

重思他者:动物问题与德里达对 列维纳斯伦理学的解构

王嘉军

(华东师范大学 中文系,上海 200062)

摘要:德里达批判性地将列维纳斯的伦理学运用到了动物伦理领域,他认为动物可以成为列维纳斯伦理学中的他者,而且它们比他人更加他异,是他者的他者。动物可以让我们更激进地重思主体性。哪怕是列维纳斯的“我在此”这样强调受拣选性和被动性的主体性,在德里达看来也还不够激进,并且太过人类中心主义。他通过列维纳斯“您先请”的伦理原则,进一步把这一主体性推进到了更为被动的“我跟随”。“我跟随,故我是”,而我所跟随的不只可能是人,也可能是动物。通过将列维纳斯的好客理论批判性运用到对于动物问题的解读中,德里达进一步拓展了其“质疑主权”的主体性思考。

关键词:德里达;列维纳斯;动物伦理

中图分类号: I106 **文献标志码:** A **文章编号:** 1009-1505(2018)04-0030-08

DOI: 10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2018.04.003

Rethinking the other: the Issue of Animal and Derrida's Deconstruction of Levinas's Ethics

WANG Jia-jun

(Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract: Derrida critically applied Levinas's ethics to the field of animal ethics. He believed that the animal can become the other in Levinasian ethics, and that it was more different than the human-other and thus was the other of the other. The animal allowed us to think more radically about subjectivity. Even if Levinas's principle of subjectivity: "here I am" emphasizes the passivity of subjectivity, it is still not radical enough for Derrida, because it is still too anthropocentric. Derrida further promoted this principle of subjectivity to "I follow" through the ethical principles of Levinas: "after you". "I follow therefore I am," and what I follow could be not only be a person but also an animal. By critically applying Levinas's theory of hospitality to the interpretation of animal issues, Derrida further developed his thinking about subjectivity, and keep "questioning for sovereignty."

Key words: Derrida; Levinas; ethics of animal

收稿日期:2018-01-03

基金项目:国家社会科学基金项目“列维纳斯与文学批评研究”(16CZW005)

作者简介:王嘉军,华东师范大学中文系副编审,文学博士,主要从事西方文论与美学研究。

德里达是在动物伦理方面最有建树的欧陆思想家之一,在他关于动物伦理的主要著作中,他的导师式人物列维纳斯依旧是主要的对话对象。在某种意义上,可以说,德里达将列维纳斯的伦理学批判性地运用到了对于动物问题的讨论中,虽然其中也不乏误读之处。本文主要旨在将列维纳斯-德里达的动物伦理观视为一个接续的思想系统,并探讨这一思想在思考动物、伦理和主体性,尤其是重思他者等问题时的启示意义。

一、动物、面容与回应

面容是列维纳斯伦理学中最为重要的概念之一,伦理关系甚至语言首要是由他人的面容所开启的,因为面容作为人体最为裸露和最具灵性的器官,本身就包含了一种真诚性和脆弱性,他人的面容在注视我时,已经向我颁布最首要的伦理诫命:不可杀人。故此,列维纳斯伦理学与动物问题的相遇就是由“动物是否有面容?”这一问题所开启的。对于这个问题,列维纳斯暗示面容的伦理效力是属人的,动物的面容只是人的面容的一种转译或延伸。列维纳斯承认:“但它(狗)还是有一张面容。在面容上有两种奇异的东西:一方面是极端的脆弱——一种没有中介的存在;另一方面有一种权威,就好像上帝通过面容来说话”^{[1]330}。确实,就列维纳斯所描述的这两个维度来说,狗都可以有一张面容,其一,狗的面容也可以直接显示出其脆弱性,而无需任何中介。其二,在这种脆弱性中有一种上帝的权威在宣示,这种权威并非来自于一种强弱对比的权力关系,而来自于伦理主体的“仁慈”。在“仁慈”的主体面前,任何对象都可以成为伦理对象。就此而言,动物当然也可能有面容,也会召唤人为其负责。

不过,有意思的是,当被问到:“根据您的分析,‘汝不可杀人’(Thou shalt not kill)^①是由人的面容所揭示的诫命,难道这诫命不也由动物的面容表达出来吗?”之时,列维纳斯却又陷入了迟疑。他答道:“我不知道蛇是否有一张面容。我不能回答这个问题。这需要更专门的分析”^{[1]332-333}。既然动物的面容同样也可以显现脆弱性,而且列维纳斯也承认狗有一张面容,那么为何在此处,列维纳斯却又开始显得犹疑了呢?

