

南 華 大 學

哲學系碩士論文

列維納斯「他者」概念的探究

The Investigation of Levin's "the Other" Concept



研究生：李依叡撰

指導教授：謝青龍博士

中華民國九十九年六月二十三日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

列維納斯「他者」概念的探究

研究生：李 辰 勳

經考試合格特此證明

口試委員：簡 瑞 良

謝 青 龍

陳 政 揚

指導教授：謝 青 龍

系主任(所長)：尤 惠 貞

口試日期：中華民國 99 年 6 月 23 日

摘要

列維納斯的「他者哲學」是對希臘傳統下同一哲學的出走，是對獨我論的反動。和傳統哲學不同，列維納斯主張他者並不由自我出發，從自我角度出發而達至的他者並不具有他異性，而為了保有他者的他異性，就必需由絕對他者出發，堅持他者他異性之不可化約，而在與這不可化約的他人之關係中，人的存在始得顯現。然而，就如同所有的哲學發展與新的哲學視野的出現一樣，列維納斯的「他者哲學」並非憑空產生，它的出現與胡塞爾的現象學及海德格的存有論有著極大的關係。本文即由列維納斯與現象學和海德格的存有論之關係出發，試圖釐清列維納斯「他者哲學」的源起與問題的出發，繼而回到列維納斯的文本，探討他者的獨立性及他異性的可能，以及由自我與他人的關係所開顯出的存在，以期對「他者」概念有一全面而深入的了解。

關鍵字：列維納斯 (Levinas)、獨我論 (solipsism)、他者 (the Other)、光 (light)、臉 (visage)

目錄

第一章 緒論	01
第一節 問題的提出：走出希臘的「他者」哲學.....	01
第二節 列維納斯的思想背景.....	06
一 「現象學」與「他者哲學」.....	06
二 列維納斯與其他哲學家之思想關聯.....	08
三 列維納斯的著作風格.....	10
第三節 研究方法與大綱.....	12
第二章 「他者」議題的線索：胡塞爾與海德格	14
第一節 胡塞爾：從現象學出發的「他我」概念.....	15
一 「意向性」.....	15
二 從「先驗自我」到「他我」：現象學對「獨我論」的克服.....	21
第二節 海德格：「他人」的「共同此在」.....	27
一 海德格現象學的轉向：意識與存在.....	27
二 《存在與時間》中的「共在」與「他人」的概念.....	30
第三節 列維納斯的批評：「光」與「獨我論」.....	37
一 列維納斯對胡塞爾超克「獨我論」的批評.....	37
二 列維納斯對海德格超克「獨我論」的批評.....	40
三 列維納斯對「獨我論」的超克：「光」.....	42
第三章 列維納斯的「他者」概念	46
第一節 從疲憊、懶惰到 il y a.....	47
一 疲憊與懶惰.....	47
二 il y a.....	50
三 實顯.....	55
第二節 死亡概念.....	60
一 海德格的死亡概念.....	60
二 列維納斯的死亡概念.....	64
第三節 臉.....	66
第四章 結語	73
參考文獻	75

第一章、緒論

第一節、問題的提出：走出希臘的「他者」哲學

古希臘哲學是西方哲學發展的根源，它包含著延續自荷馬(Homer)史詩與赫西俄德(Hesiod)的《神譜》、《工作與時日》所產生的豐富思想，同時也標示著思想由神話形式過度到哲學的概念表達：¹古希臘哲學的基本課題開始於以概念來思考事物的「本原」(principle)問題，並進一步處理及生成變化的可能性根據。面對這個提問，古希臘哲人提出了各種不同而多樣的回答，諸如：泰利斯(Thales)的「水」、阿納克西曼得(Anaximander)的「無限者」、阿納克西米尼斯(Anaximenes)的「空氣」、恩培多克利斯(Empedocles)的「四根」、阿納克撒哥拉斯(Anaxagoras)的「萬物種子」、赫拉刻利圖斯(Heraclitus)的「火」、德謨克利特斯(Democritus)的「原子」等。²而在這些先蘇哲學家之中，巴門尼得斯(Parmenides)不僅在他的時代有著代表性的地位，更重要的是，他的基本思想對日後的西方哲學傳統有著決定性的作用，即：存在是一且不動，並且「保持著自身的同一」，³以及「作為思想和作為存在是一回事情」。⁴關於思想與存在的同一性，我們可以在巴門尼得斯的《殘篇》中得到進一步的說明：

作為述說，作為思維一定是存在的東西；因為存在存在，而非存在乃是不存在的；⁵

作為思想和思想對象是同一件事情。如果沒有思想表達於其中的存在的東

¹ 參閱 苗力田主編，《古希臘哲學》，台北：七略出版社，1995。頁 2。

² 參閱 Wilhelm Windelband 著，羅達仁譯，《西洋哲學史》第一篇 第一章，台北：商務，2006，頁 29-70。

³ 巴門尼得斯《殘篇》8，1，26，苗力田主編，《古希臘哲學》，台北：七略出版社，1995，頁 87。

⁴ 同上，巴門尼得斯《殘篇》2，頁 84。

⁵ 同上，巴門尼得斯《殘篇》6，頁 87。

西，你便不會找到思想。⁶

對巴門尼得斯而言，思想必然包括思想中存在的對象，因此可思想性等同於可存在性。換言之，思想必定是存在東西，否則無法被思想。存在的最根本性質在於存在自身的同一性，所有我們能認識、感知的事物都只能由存在被規定。這種由理性出發所形成的思想與存在的同一性原則，以及存在自身的同一形成了從蘇格拉底以降的以理性及「第一因」為主的西方哲學特質。這樣的哲學思路必然地假設一最普遍、最高現實性的存在，在此存在中，所有的特殊與差異都將被取消，而還原到最終的同一當中。這種「我思」的同一性與統一性主宰著西方傳統哲學一直到近代的發展。然而在二十世紀的法國哲學中出現了以下的聲音：

然而，隨著人（human）的出現，就有了某種比我的生命更重要的東西，那就是他人的生命（the Life of the other）——這就是我的全部哲學。⁷

這是列維納斯（Emmanuel Levinas 1906-1995）在 1986 年的訪談中所說的。這位由現象學出發，繼而走出現象學的猶太裔法國哲學家，其一生致力於發展與捍衛一不再能被化約於「我思」之統一性中的絕對他異性，一種由同一性原則中解放的哲學視野。這樣的他異性不再能於思想他者的思想中被解消，他者不作為思維的對象而與思維同一。列維納斯的「他者哲學」，誠如德希達（Jacques Derrida）所言，是面對自希臘（巴門尼得斯）以來由理性與同一性所決定的西方哲學傳統之反省與出走。⁸換言之，「他者哲學」所對反是貫穿整個由希臘以至現象學の同一哲學與獨我論（solipsism），也就是列維納斯所言的「整體」概念（Totality）。它開始於巴門尼得斯的思維與存在同一原則，主張只有存在存在，非存在不存在，所有「特殊」都將回歸、收攝於「一般」。作為所有差異的最大公約數，這個「一般」就是與思想自身同一的「存在」：邏各斯（Logos）。自此，希臘哲學以尋求

⁶ 同上，巴門尼得斯《殘篇》8，1，34，頁 87。

⁷ *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, trans. Andrew Benjamin and Tamra Wright, in: *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi and David Wood, London and New York: Routledge, 1988, 頁 172。

⁸ 參閱 Jacques Derrida 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北：麥田人文，2004，頁 178、182。

現象差異背後的最終統一性為任務，並由此形成目的論的形上學傳統：蘇格拉底（Socrates）尋找所有善行背後「善」的自身；柏拉圖則區分四層存有等級，並以「理念」（idea）為最真實、最具價值的存在。在《國家》篇中的「洞穴比喻」，柏拉圖以太陽來代表「理念」，⁹太陽的光是所有事物存在與被認識的最後根據與來源：

太陽不僅是所有可見事物可見性的創造者，同時也使得它們得以生成、生長和哺育，雖然自己不是生成的。…，知識的對象不僅從『善』得到它們的可知性，並且從善得到它們自己的存在和本質，而善自己卻不是本質，而是超越本質的東西，比本質更尊嚴、更強大。¹⁰

這個不生成變化的「善」之「理念」是所有個別事物被認識與存在的原因，在這裡我們不僅看到存在與思維同一性原則的再現，也看到日後影響亞里斯多德（Aristotle）「第一不動的動者」與「第一因」概念的蹤跡。亞里斯多德在《物理學》卷一中稱研究所有事物中的「第一因」（first principle）之科學為「第一哲學」（first philosophy），¹¹這個「第一哲學」也就是《形上學》。在《形上學》第七卷中則清楚地規定，《形上學》的任務是研究「實體」（substance）的問題，¹²並規定所有的生成變化始於第一存有者，即一永恆、不動的動者：「神」。¹³這樣由邏各斯或理性之光所決定的希臘傳統形上學通過笛卡兒（Descartes）的「我思我在」（*cogito sum*）之中得到更進一步的發展：在笛卡兒的理性主義中，「自我意識的優越性存在於它的充分的清晰性和明確性」，而其原則是：「所有與自我意識一樣清晰明確的事物必定是真實的。」¹⁴這種由意識存在的確實性所構成的獨我論再一次實現了希臘關於存有的思想，即「哲學作為科學。」¹⁵而接續著柏拉圖理性

⁹ 柏拉圖《理想國》卷七，苗力田主編，《古希臘哲學》，台北：七略出版社，1995。頁 322-323。

¹⁰ 同上，柏拉圖《理想國》卷六，頁 317-318。

¹¹ 參閱 Aristotle 著，張竹明譯，《物理學》第一章 第九節，北京：商務，2006，頁 42。

¹² 參閱 Aristotle 著，吳壽彭譯，《形而上學》第七卷 第一章，北京：商務，2007，頁 142。

¹³ 同上，Aristotle《形而上學》第十二卷 第七、八章，頁 276-277。

¹⁴ Wilhelm Windelband 著，羅達仁譯，《西洋哲學史》，台北：商務，2006，頁 435。

¹⁵ 參閱 Jacques Derrida 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北：麥田人文，2004，頁 177。

之光所發展的現象學亦未能脫離自希臘以來同一哲學所形成的獨我論，因為在現象學中，「存有」仍自明地被預設為「對象」，¹⁶他者最後仍被還原於自我意識的絕對存在之「同一」上，就如同德希達所言：「這同一的『主宰』(domination du même)，無論是在〔胡塞爾〕現象學還是在〔海德格的〕存有論中都將不會消失。」¹⁷

相對於希臘傳統哲學將形上學視為「第一哲學」，並處理由「特殊」向「同一」的回歸，即以「自我」(ego) 征服存在的問題，¹⁸列維納斯所開啟的是先於存有論形上學的倫理學。在這個作為第一哲學的倫理形上學中所處理的不再是「特殊」向「同一」的回歸，而是與「絕對他者」(absolutely other) 的關係：

真理包括經驗。在真理中，一個思想者與一個和他有別、不同於他的實在——「絕對的他者」保持一種關係。¹⁹

在亞里斯多德的第一哲學中，真理是對存在的認識，而這個認識只能透過對存有者的「本原」(principles)、「原因」(causes) 和「原素」(elements) 的掌握而達成，²⁰而這樣的掌握與認識即代表著將存在的特殊與差異抽離而回歸於同一當中，在此，存在成為思想與知識中的對象與他者，²¹真理的獲得代表著存在的他異性的取消而回歸於同一的過程。列維納斯稱這樣的希臘傳統哲學將形上學為「存有論」，這是一種「對於存在的理解、把握，他剝奪了他者的他異性，將他者還原於同一，因此，它將導致一種消滅他者、只有同一—統天下的強力和非正義哲學。」²²然而在列維納斯的「他者哲學」或作為第一哲學的倫理形上學中，真理不是對存在的理解與掌握，不是對存在的差異性的取消，而是處於自我與絕

¹⁶ 同上，頁 182。

¹⁷ 同上，頁 176。

¹⁸ 參閱 E. Levinas, *Collected philosophical papers*, trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1987, p. 48.

¹⁹ 同上，p.47.

²⁰ 參閱 Aristotle 著，張竹明譯，《物理學》第一章 第一節，北京：商務，2006，頁 15。

²¹ 參閱 E. Levinas, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1989, p. 76.

²² 參閱 馮俊著，《當代法國倫理思想概論》，高宣揚主編，台北：遠流，1994，頁 160。

對他者的關係中。因此，這樣的倫理形上學不同於本體論，「它批判了存在的邏各斯 (logos)，它承認他者的他異性。」²³對列維納斯而言，他者的他異性無法、且不應該被自我同一，因此沒有他者的他異性，存在就不可能被顯現。換言之，最根本的存在不處於主客的認識關係中，而在我與他者的倫理關係中。在這樣的倫理關係中，獨我論與同一性原則完全失去其意義，因為他者的在場以及我對他者呼喚的回應，必然先於一切認識與自我意識而存在。

列維納斯的「他者哲學」是對希臘傳統下同一哲學的出走，是對獨我論的反動。它由一不同於自我的絕對他者出發，堅持他者他異性之不可化約，而在與這不可化約的他人之關係中，人的存在始得顯現。然而，就如同所有的哲學發展與新的哲學視野的出現一樣，列維納斯的「他者哲學」並非憑空產生，它的出現與胡塞爾 (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938) 的現象學及海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的存有論有著極大的關係。本文即由列維納斯與現象學和海德格的存有論之關係出發，試圖釐清列維納斯「他者哲學」的源起與問題的出發，繼而回到列維納斯的文本，探討他者的獨立性及他異性的可能，以及由自我與他人的關係所開顯出的存在，以期對「他者」概念有一全面而深入的了解。在此，基於「他者哲學」與現象學的密切關係，在進入正文之前，我們將在以下先對列維納斯的思想背景作一介紹，以便能對列維納斯的思想與現象學的關係有概括的了解。

²³ 同上。

第二節、列維納斯的思想背景

一、「現象學」與「他者哲學」

列維納斯（Emmanuel Levinas 1906-1995）由於師從胡塞爾和海德格，所以在許多介紹現象學的書籍中，都將他歸類為現象學家。這樣的說法當然其來有自，因為列維納斯不僅是胡塞爾和海德格的學生，而且也是這兩者的哲學思想在法國早期的主要研究者和傳播者之一。因此，從整個求學背景看來，列維納斯的確是屬於現象學系統出生的的哲學家。然而在他第一本著作《從存在到存在者》出版後，就很難再將他輕易的歸類為現象學家了，因為在該書中列維納斯已不再重述或單純研究胡塞爾和海德格的思想，而是開始發展屬於他自己理論的獨立體系。在1984年出版的《時間與他者》中，他公開宣稱：「現象學不能滿足我。」²⁴然而，列維納斯所言並非要與現象學切割，事實上，他從來都沒有否認過自己的現象學背景，而且十分推崇海德格的哲學思想，他說：

當時海德格的哲學對我而言，簡直是種震撼，…它完全改變了歐洲哲學的性格及進程。我想，今天任何人都無法完全略過海德格，而還稱得上是認真在做哲學。²⁵

列維納斯批評現象學的原因是：他認為現象學所不能滿足他所要面對並探求的問題，因為現象學理論有其範圍跟限制，而他所想要談論的問題已超出了現象學，因此他必須超越現象學。在他出版的第三本著作《整體與無限》中可以明顯的發現他企圖離開現象學的決心。如果在他早期的著作中還能見到現象學的影響，並將他視為是現象學家，那麼從《整體與無限》之後，就不適合再這樣定位

²⁴ E. Levinas, *Time and Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University press, 1987, p.92

²⁵ E. Levinas, *Face to Face with Levins*, ed. Richard A. Cohen, State University of New York press, 1986, p.15

列維納斯了，因為在這本書中他所關心的是「同一」對「他者」的壓迫。在列維納斯的觀點中，哲學史的發展就是「同一」壓迫「他者」的歷史進程，即便在現象學的體系中也討論關於他者的存在，但現象學中所討論的「他者」只是短暫的離開「同一」，最終仍然會被「同一」吸收並制服。超越現象學後的列維納斯哲學所研究的不再是如何消融他者，而是如何保留他者的他異性。因此，在《整體與無限》之後，列維納斯哲學也被稱為「他者」的哲學。

然而列維納斯這樣的「他者哲學」在當時並未引起哲學界的重視與討論，追究其原因，主要有兩個面向：首先，由於職業的關係，列維納斯他長期處於法國哲學界的邊緣角色；另一方面，則是因為他的思想不追隨法國現代哲學的主流前進。列維納斯哲學之所以開始備受注目，並且被認為是「20世紀歐洲最深刻、最準確和最富創造性的哲學家之一」，²⁶主要歸功於德希達（Jacques Derrida 1930-2004）對其思想的研究。德希達在〈暴力與形上學〉一文中對列維納斯的思想作了廣泛的介紹與討論，並因此產生德希達與列維納斯思想的對話。²⁷尤其是在英語世界中，經由德希達的著作而開始閱讀列維納斯的情況十分普遍。自此，哲學界對列維納斯思想熱烈討論，並且認為他「改變了當代哲學的進程」，²⁸因為維納斯對反傳統哲學中以形上學為第一哲學的思路，而提出「他者倫理學」為「第一哲學」的論題，對當代哲學產生了極大的意義與影響，並形成了當代法國哲學重要的思想核心。作為第一哲學的倫理學對列維納斯而言，與傳統哲學中的認識論和存有論有著明顯的差異與距離。列維納斯的他者哲學代表著他與傳統西方哲學的決裂。而整個列維納斯哲學的特點在於「以他人為核心的倫理學」做為第一哲學，在其中，「人」最原始的關係是既非認識論、亦非存有論的關係，而是倫理學。

²⁶ 參閱 馮俊等著，《後現代主義哲學講演錄》，北京：商務印書館，2003，頁 170。

²⁷ 參閱 賴俊雄訪談與記錄，〈為列維納斯答辯：理察·科恩訪談〉，劉玉雯譯，收錄於《中外文學》，第四一九期，頁 267-305，台北：國立台灣大學外國語文系，1997，頁 270-271。

²⁸ 馮俊等著，《後現代主義哲學講演錄》，北京：商務印書館，2003。頁 170。

雖然列維納斯建立了獨立的哲學體系，然而若仔細翻閱他的著作就會發現，要了解其哲學體系，就必須首先注意他和其他哲學家之間思想上的糾纏以及他特殊的寫作風格，否則無法理解其文本與文字所隱含的意義。因此，為了正確的理解列維納斯思想的涵義而不致誤解，以下我們將對針對列維納斯與其他思想家之間的關聯以及他前後期著作風格作一論述。

二、列維納斯與其他哲學家之思想關聯

影響整個列維納斯哲學最深刻、並且與之關聯最身的思想是現象學，它是列維納斯哲學的起點。列維納斯由胡塞爾學得了現象學方法，並且特別關心對胡塞爾意向性的分析。雖然列維納斯對胡塞爾的意識意向性有所批評，但不可否認，他對於意向性的看法受到胡塞爾很大的影響。而在《存有與時間》出版之後，海德格對現象學的影響力逐漸超越胡塞爾，列維納斯轉而向海德格學習那滲透一切的現象學方法。²⁹為了能夠深入了解列維納斯的思想進路，本文將在第二章進一步處理胡塞爾與海德格和列維納斯「他者哲學」相關的理論，以釐清列維納斯哲學中「他者」的概念。

存在主義代表人物沙特（J.-P. Sartre, 1905-1980）對於現象學研究，事實上是開始於閱讀列維納斯的著作《胡塞爾的直觀理論》之後。³⁰不論就背景或思想層面看來，列維納斯和沙特都具有某個程度的相似性。他們同樣都受到了海德格影響，在二戰期間都曾淪為戰俘，並且在他們各自的哲學體系裡，都對他者有一定程度的論述。其中最關鍵的是，他們兩個的思想和術語都極為相近，也因此學界對於沙特和列維納斯彼此之間思想的關聯性產生了不同的看法。例如：貝爾那·

