

超越与他者^{*}

——胡塞尔与列维纳斯论客观世界何以可能

蔡文菁

〔摘要〕在“超越性或客观性何以可能”这一问题的引导下，本文探讨了胡塞尔与列维纳斯关于“他者”之思想的异同。一方面，二人都将客观的自在世界的可能性奠基在他者的显现之上；另一方面，针对这一显现样式，胡塞尔与列维纳斯提供了不同的理解进路。本文辨析了其中的三种超越：内在中的超越、作为内在的超越和伦理的超越。

〔关键词〕内在 超越 意向性 他者 交互主体性

〔中图分类号〕B505

引论：意向性与超越的困境

在现象学的传统中，对意向性的探究始终占据核心位置。即便作为概念术语的“意向性”被新的名词取代，自胡塞尔所开启的问题始终如一，并引发了每一位现象学家的思考。而这一问题在本文中首先被归结为有关“超越”的问题。

胡塞尔在《现象学的观念》讲座中提出了牵系此前无数哲学家的问题：知识是一种心理体验，它属于一个认知主体，所认识的对象立于其对面。那么，知识何以能够确信它与所认知对象的相符？知识何以能够超出自身而可靠地达及其对象？^①胡塞尔指出，现象学“首要且根本的”工作就是回应上述在自然态度的基础上早已提出的问题及其所引起的一切形式的图像主义、心理主义和怀疑论。^②对意向性的分析恰着眼于此。胡塞尔试图通过现象学还原方法重新思考体验与对象之间的关联，而这一关联在他看来恰是引起上述“知识疑难”的根源。因此，其理论的核心诉求是在现象学所指引的方向上理解客观性、真理以及超越事物的可能性。正是在这一意义上，萨特在《意向性——胡塞尔现象学的基本观念》这篇短文中把胡塞尔的意向性理论所指向的目标直接刻画为“超越”的问题。正如他在文章开篇所写的，现象学最首要的敌人是“消化哲学”，也即把

* 本文系国家社会科学基金青年项目“现象学视阈下自由与有限性的考察”(18CZX051)的阶段性成果。

①② Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 3, S. 19.

一切对象同化、吸纳为心理物的哲学。在萨特的解读下，意向性意味着意识将自身投向超越之物，这一动词意义上的“投身”或“超越”恰是意识的本性所在。^①

但萨特的解读也回避了胡塞尔先验现象学中最富争议的部分。在一些解读看来，胡塞尔的理论依然可以归为上面所说的消化哲学或内在哲学；或者说，先验现象学的理论是一种与经验实在论相对立的观念论。^②虽然在另一些解读眼中这一批评错失了先验现象学的核心，因为胡塞尔从一开始就竭力反对心理主义。但这种批评并非无缘无故，早在《逻辑研究》时期，胡塞尔就指出，意向性既不是一种实在的（real）关系，也并非实项的（reell）或内在的关系。^③这要求我们思考一种非常奇特的关联：一方面，意向关系的关联项，也即主体的体验与其意向对象并非彼此外在、相互平行的实在区域；另一方面，两者又必须保持一段恰当的距离，以使得意向对象作为超越而非内在的事物存在。胡塞尔面临的难题是，如何将意向对象既思考为构造的产物，又保持其与独立外物的同一；换言之，意向对象及其所组成的世界整体如何既依赖又独立于先验主体的体验？

