

Globethics Repository

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

勒維納斯：無限與醒悟的主體

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	TAN, Lizhu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 06:23:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166992

勒維納斯：無限與醒悟的主體

譚立鑄（巴黎天主教大學博士候選人）

一、本體論：存在中同一對它者的霸權

源自希臘哲學的西方思想對善進行了堅持不懈的探索：甚麼是美好的生活？怎樣的生活才是值得的？這些問題引導人們的眼光去尋找某種評價的可能性，必須找到某些判斷標準，而這些標準應該具有超越大眾議論的明證性（*évidence*），亦即具有普遍性。對善的尋找於是一下子變成了對一種普遍確定性的尋找；在沒有考查潛在風險的情況下，倫理學的問題突然成了認識論問題，變成了真理的問題。其結果是：奠基於普遍知識的理論（*theoria*）誕生了。在這種意義上，蘇格拉底無疑代表着一種轉折，在他那裏，美好的生活必須是一種經受理論考察的生活；沒有經過考察的生活是不具有價值的，這種生活談不上高於動物狀態。對於蘇格拉底來說，知識是所有德性（*vertus*）的條件，也就是萬德之首。在知識之外，在未經理論考查的情況下，不可能有德性可言，不可能有倫理生活可言。

對確定性以及寧靜的尋找暗暗地將一種自我論（*égologie*），一種作為意識形態的唯心主義引入哲學的內部，在勒維納斯（Emmanuel Lévinas）看來，這種意識形態的唯心主義「幾乎標志着人的全部倫理終結，無論怎樣說，它擾亂了關於義務與價值的理論。」¹如果我們要找

1 Emmanuel Lévinas, 《論進入思想的上帝》（*De Dieu qui vient a l'idée*; Librairie

例證的話，笛卡爾的哲學努力就很能說明問題了。在笛卡爾那裏，觀念的確定性及其普遍性不是別的，正是主觀的明證性（*évidence*），主觀的明證性等同於真理的真實性；由上帝擔保的主觀的明證性本身，是不會欺騙人的；在這種明證性中，真實性與直接給與性是同一回事，兩者之間的同一無需再加論證。如此一來，人的意識便成了真理的地平線，它是全部普遍知識的原則。人的意識自我支撐，自我證真，它乃萬物的尺度；正是在意識的確定性中，客體獲得了它的客觀性。

這種以原則為先行的真理觀，其當代形式便是胡塞爾的現象學（*Phénoménologie Husserlienne*）。勒維納斯認為：「胡塞爾現象學所關注的是作為存在之原始呈現的理性，它將直觀（*intuition*）當作原則的原則——理性的理解性，然而這種現象學卻是關於明證性最為嚴格的批判，它為此深入到根植於邏輯——數學的明證性的批判。」²人的認識、世界的真理、客體的客觀性，這一切因此都繫於主觀明證的不可動搖性之上。在直觀內，主觀的明證直接與真理的正直（*rectitude*），亦即客觀性相聯繫，正如胡塞爾所言：「客觀性的自在（*en soi*）源出於表像（*représentation*），因此在某種意義上說，這一自在能夠重新成為主觀的」。³

這一建立在意識與意識之物，思想與思想之物關係上的哲學，其後果之一就是，主體的問題總需要到存在的問題內加以回答；與此相應，倫理的問題需到本體論的領域中獲得解決：倫理失去了它本己的提問。我們可以將此一問題表達為：「誰？」（*qui*）必須到「甚麼？」（*quoi*）

philosophique J. Vrin, 1982），頁 18。

2 同上，頁 37。

3 Husserl，〈邏輯研究〉（*Recherches logiques*; PUF Vol2[1961]），頁 11。

那裏去進行自我證實，自我奠基。對此，勒維納斯尖銳地提出：「『誰？』的問題是在存在內產生的。在『誰？』的背後，總有一種『甚麼？』與之對應，『誰？』總是躲在『他是甚麼……？』這樣一個問題裏面。表現在詞彙和語法上的『誰？』與『甚麼？』之間的差異乃是本質性的（*éidétique*），這種區別要到相關存在者的性質或它的存在模式中獲得解釋。『甚麼？』在所言（*Dit*）上的邏輯霸權勾銷了這一差異。作為所言的邏各斯（*Logos*）—存在，在它與存在者的模稜兩可（*amphibologie*）上的開啟（*révélation*）使得『誰？』迷失在『甚麼？』內。」⁴由此可見，在這樣一種意識—物的哲學中，「誰？」完全散失在「甚麼？」之內；只有在它融化於「甚麼？」之中，「誰？」才可能獲得其「身份」。

