

爱情、死亡与主体的有限性：雅歌关于创造的启示

张晓丹

说到爱情和死亡，人们会想到梁山伯与祝英台，罗密欧与朱丽叶，奥菲斯与尤丽狄斯。感叹之余，也许心里会想，爱得上穷碧落下黄泉，至于吗？人生珍贵，不是有譬如自由或者神学之类更值得追求的么？然而，在圣经雅歌的高潮居然也出现类似的声音：“因为爱情如死亡般强硬，深情如阴间般酷烈”（歌 8:6）。这样的华彩，我们怎么诚实且踏实地挖掘其神学意义呢？

其实论及诗歌的意义，首先的问题不是主题概括定调子，因为未经足够涵泳而归纳的中心思想，会有流于陈言或管见的嫌疑。面对诗歌，第一步是要尊重它与其它文学体裁的差异。如果用一句话来做个引子，可以说读诗到位与否在于人能否、如何、以及在何处触碰到促发此诗的缘故。布朗肖（Maurice Blanchot）借奥菲斯的神话对诗歌解读的关键作出了精辟阐述：

希腊神话如此认为：只有在一种情况下一即对深处的无量体验的追求不以其本身为目的，一个作品才能被创作出来；而对深处的无量体验被希腊人看作是一个作品的必要条件以及它的无量性所在。深处不会直接展示自己；它只能通过隐匿于作品而得以显露。这是一个基本的、无解的答案。但是，神话显明奥菲斯的命运恰恰不屈从于这一终极法度。理所当然的，当奥菲斯转向尤丽狄斯时，他就摧毁了这个作品，它就立即瓦解，而尤丽狄斯也回到阴影之中。当他回头，夜晚的基本性质被显示为非基本性的。因此他背叛了作品，以及尤丽狄斯，以及夜晚。但是，不转向尤丽狄斯并不就少了些非真实性。不回头看意味着对无量的背叛，是他行动中的不明智之力量。该力量所求的不是白昼真理中的尤丽狄斯和她的日常样式，它求的乃是她夜里的晦暗，是她的距离，伴随着她关闭的身体与封缄的面容；它所求的不是在她可见之时、而是在她不可见时看见她，且不是以家庭生活的亲密性，而是以排除

一切亲密的他异性来看见；它所求的不是使她活着，而是使她死亡的丰满活在她里边。¹

当奥菲斯不及思考就回头挽住要滑倒的尤丽狄斯时，他对尤丽狄斯的深情促发并毁去了他的作品与尤丽狄斯的复活。看向她，导致他的作品无法完成；或者不看，导致他的作品永远不足：这不是问题之所在。如果人执着于所说之词，选择两者中的任何一个都不能触碰到对无量的体验。虽然死亡可以通过被抹杀的存在而数算，死亡的丰满却溢出这种抹杀，达到一个两难迷局。这死亡的丰满渴求的是那种永远超越我之能力、恒久持我为人质并且死亡也不能瓦解的致命吸引。死亡在这里显示的不是一种击溃主体微弱力量的可怖实力，而是一个极端，一个瓦解作为作品、身份和历史之核心的“我”，标记其边界的极端。它揭示了主体源初的被动性，即人无法异化的责任：当人被诱惑想要抹杀那不可抹杀的，就需要负担那不可负担的。

类似的，歌 8:6 中的深情也并不表现为爱情的强大力量胜过了主体的感知和自我整合，而是说她不息的渴求无法得到满足。她渴望她找不到的他（3:1; 5:2, 6），或者找到但不能亲吻（1:2; 8:1-3），或者一时能为所欲为但不可在之后的每一分钟都如此（8:5-6）。保持她的欲望燃烧的，是他者的他异性：“那就是具备其一切超验纯洁的情爱……作为一种直接关系，它给出又保留它自己，其中他者**就是**他者，保持了神秘性”。²情爱的真挚并非通过两个具体时空中的存在那（无法达成）的合一而得以保存，而是通过使合一变得无望的那点剩余。在恋爱里，人被一再地吸引，走向其存在之外，走向在他者的他异性中惊鸿一现的无限。

¹ Maurice Blanchot, *The Space of Literature* (trans. with an introduction by Ann Smock; Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 171-172.