由此，作为超越的意向性是否会不可避免地陷入困境之中？在海德格尔看来，或许的确如此。他在早期也曾把此在的本质刻画为超越，后期却完全放弃了对这一概念的运用。正如他在《哲学论稿》中所反思的“即便‘超越’以与迄今为止不同的方式被把握，也即并非作为像存在者那样的超感物，而是‘超出（überstieg）’，这一规定仍然轻易就掩盖了此在最根本的东西。因为，即便如此，超越依然预设了一个下界和此岸（Unten und Diesseits），并且处于依然被解读为一个‘我’和主体之行为的危险中。”^④在这段论述中，海德格尔敏锐地指出了超越概念内部所包含的两个前提假设。其一，超越是由此向彼的超越，也即超越隐含了两个区域（内在的与超越的）的先天分离。其二，超越似乎不可避免地预设了那要超出内在领域的超越者的被支配地位：在胡塞尔哲学中，这一点表现为先验主体的绝对性以及超越世界的相对性。在这两点预设之下，超越的概念似乎轻易滑向了一种困境，它导致超越物在依赖或从属于主体之内在性的同时失去了其彻底的独立性。

走出上述困境的方式在于追问，在现象学的理论内部，在思想中被赋予意义的对象何以能够展现自身为一个客观自在、与思想无涉的超越物。换言之，凭借着怎样的本质，作为超越者的我们才能够无限地肯定（设定）一个世界的独立自在存在？本文试图由此出发，思考胡塞尔与列维纳斯各自回应这一问题的独特进路。一方面，笔者将阐明两者如何共同地将自在世界的可能性奠基在他者的显现之上；另一方面，在与胡塞尔哲学的对比中，笔者也将探究列维纳斯何以将客观世界的超越性追溯到作为伦理主体的超越者那里，并在特定意义上摆脱超越的困境。

^① J. -P. Sartre, "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 1 (2), 1970, p. 4.

^② 胡塞尔的先验现象学一直处在实在论 - 观念论的争议中。一些解读认为胡塞尔逐渐转向了观念论，使得对象成为了先验主体的构造物。而另一些当代的学者，如克劳威尔、德拉蒙德、扎哈维等则指出，不可在一般观念论的意义上理解胡塞尔的先验现象学，后者是一种可与常识实在论兼容的理论形态。相关讨论参见赵猛《胡塞尔的唯心论与实在论》，《哲学动态》2018年第11期，第63—70页。

^③ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Martinus Nijhoff, 1984, S. 386—387.

^④ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989, S. 322.

一 静观的主体

胡塞尔的意向性理论将超越的世界奠基在先验主体的意识中，或者说，奠基在“超越自身”、把自身投向对象的先验构造者中。无可否认，胡塞尔从未忽视这一主体的伦理属性——他不仅是一位感知者，也是一位作出价值判断、与他人共同生活者。然而，对胡塞尔而言，先验主体的超越本质首先体现在他构造感知对象的能力上。如果我们把“超越”理解为溢出感知者的内在领域而自身不可被完全或充分把握，那么显然，立于先验主体面前的意向对象是超越的。胡塞尔强调，对象总是以侧显的方式展现自身，总存在着未被充实的一面，以至于感知者总可能在进一步的感知中惊讶于它新展露的一面。他甚至否认了上帝的认知可能以非侧显的方式发生，这意味着，在原则上感知必然以非相即（*inadäquat*）的形式进行，超越是感知体验的构成性维度。

此外，在胡塞尔的理论中，感知的超越性也意味着它的明见性，尽管这是一种非相即的明见。胡塞尔把明见的体验定义为“有关真理的体验”^①，这并不意味着在该体验中所经验到的事物具有绝对不可错性或不可修正性，而意味着感知及其他意向活动中所蕴含的独特体验特性：在其中，有一种对绝对确定无疑的事物或事态的经验，一种“对不可改变的实际性的感觉”^②。这也是为何在胡塞尔看来，感知体验是最基本的明见体验，尽管它始终是可错的。唯有作为明见的体验，感知才指向了一个独立自主的绝对超越者，而非一个其存在不太确定的事物或幻象。

