

对不可回忆者的回忆:论列维纳斯的时间错置概念

邓元尉*

【摘要】法国犹太裔哲学家列维纳斯以对他者伦理的阐释著称。他者既不是客体,也不是相对于自我的另一个主体。他者作为他者,具有一种彻底的他异性,与自我间有一种绝对不对称性,是无法借由认知上的符应一致或伦理上互换位置的金律加以克服的。理解这种绝对不对称性的其中一个切入点是时间,而“时间错置”便是列维纳斯用来说明自我与他者之时间关系的重要概念。时间错置是他者在自我的意识中得以现身的时间结构,是自我之所以能够与“不在场的他者”产生伦理关系的关键,也是其他以他者之在场作为预设的伦理关系的基础。此外,时间错置也可以作为理解列维纳斯宗教思想的切入点,触及上帝与人的关系,进而揭露他者伦理的宗教性。本文尝试撷取列维纳斯作品中的相关段落,刻画时间错置概念的基本特征,并凸显其宗教脉络,以阐述时间错置的神学意涵。

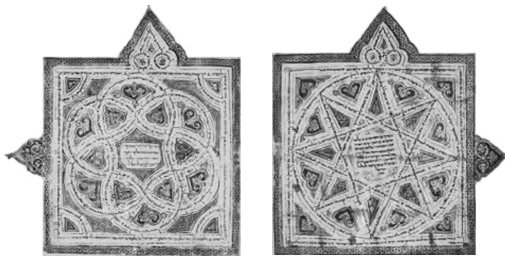
【关键词】列维纳斯;时间错置;他者;面容;责任

一、铭刻于心的律法

那些日子以后,我与以色列家所立的约乃是这样:我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。(《耶利米书》31:33)

先知耶利米提到的“写在心上的律法”是什么意思?我们可否将它等同于康德(Kant)的先验道德法则,这法则犹如头上的星空般令人敬畏?显然不是,因

* 邓元尉,辅仁大学宗教学系副教授。



为这道律法依旧是上帝的律法,它是被上帝放在人心里,而非出于人自身善意志的自我立法。此一写在心上的律法所证立的并不是一个先验的道德主体,而是一种以恩约的形式来表达的关系。但问题是,我如何知道这件事呢?如果我是以任何方式被告知的,那这律法就不是被写在我心上的了,而是被写在书里、写在历史中或至少是写在他人的告知话语中;但如果没有人告诉我,我从何而知此一作为关系而非先验法则的律法?我要如何在我里面洞察这个被写在心上的恩约?

对犹太人来说,所谓律法首先是早已成文的摩西律法。铭记于心的律法与摩西律法有何关联呢?抑或就如《希伯来书》的作者所言,这段经文成为上帝与人另立新约的证据,意味摩西之约终将消逝:“日子将到,我要与以色列家和犹太大家另立新约……我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。……既说新约,就以前约为旧了;但那渐旧渐衰的,就必快归无有了。”(《希伯来书》8:8—13)犹太教当然不会接受这个说法,但如果这约不是另立的新约,那它是什么?

对列维纳斯(Emmanuel Levinas)而言,这个铭刻于心的律法,既是一个哲学问题,也是一个神学问题,更确切地说,它是一个带有宗教形式的哲学概念。这道律法并没有成就任何新的约,也没有因此而使任何约变旧,它揭露的是:人与上帝之间的恩约从根本上超越时间,这约比过往的任何旧约都要更旧,也比将来的一切新约都要更新,它体现出一种标志为“时间错置”(anachronism)的意识现象。这一现象可约略理解为:吾人在听闻(摩西的)律法之前就已经遵从了(铭刻于心的)律法。这个令人不解的意识现象不仅透露出探讨人与上帝之关系的线索,也借由此一关系所蕴含之自我对邻舍的责任而显明道德主体获得证立的依据。简言之,此一如同夜间的贼一般默默溜进吾人意识中的律法揭示出:自我在其未尝意识到的时刻,在隐然的他律和意识的自律的调解中,在被动性与主动性交会的刹那,已然启动走向他者之路。^①

二、新旧之间

我们该如何理解这个“比旧更旧、比新更新”的律法和恩约呢?此处的“新”与“旧”,不是相对的,而是在意识中共构的两个环节。相较于此,有另一组以线性方式展现的“新”与“旧”可为对照,让我们从列维纳斯对后者的批判切入。

^① 参见 Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), 148。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

一般说来,如果把“时间错置”这个概念套用在犹太教身上,就是在批评他不合时宜,也就是不够新,跟不上时代潮流。在基督徒眼里,守旧的犹太人是一群食古不化、宛如遗骸般的残留物。^①但问题是,这种批评犹太教“旧”的“新”,究竟是怎样一种“新”呢?列维纳斯1980年的《旧与新》(“The Old and the New”)和1982年的《历时性与再现》(“Diachrony and Representation”)两篇文章关于时间的讨论,可以帮助我们从新旧之间理解时间错置。在他看来,认为犹太教不合时宜的“新”是一种年代学意义上的“新”,这是特定的时间化(temporalization)形式,将时间理解为“过去—现在—未来”的线性过程,既怀抱对遥远过往的乡愁,又在对未来的预期视域中使每一个新事物在当下出现后就开始变旧了。这种以“现代”(modern)为标志的“新”,曾经是基督教自我理解的方式,但在笛卡儿(René Descartes)以来的现代哲学里,逐渐被导向一种自由的主体,借由将“在场”或“当下”(presence)建立为时间尺度的原点,这个主体能够以知识的形态整合所有历史成就,并向未来的任何一种可能性开放(从而封闭了任何不可能性),最终体现为一个可以绝对自由地思考其自身的绝对思想。此一思想成就的前提是一种共时化(synchronize)的能力,这种能力在建立自我同一性的同时,也使所有他者(the other)都被“我思”(cogito)共时到其在场的内在性中,被化约入自我的同一(the same)之中。借此过程,此一思想主体得以透过回忆与想象将过去的旧事物与未来的新事物全部统一起来,使之可以在当下再现出来,形成一个无所不包的整体(totality),这个整体就是真理的同义词,而以语言呈现这个整体也就成了哲学家的任务。^②

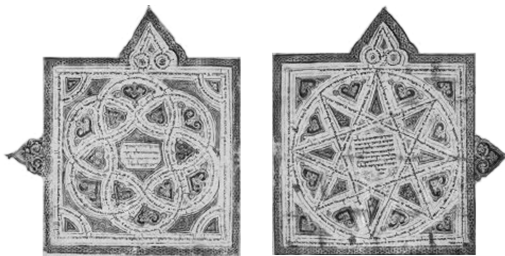
相较之下,列维纳斯重视的“新”却迥然不同,它不可在自我意识中透过回忆与想象加以共时化,而是一种根本的欲望,这种欲望使自我走向他者。对新事物的欲望,就是对他者的欲望,是对绝对他异性(alterity)的欲望,并因此是对超越者的欲望。^③吾人永不可能企及他者本身,因此,对他者的欲望无法止于与他者共在,而是作为不息的运动恒常敲打和撞击自我的共时化整体,粉碎自我的同一性,并在这过程中浮现出承担这一切的“为他存有”,一个为他者而在的道德主体。

列维纳斯的观点,呼应了犹太拉比拜克(Leo Baeck)所言:犹太人的生命是

① 参见 E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990), 202, 212。

② 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” in *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 99; “The Old and the New,” in *Time and the Other*, 122-127。

③ 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 121-122。



根据他们要成为的事物、而非他们所继承的事物来实现。^① 犹太人要成为的事物,就是“上帝的子民”,而这件事从根本上超越线性时间的三重维度,无法透过回忆和预期去实现。上帝子民的身份无法在时间中被共时化地展现,它只能体现为对上帝的欲望。“铭刻于心的律法”所意味的,就是在对“子民的上帝”的欲望中实现身为“上帝的子民”的可能性。

