ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague, Martinus Nijhoff, 1979, p. 81.

⁴ 孙小玲：《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海人民出版社 2009 年第 1 版，第 241 页。

⁵ Waldenfels Bernhard, “Levinas and the face of the other,” in *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press. 2002, p. 65. 转引孙小玲：《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海人民出版社 2009 年第 1 版，第 241 页。

⁶ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague, Martinus Nijhoff, 1979. p. 176.

⁷ 同上。

所印证的是耶稣的降生，是上帝在世界的临在。与基督教不同，犹太教则拒绝承认上帝通过耶稣的肉身化的临在，故主显所表达的毋宁说是上帝之非临在，上帝之非临在将他人推向前台，他人的面貌遂成为上帝缺席的临在，并因为凝聚了临在的非临在与非临在的临在之辩证而呈现出至少表面上令人费解的双重性。”¹可以说，列维纳斯的思想是在可能与不可能、临在与非临在之间做一种突围的努力，不过，无论是上帝降临于他者，还是不降临于他者，有一点可以确定，就是我不可能从根本上拒绝“面貌之主显”，也就是说，面貌以一种我无法抗拒的力量突兀的来到我的世界。也许，我们可以理解当“他者”以主显之脸面对我的时候，我的反抗抑或是赞同都是对他者的回应，回应就是对他者之责任。“呼唤-回应”先于“自我认同”，从这一点而言，列维纳斯从存在出发而超越了存在论。

在《别于存在：在本质之外》中，列维纳斯说“面貌表述自身”²，这种表述超越于形式与内容之区分，面貌不依赖于我的自发性力量，先于给予和被给予的意义而存有。所以，面对面的关系是一种交谈而非认知的关系，在这种关系中无论是同意还是拒绝，我都以欢迎他者之表述的方式趋近于他者。面貌表述自身还被列维纳斯进一步界说为面貌超越于所说，甚至超越于交谈，同时面貌又是表达与交谈之可能性条件的最为原初的言说，这一言说作为对我的呼唤，满全于我与他者的原初性的交往中，这也是对我与他者关系的社会性本质的界说。

思想的事业实际上是彻头彻尾的“同”向着“异”的运动，这种运动永远不会回到“同”。我们要用亚伯拉罕的历史和奥德修斯的神话：前者永远远离自己的祖国走向一片仍然未知的土地，甚至禁止下人把他的儿子带回这个起点，后者则最终回到他的故乡伊塔卡。³

列维纳斯在《他者的踪迹》中用两个形象说明了自己对他者的相异性的哲学思考，这两个形象也可以说是希腊文化与犹太文化的不同方向：一个是“奥德修斯”的方向，一个是“亚伯拉罕”的方向。

¹ 孙小玲：《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海人民出版社 2009 年第 1 版，第 242 页。孙小玲从基督教与犹太教之区别，对列维纳斯“他者面貌之主显”做了详尽而透彻的分析。

² 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》，参见《异于去是，或在是其之所是之外》，伍晓明译，世界哲学 2007 年第 3 期，第 4-21 页。

³ 【法】E·列维纳斯：《他者的踪迹》，转引《谜团使人保持清醒——列维纳斯的哲学》，载于《法意哲学家圆桌》，华夏出版社 2003 年版，第 162 页。

荷马《奥德赛》的情节并不复杂，亚里斯多德有过这样的概括：一个年轻人在外流离多年，一位神老看护着他，战争和大海夺走了他的同伴，最后只剩下他一个人。此时，在他家里一些求婚者耗费了他的家财，并谋害了他的儿子。后来，遭遇风暴，他脱险还乡，分辨出了他的敌人和朋友。再后来，他亲自进攻，他的敌人死在他手中，他保全了他的性命，也保全了他的家园。

这就是奥德修斯的历险，这个看似简单的神话蕴藏着西方文化精神的无数玄机。首先，列维纳斯认为奥德修斯的冒险与回归，与黑格尔式的精神历险有着异曲同工之处。可以说这个神话是西方精神世界的母题，无论西方哲学有多少学派和分支，但最终还是归于存在论。如果这个神话是一个预言，那么列维纳斯也就与奥德修斯一样无法逃离这一宿命。我们可以做一个假设：列维纳斯对抗存在论形而上学的伦理形而上学，若还在西方存在论哲学的语境中。那么可以得出这样的结论：他精心建构的伦理形而上学就是一个悖论。

其次，奥德修斯的冒险历程实际上是一个漫长的自我身份确认的过程。奥德修斯为了至高荣耀而战，对他而言战士的荣誉胜于神明的不朽，他放弃了成为神明的可能，而坚定自己是一个有死的凡人的身份。奥德修斯之后又经历了父子、臣子、敌友、以及夫妻的相认历程，可以说众多的仪式让奥德修斯自己有了对自我身份的确认。奥德修斯面对的是无数的选择和可能性，然而，从始到终他心中都只有一个声音“一心渴望哪怕能遥见从故乡升起的/飘渺炊烟，只求一死。”¹奥德修斯就像一个孩子一样只想回到自己的家园，如此纯粹和简单的想法是否能够支撑起如此坎坷和艰难的返乡经历？这让我们有必要追问是否还有其他可能的作用力促成奥德修斯返乡？有，神意在场。

如果列维纳斯反对的是主体性哲学，那么奥德修斯从自我内心的声音出发，又回到自我存在的这一路径必然是列维纳斯所抗拒的。然而，奥德修斯与众神的对话，以及他对众神旨意的拒绝，还有众神对他的引领……又暗示了什么？神明显现？奥德修斯不正是列维纳斯一直面对的“他者”的面貌？

1.2.2 替代：先验主体的涅槃与伦理主体的诞生

面容之为踪迹——其自身的踪迹或是在踪迹中被驱赶的踪迹——并不意味

¹ 【古希腊】荷马：《荷马史诗·奥德赛》，王焕生译，人民文学出版社1997年版，1：58。

着一个不可决定的现象；踪迹的模糊并不是由一个意向活动的不可决定而造成的，而是缘于邻近这个邀请的华丽的冒险——去外展到他者。邻近到这个外展的外展，向着外展的外展邻近，即言说。在面容的邻近中，肉体产生了化身，这是抚爱，也是言说。¹

列维纳斯在《别于存在：在本质之外》中强调面容的模糊性，在面容的邻近中，产生了言说。他反复书写着这样一句话：“我在这里”。这句话反复出现，我们发现列维纳斯所说的“我在这里”是作为一种言说出现，而不是所言的东西！

《圣经旧约·创世纪》第22章，有言：

22: 1 这些事以后，神要试验亚伯拉罕，就呼叫他说：“亚伯拉罕。”

他说：“我在这里。”

22: 2 神说：“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”

22: 6 亚伯拉罕把燔祭的柴放在他儿子以撒的身上，自己的手里拿着火与刀。于是二人同行。

22: 7 以撒对他父亲亚伯拉罕说：“父亲啊！” 亚伯拉罕说：“我儿，我在这里。” 以撒说：“请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？”

22: 8 亚伯拉罕说：“我儿，神必自己预备燔祭的羊羔。” 于是二人同行。

22: 9 他们到了神所指示的地方，亚伯拉罕在那里筑坛，把柴摆好，捆绑他的儿子以撒，放在坛的柴上。

22: 10 亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。

22: 11 耶和华的使者从天上呼叫他说：“亚伯拉罕！亚伯拉罕！” 他说：“我在这里。”

22: 12 天使说：“你不可在这童子身上下手。一点不可害他。现在我知道你是敬畏神的了。因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子留下不给我。”

22: 13 亚伯拉罕举目观看，不料，有一只公羊，两角扣在稠密的小树中，亚伯拉罕就取了那只公羊来，献为燔祭，代替他的儿子。

¹ 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》，参见夏可君：《代替的“主体”与以撒的“捆绑”：列维纳斯与创世纪第22章的解读》，载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年第1版，第177页。

22: 14 亚伯拉罕给那地方起名叫耶和华以勒（耶和华必看见），直到今日人还说，在耶和华的山上必有准备。

“我在这里。我在这里。我在这里！”¹

法语中“Me voici”是一个习语，用于回应，无论是谁，如此回应，就构成了他/她的责任。“这里（ici）”被指明，指示。“这里（ici）”要“挺身而出”展现一个空间，才可能显现为“看这里（voici）”。“看这里（voici）”一直留有一个身位“我（me）”。“我”之为我，就已经处于被传唤、被指控的位置了。这是一个被动的位，不为我所意；也是一个先于我所是，替代在此处未出现的他人而受过的位。我不属于这里，我不可能在这里，我不愿为此担当责任！²然而，一旦说出这个我在这里，就已是承担了对他人的责任，我为此深感不安！

“不安”是列维纳斯曾经思考过的，或者说是“警醒”、“警惕”。这是一种没有意向性的生命状态，而不是一种意识活动的意向性式的觉醒，有别于黑格尔的精神哲学，也有别于胡塞尔的意识活动。“不安”是一种无明的、无法对象化的状态，似乎是被某个幽灵所萦绕。这种状态可以化为一个空洞，一个倒空。这是生命之不安和警觉的状态，这是因为已经有他者在我的自身之中，打断了我的同一性，他者萦绕着我。“他者在我之中”正是“替代”的发生。这“……在……之中”就是替代的结构。

替代不是自己我取代了他人，也不是他人取代了我，而是在我邻近他人、回应他人时，承担自己的“责任”，这是他者在我之中，或者说我也在他者之中。列维纳斯称替代为“使自身处于他者的位置上”或“他者在同一之中”。列维纳斯认为：

这即是人们称为这里的这个“他自身”，以及，在这个“他者在同一中”，在这个感发中激起了灵感，这是心灵活动的灵魂，先于这样的经验：即先于那些从

¹ 参见夏可君《代替的“主体”与以撒的“捆绑”：列维纳斯与创世纪第22章的解读》，收录于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年版，第181页。夏可君认为，亚伯拉罕反复说“我在这里”，而且重复三次，每次重复都有差异，而不仅仅是两次，这构成了“接近”或“邻近”的基本结构。这个结构也是生命的关联，这里隐含了人接近神，人接近人，人接近未来等等的基本结构。这个接近，是列维纳斯的思想核心，是去“面对”的结构，也是“替代”的基本结构。

² 夏可君：《代替的“主体”与以撒的“捆绑”：列维纳斯与创世纪第22章的解读》，收录于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年版，第179页。

存在，从普遍，国家出发的这些经验，因为它们已经被体系所支配了。¹

由此，列维纳斯用亚伯拉罕的“我在这里”回应了奥德修斯的神明。奥德修斯为国家的荣誉奋战而后荣归故里，恰恰说明了奥德修斯的心灵中灵魂的缺席，或者说“他者不在他自身之中”，然而他者的位置是先于他自身的内容而在的，因此，在他身上体现的正是“不同一性”。

而亚伯拉罕，这个从亚伯兰改名为亚伯拉罕的人是在神的指示中，在与神的立约中找到了“我”。这个一个不断与神对话、交谈、抑或是争辩的“我”。从此亚伯拉罕就在他者的声音中，找到了他者在我身上的位置。

