

中介的消失與奇異的顯現

——論列維納斯的神聖性問題*

The Disappearance of Mediation and the Appearance of Singularity: On Divinity of Levinas

文 晗

WEN Han

作者簡介

文晗，湖南大學岳麓書院副教授。

Introduction to the author

WEN Han, Associate Professor, Yuelu Academy, Hunan University.

Email: wenhankebi@sina.cn

Abstract

Emmanuel Levinas is often regarded as a central figure who emphasizes specific religious experiences within the phenomenological investigation of the general structure of experience. However, contrary to this perception, Levinas consistently identifies himself as a phenomenologist. This article delves into Levinas's engagement with Heidegger's critique of ontotheology, exploring Levinas's adoption and development of this critique. It argues that while Levinas inherits Heidegger's critique of ontotheology, he also provides critiques of Heidegger's concept of ontological difference. Building on this, Levinas introduces a doctrine akin to "ontological separation." At the core of this doctrine lies the "disappearance of mediation," revealing the Other as a singular being, and this revelation is construed as a manifestation of divinity. Consequently, Levinas's reinterpretation of Heidegger's thought and his critical engagement with it can be viewed as a radicalization of the phenomenological method, serving as the genuine impetus behind the theological shift within phenomenology.

Keywords: Ontotheology, Mediation, Separation, Singularity, Divinity

在二十世紀下半葉至今的現象學歷史當中，“現象學的神學轉向”毫無疑問是現象學發展過程中的一個重要節點。在雅尼考（Dominique Janicaud）撰寫的經典長文《法國現象學中的神學轉向》（*Le tournant théologique de la phénoménologie française*）中，他認為，正是列維納斯對“聖經傳統的上帝”的引入，為神學進入現象學打開了方便之門。^①列維納斯因此也被界定為這一轉向的中心人物。這一轉向往前可追溯至海德格爾“不顯現的現象學”，往後則還有米歇爾·亨利（Michel Henry），讓-路易斯·克里廷（Jean-Louis Chretien），讓-呂克·馬里翁（Jean-Luc Marion）等人的推動。然而，十分有趣的是，與雅尼考的這一定位相反，列維納斯自己在76歲高齡出版的論文集《論來到觀念的上帝》中卻略帶委屈地抱怨“有人批評我們忽略了神學”，並接着表示“我們在這裏並不質疑恢復神學的必要性，至少我們並不質疑確定恢復神學的恰當時機的必要性。”^②那麼，該如何理解這其中顯而易見的張力呢？

筆者認可雅尼考對於列維納斯在20世紀下半葉現象學發展史中地位的突出強調。然而，雅尼考將這一發展界定為“神學轉向”則是筆者難以贊同的。^③我們看到，列維納斯雖然在其著作中經常討論諸如“上

* 本文係國家社會科學基金青年項目“陌生經驗的現象學研究”（19CZX040）的階段性研究成果。[This paper is supported by National Social Science Foundation Project “Phenomenological Study of Alien Experience” (Project No.:19CZX040).]

^① 見Dominique Janicaud, *La phénoméologie dans tous ses états* (Paris: Gallimard, 2009), 41-149.

^② 【法】列維納斯：《論來到觀念的上帝》，王恆、王士盛譯，北京：商務印書館，2019年，第2頁。[Emmanuel Levinas, *De Dieu Qui Vient à L'Idée*, trans. WANG Heng, WANG Shisheng (Beijing: The Commercial Press, 2019), 2.]

^③ 關於這一問題，可參看筆者的文章。參見文哈：《神學轉向抑或陌生經驗》，《哲學與文化》，2020年第10期，第145-160頁。[WEN Han, “The Theological Turn or Alien Experience,” *Philosophy and Culture*, no.10 (2020):145-160.]

帝”“神學”等話題，但這種討論方式卻很難說是聖經傳統^①的。除了“聖經傳統”這一概括的含義過於豐富而模糊不清以外，我們還可以從三個方面來考量雅尼考的這一說法：首先，列維納斯對上帝的討論，基本上是在後尼采—海德格爾意義上的闡發^②，這集中體現在他對海德格爾批判“存在—神—邏輯學”（Onto-Theo-Logie）或“存在論神學”的繼承之上；其次，這一討論實際上伴隨着列維納斯對現象學方法的推進以及對存在論差異的批判，因此並非一種傳統神學的研究，而是一種哲學化甚至激進現象學化的研究；最後，列維納斯對上帝的討論，與其說是對一個偶像神的言說，不如說是對一種神聖性（divinité）或者陌生經驗的言說。本文也將從這三個方面入手，來重新檢討列維納斯關於神學的論述，以及神學轉向本身的內在動力。

