

現象學論死亡 以列維納斯為線索

龔卓軍*

摘要

本文以現象學對死亡現象的討論為主題，將焦點集中在列維納斯對死亡的現象學反省，尤其是對照著他對海德格現象學的特殊解讀與誤讀，依此線索反顯出不同路數的現象學對死亡現象的看待方式。就方法而言，本文採取現象學系譜式的反省描述，以列維納斯為線索，爬梳相關的西方現象學理論系譜與爭議。

關鍵詞：現象學、死亡、海德格、列維納斯、向死存有、他者、倫理

【收稿】2003/11/16；【接受刊登】2004/03/05

* 國立中山大學哲學研究所助理教授

現象學論死亡 以列維納斯為線索*

龔卓軍

死亡是使得能被思考者變成能被思考的那個東西的終局，正因為如此，它是不能被思考到的。人們甚至不能再說死亡就是虛無，因為，虛無和存在都涉及到理解。當死亡不涉及到做為一種屈從於消亡的存有者的人，而涉及到存有之理解本身時，死亡的問題是無法理解的。這一終局在智性中找不到模式。(DMT 105-106)¹

列維納斯(E. Lévinas)

一、存在、死亡與責任

1933 年海德格與納粹合作，並發表了大學校長就職演說，造成了青年列維納斯的重大思想轉折。自此以後，原本堪稱對海德格《存有與時間》(Sein und Zeit)²之優秀詮釋者的列維納斯，漸漸發展出對

* 本文為作者接受國科會補助九十一年度研究計劃書「現象學論死亡(II-I)」(計劃編號：91-2411-H-110-023)之研究成果，特此申謝。同時感謝多位匿名審查者提供高見，對筆者釐清列維納斯與海德格哲學之間的深密糾葛助益甚大，然仍有未竟之處，當另文回應之。

¹ Emmanuel Lévinas(1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset. *God, Death, and Time*. Translated by Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2000.以下縮寫為 DMT。

² Martin Heidegger(1963), *Sein und Zeit*, 10th ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1963. *Being*

海德格思想的批判態度。本文接下來將以列維納斯對死亡的看法為主要論題，然而，列維納斯的現象學可以說是在這個哲學對局中浮現的，因此，我們遂不得不從這個轉折出發，以它做為我們走向列維納斯死亡思想的開端。³

站在這個開端，我們首先產生了一個疑問：這個思想的轉折是如何發生的？當然，納粹因素只能視為外部的原因，並不能說明其思想轉折的內在理由。1947年列維納斯出版了《時間與他者》(Le temps et l'autre)⁴以及《從存在到存在者》(De l'existence à l'existent)⁵，書中嚴厲批評了海德格對「此有」(Dasein)的「向死存有」(Sein zum Tode)的理解，以及其中蘊含的存在分析。列維納斯對海德格的批評，一直持續到他1961年出版《整體與無限》(Totalité et infini)⁶，1975至76年的課堂講稿《上帝、死亡與時間》(Dieu, la mort et le temps)仍未停歇。讓我們以《從存在到存在者》為例，回到這個批評的起點。

如果在開始的時候，我們的反思在很大的程度上是由馬丁·海德格的哲學所激發的話，存有學的理念和人類與存有有所

and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962. 以下縮寫為 **SZ/BT**。

³ 相關的討論參見 Adriaan Peperzak(1993), *To the other : an introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas*, West Lafayette, Ind. : Purdue University Press, p.4.

⁴ 原本收錄於 Jean Wahl(1947), *Le Choix, Le Monde, L'Existence*, Grenoble-Paris: Arthaud, pp. 125 -196), 1979年重刊為單行本，列維納斯並為之寫了新序，由 Montpellier: Fata Morgana 出版。 *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1991. *Time and the Other*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1991. 以下縮寫為 **TA/TO**。

⁵ Emmanuel Lévinas(1947), *De l'existence à l'existent*, Paris, Vrin, 1993. *Existence and Existents*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. 以下縮寫為 **DE**。

⁶ Emmanuel Lévinas(1961), *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 4th ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 以下縮寫為 **TeI/TaI**。

維繫的關係，那麼，這些反思現在被脫離其哲學氛圍的一種深刻需求(un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie)所支配，同時也為一種信念所支配 我們不能將之留給海德格之前的哲學。(DE 19)

列維納斯認為每種過去的哲學都有其必要，但都是片面真理。而海德格哲學對列維納斯卻有哲學史上的新穎之處，在 1951 年的〈存有學是基礎的嗎？〉(Is Ontology Fundamental?)一文中，他認為以海德格為代表的當代存有學研究，其正本清源的特性，足以讓我們「重新呼吸到柏拉圖偉大對話錄和亞里斯多德形上學的空气」。⁷但是，又是什麼樣的「深刻需求」，讓列維納斯亟欲「脫離」海德格哲學呢？

從個人傳記的層面上看來，這種脫離海德格的需求，似乎與做為猶太人的列維納斯所見證的集中營經驗有直接關聯，⁸然而，個人的情感或悲情(pathos)，並不足以說明哲學上的理由。反過來說，這種悲情所可能造成的思想冒進，卻正是做為哲學家的列維納斯批判海德格時所欲避免的。(IOF 1)然而，究竟是什麼樣的哲學問題與理由，使得列維納斯接受海德格哲學的新穎之餘，復決意「脫離」之，進而透過批判海德格思想，打開了自己的哲學思想風貌呢？⁹

⁷ Emmanuel Lévinas(1951), "Is Ontology Fundamental?", in *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav, N.Y.: Columbia University Press, 1998, p.1.以下縮寫為 IOF。

⁸ Adriaan Peperzak, *To the other*, ibid. and Tina Chanter(1995), "Lévinas and the Question of the Other", in *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, chapter 5, London: Routledge, pp.170-224.當然, Peperzak 和 Chanter 的討論雖沒有單一歸因於列維納斯的個人戰俘經驗與家人遭納粹迫害經歷,但 Chanter 的詮釋則隱含了思想史式的經驗歸因,這種歸因方式無疑可能侷限了列維納斯倫理形上學思想的當代性與全球性。