这个声音并不是要在我身上找到一个位置，与其说是占据一个位置，毋宁说是不断的背弃，不断的放逐，一直保持为一个“非位置”。替代所展现的就只是一个倾空或倒空的位置。按照列维纳斯自己给出的定义，替代所指的是“将我自己置入他人位置之可能性”²。替代实现的是对他者要求绝对的顺从，是先于任何理解的应答，是无限谦卑的“我在这里”，是超乎一切被动性的被动性。

某种意义上而言，列维纳斯对主体性哲学的批判或者说修正，是为了揭示这一主体性哲学的“主体性条件”。列维纳斯说：“意识，自我认识，并不是主体性的全部。毋宁说它已经依赖于一种主体性条件，即依赖于我们称之为自我或我的同一性。”³对于列维纳斯来说，主体性哲学的问题实际上不在于其向自我的回溯，而在于这种回溯，或者说自我反思的不彻底性。所以奥德修斯即便是在家，但并没有解决自己内心所缺失的灵性问题。而亚伯拉罕义无反顾的走向那个远方，他在与神的交流中找到了自己。在此意义上，亚伯拉罕作为一个新的伦理主体的诞生，替代了那个作为先验主体的奥德修斯的形象。

就此而言，主体性哲学在其自身之中已经蕴藏着一种要求，这是一种更为深刻的反思，这种反思将超越自我意识，而深入到其被遮蔽之处，即深入到比意识更为源始的灵性生命之中。“我在这里”之应答的被动性，正是因为应答“我”尚未达到绝对的被动，也就是说，责任尚未在代替中完满自身。所以，只有通过

¹ 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》，参见夏可君《代替的“主体”与以撒的“捆绑”：列维纳斯与创世纪第22章的解读》，收录于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年版，第177页。

² 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》，参见《异于去是，或在是其之所是之外》，伍晓明译，世界哲学2007年第3期，第4-21页。

³ 同上。

我“对他人责任的责任”，我对绝对他者的应答才真正完满为一种伦理的责任。

1.2.3 责任：非对称的中心

列维纳斯经常引用《卡拉马佐夫兄弟》一书中的话：我们大家对其他每一个人都有责任，但我比其他所有人更负有责任。责任是列维纳斯哲学的中心概念，是列维纳斯的形而上学与伦理学的切合点。

如果说“我在这里！”标明了一个伦理的高度，显示了我与他者神圣关系的具体化。那么，这个“我”，由于他人在我之中发生的替代，就意味着一个从权力中心到责任中心的转化。

这个责任的中心显示了“伦理的高度”，或者说是“神圣的无限”，但列维纳斯所言的这个中心具有非对称的特质。

对他人的责任，是与意向性以及它所无法成功消融的意志相反的。这一责任不是指一种对所给予物的解蔽和接受，而是在我的一切决定之前就已经展现在他人面前了。有着一种他人在我自己的内心深处同一的强烈要求。他人在我之内、在我之上对我发号施令，这种命令有一种极端的紧张和不安感，他人对同一的控制充满了伤痕，这样的控制不允许同一时间再去期待他人……¹

可见，列维纳斯所言的“责任”是对他者召唤的应答，即“我在这里”。这一回应与其说是将我的自由唤向为他的责任，不如说从一开始为他的责任就超过了我的自由，因此不再与我的自由相关。对于列维纳斯来说，为他的责任先于我的自由，甚至先于作为责任主体之我，并且正是这种责任界说了我的主体性：“我之所以被定义为主体，被界说为单个的我，乃是因为我向他者之暴露”²。也就是说，我对他者作出回应是无可逃避，也是无可争议的。

责任主体，以一种异化统一的身份强行使身份服从于统一，这种异化并没有使身份的同一变成虚空，而是随着一种不可怀疑的派定状态，强行使它服从于统

¹ 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》，参见胡继华《后现代语境中伦理文化转向》，京华出版社2005年版，第62页。

² Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979, p. 81.

一，就好象舍此即无别的东西，任何东西也无法取代它。它不是一个主格的我（Moi），而是在派定之下的宾格的我（moi），就是在这样一种深层的同一身份中，责任主体被异化了。当人们无法没有过失地让他自己被取代之时，对这种有责任答复的身份就是一种派定。对于这种不断发出的命令，只有‘我在这里’才能予以回答，这里的代名词‘我’，在受格之中，早在一切语法变化之前就被变异了的同一的他人拒绝和占有了。我在这里，是一种有灵气的言说行为。那不是优美言辞或者优美歌声的礼物，而是一种强行的约束，就是充分地给予。因而，这是一种对肉体性的强行约束……这是一个具有血肉之躯的人的主体性，在向着他人引渡的过程中，与因果链条引发的结果所具有的被动性，更加被动。因为它超越了‘我思’的统觉整体，而本身就作为一种现实性。这是一种将自己嘴里的粮食给予他人从而为了他人让自己被撕得粉碎的过程。这不是一种安详镇定的正式关系，而是当肉体在被给予后的可能性之中，被根除了一切本质的意欲，而遇到所有的严重危机。这里，不是靠依托自身，而是靠一种无所依托，而揭示出主体的同一身份。无所依托，驱使着我走出我的实在性的中心。¹

可见责任对列维纳斯而言，与其说是成为某种制度的义务，不如说是使其成为某种可能性的条件。责任使从属于我的和非从属于我的都成为可能。列维纳斯认为，当给予“我在这里”的回应时，因为他者的面貌单向地呼喊“我”，而我的回应就是责任。“我”与“他者”的这种非对称的关系是最为根本的。所谓责任，并不是盲目的遵从于他者的呼喊；责任不是隶属于他者，不是服从于命令，更不是暴力的实施者。我对他者负有无限的责任，这一责任也包括谨慎，因为无限之责任一不小心就会成为一种暴力。即使“我”带着对他者之面貌作出回应的无限责任，但“我”并不能行使这一责任，因为“我”的行为是有限的，这就是“我”的“伦理行为的界限”²。另外，由于责任与“他者”对我的呼唤同时产生，因此他者侵扰了我的安宁，这意味着只要我作以回应，我就把“我”从自己家中赶了出来，但“我”又不能离开自己家，因此这种不安是永远不会消失的。也正是这种不安，驱使我不会对“他者”的呼唤漠视。漠视不同于沉默。沉默是一种选择，意味着“我”不去邻近“他者”，可以说沉默也是一种责任。漠视已

¹ 【法】E·列维纳斯：《别于存在：在本质之外》引文译自 *Otherwise than Being or Beyond Essence*. trans. by Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press, 1998. p. 141-142.

² 【日】港道隆：《列维纳斯——法外的思想》，张杰、李勇华译，河北教育出版社 2002 年版，第 227 页。

然越过了责任之边界，漠视是“我”对“他者”的暴力，我的这一行为杀死了“在我之中的他者”，而“他者”却仍然在我之上屹立不倒。可见，他者之责任对于我永远都是溢出的，这过剩的部分就是无限责任之得以成立的非对称性。

第2章 谜引发的问题：他性存有

列维纳斯对存在的思考并没有停留于玄思空想中，在其早期著作《从存在到存在者》一书中，他首次提出“存有 (ilya)”，用以针对海德格尔的“存在”。他试图通过描述对“存有 (ilya)”的可能体验如疲惫、失眠、孤独等直观感受，来描述“他性”“存有”的事实。如果说海德格尔在《存在与时间》中将“存在”阐发为一种原初慷慨的赠与行为，那么列维纳斯所强调的首先是“存有 (ilya)”之非人称性和匿名性。列维纳斯对“存有 (ilya)”的体会是黑暗、威胁、混乱的不确定性。对列维纳斯而言，成为存在者不是绽出到存在之光中，而是对其黑暗暧昧的源头之逃避。

2.1 从现象学到谜

可以说现象学是列维纳斯的思想之源泉。胡塞尔和海德格尔作为列维纳斯的老师，对其思想的发展有着深刻的影响。德里达认为：“列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的方案来批评另一个的风格，……”¹孙向晨博士认为：早期的列维纳斯主要是试图调解他的两位老师之间的关系，而不是将其置于对立面。²然而，值得注意的是，列维纳斯的后期思想对现象学提出了尖锐的批判。但研究者仍然倾向于把列维纳斯归为一个现象学家。

2.1.1 胡塞尔的道路

列维纳斯的思想犹如迷雾般笼罩着我们，他对我们的呼唤是如此的熟悉却又如此的遥不可及，为了接近列维纳斯指示给我们的道路，我们必须沿着胡塞尔开辟的道路开始。

胡塞尔最先开辟了现象学的领地。现象学要求一种普遍的悬搁，主张无预设，

¹ 【法】J·德里达：《书写与差异》，转引自《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，孙向晨著，上海三联书店2008年版，第47页。

² 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，上海三联出版社2008年版，第47页。

要求面向实事本身来忠实的描述生活领域的诸现象。现象学中的“现象”一词，其要点就在于要按照如其显现的样子来忠实的描述它，而决不可服从于各种既有的定义或问题。

胡塞尔的新领地原则上摆脱了所有先人的遗产，冲破了传统思想的禁锢。然而，他深知他的研究与他师从诸多大师如布伦塔诺是密不可分的。同时，现象学新领地仍然植根于古老的欧洲哲学传统上，支撑其体系的众多核心词语，诸如意向行为、意向对象、直观、范畴、事实、本质等，都是从古老的传统中承接而来的。另外，现象学就是在描述生活领域的现象，因此一些日常生活中的事物和语词在其中焕发了新的色彩和生命。可以说这样一种姿态，悖谬的存在于历史当中的诸多领域，列维纳斯的思想也有着类似的特征。

二战前，列维纳斯在法国引介了胡塞尔的现象学，1930年列维纳斯的博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》在法国出版。对于年轻的列维纳斯而言，胡塞尔的启示，更多的是为他打开了一个崭新的存在论视域：现象学直观的价值就恰恰在于显示了意识的具体生命是某种绝对的实存。

但列维纳斯在钦佩中，也明确表达了他对胡塞尔的现象学的保留态度。列维纳斯在《胡塞尔现象学中的直观理论》¹的导论中说，十九世纪后半叶，德国哲学界各派均有一种普遍的共识，即将哲学理解为知识之批判、科学之反思、抑或是认识理论的学问，哲学已经无法享有科学之外的思考，唯有对科学之反思，才为哲学的栖息之所。列维纳斯认为胡塞尔也分享着“理智主义”这样的哲学观念。

如果“暴露给我们的实存世界具有被给予理论观看的那种对象的实存模式”，如果“实在的世界就是认识的世界”，如果“在胡塞尔的哲学中……认识和再现与其它模式并非是一层次的生存模式，也非某种次要的模式”的话，那么“我们就必须与胡塞尔的这些立场分道扬镳。”²

列维纳斯在《胡塞尔现象学中的直观理论》的结语部分也相应表达了对于胡

¹ Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. trans. by Andre Orianne. Evanston: Northwestern University Press, 1953.

