

人與物的圖像 ——從哲學人類學看列維納斯對於 海德格的批評

孫雲平*

摘要

《整體與無限》作為列維納斯兩部主要著作之一，統整其早期的思想發展、並首先清楚地勾勒出其整體哲學的構想，亦即：「從存有到存在物、再從存在物到他者」。因此，本文嘗試藉著論述於其中列維納斯對海德格在《存有與時間》中「人」與「物」之概念的批評、將列維納斯跟海德格思想之間的關係闡明，以清楚呈現列維納斯哲學的脈絡與其關切的根源。列維納斯批判傳統哲學及海德格藉著理性與存有作為同一者消弭他異性；反對海德格對於事物作為工具之目的性、將事物解消作為跟人最根本接觸的元素，以及顛覆海德格對人嚴肅追求意義的關切、並因此主張人的生活即是享受，事物是人享受的對象。在詳盡地描繪「人的圖像」之後，他即順理成章地闡述我們對同樣作為人之他者的倫理責任。

關鍵字：列維納斯、海德格、元素、享受、哲學人類學

* 孫雲平，國立中央大學哲學研究所教授。

投稿：113 年 4 月 15 日；修訂：113 年 7 月 16 日；接受刊登：113 年 12 月 25 日。

Image of Man and Things: Levinas's Critique of Heidegger in the View of Philosophical Anthropology

Yun-Ping Sun*

Abstract

Totality and Infinity is one of two Levinas's main works which integrates the development of his early thought and first clearly depicts the whole of his philosophy, namely, "from Being to beings, then from beings to the other". This essay hence attempts to explicate Levinas's critique of Heidegger's conception of "man" and "thing" in *Being and Time* by expounding the relation between the thoughts of Levinas and Heidegger, to present the context of his philosophy and the source of its concern. Levinas criticizes that the traditional philosophy and Heidegger erase otherness by the Reason and Being as the same. He opposes Heidegger's teleological idea of things as instruments, decomposing them into elements with which man has fundamental contact, and subverts Heidegger's care of man's earnest searching for meaning; therefore, he contends that man's life is enjoyment and things are the objects of man's enjoyment. After delineating "the image of man", Levinas consequently elucidates our ethical responsibility for the other who is a human like us.

Keywords: Levinas, Heidegger, Elements, Enjoyment, Philosophical Anthropology

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

人與物的圖像 ——從哲學人類學看列維納斯對於 海德格的批評¹

孫雲平

壹、前言——哲學人類學作為探討的視角

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）曾經提出哲學的三大問題：一、我可以知道什麼？（Was kann ich wissen?）；二、我應當做什麼？（Was soll ich tun?）；三、我可以期望什麼？（Was darf ich hoffen?）康德接著說這三個問題其實可用一個問題總括：何謂「人」？人是甚麼（Was ist der Mensch?）？²西方哲學曾發生如下典範轉移的現象：形上學→知識論→語言哲學→實踐哲學→？從對於傳統形上學的探討轉移至以批判形上學

¹ 一位審查學者表示：本文企圖從哲學人類學來詮釋列維納斯與海德格的思想，關涉到兩個主題：哲學人類學以及列維納斯對海德格的批評。大體說來，本文有其創見，但在關鍵的方法論問題上仍有待加強，以強化全文論述。

筆者回應如下：感謝審查學者寶貴的批評與指正！但其中可能由於筆者並未清楚說明，導致審查學者的誤解，期盼利用此機會釐清相關的模糊之處，以解審查學者之疑。儘管本文重點並非探討哲學人類學，而主要是從哲學人類學的角度來檢視兩位哲學家在思想上可能的交鋒；但確實有必要將論述框架的哲學人類學作概括性的說明。

本文論述列維納斯批評海德格，即是從一般學術論文較少關注「對於人的觀點」切入並緊扣著兩者哲學對於「人觀」可能並非顯題的意涵，將之顯題化；因此才有本文之結論的主張。於修改版本中已增加對哲學人類學的說明，並嘗試將兩者放在此概念的框架中來論述。

² Kant, Immanuel. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Königsberg, (1800), in: *Band IX, Logik* (1800), *Physische Geographie* (1802), *Pädagogik* (1803), hrsg. von Max Heinze, Paul Gedan, Paul Natorp, Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1923, Nachdruck 1962 und 1972, S.25.

之知識論為主（包含德國觀念論與現象學）的主體哲學或意識哲學。再從以知識論為主的意識哲學轉移至以意義問題為主的詮釋學及對語言現象批判的語言哲學。再從語言分析哲學經語用哲學過渡至以政治社會與實用問題為主的實踐哲學。接著是否將轉向以各哲學家或哲學體系可能明言或隱涵之人類圖像（Menschenbild; image of man）的哲學人類學問題？

哲學人類學通常被視為哲學的一個分支領域，以探索人類為主題的哲學研究。它是以[有別於生物學、醫學、自然科學、以至於實證人類學]的進路（Ansatz; approach）來思考人類為何之問題的哲學取向。以「人」為主題，則已經表明哲學人類學要找出人類有別於其他物種的獨特性。哲學人類學關注的問題是：為什麼人是人？人跟其他動物有何不同？是甚麼使得人之所以為人的？正因為人不同於其他的物種，所以才有一切環繞人類而產生的問題。形上學只能是人類的形上學，知識論通常探究人的認識問題，倫理學必然是人類的倫理學，其他如藝術哲學與宗教哲學亦然；有哲學家據此提出以哲學人類學取代形上學作為「第一哲學」的主張。³ 如此一來，則哲學人類學不再僅只是哲學的分支領域，甚至可能成為涵蓋對於所有哲學問題之整體關切與作用的探討。⁴

³ Tugendhat, Ernst. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C.H. Beck, 2007, P.34 ff.

⁴ 一位審查學者表示：本文賦予哲學人類學「第一哲學」的地位，這是一個較為罕見的觀點，建議作者應多所闡述「作為第一哲學的哲學人類學」有哪些理論特質，又如何證成自身足以負擔得起「第一哲學」的理論任務。一方面，作者宜更清楚地交待，哲學人類學作為本文的立足點，對本文議題提供了哪些理論基礎，並如何引導本文的論述。就本文所論述兩位哲學家的時代背景來看，相關的哲學人類學理論基礎至少應提及 Max Scheler；就本文一開始引用康德來看，似乎也應提到 Ernst Cassirer。「哲學人類學」這個領域，究竟有哪些理論家提供相關概念框架適用於開展本文的論述，是作者應更清楚交待的。另一方面，本文把哲學人類學視為第一哲學，此一觀點的理據為何？有哪些理論家支持？若如作者第 2 頁所言：「形上學只能是人類的形上學，知識論通常探究人的認識問題，倫理學必然是人類的倫理學，其他如藝術哲學與宗教哲學亦然；有哲學家據此提出以哲學人類學取代形上學作為第一哲學的主張」，這段話語意並不清楚，形上學、知識論、倫理學當然是由人建立的，但可以是關乎人以外其他事物的形上學、知識論、倫理學，如關於上帝的形上學，關於基本粒子的知識論，

哲學人類學探問「何為人？」，可能會以類似的問題提出：人類到底是一種什麼樣的存在？人是能夠直立行走的動物？人是會使用工具的動物？人是理性的動物？人是會遊戲的動物？人是會創作欣賞藝術的動物？人是會宗教崇拜的動物？……到底要如何才能恰當地定義人類？人究竟是自然性的存在、抑或社會性的存在？人是純粹物質性的、抑或同時是精神性的存在？人類似乎既是自然的一部份，卻又以人為跟文化站

關於動物的倫理學等等，在課題上並不僅限於人。哲學人類學究竟在什麼意義上取代了形上學成為第一哲學，仍有待作者詳加說明，尤其是此一特質究竟如何反映在後續的討論中？本文在討論海德格與列維納斯的思想時，並未清楚顯明哪些論述特質、概念、或是特別由「作為第一哲學的哲學人類學」來支撐的。最後，尤其需要指出的是，本文顯現出的「人類中心主義」色彩，恰恰是許多「非人類中心主義」論述要透過引用海德格與列維納斯的思想加以批判的，此一反差使得本文在一個較大的思想史脈絡下看來顯得格格不入。

筆者回應如下：在此必須首先說明的是：本文並未宣稱或主張哲學人類學已經取代形上學或存有論作為第一哲學，而僅是借用 E. Tugendhat 在其著作 *Anthropologie statt Metaphysik* 的說法、用以作為觀察列維納斯對於海德格哲學批判的參照體系以及呈現兩者在「人觀」的差異。其實對他們兩者而言，可能都會拒絕以哲學人類學來界定或標誌各自的哲學（海德格堅持其在《存有與時間》所作的是存有論，列維納斯則強調其哲學是「倫理學」→顯然並非傳統意義下的倫理學）；然而，這並不妨礙我們從哲學人類學的角度來檢視他們兩者的哲學立場與可能的人類學意涵。

審查學者期待讀到本文更多對於哲學人類學的討論與說明，然而哲學人類學本身就是一個大問題；本文只能在有限的篇幅儘可能進行扼要的說明，但不知能否讓審查學者滿意？

誠如審查學者所言，「形上學、知識論、倫理學當然是由人建立的，但可以是關乎人以外其他事物的形上學、知識論、倫理學，如關於上帝的形上學，關於基本粒子的知識論，關於動物的倫理學等等，在課題上並不僅限於人」；然而，無論這些哲學所探討的具體內容是否直接或間接關乎人類本身，它們全都是從人類的角度所進行的觀察與思考，在這個意義上哲學人類學可被視為「第一哲學」：人的視角已經決定了這些觀察與思維的方式，人類的特殊認識能力已經建構或限制了所將獲得的認識內容與知識範圍。具體而言，不存在「動物對於上帝的形上學、動物關於基本粒子的知識論、關於動物的倫理學」，這些問題與思考僅可能是由人類提出並進行的。

正如同康德以人的認識能力作為形上學知識的可能性條件，即使得普遍形上學原本單純「就事物如其所是（beings as such）」的觀察與思考轉向了對人類認識能力作為形上學知識的「基礎」一亦即轉向對於「人的條件」的一檢視與探討。

至於有人引述海德格與列維納斯作為「非人類中心主義」來批判「人類中心主義」，要看是在甚麼論述下的脈絡；但這並不表其兩者的哲學即是在應用倫理學或其他意義下的「非人類中心主義」。即使他們兩者的思想被某些人歸類為「非人類中心主義」（然而這恐怕在學者間很難達到此種共識或結論），這也不能阻止我們在哲學人類學的向度來檢視他們對於「人」的觀點。

在自然的對立面。人類雖然屬於社會的成員，卻又常被期待在遵守社會規範的同時建立獨特的自我。人類個體跟其既歸屬卻又可能對立的自然、及既從屬卻又可能區隔的社會之間，究竟存在著哪些千絲萬縷、糾纏不清的關係？人類跟自然界其他組成部分、跟人類社會的其他成員，究竟該以何種方式來互動？這些問題同時關係著我們要如何跟我們所處的自然環境與社會環境的實際互動。上述都可能是哲學人類學所關注、所要探討的問題。

就理論層次，進入二十一世紀，面對自然科學、社會科學以及宗教提出各種不同有關人類之片面的說法或個別主張，哲學對於人類作為終極的與統整的思維模式提出何種較其他學科更合理而完整的說法？就實踐層次，面對基因科技的突破、醫療照護與生死倫理、動物權與新的生命觀、環境生態的保護跟經濟發展的衝突、死刑存廢爭議、AI 技術的突飛猛進及取代人類的危機……等，在在都涉及對人類圖像的基本觀點與預設哲學人類學的釐清探究，哲學人類學顯有其時代性與迫切性。如何整合哲學人類學的研究，以回應上述理論的以及實踐的問題？

簡單回顧西方哲學對於人類的探究，在哲學史前的人類學（Vor-philosophische Anthropologie）存在兩個主題構成其原初的輪廓與面貌：1. 圖騰式與泛靈論式的想像：從人類跟自然的親緣性出發，認定人是自然的一部分、自然具有某種人的性質；例如通常稱土地為「大地之母」。而只有當對此擬人化（Anthropo-morphism）超克時，亦即，凸顯人一相對於自然世界跟神的世界——的特殊地位時，才涉及了哲學人類學的問題；2. 探問甚麼人才是人類的代表？具有甚麼樣的特徵，才能被視為人類？亦即追問何謂「人性」（Humanity）？⁵答案可能是人類是相

⁵ Paetzold, Heinz. "Der Mensch.", in: Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie, Ein Grundkurs, Band 2*. Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag, 1988, S.428-429.

