

“伦理转向”的张力：列维纳斯与利科之争再审视

刘 欣

内容摘要：列维纳斯与利科在法国理论的“伦理转向”中角色迥异，两者的异同使“伦理转向”的细部充满张力：利科通过列维纳斯走向对死的内在学习，死亡在他看来是不可认知的事件，不存在海德格尔所谓的“筹划”或“先见”，也不会有“能动”或“自由”，更无人能够“承担”；列维纳斯将爱欲视为战胜死亡的超越性事件，利科则认为爱是通向正义的道路，它在对仇敌的爱与宽恕中超越敌我之分；列维纳斯主张的是自我与他者的“非对称性”结构，利科则在批判非对称性的基础上，提出“相互性”，并将其视为平等、正义的共同生活的前提；利科排除了列维纳斯的“人质”的神圣性，在自我与他者的交流中存在的是交互性的平等关系，列维纳斯则认为交流首先意味着在言语中将自己暴露给他人，言语直接就是甘冒牺牲之险的应承。回顾列维纳斯与利科之争，我们得以继续思考爱与死及文学叙述的伦理性。

关键词：列维纳斯；利科；伦理转向；非对称性；相互性

基金项目：国家社科基金重大项目“文学伦理学批评的理论资源与对外传播研究”（21&ZD264）

作者简介：刘欣，杭州师范大学人文学院、文艺批评研究院副教授，主要从事批评理论、新媒介文艺研究。

Title: The Tension of “Ethical Turn”: A Re-Examination of the Levinas-Ricoeur Debate

Abstract: Levinas and Ricoeur played a different role in the “ethical turn” of French theory. The similarities and differences between them created a full tension for the “ethical turn” in all aspects. Ricoeur gained an internal learning about death through Levinas. In his view, death is an incomprehensible event, which defies any “planning” or “foresight,” as defined by Heidegger, has no “dynamic” or “freedom,” and allows no one to “undertake” it. Levinas perceives eros as a transcendent event, or a victory over death, while Ricoeur sees love as the path to justice, transcending the distinction between our foe and ourselves in our love and forgiveness for the enemy. Levinas advocates the “asymmetric” structure of the self and other, whereas, based on his criticism of such an asymmetry, Ricoeur proposes “reciprocity” and regards it as the premise of an equal and just common life. Ricoeur excludes the sanctity of Levinas’ “hostage” and insists that what exists in the communication between the self and other is an interactive equal relationship, but Levinas believes that communication means

exposing oneself to others in words, and words are directly “responsible” at the risk of sacrifice. By re-examining the Levinas-Ricoeur debate, we may keep thinking about the ethics of love, death, and literary narrative.

Key words: Levinas; Ricoeur; ethical turn; asymmetric; reciprocity

Project: “A Study on Theoretical Resource and International Propagation of Ethical Literary Criticism” (21&ZD264) sponsored by the National Social Science Fund of China

Author: Liu Xin is an associate professor at the School of Humanities and the Research Institute of Literary and Art Criticism, Hangzhou Normal University (Hangzhou 311121, China), specializing in critical theory and new media art. Email: 422186248@qq.com

作为对20世纪六十年代末政治、文化思潮的理论反应，七十年代法国思想中的“伦理转向”再度激活温和的人道主义伦理学，在对抗之外寻求一种尊重他者的责任伦理，激进的理论实践让位于犹太思想的伦理趣味的突转。与之相应，文学研究回归伦理性、历史性等“本质”方面的努力得到普遍认同。法国哲学家列维纳斯（Emmanuel Levinas, 1906—1995）与保罗·利科（Paul Ricoeur, 1913—2005）在带动当代法国思想的“伦理转向”方面，被视为最重要的两位哲学家。多斯（François Dosse）曾在讨论七十年代的“伦理学的回归”时指出，是列维纳斯、利科与扬科列维奇（Vladimir Jankélévitch）等人共同推动了法国理论的“伦理转向”（284）。但当我们用“伦理转向”来指称并命名一种理论思潮时，伴随着同一化的风险。实际上，20世纪七十年代以来西方文论“伦理转向”的合流^①是由不同的思想路径汇集而成，即使在同一路径中也充满理论的张力。

就列维纳斯与利科而言，他们在“伦理转向”中扮演的角色迥异。在他们思想的发生处，矗立着作为事件的“奥斯维辛”（Auschwitz）。出生于立陶宛的列维纳斯1923年来到法国，通过翻译、研究胡塞尔的著作开始哲学生涯，他的博士论文《胡塞尔现象学中的直观理论》（1930）被利科称为法国胡塞尔研究的奠基之作。利科则是在1934年进入巴黎大学学习哲学，次年成为中学哲学教师。二战爆发后两人应征入伍，1940年被德军俘虏，列维纳斯被关押四年后于1945年回到巴黎，妻子女儿经布朗肖（Maurice Blanchot）等人营救而幸存，其他在立陶宛的家人却被杀害；利科在被俘五年后获释，翻译胡塞尔的《观念I》，开始在大学中执掌哲学教席。他们都在早期主攻过德国现象学，并以此开启哲学生涯，更重要的是两人都经历过战俘营的生活。作为事件亲历者，他们面对灾难性事件的方式，是重新思考自我之死，亲人之死，邻人之死的伦理意义，并着手重建爱的超越性伦理。在他们对爱与死的思考中，有对死亡的晦暗描述，也有继续生活的意志和信心。虽然有着相似的经历，列维纳斯与利科的伦理思想却仍有微妙的距离，我们需要仔细分辨，虚心聆听他们的声音。