²⁹ 參閱 孫向晨著，《面對他者 萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書店，2008，頁 8。

³⁰ 在安妮·柯罕－索拉（Annie Cohen-Solal）為沙特著的傳記裡，就提及了沙特買了一本列維納斯所著的《胡塞爾的直觀理論》後，沙特「很熱切的翻閱，不斷地在書頁中辨認出他自己的思想。」參閱 John Lechte 著，王志弘、劉亞蘭、郭貞伶譯，《當代五十大師》，台北：巨流，2000，頁 20。

亨利·列維（Bernard-Henri Lew）主張，沙特的思想在很大的程度上是受到了列維納斯的啟發，雖然沙特在他的著作中從未說明。³¹對此，莫倫（Dermot Moran）持相反的看法，他認為列維納斯在《從存在到存在者》中對於存有的重擔的深刻描述，基本上是受沙特的影響，其理由是：列維納斯是在戰後讀了沙特的《存在與虛無》後，才開始思考存有重擔的議題。³²但無論如何，列維納斯和沙特雖因背景與思想上的相似，而導致兩者都對「他人」概念有所探討，但兩人的哲學發展方向及卻開展出的哲學體系卻全然不同：以「他人」為中心的倫理學是列維納斯發展的重點；而沙特則將發展出重視自我抉擇的存在主義。

除了與沙特思想糾纏的論爭之外，列維納斯也受到柏格森（Herni Bergson 1895-1941）的影響，特別是關於「存在」、「虛無」與「時間」等概念的看法，而這也成為列維納斯脫離海德格影響的助力。³³同樣是猶太哲學家，列維納斯也受到了馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）的影響。布伯認為我們應該走進世界中，「不停留在對世界之任何態度上，而契入世界之中尋獲相遇者。」這就是一種「走出」，也就是「辯證」。³⁴在列維納斯的著作中常可見到「辯證」一詞，這即是受到布伯的影響：列維納斯認為辯證就是走出自己、進入與他人的關係中。此外，猶太思想也是列維納斯的思想源流之一，在他的許多著作中，總是可以看到猶太思想的色彩。由於他曾經對猶太經典《塔木德》進行解讀，所以很容易引發人們認為他的著作所談論的不是哲學而是宗教。對於這種誤解，他為自己提出澄清並說明，雖然在著作中他會關心創造、上帝或是宗教的議題，抑或是直接引用聖經的故事，然而，列維納斯說，

我總是清楚的區別，在我的著作中，哲學的文本與懺悔式的文本之間，我並不否認最終他們的源頭來自共同的靈感。簡單的說，在它們之間劃清界

³¹ Bernard-Henri Lew 著，閔素偉譯，《薩特的世紀》，北京：商務印書館，2005，頁 769。

³² Dermot Moran 著，蔡錚雲譯，《現象學導論》，台北：桂冠，2005，頁 431。

³³ 孫向晨著，《面對他者 萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書店，2008，頁 8。

³⁴ Martin Buber 著，陳維剛譯，《我與你》，卷三 註 7，台北：桂冠，2002，頁 95。

限是必要的，如果他們做為明顯的詮釋方法，做為不同語言。…，舉例來說，引導塔木德或是聖經的文句進入我的哲學文本中，用來證明一個現象學的論題。³⁵

所以，雖然在列維納斯的著作中有宗教背景的成份在，然而我們應將在其中出現關於宗教的用語及故事，視為一種比喻及事例，而將重點放在其哲學論述。

三、列維納斯的著作風格

就思想上而言，列維納斯自認其前後期思想相當一致，³⁶但若就其著作風格而言，則可清楚的發現他的前期、中期與後期作品寫作風格上的明顯差異。在早期他還是胡塞爾及海德格理論的研究者時，其著作，例如《和胡塞爾、海德格發現存有》和《胡塞爾現象學的直觀理論》，仍是相當現象學式的。然而在《從存在到存在者》與《他者與時間》時期，由於他已經開始發展自己的理論，所以在文中使用的全是屬於自己的術語。到了《整體與無限》這部公認是他思想成熟時期的作品時，他的寫作風格就突然變得晦澀難解，「他的文本是斷言式的、命題式的，但也是謎一般的、片段的、悖論性的，或者有可能就是前後不一致的。」³⁷《整體與無限》整部作品都是以這種令人費解的方式寫成。而這種脫離原本哲學層次分明、結構嚴謹的寫作風格，也招致了許多的批評。例如：德穆·莫倫（Dermot Moran）認為「《整體與無限》是一部難唸的書，沒有明確的結構，風格上常重複，充滿了浮誇的文體，對哲學語詞怪異的用法，矛盾的陳述…完全不像哲學論文。」³⁸

³⁵ E. Levinas, *Face to Face with Levins*, ed. Richard A. Cohen, State University of New York press, 1986, p.18.

³⁶ 參閱 David Michael Levin, *The philosopher's Gaze: Modernity in the Shadows of Enlightenment*: University of California Press, 1999, p.275.

³⁷ Colin Davis 著，李瑞華 譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 38。

³⁸ Dermot Moran 著，蔡錚雲 譯，《現象學導論》，台北：桂冠，2005，頁 439。

閱讀列維納斯著作之困難來自於其寫作風格的詭異，尤其是在《整體與無限》中，其哲學論述的發展並非通過概念清晰的邏輯推論，而是「不斷的回到他起點，一再的重申、修正和擴展他的觀點。」³⁹德希達在〈暴力與形上學〉中就提及了列維納斯這種特殊的寫作風格，他認為在《整體與無限》所論述的主題與使用的方法既不純粹是描述性的，也不純粹是推理的。德希達把列維納斯的寫作風格比喻成大海的運動，「它在一種驚濤拍岸式的無限堅持中展開：總是同一排浪向同一道岸的折回與復歸，然每一次都是一次無限的概括、更新與豐富。」⁴⁰但為何列維納斯要刻意將其著作塑造出如此奇特的風格？或許可以從他在《整體與無限》一書中常提及的柏拉圖的《斐德羅篇》中窺知一二。在《斐德羅篇》中，蘇格拉底（Socrates B.C. 496-339）提及他偏愛交談勝過於寫作，因為文字在被閱讀時，可能會因閱讀者個人的詮釋與理解而與寫作者的原意不同而被誤解；相反的，在交談中，由於交談雙方的在場，可以對論題的內容進行即時的解釋與發展，並保持雙向的思想溝通，因而可以避免文字僵化與溝通所造成的誤解。這種對單向閱讀所可能產生誤解的憂慮，使得列維納斯在其著作中刻意地對其哲學概念一再地修正與重新定義，嘗試透過這種方式來保持文字與思想的靈活性以避免讀者僵守於閱讀一般清晰文本所形成的片面理解。⁴¹因此，若要真正切入列維納斯的思想理論，則對於列維納斯這種獨特的寫作風格不能不加以注意並理解其原因，如此才能避免迷失在他那些看似預設及斷言的詞彙以及反覆回歸與一再重新定義的文字中，進而在這樣的如大海的書寫風格中，讓列維納斯自己的思想以一種對談的靈活性顯現。為此，本文在研究列維納斯思想時，將極力避免僵執概念的單一與片面性，而嘗試將概念放在不同的文本脈絡中來理解，並由其差異性來擴展對概念的把握，以期對列維納斯「他者」概念的意義與可能性作一分析與反省。

³⁹ 參閱 Colin Davis 著，李瑞華 譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 40。

⁴⁰ Jacques Derrida 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北：麥田人文，2004，頁 181，註 5。

⁴¹ Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 40。

第三節、研究大綱

本文的主題是列維納斯哲學中的「他者」概念。在研究進程上共分四章。第一章為前言，主要處理列維納斯「他者哲學」的提出在哲學史上意義與列維納斯與其他哲學思想的關聯及其著作風格。

第二章探討在列維納斯之前對「他者」概念相關的研究，並以影響列維納斯「他者哲學」最深的兩位哲學家為主：胡塞爾與海德格。因此，在第二章中我們將對胡塞爾、海德格關於「他者」概念的思想與其對列維納斯的影響作一深入的論述，此論述分為三個階段：首先，第一節探討胡塞爾在《笛卡兒的沉思》一書中，由從現象學出發所形成的「他我」概念。我們將由胡塞爾的「意向性」概念出發，說明「意向性」與「先驗自我」的關係與意義，然後論述胡塞爾如何從「先驗自我」開出「他我」的概念，以避免落入「獨我論」的困境。其次，第二節討論海德格在《存在與時間》一書中對「他人」的「共同此在」的主張。經由分析海德格對胡塞爾意識概念的批評，海德格哲學中「意識」與「存在」的意義也能同時彰顯，因而我們可以對海德格的「共在」與「他人」的概念進行進一步的論述。最後，第三節則處理列維納斯對胡塞爾與海德格超越「獨我論」的批評，以及列維納斯自己所提出的對峙「獨我論」的理論：「光」，以釐清列維納斯的「他者」思想進路。

第三章、在第一章與第二章的基礎上，以列維納斯的著作《從存在到存在者》為主要文本，探討列維納斯的「他者」概念，本章共分三節：首先，第一節分析對列維納斯「他者」哲學中的三個主要的概念：「疲憊」、「懶惰」和「il y a」到「實顯」的概念。在這裡我們將經由對疲憊與懶惰的分析，來說明 il y a 是存有的重擔。接著處理存在者如何從 il y a 中實顯。其次，第二節處理列維納斯的死亡概念如何超越存在的孤獨。而列維納斯的死亡概念與海德格的死亡概念有極的關係，因此在這裡我們也必需對海德格的死亡概念做進一步的探討。最後，第三

節，在以上的基礎上，論述列維納斯他者哲學的中心概念「臉」。

第四章為結語。

第二章、「他者」議題的線索：胡塞爾與海德格

若列維納斯的思想就其整體目的而言是對自古希臘所形成的同一哲學與獨我論 (solipsism) 的出走，那他達到這個目標所攀緣的就是由胡塞爾 (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938) 與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 所產生與發展的現象學。換言之，列維納斯的他者哲學是由現象學出發、繼而超越現象學的發展過程，它同時也是列維納斯經由胡塞爾、海德格對獨我論的解決而開展出「他者」概念的過程。「獨我論」意指在哲學的認識理論中，主張「我」或是「主體」在其自我意識中即包括了可認識的存有者，而所有其它的我與主體以及整個外在世界都只是這個「我」或是「主體」的表象。這樣的主張早已隱含在思維與存在的同一性原則中，直到笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 與康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 在認識論上轉向主體的思維方式而清楚出現。這個由「主體轉向」而產生的獨我論不僅是列維納斯的他者哲學所要超克，同時也是胡塞爾與海德格的哲學課題。在與胡塞爾、海德格思想的對話中，列維納斯發現二者對於獨我論的解決都有所不足，也就是說，胡塞爾與海德格對「他者」的理解在一定程度上仍停留在同一性原則中，「他者」的他異性仍無法由「自我」的概念中獨立出來。

在這裡我們可以清楚地看到，列維納斯的他者哲學是在接受與批評胡塞爾、海德格的思想中逐漸成型，因此，本章將對胡塞爾、海德格關於「他者」概念的思想作一深入的論述：首先，探討胡塞爾在《笛卡兒的沉思》一書中，由從現象學出發所形成的「他我」概念；其次，討論海德格在《存在與時間》一書中對「他人」的「共同此在」的主張；最後則處理列維納斯對胡塞爾與海德格的批評，以釐清列維納斯的思想進路。

第一節、胡塞爾：從現象學出發的「他我」概念

列維納斯受現象學影響最深的部分在於胡塞爾對「意向性」概念（intentionality）的提出與發展。胡塞爾由意向性概念出發，發展了其整個現象學對認識與世界的理解，並由之產生「他—我」的概念，並嘗試以此解決獨我論的困境。本節以胡塞爾的著作《笛卡兒的沉思》（*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, 1931）為主要的研究文本，首先解釋「意向性」與「先驗自我」概念在胡塞爾現象學中的意義；其次論述胡塞爾如何從「先驗自我」開出「他我」的概念，以避免落入「獨我論」的困境。

一、「意向性」

「回到事物自身」是胡塞爾現象學的主要訴求與主張，同時也是日後所有現象學的基礎，它代表的是胡塞爾對想要為自然科學提供一個絕無可疑的哲學基礎之理想。換言之，現象學主張在認識外在世界時，我們應該首先回到事物自身被認識的最清晰、確定之基礎。對於十九世紀的另一大思潮「實証主義」，胡塞爾持反對的態度，因為實證哲學主張以科學去解答一切問題，不追問宇宙萬物的淵源，亦不研究現象背後的主體，而只注意現象的外在關係，以實際的觀察，求證出自然的法則，做為萬物的原因與規律。也就是說，實証主義無條件地假設、接受物理世界作為獨立於意識或主體存在，並由此建立認知與知識的基礎。這樣的主張是胡塞爾所不能接受的，因為對胡塞爾而言，知識必須建立在絕對肯定與穩固的基礎上，而非一未經過檢證的假說或外在所呈現出的表象關係。因此，胡塞爾認為我們必需對自然科學視為自明的前提提問，也就是對意識與世界的相互關係與作用進行嚴格的反思。¹這就如同笛卡兒認為感覺在知識中有誤導的可能

¹ 參閱 Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 10。

性。²胡塞爾這樣的想法實際上是受笛卡兒經由主體轉向所產生的「我思我在」（*cogito sum*）的影響，在《笛卡兒的沉思》中，胡塞爾對笛卡兒的《沉思錄》作了以下的說明：

《沉思集》的目標是把哲學完全改造成一門基於絕對論證的科學。…這種真正的科學性也許就在於科學完全地和最終地建立在絕對明察的奠基上。…因此，這就有必要來一番徹底的重建，以滿足在這樣種絕對奠基的統一中，哲學作為普遍的統一科學的理念。由於笛卡兒，這種要求導致哲學轉回到主體自身。³

在此，哲學的任務是為所有科學提供一絕對明察與確定的基礎，所以哲學在笛卡兒那裡必須轉回到主體自身。胡塞爾接著說明這種「轉向主體」有以下兩個面向，第一個面向是：「每一個真誠希望成為哲學家的人都必須『一度在生活中』返回到自己本身，從自己出發嘗試推倒並重建所有迄今他已接受的科學。」第二個面向則是「哲學自我（ego）的回返——回返到我思活動的自我。」這就是笛卡兒透過懷疑方法排除一切不確定的東西——即經由感官經驗所獲得之事物，以尋求「一種來自絕對明證東西」的過程。⁴這個過程最後達至的即是「我思我在」的結論：「這個沉思者自己本身只有作為他的我思活動的純粹自我，才能始終是絕對不可懷疑地實存著的。」⁵笛卡兒以「我思我在」的明證性作為一切科學清晰、明白的知識之奠基，並因此開啟了先驗現象學的領域。胡塞爾所謂的先驗現象學領域指的乃是由「我思」（*Cogito*）所開展出的「先驗自我」（*transcendental ego*）的主體哲學，它是一切嚴格科學的基礎，並且具有明證性。「明證性」（*evidence*；*Evidente*）對胡塞爾而言，意味著「對某個存在者或者應然存在的自身的把握（*Selbsterfassung*）。就是說，在這種存在中『自己本身』完

² 參閱 René Descartes 著，黎惟東譯，《沉思錄》，台北：志文出版社，2004，頁 35~41。

³ Edmund Husserl 著，張憲譯，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，北京：人民出版社，2008，§1，頁 39。

⁴ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》§1，頁 39-40。

⁵ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》§1，頁 40。

全確定的把握，沒有任何可疑之處。」⁶這種的明證性就是現象學「回到事物自身」的要求。然而，笛卡兒是透過「我思」的先驗明證性來證明「我」的存在，而胡塞爾卻在在裏看到這個由這個不可被懷疑「自我」所可能產生的獨我論困境，因為笛卡兒並沒有解釋或處理如何由「我思」的先驗明證性推至「我」確實存在。因此，胡塞爾將現象學研究的對象由這個「我」返回到具有明證性的「我思」，進而研究「我思」的先驗內容，及「我思」與我思「對象」的關係問題。

承上，為了讓現象學能達致「嚴格科學」的要求，胡塞爾將「我思」的先驗領域，即「我思」的活動規定為現象學的研究領域。⁷也就是說，在「我思我在」的先驗明證性問題上，胡塞爾將研究重心由正在沉思的同一自我轉到「多樣性的我思活動」，即轉移到同一自我所處的「流動的意識生活」之中。⁸因而，意識與其「意向性」(intentionality) 成為胡塞爾現象學最為核心的概念。

然而何謂「意識」？傳統將「意識」理解為人的一種封閉的內在知覺官能，由此我們產生印象與概念，但這種封閉的意識與意識之外的事物並無直接關係。也就是說，意識僅指向印象與概念，而不指向意識所意識的對象，即外在事物。因此，意識主體與外在世界的關係是建立在意識所產生印象的推論，而不是建立在意識本身。⁹對胡塞爾而言，「意識」有著完全不同於傳統解釋的意義。在胡塞爾的現象學中，意識不再是一個與外在事物割裂的封閉空間概念：意識作為「多樣性的我思活動」，是在其自身產生與世界的關係。也就是說，對一物感知，必然代表著此物作為意識的對象：「我思」必然預設了我思的對象。換言之，意識必然包含著意識的對象。意識最主要的特徵，就是意識總是對於某物的意識，意識的活動總是有其對象的存在，所有的意識動作與經驗，都和某個事物相關。因此，「每種意識體驗本身都是對某某東西的意識」，也就是說「意謂」(means) 著某

⁶ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》§6，頁 52。

⁷ 參閱 蔡美麗著，《胡塞爾》，台北：東大圖書，2007，35~38。

⁸ 參閱 Edmund Husserl 著，張憲譯，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，北京：人民出版社，2008，§14，頁 67。

⁹ 參閱 Robert Sokolowski 著，李維倫譯，《現象學十四講》，台北：心靈工坊，2004，頁 25。

物，所以「意識體驗」(consciousness)就是「意向的體驗」(intentional)。¹⁰在這裏我們得到一個關於胡塞爾對「意識」最具決定性的解釋，即：「意向性」(intentionality)是意識的根本性質。對此，胡塞爾說：

意向性這個詞表示的因此正是意識的這種一般的根本性質——意識總是關於某物的意識，總是作為在自身中擔當起它的「我思對象」的「我思」。

11

然而必須注意是，胡塞爾的意向性理論並不是為了保證被意識客體的獨立存在而提出。胡塞爾在《笛卡兒沉思》中提到：「那些對於人類、對於我來說所是的並且有效的一切東西，都是在本己的意識生活中造成的。」¹²故對胡塞爾來說，被意識的對象是由意識所意向的，同時，亦是由意識所架構的。雖然意識意向性所展現出來的是主體與主體以外的客體的關係，但卻不具有保證客體獨立存在的必然性。現象學就是透過意向性理論來解釋世界的：在意向性理論底下，

這個世界全然不再被看作具有真實性，而只被看作具有真實性的現象。¹³

換言之，從由意向性為根本概念的現象學之觀點而言，對象是一種「意向地」顯現的對象，而外在世界就是所有這種現象的總體。這意味著，世界的意義是意識意向性地給予的，¹⁴所謂的世界並非指一外在客觀世界的存在真實性，而是指「我思」的意識內容中的「現象」(Phenomenology)。如此，「世界」是「現象」；是「多樣的我思的活動」之自身的內容，「我思的活動」決定了世界的「存在」。這個作為「我思」的意識內容的「現象世界」是胡塞爾使用「現象學的懸擱」(Phenomenological epochē)的方法所贏得的「我思」的「先驗經驗」(transcendental experience)的領域，即意識意向性，就是胡塞爾「現象學」的研究對象：

