

從神人分離到倫理關係：論列維納斯的 “神之名”的倫理含義

From Divine-Human Separation to Ethical Relations: On the Ethical Significance of Levinas's "The Name of God"

孫 盼 馬元龍

SUN Pan MA Yuanlong

作者簡介

孫盼，中國人民大學博士研究生。

馬元龍，中國人民大學教授。

Introduction to the author

SUN Pan, Ph.D. Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: 18351073970@163.com

MA Yuanlong, Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: mikema@ruc.edu.cn

Abstract

In Levinas's philosophy, God is not merely a theological concept but is intrinsically linked to the ethical. God signifies the Wholly Other, entirely separate from humanity, and cannot be perceived as an object of consciousness but as a trace. This separation does not negate the commandments and revelations directed toward humanity; rather, it shapes an ethical subjectivity through "a relation without a correlate" to God, fostering an openness to infinity and responsibility for the Other. The core of Levinas's thought lies in how the illeity of God directs us toward others, where the concept of "one-for-the-other" and the ethical relation with the Other becomes essential. By examining the divine-human separation, the divine-human relation, and ethical responsibility towards others, we see that, for Levinas, theology's essence is rooted in ethics, positioning ethics as "the first theology".

Keywords: Levinas, God, subjectivity, Other, ethical relation

列維納斯是二十世紀最關注倫理問題的哲學家之一，在他那裏，為了他者的倫理學先於存在論，為正義、人性以及共同體等奠定基礎。同時，列維納斯也是一位出色的猶太神學家，在他的整個哲學生涯中從未停止對猶太教中的某些主題的思考。^①然而，列維納斯的宗教寫作卻呈現了一種獨特的面貌，猶太教的一神論、《塔木德》傳統等神學問題都被還原到倫理學領域之中。“倫理學描繪了一個領域，在這個領域內無限（這裏指的是神）的意義獲得了其重要性”^②，倫理學在列維納斯的神學中是奠基性的並且被當作是神學的核心。

“猶太教是倫理的一神論”^③可以說是對列維納斯的神學與倫理學的關係的集中概括，這個句子至少有兩重含義：列維納斯的神學遵循的是猶太教的一神論；以及這種一神論本質上是倫理的。因此我們不僅需要說明列維納斯所接受的一神論是怎樣的一種神學，而且需要解釋為甚麼這種神學本質上是倫理學。這一非常複雜的問題在列維納斯的思想中有一條相對清晰的路徑：列維納斯借助“神之名”（The Name of God）開啟了對猶太教的一神論的討論並且直接地恢復了一神論的神，然後在“神之名”所暗示的神人分離、神人關係、鄰人關係三種倫理模式中，闡釋了一神論的神如何原初地就具有倫理含義，倫理如何原初地就蘊含在神學之中。在此過程中，列維納斯揭示了真正的超越、一種新的倫理主體性以及與他者的倫理關係，從神之死和人道主義的危機中挽救了倫理責任免於衰落，同時也回應並深化了為

^① 列維納斯的宗教寫作在1947年擔任以色列師範學校校長並與壽沙尼相遇後逐漸展開。隨後的一些關於猶太教和《塔木德》的文章被收錄於《困難的自由》（1963年）、《塔木德四講》（1968年）、《從神聖到聖徒》（1977年）、《超越詩句》（1982年）、《主體之外》（1987年）、《諸國時代》（1988年）等之中。

^② Jeffrey L. Kosky, *Levinas and the Philosophy of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 63.

^③ Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 141.

了他者的倫理學。

一、神人分離與絕對超越

列維納斯延續了《塔木德》傳統中的“神之名”問題，在《神之名：根據一些塔木德文本》（“The Name of God: According to a few Talmudic Texts”）中，他援引了《塔木德》“誓言冊”（Tractate Shebu'oth）（35a）中對“神之名”的討論^①，揭示了“神之名”所暗示的神人分離與神的絕對超越。列維納斯談論神之名並不是出於詞源考古學興趣，或是為了確定具體的神性^②，而是想借由神之名恢復猶太教中一神論的神。這一不可見的、絕對超越的神，並不能在任何指稱中在場，並不作為意識對象而顯現，而是以一種永久缺席的方式“在場”，逃脫了意識的結構。任何表示神的屬性的名字都是對神的褻瀆，都是將神拉入人的意識之中，因此這些名字可以被抹除：

文本首先教導我們，在複製神之名時，有些名字在任何情況下都不能被抹除。列出那些不能被抹掉的專名（proper names）；在我們的文本中有九個，如“El”或“Eloha”，通常被翻譯為“神”。文本也列出了可被抹除的名字，例如由實詞的屬性組成的名字：偉大的，強大的，受尊敬的，威嚴的，強大的，有權勢的，慈悲的，長

^① 在《巴比倫塔木德》（Soncino版）第四部分“民事侵權令”（Seder Nezikin）的“誓言書”（Tractate Shebu'oth）（35a）的接近結尾的位置，完整列出的九個神的專名為“El”“Eloha”“Elohim”“your God”“I am that I am”“Alef Daleth”“Yod He”“Shaddai”“Zebaoth”。

^② 相關文章可參考James S. Anderson, “El, Yahweh, and Elohim: The Evolution of God in Israel and its Theological Implications,” *Expository Times*, no.6(2017): 261-267; 也可參考舒也：《希伯來聖經“耶和華”的譜系學再探討》《長江學術》，2011年第2期，第48-58頁。[SHU Ye, “A Re-examination of the Genealogy of ‘Yahweh’ in the Hebrew Bible,” *Yangtze River Academic*, no.2(2011): 48-58.]

