

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

列 維 納 斯 羞 恥 概 念 之 探 究

The Investigation of Levinas's Shame Concept



研 究 生：劉澤佳

指 導 教 授：張國賢

中 華 民 國 98 年 6 月 23 日

南 華 大 學
哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

列維納斯羞恥概念之探究

研究生：劉澤佳

經考試合格特此證明

口試委員：楊婉儀
孫雲平
張國賢

指導教授：張國賢

系主任(所長)：張子壽

口試日期：中華民國 98 年 06 月 17 日

摘要

本文試著以羞恥議題作為核心，重新整理列維納斯它者哲學的內涵。列維納斯的哲學不同於傳統哲學以同一為思考，而是以它者作為出發。在傳統哲學中「我」是作為一旦確定性的基礎。這項傳統自笛卡兒至海德格都是如此，然在這樣的思維底下只能得到一個獨自的世界。要如何突破獨我的狀態，在列維納斯的哲學中是透過進入與他者的關係。透過如此，我走出自己的孤獨世界，而與他人進入倫理的關係。但這個過程卻非斷然決裂，在這之間有個過渡地帶介於整體與無限之間，而這樞紐便是羞恥。本文透過列維納斯早期的文本爬梳他對羞恥分析的骨架，並且從中取得可能之線索。此外，羞恥的問題一開始就是與他人有關，而那亦是列維納斯哲學轉向的核心。因此對他人的論述不僅交代列維納斯哲學的梗概，亦是作為談論羞恥的基礎。在整理完以上的義理之後，根據列維納斯的思考方式，由自我與世界的關係作為出發，接著談在自我之外的他者為何。最後引入羞恥概念的探討，它的發動是在一種逆向的意識當中，而在這之中所發生的是即為：我發現我的天真、我作為僭越者、謀殺者。

關鍵字：列維納斯 羞恥 同一 無限 臉 存在

目錄：

第一章 導 論	01
第二章 羞恥與存在的暴露	15
第一節 存有與需要	16
第二節 羞恥與噁心	33
第三章 羞恥與他人	42
第一節 和諧的單子與羞恥的不可能	46
第二節 沒有關係的共在與沒有羞恥	56
第三節 遇見他人與羞恥的契機	66
第四章 倫理向度的羞恥分析	83
第一節 自我與整體的建構	85
第二節 無限的他者	101
第三節 羞恥與僭越	121
第四節 羞恥與愧疚	141
結 論	154
參考書目	161

第一章 導 論

在過去的哲學傳統中，人類的情感在討論上較不具有重要的地位。這無疑的是以主智主義為價值的背景之下所產生的結果，相較於普遍而必然的理性，情感是變化的、屬於個人的。因此，情感不是未被討論，就是將朝向理性。這傳統肇因於柏拉圖（Plato B.C.427-347），他區分人為三種狀態，而其中唯有運用理性才是最高的狀態。隨著這樣的立場產生了他有名的「洞穴之喻」，在理性之光的底下，只有「真」才具有價值，因為它既普遍又必然。然這種狀況在當代哲學中確有所突破，人類的情感不再只具有附屬的地位，相對的，它可以提升至存有論的層次被討論。儘管這樣的轉向來自一套尋求無預設之科學的學科—現象學（Phenomenology）。

事實上，現象學開始之時也尚未觸及人類情感部分，而多半著重於如何將我們的感官經驗從經驗界提升為邏輯界，這樣的工作使得一般認為個別而單一的現象得以獲致普遍有效的層次。這個時期的現象學很明顯的為知識論取向，然胡賽爾（Edmund Husserl 1859-1938）的後繼者們並不滿足於此，發掘現象學理論的潛能最為精彩的，是胡賽爾的弟子—海德格（Martin Heidegger 1889-1976），他的早期著作《存有與時間》為現象學開啓了不同的方向。在這部著作中他對「焦慮」（anxiety）做為我們存在的基本基調（mood）這一現象學分析便是其中一個令人印象深刻的成果。透過海德格的分析我們可以發現，在實際的狀況中，我們並不全然以「能思-所思」（noesis-noema）的意向結構這種方式來掌握所謂的存有，人的存有還能以別的方式呈現。對此海德格出色的描述了存在的基調，或「心緒」（Stimmung）如何展現的方式，透過心緒的方式我們可以得到一個事實，那便是我們是了解存有的。人類的心緒，像是罪錯、恐懼、焦慮、喜悅或害怕，不再被認為只是生理上的知覺或心理上的情感，而是被以存有論的方式理解，以這種方式我們感覺到並發現我們的「在世存有」（being-in-the-world），我們的「此

在」(Dasein)，做為心境 (Befindlichkeit)。¹

然而，焦慮也好、害怕也罷，各種的情感狀態似乎僅能揭示著自己的存有這一事實。然而，有一種特殊的情感狀態不僅揭示著「我」的存有，也保證了有他人這一事實，這特殊的心理狀態便是「羞恥」。

羞恥這個議題乍聽之下會讓人以為只會是一個心理學上的議題，然而在列維納斯的前輩—海德格時，他對焦慮、恐懼的討論也並非以心理學的方式去談。這點在《存在與時間》中正式談論他所要談的焦慮、恐懼之前便已聲明了。甚至，事實上羞恥這議題在心理學上並沒有太多的討論，因為羞恥這現象難以給予客觀的標準，這尤其是實證心理學更不願去觸碰的。²儘管如此，在心理學的領域中還是對這問題有所推進，諸如愛瑞克森、路易斯等，他們所做的努力有些在立場上也幾乎類似現象學的談法。³然而，或許是基於理論的限制，心理學仍只能留在實證的領域，而無法觸及其本質，或者說，存有論的層次。對於羞恥，沙特(Sartre 1905-1980)的洞見提供了我們在思考存有時新的維度，特別是指「他人」這議題而言。對沙特來說：「我透過羞恥發現了我的存在的一個方向。⁴」儘管羞恥最終能被以意識與反思的方式所掌握，但它一開始卻不是一種反思的對象，羞恥是一種「直接的顫抖」。⁵但羞恥的分析最為有價值的地方不在此處，情感的分析多半不在認知為優先的立場中，而是一種「直接的感受」，透過認識的分析已經是間接的第二層工作了。羞恥所能提供的是關於他人的存在，對此沙特提出說明：「庸俗這概念本身就包含一種單子之間的關係。單獨一個人不會是庸俗的。」⁶如此，他得出了在這議題中的重點：羞恥是他人存有的證明。

儘管如此，我們可以說沙特已經窮盡羞恥的內涵了嗎？關於這一點其實是可

¹參見 Edited by Richard A. Cohen, *Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P15

²張春興著，《現代心理學》，臺北，台灣東華，1991。P.535

³ Stephen Pattison, *Shame :theory, therapy, theology*: Cambridge University Press,2000.

⁴ 沙特(J. P. Sartre)著，陳宣良等譯《存在與虛無》，桂冠，1990。 P.326

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.,327

疑的，因為雖然沙特在進行羞恥分析時保證了他人的存在，也討論的與他人存在的關係。但他人並不是沙特哲學上的重點，因此在之後的章節中他開始談的是一種自我的回收。對沙特而言，我與他人的狀態是一種敵對的狀態，他人的目光偷走了我的世界、把我變成了一個客體。這樣的推論模式，目的旨在指出我之所以可被當成客體的部分。不僅是身體可以被當成客體，甚至我的主體對他人來說也可以是一個客體。接著，則是如何從客體的身份如何返回主體的地位，在這之中我們只能看到他人惡意的目光，而不是與我們之間的關係。儘管沙特在文中討論的與他人的具體關係，但與其說這是在探討他人，不如說討論的對象還是我。對此列維納斯認為：「我喜歡他談論他人的方式，但我不能接受他將人與人之間的關係視為敵對關係。」⁷依照沙特的理論，雖然承認了他人的存有，但旋即回到自身。卻沒有真正的進入與他人的關係，或許這是以存有的方式去討論他人所會遭遇的難題，亦即以存有的方式仍代表著一種孤獨。⁸由於理論上先天的侷限，這也可能使他在談羞恥這議題時所會有的限制。

關於羞恥這議題除了沙特之外，是否有尋求其他哲學家的可能性？事實上，羞恥並不是一個完全沒有人討論的議題，特別是在之前所提到海德格的轉向之後。同樣作為現象學家的謝勒（Max Scheler 1874-1928）也曾對羞恥這概念進行分析，然而他哲學上的重點不同於沙特，因此他的分析也相距沙特甚遠。然值得注意的是，在他的分析中並沒有特別的著重他人，但是他人卻像隱約的存在著：「她的肌膚就是她的蔽體物，她陰部周遭的毛髮就是她的內褲，傳教士所給她的那件裙子不正教眾人的眼光都投注到她的陰部上。」⁹在這段分析中隱蔽與羞恥的關係是主要的焦點，但另一個重點卻是，這個隱藏是爲了什麼而隱藏？無疑的，隱藏所針對的是一他人，謝勒的分析顯示了，無論如何，羞恥難與他人分離。儘管如此他的分析也揭露了許多有趣的面向，例如羞恥不只是穿衣服的問題：

⁷ Edited by Richard A. Cohen, *Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P.17

⁸ 關於以存有的方式得到的仍是一種孤獨，關於這方面的論述將在第三章中有進一步的說明。

⁹ 馬克斯·謝勒（Max Scheler）著，陳仁華譯，《謝勒論文集：位格與自我的價值》，臺北，遠流，1991. P17

一個人不為了惡劣天氣而『穿』衣服，但他卻藉此隱藏了他的性器官。原因可能有一個：性器官相對於溫度及其他影響力的脆弱性會透過這些影響力間接地、慢慢地傳達到人體其他的部分。若有人說羞恥源於穿著而穿著又導因於庇護身體的一種欲望，他的說法便離事實太遠了。在此一說法的基礎上，例如，我們對許多原始民族都只遮掩他們所謂的性器官(schamteile)又作何理解呢？相反的，最原始的衣著形式實源自於羞恥，而覆庇在身體其他部分的要求，則導自生命體對於來自於遮掩性羞恥的衍生影響力的二度適應。「緊身上衣」(Wams)很可能是種過渡型的蔽體衣物。人穿衣蔽體是為了羞恥的緣故—首先是因為他為那些將他深深地連繫於下意識領域的身體部分感到羞恥，而對於此一領域，人覺得他是可以加以控制的。¹⁰

雖然，如同沙特一般，他也犯了同樣的錯誤，那便是討論到了最後，問題的核心仍在於「自己」而不是他人。沙特強調個人的自由與責任；謝勒重視「人格」的建立，從基礎上他們便無法給予羞恥這一議題更多的推進。如果只是單純談論揭示我的存有之情感，這或許看起來沒什麼大問題，畢竟某種心理狀態總是我的某種心理狀態；羞恥總是我的羞恥。然如此做卻忽略了一點，那也是沙特所點出的：「羞恥總是他人面前的羞恥。」¹¹或許，這可以說是羞恥的真正意涵。以此觀之，羞恥的問題從自己出發，但似乎不應該以回到自己作為終點，而應該進入到與他人的關係中。而這會是怎樣的情形呢？為了避免重蹈他們兩人的覆轍，我們是否應該另外尋找理論的基礎呢？在這種狀況下我們遇到了列維納斯(Emmanuel Levinas 1906-1995)，他是以前者為基礎的哲學家，或許透過他的方式可以讓羞恥這議題拓展更進一步的可能。

列維納斯在八零年代以前並沒有受到很大的重視，這或許源於他的多重邊緣

¹⁰ Ibid., P.14-5

¹¹ 沙特(J. P. Sartre)著，陳宣良等譯《存在與虛無》，台北，桂冠，1990。 P.327

性，作為猶太人、沒有跟隨當時的哲學主流。然事實上他對法國哲學有著莫大的影響，最明顯的例子是他對沙特的影響。在安妮·柯罕—索拉（annie Cohen-Solal）所著的沙特傳記裡，她提到她的書中主角在 1930 年時已與現象學關係密切，他買了一本艾曼紐·列維納斯的近著，《胡賽爾現象學的直覺理論》，很熱切地翻閱，不斷地在書頁中辨認出他自己的思想」。這就是後來成為法國最具影響力的哲學家，受惠於現象學者艾曼紐·列維納斯的方式。同樣重要的是，列維納斯也以此影響了一代的思想家—諸如布朗肖、德希達、依希嘉黑，以及李歐塔—的方式。¹²而他之所以被注意，一部分的原因在於德希達（Jacques Derrida 1930-2004）。列維納斯的美國主要研究者理查·科恩（Richard Cohen）便將美國列維納斯的研究者分為兩派，一派是因為德希達而閱讀列維納斯。德希達作為有名的後現代主義代表人物，當他寫下了〈暴力與形上學〉之後，在學術圈引起不小的迴響；另一派則是直接研究列維納斯。¹³之後哲學界對其思想的討論使他聲名鵲起，被譽為「20 世紀歐洲最深刻、最準確和最富創造性的哲學家之一」，他「改變了當代哲學的進程」。¹⁴誠然，這絕不會是本文選擇以他的理論作為進路的原因。列維納斯理論的精彩之處乃在於，他以他人為核心所建立的倫理為第一哲學之思想。在這樣的思維中人最為原初的關係既非認識論、又非存有論，而是「倫理學」¹⁵。

然而，儘管羞恥的問題預設著他人的問題，但我們是否能說「羞恥的問題等同於他人的問題」？如此便是混淆了兩者。羞恥必定因為有他人而有，但當踏入與他人的倫理關係中時，羞恥便不復存在。那麼羞恥所具有的地位又是什麼？或許羞恥所代表的正是一種在「獨我論困局」與「他人之倫理關係」之間的一個過渡、混雜的地帶，並且使得進入與他人關係成為可能。這就如同黑夜與白晝之間並非交替，而是有著拂曉作為兩者的中介，羞恥這感覺所能揭示或許便是如此。

¹² 參閱約翰·列區(John Lechte)著，王志弘、劉亞蘭、郭貞伶譯《當代五十大師》，台北，远流，2000。P.20

¹³ 參見〈為列維納斯答辯：理察·柯恩訪談〉，《中外文學》，第四一九期。P.271

¹⁴ 馮俊等著，《後現代主義哲學講演錄》，北京，商務印書館，2003。P.170

¹⁵ 必須注意的是，不能將一般意義下的倫理學與列維納斯的倫理學劃上等號，關於這區別在本文第三章中將有詳盡的說明。

然關於這人性的「拂曉」所揭露的情況究竟為何？且讓我們跟著列維納斯的沈思，一步一步的從自己走向他人。

然而，在直接進入列維納斯的思想之前至少有兩點是必須先被澄清的：首先是他與其他的作者之間的糾纏；其次則是他寫作風格上的詭異。事實上，後者蘊含著前者，因為他的著作中含藏著許多其他哲學家的遺產，或者說痕跡，以致於發展出許多相當獨特的術語。而這些術語之所以詭異，在於它們往往不在傳統哲學之中出現，結果便是易使人困惑。但這些術語的生成卻是在這些背景中所淬煉而成，因此這些語言在使用上儘管我們可以透過最原初的意思去理解（這或許也是列維納斯所追求的），但知道這些詞語可能具有的內涵與推論過程則是另一回事。此外，即便他使用了與其他哲學家相同的詞語，是否就意味著繼承著相同的意義？答案可能是否定的。舉例來說，他也使用「意識」一詞，但他對意識的定義已經不同於胡賽爾，未理解此點而閱讀列維納斯的著作是危險的。因此在本文之初釐清他與其相關之哲學家的關係不僅是爲了交代思想上的發展，也爲了對彼此之間的哲學做出區分。另外，有些關於概念上的承繼與轉變，則不是在導論中就能交代清楚的，但若未說明，則很可能造成誤解。故本文除了以列維納斯的思想進路作爲推進之外，亦涉及胡賽爾、海德格的部分。其目的在於一方面對思想的發展過程做澄清，另一方面也釐清這些詞語的意涵，如此才得以透顯列維納斯真正的價值。

首先是他與其他哲學家的關係。列維納斯被許多的書中被歸類爲現象學家，然這說法事實上有些不恰當，儘管從他的背景來看的确是屬於現象學的學統。然在 1948 年的《時間與他者》中便已宣稱：「現象學不能滿足我。」¹⁶因此我們可以宣稱：之後他的哲學可以稱爲「他者」的哲學。這在於他明確的劃分現象學所能論述的範圍及其限制，而他所談論的則是現象學以外的事物。但儘管如此，現象學不是一個已經被丟棄的事物，列維納斯對於意識意向性有所爭論，但他沒有

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Time and Other*, Translated by Richard A. Cohen: Dequesne University Press, 1987. P.92

放棄現象學。¹⁷相反的，他認為對現象學虧欠甚多。當然，本文不可能因此回顧整個現象學的內容，姑且不論在胡賽爾之後它以往不同的方向發展，這些發展都是足以成爲一家之言的；此外光胡賽爾本身的理論系統也是極其龐大，這並非以一本論文所能處理。因此關於列維納斯的現象學遺跡，如前所述，將只處理與分析羞恥概念相關的術語，而盡量不避免介入與胡賽爾的理論之爭。¹⁸

同樣是現象學的影響，雖然已經不同於胡賽爾意義底下的現象學。那便是本文初始之初及提及的海德格，對列維納斯而言海德格的影響力比胡賽爾還大。他從不諱言，自從佛萊堡結識海德格之後，不論是他個人講學魅力抑或學術思想的精湛深邃，在在都吸引並影響著他。「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。」¹⁹雖然，之後因海德格支持納粹的歷史事實使得兩人分道揚鑣，但列維納斯在許多文章中仍給予海德格極高的評價。

而沙特在某方面而言看起來與他是最接近的，不論背景或思想。都受海德格影響、都曾淪爲戰俘、也都談論了他人的議題。關於這兩人的思想分野似乎必更小心，因爲他們使用了幾乎相同的思想、術語。而且對彼此的影響也仍是爭議的。莫倫（Dermot Moran）認為列維納斯是在戰後意興闌珊的讀了沙特的《存在與虛無》，因此寫作也傾向於陳述對存有的重擔²⁰；相對而言貝爾那·亨利·羅列則認為沙特的思想主要受列維納斯影響，只是他在著作中都沒有說明。²¹若順著莫倫的說法，列維納斯應該是在戰後看了《存在與虛無》才發展存有之重擔的概念。然，若我們回到列維納斯早期的論文《論逃避》，儘管這時並沒有明說存有之惡

¹⁷ David Michael Levin, *the Philosopher's Gaze :Modernity in the Shadows of Enlightenment:* University of California Press,1999. P.256

¹⁸ 儘管這種說法是難以避免的，當列維納斯走出胡賽爾、海德格之後，現象學一直是列維納斯論爭的對象。

¹⁹ Edited by Richard A. Cohen, *Face to Face with Levinas:* State University of New York press, 1986. P.15

²⁰ 德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。 P.431

²¹ 貝爾納·亨利·列維著，閻素偉譯，《薩特的世紀》，北京，商務印書館，2005。 P.796

在於存有的過多。但純粹存有的恐怖與壓迫在此時以然可見，接下來便發展成爲「有」²²的概念。或許，在背景與立場上的相似導致兩人在某些思想上的雷同，然這或許並不適合斷定誰影響了誰。更何況若就從思想上的發展來做區分，列維納斯最後發展出以他人爲中心的倫理學；而沙特發展出的則是重視自我抉擇的存在主義。而就本文而言，這也是一開始便點出沙特的不足，因此以列維納斯來談羞恥必然不同於以沙特的方式來談。

另外影響列維納斯甚多的是法國哲學家伯格森（Bergson 1859-1941），列維納斯對於存在、虛無與時間等概念的看法都取經自伯格森。對於這些概念的重新思考幫助了列維納斯脫離海德格，這個發展的過程在《從存在到存在者》尤爲明顯。但這部分的論述在進入與他人的關係時，相關程度就沒有那麼高，所以本文不會在伯格森的部分花太多時間處理。而馬丁布伯則不像斯特凡·施特拉賽爾所認爲的：「辯證思想家（如 M·布伯）的影響是比較小的。」²³，如果比較兩者的作品不難發現彼此之間的相似性，例如列維納斯反覆在著作中所強調的「辯證」，辯證是一種走出自己與他人進入關係；無獨有偶的，馬丁布伯認爲「辯證」

（*dialetik*）是一種「走出」，不停留再對世界之任何態度上，而契入世界之中尋獲相遇者。²⁴此外與他人的之間的對話關係也讓兩者看起來頗類似。不過布伯提供的方式，就列維納斯看來是一種對等的對話，我與你的關係是平等的。列維納斯則認爲對話一開始就不對稱，他人是高度。²⁵

接著則是關於列維納斯的寫作風格。儘管在很多方面而言，列維納斯從早期到晚期的思想並沒有經歷很大的變革—如同他自己說的。²⁶然而在文體上的差異則是明顯的。最早期的著作例如：《胡賽爾、海德格發現存有》與《胡賽爾現象

²² 列維納斯將作爲基礎的存有定義爲 *il y a*，爲避免與一般義的「有」產生混淆，故本文凡以括號表達的「有」均指 *il y a*。

²³ 赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995。 P.836

²⁴ 參見馬丁·布伯（Martin Buber）著，陳維剛譯，《我與你》，桂冠，2002。 卷三 註 7

²⁵ Edited by adriaan T. Peperzak, *transcendence and height, Basic Philosophy Writings*: Indiana University Press, 1996. P.12

²⁶ David Michael Levin, *the Philosopher's Gaze :Modernity in the Shadows of Enlightenment*: University of California Press,1999. P.275

學中的直觀理論》，可以發現這時期的寫作風格依然相當的「現象學」式，層次分明、結構嚴謹。然到了《從存在到存在者》、《時間與他者》之後，開始使用了屬於他自己的術語，諸如：多產（fecund）、他者（Other）；而《整體與無限》雖然代表了他的成熟作品，但也在此時他的文字風格變得難以理解。有許多的句子沒有任何的推論過程，而僅以斷言的方式出現，這在《整體與無限》中表露無遺。舉例來說：「他人所呈獻給我的第一命令就是：你不准殺人。」²⁷如果在一般的哲學著作中這只能當成一種預設或是斷言，甚至只會被當成是一種信念。無怪乎莫倫會認為《整體與無限》是一本難以理解的著作，與其說它是一本哲學論述，不如說那是個印象主義觀念的拼貼。不但沒有明確的結構，風格上常重複，文中更充滿了浮誇，此外對哲學詞語的用法也很怪異，甚至會出現矛盾的陳述²⁸。面對如此的指控有些是事實（比方說哲學詞語的使用怪異，如果列維納斯的目的是在於超脫過去的傳統，那麼自然不會全然的採用過去哲學上的慣用，對此在《存有以外或超越本質》則更為明顯），有些則可能是誤解（該說是除非看過列維納斯大部分的著作，否則不太可能理解的部分）。例如看似斷言的句子，事實上在其它的著作中有明確的推論，比方說：〈存有論是基礎的？〉、《與列維納斯面對面》中便有著對「你不可殺人」這句「命令」做推論。²⁹

對於這樣的寫作風格有兩種面向的可能，一是認為其目的在於脫離傳統的寫作方式；其二是列維納斯的文本具有不斷擴充、包含的結果。德希達在〈暴力與形上學〉中便論及這兩種面向。他認為列維納斯這樣的作法說它片面不只因為這篇文章選擇的角度，也不只因為列維納斯著作的規模之龐大及文本在材料和其他方面的限制，而是因為列維納斯的書寫方式值得特別研究，他的書寫風格幾乎不可能與他的寫作意圖分開來談，這《整體與無限》這本書中更是明顯，它禁止這種概念架構中的散文式支解，因為那已意味著評論的首要暴力。當然，列維納斯

²⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.173.

²⁸ 參閱德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。P.439

²⁹ 關於你不准殺人的推論將在本文之後的章節中提到。

推崇對那種擺脫了酒神式激情誘惑或暴力並禁止了詩歌劫持的散文善用，但這也無濟於事，因為德希達認為在《整體與無限》中，隱喻的使用獲得了奇妙可讚的效果，而且幾乎總是超越了修辭之產生的流弊，它在修辭感人法之後隱藏著最為關鍵性的話語運動。³⁰對德希達來說，列維納斯所談論的他者不僅只是一個概念上的討論，它甚至實踐在文本之中，而這是否為影響德希達日後寫作的原因？這就不是本文討論的主題了。對這種跳脫傳統的寫作方式，德希達認為：「如果我們過份拒絕用已解魅了的散文去重述這些話語運動的話，我們算是忠誠於他的寫作呢？還是不忠？」³¹

此外，論及列維納斯寫作風格的第二個面向，德希達認為《整體與無限》中的主題演繹既非純描述式的又非純推理性的。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。所有這些對評論與批評的挑戰，決定了《整體與無限》是一部著作而非一篇論文。³²這部分的描述似乎也指出了列維納斯的作品所具備的「重複」性格，儘管這種重複並非在於再次的書寫。另外也有學者以更明確的方式論及此種特色，派托西諾（Silvano Petrosino）認為列維納斯的寫作風格有一種運動，出現在他所有的主要著作裡面。這是一個循環的運動，他以如下的方式定義：「列維納斯的文本重述它自己，但它確實必須在這種方式下被解讀。在這種重述底下，寫作不是一種前進，而是更加深沈。」³³如果依前面「你不可殺人」這句斷言為例子，這樣的解釋就顯得合理。

換言之，在本文中的列維納斯式詞彙、或引文，對於同樣是列維納斯的研究者而言不會有太大的問題；但如果不是，則只會覺得裡面充滿著預設與專斷。如果只是考慮到寫作技巧，而把責任以引注的方式推給列維納斯，這麼做似乎不夠負責，也無法表現出列維納斯的精彩之處。因此在本文的進行時，對於這些看似

³⁰ 參閱德希達（Jacques Derrida）著，張寧譯，《書寫與差異》，台北，麥田出版，2004。P.18 0

³¹ Ibid. P.181

³² Ibid.

³³ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P97

斷言的詞彙、字句將進行說明。

此外，列維納斯的作品除了難解之外，似乎也很容易被認為是在談一種宗教，他曾編寫過猶太信仰的作品更加強這種誤解。儘管他在作品中也提到他所要做的不是提供一種新的宗教：

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。我簡單的說，在它們之間劃清界限是必要的，如果他們做為明顯的詮釋方法，做為不同的語言。舉例來說，我從不引導塔木德或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。³⁴

這是相當重要的澄清，因為在他的文本中許多關心的議題，諸如：創造、上帝或是宗教。甚至在後期的文本甚至直接引聖經中的故事來做說明，如果把列維納斯的作品當作宗教作品看起來似乎也解得通，那麼他的論述頂多只能當成神學。或許我們所不能忽略的是作為背景的宗教部分，像是用語、事例等等。然更須被注意的是他的哲學論述，而這也是本文所將堅守的。

在做完上述的釐清之後才能進入主題。本文首先從早期的文本下手，透過早期的文本了解列維納斯推論的方式，透過如此建立他所可能採取的方式。並擷取他最初對羞恥的觀點。且從其中找尋可能的線索，這時的線索有的可能已經直接的出現，並且為日後所承接；有的則是隱含的出現，這可以視為當時列維納斯並未進入到以他者為中心的結果，因此在論述上便無所發揮，儘管它可能已被提及，但更深層的意思尚未被開顯。對早期文本的整理目的只在於獲得推論程序以及一些發展的線索，因此在第二章中儘量不對當時的觀點多做發揮，此外本文也儘量保留當時的觀點、用詞。

³⁴ Edited by Richard A. Cohen, *Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P.18

如果羞恥的問題基本上就是他人的問題。那麼接著需要說明的，就是他者議題的出現及早期現象學家解決的方法。他者議題的提出可以說是以意識為主題而發展的哲學之極致問題。對於一個絕對的自我而言，如何去承認、認識或者面對一個他人。而他者議題可以說是列維納斯最具代表性的部分，談列維納斯不可能跳脫他者的議題，然這轉折是如何產生，對羞恥概念又有何影響，這都根基於所得到之關於他者的理論。

他人如何是個問題？他人的存在不是一個理所當然的事實嗎？在哲學的傳統中看似越理所當然的，看起來越是可疑。蘇格拉底（Socrates B.C.469-399）曾說：「未曾檢視的生命不值得活。」算是這傳統的箴言；早期哲學家帕美尼德斯（Parmenides B.C.540？-450？）區分出真知與俗見的用意也在於此，目的在於去審視每一件被視為理所當然事物。若從這樣的立場出發，我們可以發現，他人的問題確實在過去的哲學中並沒有被提及，他人的存在彷彿已經被預設。而現象學原本的意圖在於建立一套沒有預設的科學，那麼它自然不會輕易的跳過這議題。在這部分本文將說明他者的議題如何在現象學中產生與解決的方式，兼論胡賽爾與海德格部分的主要理論概念。這麼做的目的不在於增加本文的篇幅，而在於列維納斯思想的轉折必須以這些概念作為基礎。如果沒有這些概念作為理解，列維納斯的作品很容易的被誤讀。因此，儘管這會是看似多餘的工作，但對於明確說明列維納斯的哲學而言卻是必要的。此外，如前所述，羞恥的問題與他人的問題是相關的，但卻不是一種等同的關係。儘管在論述羞恥之前他人是必要的背景，但為了以防喧賓奪主之嫌，在論述上傾向於以羞恥為核心的方式去論述，而非純就他人問題為主作為第三章的基調。這不妨礙我們進入列維納斯的深刻見解，如果我們在存有論或認識論的單獨中接受相互主體性，並以此接近他者的他者性並將之當作「他人心靈問題」，或建構「他人」感覺的解釋，那麼將永遠的失去他者所擁有真實及重要性。³⁵而同樣的，我們所談的也將只會是羞恥作為一種經驗

³⁵ 參閱 Richard A. Cohen, *Elevations: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*: university of Chicago, 1994. P.149

對象的說法，而無法達到羞恥本身究竟為何。

在處理完他人的議題之後，才算將前置工作完成。第四章進入對羞恥議題的討論，依照列維納斯的推論方式：首先由欲望作為開始，由欲望指向他人。透過他人的特性因此引起了我的羞恥，我的羞恥也因為在與他人的關係中才得以真正被討論。

關於欲望的討論，事實上也可以視為是對意識的討論。在列維納斯的觀念中儘管現象學透過「能思-所思」(noesis-noema)的結構解釋著自我與世界的關係，但是他不贊同意識被當成一種中性的立場，它需要的是一個驅動的動力。在早期的文本中他便以需要的說法重新的說明我與世界的關係，然而需要-滿足的關係在後來的發展中不足以解釋他人的問題，故出現了需要與欲望的分野。除此之外，在意識的層次除了清晰、明亮的意識之外尚有「潛意識」，但列維納斯的潛意識不同於心理分析的解釋方式。甚至一種「逆向意識」的提出，才使得說明羞恥成為可能。這些詞語看似複雜，卻是列維納斯在闡述自我與世界的關係不可缺少的部分，因此它們都必須被說明，否則將有偏離列維納斯思想的危險。

不同於認識或思考我的存有，列維納斯認為透過欲望、感受的方式認識他人，但這種認識如何可能？他人作為他人具有怎樣的特質？這便是第二節所要說明的，分別就：無限、臉與倫理三個主題進行論述。事實上談他人使用特質、認識這樣的詞語有些不恰當，因為這是在範疇或是存有的立場中談的，但列維納斯的他人卻是在這些之外的。而這之外是如何的被表達，他採用的是無限的概念，真正代表他者的「他者性」(alterity)便在於表達一種無限。故他人能逃離自我對他的認識與掌控，但如果他人僅是在我的理解之外，我又如何的知道確實有一個他人？列維納斯用得是「臉」的概念，而當我看見他人的臉時，我便是進入到與他人的關係中。由於臉的特性(指「汝不可殺人」)，故我與他人的關係是倫理的關係。這關係需要被說明的原因在於列維納斯對倫理所採取的立場不同於傳統的說法，是以在本節中對此加以說明。

由於面對了他人，我才真正有羞恥的可能，然關於羞恥本身是什麼？這便是

第三節所要進行的。根據《整體與無限》的說法，羞恥是種對我之自由的質問，其表現為一種錯或罪的意識，但是它又不屬於意識的結構而是在於一種逆向的方式。在逆向意識的方式中，它所帶起的感覺在於發現自我的天真、我是僭越者、謀殺者。故本節事實上是分成四部份進行討論，首先討論這種逆向的意識究竟是什麼，接著就天真、僭越、謀殺三個主題進行發揮。所謂的天真事實上所代表的就是「需要-滿足」的關係，保持在天真中亦即對他人的忽視，只有透過羞恥才能打破此狀態；僭越這主題得自早期關於身體線索，我的羞恥離不開我的身體，但它所涉及的不只在於一種實際上的赤裸。而是我在生存中佔有位置這事實；我佔有位置，同時也將世界化約為我的世界，方法便是透過否定的方式，甚至對他人也是如此，而列維納斯認為對他人的否定稱為謀殺，我能發現我是謀殺者也是透過羞恥才得以產生。但這三者或許有人會認為有一種排序上的關係，但事實上，當羞恥發生時這三者是同時發生的，或者說它們便是彼此的說明。

第二章 羞恥與存有的暴露

對於一份未成熟的文本進行探討，其價值何在？或者說，當我們試著以一位哲學家成熟的想法去討論某個議題的狀況下，回到該位哲學家早期如何談論這個論題是必要的嗎？這樣的疑惑在於，如果思想是以發展的方式進行。那麼，同樣的議題若不是被更為優異的論點所包含、強化；就是完全的否定早期的作法。換言之，召喚一個早期的文本很可能面對的責難便是多此一舉之嫌。然而，如此做對於本文確有著不可更動的重要性。

這重要性的基礎主要在於列維納斯的書寫方式，就如同筆者在導論時所提到的，列維納斯的思想發展至《整體與無限》臻於成熟，但對於先前所仔細論證的部分卻似乎省略了，以致於看起來只像是一句一句的斷言拼貼而成。因此若只是侷限在一本文本中，那麼，將很難理解列維納斯實際上所要表達的。相反的，如果欲得列維納斯完整的說法、論證過程，透過往過去，甚至向未來的文本去尋找不足的部分都是必要的過程。即便沒有找到相關的論證，這些文本多半也提供了一定的線索。而本章節的目的則是以尋找線索的立場進行的。

對於關於羞恥的概念，儘管列維納斯在《整體與無限》中做了一定的說明。他在本書中強調了羞恥做為道德意識的開端、對於我的自由之質疑。¹而在某種程度上也進行了描述：「羞恥是一種自由察覺自己的天真，做為僭越者、謀殺者。²」但這樣的描述似乎並沒有針對「羞恥」這現象本身進行分析，即便有似乎也是在一種不明顯的狀態。當然，或許在這章節中羞恥並不是列維納斯的論題核心，但如果羞恥做為我之整體的自由與歡迎他者之間的一個過渡、或是指向他者的地帶，那麼羞恥的地位似乎應該被明確的說明。而這特質在早期就可以看出，儘管它顯現為一種逃離自我與自己之契約的方式。在《論逃避》的談法中即是指

¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P. 84

² Ibid. P.84

出了理性的限制，以及一個想要逃離自己的傾向³，羞恥便是在這樣的脈絡下提出的。我們可以發現，對於「羞恥」這議題，列維納斯在前、後期的立場是一致的，都試著表示主體或者理性的限制。但兩個時期對於它的描述便有著顯著的差別，這樣的差別自然在於列維納斯如何從存有走向他者的向度這一轉變有關。一邊是由重視「存有」面向而開展的羞恥；另一邊則是由重視「他者」面向而升起的羞恥，儘管兩者看起來是互斥的，然事實上兩者是以鄰近的方式呈現。因此如果本論文的目的在於試著以列維納斯的他者向度之哲學來對「羞恥」概念做一清楚的說明，那麼，首先不可避免的工作是對過去列維納斯如何談羞恥做一耙梳整理的工作。

《論逃避》一文的推論過程是由需要開始，接著談需要被滿足而到的愉悅。然而愉悅卻不是列維納斯所認為的逃避（*escape*），因此它只會遭遇失敗，而就是因為這種失敗導致了羞恥。接著由羞恥導致的一種「不安」（*malaise*），而這不安便是一種「噁心」（*nausea*）。本章將分為兩節做討論，第一節談列維納斯所談的存有與需要；第二節則是羞恥與噁心的分析。

第一節 存有⁴與需要

「逃避」一詞是《論逃避》一書的主題同時也是論述的起點，然而這個詞語就是怎麼來的？又具有怎樣的哲學意涵？逃避（*escape*）這詞語，列維納斯一開始就表明是從當代文學批判主義中借來的，然而這並不表示他所要論述的對象是一個流行的事物，這並不符合一個哲學論題的要求。儘管在動機上，仍能在實際

³ 而這答案便是後來的他者的向度，而在此使用逃走的「傾向」而不用「欲望」，在於欲望一詞在列維納斯的系統中有一定的意義，為避免混淆故不使用欲望。

⁴ 對於存有、存在這些專有名詞的使用，在一般的哲學著作中通常指得是相同的意義。然而這不適用於列維納斯，因為他在《從存在到存在者》一書中表示，海德格的我與存有之關係，亦即存有與存有物（*être, etant*）的關係，是不可避免的連結。而他所試圖去做的是打斷這關係，因此他改用生存與生存者（*exister, existant*）。在本論文的書寫中以存有、存有物來表達 *être, etant*；生存、生存者表示 *exister, existant*。儘管在《從存在到存在者》一書翻作存在與存在者，但本文則依楊婉儀先生的意見因此譯為「生存」與「生存者」。

的歷史事件中找尋其痕跡。例如列維納斯在著作中經常談到，那是他對在集中營苦難喪生同胞的責任。他所面對的是世界的消沈與時代的動盪，在這種背景之下，一方面他感受到作為猶太人，一個不可擺脫的命運並受如此存有的壓迫，這刺激著他的想法。然而哲學的論述不會只停留在具體歷史事實中，於是這樣的重擔不再只適用個別的民族、團體，而是人作為人的存有，做為人這樣的存有同樣的背負著自己做為自己這不可逃脫的命運。

就列維納斯而言，他早期的著作較著重於對存有的論述。對他來說存有之惡並不是因為存有不夠，而是存有太多。存有鋪天蓋地、無時無刻的佔領著我們，以致於壓得我們喘不過氣來，乃至於人會有疲勞、懶惰等反應。⁵所以該如何逃離這無止盡的狀態變成列維納斯的焦點。他反對人被限制在其存有的狀態中，因此要求有個逃避的動作以便「升越」⁶，然這個升越並不是個非意志性地逃離存有，他所要表達的不同於傳統中的超越。

莫倫認為就像列維納斯在 1947 年的《存在與存在者》中所解釋的，它不是目的論下所理解的超越，而是「離開存有」，離開描述它的範疇。⁷或許我們可以說，這時期他在尋找一條「有別於存有的道路」，儘管這時期的列維納斯並沒有真的指出這條路是什麼，就如同他所說的：「對逃避的需要—是否滿足荒誕的想法，不重要！—讓我們進入哲學的核心。它讓我們回復了存有做為存有的古老問題。」⁸，直到 1948 年在的《時間與他者》中才算明顯的表示這條新的道路答案是他者。然而事實上《存在與存在者》一書的最後，答案幾乎昭然若揭的顯示，這個答案就是「他者」。或許列維納斯認為這個概念尚未成熟，也或許這個主題超越此書的範圍，因此在本書中並沒有以很大的篇幅對於他者的主題加以論述，而直到《時間與他者》才有完整的發揮。

⁵ 關於疲勞、無力的論述出現在《從存在到存在者》，相對於海德格那種對存有之缺乏的方式，列維納斯認為我與我的存有是總是隔著一步的距離。我總是要努力的成為我的存有，他認為這才是悲劇的起源。

⁶ *excedance* 列維維納自創的新字，另外也有譯為「逾越」

⁷ 德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。P.418

⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.56

如果《存在與存在者》標示著列維納斯對海德格告別的代表，那麼比其更早的作品像是《論逃避》，我們因此可以視為是一種對存有的探究。而也是在《論逃避》中列維納斯談到了羞恥，儘管在基礎上他像是在談論衣服與裸體之間的關係，但是他所談的層次不只是一種具體關係。這樣的說法還不是他談羞恥的全然意義，因為在《論逃避》中他很明白的表示羞恥的問題不是一個穿衣服的問題。而衣服與赤裸這兩個概念，在之後的《存在與存在者》中所描述的，其實是一種物質與形式之間的關係。但有一點可以肯定的，羞恥的確是一種與存有的關係，而在早期的文本中，列維納斯分析的起點可以說都是以存有（或者更嚴格的說，普遍存有）作為分析的起點，相同的，我們探究的起點必然得由列維納斯如何看待存有做為開始。因為正是這古老的問題，使得我們的我（je）與自己（moi），或者說生存者與生存之間簽下了契約，我必須永遠與自己鎖在一起；生存者必須一直的背負著自己的生存。從存有到生存的轉向在於主體性如何得出，列維納斯認為海德格所謂的存有是被給予的，而事實上，我們並非首先如同一個奇蹟一般的被給了什麼，而是我們必須從「有」⁹的無人稱狀態中「站起來」。我們的主體性是一個生存者把生存變成自己之屬性的過程，因為它是一個動態的過程，故列維納斯在《從存在到存在者》中強調以運動、事件來表達，目的即在於保存其動詞的特性。然或許會有人提出疑問，為什麼這生存者承擔生存的活動特別指人類？究竟何以生存被稱為重擔？事實上列維納斯在舉例時仍特別以「it is」這種非人稱的方式表達，然而，只有人因為透過疲勞、無力，所以能對生存這一重擔作為證明。¹⁰人對其生存的拒絕承擔便指出這其重量，而對列維納斯而言人特別的能發現這是個事實。然而要對這重擔更進一步的說明，則需指向列維納斯的「有」之概念，「有」就是漫天蓋地無所不包的狀態，即便所有的人、事物、屬性都消失了，在一片什麼都沒有的狀態下，「有什麼」東西浮現了，它的出現就

⁹ il y a 是列維納斯所使用的術語，用以表達普遍存有的無人稱型態，在這之中無所謂的主體、客體，而它像是一種背景、或者用列維納斯的話：一種力場。

¹⁰ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。P.10

像黑夜的出現一樣，並非什麼都沒有，相反的，而是一種更加廣闊的「有什麼」。正是這樣的「有什麼」標示著一種恐怖，一種人所無法承擔的重擔，因此逼使得人必然有著逃離存有的這種需求。

但在直接談這種不在場的在場之前，且讓我們回到思想的發展中去認識列維納斯對存有概念的發展過程。根據雅克羅蘭（Jacques Rolland）的說法，列維納斯在《論逃避》這時期中所談的存有還只是不成熟的用法。¹¹相對於成熟時期的作品，這時候所談的存有可以等同於海德格所談的存有。對於海德格來說，存有的問題是一個被遺忘的問題。而這遺忘在於無法真正的給予存有的意義，因為人們混淆了存有與存有者兩者之間的差異，這是他在《存有與時間》一書的開始便提到的。而這混淆出現在當追問存有的過程中，存有做為一切的基礎，而在不斷追尋的過程中，往往最後以上帝或是太一做為一切的基礎作為終結。然而，根據海德格的觀點，過去的人都忽略了這樣的說法仍是在存有者的範圍中談的。至於「存有」本身則是被一個最終的存有者所取代，因此海德格做出了這樣的區分，也就是著名的「存有學的差異」。海德格最主要的著作《存有與時間》可以視為對存有問題的追尋（如他在書中所講的）。

毫無疑問的，列維納斯從海德格那裡接受過來關於存有的概念，即是理解到存有與存有者之間是清楚區分的。就如同他的老師，在這時期列維納斯認為在哲學上最具有優先地位的問題便是「存有做為存有的古老問題」。這樣的立場也意味著他所謂的哲學問題，就是存有的問題或者是存有的意義。雅克羅蘭認為列維納斯在 1932 年這時期對存有意義的追尋之後，所得到的結論是：存有論就是哲學本身。¹²把哲學視為存有論便成為列維納斯的一貫立場，關於這點在他之後的著作之中幾乎都可以看到這樣的等同，他將整個傳統哲學的問題歸為存有的問題。存有論差異的提出，他認為是對「過去思想」的告別。因為過去的哲學傳統，根據海德格的說法，不能做出「存有物」與「存有」之間的區別。存有與存有物

¹¹ 列維納斯做為脫離海德格而成為成熟的哲學家約是在《從存在到存在者》那時期。

¹² Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.7

不同之處，並不是能以一個名詞實詞¹³的方式被認識。然而，也唯有透過存有，事物的性質、屬性才得以提出，它可以被理解為「所有存有物的存有之事件」。亦即是以動詞的形式去瞭解所謂的「存有」，當傳統哲學以名詞實詞的方式去瞭解存有時，就已經失去了存有作為動詞的特質。因此，儘管列維納斯之後對海德格有所批判與轉化，但他仍給予海德格相當高的評價，他認為：「我們感謝海德格，我們聽到存有，在它的語言共鳴中，不凡的響亮。」¹⁴

此外，列維納斯在這時期保留了海德格對事物作為存有的說法，他認為所有的事物都可以表達為：「存有作為彰顯自己給此在 (Dasein)，而不在理論概念中彰顯自己。」¹⁵這句話事實上代表著現象學的一個轉向，從胡賽爾的現象學轉變為海德格的現象學。胡賽爾所奠定的，是一套做為替科學墊基的學問，要求無預設，因此它的取向是非常知識論取向的，因此它對世界上事物的認識是一種「理論」的認知。¹⁶但在海德格時，他改變了這樣的認識方式，而認為存有是為人彰顯的。人首先是在「工具」的活動中保持著與存有的關係，這是一種在實踐中的關係，在實踐中存有得以彰顯自己；相對而言，理論活動則是在第二層的活動，當我們已經離開了實踐的活動之後才會有所謂的理論活動。列維納斯繼承著這樣的想法，因此他也認為存有的概念也只有在這基礎上才能被談論。透過實踐的方式，此在的存有被澄清了。儘管，在這程度之下列維納斯採取海德格的走向這件事是無庸置疑的。理所當然的，接著他會認為存有意義的問題必須再次的被提出。然而，如果他的工作只是將海德格所恢復的「存有之古老問題」再重複一次，那麼《論逃避》這篇文章便不具任何討論的價值，因為它頂多只是海德格思想的復述。但明顯的並非如此，事實上就列維納斯而言，他認為存有學的差異是一個哲學上的起點，而海德格雖然指出了這點，但可惜的是並沒有以此而有更多的推進，這也標示著列維納斯最終將離開海德格而走出別於存有的另一條道路。在《論

¹³ Ibid., P.8

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 在傳統的哲學中理論與實踐是互相對立的，在希臘的傳統中理論的意思是只是觀看而不加以干預，因此比起實踐而言更具普遍性。

逃避》中他所提出的一些問題便是針對著存有而發，它所針對的，無疑的是在海德格定義底下的存有。這些問題在這時期或許沒有提出屬他自己的答案，但暗示了之後他對海德格的轉向。

他所提出的問題最爲核心的部分在於：純粹存有的結構是什麼？它有亞里斯多德所授與它的普遍性？它是做爲現代哲學家探究的基礎並且是我們關注事物時所會有的限制？在這些條件下，脫離存有的範圍而達到升越是可能的嗎？如果真的能超脫，那麼它該如何被實現？什麼是幸福的理想與人的尊嚴？這些問題在1935年變成一個「逃離存有的深切需要」¹⁷，不僅如此，他甚至認爲有一個迫切的任務，去恢復「存有做爲存有」的古老問題。這迫切的需要看起來所重複的是存有的問題。然而，這是透過海德格的哲學歷程，之後列維納斯才有再次探問此問題的可能，儘管他不是以「接受一個存有」的方式。因爲如果存有只是被給予的，那麼思想的範圍，或者說我們對存有的提問，仍只是在存有的範圍中談的，而永遠無法超越它，因爲存有是「我們認識或關注事物時的基礎與限制」。¹⁸但這深切的需要必須建立在描述存有自己之上，透過喚醒它的動詞形式並且把它理解爲純粹存有的事實。於是列維納斯進行了一場思想上的冒險，他開始思考存有、在存有之前或沒有存有者的狀態。這些嘗試出現在他之後的作品《從存在到存在者》，透過對普遍存有的探究，他提出了一個轉向，即：從生存到生存者。這方式不同於海德格那樣從存有者出發，從存有者去提出存有之間。而是如之前所述，從「有」之中得到一個主體性而站起來。因此他並不僅是從海德格那裡得到方向，也從那裡做推進。

在這之前我們必須先注意到，列維納斯的思想將遭遇到一個同語反覆的問題，某物總「是」它自己。但這現象並非因爲它只是一種重複而終止了列維納斯思想的進程。相反的，正是因爲透過將「同語反覆」放置於這過程中，並透過如此實現「恢復存有之古老問題」的計畫。列維納斯如此做，主要是透過在存有中

¹⁷ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.9

¹⁸ Ibid.

