

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

「虛空的虛空……」（《傳道書》1:2）：歐洲精神的悲劇與勒維納斯的反思 [“Vanity of vanities...” (Ecc. 1:2): The Tragedy of European Spirit and the Reflection of Emmanuel Lévinas (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LIU, Wenjin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 12:49:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164560

「虛空的虛空……」（《傳道書》1:2）：

歐洲精神的悲劇與勒維納斯的反思¹

劉文瑾

華東師範大學思勉人文高等研究院講師

北京大學哲學博士

二十世紀的西方哲學紛繁複雜、流派眾多，但其中一個值得關注的傾向是，無論在現象學（如勒維納斯[Emmanuel Lévinas]、利科[Paul Ricoeur]），新馬克思主義（如本雅明[Walter Benjamin]、阿多爾諾[Theodor W. Adorno]），分析哲學流派（如羅爾斯[John Bordley Rawls]、納斯鮑姆[Martha Nussbaum]），還是在所謂的後現代主義思潮（如利奧塔[Jean-François Lyotard]、德里達[Jacques Derrida]、福柯[Michel Foucault]）那裏，倫理意義上的正義問題得到了前所未有的重視。這既是由於現代性倫理危機之突顯，亦是出於西方知識分子對這個世紀歷史災難的反思。這些反思要求當代哲學在這樣或那樣的意義上突破傳統主流哲學的唯智主義，而勒維納斯所提出的「倫理作為第一哲學」就是這方面一個令人矚目的表達。雖然當代許多思想家都感到思考倫理道德危機的迫切需要，但是卻很少有人能夠像勒維納斯那樣，用哲學語言將問題的癥結解釋清楚。

1. 本文為二〇〇九年浦江計畫「作為文論家的列維納斯研究」成果。

在此問題上，勒維納斯的獨到之處有賴於他所吸納的希伯來思想資源。本文致力於闡明在他那裏，希伯來思想資源是如何構成對傳統主流哲學的批判的。

一、哀悼作為第一確定性：²勒維納斯思想的歷史背景與哲學座標

勒維納斯一九〇六年生於立陶宛，一九九五年在巴黎去世。他的一生，正如他自己所說，「是被關於納粹之恐怖之預感和記憶充滿的一生」。³作為猶太人，他和他的家人遭受納粹迫害，除了他的妻子和女兒由於朋友的幫助得以倖存之外，他的父母兄弟全部遇難。他的一生見證了歐洲在二十世紀經歷過的幾乎所有社會暴力：「世界大戰——與本地的戰爭，國家社會主義、斯大林主義——甚至是反斯大林運動，集中營、毒氣室、核武器、恐怖主義與失業，這些對於一代人已經很多，那怕僅僅只是作為見證。」⁴這些以奧斯維辛大屠殺作為頂峰的歷史暴力滲透在他的問題與思考中。對於「歷史理性」深處的、至今仍在拒絕一切解釋的惡的記憶驅動着他的追問，使他的思想裏有一種緊張，猶如在一個沉重得讓人透不過氣來的黑夜裏喘息，以至對他，就像阿多爾諾所說的，哲學的根基不再是驚奇，而是恐怖。⁵

哲學將怎樣在關於迫害或被迫害的「記憶腫瘤」⁶裏思考人性？面對「裂開的深淵」，⁷理性將怎樣在呼吸的困難

2. 該表達來自沙利耶（Catherine Chalié）在其著作《惡的頑固》（*La Persévérance du mal*; Paris: Cerf, 1987）導言中對勒維納斯思想的概括（頁13）。

3. Emmanuel Lévinas, 《困難的自由》（*Difficile liberté*, 1963; Paris: Albin Michel, 1976），頁434。

4. Emmanuel Lévinas, 《專名》（*Noms Propres*; Montpellier: Fata Morgana, 1976），頁1。

5. Chalié, 《惡的頑固》，頁13。

6. Lévinas, 《專名》，頁142。

7. 同上。

中保持邏各斯的耐性？勒維納斯不只是批判了那些對於奧斯維辛和其他歷史黑夜進行了「隱形書寫」的哲學，更是提出了「在奧斯維辛之後，哲學如何可能」的問題。⁸在這一點上，布朗紹（Maurice Blanchot）毫不遲疑地總結說：「如何做哲學，如何在對奧斯維辛的記憶中書寫……這一思考穿越和承載了勒維納斯的全部哲學，這也正是勒維納斯在不言中向我們提出的超越並先於所有義務的思考。」⁹

對於勒維納斯，哲學在經歷了這場歷史的浩劫之後，不可能不把哀悼、那「不可被再現的哀悼」作為「第一確定性」。¹⁰哀悼之不可再現，既是因為人們不應再現災難，也是由於人們無法刻意地「做」哀悼。然而哀悼會來縈繞和打擾我們，無論我們願意與否。哀悼在我們的意向性之先，這個隱秘的主題通過「他人的面容（Visage）」¹¹這個核心詞，

8. 對於勒維納斯的思想和大屠殺的關係的討論，參見Robert John Sheffler Manning，《以與海德格爾不同的方式領會：勒維納斯作為第一哲學的倫理》（*Interpreting otherwise than Heidegger: Emmanuel Lévinas's ethics as first philosophy*; Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1993），第五章〈勒維納斯對當代哲學的貢獻〉（*Lévinas's Contribution to Contemporary Philosophy*）。

9. Maurice Blanchot，〈我們的秘密結伴〉（*Notre compagne clandestine*），載Par François Iaruelle編，《為勒維納斯而作》（*Texte pour Emmanuel Lévinas*; Paris: J.-M. Place, 1980），頁86-87。

10. 同注2。

11. 「面容」是勒維納斯的思想中最有新異性然而也是最神秘和令人費解的地方，是勒維納斯描述自我與他人之關係的獨特辭彙。這種關係是一種既非對立、亦非統一的二元關係——「面對面」。勒維納斯希望通過「面容」這個詞來表達「他人」和「無限」的非實體性意味，以及表達存在者對於存在的優先性——不同於海德格爾。在勒維納斯這裏，面容似乎既是又不是指我們身體的一個部分。它是世界上最具體和感性的抽象，一個悖論性的謎：一方面，它被描述為一種似乎是可以被看見和經驗的東西：即裸露於他人皮膚上的脆弱；然而它的抽象性或者說它的神秘性在於，這種脆弱恰恰不是能夠為視覺和主體意識所把握的現象，它是不可見的。實際上，在勒維納斯這裏，面容「瞬間」的顯現就是啟示，只不過這種啟示不是啟示某種關於一神教的教義，而是啟示我同他人、世界的關係。因此面容的抽象性不是概念的抽象性，而是就世界對於它的「裸露」所感到的陌生而言的。然而，勒維納斯對於這個「裸露」所做出的解讀卻是非常「勒維納斯化」的：這個「裸露」的面容清空了一切具體的內容、形式和社會背景；它向「我」訴說着它在疾病、衰老和死亡威脅之下的「赤裸」；它的悲慘無助對於「我」已經構成一種行乞般的請求；而這種請求當中包含了不能拒絕的上帝的命令。在此意義上，勒維納斯將這個「裸露」的面容視為原初的語言，先於一切詞語的語言：「無聲的語言，聞所未聞的語言，沒有「所說」的語言。書寫！」（Emmanuel Lévinas，《整體與無限》

