

永别了，莱维纳

下列注释是希腊语译者Vanghelis Bitsoris在《永别》的雅典版（雅典：AGRA，1996）中作出的，然后被保留在法文版之中。现存的英文版莱维纳的著作都尽可能地利用，但为了与德里达论证的语境达成一致，许多译文都做了一些修改。——英译者注

〔法〕J. 德里达/文 胡继华/译

长时间以来，很长很长时间以来，一说到“永别，莱维纳”，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，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，更是他教导我如何思考、如何朗读这个词语。

参见德里达：《赐人以死》，大卫·韦尔斯译，芝加哥大学出版社，1995年版，第47页。

在我看来，“adieu”至少可能有三种含义：

（1）致意、祝福或祷告；

（2）在分别、远行、通常是永远的分别与远行的时刻，在永不回归这个世界，即死亡的时刻所做的致意或祷告。

（3）为神，在神的面前，在所有一切事物之前，或一切与他人的关系之前，一种永远的告别，在每一个他人的告别之中的告别。在一切事情的前后，与他人的每一种关系，都是一种告别。

通过对莱维纳关于这个法语单词所立之言，即我们马上就讨论的这些言论，我希望

获得一些

谈论它的勇气。我愿意用毫无矫揉造作的话语、真实诚恳的话语来谈论这一切，我的这些话就像孩子的话语，一点儿攻击倾向都没有，一如我那发自深切的悲哀。

然而，此时此刻我们是对谁讲话？以谁的名义，我们听任自己如此说话？常常是这么一些人：他们挺身而出，在天庭光众之下开口说话，因此而中断了气息缠绵的耳语，中断了秘密亲近的交流，而正是这样的耳语、这般的交流，永远把我们和一位亡故的朋友、已逝的师长深深地联系起来；他们在公墓前聆听，最后直接地（directly）、率真地（straight on）对这么一个人说话，而我们说，这个人不在了，永远不再活着，不再在此地，——他再也不会回答了。声音里饱含着泪水，他们时常是如此熟悉地对一个沉默无语的他人说话，一点也不

绕弯子，一点也不凭藉于中介，向他吁请，对他叹息，向他致敬，和对他有所寄托。这并不一定是出于对习惯风俗的尊重，也常常不仅仅是致辞的修辞手法之组成部分。相反，毋宁说，之所以如此，是为了在言语挫败了我们的那种特殊场合超越言语，因为，一切返求诸己的语言

都似乎是不体面的反身话语，结果它们都要回到悲苦的共同体，回到它的慰藉，回到“哀悼活动”，人们常常用困惑而又恐怖的语言来表示这种活动。这里的言语仅仅自我指涉的，在它向自身的回归中又可能偏离我们此时的法律，作为率真性或公正性（droiture）的法律。这条法律是说，当我们在谈论到他之前，直截了当地对他人说话，直接地向他人倾诉，为我们所钟爱所尊敬的他人说话。对他，对E. 莱维纳，我们说“永别了”，而不仅是让我们回忆，关于这个“永别”他第一次教会了我们什么。

法律（droiture），即“率真”或“公正”，就是从莱维纳口里传达到我心里之时我就开始理解和学习的另一个词语。在他谈到公正的一切场合，我首先回忆起来的，就是他的《塔木德四讲》（Four Talmudic Readings），他在其中指出：公正命名了“比死亡更强大”的东西。E. Levinas, “Four Talmudic Readings”（《塔木德四讲》），原载“Ni

ne Talmu

di

c Readings”（《塔木德九讲》），trans. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990)，第48页。

但是，我们也不要企图在一切据说是“比死亡更强大”的东西中寻找避难所或者某种托词，相反，我们要寻找的是另一种慰藉。在他解说《沙巴篇》（“Tractate Shabbath”）

④ 这是《塔木德四讲》的第二部分，第48页。的

时候

，为了定义公正，莱维纳指出，意识乃是“一种寻求归宿的紧迫性，它指向了他人，而不是向自我的永恒回归”。④

这是一种并非质朴的天真，一种毫不痴迷的公正，这种绝对的公正也是绝对自我批判

，是在作为这种公正的界限并且对我提出质疑者的眼光所读出的绝对自我批判。向他人的运动永远不会返回到它的起点，而没有超越性的侵吞则返回到自己的起点。超越了机心的运动，比死亡更强大。称作Temimouth的公正，即雅各的本质。同小注④。