因此，就感知对象作为溢出意向活动之外的意义整体而言，它是超越的存在物；就感知体验作为非相即的明见体验而言，它是最基本的超越行为；而就感知者作为构造者而不断在其意识体验中构造超出其自身的对象而言，他的本质在于动词意义上的超越。但胡塞尔对超越概念的理解无法摆脱我们此前所描述的困境，即在特定意义上它始终是内在中的超越。当列维纳斯对此提出批评时，他所着眼的是胡塞尔沿袭自笛卡尔的传统，即对思维或表象的依赖。在列维纳斯看来，一旦我们基于表象模型来理解超越，那么就不再与真正意义上的绝对超越者照面——“在某种意义上，表象对象的的确确内在于思想；尽管有其独立性，它仍落在思想的权力之下。”^③但究竟为何意向对象并非真正超越的，或者说，为何在列维纳斯看来，胡塞尔所描绘的对象意向性不可能给出真正的超越者？更确切地说，为什么单单凭借静观主体的表象意向，我们无法拥有客观性，无法肯定一个自在的超越世界？

在《总体与无限》中，列维纳斯给出了下述理由：在静观或表象意向性中所呈现的现象总是具有“歧义性”或“二值性”的。“现象一旦被触碰，就会退化为外表（表象），并在这个意义上，会处于歧义之中，处于对恶魔的疑惑之中。”^④在笛卡尔普遍怀疑的启示下，列维纳斯指出，作为思想中所呈现之景象的世界万物总是蕴含了成为假相的可能，它有着或为真或为假的二值性。因此他说，普遍怀疑的可能性“并不是一种发生在笛卡尔身上的个人性的偶然事件”，而是“显现本身的构成性因素”。^⑤静观的主体也是怀疑的主体，他所面对的是一个沉默无言的世界，后者既作为景象而显现，也随时有可能在思想中被取消，并且这一思维主体“始终没有能力进行肯定”^⑥。我们只需回顾一下笛卡尔从第二沉思走向第六沉思的道路便能看到，单凭借其自身，静观的主体不能确立起一个绝对存在着的外部世界，这便是为何列维纳斯要探寻另外的根基，以说明肯定力量的来

① E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff, 1975, S. 193.
E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, S. 652.

② J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1985, p. 93.

③④⑤⑥ 列维纳斯 《总体与无限》，朱刚译，北京大学出版社，2016，第103页；第67页；第67页；第70页。

源和自在之物给出自身的方式。^①这一根基就是绝对的他者。

然而，值得强调的是，胡塞尔完全意识到了先验现象学潜在的唯我论属性，并且试图通过对交互主体性的考察来克服它。就交互主体性构成客观性这一点而言，胡塞尔和列维纳斯是意见一致的同伴。作为胡塞尔《笛卡尔式的沉思》译者的列维纳斯不可能无视这一点，但为何在对他人进行现象学考察的道路上他始终以胡塞尔的理论作为批评的对象？我们须注意到，列维纳斯所关心的不只是他者的构成性地位，更是他人作为超越者给出自身的方式。列维纳斯所批评的唯我论是一种比胡塞尔所担忧的孤独主体更深层的唯我论：当我们在思想中剥夺了他人的他异性，当我们漠视他人作为表达者的存在时，甚至与他人共存的我们也可能是“唯我的”。这里须进一步说明，就交互主体性与客观性的关系而言，胡塞尔与列维纳斯各自给出了怎样的解答，以及为何在列维纳斯看来，伦理主体而非静观的主体才足以客观性奠基并肯定独一的现实世界。

二 他人：作为内在的超越

在《笛卡尔式的沉思》的第五沉思中，胡塞尔把“客观性的最初形式”称作“交互主体的自然”^②，后者为一切更高级形式的共同世界奠定了基础。在发生现象学的视角下，胡塞尔考察了这一客观的自然或世界的构造层级。从先验自我原初的本己领域出发，“第一步”在于走向他者，也即把他人首先经验为与“我”一样构造着世界的他人。而在说明了他人如何被给予之后，胡塞尔又进一步探讨了交互主体的共同体以及共同世界的构造。然而，在这两步之间，胡塞尔首先看到的是一道“深渊”或“谜团”：“我的本己领域中的躯体（Körper）与在另一个自我之中完全分离地被构造起来的躯体——它也被称作他人的身体（Leib）——的等同，这是如何发生的？”^③换言之，在对他人的经验中，他人既是在“我”的内在领域中位于“彼处”的感性躯体，又是对自身本己领域而言作为构造者的“此处”，这两个相互分离的本己领域如何在他人身上重合或等同？进而，我们如何把世界经验为一个彼此共有的、独一的客观世界？^④

