

呼吸：重申一个诗学概念

——基于列维纳斯和策兰之思

王嘉军 郑宁宁

摘要 在当代社会高度视觉化和透明化的背景下，人与人之间往往缺乏亲近与敞开。面对这一处境，有必要重申策兰的“呼吸转折”（Atemwende）与列维纳斯的“吸气/灵启”（inspiration）概念。二人紧密的思想关联，也使得将这两个概念整合为一种“呼吸”诗学成为可能。策兰对于诗作为“呼吸转折”的阐释，已经隐微地将呼吸视作一种面向他者、祛除自我的伦理姿态；列维纳斯则将呼吸阐述为向他者无条件敞开的精神实践，这种呼吸状态与幸存者对死者的回应紧密相关。呼吸还与列维纳斯的“祛核”与“诉说”等概念密切相关，伦理语言的发生亦如呼吸般不断生成、流动，这与策兰的诗学经验可互为映照。呼吸作为一种与他者的根本性关系，不仅构成了策兰诗歌的核心经验，也塑造了列维纳斯伦理思想的生命性。作为一种兼具肉身性和精神性的活动，“呼吸”不断提醒着我们在生活中感受生命，亲近他者。

关键词 列维纳斯 策兰 呼吸转折 吸气/灵启 幸存

作者王嘉军，华东师范大学中国语言文学系教授（上海 200241）；郑宁宁，华东师范大学思勉人文高等研究院外国哲学专业博士研究生（上海 200241），法国社会科学高等研究院联合培养博士研究生。

中图分类号 I0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)06-0158-12

诗：这可以意味着一次呼吸转折（Atemwende）。

——策兰《子午线》（1960）

人类学家项飙在《你好，陌生人》中指出，今日社会的重要特征是：透明而不透气。一方面，生活中的许多事物都变得可见，一目了然，可以预见，缺少惊奇和神秘，人与人之间也可以通过各种媒体手段向彼此显现。另一方面，无处不在的透明性，却又让人感觉沉闷甚至压抑，人与人之间也缺乏真正的沟通和关联，缺乏对彼此的敞开，“人和人之间听不到彼此的呼吸，难以打开自己，也不敢打开对方”。^①

无独有偶，在诊断当代文化出现的问题时，近年来颇具影响力的韩裔德国理论家韩炳哲也指出：“倾听的艺术就是呼吸的艺术。对他者的友好吸纳是吸气，而非将他者吞并，而是容纳、庇护他者。倾听者清空自己。他成为无关紧要者。这种‘空’就是他的热情好客……”^② 韩炳哲和项飙的观点是高度一致的，在一个过度依赖于视觉的时代，人们更愿意通过“看”来“把握”他者，但他者如果可以把握，那它也就不再是他者了，它沦为了一个被把握的客体，与其他客体并无不同。真正的他者，只有在倾听中才能来临，因为倾听是一种谦卑、专注而敞开的态度，是一种对他者的好客和接纳。如引文所见，韩炳哲进而将这种倾听解释为一

① 项飙、刘小东、何祯皮等：《你好，陌生人》，北京：中信出版集团，2025年，第10页。

② 韩炳哲：《他者的消失：当代社会、感知与交际》，吴琼译，北京：中信出版集团，2019年，第110页。

种呼吸，但这一点其实是令人费解的。因为，倾听和呼吸显然不是同一种活动，对一个人来说，呼吸无时不在，但倾听的时刻却可能寥寥无几。真正的倾听只有一种形态：凝神专注，但呼吸却有多种形态。或许更值得追问的是，哪一种呼吸更接近于倾听呢？普通的呼吸吐纳恐怕不能与之相类比。

只有回到韩炳哲在该段引文不远处所引用的犹太诗人保罗·策兰（Paul Celan），这一问题才能够得到解答。在该书中，韩炳哲多次引用了策兰的著名诗学宣言《子午线》（*Der Meridian*）。这是策兰在1960年领取毕希纳文学奖时的获奖致辞，其中他也多次提到了上述的“他者”这一概念，例如，“诗渴望朝向某个他者，它需要这个他者，它需要一个面对者。它寻访这面对者，向它倾诉”，^①以及，“对于朝向那个他者的诗而言，每件事物、每个人都是那他者的一种形态”。^②这里的“他者”不仅是交谈对象，更是一种决定诗的方向和存在意义的伦理召唤。语言在这里不是自足的，而是源于并朝向与他者的相遇。这种“面向”与“回应”的姿态，与策兰十分熟悉的同时代犹太哲学家马丁·布伯（Martin Buber）的“我一你”关系，以及列维纳斯（Emmanuel Lévinas）“伦理学作为第一哲学”的思想形成了深刻的呼应。更重要的是，在策兰那里，这种关系不仅是语言的对话结构，还是一种呼吸般的生存姿态：诗通过呼吸抵达他者，而呼吸的转折正是这种迈向他的节奏与契机。这就是我们在题记中所引述的“诗：这可以意味着一次呼吸转折”之隐含意义之一。^③策兰对此解释道：“没有人能说出，这呼吸的间歇——期待与思索——还将持续多久。那一向在‘外面’的‘迅捷’已获得了更多速度；诗知道这一点，但它依然笔直朝向那个‘他者’——它把那视为可抵达的，能够被解放的，或许是空悬的……”^④

实际上，早在写于1946年的《法国之忆》（*Erinnerung an Frankreich*）^⑤中，策兰的诗作中便已出现了“呼吸”这一字眼。诗中写道：“Wir waren tot und konnten atmen.（我们死去，且能够呼吸。）”对于这句诗，我们或许可以从“und”这个并列连词的翻译入手来理解。有汉译者将其译为“却”——死亡和呼吸在常识状态中确乎非此即彼，死亡也便意味着不再呼吸。但诗人所要表达的转折意味的着落点其实是在“呼吸”，而非作为衔接词的“转折”。对于策兰而言，呼吸（atem）并非惯常的吐纳，而是在“期待与思索之间”的张力，是屏息后“换气”的瞬间。这一有强度的呼吸，直抵死亡的极致——但并非全然的死亡，它在死亡中被延展，甚至成为与死亡共在的极限经验。策兰所造的“Atemwende”一词正是对这种张力的概括：在屏息与换气之间的刹那，呼吸不再属于自我，而是一次面向他者的转折。

这一点无疑与本文的另一位主角列维纳斯的“吸气/灵启”（inspiration）一说存在着深刻的理念呼应。这种呼应并非偶然，林恩（James K. Lyon）指出，自1958年开始，策兰开始更广泛地阅读同时代的犹太哲学家，如肖勒姆（Sholem）、布伯和罗森茨威格（Rosenzweig）等人的作品，而在这些哲学家中，“最著名的则要数伊曼努尔·列维纳斯”。^⑥我们将二者置于一起进行阐释，正是基于这种真切的思想关联，而非凭空臆断。

呼吸与灵启

列维纳斯亦深受策兰影响，其《保罗·策兰：从存在到他者》一文，为我们直观地呈现了二者的思想关联。尽管列维纳斯比策兰要年长十几岁，其晚期最为重要的代表作《别于存在或超逾本质化》仍显著透露出这位年轻同胞的诗学影子。在该书最重要的一章“替代”的开头，列维纳斯便直接以策兰的诗句“当我是我

①②③④ Paul Celan, *The Meridian. Final Version — Drafts — Materials*, Bernhard Böschstein and Heino Schmall (ed.), Pierre Joris (trans.), Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 9, p. 9, p. 7, p. 8.