揭露缺點 (defect) 或污染 (taint) 是刻寫在它的生存的事實中。¹⁹

對列維納斯來說，存有就是：

無法增加什麼在這確定性 (assertion) 之上，當我們在存有中所設想的，就只有它的存在。這自我指涉確實所顯示的，是當我們以一致性來談存有時所會宣稱的。但一致性不是存有的屬性，而且一致性也不在於屬性本身之間的相似。相反的，是各種屬性維繫著一致性。一致性表達了存有事實的充分，它們的絕對與限定性是不容置疑的。²⁰

換言之「存有的事實總已是完美的」，但那是值得再次去理解的。這「完美」是來自一種特別的天性，因為我們必須同時談到「存有的事實在完美與不完美之外」²¹，以及「存有是『不完美的』因為它是存有，而不是因為它是一個有限的存有。」²²存有的完美是不可與存有物的完美共量的，這也是為什麼存有本身是在完美與不完美的區別之外，就像它是在有限與無限之外。對列維納斯而言，存有的「完美」是這裡有存有的這根本真理，當這真理被顯露在度量它的殘忍與嚴肅的深度中。²³

對列維納斯來說「有」²⁴之所以是殘忍的原因在於，存有總是「完美」的，而這就是它殘忍的所在。關於「有」這觀念的提出最早出現在《從存在到存在者》一書中，在這之中他歷經一場探究「存有之純粹狀態」的冒險，之後他得到的所謂生存的純粹狀態便是「有」這觀念。他的作法是要我們去想像，當消滅所有事物之後，究竟是什麼能繼續維持著？²⁵很明顯的，那不會是某種具體的事物，當

¹⁹ Ibid., P.56

²⁰ Ibid., P.51

²¹ Ibid., P.51

²² Ibid., P.69

²³ Ibid., P.52

²⁴ Il y a 一詞的使用並非由列維納斯首創。根據科恩的說法，人類學家李維已使用過，列維納斯可能是受其影響，不過如同其他看似相同的詞語一般，列維納斯往往賦予了自己的哲學使用，而因此使得這詞語不能完全等同於原來的意義。

²⁵ 這樣的嘗試來自於列維納斯的戰俘經驗，在俘虜營中他片段聽到納粹屠殺猶太人的訊息，……

屬性、客體都被消泯的狀態下，事物彷彿沈沒入黑暗之中，而這就是「有」的事實。所有事物回歸的不在場就像是一種在場：它就像一個場所，在那裡所有的事物都沈入其中，像一個毀滅的氣氛，像一個空虛的充滿或像沈靜的呢喃。在事物與存有物毀滅之後，有著生存的「力場」。此外它是非人格的，它既不是主體，也不是一個實在。在解除了主、客之間的對立之後，我們無法指出任何作為對象的客體；相對的，這時亦沒辦法說有一個主體。存有不再以屬性的形式被我們所認識，所留下的就只有存有本身，或者說生存的事實。這種非人格的狀態列維納斯也稱之為「匿名」(anonymous)的狀態：「沒有人與事物可承擔這生存本身。它是無人格的就像『天雨』或『熱』。」²⁶透過如此使得生存回到了它最原初的情形，而那是人們所無法否認的，這種不能被移交的純粹生存統治著所有的事物。事實上，但這樣的用法在《論逃避》中還沒有出現，不過可以從一些詞語的使用看出端倪：pure being、being qua being、fact of being、existence of what is，列維納斯試圖尋找一個表達存有之純粹狀態的適當用法，而在成熟之後便是以「有」的姿態登上列維納斯的思想舞台。

這樣的說法儘管看起來令人費解，但事實上如果回歸到「存有」一詞在西方語法中的意義，那麼列維納斯所做的努力便不會使人覺得突兀，相反的顯現其思想的深邃之處。「存有」(être)做為一個動詞，它的純粹動詞形式，它是純粹的斷言(affirmation)。存有是：不需經過同語反覆的命題，而且是同語反覆本身，這命題表示存有是被斷言或假定；我們可以說它表示了「存有物的存有所具有的能量」。這些是斷言與假定，因為它們不是一個存有的斷言與假定，而是因為表示了動詞。只有因為如此，存有物才能被假定。而這是因為它們表明了斷言或假

他在戰後出版的第一部著作《從存在到存在者》中寫道：「『破碎的世界』或『被顛覆的世界』這一類表現雖然平庸普通，卻也表達了真確不虛的感情。」……世界破碎了，世界被顛覆了，但對一個戰爭生還者，卻具有不同的存在感覺。一切都變了，為什麼世界還存在？親密的人都消失了，世界還可能存在嗎？存在已經不是贈與，而是剝奪。心中喪失、意義剝落的世界依然存在，而且繼續存在。只「在那裡」(il y a)已經變成莫名的恐怖。……戰爭所造成的「在」與「不在」也許正是列維納斯思考的起點。參閱〈他者·身體與倫理〉，《當代》，第一四九期。P15-6

²⁶ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, Translated by Alphonso Lingis: Kluwer Academic Publisher, 1978. P.63

定的事實，也就是「有」的事實。透過如此它得以從事物的內部或者如其所是(that which is)之中撤回，而這撤回的事實就是「有」。但這本質上是不完美的(同時地是一個不完美的斷言或假定)，因為可怕妨礙它們假定自己，或強行假定它們自己為絕對。這些在它們的性質中有個「完美」的力量，但在它的邏輯功能上，其本質是「不完美」的。²⁷

但是同時，這缺點被表明為完美與不完美，不能用理論思考對象的方式來思考存有。只有透過說明存有物與這純粹存有的關係才有可能，也就是說，存有物總是與存有有著某種形式上的關係，如此它們也總是有一個存有的確實理解。因為它是在這樣的結構中，才使人與存有產生關連，或者說維繫著人與存有。只有透過如此，海德格才可以說人能對這存有說些什麼；它是在這生存中且透過確認的方式將它完成，並給予它的性質(savor)與差別(nuance)。因此，哲學上或存有論上的沈思發現了新的起點。雅克羅蘭認為在《論逃避》中，感覺允許一個對存有問題的原初態度與形式的描述。因為如此，人類這種存有物關聯到它的被定義為「被掌握的強力感覺」。逃離這運作的不可能，並還給事物如同玩具般無用的「不可能」。預告了幼年達到完成，且定義了嚴肅性的說法的時刻。那已把所有這存有的經驗進行思考。儘管它也是一種發現，但這發現並非來自我們之生存的某種新特質，而是來自它的事實，我們的「現在」的永恆性。²⁸

因此它不只是存在於人類的生存中，列維納斯認為「存有做為存有的古老問題」在次的被詢問，且開啓的新的路徑。更確定的是，我們能在人類的生存中更容易的察覺到它所擁有的生存，亦即生存的事實，這也是它不變的特質。雅克羅蘭認為，如果我們掌握這些觀察的脈絡，那它將引導我們理解列維納斯的思想所進行的方式。而這運行的方式很明顯的指向海德格關於「投擲性」(Geworfenheit)的說法。

投擲性在海德格的意思中，可以被理解為一種墮落、降級、貶謫。它也表達

²⁷ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.11

²⁸ *Ibid.*, P.52

了存有的不完美。關於不完美，在《論逃避》的一節中反覆的出現，雅克羅蘭認為在此，很明顯的我們必須考慮列維納斯所提出的一些否定的描述：無能、不完美、有限。首先我們所要了解的是，與這些描述相關的不是存有是什麼（名詞實詞的意義），而是它如何進行（動詞的意義），透過如此，人在維持與自己的關係中，他給予了自己。存有的有限在《論逃避》中並不是被設想為海德格所講的有限。海德格所談的存有之限制是立基在意義的基礎上，對他來說因為它是時間，且因為它有「人的需要為了成為其所是」的必要性，因此存有是有限的。列維納斯對有限的意義在這裡討論了兩個同義字：無能與不完美，以此作為基礎進行更進一步的論述。透過採取無能與不完美的態度，存有放置了它自己：明顯地，存有是如此的強加在自己身上、並且使自己感到噁心，甚至我們可以說存有在某意義中把自己壓垮了、或在它自己之中窒息了。然而，透過無能與不完美的方式，它們也表達了無限的另一個面向，也就是全能與完美：它是因為存有「無限地」安置它自己，因為沒有東西可以妨礙它的全能（omni-potence），因為在它的動詞特性中「存有的事實總是完美的」²⁹，存有是「有限」、「本質上的有限」。這是因為在它的是什麼之中討論的結果，但如果它就是這力量，那麼究竟是什麼使得無能發生？接著，因為存有具有不可擋之「有」的堅持而可以不理會無能的恐怖。因為這理由，所以它能毫不猶豫的進行「無懼的度量存有的重量與普遍」，而這口號就是：逃避。

面對存有所帶來的恐怖，列維納斯認為：

難道對逃離的需要不是有限存有唯一的事情？難道這存有不渴望越過存有的限制反而逃離做為存有？一個無限存有將有需要向自己告別？這無限存有是否並非確實只是自我-滿足的理想與永恆滿足的承諾？³⁰

²⁹ Ibid., P.86

³⁰ Ibid., P.57

而這些問題所指向的起點則是對「需要」的探究，需要的問題可以說是一個動力的問題，究竟是什麼原因使得人必須從他的存有中「升越」，而使得這運動得以可能的便是「需要」。

「需要」一詞易被以缺乏一詞來解釋，列維納斯在《整體與無限》中亦為此義。然在《論逃避》中他認為「需要」不當缺乏解，事實上他要談的是「欲望」，只是在這時他混雜的使用兩個詞彙，直到他的學問成熟才區分兩者。故我們可以將本章所談的需要當成欲望來理解。此外，一開始他也談到了有限與無限的關係，他認為這種說法只適用於存有物（that which is），存有物必須是具有確定性的，但無限卻不適合用來描述存有物，因為它不具確定性、穩固性。存有物必然地是以某種可能性的方式來談論，而可能性便代表著限制的劃定。根據列維納斯觀點，他認為在這劃定的範圍中存有物便作為可能性的主人。屬性與其他屬性之間是具有關係的，而且它是以相對於一個完美的理想的這個方式而被設想為的。就如同之前所分析的，存有的事實只指向自己。它是透過如此而去安排它的力量與屬性。故列維納斯認為當我們去設想逃避的時候，我們應該回到自己本身，就如同自我—提出這事實的內在結構：

我們傾向於發現逃避在一個事情的狀態中，在那裡自我—提出的事實僅只是在那裡，從任何天性、特質或力量的原因（consideration）中解放，那些都是被假定的並且掩蓋了事件，儘管他們是他們所是。³¹

然而，要如何在假定的事實中思考有限或無限？是因為有一個比存有更加完美或不完美的方法被預設了嗎？存有的事實總已經是完美的所謂已經存有的事物，存有（what is, is）。就一般意義而言，存有的事實總已是完美的，它已經刻在絕對之中。一個誕生或一個死亡絕不影響一個只指向自己之斷言（assertion）的絕對特性。這也是為何列維納斯認為除非直到逃避的分析被完成，否則所謂的開始與

³¹ Ibid.

死的問題便不能毫無疑問的提出。³²

有限與無限的關係同時也表示了，《論逃避》這裡所談的逃避，所指逃避不是做爲一個逃向死亡，或在時間之外另外尋找一個地方這樣的答案。死亡對於列維納斯來說不是一種生存的方式，也因此它也不會是他所要的答案。

根據列維納斯的思想過程，如果「需要」是推動自己從存有之處升越的動力，那麼對於「需要」的結構分析便是首要。而在那之後我們才能更加清楚的討論存有的。儘管列維納斯談論「需要」的方式仍是先由一般義下的界定（亦即缺乏）出發，但在他的分析中，缺乏並無法對「存有者的存有」造成任何影響，因爲缺乏無法造成存有的改變。事實上，就列維納斯的觀點而言，需要與存有這種密不可分的关系，雖然「需要」需要被表達，但需要不等於缺乏。相反的，需要將使得我們發現，存有並非在自己的限制之內獲得充實，而是透過需要而希望能去越過自己的限制，對列維納斯而言那看起來已是一個逃避。

就如同列維納斯所認爲的，當我們在檢視需要的存有論結構時，它被描述爲需要與滿足它的對象。如此，它的定義看起來就會是缺乏的滿足。先將缺乏的問題擱置一旁不談，尋求滿足並不會是一種沒有對象的追求，它必須指向「某物」。因此尋求所指向的是能使需要滿足的對象。這也是爲何需要使我們朝向某種別於我們自己的東西，而這是我們在分析需要中首先得到的。這樣的成果如同告訴我們，存有總是帶著不滿足，因爲不滿足所以驅使著它前往別於它自己的對象中去尋求庇護所。然而這不正是因爲存有的缺乏所造成的嗎？因爲缺乏指出我們人類構造的某種弱點、或者我們存有的限制。正是因爲缺乏，在存有中有著不滿足，所以產生了不安³³，由於這種不安才使得需要開始了。甚至我們可以進一步解釋，當我們的神經系統以缺乏方式感覺到需要，之後將需要的感覺具體化，即便沒有以很強烈的方式使我們察覺，但我們依然仍能感覺到需要。因此需要中將我們的情感轉換爲一個有限的存有。所以相反的，滿足的愉悅所將表達的是一種一

³² Ibid., P.57

³³ 這種不安所指得是與「有」的關係，在《論逃避》中不安被用來談與噁心的關係，在這時期中噁心與羞恥有著很大的關連，這會在後面的章節中論及。

個完滿、充分的建立。

列維納斯認為這樣的說法還沒有深入的分析需要的基本構造，所以他說：「這整個需要的心理學分析有點匆忙。它太快說明需要的不滿足做為一個存有的不滿足。」³⁴他認為在這樣的分析中已然預設著與世界的關係，這樣的需要分析所表達的是一個已經在一個世界中的事實，已然是確定的事物。然而列維納斯認為這是傳統的想法，如此做不足以區別存有與存有者。需要只有變成遭受苦難它才是迫切的，而遭受苦難對需要所進行描述的特殊狀態即為不安。列維納斯所指的不安不是一種因為外在事物而產生的反應，不是因為我面對虛無所產生的一種結果，而是我對存有本身採取的一種態度。因為存有的事實而感到不自在，在基本上便是一種主動的表現。而這種主動所表現的，在於拒絕持續維持原來的樣子，這種拒絕維持原樣便是存有的努力，存有努力的去離開一個它所不能忍受的狀態。關於這樣的分析暗示了之後對「有」的討論，值得注意的是在詞語與使用概念上也產生的改變，不過在企圖上列維納斯則是一致的，尋求一條出逃存有的道路。因此在早期的時候這種逃離的企圖不需要知道去哪裡，而且甚至設定不能被知道的特性就是這企圖的本質。

由於我們有著各式各樣的需要，因此便產生不同的意識狀態，但它們所指向的是同一個方向，也就是尋求使自己確定且完善的對象。透過個別的對象，可以用來滿足這些需要的過敏（susceptible）。但列維納斯並不認為滿足的概念可以適合這個行動定義，他認為對不安的克服其實比較接近於解放。

對於需要的理解方式，列維納斯在此所採取的方式並非是由外在經驗而得到的客觀知，就像把某種觀念放在某個術語之上。因此，需要的定義被更進一步修正了。它不是某種被透過反思而能思考的對象，而是一種未經反思的意識。而這種未經反思的意識可能只是它對客體的意識；那是在我的世界（所有的事物都在我的保護、掌握之下）以外的地方，在那裡安置著我們的存有。列維納斯認為首

³⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P52

要的問題在於，不管需要的滿足能否解決因不安而起的憂慮，我們是否能以需要對事物的佔有這方式來解釋認知。

在這樣的前提下，列維納斯認為：

需要所遭受的苦難絕對不是在於指出一個缺乏被滿足；這遭受苦難不會使我們呈現為有限的存有物。存有（不被滿足它的需要）消逝了。但這無庸置疑的宣稱有一個外在的源頭。在它自己中，需要並沒有預設一個目標。它強烈地纏著呈現，接著出現在可能未來的起點。某人悲慘的需要是失望，而這甚於一個未來到的死亡。³⁵

然而，儘管在實際的情況中，我們總是透過滿足來使需要得到平息。但這樣的不安卻沒有因為需要的滿足而被消除。新的需要會不斷地出現，在滿足的同時也包含著對其滿足的失望。滿足被列維納斯定義為一個知道的事件，儘管這平靜的理想是位在需要本身的最初要求。我們在不安的現象中注意到一個不同之處，而且我們似乎對它要求的要求過高了。因為在我們存有的深度中有著死亡的重量，透過滿足的方式仍然無法使我們將它抹去。因此「需要-滿足」的結構並不足以解釋我們的生命，而指出人類在這之外仍有更重要的事物。在這立場上列維納斯認為禁欲主義的辯護在這之中出現了：「禁食的羞愧不只是符合於善」³⁶，接著他認為他們帶領我們接近我們存有之基本事件的狀態，也就是對逃避的需要。對逃避的需要所指出的，便是需要-滿足這結構的不充分。因此，在列維納斯對需要與滿足進行分析之後，他所得到的將是帶領我們去尋求一個在需要與滿足之外的形式，在此滿足永不能回應需要的要求。如果要對需要在做更進一步分析，列維納斯認為必須回到需要這現象所表達的，也就是我們之存有的呈現以及指向它所以外的事物。因此它必須針對需要在滿足之中的原始現象，也就是快樂

³⁵ Ibid., P.59

³⁶ Ibid., P.60

(pleasure)。

首先，快樂並不是一種具體的物質，但它可以使需求得到滿足。儘管快樂的作用可能只是引起「需要」對它的追求，但快樂的功能不只是如此。它使得滿足被包圍在一個狂熱與欣喜的氛圍中，因此這使得我們可以簡單的說：需要是對快樂的追求。然而，快樂所包含的意義又是什麼？儘管列維納斯對這些現象的解釋明顯的不同於一般的說法，然為了對顯兩者的差別，他往往是從所謂的一般說法出發。他認為快樂一詞對道德家而言常常是受到輕視的，因為它的用途只在於吸引作為人類這樣的存有物。但這只是快樂的其中一個面向，除此之外它有著特別的驅力，而這是道德家所沒有察覺到的。快樂顯現為一種狀態，它使得需要所追求的滿足得以完成。這樣的過程使得需要得到止息，但在過去的哲學家則沒有發現這個過程，而認為快樂僅是一種附加物，人類作為存有物則將心力放在這上面。

根據列維納斯的觀點，快樂的本質只是一種發展的過程，它不是做為一個被完成的整體，因此它也不是像某種存有物那樣作為在場。快樂這現象的特徵就再於不斷進行的運動。快樂並非只是以一個固定狀態的方式生存著，而是以一種運動的方式，儘管它沒有朝向一個特定的地點，因為它是沒有目標的。快樂所代表的全部意義在於它無盡的發展過程中，列維納斯認為快樂就像我們之存有的稀釋、存有的狂喜。在快樂原本的深度中，開啓了像深淵般的某種東西，而那不是對存有的脫離，而是對存有更加深沉的介入。對此我們不再抵抗，於是使自己處於被投擲的狀態，我們在快樂的發展過程中感到一陣的目眩。人類作為一種存有感覺到它的主體以某種方式從快樂那裡排出，列維納斯對這種慢慢持續著的感覺的描述，他用如同喝醉了一樣來描述這種狀態，在這之中感覺逐漸的被消散了。

關於快樂的描述列維納斯引用了希臘的哲學學派作為攻擊的對象，目的在於比較快樂本身與個別的瞬間。他認為快樂與在瞬間的專注 (concentration) 一樣。阿里斯底波 (Aristippus) 的快樂主義³⁷被認為是荒誕的，這是因為他所追求的僅

³⁷ 這派的哲學家認為外在事物具有一種我們不能認識的性質。假如人們將焦點永遠放在某種不能被影響下即能發生作用的事物上 (根據他們的說法，即直接被知覺的事物)，我們即不能認

是在愉悅中所能掌握的個別事物，因為這些事物能引起快樂。當人們處於快樂之中時他是與其他的時間分離的，所有的僅是這當下這個瞬間。人失去了與完整性的一致性關係。而且在快樂中的每一個部分，都作為朝向狂喜而這種入迷的狀態，每一分每一秒都因為新的可能性而使得快樂更加的增強與豐富。列維納斯認為只有這種強烈的感受才能衡量快樂的強度：相對而言痛苦的感覺是集中的。個別的瞬間並沒有辦法使快樂被破壞，但是當人類這樣的存有全然的相信這個入迷狀態之後，他還是遭受了快樂的被破壞。而在快樂被破壞之後帶來了徹底的失望，且就在徹底的失望與羞恥的出現之中，自己才得以在稀釋之後再次的發現自己的存有。

因此我們在快樂中所能發現的是一種放棄，自己在快樂之中的迷失，那呈現的是一種出離自己的狀態，這也是列為維納斯所謂的入迷的狀態。這些包含在快樂的本質中所描述之特徵其實都符合列維納斯在《論逃避》中逃避所能給出的結果。但快樂不是一種被動的狀態，它在需要的滿足中劃定了一個範圍，就在這樣的範圍中不安瞥見了一個逃避的窗口。因此列維納斯才會說：「需要不是對存有的鄉愁；它是從存有的解放，」³⁸因為快樂的運動確實是對不安的解除。

此外，需要被滿足的這個事實，經由快樂這樣的感情事件的說明之後，需要的真正意義才能被完成。在需要中，並沒有一種純粹的心靈活動可以宣稱它能填滿缺乏。事實上，這樣的純粹心靈活動預設了一個被構成的存有。列維納斯認為那並不是存有的斷言本身。相反的，快樂所能提供的是在存有的確定性之外的，而且快樂的作用不會被化約為思想與行動的範疇。亞里斯多德對於在行動之外的快樂給了負面的評價。他認為那不是真實的，快樂只是被加諸在心靈活動之上，就像「花給年輕」。³⁹列維納斯則反對此種立場，他認為並非因為快樂被當成一

識有關它的任何內容。因此，令人毫不意外的是，他們聲稱目的，是以某種方式之下的影響，尤其是他們的享樂主義。好行為的目的，乃在於具體的快樂（細微的變化），而壞行為的結局，則是具體痛苦（粗暴的變化）。對阿里斯底波而言，快樂似乎是快樂感，不包括與之相關的心理狀態。參閱《劍橋哲學辭典》P.275-276

³⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P62

³⁹ *Ibid.*,

種帶暗示意味的想像而把它化約到狀態的層次；如此做是忽略了快樂作為一種運動狀態。透過快樂的運動，滿足成功的脫離不安的狀態，儘管快樂不需要目標，因為快樂所表達的不是一個終點。快樂只是一個過程；它是從存有離開的過程。它的情感性不只是表達或這出走的標記；它就是走出自己。快樂是情感作用，確實是因為它不承擔存有的形式，而是傾向於突破它。

但是對於列維納斯來說，快樂所能給的逃避是虛假的，因為它是一個失敗的逃避。原因在於，假設快樂的過程不會因為任何原因而停止，那麼它將持續不斷的越過自己。當沈浸在快樂中時，存有彷彿突破了自己，這看起來像是絕對地出走。在快樂所帶給我們的狀態中，透過不斷的加強使得這種狂喜持續的發展著，不斷增加的強度彷彿將到達一個爆發的臨界點，但事實上快樂永遠無法帶給我們如此。沒有所謂的爆發而只是衰退，當越過臨界之後快樂嘎然停止。

因此列維納斯認為，雖然快樂與痛苦互為表裡說法很古老，但在很大的層面是真的。但這並非表示需要與痛苦是構成快樂的條件，這樣想將使我們無法認識到快樂本身究竟為何。在一個直接的情感層次中，亦即在快樂本身之中，它事實上是一種失望與欺騙。它不是透過在生命中扮演的角色或透過它的內部所展現的失望。列維納斯認為：「儘管快樂符合於需要的要求但不能等於它們。而且就在它失望的時刻，那麼該是在它的勝利上，它失敗的意義被羞恥所強調。」⁴⁰而這對顯在論及快樂的部分時列維納斯就曾隱約的說原因。如果快樂是一種自己的稀釋，在快樂的狀態中自我彷彿脫離了自己的束縛。但事實上快樂這過程不會永恆的持續下去，在越過快樂的最高潮之後它只能回到平靜，重新回到自我與自己的承擔狀態。就如同之前所述在羞恥中在次的發現自己，然在羞恥中的自己不同於平日我對自己之存有的承擔，其原因在於在羞恥中是一個存有過多的狀態，因此才會說在快樂的失敗中更明顯。

⁴⁰ Ibid., P.63

第二節 羞恥與噁心

《論逃避》的第五部分列維納斯開始了對羞恥的描述，第六部分雖然轉而談論噁心，但如果是站在一個羞恥的人就是在噁心當中的人這樣的立場⁴¹，噁心的描述仍可視為對羞恥的描述。在首先的分析中，列維納斯先從一般的道德秩序所做的定義入手，從這方面所談羞恥也就是：「某人感到恥於不好的行為，脫離常軌。」⁴²羞恥的出現使我們感覺到，我們生存的狀態變成一種「不斷縮小的存有物」。因為如此，我們在這樣所維持的一致性中感到不舒服，侵襲著我們的羞恥其所帶來的強度，彷彿所有的事物都針對著我們而來。當我們為羞恥所侵蝕時，我的一舉一動彷彿都是羞恥的，而任何的事物也彷彿強調著我作為羞恥的存有。類似於沙特的說法，這時候的列維納斯亦認為羞恥是因我們拒絕承認我們與某種自己的存有是一致的，因為這存有已在我們之外而且它的發動原因不再為我們所理解。

然而，儘管這樣的道德性描述在某種程度上還是為我們揭示了羞恥的意涵，但列維納斯認為那尚未觸及羞恥本身的奧義。他認為羞恥的深意在於，與我們的有限相較之下，羞恥所表現的是一種「完全的屬於我們」。羞恥是屬於我之存有的。羞恥不在於我們存有的限制，儘管這是我們所背負的原罪⁴³。相反的羞恥在於我們存有的存有、在於它的無法突破自己之中。羞恥是自我的再發現，因此它的基礎便在於我們的存有之聚合，透過如此迫使我們去承認我們對自己的責任。

然而，列維納斯認為這樣的分析仍不是最完整的，原因在於這樣所談的羞恥確實被當成一種心靈活動的功能，特別是指一種道德上良心不安的心靈活動。點出此點之重要性在於，以道德作為基礎彷彿讓我們從這裡面得到解放羞恥的條

⁴¹ Ibid.,P.67

⁴² Ibid.,P.63

⁴³ 儘管列維納斯使用「原罪」一詞，但在此不能以宗教的意義去理解。在此他所指涉的應該是人一開始即背負「有限」。但在列維納斯後期的文章中，原罪則指得是當我一存在，就在空間中佔據一個位置，是對他人的侵犯，所以我的存在一開始就是一種罪責。

件。然而在真實的狀況中，當每次羞恥出現的時候，我們就不能去讓他人忘記我們本質上的裸露。它關係到我們所希望去隱藏的任何一件事，儘管我們根本就沒有掩飾的可能。害羞的人所表現出的那種手足無措，就像是想去隱藏什麼的那種狀態，並不會因為他的道德人格較為高尚而就能消除這種赤裸的狀態。想像當一個行止得宜的紳士，因為急著出門而忘了穿褲子，他的高尚品德是無法隱藏這物理事實上之赤裸狀態。更何況，貧窮不是一種惡，但有時候它卻被認為是可恥的，列維納斯認為這是因為：「就像乞丐的破布衫，它展示了一個存有的赤裸，它無法隱藏自己。」⁴⁴這種以衣服去隱藏自己的存有，其所關涉的是我們生命之心靈活動，也就是思想的表達。

因此儘管列維納斯在「赤裸之羞恥」中所要表達的不只指身體之赤裸，儘管非偶然的，在羞怯最為強烈的表現下羞恥是關連到我們的身體。在這裡列維納斯才算是正式的開始他的論述，首先他提出提問：「究竟這種赤裸是什麼的赤裸？」⁴⁵從一般的現象來看，羞恥就是試圖從他人那裡躲起來，甚至在最極端的意義底下：從他自己那裡躲起來。列維納斯認為一般而言，前一個面向是羞恥最容易被認識的，而後者的方向卻常常被忽略。我們在羞恥中往往都只看見它在社會關係中的面向，而忘記了它的深層意義是一個「個人的存有」被凸顯的事件。如果羞恥是一種呈現，那麼它意味著我們不能去隱藏那我們想要去隱藏的事物。為了去隱藏自己，因而有脫逃的必要。因此我們在羞恥中所能發現的，便是存有與自己被釘（riveted）在一起的事實，逃離自己而去隱藏自己之徹底的不可能，我的在場與自己是無可改變的連結。如果赤裸是羞恥的，那麼那只因為我們的存有被完全無保留的看見。在這裡列維納斯明確的表示：「我們身體的赤裸並不是一個物質的事物，或者精神的相對物，而是在它全然的充分與完整中我們全部存有的赤裸，我們會注意到它最直接表達的赤裸。」⁴⁶關於這種直接表達的赤裸，列維納

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.64

⁴⁵ Ibid., P.64-5

⁴⁶ Ibid., P.64-5

斯舉了一部卓別林的電影—城市之光 (City Lights)，做爲它的說明。在這部電影中卓別林在一場宴會中吞下的口哨，所以每當他呼吸的時候就會發與場景不協調的口哨聲。當樂隊將要演奏之時，口哨的聲音輕易的打斷樂曲的進行，而且每當他發出聲響，所有的人都停止了當下的動作轉而注意他，列維納斯以這樣的影像表達存有如何被過度暴露的狀態。在這樣的狀態下儘管穿戴整齊，但羞恥的強度並不因在這樣的遮蔽下獲得減少。相對而言，如果身體失去與自己的存有親密連結的這種特質，那麼即便是赤裸的也不會產生任何的羞恥。對列維納斯舉了幾個例子說明此點，像是：拳擊手、脫衣舞孃、舞者等。在這些人的狀況底下，上場的拳擊手是赤裸著上身的、音樂廳的舞者則是把赤裸當成用以展示她自己的工具。在這些狀況底下儘管他們的身體是裸露的，但我們在這些人身上我們並不會發現任何羞恥的跡象。然而，爲何當我們看著脫衣舞藝人所做的表演時，就這件事本身而言在表演者身上並不會有著羞恥的事件？脫衣舞舞者並不會因爲他的裸露而覺得尷尬，那是因爲在最低的限度下她仍穿著一件「形式」的外衣。在這層次底下列維納斯所謂的「赤裸性」才能被清楚的說明，這論點的根源來自胡賽爾。當胡塞爾論及所謂的「範疇直觀」時即表明當我們以看的方式面對事物的時候，已經將形式放在事物之上，而列維納斯在《從存在到存在者》中把這種方式延伸爲世界中的存有都是穿帶整齊的存有。因此在這意義底下我們才能說赤裸性不是指沒有穿衣服。而這以目光的方式替事物穿衣服，這就像國王的新衣這則童話中所指出的。在這童話中，國王就如同自我的君權一樣，我可以給予事物形式，而在這君權的安排下彷彿我穿著最華美的華服。在這故事中穿不穿衣服似乎不是重點，然而，是什麼原因使得一樣的東西起了變化，而這變化使得羞恥產生了。在童話中我們知道是一個小朋友指出國王的赤裸，而這指出可以說就是一種揭露。如果把羞恥當成是「做了某種錯事」這樣的意義下，那麼它不是有目的的、它也不是某人作爲有限的條件，而是它本身就是某人存有的條件。因爲某人的身體透過一個在自己之外的形象而提供給他，那種提供便是一種覆蓋在自己身上的「形式」外衣，因此就列維納斯而言裸露不是一個實際上穿衣的問題。但或許我

們可以同意，那的確是一個穿衣服的問題，只不過是抽象上的，是關於物質與形式兩者之關係的。

所以在羞恥中所表達的是我們與我們的存有之親密關係，也就是我們的呈現給我自己，而那就是羞恥產生的原因。它揭露的不是我們的虛無，而是我們存有的整體。赤裸是去原諒某人的生存之需要。羞恥在之前的分析中是一個尋求原諒的生存，羞恥所發現的是存有他的無法掩蓋自己。

列維納斯所認為的羞恥是與顯露有關的，但這顯露而使某人感到羞恥，並不只是單純的一種不道德行為或任何不端的行為。因為羞恥而對我們所造成的刺激—*déchirant* 這形容詞在這裡再次的使用，而這所表明的是不能理解為何有某人會做這樣的事，以及不能去否認他與他為何如此做之間的一致。⁴⁷某人會感到羞恥 是因為他對於自己感到羞恥。他沒有力量去從自己那裡離開。對列維納斯而言，人是與自己的生存簽訂契約的，而這份契約只要活著就無法解除，你總是被迫著做為你所是。即便你選擇不一樣的作法，比方說做為學生，但你選擇不去上課。但仍是要以另一種方式做為你所是，是一個路人、是一個家族中的成員。在列維納斯的分析中，原初羞恥的源頭就在於這種我與自己之間的關係。他認為這樣的羞恥包含某人視為一個失誤，它所表達的是一種不可能，不可能去消除某人的赤裸性。關於「赤裸」這個詞彙還有另一個面向是我們需要注意並探究的，那就是赤裸一詞在宗教上的意義。創世紀的故事提供我們關於赤裸與羞恥之間的關聯，但是列維納斯的赤裸性事實上並不具有任何神學上的意涵，因此他特別的強調：「原初的羞恥並不依靠原罪，或者原罪的原初，而是某人的生存被吸引到它自己的狀態，而這就是逃避的不可能。」⁴⁸儘管在這裡不具有神學的意圖，但雅克羅蘭認為列維納斯在最低程度上還是把這樣的詮釋放到創世紀的神話中。雅克羅蘭所提出的解釋為雖然亞當是赤裸的，而且他嘗試隱藏他自己。但即便他能隱藏自己免於被夏娃或神看到，他也不能從他自己那裡隱藏他的赤裸，他不能從他

⁴⁷ 參閱 John Llewelyn , *Emmanuel Levinas the Genealogy of Ethics*: New York Press, 1995. P.18

⁴⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.63

那邊隱藏他的自己。根據雅克羅蘭的說法，他認為必須強調馬薩其奧（Masaccio 1401-1428）的壁畫。這幅壁畫的主題是被逐出天堂的亞當與夏娃。雅克羅蘭認為這幅壁畫與聖經的文本有所抵觸。差別在於在壁畫中兩人是裸體的，然而在創世紀中，他們必須永遠以獸皮覆蓋在他們的身上（神為亞當和他妻子用皮子作衣服、給他們穿）。在壁畫中兩人都是赤裸的走到受阻咒之地。當夏娃朝向天空他的臉緊閉雙眼、表情痛苦，亞當，他的肩膀往前，以他的手藏住臉。儘管他以及他的伴侶以無花果葉遮住腰部，當他們發現他們的眼睛被打開，亞當想到的不是隱藏他的性器官而是他的臉。⁴⁹

雅克羅蘭認為有一點會使人覺得疑惑，那就在於亞當的姿勢。在那姿勢中我們可以看到亞當試著超越他具有明顯性的身體，也就是他的存有之過度可見的特性，而那便是亞當試著去躲避的。在這例子中，馬薩其奧所表現的赤裸透過「錯誤」，為的是展示亞當的「免除他的存有之需要」。

分析至此我們可以發現，原初可恥的自我意識所產生的羞恥不需要等待於他人的目光就有了。從這邊看來，這時期列維納斯還沒有考慮到他人的議題，因此會認為羞恥是在他人之前而有的。這與之後以他人為優先的討論方式就有所不同。我認為這時候的列維納斯還在找尋逃離自己之存有的方法，而羞恥的產生是因為發現逃離之不可能。另外，這時期的列維納斯思想上與沙特有很多相似的地方，例如莫倫認為列維納斯在《存在與存在者》中，他批評沙特倫理學的無神論與自我中心，並將沙特重寫為，我們是被命定為存有。列維納斯後來承認他是在戰爭結束回家後，才對沙特的《存在與虛無》好奇地加以閱讀。像是「疲倦是對存有的疲倦」的講法強調存在的沈重與負擔，是典型沙特的口吻。⁵⁰但即使是如此在還沒有他人這方向的時候，列維納斯所能開出的羞恥觀還是不同於沙特。他們兩個共同之處在於。他者的在場乃使我成為我自己，首次認識到我自己。我經

⁴⁹ 雅克羅蘭認為如果我們從《論逃避》思考列維納斯之後的著作，似乎從這裡開始，臉就將變成他的著作中一個主要的部分。在《從存在到存在者》時他人、臉已經被提及，只是沒有被發展，接者在《時間與他者》中他者的概念才有完整的論述，而直到《整體與無限》臉的地位才被確立。

⁵⁰ 參見德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。 P.431

驗到不是我自己的一個「我」。⁵¹但接下來沙特的方向轉到對一個自我的回收，他所認為的羞恥的原因在於，他人可以偷走我的世界，而這世界永遠不屬於我。換言之，沙特的羞恥也是針對我與一個「我所不知道的我」兩者間的關係。但由於沙特預設了目光做為一種客體化的目光，也就是當他人注視我的時候，即是對我的身體做一種客體化的工作，於是我喪失了我所是的世界。因此照著沙特自己的文本，接下來他談與他人的關係，所著重的與其說是與他人的關係，不如說是對於自己之君權的維護；而列維納斯則是透過發現一個「我所不是的我」，進而發現我想逃離自己的不可能。差別在這裡便以明顯的標示出來了。沙特所進行的是積極的回到自己，而列維納斯則是試著逃離自己。

因此羞怯超越了需要，它出現在我們的面前做為存有的不安，並且在實際上做為生存的基本範疇。羞怯沒有停留在需要之中，因為後者是可以被滿足的。⁵²因此當存有再次回到他與自己的親密關係的同時，透過羞恥使他吞下苦惱失望的苦果，因為他發現在它快樂的虛榮之後自己被恢復了。然而，去定義這論題的根據在於，事實上存有是它自己的重量，為了強調此存有的重擔我們必須更進一步分析不安的現象。

關於不安的分析列維納斯使用了使用了一個現象來表達所謂的不安，在這現象中他認為最足以完全的表達出不安的性質，而且這現象也是最為匹配「不安」一詞的，而這就是他接下來所要分析的對象：噁心（nausea）。噁心的狀態是在嘔吐之前的，而且透過嘔吐反而將我們從噁心的包圍中解放。噁心不是從外在去限制我們，而是從我們的內在感到反感。噁心是在我們自己之中最為深處的鬱悶；我們內部的「嘔吐（heave）」。

關於噁心這一議題我們再次的發現沙特與列維納斯之間的相似性，然這相似性似乎在於他們都處理了相似的議題。以噁心為例，沙特所談的噁心是對於外在

⁵¹ Ibid., P.448

⁵² 雅克羅蘭對這段話的說法進行了一段解析，他認為在這裡列維納斯這裡創造了一個雙關語：「過份拘謹的羞怯不會離開需要然後被滿足」也可以說「她沒有離開他當他被滿足」。這更為有趣，之前我們談到在赤裸的親密中羞怯的持久。

對象的噁心，或許是路邊的石子、咖啡廳的氣味、酒館女主人身上的香水味。⁵³沙特所談的噁心是由外在事物所引起的，然列維納斯所談的噁心卻是發自字自己內部的感受，兩人談論的方式南轅北轍，故不能視為等同。

然而對於噁心，在做進一步的推論之前列維納斯提出了兩個問題：是否噁心不能算是一個意識的事實，而只能被以狀態的方式被知道？這是存有本身，或只是一個存有者？他認為在如此問中，我們便已經忘了構成噁心獨一無二的蘊含，那允許我們在它之中去看我們所是之本體的存有之完成。因為構成噁心與我們之間的關係就是噁心本身。存有之事實的綑綁、或無法逃避，構成噁心之特性的基礎。絕望覆蓋這不可能的呈現構成呈現本身。因此噁心假定它自己不只做為某種絕對，也是自我-假定的心靈活動：它是存有的斷言本身，而且它只指向它自己。

就在噁心當中表達了一個中心的位置，雖然這位置的基礎在於我作為一個無能的實體，但那仍構成實體本身。因此我們可以說，在噁心這種無能的狀態中所揭露給我們的，是存有的呈現且那構成這呈現本身。它是純粹存有的無能，在所有它的赤裸中。因此，最終噁心也呈現為意識「特殊」的事實。如果，在所有心理學上的事實中，這意識事實的生存與它的知識被混淆了，如果意識事實被它的存有方式所知道，然而它的天性不與它的呈現合而為一。相反的，噁心的本質就只是它的呈現，只是我們的無力去擺脫那呈現。

