

序言

海德格無疑是當代最重要的哲學家之一，海德格的影響力同樣也在勒維納斯身上起到了重要的作用。勒維納斯在法國的史特拉斯堡完成他大學的學業後，早在胡塞爾於 1929 年應邀到巴黎索邦大學作關於笛卡兒的演講，所帶給法國知識界的影響之前，甚至早於沙特 1933 年赴德國柏林法蘭西學院，及後來梅洛-龐蒂到比利時魯汶大學研究現象學之前，勒維納斯在 1928 年就親赴弗萊堡聽胡塞爾兩個學期的哲學課程。

然而這段時間除了對現象學的更進一步的認識之外，讓勒維納斯更為驚喜的是與海德格的相遇，甚至他受海德格的衝擊遠大於胡塞爾給他的影響。勒維納斯自己後來曾經說到：

與此相反，海德格，尤其是他的<<存在與時間>>雖然也屬於現象學，但每一頁都有新的內容。我就談一下我的印象吧。我無法保證我的這種印象既真實又準確。在我看來，胡塞爾的深度低得出乎我的預料，而且也很缺乏說服力。與此相反，海德格的一切都是你無法預測的，如他分析情緒時的驚人之處，對生活的新的接近以及他的存在與存在者的差異、有名的存在論差異。在這些眾多的固定形式中，他在思維時所表現的嚴謹之處正閃爍著耀眼的光芒。這一點給人們留下很深的印象。¹

光從勒維納斯早期一篇的文章的名字就可以發現他與<<存在與時間>>那種密切的關係，但在這種關係底下勒維納斯正逐漸形成他不同於海德格的地方，在<<論逃避>>（<<De l'évasion>>）中所說的逃避，「並非指逃避自己的存在方式以及想改變“生活方式”這樣一種欲望，而是打破“我”被固定在自身這一事實的欲望。死只要不是某種逃脫，也不是某種解決，那麼逃脫就不會指向死亡。」²在

¹ <<列維納斯 - 法外的思想>>，28~29 頁，(日) 港道隆著，張杰、李勇華譯，河北教育，2002

² 同上，43 頁

這裡我們可以發現，勒維納斯對海德格在《存在與時間》中，此在藉由死亡向本真的可能性作開放的想法有著一種新的挖掘和演繹。

正由於海德格在當代哲學中所佔有的地位，以及勒維納斯對海德格思想不可思議的反轉，引起了這論文誕生最初的動機。我們的寫作將以勒維納斯早期的著作《生存及生存者》(《*De l'existence à l'existant*》)和《時間與他者》(《*Le Temps et l'autre*》)為主要的基礎，選擇這兩本書的用意，也在於其中勒維納斯對海德格的哲學概念有著豐富的辯證，同時藉由這種辯證，勒維納斯凝聚了自己的倫理形上學。

在尼采對文明建制表達其強烈不滿後，這種不滿對世界的動搖是全面性的。當世界被尼采放進虛無主義的標記底下，意味著我們對上帝、文明、道德的看法將要被重新估算，這種估算當然包括了如何重新衡量我們自己生存的目的和意義，兩千年後，我們好像又回到了蘇格拉底當初哲學的出發點，蘇格拉底曾說：「未經考察的生活是不值得過。」只是在經過尼采的大聲疾呼後，當代的這種情況似乎更趨嚴峻。海德格的思想之所以從《存在與時間》出版以後就快速地得到廣大的迴響，就在於當虛無主義瀰漫開來時，海德格的思想給予我們一種新的向度和可能性。³

就從尼采最初的語言和海德格對尼采的一些解讀開始了本論文的討論，而海德格「此在 (Dasein)」在世界之中最初的被拋狀態，則啟發了勒維納斯重新思考尼采所遺留下來的虛無問題。

因此第一章將討論勒維納斯如何理解為何生存者會拋棄他的生存。勒維納斯以為既然我們所要追問的是存在，那麼我們何不徹底的將存在者放入括弧，以便突顯存在的意義，因此勒維納斯用「il y a (有)」來表示這種沒有生存者的生存的情狀，在存有和虛無這兩個對立面上，「Il y a」同時表示了沒有生存者的虛無，

³ 海德格在其早期就對尼采進行廣泛的研究，從 1936 開始，海德格就有尼采的講座，甚至在海德格的研究之前，尼采在哲學界還沒引起多少注意。見《尼采、海德格爾與德希達》第一章，恩斯特·貝勒爾著，李朝暉譯，社會科學文獻出版，2001，北京。

和沒有生存者狀態下的我們對存在的追問。

黑夜與失眠將是勒維納斯具體說明「il y a」的情境。黑夜是所有的存在物失去了可供認識的狀況，不只是所有事物的消失，而且連存在者都沒入其中，只留下生存者對黑夜無名的恐懼。

在失眠狀態底下，意識失去了它原本對於事物的意向性，只能孤零零的懸置在那裡，眼睛張望著，卻沒有張望的對象，這是在虛無中另一種無法擺脫的存有。因此「il y a」這種同時包含存有與虛無二元性的概念，不只是为了說明沒有生存者的生存，更是要「促進一個沒有虛無的存有的概念」。

在第二章中，我們將說明身體所承受生存重量的這個事實及其所產生的意義，同時將解釋海德格的此在在「在世存有 (In-der-Welt-sein)」與勒維納斯意識棲居於身體所透露出來在存有意義上的差別。

「日常世界/日常狀態 (Alltag/Alltäglichkeit)」是海德格<<存在與時間>>中另一個獨特的概念，在尼采對整個形上世界的瓦解過後，日常世界似乎成為唯一一種可靠的實在。存在物在海德格「世界」的概念中並未消失，只是換了一種面貌出現，當然這種新的說明在哲學史上所產生的變化是巨大的，海德格以「用具 (Zeug)」來重新看待傳統哲學以物質的物性所理解的物理世界，同時與笛卡兒以來對物質的實體和屬性的探究的不同之處在於，事物的「用具性 (Zeughaftigkeit)」不是事物在其自身的某種性質，而是指向了不同用具之間相互關聯出的一種整體，正是這個相互指引的整體才給出了此在最先生存在其中的「日常世界」。

在世界的這個題目上，勒維納斯與海德格不同的是，勒維納斯並不認為世界是在物質因緣整體的關聯上所浮現的，物質首先應該是滿足我們生存需要的東西，在這一點上，勒維納斯似乎比海德格的看法更貼近於所謂「日常世界」的概念。勒維納斯不同於海德格的原因在於他將身體視為支持生存者生存的實在，而欲望與物質在滿足的一致性中，是生存者與世界最原初的關係。

我們將在意識與身體之間的連結開始第三章的思考，勒維納斯用懶惰和疲勞這兩個幾乎未曾在哲學史上出現過的領域來說明這種連結。意識與身體之間的連結也就是自我（Moi）與自身（Soi）的關係，就像一開始所說的，勒維納斯從虛無主義所造成的世界的破碎，和從海德格身上看到此在為了尋求另一種可能性，而想從日常世界的沉淪掙脫出來，勒維納斯發現對世界的這種否定或者生存者與世界的決裂，其實是生存者想逃離自身這種更深層的欲望。因此勒維納斯透過對懶惰和疲勞這種生存者與其自身的脫位，將說明生存者對其生存有著不可逃避的契約，這種生存的「本質（hypostasis）」將構成了勒維納斯自我倫理的第一步。

在這種倫理的開端，另一個我們所要探討的問題，就是時間在生存者上所起到的作用，在傳統上時間是哲學所必須處理的範疇，同時這也是海德格在《存在與時間》中重要的主題，我們將透過亞里斯多德和奧古斯丁在時間上經典的思考，來理解勒維納斯對時間另一種獨特的分析，及在時間當中生存者是否真的自由的可能性。

到目前為止，我們的討論都還是集中在生存者個人身上，也就是生存者的孤獨這個事實上，為了要有一種生存者在生存上的統治權，生存者最初是以孤獨的姿態出現，但是這種支配生存的代價就是自我將無法從自身分離出來，也就是生存同時意味著我們必須承擔身體的痛苦。因此第四章就從在身體的痛苦中，或者無法脫離痛苦的那種痛苦中出發。我們為生存所保留的希望是希望另一個重新的開始，希望不只是希望補償我們在瞬間中所遭受到的痛苦，更主要的是能直接關心這個瞬間，而面向他者將使我在生存當中所遭受到的痛苦得到安慰，同時在與他者的接觸中，那種生存者身上原本孤獨的本質將被解除。

在他者的第一個面向出現之後，我們將先回到海德格對於死亡的看法，此在向著死亡存在幾乎構成整個《存在與時間》中討論的核心，此在的整體性也在死亡的時間性中得到完成。我們將透過勒維納斯對海德格死亡問題的解讀，發現死亡在勒維納斯那裡不是生存者個人單純的遭遇，而是在生存者無法掌握死亡的這個事實上，同時在死亡這個題目上我們與他者有著倫理的責任。

因此在最後一章，我們將從跟死亡一樣強烈的「愛 (eros)」來說明勒維納斯的倫理形上學。而與女性這種自然狀態底下最純粹的他者的接觸，構成了我們與他人之間最初始的倫理關係，而家庭正是表現這種關係的倫理型態。勒維納斯經由黑格爾分析了家庭與國家這兩種矛盾又對立的人類組織，這對立的高點就在於國家發動戰爭造成死亡，而家庭？埋葬了死者，正是在這一點上，死亡不再是個人所單獨面對存有，而將重回到倫理關係底下。

不管是疲勞和懶惰的討論中，所發現在生存者和生存之間不可毀損的契約；還是世界作為了滿足我生存的需要而存在，而我的活動因此必須作用於物質世界上；或者是在死亡與他人的關係中，都說明了一件事，就是生存是一種「事件 (event)」。我們在對虛無主義作說明時，生存者與世界那種破裂的關係，都將在倫理活動中找到那在知識和概念的世界中被拋棄生存的意義，同時所有的活動和我們在活動中所承擔的痛苦都將指向一種目的，就是建立我們的「家園」。這家園不是我們預先構想的理型世界，而是將它的完成保留給下一來者，在下一來者所獲得的安頓裡同樣有我生存的印跡在上面，正是這種繼承，死亡的時間不再是拘束我們的力量，而倫理將得以無限延伸下去。

最後附帶說明的是，在這篇論文中，我們將有不少提到海德格巨著《存在與時間》的地方，但這些部分不在於對《存在與時間》作結構性的分析，而是藉著對海德格的理解，釐清他的思想在勒維納斯那裡所起到的作用，和勒維納斯所作出的反響。今天選擇這個題目的原因主要是出於對勒維納斯哲學的興趣，而另一部分的原因，也在於了解當代哲學中這種重要的轉變。

第一章 從虛無出發

第一節 世界的虛無

主體性哲學的誕生，人確實可以從它自己的角度去思考他和世界的關係，而不再只是把自己視為客觀世界存在的一部份。人類對物的詮釋和從對世界結構的掌握中開始了文明最初的設計，在尼采那裡這種文明最終卻吞噬了人自己。這如同我們在卡夫卡身上所見到對體制的那種不信任和不適應，在這種人對世界的疏離感中，出現了卡繆用來說明這種存在狀態的「荒謬性」，所謂的荒謬，就是世界已經失去它那正常可以被理解的邏輯，同樣地這種對文明的猶豫也出現在佛洛伊德身上，佛洛伊德懷疑文明能夠提供多少幸福給人類，還是又製造了更多無法獲得滿足的痛苦。主體性本來是為了讓世界從屬於「我思」的結構底下，但是在實際的生存情況中，人反而像是處在世界之外，他自己「所思」的世界之外，因此人不只失去了世界，也失去了他在世界中應該有的位置。

我們的世界崩潰了，世界成為我們痛苦的來源，崩潰的意思就是指我們原先所賦予世界的意義和結構鬆脫了，我們的存在被打上一個問號，這個問號是海德格問之何所問的原由，也是沙特所要考問的。所謂虛無的感覺蔓延開來，但在這裡我們得回到尼采身上，或者我們回去看海德格是如何理解尼采的，因為尼采對虛無的挖掘是如此深刻。

尼采面對虛無的蔓延所採取的姿態，就是加快世界崩解的速度，這個態度表現在「上帝已死」這句話中，「『上帝已死』意味著：超感性世界沒有作用力了。它沒有任何生命力了，形上學終結了。」⁴海德格對形上學的終結有這種看法：「我們在形而上學這個名稱那裡想到的是存有者整體的基本結構，是就存有者整體被區分為感性世界和超感性世界，並且感性世界總視為超感性世界所包含和規定而

⁴ <<林中路>>，〈尼采的話「上帝死了」〉，203頁，海德格著，孫周興譯，時報，台北，1994

言來考慮的。形而上學是這樣一個歷史空間，在其中命定要發生的事情是：超感性世界，即觀念、上帝、道德法則、理性權威、進步、最大多數人的幸福、文化、文明等，必然喪失其構造力量並且成為虛無的。我們把超感性領域的這種本質性崩塌稱為超感性領域的腐爛。」⁵尼采自己則簡單明快的將虛無主義稱之為「最高價值的自行廢黜」，還附加說明是「沒有目的；沒有對目的的回答」。⁶

尼采自己又說：事物沒有絕對的屬性，沒有「自在之物」。這即是地道的虛無主義，而且是極端的。⁷虛無主義的極端形式認為：任何信仰，任何自以為真實的行為一定是謬誤的。因為，根本就沒有真實的世界。……在這個意義上說，虛無主義否定了真實的世界、存在和神聖的思維方式。⁸尼采確實有他積極回應虛無主義的方式，權力意志的作用正是要人提昇其精神上的強度，對「一切價值的重估」的嘗試則是權力意志的完成。但是我們所要說明的是世界虛無化的特質已經形成了，我們失去了目的的同時，也失去了行動的可能，世界散落了；如同德希達曾形容人在現代社會中存在的樣態，像是失去棋盤的棋子，散落在虛空當中一樣。

勒維納斯確實也發現了這種現代世界的面貌，在《生存及生存者》的一開始他就將世界形容為「在碎片中的世界」。接著他說：

生存這個詞表達的是人的命運的一個時刻，其涵義是可以通過分析得到的。在我們與世界的關係連續作用被打斷的地方，我們既沒有發現死亡，也沒有發現「純粹的自我」，而只有存在的無個性特徵的狀態，生存與世界的關係並不同一，它先於世界。在世界終結的情景中，那種把我們與世界連結起來的主要關係就變的顯而易見了。因為當世界消失時，我們才得已領悟到的那個存在不是一個人和一個東西，也不是一些人和一些東西的總和，它是這樣一個事實，是「有 (il y a)」這樣一個事實。⁹

勒維納斯用另一種從未被討論的東西來說明生存上那種虛無的感覺，當世界

⁵ 《林中路》，〈尼采的話「上帝死了」〉，205 頁

⁶ 《權力意志》 重估一切價值的嘗試，〈2〉，280 頁，尼采著，張念東、凌素心譯，商務，1996，北京

⁷ 同上，〈13〉，280 頁

⁸ 同上，〈15〉，277 頁

⁹ 《生存及生存者》，9-10 頁，勒維納斯著，顧建光、張樂天譯，遠流出版，1990，台北

無法在提供任何意義給我們的時候，將用什麼來說明我們對生命的那種厭煩，那種無所依存、互不隸屬、凌亂的虛無感，如果說尼采和其他人對虛無的態度都是抽象和心理上的，他們將形而上學看作是抽象、不著邊際的，但他們反對形而上學所表達出來的虛無狀態似乎也一樣抽象，勒維納斯用懶惰和疲倦來說明虛無的具體情況，不是心理上，而是身體的，而且是跟歷史無關，以致勒維納斯期待能回復存在的某種普遍狀態。