一、某一上帝的死亡：存在論神學與偶像

列維納斯對倫理學作為第一哲學的強調在當下已經是一個研究者們都爛熟於心的命題，但列維納斯對神學與宗教的看法卻時常處在迷霧之中。^③我們會看到，列維納斯對於上帝和神學的言說實際上完全建立在尼采—海德格爾對傳統神學的批判基礎之上。這種影響尤其明顯地體現在列維納斯對海德格爾存在—神—邏輯學的繼承和批判之中。

列維納斯在其1975-1976年給索邦大學開設的講座課程《上帝、死亡與時間》中，曾深入探討了海德格爾對存在論神學的批判問題。在這門課的一開始，列維納斯認為，海德格爾思想可以被概括為6個主題：

^① 雅尼考此處所說的聖經傳統主要指的是天主教神學傳統，這一點在馬里翁、亨利的論述中體現地更為明顯。可參見Rudolf Bernet, “Christianity and Philosophy,” *Continental Philosophy Review*, no.32(1999):325-342。

^② 關於這一問題，可以參見*Nietzsche and Levinas: After the Death of a Certain God*, eds. J. Stauffer and B. Berge (New York: Columbia University Press, 2009)。尤其是其中Brian Schroeder的文章“Apocalypse, Eschatology, and the Death of God”，見此書232至248頁。

^③ 詳細的討論可參見Michael Purcell, *Levinas and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2006)。

第一是對動詞存在（to be）的發掘；第二是存在論差異（ontological difference）；第三是語言是存在之家；第四是對存在的遺忘；第五是對存在論神學的批判；第六是呼喚存在之思（the thinking of being）。^①在列維納斯看來，海德格爾對存在之思的呼喚，其前提條件即是上帝之死和存在論神學的終結。^②

存在論神學或者“存在—神—邏輯學”（Onto-Theo-Logie）是海德格爾在1957年的演講《形而上學的存在—神—邏輯學機制》中提出來的。在這個演講中，海德格爾對西方形而上學和神學的同構關係做出了深刻的檢討。在海德格爾看來，西方思想一直貫穿着兩條相互交織的道路：第一條是所謂存在之邏輯學（Ontologik）道路，這指的是形而上學從所有存在者的共同根據入手來思考存在，這一思路下的存在被思考為存在者的根據、基礎、奠基者；第二條則是神之邏輯學（Theologik）的道路，這道路指的是從存在者整體，從最高的、證明一切的存在者來思考存在，如此被思考的存在便會成為第一因、大全一體等等。^③而這兩條道路的合流便體現在“自因”（causa sui）這個概念中，通過自因，形而上學最終將實體、根據、基礎、第一因、絕對者、神、上帝等等概念統一了起來，如海德格爾所說，自因“便是哲學中表示上帝的名副其實的名稱”^④。

對於海德格爾關於存在論神學的闡釋，列維納斯幾乎全盤接受，列維納斯直言“我們在這裏的探究同樣從一種對存在論神學的批評出發”。^⑤更進一步，列維納斯認為，正是因為形而上學與神學的合流，

^① 參見Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, trans. B. Bergo (California: Stanford University Press, 2000), 122-24.

^② *Ibid.*, 124.

^③ 【德】海德格爾：《同一與差異》，孫周興譯，北京：商務印書館，2011年，第74頁。原文參見Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2006), 76.

^④ 同上，第75頁。

^⑤ Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, 160.

經由形而上學對上帝形象的改造，西方思想中其中一種經典的上帝形象，才成為了一個偶像崇拜的客體化對象。

在1976年2月6日的課程中，列維納斯以一種十分文學化的形式描述了偶像崇拜在西方思想中的出現。在列維納斯看來，形而上學從古希臘開始，即以知（recognition）的形式去嘗試理解最高者，而由於人本身理智的有限性，人的知總是無法達到那個最高的存在者。但人出於求知好奇的天性，又總是孜孜不倦地試圖以某種方式去接近最高者。同時，正是出於知的天性，這樣一種對最高者的渴望不同於捕獵者對獵物的身體性的欲望，在對最高者的求知欲中，由於有限理智與最高者之間無法逾越的距離，便造成了列維納斯所謂的手眼分離（separation the complicity of the eye and the hand），而這被列維納斯看作是理論與實踐（knowing and doing）分離的開端。^①換言之，我們在對最高者的注視和渴望中逐漸脫離植根於其中的身體，甚至因為身體本身的極端有限與模糊而貶斥身體性的觸碰，總是尋求以理解的方式去達到最高者，然而，理解和知的有限性又最終導致我們無法達到最高者。我們在這種“向上的純潔目光”中逐漸由尋求理解轉變為讚嘆、敬仰和崇拜。最高者由此被知的局限性窄化為某種客體化的偶像神。^②列維納斯由此反問，“西方的知（knowledge）從此不就是偶像崇拜的世俗化了嗎？”^③真正的神聖性經驗反倒被遺忘，最終被固化為一種實體性的上帝。