對於現象學而言，心理意義的自在（*en soi*）不過是一種臆想；現象學的目標因此是，將靈魂的心理因素還原到「物」（*chose*）上。在笛卡爾的認識論中，人的精神性被歸結到對物的認識能力上：人的主體如果不是作為認識的主體，那它就甚麼都不是，靈魂只是一種藉之認識世界的理智機制。對此，勒維納斯指出：「主體性、靈魂、『誰？』的出現擺脫不了存在的干繫，與存在不可分離，它們之間具有共時性。存在展示在知識中的變化應被理解為存在開展本身的某種變調。靈魂的生存繫於存在的展開，是存在激發了靈魂，靈魂是精神，亦即存在大全生活的一種時刻，在存在的大全之外，甚麼也沒有，這是一場發生在同一與同一之間的重逢。」⁵

它者與同一的勾結（*torsion*），在同一內對它者的把

4 Lévinas, 《別於存在或異於本質》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; Martinus Nijhoff: La Haye, 1978），頁 34。

5 同上，頁 35-36。

握，用勒維納斯的話說就是習心（*interessement*）；存在（*esse*）是欲心（*inter-esse*）。透過存在的習心，勒維納斯發現了意識與本質之間的統一性（唯心主義），與此同時揭開了意識形態的秘密，意識形態意味着倫理的終結。浸泡在習心中的精神走向不是和平，而是戰爭。在勒維納斯看來，戰爭是存在的「舉動」（*geste*），或者說本質的戲劇，因為，存在的習心所導向的是彼此紛爭的自我主義。

要達到真正的和平，必需從習心中走出，走入淡泊（*des-interessement*）；必需從以大全（*totalité*）為目標的意識（*conscience*）哲學中走出，從「一個在另一個之中」（*l'un dans l'autre*）走出，走入一種建立在親鄰關係（*proximité*）上的耐心（*patience*）思想，走入「一個爲了另一個」（*l'un pour l'autre*）。說透了，與和平相聯繫的，是作為恩典（*gratuité*）的超越，相對於存在而言，恩典是白白的，沒有理由的。爲此，我們應趕在善成爲真理問題之前，在它進入人類知識之前，在它被放入本體論的論域之前，去追索善的善性（*bonté*）根源。關於善的善性根源問題，亦即倫理問題，勒維納斯認爲，這並不是一個本體論的問題，而是一個神學的問題。對超越的提問，既是一倫理提問，亦是一「神學」提問；在超越的提問跟前，神學與倫理學走在一起了。那麼，哪裏是超越的發問方向呢？「存在或者不存在——超越的問題不在那裏。對存在之它者——別於存在——的陳述要說出的是一種有別於存在和虛無之差異的差異：確切地說，這是一種「在……之外」（*l'au-déjà*）的差異，是超越的差異。」⁶

6 Lévinas, 《別於存在或異於本質》，同前，頁4。

二、分離與無限：作為惻隱之心的差異

我們不能在人類知識的本質內把握無限，人類知識的出發點是本體論意義上的直觀，是主體自失於物的表像，在達到超越的道路上，我們要做的就是懸置我們的能動性（*activité*），不要從自身走出第一步，在這點上，應該說勒維納斯與巴特（Karl Barth）和海德格爾（Martin Heidegger）是一致的。與巴特一樣，囿於人的生存經驗乃本體知識的源泉，勒維納斯拒絕「宗教」經驗之於無限的可能性，他說：「宗教存在將生存解讀為經驗。從辯護的角度來看，他已經對上帝作了解釋，他企圖用存在的詞彙將上帝解讀為某種當前和內在的經驗。」⁷在巴特和勒維納斯看來，我們自以為擁有的所有對無限的經驗，都只不過是幻象和偶像崇拜，因為這只證明了「我們」尚未被無限所觸及。