如果我們對存在的疑問並未因為我們直接作為一個生存者而得到解答，那麼「生存 (l'existence)」顯然是一個獨立、不被接觸的問題，因此勒維納斯乾脆用「il y a」來說明那種存在孤懸於所有東西之外的那種感覺。「Il y a」是最初的虛無，也是最徹底的虛無，生存雖然在疑問當中被打上了一個問號，但我們並不因此放棄尋求解答的可能性。對此勒維納斯說：

我們試圖向邪惡是欠缺這一思想提出挑戰，存在除它的限制和虛無之外就不包含其他的邪惡了嗎？面對存在的擔憂(存在的恐懼)，不正像面對死亡的擔憂一樣的原始嗎？在海德格的哲學中，存在與虛無是等同或者並列的(它們不是一種生存更為一般的陳述的一些方面，存在決不是由虛無構成的)，所以我們不能輕易地採納虛無和死亡，我們只是在虛無和死亡面前顫抖。對虛無的恐懼不過是我們捲入存在的尺度。生存自身就包含著某種悲劇，這種悲劇的存在不只是生存的有限性，它是某種死亡也不能使之解消的東西。¹⁰

上面的這一段話確實很能代表勒維納斯哲學的出發點。尼采的虛無是指最高價值的失去，意味著我們必須從自身出發重新去建立生存的價值，而這也正是海德格「被拋狀態 (Geworfenheit)」的概念所隱含的意思。海德格著名存有學的差異或者他批評過去哲學家對存有問題的遺忘，主要的意義就是此在自身應該去開顯他自己存有的價值。從這一點上說，尼采和海德格的對虛無的想法是一致的。

勒維納斯借用了海德格「被拋狀態」的概念來說明他所謂「il y a」的虛無，

¹⁰ <<生存及生存者>>，6~7 頁

但是勒維納斯又說海德格不會同意一種沒有生存者的生存，我們要如何解釋這種情況呢？海德格在說明存有意義的時候都和尼采一樣保留了主體頑強的存在意志，以便在失去最高價值的虛無中能重新探尋存在者自己存在的可能性。所以勒維納斯才會說存在與存在者在海德格那裡是一個區別而不是分離。¹¹

在經院哲學中憑藉著人極大的理智活動構思出上帝的形象，而上帝卻保留一種超越理性的力量，使我們對祂產生無限崇敬的信仰。這種無限崇敬的信仰代表人對一種超越自身存在的神的嚮往，尼采儘管否定了上帝存在的意義，否定了我們外部世界的形上價值，但是在他的超人哲學中仍然保留了對於超越自身存在的嚮往。

從笛卡兒、康德到胡塞爾的主體性哲學，都被主體自身的基礎建立在何處的

¹¹ 海德格最早在《存在與時間》中也出現了類似「il y a」的詞，「es gibt」在《存在與時間》中出現過兩次，關鍵的部分在德文版第 212 頁上，海德格後來在《關於人道主義的書信》（出自《海德格爾選集》，孫周興選編，（上海：三聯書店，1996））曾對此作過說明：

在《存在與時間》第 212 頁上，我有意地而且謹慎地說：「有」存在（法文：il y a l'Être；德文：「es gibt」 das Sein）。其實，用法文的 il y a 譯德文的 es gibt（有）並不準確。因為在這裡「給出」（gibt）的「它」（es）乃是存有本身。而這個「給出」卻命名著那個給出著的、允諾著存有之真理的存有之本質。這種與存有本身一道進入敞開域中的自行給出（Sichgeben）就是存有本身。

海德格在晚年的《時間與存在》，更以「es gibt（有）」作為其講座的主題，他提到：

關於存在者，我們說：它存在。就「存在」這種事情和「時間」這種事情而言，我們必須慎重。我們不說：存在存在（Sein ist），時間存在，而是說：有存在（Es gibt Sein）和有時間。我們首先只是用這一詞語改變了用語，我們說「有」（es gibt），而不說「它存在」（es ist）。

為了超越語言表達而返回到事情那裡，我們必須指出，如何去體驗和觀看這一「有」（Es gibt）。通達此地的一條合適的道路就是，我們闡釋在「有」中所給出的東西，闡釋「存在」有（它給出）所說的東西；「時間」有（它給出）所說的東西。在先行洞察之時，我們還在另外一種意義上變得小心謹慎，我們試圖考慮這個給出存在與時間的「它」。我們試圖把這個「它」和及其給出（Geben）帶入眼簾，並大寫這個「它」（Es）。

海德格接下指出這個「它」（Es）是「本有（Ereignis）」的意思，而這個「本有」又植根在「居有（das Ereignen）」中，在這種繁複的回答中，海德格最後說：「居有具有這樣的一種標準，即把人本身帶到它的本真之境，只要人站在本真的時間中，他就能審聽存在。」同時，「我們絕不能把本有帶到我們面前，本有既不是站在面前的東西，也不是包羅萬象的東西。」（《時間與存在》）

海德格用「es gibt」目的是為了說明給出存在意義的那個東西，所以「它（es）」應該被寫成大寫的「它（Es）」，然而勒維納斯的「il y a」一方面未有被標示出大寫的存有意義，另一方面「il」這個詞也未被刻意強調。「es gibt」在海德格的解釋中，仍然保有他在《存在與時間》中的風格，是超越一般經濟時間的本真之境所浮現的，而這正是勒維納斯所反對的。「il y a」的目的是去肯定人無法脫離自身之外的生存，所以勒維納斯會把海德格的話反過來說：「生存就是站在面前的東西，就是包羅萬象的東西。」

問題困擾著，也因此從笛卡兒後的近代哲學開啟了兩個向度的空間性，一個是物理世界在「我思」的結構底下所呈現的實在，另外一個則是自我向內探尋的空間，這種交織在自我上內外有別的空間性構成了近代哲學的全部面貌。海德格的哲學也並未取消這種空間性，海德格將物理世界的空間轉變成日常生活的世界，但同時此在有另一種存在的向度，就是超越日常生活底下煩的結構，有一種本真存在的可能性。勒維納斯借用「被拋狀態」的概念所要指明的不是存在價值的喪失，而是要表達虛無的意義在於我們與世界的斷裂，如此一來，勒維納斯毀棄了傳統哲學第一個超越的空間性。但是在這一點上，勒維納斯與海德格尚未出現嚴重的差異，他們兩人最大的不同在於勒維納斯並不尋求存在者其內在的超越性，藉由黑夜和失眠這種生存者與世界關係斷裂的情境，生存者其內在的基礎就是自我（Moi）與自身（Soi）的同一，這種同一意味著海德格設定一種超越自身的本真狀態的不可能性，以及替近代哲學關於自我的基礎將立於何處的爭論劃上一個句點，同時勒維納斯將在這種同一性（identity）下回過頭來面對被海德格視為沉淪的日常世界所顯現的真實性。

主體性哲學的發展意味著我們生存在我們所構思的世界當中，不是生存在我們真正所在的世界，海德格提出「日常生活」的世界已經為我們說明了這一點，但是對海德格和尼采來說，當世界精神失去其效用之時，我們將建立一種在自我意義下超越自身的世界。而正是在於這一點，勒維納斯提出「il y a」的想法，生存與生存者的分離是作為他思想發展的一個步驟，其目的是掌握我們在世界中生存的真正的本質性，對於存在主義的名言：「存在先於本質」，勒維納斯則要說：「生存就是本質」。

第二節 Il y a

在海德格的「此在」的概念中，海德格確實劃分出兩層意義，一是存在者，另一個則是存在者上的存在，正是在這區別之中，海德格批評傳統形上學混淆了

存在和存在者之間的差別，而開始自己哲學的基礎。正如海德格批評笛卡兒沒有將能思之物的存在方式規定清楚，也就是「我在」的存在的意義是闕如的，因此存在的意義在存在者這個發問者身上是有待追尋的。這種存在意義的缺失確實像是某種虛無的型態，但海德格在《存在與時間》中對存在的探尋並未從虛無出發，而是從此在出發。相反地，勒維納斯從另一端起頭，這個出發雖然不同於海德格但並非完全跟他無關，勒維納斯說道：

對我而言關於《存在與時間》中最深刻的事是這個海德格的區分，但是在海德格那裡是一個區別，而不是分離。存在總是在存在者上被抓住，而這個存在者就是一個人類，海德格的術語 *Jemeinigkeit*（向我來屬）準確的表達生存總是被某人所掌握的事實。我不認為海德格會同意一個沒有生存者的生存，這對他來說是荒謬的。然而這裡有一個概念 - 根據揚克勒維奇，*Geworfenheit*（被拋狀態）表達了某種程度的海德格，*Geworfenheit* 常被翻譯作「遺棄」或「拋棄（擅離職守）」。人們因此著重被拋狀態的結果。人們必須將被拋狀態理解為「被拋至哪裡的事實」的生存。好像生存者只在一種先於生存者的生存上顯露出來，好像生存是生存者的獨立，從而發現其自身被拋到那裡的生存者不能成為生存的主人，確實因為這樣而有一種離棄和遺棄。因此開始出現一種沒有我們、缺乏主體而有生存出現的想法，這就是所謂沒有生存者的生存。¹²

勒維納斯為什麼會分離生存和生存者，或者說將生存脫離生存者來討論呢？原因在於勒維納斯想找到存在的一種純粹性。沒有生存者的狀態，照道理來講存在也同樣失去了討論的意義，存在與存在者的關係確實是在如此聯繫的情況下發生的作用，甚至我們對虛無的理解，不管是尼采的「最高價值的自行廢黜」、「沒有目的；沒有對目的的回答」，還是德希達將我們的存在境況比喻為失去棋盤的棋子，儘管存在是闕如的，但是生存者仍然是得到保留的，因此沒有生存者的情況是一種徹底的虛無，也是一種絕對客觀上的虛無。那麼如果勒維納斯將生存者這

¹² 《Time and the Other》part1, 44~46 頁, Emmanuel Lévinas (1947), translation by Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA :/Duquesne University Press,/c1987.)

種具有「人格」的發問者也一？放入括弧，而仍然有著一種存在的本質性的話，那這種徹底的虛無將被打破。

虛無或許應該是以勒維納斯的這種方式來表達，因為沒有生存方向和生存目的的主體，我們如何能使這主體仍是我們一般情況底下所理解的主體呢？所以海德格哲學中的這種區分，反而讓存在像是一種高於生存者的東西，存在已經有某種先天的品格在那裡。在這裡勒維納斯和前人們的前提和前提的背景似乎有著某種倒轉，對勒維納斯來說，去說明沒有生存者的情況，雖然像是將生存與生存者分離開來，但正是由於失去生存基地的生存者同樣也被動搖，才表示了生存不是在生存者之外的那種先天性，同時暗示生存者和生存的聯繫有著某種隱祕的本質性。這種隱祕的本質性才是勒維納斯從沒有生存者的虛無開始出發的原因。對於這種虛無勒維納斯形容道：

我們如何把握沒有生存者的生存呢？讓我們想像所有事物、存在物和人回到虛無的狀態，我們會遇見純粹的虛無嗎？在想像所有事物毀滅之後剩下來的不是仍有某些東西，而是「il y a」這個事實。所有事物的缺席，好像回到一種呈現，這種呈現像是所有東西沉沒的那地方，一種在大氣中的密度，一種空隙中的充實，或者寂靜中的沙沙聲。在所有事物和存在物的毀滅之後，這裡有生存非人格性的「力場（champ de forces）」。¹³

勒維納斯所形容的虛無像是一種寂靜、一種沒有任何生命在其中活動的空曠，這種對虛無獨特的理解確實不同於尼采那種「最高價值的自行廢黜」所顯示那種沒有目的的虛無，也不同於海德格的此在在日常生活沉淪，而是還原到最低限度的存在的感覺，而這最低限度的存在反過來卻是最完全的虛無。

「Il y a」這個詞在這裡顯示出它的二重性，正是透過這種奇特的二重性，我們才能說明前面曾經提到的那沒有存在者的存在其實將反轉回來表示生存和生存者之間隱祕的連結。「Il y a」這個地方副詞所表示的片語，缺乏應該緊接在其後表示存在物的名詞。「Il y a」原本應該表示什麼東西存在於此，然而缺乏本來應

¹³ <<Time and the Other>>part1, 46 頁

該是這個片語主要意思的名詞，只剩下一個「有些什麼」的概念，因此「il y a」就像是發不出剩餘名詞那種急促、硬生生的中斷。「Il y a」中該出現的名詞沒有出現，但「il y a」本身就是「有什麼」的概念，所以「il y a」既說明了沒有存在者的那種虛無，又蘊含了一個我們曾形容為空曠的地方副詞來表達「有」的概念，那麼接下來勒維納斯就從這個空無一物的地方副詞開始他另一部分的討論。

1 黑夜

勒維納斯將用一種情況來說明無存在者的存在的二重性。「Il y a」中那個空無一物的地方副詞並不是一個哲學上抽象的概念，勒維納斯將用一種具體的空間來同時顯示虛無和存在的意義，那就是「黑夜」。勒維納斯一開始是如此描述黑夜的景況：

當事物的形式在黑夜裡消解了的時候，那既非客體又非客體性質的深夜的漆黑，就像是一種呈現那樣瀰漫著。在我們化入期間的黑夜裡，我們是不與任何事物打交道的。但是這種虛無不是純粹的虛無，不再有「這個」或者「那個」，不再有「某物」。但是，這種普遍的不在場轉過來又是普遍的呈現，是絕對不可避免的呈現。¹⁴

我們從與世界的關係中退了出來。黑夜不只是世界的隱退，同時也是存在者的消失。如果存在的意義某個方面是來自世界應有的結構，或者生存者與世界該有的關係的話，那麼在黑夜中，外部世界的概念將是很模糊的，所以勒維納斯繼續說：

我們並沒從外部事物或者內部事物中來取得「有 (il y a)」這一概念，就是說沒有從任何存在者那裡取得這一概念。因為「il y a」是超越內在性也是超越外在性的，有甚至沒能區別這些內在性和外在性。存在的無名之流侵入，淹沒了每一個主體、個人或事物。¹⁵

¹⁴ <<生存及生存者>>，54~55 頁

¹⁵ <<生存及生存者>>，54 頁

那麼當我們失去了生存的背景時，失去了對象的主體也空洞化了，或者說在黑夜中心靈是和黑暗的空間混雜在一起，我們已經無法分離出主體和對象的差別。「我們所謂的『這個我』自身沉沒在黑夜裡。他被黑夜浸透、非人性化和窒息了。所有事實的不在場以及『這個我』的不在場留下了那不會消失的東西，留下某人參與其間的存在這樣一個純粹事實。」¹⁶這個我之所以不在場是因為，主體的外在作用因為在黑夜這種無名的包圍下，失去了他在光線中對事物那種該有的作用和感覺。