很明顯，我們會發現，在列維納斯這一段頗為戲劇性文學性的描述中，存在論神學的真正問題，實際上不在於海德格爾所言的將存在思考為某種存在者。其真正問題在於，在形而上學的開端，知就與其所植根的身體相互分離，一旦知脫離了它所依賴的身體，它就會進一步貶斥身體，認為身體只能帶來一些模糊的印象而無法真正理解最高者。然而，這樣一種知的同一性的統治，最終也只能在人的理智的局限性

^① Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, 163.

^② *Ibid.*, 163-164.

^③ *Ibid.*, 164.

中，逐漸遠離最高者，最終將最高者變成實體化的對象。因此，要想重新獲得關於最高者的經驗，那就只能以“居於世界背後某一特定上帝的死亡”^① (après la mort d' un certain dieu habitant les arrière-mondes) 為前提，這便是海德格爾批判存在論神學的意義。那麼，在此前提之下，我們又該如何重新獲得對最高者的經驗呢？

二、中介的消失：從存在論差異到存在論分離

在列維納斯對存在論神學的批評中，海德格爾實際上也成為了其批評的對象。對列維納斯來說，對存在論神學的批判，可以被視為由兩個問題所引導：第一，動詞和名詞意義上的存在，是不是意義的最終根源 (ultimate source)？^② 第二，是否可能在存在論神學之外思考上帝？^③

很明顯，就這兩個問題而言，海德格爾的回答是，動詞意義上的存在是意義的最後源泉，因此可以在存在論神學之外來思考上帝；而列維納斯的回答則是，存在並不是意義的最後源泉，但也可以在存在論神學之外思考上帝。因此，兩者之間的差別就可以歸結為對意義來源的不同界定。

就海德格爾而言，存在論神學的錯誤主要體現在將存在思考為存在者。而其根源則在於遺忘了存在論差異 (die ontologische Differenz)。在海德格爾看來，西方形而上學一直以來當然也在做各種各樣的區分，比如存在與實體，存在與本質，存在與理念等等。然而，所有這些區分都是一種本質主義或者在場中心主義，也就是說，這樣一些區分無非是從存在者的視角將存在與實體、本質、理念、基礎

^① Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être : ou au-delà de l'essence* (Paris: Le Livre de Poche, 1990), 284.

^② Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, 124.

^③ Ibid., 137.

等概念掛勾，從而將存在當作最普遍、最高或者最基礎的存在者，這樣一種區分仍然是不同層級之間的區分。然而，根本的區分實際上並不是存在者層級上的區分，而是存在與存在者之間根本性的差異。^①因此，在《形而上學的存在—神—邏輯學機制》一文中，海德格爾認為，“只要形而上學思考存在者之為存在者整體，那麼它就根據差異之有差異者來表象存在者，而不去關注差異之為差異。”^②換言之，只要仍然從存在者視角入手來思考存在，存在就會被表象成一個在等級秩序中最高或最基礎的存在者，由此與上帝相結合，而各種各樣看似紛繁複雜的差異也只會這一存在者層級的秩序中被理解為某種區別（Distinktion），從而建立起了關係（Relation）。^③

因此，對海德格爾來說關鍵的步驟在於，如何就差異去思考差異，或者說就存在去思考存在。也正是由這一問題引導，海德格爾後期現象學相對以《存在與時間》為代表的前期現象學的一個重要區別就在於，“存在（Seyn）不再能從存在者而來得到思考（gedacht），它必須從它自身而來得到啟思（erdacht）”^④。

就存在自身來思考存在，實際上就是對遮蔽一無蔽顯隱二重性的思考。在海德格爾看來，存在的發生（wesen）包含了相反的兩種運動，第一是存在者的存在，第二則是存在的自身隱退（Sichzurückziehen）。這意思是，只要存在顯現，它就顯現為具體的存在者，而存在自身則在這一存在者凸顯的“事件”（Ereignis）中隱入具體有形的存在者背後，正是在此意義上，海德格爾稱自己晚年的現象學為“不顯現者的現象學”（Phänomenologie des Unscheinbaren）。^①同

^① 見《存在與時間》開篇，以及張旭：《海德格爾“存在論差異”思想的起源、含義和發展》，《中國人民大學學報》，2017年第3期，第47-53頁。[ZHANG Xu, “The Origin, the Meaning and the Development of Heidegger’s Thought of Ontological Difference,” *Journal of Renmin University of China*, no.3 (2017):47-53.]

