

列維納斯是如何將「神」引入現象學的？¹

郭郁

山西大學哲學社會學學院副教授

一、經典現象學中「神」去哪了？

在十九世紀末二十世紀初，哲學面臨着尋找自身可能性和任務的難題。依據海德格爾的說法，這個難題就是，如果 Being 之整體作為諸多對象領域的總和已經被分配給各種具體的經驗科學的話，哲學還能探究甚麼？解決這個疑難的關鍵在於區分意義和實體。對「意義優先於真（實相）」的認識使得二十世紀的現象學和分析哲學這兩大流派能夠在堅持哲學自治性的前提下，重新明確哲學的可能性和任務。這就徹底劃清了哲學和實證科學的界限，實現了哲學自身的自我理解。

「意義之優先性」，意味着我們不可能脫離意義範疇來談論實相。在現象學中，意向性即意義現象本身，因此意向性正是現象學最根本的發現。我們關於一切實事之經驗的命題，在得到驗證之前，相當於具有一定意義內容的空意向。當該實事藉以本原呈現自身的意義內容與意向之內容相即，先前的空意向就得到充實，這樣命題就被確認為真，也就是被「去引號」了。因此，真理衡量的是意義與意義之間的距離。

1. 本論文是教育部人文社會科學研究青年基金專案《現象學在當代法國的宗教轉向研究》（專案編號：14YJC730002）的階段性成果。

在人類不同的文化和宗教背景中，關於「神」的話語是普遍存在的。不同神學話語之間進行溝通、比較和轉譯的前提在於對「神」的意義的最低限度上的通約性，如「超越性」、「終極性」等。眾所周知，康德在《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）中否定了「神」的存在。依據他的批判哲學，「神」作為超越的理念，是可思的，但超出了人類可靠知識的範圍。其理性證明的主要論據是「存在不是一個謂詞」。根據這裏關於意義與真理的現象學說明，康德的意思可以被表述為：「神」只能是一個理念，其引號不可能被去掉。按照胡塞爾的現象學，既然關於「神」的意向不可能得到充實，那麼「神」就只能作為超越之物被還原掉。但經典現象學並不是簡單重複康德批判哲學的結論。他們區別於康德哲學的論據在於，依據意義相對於實相的優先性，超越之物的超越性在於，其意義規定不可能在現象學的內在經驗領域得到充實，因此超出了 Being 的領域（按照經典現象學，意義之領域就是 Being 之領域）。但在 Being 領域之外並不意味着 Being 之缺乏（default），也有可能是 Being 之盈溢（excess）。因此在經典現象學那裏，神未必不存在，只是因其意義不可能在 Being 領域內被充實而無法被認識，只能成為信仰的對象。因此，經典現象學中沒有「神」的位置。但神以某種面相在 Being 之領域向人呈現是有可能的，換句話說，現象學無法否定「神啟」（Revelation）的可能性。

對於胡塞爾（Edmund Husserl）來說，現象學只是第一哲學，並非哲學的全部。他在現象學中將「神」作為特別的超越之物懸擱起來，但從沒有表明哲學的神學是完全不可能的。由於他對「神」以及哲學和神學的關係沒有進行過系統說明，因此我們不能妄圖從隻言片語中推斷其關於

神學的可能見解。海德格爾則不同。他一方面通過對西方形而上學傳統的解構和批判，宣判了「宗教哲學」（包括現象學神學）的邏輯矛盾，很大程度上導致了神學中「形而上學的終結」。²另一方面，海德格爾認為，雖然神在哲學中沒有位置，但哲學與神學卻是有可能相關的。他將神學作為一門與特定存在區域相對應的實定性的科學與作為存在論的哲學嚴格區分開來，從而將其化約為「信仰的詮釋學」，與此同時通過堅持哲學對於神學概念的存在論調校作用，³為神學家將存在論哲學引入基督教神學提供了支援。從根本上說，海德格爾認為，神自身不是神學的對象，更不可能合法地進入哲學中。

二、「神」是如何進入列維納斯的現象學的？

按照經典現象學，意義之領域就是 Being 之領域，意義、可理解性和現象性是一回事。既然「神」不具有現象性，其也就不具備「可以被合法運用」的意義。那麼，「神」這個詞最早是如何進入人頭腦中的？「神」因何產生並存