黑夜這種景色的消失，使我們使我們有著一種不安。這種不安不只是因為對象的消失、世界的退隱，和物質消失的陌生性和不安全感，使主體的意識並非如它所習慣的那樣發生作用。不只是物質被修飾，意識也同樣被修飾，意識失去光線的指引，同時就失去了視覺¹⁷，而世界和知識或意向的構成正在於光線提供我們最起碼的清晰和明白，在黑暗中意識並不是如在光線底下那樣運動，空間充滿著虛無性，觸覺取代了視覺，頭腦當中所能搜尋事物過去在光線中曾有的印象是相當微弱的。因此，當我的身體是被黑夜所包圍，我的存在是陷入到黑夜中的時候，真正不安的原因是：

沒有什麼東西接近我們，沒有什麼東西出來，沒有什麼東西威脅我們。

這種安靜、這種死一般的寧靜，這種感覺的缺乏造成了一種緘默、造成絕對不確定的恐嚇。這種不確定性造成了它的尖銳。沒有確定的存在，可以把任何事物當作任何別的事物。在這種歧義性中顯示出純粹、簡單的呈現的恐嚇，亦即「ilya」的恐嚇。¹⁸

勒維納斯在上面所說的這種歧義性是在於，這種感覺的缺乏使我們很難肯定在這當中還有一個完整的主體被把握，我們要如何掌握「這個我」的不在場，但卻有某人參與在黑夜當中的這種生存呢？雖然主體指向外部世界的意向性失去了作用，但是意識得到某種保留。這裡的意識被封閉在黑夜當中，它通向世界的道

¹⁶ <<生存及生存者>>，55 頁

¹⁷ 對於視力來說，黑暗不僅修改了這些事物的外觀，黑暗還把這些事物還原為不確定、無名的存在，因此存在在這些事物中感到焦慮。

¹⁸ <<生存及生存者>>，56 頁

路被黑夜所遮斷。因此在這裡，意識同樣也表達了它的二重性，意識一方面沒有它意識的對象，是存在物的缺席；但另一方面意識的保留留下了一個生存主體的可能性。

那麼構成人存在的那種意識難道就沒有發生作用嗎？在黑夜中所最先接觸到的不安就是被意識所吸收，而意識失去它主動與事物發生聯繫，只能參與到黑夜之中的狀態，勒維納斯引用列維·布留爾（Levy-Bruhl）的看法，將這稱之為「恐怖（horror）」，也就是說，在黑夜中，我們是以「恐怖」的情緒參與其間。¹⁹

所謂的參與，就是我整個人是被黑夜所吸收，就像宇宙中的黑洞吞噬了所有東西一樣，自我不是獨立自主的，它無法自由的選擇它所要面對和所要接觸的東西，黑暗中觸覺的碰觸都是不經意和意外的，自我並不能逃離它的身體是被黑暗所控制的這個事實。因此意識失去了它原有的人格。恐懼是我們面對什麼東西的顫抖，我不由自主的慌亂了手腳，失去應變的能力，我們被我們所害怕的東西所征服，我們失去了對世界應有的掌握。在黑夜中，那壓倒我們的東西就是生存的這種無名，由於黑夜的恐怖造成我們在生存面前的顫抖，我們的意識因此失去了方向性，意識不再是自由的，而是凌亂的；在黑夜中並沒有那種確定出來的主體人格，而是只剩下黑夜所造成那種存在的綿延和恐怖的凝結。

因此，我們用黑夜的恐怖，「那種黑暗的寧靜和恐懼」，來對比於海德格的焦慮，以存在的害怕對比虛無的害怕。雖則在海德格那裡焦慮產生了「面對死亡的存在」，這種存在是可以把握的，也是可以以某種方式理解的，可那種「沒有通道」、「不做回答」的黑夜的恐怖是一種不可避免的生存。「明天，唉呀！人們仍然還得去生活」——一個被包含在無限的今天中的明天。生存戲劇中的永恆、不朽的恐怖，有著生存的永恆的戲劇，迫使恐怖承受永遠的重擔。²⁰

黑夜是一種虛無，但不是那種如同死亡一般絕對的虛無，黑夜的虛無是時間

¹⁹ 「由於某種原因，恐怖就是那種將剝去意識主體性的運動。這運動不在於把意識催眠到無意識狀態，而在於把意識投入非人格的警惕性中去、投入到參與狀態中去。」<<生存及生存者>>，57 頁

²⁰ <<生存及生存者>>，60~61 頁

當中的間隔，這種虛無的輪迴是交替於白晝和黑夜的替換，在這裡，我們似乎可以發現輪迴的意義正在於虛無不斷地返回到普遍的呈現中去。黑夜的虛無帶有一種間歇性，與死亡的虛無相比，死亡雖然以一種「先行 (vorlaufen)」的姿態來對我進行威脅，但是死亡終究是一種「尚未」，相較於死亡這種從來不呈現的虛無，黑夜的這種虛無確實多了一種實體的性格。同時相較於死亡，黑夜這種間歇性並不減損它所帶來的恐怖，黑夜的恐怖就在於間歇所造成的輪迴，而這正是勒維納斯所要強調的：黑夜這種實體性格確實是一種來到當前的虛無，同時，黑夜不斷重複的間歇體會了生存上真正的特點，就是生存是那種揮之不去、無法逃避的存在。

正是為了表達這種具有悖論性的生存，我們才引進了「ilya」這樣一個術語。我們要求人們注意這種作為密度、氣氛、場的存在，這個存在並不與那種具有所謂密度的物體是同一的東西，或者被生存的氣息所捉住，或者被置於一些力場中的東西。我們要求人們注意那種空虛自身的生存密度、注意那種沒有任何存在的虛空、注意即使是虛無的那種空無所有。²¹

黑夜起初是「ilya」的那種虛無，這種虛無感是壓在現實狀態上的，在這一點上，我們確實「參與」其中，虛無不是那種價值的消失，而是潛進到意識的那種主體的感覺，黑夜的恐怖帶來意識的存在，而這意識將在原本寧靜的黑夜中開始它的另一種不安。

2 失眠

精神分析不會特別去注意到失眠，頂多將它視為某種神經症的表徵，甚至連這種表徵的關聯都可能是過多的聯想，因為幾乎我們每一個人都有相類似的經驗。最簡單的表示是將失眠看作是位在清醒和睡眠之間，「特別是當我們想睡而又沒法入睡的某些時候，就表現出要想擺脫那種陣陣襲來、無法規避和無名的沙沙

²¹ <<生存及生存者>>，62 頁

作響的不可能性。在沒有什麼理由來繼續張望著的時候，人們還是會繼續張望著。」²²確實失眠既不是完全的醒覺，也非睡眠；在夜晚的失眠中，我們既未沉睡，也未像白天的操持中與事物緊密的接合。那麼為什麼在失眠中，我們眼睛如同在白天一樣的張望著，但卻沒有張望的對象呢？

人們被從任何客體、任何內容中分離了出來，但還是有呈現。這種在虛無背後產生的呈現既不是一種存有，也不是在虛空中發生作用的意識，而是「il y a」這樣一個普遍的事實，「Il y a」鼓舞了事物和意識。²³

也就是說，沒有任何有形的客體與我發生關係，但卻有某種不知名的東西困擾著我的睡眠，因此失眠並不是一種虛無的經驗，而存在著這種不知名的隱隱作響，使我不得安眠的狀態，就是「il y a」。失眠也不具有在白天當中充滿意義的意向，因為意向有內部或外部的對象，意向的前提是有一個自我的自由，這種自由使主體能朝著某個對象做出選擇。但是失眠中的這種張望是沒有焦距的，那沒有視野的張望只落在天花板的一小塊不見的區域，缺乏對象的張望是一種難以命名的存有，勒維納斯稱之為「存在的不可防禦性（indefectibility）」。有東西干擾我的睡眠，但不知道是什麼東西，一種沒有對象的虛無正在發生，而這就是所謂的「il y a」。

失眠是那種想睡又無法睡去的感覺，自我在這裡是模糊的，並且難以發生任何作用，我們有時候總是覺得自己已經在睡著的狀態，但實際上卻未真正入眠，這正是自我在模糊難以辨認的狀態，所以勒維納斯才說：「失眠的症狀是沒有主體的。」所謂的「不可防禦性」是在於這種狀態並不在我所能控制的範圍內，也就是說，雖然有一個意識在那裡，但這個意識並不發揮作用，我是想進入夢鄉，但我卻不能如此。意識是有去睡眠的可能性，「伴隨著一個思維主體逐漸消失、睡眠和無意識的能力，一個思維主體的意識確實是無名存在的失眠的解體（中斷），一個思維主體的意識是『懸置』的可能性，是逃離這種狂熱必要性的可能性，是在

²² <<生存及生存者>>，65 頁

²³ <<生存及生存者>>，65 頁

自身中尋找避難所以便從存在中退出的可能性。」²⁴但是失眠正在於無法去啟動這種可能性。

所以「il y a」是發生在於一種不可能性，在於睡眠、鬆弛、懶洋洋、不在場的可能性的對立面，這種從不在場回到在場（retour de la presence dans l'absence）並不發生在明顯的瞬間，而是像一種漲潮和退潮。「Il y a」缺少韻律，就像在黑暗中密集的点缺少景象一樣。²⁵

意識的這種型態，像失去主體性的主體，像只剩沒有靈魂的軀體被擺放在那裡。失眠中意識類似一種存有和虛無的中介，同時沾上這兩者，但這「il y a」卻沒有一個生存者真正的人格在。原因在於「我們要採用『il y a』的非人格的事件，這『il y a』不是被意識的概念所標誌出來，而是被意識所參與清醒（la veille，wakefulness）的概念所標誌的，這清醒同時顯示正如同意識一般，是因為意識僅僅是參與。」²⁶這種參與處於存在和虛無的界線上，像是一個主體又像是某種客體。

在前人將「虛無」視為我們在存在上與價值的剝離，或者將死亡看作是絕對的虛無的觀點下，因而存在總是處於虛無的對立面，或者虛無總是存在的那種闕如。雖然尼采和海德格都經由虛無而尋找出存有某種積極的面向，但是他們所探尋出來的存有都離開勒維納斯所謂生存的基地，因此反省他們對虛無的界定，能使我們更進一步掌握存有的位置到底在何處。我們將在後面說明存在和價值並不是一種對立面，這能使我們重新看待在世界中存在物體價值的特徵；對海德格而言死亡是生存的界限，但是勒維納斯認為個人死亡的這種虛無是不可知的，而且死亡甚至是倫理型態的一個環節。因此勒維納斯提出「il y a」的概念，其目的在於「促進一個沒有虛無的存有的概念，它不離開希望，不允許逃避。」²⁷所謂「沒有虛無的存有」使得死亡並不真正構成一種存在上缺憾，而最多只是一個終點，

²⁴ <<生存及生存者>>，66 頁

²⁵ <<生存及生存者>>，66 頁

²⁶ <<生存及生存者>>，66 頁

²⁷ <<Time and the Other>>part1，50 頁

甚至在倫理的架構底下，也不見得是終點。如果說在「il y a」的概念中有某種虛無的味道，那是勒維納斯承認生存上是存在著痛苦的，這種痛苦是在我們與物質世界的鬥爭過程中所產生的，是生存的努力中所帶來的疲勞。儘管在黑夜中我們失去了與世界的聯繫，或者在失眠狀態底下有著那種生存的恍惚，但是意識終究是有一個基地的，黑夜和失眠都不是那種形上世界的喪失。痛苦不是虛無，反而反證出我們與生存之間不可毀損的連結，痛苦是那種現實上的遭遇，所以「il y a」不是個概念，勒維納斯將它稱為「事件 (event)」。

在召喚這種生存的匿名性，我一點不想到哲學課本中說的不確定的基礎，在這不確定的基礎中知覺勾劃出事物的輪廓。這種不確定的基礎已經是一種存在 一種存有者 一種某物。它在名詞性實體 (substantive) 的範疇底下已經恢復了，已經有每一個生存者性格的基本人格。我們試著把握的生存是相同存在的勞動，這存在不能被一個名詞性實體表達，而是動詞。這種生存 (exister) 不能被簡單地和單純地被確定，因為人們總是肯定一種存在 (un étant)。但生存使人承認，是因為人們不能否定它。在所有否定的背後，這種存在的氛圍，如同「力場」的再現，如同每一種肯定和否定的場域。它從來不在一個對象其所是上被僅僅捉住，而這就是我們稱它為無名性的原因。²⁸

²⁸ <<Time and the Other>>part1, 47~48 頁

第二章 日常生活的空間

第一節 睡眠與身體

1 睡眠與意識

不管是在失眠或黑夜當中，我們都發現缺乏意向性的意識參與其間，在虛無的情況底下，在沒有任何存在者的狀態下，我們只發現了意識的存在。意識在黑夜和失眠中沒有任何表達，只是存在著。但是有沒有一種連意識都不存在的情況呢？那像是比黑夜和失眠更為徹底的虛無。黑夜在現代生活將光線引入之前，原本是那休息和睡眠的時刻，是閉上眼的時刻，因為就算我們想張望什麼也都不可能。因此勒維納斯在討論「il y a」的終點，必須考慮「睡眠」，考慮意識在睡眠中的消退。失去意識聽起來似乎很驚人，就好像完全失去存在、失去自我一樣，因為即便在如植物人的昏迷狀態中，人也未完全失去意識。失去意識就如同死亡一般，那麼我們如何能在生存的現實狀態底下去發現這種失去意識的狀況呢？這聽起來似乎是另一種的不可思議，因為睡眠就像是那類似死亡的東西。

失眠不是我們潛意識中那深層的創痛，而是白天和夜裡的混淆，失眠正是介於這兩者之間。白天的疲倦引發我們的困意，但那白天中從未完成的生存，卻也從未放棄緊捉住我們，這種生存的沾黏帶進了睡眠，而睡眠正是我對生存的緊追不捨的一種鬆脫，但是這種鬆懈的可能性仍然受到打擾，因而生存對生存者的沾黏，那種不可毀損的契約在失眠中獲得了它的表達，在這存在決不放鬆其工作。但是意識需要休息，在睡眠中意識退回到無意識的狀態。

因此從意識退回到無意識的過程中並非毫無條件的，睡眠需要一種和平、需要一種心安理得，需要一個安全的地方和一張舒適的床，如同馬克白殺人的惡念永遠干擾著他，使他始終不得好眠。因此無意識並不是虛無的那種性質，而是維

持與一個地方的關係。

睡眠重新建立起與作為一個基礎的地點之關係。在躺下去的過程中，在蜷縮到一個角落中去的睡覺的過程中，我們就把自己棄之於某個地方，這個地方作為基地變成了我們的避難所，那麼，我們存在的全部工作就在於休息。睡覺就像是與在某個地方的保持力量、保持聯繫；尋求睡眠就是摸索著去尋求那種聯繫。這種把自己棄之於一基地的行為就構成了睡眠，這個基地則提供了避難所。²⁹

意識進到無意識似乎並不是意識的一種能力，反而像是一種身體的自動性；意識來自於大腦中的位置，大腦擱在身體的肩膀上，因此睡眠就是意識疲倦下所產生的結果。睡眠並非是像馬克白所說的那種日常的死亡，儘管在睡眠中意識同樣逐漸消退，但是在睡眠中的意識會甦醒過來，或者說睡眠中的無意識是以休息的方式來參與活動的，但是在死亡中的意識的消失就意味著存在的毀滅，雖然人被埋葬在土裡，但是他已經失去其生存的基地。所以勒維納斯說：「在睡眠中，生存者沒有被毀掉，而只是被懸置了。」