⑤ 这几乎是现在能找到的最早对“呼吸”的提及，收录于1948年维也纳版未发行的诗集《骨灰瓮之沙》中，后亦收录于诗集《罌粟与记忆》（1952）。

⑥ 詹姆斯·K. 林恩：《策兰与海德格尔——一场悬而未决的对话：1951—1970》，李春译，北京：北京大学出版社，2010年，第2、106页。

的时候，我才是你”^① 作为题记。我们认为，策兰还深刻影响了列维纳斯在这本书中的写作风格，及其所体现的晚期“语言学转向”。在该书中，列维纳斯的表述不仅愈加晦涩，还呈现出鲜明的诗性。此处的诗性，指的是某种断裂性甚至撕裂性，这恰是策兰后期诗作的显著特征。在直观的写作手法上，列维纳斯频频使用连字符，对词语进行重置和撕裂，非常类似于策兰的风格，尽管列维纳斯还没有走到像策兰一样生造词汇的境地，但是这种通过连字符重组词语的操作，本身也是一种生造。而且，其中包含着某种暴力，结合书中频频使用的“暴力”“迫害”“人质”“创伤”等词，都隐隐指向列维纳斯和策兰及其家人所遭受过的纳粹暴力和迫害。列维纳斯的这本书如其开篇所写，本身就是献给大屠杀受害者的，这进一步印证了这种关联。正如西恩·汉德（Seán Hand）所指出的，列维纳斯晚期著作中的语言本身即处在一种“受难”状态：词语被硬生生撕裂、用连字符重组，或在不断的“重一复、返一回、增一强”中失去连贯性，呈现出思想在语言层面的断裂与创伤体验。^② 这种断裂同时具有暴力与述行的双重意义——它既是对历史暴力的回声，又是伦理写作本身的表演（perform）与实施（enactment）。^③ 在这一意义上，列维纳斯的写作与策兰的诗学形成了深刻共振——策兰诗歌中对词语的撕裂、重组与陌生化，既继承了超现实主义的语言实验，也将这种暴力推向极致，使语言成为了一种幸存者式的见证：它既承载了暴力的伤痕，也通过表演性的生成来抵抗遗忘。

另有学者指出，自列维纳斯写作这篇论策兰的文章之后，他更为频繁地使用了乌托邦（utopie）这一概念，并不断赋予这个词以积极的意味，《别于存在或超逾本质化》便非常倚重这一概念。^④ 我们推测，列维纳斯在这本书中频繁使用的“吸气/灵启”（inspiration）这一概念，同样受到了策兰的影响。在一封 1978 年有关策兰的信件中，列维纳斯明确提到：“留意 [策兰] 从一个合成词中分离出的词根，留意重复，留意沉默，留意喘息（essoufflements）。”^⑤ 可见，他非常重视策兰诗作中的“喘息”和“呼吸”（在列维纳斯的论述中，这两个词语常常如影相随）。固然，列维纳斯与策兰对这一概念的理解并非完全相同，毕竟作为高度简约化和抽象化的概念，其意指本身就是极为开放的，但二者在精神气质上确有诸多相通之处。

从思想史的脉络来看，“吸气/灵启”的传统可追溯至柏拉图时期。在古希腊语中，词根“ἐνθεος”兼具“神人共在”的意味，既指“神向人吹气”，也指“人吸入神气”的活动，现代英语“inspiration”的确立，则源于本杰明·乔伊特（Benjamin Jowett）于 1871 年翻译的《柏拉图著作集》。^⑥ 也正因此，这一词语除了表达“吸气”之义外，还有某种为灵所启的意涵，因此，我们将其同时也翻译为“灵启”。这里的“启”不仅指向的是“启示”，更指向的是“启动”，即生命的触发。^⑦ 当然，该词在当代中文语境中多被译作“灵感”，这一翻译术语的确定，本身就体现了一种中西观念的碰撞和交融。如胡仲持在 1940 年代，便如此解释这一概念：

有灵自有感，有感自有应。感应起而变幻莫测，其所感应，遂至不可思议，实则皆此一灵所感而已。余故

① 原诗句为“*Ich bin du, wenn ich ich bin*”（直译为“我就是你，当我成为我自己时”）。列维纳斯在《别于存在或超逾本质化》（后文简称《别于存在》）中仅引用了德文原文，但在“上帝与本体—神—学（*Dieu et l'onto-théo-logie*）”课程注释中，他亦援引了布朗肖于《最后的言者》（*Le dernier à parler*）所作之法译：“当我是我时，我是你（*Je suis toi quand moi je suis moi*）”。参见 Francesco Deotto, “Le poème va vers l'autre”, *Levinas lecteur de Paul Celan, Poésie*, 4 N°, 174, 2020, p. 167。

② 西恩·汉德：《导读列维纳斯》，王嘉军译，重庆：重庆大学出版社，2014 年，第 61—62 页。

③ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1999, p. 8.

④ Francesco Deotto, “Le poème va vers l'autre”, *Levinas lecteur de Paul Celan, Poésie*, 4 N°, 174, 2020, p. 172.

⑤ Dirk Weissmann, *Poésie, Judaïsme, Philosophie: une histoire de la réception de Paul Celan en France; des débuts jusqu'à 1991*, 2017, p. 368.