貫穿在勒維納斯思想的始終。「他人的面容」所包含的最獨特的資訊，就是對那正在到來的「他人之死」的哀痛。「他人的面容」是他人向死亡展示的「赤裸」（*nudité*）、「貧困」（*denument*）和「全然虛弱」（*vulnérabilité pure*）。¹²「面容相當於他人的必死性（*la mortalité*）本身」，¹³其瞬間顯現超越了一切有形內容，迫使「我」來面對他的「不可見的死亡」和「孤獨無依」。¹⁴「看」到「他人的面容」，就是「看」到了「他人之死」。這種直接的「看」首先是情感和倫理行為，而非機械的物理事件。

如果說勒維納斯認為哲學源於「前哲學」的經驗，¹⁵那麼他的哲學正是從對死者的紀念和對戰爭問題的反思開始的。他的兩本最為重要的哲學著作《整體與無限》（*Totalité et Infini*）以及《異於存在或超越本質》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essenc*，以下簡稱《異於存在》）都為明顯的哀悼的色彩所標記。《整體與無限》這本書的前言向我們表明，主導勒維納斯思想的重要線索乃是這樣一些追問：人類的求真意志中為何常常伴隨着戰爭的陰影？現代文明中的理性為何反而令戰爭更為野蠻和激烈？對於和平而言，為何維護存在者言說的秉賦比維護理性和政治的法則更為根本？末世論為何意味着人的面容對於彌賽亞主義和歷史理性的超越，而非未來的目標對於過去和現在的超越？為何不是一個抽象的最後審判，而是面容對於一切活的瞬間的審判才是關鍵的？等等。至於《異於存在》一書，

（*Totalité et Infini*; La Haye: Maritnus Nijhoff, 1961; rééd. Biblio Essais, 1990），〈德文版前言〉。）

12. Emmanuel Lévinas, 《我們之間：朝向他者而思考文集》（*Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*; Paris: Grasset, 1991），頁 173。

13. 同上。

14. 同上，頁 155。

15. Emmanuel Lévinas, 《倫理與無限》（*Ethique et Infini*; Paris: Fayard, 1982），頁 14。

勒維納斯則在扉頁上分別用希伯來語和法語表達了對在這場災難中死去的親人和所有的受害者的紀念。在書頁的上方，他用法語「說」道：「紀念被民族社會主義黨所屠殺的六百萬人中的親人，以及在各種信仰和各個民族中，那無數由於同樣的對他人的仇恨、同樣的反猶主義而遇難的人。」在同一頁的右下方，他則用希伯來文寫道：「紀念我的父親某某，我的母親某某，我的兄弟某某，我的另一位兄弟某某，我的岳父某某，我的岳母某某，願他們的在天之靈得到安息。」在這本書中，勒維納斯對「一個人為另一個人」的可能性進行了殫精竭力地尋求，這種尋求中沒有一般哲學論證的那種彷彿是「自然而然」的水到渠成，而是一股彷彿從遙遠地極升出的力量推動着語言像排浪一樣不知疲倦地衝擊着彼岸。因為說到底，談論「一個人對另一個人的無限責任」，這裏沒有甚麼強有力的邏輯必然性和因果關係可以將之推導出來，除了這種責任感自身所給予的必然性，除了這種責任感自身所意味的那種激情。如果說，在黑格爾哲學中，絕對精神的演化是一個有始有終、為一些歷史必然性所鋪墊的完整的生命歷程；如果說，在海德格爾那裏，存在在一種彷彿天命般的絕對性中湧現和遮蔽；那麼，在勒維納斯那裏，「為他人」的必要性則像是一種心靈的病態縈繞。這種病態縈繞總是堅持不懈地在心靈深處挖掘着一道看不見的縫隙，彷彿那裏有一些「瘋狂的種子」，¹⁶而一個「愛鄰人」的深淵就在那裏瘋長，伴隨着《雅歌》中「我因思愛成病」的歌聲。這歌聲朝向那些看不見的事物，彷彿是一個復活的奇蹟。

勒維納斯就是通過這樣的思想運動完成了一個無限的

16. Emmanuel Lévinas, 《異於存在或超越本質》 (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; rééd. Biblio Essais, 1990), 頁 222。

哀悼。這種努力的意義就像他在評論阿格農 (Shmuel Yosef Agnon) 的作品時說到的：「在所有在場的另一邊，那些不可被再現的事物不會在詩中再現，而是成為詩歌的詩意。這詩意詩意地顯示那帶來了詩意的復活：不是通過它所歌唱的寓言，而是通過這歌唱本身。」¹⁷同樣，在勒維納斯這裏，哀悼的完成不是通過再現那不可被再現的過去，而首先是通過這種追問本身。唯有這種追問而非任何現成答案，才可能給予一種救贖。這種救贖的可能性不是通過重返過去，而是通過追問「我」對於他人的責任、通過「我」的「好客」(hospitalité) 而接待新的未來。只有如此到來的新的未來才能給予過去復活的生命。所以哀悼雖是朝向死者，卻關係到包括死者和生者在內的所有人的未來。

如此，勒維納斯的哲學深刻地烙上了災難「倖存者」的印記，銘寫了對他人之死的過分負疚感，和唯恐他人受傷的恐懼感——為此，他甚至將這種倖存稱為「不公正的特權」。¹⁸這種負疚感遠遠超出了倖存者應當承擔或償還的，它並非出於倖存者的過錯，而是由於一種極度的、「無端由」(an-archie)¹⁹的責任感。「無端由」是指這種責任感並非源於「我」的意識和自由——如西方哲學傳統慣於接受的那樣，而是源於一個超越記憶的「愛鄰人」之命令，源於人對無限的敬畏。勒維納斯認為，無限(in-fini)不是對有限(fini)的否定，而是體現在有限中的愛鄰人的時間與人性。²⁰由此，勒維納斯試圖為哲學開闢新的道路：哲學

17. Lévinas, 《專名》，頁 17。

18. 同上，頁 142。

19. “anarchie” 一詞的日常意義是指「無政府的、混亂的」，勒維納斯使用該詞時，常常是強調該詞的詞根“archic”，即「起源」、「開端」。參見勒維納斯《異於存在或超越本質》一書第四章第一節〈根據與無端由〉(Principe et anarchie)。

20. 參見Emmanuel Lévinas, 《論來到觀念中的上帝》(De Dieu qui vient à l'idée; Paris: Vrin, 1982)，頁 88。

作為「愛的智慧」（la sagesse de l'amour），作為「對愛的愛」（amour de l'amour），而不是傳統的「愛智慧」。²¹

作為「愛的智慧」，哲學的「確定性」既不是關於客體的知識，亦不是關於知識如何可能的反思，也不是海德格爾所說的死亡（死亡是比所有確定性更為確定的確定性），而是對他人之死的哀痛。勒維納斯糾正海德格爾說：死亡的意義「始於人與人之間」，它「首先在一種他人的迫近（proximité）或者說社會性（socialité）中顯示」；²²所以，「他人之死」應當成為哲學的新的出發點，這個問題比「我的死」更為緊迫，相反，「我的死」卻需要通過「他人之死」來得到領會，因為「我的死是我在他人之死中的份」。²³