那屬於意識的「這裡」，亦即意識睡眠的地方、意識逃進他自身的地方，與包括在海德格的此在（Dasein）中的那個冠詞“Da”是截然不同的。因為海德格的此在已經蘊含著世界。我們以之為出發點的「這裡」，位置的「這裡」，是在任何理解、任何地平線、任何時間之前的。「這裡」就是這樣一個事實，即：意識是一個根源，意識從它自身出發，意識就是一個生存者。在作為意識的生活中，意識總是從它的位置出發，從它與一個基地先已存在的關係出發、與一個在睡眠中的地方先已存在的關係出發，這地方是在睡眠之中，這是意識唯一的結合。在把自己置於一個基地上的過程中，那個被存在所阻礙的主體把他自己聚集起來、站立起來並且成為所有阻礙他的東西的主人；他的「這裡」給他以一個出發點。³⁰

意識「在此」，意識在它轉向面對世界之前，在它與事物產生意向性的關係之

²⁹ <<生存及生存者>>，71 頁

³⁰ <<生存及生存者>>，72~73 頁

前，意識先有一個基地。這個基地的意義在於，當我們與世界的關係失去了參考座標時，當世界破碎時，我們仍然保留了存在的基礎在那裡。意識在思想當中發揮其無限的威力時，意識的任何作用都不是為了展現其能力的那種片斷，意識有一個出發點，任何活動的片斷都在這基礎上才被集中起來，這種集中的來源並不是認識論上的「統覺」，而是意識有一個基地，而這個基地就是我們的身體。

2 身體

地方在作為一種幾何空間之前，在作為海德格的世界的具體的背景（setting，定居）之前，它是一種基地。這就是使身體成為意識的先驅的東西。身體絕不是一件東西——這不僅是因為靈魂居於其間，而且是因為身體的存在屬於事件的秩序，而不是屬於獨立實體的秩序。身體不受安置；身體就是一個位置。身體不是位於一個事先給定的空間中，它是在定域自身的無名存在中的那種闖入。在身體的外部經驗那邊，人們堅持其內部經驗是在體內感覺（coenesthesia）之上的，這是沒法對這種事件作出說明的。³¹

勒維納斯說身體是我們的基地，意思是身體並不是作為意識的一個對象，反而當意識缺乏對象時，在睡眠狀態，在意識需要休息的時候，意識需要一個基地。意識的作用是以一種閃爍、一種忽明忽暗的方式呈現的，意識由於疲倦並不能一直堅持著。身體也不是被放置在空間中的那種實在，因為在黑夜那種無空間性中，當所有的背景都消失不見的時候，我們並沒有感受到我們與事物在空間上的那種關係，身體因此在背景的隱退中站了出來，整個生存是專一地投注在身體上面，身體是「il y a」中那種生存的事件。身體也不是那種器官上的意義，那種在解剖學或生理學上那種功能的特性，在勒維納斯所提到的懶惰和疲憊中，在身體的那種遲鈍底下，身體並不作為那給予我們感覺作用的存在。在這種感覺作用的強調

³¹ <<生存及生存者>>，73 頁

底下，身體似乎代替了康德對空間掌握的那種直觀，而塑造了一種情境的空間性。對梅洛-龐蒂這種身體的空間性，勒維納斯說到：「但是可以這樣說嗎？我是我的疼痛、我就是我的呼吸、我就是我的器官，亦即我不僅有著一個身體，而且我本身就是一個身體。即使是這樣，身體也仍然被作為一個存在者、一個實體、最終作為一種定域手段，而不是某人進行生存的方式，也不是他確定自身的方式。把身體作為事件的意思是說，身體不是一種工具、不是位置的象徵或症狀，而是位置自身，就是說在身體中產生從事件到存在轉化。」³²

身體作為一個事件的意義在於，在世界的虛無中，意識仍然有一個自身是虛無所無法剝奪的實在，同時如果說那種虛無的感覺並不是一個抽象概念的話，我們生存上的那種疏離感應該有一種實質的作用，正是身體承擔了這種生存上的痛苦。身體這種物質的特性，使得我們與世界的關係有了最基本的接觸點，在欲望中我們開始對世界的探險，這種探險並不是在思想中完成的，身體的欲望和滿足就是生存者存在的內容，而這個內容當然也包括了失敗時的那種痛苦。

第二節 海德格的在世界中

1 向我來屬性

「在世存有 (In-der-Welt-sein)」是海德格具有創造性的概念，同時也使此在獲得其決定性的出發點。此在確實是一個獨特的存在者，而存在只有在此在身上才會產生意義。只有在此在身上才有存在的意義，這一點看法，使海德格區分出存在與存在者，而不像傳統哲學混淆了存在與存在者，但同時海德格又在存在和存在者接合的此在身上，開展了他最初的哲學。在《<<存在與時間>>》中，人把自己

³² <<生存及生存者>>，73~74 頁

作為追問的對象，另外此在從「世界」方面來領會自己本身並且領會一般存在。世界一直以來就與人保持著某種關係，這種關係是隨著不同的哲學的思維在變化的，當人把他自己視為值得去追問的對象時，此在就把自身和世界放在同一平面，因此才會出現 In-der-Welt-sein 作為此在與世界的關係，而世界同時成為此在活動的場景。在世的觀念讓我們有機會去展開世界，而非只是被給予一個世界的圖像，世界並非我們所見的外觀，而是我們生存中所棲居的世界。但是海德格的哲學並未停留在此，海德格找到一個存在與存在者的接合點——此在，此在也是一種對人的型態新的描述，不同於傳統哲學的「我思」、「主體」、「精神」和「意識」，海德格似乎是脫離了形上學的魔咒，讓思維中飄渺的主體塵埃落定，給出了某種現實性（或實際性）的肯定，但是在此在與世界彼此的依存上，海德格最終存有的意義仍然是超越現實的。

海德格給出了一個日常世界在哲學上的意義，這個日常世界既不是柏拉圖的理型世界所要超越的那感覺性的世界，也不單純是在近代哲學現象界的層次上來說明。我不單只是在作為一個被思考的對象時所能理解的客體，如同其他需要被探究的存在物一般，我也不是只作為一個有各種屬性和功能的實體，海德格所做的是去追問那個發問的主體是什麼？這主體的位置是在哪裡被確定的？讓思考得以出發的動力是什麼？因此「此在」是最初用來說明那能夠發問存在的存在者。我們似乎並不缺乏主體，我思考、我欲望、我工作，在任何情況下都有主體的出現，但這主體被放進疑問的括弧，主體是什麼？主體的存在是什麼？

這種無窮後退的結果，我們失去了對主體的掌握，失去了所有思考和行動的基地，在這裡似乎不得不有一個停頓，一種哲學思辯所要開展的停頓。但是弔詭的是，我們自己本身不就是這個主體、這個存在者嗎？為什麼我們還會需要去追問這個存在者存在的意義呢？所以海德格說：「此在在存在者狀態上不僅是切近的，甚或還是最切近的——我們自己甚至一向就是此在。雖然如此，或恰恰因為如此，此在在存在論上又是最遠的。」³³

³³ <<存在與時間>>，23 頁，海德格著，王慶節、陳嘉映譯，（台北：桂冠，1990）

在海德格對「此在」在哲學上所做出最初的說明中，他說：「此在具有從『世界』方面來領會本己存在的傾向。在此在本身之中，因此也就在此在本己的存在之領悟中，有這樣一種情況，我們將把這種情況展示為：世界之領悟從存在論返照到此在的解釋之上。」³⁴在這裡海德格給出了此在與世界的那種關聯。另一個對此在具有規定性的東西是時間，海德格以為古代存有論在存在與時間的關係上，是將存在的意義規定為 *ousia*，這使得「存在」在存在論時間狀態上的涵義是「在場」。希臘存有論是以對現成物的直觀來對存有以下定義的，而這個當前化的存在者就被理解為在場了。然而海德格並不以現成存在物的那種在場作為存有的規定，因此此在的時間在海德格那裡將是被死亡這種將來的時間所掌握的。這種存在上的差異，在現成存在物那邊隱蔽了存在真正的意義。

海德格用 *existentia* 來說明存在論上的現成存在，而用生存 (*existenz*) 專門用在此在的規定上，因為現成存在是一種存在方式，但本質上卻是和有此在性質的存在者不相干的一種存在方式。³⁵儘管海德格從存在者對存在的發問那裡，給予了此在，使得此在有了一種向我來屬 (*Jemeinigkeit*) 的性質，向來我屬就是「如當就此在有所言說的時候，總必須連帶說出人稱代名詞來：「我是或我存在 (*ich bin*)」，「你是或你存在 (*du bist*)」。³⁶但是我們仍要記住那種存在上的差異。這差異在於：

此在的「本質」在於它的生存。所以，可以在這個存在者身上清理出來的各種性質都不是「看上去」如此這般的現成存在者的現成「屬性」，而是對它說來總是去存在的種種可能方式，並且僅此而已。這個存在者的一切「如此存在」首先就是存在本身。因此我們用「此在」這個名稱來指這個存在者，並不表達它所是的什麼（如桌子、椅子、樹），而是表達存在。³⁷

海德格不以現成存在的外觀來對待此在，也就是不從存在者的某種形式下最切近的在場來衡量此在，那麼此在要從何處得到它的規定和意義呢？在這裡就出

³⁴ <<存在與時間>>，24 頁

³⁵ <<存在與時間>>，61 頁

³⁶ 同上，62 頁

³⁷ 同上

現了海德格在《存在與時間》中兩個重要的術語，一個是可能性 (Möglichkeit)，另一是本真狀態 (eigentlich)。而這兩個概念確實讓海德格得以不在傳統的立場下，對存有的問題作出新的考慮，可以從現成存在物的直觀中的存在意義和事物的在場狀態中逃離出來。關於可能性和本真狀態，海德格是這麼說的：

此在總作為它的可能性來存在。它不僅只是在把它的可能性作為現成的屬性來「具有」它的可能性。因為此在本質上總是它的可能性，所以這個存在者可以在它的存在中「選擇」自己本身、獲得自己本身；它也可以失去自身，或者說絕非獲得自身而只是「貌似」獲得自身。只有當它就其本質而言可能是本真的存在者時，也就是說，可能是擁有本己的存在者時，它才可能已經失去自身，它才可能還沒有獲得自身。存在有本真狀態與非本真狀態

這兩個詞是按照嚴格的字義挑選來作術語的 兩種樣式，這是由於此在根本是由向來我屬這一點來規定的。³⁸

那麼此在要在何處去表現那向來我屬性，此在是在什麼生存的狀況底下失去他自身的呢？在海德格去克服尼采所留下來那虛無問題的過程中，世界因為價值的問題，因為目的性的原因，世界不是「我思」的對象，世界從我們認知的關係上被擱置了，海德格經由我們在發問的存有者和存有的意義之間的融合中，說明了此在那種生存的特性，那麼接下來，確實可以描述此在在世界中生存論的建構。但海德格所要做的並不是排列世界的圖像，而是將世界作為一個此在「在之中」的世界。只是世界在生存的關係上，應當如何去說明它的屬性呢？海德格認為：「此在在分析之初恰恰不應在一種確定的生存活動的差別相中來被闡釋，而是要在這一生存活動的無差別的當下情況和大多情況中來被發現。 我們把此在的這種日常的無差別相稱作平均狀態。」³⁹而這種平均狀態，就是此在通常和首先存在著的日常生活。

³⁸ 《存在與時間》，62~63 頁

³⁹ 《存在與時間》，64 頁

2 與在世界內存在者的照面

日常在世的存在我們也稱之為在世界中與世界內的存在者打交道。這種打交道已經分散在形形色色的諸煩忙方式中了。我們已經表明了，最切近的交往方式並非一味地進行覺知的認識，而是操作著的、使用著的煩忙，煩忙有它自己的「認識」。現象學首先要問的就是在這種煩忙中照面的存在者的存在。⁴⁰

這些海德格一直強調的煩忙是什麼呢？人是為了什麼而投入到煩忙活動中呢？人類在世界內煩忙的作為中，在通常的日常狀態中，最切近遭遇到的存在者就是「物」。但物這個術語卻掩蓋了它特有的實用的性質，海德格將我們把這種在煩忙活動中照面的存在者稱為用具，在這一點上，海德格以「用具性」來突出與傳統對物質的物性的差異。用具本質上是一種「為了作……的東西」。因此，與用具的打交道是在使用的狀態下才有意義的，例如，錘子是在錘的狀態中才彰顯錘子用具的特性。海德格因而這麼說：「對錘子這物越少瞠目而視，用它用的越起勁，對它的關係也變得越原始，它也就越發昭然若揭地作為它所是的東西來照面，作為用具來照面。錘本身揭示了錘子特有的『稱手』，我們稱用具的這種存在方式為上手狀態。」⁴¹物品如果不被拿來使用，就不能被稱為用具；如果我們僅僅是透過觀看物品的外觀而研究其屬性的話，顯然我們不能說明這種上手的狀態。

存在和價值這兩種取向似乎取代了傳統對物的評價，存在指的是物的實際狀態，價值的取向倒像是近代哲學新的特點，價值像是我們賦予對象一種額外的負擔，對海德格而言，價值有切近與否的問題，在去遠或定向中被給予我們，價值是在因緣整體中浮現出來的。但是勒維納斯並不將客體的存在與價值視為完全不同的傾向，如海德格將物以現成存在和上手狀態的分別，或者透過指引揭露出上手到手的東西，從而通達因緣整體性而出現，這種「世界之為世界」在存在論上

⁴⁰ <<存在與時間>>，98 頁

⁴¹ <<存在與時間>> 101 頁

的價值。儘管海德格的世界不是客體的總合，但是海德格並未放棄事物所聚合的整體性，因此很重要的一點，海德格並不單純的面對一個對象，這個對象總是關聯到其他對象或存在者上。確實在存有論上，整體的層次似乎是比單一的個體來的高，這不也是傳統哲學的教導嗎？那麼勒維納斯又是在什麼方向上，肯定一個事物的存在和價值呢？是物質，或者說，是一件事物物質的特性。在這裡我們或許應當重新衡量胡塞爾所說的名言，那就是「回到事物自身」究竟意味著什麼。

勒維納斯說：

「存在和價值」這對範疇完全不是一個對立面。一個事物的實在性確實是被它的結局所構成。作為意向的目的，一個事物就是一個目標，一個界限，一個極限。作為價值即欲望的終點，一個客體是一個存有物，一個運動的終極目標，一個無感覺狀態的開端，一種靜止在自身上面的平靜。客體是從一種運動當中取得在它自身上面的存在，我們認為客體是與運動相對立的，但是運動在其明確無疑的真實性中證實了客體，並給予客體它的意義。在整個西方唯心主義的哲學中，生存指的是這種從精神到外部的意向運動。一個存有物就是被思考、被看到、被作用在其上、被意願、被感覺的一個客體。因此在世界中的生存總是有一個中心；生存從來不是匿名的。而靈魂的概念，一個被封閉的精神的概念，是世界的生存的基本要素。唯心主義尋求著靈魂的概念，實在論也不怎麼迴避它。世界就是被給予我們的東西。這樣的表達是相當精確的：被給予的東西並不一定來自於我們，但我們確實接受它。世界（被給予的東西）已經有一個邊界，藉著這個邊界，世界是意向的終極目標。⁴²