然而,对于这样一种不具备恒常同一性的主体的觉察,却必须也只能在意识中去领会,此一反思的契机发生在每一个历时性被共时化掌握复又溜走的瞬时,发生在每一次借由意识去企及那意识被突破的刹那,这种觉察与领会也因此总是展现为某种时间错置的现象。相较于共时化所企图开展出的自由和所有存在的可能性,为他存有则在其历时性的存在行动中开展出另一种自由与另一种可能性:一种艰难的自由与一种不可能性的可能性。但我们该如何描述这个觉察的瞬间?该如何阐述这个瞬间所开展出来的存在方式?列维纳斯仍是回到笛卡儿来回答这些问题。

三、笛卡儿的遗产:“我思”与“无限的观念”

列维纳斯认为,笛卡儿的“我思”是时间最纯粹的形式,“我思”使共时化得以可能,而这就是将时间形式化(或谓将时间时间化)。在时间的形式化中,一方面,每一个瞬间不断出离自身而形成时间流,一切同一性也在此有所歧出(differing),在存有与虚无之间、在生与死之间彰显自身;另一方面,也正是透过此一时间化,基于持存(retention)、回忆与历史的作用,一切歧出者都得以被保留起来,被铭记、综合、积存、结晶起来,进入一个共时化的整体。^② 这个整体在黑格尔(Hegel)那里获得最严密的表述,但这整个把时间形式化而获取共时整体的问题性,一直要到柏格森(Bergson)、罗森茨维格(Rosenzweig)与海德格(Heidegger)才获得正视,并启动了将时间去形式化的哲学任务,尝试从那比时间的纯粹形式“更早”的起点开始思考。^③

比“我思”更早的思想起点会是什么呢?此一课题带领我们回到列维纳斯早在1947年发表的《从存在到存在者》(*Existence and Existents*),这个起点就是“我思”的“置放”(position)。思想之所由展开之处,即是其能思展开之处,也就

^① 参见利奥·拜克 Leo Baeck,《犹太教的本质》[The Essence of Judaism],傅永军 Fu Yongjun、于健 Yu Jian 译(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University press],2002),12。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 9。

^③ 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” 119。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

是思想当下在场的那个瞬间,就是思想之所是的那个瞬间。我们拥有过去和未来,但并不拥有当下;我们存在于当下(更确切地说,我们是于当下),并因此得以拥有时间,拥有过去和未来。然而,这个存在于当下的事件,在笛卡儿以来的现代哲学传统中被精神化了;现代哲学为了捍卫主体的精神性,便以那真正的主体性,也就是主体的实体性(substantiality)为代价,从而未能看到:当下即是“某一存有者”的起点,这个存有者能承担一个名字,并能拒绝匿名的存有本身,拒绝 *il y a*。每一个作为当下的瞬间都打破了匿名的 *il y a*。^① 笛卡儿式的怀疑搁置了作为身体的对象,但这并不意味着“我思”纯粹是精神性的,一种非位格的“有思想”的断言;而是导向思想在当下的第一人称断言:“我是思想着的某物。”“某物”指明了思想是一种被置放于某处的实体。这并不是指思想作为某物需要一个空间去置放它,这里和任何客观性都没有关系,它意味的是主体在承担自身的同时又隐没、内缩于某处,一个主体在其自身的主体化(subjectivization)中把自己置放于某处并沉睡于某处。正是这种撤退的可能性标示出抵抗 *il y a* 的可能性。^②

列维纳斯以约拿的沉睡来比喻意识的沉睡:“上主使海中起大风,海就狂风大作,甚至船几乎破坏……约拿已下到底舱,躺卧沉睡。”(《约拿书》1:4—5)意识在承担自身之存在的同时,又在面临存有本身的威胁时裹足不前;这是一个同时站出又隐退的时刻,是意识向无意识的撤退。“我思”的置放就是“我思”的站出与隐退、“我思”的承担与沉睡。透过意识自身的置放行动,被置放的意识从其自身诞生,并在对匿名之 *il y a* 的躲避中退回自身。如此一来,一个有名有姓的主体便得以在 *il y a* 的威胁下获得确立,在一个“去存在”的行动中把“存有”转化为它的属性。^③ 这个“去存在”的事实,就是列维纳斯这本书所关切的“在存有中有存有者”这个事实,也就是在匿名的一般性的存有本身中,有名有姓的存有者存在着的这个事实。^④

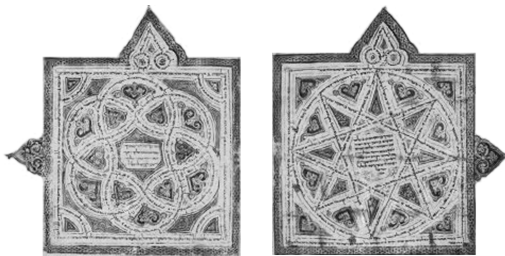
整体化的时间形式是由“我思”赋予的,但“我思”又在其置放与撤退中发现自己是个抵抗 *il y a* 的存有者;“我思”在其能思之所在看到它在退去时成就的置放,从而把自己视为置放的主体。这情况就像是,暴力的条件正在于对暴力的抵抗,病症的存在是因为有了治病的药方。这个时间性的悖论让思想陷入一种

① 参见 E. Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 97-98.

② 同上, 67-69。

③ 同上, 82-83。

④ 同上, 101。



进退失据的处境,此处显然具有某种时间错置的意涵,此一意涵在1957年的《哲学与无限的理念》(“Philosophy and the Idea of Infinity”)以及1961年的《整体与无限》(*Totality and Infinity*)中获得更清晰的表述。简言之,突破“我思”之共时化整体的线索,就在“我思”之内,就在“我思”之所以成为“我思”的可能性条件当中。突破时间之共时性者,也是使共时性得以可能者。列维纳斯在笛卡儿的“无限的理念”(the idea of infinity)中看到这一点,对他来说,无限的理念具有重要的现象学意义:我们心中的无限理念是一种不能被化约为主体意识行动的思想,它比吾人所有关于有限者的思想都要“更早”,因此而表达出超越共时化的时间之历时性,在那里不存在能思与所思对应的意向性结构。^①

在一个关于无限的概念史考察中,列维纳斯谈到了吾人对无限的知识的两歧性:一种是再现无限,一种是走向无限。前者试图呈现关于无限的知识内容,后者则试图超越关于无限的知识内容。无论是哲学里那种被理解为“不受限制”的无限,还是宗教里那种被神圣化的无限,都是一种再现的方式,都是将他者化约入同一的共时化思维,即使此一化约有可能在表述上讲成是自我被吸纳消融于无限之中。但在这种再现的思想传统之外,仍存在另一条理路,即将无限视为他者,对无限的思考将带领自我走出再现的共时化,走向对邻舍的伦理责任。就如笛卡儿所言:“我除非臣服于无限,否则无法讨论无限。”在列维纳斯看来,正是笛卡儿讨论无限理念的方式,表达出对无限的思想即是对无限的臣服,是一种超越思想自身的思想。^②

无限的理念如何帮助我们理解时间错置?“无限的理念”是这样一种“思想”:它思想那超越其所能思想者,思想那不能被这思想所涵盖者。笛卡儿先是发现了“我思”,并据此建立起一个独立自主的思想主体。然后,他在这主体中发现了无限的理念,也就是上帝的理念。对无限理念的发现是笛卡儿的第二序思想,但此一思想却是第一序思想(我思)得以建立的前提。列维纳斯指出,由于无限的理念支撑着“我思”,“我思”才得以在分离(separation)中建立起内在生活,以心灵活动(psychism)的方式抵抗整体。这种内在生活的本质就是回忆,是对历史的倒置。因此,“回忆”这件事其实意味着:使存有者得以可能的原因,在这原因的结果(也就是存有者)中被思考,仿佛这原因反倒落后于它的结果。这是

^① 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 134-137.

