

文學
觀點
17

回應他者 列維納斯再探

Responding to the Other:
Revisiting Levinas

賴俊雄 著

科技部人文社會科學研究中心補助出版

| 目錄 | CONTENTS

Foreword by Richard Cohen ◆ 1

前言 理察·柯恩／潘席琳與柯孟汝 譯 ◆ 11

自序 — 從「我」的夢中驚醒 ◆ 19

導論 — 他者與列維納斯 ◆ 27

Part One：列維納斯哲學

第一章 他者哲學：倫理與政治 ◆ 53

第二章 光影之間：倫理與美學 ◆ 81

第三章 別於存有：倫理與主體 ◆ 105

Part Two：列維納斯再探

第四章 面對暴力：德希達、列維納斯與班雅明 ◆ 137

第五章 如果／愛：紀傑克、列維納斯與德勒茲 ◆ 177

第六章 遺忘雨傘：尼采與列維納斯 ◆ 223

第七章 他異敘事：列維納斯與魯西迪 ◆ 259

第八章 當代離散：德勒茲／瓜達希與列維納斯 ◆ 313

第九章 回應鬼魂：德希達與列維納斯 ◆ 367

第十章 全球倫理：列維納斯與新儒家 ◆ 421

跋 — 卓越與關懷 ◆ 483

附錄 — 列維納斯《整體與無限》的〈形上學與超越〉

汪素芳譯 賴俊雄校譯 ◆ 487

論文出處 ◆ 511

半世紀以來，西方當代理論伴隨全球化資本與科技的時代巨輪，崛起盛行。在此趨勢中，他者多音意識不斷被論述化、政治化與美學化，進而主宰了全球思想潮流與文本詮釋的話語權。面對當前西方主導的人文思潮，我們該如何拿捏迎拒的力道與策略，方能不因「迎」而照單全收，失去主體性，亦不因「拒」而脫離現實，被排除在外，這樣的思考也成為當前亞洲人文學者必須面對的時代性課題與挑戰。筆者認為，值此批判理論興盛之際，我們應先學習善納「異」見，反思「己」見，了解臺灣自身主體視域的特性與局限，折衝捭闔，建構出自己的論述立（力）場與詮釋觀點。惟有如此，方能在拿捏迎拒分寸中，對西方理論進行反思性的「他化」與「質化」，也方能進一步端出合乎時宜的哲思「牛肉」，證明我們有能力在全球人文話語平臺上，回應他者，參與「眾聲」共振的對話，介入當代思潮與藝文研究的多元形塑立（力）場。

綜觀當代眾多西方理論論述（如後現代主義、後殖民主義、女性主義、多元文化主義、心理分析、生命政治、文化研究、性別研究、生態批評等），「去中心」的差異論述已然成為最大公約數的顯學。隨之而來的是，各式各樣弱勢或抵抗的「他者」，如魅似影地交織穿梭於各種理論雜處的論述大都會中，以致於

多樣差異的「他者」在中外學術界常被交互混用，甚至誤用。「我」與「他」之間的關係因而也變得模糊不清，曖昧難分：到底何謂他者？為何他者？多樣他者的背後又有何不同的身世背景（語境系譜）？緣此，在本書再探列維納斯他者哲學之前，筆者嘗試先放下艱難的專業術語與引用語，盡量以「普哲」的簡潔日常語言，將「當代他者」與「列維納斯思想」講清楚，說明白。

本書〈導論〉因而希望達成三項「先見林，再見樹」的期許：首先，希望藉由回答究竟誰是「他者」，逐一解釋五種「他者」類別的不同家世背景，幫讀者釐清目前當代西方理論中，被曲解與混用的不同「他者」。其次，希望以言簡意賅的方式，介紹列維納斯哲學中九項核心的概念，降低讀者閱讀列維納斯哲學時一些理解的困難。最後，希望提供讀者本書各章的梗概與相互的關聯，逐一介紹本書十章論文的主旨與內容。

一、當代理論的他者類別系譜

在當今全球化的情境中，「他者」全面性地從各方起義，藉由不斷揭示各種懸宕的不公不義現象，控訴霸權的壓迫結構與事實。思考如何積極回應他者，遂已成為當代理論共同的趨勢與課題。然而，每一個「他者」皆有自身論述的系譜脈絡和語境意圖，不應任意置換或交相混用，錯把馮京當馬涼，同質化了「他者」在當代西方理論叢林中的多樣性與他異性。概括論之，當代理論中「他者」可分為五大類別，各自有其獨特的論述系譜與語境：（一）收編性他者、（二）邊緣性他者、（三）心理學他者、（四）內在性他者，以及（五）先驗性他者。分述如下：

（一）收編性他者：他者作為一種主體認同形塑的必要政治元

素。在當代盛行的認同政治中，我「是」我，因為我「不是」他人。於是，新歷史主義的掌門人葛林布雷（Stephen Greenblatt）指出，他者成為一股自我認同形塑的「內部必要性」（inward necessity）。亦即，我們往往藉由「否定」意識來界定與認識己身；例如，我「不是」逃犯、「不是」異教徒、「不是」搶匪、「不是」奴隸等。如此，那些「非我族類」的政治邊緣性主體，皆難逃被妖魔化與物化成為收編性「他者」的命運。葛林布雷寫道：「在我的文獻與資料中，就我記憶所及，沒有所謂純然或自由的主體性；事實上，人類主體似乎已不再那麼自由，畢竟人類主體是特定社會權力結構下的意識型態產物」。此外，阿岡本（Giorgio Agamben）在重新思考亞里斯多德、史密特、鄂蘭與傅柯的生命政治意涵後，提出「神聖／受詛之人」（*homo sacer*）及「例外狀態」（state of exception）的概念。此裸命（bare life）類型的人（如被放逐邊境的犯人）成為一種政治生命的「必要他者」，遊蕩於自然生命（*zoe*）的生存與政治場域的生命（*bios*）間，處在一種「包含在外緣」（inclusive exclusion）的狀態。換言之，「神聖／受詛之人」作為一種裸命他者，不但被強勢「自我」刻意排除或壓迫，同時也被法律與政治場域所收編。此外，阿岡本所謂「例外狀態」，即是執政者透過不受常態法律限制的措施，執行其國家治理的狀態（如戒嚴令），合法地管控一個彷彿暫時「無法」的政治狀態，造成人民生命如被棄置於日常法律之外的裸命他者。阿岡本指出目前國際間生命政治的狀況，即在於「例外狀態」逐漸成為「常態」，已不再是一種特別的「例外」。法律與生命的政治關係因而常成為當前政治爭議的結構因素。因此，在本體認同與生命政治論述語境中，收編性他者意指一種自我或國家必要政治性「包含在外緣」的收編元素。