⁹ 我們在討論中發現，這個問題與德希達(Jacques Derrida)的宏文〈暴力與形上學：論列維納斯思想〉(Violence and Metaphysics: An Essay On the Thought of Emmanuel Levinas)(1964)雖極為相關，但德希達的文章把這個問題放在列維納斯「出離希臘」思

在《從存在到存在者》一書中，列維納斯已在多處明顯地批判海德格思想。他認為海德格以「綻出」(extase)概念來詮釋人類存在，使得存在的終極目標成為「綻出」，這種存在概念的詮釋，是把人類有限性和虛無當中存在的悲劇因素，歸給了人隨其存在所投身的事物，把人的煩憂(angouisse)視為是對虛無、對死亡的煩憂，唯其通過這種煩憂，人才能理解其存在。(DE 19-20)然而，列維納斯認為海德格這種說法的內涵，隱含了對世俗生活和欲望生活的否定，這種否定，忽略了人的存在在本質上的不能免俗，也忽略了人類意向與欲望的誠實性(DE 64-65)。他認為在世存有之所以無法免俗，其意向與欲望之所以具有其誠實性，恰恰是因為我們被「有」(il y a)牢牢抓住，無法輕易將自身化為虛無、遁入死亡，換言之，存在本身就包含著悲劇性。悲劇性並不單單因為此有的墮落與沉淪，而毋寧是我們難以從「有」中脫身、難以不被捲入非人格性的「有」的拉扯之中，我們對存在的煩憂和恐懼，跟我們面對死亡時的煩憂和恐懼一樣原始。(DE 19-21)

但有趣的是，如果我們站在海德格的立場來看，似乎看不出列維納斯的批評與海德格在《存有與時間》中的想法有何差別。海德格認為，「在世存有總已沉淪」，我們可以把此有的一般日常生活規定為，在「沉淪中開顯、在被拋中籌劃著的在世存有，這種在世存有最本己的面向存有的潛能是一個爭議，一方面展現在在世存有的寓『世』存有，一方面展現在在世存有的與他者共在。」(SZ/BT 181/225)更進一

想意向的分析與解構，並由此論證列維納斯對海德格形上學思想的批評將完全適用於他所想建立的猶太式形上學，換言之，列維納斯所想建立的「希臘-猶太」二分式思考對立項是不成立的。參見 Jacques Derrida(1964), "Violence and Metaphysics: An Essay On the Thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and Difference*, tran. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 79-153. 誠然，德希達對列維納斯的嚴厲批評，指出他的海德格的批判並不公平，引起了 1964 年之後列維納斯思想的重大的轉變，然而，由於無法展開這個巨大論題，本文將保留這個巨大的論題脈絡，而先將焦點放在列維納斯與海德格對死亡的看法上。

步來說，列維納斯在《從存在到存在者》中對煩憂和恐懼的在存在中的原始性的討論，海德格在《存有與時間》中似乎也並未忽略。海德格說：「沉淪之逃避乃是起於煩憂，而煩憂才使得恐懼成為可能的。」更有趣的是，海德格接下來的說法實與列維納斯的「存在悲劇性」說法相互輝映：「煩憂之所煩憂者，就是在世存有本身。」(SZ/BT 186/230)那麼，列維納斯所指出的「有」，究竟與海德格所討論的「在世存有」有何區別呢？讓我們重新回到列維納斯的想法。

我們對存在有何煩憂和恐懼呢？基本上，我們在「有」當中的存在，將發現存在是一條無盡的道路，這條路上是永久的對他者的責任，是無法擺脫的義務束縛，是此「生」非我所屬、終生為他者所挾持的存在。然而，對海德格來說，煩憂卻指向「向死存有」(Sein zum Tode; être pour la mort)的理解與完成，煩憂讓此有得以用某種方式理解和掌握其存在，讓在世存有得以對自己的真實存在負責，而不是首先為了他者。列維納斯強調的是存在的黑暗面、無法理解，是一種如同佛家所說的無明(但不是主體心識上的無明，而是整個緣起世界的無可理解)：即使如同在漫漫黑夜中「沒有出口」、「沒有回應」，我們還是得承受存在，明天還是得活下去，這今日之存在當中無限的明天，具有其恐怖性和恒久性，讓我們必然要去承擔(DE 102-103)，這一點其實與海德格的想法並無多大的差異。但是，或許通過一個問題，我們可以進步釐清兩者對「死亡」這個議題的關注點的差異：如果存在充滿煩憂，我們為什麼不選擇自殺呢？

要理解列維納斯對這個問題的回應，以及在回應中對海德格「向死存有」的不滿，我們不能忽略布朗秀(Maurice Blanchot)的影響。布朗秀認為¹⁰，海德格想讓死亡「變得可能」讓我們理解，這裡面包含

¹⁰ Maurice Blanchot(1982), *The Space of Literature*, trans. Ann Smock, Lincoln:

了一種認識論的傾向。但列維納斯則認為死亡本質上是不可捉摸、在他方、無法掌握的。死亡抗拒我們，它是不可能的，它像他者來到我們面前，在神秘而陌生的死亡面前，我們不再是自己的主人，死亡是謀殺，像從另一個世界、彼岸來的東西。它使我們驚訝，無法預期，縱使有海德格的深刻分析與認識，它的力量仍舊，不僅由於它無法預測，也在於它無法認識。死亡是他者，它不是我。列維納斯說死亡像一種詐術、一種花招，它戲弄我們，耍得我們團團轉，我不可能是我自己的死亡的主人，自殺只會讓我膚淺地暫時得救，我想找死，但目標搞錯了，因我明明是想掙脫他者與我的存在對我的重重束縛，卻把自己的死亡變成逃離他者的工具，自殺的心態，終究是在考慮我的死會造成(或減輕)對他者、他事的什麼影響，這種有「針對性」的死亡，反倒無法成為真正屬於「自己的」死亡，布朗秀說，「自殺是誤把自己的死亡弄成為他者而死。」(SL 104)最後，布朗秀結論道：自殺是不可能的。(SL 104-7)¹¹

至此，列維納斯更進一步向海德格，或其實更是向歐洲哲學傳統提問：那麼真正屬己的死亡是可能的嗎？如果是可能的，我們要如何理解屬己的死亡呢？從列維納斯的觀點來看，既然我們的存在從沒有屬己的一刻，既然我們總是在「有」(il y a)的深淵中，在無限待盡的

University of Nebraska Press, p. 96. 以下引文縮寫為 SL.

