

• 形而上学的可能性 •

超越存在与存在的高贵化*

——一场列维纳斯与赵汀阳之间的假想对话

孙 向 晨

[摘 要] 列维纳斯与赵汀阳都有某种西方“之外”的视野，对于西方哲学的存在论传统有总体性的反思与批判；都坚持以哲学“之内”的方式推进他们的思想，这构成了他们之间“对话”的基础。“对话”姿态并不假定一种更高的普遍性去涵盖他们，而是要能保持其源初的理论“立场”。在关于西方存在论传统的界定，如何面对他人，自由何为以及伦理地位等方面，他们既有相似的分析，又有根深蒂固的差异，可以相互观照对方。他们都试图克服西方的存在论，给出不同的理论生长方向，这正是一个全球时代所期待的。

[关键词] 存在论 他者 自由 伦理 超越与高贵

[中图分类号] B081.1/B565.5

“西方哲学”以其本源性的起点、普遍性的追问和理性化的反思，晃过许多学者，以至很多人以为“哲学”就只能以那样的形态演进。然而，列维纳斯独具慧眼把从巴门尼德到海德格尔归为一类，那是一种源自希腊哲学的传统，确切地说，是存在论哲学的传统。（cf. Levinas, 1969, p. 269；参见列维纳斯，第261页）思想的起点规定着特定的哲学之路。“哲学”并没有像海德格尔所预言的那样走向终结，哲学依然保持着新的可能性，“思”不能代替哲学的工作。列维纳斯哲学就是一种新的可能性尝试，他努力从“西方哲学”的话语系统中走出来，但并不认为“哲学”就此结束。在这个意义上，赵汀阳与列维纳斯完全是同道，他们都思考本源性问题，认真面对源自希腊的“西方哲学”，努力创建哲学的新开端。他们汲取的思想资源大有不同，却拥有许多共同论题。想象中列维纳斯见到赵汀阳会有惺惺相惜之感，他们“之间”应该有一场深入的“对话”。“对话”意味着相互回应，能以各自的目光观照对方，并始终保持“对话”的开放性。

一、为什么是列维纳斯与赵汀阳

源自希腊的“西方哲学”非常强大，基于希腊语的语言结构与提问方式，希腊哲学发展出一整套稳定的哲学构架，提供了西方哲学生长的坚实起点，以至于怀特海说，西方哲学两千年就是柏拉图哲学的一系列注释。不仅如此，基于这套构架的各种哲学思想经过某种转换，以现代性名义扩展为一

* 本文系贵州省哲学社会科学规划国学单列课题重大项目“汉语哲学的历史基础及其理论建构”（编号19GZGX05）的阶段成果。

种世界性的理论构架，其他文明则沦为一种地方性知识。

现代西方哲学以各种方式继续强化这种普遍性姿态。胡塞尔认为，只有“西方哲学”才是一种普遍哲学，代表了一种人类普遍理性的展开，而印度和中国只是一种人类学意义上的文明类型。（参见胡塞尔，第17页）不仅西方人如此看待非西方文明，犹太人与中国人在某个历史阶段大概也会如此跟进。赫尔曼·柯恩深受康德哲学影响，以一种理性主义的界说方式，重新阐释犹太教的传统教义，从而将理性宗教的源头上溯到犹太教。（参见柯恩）在冯友兰看来，中国哲学则是以西洋所谓哲学家为标准，在中国学问中“择而述之”。（参见冯友兰，第3页）不论哪一种阐释策略，非西方文明都由此被“收纳”进普遍哲学。一个经过“理性”梳理过的世界就此全面打开，世界之“大同”指日可待，历史似乎走向了终结。然而，寄居在人类各大文明中的各种普遍性思想却因此而隐身。

黑格尔以集大成者的姿态宣称“存在自身以及从存在中推出来的各个规定或范畴，不仅是属于存在的范畴，而且是一般逻辑上的范畴。这些范畴也可以看成对于绝对的解说，或对于上帝的形而上学的解说。”（黑格尔，第187页）黑格尔将其存在论研究称之为逻辑学，同时也是对上帝的解说，他深谙“西方哲学”的内在奥秘。海德格尔看到这正是支撑“西方哲学”的本源性问题，称之为“onto-theo-logy”（存在-神学-逻辑）的机制，这成了海德格尔对西方形而上学传统的概括。（参见海德格尔，1996年b，第829页）当黑格尔和海德格尔以某种“整体性”来理解西方哲学时，便也暴露出“西方哲学”的局限。海德格尔以回到前苏格拉底的姿态，试图超越“西方哲学”的构架；而列维纳斯以从巴门尼德到海德格尔，重新把海德格尔框回到“西方哲学”这一框架中。

在列维纳斯看来，海德格尔并没有超越古希腊哲学传统，而是依然沉浸其中，“他并不是在摧毁而是在总结整个西方哲学的传统。”（Levinas, 1987, p. 51）列维纳斯的犹太背景，使其能够深入研读《塔木德》，从而有能力置身于希腊“之外”，从希伯来“迂回”而更能看清希腊。另一方面，列维纳斯并不回避“西方哲学”，反而希望“把塔木德智慧翻译成‘希腊的’”（Levinas, 1990, p. 10），让希伯来精神在当代发挥作用。列维纳斯因而有两种书写方式：一种是希伯来式和解经式的，直接用于《塔木德》解读；另一种是哲学式的，坚持哲学的开放性与普遍性，努力把希伯来智慧翻译成希腊的。海德格尔尽管赞赏东亚思想，但坚持认为“哲学”只能在西方“之内”突破，列维纳斯以“哲学”方式来进行书写，算是某种对“之内”的突破。