久受苦的，仁慈的。^①

首先，可以被抹去的是有關神的屬性的名字：“偉大的”“威嚴的”“仁慈的”等等。這些名字往往表達了對神的某種認識，彷彿神是具有某種屬性的實體而我們可以接近神的本質。神在人的意識中被主題化了，被降格成一個可以被限定和修飾的對象，這“恰恰遠離了不可再現的（unrepresentable）、神聖的（holy）也即絕對的神，其超越了所有的主題化和一切本質”^②。神是高於一切讚美的至高者（Most High），任何通過道德屬性和力量屬性來認識神、拔高神的做法都是不可取的。在佔有的言語和攫取的目光消失之處，真正的神才開始。而那些在複製時不能被抹除的神之名就是神的“專名”，專名與普通名稱截然不同，其並不指向一個在意識中被再現的客體，而是喚起了被命名者的缺席。這一被命名者永久地逃脫了再現，拒絕以任何具像化的形式在名字中顯現和在場：

普通名稱（common name）指明一個對象，但並不忠於那一個體，而且可以說是在無差別中接納它。專名，雖然接近被命名者，卻並不與它在邏輯上相連；因此，盡管有這種親近，但專名是一個空殼，就像是對它所喚起之物永久撤回，是對通過它而具像化的東西的解具象化。^③

普通名稱所指涉的對象在意識中顯現，失去了其獨一性，在總體中被歸類和概括。命名的過程實際上是對被命名者的掌握、理解和佔有，通過名稱再現對象並表達其存在。與普通名稱相對，“專名是一個空殼”，其無法真實指涉一個實體，也不能將被命名者帶入在場之

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Subject: Talmudic Readings and Lectures*, 118-119.

^② Ibid., 120.

^③ Ibid., 122.

中，語言與存在之間的邏輯結構和知識功能均已斷裂。儘管專名指向了被命名者，但被命名的對象卻永久地逃脫了在場。意識所指向的對象並沒有以它的在場來充實朝向它的意向性，而是不斷地顯現自身的缺席和非現象性。專名的不可還原性捍衛了被命名者的獨一性和超越，使其免於被意識、語言和概念系統所掌控。可以說，專名就是超越到甚至缺席的無限所留下的痕跡，這一痕跡並不指向任何實體或存在，而是指向超越者的缺席本身。

在希伯來聖經中，“YHWH”（四字神名）集中體現了神的絕對超越與缺席。這一名字不僅揭示了語言在面對無限時的固有局限性，還表明了神在顯現的同時始終保持隱藏的超越本質。“‘神’（Adonai）這個名字——它的名字被說出來是無效的——是‘四字神名’這一名字。這個名字還有個名字！但這個神名是既被揭示又被隱藏的。”^① 希伯來人僅用四個輔音字母（相當於英語中的“YHWH”）來稱呼神，而在希伯來語中元音是語言的發音核心，這就導致“YHWH”無法直接發音。因此，“YHWH”是“顯現中的隱藏”：既經書寫而揭示，又因語音上的啞啞性而隱藏。這四字神名“YHWH”的不可發音性與不可言說性不僅是語音層面的限制；更深層地，它昭示了神的絕對超越：神超出了語言和存在的範疇，一切對神的命名與認知都陷入了失效或沉默的境地。正是為了保有這一未受同一性污染的神，猶太傳統在誦讀經文時不直呼“YHWH”，而以“Adonai”（我的主）替讀，以示對神之無限性的尊重和對神之不可接近性的承認。神擺脫了存在的束縛，保持其真正的超越和無限性，這也是列維納斯所說的聖潔（sainteté/holiness）。“彷彿這個聖名在經文中的臨在，不應隨時隨地被說出而實現。與亘古不變者（簡言之，存在本身）相分離，不是‘聖潔’（sainteté）這一概念的最好翻譯嗎？”^② “亘古不

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, 121.

^② Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (Paris: Éditions de Minuit, 1982), 149-150.

