

Œuvres Choies
de la Pensée et de la Culture
Françaises Contemporaines

Emmanuel Levinas

De Dieu qui vient à l'idée

当代法国思想文化译丛

论来到观念的上帝

[法] 列维纳斯 著



商务印书馆
The Commercial Press

Emmanuel Levinas

De Dieu qui vient à l'idée

当代法国思想文化译丛

论来到观念的上帝

[法] 列维纳斯 著

王恒 王士盛 译

 商务印书馆
The Commercial Press

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

论来到观念的上帝/(法)列维纳斯著;王恒,王士盛译. —北京:商务印书馆,2019
(当代法国思想文化译丛)
ISBN 978-7-100-17276-9

I. ①论… II. ①列… ②王… ③王… III. ①列维纳斯(Levinas, Emmanuel 1905-1995)—伦理学 IV. ①B565.59②B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 060491 号

权利保留,侵权必究。

当代法国思想文化译丛

论来到观念的上帝

〔法〕列维纳斯 著

王恒 王士盛 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京艺辉伊航图文有限公司印刷

ISBN 978-7-100-17276-9

2019 年 7 月第 1 版

开本 880×1230 1/32

2019 年 7 月北京第 1 次印刷

印张 9 1/2

定价:32.00 元

Emmanuel Levinas

De Dieu qui vient à l'idée

© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986

本书根据 Vrin 出版社 1986 年增补修订第二版译出

Current Chinese translation rights arranged through Divas International, Paris

巴黎迪法国际版权代理

当代法国思想文化译丛

出版说明

法国思想文化对世界影响极大。笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠法的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000年12月

目 录

第二版前言·····	1
前言·····	3

一 内在性的破裂

1. 意识形态与观念论·····	12
2. 从意识到守夜——从胡塞尔出发·····	31
3. 论布洛赫思想中的死亡·····	60
4. 从无忧的不足到新的意义·····	76

二 上帝的观念

1. 上帝与哲学·····	92
2. 问题与回应·····	130
3. 解释学及超出·····	164
4. 存在之思与他者之问·····	180
5. 超越与恶·····	197

三 存在的意义

1. 对话——自身意识与邻人之亲近性·····	218
2. 关于意义的笔记·····	241
3. 理亏心虚和不可告免·····	269
4. 说法·····	278
附录：德译本导言·····（伯恩哈德·卡斯派尔）	283

第二版前言

第二版中的文本相比第一版并未作改动。

本书试图找到上帝来临于观念、降临到我们的唇以及铭写在我们的书里的痕迹。本书所论将止于这一点：人在存在中的出现使得存在在存在中的顽固的坚持、使得普遍的“耽于存在”(inter-essement)^①以及因此而来的一切人反对一切人的战争得以中止或停止。这一中止和“破出存在”(dés-inter-essement)^②发生在那对其邻人——即陌生的他人——负责的人那里。这责任是对他人的脸给我的律令——即无偿的爱——的回应，他人的脸意味着我作为让渡自身者和被选者的独一性；这责任是“为他者之存在”(l'être-pour-l'autre)的命令，是作为所有价值之源泉的神圣性的命令。

① 原文单词或短语中间有连字符的，中译时我们一般会加上引号，并将原词附后。——中译注。以下注释若未标明作者原注，皆为中译注。

② “dés-inter-essement”现在通行的含义为“无个人之切身利益，或不再牵扯自身利益”，“无私”，“公正”，帕斯卡尔在这个含义上对此词的使用，在思想史上颇有影响，而在字面上，则为“解-内-在”，即“打破存在‘进而’从存在中出来”。依照列维纳斯，这个字面含义更根本，也是本书的主要理论线索，所以，我们译为“破出存在”。当然，也可以径直理解为或翻译为“公正”或“无私”，甚至“(世界)大同”，这也是“破出存在”的正面立义。