对此,德里达的分析是:列维纳斯无法“回答”、也即“回应”这一问题,而这显然是与列维纳斯的伦理学所提倡的“无条件回应他者”原则是相抵触的^{[2]108}。德里达对于列维纳斯更为严厉的批判在于,当列维纳斯说“我不知道蛇有没有一张面容”的时候,也就代表列维纳斯不确切知道到底什么是“面容”。在列维纳斯那里,面容是伦理发布命令的位置,如果我们不知何为面容的话,那这也就意味着,我们不知何为伦理责任^{[2]109}。

德里达进而指出,尽管列维纳斯延宕了对“动物是否有面容”这一问题的回答,但他其实已经在回答中暗示了他的态度。这一暗示是通过他选取的动物——“蛇”反映出来的。当列维纳斯反问“我不知道蛇是否有一张面容?”时,他其实已经在生物多样性中,为动物预设了某种等级。其次,众所周知,蛇在犹太-基督教,乃至整个西方文化中的定位是邪恶的,要为这样一种恶毒的动物赋予一张面容,对于很多人来说都是难以接受的。因此,列维纳斯的反问其实暗中已经否认了蛇拥有一张面容^{[2]110}。

反过来说,列维纳斯如果否认了蛇有一种面容,也就否认了蛇适用于“汝不可杀害”这条诫命。德里达进一步推论到,这暗示在列维纳斯这里,“汝不可杀害”的诫命最终不适用于动物。要禁止杀害他人,但不必禁止杀死动物,也不必禁止献祭,这也就是说“动物不能成为谋杀的受害者,它们不会死”^{[2]110}。这里说的“死”当然不是指生理意义上的死,而是伦理意义上的死,或者按照德里达的说法,

^①在“十诫”中,这里的“kill”的对象是明确的,就是指“人”,但扩展到动物伦理,我们则需要把“kill”翻译为“杀害”。在下文中,我们会根据语境来采用不同的翻译。

杀死一只动物之所以不算杀害,那是因为对于列维纳斯而言,动物依旧不见容于他人的面容所开启的伦理。面容所开启的伦理和责任简而言之就是“回应”(请注意责任[responsibility]和“回应”[respond]这两个词在词源上的关联)。在这里,“回应”首要的意思是,由于他者之面容的裸露和脆弱,唤起了我的伦理责任,因此需要我去“回应”,而我之所以要回应这一他者,也正是因为这一他者是那一会回应我者,而回应首先是在面容中发生的。

这种面容的回应属性,从自然常识上来说,无疑既适用于人类,又适用于许多动物。因此,从这一点上来说,其实列维纳斯的伦理学很容易导向一种动物伦理,任何会与我回应,或唤起我的回应或责任的对象都可以是伦理对象,动物当然也可以包括在其中,而且这种唤起是即时的,不需要由人与人之间的伦理转译或过渡,我想要呵护一只流浪狗或流浪猫的伦理感情,可能在它与我对视或我看到它的那一刻就即刻发生了,而不需要一种理性的思量或推衍。然而,德里达认为,列维纳斯剥夺了回应和责任在动物那里的可能性。这种动物的“不能回应”不等同于列维纳斯在另外一个层面上使用的“不回应”,后者指的是人类里的死者——对于列维纳斯而言,所谓的死者就是“不再能回应”之人,正是担心他人不能再回应,所以我才要珍惜他们的生命,珍惜他们的回应,它从另外一个路径上又向我颁布了“不可杀害”的诫命。然而,在列维纳斯那里,这一“回应”仅仅是针对人而言的,而不是动物。德里达指出,正是这一“不能回应”的问题,或更直接的说,这一“死亡问题”,使得列维纳斯的伦理学不能真正推及或转译到动物伦理^{[2]112}。

