

从“他者”的历程看伦理学重建

田 硕

西北师范大学哲学学院，甘肃 兰州
Email: 251423700@qq.com

收稿日期：2021年2月18日；录用日期：2021年3月8日；发布日期：2021年3月17日

摘 要

尼采将主体性原则推到了极致，造成的唯我论对传统伦理学带来了沉重的打击。萨特将我与他人关系认定为两个存在之间的关系，在批判了前人的基础上，认为我与他人之间是一种互相凝视的关系，双方在相互超越中获得自由。列维纳斯认为伦理学先于存在论，他者是不可还原的对象也是绝对无限者。列维纳斯将他者从传统的主客关系中解放了出来，使自我中心主义得到了修正，同时也让传统的价值观念有了新的立足点。不过由于他的理论中充满了激进的思想也引起了很大的争议。

关键词

唯我论，他者，伦理学形而上学，我与他人的关系

On Ethics Reconstruction from the Perspective of the Evolution of the Other

Shuo Tian

School of Philosophy, Northwest Normal University, Lanzhou Gansu
Email: 251423700@qq.com

Received: Feb. 18th, 2021; accepted: Mar. 8th, 2021; published: Mar. 17th, 2021

Abstract

Nietzsche drove the principle of subjectivity to its peak, resulting in the problem of solipsism which brought a heavy blow to traditional ethics. Later, Sartre, viewing the relationship between me and others as the relationship between two beings and critically inheriting the former theories, regarded the relationship between me and others as a kind of mutual gaze, believing that both sides could obtain freedom in the process of mutual transcendence. Levinas, however, held that ethics should have priority over ontology, and the others were both an irreducible object and an

absolutely infinite one. Levinas liberated the other from the traditional relationship between subject and object, which modified egocentrism and provided a new theoretical basis for the traditional values. Nevertheless, filled with radical ideas, his theory also aroused considerable controversy.

Keywords

Solipsism, Others, Metaphysics of Ethics, The Relationship between Self and Others

Copyright © 2021 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

20 世纪的哲学家们开始不约而同的关注人的存在，自由，自我与他人的关系，去思考有意义的生活如何继续的问题。怀特海说过，整个西方哲学史就是对柏拉图的注脚。传统的西方家哲学在两个世界理论的影响下大概都有着一些根深蒂固的观点，那就是现象背后有本质，哲学需要去研究总的规律和普遍准则，有无限完满的抽象物存在，感受性是模糊的，欲望是恶的等。可以说认识论和本体论决定了伦理学内容，这让传统伦理学带有很强的抽象性和预设性，其也更强调普世价值和集体原则。传统伦理学中所提到的善、自由、平等、正义和信仰与个人的生活体验有着类似于理念世界和现实世界的鸿沟，人们没有办法通过自己的认识掌握生活的尺度。

“他者”作为一个哲学名词从广义上来说是指自我以外的一切人和事。如果我们将时间轴拉长一点，他者在漫长的哲学史发展中其实一直是被动地存在。也就是说他者总是被我者也就是自我所决定。同时，在政治、经济、文化等领域，提到他者往往带有一种以自我为中心的歧视。

好在上帝曾经还是一个有绝对权威的“他者”。即便笛卡尔通过首先确定我思来对上帝的功能进行限制，可也没有一个哲学家可以宣称自己是真正的无神论者。上帝在保证其作用的同时，也保证了整个世界的稳定。这种稳定建立在传统形而上学式的思维之上。

在很长的一段时间内，真正的我并没有出现，而在场的大概只有上帝，所以也就谈不上他者的问题了。真正我们需要关注他者的前提就是主客二分世界的对立。也就是笛卡尔提出“我思故我在”这个近代哲学发端性命题之后，主体才出现。这也如同福柯所说的，人是新近发明的产物，其历史也不过才一两百年。他者也是如此。

总之在笛卡尔哲学体系出现之前，大概只有上帝才能将世界视为客观对象。这里的矛盾就是“人”的不存在。我们无法认识和解释世界，当在探究世界遇到某些不可解之难题的时候，常常科学的探索最后会被神秘主义过度地笼罩或者让位于牧师对圣经元典耐人寻味的解释。他者地位的变化也是哲学发展变化中非常重要的环节。我们说，只有人作为主体真正的出现了，客体才有可能出现，他者才有可能出现。