一、作为绝对他者的死亡

海德格尔的死亡哲学可谓列维纳斯的主要论敌。“向死而在”(Sein zum Tode)预设的是死亡的确定性,海德格尔试图以朝向确定无疑的死亡来筹划个体自身的存在,赋予终有一死者能动的、自由的存在状态。而在列维纳斯看来,海德格尔的“死亡”是一个过于明晰、充斥过剩“男子气概”的概念,它试图让此在承担起存在的诸多可能性,却遮蔽了死亡的被动性。死亡从来不是来自我们自身之物,它是主体的认知无从理解的神秘。也就是说,面对作为事件的死亡,我们不再是事件的主体,死亡无法被观念穿透,它是完全彻底不可认知的事件,所以这里不存在海德格尔所谓的“筹划”或“先见”,也不会有“能动”或“自由”,更无人能够“承担”。在认知过程中,客体都是被自我所理解和构造之物,即以“光”之明晰性为中介的能动活动,而死亡外在于所有光:“死亡昭示了一种主体不再是掌控者的事件,一种与之相关,主体不再是主体的事件”(列维纳斯,《时间与他者》55)。因为死亡属于将来,现在是可以被我掌握的,我是当下可能性的掌握者,但在与自身死亡的遭遇中,我作为受难的主体倒向的是哭泣和呜咽,我去承担不断迫近的死亡时一切发生反转:“至高的责任变成了至高的无责任,变成了幼年。这就是呜咽,正是在这里,呜咽昭告了死亡。死去(mourir),就是回归这一无责任的状态,就是那种呜咽中的幼童式的颤抖”(58)。常人如此“懦弱”可以理解,那么悲剧人物甚至英雄也无力承担死亡吗?在《时间与他者》中,列维纳斯多次回到莎士比亚的悲剧,以至于自嘲为“过度提及”(58)。

当女巫的三个预言一步步兑现之际,麦克白知道死亡已经逼近,不会再有任何希望,强如麦克白也失去了战斗时的“男子气概”。悲剧英雄没有在遭遇死亡时遁入虚无,他在抓住最后的机会:“我还要作最后一拼。我挺身而出,挥开我威武的盾牌”(莎士比亚 622)。英雄们的最后之舞要抓住的是此刻的机会,而非永远在迫近、降临中的死亡。将死的主体在死亡的时刻仍抱有期望,甚至可以用自杀的方式为实存找到一种意义的可能性,这在列维纳斯看来是一种悲剧的常规,朱丽叶的哭诉“我保有着死亡的权能”被他视为对命运的战胜,因为自杀是人们对于存在所能拥有的最后掌控。相对于朱丽叶对命运的逃离,《哈姆雷特》则被他称为悲剧中的悲剧,因为哈姆雷特无法掌控任何事,包括自己的死亡,他撞见的是不可避免的存在,即存在本身的荒诞性。

死亡成为我们无力承担却持续发生的事件。作为事件的死亡是不以主体意志为转移的“骤然发生”：“死亡不是纯粹的虚无，而是不可承担/设定的神秘，在这个意义上，也就是一种事件的事件性(éventualité)，在突然闯入内在之同一(Même)这一点上的事件性，打断孤立的诸瞬间之单调和滴答声的事件性——全然他者的事件性，将来的事件性，时间的时间性(temporalité)”(《时间与他者》前言 liv)。死亡属于不可预计的将来，无人能够从他自身所遭遇的死亡中全身而退，再去谈论他的死亡经验，我们顶多能称之为“被动性经验”，它抛弃事件的主体，在我们的认知之外兀自发生，不期而遇地降临并牢牢抓住我们的存在。死亡作为他异性事件最终让我们得

以直面存在的多元性（*pluralité*），从而领会外在于我们的他人对自我本身的奠基性意义，于是它打破了线性的时间之流，撕裂存在的帷幕，让一以贯之的“自我”产生异化。

