

南華大學  
哲學與生命教育學系  
碩士論文

# 他者倫理學之主體的誕生

—借徑列維納斯死亡概念的哲學探究

**The birth of subjectivity by ethic of Other**

-a philosophy investigation departing from Levinas' concept of death

指導教授：尤惠貞老師

研究生：施羅撒

中華民國一百零二年六月二十五日

## 致謝詞

如果有太多的人需要感謝，那麼就謝天吧！但是，有一些人的名字是必需要被標示出來的。

首先，在論文的書寫過程中，感謝指導教授尤惠貞老師的臨危授命。在她還未確認我是否具有完成本論文的能力時，便為我訂下了口試日期，感謝她對我的信任與在論文書寫進行中所給予的指導與鼓勵。其次，感謝南華生死學研究所的蔡昌雄主任，在論文口試時，提供醫學上臨終關懷面對生存者在死亡思考上的真實境遇與心理狀態的分享；並在處理論文主要議題時，對章節的鋪陳、安排或調整所給予的建議與指導。另外，要特別感謝任教於國立中山大學哲學研究所的楊婉儀老師，擔任本論文的校外口考委員。楊婉儀老師是列維納斯思想、形上學、當代法國哲學、西洋哲學史、倫理研究的研究者。在論文口試中，她點出本論文在闡述列維納斯思想上不足或觀念的澄清，使我有打通任督二脈的恍然大悟。

接著，還有兩位於修業期間所結交的同窗好友的名字必須被提出來—劉澤佳與蕭玉霜。目前就讀於政治大學哲學研究所博士班的劉澤佳，是研究列維納斯思想的博士生。職是之故，他便成為我研讀列維納斯思想的對話人，並不斷為我補充胡塞爾之現象學與海德格之存有論的背景資料。而目前任職於秀傳醫療體系營運中心行政組的蕭玉霜，是實質督促我論文書寫進度與方法的重要功臣，如果不是她在這期間傳授論文的寫作經驗並幫助我提擬口試時的講稿，恐怕我還傻傻地捧著整本論文出席口試現場。猶記得，順利完成最後口試的隔日午後，在與她分享喜悅的簡訊中，自己所留下的字句：「一直處於狀況外的我，怎麼才剛覺得進入狀況，就結束了呢！」

最後，也不免俗的要感謝我的家人，謝謝你們的包容。也感謝在這個世界上最重要的生命伴侶—吳志勇，對於我陷入白天工作與夜晚寫作的雙重壓力下所爆發的壞情緒的忍受與心疼。

## 摘要

死亡就如色彩中幾近於闇黑的濃黑靛色，吸攝所有的光彩，攏聚自身，卻又無所言語。但是，它卻同時引發了所有認真生活的人，在面臨生命的有限性時，進一步地去思考死亡的意涵，並追問生命的意義、價值及正當性。然而，思考死亡只能從真實世界中幽闇細微的折光處去探尋，偶有拾獲，卻隨即閃逝，只有專注地與之面對面才有探尋的可能性。

另外，當基督教的戒律「你不可殺人！」被列維納斯當成首要的事、首要的命令時，這意味著的是「你要讓我活」。而活是為了什麼？追求幸福嗎？或許我們該提問的是：我們何以能如此心安理得、理所當然地活著？這個「？」與「！」是同一瞬間浮現的。順著這樣的思維，帶領我們走進列維納斯的倫理思想，並試圖尋找生命永恆的價值與生存的意涵。

本研究論文首先提出列維納斯對傳統主體思考的問題意識；並透由列維納斯作為現象學研究者的視域，重新回到笛卡兒的心物二元論中，去找出列維納斯關於無限思考的來源；再從作為胡塞爾現象學理論一切基礎的意識意向性中去釐清現象學中關於他者之迫出所引發的獨我論危機；之後，列維納斯又如何從對死亡的思考，轉向自我與他者之間關係的思考，繼而提出獨我論之困境的解決方法，他認為「沒有獨我論的危機，僅會有獨我論的可能」。之後，從海德格那裡將存在與存在者分離開來，在存在的裂縫中、在忽明忽暗的幽微閃光中，去探索不被自我智性所把握的與他者之關係的建立如何可能，並從中逐漸尋找一條出走的路徑，進而建構出一個「為他者」負責的倫理主體的誕生。

關鍵字：列維納斯、死亡、他者、倫理主體、責任、他者倫理學

# 目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 研究現況 .....	3
第三節 研究結構與限制 .....	5
第二章 從傳統意識主體的轉向.....	7
第一節 列維納斯對傳統意識主體的提問 .....	7
一、西方傳統哲學之存在與思維 .....	7
二、海德格對存有的揭露 .....	8
三、列維納斯發現思想的獨斷之弊 .....	11
第二節 意識作為絕對的主體 .....	13
一、對笛卡兒我思主體的反思 .....	13
二、現象學獨我論的困境 .....	16
三、他者的提出 .....	18
第三節 從死亡過渡到他者 .....	21
一、意識意向性的中斷 .....	22
二、海德格的死亡觀 .....	24
三、列維納斯對海德格死亡觀的批判 .....	26
第三章 倫理主體之誕生.....	29
第一節 對存有之逃離 .....	29
一、對 il y a 的恐懼 .....	29
二、對 il y a 的抗拒 .....	31
三、對 il y a 的逃離 .....	34
第二節 在倫理關係中的主體 .....	36
一、面對面的倫理關係 .....	37
二、語言的本質是禱求 .....	39
第三節 作為人質的主體 .....	41
一、不可欲求的他者 .....	44
二、為他者負責的主體 .....	47
第四章 他者倫理主體之論析 .....	50
第一節 列維納斯的倫理意涵 .....	50
第二節 倫理主體對他者之回應 .....	52
第三節 倫理主體之特質 .....	58
第五章 結論.....	66
第一節 回答與詰問 .....	66
第二節 借徑與逃脫 .....	67
第三節 出離與復歸 .....	68
參考文獻 .....	70

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

凡是認真生活的人，都會面臨到生命的有限性，進而去思考死亡的問題，並追問生命的意義、價值及其正當性。人生在世，總是會遇到些許的為難，讓人對自己的存在產生質疑，面對這些質疑，有些人積極面對，有些人消極應承。但在這些生命的關卡上，總會存在一些讓人不得不去面對，不得不去承擔的難題。因此在面對這些關卡或難題時，有人通過了，也有人通不過。而在那些通不過的人裡，有些人選擇遺忘，有些人選擇死亡。在那些選擇死亡的人中，事後不論成功不成功，被媒體所揭露出來的理由，似乎都把死亡當成是解決的工具，用來處理生活中其自身當下所無力面對或無法解決身體上的、心理上的、情感上的、生活上的、金錢上的、學業上的難題...。諸如此類的社會事件，研究者通常會直接進入生存者之心理與行為的道德規範性探討。但是，本論文認為以死亡解決問題僅是把死亡視為主體，對肉身進行的一種否定性的宰制行為，以期達到解決問題的目的。

若我們以現象學的方法暫時懸擱否定性的宰制行為—例如自殺—的道德爭議與宗教誡律，我們是否能提出「何以不能自殺」的疑問？尤其是在柏拉圖把生命寄託在美好的理型世界，且單就吃喝生存法則來看，人們為了維持肉身的持續，而對世界上其他物種所進行的大肆掠奪。比如，人們為了享用肥美的鵝肝，以不自然的方式去餵養鵝隻；為了得到豐富的蛋白質，讓母雞日以繼夜不停的下蛋。其行為已擴展到無以復加甚至殘暴的地步。就列維納斯（Emmanuel Lévinas，1906~1995）而言，那體現在 1940~1945 年奧斯維辛集中營的體驗—失去自由，親友被殺、妻兒行蹤不明。<sup>1</sup> 因此，就某種意義上，不執著於肉身、甚至捨棄肉身似乎是一個好的選擇。但是，列維納斯在《從存在到存在者》一書的前言裡告訴我們一個事實：

---

<sup>1</sup> 西元 1939 年第二次世界大戰爆發，這場戰爭席捲了整個歐洲，同年 9 月，列維納斯以俄、德語言翻譯身分應征從軍，被分配到倫斯的第十師團。1940 年 6 月，德軍佔領巴黎，列維納斯與撤退的第十師團一起淪為俘虜，在倫斯的收容所度過幾個月後，被送到靠近德國東北部的馬格德堡的強制收容所，並受惠於日內瓦條約優待俘虜的規定，即使他身為猶太人也免於被納粹殺害。

柏拉圖置「善」於存在 (être) 彼岸的準則是引導這些研究的最概括也是最空泛的指南。這就意味著，引領一個存在者(existant)趨向善的過程並非是存在者上升為一種高級的存在(existence)的超越行為，而是一個擺脫存在(être)以及描述它的範疇的過程，是一種出越。然而出越和幸福都必需立足於存在，因此，存在(être)勝過非存在。<sup>2</sup>

本書是列維納斯於集中營被俘虜時期所完成的論著，由此，我們看到即使身陷在納粹的暴力威嚇之下，他仍然奮力的從威脅中保持著對存在的肯認，因為他認為生存乃是出越與幸福的立足點。

當基督教的戒律「你不可殺人！」被列維納斯當成首要的事、首要的命令時，這意味著的是「你要讓我活」。<sup>3</sup> 但自殺作為一種宰制身體的行為，它同樣是一種殺人的形式，所以「你不可殺人！」的命令，也同樣命令著「你不能自殺！」但就在「你不能自殺！」被標以驚嘆號「！」而結束自身的命題時，我們同時反思到自身的存在，並把疑問移向「我們何以能活得如此心安理得、理所當然？」這個「？」與「！」是在同一瞬間浮現的，它浮現在佛所說的「一念」之間；在時間的維度上它呈顯為「現—在」；具體的表情是一眨眼，眨眼就被表意為活著/活者。

我身為一個活著的活者，就如同是海德格的「Dasein」，我為自己的存在提出疑問，從著迷於自己的存身之處，到被自己的生存狀態所囿，於是在閱讀與思考列維納斯的關於死亡的論述時，沿著他在其中所欲建立的倫理思維中，我彷彿也為自己的生命找到逃離的出口。誠如，列維納斯在 1936 年發表的論文《論逃離》所指出的：

從存在中的逃離，並非指逃離自己的存在方式以及想改變「生存方式」這一種欲望，而是要打破「我」被固定在自身這一事實的慾望。死只要不是某種逃脫，也不是某種解決，那麼逃脫就不會指向死亡。<sup>4</sup>

當生存成為重擔，究竟死亡在本質上具有何種意義，它是否能為我們提供一條逃離自身處境的捷徑？何以我們沿著死亡的路徑，就能逃離存在，並且從中誕

<sup>2</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳蕙儀譯，南京：江蘇教育出版社，2006，P1。

<sup>3</sup> 見張堯均譯，〈臉的不對稱性：列維納斯與荷蘭電視台記者佛朗斯·居維的對話〉，收錄在高宣揚主編，《法蘭西斯思想評論》第三卷，上海：同濟大學出版社，2008，P244。

<sup>4</sup> 港道隆著，《列維納斯—法外的思想》，張杰、李勇華譯，石家莊：河北教育出版社，2001，P43。

生出一個倫理主體，這個問題導引著本論文的思緒，企圖藉由列維納斯的哲學思維，首先從死亡的現象學描述中，去經驗處於我意識之外的他者，如何從無限出發建立起我與他人的倫理關係。其次則是由列維納斯晚年對於主體的主張，借徑列維納斯死亡的觀點，只是為了見證倫理主體的誕生；並進一步說明倫理主體的特質與死亡概念的關係。

## 第二節 研究現況

在二十世紀前期就被稱作「哲學之希望」的法國思想家伊曼紐爾·列維納斯(Emmanuel Levinas, 1905年12月30日~1995年12月24日)，長期以來似乎默默無名，安於作為書齋裡的哲學家，但近些年來，好評如雲，不斷地湧進對其思想加以研究的思潮。

就目前台灣而言，出現越來越多相關於列維納斯的著述和論文。「當代」雜誌於1990年首先刊出40頁以「當代思想界唯一道德家」的專題報導列維納斯。1993年，龔卓軍連續發表「藝術與視覺的存有學：梅洛龐蒂與列維納斯之間」、「現象學論死亡—以列維納斯為線索」兩篇論文從現象學的角度討論列維納斯的文章。前篇主要描述詮釋「趨異」的起點，指出這兩位哲學家在胡塞爾與海德格現象學影響下，走向偏離西方傳統形上學的道路。另一篇即以現象學對死亡現象的討論為主體，將焦點集中在列維納斯對死亡的現象學反省。1993年，鄧元尉發表「列維納斯的宗教詮釋學」一文，並於2006年發表「暴力與和平—列維納斯的道德形上學及其政治蘊義研究」博士論文，以和平與暴力問題為焦點，重新理解列維納斯道德形上學之概念。賴俊雄於2007年發表「暴力經濟學：倫理、法律與正義」、「倫理回歸—列維納斯的倫理政治」兩篇文章；梁孫傑以列維納斯的「臉」的概念討論動物性和倫理學的關係。專書方面，賴俊雄於2007年底主編中外文學「列維納斯專題」，其中收錄兩篇翻譯列維納斯著作《整體與無限》、《異於去是，或，超越是其之所是》的重要章節的譯文；鄧元尉於2008年出版《通往他者之路—列維納斯對猶太法典的詮釋》，是目前台灣學者對列維納斯猶太法典進行探究與闡述的第一本專書，為研究列維納斯思想與猶太宗教文化及法典詮釋之研究者提供指引與資材；賴俊雄於2009年10月出版的《他者哲學：回歸列維納斯》，收錄十篇台灣和大陸兩地學者現階段對列維納斯的研究成果，從倫理學、生命哲學、東方哲學、動物權與女性主義等不同面向探討列維納斯思想的專書。

2009 年由賴俊雄主持的「列維納斯與文學」研討會，是台灣第一個以列維納斯為主題的研討會，主要探討喧鬧了半世紀的後現代「差異」美學與政治之後，一種轉向倫理的趨勢。列維納斯「回歸倫理」的哲學強調應承之責，剖析我們與他者的根本關係，持守倫理「超越性」的基底，指出「絕對他者」藉著其「臉龐」(face) 來呈現不同面貌。並於 2010 年 12 月將與會的八篇論文集結出版，探討列維納斯倫理作為一種文學評論的可能，在學作品的層層臉龐間，回應字裡行間不同屬性的他異呼喚。

相較於台灣目前的研究現況，大陸在著述方面，根據楊大春的考察：論文方面的發表有：葉秀山、張旭、王恒、孫向晨、孟彥文和顧紅亮等學者。專書方面有杜小真、高宣揚、尚杰、江怡、方向紅、孫曉鈴、莫偉民、汪堂家、余碧平等學者。在他們有關法國哲學研究的專著及論文中，也都從不同角度探討列維納斯的思想。

2006 年在中國舉辦「杭州列維納斯思想國際學術研討會」，會議由中國浙江大學、中英美瓊期哲學學院(Philosophy Summer School in China[China, Britain, USA])、美圖列維納斯倫理遺產基金會(the Levinas Ethical Legacy Foundation, UK)聯合舉辦，同時獲得了法國駐北京大使館的支持。此次會議是作為對英國「歐洲哲學論壇」(the Forum for European Philosophy, UK)、法國「慶祝列維納斯百年誕辰聯合會」(the Association pour la Celebration du Centenaire d'Emmanuel Levinas, France)和以色列「拉伊薩暨列維納斯中心」(the Raissa and Emmanuel Levinas Center-MOFET, Israel)的合作表示感謝，會議由楊大春、Nicholas Bunnin 和 Simon Critchley 組織，以期鼓勵更大範圍的中國學者對列維納斯思想做進一步嚴肅的探索。其論文集也於 2008 年七月出版，匯集了美國、英國、法國、比利時、以色列等國外著名列維納斯研究專家及國內該領域著名學者的研究成果，對於掌握列維納斯豐富多樣的思想以及他與兩希(希臘與希伯來)傳統復雜關係具有非常重要的參考價值。另外於同年元月由同濟大學出版、高宣揚主編的《法蘭西思想評論·第三卷》，亦是以紀念列維納斯百年誕辰為主題，收集了同濟大學哲學系教師以及國內外學者研究列維納斯的論文，又收錄了列維納斯的五篇重要論文。除了論文以外，為中國讀者查閱資料方便，本集特地編纂了《關於列維納斯哲學的專有名詞小詞典》以及《列維納斯生平著作年表》。



從研究成果看，列維納斯思想研究有幾個方向：（一）探討列維納斯對現象學的努力、（二）列維納斯思想與兩希傳統（希臘、希伯來）的關係、（三）列維納斯從哲學傳統中獲取的資源為何，又以柏拉圖與笛卡兒為主。（四）他者思想與塔木德研究的文本詮釋研究、（五）列維納斯與後現代主義的關係等研究、（六）列維納斯與跨文化研究、（七）列維納斯的政治研究、（八）列維納斯的藝術理論研究，以文學與詩學為主，以及（九）列維納斯的倫理學研究，甚或親屬、性別、動物權等議題研究。<sup>5</sup> 近年來無論是法語、英語系國家皆把「倫理研究」作為當代思潮，至今這一股列維納斯熱持續發燒中。

### 第三節 研究結構與限制

本研究論文首先提出列維納斯對傳統主體思考的問題意識，透由列維納斯作為現象學研究者的視域，重新回到笛卡兒的心物二元論中，去找出列維納斯關於無限思考的來源；再從作為胡塞爾現象學理論一切基礎的意識意向性中去釐清現象學中關於他者之迫出所引發的獨我論危機；列維納斯又如何從對死亡的思考，轉向自我與他者之間關係的思考，提出獨我論的困境中解決的方案，他認為「沒有獨我論的危機，僅會有獨我論的可能」。之後，從海德格那裡將存在與存在者分離開來，在存在的裂縫中、在忽明忽暗的幽微閃光中，去探索不在自我智性中被把握的與他者之關係的建立如何可能，並從中逐漸尋找一條出走的路徑，進而建構出一個「為他者」負責的倫理主體的誕生。

以上這些線索都將從死亡的觀點中進行分析，因此主要的研究文獻是以列維納斯於 1975-1976 在索爾邦的巴黎大學所開設的兩門課程的紀錄稿《上帝·死亡和時間》一書為主要研究文本。

另外關於列維納斯倫理學主體之誕生，主要的研究文本為列維納斯在 1947 年出版的《從存在到存在者》一書，國內學者楊婉儀曾經建議此書的中文譯名應改為《從生存到生存者》，但在這裡仍保留中文譯名，以方便讀者查詢資料來源。

本書中有列維納斯最具原創思想的「il y a」(有)概念，依據吳惠儀的看法，列維納斯主要提出的概念為：「要真正面對死亡，超越存在，即超越虛無，從包容了客觀和主觀的『existence』—即 il y a—出發，追述其『人格化』的歷程。這

<sup>5</sup> 參考，顏秀安著，〈他者甦醒之路—列維納斯倫理學研究〉，2009。

個歷程中的關鍵就是本書的基本主題，即作為事件的瞬間和實顯」，<sup>6</sup> 而這個實顯就是倫理主體誕生的時刻。

因此本研究借徑列維納斯死亡的觀點，只是為了見證倫理主體誕生的時刻，且列維納斯以身體作為意識的存身之基礎，讓意識有了入睡與遺忘的可能性，讓主體在自身的生存狀態上稍有暫時喘息與休憩的時刻。就這個論點，列維納斯賦予身體所帶來的正面意義，讓筆者感動不已。本論文在倫理主體特質的研究上，採擷國內研究列維納斯思想前輩的辛勤研究成果，以賴俊雄所歸納的九個特質論述，嘗試著描繪出列維納斯倫理主體的樣貌，以利讀者沿著這些線索接近列維納斯的倫理主體。

---

<sup>6</sup> 引自，列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，王恒校，南京：教育出版社，2006，P2。

## 第二章 從傳統意識主體的轉向

### 第一節 列維納斯對傳統意識主體的提問

#### 一、西方傳統哲學之存在與思維

西方傳統哲學自先蘇哲學家巴門尼得斯(Parmenides, 544 ? ~501 ? B.C.)起，就在一種追求思維與存在一致性的活動中，建立其自身宏偉的哲思殿堂。巴門尼得斯認為所謂的真理之道，僅「有」和「存在」是如實存在著的，至於「非有」和「非存在」則決不可能存在，且此真理之道以「有」與「存在」為唯一思維對象。如此一來「存在與思維一致性原則」就成了西方哲學史上歷代哲學家們所嚴奉的規臬。<sup>1</sup>

自笛卡兒(René Descartes, 1596~1650)用方法的懷疑論，確認了「我思」的思維實體存在後，<sup>2</sup> 康德(Immanuel Kant, 1724~1804)又以我思的思維作用即先驗的統覺形式(或即純粹的根源統覺)，取消我思的實體性，取而代之的是以「認知主體」的意識作用來把握知識的客觀性。<sup>3</sup> 而所謂的先驗統覺既非一種形上學的實在，亦非個人的主觀意識作用，而是能夠超越個人意識作用而不具有實體意義的「認知主體」。此一知識論的主體，康德又稱之為「意識一般」。<sup>4</sup> 但是在康德那裡，這個意識主體是一種先驗的、不變動的綜合軸(Pole)，是一種不變動的意識主體。這個概念到了胡塞爾(Edmund Husserl, 1859~1938 )又以現象學的先驗還原，將意識主體消溶為變動不居的經驗之流，且具有一切意識流的所有特質，並將所有的意識流統攝於「自我」之內。<sup>5</sup> 自此，意識以其獨特且具主動的意向性結構，將外在世界掌握在認知體系中，以被主體理解的方式被占有。胡塞爾指出：就認識論而言，這個認知主體先於宇宙萬物而存在，宇宙萬物都是由於它的存在而引申出來的。<sup>6</sup>

由於，胡塞爾賦於認知主體優先於宇宙萬物，並以意識的意向性特質—意識必有其意識之物—為主體開展出與世界的關係，由於意識的作用，在主體內的

<sup>1</sup> 參閱，傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北:三民出版社，2004，P27。

<sup>2</sup> 同上註，P229~231。

<sup>3</sup> 同上註，P339~340。

<sup>4</sup> 同上註，P340。

<sup>5</sup> 參閱，蔡美麗著，《胡塞爾》，臺北:東大，2007，P90。

<sup>6</sup> 同上註，P.50.