德里达所区分的动物的“不能回应”和人类的“不能回应”完全是在不同层次上的两个概念,人类的“不能回应”说的是一个原本有回应能力的人“不再能回应”,而动物的“不能回应”指的是他从未有,也绝不会有回应的能力。当然,就此,它也不能担负责任,同时也不需要对其承担责任。这样一来,德里达认为,列维纳斯就不只剥夺了动物的回应权利,同时也剥夺了它们不回应的权利,动物实际上被隔离在了社会和伦理生活之外。然而,德里达认为,动物完全可以成为列维纳斯论述过的“第三方”(le tiers),第三方是他者的他者,他带来了对于他者(们)进行比较的必要性,同时也带来了对于公正的诉求。^①而德里达认为:

动物,动物-他者,作为动物的他者,占据着第三方的位置,并且占据着最初对公正进行诉求的位置,它位于人类和那些将彼此看作兄弟和邻居的面容之间。然而,当列维纳斯思考他者的他者(这一他者不仅仅只是一个同类,这一他者会凸显正义的问题)这一非同类依旧被当作是人,一位兄弟,而不是别的他者,不是一个他异于人的他者^{[2]112}……

二、动物伦理与献祭问题

上节关于“杀生”的探讨其实已经涉及了动物伦理与宗教传统,尤其是犹太-基督教传统的某些冲突,这一冲突集中表现在“献祭”这一问题中。面对这一问题,似乎连德里达也束手无策,他首先指出:犹太文化有着悠久的尊重生命的传统,而列维纳斯这种在德里达看来对于动物生命的“漠视”却是与这一传统相抵牾的。确实,关于犹太教尊重生命和怜悯动物的传统,我们在经文中不难找到,例如,《出埃及记》中曾经说道:“你牛羊头生的,也要这样;七天当跟着母,第八天要归给我。”(出埃及记22:30,《圣经》和合本)关于这段经文,大多数解经都将其视为是对于动物的仁慈,神学家亚历山大里亚的克雷芒是如此解释这句经文的:“母亲有乳汁喂哺幼崽是出于上帝的照管,若有人把初生的幼崽带走,这

^①对于“第三方”的详细论述,请参见王嘉军:《文学的“言说”与作为第三方的批评家——列维纳斯与文学批评之一》,《文学评论》2017年第3期,第25-34页。

是违背天性的行为。因此,那些不守律法的希腊人和其他人当为此羞愧脸红,因为律法对没有理性的牲畜尚且如此仁慈,而事实上,那些人甚至把人类的婴儿杀死”^[3]。这句解经本身是很耐人寻味的,一方面,它强调了上帝对于动物的仁慈和怜悯,另一方面,它又将动物视为低于人类的物种。而且,尽管这条经文怜悯动物,但它最终指向的却仍是“献祭”,因为上帝要求第八天要把这些牛羊的头生子献给他。德里达承认犹太教从未禁止过用动物献祭,面对关爱动物和献祭这一矛盾,德里达说其太过复杂,所以他悬置了这一问题^{[2]112}。

当涉及宗教因素的时候,德里达的论述也就水到渠成地过渡到了对列维纳斯《一条狗的名字,或自然的权利》一文的阐释,这是列维纳斯涉及动物问题的另一个重要文本。有意思的是,这篇文章正是围绕着对于圣经经文的分析展开的,而这一经文正好紧接在我们上段分析的经文之后。经文说道:“你们要在我面前为圣洁的人,因此,田间被野兽撕裂牲畜的肉,你们不可吃,要丢给狗吃。”(出埃及记22:31)在以往的解经传统,很多解经者都试图把章句中的“狗”当作某种隐喻来看待,列维纳斯却指出,这里的狗就是一条实实在在的狗,而不是对某类人的隐喻。这条狗有权享受那些在田地上被撕碎的肉,而这被列维纳斯视为“一种可以通向权利的纯粹自然”。也就是说,列维纳斯认为动物本身作为一种纯粹自然的代表,有其自身生存和享受的权利。列维纳斯在这里,似乎否定了自己在回答“面容”问题时,关于人/自由—动物/自然之间的二元对立分类,因为文中提到的“狗”,很大程度上就是被当作一个伦理能动者来看待的,它比很多人都更加富有“人性”,而且拥有“自然的权利”。