二、對歷史理性和善惡二元論的批判

勒維納斯同施特勞斯（Leo Strauss）一樣，認為健康的歐洲精神必須既忠實於雅典，也忠實於耶路撒冷，是對二者的雙重忠實。²⁴而啟蒙運動以來，歐洲所進入的現代性階段是以人的理性對不可知事物的壓抑為代價的，這種被壓抑的事物既包括自然，也包括具有他異性（l'altérité）、不可被還原為「我」的意識的上帝和他人。勒維納斯指出，對他異性的取消或遺忘正是歐洲病的癥結所在。他認為對

21. Lévinas, 《整體與無限》，〈德文版前言〉。

22. Lévinas, 《我們之間》，頁 156-157。

23. 勒維納斯著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》（北京：三聯書店，1997），頁 40，參照原文譯文有改動。Emmanuel Lévinas, 《上帝、死亡和時間》（*Dieu, la mort et le temps*; texte établi et annoté par J. Rolland; Paris: Grasset, 1993），頁 49。

24. 勒維納斯的這一觀點既貫徹在他的研究進路中，也具體表現在他的一些文章和論述中，例如：〈《聖經》與希臘〉（*Bible et Les Grecs*），載氏著，《諸民族的時間》（*À l'heure des nations*; Paris: Minuit, 1988），該文開頭即說：「歐洲是甚麼？《聖經》和希臘。」〈西方模式〉（*Modèle de l'Occident*），載氏著，《超越詩句：〈塔木德〉解讀及論說》（*Au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*; Paris: Minuit, 1982）；以及〈西式存在〉（*Etre occidental*），載氏著，《困難的自由》（*Difficile liberté*, 1963; Paris: Albin Michel, 1976），等等。另參見羅蘭德（Jaque Rolland）的概括，載 Emmanuel Lévinas, 《論逃離》（*De l'évasion*, 1935; Montpellier: Fata Morgana, 1995），頁 153-154。

於哲學，還有一項偉大的工作需要完成，即「以希臘語言來講述希臘文化所不知的道理」，²⁵因此終其一生，他都在探索如何在仍然用理性的方式來思考的同時，給哲學的內在注入另一種「生氣」：給予這說着古希臘語言的哲學來自希伯來的氣息，在這不可磨滅的歷史恥辱的記憶深處，喚醒那同樣是不可磨滅的上帝的「蹤跡」（trace）。

勒維納斯的一個重要貢獻在於，他用哲學語言向我們闡明了自為的理性是如何同野蠻結合在一起的。如果說赫拉克利特（Heraclitus）早在他那些晦暗的斷片中就向我們揭示了存在的本質是一場永恆的戰爭，那麼勒維納斯則揭示了：加劇存在戰爭化的是整體性的概念思維方式，在這種思維方式中，每一獨特的生命個體都將從屬於某個整體性的集合，每一活生生的當下時間都得服從於某個未來的歷史目標，唯有終結是有意義的。他批判了希臘哲學傳統中「中性化」（le Neuter）的哲學概念對於倫理所具有的優先性。²⁶這種中性化的哲學概念既是「共相」、「理性」，也是「絕對精神」、「社會進步的歷史規律」、「存在」等，而倫理在這個傳統中總是首先需要還原成關於倫理的知識，同樣，要成為正義的則總是先得回答「甚麼是正義」這樣的存在論問題。下面我們將從勒維納斯對歷史理性的批判來進一步分析這個問題。

勒維納斯批評了無論是理論還是實踐的歷史相對論，其中包括進步史觀。因為歷史相對論往往會忽視或壓抑那從獨特具體個人、從人的面容出發的倫理維度。「西方宣揚各種價值的歷史相對性和對於這些價值的爭議，然而也

25. Lévinas, 《超越詩句》，頁 233-234。

26. 詳見勒維納斯在《整體與無限》的第一部分〈同一與他者〉（L'Même et l'Autre）中的有關論述，該書結論部分的第七小節明確以〈反對中性哲學〉（Contre la philosophie du Neutre）作為標題。

許它在所有的時候都太嚴肅，過早地將這些價值稱為歷史的、並且給予這個歷史來判斷那些價值和沉入到相對性中去的權利。由此不停地重新開始對價值的評估，不停地開始道德譜系。這是一個缺乏恆定性的歷史，或者說是缺乏聖潔性的歷史。」²⁷因為這個歷史和歷史觀都並沒有把倫理意義作為最高的人類和宇宙的正義來追求。於是，或者歷史是一種暫時的價值代替另一種暫時的價值的運動，沒有甚麼更為高貴更有價值的東西，一切只是受到利益和人的激情的驅使，最終體現為各種力量衝突的合力；歷史從此沒有甚麼終極判斷，就像《馬克白》（*Macbeth*）中所說的：「人生不過是一個行走的影子，一個在舞台上指手畫腳的拙劣的伶人，登場片刻，就在無聲無臭中悄然退下；它是一個愚人所講的故事，充滿着喧嘩和騷動，卻找不到一點意義。」²⁸或者歷史是人們以某種價值觀判斷社會發展時漠視他人的苦難和不幸的藉口，對於惡的漠然使人們只會按照「歷史規律」、「客觀必然性」來合法化那些「為了明天人類社會的進步而付出的代價」；歷史由此陷入一種劃地為牢的怪圈中：「歐洲現代史證明自身為定論所困擾（la hantise du définitive）。它同已有秩序對抗，卻又被它試圖建立的秩序圍困，這秩序依據一種普遍卻抽象的規則——亦即政治。它基於對他人之獨一性（l'unicité）的忽視與遺忘，而他人的權利正是原初性的權利和新的使命。歐洲現代史是對一種意識形態式的理性主義的永恆衝動，是經由推論、管理與暴力的嚴格性而導致的經驗。」²⁹

27. Lévinas, 《超越詩句》，頁 37。

28. 《馬克白》，第五幕。載莎士比亞著，朱生豪譯，《莎士比亞全集（五）》（北京：人民文學出版社，1994）。

29. Lévinas, 《諸民族的時間》，頁 157。

這樣一種價值與倫理、整體歷史觀與個體生命關懷的對立，在勒維納斯看來，正是西方歷史哲學的、也是那種奠定了西方社會政治、經濟、科學的「整體化」哲學視野的問題。³⁰這個哲學視野要求用一種認知與再現的方式來把握由一個個獨特生命構成的人類生活，這種認知與再現在一種無人稱的、彷彿是具有客觀性和普遍性的口吻中進行。這種探索與還原世界的自然科學態度，本來是希臘哲學傳統的出發點、邏各斯精神的特徵。勒維納斯並不是要否定理性地度量和反思的重要意義，然而，他指出，當這種整體化思維方式成為了對人類生活的最終宰制之時，哲學就終結於功利性，終結於它對歷史意義的依附：「哲學終結於將歷史意義當作指引航程的氣象手冊。若是沒有勝利作為保障，思想就不再敢於起飛。在執行過神學婢女的職能之後，哲學是否將服務於政治？為保證其確定性（*ses certitudes*），哲學就必須思考民眾們的生產潛力和治理者的膽略……（因為）自明性只有在成功中才煥發出其全部光彩。」³¹