² 【法】J·德里达：《书写与差异》，转引自《面对他者：莱维纳斯哲学思想研究》，孙向晨著，上海三联书店2008年版，第144页。德里达认为，列维纳斯从未停止过对他与胡塞尔分歧的强调，这种分歧除了表现在文字与内容上，还表现于原则与事实上。

塞尔与哲学史关系的某种拒斥。他写道：对于胡塞尔来说，哲学对于人的形而上学的命运中，具有与科学理论实践相同的处境。在此观念下，哲学作为某种以在永恒形式下来理解所有事物为目标的学说而言，似乎极大的独立于人的历史境遇。也就是说，列维纳斯认为胡塞尔宣扬了某种超历史的姿态，而忽视了独特历时性的现象。列维纳斯认为历时性与时间性正是人的实质性质。显然，列维纳斯对于存在论历史感的强调得益于海德格尔《存在于时间》的对他的影响。

2.1.2 海德格尔的道路

为了比较明晰的探寻列维纳斯的现象学之路，我们沿着胡塞尔的道路，继而走向海德格尔。从列维纳斯对胡塞尔的研究中，可以明显看到海德格尔对列维纳斯的影响，他在《伦理与无限》一书中称海德格尔的《存在与时间》是“哲学史上最伟大的著作之一”。孙向晨博士认为：“列维纳斯所从事的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。”¹

海德格尔所建构的存在论的现象学是奠祭于人的在世处境和生活世界之上的存在论问题。海德格尔坚持此在的历时性，这对胡塞尔的超历史姿态是一种抵制，他认为每一个人的存在都是作为一个存在者而存在的，此在被抛于世的处境，就是要面对如何“去存在”的问题。

就现象学方法而言，关键在于如何做现象学还原，因为还原是重塑的关键。海德格尔在《现象学的基本问题》中说，还原在于“引导现象学的看从对存在者……的理解回归对这个存在者之存在的理解”。²而胡塞尔所说的还原是“引导现象学的看从自然态度……返回到意识的先验生命的方法和其‘意向行为——意向对象’的经验的方法”。³显然，海德格尔用对存在的理解替代了胡塞尔的意识生活。

海德格尔从哲学史的开端处开始清理，这种清理是一种解构的历程，可以说

¹ 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，上海三联出版社2008年版，第60页。

² 【德】海德格尔：《现象学的基本问题》导论，丁耘译，“思想史研究中心”，<http://www.sixiangshi.org/new/article.php?id=129>，2004年8月。

³ 【德】胡塞尔：《纯粹现象学通论：纯粹现象学和现象学哲学的观念I》，李幼蒸译，中国人民大学出版社2004年版，第46页。

它既是某种重新占用，也是某种拆解。需要重新占用并加以考察的是过去哲学中的那些对于此在存在最本己的理解，需要摒除的是那些脱离于源初现象或者阻碍通往源初现象道路的东西。也就是说，海德格尔考察哲学史的目的是在它们当中找回自己。比利时鲁汶大学教授 Jacques Taminiaux 认为，海德格尔的现象学与哲学史的关系是故意循环的，解构最终是由某种解释学循环所规定的，该循环把过去话语的理解转换为某种自我理解。¹

关于解构的问题必然要提及德里达。“德里达再三声明，解构不是否定的，而是肯定的；解构就是对‘不可能’的肯定，亦即对差异和他者的肯定。……解构旨在呼出被某种中心主义遮蔽了的另一种声音。”²可见，德里达的解构思想较海德格尔更为彻底。哈贝马斯认为，“海德格尔和德里达都犯了同样的错误，这就是他们都想通过把‘真理’和‘意义’纳入到‘时间’之中，来使之‘脱结构化’。但是这样一来，所有关于‘应然世界’的价值建构和关于‘实然世界’的伦理批判都将不复存在。毕竟‘应然世界’是在‘伦理世界’之外的。”³

列维纳斯所做的工作恰恰就是要在海德格尔的存在世界中寻找伦理的向度。然而，列维纳斯发现，在现象学对“真理”和“意义”的追寻中迷失了某种东西，与“他者”的伦理关系无法在海德格尔的“在场存在论”中找到。

2.1.3 列维纳斯的道路

从《谜与现象》⁴开始，列维纳斯就明确地与现象学“在场存在论”拉开了距离，并且把“过去”界定为是从未在场过的，并在此基础重新梳理了“经验”概念。列维纳斯在《谜与现象》中说：“存在作为一种指向在场的言说，哲学是

¹ 【比利时】 Jacques Taminiaux:《列维纳斯与海德格尔: 接近现象学诸论题的一条后海德格尔式的道路》, 载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》, 杨大春主编, 中国人民大学出版社 2008 年第 1 版, 第 17-19 页。

² 陶渝苏:《解构的魅力与魔力——评德里达解构主义的得与失》,《贵州社会科学》2007 年 4 月, 第 44 页。

³ 同上, 第 45 页。

⁴ 《谜与现象》英译载于 Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, eds. Adriaan T. Peperzak, S. Critchley, & R. Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996. 该文主题是在与“时-间”相关的意义上讨论被动性。此后,“谜”(enigma)成为列维纳斯思想中的一个关键词。Entretemps, 该词既指“此时”,又指“间隔的时候”。列维纳斯对该词的使用意味着:在“(与)此(同)时”的“同时性”结构中有着异质性的间隔,即“历时性”。故本书将其意译为“时-间”,entre 的意思是“在……之间”,temps 意为“时间”。本注释参见王恒:《时间性:自身与他者》,江苏人民出版社 2008 年第 1 版,第 176 页注释①。

对存在的理解，或者就是存在论，或者一种现象学”。

作为理性的言说，哲学的明见性所指向的，一直是被看到的、自身显示的东西，因此也就是指向在场，术语‘在场’既意味着时间序列中的一个有特权的位置，也意味着一种显现。¹

我们说“存在”和“言说”共有同一个时间，两者是共时的。但是在我们的思想中有一些范畴区分的并没有那么清晰，如柏拉图的“太一”和“善”，以及“上帝”。这些范畴处于在场和不在场之间，它们在经验中是不可能显现的。其原因并非是由于这种经验有限的本质，而是所有思想都有一种“主体-客体”关系的结构，如果它们能够进入这个关系，它们就可以在场，可以显现，具有可知性。否则，它们就不可见、不可显现。这些具有不可知性的范畴是属于另一类游戏的，它们不再由历时性的时间生产，而是从非连续、非线性的时间中绽出，每一瞬间都不再与现在相关联，回忆或期望对它们而言是无效的，而加入这一类游戏的通道是尼采的疯癫，用列维纳斯的语言就是“不可化归的搅乱”，这就是超越存在的踪迹。列维纳斯通过《谜与现象》一文对这种“搅乱”作出了形式化的描述，从而使我们能够谈论一种不再化归到存在之理解的时间、地点和规范。

那么，这种“搅乱”真正能够出现吗？它们是怎样出现的？太多的历史经验验证了这样一个事实：即便是贸然闯入的陌生人也会在冲突之后达成和解，而为了防止对话的死去，交互主体性的努力就是保证一种不死性。这似乎是一条牢不可破的意义锁链。于是，如下问题该如何解决？

邻居是如何将其自身从意义的语境中挣脱出来的？

在中介所组成的世界中，亲近和垂直关系是如何出现的？在这个意义的世界中，即说出的世界中，在这个通过将其演示为现象而都可见到其结构——（大写的）自然和历史——的世界中，什么时候表达和言说才能来临？²

¹ Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 66. 转引自王恒:《时间性:自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》,江苏人民出版社2008年第1版,第176页。

² Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 69. 转引自王恒:《时间性:自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》,江苏人民出版社2008年第1版,第178页。

列维纳斯在《谜与现象》中指出解决这个问题的关键在于：为了能有搅乱的可能性，必需一种易碎的在场，就在它的那个针尖点上解构自身。搅乱意味着打断历时性的时间，这需要的是一个闯入者，但他又必须在打破秩序“之前”就已经离开，这意味着一种不到场的“过去”，或者说是未在场的“逝去”。于是，只要是关于这种陌生的他者的，意识的连续的时间性就会崩溃，因为所有的预期和关注必将落空。当事件发生时，意向对象却丢失了；而当意识返回自身时，事件又已经远去了。而意识对自身的关注要么太早要么太晚。这就是列维纳斯所说的“搅乱”。

列维纳斯主张：不再建立起“同时性的关系”，而只挖掘一种“言说”的“深度的关系”，只关涉一种不可回忆的、不能被表象的“过去”。这种“过去”就是踪迹。它是空洞无内容的，并且是无牵无挂的。这就是绝对的孤绝。

然而，以上讨论的一切又都不是关键，至关重要的是意识的自身敞开。

谜非常关心的是主体性，仅仅主体性一个就能将谜的无声息的潜入和退出保持住……被呼声所召唤，召唤到无可旁推的责任……主体就是谜的伙伴，是搅乱存在的超越的伙伴。¹

我们看到谜对主体召唤是如此之急迫，因为它已经倾空了主体的内在性，甚至可以说，这种自觉的“倾空”就是列维纳斯所言的伦理主体之所是，即在主体性的根基和中心处的那个他者。对列维纳斯而言，“他者”首先不是“理解”的对象，也不能还原为“理解”，而是作为一个独立的“对话者”。“言说”本身就构成了与“他者”原初的伦理关系，也就是说，“表达”与“诉说”先于“认知”与“理解”，我们可以认为，“言说”本身就包含对“他者”的敬意。至此，列维纳斯找到了一条逃离存在论暴力的异质性道路，并且终身都在为其守护和努力。

2.2 他性存有

¹ Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 74. 转引自王恒：《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》，江苏人民出版社 2008 年第 1 版，第 179 页。

列维纳斯沿着现象学的道路展开了其独特的伦理视域——他性存有。当“他性”已然成为关注的焦点时，“他性存有”是否真能够安稳的给出“列维纳斯与存在论的博弈”之谜的答案。尽管哲学研究需要逻辑性，但是体察其中的生命，仅有逻辑是远远不够的。海德格尔对“此在”在世的分析，是通过对“此在”的“畏”和“操劳”的描述，用现象学的方法让“此在”自身得以显现。列维纳斯正是借助了这一方法，对海德格尔所忽视的一些基本现象，如“倦怠”“疲惫”“失眠”等作以哲学现象学的、而非道德判断的分析和描述。列维纳斯也正是在此撕开了存在论的裂缝，引出了“存在”本身的问题。本小节正要通过“存在者”此情此景的切身感受继续深入探讨关于“他性存有”的正当性和合法性等一些关键的问题。

2.2.1 厌倦、疲乏及倦怠

在《存在到存在者》一书中列维纳斯首次提出“ilya”来针对海德格尔的“存在”概念。他认为，对于动词的“存在”人们几乎是一无所有的，只有当它变成分词的形式时，也就是说变成存在的东西时，才是有可能被理解的。因此，列维纳斯沿用了海德格尔的现象学方法，试图通过对一些具有典范性情绪的分析，来揭示对存在的经验。但是，为列维纳斯所选择的，并非是展示“此在”和“存在”之根本有限性的“畏”的情绪，而是一些显示出“存在”重负和对“此在”重压的“厌倦”(wearing)情绪。

感到厌倦(weary)，就意味着疲于存在。由于其中丰富的具体内容，它先于一切阐释。当疲乏(fatigue)表现在它的单纯性、整体性和隐晦性中时，它就像是存在者相对于其存在的滞后。这种滞后就构成了现在。也正是由于存在中有了这种间距，存在才成为一个存在者和他本身之间的关系。它就是一个存在者在存在中的浮现。反过来说，这个自我身上近乎自相矛盾的时刻——现在落后于它自身——不可能是别的，它就是疲乏(fatigue)。¹

¹ 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第28页。本译文参考了英译版 Existence and Existents. trans. by Alphonso Lingis.