然而，問題不在於斷言表象思想之於超越的無能，而在於在本體論之外找到一種新的可能性，一種新的「語言」。對此，海德格爾曾向西方思想提出過一個甚為尖銳的問題：「形而上學難道不是西方語言實體的唯一印記嗎？說到底，這種語言所烙印的難道不是一種本體—神—學嗎？或者，西方語言或許包含着其它言談的可能性，甚至包含着言談着的非言（*non-dire*）的可能性？」⁸像我們所知道的那樣，巴特神學致力尋找一種新的意義方式，這種意義不再將自身局限於本體論知識與人類學的經驗之內，而是依據上帝的行動。巴特的神學能夠對現代哲學發生積極的影響，乃是因為這種神學內部包含着一種繞過本體論去尋找意義的嘗試。正是在繞過本體論去尋找意義這

7 Lévinas, 《論進入思想的上帝》，同前，頁 103。

8 Heidegger, 《問題 I 和 II》（*Questions I et II*; Gallimard, 1968），頁 307-308。

點上，哲學與神學在所謂去本體論的時代互相接近了。相對於這樣一種形勢，巴特和勒維納斯分別從神學和哲學方面給我們提供了例子。

在勒維納斯看來，對意義的追尋所涉及的既不是修補本體論認識，也不是去否認這種認識在主—客體關係上的真理；現象學在知識形式中對主—客體關係的描述是無法繞過的。⁹勒維納斯認為，我們應做的就是懸疑本體論認識對所有意義的要求：「一開始我們就得弄清楚，知識的行程既不是意義的唯一模式也不是它的原始模式。應該對經驗是全部意義的源泉這觀點提出質疑。」¹⁰由此可見，勒維納斯感興趣的是意義的機制。在《基督教的本質》（*L'essence du christianisme*）一書中，費爾巴哈（Feuerbach）的興趣同樣在意義的給與這問題上，在他那裏，人類的認識能力（悟性）是意義唯一可能的場所，恰恰是在這種觀點上，勒維納斯的意義之路以它對知識全權的批判而富有激發性和創新性。

對勒維納斯來說，能夠走出本體論的，乃是分離（séparation），他說：「要藉着本體論哲學真實地聚集（或包涵）多樣性的大全理念，必須導入一種抗拒綜合的分離觀念。」¹¹但要馬上指出，表象的思想是無法理解這種分離觀念的；對綜合起着抵抗作用的分離並非任何一種否定性。這樣一種分離需要這樣思考：它擺脫了所有源自存在的「重力」，因而擺脫了所有思辯聯繫。在存在大全的遊戲中，存在與非存在互相支撐，走的是一條辯證的道

9 Lévinas, 《大全與無限》（*Totalité et Infini*; Kluwer Academic; Original edition, Martinus Nijhoff, 1971），參德文版前言，頁 IV。

10 Lévinas, 《上帝、死亡與時間》（*Dieu, la mort et le temps*; Grasset, 1993），頁 244。

11 Lévinas, 《大全與無限》，同上，頁 326。

路；在這一框架內，意義在擺脫存在的否定，反過來又被存在所俘獲。在人類知識和經驗的範圍內，存在的「是」對於「不是」具有統治權。爲此，我們必須找到這樣一種否定性，它不再保存它所否定和拒絕的東西；我們需要的否定性是一種擺脫了存在之「是」和「不是」的互相聯繫的否定性：「超越的距離與發生在表象內的思維和對象的距離無任何共同之處，因爲對象之於思維的距離並不排斥（事實上包含着）對對象的擁有，或者說，對自身存在的懸置。」¹²

如此說來，就否定神學仍然運用作存在之動詞——「是」或「不是」——的能量內，就知道它與肯定神學一樣，仍然屬於一種本體論的神學。如果基督信仰的超越以這種處於互相聯繫的「是」或「不是」來描述自身，那麼顯然地，這一超越就是不真實的。思考無限與思考某一對象完全不同，思考對象與思考主體在對某一對象的思考中是不可分離的，兩者之間的差異回落到存在的同一上；對於認識之我來說，某一對象的差異從來就不是根本的。無限之於認識主體間的差異，當然不應視爲等同於主體相對於某一對象物的差異。無限的差異必須先於人對差異的思想，事實或許是這樣，恰恰是在差異內，思想才開始思想，是差異觸發了思想。