¹¹ 列維納斯也認為自殺是「矛盾的概念」。(TO 73)。布朗秀對自殺的看法，對當代倫理學中爭論不休的「自殺」、「協助自殺」或「安樂死」問題，頗有新意，但已溢出了本文討論的範圍。另外，從死亡學(thanatology)的研究來說，「自殺」原本是一個可以從存有學角度來討論的問題，誠如傅偉勳教授在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書第2章所詳細討論的「生活品質」與「死亡尊嚴」的對比，以及在此章末尾提出來的終極意義問題：為什麼「生活下去」就是「意義」？自殺在所有實存的極限境況，難道都是「無意義」？參見傅偉勳(1993)，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，頁33-85。顯然，透過布朗秀或列維納斯，這個問題的確可以從存有學或倫理形上學的角度，提出某種可能的回應。

責任束縛中，既然我們無從親歷死亡的經驗本身，又如何可能有全然屬己的死亡呢？

但是，我們不得不注意到一件事，那就是列維納斯對海德格理論上的恣意批評，似乎並不是從海德格哲學自身的理路上加以反對，而似另有所圖。雖然我們行文至此，此意圖仍不明顯，但他的種種批評似乎是要建立一種以「他者」與「責位」為指向的哲學，而並沒有能夠讓他自己真正「出離」海德格思想的影響。以下，本文將進一步討論列維納斯這種對海德格的特殊解讀 (idiosyncratic reading)，甚至可說是誤讀，但這是一個有重大意義與深遠影響的誤讀。就此而言，本文真正的用意是闡釋列維納斯自己的「死亡」思想，而非正確無誤地介紹海德格的「死亡」現象學。

二、死亡的存有學系譜

如果從《上帝、死亡與時間》一書的角度來看，如同列維納斯 1975 年 11 月 28 日講課記錄稿的標題：「一個不得已的過渡：海德格」所示，我們可以將本文上一節對死亡的提問，視為列維納斯透過海德格，轉向亞里斯多德、康德、黑格爾、布洛赫、柏格森、芬克提問，轉向整個西方存有學史所做的提問。這整個提問的重心是：死亡做為海德格所說的「終局」，這個終局若既不等於全然的虛無，也不等於存在，那麼我們如何可能理解死亡呢？

依據列維納斯的理解，對海德格來說，死亡意味著在我的毀滅意義上的我的死亡，對於死亡與時間關係的研究，海德格認為，正是由於死亡本身，此有(Dasein)才成其所是之整體性，才確實存在。死亡不應該被設想在一種尚未實現的未來中，不是在物理分秒時間中展開

的事件，而是應從即存在、即死亡的角度，去掌握躍入存在、即等於躍入向死之狀態，換言之，死亡並不在時間中的某處，反倒是時間乃是由躍入存在、躍向死亡的動態所展開。假如死亡結束了此有，便一併帶走了本真狀態(Eigentlichkeit)和整體性。因此，死亡是一種存在方式，其出發點乃是 尚未(pas encore)。(DMT 50-51)或許，我們可以從黑格爾絕對精神的辯證角度，來看待海德格的死亡現象學，在否定中所帶有的肯定意涵。

黑格爾從精神邁向絕對知識的辯證角度來看死亡，他將死亡視為為精神通過不同意識型態時，一個必要的中間環節：「尚未」。布朗秀認為，黑格爾將行動、語言、自由和死亡視為是同一個運動的不同面貌。他證明只有人不斷決意接近死亡，才能讓他變成積極的虛無，也才能夠否定、轉化自然現實 戰爭、勞動、認識、捲入歷史，都可能是決意接近死亡的方式。在辯證的觀點下，死亡是個神奇的力量：絕對的否定力量，在世間形成了真理的活動。死亡把否定帶入現實，把有形帶入無形，把界定帶入不定。我們希望畫出這個界線、標定這個結尾、到達這個終局。(SL 240)於是，死亡如同絕對的主人。(DMT 95)

這是關於死亡的文明 諸如家族葬禮將死者變成活生生的記憶 背後所要求的原理，是有目標的意志企圖達致、要求完成、想要全面主導存在與死亡的做法。當存在面對此終極關頭還能耐著性子尋求可能性，能夠朝向死亡，如同朝向最特出的可能性，這種存在便是本真的。通過此一運動，西方史上的人類本質，才有了行動 價值、未來、勞動與真理。要肯定對人來說一切都有可能，首先要肯定死亡本身是可能性，沒有死亡本身，人就不能形成「全部」的理念，也無法以整體性的觀點存在，因此，死亡必定使「全部」 即整體性成

為可能。(SL 240)所以，對黑格爾來說，死亡是創造性的，它是每一步辯證形成前的必然效應，也是邁向「全體」理念、邁向絕對知識必然進程中的環節。

不過，列維納斯在關於黑格爾的講課記錄中，卻留下一個伏筆。在 1976 年 3 月 19 日的記錄中，列維納斯強調，黑格爾在《精神現象學》中將死亡置於與血緣的關係下描繪，使他比在《邏輯學》中的討論「更加接近死亡之謎」，因為，「在他的《邏輯學》中，死亡被歸結為已經和存有一起被思考到了的虛無。」相對的，在《精神現象學》中，死亡「是一種陰影(ombre)」。 (DMT 100-101)列維納斯認為死亡雖不再存在，卻也不等同於虛無，然而，以智性的方式面對存在、死亡和虛無的西方存有學傳統，容易陷入「存有和虛無的辯證法」中，他認為海德格的存有學便是一個例子：