尽管方法独特，正如每一种沉思所表明的那般，这同样的沉思都启动了E. 莱维纳思

想，而这种思想足以激发我们去思考的一切伟大命题：首先是责任，而且还有超出我们的自由和先于我们的自由而存在的一种“无限度的”责任

同小注⑤，第50页：“无疑，我对每一个人的责任也可能通过自我限定而自我显示：这个自我可能以自我关心的自我牵挂的责任之名义被呼唤。”

，一种“无条件的
是”⑧⑨

“如果肯定地说，这第一个词语，这个使一切他人成为可能的词语，包括否定性的‘不’和作为诱惑之诱惑的‘居于二者之间’，就是一个无条件的是，做这样的肯定时，我们是否太草率了？”（第49页）

，（如他的文本所显示的）“一个比朴素的自发的是更古老的是”⑧，一个与这个

“原始地忠实于不可瓦解的联盟”的公正相合拍的是⑨。而且，这个讲演的结论当然会回到

死亡同上，第50页。，但之所以如此

，又的确不是为了让死亡拥有最后的说辞，或最初的言语。它们让我们想起在漫长的持久的死亡沉思之中有一个主题在永久轮回，但这个沉思的主题一开始就行进在与自柏拉图至海德格尔一脉哲学传统相对立的道路上。然而，在说明“永别”必须是什么之前，另一文本说“邻人面相上极端的公正”就是“无遮拦地暴露给死亡的公正”。

E. Levinas, “Bad Conscience and Inexorable”（《愧疚与冷酷》），In *Face to Face with Levinas*（《与莱维纳面对面》），ed. Richard A. Cohen (Albany: SUNY Press, 1986)。

我不可能、也不愿意用寥寥数语来评价伊E. 莱维纳的全部著作，其范围之大令我们再也无法看清它的涯际。一开始，我们必须再次从他那里，比方说，从他的《整体性和无限性》中，了解如何来思考“著作全集”或者“某一作品”的可能意义

E. Levinas, *Totality and Infinite*（《整体性与无限性》），trans.

Alphons

o Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 177-179. 在“The Trace o

f

the Other”（《他人的踪迹》，最早出版于1963年），莱维纳这样来规定“作品”：“从

根本上考虑作品，它就是同一向他者的永不回归的运动。我们希望将亚伯拉罕的故事与尤里西斯回归到以瑟佳的的神话对立起来，前者的主人公永远地离开他的祖国到了一个未知的国土，还不允许他的仆人把他的儿子带回故乡。一部作品，只要是从其最终极的性质上考虑，它就要求同一的根本慷慨，也就是说，在这部作品中，同一总是转化为他人。因而，它也要要求他人的吝啬。慷慨实际上就是向起源运动的回归。”第11-48页。及其可能的丰富意蕴参见《整体性与无限性》，267—269页，在那里莱维纳揭示了作品与丰富性之间的关联。

。我们可以十分自信地预言，未来几个世纪的解释都将把这一行为设定为它们的任务。在法国甚至欧洲之外的众多著作和多种语言中，在所有的转译文本中，在那些课程、研讨班、学术会议中，我们已经看到，无以数计的符号表明，这一思想的往复震荡将会改变我们时代的哲学反思，改变我们对哲学进行反思的过程。改变反思，就要根据伦理学，根据另一种伦理学思想。根据责任、正义、国家等等，根据关于他者的另一种思想，加以把握的那些东西的过程。这种思想比许多新颖的思想都更加新颖，因为它是根据他者面孔的绝对先在性而得到把握的。

是的，在本体论、国家、政治学之前和之外的伦理学，而且是超出伦理学的伦理学。我清晰地记得，有一天，在米切尔-昂热大街，在一次会谈期间，在一次由他的思想辐射所启发的

会谈中，带着善意的微笑，和习惯于省略的典雅幽默，他对我说：“你知道，人们为了描述我的工作常常说到伦理学，但真正让我着迷的却不是伦理学，不仅仅是伦理学，而是神圣，神圣的神性”。然后，我就想起一种单一的分隔，一种由上帝赐予、受上帝指令、为上帝注定（*donne, ordonne*）的帷幕面纱所造成的独一无二的分隔；而摩西又把这面纱交付给发明家或手艺人，而不是把它交给刺绣者；这片面纱将分隔神殿里的最高神圣

《出埃及记》26：31，33：“你要用十幅幔子作帐幕。这些幔子要用捻的细麻和蓝色、紫色和朱红色线制造……这幔子要将圣所和至圣所分开。”帐篷的开口由一个“屏幕”遮护着（按照七十子希腊文译本，屏幕被译为*epispastron*），而帐篷之内是一块纱布“帐幕”（*katapetasma*）把“圣所和至圣所”分开（*to hagion kai to hagion ton hagion*）。