當我們在這瞬間了解到，在噁心之中它存有著，且在它的氛圍中被包圍著，我們對自己的噁心呈現為我們無法克服自己的出現。列維納斯認為：「如果根據矛盾律或是二元論的說法，在我們與噁心狀態間我們可以把後者當作一個妨礙。但這麼做將誤解了噁心的真實狀態。」⁵⁴因為努力總試圖去克服阻礙，因此妨礙是在那之外的。當我們發現有一個妨礙是我們無法去克服時，這狀態才使得妨礙作為妨礙的本質被強烈的感受到。但事實上，它並沒有改變這本質，就如同

⁵³ 參閱沙特著，吳而斌譯《嘔吐》，台北，寰宇，1971。關於本書有翻譯上的的爭議，台灣將 *La nausée* 一詞譯為嘔吐，但事實上這個詞語的意思是「噁心」，儘管的確有想吐的意思，但放在小說的脈絡中似乎用噁心比嘔吐更易於理解。

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.66

我的強烈情感並不能從客體的外在性中改變什麼。事實上，我們仍能從妨礙那裡離開。但不同的是，噁心它直接的刺激著我們，而使我們不得不面對它。描述至此，除了可能是比羞恥更為源初的一種情感之外，對噁心的討論令人懷疑。事實上，我們必須瞭解列維納斯的企圖，否則關於噁心的討論彷彿是一個多餘的論述。事實上在《論逃避》一文中列維納斯仍在追問存有的問題，故他所追問的是「普遍存有」究竟為何，羞恥揭示了存有的赤裸狀態（剝除了形式的外衣），而噁心也表達一種與存有的純粹關係。但這純粹關係的特點在於一種不確定，這樣的說法我們可以在《從存在到存在者》中找到相同的說法，這即是對「有」的談論方式。由於什麼都是不確定的，所以我無法使存有得到穩固的狀態。於是我彷彿坐在船上看著陸地任意的搖晃，而這也是噁心一詞最源初的意思——暈船。⁵⁵

當我們處在噁心的狀態中，它所呈現的是一種拒絕留在這裡，一個努力想離開自己的意圖。我們總是有那種迫切的需要，無論是在行動上或是概念上，我總是表現出一個離開的傾向。而且我與我的存有綁在一起的這個事實，這種絕望構成噁心的所以意義。列維納斯將噁心總結為一個作為某人存有的不可能，亦即我們與自己綁在一個、圍繞在一個窒人的循環中。在這種令人窒息的氛圍中，不是因為某種危險的境況，而是無事上門、平靜且安寧，但卻在這種安寧中我們無法確定究竟會發生什麼事，甚至我能做什麼。而只有我就「在」這裡的事實，在這之中所有事物都被耗盡在這事實上。如前所述，列維納斯在這裡已經表達了尋求所謂「純粹存有」的事實，儘管他在《論逃避》這階段尚未使用「有」一詞。然而，這「沒有東西可以被做」(nothing-more-to-be-done)是一個有限狀態的標記，列維納斯認為從這裡我們才能出發。純粹存有的經驗在同時是它的內部對抗與 (foists itself on us) 逃避的經驗。

儘管在之後的發展中，羞恥具有不同的面向，而噁心則似乎在《從存在到存在者》中就被捨棄，但作為這個時期而言，兩個觀念之間有著密切的關係。為求

⁵⁵參閱 Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003.P.17

論述上的完整，在這份考古的最後我們將對這兩個概念做個小結。就其本身而論，噁心只能在它的充分，以及它的徹底綑綁中被發現，也就是存有的赤裸狀態。這也是為什麼列維納斯認為，噁心的某種特別表達形式便是羞恥。但那並不只是因為羞恥會威脅並冒犯社會習俗的規範。羞恥的社會層面在噁心當中的表現就是昏厥，且是由我們的身體全然所表達出的羞恥，而不是道德上的錯誤行為。我們身體所表達出的全然羞恥是不同於說謊或不誠實。它的錯不在於禮儀的缺乏，而是在於有一個身體的事實，作為「在這裡」的事實。在噁心中，羞恥的出現淨化任何積聚而成再現的混合。當噁心在孤獨中被經驗，由於噁心的特質可在他人中被轉化，但在這時它完全無法消除自己。在孤獨中的病人，他只能透過這種對自己的反感而「承擔病痛」且他沒有選擇只能嘔吐。甚至他可以以轉換另一個層次的方式解決他的反感，他將噁心的不堪放到為一個「病痛」的層次。並解釋噁心是來自這樣的事實，如此一來那對於社會來說便是一種正常的現象且可以被處理。而且一個自我面對它自己的羞恥現象同樣做為噁心人因此可獲得一個客觀的態度。透過如此，噁心與羞恥失去了它們在存有論上的地位，我們因此看不見自我與自己這揮之不去的連結。

第三章 羞恥與他人

列維納斯思想的轉變，甚或成熟，主要在於他者的議題上。然而他者的議題是如何的產生？其價值為何？則是本章所試著說明的。此外，羞恥作為與他者相關的議題，在說明羞恥之前若未說明與他者的關係，那麼也將使得羞恥的分析無法完成。故說明他者的工作是必要的，然這個工作卻必須先回溯傳統哲學的立場。尤其對列維納斯而言，對他者的尊重代表著不再以「同一」的君權統治差異，使他者保留其他異性，而不是被劃歸在「我」的力量之下。

對列維納斯來說，所有的傳統哲學都可以視為同一哲學。因為儘管傳統哲學中有許多不同的學派以及立場，但在其本質上還是有其共通的特點。同一的整全在哲學史上不同時期，幻化成不同的樣態重複出現，不論是柏拉圖的理型（idea）、黑格爾（Georg Hegel 1770-1831）的絕對精神（absolute spirit）、康德（Immanuel Kant 1724-1804）的範疇（category）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-1900）的權力意志（will to power），還是海德格的存有（Being）。¹對此列維納斯認為：

在西方哲學裡，隨處可見對整全的鄉愁。……好像整全失落了，而這樣的失落正是心靈的原罪。於是，唯有整全的觀視實體，才是真理，也才能帶給心靈安慰。²

這種追求同一的傾向在哲學發展的早期階段就可瞥見其端倪，泰利斯（Thales B.C.624 ? -546 ?）之所以被認為是哲學之父，在於他說了「一切為水」這句話。透過尋找一個不變的基礎，然後以它來建立整個哲學體系。這句話所表現出來的

¹ 參閱〈生活在他方〉，《當代》，第一四九期。P.31

² Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen: Duquesne University Press, 1985. P. 76

正是西方哲學的特色。而這不變的基礎，自笛卡爾以降都帶著濃厚「自我」的色彩，不論是笛卡爾（Rene Descartes 1596-1650）的我思、康德的先驗主體、黑格爾的精神，都是以「主體」做為他們各自哲學體系的出發點。就他們的思想而言，那是最為基礎的，人之所以能了解世界或是提供世界一個基礎，這都是因為「我」的關係。在「我思故我在」的這個格言中，「我」作為了思想上的亞基米德點，儘管隨後康德對這思想主體的結構做更進一步的分析，或者之後的哲學家們以其他的術語來替代，但追根究底，這仍是以「我」為中心所做的發展，這種以「我」，或者說「主體」為主導的傾向到了黑格爾的時候達到了頂峰，列維納斯在他的〈倫理學作為第一哲學〉中明確的指出：

從黑格爾開始，任何一種目標，如果它被認為是殊異於（那種中立的）知識獲取活動的，就都要被迫臣服於（那種作為科學而出現的）知識所擁有的那種自由之下；而在這種自由的內部，存在自己則被理解為是對同一個存在自己的主動肯定，被理解為存在的力量和力度。³

在同一哲學的操作之下，差異被辯證法當作矛盾而被吸收到同一的體系之中，於是差異變成一種概念上的差異，而不是差異的概念。⁴差異，換一種說法也可以說—他者，有別於被吸入同一的存在。然在進行本章之前首要的工作在於說明他者、他人兩詞之間的關係。此二者並非二分的概念，在列維納斯的思想中，他所定義的「徹底意義上的他者就是他人」⁵。故他者的問題在一開始、或在最徹底的狀況中其實就是他人的問題。在傳統哲學中他人幾乎是一個沒有被討論的主題，彷彿他人是自明的、不需要被討論的問題。但若如果順著每一門學派在認識

³包利民編選，〈倫理學作為第一哲學〉《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州，浙江大學，2007. P.292

⁴此段的說明儘管與德勒茲在《差異與重複》中的說法相仿，但本文在此並不意欲對兩位哲學家的關聯做進一步的討論。

⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P. 9

論上的公設徹底的去發展，就會發現到任何一種試著對他人的解釋都可能是有問題的。舉例來說，在法國哲學協會的某次會議中，代表唯心主義立場的布倫茲維格在發表了他的論證之後，其中的與會者安德烈·克勒松向他提出了他者的存在問題。這問題的癥結在於：如果存在只在於被認識，那麼什麼是他人的存在？對於「認知」主體，比如布倫茲維格來說，該如何去歸類他人的存在，例如安德烈·克勒松的存在？會議的備忘錄上記錄了如下的對話：

布倫茲維格：我擁有的關於他的意識的觀念，是我對於存在的判斷體系東的一個組成部分。

克勒松：我無法接受我被還原為布倫茲維格先生意識中的一個判斷。而且我懷疑是否在場的人們也願意接受他們自己被還原為一個判斷。還有，為了邏輯的一貫性，布倫茲維格先生應當宣布他的意識是唯一的意識，以及知識的唯一目標就是為了他的孤獨自我的目的，而把它的全部表象會製成一張協調的圖表。⁶

類似的作法沙特也曾提出精彩的批判。⁷但如果說過去的哲學在遭逢他人、或者說差異這議題的處理是失敗的，那麼現象學是否會重蹈覆轍？儘管與過去的哲學相比，它宣稱它能走出心靈的封閉狀態，而確實的能接觸到外在世界，那麼在這樣的宣稱底下，現象學所能提出關於他人的理論會是如何？甚至，他們能對羞恥這問題做出怎樣的分析？關於這些問題，如果根據列維納斯的回應，他認為現象學是無力解決這問題的，因為以光為基礎的現象學不論如何都已經以一己之力改變了對方，而使對象劃歸為自己世界中的一個對象。根據列維納斯所開展的羞恥概念，無法脫離自己的同一世界意味著無法認識到自己的天真，故現象學無法面對真正的「羞恥」，而僅能面對它的表象。因此列維納斯宣稱現象學已無法

⁶ 參閱文森特·德貢布 (Vincent Descombes) 著，王寅麗譯，《當代法國哲學》，北京，新星，2007。P. 28

⁷ 參閱沙特 (J. P. Sartre) 著，陳宣良等譯《存在與虛無》，台北，桂冠，1990。第三卷，第一章。

滿足他，但若從他的作品來看，現象學仍有著極重要的地位（儘管只是做為基礎或是批判的對象）。⁸

雖然本論文的目的並不在於紀錄現象學對於某個議題、或者所使用的概念是如何的發展，但鑑於列維納斯的思想有很大部分預設了胡賽爾與海德格（不管是明顯的或是不明顯的），而這現象在他後來成熟的作品中更為明顯，如果不是具有現象學背景的人在理解上很可能會遭遇困難，或者出現理解錯誤的現象。因此本章節一方面除了探究他人議題是如何出現同時也指出其在討論羞恥時所受到的限制，另一方面也提供一個基礎，用以做為進入下一章，使用列維納斯的思考過程與術語來進行羞恥的分析做一準備。當然，這章節中所談的胡賽爾、海德格較為主要的目的是為了交代概念、術語上的背景，所以對於他們的哲學並無法做一個全盤的闡釋，僅能撿取與本論文相關的部分進行探討。本章的重點在於列維納斯是如何從他們的概念中走出一套他自己的哲學，雖然在本文中並不打算面對列維納斯與他的前輩之間分歧之處的論戰，但關於他者議題的說明伴隨著的也是關於羞恥的說明。我們之所以無法在胡賽爾、海德格的文本中遇見他們對羞恥有所說明，或許在某種程度上這出於理論上的限制而導致他們的理論無法說明，這亦是本章所要呈現的。

此外，在之前的分析中，列維納斯早期認為羞恥不是一種公共的關係而是與自己的存有之關係。但如果就他的成熟期著作而言，與他人的關係是最為原初的關係，人一開始便是在一種社會關係中。如此看來兩者之間是否矛盾，或者說他發現了關於羞恥不一樣的面向，這便是本文所要試著證明的。而在直接面對他成熟期的羞恥概念之前，必須先對他人的概念進行探究、並給予應有的地位。因此我們可以說：羞恥的問題事實上是關於他人的問題。這樣的宣稱看起來相近於：「羞恥總是他人面前的羞恥。」⁹這是由沙特所提出的。儘管列維納斯的學說在許多方面與他不同，但在這點上相信列維納斯也會認同的。對於列維納斯而言與

⁸ 〈自我與整體〉、〈超越意識意向性〉等文章即以批判胡賽爾、海德格做為開始；大部頭的著作如《整體與無限》也是直接的、或間接的對傳統現象學的說法提出不同的意見。

⁹ 沙特(J. P. Sartre)著，陳宣良等譯《存在與虛無》，台北，桂冠，1990。 P.327

他人的關係是最為原初的，而羞恥也不會是只有一個人的狀態中會有的現象。而誠如之前所言，在這種意義下談的他人，不能只是傳統思想底下所想的他人。否則以此解釋的羞恥仍只停留在「自己」的範圍之中，而不是真正面對他人的羞恥，這也是為什麼在談羞恥之前需要談他人。

第一節 和諧的單子與羞恥的不可能

現象學簡單的說就是「回到事物自身」的這句標語，胡賽爾所宣稱的這個企圖被海德格在《存在與時間》的開頭中，認為那是奠定現象學的哲學基礎。但回到事物自身似乎並沒有這標語講得那麼簡單。胡賽爾現象學其中的一個基礎立場是去提供一個絕對穩固的哲學基礎提給自然科學。他認為這個基礎只能透過直觀來提供，一般的科學並不會去問：在感官世界的結構中感知意識的角色。胡賽爾不能接受科學實在論的「自然態度」，因為那意味著一種對於世界不需懷疑的態度，那是一種假定，假定世界就如同我們所經驗到的那樣，是存在於我們之外，而且獨立於意識之外。而知識便是建立在這種自認為穩固的立場之上，但在胡賽爾的立場中，這個穩固的基礎是需要被質疑的，我怎能確定世界如我經驗它那樣的的存在？這樣的立場頗類似笛卡爾的對一切之懷疑。

要如何溝通我們與外部的世界，對此胡賽爾提出了所謂的「意識意向性」(intentionality)。意識意向性這個術語所表達的意思就是：意識總是對某物的意識 (conscious is conscious of...)，心靈活動總有其對象。乍看之下這似乎只是一句同語反覆，並沒有太多令人驚奇之處。但是這種認識世界的方式有其價值，是因為在過去三、四百年的哲學思潮中，並不是如此的了解人類的意識與經驗。在過去的哲學中認為：當我們有意識的時候，僅是知覺到我們自己或是我們自己的觀念 (ideas)。意識被認為像一個肥皂泡泡或是一個封閉的小室。印象與概念在這一封閉的空間中產生，我們的知覺不能指向「外在」事物，僅能有外在事物

的印象與概念。¹⁰

除了能直接到達外在之外，關於意識意向性還有另一個特點，即它具有一種「中性」的地位。如索柯羅斯基認為：

在這裡所謂的『朝向』或『意向』並不是指我們作某些事情時，心中所持有的目的的那種『意圖』。現象學意涵的意向性基本上是運用於知理論的，而不是行動理論的。¹¹

儘管胡賽爾一開始在定義「意向」這個術語的時候看起來是與一般的認知劃清界限。但如此的說法很明顯的保留傳統哲學的痕跡，即認為理論與實踐是不同的。

¹²

但即使透過意識意向性，胡賽爾並非走向傳統哲學的老路，預設所謂的實體（reality），並以此來解釋事物。對他而言意識意向性事實上也不能確實的保證意識客體的獨立存在：以意識來意向，那仍是以意識構成。意識意向性暗示一個與某個自己之外某物的關係，但這仍不能給那某物確實的必然性，所以他在《笛卡爾沈思錄》中寫道：

任何為像我這樣的一個人而存在的，並為他所接受的東西，都是為他而存在，並在他自己的意識生活中所接受的東西，都是為他而存在，並在他自己的意識生活中所接受的東西，它在關於世界的所有意識和在所有的科學工作中繼續保持為自身。¹³

¹⁰ 參閱羅伯·索科羅斯基（Robert Sokolowski）著，李維倫譯《現象學十四講》，台北，心靈工坊，2004。P.25

¹¹ Ibid., P.24

¹² 關於此點在本文中特別提出的說明的原因在於，對於「意向」一詞的定義列維納斯有不同的解讀，他認為「意向」本身就是一種意圖，而不是中性的，進而他以「欲望」代替「意圖」於他的哲學體系中使用，關於這部分將在後面的篇章中有更進一步的說明。

¹³ 胡賽爾（Edmund Husserl）著，張憲譯，《笛卡兒的沈思》，台北，桂冠，1992。P.102

相較於過去的哲學，在認識世界的方法上，胡賽爾採用了現象學還原¹⁴，以這樣的方式我們得以掌握事物的本質。儘管胡賽爾認識到世界的外在性，但世界並沒有被化滅為只是意識的對象，他只是把外在性世界的權限降到最低。而居於主導地位的框架仍然存在，即使不是主體與客體之間的關係，但也還是一種不對等的關係，這關係變成了「作為活動的意識」與「作為對象的意識」。¹⁵

對於這樣的理論，列維納斯批評胡賽爾對意向性的說明受縛於再現論的想法，因此他質疑對客觀世界的再現是否真的是哲學的基本焦點。而這樣做會從同一的內在性中引出他者來。在意向性中，思想「滿足」了其自身的存有。對於列維納斯而言，現象學中關於意向性的想法，常常被說成是對象的完全吻合，而那是一種對客觀世界的衡量，但是意向性的深層理解所強調的重點則是在超越與無限，那些被列維納斯稱為「非完全」的形式。列維納斯覺得胡賽爾對「意義賦予」（*Sinnggebung*）的基本意向活動之理解被限定在知識典範的範圍中，那變成了一種對對象的擁有或掌握。每個思想活動都是某種對主體性的超越，某種到對象的轉移，於是轉移乃思想的基本樣式。但是這種把重點放在意識的作法，彷彿我們是獨立於世界之外的觀察者，至於與他人在日常生活中的關係，在這樣的學說中似乎被忽略了。列維納斯認為：「意向性，在思想中仍是對象的完整吻合，但不曾把意識界定在最根本的層次上」，意識不應該被看做一種希望去完整地再現世界的揭示力量，而應該是一種豐碩洋溢，永遠沒法完整去表達的。故莫倫認為列維納斯深信胡賽爾強調的意向性對人的經驗是一種扭曲。¹⁶

故有學者認為在《直觀的理論》中列維納斯對於胡賽爾的超驗現象學並沒有給予很高的評價，因為它具有獨我論的傾向，因為所有的事物都是「回歸到自我，只有自我學的還原才是邁向現象學的第一步。在相互主體性的世界中發現『他人』

¹⁴ 現象學還原，也稱作現象學的存而不論，事實上包含著三個層面：1.狹義的現象學的「存而不論」方法 2.本質的「存而不論」法 3.超驗性的「存而不論」。透過這方式胡賽爾將研究對象發生的研究資料與預設排除出現象學研究範圍之外，而另一方面則把研究材質還歸其本來應屬的層次。參閱蔡美麗著，《胡賽爾》，台北，東大，1990。第三章

¹⁵ 居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20世紀的哲學與哲學家》，北京，鳳凰，2007。P.314

¹⁶ 參閱德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。P.423

也是必要的」。但這種對「獨我論」的指控並不代表列維納斯全然的反對胡賽爾的哲學，或者說列維納斯所要針對的是現象學理論所不足、沒有看到的部分。所以在他的著作之中不時的出現逃出、滿溢、別於等詞，其實更傾向於去對現象學的理论做一補充。而他的作法是認為，並沒有所謂的獨我論，而只有獨我論的可能性。¹⁷

如果說胡塞爾的現象學是在「建立嚴格之學」理想下作為指導原則，退回到主體的意識流之中，於是世界對我們的呈現方式也就是世界的特有意義。如此，現象學所展現給我們的世界，是一個已經在我們意識掌握中的世界。順著這樣的推論過程，如果他人也被理解為早就被我們所掌握的事物，那麼我的存在是一個孤獨的存在，因為並沒有與我具有相同地位的他人存在。於是乎他人的問題變成現象學中的一個難題。胡塞爾早期彷彿不曾想到，這種以「我」作為出發點的嚴格之學將會面臨笛卡兒式的困境，也就是所謂的「獨我論困境」(egocentric predicament)。在了 1931 年，胡賽爾在《笛卡爾沈思錄》中的〈第五沈思〉才明確的提出這個難題，他說：

當一個思維性的我利用現象學的存而不論方法把自己化約為絕對超驗性自我時，我是否會變成一個獨存的我？而當我在現象學的名義之下進行持續性的自我剖析時，我是否會停留在一種獨我的情態之下？一個宣稱著要解決客觀存在問題而又以哲學姿式出現的現象學應否烙上超驗觀念論的印記？¹⁸

而要如何能在他的哲學中把超驗自我當作一種首要的確定性，但同時卻又能避免獨我論的問題，這是胡賽爾在他的哲學趨於成熟之後所希望能處理的，在《笛

¹⁷ 參見 Colin Davis, *Levinas an Introduction: Published in the United States of America*, 1996. P.25

¹⁸ 胡賽爾 (Edmund Husserl) 著，張憲譯，《笛卡兒的沈思》，台北，桂冠，1992。 P.89

卡爾沈思錄》中儘管提供了胡賽爾逐步的分析與解決的方法，¹⁹但這些解決的方式很快的就遭受後來現象學家的反對。但無庸置疑的，在哲學上關於「他人」的問題是由胡賽爾首度的提出並加以重視。胡賽爾現象學在處理他人這問題的困難來自於，他首先以超驗自我作為首要的確定性，而它是所有經驗的來源。在這樣的前提之下我所遭遇到的人，其實都只是作為在自然世界中的一個物質對象，他只是一個被我認識的物體，這樣的他人與草木、礦石無異。但就著胡賽爾的理論，卻又不能去假定存在著其他的超驗自我，因為我並沒有對於他們的直接經驗。如果只是天真的宣稱有「他人」，那麼這只會淪為一種斷言或是預設，這便違背了胡賽爾所欲建立之無預設的科學之企圖。相反的，如果我們宣稱：我們確實有對於他人的直接經驗。那麼，在這意義下的他人必然是被我的超驗自我所定義的他人，他們就變成了世界之中的一個物品，是被我的意識所建構而成的，也因此他人失去了超驗自我所應有的地位。因此胡賽爾說道：

嚴格地說，本原地在我們的經驗中給予的東西，既不是他者自我本身，也不是他的體驗或他的顯現本身，更不是任何別的屬於他自身本質的東西。如果是這樣，如果屬於他者自身本質的東西是直接可以到達的，那麼，它就會是我自身本質的一個單純因素，他者本身和我自己最終是同樣的東西。如果他者正是那個有生命的機體。正是那個純粹在的現實和可能的經驗中構造的統一體——一個唯一地做為我的「感性（Sinnlichkeit；sensuousness）的構造物而屬於我的原初範圍的統一體的「軀體」——那麼，情況同樣是如此。²⁰

根據胡塞爾的說法，對於另一個超驗自我的經驗不可能是直接而無媒介的。如果

¹⁹ 胡賽爾對於他人的議題提出了三個步驟的解決方式：1.對比法(pairing)2.並現法(appresentation)3.移情法(apperception) 參閱蔡美麗著，《胡賽爾》，東大，1990。第七章

²⁰胡賽爾（Edmund Husserl）著，張憲譯，《笛卡兒的沈思》，台北，桂冠，1992。 P.135-136

我不能直接的經驗到他們，那麼他人究竟是怎樣的的存在？面對這樣的責難胡賽爾論述的起點是提出了第二個還原，他稱之為「超驗經驗化約到自身性的範圍」²¹。透過這種還原，可以將別的主體的直接性與間接性的意向性結構全部去除，而只留下一個具體的、超驗的自我。而胡賽爾在這裡所指的還原並非指一個現實的狀態，他認為儘管因為發生瘟疫而僅留下一個單獨的自己，這仍不能稱為獲得一個「自身性的範圍」，因為對於這樣的自我而言世界仍是一個與他人共有的世界。胡賽爾所認為的自身性範圍的還原，包含了我們所面對的自然世界，進行了一層一層的還原，這是比第一種還原更加徹底的還原，它突破的在第一種還原之中的客觀世界。首先將我們在世界中遭遇的人或動物所呈現出具有自主性、主宰性的「我」停留在其中的特質去除，而把他們當成一堆活動的物體。接著，把世界中一切必然地預設「他我」的現象排除掉，把一切引導到「他我」之存在的現象排除（人造之物、文化素材等）。最後，則是把世界的所謂對所有的主體而言都是世界，為一切的主體而存有的特質去除掉。

這麼做並非放棄對於所有關於其他客體的假定。其實從這地方出發為的是要去發現更加原初的事物。現象學因此發現一個經驗的層次，而那層次是不能被更加的被還原的：在擁有的層次我發現我有一個經驗的自己，這個經驗的自己一部份是作為「一個化約為自身性的自然，化約為具有『軀體和靈魂』的心理物理的自我及個人的自我」²²在經過這樣的還原之後，我們可以得到一個最具基礎、原初的層次，而這是一個絕對屬我，絕對與我脫離不了關係的外在世界，也就是我們的身體。胡賽爾之所以認為我們的身體是一個外在世界最基礎的存在層次，因為只有透過身體才有感覺、經驗外在世界的可能。因此超驗自我掌握一個與物理世界互動的身體，且作為這身體變成知道他擁有的經驗自我，這自我也可被觀察到。世界包含其他的身體，而這些身體透過活動、反應，就像我所使用的方式，於是自我發現他自己在世界中顯然的與其他相似的創造物分享著世界。我們透過

²¹ Ibid., P.117

²² Ibid., P123

自己的身體來擁有外在世界，所以我們的身體是屬我性最基礎的層次。但是屬我性所包含的不只是肉身，而是包含身體、經驗與感受的世界。自然的，他人也是在這屬我性的範圍中，他人在這法中被視為一個個會運動的肉體。

然而，如何從屬我的領域推展至「他人」的存在？自我與和他相似的另一個自我共同擁有一個世界，就這件事而言並沒有被證明。因為我們仍然沒有關於另一個超驗自我的經驗。但是對擁有層面的還原與對經驗自我的發現，這提供了胡塞爾對他人議題的發展。他人雖然不能直接地被我的意識所呈現，但他的身體或是行為則可以為我的意識所呈現。透過觀察我的行動變化，而這也能符合他者之活動，透過這種類比的方式，便是胡塞爾所稱的「類似知覺」或「互現」²³：我認知到的他人行動方式是相似於自我經驗的，所以我知道他人的自我可能像我的自我一樣，都是超驗的。因為另一個超驗自我不同於其他在世界中的事物，可以以現前（present）的方式被我所認識，因此胡賽爾用了另一個術語：互現，以此來表示這超驗自我存在的方式。由於它是被類比所顯露的，所以我不能說他是透過媒介而被我所認識的東西，這就是胡賽爾處理「他者」這不能依靠媒介認識的理解方式：

存在著「他者」(Fremden)的特性基於他對原來是不可進達的(accessible)東西的可證實的可達性(Zugänglichkeit; accessibility)。任何能夠被原本地顯出、被明證地證實的東西，原本地都是某種我在的東西，否則它就是屬於做為我自身的我自己(mir selbst als Eigenes)。由此，凡是在那種做為原初地還未證實的經驗—還未原本地給予某種東西，但卻前後一致地證實某種已表明的東西的經驗—的根本方式中被經驗到的東西，都是「他在(Fremdes)的東西」。²⁴

²³ Ibid., P135

²⁴ Ibid., P142

接著互現依靠實際的呈現，作為生理的顯現，而這就是所謂的心理的部分。互現的意思不是使另一個超驗自我能在世界之中呈現出來而被認識，而是揭露了有這樣的自我。透過如此，胡賽爾宣稱獨我論的問題被解決了。

以「他-我」(alter-ego)的方式來解決他人的問題，就某一方面而言預告了列維納斯之後的進展，因為我的自我與其他人的自我之間還是有著很大的不同，而這不同最主要在於他人的徹底不可知性，也就是後來列維納斯所不斷強調的「他者性」(alterity)。然而，儘管胡賽爾對他人的討論提供了嚴謹性並具說服力的論點，但對於確定有他人這件事仍是相當可疑的。或許這是胡賽爾在發展他的理論時所故意保留的部分，也就是關於所謂的他人的他者性²⁵。他人的自我不是被直接經驗的，所以就某意義於言他人仍是未知的、對我而言是不可知的；但另一方面，我們能知道他人有自我，儘管沒有透過經驗得知，因為所有的自我在基本上都被胡賽爾假設為是必此相似的。他人的自我透過復現的方式讓我知道，而這知道的基礎在於我認識到他人的身體，它所產生之行爲與我的身體之行爲有著類似性；換言之，我之所以承認他人的存在，是因為他在基本上與我類似。當胡賽爾把自我描述為一個一個的單子時，這推論的結果暗示著胡賽爾是從萊布尼茲那裡得到的靈感。²⁶萊布尼茲的單子是自我包容且獨立於其他單子，就像超驗自我一樣：但每一個單子都映照所有的他人。儘管我不能看到或接觸他人單子的自我，事實上把主體以單子這名稱來稱呼，主要的目的在於指出我與他人可以用類比的方式被我們所掌握。因此無怪乎胡賽爾在面對他人議題時，最後的解決方式是透過移情共感的方式得到解決。然而，這並不是因為我可以超出我的自己而變成一個有別於我的觀點、立場；而是因為所有的自我之間彼此映照，透過映照我能知道有一個可能與我不同的視角。儘管胡賽爾試圖證明超驗自我是具有多樣性的，但就某意義而言，這仍是回到一種同一的領域，我是以我所擁有的部分來作為所有其他他人的基本模式。因此列維納斯認為胡賽爾所談的「他-我」，其實主

²⁵ 參閱 Colin Davis, *Levinas an Introduction*: Published in the United States of America, 1996. P.27

²⁶ Ibid.

要還是在談自我（ego），而還沒有真的論及他者（alter）的部分，如果說胡賽爾的重心最終還是擺在自我，那們我們可以說列維納斯的焦點是在他者身上，即便胡賽爾的努力並不是走向過去的哲學，但當他對他者的解釋採納了反映這樣的比喻之時，事實上那便是已經接受了萊布尼茲單子論的這種說法：

在這個異乎尋常的意向性中，為我地構造了那種新的存在意義（Seinssinn）。這種新的存在意義超出了我的單子的自己自身性（Selbsteigenheit；very--ownness）。在我自己的自我中，在我的單子中構造出的自我不是「我自己」（Ich selbst），而是做為在我自己的自我、我的單子（meiner monade）中映射出來的東西。然而，這第二層的自我並不是單純性地在那裡，而且，並不是嚴格地表現出來的；毋寧說，他被構造為「變更的自我」--由這種表達表明是做為在我自身性中的我自己的一个要素的那個自我。根據他自己構造意義，「他者（Andere；Other）」指出了我自己；他者是我自己本身的一種映射（Speiegelung；mirroring），然而還不是一種固有的映射；他者是我自己本身的一種相似，然而又不是通常意義上的一種相似。²⁷

之後胡賽爾認為，他人是一個我自己的反映；而且因為每一個自我都是一個單子，被反應、保持且被包含在所有他人的自我中。因為我與他人是類似的，所以我與他人交流的方式是透過移情共感（empathy），如果不考慮哲學上的使用，胡賽爾所談的近似一種同理心，以我會如何去想的方式去類比他人會如何去想。在這樣的基礎下，人與人之間的關係是和諧的、團體的，而且彼此共享、互相知覺。這之後被用來支持胡賽爾學說中的另一個重要觀念—相互主體性，因此自我不再是一個獨自的存在（solus ipse）。但無可避免的，胡賽爾的自我還是在一個以理

²⁷胡賽爾（Edmund Husserl）著，張憲譯，《笛卡兒的沈思》，桂冠，1992。 P118-9

解作為基礎的世界中扮演著君王的地位，在這樣的世界中，經驗與知識的整體對他而言都是可以被得到的：

做為一切的可設想的存在的那種包羅萬有的理法的系統展開。換言之，做為系統地與充分地發展起來的東西，超驗現象學本身事實上就是真正的普遍的本體論。然而，它恰好不是一種空洞地形式的普遍本體論，而是一種曾在自身構成一切區域地諸存在的可能性——它也在依賴這些可能性的所有相互關係爭這樣做——的本體論。²⁸

但對於列維納斯來說，我們的確可以有一個他人的經驗，透過觀察來獲得關於他的知識，而這麼做只能透過「互現」與「移情共感」。對於胡賽爾而言他人的意義只有在知識中有意義。在感知的基礎上我以「互現」來建構他人。這另一個自我的「知識」缺少任何直接進入他人之生命的形式，也缺少深入他人之內在生命與他人所擁有之整體性所具有的意義。對於不可全然知曉的他人來說，透過知識永遠是間接的。就列維納斯而言，個人的他者性不能被化約為種類的類比或是在一個穩固基礎上特性不同的兩個物體，儘管在知識的立場中我們可以找到我與他人在最大程度上的同質性——然而在這一穩固的基礎上他者性消失了。

雖然我們在互現所掌握的他人確實不是以「知識」的方式認識的，但他是否種程度上仍堅守著「思想之光」的立場，雖然有與他人的交流，但這交流的基礎卻是在「我」的框架中進行。²⁹所以就列維納斯的觀點而言，與其說胡賽爾解決了他人的問題，不如說他只是把問題隱藏起來，雖然有所論述，但在實質上並沒有解決它。雖然他人永遠不可能呈現給我，但他卻能被以移情共感的方式所知道，因為他被假想為一個我自己的反映。在列維納斯的看法中，胡賽爾所做的是

²⁸ Ibid., P.193

²⁹ Edited by Dermot Moran and Timothy Mooney, *beyond intentionality, the Phenomenology Reader*, P.535

論證超驗自我的經驗，因此事實上除了我擁有的經驗之外，並沒有為他者留下他者的空間。

若順著這樣的義理發展，很難想像胡賽爾該如何去談「羞恥」這件事。就一般我們體驗羞恥的經驗為例：講錯話。當胡賽爾的自我在演講的時候，一切的事物都是在他的理解之中，對象只在他的意識變化中做為焦點、背景兩著間不斷的變化著。突然間他講錯話了，這時候或許有他人提醒，或者自己意識到如此，也只是將意識轉到使用了「錯誤」的詞彙這件事情上。即便這種突然的發現多半引起一種驚訝、或是驚奇，但仍無助於解釋羞恥如何產生。因為胡賽爾的自我彷彿一個總是清醒而且不會犯錯的自我，或者說錯誤只是變成事物呈顯的某一面。此外，當我們在羞恥的經驗中，重點不在於我有羞恥的感覺，所以我也能「人同此心」的感覺到他人及其羞恥，而是當羞恥發生的當下，就指出有一個在我掌握之外的他人。如果胡賽爾在處理他人議題是將之掃到地毯下視而不見，那麼他對羞恥的經驗進行分析則像是離題甚遠，未能處理羞恥本身。

第二節 沒有關係的共在與沒有羞恥

雖然胡賽爾解決不了羞恥，但他仍成功的提出了他人的問題。這個問題在列維納斯思想的根源之一——海德格處仍有推進，但列維納斯認為海德格解決了他人問題了嗎？甚或海德格能真正的說明羞恥是什麼？這是本節所要呈現的。

海德格後來的發展對現象學作了一個轉向，他恢復了存有的問題並且代替了意識。透過「此在」(Dasein)，³⁰存有是自由且超越的，那是被歷史統治、壓倒的；它的存有必須被理解為與時間性 (temporality)、歷史是不可分的。列維納

³⁰ Dasein 一般 翻譯為「此在」，雖然可以理解為人類。但海德格特別使用這樣的詞語代表：存有顯現在此，它是能對一切存有者（包括他自己）提出問題的存有者，其特徵即理解存有。此有實即每一自我，其特點為「每一自我性」(jemeinigkeit)，其本質即其存在。唯獨以這特殊的存有者為發點的存有學才算找到應有的起點，而存有問題也有待此有的澄清，方能從被遺忘進入重新被記憶的情況。參閱項退結著，《海德格》，台北，東大，1990。 P.63-4

斯從海德格的哲學中獲得的是一個浸入在世界中的哲學整體。存有一開始就已經是在經驗、事實性（facticity）與欲望之中。此外，海德格也使得提出存有的這基本問題成爲可能。在此我們可以說現象學與存有論並非互斥的，因爲存有被描繪爲理解存有者的存有形式；存有就是被理解的存有者（前哲學地）並且傾向去理解（哲學地）。海德格成功的結合了存有論關心的議題以及經驗的描述，而形成了一個新的方向。³¹

獨我論的問題會由胡賽爾所引起，這是因爲他就像笛卡爾一樣，把主體當作首要的必然確定性，因此，如果我們可以確定的只有主體的經驗，或許主體就是所有的存有？而這樣的困難也是胡賽爾的後繼者們所要克服的，之後的海德格就是明顯的例子，他在《存有與時間》便試圖避免這困難，但現象學也因此有所改變，因爲海德格的哲學不再以超驗自我作爲必然確定性。³² 對他來說，此在總是已經居住在世界之中，而世界是與他人分享的世界：

在明確的在世存有中我們展示了一個沒有世界的赤裸主體「是」鄰近地，它永遠都是被給予的。而且因此是一個孤獨的「我」沒有他人 遠不是被鄰近性所給予。³³

針對胡賽爾試著透過「他我」、「移情共感」等概念來解釋他人，這樣的解釋方式似乎無法真使得他人問題得到解決，因此對這套說法被批判並不是很後來的事，提出反對意見立場者在海德格的這時就已經出現了。海德格在他的早期著作《存有與時間》中明確的提出對胡賽爾的批評：

如此這般從現象上「首先」表現為會有所領會的共處的東西，同時卻被一

³¹ 參閱 Colin Davis, *Levinas an Introduction*: Published in the United States of America, 1996. P.16

³² *Ibid.*, P28

³³ Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996. P.166

般地當作「最初」而源始地使向他人存在成為可能的東西，當作「最初」而源始地組建這種存在的東西。於是乎，這種並不見得十分幸運地被稱為「共鳴」的現象就彷彿在存在論上首次搭了一座橋，從首先被給定為瑩瑩子立的自己的主體通到首先根本封閉不露的其他主體。³⁴

相對於胡賽爾的作法，他透過對此在的分析，認為世界作為總是已經與他人分享的，海德格以如此的方式避免獨我論的問題。在這樣的方法中，我不再以認知的立場去解釋自我與世界的關係，並且去分析他人之出現的存有論意義。他不認為「移情共感」這個概念能作為理解他人的方法，因為在移情共感概念底下隱含著他人僅是一個「自我的副本」這樣的想法。海德格認為這樣的移情共感在最原初而言是不可能。相反的，他認為他人是此在之存有內部的一部份。因此，儘管承繼著胡賽爾的現象學，但海德格發展他的哲學之不同面向，亦即反對對他異性的還原。海德格所談的世界是與他人分享的世界，同時也是被控制的世界，不同於認識的關係，他改用「使用」與「前綴」：「By always the one that with-link..... Dasein-with」。³⁵此在的存有必須被理解為一個與他人的存有共處的狀態，而這樣的存有狀態被海德格稱為：共在（Mitsein）。

而在談論共在之前，我們有必要從海德格所使用之與事物的關係談起。相對於胡賽爾以意識做為認識事物的條件，而隱含著一種以「視覺」為優先的一種哲學。海德格在他的作品中鮮少使用意識一詞，轉而以「使用」來建構與事物之間的關係，換言之，他的哲學可以視為一種以「觸覺」為優先的哲學。³⁶他透過對周遭環境的「使用」，而這使用是我們與器物的「遭遇」。但是當我們提及事物作為「及手物」或「工具」時，同時也預設了製造者、供應者等他人的存在，而這些事物一環扣一環終至成為一個整體。這些人都是在使用工具的工作脈絡下與

³⁴ 海德格（Martin Heidegger）著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，桂冠，2002。P.174

³⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996. P.118

³⁶ 關於視覺觸覺的批判都可見於列維納斯的《整體與無限》

「此在」遭遇，所以對周遭世界的描述根基於作為工具用來適合某人的這種關係。海德格稱之為「遭遇」，比方說與書、船。它們皆是與我有種使用上的關連而進行遭遇。但這樣的分析可能會窄化為及手的使用事物或者為一種自然客觀地顯現，這些都是與此在不同的，但這些限制是必須的，其目的在於對世界進行描述。但此在所做出的認識不只是工具或者事物，使它們作為在世界中的事物而作為在世存有。另外，這些事物也有不是客觀顯現、也不是及手的部分，而是此在用內在世界事物來定義世界。對於另一個此在，難道是此在與他者在遭遇中，朝向某人的此在，這便不是從孤獨的「我」作為出發，但是從主體過渡他者，這過程是必須被尋找的嗎？這是現象學，或者說胡賽爾現象學中的一個困境，如何不落於一個獨我論困境。看起來海德格的體系中似乎沒有這樣的問題，因此他談論他人的方式也不同於胡賽爾。而在這裡海德格為了避免我們會有那樣的誤解，他釐清了在他的哲學脈絡中所談的「他人」。

關於海德格如何談論他人這議題，我們可以參閱《存有與時間》中的說法：

但對**他人**來照面的情況的描述卻又總是以**自己的**此在為準。這種描述豈不也是從把「我」高標特立加以絕緣的作法出發，所以才不得不尋找從這個絕緣的主體過渡到他人的道路麼？為了避免這種誤解，必須注意，這裡是在什麼意義下來談「他人」的。「他人」並不等於說在我之外的其餘全體餘數，而這個我則是從這全體餘數中兀然特立的；他人倒是我們本身多半與之**無別**，我們也在其中的那些人。³⁷

儘管海德格所謂的他人也是一種朝向某個屬於自己之「此在」的方式，然而他並不贊成首先有一個孤獨的「我」，然後從這個主體過渡到另一個主體。他認為這樣的作法是將其他人認為是「除了自己之外的其他者」，這樣的定義不能滿足海德格所追求的存有論層次。因此，他提出所謂的「他人」必須更近一步的被定義，

³⁷海德格 (Martin Heidegger) 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，桂冠，2002。 P.167

他認為「他人」必須被：與（with）、也（also）這兩個特質所定義。「與」此在在一起；「也」與此在一樣作為一種存在的，同樣的也是屬於「在世存有」。在海德格的定義中「與」、「也」是一種存有論層次的理解、而非以範疇作為認識。這部分依然牽涉到《存在與時間》之前對世界的定義。如果只是物品與物品之間的關係，舉例來說：書與筆。我們可以說書在筆的旁邊、筆靠著書，但是我們並不會說：筆與書在一起。或許在一般的使用的我們並不會琢磨「與」這詞語的嚴謹性。但看起來海德格在這裡將「與」這字詞定義為專屬於此在的一種活動。此外，「也」也是如此的立場，然這並非只是指出某種同質性，如同：書是一種文具，筆也是一種文具。如此，這樣所使用的「也」所表明只會是歸屬於同一種範疇的關係。雖然海德格所用的「也」亦表達一種相同，但這相同並非是在範疇的領域中可以理解的。而是在存有論上的意義，亦即能朝向自己之「此在」的另一個存有。

從「與」、「也」這樣的基礎上來說，我與他人一開始就分享同一個世界，依海德格的說法：

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**。「在之中」就是與他人**共同存在**。他人的在世界之內的自在存在就是**共同此在**。³⁸

在類似相隨（like-with）的在世存有的基礎上，這世界是我與他人共享的。此在的世界是與世界在一起的。共同存在便是與他人一起存在。在世界之內的他人與此在之關係是一種「共在」（Mitda-sein）。關於共在，他人的共在只能被開顯在此在的世界之中，而且也開顯於其他的共在。這推論的基調主要是因為海德格認為共在的本質就是「與之存在」的。或者說，海德格認為的每一個此在原本就是以一起的方式存在於世界之中，而這種「在一起」的關係甚至先於感性上的認識。

³⁸海德格（Martin Heidegger）著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，桂冠，2002。 P.112

因此在海德格體系下的他人不是用遭遇的方法去認知，也不是認識到擁有另一個主體的他人。他人之主體同樣也是在場的，他們能在世界中相遇並非因為看到另一端而確定有這一端，而是我與他們的存在相遇於周遭的世界中這一事實。