这只狗是文章的主角,它叫 Bobby,它在文本的一半篇幅之后才出场。在被纳粹囚禁期间,由于种族歧视和语言隔阂等原因,列维纳斯和他的狱友们完全不被当作人来看待,在那些“自由人”眼里,囚犯们只是些非人或类人。反倒是这只意外跑来的流浪狗给了囚犯们以最热烈和最真诚的回应,让囚犯们感受到了人性的温暖^{[4]231-235}。

德里达非常细致地解读了这个文本,他指出,列维纳斯在这篇文章中运用了不少反讽和感叹号(德里达说列维那斯在这篇文章中至少用了11个感叹号,每个都代表的是一种拒绝),而这对于文意的表达是至关重要的。比如文章在一开始说到“如果我们相信创世纪,亚当,人类的始祖,就是这么一位素食者!”这句话本身就暗含反讽。尽管在《圣经》中确实可以找到亚当吃素的证据,比如上帝曾命令亚当以采集者而不是猎人为生^{[2]112}。然而,德里达接着又说到,在堕落之后,上帝对于亚伯的偏爱似乎是来自于他用动物献祭,而该隐却只能用粮食和蔬菜。所以,看似后来该隐杀弟的罪恶与上帝更喜欢动物献祭有所关联?

德里达认为“狗的名字”一文中的反讽,暗示列维纳斯似乎更偏向于支持亚伯对于动物的饲养和献祭。由是,德里达批判性地指出:一种阐述对他者、无限他者之伦理责任的思想,理应感受和重视动物的诉求。“这不是为了把它放在人类的质询和吁求之前,而是为了从一只质询和吁求的动物的视角来思考人、兄弟和邻居的质询和吁求……”^{[2]113}。对于德里达而言,动物比人更脆弱,更遥远,也是更他异的他者,人就此无法漠视他们的呼告和吁求,不管其有声还是无声,它都是不可回避的,而且这种面对动物的伦理感受不是人伦的延伸,相反,它本身可以以其“它异性”来拓展人的伦理。

三、“我跟随故我是”:动物问题对主体性的革新

德里达认为在“狗的名字”中,列维纳斯的伦理学与动物依旧是不可调和的。德里达对于列维纳斯文末最后的那句话:“这条狗是纳粹德国最后一个康德主义者,虽然它没有使得它的冲动的准则普遍化所需要的头脑”进行了深入的解读。德里达认为在这句话中,列维纳斯依旧是一个人类中心主义者。德里达质疑道“我们如何能够不注意到一个‘没有必要的头脑’去使其准则普遍化的康德主义者不是

一个康德主义者,尤其是这里讨论的准则是‘冲动’的准则,它会使得康德叫唤。Bobby 因此绝对不是——一个康德主义者。这一隐喻式或寓言式的康德主义者至多是一个虚弱的新康德主义者,一个被剥夺了理性的康德主义者,一个没有普遍准则的康德主义者”^{[2]114}。因此,说到底 Bobby 不是一个康德主义者,它只是一只没有理性的动物,狗就是狗,人就是人。

接下来的批评是,尽管列维纳斯在文章中对于经文的解析和引用,想要排斥那种对“狗”隐喻化的解释,想要强调经文中的狗是一条脱离了隐喻、寓言和神学的名副其实的狗。这条狗就是 Bobby。然而,列维纳斯自己的论述其实同样是在修辞的层面上来谈论 Bobby 的,比如他很快就把 Bobby 和康德主义者联系起来。我们在阅读中确实也会有这样的感受,全文虽然主角是 Bobby,但是其实对于 Bobby 的描写还不到一半篇幅,即使对它的描写也更多着重于的是人本身的感受而非这条狗本身。文中说这条名副其实的狗是 Bobby,但其实却又用 Bobby 来指代它那些在“出埃及记”中出现的尼罗河岸上的狗。因此,我们可以说,在列维纳斯的文本中,Bobby 也几近是作为一个隐喻而出现的,它只是一种观念的代表,而这条狗本身的特殊性却付之阙如。