對於蠻人 (barbarian) 或生物性的存在。在西方，希臘文化跟希伯來文化構成其主要的圖像。

在西方哲學史上，從歷史性的及系統性的角度，可以區分出：1. 古希臘時期：希臘哲學自辯士 (Sophist) 獲致了所謂的「人類學轉向」(eine “anthropologische Wende”; the anthropological turn)。⁶ 亦即，從對聚焦探索自然轉向對人類研究的旨趣，因為他們發現：風俗、習慣、與文化並非從自然而來，而是人類的作為；自此區分「自然」(phýsis) 跟「規範」(nómos)。普羅塔哥拉斯 (Protagoras, 490-420 B.C.) 提出「人為萬物的尺度」(Der Mensch sei das Maß aller Dinge)，⁷ 藉此否定並顛覆了形上學：世界並非獨立於人類而存在，世界即僅是我們所認識或感知的世界。柏拉圖在對話錄《普羅塔哥拉斯》(Protagoras) 中藉著神話來描述人類：在動物中，人類相對是弱勢的：行動與自衛的能力不足、無法對抗其他猛獸與自然天候的變化。因此，人類必須以人為的手段改變此種弱勢；換言之，人類必須以文化的作為來對抗自然的缺陷。在該神話中，奧林匹亞山的神祇賦予人類文化的資產諸如：語言、宗教、包括火在內之文明的技術等。⁸ 然而，此時對人之本質的追問，主要集中於倫理生活，亦即，如何過一個以理性導向的美善人生。儘管蘇格拉底在此企圖克服辯士主張的道德相對主義；然而，此針對人類存在特定面向的企圖卻使得對於「人作為整體」的問題失焦。

⁶ Landmann, Michael, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982, S.30.

⁷ Platon. *Theaitetos*. 152a, in: Platon, *Sämtliche Werke 4*. nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, herausgegeben von Walter F. Otto & Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984, S.116.

⁸ Platon. *Protagoras*. 320c ff., in: Platon, *Sämtliche Werke 1*. nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, herausgegeben von Walter F. Otto & Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1984, S.61-63.

2.文藝復興：繼承與突破古希臘哲學與中世紀基督教的人觀，近代的哲學凸顯人類的特徵與尊嚴。喬瓦尼·皮科·德拉·米蘭多拉（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494）在其《論人的尊嚴》（*Oratio de Dignitate Hominis* / Rede über die Würde des Menschen, 1486）指出人是世上最神奇的東西：人類是所有受造物的中介，他跟至高者相似且統管其他物種，被賦予感官的銳利、探索的理性與精神的光照；他是介於永恆跟時間流之間的存在、是世界的連結……。⁹ 人類可以提升到神的層次，也可能墮落至動物層次。他認為人類沒有與生俱來的本質，他必須透過自由意志來決定：人類是其自身及其生活型態的形塑者。他主張人類的尊嚴不在於天生的特殊能力（例如：理性或智力），而在於其自由。人類無特定本質，一切可由其自身決定。如果人選擇向上追求，那麼他最高可以達致如同神的層次。皮科（Pico）融合基督教神學跟柏拉圖主義，指出要達到此種至高的境界必須透過三種學科、經過三個階段：（1）倫理學：將自身的感性淨化，（2）辯證法：釐清理性、認識世界，（3）神學：認識屬神的事物。¹⁰ 皮科強調上帝基本上是難以理解的，因此哲學的思維壟罩上相對論的陰影。然而，皮科並非懷疑論者，他認為上帝僅能象徵性地被認識；此外，他主張真理必須實踐，而非停留在邏輯系統或理論思維。受到庫撒努思（Nicolaus Cusanus, 1401-1464）影響，皮科強調上

⁹ Pico della Mirandola, Giovanni. *De Dignitate Hominis*. Lateinisch und Deutsch, eingeleitet von E. Garin, Respublica Literaria. Studienreihe zur europäischen Bildungstradition vom Humanismus bis zur Romantik, Bd. I, Bad Homburg/ Berlin/ Zürich, 1968, S.27. 另請參閱：De hominis dignitate, Über die Würde des Menschen. Lateinisch - Deutsch, Übersetzt von Norbert Baumgarten, herausgegeben und eingeleitet von August Buck, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, S.3.

¹⁰ Pico della Mirandola, Giovanni. *De Dignitate Hominis*. Lateinisch und Deutsch, eingeleitet von E. Garin, Respublica Literaria. Studienreihe zur europäischen Bildungstradition vom Humanismus bis zur Romantik, Bd. I, Bad Homburg/ Berlin/ Zürich, 1968, S.41, 75. 另請參閱：Paetzold, Heinz, "Der Mensch." in: Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie, Ein Grundkurs, Band 2*. Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag, 1988, S.436-437.

帝超越一切的矛盾對立。因此，要認識上帝，就必須藉著「哲學的和平」（*pax philosophica*）在不同的思想主張取得和諧統一。然而，皮科並非訴諸希臘無爭論的和平概念、亦非依賴基督宗教上帝的拯救，而是透過人類的認識處境。他認為亞當沒有絕對的知識，因為這會限制其自由；如果人類具有絕對的知識，那麼他將喪失選擇的可能性。先於文藝復興其他思想家，皮科主張星象學不能預測影響人類的行為，否則人的自由就將被取消。¹¹ 此階段的哲學人類學發展使我們注意到了人性尊嚴即在於其自由。

3. 啟蒙運動：這個時期的三個特徵：（1）反形上學、（2）專注人類生活世界的具體情況、（3）將人視為雖受限於官能、但同時精神仍自由的整體。以康德作為啟蒙運動的代表為例說明，康德指出對人的知識，可以從生理學跟從實用的角度來探討。前者研究自然從人身上所為者，後者則是將人類視為自由行動者，研究從其自身所為者、所能為、所該為者。根據此觀點，康德認為人類是具有自由、理性、道德的存在。而赫德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）則主張，語言是界定人的標誌。觸覺給我們對事物直接的接觸，視覺則創造有距離的世界，只有聽覺介乎兩者之間。¹² 語言不僅是溝通的工具，更是人類思想的媒介。語言對於人的認知運作、概念形成、自我認同、文化形塑，都是關鍵的。每個個體如何觀看、知覺、與評價世界，是經由語言所中介的。對赫德而言，語言具有可完美性（藉之保存與固定其經驗、表達其需求感受）（1975：56 f.）、社會性（代代相傳、歷史與傳統）（1975：67 f., 71 ff.）、個體性（表達獨特自我）（1975：75 ff., 80）、更高發展性（個體與族群

¹¹ 請參閱：Paetzold, Heinz. “Der Mensch.” in: Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie, Ein Grundkurs, Band 2*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S.438-440.

¹² Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. in: *Sprachphilosophische Schriften*, Hrsg. von E. Heintel, Hamburg: Philosophische Bibliothek, 1975, S.41.

藉著傳承累積文化)(1975:81-84)。語言同時決定了人類的獨有現象：教育、藝術、與歷史。赫德同時也關注人類的官能生物面：由於人類的直立姿勢，使得雙手自由，可以發展更精細的觸覺。亦即，使得人類可以使用並設計工具。赫德強調：人類一方面受到文化與歷史的塑造，另一方面創造性地使之延續；這些都必須在社群中完成。歷史的目標即是一藉著不同民族、藉著每個個體—發展出「人性」。¹³ 此階段哲學人類學顯示了人類既是自然的、又是精神性的存在。

4. 二十世紀：二十世紀的哲學人類學是由謝勒（Max Scheler, 1874-1928）與普列斯納（Helmuth Plessner, 1892-1985）所提出，然後在二零年代直到二戰後所產生哲學運動。首先是謝勒《人在宇宙中的地位》（*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928）宣稱：哲學人類學如今幾乎位在哲學的中心位置；它並非哲學的任意領域，而是哲學的基礎。¹⁴ 正因為在康德之後，形上學必須奠基於人類認識的能力之上，形上學必須謙卑讓位（KdrV, A 247/B 303）。¹⁵ 普萊斯納將哲學人類學跟康德的先驗哲學（*Transzendentalphilosophie*）關聯起來；¹⁶ 哲學人類學被他視為是認識論的深化與擴充、因此成為對於傳統形上學、存有論的奠基。然而，此時的哲學人類學不能等同傳統對於人類本質的理論。此階段的哲學人類學受到十九世紀中葉對於人類的實證科學影響，訴諸人類生物學、個體與族群的心理學、行為科學、社會學與文化科學。謝勒提出使用工具是否為人類專屬能力的問題，完形心理學家柯勒（Wolfgang Köhler,

¹³ Herder, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main, 1967, S.46.

¹⁴ Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. in: *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, Bd.9, Hrsg. von Manfred S. Frings, Bern/München: Francke Verlag, 1976, S.10.

¹⁵ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, S.275. 縮寫為：KdrV.

¹⁶ Plessner, Helmuth. *Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979, S.148.

1887-1967) 曾指出大猩猩也能使用工具、完成其目的。因此，謝勒主張只有相對於自然生命的精神才能作為人類專屬的能力；他認為精神的標準則是「對世界開放」(Welt-offenheit)，¹⁷ 亦即：逾越環境與本能的限制、擺脫事物脈絡，以形成某種自我意識、人格、道德感。羅特哈克(Erich Rothacker, 1888-1965) 根據史前學研究，指出能運用火、使用並發明工具為人類本質；此外，語言則為人類本質的另一個標準。¹⁸ 葛倫(Arnold Gehlen, 1904-1976) 提出「匱乏的存在」(Mängelwesen) 為人類的特徵，因此必須依賴文化彌補。¹⁹

這些主張與分析雖然都指向如生物學等實證科學，但卻都具有哲學意義。換言之，它們對於傳統哲學跟經驗科學在方法論上持批判的立場。哲學人類學企圖建立其有別於經驗科學的獨立性，然而人類對自身的本質與起源卻陷入更大的不確定性。因為哲學人類學必須既從外在來觀察分析人，同時又必須從內在來描述理解人。哲學人類學面臨的兩難：既受到經驗科學對人之分科研究成果的啟發，又必須建立一個統整的觀點；必須同時兼顧人的感(官)性與精神性兩面。人受制於其自然的官能，同時跟世界的關係受到文化的形塑；這對立兩面的辯證關係伴隨著哲學人類學發展。普列斯納在《有機體及人類的發展階段》(Die Stufen des Organischen und der Mensch) 提出「離心定位」(exzentrische Positionalität) 作為人類特徵的基本範疇：「離心定位」指的是人類存在的基本結構絕非封閉的，而是開放顯露的(aufschließend-exponierend)。²⁰ 具體而言，人

¹⁷ Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. in: *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, Bd.9, Hrg. von Manfred S. Frings, Bern/München: Francke Verlag, 1976, S.33, 27 ff.

¹⁸ Rothacker, Erich. *Philosophische Anthropologie*. Bonn: Bouvier, 1962, S.27-34.

¹⁹ Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main/Bonn: Athenäum Verlag, 1962, S.83, 20.

²⁰ Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975, S.325 ff, 以及: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,

類既可以在其處境之內、也可以在其處境之外存在；人類既可從外面觀察自己，又可從裡面反思自身。由於人類可以意識到自身及其環境，所以此種意識可使人類超越其直接的存在、並建構概念與符號的系統；藉此意識人類可以在多變的情況中尋找意義與秩序。此外，人類具有彈性與適應力，得以發展社會與文化。

哲學人類學一方面要能展現人類的多樣面貌，而同時卻必須說明人類經驗的統一性與整體性。哲學人類學如何統整人類許多矛盾弔詭的現象？卡西勒（Ernst Alfred Cassirer, 1874-1945）繼承延續前述哲學人類學的主張、並進一步發展之。他在其成名作《符號形式的哲學》（*Philosophie der symbolischen Formen*）即提出他的哲學人類學主張。²¹ 他宣稱人類是「符號的動物」（*animal symbolicum*），²² 有別於其他的物種，人類是創造、運用、理解、及詮釋符號系統的存在。「符號化」（*symbolisieren; symbolization*）是人類獨特的能力，卡西勒主張符號化的能力使得人之所為人。綜合上述，有學者總結哲學人類學可能的主題如下：I. 人類存在的基本向度：1. 語言性、2. 社會性、3. 時間性、[歷史性] vs. 永恆性、4. 身體性；II. 人類存在的精神層面：1. 認識能力、2. 意志自由、3. 心身問題、4. 意義價值……等的問題。²³ 這些問題幾乎都反覆出現在多數的哲學思想中，對於海德格跟列維納斯也不例外。針對在此意義對於人的理解與定義，本文嘗試以哲學人類學的角度來檢視列維納斯對海德格哲學的批評。

1979, S.138.

²¹ Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Gesammelte Werke. Hg. Birgit Recki. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001-2002.

²² Cassirer, Ernst. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Gesammelte Werke, Hamburg Ausgabe, Band 23, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. S.31.

²³ Haeflner, Gerd. *Philosophische Anthropologie*. Grundkurs Philosophie 1, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, vierte, durchgesehene und ergänzte Auflage 2005.

