

## 基本本体论基本吗？

(法) E. 莱维纳/文 朱进东/译

### 一、本体论第一性

难道在认识的诸多分支中本体论第一性并不取决于最明显的证据吗？难道充分认识存在者互相关联或互相对立的关系并不涉及领悟这些关系和存在者存在这一事实吗？因此，阐明再次研究本体论问题（已被完全解决了的本体论问题只应处于遗忘的形式下）的重要性，似乎就是确立一种基本的认识，没有这种基本认识，一切哲学的、科学的和日常的认识仍然是天真的。

当代本体论研究的尊严系于权威而新颖的证据。基于这种认识，思想家们直接超越文学领域的“阐释”，以便重新呼吸柏拉图伟大对话和亚里士多德形而上学的新鲜空气。怀疑这一基本证据，是一种鲁莽之举。但是，用这种怀疑来研究哲学，至少是回到哲学的源头，超越文学与情感问题。

### 二、当代本体论

当代哲学本体论的复兴是异乎寻常的，当代哲学中关于一般存在的认识（基本本体论）以能知的精神的真实情境为先决条件。摆脱了暂存的偶然性的理性，是与理念同在的灵魂，是由忘记了自身或未意识到自身的理性，即天真的理性，塑造出的自我形象。本体论（所谓本真的本体论）与现世的存在真实性相契合。领悟具体的存在，意味着生活于尘世之中。