海德格在將此在規定為世界中的生存時，並未考慮生存者所有的那種身體的特性，並未考慮意識在作為一種意向向世界出發之前，意識是需要身體作為一個基地的。因此當我們在意向中與世界有所接觸時，或者說生存在世界中時，始終離不開這個基地。海德格之所以並未考慮「物」最切近的部分是作為一種養分被

⁴² <<生存及生存者>>，31 頁

人們所吸收，是因為他並未去考慮到身體的物質性。相較於死亡對此在的呼喚，欲望是身體的呼喚。

海德格的工具是為了指引出世界，工具整體先於個別工具，因緣整體早於單個的用具，世界是以一種周圍世界的方式隨著此在開展出來的。海德格還指出世界並不是一個物，也不是各種事物的總和，而是一個先天的意義總體，各種不同的用具通過它們的結構，它們的「何所為」都指向這個先天的意義總體。從最嚴格的最源出的意義上講，我們稱之為「世界」的東西，就是各種相互指引的體系的總和，每一種東西都要由作為此在的人放進這個相互指引的體系中，以便它能夠作為具有確定意義的東西而向人顯現出來。⁴³海德格的世界雖然已經不是個科學的世界，但卻仍具有其超驗性和整體性，因為海德格雖然從日常世界開始其此在的分析，但是他的日常世界並不是單純的日常生活，他希望日常世界仍然是有其意蘊的，在後面我們更會看到，在煩的結構當中，此在是想從他的沉淪中找到其本真的可能性，這種可能性就是人脫離某種日常的束縛，因此就在這一點上，海德格那因緣整體的相互勾連所揭露的世界之為世界是先天的和超驗的。

然而對欲望而言，世界最初並非作為一種整體的結構來出現，如果日常生活確實是生存者與生存之間關係的原型，生活最先是那種激烈的鬥爭。物質的取得並不如我們想像的容易，想想看人類學者過去是如何看待人類演化上的重要成果，或用這些成果來劃分人與其他生物的分別；經過漫長的經驗累積，才出現會使用火的人類，或者以會使用工具與否來定義人的特性。製作一件工具，確實是因為某種必需，我們才把所有的眼光都放在物質的那種特性上，那種符合我們的特性上。對於物質的衡量是需要一種精確，我們並不掌握物質的那種結構，所有的精確都是從不稱手到稱手的修飾，所以世界不是一下子就呈現出來的，我們對世界所挖掘的深度，是隨著我們對物質掌握的程度而定。同時我們不是一開始就考慮文明的那種結構，因為生活最初是由勞動所構成的，文明只不過是勞動所堆積起來的成果。一件用具是在長久的專注之下才產生的，用具並不是為了指引其

⁴³ <<海德格爾的存在與時間>>，147 頁，科克爾曼斯著，陳小文、李超杰、劉宗坤譯（北京，商務，1996）

他工具而出現，用具本身就是目的，是我們以身體為基地而與世界接觸那種最初的關係。

是因為欲望，我們才這麼固執的把焦點非得聚集在那物質上，而且不得不如此慎重地看待每一個獨具特色的物質。欲望幾乎是跟靈魂一樣古老的課題，欲望不是靈魂在肉體上的沉淪，而是讓靈魂最初去誠實面對自身和反省自身的那種出發（如古希臘哲學中對節制的思考）。每一個不同的物質都分別滿足人不同的需求，維持人的生存是多麼的不容易，需要多樣性的東西才足以讓人去鞏固他的生存，我們需要麵包、需要屋子、甚至需要他人。⁴⁴在這一點上，勒維納斯對海德格的世界的概念，有這麼一種綜合性的評述：

並非在世界上給予的每一件東西都是工具，食物是後勤官員提供的營養；房子和避難所是「基地」。對於戰士來說，他的麵包、外衣和床不是「物質的」，這些東西並非「為了」而存在，它們就是目的。「房屋是為了居住的器具」的說法顯然是錯誤的。無論如何，這個句子沒有考慮，在那屬於定居文明人類的生活中，房子扮演了它優秀的位置，也沒有考慮房子給所謂普通人的那種主權。說穿著是為了遮蔽人自己，並非是要見到穿著如何將人從他裸體狀態的謙遜中解放出來。並且，更不能說食物是適於「物質的」範疇。⁴⁵

第三節 小結

唯有正視人類普遍和確實的欲望，我們才能實在地發現物的價值以及和人之間最初的關係，所以勒維納斯一直要求一種生活的誠實性。所謂的誠實性就是在世界破碎的那種虛無主義下，在所有的思考之外，我們所無法忽視在生存上的呼

⁴⁴ 食物在日常生活中所佔據的重要地位，但尤其是因為在欲望和食物所提供的滿足之間的那種關係，而且這種滿足構成了在世界生活中的典型的東西。作為這種關係的特徵，就是在欲望和其滿足之間完全的一致性。

⁴⁵ <<生存及生存者>>，36 頁

喚，這種呼喚並非來自於遠方，而是來自於近處，來自於身體的自動性。如果我們能理解世界的結構並不在於事物相互連結的那種狀況，而是欲望和欲望的滿足使得對象來到生存者面前。

一個客體與一個欲望完全一致的這種結構，是我們在世存有的全部特徵。在現象學的秩序中，沒有地方有一種行為的對象，這行為的對象指出了對生存的關心，行為自身就組成了我們的生存。我們是為了呼吸而呼吸，為了吃喝而吃喝，為了住在房子裡頭而住在房子裡頭，為了滿足好奇心而學習，為了走路而走路。所有這些都不是出於為了生活的緣故，這些就是生活本身。生活是一種誠實性。⁴⁶

欲望的滿足使得身體得到最初的安頓，在這種安頓中，生存者與世界保持著適當的平衡狀態，世界是合乎我的生存，就這一點而言，我們可以說世界是為了我而存在，而我們生存在世界之中的同時，世界也是在我們之中。因此身體作為生存者的生存上真正的實在，整個日常生活所顯示出煩忙的性格，正是我的身體所遭遇的全部事件。

每一種工作都是一種家庭忙碌的方式，我並不以精神的方式存在，或以一種微笑或以呼吸空氣的方式存在；我並非沒有責任。我的存有是加倍的重量；我被我自己所拖累，而這就是物質的存在。因此，物質性並不表達為精神偶然的掉落到一個身體（un corps）的墳墓或是監牢中，物質性必然伴隨著主體在它的生存的自由上的增長（upsurge）。對身體的理解是開始於身體的物質性，物質性是在自我（Moi）和自身（Soi）之間的關係的具體的事件，這理解使身體變為一種存有論上的事件。存有論上的關係並不是脫離現實的連結，在自我和自身之間的關係不是精神在它自己上面的一種無害的反省，它是人類物質性的全部。⁴⁷

世界在作為我們沉思的對象之前，已經是生存者在生存中所遭遇的世界，意識在它單獨構成一種純粹思維的眼光前，意識在黑夜和失眠中，在世界的對象尚

⁴⁶ <<生存及生存者>>，37~38 頁

⁴⁷ <<Time and the Other>>part1，56-57 頁

未浮現之前，意識已經參與到黑夜的恐怖之中，意識「指出一個生存者被放進一種與他的生存接觸的情況。」⁴⁸意識有著一種類似實體的特性，但是這種實體的特性還不是我們在思維中所照亮世界的那種能力，在意識閃爍的失眠狀態，意識最終需要休息，意識在它重新閃現之前，意識是要被中斷而安置在睡眠當中，而這中斷不應當被看作是意識其自身的能力，睡眠是身體的欲望，是在意識渾然不覺的狀態中發生的。

意識在它出發面對世界之前，已經被安置在身體中的這個事實，也就是自我與其自身的連結，產生了一個生存者真正的人格。我們對世界所產生虛無的心理和超越這種心理的想像，並不能損及自我意識被禁閉在其自身的這個事實；生存的窘迫，來自於我們與世界之間不一致的步調，更是來自於自我設想在世界之外的可能，但是生存者的境遇卻仍然在世界中活動，因此虛無的苦悶是來自自我想脫離自身的不可能性的矛盾。然而在這種矛盾中，是否有一種克服身體物質性，但卻不損及生存者人格的可能。

先前我們曾經說到，在海德格那裡，世界被思考為一種工具的整體，這種相互關聯的工具最後的目的是指引出我們存在的意義，這意味著在海德格身上有一種真實的存在是在我們的生存活動之外，但是「那海德格未注意到的是，在成為工具的體系之前的東西，世界是食物的整體。」⁴⁹勒維納斯接著說：「人類生活在世界上並不處在那些滿足人類的對象之外。說我們是為了吃而活或許是不正確的，但說我們為了活而吃並沒有比較正確。吃最大的目的被包含在食物中；當一個人聞一朵花，是一種氣味限制了這活動的目的。去享受新鮮空氣的閒逛不是為了健康，而是為了那空氣。這些是我們生存在世界中養育的特徵。這是一種存在於自身之外入迷的生存，但被對象所限制。」⁵⁰世界這種養育的特徵滿足了我身體的欲望，正是在對物質的「享受」中，世界是為我而存在的；而從這一點上，生存者與世界那種不一致的步調，以至於自我想逃離世界場景的夢想，那種自我

⁴⁸ <<Time and the Other>>part1, 51 頁

⁴⁹ <<Time and the Other>>part2, 62 頁

⁵⁰ <<Time and the Other>>part2, 62~63 頁

與自身的分裂，都被彌補了。在「享受」當中克服了身體的物質性，同時反而鬆脫了自我和自身之間的緊張關係，並且在欲望與對象的一致性中，維護了世界該有的邊界。

第三章 時間

第一節 懶惰和疲勞

身體的欲望在獲得其滿足的過程當中，並非是一帆風順的。雖然意識有著身體來作為其基地，但身體同時也成為自我的一種束縛，因此意識和身體之間的連結構成了生存者和生存之間最基礎的關係。在我們獲得物質來滿足不可抗拒的欲望的過程裡，在我們琢磨著物質來為我們所用，以及在操作和使用著各種用具時，因而讓世界進到我們的生存，但是這不是不用付出代價的。意識和身體之間的關係在我們為生存而努力的過程中，受到了影響；在懶惰和疲勞中，意識和身體的關係鬆脫了，而身體和意識的這種關係就是生存者和生存的關係。

生存包含了一種關係，通過這種關係，生存者與生存訂立了一個契約。

在生存中有著兩重性，即實際上缺乏簡單性。自我有一個自身，自我不僅在自身中得到反映，他與包纏著自己的自身有一種朋友與夥伴的關係；這種關係就是所謂的內在關係。⁵¹

哲學家是如何讓懶惰進入哲學的主題中的；懶惰確實也是一種極其原始的意識，而且是一種與身體活動有關的意識。勒維納斯說：「懶惰不是遊手好閒，也不是休息；像疲勞一樣，懶惰包含了與行為有關的態度。但是它不是一種簡單地猶豫不決，不是一種選擇上的困惑。懶惰不是由於缺乏深思而被突顯出來的，因為它不去為目的作慎重考慮。……懶惰也不是履行在物質上一種力所不能及的行為的不可能性，也不是那不可能性的意識；相反地，這種可能性反而確定了懶惰的壞意識。」⁵²也就是說，我們不是在結局出現之後才懶惰的；反而，我們在力所能及的情況底下，卻有所不為；在事情剛開始進行時，甚至還未進行時，我們拒絕出發。我們放棄了進一步的行動，所以勒維納斯說懶惰是一種對努力的逆反，

⁵¹ <<生存及生存者>>，17 頁

⁵² 同上，14 頁

一種開始的不可能性。

「行為」就是意識與身體的一致性，單純的意識並無法產生行動，它只是作一種可能的準備，意識需要身體的力量來貫徹，身體的缺失會影響我們對世界的冒險，但是身體在這裡並不是作為一種工具來使用，而是作為一種力量來出現的。我們的視覺所能掌握何種清晰的輪廓，我們的耳朵所能分析聲音上多細微的差別，我們的體力和專注力所能承受的限度，身體作為一種力量的同時，也表明了那種界線，因此我們可以這麼說，身體就是我們生存上的尺度。身體是可以被鍛鍊的，在與世界的接觸中，雙手的那種靈巧和熟練，我們所能奔跑的距離，就是我們能對世界所探究的深度，就是世界所能呈現給我們的地平線。相同地，意識則給予身體的活動一種適度的範圍，這個適度的範圍就是欲望的那種誠實性。

面對這種欲望的誠實性，行為有了一個開端，它必須出發去面對生存上欲望的需要，這是一種生存的範圍，一種不可逃避的責任。但是正如人們一般所說的，開始總是困難的；意識還捲曲在身體的那個基地，身體還躺臥在床上，儘管已經醒了，意識仍然不願意出發。「一個行為的開始並不如『風那樣地自由』。衝動只是瞄準和準備，但是開始並不如想像的那樣、或者如在戲劇中的模仿那樣地自由、簡單和無緣無故。開始是那在返回自身的運動中佔有其自身的東西。一個行為的運動在它走向其目標的同時也轉向它的出發點，這樣當它成為其所是的同時也就佔有了其自身。」⁵³在懶惰中的意識有著這樣的矛盾性，意識反對自己所提供出來的誠實性，意識不願意去佔據生存，因此它讓身體繼續躺著，身體因此也捲曲著，在懶惰中，身體的活動施展不開，生存因此被圍困在一個很小的區域裡。

因為懶惰的行為沒辦法有一個開始，世界儘管是在我們面前，但卻是懸置在那裡的。雖然我們在與世界接觸的過程中，在對物質進行修飾的活動上不一定都能成功，但是至少在這當中，意識與身體是密切合作的，生存者對他的生存擔負起責任。「失敗是冒險的一個部分，但被中斷的事情並不是像遊戲那樣沉入虛無之

⁵³ <<生存及生存者>>，16 頁

中。這意味著一個行為就是在存在中的一座紀念碑。懶惰作為面對著行為的退縮就是面對生存的猶豫，就是懶於生存。」⁵⁴然而，懶惰確實就像是真正的虛無，它把一個原本可以緊密依靠的生存關係鬆脫了。所以勒維納斯說：

正是在這種事業面前，懶惰才成其為懶惰。懶惰者在行為中從其退縮的那種困難不是某種心理學的痛苦的内容，而是不願從事活動、不願去占有、不肯負責的那種拒絕。懶惰是對生存自身的負擔的一種虛弱無能和索然無趣的逃避。懶惰是害怕生活的一種存在，但無論如何也是一種生活。⁵⁵

懶惰如果是意識不願意進一步去支配身體的動能，不願意去佔據生存者在生存上該有的位置，以至於那種開始的不可能性；但是生存者一旦擔負起他對生存的責任時，我們是否能不被中斷的勇往直前呢？身體具有那種勞動的力量，但是這種力量並不是沒有限制的，力量的展現同時也是力量的消耗，在那體力衰退無法負荷沉重的工作時，身體和意識那原本緊繃的連結一點一滴的鬆弛了，這就「疲勞」的發生。

疲勞在這裡指的不是當所做的工作完成時，可以讓我們去休息的那種寬心的狀態。疲勞發生在未完成之時，「疲勞發生在那個正在握著那滑落著的東西的存在者那裡，即使當那隻手讓東西滑落了，它也仍然保持著緊張狀態。因為，只有在努力和勞動中才有疲勞。」⁵⁶在心有餘而力不足的時刻，疲勞是出現在身體的極限的那種瞬間，意識與身體在要脫位的瞬間中又不得被抓緊起來。