存有和虛無的辯證法，繼續支配著海德格的存有學，在此存有學中，惡總是等於缺陷，也就是不足，缺少了存有，也就是虛無。(DE 20)

黑格爾在《精神現象學》中把死亡視為「陰影」，指向「黑暗又掩蔽的實質」，指向「萬物的深層(Urgrund)」，裡面似乎蘊含了某種死亡不能夠被思考到的實質，換言之，我們雖然無法否認死亡的虛無性，但在此同時，我們卻無法認識此一虛無，亦即，死亡並不等於虛無，它是某種「不可設想的虛無」。然而，黑格爾並沒有脫離在世存有的意義模式，他終歸是按照生者與死者的關係建構死亡的意義(如葬禮、回歸塵土、以家庭的存在為基礎)，埋葬即被解釋為回到存在的基礎。列維納斯說：

於是，死亡在世界之中被思，並做為自身理解自身的一個環節。黑格爾總是以一種對還活著的人的行為的詮釋來看待死亡。在世界顯現的時刻，死亡是可以理解的。(DMT 104)

布朗秀在《文學的空間》中，呼應列維納斯的討論，認為除了海德格、黑格爾將死亡做為存在或意義建構的可能性之外，還包含了尼采：「決定不再存有，本身也是可能性：死亡的可能性。三個思想系統——黑格爾、尼采、海德格的思想體系——試圖闡明這個決定，因而，不論他們彼此間有多大的對立，他們似乎都為現代人的命運散放出巨大的光芒，而率皆致力於讓死亡具有可能。」(SL 96)

對尼采來說，死亡是邁向彼岸的可能性。超人(Overman)即是在死亡的可能面前保持自由的人，超人執持著意志的純粹本質，他意志於虛無與禁欲理想，使他能夠超越妒恨(ressentiment)的虛無主義與偽意識。在《查拉圖斯特拉如是說》(Thus Spoke Zarathustra)¹²一書的〈論自由的死〉一節，最能表現這樣的思想：

我讓你看那圓滿無缺的死——對於生存者形成一種激勵和允諾的。圓滿地完成了一生的人，光榮地死去，四周圍，環繞著希望者、允諾者。所以，一個人要學習死亡；而不尊重生命的誓願而死，便毫無慶典可言。

自由的死，死的自由，當說「是」的時機消失卻能夠說出一個神聖的「不」：他就是這樣了解了怎樣死亡、怎樣生活。(TSZ 183-185)

¹² F. Nietzsche(1883), *Thus Spoke Zarathustra*, in Walter Kaufmann trans., *The Portable Nietzsche*, New York: The Viking Press, 1954. 以下引文縮寫為 TSZ.

列維納斯認為，就海德格來說，本真、決意、確定和對死亡的確切假定，使得此有的存在分析得以完整。而超人與此有的本真、決意、確定和對死亡的確切認定行動，和海德格強調「自由面對死亡」(Freiheit zum Tode, SZ 266/BT 311)有異曲同工之妙。然而，布朗秀認為就是在這個關鍵環節，恰好使得死亡做為可能性轉成為死亡做為不可能性。布朗秀在他的《文學與死亡的自由》(Literature and the Right to Death)中，也指出這種自由的空洞，視之為虛無主義的一個極端形式。¹³

以下，讓我們透過布朗秀的分析，來說明這個虛無主義的極端形式，這個死亡做為可能性轉成為死亡做為不可能性的轉化。

在《查拉圖斯特拉如是說》查拉圖斯特拉在〈論視見與謎語〉之中向一位侏儒宣佈了「永恒輪迴」之後，在荒野中遇到了一位年輕牧者，被一條大黑蛇塞住了嘴，那條蛇奮力爬進他的喉嚨。在〈復原者〉一節，查拉圖斯特拉間接談到了那次的遭遇：「對人的極端厭惡——它噙住了我，並爬進了我的喉嚨，預言者說：『萬物都一樣，沒有什麼是值得的，知識人的哽塞。』一道微光有氣無力地在我眼前，悲傷，厭煩至死，沈醉若死，用打著呵欠的嘴說著。『永遠迴返於你所厭煩的人，渺小的人。』」(TSZ 219)布朗秀認為，查拉圖斯特拉的厭煩起於：

¹³ Maurice Blanchot(1981), "Literature and the Right to Death." Translated by Lydia Davis. In *The Gaze of Orpheus*, 21-62. Edited by P. Adams Sitney. Barrytown, New York: Station Hill Press, 1981. 以下引文縮寫為 LRD。「死亡做為事件，不再有任何重要性。在恐怖統治時期，許多個體死亡卻了無意義。用黑格爾的話來說，『它因而是所有死亡中最冷酷、最不堪的，就跟剝下一個甘藍菜頭、吞下滿口水沒什麼兩樣。』為什麼？死亡不是自由的成就——也就是意義最豐盈的時刻嗎？但這也是那種自由空洞的地方，證明了一個事實，這樣的自由仍屬抽象、理想的(文藝性的)，它貧瘠而陳腐。」(LRD 39-40)

他永遠無法決定性地超越人的不足，而弔詭的是，他只能意願他的迴返，來試著超越人的不足。但這個迴返的意義為何？它意謂著它肯定：虛無主義的極端正是它顛倒自身的地方，虛無主義正是這個迴返本身，是種肯定，從「不」到「是」，駁斥了虛無主義，但卻完全透過肯定虛無主義來駁斥它，因而將之擴展成每一種可能的肯定。(IC 149-50, 451n9)¹⁴