2. 尼采对自我的放大

将笛卡尔看成是现代哲学的开端，很大程度上是因为笛卡尔更强调了“我”对世界的认识，从这里开始主体性原则被凸显，“我”第一次有力量的站在了本体论的第一层。现代理性主义哲学由此打开，

这是一个了不起的开始，那个抽象的上帝的能力已经被有所限制，而唯我论的问题也与此同时渐渐浮出水面。

“上帝死了”是尼采提出的论断。这里可以延伸以下几层意思。第一，人们发现随着技术和科学无法抑制的发展基督教解释世界的的能力越来越弱。第二，伴随着基督教的衰落，信仰体系变得腐朽陈旧，真信仰缺失。第三，上帝死了，是被人杀死的，这里的上帝是一种指代，也就是人们不该去假设上帝存在。上帝的活着源于人们的假设和依赖，而今上帝之死是一种必然，预示着新时代即将开始。所以上帝死了是一个过程，而不是一个突然的中断，而是一种席卷。尼采提出“上帝死了”颇有一种承上启下的味道，在超人出现以前，缺失了上帝，我们将遇到巨大的时代问题。

尼采第一次为我们所处时代的底色下了定义——那就是虚无。可以说虚无出现是一个难以找到开头的过程，我们至少可以在文艺复兴时期的画作中就看到虚无影子。尼采的伟大洞见在于第一次把虚无当作一种主义提出，他宣称虚无主义是站在欧洲门口的所有客人中最阴森最可怕的一位[1]。作为第一个“投出手榴弹的人”，尼采宣称上帝死了，他把自己一生的使命定位成对抗虚无。和叔本华一样，他也看到了人生的悲剧性和无意义性，只是他更强调生命力的解放和人的斗争精神。尼采强调极端的个人体验，在他那里审美被拔高到了解决人类继续有意义的生活的维度上，他的哲学中透露出了强烈的反本质主义。在他看来人们被古希腊那些自称要追求智慧的哲学家们带入了歧途，感性和现实生活的背后只有虚无以及人类由于生命力量的衰弱所布置的假象。在这里道德和伦理已经没有地盘了，尼采的观点就是伦理学要让位给美学，他要扫除虚构的道德，伪善的基督法则和每个人一出生就必须背负的原罪。基督教强加给人的前定原罪，在尼采看来是对生命本能的压抑，人作为价值的创造主体反而被自己所虚构的东西束缚，他义无反顾的走上了一条对抗之路，他宣称自己是太阳，并在查拉图斯特拉如是说中模仿圣经的写作手法来讽刺圣经。这里尼采的教义以及解决上帝失效后的方法其是让人可以冲破无意义的帷帐，而在循环中自己来制造生活的意义。他希望一些人先成为超人，或者能够成为超人的人要成为超人，然后去训导教育那些普通人给他们一条出路和绳索。这里的等级观念浓厚，他的哲学里可以看到一种自我的绝对放大，而去替代此前信仰上帝的位置。他者在此时处有一种完全被抑制的状态。

我们可能会被尼采的超人学说所振奋，他完成了笛卡尔未竟的工作将主体性原则推向了极致。尼采对虚无的解决方案毕竟是极端的。在这里非理性的酒神精神被重新得到了重视，他的贡献在于更加强调个体的创造和解放。作为代表着理性规则的日神精神和作为审美非理性的酒神精神在他的哲学里重新得到了统一。他用主观的审美和进击的精神试图战胜虚无，这时的“我”被放大到了极致，而我与他人关系的问题只是变成了从超人视角出发俯瞰普通众生。在伦理学的范畴内，他人似乎是不存在的。传统伦理学的一个非常核心的成立条件就在于要有普遍性和法则力。在此时，这两样东西都消退了，伦理学几乎失去了他的意义。