因此，特別是在這種疲勞所發生的瞬間，更能說明生存者所要承擔的生存重擔，並不因為我們對工作的完成所做的期待和計畫，就能保證這種盼望能順利的達成，未來並不因為我們的設想，而如實的貫徹到意識和身體連結的這個生存者的現場中；努力在這裡並不意味著恆心和毅力的實踐，而是在於生存者如何克服這種疲勞的瞬間所產生的中斷。原因在於這種中斷才構成事業無法順利完成的致

⁵⁴ <<生存及生存者>>，17 頁

⁵⁵ 同上，18 頁

⁵⁶ 同上，20 頁

命打擊，我們對事情所存有的恆心是在我們能串起這中斷的瞬間上才出現其意義的。

懶惰是先於開始而發生的，是那種開始的不可能性，疲勞卻是在開始之後的某個瞬間中所產生的。懶惰缺乏行動的可能，不願意去與時間發生關係，而生活正是時間的鋪陳和時間所給予的限定；而疲勞是在行動之後產生的，是我們在進入生存之後才發生疲勞的。努力和疲勞是相互定義的，疲勞是在持續努力中一種急速的萎縮，在疲勞對迫切生存的耽擱中，努力最有價值的部分，是處在疲勞中一種瞬間的提醒和加速。

努力不是一種可以加以認識的事物，而是一個事件。在超越自身和超越現在向前挺進的途中，在投身於現在並越過現在的進行跳躍的激情中，疲勞標誌著與其自身有關、與現在有關的一種耽擱。跳往那邊的一刻是由仍然在這邊的事實為決定的條件。我們所謂衝刺的動力學是由在同時的那兩個瞬間構成的，而不是由對將來的預期所組成的。經典的分析持後一種觀點，它忽略了疲勞這一本來應該包括的現象。努力是一種現時的努力，它延續到現時以後。⁵⁷

我們並不在思想中、在對事物的理解中完成我們與世界的關係。在我們的生存中並不存在著如同神一樣，能單純在意志中就造就世界的可能性。「人的勞動和努力是以按部就班的方式來完成的。」⁵⁸這種按部就班的方式標示出意識與身體是和生存上的時間與空間相結合的，努力所能獲得的成果是在一個結合的範圍中所能得到最大的成就。這跟理型世界所給出那種完美的狀況是有差別的，正是在疲勞的中斷和對這種瞬間的克服，才出現理型世界所沒有的那種運動和變化。

正是由於瞬間所顯示出的這種尖銳，生存的嚴厲性要求我們在瞬間的每一個行為上都要全心投入，這種瞬間上的專心也就是努力的意義。因為現實中的生存是殘酷的，我得打起精神去應付生存中的每一個事件，正是在這種專心上頭，自我的意識灌注在每一個瞬間上；因此在每一個瞬間中，我們所投注的心力的多寡，

⁵⁷ <<生存及生存者>>，21~22 頁

⁵⁸ 同上，22 頁

也正是主體所彰顯出來的強度。

但是我們並不把瞬間看作「靜止的時間的膨脹」。在這裡瞬間有一種弔詭，瞬間一方面是生存者在場的呈現的那個時刻，是意識與身體連結產生動能的那個時刻，但瞬間同時也是那個稍縱即逝的時刻，這就是為什麼傳統的時間觀很少將現在看作為時間之所以成為時間的實體性的因素。

第二節 時間的歷史

現在一方面無法構成時間那種整體性的概念，但它又是時間上那唯一真實的瞬間，但這瞬間卻又不能因此固定下來。所以亞里斯多德在他的<<物理學>>說：「它的一部分已經存在過，現在已不再存在，它的另一部分有待產生，現在尚未存在。」對於現在在時間問題上是如何同時包含存在和運動的困難，亞里斯多德問道：「顯得是『過去』和『將來』的界限的『現在』，究竟始終是同一個呢？還是不同的一個又一個呢？」⁵⁹

如果「現在」是永遠不同的一個又一個，而在時間裡沒有那兩個不同的組成部分是同時並存的，又以前存在如今已不存在的「現在」必然在某一個時候已經消失，那麼就不能有幾個「現在」彼此同時存在，前一個現在必然總已經消失了的。但是前一個現在不能消失在它自身之內，因為當時它還正存在著；但它也不能消失在後一個現在裡。因為我們必須堅持一個基本原理：「現在」是不能彼此一個接在一個後面的。……因此，如果它不消失在下一個「現在」裡，而是消失在再後的某一個「現在」裡的話，那麼它就會與（它存在時的和消失時的）兩個「現在」之間的無數個「現在」同時並存。但這是不行的。

但是「現在」又不可能永遠是同一個。因為凡是有限的和可分的事物無

⁵⁹ <<物理學>>，亞里斯多德著，張竹明譯，218a，121頁（北京，商務，1997）

論是在一維還是在幾維延伸，都不會只有一個限；現在是一種限，並且是可以做到以「現在」為限取出有限的一段時間來的。⁶⁰

亞里斯多德解決上述兩種完全不同觀點的方式在於，時間是一種被數的數，現在則是這種數的基本單位，作為數字，時間自然有它的綿延和流動，同時這種被數的數（如一、二、三……如此的數下去），又能說明時間那種變化和運動的特徵。關於過去和未來與時間的關係，亞里斯多德進一步將時間分為「前限」和「後限」，現在是過去時間的結束同時是將來的開始，而且這種分析將現在保持住那既是同一個又是不同的那種特徵。所以亞里斯多德說：「現在一方面是時間的一個潛能的分開者，一方面是兩個部分時間的限，是合一者。」⁶¹

亞里斯多德給了我們一種最初對時間的客觀看法，而奧古斯丁幾乎是將亞里斯多德的論證的方式相反過來而表達出他的時間觀。奧古斯丁並不從現在開始，而是從虛無的時間裡去發現時間該有的實在。他說：「既然過去已經不在，將來尚未來到，則過去和將來這兩個時間怎樣存在呢？現在如果永久是現在，便沒有時間，而是永恆。現在之所以成為時間，由於走向過去；那麼我們怎能說現在存在呢？現在所以在的原因是即將不在；因此，除非時間走向不存在，否則我就不能正確地說時間不存在。」⁶²

奧古斯丁並沒有以物體在空間中運動的軌跡來說明時間上先後次序的那種關係，因為奧古斯丁在神學的啟示下，時間是神所創造出來的，因此那種亞里斯多德客觀時間所分析出時間的規律，對神而言並不具有真實和規範的意義。時間對奧古斯丁來說是「尺度」的問題，但是這個尺度只存在在神那裡，並不存在人身上，所以我們只能是在神裡面度量時間，度量事物在神那裡所存留的印象。而時間真正的結構，那種長久時間的「尺度」是在我們的理解之外，也就是過去和未來這種「大尺度」的時間並不真正為人所掌握，「如果過去和將來都存在，我願意知道它們在哪裡。假如目前為我還不可能，那麼我至少知道它們不論在哪裡，決

⁶⁰ <<物理學>>，218a，121~122 頁

⁶¹ <<物理學>>，222a，132 頁

⁶² <<懺悔錄>>，奧古斯丁著，周士良譯，255 頁（台北，台灣商務，1998）

不是過去和將來，而是現在。因為如作為將來而在那裡，則尚未存在，如作為過去，則已不存在。為此，它們不論在哪裡，不論是怎樣，只能是現在。」⁶³

因此現在才是屬於人所能掌握時間的尺度，那麼過去和將來對我們的意義又何在呢？「有一點已經非常明顯，即：將來和過去並不存在。說時間分過去、現在和將來三類是不妥當的。或許說：時間分過去的現在、現在的現在和將來的現在三類，比較妥當。這三類存在我們心中，別處找不到；過去事物的現在便是記憶，現在事物的現在便是直接感覺，將來事物的現在便是期望。」⁶⁴儘管奧古斯丁並沒有像康德那樣出於顯明的意圖，將時間看做人內在感性的形式，但是時間在奧古斯丁的哲學裡確實被人掌握為心靈化的特徵，雖然時間真正的結構是存在於神那裡。但是時間這種被心靈化的傾向，也就是意識與時間關係的具體內容要在胡塞爾那裡才獲得真正的表達。胡塞爾在現象學的描述中並不關心客觀時間的實在，而是意識在時間上的體驗，也因為這一點，才有可能慢慢引導出在時間中存在真實的面貌。

胡塞爾將時間分為客觀時間和主觀時間，但並非他認為存在著兩種時間，而是只有一種時間，只不過把握時間的方式有兩種：一種是根據實在事物在空間中的運動去把握時間，這就是所謂的「客觀時間」；另一種是他所主張的那種方式，即根據時間對象在意識之中的顯現，根據主體自身的體驗去把握時間，這就是所謂的「內在時間」。無疑，時間本身是不能被主體直接感知的，我們所能直接感知到的僅僅是在時間之中發生和進行的事件，胡塞爾稱它們為「時間對象」，如綿延著的物體、持續著的聲音等等。他認為，客觀的時間觀念建立在經驗知識積累的基礎，正是通過對天體運動的觀測，對物體在空間中的運動速度的觀測和比較等，才逐步形成了客觀的時間觀念。而在此之前，我們已經初步具有了某種比較原始的時間意識，否則，我們便無從知道客觀的時間關係。⁶⁵

⁶³ <<懺悔錄>>，258 頁

⁶⁴ <<懺悔錄>>，260 頁

⁶⁵ <<內在時間意識現象學>>，胡塞爾著，楊富斌譯，譯者序 9 頁，(北京，華夏出版社，2000)

我們或許可以這樣說，時間的本身的存在形式是一回事，生存者在時間上的意識內容是另一種課題，在這裡我們所要問的是生存者是如何「參與」到時間裡去的，或者海德格所謂向死的存在只有作為將來的存在是如何可能的，死亡是如何與時間的形式產生關係的。將來是我們在時間序列上所分割出來的一個段落，死亡本身是我們存在上的一種型態，死亡不必然與時間有必然的關係，但是當我們從死亡底下衡量我們生存上時間的觀念時，也就是我們根據主體自身的體驗去把握時間，才能形成所謂的內在時間。確實我們在胡塞爾內在時間的基礎底下，才能理解海德格從死亡出發所給出的時間性是什麼意義。

第三節 現在與時間

不管是在亞里斯多德或者是奧古斯丁時間的討論中，現在都被看作是時間的一個環節，是整體時間中的一個部分。同時現在在存有論的表現上總容易被當作一種遺憾，因為現在總是在消逝；在現代哲學尋求和固定住存在意義的過程中，現在的缺失倒像是勒維納斯形容的那種無名性。

從一種既有的古代哲學傳統來看，如果某人面對在時間中的現在，就會顯得好像是存在的消失。但是，我們還是可以問，現在的消失是否只是這樣一種方式，在這種方式中主體可以從無名的存在中形成並且有了時間性。我們懷疑，不可能佔有現在這一點是否與這樣一個事實相關，即，只有通過現在的消逝，占有這件事情本身才得以可能。瞬間不是無限系列中的一個產品，反之，這個無限的系列正是瞬間所要穿越的。但是這種瞬間的產品與那個系列不相干；瞬間產品可以割斷難解的時間之結，而不是去解開它。瞬間就是某種出自它自身的東西，瞬間出現的方式就是現在，現在就是忽略歷史。在瞬間中打斷了時間的無限性或永久的無限性，並再次重新開始。此外，現在是在存在中的一種情形，在這種情形中，不僅有一般的存在，而且有一個存

在者，即一個主體。⁶⁶

經由勒維納斯的說明，我們對現在的消失有一種釋懷。因為「儘管現在在時間中流逝了，可是在時間中只有現在才是可以面對的，或者毋寧說，正是由於現在的消逝，現在才是主體的實現。」⁶⁷與死亡所透露出來的虛無相對，現在無疑是一種在確定不過的實在。海德格儘管將「時間的外延表現為正是生存的外延。」⁶⁸但是現在這種當前的實在對海德格而言，通常和首先是寓於世內的存在者，與現成事物或上手事物勾連在一起的沉淪。海德格說：

沉淪於所煩所忙的上手事物和現成在手事物這一狀況之首要基地就是當前化，這種當前化作為源始時間性的樣式，始終包括在將來與曾在中。下了決心的此在恰恰是從沉淪中抽回身來了，以求在「眼下片刻」愈加本真地朝向展開的處境在「此」。⁶⁹

因此對海德格來說，「生存性的首要意義是將來」。向死亡存在就是「先行」到死亡的這種可能性中，海德格說：「保持住別具一格的可能性而在這種可能性中讓自身來到自身，這就是將來的源始現象。」⁷⁰在將來作為此在時間上的主要意義下，此在由於要承擔它在被拋狀態上的罪責，因而此在又是已在的曾在，如此一來，在此在向著本真性存在的狀態中，就同時出現了將來、曾在和當前。而這種因為向著死亡存在的時間上獨特的統一性，海德格稱之為時間性。⁷¹

海德格的時間觀在兩個特點上確實有其特殊的意義；一是那種「源始而本真的時間性的首要現象是將來。」另一個就是過去、現在和未來之間在時間結構上那種緊密的相互關係。時間對海德格而言是一種整體的時間性，不管此在作為本真的存在或是非本真的存在，此在始終在時間統一的結構當中。相反的，對勒維納斯來說，存在真正的問題就是因為存在，而不是因為虛無。就像他在<<生存及生存者>>的一開始所表明的意圖，他說：「我們將試圖向邪惡是欠缺這一思想提

⁶⁶ <<生存及生存者>>，74~75 頁

⁶⁷ 同上，75~76 頁

⁶⁸ 同上，76~77 頁

⁶⁹ <<存在與時間>>，S.328 頁

⁷⁰ <<存在與時間>>，428 頁

⁷¹ <<存在與時間>>，429 頁

出挑戰。存在除了它的限制和虛無之外就不包含其他的邪惡了嗎？」⁷²勒維納斯認為比死亡的虛無更讓人不安的是生存中所帶有的悲劇色彩，這種悲劇性並不是因為我們對死亡的恐懼，而是我們在面對生存不可逃避的責任時，所表現出來的脆弱。生存始終是與我們面對面的那種在場，奧古斯丁所留下那時間的觀點，儘管他是從神而非從人在生存上的出發來考慮這個問題，然而現在對人而言確實是那最真實的尺度。

未來總是蘊含著那永恆的型態，而永恆卻有著那無限神秘的意味，未來是在我生存的尺度之外的；儘管我們對未來有著想像和期待，但是這種預想是無法進入生存的周圍，無法幫助我完成生存上急切要面對的事件，就好像當我們思考一年後的生存的處境，那種思想所得到模糊的輪廓是很難形成一種真實的感覺，未來是無法進入身體在實際情況下所要求的那種立即的反應，因此勒維納斯說：

未來是絕對的驚訝。未來的期望和未來的計畫，被所有從柏格森到沙特的理論認可為必要的時間，但是未來的期望和未來的計畫不是未來的在場，也不是本真的未來；未來是不被把握住的來降臨給我們和逮住我們。未來是他者，未來的關係是與他者的相同關係。似乎對我而言，不可能去說在一個單獨主體上的時間，或者去說純粹個人的持續（duration）。⁷³