變者”（ce qui est de tout temps）是超越歷史的永恆存在，而“聖潔”意味着與本體論意義上的存在的根本分離。存在本身是一種暴力，將不可見者和超越納入同一之中。然而，神的顯靈打破了意識的框架，拒絕被納入存在的總體化邏輯，超越了一切存在的範疇。神與存在之間的差異是如此徹底，以至於神完全地超越，“超越到甚至缺席”，這也構成了神人分離的根本境況。

神人分離開啟了對神的倫理意義的沉思，標誌着列維納斯所說的真正的宗教的開端。這種神人分離具有一種倫理的態度：將神從存在論的桎梏中解放出來，尊重那與我有着絕對差異的絕對他者。而哲學話語對他者是一種排異活動（allergy），“與對他者的揭示重合，當（他者）將自身顯示為存在時，便失去了他異性。（哲學）本質上一種關於存在的哲學，對存在的理解是它的終極目標。”^①事物以一種被設想的方式展示自身、被意識所照亮，就是擁有可理解性。在這一框架內，意義來源於存在的顯現和意識的主題化活動：

意義或曰可理解性就等於存在的顯現，就好像存在就在於通過可理解性朝向明晰性並進而在一個經驗中成為意向性的課題一樣。經驗的所有潛在可能性都源自這種課題化，或受這種課題化影響。^②

理性神學接受了對哲學的從屬的身份，在存在的領域內思考超越。進入哲學話語和本體論中的神，要麼被認識為一個存在者，被當作是最高級的實體；要麼被認識為存在者的存在，將神的啟示理解為哲學上的揭蔽。即使是訴諸宗教經驗的神學思想，也仍然與哲學

^① Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006), 263.

^② 【法】列維納斯：《論來到觀念的上帝》，王恆、王士盛譯，商務印書館，2019年，第97頁。[Emmanuel Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, trans. WANG Heng and WANG Shisheng (Beijing: The Commercial Press, 2019), 97.]

相關。“信仰者已經不由自主地從存在、在場和內在性的角度來解釋神，他聲稱對神擁有一種經驗。”^①從本體論的意義上來理解神，結果就是神和人的雙重毀滅：真正的超越和無限在人對神的在場的揭示中被終結，絕對外在於人的神走向“神之死”；同時，這一被納入了存在關係中的神不再能夠產生對內在性的壓倒性的震創，不再能激發起真正的人性對於超越存在的善的大寫的欲望（Desire）。與之相對，神人分離恢復了絕對差異和不可還原的他異性，將超越以及絕對他者的潛能從人的意識的束縛中解脫出來，使得溢出人的認知和理解之外的無限和絕對他者得以是其所是。

但是我們也應該認識到，如果將神人分離推向極致或沒有對神人分離作進一步的規定就會走向非神論（athéisme/atheism）。^②如果說理性神學因為忽視了神人分離而失去了無限、外在性和絕對他者，因而喪失了任何倫理的可能性，那麼非神論則通過神人分離暫時地獲得了一種“有限的”道德意味。“形而上學者的非神論意味着我們與形而上者的關聯是一種倫理舉止，而不是神學，不是主題化，即使後者是在類比而來的對神的屬性的認識。”^③非神論者放棄了理性神學對於神的虛假認識，拒絕將神還原為抽象之理論與可被再現之物，徹底地放棄了無限轉而關注自身。不試圖去攫取真正的超越，而是肯定活生生的個人的現世生活。但非神論的道德意味是有限的或者說還不具有真正的倫理含義，是因為非神論伴隨着一種向心運動。“我們在

^① Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 159.

^② “athéisme/atheism”一般譯為“無神論”，在這裏我們遵循朱剛在《總體與無限》中的翻譯，將之譯為“非神論”。列維納斯對這一術語的使用，與對神的肯定或否定無關，而指的是心靈或內在性與神分離這樣一種狀態或立場。【法】列維納斯：《總體與無限：論外在性》，朱剛譯，北京：北京大學出版社，2016年，第26頁。[Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Zhu Gang (Beijing: Beijing University Press, 2016), 26.]

^③ 【法】列維納斯：《總體與無限：論外在性》，第54頁。[Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 54.]

上帝外面生活，我們與自己在一起（在家，chez soi），我們是自我、是自我主義。靈魂——心靈之維——分離的實現，自然是非神論的（athée）。^① 非神論實際上走向了一種向內的對自我的肯定：自我從暴露於匿名的外在性中“退入居所之中”，以身體的方式將自己安置（se poser）在世界之中，“身體性存在也是於居家內在性中的聚集收斂”^②，在勞動和佔有活動中將異質性元素還原為同一，確保自身對世界的掌控。在這一分離機制中，個體祇關心自己的生存，與神保持完全的分離，同時也無能於與他者面對面。與非神論相對，神的超越和不在場並沒有取消神與人的絕對關係——一種非認知、非一存在之內的/非一利益的（dis-interested）的關係：神給人以誠命和啟示，他降臨到我們的思想中。在外在性對於內在性的震創這一斷裂性的事件中，神為人帶來了一種新的倫理的主體性。

二、神人關係與倫理主體

列維納斯通過神之名恢復了“未被存在污染的神”、恢復了神人的絕對分離，不僅是為了將超越、外在性和絕對他者從理性中解放出來，還要恢復真實的人性。這一真實的人性就是倫理的主體性，是在神人關係中被構結的。

那麼，這一與人分離的神如何能處於“關係”之中，如果真的有這種“關係”的話那究竟是甚麼樣關係？從神人分離到神人關係，圍繞在神身上有一個所謂的“一神論悖論”（paradox of monotheism）：“一神論的神是完美的……與絕對完美形成鮮明對比的是‘神在我們這邊’。”^③ 一方

^① 【法】列維納斯：《總體與無限：論外在性》，第32頁。[Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 32.]

^② 同上，第159頁。[Ibid., 159.]