（二）邊緣性他者：他者作為一種抵抗的視野與方法。在女性主義、後殖民主義及多元文化主義等後結構主義論述語境中，他者除了代表日常生活中多樣的具體邊緣性弱勢他者外，更表達一種「去中心」的視野與方法。此種視野與方法提供邊緣性他者一個「抵抗」霸權的可能：女性抵抗男性霸權、被殖民者抵抗殖民霸權、同性戀者抵抗異性戀霸權等。代替邊緣性他者發聲的各種後結構主義論述，拋棄了傳統結構主義的結構約化方法論，並認為中立全知的客觀觀點是不可能存在的。後結構主義者追求的是意符的無限遊戲，批判傳統西方文化的語言論述基礎，同時亦推翻「主體／客體」等各種二元對立的統一模式，破壞文化秩序賴以維繫的「中心（自我）／邊陲（他者）」原則。事實上，當前文化與社會學理論常以「東亞作為一種方法」、「臺灣作為一種方法」或「中國作為一種方法」來重新思索「中心（自我）／邊陲（他者）」的疆域化關係。以《去帝國：亞洲作為一種方法》為例，此書即從去殖民、去冷戰、去帝國三位一體的理論視野，嘗試重新理解臺灣論述中，一些具高度爭議性的政治課題，包括省籍、統獨、親美反共的冷戰意識、本土主義與區域主義的現實意義等。對該書作者而言，臺灣尚未脫離殖民，亦未脫離冷戰，仍籠罩在「帝國之眼」的領空。所以，惟有誠實面對自身的自大及自卑，重新檢視臺灣當下的具體歷史位置、條件與效應（如臺灣在二次世界大戰後「脫亞入美」的長期歷史效應），通過亞洲作為一種多樣參考座標，方能達成多元移轉與自我轉化的方法。本書作者相信面向與回應亞洲的現實網絡，才是臺灣當前相對較有效的抵抗視野與方法。綜此，在當代後結構「去中心」的理論系譜語境中，作為抵抗的視野與方法的邊緣性他者成為當前最廣泛使用的他者意涵。

(三) 心理學他者：他者作為一種主體內心規範性的語言與律法。在拉岡的心理分析中，「他者」可分為：「小寫他者」(the other) 與「大寫他者」(the Other)。「小寫他者」意指「自我」(ego) 在鏡像反映與投射的自己。小孩子由一歲半開始，會認知鏡子中母親抱著那小孩是其自身反映的映像，產生一種原始的認同，一種想像層的錯誤認知。因此，小寫他者完全銘刻於想像層中。一如希臘神話中的納西瑟斯，必須藉由自我投射的影像，方能認識（並迷戀）自己。「大寫他者」則意味著形塑「自我」言行舉止的語言與律法。亦即，意指父親、律法、道德、意識型態等權威的「凝視」，同時也意指一種語言結構的規範「凝視」。大寫他者被視為一個場所，一個構成話語與律法的內心場所。母親乃第一個佔據幼兒大寫他者場所位置的人，但當幼兒發現這個大寫他者是以「匱乏」存在於真實層位置時，即形成了其主體的閹割情結。簡言之，「小寫他者」為想像層中的鏡像性他者，「大寫他者」則是象徵層（語言與律法）中的規範性他者。兩種他者均為主體「心理」建構的他者，所以反映出的其實是不同層面的「自己」。一方面，拉岡解釋主體必須透過多樣鏡像的「小寫他者」，才能不斷認識到「自己」（例如師長、朋友與同儕眼中的「自己」）。然而，經由鏡中認識的自我，並不是真實的自我，而是一種周遭鏡子（他人眼光）中的多樣影像；另一方面，拉岡強調主體其實也須藉由象徵系統，進一步了解自己如何在現實世界複雜的權力關係中，嘗試實現自我的各種欲望。例如，對一個人而言，愛的欲望是內心不同層次的流動交織欲望。首先，愛欲是位於象徵層「大寫他者」的欲望（如社會性期待的伴侶），同時也是位於真實層（內心）永遠匱乏的欲望（如靈魂性期待的伴侶），後者透過想像層以逆向的方式，與前者建立互

動的欲望經濟流動關係。因此，在拉岡的心理學系譜語境中，最常使用的是「大寫他者」，它意指內心規範性的語言律法，不具有前述收編或抵抗他者的意涵，差異甚大。

（四）內在性他者：他者作為一種生命正向生成的潛在樣態。德勒茲認為生命的本質其實是「非個人」，但又充滿特異性，因而需要一種較寬廣、正向與激進的生命哲學。在他的思想中，生命是一片「全然的內在性平原」，並且是一部不斷與異質性連接的抽象欲望機器。換言之，生命是不斷豐富「生成」（becoming）的差異化運動，永恆地在多樣異質的關係間游牧，以破除西方傳統以主體結構為中心的概念。生命「生成性」強調的是與異質經驗的不斷連結。它並不只是一個過程或者一個生產結果，其強調的是改變或差異化本身，一種內在於生命的變化形式。生命永遠處於「生成－他者」（becoming-Other）的運動中（「生成－女人」、「生成－動物」、「生成－植物」等）。例如，所謂「生成－女人」並非一個男人真的要變性成為女性，而是意指他生命內在性皺褶中，所蘊含的女性特質，在現實中被開展與生成。再者，如果女人是弱者，為母者強，那麼「堅強的母性」應是潛藏於女性生命內在皺褶間的可能樣態。當她現實生活的欲望機器組裝連結為母親時，此女性的堅強生命潛在樣態就有被開展的可能。緣此，生命流變的生成運動旨在開展生命內在性一種「虛擬」（virtual）能量的積極狀態，一種早已潛存於生命皺褶內的可能樣態。簡言之，生命其實是一部龐大而複雜的抽象欲望機器，一組差異性與複雜性欲望的組裝生產線，在不同的人生階段與際遇中不斷開展「陌生」的自己：你一生生命樣態的開展（你成為「誰」），決定於你「生成－他者」欲望機器在現實世界