時間中「持續」是以一種現在進行式的方式才能被考慮的，否則我們對未來的時間長度所做的度量，就像奧古斯丁所說的，只不過是在現在的存在中那種長期的等待。生存的處境所在的那個位置是發生在現在的瞬間上，行為是在瞬間中取得它的動能，它的每一個姿態、每一個舉動、每一個與事物所做的接觸，都表明生存的現在是不等待的。未來在時間中的距離，對我們而言是一個難以跨越的鴻溝，這就是未來是他者所包含的意義。生存的目標，或者說我們在對虛無主義的討論中，虛無是那目的的闕如，然而對生存的瞬間來說，就算有個目的在前面，瞬間仍然是要被努力所填滿的，而無法輕易地滑過。

由於現在不僅與自身相關、從自身出發，它也照亮了將來。現在的消逝、

⁷² <<生存及生存者>>，6 頁

⁷³ <<Time and the Other>>part3，76~77 頁

它的漸漸消失就是某種屬於它的現在這麼一個概念的東西。如果現在可以持續的話，那麼現在就將造成他自己的一份遺產了。如果是這樣的話，現在就將從某種繼承物來取得自己的存在，而不是從它自身來取得存在了。因此，現在是不可能具有連續性的。現在的消逝是為它的主體性付出的贖金，及為它的蛻變所付出的贖金，這種蛻變是在純粹事件中發生的。是從一個事件到一個實體的轉變——即向本質（*hypostasis*）的轉變。⁷⁴

由於瞬間首先是我們身體所在的時間，而不是作為客觀時間中的一個環節。瞬間在生存上是疲勞的發生，也是克服疲勞所要求那種努力的衝刺，這是沒辦法繼承的，「努力是一種徵用，因為它把一瞬間當作一個不可避免的現在。努力是從它所通向的永久性中把自己解脫出來的不可能性。這是由於它完全抓住了一個瞬間，並在此瞬間裡碰到了永久的嚴肅性。」⁷⁵過去所完成生存上的事件並不讓我在下一個瞬間就高枕無憂，身體需要新的勞動來滿足另一階段的欲求，胡塞爾所謂那種「內在的時間意識」是要在每一個瞬間中都必須重新尋找出它在時間中的位置。所以勒維納斯才說：「在一個瞬間與它之前或以後的那些瞬間連接起來之前，它就含有一個行為，正由於這一行為才獲得了生存。每一個瞬間都是一個開端，是一個誕生。瞬間自身是一種關係、一種征服。然而這種關係與任何將來或過去沒有什麼相干，也不與處在那種過去或將來中的任何存在或事件有什麼相干。作為開端和誕生的那個瞬間是一種自成其類的關係，是一種與存在的關係，也是一種進入存在之中的關係。」⁷⁶運動的變化並不是時間的流動所造成的，時間也不是像亞里斯多德所表示是運動的數，對亞里斯多德來說，儘管他說現在有一個開始和終點，但是這個終點是過去一段時間的終點，而開始則是下一段時間的開始，因此現在是沒有自身的，現在的消逝就僅僅只是消逝而已。然而在勒維納斯的生存論上，我們要說，瞬間本身就是運動，就是生存者在瞬間上的一個行為。

⁷⁴ <<生存及生存者>>，75 頁

⁷⁵ <<生存及生存者>>，25 頁

⁷⁶ <<生存及生存者>>，78~79 頁

瞬間是我們選擇起床還是繼續賴在床上那種生存的掙扎，瞬間是在努力中那種疲勞的產生，我們突然與自身失去了連結，讓東西從我手中滑落。瞬間是那種生存為何最初是孤獨的原因，因為在瞬間中，我們迴避不了在一個生存者那裡生存的重擔。如同海德格將「寓於.....存在」的當前視為在日常世界中的煩忙，這種煩忙有其實際性。這種實際性對勒維納斯來說是一種實在，儘管這種實在可能是跌入日常世界的沉淪或煩忙，但勒維納斯將證明了我們對生存的厭煩反而顯示出我們與生存契約之間的全部嚴肅性。

第四節 本質的孤獨

生存者確實會放棄他的生存，生存者或許不願意去承擔那重量，我們如何能放棄我們的生存？生存在當代哲學中像是一種異己的人的屬性，在生存和生存者之間像是有種尷尬的距離，又像圍繞在我們身邊那揮之不去的陰影，就像海德格所說的，生存是如此的切近，卻又離我們這麼遠。生存在這個時代中似乎有其特別的涵義，在某種上帝死亡、世界的破裂、與他人的疏離、對自我的懷疑的狀況下，生存才被突顯出來。對此，我們確實有理由像尼采或是海德格一樣將生存視為某種超越性的東西，生存與我們習慣的所作所為有很大的不同，也正是在這一點上，生存的問題被提出來；或者另外一種情況是，我們習慣的所作所為遇到了某種阻礙，生存的問題被提出的理由，是在於我們設想要如何努力去越過阻礙，以至於我們在生活中的任何表現都可以持續下去。勒維納斯正是在這種無法持續下去的生存中，在那阻礙中開始他對生存的討論，不像其他經典的主題，這種生存的斷裂不是外力造成的，而是我們自己的態度所為而發生的，勒維納斯試圖從人自己的傾向裡，發現我們與生存最初的關係，也是那最密切的關係。

如果疲勞是對存在的一種佔據的話，那麼，它也是一種呆板、一種枯竭、一種與生命之源的斷裂。疲勞不是為這個世界所遺棄的一個存在者的孤獨，疲勞的存在者已經不能與其自身保持步調一致存在者的孤獨，疲勞就是

與其自身脫節，疲勞發於「我」與其自身之間的脫位，疲勞就是在那個瞬間不能與其自身連結起來的存在者，在那瞬間裡存在者無論如何還是力圖要做的更好。⁷⁷

在疲勞中，在想放棄生存的責任而又無法完全鬆手的情況底下，總是有一個瞬間在那裡需要我們去佔領，現在與過去和未來的連結在這裡並不佔有什麼重要的意義，未來無法侵入現在中需要一點一滴完成的工作，而身體是無法繼承過去的累積，每一個瞬間都是一個新的開始和新的需要，如勒維納斯所說的：「瞬間是一種事件，在一個瞬間的位置上，存在者對存在起支配作用。在瞬間中才把握那存在的實體。瞬間是存在上的一種『極化』，如同開端、起源、誕生。」⁷⁸因此在瞬間中反而出現了那種無限的責任，就是我們發現了生存者與生存之間無法背棄的契約關係在其中，勒維納斯把這種生存的關係稱為「本質」。

在意識不願意去佔有身體的位置的懶惰中，和瞬間在疲勞的虛弱下所顯示那空洞的情況中，意識就處在那虛無和存有的界線上，而這個界限就是我們一開始稱之為「il y a」的那種無名性。但是經由意識去佔有一個位置，（位置就是給行為一個支點的東西），我們就脫離了失眠和懶惰那種「il y a」渾渾噩噩的狀態，就有了那最初的活動。

現在不是屬於時間的一個環節，現在就是在運動中存在的那種象徵性，現在在努力中成為一個實體，被意識所灌注其精力在上面的實體，意識終究必須塵埃落定，承認它是存在於現實中的。意識即便是在最早的哲學理論中作為「思想」的型態出現，如笛卡兒的「我思」，也不是一種沒有主體的純粹的沉思，勒維納斯解釋：「因為，沉思是一種意向，即，一種欲求，一種要抓住某物的運動。」⁷⁹思考已經是行為中的一個要素，「我思」之所以常被忽略它是佔有一個空間和時間的原因，是因為思想在它總是面向外部世界做活動時，掩蓋了它所佔有的那個自身的位置和現在。所以「『我思』的人格形式，即『我思考』的『我』，加強了那種

⁷⁷ <<生存及生存者>>，26 頁

⁷⁸ <<生存及生存者>>，4 頁

⁷⁹ <<生存及生存者>>，40 頁

肯定性。『我思』不是對於思想的本質的沉思，而是在自我與其行為之間的內在關係，是『我』與那個以第一人稱形式出現的動詞之間的獨一無二的關係。」⁸⁰因此而努力的一個行為中，它的內在關係同時就構成了生存上那種我們本來要尋找的目的性，努力是為了自身的目的，因此在疲勞對瞬間耽擱中，努力為了尋求意識與自身的連接，所以必須重新去佔領現在，同時也是佔領自身。「瞬間的本質以及瞬間的實現就在於跨越那種內在的距離。」⁸¹

雖然現在是一種切斷與過去和未來連結的自由，但是這個自由同時也將自我限定在它自身上。在這種「本質」的束縛中，海德格在他的哲學中想得到那本真存在的可能性變得不可能。海德格的此在雖然最初「參與」到世界之中而有其實際性，但是這種非本真的存在總有一種脫離它自身的可能性，「在生存論上，領會包含有此在之為能在的存在方式。此在一向是它所能是者；此在如何是其可能性，它就如何存在。」⁸²而這種可能性就是此在保留了將自己從沉淪狀態中拯救出來的自由。此在之所以有這種自由是來源於我們對未來所做的預想，在死亡的陰影下，此在對生存重新做出決定以逃離它當前在世的生活場景。

對死亡的畏懼構成了此在存在上的那種轉折，但是死亡這種未來時間的先行出現，是不是真如海德格所說的能割斷此在在現在中的那種自身，而給予一種自由的可能性呢？海德格說：「這種最本己的、無所關聯的可能性是無可逾越的。向這種可能性存在使此在領會到，作為生存之最極端的可能性而懸臨在它面前的是：放棄自己本身。但是這種先行卻不像非本真的向死存在那樣閃避這種無可逾越的境界，而是為這種無可逾越的境界而給自身以自由。」⁸³但是問題在於死亡的先行是不是真的來到此在生存的在場中，未來是否真的控制了現在。

勒維納斯對這個問題的回答是：「在海德格那裡，擔憂完全是由理解照亮的（即使理解自身也被表現為擔憂）。這種擔憂是已經為『內 - 外』結構所決定，這種結

⁸⁰ <<生存及生存者>>，83~84 頁

⁸¹ <<生存及生存者>>，79~80 頁

⁸² <<存在與時間>>，200 頁

⁸³ <<存在與時間>>，353 頁

構造成了光線的特徵。在海德格那裡，時間性不是作為認識的對象，時間性是一種激情，是一個『外在於自身的存在』。⁸⁴死亡是在思想當中才被理解的，正是由於這種理性的思考，海德格時間性的結構才有那種取代過去思維效力的整體性。

海德格這種在理性的光線下對死亡的畏懼，因而此在有那種逃離其自身的可能性，這種理性的自由是不是真能脫離自我在其自身上這種同一性的束縛呢？還是思維這種在生存真正去對世界展開冒險之前所掌握世界整體的能力，反而落實了生存者這種孤獨的特性呢？

知識並不優於孤獨。理性和光線藉著它們自身完成了一個存有者作為一個存有者（a being as a being）的孤獨，和實現它作為單獨和獨一無二對所有東西的參照標準的命運。

藉著在它的普遍性的範圍之內包圍一切東西，理性在孤獨之中重新回到它自身。因為知識的普遍性，也就是光線的無限制和對任何東西是在外部的不可能性。⁸⁵

知識的普遍性有著強大的能力將世界現象整合到一個整體性的結構當中，但是這個整體結構仍然是內在性的，那種真理的有效性和普遍性是以「我」為核心而作為標準的，因為正是由於普遍性的涵蓋，所以理性並沒有擺脫生存者孤獨的這種特徵。海德格的「在世界中存在」的整體性，並不只是此在在世存有的被拋狀態，此在同時也將世界的現象收歸在我之下，而有超越自身的可能性；但就像勒維那斯說的：「在旅途中，我們是帶著我們自己一塊走的。」理性這種擁有世界和在整體時間上的孤獨，和生存者的意識在現在中佔據自身位置的孤獨是沒有差別的。

孤獨產生於本質的活動。孤獨正是生存者自身的統一，從有某些東西在生存上的這個事實開始，生存（l'existence）發生了。主體是單獨的，因為它是一個的。為了要有一種開端的自由，也就是生存者在生存上的支配，孤獨是必要的；簡言之，為了要有一個存在者，（孤獨是必要的）。因此孤獨不只

⁸⁴ <<生存及生存者>>，85 頁

⁸⁵ <<Time and the Other>>part2，65 頁

是一種絕望和放棄，也是一種活力、一種自豪和一種統治權。⁸⁶

勒維納斯在這裡，展現了一種不同於我們對孤獨所持有的固定看法，孤獨不是我們與世界脫離開來的那種存在，也不是我們在那種群居上的不適應，「孤獨既不是魯賓遜那種事實上的孤立也不是意識內容的單獨監禁；而是在生存者和他生存的勞動間不可毀損的統一。」⁸⁷這種生存者和他生存的活動間不可消除的連結，也就是人最無法脫離的那構成人的本質的東西，是我們對自己的生存所做的每一份努力，都無法假手他人，我們得承擔自己的存在。

而勒維納斯賦予現在在時間序列中的那種自由，是為了在懶惰和睡眠中無所作為的意識能佔據它自身該有的位置，和一種開始。這種自由是要賦予意識一種生存的權力和賦予它在努力中所要擔負生存的責任。所以我們並沒有像海德格所說的那種超越自身的自由。

由於這種重任和重負有可能成為一種義務，現在也就必須是一種自由的概念。是一種概念，而不是自由自身。思想自身缺乏支配存在的力量，所以自由的概念只是一種思想：即求助於睡眠，求助於無意識，但不是逃跑，不是把自我與其自身作虛幻的分離，這個自身將以恢復到共同的生存而告終。⁸⁸

⁸⁶ <<Time and the Other>>part1, 54-55 頁

⁸⁷ <<Time and the Other>>part1, 43 頁

⁸⁸ <<生存及生存者>>, 94 頁

第四章 從死亡到他者

第一節 生存的痛苦

孤獨的本質儘管有著在生存上最初的一種統治權，但是這付出自我被限定在其自身之內的代價。⁸⁹

物質性是在自我與自身之間關係上的具體事件，生存上的勞動和努力使我們的欲望獲得滿足，努力的成果所創造出對物質的享受同時也緩和自我與自身之間的張力。但是努力所帶來的疲勞和受罪同時造成了我們身體上的痛苦，「身體的痛苦（suffering）在所有它的等級上，承擔了使人自己從生存的瞬間分離出來的不可能性，這正是存在的不可逃避性。」⁹⁰這種痛苦是隨著生存所帶來的而且無法避免的，痛苦還包含著我們透過理性的超越所得來的知識，那種企圖經由與事物保持一段距離而使自身被遺忘，並不能真正將自我從自身的俘虜中給解救出來。

先前生存者經由「現在」所產生對他生存的支配，那種「生存者是生存的主人。生存者施加主體強壯的力量在他的生存上。生存者在他自己的力量上有某種東西。」⁹¹反而使生存者注定要被束縛在他的生存上，生存者擁有「有所作為」的能力，但卻沒有不想作為的權力，同時擁有力量不表示在行使力量時不會遭受到挫折，我們先前在對努力和疲勞的討論中發現了生存的這種阻滯。生存的痛苦在這裡似乎成為生存的一種特徵，這種特徵更「本質性」的結構在於我們無法逃離這種痛苦，因此痛苦真正的意涵在於自我無法從自身這種物質性的身體分離出來。