。我还寻思，其

余的《塔木德讲解》是如何将物的神性（*sacredness*）与人的神性（*holiness*）之间必要的区别更加鲜明；后一种神性是他人的神性，即个体人格的神性。莱维纳在其他地方指出：“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，一片神圣的应许的土地只不过是毛之地和一片荒漠，一堆树木和石头而已。”

见莱维纳给Marlene Zarader's Heidegger et les paroles de l'origine(Paris: Vrin, 1986)所写的序言, 12—13页。

对伦理学的沉思, 对人的神圣之于物的神圣、之于那种根源异教和地域崇拜的超越性的沉思, 当

然与对以色列的命运和思想的不断反思有一种不可分割的关联。这种反思关联于它的昨天、今天和明天。这种反思包括再度质疑, 并同时肯定圣经与塔木德传统, 以及我们时代恐怖记忆的遗产。无论是切近亦或遥远, 这种记忆都强行支配了每一个语句, 尽管莱维纳还不时地反对某些自以为是地滥用这种记忆, 及其对大屠杀的可能指涉。

但是, 我们一方面强忍着不去做评论或者提出问题, 我只是想感谢这么一些人士, 他们的思想、友情、诚信和善意(我是在莱维纳的《整体性和无限性》见《整体性与无限性》, 304—306页。最后几页所赋予“善意”的

一切含义上使用这个词的), 对我而言恰如对许多人而言一样, 将永远是一种生命的源头活水, 如此生动, 如此永久, 以致于我根本不能想象, 今天在他身上或者在我身上究竟正在发生着什么。换句话说, 中断状态, 或者说在回应之中的某种没有回应, 对我就永无尽期, 只要我还活着的话。

没有回应。这无疑会让你想起, 1975年—1976年, 准确地说, 距今20年前, 莱维纳在他的精彩课程即“死亡与时间”(La mort et le temps)中

这是莱维纳1975年至1976年在索尔邦即巴黎第四大学所讲的两个课程之一, 初次以“死亡与时间”为题发表于Immanuel Levinas(Cahiers de l'Herne, No. 60, 21-75), 后来又与同年的另一个课程的讲演内容《神与本体神学》一起发表于1933年, 见莱维纳《神, 死亡与时间》(Paris: Grasset, 1993)。

, 将死亡定义为

对时间的忍耐

“在时间绵延中, 它的意蕴也许不应该被看作是作为意义的最后参照的存在-虚无对子项, 对于一切有意义的东西, 对于一切被思考的东西, 对于所有属于人类的東西, 死亡便是时间由此获得全部忍耐的基点, 这种等待本身就拒绝等待的意向性——一句格言说得好: ‘忍耐, 时间延长’, 换句话说, 忍耐强化了被动性。所以, 它也突出了这个过程的方向性; 死亡是忍耐时间”(《神, 死亡与时间》, 16)。

,

而且展开了对柏拉图和黑格尔、特别是对海德格尔的批判, 这种批判乃是一次伟大高贵的批

判遭遇。是时，死亡，“我们在他人的面孔上遇到的”同上，第122页：“我们在

他者的面孔上遇到了死亡”。死亡，通常被定义为没有回应

同小注 B19 ，第17页：“在存在物当中，死亡就是使存在物作为有生命之物出现的表现运动的

消失，而这些运动永远是回应。死亡首先就接触到这种尽可能地覆盖着某人面相的运动的自律性或否定性。”

。

他说，死亡，就是“没有回应”

同上，第20页：“死亡是不可弥补的鸿沟：即失落了所有一切对意指行为或表现行为的依赖，死亡就是解体，即没有回应。”

。在另一处他又说：“这里存在着一种

终结，它常常充满

了歧义，既指一去不返、消逝无踪，又指没有回应和属我责任的耻辱（‘他已经死亡真是可能的吗’？）”。同上，第47页。

死亡，首先不是灭绝，不是非存在，不是虚无。死亡，是“没有回应”的幸存者的

某种体验

。《整体性与无限性》已经质疑了“哲学”与“宗教”将死亡看作是“通往虚无”或“通达某种别样存在”之过渡的传统解释

“死亡在整个哲学和宗教传统中既被解释为通往虚无的道路，又被解释为通往另一种存在，即在新的环境中继续生存的道路。”（《整体性与无限性》，第232页）

。只有谋杀者才希望把死亡等同于虚

无——莱维纳说，

该隐(Cain)“想必如此认识死亡”