他人之死又与“我”何关？从蒙田（*Michel de Montaigne*）到海德格尔，死亡带给我们的的是关乎自身的经验，“向死而在”（*Sein zum Tode*）是本己的内在状态，他人的死亡仅作为可资借鉴的知识与“我”有关。蒙田将死亡视为一种必要的生存智慧，我们要熟悉它，想象死亡的各种方式，在极度的欢乐中想起死亡的必然威胁，安心等待它的降临：“预见死即预见自由。谁学会怎样去死，谁便忘记怎样去做奴隶”（83）。思考死亡成为“我”更好地生存的条件，加上“死亡绝对平等公平”的箴言，我们似乎可以正视并接受死亡。列维纳斯与利科都认为，在上述思考中，他人之死与自身之死的内在联系被遮蔽了。利科指出，即便我们接受死亡，死亡还是可怕的、让人惴惴不安的异质经验，他人之死能让我们学会的不是向死而在，不是直面死者面孔后做悲壮状的“珍惜余生”，而首先是学会“失去”（*la perte*）与“哀悼”（*le deuil*）。他人之死让我们失去的是自身的一部分：“就失去而言，作为交流破裂的分隔——死者，无法应答之人——和他们的关系构成自身身份的有机构成而言，成为一种真正意义上的截肢。失去他人，某种程度上就是失去自己”（*Ricoeur, La Mémoire* 468）。将对他人的哀悼转化为对自己生命中一切失去的预见及和解，包括我们自己的死亡对亲人构成的失去和哀悼。可见他人之死与我有关，利科甚至认为与自身或亲人之死相较，作为第三方的他人之死能让我们对死进行最内在的学习。在公共生存领域，暴力的死亡、横死、谋杀呈现出死的纯粹形态，因为神祇隐退后的世界上演的是一切人对一切人的战争，在暴力的死亡面前，没有人能够置身事外。

霍布斯（*Thomas Hobbes*）认为不在场的神或没有武装的神不能用暴力的死亡惩罚傲慢的人类，也就没有可能提供必要的秩序维持和平的公共生活。每个个体都有遭遇横死的可能性，恐惧一种纯粹的暴力之死，即谋杀，让维系社会与国家的契约成为可能。于是一个历史共同体的全部成员在对暴力之死的恐惧中签署契约。霍布斯的“怪物”政治学提醒我们的是暴力的死亡，他人之死最终和我们息息相关。我们无法像面对亲人之死一样赋予其“安详”“解脱”的意义，暴力的死亡无法被如此温柔地驯服，就连我们自身也可能遭遇对自己的谋杀，即自杀。在《总体与无限》第三部分第三节“意志与死亡”中，列维纳斯道出针对死亡的终极宣言：任何死亡都是一种谋杀。自该隐以来的谋杀，有意让他人的存在归入虚无的激情，引起列维纳斯的激烈反抗，毁灭他人在道德上的不可能性先于一切事件和经验，不可杀人的禁令铭刻于他人赤裸的面容。在这绝对禁令之中仍在持续发生的谋杀，使“我”被放置于存在与虚无之间的领域，在这种无法言说的状态中，“我”得以直面自身的死亡：“我的死亡并不能通过类比他人的死亡推导出来，它铭刻在我对我的存在所能具有的害怕之中”（221）。我与死亡之间的关系就是我对存在之畏，我们并不畏惧虚无，我们害怕暴力，害怕绝对的不可预见者即他人的存在。关于这必将到来却无从预知的最终事件，即死亡，利维纳斯反复提及拉丁铭文“最后之时，隐而不显”（*Ultima latet*），在生命的这种悬置中，不

可预测的死亡事件将所有人置于暴力面前，“我”被暴露在绝对的暴力，暴露给黑夜中的谋杀。来自彼岸的死亡步步紧逼，列维纳斯称之为令人害怕的未知之物，令人生畏的无限空间，来自他者的“绝对的他异性”，并非是让我们在畏惧中对他人之死无动于衷，死亡的意义与此同时被揭示出来：“死亡的寂静并不使得对他人的呼唤、对他人之友爱和他人（带给我）的疗救的呼唤成为可能”（222）。利科准确地指出列维纳斯坚持的是人在与死的对抗中生存，是虽死（*malgré-la-mort*）而在、逆死（*contre-la-mort*）而在，而非海德格尔的“向死而在”。

二、“爱情如死之坚强”

在此基础上，列维纳斯对死之暴力的沉思走向对人类意志中善良的奠基。利科将其思路与海德格尔对观，并指出海德格尔的起点是自我面对死亡的焦虑（*Angst*），列维纳斯则从一开始就拒绝从对虚无的焦虑、从有限存在的终结出发去思考死亡，他选择的道路是从时间开始处思考死亡：“毅然从与他人之死的相遇出发”（Ricoeur, “In Memoriam: Emmanuel Levinas” 331）。“我”的意志是必死的，它在虚无与他人意志的双重逼迫下迈向死亡，但它同时在“我”自为的意志及行动中，被暴露给他人，这是死亡无法剥夺生命全部意义的根本所在。在他人面容中浮现的禁止谋杀的绝对律令，让“我”在与自身死亡的关系中获得“逆死而生”的意志，它超出死亡之外确保了一个富有意义的世界。这是列维纳斯从对死亡的沉思中得出的伦理教诲，利科在此基础上指出对他人的哀悼让我们得以平静地看待“有人死亡”的事实，与激烈的复仇即新一轮的谋杀相对，“我”最终意识到与所有逝者一样的必死的事实，在死的绝对公正中特权走向终结，《托拉》“归到他父辈之中”所开启的关于死亡的智慧，让死的伦理教诲成为可能。