² Emmanuel Levinas, "The Other in Proust," in Levinas, *Proper Names* (trans. Michael B. Smith; London: Athlone, 1996), 103. 重点为原文所有。

爱人的他异性使得即便是在肌肤相亲时他仍然有不可即之处。当雅歌中的女子因爱而亲近她所爱之人时，对方的他异性磨去她的自我装饰和保护，将对自我的认知回溯为被动承受的滋味。正是后者，令她尝到死亡的丰满，因为爱情临到主体如同死亡登场，彼时**我是**“不再有能力来有能力”。³死亡消解一切作为主格的**我**所能主导的行为，显示出一直在承受的、作为宾格的我。“与其说是力量，对于主体，爱情与死亡的比较点是不可逃避性”。⁴也就是说，“如死亡般强硬的”爱情使主体清醒，却顾所来径，在苍苍翠微般的自我意识之下，感受到更为原初的主体被动性。在爱情中支撑住自我的努力，最后显露出人在横向维度的边界。在那里，自我的意义需要他者的触碰来引发；没有他者的唤醒，自我的意义亦不得实现。换言之，人存在的基点不在于向内收缩的自我意识；而是说，人内在的最深处有向外在打开的门户。在那里，人被外来的声音唤醒，被敦促要回应他者的需求。这样品尝爱情如同经历死亡之丰满的人，活出了人的意义，即为他者而活。

然而深情、背负或者所以说（the saying）是被动的，无法进入作为主动行为的作品。因为参与者过多地停留在所说上（the said），它总是被讨论得过多而又不足。⁵诗歌作品是有意识的尝试，但激发它的欲望所指却超出了意识和工作。诗人的呼召与使命在于尽自己的力量追逐，以求跨越那不可凭力量跨越的距离。通过用文字来捕捉灵感，被灵感触动的诗人在无限趋于同化的白昼里书写一个出口，警惕总想归于主题的回弹倾向，保持那个总是比能意识到的还会更远、而又至为密切的亲近关系。

³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority* (trans. Alphonso Lingis; Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 234; Richard A. Cohen, “Thinking Least About Death—Contra Heidegger,” in *Levinasian Meditations: Ethics, Philosophy, and Religion* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010), 68.

⁴ Cohen, “Thinking Least about Death,” 65.

⁵ 南希（Jean-Luc Nancy）用类似的语言描述关于爱的文字：“他们说也说不够，同时也已经说得太多，宣告得太多”（“Shattered Love,” in *The Inoperative Community* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991], 87–88）。

正如布朗肖的文章所彰显的，诗意的写作方式可以毫无瑕疵地显示清晰和有意识的语言，但是它同时也点燃了读者对其言外之意的渴望，并借此揭示意识的非基本性。布朗肖的读者被触动，意识到智性因无法自足而不得安息，感受到不执于无面真理的真诚，由此体验到从存在的世界到不可知外界的出口。⁶此处的“外界”并不是超过我们感知范围的超级世界。与其说外界包含了不具备任何可见性的不可见之物，不如说它表达了“可见之物的不可见性是何等的不可见”。⁷与其说它是一个不知可否用知识填补的沟壑——比如科学研究中尚未解决的希格斯玻色子（Higgs Boson）或者现象学中永远不可及的物自体，不如说“可见之物的不可见性”控诉了人对他者的无视，将他者削减为白昼理性之光过滤后的形象，同化为一只不能启发灵感的手。“可见之物的不可见性”：这个矛盾的短语指向写作和阅读中“并非无动于衷”（non-in-difference）的伦理转折，正如所说和所以说这一对词把读者的注意力引到言外之意上。比如，有一千种方法来说“我爱你”——“系好安全带”，“晚饭想吃什么”，“今夜好梦”——一人需要用心才听得懂。

被死亡之丰满触动，并通过诗歌文字渴求它：这胜过渴求万物在其中消失的第一个夜晚，甚至也胜过“万物消失”出现的另一个夜晚。⁸它胜过耐心地承受对领会所以说之过程的不耐，穿过密密麻麻的、沉淀在语言中的自我认知而追逐那基本的、没有前提的意义发生之处。诗歌文字底下的言外之意，是呼出的一口气，追随着那个无法再现的吸气。因着奥菲斯对无法找回的尤丽狄斯那不可止息的思念，因着三段论中欲望与其否定之间无

⁶ Levinas, *The Poet's Vision*, in *Proper Names*, 135. 布朗肖借托马斯之口而说的话也有异曲同工之妙：“我思，故我不在”（Blanchot, *Thomas the Obscure* [trans. Robert Lambertson; New York: David Lewis, 1973], 99）。

⁷ 福柯（Michel Foucault）也如此描述布朗肖小说和短文中空间的重要性（“La Pensée du dehors,” *Critique* 229 [1966]: 529; quoted from Steven Ungar, “Night Moves: Spatial Perception and the Place of Blanchot’s Early Fiction,” *Yale French Studies* [1979]: 124）。Cf. Kas Saghafi, “The ‘Passion for the Outside’: Foucault, Blanchot, and Exteriority,” *International Studies in Philosophy* 28 (1996): 79–92.