海德格認為此在發現世界的方式為：關注於周遭世界。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。此在棲息於所關注的地方，就是及手世界用來理解共在的方法。只不過推測距離所使用的詞彙決定於此在，而就海德格而言，這樣的使用也必須是在存有論層次上的意義，而非範疇的。關於距離的副詞，海德格認為其優先性先於地方副詞與人格代名詞。在「這裡」此在被它的世界所吸入，透過環視，某物及手的「在這裡」與意義，它自己在它的存有論空間性中。但是當他人變成我們研究的主題，他就不是一種客觀地呈顯，而是「在工作中」的存在於在世存有中「站在四周」是一個存在的存有論型態。

他人是被遭遇於世界中的共在，但此在不是一開始就與他人具有關連性的，「與」這種關係是後來才有的。必須說明的是，海德格認為此在本身就具有「與之存在」(being-with)這樣的特質。這樣的本質甚至是具體的他人之出現以前就具備的，孤單一個人狀態只是「與之同在」的欠缺型態，而它的可能性在之後就會被實現。然而這並不意味著在一群人中，便是與他人在一起。即便周圍有很多人，此在仍有可能還是孤獨的，因為那不是建立在主體上的在一起。相反的，在這種狀態下與他人的共在是在不關心的狀態下。「與之同在」是一種某人所擁有之此在的屬性。因此透過他人所得到的共在，是具有「與之同在」的本質結構。

在日常中與他人一起存在保持著它自己並展示許多混和的型態，就像環視屬於關注事物。世界不只是透過開啓及手物的界域、作為與世界遭遇，也是與此在共在的他人。根據如此的分析海德格下了一個結論，與他人一起存在屬於此在的存在，這是在他們的存在中被關連的。他人與「一起存在」協助我們建構世界性的意義。世界的世界性結構顯示，做為世界及手物的存在中展現他們自己。共在的開顯屬於「一起存在」這是對此在的理解。但根據海德格的宣稱，這種理解不是認知上的，而是存有論層次上的先前存在，那使得知識、認知成為可能。朝向

他人，與朝向客體，在存有論層次上是不同的。這是在《存在與時間》中海德格一直對兩者進行區分的。然此段所強調的是海德格賦予他人一個優於具體呈現之事物的地位。既然知道自身是根基在先於認知的「一起存在」，因此，他人是在關係的關注中被開顯的。開啓或關閉自身根基於與他人一起存在的模態。如果他人的開顯是一種「主題」，那麼很容易的變成只是他人的心理活動之現象。如此，從自己到他人一開始就是不可能的。如果從一個此在到另一個此在的關係，是朝向另一個自我的籌畫，那麼他人就只是自我的重複。

雖然在海德格的學說之中，他人是與此在共同享有世界的，在這樣的前提下，儘管他人不是被想成一種自我的反射。但是，海德格的存有論立場使得這樣的成果很快的又歸為無效，因為他所致力於的僅是存有的形式，而實際經驗上的遭遇似乎就不在他考慮的範圍內。海德格的確嚴謹的分析了關於存有的部分，但是與他人的遭遇並不是在本質上把存有理解為共在就足以解釋的。就海德格而言，經驗上出現的他人或他者的不在場或許有其現實上的地位，但那在存有學的角度上則是無意義的：

即使他人實際上不現成擺在那裡，不被感知，共在也在生存論上規定著此在。此在之獨在也是在世界中共在。他人只能**在一種共在中**而且只能為一種共在而不在。獨在是共在的一種殘缺樣式，獨在的可能性就是共在的證明。另一方面，實際上的獨在不能通過第二的人之樣本在我「之側」出現甚或通過十個這樣的人之樣本出現而消除。即使這十個人以及更多的人現成擺在那裡，此在也能獨在。因此共在（Mitsein）與相處

（Miteinandersein）之成為實情卻不是靠許多「主體」一起出現。³⁹

這樣的推論結果，他人的問題依然沒有得到解決。海德格雖然具體的居住在世界中，但他居留的是只有「自己」的世界。對於我們每天所會共同參與或遭遇的他

³⁹海德格（Martin Heidegger）著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，台北，桂冠，2002。 P169-70

人而言，共在似乎不能提供更多的用途。它描述了此在與存有的關係，但卻沒有說明存有彼此之間的關係：**Being-with** 在所有的狀況底下都只是描繪某人所擁有的此在。列維納斯的反對主要針對的是在與他人的關係上，海德格的此在只是一個孤獨的存在。儘管海德格在《存在與時間》中他也經常使用 **begegnen** 這個字（相遇、遭遇的意思）來描述共在，但如果就列維納斯的觀點，海德格其實沒有清楚的去談所謂的與真正的他人之遭遇，其真正的意思究竟是什麼。

如果以一個實際的例子來區別列維納斯與海德格所談的他人，將會是如下的狀態：海德格之所以承認他人，是因為共享了使用的存在物。看到紅綠燈知道是用來指示交通，而且我（作為此在）也知道會有另一個此在分享這個紅綠燈。我們享有著同樣的功能，儘管他有可能因為初次的遭遇而不知道它所代表的意義。但透過使用，終能理解該去如何使用它。雖然承認有著他人，但彼此之間似乎沒有什麼具體的關係。更進一步說，即便海德格的此在與他人面對面了，但根據海德格的理論，即便他對事物與對人的關心（**care**）做出了區分，但是可以看出海德格的關心還是從自己出發，他人很可能只是基於我的目的而被理解。因此，海德格的他人比較像是：服務生、郵務員、或是不相干的路人。

海德格所說的「雜然共處」(**Miteinandersein**) 也一樣依然是一種同處式的集體，而且它是圍繞著「真理」才顯露出其本真形式的。它是一種圍繞著某種共性事物而建立的集體。所以，如同所有共通哲學一樣，海德格理論中的社會性完全存在於孤獨的主體之中，而且對本真狀態的此在的分析，也是根據孤獨來進行的。⁴⁰

就如同以上所批評的，海德格主要關心的是自己的存有，而他人的存有是可以被認識，但對於我則必須進入使用的範圍，他人是為了我的存有而存有，因此在這樣的說法中，我們無法說人與人遭遇了。就我們日常所用的語句而言，我們會說：「我遇到了某人。」但這某人之所以會被我所「遇到」，必然是與我們具有

⁴⁰參閱列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，鳳凰，2006。 P.117

某種關係的，否則我們不會說遇到了服務生、郵務員或是路人。除非你與他突破了工具的使用關係，比方說如果面對的這個郵務員變成感興趣的對象，那麼他的地位便突出於其他郵務員之外，你與他儘管仍能保有使用的目的性，但是有一種新的關係已經是在那之外的。這樣的例子很容易的會銜接上列維納斯所要談的對他人的欲望、愛欲，但這在後面的篇章中會有更進一步的探討，目前就此打住。如果以徹底的方式去談論，如果所面對的他人，能以一個特別的地方吸引著你的注意，比方說：身上有特別的配件，就這點而言他便以脫離眾人之一的狀態，變成在關係之中。⁴¹如果這會是列維納斯對海德格的批評，那麼難道每一個他人對列維納斯而言都會是有關係的他人？根據列維納斯的觀點，他人是未來的向度，他所提出的「倫理」即是對他人的一種歡迎，歡迎成為我的朋友吧！⁴²對海德格來說，他與其他人的關係只是一種集體主義、共有或是群居性，都是此在與存有關係的一部份，但這並不是與一個差異的關係。因此就如同所有的傳統哲學，海德格的此在基本上仍是孤單的。就海德格思想而言，人之所以群居在一起是基於主體的原因，在對此在的分析中由於在於一種追求的本真方式中，因此最終他仍無法脫離孤單的狀態。共在並沒有突破「向來我屬」(jemeinigkeit; mine-ness)的結構，這結構描述了此在的經驗。因此海德格所談的他人不是來自外部的，他不具有改變我對世界之掌控與感知的力量。對海德格而言他人是被遭遇的，只不過是被遭遇在與存有的鄰近性中，而且維持著同一的優先性。對於海德格而言，如果胡賽爾的移情共感所表示的是在思考他人作為他人的失敗，那麼，對於列維納斯來說海德格的共在也同樣是失敗了。

但與胡賽爾不同的是，在胡賽爾的理論中我們可能看不到他對羞恥這議題有所論述。但海德格當把「焦慮」一詞脫離心理學，而提升至存有學的意義，也開啓了對羞恥分析的可能性。而這是建立在他對害怕的分析之上，害怕相對於焦慮，且因為程度上的不同而有許多的變相：

⁴¹ 這個例子雖然提到了與他人是在關係之中的，但是就列維納斯而言具體的關係只是一種比喻，他所談的要更加的原初。

⁴² 關於列維納斯對他人的主要立場在本章第三節中會有更詳細的說明。

我們還知道怕的進一步衍變，諸如：膽怯、羞怯、慌亂、尷尬。怕的所有變式都是自我現身的可能性，它們都指明了：此在作為在世是「會懼怕的」。我們不可在存在者狀態的意義下把這種「會懼怕」領會為「個人的」實際氣質，而應把它領會為生存論上的可能性；這種本質性的現身狀態的可能性是此在一般所具有的，當然它卻不是唯一的可能性。⁴³

這段論述儘管從原文中我們無法得知海德格實際上對羞恥的觀點，頂多只能獲致膽怯（*schüchternheit*）、羞怯（*Scheu*）。但列維納斯在《論逃避》時，某些時候羞恥同時包含著羞怯：「身體的赤裸無法由他高尚的人格而得到消除這種羞怯的狀態。」⁴⁴或許有種可能，海德格所能談出的羞恥將會與列維納斯早期所提出的方式相差不遠，如果考慮早期列維納斯完全在胡賽爾與海德格的影響下，是有此可能。但本文一早即點明，儘管列維納斯的哲學繼承了海德格大部分的想法，但終究與他不同，否則我們所得到的只會是另一個海德格，而非列維納斯。關於兩人的差異在羞恥這個議題上可以是個代表，海德格認定的羞恥可能也只是害怕的一種變式，那麼它最終所涉及的仍會是與自己之存在的關係。他人只是一個威脅我的外在力量，因為他我把焦點放在我的存在，因此羞恥的感覺刺激著我。⁴⁵但問題就在於，為何是一個他人會使得我們感到羞恥？同樣的情境，如果我面對的只是純然的物體，很難想像羞恥能產生，甚至害羞也不會有。儘管海德格似乎也能談羞恥，但彷彿與他人是沒有關係的，只屬於我自己的羞恥。更進一步來說，試想路過的人如何帶給你羞恥？或更明確的說，他的路過只是像背景一樣的存在，而沒有與你發生任何關係。但事實上，當一進入羞恥的時候，他人便是

⁴³ Weitere Abwandlungen der Furcht kennen wir als *schüchternheit*, *Scheu*, *Bangigkeit*, *stutzig* werden.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.64

⁴⁵ 我們可以說沙特在處理羞恥的議題是失敗的，主要也在於他是以存有去思考他人，在這點上與海德格如出一轍。

與你有關係的。羞恥現象不可能避免他人的問題。因此就列維納斯成熟期之後的觀點而言，儘管海德格已具備談論此議題的可能性，但事實上他亦不能在處理羞恥的議題上給予其真正的價值，主要在於海德格沒有成功的解決他人問題。

第三節 遇見他人與羞恥的契機

羞恥問題是與他人問題相關一直是本文的基調，故在直接說明羞恥之前必先說明什麼是他人。儘管為了維持主題的明顯不能將重心放在他人的議題上，但對於他人仍必須給予一定的論述，更何況他人作為列維納斯最主要的論題，其內涵定然異於胡賽爾、海德格，若不明此點則將曲解列維納斯的意思。但遇見他人與他人究竟為何則是兩回事。在本節中將重心放在列維納斯如何得出走出存有的道路；而致使我羞恥的原因則在於他人之為他人的特性（但這特性依列維納斯來說，不能是在理性的光照下使用的概念），但前者卻是我們之所以可能遭受羞恥的契機。

將正如胡賽爾所指出的，獲致他人並非順理成章的事。然而一般而言我們並不會對他人這問題付出心力，這或許可以稱為：「對他人問題的遺忘」。對於列維納斯而言他人的問題卻是相當重要的，並具有一個存有論上的意義。他人所代表的是我與自我的範疇做出最為徹底的決裂，這是因為對於「自我」來說，他人意味著我能離開自己而生存於別處，而不會只是一個確定的生存。⁴⁶在列維納斯的觀念中，與我相對的他者永遠在我的認知之外，而且他人作為他人正是因為其不可化約的陌生性與不可思議當中；儘管他人仍是顯示在我們面前，但這不表示他們是我自己的鏡向思維、宗教經驗、或個人脈絡。列維納斯所要努力的是保護他者不被同一侵略，分析他出現在我們生活的中可能性與條件，並闡明與他相

⁴⁶ 參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。P.104

遇的倫理意涵。⁴⁷套用列維納斯的語言便會說：我們無法以形式的外衣套到他身上。於是在這裡牽涉到列維納斯與傳統哲學的決裂，以及他如何走向他者的過程。因此在談列維納斯的對他人的轉向必須先從他對傳統哲學的批判出發，否則難顯其價值。

關於列維納斯對傳統哲學的批評，我們可以視〈再現的毀壞〉一文中的說法做為代表：

西方的哲學史是一個劃歸同一的運動，他者通常被視為某種暫時離開同一（或 self），但終究回歸到同一之中；他者或他者性（alterity），呈現為一種暫時的中斷而能被排除，當它被合併、化減為同一。⁴⁸

事實上幾乎在他所有的這著作中不斷的出現這種說法，差別只在於程度的多寡。然而，因為宣稱西方哲學只是「同一」消滅「他者」的運動，因此無怪乎被認為他對西方哲學的觀點過度簡化。⁴⁹而或許我們不該簡化、或者忽略的是他如何做出此結論的推論過程。如此的結論乃是因列維納斯針對的西方哲學的傳統，也就是主智主義所得出的。在如此的傳統中由於重視理性，所以傾向於追求一種確定性，最為代表的是笛卡兒所謂的清晰且明確的要求。而到了胡賽爾，仍承接此傳統，儘管是以不同的方式。他追求一種直接給予的基礎，而這基礎也就是所謂的意識意向性。透過意識意向性我們可以對事物給予意義，因此現象學中所謂的現象，事實上也就是意義。但對於列維納斯而言，所謂的意義就是一種精神上的作用，儘管這種精神上的作用是以「感覺」的方式表現出來。在《從存在到存在者》中列維納斯先是看似隨意的說：「如果願意的話，也可以說意義就意味著光亮。」⁵⁰之後他所針對的便是在西方哲學中一直拿來做基本預設而不自覺的元素，也就

⁴⁷ 參閱 Colin Davis, *Levinas an Introduction: Published in the United States of America*, 1996。 P.3

⁴⁸ *The Ruin of Representation, Phenomenology critical concepts in philosophy*, P. 201

⁴⁹ 參閱 Colin Davis, *Levinas an Introduction: Published in the United States of America*, 1996. P.33

⁵⁰ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P.47

是：視覺、光照。

我們是用「視覺」和「光照」來討論一切感官或知性上的理解，因此我們可以討論一盤菜的味道、一個女人的優美或是一條定理是否正確。這樣的方式可以追溯至柏拉圖，也就是他所提出的洞穴之喻，在這之中太陽被當成真理的象徵。然而，列維納斯認為不論這所指的是真的太陽或是理解上的太陽，它都決定著所有的生存。如果順著胡賽爾的思考，所有理性的基礎都在於感官的直接給予，那麼可以說理解、經驗都在此範圍中。對列維納斯而言，儘管海德格試著以關切（care）的方式作為與世界的關係，而不是以感覺，但那仍包含一種朗照（illumination），所以也仍然是一種理解或是思想。

在現象學的分析中，對象在存在的同時也就是為了某人而存在，它已經是在「能思之主體」的內部了。儘管他人是一個在自我之外的外在一事物，但當他被光線照耀的同時，他已經是屬於能思之主體了。列維納斯認為，因為有光，所以所有的客體才能組成一個世界，一個屬於我（我們）的世界。透過光，世界變得能被理解。

然而或許會有人提出質疑，這樣講似乎忽略了其他的感官而只側重視覺。列維納斯只是說：「視覺就是最典型的感官。它領會事物並為其歸類……其餘感覺之所以被黑暗籠罩，是由於其中視域的不在場」。⁵¹或者更進一步可以說，這是一種理智之光的發散。只要符合綻出、或者說給予形式都屬於在這種光之喻的範圍內。在列維納斯的推論中，他認為因為光使得內在將外在吸收，這種吸收便是在於意義與我思（cogito）的結構。由於光的力量，使得一個外在的客體在進入界域的範圍之前便已經屬於我們了。因此儘管事物來自外在，但因為透過光照才得以出現，使得它們彷彿來自我們自身，所謂的外在仍是依靠我的意識之自發性而得以進行。在考察了世界、光線與意識之後，列維納斯回到了「認知」的討論上，他認為西方哲學便是透過認知而對意識進行闡釋。依據他的觀點，不管怎樣的狀況下，西方人傾向於將精神視為「知事之物」，這便是笛卡兒所指的我

⁵¹ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P.48

思。因此列維納斯認為，儘管在傳統定義中，認識是走向外在客體的，但事實上它其實只停留在自我的範圍中。

如果認知所代表的意義便是留在自身之中，那麼這樣的分析所得到的結論就會是：哲學在思考他人做為他人上是失敗的。哲學史就像尤理希斯（Ulysses）的故事一樣最後回到祖國，也就是回到同一的領域。與之相比列維納斯更喜歡亞伯拉罕（Abraham），他依照上帝的旨意離開他所熟悉的地方走向完全陌生的地區。⁵²列維納斯所努力的是將哲學帶往一個陌生的地方，走向存有以外。在這樣的企圖底下，他認為他人的問題並沒有被確實的面對。正如之前所述，如果將他人的問題化減為他人心靈的問題，那會大大減低他人議題的價值。因為那麼做仍是在尋找關於他人的知識，這麼做反而將他人作為他者所具備的他異性抹去。

對列維納斯而言胡賽爾、海德格最初看起來提供了哲學一個新的方向，提供哲學家一個強而有力的技巧去分析經驗的具體領域，在這方法之下意義、主體與存有都得到更寬闊的關係。但在浸淫其中過了漫長的研究之後，列維納斯開始進展了屬於他的哲學，許多他的創見往往都伴隨著在思想之外的形式，因此他的思想是在整個傳統哲學之外的。這樣的發展到了最後，他甚至明確的指出他的作法不再被稱為現象學，這是在《他者與時間》的結尾所表明的。⁵³因為他者本身就不能被意識或光照所掌握，而現象學所談的是一種光照的哲學。因此我們可以說列維納斯的哲學便是對他者的討論。

然，在此之前首先必須先對糾纏在本文中的他者、他人這兩個詞彙做說明，如前所言，此二者所指涉的事相同的事物。然而事實上還是有一定程度上的差別，故在中文的表達中似乎顯得尷尬，即便以英文來閱讀同樣會產生問題。有學者便指出：「列維納斯對他者做出兩種形式的區分，以法語的分法分別是 *autre* 與 *l'Autrui*，那有時候用大寫表示，有時候不在列維納斯的無系統的散文風

⁵² 列維納斯在許多的文本中都使用這個比喻，故本文在此不特別註明出於何本著作。

⁵³ Emmanuel Levinas, *Time and Other*, Translated by Richard A. Cohen: Dequesne University Press, 1987.P.92

格。」⁵⁴然而大致上可以確定的是：l'Autre 指向任何其他的事物，例如：電腦、建築；autrui 指得是我能與他發生倫理關係的其他人類。這樣的區分尚有模糊的地帶，即我們將如何將動物歸類。不過這並非本文的重點，故不多加討論。

列維納斯認為他人，就其本質而言就是一種神秘，他不是以智性的方式去理解的。他人只是被化約為一種概念，那麼與他人的關係就會變成是知識的關係，或是一個知識論的模型。對此的批評出現在他的〈存有論是基礎的？〉。因此他人不是一個現象的哲學，他人並非出現在光照底下而作為一個知識的客體。由於這種哲學是處於光照之外，所以我們或許也可以稱它為一種黑暗的哲學，列維納斯則是將之稱為「奧秘」。在 1965 年之後列維納斯開始去發展他所稱的奧秘的哲學，在其中他人永不被全部看到、知道或掌握。對他人問題的提出是列維納斯的哲學的主要部分，而且也是幾乎遍佈在他所有的作品之中。如果我們不能使他人的本質—他異性，被我們所具體化而使得他人被我們認識，但在認識他人的同時也因此失去他人之所以做為他人，那麼討論他人又是如何可能？怎樣的哲學在實踐上究竟是採取怎樣的立場？它拒絕提供我們知識或智慧，因為這些將摧毀他所探查的客體。這是我們在閱讀列維納斯的文本時所會提出的疑問。而他的哲學實踐其實與他所批評的思想有很大的關連，這變成構成列維納斯作品中的一個重要部分。因此我們有必要釐清他對他者之用法。否則極容易產生如下的誤解，認為既然《整體與無限》是一篇論「外在性的論文」，但列維納斯卻不曾清楚地交代這個詞語的用意。雖然，將列維納斯所意味的「外在性」理解為人生存於整體之外的方式。認為「外在性」是他用來命名所有逃離知識全體化面向的東西，也就是說超越思想的存有。⁵⁵這樣的理解大致上沒有太大的問題，但從這論述的最後可以看出指向另一個形式之「存有」的傾向，在這樣的立場上理解列維納斯並不足以說明其哲學、未發揮「外在性」的涵義。然而，事實上這必須回到列維納斯如何對黑格爾的批判，他認為黑格爾的工作是以自我去同化「他者」的他性，而

⁵⁴ 參閱 Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, *the Cambridge companion to Levinas*: Cambridge University Press, 2002. P16

⁵⁵ 參閱德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。 P.420

「他者」之所以為「他者」，乃因他者的本身無限生存，亦即他者讓「無限無限化」。這樣，他者不會形成「全體性」，不會成為封閉於「同」之內部的「無限者」。在這意義下，他者不是實體，只是一個「外部性」。因為他者是無限，因此他是汲取不盡的，外部性也絕對拒絕還原為「同」。《整體與無限》，副標題為「外部性」試論，所包含的可能就是這種意圖。⁵⁶

若我們提出「他人是如何出現在我們的面前？」這樣的提問，根據列維納斯的說法，他人是從時間所召喚出來的，《他者與時間》這一標題便像是宣告兩者的關係。事實上在早一點的文本中原本探究的主題是時間，而在這裡我們可以看到時間與他者是如何的被關連。⁵⁷正如胡賽爾在討論他人問題是從屬我性做開始，列維納斯在某程度上也有類似的作法。在進入時間、他者之前，他所先做的是對自我做出分析。

分析的起點是從「我」與「現在」的主題開始，這也涉及列維納斯如何談關於自我的問題。不論經過如何的變化，我們始終能在意識流中保持同一，然這種同一性具有什麼意義？這是列維納斯所要質問的，因為在過去的哲學立場中，我成為思想上的阿基米得點。但就一般經驗而言，我是不變的嗎？事實上我是改變的，那麼如此又該如何維持其同一性？但透過認知（或者說思想）的方式便可解決。如同之前所述，認知是一種與外在的關係，是使自己保留退縮的權力。因為如此而能讓我們保持同一性，但同時也把「我」關在它的秘密中。因此即便隨著時間變化而對做為客體的我產生各種影響，但在主體的生存層次上他可以不受影響。列維納斯在此做出結論：「『我』具有同一性，因為『我』即意識」⁵⁸透過認知，主體在面對過種對象之時仍能保持其自由。而且它的自由也保障了他的同一性。因此儘管在隨時間變化的各種偶然性因素之後，「我」始終能以一個不變的實體而生存著。

⁵⁶參閱〈他者·身體與倫理〉，《當代》第一四九期。 P.19

⁵⁷參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。
第三章第三節

⁵⁸ Ibid., P.106

相對於傳統哲學，列維納斯並非以同一性來定義主體，對他而言同一性包含了「主體認同的事件。」⁵⁹而這事件在列維納斯的分析中是置放的結果，也就是「現在」的功能，然他所談的現在並非以一種相對於過去與未來的方式去談論的。具有同一性的主體在現在中指向自己（self）。這段內容便是出現在《論逃避》中的我與自己的鎖鍊，我總是被束縛在作為自己這樣的限制中，而且不具逃離的可能性。在這樣的同一性中主體是孤獨的生存，列維納斯說：

主體的孤獨不只是一個生存者的孤立，一個客體的統一。可以說，他是一種雙重的孤獨：這個“另我”像個影子一樣，緊緊尾隨著我。厭倦之二元性截然不同於我們在世界中所認識到的，以及自我為擺脫厭倦而逃向的社會性，它也是截然不同於那種將自我與無人稱自身剝離開來的與他人的關係。⁶⁰

這種調調維持他一貫的作風，接下來不難想像的是喚起我們對逃離的訴求。然而列維納斯的逃離是否一直沒找到答案呢？事實上上段引文已經暗示他人的出現。

然，在此之前，列維納斯認為我與自己要真的是一種重擔，「現在」也必須是一種對於自由的構想。他所談的「自由」並非相對於被限制的狀態，而是指思想，如同之前所述，列維納斯把思想等同於自發性、自由等。自由的思想在他的解釋中標示著生存之介入所代表的絕望。這種思想在於主體性的閃爍不定，儘管主體退出對生存的介入，但也不破壞這種介入。⁶¹這便是自由的概念，也只是概念，它意味著對睡眠或無意識的追求。不過這並非是列維納斯所要指向的逃離，而只是對生存的一種「不介入的介入」方式。這種自由透過主體的存有論意義而獲得存有上的「盈實」（plenum）之中。然這只是自由的希望而不是對自由的介

⁵⁹ Ibid., P.107

⁶⁰ Ibid.,P.108-9

⁶¹ 關於主體的閃爍不定出現在《從存在到存在者》之前的分析，主體是一個一個的瞬間，是以閃爍不定的方式呈現。

入，它尋求另一個維度，一種一切都不確定、與我之不可更改之主體性有很大的差別。順著列維納斯的推論接下來所要談的是時間的秩序，然而若如此做會多花一些功夫，且有離題之嫌。故關於時間的討論便在此打住，而直接提取其從時間帶出他者的部分。

對列維納斯來說「我」不是現在的同一，而是不斷閃爍的方式、不斷的重生，每一瞬間都是一個新的開始。下一個瞬間都是一個新的經驗，而這並不能讓我擺脫我與自身之鎖鍊；相反的，「我」在一個瞬間中的死亡是成為下一個新生瞬間的前提。呈現在它之前的「別處」不僅表示「從故土離去」，更標示著「別於自身之處」。而「我」則是以不斷重生的方式在每個瞬間中遊走。「我」的能動性就生存於現在的在場中，生存於這種在場所涉及的要求中，並非要求一種本質上不變的事物。列維納斯認為那是要求解開我這種與在場緊緊綁在一起的結，解開這種無法逃離的確定性。而這便是對重新開始的要求，要求每個新的起點都是非確定的。「我」並不是上一個瞬間的殘留，然後試著進入下一個瞬間。對不確定的需求才有所謂的重新開始。

然而這種不確定性卻不是由主體所能給予，主體所能給予的都是確定的事物，以辯證的方式對列維納斯而言並無法建構所謂的時間本身。因此這種救贖不來自自己，只能是來自他人。對列維納斯來說，一個孤獨的主體是不擁有時間的。因為這樣的主體不可能否定自己的生存，它無法擁有虛無。只有具有絕對他異性的他人可以否定我的生存，也就是他人將虛無帶給我們。在這意義下，主體並非由我所能確立，而必須透過他人。如果時間是我與他人的關係所構成，那麼時間事實上是處於我的瞬間之外，但列維納斯還是特別聲明，這並非可以把時間當成一種思考的對象。在傳統哲學中（包括柏格森或海德格）思考時間的方式都只是繞著主體打轉。在古典哲學看來，時間所能帶來的改變是孤獨之主體所能掌握的，也就是否定。因此他們會認為主體的自由在於：一個瞬間在新的瞬間靠近時，透過自我否定而達到虛無的不確定。就列維納斯而言，自由不是自我否定，而是透過他人的他異性，使自己的生存獲得「寬恕」(pardonner)。他認為古典哲學低

估了他人解救我們的對話中他人之他異性所具有的地位，因為他們誤認為在靈魂之中有種不需語言的獨白。在此，列維納斯將時間的問題在推進至另一個方向，也就是對話。對話的主題實是上也是與我他人之間關係的表現。這在他之後的著作都可看到，我對他人的責任乃在於我對他人的回應便是出於這樣的根基。然正如之前所述，列維納斯的哲學並沒有直接的被當成一種對話哲學（如同馬丁布伯），或許在於他一開始便設定這種關係是一種不對稱的關係，相對於對話哲學談的是一種平等。這種由時間所推演而出的他人除了為「我」主體提供虛無之外，列維納斯也把他所提供的不確定性與未來做一連結，而未來又與死亡產生關連。但在這樣的推論之下死亡不再是我的死亡，而是他人的死亡，對我而言即為一種謀殺。於是列維納斯的他人具有不確定、未來、謀殺的特性，這些皆為他者性之實現，底下我們將繼續討論他人所內涵之死亡與未來。

對於死亡的看法也指出了列維納斯與現象學的爭論點，這在《他者與時間》中探討尤為多。他強調「他我」(alter ego) 這概念中只有 ego 這個字被徹底的檢查。透過對死亡的討論列維納斯闡明了什麼是他稱謂的「一個事件的可能性。」⁶²這可能性就是某件事發生的可能，但那件事並不總是可以被超驗自我所預料、知道或是在與存有的關係中假設。因此列維納斯必須去找出某種方法去顯示，同一或者自我與一個外在的東西相遇是可能的。從這觀點而言，而這起點便是在《時間與他者》中對死亡的討論開始，對於死亡議題的不同看法提供了列維納斯尋找整體之外的一條線索，因此這也構成了他思想的主要部分。就海德格而言：

任誰也不能從他人那裡取走他的死。當然有人能夠「為一個他人赴死」。
但這卻始終等於說：「在某種確定的事業上」為他人犧牲自己。這種為他人死卻絕不意味著以此可以把他人的死取走分毫。每一個此在向來都必須自己接受自己的死。只要死亡「存在」，它依其本質就向來是我的死亡。

⁶² Emmanuel Levinas, *Time and Other*, Translated by Richard A. Cohen: Dequesne University Press, 1987. P.70

死亡確乎意味著一種獨特的存在之可能性：在死亡中，關切完完全全就是向來是自己的此在的存在。⁶³

海德格死亡總是我擁有的死亡；我的死亡不會是在我之外的，也不能接收任何外在於我的死亡經驗。在海德格所堅持的存有論立場中，死亡是被「向來我屬」（*jemeinigkeit*）所構成：它不擾亂與存有的關係，在那之中包含了我可能經驗的全部。

列維納斯認為海德格所描述的向死存在並沒有掌握到死亡的重點。如果死亡是與存有關係的一部份，那麼它總是被此在所認知的；但對列維納斯來說死亡是在經驗之外的，那是徹底的不可知，而且死亡也標記了著「主體男子氣概、英雄主義的終結」⁶⁴，而那是海德格的立場中所談論的。死亡不是某種可看到、知道、認知的東西，它中斷了主體無上的控制力，它展示了一個事件的可能，那就是我不能假設我是一個意圖或是存有計畫的部分。死亡的接近向主體顯示了某種絕對的異質將會發生，某種東西逃離了意識意向性的君權統治或存有的理解：

死亡的接近指出，我們是在與某物（那是絕對的他者）的關係中，某物承擔他異性不作為一個暫時的確定 我們透過享受而所能消化的，而是作為某物 它的生存是由他異性所構成。我的孤獨因此不是由死亡所確定，而是由死亡所打破。⁶⁵

胡賽爾的超驗自我或是海德格的此在都是孤獨的。死亡以建立與外於自我的可能性之關係突破孤獨。這標記了列維納斯與它的現象學前輩的重要分歧點：他人不是另一個自我而是由他異性所構成。由於它是不可被知道的，因此在列維納

⁶³ 海德格（Martin Heidegger）著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，台北，桂冠，2002。 P.326

⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Time and Other*, Translated by Richard A. Cohen: Dequesne University Press, 1987. P.71

⁶⁵ *Ibid.*, P.70

斯的說法中，他者抗拒了現象學所宣稱的知識之光的比喻；而且突破了被和諧與交流所描述的一個世界的自我與世隔絕整體：

但這確實的指出他人不是另一個我自己，與我加入一個公共的生存。與他人的關係不是一個田園詩 (idyllic) 與人際交流的和諧關係，或一個同情心 (透過那我們站在他人的位置上)；我們知覺他人作為類似我們，但是卻外於我們；與他人的關係是個與奧秘的關係。⁶⁶

死亡的概念在列維納斯以他人的他異性之方式掌握之下，死亡變成謀殺。他在《整體與無限》中寫道：

謀殺在死亡的原初，揭示一個殘酷的世界，但卻是某人到達人類關係的度量。意志... 暴露在死亡底下，但卻不是立即的，仍有時間為他人 (for the Other)，因而不管死亡而恢復意義。這為他人的生存，這對他人的慾望，這從自我立場釋放出來的善，……維持一個個人的特徵……慾望進入這個受威脅之意志所分解的 不再護衛一個意志的力量，而是作為善，他的意義是死亡不能被抹去，在他本身之外有一個核心。⁶⁷

因此在傳統中自作為第一哲學的首要部分，亦即以自我作為中心的意志，換言之就是一種主體的「自治」，總是被死亡所威脅的。但透過天性上的必死，沒有被劃歸到一個更大的力量，因此事實上並沒有什麼力量可以與死亡相對抗，而只能認定自己為謀殺者，認定自己的力量為謀殺，他的自治作為專橫的，並因此變成善。這自我中心意志轉變或重新適應為善意志不是必要性，因為必要性是認識論與本體論的範疇。

⁶⁶ Ibid., P.70

⁶⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.236

在對現象學批判中，列維納斯同時詰問了超越自我的自我-呈現以及它的能力去經驗外在於它的世界。當它注意到胡賽爾思想的缺點，他便朝向他所擁有的主體概念作為徹底的朝向外部，包含一個開放到非-我（non-self）的部分，那不被歸納為知識或再現的範疇。在那之後的工作是去建立同一與他者的關係。所以他試圖解決意向性的表面矛盾同時作為意識活動與相對於外在的意識。列維納斯認為所謂的意識意向性，不應該是把世界作為呈現在它自己之中，也不是意識與已經掌握的部分做一種疊合（replicate）。在這地方仍秉照著海德格的觀點：意識不是外於世界，而是它的一部份；主體、客體透過彼此構成且被構成在一個過程中，那拒絕君權或獨立並且確保一個永久的輪替。透過意識意向性，意識遭遇了世界作為不透明與奧秘（enigmatic），我們永遠不可能全然的知道某件事物，這是因為總是可以得到不同的感覺；而且它可以永遠不固定在一個不變本質的主體知識上。理解在這方法中，意識意向性不再確定意識的自我-呈現；相反的他強迫他去遭遇世界作為奧秘與因此突破它的自身-內容同時掌握以它自己與那外於它自己的。所以列維納斯能關鍵的修改意識意向性的定義：不再簡單的意識於某物，而是一個從某自身的生存，或更基礎的，與他異性的關係。

儘管如此，某些哲學家可能會認為與他人的關係是有問題的。因為他人不能避免的是與人類整體有關的。就像海德格所講的，他人就是眾多之一的「眾人」：人群、大眾、群聚。我之所以能知道他人，這是因為他人是在我周遭的群眾之一。但席夢·克李特客理（Simon Critchley）則認為，在這想法之中關於他人的議題並沒有任何的價值值得被質疑，或如同列維納斯所說的突破。他人最好變成我同情的同伴或是與我一起工作的人，但不是我的憐憫之源頭，或我羨慕、害怕或慾望的對象。列維納斯的重點就是，如果我們的社會互動不是建立在與他人的倫理的（ethical）關係上，那麼最糟的事將會發生，那就是沒有辦法去承認他人的人性。對於列維納斯來說，這就發生在大屠殺與戰爭的悲劇中，當在這樣的情境中

他人變成了群眾之一，甚或以更徹底的立場來說，這時的他人只是他物。⁶⁸而在一般的生活中心，他人也只是來來去去，他人的死活對我而言是沒有意義的。因此我們不能說這具有無上權力的同一其所包含的意義僅限於主體的思想，事實上它也包括思想的客體。套在胡賽爾的術語中，同一的範圍包含能思（noeses）、所思（noemata）以及那給予意義給的活動。同樣的，放在海德格的術語中，同一不只指此在，它也包括世界與此在之存有的建構，那之後被定義為在世存有。所以同一包含與他物（otherness）的關係，但它是一個關係，在這關係中自我或意識把同一與他者之間的距離取消了，在這樣的學說中，就像列維納斯所說的：「他們的反抗褪色了。」⁶⁹

於是與他人的關係在死亡中更推進到下一種關係，也就是所謂的「倫理」的關係。列維納斯的哲學直到與他人的倫理關係之出現才算完熟。然而在很多書中都不厭其煩的提醒我們，他所謂的「倫理」非一般附屬在哲學之下的倫理學，相反的，他認為倫理應該作為第一哲學。⁷⁰

因此在試著說明列維納斯的他者概念時，不可避免的需要為「倫理」的概念作一釐清，究竟他所謂的「倫理」是什麼意思？否則對於沒有列維納斯背景的人而言，很容易的誤會他使用倫理一詞的含意，以至於把列維納斯當思想當成一種道德中心主義或者一種神學。列維納斯所謂的倫理學並非西方哲學傳統實踐下的倫理學，因為他認為這個傳統要不是無視於倫理學，就是把它擺在次要或暫時中的地位。這些論點主要見於〈存有論是基礎的？〉⁷¹這篇文章中，在這裡面他闡明倫理學不應該被化減為知識論，實踐理性不應化減為純粹理性。就像列維納斯在1980 中期討論的，倫理學是在知識論領域之外的，這樣的觀點貫穿了他大部分的作品。然而，也有的學者認為儘管他明白地拒絕傳統對倫理學的理解，視之為

⁶⁸ 參閱 Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi , *the Cambridge companion to Levinas*: Cambridge University Press, 2002. P.12

⁶⁹ Emmanuel Levinas , *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesne University Press, 1969. P.126

⁷⁰ 之後列維納斯的確專文討論此議題，其篇名即為〈倫理學作為第一哲學〉

⁷¹ 倪梁康主編，〈存有論是基礎的？〉，《面對實事本身》，北京，東方出版，2000。

哲學的一門學科，用以檢討各種行為模式的動機與說明方式。但他卻故意不談以下的議題，諸如：倫理說明的性質、各種倫理的理論形式（比方：功利主義、非存有論）、或是倫理論述的後設倫理分析；他的興趣而在提醒西方哲學，他人或一般的「他者」干擾或顛覆所有我們全面性或整體性的解釋方式。⁷²列維納斯認為一切傳統倫理學與哲學都奠基在自我主義上，它把我和自己的關係看成首要的（比方：在霍布斯、洛克的作品中，甚至佛洛伊德所說的自我欲望論）。相對於這種自我主義，列維納斯認為，我對他人的責任才是所有其他社會結構仰賴的基本結構⁷³。這麼一來，對列維納斯來說，「倫理學」一詞具有特殊與獨特的意義。他認為倫理學從未是一種自我行為中心的模式，也不是理論的建構，而是它約束我們的自由與自主性，以便向他人開顯，或更清楚地說，讓自己被他人管束。⁷⁴

面對以上的質疑，或許只能說是在問題層次上的誤解。列維納斯的要求在於最為基礎的部分，究竟什麼會是哲學的基礎？否則他所談的倫理學作為第一哲學只會是天真的想法。然而如果去談論倫理說明的性質、理論形式等等，這已經是將倫理劃歸為哲學底下的一個部門之作法，如此所談的倫理學即是以理性作為基礎，或者說以現前存有作為基礎。而那正是列維納斯所要批判的。而與哪一種生存關係可以不是認知的關係？對於列維納斯而言除非他是他人否則那是不可能的。他人是在列維納斯作品中的重要概念，在一般的法語用法中，那是列維納斯對人類他人的用法，他人。這宣稱在於與他人的關係是超越認知的，它不以主題或概念的方式影響我們（這回應了海德格描述存在為「主題化」於《存在與時間》前面的篇章中）。對於列維納斯來說，與他人的關係不可化約為認知，而是必須建立在他所稱的「原初關係」中，而這原初關係是發生在言說的具體狀態中。儘管列維納斯所使用的術語：與他人的面對面關係，不是一種視覺或認知的關係，而是一種語言的關係。他人的臉不是某種我所看到的東西，而是我對話的對象，

⁷² 德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005 P.412

⁷³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesne University Press, 1969. P. 79; 51

⁷⁴ 德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。 P.412

更進一步說，在說話、呼喚、聽之中，我不是反思他人，而是我主動地、生存地參與一個非包含的關係，在這關係中我的重點在於我所面對的某一個獨一無二的單一性。我不是一個孤獨的沈思者，而是與他人在對話中的關係。那是在這種與他人關係的生存事件中作為一個行動或一個實踐，那在〈本體論是基礎的？〉中被以多種但明確的定義，他稱之為表達、祈願、祈禱，列維納斯描述為倫理的（ethical）。這樣的作法所具有的意義在於，他並非先設定一個先驗的倫理概念，之後再以實際的例子對它舉例說明。相反的，倫理的正如他字面上的意思，它是一個形容詞，是在一個存有之後的描述，與他人關係的存有事件不可化減為認知。那是一個倫理（ethical）的關係，而不是倫理學（ethics），這樣的區別在閱讀列維納斯的文本時是需要被注意的。

透過倫理，它起了干涉的作用，它切斷了包圍、環繞和阻隔，它是一種否定。但它並沒有就此停止。在列維納斯的著作中，倫理保留了一種形而上的意圖。它回溯到柏拉圖的觀點中，即超越生存的善。列維納斯不斷指責從希臘人到海德格的各種形式的存有論，不是因為它們過於廣泛，而是因為它們尚不充分。⁷⁵

對於列維納斯來說，倫理的關係可以是為一種極度特殊的命令，一種無條件的命令，而且這種命令除了只能藉由臉的具顯（epiphany）⁷⁶之外，它不需要依靠任何的原則。事實上，它只是命令而已。它使他者變得有責任感；這是最重要的，也是從未達到的要求。但是這樣一來，它就在某種程度上改變了自我的本質。它在自我自發的、雄心勃勃的力量中設置了一種限定，不是為了毀滅自我，而是為了使自我在另一個層面發生改變並受到啓示，這樣，在任何其他限定之外，它對人類進行定義。列維納斯努力，並不是將「責任感」這一主題一直誇張到修辭學的地步，而是展現出了事物混亂中批判和建構色彩的極端豐富性。⁷⁷

透過倫理的方式，同一因此被不能化約在同一體系中的他人所質疑，而有能力去質疑這同一的，只能總是逃離主體的認知力量的某種東西。列維納斯首次使

⁷⁵居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20世紀的哲學與哲學家》，北京，鳳凰，2007。 P.348

⁷⁶關於具顯的觀念將在第四章中有更進一步的說明。

⁷⁷居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20世紀的哲學與哲學家》，北京，鳳凰，2007。 P.348

用「倫理」這詞語是在《整體與無限》之中，在此他定義為「透過他人的呈現而來質疑我的自發性」⁷⁸倫理對於列維納斯來說是等同於批判的。它是質疑自由的批判，自我的自發性與認知的冒險，是去將所有的他者化減到自己之中的運動。倫理便是他者的所在之處，亦即列維納斯所稱的「外在性」，那不能化減為同一。他者之所以不易掌握，在於他者的外在性⁷⁹。然我們該如何去知道生存之外的對象？列維納斯透過定義「臉」(visage) 這樣的概念，用以表達這種非知識性的知道，接著這樣的概念涉及之後如何理解無限的概念。透過「這種方式，在此他人呈現他自己，超過了在我之中的他人概念」⁸⁰。在超驗哲學的語言中，臉是倫理的可能條件。