因此，作爲絕對異在的無限觀念，它要求一種絕對的分離，這一分離與作爲認識主體的我沒有商量的餘地。爲此，分離必須在存在的網絡之外即具有某種意義：「我之於它者的分離應源自一種積極的運動。超越與相互性這種範疇沒有關係。」¹³只有在斯賓諾莎（Spinoza）意義上的

12 同上，頁 41。

13 同上，頁 45。

本質持存 (conatus essendi) 之外，有限與無限之間的分離才能獲得真實的意義。有限與無限之間的關係恰恰建立在它們的絕對分離之上，這一在分離上的關係就是聖潔的本質結構。然而，這是如何可能的呢？爲了回答這問題，勒維納斯引入諸如醒悟 (veille)、失眠 (insomnie)、謎 (énigme)、心理現象 (psychisme)、神往 (désir) 等詞彙。

通過對醒悟、失眠、謎、心理現象、神往的分析，勒維納斯欲向我們表明，一種別於本體論主體的主體性是存在着的。按照先驗哲學或現象學的看法，相對於「誰？」來說，「甚麼？」的問題具有一種優先地位；只有在與對象、物的調校中，「誰？」才獲得它的「身份」，主體才可能產生自我意識。只有在存在自行展示的時刻，人的深度感、靈魂的內在性、自我意識才是可能的，主體的心理事實因此屬於存在作爲存在的事件。面對這樣一種現象學的主體性，應該提出這樣一個問題：是否存在着這樣一種主體性，這一主體性擺脫了對物的直覺，不處在表象的作用之內呢？勒維納斯與利科爾 (Paul Ricoeur) 回答這個問題的思路是不一樣的，後者同樣探討自我與它者的關係問題。

在勒維納斯看來，有一種純粹的意識存在着，這種意識先於意向性 (intentionnalité)，比現象學意識，亦即概念性意識 (對……意識) 更古老。這種純粹意識，沒有被知識所沾染 (這就是淡泊的意義)，乃靈魂之爲生命之魂的醒悟：「這種自我警醒來自超越其內在性的主體深層，而這精神的深層、實體內部的噴發物、失眠，在胡塞爾那裏無疑被描述成意向性。」¹⁴ 外在於主體之於客體的意向

14 Lévinas, 《論進入思想的上帝》，同前，頁 49。

性的意向，在勒維納斯那裏就是被驅逐出世界（*désastre*）的失眠，在失眠中，不再有理性的穩靠。失眠的「本質」就是「不能自己」。

失眠內存在着一種不可還原的差異，它來自同一的中心，它在激活存在和向存在賦靈的同時，穿破了存在的結構。在失眠中，同一不再自作尺度，不再自許為安息之地，同一在失眠中失去了核心化作用：「失眠或裂口並不是存在無法回復到自身和不能作為靈魂狀態的『安息』，而是撕裂或賦靈於內在性的超越，內在性於是首先被納入超越內，如同人能夠從無限中獲得觀念，或說，如同上帝能夠在我裏面安身。醒悟沒有意向性，它只是對醒悟狀態本身的持續不斷的警醒罷了，在對自身身份的醒悟中，一種比自我更深層的東西顯現了出來。主體性是無限的聖典（*susception*），是對於上帝的服從，既內在又超越。」¹⁵可見，醒悟是一種先於主體－客體意向性，先於知識和經驗的純粹意識，這醒悟就是已然被無限選上了的主體性。通過出生，人的主體性屬於上帝，在此一主體性屬於世界之前（人作為在世存在），它受命轉向超越者。依據在世存在，亦即此在去理解的主體性，已經是一種沉淪的主體性，這一受役於存在的主體，用海德格爾的話說就是被棄的存在。從歷時性上理解的出生，這只是一種肉體的出生，此一理解將精神流放到意向意識統治的黑夜中。對於人的超越出生，從在世存在發起的理解總是一種延誤。意向意識的這種無能與人的被棄狀態對應着；正是由於意向意識的局限性，巴特不願意在上帝的主動外去談論上帝，談論超越。