与列维纳斯一样，赵汀阳的哲学训练显然是西方式的，从其早年主编刊物的名字《论证》可见一斑。正如列维纳斯对斯宾诺莎和柯恩的西方式哲学立场持坚定的批判态度，赵汀阳很早就《哲学的中国表达》一文中认清了“西方哲学”以其问题框架和概念系统对于“中国哲学”的宰制。（参见赵汀阳，2002年）事实上，这也是饱受争议的中国哲学合法性问题总是不绝于耳的原因所在。那时的赵汀阳就许下要以中国概念与问题，跻身于世界通用的概念体系与问题体系的宏愿。（同上）此后，赵汀阳充分汲取中国文化传统的智慧，如孔子的“仁”，老子的“天下”，《周易》的“生生”与“富有”，荀子的“群”与“礼”，《礼记》的“分享”。但他并不拘泥在经典阐释，而是强调要让传统活在创作中，让古老观念以当代的方式去生长，既保留某种基因，又有不同面貌的呈现。（参见赵汀阳，2020年，第19页）今天在世界范围讲当代方式，就离不开以理性的方式去重构传统的概念，并保持对当今世界的解释力。赵汀阳所做的同样是一种汉语智慧的“翻译”工作，这种“翻译”工作本身就是当代重新揭示出本源思想的普遍意味。

列维纳斯与赵汀阳都敢于从头审视西方哲学，都从存在论入手，视野宏阔；着眼生存的战争与和平，立意深邃。列维纳斯对西方存在论传统持完全的批判态度，试图发现存在论之中的“空隙”，通过“面对他人”，展现伦理学是第一哲学的立场，以一种神圣性来“超越”存在论；赵汀阳则认为西

方的传统存在论是一种无效提问,对“存在”提不出任何疑问,但其追问方式尚有价值;于是提出“存在论换位”,以“事的存在论”代替“物的存在论”,实现一场存在论革命。在“事的存在论”的最后,赵汀阳大笔一挥,来了段“存在高贵化”的华彩乐章,与“超越存在”颇为呼应。宛若一缕金光掠过存在论视域,列维纳斯精神为之一振,笑迎他的中国同道。

今天任何一种“大哲学”的展开,都是一项艰难挑战,必须有能力按自己提出的“本源概念”将之前的各种哲学理论重新梳理一番,在与前人的论辩中推进思想。列维纳斯与赵汀阳都是这样的“大哲学”家。在列维纳斯哲学中,我们随时能感受到他与柏拉图、笛卡尔、黑格尔、胡塞尔、海德格尔的深度对话,无论正面还是反面,都会试图努力把他们的“收纳”进自己体系,暗中则辅以许多犹太思想资源。赵汀阳也在著作中忙着与柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、胡塞尔、维特根斯坦、海德格尔、哈贝马斯等人打交道,偶尔会与列维纳斯搭上几句话,赵汀阳也需要以他的方式“收纳”西方哲人,在这里时常助阵的则是孔子、老子、孟子、荀子等中国哲人。检验一种哲学体系,其“收纳”功夫至关重要,这关系到一种哲学解释力的大小。列维纳斯与赵汀阳的工作告诉我们,今天要从事哲学,思想负担很重。是承担起来,还是被吞没,这是哲学工作的首要问题。

1906年出生的列维纳斯如何与赵汀阳展开“对话”?这貌似困难重重,但其实未必。根基性的哲学体系,自会亮出各自的“对话”环节;看似陌生,出手却无不中节。对话是一种方法,不同于比较。对话的特点在于首先把任何可能涵盖于两者之上的普遍性先悬置起来,始终处于“面对面”的境地,直面对方的理论;这种方法既是列维纳斯的“面对他者”,也是赵汀阳的“二人格局”,都是带有一种伦理意味的立场。列维纳斯在犹太思想传统中充分吸取养料,但对东亚思想显然是陌生的,他的文章甚少提及东亚思想,似乎只有犹太文化才有资格充当西方哲学的“他者”,这是因为东亚思想从未真正进入过“西方哲学”的主流视野。一种“非西方”的声音能否进入“西方”,是当代一项极具挑战性工作。这不是进入另一种文化空间的问题,而关乎对当代世界的理解。列维纳斯的工作及其影响对“西方哲学”来说可算是一种典型的“他者”,但对于中国人来说却不那么典型,毕竟他也身处西方,汲取的又是近东的思想资源;真正典型的“他者”应该是赵汀阳,他身处中国,植根于远东的思想资源;这样的“他者”应该更多地进入西方。^①从理论上讲,哲学发生在各自的文明中;从现实中看,进入西方非常重要。他们的“对话”饶有趣味,某种西方“之外”的视野使他们能看到与“西方哲学”不同的问题,而“之内”的进路会使他们的“对话”有共同基础。

二、对存在论的批判与反思

列维纳斯与赵汀阳都认为存在论是西方哲学的基石,哲学必须直面其根基。列维纳斯对西方的存在论传统有一个基本判断,在他看来,“西方哲学最为经常的是一种存在论:通过确保对存在理解的一种中间项或中立项的介入而把他者还原为同一。”(Levinas, 1969, p. 43; 列维纳斯,第15页)我们总是无时不刻地处于这种“同一”的宰制中。而在赵汀阳看来,西方的存在论传统是用力用错了方向,他们总执念于“物的世界”,提出许多无效问题,存在论应该思考的是“事的世界”。尽管列维纳斯与赵汀阳有不同判断,却依然有许多共同论题;又因为第一哲学的“支点”不同,在共同问题上会形成一系列“分歧”。

列维纳斯对西方存在论传统的指责相当严厉,他认为西方哲学的存在论对“他者”的同化潜藏

^① 在当代哲学家中,赵汀阳在西方世界已经有了较大影响;其《天下的当代性》前不久在德国久负盛名的苏尔坎普(Suhrkamp)出版社出版,德国学者对此进行了一系列深入研讨。(参见赵汀阳等)

着一种暴力倾向，乃至发展成一种存在论战争。“在战争中显示自己的存在面目是固定在总体的概念中，这个概念支配着西方哲学。”（Levinas, 1969, p. 21; 列维纳斯，第2页）由此，存在论对西方文明所造成的现代灾难负有重大责任，“这种大地—母性决定了整个西方文明，一种财产、剥削、暴政和战争的文明。”（Levinas, 1987, p. 53）无论是他早年对于希特勒主义批判，还是后期以《别样于存在》题献给大屠杀的犹太遇难者，都显示了列维纳斯对“西方哲学”之于二十世纪人类灾难应负有责任的揭露和谴责。这样的立场规定了列维纳斯哲学所努力的方向：从早期的“逃避”存在，到成熟期的“超越”存在，再到后期要去发现“别样于存在”的哲学。

