

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第二十一期

二零一四年二月编印

---

## 目 录

### • 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第十五期纪要……………1

附：研习会发言记录稿

“我是我的孩子”——勒维纳斯的生育现象学 朱刚……………10

### • 简讯 •

署名“实践哲学研究中心”的最新成果 ……………36

本期责任编辑 林育川 王兴赛

• 学术活动 •

## “逸仙实践哲学研习会”第十五期纪要

**时间：**2013年9月27日

**地点：**中山大学南校区锡昌堂马哲所会议室

**主题：**“我是我的孩子”——勒维纳斯的生育现象学

**主讲人：**朱刚（中山大学哲学系）

**主持人：**马天俊（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所）

**其他与会人员（按姓氏首字母音序排列）：**郝亿春、龙霞、林育川、谭群玉等学者，以及20多位博、硕士研究生和本科生。

**录音整理：**王大帅

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第十五期于2013年9月27日下午在中山大学锡昌堂马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。本期研习会主题为“‘我是我的孩子’——勒维纳斯的生育现象学”，主讲人为中山大学哲学系朱刚教授。中山大学哲学系马天俊教授主持了本次研习会。

朱老师首先讲述了生育在勒维纳斯的哲学思考中的位置：在勒维纳斯那里，生育是一个哲学问题，生育被提升为存在论范畴。生育构成了伦理可能性的条件，或善良的可能性条件：生育是对我之死亡的克服，是主体性的真理与善的“条件”，而且是“终极条件”；生育使绝对的将来和无限的时间得以可能。

朱老师还分析了爱欲与生育的关系，简而言之，生育是爱欲的真理，爱欲是生育的前提。朱老师接下来对勒维纳斯生育现象学的分析主要围绕生育中的自我、孩子以及自我与孩子的关系（生育本身）这三个主题展开。首先是作为自我与孩子之关系的生育本身。作为自我与孩子之关系的生育意味着，我是我的孩子；同时这个孩子却是作为绝对他者、陌生者而是我，生育产生复多性；生育同时还是超越，作为孩子的自我超越出作为父亲的自我。其次，与知识主体或权能主体相较而言，生育的主体性不再具有同一种意义。最后通过生育所生出来的孩子意味着“绝对将来”与“无限时间”，并因此使我们得以克服死亡，使真理得以可

能被言说出来，使善良得以可能。

最后朱老师对勒维纳斯的生育现象学进行了反思。在朱老师看来，勒维纳斯对生育的理解有着浓重的犹太神学的创世论背景：生育在他看来，本质上并不是一种自然的发生，而是一个出于意志的创造事件，是一种类似于上帝创世的无中生有的创造。与此相关，勒维纳斯的生育现象学中仍烙有隐秘的一元论痕迹，他主要或首要地把生育理解为父子关系。这导致他生育现象学中存在着一种隐秘的张力：对多元论或二元论的明确追求与源自创世神学之唯一神论的一元论痕迹之间的张力。在朱老师看来，要想克服这一张力，必须放弃对生育的创造论理解，而诉诸于对生育的阴阳和合、自然发生性的理解。而对于整个西方哲学来说，这将意味着最终放弃对世界的创世神学理解，放弃唯一神论。

郝忆春副教授在朱刚教授的报告之后首先进行了评论。他说因为他对勒维纳斯的有限了解也是从朱刚老师课上听来的，所以，他也是朱老师的一个不折不扣的学生，在某种意义上也是他的“孩子”。

郝老师说 he 感受到了朱老师一如既往的激情，文章的用词非常富有感染力，同时，朱老师也一如既往地保持了能够把非常深奥的问题表述得非常清楚明白这样一种风格。郝老师说 he 跟着朱刚老师读勒维纳斯的一个体会就是，勒维纳斯比较有意思的一点是，他讨论的问题都是我们司空见惯的，当然也是我们生活里面非常重要的——刚才朱老师也谈到了，关于死亡啊，爱啊，生育啊等等，但是他总是能把它谈得比较深奥，甚至有时候比较玄奥，而且他还能自圆其说，有自己的一套东西出来。开始觉得 he 离我们很远，但是读着读着发现 he 讲的还是很有道理的。

郝老师说，关于这篇东西，它的题目是“我是我的孩子”，我自己理解的这个题目的背景可能是要跟其他四个命题关联起来，或者说以其他四个命题为背景可能更好理解。哪四个命题呢？第一个命题是，“我是城邦的孩子”——当然这是古希腊，放到中国来，也可以说“我是民族的孩子”、“我是国家的孩子”；第二个命题，“我是神的孩子”——这就是中世纪了；第三个命题，“我是历史的孩子”——这是讲历史主义；第四个命题，“我是我”。那么，“我是我的孩子”它要表达的东西是，我怎么能够超出我去，进行这样一本真性的自我超越。这个超越既不超越到城邦里去，也不超越到神里去，也不超越到历史里去，更不是像近

现代主体性哲学所讲的超越到我里面来。当然这个“唯一者及其所有物”是一个极其极端的表述。我，所有的东西都是我的。像刚才朱老师也谈到的，包括海德格尔的此在的存在论，最终还是一个自身的返回。所以，这样的话，我怎么能够保证，既不是局限在我自身里面空转，也不是到达一个超出我、取消我、把我的独特性、唯一性取消的这样一个总体里面去。郝老师认为，勒维纳斯提出了这样的命题来，他找到了这样一种自身超越的本真性的途径，这就是我的孩子。通过这样一种方式，来把传统里面总体性对独特性的抹杀和暴力，乃至我自身的一种权能性、一种极端的返回这两种倾向性都避免掉。这是他的一个最基本的背景。也正因为如此，我们所看到的勒维纳斯的很多表述都是一种看似矛盾的表达，因为他找不到合适的，或者在原来的语词之中找不到合适的词来表达。所以他都是用一些看似矛盾的思维来表达他的一些意思。这也是一种不得已。所以他这也是一种全新的看问题、思考问题的角度，通过找到怎样才能本真的超越到他者的方式来对像时间啊、爱啊、死亡啊、主体性的真理啊这样一连串的东西进行很好的摆放和清理。

郝老师说，这样一来的话，我首先的一个问题是，勒维纳斯要把传统的作为总体性的民族、国家、历史都要取消掉，那他后来说“我是我的孩子”时强调的一点就是时间性，这个时间虽然和传统的时间不一样，它既是连续又是断裂，这样的一种时间性它会不会相应的也出现一种历史性？如果出现，那么这样一种历史性同勒维纳斯所反对的那样一种历史有没有什么关联？换句话说，这种本真的历史在他那会不会有？他要把国家、民族、历史这些作为总体性的东西瓦解掉，那我们的作为国家、民族等的共同生活在他的哲学里面是何以可能的？

郝老师的第二个问题是，既然“我是我的孩子”强调的只是父子关系，那么这样一种父子关系，虽然他从这里找到了自我超越的一种本真通道、奠基，我们总是觉得它还是比较片面的，因为他总是强调这个。但是夫妇这一伦，子对父母这一伦，孝、悌，对兄弟，包括我们对陌生人、邻人，友爱啊、爱啊，这些东西在勒维纳斯的思想当中到底能不能被容纳进去？我们能不能在说“我是我的孩子”的同时说“我是我的爱人”、“我是我的父母兄弟”、“我是我的邻人”？这些问题他能不能纳入进去？如果不能被纳入，我觉得他的思想就是比较片面的；如果能纳入，那么怎样才能很好被纳入？

朱刚老师接下来对郝老师的提问进行了简要回应。朱老师说，郝老师这个评论让他非常受启发，一下子提升了他这个文章的层次，也开拓了他的视野。朱老师说他是发自内心的、由衷的，不是言不由衷。为什么呢？因为尤其是郝老师一开始讲到的那四个命题，把“我是我的孩子”放到“我是城邦的孩子”、“我是神的孩子”、“我是历史的孩子”、“我是我”这样一个大的思想史的背景下来看，视野一下子就变得非常开阔。在这个意义上，使文章当中一些隐含的、没有被揭示出的意义进一步得到彰显。

对于第一个问题，即时间性会不会成为一种新的历史性？本真的历史是不是可能的？如果消解掉国家、民族等等这样一些总体的话，我们的共同生活何以可能？朱老师说，这个问题是这样的，勒维纳斯对总体性的思维方式进行批判、消解，但这并不是说取消它。他当然不会天真幼稚到说我们不要国家，不要民族，不要历史，把一切总体性的东西都取消掉，这不可能。他也强调共同生活。他只是说，我们不能像传统哲学那样，不恰当地把（比如）存在论以及“存在”这样的总体性概念置于最终原则和根据的地位。他批判的是那种赋予历史、国家以最终话语权、最终审判权这样一种思维方式。也就是说，如果你以历史、国家的名义，以它们作为审判每一个个体意义的最终根据、尺度的话，那很明显会导致更多的暴力。并不是说要取消它们，而是要剥夺它们的最终话语权。最终，权力就归于“人民”，每一个人的意义是最终不可剥夺的。不是要取消国家，历史、国家应该使我们的共同生活更美好，它们可用于保障我们个体的意义，而不是剥夺我们和对我们实行专制。在这个意义上，就是一开始提到的，勒维纳斯有他的政治哲学。他的政治哲学是奠立在伦理学的基础上的。伦理，就是与他人的关系，保障每个个体的他异性，这是前提。他要为政治奠基，或者为政治提供先决条件。不是说否决政治，否决城邦生活，不是这个意思。这是第一个问题。

对于第二个问题，即“我是我的孩子”这样一个命题能不能容纳像“我是我的父母”、“我是我的兄弟姐妹”、“我是我的邻人”等等？朱老师说他对郝老师的这个问题还不是特别能够把握到核心。朱老师问郝老师的意思是不是说，勒维纳斯这个比较片面，只讨论我和孩子这样一个维度的关系，没有涉及到与父母、兄弟姐妹，与邻人的关系。勒维纳斯把我与孩子的关系看做我超越自我，无限存在的一种本真的方式、一种原本的方式。这并不排斥在这个基础上来讨论我与父母，

与兄弟姐妹，与邻人的关系。朱老师说，恰恰相反，正如在文章开头讲的，他之所以讨论生育问题，是因为我的唯一性、我的这种不可替代性，只有在我与他人的关系中，在我对他人的回应中、善良中才能得到确证，我之为我才能显现出来。而实现这一点就必须保证我能够无限存在下去。以之为条件，不会因为我的必死性而陷入虚无，最后导致我的真理性的存在、善良最终都是疯狂、主观和片面。所以，这个东西是一个条件，就是说，“我是我的孩子”导向的是我的自我超越，导向的是我通过我的孩子的无限存在。它恰恰是我与其他人的关系，我对其他人负责的一种终极条件。因此，它使它们得以可能，而不是与它们非此即彼的互相抵触。