由此列维纳斯和利科以各自的方式呼应了《雅歌》的智慧：“因为爱情如死之坚强”（《圣经》1106）。在沉重的操心（*Sorge*）之外，列维纳斯的伦理学以与他者面对面（*vis-à-vis*），以做“人质”的方式切近无限，这里“自我”始终保持沉默，他者的面容是“我”之意志的前提，我们与死亡的关系，一切对于死的“认知”或“意义”都来自印刻在他人面容中“不可杀人”的禁令，献身并忠诚于这道禁令，我们才有机会建立制度来对抗死亡的暴力。利科认为，基于记忆的对死亡的哀悼可能通过反思性的语义解释通向对死亡的超越，那就是不去操心，不去劳作，不再充满劳绩，忧心忡忡，畏惧存在或虚无。记住就是一种操心，而我们恰恰遗忘了遗忘本身，在固守过去的执念之外，还有一种作为存在方式的积极遗忘，它是在记忆和哀悼之外的愉快和懒散。在利科看来，能解放本雅明历史天使那操心的注视的，能从《马太福音》和克尔凯郭尔的“百合与飞鸟”之缄默中学到的，就是这种迎向宽恕的遗忘：“建基于操心的记忆之上的不操心的记忆，忘记的和不忘的记忆的共同灵魂”（Ricoeur, *La Mémoire* 656）。对他人话语的解释，自我的反思意志奠定了记忆—遗忘的基础，宽恕之爱于是成为如死亡般强大的事件。

《雅歌》的诗句字面上是对爱欲之爱，即情爱的赞歌。列维纳斯认为在我们与他

人的关系中，爱欲关系提供了一种原型，它让我们在面对绝对的他异性事件甚至是死亡时，仍然葆有生存的希望。我们的爱欲之所以成立在于它永远无法被满足，正是在所欲之物的退却中，在“我”遍求不得的痛苦中，爱欲才能如此强大。所以爱欲不是敌我斗争、不是我与你融合，不是单向的占有，而是不可预知的、来自将来的神秘。以爱欲中的典型动作“爱抚”为例，列维纳斯描述了这种神秘性。以爱抚表达爱意，尝试接触他者以达成交流，这在他看来只能归于失败，因为这仍属于融合、占有式的爱欲。我们在爱抚中寻找的是在现时缺席的他者，它恰恰是我们不可触及、不可获知之物：“构成爱抚之寻找的本质的是，爱抚并不知道它在寻找什么。这种‘不知道’，这种根本的无序，是其关键。这就像一个与躲避之物的游戏，一个绝对没有规划和方案的游戏，它与能变成我们的或我们之物无关，而只与某种别的东西相关，这种东西永远他异，永不可通达，一直在到来（à venir）”（《时间与他者》84）。爱欲的他异性让其与死亡一样，成为将来而未来的事件，我们无从知晓、无法逃避它的入侵，但与死亡对主体的彻底破坏不同，没有理由的爱欲保全了自我（le moi）。作为纯粹的他异性事件，爱与死同样让自我面临被颠覆的危险，但在我们对爱欲之物无尽的追寻中，也就是“我”与“你”的接触中我仍是“我”，正是“你”的他异性让我仍是“我”成为可能，死亡却让我们不再是其所是，能其所能。在此列维纳斯将爱欲视为战胜死亡的超越性事件。

于是我们看到，1950年代的列维纳斯声称爱欲与死一样强大，晚期阶段他则认为爱如死一样强大是不够的，为他人而死的神圣之爱压倒了死亡，也超越了爱欲之爱。在1983年9月6日给单士宏（Michaël de Saint-Cheron）的信中，列维纳斯坦言：“爱应该比死更有力——而且没有比让一个人为了另一个人而死的爱更有力的爱，我可以从以斯帖女王准备为其他生命牺牲的教诲中学到它（《以斯帖记》4, 16）”（单士宏 9）。这里“我”已成为他者的“人质”。人质显然表露出一种不平等、不公正的关系，但在列维纳斯看来，我对他者负有的责任之重让我可以坦然承受这种不公正性，甚至超越利害的考量。成为人质并非来自他者的强迫，而是在知晓全部危险之后的自我选择，即自愿成为的无条件的人质。也就是说，在光荣地自愿为人质的爱中，替代他人而死都不再令人恐惧，更无法毁灭我们自身，正义之人以这种独特的方式获得神圣的幸福。这种过于强大的神圣之爱，为他人而死的爱，被利科视为一种过度、夸张的哲学，甚至是“言语上的恐怖主义”（Ricoeur, *Autrement* 26）。在利科对爱的分析中，爱的言语表达的不仅是对优越者的赞扬，它同时是一种命令的话语，即“爱我！”的吁求。爱不仅涉及我与你，在爱的命令中包含了对自身之爱、对第三方的邻人之爱。爱的言语同时具有隐喻的力量，所以利科并不基于爱欲的维度谈论爱：“即使《雅歌》的编者只为歌颂爱欲创作这首诗篇，但在历代诵读者的解释中，特别是对其中伟大的神秘性所作的解释中，原初的诗句成为对精神之爱的类比。这让《雅歌》成为爱欲的典范式隐喻”（Ricoeur, *Amour et Justice* 67）。爱于是成为正义的通道，它在对仇敌的爱与宽恕中超越敌我之分。在对爱与死之力量的权衡中，源头处的自我与他者（l'autre）的伦理关系问题浮出表面，这正是列维纳斯与利科伦理学的根本差异。