⑥ 黄云霞、贺昌盛：《从“烟士披里纯”到“灵感”：汉语语境中“inspiration”的译介与变异》，《文艺理论研究》2023 年第 6 期。

⑦ 关于列维纳斯如何从前苏格拉底传统引入 *pneuma* 的探讨，参见西尔维娅·本索（Silvia Benso），“The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas,” in *Levinas and the Ancients*, Brian Schroeder and Silvia Benso (eds.), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, pp. 9–23, 该文亦收录于文集 *Atmospheres of Breathing*。本索认为，列维纳斯的心理主义（psychism）受阿那克西美尼气（*aer*）、气息（*pneuma*）与灵魂（*psuche*）概念的影响：在阿那克西美尼那里，呼吸维系生命并生成主体性；在列维纳斯那里，心理主义是“事件般的存在”，感性、身体与他者的面容共振而生成主体性。另，在此翻译选择上，我们亦可借鉴策兰的语境，将 *inspiration* 理解为与 *pneuma/ruach* 相关的“气息—灵”的双重维度，这一点主要基于策兰对罗森茨威格和布伯的阅读（参见 Alexander Crist, *Reading Celan for a Hermeneutics of the Body*, 2021）。

名之曰灵感，而灵感实由于志诚。志诚所至，天人乃通，而灵感之效始著。故初名之曰天人通，即以天人通为灵感注解可也。^①

在这里，与许多中国当时的知识分子一样，胡仲持是以中国的“感应”说来解释西方的“灵启”说，二者语义的结合衍生了更开阔的语义空间。在下文中我们会看到，引文中提到的“志诚”，与列维纳斯的观点也不无相合之处。

那么，列维纳斯的“吸气/灵启”概念，究竟意指如何？为了对此有所了解，以下文字需要大段引用：

然而，难道那被既不属于吸气（*inspiration*）亦不属于呼气（*expiration*）的瞬间所分开的吸与呼之历时性不正是动物性吗？难道动物性不是那朝向本质之外的敞开吗？除非动物性只是灵魂之仍未喘匀的气息；除非在人的呼吸之中，在其日常的均匀平稳之中，我们已经不必听到某种吸气/灵启（*inspiration*）之喘息（*essoufflement*），它使本质瘫痪，它以某种吸他者之气/被他者所灵启来穿透本质，而此吸气/灵启则已然就是呼气/到期（*expiration*）。它“交出灵魂”！最长的气息（*souffle*）——那就是精神！人难道不就是那能够有着最长气息的生物——能吸（*inspiration*）而不停，呼（*expiration*）而无返吗？^②

这一晦涩表述的核心在于：人是通过呼吸而超出自我主义，超出本体论，超越存在，超越本质，从而通达伦理的。因为这里的呼吸不是一般的呼吸，“呼”是把自身完全地、毫无保留地暴露给他者、交付给他者，而“吸”则是同样毫无保留地吸纳他者，为他者所启示、所感发，甚至所创伤。因此，呼吸在这里不再是一种主体的生理活动，而是主体与他者的交往，但这种交往比对话和身体接触更加彻底，更加极端，它直接关乎生命的根本。与他者的交往关乎生命的维系：由于吸收他者的气息，人们的生命才保持鲜活。当然，这里的生命指的是灵性的生命，而非生理性的生命。我们要再次强调：这一呼吸不是惯常的吐纳，而是经过漫长的憋气之后，无可选择、毫无保留地吸气，它喻指的是：对于他者的接受和回应是无条件，不设防，无止境的。

如果说在列维纳斯的上一本代表作《总体与无限》中，他还通过“教导”（*enseignement*）等概念来阐述主体与他者的关系，强调主体应当接受他者无尽的教导。那么在13年后的这本《别于存在》中，列维纳斯则通过“吸气/灵启”以一种更为肉身化、生命化，也更激进的方式，来指示主体与他者之间的关系。

祛核与幸存

呼吸作为与他者关系的最初发生点，开启了我对外部性的敞开。但列维纳斯并未止步于此，他要把这种敞开推向极限——呼吸所引导的最终归宿，是对自我主义的彻底祛除，一种在幸存处境中的超离，这种超离被列维纳斯称为“祛核”（*dénucléation*）。可以说，呼吸就是一种祛核，也可以说祛核是呼吸的目标：通过不断地向他者敞开，吸入他者，从而将自我最深处的“核心”彻底瓦解。因此，列维纳斯也经常把“祛核”和“吸气/灵启”放在一起论述：

一种更深更远的呼吸（*respiration*），深远到直达被他异性之风截断了的气息（*souffle*）。邻人之接近乃主体在那超出肺脏之处所发生的裂变，那一直达到了自我那具有抗拒性之内核的裂变。一直达到了自身之个体（*individu*）所具有的一体不分之性（*l'indivis*）的裂变，亦即，自身之裂变，或作为可裂变性之自身，那比物质所具有的被动性更加被动的被动性。将自身作为空间而敞开；将自身通过呼吸而从幽闭于自身之中解放出来——凡此皆已预设了这一超逾，我对他者的责任以及我之吸他者之气/被他者所灵启！^③

此处的“核裂变”，也即“祛核”，是列维纳斯对于破除自我主义的生动表述。无论是某种个人性的、自私的自我主义，还是西方哲学不断寻求一个恒定的本质，一种永恒的标准、逻各斯中心主义或本质主义，其关键，都在于要确定一个“核心”，并不断巩固这一核心，核心之中还有核心，而那个“核中之核”恰恰是不能被

① 黄云霞、贺昌盛：《从“烟士披里纯”到“灵感”：汉语语境中“*inspiration*”的译介与变异》，《文艺理论研究》2023年第6期。

②③ 伊曼纽尔·列维纳斯：《另外于是，或在超过是其所是之处》，伍晓明译注，北京：北京大学出版社，2019年，第416、414页。（译文参照法文版有改动，Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers, 1978, pp. 278–279, p. 277）

消解的。要破除这种自我主义，破除个体性/不可分性 (l'indivis)，就要走向这种裂变和“祛核”。实现这种“祛核”的路径也被列维纳斯表述为亲近、暴露、解禁……从根本上说，这种祛除活动从呼吸就已经开始了。祛核就是要通过对他者的吸入、对自我的呼出，而逃出自我主义的魔盒。

列维纳斯曾用这两个概念分析过他和策兰共同的朋友——出生于埃及，后流亡至法国的犹太诗人雅贝斯 (Edmond Jabès)。他指出，在雅贝斯的诗中：

所有内部性都陷入其中，在比外部性更加外在的空气中裂开，直至核心；仿佛单纯的人之呼吸 (respiration) 已经只不过是喘息，仿佛诗意的诉说克服了这种气喘吁吁，直至真正深层的呼气，直至吸气/灵启 (inspiration)，这一吸气/灵启是对万物的解禁 (déclaustration)，是对存在的祛核 (dénucléation)，或者说存在的超越性，对于这一超越性来说，缺乏的只有邻人。“我只不过是言说 (parole)，”雅贝斯说，“我需要一张面容。”^①

此处的意思说得也非常显明，最深层的呼气和吸气，就是完全地走出内部性，吸入外部性，就是受他者所启，从而实现对自我主义的破除和对存在的祛核。而这里的他者，一如列维纳斯哲学一直坚持的，首要指向的是：他人，也就是引文中所说的“面容”。面容的显现便是他人的显现，而在列维纳斯那里，这种显现一直首先是伦理上的显现，也即主体需作出回应、需对其负责的显现或“圣显” (épiphanie)，而非仅是一种认识论意义上的“显示”。