马天俊老师首先问到勒维纳斯自己的生育情况。

朱刚老师回应说，勒维纳斯至少有两三个孩子吧，勒维纳斯还是知行合一的。他著作的版权基本都在他儿子手里，应该没有说一套做一套。

马老师接着说，这个问题非常有意思，他觉得勒维纳斯很有先知的味道，能在当代条件下把古老的宗教智慧展现出来，切中很多问题，别开生面，这是非常非常有趣的一种智力现象。

江璐老师说她觉得朱刚老师提到的一点是非常正确的，就是说，勒维纳斯确实受到犹太教的影响，他特别注重父和子的关系，这可能也是因为犹太教是一个父权社会。

接着一位在座的学生问了两个问题：一个是，父子关系能不能体现为一种伦理关系，能不能体现出勒维纳斯所强调的那种非对称性关系？第二个是，如果勒维纳斯这里的父亲是父亲性的体现的话，我们是不是可以推出“我是我的兄弟”这个环节？

接下来杨玉昌老师说他从这里看到，勒维纳斯的犹太教背景对克服西方的希腊传统当中的一些问题还是有很多启示的。因为希腊哲学有一个主体中心主义，它有一个超越的、主体论的困境。从朱老师刚才讲的勒维纳斯对主体的理解、对超越的理解，都给我很多启发。包括海德格尔，由于受希腊文化的影响，他去实现这种主体时仍没有从超越的循环当中走出来。杨老师说，能不能从中国文化的角度，对希腊、西方的问题有一个启发？我们在中国做西方哲学研究的话能不能提供这样一些新的见解。杨老师说，因为朱老师刚才提到还有一个跟中国哲学的

“生育观”的比较，所以希望朱老师能再给我们做一个报告，讲一下这个问题。刚才朱老师也提到犹太文化与中国文化之间的关系，有很多相似的地方，至少在生育观方面有很多相似的地方。我们中国人也是非常强调生育，把生育看作是未来和希望。

杨老师还提出另外一个问题，即关于朱老师所说的，西方哲学对生育提到的不是太多，不是太重视，杨老师觉得这个还是有很多值得讨论的。杨老师说，包括刚才朱老师提到的柏拉图的《会饮》中人们对不朽的追求、对永恒的追求也是通过生育后代、生育孩子，在孩子身上看到自己的未来，通过这种方式来克服死亡。这也是柏拉图的一个想法。还有他的另外的用追求一种理念的方式、创作一个不朽的作品。这就像中国人说的立功、立德、立言。杨老师说，其实康德也是通过人类的那种时代连续性来克服人的个体生命的有限性，他把伦理和至善置于永生当中来讨论，这里面也包含着对生育问题的思考。还有叔本华和尼采，叔本华是把生殖看作意志的焦点。但是叔本华这里和勒维纳斯不一致，他认为生殖好像是一种轮回、一种重复，生育者和被生育者一样，因为被生育者跟生育者一样重复那种痛苦、欲望和死亡，看不到什么希望。所以这样他就把生育变成一种重复、一种轮回，这有点像佛教，所以他要走出来，要解脱。这个是跟勒维纳斯不一样的。杨老师认为，勒维纳斯跟尼采有一点相似。尼采是肯定人的本能、性欲、生育的。尼采在《查拉图斯特拉如是说》里面讲到，结婚是他们两个人创造一个比他们更高的人，是一个超人，他追求一个超人。但尼采这里跟勒维纳斯不一样的是，他认为不是所有的生育都是一种创造，只有那些有资格的人，那些创造超人的人才有资格生育。这个思想跟后来纳粹的种族灭绝有关。杨老师说，如果把勒维纳斯的生育观跟他们这些人的生育观进行比较，你怎么能够说生育一定是一种超越？他也有可能是重复。是不是因为他不同，他能够带来不同，所以就是一种超越呢？是不是也有可能是一种下降啊、倒退啊，或者一种重复啊？为什么一定是超越？我们理解的超越一般是向上的，一种更高的。

杨老师接着说，朱老师这里也提到了，现代人对生育和爱欲的理解是和勒维纳斯不同的，那么怎么处理现代人的生育观或者爱欲观跟勒维纳斯思想之间的矛盾呢？他是不是能够给人们什么新的启发？现代发达国家的人都不愿生育，他们的人口是下降的，像日本啊、俄罗斯啊，包括德国啊。那么为什么呢？勒维纳斯

这里是不是可以用来回应一下，让这些人去生育呢？反过来我们中国人呢，现在讲“计划生育”，“计划生育”也导致很多失独家庭的出现，这些家庭没有孩子，那他们的希望在哪里呢？每年都会增加很多这样的问题，他们只有一个孩子，但是他们失去了这个孩子，他们是不是就没有超越的希望了？如果采用勒维纳斯这样一种观点的话，他们的儿女在哪里呢？

接着林育川老师问道，刚才朱老师谈到，生育实际上是一种创造性的活动，这种创造性活动就是造人。那么我们还有造物，比如说，有些比较高端的艺术品的创作，这个创作也能够实现一种对死亡的超越。那么这种造人跟造物的超越有什么实质性的不同？

接着一位同学提问。他说，勒维纳斯讲父与子的关系，但在人类社会基本形成之后，即父系社会形成之后才有父与子的关系。如果在这种社会尚未形成之前是母系氏族社会的话，父子关系就不是很密切，孩子只知道自己的母亲，不知道自己的父亲。或者有的群居的，这个孩子生下来之后就是群体的孩子，所有的人都可以哺育他，他并不是“我的”，这个“我的”的概念是后来才形成的。勒维纳斯的这种生育观是在他烙上了犹太人的文化印记之后才提出来的，还是说这种思想在原始社会、母系氏族社会的时候，我的孩子就是群体的孩子，我的孩子就是全人类的孩子，这个范围可以扩大吗？

最后朱老师对上面的问题集中进行了回应。

对于第一个问题，即父子关系能否体现出作为他人关系的非对称性？朱老师认为，它应该是能的。他在这个文章中也提到，勒维纳斯强调自我与他人的非对称性，就是说，它不能是一个交互的关系，总是强调我对他人的负责。我不能要求他人对我作同样的负责，我只能要求我对他人负责。在父子关系这里也是这样。

“我是我的孩子”，它的出发点是“我”，我把孩子看作是“我”的一个继续存在、重新开端、一个复活。在这个意义上，父子关系对于我来说是本质性的，就是说，我必须超越出我自己走向孩子。但是，对于孩子来说，儿子对父亲的关系恰恰是非本质的，不能说因为我必须要有孩子，因为我这样才能重新开端，才能“复活”，我就得要求孩子必须得对我孝敬。孩子要想成为他自己，成为绝对他者，必须忘掉父亲。这就是非对称性。跟自我与他人的关系是一样的，我只能要求我对他人负责，我向他人超越，我不能要求他人向我超越，不能要求他人对我负责。这个

关系是类似的。

朱老师说，杨老师提了很多很好的建议，这让他很受启发，尤其是西方哲学史上其他哲学家对生育问题的讨论。这些提到的都很好，柏拉图、康德、叔本华、尼采，他们都对生育问题有所讨论。朱老师说他在这方面没有专门把勒维纳斯对生育的讨论跟他们进行比较。一个是文章写得比较仓促。二是他们虽然关注过生育问题，但是没有把生育问题作为一个很重要的或者根本的哲学问题来处理，当然这个判断可能会有所偏颇。朱老师说他回去还要再看一下他们的讨论，然后尽可能地分析勒维纳斯的讨论跟他们有何不同。

朱老师说杨老师提的一个更关键的问题是，生育为什么一定就是超越？也有可能生下来的孩子一代不如一代，那不就是退化嘛，怎么成了超越了？朱老师认为，这里涉及到如何理解“超越”的问题。朱老师认为他所说的超越不是“我的孩子要超过我”，“儿子要努力啊，将来超过老爸。”不是这个意思。这个超越指与他人的关系，与一个绝对不同于我的、绝对他者的关系。就是哪怕这个孩子不如我，在自然的意义上，比如说智力的意义上、身体的意义上。但是，在勒维纳斯看来，这仍然是一种超越。因为他是一个不同于我的我，在这个意义上，我超出了自己。这里的超越是指与他人，与作为他人的自己的关系。

对于林老师的问题，即造物与造人对死亡的克服有何不同。朱老师说，当然不同。不同在哪里呢？虽然我们经常会把艺术作品比喻为作家或者艺术家的孩子，但是仔细想来，这个比喻是似是而非的。虽然我们也说作品离开作家之后它有自己的命运，它的命运不受作家或者艺术家的掌控，但毕竟这些都是一些拟人的说法，它毕竟是非人格的。它不是个实体，不是个自由的 entity。在这个意义上，他依然是受我的权能性控制、支配的。而孩子是截然不同的，他是一个自由的实体，在这个意义上，他是完全超出我的知识、权能的掌控和计划的。

对于最后一位同学的问题，即如果父子关系仅仅是在父系社会形成之后才存在，那么勒维纳斯谈的这种父子关系是不是片面的？这是不是不能代表原始社会的情况？朱老师说，勒维纳斯是把这个问题作为一个哲学问题来讨论的。当然，什么时候父系社会才出现，那是一个人类学的经验的事实问题。勒维纳斯不是一个人类学家，在讨论这个问题的时候，他肯定没有考虑到这些问题。朱老师进一步解释说，在人类群居的时期，即人只知其母不知其父或者连母都不知的时期，

勒维纳斯所讨论的父子关系是不是就不适用了呢？这个问题是蛮复杂的。它会不会以另外的形式存在呢？如果说那时的人有一种对继续存在的渴望，对死而复活、重新开端的追求，那么，即使孩子是氏族群体的孩子，他虽然不能辨别哪个孩子是我的，但他也可以说所有的孩子都是我的。他在这里面仍然会有一种勒维纳斯讲的那种意向，即通过孩子来实现对自我的超越。当然，这是一种实证的考虑还需要更多的人类学的背景知识。

最后马天俊老师对朱老师的报告以及在座各位的参与和讨论表示感谢。

说明：本纪要根据录音和文字材料整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言记录稿

## “我是我的孩子” ——勒维纳斯的生育现象学

朱刚

我今天给大家提交的这个报告，其实是我上学期给研究生开课读勒维纳斯的《总体与无限》过程中的一些感受和想法，其实也可以说是我的一个读书笔记、读书报告，基本上是对勒维纳斯的有关思想的一个梳理和重构。本来计划把这个提交到今年刚刚结束的在兰州大学举行的现象学年会，今年现象学年会的主题是“现象学与中国思想”，可是在我出发之前一天，小孩突然发烧，没去成。这个版本和我要在那儿讲的版本不太一样。那个版本是“现象学与中国思想”，所以我那个版本比这个还要长，后面有一个跟中国儒家的生育哲学的比较。因为你要跟中国哲学挂起钩来讨论嘛。今天在这里就单独做一个勒维纳斯有关思想的一个报告。刚才讲了，这基本上是一个读书笔记性质的东西，可能还很不成熟。一些关于勒维纳斯这方面思想的研究我也没有来得及去搜集和参考，所以有一些不足的地方，等会儿也欢迎大家给我批评、指正，包括提供一些新的信息或者研究资料，有利于我接下来的修改和完善。那下面我就开始做这个报告，大家手里有文稿，我基本上宣读一遍就可以。