勒維納斯認為，這種對歷史的整體化認知受到同一性的限制：貌似普遍有效的概念實際上只是從一個存在的點發散出來的單點透視。在《異於存在》中，勒維納斯詳述了主體如何從自身的在場出發，通過智性（*l'intelligibilité*）而聚集起一個系統或結構，也就是說，形成一個存在的概念或整體。³²如果說，「理論」（*Théorie*）這個詞的本意是指人們通過智性而形成的「觀看」，勒維納斯則揭示：這種觀看就像是從一個封閉的屋子裏透過玻璃窗向外張望，

30. 詳見Lévinas, 《整體與無限》，導言前半部分，頁5-9。

31. Lévinas, 《困難的自由》，頁338。

32. 由於篇幅所限，恕本文不對勒維納斯的具體分析作過多說明。詳見Lévinas, 《異於存在或超越本質》，頁209-210。

可以看到的只是窗戶所朝向的世界，而世界其他的部分卻進入不了視野。³³封閉的屋子象徵着人的內在性，這個內在性一方面以理性的方式來超越和實現自我，但另一方面，自我的動物性也可能在理性的偽裝之下更深地沉浸於「我」的權力的暴政中，而壓抑或遺忘他者。勒維納斯提醒人們不可忽視理性之光背後那個動物性的陰影：「理性和動物性之間難以理解的聯合，一種差別背後的聯合，使自主性（l'autonomie）變得荒謬。」³⁴

他指責歷史主義以貌似公允來掩蓋殘酷和不義：「如果歷史試圖將『我』和他人整合進一種非人格化的（impersonnel）精神中，這種所謂的整體（intégration）就是殘酷和不義，也就是說，忽視了他者。因為，歷史作為人與人之關聯，（卻）忽視了由『我』朝向他者的立場，在這個立場上，他者對『我』而言是超越性的。假如『我』不置身於歷史之外，就會在他者那裏發現一個相對於歷史而言具有決定性的點……」³⁵歷史主義容易引發戰爭，導致「這個」內在性與「那個」內在性之間的永久衝突。然而這個事實不但不能促使歷史主義省悟自己關於普遍性的幻覺（普遍性本應是一種能夠在不同的自由意志之間實現出來的和平），反而被它當作歷史必然性來接受。最終，戰爭成為了唯一真實的普遍性和原則，³⁶和平卻越來越虛幻、越來越遙遠；人的心靈也越來越扎根於對於生的恐懼和對於死的苦惱之中。

33. 同上。

34. Emmanuel Lévinas, 《自由與命令》（*Liberté et commandement*; Paris: Fata Morgana, 1994），頁 31-32。

35. Lévinas, 《整體與無限》，頁 45。

36. 參見Lévinas, 《整體與無限》，〈導言〉；以及Lévinas, 《異於存在或超越本質》，第一章第二小節〈存在與利益〉（*Etre et intéressement*）。

在同一性原則中，同樣陷入困境的，是善的虛偽（hypocrite）。³⁷這虛偽是由於文明將善（le Bien）與真（le Vrai）混淆，而這兩者在勒維納斯看來常常存在對立：一種純粹的善的「真理」（la vérité），無論是把善視為知識（蘇格拉底）、視為對善的實踐（亞里士多德），還是視為絕對道德律令（康德）或者「存在」（海德格爾），總是會為一種惡的陰影所籠罩。因為這些善最終總是向着「自我」返回，重新成為「我」的生命意志的變形，這正是尼采所揭示的道德譜系學背後的原則與動力。由此，人們哀歎偽善的文明。在這裏，善的無限就是惡的無限，善只是惡的反面，是尼采所說的復仇精神；惡則成了善的內在性。

勒維納斯批評說，善惡二元對立的陷阱之產生，是由於人們將惡當作真理或者「存在」（l'être）的缺乏：真理的缺乏被視為質料之惡，「存在」的缺乏則是死亡和虛無。然而，勒維納斯認為，惡的實質還不是缺乏，而是過度——自我存在的「過度」（excès）。³⁸這種過度來自存在的「實證性」（positivité）本質：³⁹人們被生存的事實「牢牢地掌握」。⁴⁰這一事實「過分充盈」（trop plein d'être），⁴¹以致一切意義最終都要向着自我返回，由此產生了善惡辯證法。自我存在的過度使得人們對虛無和死亡極其焦慮：「對虛無的畏懼所衡量的只是我們介入存在（l'être）的程度。正是在存在（l'existence）本身，而非在其有限性中，蘊藏

37. Lévinas, 《整體與無限》，頁 9。

38. Chaliel, 《惡的頑固》，頁 15。

39. 「我們將試圖向惡即缺陷這一觀點提出質疑。難道存在（l'être）除了其局限和虛無之外就別無缺陷了嗎？難道它的實證性中就不包含有某些固有的惡嗎？」列維納斯（又譯勒維納斯）著，吳蕙儀譯，王恆校，《從存在到存在者》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 5，譯文參照原文有改動。Emmanuel Lévinas, 《從存在到存在者》（*De l'existence à l'existant*, 1947; Paris: Vrin, 1998），頁 20。

40. 列維納斯著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，頁 5。

41. 同上，頁 17。原文，頁 20。

着一個死亡也無法消解的悲劇。」⁴²「存在是奇特的，它撞擊着我們，如黑夜一般，將我們緊緊地裹挾，令我們窒息，痛苦萬分，卻不給我們一個答案。它就是存在之惡。」⁴³

對「存在之惡」這個如影隨形的重量，哲學關於「何謂存在」的回答雖然是對存在的擔承，但卻沒能超越它。在勒維納斯看來，只有面對具體他人，從為他人的命運憂慮、害怕讓他人受苦來開始，善才可能超越那總是向着自我返回的存在的運動。善不是對存在之詰問的回答，不是抽象「真理」，而是先於「真理」、先於存在之詰問的超越，這也正是勒維納斯思考「異於存在或超越本質」的用意所在。在這本書中，他多次強調善的絕對先在性：⁴⁴善「在我選擇它之前先選擇了我」。⁴⁵善並非基於我們的自由選擇；相反，「善賦予（investir）人們自由——它在我愛它以前先來愛我。通過這種先在性（antériorité），愛才成其為愛」。⁴⁶

在勒維納斯那裏，承認惡作為存在的頑固和人擁有善作為內在性的不可能並非要讓人們放棄思考善，而是為了重新思考創世、思考「（聖）書」是如何啟示人們一種善的可能性的。被造意味着讓自發的自由同對此自由的批判發生關聯。⁴⁷「創世的奧妙之處不僅在於從虛無中創造，還在於創造出一種存在，這種存在能夠接受啟示，明白自己是被造的，並且自我質疑。創造的奇蹟在於創造出一種道德的存在。」⁴⁸聖書的意義不在於提供一種關於神聖的教

42. 列維納斯著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，頁5。原文，頁21。引文由筆者參照原文後作出修訂。

43. 同上，頁11。

44. Lévinas，《異於存在或超越本質》，頁25、88-89、95、194-195、216。

45. 同上，頁25。

46. 同上。

47. Lévinas，《整體與無限》，頁88。

48. 同上。

義，而在於引導人們對「他人面容」的注意力。聖書「要求一種斷裂的極端嚴肅性，由此，我們的自我意識質疑其『自身的存在於此』（son être-là）。正是這種嚴肅性保持了聖書在所有聖事涵義之外的聖潔性本身」。⁴⁹