^② 【德】海德格爾：《同一與差異》，第74頁。

^③ 同上，第65頁。

^④ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989), 7.

時，我們會看到，早年《存在與時間》中的存在與存在者之間的差異，在此被更深刻地思考推進為存在的顯隱二重性之間的差異。這也是海德格爾所謂就差異思考差異的根本所在。

不過，在列維納斯看來，即便海德格爾就差異思考差異，也仍然處在存在的視域之中。顯現出來的存在者自不待言，即便是不顯現的存在，也是存在自身的內在結構，並沒有真正在存在之中打開一個徹底差異化的空間。因此，只要仍然着眼於存在，就意味着“人們無法超越存在（beyond being）而思想，所有有意義的事物都回溯到對存在的理解上。”^②在列維納斯看來，這實際上仍然是一種總體性的思想。而存在則正是這一總體性的中介（*médiation*）。^③

我們可以從兩個方面來看列維納斯對海德格爾的批評：第一，就存在與存在者的差異來說，不論存在者與存在有多麼不同，我們都只能從存在者身上去理解存在的意義。即便這樣一個存在者是特殊的此在，它也無法逃脫此在的兩個基本特徵，也就是去存在和向來我屬，我們會發現在《存在與時間》的上半部分，當論述此在和他人存在的時候，實際上此在與他人的任何具體差異都被收平了，這是因為他們都共屬於存在的視域之中，因此都包含着相同的本質特徵。說到底，共在這一概念本身就暗示着對人與人之間具體的身體化的差別的忽視。就此而言，任何本真或非本真的存在方式都屬於存在自身的顯現方式。存在毫無疑問在其中成為了所有存在者之間的中項。

第二，就存在的顯隱二重性差異來說，實際上亦是如此。不論是存在者的顯現，還是存在發生之時存在的自身隱退，都是同一個存在差異化運行的不同發生方式而已。就他們歸屬於同一個存在視域而言，他們像明暗交織一樣作為存在自身的“側顯”（*Abschattung*）而顯現出來，

^① Martin Heidegger, *Seminare* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1986), 399.

^② Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, 126.

^③ 參見【法】列維納斯：《總體與無限》，朱剛譯，北京：北京大學出版社，2016年，第16頁。[Levinas, *Totality and Infinity*, trans. ZHU Gang (Beijing: Peking University Press, 2016), 16.]

可彼此在所看到的是存在者，而無法被具體觀察到、但同時構成了整個在場物背景的則是不顯現的存在自身。區別僅在於有沒有人的具體視角介入其中。因此，遮蔽一無蔽的差異自身仍然以存在為中介。

我們會看到，就存在問題來說，不論是從存在論差異還是從存在自身的顯隱二重性出發，都很難真正地就差異思考差異。經由存在的中介，存在和存在者都只能在存在視域之中被思考和把握。就存在者而言，它們相互之間所包含的具體的存在者層面上的差異被視而不見，而它們在存在論層面上又共享相同的特徵。就存在自身而言，則存在的隱退一面對此在來說只能以一種“泰然任之”（Gelassenheit）的姿態等待它自身的發生或者降臨。這樣一種以存在為中介或者中項的結構實際上仍然構成了一種總體性的結構，如果無法將上帝從一種總體性的結構之中解放出來，也就無法真正地面對上帝。

與海德格爾相對，列維納斯則另闢蹊徑，從存在者的具體差異出發，提出了一種可以被稱之為存在論分離的結構。在列維納斯看來，要想走出這種以存在為中介，以存在為意義根源的總體性結構，或者說，要想真正地將差異呈現出來，實際上只能從存在者層面入手。

列維納斯認為，所有理論化的關係，以及經典的現象學模式，都是一種相關性（*corrélation*）模式。^①不論是胡塞爾以意識為核心的內在超越性結構，還是海德格爾早年此在理解存在意義的模式，以及晚期哲學中存在自身的差異化運作，都是以某一個概念為核心，將主體與客體關聯起來形成某種可被理解的結構。可被理解，被理論化，相互關聯，就意味着他人或他者被納入了一個總體性結構中。

與之相對，在列維納斯看來，要澄清自我與他人真實的關係，首先就需要將自我和他人從這樣一些概念的中介中解放出來，從這種相關主

^① 列維納斯對相關性的批判與當下炙手可熱的思辨實在論對相關主義的批判如出一轍。可參見【法】梅亞蘇：《有限性之後》，吳燕譯，鄭州：河南大學出版社，2018年。[Meillassoux, *Après la finitude*, trans. WU Yan (Zhengzhou: Henan University Press, 2018).]