所以针对列维纳斯文中提到的那些在“出埃及记”中,见证了以色列人之解放,并停止吠叫的狗时所说的“动物的超越”：“在这创立的至高时刻,既不含伦理学,也不含逻各斯,狗将证明人的尊严,这就是人的朋友所意味的,一种在动物中的超越”^{[4]233}!德里达针锋相对地认为:

这条见证了人性尊严的隐喻的狗是一种没有他异性、没有逻各斯、没有伦理学、没有力量使得准则普遍化的他者。只有在为我们的意义上,它才能够做我们的见证,他太他异而不能成为我们的兄弟或邻居,又不足以他异到成为全然他者——它的面容的赤裸向我们规定‘汝不可杀害’。换句话说,我们从这些感叹号的无意识否定里解读到的东西是:把传统的主体颠覆成主体-主人或他者的人质还不足够,如果我们想要在被仍在用单数称呼的“动物”(“一种在动物中的超越”“动物的信念”,等等)中,认出某种不同于人性之匮乏的东西^{[2]117}。

“超越”在列维纳斯那里是一个异乎寻常的概念,它通常指的就是一种伦理超越,而在这里,这一至高的概念被赋予在了“动物”身上。这标明了动物伦理在列维纳斯的伦理学中有可能占据一席之地。不过,德里达却对其进行了相反的解读,他认为这里的“超越”并不是真正的“超越”,或者说,这里的超越还不够他异,还不足够。德里达进一步指出,这印证出列维纳斯看待 Bobby,狗,动物的方式,与纳粹看待犹太人和列维纳斯及其狱友们的的方式是一样的,它们是“次级”的,只是“类人,类人猿”,他们的语言只是“猴子的交谈”^{[4]234}。

在他看来,无论列维纳斯把主体变成人质,还是客人或主人,在涉及动物问题时,都“还不够”。^①动物伦理需要一种对于主体性更激进的颠覆,而这也正是动物为我们重思他者和主体性所带来的启示。

笔者认为德里达通过动物问题为主体性带来的最大突破是,他将列维纳斯意义上作为“我在此”(Me voici/Here I am)的主体性拓展为了“我跟随”(Je suis/I follow)的主体性。“我在此”是列维纳斯式的伦理主体性最为重要的特质,它所指的是,主体在面对他者之时,把自我呈示给他者,某种意义上也交付给他者,从而为他者负责,受他者差遣,为他者服侍,甚至为他者受难,“我在此”意味着我在此承担一切,面对对于他者的无限责任我毫无逃脱的余地,我就是那个唯一的受拣选者。“我在此”是一种被动的主动性,它并不仅仅意味着一种承担一切的英雄气概,它更意味的是我在责任面前无可逃避,面对他者的脆弱,及其面容发布的伦理命令,别无选择,我是完全被动的,但这种被动性又强化了我主动承担一切的能动性。如果说,海德格尔的“此在”强调的是一种主体立足于大地、占据一个坚实的位

^①一本研究德里达动物伦理的书就是以此为名的,Leonard Lawlor: This is not sufficient—an essay on animality and human nature in Derrida. New York: Columbia University Press, 2007.

置,并通达存在的主动性的话,那么“我在此”则更多强调的是主体天然就失位的被动性,作为被拣选者,主体并不占据一个牢固的根基——也即“此”,相反,主体对于“此”的占据是通过不断走出“此”而实现的,因为所谓的伦理或好客,就是不断地把自己的地盘让渡给他者。这是一种极为被动的主体性,一种试图彻底脱离自我中心主义的主体性,法语的“我在此”——*me voici* 可以很好的表达这层意思,因为其中的“我”是受动的宾格“*me*”,而不是主格“*je*”。然而,这对于德里达来说,似乎依旧还不足够。他指出,列维纳斯经常将他的作为第一哲学的伦理学追溯到“我在此”这一点上,这是因为,“作为责任的‘我在此’暗含了一种自我呈示,一种以自我为目的(*autotelic*),一种自我指证(*autodeictic*),自我传记式的运动,在法律之前就袒露自身;其二,因为作为责任的‘我在此’暗示了‘回应’的可能性,回应他者的诉求和命令时自我答复的可能性”^{[2]111}。言下之意,似乎是认为在“我在此”中依旧保留了一种“自我性”,似乎还没有完全走出自身,似乎还强调了人这一会写“自传”的动物的特殊性。