-
2. 海德格爾通過考察形而上學的歷史，發現西方形而上學從巴門尼德—柏拉圖直至尼采，在根本構造上都體現為「本體—神—邏輯學」(onto-theo-logy)，即同時是本體學和神學這一雙重統一結構。通過解構分析，他試圖回答「神如何進入哲學中」這一問題。他分析的結果是，神之所以能夠進入哲學中，只是因為哲學自發地——按照其本質——要求神進入它之中，並規定着神如何進入它之中。也就是說，「神」作為最完滿的存在者，只是形而上學這種思想方式的邏輯要求，因而只是一個哲學理念，與實際的宗教經驗無關，更與任何一種歷史信仰的至上神無關。「哲學家的神」只是理念上的神，是沒有神性的神，是對真神的褻瀆。因此，「形而上學的神學」或宗教哲學不可避免地陷入邏輯矛盾中。如果由哲學來構造宗教的研究對象，就會使該對象喪失其宗教特性；如果堅持其宗教特性，則「神」這一對象就超出了形而上學的研究範圍，只能留給信仰。這種「形而上學的神學」被海德格爾定義為“theology”（用以區別於真正意義上的 theology）。真正的宗教現象是哲學研究無法通達的。在這個意義上，形而上學的神學被終結了。
 3. 海德格爾認為，神學探討的對象不是神，而是關於信仰行為本身和信仰狀態的實證科學。因此，雖然信仰不需要哲學，作為實證科學的信仰科學卻需要哲學。作為存在論科學的哲學有可能作用於基於信仰的實證科學，其作用就是對神學基本概念的存在論調校（cor-rectio）。這種調校功能的方式是「形式指引的」（formal indicative）（關於「形式指引」，本文作者有相關主題的論文可參閱，見〈論形式指引方法在海德格爾早期現象學中的恰當位置〉，載《世界哲學》2013年第5期。

在於各類差異巨大的民族文化中且至今不絕？列維納斯（Emmanuel Lévinas）的神學語言的現象學正是從這個問題開始的。

在胡塞爾的現象學中，意向性使主體與世界的本原相關聯，才使實事呈現為現象，形成了具有反思明見性的純粹意識領域。此意向性既是現象性的條件，同時也是運用現象學還原方法給予意義的限制。由於胡塞爾現象學中自然主義的殘餘和「理性主義」的傾向，現象性表現為客體對象性（objectivity），受制於「在場的形而上學」（the metaphysics of presence）。早期的海德格爾借助生存論變種將現象性從對象性和「在場的形而上學」的束縛中解救出來，發展了關於自然態度的現象學和「自然的世界概念」，拓展了現象學的意義空間。但其生存論還原使現象性更明確地落入 Being 的領域中。現象性的全部合法領域只能是 Being 之領域嗎？列維納斯的答案是否定的。他認為，正是由於經典現象學家們對現象性的不當限制，生活世界中的某些實際經驗和可能經驗才會被經典現象學作為「超越之物」武斷地排除掉。其中首要的犧牲品就是「神」。

胡塞爾的現象學的任務是說明世界之意義的起源，將人們在自然態度中所不自覺地、理所當然地預設的客體性的自明性還原為通過現象學還原而揭示的具體的和反思的明見性。純粹意識領域是意義和可理解性的全部本原領域，對世界的超越性的理解必須基於這個具有明見性的內在領域。海德格爾將存在之意義還原為此在（Dasein）對存在者之存在的理解，這種理解基於由此在的生存活動所開啟的視域，即一種有限總體的內在性領域。因此，根據現象學的邏輯，只有呈現在經驗的內在性領域中才可能成為現象（具有意向性、意義、被理解）。列維納斯的任務，是依據「現象學的

具體性」賦予「神」這個抽象詞語的意義以理性說明。他必須在忠實於現象性之精神實質的原則下，用一種既非本體論又非信仰神學的理性話語表達「神」的意義。因此，「神」進入現象學也必須依賴這樣的可能性前提：是否存在某種具體的活生生的實際生活經驗（不考慮「神啟」的可能性），使「神」能作為一項理念自發地進入我們的頭腦中。