在胡塞尔看来，对一个共同、客观世界的构造奠基于对他人的经验，或更确切地说，奠基于对他人之身体-躯体（Leibkörper）的经验，他也将后者称作“自在的第一客体（das an sich erste Objekt）”^⑤。正如“身体-躯体”这一名词所表达的，在对他人的构造中包含了两个相互融合与统一的意向层面。在“我”的原初领域中首先出现的是躯体，它是当下显现者（Präsentation）。但正

① 在笛卡尔沉思的道路上，上帝这一绝对他者的存在究竟处在怎样的位置？利科曾经引用格鲁尔（Martial Gueroult）的研究指出，笛卡尔在第二沉思中所得到的我思的确定性是一个并非绝对的、完全主观的确定性，“它只有囿于自身的确定性，也就是说，就那完全限制在自身之中的自我而言”。笛卡尔对上帝的证明在某种意义上颠倒了秩序，上帝存在的确定性并不后于我思的确定性，而是转而成为了第一性的。不仅外部世界的存在依赖于上帝，一个充分的我思概念同样依赖于他。利科因此认为，笛卡尔沉思的进路并非线性的，而是一个环路（Cf. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, 1994, p. 8f.）。列维纳斯在《总体与无限》中对笛卡尔的沉思作了相似的剖析，在列维纳斯看来，“笛卡尔的我思是支撑在无限的神圣实存的确定性上的。正是相对于这种无限的神圣实存，我思的有限性或怀疑才能被设定和设想。这种有限性不可能不求助于无限……笛卡尔的主体获得了一个外在于它本身的视角，由此视角出发，主体才能掌握自己”（列维纳斯《总体与无限》，第196页）。

②③⑤ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, 1995, S. 123, S. 124, S. 128.

④ 黑尔德曾指出，“胡塞尔对于交互主体性理论的根本兴趣是基于现象学的任务的，也即对客观性意识的先验阐明”（K. Held, “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff, 1972, S. 29）。因此，在黑尔德看来，恰是胡塞尔对于客观性或超越问题的追求，使得交互主体性理论在胡塞尔现象学中必然占据一席之地。

如在一切感知行为中“当下显现”不可避免地与“非当下显现”共在，躯体的显现在此必然伴随着他人之身体——作为其世界之“此处”的活的身体——的“共现 (Appräsentation)”。胡塞尔之所以称其为“共现”，是由于在此他人的心灵并非“亲自在场 (selbst da)”，而是在躯体的显现中被当下化。^① 但他人的躯体绝不是一个“信号 (Signal)”或“指示 (Anzeige)”，仿佛我们必须经由对它的感知才能进一步确认他人的存在。胡塞尔强调“我实际所看到的并不是一个符号，也不仅仅是一个相似物，一个在任何自然意义上的图像 (Abbild)，而是他人。”^② 一旦把躯体视作符号而指向背后可能存在的他人，那么躯体和他人身体便成为了彼此外在、相互分离的对象，而由“我”所构造起的原初领域与他人的世界也将是分离的。然而事实上，“我”眼前当下显现的躯体即是他人的身体，它是“我”的原初领域中的彼处，也是他人之世界的此处，胡塞尔将这两个层面类比于感知体验中当下显现的正面与同时被意向着的背面，它们共同构造起一个作为先验主体的活生生的他人。