此在不以自己所遭受的痛苦来提升和净化灵魂，而使灵魂能成为迈向存

在的更可接受的

东西。此在未开创历史，而总是只身使存在的理念成为可思的发展。

此在既不因其饱受之磨

难而赢得本体论特权，也不因其创造的文明而赢得本体论特权。对存在者的领悟已被用尘世的眼光加以阐明。本体论并非是在人们战胜自己的生存环境过程中建立的，而恰恰是借助假

定人们生存环境的张力建立的。

不可能把偶然性和真实性想象为向理智敞开的事实，而是想象为理智活动的产物，或能够用

这

一严峻的事实和给定的内容来证明领悟的转换性和“意义意向”（由胡塞尔发现的、而被海德

德

格尔与一般存在这一概念联在一起的可能性），这构成当代本体论的重要而新颖的内容。在

以下论述中，对存在的领会并不以一种纯理论的态度为先决条件，而是以人的全部行为作先

决条件。凡人皆有本体论。科学研究、情感生活、需要的满足与劳动、社会生活与死亡，所

有这些环节都准确地诠释着对存在或真理的领悟，这种领悟具有特定的功用。整个文明发轫

于领悟，尽管领悟曾是存在的遗忘。并非是由于人才有真理，而是因为一般存在是与自身的

展开状态不可分的，因为有真理，或者如果人们愿意这样说的话，因为一般

存在是可理解的，所以有人类。

向哲学原初论题的复归（在这一点上，海德格尔的研究仍然是引人注目的）并非源于最终复

归谁知道何谓永恒的哲学（*philosophia perennis*）这一虔诚的决定，而是源于对上面所提

到的诸环节中的激进的先入之见所给予的基本关注。存在自身的意义这一抽象问题和现时讨

论的问题自然地合而为一。

### 三、当代本体论的歧义性

认为对存在的领会即具体的存在的实现，这冒着沉沦于存在的危险。至于海德格尔所拒绝的

存在哲学，只是他的本体论概念的副本，尽管它是不可回避的。就历史的存

在属于本体论范

畴而言，令哲学家感兴趣的历史的存在涉及到人与文学，因为历史的存在是戏剧性的。当哲

学和生活融为一体时，我们不晓得自己还是不是垂青哲学，因为哲学意味着生活或紧贴生活

，因为生活意味着哲学。新本体论的重要贡献可以看做新本体论对古典理智主义的反动。审

视工具，并非看它，而是要懂得怎样使用它。审察现实的处境，不是界定它，而是发现自己的

情感意向。领悟存在，意味着存在。所有这些似乎都标志着西方思想理论结构的断裂。思

不再是沉思，而是表白，是被所思的东西吞没，是被卷入。这是在世的存在戏剧性经历。

喜剧从最简单的动作开始，每个动作本身都带有不可避免的笨拙性。在伸出手去靠近一把椅

子的过程中，我弄皱了茄克衫袖子，划坏了地板，碰掉了香烟灰。在做我曾想要做的事时，

我做了这么多自己未曾打算做的事。我伸出手去靠近一把椅子，这一动作并非是纯粹的，因

为我已经留下了一些痕迹。在消除这些痕迹时，我又留下了另一些痕迹。S. 福尔摩斯将用他的理论来分析我的每个主动行为中的不可克服的粗鲁性，因此喜剧很可能变成悲剧。当笨拙的行为与所要达到的目标背道而驰时，我们处于悲剧的顶点。为使死亡的预言不致应验，劳修斯（Laius）将试图及时地消除它们得以应验所必须的条件。接着，俄狄浦斯（Oedipus）像下面这只猎物那样倒出自己的苦水：这只猎物逃离大雪覆盖的田野上的猎人，因此就是它所留下的那些印迹将令它陷于灭顶之灾。

因此，我们对自己未意识到的东西负责。控制着行为的意识使与自己同时产生的未被意识的行为不致发生，这是不可能的。我们做某事，但却事与愿违。换句话说，我们的意识和通过意识对现实的控制，并未割断我们与现实的联系，我们总是通过自己的存在的非透明性面对

现实。关于现实的意识与我们尘世的住所相左，在这一点上海德格尔哲学对文学界产生了如此强烈的影响。

但是，存在哲学先于本体论直接地超越自身。由于我存在，被卷入的存在这

一事实，即我发

现自己被卷入这件事，是与应该通过不可归结为思想的关系而成为我的对象相关联的，这种存在被解释为领会。从现在起，知道这一动词的及物特性是与存在这一动词的特性相关联的

。就动辄被认作是蔑视理智的哲学而言，亚里士多德《形而上学》开篇之语，“求知是人类的本性”，仍然是毋庸置疑的。像《尼各马可伦理学》第10卷本质的沉思突现善一样，本体论最终不仅突现存在的实践关系，而且涉及到存在者的一切关系的本质，甚至涉及到存在的一切关系的本质。难道存在者是“展开的”不就意味着存在者的存在吗？具体的存在被按照自身试图成为一般存在的“展开状态”加以解释。我们存在于对现实的领悟的循环之中。领悟

恰

恰是存在系统地展示自身的活动。一切非充分的领会都只是一种片面的领会。结果表明，对存在的分析和对所谓存在的“此”性的分析，只是对真理的本质的描述，就是对存在的领悟的条件的描述。