1. 感性的復位

列維納斯認為，如果「神」確有其義，那麼一定源於人們在生活世界的具體情境中作為第一人稱的體驗和感受。這種經驗既不可能是人的心理投射，因為基於人的有限經驗的心理學解釋不可能觸及真正的超越和無限；也不可能是宗教經驗，因為「關於宗教經驗的敘述不會撼動哲學，不可能背離在場和內在性」。⁴「經驗的概念是與在場的統一性或同時性分不開的。……它屬於在場的方式自身，因為只有作為對於在時間中流逝的實事的課題化或收集，也就是作為（自身即課題化的呈現的）現象，在場和 Being 才是可能的。」⁵人們對世界中一切有限事物的認識就源自我們與這些事物的經驗關聯。有限的事物向人呈現，其意義隱藏在本原的呈現中。胡塞爾的現象學正是借助對意向性的具體描述，將明見性賦予超越性的意義範疇。不過，「神」是無限和超越的，不可能與人發生類似的經驗關聯。因此列維納斯也承認，神秘主義的經驗——在特殊的神秘體驗中與神直接相遇——是不可能的。列維納斯認為，對神的意義的獲得，可能源自「另一種經驗」，一種區別於神秘主義者，也區別於胡塞爾和海德格爾的表

4. Morny Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion* (Dordrecht: Springer, 2011), p. 159.

5. 同上，頁 158。

達意義的可能性，它使得關於神的理念在神不在場的情況下直接來到人們的觀念中。

列維納斯所說的「另一種經驗」，實際上是對傳統經驗概念的根本性修正。「並非所有的意義都衍生於經驗，都歸結於某種顯現。知識的歷險……並非可理解性或意義的唯一模式，也非最基本模式。作為意義之唯一來源的經驗應該被質疑。」⁶這正是他所探尋的「現象學的具體性」，即將「神」引入現象學的可能性。他借鑑了笛卡爾在《第一哲學沉思錄》（*Meditations on First Philosophy*）第三沉思中對無限之理念的形式的勾畫。從人已擁有關於神的理念這個既成事實出發，笛卡爾認為，人類關於「神」的理念與關於具體事物的概念有本質上的差異。因為人類關於對象的認識（理念、概念）都是一種界定，是有限的，而「神」則是無限的，對神的認識就是將無限置於有限中。要滿足這一要求，有兩方面的可能性，第一，此無限之理念根本就不是（傳統意義上的）理念；第二，既然「無限之理念」作為「我思」的對象，遠遠超過了自身所能思的範圍，那麼這類理念進入人的心靈就不是經由人的認識能力，而是被全然的他者放置在人心靈中的。也就是說，無限之理念在形式上具有徹底的被動性（passivity）。

列維納斯肯定了這種「徹底的被動性」。但他不是像笛卡爾一樣以此證明神的實存，而是贊成其對於意識的打破，即打破了人的認識所構成的內在（有限）的總體。「這打破並非朝向無意識的打壓，而是一種醒來或喚醒，對於在所有倚靠着其對象的意識的底部持續着的教條式的沉睡的攪擾。」⁷列維納斯一向認為，理性的意識是一種需要發

6. 同上。

7. 同上，頁 159。

動 (initiate) 的活動，在被喚醒前處於「沉睡」狀態，只有靠他者（非自我）打破其自足狀態才能自由和自主地進行理性活動。因此，無限之理念必定是先於自我意識的，是在絕對的被動性中被放入人的心靈中的。

這樣一來，無限之理念的承受者就不是意識。列維納斯提出，「神之理念是徹頭徹尾的感受性 (affectivity)」⁸ 「神」這個詞的意義在感受性中得到表達，這是另一種表達意義的可能性：意義不再等同知識和可理解性，意義之領域不再等同於 Being 的領域。無限 (infinity) 的否定首碼 in-不再是一種單純的否定，「超越不再是一種失敗了的內在」。⁹無限意味着有限者在那種比任何被動性更加被動的絕對的被動性中總是已經經歷了被打破，用列維納斯的術語來說，經歷了創傷 (trauma)。通過「感性」在哲學中的復位，列維納斯徹底背離了柏拉圖主義的哲學傳統，恢復了哲學中人的肉身化生存和感（受）性的本來位置，為現象學找到了另一種表達意義的可能性。其哲學亦因此而突破了現象學和西方哲學傳統。