^② 参见 E. Levinas, “Infinity,” in *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 57-76.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

一种在先者的滞后性 (posteriority of the anterior), 只有回忆才能成就这种滞后。^① 于是, 对于无限观念的回忆, 产生了某种前后颠倒的时间错置现象。

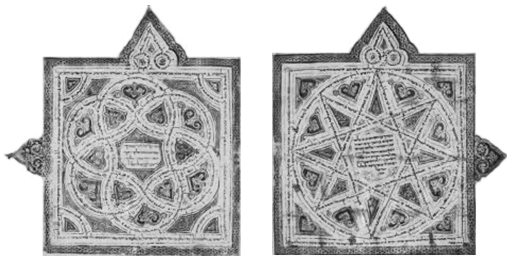
这种前后颠倒, 如果只作静态的理解, 就成了悖论; 但列维纳斯是作动态的理解, 将其理解为一种不对称的、单向的运动。透过回忆, “我思”看到了在它里面的无限观念; “我思”作为结果, 在它里面看到使这结果得以可能的原因。这是对不可回忆者的回忆, 在这回忆中之所以能够顿悟所回忆者乃是不可回忆者, 是因为无限观念的内容无限地超越了这观念本身, 指向了一绝对外于“我思”的无限他者。如此一来, 无限观念就绝非自觉为有限者的“我思”所能产生的, 这观念是不知从何而来地被放在“我思”当中, 再被“我思”以观念的形式表达出来。“我思”在这观念中感受到一种比它自己更多的事物从它里面盈溢而出, 从根本上打破了能思与所思的相应。这股盈溢并非由“我思”自己所产生, 以至于它更像是一道洪流, 带着“我思”启动了一个向外走去运动, 这运动从外面观察是主体自身的行动, 但其实源于无限观念的盈溢。这个突破内在性而走向外在性的运动就是欲望, 带着自我走向他者。他者并不是无限观念的产物; 作为一种彻底的外在性, 他者毋宁是无限观念的由来, 引发“我思”的欲望。无限观念是这样一种思想: 它无时无刻不去思考比它能思考者更多的事物, 这种对更多事物的无穷要求, 就是欲望的展现。真正的欲望不是企求填满, 而是企求挖空, 是全然的付出。借由这股义无反顾、决不回头的欲望运动, “我思”里面的无限观念找到了它外在的来源, 对笛卡儿来说这是上帝, 对列维纳斯来说则是他人的面容。无限者超出有限者心中的无限观念, 使得无限观念体现为有限者的欲望; 他者超出了有限者心中的他者观念, 而他者的观念就体现为有限者的欲望所指向的面容。面容是什么呢? 面容就是直接显示其自身者, 具有宛如神谕一般的权威性, 一种以伦理诫命来表达的权威性。此一直接性就是“面对面”(face to face), 一种不可化约为任何当下知觉的相遇。于是, 无限观念体现为与他人相遇的伦理经验。^②

四、对时间错置的觉察

透过现象学的还原, 列维纳斯揭露了认知性的先验主体在伦理上的经验根

① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 54-56。

② 参见 E. Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity,” in *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 53-57; *Totality and Infinity*, 50-52。



源,但此一揭露本身终究是认知性的,这里有一个衔接的枢纽,一个洞察的契机,一种意识的转折,它仰赖的是意识对伦理经验的本质直观,此一直观带来了超越直观的事物。但意识如何能够指向先于意识的事物呢?意识只能在它自己被所意识之物充盈和爆裂的瞬间去几近触及那不可触及者,自我只能在失去其同一性的刹那才几近触及那不可触及的他者。1974年的《存有之外或超越本质》(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)对这样的时刻有所刻画。如果说《从存在到存在者》关切的是“存有中的存有者”,那么《存有之外或超越本质》关切的则是“存有之外的他者”,时间错置的意识现象就意味着“存有中的存有者”与“存有之外的他者”之间的“不遇之遇”或“遇而不遇”。

时间错置在概念上是一个悖论,在存在状态上则指向一种进退两难的窘境。当思想着的存有者与存有之外的他者相遇时,他很快就发现自己面对着“存有抑或存有之外”的模棱两可(ambiguity)。这种模棱两可揭示出一段无法返回的时间间隙,一种抗拒所有共时化的历时性^①。这是一种比所有可再现的起源都要更古老的过去,一段不可回忆的过往。此一去形式化的时间揭露了另一种时间化,它不再是凝固于史诗般的本质中的“所说”(the said),而是如谜一般始终持守某个秘密的“言说”(the saying)^②。在此,列维纳斯透过“语言”来处理时间问题;时间的奥秘关联于语言之迷,时间错置的概念悖论与存在窘境由此成为一种语言现象。

因此,在洞察存有与存有之外的模棱两可后,列维纳斯紧接着问道:然而,此一持存在其原初之谜中的言说要如何说呢?被时间化的时间要如何依然持存他者的历时性而被我们意识到呢?在怎样的具体情况下可以产生这种与不可回忆者的关系呢?这里仿佛存在某种“时间的计谋”。列维纳斯举了两个例子:“吾人因着发现自己能够感谢而感谢”和“吾人为自己的祈祷能被聆听而祈祷”。因为能够感谢,才有发出的感谢;但正是因为发出了感谢,才发现自己能够感谢。正是因为祈祷是被聆听的,才能有所祈祷;但又正是因为发出了祈祷,才使得祈祷被聆听。“感谢自己能够感谢的感谢”既先于又后于所表达出的感谢;“祈祷自己能被聆听的祈祷”既先于又后于被聆听的祈祷。这种时间错置的悖论,这种无法借由共时化来掌握的模棱两可,具体表现在一种关系中,列维纳斯称之为他者的

^① 虽然列维纳斯曾在一篇文章的脚注中提道,时间错置既不是历时性,也不是共时性,不过该处上下文的历时性更多是指意识在时间中的连续性,而这是一种与共时性共构的历时性。相较之下,他在其他文本里主要是把时间错置联结起“反抗共时性的历时性”,本文也在此意义上运用“历时性”一词。参见 E. Levinas, “Phenomenon and Enigma,” in *Collected Philosophical Papers*, 68n. 11。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 9-10。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

责任(responsibility for the other)。在他看来,与不可回忆者的关系就包含在对他的责任中,此一无限责任来自我的自由未及之处,来自先于一切回忆之处,来自无端(an-archical)之处,简言之,对他者的责任就是主体性之“非处所”(null-site)的所在之处。^①

在“我思”的置放与撤退之间,在那半梦半醒、忽明忽暗之间,从存有和存有之外的模棱两可中渗透出来的事物,那个在不可回忆的过往依稀闪烁着的事物,那个拒绝被我们的意识所攫取但又绑架了我们的意识的事物,要求我们去聆听那不可听见者,也就是未曾化为所说的言说本身,而这也就是责任之所在。对他者的责任不是任何既定事项。“责任”意味着自我无法再现他者,只能对他者作出回应(response)。他者之所以不可回忆,不是因为它过于遥远,而是因为它与当下不可共量。此一不可回忆的超越存有之他者,列维纳斯也称之为“他性”(illegitimacy)。他性无限地趋近于我复又离去,其经过于我便召唤出非我所意愿的责任,对这份责任的回应促使我朝向身旁的近人而去,朝向邻舍而去,朝向诸多具体的他人而去。此一召唤与回应所意味的责任,在意识中就被翻译为时间错置,即一种先于命令的顺服:在我们听到诫命之前,就已经顺服了诫命。^②关于这种连面对谁都不知道的责任,这种先于任何誓言的忠诚、先于任何委身的责任,带来对时间错置的觉察,让我们意会到某种比先验更早的在先性(anteriority that is older than the *a priori*)。列维纳斯称其为“同一中的他者”(the-other-in-the-same),它是那不知从何而来的他性的默示或灵感,是灵魂的气息(pneuma of the soul)。^③