存在的同一在失眠內因它者並為了它者而自我撕裂

15 同上，頁 51。

着，在這種失眠狀態中，主體性在意識和知識之外趕上了它的出生。醒悟警醒着卻不是對……注視，這種醒悟永遠不能夠在某體系內加以描述。其實，這醒悟不是別的，正是靈魂的精神性本身，是靈魂的深度本身。靈魂的深度先於主—客的間距感，先於意識的空間感。靈魂的深度來自上帝的嘯氣，分有聖神的深度，而正是在聖神內，天和地才得以分開（創 1:6-8）。醒悟，便是同一在它者內的不安，是發生在同一中的擾亂，我們可以說，這是一種沒有感性物的經驗：一種形式主義的經驗，這一經驗形式不可定義，不可設限，不能納入在場和存在，自外於一切內容；這就是醒悟的主體性，生活着的生命，對此勒維納斯說道：「生活的生命難道不是例外嗎？難道不是承受者因不可承受而引起的斷裂，從而因此富有生命力嗎？醒悟難道不就是生氣（inspiration）嗎？」¹⁶在失眠的主體面前，上帝如同謎一樣地現身；對於這個謎，永遠不會有完滿的回答。上帝在靈魂內作為問題本身而出現，這個問題不導向回答，不導向快樂，不導向擁有。只有問題在自身內不走向滿足，而走向滿足的不可能，它才能成為與無限、與它者的關係模式。無限的問題是原始的，它先於所有意識的疑問；無限的問題就是無限之於有限的不可承擔的事實本身，是有限對於無限的不成比例，是「無限在有限內」的「在」。

正是在無限之於有限是一個沒有回答的問題的意義上，勒維納斯談論祈禱的本質。真正的祈禱不在於尋求一種客觀的滿足，一種內心的寂靜；只有同一被它者擾亂的時刻，在醒悟和失眠的靈魂的不安中，祈禱才會開始。其實，祈禱不是別的，正是靈魂之於自身深度的醒悟，這深

¹⁶ 同上，頁 57。

度比意識到的自我更深，人類精神的深度是一種不能承受的深淵：少中之多（le plus dans le moins）。作為有限與無限在所有經驗接觸之外的接觸的祈禱，它可以表達為：

「這是眼睛就其本性不能承受的光，是皮膚不能承受的接觸：在它者內醒着的同一。」¹⁷這樣定義的祈禱，難道不就是神秘神學中所謂發光的黑夜（la nuit lumineuse）嗎？

神往源自善，至上者的豐富性；它不服從存在的法則，它表現自身為少中之多。在嚮往中，神往打開了包涵分離存在的高度。在神往中，一種建立在分離上的聯繫，或者說，一種聯繫着的分離現出了它的可能性：「分離是思想與內在性，亦即一種獨立着的聯繫的條件本身。」¹⁸所以在神往中，無限之於有限的差異（différence）恰恰就是無限之於有限的側隱之心（non-indifférence）本身，這就是作為側隱之心的差異。

為了更好地理解主體性與無限性的這種別具一格的聯繫，我們有必要進入勒維納斯對笛卡爾的無限觀念的分析：在我們內的無限觀念（l'idée-de-l'Infini-en-nous）。

三、在我們內的無限觀念：見證

在上帝的問題上，勒維納斯的關注與巴特的憂慮一樣，他們問道：如果上帝置身於發端自對存在大全悟知的人類知識遊戲中，他怎樣還能夠是無限和超越的呢？「超越如何能夠具有『絕對它者』的意義呢？如果思想與言語的共同基礎總是要回歸到世界上的話？」¹⁹問題顯然甚為尖銳，因為存在是如此有勢力，以致我們欲藉之擺脫存在的意向總會重新成為存在的事務，存在以其在知識中的明證