由此，勒維納斯肯定一種善的可能性，它先於存在，先於善的知識，也先於歷史文化的相對性，為一切人類所承認和期待。在此意義上，這種善是具有普遍人性的，然而僅僅只是從這個意義上。此外，善則完全只能依賴於每個人守候那被贈予了的為善的生命稟賦的能力，取決於每個人為此而付出的注意力，以及每顆心靈對他人之苦弱的敏感性——這種敏感在根本上就是靈性和精神性。

在勒維納斯看來，靈性和精神性來自於對他人的饑渴、衰老和死亡的害怕——對上帝的恐懼正是應當由此得到理解。⁵⁰需要從這種「為他人的唯物主義」出發，來給靈性和精神性祛魅。這裏沒有逍遙、審美和神秘，也沒有激動人心的東西，更多的是忍耐（la patience）和被動（la passivité）——善最終不是心靈的激情，而是接受一種被動性，是「我」為他人的不幸而受傷（traumatisé par）。正是這種被動性給予信仰最高的意義。這一點始終為那些渴望善的靈魂所見證，使得這些人自稱為「僕人」（保羅），⁵¹而西蒙娜·韋伊（Simone Weil）說，沒有任何東西可將她同不幸者分開，因為她「已經並永遠地被打下了受奴役的烙印」。⁵²

49. Lévinas, 《倫理與無限》，頁 116。

50. Lévinas, 《超越詩句》，頁 121。

51. 在《羅馬書》一章 1 節，保羅自稱為「耶穌基督的僕人保羅」。

52. 雅克·卡博著，顧嘉琛、杜小真譯，《信仰與重負——西蒙娜·韋伊傳》（北京：北京大學出版社，1997），頁 124。

三、分析現代心靈「內在性」的悲哀

現代性的確立包括了兩個重要內容，一方面是如上所說的給人類整體的社會歷史生活確定目標，另一方面則是相信個體人類心靈的偉大深邃和獨立自主。在西方文學中，一種逃離貧乏的現實生活、逃離命運控制的英雄式主題同神秘的象徵主義表達相結合，自十八世紀浪漫主義就已經開始。這是因為隨着現代性的展開，歐洲人所經歷的是隨着資本主義的建立和發展而形成的以布爾喬亞性（bourgeois）為基本特徵的人的社會性，人的「自我」概念得到了前所未有的發展。使現代社會得以確立的人的自然、政治和經濟的權利奠基在這個「自我」概念的基礎之上，同時，在哲學上對「自我」的理性和自由的承認也極大地解放了人的主體性，賦予了人的內在性以極大的尊嚴。浪漫主義一邊批評死的世界，一邊謳歌活的人心，然而對人的內在性的過度高揚卻使這內在性陷入了一種戲劇性的矛盾和衝突當中：一方面，人類對自然和異己世界的大規模征服加劇了人類生存的異化感和人與人之間的緊張感，這種緊張感表現為人與人之間的鬥爭關係變得更為普遍和明顯了；但另一方面，悖論的是，在個體精神生活世界，人的內在性卻得到了越來越多的強調。

內在性的根本特徵是自我保存、自我辯護，本能地排斥一切危險和一切不可預見性。其表現之一是，既有可能會出於操心自己的安全而嚴肅地對待不朽和信仰的問題，但又不可避免地會陷入懷疑的悲劇之中，憂慮那不可預見性終將同死亡一起到來。在這種情況下，信仰只是一種自愛的表現，其原則仍然是經濟學，而市民化的基督教則可能成為一種虛假的文明的偶像，甚至像尼采所批判的那樣，成為一種偽裝為愛的怨恨。內在性更為曲折也更為深刻的另一種表現是，

在「無限」和「絕對」的意義上使信仰主體化，或者說是使主體神聖化。這意味着內在性必需不斷地自我超越、自我探索，沒有窮盡。這可能體現為黑格爾的絕對精神，對於這個大寫的精神而言，現實宗教只是它發展的一個階段；也可能體現為基爾克果（Søren Kierkegaard）對黑格爾這個絕對精神的邏各斯系統的批判，因為這個系統將主體還原為具有普遍性的客觀存在，抹殺了主體的絕對性。在基爾克果看來，主體的絕對性乃是一種高於普遍性、從而高於倫理的信仰激情；朝向上帝才是返回人的自身，哪怕信仰的方式是荒謬的和非倫理的。至於施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher），則直接反對傳統神學將信仰奠基於教義的做法，而將信仰奠基於主體神秘的、生存性的宗教情感。

正是在這個「自我」內在性基礎上出現了浪漫主義。浪漫主義的實質遠不僅是對代表個人精神自由的情感和想象的辯護，不僅僅是少年維特的煩惱和新愛洛伊絲式的愛情，也不僅僅是對某種精神的鄉愁或者是某種宇宙性的朦朧通感。從浪漫主義的理論角度來衡量，無論歌德還是盧梭都還沒有進入到它的高峰，因為就連人們對生活和心靈的自由的追求也還不夠內在，儘管它們可能是浪漫文學的。所以，對於內在性的文學追求還應當反映在文體的自覺上，成為對於文體的哲學的自覺，這才是浪漫主義的實質。法國當代哲學家、德國浪漫主義研究專家南希（Jean-Luc Nancy）和拉庫－拉巴特（Philippe Lacoue-Labarthe）指出：浪漫主義最重要的內涵不在於我們習慣上所接受的一個美學範疇或者是歷史範疇，而是一個理論範疇，是一個關於絕對的「自我」的工程。⁵³浪漫主義文學和唯心主義哲學實

53. Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, 《文學的絕對：德國浪漫主義文學理論》（*L'absolu Littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, 1978），頁 22。

際上是同根所生：「不如說是通過與新生的唯心主義的聯合（既在唯心主義之內，也在它之外），浪漫主義才在它自己的領地裏（語文學、批評、藝術史）做着同類的事情，即不斷地自我完善（*achèvement*），這個『完善』是在這個詞最根本的意義上而言的。」⁵⁴自我完善意味着自我否定，自我修改，自我設計，自我創造；意味着永遠在期待生產出某種尚未出現過的新東西。

雖然經歷過二十世紀浪漫主義政治化的聲名狼藉，但浪漫主義並沒有成為過去。它不斷地以新的面貌告別它自身，但卻是為了實現它自身。伯林（Isaiah Berlin）在他的〈浪漫主義革命：現代思想史的一個危機〉（*The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought*）中肯定了這一點。他指出，十八世紀末以來的浪漫主義是歐洲人思想和行為史上迄今為止最大的轉捩點，它的精神已經深入歐洲人的意識中，並且在今天以存在主義的形式復活着。⁵⁵浪漫主義是今天全球化生活圖景中的現實，是歐洲的，也已經是中國的。它講述在一個現代性世界裏人們的「自我」。「自由」、「精神」與「美」構成了它的一些重要方面。

勒維納斯對哲學的反思在很大程度上正是針對現代人的「自我」。他總結了西方主要的兩種主體類型：⁵⁶第一種是斯多亞主義的理性主體。斯多亞主義相信個體通過對理性的順服能夠自我昇華，從而代表普遍本質。持這種觀點的思想家主要有芝諾（Zeno）、斯賓諾莎（Baruch Spinoza）、黑格爾等。另一類主體產生於同這類主體的對抗，追求從