按照列维纳斯的分析，厌倦 (weary) 的对象并非某种特定的生活方式，或者说某些特定的物或人，毋宁说它是对自身，最终是对存在的厌倦 (weary)，在这种厌倦 (weary) 中，存在显示自身为纯粹的负担，生命呈现出不可承受之重。列维纳斯在此处强调的“厌倦” (weary) 不能被简单理解为日常性的懒惰行为，而是一种悬而未决的状态，一种无名的情绪。这种情绪并非是针对某个特定的事物，而恰恰是指向存在本身，它提醒了我们存在的重负。列维纳斯进一步从“厌倦” (weary) 细分出“疲乏” (fatigue) 和“倦怠” (indolence) 两种情绪。

“疲乏” (fatigue) 与“厌倦” (weary) 一样构成了“对存在之拒绝”。这一拒绝总是已经渗入到我们为存在而作的努力中，并且在这种努力中不断地给存在的连续性制造着某种间隔或者断裂，正是这种间隔重新开始成为可能。可以说，“疲惫”是一种退却，这种退却在存在面前构成了另外一种存在。

“倦怠” (indolence) 与“厌倦” (weary) 从根本上说也是一种与开端相关的情绪，“怠惰是开端之不可能性”，或者说，“是开端之情绪效应”，这种情绪之本质意义乃在于它揭示了存在者与存在的关系。在这种没有情绪的状态中，存在者对自己厌腻起来，存在作为一种重负显现出来。列维纳斯从这个切入点着手，开始了对海德格尔“操劳”的抵制。列维纳斯说：我们被存在把持，我们不得不存在。对于列维纳斯而言，生存即是开始或者重新开始，这样一个重新的开始意味着存在者挣脱了存在之束缚，获得了存在者对自身不可剥夺的占有，即自己的自由，只是这种自由的获取是以对自身的绝对承担为代价的，也正因此，倦怠 (indolence) 仿佛是我们对清晨起床之拒绝或延宕一样，总是已经伴随着某种罪感出现。

“厌倦”是以一种对抗存在的态度使我们体验到强大的存在枷锁的重负。这是一种匿名的存在，也就是“ilya”。这样的现象暗含了在存在者之外的“存在本身”或者“存在一般”对存在的重压。海德格尔用“努力”和“操劳”作为存在的任务，习惯性地压倒了体验“ilya”瞬间的“厌倦”感受。所以我们每时每刻都有被“ilya”吞噬的危险。这种细腻的体验可以在瑜伽修行和禅修中体会。

2.2.2 失眠与孤独

在《从存在到存在者》中，“ilya”被描述为对黑夜的体验：黑暗笼罩着一

切，事物完全失去了其时空的确定性，但却并没有化为乌有，我们所面对的是一种绝对的令人窒息的充实，是来自完全失去了形式的物质性的压迫，是威胁着失眠者的嗡嗡作响的寂静。

试想一下，在我们与世界的关系之中，我们是否可以从这个世界中退出，如果可以，那么在我们退出之后会怎样？列氏认为，我们可以设想从这个世界中消退，在退出之后，具体的表象就没有了，剩下的就是没有任何规定的“存在本身”也就是“无”，列维纳斯称之为“ilya”。列维纳斯所关注的存在与存在者是分离的——“存在是没有存在者的存在”。

我们会有这样的体验，我们自愿不与任何事物打交道，情愿被黑夜撕裂，在黑夜中不再有“某物”，但是这种“无”并不是纯粹的“虚无”，可以认为这是一种普遍的缺席，抑或说这是一种绝对不可逃避的在场。在失眠的状态中，黑夜显示自身为一种完全匿名的非人格化的在场，这种在场构成了对意识，对一切人格性完全的掠夺。意识抵御着这样的存在，这种存在可以在我们失眠时通过将自身非人格化而呈现，这种存在不会消失、不会出错、也不会被遗忘。故列维纳斯认为，失眠之不可逃避性并不在于我没法入睡或者说我醒着，而是因为它醒着——黑夜或者说存在并非无化之无，而是存在本身。¹

失眠究竟是怎么回事？

我们可以或多或少地接近这种临界的状态。在某些觉醒的状态中，或是在某些癫狂的悖谬状态中，失眠所沉落其中的无人称的意识会与我们不期而遇。这些古怪的状态注定无法被讲述，因为它们甚至不会把我作为它们的主体。……这种无人称是与意识截然相对的，她源于主宰者的不在场，源于这种不属于任何人的存在。所以说，失眠将我们置于这样的一种情境之下：与实词范畴的决裂不仅是一切客体的消失，更是主体的湮灭。²

列于维纳斯用“无限”的体验来描述“黑夜”。在夜晚失眠的人们持续处于一种警醒的状态中，无法撤退。“失眠”使人们意识到某物是以一种没有形式的方式呈现在意识中，它是一种“有”的存在形式，但却无法知道其中具体是什么。

¹ 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第78页。

² 同上，第80页。

列维纳斯认为这就是“ilya”的情形。

海德格尔对死亡和虚无感到焦虑，而列维纳斯对自己如此的存在感到恐惧和厌恶。列维纳斯超越了自然心理的层面，认为失眠是因为厌恶自己。对自己的痛苦与死亡感到厌恶而不是悲伤，这是改变人性的一种努力吗？还是唤醒了没有被发现过的人的其他本性。

2.2.3 异域感¹

我们是否“可以在和世界发生关系的同时摆脱世界”²？这一个问题承接前一个小节的设问而来，在与世界的关系之中我们是否可以从这个世界中退出？

我们习惯在白天努力工作，一般认为，工作体现了人的价值。用列维纳斯的语言就是“光使客体成为一个世界：通过光世界才会被给予，才会被领会。”自从柏拉图以来无论是从可感知的太阳、还是从可理解的太阳光而言，“光”作为西方世界的古老隐喻，是所有存在的条件。而“黑夜”却超出了我们可以思想和可以对其的把握，也就是超出了“光”的范围。夜晚就是在那里，不可消弭，万物于消散于其间。列维纳斯强调着“光”对人的控制，指出存在者在“光”中只是表象的显现，或者说存在者在“光”照下不得不显现自身，然而在驱除了“光”的统摄之后，事物才是本真的实事本身，也就是 ilya 的显现。只是人们已经习惯于在光照下生存，因此会对“夜”的侵蚀有某种不安，逃避 ilya。

列维纳斯举了摄影的例子，用以说明事物是如何脱离世界背景的。其方法就在我们和世界之间安插一个事物的形象，借此手段可以让一个场景真实的再现出来。此时，再现的场景和自然世界已经有本质的区别，我们观看再现后的场景时就已经从时空上脱离了与自然世界的关系。我们在这样一种间接的关系中体验到的就是“异域感”。异域感改变的是思考本身，这种别样的思维，使外在的客体不与内在发生关联，让其脱离我们熟悉的世界。列维纳斯在此区分了“知觉”和“感觉”的界限。他认为知觉给了我们一个“被给予”的世界，诸如声响、色彩、语词都是一种被给予的，具有一种有指涉的意向性含义，知觉遮掩了客观事物自

¹ 法语“异域感”(exotisme)一词的词根是古希腊文的 exotikos 或拉丁文的 exoticus,意思是外国的、陌生的。参考【法】E·列维纳斯:《从存在到存在者》,吴蕙仪译,江苏教育出版社2006年第1版,第56页。

² 【法】E·列维纳斯:《从存在到存在者》,吴蕙仪译,江苏教育出版社2006年第1版,第55页。

在的外在性。因此，我们需要用感觉弥补某种缺失。“我们说艺术的运动就在于走出知觉以求重建感觉，在于从这种向客体的退回中分离出事物的质。”¹海德格尔用“去蔽”来恢复事物的“本真”状态，列维纳斯用“异域感”来使事物自身体现为“自在”。

到此，我们可以领会列维纳斯所表达的“异域感”正是“他性”的体现。犹如一幅画、一首歌、一首诗，他们自身就构成了美感、节奏和灵魂的表达，他们自身具有自己的内部的生命。“艺术的真实就是一个灵魂的表达方式。由于我们对这些事物的灵魂或艺术家的心灵产生同情，作品的异域感就被融入了我们的世界。”²艺术自身就是意义的表达，艺术不需要指向什么，艺术只是指向自身。

列维纳斯说：“我们是这样理解当代诗歌和绘画研究的：在艺术真实中力图保存其异域感，从中驱除可见形式所依存的灵魂，解除被再现的客体的为表述服务的宿命。”可以看出这是一种向主体宣战的姿态，也就是逃避存在的负重，保持一种别样的主体性，拥有他性的自由，这就是异域感的超越性之体现。

¹ 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第56-57页。

² 【法】E·列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，江苏教育出版社2006年第1版，第59页。

第3章 对死亡的思考：一个转向

思考死亡是哲学家们最为热衷的话题，尽管他们对死亡的经验并不比我们其他人更多，哲学家们也必然只能谈论他人的死，尽管他们对死亡惊奇不已，但只是重复着这样的谈论：死亡是未知领域中最大的未知者。¹ 死亡的不可知让人感到焦虑和畏惧，然而，列维纳斯却对死亡有别样的思考。他认为，死亡引发了他人的呼唤，一种爱的呼唤。死亡作为一种释放而呈现自身，把我们从半生半死的局面中解脱出来。在这样的情形下，死亡已经失去了他的刺。死亡不再只是作为“我”的死向我敞开。列维纳斯强调他人之死对我的震撼也是属我的死亡。

3.1 对海德格尔“向死而生”的提问

列维纳斯认为，海德格尔把“向死而生”作为面对虚无之存在的同义词，似乎并没有确切地把死亡放置在时间之中，² 这会把死亡导向虚无。那么，与死亡一起展开的，是虚无吗？如果说，在死亡中，显示出来的本体论的结构，即显示出向来我属性的特征，那么真正属己的死亡是如何可能的？

3.1.1 与死亡一起展开的是“虚无”吗？

海德格尔从人们面对自己的死亡之态度推出了死亡所有可能的意义。在《存在与时间》中，海德格尔说：

死亡是最本己的、无所关联的、最极端的而无法超过的可能性，这三点把死亡标识为与众不同的悬临。这种与众不同的悬临之所以可能，在于此在对它自身是展开的，而其展开的方式则是先行于自身。操心先行于自身这一环节在向死亡存在中有其最源始的具体化。³

¹ 【法】E·列维纳斯：《哲学家与死亡》，周洁译，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，上海同济大学出版社2008年第1版，第296页。

² 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第2页。

³ 【德】海德格尔：《〈存在与时间〉读本》，陈嘉映编著，生活·读书·新知三联书店1999版，第165页。

列维纳斯如是问：“死亡是否可以简单归结为存在——虚无之本体论的两难境地？”¹

海德格尔强调此在存在于世通过“操心”才能理解其存在。人的有限性和面对虚无之悲剧性只有通过操心，或者是投身于事物之中，才能克服对死亡和虚无的焦虑。哈姆雷特做了一个存在论式的疑问：“生？还是死？这是个问题。”