赵汀阳对第一哲学的梳理，肯定了存在论之于“西方哲学”的基础性地位，他把西方漫长的存在论传统归结为一种“物的存在论”，这种存在论以“存在之为存在”作为出发点，追问的是“存在是什么”“存在为什么存在”等问题。在赵汀阳看来，存在就是存在，只有一种重言式的含义，是一个自然事实，甚至都还不是一个存在论的问题。西方哲学在经过意识论、语言论、神学论的种种努力后，依然在存在论的边缘。赵汀阳并不试图去颠覆存在论本身，而是提出一种“事的存在论”，反思通过“我行”所“创造”（赵汀阳根据不同语境会选择性地分别用“创造”“做事”“行”“作”等汉语概念）的这个“事的世界”，确立一种为自己生活负责的存在论。

这些都是非常大胆的判断，当代学界对于这样的判断已经很陌生。他们会说，“西方哲学”在历史有着不同的历史阶段，不同的文化因素，各家各派的立场；按照学术工业的标准，先得进入某家某派，进入某个问题，再进行细致工作。笼统的判断抹杀了“西方哲学”的种种差异；不首先进入某种范式的问题，都会显得大而无当。以这样的标准，列维纳斯与赵汀阳都只能算是“边缘”人物。赵汀阳痛恨哲学界只知复述经典和虚假的知识增值，一直呼唤要直面问题本身。但直面谈何容易？发现问题恰是赵汀阳与列维纳斯的魅力，这使他们能够在西方哲学中理出一些根本问题，看清其框架性结构，从而实现一种范式转化。共同的大视野使他们很容易形成一种“对话”。

从列维纳斯来看，赵汀阳对“西方哲学”的通盘考量过于温和。《第一哲学的支点》显然继承了西方哲学中存在论作为第一哲学的说法，没有完全否定西方的存在论传统^①，只是给了一个不一样的“支点”，以“我行”替代笛卡尔“我思”。努力实现一种存在论换位，实现一种优化版存在论。但在列维纳斯看来，“权力哲学、存在论，作为一种并不质疑同一的第一哲学，它是一种非正义哲学。”（Levinas, 1969, p. 46; 列维纳斯，第18页）列维纳斯对存在论哲学有深层次的质疑，因此他认为停留在存在论层面上远远不够。赵汀阳则认为，任何超出存在论的问题，可能就不是哲学了。

赵汀阳认为，首先要厘清究竟什么是存在论的问题。存在论的问题不是“继续存在”的问题，而是如何“选择”继续存在的问题。选择存在就是“做事”，这才是先于一切的哲学第一问题；选择做事，显示了一种自由行为，由此进入“事的世界”，一种因为不同的“做事”而充满各种可能性的世界；此前的存在只能算是自然存在，服从于“物的世界”的必然性。因此，“我行故我在”是赵汀阳的第一命题。“物的世界”由上帝创造，“事的世界”由人创造。只有人创造出来的世界，才能对其反思；对“物的世界”谈不上反思，至多是一种知识论意义上的探索。当然，“物的世界”与“事的世界”并不完全排斥，“事的世界没有排斥物的世界，而是容纳了物的世界，所有事物尽在事的世界中现身，万物乃是万事之资，万物因万事而具有了意义和价值。”（赵汀阳，2013年，第215页）

^① 赵汀阳先前以伦理学与政治哲学入手，《坏世界研究》的副标题就是“作为第一哲学的政治哲学”，以其论题的尖锐性而赋予“第一哲学”称号；在《第一哲学的支点》中，赵汀阳把第一哲学重新落在存在论上，更看重存在论所面对世界的广度。

“做事”是“事的世界”的起点，赵汀阳继而论证了“共在”先于“存在”，提出“关系理性”，并通过孔子改良，发展出一套能够趋向“善在”，即一种面向未来的存在论。列维纳斯会认为这样的定位，仍跳不出西方存在论传统的窠臼，虽面对“事的世界”，其基本概念系统依然是传统存在论的，这本质上仍会限制赵汀阳关于存在论的思考，如无限与有限、可能与必然等。当年德里达对列维纳斯的批判是，一套存在论概念系统是很难让列维纳斯跳出存在论本身的。（参见德里达）“事的存在论”并没有创造出一套全新的概念系统，那是否会重新落入其所批评的“物的存在论”的窠臼呢？

尽管从根本上列维纳斯会否弃存在论立场，但同赵汀阳一样，列维纳斯也认为人之为人，是不足以用单纯的存在来进行刻画的，单纯的存在充其量是一种自然存在，还需要论述某种形态的存在论作为过渡。尽管没有使用“我行”概念，但列维纳斯早年就已透露出对“我思”的不满，他说“唯心主义习惯于我们把思想置于空间之外……本质上，思想就在这儿”；甚至说“意识‘有’一个基地，‘有’一个地方。”（Levinas, 1978, p. 68, 70）并且，在《总体与无限》中，他完全跳出“思”的限制，以一系列“作”的概念，即“享受”“居住”“劳动”等，来坐实“我”与“物的世界”的关系。这里他把赵汀阳“作”的概念分解为不同类型，却也就限制住了“作”的更大丰富性。

当然，列维纳斯提出这种存在论，只是为“与他者相遇”作铺垫，他把这种存在论称为一种“economy”，这里使用的是该词的原初含义，即家政管理。这是一种始终围绕着“我”的存在方式，包括我的享受、我的居住以及我的劳动。列维纳斯用“存在的一般经济性（general economy of being）”来刻画存在的这种以自身为中心的特点，而经济性则暗示出某种功利特点。列维纳斯在《别样于存在》中论述存在时，更明确指出：存在就是一种“利益”（interest），他把“利益”理解为“存在间的关系”（inter-esse）。也就是说，所有的存在者都在利益关系中相互关联，而利益被又“界定为存在物保持其存在的努力”（Levinas, 1981, p. 4）。以列维纳斯眼光来看，赵汀阳的存在论是基于多方条件博弈出来的一种存在论，“博弈”与“经济”有密切关系，尽管是后者的优化版本，但依然有浓厚的功利色彩。赵汀阳也清楚这一点，单纯的存在论总有某种苟活于世的嫌疑；于是，《第一哲学的支点》最后篇章必须来处理“存在的高贵化”。