列維納斯（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）是二十世紀法國著名的現象學家，出生於立陶宛（Litauen），後來移民到法國，為當代最重要的猶太裔哲學家之一。列維納斯於 1928-1929 曾在德國接受胡賽爾以及海德格的教導，因此於 30 年代列維納斯首先介紹兩者的思想於法國思想界。列維納斯早期受到胡賽爾、海德格現象學的影響，而其成熟之思想則對兩者採取強烈批判的立場。除了歧異之外，列維納斯對兩者共同的批判顯然都是：忽略了「他者」對「先驗自我」或「此在」的影響與重要性。眾所周知地，列維納斯反對存有論的優先性，主張倫理學才是「第一哲學」，²⁴ 並主張「他者」具體的「面容」對「我」產生的責任要求。但本文主張列維納斯在提出其對他者的倫理學之前，已經預設了某種「人的圖像」。如果此推論成立，那麼列維納斯的思想將顯示第一哲學其實即是哲學人類學。²⁵

列維納斯早年深受海德格哲學的吸引，然而隨著在二戰期間德國對猶太人的迫害（其父母全家均遭德軍殺害）以及海德格個人與其思想跟納粹黨的關係，列維納斯轉而質疑、甚至全面地批判海德格的哲學思想。即或如此，列維納斯直到其晚年的哲學論述仍然可以被視為跟海德格哲學的對話。列維納斯於 1981 訪談錄《倫理學與無限性》（*Ethique et Infini*）將海德格的《存有與時間》（*Sein und Zeit*）評價為西方哲學史上最佳五

²⁴ Lévinas. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1987, P.340. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2008 (1961), S.442. 由於列維納斯許多概念都源自海德格、甚至某些用語在法文原著採用德文，因此本文主要採取德文的翻譯對照；以下將採縮寫為 TI，括號中前後的數字分別為法文原著及德文翻譯的頁碼。

²⁵ 史特拉舍（Strasser）指出《整體與無限》跟海德格《存有與時間》都可以哲學人類學描述的方式解讀。請參閱：Strasser, Stephan. *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff, 1978, S.67f. 盟棚（Mensch）指出列維納斯的分析同時即為哲學人類學。請參閱：Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.10.

本著作之一，並強調自己深受海德格思想的影響。²⁶ 列維納斯哲學著作中關鍵的概念，諸如：有、存有、存在物、時間、他者、超越性、無限性、死亡、世界、事件、自由……等，幾乎都是針對海德格哲學中的核心概念而論述的——若非從海德格特殊哲學用語直接繼受轉化、即是作為批判海德格哲學概念而發展出來的。特別是其先後最重要之兩本著作——1961《整體與無限》(*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*)、1974《有別於存有，或超越本質》(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)——都對應著列維納斯認定海德格哲學之缺陷與問題而撰述的。脫離海德格哲學的思想脈絡或忽略列維納斯對海德格的批評，都將難以適切地理解列維納斯的哲學。

《整體與無限》統整列維納斯早期的思想發展、並首先清楚地勾勒出其整體哲學的構想，亦即：「從存有到存在物、再從存在物到他者」。儘管其寫作的風格相對晦澀，²⁷ 但仍表達了列維納斯深受海德格之影響並期望重建西方哲學關注的所在。由於對兩者的研究多半仍然集中於列維納斯對海德格之存有概念的批判，學者具有共識的自然是列維納斯批評包括海德格在內之西方存有論蘊含的同一哲學、並企圖以其「倫理學」取代海德格的「存有論」作為第一哲學、²⁸ 部分則觸及列維納斯突顯感

²⁶ 其他的四本為柏拉圖的《斐德洛斯》(*le Phèdre de Platon; Platons Phaidros*)、康德的《純粹理性批判》(*Kant's Kritik der reinen Vernunft*)、黑格爾的《精神現象學》(*Hegel's Phänomenologie des Geistes*)、以及柏格森的《時間與自由》(*Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson; Zeit und Freiheit*)，請參閱：Lévinas. *Ethique et Infini*. P.27-28. Lévinas. *Ethik und Unendliches*. S.27.

²⁷ 請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P.54-62. 另請參閱：Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.3-6.

²⁸ 學界對這問題既有的研究成果請參閱：Dastur Françoise. "Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?" In: *Between Levinas and Heidegger*. edited by John E. Drabinski and Eric S. Nelson, Albany: State University of New York Press, 2014, 133-158. 另請參閱：Murphy, Ann. "Critique, Power, and Ontological Violence: The 'First' Philosophy," in: *Between Levinas and Heidegger*. edited by John E. Drabinski and Eric S. Nelson, Albany: State University of New York Press, 2014,

官性對人的原初意義，²⁹ 但鮮少以兩者「對人的界定」及「對事物理解」的角度出發。因此，本文嘗試藉著論述在《整體與無限》與相關著作中列維納斯對海德格《存有與時間》之「人」與「物」（以海德格之用語，「此在」與「非『此在』的存在物」）的批評、將列維納斯此對話與思辨的核心內容——跟海德格思想之間既承接又創新、既批評而又轉化之關係——闡明，以清楚地呈現列維納斯哲學發展的脈絡與其關切的根源。³⁰

本文的立論基礎是哲學人類學，因此是以「人之所以為人」的特徵與理解來檢視海德格與列維納斯兩人的哲學觀點。無論這兩位思想家的哲學最終該被如何歸類，它們依然都可以由哲學人類學的角度來檢視。儘管海德格的基本存有論曾不斷被質疑是否究竟為某種哲學人類學，但本文此種提問方式是哲學人類學的基本問法，絕非專屬於海德格式的提問方式。無論「此在」——根據海德格——是有別於「其他存有者／存在物」或是不同於「存有」，我們都可以追問「人到底是甚麼」的問題。如果列維納斯提出的是「人作為存有者／存在物如何有別於存有本身」的問題，那麼這是否表示列維納斯的問題仍然在海德格基本存有論的框架中？這並非本文論述的要旨；具體而言，本文不預設海德格跟列維納斯兩者的思想必須具有任何上下隸屬或集合蘊含的關係。

15-29.

²⁹ 請參閱：Lingis, Alphonso. "The Sensibility and the Sensitivity." in: *Face to Face with Levinas*, edited by Richard A. Cohen, Albany: State University of New York, 1986, 219-230.

另請參閱：Strasser, Stephan. *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff, 1978, S.67-90.

³⁰ 由於本文的論述目標僅侷限於凸顯闡述兩者哲學之人與物的圖像，因此並未就本書其他現象與議題進行探討。筆者理解列維納斯在《整體與無限》整本書中要批判的是同一哲學的整體論，而要以他異哲學來建立其無限性；並非如某些學者認為前半部分屬於「整體論」（同一哲學）、而後半部分為「無限論」（他者哲學）。該書無法以「整體論」跟「無限論」硬生生地切割為前後半。

貳、對傳統哲學及海德格存有論的一般性批判

列維納斯批判海德格的哲學，特別是其對存有論優先性的主張。為何在西方哲學傳統中存有論具有優先性？因為存有論即是對於存在物如斯存在（beings as such; being in general）的普遍知識；既然一切事物都屬於存有論的範疇，所以只要論及「存有」或是具體「存在物」的問題或現象，都已經是在存有論的範圍之內。假設沒有任何存在物，那麼包括知識論與倫理學在內之理論哲學與實踐哲學所探討的現象與問題也將不存在；³¹ 因此存有論在西方哲學中一般被視為「第一哲學」（*philosophia prima*）。³² 列維納斯對於此希臘思想傳統極其不滿，因此根據希伯來信仰傳統提出其批評；他首先依循海德格對於傳統哲學的批判、其次批判海德格本身的存有論。

一、傳統哲學

類似康德所為將形上學的可能性條件回溯到人類的認識能力，列維納斯對於傳統哲學的批評也是將之歸因於人類認識活動的特徵：普遍化與同一化的傾向；其具體的作法則是根據海德格哲學對胡賽爾現象學的批判進行的。誠如列維納斯所言，海德格指出傳統哲學奠基於脫離時間

³¹ 請參閱：Lévinas, Emmanuel. “L’ontologie est-elle fondamentale?” in: Lévinas. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l’autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991 (1951), 13. 德文翻譯 Lévinas. “Ist Ontologie Fundamental?” in: Emmanuel Lévinas. *Zwischen Uns. Versuch über das Denken an den Anderen*. übersetzt von Frank Miething, München: Carl Hanser Verlag, 1995, S.11. 本文將採取法文原文跟德文的翻譯對照；以下將採縮寫為 EN，括號中前後的數字分別為法文原著及德文翻譯的頁碼。

³² 不過，戴維斯（Davis）跟克利特旭立（Critchley）提出質疑：列維納斯企圖翻轉傳統存有論的思考及語彙，但其本身是否最終無可避免地仍將回到存有論？請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P.35-38. 以及：Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, P.93.

偶然性之理性、訴諸跟理型共同永恆的心靈、及無識於自身限制之理性的荒謬 (Levinas, *EN*: 13-14/11-12)。包括笛卡兒、康德、胡賽爾在內的哲學目標都在追求知識的確定性，將認識的心靈或主體視為獲致永恆不變真理的實體，並對其自身偶然性的限制毫無所知。相對於這些哲學立場，海德格點出認識心靈之事實的處境 (faktische Situation)；本真的 (authentische) 存有論必須回到具時間性之存在的事實性 (Faktizität) 的立場：理解存有之所以為存有，即是存在於世間此處 (正如「此在」即是「在世存有」) (Lévinas, *EN*: 14/12)。

海德格的基本存有論 (Fundamentalontologie) 從「此在」(Dasein) 的「存有之問」(Seinsfrage) 或「存有意義」(Sinn des Seins) 出發，因此列維納斯指出：「對存有之理解並非預設某種僅為理論性的態度，而是人之行為的整體。整個人類即是存有論 (Lévinas, *EN*: 14/12)。」而存有跟其開顯性是不可分割的，有關存有的「真理」(根據海德格，即是「開顯」) 是不可能脫離「此在」對其的理解；因為存有的真理只向「此在」開顯 (*a-letheia*) (Lévinas, *EN*: 14/12)。存有論並非僅是抽象的理論問題，對存有之理解是跟人之具體存在緊密關聯的。列維納斯指出海德格存有論之特徵即是對反於古典的智性主義 (Intellektualismus)、反對純粹觀看或凝思，強調實踐之操作、對於處境之感受性的進入；思考不再是旁觀凝視，而是投身其中 (Lévinas, *EN*: 15/13)；「此在」即為「在世存有」(Sein-in-der-Welt)。至此，列維納斯忠實地反映海德格之立場。

列維納斯接著以海德格哲學批評胡賽爾現象學，其批判主要針對「意向性」(Intentionalität) 以及「意識」(Bewußtsein) 的說法：「意識總是意識著某物」。根據海德格所言，我們處身於此世界中且總是實踐性地行動而非理論性地觀看，列維納斯於是指出：在任何意向性活動中，我們同時必須採取許多非意向性的行動。為了達成某個目標而採取的這些動

作，同時即產生許多行動者非原本意向的結果（例如：「伸手為了搬椅子，我已經皺折了外套的衣袖、刮到了地板……」）（Lévinas, *EN*: 15/13）。因此，我們所做的，不全都是符合我們意向性的行為：「我們的意識以及我們藉由意識對實在之掌握，並不能窮盡我們跟實在的關係，我們跟我們整個存在[只]是世界的一部分（Lévinas, *EN*: 16/14）。」胡賽爾所描述對於「實在」作為「所思」（Noema）的意識現象學顯然不如海德格描述之「我們寓居於世界」地符合事實。正因為如此，笛卡兒的「我思」（*cogito*）以至於胡賽爾的「先驗自我」（*das transzendente Ego*）都面臨了「獨我論」（Solipsismus）——除了確定「我或我的意識存在」之外，無法保證「我」以外的世界與他者到底是否真地存在——的困境。此種將一切事物都納入「自我意識」的同化作用，不僅扭曲我們對世界的認識，同時也使得自我以外的「他者」（*der Andere*）與「他異」（*Differenz*）不可能存在。列維納斯在此明顯地以海德格的哲學批判胡賽爾現象學在內的主體哲學，那麼他如何批評海德格本身的哲學立場呢？

二、海德格的存有論

列維納斯批判當代的存有論，其顯然特指海德格的基本存有論。列維納斯於 1933 年有關海德格的論文〈馬丁·海德格與存有論〉（*Martin Heidegger and Ontology*）對海德格的哲學思想基本上仍屬於中性與平實的闡述。直到 1935 〈論脫逃〉（*De l'évasion; Ausweg aus dem Sein*）一文中，可以看出列維納斯已企圖擺脫他理解之海德格所謂「存有」的壟罩陰影。³³ 在其中列維納斯同意「存有」確實如海德格所描繪為不可理解、不可表述的「東西」，但卻強調如果沒有「存在物」，我們將根本無法理

³³ 請參閱：Peperzak, Adriaan Theodoor. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993, P.12.