2. 被現象學還原的「面孔」和「責任」

如果「無限之理念」是對總體和內在性的打破，我們因何保證其仍然是哲學的？或者說，其表達意義的可能性是在甚麼樣的「現象學的具體性」中實現的？列維納斯稱，「無限之理念發生在與他人的關係中。無限之理念是社會關係。」¹⁰經過現象學還原的「面孔」 (face) 一詞正是用來描述處於他異性之中的他人對於我的本原的顯現方式。

8. Emmanuel Lévinas, *Entre Nous: On Thinking of the Other* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 221.

9. 同上。

10. Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, p. 54.

列維納斯認為，西方哲學傳統一直是本體論哲學，Being 相對於 beings 來說具有優先性。對 beings 的認識通常被化約為對他者之 Being 的認識，從而將「他者」化約為「同一者」。在這樣的哲學體系內，他人其實並未真正登場，真正的倫理關係也是不存在的。「課題化和概念化……，不是與他者的和平，而是對他者的壓制和佔有。……作為第一哲學的本體論是強權的哲學。」¹¹這樣的哲學是惡的。經由他人的「面孔」，他者闖進自我的世界，原先那種自得其樂的自足狀態被打破，無限之理念才有可能來到人的心靈中。

在日常生活中，人總是處在社會互動中。常規的社會交往中，個體在各種社會語境中按照對等性原則以某種身份和角色進行互動。所有人都具有某種身份和標籤，社會互動都發生在權利和義務的網路中。互動中的「我」總會依據社會面具和語境來理解他人（用胡塞爾的說法，他人會以共現[*appresentation*]的方式呈現為一個「他我」[*alter ego*]），因此也不會遇到真正意義上的陌生人。列維納斯認為，這樣的世界仍然是現象的世界，是 Being 的領域，同時性的領域。事實上，與「我」進行互動的任何社會人首先都是陌生人，是一個處於他異性中的他人。這種他異性會超越我的認識，不可能被我的意向性所捕獲和佔有，不能呈現自身為現象，因而具有一種絕對的外部性（*exteriority*）。這個意義上的他人出現在原本自足、自由的自我世界中時，呈現給我的就是他的「面孔」。雖然這面孔很快就會在社會語境中被蒙上某種面具或賦予某種角色標籤，使我與他人之間建立起同時性和對等性，但在此

11. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Boston: Martinus Nijhoff, 1979), p. 46.

之前，一定有某個瞬間，他人是以其赤裸的面孔向我呈現為一個闖入我的自我世界的陌生人。這個時刻就是所有社會關係的一個先行維度，是先於以權力和義務對等性為基礎的社會正義的。列維納斯現象學的任務就是要揭示這個隱藏在常規化的社會秩序背後的總是處於遮蔽狀態的維度——原初的倫理的維度。

當他人的面孔以絕對的外在性進入自我的世界，以前那種完整的、自足的狀態被打破了。絕對的外部性拒絕我的認識和把握，處於他異性中的他人是一種無限的 Being。由於面孔拒絕我的作為認識之利器的任何一種範疇，外在於任何一種可能賦予其意義的具體視域，因此是徹底的赤裸的。這面孔不是現象，不是可以被解讀的符號，更不是我的理性意識可以藉以在面孔與某個隱蔽的 Being 之間建立意義聯繫和同時性的表像。面孔自身就是話語，就是表達。面孔所表達的意義是直接向我發出的，我只是被動的接受者。這意義獨立於、先於和無需我的理性意識和權能的參與。「在面孔上，被表達的話語參與了自己的表達，表達了其表達自身，總是它所傳達的意義的主人。……面孔的神顯全然是話語。」¹²

他人的面孔會對我表達，這表達是無聲的，只是我的感受，只存在於我的不由自主的回應中。我的責任性的回應是這話語的唯一見證。這話語一方面是他人源於極度謙卑的呼求，另一方面又是由至上權威所發出的神聖誡命。我會在理性斟酌之前就對其不由自主地回應，我不可能做到對此置之不理，因為「（他人的）外部性在一種絕對的抵制中顯現出來，在這種抵制中，他人借着其神顯

12. Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, p. 55.