^③ Richard A. Cohen, “Emmanuel Levinas: Judaism and the Primacy of Ethical,” in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, eds., Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 238.

面“神在他自己那邊”(God on his own side)，盡善盡美，超越存在；另一方面“神在我們這邊”(God on our side)，神的超越對於人類並不是沒有意義。神沒有取消對人的誡命和啟示，而是以異於顯現的方式與人處在關係之中。因此對於列維納斯來說，宗教並不止於孤零零地談論神、人與世界這三個不可還原的要素，宗教是神、人與世界之間的活生生的關係。

“宗教，在成為一種懺悔之前，是生命的脈動，在這種脈動中，神與人、人與世界建立了一種關係。”^①但是，神與人的關係是“沒有關聯的關係”(a relation without a correlate)^②，這一關係並不是由第三方觀察到的空洞的連接形式，並不是抽象的綜合，而是有生命的連接，是不可還原的和絕對異質的元素之間可以發生一種結合。對於列維納斯來說，神人的絕對關係就發生在神對人的誡命和啟示、人對神的服從和回應之中。

神對人的愛就是對人的誡命(commandment)，人在面對神的這一誡命時，唯一和首要的就是無條件地順從。“與神的關係——如果你願意的話，是一種順從，對超越的順從，在這裏產生了超越或朝向一神的概念。”^③人對神的順從是第一位的，生命的權能不能延伸到神和無限之中，而只能被動地接受無限對於有限生命的衝擊。同時，這種順從不是理性判斷後對強權的妥協，對神的服從先於一切理性活動的審查。在猶太教中，用“先做後聽”“順從先於理解”這一公式來表達：

當以色列人在聽(hearing)之前就已經致力於執行(doing)，一個來自天堂的聲音呼喊：誰向我的子民揭示了天使所使用的這一秘密，因為在《詩篇》(103: 20)^④中

^① Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), 189.

^② Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, 165.

^③ Ibid., 141.

^④ 此處沒有採用《聖經》和合本《詩篇》(103: 20)，而是據《聖經》(King James Version) (*Psalms* 103:20)，將“執行”譯於“傾聽”之前。

記載：“祝福我們的主，他那強大的天使，執行他的命令，傾聽他的聲音。”^①

在這裏，表達“順從”的術語“執行”（doing）先於表達“理解”的術語“傾聽”（hearing）。按照正常的邏輯順序來說，是先傾聽神的話語試圖理解神的意思，求助於人自身的理性判斷，然後再去執行；而猶太教強調在理解神的話語之前就已經順從，全身心地把自己奉獻出去而沒有絲毫的利益計算。列維納斯極端地強化了誠命、啟示與理性之間的對立。他主張對作為神意志的誠命的順從是無條件的，在面對絕對他者時，人不再擁有自由選擇的權利，理性判斷在神的誠命面前完全失效。這一立場對西方哲學所推崇的自由主體構成了深刻的質疑。

在《誘惑的誘惑》（“The Temptation of Temptation”）中，列維納斯認為西方人的原型就是尤利西斯。尤利西斯可以自由地選擇聆聽海妖塞壬的歌聲而沒有影響他的歸程，他始終將自己擺在一個安全的位置（即綁在桅杆上），站在惡之外，靜觀惡、體驗惡，將與善相對的惡作為存在之旅中的某種調劑，主體始終掌握一切——享有去嘗試一切、認知一切的權能。這源於人對自己作為能夠運用理性的自由主體的自信，當然他的自由也恰恰在於他能夠運用理性：理性無所不能，真正的超越，或者說惡的過度最後在理性的總體視角中被中和了，沒有甚麼可以撼動從所謂的自由出發去認知一切事物的自我主義：

被誘惑的自我仍然處於（危險）之外。自我能夠聆聽塞壬的歌聲卻不背離它返回島嶼的歸程。它能夠觸及惡、知曉惡但是不屈從惡，感受惡而不經歷它，可以嘗試卻不以它為生，在安全中冒險。誘惑的誘惑是知識的

^① Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 31.

誘惑。^①

一旦人們認為自由是第一位的，理性的統治也隨之到來，人就彷彿模仿神而在存在之中居於高處。將理性的運用發揮到極致，那麼就沒有任何真正的外在性可以約束他，有的只是被體驗和認知之物以及一個被內化了的世界。當不可知者對我們誘惑都變成了人對知識和真理的追求，那麼無論是惡的過度還是善的超越都失去了它的“超—常”（extra-ordinary）的意義，歸入存在中的一次尋常事件。與我們相遇的一切絕對他者都被納入了自由主體的認知中，耽於自身的存在的尤利西斯或西方人便毀掉了超越，毀掉了惡的過度、善的盈餘對自由的質疑，他們並沒有意識到在自由之先的責任。

猶太人對誠命的服從打破了存在論中自由主體的優越性，誠命獲得了一種倫理意義，遏制生命的自發衝動，臣服於高於自身的東西，為了無限、為了真正的他者：

否定性的誠命是一種卓越的約束，它抑制了生命在它的自發性中作為一種“向外的力量”的這一傾向。限制生命的野性活力，並通過這一限制讓生命從夢遊的自發性中醒來，從它的本性中醒來，中斷它自身的向心運動，以便向不同於自身的東西開放。^②

如果讓本能的、自發的生命不受阻礙地發展下去，會以掠奪和剝削他者而告終，只有當這種以滿足主體的需求（need）為出發點的向心運動被誠命所控制，真正的人性才開始。自由生命那侵占的衝動、向外擴張的需求在誠命的絕對他律之下被遏制，自我從意識的

^① Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, 33.

^② Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, 112.

“獨斷論美夢”中驚醒。猶太教中的儀式的作用也正在於此。儀式標誌着人對神的服從，懸置了人的欲望的盲目自發性，使得一種非一存在之內/非一利益的善即倫理的善變得可能。去祈禱，就是“剝去身體的着衣的靈魂”，更確切地說，是“去傾吐一個人的靈魂”。這實際上是“對剝離一存在之內的開放，對沒有回報的犧牲的開放，對沒有回答或回聲的話語的開放，‘相信神’和祈禱必須有力量達到這些開放”。^①相信神不是相信神的在場和尋找神存在的證據，而是接受“少中之多”（more in the less）造成的內在性的破裂；祈禱絕不是向神提出要求，需要神來滿足我們的現實目的，而是朝向無限別無所求。人面對神，接受神的誡命，就已經是接受沒有回報的犧牲，是奮不顧身的敞開，是先於主動性的純粹被動的容受，直至於完全暴露於他者面前。在猶太教的誡命和儀式中，主體最初就不是為了自身的存在，通過臣服於絕對他者，存在者清空了自己，不再心安理得地居於自己存在之中，而是向超越和無限敞開。

再者，在列維納斯這裏，神不僅發出誡命，神還召喚我們進入對話之中：“一神論，獨一無二的神之言，準確地說是這樣的話語，一個人不得不聽到，而且不得不回答。神是要求者，人類處於一個回應的位置。”^②彷彿神在急切地呼喚我，呼喚的只是我，彷彿我是唯一與他相關的人，這迫使我對他回應。在這種人對神的回應中，列維納斯豐富了上面所談及的倫理主體性的內涵：人作為被選中的唯一，處在被指控/賓格（accusation）的位置上對於他者的不可推脫的責任。在這裏，我們也可以看到，列維納斯重新闡釋了猶太教中的神的“選拔”（election）的觀念而將其轉變為倫理學的內容。在列維納斯看來，“被選中”的，被召喚的、被命令着的“我”是唯一被召喚的，在他所處的位置上是不能被替換的，這並不形成一個人或一個民族的

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Subject: Talmudic Readings and Lectures*, 112.

^② Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 178.

優越感，而是構成了他的不可轉移的責任：

《塔木德》中的以色列概念，正如我的大師教導我的那樣，必須與一切特殊神寵論相分離，除了選拔（election）的概念。但選拔意味着責任的盈餘，正如《阿摩司書》（3：2）所說：“在地上的萬族中，我祇認識你們；所以我必追討你一切的罪孽。”^①

正因為沒有人可以替代我，正因為我是處在這個位置上的唯一，所以我在面對他者的籲求時，不得推脫自己的被選中的命運，需要對一切回應/負責（response/responsibility）。正是這種對於他者的召喚的回應/責任構成了倫理的主體性的另一重內涵。

誠命本身作為一種斷裂性的事件，對沉溺在自身存在中的主體造成了震創。在存在中的主體依據理性或先驗自我將不可見者還原為現象，猶如尤利西斯自由地將塞壬的歌聲變成了可體驗之物。然而對於不可見者、對於他者來說，這種再現和體驗是正當的嗎，難道我們沒有犧牲真正的無限和外在性而為了自我滿足嗎？神的誠命徹底摧毀了自由主體，並揭示了在自由與不自由的選擇之前就已存在的責任：人最初地就對無限敞開、對他者負責。當我說“我”（Je），我不再能夠指的是“自我”（Moi）——那像尤利西斯一樣從主體的自由出發去體驗世界、讓世界的謎向我顯現，然後回歸到自我的同一性中的大寫的自我；而是始終處於賓格的/被指控的（accusatif/accusative）位置、回應無限和他者的“賓我”（soi）。^② 這一倫理主體“soi”是自反代詞“se”的重讀詞形，我們將“soi”恢復到“se”然後再來考察“se”的倫理含義：

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Subject: Talmudic Readings and Lectures*, 123.