正是由于他人之躯体-身体所承载的双重意向，他人才成为“自在的第一客体”或“第一个自在的异己者”^③。换言之，一个在“我”的原初领域中显现的对象率先成为了独立、自在的超越者，这是由于它被构造为一个与“我”一般的构造者，一个以其身体为原点、有其自身原初领域的他者。基于此，我们便进一步构造起诸先验主体的共同体，也相应地获得了这一共同体所指向的客观、共同的世界“每一个在低层次上被体验到及可体验到的自然对象都获得了一个共现的层面……它是在其对于他人的诸可能的被给予样式中的同一个自然对象。”^④ 他人的出现使得在“我”面前被感知的事物获得了一个新的意义层面：它也向另一个现实或可能的主体显现，它作为同一的对象而向共同体显现。

因此，在胡塞尔的理论框架内，对一个独立自在的客观世界的肯定依赖于他人的显现，这一世界绝不可能在孤独主体的静观表象中产生，假如不曾出现他人，我们也就无法获得真正意义上独一无二而超越的共同世界。因为正是在他人的身体-躯体显现的时候，“我”与他人成为了并肩的先验主体，“我”的世界与他人的世界融合，“我”的此处与他人的此处成为了同一世界内可相互交换、替代的不同视角——正如胡塞尔所言，“就仿如我取代陌生的躯体-身体而站在了那里”^⑤。

从自我的原初领域出发走向他人进而获得共同的世界，胡塞尔所描绘的这条发生现象学的道路是否真实而明显？我们须回到“内在中的超越”这一表述，并追问他人究竟在何种意义上是超越者。一方面，当胡塞尔将客观世界界定为“内在中的超越物”^⑥时，他并不意在把超越事物还原为内在物，而仅在于指出，一切超越之物都在先验主体的意识生命中被构造和显现。另一方面，值得探问的是，在胡塞尔那里，他人是否也是“内在中的超越”这一意义上的超越者？他人的他异性和独特性是否会因此而消失？解读者们一再力图表明胡塞尔与列维纳斯在对他人的理解上有诸多相通之处。正如奥沃加德所说，“除了列维纳斯本人之外，很少有现象学家会像胡塞尔那样在意对他人之他异性的尊重”^⑦。我们也已指出，在胡塞尔那里，他人以一种有别于物的独特方式显现为超越的：他人的躯体同时是活的身体，这使得他人成为了第一个异于“我”者而为一切实其他形式的客观性奠基。换言之，恰是由于他人显现为一个“内在”的领域，他才成为了“超越的”。德里达在《暴力与形而上学》一文中曾为胡塞尔做如下的辩护：正是由于把他人看作一个“自我”，他人才保有了其彻底的他异性，才成为了“世界的源头”，而非被同化为“世界中的某物”。^⑧ 在此意

①②③④⑤⑥ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 112, S. 127, S. 109, S. 128, S. 126, S. 110.

⑦ S. Overgaard, "On Levinas' Critique of Husserl", *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, D. Zahavi, et al. (eds.), Springer, 2003, p. 130.

⑧ J. Derrida, *Writing and Difference*, A. Bass (trans.), Routledge, 2005, p. 156.

义上,胡塞尔似乎不自觉地突破了其先验观念论所确立的内在-超越关系:严格说来,真正的、奠基性的超越——他人的超越——不再是内在之中的超越,而是“作为内在”的超越,是超越者(他人)突破了“我”的内在领域而将自身构造为一个独立的本己领域。由此,胡塞尔为客观性的可能性提供了一种解答:他人作为另一个自我而在“我”的世界中引入了一个超越的视角或维度,并因而使得“我”的世界成为了可在无限多的视角中显现的客观世界。

三 伦理形式的超越

如果说,和胡塞尔一样,列维纳斯也把与他人的相遇看作奠基性的超越,那么他与胡塞尔的根本分歧则在于,他坚持这第一性的超越是伦理而非感知行为。我们应当探究,是何种更深层的理念上的差异构成了这一分歧,以及伦理的超越究竟指什么。