那么,还有哪一种主体性可以比“我在此”更被动、更不自我呢?恐怕只能是“我跟随”。在《动物故我是(跟随)》这一标题中,德里达玩了一个文字游戏 *l'animal que donc je suis* 中的“*suis*”既可以是动词“*être*”(是)的变位,也可以是动词“*suivre*”(跟随)的变位。也就是说,它同时具有“是”和“跟随”两层意思。“我是”即“我跟随”:我是,我跟随;我跟随,故我是。结合德里达经常援引的列维纳斯之“您先请”这一基本伦理原则,“我跟随,故我是”意味的是:他者永远先在于我,从而我也就永远是他者的跟随者。我是永远的跟随者,我先“跟随”,然后才“存在”,才“是”。这种跟随当然已经蕴含了一种伦理意义,我跟随也就意味着我需要为他者负责和奉献,而后,我才“是”我。这可以从另一个层面解释何谓列维纳斯所言的“伦理学”先于“存在论”。德里达比列维纳斯更激进的地方在于,“我”跟随的他者可以更加开放,而不仅仅是他人,它既可以是人,也可以是动物,所以,他才说“动物故我是(跟随)”。既然我是由我所跟随的他者所决定的,那么,我跟随的他者自然也不应该有所限定,也无法限定,否则就又成了他者跟随“我”,跟随我的限定。如果因为我是“人”,我才跟随另一他者的话,那显然我就已经把“我是”放在了“我跟随”的前面,用“我是”来规定“我跟随”,这个时候,主体性的构成原则就反过来变成了“我是,故我跟随,或我被跟随”。反过来说,在“我跟随,故我是”这一原则下,“我”也可以“是”任何物,“我”可以是一个更具变化和更为开放的概念。根据我所跟随的他者,我既可以是人,也可以是动物或者机器人……显然,德里达在这里已经将列维纳斯的伦理学朝向一种更复杂的后人类状况敞开。

四、野兽与主权的解构:被流放的蛇王

在对于 D. H. 劳伦斯的一首诗《蛇》的解读中,德里达将列维纳斯的伦理学更为全面的批判性运用到了动物伦理之中。D. H. 劳伦斯这首诗堪称佳作,全诗有着较为清晰的叙事线索,所以我们可以将其分为以下几个环节,并附带德里达的分析:

1. 诗人在夏日的水槽前遇到一条蛇,而诗人认为:“我必须等待,必须等待/因为他先我而来……某人(*someone*)先于我来到水槽边/我仿佛一个后来者,驻足等待”。^①德里达指出诗人一开始将蛇当作人一样看待,或者至少没有在人和蛇之间划一条明确的界限,所以,诗中用“*he*”“*someone*”等代词来指代蛇。同时,德里达指出这些诗行与列维纳斯的伦理学有某种契合。列维纳斯强调他者之优先性的伦理学,可以用一句最简洁和日常的“您先请”(*après vous/after you*)来概括,这一“您先请”不仅仅意味着谦让,还意味着他者之于我在伦理位置上的优先性。在此诗里,蛇比人先来,人是“后来者”“*after you*”,蛇在这里似乎是一个列维纳斯式的伦理对象。列维纳斯的“*after you*”对于伦理主体来说像一个

^①该诗的翻译主要采用了庞红蕊翻译的版本,个别地方有改动,参见 <https://www.douban.com/note/515491287/>

绝对的命令,它意味着在认清或知晓面前的对象是什么之前,我就应当对其负有绝对的责任,这就是绝对的好客,而诗人在诗中的第一反应也近乎于此,他在认清这条蛇(例如有毒或无毒)之前,就已经认为自己后于蛇而来,是一个后来者^{[5]238-239}。

2. “他抬起头,像牲畜一样(as cattle do)/望向我,一脸茫然”,或许是这种野性,提醒我日常所接受到的教育:“我所接受的教育嘱咐我/我必须要将他杀死/因为在西西里/黑色的蛇无害,而金色的蛇有毒”。显然,这个时候,人类的教育开始让诗人将蛇视为了一种危险的异己之物。德里达通过对此的解读,重提了他从列维纳斯那里延续的好客议题^[6]，“无条件的好客”意味着不管客人对我有利还是有害,我都应该向他敞开大门,当诗人发现这位客人来者不善的时候,他还会执行“绝对好客的”律令么?