54. 同上，頁 20。

55. 以賽亞·伯林著，〈浪漫主義革命：現代思想史的一個危機〉，載達巍、王琛、宋念申編，《消極自由有甚麼錯？》（北京：文化藝術出版社，2001）。

56. Lévinas，《異於存在或超越本質》，頁 270-271。

普遍本質的同一性中「解放」出來，成為獨特、新異和自由的。為此，這類主體渴望被誘惑和自我迷失，熱愛冒險和極端體驗，然而它仍然同前一類主體一樣，「處於封閉和幽禁之中」。⁵⁷它的「解放」只是一種幻覺。這兩種主體雖看似相對，實則出於同一種邏輯——主體的實在性，也就是說，主體的存在要麼通過概念，要麼根據有限性事件（死亡）來得到理解。主體的存在也就是主體的絕對同一性。絕對同一性雖然塑造了主體，使主體從原始自然生存狀態中超越，獲得了自我意識，但也將其圍困於同一性邏輯中。

現代主體的掙扎既是人的自由對存在之同一性邏輯的突圍，亦是對這種邏輯的維護，正如浪漫主義既是對啟蒙運動的反撥，亦是對它所確立的主體自主性的繼承。勒維納斯的第一本書《論逃離》（*de l'évasion*, 1935）開篇就指出：現代主體總是試圖擺脫人類在「存在」和「自由」之間分裂鬥爭的命運，以獲得同自身的和解，這正是浪漫主義英雄所嚮往的。⁵⁸他肯定以浪漫主義為代表的現代感性是在與實證主義作鬥爭，⁵⁹還肯定當代文學為此而作出的貢獻：「當代文學所展示的『逃離』（l'évasion）這種奇特的焦慮正顯出是對我們時代的存在哲學最嚴峻的譴責。我們從當代文學批評中借用的這個辭彙不只是一個時髦的詞語，更是一種世紀性的疼痛。」⁶⁰

與此同時，勒維納斯也深刻指出了浪漫主義的局限：它的出發點雖然體現了人類主體自我超越的努力，但它的道路是失敗和錯誤的，因為它沒能質疑並真正逃離存在：

57. 同上。

58. Lévinas, 《論逃離》，頁 91。

59. 同上，頁 94。

60. 同上。

「浪漫主義的創作行為基於一種從存在中出離（sortir de l'être）的深刻需要，然而卻證實了它對其被造之本質的依附，證實它的目光只是固着於存在。上帝的問題對它而言仍然只是它的生存問題。」⁶¹浪漫主義關於「逃離」的種種努力「傳達出（traduisent）對於我們的存在的決定性的恐懼（l'horreur d'une certaine définition），然而卻並非對我們的存在本身的恐懼」。⁶²因此，它並不能提供給現代人與自身和解之良方。

「我們的存在本身」為何是的可怖的？對此，勒維納斯在《塔木德四講》（*Quatre Lectures Talmudiques*）第二講〈欲望的欲望〉（*La Tentation de la tentation*）中作了深入的回答。在此，他將現代主體的道路與《希伯來聖經》所啟示的道路進行對比：如果說啟示的道路是亞伯拉罕、摩西接受神啟，帶領以色列離開故鄉，走向雅威的應許之地，那麼現代主體的道路則是以尤利西斯、唐璜為原型的開放的理性主義道路。這條路基於人純粹自主性的存在，這存在既包括人的理性和自我意識，也包括人原始自為的慾望。

勒維納斯的批評指向那種以「我」的自由來作為智識開端、思想開端的面對世界的態度。在他看來，過度強調「我的絕對自由」正是現代主體的問題所在。「我的絕對自由」一方面以一種理性的態度來處理「我」同世界、他者的關係，強調知只能建立在「我」的經驗、理解和反思的基礎上，另一方面又對「我的絕對自由」本身所包含的非理性態度缺少反思。因此，由對自由的極端強調出發，從理性過渡到非理性，從普遍理性過渡到浪漫主義，就不

61. 同上，頁 126。

62. 同上，頁 96。強調部分為原文所有。

可避免地成為了現代人的悲劇命運；現代人的生活將被理性背後的慾望——慾望的慾望——所宰制：

慾望的慾望刻畫的也許是西方人的生活狀況。首先是在生活習俗方面。他們贊同開放性生活：他們強烈地渴望嘗試一切，渴望體驗一切，「急急忙忙地生活，迫不及待地感覺」。……尤利西斯的生活儘管不幸，在我們看來則是一種美好的生活，唐璜的生活結局雖然悲愴，在我們看來卻值得嚮往。在成為實質性的和單一的存在之前應該富有，揮金如土，多姿多彩。……喔，尤其是不要拒絕任何可能性！不要從生活邊上溜過！進入對純潔的人來說圈套重重的歷史……在天真的狀態中不會有勝利的榮耀。應該滿懷激情地和鋌而走險地生活，應該貪求所有二者選一中的雙管齊下。天真純屬否定的概念，幼稚和童蒙與這個概念參同，同時將暫時的標誌印在它的上面。只有天真與慾望的慾望——完全的清晰——相抵觸。⁶³

對於「慾望的慾望」而言，其樂趣在於境況的模稜兩可性，在於有機會置身於誘惑之中，既充分感受到誘惑之美，又能保持「我」的獨立和超然，亦即「我」面對「考驗」之後的勝利。「慾望的慾望」說到底就是「我」的歷險：這個「我」（moi）與其介入性的自我（soi engagé）分離，就是為了最後重回一個歷經劫難而依然保持本色的「我」（moi）。這是尤利西斯離鄉漫遊，在歷盡艱辛之後還鄉以尋求家人認同的英雄故事。勒維納斯認為這是希臘精神的原型：「慾望的慾望是哲學，與不加檢驗便知一切的智慧

63. 勒維納斯著，關寶豔譯，《塔木德四講》（北京：商務印書館，2002），頁42，譯文參照原文稍有改動。Lévinas, 《塔木德四講》（*Quatre Lectures Talmudiques*, 1968; Paris: Minuit, 2005），頁71-72。

相對抗」；⁶⁴「慾望的慾望」就是知的慾望，既是知的初始原因，也是知的目的，是一條不斷自我延伸和複製的道路：「重複一旦開始就不再停止。重複是無止境的：慾望之慾望也是慾望之慾望的慾望，等等」。⁶⁵

而「慾望的慾望」所包含的，乃是自我放縱的狡詐——這正是尤利西斯的性格。他在經過塞壬島時，把所有隨從的耳朵都用蠟封上了，卻把自己捆綁起來，就是為了既聽到塞壬的歌聲又不影響歸程。尤利西斯認為自己可以超越人的界限，他將在慾望中的掙扎看作是走向成功的必經之途，而不把這視為一種可憐和不幸。同樣，唐璜的命運與其說是受到了令他全身心投入的快樂的驅使，倒不如說是出於自我確認的慾望，但這種慾望只能夠在對一個個異性的征服過程中獲得暫時的滿足。在他身上牽着他走向死亡的激情不是別的，正是「慾望的慾望」。「慾望的慾望」讓人活在分裂虛偽當中而不自知，走向滅亡而不自量。

在對「慾望的慾望」的嚴厲批評中，勒維納斯指出了現代心靈內在性的殘缺：在西方文化傳統中，被無限擴大了的個體心靈自由有時只是一種惡之狡詐的表達；惡常常在自由那種似是而非的天真藉口中施展伎倆。