列维纳斯认为海德格尔的思想，隐含了对世俗生活和欲望世界的否定，这种否定忽略了人的存在在本质上的未能免俗，也忽略了人类意向与欲望的诚实性。

“ilya”，这一无称谓之存有牢牢把我抓住，无法轻易将自身化为虚无、遁入死亡。² 存在的悲剧性不只是因为此在被抛于人世，并沉沦于世，还因为我们很难摆脱“有”的拉扯之中，而且存在本身有一种原始的悲剧感。“存有”的悲剧在于发现存在是一条永无尽头之路，在这条道路上是无限的责任，也是永远无法摆脱的义务，固此生非我所属、我作为他者的人质将终生为其挟持。

如果说海德格尔用“操心”指向“向死而生”的完成，克服了面对死亡的焦虑，这种“操心”可以让我在面对死亡时感到心安，于是我便理解了不可体验的死亡。那么列维纳斯则用“黑夜”指向“向生而死”的漫漫存在之路。这黑夜就像是佛家所言的“无明”³。在漫漫黑夜中即使找不到出口、听不到回应，但仍然还是要承受存在。在这里死亡是不可捉摸的，死亡作为绝对他者来到我面前，死亡从彼岸而来，凌驾于我之上，让我不再是作为自己的主人。死亡就是一个大神秘，以一个绝对陌生者的面貌，让我们必须去承担。

至此，如果无法从知识学的经验和观察来亲历死亡，也无法从生来我属性中找到死亡，那么真正属己的死亡是可能的吗？如果可能，那么我们该如何理解真正属己的可能？

3.1.2 真正属己的死亡何以可能？

我们可以把列维纳斯在 1975 年 11 月 28 日的讲课记录稿的标题：“他人之死

¹ 【德】海德格尔：《〈存在与时间〉读本》，陈嘉映编著，北京生活·读书·新知三联书店 1999 年第 1 版，第 3 页。

² 龚卓军：《列维纳斯论死亡》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社 2008 年版，第 208 页。

³ 同上，第 209 页。

与我之死”，作为回答“真正属己之死亡何以可能”这样一个问题的线索。

对海德格尔的一种阅读就是必要的过渡，尽管在我们看来，死亡仿佛并不可以归结为毁灭——也不可以归结为如同在《斐多篇》中纯粹存在的复现。¹

按照列维纳斯的指引，我们先来阅读海德格尔。可以说海德格尔理解死亡的方式完全是在本体论的框架之内所考虑的。海德格尔在《存在与时间》第五十二小节考察了此在“向死存在”的日常非本真的状态，即此在不是在它的是其所是之中，而是在它的异化中显示出来的，此在逃避它存在之义务，并由此衍生开去，远离它与存在之义务的不可告废的联系。第五十三小节继续考察了此在本真的向死生存的可能性条件，因为日常非本真的状态要以本真的状态作为根据。本真的向死存在可以概括如下：

先行到死，看清楚了丧失在常人中的日常存在，不再沉陷于操劳和操持，而是立足于自己的生存筹划种种生存的可能性，面对由畏敞开的威胁确知它自己，因负重而激起热情，解脱了常人的幻想而更加实际，在向死存在中获得自由。²

可以说，人类存在的总体性，只是在作为存在于世的此在之中探寻，而没有任何他人的干涉。死亡之意义从一开始就被解释为存在于世之终结，或消亡。海德格尔认为，人们或许可以“为他人去死”，但却无法“从他那里取走死亡”，在死亡中，显示出本体论的结构，即向来我属性。死亡，作为终结，作为构成整体性的一部分而存在，然而我们又确实缺少死亡本身。

现在我们回到列维纳斯，考察他人之死与我之死的关系。

与他人之死的关系并不是一种对他人之死的知，也不是这一死亡在其使存在物毁灭方式上的经验。这一例外关系的知是不存在的。这一消亡不是现象上的，也不导致意识与它的任何吻合。纯粹之知从他人之死中只获得一个过程的外部表

¹ 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第33页。

² 【德】海德格尔：《〈存在与时间〉读本》，陈嘉映编著，北京生活·读书·新知三联书店1999年第1版，第172页。

象，在这一过程中，某个本来一直自我表达着的人完结了。¹

也就是说，与他人之死的关系不是一种知识也不是一种经验，而是一种激情的关系。其中包括，恐惧或勇敢，同时还有在陌生中对他的责任。此处的陌生是一种不安，在不安之中，有一个不可替换成答案的疑问在提问，在这不安中，答案被简化成了提问者的责任心。这一不安拒绝任何的显形，拒绝任何的表面现象，这就仿佛激动由疑问而生，而不通过任何的本质，直接走向死亡的尖锐化，创建一个非纯粹否定的、在不知不觉中临近的陌生的世界。

作为我的死亡的死亡，与我本身垂死的关系也没有知识或者经验上的意义。人不可能亲历自己的死亡。伊壁鸠鲁说：“假如你在那里，死亡便不在那里；假如它在那里，你便不在那里。”

然而，被命名为死亡的东西，可以作为一种或然性转移到自己的身上，这种转移的结果是切断了我自身时间的连续性，或者将这一时间无限的绵延。

时间的持续绵延是通过与无限着、与不可包容者、与差异者的关系来领会和理解的。这一转移的激烈程度由他人之死的全部意义的整体而决定的。转移属于自我的错综复杂，属于自我的同一化。这是怎样的一种同一？是他者对自身的认同？列维纳斯如是说：

自我是某个摆脱了它的观念的人。只有在面对他人时担负起一种责任心的情况下，自我才显露在它的独特性中，在这种责任心面前，没有任何的躲避，在这种责任心中，我不知如何摆脱干系。自我是自身本身的同一物，它由替代的不可能性所构成——超越于任何债权关系之上的义务——由此，它还是耐心，没有任何一种假定能够揭穿它的消极性。²

死亡，不在我们的时间中，它有其自身的展开形式，它也不在我们的生存中，因为死亡本身对我们而言是无意义的。只有他人的死亡亲临或者临近于我时，真正属己的死亡才会得以可能。

¹ 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第12页。

² 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第17-18页。

3.2 列维纳斯的回应：“向生而死”

列维纳斯对海德格尔的批判与纳粹因素不无关联，尽管这一因素对列维纳斯思想的转变只是视为一种外部因素作用的，然而，作为犹太人的列维纳斯在集中营所见证的，是他脱离海德格尔需求的直接原因。作为对海德格尔“向死而生”的线性时间观和主体性死亡观的批判，列维纳斯以“向生而死”的非线性时间观和他者的死亡观予以回应。

3.2.1 死亡是时间的中断

尽管德里达只是参加过列维纳斯的讨论班的学生，但他的种种言行显然是真诚地把列维纳斯当成他的老师。德里达的追忆也显得相当的动情。他提到，在列维纳斯身上能感受到一种对中断的焦虑。比如，当他总是对他人喊叫，在每一句话、甚至在一句话中间不断地“喂，喂”。而如今，一位伟大的思想家已经永远沉默。¹

死亡带来了非整体性的时间的中断。海德格尔说人是透过先感受他者的死亡而预期自己的死亡，所以，列维纳斯批评海德格尔把“我的死亡”置于“他者的死亡”之前，乃是一种错误。

作为无关系的可能性，死亡个别化地成为无法被凌越的可能，它让此有成为共在，对他人的潜在存有状态有了理解。²

虽然看似证据明显，但是，就海德格尔透过本真的死亡来救赎自我的可能性而言，这种可能性原来是被遮蔽住了。列维纳斯认为，在海德格尔的时间性概念中，此在作为有限之物，即便是良心的召唤，他必须去自己内在寻找，于是，这中间蕴含了一种“神入的时间性概念”，时间已趋向整体化，这种时间性，省略

¹ 陈晓明：《德里达的底线》，北京大学出版社2009年第1版，第338-339页。

² 【德】海德格尔：《〈存在与时间〉读本》，陈嘉映编著，北京生活·读书·新知三联书店1999年第1版，第172页。

了他异性，也省略了死亡降临时具有断裂效果的“瞬间、间隙”。¹

列维纳斯说，除非作为与死亡之关系的时间可以由人设想为别的东西，而不是如同纯粹而简单的水流或者时刻的流动。人们只有重新想到时间的定义，才能走出疑难。²

其实列维纳斯的哲学力量不在于承认自由抉择的权利，而在于承认用语词去努力说明的责任。³ 列维纳斯所关心的不是回应如何出现，而是依据对他者的责任，我如何对待这一出现的回应。或许，我对“他者的死亡”问题一无所知，但去陈述它的努力，即便明知道不可能了解，也并非是无济于事的。于是，我们仍然要继续问：“死亡”这个不可能的问题在什么意义下是不可能的，在什么意义下它仍有可能？之所以有一直追问下去的可能，是因为我的问题不可能被确切缠清的，也不可能一劳永逸的回答，然而一直追问下去就是我的责任。

汪堂家先生认为，海德格尔是从死亡的角度观察生命，而列维纳斯则是将死亡与生命的观点一起考虑，因为他觉得只有生命才能为我们打开可能性。从生命的视角看，死亡是所有可能性的终结，即不可能性。⁴

3.2.2 死亡是不可理解的

所谓死，是“无法用光的术语来翻译的未知的事物”，是“无法绝对认识的事物”。与其说它是“未知的事物”，不如说是“非知的事物”。⁵

对于海德格尔而言，非本真的死亡是可以被理解的，而本真的死亡可以被理解的条件。而列维纳斯所强调的死亡基本上是不可认识的，但通过他人的死亡，也可以对我的死亡产生冲击：

我们不知道死亡何时会来，来的时候会是什么？它会用什么威胁我？用虚无，还

¹ 参见龚卓军：《列维纳斯论死亡》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年版，第208页。

² 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第36页。

³ 参见龚卓军：《列维纳斯论死亡》，载于《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年版，第223页。

⁴ 汪堂家：《对海德格尔和列维纳斯的死亡概念的比较分析》，载于《列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集》，杨大春主编，中国人民大学出版社2008年版，第276页。

⁵ 龚卓军：《列维纳斯论死亡》，选自《法兰西思想评论·第三卷》，高宣扬主编，同济大学出版社2008年版，第220页。

是用另一个开始？我不知道。¹

我无法认识死亡，也无法用我的权力来支配它。死拥有某种谋划这件事的不可能性。我是绝不可能成为自己的死的主体。死的场所是不能被预见的，也是绝对无法被指定的。这一事件，是绝对的未来，确会发生，但在“它”发生时，我就失去了一切。就此范围而言，死就是绝对的他者。

死亡的不可能，是我们不可能认识死亡。就此而言，死亡乃是一切不可能之不可能。死亡的临近不是带来虚无，而是对暴力的恐惧。海德格尔说，恐惧死亡是与死亡关联的非本真方式，而唯一的与死亡关联的非本真方式是烦忧。死亡虽然不可被认识、不可被理解，但我们对死亡的追问和努力，恰恰就是我们的责任。

列维纳斯并不认为死亡是生存最终的可能性，而只是一种摧毁了所有可能性的相异的力量。当我们面对他者的时候才会遭遇死亡。然而，与他者死亡的关系既不是关于他者死亡的知识，也不是作为存在物消亡方式的死亡经验。死亡与他者的关系根植于我们现实的生活之中。因为死亡使生者和死者要么立即建立。要么立即终结他们与家庭的关联。