首先，这个讨论的主题是生育问题。生育本来是人类身上发生的最自然的事情。可是呢，它如此自然，以致于它没有被当作一个哲学的核心问题，或者说主要问题来对待。尤其在西方，人们更多是从生物学的角度，或者从社会学或人类学的角度处理和思考这个生育问题。

在这样一个背景下，勒维纳斯在其代表作《总体与无限》中专门拿出一个部分（即四分之一部分）——他这个书一共有四个部分——来讨论生育以及与之密切相关的爱欲问题，以此揭示出它在哲学上、也就是存在论上的意义，将生育

理解为人的存在方式和原初时间现象——他的这种做法在西方哲学长期忽视生育问题的背景下，就显得很特殊，也很重要。但是，尽管勒维纳斯他自己赋予了生育以非常重要的地位，并进行了深入的哲学分析，但后来的勒维纳斯研究者们还是很少关注勒维纳斯这一方面的思想。这就是一个很有趣的现象，可能这恰恰就反衬出勒维纳斯生育哲学或生育现象学本身可能具有的独特意义，而且它一直没有被大家揭示出来。我的这篇文章就是对他这方面的思想的一个初步梳理。

首先要探讨的一个哲学问题就是：生育问题。我们经常把它作为社会学或者人类学问题来处理——比如说，我国最著名的人类学家费孝通，他就专门写过《生育制度》这样一本书，这是他在人类学方面的代表作，一些研究古代生育问题的人类学家在这方面都有专门研究，勒维纳斯为何，或者说在何种意义上把它作为一个哲学问题来探讨？

长期以来，学界已经形成“一些阅读勒维纳斯的习惯”，大家谈到勒维纳斯就有一些理解上的“定式”，就是说他是研究他人问题、伦理问题和面容问题的。而勒维纳斯对面容的讨论、对他人的外在性的讨论主要是在他的《总体与无限》的第三部分，所以学界长期养成的习惯是将对勒维纳斯的关注焦点仅仅集中在他的《总体与无限》这部书的第三部分，尤其是前三十页，认为要研究勒维纳斯，只要紧紧抓住“面对面（face to face）的关系为伦理学提供基础”这一思想就够了。在这个前提下，有些学者就不理解勒维纳斯为什么还专门地用一个部分来讨论生育问题，甚至有的人很过分地说这一部分是勒维纳斯写完这本书后加上去的。但也有学者则指出，生育这部分内容对勒维纳斯来说非常重要，因为一方面这里似乎蕴含着“伦理可能性的秘密来源”，另一方面是因为生育“标识了一种指向‘未来’的时间”，而这具有它的政治意义。当然这一种观点要比前一种观点更深刻，因为它触及到了问题的关键。但是在我看来还没有贴近勒维纳斯本人为什么要讨论生育问题的实质。

首先，在勒维纳斯哲学中，生育与其说蕴含着“伦理可能性的秘密来源”，不如说它构成了伦理可能性的条件，或善良的可能性条件。因为在勒维纳斯看来，生育首先是“主体性的真理的条件”，这个下面马上会讲，而且是“终极条件”。而正是这一条件，才使得勒维纳斯视为哲学之最高追求的“善良”成为可能，不至于沦为“主观和疯狂”。其次，生育之所以能构成这一条件，恰恰是由于它使

绝对的将来和无限的时间得以可能。所以生育指向未来这一向度的意义，就是它的这种时间方面的意义，首先是“伦理”的，其次才是“政治”的。在勒维纳斯那里，伦理与政治的关系也是他一直关注的一个问题，他的一个基本的思想是伦理应当为政治提供先决条件，就是说，政治首先要符合那些伦理的基本要求。这是另外一个问题了。我讲这个的目的是，如果仅仅把他讨论生育问题的意义归结为政治意义的话，可能会错失它更根本的、在伦理上的意义。

让我们进一步展开。

首先来看在勒维纳斯的哲学中，存在者的真理或主体性的真理究竟存在于何处。首先需要说明的是，勒维纳斯所说的存在者，就像海德格尔讲的此在一样，它不是任意某种存在者，它指的就是人。当然在他这本书里面是有特殊语境的。人的真理存在于何处？这个“真理”可以说是“真性”，它的“真正的存在”这个意思。它就是指人的那种“真正的存在”、“合乎本质的那种存在”。勒维纳斯说，它并不在于各种可见者组成的总体之中。这里面他的术语就出来了，什么“可见者”、“总体”等等。我稍微解释下，所谓“可见者”，在勒维纳斯的语境里面，是从现象学出发得到理解的，它指由主体的感知行为、意向行为或者意向活动所构造起来的那些对象。这里“可见”的“见”是一种隐喻了。这样一些对象是由主体构造出来的，作为主体活动的构造成就，它其实是服从主体的权能性的，服从主体的明见性法则，它就不具有绝对的超越性和外在性。那么这样一些可见者组成的整体，当然也就成为一种对象性的总体，一种非人的总体，因为所有的可见者作为被构造的成就是一种主题、一种对象。如果把人还原为这样的可见者组成的总体之中的一个事物的话，就意味着把人主题化、对象化、物化，总而言之就是把人非人化。其次，在勒维纳斯看来，可见者组成的总体是一种无所不包的、中性的、非人的大全，是一个总体，如果以这样的总体为授予人的真理和意义的最终源泉，则不仅意味着对人的非人化、物化，而且还意味着还原掉、抹除每一个独一无二的个体的意义，也就是说，人的意义，每个个体的意义最终要从总体这里获得。这样的话，每一个个体的自在自为的、不可还原的意义就被还原掉了。

在勒维纳斯看来，个体的意义本来是“总体之外的不可见者”。所谓“不可见者”，是指他作为主体，是不可对象化、不可主题化、不可物化的。然而不幸的是，在勒维纳斯看来，这样一种总体概念恰恰在西方哲学中一直处于统治地位，

它是西方哲学一直作为最终本原或根据的“存在”的体现，“总体概念是存在的延续”，“存在”概念在西方哲学中始终是处于一个本源、基础或者原则的地位。那么，存在体现为总体，并一直“统治着西方哲学”。他说：“存在的面孔，固定于统治着西方哲学的总体这个概念之中。在这个概念中，个体被还原为那些暗中统治着它们的力量承担者。个体的意义（在这种总体之外的不可见者）正是从这种总体借取而来。”这样，每一个唯一的个体就必须在与这个总体的关联中才能获得自己的意义和价值。其实这样一种思维方式我们应该是比较熟悉的，比如说一些历史总体论，即把人类的历史视为一个必然的过程，视为一个总体，每一个个体的意义都要跟历史的总体发生关联，通过投入到历史总体当中，奉献于这样一个历史的必然性、历史的总体，个体的意义才不至于被湮没掉，才能获得拯救。还有类似的比如说把个体的意义与民族这样的总体、与国家这样的总体等等等等这样类似的总体概念联系起来。

那么，在这样的一些话语——它体现为实践的政治的话语——里面，勒维纳斯认为，“历史事件是真正的可见者，它们的真理在明见性中产生”。因此“历史的审判”是“在可见者中得到陈述”，前面讲可见者是形成总体的。所以，如果把作为每一个独一无二的个体的意义置于历史当中，由历史来审判它、赋予它意义的话，那么，在勒维纳斯看来，作为总体的历史的审判就会还原掉、抹除掉个体的唯一性的意义，“排除”掉主体的“申辩”，亦即在历史这样的总体面前主体想为自己的存在发声申辩是不可能的。为什么历史总体要排除掉主体的申辩？因为“申辩每时每刻都把其主体性本身之不可逾越的、无法含括的当前（即不可被总体纳入其中的一个维度——引者注）<sup>1</sup>嵌入总体之中，并借此拆解总体。”用通俗的话讲，就是个体性太突出，如果总是申辩个体的意义的话，肯定会让总体受到威胁。所以在勒维纳斯看来，在这样一种历史的审判中，亦即以历史的总体为最终根据、为最终合法性、最终意义或者正当性来源的这样一种审判中，“历史拥有最终的话语权”。而这种话语权在勒维纳斯看来，是“对于主体性来说必然是非正义的、不可避免地是残酷的最终话语权。”根据这种“话语权”，人们往往以历史的名义、以将来的名义要求每一个当前的存在者奉献出自己：“每一当前之物（即每一个当下的个体——引者注）的唯一性都不停地为某个将来而牺牲自

---

<sup>1</sup> 引文括号里的楷体字为引者所做的解释，下同。

己，而那个将来则被召唤去赎回那唯一性的客观的意义。（我们为一个遥远的将来把我们奉献出去、牺牲出去，我们的个体生命就会在遥远的将来得到救赎，也就是说我们的意义在未来的某个时刻会被赎回来——引者注）因为，唯有那最终的意义才是至关重要的，唯有那最后的行为（那救赎的行为——引者注）才使诸存在者变为它们自身。”这里有一种很强的针对性，针对西方自近代以来的那样一种历史总体论、历史目的论的思想。

于是每一个唯一的当前存在者的意义，最终要由历史来审判和赋予。这正是勒维纳斯所批判的。

勒维纳斯认为，如果是这样的话，主体性的真理、存在者的真理必然不能到这种历史的总体中寻找。因为这样的历史总体在他看来恰恰是剥夺掉、抹除掉每一个个体意义的。既然不能到历史中去寻找，就要废除历史总体所拥有的那种最终的话语权、最终的王权。为了实现这一点，勒维纳斯说，“不可见者（即每一个个体——引者注）就必须显示出自己（也就是说自己显示出来——引者注）”，以使自己从历史的总体中挣脱出来。然而不可见者怎样才能显示自己呢？他显示自己会不会要让自己重新从不可见者转变为可见者呢？勒维纳斯说，不是这样的。不可见者的显示并不是现象学的显现，勒维纳斯用的是“显示”，英文的 *manifestation*，“显示”在这里指的是一个存在者从他自己而来，根据他自己把自己显示出来，而现象学讲的显现导向明见性。为什么呢？因为现象学讲的“显现”是指一个事物、一个存在者，它是通过或者借助主体的显现方式才显现出来的。亦即，在现象学那里，如胡塞尔所示，一个事物显现给我，它要么是通过我的看显现给我，要么是通过我的听显现给我，要么是通过我的想象，也就是说，事物的显现总是要通过主体的意识活动显现出来。这样，你的显现就要服从主体的那个显现方式的先天法则。所以在这个意义上，现象学讲的“显现”是总已经被那个使对象显现出来的那个“光”所笼罩了、解蔽了，对象是被“光”显现出来的。所以，现象学的“显现”会导致一种明见性。