在列维纳斯看来,静观或表象的特征之一在于,它无法凭借自身而对对象的存在意义进行肯定,在其中所显现的现象世界中的一切都可能成为虚幻之物和梦境,也即“为我的”而非“自在的”人与物。胡塞尔试图借助他人以及先验主体的共同体来超出唯我领域、确立客观世界的根基,并且,当他在刻画他人的超越性时,突破了一般对象的超越样式,而获得了“作为内在的超越”。然而,即便如此,对列维纳斯而言,这里的他人依然是一个被表象者,尽管不同于作为物件的对象,他人也已经像任何事物那样“首先是为了一种单子式的思想而被构造出来的”,“是在一种纯粹主观的过程中被构造出来的”。^①也即是说,依循胡塞尔的思路,他人原初的被给予依然是在唯我的内在领域中发生的,并在根本上可能像任何他物那般作为表象经受怀疑。^②正是在此意义上,对于列维纳斯而言,胡塞尔所描述的他人感知无法使我们彻底走出唯我论。

这一批评彰显了列维纳斯与胡塞尔对唯我或内在领域的不同理解。在胡塞尔那里,先验自我所拥有的原初领域是由以“我”的身体为原点、经其而体验到的一切所构成的。对这一领域的超出意味着,当他人作为躯体-身体显现时,“我”在本己领域内发现了另一个与“我”一般的原点、一个与“我”的视角对等的视角。值得注意的是,胡塞尔强调,诸主体之间的“和谐”对于客观性的构成而言是本质性的:正是在“我”与他人的体验之间、在“我”的与他人的世界之间的和谐构成了先验主体的共同体,并使得一个独一、共同的世界不断得到确认。^③

而在列维纳斯看来,使客观世界得以确立的并非主体之间的和谐,而恰是彼此之间的限制。在他的解读下,胡塞尔的内在领域预设了一个由“我”的权能、由“我意愿”和“我能够”所限定的唯我领域,在其中自我自由地在思想和劳作中认知、规定或占有对象。^④列维纳斯赋予了唯我论以更宽泛的、伦理的内涵,他将内在性视为一种自我中心的生活形态。例如,在早期的短文《论逃离》中,他将之与小资产阶级耽于内心、自满自足于占有事物的生活联系在一起。^⑤在这一理解下,内在的领域不只是孤独个体的体验域,更是其自由实行权能、将事物及他人化为已有的世界,

① 列维纳斯 《总体与无限》,第196页。

② 胡塞尔的交互主体性理论以及在构造他人的过程中作为核心的“类比统觉”概念一直以来引发了学者们的诸多探讨、解读和批评。罗志达指出了其中的一项困境,即如何通过胡塞尔的构造理论理解他人的实际性,换言之,正如列维纳斯所批评的,从内在的本己领域出发去思考交互主体性,我们会面临如何遭遇实际他者的难题。参见罗志达《同感与回忆——对胡塞尔“类比统觉”理论的两个解读》,《哲学研究》2018年第9期,第76—84页。

③ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 110.

④ Cf. E. Levinas, *Alterity and Transcendence*, M. B. Smith (trans.), The Athlone Press, 1999, p. 12.

⑤ E. Levinas, *On Escape*, B. Bergo (trans.), Stanford University Press, 2003, p. 50.

因而对这一内在性或唯我主义的超越必须发生在“我”的权能受到限制而失效时，亦即当他人通过话语和表达而向“我”提出质疑之时。就此，处于客观性之开端处的他人提供的并不单是在“我”之外的另一个可能视角；相反，这一视角移置之所以可能，是由于我们已经在与他人的实际相遇以及它所带来的自身权能的失效中，获得了对自身有限视角的理解和超出其之外的能力。因此列维纳斯说“客观性与对不可让渡的所有权的废除是一致的。”^①