義的模式中分離出來。實際上也就是從這種知或者認識的秩序中解放出來。

換言之，自笛卡爾以來哲學家們所糾結的心物問題以及在此基礎上的主客體分離的問題在列維納斯這裏並不是一個值得哲學家們窮盡畢生精力去解決的問題。與其在笛卡爾分離了心物之後再嘗試去彌合它們，不如直接承認心物之間的根本性差異。或者說，心物之間的分離本就是事情的本來面貌。而正是這樣一種分離以及在此基礎上得以成立的交互主體性，才是我們所需要認真面對的問題。^①

因此，在《總體與無限》之中，列維納斯認為，相較於經典現象學的相關主義思路，實際上自我與他人之間的分離（séparation）才是現象學所需要面對的原初經驗。一種真正尊重他人、尊重他異性（alterity）、尊重差異的哲學會將他人如其所是地看作他人，而不是一再地通過各種概念框架試圖將他人構造為一個完全與自我相同的主體或者共在（Mitsein）。這也就意味着，真正的他人實際上與自我不包含任何可被理論化的關係。因為一旦被理論化，就證明他人最終能夠被自我所理解或認識，而理解以及認識無疑就意味着一定程度上的同化。因此，只有徹底的分離才能保證他人處在自我主義之外，保證他人的他異性，只有徹底在認識論上分離開，才能讓他人成其自身。如列維納斯所說，“同一與他者之間的徹底的分離恰恰意味着不可能置身於同一與他者的相關性的外部來記錄這種往與返的相符或不符。否則，同一與他者就會被重新統一在一個共同的目光下，而把它們分離開的絕對距離就會被填滿。”^① 這同時當然也就意味着在他人與自

^① 列維納斯的這一思路包含着對胡塞爾晚年交互主體性現象學的繼承與推進，尤其是胡塞爾在《笛卡爾式的沉思》等一系列文本中從超越論出發對他人構造的不徹底，可以被視為列維納斯處理他人問題的現象學淵源，但同時，列維納斯認為自我與他人之間並不是一種平等的交互主體性關係，而是更為強調他人相對於自我的優先性。關於此問題可參見Janet Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 100-105。

我之間的“中介的消失”。

值得注意的是，這種存在論上的分離或者認識中介的消失並不意味着自我與他人之間就喪失了任何關係。如果套用海德格爾的存在與存在者的區分的話，我們會看到，在存在者層面上，自我與他人實際上重建了二者之間的關係。這其中同時包含着列維納斯對感性優先性的強調，以及對一個具身化個體同時也是奇異性的個體的闡發。

三、奇異性的顯現：感性對神聖性的觸碰

在列維納斯看來，自我與他人之間，雖然確實不存在任何相關性，但仍然存在着某種關係（relation），只不過這種關係無法在現象學意義上被還原為一種意向性的相關性，這也意味着，這種聯繫更不可能是一種認識論的關係。那麼，自我與他人到底處在怎樣一種關係中呢？

列維納斯的答案是：倫理關係。之所以說是倫理關係，是因為在列維納斯看來，自我與他人的遭遇首先不是理論上或精神上的，而是身體層面的。

1. 感性的不可穿透：

在列維納斯看來，倫理關係具體體現在自我與他人的“面對面”（face à face）中。換言之，他人雖然抗拒自我對他的認知和理解，抗拒自我將之主題化，將之納入自我的同一和總體中。但他人畢竟會在生存活動中與我遭遇，這種遭遇即便不包含任何可被主題化、理論化的活動，卻也包含着某種身體以及情緒上的觸發。與認識論以及理論化的活動相比，我與他人的這種身體性或者感性接觸對列維納斯來說是更為源本的。而這種最為基本、最為基礎的自我與他人的遭遇，決定了我與他人向來已經處在一種源初的倫理關係中。如列維

^① 【法】列維納斯：《總體與無限》，第6頁。原文參見Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur L'extériorité* (Paris: Le Livre de Poche, 1990), 25.