而勒维纳斯所说的那种不可见者的自身显示就不是这个意义上的，他不是相对于他的、对他进行显现的，亦即为他提供显现方式的，也就是现象学的“光”中显示出来，而是在他自己的善良中把自己显示出来。这个下面我们马上会讲。也就是说主体的独一无二性，不是凭借它在历史总体中的位置得以保证的，而是

主体性中的善良才使不可见者、使那每一个都是唯一的存在者成为他自己，并显示出来。用勒维纳斯经常讲的话，我之所以成为一个别人不能替代的我、不可置换的我，是因为我被他人拣选了。这是一个犹太教色彩很浓的词汇——“拣选”。犹太教就诞生于上帝对以色列民族的拣选，对亚伯拉罕的拣选。那么，就好像亚伯拉罕被上帝拣选了，他就逃不掉，他就不得不站出来，成为他自己，承担他的责任。这样他就成为他自己，成为独一无二的了。犹太人为什么觉得他们是独一无二的？他的唯一性就在于他被上帝拣选了，上帝没有拣选其他人，唯独拣选了亚伯拉罕以及他的后裔，即这个民族。从犹太教文化中获得的这样一种思维方式使得勒维纳斯得出这样一个结论，即我要想成为一个别人不可置换的我只有在一种情况下才能实现。什么样的情况呢？我被他人拣选了、召唤了，而且我回应了、应承了，我站出来了。就好像亚伯拉罕回应上帝的呼唤——耶和華说，“亚伯拉罕，你在哪里？”亚伯拉罕说，“主啊，我在这里”。当他回答说“我在这里”的时候，这个“我”就出来了。

正是在这一对他人的回应中，这个独一无二的我才显示出来，这个回应是一种责任，正是在这一对他人的回应中，我才从匿名性中、从无人格的集体中站立出来、挺立出来，我才成为我。所以，勒维纳斯说：“无法逃避——那就是我。（什么是我？你被别人拣选了，你无法逃避，那就是我——引者注）申辩的人格特征即保持在我作为我在其中实现出来的这种拣选之中。我作为我的实现与道德——构成存在中一个独一无二的同一的过程（我作为我实现出来，和道德——这个道德就是指对他人的回应——是同一个过程。也就是说，我作为我实现出来，不是作为一个认识主体、一个审美的主体或者其他意义上的主体，因为那些意义上的主体都是可以被别人替代的。唯有你作为一个道德的主体、一个善良的主体，你是不可被别人置换的。如果一个人选定了你，要你对他负责，这是无法被替代的。所以他说这是一个同一的过程——引者注）：道德不是诞生于平等，而是诞生于这个事实，即：无限的要求，侍奉穷人、陌生人、寡妇和孤儿的无限要求，汇聚于天地万物中的一点上（这个一点就是你，或者说就是我。这个要求集中在你我身上——引者注）。只是如此，亦即通过道德，才在天地万物中产生自我与诸他者。”就是说，每一个自我，通过道德实现出来，成为自己。所以，成就每一个人作为他自己的是道德、是善良。而道德或善良，在勒维纳斯这里乃是“为

他人”、侍奉他人、为他人负责。所以“证实”我或“确证”我的，就“既不在于满足[我的]主体性的主观爱好”，比如说我有各种癖好爱好，喜欢音乐，喜欢篮球，喜欢什么等等，这些都不能证实你的独一无二性、唯一性，也“不在于减轻它死亡的痛苦”，“而在于为他人”。

于是主体性的真理就并不在于历史的总体之中，而在于为他人的善良之中；不在历史的审判之中，而在一种被勒维纳斯称为“上帝的审判”的“审判”之中。这一审判超出历史的视域，从自我与他人的关系之中来衡量我，审判我的内在生活，把我的内在生活唤往对于他人的无限责任。在勒维纳斯看来，正是这样的审判才能确证我或“证实”我：“处身于上帝审判之下，此乃提升主体性，那被呼吁从道德上超逾法则的主体性——主体性因此就处于真理之中……”好，主体性的真理就在这里。在“上帝的审判”中，即他不是根据历史的总体来审判，我的意义并不通过我在历史中的位置获得的。他把历史、国家等一切总体的东西排除在外，直接面对他人，直接跟他人 face to face。[主体的意义]是在这种你跟他人的 face to face 的过程中被审判的。只有在这样一个情形下，你的独一无二的意义才能凸显出来。每一个我才能获得证实。我们每一个人都是在对他人的负责中、在承担责任中证实自己、确证自己。“这一对我进行审判的上帝的审判，同时也证实着我。”

这样，主体性的真理就不在于“在历史中显现”，而是在于“在出席到其本己显现中的同时向他人显现”，也就是说你不是向历史、向存在显现，而是向他人显现；不在于为自己的本己死亡而在，而是在于为他人而在。勒维纳斯进而把在历史中的显现或存在称为人的“政治存在”——他对政治有独特的理解，而把人的向他人显现或为他人而在称为“宗教存在”。显然，根据勒维纳斯，唯有在我的宗教存在中，我才是处于真理中，我才处在我的真实的存在性中。既然真理在于我（主体性）为他人而在，那么我或主体性就构成了这一真理的前提。

但恰恰是这一前提却总是遭到死亡之暴力的威胁：我总有一死，是必死的存在者。所以勒维纳斯问：“死亡引入这种存在中的暴力使真理变得不可能了吗？死亡的暴力难道没有使主体性归于沉默吗？（因为死亡最终要消灭每一个主体性——引者注）而没有主体性，则真理既不能被说出，也不能存在，或者……没有主体性，则真理就无法产生[se produire]。”是的，如果主体性的死亡是无法克服

的最终结局，则勒维纳斯哲学所追求的一切——自我、他人、自我之为他人而在（善良）——最终都将重新沦入匿名的、吞噬一切的“有”，即法文的 *Il y a*。勒维纳斯用这个表达来刻画存在，他认为存在是匿名的、吞噬一切的“有”。他不认为存在像海德格尔后期哲学所颂扬的那样，是赠与性的、温馨的，是能够给人提供家园的；他认为存在是中性的、匿名的、恐怖的。这体现了犹太文化和希腊文化之间的不同。犹太人强调人是位格性的、精神性的，他跟自然所带来的那种“有”是属于两个领域。如果把人还原到自然当中去、还原为存在的话，就意味着把作为位格的、灵性的人物化、自然化。

所以，真理，主体性的真理，必然“要求一种无限时间作为一种终极条件，这种时间既构成善良的条件，又构成面容的超越的条件。”也就是说，主体性如果是必死的，就必须让他在另外一种意义上获得拯救，不能让他死了就死了，就归于虚无、归于存在了。必须有一种无限时间来保证[主体性的真理]。然则这种无限时间是什么？是我或主体本身的无限延续、永生不死吗？当然不是。这点勒维纳斯倒不会去要求。根据勒维纳斯，无限时间指的是：虽然主体继续存活下去，但却不再是作为他自己，而是作为一个他者继续存活下去。而这，只能是生育。就是说，自我可以通过生育继续存活下去。

这很符合中国人对生育的朴素理解：生育就是传宗接代。但是在我们那里传的是“宗”，接的是“代”，有一个跨越主体之上或者之间的“代”、“血统”，它才是最终的主体。在勒维纳斯那里，主体就是我，我就说那个主体。我通过生育能够继续存活下去，但我是作为一个他者，即孩子继续存活下去。所以勒维纳斯说：“自我藉之而继续存活下去的主体性的生育，是主体性的真理的条件。”而生育之所生者，是那作为“尚未”的孩子。所以，勒维纳斯继续说道：“为了实现这一条件（即主体性真理的条件，无限时间——引者注），……必须回溯到‘尚未’这种现象扎根其间的的时间的最初现象。必须回溯到父子关系，如果没有它，时间就只是永恒的影像。没有它，那对于可见历史背后的真理的显示来说为必要的时间就会不可能（但它仍保持为时间——就是说，相对于一种位于其自身之中且可同一化的当前而时间化）。”因此在勒维纳斯这里，父子关系才是时间的最初现象，是时间的原本现象。勒维纳斯对时间有一个非常简洁的定义，就是时间是自我与他者的关系，或者简称时间是与他者的关系。在这里，时间是父亲与孩子

的关系，当然我们下面会讲，这个孩子首先是儿子。勒维纳斯这一点后来遭到很多女权主义者的批评，因为他只谈父子关系。生育乃是原本的时间化！正是通过生育所实现的无限时间，主体性的真理才得可能。“没有这种无限时间，善良就会是主观和疯狂”。因为没有这种无限时间，主体活完就死了的话，主体就重新沦入虚无之中了，沦入匿名的存在当中去了，那么你的真理就是主观的或者疯狂的想象了。

正是在这个意义上，勒维纳斯才能说：“因此，我们必须指出这样一个层面，它既以他人在面容中的临显为前提同时又超越之；在这一层面，自我走向超越死亡处，并从其向自身的返回中提升出来。（什么意思呢，就是一方面我能够克服我的死亡，另一方面我又不总是回返到自身，而是向他人超越——引者注）这一层面就是爱与生育的层面，在这一层面中，主体性根据这些运动确立自己。”

也正是在这个意义上我们才说，《总体与无限》中之所以用那么多篇幅讨论“生育”问题，正是因为它是对我之死亡的克服（如何克服下文将讨论），是主体性的真理与善的“终极条件”。

然而这里立刻又引出一个新的问题：在我们刚刚所引用的那段话最后，勒维纳斯说：“这一层面就是爱与生育的层面……”。这里勒维纳斯将“爱”与“生育”联系在一起。在我们现在的语境下，“爱”与“生育”似乎并不有必然的关联。现代人很大程度上已经将爱与生育割裂开来了。因此勒维纳斯这里的提法就有着特别值得讨论之处。所以为了更好地理解生育，让我们先随着勒维纳斯一道来考察爱与生育的关系。由于爱（l'amour）往往是通过爱欲（l'Eros）实现自己，所以下面我们将以“爱欲与生育”的名义来讨论它们。

爱欲与生育的关系可以从两个相对的方向展开：一方面，从爱欲出发，看其与生育的关系，看爱欲是否必然走向生育；另外，从生育出发，看其与爱欲的关系，看生育是否对爱欲有要求。我们首先从爱欲出发来看。

至迟从柏拉图的《会饮》开始，西方哲学中就一直有一种传统：它把爱欲解释为两个原本共属一体、但是后来被分离开的部分对重新结合的追求。这个大家都知道，《会饮篇》讲的那个阿里斯托芬的神话，就是相爱的两个人本来是一个球体，然后中间“啪”被劈开，然后寻找另一半，寻找到后结合在一起。这种寻找的冲动就是爱欲。由此勒维纳斯认为，爱或爱欲“把我们抛回到内在性本身这