中，不斷組裝連結的模式、強度與內容。因此，在德勒茲與瓜達希等內在性哲學語境中，他者代表著一種生命積極與多樣的生成可能，並非心理學他者、收編性他者或邊緣性他者。

（五）先驗性他者：他者作為一種自我無盡倫理應承的超驗對象。在列維納斯的系譜語境中，他者不是指涉單一或某一個他人，也不是一個知識化的存在概念，而是一個形而上的倫理概念。亦即，列維納斯式先驗性他者乃自我生命中一種倫理關係中的絕對他者。絕對他者藉著其「臉龐」來呈現其不同面貌，表達其道德律令與神秘性。他者的「臉龐」更代表著良善、正義、無盡、神秘、死亡、道德呼喚及接近上帝唯一途徑等含義。自我永遠無法以約化的暴力來捕捉、觸摸、理解、佔有、支配及消化此「臉龐」。在西方哲學傳統中，假如是自我對他者的「同化」構成了本體哲學的思想基礎，那麼自我對於先驗他者的「責任」經驗則形構了倫理學的思想基礎。列維納斯強調我們不應忽略「我」在他者面前的倫理位置。在這位置中，他者遠高於「我」。發現與承認此差異不對等的存有位置並非意謂著我應該與他者合併，而是應該從「我」的執夢中醒來，與他者對話。但我們如何回應這抽象的絕對他者呢？「第三者以他者之眼觀看我」，列維納斯如是說。藉由面對現實世界中的「第三者」（third party）（即你我之外的他／她，尤其是弱勢或受壓迫族群的他／她），我們有機會具體回應絕對他者的凝視，建立共群間的優質倫理關係。列維納斯強調，絕對他者在其超越的關係中主宰自我，自我因而對現實世界的他者（如「第三者」中的陌生人、寡婦與孤兒等）負有關懷與照顧的義務。於是，面對習慣安逸於現狀的自我意識，他者以先驗良知的臉龐不斷向我昭示「自

我」許多自私自利的現象，喚起我的向善道德意識，要求我對不善不義的現象做反省、批判、修正與彌補。因此，不同於上述四種他者，在列維納斯或德希達的先驗哲學語境中，他者意味著一種自我無盡向善的人性與應承的先驗對象。

綜此，一方面，當代西方哲學與理論中的多樣他者，來自不同系譜家族的背景，各有其不同的語境指涉，我們不應便宜行事，交互混用。另一方面，上述五種語境的他者也並非完全沒有「關係」或「重疊」，畢竟沒有一個理論或哲學概念可以與世隔絕，孤芳自賞，不與其他的理論或哲學交流與激盪。重要的是，如果我們要件「跨語境」他者的比較、對話、支援或辯證時，就必須先作「跨語境」的論述鋪陳與連接，避免約化各門各派「他者」的多樣性意涵。不得不承認，相較於其他四種不同語境的他者，列維納斯的他者論述最具系統性、完整性與涵蓋性，兼具抽象他者（如死亡、善與上帝）與現實弱勢他者（如「第三者」）的各層面意涵。

二、列維納斯他者的思想圖譜

緊接下來，我們要介紹什麼是列維納斯的他者倫理思想？在當代西方哲學或理論圖譜中，即便是對西方學者而言，列維納斯也常被視為是極具難度的高階哲學，因而有時會被誤解為一種烏托邦的倫理思想或被扭曲為一種猶太的神祕主義。的確，閱讀列維納斯如攀爬一座哲學高峰，並非易事，且有一定的挑戰性。攀登者除了應具備意願、熱忱與耐心外，亦應具備基本的哲學訓練與登山的基本配備。歸納言之，面對列維納斯這座思想高峰，若企圖成功攻頂，感受「登高山而小天下」的他者思想境界，應先認識五項攀登的困難：一、列維納斯的書寫常使用高度修辭的語

言；二、列維納斯的他者哲學是一種進階的現象學；三、列維納斯的倫理蘊含著猶太神學與離散的思想；四、列維納斯的倫理挑戰我們日常自我欲望與思考；五、列維納斯的哲學試圖以語言說明難以言說的先驗性倫理。

有鑑於此，「先見林，再見樹」的方式可以協助攀登者，感受沿途「別於存有」的他者另類思想風景，避免不必要的困惑挫折，不致迷失在其複雜曲折與陡峭斜坡的多樣思路裡。事實上，要以「見林」的角度來理解列維納斯的他者哲學，避免任意約化的問題，就必須先知曉其倫理哲學與西方本體哲學的差異，方能事先在大腦裡描繪出攀登列維納斯思想高山的獨特圖譜。我們若能先認識列維納斯思想系統化的大概念，將有助於理解在他不同著作中的各種觀點，事半功倍。筆者認為，列維納斯之所以為列維納斯，是因其龐大思想體系高峰中蘊含九項有別於傳統西方哲學的獨特哲學概念：（一）他者優先於自我、（二）存在優先於存在者、（三）倫理優先於本體、（四）無限優先於整體、（五）責任優先於自由、（六）感受優先於思考、（七）回應優先於再現、（八）向善優先於卓越、（九）正義優先於真理。讓我們逐一簡介如下：