只是伦理学能如此的就被轻易丢掉吗？其实不难发现尼采的哲学中有一个非常大的矛盾，那就是他提倡价值的相对性和个体生命力的同时把自我无限放大，以此去弥合上帝缺失的伤口。此时自我成为了绝对自我，这本身可以看作是一种极度的自恋，在自我成为超人的过程中，他人的存在往往是绝对的阻碍，进而就会演化为排他的暴力出现和极端的利己主义。

3. 萨特对“我与他人关系”解决与批判

尼采之后无神论者萨特试图重建伦理学，他首先要做的工作就是把他者从传统主客关系中彻底解放出来。这其实也是 20 世纪西方哲学最为明显的转向之一。

在《存在与虚无》中萨特把他人的存在和我与他人的存在的关系看成是两个“完全不同的而又令人敬畏的问题”[2]。实在论以及心理主义者已经确定了外部世界的真实性。并且认为我可以去认识他人，

只是在他们眼中，他人的存在状态甚至是意义都需要一个“我”来进行解释。站在我的立场上我的心灵是有白明性的，这是清楚明白的，但是他者在面向我们的时候其心灵是“敞开”的吗？我们能否从我的感情或感受中类比出他人的意识呢？脸上突然变色就是挥掌和狂喊的前兆，这是经验教给我们的，其也是或然的。所以，站在这一立场我对他人存在的认识就只是种臆测，进而对世界的存在认识也不再可靠。可实在论者是确认外在世界的实在性的，这里就明显出现了矛盾。实在论者在考实他人的存在之时便被迫陷入了唯心论[3]。

在康德要力图要建立的主体性普遍法则里，他者在是经验中的特殊对象。就康德主义来说，既然可以将他者视为一个经验对象，那必须要解决对他人的认识何以可能的问题。一切经验之可能性的条件，就是主体把它的印象组织成体系[4]，萨特抓住了康德体系中的一个弱点：因果关系是无法连接我对于他的那种现象的确立的，现象是经验性的，经验又在时间的瞬间连续之中，而我的时间瞬间与他的时间瞬间的关系是没办法确定的，既使在这里把这两个时间看成是种不可理解的合谐，那这两个也是不同的时间。因为，对任何一种时间来说，统一了瞬间的综合都是主体的活动[5]。我对愤怒的感受和他人对愤怒的感受是两种经验，这两种经验间有着难以填平的沟壑，我想象不到他人的概念或经验，而我又可以怎样认识他人呢？他人在康德这里只属于“好像”的范畴。

后来的哲学家在解决我与他人之间关系的时候已经有意识地避免唯我论了，可问题并没有就此解决。胡塞尔肯定了他人并非来自经验性认识，他认为恰恰是借助他人的概念，经验才被说明，在现象学还原法之下，他人对构成我本身就显得是必须的。但在萨特看来胡塞尔的学说虽然比康德精致了许多，依旧没有走出唯我论。正像列维那斯所说在胡塞尔那里，对于自我来说他人只是另一个自我，一个自我，认识他的唯一途径是同情也就是向自身回归[6]。胡塞尔的方法依旧是认识论，他所提出的主体间性理论也不能很好的解决唯我论问题。

在萨特看来黑格尔在这一问题上的解决方法较之胡塞尔更为妥当些。黑格尔认为自我意识的发展并直到最后与自身同一的过程中，为他的存在是过程发展的必经阶段。在黑格尔的辩证体系里，他者为奴隶而我是主人，这只是一种表面上的关系，我想要发展走向自为的存在其中必然要依赖别人才得以完成自我意识的发展，在这一关系中的任何时刻奴隶都是主人的真理。黑格尔洞见了我在我的存在中依赖别人，唯我论在这似乎得到了解决，在黑格尔这里我的本质存在依赖他人的本质存在，主体的根基更具说服力和交互意味。但他的失败之处在于含糊地处理不同主体之间的意识问题，试图把认识和存在进行同一。他人在绕了一个弯之后又成了对象，所以两者的关系还是建立在认识上而不是建立在存在上。