2 第二版前言

在《论来到观念的上帝》中，对这个（向某人发出的）^①去爱的律令——这爱同时也是拣选，他是在作为能负起责任者的独一性中被授予这拣选和爱的——的描述并没有提及创世、全能、回报和诺言。有人批评我们忽略了神学。我们在这里并不质疑恢复神学的必要性，至少我们并不质疑确定恢复神学的恰当时机的必要性。然而，我们认为这要在瞥见神圣性之后进行，神圣性是首要的。我们这么说，尤其是因为我们是属于这么一个世纪和这么一代人，见证了一种既无佑护又无诺言的伦理所罹受的艰难考验，尤其是因为对于我们这些幸存者来说，在对神圣性的条件寻找中，不可能去做证反对神圣性。

* * *

承蒙一位读者的帮助，我们在这新版中改正了许许多多的印刷错误。实际上，这些修正都有赖欧仁·德蒙(Eugène Demont)先生的无上善意和睿智，我们要——满心惭愧地，但也满怀真诚地——感谢他。

① 圆括号及其中的楷体字皆为译者为了补足原文语气或意思而添加。

前 言

收集在本书中的这些零散文章研究的是将上帝这个词理解为一个有意义的词之可能,甚或理解为一个有意义的词之事实。该研究无关乎上帝存在或不存在这个两难,无关乎面临此两难时可能会做的决断,也无关乎对此两难本身是否有意义所做的决断。这里研究的是:究竟在何种具体的现象学情境中,这示意(signification)能够得以示其意,尽管这种具体情境超出了所有的现象性。因为仅仅以纯粹否定的方式、仅仅以否定断言来说这一超出还是远远不够的。我们应该去描述这一示意在现象学意义上的“环境因素”,去描述这些环境因素是如何确定地联结在一起的,并去描述这些以抽象的方式表达出的东西到底是如何具体地“上演”的。

细心的读者将会注意到,与对问题的最初表述出发所做的推测相比,我们的主题实际上导向的问题并不如人所想的那么“无缘无据”。这决不仅是由于对上帝的名或言的意义的描述对于那些在——从实证宗教那里学到或被训导而得到的——启示话语中的人们可能是重要的,他们关心的是去论证(或去反驳):说话的确实是上帝,而不是冒名顶替的恶灵^①或某种政治。况且这种关心已

^① 列维纳斯此处写的是“un malin génie”,笛卡尔原文作“genium malignum”,中译请参见笛卡尔:《第一哲学沉思集》,商务印书馆,1986年,庞景仁译,第20页。

然是哲学了。

关于上帝的问题是不能通过答案来解决的，因为如果是这样，问就不会再有回响、问就完全地平息了。研究在这里不可能以直线的方式推进。因为我们在此所探讨的问题域本身就困难重重，而且研究者或许也一直都过于愚笨和拖沓。尽管如此，本书还是出版了，不过，并没有一个连贯的写作过程把这些相对松散的研究统一起来。在这里我们所见证的是这样一条思之路：这条路的每一步都可能把我们又带回起点；而且，这条路的途中会出现这样一些文本，藉这些文本，我们鸟瞰到前路、我们展望到前景、我们看清楚处境。我们依写作时间编排了这些松散的文章。不过在集子起头处用几页的篇幅给出主要论点对我们来说还是能办到的，并且这也将会是有用的。

我们想要知道的是：去合法地言说上帝而又不对其绝对性——上帝一词似乎意味着这一绝对性——有所损害，这是是否可能？意识到上帝，是否就意味着将上帝囊括在一种同化的认知中，是否就意味着将上帝包含在一种经验中——这经验无论呈现为何种样态，都依然是一种学得 (*apprendre*)、是一种把握 (*saisir*)？^①是否就意味着无限性，或曰完全的他异性，绝对者之全新性，这样一来，就又被置入内在性、被置入“先验统觉”的“我思”所囊括的总体性、被置入认知通过普遍历史所抵达或趋向的体系中？一旦不

^① “学得”(*apprendre*)以及“把握”(*comprendre*)都需联系到“*prendre*”(拿, 拿取)来理解。*saisir* 和 *comprendre* 一样, 也指字面和比喻两种意义上的“把握”。

可避免地重又被置入内在性,那么我们语汇中的这个超乎寻常的上帝之名所意味的东西不就被打破了吗?甚而,是不是就连这一至高的示意行为本身也都由此被打破,就连上帝之名本身也都由此被贬斥为一个空洞无物的虚名(*flatus vocis*)^①了呢?