（一）他者VS.自我：絕對他者優先於任何自我。西方哲學中，「我」即是一切主體自身的認知源頭與中心。佇立在西方哲學神聖的殿堂，看到的是一面面直聳、清晰、明亮的理性鏡子，有柏拉圖的「理型」、亞里斯多德的「善」、笛卡兒的「我思」、洛克的「白板」、康德的「無上命令」、尼采的「權力意志」、黑格爾的「絕對精神」、齊克果的「信仰」、胡塞爾的「超驗自我」、海德格的「此在」與梅洛龐蒂的「眼」等。這些鏡子都照

映著同一客體：我。與其說西方千年的哲學歷史只不過是柏拉圖的註腳，不如說這一系列豐富的愛智之學是「自我」如水仙花般的自戀影像。自我意識總是以「自以為是」的方式來理解他者、約化他者、利用他者、壓迫他者、消音他者。然而，對列維納斯而言，自我與他者先驗的倫理關係方是生命哲學應優先探討的哲思議題。惟有先打開自我中心籠罩與管控的意識，才有可能真正看見與重視他者，也才会有愛、善與正義之光照亮我們生命的倫理道路。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最核心的論點，即是絕對他者應優先於任何自我，而非個別自我優先於絕對他者。

（二）存在VS.存在者：存在優先於存在者。他者之於自我的關係猶如黑暗之於光亮的關係，沒有前者的事先存在就沒有後者的事後顯現的可能。因為有他者，自我的生命才有了意義。亦即，因為自我的存在意義乃建基於對他者的責任，所以社會才可能有愛、關懷、同情、良善、道德、法律與正義。列維納斯在早期現象學的著作《從存在到存在者》中，一針見血地指出傳統現象學的重要盲點：其整體的思想結構都關注在「存在者」（個體生命）通往「存在」（生命情境）的存有論途徑上，太過於重視自我（存在者）的意向性（自我的意圖），卻忽略了人群間普遍的「存在」優先性。因此，作為一種現象學進階的思想，列維納斯思想極具巧思地將自我現象學轉化為他者現象學，重新詮釋「存在者」前意向性的「存在」結構：以他者的存有性出發，思索如何從生命龐大神秘情境的「存在」角度，來重新認識「存在者」（個體生命）的樣態與意義。此種思想方向的逆轉，給予他者猶如黑暗存在的優先性，迫使自我意識從習以為常的安逸存有

樣態，墜入無助呢喃般「那兒好像有……」的恐怖黑夜圍繞，使「我」長久的安逸意識瞬間被神秘「存在」的他者黑夜全然吞噬。此時，自我的存有遂成為絕對他者的「人質」，逼迫存在者從「我」的夢中驚醒，戰戰兢兢地開展良善的共群意識，開始主動為圍繞身邊的他人負責。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具現象學屬性的論點，即是存在應優先於存在者，而非存在者優先於存在。

（三）倫理VS.本體：倫理哲學優先於本體哲學。為顛覆西方千年的本體哲學，列維納斯他者思想是透過與他者「面對面」的倫理分析，細膩地建構一套原創性的「他者哲學」。此倫理哲學探究深埋西方哲學千年理性層層疊疊土壤下，存有的原初狀態——藉由開顯「他者」對「自我」不能反逆性的優先與絕對關係，挑戰西方傳統以「自我」為基石的本體哲學。列維納斯主張哲學作為一種生命愛智之學，不應從自我本體開始探討，而應先思考自我與他者之間先驗與結構的關係，因為人與人的關係乃人一出生進入世間時最原初的關係。因此，自我的道德意識始於「為他人而存」，然後才考慮「為己而存」的問題。有別於世俗的宗教倫理、社會倫理或傳統哲學倫理，列維納斯的倫理是以「他者」為主的後設倫理（德希達稱之為「倫理的倫理」），優先於以「我」為主的本體論。列維納斯稱此倫理哲學為「第一哲學」。在此哲學中，倫理的核心在於「他者」的激進他異性作為對自我中心意識的永恆干擾與抵抗；亦即，在倫理國度中，抵抗自私自利的整體霸權是一種永恆的當下性，不會中斷。列維納斯的倫理學絕非一種能被收編至系統化理性邏輯的本體哲思，它拒絕被傳統本體哲學約化、宰制、消音、收編。因此，有別於傳統西方哲

學，列維納斯哲學中最基礎的論點，即是倫理哲學應優先於本體哲學，而非本體哲學優先於倫理哲學。

（四）無限VS.整體：他者的無限性優先於本體的整體性。列維納斯的他者思想源於自我與他者相遇時，浮現的先驗「超越」道德觀，而這個他者即是存有形上層面的先驗無限性。列維納斯的無限他者不但破壞了主體或再現系統的整體性，亦無法被約化或再現於封閉的自我意識之中——他者的臉龐無時無刻摧毀，並溢出它留予我的既定形象。列維納斯強調惟有形而上的絕對外在性，方能說明「超越」二字的無限性。當自我的欲望意識全然不涉及私欲私利，即是善。自我意識無盡地朝向他者移動是一種倫理關係中，不可或缺的向善意識。現實生活中，此種經常性向善移動的意識運動，即是一種形上超越的倫理欲望。列維納斯將此種倫理關係中向善運動的無限性意識，引入哲學思考的系統整體性，探索一種形而上永無止盡的道德欲望，以對任何理性整體霸權做最終極的抵制。此向善欲望的根源始於他者自身之他異性，永恆召喚自我先驗的道德意識。換言之，與「他者」關係的建立，將迫使「自我」不斷質疑與反省生活中各種認同整體化的傾向與問題。因此，自我得以轉向面對絕對他者的臉龐，並在服膺其凝視命令過程中，以無限之姿，不斷超越自我中心的封閉意識與視域。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具哲思的論點，即是他者的無限性應優先於本體的整體性，而非本體的整體性優先於他者的無限性。

（五）責任VS.自由：對他者的責任優先於自我的自由。生命的具體倫理內涵即是責任——一個倫理主體內心不斷流動的心臟。列維納斯思想對西方哲學的主要貢獻之一，即是提出與生命潛