¹⁰ 參閱 Edmund Husserl 著，張憲譯，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，北京：人民出版社，2008，§14，頁 68-69。

¹¹ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§14，頁 69。

¹² 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§40，頁 119。

¹³ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§14，頁 68。

¹⁴ 參閱 孫向晨著，《面對他者 萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書店，2008，頁 51。

事實上，現象學懸擱向我這個沉思的哲學家，敞開了作為一個新的先驗經驗領域的新的無限的存在領域。¹⁵

這個胡塞爾以「懸擱」所得出的作為現象學對象的「先驗經驗領域」脫離了客觀世界，且由「先驗自我」所決定。而對於這個「先驗自我」而言，世界是透過意向性所建構的。如此一來，現象學透過意向性所開展出來的世界，是一個早已被「先驗自我」所掌握的世界，而且由於意向對象與意識並無分離的可能性，所以「先驗自我」即是世界的絕對確定性來源。這個「先驗自我」不是笛卡兒「我思」的「同一自我」，而是「多樣的自我活動」，即「我思」的「意識」活動。換言之，這個「先驗自我」是處在「我思活動之流」，¹⁶也就是「意識流」當中的。對胡塞爾而言，意識活動本身包含了「意向對象」與「意向作用」，這兩者是無法分開而獨立的，它們在意識之中通過意識本身所具的「綜合」能力而結合在一起。這即是說，只有通過「意向性」，作為外在世界的「意向對象」才能與「意向作用」所指向的「先驗自我」統一而成為「現象」。換言之，這個「先驗自我」只在意識中存在，而「這種在意識中完全是一種獨特的『在……中的在』」，也就是說，「先驗自我」並不作為意識的「實在的組成部分」而在意識中存在，而是「作為意向的東西，作為呈現著的在意念中的存在。」¹⁷因此，意識是一種必然包含著對象的「意識體驗」，而對象就是「先驗自我」所意向之物。由此可知，作為「世界」存在與意義之來源的「先驗自我」是處於「我思活動之流」當中的，它是具有「意向性」特徵而在意識當中自身不斷構造活動著的「主體」。「先驗自我」作為主體的意義在於：1. 「先驗自我」所具有的同—性，即「在流動的體驗中始終與自己本身在一起」；¹⁸以及 2. 「先驗自我」所具有的統一性，即「通過現實的與潛在的意識體驗所構成的統一性。」簡而言之，「先驗自我」就是「我

¹⁵ Edmund Husserl 著，張憲 譯，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，北京：人民出版社，2008，§12，頁 64。

¹⁶ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§14，頁 67。

¹⁷ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§18，頁 79。

¹⁸ 同上。

的純粹意識體驗。」¹⁹

如上所述，通過「現象學的懸擱」，外在客觀世界的存在被胡塞爾放入括弧中「存而不論」。如此一來，所剩下的就只有「意識」，即「意向性」所開展的領域及的存在。就像是笛卡兒使用懷疑方法來獲得「我思我在」的明證性，並以「我在」作為所有科學知識的基礎，因而將哲學任務置回到「自我」的主體性研究，胡塞爾以「懸擱」而得出一個「先驗自我」作為現象學的新領域。然而，對於這兩種不同的方法論，胡塞爾自己作出了區別，並對笛卡兒的作法提出了以下兩點批評：1. 在笛卡兒的理論中，「我思」中的「自我」存在之明確性並無法直接證明外在世界的存在明確性，因為笛卡兒的懷疑方法並未說明「自我」與「世界」的關係，也就是說，他並未說明對「世界」而言，「自我」存在之明確性如何建立；相反的，「現象學的懸擱」清楚地將客觀世界本身的真實性存而不論，並將世界規定為「我思」的意識內容中的現象。2. 由於「『自我存在』的絕對明證性，也必然會在先驗生活和自我的習慣的本己性的自身經驗的多樣性中得以表達」，所以那些不具明證性的自我經驗的特殊與料都會擴大發展成為「自我」的一種「普遍確然的經驗結構。」²⁰也就是說，笛卡兒並未進一步地探索由「我思」所得出的「自我」的結構。與此相對，在通過「懸擱」而將客觀世界本身的真實性存而不論之後，胡塞爾的現象學的主要對象即是「我思」，即「先驗自我」所具的意向性世界。

在討論完胡塞爾現象學中「意向性」與「先驗自我」的意義後，接下來我們要探討的是胡塞爾如何由「先驗自我」開出「他我」的概念，以避免落入笛卡兒式的「獨我論」之困境。

¹⁹ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§42，頁 126。

²⁰ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§12，頁 64-65。

二、從「先驗自我」到「他我」：現象學對「獨我論」的克服

如同笛卡兒用懷疑方法由「我思我在」的命題推論出「自我」存在的明確性，胡塞爾經由「現象學的懸擱」將沉思的自我「還原為我的絕對的先驗自我」，因而確定「我思」的明確性。如此的作法，使得胡塞爾反思這樣不可懷疑的「先驗自我」是否會如同笛卡兒的「自我」作為一個「唯一的我」一樣而陷入「獨我論」(Solipsism)或「先驗唯我論」的困境，因為「先驗自我」作為「我的純粹意識體驗」是「統一不可分的，而且就具體統一在我的自我本身。」也就是說，「先驗自我」在意向性的作用下，有陷入「獨我論」的可能。在這個情況下，胡塞爾要避免「獨我論」困境的唯一可能性在於「對『另一個自我』進行具體的現象學說明。」²¹這個「另一個自我」(alter ego)是由於「先驗自我」在其「純粹意識生活」之中「經驗到」這個世界包含著「他人」(Other)而產生。這種經驗到他人的「經驗」不是由「我思」自身的綜合而產生，「而是我之外的、交互主體經驗的意義上來經驗」這個包含著「他人」的外在客觀世界。²²

胡塞爾為了避免「獨我論」的困境而提出了一個「先驗自我」所意識到的非本身的經驗領域，即那個包含著「他人」的外在客觀世界。在著手分析胡塞爾對「另一個自我」的現象學說明之前，我們必須先釐清，「先驗自我」如何與那個包含著「他人」的外在客觀世界產生關係？關於這個問題，胡塞爾作了以下的說明：

在那些被本己性地把握到的「自然」的軀體中，我通過唯一的標誌所發現的就是我的身體。即作為不僅是一個軀體，而且恰好就是作為身體——那種在我抽象出來的世界層面中的唯一對象——的唯一東西。根據經驗，我把諸感受領域都歸于這個我抽象出來的世界層面中的唯一對象，儘管有不同的所屬方式（如觸覺領域、冷熱感覺領域，等等）。通過這唯一對象，

²¹ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§42，頁 126-127。

²² 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§43，頁 128。

我可以直接「處置和支配」什麼，特別是通過它的每一「器官」支配我自己。²³

胡塞爾將人有生命、能知覺的「身體」視為「先驗自我」的唯一對象，而人對世界的感受與經驗都由於「身體」才可能，因為只有通過「身體」，人才能「直接處置和支配」某事物，尤其是經由身體的器官支配我自己。更清楚地說，「身體」處在「自我」與「外在世界」之中而溝通兩者，這是因為「身體」一方面是「先驗自我」的唯一對象，所以是屬於本己性的；另一方面，只有經由「身體」才能產生對外在世界的各種認知型態，所以它是在客觀世界之中的。如經由「耳朵」作為身體的器官產生「聽」到「某聲音」的知覺作用，如此「先驗自我」便與外在世界（聲音）有了溝通。換言之，因為有身體，「先驗自我」才能在外在的世界佔有獨立的地位，因此，「身體」是具體的「自我」之表現。這即是說，「自我」同時就包含「思維的我」與「身體的我」，只有透過身體的經驗和感知，「先驗自我」才能夠與外在世界進行溝通。

然而，若要避免「先驗自我」落入獨我論的困境，僅說明「先驗自我」與包含著「他人」的外在客觀世界的溝通之可能性是不足夠的，因為藉此並不能保證「他人」的主體存在，而如果「他人」的主體存在無法被證成，則「自我」作為一個「唯一的我」就無法脫離孤立狀態。因此，胡塞爾必須說明「他人」如何能和「自我」一樣具有主體性，也就是說，由「先驗自我」如何推出「另一個自我」，即「他我」的存在。對此問題，胡塞爾的解答是：我們必須對「另一個自我」進行「具體的現象學說明」，也就是說「我們必須對明顯的和隱含的意象性作出說明。」如此，「另一個自我」就能在「先驗自我的基礎上得以顯示並證實。」²⁴換言之，對胡塞爾而言，「另一個自我」的存在與意義是由「先驗自我」的意向性所產生的。而這個「具體的現象學說明」指的就是「造對」、「統現」與「同感」

²³ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§44，頁 134。

²⁴ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§42，頁 127。

三個現象學方法，藉由它們，胡塞爾由「先驗自我」推出「他我」的存在與意義，以避免落入獨我論的困境。。以下即分述之。

1. 「造對」(pairing)

「造對」是胡塞爾的現象學方法，用來說明「他人」與「自我」在身體意義上的相似性，因為，「他人」(Other) 首先是作為身體而為「自我」所意識到的存在。換言之，「他人」首先是我自己在肉體上的「鏡射」與「類比」。²⁵這種「他人」與「自我」的這種關係，即是由「造對」的方法所產生的。對於「造對」的本質性質，胡塞爾說：

造對是那樣一種被動綜合的原始形式，我們比之為作為聯想的同一化的被動綜合。在一種造對的聯想中，值得注意的是，在最初的情況下，兩個與料是在直觀顯出的某種意識統一體被給予的。在這個本質上以處於純粹被動性中的意識基礎上——不管注意還是沒有注意到都一樣——作為不同的呈現者，它們從現象學上說明了一種相似的統一性根據，因此也恰好總是作為一對構造出來。²⁶

胡塞爾認為，在我們的知覺中一旦意識到「他人」的存在時，我們的意識就會開始進行一種比對的活動。所以「造對」是藉由「他人」和「我」的身體相似度來比對。必須注意的是，經由「造對」這個現象學方法所意識到的「他人」之存在乃是物理性身體的存在。

2. 「統現」(appresentation)

經由「造對」的方法，胡塞爾解釋了如何由「自我」身體上的存在推出「他人」身體上的存在。但是，如前所述，「自我」同時包含著「思維的我」與「身體的我」。因此，胡塞爾也必須解釋，「他人」如何能如「自我」也作為思維我的

²⁵ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§44，頁 131。

²⁶ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§51，頁 149。

存在。胡塞爾首先說明，既然經由「造對」我們直接證明了「他人」作為「身體我」的存在，而由於身體與心靈是無法分開而存在的，所以「他人」也應該有「思維我」的存在，也就是心靈的存在。這種間接地認識到「他人」的心靈存在的方式，胡塞爾稱之為「統現」：

這裡一定存在著某種特定起中介作用的意向性，而且是從「原初世界」那個總是始終起奠基作用的底層產生出來的。正是這個原初世界展示了「共在那裡」，那種確實不是自身在那裡，而且從來不可能是自身在那裡的東西。因此，它本身涉及一種使共當下，即一種「統現」。²⁷

「統現」是一種共同顯現，也就是一種伴隨著、附屬在直接呈顯下所出現的。換言之，「統現」是一種「自我」中介的、非直接的意向性作用，通過這種「自我」的意向性，「他人」的心靈間接地呈現出來。也就是說，「他人」的心靈只能伴隨著由「造對」所直接呈現「他人」之「身體」而存在。這是由於「心靈」有許多內在的部分是無法讓我們直接經驗到的，所以他人「心靈」的呈現，只能透過「統現」，而不能直接呈顯。²⁸至此，「他人」(Other)是由我變更的「另一個自我」(alter ego)，即「他我」(Other ego)。

現象學的「統現」方法使得「他人」的心靈能夠間接的被經驗，但卻無法認識到「他我」的心靈活動與意識內容。因此，胡塞爾必須進一步說明的是，我們是如何了解到他人的意識活動？關於這個問題，胡塞爾提出「同感」方法來解決。

3. 「同感」(empathy)

胡塞爾所謂的「同感」或「移情化」是一種「自我」如何走出自身而處在「他者」的位置來理解「他我」的方法，換言之，是使得「自我」能夠「成功地理解在他人中作為已敞開的新的聯想和新的理解可能性。」²⁹「自我」在認識事物時，

²⁷ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§50，頁 146。

²⁸ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§54，頁 154。

²⁹ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§54，頁 156。

會將自己當成「這裡」，並以「這裡」作為中心來觀看事物，而將「他我」看作「那裡」。但胡塞爾指出，「自我」有一個活動能力，可以變更看事情的觀點，即由「這裡」移至「那裡」：

這個那裡的定位活動可以通過我的動覺而被自由地改變。因此，在我原初領域內，一個空間的自然是在定位活動的變化中構造出來的。而且，是通過與感知上起作用的我身體各部份的意向聯系而構造出來的。³⁰

由「這裡」移至「那裡」代表著從自己的觀點上離開，而以「他我」作為中心來看待事物。通過「同感」的方法，主體性在「他我」與「自我」中流轉，也就是說，「同感」是在「自我」與「他我」之「互為主體性」(intersubjectivity)的前題下進行的。而「自我」與「他我」之所以能是「互為主體性」，而不是「互為主體」是因為「自我」與「他我」在「同感」中並不是同一的：

我畢竟不是在我的或一個同樣的原本領域內，由此，從我這裡自身的空間呈現方式中，把其他人簡單地統覺為我自己的複制品，而是——如果更仔細觀察的話——以這樣的方式：如果我在那裡或走到這裡的話，我也會具有他們自己同樣的東西。進一步說，這另一個人是被統現地統覺為原初世界的我，即一個單子。³¹

在「同感」中「他我」並不是「自我」的複製品，「他我」與「自我」一樣是具有「思唯我」與「身體我」的主體。至於將「自我」與「他我」皆視為「單子」(monad)，但確是不同的「單子」之用意，胡塞爾自己解釋的極為清楚：

正是在這樣一種不尋常的意向性中，那種超出我的在其自身本己性中的單子——自我的新的存在意義，才構造出來。然而，這裡構造出來的自我並不是作為我自身，而是在我本己的我中、在我的單子中「正鏡射出來

³⁰ 同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§53，頁 153。

³¹ 同上。

的東西」。然而，這第二個的自我並不是直接就在那裡，它本來就不是自己被給予的。毋寧說，它是作為另一個自我構造出來的。通過這種表達，這另一個自我——作為此時此刻被暗示的自我——就是在我的本己性中的我自己了。這個他人根據他被構造出來的意義指明我自己。這個他人是我自己的一種鏡射，然而並不是本來的鏡射；是我自己的一種類比，然後又不是通常意義上的那種類比。³²

綜上所述，胡塞爾以「現象學的懸擱」贏得了「先驗自我」明確性，並將此「先驗自我」在意識意向性的意義下視為「多樣的我思的活動」。然後，為免「先驗自我」陷入「獨我論」的困境，他透過「造對」、「統現」與「同感」三個現象學方法由「先驗自我」推出「他我」的存在與意義，最後則以「單子」來指稱「自我」與「他我」。這個胡塞爾由「先驗自我」推出「他我」是本文關注的主要重點，因為它對列維納斯的「他者」概念有著極大的影響。胡塞爾的「他我」首先是由「先驗自我」所推出的，也就是說，「他我」的存在與意義是由「自我」所規定的，也因此透過「造對」、「統現」兩種方法可以證明「他我」如同「自我」一樣是具有心靈與身體的主體存在。但是，在「同感」中，「自我」與「他我」並非同一，但可互相移轉立場的觀點，即「互為主體性」清楚地表達出來。「他我」不是「自我」的複製品，而是徹底的「他人」，只有如此，「互為主體性」才是可能的，因為「互為主體性」是透過「他我」的存在而確定。在這裏，胡塞爾以「單子」來代表「自我」，這個「單子」是具體化主體，由於其具有身體，所以能與另一個「單子」溝通。「自我」與「他我」都是「單子」，但是不同的「單子」，「單子」和「單子」的互為主體性產生了一個客觀世界，即「主體際世界」(the intersubjective world)，即「自我」與「他我」共存的狀態之世界。換言之，胡塞爾以「互為主體性」做為普遍有效的基礎，透過它來建立一個普遍客觀的現象世界。如此，胡塞爾透過證明「他我」的存在，完成了避免「先驗自我」落入

³²同上，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，§44，頁 131。

「獨我論」的目的。

在結束了胡塞爾「他我」概念的分析後，我們接下來要處理的是另一個對列維納斯的「他者」概念影響極深的哲學思想，即海德格的「他人」概念。

第二節、海德格：「他人」的「共同此在」

本節以海德格的著作《存在與時間》(Being and Time, 1926) 為主要的研究文本。首先，由海德格對胡塞爾意識概念的批評中，解釋「意識」與「存在」概念在海德格哲學中的意義；其次論述《存在與時間》中的「共在」與「他人」的概念。

一、海德格現象學的轉向：意識與存在

海德格認為胡塞爾對於意識和被意識之對象本身是否存在並未進行徹底的追查。胡塞爾只滿足經驗本身和在其中出現的對象的彼此的關係，並對意識和意識對象之相關關係進行描述。胡塞爾認為這樣才可以沒有前見的掌握真理，使事物本身現實出來，這即是他所說的「回到事物自身」。換言之，在胡塞爾的現象學懸擱中所涉及的是一種能使事物顯現其自身的方法；所謂現象則是事物本身所呈顯的內容及其方法，也就是所有在意識中所出現的內容。我們所處的客觀世界都透過意識而被規定，因此對胡塞爾而言，現象學所研究的對象是實現意識過程的方式，即：現象如何顯現自身？其所顯現之內容為何？由此出發，胡塞爾改變了從柏拉圖與亞理斯以來對知識論的基本立場：認識不再是指對現象界之外的理念的認識，知識也不意味著對事物之原因原則的掌握。相反的，對胡塞爾而言，

在現象之後不在存有另一對立於現象者；本質的概念對於認識不再具有決定的意義。認識指涉的僅僅是對現象的描述。在胡塞爾的思想中，現象就是意識，因此意識並非是一任意的意識，意識必然與某事物相關涉，也就是說意識必然有其定向。這種定向作為意識的基本結構，稱之為「意向」，而意向結構意即是意向行為和被意向者。因此對胡塞爾而言，現象學的任务在於研究意向的結構，而不在於對兩者相關的存在問題提問。

然而對海德格而言，在胡塞爾對意識意向性的處理中缺乏對意向性的基礎的提問，因為「意識總是對於某事某物」的基礎是什麼，胡塞爾並沒有解決這個問題，甚至，根本完全未提出這個問題，這是胡塞爾的意識意向性理論中的缺陷。另一方面胡塞爾看不到意識和意向性之間的區別，這更是胡塞爾現象學的一大錯誤。海德格認為，意向性必須從意識的束縛中解放，因為只有回到意向性，並通過意向性本身，才能觀察到意向性是誰的結構。

海德格不能接受胡塞爾將意向性定義為心理行為或是純意識。他認為胡塞爾沒有對意向性的「存有」問題進行探究，意即沒對意向性的基礎究竟是什麼進行研究，就接受意向性並以其做為理論的根基點，這是一種形而上學。³³所以他認為，胡塞爾現象學的最大錯誤就是不僅沒發現「意識」和「意向性」的差別，還將意識意向性做為立論的基礎。所以他要將意向性從胡塞爾的理論束縛中解放出來，並且他要回到意向性中去觀察，並追問意向性結構之基礎。透過對胡塞爾意向性的批判，海德格重新定義了意向性的結構：意向性是對某事某物的趨向性：