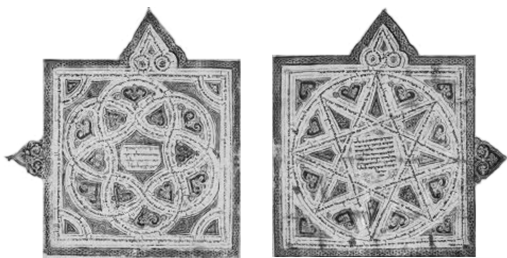
责任所意味的“先于召唤的回应”,表达出一种“主动进入被动性的主动性”,恰恰是这种主动性透露出“被迫进入主动性的被动性”。这就是“上帝创造人”所意味的事情。人固然是上帝所造,但对列维纳斯来说,人被造为一个能够怀疑上帝(即使只是如笛卡儿那种方法上的暂时怀疑,或是现象学中对上帝之存在判断的搁置)而昂然于天地之间的独立主体,这就是创造的神迹。^④但随着自主的“我思”在它里面发现它拥有无限的概念后,便顿然明白它是一个被造者。这发现本身就是一种回忆,一种共时化,在这种共时性中,使此一共时性得以可能的历时性被展露出来。可以这么说,被造者不可能回到他被造的时刻来看到他如

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 10。

② 同上, 11-13。

③ 参见 E. Levinas, “Substitution,” in *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, etc. (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 81; “Truth of Disclosure and Truth of Testimony,” in *Basic Philosophical Writings*, 106。

④ 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 89。



何是个被造者,被造者只能在发现他自己能够创造的时刻发现他是被造者——他被造为能够创造者。

综言之,在这个相遇的瞬间,有两个彼此相依的环节:一个是他者面容的临近,另一个是责任主体的诞生。这两个环节又在时间错置中被刻画为祂性的经过与主体朝向邻舍而去的回应。这里有两种运动,一种是他者和祂性的运动,另一种是自我与主体的运动。这两种运动既不是因果性地相继发生的,也不是同时发生的,而是时间错置地发生的。我们无法以共时化的意识运作来描述这些历时性事件有什么因果关联,我们只能暂且区分这两个环节,努力趋近在时间错置的刹那间、在这两个环节共构之际所隐约闪耀着的事物,并刻画在此间所依稀呈现出来的轮廓。

五、他者面容的临近

他者并不在场,他者从未临在于当下,正是这种共时化的不可能性标示出他者之为他者的他异性。他者绝非相对于自我的另一个主体,他者就是他者。在西方思想史上,最能表达此概念的就是“上帝”,这也是为什么列维纳斯谈论的他者,尽管明确是指邻舍,但往往充满神性的光辉。也许可以说,时间错置的其中一种表述就是“他人”与“上帝”的概念错置。此二者在概念上有别,却无法在经验中明确区分:吾人不可能直接经验到无关乎他人的上帝,但吾人对他人的经验也常常仿佛是在经验上帝。就如列维纳斯所直言的,绝对的他者,就是他人。^①他并不反对上帝,但他对上帝的谈论总是得从他人出发,反之则不然,以至于谈论上帝就是在谈论对他人的责任,而这份责任也总带有某种宗教性。在此,他者之为他人,优先于那位形上学中的抽象上帝。这也是为什么列维纳斯认为上帝的观念无益于澄清人的处境,但人的处境则有助于澄清上帝观念。^②当列维纳斯谈论他者时,如果有任何谈论上帝的意味,与其说他要借由他人谈论上帝,毋宁说是要借由上帝谈论他人。他人与上帝都是他者,但首要的他者总是他人,而作为他人的他者也总是依稀具有传统上归于上帝的特质。

如果我们真的要为 he 人与上帝的划分找到一个相对稳定的概念结构,笔者认为列维纳斯在《上帝与哲学》(“God and Philosophy”)中的说法值得参考,这篇发表于 1975 年的论文,遥遥呼应 1957 年的《哲学与无限观念》,成为理解列氏宗教思想的重要依据。在此文中,列维纳斯明言:上帝是他人的他者,是他者

^① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 39。

^② 参见 E. Levinas, “Transcendence and Height,” in *Basic Philosophical Writings*, 29。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

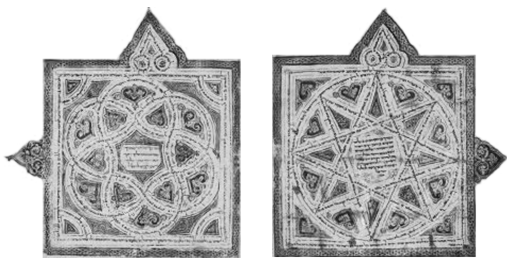
之外的他者；上帝的他异性“先于”(prior to)他人的他异性，先于吾人与邻舍的伦理连系，到一个地步是：上帝的他异性就是指上帝超越至不在场的所在，上帝的“不在”甚至搅动了 *il y a*，搅动了存有本身。这种不在场的搅动是某段过去的痕迹(trace of a past)。过去的痕迹从不在场，却始终翻搅着当下，指向一种不具任何共时性的历时性真理。^①

笔者认为，或可以透过《新约》所论的爱的诫命来理解这种关系。耶稣告诉我们：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。”(《马太福音》22:37—39)使徒约翰却说：“不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的上帝。”(《约翰一书》4:20)究竟是要先爱谁呢？在爱的意识中，对弟兄的爱优先，对上帝的爱则是之后才发现的，但这份之后发现的爱，其实却是在意识到自己的爱之前就爱了的。我们是先决定去爱弟兄，但时间错置的悖论让这份对弟兄的爱首先爱到了上帝。并不是因为看不见的上帝命令我们要爱弟兄，所以我们才去爱看得见的弟兄。相反，我们是在对看得见的弟兄的爱当中，发现自己默默地爱了那位看不见的上帝。不过，最终来说，时间错置真正成就的是让我们无法区分对上帝之爱和对弟兄之爱。我们只知道这两种爱密不可分，但我们无法区分出一种“不爱弟兄的对上帝之爱”。在意识的层次上，我们只能知道自己爱了弟兄，而知道这点就已经足够了，因为在意识中是爱不到不在场的上帝的。能被回忆起来的总是弟兄之爱；无法回忆的，是上帝在吾人意识中匆匆留下的痕迹与莫名的召唤。这段“过去的痕迹”，似乎极其抽象而遥远，但事实上它就是他人的面容，那张可以直接触摸到的脸。那个在意识中显现为遥远而不复记忆的微光，此刻就在我们的眼前闪耀着。邻舍的面容就呈现在当下，触手可及，但是，这张面容作为他人的面容，又远远比它在吾人意识中所呈现者更多。遥远到不成其为现象的非现象，在意识的同时性中也是那比现象更多的充盈现象。

在列维纳斯看来，面容的意义先于吾人对面容的意义赋予(*Sinngebung*)。面容并不是出于意识对感觉与料的立义行动而成为一种意识对象，面容在其自身地把它意义带给我们，面容的此一指意行动(signification)带来了不可被化约的外在性，尤其是不可被化约为柏拉图(Plato)意义下的回忆的内在性，此一外在性使得面对面的直接性得以可能。更重要的是，此一先于意义赋予的指意行动，质疑自我并责求于自我，仿佛这指意行动本身就是无限。列维纳斯就曾直言：指意就是无限，指意就是他人。^②

① 参见 E. Levinas, "God and Philosophy," in *Basic Philosophical Writings*, 141, 190n23.

② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 51-52, 206-207.



邻人面容的指意行动,既然先于吾人意识的意义赋予,也就先于吾人之直观和反思,以一种彻底的直接性向我迎面而来,带来一个自我来不及对之作出反应的迫切感,仿佛某种事物逼近于我,列维纳斯称作“萦怀”(obsession)^①,一种无限趋近于我的临近性(proximity)。自我仿佛是被选中一般,遭到无以摆脱的纠缠,遭到他者的击打,此击打源于一个比起源更早的时间,以致主体承担某种痛苦,但对此痛苦的由来却无从意识。此一临近性越过了意识的阶段,但不是透过意识之失效,而是透过对意识的过溢(excession)。一方面,只是在此一萦怀的基础上,我才能产生对于邻舍的意识。另一方面,这个“过溢”又使得面容的到来总是在意识中表现为时间错置:意识总是晚于它与邻舍的相遇;我们总是来不及再现面容,每一个再现的尝试,都在那个当下已然错失了吾人想要再现的事物。在面容的萦怀中,我们仿佛听闻那不知从何而来的命令,承担不知从何而来的击打,但每当试图对面容作出回应,却又发现我总是到得太晚,并一再因为此一耽延而负疚。^②

于是,在我们的存在中,有一种想不起来的创伤是我们已然承担的,有一种想不起来的罪疚是我们已然犯下的。这就像是我们要为他人的必朽负责,并为自己幸存负罪。面容的萦怀和趋近,在我们未尝意识到的时刻把一个无以尽到的重大责任交付在我们手上,当我们发现手上的重任时,面容已然远走了。这就是面容的非现象性,它留给意识的,只是那不可回忆的过去在当下回忆中的一缕痕迹。不过,“痕迹”的隐喻有一个危险,它可能误导我们以为仿佛曾经存在某个实体,只是现在离去了,就像在沙滩上留下脚印一般留下了它存在过的痕迹。但这并不是列维纳斯的意思,在他看来,作为一种时间错置中的直接性,面容就是它自身的痕迹。^③

面容是其自身的痕迹,这是什么意思呢?痕迹不是意识的对象,用痕迹来谈面容,就是要强调面容不是可再现的对象,要强调面容的非现象性。痕迹本身不是实体,也不是实体的残余物,痕迹在其自身是某种空洞,是被某种事物经过但未进驻其中而留下的空间,在那里一无所有,甚至可说是比虚无更少。用列维纳斯自己的比喻来说,这就像是存有以时间错置的方式,在其存有与外于存有的模

^① 列氏作品中的“萦怀”极难翻译,也可译为纠缠、趋近、萦绕、占据、附身、困扰、执念等。此处翻译参照中译本:伊曼纽尔·列维纳斯 E. Levinas,《另外于是,或在超过是其所是之处》[Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence], 伍晓明 Wu Xiaoming 译注(北京[Beijing]: 北京大学出版社[Beijing University Press], 2019)。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 87-89; “Language and Proximity,” in *Collected Philosophical Papers*, 119-120。

^③ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 89, 91。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

棱两可中,蜷缩在它自身的痕迹里。另一个比喻则是,面容作为痕迹是无限者经过所留下的皱纹,以一种挖空的方式在面容铭刻出一种指意性。说面容是其自身的痕迹,就是在说面容的一无所有,但在这一无所有中具有自我所无力抗拒的指意行动;面容正是以其一无所有的贫困纠缠着我、牵萦着我,要求我对这份贫困作出回应。的确,比现象更少的面容在这样的空无中仿佛是被彻底遗弃了,但也没有比这种彻底空无的遗弃对我更具有命令性了。^① 我们可以说,痕迹就是时间错置的产物,是自我与他者在时间错置般的相遇之间所产生的那段无限小的空隙,面容由此作为痕迹在其自身显现了出来。

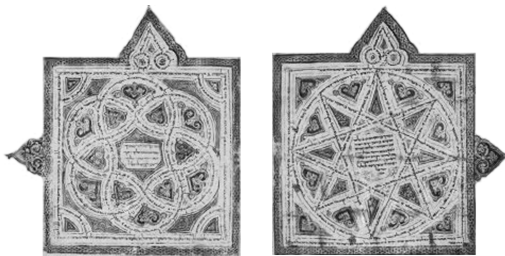
面容所带出的无上命令性,就源于它的直接性,源于它作为它自己一无所蔽地显现,列维纳斯称此等显现为面容之裸裎(nudity)。“裸裎”一词同时表达出面容的直接与困乏。在一篇名为《他者的痕迹》(“The Trace of the Other”)的论文中,列维纳斯指出,面容之裸裎是这世上首要的可能事物,面容借此而从某个绝对的他处进入这个世界。面容对这世界的突入不容我装聋作哑并中止责任,面容直接质疑了我的意识,此一质疑不能被化约为对此质疑的意识,此一质疑不能被转化成意识的内容,于是在此一质疑中自我失去了与自身的调解,失去了自身的同一性,失去了它的第一个地盘。^② 这有一个重要的意涵:如果面容之裸裎使得自我失去了它的地盘,失去了它所立于此世之处所,那么这样的自我便不得不有所动摇,被迫无法安居于世。这种对意识之同一性的质疑也就是对良心的扰动,裸裎的面容以其绝对的直接性与命令性迫使自我无法“问心无愧”。自我在其意识的晕眩和良心的不安中,遭遇到某种无法化解的、从内而外的喷发与溢出,突破自我的意识,震动自我的良心。^③

这种无法化解的盈溢,带有某种超越的意味,也就是某种指意性(signifyingness)。在列维纳斯看来,痕迹固然不同于任何记号(sign),但它可以扮演记号的角色,它可以被当作记号。这个记号不告诉我们任何具体的事项,因为用抹去痕迹的方式留下痕迹的人,并不打算借由痕迹本身来说些什么。那位留下痕迹者以一种不可弥补亦不可修复的方式扰乱了意识的秩序。如此一来,作为痕迹的面容的指意性因此而意味着:面容乃是一个记号、一个指示,指向一段永远不可恢复的过去,一个彻底的超越存有者;列维纳斯称此为“第三者”(the third party),这是一位“祂”(He),也就是“祂性”。关于这个以面容为痕迹的祂

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 93。

② 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” in *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 352。

③ 同上, 353-354。



性,我们既无法挽回,亦无法回忆,我们唯一知道的是比一切过往都更古老的“经过”(passing)本身。^① 甚至可以直接说,这个扰动当下但不被意识所包覆的“经过”,就是痕迹。^② 显然,这位第三者,这位“他者的他者”,即是传统上以“上帝”之名所称呼者。使这种理解得以可能的一个线索,就是列维纳斯将此一不可回忆的过去称作“永恒”(eternity),这是一个把所有时间统一起来的绝对过去。^③ 另一个线索是,列维纳斯将此一痕迹称作“无限者的荣光”。^④ 上帝不在这世界,而是经过这世界,并把祂的痕迹留在这个世界上,那痕迹就是他人裸裎的面容。简言之,邻舍的面容就是上帝的痕迹,是上帝经过这世界留下的记号。如果这让我们联想起犹太人关于舍金纳(Shekinah)的教理,那也许可以说,舍金纳、上帝与人的同在,就体现在贫困他人的面容当中。

列维纳斯曾引用先知书的一段经文:“因为那至高至上、永远长存、名为圣者的如此说:我住在至高至圣的所在,也与心灵痛悔谦卑的人同居;要使谦卑人的灵苏醒,也使痛悔人的心苏醒。”(《以赛亚书》57:15)他认为这段经文告诉我们的:上帝在这世界的彰显,是借由与那些被这世界排斥者的恩约。上帝,就其自身而言,是不能临在于这世界的时间中的,因为这样一种临在对祂的贫困而言是太多了,对祂的荣光而言又显得太少。祂不能进入这世界的秩序中,但祂也不能推翻这世界的秩序,因为无政府主义也是一种秩序。上帝只能借由时间错置而经过这世界,这是一种铭刻在前进中的撤退,一种跟随在撤出后面的进入。所以,上帝之经过世界发生在一个绝对过去中,也就是发生在永恒中。这幅时间错置的概念图像是自我的共时化时间所无法含括的,从而也是吾人所无法回忆的。^⑤