在的他者建立一種「無限責任」的倫理關係。他堅信我們作為「人」，成為「人」的基本條件正是有勇氣與能力應承對他者的責任，而非盲目追求自我在生活中許許多多個人的自由與權利。沙特相信，現在的你是你上一刻的決定所決定；下一刻的你，則是現在這一刻你的決定所決定。所以，你人生這趟旅程的樣態與意義即是一系列「自由」意識的「決定」所串連與建構。然而，當我們實際回首檢視自己生命中一些重要的決定時，沒有一個決定來自無牽無掛或簡簡單單的自由。傅柯於是明確地指出，天底下並不存在一個東西叫「自由意志」，只存在著複雜糾葛「權力關係」下的存有意志。列維納斯則進一步指出，人活著，生命有時盡，責任無窮時。自我對責任應承的肯定性，讓意識逃離對自身自由的狹隘想像，傳達對他者的無盡關懷。質言之，人群間「有意義」的自由才是真自由。真正「有意義」的自由並非自我封閉意識內的選擇意志或為所欲為的意圖，而是道德意識內部一種面向他者的意圖，願意回應與關懷他者。惟有在此意圖下，我們才能擁有一種無盡向善的人性自由。進一步言之，此種具責任感自我的自由是一種艱難的自由，是一種對周遭他人負有義務的無私性自由。列維納斯認為倫理哲學之所以有別於歷史學、心理學、人類學、社會學，乃在於倫理學是強烈「有感」的知識，以先驗責任之網將所有人一網打盡。縱使我們一生所有的責任（或是大多數的責任）無法完盡，責任感卻一刻也不放過任何自我的自戀或安逸意識，否則倫理學也將被化成一門「無感」的死知識。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具德性的論點，即是對他者的責任應優先於自我的自由，而非自我的自由優先於對他者的責任。

（六）感受VS.思考：對他者的感受優先於自我的思考。如果我們要與「他者」建立上述無限責任的關係，那麼就必須回歸至描述和培養我們心性內部的倫理特質：感受性（sensibility）。事實上，列維納斯堅信，倫理的「我」有能力將此先驗滿溢的感受力，轉化成對他者的關懷德性與具體行為（如孟子的先驗「四心」論）。¹ 列維納斯的《別於存有：超越本質》一書，最大的特色即在於其以現象學的角度所描繪出的倫理主體內部特質：倫理主體應強化對他者的「感受性」，作為與他者建立關係的先決條件。換言之，列維納斯並不是藉由理性思考來定義人性，而是透過感受性的道德感來開展我們心性內部普遍的良善人性。例如，當有人溺水，我立即縱身下水救人；或者路見不平，拔刀相救；或者親友往生，悲傷不已。這些反應都不是靠思考計算或靠學校教育的理性行為，而是靠內心直接感受的人性。列維納斯認為，一方面，這種向善的感受性提供我們一個接觸「他者」的介面，啟動我們對他者形而上的超越欲望運動，並迫使我們開始質疑生命功利化的價值與習氣；另一方面，他者先驗的無盡至善要求下，也形塑了我們「利他」的人性與文化。唯有通過對他人身上的深度感受性和情意，內心滿溢的關懷與責任感方能於焉開展。我們藉由與生俱來的感受性，開展出隱匿與無限的善、關懷與正義，建構成我們內在流變無常的人世間，一種普世恆常的倫理主體性。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具人性的論點，即是對他者的感受應優先於自我的思考，而非自我

1 此處，列維納斯所謂自我對他人的「感受性」與孟子所謂天賦「四心」性善論有相似之處。孟子相信人性的「四心」（惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心，以及是非之心）為主體四種美德（仁、義、禮、智）之開端。參見第十章列維納斯與新儒家在主體層面的比較。

的思考優先於對他者的感受。

（七）回應VS.再現：回應他者優先於再現真理。列維納斯相信，在生活中回應身旁的鄰人（或家人）的需求，遠比在知識殿堂再現真理或歷史更重要。「感受」與「回應」建構了責任感的具體應承內涵，讓我的生活有了倫理面向的意義與行動，也讓我在我的人性的中，無私地去感受倫理欲望被滿足後的快樂迴響和震盪。想想，在日常生活中，我開口講話並非我想自言自語或展現自己的語言能力，而是因為我身旁有人在講話，我想「回應」他人的話語。由此可見，回應他者的欲望與責任為我們建立起一種貼近日常生活的道德意識。此即列維納斯所謂的「面對面」倫理關係：傾聽他人，進而對他人的需求或想法做出適時的回應。此外，出現在我生命中的他者常出乎我的意料，在我尚未理解我為何要對突來的他者做出「反應」之前，我其實本能地已開始想要回應他者。故此，回應作為人性倫理關係中一種原初或原始的應，並非出於我的自由或意識。我對他者之回應既是一種「應答」（answer），亦是一種倫理的「應承」（promise），二者緊密交織難分。事實上，生活裡他者或鄰人之臉龐既要求我的回應，亦要求我為其做出責任的應承。回應是「差異」的無盡表達，而再現僅是「相同」的不斷重複。由於我每次對他者的回應都是獨特情境下的獨特應承，所以每次的回應均干擾真理的永恆再現結構。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最貼近現實的論點，即是回應他者應優先於再現真理，而非再現真理優先於回應他者。

（八）向善VS.卓越：對他者的向善關懷優先於自我的卓越努力。《三字經》：「人之初，性本善」。列維納斯也認為人類最

人性之處即在我們具有對他人的關懷欲望。對他而言，我們心性中向善的倫理關懷比尼采「超人」式的自我卓越更加重要，也應是每個人生活最基本的態度。人性中蘊含巨大的「善」建構著你我在人世間謙遜卑微的心性。此外，任何人都不是自主為善，而是在我選擇了善之前，善已經選擇了我。我們可以看見心性中一個「無時間性」與「無人稱性」對善的選擇，因而被善的意識光芒所穿透而不自知。列維納斯的自我本性亦藉著此一向善的先驗責任建構一種無盡的責任欲望。不過，此向善欲望的超越運動並非僅是來自我們自身的心性（儒家所謂「天命之謂性」），而是來自我們與他者的相遇。透過此相遇與回應，我們得以將生命的意義向上提升超越至更高的存有樣態，一種恆常快樂的倫理存有樣態。當我朝向他者時，更強化我向善性的渴望，而非自我卓越的意志（例如實踐人生的夢想）。但這並不是說，我們要以自我向善的意識否定自我卓越的意識，而是兩者應以前者為依歸，相輔相成。這就是為什麼，回饋社會與關懷弱勢成為國內外大小優質企業的企業精神。試想，若你自己百病纏身，身無分文，如何行善？如何快樂助人？因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具歡愉性的論點，即是對他者的向善關懷應優先於自我的卓越努力，而非自我的卓越努力優先於對他者的向善關懷。²