納斯所說，“總體觀念與無限觀念的區別在於：前者純粹是理論性的（théorétique），而後者則是道德的（morale）。”^①

當然，這裏所說的倫理和道德都不是某種規範性的倫理法則或道德標準，而是體現在自我與他人之間感性身體性的接觸當中。雖然在傳統哲學看來，感性身體性相對於理性來說含混模糊、不清不楚，無法被條分縷析地以某種概念框架來加以理解。但正是因為感性無法被理性或者表象活動所穿透，才使得真正他異性、陌生的經驗能夠被保留在感性活動當中。在列維納斯看來，這種感性的不可穿透性，恰恰體現了自我與他人的奇異性（singularité）^②。

奇異性是列維納斯用來描述自我與他人作為對話者的獨特性的概念。這種對話者的獨特性或奇異性很明顯不可能植根於理性之中。理性本身就意味着放棄個別性，融入普遍性，因此，在理性秩序之中沒有他者也不需要他者。然而，在自我對自身身體性的感知活動中，卻時時刻刻都包含着一種獨特而具體的經驗。這種獨特的身體經驗實際上才是一切理論性活動的基礎和源頭。列維納斯認為，自我的同一性（identité）最初並不是建立在先驗自我或純粹意識的同一化行為之中，而是建立在感性的自我滿足之中。這樣一種自我滿足又被稱之為享受（jouissance）。享受所指向的外部世界被稱為元素（élémental）。我滿足於我的世界，我滿足於我所享受到的元素，正是在這一先於意識和理論活動的身體滿足中，我接納了世界並在自身之中達到對自身最初的確定和統一。而這種感性的自我滿足同時也就意味着感性相對於理論本身的優先性。

很明顯，自我與他人都是這樣一種奇異性的個體。他們所依賴建立起自身同一性的感性與身體，並不能完全被理性所穿透。自我在對

^① 【法】列維納斯：《總體與無限》，第82頁。

^② 此處提請讀者注意的是，朱剛譯本將singularité一詞譯為個體性，本文為強調這一概念所包含的獨特性的含義，尤其是考慮到這一概念與列維納斯的神學背景之間的關係，因此將其譯為奇異性。

自身的把握與經驗中也許還能多少得到一些確定性的經驗，而自我在對他人的經驗中就更是被這種不可穿透性所阻礙。

這樣一種他人的不可穿透就體現在與他人的面對面中。

列維納斯所言的他者其實包含着多種層次，除了他人之外，幾乎所有的他者都在某種意義上能夠被自我所吸收。如列維納斯所說，“以形而上學的方式欲望的他者不是像我吃的麵包、居住的國家、欣賞的風景一樣的‘他者’”^①。換言之，除人之外的這些他者只是相對他者，他們能夠作為自我所缺乏之物被自我吸收同化掉。而只有他人，是自我絕對無法同化的。

這一無法同化的他人就體現在面容的不可見之中。實際上，稍一思考，我們就不會對列維納斯的這種論述感到奇怪。如果他人的面容是可見的，是可以被作為一種感知模式的視力所看到的，那麼，他人無疑也就在某種意義上喪失了部分的外在性。正如列維納斯在論述觀看時所說的，“觀看總是在視域中觀看”，而“對象化優先在注視中進行。”^②無疑，列維納斯在這裏對觀看以及對象化的解釋直指西方哲學傳統的核心。哲學自其起始就圍繞着觀看為核心建立起一種對象化的形而上學，而列維納斯重新定義的形而上學在相反的意義上無疑就是不可見的形而上學。

言歸正傳，我們會發現，我們在日常生活中對他人的觀看，又真的看到了他/她的面容了嗎？無疑，我們在日常生活中遭遇了他人，也看到了他人，但這種看所看到的面容，在列維納斯看來，恐怕只是對實在的物理對象的觀看。實際上，在這種觀看中，我們所遭遇到的難題正是胡塞爾在《笛卡爾式的沉思》中構造他人時所遇到的同樣的難題。我們明明已經非常直接地看到了他人的軀體，我們看到他人的軀體像我們的軀體一樣活動，我們甚至在與他們吃同樣的東西時會有同樣的反應，但我們還是很難說，我們已經充分理解了他人。正是

^①【法】列維納斯：《總體與無限》，第4頁。

^②同上，第173頁。

在這種他人及其面容對我們的認識和理解的抵制、在他們進行表達、顯露情緒、展開行動而我們仍然不能將之主題化的過程中，我們才能夠充分意識到，他人及其面容實際上並不充分顯現在場，不是充分符合的明證性的顯現自身，而總是不可見的。正如列維納斯所言，“面容通過其拒絕被包含而呈現出來。在此意義上，它不會被統握，就是說，不會被包括。既不會被看到，也不會被觸及。”^①