虛無主義的極端點，正是由於對人類的種種不足(包括死亡)，查拉圖斯特拉無法決定性地超越之，而只能由查拉圖斯特拉永恒地迴返，來試著超越人的不足。然而，當這個迴返須被反復履行，其本身就肯定了虛無主義(迴返乃是徒勞，所以虛無主義值得肯定)；可是這種永恒地迴返的一次次兌現，又駁斥了虛無主義(一次次的迴返就是一種可能，所以不虛無)。在此，死亡做為一種迴返，它帶來的各種可能性(試圖超越死亡)，在死亡現身時立刻反轉為不可能性(徒勞)。這個超越企圖的中斷，就像「揚棄」(Aufhebung)的步驟如果被中斷了，但這個中斷它的環節本身並不現身，便只會留下自身的痕跡(trace)。

極端的虛無主義在生產出企圖超越永恒輪迴的無盡步履時，在生產出迴返、履行其反轉時，留下了痕跡。同樣的，死亡的存有學系譜提示我們的是，死亡的不可親知、無可名狀，在生產出企圖超越死亡的無盡步履時，同樣讓這種超越迴返的思考步履呈現出可能性，但是，就在我們履行(performance)¹⁵這種可能性時，將立刻造成其反轉為所有可能性的不可能，而死亡(與虛無主義的極端狀態一樣)透過這種

¹⁴ Maurice Blanchot(1993), *The Infinite Conversation* Translated by Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.以下引文縮寫為 IC。

¹⁵ Dennis King Keenan(1999), *Death and Responsibility: The "Work" of Lévinas*. USA, Albany: State University of New York Press 1999.第 1 章。

方式留下痕跡，因而，死亡不等於全然的虛無，它不是完全的空無，而是有效應、卻遲未現身的「痕跡」。

三、思考死亡做為思考無限性：轉向倫理

從列維納斯的觀點來看，這種履行是「多幕戲劇」(drama in several acts) (TeI 258/TaI 282, 284)，它生產出一道「無限在有限中無限化」的痕跡(a trace of the in-finition of the infinite)，讓無限呈顯為思考著無限之思想的阻斷。對於這種履行(performance) 的反思與履行，不斷在列維納斯的著作中重演。若能解讀它，不僅有助於我們理解列維納斯思考「死亡」這個在存有之外(other than being)、無可思考、又不等於虛無的「無意向的激動」(affectivité sans intentionalité)(DMT 26)之中斷效果與痕跡，更有助於我們在通過黑格爾、尼采、海德格的存有學系譜學之死亡觀考察後，重新理解列維納斯對「我與我的死亡、我與他者的死亡的關係」的思考方法。

列維納斯在 1957 年出版的〈哲學與無限性之觀念〉(La philosophie et l'idée de l'Infini)¹⁶一文中，引入了笛卡兒對無限觀念的分析之解讀，這種解讀後來一直在列維納斯的著作中不絕如縷地復現，最顯著者，莫過於《整體性與無限性》一書，我們由其標題已可窺知一二。以下我們將從這篇文章與這本書的互文脈絡，去掌握列維納斯思考死亡時的思考方法。

¹⁶ Emmanuel Lévinas(1967), "La philosophie et l'idée de l'Infini." In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 165-78. Paris: Vrin, 1967 / "Philosophy and the Idea of Infinity." Translated by Alphonso Lingis. In *Emmanuel Lévinas: Collected Philosophical Papers*, 47-59. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. 以下引文縮寫為 **PeI/PaI**。而此文的詮釋可參見 Adriaan Peperzak, *To the other*, 第 2, 3, 4 章。

列維納斯發現，笛卡兒在《沈思錄》(Meditations)中，強調了一個「我」在思考，同時也強調了「我」的思考與無限性的一種關係，在這種關係中，「無限性」的他者性(alterité)並未被思考著它的思想排除。

在思考無限性時，我從一開始就思考得比思考還多。(In thinking infinity the I from the first thinks more than it thinks) (PeI 172/PaI 54)

這個讓人進退兩難的說法，充分發揮了《整體性與無限性》中兩個相互矛盾的思考運動，它們必然要求被一起思考，卻不可能被放在一起思考。列維納斯在〈哲學與無限性之觀念〉的前言中，將笛卡兒的《沈思錄》解讀為「只是它所勾勒出之結構的形式設計。」(PeI 171/PaI 53)換言之，其內涵並未得到充分的開展。列維納斯指出的這個雙重思考運動，意在闡明《沈思錄》中，列維納斯為之神往的這個「形式設計」也就是列維納斯後來用以思考「死亡」問題的雙重思考方法：

在第一個運動中，如果笛卡兒將一個自身面對自身的意識視為無可懷疑，那麼在第二個運動中 對反思的反思 他認出了支持這種確定性的條件。(TeI 186/TaI 210)

換句話說，笛卡兒的「我無法懷疑我在懷疑」這個確定性思考是第一個運動，其本質是意識自身肯定自身；而第二個運動則是再認出一個更根源、不斷在指認中後退、而無法定立(positing)的「尚未」(not yet)現身的「我思」。在進入列維納斯解讀笛卡兒《沈思錄》的文本細部

之前，我們有必要把這兩個運動放在列維納斯對「理解」(comprehension)與「批判」(critique)的區分脈絡中。

《整體性與無限性》開宗明義，列維納斯就區分了做為知識或理論的「理解」，以及做為認識本質的「批判」。在理解存有時，知識或理論關心的是批判，在發現了其自由發用有獨斷之弊時，認識活動將自身置入疑問。每當認識的批判本質追問其自由發用中任意獨斷之源頭時，就轉向自身。(TeI 13/TaI 43)因此，認識活動的本質並不等於抓住一個對象，而在於能夠將自身置入疑問。認識活動

能夠將世界當做其主題，使它成為對象，因為它的實行不外是掌管支持著它自身的條件，即便這些支持條件也在這個掌管動作本身中作用著。(TeI 57/TaI 85)