意向性（Intentionalitate）這個概念中的「Intention」原意是對某種東西的注意和警覺，所以「關係到什麼」、「顧及到什麼」就是意識之特徵的形式描述。³⁴

這種趨向性就是此在的基礎結構。在這個對意向性重新定義的基礎上，海德格對

³³ 靳希平於其書《海德格爾早期思想研究》中曾提及：「對一個東西不加研究便接受下來，作為自己理論中的一部分，甚至基石或出發點的態度，在西方被斥為『形而上學』。」。上海：人民出版社，1996，頁 237。

³⁴ 同上，頁 236。

現象學做了一次轉向，轉到了他所提出的基礎存有論的立場上。

海德格認為發現只發現意向性和意識對象的意識結構是不夠的，他要追問究竟這兩者各自的存在是什麼。他認為，只有將意向性和意識對象之間的相互從屬關係必需要被弄清楚，而這兩者之間從屬關係的存在結構，完全被胡塞爾忽視了。而胡塞爾之所以會忽視這問題最主要的原因在於，他認為意向性就等同於意識，進而將意向性限制在意識裡。所以海德格才會認為，進行「意向性的實在存在的純存在」和「實在存在」之間的關係仍然是未被解決的謎團。為了讓意向性從意識當中被解放，而賦與意向性原本應有的意義，海德格要提問，如果意向性不是意識的結構，那麼它會是什麼結構？他的回答是：「意向性是人的生活實踐的結構。」³⁵海德格就是從這裡開始進行現象學轉向。

對海德格而言，胡塞爾的現象學由於自限於意識意向性作為科學的領域，而自絕於意向性存在本身的探索，只能在相對性的意義下理解存在的意義，也因此無法直接使得事物自身開顯。因此海德格認為在現象學不能只停留在對現象的描寫，而必須更進一步追問意向性結構的根源，即關於存在的問題。在海德格的思想中，「人類的自然的經驗方式不應該作為Einstellung(採取的看法、觀點)來把握，所謂Einstellung(看法、觀點)這個概念恰恰將人類行為之存在的特殊性掩蓋起來了」，³⁶因為在此方式下，存在自身並未被研究，而是自明地被視為自然的實在性。所以海德格認為，若要真正的貫徹現象學回到事物自身的理想，就必須回到存在的問題上。為此海德格深入探討在意識之外的「此在」結構和一般性的存在意義，並對「他人」概念作更進一步的發展。

³⁵ 同上，頁 239。

³⁶ 同上，頁 244。

二、《存在與時間》中的「共在」與「他人」的概念

在《存在與時間》第 25 到 27 節中，海德格處理「此在」以及與別人共存的存在方式，此章名稱為：「在世作為共在與自己存在。常人」。對海德格而言「此在」並不是一抽離在世界之外的概念，而是在世界之內，與整個生活世界緊密相關。也就是在海德格在《存在與時間》第一篇第四章，所討論的是，「此在」在生活世界當中如何展現：

此在首先和通常沉迷於它的世界。這種混跡於世的存在方式連帶著它所依據的一般「在之中」本質上都是由我們現在就要來追究的那種現象規定的。我們用以追究這一現象的問題是：此在在日常生活中所是者是誰？此在的所有存在結構，其中也包括用以回答這個誰的問題的現象，都是此在存在的方式。³⁷

由生活世界出發對於海德格而言，此在的存在結構就是：「共同存在與共同此在。日常的自己存在的樣式就奠基在這種存在方式之中。」³⁸因此對海德格而言，「此在」不在傳統意義的形上學上被理解，而必需從存在者狀態的問題上出發，海德格清楚的指出，一種「無世界的單純主體」並不存在，也因此，一個「無他人的絕緣的自我」也並不存在，存在的是在世界之中的共同此在。這樣一種自明的而已被證明的存在結構論是不需要被探索的，接著海德格說：「我們的任務是把切近的日常生活中的這種共同此在的方式從現象上收入眼簾並從存在論上加以適當解釋。」³⁹這是海德格所提出的現象學上的存有論轉向。自此，「此在」為誰不僅是存在論上的問題，也是存在者狀態上的問題，因為「世內存在者的自在存在存在者狀態上不言自明，這會誤使我們相信自存在存的意義在[存有論]

³⁷ Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，第一篇第四章，頁 140。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上，《存在與時間》，§25，頁 143。

上也是不言自明的，誤使我們忽視世界現象。」⁴⁰當「我」這個概念被使用時，它獨自的存在也總是首先被預設了，而這種存在的確定性是在笛卡兒的「我思故我在」中清楚的表達出來，根據笛卡兒，我思的內容是不確定的，所確定的是，我思考，思考自身是沒辦法從「我」被割裂的，並且無法被懷疑，因為在任何情況下，即使是在懷疑或否定的情況下，都必需設定一個懷疑或否定者。對笛卡兒而言，在他經過普遍懷疑之後所得到的清晰自明的基礎——即：「我思」。但這個「我」卻是一個與世界和他人無所相關自我，他人與世界對我而言都是不存在的，這個我只是一個形式與料而已，而無法說明「我」的具體內容。因為「此有」的本性是存在，只有回到對在世存有的提問，我們才能理解「我」的本質意義：

對追究日常的此在是誰的問題的解答應對此在當下而且多半滯留於其中的那種存在方式所做的分析中去獲得。研究工作是就在世來進行摸索的，此在的任何一種存在樣式都是由此在在世這種基本機制一道規定了的。⁴¹

因此，在海德格的思想中，要處理「此在」的存在意義必然關涉到在世當中與他者的關係。在關於「共在」在和「共此在」的分析當中，他所處理的不是在世界當中「隱藏的存有者」，而是與「此在」共同的「在」。換句話說，對海德格而言，將「他者」首先理解為另一個存在者是錯誤的，「他者」與「我」必須在世界之中由其關係而被理解，「與」(with) 這個概念是與「此在」相關涉的，而「也」(also) 代表著存有作為「在世」的相同性。就如同海德格自己所說：

這個「共同」是一種此在式的共同，這個「也」是指存在的同等，存在則是尋視著煩忙在世的存有。「共同」與「也」都須從[存有論]上來了解而不可以從範疇來了解。⁴²

「他者」對海德格而言，所指涉的不是所有外於我所剩餘者，而是首先人無法與

⁴⁰ 同上。

⁴¹ 同上，《存在與時間》，§26，頁 144-145。

⁴² 同上，《存在與時間》，§26，頁 146。

之區分，而在其中人也作為他者，這個指涉到我的他者，是由「與」、「也」這兩個特質所規定的。「此在」即便此在沒有看見別人，但是此在仍然可以發現在世界之中還有其他存有者存在，而這發現的關鍵在於「工具」。

海德格認為，「此在」在遭遇「工具」時，就會發現他不是世界唯一使用工具的存有者，其他的存有者也可以使用工具，因此海德格認為「此在」在遭遇到「工具」時，同時就預設了「工具」的製造者以及其他使用者的存在，在其中這些事物環環相扣，所有的人都是透過「工具」和「此在」相遇，每一個「工具」都能讓「此有」了解到還有其他「此在」的存在，因為除了自己以外，其他的「此在」也是「工具」的使用者，所以「此在」總是和他人共處的。換句話說，使用者是透過他者而成為使用者的，在和「工具」的遭遇中，「他者」再次得到他的確定性。因此，「此有」做為一種共在本質上義是為了「他者」。當人透過他自己的行為而使得他人的行為成為可能時，人便是「他者」自身。陳榮華在其《海德格存有與時間闡釋》一書中，對此曾舉一例說明：紅綠燈之所以有效，在於人看到它時，不僅意識到紅綠燈對自己有效，對於他者也有效，同樣的，別人也理解我做為一個行人，紅綠燈對於我就如同對於他一樣有效。換言之在使用「工具」時，我與他人共在，而這種「共在」指的是「我」與「他人」之間的相互了解。在這種透過我與「他人」的相遇方式所呈現出的存在裡，人並沒有發現「他人」是與「我」相對而區分出來的另一個存有者。在「我」與「他人」之間的這種直接的相互了解中，「人」與「他者」彼此共存。「這是因為我們的存有是向別人開放的。…因此只有此有與此有間才有共存的關係，其他的存有者不可能有這種關係。」⁴³

因此，對海德格而言，「他者」做為別的「此在」是一種「共存此有」，因為「他者」只在與其他「此有」的關係中被開顯。在這個關係中，「此在」自身是「共存存有」，因為「此在」只呈顯在與「他者」共同分享的世界中。「世界」因

⁴³ 陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋》，台北：臺大出版中心，2003，頁 139-141。

此對海德格而言，是一個對存在者開放的「共存的世界」：

據此看來，此在的世界是對一種存在者開放的：這種存在者不僅根本和用具與物有別，而且按其作為此在本身存在這樣一種存在的方式，它是以在世的方式「在」世界中的，而同時它又在這個世界中以在世界之內的方式來照面。這個存在者即不是在手的也不是上手的，而是如那開放著的此在本身一樣——它也在此，它共同在此。⁴⁴

接著海德格說：

由於這種有共同性的在世之故，世界向來已經總是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。世界向來已經總是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。「在之中」就是與他人共同存在。他人的在世界之內的存在就是共同此在。⁴⁵

在這個人我共同分享的「共存世界」中，「連自己的此在當下都是被它本身在不看或者根本沒有『看』一切『體驗』與『行動中心』的情況下『發現的』。」⁴⁶因此，「此在」稱自己為「在這裡的我」，而這「在這裡」即表現一種空間性。因為，「此在」首先在「被煩忙的從周遭世界上到手頭的東西中」⁴⁷發現自己本身，在「這裡」「此在」被他的世界所吸入，「此在」處在它的存在論空間性中。也就是說，當「此在」認為自己「在這裡」的時候，所謂的「在這裡」必需是從「此在」的存在論的空間性來解釋。「在這裡」、「在那裡」不是對在世界之內的存在者的純粹地點的規定，而是「此在」的空間性的性質。對此，海德格說：

用「這兒」這個說法融身於其世界之中的此在並不是向自身說過來，而是從自身說開去，說到一個在尋視中上到手頭的東西「那兒」去，這種此在

⁴⁴ Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，§26，頁145-146。

⁴⁵ 同上，《存在與時間》，§26，頁146。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 同上，《存在與時間》，§26，頁147。

在生存論的空間性上卻就是意指自身。⁴⁸

也就是說，與世界的遭遇不只是及手物領域的開啟，更是與「此在」共在的「他人」的遭遇。「此在」是與「他人」共存的，因為「此在本質上就自己而言就是共同存在。」⁴⁹這裡海德格指的並不是「此在」無時無刻都不能脫離他人，「此在」當然可以選擇獨處一室而不與他人接觸。他的意思是，即便「此在」獨處的時候，「此在」仍然是與其他人共存的。海德格認為，孤獨並不代表「此在」脫離了「共在」，而只能說是共在的殘缺，因為「此在之獨在也是在世界之中共在」，⁵⁰所以「此在」的孤獨不僅不是對「共在」的否定，相反的，反而還証明了「共在」。因此「此在」的本質就是共在的，所以才會有感到孤獨的可能性。並且「此在」會感到孤獨並不是獨處所造成的，因為即便「此在」與「他人」雜然共處，他仍然有感到孤獨的可能性。所以孤獨是來自於與他人沒有互相的了解與溝通。

人和人之間的關係海德格稱之為「煩神」(solicitude)，⁵¹在這裡海德格使用了三個相關的概念：「煩」或「關心」(care)、「煩忙」或「關切」(concern)、「煩神」或「關懷」(solicitude)。陳榮華指出海德格將人與人的共存關係，名為關懷「是由於人與世界的存在關係是「關切」，它的字根來自於「關念」。⁵²海德格指出，與他人的「煩神」有兩種極端且對立的方式。第一種方式是：將他人的「煩」拿過來幫他承擔，為他將所有困難的事解決，而讓他從自己的煩忙中退開。在這種「煩神」的情況下，他人變成受控制的或依賴的，這讓他無法面對自己的困難，承擔自己的存在，於是他失去了自己本真存在的可能性；而另一種方式則是不是他人承擔他的「煩神」，而是將「煩」還給他，讓他處在自己的「煩神」中，爭

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上，《存在與時間》，§26，頁 148。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 「因為此在的一般存在即被規定為煩（參看第六章）。煩忙的存在性質不能適合於共在，雖然共在這種存在方式也和煩忙一樣是一種對在世內照面的存在者的存在。凡此在作為共在對之有所作為的存在者則都沒有上手用具的存在方式；這種存在者身就是此在。這種存在者不被煩忙，而是處於煩神之中。」引自 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，§26，頁 149。

⁵² 在陳嘉映、王慶節所譯的《存在與時間》中將這三個名詞譯為：Sorge：煩、Besorgen：煩忙、Fürsorge：煩神。而在陳榮華《海德格存有與時間闡釋》中，則分別譯為：Sorge：關念、Besorgen：關切、Fürsorge：關懷。

扎面對並找到解決的辦法。也就是透過這個方式，讓他人面對本真的自己。⁵³
因此，

煩忙是揭示上手者的方式，尋視就屬於作為這種方式的煩忙；與此相仿，
煩神就是由照顧與顧惜來指引的。二者都與煩神相應，有各自的一系列殘
缺和淡漠的樣式，其中也包括一無顧惜與由淡漠所引導的熟視無睹。⁵⁴

「煩神」所代表的是「此在」的一種「存在機制」，⁵⁵這種機制和「此在」
的煩忙世界的存在相關；也和「此在」自身的本真性相關。「共在」在開始時往
往是面對著共同被煩忙的東西，而人們在這樣狀況底下，往往是相互保持距離。
海德格認為，人面對世界的方式是煩忙；而面對世界中他人的態度則是「煩神」。
會以煩忙的方式面對世界是因為「此在」總是以世界中之物為用具，但面對在世
界中的「他人」則不是如此。當「此在」在世界之後和工具遭遇時，它已經了解
到這工具是為了「此在」的。而且，不僅自己可以使用這個工具，別的「此在」
也可以使用它，所以當「此在」在世界中發現工具時，它就已經了解到自己是與
他人共存的。也就是說，對海德格而言，「這個向著他人照面的存在者，就在這
個世界中共同此在…此在本身就是為這種存在之故而如其所在地存在著」，⁵⁶而在此
存在中他者的存在也被包括在內。因此，「此在做為共在在本質上是為他人之
故而『存在』」。⁵⁷也就是從這個觀點出發，海德格認為「此在」或「共在」的存
在意義，必需做為「存有論的本質」命題來研究：「共在就是存有論上的為他人
之故，在這樣的共在中他人已其此在中開展了」。⁵⁸換句話說，在「共同存在」作
為「此在」之「在」中，「此在」對存在的領悟已經包含了對「他人」的領悟。
而這種領悟，對海德格而言，不是認識論意義上的領悟，而是「一種源始於存有

⁵³ 參見 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987，§26，
頁 150。

⁵⁴ 同上，《存在與時間》，§26，頁 151。

⁵⁵ 同上，《存在與時間》，§26，頁 150。

⁵⁶ 同上，《存在與時間》，§26，頁 151。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上，《存在與時間》，§26，頁 151-152。

論上的存在方式，唯這種源始的存在方式才使認識與識知成為可能。自我認識以源始地有所領會的共在為基礎。」⁵⁹

根據海德格的論述，「他者」與「此在」是共享世界的，但這仍然是以「此在」為出發而考慮「他者」的。也就是說，我與他人遭遇的世界「自始也總是我的世界」。海德格用來解決「此在」與「他人」之遭遇的方式是由存有論的角度出發，並嘗試在將存有理解為共在的觀點上解決他者的問題。這種由存有論角度出發而對存有形式的把握，所考慮的僅是存有的形式，而非實際經驗上的遭遇，也就是說，經驗上出現的「他人」或者「他者」的不在場，可能具有現實上的意義，但就存有論觀點而言，卻是無意義的：「即使他人實際上不現在擺在那裡，不被感知，共在也在[存有論]上規定著此在。」⁶⁰

在結束了胡塞爾與海德格對於「他我」與「他人」概念，以及二者由各自的理論出發對於「獨我論」的分析後，為了清楚指出列維納斯往後的思想進路，我們將接著處理列維納斯對塞爾與海德格超越「獨我論」的批評，以及列維納斯自己所提出的對峙「獨我論」的理論：「光」。

⁵⁹ 同上，《存在與時間》，§26，頁 152。

⁶⁰ 同上，《存在與時間》，§26，頁 148。

第三節、列維納斯的批評：「光」與「獨我論」

本節將由列維納斯對胡塞爾與海德格獨我論的批評出發，進而處理列維納斯對古希臘以來同一哲學傳統的批評。

一、列維納斯對胡塞爾超克「獨我論」的批評

諸如前述，胡塞爾認為在科學的客觀性底下，暗藏著一種未經檢視的本體論，在這本體論之下有著一個假設，那即是：在被感知到的表象之下，有一穩定不變的本質存在，若是想要掌握本質，則必需要穿透這覆蓋在表層的表象。對此，胡塞爾透由對現象的重新思考，提出意向性概念來為科學知識提供一個安全普遍的基礎。就列維納斯的立場看來，他認為胡塞爾的最大貢獻在於將哲學從自然主義的認識論中解放出來，在意向性的作用下抹除了表象與本質的區分，這提供給我們一個經驗世界的新方法，在這方法底下，我們不必去尋求隱藏在表象底下的客觀本質。雖然列維納斯對胡塞爾有所肯定，但也有所批評，他認為即便是透過現象學的懸擱，還是不能證明有其他自我的存在。即便是透過「同感」在主體際之間的作用，列維納斯還是認為我們無法獲致他人的存在，因為我還是沒有走出自我之外，即便透過附現的作用讓我發現他人與我一樣，除了身體相似以外，還有心靈的作用，但就算如此，我對他人的心靈層次也僅是一種間接的了解與認識，經由這種方式想要真正的面對並認識到「他人」似乎永遠會是一道難題。對此，列維納斯說：

由於從根本上說，現象學的描述不可能離開光，也就是說不能離開封閉、孤獨的人，不能離開作為終結的死亡所帶來的焦慮，因而它對與他人的關係所作出的任何分析都先天不足。現象學停留在光的世界中，這個自我獨居的世界中沒有作為他人的他者，對於自我來說，他人只是另一個自我，

一個他我，認識它的唯一途徑是同情，也就是向自身的回歸。⁶¹

列維納斯認為現象學描述不可能脫離意向性，而意識意向性的本質上就表示著同一性，也就是說意向性仍舊是以同一的方式在架構對象。而胡塞爾認為透過「同感」的作用，可以我們脫離自我而達到「他我」，並且進入「他人」知覺或經驗。但這真的可以使我們真正的認識到他人嗎？在列維納斯的立場上來看，「他者」問題顯然沒有得到真正的解決，相反的，只是再次強調了問題，他說：

世界與光都意味著孤獨。這些被給予的事物，這些些著依的生物，它們都有別於我，卻又都正屬於我。它們被光所照亮，因而擁有了意義，結果就仿佛來源於我。在這種被理解的天地間，我是獨自的，也就是說，我被禁閉於一個存在中，它無可更改地是「一」。⁶²

胡塞爾雖然企圖透過「他我」的確立來逃離獨我論的困境，但這種方式在列維納斯看來顯然是失敗的，透過思想之光的照耀，雖然我看似能與他人進行交流，然而這樣的交流卻仍然是在以「我」做為基礎的情況下所進行的。在這樣的情況下，自我與他者是無法建立任何關係的，因為，他者只是一個經過「同感」而被認識的他我，意即是通過回到他自己而認識他我，所以他者只會是另一個自我。