然而^②,我们能够找到一种不同于意识和经验——亦即不同于认知——的思吗:这思既接受了绝对者之新异,却又能并不因此接受本身而剥夺掉绝对者的新异?这既不把这新异的绝对者归结到“已然熟知者”中,也不由于把思与存在联同起来就败坏掉了此新之新异性的思,这种既非同化亦非整合的思,到底是什么?我们所要找寻的思应该是这样的:它不再能被构建为将思者链接向被思者的关系;或者说,其中应该有一种没有相关项的关系,也就是说,这个思不再为胡塞尔所说的意向行为与意向相关项的严格对应所束缚,不再需要在所谓对真理的直观中去追求可见者与瞄视之目光的相即;对我们所要寻找的这种思来说,见与瞄视这些比喻本身都变得不再能够成立。

这听起来实在是个不可能实现的要求!除非我们从中听到笛卡尔所说的“无限观念在我们”的余音:这是超出我思有限性能力

① “*flatus vocis*”的字面意思是“声音流”,这个表达方式一般用来指称十一世纪经院哲学家洛色林(*Roscelin de Compiègne*, 约 1050 - 1125 年)的极端唯名论,他主张所有一般意义上的观念或者说所有的抽象词都既无实体意义上的实在性亦无概念意义上的实在性,而只是作为一股声音流存在的词语或名称。

② 我们接下来的论证思路曾经在一个巴黎的犹太学生学习小组上展述过,也在由 Doré 神父于 1980 年 5 月在巴黎天主教研究院主持的研讨会上,作为就“旧与新”这一议题所写作的论文之结论宣读过。——作者原注

范围的思，这是——照笛卡尔的说法——上帝置放在我们心中的观念。这是出乎寻常的观念，是独一无二的观念，是笛卡尔所说的思向上帝。在关于这种思的现象学中，这思不能被完完全全随随便便地还原为一个主体的意识行为，不能被还原为课题化着的纯粹意向性。与那些会控制住所思(ideatum)的观念——这些观念总是系于“意向对象”、总是系于所思——相反，与那些思借之逐渐控制住世界的观念相反，无限观念所包含者会超出它能够包含者，会超出我思之把握能力。它会以某种方式越出它所思者。无限观念在和那应该是它的“意向”相关项者的关系中也总是“流离的”(dé-portée)、总是完不成的、总是到不了一个终点的、总是成不了任何确定的东西的。不过，我们应该把没能达成的意向性瞄视那样一种纯粹的失败与超出了所有界限和目的这样一种“流离”或超越区分开来：意向性瞄视依然是被目的性所统御的，即被那束缚于一个界限中的著名的“先验意识”之目的论所统御的；而“流离”或超越则是对绝对者的思，且这里的绝对者并非一个可以达及的终点，因为一说到终点(fin)就又会意味着目的性(finalité)和有限性(finitude)。无限观念是挣脱出了意识的思，不过这里的挣脱出并不是通过无意识这一否定性的概念，而是经由那或许是被最深刻地思想过了的思，即“破出存在”：“破出存在”的关系中不带有对一个存在者的控制，也没有对存在的前摄，而是纯粹的耐心。这种被动的“不担待”(dé-férence)^①超出了一切承担起自身者；这

① dé-férence 不加连字符的意义为：恭敬。

“不担待”就好像时间一样是不可逆的。这耐心或这“解时序”(dia-chronic)^①——在其中,今天永不会被明天所控及——的时间之延展难道不正是——在一切意识活动之前的,甚至比意识本身更古老的——关于新颖(le nouveau)的最深刻的思吗?这种思就像某种诚心虔信一样是不求酬偿的:一旦我们不再从其“解时序”或从其延宕中寻求无偿性以及诚心虔信中的盈余或善,而是执意要从中寻求一种意向性、寻求一种课题化、寻求一种把握(Saisir)之无耐心时,我们就已经错失了这一不求酬偿的思的超越性。