上帝对自我的意识来说,既太多,又太少,既太新,又太旧,但这一切意识所不及之处,却又始终关联于意识,并体现为责任主体的诞生。这个责任主体也许是时间错置在意识中所成就最积极的事物。

六、责任主体的诞生

时间错置不仅关乎他者,也关乎主体自身。对时间错置的觉察总是发生在主体和他者的交错之间,是主体在其他者意识中所揭露关乎主体本身的某种存

① 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 354-358。

② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 100。

③ 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 358。

④ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 162。

⑤ 参见 E. Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 57。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

在方式。他者瞻之在前,忽焉在后,此一错置总是相关于主体而言;一切与他者有关的意识、觉察、论述、思考,都属乎自我并出于自我,即使他者的现身挑战了自我在思考这些事情上的自由,也依旧是自我在努力地从这样的泥沼中让思想继续前行,最终亦是自我在承担这些关乎他者的思考所带来的责任。

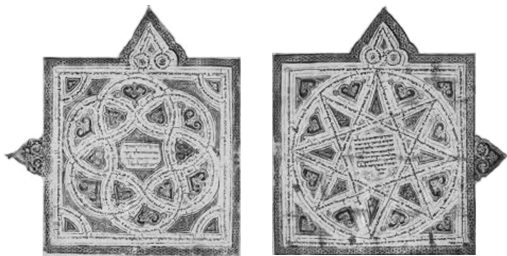
自我承担来自他者的召唤,反之则否。这种不对称性也是时间错置的一种形式。列维纳斯曾如此解释责任的无限性:我越尽到自己的义务,我的义务就越多。^①从共时化思维来看,各主体之间的关系是平等互惠的,欠负可透过偿还来解消,“你愿意别人怎么待你,你也要怎么待人”的道德金律也以这种共时的相互性为前提。在共时性的基础上,债务怎会越还越多?此一悖论出现在“还债”的主体正是经由此一还债的过程而诞生的。这里涉及的是主体性自身的盈溢,它体现为主体自己的指意性。

前已提及,邻舍贫苦面容的呈现,为自我带来了无上的命令,动摇意识和良心的同一性,要求吾人启动走向他者的运动,承担为他者的责任。在此要指出,责任的承担并非相对于他者之临近的反运动,这不是两种运动,不是作为“他者”的实体和作为“自我”的实体的彼此问答,不是两种实体间的一唱一答。他者是一种既来不及进入存有又绝对地超逾存有的事物,他者仅仅是经过这世间,并在与自我擦身而过时如火花般倏忽闪现,自我依稀见着了某物,却又见不着任何实体,只能在闭起眼睛时把捉那道闪光在自我的黑暗中留下的残影。这道残影,作为他者的指意性,启动了唯一一个运动,促使自我在不明所以中承担起他尚未明了的责任。对责任的承担因此不是“尽到责任”即可,那是对某种绝不可把捉的事物的不息追寻,从而这份承担只会带来更多的责任。这是责任的盈溢,它带来一种意义方向,带出“为……”的意向性,借由此一指意性,自我成为“为他者的一者”(the-one-for-the-other)^②。这里存在着一种非常特殊的错置关系,列维纳斯称之为“替代”(substitution)。替代意味着真正的主体性在于对自我之同一性的中断。在自我同一性被中断之处浮现上来的主体,不再是一个一般性的、普遍的自我,而是“我之被所是者”(me who am me)。这样的我就是那个被他者召唤出来的我,不是任何别的东西。某位他者的面容召唤出我的责任,我在成为一位“为他者的一者”的同时,也就被召唤来代替这位他者。代替什么呢?就是代替他言说。在这样一种代替他者的言说行动中,我的主体性于焉成形,在这个意义上,主体性就是我的指意行动的指意性(signifyingness of signification)。^③

① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 244。

② E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 78, 100。

③ 同上, 13-14, 78。



需要注意的是,此处完全无关乎自我主动做了什么,不是我打算为他者做什么才因此而成为一个责任主体;相反,主体的成形是一件彻底被动的事情。仿佛是被选中似的,只有我可以“替代”某位他者,此一替代因此而同时标示出我的不可取代性,正是这种“唯有我被要求替代”的不可取代性才使我之成为我。^① 于是,在这个“为……”的瞬间,这个“替代”的瞬间,自我的时间与他者的时间交错而过。在他者的面容无限临近于我、萦怀于我的刹那,我越是承担此一无以辨识亦无从支配的重负,就越是被他者留置在无语之境,越加剥除我自己身上那个以某种帝国主义形式建立起来的自由,从而也越在中断自我(ego)之同一性的同时回到我自己(me),越加发现自己的责任和罪疚。在这种“先于借贷的债务”的时间错置中,主体隐然地诞生了。说“隐然地诞生”(latent birth),是因为此一主体的发生事件要早于任何意识可加以回溯的起源。但此一无从回忆的诞生事件,又为主体带来连绵无尽的义务。于是,就在这种毫无逃避余地的绝对派任中,自我可以觉察到:那位经过他者的无限者也经过了我的主体。^②

经过主体的无限者因此而带出某种伦理意义。这并不是为伦理学建立什么超越的基础,而是指伦理之域本身就是超越的。列维纳斯从来就不是在谈论某种脱离日常生活的神秘经验,他谈的是日常生活本身的神秘深度。在每一个时间错置的刹那,伦理生活的深刻维度就展开了,像是早晨在家门口与邻人道声早安,搭公交车时让他人先上车,给予有需要的人金钱或物资帮助;诚然,这种时间错置的结构也有可能展现为巨大的牺牲,如在集中营里代替他人走进毒气室。从一种共时性的视角来看,仿佛是在日常生活的寻常时间底下,无数的时间错置交织成另一个时间结构,一种具有伦理性的时间结构,赋予这世间万物以伦理意义。回到历时性的视野,则是在自身的时间错置中触及潜藏于日常生活的奥秘,触及自我之所以成为一个主体的根源,洞察到乃是无限者以时间错置的方式经过自我而使自我在未尝意识到的时刻、在那先于起源的时刻成为一个道德主体。主体无从回忆这样的时刻,以至于仿佛是在自己里面领受命令,仿佛是主体为自己立法,将不可回忆的他律翻转为先验的自律,这种翻转也即是对那经过有限主体的超越无限者的见证。于是,主体在这时间错置中看到了属于它自己的模棱两可,看到它自己的双重性与两歧性;这种对自身内在的模棱两可的觉察,也就是对自我内在的他者的觉察,是对无限者经过主体自身所留下的痕迹的觉察。^③