(epiphany) 反對我的所有權力」。¹³也就是說，他人對我的理性擁有抵制的能力。這種抵制不是出於理性權能的實際的抵制，而是一種倫理的抵制 (ethical resistance)。倫理的抵制發生在任何我可能對其話語實行的實際抵制之前，它使得理性和自我的權能無力彰顯。「並非這征服超越了我過於貧弱的強力，而是我不再擁有強力：我的自由的結構被完全顛覆了。」¹⁴

在這裏，他人的面孔似乎限制我的自由意志。西方哲學傳統中這類問題通常被定性為自由的專斷性，其原因也常被歸咎於理性基礎的缺乏，但自由的自主性主體卻從不被質疑。列維納斯對此有不同的觀點。他認為，他人的面孔所揭示的不是我的自由意志的專斷性，而是其不正義 (injustice)。他人的面孔是衡量「我」的良心的尺規。只有當我相對於無限衡量自己的時候，我才能感到自身的不正義。因此，「他人必定比我更靠近神。這肯定不是哲學家的發明，而是最初被給予的道德意識。」¹⁵這道德意識就是人性的曙光。「倫理的抵制」中「倫理的」意義就在於此。

在列維納斯這裏，倫理的意義在理性認識之先。這意味着倫理學擺脫了在西方哲學傳統中從屬於認識論的地位，成為了認識論的可能性前提。倫理學史無前例地成為第一哲學。由於倫理的意義總是已經置於某種原初的事實中，因而作為第一哲學的倫理學只能是現象學。

現象學的倫理學的任務在於，通過現象學還原方法，找出先於一切認識的倫理意義，賦予其反思的明見性。列維納斯通過對他人的「面孔」現象學還原，使自我感到自身的不正義，進而引申出倫理責任 (responsibility)。這「不

13. 同上。

14. 同上。

15. 同上，頁 56。

正義」的感受一方面是我的自由對於自身的羞愧，另一方面則是對無限的「渴念」(desire)。這種渴念不是要將渴念者與神置於同時性中，而是以人神的徹底分離為前提。它不出於匱乏的需要，也不同于與被愛者融合的欲愛(Eros)。這渴念沒有平息，沒有目的，沒有滿足。這是善，是無條件的愛，在回應他人的呼求和命令中體現為我所感受到的對他人的無限責任。

倫理的意義就存在於對這種義不容辭的責任的感受中。先行事實的責任在先於一切理性的回應中構成了。這種現象學的责任有兩項特徵。首先，列維納斯說，責任是先於起源的(pre-original)。這裏的起源指主體意識。作為一種先行事實，該責任不是起源於主體的行動，不是主體理性地認識到並主動承擔起來的。在主體認識到責任之前，責任已經先行成為該主體的责任。責任的承擔者就像被揀選的對象，他們對這樣的责任不能逃避，也無法尋找代為擔當者。這責任使得責任主體成為獨一無二的個體。負責任不僅意味着對自身意志和行動主動造就的事態負責，也意味着對責任主體到來之前已然發生的情勢負責。而且，主體置身其中的情勢有自身的發展趨勢，不受人的意願和掌控能力左右，因而責任就不會被限制在作為責任主體的人的意料和意願範圍內。即使責任主體死亡，履行的責任也不會終結。人還需要對未來死亡之後的情勢負責。因此，責任除了針對當下，還是對「我」到來之前已然發生的情勢和未來超出生命時限的事態負責。責任之約束將過去、現在和未來聯結了起來。在責任中無限被開啟。

其次，列維納斯發現，履行的責任是無限的，不會隨着承擔過程逐漸減少。作為他異性觸動我的方式，責任的鏈條會不斷地延伸，總是多過人不斷的承擔。「這責任不

會給你時間，給你一個可以重新拾起自己或返回自身的當下，它總是讓你趕不上。」¹⁶這責任不會讓我再次安住於自身之中，總是將我抽離自身。這個不斷延伸的過程就是無限的無限化（the infiniton of infinity）。正是在對他人的面孔所表達出的倫理律令的絕對性和責任的無限性的感受中，「無限之理念」來到人的心靈中。