我们认为:我们能够而且我们也应该跳脱出无限观念这一表面上的否定性以去寻找无限观念的抽象意义于其中得以被示意的那些被遗忘了的视域;我们的注意力应该比从意识活动之目的论到“破出存在”之思这一转变更进一步,也就是说我们应该进而关注这一转变在人——人之人性或许就在于质疑那坚持于存在的人所拥有的理得心安(la bonne conscience)^②——这里示意所需的那些非偶然的条件和环境。我们应该重建这一转变之“上演”所必需的那些布景。这就是关于无限观念的现象学。虽然笛卡尔对这

① dia-chronic 一般译为“历时性”,我们依据构词和本书的论述思路译为“解时序”。值得注意的是,在中译文中,“破出存在”和“解时序”这两个词合起来就是“破解存在和时间”,二者意思是融贯的(虽然在法语字面上,一个是“dés-”一个是“dia-”),或许正可与海德格尔的“存在与时间”相对应。

② 法语“conscience”既可指“意识”,也可指“良心”,也就是说,列维纳斯的“la mauvaise conscience”既可译作“坏的意识”也可译作“理亏心虚”。后一种译法是列维纳斯的主要用意,但前一种译法正是勾连到哲学传统的关键点。“理亏心虚”这个译法可以对仗于“la bonne conscience”(“理得心安”)。我们之所以试着用“理得心安”翻译“la bonne conscience”是为了凸显此道德意识是从某个法则意义上的“理”出发而获得其正当感的。

样一种现象学不感兴趣——因为对于他来说，观念若能具备数学般的清楚和明白就足够了——，但是，笛卡尔关于那先于有限观念的无限观念的教导却对任一意识现象学都是极其珍贵的指示。^①

我们认为：“无限之观念在我”(l'idée-de-l'Infini-en-moi)，或曰我和上帝的关系，是在我和他人的关系这一具体的情境中来临于我的，是在社会性中，也就是说，在我对邻人的责任中，来临于我的：这一责任并非我在任何“经验”中通过契约承诺下的，但他人的脸却通过其他异性、其外陌性本身向我言说着不知来自何处的诫命。这里的“不知来自何处”并不意味着这个脸就是一个图像，可以回溯到一种不可知的源头、一种不可及的起源，或就是一种隐匿者的余留物或见证，一种缺失了的在场的权宜替代；也不意味着

① 诚然，在笛卡尔的体系中，这样一个观念——这一包含着超出了它自身之包含能力的观念、意向行为-意向相关项这一共构体在其中破裂掉了的观念——不无矛盾的形式线索是服从于探寻知识这一任务的。这一观念变成了对上帝的存在之证明的一个环节，在这个意义上，就像任何与存在相关的知识一样，它都会暴露在批判的检测之下，这种批判推测，超出所予就是一种先验幻象。胡塞尔就批评笛卡尔过于匆忙地在我思中认出了灵魂，也就是说认出了世界的一个部分，而实际上又是我思决定了世界。同样，我们或许可以质疑将上帝问题向存在论的这一化归、可以质疑把认知当作意义之终极领域的做法。在无限观念这一超乎寻常的结构中，向-上帝不正是这样一种精神之构结(intrigue)吗——既不同于目的论所标示的进路，也不同于同一性的自身同一化——就如同它在自身意识中所进行的去形式化？——作者原注[在列维纳斯这里，“intrigue”是个不同寻常的术语。我们译之为“构结”，因为它和“structure”(“结构”)有着一种反对关系，或者说，因为它“先于”结构，就好像“说”(dire)先于“所说”(dit)，被动性先于主动性和意向性。具体说来，“结构”一词常用在“意识的结构”、“存在的结构”等说法中，而“构结”则多用在“无限之构结”、“意义之构结”、“说之构结”这样的说法中。列维纳斯曾经在《上帝、死亡和时间》中如此“定义”构结：“构结……指的是这么一个东西：我们属于它，但在它这里我们却并没有沉思着的主体这种优越位置。”*Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, 1993, p. 227. 中译本，三联书店，1997年，余中先译，第243页。译文有改动。——中译注]