#### 四、他人（Autrui）是对话者

坚信一种有意义的语言，这并不代表哲学与理性的分道扬镳。但是，我们有权问道，理性（被描述为这种语言的可能性的理性）是不是必然先于这种语言，或这种语言是否并非是基于

于一种先于领会的且使理性合法化的关系。以下将试图用极其一般的方式来描述这种未被归

于领悟的、甚至未被归于那种超越由海德格尔规定的古典理智主义的领悟的关系。

对海德格尔来说，领悟最终取决于存在的展开状态。虽然贝克莱的唯心主义

用后者来领会有

关思想，但是，由于存在的质的内容，海德格尔却借助（在严格的意义上）存在者

（l'éta

nt）存在这一事实（借助存在者关于存在的劳作，即借助存在者的真实的自

主性）来领悟存

在者的可理解性。就主观思想而言，存在的质的内容与存在者先前的非自主

性无关，而倒是

像有赖于自己的在场者的空白，这种在场者恰恰又由存在者存在这一事实所展现。正因如此

，海德格尔用存在者最为表面的结构来描述视觉的有机整体：在视觉有机整体中，主、客体

关系隶属客体与光线的关系，而光线不是客体。因此，对存在者的领悟总是在于超越成为

展

开状态的存在者，总是在于领悟存在的视域。换句话说

，在海德格尔那里，领悟重新融入西

方哲学的伟大传统：领会具体的存在，已经是置身于具体存在之外。领悟指的是关联着仅通

过认识而存在的具体的存在，而且领悟总是关于一般存在的认识。

不可将个人偏爱与海德格尔所秉承的值得推崇的传统对立起来。应该一视同仁地看待作为本

体论条件的存在者的关系和这样的基本论题，即存在者的一切关系以存在的秘密或遗忘为先

决条件。从涉入反思这一刻起，并且由于自柏拉图以来使具体知觉隶属一般认识的种种缘故

，

人们似乎被迫使存在者之间的关系隶属存在的结构，使形而上学隶属本体论，使存在者隶属

存在。再者，存在的关系怎能从一开始就与对存在作为存在者

的领会，即在存在产生存在者的范围内任存在逍遥自在，毫不

相干呢？

除非存在者是他人，否则，存在的关系就不可能如此。无疑，我们与

他人（autrui）的关系

在于想要领会他人，但是这种关系高于领悟。这不仅因为，除了一切好奇、同情和爱，

他人

的认识还需要有别于冷静地沉思存在的种种方式，而且这还因为，在我们与他人

的关系方面，他人未用概念影响我们。他人是存在者，孤立无援。

在这一点上，本体论的热情支持者会大加反对：论及存在者，难道这不是已

经暗示：由于存

在的展露，存在者涉及到我们每个人，所以，由于处于存在的展开领域，存在者从一开始就

被置于领悟的中心了吗？更确切地说，如果存在者的自主性与本体论无关，那么，它指的是

什么呢？对海德格尔来说，存在者自我关联，这意味着：让存在者存在，将存在者领会为独

立于发现和把握存在者的知觉的东西。正是通过这种领会，存在表现为存在者

，而非

纯粹的对象。对海德格尔来说，杂然共在（Miteinandersein）因此取决于本

体论关系。

我们的回答是：关于我们与他人的关系，这是关于听任的问题

吗？难道他人的自主性不是由

于应召的存在的的作用而实现的吗？难道交谈的一方一露面就被另一方领会了吗？这是绝对

不可能的。首先，他人并非只是领会的对象；其次，他人是对话者。这两种

关系相互渗透。换句话说，他人的领会是和他人的祈祷分不开的。

领会某人，已经是与其交谈。用听任来假定他人的存在，已经是接受了且考

虑到了他人的存

在。“接受了”和“考虑到了”，并非退至领会和听任。交谈体现着一种原初关系。它不是

把语

言的功用领悟为隶属目睹他人的在场、他人的邻人和我们与他人结成的社团

这种意识的问题，而宁可说是领悟为隶属任何有意识的把握的条件的问题。

当然，还必须解释语言活动不再处于领悟层次的原因。实际上，为何不根据被现象学弄得众

所周知的程序来拓展领悟这一概念呢？为何不把他人的祈祷描述为具有适合他人的领会的特

性呢？

我们坚信，这是办不到的。例如，对日常对象的操纵被解释为对它们的领悟。但是，在这个

例子中，对已知对象的克服证明拓展认识这一概念是正确的。它完成于对“知识”的把握过

程

之中，尽管可能有先于理论约定的东西。在这种把握的中心，存在者就是在

把握自身的活动

中被克服的。在必须“上手的”在场的“彼岸”，我们的确目睹了领会的旅

程。如海德格尔论证

的一样，这种克服不仅每每归功于我们通过可以操纵的事物所关注的“世界”的初始现象

，  
而且被用作对对象的占有和消费加以描述。但是，当这种克服

涉及到关于我与他人的关系问题

时却并非完全如此。换句话说，在那一点上，我同样能够领会他人的存在，

尽管他人的存在

不具有他作为存在者的特性。与我的存在有关的人，我称其为存在

，但是，在如此称呼他时

，我实际上在召唤他。我仅认为，他不存在且我不将与其交谈。他是我的处于某种关系中心

的伙伴，而这种关系只应该使他直面着我。我已经与他交谈，也就是说，我

已经忽视了他所

加以具体化的以便维持他所是的具体存在的一般存在。在这里，“先于和存在者有关的存在

”