所有意識內容，在世界中必定有其對應的事物，這開啟了自我通向世界的道路。儘管如此，認知主體隨意(識)對外事物(的各種意識行為)進行各種闡釋，將世界消溶在認知主體的意識流之內，造成自我的孤獨與封閉的狀態。為了避免認知主體陷入唯我論的窘境，胡塞爾提出同為主體的他人一同來建構這個世界，是以世界不但向我也向他人展現自身，因此世界做為存在的事物雖被保證下來，但他人同為其世界的主體，胡塞爾稱之為「他我」，自我與外在世界的關係是意向性的關係，但自我與他我主體間的關係又如何呢？胡塞爾提出了「移情同感」的方法來解決主體相互之間的關係。

胡塞爾認為主體—自我與另一個主體—他我，是共同擁有這個世界的，自我以其自身的觀點來意識在其之外的世界，並且以「移情同感」的方式，以他我的立場、他我的角度、他我的觀點來設想世界，將自我與他我所意識到的世界重新建構成同一個世界。<sup>7</sup> 但這樣似乎又將他我的世界納到自我的意識之中，重新落入獨我論的窘境。因此，打破封閉的主體世界就成了後來哲學家們的當務課題。這也是為什麼列維納斯之所以要提出與他人關係的「倫理形而上學」做為第一哲學之故。列維納斯認為胡塞爾獨我論的窘境，是因為他用知識論的方式對客體進行認知上的把握，因此陷入認知的暴力將他者主體消溶在自我的意識之中；在我思底下剝奪他者的他異性。他者的他異性是什麼？簡單來說就是溢出存在之外、溢出觀念，不被主題化，不被我的認知所理解掌握的。為了徹底地維護他者的他異性，列維納斯於是努力地從存有論裡逃脫，回到原初的倫理中，企圖為自我主體與他者主體建立一種新的關係，一種奠基在人性基礎上的倫理關係，<sup>8</sup> 用以打破傳統西方哲學中主體對客體所進行的佔有，以及重新建立一門別於傳統倫理學意涵的從形而上的超越到從人性基礎上的超越的倫理學。

## 二、海德格對存有的揭露

海德格(Martin Heidegger, 1889~1976)，他曾在 1922 年擔任胡塞爾的助手，在 1928 年被胡塞爾推薦接替他從費堡大學退修之後的講座，原本胡塞爾認為他是最有希望將其現象學發揚光大，但後來兩人在其哲學理念有著極大的歧異。海德格認為胡塞爾沒有堅守現象學的方法去對「存有」本身進行分析，反而將「存有」問題歸於意識活動，他指出哲學研究的內容與研究方法，應以「本體論」

<sup>7</sup> 參閱，蔡美麗著，《胡賽爾》，臺北:東大，2007，P123。

<sup>8</sup> 參閱，楊婉儀著，〈從超越到人性的超越〉，發表於《生命教育研究》，第 2 卷第一期，2010。

(Ontology)為首要內容，用「解釋」的方法來詮釋「存有」的意義，並以此對人的生存結構進行詮釋。

是以，海德格不從意識主體出發去探索存有意涵，而是從「此在」(Dasein)的視角去詮釋存有的意義。海德格認為在傳統中我思及意識主體皆不可避免有著觀念論的傾向。為避免這樣的危險並藉以擺脫傳統的包袱，他以「此在」去宣稱對存有的占據，如此一來，「此在」並非處於世界之外的超越或是先驗，而是活生生的生存在世界之中。因此，他對存有的分析與討論便不再從傳統哲學那般以抽象、概念為優位，而是回歸到我們做為存在者的真實處境上。<sup>9</sup>

首先，他在定義「此在」一詞時就做了領域的劃定。對他將所有的學科分為存有論(ontological)與存有物(ontic)兩個層次。<sup>10</sup> 在此，何謂「存有論」，在意義上海德格所採取的立場自然非傳統的意義，但他也承認存有一詞本來就有理解上的模糊，或是容易的誤解，例如它是最為空洞的、最為寬廣的概念等等。<sup>11</sup> 這在其《存在與時間》中對存有的分析與揭露有著實實在在的完整論述。而他所聲稱存有物的領域，則是他用來指稱所有具有具體對象的學科。而存有學的領域則是讓存有物成其為其所「是」的一門學問。<sup>12</sup>

海德格在一開始的時候便宣稱要探討存有學的問題，必需在結構上就具有存有的構造。雖然他在《存在與時間》中沒有將此在等同於人，這只是為了避免造成「人類中心」的誤解。<sup>13</sup> 事實上他所要強調的是對存有進行提問的可能性。對他而言，如果只是「物」的存在，那麼與世界的關係將只侷限在存有物的關係上，無法過渡到存有的層次。<sup>14</sup> 但同樣的，他也不認為該以預設一個超越之主體的方式來進行探問。因此，海德格所談的「此在」就兼具存有論與存有物的雙重特性，一方面「此在」做為「在世存有」，另一方面則是能對其自身的存有進行追問。可以說他比胡塞爾更加徹底的將主體的特徵推向具體的人生，對於這種具體性可以從他對「在世存有」與「實存」這兩個詞的重視發現端倪。

---

<sup>9</sup> 參閱，Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996. P10.

<sup>10</sup> 參閱，同上註，P11.

<sup>11</sup> 參閱，同上註，P2-3.

<sup>12</sup> 參閱，同上註，P9.

<sup>13</sup> 參閱，德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，《現象學導論》，蔡錚雲譯，台北，桂冠，2005，頁309。

<sup>14</sup> 參閱，Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996. P11.

在談與存有之關係時，海德格認為存有是存在於世界之中的，意即我們不能在現實的世界之外另外虛設一個世界，我們所在的世界就是現在這個世界。因此他在使用這個詞彙時都特別以連接符號表達成「在-世-存-有」(being-in-the-world)。之後，他則是從字的結構去談 being-in 以及 in the world 等等，這些討論到最後都指向我們做為現實性的部分。但這些討論並不能等同於實證科學的立場，這在現象學的傳統中都是如此開展的。<sup>15</sup> 實證科學雖然強調「操作」或是「現實的經驗」，但是在背後他們所預設的是對這些現實經驗的抽象化。<sup>16</sup> 簡言之，科學化的過程其實是遠離現實經驗的過程，這點在胡塞爾對以數學為模型的科學所進行的批判是相同的立場。是以海德格依循胡塞爾現象學的回到事物自身，就是回到源出的實際經驗。

但是，如果只談「在世存有」似乎只看得出「此在」做為存有物、被投入在世界之中的面向，「此在」如何具有能力脫離存有物的狀態進入到存有呢？在《存有與時間》後面的部分他更提出人做為存有是一種實存(existence)，只是重點必需放在出於「ex-」。<sup>17</sup> 自始自終海氏都強調「此在」的現實性與具體性，但他另外著重於「出於」一詞也在於表達「此在」的特徵便是能走出自己、脫離「自己」之外。如果「在世存有」對應的是在世界之「中」，那麼在海德格的哲學中「投企」(project)便是一種相當重要的概念。海德格認為「此在」在其存有中的開展，具有投向未來的可能，投向未來的意義在於走出自己。<sup>18</sup> 至於這整個的分析涉及到「此在」的非本真特徵，在世界之中不可避免的風險之一就是融入人群之中，成為眾數之一而忘卻對存有之提問。只有當聆聽到存有的呼喚時，「此在」才有所決斷而進入本真的狀態。這個可能性海德格將之放在未來的向度中，所以當「此在」能脫離日常的狀態時，就已經具有從自己出走的能力。同樣的，這個出走不代表朝向某個彼岸而只是「成為自己」，成為自己的如其所是。

海德格認為這種運動，是一種對「真」的追求。他認為傳統西洋哲學僅把真理限於以符合之真為基礎的知識的正確性，而遺忘了存有的真實性，這一真實性是指被揭示性和非隱蔽性(Unverborgenheit)，<sup>19</sup> 亦即開顯或揭示了存有，存有才可能為人所了解與接近。是以海德格用現象學的方法開啟了一道存有的新視域，

---

<sup>15</sup> 參閱，同上註，第 12 節。

<sup>16</sup> 參閱，同上註，P221.

<sup>17</sup> 參閱，同上註，P280.

<sup>18</sup> 參閱，同上註，P224.

<sup>19</sup> 參閱，項退結著，《海德格》，臺北:東大，2006，P69。

他所開啟的真理觀也可以被稱為「開顯的真理觀」。傳統的真理觀往往強調的只是符合性的問題，亦即有一個對象，然後它必需與某個理念之間有符合的關係。這樣的立場是以一個超越的主體以認識的方式來看對象，海德格的方式則是讓事物如何讓自身的開顯。他所談的事物自己的開顯，指的是它如何在整體的脈絡中被此在認識到。換言之，雖然是「此在」使其出現，但在關係上並非「此在」以高高在上之姿面對它。而是它先向「此在」招手，之後「此在」才發現它的存在。所謂的「招手」與其說這是對事物的擬人化，不如說這是事物使得「此在」得以認識的客觀條件。不同於傳統對事物的看法，海德格將事物放在整體之中來看。所以並不存在著「僅僅是」的事物，所有的事物都有它的目的性，這是海德格在「及手性」的說明中論及的。而這些目的性會以脈絡的方式連結在一起。例如：釘子需要鐵槌釘、釘這個動作需要桌子支撐、桌子需要房屋支撐，房子則是為了遮風避雨。在原初經驗中事物是以脈絡的方式連接，只是在一般的狀態中事物都隱蔽在使用的狀態中。就如同他在「手前性（Vorhandenheit ; Vorhandensein）」與「及手性（Zuhandenheit ; Zuhandensein）」中所做的說明，事物的「手前性」只是一個客觀的對象，「及手性」則因使用順暢而讓我們彷彿忘了正在使用的事物，只有在事物出狀況的狀態下，中斷了這個順暢的上手狀態，例如鐵槌壞了，我們才開始思考它的存在為何。在這意義上，便是它向我們的招手。

但是，與海德格不同，列維納斯(Emmanul Lévinas, 1906~1995)認為無需拋棄意識或我思這一概念，從胡塞爾的意識理論中可以直接地導出一種關於生存的本體論。<sup>20</sup> 根據大陸學者孫小玲的研究指出，列維納斯始終堅持著對主體的維護，並認為存在是被意識到的存在，對意識與自我意識的超越同時必需是對存有的超越，且這種超越只能是倫理性的超越，<sup>21</sup> 這是他思想的核心，即從自我的意識主體出離而成為一個能為他者負責的倫理主體。

### 三、列維納斯發現思想的獨斷之弊

列維納斯(Emmanul Lévinas, 1906~1995)於 1930 年以法文出版了論述胡塞爾的第一部作品：《胡塞爾現象學中的直觀理論》，將胡塞爾的現象學引入法國，在

---

<sup>20</sup> 孫小玲著，《從絕對自我到絕對他者》，上海：上海人民出版社，2009，P177。

<sup>21</sup> 同上註，P177。

法國的現象學運動中起了重要的作用；<sup>22</sup> 1932 年，他又以法文發表了第一篇關於海德格哲學思想的論述文章：《馬丁·海德格與本體論》。列維納斯幾乎將早期的哲學生涯用來闡釋其德國導師胡塞爾與海德格的著作與重要性，即使在後來的時間裡，他與胡塞爾和海德格在思想上出現了分歧，但他仍聲稱忠實於最初經由他們所遭遇的現象學方法。

然而，身為一位胡塞爾現象學的推崇者與研究者，究竟在哪一個思考的轉折點上興起對現象學的批判？並從這個批判中建立起自身的哲學轉向。列維納斯曾經推崇海德格的巨擘之著《存在與時間》為「哲學史上最偉大的著作之一」，<sup>23</sup> 為什麼卻在其哲學的著作中處處極力欲擺脫其思想的來源？再經由對現象學意識主體和存有論的徹底思考與超越，他是如何逐步由封閉的本體論之自我主體，走向並建立另一種對他者他異性的維持和對他者負責的形而上倫理學的主體觀？

對於死亡的思想，是列維納斯企圖從現象學出離的一個關鍵點。他對死亡的反思與發問，恰恰是對胡塞爾之意識做為絕對的主體的反思，以及對海德格的「此在」(Dasein)做為「向死存有」之主體觀的批判。然而，透過對現象學的反思與批判，列維納斯想要呈顯的是一種怎樣的主體哲思呢？如果說每一種思想的建立，總是踩在巨人的肩膀、尋/循著前人的足印，步履闌珊、小心翼翼的慢慢地前進，則對列維納斯而言這巨人的肩膀、前人的足印就是胡塞爾與海德格。但是，每當思想發現其自身的自由發用陷入獨斷之弊，它總是會再一次將自己置於疑問中，反思其思想的根源並經由回溯其思想的根源，再次發現更高的根源者，在每一次的來回反覆中，思想總是從內部又推展出新的外延，而每次的推展又意謂著有更多的外在事物被收攝其中，因此列維納斯認為思想：

本能的內在系統會起而對抗外在事物，就如同對抗一個徹底不被同化的阻礙是把系統送至它的死亡，在這意義上死亡是一種根本的超越。但是對本能而言外在事物可能沒有意義，因為外在事物進入系統

---

<sup>22</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P8。保羅·呂格爾(Paul Ricoeur)把他說成是法國胡塞爾研究的奠基人，沙特也承認列維納斯對他在現象學的發現中扮演了重要角色。且在消解現象學的聲望上亦發揮了相當重要的作用。

<sup>23</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*. Translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh : Duquesne University press, 1985.P37.



意謂著主要意識的消失。本能與外在事物之間的關係不是一種知識型態，而是死亡。<sup>24</sup>

在此，列維納斯似乎想表達出一種在知識論底下，外在事物與思維之間非傳統的真理觀，似乎在找尋一條思想的裂縫，重新建立思維主體與外在事物的關係，因此深入探索列維納斯對死亡想法的路徑，將有助於我們追尋其倫理主體的顯現蹤跡。本論文將試圖探索列維納斯如何經由對死亡的提問，脫離其所批判的現象學之「自我意識主體」的獨斷與封閉狀態；列維納斯以思考死亡做為思考無限性的倫理的轉向，如何不同於海德格以死亡做為有限性，畫限出存有的完整性；他又如何藉由對海德格存有論的批評，從自己的死亡過渡到「他人」，以期尋找出一個可能鄰近「他者」的方法？而做為一個以捍衛他者的他異性為己任、對他者負有責任的倫理主體，他如何從對死亡的超越中顯現自身？

## 第二節 意識作為絕對的主體

在進入列維納斯的思想之前，我們必需先行一步探究現象學思想的問題場域，以期理解曾自詡為一個現象學研究者的他，又為什麼必需從這個思想場域出離的原因？本節首先回到胡塞爾對笛卡兒思維主體的論證與反思；進而討論他將意識作為絕對的主體，在認識論上所遭遇之獨我論的困境與其所提出的他者的議題。

### 一、對笛卡兒我思主體的反思

胡塞爾之所以要建立一門作為嚴格之學的現象學，乃是基於他對笛卡兒採用「方法的懷疑」而論證出「我思故我在」(Cogito, ergo sum)，進而確立了作為思維實體「自我」的存在表示存疑。他認為這樣的論證方式太過粗糙，因為按著笛卡兒所用「方法的懷疑」最終只能推論出「『思維著』的我」存在，亦即思維的意識作用存在，而無法直接證成思維實體—自我—的存在。但笛卡兒卻直接以意識作用的存在事實而預設了思維實體的存在，隨後以自我意識這個實體的存在定立出其哲學的阿基米德點 (Archimedean point)，<sup>25</sup> 進而迂迴的論證出外在客觀世界的存在。

---

<sup>24</sup> Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality* was published in French in *Revue de Métaphysique et Morale* 59(1954):pp.353-73.

<sup>25</sup> 參閱，傅偉勳著，《西洋哲學史》，台北：三民出版社，2004，P230。

首先，我們先來瞭解笛卡兒是如何肯定思維的存在，其哲學所遭遇的問題是否在他一開始用思維決定一切時就必然產生的結果。笛卡兒用普遍懷疑的方法對自己從小到大所有曾經信以為真的一切見解一一找出其可疑之處，舉凡發現有一絲絲的可疑之處，就把它們當作騙人的把戲通通都排除。

因此，不論是內在的感官知覺或是外在事物，甚至是自己的身體，他通通把它們暫時排除在外。他說：「如果用這個辦法我還認識不了真理，那麼至少我有能力不去下判斷。」<sup>26</sup> 最後他以這樣的方式得出一個「我可以懷疑一切所有的事物，但我不可懷疑自己正在懷疑」<sup>27</sup>，即使「有某個極其強大，極其惡毒、狡詐的妖怪，他總是用盡其一切的機智與伎倆來騙我。但是，如果他要騙我，那麼毫無疑問我是存在的，無論他想怎麼騙我就怎麼騙我，只要我想到我是一個什麼東西，不論他如何騙我，他總不能使我變成什麼都不是。」<sup>28</sup> 所以，在經過整個思想與普遍地將一切事物懷疑一遍過後，笛卡兒得出一個確定無疑的結論：我思故我在（Cogito, ergo sum）」這個命題，經由肯定思維的真實存在，進而肯定了作為思維活動著的實體「自我」的存在是確實可靠，完全自明的。因此笛卡兒把它作為其哲學的基石和「第一原理」。

之後，笛卡兒就沿著這個不可懷疑的基礎點接著問既然我是存在的，那麼我是什麼呢？笛卡兒說：「我是一個在思維的東西。什麼是一個在思維的東西呢？也就是說，一個在懷疑，在領會，在肯定，在否定，在願意，在不願意，也在想像，在感覺的東西。」<sup>29</sup> 在這裡我們可以發現笛卡兒把人的本質歸結為思維，由思維中推演出「我」存在，換言之，我之所以能存在，是因為我能思想，思想作為主體它是不依賴我的身體而存在的精神實體，他說：

真正來說，我們只是通過在我們心裡的理智功能，而不是通過想像，也不是通過感官來領會事物；我們並非是因為看見了或摸到了事物才認識事物，而是因為我們用思維領會它，顯然我認識了沒有什麼對我而言比我的精神更容易認識的東西了。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 笛卡兒著，《第一哲學沉思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館出版，1986，P20。

<sup>27</sup> 參閱，黃見德著，《西方哲學的發展軌跡》，台北：揚智文化，1995，P166。

<sup>28</sup> 笛卡兒著，《第一哲學沉思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館出版，1986，P20。

<sup>29</sup> 同上註，P27。

<sup>30</sup> 同上註，P33。

然而，在確認了思維主體「自我」的實體性後，笛卡兒接著就面臨到作為主觀內在思維的心與外在世界客體的物之間如何交流的問題。在〈第三個沈思〉中，他利用我作為一個有限的個體、有限的思維無法設想無限的觀念，必定有一個先我而在、外在於我的無限的實體將這一觀念放入我的思維中，使我能設想無限這一觀念，而上帝作為無限的、永恆的、完美的實體，他必定事先就存在。從有限這個非圓滿的性質中不可能生出一個至高無上、性質圓滿的無限的實體，僅能是無限的實體生出有限的實體。

笛卡兒說：「即單從我存在和我心裏有一個至上完滿的存在體（上帝）的觀念這個事實，就非常明顯地證明了上帝的存在。」<sup>31</sup> 笛卡兒從「有限的思維主體不能擁有無限的觀念」因而推論出上帝的存在實體，由於上帝是一切完美、圓滿的存在體，他不可能欺騙我們，所以在我們心中所有對外在世界客體的認識、領會和所有清楚明白的感覺、觀念必定都來自上帝。

至此，笛卡兒以思維主體論證出上帝的存在，間接地又以上帝的存在性質來保證外在客觀世界的真實存在。在這裡要特別強調的是：雖然笛卡兒承認上帝圓滿的本質，但上帝並非存在的第一因，不是上帝決定人的理性存在，而是人的思維推證出上帝的存在，證成上帝的目的是為了給外在客觀世界的物質實體之存在提出擔保。換言之，笛卡兒認為物、我之間不能直接交流，人之所以能存在是因為人能思考，而在我之中所有關於外在事物的觀念，我無法確認它們存不存在，但因為上帝是至善完美的存在實體，不可能拿一些假觀念來欺騙我，透由上帝的擔保我可以確知外在世界是真實存在的，至此我們可以發現不論是人、物、上帝的存在與否，都是在主觀的內在思維作用下所得到的結論。然而在這裡，如果我們把物、我之間上帝的證成性質拿掉呢？

胡塞爾指出笛卡兒哲學的困境在於後者將思維主體視為一個不動的實體，實體與實體之間無法直接的交流，只能透過間接的第三項（上帝）交流，因此他解消思維主體的實體性，將思維主體變成流動不居的意識主體。他提出「讓事物回到自身」，以數學的運算邏輯先將所有的外在客觀事物暫時放進括弧中，以「存而不論(Phenomenological Reduction)」的現象學方法進行懸擱 (Epoché)，然後再一一分析探討、描述一切呈現在「我思」的意識內容與活動，藉此呈現世界

---

<sup>31</sup> 同上註，P52。

特有的顯現方式。換言之，如果我們能如實地描述出在我之中所有對世界的意識方法，經由這樣的方式我就能夠掌握到外在世界，也解決了笛卡兒的實體之間無法交流的困境。他根據笛卡兒所宣稱的理念：「只要我嚴格地把自己的意志限制在認識的範圍之內，使它只對明白而清晰的呈現於理解之中的事物下判斷，我就絕不會犯罪和受騙。」<sup>32</sup> 因此，如同笛卡兒所要求一切觀念的清晰明瞭性要如實地呈現在意識之中，他也將現象學的研究範圍規定在「一切在經驗中所直接呈出的現象」<sup>33</sup>，而這個經驗就是指意識與其意識之物之間的關係。

## 二、現象學獨我論的困境

胡塞爾恪守現象學必需是一門作為「嚴格之學」的哲學，他指出自文藝復興以降，自然科學借助了數學之力建立一種相對性嚴格之學，但因自然科學家們常未經批判地就假設自然現象的存在，<sup>34</sup> 並將其研究建立在此假設之上，且他們素樸地接收被給予的經驗材料用歸納、判斷的方式找出這當中的普遍性法則，成為所謂的知識理論被人們當成實在性而接收過來。然而在其進行知識理論之研究時，卻未曾對其之所以能領會外在事物的認知能力進行檢視，因此他主張回到「自我」這個絕無可疑的存在中，去探究認知能力即在意識的各種作用中去尋求絕對的、超時空性的真理標準。他在〈作為嚴格之學的哲學〉一文中，就指出：如果知識理論要研究意識與存在的關係問題，它只能將存在當作與意識有相互關係的相關者（correlate）、被按照以意識的方式知覺者「意向」的某種東西置於眼前：作為被知覺、被記憶、被期望、被描畫地再現、被想像、被同一、被區分、被評說、被估價的東西，等等。

是以，我們可以說現象學就是一門研究意識的種種作用方式如何架構出自我與外在世界的方法論。在《笛卡兒的沉思》一書的〈沈思Ⅱ〉中胡塞爾又提出：每一種意識作用本身都是對某物的意識，每一個我思，每一種意識體驗都意謂這樣或那樣的東西，並且在它自身之中，即在被意謂所特有的這種方式之中，產生它特定的意識對象（cogitatum）。例如，對房子的知覺，是意謂著一棟房子在知覺中以知覺特有的方式去意謂它。有關房子的回憶是在回憶這種特有的方式去意謂它，有關房子的任意想像是在任意想像這種特有的方式去意謂它。房子也許是

<sup>32</sup> 笛卡兒著，《沉思錄》，黎惟東譯，台北：志文出版社，2004，P92。

<sup>33</sup> 參閱，蔡美麗著，《胡賽爾》，臺北：東大，2007，P155。

<sup>34</sup> 參閱，蔡美麗著，《胡賽爾》，臺北：東大，2007，P31-32。

被知覺地存在，這種謂詞的判斷，恰好就是在判斷所特有的方式中意謂它，而由之而來的一種評價，又是以另一種特有的方式去意謂它。所以，意識的作用也被稱之為意向的（intentional）。意向性這個詞表示的正是關於意識的普遍的根本性質：意識總是關於某種東西的意識；作為一種我思，它是在自身中產生的我思對象(cogitatum)。