列維納斯認為，胡塞爾將自我與他人之間的關係簡化成一種類比，儘管在意向性的作用下能夠發現自我與他人在某個程度上的同質性，然而正是因為這樣的同質性使得他人的他者性徹底消失了。總而言之，列維納斯認為胡塞爾對於「他我」的論述，不僅沒有讓我們通向他者，脫離獨我論的陰影，相反的，他只是再次的向我們證明，「先驗自我」是絕對孤獨的。如果現象學只是將「先驗自我」當作起點，並且賦與意向性支配一切的能力，那麼「他者」將只是看似擁有獨立的地位，其實仍然是被納入同一當中。

⁶¹ Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 104。

⁶² 同上，《從存在到存在者》，頁 103。

雖然胡塞爾企圖提出「他我」來解決獨我論的問題。但列維納斯認為，雖然「他我」的提出看起來似乎使「先驗自我」和「他我」之間產生斷裂，然而在胡塞爾的理論裡，是否為「他我」保持了他異性這點仍然是未知的。因為「他我」雖然不是被「先驗自我」所直接經驗，這表面上看來似乎為「他我」保持了他異性，但實際上透過「造對」、「統現」與「同感」這三個方法，「他我」雖然不是被「先驗自我」所直接經驗，然而卻是被假定是跟「先驗自我」相似的，所以「他我」的存在可以被肯定，主要的憑據卻是「他我」跟「先驗自我」之間是相似的。由此看來，「他我」雖然不被「先驗自我」所直接經驗，但「他我」的存在卻是經由一種類比的方法而得到確認，因此「他我」對「先驗自我」而言，依然是已知的。尤其胡塞爾將先驗「本我」比喻為「單子」，雖然每個「先驗自我」和「他我」在彼此之間，不能互相接觸或看見對方，但因為每個「單子」之間都能互相反映，所以「先驗自我」和「他我」之間依舊可以彼此知悉。列維納斯認為，即便如此，在胡塞爾的世界裡，「先驗自我」仍然是孤獨的，因為「他我」只會是「先驗自我」的一個反映、複本，而被「先驗自我」透過同感所吸收，因此不會有任何具有其他異性的「他者」存在。因此胡塞爾看似解決了獨我論的問題，但其實只是將問題掩蓋，實質上並沒有真正的解決。⁶³

但是，在胡塞爾對他人議題的論述中，即有關他人的他者性中，⁶⁴並無法保證他人的存在。因為一方面我們無法直接經驗他人自我的存在，就此而言，他人是未知的，也就是說，對我而言是不可知的；但另一方面，他人具有自我是我們無需透過經驗而就能確知的，因為所有的自我在基本上都被胡塞爾假設為是彼此相似的。胡塞爾的「先驗自我」雖然是「多樣的我思的活動」，但由於「他我」的存在與意義仍是由「超驗自我」所規定，所以這仍是回到同一性的活動。由此之故，列維納斯認為胡塞爾的「他我」(other ego) 概念仍是以「自我」(ego)、而非「他者」(other) 為主軸。「他我」只能透過「同感」的現象學方式呈現，因

⁶³ 參閱 Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 27-30。

⁶⁴ 參閱 Colin Davis, *Levinas an Introduction: Published in the United States of America*, 1996. p.27

為「他我」是「自我」的鏡照。由此之故，列維納斯認為，胡賽爾並未解決「他者」問題，因位胡賽爾的「他我」理論所論證的乃是「先驗自我」的經驗，並為對「他者」的「他異性」留下空間。

胡塞爾以「他我」的方式來證成他人並試圖解決獨我論問題的方式，給了列維納斯很大的啟示，同時預示了列維納斯往後的思想進路：對列維納斯而言，屬於我的「自我」和做為屬於他人的「自我」之間存在著很大的差異，即他人徹底的不可知性，這就是往後列維納斯不斷強調的「他者性」概念。

二、列維納斯對海德格超克「獨我論」的批評

和胡塞爾不同，海德格的「此在」的本質就是「共在」，所以在海德格的世界之中，「他者」不是一種此在的自我反映。因為「此在」一開始就是和其他「此在」一起存在，因而他們是共同的在世界之中的存在，而世界就是「此在」和「他者」所共享的世界，所以「此在」和「他者」在這個世界之中是「共同此在」。所以對海德格而言，似乎沒有「獨我論」的問題，因為「共在」是「此在」的特質，所以「此在」似乎在世界中隨時可以與「他者」相遭遇。然而正如海德格在《存在與時間》中所表明的，他哲學關懷的重點是在於存有論的差異，意即他所著重點是在基礎存有論之上，因此他對於「存在模式的興趣遠甚於對經驗遭遇的興趣。」⁶⁵因而，「此在」不論有沒有在世界之中真的與其他共同此在遭遇，並不是海德格所關注的重點，因為不論「此在」在世界之中是否是獨自存在，「共在」都是「此在」的一個實存特徵，所以即便「此在」獨自存在，也只能視為是「共在」是一種不完善的模式而已。故而即便在日常生活之中，「此在」從來未與「他者」相遭遇，「共在」也是「此在」所無法除去的特質。對於這樣的說法，列維納斯認為，「與他者的關係事實上被海德格當作此在存有論上的建構，而他

⁶⁵ 同上，頁 31。

在存在的戲劇或有關存在的分析中卻沒有扮演任何角色。」⁶⁶所以雖然海德格認為「此在」在日常生活之中可以「共同此在」相遭遇，然而「此在」是否能真正的遭遇「他者」卻是個問號。因為「共在」對於「此在」而言，根本不是具有陌生性的東西，而只是「此在」的存在特徵而已。在這個解釋之下，「此在」就算真的與「他者」接觸了，對於「他者」而言，「此在」仍然是保持絕對優位性，而「他者」卻仍是不具他異性，因而「此在」完全無法真正與具陌生性的東西相接觸，他者從來都不是外來的，而是早就世界之中，並被我所理解的。⁶⁷

對列維納斯而言，海德格所謂的「共在」只是「此在」的存在樣式，而這與「他者」相遇的經驗事實是不同的。列維納斯認為，與「他者」相遇並不是「共在」的本質，而這兩者之間有著很的不同。因為在海德格的系統中，「共在」只是「此在」在世的的存在方式，這和與「他者」的實際相遇並不必然有直接的關係。對海德格來說，此在已經蘊含了與「他人」的關係了，而此在的結構也已經包含了對他人的理解，因此，雖然在海德格的思想中與他人的關係是在本質意義下被理解的，但海德格所關心的論題卻是此在與其自身的關係。但列維納斯認為，這樣的共在是以此在自身的關係為前提的，因此作為「共在」而存在的他人，並沒有得到「他者」的相異性。

列維納斯對於海德格所提出的「共在」概念評價不高，因為他認為，海德格把與他者的關係理解成一種存有論的結構，但他者並沒有在存有論上佔據任何重要的地位。⁶⁸所以海德格的「他者」概念並沒有為其脫離獨我論提供任何可能性的基礎。就列維納斯而言，海德格和胡塞爾一樣，仍然都是從「自我」的角度出發來分析「他者」，而沒有將他者視為真正的「他者」。也就是說，「他者」的相異性在海德格和胡塞爾的思想中仍未被注意與處理。因此，列維納斯認為：在胡塞爾和海德格的現象學描述底下，人仍然是在「獨我論」的困境中。不論在這樣

⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987, p.40.

⁶⁷ 參閱 Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 31-32。

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987, p.40.

的現象學描述底下能夠對與「他者」關係的分析做出什麼貢獻，這都還是不足以真正的解決「他者」的問題。⁶⁹因為，不論是由胡塞爾的「先驗自我」而開出的「他我」，還是海德格在存有論的面向下所發展的「共在」概念，在本質上都是一種由存在論出發的思維結果，在這個思維方式下，作為他者的「他者」始終被忽略。據此，列維納斯認為，海德格並沒有脫離獨我論的陰影。因而列維納斯的思想，由對現象學的批判出發，並致力於對「他者」問題的研究。

然而在進入列維納斯「他者」概念之前，先行說明列維納斯對同一哲學的批判是必要的。因為列維納斯「他者哲學」的開展，即是以對同一哲學的批判為立基點而展開的。故以下我們將先處理列維納斯對同一哲學的批判：光。

三、列維納斯對「獨我論」的超克：「光」

「自柏拉圖以來，無論光照來自可感知的太陽還是可理解的太陽，它都約制著、決定著一切存在。」⁷⁰我們知道柏拉圖在《國家》篇中用洞穴比喻來說明認識的不同層級，而認識的不同層級對柏拉圖而言其存在的不同層級，及由意見之知到理型之知。對柏拉圖而言，意見之知所具的層級最低，其現實性也最低，它就如洞穴比喻中的印在牆上的火光，而最高的存在理型之知，則以太陽來表示。在這裡太陽光意謂著使所以事物得以認識的基礎：理型。我們所有的認識都是理型之知的模本，對柏拉圖來說，太陽所代表著理型之光是「所有可見事物可見性的創造者」，⁷¹沒有光視力將失去其作用，而一切事物將無法被看見也無法被認識。

就列維納斯而言，自希臘巴門尼得斯以降的傳統西方以同一性為原則的哲學都預設了「光」，因為必需要有光朗照萬物，世界才能被呈顯。而「意義就意謂

⁶⁹ Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 109。

⁷⁰ 同上，《從存在到存在者》，頁 47。

⁷¹ 苗力田主編，《古希臘哲學》，台北：七略出版社，1995，頁 317。

著光亮」，⁷²並且「光就是可理解性本身。」⁷³所以，在「光」的照耀之下，事物才能夠被人所認識；並且需要有光的存在，「世界才會被給予我們，才能夠被領會。」⁷⁴由此可以得知，光是我們能夠認識事物的重要因素。而在預設光能照亮事物，同時也就預設了事物的存在，因為事物總是被光所照亮的。而又因為被照亮的事物能夠被主體所認識，所以同時也就一併預設了視覺和思想。因為事物的意義總是在光照之下被主體所給予的，所以在意義的給予上，「視覺就是最典型的感官。它領會事物並為其歸類。我們在得到客體的同時也感受到了客體和主體的關係。」⁷⁵我們總是透過「視覺」和「光」來進行對外在事物的掌握，唯有如此，我們才能夠看到一個物體，或對某件事物有所掌握，並且賦與意義。因為有了光的存在，所有的客體才能夠成為一個世界，一個屬於我們的世界，而這也代表著人們認識世界的可能性。

尤其現象學特別依賴「光」，因為有了「光」才能照耀物體，而這是使得現象得以成為現象的條件。胡塞爾的先驗本我透過意向性的作用，而使得世界得以在光的照射之下變得明亮；而對海德格而言，雖然他所說的「『煩』已不再是以知覺為基礎，但它依然包含著一種朗照」，⁷⁶所以此在的存在而言總是被理解、被照亮。因此不論是胡塞爾還是海德格，在他們的世界裡早就已經預設了光的存在，所以對他們而言，世界總是被光所照亮，而能夠被主體所理解，因而世界是被主體所洞悉和擁有的。⁷⁷列維納斯認為，雖然「光」使得客體能被理解，但也因為光的作用，所以使得「內在對外在的包裹成為可能，這種包裹就是意義和我思的結構本身。」⁷⁸事物雖然是來自外在世界，但是在光照之下，其意義為主體所賦與並被我們所掌控，所以使得來自外在世界的事物，但卻被還原成隸屬我的

⁷² Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 47。

⁷³ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987, p.68.

⁷⁴ Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 48。

⁷⁵ 同上。

⁷⁶ 同上，《從存在到存在者》，頁 47。

⁷⁷ 參閱 Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 26。

⁷⁸ Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 48。

東西，還原成屬於主體自我的東西。從這個角度看來，雖然「光」代表著認識、理解甚至是知識的隱喻，但同時也意謂著自我同一性的作用，因為在這自我同一性的作用之下，將所有的外來事物歸入同一的範圍，消滅了所有外來事物的差異性，使所有的一切雖然來自於外在，但卻無法辨別出他們的差異，而好像他們全都來自於自己一樣。故而列維納斯認為，「光」就意謂著同一的暴力。

對此，列維納斯對「光」提出了質疑。他認為「光」將一切的存在限制於同一的範圍之內，因為「因為通過知識，無論人們想還是不想，客體都會被吸收進主體」，⁷⁹所以在光照之下，世界喪失了其本來所豐含的多元性，他者的他異性在光照中也不復見。光會歸化、占有一切來自於外的他者，抹除他們的他異性，而一切「被照亮的客體是人們所遭遇的事物，但事實上這個被照亮的並且被人們所遭遇的事物就如同來自於我們自己」，⁸⁰所以預設「光」的哲學，就是一種同一的哲學，亦是一種獨我論的哲學。處在光照中的他者都會被吸收，並且劃入我的君權統治之下。因為有「光」，所以使我似乎成為世界的君王，世界上的一切事物都為我所有，並且被我所用，整個世界就是屬於我個人的財產。在這個屬於我的世界之中，雖然在其中是君臨天下，然而在這為我所統領的世界裡，卻沒有一個可以令我與之對談的他者存在。所以列維納斯認為，光所代表的即是暴力與強權。列維納斯認為，在胡塞爾那裡，雖然意識的意向性讓我們和事物之間存有距離，然而因為意向性的要素仍舊是光，因此我們仍然是外部世界的主人，這樣的世界是一個無法與任何人分享的世界，因為它是我的所有物，在其中沒有任何和我一樣的人存在，這樣的世界是一個沒有「他者」、孤獨的世界。

從列維納斯的角度看來，現象學預設了「光」，而「光」的暴力「使做為一個存在者的孤獨得以完成」，⁸¹因為「光」照而得以遭遇的客體並不具有一種「根

⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987, p.41

⁸⁰ 同上，*Time and the Other*，頁 64。

⁸¹ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987, p.65

本的陌生性」，⁸²因此自我陷入了孤獨。雖然胡塞爾和海德格看似都為了「獨我論」的解決而做出努力，然而這樣的努力卻沒有讓真正具有「他異性」的他者進入主體孤獨的世界。因為胡塞爾和海德格的世界，就是「光」的世界，在其中主體似乎是與「他者」保持距離，透過視覺、同情，我們似乎能夠與「他人」在一起，但主體仍舊沒遭遇「他者」，孤獨依舊。因為在「光」的世界中，除了主體之外，任何異於主體的「他者」都沒被留下位置，所以「他者」仍然是「自我」的從屬、「自我」的附庸。因此，列維納斯認為，胡塞爾和海德格的思想雖然都對「他者」議題有所注意與發展，但都仍未跳脫自古希臘以來的以「光」為特質的同一性哲學傳統，也因此無法真正跳脫「獨我論」的困境。由於在胡塞爾和海德格的思想中，「他者」的他異性無法被證成，因此無法開出以絕對「他者」為核心的「他者哲學」。而這正是列維納斯哲學的任務。

⁸² 同上，*Time and the Other*，頁 64。

第三章、列維納斯的「他者」概念

「Il y a」可視為是列維納斯哲學開展的基礎，雖然在《從存在到存在者》與《時間與他者》之後，列維納斯很少再重述 il y a，然而這並不能視為是列維納斯拋棄了 il y a 這概念。相反的，il y a 似乎變成列維納斯的哲學預設。Colin Davis 在其著作中就曾提及，il y a 是列維納斯早期文本裡最著名的概念，雖然他往後的發展很少回過頭來重新討論這個概念，但這個概念在列維納斯哲學發展中，依然還是具有相當重大的意義。列維納斯他者哲學的開展可以 il y a 為起點，il y a 可譯為「存在」，存在在列維納斯的理論體系裡，所具有的是負面的涵意，存有被形容成重擔。然而在進行 il y a 的分析之前，首先進行「疲憊」(fatigue) 和「懶惰」(indolence) 的哲學分析，疲憊和懶惰都可視為是面對 il y a 時的一種態度，這些態度都可視為是對存有的否定，然而正是從這否定的態度中，肯定了 il y a 的重擔。而在疲憊與懶惰之後，即是對 il y a 的分析，並且分析「失眠」狀態。根據列維納斯自己表示，失眠的狀態是最接近 il y a 的經驗。在失眠之後，則是進行「置放」的描述，而存在者即是從置放的過程當中「實顯」。

在接下來，第二部分所要論述的則是「死亡」與「他者」的關係。在列維納斯的理論中，死亡概念與他者概念是相連接的。對列維納斯而言，他者理論的重點即在於「他異性」，他異性代表著陌生與不可知。而死亡，對列維納斯而言，即是他者。然而在開始論述列維納斯的死亡觀之前，首先要說明的是海德格在《存在與時間》當中所論述的死亡觀念，因為列維納斯的死亡觀在許多部分都對反著海德格。因此若能說明海德格的死亡觀念，則能增加列維納斯死亡觀念的清晰度。

而第三部分，筆者將進行他者概念中「臉」(visage) 的論述，臉的概念是列維納斯哲學裡，一個難以捉摸的概念。列維納斯認為與他者接觸的關係是一種面

對面的關係。臉具有好像可見，卻又似乎不可見的特性。

第一節、從疲憊、懶惰到 il y a

列維納斯的思想受到海德格相當程度的影響。海德格提出「存有論差異」，認為「存有」是哲學最基本的問題。這樣的觀點深切的影響了列維納斯，他說：「哲學沉思無法不考慮存在 (exister) 的事物和這種存在 (existence) 本身的區別。」¹這即是說，關於存在問題，是哲學所不得不面對的重要課題。然而「對於動詞的存在，我們似乎一無可言。只有當它變成分詞形式 existant (存在著，存在者)，變成存在的東西 (ce qui existe) 時，才有可能被理解。」²他認為，我們從來沒有真的掌握過「存在」，而一直以來我們自認為所理解的存在概念，其實雜混了「存在」和「存在者」的概念，並沒有嚴格的將這兩者區分開來。因為我們總是掌握了「存在」或「存在者」其中一個概念之後，才開始對另一個概念進行考量，所以我們對於這兩個概念的混雜是其來有自的。而列維納斯哲學工作的起點，就是要對「存在」重新進行哲學反思，意即：他要重新界定「存在」與「存在者」之間的關係。

一、疲憊與懶惰

然而，對於存在和存在者的關係，我們該如何重新思考呢？列維納斯認為，當我們在面對我們的存在時，其實已經具有能對存在採取不同態度的能力了。所謂對存在所採取的不同態度，指的即是：疲憊和懶惰。他認為，疲憊和懶惰「這

¹ Emmanuel Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 1。

² 同上，《從存在到存在者》，頁 1。

兩種狀態的實現，其本身就是對存在（existence）所採取的一種立場」，³而這種立場所呈現的是存在者和存在之間的一種基本關係，而在這樣的關係底下，疲憊和懶惰所表達出來的意義，是一種拒絕。然而，正是因為這種拒絕，而使得存在者在存在面前退卻，就是因為這種因拒絕而產生的退卻，反而構成了存在者的存在。

在對疲憊和懶惰進行哲學分析之前，列維納斯先對「厭倦」（wearing）進行分析。他說：有一種厭倦對於一切都感到厭倦，尤其對其自身，更是難以忍受的厭倦，不過這種厭倦的對象「並不是我們生命的某個特定形式」，也不是某種特定的東西，「厭倦所針對的是存在本身。」在厭倦中的存在，無時無刻面對著存在的義務，而這存在的義務，就像是存在的重擔，是厭倦所無法拒絕的。所以在厭倦中，我們會「希望逃離存在本身。」不過，雖然「拒絕就在厭倦之中。厭倦以它的全部生命完成了這種對存在的拒絕」，但是，我們卻可以在厭倦之中看出，存在者就是透過這種拒絕，而獲得他的存在。⁴