作為批判，列維納斯的倫理承擔了批判傳統哲學的角色。對於列維納斯來說，西方哲學通常指得是一種存有論，像海德格的研究成果就是一個最明顯的例子，透過這種傾向，西方哲學傾向於去認識存有的如其所是。在這種知識論的意義底下，不管是實在論或是觀念論的說法，都是在一種存有論的範圍中，作為認知的對象是意識的對象，是一個可以被放在概念中的意向，儘管意向是一個「感知—資料」的經驗給予，或是透過理解範疇的超驗建構。對列維納斯來說，存有論佔據了哲學的傳統，從帕美尼德斯到海德格，它透過鎮壓或化減所有他者的形式，而把他們轉換到同一的體系之中。在存有論中，他者被消化到同一之中就像一種食物。《整體與無限》在第二部分中對分離存有 (separate being) 的分析，存有論是認知的活動，列維納斯稱那為為一種勞動，概念化的工作就像透過身體而去改變外在世物的工作那般，所以透過勞動的活動而對事物進行一種佔有。存有論就像是手的活動，手作為一種掌握的器官，透過手我們能掌握其他事物於他物的運作中。在〈超越與高度〉中列維納斯描繪並批判這種消化的哲學，在這裡認知的自我是我們稱的存有的「消化湯」，透過如此自我將所有的他者轉換到自

⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.43

⁷⁹ 參閱〈他者·身體與倫理〉《當代》，第一四九期。P.20

⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.50

己之中。此外，列維納斯也將哲學比喻為一種煉金術，透過認知自我的賢者之石把他者變成同一。⁸¹

如果羞恥問題是與他人問題相關的，那麼羞恥也只有當我們確實的了解到他人之後才有討論的可能。在本章中我們可以發現，事實上在過去的哲學中我們並沒有真正的遇見他人，充其量只是關於他人的知識。對他人的知識並不足以引起我們的羞恥、只是在在一起的存有狀態也不可能，那麼羞恥究竟是如何產生的？這是第四章所要深入探討的。

⁸¹ Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*: Cambridge University press, 2000. P.30

第四章 倫理向度的羞恥分析

本章的目的在於透過列維納斯的哲學，去分析所謂的「羞恥」究竟為何。透過早期的文本，我們不僅可以發現他對這議題論述的程序，也從那裡獲得將在成熟階段更進一步的線索。在《論逃避》中是對存有之間，存有因為需要而連接外在的世界。但在後來的發展中，列維納斯認為與外在連接的方式仍是意識（雖然在意義上已然異於胡賽爾）。故分析羞恥的起點仍從「意識」這一主題開展，但對於意識這一主題卻必須進一步的探究、釐清，原因在於列維納斯的用語已不同於胡賽爾、海德格。對於列維納斯而言，我們與世界之間的關係的首要關係既不是理論，也不是使用，而是更為基礎的。對他而言沈思、掌握都已經是在最直接的關係之外所附加的行動。而所謂的直接關係，列維納斯認為是「欲望」，故在他的文本中強調著一種「真誠性」，此真誠性即標示無須媒介的進行。這推論在列維納斯的文本時常出現，諸如「在飲食中的人是最真誠的」、或對於「性愛」的描述都是。在欲望之前列維納斯曾試圖以「需要」取代意識意向性，然隨著理論的推進，漸漸的他區分出欲望與需要兩者之間的差異。故在本章中除了處理列維納斯如何去談欲望之外，也對欲望與需要之間的區別做一整理。這是必要的，因為在列維納斯成熟期的作品中對此二者有做出明確的區分，故如果要談列維納斯的欲望卻沒能瞭解兩者的差別，將會很容易的造成誤讀。

然而對需要與欲望的討論主要著重於自我作為整體的面向上，這部分可以引伸去談列維納斯所謂的「世界」，但本文的重點不在此，而僅聚焦在透過滿足所構成的天真，而那亦是羞恥之所以帶給我們的一撕裂自我作為整體的世界。不同於沈思的方式，我們以「感覺」的方式知覺他者。

他者所指的是什麼，簡言之即指在我世界之外的存有（如果這個字詞對列維納斯來說是合法的）。在滿足的自我（或說天真）中，我承擔我自己的生存，但這重擔壓得我喘不過氣，而希望被救贖。但我的存有所帶來的只是確定性，因此

不可能帶來救贖，只有他者的他異性才是這救贖的答案。然而在談論羞恥時，所謂的他者即指終極的他者，亦即他人。但是這個他人究竟是怎樣的他人？在列維納斯的思想體系中他人不會是一個已經被給予的生存，這是在傳統哲學中的論法。但也不會是與我相似的另一個個體，或者與我一起生存著的存有。這個他人首先必須是全然的不同與我的，否則他也只是在「自我」之君權下的被統治物；此外，他人也必須是與我有關係的。這全然的在我之外究竟所指的是什麼？而我與他人之間關係的可能性基礎又是什麼？這便是在第二節中所要探討的。列維納斯的他者理論主要出現在他異性、無限與臉這三組概念中。他者之所以為他者的原因在於絕對的他異性，這是自我這統治一切意義的主體所無法掌握的。然而他異性之所以無法被掌握，其原因在於無限。對於無限的推論方式，列維納斯是從笛卡兒如何思考無限那裡取得靈感。然不同的是，列維納斯並非以他人取代上帝的位置，這亦是本節所要澄清的。另外，他人作為絕對的他者，其基礎為何？或許列維納斯在一開始並非建立一套哲學人類學，然而，對於「臉」的思考方式，在某種程度上仍表達了何謂人的本質。臉的探討在他的哲學中是不可省略的部分，然，他所指的「臉」易受字面的意思所誤導，而認為是一種「可見」的事物。因此本節除了闡述「臉」之概念與作用之外，也對它究竟是可見或不可見提出看法。雖然羞恥出現在與他者的倫理關係之前，但在最終的意義上，如果不是首先感覺到他人亦無羞恥的可能，因此是什麼阻止了自我之君權，便是此節的重點。

儘管他人是走出存有的道路，但自我的世界以及與他人的倫理關係之間是如何過渡？離開自己之世界後直接的就進入倫理關係中嗎？事實上，在自我與他人兩者之間有著中間地帶：既非全然自我的整體，亦非踏入與他人的關係。彷彿白天與黑夜之間有著光影交融的拂曉、黃昏，而這轉換的地帶即是羞恥，此亦即本文的核心。儘管羞恥仍是以意識做為出發點，正如我認識他人需透過意識。然而意識到一個失敗事實上並不會產生羞恥，因為失敗總是可以被修正，但為何羞恥是如此的強烈，而使我們面臨一種窘迫、不自在？早期對痛的說法提供我們一條線索，這不適來自於意識的過於集中，這即是「逆向意識」所對我們的影響。當

我發現作為他者的他人是無法掌握時，我發覺我的存有本身就是一種暴力、侵佔，而這連接到列維納斯在《整體與無限》之中他所指的「僭越者」與「謀殺者」，就某意義上而言那是一種「罪」的意識。透過以上的線索，本文試著以列維納斯成熟的哲學去論述羞恥這主題。

最後，或許羞恥尚未進入與他人的關係。因此，有學者指出列維納斯在之後就不再使用羞恥這一概念，而改用「愧疚」。因此在最後的部分將探討列維納斯如何去談愧疚，並對本文所做的推論做一檢證，並希望得出羞恥所該具有的地位。

第一節 自我與整體的建構

在胡賽爾的學說中現前的事物是由意識意向性所奠定的，我用意識之光將事物的形狀勾勒出來。因此，在現象學中關於光的說法不只單純是光線，同時也是意識之光。物因為有光而有意義，卻彷彿因源於我而生存。在此，意識表象了世界。世界生存於我的外部，獨立於我的生存；但意識所表象的世界又被納入我之中，我因我的認同而被納入「同」之中，世界非我，而是「他者」。但是，這個「他者」、世界的外部性最後也被吸入此「同」中，於是它們之後才得以出現並成為「我」的世界。¹但現象學式的說明對列維納斯是不足的，他認為那尚未道盡我們與在世界中的事物之關係。在世界中的存有是對事物的飢餓。我們與事物的關係是一種情感；我們欲求於它。胡賽爾式的「能思-所思」結構被改變為「能欲-所欲」的結構，欲望總是某物的欲望；它有一個對象。這樣的代換主要在針對意識意向性，意識被理解為一種自發的形式。但列維納斯認為意圖（intention）這個字表明了這種主動性，亦即意識一開始就不是一種中性的立場。此外，意識意向性所進行的授與意義之活動其所進行的就是統一的活動，也就是一致性（identity）。換言之，意識的意向結構是以再現的方式進行描述的。再現是所有

¹ 參閱〈他者·身體與倫理〉，《當代》第一四九期。P.18

意識的基礎，不管是理論的或非理論的。列維納斯認為胡賽爾所關心的重點便是在再現這主題上。而在這種結構底下，意識總是暗示著現前存有（present），列維納斯認為這所暗示的是在我們的意識之前就已經有著一個世界。換言之，就是世界被給予的這個事實，而且世界是暴露在我們的掌握與理解之中的。轉換成列維納斯的語言，這就表示我們對世界的佔有。然而只是透過意識的結構是否真能描述我與世界的關係？至少列維納斯不認為如此，如同海德格對胡賽爾的批評，認為使用的活動先於理論的活動，列維納斯則認為理解、掌握等活動所呈現之與世界的關係都是次級的、非源初的。我們與對象之間的直接關係是欲望。在欲望中，我們希望透過我們所欲求的對象來滿足我們。在欲望中我們不考慮生存而是使它在可欲望中被吸收。²

關於欲望，或許一開始便會使人產生負面的聯想：強求、貪婪、不滿足、人類的墮落，但這樣所理解的欲望只是片面的。儘管就某種意義而言，這的確觸及了列維納斯所要談的，這將是思考無限的可能。但一般所談的欲望總是以感官的享受來解釋，然而這樣的解釋並未完全窮盡欲望的本質，因為感官總是可以用滿足的感覺來欺騙，或在不足的狀態中獲得增強，感官的享受只是間斷的表現出欲望。對真的欲望而言，被欲求的永不滿足，而只是不斷地掏空。列維納斯認為它不指向失落的家園或充分（胃漲）；它不是想家，不是鄉愁。它是在存有中的缺乏，這種缺乏是一種全然的缺乏，不是因為缺少滿足它的對象，它純粹就是一種不足。列維納斯在其著作中數度提及柏拉圖對欲望的說法。³在柏拉圖關於愛的神話中，愛是豐饒與貧困之子，因此他同時具有兩種特性：永遠困乏，也永遠追求完美。他本身是貧困的，但於對富饒有不斷追求的欲望。⁴故列維納斯在〈哲

² 參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。

P.37

³ 諸如《從存在到存在者》、〈哲學與無限的觀念〉中皆有提及。

⁴ 我問道，愛的父母是誰？

她說，我會告訴你，儘管說來話長。當初，阿佛洛狄忒誕生時，諸神設宴慶祝，他們中間有技藝神之子資源神。晚宴剛畢，貧乏神來到門口行乞，因為他聽到裡頭有歡聲笑語。資源神多飲了幾杯瓊漿—當時還沒有酒—喝醉了，信步走到宙斯的花園裡，倒頭昏沈沈地睡去。貧乏神所缺的就是資源，心理想著要和資源神生一個孩子，就跑過去睡在他的身旁，於是就懷了孕，她

學與無限的觀念〉中提出數個問題：那種不滿足是自我-滿足的？難道柏拉圖在《會飲篇》的神話中男性是單性的存有物，他宣稱欲望是一種非-鄉愁天性，而是體驗欲望之存有的充分與喜悅？⁵在這裡所表示的，是列維納斯反對以缺乏來解釋欲望的立場。欲望不應該是一種不足，相反的它必須指向自己之外。

此外，在列維納斯的哲學脈絡中，欲望所指涉的並非只是一種人類的心理性質，它更是我們通往無限的方式，同時它也是所謂的「意識意向性」之本質。在胡賽爾的觀念中意識意向性應該是中性化，不帶任何意圖的單純指向。但是列維納斯則認為應該取其通俗含意，中性的意識不會將我們帶往任何地方，而欲望可以說是激起意識行動的動力。⁶

改變現象學對意識使用的，列維納斯並不是第一人，對他產生莫大影響的哲學家海德格也是如此做。所以我們可以發現在海德格的書中鮮少提到「意識」一詞。他改以關切（care）作為與世界打交道的方式。然關切的談法似乎也還未能滿足列維納斯要求，對他來說「激起意向的是欲望而不是[關切]，除非是眼前之[關切]。」⁷因為他認為對存有的關切並不包含意向的成分。當我充滿欲望的時候，我會完全的沈浸在於求的對象中。列維納斯稱為「真誠」的狀態，而在這之中我並不會為我的存有感到關切。換言之，也就是說欲求的對象並不是因為有一個目的所以我欲求於他。這在海德格的哲學中，此在透過關切掌握事物，而這事物是指向另一個事物的，換言之這個活動所表達的是一個揭示「此在」與存有之間的關係。然而列維納斯並不採取這種方式的論述，相對於海德格，他認為我們

懷上的就是愛。因此，愛成了阿佛洛狄忒的跟班和僕從，因為他是在阿佛洛狄忒的生日投胎的，此外他生性愛美，而阿佛洛狄忒就是美本身。

由於愛是貧乏神與資源神的兒子，所以他命中註定要一直貧困，他也不像我們所相信的那樣文雅和俊美，而是相貌醜陋，赤著腳，無家可歸，經常睡在露天裡、道路旁，沒有床褥，總是分有著他母親的貧困。而另一方面，愛也分有他父親的稟賦，追求美和善，因為他勇敢豪爽、精力充沛、幹勁十足，是一名能幹的獵人，也擅長使用各種計謀。他生來就充滿慾望，也非常聰明，終生追求智慧，是玩弄巫術騙人的能手。參見柏拉圖著，王曉朝譯，〈會飲篇〉，《柏拉圖全集（卷二）》台北，左岸文化，2003。

⁵ Emmanuel Levinas, *Philosophy and the Idea of Infinity, Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P.56

⁶ 參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。

P.33

⁷ Ibid., P.33

不是爲了吃飯而活著，說吃飯是爲了活著也不夠正確。一般的情形是，吃飯是因爲餓了。「餓」即是一種欲望的表示方式，在這之中除了能滿足欲望的對象之外沒有其他多餘的東西，在這裡面甚至不包含「爲了活下去」這樣的想法。所謂的「餓」單純的只表達爲是欲望。⁸

根據列維納斯的觀點，欲望所包含的不只是指向欲求對象，而是指向比那更多，而那卻不是在意識的領域中的，故列維納斯介入了「無意識」一詞。而這樣的論點來自於因爲我們的對象都是真實的生存著，所以一般我們都是將「存有」這詞語自然（即指未經思考）的放在「存有物」的領域中去理解。但列維納斯更進一步的強調，我們是否正確的瞭解這「無意識」或「未經思考」所表達的內涵。事實上關於無意識，列維納斯認爲過去的哲學是以錯誤的方法思考意識，將之視爲另一種的意識。因此無法瞭解無意識所真正具有的功能以及與真誠的關係。列維納斯認爲人們總是通過意識來理解無意識，因此無意識被看成一種可能或是壓抑。然而，我們一般所認爲「自然而然」，事實上它已經不是處於「能思-所思」的結構中。對現象學來說世界的本質事件就是指意向（或者可以說是光照，按照列維納斯對現象學的觀點），因此在這種「自然而然」之中意義並沒有發揮作用。但列維納斯所謂的「『意識』正意味著一種真誠。」⁹究竟指什麼？他認爲當我們把海德格的「在世存有」(being-in-the-world) 當成一種意向，便已經承認世界只在於意識的範圍中。在這樣的思維中，意識的結構總是支配著無意識對世界的參與並賦予它們意義。然而事實上列維納斯認爲無意識是在所謂的「世界」之前就已經開始作用了。但在過去的傳統中，意識指向的事物被當成一個目的、極限。而所謂的價值也在此產生。價值變成欲望的目標，對象是一個具體的生存物，而它變成爲欲望運動的終點。於是列維納斯推出了如是的結論：「世界是意向的終點。」¹⁰

行文至此，我們已經對列維納斯所談的欲望有大致的概念，但或許有人會與

⁸ Ibid., 34

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., P.36

其他學科所談的欲望產生混淆，比方說心理分析便是以欲望做為討論的主題。因此威修史格羅認為，列維納斯當一提到欲望的時候很容易的會遭受心理分析的批評，因此在闡釋欲望之時她特別處理了關於心理分析的面向。她是從幾組問題開始的：我們所能欲求的事物只是對象？我們難道不也假設欲求的事物是一個潛意識內容，欲求的活動超過它的對象？面對這樣的問題，列維納斯宣稱潛意識是一個矛盾的概念，因為如果它是潛意識的，那麼它必須仍是不能被知覺的，這樣才能符合「潛意識」這詞語的意義。所以我們是不可能發現潛意識的，因為它受到它自己的定義之限制。威修史格羅又引列維納斯所說的，哲學總是把潛意識解釋為第二層意識，而沒有成功的看出潛意識的存有論功能，以及它與意識的光照之間的具體關係，透過「真誠」，那是從潛意識的深度中分離出來的。列維納斯所做出結論是：「哲學一直把無意識作為另一種意識看待，而錯誤地理解了它的[生存]論職能。」¹¹接著，如果以意識去解釋潛意識是不正確的，那麼我們該如何去解釋潛意識？如果意識正好就是真誠，且把在世存有當作一種意圖。那麼我們所做出的結論都是相同的，亦即宣稱世界是一個意識的場域。在這之後我們以一種特別的結構去描述意識如何支配潛意識如何在世界中的參與，並賦予這參與所具有的意義。列維納斯所提出的解決之道為：「無意識是在世界『之前』發揮其作用。」¹²事實上，我們所必須瞭解的是：列維納斯在此所談的潛意識不同於精神分析所談的潛意識。他所試著要表達的是指一種並未直接的指向世界，但仍是我們與世界的一種關係，而這關係用來談論羞恥是相當重要的，因為羞恥的這種意識其特色就在於沒有直接的指向某物，說直接指向自己也不夠正確，但它確實的出現，這在第三節中將進一步討論。

這種對「意識」之外的討論源自於他對胡賽爾的研究，在那之中列維納斯察覺到要滿足笛卡爾主義所追求的是不能的，亦即從所有的知識範圍中獲致清楚且明確的概念。原因在於有些存有的方式是以各種不同的方式進入到意識之中，而

¹¹ Ibid., P.34

¹² Ibid., P.35

不一定透過視覺模式作為第一優先。但那些存有的不透光領域並不同於一個潛意識；儘管是以不同於光照的形式，但這不影響他們對意識的直接給予。因此，儘管列維納斯談到關於潛意識的說法時，我們並不能過度的延伸認為它的目的在於批判佛洛伊德的學說。

此外，在談到意識、潛意識立場上威修史格羅認為，列維納斯與沙特的觀點非常的相似。沙特認為佛洛伊德「把心靈切成兩半」透過區分本我與自我，並且賦予自我一個「我」的一致性。把潛意識假設為壓抑（*censor*）是建立一個局部的區域中，在這之中，我們所謂的「驅力」被具體化了，所以它們變成實體而不是意識。而且他人，意識作用在他們之上就好像他們是在本質上不同於這意識。主體區分它自己為兩部分，分成欺騙者與被騙者。解釋的功能（根據沙特的說法）是去再附加欺騙者給被騙者。「我」被一個同一性的自我所欺騙，而且不是在異質的意識它欺騙我們。對於沙特來說「心理分析代替自欺的概念，沒有說謊者的說謊概念；它理解了那如何可能，我被騙而沒有欺騙我自己，因為它把我與我自己放在同樣的關係中，在那之中他人是關於我的。」¹³

而列維納斯不會如是想，首先假設有一個人類意識去欺騙它自己的基本計畫，然後我們可以另外指出作為潛意識的生存，並且其他無法說明的行為提供合理的解釋。但威修史格羅認為他贊同沙特對設置兩種意識的拒絕。列維納斯與沙特都做了同樣的宣稱，而那基本上都是在胡賽爾的立場上所做得出的：無論到那裡都有世界與意識。世界做為世界只能是被理解的世界。對於列維納斯它是意識，它佔領並給予意義，在很多方面列維納斯以同樣的方法作為統治與給予意義放入柏拉圖的系統中。因此，威修史格羅認為，列維納斯所談的欲望，在其指向的地方並沒有沒有所謂的潛意識領域。¹⁴

事實上，在之後的作品中列維納斯才明確的指出這種不以意識方式的意向活動為何，他稱之為「非意向意識」（*nonintentional consciousness*）。在〈愧疚與冷

¹³ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.20

¹⁴ *Ibid.*

酷)中他指出,意識指向世界與它的對象,做為意識意向性的結構,另外也是它自己的間接意識:活動自我的意識再現了世界與對象,如同意識對於它的再現之心靈活動,心靈活動的意識。而是間接的,這意識是當前的雖然沒有意圖的指向,一個不言而喻與純粹的附加物。它是非意向的,但它不同於內在感知,內在感知是易於被改變的。之後反思意識透過心靈活動將對象帶給自我。這是一個反思意識,在這裡意識指向世界並尋找幫助,用來對抗因為直接意向而產生的必然天真。直接意識的天真在於忽略伴隨直接意向而來的間接經歷與非意向性。¹⁵

列維納斯認為在傳統哲學中,一般人對這種經驗的論述都下得匆促,將之視為一個只是尚未清楚的知識,或是在反映的光照之下一個混亂的再現。事實上它是論題化世界的陰暗面,然而我們總是以意識意向性的方式,將它轉換為清晰、明白的資料,就像那些混亂的事物仍是在世界之中那樣被我們掌握。

因此,列維納斯認為欲望並不一定指向一個對象,因為這個對象已經是在我們的掌握之中。在這裡列維納斯對早期的想法做了更進一步的推進,他區分了「欲望」與「需要」的不同。他認為需求永遠是焦慮不安的;「柏拉圖關於缺失而產生的消極樂趣的理論,忽略了欲求對象所許下的諾言,而欲望是像懷抱著喜悅一樣銘記著這個諾言的。」¹⁶因此列維納斯認為這種喜悅不能以一種「品質」或「心理學性質」來描述,它並不依靠欲望的強度而決定的。這種喜悅來自於世界是被給予這一事實。它並不是生存於對象的某種特質,而是生存於它的啓示所包含的目的中、生存於這啓示本身,也就是生存於光照中。作為與世界之間的關係,欲望包含了我與欲求對象的距離,也包含對先於欲望之對象的佔有。欲求的對象被放在欲望之前與之後,因為它是被給予的。而這被給予的事實就是指世界而言。在這樣的過程中,所有的事件都可以以這樣的方式被給予我們。¹⁷

世界是被給予我們的,也是被佔有的,那麼他人呢?在之前的討論中我們已

¹⁵ 參閱 Edited by Richard A. Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P.35-6

¹⁶ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著, 吳蕙儀譯,《從存在到存在者》,北京,鳳凰,2006。 P. 36

¹⁷ Ibid.

知道列維納斯所談的他人雖然沒有離開物的方式被我們所認知，但他卻也不只是物。那麼我們如何進入與他人的關係，列維納斯採用的是「欲望」的方式。列維納斯認為我們之所以把他者當成物體的方式去認識，原因在於在世界中的他者被賦予形式，於是可以被我們所認識，列維納斯稱這種賦予形式的方法為「穿衣服」。事實上在這裡我們可以看到胡賽爾的痕跡，胡賽爾的範疇直觀改變了之前康德的作法，相對於康德，他認為範疇生存於事物本身，而不是在我之中。因此這種已經安置好其形式的方式就好像一個人梳妝打扮得體之後再出門一樣。因此在這意義下，一般的「裸體」事實上還是穿著某種型式的外衣，這在列維納斯早期的文章便已分析過的。

列維納斯認為生存者透過形式而能通向太陽，也就是說事物透過形式而將自己呈現出來。它隱藏了自己的裸體，因為如果脫掉了形式的外衣，生存者就必須從世界中退出。他的存有與生存是兩回事，而無形式的裸體那一面是不被看見的。因此與裸體的關係是一種真正的、與他人的他異性之經驗（當然，列維納斯很小心的附註，如果經驗這詞語在超出與世界的關係如果依然可行的話）。即便與他人的關係有種種的可能：喜歡、厭惡、不關心等。但是面對他人他異性會有種羞怯，或者說羞恥，這被認為是一種病態，因而被逐出了世界。所以人不會一直的維持在羞恥中，這在之後的部分將有更多的發揮。在列維納斯的概念中，我們無可避免的是在一個社會性的世界中。在這樣的世界中，人與人之間的具體關係取決於一個第三項，而這都意味著交融。然在這樣的交融之中，我們卻感到如真似幻的不確定性。因為當我們論及一個人的特性時，我們所指得是「人」，一個有血有肉的生存者。但事實上我們所指涉的是與某種明確事物之間的關係，而這所指的是什麼？列維納斯是以「健康」的概念來做解釋，他認為這種欲求者面對欲求對象的真誠運動，衡量著一個人作為生存者的實在性與具體性。他頗負幽默的說：「我們很樂意效法醫生的語言，因為所謂健康或疾病正是在描述意向與

其目的之間的關係」。¹⁸這也是為何列維納斯認為「在世之在」(being in the world)的特徵就是意向的真誠性，這真誠性所意指的便是世界的自給自足。而並不是如同自亞理斯多德以來，總是以被形式包裝得好好的現象來思考世界。透過如此，物體的表面覆蓋了一層發光的亮點，經過系統化的排列，把事物所可能擁有的隨機性、偶然性排除，而以我們認識它的方式呈獻給我們。因為形式的作用，使得世界能以一個固定的姿態維持著。

因此列維納斯儘管一方面稱讚當時對「無意識」概念的使用，另一方面又不無批判的說：「當代哲學雖然做出過無可爭議的傑出發現…….但它也令人遺憾地混淆了一些問題」¹⁹，而這問題便是他們把事件放在世界之中，但卻逃避本質的問題。而在這樣的脈絡下列維納斯重新地提出胡賽爾的「還原」(reduction)。

他認為現象學的還原，其目的在於區分在世界之中人的命運，與對「自然態度」之可能的還原。透過「還原」使我們能發現「自然態度」本身所隱含的意義，那就是我們不可能在世界中談論世界。關於世界的談論，儘管列維納斯如同他一貫的立場，讚揚海德格所做出的努力。然而他認為海德格並未重視在世之在本質上的世俗性與意向的真誠性。²⁰

對於列維納斯來說，對象與欲望完全一致的結構表現了我們「在世之在」的特徵。但是在現象的秩序中，行為的對象都與生存之關切無關，是它自己建構了我們生存。為了吃而吃，為了呼吸而呼吸，並非為了什麼而生活，而是這些就是生活本身。在世存有 (being-in-the-world) 所表達的正是擺脫生存本能最後的牽連，擺脫一切自我的深淵。自我唯有擺脫自己才能真正的走向欲求對象，並以它的本來面目看待它，這也是列維納斯所稱的欲望和真誠的可能性。在海德格的理論中，有一個循環將我們的生存的每一個時刻都帶往生存的任務，在那裡我們開啓了作為一個整體的生存，因為我們已經在超越了這些行為並跨越了所有將這一行為和我們的生存之關切本身區分的中介。

¹⁸列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P.39

¹⁹ Ibid., P.39

²⁰ Ibid., P.40

列維納斯試圖以意識以外的方式去談，其原因在於意識描述的是一個封閉的系統，意識留在其中並取消一切外在目的，而這封閉的系統就是所謂的世界。然而，無疑的，欲望不滿足於這種自給自足的形式。它接近於一種需求或對飽食的噁心。因此這是為何列維納斯如何在現象學的傳統去談所謂的慾望，然這過程並非一次完成。因為需要與慾望兩者被明確的區分是在之後的事，在《論逃避》的時候分析起點是從需要做為開始，這時兩個概念是含混的使用著。但在他成熟的作品中這兩者的概念是明確的，甚至對於列維納斯來說說，他喜歡欲望更甚於需求來代替能思-所思結構，這演進的過程在於，在成熟的作品中，「欲望」一詞總用來指出一個感受不充分於它的對象，於他所意圖的他人，在他的早期著作「欲望」指向一個被滿足的要求，「知道」什麼是他所意圖的。當它真的是如此，需要的東西不從人那裡流出，那被欲求的被給予作為在人的處理之中。欲求無物指向那可放在理論地被給予之上。因為欲望在早期的工作中是可滿足的，它已在那之中帶著享樂。它不是一個空虛等著被填滿，而是屬於世界是被給予的事實。世界如同世界對列維納斯來說是幸福。幸福不是一種性質伴隨著客體的掌握與呈現，而是屬於那事實，世界是揭露給我們的，客體是針對我們的。在欲望的議題底下有兩種方面。其中之一包含可欲之物的再現前於它的獲得，以及有一個我自己與獲得可欲之物之間的距離。這距離被表達為「前於我的時間」。另一個包含掌握與再現的同時出現²¹。

追求同一的生存的努力為需求 (besion)。他將需求與形而上學的欲望 (désir) 嚴格區別開來，後者所指向的是某種完全不同的東西。²²相對於慾望，需要看起來朝向一個滿足，使我們直接朝向我們自己之外的某物。需要擁有的不充分之後被解釋為一個存有的不滿足。對列維納斯來說，需要的證明不只是簡單的缺乏，屬於如下的事實，需要的滿足不會使它停止。需要是一個重擔，它不能被滿足所消除。且它所表示的是一個存有的壓迫，而不是對它的缺乏。需要的首要現象是

²¹ Ibid., P.39

²² 參見赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995。 P.842

快樂，對列維納斯來說快樂只會不斷的高漲，而不會到達一個終點，這是在之前的篇章中討論過的。

我們從列維納斯的早期文章中可以發現，他對需要的分析已經隱約的指出欲望的基本結構，也就是對於他者的欲望，那是在他之後的作品中才明確的使用這個詞語。在早期的作品中列維納斯尚未清楚的區分兩種缺乏所屬的範圍，需要在理論上而言，它總是有被滿足的可能；而欲望則是能越過「需要-滿足」這樣的結構，它不會在滿足的面前被停止，相反的它能指向在自己之外的事物。需要的現象學在早期的著作中仍被想成一種存有論的架構。因此，需要的內在缺乏並非被用來指向一個超越的對象，而是指向在快樂本身，他認為快樂是一種不滿足的飢餓。快樂無法滿足這種欲求的理由，在早期尚未理解作為對他人的欲求。

威修史格羅認為列維納斯透過需要與欲望來與世界產生聯繫，他似乎被強迫使兩者合而為一，接著去思考它們作為滿足的可能性。因此威施史格羅認為在這裡出現了兩種矛盾的觀點。第一種假定了需要並非以需要的滿足而能消除，在那之中有一個壓迫不斷的驅使我們。就我們經驗而言，當需要被滿足時，我們仍無法說明什麼是迫使我們行動的源頭；第二種假設了因為我們可以朝向被給予之物因此滿足得以完成、我們的欲望可以到達欲之物，而且因此推測有所謂「真」的滿足。這種論調在於，如果客體只是作為世界中的一部分而沒有屬於奧秘的部分，他們被包裹在一個形式之中，因此它們便是固定且有限的，因此可以滿足指向它們的意向。威修史格羅認為這特別的矛盾使列維納斯不得不宣稱，有某種事物是我們能想的，而它是全然沒有形式，或去宣稱有需要與欲望的對象是在存有論之外的，而且它與思想的必要條件無關的。而列維納斯的選擇我們可以看出是選擇後者的方式。他將他者的出現作為一個欲望的對象，他者不具有形式，而且是在存有論之外的。

對於這理論上的不明，威修史格羅認為愛的現象學分析揭露了欲望內部的理論困難，而這困難來自早期觀點的含混不清。愛的飢餓是不能停止的；在愛之中總是有東西留下，那是某種不能表達的東西，它不順從於形式化。食物被吃完，

但愛的表示不能全然的表達愛，對此列維納斯引《聖經·出埃及記》作為說明：「點燃火焰熊熊燃燒的荊棘自己不會被火焰吞噬。」在被愛者所呈現的困擾經驗中，那不只是一種單純的感覺。認為那只是對被愛是物的掌握，相反的，那是在一個混亂的基礎上去掌握自己。在某種意義底下，列維納斯宣稱：「愛模仿吃。」²³欲望與飢餓被混淆在愛的現象中。但欲望所承諾的是超過滿足所能給予的。對於愛，沒有終點或對象的可能，因為滿足只是簡單的回到自己²⁴。相反的，吃「是平靜且簡單的」；它全然的實現它的真誠意圖：「在吃東西的人是最為公正的人」²⁵。列維納斯宣稱，我們的在世界之中有一個欲望與欲求對象的嚴謹結構。我們之所以覺得抑鬱不是因為在經歷呼吸、吃、喝這類活動之後的感覺。這些活動不是為了承擔生活而去活動；事實上它們本身就是生活的活動。在欲望中，欲望的形成與滿足是彼此完成的，因此意識描述了一個循環，在這之中滿足不只是簡單的可能性，而是構成世界的意義。世界是這些滿足的可能性，而且滿足最為簡單的說法就是當我們談到腹飽的狀態。²⁶

欲望無法以滿足來平息，最明顯的例子在於人們有沒有測量過飢餓的程度（在這裡頭自我的同一個首先只尋找證實它的同一性）²⁷對於飢餓的聾聵言語（俗語說 餓著的肚子沒有耳朵）人們並不太驚奇，飢餓之聾，針對的是任何令人放心的意識形態，針對的是僅僅作為全體性之平衡的任何平衡，飢餓本事生理需要或者完整意義上的剝奪，它構成物質性或者物質的極大自由²⁸（邏輯上的剝奪是按照飢餓的模式設想的，而不是相反）這是這樣的一種剝奪，它妨礙人們在一個精神上井然有序的世界的形象中不再為這一剝奪而痛苦 任何音樂都不能減輕其痛苦的飢餓，把這整個浪漫主義的永恆世俗化。²⁹列維納斯認為在某些狀態中，

²³參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P.41

²⁴ Ibid., P.43-4

²⁵ Ibid., P.44

²⁶ Ibid.

²⁷ 列維納斯（Emmanuel Levinas）著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1997。 P.205

²⁸ Ibid.,

²⁹ Ibid.

主體是超出自己的界限之外，比方說：慾望、尋求、疑問、希望……等。這些思想想得比它們該想的還多，想得超過了思想所能包容的範圍。對於其他人們的倫理責任心就是這種狀況，倫理與意向性形成十分鮮明的對照，而那是與我的自發性之自由形成強烈的對比。我必須負責任成爲，其意義在於在作任何的決定之前就已經背負著責任。在這之中有著超驗感覺之整體的一種逃跑、一種潰敗或者說一種背叛，對列維納斯來說，作爲所有行爲之起源的意向性在這之中有一種潰敗。但這樣的說法很容易的被誤解爲好像在開端之前還有某種東西，如此的想法只是回到追尋一穩固之根基，然後建立一套不可動搖之系統的老路。事實上這種狀態只是無序(an-archie)，也就是說重新去考慮對主體之自發性。事實上我並不是我自己的起源，我在自身之中並沒有我的起源(在這裡，列維納斯想到俄羅斯民間故事說的是一個騎士在自己的軀體之外有著他的心)³⁰

威修史格羅也認爲，即便在《整體與無限》的綜合整理之前，列維納斯已經預示了反對使用認知的合法性，亦即使對象滿足於形式的合法性，作爲像是欲望（是實質上的活動）這類現象的模型，這難道不是理論與實踐的簡單混淆嗎？

³¹？能使列維納斯合法建立認知模型，用來作爲所有知識的活動之範例的是意圖的觀念。

在列維納斯早期的分析中，關於活動與前反思狀態—在對世界的現象學分析中—在列維納斯的觀點中理論與實踐不需要被分開，因爲兩者都需要主體的活動³²。列維納斯所宣稱的是：意圖使它直接到達對象，當我知道對象就是一個活動，所以實際上沒有區別運作的類型（知道被假設是如此）以及運作的種類（生活作爲生活所暗示的），舉例來說，吃、喝等。這體系，在《整體與無限》中有精細的發揮，使列維納斯能去展示情感狀態（維持生活過程）與認知如何活動直接化滅他人的他異性，透過將它化滅爲一個主體的意圖活動。

³⁰ Ibid.,P.208

³¹ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.23

³² 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，鳳凰，2006。 P.46

對列維納斯來說，是什麼區別了我們與對象之間的關係？在認知的關係中我們欲求認知的對象，儘管在認知中我與對象之間始終保持一段確實的距離，但我們仍維持著與它的關係，嚴格說來這距離屬於意向的。換言之，意向直接的朝向一個對象。世界在意向中給予我們的，是一個它確實賦予我們的自由。所謂的「自己」，便是指當自己直接朝向一個事物的時候，同時也從事物那裡退回。它無法穿透事物自身；它只能滑過事物的表面。意識意向性，當它不能通過一個事物而是從事物撤退，這是因為自己的內在性³³。

因為意識意向性不是一個與對象的重疊，在自己之外的事物必須以某種方式與它的內在有種符合的關係。這活動是透過感覺的給予而作為意義。感覺不包含一個感知到一個概念的化滅，接著我們將去尋找這不可化滅之原則本身的意義：「感覺是一種對心靈的滲透，而且已經描繪了我們所稱的知覺作用。或者，我們可以說，它是發光體」³⁴。光是使得所有的現象可能。因為這緣故，視覺，是由光線所生，是感覺的典範；它所給的不只是客體也包括我們與它的關係。就是這種感覺開啓了「界域」所以客體從沒有來到我們的跟前，而是已經內於我們的視覺領域之內的，是在我們展開意識的界域之前便有了。對象被給予就像從我們而來，就像被我們的自由所指揮的。

對於列維納斯而言，被給予我們的這世界不是內於它的對象總和。世界是它所是，一個整體，因為有「某人」圍著它：「有一個整體，因為它被指向一個本質（inwardness）」³⁵。知識是一種知道的方法，當保留力量去從包含在知道中的變化那裡抑制；去成為主體是去擁有「從無限撤回的力量」³⁶那是發生在他身上。主體總是能退開一步，對於在知識關係中的對象，主體是自由。就是知識這狀條件，自由被奠定了。知識的活動相當有節制的圍繞在世界之中而不直接與之接觸，形成一個維持在世界之外這樣的結論。因此，威修史格羅相信列維納斯所

³³ Ibid., P.47

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., P.49

³⁶ Ibid., P.50

理解的知識並沒有更深入的運作，並沒有介入胡賽爾所稱的「懸置」，也就是外於生存活動的運作。因此我們可以達到一個整體的概念，亦即列維納斯認為透過認知的我們並非與世界是一起的生存。³⁷

有許多關鍵性的觀點在列維納斯早期的作品仍未穩定。威施史格羅仍提出他的疑問，例如：我們所稱的意識意向性是一個活動，就像欲望與吃是活動。直接的說，這也是意向？情感狀態像是懶惰與疲勞也是「意向」？難道列維納斯希望去顯示當我們化滅他異性於認識中是透過意向的給予，也就是，透過已經決定被給予之物，透過一個主體的活動，那我們是執行一個基本的差異的運作，那是來自活動，在那裡我們耗盡了給予物，因為給予物的耗盡是非反思的？難道不是現象學的基本洞察（活著的具有需要與滿足）總是以人的角度去承擔，而且不是生物學地決定？難道不是複雜的人類意圖包含在簡單的活動當中：走、站、吃、諸如此類？難道列維納斯不是試著去展示，對於這些活動有不同的意圖方式？或他是維持那意圖，那是一個活動就像上述的活動，直接的屬於這些運作，在這之中包含了主體與被給予物之間的距離？³⁸

然而有件事是清楚的。列維納斯的接近世界作為世界，即便在他的早期著作中，標示著神學立場的影響，這種立場構成他之後思想的基礎。每日的世界不是陷落的世界。存有論的冒險是一個必要的部分，在人類意識的軌道中。它是必須的對於這裡去成為一個每日的世界，因為只有透過一個生存的增長，他享受，他反應，從「有」的無名失眠分離才有可能。人屬於歷史。他沒有落入歷史中：

在存有論的冒險中，世界是一個事件（遠不能稱為落入），而它有它的平衡、和睦以及實際存有論功能：從無名存有提煉出它自己的可能性…去稱它為每日並且宣判它作為非本真是沒有能去認識到餓與渴的真誠³⁹

³⁷ Ibid., P.48

³⁸ 參閱 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.24

³⁹ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P45

無限的概念是一種欲望，倫理關係不是嫁接到一個認知的先前關係；它是一種基本原則，不是一種上層結構。把它與認知做區分不是去把它化減到主觀的情感。無限的概念，在此存有滿溢了概念，在這之中他者滿溢了同一，以內部突破靈魂的運作並且應得到經驗這名稱，也就是與外在的關係。列維納斯認為那是比認知本身更加的認知，而且所有的客觀性都必須加入其中的。

相對而言列維納斯認為在笛卡爾的概念中，有著一個不清楚的地方，因為笛卡爾的我思需要在別的地方設置神的生存，但我思又是在神之中的：無限的優先性依附在意志自由之下的，那最初是它自己的主人。

在這之後列維納斯與笛卡爾主義分道揚鑣了，因為透過靈魂的活動，必須認識到可以有個不同於沈思的結構。無限不是一個沈思的對象，因為我們所構想的無限與無限本身是不能等同的。無限的概念是一種思想，而它總是比它所能想的更多。一個思想所能思考的比它思考的更多就是欲望。對列維納斯而言只有欲望能去「度量」無限的無限性。

我們選擇這詞語來標記這超越的推進、膨脹，是相對於愛的情感作用與需要的缺乏。在飢餓之外人們滿足，渴的人止息了、感動的人平靜了，生存的他人，亦即絕對地他人，卻是在這些滿足之外被我們所欲求，當身體知道沒有辦法去消解這欲望，這裡它是不可能去虛構任何新的愛撫。這欲望是無法遏止的，不是因為它回應於一個無限的飢餓，而是因為它不要求食物。這沒有滿足的欲望因此認知到了他人的他者性。它安置它在高度與理想的範圍中，那在存有中開啓。於是在分析完自己與世界之關係之後，我們必須邁向產生羞恥的另一個元素—他人，而這也是在欲望的分析中不斷的直接或間接提及的。

第二節 無限的他者

如同之前已分析過的，列維納斯對於存有之壓迫的逃離，其逃離的方向，或這逃往何方的答案是他人。但他人的意義並未在那答案得出的同時就完全呈現全部的意義。在後來思想發展中列維納斯持續的描述著，所謂的他人究竟具有何種的特質而可以是我的去向。就如同在第三章中所提及的，這時期在列維納斯的體系之中他人與他者這兩個詞語的交錯使用很容易的使人產生混淆，然簡言之，他人是終極的他者，反覆強調的是：他者的意義不只是簡單的與我類似的另一個人。由於他者對我而言是一個絕對的差異，而這種全然無法被我掌握的差異該如何表現？於是無限性一詞便產生了。他者作為差異，同時也標示著他者就是無限的說法始於 1950 年，列維納斯稱與他人的關係為無限。而這無限的意義我們必須回到笛卡兒第三沈思中的說法。在那之中，思維實體與神之間的關係被稱為無限。列維納斯認為主體與他人關係的這個概念在形式上相似於這個範式。笛卡爾在這議題上吸引列維納斯的地方在於，人類主體有一個無限的概念，而且這概念，透過定義，是一種思想包含了以思想更多的。如同列維納斯說的，在列維納斯的著作中那幾乎被當成真言來使用。在他的作品中說的「在思考無限的時候我作為第一思想者，是想得比我能想的更多。」⁴⁰透過這種思想的形式結構，思考超過他能思考的，在它自己內部有一個剩餘。

透過這樣的策略列維納斯概述了我與某物之關係的輪廓。這輪廓表示了總是超過我對它的概念，它總是逃離我。透過無限概念使得思維實體能到達神的關係，這是列維納斯從笛卡兒那裡得到的靈感，關於兩個詞語之間的一種關係乃是在於一種不對稱的立場，這在列維納斯的文本中也可以被稱為：高度、不平等、非相互性。然而，列維納斯宣稱，他並沒有說在笛卡爾描述的方式中主體能確實掌握無限的概念。同樣的，他也沒宣稱他人是神，關於這類的說法威修史格羅指出，有些人將列維納斯對把他人解釋為無限的看法誤解成把他人當成上帝。而普

⁴⁰ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P.54

特南 (Puntnam) 正是其中的代表：「不是如此的解釋，認為列維納斯承繼了笛卡爾的論題。這之中所含有的意義僅是，列維納斯透過把神替換為他人而轉換了這論題」。⁴¹

但是列維納斯作為一個現象學者，這樣的說法變成他的一個問題，該如何去為他的形式結構提出具體內容。列維納斯的主要立場認為，那回應以不同的方式貫穿他的成熟作品，也就是自我與他人的倫理關係符合這結構。⁴²笛卡爾對無限觀念分析的形式結構，那提供列維納斯一個去突破存有論的道路。他認為對笛卡爾來說，思維的自我維持一個與無限的關係。這關係不是一個包含一個內容物的控制，因為自我包含無限是不可能的。內容並不屬於或統一於包含，因為無限就是無限，必須從自我那裡被分開。它徹底地不同於意識的其他對象，在意識之中「被思維對象」外於任何我們能擁有關於它的觀念。意識意向無限，是不同於所有其他意向結構的，在這範圍內它意向於超過他所能包圍的；的確它確實意向於不能被包圍的：無限。無限的他異性永遠不會被消除，因為沒有思想能適當的去思考它。無限不是用無限的觀念來掌握，因為它是必然的超出思想的掌握。自我在思考無限之中「思考著超過他所能思考的」。事實上，無限超越了自我，他認為那是無限之所以是無限的標記。⁴³