17 同上，頁 59。

18 同上，頁 107。

19 同上，頁 192。

性，自動宣佈是所有可能意義的唯一亮光。

爲此我們得問，是否存在着第三條道路，它已然脫離存在與虛無非此即彼的關係。黑格爾的辯證思想可以被看成是尋找第三條道路的努力。在黑格爾那裏，人的認識乃上帝的事業，人類知識的動力不從人那方面來，而是源自上帝，上帝因此既是認識者亦是認識的對象，上帝的知識便是絕對的知識。然而，勒維納斯所走的道路與黑格爾全然不同，事實上，正是在放棄辯證方法這點上顯出了勒維納斯思想的創新性。在費爾巴哈的宗教哲學那裏，我們清楚看到了上帝的形象是如何在人的認識中萌發出來的，然而由知識所規定的無限性並不是信仰的無限性。在勒維納斯看來，如果無限意味着有限的否定性，那麼這否定性絕不是辯證的否定性，他寫道：「在思想中嫁接某種差異或引入一種矛盾，一種虛無，這是不足夠的，對此，邏輯的和辯證的思想已經被證明是失敗了。」²⁰然而，費爾巴哈的問題並沒有被取消，勒維納斯同樣問自己：「不僅僅是作爲否定之否定性的虛無，它不再將其否定的東西保留於自身內，這又怎麼可能呢？一種不建立在某種共同基礎上的異在（*altérité*）的差異，它是如何獲得意義的呢？」²¹在勒維納斯看來，笛卡爾關於無限的觀念——在我們內的無限觀念——爲回答這個問題作出了獨特的貢獻。

笛卡爾是這樣論述無限的觀念的，他寫道：「我不應該以爲，我對無限的理解不是通過某種真實的觀念，而僅僅通過對有限之物的否定，對無限的理解與通過運動和光明的否定來理解靜止與黑暗是完全不同的。恰恰相反，我清楚地認識到，比起在有限的實體內，無限的實體在自身

20 同上。

21 同上。

內有着更多的現實性，因此，我以某種方式首先擁有的是對無限的觀念，而非有限的觀念，也就是說，我擁有上帝的觀念先於我自身的觀念。」²²

對此我們可以說，有某種觀念存在着，它存在於我內卻同時擺脫了我去把握它的能力，擺脫了我的本質存在，這個觀念就是無限的觀念！無限進入我內卻又同時超出了我的存在；無限進入我內先於我走出自身去把握它和承受它，先於我把自己當作接待它的處所，甚至先於我作為存在。無限觀念的到來跟建立在我的能力，跟存在的本體直覺，甚至跟對有限性的自我意識之上的否定性沒有任何關係，因為相對於我對自身存在、自身有限性的意識來說，我對無限的意識更加古老。在我把自己安置在這裏或那裏之前，在我把自己安置在世界內之前，無限的觀念「已然」在我內，這種觀念先於我的「位置」和我的「視力」，或者更確切地說，先於我的「自由」。在我把握到我自己或失去我自己之前，在我對自身感到快樂或不快樂之前，無限的觀念已在我內。無限走向我先於我對它的開放，應該說，無限之於有限的開放是開放的開放，是一種先於所有存在歷史的原始的開放，這樣一種原始的開放可由失眠來描述：「所有意識的開放都已是對某物的解讀，而醒悟就在某物中甦醒着。在此應該考慮到一種非意向性的開放，這種原始的開放是一種自我躲避的不可能性；是一種傳喚（*assignation*），一種藏身的不可能性：一種失眠。」²³

在我內的無限觀念所具有的明證性與主體對物具有的明證性，亦即本體直觀完全不同。存在於知識內的主觀明

22 Descartes, 《著作和書信》（*Œuvres et Lettres*），頁 283；參 Lévinas, 《上帝、死亡與時間》，同前，頁 250。

23 Lévinas, 《上帝，死亡與時間》，同前，頁 242。

證性所對應的是世界的「世界化」(mondification)，是存在之作為存在的事實：存在者的存在。而無限觀念本身具有的明證性不是別的，正是與我的出生一同而來的光，這光就是生命之為生命，生命的本質，這光「在我被造時與我一道產生」。²⁴關於這生命—光，我們可以說，它先於太陽的照耀，先於我張開眼睛。進一步說，這光就是上帝藉之創造世界的聖言。在我們「睜開眼睛」(參創世記)前，這生命之光已經「在」，然而，在太陽光底下，這生命之光是絕對不可見的。