和厭倦相同，懶惰亦是一種對於行為的態度。所以，在這裡懶惰所表達出來的意思，並不指無所事事，而是和厭倦的意涵相同，代表的是面對存有的態度。在此，列維納斯引用威廉·詹姆士的例子來說明懶惰：懶惰是處於「清醒地意識到必須起床之時與把腳放到地面的那一刻之間。」⁵所以，懶惰與行為的開始相連結，或者，也可以說，懶惰代表的是不可能開始。因為，懶惰是「面對存在的猶疑，意味著懶於存在。」通過對懶惰的分析，列維納斯發現存在的事實其實是二元的，這即是說，在存在者與存在的關係中產生了一條裂痕，所以在「『自我』中包含著一個『自己』」，在其中，包含著列維納斯稱為契約的關係，而「自我」和「自己」之間，就靠這契約維繫著一種伙伴的關係。「存在投下的影子不知疲憊的追逐著自己」，所以存在是一種負重的存在，而懶惰所表示的正是對於這做

³ 同上，《從存在到存在者》，頁 13。

⁴ 同上，《從存在到存在者》，頁 13-14。

⁵ 同上，《從存在到存在者》，頁 15。

為重擔的存在的反感。雖然，懶惰因面對著存在的重擔而拒絕開始，不過，正因這種消極的逃避，這種對存在的否定，反而再一次肯定了存在的契約。⁶

當我們在「不得不行動」這句話的深處，讀出了一個「不得不存在」，當一個行為的開始在我們看來似乎包含著存在的基本結構時——該結構分為「存在」和「擁有」兩部分，並屈服於「擁有」的重壓…⁷

從關於厭倦和懶惰的分析，可以清楚的得知，厭倦和懶惰都是對行為的一種態度，都是對存在重擔的反感和拒絕，但即便對存在感到厭倦，或在存在尚未開始之前就懶於存在，這都是對存在的一種否定立場，然而在這種對存在的否定中，卻沒有因此而將存在抹除，相反的，因為企圖逃避存在，反而肯定了與存在的關係或契約。因此，企圖逃避存在只會使存在關係更加鮮明。所以列維納斯認為，行為一旦開始，即包含著存在的基本結構：「存在」和「擁有」，並且同時已屈服於「擁有」的重壓底下。而為了說明存在和行為之間的關係，列維納斯開始進行疲憊的分析。

疲憊是一種「僵直、麻木，一種自身捲曲的狀態」，⁸在疲憊的作用下，存在者無法持續承擔存在，所以存在者和存在之間的距離漸行漸遠。列維納斯認為：「只有在努力和勞作中才存在著疲憊之說。」因為疲憊就像是手裡掌握著某物，但卻一點一滴慢慢的鬆開了手，而就在這堅持不將手鬆開的那一瞬間，手鬆開了。所以只有經過「努力」(effort)和「勞作」(labor)的過程，才会有疲憊存在。努力，是對存在的一種屈從。努力標示著我們與存在之間有著契約關係，我們已經介入了存在，不得不面對、承擔存在，不得不為了存在而努力，因為「我們已經被套上了任務之軛，我們只能任其處置。」「努力即意味著疲憊和勞苦」。⁹但列維納斯認為，疲憊並不是努力的伴生現象，相反的，是努力從疲憊中衝出，之

⁶ 同上，《從存在到存在者》，頁 18-19。

⁷ 同上，《從存在到存在者》，頁 21。

⁸ 同上，《從存在到存在者》，頁 21。

⁹ 同上，《從存在到存在者》，頁 22-23。

後又落回到疲憊之中。他將努力和疲憊之間的關係，稱之為「努力的張力」。意即是說，列維納斯認為，存在的本質是苦澀難耐的，而存在的基本結構是存在和擁有，疲憊所展現的意義，即是擁有存在，並且屈從在這擁有的重壓之下，所不得不接受的局限和負擔。所以，疲憊和懶惰一樣，皆表現出存在和存在者之間的阻滯，顯示出「自我和現在的滯後。」¹⁰而「努力是現在所做出的努力，它就發生在現在的滯後之中。」¹¹在疲憊的作用下，存在和存在者之間產生了阻滯，因而使得存在者和存在之間產生了間距，就是因為有了這段間距，所以「存在才成為一個存在者和他本身之間的距離」，而這就是「一個存在者在存在中的浮現。」

12

透過對懶惰和疲憊的分析，列維納斯所要展示的是存在者和存在之間的關係，而在這整個分析的過程中，可以清楚的看到，列維納斯賦與了存在極其負面的意義，他將存在視為一種拖累、一個重擔，而存在者面對其存在時，不論採取什麼態度，總是無法逃離這存在的負重，即便它想逃離也逃離不了，只會使得存在變的更加的鮮明，因而最終存在者還是不得不存在。然而，這在列維納斯筆下，充滿負面意義並且對存在者施以重壓的存在，究竟是什麼？這即是列維納斯接著要說明的重點——*il y a*。

二、*il y a*

在說明*il y a*這概念時，列維納斯要我們試著想像，當這個世界上所有一切的存在者，不論是人或者是物，全都消失了，那會是什麼情況？當這世上所有的一切都消失了，剩下的會是虛無嗎？他認為，即便僅剩下虛無，仍然是「有」什麼事情還在發生。這個「有」即是列維納斯所說的「*il y a*」，亦即是「存在一般」。

¹⁰ 同上，《從存在到存在者》，頁 23。

¹¹ 同上，《從存在到存在者》，頁 24。

¹² 同上，《從存在到存在者》，頁 28。

列維納斯使用黑夜的經驗來描述il y a，當夜幕降臨時，萬物的形式都消融於其中，在黑暗中，不論任何事物都和我們脫離了關係，在其中，「自我」也被黑暗所籠罩，這黑暗淹沒了萬物，無一幸免，而被淹沒的萬物都「化簡到不可消滅之物，到了存在本身」，¹³也就是說，事物在il y a當中失去了形式的確定性，但卻沒有化為烏有，而是回到了「存在一般」的狀態，在這個狀態中，主、客體混雜在一起，完全無法釐清兩者的區別，因為在黑夜之中，事物不僅是視覺上的輪廓受到改變，而且也被簡化為一種「不定的、匿名的存在。」¹⁴所以在黑夜之中，我們並沒有進入存在而成為主體，相反的，是主體性的消解，而回到了存有的掌握，即回到了存在一般。

列維納斯將il y a比喻為黑夜的經驗，是因為他認為il y a是純粹的黑暗，所以在這黑夜之中拒絕了「光」的存在。列維納斯認為，傳統上西方哲學都預設了「光」的存在，而現象學更是特別依賴「光」的哲學，在光的照耀下，事物才能被理解，「光」代表著認知的能力，在「光」的照耀下，世界才能被給予、被認識。但是，il y a是絕對的黑暗，是一種完全無光的經驗。在il y a之中，不會再有「這個」，也不會再有「那個」，在其中任何東西都不會存在。所以，這是一種全然的不在場，但是這種全然的不在場，一旦相反過來，反而就變成了一種在場，一種完全沒有辦法逃避的在場。因為il y a是無光的經驗，意即這是超出光的範圍，也就是超出我們認知的範圍，是無法被我們經由認知活動所掌握的，所以il y a具有「匿名性」(anonymous)和「非人格化」(impersonal)的特質。

除了黑夜的經驗，列維納斯也使用「失眠」(insomnia)的狀態來描述il y a，「我們是不可能掙破存在那種蔓延著的、匿名的、又無可逃避的窸窣之聲的，這在睡意拒不服從我們召喚時尤為明顯」，¹⁵因為明明沒有任何守夜的理由，卻又不得不警醒著守候，我們無法脫離這種警醒的狀態，無處可逃，他認為這和il y a

¹³ 同上，《從存在到存在者》，頁 63。

¹⁴ 同上，《從存在到存在者》，頁 65。

¹⁵ 同上，《從存在到存在者》，頁 77。

的經驗極度相似。在訪談錄中，他形容這種經驗像是一種「寂靜的隆隆聲（rumbling silence）、一種寂靜的噪音（the silence were a noise），就像一種空虛的滿盈（the emptiness were full）。」¹⁶在失眠的狀態中，意識中似乎呈現著「有」什麼東西存在，但這似乎存在的「有」，卻因為沒有特殊的形式呈現，所以無法辨明它究竟「是什麼」。il y a是一種完全匿名且非人格化的在場，所以il y a的在場，會對一切的意識和人格性進行完全的褫奪，因此在其中，意識所呈現出來的不是一個主體的意識，所以沒有意向性，而是一種沒有意向性的意識。列維納斯認為，失眠的不可逃脫性不在於睡不著覺，而是「黑夜」它醒著，而這黑夜警醒的狀態卻無法逃離，這顯示出il y a代表著一種壓迫：「我們被強行系於存在，我們不得不存在。」¹⁷

在《時間與他者》中，列維納斯說道：「如果要我拿il y a的概念和西方哲學史的主題相比較，我會想到赫拉克里特（Heraclitus）。但不是關於人不能兩次涉足同一條河流的版本。在這個版本中，何任穩定的統一性，任何存在者的形式都不能被構成。在[克拉底魯]的河流中，變化得以被理解的最終的穩定性要素也消失了。」¹⁸在這段引文中可以明白，il y a將任何物質性的形式都剝奪了，所以任何具有形式的物體，不論是物還是存在者，都回到了混沌的狀態。在訪談中，列維納斯表示，il y a是存在場景的開端（the very scene of being is open: there is）。¹⁹意即是，il y a是一種在世界之前的描述，是在存在者出現之前的存在，所以他所描述的il y a是一個先於世界之前的存在，是一種「無存在者的存在」（an existing without existent）。

在訪談錄中，列維納斯說明il y a是一種可怕的、恐怖的、令人驚恐的事物。所以他在《從存在到存在者》裡，所分析的厭倦、懶惰和疲憊所企圖要逃避的陰

¹⁶ 參閱 Philippe Nemo, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1985 p.48

¹⁷ E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 77。

¹⁸ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.49

¹⁹ 參閱 Philippe Nemo, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1985 p.48

影，就是il y a。²⁰「與il y a相摩擦發出窸窣聲就是畏」，²¹意即，因為il y a展現出一種不確定的威脅，所以產生出一種「畏」(anxiety)的情緒。但是「畏從任何角度來看都不是一種面對死亡的焦慮。」²²在海德格的理論中，畏所焦慮的對象，即是在世。因為「此在」，即存在者的基本建構，即是在世。而畏是指「在…面前」的逃避。但是並不是每一個「在…面前」逃避都是畏。所以海德格又區分「畏」和「怕」之間的差別，而此兩者之間最大的差別，就在於畏是沒有對象的，但怕總是有對象來源的。也就是說，怕指的是在具有威脅性的東西面前的逃避。意即是，怕所恐懼的對象，是在世之中的存在者。而畏是沒有對象的焦慮，因為「畏也不『看』威脅者由之而臨近的確定的『這裡』與『那裡』。威脅者乃在無何有之鄉」，²³這是說畏不曉得自己所焦慮的對象在哪裡，而畏所焦慮的對象不是在世之中，不過這「無何有之鄉」指的並不是無，在這無何有之鄉中仍「有著一般的場所，有著世界為本質上具有空間性的『在之中』而展開了的一般狀態」，所以這無何有之鄉指的即是世界本身，也就是說，畏所焦慮的對象不是在世之中的任何存在者，也不是在世的存在者的所合成的總數，它所焦慮的對象即是：在世本身。所以海德格說：「世界本身，把自己提供出來作為畏之所畏者，那麼這就等於說：畏之所畏者就是在世本身。」而此在處在焦慮中，在世之中的其他共在，其他的一切存在者，都一起「沉陷」了。這即是說，在畏的狀況下，不僅世界不能呈現任何東西，就連其他共同此在也不能呈現。因此，畏將此在從沉淪的狀態中抽離出來，而將此在拋回此在的畏所焦慮的對象那兒去，即是將此在拋回那本真的存在那兒去，所以「畏使此在個別化為其最本己的在世的在存在。」²⁴將此在從日常的沉淪狀態中抽回，讓此在面對屬於自己的本真性存在，即是讓此在認識到自己是向死的存在，了解自己是有限性的存在。因此，也可將此在在畏所

²⁰ 同上，頁 51。

²¹ E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 66。

²² 同上，《從存在到存在者》，頁 67。

²³ Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§40，頁 215-216。

²⁴ 同上，《存在與時間》，§40，頁 217。

焦慮的在世，理解為此在在畏自己的有限性，自己的死亡的時候，所感受到的焦慮。因為「在死之前畏，就是在最本己的、無所關聯的和不可逾越的能在『之前』畏。這樣一種畏之所畏者就是在世本身。」²⁵

所以，在海德格的那裡，畏使得此在得以了解自己存在的有限性，並藉此揭示了此在的整體性，因而使得此在能夠面對自己本真性的存在，由此看來，此在處在畏的焦慮中，所得到的是畏的正向、積極的作用。但是在列維納斯的思想裡，「畏並不是什麼源於危險的存在」，也不是一種關於死亡的焦慮，畏並沒有為我們揭示所謂的此在的本真性。相反的，畏「翻轉了一個主體的主體性以及他作為存在者的特征。」²⁶在畏的焦慮中，主體的主體性被消解，因而被去人格化，所展現出來的是一個非人格性的存在，一種黑夜的恐怖經驗，一種令人想逃卻無路可逃的存在壓迫。所以列維納斯認為，在海德格那裡畏所感到焦慮的是虛無而不是il y a，il y a所代表的是一種對於存在而感到怖慄的恐懼，這和海德格所感到焦慮的虛無是截然不同的。列維納斯認為，存在之所以令人感到恐怖，就在於存在令人無法逃脫，並且沒有終點，而「il y a作為不在場的在場，它高於矛盾，涵蓋、控制了矛盾關係。從這種意義上來說，存在沒有出口」，²⁷意即，il y a高於矛盾律，因為il y a是混沌的。而所謂的矛盾律是：若A等於A，則A就不會是 - A。這即是說，一件事不可能同時是A，又同時是 - A。這裡代表著一個確定的關係，而不是混沌的關係。因為il y a高於矛盾律，所以確定性的法則在其中並不適用，存在就因為處在這種混沌、不確定性的狀態，所以沒有出口。

從il y a可以看出海德格和列維納斯思想進路的差異，il y a的德文對應字是es gibt，而英文的對應字則是there is。而海德格在〈關於人道主義的書信〉中，就曾對將es gibt翻譯為il y a有所論述，他說：「用法文的il y a譯德文的es gibt並

²⁵ 同上，《存在與時間》，§50，頁 288-289。

²⁶ E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 68-69。

²⁷ 同上，《從存在到存在者》，頁 72。

不準確。因為在這裡『給出』(gibt)的『它』(es)乃是存有本身。」²⁸也就是說，海德格認為es gibt的動詞geben，帶有一種給出的意思，所以就在這層意義底下，es gibt具有「存在」給出的意義，但是這層意義在il y a當中卻不復見，il y a和英文的there is一樣，並沒有給出的意義，而只是單純的「有」。對此，列維納斯也有所論述，他在《從存在到存在者》序言中就指出，il y a和海德格的es gibt有著本質的區別，il y a就只有無人稱的「有」的涵意，而沒有海德格的那種慷慨、豐富的意涵。²⁹在海德格那裡，存在是由此在所揭露的，所以存在要被揭露的首要條件，就是此在必需要存在，所以在海德格的體系中，此在和存在是彼此相連不可切割的，就只有先有此在，存在才能給出，才會有存在，而當此在不在，存在就無從給出了，所以此在和存在是緊密相連的概念。列維納斯也就是在這層意義上，認為海德格的es gibt有慷慨的意味。而也就是對「存在」的意見分歧上，展現出兩個人思想進路的差異。

三、實顯

但是如果列維納斯認為il y a和es gibt不同，意即存在並不來自於贈予，那麼，「存在者」的「存在」又是由何而來的呢？在訪談錄中，列維納斯說道：

我的第一個想法是，也許一個存在者，一個人們可以用手指指出的某物，對應的是一種對在存在中使人恐懼的il y a的一種控制。我把確定的存在者或者說實存者說成是在il y a的恐懼中的一道明澈的曙光，說成是一個太陽升起的時刻，一個物體顯現自身的時刻，在那裡它們不是通過il y a而產生，而是支配著il y a…然後人將存在和存在者重新聯繫起來，而自

²⁸ Martin Heidegger 著，孫周興譯，《路標》，台北：時報文化，1997，頁335。

²⁹ 參閱 E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，序言頁3。

我已經在那裡支配著它所擁有的存在者了。³⁰

這即是說，這混沌無名的存在，並不會將存在賜予存在者。所以存在者的存在並不是由誰給出的，或者是由什麼地方而來。相反的，存在者的存在是由自己所獲取的，意即，存在者是由那黑暗的 *il y a* 中脫身而出。但是，存在者是如何從 *il y a* 中顯現出來？「存在者」獲取「存在」的過程究竟是什麼？

Il y a 其本身就是「一種不可能性，就在於一種與一切可能性的對立：不可能入眠，不可能松弛，不可能昏睡，不可能不在場。」³¹ 那麼，該如何從這樣的狀態中脫離，而使得存在者能夠獲取自己的存在呢？列維納斯的回答是：「成為意識。」³² 因為意識的存在是一種主觀性，並且意識是存在的主體，或者也可以說，意識就是存在的主宰，所以意識的出現就代表著存在者掙脫 *il y a* 的束縛。列維納斯形容 *il y a* 就像是失眠的經驗，意識代表著睡眠的可能，意即可以離開失眠的狀態，中止它的壓迫而進入睡眠之中。正如列維納斯所言，在失眠的夜裡黑夜警醒著。由此可知，在失眠狀態底下的意識，不是一種主體的意識，相反的那種一種非主體的意識，甚至可說是 *il y a* 的意識。然而「正是思維主體的意識——擁有轉瞬即逝、沉入睡夢和喪失意識的能力——中止了匿名存在的失眠」，因而存在者得以能夠「逃離這種瘋狂的必然性、從存在中抽身而出並擁有真正的避難所成為可能。」³³ 所以意識的來臨代表著我們可以從 *il y a* 中逃離，並且在逃離之後意識便成為我們的避難所，意識代表著能夠從那永無止境的黑夜脫身的可能性。然而想要脫離 *il y a*，離開這似乎是永恆狀態的失眠，列維納斯認為，就需要通過主體的置放。但是，透過意識的出現而使得睡眠得以可能的說法，似乎是將睡覺定義為無意識，並且使用意識和無意識來彼此定義。在此，列維納斯認為，意識與無意識並非只是一種對立關係，在這兩者關係建立的同時，此兩者的關係並不僅是只有對立面而已，這兩者在彼此之間是可以建立起交流關係的，他認為當意識

³⁰ Philippe Nemo, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1985 p.51

³¹ E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 78。

³² 同上，《從存在到存在者》，頁 66。

³³ 同上，《從存在到存在者》，頁 78。

倦怠時可以停止下來，並且「訴諸其對立面而反對其自身」，³⁴因為睡眠就代表著意識的休息。意識與無意識之間的關係，並不是一種意向性的關係，而是像是天上的星星一樣，總是一閃一滅的，在這閃爍的明暗難辨之際，才是意識和無意識之間的特徵。