⁸ Blanchot, *The Space of Literature*, 163.

限的深渊，他的诗歌显得更为真实。在雅歌 5:6 中人们也听到类似的无法调和性：两个“我的爱人”（*dōdī*）隔着连词 *waw* 重复却不可重叠，体现了作为我心魂核心的他者与在外面的他者之间的绝对差异。

在歌 8:6 中，当被爱情灼伤的主体献上自己，并贴在爱人心上时，她所尝到的不是她自己死亡所标志的、她存在的纵向终点，而是在面对她所爱之人时所领悟到的、她自身的横向边缘。两情相悦凸显出一个可以激发宗教与伦理反思的启示：作为主体的人被确定（被裁定为有限的），是通过人和他者间的绝对差异，而不是人死亡的节点。同时，因着我对他者不可止息的思念，我已然成为他的人质，不会对他无情，乃至我情愿任他拥有我，使我如同印章般保守他的爱与爱抚，从今时直到永远。

死亡可以说是不可能性的可能性。如果将死亡的丰满理解为“那无法被掌握的无休止地重复”，⁹对于主体来说，死亡的意义不是被解释为人对自身死亡的恐惧，而是体现在人对离别的他者那可以被压抑却不可以休止的哀悼。¹⁰人对死亡的基本体验不在于当所有生命都从存在被取出后留下的巨大空白；那其实使死亡的意义贬值了。对一个人来说，“我”的组成深受所爱之他者影响，而这却是我通常没有真正体会到的；在哀悼中，当他者的死亡震塌了人自我认知的核心，不可终止的哀伤揭示了这无法被意识掌握的、他者对我的极端重要性，以及我存在的意义。克里奇利（Simon Critchley）的著作《非常少……几乎无物》诞生于他对逝去父亲的怀念中。在这本书第二版序言中，他写道：“如同我的父亲，我已死去”。¹¹这怀念越来越深，乃至在**意识里**显得淡薄，但对这书中说“我已

⁹ Levinas, *The Poet's Vision*, 132.

¹⁰ “我认为人之为人正在于向他者之死打开自我，在于被他或她之死而占据心思”（Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence* [trans. Michael B. Smith; New York: Columbia University Press, 1999], 157–158）。

¹¹ Simon Critchley, *Very Little, Almost Nothing: Death, Philosophy and Literature* (London: Routledge, 2004), xv.

死去”的“我”来说，却没有终了的一天。活在这样的怀念里，“我”活出了死亡的丰满。正是在这个“我”一再的死亡中，通过无休地背负那不可背负的，爱与死显得一样强硬，而人达到存在的边缘并流溢出更丰满的意义。

人常通过其所是或所示来标记自己，¹²比如个人历史，家庭传承，社会角色，不同的野心或者独特的风格，但人之为人的意义在这些表象之外。当然这个意义不会以一个单独和可以掌握的范畴出现；相反，它总是包涵在那些可以掌握的内容中，不过如果人过多地执着于内容本身，反而会背叛这一意义。对已经不在身边的“你”的回忆和哀悼，既不是为着了解历史，也不是为着重建个人身份；在一切心理分析的图表之前，它们是人对他者永不停歇的负担。期待并遗忘，人保护自己不背负过多但又指控自己没有足够地背负。恐惧他者的死亡，因他者没有回应而受伤，痛苦于他者的痕迹永在我心而他却在不可控的外界——这些都是人意识到自身横向边界的表症。

所爱之人可以被暂时拥有（歌 3:4; 8:6）但却绝对在人自我世界之外（歌 5:6），雅歌关于他者的言语模范地折射出他者的样式。不过，他者的他异性并非只能在所爱之人身上才感受到。人生路上的任何一个陌生人都可以显示“问责于我的”他者之脸，可以将责任放在我的肩头。

人在其所是或所示为其自身之外可能不会别有意义——这是确定的吗？意义不正在于他人作为首先出现之人的脸，以及他作为一个他者【*autrui*】的他异性（或其异域性）吗？这一意义如此维系于他的脸面，不正是因为他对我的呼唤，或者他加诸于我的责任感，维系于这一他异性吗？这加诸于我的份量，这陌生人给我的委任，不正是神“登上舞台”、或浮上脑海的方式吗？——这位神爱那借其要求问责于我的陌生人，祂是我的“我在”所要见证的。¹³

¹² Emmanuel Levinas, “Notes on Meaning,” in *Of God Who Comes to Mind* (trans. Bettina Bergo; Stanford: Stanford University Press, 1998), 167.