对于这种吸气与“灵启”，或许雅贝斯的这几句诗可以作为例证：

凝神你的面容
白昼指着死寂声息的消亡尽头
随后一切陷入黑暗
我已看见死者
用我们的肺呼吸
而其下大海
永存他们的气息^②

由于诗歌表意的模糊性和多义性等原因，我们不可能在列维纳斯的哲学和雅贝斯的诗之间建立一一对应关系，但是二者的相通性也是一目了然的，“脸（面容）”“肺”“呼吸”这些关键词就是鲜明的标记。在雅贝斯这里，最奇怪的句子莫过于：死者用生者的肺呼吸（当然，它会让我们想起上述策兰的诗句“我们死去，且能够呼吸”）。这一表述恰恰是祛核与幸存的交会点：自我的核心被破除，而在这空无之处，幸存者承载起死者的气息。换句话说，幸存者的肺成为死者的肺，幸存者的呼吸中延续着死者的存在。这不仅是诗意的表述，更是对第二次世界大战后幸存者伦理处境的准确刻画。也恰恰是这个句子，会让我们更为准确地理解列维纳斯对于呼吸的思考。简言之，在论述“吸气/灵启”等概念时，列维纳斯所称的“他者”，首先指向的是死者，尤其是那些在大屠杀中死去的受害者，其中包括了他的至亲，也包括了无数不相识的陌生人。如上所述，列维纳斯在一开头就表明，《别于存在》这本书是献给他们的，也就是这些死者。他不断重申的要回应、要负责的他者，首先正是这些死者。

在这个意义上，在《别于存在》中，列维纳斯首先要建构的是一种“幸存哲学”。他在该书中所不断论证的伦理主体性，首先是一种幸存者的主体性，主体的存在并非安宁自足，而是时刻被死者的呼吸所侵入、被死者的面容所注视。换言之，我们应该代入幸存者的身份，才能完整理解该书中所阐述的“主体”。基于这种代入，该书的极端性也就可以被理解了，因为书中所论述的首先就不是一种日常的情境，而是一种极为特殊的伦理情境，是大屠杀幸存者置身于已被杀害的受害者审视之下的情境。这样一来，书中一些极端化的

① Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 74.

② 埃德蒙·雅贝斯：《破碎的屏幕》，《门槛·沙：埃德蒙·雅贝斯诗全集（1943—1988）》，刘楠祺、赵四译，桂林：广西师范大学出版社，2019年，第311页。（译文参照法文版有改动，Edmond Jabès, *Le Seuil Le Sable: Poésies complètes 1943—1988*, Gallimard, 2003, p. 257）

概念表述，诸如“人质”“迫害”“萦绕”等，也就易于理解了，幸存者不正是一直作为“人质”，被那些受迫害的死者之幽魂所“萦绕”吗？^①

在这一背景下，我们也就更容易理解列维纳斯与策兰的精神亲近。策兰在《子午线》中引用了一句话，而这句话也被列维纳斯在论策兰的文章中所引用：“专注，如同灵魂的纯粹祈祷。”^② 列维纳斯对此的解释是：

瓦尔特·本雅明在引用它时，携带着如此之多出人意料的回响：极致的接受性，但又是极致的给予；专注是毫不分心的意识模态，也就是说，它没有借由黑暗的地道逃离的能力；它是一种充盈的光亮，它被投射出来不是为了看见理念，而是为了阻止逃避；失眠是意识的首要意义，是在形式、图像、事物的一切显现之前的责任的纯正（rectitude de responsabilité）。^③

在这里，列维纳斯所强调的“专注”，等同于他经常使用的“警醒”等概念，“警醒”在这里，则被称为“失眠”。此处的“失眠”不同于列维纳斯早期阐述的那种意识无处安放、漫无目的、限于胶着的“实存”状态，而是为了他者而毫不分心地“专注”，是为他者之责任的无法逃离状态，而这才是最“纯正”的责任。严格来说，这里的“失眠”应当被称为“守夜”。在另一本晚期著作中，列维纳斯就直接将“失眠”与“守夜”相等同：

失眠——唤醒之守夜——就是指：在形式上或绝对意义上的自安自得这一核心处被他者所搅扰，……失眠是同者中的他者，这他者并不异化同者，而是唤醒同者……这正是所谓的灵魂的精神性，这灵魂之精神性不断地从灵魂之既定形态中被唤醒……^④

值得注意的是，在策兰的诗集《呼吸转折》第一辑《呼吸结晶》（*Atemkristall*）的第二首（1963）中，他也提到了“守夜”：

源自那未曾梦见的蚀刻、
这片被无眠者（schlaflos）游荡的面包地，
堆起生命的山。

用它的面包屑
你新捏出我们的名字，
而我，每一根
手指上
有一只酷似你的眼睛
正试探着，朝
一个地点，经由那里
我能向你清醒（heranwachen）而来
口中衔着那明晃晃的
饥饿的烛光。^⑤

尽管这里的“向你清醒”并不直接等同于“守夜”（孟明译本将其直接翻译为“守夜”），而是在持续保持

① 有鉴于此，我们应将犹太哲学家列维纳斯、阿多诺和德里达等人与文学家雅贝斯、策兰和莱维等人放在一起，进行统一研究，因为他们都旨在建构一种第二次世界大战后的幸存哲学和诗学。也正是因此，我们一直倡导对于列维纳斯进行一种跨越文学、哲学和历史等学科的综合性研究，对于列维纳斯这样深受时代和文学影响的哲学家来说，仅仅通过一种普遍性的哲学史框架来定位和阐释，显然是不够的。

②③ Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 52, p. 53.

④ 伊曼纽尔·列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，北京：商务印书馆，2019年，第98—99页，

⑤ 收录于1967年出版的诗集《呼吸转折》（另有译名《换气集》），参考中译收录于《保罗·策兰诗选》，孟明译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第251页。（译文参照德文版有改动，Paul Celan, *Atemwende: Vorstufen — Textgenese — Endfassung*, Heino Schmoll and Christiane Wittkop (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 9)

清醒的过程中，不断地走向他者。这样的清醒既是幸存者的生存方式，亦是他回应死者^①的姿态。幸存者是无法安眠的，他必须替死者保持清醒，在清醒中不断靠近死者。守夜的姿态，正是幸存者对死者的无尽回应。这种“清醒而来”的动作，与列维纳斯的“失眠/守夜”形成了互文：在列维纳斯那里，失眠是被动地被他者所萦绕、唤醒；而在策兰这里，它被转化为幸存者的主动靠近，转化为一种承担和回应。幸存并非安宁的延续，而是一种持续的不眠、一种呼吸的转折。值得注意的是，策兰在草稿与定稿之间留下过一个耐人寻味的痕迹。他原本写下“我〔无眠如你〕你睁开的眼在每根手指上”，却很快删去了“无眠如你”这一限定。^②伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）提醒我们，这一小小的删改并非无关紧要。^③若将其与诗中第二行的“无眠”呼应来看，可以发现“眼”的意义由此发生了复杂的转变：它不仅是“睁开的眼”，意味着清醒与守望；它也可能是“睁而不见的眼”，暗指幸存者在清醒中仍无法看清、无法抵达他者。换言之，“眼”的双重性折射了幸存者的生存处境：在清醒中承担死者的呼唤，却始终面对一种无法化解的不可见性。