同上，第232页：“更加意味深长的是，而且从来都具有优先性的是，我们在谋杀的激情中接近了作为虚无的死亡。这种自发激情的意向性就指向灭绝。该隐在谋杀亚伯的时候，就必定是如此拥有死亡的知识。将死亡等同于虚无吻合于被谋杀的他人之死亡。”

。但即使是这样的虚无也自我呈现为“一种

不可能性”，更准

确地说，呈现为一道禁令

同上，第232—233页：“将死亡等同于虚无吻合于被谋杀的他人之死亡。但是，与此同时

，这种虚无在那里自我呈现为一种不可能性。因为，他人在我的良知之外自我呈现为他人，

他的面相表现了我进行灭绝的道德上的不可能。这道禁令确实不完全等同于纯粹的不可能性，甚至还假定了它所完全禁止的可能性——事实上，这道禁止已经寄寓在这种特殊的可能性中，而不是假定它；它不是在事后对它的补充，而是从我想灭绝的眼睛深处朝我注目，一双在坟墓里还盯着该隐的眼睛在朝我注目。”

。他人的面相禁止我谋杀；即便这种使它不可能的禁令仍然假设

了谋杀的可能性，它还是命令我说：“汝不许杀人”

见《上帝，死亡与时间》，第123页：“要突出这么一个由死亡在邻居的临近性中提出的问题，即在悖论上是我对他的死亡之责任问题。死亡，向他人的面相敞开，他人之面相就表达了一个绝对命令：‘汝不可杀人。’”

。因此，这个没有

回应的问题，这个

关于没有回应的问题，像反对杀人的禁令一样，是不可派生的，是原始的，甚至可以说它比“生还是死”（一个既非第一亦非最后的问题）的选择更加本源

同上，第23页：“死亡即有疗治力量，由显得十分无力；这是一个含混的表述：也许，

除了根据存在/非存在之二难选择来思考死亡这一意义之外，它出示了意义的另一个维度。

含混：谜团。”

。莱维

纳的另一篇文章的结论是：“生还是死，可能不是什么出类拔萃的问题” “Bad

Conscience and Inexorable”（《愧疚与冷酷》），第40页。。

今天，我将从上述思想引出如下话题：我们无止境的悲情必须决然回避的，恰恰是在哀悼之中有可能化为虚无的东西，化为依然潜在联系着罪感与谋杀的东西。我们的悲情要回避这所有的一切。莱维纳确实谈到了幸存者的罪感，可这的确是一种没有错误、没有亏欠的罪感，相反，它还是一种被信赖的责任感，也就是说，当死亡继续作为绝对例外之时，人们将信赖托付给一瞬间无与伦比的情感

莱维纳将死亡定义为“例外”或“在接受-之外”：“与他人之死亡的关系，既非一种关于他人之死的知识，亦非以一种特殊的灭绝方式所体验到的死亡（假如像常人所想，这个死亡事件可以还原为这么一种灭绝的话）。根本没有什么关于这一例外关系的知识（例外：在系列之外把握和处置）”。（《上帝，死亡与时间》，第25页）

。为了表达这种前所未有的情感，我实在

地感觉到并且与你

们共同感受到的情感，出于体面高雅而不能淋漓尽致地表现，进而既不凭藉个人的宣誓、也不通过个人表现，我们就能理解这种独一无二的情感是如何同上述被信赖的责任，即被当作遗产来信赖的责任相联系的情感。关于这种情感，让我们再次向维纳斯请教。他曾经说：“他人之死”是“第一死亡”，“只要他固有一死，我就对他负有责任”

同小注 B29 ，第54页：“正是他人的死亡，我必须负责，以致于我自己也必须被包含在这一死

亡之中。这也许体现在一个更能够接受的命题之中：‘只要他固有一死，我就必须对他负责。’他人之死是第一死亡。”

，每当他这样说的

时候，他的语音语调都是我们非常爱听的，即使是在今天。在1975年到1976年的讲课中，他还说了这么一段话：

尽管乍看起来死亡就像是一种经验事实性（死亡作为一种经验事实，其归纳结论只不过是暗示了它的普遍性而已），其实某个人的死亡却并非如此；它不能被穷尽于此种表面现象之上。