解何為「存有」。而於 1947《從存有到存在物》(*De l'existence à l'existant; Vom Sein zum Seienden*)一書中則明顯地提出「從對存有轉而對存在物之關注」的主張。而於 1951〈存有論是基本的嗎？〉(*L'ontologie est-elle fondamentale?; Ist Ontologie Fundamental?*)一文中，列維納斯更是立場鮮明地質疑與批判海德格對存有論優先性的主張。

甚麼是海德格所謂的「基本存有論」、或其有別於以往者之處何在？海德格認為傳統哲學處於對「存有」遺忘 (*Seinsvergessenheit*) 的困境，而其基本存有論是以「此在」(*Dasein*) 作為理解「存有」之問或「存有意義」之出發點的存有論。海德格以「此在」對於「存有」之理解與關係為核心的探討，這也正是列維納斯對其哲學的批判所在。後者企圖扭轉哲學對於「存有」之關注的理論性思維，而轉向對真實具體人類的責任與義務。換言之，列維納斯對於海德格的批判是在於其說法仍然屬於理論性的思考，而脫離真實或不夠具體，以至於喪失了倫理性。列維納斯提出「他者」作為對話者 (*Gesprächspartner*)，有別於胡賽爾或海德格的哲學主張。相對於胡賽爾現象學偏向沉思者主體，海德格思想體系則專注於實踐者主體、而兩者都忽略了作為「共此在／同此在」(*Mit-Dasein*) 之他者的問題（亦即「對他者的遺忘」）。對此列維納斯提出「言說」(*Sprechen*) 跟「理性」(*Vernunft*) 兩個角度作為論點來支持其主張。

1. 言談

列維納斯首先提出的問題是：理性跟言說孰先孰後？究竟是理性先於語言、抑或語言先於理性或理解 (*Verstehen*)？何者建構出另一者？列維納斯主張語言奠基在某種先於理解的關係上；列維納斯自此跟海德格分道揚鑣。因為對海德格而言，「理解」奠基於存有之開顯性，且該理

解並非著眼於主體的思維，而是在於存有的「光照」(Lévinas, *EN*: 17/15)。對存在物的理解，在於超越存在物、進入「存有」的開顯、於存有的視域中對存在物的知覺。「存有」如同「光」，本身並非觀察或認識的對象，但卻提供客體呈現的視域。據此，列維納斯批評海德格加入了西方哲學的傳統；亦即：理解特定的存在物必須置身於超越該特定事物的脈絡。認識特殊者 (das Besondere)，首先必須理解普遍者 (das Universale) (Lévinas, *EN*: 17/16)。列維納斯指控西方哲學傳統將前者置於後者之下：如同柏拉圖將對特定事物的感官經驗置諸普遍的「理型」之下，海德格也將存在物之間的關係置諸存有的結構之下、將形上學 (Metaphysik) 置諸存有論 (Ontologie) 之下 (Lévinas, *EN*: 18/16)、³⁴ 將存在物層次者 (das Existentielle) 置諸存有層次者 (das Existentielle) 之下 (Lévinas, *EN*: 18/16)。

然而列維納斯質問：「跟存有之關係，如何能有別於將其理解為存在物——讓存在物如其所是地自由存在的事實？」(Lévinas, *EN*: 18/16)³⁵ 具體而言，感官層次遠比抽象之思想層次更真實。對於「看不見、摸不著、無從描述」的存有，我們也只能從跟具體事物的接觸才有可能理解。列維納斯在此似乎以亞里斯多德之經驗主義形上學對柏拉圖理性主義形上學的反駁來挑戰海德格的存有論。針對上述問題，列維納斯提出其回答：除非是藉著「他者」(autrui; der Nächste)。我們跟他者的關係即在於想要理解對方，而此關係超越了理解。「他者」是一個存在物／存有者，欲理解之則要求有別於無關痛癢的沉思方式；我們跟他者的關係，無從以

³⁴ 列維納斯區分存有論與形上學，主張前者是導致封閉之整體性的理論性思維，而後者才具有開放他者之超越性的真實關係。請參閱：Lévinas, *TI*: 32-39 / 49-58。

³⁵ 參考英文版的翻譯，因為此處德文版將「存有」— Sein; être 一誤譯為「存在物」(Seiendes; l'étant)。Levinas, Emmanuel. "Is Ontology Fundamental?" in: Emmanuel Levinas. *Basic Philosophical Writings*. edited by Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, P.5-6.

概念來理解 (Lévinas, *EN*: 18/16)。在此可以看出列維納斯如何從海德格的哲學發展出其自身主張的作法：海德格於一般存在物突顯「此在」，而列維納斯則再進一步於「此在」之外突顯「他者」——套用海德格的語彙——其他的「此在」。³⁶

列維納斯接著考慮到反對者可能仍會堅持存有論的優先性，持續地強調「讓存在物如其所是的」依然是存有的開顯與光照。列維納斯的回應是反問：「我們跟他者之關係難道是『讓其所是』的問題嗎？……難道我們與之交談的人、之前即在其存有中被我們所理解了嗎？他者並非先是理解之對象、然後才成為對話者。根本不是！這兩種關係是交織在一起的。換言之，理解他者，是跟與之交談不可分割的。理解一個人，就意謂已經跟他交談了 (Lévinas, *EN*: 18/17)。」至於為甚麼語言事件並不位於理解的層次？為什麼不根據現象學將「理解」概念擴大範圍：將對他者之召喚作為對他的「理解」？如同海德格對於「及手物」(*das Zuhandene*) 的分析：對事物實踐性的使用，是先於理論性的觀察注視；對於事物之操作運用，即是對事物的理解。列維納斯指出此種對事物超越或先於理論知識的理解，不僅在如海德格所言之「世界」的顯現，同時也在對事物之佔有與消費的特徵中呈顯 (Lévinas, *EN*: 19/17-18)。

然而，列維納斯認為對事物作為工具打交道的理解，截然不同於我們跟他者的關係。列維納斯主張他者是唯一我們可以通過他、同時超越其作為某個存在物之特殊性而理解存有的存在者 (Lévinas, *EN*: 19/18)，而這正是透過言說。具體而言，他者作為人不能被當成工具或器物來使用、佔有或消耗。當他者出現在我面前時，我不僅思考他存在[這個想

³⁶ 此處的陳述僅是就海德格哲學架構中的原有術語來表達，列維納斯當然不會繼續沿用海德格的用語。至於列維納斯以「他者」作為「人」的理解，本文於第肆節「對海德格人觀的扭轉」有詳細的分析論述。

法]，我是在跟他說話。「我跟他說話，亦即，我忽略他所具現之普遍的存有，以便保持於他所是之特殊的存在者 (Lévinas, *EN*: 19/18)。」列維納斯認為如此一來，「在跟某個存有產生關係之前、我必須首先將之作為存有理解」的說法即喪失了效力 (Lévinas, *EN*: 19/18)。列維納斯如此標誌人的特殊性：「人是唯一——我無法遭遇之而不同時對其表達此一遭遇——的存在物／存有者 (Lévinas, *EN*: 19/18)。」

此種遭遇他者、對其之表達是甚麼？列維納斯指出此種表達不是將我們對於他者的思想灌注入其心靈、亦非僅在於日後我跟他者分享所表述出來的東西，「而是——在任何參與某種理解共同的內涵之前——在於藉由某種因此無法化約為理解關係之社會性的建立 (Lévinas, *EN*: 20/18-19)。」而正是基於此，此種跟人的「遭逢」截然不同於對事物的知識。簡言之，跟人遭逢的情況，有別於跟事物的關係。遭遇人時的關係即是打招呼，即或「拒絕打招呼」也是「招呼」的一種（匱乏的）情況。列維納斯強調「在接近他者之同時而不跟其交談的不可能性，顯示了思想跟表達在此是不可分割的」(Lévinas, *EN*: 20/18)，因此跟他者的關係不是存有論。從回應的方式我們可以看出：列維納斯聚焦或強調的並非抽象的思維，而是具體的互動層次，並指出言談刻劃了人與人之間的原初關係。

2. 理性

如同尼采與卡西勒所指出的，人類的思維基於對語言符號的運用，而語言與符號則是消除個別差異、去異求同的概念化與同一化。存有論所進行之「將存在物如斯存在作為整體」的思考正是採取了此種概念化與同一化的作用。列維納斯因此反問：何為理性？「難道理性是對於存在物如其所是之抵抗征服的主宰、……猶如獵人設陷阱、[將存在物……]

藉著棄卻其特殊性、藉著其在普遍存有之視域中的位置、如同獵物般捕捉？（Lévinas, *EN*: 21/19-20）」列維納斯藉此指出通過人類的理性作用，個別存在物的具體特殊性因此被普遍化與同一化而消弭於無形。與理性作用關聯的是「範疇」（Kategorien）；列維納斯強調「範疇」只適用於事物，而不適用於人。因為前者是靜態者、不變者、限定者（das Statische, Träge, das Determinierte），而後者則是動態者、時續／綿延、超越與自由（das Dynamiche, die Dauer [*durée*], Transzendenz, Freiheit）（Lévinas, *EN*: 21/-20）。然而，列維納斯認為僅將事物與人作出對比、並將前述的特徵用來作為人的本質描述是不夠的：「關鍵的是要為人找出其得以擺脫從其於存有視域被理解的位置、亦即，不再落入我們的掌握之下（Lévinas, *EN*: 21/20）。」

列維納斯指出理性基於存有開顯對存在物的理解，僅僅為對後者之命名，而非打招呼。此種命名實為一種局部的否定，而局部的否定即是一種暴力：否認其獨立性；亦即將事物置諸我的權力之下、歸屬於我（Lévinas, *EN*: 21-22/20-21）。如前所述，一般的事物可以作為工具、器物與食物為我所使用、佔有或食用，但我跟他者的關係卻不能如此。由於我們不可能如對待一般事物地以普遍存有的方式理解、掌握、佔有他者，我們必須只能以每個人的獨特性來遭遇及對待之。列維納斯強調：「他者並未進入我所處身——作為我自由領域——之存有的開顯中；他者並非從普遍的存有出發，以遭遇到我。他一切源自於普遍存有的任何事物，必定提供其自身於我的理解與掌握。我根據其生平、成長背景、環境與習慣來理解他。而那些於其迴避我理解的[東西]，即是他本身，這個存在者。我不能透過暴力部分地否定他、藉著他從普遍存有出發來掌握他並佔有他。他者是其否定只能是整體唯一的存在者：謀殺。他者是唯一我可能意圖殺死的存在者（Lévinas, *EN*: 22/21）。」

我不能將他者隸屬於我、變成我的財產而部分否定之，因此他者只能作為整體遭到否定，亦即取消其存在。然而列維納斯強調我固然能夠意圖謀殺他者，但如果我真地付諸行動殺害了他，那麼此行為卻正好是否定了該能力本身：「我可以意欲[謀殺]；然而這種能力恰好是該能力的相反。該能力的勝利即是其作為能力的挫敗。正當我殺害能力真地實現的瞬間，他者對我而言即是消失了（Lévinas, *EN*: 22/21）。」但如果是作為狩獵屠殺獵物或者墾荒砍伐樹木達成某種目標，那麼列維納斯認為這些被殺伐之動物或植物不再是作為他者，而僅是作為世界的元素、從普遍存有之開顯的視域被我們所理解。因為「我並未注視其面容，我沒有遭遇其面貌。……處於跟他者面對面的關係，即不能殺害；它同時是對話的情境（Lévinas, *EN*: 22/21-22）。」根據列維納斯的想法，我們不可能面對面還能下手殺害作為人的「他者」；殺人者並未將被殺害者視為人，以至於才有可能下得了手。列維納斯主張：他者面容呈現處，顯示了完全否定他者的不可能性（Lévinas, *EN*: 22/21-22）。

如前所述，列維納斯認為只有當存在物作為事物時，我們跟它們的關係才是從存有出發，基於其整體性、將事物作為理解的對象；但跟他者卻是直接的關係，而此種直接性不能是上述理解的對象。列維納斯批判現象學強調的「被給予」不具有直接性：「直接的意識被給予性，本身是一個矛盾的說法。被給予是暴露於意識作用之計謀，藉由概念、普遍存有之光照的中介被掌握，是一種繞道（*détour*; *Umweg*）」（Lévinas, *EN*: 23/22）。然而列維納斯主張跟他者的關係，卻是呼喚交談跟面容，是一種深度的關係，而非視域（平面）的關係。列維納斯對海德格存有論批判的關鍵是：我們不能再以存有之視域的角度、理性之普遍化的作用來思考。因為他者是一個活生生的、特殊的存在者；且對此「他者」我負有責任。而這些都是在海德格的存有論中所忽略的。

本文之所以要先論述列維納斯對傳統哲學與海德格存有論一般性的批判，是因為列維納斯對海德格「人」與「物」觀點的批評，即是奠基於列維納斯對傳統哲學與海德格主張之一般性的批判之上。有學者即認為，儘管海德格已經批判了傳統西方哲學以「我思」之理論性思維的「我」作為中心的立場，但卻仍然並未完全擺脫以「我」作為追求個體自由與意義建構的中心。而列維納斯對於海德格的批判即在於去除「自我」中心化，將個體納入社群之中；將實踐活動置於凝思理論之上、他者優位於自我、責任優先於自由。³⁷ 在說明列維納斯對海德格一般性的批評之後，本文接著將闡述列維納斯於《整體與無限》對海德格「人」與「物」觀點的批判與改寫。³⁸

參、對海德格「及手物」概念的顛覆

受到海德格對於「非此在之存在物」分析的影響，列維納斯對於事物的性質也格外關注。如前所述，海德格將事物區分為「手前物」（Vorhandenes）跟「及手物」（Zuhandendes），前者為理論活動觀察的對象，後者為實踐活動運用的器物。對應理論活動跟實踐活動，前者可簡

³⁷ Lieberman, Kenneth, "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology," in: *The Question of the Other. Essays in Contemporary Philosophy*, edited by Arleen B. Dallery & Charles E. Scott, New York: State University of New York Press, 1989, P.127-132.