这句老生常谈，“我首先很可能将其领会为存在”失去其确切的应用，因为在领悟存在

时我同时向存在者讲述了这一领悟。

人是惟一的存在者。我只有真诚地表示要与他见面才能够碰到他。正是在这一点上，相遇将

自身和认识区别开来。在关于人的一切态度方面，有一种问候，但愿这是问候的拒绝。这种

看法并非针对某个视域（自由、权力和财产的领域）以便把握基于日常生活的个人。这是指

纯粹的个人，即存在者本身。而且，如果要是按照“领会”来说，这恰好意味着，我对存在

者的领会本身已经成为由于该领会我所向他做出的表白。

要接近他人，就必须与其交谈。这表明，在这一点上思想是和表白分不开的

。但是，表白不

在于用某种方式将和他人有关的思想强加于他人。这并非自海

德格尔，而是自苏格拉底以来就

是众所周知的。表白也不在于坦陈我今后与他人所分享的领悟。因此，在用领悟分享任何日

常内容之前，这种分享已经由于一种不可归于领悟的关系而存在于社交的直觉之中。

所以，他人的关系不属于本体论范畴。他人的关系被称作

宗教，其原因是，他人的关系自身

未被归结为他人的形象，而倒是被归结为他人的祈祷，而且

，在他人那里领悟并非先于祈祷

。话语的本质是祈祷。将旨在对象的思想 and 人的关系区别开来的是，后者借助所称呼的东西

得到全面展现：所命名的同时是所称呼的。

在选择宗教这一术语时（未用上帝或神圣一词

）我们最初想到A. 孔德在其《实证政治体系》

（Politique Positive）开端所赋予宗教这一术语的含义

。没有任何神学的或神秘的东西隐

藏于我们恰好已经对他人的相遇所做出的分析之后，这种相遇的形式上的结

构强调的重要内

容是：相遇的对象既被给予我们，也在社会中与我们形影不离；但是，无法

将社交活动归结

为展露于被给予的东西中的财产，而且认识不可能高于社交。不过，如果宗教一词会具有这

样的含义：人的关系不可能归结为领会，因此人的关系自身远离权力的行使，而融入人的面

孔的无限物之中，那么，就应该接受宗教一词的伦理中介和该词的全部康德式的模仿。

宗教反映着存在者自身的关系。它不在于将存在者自身的关系想象为存在者

或实在，因为在

宗教中存在者已经被同化了，尽管这种同化会成功地使存在者摆脱自身的关

系，即会成功地

让存在者存在。宗教既不在于确立谁知道何谓所属的东西，也

不在于同竭力领会存在者的非

理性的东西相冲突。理性的东西归于支配对象的权力了吗？那超越存在者自身的反抗的理性

控制，完全不在于诉诸这一反抗，而是成为诱捕这种存在者所包含的一切东西（基于存在者

的微弱的力量和不可征服性、存在者特征的消失和存在者在一般存在的视域的位置）的猎人的

诡计了吗？作为诡计的领悟，作为关于事物的斗争和暴力的领悟，能够建立起人类的秩序

吗？难道我们不是自相矛盾地习惯用斗争来试图展现精神及其实体吗？但是，难道理性秩序

的确并不是在“人们闲聊”且存在者自身的反抗并非被镇压而是被和平解决的情境中形成

的吗？

所以，当代哲学关注将人从只适合于物的范畴中解放出来，但是不能够只满足于物力论、绵

延、超验或自由这些概念，因为这些概念是与那些描述人的本质的静态、惰性和特定物概念

相对立的。说明何谓人的禀性，这不完全是关于使某一禀性与另一禀性相对立的问题，而首

先是关于定位的问题，而且，从存在的视域观点看，人的禀性不再涉及到处境，也就是说，

不再受制于权力。存在者自身（并非作为一般存在的化身的存在者）只能存在于以上所论及

的存在者的关系之中。存在者是人，作为邻人，人是可以接近的，像一张面

孔一样。

## 五、他人（Autrui）的伦理意义

关于存在的展开领域的存在者，我们的领悟赋予基于存在领域的这些存在者以意义。在这一

意义上，我们的领悟没有诉诸于这些存在者，而只是对它们加以命名，因此完成了一次暴力

行为和一次否定，即一种暴力式的偏袒性的否定。这种偏袒性的否定由存在

者没有消逝而是

在我的支配之下这一事实所标示。偏袒性的否定，作为一种暴力，否定了存在者的自主性：

它是我的。控制是这样的方式，借助它，当存在者存在时被偏袒性地否定了。这不仅是关于

存在者是工具即手段的问题，而且是关于存在者是目的的问题。作为可消费的东西，存在者