在列維納斯的觀點中，無限的觀念是在我們之中的；它不出現於任何自我的結構。⁴⁴它在更為徹底的意義中被經驗於，因為我們永遠不能使用任何意識意向性結構的方式去描述無限。因此無限所表達的的確是一個在我們自己之外的關係。我們不能將它的他異性以綜合的方式進入同一。無限的觀念超出了它自己的思想者（超出他自己），甚至在思想者本身之外。我們離開了自己去經驗他人，

⁴¹ Colin Davis, *Levinas an Introduction*: Published in the United States of America, 1996. P.14

⁴² 參閱 Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, *the Cambridge companion to Levinas*: Cambridge University Press, 2002. P.14

⁴³ 參閱 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.91-2

⁴⁴ 參閱 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. 前言

用以做為接近上帝的方式，而這方式便是超越自己。由於他者鄰近上帝，因此事實上我們並沒有擁有指向的能力，我是依靠他者所授與權力才能進行的。而欲望便是這模式，在欲望之中我們經驗他人，在欲望中我們思考無限的無限。儘管欲望被分成愛欲與需要；欲望是在任何的滿足以外的。欲望不滿足的理由在於，它表達一個缺乏，在這缺乏中它沒有缺乏什麼，而只是缺乏本身。

列維納斯宣稱，與他人在時間序列上的關係不以再現或是理解的方式被理解，而是透過「祇願」、「祈禱」。因此他宣稱祇願的本質是宗教，但對它出現的空間秩序宗教，是康德的例子，內於倫理關係的骨架：

然而，如果宗教一詞應宣稱：與人們的關係—它們不能化約成理解—同時遠離權力的行使，並在人們的臉孔中接上了無限，那我們將接受這一詞的道德意涵的迴響，以及一切這些康德式的共鳴。⁴⁵

因此，就某方面而言，首先我在我自己之中有著無限的概念，接著才有有限的概念，換言之是先有上帝的概念，之後才有自我的概念。⁴⁶ 對於列維納斯來說，在一般的理論架構中他者性並沒有得到有效的證明，即他者性與自我、上帝（通常類似於一個擴大了的自我）之間不存在根本差異，它們通過與他者相遇，輕易地表現出他者性。但他者並不是自我，而且永遠不可能是自我，事實上當採用自我的時候便沒有他者的一席之地。他者已經隱沒在本體論無限的寂寞和冷漠之中，除非我能夠在其他事物中，而非在近似礦物的、佈滿石子的生存力量中，完全找到或失去自己。⁴⁷ 世界是基於與他者的關係而生存的，他者給出了與上帝的關係的正確方向，在列維納斯早期的作品中，在其雙關性與事實性方面，有兩個系列是必不可少：一、主體性不再是自我意識中的主要特點，或是在自我意識中

⁴⁵倪梁康主編，〈存有學是基礎的？〉，《面對實事本身》，北京，東方出版，2000。 P.696

⁴⁶參閱列維納斯（Emmanuel Levinas）著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1997。 P.266

⁴⁷參閱居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20世紀的哲學與哲學家》，北京，鳳凰，2007。 P.264

自我的處境，也不是自我的知識或自我的佔有物。這種變化並不是以失去自我的獨特性作為代價的。相反的，自我的獨特性在這一過程中得到了增強，並不是通過自我對其自身的肯定，而是在他者對自我的認可中得到加強。他者將自我本身引向了另一個自我，而這一點是自我本身做不到的。自我被剝奪了主動性，卻保留了責任感，這種關係沒有廢除本我，反而使它具有一種持續性，一種其他任何生存都不能賦予的「物質性」。由於他者的生存，我們不再僅僅被限於生存。⁴⁸

上述的觀點僅表示他者之所以不能被我們以現前存有的方式掌握之事實，但是我們該如何預防我們自己再次的落入自我主義，或者說一種自我學？難道同一的哲學不是掙扎著對抗自我進入生存的恢復？那種最為徹底的經驗也就是，當無限的觀念出現在社會關係中之經驗。在我們與他人的關係中，我們被一個絕對地外在於我們所擁有的生存所提出。他者的無限性確保他的在我們之外。無限的外在性被證明為一個相對於我們的力量。

但是這與我相對的無限力量是如何被知道的？顯然的那不會是以知識的方式，這在慾望的分析中已然明確的指出。在〈存有論是基礎的？〉一文中可能還沒辦法使我們明確的理解，這種「知道」的基礎究竟為何。儘管我們已經可以透過「祈禱」的方式與對方對話，也指出所謂的他者，指得就是在我們身邊的鄰人，而不是一個被談論的對象。然而，我與他人的具體經驗是什麼？這問題引導了列維納斯對「臉」(visage)的描述。我們之所以能知道有他人，主要在於我能經驗他人的臉。事實上使用這樣的詞語容易產生混淆，因為在一般意義下經驗預設著認識之光，然而，對臉之經驗特殊之處在於，我們不把臉以形式的方式去經驗，而是做為我們力量的絕對否定。列維納斯察覺到我們可能進入與他人的關係是依靠於力量、策略、欺騙以及物理暴力。但如果我們如此作，我們便不是以臉真正的方式去經驗它；我們就沒有在它的他異性中發現他人。接著我們就沒有發現他人目光的赤裸，這原初的現象之所以能被建立，主要在於透過羞恥的形式。儘管外在被放在目光的照射中，但外在性之所以禁止佔用

⁴⁸ Ibid.,P.265

與征服並不是因為缺乏力量的結果，而是因為我們的力量在他人無抵抗力的訴求之前被癱瘓。我們放棄意志的力量；我們的意向以不意向的方式呈現著。我們所遭遇的反抗就是不-反抗，那被稱為是一種「倫理的反抗」。便是這種特別的方式造成了我們的羞恥，底下即是對此的探討。

臉，⁴⁹這個特別的概念一直到 1951 年才出現⁵⁰，如同在哲學中一貫的情形一樣，只有被付諸文字、被完全理解的時候，列維納斯作為哲學家才能具有影響力。他關於臉的「理論」，被認為只有被放在情感心理學的時候，才具有決定性的力量或強度。與他者之間的關係顯然遵循著「情感」的規則，且這種關係既不是建構或是推理的，也不是既定或強加的，但從來不會缺少對強制性的認識。沒有人從一開始就被迫接受自為表現者的面孔，或是接受面孔的語言。現象學的模糊性也就在於此。儘管已知條件並不具有不容置疑的實證性，也不是自然而然的事實。在對初次提到的事物進行坦率陳述的過程中，並不存在證據，只存在語言的豐富性與一致性。⁵¹

列維納斯曾以臉解釋他者的問題，他說：「臉在拒絕成為內容時才呈現。在這意義裡，臉是不能被理解的，亦即不能給予內容。臉看不見、摸不到。在見與觸的感覺中，我的同一性包含了對象的他性，對象也變成了內容。」而且「他者並不依存於區別他者與我的某些屬性中。這種區別包含了我們之間共有的類，這種共同性讓『他性』無化了。」他又說：「他者是無限超越的，無限陌生的」，在這陌生性（異鄉性）中，他者的臉超越了各種感覺，向我呈現，所以臉是他者的呈現。在臉上，他者會出現。他者的臉「我們共有的世界無關」。⁵²

對於臉，列維納斯論點的真實就是人類之臉的介入突破了在人類生存中的整體力量的霸權，我們透過歡迎而區分出兩種方式之間的絕對差別，這兩種方式就

⁴⁹ 有關列維納斯 *visage* 的翻譯，梁孫傑教授歸納華人社區目前七種翻譯：「『臉龐』（賴俊雄）、「臉孔」（龔卓君）、「面孔」（尚杰，鄭宇迪）、「面目」（于中先，關寶艷）、「面」（王 恒）、「臉」（李永熾，馮俊，許麗萍）和「面貌」（杜小真，林鎮國）」。

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, Translated by Alphonso Lingis: Kluwer Academic Publisher, 1978. P. xiii

⁵¹ 參閱居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20 世紀的哲學與哲學家》，台北，鳳凰，2007。P.263

⁵² 參閱〈他者·身體與倫理〉，《當代》，第一四九期。P.20-1

是臉被理解以及我們在整體中經驗其他現象。但這仍具有爭議性，臉一詞所表達的難道不就是某種被給予在感官經驗中的事物？我們總是需要透過看以及再現所建立的秩序來認識事物。因此在談論臉這主題之前必須先區分一般所謂的臉以及列維納斯的臉。需要這麼做的原因在於「臉」這詞語，很容易的使我們聯想到一種可見的事物。如果以這樣的理解去談列維納斯的臉，那將會是一個無可彌補的錯誤。因為他所指的臉不能單純的指某種可見之物。關於這樣的說法見於《倫理與無限》，在那之中菲利浦·尼莫（Philippe Nemo）問列維納斯：「這種臉的現象學是什麼？」列維納斯的回答是：「我不知道使否有人可以談論一種『臉』的現象學，因為現象學只描述顯現的東西。」⁵³這樣的強調不只一次的被提及，在其他的訪談中亦是如此的立場。對列維納斯而言，臉是一種基本的事件。這事件是在各種與存有的關係之中的，臉的活動是特別的，因此很難對它做一個現象學的描述。⁵⁴如果就一般意義下的臉，這種臉只是被我以知識的方式所掌握的一個物體，那只是一個面具而已。這標示著把他人化爲物體的可能，當我們不以臉的方式面對而改以面具的方式面對。或許，所謂的厚顏無恥在於戴上一層面具，或者將他人的臉視爲面具，以此解消羞恥所帶來的傷害。雖然也有人試著區分列維納斯談的臉事實上有兩種，可見的臉與象徵倫理的臉。⁵⁵但這麼做似乎沒有觸及列維納斯論述的深處。對此，德希達亦曾爲它做辯解：

臉，它不僅僅是可以作為事物之表面（surface）或動物之外觀，即外表或種類。它不僅僅是如該詞原義所指的那種因裸露而被看見者。它也是觀看者。不完全是那種在某種哲視/理論關係中的看物者，而且還是與對方相互對視的對視者。臉只有在面對面中才是臉。就像舍勒說過的那樣（不

⁵³ 參閱 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen: Duquesne University Press, 1985. P.85

⁵⁴ 參閱 Edited by Robert Bernasconi and David Wood, *the Provocation of Levinas*: University of Warwick Centre for Research in Philosophy and Literature, 1988. P.168

⁵⁵ David Michael Levin, *the Philosopher's Gaze :Modernity in the Shadows of Enlightenment*: University of California Press,1999. P.263

過我們的引文不應當讓我們忘記列維納斯一點也不舍勒):「我看見的不只是一個他者的眼睛，我還看到他對我的注視。」⁵⁶

列維納斯發展一個感覺直觀的論點，但這直觀並非意味著簡單而直接，相反的，儘管這觀念具有源初性但卻是列維納斯經過淬煉的結果。透過如此，使我們可以建構所謂：無須概念媒介而能有的真實理解。這原則可以保證「看」的功能，也以全新的層次之方式使得臉能直接的被理解。在胡賽爾的感覺分析中，他侵入了感覺在純粹生理學上的說法，雖然他的目的不在於對應任何的生理學。對於胡賽爾來說，感覺是等同於純粹的自由浮動性，也就是是一種抽象的動作，因為他認為沒有一個在本質上的客體，並以此作為性質，所以性質是沒有意義的。但威修史格羅認為這對感覺的批評是不正確的，他建議去經驗為享受，那不能以客體化的方法解釋。⁵⁷因為列維納斯的享受本來就是一種飽足，因為它是所有感覺「再現內容被分解到它的感受內容」⁵⁸的基礎。的確，在享受中我們能去區分「再現」內容與「感受」內容展示了。產生享受的動力與產生感知的動力是不同的，列維納斯認為我們之所以能區分視覺與聽覺的差別，這是因為在我們經驗過許多的視覺與聽覺之後，我們「沐浴」在這之中，而且在這之中個別的客體消失了。之後當我們生活在感覺所建構的世界中時，就好像安置在「不需支撐的性質」上。對此，列維納斯強調：

感官找回一個「實際」當我們在它之中看並非客觀質性的主體對應，而是一個享受「先前」於意識的結晶化，我與非-我，進入主體與客體。這結晶化的發生不作為享受的終極終局，而是作為它的變化的一個要素，去被以享受的方式解釋。不是使感知被滿足，注定去填滿一個客觀性的原初形

⁵⁶德希達 (Jacques Derrida) 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北，麥田出版，2004。 P.210

⁵⁷ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.82-3

⁵⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.187

式，一個獨一無二的超越功能必須在他們之中被認識（在它擁有的形式中的特殊性質）；一個非-我的先天形式結構不是客觀性的必要結構。⁵⁹

在某種範圍中這重建（純粹感覺的觀念）先於主體與客體分割的經驗。當我們在它之中時，感覺再次的發現一個「實體」。這並不是因為發現有不同的客觀性質，而是有一個享受在意識的結晶化之前就生存著。所謂的自我的結晶化列維納斯所指的是在進入自我與非-自我、進入主體與客體的狀態，亦即在之前談過的，如何從生存的狀態中站起來，而形成一個分隔的生存。這結晶化不是以作享受作為他的終極目的，以享受的方式說明，是因為享受只是它的變化要素。⁶⁰

列維納斯主張我們的生活是在享受的範圍中進行，而不是驅使感覺並建構出內容來運行，並去填滿一個客觀化的先驗形式以此構成我們的生活。他認為超越的功能是獨一無二（*sui generis*），不同於只由感官所構成：

每個感知的具體部分正好化減為「沒有支持或伸展的質性」在它之中尋找的肉體上的享樂，指出一個結構不必然化減為一個以質性所賦予的客體之體系。感覺有一個意義，就是並非已經決定為客體化。那是在感知力中的一個疏忽，這純粹感知力的功能在康德主義的意思之下，與在「超驗美學」的「內容」經驗中，那使我們在一個獨特的意義中設置非-我，作為客體的客體性。事實上，我們保留一個超越功能給視覺與觸覺的質性，而且從其他感覺那裡留下質性只有形容詞的角色黏附著看與觸的客體—那與勞動、家是不可分的。客體被顯露、被發現、出現，一個現象，是看或觸的客體。⁶¹

趨向客體化的結果以視覺、觸覺的方式被理解為對象。我們使用視覺、觸覺作為

⁵⁹ Ibid., P.188

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., P. 188

感覺的範例，而排除了出現在我們心中的感覺。列維納斯一貫地維持這主題，感覺不屬於視覺的秩序，這是因為感覺不會被感覺的對象所窮盡。此外「再現」本身不只是單純由看所得的結果，而是語言。然而，這種不屬於再現之秩序的看，與分隔物我這種再現方式的看，兩者之間究竟有什麼差別？後者那種看預設了光，換言之維持眼睛與被看之物的一段距離。但列維納斯堅持，眼睛接受的不是光本身，而是客體被光所照亮。因為光驅趕黑暗所以使得事物出現。同樣的，在這概念底下，所謂的接觸也是一樣。手通過空間的「虛無」去達到它的對象。但與接觸不同，再現的看維持客體於它的虛無中，就像這客體源自這虛無。即便在接觸的例子中，我們可以發現儘管有著虛無的間隔，客體仍然在其位置上被「手」所掌握，它是直接被我們以手之使用的方式掌握。在視覺與觸覺中皆然，事物彷彿從虛無中出現。根據列維納斯說法，那給予這些感覺在哲學探索中它們的首要地位。事物從虛無中出現是侵佔源頭的人類模型。

在這之中列維納斯展示了，我們所謂的「看」，事實上是一種主體-客體二分的關係，而這種二分，究其根源，其實就是存有與虛無的關係⁶²我們如何知道一個各別的存有，那是因為我們首先建立了一個被照亮空間，這空間圍繞著客體且不被充滿，接著我們以理解的方式使事物出現了。但在這裡又產生新的疑問，這空間是否作為所有經驗的先驗形式？並且它可以作為哲學所探問的對象？被照亮的空間是在自己的虛無之中，且來自它的虛無，儘管那不能被標明為一個絕對的虛無。這空間還不是一個對象。在這之中所表達的虛無，是只有當光線都被驅散之後才得以察覺。在這陰影中有某種東西的在這裡，這回到列維納斯對「有」的看法。光線不能消滅「有」；它只能再現遺忘它的可能性與理解對象的可能性，就像它們來自虛無。因此我們可以相對於虛無看見事物，空虛模仿虛無而且看見它們就像從虛無中創造（*ex nihilo*）。從無限者（*apeiron*）⁶³的純粹恐懼中逃脫，它被經驗為享受。列維納斯小心地建立虛空的意義，因為它不是通過空間的虛空

⁶² *Ibid.*, P. 190

⁶³ 在《整體與無限》中列維納斯對於物質性的元素採用了無限者（*apeiron*）的概念，事實上他所指的就是存在的純粹狀態，也就是「有」。

而是絕對他者，是純粹的外在。從空間的虛空中出現的是享受與分離的存有。被照亮的空間不是絕對的距離，而是決定關係的條件，並維持在整體的架構中：

視覺不是一個超越。它歸咎於一個意義透過關係它成為可能。它無法開放絕對的他者（超越同一），也就是，在它自己之中。光構成了資料之間關係的條件；它使對象的意義，也就是彼此的邊緣成為可能。它不能使某人面對面地去接近他們。直覺，在一般的意義底下，並不是相對於關係的思維。當它是視覺的時候，它已經是關係了；它掌握穿越空間（事物被彼此傳送）的視線。空間（並非傳送出去）簡單地確保在同一中事物側面意義的條件。⁶⁴

視覺總是已經暗示一個界域，相對於此事物被理解了。它因此是不能去遭遇一個超越所有存有的存有；它是關於「有」的遺忘，不可見，而且是一種模式 在此滿足在有限之內被經驗了。視覺不需要依靠無限。

列維納斯認為他異性作為他異性只從自己開始，它的給予不同於透過意向知覺的事物，它不需要依靠形式。因為形式帶來的是隱蔽而不是彰顯。我們透過形式已經轉化了事物。這是在之前便已經強調過的，透過給予形式，我們將曾經是一個事物的表面變成它的內在。因此事物擁有的只是表面（*façade*），事物便是以這種客體的方式給予我們。但表面同時保護了事物的秘密，以致於我們不能說出在他者之後是什麼。表面散發著光線使我們理解，但它並不傳送事物本身。列維納斯認為，如果我們想去認識事物整全的本身，那麼我們就必須放棄給予形式的作法，唯有透過如此事物才能彰顯自己。而這方法必須開啓一個通向生存的通路，而這唯一的給予的就是「臉」。它的超越切斷了感覺經驗的領域。儘管我們是在感官的經驗中揭示了關於臉的理解，而這感官知覺特別指「視覺」而言，然

⁶⁴Emma nuel Levinas (1961), *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis.: Duquesene University Press, 1969. P.191

列維納斯認為它的真正的意思是語言之中。⁶⁵

先前對於需要與元素的分析，列維納斯建立一個內容的可能，描述一種事物直接給予自身而沒有穿上形式的外衣。但他認為這內容仍然不是真的他異性；相反的，它相當接近一個分離存有與元素之間界線的模糊。我們也看到，再現同樣地不能產生真實的他異性。那麼所謂真正的他異性是什麼？這必須回到列維納斯對感覺直觀的分析，那將使我們揭開他異性於再現中幻象之根源的運作。視覺之所以可能是因為「有」被光所被驅散，在他對陰影的驅散中使我們可以看到物體從空虛中出現，就像在我們的看之下重新出生。客體看起來被從虛無那邊創造出來，透過主題化意識並且因此出現成為意向結構的產物。這是它們虛假他異性的根源。

如果全然他異性不是在享受中給予，也不是在事物的形式中揭露，因為事物藏在它們的形式之後，那麼突破存有論怎麼可能？臉的真實是什麼？以致於它的揭露得以在感官中構成一個新的領域？臉反抗我們去把它概念化的力量，不是因為另一種力量（臉對概念化的反對力量）反對我們自發性的力量以致於我們不能克服它，而是因為臉突破了感覺的形式，臉透過一種請求的關係，因此它不再能以享受或知識的方式去表達。⁶⁶

然而必須注意的是，儘管臉是對概念化的抵抗，但這並不意味著他人是不受力量傷害的，而是我們施加在他者身上之力量被轉化了：我們現在對於他有決定生死的力量。然而，在這方面列維納斯似乎提出了一個看似矛盾的觀念：「臉提供謀殺的可能性。」⁶⁷關於這點我們該如何解釋？這仍須回到現象學的傳統去解釋。假設現在在我們面前有一個被感覺的生存，但這生存卻不能被我們以中立化的意識意向性的方式認識。胡賽爾的還原（*epokhe*）之所以有效，只有當有問題的現象生存可能被懸置。臉的生存就是如此，它的生存之否定包含它的殲滅。毀滅、獵殺、事物毀滅的所有其他形式，在一個統一結構內發現它們的目的（*telos*），

⁶⁵ Ibid., P. 193

⁶⁶ Ibid., P. 198

⁶⁷ Ibid., P.199

因此這些否定都可化約為人的活動，也就是勞動，我們透過勞動改變他者。而這麼做充其量我們只否定了事物的部分，但是只有謀殺是對其它生存進行絕對、全然的否定。⁶⁸換言之，在一般的否定中，我們行使著統治與理解的力量，但是謀殺卻是宣布放棄統治。列維納斯認為那仍是力量的行使，因為它是用來對抗某種可感之物。但在列維納斯的定義中臉所表達的，是某種在可感之物之外的事物，換言之就是超越，因為它是在感官之外的，所以謀殺也是無能為力的。⁶⁹

在這意義上，被殺的人是絕對獨立的。要做出同一與他者的區別需要有謀殺的可能性，或者謀殺對我們來說，只是具有希望去殺某人的可能，因為我們不能把他吸入整體之中。將他人的內在當成是認知或享受，只是作為佔有他之主體性的可能方法。他人與自我的抗衡不是透過對抗我們力量，力量以及抵抗的力量只能以整體的方式衡量；這抵抗來自於他人的回答之絕對無法預測。列維納斯認為他人所提供的是他的生存之超越，因此那永不能被整體化。我們所遭遇的是他的超越之無限；他的臉就是無限的表現。無限的力量比謀殺的力量更強。列維納斯認為：「他人之臉的表現是一個誠律：你不能殺人。」⁷⁰無限對抗謀殺的方式便是讓所有的力量都不再能發揮作用，這種反抗是我們在他人的黑暗、他人的不能抵抗之中經驗到的。他人的窮困「開放」了超越的領域。他人的抵抗是不抵抗的抵抗。儘管只有臉能誘使我們對其做出絕對的否定，但同時他也提出了抵抗，即臉的無限抵抗。⁷¹ 透過如此那作為一種純粹倫理上的可能，亦即謀殺是不可能的。因為如果不是以倫理的方式抵抗謀殺，而以是「真理」的方式，那麼我們可能回到感知的方式去面對他，接著感知便恢復使他人化約到整體之領域的功能。在這意義下，我們才能說臉是用來抵抗客體世界的。⁷²

但依此推論，臉如果是全然超越我們的感官經驗之外，它又將如何被我們所「認識」？在這裡我們遭遇到了另一個在列維納斯哲學中的專有名詞—具顯

⁶⁸Ibid.

⁶⁹Ibid.

⁷⁰Ibid.

⁷¹Ibid.

⁷²Ibid.

(epiphany)。它表達了一種不同於現象學之現前存有的顯現方式，但這樣的出現究竟是可見或不可見？它又是如何的被認識？這似乎應該詳細說明的。在現有相關的著作中 epiphany 一詞被譯為「顯現」⁷³，有時也被譯為「主顯」或「靈顯」⁷⁴。「顯現」的用法固然易於理解，但這樣的用法極易與一般所謂的現前存有的出現產生混淆，畢竟一般而言的「顯現」還是指某種可見的事物。但臉所表達的卻是一種被能被視覺所掌握的事物，只使用顯現似乎不足以窮盡臉的內涵；「主顯」的譯法則擁有太強烈的宗教含意，一方面極易讓人誤解，以為是涉及宗教的層面；另一方面這樣還是無法使人具體的瞭解列維納斯的意思。然而，天真的認為列維納斯會在著作中摻入宗教的觀念這點是錯誤的，這已在導論時討論過，列維納斯不會以基督教或猶太教的內容來證成他的哲學。如果這種說法值得我們信任，那麼 epiphany 一詞就不應該採取一種宗教式的理解；而「顯現」一詞又不够恰當，那麼我們必然的得尋找更合適的詞彙。為此，我們必須回到這個字的源頭，並兼顧字的原意與列維納斯的哲學體系之餘尋找出合適的意思。

epiphany 一詞來自希臘文 ἐπιφάνεια，這詞語有三個含意：1.顯現、2.神靈顯現、3.主顯節。⁷⁵第一個與第三個意思符合於之前討論的譯名，故不列入考慮，而第二種意思則似乎能提供我們進一步的推進，即所謂的「神靈顯現」究竟指的是什麼。在一般的意思中，神或上帝是超越、高於人類的生存，人要知覺到祂的生存有兩種方式。一是祂以人所能認知的方式出現，例如在許多的繪畫中以「人形的方式」去表現天使 (celestial being) 這種在人之上的存在；另一種則是透過聲音，在舊約聖經中上帝是不具形象的，但先知可以「聽」到上帝的聲音。第一種型態或許我們可以更進一步的做延伸，因為在這種型態下我與他人的確是可以「面對面」、直接的與對方接觸。然而我們卻不能把這種直接等同於就是對方本身，因為祂是以人類（我）可以理解的方式出現在人類（我）面前，他本身是不可被人的智慧所能想像的。儘管這樣的解釋是筆者本身的臆測，但在義理上並沒有離開列維納斯的脈絡太遠，因為在他的哲學中不斷的強調：他人是超越、是無限、是高度、是奧秘等等。這也牽涉到他對與他人關係的預設，即我與他人的不對稱。在這裡我們可以先回顧一下列維納斯在論同一與他者的方式。對他而

⁷³赫伯特·施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995。P.845

⁷⁴杜小真，《勒維納斯》，台北，遠流，1994。P.44

⁷⁵羅念生、水建馥編，《古希臘語漢語辭典》，北京，商務印書，2004。P.318

言，傳統哲學甚或現象學，所能給予的只能是以同一的力量吸收他者，我總是以我能認識事物的方式認識事物。在後來的著作列維納斯多以「君權」的方式形容，我們可以理解為這是以種上對下的關係，凡被「我」認知的事物都是在一種下降、貶低的運動之後的結果。然而這個同一是個孤獨的同一，事實上他是沒有同類的，這在本文第三章中討論的。而與他人的關係則是超越的關係，列維納斯在對「超越」一詞做探討時，即認為超越本身的含意即是一種向上的運動。⁷⁶所以我與他人的關係是一種下對上的關係，這也解釋了為何他人是「高度」。

第二種型態則可能更接近列維納斯的原意，因為上帝的呈現不需透過任何可見的形象，甚至，更徹底的講，它甚至不是以聽覺取代視覺作為第一優先的方式被認知。列維納斯也強調：「臉的具顯全然是語言」⁷⁷，而強調我看到他人的臉就是聽到「你不准殺人」這道命令，如此觀之「主顯」一詞似乎最接近它的原意。但如前所述，本文為避免一種神學的傾向故不採此種譯法，而採用「具顯」。這是根據認識神靈的第一種型態而來的，儘管他人本身我無法掌握，但他是以我能理解的方式出現，因此可以表達為一種「具現化」，然為保留其顯現的本意，故本文將 *epiphany* 一詞譯為「具顯」。

在釐清了具顯一詞的含意之後，才能思考列維納斯「臉的具顯是倫理的」這句話的意義。自我與他人的關係可以是一種對抗的關係，這可能性在於臉的「具顯」這一先驗基礎。⁷⁸臉的表達不在於傳送一個關於內在心理學狀態的呈現，而是一種自己的直接呈現。在這自我-呈現中人才是一個整全的人。臉的具顯所表達的不只是一種缺乏、或是一種悲痛；而是自我與他者之間所維持的不對稱。因此，臉所揭示的是一種不平等，而這不平等來自他人的高度。⁷⁹在這之中我們不能拒絕去聽他人所做的訴求，因為他喚起我們的仁慈，要求我們去負責。他人的表達與我們對他的責任之間有一種的連結，而這連結表示一個語言的功能，且那

⁷⁶ 參閱 Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Translated by Michael B. Smith: The Athlone press, 1999.p.ix

⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P55

⁷⁸ Jean Martin, *Revue Diocésaine de Tournai*, vol. 19(1964), p.228,轉引自 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P87

⁷⁹ Emmanuel Levinas (1961), *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis.: Duquesne University Press, 1969. P. 199

是在所有存有的揭露之前的。對於列維納斯來說，語言不服務於一個在它之前思想，儘管有時候透過它的「轉變」而使得使「公共性」有效，進而充實我們內在生命的內容。語言的增加是與這內容同時發生，這是因為這種臉的語言，它的義務就在於使我們進入討論。⁸⁰在討論的範圍中，儘管它需要由生存者來進行，但表達本身卻是在揭露與構成知識的基礎存在之前。表達的事件在於承擔目擊與保證它所承擔的目擊，臉的真實性就在於它本身擁有的真理。列維納斯認為所有的語言都指向臉（那便是是它所擁有的「光榮文字」）。說話的人同時也是他所說的話之保證人，即便他說謊或是講錯亦然。⁸¹

然而必須反覆強調的是，雖然臉是他人的呈現，且它與我的自發性力量進行對抗。但在列維納斯的思想中這不表示他者與同一是對立的關係，臉並沒有損害同一的合法性。威修史格羅認為在列維納斯的想法中，那不是對同一的貶摘。臉要求我們負責，但並不要求一種全然的動亂，以致於使我們的內在整體經驗變成一個比原初真理更先驗的反叛。他人之臉對我們下命令，但對這要求的理解並沒有要求我們自我淨化（askesi），他人對我的要求並沒有要使我失去在世界中的生命，威修史格羅認為這種放棄是不可能的。⁸²當然，如果在自殺這最為徹底的狀態中或許可能，但這對列維納斯而言卻仍然不可能。因為他認為自殺是一個矛盾的概念。⁸³而這不可能主要在於分離的存有（*separate being*）是立基在世界中的，換言之，即指其在生物學的存有中。如此，列維納斯指出，儘管我們不可避免的作為被分離的存有，但我們也不僅是分離的存有。

這說法可能會產生爭議，儘管列維納斯建立了一種徹底的二元論：自我與他人不平等的二元論。但是自我與他者的全然外在性這樣的說法，對於設立一個倫理的形上學卻是不需要的。為什麼我們要拒絕感覺直觀的世界，或依照認知反思

⁸⁰ Ibid.,P. 216

⁸¹ Ibid.,P. 202

⁸² 參閱 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.88

⁸³ 對於自殺的討論或許可以開啓另一個方向的討論，但這將有偏離主題的危險，故在此不多做討論。

的世界去奠定一個價值系統？那些都是列維納斯內在於他的徹底二元論架構中所指稱的。爲什麼這些價值不是原初地給予？難到胡賽爾與他的信眾鋪設了一條道路，之後用來聲稱價值就如同原初地現象與證實它們自己做爲存有的範圍就像權威，以及自明如同那些感官經驗？威修史格羅相信列維納斯原本確實在於否認這立足點，因爲這樣的觀點只是透過它們出現的方式區分了價值的世界與經驗的世界，兩者都將維持在存有論的範圍做爲主體對意識生活的結構。對於價值徹底「確然性」(apodicticity)的要求使列維納斯的哲學位於康德的傳統中，而那只是透過從其他所有的經驗領域中區分出價值的領域。而且同時列維納斯讓價值與某些立基在世界之中的事物發生關係，也就是去對一個人，他是他們的保證人。是什麼的出現（他人之臉的出現）具有法律的形式，列維納斯告訴我們「你不可殺人」被寫在他人之臉中。這法律的權威與它的確然性是在整體結構之外，而它本身是不具體出現的。⁸⁴

在列維納斯的想法中整體是結構；它只可以表現爲一個清楚形式的序列。而這些形式必須被表現爲易受損的，這不只在它們的各別性中，也作爲一個如此形式本質的結果。從它自己那裡必須明確地表明一個在它之外的絕對確實區域，而那是實體性 (reality) 的不充分。此外列維納斯小心的處理臉可能會有的指控，那便是：臉是廣延實體 (res extensa)，那麼在它之後是否藏著什麼東西，就如同在柏拉圖思想中，在物理客體的背後總是有一個「理型」可以模仿。⁸⁵臉的具顯是使汝不可殺人這法律具體化，而且它的權威位於整體之外。臉的「說話」沒有一個想像做爲中介。我們所看到的形式，也就是物理上的臉，它的出現全然不同於要求我們去回應，這是我們所能經驗到的。

無論他是否注視著我，他都看到我了，我必須對此做出回應。我將那些在他身上注視著自我的目光稱爲臉。臉在背後呼喚一種態度，這種態度展現在其臉

⁸⁴ 參閱 Edith Wyschogrod, Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics: Martinus Nijhoff, 1974. P88-9

⁸⁵ 參閱 Edith Wyschogrod, Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics: Martinus Nijhoff, 1974. P89

上，在它的放棄、不抵抗、必死性以及古老責任的呼喚中展性出來。我們能在某個對象當中看到臉，就是它向我們召喚的條件。於是，我們之所以理解上帝的想法，認為祂具有臉，是因為我們對人之臉的經驗。然而關於臉亦有些人提出異議，其中最具代表的是莫倫。他認為列維納斯同意我們實際上無法拒絕認識到動物的臉；不過，在此同時，他不曾完整地討論過臉的賦予，沒有「臉」如其所是的判準。一條魚有面孔嗎？或是變形蟲？人在子宮的胚胎有面孔嗎？莫倫提出證明確定列維納斯認為他無法說明或為臉設限：「我無法說什麼時候你有權力被稱為『面孔』」。莫倫認為這是一個非常嚴肅的坦承。對列維納斯而言，道德是臉的回應。若我無法看出有些東西有臉，它就無法召喚我，我也就對它沒有責任。這麼一來，顯然，怎使面孔一致便相當重要。若對此無解，那就根本無法形成面孔哲學。⁸⁶同樣的，如果列維納斯認為面孔的想法主要是來自人類的領域。問題在於建立判準以說明什麼才是「臉」，當相抗衡的「臉」產生直接的衝突時去協商，例如：當必須面對兩個有同樣價值，確實是無限價值的人，必須要作選擇時。將列維納對面孔性質的說法不斷地引述是沒用的。這些都只是沒根據的總和，甚至有些根本是矛盾的，說這所謂臉非顯現的接觸性質不見得能累積成一致的樣子。儘管莫倫認為列維納斯應該會辯稱：面孔會抗拒整體化。另一方面，這不是「你或是看到或是看不到」的情形，因為面孔不是一種現象，不是某種可以看到的東西。⁸⁷

對此問難，對於列維納斯而言似乎是不合法的。首先關於臉的一致性，對列維納斯提出這樣的質疑似乎是奇怪的。畢竟他談了那麼多的不可知、在存有以外，而到最後卻要求他為其所論之事物做出前後一致的判準。基本上這就是列維納斯一向批判的，對於這樣的問題會讓人懷疑他是否真的瞭解列維納斯所以提出此疑問。當然，莫倫也講列維納斯只是描述，而沒有論證，彷彿讀者會全然接受他的論點。且莫倫將問題化簡為立場上的問題，就某方面而言他是對的，這的確是立場的問題。但很難想像任何一種哲學討論是不帶立場的。或許對於他做出這

⁸⁶ 參閱德穆·莫倫（Dermot Moran）著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。 P.449

⁸⁷ Ibid.,P.452

樣的批評列維納斯可能會說：「我們都是在理智主義下的受害者」而做回應，莫倫的問題剛好就停留在列維納斯所要批判的層次。然這不代表莫倫的提問全然沒有價值，像關於其他的事物（比方說動物）是否以臉的方式被我們認知就很可能是列維納斯的難題。然而這或許能繼續被討論，但在羞恥這議題之下儘管可以，但可能會是奇怪的形式。一般而言，羞恥只會在有他人的狀態下產生，純粹因為其他生物而感到羞恥有點難以想像。或許問題在於，對列維納斯而言動物尚未能成功的以臉的方式出現，所以他說過：「它（臉）不同於動物的頭，在動物的頭之中是存有物、是野蠻的沈默，尚未與臉接觸。」⁸⁸，他無法與我們回應。或許牠們具有與我們對話的可能，但至少多半還處於一種未實現的狀態，動物還無力進入他人的領域的人性意涵。至於提到如何度量他人之間的地位，或許正如莫倫所言，對列維納斯是個大難題。這問題的難處或許換成另一種說法會更易理解，亦即「如何度量兩個無限？」然而對此，或許關於正義更進一步的討論可以解決此議題。同樣的，在羞恥中我不需要考慮此問題，在羞恥中任何的他人同樣使我覺得難受（當然或許因為某些條件會使得這情感的強烈加劇）。

他人的臉傳達了無限的觀念；這觀念是列維納斯哲學的主軸。只有無限的觀念可以超越自我。列維納斯所支持的蘇格拉底認識論，與祈克果所理解相同，那就是：我們永遠不能學到任何事物，因為事物並非我們已經知道的；由這觀點所造成的死路是不令人滿意的。即便是列維納斯也不能反對與知識論立場的爭辯，亦即感官經驗資料是在意識之前就已經出現的。接著，他們出現時，就已經被證明了。於被因為意識意向性的整體化天性，接著便將給予的他異性被逐漸侵蝕。⁸⁹經驗世界因此被列維納斯解釋為屬於整體的世界，猶如它的被給予是來自思想者。從另一方面來說，列維納斯並非從一個不經反思的觀念論立場得出證明：客體的生存來自於感知者的心靈（*esse est percipi*）。他所保持的立場是：那在意識中所被給予的出現，透過意識放加諸在它之上，這所被給予的就如同一個意義的

⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P55

⁸⁹ 參閱德希達（Jacques Derrida）著，張寧譯，《書寫與差異》，台北，麥田出版，2004

結果。所有的東西都是以指向自己的方式進行。

因此，什麼是一個自我？這個問題在列維納斯的體系中需要再次的被提問，因為它將有別於經驗論或觀念論形上學的自我，而得以與他異性相遇。此外，作為同一的原初現象之自我，如何從那之中得到與其他同一的關係是如何得出的？然而，如何去說我不是我自己？因為我們總是能透過某些所謂「確定的」存有之面向做出反駁，諸如：某些特徵的特性、先天的性質等，透過如此使得我與我自己能維持同一個生存。我作為自己是立即且直接的給予，那不只是因為我們因此是被給予，接著我們透過意識的對象能去斷言我所具有的一致性。自我的一致不被列維納斯理解為自我的重複，儘管那是經由「A 是 A」這樣的律則：

在此「我」當中，同一的認同不是以單調的贅述：「我是我」而產生。因此，認同的獨特性無法簡化成這種「A 是 A」的形式主義，但是這特別性容易被忽略。此「我」不再受自己反思抽象的自我再現所困，而開始與世界有實質的接觸。⁹⁰

主題化意識無法使我們得到確定性，並不是以我們知道對於對象的意識很快的停止去妨礙我們，以它的他異性當我們一放置一個意義在它之上。然而每一個經驗被動地變成一個「存有的建構」好像是思想者所原初給予的。自我的生存展開為一個「確認-製作」的過程，如同多樣性的統一。時間的通過與事件的運動並沒有耗盡自我的認知角色。

因此自我被以一個整體的方式被掌握，威修史格羅認為那便是列維納斯所稱的「中性」，透過如此以認識外在事物。同時，也透過這種我與非我的方式，我們得以進入他人，那是調和自我與他人之間的原則。他人的單一性不再相對於我們，他的他異性消失在概念的普遍性中，或消失在關係網路中。他者將在一個先

⁹⁰ En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1949.P.187 轉引自 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.90

驗範疇之中失去它的獨特性，因為透過這先驗範疇之後，他彷彿變成是被給予的。列維納斯看到他人的他異性被犧牲在理解的模式中。個別生存著；認知只產生普遍性。理解的運作是「在」且「源自」他們自己被罪所污染。⁹¹

爲什麼對自我來說所有的知識都是有罪的，知道他人？在一篇簡短的論文——《無限的觀念》中列維納斯主張有一個真理，自我之所以能知道，知道是位於日常世界之外，如此易受傷於自我的還原力量。哲學本身開啓這個探問，因為它尋找超越每日的事物。根據列維納斯的觀點，形上學便是對神性（divine）問題的探問。列維納斯並非認爲我們探問的客體生存著，因為我們探問它。威修史格羅相信列維納斯所指的是：當我們一探問真理，我們所要的結果超過我們的探問，因為這些結果只能被表達在範疇中，這已是親近於我們的。⁹²真理的說法至少提供我們一個可能性，關於一個有別於我們的實體（reality），然這並不表示有所謂的實體生存著。列維納斯的哲學是對他律的追求，但與他人的相遇不會是在分析理解上所得到的「關於他人的觀念」之中。列維納斯並不是要回復存有論的問題，而是我們將發現在相互主體性層次中尋找的他人。但我們所發現的他異性將總是外於我們所擁有關於它的觀念。他人的臉揭示了整體與所有現象的不公正。某人擁有的自由在他人面前是對自己羞恥於，因為他發現它自己謀殺、篡奪的可能性。他發現它自己作爲不公正。道德意識總是不滿它自己；這不是過敏的過度熱心審慎，而是屬於道德意識的意義。

最終，列維納斯聲稱有一個生存，它的生存不能被再現。這樣一個生存的意義不能被它的生存帶到光中，因為它的生存總是在能再現之外。這樣的生存同樣也在共在之外，由於他者的他異性以及道德的內在秩序，所以他人是屬於無限的善。列維納斯不否認有意向性結構，透過如此可以指向一個我與他人之間的明晰關係，但他描述這意識意向性做爲一個結構，但它總是陷入不足的情境。而這不

⁹¹ En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1949.P.168 轉引自 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.91

⁹² Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974. P.91

足即便是以實踐的方式依然無法補足，故我們需要轉向另一種方式與他人產生關係，而那可能性即在於「感覺」到他人。透過如此的方式，使得列維納斯反覆強調的走出自我世界成爲可能。但在從自我的世界離開而感覺到他人不會是斷然的分裂，這在之前都討論過。事實上，有一種感覺具有源初的地位，儘管它的成因仍是因爲他人，但如果不正是因爲它，我與他人的世界將會是永遠隔離的，而這源初的感覺就是本文的主題—羞恥。

第三節 羞恥與僭越

在前兩節的論述中，我們談論的列維納斯如何重新地建立自我與世界之間的關係，以及在這關係之外有一個我所不能理解、掌控的他者。前者的觀點儘管新鮮，但它很大的程度上是在胡賽爾與海德格的基礎上論述的。因此我們可以說列維納斯是對我與世界的關係進行了一個更徹底的分析，在這之中我們得到一個自我滿足的整體。然，之後關於欲望的論述將我們帶往一個新的領域，亦即他人的領域。或許這樣的推論看起來相當的流暢，但不禁讓人懷疑：從同一推至他者究竟是怎麼發生的？如果他者總是在我的認識、我的使用之外；如果我總是留在自我所建立的同一之中，而安於所謂的自我學立場。那麼，我瞭解到有一個在我以本質認識事物的方式以外、或者不同於我的存有這件事，究竟是如何發生的？羞恥便是這答案，由於羞恥的發生使得我不再能維持同一的世界，也指向了他人。

然，在此我們所要討論的並不是因羞恥所產生的各種結果，例如：修正人的不當行爲、一個道德上的正確，這些在列維納斯早期的立場中便已經駁斥的。在這裡我們所要探究的是羞恥的本質。但或許有人會提出異議，認爲並沒有一樣事物可以代表羞恥的本質。因爲在不同的文化中引起羞恥的原因不同，我們無法確定發生了什麼事同樣可以用羞恥來表示。指出文化之不同的論點看似合理，然實際上卻未真正的觸及羞恥的核心。舉例來說：沒有人會爲在盤子裡切萵苣這件事