無限因出生而相涉於我們，這一無限之於人的明證性與在世存在(此在)在知識內獲得的明證性，諸如數學和邏輯的明證性絕然不同。人的出生，或者說，生命的本質相對於生物學的聚光來說總是不可見的；生物學家觀察到的，只不過是一些物。人的尊嚴不會以內容的形式表現出來，它存在於概念之外。人的尊嚴與人的出生聯繫着，這出生是一種純粹的形式，任何時候都能不被概而括之，因此它是一種被無限浸透着的非—內函(non contenu)。

可見，無限的觀念就是在我內的無限：「醒悟主體的心理現象由無限在有限內造成。可以說(與詞語的遊戲無關)無限(infini)中的『in』同時被理解為不『non』和在『dans』。否定的『不』並非來自進行否定的主體，而是無限的觀念本身。」²⁵無限在有限中，這「在」(dans)恰恰是因為無限之於有限是「不」(non)。出自有限之「口」的「是」或「不」永遠無法趕上無限，相反，無限的「不」使得無限相對於有限就是「在」本身：無限之於有限的差異(différence)就是無限之於有限的側隱(non-

24 Descartes, 《著作和書信》, 同前, 頁 299; 參 Lévinas, 《上帝、死亡與時間》, 同前, 頁 251, 注 1。

25 同上, 頁 250。

indifférence) 本身。無限之於有限的「在」與本體論意義上的在場 (présence) 絕對不同；這無限的「在」是少在多中 (le plus dans le moins) 的「在」，它反映出來的是無限相對於有限的無待性 (inégalité)。無限之於有限的差異因此並不意味着無關係、非意義、非現實，而是側隱；同樣，無限之於有限的「在」並不意味內在性 (intérieurité)，以乎上帝能被我擁為己有，為我所體驗，從而成為宗教經驗的對象。所有能夠被主題化的良心，亦即被回憶和反省的良心，例如儒家的良心，都與這種無限之於有限的「在」，亦即心理現象無關；無限在有限內造成的心理現象並不是一種可以被納入論題的經驗，無限在有限內的心理，恰恰就是有限之於自身的不能躲避性 (le ne-pas-pouvoir-se-dérober)。有限對無限的心理具有無緒和非回憶的特點。

所以，在無限之於有限的「不」處，正是無限之於有限的「在」處，我們可以說，這樣一種「在」是一種深淵，這深淵比虛無更加虛無。人在上帝的「不」（在勒維納斯看來，否定神學也沒有把握到這「不」）處，而上帝卻在人的「不」能轉身處，人從上帝那裏獲得的人性，因此就是人之於自身的「無家可歸」，他之於自身的不能回憶：失眠。上帝之於人的「在」與存在的遊戲沒有任何干繫，在存在的遊戲中，思想的「甚麼？」(quoi) 與思想的「誰？」(qui) 總處於對應關係。而無限與有限的關係不可能具有存在遊戲的這種對應關係，無限永遠無法成為有限的對象，兩者是無對待的；無限的榮耀繫於它之於有限的這種無對待性：「這是一種相對於在場的溢出 (excédence)。這溢出便是榮耀；以溢出的形式，無限現出自身是事件。相對於在場的溢出乃無限之生命。它者

不在同一中到場，這種它者之於同一的出格（*inhérence*）就是時間性，用關係的詞語是永遠無法切中這一出格的意義的。」²⁶

無限的榮耀不依賴於我們頌揚它的能力，用我們能力所頌揚的，不過是偶像罷了。無限的榮耀與我們內心的「秘密」無關，似乎我們能夠從自身的經驗出發可以達到無限的觀念，一如浪漫神學或宗教哲學所為。相對於主體，無限的榮耀並不是某種「嘆為觀止」，它不是某種塑像的美，因此，此榮耀不會落入審美的眼光，無限的榮耀與審美的觀照是非共時的，在無限的榮耀跟前，審美的眼光是盲目的。無限的榮耀因此越過了所有的觀看，所有的表象，進而言之，越過所有的主題活動。無限是在見證中受到頌揚，對此勒維納斯寫道：「見證並不將它所見證的納入正題，為此，它只是對無限的見證。所有其它的見證因其將真理納入經驗的領域而成爲次生的和迷失的。在這裏，見證擺脫了存在的繩索：藉着見證，無限現身而不現象，沒有自顯爲無限。無限並不向見證它的人現象，恰恰是見證屬於無限的榮耀……任何現在之於無限都是無力的。」²⁷如此，上帝遠離所有的客觀化，甚至不在對話的處境中（就這點而言，勒維納斯與馬丁·布伯[Martin Buber]的宗教思想拉開了距離）；就這樣，無限在在場之外於見證中獲得意義，無限顯現給它的見證者卻不與見證者照面。無限與有限的相遇發生在所有可能的尺度之外，這種相遇表白在以賓格（*accusatif*）形式說出來的「我在此！」（*me voici!*）中。總而言之，在任何時候，無限都不會進入正題；見證不會帶來任何關於無限的知識和消