^② 列維納斯想要回歸到一種與“大寫的自我”（Moi）不同的新的主體性，同時強調“soi”始終處於賓格/被指控的位置，因此我們將“soi”翻譯成“賓我”。

在對他人負責時，主體性只是賓格的/被指控的（accusatif）無限被動性，它不是從主格開始所經歷的變格的結果。……賓我的無條件或賓格/指控的特殊狀況，這一切都是事先的，這就是代詞“Se”的含義，我們的拉丁語法本身“忽視”了主格。^①

自反代詞“se”在法語代動詞中用作賓語，雖然絕大部分賓格形式都是從它的主格形式變格而來，但處於賓格位置上的“se”卻沒有相應的主格形式，“se”始終處於賓格/被指控的位置上，沒有承擔而只有純粹地容受，形成了一種敏感的、被動的、向他者敞開的主體性。“被指控”同樣也意味着我是處於被指控的位置上的唯一，面對神和他人的召喚，我不得不回應，“me voici”（here I am）是人最初的回答。“在第一人稱（賓格）中，我是人質，是承托着所有其他人的主體性，然而唯一的，沒有任何人能夠替代我，也不能在責任面前隱藏。”^②被剝奪了自身同一性的“賓我”（soi），內在性已經破裂開來並朝向無限敞開，最初就服從和回應他者，對他人負責甚至對他人的責任負責，直至於成為他人的人質。

三、從神人關係到鄰人關係

然而在列維納斯這裏，倫理並不止步於神人關係。在誠命中被構結的倫理主體性要現實地為他人負責。神的最終極的倫理含義在於“一個人為了他人”（one-for-the-other），倫理主體從面向神轉向世界中具體的其他人，走向站立在神的痕跡中的他人。

^① Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Jijhoff, 1978), 177.

^② Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press), 140.

在《按照神的形象》（“In the Image of God”）中，列維納斯通過論述哈伊姆·沃洛日納拉比（Rabbi Hayyim Volozhiner）（1749-1821）的神的“創造”（Creation）的思想，闡明了神從世界中隱退（withdrawal）後，人作為受造物（creature）需要對世界和他人負責。在哈伊姆拉比的《生命的靈魂》（Nefesh ha'Hayyim）中，神之名“Elohim”被解釋為“掌握一切力量”。掌握一切力量就等於無中生有（ex nihilo），擁有創造“無數的世界和力量”的能力。“從虛無中被拉出的受造物的存在（無數的世界和力量）取決於它與神的創造性活力的聯繫。”^①所有的受造物都是神從虛無中拉出來的，並且依賴於與神的“聯繫”而存在，如果神的意志停止散布到存在者身上，世界將回歸到虛無和混亂。神支配世界及其力量，並形成了一個等級體系。“每一種力量，從最低到最高，都不過是神的存在和生命的延伸，這種延伸通過在它上面的力量的中介，即在它的內在性中傾瀉出來的靈魂，到達在它下面的力量。”^②每一個上層世界都給下層世界以生命，統治、聖化、照耀下層世界，反過來下層世界從上層世界獲得存在。神是所有力量的主人、是所有靈魂的靈魂，而人處於最底端。然而，作為受造物的人並不局限於這一創造的等級體系，相反，哈伊姆認為人在神創造的等級體系中佔據了一個特殊的位置。人的靈魂來自神的氣息，“耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了有靈的活人”（《創世紀》2：7）。人通過其內在的生命的靈魂，轉變為無數世界的活的靈魂。人的身體在神創造的最底端，但是他的靈魂之根達到了等級的頂端。“正如身體的行為與運動依賴於其內部的靈魂一樣，人本身是無數高層與低層世界的動力和活的靈魂，它們皆由他所引領。”^③列維納斯選取了《以西結書》中的

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, 156.

^② Ibid., 157.

^③ Ibid., 161. See Avinoam Fraenkel, ed., *Nefesh HaTzimtzum, Vol. 1: Rabbi Chaim Volozhin's Nefesh HaChaim with Translation and Commentary* (Jerusalem: Urim Publications, 2015), First Gateway, Chapter 4.

“戰車”（Merkavah）異象，將這段詩句與經文的整體語境分離，找出在字面的意思之外隱藏含義，以此強化哈伊姆的這一觀點。

以西結所見到的神的異象由許多天界生命體結合而成，如《以西結書》（1：5）：“又從其中顯出四個活物的形象來。他們的形狀是這樣，有人的形象，”又如《以西結書》（1：26）：“在他們頭以上的穹蒼之上有寶座的形象，彷彿藍寶石。在寶座形象以上有彷彿人的形狀。”列維納斯指出，異象中最令人矚目的是人的形象的出現。天上的王座超越於承蒙了神的意志的受造物，但是又攜帶了受造物的形象——人的形象。“他在王座之上，在那裏靈魂扎根，在那裏所有以色列人的‘根’的尖端與神融合，與以西結的幻象中王座之上的人的臉融合。”^①神的王座在最高點，像靈魂一樣啟示着這些世界。但本該處於最底端的人的臉卻與神的王座之上的臉融合，這象徵着人與神之間有一種特殊的親密關係。這種親密關係既堅持神的超越和優越性，又表明神對人的某種依賴，更確切地說，是神與人的世界的聯繫依賴於人。神為了在他自身之外創造世界而原初收縮（originary contradiction），“神首先從創造中收縮自己，以便在自身的旁邊為自身以外的東西騰出空間”^②。但神在創造後又從世界中隱退，“抹除”了他自身——正如四字神名。由於人的獨特結構，他處於等級體系的最底端，但同時又扎根於王座之上，因此許多世界和比人更高更完美的存在，都被交給了他。“神對世界的在場，以它的靈魂的形式，以此為依據，整個系統的連貫性，以及靈魂對每個世界的在場，都取決於人。”^③神與有關人的世界的聯繫的依賴於人，從此人肩負了神隱退後世界的全部重量。

神是缺席的，而人反過來成為世界的靈魂，“人類行使他作為神和世界之間的中介的掌控和責任，通過保證神對於存在者的關係的在場或

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Subject: Talmudic Readings and Lectures*, 158.