以其赤裸性——他的面相，来表达自己的某人，在某种程度上，事实上就是

向我呼唤的人，在某种程度上还是将他自己置放在我的责任之下的人：我一定已经回

应了他，即对他负责。大写他人的每一个动姿，过去都是向我发送的符号。回到我们

上面所制订的分类体系：他人的自我显示、自我表达和自我协调，都必须对我有所信

赖。自我表达的大写他人对我有所信赖（对于这个大写他人，我又没有丝毫亏欠，因

为亏欠是不可能偿还的）。[进一步，这就变成一个“超出一切亏欠的义务”问题，因

为，这个此在的我，惟有通过被置换的不可能性才能是独一无二的和可以辨认的，尽

管此处的“对他人的责任”或“人质的责任感”恰恰是一种对置换和牺牲的体验。同上，

第31页和第199页：“对他人的责任被构成为‘为

他之人’（the one for the o

ther），甚至无疑是作为他人的一个人质，而在返回到它自身之前，其特有的身份就不可置

换地被称之为入质。因为他人自我之伪装下，恰恰成为他人的替代者。”

]

大写他人在我对他的责任之中将我个体化了。在我作为一个有责任的我……即由不可

言说的责任构成的我之中，在这个特有的同一性中，他人之死才让我感到悲哀。这就

是他人之死激起我的情感的方式，这就是我与他的死亡的关系。在我的关系中，这就

是我对某个不再回应的人的尊敬，这已经是一种幸存者的罪感了。同上，

第21页。

而且，莱维纳还进一步阐释说：

在它的例外

之中，

在它赋予死亡以深度的同时，与死亡的关系就既不是观看、也不是指向（既不是柏拉图式存在的看，也不是海德格尔式的指向虚无），一种纯粹情感关系，伴随着它一起激动的情绪不是由一种复活了的、对我们的感性与理性具有先天性的认识所构成。它是一种情绪，一种运动，一种对未知的不安。同上，第25—26页。

这里，他特别强调了“未知”。“未知”并非“已知”的否定界限。这个未知乃是对陌生人之超验性的友情或友善的基本要素，是他人的无限距离。布朗肖精心选择用来命名他的论文的词语——“未知的知识”，

这就是《未知的知识》，

由Susan Hanson译为英语，

即《无限的对话》（The Infinite Conversation, Minneapolis:University of Minnesota Press, 1993），第50—51页。

这篇文献给了他一个朋友——莱维纳

。自1923年斯特拉斯堡见面后，他们就结下了深厚的友谊。

我们大多数人，尤其是我本人都会认为，存在于布朗肖与莱维纳之间的这种绝对忠诚，这种堪称楷模的思想友谊，乃是一份恩典，一件礼物。种种理由表明，这种友谊仍然值得我们时代祈祷，它是一个幸运的事件，也是降临在那些能有幸成为他们二位中任何一位的朋友的人的祝福。此时此刻，为了再次倾听布朗肖对莱维纳说的话，以及他和莱维纳一起说的话（正如我本人在1968年的会议上的某一天有幸所做的那样），我要引用几段文字。先是申论了他人对我们的“强暴掠夺”，然后谈论了某种“陶醉忘形”见《无限的思想》，第5

0—51页：

——……我要补充说，如果我们从这种不可知的东西开始，那么它一定存在于恐惧或痛苦中，存在于那些出神入画的运动（你总是因为它们是非哲学的而加以拒绝）的一种情形之中；正是在那里，我们具有某些对他人的预感（他抓住了我们，使我们惊讶、陶醉和忘形，同时还携着我们远离我们自己）。但这正是为了使我们的意识变成大写他人。如果说，在知识之中，即使是辩证的知识，以及通

过我们可能需要的中介而得到的知识之中，有主体对客体的占有，同一对他人的占有，以及

最后无知到已知的还原，那么，在这种恐惧的狂喜中还存在着某种更可怕的东西；因为，失去的正是自我，被改变、被可悲地转化成自我之外的某种东西的是同一。（莱维纳常常用“陶醉忘形”来形容“死亡”）

见《上帝，死亡与时间》，第134页：“这就是我的必死性(有限性)，我对死亡的谴责，我在死亡边缘的时间，我的死亡不是不可能的可能性，而是纯粹的被剥夺，恰恰是这些构成了使我对他人责任之慷慨性成为可能的荒谬性。”，布朗肖接着指出：