胡塞爾說意識總是對某物的意識，他把外在事物化約為意識所對之物（Noema），消解了我思的實體性，把我思變成流動不居的意識之流。<sup>35</sup> 然而，意識之流是如何把一個個不同的意識組合在一起，並把意識對象架構成為一個「同一」的對象呢？舉例來說：如何把所有對杯子的意識組合起來，成為一個杯子，而不是其他的東西呢？且自我又是如何統攝這些意識而在其中認出自身為一個「我(ego)」？胡塞爾認為意識流具有主動架構對象的能力、且意識流是一種時間性的存在，有變動不居的特性。意識在意向著意識對象時，會主動地將呈顯在意識中的意識內容以一個接著一個，出現又消失的序列展開為過去、現在、未來。<sup>36</sup>

胡塞爾把當下所直接呈顯在意識中的時刻稱之為「現在」，而這個「現在」隨之馬上成為「過去」，且扣留對事物前一刻的印象將之保留在「現在」之中；而事物即將顯現而尚未顯現的側面，則以預期（Anticipation）的方式被接收在「現在」之中作為時間序列上的「未來」。胡塞爾稱這是意識的「內在時間性」。換言之，在胡塞爾的現象學中，意識本身就是一種時間性的結構。

然而，在意識的意向作用不斷地朝著意識對象知覺時，我們所能掌握的僅是一個包含了意識活動與意識內容的意識剎那，自我在這個時候並未隨之顯現，而是經過思維的反思的作用才知覺到在這個意識活動與意識內容結構中伴隨了一個「自我」，「自我」將呈顯在意識流中所有對外在事物的意識結構統攝為一個「同一」的對象被我所掌握。換言之，「自我」並不在直觀的意識流當下直接被呈顯出來，而是意識經由反思自身之後才發現了有一個自我居於統攝的位置上，因此我們可以說「自我」總是落後於「現在」一步，自我在時間的序列上表現為「過

---

<sup>35</sup> 參閱，同上註，P72-76。

<sup>36</sup> 參閱，同上註，P80。

去」的時刻，然而，在《觀念一》中胡塞爾並沒有清楚的論述自我的觀念，而僅是以超驗的主體來掌握它。<sup>37</sup>

至此，胡塞爾說明了將外在事物以存而不論、暫時懸擱的方式，將自我化約為超驗的主體，經由描述直接呈顯在自我意識流中的意識內容與意識如何意向外在事物的方法，去掌握外在的客觀世界，進而解決了笛卡兒心物之間無法直接交流的二元論難題。但是將一切外在事物化約為自我的意識之物，難道不會再次陷入笛卡兒「唯我論」的爭議中嗎？胡塞爾彷彿也意識到這個問題，他在〈沈思 V〉中提出：

我這個沈思者的自我，通過現象學的懸擱，把自己化約為我的絕對超驗自我時，我就不會成為單獨的自己（solus ipse）嗎？並且，一旦我以現象學的名義繼續一種前後一貫的自己說明時，我仍然不是單獨的自己嗎？因此，企圖解決外在對象存在的問題，實際上把自己表現為哲學的現象學，難道不應該打上超驗唯我論（transcendental solism）的印記嗎？超驗化約把我囿於我的純粹意識體驗之流和由它們的現實性以及潛在性構成的統一體。這樣的統一體不能夠從我的自我分割開來，因此屬於自我的具體性，但是其他的自我又如何呢？<sup>38</sup>

我們可以用意識意向事物的方式，去瞭解被自我掌握的外在世界，但是，與我們一同生活在世界中的他人呢？他人作為他自己內在世界的意識主體，他們不是在我之中單純的表象和被表象之物，和我一樣他們也經驗著這個生活世界，我們可以用意識意向事物一般，把他人也意向成世界中的諸事物之一，但我們如何能直接地去意識他人的意識呢？難道自我能衝出這個純然我有範圍的我的身體，進而穿刺入他人的身體，直接地經驗在他人之中的自我嗎？

### 三、他者的提出

「他者」在具體意義上總是指向他人，<sup>39</sup> 一個與我有別、同屬於意識主體的他人，他人不是我，他人做為實在的存在之物，我可以經由他的身體去經驗他

---

<sup>37</sup> 這個觀點也將幫助我們後來在理解列維納斯關於自我為什麼會被指控延遲了，因而必需永遠承受起那在自我尚未顯現之際，便已然存在的責任。

<sup>38</sup> 胡塞爾著，《笛卡兒的沉思：現象學導論》，張憲譯，台北：桂冠圖書，2004，P113。

<sup>39</sup> 根據孫向晨，《面對他者》一書導言中的一則注釋指出，有許多學者在「他人」之外，將萬物、上帝都視為「他者」，如馬丁·布伯。

人，但他人身為一個除了具有肉身的個體之外，他還有一個與我一樣同具宰制性作用的內在意識主體，胡塞爾將這個主體稱之為他我(Other Ego)。

胡塞爾為了解決自我意識主體與他我之間無法直接交流的問題，並避免讓現象學再度陷入孤獨的自我之中，是以他又回到意識之中去探尋意識意向性是不是有其他不同於對外在事物掌握方式的出路。於是，他在《笛卡兒的沉思》中，明白提出三個步驟來說明「自我」是如何在純然我有的經驗中架構出「他我」的經驗，但顯然這三個步驟也只是更加說明了意識意向性的神通廣大，自我並沒有真正跨出這個純然我有範圍的我的身體限制而到達「他我」的那端。以下將概略說明這三種步驟。

第一個步驟是「比對法」(Pairing)：胡塞爾認為這是一種意識最原初的被動性綜合活動形式，我們也可以稱之為聯想，用以於另外一種稱之為認同法的被動性綜合活動作區別開來。他說：

在最原始性狀態中，比對性的聯想是具有這樣一種特質：兩份材料突出地、直覺性地在同一意識單元中呈出，在這個基礎上，當兩個材料呈現出一種相互性的別異時，在現象學中，它們就形成了一種相類似的單元而組成一對單子。<sup>40</sup>

也就是說，自我知覺到自己是具有身體與心靈兩側面的個體，而在日常生活中他人一但進入我的知覺領域中，自我之中的比對意識會馬上展開運作，將他人的肉體與我的肉體性質作一個比對性活動，將他人也知覺成同具身體與心靈兩個側面的個體，他人的肉體雖無任何表徵可以展示出他是具有生命的有機體，但因為這個肉體呈現出的頭、臉、手、腳、表情、活動與自我的肉體相似，於是自我就經由比對性的聯想—在他人的身體裡一定也有一個與我的「自我」相同的「他我」存在。

但是透由比對性地的聯想活動也僅能架構出他人與我相似的身體裡都有一個自我的意識主體存在，那自我的意識主體與他我的意識主體之間要如何進行交流呢？現象學要求的是直接而明晰能清楚被把握的，而意識主體與意識主體兩者之間隔著兩具肉體，這如何可能呢？胡塞爾認為第二步驟與第三步驟可以間接幫助意識主體之間的交流，他所提出的第二個步驟是：「並現法」(Appresentation)，

---

<sup>40</sup> 參閱，蔡美麗著，《胡塞爾》，臺北：東大，2007，P113。

所謂的並現法是指「意識在某一剎那中知覺到並沒有在那個剎那中呈現出來的對象的其他的側面的能力」。也就是說意識在知覺對象時，能隱約意識到那直接在意識中呈顯出來的那一個側面其背後必定伴隨這個對象的其他側面，而被自我統攝為一整個對象被我所認識。<sup>41</sup>

但是關於「他我」的知識胡塞爾說一開始是由我們對「自我」的知識轉化出來的，所以也稱「轉型的自我」(Alter Ego)。首先，「自我」以比對性的聯想活動出知覺出自我是具有身體與心靈兩個側面的個體，而「自我」在其中居於宰制身體與心靈的一切活動，於是「自我」用並現法活動去意識到與他人的身體一塊出現在我的意識之中必定伴隨著有心靈的側面，且在其中必定有一個跟「自我」一樣具有宰制其身體與心靈的「他我」意識主體存在，只是這裡需注意的是對物體的知覺側面背後的其他側面我們可以用直接繞到其背後去証實它的存在與否，而對「他我」我們不可能剝除他的肉身而直接証實「他我」的存在與否。<sup>42</sup>

因此，我們必需先天性地排除印證「他我」存在的可能性，並且只能間接地從「他我」經由身體所表現出一系列活動去把握「他我」的存在。換句話說，我們所經驗到的「他我」是一連串「他我」透由其身體表現在外的一切行為活動系列且被自我所預期與把握的。但是在這樣的情況下，自我是否已先行在自我的意識活動中，給出了一個非我的世界？自我在其自在的世界中是否為「他我」保留了位置？而置身在我以外的那個由「他我」為中心所展開的世界，它亦在它的意識體系下自成另一個圓滿自在的世界。於是我們可以說並現法只是為我們揭開了「自我」與「他我」的世界觀，並沒有實質上的為自我開通一條直達他我的意識方法。

接著我們來看第三個步驟移情同感 (Appreception)：所謂的「移情同感」，胡塞爾所指稱的，就是我們在意識「他我」的時候，是由我的觀點、立場跳躍出來而投入他人的意識流中，用他人的觀點、立場來觀看事物。<sup>43</sup> 胡塞爾說意識中有一種移情作用，是用來幫助我們在回想過去時，意識從其自身所在的當下、現在的意識流中躍出，投入過往那段逝去的意識流中，以過去的觀點、立場去看待當時的事物。而對「他我」性質的把握就是用這樣一種方式，意識從自身所在

---

<sup>41</sup> 同上註，P115。

<sup>42</sup> 同上註，P116。

<sup>43</sup> 同上註，P119。



的「這裡」的意識流中躍出投入到在「那裡」的「他我」意識流中，以「他我」的角度去觀看事物的觀點與立場，就像中國人常說的「設身處地」。是以，我們可以說，當兩個自我的意識主體，各據一方，各自所給出的對世界的觀看、對事物的詮釋便有所變化、各有特色。

在上述的三個步驟中，我們隨著胡塞爾的腳步，去領會自我用「比對法」的意識形式，聯想出他人同我一樣具有一個感知肉身；以「並現法」的意識形式，索迫出他人同我一樣都具有統合身體所有活動且在他的世界中居於中軸位置的「他我」意識主體；並以「移情同感」的方式去了解「他我」也是一個對事物有著自己的看法與觀點的主體。然而在這裡「自我」雖感知到「他我」的存在真實性彷彿就如同「自我」存在的真實性一般真實，但所有的這些關於「他我」的存在方式都是從「自我」的意識中所架構出來的，所有對「他我」的意識形式都是在我的意識流底下的意識作用，即便真實卻依然與真實隔著一步之遙，一段永遠無法跨越的距離——肉身的距離。

在試圖理解胡塞爾的主體觀中，我們可以說「他我」是因「自我」而生，我們發現了「自我」在其中所具有的優先位置，我們可以說這是王者的霸權，「自我」是其世界中化約控制一切活動的主宰，而對處身於另一個世界的「他我」而言，即便他在其所存居的世界中具有同樣的化約控制一切活動的能力，但在「自我」的優位中，依然需俯首稱臣。這就是列維納斯對於胡塞爾的控訴，這也是列維納斯所要力圖扭轉的主體之間不平衡的力量，至於列維納斯將如何罷黜這種自我的主體優勢，取消「自我」對「他我」的強權力量，甚至將這種在意識形態上不對等的關係彼此移位，這些都將在下一章節中進行探討。在下一節裡我們將試圖探討列維納斯企圖從對「死亡」的現象學描述中，去反思在現象學底下意識能否經驗到死亡的本質？且死亡在海德格的存在哲學中作為終結此在最本真的意義上，列維納斯如何從對死亡的探究中去發現他者的蹤跡？

### 第三節 從死亡過渡到他者

列維納斯在《上帝、死亡和時間》對死亡的分析中，看到他人之死對自我所投下的震撼彈，在這一巨響中，中止了自我對內在世界與外在世界的同一要求，也中止了存在對我的威嚇。如果說海德格是從此在對自身的存在提問中，去揭示存有，那麼對列維納斯而言，死亡就成了逃離存有必要的疑問了。列維納斯對死亡的提問，是從對胡塞爾的意識意向性的反思與對海德格的死亡觀批判而來。

在本節中我們要進行討論的是海德格與列維納斯對死亡的歧見，以及在死亡與他人的關係中，意識意向性為什麼會發生斷裂？在這裡似乎有一種不對等的關係存在，什麼關係呢？一種就如同列維納斯所言的面對面的關係，「去世」之人以不在場的在場出現在這個對話當中，然而在死亡這個議題上，兩位學者都是真正的「去世」，貨真價實的通過、經驗死亡，而在這裡提問的卻是一個活生生在此的「在世存有」，因此無論如何在這場不對等關係的無聲言說中，我儼然成為了替代，必需擔負起將他們死亡的信息傳遞下去。而死亡卻是徹頭徹尾「不可能」說清楚、講明白的事。列維納斯說：「他人關係到我，誰都會是下一個來者。任何的死亡中，都顯示出下一個來者的臨近，顯示出倖存者的責任，這是被臨近的逼迫所激發或刺激出來的責任。」<sup>44</sup>

身為下一個來者、也做為一個倖存者，即使死亡是說不清楚也講不明白，我卻不得不擔負起回應(response)的責任(responsibility)。

#### 一、意識意向性的中斷

列維納斯對於胡賽爾現象學之方法意義上兩個最基本的理解，其一是：現象學排斥中介的因素，把直接的把握或這個意義上的直觀看作為一切知識的來源和檢驗一切知識的最終標準；其二是：現象學在經驗上的事實的基礎上要求通過直觀來獲取本質洞察，即獲得對本質因素以及在它們之間的本質關係的把握。列維納斯通過現象學這兩項嚴格的要求，對於死亡進行反思，在《上帝、死亡與時間》一書中，於1975年11月14日講課記錄稿的標題：「對死亡，我們知道些什麼？」他說：「根據經驗，死亡是行為的停止、是具有表達性運動的停止。」<sup>45</sup>

換言之，即是顯現自身成為某個人的物質體的消失；或者是表現自身行為的生物學活動的停止；或者是展現自身的表達性運動的停止。有人要死了，這表示能做出回應的某人其表情的消失，死亡讓某人能做出表情的臉變成面具。是以我們對於死亡之知，是從人類生命中生理學運動之結束與「他人之死」的死亡來把握，即從對他人死亡的外部進行思考，而非對死亡的內部做直觀的分析。於是，對死亡的描述從來就不是我對我自己死亡的直接經驗，而是來自他人之死的二手

---

<sup>44</sup> 列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997，P14。

<sup>45</sup> 同上註，P7。

經驗，在這一點上，就現象學在其嚴格意義上對於死亡之本質的思考，一開始就沒有「同一性」，它的經驗與本身不相符合。列維納斯說：

死亡是使得能被思考者變成能被思考的那個東西的終局，正因為如此，它是不能被思考到的，人們甚至不能再說死亡就是虛無，因為，虛無與存在都涉及理解。...當死亡不涉及到做為一種屈從於消亡的存有之人，而涉及到存有之理解時，死亡的問題是無法理解的，這個終局在智性中找不到模式。<sup>46</sup>

死亡的問題在智性中找不到模式，等於說在認識論中我們無法真實掌握死亡之知，現象學中意識的意向性無法指向死亡這個議題，換言之，就是意識的意向性在此發生斷裂。意識意向性這一關鍵概念是胡塞爾從他的老師弗朗茨·布倫塔諾那裡繼承來的，這也是列維納斯後來在分析與批判現象學上一個核心作用。他指出意識在與世界的關係中構造自身時，意識是指向自身之外的；意識的意向性行為，它不是自我封閉；相反，處於意識核心的是對在它之外的東西的一種開放性。胡塞爾的意向性旨趣就在於它在意識最深處，表明了與世界的接觸。<sup>47</sup>

列維納斯從他人的死亡中去描述死亡的現象，並在這當中發現到死亡不可能與經驗相符，它沒有「同一性」，這表明了意識所意向到的他人之死的經驗無法返回我自身，也就是說意識的意向性無所對之物，意識無法完成反思的動作，原因在於我無法經歷自己的死亡，按希臘哲學家伊比鳩魯（Epicurus）說：「假如你在那裡，死亡便不在那裡；假如它在那裡，你便不在那裡」。<sup>48</sup> 我們只能從死亡的表面輕輕滑過，無法通過死亡的內部，死亡的內部信息在意識那裡溜走。

據此，列維納斯即打破了其師胡塞爾的意識意向性理路—即我們皆是由意識之能意識對象而推論出有被意識者之存在。<sup>49</sup> 自我雖然無法經歷死亡內部的事實，但這並不代表自我與他人之間關係的缺無。列維納斯從笛卡兒對無限觀念的表述中去建立自我過渡到他人的連結關係：按笛卡兒的論證，在有限的存在中無法提取無限的觀念，而我們身為一個有限的存在者卻能夠擁有無限的觀念，想

---

<sup>46</sup> Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*. Translated by Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2000. P90-91.中譯：龔卓軍

<sup>47</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯，南京：江蘇人民出版社，2006，P10、P13。

<sup>48</sup> 參閱，列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997，P16。

<sup>49</sup> 引自，蔡美麗著，《胡賽爾》，臺北：東大，2007，P75。

必一定是有個比我更完善的存在者把這樣的觀念放到我之中。於是，死亡的事實是無法被生存著的存在者所經歷，但對於死亡的概念卻經由他人之死的現象中被給予我們。在這裡，列維納斯就證實了在自我以外有他人存在的事實，不是從自我意識去比對、並現出他人的存在，而是直接從自我對他人之死的外部經驗描述中論證了這超出我意識之外的存在物。

## 二、海德格的死亡觀

首先，「世界末日」一詞帶給列維納斯與海德格的思考是：列維納斯認為「世界末日」是人類命運的一個時刻，<sup>50</sup> 揭示出無名的存在狀態。世界雖然消失卻令我們對存在警醒起來，但「存在」不是一個人，也不是一件物品，更不是全部人和物的集合，它是我們存在的事實，「有」(il y a)的事實。在《整體與無限》一書的前言，他更指出「世界末日」的觀點，它並不指向被理解為整體存在之歷史的終點，而是溢出整體之外的存在與無限的關係，這是整體的破裂，<sup>51</sup> 它意味著上帝的到來；而這上帝的臨到我之中，它是對自我主體性的破壞，正如笛卡兒所言，上帝不是我的觀念，它是破壞我的觀念。而來到觀念中的上帝，它並非是什麼特殊的經驗，而是破壞我原來用以詮釋外在事物的概念。就如同在社會版新聞中，時有所聞的母親對警察說：「我兒子不是這樣的！」這個「不是」的概念，是因為它超出了理解的範圍，超出了兒子在母親心目中既定的印象，<sup>52</sup> 這是一種完全異類的關係或意向性。但對身為虔誠的天主教徒的海德格而言，「世界末日」一詞是「主再臨的日子」(Parousia)。馬可福音第 35 節：「所以你們要儆醒、因為你們不知道家主甚麼時候來、或晚上、或半夜、或雞叫、或早晨。」但「主再臨的日子」究竟是哪個日子呢？海德格根據《聖經》〈帖撒羅尼迦前書〉第五章：「你們自己明明曉得，主的日子來到，好像夜間的盜賊一樣。」他認為既然我們無法準確得知這個末日時刻，那麼我們就該清醒度日，在清醒度日中，我們必需能隨時與上帝一起度過這個不確定的生活。於是海德格從這個不確切與有限經驗—死亡作為每一個人的末日，敞開了他的存有論視域。

<sup>50</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P9。

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969, P23. 中譯：吳剛。

<sup>52</sup> 「上帝的觀念」是楊婉儀老師在本次碩士論文口考時，認為我對於世界末日一詞的理解不夠深刻，因此她為我所做的觀念的釐清，在這裡提出，希望給後來的研究者有所助益。

接著，我們再來看死亡對於海德格的意義是：「死亡作為此在的終結，完成了此在的整體性」<sup>53</sup>。海德格所說的「此在」就德語 *Dasein* 的字面解釋是「存在在那裡」的意思，「Da」是「那兒」；「sein」是「存在」，其中「Da」表明了此在在時間與空間中的被置性。雖然海德格不願把「此在」用人來代稱，但根據德希達<sup>54</sup> (Jacques Derrida 1930-2004)的聲稱：「此在儘管不是人，卻也不是人之外的任何東西。」<sup>55</sup> 在此，我們仍然以人的概念來領會海德格「此在」的意涵。誠如，他認為存在的問題只有人會為自己的存在發問。所以他把人被拋入世、在世界上生存的各種方式、日常生活的所作所為實實在在地探索一遍，把人當作存有的載體，從中分析出「此在」的生存結構並用煩 (*Sorge*) 稱之。

但為什麼海德格要把死亡當成一個終結點呢？為什麼要說此在作為向死而生的存有，死亡是最本真的存在方式呢？只因為人生在世，有種種的可能性，在這諸多的可能性中，往往因為此在沉淪於日常生活之中，而有不確定性，但唯一可以確定的可能性就是死亡。海德格說：

死亡是每一個此在不得不接受的存有可能性。藉著死亡，此在面臨著他最屬己的存有可能性，因為它是此在根本不在可能的可能性。死亡使此在與他人的關係均告消失，它卻又是最屬己、無可跨越的可能性。<sup>56</sup>

死亡是此在最可能的存在方式，於是海德格把死亡等同可能性，又把可能性當成一個存在要素保留下來，而且是保留在一個向未來開展的項度。因為死亡必定會來，但是在什麼時候來？死亡來在不確定的時刻，是暫時尚未，不是不來，是尚未到來。據此，我們每個人都是具有可能性的存在，而我們之所以存在是因為我們的每時每刻都經受未來的撞擊，我們把未來保存在現在這一刻中，現在這一刻是向著未來開放出自身，此在時時刻刻向著死亡而生存就成了最本真的存在，如果超出這個範圍就為非本真的存在，深陷沈淪於日常生活之中。

海德格把存在限縮在人生在世所有碰撞在一起的時刻，並宣稱只要能把握此在的生存狀態，就能揭示出存在的真相。在此，我們可以理解為何海德格宣稱

---

<sup>53</sup> 海德格著，《時間與存有》，陳嘉映，王慶節合譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999，P269。

<sup>54</sup> 雅克·德希達 (Jacques Derrida, 1930年7月15日—2004年10月8日)，法國著名的哲學家，解構主義的代表人物。於1967年發表了《書寫與差異》一書，其中一篇〈暴力與形而上學論伊曼紐爾·列維納斯的思想〉對後來列維納斯的哲學書寫產生了影響。

<sup>55</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯，南京：江蘇人民出版社，2006.4，P15。

<sup>56</sup> 項退結著，《海德格》，台北市：東大，2006，P95。

人亦即是此在，就是時間、就是存在。所以當海德格說人是煩(sorge)於存在，憂懼死亡，從海德格身為「在世存有」為自身的存在提問的觀點而言，我們真的可以這樣以為—海德格必需為存在而操煩，因為他必需要一直與存在打交道，才能揭示、發展出一套不同於傳統希臘哲學中探尋客體本質存在的真理觀。而且我們也可以理解海德格為什麼要憂懼死亡？憂懼（Angst）做為他開顯在世存有的所有情感性的泉源，死亡使得此在不再在此。且死亡來臨的時刻就如同夜晚的盜賊一般，海德格雖可掌握此在的必死性，但卻無法掌握死亡的確切時刻。於是，對於死亡的領會被歸結為對虛無之領會。領會的結構被保留下來涉及與我的死亡的關係問題，從這個觀點看來，他的確是必需要憂懼。