不过，与策兰稍有不同的是，对于一直强调伦理学的列维纳斯而言，这种幸存诗学不仅仅针对死者，也针对生者。幸存者不仅对死者负有责任，对生者也负有责任。因为生者也是会死之人、将死之人，对于幸存者而言，死者是无限远离，也永不再会回应的，这使得幸存者对其的回应也只能是无尽的，因为永远无从知道是否达到了死者的要求。由于列维纳斯认为伦理学超越于自我和他者的交互与对话之外，他在很大程度上也就把生者视为了死者，他们对于幸存者（主体）哪怕会作出回应（response），这种回应也并非幸存者能够完全领受的，它只会激发出更多的责任（responsibility），这就导致幸存者对于所有生者所肩负的责任也是无尽的。这是列维纳斯伦理学的极端之处，也是他经常被质疑和批评之处，但基于一种幸存的处境，这一点似乎又是可以理解的。前不久逝世的法国著名列维纳斯思想研究者弗朗索瓦-大卫·塞巴（François-David Sebbah），在其《幸存者伦理》（*L'éthique du survivant*）一书中，正是试图基于这一点建立一种具有普遍性的伦理学。^④这一处境的根本并非如布朗肖（Maurice Blanchot）所说“他者比我离上帝更近”^⑤，而是“他人比我离死更近”，一场余波未消的杀戮或海难之外的其他生者，对于列维纳斯意义上的伦理主体，也即幸存者而言，必然是离死更近，需要无尽回应和关切的，而且这种需求万分紧急和迫切。^⑥

如果将这一场景还原成一个有关呼吸的意象，那就是一个人屏住呼吸倾听和守护另一个人微弱的鼻息，这正是祛核之后的幸存者姿态：专注、警醒和守夜。

诉说：语言的呼吸

列维纳斯频繁使用“吸气/灵启”这一概念主要是在其晚期思想中，而如上所述，其晚期思想通常被认

-
- ① 策兰诗中频繁出现的第二人称“你”（du），其指向始终是研究的难点与争论所在。正如法国学者波拉克（Jean Bollack）所强调的，“‘你’确立了一个受话者的位置”（Le tu fixe un destinataire），意味着策兰的诗歌并非单纯的自语，而必然召唤着某一他者，某一不可在场的他者，其极端形式便是对死者的呼唤。（参见 Jean Bollack, “La redite. Sur un poème de Paul Celan,” *Revue germanique internationale*, 4, 1995, pp. 147–156, 在线版本可查看 <https://journals.openedition.org/rgi/520>）
- ② Paul Celan, *Atemwende: Vorstufen — Textgenese — Endfassung*, Heino Schmoll and Christiane Wittkop (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, pp. 8–9.
- ③ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《谁是我，谁是你：伽达默尔谈策兰〈呼吸结晶〉》，陈早译，上海：上海文艺出版社，2023年，第153页。
- ④ 塞巴指出：列维纳斯的“幸存者伦理”从存在本质层面强化了“幸存者对他者责任”的核心——他明确主张，列维纳斯语境下的人（超越经验存在和生物属性）在结构与本质上即是“幸存者”，其伦理的关键起点是“他者之死”的经验：人始终是“在他者之后幸存”，而无论是已逝去的死者（因“永恒缺席”无法回应），还是终将死亡的生者（因“有限性”处于“未完成的他者性”之中），对幸存者（主体）而言都具有“超越性的不可触及性”。这种“不可回应性”恰是列维纳斯将生者“视同”死者的深层逻辑，也为“幸存者责任的无尽性”提供了本体论支撑。（参见 François-David Sebbah, *L'éthique du survivant*, <https://books.openedition.org/pupo/9738>）
- ⑤ Maurice Blanchot, “Our Clandestine Companion,” in *Political Writings: 1953–1993*, Zakir (ed., trans.), Fordham University Press, 2010, p. 147.
- ⑥ 这是一种极端的场景预设，抛开其情境的特殊性，其关键在于：主体对于脆弱的、困境中的他者，进行回应的迫切性，这在日常生活中是广泛存在的，也经常成为文学表现的主题，因此王嘉军曾运用列维纳斯的这一观念分析过陀思妥耶夫斯基的《白痴》。参见王嘉军：《陀思妥耶夫斯基〈白痴〉中的面容与爱欲：一种列维纳斯式解读》，《东北师大学报（哲学社会科学版）》2022年第5期。

为暗含了一种“语言学转向”。而这一转向的根本，就在于对“诉说”（le dire, the saying）与“所说”（le dit, the said）的区分。这是一对经常结对出现的概念，二者的主要区分在于：所说是一种内容，而诉说是一种行为，内容是过去式的，而行为是进行中的。也就是说，所说是语言被定型为内容，甚至知识的形态，而诉说则如同呼吸的生发，是不断溢出内容、理解和把握的语言行为。

这一概念当然与奥斯丁（John L. Austin）所说的“言语行为”或“以言行事”有一定的相似性，但是“以言行事”是对于语言之述行能力的一种中性表述，而列维纳斯的诉说则包含了价值维度。虽然列维纳斯承认所说的重要性，否则人类就没有公共、客观、可以作为知识和媒介而传递的语言，但他更强调的是诉说作为源头活水的首要性。诉说是不断流动，取之不竭的，而所说某种角度只是对诉说的一种理解方式，一种解释，如果它膨胀到完全吞噬诉说，那么语言就变成了死水。这一点，如果置入文学作品和文学解读的视野，并不难理解。作品就是诉说，而解读就是所说。好的解读（所说）既需要对作品（诉说），给出恰切的解释，又要让作品（诉说）保持开放，让其持续呼吸，展露出更多言外之意。

好的解读必然需要保持一种对作品信任、尊重和亲近的态度，否则再专业的解读，也不过是对作品的一种解剖、对诉说之无穷蕴意的扼杀。这跟人与人之间的日常交往也是一样的，在列维纳斯那里，诉说和所说，首先指向的正是人际交往领域。诉说就是一种向他人的敞开，袒露，是亲近他人的意向——它犹如呼气，把自己呼出，以便吸入他者。如果没有这种意向，我们当然也可以跟人交往，但这种交往肯定不是伦理的交往，甚至也不是人性的交往，它比起与机器和计算机交往，并无不同（当然，在后人类时代，一种亲近的意向，可能也会使得人与机器之间产生诉说，尽管它更多的只是主体的一种主观投射）。