感到羞恥，除非你進入這種文化體系中，才有可能對此舉感到羞恥。但這例子所點出的不僅在於文化差異，同時也指出列維納斯所關注的議題——他者，事實上在這例子中最後會使我們產生羞恥之感的還是因為他者。我發現我在一個不熟悉的文化中作了一件錯誤的事。因此，羞恥所指涉的並非具體的事件、原因，而是面對他者所產生的不知所措。在直接進入列維納斯的理論說明之前，我們可以先對羞恥本身的現象作描述。借用上一個例子，當我們作了一件錯事（用刀切萵苣），且當我發現這錯誤（通常是因為他人的指出：鄙視、嘲笑等）。在主觀上，我陷入一種暈眩中，我發現我想逃離這裡、想找個洞鑽、並覺得自己彷彿越縮越小；客觀上，因為窘迫而滿臉緋紅，並試圖的去遮掩自己的身體，特別是臉：不論是低下頭或是以手掩面。在最徹底的狀況中是直接的離開現場。

根據列維納斯所提供的線索，首先羞恥是作為一種「錯的意識，或罪的意識」⁹³。由此可知，這時列維納斯賦予羞恥一種對自我之批判的地位，因為在羞恥中，我們的自發性受到了阻礙、質疑。而這對自我質疑的進行在羞恥這種心理狀態中是最為明顯的。這種心理狀態的本質，在早期的分析中所指出的是對其存有之不可逃。在《整體與無限》中似乎不再談逃避的問題，或許之所以想逃避是因為一個更根源的理由。而這更為根源的原因是在上一章中所指出的，也就是他人。羞恥會由錯誤或罪所開啓，主要的原因在於那指出了自我所想維持的同一是不可能的，但這只是羞恥的構成條件，尚未是羞恥本身。列維納斯認為那是一種發現某人的弱點或發現某人的無價值之狀態，而這具體的說法便是作為一種失敗的意識或罪惡的意識。失敗是對於我的自由的一種限制，只有透過失敗我才能真正發現自己的限制，亦即維持同一的不可能。在這裡我們似乎可以看到對失敗與罪惡的混用，兩者之間看似可以代換。然而或許可以說錯與罪是與羞恥相關，但卻不能將它們等同。此外關於罪的觀點列維納斯在《整體與無限》即〈愧疚與冷酷〉中的說法明顯的不同，這也將影響之後關於羞恥與愧疚之間的爭議。然，無

⁹³ Ibid., P.83

疑的，羞恥必是針對自我的自發性，也就是自由而發，列維納斯認為：

自由的自發性沒被質疑；它的限制只被認為是悲劇並且構成一個醜聞。
自由被質疑只因為它找到它自己被它自己所壓迫：如果我可以自由地選擇我的生存所有的事物將被判斷。我的自發性之失敗仍失去理性，而那喚醒了理性與理論；在這裡將有一種感受，而那會是智慧之母。只有從失敗那裡約束暴力的必然性會到來，且引薦秩序進入人類關係中。政治理論從自發性的未討論價值中得到正義；它的問題是去確保（以認識世界的方式）自發性最為徹底的施行，透過調和我與他人的自由。⁹⁴

這立場不只承認自發性本身事實上沒有被討論，也代表我們總是以理性的力量將存有放在整體之中。因此，只有當它不再正常的作用時，才是真正的對它提出質疑、批判。所以對自發性的批判必由「失敗」所引起，在這運作的失敗中彷彿提出了一種質疑。透過這種質疑指出，自我是否真的佔領著世界的中心？此外，這種質疑不會是無中生有，當這種質疑產生時，它同樣也隱含的指出有另一個力量，能以失敗的方式使我們的整體受損。然而，這種失敗將不會再以意識的方式來談論。事實上，羞恥並不是在意識的結構之中，列維納斯將它當成是一種「逆向的意識」。⁹⁵關於這部分我們可以回到列維納斯早期文本中，因為這涉及我與我的存有之關係。在那之中我與自己的關係可以變成「我朝向我自己」。換言之，同一的世界可以當成「我成爲自己」的一場賽跑，就如同意識朝向被意識的對象。而這樣的說法是相當海德格式的談法，我們總是朝向一個目的（終點），而這是一個永不停止的過程，直到終點。然而，列維納斯認為有不朝向終點的方式出現，那就是當它的功能無法正常的發揮時。在這時候我無法達到我的目的，我的意識無法直接到達我的對象，於是只能轉回到自己身上。這種轉回自己的方式，就是

⁹⁴ Ibid., P.81

⁹⁵ Ibid., P.83

羞恥本身。因此這也是爲什麼當我們處於羞恥中時，儘管我們還是有對事物的意識，但最爲明顯的對象並不是事物，而是我們本身。

但討論這種失敗不能等同於失敗的意識，如果我們談的只是失敗的意識，那麼事實上也還是在光照的方式去思考。換言之這談論的仍只是一種知識，他從對世界的知識著手，總是從一個知識中誕生，仍沒有脫離列維納斯所批判的理論思考方式。這也是列維納斯認爲羞恥是在一個逆向的意識之中的原因，如果羞恥只是單純的在意識的結構中，那麼事實上並沒有所謂的羞恥之可能。在意識的理智之光照之下有的只是現前存有，現前存有便依照著邏輯上的次序整齊的排列著，所以錯誤可以被修正。當我在冬天以爲地上是玻璃的碎片，隔天卻發現是結冰。我們仍能以真理的方式去面對錯誤，但我並不會因此感到羞恥，因爲錯誤已經被修正。在現象學的理论中，即便是錯誤或者幻覺，也不代表無意義的事物，只是它被以不正確的方式被認知。透過修正，這個世界還是一個穩當的世界，在存有的基礎中事物仍穩固的佇立於此。這也是爲何不能將羞恥等同於錯的意識。

相較於「錯」而言，「罪」是否就是羞恥本身。在列維納斯早期時對羞恥的分析中，羞恥並不是因爲冒犯了某種社會風俗、秩序或法律。因此，我們可以斷言：羞恥與罪無關。但在後期的說法中，羞恥是一種罪的意識，那麼它與罪的關係是什麼？在此之前必須先說明，列維納斯對罪如何定義。一般而言，所謂的「罪」這個概念往往預設一個超越的法律實體，我對它的違抗構成了我的罪。但是這樣的說法並沒有觸及最原初的部分，以列維納斯來說便是與他者的關係。如同我不能帶給自己虛無，同樣的我也不具有帶給自己「罪」的能力，罪的產生來自他人對我的批判。然在此之前，正是因爲我的「不公正」⁹⁶因此應得如此的批判。所謂的不公正並不僅代表我對他人的冒犯，或做了一件被他人認定爲錯的事。在最爲徹底的層面上，我不以他者的方式面對他者便是一種不公正。用列維納斯的語言來說，將他人劃歸在我的同一之中這件事本身就是不公正的。然，就如同「錯」

⁹⁶ 不公正一詞的相對詞是公正，也可以說是「正義」。列維納斯關於正義的概念不同於亞理斯多德以降的補償型的正義，而類似於柏拉圖直接的良心。然本文並無意於在此探討列維納斯的正義論，故對正義一詞的概念不做過多的論述。

一樣，我們也不能將羞恥等於「罪」。因為在罪的意識中，我們意識的對象是一個「事態」，我為我的行為感到罪惡、這麼做是有罪的，而羞恥所指向的是我自己本身。

故，在此我們可以得到這三個概念之間的關係。羞恥並非是一種罪或是錯，但它也同時是罪與錯。而在列維納斯關於羞恥的描述中：「我發現我的天真，我作為僭越者、謀殺者。」⁹⁷針對「我的天真」較多是由錯所指出，而僭越者、謀殺者則是由罪所指出，但這並非意味羞恥是由兩個部分所組成，或是有個發展的過程，先錯後罪。而是罪與錯同時含攝在這三個描述中。底下本文將進行對「天真」、「僭越者」、「謀殺者」三詞的探究，因為它們所代表的即為列維納斯所謂的「羞恥」之概念的本質。

《整體與無限》的階段中，談論的羞恥不再是對我與自己分離之不可能，而是「因為我的自由發現自己的天真，它的天真在於認為它能作為真理之基礎這件事。」⁹⁸乍聽之下很難令人理解，羞恥為什麼與天真有關連。然這涉及列維納斯如何看待傳統上如何談我與世界之關係。在第一節中我們討論的列維納斯如何改變現象學中與世界的關係，他以需要與欲望兩種方式取代意識或關心。當我意識某物、或向它的關注之時，事實上是在進行一種需要-滿足的運動。但說《整體與無限》不涉及我與自我的關係似乎也不對，事實上關於發現自我之天真這件事，其推論的過程仍必須回到《從存在到存在者》，而在其中所要針對的便是我如何能脫離自我而獲得自由⁹⁹。

對列維納斯而言「自由的概念」仍然不是自由本身。因為無法透過思想去涵蓋所有的存有物，僅能表達的是「思想的活動」。他認為自由的概念解釋了在「現在」中的絕望，因為那標示了在存有中的一個承諾，這承諾就是「現在」的一閃即逝。在列維納斯的觀念中，當我們的主體性得以建立時，無自覺的都是以「現

⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesne University Press, 1969. P84

⁹⁸ Ibid., P.83

⁹⁹ 在此需注意，這時所指的「自由」不同於自我的自發性那種自由。

在」去建立的，所謂的「存有」事實上是現前存有。但所謂的「現在」的本質卻是一閃即逝的，在這樣的概念中所謂的「自由的概念」指得便是依賴入睡或無意識。¹⁰⁰但列維納斯認為那仍稱不上是真正的逃離，而僅是一種幻覺。因為這鎖鍊會被與我一起的「共在」所證實。但不同於海德格，列維納斯認為：

這種自由不意味著生存一片它可以投身於其中的虛無，不像是海德格所認為的是一種虛無化事件。這種自由經由主體的存[有]論意義上的安置，形成於存有 (être) 的那種「盈實」(plein) 之中。但是，這種思想只是自由的希望，而絕非相對於介入的自由。¹⁰¹

從自由中列維納斯接著談到「希望」，他認為希望是存在的預先型態，而在那之中所有的事物都是可改變的，換言之即不順從於「是其所是」那樣的規律。而列維納斯認為那是與「確定」為特徵的「我」之主體性相抗衡的，而這不可確定便是時間的秩序。但他並不認為自由能成爲一種希望，而去解救未來。所謂的希望事實上只有當它沒有發生時才被稱爲希望。透過希望，我們所做的便是對現在的補償，儘管從上面的推論看來這不可能發生。希望通常跟未來關連在一起，這是因爲未來可以帶來安慰，並對現在正在受苦的主體進行補償。在具體現實的例子中我們可以全然的理解這樣的說法，當我現在辛勤工作時，爲了是將來有個舒適的生活，不管這將來有多近、或其內容爲何。可能是將來到的十分鐘休息、可能是冰涼的飲料。這便是列維納斯所謂的「經濟的時間」。這種時間並非時間本身，而是被給予到世界中的。在這樣的時間裡，現在努力的撐起了它的重量，事實上這所指涉的仍是自我承擔自己的重量。胡賽爾的現象學在列維納斯看來是以「現在」的方式所建構的，但是在意識意向性的確定性之中，自我是天真的。因爲自我只是遵守著意識便是對某物之意識這樣的結構，而對我與自己之間的重擔不感

¹⁰⁰ 這部分將涉及列維納斯對現在與瞬間的討論，然這並非本文的重心，故在此不多花篇幅說明。

¹⁰¹ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。P.119-10

興趣。因此一個我作為自己的連結，或者換言之，一個事物的「如其所是」，便是確定性的根基。依據列維納斯的觀點，哲學便是以其作為真理的基礎，然這基礎並沒有被質疑。

能夠發現這天真的原因在於有他人。他人的地位我們已然在上一章中討論過，然而他人的呈現，為何是羞恥的可能。從天真的說法出發，這分天真所代表的是一種君權的展現。我是世界的中心、我具有對世界的絕對權力。儘管我會有錯誤的時候，但這不打緊，錯誤只是通往更完滿之整體的過程。但是當我被羞恥的感覺強烈的侵襲的時候，我發現我的權力被質疑著，而且這質疑是如此的強烈，以致於我的自由無法克服它。但列維納斯特別的指出：「這力量不會是實際上的力量」¹⁰²、「它顯示了一個反抗我的力量，但這力量並不一定是實質上強大的力量，而是質疑我之力量的天真權力，我的榮耀自發性作為一個活著的生存。」¹⁰³其原因在於，任何實際上的力量總是能以某種方式，特別是以認識的方式將它納入掌握的範圍中。在這種意義下，任何事物都是可以被我克服、為我所理解。那麼，根據列維納斯的說法，就只有一種東西永遠不可能被修正，他是我永遠不能克服的，他甚至超出定義它的概念之外，那就是他人。正如同之前所分析的，他人代表著無限，而正是無限真正具有力量去批判我的自由。會讓我們羞恥的他人不只是一件居住於世界中的一個物體，儘管他能被我們認識的部分是以客體（object）的方式呈現。然而如果他只是客體，那麼他是無力使我們感到羞恥的，或者從另一方面而言，如果我們放任我們的意識，自由的安排我們的世界。那麼我們也不會為羞恥的感覺所苦惱。羞恥標示的是一種無法被修正的失敗，而能提供這種無限的，除了他人別無可想。在之前的分析中，當對象被放入我的世界之中時，儘管會有錯誤發生，但很快的即被修正，它總是有被修正的可能。然而他人本身即是無限，當我們欲求於他人之時，列維納斯認為：「他在我的羞恥中被欲求。」¹⁰⁴

¹⁰² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.84

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

去發現力量是不正當的事實性，而且一個自由人必定不是把他人以理解客體的方式去理解；當某人需考慮到如何去面對真正的無限，根據前面的說法，就是以欲求他人的方式才有可能。去擁有無限概念或者完美概念是必要的，笛卡爾會說，爲了知道某人所擁有的不完美。完美概念不是一個概念而是欲望；它是對他者的歡迎，道德意識的開端，那質疑我的自由。但這起點可以說是從羞恥開始的：

因此考慮自身對抗無限完美的這方法非一個理論認識；它被完成為羞恥，在此自由發現它自身在它的實踐中謀殺。它完成於羞恥中，在此自由同時在羞恥的意識中被發現且在羞恥中被隱藏。羞恥沒有意識的結構與明顯性。它是在相反的方向中；它的主體是外在於我。討論與欲望在此他者呈現自己為對話者，對他而言我是沒力量了，我所不能殺的人，在這裡提出了羞恥，以我為條件，我並不是無罪自發性，而是僭取者、謀殺者，反之亦然，「他我」(alter ego) 的理論概念不適合於無限，以其他為他者，因為簡單的理由，那誘導我的羞恥，並且呈現他作為對我的支配。¹⁰⁵

他者被確立爲生存是最爲原初的事實，列維納斯認爲他者是完美之同義詞。而且如果他者可給我與我的自由，這是因爲我自己可以感覺到我是其他人的他者。這是因爲意識不依循常軌而指向自身所造成的，因此羞恥這只通過這樣複雜的結構而發生。列維納斯認爲當我們開始真正的質疑自己時，意識才真正的進入歡迎他者的階段。

因此在此羞恥可以被定義爲作爲自我進行擁有行動的擾動，自我在那瞬間不再能正常的發揮作用。儘管在一般而言知識的運作是前於所有活動，但是如果從這狀態往前追溯，列維納斯認爲那描述了創造的地位，在這裡自由的不確定性與它的依賴於確立性是相關的。如果「知道」這件事是一個創造的活動，

¹⁰⁵Ibid.

那麼這狀態的擾亂以及他人確定性的不可能，便意味著他人對主題化的逃離。列維納斯認為主題化不能提供為主題化的基礎，他認為那早已被預設；認識、主題化便是主體在其天真（自由的自發性）的施行。但他人的出現不等於他的主題化，因此最終，我們仍不能以確定性、或是意識的嚴謹等方式去掌握他。歡迎他人這事實是因為我擁有之不公正的意識，也就是羞恥（自由發覺它自己的感覺）。列維納斯認為：「如果哲學在於批判地知道，那就是，為它的自由找基礎，在確立它中，它以意識開始，由此其他呈現為他人，在此主題化的運動是倒置。」¹⁰⁶但這倒置並非以「知道其自身」作為他人這主題的結論，而是使某人屈從一個緊急、道德。他人以注視打量我這是無可比擬的視線，透過這視線我發現他。他人所在之處，就是高度的範圍，那是他人作為他者而有的特權，列維納斯將他人超越的坡度解釋為形上學。¹⁰⁷

我的自由被質疑，儘管不在於一種阻礙，但也與阻礙脫離不了關係。因此在一個最基本的層面上也顯示著這種關係，亦即關於我們生存所佔的位置亦即「身體性」。透過如此我們將接著談下一個主題：發現我作為僭越者。

這佔有位置絕不會只是精神上的一種想像，它具有其實質上的佔有。即便我們能想像一種假想的羞恥，但這仍是以一個主體的位置作為基礎。如同我們在列維納斯早期的文本中所發現的，羞恥與身體的關係是不可分的。但雅克羅蘭認為列維納斯所要談論的並非阿那克西曼德（*anaximander*）發現，也就是我們有一個身體的事實。如過這樣想會使我們偏離列維納斯的思路，因為他所關注的是人類這種存有物，他們與存有或與他們擁有的存有之關係。¹⁰⁸但，不同於海德格，列維納斯所探究的問題不是來自此在的存有，而是此在如何從生存中出現。如同之前所述，此在與存有是無法分離的，而列維納斯則是以生存與生存者的方式解開這存有與存有者，或說自我與自己的鎖鏈。如前所述，列維納斯認為這種我成

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ 超越的原意為 *trans-stand* 意為往哪裡攀爬，而形上學本意為 *meta-physic* 有在物理之上或之外的意思，故列維納斯以形上學一詞來談與他人的關係，這與傳統哲學中談的形上學不同。

¹⁰⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.67

爲自己就如同一種競賽，在這之中我有一個存有的責任，我是必須如此 (having-to-be)。而打破這鎖鏈的方式，便是一種質問的方式。質問所帶來的中斷使得這競賽的運動不再筆直的進行，我無法抵達我的終點(也就是目的)而且偏離了這個朝向自己的軌道，最後只能回到我的自身。而那便是羞恥，發現我的生存是一種不正當或可能是有問題的。這在時間中彷彿是一道裂痕，或像是在我朝向未來的計畫中，出現了一個漏洞。我朝向未來的計畫因此無法被完成，除非能將羞恥消除。¹⁰⁹

但不可忽略的，羞恥仍是一個在身體的意義上所會有的現象。套用列維納斯的話，我們可以說羞恥不只是身體，但它也從沒離開過身體的範圍。這是因爲意識將世界和我連接起來。但意識的「在那裡」，是一種身體的事件，換言之，我有身體，也有身體所佔的位置，身體及其位置所以形成事件，是因爲我超越了物質性，而有了剩餘，我遂以「身體而生存」。

就以身體而生存來說，「赤裸貧困的身體」須靠世界養育，以身體而生存的我需要世界這個「糧食」。所以，世界在意識賦予意義之前，以身體而生存是一種「既在他者中存活又以我而生存」的事件。換言之，以身體而生存的我要吃東西、呼吸大氣，讓他者與我的隔閡消失。所以我「同」化他者，也「他」化自己。在這意義下，身體是自己所有，也在他者中擁有自己。總之，人並非爲食而活，也不是爲活而食。只因肚子餓了才要食，這就是享受。就享受而言，人和世界是一致的。「欲求對象」和「欲求」本身合而爲一，距離消失，世界被同化。¹¹⁰但是，人和世界一體，其實是身體和世界無隔的接觸，但是，身體是以容易受傷的皮膚覆蓋，只要一點點意外就會受傷。身體本身就有此缺乏，所以，以身體而生存，我就會需要衣服、住宅之類的東西，同樣身體有所欠缺，所以會飢渴。以身體生存的我就有「欲求」，滿足欲求就是享受，也因此而有「勞動」。列維納斯認爲，勞動是延遲的欲求，是延伸的享受。換言之，勞動的時間居於欲求及欲求滿

¹⁰⁹ Ibid., P.67

¹¹⁰ 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。 P.40

足之間。其實，勞動本身也要同化世界的外部性，勞動會使世界變容，並且給沒有形式的「元素」型態；世界的質料會反抗這種變形。勞動的或其實就是同化的完成，「他者」也就消失了¹¹¹

在《論逃避》一書中有對列維納斯關於我與自己的分析，儘管那有點像是在探討不同國家文字之使用所會產生的差異，然也包含列維納斯對所謂的我與自己的身體的看法。在那之中法文「du moi à soi-même」照字面上解釋，「從我到自身」在前面，列維納斯說：「因此它是我們的親密，也就是，我們的呈現給我們自己」。在第一個例子中它不是我的呈現給我-自己（在質問中），soi-même 的 soi-不是被假定為我們的一致性、ego 或 moi。我們的 soi-même 吊詭的是物質的，儘管不是以一個事物的方式或一個身體是物質；它是物質的，在這方式下暴露以及易受傷是「物質的」，也就是說它具有被接觸、傷害或羞恥的可能性。¹¹²而這可能性透過我們經驗到感覺與感受便可證明，特別是在噁心與羞恥的感受中，同時這種感受不是反思的型態。在經驗羞恥或噁心的時候，那並不是在觀念論者的意義下做為「我是我」這樣的反思。soi-même 也不是一個客體，因為列維納斯可以表示同樣的東西當他寫到「自我對它自己的呈現」且「我們的呈現給我們自己」。然羞恥與噁心在早期的文本中兩者基本上是等同的，甚至噁心來得比羞恥更加的原初。這是否代表探究噁心來得比羞恥更加重要？如果根據《論逃避》的說法這是可以成立的，但噁心所能表示僅是我對逃離成為我的意圖。那種暈眩來自無法逃離自己，而且它也確實如此。但羞恥所談論的方式在後期已經不同，即便還是我對我自己的不可逃，但那是因為發現到有他人這一事實。噁心無法指出他人，而只有羞恥能指出。

此外，列維納斯在談論身體時從兩方面討論，亦即活著的身體與物質的身體。出現在他最為原初的形式¹¹³，亦即對死亡的延遲。我們的意識並非一個不會

¹¹¹參閱〈他者·身體與倫理〉，《當代》，第一四九期。P18

¹¹² Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo; Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.67

¹¹³ Emmanuel Levinas (1961), *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis.; Duquesne University Press, 1969. P. 235

死的意識，它有其終點，然在抵達死亡這終點之中有著一段的距離，而我們便是透過身體居住在距離之中。居住或分離是透過身體而被連接的一種方式。「一個生存從世界分離它自己，從那裡他仍餵養它自己！…這裡有個身體作為連結的曖昧」¹¹⁴身體是「再現的獨立與沈浸在元素的依靠之不可還原曖昧雙重原初」的實現或產物。「身體赤裸且貧乏定義他所接收之世界的中心，它因此就像它從中心被撕裂，從那它著手，就像水來自岩石卻把它沖走」¹¹⁵。身體是秩序永久倒轉的實行。身體是主體的恢復：

身體是特權的永久爭論，它屬於對於每個事物的「給予意義」；它活著作為這爭論。我所生活的世界不只是簡單的思想之共時或對應，也不是它的建構自由，而是一種條件作用與一個先天形式。我形構的世界滋養我並浸泡我。它是食物與媒介。意識異性性瞄準外在變化的方向，是由於它的瞄準（透過變化內在到外在的建構），儘管來自他所走的那點，在他的未來中認知到自己的過去，活動於他所思想的地方。¹¹⁶

在這裡我們可以發現列維納斯在這裡使用的，仍是意識意向性這樣的說法。因此我們可以推斷，只有當他特別的去談意釋意向性本身時較易涉及欲望即需要。在一般狀態中列維納斯仍然使用意識來談論。¹¹⁷但意識遭遇到了奧秘，這奧秘在列維納斯的語彙便是指他人。它就像意識意向所瞄準之對象的反轉。這不停止的倒轉，類似於再現與元素不可化約的曖昧雙重原初產物形式，丹尼斯(Dennis King Keenan)認為這樣的想法取自胡賽爾的《笛卡爾沈思錄》。

關於身體的具體連接來自分離或居住的產物形式在《整體與無限》的「勞動、身體、意識」中有更清楚的描述，在那裡列維納斯描述了身體兩個面向的主題。

¹¹⁴ Ibid.,P. 116

¹¹⁵ Ibid.,P.127

¹¹⁶ Ibid.,P.129

¹¹⁷ 在一些後期的文本諸如：〈超越意識意向性〉、〈愧疚與冷酷〉、〈自我與整體〉都可見這種情形。

這兩個面向的身體：活生生的身體與物質身體，這兩種活動不是形式上不同於笛卡爾沈思的兩種運動。

生命是一個身體，不只是活著的身體（它的自我滿足出現在這裡），而是物理力量的一個通道（body-effect）。在它根深蒂固的害怕中，生活證明永遠有倒轉的可能，關於身體-主人變為身體-奴隸、或從健康變成生病。去成為一個身體一方面是去佔有位置，成為自己的主人，另一方面，去在地球中佔有位置，去在他人[l' autre]之中，而且因此被某人的身體所妨礙¹¹⁸

他認為在這裡列維納斯看起來是要區分兩者的地位，使身體與它的具體條件分開。因為具體的條件所關聯的是再現之我的獨立，並且「站在地球上，在他人之中」那已經是依靠著元素的關係。獨立與依靠不可化約的模糊性描述了分離或居住的產物；它描述了「他（被回憶在家中）的遠離家園基本特色」¹¹⁹。這不可化約的模糊性是透過身體而連接在一起的，也就是，活生生的肉體與物質肉體。列維納斯對於身體的兩個面向他認為：「這兩種方向都不揭露它們本身作為決定性」¹²⁰。這明顯的在形式與文字上類似於後來的篇章：「笛卡爾第一明顯性的曖昧，輪流顯示我與神而沒有結合他們，揭示他們為明顯性的兩個部分互相奠定彼此，描繪分離的意義」¹²¹。身體的兩個面向：活生生的肉體與物質身體，連接這兩個運動，並非不同於《笛卡爾沈思錄》中的兩個運動。¹²²

身體的不可化約模糊性，那連接活生生肉體的尚未與物質身體的尚未 是「一

¹¹⁸Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969 P.164

¹¹⁹Ibid.,P. 169

¹²⁰Ibid.,P. 164-5

¹²¹Ibid.,P. 48

¹²²參閱 Dennis King Keenan, *Death and Responsibility*: State University of New York press, 1999.P.39

個元素真實性的區域」¹²³。根據列維納斯的說法，這真實的領域就是意識。這意識在之後的篇章描述為「非化身」，是相似於描述居住為「遠離家園」：「意識不掉入身體，而不是肉身化；它是非化身，或更確切的說，身體形體生存的延遲」¹²⁴，物質身體的尚未，完全依靠元素的尚未。去描述意識為延遲是去描述它作為總是已經在與他者的關係中。它被具體的產生，在居住或是分離的事件中：

成為意識是去與其所是進入關係中，但即便其所是的呈現尚未全然的完成，而只建構一個回憶存有的未來。去成為意識正是去擁有時間——不是在預期未來的計畫中去超出現前的時間，而是去擁有一個關於現前它自己的方向，與元素產生關係，在這之中我們被安排為尚未在這裡。所有居住的自由在於總是保留的時間（對於居住）。¹²⁵

在這範圍中活生生的身體是作為在意識意向性中的要素，當意識意向性發現它自己在一個與它自己的距離中，意識這詞語便被降級了。他命名不可化約模糊性身體為一個要素的「所在」，至少作為它是列維納斯在《整體與無限》中的看法，作為一個嚴格的現象學描述質疑它自己。而這質疑出現於發現自己對空間的過多佔據，我並不是佔據在世界中唯一的位置，有一個在我之外生存著。這樣的說法多少類似於海德格，然不同之處在於列維納斯必須進入我與他人的關係。於是並不是因為透過身體而發現有其他的自我這樣的事實，也不在於我知道我與他人是共同的存有。羞恥的經驗使我得以越過孤獨的自己而走向他人，在最為源初、具體的例子中，當我們不經意的踩踏、觸碰他人時，我亦會陷入羞恥之中。他人在這例子之中最初，他自然作為一個阻礙物，他妨礙我的自由行動。或者換一種說法，那是一種錯的意識，如前所述錯只會被修正。只有在遇見他人之臉時，我發

¹²³Emmanuel Levinas (1961), *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis.: Duquesene University Press, 1969. P. 165

¹²⁴Ibid.,P. 165

¹²⁵Ibid.,P. 166

現一個無限，我的錯無法被修正，因此陷入羞恥中。然這也說明為何在同樣的狀況中(踩到某物，這某物便指他人的腳)，為何可以是冷漠的踩過去，或是讓羞恥產生。差別即在於前者只是以「對象」的方式去面對，對象在基礎的意義上自然是指物質，然將他人以對象的方式認識自然的也屬於物質。在這樣的意識結構中我只是進行「如其所是」的工作；然後者因為面對了他人之臉，聽到「汝不可殺人」的命令，因此突破的自我的孤獨狀態。

在身體的例子中，由於身體是意識的延續。故它的展現不限於可見的身體，在不可見的部分，例如：氣味、聲音等，亦可以說是身體的表現。我們會因為過度的聲音、或者難以令人忍受的腳臭而感到羞恥便是如此。在身體中我們發現除了作為過度侵占空間的僭越者之外，僭越似乎是與謀殺關聯在一起的，故接下來我們將討論羞恥的第三個向度：我發現我為謀殺者。

而列維納斯所謂的謀殺是什麼意思？如同之前的分析，列維納斯改變了死亡一詞的含意，我所能知道的只是他人之死亡。但這還不是列維納斯談論謀殺的重點。對他來說我們透過否定的方式將事物劃歸在我的世界之中，透過 A 與非 A 的區分事物得以被定義，然而那所隱含的便是以否定的方式進行對世界的分配。然這仍未達絕對的否定，因為事物總是在否定的方式之後以剩餘的形式留在我們重新安排的世界。即便透過消滅的方式，例如吃掉我眼前的對象，但事實上那也只是轉換生存的狀態。絕對的否定出現在何處？在此列維納斯引進了謀殺的概念，謀殺所代表的是否定的極致型態。這極致來自於他對無限的否定，若非如此，便沒有任何的行為能獲匹配於終極否定這樣的稱號。如果我對他人的否定只停留在將他人視為一種物質，那只是我對他人之臉的忽視，而尚未是對其否定。真要執行對他人的否定只有透過殲滅、使其無限的可能性不在可能。若對於一般事物，這樣的行為僅能稱為毀壞或是獵殺，如此則無以顯示他人的特出地位，故列維納斯將這種絕對的否定冠以「謀殺」的稱號。

然而在自我絕對權力的展現下，我並不會意識到我是一謀殺者，我正在否定其他事物的可能性。對於不具有臉的「具顯」之生存，我們的權力暢行無阻。

但是當我們遭遇他人之時，而且只有當我們以他人的方式面對他人之時，我們才會接收到那第一命令：「你不可殺人。」¹²⁶這出現為絕對的批判，他控訴我為謀殺者。對此，我發現我是作為有罪的生存。我的罪除了在生存中佔有一個位置之外，也包含我以不公正的方式面對他人。因此，我為我的所作所為感到無所適從，而這窘迫、無法消除的壓迫感，便是羞恥。它的作用在於指出有一個在我的世界之外的他者。不過在這裡我們可以對比一個幾乎是相反立場的羞恥分析，沙特認為羞恥的原因是一個屬於我的東西被偷走了，儘管被拿走的我可能是不一樣的，但仍與我維持著同一性的關係。

對此列維納斯的說法頗類似沙特，他認為從臉之中透射出目光，以此對抗我對他人的注視。¹²⁷對此我們可以對比沙特的說法。沙特認為羞恥的原因在於他人對我的「注視」。儘管在最為徹底的狀態中，他人的目光並不是實際的出現，但這種因為「被看」而有的感覺早已預設著他人，已經意識到他人的生存這一事實。然在列維納斯早期的分析中，羞恥事實上不需要他人的目光。因為在這時他認為在最源初的狀態下，羞恥所表明的是自我與自己的關係，是其無所逃避的關係。然而，發現自己作為謀殺者最主要的原因仍然在於察覺他人之臉。在《整體與無限》中，羞恥不只是自我與自己的關係，同時它也與使事物客體化的意識無關。羞恥不是因為另一個意識（用沙特的術語便是指「注視」）而產生，彼此如果只是以理性之光照耀，無法解釋羞恥。因此即便列維納斯也提及「透射而出的光線」這樣的用語，我們仍不能將之等同於沙特的目光。因為在理性的目光底下人是孤獨的，不能對話的。故即使在沙特的分析中已經指出了他人，但我是否會因為我的世界被偷走(自我被他人客體化)而感到羞恥？或許有效的部分在於自我必須與一個我所不承認的我(他人眼中的我)重疊在一起，這類似於自我成為自我運動的失敗。然，事實上羞恥不是因為我的主體性被傷害了，基本上是因為我發現我竟然傷害了他人。我是因為我竟然如此做而感到羞恥，這樣的差別在他們如何為

¹²⁶Ibid., P.173

¹²⁷Ibid., P.86

羞恥定位時更加明顯。對列維納斯而言羞恥是指向他人的中介，雖然它類似於噁心，但在更進一步的意義中我們便能區分兩者；但在沙特的分析中，羞恥與虛榮都是我與他人源初關係，且兩者是一體兩面的。這是因為沙特認為當我的主體性被他人拿走之後我可能出現的兩種反應，¹²⁸但在列維納斯之中我們並沒辦法找到關於羞恥與虛榮的等同。至少在這層面上兩人所談的羞恥便是不同於，同樣的對於我與他人之間的亦然。沙特似乎將責任歸與他人，因為我的世界總是會被他人所侵犯、偷竊，無怪乎它會得出「他人是地獄」這樣的結論。而相反的，列維納斯將責任給予自己，因此發展了倫理的關係。

如果我們的生存只是作為「對己」(for my self)，那麼那所表示是一個自我活在天真的意向結構中。在這之中我的自由代表一種厚顏無恥，儘管在我的自由之外另有一種力量可以與我抗衡，它指出的我與我認知的我可以是不同的。但我們還是能自圓其說，認為這種力量的目的在於與我對抗或對我的理解是錯的。然而，在這樣的方式底下我們便不是以正確的方式認知他人。與他人的認識關係並不會變成否定與理解，這麼做仍是自由之力的展現；列維納斯認為他人是迫使自己作為一個緊急的狀態，而透過如此去統治自由，而且因此作為比所有事物更加原初的事件。他人之所以特出的地方在於，當我與他在倫理的關係中時，他是不能被謀殺的。相反的，我會為羞恥所淹沒。當我在羞恥的處境中時，列維納斯認為那代表自我之力量的終點，在這之中我不再具有改變他人的力量，因為他人是在「我所掌握關於他人的所有概念」之外。

儘管我確實可以透過各種不同的方式，可以使我努力的將他人劃歸於我的整體中。而這對列維納斯而言便是尋求自由的確立性而進行的哲學訴求：

那就是從史賓諾沙到黑格爾，確認意志與理性，相對於笛卡爾，真理移開它自由工作的特徵以便於將它安置於那我與非-我相對消失處，在一個

¹²⁸ 沙特(J. P. Sartre)著，陳宣良等譯《存在與虛無》，台北，桂冠，1990。 P.376

客觀理性中。自由非被維持而是化減為統一秩序的反映，那維持它自身並且承認它自身都靠它自身，像本體論論證的神。統一秩序的特權，那它支撐它自身且確認它自身（那安置它越過仍是笛卡兒主義意志的主體工作），構成這秩序的神性的尊嚴。知道將是方式，透過這方式自由將指責它的偶然性，透過那它將消失於整體。¹²⁹

事實上列維納斯認為這方法掩蓋了同一吞沒他者的事實。如果自由因此不在明確的獨斷中維持自由本身，且如果這獨斷是與神性一致的客觀事實，那麼我便消失在這樣的昇華中。這是列維納斯所認為在西哲的傳統中同一與他者的關係，我的自由不再是同一至高無上的斷言，而是化約為一個統一秩序中的客觀關係。哲學本身是以觀念的方式代替對他人的認識，使我的對話者失去對話的地位而變成只是一個談論的主題，邏輯關係的內在性對於質詢的外在性。生存被以觀念的方式化約為中性的地位，儘管透過概念它可以逃離自由的專斷，但它也在中性化中消失了。因此透過自我的自由所進行的方式，我們並沒有辦法回到面對他人的源初狀態，自由不具有將他人從「主題化」或「概念化」中釋放的能力。但列維納斯認為從這種中性化的分析立場逃離，進而去理解為對他人的歡迎，並不是一個虔誠的意圖所維持的人格唯靈論，而是語言的處境。這是列維納斯認為指向他人所必須具備的，他特別稱此為一種「哲學討論」¹³⁰。如果不具有這樣的行動那便只是一個失敗的行動，他亦認為精神分析、語言學或社會學對語言的討論尚未涉及語言的源初，而僅是將語言作為解釋的理由，他們所談的仍不離化約他者為整體。列維納斯認為：「說話暗示一個因為突破與開始的可能性。」¹³¹

列維納斯認為，透過「知道」做為創造的生存，作為回溯越過他人的狀態，

¹²⁹Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesne University Press, 1969. P.87

¹³⁰Ibid., P.88

¹³¹Ibid.

便是與同一哲學這傳統（在自身中尋找自身的基礎）分離，外於他律的俗見。他認為生存對於自己不是透過「知道」，而是透過質疑自己，如此才能回到先於自己的原初狀態，而那就是在他人的呈現中。他人的呈現，同時也是他律的特權，並不是抵觸我們的自由，相反的是對它的支撐。對自己的羞恥指出了他者的出現並對他者的欲求，然而這行動並非知道的否定：我們是透過知道而去連接他們的。理性的本質不在於確保人的基礎與力量，而在質疑他中與在於引導他進入正義中。因此列維納斯認為：

形上學因此不在於彎下我的「對己」而是去在絕對接近存有的穩固基礎之中尋找。它非在於「認識你自己」，因為它的終極活動是被追尋，不是「對其自身」被限制或來自壞信念；而是因為透過他自己它只是自由，就是專斷與不公正，而且在這意義；它是我，一種自利主義。誠然，我的無神論使得斷裂透過參加且必然地為一個自己尋找一個確立的可能性，那就是，依靠一個外在而沒有這依賴吸收依賴的生存，以看不見的網掌握。¹³²

這最後的依靠最後，同時能維持獨立，這也就是面對面關係。在追尋真理中，列維納斯認為這就如同像笛卡爾所說的：「回到個別自由，無神論斷言它自身為無神論。但它的批判力量使它在它的自自由之下。」¹³³自發性自由（直進的工作）與批判（自由被質疑且前於它自己），被統一稱為創造。創造驚奇不只在於從虛無中產生，而是在此它產生於接受一個揭示的可能，並且質疑它自己。創造奇蹟在於創造一個道德生存。

關於羞恥的討論，其實可以說也就是他人的問題。因此當列維納斯在進行關於羞恥的討論時，他不厭其煩的強調他在基礎上與海德格不同的，因為他將我與他人的關係降為存有論的關係，或者更進一步說，他認為與對話者的關

¹³²Ibid.

¹³³Ibid.