那位隐秘的、从不显现自身的无限者(我们可以称祂作上帝),在自我尚未建

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 114。

② 同上, 101, 112, 139-140。

③ 同上, 148-149。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

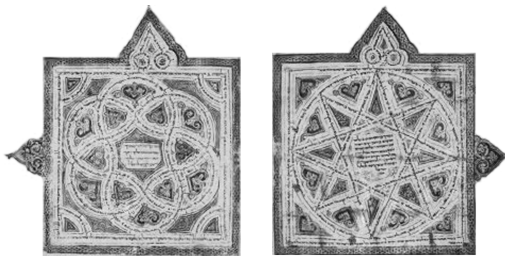
立起自身意识的不可回忆的过去中,经过了邻舍又经过了自我,借此而将邻舍命令于我、要求于我,使我在回应这份不知从何而来的责任时成为真正的我自己,一个道德主体。吾人与内在的无限者的关系,就这么体现在与邻舍的关系中,体现为我对邻舍的责任。因着时间错置的关系,他人的面容向我道出的诫命是吾人不知从何而来的,在此,我仿佛是中了一个偷偷进入我的意识又溜走的夜间的贼的诡计,这个贼不是偷走了什么,而是放入了什么。我成为无限者的工作的中介者。作为一个中介者,我把无限者放在我心里的话说了出来,但我是以我自己的口、以我自己的语言和说话方式说出被认为是出于我的话语,以至于我成了我自己的话语的中介者。列维纳斯以宗教用语称此为“默示”(inspiration)。默示就是无限者的计谋。在这计谋中,我以我自己的指意行动带出的指意性,其实是无限者的经过所蕴涵的指意性,但此刻成了我向我的邻舍表达出来的指意性。我在对无限者放在我心里的命令作出回应时,使我从自我的阴影中走出来,这个阴影向来是我逃避我的责任的藏身处,但此刻我作为一个主体从阴影中站了出来。这种站出的姿态,不是希腊悲剧中的英雄,而是希伯来传说中的先知。列维纳斯引用先知书的经文来谈这件事:“主上主发命,谁能不说预言呢?”(《阿摩司书》3:8)先知就是责任主体的典型。主体对他者面容作出的回应,那种先于听到命令前的顺服,就是默示,是预言,是在听闻邻舍的任何话语前就已表达“以上帝之名,我在这里”的指意行动,也是纯粹的见证。此一见证的纯粹性在于,先知并不是见证已经看到的事物,而是透过见证才看到所为之作见证的事物;先知不是因为看见了将来之事所以发预言,而是在预言中才得以看见将来之事;先知得到默示,是在说出被默示的话语后才领会到这话是被放进他的心里的。在列维纳斯看来,见证、预言或默示,作为先知那时间错置的言说行动,要比转述神谕来预告未来更具悖论性。^①

列氏哲学的主体是先知式的主体,这一点很早就在他者的典型是孤儿、寡妇、陌生人的相关论述中现其端倪,这些他者是希伯来文化中典型的贫困者,也一直是希伯来先知呼吁以色列人要扶助者,并揭露他者对自我的主宰与超越性,以致走向他者成为一个不可避免、无法回头的超越运动。^②但在哲学上,这种先知式的主体还意味着什么呢?

笔者想到两点:第一点是疯狂。列维纳斯曾引用柏拉图的《斐德罗篇》(Phaedrus)中苏格拉底(Socrates)所说的哲学家的疯狂,这是来自上帝的疯狂,

^① 参见 E. Levinas, "God and Philosophy," 146; E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 149-150。

^② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 215。



这种疯狂其实就是理性本身。在苏格拉底的理论中,当灵魂转世成人后,遗忘了原本所知的真理,对那些依稀带着对真理的破碎记忆但无法完全回想起真理的人来说,他只感受到自己内在对真理的欲望,这欲望要求他的灵魂长出翅膀,这个痛苦地长出翅膀、飞升至理型世界的过程就是哲学之道,而在现实的此世则展现为对爱情的疯狂。^① 对列维纳斯来说,这种疯狂就是对内在性的终结,并因而是对共时性的终结;是崭新事物的真实经验的起点,并因而是历时性获得开展的起点。简言之,这种疯狂就是对他者的欲望。^②

不过,疯狂的理性只是先知式主体的一个面向,紧紧相邻的另一个面向则是自持的理性。他者面容的临近与萦怀,在自我为他者的责任和替代中,使自我与他者结成一个无法分离的命运共同体。^③ 此一联结之功既非由他者成就,也非出于自我,而是来自那不可回忆的祂性。在一个明确提到“上帝”的段落里,列维纳斯指出,上帝的经过,将自我还原为一位社群的成员。社群里存在着两位以上的他者,为自我在他者面容的临近中所揭露的不对称关系带来某种调节,即调节为对称的、共时的关系,列维纳斯以“正义”指称此关系,在这一意义下,正义就是历时性的共时化,是对不可比较者的比较。^④ 在这里,重要的事情是他者的他异性并没有因为他者的复数化而取消。上帝的经过使他者对自我的临近和自我对他者的责任得以可能,自我与他者的这种责任关系使得第二位他者的现身得以可能。他者的复数化同时也是自我责任的复数化,自我对他者的无限责任因此以更彻底的方式变得不可能被满足。这是基于慈爱的正义,正义必须被放在走向他者的责任之途来理解,在此过程中,正义永远要求更多的正义。^⑤ 对正义的追寻没有止境;什么时候正义被完全实现,什么时候正义就不再是正义。正义的此一特质并非源于正义本身,而是源于使正义得以可能的上帝。

综言之,上帝的经过,并没有停留在他者的面容与主体的责任此一爱的运动上,而是继续贯穿整个社群,将这一向外的离心运动从爱展现为正义,从历时性展现为共时性,从不可回忆的过去展现为当下的意识。于是,在社群的维度中,我们重新捡回我们的思想原本自以为是的那个起点。但我们并没有因此而满足他者所召唤的责任,也并没有因为拾回了共时性而可以安住于心。相反,祂性的持续经过一再质疑和挑战这个因着祂性的经过所形成的意识,又正是在这里,我

① 参见 Plato, *Phaedrus*, 244a-257b。

② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 49-50。

③ 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 353。

④ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 158-159。

⑤ 参见 E. Levinas, *Entre Nous*, 229; *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins (Stanford: Stanford University Press, 2001), 51。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

们发现了那个使我们从思想的起点往回追溯至不可回忆的过去的这个思想运动本身。于是,从他者到社群,自我再次被迫面临那模棱两可的存在状态。只是他更确切地领会到,共时化的哲学作为社群之域的场物,其任务就是对此一“举棋不定”(ambivalence)本身进行思考,并拒绝被诱惑利用此一思考去化解两难,而是将对两难的思考回报给这两难本身。如此一来,哲学便始终是在共时性的所说中成为历时性的言说的仆人,成为自我与他者之差异的仆人,服务于让思考者本身成为一位“为他者的自我”。在这个意义上,诚如列维纳斯所言,哲学就是在爱的服侍中那爱的智慧。^①

保罗曾经说过:“我们若果颠狂,是为上帝;若果谨守,是为你们。”(《哥林多后书》5:13)保罗为错置者颠狂,为共在者谨守。但谨守不是终点,自始至终,都是源于上帝的颠狂在推动这一切。在颠狂中,我们固然想不起来在不可回忆的过去中发生的事情,但颠狂本身指向了这个过去,成为这个过去的一个记号;在谨守中,我们可以谈论促使我们谨守的颠狂,谈论那个原初的“为……”,谈论那个带有方向性的记号,那是一种原初的献身,受到在不可回忆的过去的声音的召唤,走向绝对不可预见的未来。

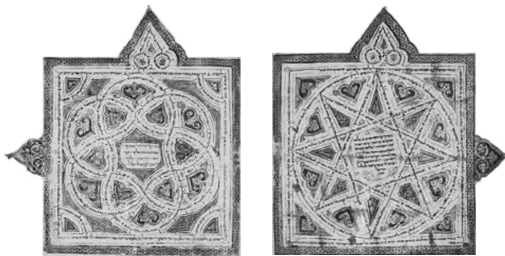
结语:不在场的弥赛亚

不可回忆的过去,带来了“为他者”的责任;此一责任激进到一个地步,就是“为他者死”,时间错置由此揭露了一种不可预见的未来。一个绝对不可预见的未来就是死亡,但不是自我的死,而是他者的死,而他者的死是那种连自我的死都无法取消的责任,是吾人不可能透过“以死谢罪”来弥补的责任。在列维纳斯看来,这种纯粹的未来(pure future)格外具有宗教上的意义,向我们指意出一种“走向上帝”(à-Dieu)的神学。^② 走向上帝,但并未走到上帝那儿。我们并不是走向那个在未来某一时刻显现的上帝,而是走向上帝之“不在”的未来,一个仿佛空无一物的未来,更确切地说,一个尚待留下痕迹但还未有任何痕迹的未来。