实际上，在日常生活中，我们更多都是通过所说而与他者交往的：阅读新闻、与同事讨论工作、与陌生人同坐一辆长途列车时的寒暄，所有这些活动，都必须依赖一些客观的概念和公共的媒介，这其中并没有太多诉说。但这并不能反证出我们不需要诉说，诉说虽然并非无处不在，但不能全然缺失。如果没有任何诉说，或说伦理意向，我们的生活就会遍布这样的情境：当阅读到远处的人的灾难时，阅读者不会有所同情；当与同事共事时，人们不投入任何情感；当与陌生人交谈时，只有戒备，毫无真诚。面对越来越追求客观、自保和价值中立的历史走向，列维纳斯很早就提醒人们要重视人与人之交际的最终归宿应该是：人性之真诚、善良和温暖。

如果以一个更日常的情境来解释诉说和所说，那么，诉说就是与陌生人相遇时友好的微笑和点头，尽管这里没有任何话语，但这种示意却已经是一种语言，它已经在建立伦理关系。而当我去查证这位陌生人的身份和资料时，我所得到的信息就是一种所说，一种具有确定性的内容。所说当然是重要的，甚至是必要的，但是当所说永远先于诉说，对于他者的身份的确定，永远先于对他者的亲近和敞开时，人与人之间的关系必然是漠然的。

在论策兰的文章的第一节“朝向他者”的一开头，列维纳斯就引用了策兰的话：

“我看不出一次握手和一首诗之间有什么区别”，保罗·策兰在给汉斯·本德的信中写道。于是，诗，这种完善的语言，被降至一个感叹词的层次，被降至一种不太清晰的表达的层次，如同一次眨眼或向邻人的一个示意（signe）！^①

可见，在这里，诗，就是一种诉说，而诉说就是言语的呼吸，是与他人的握手，是向邻人的示意，简而言之，诗就是对他者的亲近。无论在列维纳斯还是策兰这里，语言首要的意义都是向他者言说，语言是要说给他者听的，语言必须有言说的对象。这种语言观与海德格尔那种强调语言自我言说、自我生发的语言观，形成了鲜明的对立。在海德格尔那里，存在的意义，或存在的敞开本身就可以被理解成为一种语言，它并不为谁而说，它像一片海域或一片天空，等待着能够抵达它的人去触及、去“倾听”，它自身却不会特意为谁而说。这，就是存在自在而沉默的言说。然而，列维纳斯和策兰却恰恰反对这种存在论的语言观，他们要用人之语言，闯入这一“无人”的语言之家。“这种基本的、无所揭示的交流，[犹如] 咿呀学语的幼年，磕磕绊绊地嵌入

① Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 49.

著名的‘言说之语’中，著名的‘语言在言说’（die Sprache spricht）之中，乞丐般地进入‘存在的住所’。”^①

不过，需要注意的是，诉说中这种“亲近”他人的意向，还不仅仅是我们日常生活所说的“靠近”或“亲密”，而是一种更为彻底的亲近，是要彻底地向他人敞开，毫不设防地向他人裸露自身，甚至“剥皮露肉”（dépouillement）^②，露出自己的皮肤，自己的肺部。这种彻底地敞开和亲近，本质上就是我们上述的呼吸，通过彻底将自己呼出，来彻底地将他者吸入。这种毫不设防的敞开和裸露，也被列维纳斯称为“真诚”，这与胡仲持论述“灵感”时强调“志诚”，有异曲同工之处。

诉说、复活与超越

伽达默尔在解读《呼吸转折》时指出：

诗对诗人，也对我们所有人说，寂静是惬意的。这也是呼吸转折时的寂静，是换气时能听到的最轻的新开始。尤其是“呼吸转折”，在那吸气与呼气间无声、平静的瞬间里的感性经验。我不否认，在这换气的一刻，在这呼吸回转的刹那，策兰不止联系到平静的克制，也同时让与回转相关的一切响起微弱的希望。^③

联系策兰的诗人和幸存者身份，当策兰说“诗：这可以意味着一次呼吸转折”时，应当暗含这样一个意指：诗带来希望，诗带来了新鲜空气，诗是一种新生。或者说，诗是一种复活。复活的最初表征，不正是重新获得呼吸吗？这一点，在德里达对策兰《巨大的炽热穹顶》（*Grosse, glühende Wölbung*）的解读中得到了具体的体现。德里达将旧约文化中的公羊角（shofar）意象与策兰的“呼吸转折”相关联。公羊的角作为“延续呼吸、承载声音的仪器”^④，在犹太新年与赎罪日被吹响，其声音“既唤起了大屠杀的记忆，也在全世界犹太人的记忆中回响”^⑤。同时，号角扭曲的形态必然也伴随着气息的扭转、节奏的断裂，它象征着忏悔、宽恕、死亡与复活的转折。德里达喃喃道：“我不敢说是‘呼吸转折’（I dare not say Atemwende）。”^⑥在他看来，这种曲折的呼吸节奏，恰如策兰诗中的“呼吸转折”：它既指向死亡的阴影，也指向生命的更新；既是断裂的记忆，也是复活的契机。

而在列维纳斯这里，复活虽不是一个经常出现的词汇，但始终是其思想的隐含主题。在论述第一位获诺贝尔文学奖的希伯来语作家阿格农的文章中，他直接以“复活”作为题目。该文章后来与论策兰的文章一起收录到他的文集《专名》中。而且，列维纳斯将阿格农的叙事性写作，也视为诗。这篇文章题名就叫《诗与复活：有关阿格农的笔记》。在阿格农的作品中，充满了复活的情节，这些情节通常也是在幸存者和死者之间发生的，幸存者此时既是复活的见证者，也是那些被迫害、被屠杀的死者的对话者。

当然，这里有一种与列维纳斯和策兰的幸存诗学的强烈共振。列维纳斯对这些情节也多有分析，但他用“诗”和“复活”来指涉阿格农的作品，本质上源于阿格农的书写与犹太传统的亲密关系。他指出：阿格农的语言是“鲜活的语言，复活的语言，它的文字被召唤在鲜活之物中，指示当下事物与希望”。^⑦这种语言的鲜活性，既来自阿格农的语言与犹太圣书的血脉关联，“这是鲜活而现代的语言，然而它的诞生却来自复活，它从圣书的深处上升”^⑧；也来自它与犹太传统和生活的融合无间，这种犹太生活，“延伸诉说了该诉说的模态本身，其中鲜活的词语的最深处回响着圣书的意示（significance）。在当下与从未进入任何当下的事物之间，正是诗或复活的‘间隔’（l'entretemps）”^⑨。

可见，阿格农的文学，阿格农的诗，在列维纳斯看来，就是诉说，甚至承自圣书的犹太生活和犹太精神，本身就是一种诉说。它具有超越性，也具有不死性，会不断复活，因为这种生活承载的神圣性和精神意义，

①⑦⑧⑨ Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 49-50, p. 13, p. 12, p. 17.