四、超越悲劇：從「虛空的虛空」到「意義的意義」

通過批判歷史理性，勒維納斯反思了傳統哲學整體化、同一化他者的暴力傾向；通過揭示現代主體內在性的殘缺，他揭示了現代自由之絕對性觀念的貧乏。他深諳，現代世界是一個以智識主義摒棄傳統習俗、秩序乃至傳統的救贖和教化系統的世界，⁶⁶也就是說，是一個無神的世

64. 勒維納斯著，關寶豔譯，《塔木德四講》，頁44。

65. 同上。

66. Lévinas，《異於存在或超越本質》，頁282-283。

界，這個無神的世界危機四伏。現代智識主義固然是讓世界從原始黑暗勢力的統治下解放出來了，然而另一方面，它又使世界淪陷到各種理性的慾望——「慾望的慾望」——的暴力中，這些暴力未見得會比各種原始的巫魅神祇更加溫和。當生活的不可見部分都被現代世界的總設計師——「知識分子」精英們——還原為理性法則或人的自主性之時，世界將變得乾旱無水，貧瘠荒蕪。從此，現代人有如沙漠上的過客，烏合之眾也好，飄零四散也罷，這塊土地既不再有嗎哪哺育他們，也不再有福祉從天而降。勒維納斯將希臘哲學中的同一性「主義」視為一種虛無主義，因為對於同一性而言，最大的問題在於，世界不會再有甚麼真正的新東西了，一切都將被轉化為某種已知的或可知性事物，這正是《傳道書》一開頭說到的：「虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。」在這裏，虛空是如此之徹底，以至虛空只能聽到虛空來作為回聲：

事實上，在由知所操縱的生存中，不會再產生甚麼絕對新異的東西了；由知所操縱的生存意味着一切都將轉變為同一個調子。這不正是《箴言》第十四章 13 節「人在喜笑中，心也憂愁；快樂至極，就生愁苦」所表達的思想嗎？現代世界足夠地科學化、技術化，足夠地享受，然而卻沒有出路——也就是說沒有上帝。這並非因為通過技術，一切都是允許的和可能的，而是因為一切都是相同的。未知的事物很快變得熟悉，新的事物很快成為習慣，太陽底下無新事，《傳道書》刻劃了這種（生活的）危機。這危機還不是由於罪，而是由於厭倦：一切都互相吸收、轉化，彼此囚禁在同一性之中。景點的美輪美奐，形而上學概念的誇張其事，藝術的矯揉造作，慶典的虛張聲勢，儀式的魔幻效應——一切自我懷疑和

自我暴露為一個舞台機器、一種純粹修辭的超越、一個遊戲。虛空的虛空：這是我們聲音的迴響，應答着我們那所剩無幾的禱告。一切落回到我們的腳下，彷彿毒品製造的幻覺消褪後偃旗息鼓。唯有他者，是人們在这一切厭倦中不能放棄的。⁶⁷

在勒維納斯看來，這個為人類認知的同一性所主宰的、純粹人本主義的世界比死亡更可怕，因為即便死亡也無法逃脫它的法則。這個世界在令人絕望的同時，還將一切都變得無足輕重，將善惡、生死、罪罰變成一場遊戲。在遊戲中，一切都無需當真、毋庸負責，也就談不上甚麼嚴肅的行動、甚麼理性主體或是浪漫英雄了。這裏面只有人的徹底失敗，因此，「死亡，雖然未失去終結的意味，也只是給存在之輕平添虛空。……在死亡的深淵中消散的，是所指的空洞擬象」。⁶⁸正是在這種極端無聊中，「存在還是不去存在」成為難題——因為存在和非存在都將轉為同樣的無聊、同樣的虛空。它與其說是個問題，不如說是一種無限的悲哀。勒維納斯認為這是哈姆雷特最深的憂鬱所在：這個世界「是一所很大的牢獄」，這裏連死去的幽靈還會再回來。⁶⁹

為此勒維納斯的思考致力於一種「新」的精神性，這就是他終其一生都在努力探討的「為他人」的哲學。這一思想在他那裏有其古老的猶太背景，所以是全「新」的，是因為這個作為「第一哲學」的他者倫理揭示了讓所有意義成為可能的意義——意義的意義。勒維納斯一直在說：世界的荒謬並不在於沒有意義，而是在於那無數各自為陣

67. Lévinas, 《論來到觀念中的上帝》，頁 31。

68. 同上，頁 85。

69. 參見列維納斯著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，頁 68-69。

的意義缺少了像《雅歌》那樣「令所有意義都能夠在其中發聲的交響樂」。⁷⁰作為「歌中之歌」的《雅歌》無疑是在歌唱愛情，那麼，勒維納斯是在何種意義上傾聽《雅歌》中的愛，在何種意義上將其作為「意義的意義」？下面我們將考察勒維納斯在《異於存在》一書中對《雅歌》經文的兩處引用，以試圖回答這個問題。

勒維納斯在他後期最重要的著作《異於存在》中分別引用了《雅歌》的兩處經文：「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。」（5:6）⁷¹「……我因思愛成病。」

（5:8）⁷²前一處是為了說明「我」的回應於他人的需要而言總是已經太遲，而他人總是對「我」的時間構成了質疑。後一處經文則是說：為他人的責任心成為了「我」的牽掛，在「我」的內心縈繞不去，直至將「我」置於一種「為他人」的「人質」境地。這種為他人的敏感的心靈有如「瘋狂的種子」，⁷³它相對於這個世界的秩序而言，彷彿是一種病態。

這兩處經文都源於《雅歌》第五章的前半部分。這部分較為完整地敘述了一個情節：書拉密女已經躺下睡了，她的良人卻突然來敲門並勸她開門，而書拉密女推託說自己剛剛漱洗完畢，怕弄髒剛洗過的腳。等她遲疑了一會之後再過去開門，她的良人已經離開，沒有蹤影，任憑書拉密女四處尋找也沒有找到。書拉密女甚至為了找他而同城中的巡邏發生衝突。最後她只有囑咐耶路撒冷的眾女子說：「若遇見我的良人，要告訴他，我因思愛成病。」

70. Lévinas, 《他人的人道主義》（*Humanisme de l'autre homme*; Montpellier: Fata Morgana, 1972），頁 40。

71. Lévinas, 《異於存在或超越本質》，頁 141。

72. 同上，頁 222。

73. 同上。

這個故事講述的是相愛的人彼此錯過的悲劇。但是如何挖掘經文中可能蘊藏的更多的內涵？按照勒維納斯的大膽思路，經文中書拉密女扮演「我」的角色，而良人則是「他人」。我們可以從經文中觀察到書拉密女的所思所想，卻無法窺見「他人」的內心與因由。「他人」在「我」還沒有任何準備的時候到來：書拉密女為此而苦惱，這是我們通常面對他人時所感到的苦惱，因為我們本已安排好了生活的計劃。

而當書拉密女猶豫過後做出決定去開門的時候，良人已經離開，將書拉密女留在悲傷和懊悔當中。這正是勒維納斯引用第一處經文的地方：「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。」在這個「已經」當中表達了書拉密女對愛的合一的渴望，以及由於這合一的不可能而產生的悲劇感。出於這一渴望，書拉密女繼續不停地尋找她的良人。圍繞勒維納斯的思想，沙利耶（Catherine Chalié）拓展出了關於這段經文的新的寓意。⁷⁴