不過在這裡我們所質疑的是海德格把煩、把憂懼當成存在的結構，當成客觀的事實保留下來，變成是所有此在的生存結構，難道，人的存在是如此膚淺的嗎？把這世間所有的外在事物都當成是工具性質的存在物，把所有存在物被造時的存在理由當成是其存在的本質領會，難道不窄淺了生命的向度嗎？海德格將此在限縮在死亡到來的那一刻，死亡成為終結此在的時刻，標示出此在的有限性，完成了此在最本真的存在狀態，將一段完整的存在與時間揭露呈顯在我們眼前，是以他認為只要能揭示出此在的完整性存在狀態，就能開顯存在的意涵，這就是死亡在海德格底下的意涵。

### 三、列維納斯對海德格死亡觀的批判

對於死亡，列維納斯與海德格的見解大相逕庭，背道而馳。對列維納斯而言，談論死亡的議題不可能跳過海德格的論述，他認為：對於海德格的閱讀是必要的過渡。<sup>57</sup> 在海德格那裡死亡標示出此在的有限性與不可替代性，死亡作為一種事物的解體，它使得我與他人的關係斷裂，且沒有人在真正的意義上可以取走他人的死亡，死亡在本質上是無法由他人替代的，在生活、工作中，我可以成為他人的職務代理人，但在死亡的根本意義上是無法替代。

沒有人可以從他者那裏奪取他的死亡。當然某人可以「為別人而去死」。但這總是意味著「在某件確定的事情上為」他者而犧牲自己。這種「為...而死」哪怕在最輕微的意義也不意味著他者的死被剝奪了。死是每

---

<sup>57</sup> 參閱，列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997，P33。

一個此在自身在死的時候都必需承擔的東西。就其本質而言，死如果可以「是」的話，在任何情況下都是我的。<sup>58</sup>

與海德格恰恰相反，列維納斯認為死亡的意義應該從無限出發建立起我與他人的倫理關係。死亡作為一個向死而在之此在的終結，它完成了此在的整體性，但就本質上而言，死亡與此在的關係在最大的程度上只是懸臨，雖說死亡是此在最本真屬己的，但是就此在本身而言這包含一種距離，一種外部擁有，死亡是尚未，它只是標示出此在的到達極限，列維納斯認為這是此在結構的丟失。<sup>59</sup> 列維納斯認為：

死不是某種可以看見、洞悉或理解的東西；它破壞了主體對自身的掌控；它表明有一個事件是可能的，對於這個事件，我不能把它看作是意向性或實存性設計的一部分。死的臨近向主體表明，某種完全陌生之事要發生，某種逃脫了意向性或對存在之理解的事情，即將要發生，因此死並沒有證實我的孤獨，而是打破了我的孤獨。<sup>60</sup>

列維納斯提醒我們，自我對自身的死亡雖無法從經驗上得知，但這並不代表倫理關係的缺無。對於完全陌生之死亡所引起的情感上的激動：同情或憐憫、為他人感到痛苦、或者願為他人死一千次，在死亡的不可替代性之下，這些應該轉換為一種更根本的對他人的替代，來做作為此在更根本的「可能性」。這裡的「可能性」已非如同海德格從此在的死亡所擷取下來的可能性，而是生存者在面對他人之死時所由之激起/轉換的自我內在錯綜複雜的同一化。他說：

被當作他人之終結的死亡，是一種能轉移到自身的或然性...，而這個轉移的劇烈程度取決於他人之死的全部意義之整體，這是屬於自我本身的錯綜複雜，屬於自我的同一化。<sup>61</sup>

對於生存著的生存者(I'étant)而言，海德格的「向死而生」確實標記出了生存者的終點，但是在這個終點卻沒有喚醒任何一種關於存在(I'être)的遲疑。可是對於列維納斯來說，在這種對他人之死亡的擔心憂懼並不會轉向為我對自己的死

<sup>58</sup> 引自，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯，南京：江蘇人民出版社，2006.4，P33。

<sup>59</sup> 參閱，列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997，P41。

<sup>60</sup> 引自，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯，南京：江蘇人民出版社，2006.4，P33。

<sup>61</sup> 參閱，列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997，P40。

亡而感到的煩上去，事實上，在這種不安的情緒中，出現的實際上是一種倫理的覺醒和倫理的警覺，<sup>62</sup> 正是這種倫理的覺醒與警覺構成自我的同一化。在這裡自我的同一化該如何被設想呢？經由上面的論述，我們了解自我的同一化是由死亡所引起的情感上的激動與自我內在被喚起的責任心的同一化。死亡對海德格而言是不可替代性，但在列維納斯看來，不可替代性卻不是此在最終的意義，這種不可替代性必需轉換成為責任感，一種為他人的責任感，去為他人承擔苦難或者他的終結，就彷彿我是有罪的，甚至這個「有罪」的最大臨近意義是：「我是作為有罪之人苟活下來。」<sup>63</sup> 從這個角度上看來，我與他人都是一種歷時性的存在，繼承了無限的意義，我作為存活下來之人，我必需擔負起那些不關我的事的責任，就像是我的存在在某種意義上就承擔了亞當與夏娃因為受到誘惑被趕出伊甸園的歷時性罪業。

論述至此，顯然自我與他者之間的問題在胡塞爾和海德格那裡都未得到解決，因此列維納斯說我們必需找到第三條出路，在根本上從傳統的存有論那裏進行一場逃逸計畫，建構一條更始源的逃亡路徑。

---

<sup>62</sup> 參閱，列維納斯著，〈倫理學作為第一哲學〉，收錄在《西方哲學基礎文獻選讀》，包利民編選，杭州：浙江大學出版社，2007，P303。

<sup>63</sup> 同上註，P40-41。



## 第三章 倫理主體之誕生

### 第一節 對存有之逃離

當「所有」只剩下「有」(il y a)時，天地崩解，世界沉淪，主體消散，只剩下「有」(il y a)存在。原本人類以為窮盡畢生之力去掠奪的「有」(il y a)，竟是如此回報我們，我們錯把「有」(il y a)當成英語的「有」(there are)、德文的「有」(es gibt)。當我們努力從存有之中一躍而起，「有」(il y a)像是水桶裏的螃蟹，奮力的要把我們抓回「有」(il y a)之中。「有」(il y a)不再是人類以為的為將來而籌畫，以為現在佔有、擁有、所有，將來就不致匱乏。「有」(il y a)在列維納斯的哲學意涵裡，代表的是存在的重擔，它時刻威脅著生存者的生存，它是否定的否定。與海德格的「有」(es gibt)不同，海德格的「有」(es gibt)代表著豐饒、慷慨、富庶。而列維納斯的「有」(il y a)它沒有名字，它是一切源初的開始，開始的開始，在思考之前就已經存在，人們甚至在不知不覺間就已經對它採取了某種抗拒、某種立場。

#### 一、對 il y a 的恐懼

要進入列維納斯早期的哲學思想，il y a 的概念是一個很重要的入口。從《存在到存在者》一書中，列維納斯說 il y a 是匿名的存在，也就是「存有一般」，「有」的事實。列維納斯形容那是：永遠開啟的「舞臺」：一種無名的、沒有任何存在者宣佈為之負責的、沒有存在者或存在東西的存在，如同是布朗蕭<sup>1</sup>所形容的無休止的嘈雜，如同無人稱的「下雨了」(il pleut)或「天黑了」(il fait nuit)一樣無人稱的 il y a。<sup>2</sup>

首先，在進入對 il y a 探索前，我們先略述列維納斯對「感官知覺經驗」的主張。所謂經驗，是指生存者對外在本事物所有感知內容所進行的把握，這些內容有形式、硬度、厚度、顏色、味道、香味、熱度、重量...，即眼、耳、口、鼻、舌、身等等的經驗內容，且這表明了所有的經驗總是「我的」經驗。其次，究竟是什麼元素能激起我們對於外在本事物開始進行探索與理解呢？列維納斯認為，是

<sup>1</sup> 布朗肖 (Maorice Blanchot, 1907—2003)，又譯為布朗蕭、布朗修，乃法國著名作家、思想家。1907年9月生於索恩-盧瓦爾省，與列維納斯結交在1923年的斯特拉斯堡，至此結下深厚的友誼，2003年2月20日逝世於巴黎。一生行事低調，但作品《阿米那達》、《文學空間》、《災難性寫作》、《晦澀的托馬》等卻深深影響了福柯、羅蘭·巴特、德里達等。

<sup>2</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P2。

光！在聖經創世記中，是光開啓了世界，區別出白晝與暗夜，讓世界得以顯露出來。他進一步指出：「由於光的存在，所有的客體才是一個世界，也就是說屬於我們的。屬性是世界得以構成的要素：由於光的存在，世界才被給予我們，才能夠被領會。」<sup>3</sup> 因此，光照對列維納斯而言，它提供給經驗一種秩序的安排。除此之外，光照也顯示出「距離」。從這種比喻出發，他認為「存有<sup>4</sup>一般」的狀態應該是種混沌的狀態，亦即主體、客體兩者互融；光照不能以持續（秩序）的方式呈現，而只是忽明忽滅的閃爍形態。換句話說，我們所有對外事物的感官知覺經驗中都揉合著光，且在光尚未揭開世界之前，世界是一個更始源、更荒涼的存有本身(existence)。

列維納斯說：「如果經驗一詞不與絕對摒除光線的情境相抵觸，那麼黑夜就是對 il y a 的經驗。」<sup>4</sup> 然而，il y a 究竟要如何去理解呢？這種沒有了具體存在者的存在經驗，我如何去進行把握呢？如果 il y a 不被我的意識意向性所捕捉，那麼我如何從經驗上去言說它呢？目前所有哲學的探索與言說都是光照之下的世界，世界因為光的照亮被給予出來讓我們得以去領會，而那些作為背景沒有被光揭示出來的那些其他事物呢？在夜幕下，萬物不再以範疇的形式為依歸被我們所認識，沒有了光，我們無法區別出主體客體之間的關係，意識無法經由反思攏聚自身成為一個主體。列維納斯把對 il y a 的恐懼與童年記憶中的縈繞不散的恐懼做連結，那是幼小的列維納斯對寂靜幽幽作響，充盈欲滿在空蕩蕩的房間時，恐懼浮現，想睡而無法入睡的對失眠之體驗。

在黑暗中主、客體之間關係的缺無，不代表我們所經歷到的是無物存在的虛無。簡而言之，il y a 與存在與虛無的差異是：「il y a 既非存在也非虛無，它是對無存在者的存在經驗，但非是無任何存在者時所體驗的虛無（nothingness）經驗。對 il y a 的理解並不在於存在或虛無的對立的講法，因為 il y a 不是虛無，也不是存在。列維納斯有時以被排除的「中項」（the excluded middle）來表達。我們不能說 il y a 肯定着存在的事件，也不能說是虛無，即使那真的空無一物」。

<sup>5</sup> 事實上，il y a 的事件「本身就在於一種不可能性，就在於一種與一切可能性

---

<sup>3</sup> 同上註，P48。

<sup>4</sup> 同上註，P63。

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*. Translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982, P48-49.

的對立：不可能入眠、不可能鬆弛，不可能昏睡，不可能不在場」。<sup>6</sup> 如果把這個「不可能入眠、不可能鬆弛，不可能昏睡，不可能不在場」拉到現實生活中，那即是意謂著：「有...事發生」！至於是什麼事發生呢？不確定...！因為總是有什麼事仍在發生時時刻刻保持清醒，彷彿一失神意識就會掉入 *il y a* 的深淵，導致我們不可能入睡的失眠；時時刻刻不能放鬆；不能昏睡，大難臨頭，但是又不可能不在場、不能消失...。

## 二、對 *il y a* 的抗拒

列維納斯認為海德格在存在的概念中，區分出了「存在者(*étant*)」與「存在者的生存(*être des étant*)」，恢復動詞形式的存在意涵，即從生存者的生存活動面向去揭示存在的意涵，由傳統哲學對主體與客體的存在本質上的關注，轉向「關注生存著的存在者」的存在活動。列維納斯說：「對於動詞的存在，我們似乎一無所知。只有它變成分詞形式 *existant*(生存著、生存者)，變成生存的東西時，才有可能被理解。」<sup>7</sup> 換言之，對於正在發生的事件，我們無法用整全的觀點去釐清事件的真相，非得等到事件水落石出，塵埃落「定」後，整件事情才有被理解的可能。這也是列維納斯肯定海德格存有論思想之處。

但是列維納斯認為在海德格那裡生存只是 *Dasein* 的存在屬性，他並未真正的從存在中脫離出來，可以說海德格的存在是與生存者連在一起的，探索存在不可能脫離生存者。但列維納斯想要重新為存在定位，*il y a* 概念的提出，是他企圖要從更始源的存在中去區別生存與生存者之間的關聯，而不是把存在當成屬性一般黏貼在生存者身上。布朗蕭 (*Maorice Blanchot, 1907—2003*) 曾說過 *il y a* 是列維納斯最引人入勝的命運之一；<sup>8</sup> 杜小真更指出「這個概念既深刻又形象地表現了普遍的存在，通過它人們可以看到在中性而又無人稱的實存中，生存者如何突現/凸顯出來，由此開始從實存到實存者的過渡」。<sup>9</sup> 並在這之間尋求一種超越的意涵。

列維納斯形容 *il y a* 是生存者的重擔，是生存者的夢魘，是意識主體的缺無，沒有逃離的出口。但生存者本著本能的生存衝動，在面對 *il y a* 的糾纏總會努力地想要從這無名的狀態逃離出去，即使無能為力，但不得不去面對 *il y a*。如何

<sup>6</sup> 參閱，列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，王恒校，南京：教育出版社，2006，P78。

<sup>7</sup> 同上，導論 P1。

<sup>8</sup> 引自，杜小真著，《勒維納斯》，台北：遠流出版社，1994，P27。

<sup>9</sup> 同上註，P27。

面對 il y a 呢？列維納斯認為人們一開始在不知知不覺中便對 il y a 採取了懶惰與疲憊的立場。

列維納斯在對懶惰與疲憊的分析之前，他指出了有一種「厭倦」，這是一種對厭倦一切的厭倦。厭倦並不代表對某種生命形式的厭倦，而是對存在自身的厭倦。列維納斯：「生存在厭倦中，並不意味著在笑聲滿溢的輕飄中忘卻自身，無憂無慮地生活，在生命的完滿充盈中失重般地飄浮。這樣的生命生生滅滅得之不付代價、失去也無可吝惜。」<sup>10</sup>

然而，就在這種厭倦自身的存在中，有一種力量在提醒著我們生存的義務，就彷彿我們與生存之間有一種契約關係，必需做些什麼、必需行動、必需憧憬。「必需如此(il faut)」的強大命令，深藏在行動的必要性之中，令我們無法拒絕。列維納斯：「我們在厭倦中懷念著一片更加晴朗的天空」。那是在心頭對天空的仰望，對於遙遠故鄉的懷念...，於是，我們通過厭倦、通過拒絕的猶疑，重新獲取了我們的生存，並藉此表明了生存者的「出生」，這個出生即預告了在瞬間中擔起存在的主體隱隱若現。

#### (一)、 懶惰

列維納斯在完成了厭倦的分析後，即開始賦予懶惰與疲憊一種拒絕的意向、拒絕的思想。首先是懶惰，懶惰並非是對生存的遲疑不決，它就是生存本身，換句話說，生存一開始就是懶於存在，而對於生存深思熟慮的缺乏—不是不思考，而是懶於思考；因此，以意識意向性的角度而言，激起意識意向性的是我們對於外在世界的慾望，而不是思考、不是理性；生存本身就是懶於生存，生存一開始它就在那哩，逼你不得不去承擔。是以，懶惰處於意向之後。列維納斯以威廉·詹姆士所舉的例子示意出懶惰所處的時刻：「它處於清醒地意識到必需起床的之時與把腳放到地面那一刻之間。」<sup>11</sup> 換言之，這指出了人們面對生存時，懶於去承擔生存，在生存面前的卻步，就像「賴床」是意識不願清醒，拒絕起身下床穿上拖鞋。

另外，懶惰總是與行為的開始相連，懶於存在就意味著開始的不可能，或者我們也可說開始是懶惰的結束，懶惰與正在成形中的行為，此密不可分。每一個

---

<sup>10</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，，P13。

<sup>11</sup> 同上註，P15。

開始的時刻，總是糾結在懶惰之中，時順時顛、時斷時續。因此，列維納斯指出這種不連貫的特性就可能就是懶惰的本質。

## (二)、 疲憊與努力

疲憊具體表現在身體的疲憊上，僵直、麻木，一種自身蜷曲的狀態。疲憊的麻木意味著無力繼續下去，意味著生存者和他依然附著的事物之間的距離越來越大。就像一隻手中握有的重物逐漸滑落，就在「仍堅持緊抓住不願放手時瞬間鬆脫」，以致於手仍呈現出痙攣的姿態。疲憊不只是放手的原因，列維納斯認為它即是放手的動作本身，即便對重物已然放手，卻依然執著於被放開的重物。<sup>12</sup>

存在者通過努力將生存承擔起來。努力意味著對疲憊與勞苦的忍受，就某種意義而言，努力是從疲憊中衝動而出，而又回到疲憊之中。有一種努力的張力它是由衝動與疲憊的二元關係所構成。在努力中感到疲憊，就意味著疲於存在，然而，疲於存在並不是拒絕存在，而是再次介入存在，它表現為即使無力再繼續都還要繼續，因此列維納斯說「就是在單單的一擊中，就完成了一次反彈，一種後撤。」<sup>13</sup> 而這種後撤，就是一個存在者相對其存在的一種滯後，這種滯後就構成了「現在」。通過列維納斯對懶惰、疲憊、努力的分析，我們看到生存者必需在瞬間中完成承擔起存在的責任，生存者在瞬間中出生，並開始去承擔存在。

列維納斯說只有在努力和勞動中才會存在疲憊現象，而身體疲憊意味著睡意的降臨，意識通過睡眠與進入潛意識來懸置存在的能力，<sup>14</sup> 就好像是郝思嘉通過睡眠，終止存在的壓迫與重量。然而，在日常生活中，人們所執著的重物是什麼？就像目前正在完成論文寫作的我而言，所執著的目的是什麼？列維納斯之所以要賦予疲憊以存在哲學的意涵，是因為他肯定這種行動的目的，在我們的日常生活中佔有一席之地。且疲憊的堅持與否完全是我們自由決定，我們可以選擇放下、休息或者放棄一切的努力。但列維納斯指出「努力，如果具有強制性與奴役性的成分，這種強制的力量只能來自外部，是由於所要達到的目標被強加於我們的意願所致。」<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> 參閱，列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P22。

<sup>13</sup> 同上註，P82。

<sup>14</sup> 同上註，P22。

<sup>15</sup> 同上註，P22。

### 三、對 il y a 的逃離

在柏拉圖的《斐多篇》裡，蘇格拉底認為唯有擺脫身體，才有可能獲得純粹的知識，只有在我們死後我們才能獲得我們心目中想要的智慧。<sup>16</sup> 如果說蘇格拉底在自身的死亡中，成就了自身的哲學的圓滿性，那麼身體對於蘇格拉底而言，便是一個禁錮靈魂的處所，唯有拋棄身體，靈魂才能解脫，才能真正進入到真理的殿堂、一個與諸神共在的天堂。<sup>17</sup>

然而死亡就列維納斯的觀點，意謂著現象學中作為一切基礎的意識，失去了自身所沉潛的基礎，失去了置放自身的位置，再也無法收攏自身，找不到可以平躺安息沈睡的場所，讓自己得以暫時退出世界，逃避 il y a 糾纏的可能性。

因此對列維納斯而言，身體是意識的必要條件，它做為意識的存身之處，是意識對 il y a 的逃離時為自己所提供的一個撤退的空間。身體是意識在世界中的定位，當思想在瞬間遍及世界的同時，保留了將自身重新攏聚到此處的可能性，它未曾從此處脫離，對於永恆的真理，或著無眠的永恆，它都可以在一個頭腦中開始或結束，可以逃離自身。<sup>18</sup>

然而，意識如何從 il y a 逃離？又如何發現自己是身在此處的生存者呢？列維納斯認為意識之所以能從 il y a 中凸現出來與之形成對立，憑藉的就是忘卻、懸置的可能性—入睡的可能性。<sup>19</sup> 對於意識的忘卻、懸置便是在身體的睡眠中完成的。在睡眠中，意識向無意識隱身而去不參與存在，身體作為一個基礎，將意識持存在身體之中，令其不會遭受毀滅。

身體作為意識的置放，它並非是以一件置放的工具或表徵被領會，它不是以物質形式被意識所發現，「而是做為事件來把握，它就是置放本身：就在身體上，完成了從事件轉化為生存者的脫胎換骨的過程」；「它通過置放，完成了全部內在性的條件，它不表達事件，它本身即是事件」。<sup>20</sup> 然而，完成意識的置放，並不代表與大地的接觸，與大地的關係，並非是與主體呈現一種對立的關係，而

<sup>16</sup> 柏拉圖著，王曉朝譯，《斐多篇》台北，左岸文化，2007，P76。

<sup>17</sup> 參閱，楊婉儀著，〈從超越到人性的超越〉，發表於《生命教育研究》，第2卷第1期，2010。

<sup>18</sup> 引自，列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P83。

<sup>19</sup> 同上註，P81。

<sup>20</sup> 同上註，P87。

是作為支撐的關係，支撐著主體，正是由於倚枕於大地的這個行為，才讓主體得以將自身作為主體呈現出來。<sup>21</sup>

通過置放，在 *il y a* 中確立了一個主體，亦即從無人稱的存在中，浮現出一個存在者，一個實詞的顯現，列維納斯將之稱為實顯。列維納斯對於逃離 *il y a* 糾纏是通過實顯完成的。實顯(hypostasis)一詞，是列維納斯借用哲學史上曾被用來指稱一個由動詞表達的行為轉變成為由實詞指稱的存在者的事件。它意謂著匿名的 *il y a* 的懸置，一塊私密領域或一個名詞的出現。從 *il y a* 深處浮現的一個存在者。<sup>22</sup> 存在者把無法被命名的系詞存在變形為實詞，成為他存在的屬性，於是存在之人所承擔的存在從此變成他自身的存在。<sup>23</sup>

根據學者王心運的研究，存在者實顯的動作，並非在光亮之處顯現，而是發生在由 *il y a* 的撤退中，而 *il y a* 的撤退是意識沉睡這個動作。它表現在兩個層次上：一是守夜的警醒，守夜抗拒失眠的狀態，「意識參與了守夜，而恰恰因為它參與其中，意識才能將自己作為意識展現出來...。」簡言之，意識意識到在守夜中不可昏睡，因此時刻警醒自己，從而擺脫了 *il y a* 糾纏。<sup>24</sup>

第二種的實顯是更為基礎，它是沉睡的能力，沉睡並不抵禦什麼，它只是尋求一個避難所。「當我們躺倒、蜷縮在一個角落裡準備入睡時，我們便將自己全部託付給了一個場所—作為基礎，它成了我們的避難所。」「將自己託付給一個基礎，同時接受後者的保護，這行為構成了睡眠，通過它，存在者就依然被懸置而不會遭受毀滅。」<sup>25</sup>