但我们不必对哲学心灰意冷。在莱维纳的《整体性与无限性》中——在我看来，他的书表明，我们时代绝对没有以清醒的方式讨论过哲学，而我们必须做的是，回去质问我们的思维方式和对本体论的肤浅尊重——他要求我们在它的全部光辉和它所固有的无限紧迫中首先欢迎大写的他人观念，即与他人的关系，进一步对哲学的本质负责。就好像在哲学中有一个新的出发点，哲学和我们自己都必须完成一次飞跃。《无限的对话》，第51—52页。

如果说，与他人的关系假设了一次无限的分离，即一次在面相出现之处发生的无限中断，那么，当另一次中断在死亡的片刻降临而更加无限地把第一次分离化作空虚，也就是说，在中断的深处又有一次粉碎性的中断时，又发生了什么？在何处发生？对什么人发生？我想，你们之中的大多数人，无疑都会清楚地记得，在莱维纳身上能感受到一种对中断的焦虑。比如，当他在打电话时，时刻都害怕被挂断，害怕他人的沉默，害怕他人的声音消逝，故而他总是对他人喊叫，在每一句话、甚至在一句话中间不断地“喂，喂”。如果不回忆一下这等焦虑，我就根本无法谈论上面所说的那种中断。

一位伟大的思想家已经永远沉默，而他生前为我们所熟悉，他的著作为我们一读再读，他的话语为我们一听再听，我们现在却仍然在期待他的回应，就好像他的回应不仅有助于我们做另类思考、而且有助于我们理解我们自以为已经在他的签名之下读到的东西，他的回应将一切完整地保存下来，他的回应比我们自以为已经认识到的东西要丰富得多。这样的情形中，究竟发生了什么？

在我看来，发生了一种是与莱维纳及其一切原创思想永远相伴、直到永恒的体验。因为，我会在这些体验给予的崭新起点上一再开始，伴随着这些体验持久地思考，一而再、再而三地开始重新发现蕴涵在这种体验之中关于一切主题的看法。每一次读和再读莱维纳时，我心中充满了感激和崇拜，而一种必然性以排山倒海之势把我征服了——这种必然性不是一种约束，而是一种非常文雅的强制力量，它强制我们不要扭曲尊重他人的思想空间，而是顺从这一另类的异质曲率

见《整体性与无限性》，第86—88页：“大写他人以一种与我发现他的凝视不可比拟的凝视

来测度我。置放大写他人之高度维面，一如既往地，是大写他人之优先地位借以产生的原始存在曲率，即超越性倾斜率。大写他人是形而上学的……与大写他人的关系并不(像认识那样)进入享受和占有，进入自由；大写他人强行将自己变成一个统治着自由的紧急事件，变成比一切发生在我身上的东西都更为原始的事件……大写他人的在场，一个具有优先性的差异关系，不与自由相碰撞，而是保障了自由。”。这种曲率，依据那种命令我们服

从完全他人的另类无限的先行法律，

将我们与这完全的他人联系起来（在另一个地方，莱维纳以一种言简意赅的省略语有力地指出，它将我们与正义联系起来，也就是说，与他人的关系就是正义）

同上，第89页：“大写他人的欢迎，这个术语所表达的是主动与被动的同时性

，它定位了同他人的关系，而这两种关系处在于对一切东西都有效的二律背反——先验与后验，主动与被动。但是，我们还想指出，从等同于主题化的认识活动开始，这种认识活动是如何回到了同大写他人的关系，即回到了公正”。。

尽管我非常谨慎，却实在不可挽回的是，它势必像一次电话交流那样，中断这千年之末最有分量和最为稳靠的思想，这种思想发轫于胡塞尔和海德格尔，并由莱维纳在半个多世纪之前引入法国！的确，这个他如此深爱的、具有她的友善的国家（《整体性与无限性》不仅指出“语言的本质是善性”，而且还说“语言的本质是友情和友善”）

同上，第305页：“假定存在就是欲望和善性，不是首先将一个倾向于一种超越的主我孤立起来。而是为了确定：从内部来领悟自我，即把自我作为“主格的我”创造出来，就是以同一种已经转向了外转之外在的姿态领悟自己，以及为表达而显示——即对它所领悟的东西负责；为了确定：生成意识已经是语言，语言的本质就是善性，或者再一次表明，语言的本质就是支谊和友善。”，这个友善的法兰西，

对他具有一种特别的亏欠感。在许许多多的事情中，在许多意味深长的贡献之中，至少有两个特别具有刺激作用的思想事件，两个开创性的思想行动，与莱维纳的名字联系在一起。但是，这两个思想事件在已经改变了精神景观之后，也就与我们的哲学文化要素完全融为一体，以致于在今天难以估量其价值了。