3. 作為語義事件的「神」

列維納斯始終認為，「神」是通過人們在具體的生活情境中對「無限之理念」的感受，來到人心靈中，並從人口中說出的。也就是說，當我們說出「神」的時候，我們並沒有逃離日常世界與神聖者相遇的體驗。這是符合現象學基本精神的。被胡塞爾和海德格爾排除在現象學之外的「神」現在回到了現象學中，但這個回歸的「神」不是具有實存性的本體論意義的神（「去引號的神」），而是我們感受到無限之理念後對這種感受的描述。對無限之理念的感受，只能以「神」來形容。因此這樣的「神」不是名詞性的，而是副詞性的。

為了避免關於神的本體論話語，避免人們對「神」做本體論的理解，列維納斯必須對此進行清晰的界定，以確保「神」合法地回歸現象學。這個界定就是對神學語言的移用。他指出，「作為無神論者與絕對者發生關聯就是迎接被清除了神聖之暴力（the violence of the sacred）的絕對者」。¹⁷依照他的觀點，有神論的神只是一個「神話」（myth），真正向我們說話的神是通過他人的面孔「說出」的，他人才是真實的（real）超越者。¹⁸可見，列維納斯雖然承認「神」，

16. Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, p. 167.

17. Lévinas, *Totality and Infinity*, p. 77.

18. 同上，頁 76。

但承認的不是神的實存。他所說的「神」與傳統神學和日常宗教中的「神」是兩回事。

列維納斯指明，必須在與他人的原初關係中理解「神」的意義。「離開與人的關係，就沒有關於神的『知識』。」¹⁹ 只有當面對着向我們發出呼求和律令的他人的面孔，感受到那種不由自主的責任時，「我與神的關係」才是有可能的。「對於我與神的關係他人是不可或缺的。但他並不扮演中介者的角色。他人不是神的化身，然而正是通過他的面孔……，神在其間被啟示出來的高度 (height) 才得以顯現。」²⁰ 「神」不在 Being 的領域中，不可能與人面對面。但神的面孔從我們在他人的面孔上感受到的道德力量中被啟示出來。這種道德力量就是高度。「神」是有效表達我們對這種道德力量的感受的唯一方式，也是原初的方式。我們熟知的一些神學語言，諸如「神對我的啟示」，實際表達的是我們對倫理之優先性和他人的責任的承認。又如「人按照神的形象被造」實際上是在肯定每一個人都有價值，值得被愛和幫助。因而，神學語言不是關於神的，它們表達的是他人對於我們而言所具有的價值和尊嚴。

在這個意義上，列維納斯說，「神這個詞語是一個壓倒一切的語義事件 (semantic event) 。」²¹ 「神」只出現在人的言辭中，並不指向某個隱蔽的實體。由於徹底地在 Being 之外，「神自身」的說法便沒有意義。列維納斯因此指出，我們對面孔的本真回應方式應該是承擔責任，而不是對這個語義事件進行本體論的思考。

19. 同上，頁 78。

20. 同上，頁 78-79。

21. Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), p. 151.

為了避免本體論思維的誤導，讓人們不去推測本體論意義上的另一個世界和神自身的實存，列維納斯選擇了多個術語去說明這個語義事件的語義性質，其中最核心的兩個是“trace”和“illeity”。“trace”一詞是從日常語言中借用的，原意為「蹤跡」，是一種指向與自身不同的事物的線索。換言之，蹤跡與留下蹤跡者不在同時性中，不是指涉某個缺席者的符號或表像。不過即便如此，蹤跡依然可以作為一種發現缺席者的暗示，因為日常生活中蹤跡所指涉的缺席者都是實有的。列維納斯借用了這個概念，將「面孔」看作「蹤跡」。在他看來，由於他異性絕對超越於現象性領域的總體，我與他人不可能形成本質上屬於同時性的任何（認識上的）關係。因此，「面孔」作為他異性中的他人向我原初呈現的方式，在呈現的同時也撤回自身，在向我顯現時也隱藏自身的他異性。它不是經典現象學的現象，而是已經從我面前經過的他人的「蹤跡」。但與一般的蹤跡不同，面孔作為蹤跡是一種純粹的蹤跡，其指涉的缺席者是絕對的缺席者，不是實有，除了以既在場又不在場的方式呈現為面孔，他人並不在任何別處。「他人來自絕對的缺席者。他與這絕對缺席者的關係並不指示或揭示這缺席者；但這缺席者在面孔中卻有一種意義。……蹤跡表達了面孔所從來的別處。面孔處於某種徹底的過去的蹤跡中……，因而不能被自我經由任何內省而發現。……這是一種不可記憶的過去，或許也是永恆。」²²