因此，在實顯的過程中，我們發現了對於 *il y a* 逃離的可能性，然而，有一種更加真切的逃離路徑被指出來—他人的介入。根據王心運的研究，這是屬於倫理學的分離，倫理的分離具體的實現在面對他人的「面容」(face ; visage)中，因為他人全然無助的面容，消解了其所的權能與暴力。倫理的消解與分離將我帶離出了我向來所據有的家園，並質疑我的自由。最終我們看到，在列維納斯的哲學

---

<sup>21</sup> 同上註，P85。

<sup>22</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P100-101。

<sup>23</sup> 同上註，P100。

<sup>24</sup> 參閱，王心運著，〈列維納斯論純粹的存在經驗—*il y a*〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009，P91-92。

<sup>25</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P84。

裡，由意識的沉睡置放出身體的地點，雖然實顯了存在者的唯一性，但終將在倫理的需求下離開它，離開我安然舒適的家園，才能到真正的出路。<sup>26</sup>

## 第二節 在倫理關係中的主體

當生存者從存有中實顯挺立而起時，這意味著一個主體的誕生。在列維納斯那裡，誕生的主體一開始進入存在時，並非像是一個知識淵博到足以對外在事物的存在進行發問、批判、分析、詮釋的此在（*Dasein*），因此他不由知識論去瞭解主體也不從存有論去分析存在，而是從一種與外在事物與他者建立關係開始，這個關係就是倫理關係。舉例來說：一個新生嬰兒的誕生，並非一開始就是帶著對世界的認識而來認識世界，也並非是對著對自身存在的分析去存在於世，更不會煩於存在，關切存在究竟是怎麼一回事，他就只是本能地去生存，依賴於從生物學角度被稱之為母親的另一個生存物，寄生於母親的生存狀態組成生命的共同體。

從誕生起的第一個照面（*face-to-face*）倫理關係的大斗篷就已經張揚連動了起來。然而這個照面在胡賽爾那裡被現象學式的分析為：目光朝向對象，構成直觀顯現，成為意識體驗之流被反思後的自我所掌握。而這個「目光朝向」的意義在這個時刻立即朝向於蘊含着一種立場，一個位置，一個出發性的自我，於是，自我成為一個極點，並由此完成對整個世界（主要是客觀世界）的重塑。從這點看來列維納斯認為這是因為胡賽爾從認識論的角度出發，將一切囿於意識的體驗流之中，在我思底下對外在世界進行一連串的謀慮，於是，自我陷入自己的謀慮中，無法與同樣處於世界之中與我一樣自陷謀慮中的其他自我進行直接明晰的溝通。

然而在海德格那裡，與他人的倫理關係並不是處在一個面對面的位置，而是在「旁邊」，依傍着某物或某事件的存在而存在；是一起共在，自我與他人一起存在於世界之中，因著某器具的被生成性（手前性與及手性）或某事件的緣起性而彼此照面，海德格稱這是「共同照面」，是在世界之內的「共同在世界之中」，就像在一個生產事件中，專業的產科醫生與將臨盆的產婦因著「產程的發生」這一事件而彼此共同照面；又如甫出世的嬰兒被護士置放在神智不清的母親身旁，

---

<sup>26</sup> 參閱，王心運著，〈列維納斯論純粹的存在經驗—il y a〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009，P94。



等待母體清醒恢復意識後，驚奇地去揭露他的存有。列維納斯在 1982 年 10 月的一場談話論中提到：

在海德格那裡，倫理關係作為「與他人共在」(Miteinandersein)，只是我們在世界中在場的一個環節。它並沒有中心位置。Mit，總是在...旁邊，這不是對臉的接近，而是共在，也許是共同旅行(zusammenmarschieren)。

27

### 一、面對面的倫理關係

在列維納斯那裡，自我主體與他者的倫理關係，一開始是在他人之死的面貌中展開其現象學描述的。列維納斯說：「死亡是那些表現性運動的消失，而這些運動自始至終是一些反應，死亡就是無反應。根據經驗，死亡是行為的停止，是具有表達性的運動的停止」。<sup>28</sup> 因此這裡有某些顯示自己的「東西」或顯示自己為某個人，甚至於顯示自身的自己—表達自己—的消失。

死亡是面貌活動性的不動化，而面貌本身首先是否定死亡的；它是話語及其否定之間的鬥爭。死亡除了被認為具有在存在／不存在之間的取捨這一向度上的意義之外，還有另外一種向度上的意義，<sup>29</sup> 這裡，列維納斯為我們指出死亡並非如同海德格的死亡觀，在海德格那裡死亡終結了人的存在，使人的完整性在死亡的終結中完成，這是一種從時間的向度裡對死亡的理解，因為人—在世存有之時即是向死存在，人是一種在世的存有，也僅只能存在於世，因此與死的遭遇，即是人的完整性的完成。而列維納斯認為不該從時間向度來理解死亡，甚至我們必需重新定義時間，他說：「除非我們能重新設想時間為別的東西，而不是如同純粹而簡單的水流或著時刻的流動。人們只有重新設想到時間的定義才能走出疑難。」<sup>30</sup>

我們可以說在海德格那裡存在就等於時間，但是列維納斯要我們走出存在，從海德格那裡將存在的視角拉高，從超越的角度(無限)來看死亡。他認為時間並非是存在的界限，而是存在與無限的關係。死亡不是終結、不是毀滅，而是必要

<sup>27</sup> Lèvinas 著，〈哲學，正義與愛〉，鄭剛譯，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P289。

<sup>28</sup> Lèvinas 著，《上帝·死亡和時間》，余光先譯，北京·三聯書局，1997，P7。

<sup>29</sup> 同上註，P11。

<sup>30</sup> 同上註，P36。

的疑問，以便與無限的這一關係得以產生。死亡不該是一個接近臨終的時刻，而是一種存在的方式。

根據列維納斯的看法，與他人之死的關係並非是一種對他人死亡的知，也非死亡使存在物毀滅方式上的經驗，也就是說對他人之死的知是不存在的。我們只能從他人之死中獲得一個過程的外部表象上的知，一種「道聽途說」上的二手經驗。為什麼說死亡被歸結為一種二手的經驗，因為它沒有同一性，也就是說實際上與本身不相吻合。死亡經由他人之死這一外部的表象向我具體化了，但這不是我的死亡，與我自己的死亡經驗不相同(對於自己的死亡的知是不存在的)。現象學要求直觀，要求意識意向性對同一的掌握，意識在意向他人之死這一事件中，影響了我的自我的同一化，它在同一個(même)中決裂，在我的自我中決裂，在自我中的同一個(même)決裂中被感覺到，因此我與他人之死的關係並不單單只是做為一種二手知識，也非死亡才有的特權經驗。<sup>31</sup>

在這個過程中，某個一直表達自我的人完結了，而這個外部表象上的「知」是一種純情感上的關係，為一種非簡單反應的激情所激動，涉及到我們的敏感與智力，一種先決的知，一種運動、一種在陌生中的不安的激動。在這裡列維納斯用情感上的感受不安與激動來取代意識意向性，這是一種無意向性的情感性。因此死亡從來就不在我這裡，它在他人那裡，我無法從他人的內部知覺到它，只能從外部，因此，我們無法將他人歸結到我的內部，他人的存在我也不能夠以類比我的方式去掌握。他人存在於我的外部，因而對於他人我們只能以臨近他、接觸他，由他所呈現出的面貌(visage)，以面對面(face-to-face)的方式去掌握他——而這就是表達、就是話語。

當我們與他人面對面時，與做為他人表徵的面貌(visage)相遭遇時，我們不能把他人的面貌，按照傳統的認知方式進行掌握、理解，因為他人的面貌具有「可見性」與「不可見性」的面向。人們習慣通過感官知覺將面貌當成被知覺的對象，當成被你注視的對象，我們能通過對面貌的現象學描述時，進而理解面貌的可見性意涵，但是這很容易落入傳統的哲學思維，把面貌當成意識意向性的對象，被先驗自我架構成為一個對象被我所掌握。

---

<sup>31</sup> Lèvinas 著，《上帝·死亡和時間》，余光先譯，北京·三聯書局，1997，P36。

然而，面貌它隨時穿戴著各種情緒，並非是全然赤裸的面孔、全然無任何穿戴、無任何表情的面孔，它以自身面部肌肉的牽動，表達出喜怒哀樂，因此，注視面貌，我們無法以傳統西方哲學的「存在思維一致性」的方式將他人同一化、整體化進入做為主體自我的內部。他人之為他人，之為與我有別的他人，以其自身絕對的他異性、自身的無限性將我隔絕在外，我只能用趨近的方式，或如列維納斯所言以臨近的方式去接近他。但這所謂的趨近、臨近的方式是在什麼意義下進行的呢？也就是說我們如何去接近他人，同為主體的自我與他我如何能彼此相互趨近，但又各自保有其獨特性？胡賽爾承認自我與自我之間存在著不可逾越的鴻溝，因為自我依存於人的肉身，就簡單素樸的概念而言，肉身與肉身之間存在著空間與距離上的相隔，也就是說自我無法溶於另一個自我。於是胡賽爾依此指出：自我與他我所共有的世界或社會是自我群所交感編織出來的，而這個交感就是由主體相互之間的溝通所達成的。<sup>32</sup> 而溝通作為趨近他人的方式，就列維納斯而言它首要表現為「言說」，列維納斯認為：

說(Dire)就是去接近一個鄰人，「讓他表意」。這並沒有在「意義給予」中耗盡，這些「意義給予」作為故事被刻寫在「所說」中。...當然，「說」是溝通，但它是做為所有溝通的條件，是做為暴露。<sup>33</sup> (OB,81-82/48)

因此，在言說的場域中，我們展開了與他人的遭遇，在言說中，自我敞開自身，將自己呈顯、暴露在他人面前，作為言說與應答他人的語言。

## 二、語言的本質是禱求

列維納斯認為他人是「面貌」，但他人同樣是與我說話、我與之說話的人，因此在這種意義下面貌就與話語有緊密關係。在列維納斯看來，作為他人的面貌並非如柏拉圖所說的是在光線之下被顯現的現象。視覺的概念不能描述真正的我與面貌的關係。這種真正的關係只能是「話語，更確切地說，是回答(Response)和責任(Responsibility)...」(《倫理與無限》，第 82 頁)因為說話是使我趨向他人，接觸他人的場所，列維納斯認為與對話者的關係不在於我與他人共同參與的話語的普遍性，而首先在於我與他人的相鄰接近。話語其實就是接觸，我與他人面貌的接近成為一種倫理回歸。

<sup>32</sup> 參閱，蔡美麗，《胡賽爾》，臺北:東大，2007，P123。

<sup>33</sup> 引自，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯，南京：江蘇人民出版社，2006.4，P84。

在王恆先生〈列維納斯的他者—法國哲學異質性理路〉一文中亦指出：

他人是真正對我的權威、我的世界具有威脅的，因而就是我在真正的意義上想要使其歸於無、使其成為不存在的東西。他不像所有那些在我的世界中、因而是被我理解也掌握(comprehension)的東西。簡言之，他人就是我真真正想要其死的東西。正是因此，「你不能殺人」就構成了我與他人的「關係」，而這恰恰就是「倫理」(the ethical)的本義。因而，倫理就是我之所以存在的條件。它也是真正的超驗，在存在的本意是在場的意義上是不在場的，而在「起作用」的意義上又是「是」。我們可以用本性不是要求滿足的「慾望」、和可見又不可見的「面對面」來描述這種關係。實際上這種可見又不可見的「面」的佈展就是原始的呼喚與回應，即語言。<sup>34</sup>

列維納斯告訴我們，先於人的任何存在與思維的「言」在面對面貌時成為一個默默無聲的詞，這個詞就是上帝。也可以說，他人面貌的主顯(Other's epiphany)相當於啟示的光明。列維納斯常常引用《舊約》中的一個故事：亞摩斯之子以賽亞(Isaïe)自稱在西元前 742 年左右見過雅赫維(即耶和華)，應召雅赫維的代言人，成為猶太王時期的四大先知中最著稱的先知，他曾經預告過救世主降臨。他一看到雅赫維，就本能的回應：「我在這兒！」而列維納斯的面對他人的「言」，實際並沒有發出聲音，但面對他人的主顯，我的「我在這兒！」的回答他人也已經聽到了，這個回答最根本的涵義就在於「支配我吧！」就像以賽亞本能的要求赫雅維的吩咐一樣。這樣，我在他人的主顯中實際聽到了上帝的命令，讀出了遙遠的無限，看到了「救世主的降臨」。而我在他人主顯中首先讀出的，就是「你不要殺人」的命令，這「摩西十戒」之一的戒令對我證明了上帝的存在。

在此，還需注意的是，列維納斯在我與他人的關係中追尋上帝概念的意義。他探尋的是從關心存在的本體論到關心他人的倫理學的過渡，他在他人的面貌中聽到上帝的命令。我並不是通過上帝的在場、而是通過他在具體變成他人的面貌的過程中讀出他的命令。「他人並不是上帝的肉身化，但恰恰是通過面貌的他人脫離肉體，顯示了上帝在其中標明的高度...」(《倫理與無限》，第 51 頁)。甚至可以說，正是上帝的不在場、他的遙遠和無限、他在面貌主顯時發出的命令，構

<sup>34</sup> 王恆著，〈列維納斯的他者—法國哲學異質性理路〉，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P160-161。

成了上帝這個觀念獲取意義的條件。正如列維納斯所說；「我認為，我之中的無限概念—或者說我與上帝的關係—是由於我與他人的關係的具體化、由於作為我對他人責任的社會性來到我之中的：我在任何情況下都不會減輕這種責任。而他人的面貌通過他本身的相異性、特殊性，說出了不知從何而來的命令。」（《來到思想之中的上帝》）

所以列維納斯的上帝，是來到觀念之中的上帝，而非宗教命名的上帝，也非存在的上帝，而僅僅意味著一個超越的偉大和卑微：當我轉向他人時，他的命令告訴我不要讓他人孤獨存在；當我轉向自身時，他的聲音告訴我要對他人負起責任。這個上帝並不能給我任何幫助和慰藉，他唯一能給予我的就是趨向人間的有愛、實現對他人責任的命令。<sup>35</sup>

在這裡我想引用陶晶瑩在《小眼睛》的一篇短文〈馬克〉裡的一段文字作為結尾：

漸漸地，朋友們似乎已忘記馬克住院這件事；漸漸地，馬克一個人的時間越來越長，越來越難捱。每天早上，固定會有一位歐巴桑進房拖地。那是唯一一個準時進入馬克私密空間的人。她很沉默、很有效率，一進門就拖地，頭也不抬，眼睛也不亂瞄，...

有一天，當歐巴桑工作時，突然有一個聲音出現了；「你要加油啊！」呆坐在床上的馬克一時慌了手腳，四處尋求發聲的來源，有那麼一秒鐘，馬克以為，是神在說話。

「你那麼年輕，不要被打敗！」說話的是歐巴桑，頭仍然沒抬起來，仍然規律地拖著地，仍然那麼準時地做完她的工作。坐在床上的馬克，感受到一份來自陌生人的愛，感受到自己沒有被遺忘。<sup>36</sup>

### 第三節 作為人質的主體

按列維納斯的倫理觀點，自我主體與他人的倫理關係開展在一種面對面（face-to-face）的遭遇，但這種面對面的意涵是什麼呢？列維納斯說：「與他人面對面的相遇，人就可以作為顯現來臨近，於是他就如同在科學中的人那樣接近了（以科學的方法對人進行觀察），而不是思想者的那個（我思中的自我），思想

<sup>35</sup> 參閱，杜小真著，《勒維納斯》，台北：遠流出版社，1994，P5。

<sup>36</sup> 陶晶瑩，《小眼睛》，初版，台北·時報文化，2004，P36-P37。

者的那個是已經呈現—勝過其他顯現，在光之下清晰可見—於這面毫無防備的裸露。」<sup>37</sup> 在這裡若按照胡塞爾的觀點，在思想中被主體所思想的那一個，它是在我思之中被自我共現、類比、同感出來的「他我」，是自我的一部分，因此「他我」（或他人）是無防備的、是裸露的，它向自我全然地敞開自身，因此這同時也指明了自我被暴露在無防備的、裸露的他人面前。

思想著的那一個已經向這面毫無防備的裸露呈現，即呈現於人類的遭際或悲慘境遇？它不是已然暴露在這種裸露的苦難中，也暴露在臉的孤獨中了嗎，並且它不是因此進而暴露在那種為苦難而擔當責任的絕對命令中了嗎？來自這種苦難的「聖言」所交付的責任是不可推卸的。一個不可替換的、天選的唯一性。<sup>38</sup>

人類有趨吉避兇自我保存的天性，自我在保持自身中，它會將威脅其生存的苦難自動地排除於系統之外，或同化進入自身的生存系統，因此苦難作為事實，它並不在自我的生存系統中顯示出意義，這點在列維納斯聲稱自我將他者同化進入自我的內在性，並成為滋養自我的養分之行為稱之為「享受」可預見端倪。是以，在這種觀點之下，苦難早已被自我排出在外，但被排出的苦難並非不存在或消失，而是存在於自我之外，它在自我與他人的面對面中被呈現出來，在其不可被自我形塑的臉（visage）中顯露出來。

然而，為何他人對我呈顯的是其苦難，而非其它呢？列維納斯借由胡塞爾先驗還原的最高方法論，將先驗自我悖論式的置於還原之最極點「不可再加以還原」，<sup>39</sup> 推論出先驗自我只是「淡然自如地自我維持著」，<sup>40</sup> 它只是「在自在中自我顯現，或在顯現中自在存在」。<sup>41</sup> 自我在其自為的世界中，它在「不受世界萬物的任何損害的思想中」維持自身，<sup>42</sup> 它並不質疑也不驚訝任何與它相仿或相同（same）的事物，唯有他人挾帶其自身的苦難，立於我眼前時，它鬆動了自我安適的世界，並激起自我對他人的質疑與驚訝，隨即引發我必需為他人做些

---

<sup>37</sup> Lèvinas 著，〈關於主體〉，周潔譯，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P315。

<sup>38</sup> 同上註，P315。

<sup>39</sup> 任何還原都不能施諸它身上……它絕對的沒有明確的構成部分，它是一個無法形容的自在自為，是純粹的自我，別無更多了。

<sup>40</sup> Lèvinas 著，〈關於主體〉周潔譯，，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P 312。

<sup>41</sup> 同上註，P309。

<sup>42</sup> 同上註，P312。

什麼，它勾引著自我的責任心，這責任心就是自我內在複雜的同一性的內容，「我的同一性警惕著任何來自『已然如此』、『來自既成事實』的驚訝，並處於任何的親緣關係之外，它被萊布尼茲稱之為『單子』的獨特的同一性。」<sup>43</sup> 這種在自我之中獨一無二的同一性，被列維納斯稱之為唯一性。

純粹自我，即世界於其中被建構的先驗意識的主體自身就在主體之外：這是一種無反思的自我，即把自身認同為持續的醒覺的唯一性；自我是因其唯一性而與眾不同的，而不是因其差異性而獨一無二的。<sup>44</sup>

另外，就如同上述他人以其苦難的容顏，搖動了自我堅固的城堡，透由容顏時時刻刻出現的表情，在自我的智性中找不到對應之物，與自我所設想的不同，因此自我在面對一個與我有異的他人，他以其自身的他異性持存在他的同一性之中，他無法被自我同一化進入我的生存系統，他「永遠也不」能被包容進自我的同一性系統。是以「永遠也不」為這已然鬆動的自我崩塌出一道缺口。

「永遠也不」就如同時間之永久，時間之持續，時間將成為尊重無限的方式，它「永遠也不」能包容無限。<sup>45</sup>

這個無限的特質引起自我像是著魔似的不得不去追趕或驅逐，就好像我成為人質一般。於是，自我必需努力維持清醒，一種比清醒還要更加清醒的清醒，列維納斯認出了這是一種自為的責任，在我還未意識到的時候就已經背負在身上的責任，一種無限的責任。因為自我在他人身上讀出了無限的信息(我們「永遠也不」能變成他人)，為了超越自身的存有<sup>46</sup> 或說為了掙脫生存的枷鎖，自我必需時時警醒、維持清醒奮力地掙脫存有的糾纏，努力地去擔負起生存的責任。換言之，就是努力過活，但是這個努力過活並非是自我孤獨地面對其生存狀態，也不是他人在其世界中的孤軍奮鬥，更不是海德格的那種我們大家一起共同面對生存般的努力過活，而是，我是為他人的生存而不得不擔負起的努力過活，就好像我是為了贖罪非得這般不可。列維納斯常引用陀思妥耶夫斯基的一句話：

---

<sup>43</sup> 同上註，P313。

<sup>44</sup> 同上註，P313。

<sup>45</sup> Lèvinas 著，《上帝·死亡和時間》，余中先譯，北京·三聯書局，1997，P21。

<sup>46</sup> 這個存有不是傳統的意義下存在觀點。意即是指出未有任何規定與秩序的存有本身，這個存有對列維納斯而言是個夢魘。

事實上每個人都有罪，所有的人，對於所有事情...事實上我對所有人感到負疚，我比其他所有人更加有罪。<sup>47</sup>

### 一、不可欲求的他者

神學的觀看是一種由上而下的視角，是一種沒有邊界的整全觀照，相對於神的視角，由人的位置對神的眼光是一種仰望，一種對完善全能者及其整全觀照之能力的渴望。但列維納斯將這個視角調整到與他人面對面的角度，將對神(絕對他者、無限者)的渴望轉而對他人的欲求，而這個欲求並非是以認知的方式去對他人進行掌握。在《總體與無限》中，列維納斯把欲求解釋為：

在僅僅填滿空虛的需要旁邊，柏拉圖看見了渴望，渴望並不是由痛苦和匱乏所引起，在其中我們看到欲望的模式：他的需要是為了沒有空無；他的渴望是要擁有他整個存在，超越他的充足，而有無限的概念。<sup>48</sup>

是以，列維納斯從主體的欲求去分析生存者在世界中的生存狀態，他引用泰奧菲爾·戈蒂埃的話「我屬於那些能意識到外部世界之存在的人類」，對構成這世界的萬物表達滿懷欣悅的欲念。<sup>49</sup>

生存著的生存者，在瞬間中擔負起自身的生存時，它首先表現的不是對存在的煩，而是欲望，欲望作為激起意向的動能，它對構成這世界的萬物表現出悅納異己。因此，列維納斯說：「當我充滿欲望時，我不會為存在而煩，而會沉浸於我所欲求的對象，那個能完全平息我欲望的事物中。」<sup>50</sup> 從欲望的視角出發，列維納斯將生存者對他者的欲念區分為「欲望」與「需要」，「欲望」是一種形而上、向外的超越性，其經驗特點是：在有限之內的無限...將產出欲望，<sup>51</sup> 欲望它溢出存有，因此它不能被滿足，它要不斷地追求，這點我們可以從現實生活中人們對夢想的追逐、極限的挑戰、good 的要求，得到印證。因此列維納斯在《整體與無限》中指出：

形而上所欲求的他者並不像日常生活飲食、所居住的土地、或凝望的景緻等等，而是像有時我為了自己，為了那個「他者」的「自己」。受這些

<sup>47</sup> 列維納斯著，〈哲學，正義與愛〉，鄭剛譯，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P 276。此篇談話由 R·弗爾納（R Fernet）和 A·格麥斯（A Gómez）收集整理，談話時間是 1982 年 10 月 3 日、8 日。收入 1991 年出版的《我們之間：關於思考他人的論文集》（*Entre nous. Essais sur le penser-à-l' Autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991）。