若从赵汀阳角度来说，列维纳斯式的存在论显然是不足的，依然游离在“物的世界”与“事的世界”之间，存在的“利益”原则预示了冲突的必然性以及内在的战争逻辑，但“事的存在论”的“共在”“关系”“改善”却可以为我们提供另一条思路。虽然列维纳斯“经济性”的存在论已经颇有些“事的世界”的影子，但对于“作”的理解过于单一化，没有展开“作”的丰富意涵，是一种不完备的存在论，因而也就有了列维纳斯自己有所意识到的种种缺陷。进而言之，列维纳斯对存在论的理解还限在西方存在论传统中，对万物是一种“用”的态度，尚没有进入“万物是人的尺度”的理论空间，没法确立起“敬天、敬地、敬万物”的向度，没有理解到人类“做事”的限度。

但是列维纳斯会觉得，这种“致敬”“限度”与“责任”都不是存在论本身可以解决的，是超出存在论的问题。因此，首先不是“选择”如何继续存在，不是通过“做事”进入“事的世界”；首先得“面对他人”，面对“他人之脸”，如此才能进入“人的世界”。对于“人的世界”来说，“面对他人”在逻辑上先于一切，是哲学的第一问题。无论是赵汀阳的“作”，还是列维纳斯的“脸”，都先于任何理论。它们作为起点都具有明见性与普遍性，但有着完全不同的理论生长方向。

三、如何面对他人

列维纳斯哲学以“他者”著称。经过对存在论的批判，他要寻找超越存在的路径。他认为在存在中是有“空隙”的，不同于一般存在物的是“他人之脸”，它直接、明见，却有超出存在的指向，

能在“面对面”中为世界创造意义，“面对他人”具有首要的理论地位。赵汀阳也非常重视他人，在他看来，“做事”就要召集他人现身，他人成为共同创造者。任何事情都先验地承诺了我与他人的“共事”。我的行为如果没有他人卷入，根本就做不成事。因此当我成为创世者进入“事的世界”时，不可能是一个孤立存在，一定是与他人“共在”；对“事的世界”来说，共在先于存在。

尽管关于他人的立场不同，列维纳斯与赵汀阳在发现他人的路径上，都与笛卡尔“第一哲学沉思”关联。赵汀阳以“我行故我在”代替“我思故我在”，在他看来“我思”虽有完满性，但只有意识自证的完满性，特别在胡塞尔那里，建立起意识内部完整性；但“思”的世界并不是真实存在，是意识中的世界。只有“行”才能创造真实世界，“我思”的意向性涵盖不了“我行”的创造性。赵汀阳发现胡塞尔意向性漏洞在于意向性不能决定未来，进入事的世界，“我行”就会把被“我思”悬置的超越者都请回来，尤其是他人。于是，“我思”中“我的世界”变成了“我行”中的“我们世界”。赵汀阳以“我行”破解笛卡尔“我思”完满性，带出共在的他人，也带出了做事的无限性。

列维纳斯对“我思”也进行了细致分析。受笛卡尔《第一哲学沉思》中“第三沉思”启发，借助笛卡尔对“我思”中关于无限上帝的描述，列维纳斯意识到胡塞尔意向性理论的不足，不像赵汀阳所说的“我思”的意向性跟不上“我行”的创造性，而是在意向性中，在能思-所思(*noesis-noema*)的结构中，作为“所思”的他人之意义总是“超出”了“能思”对“他”进行的刻画，所思的他人总有一种溢出效应，“超出”了“能思”。一如中国文化传统中的形神之辨，“神”总超出了“形”的对象。列维纳斯在笛卡尔“我思”中，发现了“我思”中不能完全涵括的“他者”，也发现了无限性，而“无限将自己呈现为脸”(Levinas, 1969, p. 199; 列维纳斯, 第184页)。

在赵汀阳与列维纳斯的哲学中，“他者”所带来的无限性并不外在于经验世界；他们都认为有限性中的无限性问题，才是真正的形而上学问题。只是列维纳斯在“他人之脸”中发现了无限性，认为伦理学是形而上学；而赵汀阳则在与他人共事中发现了无限性，认为“事的存在论”是形而上学。

在赵汀阳“事的世界”中，每个人都不可能先于共在而存在；因此，“事的存在论”就不是一种“个体存在论”，而是一种“共在存在论”。在列维纳斯看来，赵汀阳通过“做事”带出“他人”，与海德格尔关于“此在操劳于世所照面的他人”的说法颇为相像。尽管海德格尔用“操持”来说明与他人关系，但他人总还是在操劳中被带出，由此构成一个共在世界。因为在此结构中“共在是每一自己此在的一种规定性”(Heidegger, p. 157)，所以列维纳斯指出，这还不是一种直接当下“面对面”的经验。在列维纳斯看来，共在不能代替直接地面对他人，与他在做事中共在也是一种先验的结构性规定，这不能代替与他人当下“相遇”的直接经验。“面对面”的这种直接的当下的经验不是“做事”，而是“言说”；在言说中的倾听与回应，这才是伦理的缘起。因此，列维纳斯说，在根基处，与他人的关系不是一种存在论关系。

赵汀阳觉得，与他人关系不可能只是列维纳斯所聚焦的这种单向度的伦理关系，而是更为复杂的关系。他勾勒了一种他人与我既相互冲突又相互依存的悖论关系，于是“每个人都试图消除或减弱他人的超越性，以使事的世界更适合自己；可是共在是每个人的存在条件，因此每个人又必须承认他人的超越性以便能够共在”。(赵汀阳, 2013年, 第240页)列维纳斯会认为，这种悖论的产生是因为把两种不同关系放在了同一平面上。他人与我相冲突，是一种存在论层面的关系；当我面对“他人之脸”时，则完全超出存在论，进入了一种伦理关系，一种召唤与呼应的关系，这就是“面对他人”的意义所在。每个人都会受到他人的限制，但列维纳斯与赵汀阳得出的结论却是不同的。赵汀阳说，“每个人的自由都受他人的限制，因此每件事都必定成为问题。”(同上, 第216页)这就是“事的世界”的基本状况，也是存在论所要面对的问题。列维纳斯同样承认，每个人的自由都受到他