相对于胡塞尔那里作为“躯体-身体”而显现（共现）的他人，列维纳斯的他人则作为“面容”而“从高处临显”。借助这些独特的术语，列维纳斯试图传达的是，作为言语者和表达者，他人与“我”的照面和对话以一种极具威严、因而“我”不得不接受的方式发生，正如列维纳斯用“教导”“命令”这样的词汇所描述的那样。这意味着，在与他人的原初关联中，拥有内在性和自由权能的自我不再是胡塞尔理论中行动和思维由之出发、扩张的“极”，而是众目睽睽下承受责问、质疑的完全被动的中心。^②只有当唯我的领域在这一关联中首次触及了自身权能的边界或“终点”时^③，真正的超越才得以发生；并且，只有当他人之面容首先作为唯我领域突如其来的约束者或抵抗者而出现时，他人才可能成为真正意义上与“我”并存且拥有其独立视角的他者。

就此，尽管胡塞尔与列维纳斯都指出他人是客观世界显现的必要条件，但二人在其被给予样式上有着显见的分歧。对于胡塞尔而言，构成客观性的基本事件是和谐与统一，是“我”与他在各自的视角中意向共同的世界。而列维纳斯则认为，客观性之所以可能，在于“我”首先意识到他人所经验的是“我”无法经验的，意识到“我”剥夺和占有了他人的食物；最为重要的是，这一意识并非一种理智意识，而是作为羞愧的道德意识。^④正是在此意义上，列维纳斯理论中他人的原初显现是一次伦理事件。列维纳斯因而要求我们思考一种根本的超越行为，它既不是“内在中的超越”，也不是“作为内在的超越”，这两者均是在主体的权能范围内被其感知和把握的超越。而根本的超越行为固然关联起一个自我和一个向之超越的绝对者^⑤，但它偏离了表象或对象意向性而以伦理的形式发生。在这一超越的关系中，“我”并不首先感知或认识作为对象的超越者，而是接受和回应来自他的命令与规范，并让“我不能”的问题成为主导。^⑥

那么，在何种意义上作为伦理的超越能够回应意向性或超越的难题？追随笛卡尔式的道路，胡塞尔试图从主体的内在领域出发达到独一的世界；这之所以可能，是由于他人首次在自己本己的领域中显现为躯体-身体，并从而成为第一个真正意义上超越的自在者。尽管胡塞尔已经提供了一种独特的超越概念，一种有别于“内在中的超越”的超越，即他人的身体作为另一个内在领域之原点的超越；但在列维纳斯等解读者的眼中，胡塞尔哲学并不能真正摆脱上述难题，因为无论是他人还是世界中的对象都依然被内在的领域所包纳。依据列维纳斯的观点，以感知作为范式的对象意向性总是以自我之权能的内在领域为基础，总是将事物和他人刻画为在此权能领域中被思考、占有、塑形的东西，而并没有让自在者就其自身显现。进一步而言，它源于下述传统，即总是把主体首先理解为一个在思想和实践中自由实行其权能和目标的原子式个体。在此前提下，对自在世界的肯定没有一个真正的落脚点，那在思想中被“设定”为存在的事物和他人可以以同样的方式被设定为非存在。因此，对于列维纳斯而言，我们必须在另一种关联中寻找肯定的力量，这也正是解开

①③④ 列维纳斯《总体与无限》，第51页；第63页；第60页。

② 我们或许也可以说，列维纳斯颠倒了在自我与他者之间的非对称性。

⑤ 在把这一关系界定为意向性这点上，列维纳斯似乎有些犹豫：他时而称其为“非-意向”的关联，时而又称之为一种独特的意向。参见列维纳斯《总体与无限》，第10、66页。

⑥ 列维纳斯把在与他人的照面中所获得的第一诫命描述为“汝勿杀”，即一种对暴力和权能的抵制。

难题的关键。毫无含混地、以胡塞尔所谓的明见的方式确定某物或某人的真实存在，这意味着首先在他者面前失去对自身权能的任意运用：并非拥有对他者的认识，而是臣服、倾听、回应于他，这便是伦理关系中自在和超越者的显现样式。