因此，知識或理論活動似乎形成了一種模稜兩可的特質——兩種不同的運動。理解運動在每個當下都會被批判運動所顛倒。然而，這並不等於說這兩個運動只處於對立關係中。雖然兩者朝顛倒的方向運動，因而有對立之處，但它們卻要求同時被思考。「只有在認識活動同時(en même temps)具批判性時，它才成其為對事實的認識活動；如果它將自身置入問題，迴返其根源——在一個不自然的運動中尋求較其根源更高者，這個運動就證明了、或描述了一種被創造的自由。」(TeI 54/TaI 82-83)在這不自然的批判運動中，知識回頭超越了它自身的根源，回頭超越它依據證成其自身的根源。「知識做為批判，做為迴溯自由之前的狀態，要能夠出現，只有在一存有者擁有先於其根源的源頭時，而此存有者是被其根源創造出來的。」(TeI 57/TaI 85)於是，「理解」與「批判」形成了一個後來者批判其理論根源、再回到其根源的

根源中去的雙重運動，當理解被批判置入疑問時，這種弔詭而難以描述的關係，列維納斯稱之為「倫理」或「道德」。在笛卡兒的《沈思錄》中，列維納斯發現了這個模稜兩可的雙重運動，這個「倫理」結構。

認識活動的批判本質，導向了對「我思」之知識的超越。(TeI 58/TaI 85)它超越了做為理解的知識，超越了自身視自身為無可置疑之知識。笛卡兒所認定的確定性，來自於「我思」的清晰性與明瞭性，追求確定性，是因為「在這有限思想中的無限性之出現，若沒有這個出現，這個有限思想會忽略掉它自身的有限。」(TeI 186/TaI 210)換言之，若沒有這個無限出現，意識便無法立定，也無法認出其限制，它的懷疑。(TeI 185/TaI 210)一旦它無法確定其懷疑，便無法實現其第一重運動。列維納斯在此指涉到笛卡兒第三沉思中的著名章節，在這個章節中，笛卡兒反對自己的探問，或許他自己得到對無限的知覺，是透過對否定有限者而得到的：

相反的，我清楚了解到，在無限實體中的真實要比在有限實體中的真實來得更多，因而，我對無限者的知覺 亦即對上帝的知覺，以某種方式先於我對有限者的知覺 亦即我自己。因為，我怎能了解到我懷疑、我欲求 亦即我缺乏某事物，了解到我並非全然完美，除非，我有某些觀念牽涉到一個更美的存有者，使我能夠透過比較認出我自己的不足？(MFP 31)¹⁷

笛卡兒如何了解他懷疑，他如何能夠立定並認出他的懷疑、他的有

¹⁷ René Descartes(1988), *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. In *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, 1-62. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 引文縮寫為 MFP。

限、他的不完美，更何況是他在第二沉思中，已用了他這有限而不完美存有者的懷疑建立的「我思」。他了解、確定、不懷疑他在懷疑？除非在他之中，早已有對某個更完美存有者的觀念，是這個觀念使他能夠透過比較認出他自己的不足。笛卡兒在此發現了第二重運動，換言之，在事實之後，或對認識的反思特質做了批判反思之後，他發現了第一重運動得到確定性的條件，這個條件來自「自身對自身的無可懷疑」，它是絕對的根源，在第三沉思中，笛卡兒發現了先於根源的根源：無限者。在有限者中勾聯出無限者之道，乃是由稍早所述之雙重運動所授與。列維納斯在《整體性與無限性》一書的〈無神論或意志〉一節中，在他自己對死亡和未來的描述中，建立了對笛卡兒《沉思錄》這種近密的解讀。他把第一重運動稱之為「時序秩序」(chronological order)，第二重運動稱之為「邏輯秩序」(logical order)。這雙重運動同時也被陳述為「理解」和「批判」。

以無限方式賦與其自身觀念於我們之中的存有——用笛卡兒的語彙說是上帝，依第三沉思的說法，是它對應出了我思的明證性。但是，對這個「我思」中形上關係的發現，就時序而言，只形構了哲學家的第二重運動。在這個「邏輯秩序」之外，可能還有一個「時序秩序」，在這個進程之中，還可能存在許多環節，亦即它是一個進程(progression)。從時間的觀點來看，這個存有乃是「尚未」(not yet [n'est pas encore])，這個「尚未」使這個「進程」不致等同於「虛無」，但卻使這個「進程」跟它自身維持在一個「距離外」(distance [à distance])。它不是一蹴可幾。(It is not all at once [n'est pas d'un seul coup].) (Tel 24-25/Tal 54)

我們在閱讀笛卡兒描述「我思」的相關章節時，必須牢牢記住它乃是「尚未」和「非一蹴可幾」，「我思」是從一位已經在第三沉思中

發現了無限者的讀者/作者的觀點所寫下來的東西。從時序的觀點來看，「我思」的全幅實現雖然尚未到來，但這並不會讓我思等同於虛無，或等同於純粹的潛能。在這個發現無限者的時刻，「我思」維持在一個與自身有距離的狀態中，介於實現與潛能之間隙中。它處於「尚未」或「非一蹴可幾」的間隙中。

至此，我們稍稍釐清了一些方法的和概念的基礎，以理解列維納斯對「我思」與死亡所做的思考。不論是關於我自己的死亡還是他者的死亡，筆者相信，這些釐清亦有助於我們理解列維納斯對存有學史系譜——尤其是對海德格存有學中的死亡觀所做的特殊解讀與誤讀。

四、列維納斯對海德格死亡觀的的特殊解讀與誤讀

(1) 死亡之不可理解與不可能性：列維納斯認為，死亡之臨近吾人，不是帶來虛無，而是帶來恐懼，我為我的存有恐懼 (TaI 233/Tel 209)，恐懼暴力 (TaI 235/Tel 212)，而且，列維納斯強調，死亡基本上是無法認識的 (unknowability)，列維納斯在此企圖反駁海德格「非本真的死亡」的說法。對海德格來說，恐懼死亡是與死亡關聯的非本真方式 (inauthentic way of relating to death)，而唯一與死亡關聯的本真方式是煩憂 (angoisse)，一部分的意思是去理解自身的限制。¹⁸列維納斯則拒絕這種傳統的二分法，好像不是存有就是虛無 (TaI 232/Tel 208)，列維納斯認為海德格提供的選項也在上述二分之一中，海德格認

¹⁸ 海德格說：「面對死亡時的焦慮，不能跟面對自身的終止時的恐懼混為一談。」 (Anxiety in the face of death must not be confused with fear in the face of one's demise)(BT, 295; SZ, 251)依據海德格的看法，「眾人」無法了解此種狀態，誤解了死亡，還一直幻想著以為他們還有很多時間。(BT, 346; SZ, 300, and BT, 477; SZ, 425).