¹ 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第106页。

第4章 不可能的终结：面对无限

列维纳斯认为，“暴力”无处不在，“他人”正是“我”真正想要其死的东西，由此，“勿杀人”就构成了我与他人的根本伦理关系，这恰恰就是“伦理”的本原之意。可以说，这种伦理正是我之所以存在的条件，是给存在奠基的。列维纳斯用“并不欲求满足的爱欲”和“可见又不可见的面对面”来描述伦理与无限的关系。

4.1 无限：爱比死更有力量

无限观念的特殊之处在于观念的对象超越观念本身。在其中，观念与观念对象之间的距离不等于其他表象活动中一个精神活动与其对象之间的距离。因为一个精神活动与其对象间分隔的鸿沟还不足让笛卡尔说灵魂无法从自身产生有限事物的观念。激活无限观念的意向性是不可比拟的；它指向的是其无法包容的，因而在这个意义上是无限的。……无限的相异性未被取消，其在思考它的思想中未被熄灭。在对无限的思考中，一开始我的思多于其所思。无限并没有进入无限观念中，未被把握；这种观念不是一个概念。无限彻底而绝对地是他者。无限对于与它分离并思考它的自我的超越性，构成了其无限性的第一个标志。无限观念……在经验之惟一彻底的涵义上，它就是经验：一种与外在者、与他者的关系，并且此外在性不可整合进同一之中。具有无限观念的思想者要多于他自身，并且这种膨胀和盈余，并非来自内部，即不同于现代哲学家们那种著名的“筹划”，在其中主体是通过创造而超越自身的。¹

以上文字是列维纳斯在《整体与无限》中对“无限”观念的阐释。可以说，“无限”就是在不可能性之中探求一种可能性，对不可欲求者欲求的欲望，而通达“无限”的路径就是“超越”。

列维纳斯认为死亡绝不是生存的绝对限制，他借用《圣经》诗篇中的“爱比死亡更有力”的寓意来说明“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”。“爱”使有限的主体具有一种开放性和无限性。

¹ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979. p56-57.

“爱欲”（Eros）是列维纳斯探讨的一个重要概念。“爱欲”（Eros）在希腊文中所表达的是带有性欲望的爱，但随着基督教的发展，这个词被神圣化，指上帝对人的圣爱或者指教徒之间的无性的爱。

柏拉图的《会饮》¹对“爱欲”（Eros）有经典的论述。苏格拉底通过对狄俄提玛（Diotima）的忆述，借助严密的逻辑一步步向我们展示“爱欲”（Eros）的含义：“爱欲”（Eros）不是神，而是介于神人之间的精灵，它是“丰盈”（波若斯）和“贫乏”（珀尼阿）之子，它既不贫也不富，总是处于智慧和不明事理之间，是神和人之间的交通，它把人的祈求和献祭传达给神，将神的旨意和酬报告诉给人们。“爱欲”（Eros）本身不是善和美，其欲求的也不是善和美，而是爱欲所求是在善和美之中孕育、生产，因为惟有这样，生命才可以延续，会死的才会成为不死的。柏拉图认为爱欲就是欲求不死——无论是生命的延续还是知识和智慧的传承发展。列维纳斯深受柏拉图的启发，认为爱是一种欲求，对不在场者的欲求，对不可欲求者的欲求。

柏拉图关于爱的神话，丰饶与贫瘠的儿子，是否可以被解释成对欲望中一种富足的贫困的见证呢？一种自我充足的东西的不满足呢？²

柏拉图通过苏格拉底对阿迦通的盘诘——爱欲先是对某种东西的欲爱接下来才是对眼下欠缺的东西的欲爱，进而表明欲爱是一种具有意向性的活动。而列维纳斯还进一步发展了柏拉图的关于“爱欲”的观点。列维纳斯恢复了欲爱自身的伦理主体性地位，认为欲爱具有绝对性。

列维纳斯认为在爱欲关系中，正是绝对他者的缺席使得爱欲成为永远不可能完结的融合。列维纳斯认为爱欲就是欲求不死，是追求无限的可能之路。

真正的欲望，所渴望的并不是去满足它，而是抽空它。它就是善。它不是恋家，不是乡愁。它是完整地存在于存在者之中的匮乏，它什么也不缺。³

¹ 【古希腊】柏拉图：《柏拉图全集》（第二卷），王晓朝译，北京人民出版社2003年第1版，2005年4月第5次印刷，第245页。

² 【法】E·列维纳斯：《哲学与无限概念》，马俊译，载于《文化与诗学》，上海人民出版社2003年版，第173页。

³ 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京三联书店2003年版，第170页。

爱欲并不力求消除“欲求”与所“欲求之物”的距离，它的本质在于保持这种距离。

这欲望是无法满足的，不是因为它呼应于无限度的饥饿，而是因为它不欲求食物。这无餍足的欲望在于认知他者的相异性。它将后者置于高高在上的理想的维度中。¹

爱欲关系不是占有，也不是权利关系。它既不是斗争与融合的关系、也不是认知的关系，而是与他性、与神秘性的关系。也可以说是与未来、与永远不能在场的在场者的关系。可以说爱欲不是一种可能性，而是毫无原因的侵入在我们的体验之中。

爱欲关系是与他者关系的原型，但并不是唯一的类型。父子关系是与他者关系的另一种类型。柏拉图认为孕育和生产是生命、知识或者智慧得以不死的惟一途径。其实父子关系不仅是生理上的传承，我们更可以认为这是一种隐喻。

父子关系可以是一种人与人之间没有生物学纽带的关系。我们能够以一种父亲般的态度对待他人。²

在《总体与无限》一书中，列维纳斯认为，我与他人的关系，可以延伸为爱人之间、父子之间、师生之间或者兄弟之间的关系。这是列维纳斯晚年的思想精华，这也是列维纳斯从“脸”的他者性到“爱欲”的超越性的一种跃迁。

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”³。这种超越就是列维纳斯所说的“繁殖”，它可以从家庭关系泛化到一切的社会关系之中，它昭示了一种新的可能性。

在《总体与无限》的第三部分，列维纳斯由“繁殖”引申出一个具有很强神学色彩的概念“拣选”。列维纳斯认为每一个儿子都是被“拣选”的、唯一的，儿子与父亲之间是一种被造物与造物之间的关系；而每一个兄弟在“拣选”中都是平等的。“我”既是自足的，也是被选的；我既服侍他者，也为他者服侍。

¹ 【法】E·列维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，栾栋校，商务印书馆2002版，第42页。

² Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979, p.

³ 同上, p255.

4.2 上帝：不在场的在场

列维纳斯的他者哲学带有浓厚的宗教色彩，这与他本人的宗教信仰有紧密的关系。他出生于犹太家庭，是一个虔诚的犹太教徒。犹太教强调道德戒律的重要性，具有浓厚的伦理性。这一特征在列维纳斯的思想中留下了深刻的烙印。从他对《塔木德》经典教义作的当代阐释中可以看出他对希伯来文化的理解维度。

人对上帝的爱，是列维纳斯伦理形而上学的重要议题。上帝，作为绝对的他者，永远是一个不在场的在场者。《上帝·死亡和时间》中列维纳斯以“拥抱”分析对绝对他者的爱。

拥抱的追求是通过其不知道所追求为何物延续其本质。这种“不知”，这种无序是本质的，就像与某些不在场之物的游戏一样，游戏是绝对没有计划和目的的，……但是却有其他什么共在，永远是其他，永远不能到达，却永远即将到来。拥抱就是对这种纯粹未来的不倦的参与。¹

无论多么紧密的“拥抱”都只是双方距离的拉近，仍然是一种分离。除了空间意义上的距离，无法消弭的还有彼此之间的差异，可见他性存在的顽强。“与他者的关系是他者的不在场，不是单一的缺席，而是时间的缺席。”²就像与死亡的关系，死亡永远不能与我们融合，一方的出现意味着另一方的消亡，两者永远不能融合。“这是与他性、与神秘性的关系——也就是与未来的关系，与无所不包的世界中那种永不在场者的关系”。

欲望总是无法满足，是我面前的未知的未来。³

在《伦理与无限》中，列维纳斯进一步认为，爱欲指向他者的脆弱性，这种脆弱不是自身属性的不健全，而只是神秘。拥抱是一种趋向隐匿的运动，它在追寻那永远在未来的不在场之物中、在不停的摆脱形式趋向永远的未来中延续它的本质。列维纳斯指出：

¹ 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京三联书店2003年版。

² 同上。

³ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979, p117.

不可见并不表示关系的沦丧，而是意味一种无关系的关系，意味着这种关系没有任何观念。¹

我们可以看到，列维纳斯从这种欲望的不可满足中构建了自我与他者的新型关系——无关系的关系。这种无关系的关系要求自我与他者隔绝，保持其不可侵犯的他性，而不是将他者同一。

由此，可以看出列维纳斯认为，我与他者的相遇并非是地点性的，也不是可被概念化的关系。此相遇只能是一种言语关系，是一种形而上的超越关系。在言说中，无限的他者呼唤着我，要求我对他的回应，要求我对他承担责任，成为他的人质。

与他人的责任关系的涵义如同言说。所谓言说，在载荷着信息、内容的任何言语之前，在作为所言的言语之前，就展示在这一义务面前，而为此义务，任何人都不能代替我，这一义务把主体剥得赤裸裸的，直至露出它人质的消极性。²

列维纳斯认为，话语的初始功能主要不是在一个无关紧要的活动中确指一个对象来和他人交流，而是在于某个人对他人承担的一种职责。说话，就是为人类的利益担保。责任或许是语言的本质。

列维纳斯的形而上学是与他者的“脸”和对他者的“欲望”紧紧相关的，在言说中包含着对他人面貌责任和绝对顺从。尽管这张脸并不是我可以认知的，但面貌向我呈现和开放，这就是无限展示自身的方式。无限的超越性是无可被主体自我通过观念所把握的，它只能在他人的面貌中显示。

他人用以表现自己的方式超出了‘我之中的他人’观念，我们称之为面貌。这种方式不在于把我注视的他人显示为主体，也不在于去陈列所构成形象的特征总体。他者的面貌随时摧毁并摆脱他留给我的可塑的形象。•••••

¹ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979, p34.