¹³ Levinas, “Notes on Meaning,” 167.

是的。正如卡拉玛祖兄弟中的马克尔在他死前平和地说：“我们每个人都对所有人犯了罪，而我尤过于旁人”。¹⁴因着对他者的责任“我”被唤醒了自身的独特性；这里的他者是任何一个“首先出现之人”，在他异性被有意识地用不同程度来加以区分之前。每个带着他异性出现在我面前的人，都因其彰显神命令的脸而露出神的痕迹。通过我为他者承担责任（在阅读经验里表现为读者通过投入关注和情感给歌 8:6a-d 注入诗歌的生命），不可见但可觉察到的神登上了舞台。

简而言之，对他者之爱和对自身死亡的恐惧显示出人存在的横向与纵向两个端点。两者都超越意识，且不臣服于理性。¹⁵既然智性和知识无法研究超越其适用范围的对象，爱与死就最好是通过人的生命来显示它们的对立。这可以通过海德格尔的“存在”和列维纳斯的“主体性”来表达。先需要说明的是，虽然海德格尔和列维纳斯都认可主体 / 存在先于意识，而且人与他者极端不同，但两者的思路是完全不同的。

在海德格尔的现象学描述里，世界关系与其所衍生的戏剧都不过虚浮梦境而已（*Verfallen*）；人需要从中醒来，意识到人真实的存在状态，即为自己之死而焦虑。人存在的意义是英勇地主宰对自己死亡的恐惧。“对存在而言，终点不是生存的最后一点，而是在生存时背起或承担其终点”。¹⁶他人通过工作和着手于（*zu-handkeit*）事物与我产生联系，也就是说，他人就是和我一起伸手去拿同一块面包、最后一瓶水、最值得垂涎的土地资源的人。人与他者的关系最终是通过“生存之争”来定义，而这种竞争由人对自身灭

¹⁴ Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov* (trans. Constance Garnett; London: Dent; New York, Dutton, 1927), 742.

¹⁵ “因为爱不是知识，和死亡一样不臣服于理性”（Ira F. Stone, *Reading Levinas/Reading Talmud: An Introduction* [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1998], 12）。

¹⁶ Emmanuel Levinas, “The Death and Totality of Dasein,” in *God, Death, and Time* (trans. Bettina Bergo; Stanford: Stanford University Press, 2000), 40.

亡的、不可异化的恐惧来推动。当适者生存（*Kampf ums Dasein*）的观念进入社会领域，就变形为社会达尔文主义，海德格的存在观念可以说是这种人生观的近亲。¹⁷

针对海德格的存在死亡情结，列维纳斯采用了雅歌中“爱情如死亡般强硬”（歌8:6）的表述来对比他们对人的理解。看到文中如强硬、酷烈、烈火、大水之类的词汇，旁观爱情的人会倾向于以力量为爱与死的比较点；然而作为经历爱的主体，这两者的可比性在于她必须要亲自背负那不可逃避的，爱或者死。在海德格用死亡划出的、人作为存在的界限上，列维纳斯继续前进，论证爱超越死，是更适于描述人生命的概念。¹⁸用科恩（Richard A. Cohen）的话来说，“它【列维纳斯对死亡的现象学与伦理学描述】始于更深处，作为感到自身的感受性而被意识到的主体性，即忍受，而非一个被（工具性的）世界和社会（“他们”）干扰所定义的主体，被焦虑和人独自向死存在的坚定自我认识所颠覆”。¹⁹列维纳斯的论述源自更深处，因此它比意识形态的范畴和本体论的自我认知更为深刻。

海德格认为，当存在直面自己的死亡，将其看作“存在的绝对不可能性的可能性”，²⁰它才能活出自身完全的潜力。如果这句话还不过是表明存在完全沉浸在自己的存在中，列维纳斯在海德格的下面一句话里看到令人警惕之处：“当它这样立于自己之前，它与其他存在的关系就瓦解了”。²¹对海德格来说，存在是无关系的个体，因此在本质上是无需为善负责的。

¹⁷ Robert Bernasconi, “Levinas and the Struggle for Existence,” in *Addressing Levinas* (ed. Eric Sean Nelson, Antje Kapust and Kent Still; Evanston: Northwestern University Press, 2005), 171.

¹⁸ Cf. Cohen, “Thinking Least About Death,” 59–79.

¹⁹ Cohen, “Thinking Least About Death,” 78.

²⁰ Martin Heidegger, *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson; Oxford: Blackwell, 1978), 592.