³⁸ 儘管許多學者主張列維納斯對於海德格的批評可能是誤讀或曲解了海德格，然而此對話仍然值得我們探討。請參閱：Derrida, Jacques. "Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas." in: Derrida, *L'écriture et la Différence*. Paris: Édition du Seuil, 1967, 205. 德文版"Violence und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Levinas." in: Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rodolphe Gashé, Frankfurt m Mainz: Suhrkamp, 1976, 211-212. 另請參閱：Bernasconi, Robert, and S. Crithchley (eds.). "Editor's Introduction." in: *Re-Reading Levinas*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, xii. 3. 請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P.54-62. 另請參閱：Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.3-6.

化為「自然物」，而後者可稱之為「工具」。海德格此分析之目的主要是為了說明人跟事物更原初與根本的是目的性之實踐關係，而非純粹注視的理論性關係。³⁹ 然而，在《整體與無限》中列維納斯顛覆此主張並指出：人類跟事物更根本的關係既非理論性的認識關係，亦非如海德格《存有與時間》中所描繪的工具性的關係。列維納斯在《整體與無限》中特別描述「享受」(jouissance; Genuß) 現象，以突顯人跟事物之間的關係。顯然地，列維納斯的作法是先藉助海德格之哲學批判胡賽爾、然後再跟海德格的立場做出區隔；亦即先肯定事物的「外在性」(事物是於意識之外真實的存在)，然後再檢視事物跟人類個體之間到底為何種關係。有關對胡賽爾的討論不是本文的重點，因此我們僅聚焦於列維納斯對海德格立場批判的論述。⁴⁰

³⁹ 孫雲平，〈理論活動與意義建構：海德格的「手前物」與「及手物」〉，林維杰編，《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》，台北市：台灣學生書局，2008，頁 105-154。

⁴⁰ 一位審查學者表示：列維納斯對海德格的批判是本文的主要論題，作者從人與物的關係切入，特別是以列維納斯的元素與享受來超越海德格的及手之物，是一相當切題的分析，值得進一步深化論述。但整體說來，作者談了太多列維納斯的思想，海德格思想的部分彷彿只是要引出列維納斯思想的前言或背景而已，導致論述逐漸偏離原本的論題。此外，這些論述如何相關於哲學家類學，則只有約略提及，未能顯明哲學家類學對本文論題的指引作用，從而無法顯示出本文與其他論及列維納斯如何批判海德格的文獻有何不同，這也讓本文的學術貢獻顯得模糊，殊為可惜。

筆者回應如下：本人已經發表多篇關於海德格哲學的論述（筆者的博士論文即是以海德格為主要論述主題）；因此，本文原來即是想要從深受海德格思想影響但同時又跟海德格的立場截然對立之列維納斯的角度來闡述並凸顯哲學家類學可能的意義。因此，正如審查學者敏銳注意到的，本文的重點確實放在列維納斯的思想，而非海德格的哲學之上。但這並非偏離原來的論題，而是這本來即是本文對讀者已知海德格哲學大略主張的預設，並將對海德格哲學的討論侷限於「此在」對於「手前物」跟「及手物」—亦即、跟事物互動—的範圍內；否則對於具有原創思想的海德格哲學勢必得長篇大論說明，即難以聚焦於列維納斯的哲學洞見。本文根本的論旨即是嘗試以凸顯列維納斯的主張，來對顯包括胡賽爾現象學及海德格存有論在內之可能的未見之處。本文的作法即是從列維納斯跟海德格兩者哲學對於「人」的預設來彰顯它們彼此之間可能的差異。

一、元素與環境

列維納斯強調於享受中事物並非被吸納入技術性之目的，因為目的性會將事物組織成為某個體系（Lévinas, *TI*: 137/184），如海德格所言之「關聯性整體」（*Bewandnisganzheit*）。⁴¹ 列維納斯指出事物是位在某個「環境」（*Milieu*）中，在其中我們才掌握到它們。列維納斯在此突顯的是事物所置身更大的脈絡，且不認為——如同海德格所描述的——此包含事物的環境會受到人為選擇而被決定其特徵：「事物位於空間、在空中、在大地上、在街道上、沿著馬路。……環境既不能被化約為運作指涉的系統（*système de références opérationnelles*; *System operationeller Bezüge*）或者等同於類似此種系統的整體、亦不能被化約為是一種對觀看或觸摸之選擇可能性——事物每次透過選擇所實現之潛在性——的整體。環境有其自身的密度；……是無主的、是共同的基礎跟土地、本質上是不可被佔有的、不屬於任何人的；諸如：地球、海洋、陽光、城市。所有的關係或所有財產都位於此種不可被據有者中，此種不可被據有者包含了或涵蓋事物、本身卻不可被包含或涵蓋；我們稱之為基本元素（*l'élémental*; *das Elementale*）（Lévinas, *TI*: 137-138/184-185）。」對比海德格主張風可作為風力的說法，列維納斯舉例指出即使航海者利用支配海洋跟風力這些基本元素、但卻並未因此將之轉化為事物；儘管存在著——我們可以認識與學習之——控制它們之自然律的精確性，它們仍然保存著元素之未限定性（*l'indétermination*; *Unbestimmtheit*）（Lévinas, *TI*: 138/185）。顯而易見地，列維納斯在此是以「元素」來解消海德格「及手物」、亦即事物作為工具的說法；亦即，以更基本的層次來顛覆事物的概念。

⁴¹ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, (1927) 1963, S.84, 359. 縮寫為：SuZ.

何謂「基本元素」？根據列維納斯的觀點，元素即包括：風、大地、海洋、天空、空氣。元素的特徵為何？元素是沒有形式與形狀的質料(*ύλη*; *hyle*)。列維納斯套用胡賽爾現象學語彙：「元素僅具有一個面向或側面(*face*; *Ansicht*)：海洋或土地的表面、風的切面，在其中這些面向顯示其自身的環境並非由事物所構成的。它展開於自身的向度：深度，是不能轉化為……寬度跟長度的(*Lévinas, TI: 138/185*)。」亦即，基本的元素僅有材質此一向度或深度，而無任何具體的形狀，以至於難以「事物」的方式來界定或框架之。因此，列維納斯以「……深度使元素延伸至天地並喪失於其間。『無物終，無物始』(*Lévinas, TI: 138/185*)」來描述元素。同樣地，在胡賽爾的現象學描述中，事物也僅藉由單一的側面呈現其自身；只是對事物，我們可將之轉動、見其背面或其他側面。而元素無論我們如何轉動，都仍然呈現為一樣的面向。因為元素只是材質，而無形式。因此列維納斯主張：「事實上元素根本沒有任何側面。我們並未趨近它們、我們跟它們適切的關係僅發現它們作為環境。我們總是浸淫於其中、我總是位於元素之內。……我們跟元素適切的關係即是浸淫[其中]的關係(*Lévinas, TI: 138/185-186*)。」

何謂「浸淫或浸浴於元素之中」(*baigner dans l'élément*; *im Element baden*)？相對於事物(*chose*; *Ding*)由其實體性(*substantialité*; *Substantialität*)、亦即固體性(*solidités*; *Festigkeit*)所界定，藉著其側面呈顯其自身給我們、與我們對立，元素沒有固定的形貌，但卻包覆著我們。列維納斯認為，雖然我們也可以將液體跟氣體視之為固體的多樣性，然而如此卻已經忽略了我們一直置身於元素之中的存在：「其液態性、其無承載者的性質、其無主詞的謂語，對浸入之浸浴者顯示了液體。元素顯示給我們猶如實在的反面(*l'envers de la Réalité*; *die Kehrseite der Realität*)、而無源於存在物，……因此可說：元素從烏何有之鄉(*de nulle*;

von nirgends) 遭遇我們。其所呈顯給我們的面向並未使之成為某個物體、保持為完全的匿名性 (anonyme; anonym) (Lévinas, *TI*: 139/187)。」列維納斯指出元素先於「有限」與「無限」的分別，並強調元素的非限定性，其性質不能被界定為任何事物；因此，思想不能標定元素為對象或事物 (Lévinas, *TI*: 139/187)。我們一般根據恆常性與同一性來認定事物，然而列維納斯指出事物的同一性是不穩定的，且隨時可能回返成為元素。當形式消失、變回材質時，事物的同一性喪失。例如：當木頭燃燒變成煙及灰燼時，桌子的同一性即消失了 (Lévinas, *TI*: 148/199)。總之，無論是比事物更大範圍的脈絡環境，還是比事物更基本的元素，列維納斯顯然都是要將具有固定範圍的「事物」概念解消，以突顯對於海德格哲學「及手物」概念的顛覆。對列維納斯而言，事物要不嵌置於環境中，就是化成為元素，環覆著個體或為人所享受。換言之，要不是更大層次的環境、就是更基本層次的元素——而非事物的層次——對於人的影響才是更根本的。

二、事物與享受

至於人類跟事物的關係，列維納斯以「享受」來修正海德格所描繪之工具性的關係。列維納斯主張享受是經驗事物的普遍範疇：每個事物提供其自身給享受。即或如海德格所言，我掌握某事物作為用具 (Zeug)——無論其本身是作為生活用品或成為製造其他器具的工具——最終都導至享受；如：抽菸的打火機、插食物的叉子、就口的盤子等 (Lévinas, *TI*: 140/187-188)。事物指向我的享受；列維納斯強調此種作為最符合常識的觀察，是不能被海德格對於事物工具性 (Zeughaftigkeit) 的分析所抹煞的：「佔有本身、及所有跟其他抽象觀念的關係，都將倒轉變為享受 (Lévinas, *TI*: 140/188)。」列維納斯舉房屋、家具、衣服、食物……為

例，指出這些東西都並非真正意義下的工具，而是享受的對象，亦即享受才是人擁有它們的目的。除了麵包、咖啡、香煙、壁爐的火這類本身即是享受的對象之外，其他作為工具的東西——諸如海德格在《存有與時間》所舉例之書寫用的鋼筆、敲釘子的鐵鎚——也都是享受的對象。因為畢竟我們在使用這些東西作為工具時，也可能會感到愉悅（順手或賞心悅目時）或感到厭煩（如海德格說明當工具損壞難以運用之情況）的感受（Lévinas, *TI*: 140-141/188-189）。⁴²

列維納斯進一步說明，即使享受的活動伴隨著對事物的利用或涉及其他複雜的過程，但在對事物運用的同時，我們仍可獲得享受；例如將勞動轉變為運動。對於某物之享受，不僅在於製造它以便使用、同時也在於此種運用過程時的快樂或痛苦。對比亞里斯多德跟海德格的萬事目的論，列維納斯強調所有活動本身並非僅從其單一最終目的獲致其意義與價值。因為世界並非僅由一個目的所指向的系統構成，而是由許多獨立不同、彼此無關聯的目的性所構成的整體（Lévinas, *TI*: 141/189）。因此，列維納斯宣稱：「享受——作為跟存有之實體性的多樣以及跟其材質性之終極的關係——涵蓋所有跟事物的關係（Lévinas, *TI*: 140/188）。」列維納斯此論述顯然是針對海德格將事物視為工具之分析的批評；對列維納斯而言，人跟事物最根本的關係並非如海德格所言目的性的工具關係，而是他所指出的享受。

⁴² 至於有人可能會質疑：如何在「無憂無慮的享受」這個基礎上解釋「對事物感到厭煩」的意涵？此處是要表達，即使一般被我們視為純粹工具的事物，對我們而言仍然根本是在「可享受」這個向度來理解的對象。因為損壞或者設計不當的工具對我們而言，在「可享受性」的維度上即便是趨向「不舒適」的端點，但仍然可以用「享受性」作為標準來接受判斷的。這個論證顯然是模仿海德格的論述，強調即使是「冷酷無情」（*Rücksichtslosigkeit*）或「冷漠、漠不關心」（*Gleichgültigkeit*）仍然是「關懷」（*Fürsorge*）之「匱乏」或「缺失」的模式；請參閱：Heidegger, *Sein und Zeit*. S.123.