（九）正義VS.真理：對他者的正義優先於自我的真理。希臘思想重真理，而猶太思想則重正義。真理與正義乃西方思想的兩根主要支柱。身為一位哲學家，列維納斯當然也相信真理，但他反對希臘哲學傳統總是將真理置放於崇高優先的地位。在列

2 列維納斯式「向善性」意願與尼采式「卓越性」意志重要性的進一步討論，參見〈跋：卓越與關懷〉中生命的「雙肩」論點。

維納斯的觀點中，正義是任一生存者的義務與責任，正義應優先於真理，真理應為正義的後盾——除非先確認正義在先，否則不應強調真理的重要性。哲學追求的不應該只是真理導向的生命知識，而應該是正義導向的自我超越。事實上，理想的現代公民社會中，正義（而非真理）不但是任何法律與政治必須追求的合法性，更是民主的基石。此外，談到正義，無可避免地也會涉及道德議題。道德須以善與正義為內涵，畢竟道德必須照顧到社會中所有的人。倘若我們將對真理的追求置放在對道德的追求之前，首先要面對的社會危機即是人們道德義務與倫理關係的式微。亦即，民主社會的實質運作與其維繫是建基於我們為他人負責的倫理性行為，而不是建基於我們遵循真理的邏輯推理或證明的行為。因此，有別於傳統西方哲學，列維納斯哲學中最具政治性的論點，即是對他者的正義應優先於自我的真理，而非自我的真理優先於對他者的正義。

三、本書各章論文介紹

本書主要是以如何「回應他者」的問題意識作為「再探」列維納斯的主軸，期待開展出三種（後）列維納斯思想面向的意涵：（一）能更貼近當今現實與生命臨近性的倫理哲思、（二）能讓列維納斯與其他哲學家作「面對面」的辯證思考、（三）能撞擊出目前列維納斯思想的局限與延展性。為達成此宗旨，本書將在內容的安排分為兩大部分：第一部分探討政治、美學與主體三種不同面向的列維納斯倫理哲學。第二部分則藉由設定七項與當代現實和生命臨近性相關的重要議題，將列維納斯哲學置放於這些議題的問題意識內，與其他哲學家（或文學家）進行「面對面」的對話、交流與激盪，希望能對列維納斯哲思做進一步再探

與延展。每章所探討的議題、主旨與研究方法介紹如下：

第一章〈他者哲學：倫理與政治〉先介紹列維納斯激進、晦澀、深奧與神秘的「他者哲學」。實際上，此哲學意圖呈現與回歸的卻是一種最原初、最簡單也最清晰的本體哲學：自我與他者之間基本、單純與原始的倫理關係。此種以他者為優先的「他者哲學」即列維納斯所謂的「第一哲學」。列維納斯堅稱倘若沒有此種倫理關係作為基底，任何形上學、現象學或本體哲學對他而言均無法深層與充分地開展。緣此，二十一世紀的哲學論述面對自身的危機與困境時，渴望著一種「典範」的轉移，一種共群倫理回歸的趨勢。目前國際間回歸列維納斯的思潮，可以說反映了後現代喧囂激進後一種「洗盡鉛華」的渴望，渴望回歸一種哲學自身「樸實」的臉龐，一種強調人與人之間友善關係的倫理哲學。畢竟，哲學自身乃是一種總是要告知與回應他人的論述。本章內容將先探討列維納斯的「他者哲學」如何逆轉千年西方本體哲學，賦予倫理作為第一哲學的優先性。然後，分析二十一世紀哲學的倫理回歸中兩大並行趨勢與例子。最後，再探討列維納斯思想中的三種政治路線，以開展列維納斯他者哲學倫理底層的政治意涵與可能性。

第二章〈光影之間：倫理與美學〉問題化列維納斯倫理的反美學屬性與局限。美學的浪漫與倫理的責任之間的干戈，說明了列維納斯的反美學特性。筆者試圖將藝術從西方光／影二元對立的真理與再現辯證中解放，探問美學是否可與倫理共存。因此，我們必需要問：倫理的問題是否可藉由美學層次展現？美學是否具備開展他異性的倫理向度？列維納斯反美學的議論奠基於柏拉圖式的「再現」藝術批評，認為藝術仿擬現實的特性約化了主體與他者的無盡異質關係。現實的流變性與無限性在藝術作品中被

凝結為一種整體性，因而產生了同化他者的本體暴力。然而，藝術作品諸如文字意象或藝術圖像難道無法呈顯出列維納斯的他者「臉龐」？美學經驗所產生的主體「外部性」難道不也與他者臉龐的「外部性」遙相呼應？其所激發的情感難道不能作為回應他者苦難的同情與對正義的要求？諸如此問皆是筆者在本章中欲探討與答辯的。事實上，列維納斯的倫理書寫無法逃離美學語言的範疇，因為在討論外部性的同時，無可避免地必須憑藉內部性的工具與觀念。是以，列維納斯的倫理是不是以美學價值邏輯（axiology）的貶抑為特色，成就一種反美學的美學？