「我們因唯心主義之故而習慣將其置於空間之外的思想，在本質上——而不是由於墮落或貶黜——就在此處。」列維納斯透過笛卡兒的普遍懷疑所得到的結論：我思故我在。意即是說，笛卡兒在經過懷疑的方法而排除了客觀的身體，僅保留「我思」而認為它是一個絕無可疑的存在。「我思」代表著我是一個思想之物，列維納斯認為這是笛卡兒哲學的一個當相重要的成就，那即是發現思想乃是一個實體，而對列維納斯來說，做為實體的思想，代表著它即是「一種被置放之物。」³⁵做為被置放之物的思想，代表著思想是有一個出發點的，代表著思想就在此處，而此處就是自我在存在中所佔據的某個位置。

睡眠代表著對身心活動的懸置，睡眠是經由躺下來的動作所完成的，而躺下就代表存在必需佔據某個場所、佔據某個位置。而躺下的場所並不是不重要的某個地方，相反的它代表著意識得以出現的基礎與條件。在這樣的關係中，意識擁有一個基礎，擁有一個場所，所以意識就是此處，代表著對意識的置放，藉由置放來支撐著主體，而使得主體能夠做為主體自身而呈現出來。在此列維納斯表示，這裡所謂的此處，和海德格此在所指的此（da），所具有的涵意是完全不同的。

對海德格來說，「『世界』也是此在」，³⁶意思是說此在總是在世界之中的，所以「此在本身在本質上就具有空間性」，³⁷因此此在從來都不是獨立而與世界斷絕關係的此在，「『這兒』、『那兒』與『此』原本都不是對在世內佔據空間地點的現

³⁴ 同上，《從存在到存在者》，頁 81。

³⁵ 同上，《從存在到存在者》，頁 82-83。

³⁶ Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§26，頁 137。

³⁷ 同上，《存在與時間》，§24，頁 131。

成存在者所作的純粹地點規定，而是此在的源始空間性的性質。人們揣測這些詞是地點副詞，它們其實都是此在的規定。」³⁸所以，此是此在所具有的源始空間性的性質，因而具有世界的意涵。

在列維納斯看來，海德格此在的「此」，早已經蘊涵了世界了。但是列維納斯所說的此處，是做為起點、做為出發點的意思，是先於一切理解、一切視域、一切時間的。當意識被置放在它的基礎上時，被存在所阻滯的主體就會聚集、凝結起來，而主體就成為其自身，而此處就是為這個過程提供了一個出發點。所以此處使得意識能夠以其自身為出發點，凝結而成為存在者。所以對列維納斯來說，此處和海德格此在的「此」所具有的涵意完全不同，列維納斯的此處不具有世界的意義，也就是說此處所代表的並不是與世界的連結，而是主體形成自身的起點。場所它必需是個基礎，而意識在形成其自身之後，降臨於身體之中。身體「它不能被置放，它即是置放。」³⁹身體，作為置放過程的終點，其所代表的意義是一個存在者從il y a中實顯（*hypostasis*）了。

但是這裡的「實顯」指的究竟是什麼？它具有什麼涵義？在《從存在到存在者》裡，列維納斯對實顯的解釋是：「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。」⁴⁰而在《時間與他者》中，他是這麼說的：「存在者與它的存在相結合了這個事件，我稱之為『實顯』。」⁴¹由此可以得知，列維納斯所謂的實顯，指的即是意識通過置放的行為而從無人稱的自身，即il y a出發而到達了存在，意即是說，實顯的意思是指由動詞（to be）到名詞（Being）的轉變過程，也就是說，實顯所代表的就是存在者。在經過實顯的過程之後，il y a失去了原本所具有的特性，存在者從il y a之中浮顯出來，而變成了存在的主人，並且將存在變成了自己的屬性，所以存在即變成了存在者的存在。

³⁸ 同上，《存在與時間》，§26，頁 139。

³⁹ E. Levinas 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006，頁 86。

⁴⁰ 同上，《從存在到存在者》，頁 100-101。

⁴¹ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.43

如同上述，列維納斯藉由il y a來描述意識如何出現，及其出現的過程。但是在《從存在到存在者》及《時間與他者》之後，便很少再重述這主題了，即便在後期的著作中再提及這問題，也只是重述il y a在這兩本書中已確定的意義。那麼，究竟列維納斯為何要論及這個主題？並且還特意比較il y a與海德格的es gibt的相異處。對海德格來說，存在是本真性的，或者可說是具正向、光明的意義，然而對於列維納斯而言，他所描述的il y a是「無存在者的存在」，其所包含的意義是恐怖、黑夜所帶來的負面意義。Colin Davis在其著作《列維納斯》中，就曾表示：「在列維納斯那裡我們找不到任何東西，可以很容易地證明『il y a』的匿名稱較『es gibt』的慷慨更可取。」⁴²或許我們可以將il y a視為列維納斯在對他所謂對「海德格的哲學『氣候』」的逃避中扮演了必不可少的策略性角色，因為它構成了他擺脫存在的暴政的基礎。」⁴³所以我們或許可以將il y a視為，列維納斯在深受海德格的影響之後，企圖離開海德格哲學影子的立基點。

列維納斯認為，自古希臘以來的整個哲學傳統，都是對於同一性的追求。就連海德格也沒離開這樣的哲學傳統。因此列維納斯試圖離開同一哲學，要為他者在哲學的領域上爭取應有的地位。就列維納斯的觀點，打破主體孤獨的第一個可能性，即是「死亡」。故以下我們將處理「死亡」概念。

⁴² Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 24。

⁴³ 同上。

第二節、死亡概念

對列維納斯而言，死亡之所具備的「陌生性」及「神秘性」，是打破主體的孤獨狀態並與「他者」接觸的重要關鍵。而列維納斯的思想在一定的程度上，與海德格哲學總是糾纏不清。因此，對海德格哲學的掌握是進入列維納斯哲學體系的重要環節。故本節首先將論述海德格《存在與時間》中的死亡概念；接著則以此為基礎，說明列維納斯的死亡概念。

一、海德格的死亡概念

此在的存在是操心，而操心會使得此在「超出自身」而「先行於自身」，此在「總是『為了…』某種現在尚不是、尚未呈顯的生命樣態而投向未來。」⁴⁴所以此在總是會先行於自身，對自己的能在有所做為。由此可以得知，此在「始終有某種東西虧欠著，這種東西作為此在本身的能在尚未成為『現實』的。」⁴⁵因此可以說，此在的存在總是有所虧欠的，而他的存在總是尚未完成的。所以一旦此在完成了他的存在，而對他的存在不再有任何虧欠而達到整全時，此在的存在就消滅了，意即：此在「不再在此」，⁴⁶此在死亡了。

當此在達到整全的同時，也是此在的存在消滅之時。也就是說，當此在達到整全的同時，也意味著此在已經不再在此了。這麼說來，此在永遠無法在自己的死亡中經驗到自己整全的存在，但由於此在在本質上就是共在，而此在和此在之間是可以互相理解的，所以或許我們可以藉由觀察其他此在的死亡經驗，進而了解自己的死亡。但海德格認為，即便是以其他此在的死亡做為借鏡，此在還是無法真正的了解死亡，因為在我們觀察其他此在的死亡時，我們並沒有真正的經驗

⁴⁴ 李燕蕙著，〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》，南華大學，2005，第八期，頁105。

⁴⁵ Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§46，頁272。

⁴⁶ 同上。

到死亡過程，而只能從旁觀察。就算我們認為可以從旁觀察，而從心理上能夠理解和把握住死亡，這仍然是不可能的。因為當我們經驗到一個此在死亡時，這個此在仍然「是一種存在，其意義是照面的身體物還現成存在」，⁴⁷而我們所觀察到或掌握到的只是一個做為存在者的此在，他失去了他的存在，而變成不在此。也就是說我們所得到的，只是一個此在變成屍體的經驗，卻沒有得到此在失去他所屬的存在的經驗。

做為在世存在的此在，在日常的勞動活動中有許多工作在自己無法完成時，可以由其他的此在代理，但是就只有死亡是無法由其他此在代理的，因為死亡總是自己所擁有的死亡。因此，沒有任何人可以從「他人那裡取走他的死。」⁴⁸當然會有某人可以「為他人赴死。」⁴⁹但這卻是意味著「在某種確定的事業上」能夠為他人而犧牲自己。⁵⁰即便有人能夠為了他人而犧牲自己的生命，但並不意味著這麼做就能夠剝奪他人的死，死亡依舊還是他人的死亡，沒有任何人能夠代替別人去死，因為死亡是不可替代的，死亡對每個此在來說都是自己的死亡，它總是該自己接受、自己承擔的東西。所以不論在任何情況下，死亡就本質上而言，它就總是屬於我自己的死亡。「死確乎意味著一種獨特的存在之可能性：在死亡中，關鍵完完全全就是向來是自己的此在的存在。」⁵¹所以，死亡它只能是屬於我自己的經驗，觀察其他人死亡也不會讓自己獲失去存在的經驗，所以不可能會有任何外在於我以外的死亡經驗。

海德格認為日常世活中，我們對於死亡的看法是非本真屬己的。因為在日常生活中，此在總是會以公眾意見為意見，所以對死亡的看法也是受到影響的結果。在日常生活中，死亡被理解成「死亡事件」。例如：雖然每個人都會死，但死的總是別人不是我，這件事還不會這麼快輪到我頭上。海德格認為這種想法是

⁴⁷ 同上，《存在與時間》，§47，頁 274。

⁴⁸ 同上，《存在與時間》，§47，頁 276。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 同上。

對死亡的一種逃避，而且是以一種事不關己的態度看待死亡。死亡總是發生在別人身上，死去的是別人，所以不關自己的事。雖然確定所有人都會死，但對於死亡什麼時候來臨總是不確定的，所以死亡總有一種確定的不確定性。海德格認為，還存活著的此在面對死亡時總是感到懼怕並想逃避，害怕死亡會摧毀我們的存在。若從公眾意見看待死亡，會將死亡視為是一切存在的消滅與終止，因而使得死亡失去其為存在所帶來的本真性意涵。⁵²

一般人都認為死亡即生命的終點，這是對於死亡最通常的理解。這即是說，生命到頭了就是結束的時刻，只要是存在者就會有這樣的時刻，只是這個時刻尚未來臨。對海德格而言，這種對於死亡的理解方式，是將死亡視為客體或對象的理解方式。將生命視為直線的存在，出生在開頭，死亡就在另一頭，當我們由生命的開端走到了死亡那一端，生命就結束了。海德格將這種理解方式稱之為「懸欠」。以這種觀點看待生死問題，似乎使得生與死的關係是某種欠缺，在往標誌著死亡的路上，似乎還缺少著一段，⁵³「死亡不是尚未現成的東西，不是減縮到極小質的最後虧欠或懸欠，它毋寧說是一種懸臨。」⁵⁴「存在到了盡頭」是一種對於死亡的非屬己理解方式，並沒有將死亡視為是存在的一部分。

死亡的真正意涵不是此在的存在遇到終點，而是此在總是向死的存在。海德格認為若此在本真的面對了自己的死亡，就不會把死亡視為「懸欠」，而是將其視為是「懸臨」。懸臨指的是此在先行於自身，知道自己的存在是有限的，總是會終結的。因對死亡有所理解，而知道它何時到來是不確定的，它隨時可能來臨，任何時刻都有來臨的可能性。⁵⁵此在從來都是向死的存在，因為「死是一種此在剛一存在就承擔起來的去存在的方式。『剛一降生，人就立刻老得足以去死』。」

⁵² 參閱 李燕蕙著，〈早期海德格的生死哲學〉，收錄於《揭諦》，嘉義：南華大學，2005，第八期，頁 114-115。

⁵³ 同上，頁 118。

⁵⁴ Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§50，頁 287。

⁵⁵ 參閱 李燕蕙著，〈早期海德格的生死哲學〉，收錄於《揭諦》，嘉義：南華大學，2005，第八期，頁 119。

海德格並不是由生理學或生物學的角度出發看待死亡，而是由存有論立場出發分析、探討死亡，因此「他要探討的不是現實上的死亡是什麼樣子，而是死亡對生命之存在，對人之存在理解有什麼意義。」⁵⁷死亡對此在而言是向來我屬的，意即是說死亡並不威脅我自己的此在的存在，只要死亡是我自己的死亡，我全部的可能性經驗就都包含在與存在的關係當中。綜合言之，海德格在《存在與時間》當中論述了有關死亡的特性：「死亡做為此在的終結乃是此在最本己的、無所關聯的、確知的、而為其本身則不確定的、不可逾越的可能性。」⁵⁸意即是：死亡總是屬於自己的死亡；而當死亡來臨時所有與旁人的關係將被切除，因而總是只有自己能面對死亡；雖然知道死亡會來臨，但卻永遠沒知道死亡什麼時候到來；死亡一旦到來就沒有人可以逃離存在的終結。

雖然「面對死亡，人不只是個無能者，且是個無依無可恃的『單一個人』——死亡孤立了任一個人」，⁵⁹但是海德格卻認為「正是由於死亡本身，[此在]才成其所是之整體性。」⁶⁰死亡的到來，雖然終結了此在的存在，然而卻同時也使得此在的存在得到其整體性。死亡能將人從日常沉淪的狀態抽離，接受自己是被拋擲於此，接受死亡的向來屬己性，並且面對並接受自身的有限性，在接受自己是有限存在的同時，也清楚的明瞭因為死亡的終結，代表著此在的存在是一完整性的存在，進而獲得其本真性的存在。

⁵⁶ Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§48，頁282。

⁵⁷ 李燕蕙著，〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》，南華大學，2005，第八期，頁96。

⁵⁸ Martin Heidegger 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006，§52，頁297。

⁵⁹ 李燕蕙著，〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》，南華大學，2005，第八期，頁121。

⁶⁰ 龔卓軍著，〈現象學論死亡——以列維納斯為線索〉，《揭諦》，南華大學，2004，第六期，頁202。

二、列維納斯的死亡概念

列維納斯認為對海德格而言，因為「死屬於與存在關係的一部分，那麼它就總是為此在所理解」，⁶¹所以此在對死亡早就有所領會與理解，因此死亡顯然是此在的「先天知識。」⁶²然而事實上就我們觀察他人死亡的經驗看來，死亡即「意味著這些運動的一種停止，意味著某人最終歸結為可分解的某物——一種靜止不動」，⁶³經由這些觀察似乎使得我們擁有關於死亡的經驗，而這些經驗總會使我們認為，死亡所表現出來的現象不外乎是運動的停止，或者是存在者終結，死亡似乎是虛無的代名詞，是存在者從存在變成不存在的過程，亦即是一種對存在者否定的過程。像這樣對死亡的觀察所獲得的經驗並不能真正的了解死亡，因為「對死亡，對死去，對它那不可避免的大限，我們所能夠說的一切和所能夠想的一切，乍一看來似乎都來自第二手的經驗。」⁶⁴在海德格那裡，此在若是能在自身畏的情態中，了解到死亡是存在自身的限制，所蘊涵的意義是存在的整全，那麼此在就能達到本真性的存在。但列維納斯對此提出異意，他說：他人的死「仿佛在一件降臨到所有人身上的事情中，我們以為找到了死亡經驗。但是，我們缺少死亡本身。人們在死亡中看不到最本真的可能性；死亡並不作為最本真的可能性來糾纏每一個人。」⁶⁵所以對於死亡，我們不可能擁有第一手的經驗，因為死亡若是還沒來臨，我們還是存在；當死亡來臨時，我們已經不在了。至於已經死去的他人，從來「沒有任何人可以從死亡當中回歸。」⁶⁶我們無法親身經歷死亡，死去的人總是已經不在了，因而也無法將死亡的經驗傳達給世人知曉，所以死亡從來就不是一種知識，也不能夠被掌握和理解，死亡總是不可知的。死亡的不可知意謂著「與死亡的關係不可能發生在光的範圍之內」，⁶⁷意即：死亡不來自於主

⁶¹ Colin Davis 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 33。

⁶² E. Levinas 著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京：三聯書店，2003，頁 5。

⁶³ 同上，《上帝、死亡和時間》，頁 4。

⁶⁴ 同上，《上帝、死亡和時間》，頁 3。

⁶⁵ 同上，《上帝、死亡和時間》，頁 40。

⁶⁶ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.70

⁶⁷ 同上。

體自身，所以死亡對我們總是陌生的，所以死亡是在主體的控制之外，亦不是主體所能支配的。因為死亡抵抗著所有的光、知識和理解，因而死亡總讓人覺得無能為力。雖然死亡終有到來的一天，然而死亡總是無法預測，它只是來臨。就表示某種完全陌生的事情即將要發生了，由這點看來，我們可以說與死亡產生關係即是「與神秘建立聯系。」⁶⁸

列維納斯表示，死亡是一種「主體的被動性經驗」(an experience of passivity)，因為當「死亡接近時，主體的主動性翻轉成了被動性。」⁶⁹而表達「被動性經驗」的唯一途徑就是語言。因為當我們使用「經驗」一詞時，總是已經預設了知識、光和主動性，就如同客體回歸到主體一樣。將死亡視為是一種經驗就表示，死亡已經被主體所理解和掌握。在透過光的媒介之下，知識裡所有的被動性都變成了主動性。如此一來，我所遭遇的客體總是被我所理解和為我所建構的，即便是主體所不能掌握的死亡事件，一種關聯於死亡使得主體不再是主體的事件。⁷⁰

列維納斯分析死亡，目的不在於分析主體與虛無之間的關係，事實上列維納斯認為，當死亡臨近威脅主體時，我們「並非面對虛無，而是面對某種『敵意』(hostile will)，面對一反對於我者，以致我之死亡彷彿遇難般是被殺死的。」⁷¹一般而言，我們總是習慣將死亡和虛無劃上等號。然而對列維納斯而言，死亡不等同於虛無，死亡「是從存在到不存在的過渡，……在同時，死亡又是出發：它是去世。(在這一出發的概念中，仍然留存著否定性)。向著陌生出發」，⁷²死亡沒有「任何預設的神秘。」⁷³在死亡的臨近中，標示出了我們與其他異性的某物的關係，並且死亡和他者一樣是絕對不可知的，故皆具有陌生性。透過死亡，我們遭遇了某種在自我之外東西。在此和海德格的想法不同，海德格認為死亡使人

⁶⁸ 同上。

⁶⁹ 同上，*Time and the Other*，頁 72。

⁷⁰ 參閱 E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.70

⁷¹ 鄧元尉，《暴力與和平：列維納斯的道德形上學及其政治蘊義研究》，政大哲學系博士論文，頁 101。

⁷² E. Levinas 著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京：三聯書店，2003，頁 4。

⁷³ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.35

孤立，但列維納斯不贊同海德格的觀點，他認為死亡並不使人孤獨，相反的，因為死亡的來臨才能夠打破孤獨。他者並不是另一個自我，而是由他異性所建構，因而他者並不是已知的，亦不是可知的。死亡為我們開啟了他異性的世界，在其中，我們遭遇他者。

因為生存具有「多元性」(plurality)，所以存在與死亡及絕對他者都是相關的。死亡使得「一種多元性在一種存在者的存在中暗暗滋長。」⁷⁴列維納斯認為，他者是陌生且神秘的，做為他者他無法被我們主體將其視為客體，在光的媒介之下將之變成我的或我們的。因為他者具備了他異性，所以他者不是另外一個與我共在的自我，與他者的關係也不是一種經由同情而將自己放到他者位置的關係。我們能夠認識他者是因為，他者雖然外在於我們，但看來卻是與我相似的，「他者的全部存在是由他的外在性所組成，或更確切的說，是由他的他者性所組成」，⁷⁵而他者總是會「退回到他的神秘性之中。」⁷⁶所以我們與他者的關係是神秘的。

在結束了「死亡」概念的分析之後，接下來筆者所要處理的是列維納斯「他者」哲學中，一個相當重要的概念：「臉」。

第三節、臉

相對於胡塞爾的現象學，將焦點放於關於意識意向性的分析，列維納斯所主張的他者現象學，否定了對象性意識的體驗做為我與他者關係中的首要概念。而這一與傳統現象學的區別，清楚的表現在列維納斯對於臉所做的陳述。換句話說，列維納斯將我與他者的關係聚焦在我與他者的臉的關係與呈現。「他人用以