对列维纳斯来说,这种与他者之死相关的神学就是大屠杀之后的神学,这种神学是道德与宗教结合后的产物,为我们思考时间问题带来重要的启发。他指出,相反于那种不断强调各种再现的宗教,这种神学并不以一个许诺为起点(许诺意味着对未来的再现),它是以来到我们心中的上帝观念为起点,也是以邻舍的面容为起点,并要求我们在一种没有神义论的神学献身中思考时间问题。在

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 161-162。

② 参见 E. Levinas, *Entre Nous*, 172-173。



经历过 20 世纪的种族灭绝之后,这种思考如果可以具有任何宗教意义,那必定是一种艰难的敬虔(difficult peity),一种艰难的信仰。^① 如果某个已经死去的人可以作为赎价来保证其他人未来的生,或者某种对上帝存在和灵魂不朽的信念设准可以保证德福一致的至高善,那就不会是艰难的信仰了。信仰之艰难在于:在不可回忆的过去中已经死去的他者,依稀暗示了他者在不可预见的未来会继续死亡,而这是自我依旧对之负有责任却彻底无能为力的。

但艰难的信仰却是我们仅能做的。如果说不可回忆的过去在当下召唤出的是艰难的自由与艰难的哲学,那么不可预见的未来在当下召唤出的就是艰难的信仰。这份信仰并不是放弃旧的约而拥抱新的约,而是容让上帝放在吾人心里的律法不断更新任何已然写成的约,这种更新没有止境,因为它最终不是体现为某个写成的事物(无论被写成的是圣经、法典还是教义),而是体现为与他人的伦理关系。犹太人与上帝之间的盟约关系是不可能真正变旧的,因为不断有新的事物产生,这种新事物总是作为我与邻舍间不具相互性的责任、作为义无反顾“为他”关系而出现的。与上帝的约是不可回忆,也因此不可能变旧的。这个盟约的具体根源就是被放入我们里面的无限观念,那个被放在心里的律法,上帝之言借我的口而道出,成为先知的默示、预言与见证。^②

与此相较,那显现者才是会变旧的,也许正因如此,才会有人尝试以命题化的方式把这些被相信曾在线性历史的某个时刻显现出来的事物共时化,以此回忆那可回忆的,并希望借此使曾经显现者持续显现。问题不在共时化(共时化乃意识之不得不然),问题在尝试把共时化的成果固定下来,也就是整体化。在笔者看来,后者是理性对信仰的胜利,是企图以共时化的意识使得那份对不可能者的信仰封闭起来,希冀永远的保证。思想者也许认为这是用理性巩固信仰,但这样的信仰真的渴望任何新的事物吗?还是它满足于“摩登”(modern)就可以了呢?这样的信仰,一种扎根在理性本身的自由而开展出来的对一切可能性的信仰,其实失去了某些唯有在时间错置中才能洞察的事物,也就是那位不可能者,那位犹太人向来以“弥赛亚”称呼者。

作为一个犹太人,列维纳斯却经常提到他最喜欢的一段《新约》经文:

王要向那右边的说:“你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国;因为我饿了,你们给我吃;渴了,你们给我喝;我作客旅,你们留我住;我赤身露体,你们给我穿;我病了,你们看顾我;我在监里,你们来看我。”义

① 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” 120.

② 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 136-137.

JEWISH STUDIES

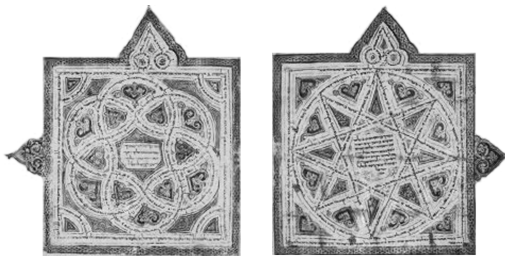
犹太研究

第20辑

人就回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。”（《马太福音》25:34—40）

这段经文在谈论弥赛亚降临的时刻，列维纳斯喜欢它的理由很明显：弥赛亚临近于我们，乃在暗中敦促我们走向邻舍，完成此一临近，而这一切都是在吾人所未尝意识到的时刻成就的。那些默默帮助了主的义人，从来就不知道他们帮助了主；如果他们知道了，如果他们意识到主的临近才去帮助最小的弟兄，最小的弟兄就成为手段而不是目的，这里就存在某种交换，以道德上的付出交换信仰上的利益，这也就是一种共时化了。经文里的“什么时候”的问句，揭示出时间错置的线索：那个在末日被判断为义人的人，早在他还没有意识到的时候就是义人了；那个在末日时才显现的弥赛亚，也早在义人还没有意识到的时候，就已经来过这世界了。然而，作为不可回忆者，我们无法回想起弥赛亚曾经到来的时刻，以至于弥赛亚仿佛从未来过似的。但列维纳斯并不是要我们不去回忆，艰难的信仰就在于回忆那不可回忆者，而这意味着让既有的回忆一再接受所要回忆的那位不可回忆者的质疑。列维纳斯谈论那不可回忆者，看似是在说明回忆如何不可能，其实恰恰相反，他要说的是回忆之可能是如何被这回忆的不可能性所成就的。回忆是可能的，因为它已经是可能的了，但其不可能性的根源依旧发挥作用，质疑回忆所已然获得建立的可能性。于是，如果我们有什么可以做的，那就是不让回忆去把捉过去的不可回忆者，而让这过去的不可回忆者所已然启动的运动持续走向那未来的不可预期者，也就是走向邻舍，走向他者，并默默地朝向上帝而去。与最小弟兄的共在，指意在时间错置中与我们擦身而过的上帝。

因此，这段经文也为我们指向了一个不可预见的未来。我们既然不知道弥赛亚什么时候来过，也就不会知道弥赛亚什么时候要再来。耶稣警告他的门徒，他的再来是在“想不到的日子、不知道的时辰”，易言之，他的到来是超越意识之外的，是在每一个自我的同一性被他者面容中断的当下。对犹太人来说，弥赛亚不是来过了并还要再来，只是尚未到来，而是经过了并一再地经过着。弥赛亚的“经过”带来了道德诫命：爱邻舍，爱最小的弟兄。我们不可能指认谁是弥赛亚，作为他者，弥赛亚并不被任何意识所再现，无论是透过对过去的回忆，还是对未来的想象。弥赛亚只会经过，但绝不会在场，我们只能经由他留下的痕迹发现他来过。如果按照列维纳斯的证词，这痕迹就是他人的面容，那么我们应该可以明白地说：他人的面容就是这位不在场的弥赛亚，他者面容所召唤自我承担起为他之责的每一刻就是弥赛亚再来的那一刻。



参考文献

(一)中文参考文献

1. 利奥·拜克:《犹太教的本质》,傅永军、于健译,济南:山东大学出版社,2002年。
2. 伊曼纽尔·列维纳斯:《另外于是,或在超过是其所是之处》,伍晓明译注,北京:北京大学出版社,2019年。

(二)外文参考文献

1. Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith, New York: Columbia University Press, 1999.
2. Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, etc., Bloomington: Indiana University Press, 1996.
3. Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
4. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.
5. Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998.
6. Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
7. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981.
8. Emmanuel Levinas, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001.
9. Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
10. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
11. Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Pantheon Books, 1961.
12. Mark C. Taylor ed., *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.