一边：它指示着一种运动，通过这种运动，存在者寻找那种甚至在它开始寻找该物之前就已经与之联结在一起的事物。”也就是你寻找到你自己的另一半，它本来就是你自己，而不是他人。所以在这个意义上，爱是一种内在性，是你自己找自己的内在性运动。于是爱的冒险就被“解释为一种向自身的返回”。若果真如此，那么爱最终不过是一种那喀索斯式的自恋或自爱，所以，勒维纳斯说：“爱，作为与他人的关系，可以被还原为这种根本的内在性（与他人的关系可以被还原为与自己的关系，与自己另一半的关系，即内在性——引者注），可以摆脱任何超越，可以只寻找同类、只寻找知己，可以表现为近亲恋。”在这个意义上，勒维纳斯说：“超越的形而上学事件——对他人的欢迎、好客——欲望与语言——并不作为爱实现出来。”因为如果这样理解爱的话，他寻找的只是自己，自己的另一半而已。

但是，勒维纳斯又看到问题的另一面，他说，爱“可以被还原为这种根本的内在性”并不意味着爱只能被还原为这种内在性。爱的内在性或自爱只是爱的一方面。在勒维纳斯看来，爱同时还有另一方面：超越的一面。爱毕竟是与他人的关系，虽然它被还原为内在性，但是他首先是作为与他人的关系而被还原的。它不是直接处于自己之中，它是先出去，寻找自己与他人的关系，然后再把这种与他人的关系还原为内在性。爱毕竟是超越，毕竟是“作为超越”而把我们抛回到内在性，毕竟是“作为与他人的关系”而被还原为内在性。它并不直接就在内在性之中。这种内在性是经过了中介的内在性，用黑格尔的话来说，它是经历过一个中介-环节之后才回到内在性的。所以爱作为“一种与他人的关联”虽然会“转变为需要”——需要是处于内在性层次上的，但“这种需要仍以他者和爱人（/被爱者，l'aimé）之完全的、超越的外在性为前提。”因此与柏拉图以来的爱欲解释传统并不完全相同，但也不完全相悖，而是有所同有所异。

勒维纳斯认为爱具有“两可性”（l'ambiguité）或“歧义性”（l'équivoque）：既是对他人的享受——就是把他人转化为自己的内在——又是对他人的欲望。勒维纳斯所说的“欲望”要做一个独特的理解。他所说的“欲望”是指对一个完全外在、绝对外在的对象的那样一种欲望，它跟前面讲的“需要”是不一样的，“需要”是建立在主体性的缺乏的基础上的。比如说我现在讲课口渴了，那么我现在喝点水，这个水被我喝掉之后就转化为我的一个内在的东西，它的外在性就被消

除了。所以“需要”是建立在主体性的缺乏的基础上的，需要的满足是消除掉对象的外在性。欲望不一样，勒维纳斯的欲望总是指向一个绝对外在的东西。我们的爱总是对他人的欲望，如果你“真的”把他人变为你的内在性了（虽然这个他人的外在性事实上是不可能完全被消除的），但是假如你已经觉得他在你面前毫无秘密、毫无神秘、毫无超越性可言，这就是我们经常说的，日子过久了，两个人手牵手就好像左手握右手，没感觉了。这就是为什么有的人心里会蠢蠢欲动，想追求新的超越对象，因为他觉得他把对象已经完全内在化了。那他的欲望就得不到满足，他的欲望必须重新得到满足。它不像喝水，我喝了，解渴了就满足了。勒维纳斯说，欲望是永远无法满足的，欲望的对象永远是外在的，因为欲望不是建立在缺乏的基础上。欲望是一个完满无缺的存在者对那个外在的东西的欲望。所以，他人在爱欲中既是需要的对象同时又保持着他的他异性。因为每一个人在生活中都是有绝对他异性的，你以为你征服他、占有他，把他的他异性消灭掉，其实差得远，他永远是神秘的，只是你没有发现。生活中不是缺少他异性，是缺少对他异性的尊重，缺少对他异性的发现。

就爱欲或爱之为自我与他人的关系而言，勒维纳斯强调这一关系的二人性、私密性、非社会性或非公共性。这也符合我们日常对爱的理解——二人世界，那是跟别人无关的。吹皱一池春水，干卿何事。我跟他的关系，关其他人什么事，这就是非社会性，非公共性。所以他说：“那在快感中于相爱者之间建立起来的关联从根本上抗拒普遍化，它完全是社会关联的反面。它排除第三者，保持私密性，始终是两个人独群索居（不是事实上躲进深山野林的离群索居，是二人世界意义上的离群索居——引者注），一直是封闭的社会，是地地道道的非公共事物。”在这一点上，勒维纳斯的爱欲观与现代人的理解基本一致：爱只是相爱者两个人的事情。

但是，不一致的地方马上显现出来了，在勒维纳斯看来，相爱者的复合体最终真的只是终结于二人世界吗？只在他们两个人内部循环？只终结于这一与第三者毫无关联的私密关系吗？不是的。勒维纳斯明确否定这一点，他说：“快感与无所表示者（le non-signifiant）所维持的那种无与伦比的关系构成一种复合体，[但]这种复合体并不被还原为[无所表示者的]这一无的重复，而是被还原为一些积极特征；将来以及那尚未存在者（指孩子——引者注）就是凭借这样一些特征

得到确定，如果能够这么说的话。”这里面有一个词叫“无所表示者”，在勒维纳斯这里有它特殊的含义，简单说，“表示”就是自我对他人的一种示意、致意。这里不是符号学意义上的那个概念，即“能指”是一种所指。这里“表示”就是自我对他人的一种示意、一种亲近。这是这个意义上的表示。那么“无所表示者”就是指，我们两个相爱的话，就只是我们二人之间的关系，我们与其他人无关，不对其他任何人有关系。在这个意义上，他是非公共性的，不与第三者，不与两个人之外的其他人发生关系。勒维纳斯说，两个人组成的复合体，并不还原为这样一个无所表示的无的重复，而是还原为一些积极特征，这个积极特征会导致“尚未存在者”，也就是孩子的被确定，即诞生。可见在勒维纳斯看来，爱欲虽然在开端处是与其他人无关的二人世界，但这二人世界的复合体却并不终结于它自身。相反，它“被还原为一些积极特征”，正是“将来以及那尚未存在者”藉之而得到确定的那样一些积极特征。

所以在勒维纳斯看来，“爱欲不仅把一个主体的思想延展到超逾对象与面容处，爱欲还向一个这样的将来前行：这个将来尚未存在，我将不仅掌握住它，而且我还将是它（这显然是孩子——引者注）”。也因此，“爱欲就不再具有那样一个主体的结构，这个主体像尤利西斯那样在整个历险之后又回到他自己的岛屿。”尤利西斯这里是一种隐喻和象征，代表着一种内在性思路，即无论超越出自己多远，最后还是要回到自己。爱或爱欲不仅把我从自我的羁绊中解放出来——使我走向他人，不仅不再终老于自身，而且也不会终老于与爱人的二人世界：因为我将是我的孩子，我将作为孩子继续是、继续在。以此为基础，勒维纳斯批评弗洛伊德把性欲“贬低到寻求快乐的等级”的做法——我们都知道弗洛伊德的“性冲动”主要是一种寻求快乐的冲动。勒维纳斯认为他没有看到性欲的快感中已经蕴含着“存在论含义”。这种存在论的“含义”就是说，我在性欲的快感中将成为另一个实体（孩子）去存在这样的含义。所以，“与孩子的关系——对那既是他者又是我自己的孩子的热望——已经在快感中初见端倪（也就是说你这最初的快感中就已经有了与孩子的关系——引者注），只是随后才在孩子本身中实现出来。”其实孩子还没出来，还没诞生，你与孩子的关系已经在快感中存在了。于是在爱中早有第三者（孩子）介入进来。它使相爱者的爱虽然隔离于社会，但却依然超逾彼此而指向一个第三方（孩子）。所以勒维纳斯说，“这就是为什么，有

隐约的光线穿过面容透射出来，它来自那超逾面容处（就是超逾自我与他人的关系处——引者注），来自那尚未存在者（就是孩子，因为那时候孩子还没有诞生，它当然没有面容——引者注），来自一种永不足够未来且比可能更遥远的未来。”正是因为有了这道来自未来的光线的烛照，爱的光芒才不会随着相爱者的燃尽而最终寂灭。爱的源头或未来，皆不在于相爱者自身，而在于那尚未存在者。

这也是为什么勒维纳斯说爱或爱欲虽然以他者和被爱者之超越的外在性为前提，但也超逾被爱者的原因。爱不仅以被爱者为前提，但最终也超逾他。为什么呢，因为你最终走向了孩子。在这个意义上，勒维纳斯甚至认为爱欲意向之所相关者，其实并不是所爱的他人，而是孩子。在他看来，也正是这一点才把爱与友爱区分开来：“爱并不代表友爱的一种特殊情况。爱与友爱不仅以不同的方式感受。它们的相关项也不同。友爱走向他人，爱则寻求那不具有存在者的结构、而无限地是未来者，寻求那有待生出者。”所以，爱的意向相关项竟然不是被爱者而是孩子。勒维纳斯所隐含的意思就是我爱他人，不是为了要寻找另一半而是因为我要无限地存在下去，这种“存在论的冲动”导致我去爱他人，所以我爱的最终意向是孩子。这就是接下来他说的，我的爱之所以当他人爱我时才完满，“并不是因为我需要他人的承认”，而正是因为在我与他人的“同一化”中，“同一与他者并不混而为一，而是——在任何可能的筹划之外——在任何富有意义的和智性的权力之外，产生出孩子。”如果我的爱没有他人的话，我的爱是不完满的，这不是因为我需要他人来承认我，而是因为只有他人来爱我的时候，我们的“同一化”才能产生出孩子。换句话说，才能实现出爱欲的真正的意向。

所以，最终“充实”我的爱的意向的，不是他人，而是孩子。是孩子才使得我的爱“完满”。可以套用黑格尔的话——生育是爱欲的真理。从爱欲到生育构成一个统一的事件。就此而言，勒维纳斯对爱或爱欲的理解就显得与现代人的观点不那么合拍，甚至背道而驰：因为在对爱欲的现代理解中，爱欲要么是对纯粹肉体快感的追求，要么是，比较高尚的，对精神愉悦（两情相悦）的追求，要么是灵与肉两者兼而有之，总之很少——几乎就没有——把爱之本质与生育、与那尚未存在的孩子联系起来者。当然这样一种看法大家可以讨论，可以对他提出不同的看法。