為死亡是虛無，我在此虛無上投企出整體存有的可能 (BT 292/SZ 248) 列維納斯強調的則是死亡的不可認識性：「我們不知道死亡何時會來。來的會是什麼？它會用什麼威脅我？用虛無，還是用另一個開始？我不知道。」(TaI 234/ TeI 211)「死亡的不可能，乃是我們不可能認識死亡。」(impossibility of knowing)(TaI 234/TeI 211)就此而言，死亡乃是「所有可能的不可能。」(the impossibility of every possibility)(TaI 235/TeI 212) 而非「不可能的可能。」然而，如同德希達在〈暴力與形上學：論列維納斯思想〉的批評所示，列維納斯在接受了布朗秀的影響，在理論上堅持所謂死亡的「不可能性」、「不可認識性」時，是否落入了理論上的「邏輯秩序」？

換言之，從「時序秩序」的觀點來看，對列維納斯所欲爭論的海德格來說，「死亡」的全幅實現雖然尚未到來，但這並不會讓對於「死亡」的思考等同於虛無，或等同於純粹的潛能。在發現「死亡」的時刻，所有理論上的「我思」都維持在一個與自身有距離的狀態中，介於實現與潛能之間隙中，因而在「可能」與「不可能」之間。它處於「尚未」或「非一蹴可幾」的間隙中。就此而言，列維納斯討論「死亡」的「不可能」或「不可認識」誠然是一種論說上的理路，但一旦依此理路反對「死亡」做為一種「可能性」，反而落入了「邏輯秩序」上的二分，這對吾人所真實面對「死亡」的經驗揭露，並不能讓論者回到更近於「倫理」態度，回到當下生命的進程中。

(2) 死亡帶來時間的中斷，而不是整體化：德希達曾提醒我們，海德格不僅說此有是向死存有，也強調是共在存有 (Mitsein; being-with)，海德格認為兩者同樣原初，都是世界的結構條件，海德格也常說，人是透過先感受他者的死亡而預期自己的死亡，所以，列維納斯批評海德格把「我的死亡」置於「他者的死亡」之前，是否是

一種錯誤?《存有與時間》第 53 節說:「做為無關係的可能性,死亡個別化地成為無法被凌越的可能,它讓此有成為共在,對他人的潛在存有狀態有了理解。」(BT, 309; SZ, 264)海德格透過本真的死亡來贖回、回復自我的可能性,這種可能性原來是被「眾我」所掩蓋的死亡遮蔽住了。列維納斯認為,在海德格的時間性概念中,此有做為有限之物,只對他自己一個人成立,即便是良心的召喚,他必須往自己內在去找,於是,這中間蘊含了一種「神入的時間性概念」(the ecstatic conception of temporality),在此有獨自的神入狀態中,時間亦趨向整體化,這種時間性,省略了他異性,也省略了死亡降臨時具有斷裂效果的「瞬間、間隙」(instant, interval)。

按照「時序秩序」與「邏輯秩序」的關係來看,這種理解當然也可以倒轉過來解釋。海德格的「神入的時間性概念」如果不當做一種知識來看待的話,它反而是在描述一種神出體外,一種脫離自我的狀態,是一種脫離內在性、朝向外在性的狀態。或者,我們可以進一步追問:在面對良心召喚中的「自我」,為何就等於「同一」與「整體化」呢?就「時序秩序」而言,這個在死亡陰影中面對良心召喚「自我」,難道不是恰好可能在「自我」破碎的「瞬間、間隙」中,與「他者」或他異性照面嗎?因此,列維納斯討論「死亡」帶來的時間上的「中斷」誠然是一種論說上的說法,但一旦依此理路反對「死亡」做為一種本真自我的「時間性」,同樣落入了「邏輯秩序」上的二分,這對吾人所真實面對「死亡」的經驗揭露,也同樣不能讓論者回到更近於「倫理」態度。

(3) 死亡是個不得不、是個疑問,而並非邁向自由:海德格分析的死亡中,此有的特性在於其可能性。歷史性就充溢在人存在之中,無法逃脫,而不是咀咒,它的核心「人是向死存有」,死亡正是所有

人類真正自由的決定條件，因為他有了自己死於自己的死亡，人活出自己的生命才能算是自由的。用海德格的話來說，「在死亡當中，此有做為可能性的特質得到最清楚的展現。」(BT 293/SZ 248-49) 列維納斯因而說，「死亡對海德格來說是自由的降臨。」(Death in Heidegger is an event of freedom.)(TO 70/TA 57) 這種基本的自由，便是列維納斯要爭論之處。列維納斯認為，此有的基本特色不是可能性，不管是實現出來變成存有的潛能，我首先不是任何東西的潛能，而是感受性、被動性、責任感，我不得不向他者被動地暴露自己，而死亡首先便是由他者的無可反對性展現出來的。列維納斯不斷追問的是死亡是否有更根本的意義，而不只是肯定死亡可能讓自我從可能性中解放出來，得到自由。這個「可能性」與「不可能性」的爭論，我們已在上面對論過。