3. 诗人开始进行复杂的心理斗争,“我脑中的众多声音(voices in me)对我说/如果你是一个男子汉(人 man)/就该拿起棍棒暴打他,杀死他……然而我必须承认,我十分喜欢他/他安静地来到我的家门,到我的水槽边饮水/像一个宾客一样……我渴望与他交谈/是一种谦卑吗?我感到如此荣幸……然而我脑中的众多声音对我说/如果你不害怕,就杀死他/我的确感到畏惧,异常畏惧/即便如此,我仍感到荣幸/他从神秘大地的幽暗之门中出来/应当寻求的是我的好客吧”。诗行行进到这里,“好客”的议题已经更加凸显了。诗行一开始的“man”既可以代表人,也可以代表一种勇敢的男子气概,无论如何,它都把蛇和人树立为敌对的种属。德里达强调了这一场景的宗教特征,因为在这里,主人和客人之间的关系发生在水源旁边,这是非常中东的场景,也是十分圣经化的场景^{[5]240-241}。换言之,这里的好客涉及到的是对于水源的争夺或给予,这是实实在在的伦理关系。当论及这一关系的时候,列维纳斯喜欢举的例子是面包,他说,作为主人的伦理主体应该将最饥饿时嘴边的面包也给予客人-他人,而水源在德里达这里当然比面包更加珍贵。

4. 蛇饮饱了水,“像个醉酒之人……他似乎在舔舐嘴唇/像一位神,出神地环顾四周”,然后蛇爬上了斜坡,并且将头伸向“那可怖的洞穴”,这种蛇对于自己居所的回归,让诗人心生恐惧,并且还“对他撤回可怖的无底黑洞颇为不满/对他从容缓慢地驶入黑暗心生抗议”。此时,一方面,饮饱了的蛇就像一位天神,诗人一方面为它的这种闲适或气度所震惊,另一方面,蛇尽管在这里从“畜牲”擢升为了“天神”,然而它与诗人或人却是隔离的,而不再像诗歌开头一样,只是一位简单的“先来者”。当它要调转身回到它自己的洞穴时,诗人的心情更加复杂,一方面他对这位“客人”的离去感到不满,另一方面蛇所回归的那个野蛮可怖的世界让诗人更加心生恐惧。

5. 于是,诗人放下水罐,捡起一根木棍扔向水槽,“我想我并未击中他/然而他洞外的身躯因惊慌而剧烈抽搐”,蛇迅速逃窜,钻入洞中,而诗人望着那无底的黑洞,几近痴迷。

6. 此时的诗人“懊悔不已……我鄙视自己,厌弃人类的教育,憎恶我脑中那众多的声音”,诗人将蛇称为“我的蛇”,并且,在“此时,我想起了信天翁/但愿他能回来/因为于我而言,他像是一个国王,一个被流放的国王,幽暗世界的无冕之王”,诗歌最后以此作结“就这样/我与我的生命之主(one of the lords)/错失了际遇/我须为我的褊狭/赎罪”。第5和第6部分其实是紧密结合的,在做出袭击或“杀害”蛇的举动之后,诗人旋即就陷入了懊悔之中。他最终还是不能抗拒人类的冲动或教育,人类的教育在面对蛇的时候,告诉我们的不是“汝不可杀害”,而是“汝须杀之”。所以,德里达说,“他出于恐惧想要杀死这个他者,这位客人”、这位先来者,即使蛇并没有攻击人^{[5]243}。在对蛇失败的谋杀之后,诗人对于蛇既包含愧疚,又充满爱怜,更充满了崇拜,于是蛇成了“我的蛇”。而且蛇在最后被加冕为“王”,无冕之王,“被流放的王”。