²¹ Heidegger, *Being and Time*, 592; Emmanuel Levinas, “Dying for ...,” in *Entre nous: Thinking-of-the-Other* (trans. Michael B. Smith; London: Continuum, 2006), 214.

在列维纳斯看来，海德格尔的上述观点呼应了该隐在人类第一次谋杀之后的回答：“难道我是我兄弟的看护人吗？”（创 4:9）。针对这种相对于他者的独立和无关性，列维纳斯写到，“该隐的回答是真诚的。伦理是他回答中唯一缺乏的；这里只有本体论：我是我，他是他。我们是不同的本体存在”。²²在他 1990 年“对希特勒主义哲学的反思”序言里，列维纳斯加深了对海德格尔的批判：“**基本之恶**根本上的可能性……刻画在存在只关心存在的本体论中”。²³在由极权主义构建的意识里，存在是由对死亡的恐惧这个基点来确定的。这种对人生的定义没有给真诚的人际关系—乃至人与神的关系—留下余地，因为源自于神形象的、人之为人的特性已经被剥除了。

然而该隐屈服于谋杀的诱惑，并不仅是因为存在的求生欲望在人与其他存在争夺有限资源（如神的青睐）时凸显出来。在可被总结的意志与利益相争之下，更原始的起因是他者的脸，因为它让人意识到自身存在的横向界限。他者使“我”烦躁到想杀人，不仅是由于情节的张力，还因为他者的他异性，即不能归我所有的他者之脸—乃至那显于邻人肉身上的超验者。“人只会想杀掉那杀不掉的”，²⁴因为它们超出了**我的**掌控。似乎是为了使谋杀变得更有诱惑力，伴随着这种烦躁，人还认识到他者是脆弱的：只要是血肉之躯，就是可以屠杀的。看着他者脸上显露出的柔弱，人意识到“他人总会死的，故此在某种意义上，这成为谋杀的一个诱因，走向极端、完全无视他者的诱惑”。²⁵他者的脸确然是超验的，也同时是全然脆弱的：“这脸被裸露出来，并有威胁性，就仿佛在邀请我们去行使

²² Levinas, “Philosophy, Justice, and Love,” in *Entre Nous*, 110.

²³ Emmanuel Levinas, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism,” (*Critical Inquiry* 17.1 [1990]: 63; see also Bernasconi, “Levinas and the Struggle for Existence,” 174.

²⁴ François Raffoul, *The Origins of Responsibility* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 188.

²⁵ Levinas, “Philosophy, Justice, and Love,” 104; Levinas, “The Proximity of the Other,” in *Alterity and Transcendence*, 105.

暴力”。²⁶值得注意的是，人抹杀他者之脸的冲动可以体现为一系列行为，谋杀只是其中一个极端代表。这些暴力可见于对他者色迷迷的审视，占傻子便宜的倾向，对移民危机的漠视，等等诸多事例。

伴随着因他者之脸而被激发的谋杀欲望，出现了一个神圣启示：“汝毋杀戮”。当人的欲望膨胀到顶点时，它抓住人，进而将主体的意志、力量和之后起作用的头脑都持为抵押。因此，在主体的意识发生之前，人的主体性已被刻下不能说“不”的纹理，以及对他人不可止息的责任。换言之，当人因他者而产生的烦躁膨胀到顶点时，他者的脆弱性挑动谋杀（或其类）并要求暂停；这就是“谋杀的诱惑和不可能性”。²⁷迎向但不能融合、不可逃避也没有出路：这一脆弱的紧迫感是人和他者相遇的特点。在歌 8:6ab 中，它被细腻地编织在主体向她所爱之人摆上自己的祈使句中。因为意识到“你”在伦理意义上超过了“我的”或者“他”，诗歌中的主体感受到她存在的横向边界。这个边界不是在两个独立存在的中间所划的线，而是刻画于主体内在深处、表现为被动性的主体性上的对他者的责任感。

如果可以将上述哲学命题用极度简化的歌 8:6 第一人称方式来表达，那么通过沉醉于爱情而得到醒悟的体验可以这样表述：我渴求你，乃至只有彻底吞没你才有可能满足那无休止烧灼我的烈焰。然而我不能那么做，因为当吞没结束，我会再回到太阳底下我的位置上。那里没有新鲜事，那里因爱而燃起的生命火焰被焖住或者扑灭。当我冷却下来，再次凝固为社会网络里的一组身份、为自己而活，那冰冷的禁锢—活着不过是等死—那滋味比死亡更糟，在爱情的火焰将我与你相系之后。因此，我不能将你弱化为一个物体，以便

²⁶ Levinas, “Philosophy, Justice, and Love,” 108.