在黑格尔之后，海德格尔则是用“共在”来解释自我与他人的存在关系。这种共在不是碰巧的存在，我与他人是共同在场的，共在即与某某一起存在。在海氏这里他人已经不是认识对象了，他的共在前所未有的让我和他人的关系亲密起来，共在成为了基础，这在他看来也可以牢固地解释“我”的存在。只是我们不难发现从共在到确认一个现实世界中的具体存在是没有路径可寻的，他对于唯心论的超越和批判只是在逻辑上有效，在考察与他人的现实关系里，真实的我很难再从共在中走出，自我就便会迷失在与他人的关系中。

萨特在完成了对海德格尔他者的关系批判之后，开始从自己的角度来讨论他者。从思考这一问题的伊始，萨特便有意地在现实境遇也就是伦理关系中来查看我和他者之间的关系。萨特在存在与虚无的一开头他就抛出了自为与自在的关系问题，而其实他最需要解决的是在面对别人的在场中的，自为与自在的关系[7]。我与他只能是两个存在的关系，这种关系又是动态的，互相超越的，而又在经验之中的。我与他人是通过注视相互认识的，而注视又让我们成为了一种有限性的体现，两个人在互相注视中同时成了一种为他的存在。在注视关系中，我们会感到羞耻，而这种羞耻感恰恰证明了他人的存在，这是一种带有反射性质的意识。在注视中被异化是不可避免的，我们希望消除异化获得自身自由的同时又因为不

安来限制他人的自由企图，于是尊重他人的自由是一句空话：即使我们能假定尊重这种自由的谋划，我们对“别人”采取的每个态度也都是对于我们打算尊重的那种自由的一次践踏[8]。

在萨特笔下，我与他人的相处总是包含着冲突，当我们知道自己的无限被他人限制的时候，我无法通向自为的时候，超越他人，避免注视是我的目标，但反过来我们又是一种为……的存在。超越和限制，异化与反异化，爱与恨，虐待与受虐交织着，他人就是地狱。我们能明显的感觉到，萨实用很多表达情绪情感的语言来描述自己和他者之间的关系，这些语言本身就具有很强的现实性价值，并且不再将好的，善的与坏的和恶的对立起来。传统伦理学中虚无、恶、偶然性等等，是被排斥的对象，而现在这些被边缘和冷落的概念站上了哲学舞台。可以肯定的是萨特在共在关系中保住了个人的存在。

还需要提到另一位对萨特影响较大的哲学家，那就是海德格尔。他认为此在在世即是与他人共在，这里的共在更多的是强调瞬间共在的同时性，是一种同时绽出的关系，是与在世同时的。只不过萨特的共在更强调为他而在，双方都为他而在，这里有一种动态和联系的关系。对超越性的追求让双方都不愿忍受对方注视的有限中。萨特作为一个实存主义者其在确定自己与他人共在的同时当然也要保证自我的实存性不能消匿于其中，个体的自由是每个人最终要实现的目标，超越相互注视的状态就是必经之路。到这里萨特便出现其一个难以解决的理论困境，因为共在是不可改变的基础，每个人在扮演着既定的角色，而在面具背后个人必须超越共在之中的异化才能走向最终自由，这在萨特的理论中是一个无法解决的矛盾。这时候自由对于人来说便成了卡夫卡书中探测员 k 在迷雾中永远无法进入的城堡。除此之外，在试图通过援引反思意识来解决理论上的困难时，其也无法完成理论和现实上的勾连。

即便如此我们也应该看到，萨特也为后来者开辟了一条反本质主义的道路，并将他者真正的从主客关系中解放出来，这很大程度上成就了上世纪法国哲学的又一次繁盛。萨特到了晚年其思想明显的靠近列维纳斯，开始强调对他者的责任，社会限定中的自由，其也许自己已经发现从实存论出发他会在伦理学中陷入两难。

4. 列维纳斯他者伦理学的最终形成

完成伦理学体系建立的是和萨特同时代的法国另一位哲学家列维纳斯，他和萨特几乎同龄，但其哲学真正产生影响力却是快要到 20 世纪末期。列维纳斯早年的时候在立陶宛接受过传统的犹太教育，深入研究过犹太教经典。列维纳斯的一生漫长而颠沛。他见证了 20 世纪西方社会中的骇人听闻的暴力，尤其是奥斯维辛集中营对犹太人的大规模屠杀。这些现实背景给了列维纳斯一种可以激发出哲学原初想法的惊异感。而世界的真正和平绝对不是强行同一以及强者对弱者的抹去。