德里达想借由这首诗来探讨以下问题:其一,伦理是否只是针对与我们相似者而言的,比如人,还是说伦理可以适用于一切生灵;其二,通过把主权或主体性从自我转移到他者,从主人转移到客人,也就是转移到那个“先来者”身上是否足够?结合其在《动物故我是(跟随)》一书中的解释,我们可以推

断德里达认为这仍就是不够的,对于“主权”的解构不只需要把“主权”的主体从自我让渡到他者,还需要对“主权”概念本身进行解构,需要对列维纳斯用来解构西方哲学的“他者”再进行解构。

对于德里达而言,这一解构必须走向对人类中心主义的解构,“主权”或“他者”必须把包括动物在内的其它生灵也包括进来考虑。但这种“包括”是不是只意味着一种人类伦理的延伸?换句话说,动物的伦理的独立性可不可以得到一种先验的证明?德里达暗示了一种对其证明的可能性。他指出,诗人对于蛇的愧疚和赎罪意识,或者说道德准则的生成是由于谋杀或谋杀未遂所引起的。德里达指出,按照弗洛伊德的看法,道德准则确实就是这么发生的,正是儿子的弑父行为导致了懊悔和道德准则的生成。然而,问题的悖谬之处在于,如果儿子事先没有一种预设的道德准则的话,哪怕他杀死了父亲,也不会懊悔。所以,道德准则实际上先在于谋杀行为,只不过它以一种“潜在”的形式存在,而谋杀行为却导致了它的真正生成^{[5]244-245}。将这个结论移植到《蛇》这首诗之中,我们是否也可以说,诗人对于蛇的愧疚或赎罪意识,其实早就先在于谋杀行为,谋杀行为只不过是导致其发生的导火索?这算不算是人对于蛇,对于动物拥有先在的伦理意识的一种本体论证明呢?而这种“先在”不是也恰好和列维纳斯所说的“after you”相契合吗?

此时,被解构过后的“主权”已经不再是一种统治性的主权,而是一种柔弱的主权,这正好对应于诗节最后说到的“无冕之王”,此时蛇是国王,它却没有冠冕。“它像一位国王”但却“不是”国王。为什么?因为它是“一位被流放的国王”。被流放的国王,严格意义上已经不是一位国王,它被剥夺了主权。不过德里达指出,也恰恰是因为流放才带出了好客的问题。好客与流放是一对固定搭配,好客的对象总是针对那些流放的人,无家可归的人。流放者四海为家,某种意义上就是以一种不在家的方式在家。我们在这里可以很明显地寻觅到德里达与列维纳斯和犹太教传统的关联,列维纳斯曾经说过,犹太人就是以在世界各地流浪的方式来守护着自己的家园。德里达这里也确实再次回归到了《圣经》资源,他大胆地指出,通过这首诗,伊甸园的故事被颠倒了,被流放的不再是亚当和夏娃,而是那条诱惑他们的蛇。这条蛇是一位流放的国王,如果说诗中提到的“信天翁”是传统国王的象征,它高高在上,翱翔天宇,那么蛇就是那一柔弱的国王,它没有权力,它在最低贱和肮脏的泥土和尘埃里爬行和流浪,它是亚当的受害者,而德里达说,亚当的意思就是“土地”^{[5]246}。

参考文献:

- [1] 孙向晨. 面对他者:莱维纳斯哲学思想研究[M]. 上海:上海三联出版社,2008.
- [2] DERRIDA J. The Animal That Therefore I Am[M]. New York: Fordham University Press, 2008.
- [3] 林哈德. 古代经注:卷三(公元1-800年)[M]. 吴轶凡,译. 上海:华东师范大学出版社,2016:166.
- [4] LÉVINAS E. Difficile Liberté[M]. Paris: Albin Michel, 2007.
- [5] DERRIDA J. The Beast & the Sovereign: Vol. 1[M]. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- [6] 雅克·德里达,安娜·杜弗勒芒特尔. 论好客[M]. 贾江鸿,译. 桂林:广西师范大学出版社,2008.



(责任编辑 杨文欢)