列維納斯提出「享受」此論述，同時是針對海德格所謂「關切」(*souci; Sorge*) 作為人之存有本質的批評 (Heidegger, *SuZ*: 12, 42, 182)。相對於海德格主張「此在」總是處於「關切」的狀態，列維納斯指出在享受中，我們通常展現的是「無憂無慮」(*insouciance; Sorglosigkeit*)。相對於「關切或擔憂」彷彿總是處在某種匱乏的狀態，「享受」則是顯示滿足豐富的狀態。因此，列維納斯指出「享受」之「無憂無慮」的正面意義即在於：接受世界為財富、釋放其根本的本質：「在享受中，事物回返到其基本的性質。享受、（其本質在享受中開展的）感官性，正是作為某種—無知於從飢餓擴充到為了生存之關切的—可能性而產生的（Lévinas, *TI*: 141/190）。」顯而易見地，列維納斯提出「享受」以及其伴隨之「無憂無慮」的現象，正是要推翻海德格以「關切／擔憂」作為人之本質或存有狀態的說法 (Heidegger, *SuZ*: 196-198)。此外，列維納斯指出，享樂主義式道德理論的恆常真理在於：關鍵不在需求滿足之背後尋找某種—只有它才賦予滿足以價值—秩序；而是將滿足作為感官愉悅的真正意義，視之為最終目的 (Lévinas, *TI*: 141-142/190)。

海德格的基本存有論尋求「此在」的存在意義，自然不可能認同效益主義與享樂主義。列維納斯區分「運用」跟「需求滿足」；前者僅是手段，而後者才是目的。他以此批判海德格強調「工具」僅停留在手段，而完全遮蔽了人類行動之真正目的。儘管這種批評對海德格肯定是不會接受、也是不公平的，因為海德格關切的即是個體人生的意義與目的，對工具的運用僅是完成整體人生目的與意義的一環；但是列維納斯此批判顯然僅就海德格將事物視為工具的立場進行論證。因此，列維納斯直接批評海德格從未將享受的關係考慮在內，並譏諷其「此在」從來不會饑餓 (Lévinas, *TI*: 142/190-191)。關聯於集中營或其他奴役的處境，列維納斯甚至說出「食物只在剝削的世界才可能被詮釋作為工具」的話

(Lévinas, *TI*: 142/191)；而這當然是針對海德格將事物視為工具的批評之辭。總而言之，列維納斯認為事物只有在我們的享受中、而非僅作為工具被運用，才得以呈現其真正的性質。

三、意向性與感官性

列維納斯分析「享受」現象以進行對海德格存有論的批判，其中特別是對於人跟事物的關係。現象學從胡賽爾的原始主張「回到事物本身」(zurück zur Sache selbst)，歷經許多形變與重點的轉移。其中胡賽爾為了說明「能思」(*noesis*)意識活動跟「所思」(*noema*)意識對象之關係提出的「意向性」(*Intentionalität*)，到了海德格轉變為「關切」(*Sorge*)——不再僅是立即直接與片段的純粹意識活動，而是涵蓋整个人生之實踐活動的關注目的。相對應地，列維納斯則以「享受」來取代胡賽爾提出的「意向性」活動與海德格所謂的「關切」存有狀態。相對於胡賽爾對意識活動與意識對象純粹理論性的分析，列維納斯依循海德格立場突顯的是在日常生活中的實際活動。此外，列維納斯進一步強調感官性(*sensibilité; Sinnlichkeit*)取代以往西方哲學偏重的理性思辨。列維納斯強調感官性，是因為「置身於元素中」即屬於感官性；享受的模式即是感官性。在此處所謂的感官性，並非可被納入思維或被視為匱乏的思維，而是屬於情緒、感受的領域。事實上，從純粹理性思維活動轉而主張感受性才是人類面對處境更根本、更原初的反應；在這點上，列維納斯可說還是依循謝勒(M. Scheler, 1874-1928)及海德格的路線。然而，當更進一步訴諸感官性時，列維納斯則已踏上了尼采的道路。

列維納斯所謂「置身於元素中」(*Etre-dans-l'élément; Im-Element-Sein*)，其實就是對海德格「在世存有」(*l'être au monde; In-der-Welt-sein*)的改寫；也就是將人從在世界中以「對事物運用」為主的模式轉而突顯人更根本的

是置身於「比事物更基本的元素中」並享受之。列維納斯在本書中進行許多非常直接的、現象學式的描述，例如：「置身於元素中確實將存在者從耳聾盲目地參與於整體中解放出來，但卻不同於將其自身指向外的思想。相反地，此運動不停地衝向我，猶如吞噬、淹沒與浸沒的浪潮、不停的匯流而無暫息，完全無縫無間隙的接觸，以至於思想之反思的活動無從產生；它是在其中、在……之內。此情況不可化約為表徵，……它屬於感官性；此即為享受的模式。……它不屬於思想的規律、而是屬於感受性的規律……。人不認識感官的性質，但卻經歷之：這些樹葉的綠以及此夕陽的紅（Lévinas, *TI*: 142-143/191-192）。」列維納斯以我們置身於浪潮或空氣來描述元素此種對我們環繞的情況：持續的、直接的、無縫隙、完全地包覆我們，使我們無法反思式地置身其外、而僅能置身於其中。感官性在於享受，透過享受、每個事物都消融於元素中，享受則浸淫於其中。

列維納斯藉著描述享受來說明感官性並非如胡賽爾現象學分析的意向性、亦非海德格強調的「關切」；感官性是我們跟世界互動或接觸更基本、更直接、更原初的關係。感性是在當下的，總是此時此刻的。列維納斯指出：「感性絕非對存有的關切、非跟存在物的關係、也非對世界的否定，而是於享受中對世界的可進入性。感官性即是生命的狹隘性、未反思之我的單純性；在本能之上、在理性之下（*au-delà de l'instinct, en deçà de la raison*）。……感性並非盲目的理性與愚蠢瘋狂，它先於理性（Lévinas, *TI*: 146/196）。」感性關涉的並非是普遍的概念，而是區隔的與獨立的對象。列維納斯強調感性此種對於直接者（*l'immédiat; das Unmittelbare*）的特徵，是不能化約為任何其他事物的：「感覺，即是真誠地滿足於所感受到的、享受、拒絕潛意識的延宕（*aux prolongements inconscients; den unbewußten Verlagerungen*），無思想的，亦即無其他想法、無模稜兩可；……未反思的及單純的意識才構成享受的原初性」（Lévinas, *TI*:

147/197)。感官性不能化約為抽象與普遍的思維、不是概念、亦非反思的意識。列維納斯通過對於享受現象的描述來說明感官性無須經過思維或甚至反思而具有的直接性、純粹性、以及原初性。因為對於列維納斯而言，感官的享受並非僅侷限於吃喝、欣賞音樂、皮膚的觸感而已，而是遍及我們存在與生活的各層面：「在我們關涉到世界的其他觀點之前，我們即已享受它；我們呼吸、行走、觀看、散步……等（Lévinas, *TI*: 147/198）。」換言之，無論是胡賽爾現象學分析意識的意向性，還是海德格有關「此在」對於自身以及存有意義的關切，都不如感官性的根本、原初與直接。因此，列維納斯主張事物絕不是作為胡賽爾所謂意識的「意向性對象」、也不是作為海德格所謂「及手物」的工具，而是他所闡明之作為「享受」的對象為我們所理解與體驗的。

肆、對海德格「人觀」的扭轉

儘管一般認為列維納斯主張以倫理學取代存有論作為「第一哲學」，然而在論述跟他者之關係前，列維納斯在《整體與無限》對於「人的圖像」進行了深刻的描繪與分析。顯然地，列維納斯對「何為人」的論述是針對海德格「人觀」的批判與修正而發的。

一、存有與他者

首先，列維納斯從海德格所謂「此在」——人類個體——主要關注或關切的對象談起：究竟是「存有」、抑或是「其他的人」？「存有」跟「此在」的關係可以說是海德格最終極的關切所在，⁴³ 然而正如前所述，列

⁴³ 有審查學者表示：海德格在《存有與時間》從來沒有說存有是此在或人最根本關注的對象。首先，存有不是對象；其次，此在一直遺忘存有，何以說「最根本關注」？相反，海德格一

維納斯質問：跟「存有」之關係，如何能有別於對存在物的理解？列維納斯主張除非是透過具體的「他者」，否則抽象的「存有」無從捉摸；即是早期的海德格也是從具體的「此在」嘗試理解「存有」為何。海德格於一般存在物／存有者中突顯「此在」，列維納斯則進一步於「此在」本身以外的存在物／存有者突顯「他者」。⁴⁴

列維納斯指出《存有與時間》唯一的論旨：「存有」跟「對存有之理解」是不可分割的，其實海德格仍然訴諸人的主體性（Lévinas, *TI*: 36/54）。在存有論中，受到康德主體哲學的影響，關注的通常是理論性的認識關係。認識者左右被認識的對象，後者相對於前者的他異性隨之消失。至於認識者如何剝奪被認識對象的他異性？列維納斯說明是透過所謂的「中立第三項」（un troisième terme – terme neutre-; eninen dritten, eninen neutralen Terminus），而這可能會是概念思想，因為概念即是將個體消弭、使之進入思想的普遍者中。此第三項也可能會是感覺，亦即將客觀性質跟主觀感受混合為一；如此降低了同一者遭遇他者的衝擊。而此第三項也可能會是「存有」，將具體特殊的事物化約為無差異的「存有」（Lévinas, *TI*: 32-33/49-50）。作為對存在物理解的理論性活動，存有論即是將他者化約為同一者、而提升同一者的自由，

直強調，此在最關注的是世內存在物。

筆者回應如下：海德格固然批判傳統哲學以及一般人日常生活絕大多數的狀態是「對存有的遺忘」、並沉溺於「存在物」之中，但這並未妨礙海德格強調真正關鍵的是「此在」對於「存有」本身的理解與關係。對海德格而言，即使「存有」並非在一般意義下（即「存在物」）的對象，「此在」本真的存有狀態，即是從對具體的人事物超拔而轉向「存有」。這個邏輯如同對海德格批判傳統哲學跟非本真的「此在」對於「存有」的遺忘，列維納斯則指責包括海德格在內的西方哲學對於「他者」的遺忘。換言之，前者認為最重要的是對「存有的理解」與跟「存有的關係」，而後者則認為是跟「他者的關係」與對「他者的責任」才具有首要的優位。

⁴⁴ 史陶弗（Stauffer）對比海德格關注存有的遺忘，列維納斯擔憂我們對其他人的遺忘；同時批評列維納斯忽略了海德格本來就將「此在」界定為「共在」（Mitsein）。請參閱：Jill Stauffer, “Heidegger and Levinas,” in: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, edited by François Raffoul & Eric S. Nelson, London/New York: Bloomsbury Academic, 2016, p.394.

使得同一者不致為他者所異化。對列維納斯而言，傳統西方哲學的存有論都是藉由中間項，將他者化約為同一者、確保主體對存在物的理解。

列維納斯舉蘇格拉底的學說作為西方哲學史上之範例：產婆接生已內在於我的真理，但不接受外物。無論是自由、認識、還是所謂的「光照」(Lichtung)，都是訴諸永恆的同一性，去除事物的其他異性。然而列維納斯質疑：中間項如何能削減兩個彼此距離無限遠的項目呢？若外在及陌生的存在物容讓自身屈從於中間項，那麼在某處必定產生了「背叛」(trahison; Verrat) (Lévinas, *TI*: 34/52)。如果涉及的是事物，那麼屈從發生於概念化中。如果涉及的是人，那麼即是將某人置諸另一人之下的暴力。西方哲學史其他諸如：胡賽爾的「自我學」(égologie; Egologie) (Lévinas, *TI*: 35/53)、柏克萊 (George Berkeley, 1685-1753) 將一切化約為主體知覺的觀念論、海德格存有開顯的真理，都被列維納斯視為同一性的哲學。列維納斯認為海德格肯定「存有」優先於「存在物」，即是將跟某人的關係置於跟非人格性之存有的關係下。列維納斯批評海德格存有論將自由置諸倫理學之上、忽略正義。其真理概念仍然預設了同一者之優先性；此種真理匿名地存在、普遍性呈現其自身為非人的與非人性的。

因此，列維納斯批評存有論作為第一哲學即是一種權力／暴力的哲學 (une philosophie de la Puissance; eine Philosophie der Macht) (Lévinas, *TI*: 37/55)：因為它即是將他異性化約為同一性的活動：「存有」先於「存在物」、存有論先於形上學、自由先於正義。列維納斯主張情況必須倒轉：不再以理論的方式解決同一者跟他者之間的衝突：不再將他者化約為同一者、不再以暴力將他者納入整體中。列維納斯認為此種倫理關係，對抗暴力與自由構成之第一哲學，並非跟真理相

對，而是朝向真理。⁴⁵ 對於存有之理解的存有論，無法宰制跟他者之關係；反之，後者決定了前者。對他者言說、將他者作為對話者，列維納斯主張此種關係先於一切的存有學；它是於存有中之終極的關係；存有論預設形上學。列維納斯稱此種藉由他者之存在而質疑我之自由的態度為倫理學。

列維納斯以「他者」取代「存有」作為人最原初、最根本關注的對象，理論上呼應了柏拉圖對話錄《辯士篇》(Sophistes)有關「異」與「同」(254e 及以下)兩大範疇的問題。列維納斯指出哲學中之同一者跟他者的關係，既非將兩者統合為整體、亦非將任一者取消。⁴⁶ 列維納斯以笛卡兒之「我思」跟「無限性的觀念」為例說明：類似安瑟倫(Anselm of Canterbury, 1033-1109)有關上帝存在的「本體論論證」，列維納斯運用笛卡兒作為「絕對完美之觀念」之上帝存在的心理論證指出「無限性的觀念」不同於其他的觀念在於：其所思維之對象超越該觀念(*son ideatum dépasse son idée; ihr ideatum die Idee uebershreit*) (Lévinas, *TI*: 40/60)。列維納斯主張分隔「觀念符應之對象」跟「觀念」之間的距離構成了該「觀念符應對象」本身的內涵。而「無限性的觀念所符應之對象」即是超越的；因為它是外在的、無限的。因此，思想無限性、超越者、陌異者、是不同於思維某個事物對象的。笛卡兒之「無限性觀念」表明了外在性與超越性(Lévinas, *TI*: 39-41/59-61)。無限的上帝作為他者跟作為主體的「我」，兩者既分別又不取消彼此：認識者仍然保持跟被認識對象的區隔。然而此處哲學的超越性不同於宗教的超越性；後者已經是跟神聖

⁴⁵ 列維納斯說：「真理……不取消『距離』，不導致認識者跟其認識對象的結合、不產生整體性。」請參閱：Lévinas, *TI*: 54/79.