② 伊曼纽尔·列维纳斯：《另外于是，或在超过其所是之处》，伍晓明译注，第 52 页。（Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers, 1978, p. 31）

③ Gadamer on Celan, “Who Am I and Who Are You?” in *And Other Essays*, Richard Heinemann & Bruce Krajewski (eds.), State University of New York Press, 1997, p. 73; 参见汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《谁是我，谁是你：伽达默尔谈策兰〈呼吸结晶〉》，陈早译，第 13-14 页。

④⑤⑥ Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, New York: Fordham University Press, 2005, p. 155, pp. 155-156, p. 156.

比死更强，会超越死亡的界限，超越通常被视为无法阻抗的自然性，人的必死性就隶属于这种自然规则。而这种神圣性和精神，究其实也就是列维纳斯一直强调的“伦理”，或者说，列维纳斯所阐述的“伦理”本身就源自犹太教。这也可以解释为何当我们用一种常识性的伦理观念去理解它时，会觉得它异乎寻常、高不可攀。此时，将列维纳斯的伦理学理解为一种神学，是不为过的。在《诗与复活：有关阿格农的笔记》的最后，列维纳斯说道：

为什么阿格农在此处要感恩永恒者赠予以色列生命的托拉，岂不就是因为他在公正的律法和对邻人之爱中，在被施暴者无视，被哲学家贬低的伦理中，辨认出了所有意义的示意吗？它比死更强大，也就是说，它值得一种至高的牺牲，并因此，在死亡之中指示不死。^①

这已经显明表达了我们上述的意思，列维纳斯在此处也将伦理理解为“公正的律法”“对邻人的爱”，而托拉上已说“爱情如死之坚强”。^②那么，列维纳斯又如何理解那位将生命的托拉赐予犹太人的永恒者，也即上帝呢？“上帝”确实是列维纳斯晚期思想的焦点之一，简言之，列维纳斯的“上帝”正是在伦理中降临的。当一个人心甘情愿为另一个人奉献，甚至牺牲，当“自我保存”的生物性本能和自然法则被彻底破除时，人就会发现自身的神圣性和超越性。而人作为有限者，不可能赋予自身这种神圣性、超越性和无限性，它只可能来自一位无限者的给予，这一无限者即上帝。

在这个意义上，我们也可以用“至善”“超越者”“超越性”等名称，来称呼列维纳斯思想中的“上帝”。列维纳斯的主要思想来源当然是犹太教，但是他对上帝的证明却是非常笛卡尔式的，^③此外，他也一直信奉柏拉图有关“善”超越存在的观念。就此，我们也可以说列维纳斯的神学，是一种哲学化的神学，一种非宗教的神学，一种融合了希伯来和希腊思想的伦理学神学。不妨再稍微推进一下他的观点：当我们在生活中感受到至善、至福、至高的愉悦之时——例如目睹一次舍己为人的善举，迎接一个期待已久的孩子的诞生，经历一次重大疾病奇迹般的痊愈（今日媒体的高度发达，时常让我们不需经历这些事件，也能体味当事人的感受）——都会感受到某种意料之外的惊喜，如同获得一个不期而至的至高礼物。在深受列维纳斯影响的德里达和马里翁等人看来，只有超越于交换或交易原则之外的礼物，才称得上是真正的礼物，前者无非是商品的一种变体。当我们获得这一礼物，感受到这种喜出望外的惊喜时，哪怕没有任何宗教信仰，也可能会说出“感谢上苍”“感谢上帝”等话语，这就是一种神圣性和超越性的存在证据。当人们心中有所感恩、有所敬畏时，就为至善、超越和希望存留了空间。在我们看来，这就是列维纳斯伦理学的普遍性意义，尽管我们一直强调其伦理学的极端性和特殊性，但当他把伦理学的源头追溯到至善，或根本善时，却重申了一种人类共通的信念、期待和理想。

最后，在列维纳斯的思想中，这一至善的上帝，也是诗性的上帝。在评论法国作家罗杰·拉波尔特（Roger Laporte）的文学作品时，列维纳斯也将这一叙事性作品理解为“诗”^④。这一诗的定位源于该作品中超越性的词语，这些词语本身也是“诉说”。在评论的最后，列维纳斯如此说道：

从本质上讲，语言也许是这样一个事实：总是只有独独一个词被说出，它不指向一种被思的存在，而是指向一种超逾存在和超逾思的运动，在思之中，存在自我注视并自我反思。更确切地说，说出来（proférer）本身，就是超逾思的运动。诉说（dire）即妄说（délire）。……这是一种“纯粹的吐露”。只有当超越者（transcendant）的到来遇到争议时，超越者才能作为超越者到来。它的圣显是模棱两可或玄秘的。它可能只是一个词。

① Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 21.

② 出自《圣经·雅歌》第八章。

③ 伊曼努尔·列维纳斯：《论来到观念的上帝》，王恒、王士盛译，第104—112页。列维纳斯在“上帝的观念”部分论及“上帝与哲学”一节中，详细讨论了笛卡尔关于“无限观念在有限中的置入”的思路，即有限的主体（人）的意识中存在“无限”这一观念，而这一观念无法被有限的认知能力所完全把握，却能突破有限的界限，以伦理关系的形式在与其他人的关联中显现。

④ 列维纳斯在有的文本中会对诗（poésie）和诗歌（poème）作出区分，但这种区分不是一以贯之的，可以肯定的是，在列维纳斯的使用中，诗通常指示的是具有精神高度的文学，而不仅仅是一种体裁。

语言，是一个唯一的词被不断说出的事实，这个词就是：上帝。^①

说语言是一种超逾存在和思的运动，也就是说列维纳斯认为最为根本的语言，既不属于存在论，亦不属于认识论。最为根本的语言是伦理的语言，是指向他者：既指向他人，也指向上帝的语言，这种语言亦即诉说。由于诉说对于理性、思考和存在的超越，它相对于所说、相对于依赖于理性和逻辑的语言，就变成了一种谵妄，一种妄说。这一诉说的根本形态是词语，而非句子，因为句子已经涉及语法，涉及逻辑，已经是一种理性化的语言。至于最后所说的“语言即上帝这个词被不断说出”这一事实，可以呼应列维纳斯在另一篇文章中提到的“第一次诉说肯定是一个词，但这个词是上帝”。^② 这当然会让我们想到圣经中所说的：“太初有道（言），道（言）与神同在，道（言）就是神。”（In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.）（约翰福音 1：1）这一观念有着明确的宗教来源，这是毫无疑问的，但是从根本上说，列维纳斯这里还是在用“上帝”来指示“超越性”。上帝被不断说出的过程，就是语言不断超越自身的过程，就是诉说不断祛除所说，甚至祛除自身，从而不断重生，不断复活，让语言保持鲜活，不断呼吸的过程。它同时也是作为伦理主体的每一个人，不断回应他者，为他者尽责，走出自我之禁锢的过程。上帝之言，上帝之道，是以伦理实践的方式、呼吸的方式，不断在人的生活中被说出的。