三、自我与他者的“非对称性”

《时间与他者》中对自我与他者关系的思考，已经预示了列维纳斯晚期对他人优先性的决断。在列维纳斯看来，在日常生活中我们自以为能靠近、能认知的他者是被遮蔽的，他者的孤独和他者根本的他异性已经被体面所掩饰：“他者是通过同情而作为另一个自我本身，作为另我（alter ego）被理解的”（77）。在这种自我与他者的关系中，他异性被排除了，交互性可能会达到一种荒诞的情境。借用布朗肖的《亚米拿达》（*Aminadab*, 1942），列维纳斯试图阐明这种荒诞性：在某个大楼中人们在房间中川流不息，却不做任何具体的工作，人与人之间可以彻底互换，这种荒诞情形被列维纳斯视为交互关系的夸张呈现，在此处没有主体可言，自我与他者的关系变得不再可能。

列维纳斯实际上认为在“我一你”“我一他”之类关系中的交流是不可能的^②。面对他者去交流自身，这一行为意味着在言语中将自己暴露给他人，不是经验意义上的言语，言语直接就是甘冒牺牲之险的应承，只有心甘情愿地冒被误解、被拒绝的风险，充满不确定性的交流才是可能的：“在根本上，唯有在牺牲中才能有交流，而牺牲就是去切近那些需要对其做出应承之人。只有作为一种危险生活，一种美好的甘冒之险，与他人的交流才具有超越性”（Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au* 190）。这就是列维纳斯企望的“超越性的交流”，布朗肖在献给列维纳斯的论文《无知的知识》（1961）中，称之为自我与他者间的超验关系：“在自我和他者之间有一段无垠的，某种意义上不可逾越的距离（……）他人是极其神秘的——因为他就是陌生人（l'Étranger），未知之人”（Blanchot 52）。列维纳斯认为与他者的交流虽然建立在语言的基础上，但绝非经验意义上的语言、作为符号的语言，而是超越性的语言，让我们可以走出自我真正与他人交流的语言，这就是应承（responsabilité），对他人语言的回应和承担奠定了交流的可能性。如果不去冒没有回应之险无条件地去应承，只是自顾自地向他人言说，交流就不可能发生。

我们已经能从中见出这种交流的极端艰难，自我作为伦理主体显然已经不再自由，而只有在这种自由被他者质疑时，“我”才能回应他者的召唤，面对他者的面容承担起无限的伦理责任。他者被赋予一种绝对的不可理解性，一种不可被总体同化的他异性（altérité），他者与自我的遭遇像是前者冒然踏入“我”的居所，两者间维持着分离（séparation）状态。他者伦理学中自我与他者间的“非对称性”（asymétrie）如此强烈，在列维纳斯的后期著作中更被推演到极限，自我被替代为一个充满被动性（passivité）的“人质”（otage）。在他看来，“我”（Je）是因他人的牺牲而幸存的，幸亏（grâce à）那无限他人（illéité infinie）的非存在，或正是由于他人的恩典，才保全了我自身。由自我而生的“主体”并非凌驾于“你”“他”“它”之上的特别存在物，“我”于他人是可替代（la substitution）的“人质”：“通过替代，被肯定的不是自我的个别性，而是它的独一无二（unicité）”（Levinas, *Dieu* 213）。正是因为不可置换的“我”必须无条件地应承作为无限的他者，回应并承受“他”的苦难，并承受“他”对于“我”的应承，直至成为以自身替代他者的人质，才成其为一个独一

无二的“我”，相互应承的兄弟关系（la fraternité humaine）先于一切主宾结构的支配关系。

列维纳斯将保罗·策兰的诗句用作晚期重要著作《别样于存在或超出本质》（1974）第四章的题辞：“我为我时，我便是你”（156），此句近乎完美地道出了列维纳斯伦理学的全部秘密，显然他并不完全认同马丁·布伯（Martin Buber）的“我一你”关系。马丁·杰伊（Martin Jay）曾准确地指出两人的差异：“布伯强调的是口头上调节的主体间‘我一你’关系，而不是视觉建构的主客体‘我一它’关系，这深刻影响了列维纳斯，尽管他拒绝作为其根基的对称的互惠性”（Jay 551）。“我一他”甚或“您—I”都无法描述列维纳斯他者伦理学的激进性，可以说是无限的复数的“您”成全了我之为我：“我（Le soi）从头至脚都是人质，它比自我（Ego）更古老，且先于诸多原则（……）正是因为存在人质的状态，这个世界中的怜悯、同情、宽恕与亲近才是可能的，即使人们很少发现。才能有那简单的‘先生您先请’。人质的无条件性不是联结的极致，而是所有联结的条件”（Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au* 186）。由此我们可以了解，即使自我与他者间处于极端的“不对称”关系，“我”仍然可以以被动的方式关联到他者，所有他人的遭际，甚至是文学虚构人物的悲欢，在闯入“我”的生存之际都与“我”有关。若非走到如此的极限处境，为他人的赎罪、同情或公正都是不可能的，非如此我们无法知晓为何对他人的痛苦无动于衷是非人的，才不至于在杀死兄弟后面对神的面容仍然说出“我岂是看守我兄弟的吗？”（《圣经》7）可以看出，列维纳斯的“不对称性”虽然可能成为不平等结构，但他者至少免除了被纳入总体性（totalité）的风险。“我”如能真正尊重这种他者的外在性，警惕以己度人式的“主体性”，那么“超越性的交流”即使困难重重，却已有了发生的契机。