她指出，書拉密女表達的對愛的合一的渴望——Eros（愛慾）——在勒維納斯看來正是西方哲學的傳統。⁷⁵哲學式愛慾的實質是一種從自我出發，為了滿足和返回自我的慾望。勒維納斯批評哲學總是執着於柏拉圖式的對大寫理

74. 參見Catherin Chalié，〈勒維納斯：「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。」（歌 5:6）〉（Emmanuel Lévinas: «J'ai ouvert...il avait disparu» [Cantique des cantiques 5, 6]），載《哲學經驗與神秘經驗》（*Expérience philosophique et expérience mystique*；publ. à l'occasion d'un colloque organisé par l'institut catholique de Paris, les 20, 21 et 22 novembre, 2003；Philippe Capelle éd., Cerf, 2005）。

75. 對Eros的討論和理解在勒維納斯不同時期的文本中不盡相同。在《從存在到存在者》、《時間與他人》以及《整體與無限》這些前期和中期著作中，Eros體現的關係是一種非融合性的愛，即相愛的雙方彼此保持獨立，甚至愛上對方的超越性。此時Eros是我與他人之間最為重要和積極的關係。但是，在勒維納斯的晚期作品中，尤其是在《來到觀念中的上帝》中，Eros則主要是一種將他者同一化於自我的哲學式愛欲。這並非是說勒維納斯對Eros的態度發生改變，而是Eros在勒維納斯那裏的內容在不同上下文本中並不相同。

念、大寫的一的愛欲，這種愛欲既不缺乏《斐德羅篇》（*Phaedrus*）中的蘇格拉底那種超越知性的神秘主義體驗，也不缺乏普羅提諾（Plotinus）那種與上帝合一的虔敬體驗，即便海德格爾對於這一哲學傳統的批判也同樣沉浸於離鄉思鄉的回歸步調中。而勒維納斯認為，這樣的愛慾雖然可以讓人在一種靈魂出竅的狂喜狀態中遐想和停留，從而超越在塵世時間中的磨難，然而也讓我們失去了同他人相遇的機會。沉浸在這樣的愛慾中的書拉密女在良人出現的時候既沒有認出他來，也沒有及時地回應他的呼喚：「他說話的時候，我神不守舍。」（《雅歌》5:6）對於她所夢想的愛情而言，這樣一陣不合時宜地來到的敲門聲只是一種似可排除的偶然性。她也不明白，她的良人向她啟示一種怎樣的愛情。而這位良人，就像我們生活中許多的他人一樣，對於我們的拒絕，他們不會堅持他們的請求。他們離開並消失在我們的視野和生活當中，而我們會很快將他們遺忘，進入我們自己的新的一天，但上帝也在這些人中被我們拒絕。當我們始終拒絕他人給我們帶來的偶然性的時候，我們也就拒絕了生命中最大的奇蹟。

啟示只是這樣一陣微弱的敲門聲，對於「我」在自我肉體和心靈中的沉睡而言，總是輕的、太輕的。啟示發生的時間，總是屬於他人的時間，是對「我」而言不合時宜的時間；不僅如此，還對「我」的時間的合法性和自足性構成挑戰。勒維納斯將這種時間被稱為「異質性時間」（*diachronie*）。⁷⁶它意味着一個不可被追憶和表象的「過去」，對於「我」的時間有一種絕對的在先性。作為末世

76. Lévinas, 〈異質性時間與表象〉（*Diachronie et représentation*），載氏著，《我們之間》。

論(l'eschatologie)的異質性時間，是對作為表像和目的論的歷史主義時間的質疑。⁷⁷

沙利耶指出，透過勒維納斯的解讀，這段經文向我們暗示：「愛壓根不是作為一種對飢餓的滿足，儘管這種滿足也是崇高的，而是作為一種呼喚和打擾。」⁷⁸這樣的愛，「沒有愛慾的愛」(Amour sans Eros)，⁷⁹就是勒維納斯所說的「意義的意義」。

愛(Amour)和愛慾(Eros)的區別，在勒維納斯那裏，簡單而言，前者朝向他人，而後者回歸自我。勒維納斯坦言很少使用「愛」這個字眼，因為這個詞已被濫用並且含義曖昧。在他看來，愛是嚴肅甚至嚴厲的，是「被命令」(commandé)。⁸⁰他用「對他人的無限責任」來替代這個神聖的語詞，強調「愛」不等於「我」的自發性和意向性，而是被一種命令式的他人面容之「神顯」(épiphany)所「攫奪」。在此，「我」和他人的責任關係是非對稱性的，他人高於自我。與他人相遇即意味着看到了他人的「脆弱不幸」，並接受了來自弱者的不可延擱的要求，這就是勒維納斯引用經文「我因思愛成病」的用意所在。這裏的疾病乃是「我」的內在同性為他者的到來而遭受的創傷。但對於現代人自我中心的「牢籠」而言，這創傷也是出口，是新生之道。

如果不是因為上帝，「沒有愛慾的愛」是不可能的；但是勒維納斯堅持：愛不是被哲學家的上帝觀念推導出來的，相反，上帝觀念倒是從對愛的見證中被揭示出來。⁸¹愛

77. 關於末世論的討論，參見《異於存在或超越本質》的導言。

78. Chaliel, 〈勒維納斯：「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。」〉(歌5:6)，頁261。

79. Lévinas, 《論來到觀念中的上帝》，頁113。

80. Lévinas, 《我們之間》，頁118。

81. Lévinas, 《他人的人道主義》，頁41。

是在人們接受以先就「放置」(mise)在了人的心中，「有如熊熊烈火吞噬那個地方」——這正是一個完整意義上的獻祭。⁸²

關鍵詞：勒維納斯 面容 同一性 歷史理性 現代個體

作者電郵地址：chmlwj@gmail.com

82. 參見Lévinas，《論來到觀念中的上帝》，頁110。在此勒維納斯描述「無限」是如何被放置到我們的主體性裏的。所以說是「完整意義上的獻祭」，是因為在《聖經》裏，獻祭的形式是將祭物放在祭壇上焚燒。參見《利未記》。

“Vanity of vanities...” (Ecc. 1:2): The Tragedy of European Spirit and the Reflection of Emmanuel Lévinas

LIU Wenjin

Ph.D., Peking University

Lecturer

Siman Institute for Advanced Studies in Humanities

East China Normal University

Abstract

This article explores the philosophy of Emmanuel Lévinas in its historical and intellectual context. Lévinas' thought aimed at responding to the crisis of modernity characterized by historicism and individualism. In his reflection of modernity, Lévinas encountered the biblical revelation which led him to focus on the problem of the other in philosophy. In the first part of the article, the historical and philosophical background of Lévinas' thought is discussed. The second and third part analyze how modern European spirit represented by the reason of history and the individualist mind fell into the closure of the sameness so as to ignore the other and even leave it into the oblivion. In the fourth part, the ethics of facing and responding to the other is presented as the only

way to disrupt the closure of the sameness in the traditional philosophy, and to transcend the dilemma of modern nihilism.

Keywords: Emmanuel Lévinas; Face; The Sameness;
The Historical Reason; Individual