² 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京三联书店2003版，193页。

面貌的超越性就是同时在其所进入的世界中的不在场，在于出离存在。¹

列维纳斯认为，这种面貌所呈现出来的超越性才是我与他人发生的真正的关系。这种超越的关系揭示了寓于他人之中的无限的意义，这意味着伦理的开始。这种面貌的呈现向我发出了绝对的命令，这种命令的力量比我的意志和否定力量更为强大，这种召唤使我在听到之前就必须回答，必须顺从，必须负责。这就是善的始基。这种绝对的顺从呈现的是我与他人之间的一种不对等的关系，一种主动与被动的关系。

我显现出来的方式是一种到庭：我处于作为被告的宾格地位，也就是说，我失去了一切地位。在这一意义上，我确立不起来，而是要被废黜，要被代替的，要为他人、为他人的过错而受苦、而遭罪、甚至去赎罪。这里头没有什么可以被视作一种对自我的思考行为：这是一种消极性，它甚至不能与积极性作对，因为它比起只是行为之反面的消极性来，还要更超出一些。²

他者的面貌表现出来的是一脆弱性，一种弱者的谦卑，这种谦卑虽然不会向我发出趾高气扬的命令，但却抵制着我的强权，并邀请我去帮助他，让我愿意为他做任何事情，为他担负起一切责任，不求任何回报。

我们必须标示出一个平台，既预设了在脸中的他人的显现，又超越了这种显现，在这种平台中我背负了自己超越死亡，从返回自身中得到恢复。这个平台就是爱欲和繁殖的平台，在其中主体性被置于这些运动的功能之中。³

显然，列维纳斯这里标示的平台极为重要，因为一方面他在这里预设了“他者的面貌”，在此可以揭示出他者的面貌的种种伦理性的秘密来源；另外，这个平台也标示了“他者的面貌”超越“死亡”指向“未来”的向度。

¹ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A.Lingis. Hague: Nijhoff, 1979, p50-51.

² 【法】E·列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京三联书店2003版，第193页。

³ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A.Lingis. Hague: Nijhoff, 1979, p253.

结 语

前面各章的阐述已经充分说明了列维纳斯的思想既没有一个贯穿始终的线性来源，也没有一个最终的结论。在列维纳斯的这些貌似庞杂而无序的关键词句中，诸如“面貌”“责任”“欲望”“逃避”等，实际蕴藏着清晰的异在性理路。然而，想要对列维纳斯那些“逃避总结”，不断欲求“思考更多”，直至“无条件的面向绝对他者”的思想作以概括却是徒劳的。因为最终他的思想总是要回到开始，即“我在这里”。从发生学的角度，列维纳斯强调的“我在这里”比笛卡尔的“我思故我在”更为源初。他人的面貌作为一种在开端处现象的显现，既是表象的溢出，又是存在的缺席。由此，他者的在场对列维纳斯而言，既是在自我之中，又脱离了自我。这看似含糊不清的神秘又模糊的语言，其实并不意味着矛盾或不一致，而是一种持久的忧虑，或者说是一种审慎的态度。这一突然闯入的他者脱离了自我，打乱了一切原有的秩序，但却从来没有放弃过从自身出发作出回应的责任，这种责任并非是“自我”积极的努力，而是一种被动的唤醒，甚至是一种病态的扭曲。因为自我存在于内在性之中，不能外在的参与事件的发生，在逻辑上这种自我的转换是不合理的。而列维纳斯正是将“他性”从“自我”身上剥离出来，在不合理中开启了新的思考空间，从而引发了一次思维的逆转。

列维纳斯认为伦理意味着与他者的关系；意味着原来整体性秩序的破裂；意味着对自身的超越并指向无限的他者。这种伦理学在于异在性和外在性，并且不能被还原为同一之中。列维纳斯在《整体与无限》中“把这种由他者之不在场的在场向我之自主性提出的质疑称为伦理学”¹ 列维纳斯认为真正的伦理学是对存在之正当性和正义性的守护，这就是责任高于自由，善超越于存在的向度。由此，他提出伦理学必须从本体论之外来进行思考，从而打破了西方哲学传统的形而上学体系，将伦理学作为第一哲学。

列维纳斯把伦理学称作第一哲学，而不是本体论，这就是列维纳斯的“伦理形而上学”。“为他者”作为一种伦理要求，已经超越了纯粹自我的满足。列维纳斯认为“他者的脸”所具有的他性是一种外在性的存有。尽管任何东西的存有，

¹ Emmanuel Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exteriority*, trans. by A. Lingis. Hague: Nijhoff, 1979, p43.

无论其存在的形式是怎样的，其本性都是一种内在的扩张活动，可以说暴力无处不在。那么如何走出这样的自我满足和自我封闭？如何在让人窒息的自我中找到出口？列维纳斯认为关键是承认他者面貌的优先地位。因为主体是易受伤害的、被忽视的，主体面对他人之责任不是一种能力的体现，而是一种不得不有的回应，也就是列维纳斯所说的“我是他者的人质”。可以说“为他者”是人类的自救行为，只有从他者出发，反思自我的行为，人类才能走出生存的困境，选择有德性的生活，诗意的栖居于大地之上。

我们看到了列维纳斯思想的艰深和迂回，他的良苦用心也在于此——“差异性”作为“同一性”运动的存在条件需要被承认，并给予其合法性的地位。可以说这是一项无法完成的工作，本论文只是开启了一个入口得以进入列维纳斯的异质世界，在这个世界中伦理学和形而上学的问题被再次思考，在这当中所有的问题都是还尚未思考完全而等待被继续思考的。笔者也只是投身进入这样的思考当中，追随着一些人和一些思想使这样的思考得以可能，路漫漫其修远兮。

后 记

对列维纳斯的关注由来已久，可以追溯到四年前刚刚接触法国哲学的时候。但是由于考试升学的压力，当时并未能对其著作详细研读，只是草草了解到一位犹太哲人把德国的现象学介绍到了法国，由于当时我的老师对此人甚为推崇，故印象颇深。时隔几年，我选择了列维纳斯作为我的硕士毕业论文课题，这需要的是一种勇气和坚持，如何去面对“悬置之物”，这对我而言是一个永恒的主题。在列维纳斯的语境中，这样的“悬置之物”就是“绝对他者”。我们只能在无限的逼似之中接近“他者”，然而我们却永远无法在在世中到达“他者”之地。“他者”对我们而言是永远不可征服的，他者的脸就在那里对我们显现，这张脸是我们不可逃避的，我们对其拥有无限的责任，这就是列维纳斯所说的“面对他者之责任”。

这篇论文作为我三年学习的总结之作，同时也是我学术生涯的开篇之作。正是由于内心的种种忐忑使我迟迟未敢动笔。时至毕业，学业和就业的压力同时涌来，我用炽热的心完成了这篇论文的写作。尼采的酒神精神是可遇而不可求的。迷狂是一种介于清醒和沉醉之间的状态。那是孩子误入的世界，是诗人诗性的世界，是神话虚幻的世界。如果遭遇到这样的一个世界，就该好好的把握，让心灵之泉顺着手端之笔汨汨地流淌，写作的神圣也正在此时此刻的安然心境。如果写作可以进入禅定的状态，就会在心灵和手指的交融中体会到时间的绵延。

列维纳斯对我而言是一个永恒的陌生者。在一步一步逼近他的同时，我也在不断的矫正着自己的心态。这是一个心灵的成长历程。从初始对他思想的好奇，到深入阅读之后的崇拜，再到渐渐逃离他思想的控制，并期待着自己有一天可以清醒有力自由的对他的思想作以批判，抑或是辩护。这一成长经历得益于我与他思想“互趣”的过程。在阅读列维纳斯之中，我与他的思想是互动的，当他的思想直指我心时，我取走了他思想的灵魂，当他进入到我的内心深处时，他就取走了我的心。这种交感的乐趣使得“他者”显现出来，这一显现让我可以理解“他者”，“他者”就在“互趣”中显现。如果你此时此刻有了一些感触，你也就看到了“他者”的面貌。

致 谢

终于到了可以说感谢的时刻。这篇论文是我硕士三年的点滴汇聚，重新看自己写完的一字一句，无数的感慨由心而生。如果说哲学就是哲学史，那么我的人生就是由我众多的良师益友浇灌而成的历史。可以说我的求学之路并不平坦，但是幸运的是在每一个阶段都会有一群人在默默的关注我、支持我、鼓励我。我所要感谢的不仅是就论文写作这一个独立的事件而言，而是在我整个研究生学业阶段给予我关怀的那些人。

许为勤老师，感谢您给予我父亲般的爱！跟着您学习做学问，让我一窥哲学殿堂的圣洁。无论是在学业上，还是生活中，您都对我遇到的困惑认真的回应。同时，您还教给了我做学问的方法，这让我受益终身。您总是会给我足够的空间，并且按照我的特点给我很多个人发展的建议，尤其在我论文的选题上，如果没有您的理解和信任，也就不会有这样的一篇文章。我会一直谨记您对我的教导，摆脱惯有的依靠小聪明的态度，踏踏实实的做事治学。

王良范老师，感谢您给予我慈母般的爱！感谢您带着我畅游于生活世界与哲学殿堂之间，每一次与您的对话都是一种语言的历险，很多思想正是在您语言的极端逼迫下产生出来的。感谢您带给我一个绚丽多彩的精神世界！

肖立斌老师，我第一次走进贵大哲学系认识的老师就是您。感谢您三年来给我的那些默默的关切和帮助，感谢您在我每次向您求助时都能给予我最恳切的回应，感谢您给了我那么多真诚的鼓励。

戴庆中老师，还记得三年前我研究生入学复试时，您对我说：“在学校里做学问，跟在公司里上班不同。一个学者需要有独立的思考能力和一种学术批判的能力，这是一个有意识的自我规训过程。”您说的这句话一直鞭策着我。一直以来您都是我学习和努力的榜样。您的做事风格、治学态度、以及求是精神都是我所钦佩的。感谢您在我求学之路给我的引导。

梅其君老师，您作为年轻骨干教师，在您身上我看到了一个学者应具备的诸多优良素质。研一您在给我上课的时候，就对我的毕业论文很关注，之后每次见到您，您也都会问到我论文的进展程度，感谢您一直以来对我的鼓励。

陶渝苏老师，记得我母亲生病的那段日子，您每次碰到我都会很关切的问候

她，这些问候始终温暖着我。我的这个论文题目跟您的研究领域很接近，本应该跟您有更多互动的，也许是因为交流机会比较少，我更为珍惜和重视您对我反馈的每一个信息，无论是关怀、沉默、抑或是批评。感谢您的教导！

此外，我还要感谢张连顺老师、赵亚麟老师、于民雄老师、周湄老师，在与你们的接触中，我意识到了自己所在学科领域的局限，感谢你们让我看到一片更广阔的天空。

近来我常常想起一些面孔。想起四年前在人大求学时的老师和同学，想起大家在读书班一起读书时的那个小团体，想起曾经有过的那些点滴经历，我很感谢那个渊博的未知世界对一个无知的我的接纳和指引。

想想在贵大的三年学习中，我也有幸遇到了一些可以坐下来谈文论道的学友，仝欣、老陈、姚彬兄、还有守飞兄，感谢你们在学术思想上对我的启发，很怀念我们在一起互相交流心得、彼此互相学习的那些时光。

我要感谢我的室友们在生活上给我的关心和理解，和谐融洽的宿舍生活让我在紧张的学习之余得以放松和休息，晓丽、金泽、苏迪我爱你们！

我还要感谢我们伦理学专业这六位同学，尤其是刘多，感谢你给了我姐姐般的呵护。我们一起曾经有过很多快乐的时光，虽然也会有很多摩擦和磕碰，但是我们也都在其中学会了如何成长。

最后，我要感谢养育我长大成人的父母，感谢你们给我的无私的爱！我会用我的行动来回报你们的恩情！

褚少楠

二零一零年五月于贵大绛云楼

参考文献

一、学术期刊：

- [1] Samuel Moyn. Emmanuel Levinas' s Talmudic Readings: Between Tradition and Invention [J]. Prooftexts. 2003 (23). 338-364.
- [2] [法] E·莱维纳斯. 伦理学作为第一哲学[J]. 朱刚译. 世界哲学. 2008 (1) :92-100.
- [3] [法] E·莱维纳斯. 总体与无限: 前言[J]. 朱刚译. 世界哲学. 2008 (1) :103-
- [4] [法] E·莱维纳斯. 异于去是, 或在是其之所是之外[J]. 伍晓明译. 世界哲学. 2007 (3) :4-21.
- [5] [法] E·莱维纳斯. 异于去是, 或在是其之所是之外(续) [J]. 伍晓明译. 世界哲学. 2007 (4) :66-76.
- [6] [法] J·德里达. 永别了, 莱维纳[J]. 胡继华译. 世界哲学. 2003 (5) :82-91.
- [7] 陶渝苏. 差异与同一的对抗——评西方后现代主义对本质主义哲学的拒斥[J]. 贵州社会科学. 2002 (5) : 36-44.
- [8] 陶渝苏. 解构的魅力与魔力——评德里达解构主义的得与失[J]. 贵州社会科学. 2007 (4) : 40-45.