总之，爱或爱欲虽然以相爱者的二人世界始，但却以孩子为憧憬，以生育为

爱的圆成。

上面是从爱欲出发来看爱欲与生育的关系，现在反过来，我们再从生育出发，看其与爱欲的关系。

如果说爱欲以生育为终极目的，那么反之，生育就是以爱欲——作为自我与他人的关系——为前提：“为了孩子这一将来能够从超逾可能处、超逾计划处而突然到来，就必须要与作为女性的他人相遇（这里面处处透露着勒维纳斯以男性、以父亲为出发点的思想，这里的他人是女性，自我是男性，是父亲——引者注）。这里的关系类似于我们为了[说明]无限观念而曾经描述过的那种关系：我不可以像由我自己说明光明的世界那样由我自己来说明这种关系。”他这是什么意思呢？他讲生育的这部分是这本书的第四部分，他的第三部分是讲“面容与外在性”，那一部分讲的是我们如何有无限观念。我这个有限的存在之所以有无限观念是因为有一个绝对无限的存在者——上帝——把这一无限观念放到我脑海里、心灵里面。类似于这个关系，我生孩子不可能我自己生，必须要有我跟他人的关系。这个可以用中国古人的一句话讲，“孤阴不生，独阳不长”，单独的阴和阳都不可能生育，必须阴阳和合才能生育。当然这是一种建立在自然的生育观的基础上的。现代人对生育的理解已经极其变异。我们现在可以有各种各样的生育方式。比如说克隆，克隆到底算不算一种生育方式，这也一直在讨论中。比如说人工授精的方式。勒维纳斯那时候并没有出现那些问题，所以他也没有处理那些问题。我们也可以在新的条件下来讨论这些问题。生育到底还是不是像勒维纳斯所说的那样以爱欲为前提，当然这是另外一个问题了。

在澄清了爱欲与生育的关系后，现在让我们随着勒维纳斯进入对生育本身的讨论。生育作为一个事件，包含有三个环节：自我、自我之所爱的他人、孩子。值得注意的是，勒维纳斯对生育的讨论始终是从这个三个环节中的自我这个环节出发，以自我为视野看待自我与其他两个环节在生育中的关系。而且这个自我在勒维纳斯的哲学中被不经反思地等同于男性-父亲，而作为被爱者的他人则被径直等同于女性-妻子——正是这一点使勒维纳斯受到不少女权主义者或女性主义者的批评。这个我们不谈。这里准备讨论的是勒维纳斯对这几个环节在生育中的意义及其相互关系的理解。由于勒维纳斯首先或主要是把生育理解为自我(父亲)与孩子(而且主要是儿子)的关系，因此他重点讨论的仅仅是自我与孩子

中的意义及其相互关系——生育本身；而对于作为女性-妻子的他人，勒维纳斯仅仅是在其为生育的一个前提的意义上加以强调，而没有将之作为主题进行详细分析。所以下面对勒维纳斯生育现象学的分析也将主要围绕生育中的自我、孩子以及自我与孩子的关系（生育本身）这三个主题展开。

首先要讨论的是作为自我与孩子之关系的生育本身。因为唯有预先澄清生育本身的意义，我们才能拥有一个在前的视野去展开作为其环节的自我与孩子的意义。

究竟该如何理解生育？与常见的对生育的生物学理解或社会学-人类学的理解不同，作为一个哲学家，勒维纳斯明确地提出：“生育应当被提升为存在论范畴”。为什么应当被提升为存在论范畴呢？因为在勒维纳斯看来，作为自我与孩子之关系的生育，首先意味着的并不是“我拥有我的孩子”，而是“我是我的孩子”：“在一个像父子关系这样的情境中，自我向自身的返回——此返回是对同一性主体之一元论概念的确定——完完全全发生了改变。儿子并不像一首诗歌或一个对象那样只是我的作品。它不再是我的所有物。无论是权能的范畴，还是知的范畴，都不再能描述我与孩子的关系。我的生育既不是原因，也不是统治。我并不拥有我的孩子，我是我的孩子。”所以“与儿子在生育中的关系并没有把我们维系在光与梦、知识与权能的这种封闭的场域中。”。光啊、梦啊、知识与权能啊这些都是我与一个对象的关系，而这些对象又是我的产品。我与孩子的关系已经溢出光、知识、权能这些场域。因为孩子作为绝对他者溢出了我的权能性和知的范围。我无法拥有它，而是我作为他，我是它。

然而当我们这么说的时侯，又并不意味着孩子只是我的化身，就像电影《阿凡达》那样，“阿凡达”就只是自我的一个化身。勒维纳斯自己用的“阿凡达”这个词，这个词来自印度。孩子不是“阿凡达”。孩子是有其自由和意志的独立实体。虽然它作为实体是我的实体的转化，但毕竟是属于它自己的实体。所以在生育中虽然我是我的孩子，但这个孩子却是作为绝对他者、陌生者而是我。所以，“父子关系是一种与如此这般的陌生者的关系，这个陌生者在完全是他人……的同时又是我；是自我与自身——然而此自身又不是我——的关系。”也就是自我与一个作为他人的自我的关系。

在这个意义上，勒维纳斯说，“我是我的孩子”中的这个“是”或“存在”，

就“不再是埃利亚学派（巴门尼德、芝诺他们那里——引者注）的统一性（为什么呢？因为在埃利亚学派那里，存在是一。在‘我是我的孩子’中的这个是、存在它不是一——引者注）。在实存本身中，有一种复多性和超越。”孩子是他者，是绝对他者，这一他者不可还原为我，故与我构成复多性。所以在生育中，存在的统一性被打破了：“存在作为复多而产生，作为分裂为同一与他者而产生。这就是存在的终极结构。”由此世界不再是一元，而从根本上是复多和多元。但生育不仅产生复多性，生育同时还是超越：我所是的孩子作为绝对陌异于我者，恰恰是对我的超越。勒维纳斯说，“自我的生育，乃自我的超越本身。”

这样一来，勒维纳斯提出了一种新的超越模式，即作为生育的超越，那么这样一种超越与西方哲学中的其他类型的超越有何不同呢？我们可以进行一个简单的对比，这也是勒维纳斯自己做的一个对比。

首先，生育之为超越与古典哲学所理解之超越不同。勒维纳斯认为：“在古典的理解中，超越的观念是自相矛盾的”。为什么呢？因为在古典哲学的理解中，超越总是进行超越的主体投入到它要超越而去的某个彼岸中，也就是说超越它不是自我超越，而是把自己连根拔起，把自己投身到彼岸去。比如说，柏拉图意义上的灵魂向理念世界的超越，就是灵魂脱离肉体进入理念世界。或者像其他的，比如向存在的超越也是，主体投入到存在中去。所以，“进行超越的主体在其超越之中自己也被带走。它并不超越自己”。自己超越自己是自己停留在原地，然后又超越自己；古典的超越是自己不留在原地，自己投入到它要向之超越的彼岸中去了。那么在这个意义上的超越，在勒维纳斯看来，又意味着什么呢？第一，会抹去此岸与彼岸之间的距离；其次会抹去主体自身，因为主体会投身到彼岸，与那要超越的对象合而为一。而这就意味着主体的死亡。所以在这种古典式的超越中，“我们会见证到主体的实体的死亡。”与对超越的这种古典理解不同，在勒维纳斯所说的生育之超越中，进行超越的主体并不投身到彼岸：它在转化为儿子的同时，而仍停留在此岸——父亲——之中。所以它是地地道道的自我对自我的超越：作为孩子的自我超越出作为父亲的自我。我是我的孩子，但我并不因此失去自己、抹去自己。生育之为超越的这一特点恰恰与勒维纳斯强调的形而上学的超越相一致：勒维纳斯的理解是，把形而上学看成一种超越，一种向他人的欲望，向他人的超越。因为形而上学的超越恰恰是以自我与作为绝对他者的形而上者的

分离为前提，而且这种分离是不能通过超越抹消的。这是生育作为超越与古典哲学所理解的超越的不同。

其次，生育之为超越与现代语境中的超越也不同。如果说古典式超越的代价是抹去进行超越的自我本身，那么在勒维纳斯看来，现代式超越的问题则在于还原掉超越向之而去的彼岸。也就是说，古典超越的代价是主体的死亡、消失；现代哲学的超越所带来的代价是彼岸的内在化。为什么呢？因为在从笛卡尔以来的现代先验哲学或超越论哲学中，超越向之而去的彼岸恰恰被还原为进行超越的主体的构造物，因此这种超越最终是在主体内部进行。所以它所付出的代价是抹去了彼岸的超越性与外在性。其实这就是从笛卡尔以来的近代哲学的一个转向，也就是内在化的转向。这个转向在现象学里面达到顶峰，现象学明确区分了两种超越，即内在超越和外在外超越。而现象学说外在外超越是不可能的，只有内在超越才是可能的。所谓“内在超越”是指主体向之而去的那个客体本身就是由主体的意向活动构造出来的，是作为意向活动的相关项存在的。所以，在现代哲学中，“对象转化为主体的事件。光——知识的元素——使我们所遇到的一切都成为我们的。”在这个意义上，“所谓超越的运动”，勒维纳斯说：“就被还原为一种从想象的放逐出发的返回。”一切的向外超越都是自我返回，都是回到自我本身。

如果说超越在从笛卡尔到胡塞尔的这一先验哲学或超越论哲学谱系中是这样，那么在海德格爾的存在哲学那里又如何？在勒维纳斯看来，海德格爾的存在哲学虽然也是大谈超越，但海德格爾所理解的超越，最终也仍然没有跳出近代哲学的窠臼。当然，他首先肯定海德格爾打破了传统哲学中把存在理解为持存性、把存在与一等同起来的做法。但是，勒维纳斯认为海德格爾的那个超越，就是“存在者之实存本身”的那个超越。我们知道海德格爾在《存在与时间》里面提出，此在的存在是一种“能在”，能在它能在什么地方啊？它能够先行于自身存在，它总是向着未来而存在，是有所领会的存在。而这个领会就是对他自己存在的筹划、展开，而且总是向着可能而在，也就是一种绽出式的存在。海德格爾把此在的实在定义为实存或者生存，Existenz，他把这个Existenz前面的前缀Ex-拆开，就是强调此在的存在是一种出离性的、超越性的存在。“存在地地道道地是超越。”

但是勒维纳斯说，虽然海德格爾在这个意义上恢复了可能之在，因为海德格爾强调能在的至高无上的地位，恢复了这可能性的权利，从而走出了亚里士多德

哲学（因为亚里士多德哲学是把现实性视为最高），但是勒维纳斯紧接着又强调，海德格尔所说的可能（此在之能在）仍是主体（此在）之能在——当然勒维纳斯把海德格尔的此在依然看做是主体，这一点肯定是有人不同意的——仍属于主体的权能性范围。因此，“可能立即转化为权能与统治。”虽然我们可以不同意勒维纳斯把海德格尔的此在理解为“主体”，但毕竟，此在之超越确实如勒维纳斯所揭示的那样，仍是此在向自身的超越，最终仍是围绕着此在（主体）本身内部的超越，而非向真正的外在性的超越。如果我们仔细阅读海德格尔的《存在与时间》，就会发现海德格尔的《存在与时间》当然讲到共在的问题，但是当他强调此在的本真能在的时候恰恰是要脱离于共在的牵连，恰恰是要听到此在自己的呼声。良知的呼声不是来自他人，是来自此在自己，是此在倾听自己的呼声而向着自己的本真能在而在。所以在这个意义上，在海德格尔那里面，此在是超越，但他的超越是超越出他的当下而向着他自己的能在而筹划、而去，而不是向他人。当然这个问题很复杂，就是在海德格尔那里面，共在被他放到沉沦的样态中分析，但是共在本身具不具有本真性？有没有本真的共在？这是学术界一直在争论、在讨论的一个问题。