人的限制，但这恰恰是一切的开始；由此，人们才能超出了存在的世界，进入人的世界。

在赵汀阳“事的世界”中，“做事”使存在论同时是道义论，“关系理性”使人们对利益的考虑也包容了他人，“孔子改善”更是通过改善他人来改善自己。最终“我行”的成功与否就隐藏在行为所带来的回应性中。“他人的选择是对我的选择的回应，反过来，我的行为也是对他人行为的回应，或为报复或为报答。”（赵汀阳，2013年，第234页）一种包容他人的行事，获得他人的报答，就会出现一个合作最大化冲突最小化的世界。但在现实中，这一切的出现并没有必然保障，它需要制度化的推动。

在列维纳斯看来，赵汀阳所列的问题并不是单靠博弈论就能解决的，甚至不是靠理性能够解决的。我们可以通过博弈论来解释生活中的善意，通过制度来保障这种善意，但善意的出现并不需要任何计算。善意从何而来？何以自私人性与纷杂环境总是消灭不了生活中的善意？列维纳斯认为，善意就来自于面对“他人之脸”。存在自身难以产生善，只有对“他人之脸”的直接回应，世间美好才有可能。这种前理性的不加思考的回应，才是一切善意的开端。没有了这种回应，人虽然存于世界之中，却始终不能进入人的世界。

四、自由何为

列维纳斯提出“他者”是要抵制西方哲学传统中的“自由”概念，在他看来，“西方哲学”与“自由”甚至是同义词。这种专注于个人的自由，常常是对他人的一种侵犯，而“他人之脸”是对自我的权力与自由提出疑问，是对这种肆意妄为的自由的抵制。对于西方式自由，霍布斯曾给出了一种基本诠释，即自由是一种权利，其起点是一种对一切事物和对一切人都可以自由处置的权利。在这里，每个人的自由都是对他人自由的否定，从而导致“每个人反对每个人”的战争，这种自由的极致乃是“杀人”。这恰是列维纳斯对西方存在论极为警惕的地方，他认为“他人之脸”是对人的这种肆无忌惮自由的制止，“这种强于杀人的、在他的脸上已经抵制我们的无限，就是他的脸，就是源初表达，就是第一句话‘不可杀人’。”（Levinas, 1969, p. 199; 列维纳斯，第183页）“杀人”与“不可杀人”成了根本性的形而上学问题。在列维纳斯这里，不是靠契约来制止“每个人反对每个人”的战争，生存中自有超越战争的力量。列维纳斯认为自由是第二位的，他强调一种“被授予的自由”，他说“做哲学就是回溯到那在自由之先的事物，就是揭示出那把自由从任意性中解放出来的授权。”（Levinas, 1969, p. 84; 列维纳斯，第61页）通过哲学揭示出一种基于他人授权的自由，一种被召唤责任的自由，列维纳斯称为伦理先于自由。

赵汀阳显然不同意列维纳斯这么狭隘地消极地看待自由。在他看来，自由首先意味着一种创造，“事的世界证明了人的自由存在本意不仅是生生，而且是创造。”（赵汀阳，2013年，第223页）并非人类特别爱创造，而是被迫去创造。对于自由的存在者来说，不创造就无法存在。听上去颇类似于萨特所说，人是被判为自由的。事实上，在“选择如何继续存在”中就内在地蕴含着自由问题，自由无可置疑地具有首要性。赵汀阳认为，只有自由所创造的“事的世界”才是哲学问题的领域。

从列维纳斯眼光看，赵汀阳的这种自由观是西方式的，强调的正是自由的所作所为。“西方哲学的选择往往是站在自由和同一的一边。……因此西方思想似乎常常排斥超越，屡屡将“他者”包含在同一之中，并且宣告了自主的哲学出生权。”（Levinas, 1987, p. 48）在列维纳斯看来，这正是西方哲学的危险之处，如果自由是至高无上的，那么逻辑上就蕴含了任意妄为的合法性。此外，自由总以个体为前提，自由的首要性蕴含着个体的在先性。尽管赵汀阳认为，在进入共存状态之前，每个人都只是物理世界中的个体，还不是真正的个体；每个人只有在事情中，才成为当事人所定义的个体。甚至在“事的存在论”中，西方哲学意义上的个人自主性、独立性、主观性和自我意识都只是事情

的一个构成部分，不再具有独立意义。但是，列维纳斯会认为，只要强调自由之于个人的首要性，只要这个“事的世界”首先是由“我行”，是由我自由地选择如何继续存在所创造的，那么个体就依旧占据首要地位。在这个意义上，自由在先与共在在先，就是相互矛盾的。

进而言之，自由究竟是向善，还是向恶？当列维纳斯强调自由的任意妄为时，必然令人想起在西方文化传统中，尤其在基督教传统中，自由首先是用来解释恶的起源。奥古斯丁在《论自由意志》中说，“恶”源于人误用了上帝所赐予的自由意志；笛卡尔将奥古斯丁的论证挪用到认识论上，将“错误”解释为自由与人的认识不匹配；列维纳斯则强调，对他人的“戕害”是自由的任意妄为。某种意义上讲，列维纳斯眼中的自由承续的是这种自由向善的传统。