列维纳斯同样在他者问题上对胡塞尔和海德格尔等人处理的方式进行了批判，只是列维纳斯那里他人与主体已经不再是冲突关系，而是更强调一种相互的责任。伦理学在列维纳斯那里成了第一哲学，世界是多元的，他人的面目不可通过任何手段还原为内在性，我与他人之间的伦理关系是先于存在的。

在列维纳斯看来西方哲学在大多数情况下是存在论；通过一个对存在的理解进行确保的中间项和中立项而把他者还原为同一[9]。在哲学上，列维纳斯的基本立场就是西方传统哲学盲目地坚持了同一性原则。再就是西方哲学中顽固的本体论思想对总体和同一的迷恋。在列维纳斯看来，他者在这样的哲学体系里是总是被暴力地除去，消除其独立的存在，而极权主义的产生与此也有着莫大的关联。

列维纳斯在其前期最重要著作《总体与无限》中就已经系统的提出了伦理学是第一哲学，伦理先于存在，只有伦理学的优先地位才能彻底的拯救他者。我在前文已经提到，希腊哲学自诞生之日以来便是以探讨本体论，认识论为核心展开和发展的而伦理学作为实践领域常常处于次要地位，即便有康德这样的哲学家试图建立道德形而上学，即把人当成是目的而非手段，但这还是诉诸理性法则和普遍手段，这里的人还是抽象的人无差异性的人。

在列维纳斯看来，其将由于他人出场所造成的对我的自发性怀疑，称为伦理。因为他人的出现，这种陌生性是必然向我朝向的，在此时他者本身就对同一进行了质疑，这种质疑让批判的伦理学产生了。这种质疑也直接指向了从苏格拉底一来对同一的教导。除去我自己身上的东西之外，我从他人那里没有接受任何东西，似乎，我原来就一直占有着那从外部来到我身上的东西[9]。列维纳斯的批评认为便捆绑着一种决然的牺牲，并将辩证法的中项的独立性完全不给予承认。所以列维纳斯在质疑无限遥远的两项的同时也对从苏格拉底一直到近代的哲学归结为一种自我学。

到了笛卡尔那里明确出现了“我思”，而“我能”则在尼采那里充分的体现了出来。其实按照自我学的发展来看，“我思”会必然走向“我能”这是逻辑上的清算，也是在确保自我自由的情况下对他者的消灭和占有。这种存在论哲学最终的走向将是权利哲学。

尼采是在虚无之内对抗虚无，而列维纳斯是站在虚无之外来反虚无。尼采和萨特都有反宗教的意识，而在尼采和萨特看来上帝这个绝对的他者是人不能自由的根源，而列维纳斯所要建立的伦理学有赖于其对神学的重新思考。尼采所说的那个上帝死了，而列维纳斯又将上帝“救活了”，只是他所提到的上帝不是尼采所预言的那个死了的上帝，其本质意义有着绝对的不同。原来的上帝是抽象的，不容置疑的他者形象，而在列维纳斯这里上帝不是那个唯一的他者，而是伦理学中的上帝。列维纳斯把上帝从天堂拉回到了人间，抽象的绝对他者被打碎了，爱上上帝就是爱邻人。在这里列维纳斯要想达到他的目的还需要保证上帝的有效性，因为内在意识和无限者之间是一种超越的关系，在这种关系中，上帝这个概念的存在属性失去了首要地位，上帝成了意识之外的绝对外在性，绝对的无限者。连接主体和上帝这一无限外在性的通路是通过欲望的阐发铺就的。欲望是对绝对他者的欲望([10])，属于人本有的感性层面，欲望没有终结其本身就是一种无法满足。欲望的对像是他人，他人对我来说是最陌生的，只有欲望才能让我朝向他人，这种朝向是信仰也是善，其中包含着伦理和对他人的责任。