第三章〈別於存有：倫理與主體〉企圖勾勒列維納斯倫理主體所欲追求一種多層次倫理樣貌的主體性。因此，我們將從「外部」探究自我欲望他者所開展出的「別於存有」。一如「光」建立的視覺現象是真理建構的來源，無論是柏拉圖的「光」、笛卡兒的「我思」，或是康德的「無上命令」，傳統哲學皆沐浴於理性的燦爛光輝中，對於主體的思考也多以「我」為中心向世界四散而去。然而，面對當代多元流變的世代，中心、疆界、霸權的因循守舊高牆在後現代小敘述的千捶百撞中已然崩坍，「我」已無法自閉於傳統的自戀主體世界中，而是必須在逐漸碎裂的整體中，學習向裂縫中閃現的他者——死亡、正義、語言、善、感受、友情、大愛、責任感、同情心、悅納異己、趨近上帝等，做無條件開放與回應，跳脫傳統主體論而開展另一種存有——別於存有。列維納斯以他者作為外於「我」的無盡深邃欲望之源，意圖翻轉傳統理性主體的局限式欲望經濟霸權。緣此，倫理主體須面對與連接四種樣態：「我思」主體的他異性、語言的他異性、時間的他異性、臉龐的他異性。而這四種樣態僅能從形而上的絕對「外部」來接近。在「自我」與「他者」不斷地相遇交擊中，我

必須從「理性主體」轉成一「倫理主體」，朝向他者，學習回應「當下」的道德焦慮與恐懼，方能悅納異己，形塑出當代的共群倫理。

第四章〈面對暴力：德希達、列維納斯與班雅明〉欲揭開當代暴力的多樣面紗。有形與無形暴力彷彿水銀瀉地般侵入我們的日常生活。雖然，暴力自身與其律法、影像或文字在我們日常生活中幾乎無所不在，難以明確捕捉、歸類與定義，但非常確定的是，抵抗暴力的倫理與政治應承值得我們持續付出努力來實踐。棘手的是，暴力在當今全球去疆域化的生活情境中，沒有任何正義或公眾利益的標準或規範能有免於被扭曲、誤導或濫用的危險。暴力的本質永遠存在於解構性正義和不正義之間，使得單一面向的倫理抉擇永遠無法成為選擇的項目。因此，本章將先檢視並問題化國家主權的理性，探討國族建構工程除了總是以「國家安全」、「正義」、「文明」、「進步」或「更好的明天」之名，正當化表面軍事武力的有形暴力外，其底層更蘊藏著文化、經濟、語言、宗教、政治、思想等細膩無形的暴力侵犯。而這些「自我」對「他者」有形或無形的暴力，常有合法（法律）及合理（正義）的運作目的與手段。本章宗旨主要是藉由德希達、列維納斯及班雅明三位思想家的暴力論述為主軸，探討以暴抗暴的暴力經濟學（the economy of violence）中倫理、法律與正義之間無法約化的解構關係，以及解構性正義的邏輯困境。

第五章〈如果／愛：紀傑克、列維納斯與德勒茲〉則想談「情」說「愛」。本章將剖析「愛」作為一種「如果」，一種個人內心不斷流變的欲望能量時，如何在三種不同的欲望交換經濟中，開展出各自複雜又微妙的慾力跨界流動樣態。人世間的愛常是小小寂寞城內「達達的馬蹄聲」，總引來許許多多錯誤的美麗

期待。然而，如果／愛，真能夠卸下一件件幻見的華麗或美德外衣？這世界將會如何重新運行？問世間，愛為何物？從字源的角度而言，「愛」在希臘文中，包含四種完全不同的意義：自我愛慾（Eros）、共在情感（Philia）、對人群的愛（Caritas）與對上帝或形上的愛（Agape）。筆者相信具有干擾性與不確定性的假設語氣「如果」，可以突顯「愛」內在晶體結構性的多元差異、張力與衝突。因此，如果／愛，究竟是無私奉獻？抑或盲目犧牲？如果／愛，究竟是愛「自己」，抑或愛「他者」？如果／愛，究竟是愛「他者」心中的「自己」，抑或是愛「自己」心中的「他者」？如果／愛，究竟是內心匱乏的永遠填補，抑或是形上滿溢的無盡回應？如果／愛，究竟是生命當下融合，抑或是分裂的抗戰？筆者首先介紹為何「如果／愛」（If/Love）是一種開放性欲望經濟體（a general economy of desire），而「當－愛」（When-Love）為何是一封閉性欲望經濟體（a limited economy of desire），作為本章的前言。緊接著本章將從「如果／愛」的開放性欲望經濟體中，探討當代理論中三種（匱乏式、滿溢式與分裂式）「愛」的不同經濟結構，與其個別的局限與問題。

第六章〈遺忘雨傘：尼采與列維納斯〉嘗試以「遺忘」進入生命的底蘊來解構記憶與歷史。遺忘常被視為一種記憶的缺陷，一種令人困擾的存有現象，然而尼采卻稱頌其為生命和歷史不可或缺的要素。他在一份未發表的手稿中寫道：「我忘了我的雨傘」。這句日常平淡的話語提醒我們，歷史與記憶猶如一把雨傘：不斷地被打開、收起；想起、遺忘；使用、擱置。惟有當這把傘可以為我們的生命服務時，我們才使用它。無庸置疑，「遺忘」的問題是海德格式「時間」和「在世存有」的問題，但它更彰顯了列維納斯的無盡他者對記憶和歷史「解構」的問題。歷

史哲學家們有意無意地遺忘雨傘，直至尼采將之拾起並用來抵擋生命「記憶」的豪雨及「存有」的艷陽。列維納斯則高舉雨傘，帶引生命回到古老的原初過去，再返回當下以尖銳的他者之傘不斷刺醒昏睡在本體世界的存有，督促生命開展更高的向善性。有趣的是，尼采與列維納斯雖堅守幾乎完全不同的哲學信念，但在記憶與歷史觀上皆具有反蘇格拉底式真理的解構性——反對生命的存有樣態是由過往意識與記憶所架構，主張記憶與歷史必須回歸遺忘行為背後一種無盡的生命他者性視野，以遺忘的概念重估生命的價值。本章首先將剖析「遺忘」的解構本質及其與記憶、生命和歷史之間的辯證關係，進而分別探討尼采與列維納斯的歷史觀。最後，就歷史與記憶的解構性問題，討論如何積極地調合「遺忘」與「記憶」，以服務並創造生命。