作為純粹的蹤跡，面孔是抽象的，抽離了任何一種試圖賦予其內在性意義的領域，因而不可能被我思同化到現象的總體秩序中。這樣，他人對內在性的闖入才是一種不可消化的絕對的攪擾。我對面孔的本真回應是承擔責任，

22. Joy (ed.), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, p. 103.

我的感受是對面孔所表達的無聲道德律令的唯一見證，這見證不是認識意義上的明證。因此，面孔的表達方式和我對他人面孔的本真回應都超出了 Being 的領域。「對 Being 的超越是一個不能由自身（亦即自身性）來界定的第三人稱（a third person）。……經由蹤跡那不可返回的過去具有了一個『他』（He/Ille）的面相。面孔所從來的別處處於第三人稱中。」²³列維納斯特別創造了一個詞來命名這個第三人稱性質，即“illeity”。明確了「他」（He/Ille）的 Illeity，我們才不會把絕對的缺席者誤解為隱蔽的神。而且，面孔處於 Illeity 的蹤跡中，我所面對的你正是借着 Illeity 成為陌生人，我與他人的關係由此才成為一種單向的不可逆的倫理關係。「第三人稱之 Illeity 是這種不可顛倒性的條件。」²⁴列維納斯明確地把具有無上「高度」的 Illeity 稱為「神聖性」（divinity）。神聖只在他人的面孔上呈現，永遠不可能以自身的方式呈現。正是通過對這些術語的說明，列維納斯提醒人們，並非一個實有的神使人產生了對「無限之理念」的感受，而是這種感受需要通過「神」來表達。不要將這個語義事件的「神」誤解為本體論的神。

三、「神」進入列維納斯的現象學是合法的嗎？

在到海德格爾為止的本體論主義哲學傳統中，意義始終為認識和經驗所壟斷。意義的領域即 Being 的領域，Being 的領域即內在的現象性的領域。在這種嚴格的哲學界限內，神學話語的意義由於不能源自人對神的經驗領域，因而「神」不可能真正被「去引號」，不可能在經典現象學中享有合法的意義。列維納斯認為，這個結論是不誠實的，

23. 同上，頁 103-104。

24. 同上，頁 104。

因為神學話語具有的實踐性意義是存在於社會生活中的一項普遍事實。他將神學語言的意義界定為倫理性的，並嘗試在哲學中給予理性的說明。

前文已知，列維納斯承認作為絕對超越和無限的神不可能成為描述性語言的對象，不可能合法地進入哲學中。這意味着合法的哲學神學不可能是本體論的神學。因此，要保證哲學的神學的合法性，就必須突破西方哲學的本體論傳統。對於列維納斯來說，哲學的神學只能是現象學的神學，而現象學的神學只能是一種神學語言的現象學。

在本體論哲學中，感性總是服務於理性，倫理學和美學總是從屬於認識論的傳統。在胡塞爾現象學中，價值和倫理的經驗莫基於感知層面。針對此，列維納斯通過感（受）性在哲學中的復位，找到了生活世界中另一種先於認識和外在於 Being 的意義表達方式。正是由於這項哲學上的突破，倫理學才擺脫了傳統哲學中的附庸地位，在列維納斯這裏成為了第一哲學，同時「神」也得以進入哲學中。

然而，正是由於列維納斯對西方哲學傳統的突破太具革命性，傳統哲學包括現象學的眾多核心概念，如經驗、現象、現象學還原等的傳統意義均被挑戰、修正和擴展，因此招致了嚴厲的批評。他們認為列維納斯將感受性作為意義表達方式的做法，違背了現象學的基本原則，僭越了嚴格的現象學方法，是對現象學傳統的背叛，不能稱之為「現象學」。