以“客观性何以可能”的问题为线索，笔者展示了胡塞尔与列维纳斯在“把他人作为第一超越者”这一观点上的异同及其所涉及的三种超越概念：内在中的超越、作为内在的超越和伦理的超越。与此同时，把列维纳斯哲学置于超越问题的框架下，也使我们意识到它在某种意义上仍然忠于现象学的传统。绝对的超越者，即他人，始终与某个自我或内在领域相关联。列维纳斯不仅拒斥内在哲学，也批评那些试图脱离一切人类视角的超越哲学，后者“把真正的生活安放在别处”^①。在现象学的理解下，超越者总需在某种被给予样式中向我们显现自身，他总是与“我”有所关涉，甚至，列维纳斯在后来的著作《异于存在或本质之外》中愈加强调，他人作为超越之维是主体性的构成性要素，恰是在伦理关系、在为他人的责任中，自我才成为最充分、完整意义上的自我。^②因此，对于列维纳斯而言，超越的难题虽然以异于胡塞尔构造意向性的方式展现，但是他并没有脱离由胡塞尔所奠立的现象学的核心追求。

我们自然会问：哪一种超越概念更公正地对待了现象本身？为自在世界奠基的超越究竟是在他人感知中还是在伦理的关系中发生的？在更深的层面上，究竟是与他人视角的和谐一致，还是他人对自由自我的设限，才构成了主体性与交互主体性的根本结构以及最初的超越？^③本文的讨论试图保留一些解释空间，以将二人的理论视为可彼此参照而非相互对立者。我们可以借助弗兰克（Franck）在《肉身与身体》一书中对胡塞尔“第五沉思”的解读来理解这一参照关系。弗兰克指出，他人的肉身是“我”的肉身以及“我”的世界的边界，在与他人肉身的接触中，“我”在自身之内触及了自己的边界，而这恰构成了意向性以及超越的基本结构。^④在这一解读的背景之下，胡塞尔与列维纳斯对超越之发生的理解便有了更多相通之处。与列维纳斯一样，胡塞尔把超越意向与自身的界限联系在一起，尽管对他而言，这一界限首先是身体性的而非伦理的。反过来，列维纳斯也与胡塞尔一样将他人所宣告的权能边界引回内在的自我之中，这一边界并非彻底外在的或从外部强加的，而是在与他人的照面中“我”欣然接纳的，或用列维纳斯的话来说，是“我”所“欢迎”的。列维纳斯在后来的《异于存在或本质之外》中更明确地把他人的显现描述为“自身之中的他者”。我们虽然在此无法展开更为详尽的讨论，但胡塞尔与列维纳斯的思考已经使我们意识到，对超越难题的回应并不在于彻底放弃海德格尔所说的“下界和此岸”。超越不是内在性的对立面，超越者并不出现在内在性消匿的地方，而恰是在内在性之中。因而，在表面的分歧之下，胡塞尔与列维纳斯的道路有着更多汇合的可能。我们或许可以说，超越是内在性的维度，而反过来，内在性则是超越者实现自身的媒介。

（作者单位：上海交通大学人文学院）

责任编辑 韩 骁

① 列维纳斯 《总体与无限》，第24页。

② E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, A. Lingis (trans.), Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 99f. 列维纳斯的解读者贝尔果（Bergo）认为，在此书中列维纳斯回到了胡塞尔对“内在中的超越”的考察，他不再把他人首先视为实际面对的他者，而是将其内在化为主体自身之内的维度。Cf. B. Bergo, “Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas’ Philosophy”, *Research in Phenomenology* 35, 2005, p. 165.

③ 很显然，这一问题也关系到人类自由的本质：在何种意义上这一自由是有限的？他人何以促进而非妨碍这一自由（或如列维纳斯所言，“为自由授权”）？

④ D. Franck, *Flesh and Body*, J. Rivera & S. Davidson (trans.), Bloomsbury Publishing Plc., 2014, pp. 145—146.