是食物，在被人消费过程中，它奉献自己，牺牲自己，是我的。当然，视觉估量着我支配对

象的能力，但是这已经是享受了。他人的相遇在于，即使在我的控制和他人

的受役范围内，

我也未控制他人。他人没有完全进入存在的展开领域，因为我已经占据了该领域，并且将其

作为我的自由的领域。他人终于遇见了我，这并非是从一般存在开始。从始自一般存在的

他

人观点看，我所遭遇的一切，必定体现于我的领会和控制之中。我用他人的历史构架

、周围

的事物和习惯来领会他人。在他人那里，未被领悟的是他，即存在者。我不可能以暴力的方

式，即以在一般存在的视域内把握和控制存在者的方式，偏袒性地否定存在者。他

人是惟一

存在者，他人的否定只能宣布自身是全体：是谋杀。他人是我所能希望杀死

的惟一存在者。

我可以充满希望。然而，权力实际上变成权力的对立面。权力的胜利是胜利作为权力的失败

。就在我杀人的权力将要实现时，他人已经逃离了我。毫无疑问，我可以

杀人来达到某个

目的；我可以杀人，像我猎取动物或屠宰动物一样，或如我砍伐树木一样。但是，当我已经

把握处于一般存在的展开领域的他人，一般存在的展开领域构成我的生活世界的一部分，并

且

构成我根据一定的视域所看到的他人的世界的一部分时，我没有直面他人，

我未看到他人的



面孔。总体否定的诱惑，或对该诱惑的无限性及其不可能性的衡量，是他人面孔的在场。处于和他人面对面的关系，意味着无法杀死他人。这也是交谈的情境。

如果事物一成不变，这是因为它们的关系被确立为领会的东西。从存在和赋予事物以意义的总体性观点看，作为存在者，事物任其自身被超越。直接的东西不是领悟的对象。由意识所赋予的直接的东西显然是矛盾的。被给予的，意味着面对领会的诡计，意味着通过概念的中介、一般存在和迂回的方式所把握的。被给予的，指的是基于人们并不拥有的东西。面孔、交谈和总体活动的关系，构成存在者自身即纯存在者的关系。

当对存在者这一概念习以为常，存在者自然是无关宏旨的、具有与绚丽多彩的视域相反的外观和只借助它在这一视域的在场才具有意义时，可能的确多少有点令人惊奇的是：

存在者的

关系意味着面孔的祈祷，即某种深层而非某一视域的关系（该视域的断裂），我的邻人是出类拔萃的存在者。否则，面孔至关重要。在存在者那里，存在者对权力的

竭力抗争恰好证

实存在者反对自己所蔑视的杀人意志；因为全裸的面孔意味着它自身。甚至不可

以说，面孔是展开的，因为这将会使它与其完满相关联。

事物会呈现出面孔吗？难道艺术并非是赋予事物以面孔的活动吗？难道房屋的正面并不注视着我们吗？因此，我们的分析远未提供一个答案。我们依然自问道，非人格化的而迷人的、具有魔力的、富有节奏的进行曲，是不是并非在艺术上用自身代替社交、代替面孔和代替交谈。

我们使面孔的含义与在某一视域所把握的领悟和意义相对立。对面孔这一概念所作的简要说明，将使我们能够发现它在领会它自身过程中扮演的角色并且发现列出受到公开质疑领域的关系的全部条件吗？无论如何，我们所发现的，似乎是由康德实践哲学暗示的东西，即我们认为特别地接近的东西。

在哪些方面，面孔的视觉不再成为视觉，而成为听觉和交谈；面孔的相遇，即道德意识，怎能被简单地描述为意识的条件和泄露的条件；如何证实意识不可能杀人；何谓具有诱惑力的

面孔的外观的条件和不可能谋杀的条件；我怎样才能摆出自己的面孔；通过哪种方式，

他人

或总体的关系终将成为我们与无限物的不可归结为领悟的关系，这些是从本体论第一性的最初争论中所引出的论题。无论如何，哲学研究不能够满足于对自我或存在的纯反思。反思只提供个人冒险的故事，即个人灵魂的故事，甚至当反思似乎隐身时仍然不断地回到自身。人

只赋予自身一种非权力性的关系。

(Emmanuel Levinas, “L’ontologie est elle fondamentale?” 原载

Revue de Métaphysi

que et de Morale 56, 1951, 88-98, 译自: Emmanuel Levinas: Basic

Philosophical Writings, 1996 , 责任编辑: 张敦敏)

[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