顯然，列維納斯對海德格理論上的恣意批評，是另有所圖。他的種種批評，似乎只是要建立自己的哲學語言的一個無意識的過程，而並沒有能夠讓他自己真正「出離」海德格思想的影響。因此，這些爭論的真正意義，毋寧是列維納斯認為海德格「非本真的死亡」這個概念不夠用，因為，這個概念對他而言似乎蘊含：有人可以把他者化約為不僅是可以否定、可以謀殺的，也有理由為了自己的「本真的死亡」

真誠的存活，而不惜去謀殺他人。這種蘊含勢必造成倫理上的可怕後果。列維納斯強烈主張，我們必須另謀他途，以思考死亡、自由和他者的關係。列維納斯的死亡看法再現了一個終局：這個終局是某些可能性還沒有實現，也可能再也不會實現，但現在絕不可能實現。

列維納斯的哲學力量不在於承認自由抉擇，而在於承認用這些說詞來說明責任的議題，通常已經太遲了。大屠殺已發生，列維納斯關心的是，我們接下來要如何問問題、如何回應這種他者的死亡才恰

當？就此而言，列維納斯關心的，不是問「我的回應」如何出現，而是「我如何對我會出現的回應負起責任」，不是依據表象或現象領域，而是依據「我應該要對之負責的他者」來問問題。我或許無法提出「他者的死亡」這個不可能的問題，但或許去陳述它的努力，即便明知不可能，也不致於完全於事無補。於是，我們依舊要問：「死亡」這個不可能的問題在什麼意義下是不可能的，在什麼意義下它仍有可能？我雖不可能貼切陳述我的回應責任，但是，正因為沒有人能貼切講清楚自己的責任，問題才可能繼續問下去，不是嗎？所以，我的責任問題的不可能是因為它不可能確切釐清，也不能被一勞永逸地回答，但我仍可能一直追問我的責任，雖然可能還是問出不可能回答的問題。就在這種不可能當中，我們也發現了我們的責任的必然性、絕對必要、要緊、無法規避，我們的責任透過他者，持續的復現。

透過對死亡的追問，列維納斯提醒我們，這個時代的倫理學已無法再是一種責任與良心的召喚，我們無法再把倫理責任當做抽象制定出來的義務大綱、當做一種未來的可能性、一種必須要被實現的可能性。於是，倫理學成為一種永遠「尚未」盡完的責任，更具體的倫理回應與責任，是透過他者的臉孔表情、他者的死亡，當下向我展現其靜默的要求的。

死亡雖不可認識、不可理解，但做為哲學研究者的列維納斯與我們，必須因此回歸沉默嗎？不。列維納斯主張，我們的責任乃是不斷的追問，透過我們不停的追問介於存有與虛無間的死亡，我們不斷在兌現列維納斯所謂的雙重思考運動：在所有對死亡明確性的思考與理解的根源意義上，保留所有的這些第一重思考運動的理解價值，但我們必頗再繼續做第二重的思考與追問，再去揭露這些確定性的根源之根源，借用列維納斯的話來說：「這並不單純是一項西西弗斯的勞動，

因為，每一次所移動過的距離並不一樣；它是一種下降運動，朝向一個越來越深的深淵，我們在別處稱之為『有』(il y a)，它超越了肯定與否定。」(TeI 65-66/TaI 93) 它在追問與打斷中，為時序秩序尋找出邏輯秩序，同時留下了痕跡。

參考書目

- Blonchot, Maurice(1981) "Literature and the Right to Death." Translated by Lydia Davis. In *The Gaze of Orpheus*, 21-62. Edited by P. Adams Sitney. Barrytown, New York: Station Hill Press, 1981.
- (1982), *The Space of Literature*, trans. Ann Smock ,Lincoln: University of Nebraska Press.
- (1993), *The Infinite Conversation* Translated by Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Chanter, Tina(1995), "Lévinas and the Question of the Other", in *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, chapter 5, London: Routledge, pp.170-224.
- Derrida, Jacques(1964), "Violence and Metaphysics: An Essay On the Thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and Difference*, tran. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 79-153.
- Descartes, René(1988), *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. In *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, 1-62. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Heidegger, Martin(1963), *Sein und Zeit*, 10th ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1963. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Keenan, Dennis King(1999), *Death and Responsibility: The "Work" of Lévinas*. USA, Albany: State University of New York Press 1999.
- Lévinas, Emmanuel(1947), *De l'existence à l'existent*, Paris, Vrin, 1993. *Existence and Existents*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- (1951), "Is Ontology Fundamental?", in *Entre Nous: On*

- Thinking-of-the- Other*, trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav, N.Y.: Columbia University Press, 1998.
- (1961), *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 4th ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- (1967), "La philosophie et l'idée de l'Infini." In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 165-78. Paris: Vrin, 1967 / "Philosophy and the Idea of Infinity." Translated by Alphonso Lingis. In *Emmanuel Lévinas: Collected Philosophical Papers*, 47-59. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- (1991) *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1991. *Time and the Other*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1991.
- (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset. *God, Death , and Time*. Translated by Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2000.
- (1998) "Unintentional Consciousness", in *Entre Nous: On Thinking-of -the-Other*, trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav, N.Y.: Columbia University Press, 1998, pp.123-32.
- Nietzsche, F. (1883), *Thus Spoke Zarathustra*, in Walter Kaufmann trans., *The Portable Nietzsche*, New York: The Viking Press, 1954.
- Peperzak, Adriaan(1993), *To the other : an introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas*, West Lafayette, Ind. : Purdue University Press.

Phenomenology On Death Using Lévinas as a Clue

Gong, Jow-Jiun

abstract

This paper focus on phenomenology of death and dying. In the light of western theoretical history of phenomenology, we use Lévinas' thoughts on death and dying as a major clue in confrontation with Heideggerian thoughts. This paper tries also to develop a specific method in expositing its issue. We call it genealogical phenomenology. It characterizes in its consciousness of the history of philosophy. But the issue of methodology will not be raised as thematic.

Keywords: phenomenology, death, dying, Heidegger, Lévinas, Sein zum Tode, other, ethics