也正是因此，列維納斯所描述的他人及其面容，從根本上而言就不在自我的意向性活動之中，它根本就不會成為意向行為的相關項。換言之，面容就其本身來說是自行顯示的。列維納斯說道，“他者越出他者在我之中的觀念而呈現自身的樣式，我們稱為面容。……他人的面容在任何時候都摧毀和溢出它留給我的可塑的形象，摧毀和溢出與我相稱的、與其觀念化者相稱的對象——充分符合的觀念。它並不是通過那些性質顯示自身，而是據其自身顯示自身。它自行表達。”^②這種自行顯示的面容，既不需要像胡塞爾那裏的現象一樣通過超越論自我的意識顯示出來，也不需要像在海德格爾那裏一樣通過此在的存在而被解蔽。在這一意義上，雅尼考的批評確實頗有道理，列維納斯的他人確實不與自我在同一個世界，但這並不意味着列維納斯所描述的他人是主動逃離了自我，他不是背對着自我逃離了自我的內在性領域，他本來就不在自我的內在性領域中，他在自我之外，但它仍然通過它的自身顯示而與自我面對面。

2. 神聖性的自身顯現：

這樣一種不可被同化、自身顯示的面容便是奇異性的顯現，並在此意義上是神聖性的顯現。如列維納斯所說，“這些奇異性或特殊性並不是個體意義上的——個體被奉獻給了概念化，或者放棄了它們的特殊性以便重新發現它們自己是同一的——而恰恰是作為對話者，作為不可取代的、在其類型中獨一無二的存在者，作為面容”^①，同

^①【法】列維納斯：《總體與無限》，第178頁。

^②同上，第23頁。

時，“神聖的維度在人類的面容上打開。”^②

就列維納斯所說的宗教或者神聖性而言，其最重要的顯現就體現在他人的面容之中。很明顯，在接過了海德格爾對存在論神學的批判之後，列維納斯不再認同一種偶像崇拜式的宗教理解。對列維納斯來說，宗教或神學最重要的核心就體現在神聖性上，而神聖性又是理性所無法達到而只能由身體性的感性體驗才能切近的經驗。“我朝向上帝的關聯是在我對於鄰人的責任中來到於我的”，是在“他人的面容向我發出的無償的愛的律令中到來的。”^③

因此，列維納斯所說的神聖性，與其說是某種神聖不可觸碰之物，不如說是奠基在感性不可穿透性當中的奇異性和特殊性。這種奇異性是無限的、是對自我的盈餘，是對充分符合觀念（*idée adéquate*）的超出。這具體體現在他人的面容超出了我對他人在觀念上的把握。一旦自我試圖從觀念上構造一個他人，我無疑就會看到他人的面容實際上無法被自我在其內在性的領域中構造起來。如列維納斯所說，“外在性與那總是要度量它的觀看並不相即，如此外在性的這種溢出恰恰構成了高度的向度或者說外在性的神聖性。”^④

我們會看到，列維納斯由此將現象的顯示方式區分為兩種，一種是藉由自我意識顯現自身的現象，另一種則是事物不依賴自我，完全依靠其自身的顯現。就前一種顯現來說，列維納斯認為，事物通過我的意識來顯示，實際上是借助一道外在於它的光線。^⑤很明顯，在列維納斯看來，胡塞爾式的現象學所探討的原初現象，或者自身顯現的現象，實際上就是這種借助自我意識顯現自身的現象。即便胡塞爾在其晚年諸多文稿中都一再討論的被動綜合問題也是如此。胡塞爾所言的被動綜合，並沒有與意識的主動綜合截然區分開，如胡塞爾在

^①【法】列維納斯：《總體與無限》，第241頁。

^②同上，第53頁。

^③Emmanuel Levinas, *De Dieu Qui Vient à L'Idée* (Paris: Vrin, 2004), 11.

^④【法】列維納斯：《總體與無限》，第288頁。

^⑤同上，第50頁。

《經驗與判斷》中所明確說明的一樣，“那種從當時被動地預先被給予的背景領域觸發我們的東西不是一個完全空乏的東西，不是某種還沒有任何意義的素材（我們沒有恰當的詞），一種絕對的未知性的素材。毋寧說，未知性在任何時候都同時是已知性的一種樣式。”^① 很明顯，胡塞爾一方面認為被動綜合中觸發了我們的東西不是一種類似於純粹質料或者列維納斯所說的元素一樣的東西，另一方面，就連未知性都是已知性的一種樣式。這兩個主要觀點無疑都與列維納斯的觀點根本衝突。列維納斯意義上自身顯現的他人及其面容，不僅與主體截然兩分，保持着絕對的距離，同時也不可能是主體本身的某種已知性的變樣。列維納斯所言的超出了自我的目光，超出了自我的觀念的他人，在其根本意義上，並不依賴自我的權能。