二、学术著作：

- [1] Emmanuel Levinas. Totality And Infinity: An Essay On Exteriority. trans. by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1979.
- [2] Emmanuel Levinas. The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology. trans. by Andre Orianne. Evanston: Northwestern University Press, 1953.
- [3] Emmanuel Levinas. Otherwise than Being or Beyond Essence. trans. by Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press, 1998.
- [4] Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics. The Hague Martinus Nijhoff publishers. 1974.
- [5] Emmanuel Levinas. Existence and Existents. trans. by Alphonso Lingis. London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- [6] [德] 布伯. 我与你[M]. 陈维纲译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1986.
- [7] [德] 布伯. 论犹太教[M]. 刘杰等译. 济南: 山东大学出版社, 2002.
- [8] [德] 策勒尔. 古希腊哲学史纲[M]. 上海: 上海人民出版社, 2007.
- [9] [德] 胡塞尔. 纯粹现象学通论: 纯粹现象学和现象学哲学的观念 (I) [M]. 李幼蒸译. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [10] [德] 马丁·海德格尔. 《存在于时间》读本[M]. 陈嘉映编著. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999.
- [11] [德] 马丁·海德格尔. 人, 诗意地安居[M]. 郝元宝译, 张汝伦校. 上海: 上海远东出版社, 2004.
- [12] [德] 马丁·海德格尔. 在通向语言的途中[M]. 孙周兴译. 北京商务印书馆, 1997.
- [13] [德] 马丁·海德格尔. 路标[M]. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [14] [德] 马丁·海德格尔. 存在与在[M]. 王作虹译. 北京: 民族出版社, 2005.
- [15] [德] 尼采. 善恶之彼岸: 未来一个哲学序曲[M]. 程志民译. 北京: 华夏出版社, 2000.

- [16] [德]施太格缪勒. 当代哲学主流[M]. 王炳文译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [17] [德]伽达默尔[法]德里达. 德法之争——伽达默尔与德里达的对话[M]. 孙周兴、孙善春编译. 上海: 同济大学出版社, 2004.
- [18] [丹麦]克尔凯郭尔. 恐惧与战栗[M]. 一湛等译. 北京: 华夏出版社, 1999.
- [19] [法]埃马纽埃尔·列维纳斯. 从存在到存在者[M]. 吴蕙仪译, 王恒校. 南京: 江苏教育出版社, 2006.
- [20] [法]埃马纽埃尔·勒维纳斯. 塔木德四讲[M]. 关宝艳译, 栾栋校. 北京: 商务印数馆, 2002.
- [21] [法]薇依. 在期待之中[M]. 顾嘉琛, 杜小真译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1994.
- [22] [法]布朗肖. 文学空间[M]. 顾嘉琛译. 北京商务印书馆, 2003.
- [23] [法]罗兰·巴特. 文之悦[M]. 屠友祥译. 上海人民出版社, 2002.
- [24] [法]雅克·德里达. 书写与差异[M]:上册. 张宁译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001.
- [25] [法]勒维纳斯. 上帝·死亡和时间[M]. 余中先译. 北京: 三联书店, 1997.
- [26] [法]德里达. 论精神——海德格尔与问题[M]. 朱刚译. 上海: 上海译文出版社, 2008.
- [27] [法]拉康. 拉康选集[M]. 褚孝泉译. 上海: 上海三联书店, 2001.
- [28] [法]让-吕克·南希. 解构的共通体[M]. 郭建玲、张建华、张尧均、陈永国、夏可君译. 上海人民出版社, 2007.
- [29] [古希腊]柏拉图. 柏拉图全集(第二卷)[M]. 王晓朝译, 北京人民出版社, 2003年第1版.
- [30] [古希腊]柏拉图. 理想国[M]. 第9版. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [31] [古希腊]荷马. 荷马史诗·奥德赛[M]. 王焕生译. 北京: 人民文学出版社, 1997.
- [32] [荷]德布尔. 胡塞尔思想的发展[M]. 李河译. 北京: 三联书店, 1995.
- [33] [美]施皮格伯格. 现象学运动[M]. 王炳文译, 北京: 商务印书馆, 1995.
- [34] [美]汉娜·阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [35] [日]港道隆. 列维纳斯——法外的思想[M]. 张杰, 李勇华译. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- [36] [日]西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩译. 北京: 商务印书馆, 1965.
- [37] [英]鲍曼. 后现代伦理学[M]. 张成岗译. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [38] [英]戴维斯. 列维纳斯[M]. 李瑞华译. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [39] 陈晓明. 德里达的底线——解构的要义与新人文学的到来[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [40] 杜小真著. 远去与归来——希腊与中国的对话(关于法国哲学家于连的研究)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [41] 胡继华. 后现代语境中伦理文化转向——论列维纳斯、德里达和南希[M]. 北京: 京华出版社, 2005.
- [42] 韩潮. 海德格尔与伦理学问题[M]. 上海: 同济大学出版社, 2007.
- [43] 莫伟民、姜宇辉、王礼平著. 二十世纪法国哲学[M]. 北京人民出版社, 2008.
- [44] 孙向晨. 面对他者——莱维纳斯哲学思想研究[M]. 上海: 上海三联书店, 2008.

- [45]孙小玲. 从绝对自我到绝对他者——胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题[M]. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [46]尚杰. 从胡塞尔到德里达[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [47]尚杰. 归隐之路——20世纪法国哲学的踪迹[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2002年第1版.
- [48]王恒. 时间性: 自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [49]许为勤. 布伦塔诺价值哲学[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- [50]叶秀山主编. 西方哲学史[M]. 第一卷. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [51]杨大春. 语言·身体·他者——当代法国哲学的三大主题[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007.
- [52]圣经[M]. 香港思高圣经学会释义本.

三、论文集:

- [1]Eric Searns, Antje Kapust, Kant Still. Addressing Levinas, Northwestern University Press. 2005.
- [2][德]布劳耶尔, 洛伊施, 默施著. 法意哲学家圆桌[C]. 北京: 华夏出版社, 2003.
- [3][法]高宣扬主编. 法兰西思想评论[C]. 第三卷. 上海: 同济大学出版社, 2008.
- [4]冯平主编. 现代西方价值哲学经典——心灵主义路向[C]. 北京: 北京师范大学出版社, 2009.
- [5]倪梁康主编. 面向实事本身——现象学经典文选[C]. 东方出版社, 2000.
- [6]孙周兴、孙善春编译. 德法之争[C]. 上海: 同济大学出版社, 2003.
- [7]童庆炳. 文化与诗学[C]. 第一辑. 上海: 上海人民出版社, 2004.
- [8]叶秀山著. 哲学作为创造性的智慧——叶秀山西方哲学论集[C]. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [9]杨大春, Nicholas Bunnin, Simon Critchley 主编. 列维纳斯的世纪或他者的命运“杭州列维纳斯国际学术研讨会”论文集[C]. 北京: 中国人民大学出版社, 2008.
- [10]杨大春, 尚杰主编. 当代法国哲学诸论题——法国哲学研究 1[C]. 北京: 人民出版社, 2005.
- [11]汪安民主编. 文化研究关键词[C]. 南京: 江苏人民出版社, 2007.

四、学位论文

- [1]曹政宁. 承担苦难的责任——以勒维纳斯的“他者”理论解读《约伯记》[D]:[硕士学位论文]. 华东师范大学伦理学. 2007.
- [2]郭菁. 布伯和列维纳斯利他哲学研究[D]:[博士学位论文]. 北京师范大学马克思主义理论与思想政治教育. 2007.
- [3]黄瑜. 列维纳斯他者伦理思想研究. [D]:[博士学位论文]. 东南大学伦理学. 2008.
- [4]李喆. 从存在到他者: 勒维纳斯伦理学的形上跃迁. [D]:[硕士学位论文]. 华中科技大学. 2006.
- [5]林建武. 他人的灵显——勒维纳斯《整体与无限》中的脸[D]:[硕士学位论文]. 北京师范大学外国哲学. 2007.
- [6]孙向晨. 他者: 超越存在——莱维纳斯哲学思想简论[D]:[博士学位论文]. 上海: 复旦大学西方哲学. 1999.
- [7]孙庆斌. 勒维纳斯的他者问题研究[D]:[博士学位论文]. 黑龙江大学马克思主

义哲学. 2007.

[8]彭勇. 列维纳斯的他异性美(伦理)学——以主体间性为线索. [D]:[博士学位论文]. 厦门大学文艺学. 2009.

[9]谭晓宇. 责任先于自由——列维纳斯“他人”哲学对基督教伦理的现代意义. [D]:[硕士学位论文]. 陕西师范大学文艺学. 2003.

[10]邢琦. 领导活动中的责任伦理——勒维纳斯他者伦理学之启示[D]:[硕士学位论文]. 黑龙江大学行政管理. 2009.

[11]杨波. 论莱维纳斯的“他者”概念[D]:[硕士学位论文]. 辽宁大学外国哲学. 2004.

[12]张福玲. 列维纳斯论我与他者关系的主要形式[D]:[硕士学位论文]. 浙江大学外国哲学. 2006.

五、电子文献

[1]Anthony F. Beavers :Emmanuel Levinas and the Prophetic Voice of Postmodernity[OL].<http://cedar.evansville.edu/>. 1993.

[2][德]海德格. 现象学的基本问题导论[OL]. 丁耘译, “思想史研究中心”, <http://www.sixiangshi.org/new/article.php?id=129>, 2004年8月。

附 录

在校期间省级以上刊物或学术专著公开发表的论文：

[1]褚少楠.《与存在相遇：“表象”在价值确立中的作用》.发表于《科海故事博览·科教创新》.2009年11月.

[2]褚少楠.《政治与哲学之间——浅析阿伦特的政治哲学思想》.发表于《魅力中国》.2009年10月上。

[3]褚少楠,许为勤译.《布伦塔诺〈伦理知识的原则〉》.载于《现代西方价值哲学经典·心灵主义路向》.冯平主编.北京师范大学出版社,2009年4月.

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究在做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：_____ 日期：200 年 月

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解贵州大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权贵州大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：_____ 导师签名：_____ 日期：200 年 月