面容的概念在列维纳斯这里尤其重要，他者在越出他者在我之中的观念而呈现自身的样式[11]被列维纳斯称之为面容。而面容是因为其拒接被包含而呈现出来，我的同一性也只不过是包含了面容变成内容之后所表现出来的那部分。而他者的他异性不仅是非相对的也是拒绝被还原的。他人的这种无限性，就是一种先在与我的存在。这种关系无法用概念解释，他人所保持的他异性和无限的陌生性就形成了无限性，一种超越于逻辑之外的在场。这种不可把握的，而又在场的，也是列维纳斯所说的形而上学。只有通过语言，我们能“想象”这个他者。面容和我之间的裂缝只能靠语言来维持，这时候，面容没有任何被同一的可能。面容拒绝占有，拒绝我的权能[12]。而这种拒接就来自一种遥远的无限，在朝向的途中，面容首先被欲望需要，而又在形成中同欲望相即。面容在此时互相成全，对他者的责任先于存在。

当时列维纳斯引起广泛关注和德里达对他思想的批评和解构密不可分，这也促进了其对自己的早期思想进行改革。在《总体与无限中》，列维纳斯认为我们对他人的责任来自于在场的唤醒。在此列维纳斯似乎表现出了一种盲目的乐观，他没有给出确保主体善良的论证，那他人为什么一定要在需要之时给出正面回应？多元化一旦丧失了人和人之间的责任意识就容易走向暴力或是利己主义，这是不是有可能走上和尼采相同的道路呢？这一问题是在其晚期著作《别于存在或超逾存在》中解决的，列维纳斯这一次是对“开端”本身进行解构，他的哲学从“元”走向了“无端”。

无端之维就是伦理，就是善良，就是自我对他人的替代，所有这些别于存在、先于自我，它处在我的“前史”之中，来自“不可回忆的过去”[13]。至此，列维纳斯完成了他的伦理学建立，善、和平、责任、上帝都有了新的立足点。尽管他建立伦理学形而上学的极端方式在学界引起了广泛的争议，许多激进派的思想家的理论根源都来自列维纳斯，但其本身作为一个伟大的伦理学家是无可厚非的。

总的来看 20 世纪以来西方哲学发生了一场关键的思想变革就是伦理学的转向。其背后的原因很大程度上就是对他者的重新发现。以列维纳斯等人为代表的现代西方哲学家都认为传统哲学中最大的错误就

是坚持了同一性原则，从而就以一方的凝视而消解另一方的独立存在。这时候就会演变成同一性的暴力，这不仅是理论上的暴力也可能会演化成现实的纷争与压迫以及新殖民主义。

唯我论造成的伤痕以及一战以来各种各样的现实问题都让哲学家们开始反思传统主客二分关系的弊端。伦理学开始转向生活和现实世界，便必须正视我与他人的关系。列维纳斯认为要解决哲学中他者背暴力抹去的问题，就要先从自我主义中走出来，而对他人的责任是无条件的，自我面对他者，如同面对上帝。他大胆地沿着萨特的路又向前走了一步。萨特主要强调在共在关系里我与他人之间互动，强调着共在的自由，而列维纳斯直接打破了一般的哲学规定，将主客关系进行一种颠倒，把我和他完全隔开，而他者之脸在一开始与我们接触时就表现出了非经验性，无限性的特点。他在提倡多元，尊重差异的同时也建立了新的形而上学原则。

参考文献

- [1] [德]尼采.《权力意志》(上)[M]. 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2007: 148.
- [2] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 284.
- [3] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 286.
- [4] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 288.
- [5] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 289.
- [6] [法]列维纳斯. 从存在到存在者[M]. 吴蕙仪, 译. 南京: 江苏教育出版社, 2006: 104.
- [7] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 443.
- [8] [法]萨特.《存在与虚无》(修订译本)[M]. 陈宣良, 等, 译. 北京: 三联书店出版社, 2014: 501.
- [9] [法]列维纳斯. 总体与无限[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 15.
- [10] [法]列维纳斯. 总体与无限[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 5.
- [11] [法]列维纳斯. 总体与无限[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 23.
- [12] [法]列维纳斯. 总体与无限[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 182.
- [13] [法]列维纳斯. 总体与无限[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016: 320.