无限观念就好像不过是对所有存在论界定的否定：只因未找到固执地要在其理论性本质中寻找的存在论意义上的界定，就怀疑无限观念中有“坏的无限”；这么怀疑其实是在掩饰受阻的目的（论）那些受挫的意图所导致的失望，其实是在指望无穷无尽的失败能由此而得到谅解，其实是抵达之不可能性在苟延残喘——这就离否定神学不远了。这里的“不知来自何处”的真正意味是：他人的脸——他一上来就“要求于我”并命令于我——才是经由上帝（而实现）的超越之构结本身的纽结，这一超越是对上帝观念的超越，是对于所有（那样一些）观念——在其中，上帝依然会是被瞄准的、可见的以及可知的，在其中，无限在在场或再-在场化（représentation）中经由主题化而被否定——的超越。这并不是说要在一种意向性瞄向的目的性中我才去思考无限。我最深沉的思、那承载着我所有的思的思，也就是说比对有限的思更古老的那对无限的思^①即“解时序”、即“不一致”、即放手不再抓取：一种在所有的意识行为之前就已经把自身“许献”出去了的方式，而且比意识更加深刻，因为它的时间是无偿性的（很多哲学家都一直害怕这无偿性是一种空虚或剥夺）。许献这一存在方式就是奉献。这就是向上帝（A Dieu），^②但这“向”上帝恰恰不是意向行为-意向相关项的局面中的意向性。

任何课题化的、“耽于存在”（inter-essé）的意识运动——无论

① “向-上帝”或无限之观念并不是可以由意向性指明其属的某个种。相反，在这里，欲望之运作会归于“向-上帝”、归于比我思更为深沉也更为古老的思。——作者原注

② “à-Dieu”字面意思是“向上帝”，缩合自“Je vous recommande à Dieu”（愿您进上帝的国）这一说法，本为永别之时的正式用语，后亦泛用。

是回忆还是希望——都没有能力将这“解时序”吸收到或收纳进意识所构造的同时性中。这一“破出存在”的奉献恰恰不是缺少目标，而是被一位“爱陌生人”胜过展现己身的上帝支使开，支使到我必须回应的他人那里去。这回应的责任并不求相互性，并不求他人对我回报以同样的责任：我必须为他人负责，然而我在如此为他人负责时却不可期望着他人对我负责。这是一种并非相互关系的关系，是一种对邻人的爱、一种不带肉欲的对邻人的爱。为他人，并由此向上帝！一种超出思之能力范围的思就是这样思的。这样一种要求和责任——我们越是耐心地去承受这样一种要求和责任，它们就越是变得急迫——就是那具体的起源或那源初的情境，于此情境中，无限被置于我；于此情境中，无限之观念被委任给精神，并且上帝这一词语来临我们的唇间。这就是启示，这因此也就是与新异者的关系这一先知事件。

而且，这样一个超出心理学意义上的各种特性的先知事件——无限观念置于我——也就是那源初时间之律动；在这源初时间律动中，那非形式化的无限之观念自为地或自发地示意着。“上帝来到观念”^①——上帝之生命正在于此。

① Dieu-venant-à-l'idée(上帝来到观念)可以说是对本书书名 *de Dieu qui vient à l'idée* 的转写，用列维纳斯自己的话说就是“易言之”(autrement dit)或“另说”(dédire)。而且具体看来，新说法 Dieu-venant-à-l'idée 中的连接词是走在从动词到名词的路上的现在分词，而老说法 de Dieu qui vient à l'idée 中的连接词则是一个指代词 qui，译成中文就是“论来到观念的上帝”，这就难免让人觉得“来到观念的”是个形容词，“的”就成了修饰和限定上帝的了。法文原版中作“qui”(“qui”相当于英语“who”，且英译本也就是如此翻译的：of God who comes to mind)作为连接词要比中文“的”的限定性轻得多。德文版将书名译作“Wenn Gott ins Denken einfällt”，就更接近新说法了(相似地，《异于存在或本质之外》一书的德译本书名也有转变)。