“非对称性”结构看似偏激，透露的则是列维纳斯沉痛的个人历史，还有他对纳粹主义总体性哲学的深刻反思。问题在于，“奥斯维辛”之后如何还能想象一种良善的共同生活（suzèn）？共同生活是人类存续的基础，而它的重建又意味着返回普遍性的“规则”“制度”“共同体”的总体逻辑。于是是否止步于“非对称性”成为列维纳斯与利科论争的焦点。

四、“相互性”与共同生活

在利科看来，自我与他者中后者绝对的“主动性”（initiative）让任何平等关系无从建立。利科并不信任单向度的伦理学，“我”完全成为他人的人质而不汲取任何交互关系甚至是危险的，而这正是列维纳斯伦理学的要义：“列维纳斯的全部哲学就是奠基在他者在主体间关系中的主动性之上的。说真的，这一主动性并没有确立任何关系，因为在一个被区分条件界定的我的眼中，他者代表的是绝对的外在性。在此意义上，他者让自身免去了一切关系”（Ricoeur, *Soi-même comme un autre* 221）。他者对于自我而言在伦理上具有优先性，这貌似有助于打破自我的封闭状态，因为“我”毕竟能甘心接受他者的召唤与命令，但他者的外在性仍如坚冰般无法破除。利科认为不能到

此为止, 认知意义上“我一你”(moi-tu)的不对称(dissymétrie)和伦理意义上“你一我”(tu-moi)的不对称, 双重的不对称性让互惠的交互关系成为可能, 这是反抗死亡的暴力, 建构充满友爱的共同生活的根本。

为此, 在亚里士多德的友爱伦理学与列维纳斯的他者伦理学之间, 利科更倾向于前者, 虽然他充分尊重了列维纳斯的“非对称性”。在《作为一个他者的自身》的第七研究“自身与伦理目的”中, 利科首先确立了伦理对于道德的优先性: 伦理以完美生活为目的, 道德则是以普遍性要求和约束为特征的各种“规范”, 两者是目的论与义务论的区别。人类的伦理目的在他看来有三个基本构建: 以“追寻良善生活(vie bonne)” (202)为目的, “与他人一起为了他人(avec et pour autrui)” (211)在“公正的制度”中共同生活。在阐释《尼各马可伦理学》的基础上, 利科找到了部分保存“非对称性”的“相互性”(mutualité)结构。亚里士多德将“友爱”视为良善生活与正义的中介, 他用了大量篇幅来讨论“自爱”(philautia), 即以自身(soi)为对象的友爱, 但他没有走向无原则的自我偏爱, 以善为导向的友爱从一开始就是一种相互关系。只有可爱的事物才能为人所爱, 而人们所爱者无非是善的、令人愉快的或能为我所用之物。友爱于是被区分为三种类型, 即德性友爱、快乐友爱与功利友爱, 它们都可以触发“我”与“他”之间相互的爱, 互惠性(réciprocité)成为友爱关系的起点。但显然三者间的差异是显著的, 因为有用而相互友爱的人不是因为对方自身之故, 而是为了能从对方那里得到好处而爱, 基于快乐的友爱同样如此。没有永恒的利益, 快乐也不会长久, 所以由此而生的这两种偶然的友爱会在时间中不断磨损, 真正长久的友爱必然需要“每个人把他人当作他所是的人来爱”(Aristotle 146)。利科将这种超越快乐与功利友爱的相互性关系视为通向正义和共同生活的道路, 而它显然在列维纳斯那里被压制了。

友爱的相互性实现了朋友间的平等关系, 但友爱不等于正义, 因为友爱局限于良善的同仁, 而正义的对象是不平等的人群, 友爱以平等为前提, 但在群体乃至国家中, 它仍是一个目标远景。这样友爱不再是一个私密性的情感问题, 而成为共同生活的根基。朋友是另一个自身(allos autos), 亚里士多德甚至指明朋友可以提供“我”无法通过自身获得的东西, 于是有朋友成为一种德性的象征: “一个幸福的人自身尽善尽美, 却没有朋友, 这是荒唐的。因为首先, 朋友似乎被看作最大的外在的善”(Aristotle 177)。利科在此基础上指出, 友爱就是努力确定根据生命内在的善和它固有的快乐实现生命的各种条件。良善之人需要一个承受其善举之人, 两人互为条件, 他们成为朋友是其生命意识和生命活动使然, 由此在相互性关系中, 每个人的生存才是独特且宝贵的, 每个人都需要感觉他的朋友对他自身生存的感觉, 共同的感觉可以通过共同生活, 以及语言与思想的交流来实现。共同生活就不再是圈养牲畜, 而是良善且愉悦的人对自身存在的欲求。