赵汀阳并不否认自由是人类出错的缘由，自由甚至会导致对自由、对存在的否定。因此，人的自由蕴含着自我否定的可能性，这正是存在论的危机。另一方面，赵汀阳强调人的尊严正是由人的自由保证的，其证据不在于人是自由的，而在于人的自由用于何处？在这个意义上，赵汀阳对列维纳斯的立场提出批评：自由并不只是可以否定他人的自由，自由蕴含着一切可能性，至善性也是自由的可能性的另一极端。在赵汀阳看来，人进入“事的世界”正是由于自由选择，自由的创造使走向一种“善在”成为可能。更关键的是，“存在的高贵化”正在于自由的理想性。高贵行动是对自由的最终证明。因此，看自由不能只看“自由的能力”，还要看“自由的意义”。假如不存在高贵行为，人类就无法充分证明自由的意义。自由的意义不在于恶，而在于其高贵的可能性。

列维纳斯讲自由是一种任意妄为，其极端是对他人的“谋杀”；赵汀阳讲自由是走向“善在”的可能，其极致是牺牲自己的“高贵”。两种思路值得对比，是跟随犹太-基督教传统，去强调自由是恶的起源，还是选择中国文化传统，去强调是自由的意义是“善在”？这是一种哲学的抉择。

五、伦理学的地位

“道德开始于自由感到自己的肆意妄为和暴力，而非自己为自己辩护之际。”（Levinas, 1969, p. 84; 列维纳斯, 第60-61页）在列维纳斯这里，在制止了自由的肆意妄为后，他提出了自己最著名的命题：伦理学是第一哲学。他在不同地方多次重复这个命题，以至学者们也总以这个命题来概括他的哲学。列维纳斯的伦理学不是一种常规意义上的规范，而是先于任何规则的直接当下的一种“回应”（response），是“责任”（responsibility）的源起，它起源于与他人的面对面，这是一种独特关系，是人的世界的起点，“不可杀人”是人的世界的门槛。在赵汀阳理论中，“任何伦理学观点都预设了某种价值观或者说价值标准，都预先选择了某种关于善的概念，可是伦理学却不可能为自身所用的任何价值观给出普遍必然的辩护，也就经不起怀疑论的质疑，因此伦理学无法为生活世界奠基。”（赵汀阳，2013年，第205页）同时，赵汀阳还把列维纳斯算作以伦理学去解释人的存在的哲学家。对此列维纳斯显然不服气，他所说的伦理学并不提供任何价值观，只强调是面对“他人之脸”的一种“回应”；同时，他的伦理学恰恰是要为生活世界奠基的，这也就是为什么称伦理学是第一哲学。

伦理学与存在论的关系是一个根本问题。海德格尔在《关于人道主义的一封信》中，反对作为学科的伦理学，并还原了“伦理”（*ethos*）源初的“居留”“住所”意涵，他认为比订立伦理规则更重要的是，人找到在存在真理中的“住所”。（参见海德格尔，1996年a，第398页）但列维纳斯认为存在中根本没有伦理可言，在存在中探寻“伦理”是缘木求鱼，即便存在有行动的指示也不是伦理的，伦理超越于存在论。当然，这不是常规意义的规范性伦理，而是人的世界之为人的世界的缘由。

赵汀阳认为，在“事的世界”中，存在论与道义论是一体的，伦理规则无非是在各个自由主体之间经过长期博弈后所形成的理性原则。这与列维纳斯的“伦理学”显然不是一个概念。赵汀阳的

“伦理学”陈义不高，无非是抑制冲突的一种公正行为，但又成为某种标尺“凡是低于公正标准的行为都是不道德的行为，凡是高于公正的行为都是高贵的行为，而伦理行为既不高于也不低于公正行为。”（赵汀阳，2013年，第265页）这一看法大概与赵汀阳所倚重的博弈论有关，对他来说，伦理学本质上就是一种高级计算。在这个意义上，列维纳斯对海德格尔的批判同样适用于赵汀阳。

对于赵汀阳来说，基于“事的存在论”，“善”的概念不是被任何伦理学所定义，而是在存在论中被理解。通过博弈论，我们就能够勾画出一条从“存在”到“善在”路径。对于重视“超越存在”的列维纳斯来说，同样要解决“善”究竟从何而来。赵汀阳为此提供了一条路径“生活的主体是关系。生活的最简单化格局是二人，所以‘仁’是每个人皆得以安然存在的存在论状态。”（赵汀阳，2020年，第11页）在赵汀阳看来“仁”正体现了“二人格局”，是博弈论给出的一个优化的最小共在结构。单纯的“仁”是不够的，仁的实现方式就是“义”。“义就是以实际行动承认、支持、帮助和成全他人或拯救他人。”（赵汀阳，2013年，第267页）“仁义”不是绝对命令，只是试图使一个生活世界具有幸福品质的创造行为，揭示出一种“向善的存在”。

列维纳斯会很认同这“二人格局”，但这“二人格局”不是“仁”，而是“面对他人”。“面对他人”式的“二人格局”有其微观结构：在他们之上，没有俯瞰他们的总体或普遍；他们之间没有一种天然平等。在“面对面”中，有一种道德上的非对称结构“他人之脸”对我始终是一道道德命令；我“低于”他者，我面对他人必须给出一种“回应”。这里同样会出现赵汀阳与列维纳斯之间的直接交锋，赵汀阳以仁义概念否认列维纳斯立场“不需要将他人神化为绝对至尊，也不需要把善待他人作为神学化使命，而仅仅需要互动的情义，也就是首先舍得给他人幸福。”（同上，第268页）列维纳斯不认可这一指责，他认为“二人格局”已经有了超出存在的意义，因而具有神圣意味，但这并不是神学化的使命。

赵汀阳会觉得任何“超出”存在的问题都没有实在意义，对于“超出”存在的事物只需致敬：“致敬是一种存在论态度，是对一切超越存在的应有态度。”（赵汀阳，2020年，第10页）以此来看，善尚在存在论之内，而高贵则“超出”了存在论。在他看来，伦理的目的并不是为了创造高贵行为，只是为了促进一种合理的生活秩序而已。存在之高贵化并不是存在所必需的，高贵所要求的牺牲，明显超出了公正范畴，超出了伦理范围；但是，列维纳斯会认为，任何一种“为他人”的姿态就已经是“伦理的”了，而任何一种高贵行为都需要有其普遍的潜在的起点。