首先，我们必须尽快指出，30年代伊始，随着对胡塞尔现象学的翻译和解释性阅读，现象学最初被引入了法国，从而哺育和丰富了其现代哲学思潮。随后（真正说来是同时），海德格尔的思想亦被引入，这对于法国为数众多的哲学家、教授和学者而言同样是重要的。胡塞尔和海德格尔，同时开始于1930年左右。

昨夜，我就想重新解读莱维纳那一部天才的著作中的几页文字

参考The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology

（《胡塞尔现象学直觉理

论》），见莱维纳的博士论文Doctorat de troisieme cycle，版权受到保护，并出版于1930年。

——在我

看来，就像我前面

的许多学者所认为的那样，这些文字乃是最初和最好的向导。我挑选出几个最具有时代特征、又最适合于我们把握时间距离的语句。在1930年，23岁的年轻人在他的序言中带着善意的微笑写道：“在法国，现象学并非人尽皆

知的学说，这个事实乃是我在本书的写作中所遇到的一个持久的问题。”

Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl* (Paris: Vrin

, 1970), 7; *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenol*

ogy (trans. Andre Oria

nne, Evanston: Northwestern University Press, 2d ed., 1995).

在谈到“充满原

创力量、明显地影响了本书*The Theory of Intuition in*

Husserl's Ph

enomenology, lvi. 的海德格尔哲学”lv. 时，该书又再一次提示

说：“先验现象学在这里提出的难题是在严格海德格尔意义上的本体论问题。”

lvi.

我要指出，第二个事件，第二次哲学冲击波，即莱维纳制造的快乐的创伤（在他喜欢提示的

“创伤”的含义上，此乃来自于大写他人的“他人之创伤”见《上帝，死亡与时

间》，第133页：“他人的创伤精神不就是来自于大写他人吗？”）恰恰就是：当他

在细致地阅

读和解释刚才我所提到的那些思想家哲学家，如笛卡尔、康德和克尔凯郭尔和作家妥斯陀耶

夫斯基、卡夫卡、普鲁斯特等的时候，当我们通过出版、教学和讲演来传播他们的学说（在

以

色列东方师范大学、国际哲学学院和普瓦提埃大学、农泰尔学院、索尔邦学院）的时候，莱

维纳以一种坚定不移而又简单明了的紧急姿态渐渐地置换、扭曲了他于1930年首先引入法国

的现象学或本体论轴心、轨道和秩序。他再一次整个地改变了无思想景观的文化景观：他是

以一种充满尊严、无由争议的方式，一举从内部实施了这一改变，它是如此令人信服，远远

地离开了一个全然他人的场所的明证。我深信，在这第二次冲击中，在这引导我们比第一次更远地返回的第二次事件中，所发生的是一种谨慎但又无法倒转的激变，一种强力推进的、独一无二的和非常罕见的历史挑战——2000多年来，这一历史激变是空间和身体不可消除的标志，发生于其中的事情无论如何都多少不同于犹太思想与另类思想即希腊原始哲学的简单对话，或者在某种“我在此”的传统中与另类阿伯拉罕一神论简单对话

不妨将德里达的“此刻，在这部作品中，我在……”的大部分论述当作这个短语的一个长篇评论来读，同时把它和莱维纳本人的运用与解释以及德里达自己的批评观点联系起来，这种暗示极富诱惑力。就莱维纳而言，《另类存在或超越本质》(Otherwise than Being or

Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, Hague: Martinus Nijhoff, 1981)

中有一条

注释明确地提到了《圣经·以赛亚》第6章第8节：我又听见主人的声音说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”我说：“我在这里，请差遣我！”在希腊七十子译本中，希伯来语的hineni 的对应词语是idou ego (译过来的字面意思是“我在这里”)，其人称代词是主格的。在呼格中，代词“我”与对大写他人的责任相关联时的意义，莱维纳在《另类存在或超越本质》中所做的解释是：

责任主体，在其具有异化关系的身份之深层被异化了，这种异化关系并没有倾空其身份的统一，而是将这种身份约束于这种异化，具有一种不可怀疑的让渡关系，无出其右地约束于这种异化，没有另一种关系能代替它。这种心灵，这种外在于诸种概念的独一无二性，恰恰是愚昧的种子，已经是一种精神异常的标志。它不是一个自我，而是在让渡关系之下的宾我。