⁴⁶ 請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P.41.

者參與結合了。列維納斯強調他者的陌異性不可化約為我的思想或所屬的部分，因此，形上學、他者的超越性都由此對同一者之質疑而產生的。

列維納斯在《整體與無限》中藉著對於諸多現象的描述分析—例如：戰爭、飲食、性愛、父子關係……—表明了「他者」對於「自我」的必然性、不可化約、不能預測、以及無從掌握。而在該書的結論中，列維納斯再次強調「他者」的、而非「存有」的優位性：「出於存有而對存有的超越—跟外在性的關係—並非以綿延（*durée*）來衡量。綿延本身在與他者的關係中成為可見的，而在那裡存有被超越了。」（Lévinas, *TI*: 337/438）在具體的層面，「異」與「同」分別對應其倫理學與存有論之爭：到底何者應該作為「第一哲學」？如果將存有論作為第一哲學，則將把一切事物與問題納入「相同者」的範疇，也就是列維納斯持續批判之封閉的「整體性」。但如果倫理學是第一哲學，那麼具體的人就是位於「他異者」的領域、是列維納斯關注的「外在性」與「超越性」。因此，具體而活生生的「他者」成為個體首要面對的對象、現象、問題、挑戰、甚至責任……。如果將「同」與「異」視為辯證的關係，那麼我們將發現具體的他者跟我們既有「相同」又有「差異」的成分。他者固然不同於我們，但卻又有別於其他非人的事物、是我們的「同類」。因此，具體的他者既在某些方面與我們相同或相似，但又不同於我們。此種「同中有異、異中帶同」的他者及其跟我們個人的關係，正是列維納斯、許多哲學家以及其他許多學科所持續關注探究的焦點。⁴⁷

⁴⁷ 列維納斯強調：「絕對的他異者即是他者。（L'absolument Autre, c'est Autrui.）」（Das absolute Andere ist der Andere.）請參閱：Lévinas, *TI*: 28/44. 儘管戴維斯（Davis）主張列維納斯嚴格區分「他物/他人」（the other; l'Autre）與「他者」（the Other; Autrui），但此區分不影響本文的基本論述，所以在此不特別強調。從前後的脈絡可以看出，此處本文是跳出列維納斯的哲學，以其他哲學立場或更普遍的其他學科立場對我們個體跟他人關係所作的陳述。請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P.43.

二、人的需求與對他者的責任

儘管列維納斯強調要以倫理學取代存有論作為第一哲學，以此顯示他對西方傳統哲學忽略具體人的批判；然而其實在提出其對他者責任與義務的論述之前，列維納斯已經對於個體在原初根本層次的感性享受、佔有、寓居、工作、孤獨、受苦、死亡，以至於由於他者而有的欲求、性愛、繁衍，最後因為再加入的他者而產生的公平正義等現象作出了描繪與分析。列維納斯在提出其對他者的倫理學之前，已經預設了倫理義務是奠基於此對人需求與存有狀態的理解之上。⁴⁸ 我們必須滿足出現在我們面前之他者的生理心理、甚至靈性的需求，正是因為我們作為人都有相同或相似的需求。從對個體感性層次的幸福、以至於可能喪失的幸福或從未獲得真正滿足的需求來看，他者一樣面對同樣的問題與需要。

列維納斯是以個體身體的基本需求來說明人的處境以及對外在的依賴。他者是活生生的人，因此其需求也是具體而非抽象的；我對於他者的義務因此是具體而非想像的。如前所述，基本需要是奠基於身體生理的狀態；因此，列維納斯以描述感到寒冷、饑餓、口渴、赤裸、尋求遮蔽等現象來說明人的基本需求，正如在聖經中記載：「若是弟兄或是姐妹赤身露體，又缺了日用的飲食，你們中間有人對他們說『平平安安地去吧，願你們穿得暖、吃得飽』，卻不給他們身體所需用的，這有什麼益處呢？」（雅各書二：15-16）⁴⁹ 列維納斯對個體需求的分析與描述，固然

⁴⁸ 史禱蒂格（Staudigl）說明此種感官性是所有倫理關係的預設。請參閱：Staudigl, Barbara. *Emmanuel Lévinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, S.48. 盟桐（Mensch）也指出列維納斯描繪我們對他者的倫理意識是從身體官能之具體性而產生的、批評海德格的分析從未注意此具體性；並說明列維納斯強調對他者的責任行動擾亂了自我享受的生活、卻預設之。請參閱：Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.9, 74.

⁴⁹ 舊約聖經·箴言廿五：21-22，你的仇敵若餓了，就給他飯吃；若渴了，就給他水喝；因為

其主要目的在於說明我們不可能忽略他者、甚至我們需要他者的他異性；然而此種對個體需求的闡述正好成為我們對於他者義務與責任的基礎。⁵⁰ 換言之，如果人沒有任何實際的需求，我們從哪裡具有對於他者的義務與責任呢？不過在此同時，列維納斯也指出「需要」一方面依賴於他者的他異性，另一方面卻也是「同一者」對於他者的利用、將他者之他異性化為同一者（Lévinas, *TI*: 119/161）。列維納斯如此描述兩者的辯證關係：「需要」並非對於同一者立即當下的背叛（une trahison instantanée du Même; ein augenblicklicher Verrat des Selben），而是藉著工作或經營來懸置或延遲對於他者的依賴，以打破需求所依賴他異性之衝擊的可能性（Lévinas, *TI*: 119/161）。也就是說，「需要」儘管是個體的同一化作用，但它同時表示個體必須走出自身、並且依賴他者；而在依賴他者的同時，個體卻努力不完全受制於他者。

列維納斯批評柏拉圖僅從匱乏與不足的負面角度界定需求——如此僅從病態的方式來思考需求——，其實需求伴隨著享受與滿足。列維納斯不認為缺乏是決定需求的主要因素，而主張「距離」才是構成需求之本質的東西（Lévinas, *TI*: 120/161）。為了獨立與自由，主體企圖脫離對作為他者之世界的依賴；因此設法跟世界拉開距離。然而，個體卻無法完全擺脫世界，因為仍然總是得從世界獲得存活的食物與資源。亦即在這種辯證關係當中，「距離」的或遠或近表達了「需求」的特徵：我們既想要解除需求對我們的限制，但又無法全然擺脫。如果從感官享受的角度而言，此種關係則更是矛盾弔詭：沒有需求就不會有對於需求的滿足，享

你這樣行就是把炭火堆在他的頭上；耶和華也必賞賜你。

新約聖經·羅馬書十二：20-21，所以，「你的仇敵若餓了，就給他吃；若渴了，就給他喝。因為你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。」你不可為惡所勝，反要以善勝惡。

⁵⁰ 請參閱：Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.85.

受是建立在需求的基礎上。列維納斯認為「距離」可以轉變為時間，延宕對於世界與他者的依賴。藉著身體，個體通過勞動或工作可以來掌握他者並囤積資源，以使自身不致成為他者或需求的奴隸，反而變成具有工作、擁有財產的存在（Lévinas, *TI*: 120-121/162）。身體在此也並非僅是執行任務的工具，身體本身就是享受與需求滿足的體驗所在與方式。由身體需求的滿足，列維納斯進一步說明個體從物質層次的需求轉向精神層次的「渴望」（*Désir*; *Begehren*）。

列維納斯區分「需求」跟「渴望」如下：「在需求中我可咬食真實的事物、並吸納他物來滿足自己。在渴望中不存在吃食實物、因此無從飽足、而在我面前只有無標示的未來。因為需求所預設的時間是藉由渴望提供給我的；人類的需求已經奠基於渴望之上（Lévinas, *TI*: 121/163）。」對列維納斯而言，需求及其滿足被界定在身體感官的層次，而渴求則已上升到精神的層次。換言之，人的身體性依然跟人的精神性脫離不了關係：在需求尚未滿足之前，渴望讓人產生無盡漫長的時間感。然而需求同時也是勞動的時間：跟產生他異性之他者的關係。亦即，渴望促使個體勞動與工作以滿足其需求，也就是將世界中的他者通過我身體的勞動轉化為同一者：「……作為身體，即是在這些事實之中具有時間，即是作為我、儘管活在他者之中（Lévinas, *TI*: 121/163）。」

如同「距離」具有弔詭與辯證的關係，「時間」同樣地一方面在渴望中形成無盡的煎熬與等待，但另一方面也允許個體藉著勞動與工作爭取資源延緩對世界的依賴；一方面讓人需求的脆弱性與依賴性獲致克服，但在另一方面也可能摧毀當下滿足的安全感（Lévinas, *TI*: 121/163）。列維納斯在此對通過對於「距離」與「時間」的說明，顯示了人在他者與同一者之間的特殊關係。需要與享受依賴於他者，在一方面將他者之他

異性轉化吸納成為同一者 (Lévinas, *TI*: 111/153), ⁵¹ 在另一方面卻也促使作為同一者的主體為免於此種依賴而產生意識並勞動 (Lévinas, *TI*: 121/163)。在列維納斯對於人之個體此種現象學描述與分析中，我們看出了人的處境。換句話說，作為人的具體他者也在相同的處境，而主體對此種他者的倫理責任也由此而生。⁵²

三、意義與生活

在《存有與時間》裡，海德格發揮了亞里斯多德之萬事目的論 (Pan-Teleologic) 的觀點，⁵³ 將「此在」所為的每件事都賦予其各式各樣工具性之目的，而最終指向「此在」存在的意義。列維納斯在《整體與無限》中通過對於人類活動與享受之現象學描述與分析，說明了人的活動並非如胡賽爾現象學關注之意識的意向性、亦非海德格對工具使用所建構之目的與意義世界，而是純粹的生活與享受。若對照海德格在《存有與時間》中對人的描述，本真的「此在」彷彿始終關切著每一件事是否都具有本真性的意義，那麼列維納斯在《整體與無限》中描繪的則是視人生為享受的人。

列維納斯從「靠……而活」來描述「享受」：我們依賴諸如陽光、空氣、水、工作、觀念、睡眠……而活。列維納斯強調這些都並非胡賽爾現象學之表徵的對象、也不是海德格基本存有論所謂之「生活的工具」

⁵¹ 列維納斯強調將他異性轉化為同一者即是享受的本質。

⁵² 即或如此，列維納斯強調「我」跟「他者」之間責任的不對稱關係。請參閱：Lévinas, *TI* (236-238, 249-250, 24/311-313, 327-328, 39)。另請參閱：Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996, P. 51-52. 以及：Dastur Françoise. "Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?" In: *Between Levinas and Heidegger*. edited by John E. Drabinski and Eric S. Nelson, Albany: State University of New York Press, 2014, P.139-140

⁵³ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 1094a 1, "Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim."

(*moyen de vie*; *Mittel zum Leben*)、亦非生活之目標(*but de la vie*; *Zweck des Lebens*)，它們在某種程度都是享受的對象(*objets de jouissance*; *Gegenstände des Genusses*) (Lévinas, *TI*: 112, 140/152, 188)。如前所述，事物對人類主要不是作為工具及手段，而更根本的是讓人得以享受。「生活即是遊戲……、僅是遊戲或享受人生。」(Lévinas, *TI*: 141/189-190) 人的活動無論多麼積極籌畫、認真實現，最終仍是為了享受；意即，生活。列維納斯以供應食物與汲取營養來說明「享受」：將他者吸納變成我的一部分，食物成為我的能量與氣力。這些食物或營養因此成為我生命的內容物，這些內容物餵養生命。

列維納斯強調：「活下去是一種及物動詞，且這些生命的內容物即是其直接的對象。經歷這些內容物的活動，事實上即是生活之內容。」(Lévinas, *TI*: 113-114/153) 列維納斯在此的意思是：食物是維繫我們生存的東西，而獲取食物的過程其實正構成了我們生活的內涵。我們依賴於維繫我們生存的勞動與工作而活，同時我們也依賴於充實我們生命的工作而活。換言之，我們勞動與工作固然是為了維生，然而進行此維生的活動同時成為了我們的生活內容：「生活並非單純之存在的意志、對此生活之存有論的關切。生活跟此生活之條件的關係變成了該生活的營養與內涵。生命即是對於生活的愛，跟生活內容物之關係——並非我的存有——遠比我的存有更珍貴，其中包括：思考、吃喝、睡眠、閱讀、工作、在陽光下曬暖；有別於我的實體、但卻構成之，這些內涵即構成了我生活的價值。……生活即是一個未先於其本質的存在。本質構成生活的價值；其價值在此建構其存有 (Lévinas, *TI*: 115/155)。」雖然類似但卻改寫沙特的說法，列維納斯主張人的本質即是由其追求生存與享受的所有活動所構成的。

如同柏拉圖在《饗宴篇》以蘇格拉底所描述的「愛」是由「資源」(πόρος)跟「貧乏」(πενία)結合所生,⁵⁴ 列維納斯以「需求」取代「愛」,並強調「需求」是處於「匱乏」跟「富足」的辯證的關係中(Lévinas, *TI*: 118/159)。如前所述,列維納斯強調「需求」不能被解釋為純粹的匱乏或被動性,而是一種幸福:人類興盛於其需求中、因其需要而快樂。「需求」固然依賴於自身以外的其他事物,但卻並非受制於「他者」。這是一種弔詭的關係:並非一方依賴、另一方主宰,而是在此依賴之中主宰(maîtrise dans cette dépendance; Herrschaft in dieser Abhängigkeit)(Lévinas, *TI*: 118/159)。換言之,如果沒有需求,從何而來的滿足與享受?根據列維納斯的觀點,「幸福」並非是毫無需求,而正是在於有需求且因此而獲得了滿足:「依賴於某事物之生活即是幸福;生活即是感受與情緒:活著即是享受人生(Lévinas, *TI*: 118/160)。」⁵⁵

類似齊克果(Søren Kierkegaard, 1813-1855)強調人的獨特性,列維納斯也說明「我」的「此性」(ipséité du Moi; Selbstheit des Ich)是獨特的:「我的獨特性不在於數量上的單一,而在於其存在是不具有類別、並非是某個概念的個體化(Lévinas, *TI*: 122/164)。」人的個體性無法被概念化,因為可被概念化的東西仍然停留在普遍的層面。由於人是獨特的,我們無法以概念來界定或描述之。藉此列維納斯其實要表達的是,人的此獨特性即展現於感官的享受。「如人飲水冷暖自知」,感官的知覺僅個體本身才可能有所感,他人無從分享。⁵⁶ 對列維納斯而言,所謂的「享

⁵⁴ Platon. *Symposium*. 203e.