六、高贵与超越

在列维纳斯看来，赵汀阳的存在论更多是一种博弈论的优化均衡，因而“存在高贵化”的出现来得比较突然，赵汀阳在此前论述中为“高贵”所作铺垫并不充足。尽管赵汀阳以“存在的理想性”引出高贵问题，但“存在的高贵化”显然不是“事的存在论”的主旨，至多算是其中一抹亮色。

赵汀阳确实觉得，在平凡的存在论中如何论述高贵问题是一项挑战，高贵者必须在自身之外创造出高贵的事情，才能够证明其存在的高贵品质。在“事的世界”中，没有超越的神的存在，于是“人的存在高贵化唯一一途，把他人高贵化从而把自己高贵化”。（赵汀阳，2013年，第266页）

这种“存在的高贵化”必然来自“事的世界”中的极端诱惑，而不是“苟存于世”的需求（同上，第262页）。这一区别颇类似于列维纳斯对“欲望”与“需求”所做的区分，欲望是一种向善超越的动力，而需求只是生存的需要。可是，赵汀阳只在谈论“高贵”时，才努力区分出一种有别于生存需求的极端诱惑，这显然把超越的起点大大推迟了。但问题依然存在，如何把他人高贵化呢？在博弈论的存在论中，尽可以追求一种平凡的共享共赢，似乎没有什么特别理由需要把他人高贵化起

来。这是列维纳斯看到赵汀阳哲学时会暗自纳闷的地方。

对于赵汀阳来说，在“物的存在论”中，存在只是一种重言式，照道理“事的存在论”就已经“超出”重言式了。但赵汀阳似乎强调只有通过“存在的高贵化”才超出了存在的重言式含义。“只有当通过否定自身的存在去保护某种存在，无论是他人的存在还是其他存在，才能够使存在获得超出存在的重言式含义的意义。超越了存在的重言式含义的自由存在就是存在高贵化。”（赵汀阳，2013年，第263页）也就是说“超出”存在在于否定自身，其极致就是为他人牺牲，那么这一“超出”的机制究竟何在？“牺牲”究竟意味着什么呢？事实上，牺牲有程度上的差异。在列维纳斯看来，对“他人之脸”的直接当下“回应”就已经“超出”存在了，暗含了他人的优先性，预设了为他人的环节，因而在生存中我们每时每刻都会有高贵的可能性。列维纳斯从“面对他人”到后期的“人质”概念，背后都是一种为他人的牺牲。列维纳斯在此的解读与赵汀阳颇有些异曲同工之妙，只是在赵汀阳的存在论中，高贵显得过于稀缺和迟到。

谈论高贵暗含牺牲，而任何一种牺牲都涉及为之牺牲的理由。关于这个理由，赵汀阳的确提到了“存在的理想性”，但这个理想该怎么解释？在理想的背后是否有柏拉图的理念的影子？理想的合理性又如何证明？如果人的存在是一种创世，那么存在的理想是不是一幅创世蓝图呢？如果是，就会存在“诸神之争”。否定自身存在去保护某种高于自己的东西，这种“高于”固然超出重言式，可以是一种创造，也可能是一种毁灭。牺牲并不能保证自身的高贵。

由此，牺牲就显得不那么绝对，高贵也就相对化了。与其从“存在的理想性”去解释高贵，也许在人的生存中闪现的“超越之光”更能说明问题。孟子的“恻隐之心”与列维纳斯的“他人之脸”都是可能的解释路径，可以帮助解释高贵何以可能。否则，赵汀阳也觉得高贵的来源有些神秘莫测。“至于无私乃至自我牺牲的高尚道德，确实存在于人类关系中，却至今难以解释。伦理可以通过博弈论而被还原，但自我牺牲的道德却无法在博弈论中被解释，而我们目前尚无能够解释高尚精神的方法论，所以至今仍然是一个谜，在此不论。”（赵汀阳，2020年，第168页）赵汀阳的存在论试图让存在论自己回答存在论问题，但高贵问题却超出了其面向，也超出了博弈论能解决的范围。

对此，列维纳斯或许会有点得意。赵汀阳曾经讲过一个故事：一个人丢了钥匙，始终在路灯下寻找，旁人问他为何如此执着，他回答，钥匙或许会落在别处，问题是，路灯下是唯一能够寻找的地方。在赵汀阳看来，这回答貌似合理，但缺乏想象力。人们必须意识到，理性所能解决的问题是有限的。赵汀阳自己也说“一个问题的谜底有时候并不在这个问题所在的领域中。”（同上，第8页）这时，列维纳斯更会露出会心微笑。列维纳斯会问“存在的高贵化”难道不应该在“超越”的领域去寻找吗？“存在的高贵化”的极端表现就是牺牲生命。讲到牺牲，人们通常会想到亚伯拉罕将以撒献祭，耶稣牺牲自己。牺牲常常具有一种神学意味，在人类故事中，最彻底的牺牲也常常是神学性的。这是否意味着“高贵”问题离不开“超越”维度呢？赵汀阳似乎也不得不同意这种看法“存在的高贵化是对存在的存在论限度的超越。”（赵汀阳，2013年，第262页）

列维纳斯认为这个超越限度并不远在天边，面对“他人之脸”，他人的“脸”就已经“溢出”了存在论范畴；因此，列维纳斯用表示耶稣灵现的词“epiphany”来称呼脸的“显现”，这并不是说“他人之脸”就是“神显”，而是暗示这一“超出”存在的维度具有的神圣性。在此之间，每个人都会受到某种召唤，唤起一种为他人的责任。列维纳斯认为这就是“伦理”的发生，是存在之上的神圣维度，也是高贵得以可能的前提。

七、结语：无立场的“立场”

哲学的“对话”并不在乎说服了谁，而是一种相互澄清。赵汀阳一直强调一种“无立场”的学

术进路，拒绝把生活立场带入哲学讨论；列维纳斯坚持“哲学书写”，也是要把个人的犹太教信仰悬置起来。他们的哲学都拒绝中国或希伯来这样的限制词，哲学本质上是去语境化的；他们都坚持一种开放态度，面对任何思想的可能性来思考哲学问题。对自己所处的文化传统，他们并不假装成一个“外人”以扮演某种普遍性。哲学自有它贯穿一切问题的力量，赵汀阳与列维纳斯都有力量将他们的理论逻辑贯彻到“人的世界”的方方面面。但思想的起点以及这种起点行进的方向、贯彻的力度，往往超乎个人“立场”而事关某种文明的“取向”。