对相互性的重视让利科无法承认彻底的他者伦理的优先性, 他认为关键在于自身如何与他者建立伦理关系。他者作为绝对的外在性有效地抵御了胡塞尔“意向性”的再现哲学, 向自身再现某物就是把对象吸纳到自身之中, 这已经是对对象他者性的否

定。对列维纳斯而言，他者在伦理的体制中证实了自身，他人的面孔位于自我之上，它不是我可以纳入再现领域的一种显现（*apparaître*），面孔带着一种声音显现，即自西奈山而来的“禁止杀人”的声音。利科试图在此处确立自我的位置：“那我呢？正是在我之中，从他者开始的运动完成了它的轨迹：他者将我选定为能负责的，也就是说有能力回应之人。这样，他者的话就被放置到我行动的根源处”（Ricoeur, *Soi-meme comme un autre* 388）。就爱而论，没有“自爱”也就没有对他人的友爱，相互性在这里意味着每个人把他人当作他所是的人那样来爱。相互性在利科最后的《承认的过程》一书中，延伸为相互承认（*la reconnaissance mutuelle*）的议题。在这部著作中，利科直言《总体与无限》没有涉及相互性的共同生活这一核心问题，对暴力的伦理抵抗缺少制度化的考量，谈论伦理的无限性的语言有沦为空话的危险：“当我们从‘邻近’的主题转换到有关‘替代’的主题，即从遭受别人施加的痛苦转换到为别人受苦——且当所受创伤的语言让位于更为极端的迫害之言，让位于被扣的人质之言时，我们甚至可以见到一种发展到极端的现象，即空口出高价（*de surenchère verbale*）”（Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* 237）。相对于列维纳斯要在非对称的、不可比较的东西中寻找正义，利科坚持认为无论从自我或他者哪一极出发，重要的是在两者原始的非对称性之外，对不可比较者进行比较，因而将它们平等化，正义由此成为可能。

列维纳斯晚年谈及与利科的差异时指出：“保罗·利科在许多方面赞同我，但是，他却认为相互性的取消是一种缺失，在这种观念里有一种对自我的不公正。我非常理解他的理由，但我也明确地认为这处在纯粹的关系、面向他人的慷慨的根基处，是一种所谓神圣性的关系。仿佛神圣性即是与他人关系的行为的至高尊严，这就是人们称作对邻人的爱或尊重”（转引自单士宏 26—27）。这种独一无二的对他人之爱，在犹太教礼拜仪式被三次道出的“神圣”（*Kadosh*），我是他人的无条件的人质（*kedousha*），在这种灾难性的悲剧命运中列维纳斯看到的是至高的神圣感。利科则排除了列维纳斯所谓“神圣性”，这彻底的为他人的善良，以正义导师般的面容对自我进行规范。来自他者的召唤和命令在利科看来过于“道德”，以至于它始终被战争、恶与死的暴力纠缠。利科特别提及《总体与无限》序言的开篇就出现的战争阴霾，列维纳斯认为战争不仅因其带来道德的荒谬而成为伦理学问题，它直接就是存在论的事件：“对于哲学思想来说，存在显示为战争；而战争则又影响着存在——不仅作为最明显的事实影响之，而且还作为实在的显现本身或真理影响之。在战争中，现实把掩盖着它的词语与影像全部撕碎，以便在它的赤裸与严酷中凸显自身”（《总体与无限》1）。但与服从义务相比，利科认为“我”的自发的仁慈，“我”给予他人的自发关心更加重要。在《作为一个他者的自身》的终章，利科以对列维纳斯的批评宣示了“自我”的主权：“他者对我说‘不要杀生’的声音难道没有必要变成我自己的声音，乃至直接成为我的信念，这个信念把‘这里有我！’的宾格等同于‘我在这里’的主格（……）语言难道没有必要提供交流的资源 and 互惠性的对策”（Ricoeur, *Soi-meme comme un autre* 391）。以语言为中介的交流在此成为自我与他者建立联系的根本方式，在利科看来已经成为一种“信心”：“相信语言，蕴含象征的语言，被我们言说的远不如向我们言说的多。

我们生而在语言中，在‘照亮每个在世之人’的逻各斯的光中”（Ricoeur, *Freud and Philosophy* 29-30）。在他看来，早期胡塞尔的意向性理论仍然存留着柏拉图主义的理念论倾向，所以必须将解释学嫁接在胡塞尔现象学的意义理论和我思理论之上，把解释学的多义性引入语义学中，取代胡塞尔现象学对单义性的执着，人的多重意向活动又暗含着自我认识的问题，这样一种反思的解释学就被建立在人之生存（existence）的基础上，以语言为中介的解释活动让自我与他人的交流成为可能，这种交流中存在的是相互性的平等关系，并以主体间的相互承认为目的。将良善的共同生活建基于“非对称性”之上，利科显然对此缺乏信心。