簡言之，一種外在於我的意識構造能力範圍的事物，總是暗示着在自我的內在性領域之外，還有一個不可見的維度超越於自我，它相對於自我來說遠為豐盈，是它主動向我顯現了它自身，而這種相對於自我的顯現因此就完全是憑其自身的顯現。在這一顯現模式中，不可見的現象自身來到了顯現中，而不是自我在其構造活動中讓現象得以顯現。

經典現象學意義上的觀念，總是試圖能與其所描述的現實充分符合，由此達到現象的明證性。然而，無限的觀念卻是以觀念和對象之間完全不相符為特徵。這意味着，無限者實際上並沒有在觀念中顯現，它實際上暗示了不能被觀念化的經驗。這種不能被觀念化的經驗，相對於自我來說具有壓倒性的地位。無限之為無限在於它絕對的超越性和他異性，這也即是神聖性的奇異顯現。

^① Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, (Felix Meiner Verlag, 1972), 34.

結 語

至此，通過梳理海德格爾關於存在論神學的批判以及列維納斯在此基礎上的繼承與批判式推進，我們在一定意義上澄清了列維納斯的神聖性問題。在開篇所提到的神學轉向問題中，我們會發現，列維納斯當然可以被視為現象學神學轉向的關鍵人物，然而，這樣一種神學轉向實際上並沒有試圖在現象學中“引入新神”。與其說這一轉向是要引入新神，不如說，這一轉向是要經由對存在論神學和經典現象學的批判，一方面打破經典現象學的相關性結構，一方面重新激活神聖性的經驗，將外在性或者陌生性引入進來。而對神聖性經驗的重新挖掘和激活，無疑首先奠基在對總體性的突破之上，這在本文中被表述為中介的消失和存在論的分離；同時，在打破傳統的總體性、相關性框架之後，通過對自我與他人建立在感性基礎上的倫理經驗的闡釋，神聖性的維度被重新激活。

如果說存在論神學是以理智認識上帝，貶斥感性，又最終在理智的有限性中造成了人與上帝的分離以及上帝的偶像化的話，那麼，列維納斯所重新激活的神聖性經驗，則是以對理性與感性關係的顛倒為前提，從感性和身體出發，重建與神聖性的關係，並最終依靠在感性的奇異性顯現中與上帝（他人）面對面。神聖性作為一種朝向自我顯現的現象，無法被自我的意識和理性把握，只能經由感性意義上的經驗才得以觸碰。由理性所割裂的絕對距離只有在感性的觸碰中才終究得以彌合。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Donohoe, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*. Toronto: University of Toronto Press, 2016.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- _____. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- _____. *Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag, 1972.
- Janicaud, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- _____. *De Dieu Qui Vient à L'Idée*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *God, Death and Time*. Trans. B. Bergo. California: Stanford University Press, 2000.
- _____. *Totalité et infini: Essai sur L'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- Purcell, Michael. *Levinas and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Stauffer J. and Bergo B. eds. *Nietzsche and Levinas: After the Death of a Certain God*. New York: Columbia University Press, 2009.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【德】海德格爾：《同一與差異》，孫周興譯，北京：商務印書館，2011年。
[Heidegger. *Identität und Differenz*. Translated by SUN Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2011.]
- 【法】列維納斯：《論來到觀念的上帝》，王恆、王士盛譯，北京：商務印書館，2019年。[Levinas. *De Dieu Qui Vient à L'Idée*. Translated by WANG Heng, WANG Shisheng. Beijing: The Commercial Press, 2019.]
- 【法】列維納斯：《總體與無限》，朱剛譯，北京：北京大學出版社，2016年。
[Levinas, *Totalité et infini: Essai sur L'extériorité*. Translated by ZHU Gang. Beijing: Peking University Press, 2016.]
- 【法】梅亞蘇：《有限性之後》，吳燕譯，鄭州：河南大學出版社，2018年。
[Meillassoux, *Après la finitude*. Translated by WU Yan. Zhengzhou: Henan University Press, 2018.]
- 文晗：《神學轉向抑或陌生經驗》，《哲學與文化》，2020年第10期，第145-160頁。
[WEN Han. "The Theological Turn or Alien Experience." *Philosophy and Culture*, no.10 (2020):145-160.]
- 張旭：《海德格爾“存在論差異”思想的起源、含義和發展》，《中國人民大學學

報》，2017年第3期，第47-53頁。[ZHANG Xu. "The Origin, the Meaning and the Development of Heidegger's Thought of Ontological Difference." *Journal of Renmin University of China*, no.3 (2017):47-53.]