26 同上，頁 227。

27 同上，頁 229。

息，對於無限沒有可供正題化的經驗。

從這一點來看，可以認為勒維納斯的思想，與巴特的立場在無限與有限的關係上具有某種親緣性。在巴特那裏，上帝通過他的神聖行為而涉身於我們的同時，並不因此而損滅他的超越性：上帝的開顯是在他的完全隱匿中實現的，作為恩典時刻的神聖顯現發生在時間的時間性之外；這種顯現只在上帝內才獲得意義，神聖顯現屬於神聖的行動本身，而且只屬於這一行動。上帝行動的意義不會落入知識所由發生的主—客互動的機制內，相反，人的主體性應該在神聖的行動中，而不是首先在世界內理解自己。因着拯救的恩典，人在理解自身的同時必將對其自然的主體性打上問號，在意識的意向性中，理解的主體性是被要求救贖的主體性。無限與有限的聯繫如同時間與永恆的關係一樣，並非任何一種關係，這是一種原始的關係，這關係比發生在存在歷史內的意向關係更為古老。

現在讓我們稍為概括一下。勒維納斯所為操心的是上帝的絕對異在性，是無限它者化的它者性，這種操心的理由是，一種建立在存在之大全上的意識哲學，或者說表象性思想早已自絕於這一神聖的異在性了，在此意識和思想中自以為把握到的無限並不是真正的無限，而只是人自己本質的對象物，因而是偶像罷了。必需從人的尺度中「拯救」無限的異在性，以人為尺度的無限，也就是費爾巴哈意義上的上帝，不可能具有拯救的特徵。在勒維納斯那裏，突顯無限之無限性，或者上帝之異在性的途徑與人的主體性相關：在上帝的絕對異在跟前，人的主體性到底是何種主體性呢？在此，勒維納斯堅決反對把意向意識中的主體性作人唯一的主體性，把存在的遊戲看作是所有意義的源泉。在他看來，存在着一種先於意向性關係的主體

性，它就是作為消極性的主體，這種主體性作為心理現象是無限對有限的「傳喚」。上帝的外在性並不是人的內在性的對應物，而是永遠不被納入主題的人的內心性或者說精神本身，為此，我們有必要把人的內心性或精神理解為人之於本身的「不可返回性」，精神作為一種「不可回憶性」而在。在勒維納斯那裏，失眠一詞的用意在描述某種非意向性的現實，以表明人的真正主體性正是自身之於自身的「不能躲避性」。正是在這樣一種主體性中，無限的觀念才可能比人的自我意識更加古老，更具優先性。在無限的「到達」中，我並不是甚麼東道主，而是永遠作為賓格的「我在此」的「我」。無限與有限之間的關係擺脫了知識的引力，在意識的意向關係之外理解的無限，與有限的關係是一種別具一格的關係，在這關係中，無限之於有限的「不」恰恰就是無限之於有限的「在」，無限之於有限的差異恰恰就是無限之於有限的惻隱之心。醒悟的主體性不是別的，正是擺脫了意向性結構之主—客關係的心理現象，是永遠不能被概念概而括之的生命本身，在這一醒悟的主體性內，上帝以非在場的方式而「在」。

然而，在進入上帝思想的道路上，主體性的問題只帶我們走了一半，因為無限之於有限的「不」（non）和「在」（dans）一開始就被理解為「為他人」（pour l'autre）的「為」（pour）。作為消極性主體的問題一開始就是一個倫理問題。在主體性與無限性，亦即人與上帝的關係問題上，神學與倫理一開始就走在同一條道路上。