^② Ibid., 166.

^③ Ibid., 159.

缺席，存在者永遠需要它的生命力才能去存在”^①。結果是，為了讓宇宙萬物和眾多存在者存在而不至於化為虛無，人必須要對世界和其他人的生命與死亡負責。人作為受造物，原初地就不是為了自己，通過神的意志，一個人是“為了他人”。人對神的愛的回應不是直接返向不在場的神，而是轉向有關人的世界和在這個世界中的其他人。對於列維納斯來說，“創造之約是一個完全基於人類狀況的主張。神聖的因果關係，其波動性和難以捉摸，已經成為人類的責任”。^②“愛你的鄰人”並不只是一個空洞的道德口號，人對他人的責任原初地就蘊含在神的創造以及神的缺席之中。神雖然“是一種缺席、一種撤退。但在神的這種撤退中我發現自己，事實上就是被指定給他者而且冒着背叛的風險：這就是現代主體。沒有與神的相似性，只有關於撤退、命令和回應的實踐”。^③在神缺席的世界中我事先被指定給他人、回應他人，在進入自己的存在之前我就已經在一個所有人都面對面的場景中承擔起對所有其他人的責任，這也是神學最本質的意義！

列維納斯所發展的創造論還帶來了一個深刻的後果，就是神正論（theodicy）的終結。在列維納斯這裏，神在創造這個世界的時候已經隱退，不會現身於世界來救贖人類。相信一個神正論的神將會對世界上的善惡做出最終的解釋，將是不道德的，因為它暗示了對受難者的指控——任何遭受痛苦的人都應受這種苦難，而善良的人則會得到好報，這一點在解釋大屠殺時完全失效。在神的缺席的世界中發生的這種極端的惡，“使任何試圖通過受苦和死亡的人的罪惡來解釋（他們的受苦和死亡）變得不可能”，尤其是在人性滅絕的大屠殺中，“證

^① Emmanuel Levinas, *Beyond the Subject: Talmudic Readings and Lectures*, 159.

^② Fagenblat Michael, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 65.

^③ Kevin Hart and Michael A. Signer, eds., *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians* (New York: Fordham University Press, 2010), 44.

明鄰人的痛苦的正當性是一切不道德的來源”。^①受造物拒絕對鄰人的苦難做出理性解釋，在苦難與惡之間並沒有任何因果聯繫。否定“神正論”，不再依賴於神的現身來達到對苦難的救贖，而是如理查德·A. 科恩（Richard A. Cohen）所說的那樣，“投身於一種沒有神正論的神學（a theology without theodicy）中”^②，也就是通過人與人之間的倫理關係實現神學上的救贖。

神學最終走向了倫理學，與他人的倫理關係既是神學的核心也是它的最終目的。神的缺席（Divine absence）彷彿設下了一個別有用心倫理圈套，使人領悟到救贖只能發生在人與人之間。“真正的上帝不是一個可以依靠或利用的神。神的超越是這樣的以致於我們彼此相依，在神從經驗和理解中撤退的痕跡中。”^③在《尤塞爾，對神說話》（*Yossel, Speaks to God*）這部小說中，主人公尤塞爾目睹了華沙猶太區淪陷時的恐怖景象，努力在他自己的行為中尋找被神遺棄的原因。尤塞爾不認為大屠殺中神的缺席是對以色列子民的罪行的懲罰，因為他本人完全是正直和虔誠的。“對於比我更偉大、更優秀的人來說，我相信這不再是對罪惡和過錯的懲罰的問題。相反，世界上正在發生一些獨特的事情：hastoras ponim——神隱藏了他的臉。”^④尤塞爾陷入了片刻的絕望和懷疑之中。最後尤塞爾發現，要想從孤獨的悲哀處境中逃出，不是求助於一個有目的地選擇缺席、沉默和無反應的神，而是在悲痛中意識到一種只有他才能承擔的責任：

神的確定性是尤塞爾的兒子尤塞爾在空曠的天空

^① Robert Bernasconi and David Wood, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the other* (London: Routledge, 1988), 163.

^② Kevin Hart and Michael A. Signer, eds., *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, 87.

^③ Jeffrey Bloechl, *Levinas on the Primacy of the Ethical: Philosophy as Prophecy* (Evanston: Northwestern University Press, 2022), 135.

^④ Michael Purcell, *Levinas and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2006), 69.