係與主人可以被化滅為存有論，而不是在正義與不公正中看到一個超過所有本體論立場之外對他人的原初接近。他人的生存不是因為如海德格所講的，因為他加入生存，所以我們是以一種集體主義的方式去思考。不是因為他人所代表的是另一個力量與自由，因為他與我相抗衡所以我必須去克服他。也不是透過不同的專斷能力去克服他，例如透過移情共感的方式使我與他人得以站在相同的立場，進而消解羞恥這種尷尬的狀態。他人不是一個我們必須克服、掌握的對象，事實上他人作為他者，代表我們的獨立：他人以一個絕對地高漲在背後支持所有與我的關係。他者所代表的是歡迎一個絕對的方法，列維納斯認為那只能在正義與不公正中發現。歡迎他人的方法表達一個主動與被動同時發生，但與他人的關係儘管有主、被動之別，但卻是在這種二元區分，諸如：先天與後天，主動與被動之外的。

同樣的，羞恥是否有著一種邏輯上的排序？先是發現自己的天真，接著發現自己佔有過多的空間，最後發現自己作為謀殺者。或者排列組合總之有一個一定的順序。在討論羞恥這種意識狀態時便談論過，它並非單純的作為罪與錯兩者之一，但卻必須同時是兩者。天真、僭越、謀殺三者則必須同時是，勉強的設置序列的排序，彷彿羞恥必須經過這三個程序之後才會產生。當然，或許這可以解釋人總是可以不去面對他人，而是回收自己的世界，就像沙特所做的。但在那當中羞恥便已經產生，三個步驟已經完成，而非在未完成之時退縮回自我的狀態。故在能發現自我的天真時，同時的就已發現我在世界中所具有的非法位置，也同時的發現我對他人進行的謀殺活動，這三個概念是一時具顯、不可分拆的。

此外，或許會讓人疑惑的是，難道因為我面對他人的臉，因此我必須無時無刻的處於羞恥之中？如果因為透過質疑自己而才能獲致所謂真正的批判、或真理的基礎，那麼我是否必須時常的處於羞恥之中？這或許牽涉到羞恥如何被消除，依照列維納斯的推論，羞恥的消失有兩種方式：一是重新回到自我的領域，也就是獨我的世界。這樣的作法把自己封閉在自己的領域中，厚顏無恥、冷酷諸般行徑也預設列維納斯之後的談論；另一種方法則如同之前所言，歡迎他人，與他

人進入到倫理的關係中，在那裡他人是高於我的生存。然而，對於羞恥的分析列維納斯似乎有更新的想法。那是由雅克羅蘭指出的，他說：「令人著迷去注意的是，在列維納斯後來的文本，同樣的運動，不再以『羞恥』這個字，而是『愧疚』這裡它採用全然的倫理意義。」¹³⁴或許在羞恥的性質仍比較側重在「我」自身這邊，要說羞恥是一種具倫理意涵的羞恥是有難度的，因此可能列維納斯採取了更具有其他關係的詞彙，也就是愧疚。而這種轉變或許一開始當列維納斯在論羞恥的時候便已經暗示了，那就是他把羞恥當作一種「罪惡」的感覺。即便在當代心理學發展中有些心理學家也特別的區分罪錯與羞恥兩種心理狀態，儘管這樣的說法並不是全部的心理學家都採納的。然即便如此，列維納斯會從羞恥走向愧疚應該有其理論上的原因，爲了辨明兩者的關係對於羞恥與愧疚之間或許我們有必要更進一步的探究。

第四節 羞恥與愧疚

在完成羞恥的分析之後我們可以發現，羞恥事實上並未如列維納斯所預料的進入與他人的倫理關係中。根據《整體與無限》中所提供的線索羞恥作爲：「知覺到我的天真，我是僭越者、謀殺者。」¹³⁵儘管在這之後所接續的，是與他人進入一種直接面對面的關係，而這關係被列維納斯稱爲正義。這樣的論述似乎展現了羞恥的倫理意涵。但如果回到對羞恥本身的分析，亦即知覺到天真、僭越、謀殺這三方面，整個論述的焦點仍是在「我」而不是他人，羞恥的分析無可避免的會是對「我」之處境的描述。儘管它所表顯爲一個質疑，在這種方式底下，我們必須-如-是（having-to-be）的競賽不再能實現了它存有的任務。在列維納斯的觀

¹³⁴ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P.83

¹³⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesene University Press, 1969. P.84

點中羞恥就像是一種中斷，使得競賽的運動不再依循它的道路，而是在某種意義下回到跑者本身，使得跑者離開它原本的軌道，甚至離開他任何的位置。¹³⁶儘管這質疑乃因他人所提出，但終究還只是我與自己的關係。

或許列維納斯本人亦覺查此點，故在《整體與無限》之後對於同一種運動，他不再採用「羞恥」一詞來表達。值根據雅克羅蘭的說法，他認為列維納斯在後期的文章中傾向於以「愧疚」(bad conscience)¹³⁷來取代羞恥。他認為：「得注意的是，在列維納斯近期的文本中，同樣的運動不再以「羞恥」來描寫，而轉用「愧疚」，那假設了它倫理上全然的意義。」¹³⁸那麼我們可以說「羞恥」一詞已被列維納斯所捨棄而不具價值？或者對於羞恥的分析並非全然無意義，只是它不能算進入他人關係？若可能性是後者，那麼「羞恥」一詞所具有的地位應該為何，則需要進一步討論。為此，對「愧疚」一詞的探究便是必要的，關於愧疚的討論出現在〈愧疚與冷酷〉一文中，底下本節將依這篇文章進行考察。

在探討羞恥這一主題的最後導入愧疚的概念，除了區別兩者並給予應有的地位之外。透過愧疚的推論過程可以提供本文一個典範，如前所述，列維納斯並為在《整體與無限》中並為直接的論述羞恥。而本文則是試圖以列維納斯的方式對其做直接的描述。而如果愧疚與羞恥是同一種運動，那麼兩者推論的方式必然相同，如此，便能提供本文在推論上的合法性。

此外，列維納斯分別的使用羞恥與愧疚，在心理學的研究上亦有類似的情形，類似的心理狀態被分為羞恥與罪錯。如此，則易讓人誤以為兩者之間有關連，事實上在愧疚的論述中明顯的表達與罪無關。對此在論及關於「罪」之概念時，本節將轉向列維納斯另一篇的文本〈自我與整體〉，透過如此區分愧疚與罪錯的不同。

如同在許多地方所做的，列維納斯分析的起點是由意識意向性出發，但目的

¹³⁶ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P83

¹³⁷ 愧疚 (bad conscience) 一詞的翻譯採自胡繼華先生的翻譯。

¹³⁸ Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003. P83

往往指出有著意向之外的事物。對他來說意識意向性，是意志的一種表現形式。同時意向性意識也代表著主動的活動（act），同時這主動的活動亦有著證成（justified）的功能。〈愧疚與冷酷〉則是從相對的「被動」做開展的，根據列維納斯的說法，儘管非意向意識是與意向意識相伴而生，但非意向意識是作為意向意識之所以可能的基礎。然在直接討論非意向意識之前，他先由現象學如何談意向意識的立場出發。對列維納斯而言意識的意向結構可以視為一種再現（representation），在這觀點上列維納斯一直將現象學視為如此，他認為：「再現是所有意識的基礎，不論是理論的或非理論的。」¹³⁹如同前文所述，列維納斯在行文之時總是蘊含著對胡賽爾與海德格的致敬、批判，不管是直接指明的，或是隱含的方式。在〈愧疚與冷酷〉一文中便多是不具名的論及，「理論或非理論」可以視為是針對胡賽爾與海德格說法。

在列維納斯的觀點中，意識蘊含著「現前存有」（presence），他所謂的現前存有亦即在自身之前放置（position-before-itself）。關於現前存有，這部分源自於他在《從存在到存在者》中對主體性的分析。而這樣的主體性，他以「俗世」（mundaneness）來表示，因為那表達了「被給予的事實」，此外現前存有也代表是在知識、掌握等對世界之控制的狀態。而現前存有透過意向性意識，並非直接的與世界產生關連，而是以一種「繞遠路」的方式。如前所述列維納斯認為不論是意識意向性或是出神都不是與事物直接的關係。但透過如此的方式，持續-在-存有（perseverance-in-being）中才被實行。他認為意識是本質（esse）為了自己的不間斷之活動狀態，欲望（conatus）的準-同語反覆過程，透過如此存有的動詞直接變成助動詞的方式被認識，而不再維持它本身動詞的型態。

然而如果順著意識是直接面對世界的立場而言，列維納斯認為做為意識結構，意識「直接」指向世界與對象；但在這之外，另外還有對自己的「間接」意識：主動自我的意識呈現了世界與客體，就如同透過活動之意識，或心靈活動的

¹³⁹ Edited by Richard A. Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P.35

意識使得世界「再現」。而間接意識是立即的，但沒有指向，它是一種隱含的、純粹只是伴隨的。列維納斯認為儘管它是非意向的，但它有別於內在感知，因為內在感覺容易被改變。內在的知覺把自我當成一個客體而放入意識中，而這仍是意識的主動能力。對列維納斯來說，反思意識直接指向世界，那避免了直接意向所會有的問題，而那問題就在於對意識活動以外，對非意向意識的遺忘。

對此，列維納斯對西方哲學的批判亦出現在這篇短文中，他針對西方哲學以光為優先的態度是始終如一的。因此他認為非意向意識是主題世界（反思）的幽暗背景（context），之後意向意識可以將其轉換為清晰且明白的資料來掌握。但事實上只有透過非意向意識才能保留且給予世界真正的意義。

在〈愧疚與冷酷〉一文中列維納斯直接的使用非意向意識一詞來指稱愧疚。但非意向意識一詞乃列維納斯在成熟期之後才採用的術語，在整體與無限的階段中並無明確的使用這個術語，為防止以後期解前期的問題，故在本篇論文中對羞恥的分析便不採用「非意向意識」此一術語。

首先，列維納斯澄清了這種非意向的意識如果不能被反思的方式所掌握，那麼它將如何被我們所認識，他說：「前反思自我-意識的『知識』是一種『知識』？」¹⁴⁰相對於主動的意識意向性，這種混亂與內涵的意識的發生是在所有的意向之前的，或從事實上它是從意向那裡返回，它不是一種主動活動，而是純粹的被動（passivity）。而這種意識之所以是被動的原因不在於「沒-得-選擇-的-如是」（being-without-having-chosen-to-be），也不是因為它在任何假定之前就已經落入可能的糾纏，就像海德格所說的投擲性（Geworfenheit）。這兩者是在列維納斯早期便以論及的部分，不同於早期，他對羞恥的討論是從海格爾的投擲性出發，指出存有的特性以及限制。然而在〈愧疚與冷酷〉中列維納斯則認為非意向意識要比投擲性來得更加徹底，因此認為非意向意識的被動，不來自「沒-得-選擇-的-如是」（這是列維納斯對存有的看法）、亦非此在的投擲性。如

¹⁴⁰ Edited by Richard A. Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas: State University of New York press*, 1986. P36

此，這樣的被動性可以被稱爲是「意識」嗎？在列爲那思的觀點中，他認爲事實上它仍是一種「意識」，儘管並非表明自己的知識。而它之所以是被動理由在於：它是爲對現前存有的抹去（*effacement*）或竄奪（*assumption*），而那就是「愧疚」。列維納斯對其的描述爲：「沒有意向、指向、也沒有在世界、安心、沒有在世界之鏡中瞧見自己那具保護的面具。」¹⁴¹這樣的描述回應了他在《整體與無限》中的說法；「羞恥沒有清晰且明白的結構。它是在一種逆向中；它的主體在我之外。」¹⁴²當在愧疚之中，一個主體所能經驗的是一種沒有名字、狀態或標題的經驗，在這之中現前存有（害怕現前存有）被剝奪所有的屬性。在這裡我們可以發現在這裡列維納斯的說法仍與早期的羞恥分析一致，不論是羞恥或是愧疚都涉及所謂的「赤裸性」。然而這種赤裸性很容易的會與海德格所認爲真理之揭露相關連。但這是因爲海德格是以與「真理」之關係作爲思考的基礎，但列維納斯並不是，故在談赤裸性時，他特別強調：「並不是真理的解蔽或揭露」。另外，在《整體與無限》中對羞恥的描述儘管並沒有特別的提到關於赤裸性的部分，但若從前期與後期皆有論及的情況來看，以《整體與無限》爲基礎而做的羞恥分析，赤裸性是重要的一環。

不同於在《整體與無限》中提到的，羞恥是一種「對失敗的意識或罪的意識」。¹⁴³在〈愧疚與冷酷〉中他認爲在非意向性是在任何的失敗之前而有的，在它的非意向證成中，證成在它的肯定之前退回，在回到自己之前退回可以容許堅持。列維納斯認爲：「愧疚或害羞：不需要『罪』而被指控，爲它的現前存有負責。」¹⁴⁴在這裡有的小地方應該被注意的，即：羞恥（*shame*）、害羞（*timid*）、愧疚（*bad conscience*）三詞之間的關係。害羞在在這裡是與愧疚連用，可以是爲等價的關係，但在《整體與無限》中並沒有提到害羞這樣的字眼。儘管害羞一

¹⁴¹ Ibid., P.37

¹⁴² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis: Duquesne University Press, 1969. P84

¹⁴³ Ibid., P83

¹⁴⁴ Edited by Richard A. Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P37

詞在〈論逃避〉、《從存在到存在者》中都出現過，但在《整體與無限》並沒有使用，是否在這時列維納斯認為兩者不可代換？抑或事實上可以替換，只是沒有被明確的說明？如就前、後期來看，兩者皆是連用的狀況，羞恥與害羞可以等同的可能性是較大的。

在分析羞恥、害羞、愧疚三者的差別之後，由於列維納斯特別強調「愧疚是在所有的罪之前而有的」¹⁴⁵這引導我們對另一個相關的概念，亦即「罪」的探究。而罪這個概念值得在羞恥或是愧疚中被討論的因在於，在心理學上亦有將類似的心理狀態做二分的作法。主要的代表為吉利甘（J.Gilligan，1976）。¹⁴⁶而這與羞恥相對的詞語被稱為「罪錯」（guilt）。在心理學的定義中羞恥是針對自己的心理狀態；而罪錯是針對他人的。¹⁴⁷在這立場上我們是否能視愧疚與罪錯為相同的？做單就〈愧疚與冷酷〉一文而言，二者自然是不同的，甚至可以說愧疚是作為罪錯的基礎。然而，要釐清兩者的差別，則需要進一步考察列維納斯對「罪」的概念究竟為何。

關於「罪」的論述可以在《自我與整體》一文中發現，在那裡他首先從傳統上的罪開始談起。與罪相對的是清白（innocence），故在討論罪的概念時清白也是同樣被談論的。然而對列維納斯而言，罪與清白預設一個存有，或者說一個自我（ego），而這個存有不是與存有的整體相一致的，因為他是有罪的或清白的都是與他人有關，至少是與一個外在的律則有關：但它們還是預設了自由的自我，如此這個自由不是與整體等價的，就是徹底地與整體分離，儘管他在其中作為一份子。因此一個人是有罪的或清白的，預設一個自由的存有可以傷害另一個自由的存有，並承受他所做之錯的反噬；在整體中各個自由的分離仍是未完全的。在過去的時代中啓示宗教所提供的說法調停了這些矛盾，它的作法是透過我與神之間的關係。如此做保留了人類的不充分，就如同他作為整體的特徵，或作

¹⁴⁵ Ibid.,

¹⁴⁶ 馬克林(George F. McLean),諾爾士(Ricnard T.)等編，方能御譯，《道德發展心理學》，臺北，臺灣商務，民 82。P.122-3

¹⁴⁷ Edited by Richard A. ,Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P37

爲一個自由那般。因此，罪與清白只有在與神的關係中才可以被想像，因爲在世界之中只有人才是最重要的，而神是在世界之外的，祂才能提供判斷的權力，同時也是神保障了「分離」與「關係」。

神除了能判定罪或清白之外，祂亦具有原諒（pardon）力量。透過原諒使得自我得以恢復，並且重新保住它作爲主體的君權。然這種以神權作爲解釋的說法是啓蒙時代之前的狀態。因此列維納斯便說：「在現代意識中宗教喪失它的指導地位……神父騙人的把戲、道德上無效的儀式都不能面對啟蒙時代理性的指責，宗教的靈魂被撼動了。」¹⁴⁸透過某種方式，那被稱爲神秘的，但它所遵守的，如果不是邏輯，至少是一個心理上的需要，虔誠的靈魂回到歷史上構成的宗教。但是列維納斯認爲如此做仍是從過去獲取基礎，就像魯賓遜之所以能在孤島求生還是因爲船上的貨物。於是列維納斯提出問：「但是現代意識是在虔敬的靈魂中認識到自己？」¹⁴⁹人們不再透過宗教來解釋罪，那麼是否意味現代的人會認爲他們比之前的世代更沒有罪。事實上，列維納斯認爲並非如此，而是現代人以其它的方式感受到自己的罪。對現代的人而言，透過原諒並不能解除壓在他們身上的錯誤，或者更確切的說壓在他們身上的邪惡不屬於原諒的秩序。這種可以被原諒錯誤，如果撇開神奇的意義不談，它是一種意向的。從那裡原初的價值被良心所審查。但原諒預設了做錯事的人得到了錯所帶來的邪惡，而且決定原諒的權力。無意的觸犯禁忌，意向錯誤的觀念，生存著原諒，代表一個精神上明確的提升。但原諒得以合法，其條件只能實現在社會中，在那之中全然的呈現給他人，在一個親密的社會中。在這樣的社會中，人們彼此選擇，但他們透過如此做，是爲了維持社會中的所有狀況。事實上，這種社會在列維納斯眼中只是二元的社會，只有我與你的社會。

在這樣的社會中並沒有所爲的「他」，也就是第三人存在，第三人被排除了。關於第三人的部分是在列維納斯較爲後期才發展成熟的概念，與之相關連的是關

¹⁴⁸ Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality, Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P.30

¹⁴⁹ Ibid.

於他如何去談所謂的「正義」。然因為這不是本文的重點，故不多加論述。根據列維納斯的觀點：「第三人在本質上擾亂了兩人之親密：我對你做的錯事可以被認為是全然的從我的意向出發；但這種認識卻發現被你與他的關係所竄改。」¹⁵⁰但儘管如此並沒有改變親密的狀態，而只是換成你與他進入親密的關係中，換我被你們的親密所驅逐。要如何取回這種關係，則可以透過察覺到我對你做的錯事，之後可以透過悔悟的方式，傷害第三人。如此再次的排除第三人，這是因為我的意向並沒有確實的度量我之活動的意義。侷限在親密社會中，只面對行動所關涉的自由，我可以在對話中獲得赦免。在對話中的自我將因此恢復，只有在透過原諒的事實之後，重新的回復它作為的獨裁的君權。對列維納斯來說，自我是遺忘它的過去並更新他自己的能力，但透過它的活動他造成了一種不可挽回，那便是透過原諒把自由從最後束縛中釋放，因為它的活動之唯一受害者將會忘記它，或可能忘記它。

透過赦免，自我將再次變成絕對。但對於有能力去原諒的受害者而言，他所遭受的暴力列維納斯認為那不是真正的暴力：

他並沒有侵入冒犯的自由，那，作為 準-神性，全然的保留他去赦免的權力。暴力在親密社會中只是冒犯，而沒有傷害。它是超越公正、不公正的。公正、不公正預設一個暴力作用在一個自由之上，一個真正的傷害；它們屬於工作的影響而不是思想（將是虔誠或是不虔誠），在維持一個自由中而不是在尊敬或不尊敬中。¹⁵¹

在親密的社會中使原諒成為可能，且親密的社會替意志解除了行動的重量，此外，透過如此，在一個真實社會中，每一個意志都有自我-異化的風險。安置在意志的結構中，它透過工作彼此關連，但他們看者彼此的臉—在一個真正的社會

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Emmanuel Levinas, *The Ego and The Totality, Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P.31

中—我行動在某義下逃離我。列維納斯認為在這意義底下，我行動的客觀意義推翻它的意向意義；確切來說我不再是「我」，我是錯誤的背負者，而那不是在的意向中反思的。因為我是在客觀上有罪的，而且就算透過我的虔誠不能幫我洗淨它。如果透過：「我不是有意的」這樣的藉口是沒有用的，這麼做只是將「我」擋在親密社會（在此它是全然自由）之外，只是依靠自己而為自己脫罪是無法獲得原諒的。這並非因為那超出了原諒，而是因為它不屬於原諒的秩序。

列維納斯認為儘管是虔誠的靈魂也會遭受客觀上的罪，但因為這不同於我對你所做的錯事，它是被心安理得（good conscience）¹⁵²所調解的。良心苦惱著虔敬良心的只是第二層的。在這之後列維納斯談到了愛的概念。由於這麼一來會離主題太遠，故關於罪的討論將在這裡結束。從以上的討論可以知道罪必須指向一種無法被原諒的狀態，亦即指向第三人才有所謂的罪。但愧疚的出現不會因為原諒而得到消解，而是在面對他人就具有的，故它是更前於罪的。相對而言吉利甘所談的罪雖然論及了他人，但他所指的罪乃建立在社會秩序、風俗習慣等。並不能觸及罪的本質，他所談的只是罪產生的「罪錯感」這一結果。此外，有趣的是在愧疚的討論中也提到了心安理得，對此，於本文後面的部分將會有更進一步的說明。

對列維納斯來說愧疚是一種未授與的保留、「地上的陌生人」¹⁵³。列維納斯認為心靈的內在性或許原本就應該是如此，不是在世界之中，而是在被質問中。反思的自我是透過指向與回憶所建立的，列維納斯認為如此已經是在世界中，與在存有中放置並斷言了，依然維持曖昧的去承認他自己作為「可恨的」。列維納斯在此援用巴斯卡的話：「在強調自我性的同一中、在語言中、在言說-我中。」¹⁵⁴而我思的原則即 $A=A$ 這最高的律則，這在列維納斯的文本中是反覆強調的，對他而言這是自我之君權的施行，善在那之中也是人性的顯現（advent）。對列

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Edited by Richard A. Cohen, *Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986. P37

¹⁵⁴ Ibid.

維納斯而言然而「質疑肯定」與「凝固存有」兩者恰好建立在有名的修辭學（rhetorical）探求之上，也就是「生命的意義」。如果在-世界-之-中自我已從必須的心靈與社會定局中獲得意義，那麼前面兩個問題便已回到它的愧疚中。

「非意向向前反思意識」不能被描述為對這被動的認識，就像在那之中我們可以區別一個主體的反思（放置他自己作為一個「不變的主格」，確保存有的合法性）與非意向「佔有」的害羞，作為精神上的某種孩子氣得到克服，或作為一個弱點受到攻擊。非意向是直接的被動，列維納斯認為在某意義下，「直接受格」（accusative）便是表明這種被動性的例子。對他來說愧疚不是透過痛苦來表示的，痛苦所表現的是生存意義的限制。之所以不是透過痛苦，也就是存有的限制，這是因為痛苦會直接連接到與死亡的關係。我的死亡使得維持在存有中的存有被停止了，但這醜聞不會驚醒（cattle）心安理得（good conscience of being），也不會驚醒道德。因為列維納斯認為作為此在的存有是：「**立基在欲望（conatus）不能讓渡的權力上。**」¹⁵⁵這涉及列維納斯對海德格一貫的批評，此在所關心的只是此在自己，而這樣的立場就如同依循生命的動力而為一般。因此如果愧疚也是因為在與死亡的關係下之產物，那麼愧疚無可避免的將也只是與自己的關係，而無法過渡到他人，如此則違背了列維納斯以倫理為核心的訴求，故他在文中做出如此的澄清。

對列維納斯而言，我之所以能建立一個我，主要在於我的被質疑。而我作為羞愧的生存，不得不去回應，必要的去說「我」，去成為第一人稱，確實成為我。但在 ego 之存有的斷言中，必須去回應他成為如此（to be）的權力。再在列維納斯的觀點中，這必須去回應他如其所示（to be）的權力，並不是如同傳統上對罪的概念，指向某種抽象的法律或是某種司法上的實體。而是更為根本、直接的而是為他人（Other）感到害怕。這種害怕不是因為我與死亡的關係，而是因為我的存有，我的存有所代表的是「在世界中」佔有一席之地，我在「在太陽下的位置」，我的在家性。對於他人而言，我的存有彷彿侵佔了他們的領地，

¹⁵⁵ Ibid.,P38

列維納斯認為：「難道不是因為我的壓迫？」¹⁵⁶因此這種害怕來自於對自己的生存感到害怕，儘管它的意向與意識是清白的，但意識所能完成的僅是暴力與謀殺。¹⁵⁷在愧疚之中這種害怕是在「自我意識」之後所升起的，並朝向心安理得（good conscience），愧疚是只維持在存有中的噁心。在此又再次的發現，早期與後期一致的現象。對於「噁心」的使用，儘管不一定很嚴謹的使用 *nausea* 一詞，但在〈愧疚與冷酷〉中依然提及相似的詞彙。或許列維納斯認為不論是羞恥或是愧疚，其所以帶來的痛苦是一種噁心，儘管在《整體與無限》中亦未再羞恥的論述中提到噁心或者相關的詞彙。但依如此的證據而言，即便沒有提及，關於羞恥的推論噁心仍是不可或缺的。

而為何我會害怕面對他人的臉？如同之前所論述的，臉所代表的是一種直接的正直，而這種正直撕碎了現象的可塑形式。事實上，列維納斯在〈愧疚與冷酷〉中也沒有對「臉」的概念做太多的說明，而是直接當成一個普遍的術語使用。¹⁵⁸如他一貫的說法，臉是直接暴露在死亡下的正直，沒有抵禦；且在所有的「語言」與「模仿」之前，從絕對孤獨的深處向我表達要求；表達要求或安排意義，質疑我的現前存有與責任。對於這種責任，列維納斯對其描述為：「對他人之死的責任與害怕，即便這對他人之死的終極意義是一個在冷酷（inexorable）之前的責任，在另一個極端，有義務不讓他人獨自面對死亡。」¹⁵⁹即便在面對死亡那裡，他人透過臉的正直呼喚我，並最後揭露他沒有抵禦的暴露，以及在最終的盡頭面對他自己，不讓他人孤獨（在這對抗與無力的遭遇中）只構成「我在這裡」的回應，是我對他人之召喚的回應。

列維納斯認為這是社群的秘密，在它的終極慰問與虛榮之中，這使得社群得以構成的是對鄰人之愛、一種沒有性慾的愛。然由於同樣的使用「害怕」一詞，

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ 關於列維納斯對暴力與謀殺的論述在第二章已討論過，在此不再贅述。

¹⁵⁸ 對於這種現象在後期的文章最為明顯，而這是因為「臉」的概念已在相當多的文章、著作中有詳盡的說明。

¹⁵⁹ Edited by Richard A. , *Cohen, Bad Conscience and the Inexorable, Face to Face with Levinas: State University of New York press, 1986. P38*

會使人提出質疑，質疑列維納斯是否在最後仍然回歸了海德格的觀點。對此，列維納斯提出了進一步的說明：「為他人害怕，為鄰人之死，是我的害怕，在那之中沒有對我自己的害怕。」¹⁶⁰他認為他所談的與《存有與時間》中所提出的情感作用（affectivity）是截然不同的，情感作用是在一個反思結構下運作的，因此情感總是關於某個動人的事物，而被感動的只對我自己，情感就在於我受到怎樣的感動。那是一個雙重的「意識意向性」，分別是關於「關於」（about）與「對於」（for），在海德格關於情感的討論中，最為主要的是「焦慮」。焦慮所指出的是人作為向死的存在。在焦慮中有限的存有被感動，因為那「關於」它的有限且「對於」這有限。但是為他人而害怕不會回到我對我自己死亡的焦慮。因此它超過了海德格存有論所談的此在（Dasein）。進而進入到倫理的問題——超過它的存有作為心安理得，「為了做為這存有」（being-with-a-view-to-that-very-being）它的目的與醜聞被「向死存在」所標記，但焦慮那裡它並不能醒良心上的不安。

在「為了做為這存有」的「自然狀態」中，與他相關的所有事物，如同海德格所說的「及手物」，對列維納斯而言即便是他人，海德格亦是以同樣的態度去面對，如此則忽略了他人之本質，即作為對我質疑的特質。而這翻轉是從他者之臉那裡開始的，透過臉列維納斯認為在現象學的核心中（指一種光照），那裡有著一個意義（meaningfulness）的剩餘，而這剩餘列維納斯稱之為光榮（glory）。他認為正是因為「神之言」在要求中來到我這裡，透過要求召喚我並且（前於任何對話的邀請）撕碎形式，在這底下個別的人出現在我面前，並且只展示為他人之臉。他人是不可以再現來掌握掌握的，這被列維納斯稱為「無限」。而透過他選擇了我，撕碎了再現，在這之下人之類的存有物表達了它們本身。在那之中指出了我，使得我在他人之臉面前沒有逃離的可能性。而我便成為獨一無二被選者。

但是列維納斯並無意塑造一種宗教式的與神之關係。因此他補充道：「神之召喚不夠成我與他（向我說話）之間的關係」¹⁶¹。

¹⁶⁰ Ibid., P.39

¹⁶¹ Ibid.

根據〈愧疚與冷酷〉所能提供的訊息，有些是他在之前便思考過的，只是尚未以明確或適當的詞語表達，例如非意向意識便是最為明顯的例子。儘管在之前的文本是以「無意識」(unconsciousness)一詞來指稱，但不影響整個推論上合法性。而此文亦證明了對羞恥的描述必須以「意識」(或者說「欲望」)作為開始。

此外有些部分是需要將羞恥與愧疚做判別的，例如關於「罪」的部分，羞恥表明是一種罪的意識，而愧疚卻在罪之前。而關鍵在於「第三人」這個概念的使用，透過後期的觀念帶入前期的作法是不恰當的，因為在《整體與無限》中並沒有發展出類似在〈愧疚與冷酷〉中的用法，如此做可能會不適用於他當時想法。

最後，最為重要的在於倫理意涵符合。羞恥，一如本節一開始所言，它較多的成分在於描述「自己」的處境；相對而言，愧疚被定義為「為他人而害怕」。儘管也使用害怕這個詞語，但列維納斯完全跳脫海德格那種以自己作為出發的害怕，轉而是對他人的責任。兩者相較之下愧疚比羞恥更加的符合列維納斯對其哲學所做的要求。然羞恥一詞便不再具討論的意義嗎？或許它比起愧疚而言更具一種過渡的性格。既非孤獨的超驗自我或此在，亦非與他人之倫理關係，而存在於兩著之間的樞紐。

結 論

擁有羞恥意味著走出獨我論的困局。然而，隨著現代哲學試圖去思考他人的問題，在這樣的分析中雖然肯定了他人的生存，卻無法進一步的說明我如何感受其他異性或與他人進入關係，除非經歷羞恥。然而羞恥如何出現並未受重視，對這議題之忽略的終極形式便是將之排除，認為那只是個人的單一現象，或者將為理性所克服。

如何脫離自己的世界進入與他人的關係的起點，這便是討論羞恥的價值。從自己到他人的這個過程推動著列維納斯的哲學，這表現在他的作品中即是兩個時期對羞恥之觀點的變化。然而兩者並非斷然決裂，事實上早期的文本提供了相當多的線索，而這是後期所隱含的論及或持續發展的基礎。故本文一開始先就《論逃避》一文中的推論方式作為起點，在那之中所能得到的推論方式為：存有、需要、快樂、羞恥與噁心。就如同它的標題，這時所表現的主題在於我與自己之間無法斬斷的鎖鏈。我透過需要，而非意識的方式，追求著自我之外的逃逸路線，儘管這路線並非指具體的哪裡。在快樂的獲得中，我能享受自我被稀釋的快感，或者說當我在快樂的強度中我與自己的關係暫時的脫離。但快樂只能是一時的過程，它無法永遠的持續著。當它無以為繼之時，我與自己的關係反而被以更加強烈的方式被表現，在這時期列維納斯認為這便是羞恥所在之處。我對自己的無所遁逃，而這種自我的明顯特別會在錯的意識中出現，而這意識所現的在於我具有身體這一事實。此外，他亦談論著噁心這一主題，同樣的噁心也在於表達一種自己對自己的無法擺脫。

羞恥的問題基本上就是與他人相關的問題。這也是列維納斯哲學的一個轉向，那標示著他從現象學走向他自己的哲學，亦即他者哲學。這轉向並非全然的斷裂，事實上那反而是承接與發展，因此列維納斯的他人必須在現象學的脈絡中去談才得以彰顯出其深意。順著列維納斯的哲學發展：從胡塞爾、海德格、最後

得出自己的答案。我們在當中發現與他人相遇的可能。

現象學的立場仍在於追求作為無預設的科學，因此透過現象學的還原、本質直觀等方式企及事物之本質。然在這樣的追尋中胡塞爾最終發現，儘管可以得到一個先驗的主體性，但是他人的生存卻是難以解釋的。即便胡塞爾採取了第二層的還原做為解決之道，引入對比、並現、移情等三種方式。由於我具有一個身體，具有種種的行動，以此推斷另一個與我一樣具有身體且有種種的行動之能力的對象，它與我是一樣的。而這一樣可以推致一樣具有一個先驗主體性。而我之所以知道的根據就在於移情共感的作用。這樣的解釋雖然是對他人問題之回答的一種努力，但卻失之以另一個自我來作為解釋。

如果他人不是另一個自我，那麼他人究竟是什麼？這問題隨後被海德格所承接，儘管他的目的不在於說明他者為何，這在海德格的哲學中是一個相當明顯傾向。因為對他而言，我所能知道的僅是我與我的存有之關係，他所創造的詞語：此在，即表明這層關係，我是在世界中的存有。列維納斯在早期多著作中多著重於我與自己的鎖鏈便是受其影響的例證，在這時期列維納斯的觀點多類海德格。至於他人，儘管不再以另一個自我的方式來解釋，但列維納斯認為海德格的缺失在於沒有與他人進入關係。我仍是一個孤獨的存有。

他人為何沒有被真正的思考過？列維納斯認為原因在於我們總是以光照的方式思考他人。我們的意識也可以視為一種光照，在這光照之下我得以認識我們世界。在列維納斯的觀點中這是一種替事物穿上形式外衣的方式，彷彿我對事物的認識是來自我自己，或者在一開始我便改變了我的對象而放入我所安排的世界中。這對列維納斯來說便是同一如何將他者吸收到自己之中的過程。他認為這方式從黑格爾乃至胡塞爾、海德格而達到高峰。但所謂的他人（他者的終極型態）一開始便是在同一之外的。透過對時間的思考，列維納斯所得到的結論為：只有時間與他人能使我們脫離我與自己的桎梏。時間的本質也就在於他者，故我們與世界最源出的關係便是與他者的關係。

既然列維納斯對所謂的他人不再是現象學所能討論的，那麼必然需要提出一

套指向他人的方式，而這便導向他對欲望的討論。列維納斯認為儘管現象學透過意識的結構解釋著自我與世界的關係，但意識卻被當成一種中性的態度，這無力說明我們如何朝向我們的對象，它需要的是一個驅動的動力。

列維納斯認為意向一詞已經暗示了意識作為一種欲望，在這之後意識意向性所進行的授與意義活動，事實上它所進行的便是能思與所思得以一致的活動。因此，他改變「能思-所思」結構而成為「能欲-所欲」的結構。這樣的代換主要在針對意識意向性，意識被理解為一種自發的形式。

此外，列維納斯認為，欲望所包含的內容甚至超過意識所能包含的，甚至涉足無意識的領域。他認為這是因為在意識的思考中我們的對象都是真實的生存著，所以一般我們都是將「存有」這詞語不言而喻的放在「存有」中去理解。但他更進一步的強調，我們是否正確的瞭解這「無意識」或「不言而喻」所表達的內涵。事實上關於無意識，列維納斯認為過去的哲學是以錯誤的方法思考意識，將之視為另一種的意識。

此外，列維納斯所謂的欲望仍可以放在意識意向性的脈絡去談，但不同的是他認為在欲望中意向並不一定指向一個對象，因為這個對象已經是在我們的掌握之中。對此，他提出了「欲望」與「需要」之不同的區分。對列維納斯來說需求永遠是焦慮不安的，傳統中用缺乏來解釋的說法不能窮盡欲求具有的全部意義，欲望是能包含的是超過以滿足來填滿缺乏的方式，欲望伴隨著某種的喜悅。作為與世界之間的關係，欲望包含了我與欲求對象的距離，也包含對先於欲望之對象的佔有。欲求的對象被放在欲望之前與之後，因為它是被給予的。而這被給予的事實就是指世界而言。所有的事件都可以透過欲望的方式給予我們。

透過如此，他人不至於陷入某物的立場，儘管他仍可以以某物的方式被知覺。這所帶起的問題便是：究竟在什麼意義上他人得以被稱為他人？以及我們如何認識他？

在本文的研究中分別以三部分：無限、臉與倫理回答這兩個問題。儘管就列維納斯的立場來說使用特質、認識這樣的詞語來談他人是不恰當的，列維納斯所

謂的他人是在範疇或是存有的立場之外的。自我如何能逃離範疇或是存有的思所方式，答案再於無限的概念，他者的他者性最為基礎的便在於表達一種無限。故他人能逃離自我對他的認識與掌控。由於這樣的說法伴隨而來的問題便是：如何的知道確實有一個他人？在處理這問題時，列維納斯帶入了「臉」的概念，而當我看見他人的臉時，我便是進入到與他人的關係中。由於臉的特性在於我不能對他進行否定，也就是謀殺，故列維納斯認為我與他人的關係是倫理的關係。

然關於無限的說法必須回到笛卡爾，他認為思維的自我維持一個與無限的關係。但列維納斯認為這關係不是一個包含一個內容物的控制，因為自我不可能包含無限。無限無法被我們收攝的原因在於，無限本身作為無限的特性就是在我之外。它在最徹底的意義上不同於其他的意識對象，在意識之中「被思維對象」外於任何我們能擁有關於它的觀念。

因此，列維納斯認為與他人的關係不再以再現或是理解的方式被理解，而是透過「祇願」、「祈禱」。因此他更進一步的說，我與他人的關係本質是宗教，其所要表明的便是指一種與在我之外的關係。儘管我們已經可以透過「祈禱」的方式與對方對話，也指出所謂的他者，指得就是在我們身邊的鄰人，而不是一個被談論的對象。然而，我與他人的具體經驗是什麼？這問題引導了列維納斯對「臉」（visage）的描述。

透過臉，他人對抗著由我而發的否定力量。無限對抗謀殺的方式便是讓所有的力量都不再能發揮作用，而這種反抗列維納斯認為是在他人作為一種未知、不能抵抗之中經驗到的。他人的抵抗是不抵抗的抵抗。儘管只有臉能誘使我們對其做出絕對的否定，但同時他也提出了抵抗，即臉的無限抵抗。透過如此那作為一種純粹倫理上的可能，亦即謀殺之不可能的。

儘管解釋了他人如何出現在我面前又逃離我，但指向他人並非理所當然，而是有一個契機。透過如此我知道我並非獨自的存有於世界上，而這契機便是羞恥。

由於羞恥只是我作為一種感覺，必須指向他人，所以它不是再意識的結構中。但在一開始可以視為一種錯或罪的意識，不同於意識結構，它是以逆向的方

式進行。因為這種逆向的意識，因此我發現自我的天真、我是僭越者、謀殺者。但關於逆向的意識所指的究竟是什麼，以及如何發生是在探討羞恥時首先需要說明的。羞恥會由錯誤或罪所開啓，主要的原因在於那指出了自我所想維持的同一是不可能的，但這只是羞恥的條件，還不是羞恥本身。列維納斯認為羞恥出現在發現某人的脆弱或無價值狀態，而這具體的說法便是作為一種失敗的意識或罪惡的意識。

不同於對罪或錯的討論，羞恥並不是在意識的結構之中，列維納斯將它當成是一種「逆向的意識」。列維納斯認為我與自己的關係可以變成「我朝向我自己」。亦即，在同一的進行中可以當成「我成為自己」的一場賽跑，就如同意識朝向被意識的對象。我們總是朝向一個目的，而這是一個永不停止的過程，直到終點。然而，列維納斯認為這結構有失敗的時候，在那種狀況下它的功能無法正常的發揮。在這時候我無法達到目的，我的意識無法直接到達我的對象，於是只能轉回到自己身上。如此便可解釋為何當羞恥發生時我的對象會是我自己，亦說明這種逆向的意識是如何進行。

儘管羞恥並不是因為冒犯了某種社會風俗、秩序或法律。在早期的說法中羞恥與罪無關。但在後期的說法中，羞恥是一種罪的意識，列維納斯似乎將羞恥與罪做了某種連結。事實上早期與晚期是不衝突的，這涉及列維納斯對罪如何定義。一般而言，所謂的「罪」這個概念往往預設一個超越的法律實體，我對它的違抗構成了我的罪。但是這樣的說法並沒有觸及最原初的部分，以列維納斯來說便是與他者的關係。所以我不具有帶給自己「罪」的能力，罪的產生來自他人對我的批判。而罪來自於我對他人的不公正。但我們也不能將羞恥等於「罪」。因為在罪的意識中，我們意識的對象是一個「事態」，我為我的行為感到罪惡、這麼做是有罪的，而羞恥所指向的是我自己本身。而這逆向的意識所指出的內容在於：天真、僭越、謀殺三者。

天真事實上所代表的就是需要-滿足的關係，因此列維納斯所謂的天真中，也就是對他人的忽視，天真所代表的是一種君權的展現，只有透過羞恥才能打破

此狀態。在天真中我是世界的中心、我具有對世界的絕對權力。儘管仍有錯誤的可能，但整體並不受影響，因為錯誤只是通往更完滿之整體的過程。但是當我被羞恥的感覺強烈的侵襲的時候，我發現我的權力被質疑著，而且這質疑是如此的強烈，以致於我的自由所無法克服的。

羞恥可以被定義為作為自我進行擁有行動的干擾，自我在那瞬間不再能正常的發揮作用。儘管在一般而言知識的運作是前於所有活動，但是如果從這狀態往前追溯，列維納斯認為那描述了創造的地位，在這裡自由的不確定性與它的依賴於確立性是相關的。如果知道這件事是一個是創造的活動，那麼這狀態的擾亂以及他人確定性的不可能，這便意味著他人對主題化的逃離。但只是羞恥所帶來的傷害作用在何處，這便涉及到身體的主題，僭越便是在身體的主題上被討論的。因為我的羞恥離不開我的身體，然而它所涉及的不只在於一種實際上的赤裸。而是我在生存中佔有位置這事實；我佔有位置，同時也將世界化約為我的世界，方法便是透過否定的方式，甚至對他人也是如此。不可忽略的，羞恥仍是一個在身體的意義上所會有的現象。我們可以說羞恥不只是身體，但它也從沒離開過身體的範圍。這是因為意識將世界和我連接起來。但意識的「在那裡」，是一種身體的事件，換言之，我有身體，也有身體所佔的位置，身體及其位置所以形成事件，是因為我超越了物質性，而有了剩餘，我遂以「身體而生存」。這身體不會是精神所虛構的，它是物質的具體生存。在這方式下暴露以及易受傷是「物質的」，也就是說它具有被接觸、傷害或羞恥的可能性。羞恥不在於自己受傷，相反的在於使他人受傷的責任。故在最為源初、具體的例子中，當我們不經意的踩踏、觸碰他人時，我亦會陷入羞恥之中。那出於一種錯的意識，但如前所述，錯只會被修正。只有在遇見他人之臉時，我發現一個無限，我的錯無法被修正，因此陷入羞恥中。然這也說明為何在同樣的狀況中，為何可以是冷漠的踩過去，或是發生羞恥。

在聽到「汝不可殺人」之命令時我們便處碰到謀殺者這一主題。列維納斯認為對他人的否定稱為謀殺，我能發現我是謀殺者也是透過羞恥才得以產生。這是

因為在自我絕對權力的展現下，我並不會意識到我是一謀殺者，我正在否定其他事物的可能性。對於不具有臉的「具顯」之生存，我們的權力暢行無阻。但是當我們遭遇他人之時，而且只有當我們以他人的方式面對他人之時，我們才會接收到那第一命令。儘管這樣的說法頗類似沙特，他認為從臉之中透射出目光，以此對抗我對他人的注視。然，沙特認為羞恥的原因在於他人對我的「注視」。儘管在最為徹底的狀態中，他人的目光並不是實際的出現，但這種因為「被看」而有的感覺早已預設著他人，已經意識到他人的生存這一事實。然不同的是即便他者對我投以目光，對列維納斯而言那不是客體化的目光，而是他人對我之召喚，呼喚我的回應。而，在此之前除非我先察覺到我對他人的不公正，否則難以進一步談進入倫理的關係。

儘管列維納斯在後期似乎傾向於使用「愧疚」來替代羞恥，然這或許可以歸因於羞恥仍具有較大的部分停留在我與自己的關係。而愧疚則是讓這責任明確的指向他人。但在以上的研究中我們可以發現，比起愧疚而言羞恥更具同一與他者之間的過渡地帶。或許它不能完全的進入倫理的關係，但它可以作為進入倫理關係的一個開端。

引用文獻：

外文文獻

01. Edited by Robert Bernasconi and David Wood, *the Provocation of Levinas*: University of Warwick Centre for Research in Philosophy and Literature, 1988.
02. Edited by Richard A. Cohen, *Face to Face with Levinas*: State University of New York press, 1986.
03. Richard A. Cohen, *Elevations: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*: university of Chicago, 1994.
04. Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, *the Cambridge companion to Levinas*: Cambridge University Press, 2002
05. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding: Cambridge University press, 1980.
06. Edited by Seán Hand, *The Levinas Reader*: Blackwell Publishers, 1989.
07. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns: Kluwer Academic Publishers, 1995.
08. Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh: State University of New York press, 1996.
09. Dennis King Keenan, *Death and Responsibility*: State University of New York press, 1999.
10. Emmanuel Levinas, *On Escape*, Translated by Bettina Bergo: Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 2003.
11. Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, Translated by Alphonso Lingis: Kluwer Academic Publisher, 1978.
12. Emmanuel Levinas (1961), *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis.: Duquesne University Press, 1969
13. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen: Duquesne University Press, 1985.
14. Emmanuel Levinas, *Time and Other*, Translated by Richard A. Cohen: Dequesne University Press, 1987.
15. Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Translated by Alphonso Lingis: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
16. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom*, Translated by Seán Hand: the Athlone Press, 1990.
17. Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Translated by Michael B. Smith: The Athlone press, 1999.
18. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas the Genealogy of Ethics*: New York Press, 1995

19. Colin Davis, *Levinas an Introduction*: Published in the United States of America, 1996.
20. David Michael Levin, *the Philosopher's Gaze :Modernity in the Shadows of Enlightenment*: University of California Press,1999.
21. Dermot Moran , *Introduction to Phenomenology*: New York, London ;Routledge,c2000.
22. Edited by adriaan T. Peperzak, *Basic Philosophy Writings*: Indiana University Press, 1996.
23. Stephen Pattison, *Shame :theory, therapy, theology*: Cambridge University Press,2000.
24. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Translated by Hazel E. Barnes: Philosophy Library press, 1956.
25. Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*: Cambridge University press, 2000.
26. Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Eethical Metaphysics*: Martinus Nijhoff, 1974.

中文書籍

01. 文森特·德貢布 (Vincent Descombes) 著，王寅麗譯，《當代法國哲學》，北京，新星，2007。
02. 包利民編選，《西方哲學基礎文獻選讀》，杭州，浙江大學，2007
03. 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，北京，鳳凰，2006。
04. 列維納斯 (Emmanuel Levinas) 著，余中先譯，《上帝、死亡和時間》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1997。
05. 沙特(J. P. Sartre)著，陳宣良等譯《存在與虛無》，台北，桂冠，1990。
06. 沙特著，吳而斌譯《嘔吐》，台北，寰宇，1971。
07. 杜小真，《勒維納斯》，台北，遠流，1994。
08. 貝爾納·亨利·列維著，閔素偉譯，《薩特的世紀》，北京，商務印書館，2005。
09. 居伊·珀蒂德芒熱著，劉成富等譯，《20世紀的哲學與哲學家》，北京，鳳凰，2007。
10. 約翰·列區(John Lechte)著，王志弘、劉亞蘭、郭貞伶譯《當代五十大師》，台北，巨流，2000。
11. 柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集（卷二）》台北，左岸文化，2003。
12. 倪梁康主編，《面對實事本身》，北京，東方出版，2000。
13. 胡賽爾 (Edmund Husserl) 著，張憲譯，《笛卡兒的沈思》，台北，桂冠，1992。
14. 馬克林(George F. McLean),諾爾士(Ricnard T.)等編，方能御譯，《道德發展心理學》，台北，臺灣商務，民 82。

15. 馬克斯·謝勒 (Max Scheler) 著，陳仁華譯，《謝勒論文集：位格與自我的價值》台北，遠流，1991。
16. 馬丁·布伯 (Martin Buber) 著，陳維剛譯，《我與你》，台北，桂冠，2002。
17. 海德格 (Martin Heidegger) 著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》，台北，桂冠，2002。
18. 張春興著，《現代心理學—現代人研究自身問題的科學》，台北，東華，1991。
19. 陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋》，台北，臺大，2006。
20. 項退結著，《海德格》，台北，東大，1990。
21. 馮俊等著，《後現代主義哲學講演錄》，北京，商務印書館，2003。
22. 蔡美麗著，《胡賽爾》，台北，東大，1990。
23. 赫伯特·施皮格伯格 (Herbert Spiegelberg) 著，王炳文、張金言譯《現象學運動》，北京，商務印書館，1995。
24. 德希達 (Jacques Derrida) 著，張寧譯，《書寫與差異》，台北，麥田出版，2004。
25. 羅伯·索科羅斯基 (Robert Sokolowski) 著，李維倫譯《現象學十四講》，台北，心靈工坊，2004。
26. 羅念生、水建馥編，《古希臘語漢語辭典》，北京，商務印書，2004。
27. 德穆·莫倫 (Dermot Moran) 著，蔡錚雲譯《現象學導論》，台北，桂冠，2005。

期刊論文

1. 賴俊雄訪談與紀錄，劉玉雯譯，〈為列維納斯答辯：理察·柯恩訪談〉，《中外文學》36卷第四期，民96年12月。
2. 李永熾著，〈他者·身體與倫理—列維納斯的存在論〉，《當代》，第一四九期 2000.1.1。
3. 鄭宇迪〈生活在他方—列維納斯漂泊的哲學之旅〉，《當代》，第一四九期 2000.1.1。