尽管有天地人三才之分，在中国文化传统中，却始终只有“一个世界”，无论幸福还是不幸都只在世界内部去解释，这是一个“内在论世界”。一种优化版存在论会趋向于一种中庸状态，中庸世界首先不是“超越”，而是寻找动态平衡点。“高贵”肯定不是中庸，而存在论如果没有“高贵”的可能就会黯然失色。列维纳斯会觉得“高贵”固然生色，没有“超越”，“高贵”难以成立。

在犹太-基督教文化传统中，上帝与尘世两重世界；现代世界中“神”可能被替换，但始终有超出“存在之外”的冲动。在一瞥他者之际，已然超然“存在之外”；他人之脸“溢出”形象，“溢出”存在。“外在论世界”不一定需要实指一个“神”，神圣是存在中的“空隙”。这是人生在世的普遍维度，不那么高贵，却使高贵随时可能。但赵汀阳认为这是列维纳斯“神学后遗症”作祟。

哲学固然追求对“生活世界”的普遍化理解，但哲学起点依然会受到各文明“本源性思想”的影响；它们足够支撑起哲学以理性方式推进对于“世界”的系统化解读，从而显示出“无立场”，却也会显露出起点所规定的边界。只要还有一种“之外”，便显示了自身不完备。正如哥德尔的不完备性定理所说，任何一个无矛盾体系，都会存在某种其所不能判定的命题。学会倾听，理解不完备，也许任何一种哲学的必需；在全球化时代，不同文明之间的哲学“对话”因而显得尤为紧迫。

参考文献

- 德里达，2001年《书写与差异》，张宁译，生活·读书·新知三联书店。
- 冯友兰，2000年《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社。
- 海德格尔，1996年a《关于人道主义的书信》，熊伟译，载孙周兴主编《海德格尔选集》上卷，上海三联书店。
- 1996年b《形而上学的存在-神-逻辑学机制》，孙周兴译，载孙周兴主编《海德格尔选集》下卷，上海三联书店。
- 黑格尔，1980年《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆。
- 胡塞尔，1988年《欧洲科学危机与超验现象学》，张庆熊译，上海译文出版社。
- 柯恩，2013年《理性宗教》，孙增霖译，山东大学出版社。
- 列维纳斯，2016年《总体与无限》，朱刚译，北京大学出版社。
- 赵汀阳，2002年《哲学的中国表述》，载赵汀阳主编《论证》，广西师范大学出版社。
- 2013年《第一哲学的支点》，生活·读书·新知三联书店。
- 2020年《没有答案：多种可能世界》，江苏凤凰文艺出版社。
- 赵汀阳等，2020年《柏林论辩：天下制度的存在论论证及疑问》，载《世界哲学》第3期。
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, J. Macquarrie & E. Robinson (trans.), New York: Harper & Row.
- Levinas, E., 1969, *Totality and Infinity*, A. Lingis (trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press.
- 1978, *Existence and Existents*, A. Lingis (trans.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1981, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, A. Lingis (trans.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1987, *Collected Philosophical Papers*, A. Lingis (trans.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1990, *Nine Talmudic Readings*, A. Aronowicz (trans.), Bloomington: Indiana University Press.

(作者单位：复旦大学哲学学院)

责任编辑：刘未沫

The Image of Light in the Philosophy of Laozi and Zhuangzi

Deng Lianhe

Adopting the image of light to refer to the Supreme Being and ideal person is common both in Western and Eastern philosophy. However, Laozi and Zhuangzi have many unique interpretations in this respect. Firstly, both of them prefer to stress the dark aspect of Tao in order to shield the growth of the natural beings from the harm of the dazzling light of the Supreme Being. In this sense, “living with light” is a visual expression of “Laozi’s notion that the Tao follows nature”. Secondly, by practicing inner-observation and keeping mental silence, Laozi and Zhuangzi believe that one can understand the brilliance of light so as to achieve an enlightened mind, although the two sages offer different accounts, i. e., Zhuangzi stresses the supernatural spirit more while Laozi argues for the self-enlightenment of political reason. Lastly, in comparison to the dark aspect of Tao, Laozi and Zhuangzi maintain that the politicians should follow the rule of “light without dazzling harm” to avoid the disturbance of the common people’s lifestyles. Therefore, the Taoist ideal of keeping a light free from dazzling harm is a wise correction to Confucianism’s doctrine of light for illuminating values.

The Ontological Events that Imply the Original Questions

Zhao Tingyang

This paper attempts to establish a new metaphysics and analyzes the original questions of philosophy, ontological events, the invention of negation, the invention of possibilities, the historicity of the order of beings, and coexistence prior to existence.

“Once in a Lifetime”: Descartes and the “New Plan” of Modern Metaphysics

Li Meng

The “new plan” of modern metaphysics attempted by Descartes in *Meditations on First Philosophy* surmounted difficulties in the methodological path he had pursued in his early years. Through the metaphysical doubt “once and for all” and its negation, it provides a new foundation for the new sciences and their cognitive principles on an inexperienceable cognitive point.

Beyond Being and the Ennobling of Being: A “Dialogue” Between Levinas and Zhao Tingyang

Sun Xiangchen

Both Levinas and Zhao Tingyang share a vision “from the outside” of the West, and a comprehensive reflection on and critique of the tradition of ontology in Western philosophy. This constitutes the basis of the “dialogue” between them. This gesture of “dialogue” does not assume a higher universality that encompasses them, but rather allows them to maintain their original theoretical “positions”. They have both similar analyses and deep-rooted differences with regard to the definition of the Western ontological tradition, the way to face others, the meaning of freedom, and the place of ethics, which provide a basis for us to compare them. Both attempt to overcome Western ontology and offer different theoretical directions, which is what is expected in a global age.