下以一種新的力量體驗到的東西。因為如果是他如此孤獨，那是為了肩負神的全部責任。通向唯一神的道路必須在某種程度上沒有神地走。^①

神的絕對超越正是神的自我—隱藏，人所能獲得的不是關於神的肯定性的經驗。神不能像任何可以體驗的神秘事物一樣被感知或確證，人也不能在悲哀或欣喜中求得神的安慰和幫助，而只能在與他人的關係中找到一種新的確定性。就像在創造的行為中，神為了創造一個時空世界而將自己抹除或撤退一樣，現在神放棄了所有的顯現，以便呼籲負責任的人完全成熟。人不能像孩提時代的稚童一樣，希冀神的降臨以提供幫助，人的確定性就在倫理的人性中，通過與周圍的人相遇、通過愛你的鄰人就能實現人真正的力量。這就是“成人的宗教”，正是通過缺席，神激發了人的超—人性，神的偉大在於創造出了能夠為他人負責的人！“把自己的臉隱藏起來，以要求人的超—人性，創造出一個能夠接近神、與神交談而不總是欠他的債的人——這才是偉大的真正神聖的標誌！”^② 神的自我—缺席開啟了我們與他人相遇的可能性，他命令了一種倫理生活：尋求天堂不必再仰望高處、循着神亦步亦趨，而是承擔人對他人的責任，立足人與人之間的救贖。

因此，人愛神的唯一方式就是愛他人。追隨至高的神首先就意味着接近同伴、關心鄰人。這也是《總體與無限》中的這句話的真正含義：

不可見的神不僅意味着無法想像的神，而且意味着在正義中可以被接近的神。倫理是精神的光學……他人（Other）是形而上學真理的真正核心，對於我與神的關係來說是不可或缺的。^③

^① Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 143.

^② Ibid., 145.

^③ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979), 78.

初看起來，神與西方哲學中的“光”是絕對相異的。神不能被認知、不能被再現，不能被我思囊括也不能進入現在之中，神遠離了我們的視覺中心，逃脫了試圖抓取一切的目光。但是，倫理讓我們能夠“看見”神，不是通過意向性的視覺把握，而是通過與他人的倫理關係，不可見的神可以被接近。通往神的道路只能通過他人這一迂回而進行，經由與他人的關係而達到對神的親近，這是神人關係已經轉化為人與他人的關係的必然推論。

結語

從“神之名”（the Name of God）這一問題開始，列維納斯恢復了猶太教中一神論的神，這唯一神是絕對超越的且與人分離。這種神人分離為神之名帶來了第一重倫理含義：將無限、超越從人的內在性中解放出來，尊重那完全不同於自我的絕對他者。但神人分離只是取消了神與人在概念和認知上的聯繫，而沒有取消神與人的絕對關係。神對人的誠命和啟示塑造了一種新的倫理的主體性，這種主體性能夠向無限敞開、回應他者，這是神之名的第二重倫理含義。最後，神的缺席意味着我對其他受造物的責任，我通過服務於他人而侍奉神。因此，在列維納斯這裏，與其說“神”是一個神學概念，不如說是發生在神人分離、神人關係、人與他人的關係三個層面上的倫理事件。圍繞着一神論的神及其倫理含義，神學不是對神的抽象思辨或是與神秘和非理性的接觸，而是如何具體地實現對他者的無限責任。“與神的相遇，宗教的相遇，是與他者的倫理相遇。”^① 神學的核心和本質就在於我與他者之間倫理關係，可以說，倫理學是第一神學。

列維納斯用一套神學話語將為了他者的倫理學演繹了出來，神人

^① Brain Treanor, *Aspects of Alterity: Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate* (New York: Fordham University Press, 2006), 164.

分離意味着無限和他者不能被吸收進同一性之中，神的誠命被解讀為外在性對內在性的衝擊這一倫理事件，神的缺席本質上是為了讓我更好地承擔對他人的責任，這一切都旨在讓神學走向與他者的倫理關係。在神學中超越和無限性已經為他者打開了一條倫理之路，猶太教中的人性就是面向他者、回應他者的主體性，神的創造、誠命、立法以及隱退等都是為了人與他人的倫理關係作準備，從這個意義上說，倫理是神學之根。相較於列維納斯所批判的西方哲學傳統，一神論本身內在地承載着超越性與聖潔，因其涉及與不可見、不可思、不可言說者的絕對分離與倫理關係，天然地趨向列維納斯的倫理學。或許正因如此，倫理與神學在超越與責任的問題上相互交織，使得列維納斯的倫理學帶有一定的神學色彩。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Bernasconi, Robert, and David Wood. Eds. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988.
- Bloechl, Jeffrey. *Levinas on the Primacy of the Ethical: Philosophy as Prophecy*. Evanston: Northwestern University Press, 2022.
- Cohen, Richard A. "Emmanuel Levinas: Judaism and the Primacy of Ethical." In *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Edited by Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon, 267-290. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Fagenblat, Michael. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Hart, Kevin, and Michael A. Signer. Eds. *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. New York: Fordham University Press, 2010.
- Kosky, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- _____. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.
- _____. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- _____. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*. Translated by Gary D. Mole. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- _____. *Nine Talmudic Readings*. Translated by Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- _____. *Of God Who Comes to Mind*. Translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *God, Death, and Time*. Translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Purcell, Michael. *Levinas and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Treanor, Brain. *Aspects of Alterity: Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate*. New York: Fordham University Press, 2006.

中文文獻 [Works in Chinese]

【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, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by ZHU Gang. Beijing: Beijing University Press, 2016.]

【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, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind*. Translated by WANG Heng and WANG Shisheng, Beijing: The Commercial Press, 2019.]