⁷⁴ 同上，*Time and the Other*，頁 75。

⁷⁵ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p.75-76

⁷⁶ 同上，*Time and the Other*，68。

表現自己的方式超出了『我之中的他人』的觀念，我們稱之為臉。」⁷⁷他人是透過臉向我們顯現，我們是在「面對面」(face to face)的情況之下遭遇他人。臉，意謂的是我與他者已處於面對面的關係。而在這裡，「臉」對列維納斯而言，是一種啟示，而不是一種感知或認識的對象。在訪錄中，列維納斯認為雖然臉的關係可以是由感知被支配的，因為「看 (look) 是知識、感知」，⁷⁸但是臉自身所呈顯出來的不能夠被我們化約成眼睛、鼻子、下巴…等五官，不能被化約成感知所建構的物體。「他者的臉」這一主題所處理的是我與他者的關係如何在臉的呈現當中建立。

列維納斯認為臉就是他者，是他者的「顯現」(epiphany)，所以與臉的關係就是與他者的關係。在認知活動中，主體透過理解將客體收攝、佔有，將某物變成我的知識對象。列維納斯認為認知活動或知識，因為將某物變成屬於我的，因而消除了他者的他異性。但是我們面對「臉」的關係跟我們對待知識的關係不同，當認知活動試圖理解客體時，會發現與臉的關係是不可還原的，因為「臉的顯現拒絕被包容。在這個意義上，臉不能被理解，不能被擁有。臉不能被看見也不能被觸知——因為在視覺和觸覺的感覺中，我的同一性遮蓋了對象的他性」，⁷⁹所以總是有某物不能被理解與佔有的，意即有某物處在我們的光之外，而這無法被理解的東西就是他異性，就是「臉」。在面對面的關係中，他者的臉向我主顯，然而臉卻總是抵抗著我們的眼光，「臉」不是知識的對象，所以與臉的關係不能夠被化約。

他者的臉對著我的權力而顯現，所以他者的臉是脆弱的。然而這種脆弱卻是對我的權力的一種抵制，這種抵制並不是指他者以一種與我的權力相抗衡的力量抵制著我。相反的，它者是以一種沒有力量的力量抵制我。正因為他者的脆弱，而使我對他感到虧欠，而為他負起一切的責任。除了脆弱之外，由於他者的臉總

⁷⁷ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.75

⁷⁸ Philippe Nemo, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A.Cohen, Duquesne University Press, 1985 p.85

⁷⁹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.194

是裸露在外，完全沒有遮掩，因此是貧困的。⁸⁰列維納斯認為即便他者的臉全然的裸露在外，還是依然不足以表示他的貧困，這種貧困甚至比脆弱更糟糕，是一種脆弱的極致表現。也因為它是如此的貧困，所以總是對著主體呼喊，謙卑的要求主體的幫忙，他者即是因為太過虛弱、貧困而提出要求。在他的要求中，引起了我們的仁慈而為他扛起一切責任，而不會要求任何回報。

除了脆弱性之外，他者的臉總是帶著權威，他者的權威來自於他的脆弱，他的脆弱抵制著我，使我順從他的命令。對於他者的臉我們帶著一種義務，而他者的臉上傳達出道德命令。這句道德命令即是：你不可殺人。他者之所以會對我們下達這道指令，是因為在他者出現之前，這個世界是被我所佔有並支配的，然而在他者出現之後，影響了我在世界中擁有的支配權，他異性無法被我所佔有，他者拒絕進入同一的世界，拒絕他者性被抹除，因此「他人是我唯一想謀殺的存在」。⁸¹然而人可以不服從由臉所下達的指令，我們可以忽視它、危背它。雖然臉是一種權威，但因為臉「不是一種力量，而是一種權威。」⁸²所以我們可以拒絕接受臉提出的要求，臉卻沒有力量制裁我們，而暴力行為就是由此而開始。由於可以自由選擇是否接受臉的命令，所以臉不具有任何制裁的能力，雖然它可以下達道德命令，但人們卻可以不遵守。由臉而發的道德命令沒有強制力，它只能視為一種要求，即便危背了他的要求，他也無力懲處。列維納斯認為這就是道德的特徵，道德所展現出來的是一種價值，不是法律亦不是暴力，當我們危背道德的要求時，是不會有任何懲罰降臨到我們身上的。

他者的臉同時具備了兩種特性，因而產生了我和他者的不對稱性。臉的脆弱性展現了他是虛弱的，所以相對而言，我就是強悍的一方。然而臉的權威性卻也表明了，他是具有權威的主人、上帝，而我則是他的僕人。他是脆弱的主人而我

⁸⁰ 同上，*Totality and Infinity*，頁 75。

⁸¹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.198

⁸² Robert Bernasconi and David Wood(ed), *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, trans. Andrew Benjamin and Tamra Wright, in: *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed., London and New York: Routledge, 1988, p.169

是強壯的僕人，表明了我與他者關係的不對稱性，和傳統上的主客體關係不同，我和他者並不處在同一個平面上，他者的「臉的出現來自於世界之外」，⁸³「並且來自於一個高的維度，一個超越的維度。」⁸⁴，所以他者是高度，並從那高度注視著我與我對話，因此相對於我而言總是佔有優位性。對此，列維納的結論是：他者比我更重要。他者之所以比我更重要的原因是，自我與他者若是處在一般的公民關係底下，那關係則是平等的，然而若是處在倫理行為之中，若是「我們忘記了我比其他人更有罪，正義本身將不能持久。」⁸⁵為此，列維納斯使用了杜斯妥耶夫斯基的一句話來表達我和他者之間地位的不對稱性，他說：「我們都對其他的每個人負有責任，而我比所有其他人負有更多的責任。」⁸⁶因而列維納斯認為：「他人的存在權比我自己的更重要。」⁸⁷然而將他人的重要性放在自我之前，看起來似乎是不符合常理的事，然而列維納斯卻認為「那就是人在他的存在中是更依戀他人的存在，而不是更依戀自己。」⁸⁸這是列維納斯所強調的第一價值，而他的理論學就是以此為基礎進行發展的。

列維納斯認為「臉」是無限者的概念。他者具有他異性而他異性無法被抹除，所以無法被主體掌握及佔有，而他異性是經由臉來顯現，所以臉顯現了他者就是「絕對的他者」。⁸⁹而他異性及外在性是他者的特性，「意識唯我論的憂慮，在其所有的冒險中都發現的自我迷戀，在此走向了終結：真正的外在性在這種凝視之中，他的凝視禁止我去征服」。⁹⁰所以臉的外在性為我們展現了離開同一領域的可能，是我們展現通往外在性的機會，讓我們脫離獨我論的困境，不再孤獨。

⁸³ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.215

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ Robert Bernasconi and David Wood(ed), *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, trans. Andrew Benjamin and Tamra Wright, in: *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed., London and New York: Routledge, 1988, p.179

⁸⁶ Richard A. Cohen(ed), *Face to Face with Levinas*, State University of New York Press, 1986, p.32

⁸⁷ 同上，24。

⁸⁸ Robert Bernasconi and David Wood(ed), *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, trans. Andrew Benjamin and Tamra Wright, in: *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed., London and New York: Routledge, 1988, p.172。

⁸⁹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.203

⁹⁰ E. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonse Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p.55

在此列維納斯借用了笛卡兒上帝論證的無限概念，對笛卡兒而言，人是有限的存在者，而在這有限的存在者身上是不可能先天的具有關於無限者的概念的，關於無限的概念只能來自無限者本身，因而人對於無限的概念是由無限者所給予的。

列維納斯的無限觀念雖然是受到笛卡兒影響，但是在列維納斯的思路底下，無限所具有的意義是和笛卡兒不同的，對笛卡兒而言無限者的觀念主要是與上帝的關係。然而列維納斯的無限觀念是針對他者而來，與無限者的觀念主要顯示為與他者之間的關係。「臉抵制擁有，抵制我的權力」，⁹¹這是對於絕對同一的反抗，臉拒絕被視為我的對象，所以「無限在臉中顯示自己」，⁹²並且「無限性沒有進入到無限性觀念中，不能被把握；這個觀念不是一個概念，無限者是徹底的、絕對的他者。無限性對於與它分離並思想它的自我超越性，構成了它的無限的第一個標誌。」⁹³這即是說他者具有無限性及超越性，而主體無法透過觀念把握無限性及超越性，因為這超出我們的視覺及經驗之外，無限性及超越性只能在他者的臉中顯示，他者永遠都處在我們的掌控之外。所以他者的他異性永遠無法被我們化約到我們的知識及經驗中。

而與他者的關係就是一種超越的關係，在這種關係之中揭示了他者的無限性的涵意。當他者的臉向我顯現時，它會向我發出無限的命令，這命令的力量太大使得我無法拒絕，在他者的召喚之下將我引向外在、無限與超越。在我聽到他者的召喚之前就得要先回答，並且必需對他順從與負責。而順從及負責就是與他人的一種不對稱的關係，他者是高度、主人，在他者面前我是被動的，是他的人質，在他者向我說話之前，就已經絕對服從由他所發出的命令。他人對我說的第一句話是：你不可殺人。而這也是我必需對他負的責任。雖然他人是我唯一想謀殺的存在，但列維納斯認為這種謀殺必然是會失敗的，因為他者臉上的無限性抵抗

⁹¹ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.197

⁹² 同上，頁 199。

⁹³ E. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonse Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p.54

著我們，「它強於任何殺戮，它就是臉」，⁹⁴在他的抵抗中我失去了力量。他者並不是透過一股比我更強大的力量抵抗著我，而是以一種不抵抗的抵抗，即倫理的抵抗，對抗著我。因此列維納斯認為，與臉的關係就是一種倫理關係。⁹⁵

無限者的概念說明了他異性永遠無法被消除，以及他者相對於我的優位性。對列維納斯而言無限性是一種社會關係，因為所有可以被我們收攝的客體都已經被歸入同一的領域當中了，就只有他者無法被劃入同一，因為與他者的關係並不是主客關係。無限性的概念表明了他者處於光的媒介之外，抵抗著我們拒絕被佔有。

列維納斯對於倫理及上帝的想法與一般意義相反。他認為倫理關係即是與他人的關係，所以是來自存在以外的，倫理是對他者請求的回應，並對他者的負責，使他者成為自己的主人。而他對上帝的想法也一樣是特別的，上帝並不是一般意義底下的全知、全能者，能夠控制、掌控、壓制我們，對他而言上帝並不具有這些能力。相反的，上帝是虛弱的、貧困的、痛苦的，因而總是向我們懇求、乞求，希望能得到我善意的回應。由此看來，人比上帝還要強壯，上帝是弱者，而在祂的呼喚、乞求當中，引起了我的回應，認為對他有所義務及虧欠，所以對他負責。由此看來，上帝對列維納斯而言，雖然一樣具有超越性和無限性，然而與上帝的關係卻是沒有神話意涵的。

臉，為我們揭示了與他者的倫理關係，另外，也揭示了與上帝的關係。意即是說，在與他者的關係當中，隱藏著與上帝的關係。列維納斯經常將他者形容成窮人、陌生人、寡婦，與上帝的關係就是從與他們的關係開始。因為「他者必定比我離上帝更近。」⁹⁶並且「神聖者的領域從人的臉開始展現。和超驗者的關係（而並不是對於超驗者的把握）是一種社會的關係。正是在那裡超驗者、無限的

⁹⁴ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.199

⁹⁵ Philippe Nemo, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1985 p.87

⁹⁶ E. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonse Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p.56

他者懇求我們、呼喚我們。」⁹⁷接近上帝的路徑就在他者的臉上，意即是與他者的關係裡隱含了與上帝的關係，與他者及上帝的關係都是社會關係，也就是說，上帝對我們的呼喚亦是透過社會關係來呈現。列維納斯認為自我和他者的關係在哪裡出現，形上學就在哪裡出現。這即是說，自我與他者的關係就是形上學，而他者是形上學的真理，是自我能夠接近上帝的核心關鍵，但這並不意味他者處在我和上帝關係是中介，並且「他人不是上帝的道成肉身，而正是通過他的臉（在這裡他是非常實體化的），上帝的至高無上的表現才揭示出來。」⁹⁸由此我們可以看到，對列維納斯而言上帝並不是神聖的存在，在與上帝的關係中，還是有義務與責任需要承擔，所以仍舊是倫理關係。

⁹⁷ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991, p.50

⁹⁸ 同上，頁 50。

第四章 結語

「回到事物自身」是由胡塞爾提出的現象學口號。現象學發展初衷是為科學發展奠定絕對明察與確定的哲學基礎，進而達到嚴格之學的要求。胡塞爾透過笛卡兒的懷疑方法進行現象學懸擱，將「客觀世界」的存在暫時被放入了括弧中存而不論，如此一來，所剩下的就只有意識的存在。現象學就是透過意向性理論來解釋世界。然而胡塞爾卻在《笛卡兒沉思》裡的第五沉思突然意識到，通過現象學懸擱所得到的先驗自我，是否會有獨我論的危機？因而提出三個現象學方法，即「造對」、「統現」與「同感」，試圖從先驗自我推出「他我」的存在，藉以破解獨我論的困局。然而，對於胡塞爾宣稱通過「他我」可以解決獨我論的問題，列維納斯則持保留的態度。他認為即便胡塞爾推論出他我的存在，但仍然還是留在獨我論的困境裡。因為經由三個現象學方法所推論出的「他我」，至多只能視為是自我的複本，並不是真正的他者，他者所應具備的他異性，在胡塞爾的理論裡並沒有得到彰顯。

而海德格在其著作《存在與時間》中提出基礎存有論，而基礎存有論必需進行此在的生存分析。在海德格的理論中，此在不是在世界以外的概念，而是在世界之中並且與整個生活世界密切相關。而共同此在是此在的存在結構，所以在其生活世界中並不會有獨我論的問題。然而對此，列維納斯卻表示不苟同。他認為，雖然共同此在只是此在的存在結構，但海德格真正的哲學關懷是存有問題，所以此在在世界之中是否會遭遇他者，仍然是個問號。

雖然列維納斯早年是胡塞爾和海德格的研究者，然而二次大戰後，列維納斯受到戰火的洗禮，因改變了哲學關懷的重點，而開始發展自己的哲學理論。然而因曾師從胡塞爾與海德格，因此列維納斯在初期的著作中，皆可清楚的看出與胡塞爾和海德格思想的纏綿，其中與海德格的思想糾結最為深刻。而他在戰俘裡所

寫的第一本著作，可看出他試圖脫離胡塞爾和海德格的影子。

「Il y a」是存在的重擔，當存在者從 il y a 中實顯出來後，所面對的是個孤獨的世界，在存在的領域當中，萬物都是同一，而死亡的出現似乎是打破這孤獨的契機。對海德格而言，死亡使此在與外界失去了所有的關係，而陷入孤獨中，此在總是孤獨的來、孤獨的走。然而對於列維納斯而言，死亡使我們遭遇到陌生、不可知的東西，所開啟的是一條通往他者的道路。他者，與死亡一樣對自我都是陌生、不可知的。然而與死亡不同的是，他者具有無限性及超越性，他者是高度，是我的主人，當他顯現在世界時，總是對著我說道德命令：你不可殺人。然而他者同時又具有脆弱性及貧窮性，總是對著我請求，要求我負責並且當他的人質。他者拒絕進入同一的世界，拒絕他異性被消除，然而這樣的拒絕卻沒有任何強制的效力，不接受臉所提出的要求，並不受到任何懲罰，暴力就在對臉的拒絕中開始。與臉的關係就是與他者的關係，同時這也是一種社會關係、倫理關係。從臉的概念中，可以看出列維納斯離開同一哲學的企圖，亦可感受到他對無限性的渴求。

他者哲學是列維納斯走出希臘同一性的哲學傳統與獨我論的嘗試，在胡塞爾和海德格對他我與他人概念的發展中，列維納斯看出了其理論的不足，他者的他異性無法被開出，因此，列維納斯將哲學關懷的重點轉至他者他異性的建立，以及對他人的責任：「他人的生命（the Life of the other）——這就是我的全部哲學」。

參考文獻

英文書籍：

- Davis, , *Levinas an Introduction*: Published in the United States of America, 1996.
- Levin, David Michael , *The philosopher's Gaze: Modernity in the Shadows of Enlightenment*: University of California Press, 1999.
- Levinas, E., *Face to Face with Levinas*, ed. Richard A. Cohen, State University of New York press, 1986
- , *Collected philosophical papers*, trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- , *Time and Other*, trans. Richard A. Cohen, Dequesen University press, 1987.
- , *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1989
- , *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Kluwer Academic publishers, 1991
- Nemo, Philippe, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A.Cohen, Duquesne University Press,1985
- Wright, Tamra & Hughes, Peter & Ainley, Alison, *The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*, trans. Andrew Benjamin and Tamra Wright, in: *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed. Robert Bernasconi and David Wood, London and New York: Routledge , 1988 .

中文書籍：

- Aristotle 著，張竹明譯，《物理學》，北京：商務，2006。
- ，吳壽彭譯，《形而上學》，北京：商務，2007。
- Buber, Martin 著，陳維剛譯，《我與你》，台北：桂冠，2002。
- Davis, Colin 著，李瑞華譯，《列維納斯》，南京：江蘇人民出版社，2006。
- Descartes, René 著，黎惟東譯，《沉思錄》，台北：志文出版社，2004。
- Derrida, Jacques 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北：麥田人文，2004。
- Heidegger, Martin 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987。
- ，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，2006。
- ，孫周興譯，《路標》，台北：時報文化，1997，
- Husserl, Edmund 著，張憲譯，《笛卡爾沉思與巴黎講演》，北京：人民出版社，2008。
- Lechte, John 著，王志弘、劉亞蘭、郭貞伶譯，《當代五十大師》，台北：巨流，2000。
- Levinas, Emmanuel 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：鳳凰出版社，2006。
- ，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京：三聯書店，2003。
- Lévy, Bernard-Henri 著，閔素偉譯，《薩特的世紀》，北京：商務印書館，2005。
- Moran, Dermot 著，蔡錚雲譯，《現象學導論》，台北：桂冠，2005。
- Windelband, Wilhelm 著，羅達仁譯，《西洋哲學史》，台北：商務，2006。
- Sokolowski, Robert 著，李維倫譯，《現象學十四講》，台北：心靈工坊，2004。
- 苗力田主編，《古希臘哲學》，台北：七略出版社，1995。
- 馮俊著，《當代法國倫理思想概論》，高宣揚主編，台北：遠流，1994。
- 馮俊等著，《後現代主義哲學講演錄》，北京：商務印書館，2003。
- 蔡美麗著，《胡塞爾》，台北：東大圖書，2007。
- 孫向晨著，《面對他者 萊維納斯哲學思想研究》，上海：三聯書店，2008。

靳希平著，《海德格早期思想研究》，上海：人民出版社，1996。

陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋》，台北：臺大出版，2003。

期刊論文：

賴俊雄，〈為列為維那斯答辯：理察·科恩訪談〉，劉玉雯譯，收錄於《中外文學》，第四一九期，台北：國立台灣大學外國語文系，1997。

李燕蕙，〈早期海德格的生死哲學〉，收錄於《揭諦》第八期，嘉義：南華大學哲學系，2005。

龔卓軍著，〈現象學論死亡——以列維納斯為線索〉，收錄於《揭諦》第六期，嘉義：南華大學哲學系，2004。

鄧元尉，《暴力與和平：列維納斯的道德形上學及其政治蘊義研究》，政大哲學系博士論文，2006。