²⁷ Levinas, “Is Ontology Fundamental?” in *Entre Noun*, 11.

占有并吸收其中的养分或快乐；在通过你而变得可能的爱里，我首要的渴望是我与你的亲近（其它不就会自然而然各就其位了吗？）。只是与我，唯有我，永远。真的，“将我如印放在你的心上，如印在你的臂上”（歌 8:6）！

不论人如何完美地掌控自我的存在，它既不回应人类第一个也是最原始的恶，也不回应从至高者而来的命令。一种发源于对自我的关注并回弹向自我的生存状态是被利而非善驱动的。即便人能保持存在的真实状态，它总是短缺了真正的人性。“完美是不完美的，因为它满足于自身”。²⁸因此，列维纳斯跨过海德格尔的无关系死亡观念，在人经历他者之死的经验中寻找死亡的意义，²⁹并最终在我愿为他者赴死的情境中找到了。简言之，真正的人不是那些掌控了对自身死亡的恐惧的人，而是恐惧着他者死亡的人。³⁰

列维纳斯想得最少的是海德格尔式的自我之死，而想得最多的是他人之死。确实，恰恰是只有当人最少地挂念自己之死而最多地挂念他者之死的时候，唯有当人对他人之死关注优先于对自己之死的关注一直至“为他者而死”，作为人的主体才实现了真正的人的属性，从而抵达一个在道德和社会责任意义上的合适高度。³¹

在令人受伤且无解的情爱之结里，作为人的主体执着于那超越了本质与存在的；这种爱的运动轨迹引导人与他者相遇。通过作为主体性的人性，“在那里‘支撑自我的’实在性被去掉实在性，成为‘支撑他者的’”。³²换言之，向他者而生的主体取代了勇敢地掌控对自己死亡之恐惧的存在，成为人之为人的源头。歌 8:6 中的主体被持为爱的人质，不是违背自身意志，而是爱发生在意志之前；她唱出人与他者间的原始之结。背负如死般

²⁸ Gabriel Marcel, *Metaphorical Journal* (trans. Bernard Wall; Chicago: Henry Regnery, 1952), 210–211; quoted from Levinas, “A New Rationality: On Gabriel Marcel,” in *Entre Nous*, 62.

²⁹ Simon Critchley, *How to Stop Living and Start Worrying*, 39–40.

³⁰ Levinas, “From the One to the Other,” in *Entre Nous*, 146.

³¹ Cohen, “Think Least about Death,” 62–63.

³² Levinas, *Otherwise than Being*, 153.

强硬的爱，她付出自己来作为爱人的心之印章，作为她所爱之人的保守者。这不是为了她自身的利益，而是源自决定了其人性的与他者的亲近。

列维纳斯对死亡意义的重写与他对爱的观察交相辉映。就像他敦促了读者重新思考死亡的意义，他也重新描绘了爱。区别于“两个独立存在之间的相互依靠的关系”，³³或者生理欲望的发泄，³⁴列维纳斯将爱描述为过份的、超限的。爱抵制人向自己死亡而活的引力，孕育了 (*donner lieu*) 作为人的主体。

因着它不打折扣的物质性，情爱将人固定在此时此地的肉体中；同时，因着所爱的他者，它将人带到其横向边缘。因此，在不剥离其血肉的前提下，情欲之爱彰显了一种在所有真诚的人际关系之前的非情欲之爱。列维纳斯就此写到：“爱真正的动态模式引导它超越当下，甚至超越所爱之人。这一终点不会出现在爱以外的异象里，那会把它整合进创造之所在；它在爱本身里”。³⁵雅歌之爱的状态可以这样来描述：非情欲之爱激发并挟裹于情欲之爱里；此时此地的爱通过为他者而活的真挚成就了永恒之爱。从情欲向超越情欲的转化发生在爱的内在运动里，它不会为了一个应许的未来而遗弃自己，也不会退缩回自我存在的死胡同里。相反，它逆流而上，是一个逐渐苏醒的过程—它越过对欲望的压制，甚至越过欲望的发生，行往源初之前、使我亏欠他者的善或善意。德里达在《告别伊曼纽尔·列维纳斯》中说到，这种原初之善正是列维纳斯伦理思想的中心。因为“爱”这个词常被滥用，列维纳斯本

³³ Critchley, *How to Stop Living and Start Worrying*, 63.