让我们回到勒维纳斯。他说，“主体在从可能那里迸发出来的新颖中认识自己。主体在新颖中重新发现自己、掌控自己（所以还都是自己对自己的超越，没有向绝对他者的超越——引者注）。主体的自由书写着主体的历史，这一历史是一；主体的计划勾勒出一种命运，主体是这一命运的主人与奴隶。一个实存者始终是权能的超越的原则。出现在这一超越之终点的，是一个渴求权力、渴望将权力神化并因此注定孤独的人。”这是勒维纳斯所理解的海德格尔，至少在《存在与时间》里面确实有这样的倾向，就是说超越的终点是此在自己，是一个孤独的此在自己。

与古典哲学所理解的超越和笛卡尔以来的现代式超越不同，勒维纳斯所说的作为生育的超越则具有以下特征：

首先，与古典式超越不同，它真正是自己对自己的超越，即进行超越的自己并不被超越本身带走，而是仍停留在此岸。其次，与现代哲学所理解的超越将彼岸内在化不同，这一超越向之而去的孩子是一个真正的他者，并不服从我的意识或权能的统治，不会被内在化，因此保持为真正的“彼岸”。第三，生育的超越

是人格间的关系，我向之而去的那个超越不是一个理念世界，不是一个存在，甚至也不是上帝，而是一个人，是孩子。所以生育作为超越是人格间的关系，两个人之间的关系。最后，由于孩子并不是任意一种意义上的绝对他者，而恰恰是代表着未来，代表着一种不同于我之现在、并溢出我之现在的将来，所以生育的超越是走向绝对未来的超越。正是它使无限的时间得以可能。

所以，与其他西方哲学家在意识与权能之中寻找为超越奠基的存在概念不同，勒维纳斯寻找一种能为超越奠基的新的存在概念。这一“新的存在概念”就是爱欲或（与）生育。但是，生育这一“新的存在概念”不仅为超越进行奠基，它还使得主体或自我获得了新的含义，以至于如果从传统的意识主体或权能主体的概念来看，生育的主体似乎就不能再被称为主体。然而，“主体难道只是知与权能的主体？难道它不在其他的意义上显示为主体？”这正是我们接下来要讨论的生育的主体，它在何种意义上还是主体。

自笛卡尔以来的近现代哲学一度被称为主体性哲学。这个主体首先被理解为人，虽然中间有像斯宾诺莎、黑格尔等那样把客观或绝对实体视为主体者，把精神或者存在视为主体，但大部分哲学家，如笛卡尔、康德、胡塞尔等都是把人视为主体。那么这个主体可以在两个层次上理解，一个是认识论层次上的主体，一个是本体论层次上的主体。但不管是哪个意义上的，主体都为客体立法。在主客体关系中，主体都是处于根据、统治者、支配者的地位。客体是服从主体的权能性的宰制的。

由此来说，主体与客体的关系本质上都是主体与其自身的关系，主体向客体的超越最终都是向主体自身的返回。在这个意义上，主体总是知识的主体与权能的主体。

但问题是，在勒维纳斯看来，传统哲学所理解的主体概念——就是为客体立法的、支配客体的、统治客体的主体的概念——并不能穷尽主体本身的意义。他说：“作为主体和诸种权能之承载者的自我，并没有穷尽自我的‘概念’，并不支配主体性……产生于其中的那些范畴”。尤其是在生育中那个自我与孩子的关系。为什么不能穷尽呢？

首先，勒维纳斯说，虽然在生育中我与孩子是一种“实体转化”的关系，即孩子是我的实体的转化，从而我与孩子之间有一种“同一化”关系，但这种同一

化同时也是一种“区分”：毕竟孩子是独立的实体，不再是一个单纯的客体、不是我的产物和作品，不服从我的权能性的支配。所以父子关系一方面保持为一种自身的同一化，但是也保持为一种同一化中的区分。这这个意义上，我的孩子是一个“陌生人”，“与我自己相陌异的我”。

其次，我与孩子的关系（生育本身）就不再是像传统主客体关系那样最终成为主体的自身关系，向孩子的超越不再是主体向自己的返回。相反，这一关系恰恰是什么呢？恰恰是对我自己的超越，这个超越一去不复返。他说：“自我的未来并不落回到该未来应当予以更新的过去之上，它凭借下面这种主体性——这种主体性并不在于承担表象或权能，而在于在生育中进行绝对超越——而保持为绝对的未来。”也就是说，你向孩子超越，不再是确证你自己的过去，而是走向绝对未来。

在这个意义上，与知识主体或权能主体相较而言，“生育的主体性不再具有同一种意义”，因为“通过生育，爱欲性事物不可避免地将来有关联……”在这个意义上，主体不再是传统的知识主体或者权能主体。反之，如果没有生育，“自我就会一直是一个这样的主体：在它里面，所有的历险都会回转为一种命运之历险”，就是一种命中注定的历险，那就不是真正的历险。真正的历险，你所历之险绝对不是命中注定的历险，而是有绝对的不可筹划、不可预期的新的转折、新的命运出现。所以，勒维纳斯说，正是通过生育，一种真正不同于自我、超出自我的将来才得以可能。所以，如果我想能够拥有一种不同于我自己的命运的命运，就是我还想有一种命运，这种命运又不同于我自己的命运，就只有通过生育：“一个能够拥有一种有别于我自己之命运的命运的存在者，是一个能够生育的存在者。”表面上看起来很悖论，你怎么能拥有一个不同于你自己的命运的命运呢？其实中国人就是这样理解生育的，这里很多地方跟中国人的生育观是相像的。我们经常说，“唉，我这辈子完了，我只有寄希望于孩子了。”这是什么意思？就是说我想拥有一种命运，这种命运是我的，但又不同于我现在的命运。也就是，勒维纳斯说，你想这样的话，你只能通过生育，生育出一个新的我，继续存在。他将拥有绝对崭新的未来。

所以，生育给我们带来绝对的将来和无限的时间。而正是这绝对的将来和无限的时间，才使我们得以克服死亡：以一种不同于传统哲学和宗教的方式克服死

亡，并最终使主体性的真理得以可能，使善得以可能。

我们下面看第五部分。

那么生育如何克服死亡呢？勒维纳斯所理解的对死亡的克服跟传统的哲学与宗教理解的对死亡的克服是不一样的。他认为，生育具有一种独特的克服死亡的方式。首先来看一下传统哲学和宗教对死亡的理解。他说，“在全部的哲学与宗教传统中，死亡或者被解释为通向虚无的通道，或者被解释为通向另一种在一个新环境中延续自己的实存的通道。”这两种说得简单些，一种是无神论的、彻底唯物主义式的死亡理解，也就是说死了就是死了，一死百了，死亡就是虚无。另一种是宗教的或某些唯心论哲学的死亡理解，也就是说死只是代表这个阶段生命的终结，但是我们由此开启另外一段生命历程，我们进入另外一个世界继续存在，等等。这样一来，死亡在传统宗教和哲学中死亡就处于或者是存在或者是虚无的这样一种非此即彼的情况之中。要么把死亡理解为通向另一种存在的通道，要么把死亡理解为通向虚无的通道。

但是这真的就是“最终境况”吗？有没有其他的对死亡的可能理解呢？勒维纳斯认为是有的。他“质疑那种把死亡或者置于虚无中、或者置于存在中的思想”。

在他眼中，死亡既不是终结与虚无，也不是通向另一个世界的通道。因为，从哲学上来讲，无论宣称死亡是通向虚无还是宣称死亡是通向另外一个世界继续存在，都是不具有哲学上的明见性的，无法经验到的。因为死后的世界我们是永远无法去经验到的。究竟死后是继续存在还是虚无，这在哲学上是无法论证的，没有明见性的。那么，勒维纳斯在这个地方悬搁了这样一个对死后如何的哲学的探讨，他仅仅是来描述死亡来临的方式本身，在这个意义上来描述死亡。不管死后如何，他只看死亡的来临是怎样的。他说，死亡的来临像来自一种陌异的意志，来自一种绝对他者。他说：“死亡之暴力就像一种专制那样进行威胁，它宛若来自一种陌异的意志。在死亡中实现的必然性的秩序，并不与那种统治着总体的不可抗拒的决定论的法则相似，而是与他人对我的意志的异化相似。”这里大家注意，就是他区分的两种，一种是统治着总体的不可抗拒的决定论法则。比如说，历史有一种不以人的意志为转移的必然规律，假设有的话，这样一种必然规律就是统治着总体的决定论的法则。但是死亡它真的是这样的吗？我们总是说，人固有一死，但谁都不知道人什么时候死，谁都不知道以何种方式死。当然，排除自

杀，自杀是可以选择我什么时候死、以何种方式死的。我们说的是自然死亡，包括非常的、意外的。在这个意义上，死亡就像《死神来了》那部电影中讲的那样，你根本无法预测，他就像一个绝对他者那样。他随时可以来，但是我们又不知道他什么时候来，不知道他以何种方式来并终结你的生命。所以，在这个意义上，死亡被体验为来自一个陌异的意志、一个绝对的他者。这是勒维纳斯对死亡之来临的描述。所以他说，“死亡来临的那一异乎寻常的时刻，就像由任意某人所确定的命运的时刻那般临近”，所以“死亡的临近就似乎一直会是与他人的关联的一种模态。”这里勒维纳斯用的是“似乎”，这也是一种条件式、一种准现象学的描述，而不是一种直陈式的断定，就是说它具有类似他人关系的特征。在这个意义上，他把主体与死亡的关系描述为一种准-与他人的关系，也就是类似于与他人的关系。所以，他说死亡不是一个自然事件。他说：“谋杀并不是死亡的一种情况，而更是与死亡的本质不可分离。”换言之，他的意思是说，每一种死亡都是一种谋杀。当然这个谋杀是来自于一个你绝对不知道的绝对他者，我们可以说是“死神”。所以，死亡就不是一种自然的过程，而是一种“人格间”的事件、关系：“死亡在其悖谬性中维持一种人格间的秩序，死亡倾向于在这一秩序中获得含义，正如在原始思维里那样：在那里，死亡从来不是自然而然的。”

那么，仅仅把死亡理解为一种来自陌异意志的谋杀，把与死亡的关系理解为与此陌异意志的关系，就能拯救我们挣脱这样一种来自死亡的威胁了吗？当然不可能。它也无法阻断人们对死后究竟是虚无还是继续存在的这样一种思辨或者信念或者幻想。然则究竟当如何拯救我们于死亡？如何克服或超逾死亡？生育，还是通过生育！勒维纳斯说，通过生育我们就建立起来一种新的关联，就是与孩子的关联，与绝对未来的关联。