<sup>48</sup> 孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P124。

<sup>49</sup> 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P33。

<sup>50</sup> 同上註，P34。

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969, P50. 中譯：孫向晨。



經歷所「滋養」的我，使得原先的缺憾獲得極大地滿足。這些經歷的他異性(alterity)於是重新同化成為我這個思想家或擁有身分認同的一個部分。然而，形而上的慾望不滿足於這種同化，而傾向接近某一個全然不同者，即絕對他者。<sup>52</sup> ...形而上的慾望與一般慾望並無關聯。它無法被滿足。<sup>53</sup> 形而上慾望究竟是怎樣的慾望呢？這種慾望只有在我們瞭解其完全地滿足是一種虛幻所致，或對感官需求未果而忿忿不平時，這種體悟才會貼近於形而上慾望。<sup>54</sup>

根據大陸學者孫向晨指出「他者」在列維納斯的語匯中，是一種異於存在的邏輯，「他者」的議題並非其「是」甚麼，而在於其不被自我所領會的他異性，除此之外，所有溢於存有之外的，例如正義、善、愛、友情、責任心、同情心，或其他不可被自我所化約的，通通可以放在他者的位置上來考量。<sup>55</sup> 作為他者具體化的他人，他以其自身的他異性絕對外在於我，不可能被整合進我的同一性中。在此，我們有必要對他者的他異性做出詳細的區分，列維納斯把小寫的 *other* 看成是同者之內的不同者，把大寫的 *Other* 當成是絕對外在的他者。不同者向自我表露的最初經驗是陌生性，但對自我並不造成其首要地位的挑戰，它可以被整合進入同者之內，比如說陽光、空氣、水、食物、眼鏡、工作、睡眠...，這些做為同者賴以為生的東西，滿足同者的需要，「靠...為生(*vivre de ... ; living from...*)」提供了一種與世界遭遇的模式。

列維納斯認為這種「把不同者變化進同者」的情形稱作「享受」(*jouissance ; enjoyment*)的本質。而這種享受的「需要」的特點是滿足自身，回到自身。例如，我們因為飢餓而吃東西、因為口渴而喝水，飢餓與口渴作為主體自身的需要，它因為吃東西與喝水的完成，而滿足了主體自身的需要。就此而言，自我從外在事物所獲的能量轉化為自身的能量，因此需要不該被定義為消極的，它揭示出自我與在世界中的不同者相遭遇時，所獲得滿足與幸福的能力，並且揭示出自我在其中能夠掌控的主權及其自我中心化的幸福。<sup>56</sup>

然而，這裡顯現出一個問題意識：同者的自我的享受是否因而顯現為暴力呢？

<sup>52</sup> 列維納斯著，〈形上學與超越哲學〉，收錄於《中外文學》第 36 卷第 4 期，列維納斯專輯，2007，台北：國立台灣大學出版中心，P41。

<sup>53</sup> 同上註，P42。

<sup>53</sup> 同上註，P42。

<sup>54</sup> 同上註，P42。

<sup>55</sup> 孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P100。

<sup>56</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P46/P47。

就如同筆者之前所提的為了享用肥美的鵝肝、為了獲得豐盛的蛋白質來源，進而對禽畜進行暴力壓榨呢？列維納斯指出，同者以享受的方式生活於世，並非意謂著對他者的倚賴，而是「為了享受而享受」，換言之，享受行為並不是為了掌握他者而行動，而是享受行為因為自身的行動而以他者為中介，以致享受實為一種暴力，無待於他者的任何特質。因此，同者的暴力只是為了暴力而暴力。<sup>57</sup>

至於，Other 作為絕對外在者，他不在我的領會中，且不被我所同化，他者一旦被我所認識掌握，其他異性即會被自我吸收成為同一的一部分而成為同者，因此，絕對他者不可被領會，不可被享受，不可被吸收，既然如此，那麼我與他者如何建立關係呢？列維納斯認為我與他者的關係是：我與他者一詞使得「我」這個角色絕對保持在一種正要啟程的關係位置上。<sup>58</sup> 這表示出自我對於絕對他者的追尋永遠像是正要啟程的旅途，就像駕著馬車追逐月亮的太陽。

是以，列維納斯把「需要」當成是一種懷舊與渴求回歸的欲望。就像在生活中，意識為自己找到了存身的處所，一個可以置放自身的地方，而主體自身在經受生活的重擔而感到疲累之時，渴望有個可以回歸休息之地，家鄉的概念，便滿足了自我在世界之中的需求。而形而上的「欲望」並不渴望回歸，因為它不企求回歸我們的原鄉，而是眺望那塊迥異的他方。<sup>59</sup> 因此，欲求是回到自身，還是離開自身，就是「需要」與「欲望」的區別。這就是列維納斯筆下，尤利西斯<sup>60</sup>與亞伯拉罕<sup>61</sup>的區別，前者證實了整體，而後者揭示了無限。<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> 參閱，鄧元尉著，〈列維納斯語言中的文本觀〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009，P133。

<sup>58</sup> 列維納斯著，〈形上學與超越哲學〉，收錄於《中外文學》第 36 卷第 4 期·列維納斯專輯，2007，台北：國立台灣大學出版中心，P 44。

<sup>59</sup> 同上註，P 42。

<sup>60</sup> 希臘英雄奧德賽(尤利西斯)在特洛伊戰爭中取勝後及返航途中一路上歷盡了 10 年的劫難，最後終於回到了自己的故鄉，和妻子重新團聚。

<sup>61</sup> 上帝揀選亞伯拉罕，成就他救贖的計劃。希伯來十一：13 “承認自己在世上是客旅，是寄居” 什麼是客旅？什麼是寄居？客旅(彼前二：11)和作客(來十一：8)是翻譯自希臘文的 Paroikein 或 Paroikos。一個客人就是一個在外國居住的人。當猶太人被擄到巴比倫和埃及居住的時候，也是用這個字去叫他們的。一個客人的身分在當時的社會地位來說，比一個奴隸高出不多，而且他還要付“外國人稅”，所以時常被指為“外人”，繳了稅才能成為社團的一份子。寄居(彼前二：11，來十一：13)是翻譯自希臘文的 Parepidemos。它是指暫時寄人籬下，而自己的家鄉也不知在何方。客旅(來十一：13)是翻譯自希臘文的 Xenos。這又被稱為陌生人或外國人。在古時，陌生人的生活是非常艱苦的，身上好像刻上污點記號，不受人歡迎似，經常受人憎恨，懷疑和侮辱。在一些地方，陌生人相等于野蠻人或被當作是難民看待。亞伯拉罕在世上過得就是這種客旅，寄居的異鄉客的生活。

<sup>62</sup> 列維納斯著，〈形上學與超越哲學〉，收錄於《中外文學》第 36 卷第 4 期·列維納斯專輯，2007，台北：國立台灣大學出版中心，P47。

## 二、為他者負責的主體

列維納斯認為第一哲學應是倫理學，而非本體論。在此列維納斯所指的倫理不能被道德用語(code)及規則(rule)所混亂，他指的是「面對面」、「肉體對肉體」(flesh to flesh)的關係。當主體放下所有價值判斷，以及普遍的理論(universal theory)，與「他者」首次相遇的時候，「他者」向主體呈現的是其「面貌」(face)及「肉身」。他認為西方受著本體論的影響，人與人之間的相遇被理論所阻隔，而看不到每一個特殊的人的面貌，那個脆弱、超越性(外在於主體)的面貌；這個面貌抗拒任何本體論的總體化，<sup>63</sup> 即難以用一普遍法則，將眾多殊相納入同一之中。

更重要的是由於他者的面貌是脆弱的，我們不能向之施以暴力(列維納斯認為理解就是一種暴力，理解所到之處，他人消失，這是一種從存在視域所進行的理解，把他人理解並還原到自我之內，他人變成我內在之物，消失在我的理解之中)，反而我們具有道德責任來保護他人的生命，捍衛他者個別的生存樣式。換言之，主體和他者的基本關係並非高向下的關係(主體在上控制在下的他者)，而是一種倫理的道德關係，轉化為倫理性的關係，當中主體需對他者的存在負責。因他者既以脆弱的面貌呈現，並赤裸裸的在主體面前呈現，故主體對於他者的存在是具道德上的保護責任。

然而，這是一種怎麼樣的責任呢，在我與他人面貌面對面的時候，我為何要完全被動甚至必需回應的他人面貌對我的控訴、質疑，並發出召喚、哀告，要我回應與負責。列維納斯說：

對於他人的責任，對於那在其面貌之裸露性中的第一個到來者的責任。超出我對他者或許已經做或者還沒做事情之外的責任，超出任何可能將是或不是我的業績的東西之外的責任，彷彿我在奉獻給我本人之前已經被奉獻給了他人。或者更嚴格的說，彷彿我在不得不存在之前就不得不回應他者的死亡。無罪的責任，然而在這種責任中，我卻被暴露於一種控訴之前，不在現場的證明並不能消除這種控訴。<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> 列維納斯將傳統的西方哲學對存在與思惟一致性的追求，看成是一種排除差異尋求同一，將存在的所有一切，同一在一個總體之內。

<sup>64</sup> 列維納斯著，《上帝·死亡和時間》，余光先譯，北京·三聯書局，1997。

為什麼我非得承受這無罪的責任？我不能拒絕甚至放棄對他人的回應與責任嗎？即使我用不在場的證明都無法逃開嗎？在列維納斯看來，我之所以不能拒絕最終原因是：

在自我與他者的關係中，時序總是延遲的，在雙方交會時，自我總是因反思作用而延遲一步抵達，以至於每每錯過和他者的會面，耽誤了對他者的責任，而又無力去彌補這個遲誤。在我尚未抵達之前，責任已經交託給我，我從來都不能夠及時到場擔負起我的責任，我總是不能及時回應他者，因此，負有責任的自我其延遲表明了現在沒有自我的份額，<sup>65</sup>

自我的不在場因此「被人指責我延誤了。」<sup>66</sup> 且自我之所以無法逃避對他人負有責任這一事實，列維納斯認為此乃自我之所以成其自我的獨特性，這是一種無可取代的自我的責任心。

自我—或者在我的獨一性的自我—是個擺脫了它的觀念的人。只有在面對他人時擔負起一種責任心的情況下，自我才顯露它的獨特性，在這種責任心面前，沒有任何的躲避，在這種責任心中，我不知如何擺脫干係。自我是我自身本身的同一物，它由替代的不可能性所構成。<sup>67</sup>

在這裡逃避的不可能性，並不是如同海德格底下此在面對自身的死亡的不可逃避性與不可替代性，而是責任心，彷彿在它的始源中已經受到他人的糾纏而被選做「人質」、已經成為他人的「替代」，並且對他人負有責任了。換言之，自我的獨特性，在於它消極的承擔起「為他」的責任，一種在消極的超量中；<sup>68</sup> 即比消極還要消極的消極中，在責任心中的主體甚至擺脫了自我的觀念，成為「為他的主體」，而這一行為的品性連結到我們所謂的善良之德，因此列維納斯說：

我承受著別人的負擔，被責任心招向獨特性。...連接這種情節的品性，人們可稱做善良，它不再獨一中引入多樣性，它如果與獨一有別它就不再

<sup>65</sup> 參閱，蘭菲著，〈真實抑或虛構—論脆弱之倫理〉，收錄於楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會”論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008，P240。

<sup>66</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, P89.

<sup>67</sup> 同上註，P17。

<sup>68</sup> 同上註，P188。

是善良，在善良中成為責任者。在善與惡的雙極性之前，自我已經在承受的消極性中與善為伍了。自我在選擇善之前就與善為伍了。<sup>69</sup>

自我是自身同一性，這同一性就是責任心，自我因其自身的責任心，罷黜了原本在存在論中的霸權的地位，讓位給以苦難姿容現身的他者，自我對他者所擔負的責任並不求回報，即使他者對我的要求已超出了我的責任心的範圍，我都必需無條件的奉獻自身，這種以非對稱性倫理結構為基礎的責任，列維納斯常用窮人、孤兒、陌生人和寡婦來說明他者被剝奪的處境，梁孫傑認為，基於眾生平等的悲天憫人胸懷，我對他們負有無可推卸的倫理責任，而我不(可)能期待他們有任何對稱性的回報。<sup>70</sup>

然而這裡有個問題要被提出來：假如他者向我呈現的是拷問者的面貌呢？我是否還是服從他的一切命令，當作一個自願的人質處於絕對的被動呢？若拷問者是納粹德國呢？在列維納斯的博士論文口試中，在聽眾群裡有人提問，質疑納粹衛隊（Schutzstaffel）是否有所謂的面貌。在多年以後，列維納斯回憶說：「雖然這是讓人疑惑不解的提問，但從我的觀點看來，它呼引『我』做出一個肯定的答案。每當此時，這都是充滿苦楚的肯定形的回答」。因此，按照列維納斯的倫理哲學，雙手沾滿血腥，屠戮上千萬猶太人的納粹，也是擁有面貌的。<sup>71</sup>

然而，在 1982 年的一場訪談中，當列維納斯面對另一個提問時：劊子手也有一張臉嗎？他回答說：「這是一個關於惡的問題，當劊子手是那個威脅鄰人的人，在這個意義上，他叫作暴力，也就沒有臉。」<sup>72</sup> 在這裡我們無法草率地將所有的納粹等同於劊子手，因為對於列維納斯而言，這是對第三者以及對正義的關切。這也是為什麼列維納斯聲稱承認納粹也有一張臉，是充滿苦楚的回答。

<sup>69</sup> 列維納斯著，余光先譯，《上帝·死亡和時間》，北京·三聯書局，1997，P215。

<sup>70</sup> 參閱，梁孫傑著，〈狗臉的歲/水月：列維納斯與動物〉，收錄在《中外文學》第 34 卷第 8 期，台北：國立臺灣大學出版中心，2006，P131。

<sup>71</sup> 同上註。

<sup>72</sup> 參閱，列維納斯著，〈哲學，正義與愛〉，鄭剛譯，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P 276。此篇談話由 R·弗爾納（R Fomet）和 A·格麥斯（A Gómez）收集整理，談話時間是 1982 年 10 月 3 日、8 日。收入於 1991 年出版的《我們之間：關於思考他人的論文集》（*Entre nous. Essais sur le penser-à-l' Autre*, Pars, Grasset & Fasquelle, 1991）。

## 第四章 他者倫理主體之論析

### 第一節 列維納斯的倫理意涵

在進入列維納斯「倫理學」的意涵探究時，我們不得不問什麼是倫理學？在傳統中，倫理學所指的究竟是怎樣的一門學科？且傳統倫理學與列維納斯底下的「倫理學」有什麼不同？

一般而言，倫理學就是關於倫理的學說。在西方有些研究倫理學的哲學家會將倫理(ethics)與道德(morality)區分開來，不過普遍來說都是將這兩個詞視為同義詞。<sup>1</sup> 「Ethics」一詞源自於希臘的「ethos」，意思是「品格」(character)，而「moral」則是出自拉丁文的「moralis」，意思是習俗(custom)或禮儀(manners)。所以，「倫理」比較是指個人的品質、性格；而「道德」則較適合指向人與人的關係。

在古希臘的倫理思想中，倫理的特質是追問善的本質、探求普遍行為法則和城邦公民應有的品德，在奴隸制的範圍內尋求自由和公正的城邦秩序。<sup>2</sup> 最終目的則是追求幸福生活的價值與可能性。在當代，倫理學探究的是指導我們實踐的道德原則、規範、義務及命令，或者是在英美學界盛行的對倫理命題的邏輯、語意特性的分析。<sup>3</sup> 不過，就中國倫理傳統思想的詮釋，「倫」意謂著輩分、等次、順序；「理」就是治理、整理、調理的意思。因此，倫理在中國是一種特定的人和人之間的關係以及對這種關係的領悟和治理，這是一種客觀的關係。換言之，只有形成客觀的關係又通過人為的有意識的調節，才能構成倫理。反之，若只有人與人之間的關係，而沒有領悟這種關係或者對這種關係沒有自為自覺的意識，則這並不能稱之為倫理關係，只能說是存在而已，或說只是「自在」的而非「自為」的關係。<sup>4</sup>

總之，倫理不論在東方或在西方，皆指人與人之間的關係，而人又是一種社會性的生存者，因此在生活中個人與個人、個人與集體、個人與社會的關係一定都包含著倫理關係。這種關係首先是物質性的生產關係，這是不經思考而形成的、客觀的、物質性的關係。正是這些客觀的物質性關係，要求有相對應的道德觀念

<sup>1</sup> 林火旺著，《倫理學》，台北：五南書局，2004，P11。

<sup>2</sup> 宋希仁主編，《西方倫理思想》，北京：中國人民大學出版社，2004，P6。

<sup>3</sup> 孫小玲著，《從絕對自我到絕對他者》，上海：上海人民出版社，2009，P177。

<sup>4</sup> 宋希仁主編，《西方倫理思想》，北京：中國人民大學出版社，2004，P3~4。

與規範的調節。因此，人作為社會生活中的一份子，雖然可以有自己自由、自主的行為，但是在這之中我們還必需照顧到其他人的自由和自主行為，甚至社區、社會的倫理關係和合理秩序。易言之，倫理關係是通過人的領悟、認同和自覺維繫的客觀關係，道德和法律都是維繫和調節這種倫理關係的方式。<sup>5</sup>

然而，就倫理學本身而言，傳統的倫理學是服膺在哲學的探索之下，追問「人應該怎樣獲得幸福？」的問題或是在理性之下問「我應該做什麼？」但是，海德格認為，倫理學是學科的產物，把思想變成了哲學，把哲學變成了知識，這已違背了倫理學最初的本意。在海德格那裏「ethos」原意是居留、住所的意思，倫理學是一門深思著人的居留的學科，在這個意義上，對海德格而言思想本身就是倫理學。<sup>6</sup>但在列維納斯看來，「把它們叫做倫理關係有點不太適合，假如作為品性(ethos)的倫理學是習慣，是第二天性—或者如同海德格所說是居留、住所—的話，在它們僅由社會學維繫著的龐雜面貌之外，人類關係是按照著另一個模式、而不是存在物的模式構建起來的。它們意味著別樣存在。」<sup>7</sup>

在此，列維納斯認為倫理是別樣的存在，他並不想依循傳統的倫理學，為我們提供美德或權利與義務的規範，即使，列維納斯依然談論義務和責任，但為了符合他現象學的背景，他更多地是描述性的，而不是規範性的。這樣一來他的倫理學就不是傳統意義底下的倫理學。在《整體與無限》一書中，他對倫理的意涵表述為：

對同者的質疑(mise en question)—這不可能在同者的自我中心的自發性內部發生(se faire)—是由他者(l'Autre)引起的。我們把由他者(Autru)的在場所引起的對我的自發性的質疑稱為倫理學。他者的陌生性，他的不能被還原成我(Moi)、我的想法和我的擁有物，恰恰是作為對我的自發性的一種質疑而實現的(s'accomplit)，是作為倫理學而實現的。形而上學、超越、同者對他者(other)的歡迎，我對他者(Other)的歡迎，都是作為他者對同者的質疑而具體地產生的(se produit)，也就是說作為到達(accomplit)知識之核心本質的倫理學而產生的，正如，批判先於教條，形而上學先於本體論。<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> 同上注，P4。

<sup>6</sup> 參閱，孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P313。

<sup>7</sup> 列維納斯著，余光先譯，《上帝·死亡和時間》，北京：三聯書局，1997，P227。

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis. Pttsburgh: Duquesne UP, 1969, P43. 中譯引用，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P39。

列維納斯把由他者的在場所引起的同者自發性的質疑稱為是倫理的，當他者(l'Autre)與同者具體地被指稱為他人(Autru)與我(Moi)時，「他者的在場」被簡單地限定在他/她人的陌生性或不可向我還原性。因此超越、形而上學、同者對他者(other)的歡迎，我對他者(Other)的歡迎，由原本他者與同者之間的倫理關係皆被主題化成為倫理學與知識面臨危險的所在。<sup>9</sup> 是以，沿著這樣的一條思路，列維納斯的倫理學是否能承受或必需承受上述倫理意涵所帶來的撞擊？當他者以其自身的他異性引發起質疑時，列維納斯的倫理學是否能回應或必需回應，由他者的在場與之面對面的境遇中所必需去承擔的責任？在下一節中，我們將沿著這樣的脈絡，看列維納斯是如何以其「倫理學作為第一哲學」自身的他異性，引發同者對他的質疑；另外，面對其他學者所提出的批判，他又是如何做出對他者的回應。

## 第二節 倫理主體對他者之回應

在上一節中，我們討論了列維納斯倫理學的意涵，他把由他者(Autru)的在場所引起的對我的自發性的質疑稱為倫理學。因此，在本節中我們試圖提出列維納斯所建構之「倫理學作為第一哲學」以其自身的他異性，它引發了同者那些質疑與批判；又面對這些質疑與批判，他是如何做出對他者的回應。而這正是列維納斯底下倫理主體之所以成為人質的意涵，因為它必須回應他者。

首先，我們提出最具標竿意義，由德希達(Jacques Derrida, 1930.7~2004.10)於 1964 年所發表的〈暴力與形而上學〉一文。在這篇文章中，達希達一開始就質疑列維納斯的倫理學作為第一哲學，在論證上所使用的語言工具與現象學的描述方法是有問題的。他認為列維納斯使用傳統存有論的語言工具而妄想從存在逃脫，這是不可能的虛妄。他說：「這是個具有決斷力、主動性及絕對原創性、但卻備受威脅的共同體，因為它的問題尚未找到他決定要找的那種語言，也就無法保證其在語言中的可能性。」<sup>10</sup> 對於這個質疑，在某種程度上，後來促使了列維納斯在書寫上的轉向，其《別於存有或超越本質》一書，在書寫的措辭與語言的使用及論述的主題都明確無誤地回應了德希達在〈暴力與形而上學〉一文中的討論。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P40。

<sup>10</sup> 雅各·德希達著，《書寫與差異》，張寧譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001，P129。

<sup>11</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P76。



而就哲學的歷史角度，德希達指出哲學的歷史起源是希臘的，哲學的基礎概念也是希臘的，不論是胡塞爾式的現象學或是海德格式的存有學，它們之間的差異，都必需在建立在希臘的根源上才變得具有決定性。<sup>12</sup> 然而，這正是列維納斯所極欲擺脫與逃離的其思想上的根源，但這並不表示他對希臘哲學的歷史與概念的否定。德希達認為，離開希臘的元素去進行哲學的表述是不可能的。面對這樣的質疑我們將透由列維納斯在一次訪談錄中的談話來回應。在那次訪談中，他曾回應這麼一個提問：有時候您的哲學被認為對非猶太人來說較為難懂，因為其在於取向上「猶太味」勝於「希臘味」。列維納斯回答道：「我認為歐洲就是《聖經》和希臘。這不是殖民主義一餘下的就都可以理解了。」列維納斯認為其倫理學中有一個非常重要的概念—「面貌」，與其說是根源於猶太教，不如說是受《聖經》影響，因為聖經中有一個層面是教導人們他者的重要性。但是再更進一步追問，「面貌」的概念是根源於聖經嗎？他說：「沒有。」<sup>13</sup>