³⁴ 吉迦弥什 10.7.11-12 有时被用来解释歌 8:6 中爱与死的对比是在情欲高峰时，它的力量胜过了死亡的钳制 (W. G. E. Watson, “Love and Death Once More (Song of Songs VIII 6),” *VT* 47 (1997): 386; Longman, *Song of Songs*, 238)。

The fine young man, the beautiful girl,
when making love, together they confront death.

However, desire is not love, for desire is an extending of itself to its end, but love does not extend to an end in oneself (cf. Nancy, “Shattered Love,” 98).

³⁵ Levinas, “Judaism and the Feminine,” in *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 36.

人有时称之为慈善：³⁶“也许精神纽带存在于人们对他人的并非无区别的态度（non-in-difference）。它是爱，但并不摊薄由陌生感引起的差别，而且它的可能性只建立在源于世界之外的至高者、并通过人的脸显现的一句話【*parole*】或一个命令上”。³⁷人与他者的区别比存在的无关系本质更为极端，不过通过人对他的并非无区别感受（或并非无动于衷），它可以跨越这种隔膜。这一伦理概念建立在来自原初的他者—神—的命令：“汝毋杀戮”。

当我们从上面的哲学分析回到歌 8:6 中爱与死的比较，就认识到歌中所说的强烈的感受（‘*azzâ* 和 *qāšâ*）不是为了歌颂爱情的力量，³⁸而是引导人感受那个因为背负这种激烈情感而颤抖的声音。在这里，爱不能通过旁观者的客观视角来分析，并将爱解释为一种征服了主体意志的神秘力量或者生化反应，导致人堕入爱河、天旋地转、迷失自我。在雅歌中，在那果树下面，爱首先是那被他者唤醒并热情地回应他者的感动。如果不是这样，爱不就退化成性欲冲动，而所爱之人不就是一个不太方便但还是可以替换的对象，正如民谣“我亲爱的克莱蒙汀”所唱的？

我多么思念她！
我多么思念她！
我多么思念我的克莱蒙汀，
但我吻了她的小妹，
我就忘了我的克莱蒙汀。³⁹

³⁶ Levinas, “Philosophy, Justice, Love,” 108.

³⁷ Emmanuel Levinas, “Two Texts on *Merleau-Ponty* by Emmanuel Levinas: Sensibility,” in *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, (trans. Michael B. Smith; ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith; Evanston: Northwestern University Press, 1991), 60.

³⁸ Cf. Exum reads Song 8:5c–7 as “a paean to the power of love” (*Song of Songs*, 249).

³⁹ Percy Montrose, “Clementine,” in *500 Best-Loved Song Lyrics* (ed. Ronald Herder; Mineola: Courier Dover, 1998), 66.

如果歌 8:6 被读为爱的力量的展示，而所爱之人不过是提供此场景的偶然性工具，它对寻求人生意义的人们来说就只是可有可无的，尤其是对那些哀唱血如水淌遍耶路撒冷四周的余民（诗 79:3），或者那些在纳粹屠杀中幸存下来、对神唯余困难之爱的犹太人。爱其实是并非无动于衷（或如孟子所说，人人皆有的恻隐之心），是对于他者的亲近，是有限人生的根本意义。

人生命的真相就在于人不能不因他者而相思入骨。尽管人看起来有充分的主导性，但作为主体的“我”总是已经在负担，在纯粹地承受，人的主导性因而总是被激发的主导性。换句话说，对人类而言，自由意志不过是叙事性的想象。人要么做法老的奴隶要么服侍神，被罪捆绑或种在神里面，困于生存欲望的牢笼、向着自己的死而活，或者早已为他者摆上自己。事实上，人类的自由只有一种——当然不是更有效地保存和满足自我；一种困难的自由已被安置在人之所以为人的人性中，即亲近先于孤独，责任先于意志。

需要重申的是，这个伦理意义上的要求出自于并且也要求爱的回应，而后者先于欲望和意志。有意识地摒弃情欲形成的不是无私的爱（agape），而是负面性，就如布莱克在“爱的花园”这首诗中所抗议的。⁴⁰

I went to the Garden of Love,
And saw what I never had seen:
A Chapel was built in the midst,
Where I used to play on the green.

And the gates of this Chapel were shut,
And Thou shalt not writ over the door;
So I turn'd to the Garden of Love,
That so many sweet flowers bore.

And I saw it was filled with graves,
And tomb-stones where flowers should be:

⁴⁰ William Blake, *Songs of Innocence and of Experience* (ed. Andrew Lincoln; Princeton: Princeton University Press, 1994), 191.

And Priests in black gowns, were walking their rounds,
And binding with briars, my joys & desires.