第七章〈他異敘事：列維納斯與魯西迪〉將深入探討當代敘事的困境與危機，並以他異敘事作為回應此困境與危機的希望。時至今日，敘事的「合法性」仍面臨許多挑戰與危機：全球數位科技與視覺文化遮翳了敘事原有的文字光彩；後結構主義的符號遊戲削弱了敘事的言說生命力；後現代對宏偉大敘事的質疑甚至宣告了敘事霸權的瓦解。是以，筆者在本文中將先探究當代敘事的特性、困境與希望。據此，藉助列維納斯倫理哲學中「他異性」（alterity）、「臨近性」（proximity）與「繁衍富饒性」（fecundity）的論點來分析魯西迪（Salman Rushdie）《午夜之子》中獨特的他異敘事，並進一步論證為何他異敘事策略具有濃烈回應他者的倫理意涵，又能如何為身處時代性困境的小說敘事，另闢一條開創性的「他」徑。魯西迪於《午夜之子》中創意地另闢敘事「他」徑，藉由回應他者走出一條康德式反思性的批判路徑，提供當代敘事學一個聽述者導向的他異敘事。此外，

魯西迪的他異敘事亦突顯出歷史敘事的內容與合法性，必須不斷被重新檢驗與問題化。筆者相信，當代敘事必須藉由回應無可計量與無法約化的他者，找回其生命力與創造力。本章所探討的他者敘事性，即試圖描述和開展敘事主體內部某些激進他異性的性質，提供在當代敘事烏雲下成長中的「嬰兒」一道倫理的陽光。

第八章〈當代離散：德勒茲／瓜達希與列維納斯〉試圖處理當前文化形塑中的一個大議題：當代離散。全球化時代多元與流動文化的情境下，「離散」一詞更顯歧義與爭議——特別是當我們將其置放於當代生命「差異政治」與「共群倫理」的系譜論述時。有別於傳統離散，當代離散有其新型態的結構複雜性、高度流動性與內部矛盾性，也正在與世界各地族裔間不斷生成「來臨人民」（the coming people）的多樣欲望機器部署與連接。緣此，若當代離散主體意欲形塑並佔有此種「來臨」的特定文化範疇與發言位置，則須經由一種政治與倫理的「協商」來完成。事實上，由於「生成他者性」（becoming otherness）的不斷開創與應承，當代離散存有的欲望與焦慮，彰顯出一種生命倫理與政治欲望不斷來回協商的緊密結構。此種「政治－倫理」的協商結構，必須有能力面對與處理當代離散底蘊不斷繁衍生長的矛盾欲望：一方面當離散主體恐懼被約化納編於多樣整體時，會渴望與整體保持一定程度的批判與距離；另一方面在此多樣分離中，卻又渴望與「他者」維繫一定程度的親密與友善關係。本章將借用德勒茲／瓜達希與列維納斯的洞見，探討二十一世紀離散生命的差異政治、共群倫理以及兩者「協商空間」內不斷交織生產的欲望結構與具體例子。

第九章〈回應鬼魂：德希達與列維納斯〉試圖開展我們欲與鬼魂對話的政治與倫理欲望。一方而來，幽靈在人間每一次的出

現與消失，均是一次獨特的事件，一次特定情境下決斷的干擾與質問。於是，後現代各種受壓迫「他者」的鬼魂以其獨特的纏繞，不斷控訴著各種不同霸權壓迫的現象。因此思考如何積極回應甚至召喚鬼魂的趨勢，不僅是強調與亡魂溝通的政治欲望，更是一種倫理企圖和倫理行動。誠然，鬼魂作為一個生命的絕對他者，提醒我們的不僅是對「死」的恐懼與警覺，更重要的是對「生」的責任與希望。政治幽靈遇見倫理臉龐交擊而出的積極反省，將賦予我們在自己的時代中，學習與鬼魂共處的能力、學習成為一個能為他者負責的倫理主體、學習真正在現實日子裡過一種趨向公平正義的生活。然而，德希達如何從活幽靈的隱喻與轉喻，得以發現並繼承馬克思作品中一種決斷的救世主政治，不僅拯救了早期解構的無法決斷性困境，更進一步引進與回應了列維納斯絕對耐心的救世主倫理？為深入探討此問題，本章援用列維納斯的他者哲學，藉此檢視德希達在《馬克思的幽靈》（*Specters of Marx*）中，幽靈政治學（spectropolitics）的四項倫理面向：幽靈作為死亡威脅的逼近、幽靈作為倫理語言的言說、幽靈作為救世主的應承，以及回應幽靈作為一種決斷力。

最後一章將以〈全球倫理：列維納斯與新儒家〉作「再探」列維納斯的最後激盪與對話。面對新世紀各種危機與困境，全球倫理的探討已刻不容緩。倘若全球化時代無法超越國家與種族中心主義的傳統倫理思維，盡快建立一個新世紀全球共同體的具體倫理關係，那麼一個更糟的世界正以各種「災難」之姿在眼前等著吞噬我們。在全球倫理方興未艾的論述中，彼得·辛格（Peter Singer）於《一個世界：全球化的倫理學》（*One World: The Ethics of Globalization*）即指出我們生活在一個大氣層、一個經濟體，以及一個生活共同體裡，無法再漠視全球性氣候災難、世界

貿易組織的倫理角色、生態環境與人道主義援助等問題。筆者認為，列維納斯強調自我應承之責的「他者倫理學」以及儒家側重人與人間的「仁」、「禮」與「倫」的關係，提供了全球化倫理的「共在」（Being-with）論述基礎。據此，面對當今新時代各種倫理問題與危機，本章除了探討全球倫理的興起背景與困境問題外，主要的問題意識為：列維納斯形而上、無可捕捉的他者臉龐與儒家敦厚的人倫關係有哪些相似與相異之處？而這些異同又可帶來何種對話、交流或互補的可能？列維納斯倫理與儒家倫理傳統如何回應二十一世紀的情境需求，將「知識」轉化為具有介入性的權力「論述」？這兩種開始受學界重視的倫理思想可以給全球倫理何種啟示？此種啟示可否具體運用於全球共在倫理的實踐上？