对于责任回应的同一身份，存在着一种让渡关系，其中我们不能毫无差错地置换自我。只有一声“我在这里”(me voici)，才能回答这个连续发出的命令，而代词“主我”在呼格中，在一切词尾变化之前发生了变化，为一个病态的和同一的他人所占有了。我在这里——在带着灵性说出来时，它却不是神言或者颂歌。有全力给予的约束，因而也是对肉体性的约束

。

。通过他——莱维

纳，以一种在我看来同时是清楚自信又安详节制、十分类似于先知的方式意识到了这种巨大的责任——这种事件发生了，这一激变发生了。

这一历史冲击波的一个标志，是这种超越了哲学与犹太思想的思想对基督教神学产生的影响

。在这里，我情不自禁地回忆起有一天我在“犹太知识分子大会”(Congress of Jewish Intellectuals)上聆听A. 内荷尔(Andre Neher)的讲演，莱维纳转过身来，带着我们

非常熟悉的善意嘲讽对我说：“你看，他是个犹太清教徒，而我呢，则是天主教徒”——这一短语要求进行充分而严肃的讨论。

在此，通过莱维纳以及由他所引发的一切事件，我们已经拥有了幸运。我们不仅在亲自体验莱维纳所体验的事件，同时也将它们作为生命托付给生命的责任来接受，而且我们对怀有一分平淡天真的亏欠感。有一天，他谈到探索死亡，谈到这种思想一方面远离海德格尔，另一方面又受益于海德格尔，莱维纳指出：“它本身区别于海德格尔的思想，尽管每一位当代思想家都对海德格尔有所亏欠。对此，我们常常深感惋惜，但必须如此。”《上帝，死亡与时间》，第16页。我们有幸受惠

于莱维纳的是，正因为有了他，我们才能怀着敬佩之情、充满快乐的天真之意、毫无歉意地承担和肯定这种思想。它属于无条件地说“是”的命令。我有言在先，对这道无条件的命令，也只能以“是”为回应。这份惋惜，特别是我的惋惜，就在于我们还没有直接向他作出足够的表白，30年来我们并没有对他做出足够的表白。在这段时间之内，我们对报以沉默的谦虚，通过一些简略的慎重的谈话、过分间接和有所保留的文字，常常只是在我们之间互相转告说：我们既没有提问也没有回答的东西是什么，或者，用他的另一个词语来说，只不过是一种“提问、祈祷，一个提问-祈祷”。他说，先于一切对话的“提问-祈祷”而已！

同上，第134页：“这个问题，既死亡问题，就是对其自身的特别回答，它就是

我对于他人之死的责任。向伦理层次的过渡构成了对这个问题的回答。同一转化为无限，无限既不是目标，也不是幻觉，这种转化是问题，一个本身也是回答的问题，但它决不是灵魂的自我对话。问题，祷告，在一切对话之前，这不在一切对话之前到来吗？”

是什么使我转向莱维纳的提问-祈祷呢？答案也许已经共存于我开始就深切感叹的“永别”体验之中。这个“永别”的致意决不是终结的信号。莱维纳说：“永别不是终局”，所以他向“没有终结”的“存在与非存在之间的选择”发出了挑战。“永别”，是在“存在之外以‘荣耀’来指称的东西”之中，对超越存在的他人发出敬意

《愧疚与冷酷》，第39—40页：“无限性，对于一种走向界限的思想将毫无意义，永别不是一个终局。它或许就是永别不可还原为末日论，或对上帝的畏惧不可还原为末日论的性质，即一种在人性之内中断了特殊意识（以其本体论的固执正在通向存在或通向死亡的意识）的不可还原性，它将死亡当作终极思想，超越于存在之外，以‘荣耀’一词来指称。存在和虚无之间的选择不是终极的选择。”

。“永别不是一个存在过程。

在这一呼唤中，我被唤醒并回到了他人的类存在之中。通过他人，这一呼唤有了所指。我还

被唤醒并回到了我心存畏惧的邻人。”同上，第40页。

但是，我说了，我并不想简单地追忆，关于永别，莱维纳究竟对我们说了些什么。

首先必须

向他告别，用他的名字来呼唤他，呼唤他的名字，呼唤他的首名。即使他没有回应，但他的

回应总是荡漾在我们心中，从我们深心升起。在我们之间，在我们之前，在我们之中，在我

们面前，他呼唤着我们，追忆着我们。此情此景，他如此被呼唤：永别了！

伊曼纽尔，永别了。

(Jacques Derrida, “Adieu: To Emmanuel Levinas”, 原载Adieutrans., Pascale Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, 1999, p.1-13, 责任编辑: 李河)

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732

电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826