列維納斯對此有自己的說明。他在《總體與無限》（*Totality and Infinity*）序言中提到「本書所運用的這些思想之所以能得到表達和發展，盡數歸功於現象學方法」。²⁵在《別於 Being》（*Otherwise than Being*）的結語中也聲明，

25. Lévinas, *Totality and Infinity*, p. 28.

「本書的分析忠實於胡塞爾哲學的精神，而他的文字……樹立了現象學作為所有哲學之方法的地位。」²⁶胡塞爾認為，自己的工作「忠實於胡塞爾（現象學）的精神」，成果的取得也「歸功於現象學方法」。現象學精神是「朝向實事（現象）本身」，所朝向的實事是意義和範疇的發生之地和藏身之所。現象學的使命就是通過向這本原意義的回溯來澄清一切作為經驗理性之構造物的衍生性的概念、範疇和更一般的語言的意義。現象學方法的實質則是將某種有待審查和澄清的意義回溯至某種「現象學的具體性」（即作為這意義之本原出處的具體情境）中，其要領在於「發現那未被覺察的視域，正是這視域之中，實在被表像式的思想所把握，不過也被無意識地發源於身體的具體的前一謂述的生活所領會……。」²⁷

在列維納斯這裏，現象學的一致性、或現象學之名的合法性就在於現象學特有的精神和方法。他自己的思想是完全忠實於此精神和方法的。但對其精神和方法的忠實並不能拘泥於對胡塞爾方法的字面教義的理解。胡塞爾雖然開創了現象學方法，但由於其自身視域的限制，他並沒有將現象學精神徹底貫徹，因此其方法是有可能被突破、拓展和深化的。因此，在嚴格忠於現象學精神的前提下，對現象學方法的字面教義的突破不僅不意味着背離現象學，相反會為現象學發展提供新的可能性和方向。

現象學的任務是從自然態度跨越至哲學態度的一種發現，「朝向實事本身」的目標不會一蹴而就。受制於個人的有限視域，胡塞爾和海德格爾不可能捕捉到實事本身的一切層面和領域，現象學不可能沒有被突破和發展的空間

26. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p. 183.

27. Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 291-292.

間。列維納斯對另一種表達意義的可能性——感（受）性的發現，正是在現象學的範圍內對其傳統的拓展和深化。基於對感性之實事本身的發現和對感性的復位，列維納斯將無限之理念放回其由以誕生的「現象學的具體性中」，實現了對「神」的意義的現象學還原。因此其現象學既是對胡塞爾和海德格爾所代表的傳統現象學的打破，又是忠實於現象學精神和拓展了現象學還原方法的現象學。

關鍵詞：現象學 神 感受性 面孔 責任

作者電郵地址：9090250@qq.com

中文書目

郭郁。〈論形式指引方法在海德格爾早期現象學中的恰當位置〉。《世界哲學》2013年第5期。頁77-83。[GUO Yu. “Lun xing shi zhi yin fang fa zai Haidegeer zao qi xian xiang xue zhong de qia dang wei zhi”. *World Philosophy* 2013 issue 5. pp. 77-83]

外文書目

Joy, Morny, ed. *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Dordrecht: Springer, 2011.

Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Boston: Martinus Nijhoff, 1979.

_____. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

_____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.

_____. *Entre Nous: On Thinking of the Other*. New York: Columbia University Press, 1998.

How does Emmanuel Lévinas Introduce “God” into Phenomenology?

GUO Yu

Associate Professor

Department of Philosophy and Sociology

Shanxi University

Abstract

There is no place for God as “the Transcendent Thing” in Husserlean and Heideggerian phenomenology. Emmanuel Lévinas argues that this is owing to the fact that they arbitrarily excluded some practical experience and possible experience by limiting phenomena inappropriately. The phenomenology of Lévinas has a theme-introducing “God” into phenomenology. He opines that “the idea of infinity” emerges in human soul through “another kind of experience”. Lévinas posits “face” reduced phenomenologically as a way of original others in otherness appearing to “ego”, which feels a responsibility for others. In the perception of absoluteness and infinity of this responsibility, the idea of infinity, the affectivity of which is effectively articulated solely by “God”, emerges in the human soul. Therefore, this “God” is not in ontological sense, but a “semantic event”.

Keywords: Phenomenology; God; Affectivity; Face; Responsibility