詞語「*panim*」，在希伯來語中，是臉的意思，它在《聖經》中，並非哲學用語。我說臉這個概念時，其在哲學上的表達方式，是某種我說的 *conatus essendi*(努力存在)時所要表達的方式，存在努力是一種存在原則...我並沒有在聖經的詞句中發現臉的概念。...在哲學的文本中，聖經的詞句絕不會用做證據，只是作為例證而已。...在根本上我不認為在堅持臉的優先性上，有任何對希臘的否定。...隨著第三方的出現，如果第三方也有張臉的話，那們人們必需弄明白誰是第一張臉，...。現在，有兩個獨一無二的存在物存在，類型就出現了，從此刻起我就在類型中思考他者，這是一種希臘思惟。必較、判斷的思想，主體的屬性，蓋而言之，希臘邏輯和希臘政治學的整個學術術語出現了。因此，說我的思想是非希臘的是不正確的。<sup>14</sup>

另外，德希達認為列維納斯採用現象學的方法去經驗、描繪面容的輪廓，進而建構其「超越的」<sup>15</sup> 倫理學，並把它當成是「第一哲學」，這是一種悖謬。

<sup>12</sup> 雅各·德希達著，《書寫與差異》，張寧譯，北京：生活書局新知三聯書店，2001，P132。

<sup>13</sup> Emmanuel Lèvinas,〈道德的悖論：與埃曼紐爾·萊維納斯的一次訪談〉收錄在孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P334。

<sup>14</sup> 同上註，P334-335。

<sup>15</sup> 請參閱，楊婉儀著，〈從超越到人性的超越〉，發表於《生命教育研究》，第2卷第1期，2010。根據列維納斯在《上帝死亡和時間》所言，超越一詞該如何被設想呢：「倫理學被以超越的型態提出來可以從聖物的世俗化出發來設想的」。列維納斯認為：超越意味著一種穿越和上升的

按照德希達的推論，列維納斯的倫理學是依賴於現象學的，而現象學又是對存有論的經驗，因此，現象學應該比倫理學更加基礎，在這個意義上，倫理學就不能稱作第一哲學。<sup>16</sup> 就這個觀點而言，我們可以說在列維納斯那裏這並不構成問題。原因，根據楊婉儀的論述，列維納斯對於存有(il y a)的分析與主體性的分析是建立在身體上的，因此，它並非如同傳統形上學的二元對立那樣把身心分開，或是超越性與內在性的區隔，換句話說，列維納斯其倫理學的開展是奠基在身體上的，就這個向度而言，列維納斯的倫理學就不是形上學。但就形上學超越性的意涵，楊婉儀認為列維納斯的倫理學確實具有超越的意涵，她稱這是一種奠基在身體性的基礎上所實踐的超越性，或說是在內在性的基礎上所實踐的超越性。就超越性的向度而言，列維納斯的倫理學的確可以作為第一哲學。而面容這種來自於他人之上帝的觀念，就面貌對我呈顯的樣貌，我們可以說這是現象學的；但是上帝的到來，它是對我的觀念、主體性的破壞，他人作為上帝具體的顯現，他不能被我們既有的認知觀念所把握，他人是激起我們內心感受的人，他人是作為現象而又反現象的存在，因此，就這個向度而言，我們也可以說列維納斯的倫理學，它不是現象學。<sup>17</sup>

最後，德希達也質疑了列維納斯的倫理學，是一種「無暴力」傾向的倫理思維，將和平置於爭戰之前。對德希達而言，列維納斯的絕對和平只存在於純然無暴力、絕對沉默的場域，或是在一處無法企及的應許之地，在沒有語言的彼岸家鄉；但既然有限沉默也是暴力的元素，語言就永遠只能夠在承認戰爭並對於自身實踐戰爭的同時無限地趨向公正。<sup>18</sup>

---

運動，在這個意義上，超越意味著藉著上升和等級的改變之雙重間距跨越的努力；在任何的隱喻之前，這個詞的涵義因而可以在地點的改變上被思考。在一個向上運動被頂峰之限所限制的時代，種種天體是不可觸及的，群星被固定在或者沿著封閉的軌道運行。天空引來了不源於需求、也不準備獵取事物的目光，它吸引了除卻貪欲的眼睛，一種不同於獵手充滿詭計等待獵物的觀看。由此，轉向天空的眼睛在某種方式上脫離了負載它們的身體；在這一脫離中，眼手的共謀關係，這一比知行的劃分更加古老的關係被瓦解了。轉向天空的目光遇到了不可觸及之物：聖物（不可觸摸是不可能性的說法，它還不到禁止的地步）。被目光如此跨越的距離就是超越。目光不是逐步攀升，而是尊敬；因而，它是讚嘆，它是崇拜。面對著在封閉空間中運動的高度的異乎尋常的決裂，人們有著一種驚奇。高度因而獲得了高級的尊嚴並成為神聖。從這個被視覺跨越的空間超越誕生了偶像崇拜。(楊婉儀譯)

<sup>16</sup> 參閱，孫向晨著，《面對他者－萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P179-180。

<sup>17</sup> 本段論述，是楊婉儀老師於本次碩士論文口考時，所做的對於德希達批判的回應的講解，在她的〈從超越到人性的超越〉一文中有詳盡的論證過程。

<sup>18</sup> 引自，賴俊雄著，〈為列維納斯答辯：理查·柯恩訪談〉，劉玉雯譯，收錄在《中外文學》第36卷第4期，台北：國立臺灣大學出版中心，2007，P286。

在這裡我們悄悄的回過頭來，說明公正一詞在列維納斯那裏是怎樣的一個進程，是不是能做為應承德希達對列維納斯的提醒。列維納斯說：「在《整體與無限》中，『倫理的』(ethical)與『公正的』(just)一詞是同一個詞，同一個問題，同一種語言。當我在使用正義(justice)一詞時，我是用它來說明倫理，說明兩個人之間的關係，這時並沒有包涵任何在技術意義上與道德相對立或相區別的涵意。」在列維納斯那裏倫理是優先與本質(essence)的，而本質(essence)一詞在海德格那裡已恢復為其原本「存在之真理」的涵義。因此，列維納斯也是在「存在」這個意涵上使用這個詞。

我們可以從三個層面來理解這個詞在列維納斯底下的意涵。首先，針對「essence」的第一個問題是拉丁文的「esse」，這裡列維納斯強調的不是所有具體存在物之前的「存在」而是「如其所是」的去成為存在「to be」。另外，在「essence」基礎上他引出「interest」一詞，從字根上「interest」是由「inter」和「esse」所組成；因此，「interest」一詞可被理解成是「存在間的關係」。胡塞爾將「interest」理解成「興趣」，指出自我對事物的「朝向」。但對列維納斯而言，存在之間的關係就是「interest」的關係，就是「利益」的關係。如果存在之間的關係變成利益關係，那麼人與人之間就會變成工具關係、經濟關係，列維納斯論述的「存在之他者」、「別於存有」就是超越這種關係。為了要消解掉這種利益關係，於是，他提出第三個詞「disinterested」，他把他分解成「dis-inter-ested」。dis就是要解除存有之間的關係，而「estedness」列維納斯把他詮釋成 *conatus essendi*，也就是存在的持存。於是這個詞就是要擺脫存在之間的利益關係的束縛，就是要擺脫存在的持存，從存在中超拔出來，也就是轉向善，而「disinterested」這個字正意謂著「公正」。<sup>19</sup>

經由上述存在的歷程，我們看到列維納斯對於「倫理」的意涵，是展現「在兩人之間」。當承德希達指出列維納斯的倫理是一種「無暴力」的倫理思維，只能在語言自身實踐戰爭的同時無限地趨向「公正」。「公正」是被引進來的一股新力量，來自第三方，因此，列維納斯對他的回應是在「interested」兩人的關係中，悄悄地注入 *dis* 這個無聲的語彙。由此可見，自我與他者之間總是會有一方小小的場域，大的足夠容納 *dis* 的應許之地。是以，列維納斯所欲建構的倫理思維並

---

<sup>19</sup> 引自，孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》扉頁，上海：三聯書局，2008，P193-194。

不在於完成一個無菌的倫理場域，而是如同他在《別於存有或超越本質》所指出的——不對邪惡妥協！

對我們西方人來說，真正的問題不在於拒絕暴力，而是要捫心自問於抗爭暴力中，如何能在此抵制抗爭中避免暴力被機制化(the institution of violence)，又不會被制約成對邪惡的一種妥協。<sup>20</sup>

按理察·柯恩的觀點，列維納斯與德希達之間真正哲學的爭議在於意義展現的理論，一個對政治觀點影響甚鉅的理論。政治的觀點是列維納斯在引入第三方後所形成的論述，也是在其形而上倫理學最終所欲達成的企望。本論文的探究只為見證倫理主體誕生的時刻，因此，這個議題我們將不在這裡繼續開展。

接著，我們提出巴迪烏（Alain Badiou，1937-）的質疑。巴迪烏是目前法國知名「內在性」倫理哲學家，他對列維納斯思想的批判，被指責為「是目前為止，最辛辣的批評。」「最尖銳、最挑釁、最冷酷、最無情」。在《倫理：論對惡的理解》(*Ethics : an Essay on Understanding of Evil*)，他宣稱：

哲學是追求真理的途徑，我們不該臣服於後海德格時代的誘惑，這也包括列維納斯。他認為主體的內在性先於超驗性，並質疑若所有人都不同，一如差異哲學宣稱的，那麼差異就成了共有的特質。此時也就毫無差異可言，依舊回到同一的狀態。<sup>21</sup>

就這個觀點而言，我們可以說巴迪烏所提出的一當差異成了共同的特質，即無任何差異可言一問題，在列維納斯那裏並不構成問題。因為，列維納斯認為自我是因其唯一性而與眾不同，不是因為其差異性而獨一無二，自我的獨特性是來自於一種無可取代的為他者的責任心。

純粹自我，即世界於其中被建構的先驗意識的主體自身就在主體之外：這是一種無反思的自我，即把自身認同為持續的醒覺的唯一性；自我是因其唯一性而與眾不同的，而不是因其差異性而獨一無二的。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 引自，賴俊雄著，〈為列維納斯答辯：理查·柯恩訪談〉，劉玉雯譯，收錄在《中外文學》第36卷第4期，台北：國立臺灣大學出版中心，2007，P287。

<sup>21</sup> 同上註，P300。

<sup>22</sup> Lèvinas 著，〈關於主體〉周潔譯，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008，P 313。

自我—或者在我的獨一性的自我—是個擺脫了它的觀念的人。只有在面對他人時擔負起一種責任心的情況下，自我才顯露它的獨特性，在這種責任心面前，沒有任何的躲避，在這種責任心中，我不知如何擺脫干係。自我是我自身本身的同一物，它由替代的不可能性所構成。<sup>23</sup>

由此，我們可以看出列維納斯自我的獨一性，並非如同巴迪烏所言，是建立在自我與他者的對立中所表現出來的差異或不同，列維納斯的倫理主體所要求的不是主體之間的差異比較，而是主體的獨一性。主體之所以獨一無二，是因為它承受了他者的負擔，正是主體對他者所負的責任，使它成為獨一無二。

我承受著別人的負擔，被責任心招向獨特性。...連接這種情節的品性，人們可稱做善良，它不再獨一中引入多樣性，它如果與獨一有別它就不再是善良，在善良中成為責任者。在善與惡的雙極性之前，自我已經在承受的消極性中與善為伍了。自我在選擇善之前就與善為伍了。<sup>24</sup>

另外，巴迪烏也提出了語言的問題。他認為列維納斯的語言誇飾，不能作為證明「他者倫理」的重要性優先於「同一」的真理。他者倫理要優先於「同者」，首先，在經驗上必需與存有保持一種「距離」的經驗，或本質上是非同一的，越過這些之後即是倫理經驗本身。但是單純的他者現象並不提供上述條件。他認為我們應該摒棄列維納斯晦澀艱深、宗教意味過濃的倫理學。他說，如果我們抽走列維納斯倫理學中的宗教元素，那麼就像是「一道狗的晚餐」（「a dog's dinner」）只是一個「缺乏虔敬的虔誠論述」。<sup>25</sup>

在這裡我們引用理察·柯恩的訪談資料作為對巴迪烏的回應。針對巴迪烏批判列維納斯的思想，理察·柯恩顯出一種不以為然的看法。首先，他指出巴迪烏是一位擺弄哲學術語的前衛人士，他讓大家誤以為倫理已蔚為風潮。當海德格以死亡作為他的哲學開端而掀起一股熱潮後，列維納斯的作品迫使哲學界不得不重新思索倫理應有的態度與立場。但是，倫理絕非一股風潮，它永遠也不會是。理察·柯恩指出，「道德」與「正義」這兩個概念困擾著巴迪烏令他坐立難安，因為這不符合他的前衛熱情，不符合他所要追求一切最新、最時尚的想法。巴迪烏

---

<sup>23</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, P17.

<sup>24</sup> 列維納斯著，余光先譯，《上帝·死亡和時間》，北京·三聯書局，1997，P215。

<sup>25</sup> 引自，賴俊雄著，〈為列維納斯答辯：理查·柯恩訪談〉，劉玉雯譯，收錄在《中外文學》第36卷第4期，台北：國立臺灣大學出版中心，2007，P301。

只想趕時髦、想要成為新一輩的偶像、想要獲得知識分子大師的頭銜。巴迪烏的社會學觀點，甚至他高舉著追求真理旗幟的行為，都被理察·柯恩貼上一個「太嫩」的標籤。<sup>26</sup>

如果說傳統哲學追求的是一種「存在與思維一致性」的「同一」要求，其所揭示的是一種在理性之下的真理觀。那麼在列維納斯那裏，「他者」對情感所激發的倫理的一致性便是先驗自我的責任心，即一種超驗的「形而上的倫理」，一種對於善的捍衛。在那裏，列維納斯只是不斷地、不厭其煩地將他者帶到同者的視域前，然後被推開，然後再帶入，然後再被推開...，就在每一次來回反覆後，帶領自我不斷地開展其內在疆域，於是，我們可以說在列維納斯那裡他者是同者的界限。但是這個界限並非如海德格將死亡當成此在(Dasein)存有的界線，藉以探討存有的疆域，而是在與他者的關係中，同者經由反覆的思考不斷地撞擊自我的內在疆域，經由對無限的永恆渴望不斷地自我超越，而揭示出倫理的意涵。巴迪烏的批判不過是頑皮的小孩想要藉由尖銳的語言挑戰父母權威的極限，對於這樣的孩子我們僅能給予更大的包容。想必列維納斯也會同意吧！

### 第三節 倫理主體之特質

在列維納斯於 1961 年出版的《總體與無限》一書的序言中，列維納斯表明了其著作的核心目標，是對主體性的一種捍衛。原因依據柯林·戴維斯的認為是由於主體在現代歐陸思想中，被真正地除中心化了。<sup>27</sup> 列維納斯對主體性的捍衛，不是停留在對主體的理解、從純粹自我中心去抵抗整體的層面上，也不是停留在面對死亡所感到的苦惱中，而是立足在無限的觀念上。進而在整體性與無限性的觀念之間進行區分，並肯定了無限觀念的哲學優先位置。<sup>28</sup>

在這裡我們將試圖尋找出關於倫理主體的基本樣貌，由於列維納斯將他者引發同者對其自身自發性的質疑稱作倫理，因此，我們可以說列維納斯倫理學底下的主體，是一種由他者所支撐的倫理主體。其特徵就在於它經受得起改變的能力，且在自身中能確認出自己是同者的能力(即使它是不同的)。列維納斯認為：「『我』在各種變化中是同一的」，主體即使發現自身的不同，但絕不會把自身認

---

<sup>26</sup> 同上註，P301。

<sup>27</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P42。

<sup>28</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969, P11/26.

成他者；在同者中的不同(other)只會促成主體的重新確認，並形成了構成同者的同一性(自我確認過程)的一部分。<sup>29</sup>

根據賴俊雄的研究及歸納，列維納斯的倫理主體應具有九項特質：1.他異性(Alterity)、2.感受性(sensibility)、3.易受傷性(vulnerability)、4.被動性(passivity)、5.回應性(answerability)、6.歷時性(dischrony)、7.外部性(exteriority)(主體敞開的樣態)、8.誠摯性(sincerity)、9.彌賽亞性(messianity)。賴俊雄認為，列維納斯的倫理學所欲表達的是自我與他人的關係，並重塑一種多層倫理樣貌的內部性—由感性、勞動、對話、愛、責任、向善、親情、失眠、趨向上帝等慾望所交錯疊砌而成的繁複內部關係性。<sup>30</sup>

上述是賴俊雄為我們所描繪的倫理主體樣貌，但我們必需注意的是，列維納斯的倫理主體並不是自身預備了上述這些特質，才成其為主體，而是這些特質就是倫理主體自身。且不論賴俊雄所歸納出的倫理主體樣貌如何，在列維納斯底下的主體性是以他者為支撐的主體性。他者不存在在光之下，我們無法補抓與描繪，只能靠其所遺留的蹤跡或線索去連結與記憶。故此，我們才不得不回到主體的內在性，去探尋他者在自我身上所遺留下的支撐印記。正如賴俊雄引蘇軾的「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。」雪泥上的印記斷然不可回復其鴻飛之英姿與「當時」。<sup>31</sup> 然而，雪也會在光的熱度下蒸發殆盡，又哪裡會去在乎、算計這些呢？

在賴俊雄的濃墨揮毫下所描繪出的倫理主體，其實就指涉著列維納斯的倫理主體本質就是「為他者負責」的主體。所謂的「第一哲學」就是一種「為他者」的哲學，以「他者」為主倫理哲學，是優先於以「我思」為主的存有本體論。列維納斯認為任何形而上學、現象學或本體論哲學若沒有倫理關係作為基底，對他而言將無法深層與充分的開展開來。

### 他異性(Alterity)

他者的他異性(Alterity)是列維納斯倫理學的主要核心議題。他異性(Alterity)一詞，我們必需從「理解」的意涵中去把握這個概念，列維納斯說：在所有的理

<sup>29</sup> 同上註，P46。

<sup>30</sup> 請參閱，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009。

<sup>31</sup> 賴俊雄著，〈別於存有一倫理主體與激進他異性〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009，P212。

解中總會有這樣一個事實，即把某物變成自己的。但也總有一些東西仍然在外，沒有被包括進來，即他異性(Alterity)。他異性不是指差異這一事實，諸如面對我的那個人有一個和我不同的鼻子，不同顏色的眼睛，另一種個性。它不是差異，而是他異性。這是一種他性，不可被包括(unencompassable)的，超越的。它是超越的起點。如果只是憑藉某種不同的特徵，你就不是超越的。<sup>32</sup>

就這個意涵而言，他異性是溢出存有的概念，它引發了自我之中對同一的質疑。在同者之中的同一性，出現了非同一的狀態，這鬆動了自我的內在世界，動搖了自我的優先地位並陷入汲汲可危的狀態。而以具體之他人面貌，向我呈顯的他者，在呈顯的意義上，面貌是根本的，它不具有任何系統的特徵。它是一種觀念，不能被自我整合進入一個系統中，因此，面貌在存在的觀念上，決不是一個物的概念，因此我們不可像對待物那樣，將它整合進自我的同一之中，使它消亡。然而在生存的最高律法上，即生存者在天性上的自我保存及對生存的努力(conatus essendi)，列維納斯說：「人們可以殺戮、可以消滅。消滅他人要比佔有他人來的容易。」<sup>33</sup> 「但是，他者拒絕消失；它存在、它固執；它是一塊讓理性磕破牙的硬骨頭。」<sup>34</sup> 他者從具體的他人的面貌上對我下了一道禁令、同時也是請求，他請求我們：汝勿殺！

在這裡列維納斯試圖透過面貌，把上帝的權威帶到人世間，他說：「臉是權威，當我如是說時，這無疑是一種矛盾：臉是一種請求，同時臉是一種權威。那麼你們會問我，如果臉上有一種誠命(commandment)時，人怎麼可能做與其臉的要求相反的事情呢？臉不是一種強制力，而是一種權威。權威往往無需強制力。...當你試圖拒絕他讓你做的事時，他會懲罰你。那是一種非常晚近的概念。相反，在我看來，最終，首要的、難忘的形式是，上帝根本不做任何事。他也不是強制力，而是一種權威。」<sup>35</sup> 是以上帝的權威，在他人的身上得到展現。

### 外部性(exteriority)

外部性必須從「思考」的面向來理解，但是，在這裡有一種與思考有關的狀態必需被提出來—良心，列維納斯認為：

<sup>32</sup> Emmanuel Lèvinas, 〈道德的悖論：與埃曼紐爾·萊維納斯的一次訪談〉收錄在孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008，P331。

<sup>33</sup> 同上註。

<sup>34</sup> Antonio Machado, 引自孫向晨著，《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》扉頁，上海：三聯書局，2008。

<sup>35</sup> 同上註，P330。



思想開始於自身構想自由外部的可能性。對我自己構想自由外部是最初的想法。它標示著我就在世界中。這感知的世界顯示一張臉：當事物由他者支配時對我們產生影響。純粹本性，當它不作為見證上帝的榮耀，也不屬於任何人時，被放在人類世界邊緣的是漠視與殘忍，僅在人類屬性的世界層面上可以理解。事物獲得第一次的獨立是從那不屬於我的事實，它們不再屬於我，因為我與那些人的關係是來自於他們。而這個自我與整體的關係是一種和人類的關係，而我認出了這張臉。在他們之前我是有罪或無罪。有必要被思考的狀態是良心。<sup>36</sup>

上述這段話，表明了思想的開端來自於外部世界，而自我在面對這整個被我化約成整體的外部世界時，純粹本性上的漠視與殘忍，讓自我必需時刻帶著有罪與無罪的思維，這就是良心的狀態。換句話說，有罪的指控並不是我真正做錯事，而是在先天上、在我自己生存本質上的缺陷，我就是有罪的，這個罪則是最廣義的方式定義，我自身本性的不完善、匱乏、不足都被涵括在這個面向上被思考。甚至，自我以一種並不是對生活的無知，而是不經思考的在世界中過日子，這都是一種罪過。

若用佛家的話語這叫無明，若用海德格的此在分析，則指人陷入沉淪的狀態，過著非本真狀態的日子。於是，良心不讓自己處在這種沉淪的狀態，它必需無時無刻讓自己遠離這種天真浪漫的狀態，保持一種在整體之中自為的清醒，以便讓自我在整體中的同一性得以繼續持存。佛言道「一念無明法性心」，列維納斯說「一眨眼便包含了見與不見」，雖然列維納斯是在現象學的意義下說出這句話，但它們同樣是指瞬間中，人對自己存有的出離。佛家的出離是解脫，列維納斯的出離則是實顯，一種意識自為的清醒，而列維納斯認出這種清醒是良心的清醒，而這個清醒保持到無以復加的地步，即是對他人的責任心，這是人質的責任心。

### 易受傷性(vulnerability)

所謂的易受傷性，是指主體在面對他者的質疑時，由他人所引發的自我思想上的易受傷性。自我出離自身的存有，它是擺脫了存有之匿名性的主體，它不僅僅是思想者，而且是在生活世界的生存者、與他者相遇的人。因此，作為思想的主體，它是放棄了任何統治、任何主權的主體，而朝向他者的臉，這是一種道

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality* was published in French in *Revue de Métaphysique et Morale* 59(1954):pp.353-73.