⁵⁵ 斯洛法特卡(Sirovátka)說明列維納斯強享受作為生活最根本的特徵構成生活本身;請參閱:Sirovátka, Jakub. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2006, S. 46-47.

⁵⁶ 盟棚(Mensch)說明身體的官能無人能取代,正如海德格強調死亡也只能是個人性的。請參閱:Mensch, James R., *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, Evanston: Northwestern University Press, 2015, P.8, 78.

受」其實即是「生活」本身：「享受即是對於所有充滿我生活之內容物的終極意識——它包含了它們（Lévinas, *TI*: 114/154）。」列維納斯以「享受」來取代胡賽爾理論描述之意識的意向性及海德格「此在」實踐關切的目的性：「對於『我』而言，存在既非意謂對立於某事物或表徵其於自身，亦非使用某事物、也不是追求某事物，而是享受之（Lévinas, *TI*: 124/167）。」對列維納斯而言，無論個體的籌畫、經營、實現甚麼目標，作為生活的享受才是人生的最終目的：「無目的之享受、無任何用處、無理由地、不指向任何其他的事物、純粹的花費，此即為人性（Lévinas, *TI*: 141/189）。」根據列維納斯，人的存在，無論是否完成任何目的或實現任何意義，最終仍是作為享受的生活；為了享受而從事的一切活動則構成生活的所有內容。而我們對他者的倫理義務與責任，則是列維納斯建立在此「人的圖像」基礎之上的下一步主張。

伍、結論

甚麼是人？人作為何種存在如何有別於其他存在或其他物種？人有何特殊性？如果人只能從感官性來界定或理解，人是否真地能有別於其他物種、特別是動物？當然列維納斯不僅止於從感官性，但為什麼他仍然主要從感官層次來說明人的特徵？因為這即是列維納斯提出有別於海德格對人類圖像的觀點，也是藉此來作為我們對於真實他者之具體責任的基礎。而至於列維納斯進一步說明，因為幸福與享受的不穩定，導致了主體無安全感所進行更恆常與持續的據有財產以及寓居的現象。雖然列維納斯提出的理由不同，但已有落入海德格主張「及手物」之工具與目的性之立場的嫌疑。至於孰是孰非，我們不在此作出判斷。無論如何，有關工作、房屋、財產、家庭……等討論，對列維納斯而言，都仍然是

建立在享受與幸福根本立場的基礎之上；本文限於篇幅就不再細究。總而言之，列維納斯指出：人類跟事物的原初與根本關係不是如海德格《存有與時間》中所描繪的工具性的關係。

根據列維納斯的觀點，人跟世界之關係並非惶惶終日地追求意義，而是處在對元素之感官性的享受中。元素絕非「及手物」，更遑論「手前物」。人跟事物的關係既非理論性、亦非實踐性的，而是享受的關係。人在滿足自身需求、實現自身的過程中，必須進入跟他者（無論是人抑或是物）的關係。人不可能空想其存有或「存有」本身而能夠正常生活在世界上，人的存在無可避免地必然會面對他者：無論是為了自身的生活、抑或是為了他者的需求。儘管列維納斯主張倫理學應為第一哲學，然而本文的論旨卻是：在提出對他者的責任與義務之前，我們其實必須先說明「到底何為人、人之所為人的特徵、人的處境」等問題。⁵⁷ 換言之，列維納斯的倫理學預設了其哲學人類學，他對「人的圖像」之觀點已經先行於其倫理的要求了。如果從哲學人類學的角度來對列維納斯跟海德

⁵⁷ 有審查學者表示：作者把列維納斯對人的理解或關於人的圖像歸結為「享受」，認為「作為生活的享受才是人生的最終目的」，據此把列維納斯的「第一哲學」歸結為「哲學人類學」，進而以哲學人類學為倫理學的前提。作者的這一觀點至少有兩處值得商榷：首先，雖然列維納斯論述了享受之于人的本源性（先於認知、實踐），但是否能因此把享受視為「人生的最終目的」？這是值得懷疑的。因為列維納斯在《整體與無限》以及其他著作裡也反復說：他人高於我、優先於我，我對他人的責任、應承要優先於對我自己的責任，更不用說我個人的享受了。而且，列維納斯在其他地方甚至直接說人性就誕生於我對他人的無條件的責任中。如何協調列維納斯的這些觀點與作者上述觀點之間的張力？其次，當作者認為在列維納斯那裡倫理學已經以哲學人類學為預設時，就直接與列維納斯認為倫理學才是第一哲學的觀點相衝突。如何化解這個衝突？也需要作者回應。

筆者回應如下：根據本文論旨，將「倫理學」視為「第一哲學」其實是列維納斯針對海德格存有論極端反應式的宣稱，有其特殊立場的論述需求。而本文對兩者主張的分析，正是試圖點出這兩位思想家的哲學都可以、甚至必須從「哲學人類學」作為「第一哲學」的觀點來檢視與探討。換言之，化解列維納斯的哲學跟本文主張之間可能的緊張關係，並非本文之目的與論述責任。

格兩者的哲學進行比較，我們會覺得哪一個「人的圖像」更接近真實的人生呢？

參考文獻

列維納斯部分：

- Lévinas, Emmanuel (1996; 1933). "Martin Heidegger and Ontology." in: *Diacritics*, Vol. 26, No. 1. Spring, 11-32.
- (1979; 1935). *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana.
- (2005; 1935). *Ausweg aus dem Sein, De l'évasion*, Französische-deutsch, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alexander Chucholowski, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1978; 1947). *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- (1995; 1947). *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2008; 1947). *Vom Sein zum Seienden*, übersetzt von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- (1991; 1951). "L'ontologie est-elle fondamentale?" in: Lévinas. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris: Bernard Grasset, 13-24. 該書縮寫為：EN.
- (1995; 1951). "Ist Ontologie Fundamental?" in: Lévinas. *Zwischen Uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, übersetzt von Frank Miething, München: Carl Hanser Verlag, 11-23.
- (1996; 1951). "Is Ontology Fundamental?" in: *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*, edited by Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1-10.

- (1987; 1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche. 縮寫為：TI.
- (1969; 1961). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (2008; 1961). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- (1978; 1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche.
- (1992; 1974). *Jeinseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- (1998; 1974). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (1982). *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Le Livre de Poche.
- (1985; 1982). *Ethics and Infinity*, translated by Cohen Richard A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (2008; 1982). *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übersetzt von Dorothea Schmidt, herausgegeben von Peter Engelmann Wien: Passagen Verlag.

其他文獻：

孫雲平（2008）。〈理論活動與意義建構：海德格的「手前物」與「及手物」〉，林維杰（編），《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》，105-154。台北：台灣學生書局。

聖經和合本修訂版（2010）。《新舊約全書》。新北：聯合聖經公會。

Aristotle (1975). *Nicomachean Ethics*. translated with an Introduction by David Ross, London: Oxford University Press.

Bernasconi, Robert. & S. Critchley (eds.). (1991). “Editor’s Introduction.” in: *Re-Reading Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, xi-xviii.

Cassirer, Ernst (2001-2002). *Philosophie der symbolischen Formen*. Gesammelte Werke. Hg. Birgit Recki. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

--- (2006). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Gesammelte Werke, Hamburg Ausgabe, Band 23, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Critchley, Simon (1992). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell Publishers.

Dastur Françoise (2014). “Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?” In: *Between Levinas and Heidegger*. edited by John E. Drabinski and Eric S. Nelson (133-158). Albany: State University of New York Press.

Davis, Colin (1996). *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Derrida, Jacques (1967). “Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas.” in: Derrida, *L’écriture et la Différence* (117-228). Paris: Édition du Seil.

--- (1976). “Violence und Metaphysik: Essay über das Denken Emmanuel Levinas.” in: Derrida, *Die Schrift und die Differenz*. übersetzt von Rodolphe Gashé (121-235). Frankfurt m Mainz: Suhrkamp.

Gehlen, Arnold (1962). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main / Bonn: Athenäum Verlag.

- Haeffner, Gerd (2005). *Philosophische Anthropologie*. Grundkurs Philosophie 1, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, vierte, durchgesehene und ergänzte Auflage.
- Heidegger, Martin (1963; 1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. 縮寫為：SuZ.
- Herder, Johann Gottfried (1975). *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. in: *Sprachphilosophische Schriften*. Hrsg. von E. Heintel, Hamburg: Philosophische Bibliothek.
- (1967). *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 縮寫為：KdV.
- (1923; 1800). *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Königsberg. in: *Band IX, Logik (1800), Physische Geographie (1802), Pädagogik (1803)*, hrsg. von Max Heinze, Paul Gedan, Paul Natorp, Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Nachdruck 1962 und 1972.
- Landmann, Michael (1982). *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Lieberman, Kenneth (1989). "Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology." in: *The Question of the Other. Essays in Contemporary Philosophy*. edited by Arleen B. Dallery & Charles E. Scott (127-142). New York: State University of New York Press.
- Lingis, Alphonso (1986). "The Sensibility and the Sensitivity." in: *Face to Face*

- with *Levinas*. edited by Richard A. Cohen (219-230). Albany: State University of New York.
- Mensch, James R. (2015). *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University Press.
- Murphy, Ann (2014). "Critique, Power, and Ontological Violence: The 'First' Philosophy." in: *Between Levinas and Heidegger*, edited by John E. Drabinski and Eric S. Nelson (15-29). Albany: State University of New York Press.
- Paetzold, Heinz (1988). "Der Mensch." in: Ekkehard Martens & Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie, Ein Grundkurs, Band 2* (427-466). Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag.
- Peperzak, Adriaan Theodoor (1993). *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1968). *De Dignitate Hominis*. Lateinisch und Deutsch, eingeleitet von E. Garin, Respublica Literaria. Studienreihe zur europäischen Bildungstradition vom Humanismus bis zur Romantik, Bd. I, Bad Homburg / Berlin / Zürich.
- (1990). *De hominis dignitate, Über die Würde des Menschen*. Lateinisch - Deutsch, Übersetzt von Norbert Baumgarten, herausgegeben und eingeleitet von August Buck, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Platon (1984a). *Protagoras*. in: Platon. *Sämtliche Werke 1*. nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, herausgegeben von Walter F. Otto & Ernesto Grassi, Gert Plamböck (49-96). Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag.
- (1984b). *Symposium*. in: Platon. *Sämtliche Werke 2*. nach der Übersetzung von

- Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, herausgegeben von Walter F. Otto & Ernesto Grassi, Gert Plamböck (203-251). Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag.
- (1984c). *Theaitetos*. in: Platon. *Sämtliche Werke* 4. nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, herausgegeben von Walter F. Otto & Ernesto Grassi, Gert Plamböck (103-181). Hamburg: Rowohlt Tachenbuch Verlag.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- (1979). *Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rothacker, Erich. (1962). *Philosophische Anthropologie*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (1976). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. in: Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd.9, Hrsg. von Manfred S. Frings (7-71). Bern / München: Francke Verlag.
- Sirovátka, Jakub. (2006). *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Staudigl, Barbara (2009). *Emmanuel Lévinas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stauffer, Jill (2016). "Heidegger and Levinas." in: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. edited by François Raffoul & Eric S. Nelson (393-399). London / New York: Bloomsbury Academic.
- Strasser, Stephan (1978). *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff.

Tugendhat, Ernst (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C.H. Beck.