列维纳斯通过对死的内在学习，将爱欲视为战胜死亡的超越性事件，在对仇敌的爱与宽恕中超越敌我之分，他指出交流首先意味着在言语中将自己暴露给他人，言语直接就是甘冒牺牲之险的应承。但列维纳斯“人质”的神圣性受到利科的质疑，论者在人文主义的哲学叙事中论证“我与你”式的绝对平等，却普遍忽略了列维纳斯式激进的用心与情境。利科在列维纳斯的伦理学中瞥见的是极端的、不容置疑的伦理责任，这不可承受的生命之重有可能将自我和他者置于险境，自我的巨大阴影使利科更亲近一种理解伦理主体的“小伦理学”（la petite éthique）。列维纳斯则是在死的绝境中出人意表地重申义务和责任，作为第一哲学的伦理学就是对他人的义务。友人布朗肖准确地领会到列维纳斯的用心：“在无人期待道德之‘善’的时代，这是意外且勇敢的论断。而你急切呈现它们的方式，让它们显得更加猛烈”（Blanchot 54）。这份他者伦理学的“过度”“夸张”或“唐突”让列维纳斯的论证显得刻意甚至主题化，却不失其持久的影响力。在列维纳斯对爱与死的思考中，有对死亡之他者性的描述，也有继续生活的意志和对爱的信心。在对爱的现象学分析中，在事件所关涉的自我与他人的伦理关系问题上，显露出列维纳斯与利科的深刻分歧。列维纳斯与利科的邻近和距离，让我们在历史的内部看到“奥斯维辛之后”伦理思想发生的契机，并继续思考爱与死及文学叙述的伦理性。

注解【Notes】

①关于法国理论、北美批评、精神分析、创伤理论等领域“伦理转向”的状况，参见王嘉军：《当代西方文论的“伦理转向”研究》，《中国人民大学学报》2020年第2期，第162—172页。

②在《时间与他者》中，列维纳斯已经认为把他人视为自由时，交流实际上是不可能的，他人于我是陌生的、神秘的、将来之物时，交流才有可能发生。对比同时代的人文主义哲学叙事可见列维纳斯的激进性，交流（Kommunikation），在德语中偏向以语言等符号为媒介的人际交流，是雅斯贝斯哲学的核心范畴，他认为只有交流才有望突破人的封闭性，由此拥有不断生成的无限可能性，开启通向自由的道路：“生存的交流使人的自由得到全面实现”（Karl Jaspers, *Philosophy*, vol. 2, translated by E. B. Ashton, U of Chicago P, 1970, p. 54）。第二次世界大战爆发后，利科应征入伍，不久即被德军俘虏，在战俘营中与杜夫海纳（Mikel Dufrenne）共同研读了雅斯贝斯的著作，并于战后共同发表《卡尔·雅斯贝斯与存在哲学》（Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, Seuil, 1947）一书。雅斯贝斯不仅

是利科在现象学—存在主义哲学阶段的“教师”，其有关交流作为存在方式的观点深刻影响了利科的反思解释学。

引用文献【Works Cited】

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Roger Crisp, Cambridge UP, 2004.
- Blanchot, Maurice. *The Infinite Conversation*. Translated by Susan Hanson, U of Minnesota P, 1993.
- Dosse, François. *History of Structuralism: The Sign Sets, 1967-Present*. Vol. II, translated by Deborah Glassman, U of Minnesota P, 1997.
- 《圣经》（和合本），中国基督教协会，2007年。
[*The Holy Bible*. China Christian Council, 2007.]
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. U of California P, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement Qu'êtr Ou Au—Delà De L'Essence*. Le Livre de Poche, 2004.
- . *Dieu, la Mort et le Temps*. Grasset, 1993.
- 列维纳斯：《时间与他者》，王嘉军译，长江文艺出版社，2020年。
[---. *Time and the Other*. Translated by Wang Jiajun, Changjiang Literature and Art Publishing House, 2020.]
- ：《总体与无限》，朱刚译，北京大学出版社，2016年。
[---. *Totality and Infinity*. Translated by Zhu Gang, Peking UP, 2016.]
- 蒙田：《蒙田试笔》，梁宗岱译，华东师范大学出版社，2016年。
[Montaigne. *Attempts*. Translated by Liang Zongdai, East China Normal UP, 2016.]
- Ricoeur, Paul. *Amour et Justice*. Seuil, 2008.
- . *Autrement: Lecture d'Autrement qu'êtr ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Presses Universitaires de France, 1997.
- . *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage, Yale UP, 1970.
- . “In Memoriam: Emmanuel Levinas.” *Philosophy Today*, vol. 40, no. 3, 1996, pp. 331-33.
- . *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Seuil, 2000.
- . *Parcours de la reconnaissance*. Éditions Stock, 2004.
- . *Soi-meme comme un autre*. Seuil, 1990.
- 单士宏：《列维纳斯：与神圣性的对话》，姜丹丹等译，华东师范大学出版社，2018年。
[Saint-Cheron. *Interviews with Emmanuel Levinas*. Translated by Jiang Dandan, et al., East China Normal UP, 2018.]
- 莎士比亚：《莎士比亚悲剧四种》，卞之琳译，人民文学出版社，1989年。
[Shakespeare, William. *Four Shakespeare Tragedies*. Translated by Bian Zhilin, People's Literature Publishing House, 1989.]

责任编辑：黎杨全