如果仅是出于服从律法或者命令，禁欲主义和无私的慈善也许会被当作理想的精神之爱来膜拜，但它们不是爱。康德指出，“出于限制的行为不是出于爱的行为”。⁴¹他进一步解释到，“爱关乎感觉，而非意志或意愿，我不能因为我应该（我无法被要求去爱）而爱；因此爱的义务是不存在的”。⁴²只有当人被剥除包装，裸露出先验的真诚和承受相思之焰的被动性，人才能摆脱向死而活的钳制。情爱是孕育无私之爱的母体。特伦（Samuel Terrein）甚至总结到，“确实，圣经知道真正的情爱（*erōs*）就是无私之爱（*agapē*）”。⁴³

虽然存在、本体论和知识都是在伦理和责任之后出现并且回应公义的需求，但是近来有一些学者仍然用“存在和他者”⁴⁴的二元模式来支撑对列维纳斯的批评。这种思路本身已经显示出这些评论者其实没有离开意识和本体论的范围，而且将并非存在的他者驯化成为可被意识再现的（*noema*）存在。这样的评论延续了哲学爱智慧而不涉伦理的传统，而非列维纳斯所提倡的作为爱之智慧的伦理哲学。对列维纳斯关于海德格尔的批评，它们也常抱有怀疑和不屑，认为列维纳斯因着私人原因而失去了哲学研究的客观态度。然而，这些观念其实也暴露出评论者自身爱智慧和知识、追求完美的前提，因此他们对列维纳斯的哲学表现出某种无动于衷。出于对列维纳斯的维护，我们需要知道，他一直都痛快地承

⁴¹ Immanuel Kant, “On Love of Men,” in *Metaphysical Elements of Ethics* (trans. Thomas K. Abbott; Forgotten Books, 2008), 37.

⁴² Kant, “On Love of Men,” 37.

⁴³ Samuel Terrein, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Grand Rapids: Eerdmans; Dearborn: Dove, 2004), 29.

⁴⁴ Françoise Dastur, “The Call of Conscience: The Most Intimate Alterity,” in *Heidegger and Practical Philosophy* (ed. Françoise Raffoul and David Pettigrew; Albany: SUNY Press, 2002); Raffoul, *The Origins of Responsibility*, 205; Jeffrey L. Kosky, “Love Strong as Death: Levinas and Heidegger,” in *The Exorbitant: Emmanuel Levinas between Jews and Christians* (ed. Kevin Hart and Michael Alan Signer; New York: Fordham University Press, 2010), 120–122.

认海德格尔哲学的光辉及其对他思想的影响，尽管他毫不客气地抨击海德格尔的纳粹关系。此外，从现象学发展的角度看，列维纳斯对海德格尔的挑战符合现象学“自我纠正”的原则：“所有的结果都必须服从于而且也要求肯定或者否定验证。浅显的或不正确的分析会被更深刻或更准确的分析取代”。⁴⁵这不是说人们为了一个叫做真理的冠冕而展开争夺，而是说一个观察是可以被另一个所启发、并揭示后者所未发现的。最后，如果海德格尔没有坚持忠于那屠杀了数千万“他者”的第三帝国，人们也许会更容易接受从他的哲学中引申出的伦理思想。

总而言之，正如考斯基（Jeffrey L. Kosky）所指出的，列维纳斯和海德格尔的思想有一定重合之处，例如，主体已是亏欠了在其之前的，他不能自己构建自己，并出现在那孕育了他的之后。⁴⁶尽管如此，一个建立在存在之上的哲学体系在根本上仍然是紧张于自我，回应的仍然是生存本能，而未达到伦理发生之所在。相反，正如歌 8:6 和列维纳斯伦理思想所见证的，当主体承负如死一般的爱，她就见证并遇到了（由他者折射的）神的痕迹。

神起初所创造的，包括人，都是好的。但因着人堕落离开这原初的善，人生与世界都为罪所玷污。雅歌所蕴含的爱启示、鼓励并温养着我们从神而来的人性，即爱的初心。由此而发，真实的人生是要做减法，洗去为自己而活、畏自己之死的执念，而归于起初神已经给予我们的样子，以善—或者爱—为自己所为所思所是的源头。在这个意义上，领受雅歌是品尝用创世纪的葡萄所酿的美酒，其意旨点出圣经所有篇章的最终意义。⁴⁷

⁴⁵ Cohen, “Thinking Least about Death,” 62.

⁴⁶ Kosky, “Love Strong as Death,” 116.

⁴⁷ Cf. Emmanuel Levinas, “Messianic Text,” in *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (trans. Sean Hand; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 66–67.