德主體，是一切為了他者的主體，是對他者負責的主體，是把他者置於自己前面的主體，同時這又是一種不計補償和回報的主體，這樣的主體是一種受苦受虐的主體。讓我們再回到列維納斯《從生存到生存者》的根本觀點：真正擺脫了 *il ya* 存有真正的持有者處於義務之中，處於「為他者」之中，這個「為他者」在無意義的 *il ya* 注入了一種意義，我從屬於他者。在《別於存在或本質之外》中列維納斯斷言了這樣的主體性是一種易受傷性(vulnerability)的主體性。<sup>37</sup> 換言之，人生活在現實處境中，總是會面對許多的質疑與責難，而思想本身的開放性，就促成了主體處於一種「門戶大開」的處境。主體的易受傷性便是來自這種對他者所引起的質疑的承受性，<sup>38</sup> 來自於面對自身以及外部世界的那種無能為力的無助狀態。但是這種承受性並未減弱主體的主體性，反而使自我的主體性更顯獨特性，而這獨特性並不來自主體自身，而是來自於對他者的承受性，是比被動更為被動的被動性。

#### 回應性(answerability)

另外，自我從自身的存有中脫離時，首先面對那向我走來的第一人，這表示我必需顯露自身，言說作為顯露的意義，自我向他者表明了「我在這裡」。並擔起那自身應負的責任。由於，面容不受現象學所賦予的意義影響，相反，面容是表情，來自於別處的意義源泉，因而不是我所賦予的意義產物。<sup>39</sup> 在此，面容和語言就成為我接近他者的場域。依賴俊雄的詮釋，言說是一種最接近上帝的語言。語言讓我因此有機會與他者處在一種「鄰近性」(proximity)的狀態，又語言的他異性即是倫理自身(in-itself)的一種無法被一般語言所表達的特異性(singularity)。賴俊雄認為，言說「鄰近」未說，語言「鄰近」臉龐，而臉龐「鄰近」他者，他者「鄰近」上帝。是以，言說是一種最接近上帝的語言。<sup>40</sup>

#### 歷時性(dischrony)

柯林·戴維斯認為列維納斯的倫理學最關鍵的是，對他者負有責任的假定發生在「一個比任何起源更古老的過去，一個起源之前和太古的過去之時」(OB，

<sup>37</sup> 參閱，莫偉民著，〈現象學還是反現象學：列維納斯主體觀研究〉，收錄於楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會”論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008，P140。

<sup>38</sup> 在這裡我們試圖把主體對他者的承受性與生活經驗作連結，承受性的強弱度將表現為：憤怒與修養，這裡所做的連結並不具有哲學檢視，只是筆者個人在解讀列維納斯的承受性時，腦中所浮現的聯想。

<sup>39</sup> 參閱，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P76。

<sup>40</sup> 賴俊雄著，〈別於存有一倫理主體與激進他異性〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009，P220。

23/9)，這是「一個比任何現在更古老的過去，一個絕不會出現的過去」（OB，45/24），對它的尋求會導致語言的幾近癱瘓<sup>41</sup>：「問題僅僅[!]在於問自己開始是否處於開始」（OB，257/165）。<sup>42</sup> 在這裡我們不要被列維納斯關於時間思考的用詞給嚇到，不要被「古老的過去」、「太古」、「更古老的過去」嚇到，因為列維納斯的時間觀是「一出生就老的足以死去」，<sup>43</sup> 對「現在」而言，任何一個「過去」都足以用古老來稱之。

因此，對時間的理解不能從傳統的意義來把握，在這裡時間呈現為一種非時間的結構，它是作為與無限、與不可包容者、與有差別者的關係來領會。有差別者(different)並非無關緊要，在《上帝·死亡和時間》中，列維納斯指出，在與有差別者的關係中：

歷時性如同是「在同一個中的另一個(in of the other-in-the-same)」中的「在...中」而另一個還尚未能進入到同一個之中。時間既是同一個中的另一個，又是這不能和同一個在一起、不能是共時的另一個。由此，時間將是由另一個在同一個中所引起的不安，而這同一個永遠也不能包容另一個，不能整合它。<sup>44</sup>

歷時性(dischrony) 它拒絕被整合，拒絕與共時性鍊接，在這個意義上，它因而是無限的。我們可以說，時間在列維納斯那裏，它拒斥一切同步與共時(synchronization)，這表明了責任是無序的或說是無開端的，或先於原初(anarchic or Pre-original)。<sup>45</sup> 在胡塞爾那裏，意識主體一開始就具有時間結構，因此把時間視為非時間，在意識中沒有可以被確認、被恢復的原點。因此，我不能夠在我的過去中去定位我的責任。而現在，自我並不擁有現在，因為它總是延遲的，因此我在現在中亦無法及時去擔負屬我的責任。

簡單來說，列維納斯把同時存在的一「現一在」一稱為共時性(synchronization)，是本質的開始和終結，是有限與自由的勾連；是人之自主、

---

<sup>41</sup> 會幾近癱瘓的原因在於無言可說，怎麼說都會陷入悖論中，比如死亡，死亡是言說的不可能性，硬去說它將導致神秘或語言的崩潰。在這裡，柯林·戴維斯要指出的是列維納斯文本的不一致性，要求我們拒絕把邏輯作為理智分析的首選工具。列維納斯試圖表明的東西無法在一種傳統的連貫性話語中得到理解。

<sup>42</sup> 引自，(英)柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006，P79。

<sup>43</sup> 參閱，列維納斯著，《上帝·死亡和時間》，余光先譯，北京·三聯書局，1997，P42。

<sup>44</sup> 同上註，P16。

<sup>45</sup> 參閱，蘭菲著，〈真實抑或虛構—論脆弱之倫理〉，收錄於楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會”論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008，P238。

自由和意向性的領地。如果超出了這個範圍的叫做歷時性(dischrony)。對他者負責的緣起不在我的主動性；相反，它先於我的自由。在我來到人世以前，責任已經攫住了我。換言之，主體在瞬間中從存有之惡脫離、實顯出來，就已經被檢選為擔負責任的人了，而這個擔負責任的自我沒有源初，因為它先於我的意識。列維納斯認為：

非現在(non-present)不會因為它的廣大(immensity)或它「至高的」人性(「superlative」humanity)，譬如說，善，其本身就是至高的，而能夠被人理解。非現在在此是看不見的，隔離的(或說神聖的)，因而是一個非原初的(non-origin)，一種無序(an-archival)，善不能成為現在或被再現。現在是我的自由的一個開端，而善不能呈現給自由；在我選擇善以前，善已經選擇了我。沒有一個人自動地(voluntarily)選擇善。<sup>46</sup>

在列維納斯的時間觀中「現—在」是一個重要的概念，當自我在瞬間中擔負起責任時，這已經涉及了主體責任的緣起，緣起即是事件的開端，人作為事件來理解，事件因自我與他者的照面，啟動緣起的轉輪，這是來自他者與自我之間的作用力而開展出來的，或許我們若能抓住這個瞬間的緣起—開端—現在，即能結晶為本質，而這個本質將開顯為智慧。

時間即本質和本質的顯現，當時間將世界納入其界域。光在時間之流中產生...同一的差異亦是時間之表徵。但時間同樣藉著持守、回憶歷史彌合了分歧。虧得持守、回憶和歷史，在其時間化的過程中，萬無一失。一切均得到展示、再現、訴諸文字，或者，被整合，或者，如海德格所言，被裝配。然而，在這個頗具修復力的時間化過程中—時間不會流失，存在逝去，而一切結晶為本質—某種徵兆肯定已經顯現：一個往而不復的間隔和空隙，一個抵制一切整合的歷時性，一個超越的歷時性。<sup>47</sup>

在此，我們以唐朝詩人孟浩然在登峴首山時，所留下的感嘆，做為歷時性的具體設想：「人事有代謝，往來成古今。江山留勝跡，我輩復登臨。水落魚樑

---

<sup>46</sup> Emmanuel Lèvinas, 引自, 蘭菲著, 〈真實抑或虛構—論脆弱之倫理〉, 收錄於楊大春主編, 《列維納斯的世紀或他者的命運: “杭州列維納斯國際學術研討會” 論文集》, 北京: 中國人民大學出版社, 2008, P238。

<sup>47</sup> 同上註, P237。

淺，天寒夢澤深。羊公碑尚在，讀罷淚沾襟。」<sup>48</sup> 在人事更迭中，時間並不留逝，它只是區別出古今，時間以他者的身分在同者之中駐留，但它並未被同化、被整合，而是讓江山與羊公碑見證它的存在，在這個意義上時間因此是無限的。

---

<sup>48</sup> 孟浩然(公元 689-740)，是盛唐時期最有名的大詩人之一。他和王維一起合稱“王孟”，是唐代田園詩派代表人物。他的詩風格清淡、自然而又韻味深長，在唐詩中自成一家。全文的意思：人事交替更迭形成世態，時光不斷來去分出古今。大好江山留下有名古蹟，我們如今又對山水登臨。水淺地露魚樵洲更凸顯，天寒草衰雲夢澤遠而深。記念羊公之碑還在山上，讀完碑文淚水沾濕衣襟。

## 第五章 結論

### 第一節 回答與詰問

本研究借徑列維納斯死亡的觀點，只是為了見證倫理主體誕生的時刻，且列維納斯以身體作為意識的存身之基礎，讓意識有了入睡與遺忘的可能性，讓主體在自身的生存狀態上稍有暫時喘息與休憩的時刻。就這個論點，列維納斯賦予身體所帶來的正面意義；在某種意義上，觸動了筆者內在對死亡的懷疑與想望，解決了困惑多年對死亡的迷思。

再回到生存者把死亡當成解決難題的工具，藉由列維納斯對死亡的觀點，我們可以說那是不可能的，因為死亡解決的是你的身體而不是難題；死亡不可能讓你因此逃離自身所面臨的處境與難題，而是永遠剝奪你的可能性，並在你的生存處境上再狠添一筆陰影。因此，我們必需尋找其他路徑，而這正是本論文最初的動機與目的。

儘管，死亡作為言說的不可能性，它讓活生生的面容變成了面具。語言作為探索死亡的工具，在屬性上它屬於存有。正如，德希達在其〈暴力與形而上學〉一文中，認為列維納斯使用傳統存有論的語言工具而妄想從存在逃脫，這是不可能的虛妄。但德希達也表明了「面容作為表達和語言，它不只是注視，而且還是注視和語言、眼睛和會說話、會喊餓的嘴巴的原始統一體，同時它是那個聽到不可見者的東西，因為『思想即語言』，而思想在類似聲音而非光的元素中被思想。」<sup>1</sup> 人作為言說的發聲體，不管他是處在「光」之下的鏗鏘疾呼或是在無垠暗夜中的微弱喘息，只要他猶能發出呼求聲，即使是比微弱還要更加微弱的一絲氣息，這就能為我們揭示出倫理的意涵不是嗎？或許對於重視語言工具的德希達而言，語言是探索哲學與邏輯詮釋的工具，但對於列維納斯而言，語言的形式是召喚與回應，在戰爭中，那呼求的喃喃細語，即使在轟隆隆的砲聲中，仍然是令人震耳欲聾，不是嗎？

---

<sup>1</sup> 雅各·德里達著，張寧譯，《書寫與差異》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001，P171。

## 第二節 借徑與逃脫

在列維納斯那裡，死亡是與無限關係的思考，死亡所引起的不安與恐懼，是由於我與無限之間的懸殊之比而出現，在任何時候，我都不能心安理得地成為自為的我，除非，透過倫理主體的誕生，去成為能為他者擔負起責任的主體。在我為了他者的過程中，他者就猶如把我從我的惡夢中搖醒的人，不讓我陷在自身的生存狀態中，結束我的生存處境的人。

因此，在每一次為他的歷程中，自我必需時刻維持著清醒，去面對立於天地之間的我，為了自身的生存與持續、為了自身的幸福與滿足，我究竟占用了他者什麼，我必需不斷地提醒自己，何以能活得如此理所當然、心安理得？如果在這之中，有一種我用死都不能償還他人的債務，即使這個罪非因我而起，那麼，就擔起自己應負的責任吧，去承擔那不在我的時限內所造成的歷時的共業，又如何呢？

列維納斯說：「我承受著別人的負擔，被責任心招向獨特性。...連接這種情節的品性，人們可稱做善良，它不再獨一中引入多樣性，它如果與獨一有別它就不再是善良，在善良中成為責任者。在善與惡的雙極性之前，自我已經在承受的消極性中與善為伍了。自我在選擇善之前就與善為伍了。」<sup>2</sup> 就把自己當成被善挑選的人質吧，從存有之惡中躍然而起，不就是為了要擺脫 *il y a* 的糾纏嗎？

列維納斯對死亡的探索是為了從傳統的存有論過渡到他者，尋找一條逃離存有的路徑，一條他稱之為倫理的路徑，並且將這門倫理的學科建構成更基礎、更源初的第一哲學。而我們借徑列維納斯死亡的哲學探索，是為了找尋一條可以逃脫自身生存狀態的路徑。然而，他人在我的生活世界中不時地對我召喚，要我為他負起責任，在某種意義上，與其說是他挾持了我成為他的人質，去為他的手術或死亡簽下責任的切結書，倒不如說是他為我解除了生存重擔—對手術的擔心、對死亡的無知—的壓迫，讓我得以從自我的孤獨性中解脫出來，而這正是列維納斯為他者負責的倫理主張，亦是他為我們劈荆斬棘所開的一道人間罕至蹊徑。

---

<sup>2</sup> 列維納斯著，余光先譯，《上帝·死亡和時間》，北京·三聯書局，1997，P215。

### 第三節 出離與復歸

列維納斯指控傳統存有論是對他者的暴力形式，這種形式暴力的極致展現在第二次世界大戰中對猶太人的大屠殺，是以，列維納斯把捍衛他者的他異性做為其倫理學的主要核心。而我們在閱讀列維納斯的哲學時，也總是將其設定在對存有論的抗拒與出離，透由倫理主體的誕生、脫離主體自身的關注而朝向無限的他者。<sup>3</sup> 或許我們可以說這整個列維納斯的哲學是一場朝向倫理的逃逸計畫，而列維納斯最終的目的是恢復倫理學的優先位置，把傳統哲學對於外延「真」理的追求，置換成自我內在對「善」的超越與彰顯。

在《羅馬假期》中「不食人間煙火」的公主，為了實踐對自由的嚮往，微服私遊羅馬古城，在過程中幾經直接面對面的接觸到平凡勞苦的群眾，引發她對現實生活與情感上的波折與激動，並於其中深刻意識到自己所肩負的責任和義務。我們可以說「不食人間煙火」的公主在其出離自身所處的生存狀態時，她對於羅馬城有著滿滿的欲念，她一方面拒絕回到自身生存的境況(回家)，一方面又滿懷欣喜地探索著羅馬城帶給她的驚喜，而這一切幾乎讓她忘卻自身的使命與責任。就在與記者經歷了一日的羅馬探險後，公主重新意識到自己所肩負的責任，並再次重返自身。在童話故事中，王子與公主的結合象徵著自我的合一，可是，公主並未如同童話故事般的美好，與王子(記者)從此過著幸福快樂的日子。而是，恢復其所負載的使命，並以和善、真誠的責任心，去擔負起在她還未到臨羅馬城之時就已然存在的使命。(或許這就是羅馬假期之所以雋永的理由。)

經由《羅馬假期》裡公主所歷經的冒險，為我們具體的指出自我主體透過不斷地超越自身與重返而建立起主體的內在性。但是，在這之中幫助她不被外在事物吸引、不致被整體吸入進去的是與她自身相異的外在事物所激起的「思考」，列維納斯說：「在思考中，一個使自身位於整體中的存在者不被吸入進去。他存在與整體的關係中，仍然繼續保持在這裡，從整體中區分出一我。」<sup>4</sup> 因此，「思考」使得自我在每一次的出離與復歸中，保持自身不被吸入整體之中，而是不斷地拓展自我內在性的外延。

<sup>3</sup> 參閱，楊婉儀著，〈何謂倫理——以人為核心對萊維納斯的他人思想進行反思〉，發表於2011年5月27日，政大「生命與現象學反思」現象學研討會。

<sup>4</sup> Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality* was published in French in *Revue de Métaphysique et Morale* 59(1954)。



是以，自我所面對的永遠也不能卸除的責任，就是我作為倫理主體的人文價值和意義，這也是他的「倫理學作為第一哲學」的價值和意義，對它我們抱持了期許與敬意，也鼓舞我們應該要勇於超越自己去面對「他者」，並在我們有限的生命中，去回應並中止對於他者的暴力，以仁慈、真誠的態度去尊重他者，擔負起對他者的責任。這是我們從列維納斯那裏所繼承的遺產，亦即是他者倫理學的意涵。

最後，藉由列維納斯的眼目，我們試著反思：哲學與科學最初結合是為了帶給人們更高的生命品質與更完善的生活要求。就如同列維納斯所言，人存在於世即是一種趨向善的運動，且面對這構成世界的萬物，我們懷有滿滿真誠的欲念。<sup>5</sup> 從這個角度，我們試著去理解十九世紀初的工業革命，以機器代替人力，為人們在生活上開展了諸多可能性，滿足了我們對於完善生活品質的要求，但卻也因如此而加速了人們對於未來的冀求；隨著二十世紀的應用科學的蓬勃發展，各種科技產品的發明，這更使得人們對外在世界的欲望，到了無以復加的程度，甚至渴望能取代上帝。因此，在整個西化的世界之中，我們也慢慢浸淫在這樣的氛圍下覺得理所當然，於是生命的啟發不再從東方固有的修身、齊家、治國、平天下的這樣的思維與胸懷出發，取而代之的是經濟活動要求下的生命的經濟價值與經濟生活下的幸福品質。

這個世界一樣在追求善、美、真、愛，一樣將這些美好的事物當成生命中最有價值的標準，但是不再從人性當中去鼓勵，而是從經濟活動中為生命找到新價值，生命的價值不再是品德的高低，而是生命能有多少經濟條件以達到善、美、真、愛。從目的上來看我們追求的一樣是客觀普遍的真理，但本質上，方向似乎相反了。因此，列維納斯的哲學為西方哲學注入了一種新穎的思維，就如同德希達所說這是一種比所有新穎還要新穎的活化思維，而這也說明了何以當代思想家在一片回歸生命本質的浪潮中，紛紛投入倫理性思維探究的原因。

---

<sup>5</sup> 參閱，列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，南京：教育出版社，2006，P33。

## 參考文獻

### 英文書目

01. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh : Duquesne University press, 1985.
02. Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality*, was published in French in *Revue de Métaphysique et Morale* 59(1954).
03. Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*, Translated by Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2000.
04. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969.
05. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis. The Hague Martinus Nijhoff, 1981.
06. Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996.

### 中文書目譯著

01. 列維納斯著，《從存在到存在者》，吳惠儀譯，王恒校，南京：教育出版社，2006。
02. 柯林·戴維斯著，《列維納斯》，李瑞華譯。南京：江蘇人民出版社，2006。
03. 笛卡兒著，《第一哲學沉思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館出版，1986。
04. 笛卡兒著，《沉思錄》，黎惟東譯，台北：志文出版社，2004。
05. 胡塞爾著，《笛卡兒的沉思：現象學導論》，張憲譯，台北：桂冠圖書，2004。
06. 列維納斯著，《上帝·死亡與時間》，余中先譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997。

07. 德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著,《現象學導論》,蔡錚雲譯,台北,桂冠,2005。
08. 海德格著,《存在與時間》,王慶節、陳嘉映譯,台北,桂冠,2002。
09. 雅各·德希達著,《書寫與差異》,張寧譯,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2001。
10. 列維納斯著,〈倫理學作為第一哲學〉,收錄於包利民編選,《西方哲學基礎文獻選讀》,杭州、浙江大學出版社,2007。
11. 柏拉圖著,《斐多篇》,王曉朝譯,台北,左岸文化,2007。
12. 列維納斯著,〈哲學,正義與愛〉,鄭剛譯,收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》,高宣揚編,上海同濟大學出版社,2008。
13. 列維納斯著,〈關於主體〉,周潔譯,收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》,高宣揚編,上海同濟大學出版社,2008。
14. 列維納斯著,〈形上學與超越哲學〉,收錄於《中外文學》第36卷第4期,列維納斯專輯,2007,台北:國立台灣大學出版中心。
15. 列維納斯著,〈道德的悖論:與埃曼紐爾·萊維納斯的一次訪談〉收錄在孫向晨著,《面對他者—萊維納斯哲學思想研究》,上海:三聯書局,2008。
16. 列維納斯著,〈臉的不對稱性:列維納斯與荷蘭電視台記者佛朗斯·居維的對話〉,張堯均譯,收錄在高宣揚主編,《法蘭西思想評論》第三卷,上海:同濟大學出版社,2008。
17. 港道隆著,《列維納斯—法外的思想》張杰、李勇華譯,石家莊:河北教育出版社,2001。

## 中文書目

01. 傅偉勳著,《西洋哲學史》,台北:三民出版社,2004。
02. 蔡美麗著,《胡賽爾》,臺北:東大,2007。

03. 項退結著，《海德格》，台北：東大出版社，2006。
04. 孫小玲著，《從絕對自我到絕對他者》，上海：上海人民出版社，2009。
05. 黃見德著，《西方哲學的發展軌跡》，台北：揚智文化，1995。
06. 孫向晨著，《面對他者·萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書局，2008。
07. 杜小真著，《勒維納斯》，台北：遠流出版社，1994。
08. 王心運著，〈列維納斯論純粹的存在經驗—il y a〉，收編於，賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009。
09. 王恆著，〈列維納斯的他者—法國哲學異質性理路〉，收錄於《法蘭西思想評論·第三卷》，高宣揚編，上海同濟大學出版社，2008。
10. 王恆著，《時間性：自身與他者》，南京：江蘇人民出版社，2007。
11. 陶晶瑩，《小眼睛》，初版，台北·時報文化，2004。
12. 賴俊雄編，《他者哲學：回歸列維納斯》，台北：麥田，城邦文化出版，2009。
13. 林火旺著，《倫理學》，台北：五南書局，2004。
14. 宋希仁主編，《西方倫理思想》，北京：中國人民大學出版社，2004。
15. 楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：「杭州列維納斯國際學術研討會」論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008。

### 期刊論文

01. 楊婉儀著，〈從超越到人性的超越〉，發表於《生命教育研究》，第 2 卷第 1 期，2010。
02. 賴俊雄訪談與紀錄，〈為列維納斯答辯：理察·柯恩訪談〉，劉玉雯譯，《中外文學》36 卷第 4 期，台北：國立臺灣大學出版中心，2007。

03. 莫偉民著，〈現象學還是反現象學：列維納斯主體觀研究〉，收錄於楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會”論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008。
04. 蘭菲著，〈真實抑或虛構—論脆弱之倫理〉，收錄於楊大春主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會”論文集》，北京：中國人民大學出版社，2008。
05. 楊婉儀著，〈何謂倫理——以人為核心對萊維納斯的他人思想進行反思〉，發表於2011年5月27日，政大「生命與現象學反思」現象學研討會。
06. 顏秀安著，〈他者甦醒之路—列維納斯倫理學研究〉，中央大學，未發表碩士論文，2009。
07. 梁孫傑著，〈狗臉的歲/水月：列維納斯與動物〉，收錄在《中外文學》第34卷第8期，台北：國立臺灣大學出版中心，2006。