孩子意味着什么？意味着“绝对将来”，意味着“无限时间”。勒维纳斯说：“与孩子的关系……建立起与绝对将来或无限时间的关联。”

值得注意的是，通过与孩子的关联，我们就进入了一个新的秩序，进入了一个作为人格间关系的时间秩序！我们通过生育，进入了与孩子的，包括孩子的孩子的这样一种纯粹的作为人格间关系的时间秩序。而不仅仅处于自然的、物理的时间当中。这样一来，通过与孩子的关系，我们就脱离自然时间，进入了另外一个维度的时间。这个作为与孩子之关系的时间当然首先不是自然时间、历史时间，

但也不是“历史的共同时间”，也不是胡塞尔意义上的那样一种作为自我的、意识流的内时间，也不是海德格尔那样属于此在自己而与他人无关的生存论时间。它是一种超越的时间，作为自我向孩子超越这一关系的超越的时间。这样一来，这样一种独属于我和孩子的、包括孩子的孩子的本己的时间维度，就使得我们人作为“必死的实存”、存在者能够永生在这样一个维度当中，在这样一个维度当中存在下去。

这个维度它并不通过与自然时间、历史时间的关系来确定自身，它是自成一体。也就是通过生育，作为现在这个我的我虽然已经死了，但是我在孩子身上重新开端。孩子他又会生孩子，他又会重新开端。

所以，勒维纳斯说，虽然我会死亡，但并不会一劳永逸地堕入虚无、回归自然。因为我会孩子在身上复活。在这个意义上，我们才可以战胜死亡。所以他说：“这一[对死亡的]胜利并不是一种在一切可能性终结之后才敞开的新的可能性——而是在儿子身上的复活”。也因此，死亡就不再如传统哲学所理解的那样是“通往虚无的通道”，而是“开辟了一条通向后代的通道”；不再是终结，而只是“断裂”或“间隔”。死亡不是终结，而仅仅是我与孩子之间的一个断裂、一个间隔。而这一“死亡的断裂，正是在儿子这里得以弥合”，所以“生育摆脱了死亡的点状瞬间”。每一个是死亡都是一个点，一个终结点。但是生育可以摆脱它，可以把它重新连起来。所以，“生育的非连续的时间（我与孩子之间当然有断裂，是非连续的——引者注）使一种绝对青春、一种重新开端得以可能”；所以“在父子关系中，自我穿过不可避免的死亡之限定（这一人生的大限——引者注）而延续到他者中（通过父子关系和生育，我可以穿过我死亡的大限，延续到他者，也就是孩子的身上——引者注）；在这样的父子关系中，时间凭借其不连续性（恰恰是不连续性——引者注）而战胜衰老与命运。”因此这样一种作为父子关系的时间虽然“并没有给一个老去的主体带来永恒的生命”——但未来的医学会不会给人带来永恒，我们不知道，至少那时候或者现在还不可以——但这种作为父子关系的时间却能“穿过世代的断裂”，就此而言“它是更好的，（因为——引者注）它因孩子之不可穷尽的青春而充满节律。”

但它不仅是“更好的”，而且——在勒维纳斯看来——它还是更原本的，它是时间的原型，是时间本质的原初实现。为什么呢？这就涉及到勒维纳斯对时间

的理解。在勒维纳斯看来时间是什么呢？我一开始讲过，是与他者的关系，是我向他者的超越。用勒维纳斯《总体与无限》里面的话说就是：“时间是限定者的非限定，是已完成者的总是重新开端的他异性——是这一重新开端的‘总是’”。也就是说时间是时间化，时间化的意思就是总是重新开端。如果没有一个总是重新开端的“总是”的话，只是当下现在的无限延伸的话，在勒维纳斯看来，这其实没有时间化，只是一个当前的持续而已。这不是真正的时间，真正的时间是一个时间化，就是不断重新开端，有未来，那才叫时间。如果只是单纯的当下持续延续，它没有绝对未来产生，也没有绝对过去，一切都是当下而已。那这个意义上其实也没有时间。所以他说，真正的时间就是不断的重新开端本身。换言之，正是死亡与复活，在他看来，亦即断裂与连续，这样一种节奏构成时间。

而这种构成时间的“死亡与复活”，时间的这种“一般形式结构”，勒维纳斯说，正是“以从自我到他人的关系为预设”。而且这还不是任意的“从自我到他人的关系”，因为这里有从自我到他人，甚至自我在他人身上的“复活”。所以这种“从自我到他人的关系”只能是、或至少首先是“父子关系”，是“生育”。所以，勒维纳斯说：“一种如此这般的形式结构预设了从自我到他人的关系，并且在其根基处预设了生育，生育贯穿那构成时间的不连续。”

如此，作为“重新开端”的孩子便总是“带来青春，并因此带来时间的无限化”。而“时间的无限实存，在当今善良所遭遇到的失败的背后，则确保着作为真理之条件的审判的处境。”回到我们本文的开头，所以，“凭借生育”，我便拥有了一种使真理被言说出来的必要条件，一种最终使善良得以可能的必要条件，也就是“无限时间”。于是，为了确保至善，我们就可以不必再像康德那样以灵魂的不朽为公设。毕竟，相对于灵魂不朽这样只能要求而无法经验的公设来说，通过生育、通过孩子所确保的无限时间或时间的无限化，要直观得多、明见得多。

正所谓：“虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙；子子孙孙无穷匮也。”（《列子·汤问》）

最后是对它的一点反思。

本文开头以这样一句话引领全文，即“生育是人类身上发生的最自然的事情之一。”但这个论断恰恰是不符合勒维纳斯对生育的理解的，甚至是与他的理解相反。因为勒维纳斯对生育的理解有着浓重的犹太神学的创世论背景：在他看来，

生育本质上并不是一种自然的发生，不是一个自然事件，而是一个出于意志的创造事件，是一种类似于上帝创世的无中生有的创造。他曾经有一句话说，“作为断裂，作为对父亲的否认和开端，子亲关系（或译‘子女性’，/filialité，就是指子女的本质）每时每刻都在实现着和重复着一种被创造的自由所具有的悖论。”如前文所说，在勒维纳斯看来，生育本质上是一种超越，而这种超越关系恰恰是、甚至只能是创造：“对于超越所预设之分离的绝对间隔来说，没有比创造一词更好的词汇能述说它了；在创造中，被肯定的不仅有存在者之间的亲缘性，而且有它们之间的根本异质性以及它们出自虚无的彼此外在性。”为什么父子、父亲-儿子既是有同一性，又有一种绝对外在性？就是因为他们是出自虚无，是无中生有的创造。所以，“创造作为超越的关系——作为结合的关系与生育的关系——构成了一个唯一存在者的身份的条件”。也正是因为生育是创造，所以我与我的孩子虽然是一种存在论的关系，即我是我的孩子，但孩子对于父亲来说却又是绝对的他者。在勒维纳斯看来，这正是“创造观念的伟大力量”之所在。他说：“关于创造观念的伟大力量，如唯一神论所表明的那样，乃在于这种创造是 *ex nihilo*[无中生有]——不是因为创造代表了一种比创造主的赋形于质料的活动更富奇迹的工作，而是因为分离的、被创造的存在者并不由此就是单纯地源自父亲，相反，对于父亲来说他乃是绝对的他者。”

在这个意义上，虽然对于父亲来说，孩子是他的重新开端与复活，所以父子关系（*paternité*）对于他来说是本质性的；但从孩子的角度来说，“子亲关系（或译‘子女性’，/filialité。这个词比较难译，它指的是子女对父亲的关系。不是上对下，不是父对子的关系，而是子对父的关系——引者注）本身却并不显现为本质性因素”。因为他要遗忘，他要遗忘他的父亲才能成为他自己。对于父亲来说，他需要孩子来作为他自己继续存在的方式；但对子女来说，他需要遗忘父亲。所以，子女性对于作为子女的自我来说并不是本质性的。相反，子女为了成为相对于父亲而言的“真正他者”，他/她就必须忘记他/她是从父亲那里来的这回事，而是要记住他/她是“无中生有”地被创造出来的。勒维纳斯说：“除非人保持住这种对于无中生有的创造的回忆，没有这种回忆，儿子就不是真正的他者。”由此我们也可以理解，西方哲学中对“孝”，就是子对上的关系是非常不重视的、缺乏讨论的，因为它总的来说是重视上对下的关系。像勒维纳斯，对子女来说，你

必须始终记住你是被无中生有创造出来的，没有起源，你才能成为你自己。这是一点，也即勒维纳斯对生育的理解，他和中国哲学把生育理解为阴阳合和这样一种自然事件、自然过程是截然不同的。他有一种唯一神论的创世论的背景。他跟希腊式的理解，像柏拉图《蒂迈欧篇》中的工匠也是不一样的。在柏拉图那个神话里面——包括后来亚里士多德讲的那个四因说里面——他们那个神已经有了现成的元素，四大元素，然后对这些元素进行整合、加工的。但是，勒维纳斯说，生育作为创作跟这个不一样，生育作为创作是类似于唯一神论的那种无中生有的创造，不是那种赋形于质料的活动。

其次，与这种对生育的以创世论神学为背景的创造论理解密切相关的是，勒维纳斯的生育现象学中仍烙有隐秘的一元论痕迹，尽管其明确强调的是二元论乃至多元论。这种一元论痕迹体现在勒维纳斯主要或首要地把生育理解为父子关系：在这里既没有母亲的位置，也没有姐妹的位置。居于创造者地位的是父亲这唯一的起源、本原或开端，这也是跟他们的唯一神论的传统又密切关联的。这样一来，在他的生育现象学中其实存在着一种隐秘的张力：对多元论或二元论的明确追求与源自创世神学之唯一神论的一元论痕迹之间隐秘的张力。

这种张力在他的哲学内部是无法克服的。对于他的生育现象学来说，要想克服这一张力的话，必须放弃对生育的创造论理解。而对于整个西方哲学来说，如果要想克服这一张力的话，也要最终放弃对世界的创世神学理解，放弃唯一神论。只要你有这种一神论的传统，有个一，你从根本上就是一元的。

这个就是我的报告，谢谢大家，请大家批评。

· 简讯 ·

## 署名“实践哲学研究中心”的最新成果

2013年11月，中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授出版了学术专著《理论思维与工程思维——两种思维方式的僭越与划界》（修订本）。该书是由中心策划的“实践哲学的传统与创新丛书”中第四本面世的专著，由重庆出版社出版。

林育川副教授的论文《正义的谱系》（发表于《哲学研究》2013年第1期）被人大复印资料《哲学原理》2013年第4期全文转载，《新华文摘》2013年第8期全文转载。

郝亿春副教授的论文《德性即知识？——亚里士多德对“苏格拉底”问题的应答及其根底》（发表于《天津社会科学》2013年第3期）被人大复印资料《外国哲学》（2013年第8期）转载。

郝亿春副教授在《世界哲学》2013年第6期（11月份）发表论文《明智与高贵主义的德性概念》。