这一说出的过程，既是伦理，也是诗。当然，这里的诗已经不止如海德格尔所说，是一种通达存在的手段，而是列维纳斯在评论策兰时所说的，“一种别于存在（autrement qu'être）的闻所未闻的模式”。^③ 诗，就是从自我走向他者，从存在走向别于存在的无尽旅程。

结语

让我们回到文章开头项飙教授对时代病灶的诊断：我们处于一个“不透气的时代”，人们难以感知彼此的“呼吸”。他是用透气和呼吸来影射人与人之间，自我与他者之间的亲近关系，这恰是列维纳斯和策兰等人思想的回响。呼吸，当被作为一个思想概念而使用的时候，与其将其视为一种隐喻，不如视为一种生命意识的唤醒。呼吸，作为自然生命最基本的体征，作为一种生命的“明见性”，似乎是理所当然，无需过度阐释的，但呼吸同样是精神生命最重要的印记。如果说专注是灵魂的天然祈祷，那么，呼吸就是灵魂的天然舞蹈。当我们的灵魂受触动或震撼时，首要的表现首先是呼吸，或急促，或舒缓，或停顿，只是由于呼吸与生命的关系太过紧密，有时我们甚至忘了感受呼吸，而只将呼吸作为感受的基础。在这个意义上，呼吸当然可以成为最重要的哲学概念之一，比起海德格尔的存在和本有等概念，呼吸更加形象，也更为根本，它是抽象与具体的统一，兼具肉身性与实践性，当我们留意自身的呼吸，或屏住呼吸，或深呼吸时，便能更真切地感受到生命与灵魂的意义。当然，它也应该跻身于最重要的批评概念之列，以观照文艺作品。例如，鲁迅的文字在同时代人中并不以华美或精致见长，但却具有一种特殊的感染力，其中的重要原因恐怕就在于他的文字具有一种特殊的呼吸节奏。这种“节奏”与其说是一个形式概念，不如说是一种沉郁的情感和生命体验。不过，“呼吸”不应被仅仅作实为一个方法论概念^④，并将其机械地套用到批评中，那恰恰会使其丧失活力。“呼吸”作为一个批评概念，更应该承担的是一种引导性和警醒性的功能，提醒我们用身心去感受作品的生机。一言以蔽之，“呼吸”应该成为一种诉说，而非所说。

在一个高度祛魅化，也祛精神化的时代，呼吸作为一种精神诉求和生命意识，变得尤为重要。当列维纳斯在五十年前，频频提到对存在和现实的祛核时，肯定不会想到半个多世纪后的今天，人类生活更加依赖

①③ Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 108, p. 56.

② Emmanuel Levinas, "Language and proximity," *Collected Philosophical Papers*, Springer, 1987, p. 126.

④ 在当代研究中，已有学者以“呼吸”作为研究文学的重要切入点，但并非仅将其作为批评术语，而是从生命经验、创伤记忆、身体感受等维度展开。比如 Stefanie Heine 所著的 *Poetics of Breathing: Modern Literature's Syncope* (2021) 提出“syncopea”概念，探讨了呼吸在现代文学中的断裂、连接与生存边缘状态，特别分析策兰、米勒等作家的作品；而 *The Life of Breath in Literature, Culture and Medicine: Classical to Contemporary* [Fuller, Saunders, Macnaughton (eds.), 2021] 这本论文集则跨越古典到当代的文学与医学语境，将呼吸视作关乎生理、情感与社会的复合经验。这些研究共同表明，“呼吸”不仅仅是一种批评话语，更是在语言中持续显现与搏动的某种生命在场。

于物质，也更容易内核化、刻板化、固化。人们看似拥有了更多的选择，实际上却更加作茧自缚。所谓的信息茧房，就是一个鲜明的例证。媒介越发达，信息流动越快，人们对外部的感知却越加封闭。人工智能在近几年的高度发展，则带来了更加深重的危机感，人类恐惧自身最后被人工智能抛弃在一片看似繁盛实则空心的文明废墟上。面对这种焦虑，或许呼吸能够为我们带来一些安慰，人工智能和几乎所有信息技术的基本运作模式是输入和输出，这与呼出和吸入迥然不同，这也导致了信息的传递和生命的律动有天壤之别。当我们在讨论人工智能能否创作出足够优异的文学作品时，除了指出人类的社会性、生活性、情感性和肉身性等不能被人工智能所取代外，还遗忘了一个更根本的要素，人类是靠呼吸存活的，呼吸是最为肉身性的肉身性，人类生命的脆弱性和有限性，本质上源于我们是需要呼吸的生物，而或许人类精神的高贵性和无限性也正源于此。易言之，呼吸是生命的敞开、吸纳和更新，是连接物质与精神、身体与灵魂、自我与他者的丝线。呼吸作为一个哲学和诗学概念的根本意义正在于：让人们循着这些丝线，从物质、身体、自我等生命有限的正面，触碰精神、灵魂、他者等生命无限的背面。

（责任编辑：张曦）

Breathing: Rethinking a Poetic Concept through Levinas and Celan

—— Based on the Thought of Levinas and Celan

WANG Jiajun, ZHENG Ningning

Abstract: In the increasingly visualized and transparent context of contemporary society, human relations are often deprived of intimacy and openness. Against this context, Paul Celan's notion of the *Atemwende* ("breathturn") and Emmanuel Levinas's concept of *inspiration* demand renewed attention. The affinity between their thought enables a poetics of breathing that integrates these two concepts. Celan's account of poetry as a "breathturn" already intimates breathing as an ethical gesture of turning toward the Other and suspending the self; while Levinas understands breathing as a spiritual practice of unconditionally opening oneself to the Other—an experience inseparably bound to the survivor's response to the dead. Breathing also intersects with Levinas's notions of *dénucléation* and the act of "the saying (*le dire*)" insofar as ethical language arises, like breath itself, in ceaseless generation and flow, thereby resonating with Celan's poetic experience. As a primordial relation to the Other, breathing not only constitutes the core poetic experience of Celan's poetry but also animates the very vitality of Levinas's ethical thought—a corporeal and spiritual activity that continually recalls to us the embodied sense of life and the nearness of the Other.

Key words: Levinas, Celan, *Atemwende* ("breathturn"), *inspiration*, survival