痛苦的內容與將自己從痛苦脫離出來的不可能性混淆起來，而這不是藉著痛苦來規定痛苦，而是堅決的主張那構成痛苦的本質獨特的涵義。在痛苦

⁸⁹ <<Time and the Other>> part 1, 55 頁

⁹⁰ <<Time and the Other>> part 3, 69 頁

⁹¹ <<Time and the Other>> part 1, 54 頁

中是所有避難所的一種缺席，它是存在直接曝露給存在這個事實，這事實是被逃走和撤退的不可能性。痛苦的全部事實在於撤退的不可能性，它（痛苦）是存在無法逃避生活和存在的這個事實，在這種意義下，痛苦是虛無的不可能性。⁹²

因此，在這種痛苦中，我期待有一種能脫離生存束縛的自由，或者說我希望我的痛苦能得到補償，但這種期盼看似又不太可能，因為生存者在取得他對生存的支配同時，自我已經被其自身所釘牢，所以我們並無法獲得真正的自由，而只能有自由的概念。但是儘管自由只是一種概念，但並不能因此就消滅我對自由所抱持的希望。就像是在潘朵拉的盒子中，在宙斯給予人類種種痛苦的罪惡當中，還有一種東西叫希望。

那麼這種自由的希望在那逃避痛苦的不可能當中又有著什麼意義呢？希望又是在什麼情況底下出現的呢？勒維納斯說：「這種希望只是在不確定的範圍內的希望。即產生希望的衝力的東西就是希望出現在其間的那個瞬間的嚴重性。那個不可補救的東西就是形成希望本來的氣氛。只是在希望不再能實現的時候才会有希望。（希望產生於不確定可以完成的情況下，）將來可以為那個在現在受罪的主體帶來安慰和補償。」⁹³

希望是在期待無法實現的時候才發生，也就是生存的束縛已經緊張到無法忍受的地步時，希望才形成，如果我還可以繼續忍耐下去的話，我會忍耐，熬過瞬間的嚴重性，持續對瞬間保持耐心。當時間無法再繼續忍耐下去時，我又要從何處得到補償呢？

一個勸慰者對於我們痛苦的輕柔的安撫並不能結束受罪，也不提供任何補償，而且這種安撫也不關心在以後的經濟時間裏會出現些什麼；這種安撫關心的是生理痛苦的那些瞬間，於是，就不再把這種痛苦歸罪於痛苦自身。在安撫的時刻，這種痛苦就轉移到了「別的什麼地方」，痛苦從「某個自己」的邪惡挾持中逃脫出來，它發現「新鮮空氣」、發現了一個限度、發現了某種

⁹² <<Time and the Other>> part 3, 69 頁

⁹³ <<生存及生存者>>, 95 頁

將來。

痛苦是不能償清的。正如人類的幸福也沒有為個體的神秘性提供辯護一樣，將來的報應也沒有掃除現在的痛苦。沒有什麼正義能夠為痛苦提供補償。人們應該回到那個瞬間，或者能夠使那個瞬間再現。從而，希望就是希望補償那不可補償的東西；就是希望補償現在。一般認為，即時的補償是不可能的，只有永恆 在這兒，在時間中相互區分的瞬間已難以辨別了 才是拯救的處所。這種對永恆的返回無論如何證明了急切要求拯救是不可能的。這種拯救必須關心的是痛苦的瞬間，而不僅補償這種瞬間。時間的本質就不在於對急切要求的拯救作出反應嗎？⁹⁴

關心痛苦的瞬間是可能的，但是要如何補償那個瞬間呢？時間是無法回復的，如果我們回復一個同質的瞬間那麼所謂補償的意義又何在呢？所以下一個瞬間對生存者來說必須是一個不一樣的瞬間，也就是時間並不是平滑和等值的。我們不是都是這樣期待的嗎？期待下一個瞬間是另一個開始，我們能夠在新的生存條件或心理狀態下重新站起。因此：

我們相信時間就是那樣的。所謂「下一個瞬間」，就是廢除在那瞬間中造成的對於生存的無可懷疑的義務。下一個瞬間就是「這個我」的復活。我們相信，「這個我」並沒有把同一的不可原諒的 僅作為上一個瞬間的簡單化身 的東西放到下一個瞬間中去，在這下一個瞬間中，「這個我」將經受一種新的經驗，但是這種經驗的新穎性並不會把「這個我」從他與其自身的束縛中解脫出來。⁹⁵

所以「希望所期待的是現在自身」。現在在這裡出現了一種兩重性，現在曾經是生存者在努力中所要佔據的那個瞬間，在勒維納斯那裡生存者對生存的主權同時也反轉為生存者承擔那無法擺脫的痛苦，比較起將時間看作是生存上永恆的束縛，勒維納斯的生存者並未因為他所佔據的瞬間消逝，生存者與他自身的束縛就

⁹⁴ <<生存及生存者>>，97 頁

⁹⁵ <<生存及生存者>>，98 頁

因此得到解脫；時間在勒維納斯這裡並不構成包圍生存者的特徵，生存者本質性的痛苦在於儘管時間消逝了，生存者仍然得帶著他的生存繼續前進。

那麼如果我們所抱持的希望是，希望我在這個瞬間中所遭受到的痛苦能獲得補償，下一個瞬間確實對主體而言是一個新的開端，但是這個新的開端同樣將生存者束縛在他自身上，所以我們希望所能獲得的拯救是在於我們與生存之間關係的緩和，而不在於得到一種新的時間，就像勒維納斯之前提到的：「這種拯救必須關心的是痛苦的瞬間，而不僅補償這種瞬間。時間的本質不就在於對急切要求的拯救作出反應嗎？」⁹⁶

但是這種重新開始的力量能在我自身上產生嗎？這種力量如果單純能自體繁殖的話，我們應該能輕易越過那痛苦的產生，不需要在那瞬間的嚴重性和希望無法實現的情況底下，才去期待新的瞬間下有新的嘗試和經驗。因此，我們並無法單靠自己的力量去獲得這種新生。其實這個問題已經在我們痛苦的由來中就知道了，因為痛苦是從生存瞬間分離出來的不可能性、是生存的不可逃避性和所有避難所的缺席，生存者的限定是因為他已經束縛在生存上面，同時自由只是一種知識上的概念，自由是被生存所排斥掉的。

意向和欲望的世界恰恰就是這樣一種自由的可能性。但是，這種自由並沒有把我從我的生存的限定品格中解救出來，沒有把我從對我自身的永居依附中解救出來。而這種限定的成分就是我的孤獨。⁹⁷

我的孤獨是使我無法從我自身產生一種重新開始的可能，因此克服孤獨才能使我緩和那生存所帶來的痛苦，和消除在瞬間中生存的限定，但是這種可能性是無法自我實現的，因為「在這麼一個被理解的宇宙中，我是孤獨的，也就是說，我被關閉在一個限定的生存之中。」⁹⁸因而「存在者自身沒法賦予這種他者性。辯證地構造時間的不可能性也即是依靠自己來拯救自己的不可能性、是單獨拯救

⁹⁶ <<生存及生存者>>，97 頁

⁹⁷ <<生存及生存者>>，89 頁

⁹⁸ 同上

自己的不可能性。」⁹⁹為了要使生存者對他的生存進行支配，為了要有生命開始的那種位置，孤獨最初是必要；但是孤獨同時也是生存者和生存的勞動之間不可毀損的統一，當生存得到一個主人時，主體也就束縛在生存上，對它負有責任。但是物質和身體上的痛苦，及從痛苦分離出來的不可能性，使生存者與生存的這種統一受到四面八方的拉扯，生存者在生存上那種本質的契約在這種痛苦的邊緣上確實有崩潰的可能。勒維納斯的確誠實看待生存上這種極大的缺陷和矛盾，在這裡孤獨成為一種罪惡、一種受譴責的東西，因此脫離孤獨就成為緩和這種張力的出口，為此，我們呼喚他者，或者說，他者所表露出的他者性使我走出了這種限定的生存。

孤獨被詛咒不是因為孤獨自己，而是在於孤獨存有論的意義作為某種限定的東西。伸手到達他者不是某種它自己的正當理由；也不是驅除我煩惱的這麼一件事。從存有論的層次上來看，伸手到達他者是與自我的範疇最為徹底的決裂的事件，因為這事對我來說是在我自身之外的某個地方發生的；由於不再作為限定的生存，這是應該得到諒解。與他者的關係不應被看作是與另一個自我束縛在一起，不應被看作為一種使他者的他者性消失的理解，也不應該被看作是圍繞著第三項一種交流。¹⁰⁰

第二節 向著死亡的存在

死亡是虛無的另一種形式。海德格或許會更進一步說，死亡是虛無中最本己的形式。從那會死的人身上來說，死亡是存在的極限，是一種毀滅，也是那種活動的熄滅。但是海德格並未將死亡視為那神秘、不可知的領域，具有某種本體論的特性。對海德格而言，死亡在生存上面的表現不是作為一種痛苦出現的，死亡並不是結束。

⁹⁹ <<生存及生存者>>，99 頁

¹⁰⁰ <<生存及生存者>>，89 頁

結束的這些樣式中沒有一種可以恰當地標畫作為此在之終結的死亡。如果在上述方式的結束意義上把死領會為到頭，那麼此在從而就被設為現成在手事物或上手事物了。在死亡中，此在並未完成，也非簡簡單單地消失，更不曾就緒或作為上手事物頗可利用。¹⁰¹

那麼死亡這看似一瞬間所發生的事，是如何被引進到生存中的。死亡對人的意義在於死亡會到來，只是它尚未發生。死亡不是以結束的姿態出現，但是我們卻要不停的面對死亡的威脅，這就是海德格將死亡看作是「尚未」的意義。因此海德格說：「正如只要此在存在，它倒始終就已經是它的尚未，它同樣已經是它的終結。死亡所意指的結束意味著的不是此在的存在到頭，而是這一存在者的一種向終結存在。死亡是一種此在剛一存在就承擔起來的去存在的方式。」¹⁰²因此死亡是一種終結，但這終結卻「先行 (vorlaufen)」的進入到生存中，因而雖然我們還未到死亡亡故的關頭，死亡卻已經時時在提醒我們，面向死亡存在就是死亡插入到生存的方式。

「對海德格來說，有一種死亡的先天知識。」¹⁰³相反的，勒維納斯認為死亡是一種痛苦，死亡一方面是人身體上勞苦的結束，但是死亡本身卻也有另一種痛苦在那裡隱隱作痛，這種痛苦就是死亡是絕對分隔。雖然死亡在海德格那裡重要的意義不在於某種亡故的結束，但死亡確實意味著終結，意味著虛無。在這裡死亡本身所代表的消失，是從存在來考量的，虛無是從存在的反面來定義的。但是勒維納斯認為我們對死亡的所有思考都是在我的死亡之外展開的，我不可能真正的進入我的死亡，而還能對它有所明瞭。如古代諺語所說：「如果你還在，死亡就還沒來；如果死亡來了，你已不存在。」¹⁰⁴因此對勒維納斯來說，死亡並不是以虛無的型態出現在我們眼前，而是一種「未知」，一種在我們之外的神秘。關於這種「未知」的意義，勒維納斯說：「死亡的未知並不直接作為虛無被給予，而是與

¹⁰¹ <<存在與時間>>，332 頁

¹⁰² <<存在與時間>>，332 頁

¹⁰³ <<上帝、死亡與時間>>，勒維納斯著，余中先譯，5 頁（北京：三聯書店，1997）

¹⁰⁴ <<Time and the Other>>part3，71 頁

虛無的不可能性的一種經驗有關連；死亡未知的意義不在於死亡是一種沒有人從那裡回來的區域，而因此耽擱了死亡是未知的事實；死亡的未知的意義是，是這種與死亡的關係是無法發生在光線中，和主體是在一種不是來自他自身關係的意義上。因此我們能說死亡是在一種與神秘的關係底下。」¹⁰⁵我們比較一下海德格和勒維納斯對死亡問題的看法。海德格將死亡看作是一種「尚未」發生的事，是一種最為本己的、無所關聯的、確知的、而作為其本身則不確定的、超不過的可能性，死亡的這種可能性是不再能此在的可能性。這種從「尚未」延伸出來的可能性，被引入生存當中變成一種期待，期待去展開所謂本真的能在。海德格雖然從死亡出發，但是死亡真正是從存有上出發的，其實海德格並沒有真正討論死亡，他沒有看到人在死亡中的那種激動。死亡對海德格而言是一種提醒，但對勒維納斯則是一種痛苦。這種痛苦除了前面所說的那種分隔之外，還有那從「未知」而來的痛苦。相對於海德格從向著死亡存在中，就先行到一種存在者的能在中去，此在不僅從日常的沉淪中掙脫出來，而且獲得了一種存在可能性上的自由，這種死亡「未知」的痛苦則說明了我們在死亡面前是被動的。勒維那斯說：

死亡表明它自己在痛苦當中的這種方式，和在所有光線之外的方式，是主體一種被動的經驗，直到主體還是在活動和繼續存在活動那時，甚至當主體被它自己的本性所壓倒時，還保留設想死亡的真實狀態的可能性。去說「一種被動的經驗」是唯一一種表達的方式，對經驗已經意味著知識、光線和主動性，及那對象向主體的返回。死亡如同神秘與經驗的對照而如此被理解。在知識中，所有被動性是藉著光線的媒介而活動的。一般說來，我照面的對象是被我所理解和構成的，即使死亡宣稱是一個事件，在這事件上，主體不是主人，關於這事件，主體不再作為一個主體。¹⁰⁶

從勒維納斯的這段談話中，我們可以發現死亡對主體而言是陌生的，陌生到我們無法參與其中，我們無法介入死亡，甚至無法將死亡稱之為我的死亡。但海

¹⁰⁵ <<Time and the Other>>part3, 69~70 頁

¹⁰⁶ <<Time and the Other>>part3, 70 頁，另外勒維納斯自己也明顯的看到他和海德格之間的差異。他說：「死亡在海德格那裡是一種自由的事件，反之對我而言，主體似乎在痛苦中到達這種可能的界線。主體發現自己被束縛，被淹沒，和在某種方式下的被動。」

德格則把死亡看作是絕對屬於我的，是從向來我屬性中組建起來的。這種存在的特性被勒維納斯稱為自我性。這一自我性是從這樣一點出發而構成的：

即存在之事被作為人的此在佔為己有，自我性在一種可能性的佔為己有中是本真的，在這裡，這一佔為己有是最自身的，最不能讓與的，甚至於是最不可避免的：死亡。¹⁰⁷

那麼，死亡這種最自身、不可讓與的，同時「尚未」發生的性質，到底有什麼意義？死亡既然還未發生在我們身上，那麼它是如何介入此在的生存中？死亡雖然還未真實的呈現給我們，但是死亡像是一種幽靈不時的威脅我們，好像它隨時都會發生一樣。「死亡是此在本身向來不得不承擔下來的存在可能性。隨著死亡，此在本身在其最本己的能在中懸臨於自身之前。」¹⁰⁸海德格的這段話，讓我們確實得承認，那最終將會實現的死亡是與我們有關的，我們無法擺脫這種結局或者與死亡的關係。如同我們牽掛著一次將要到來的會面，或者一場不知何時來臨的暴風雨，這種對未來之事的牽掛，牽動著我們現在的所作所為，我們需要為此安排、準備，或者可以遺忘所將到之事，在面對這尚未發生的情況當中，我們有種種可能性的選擇。我們面對所有可能性而作的決斷，並不是在死亡來臨時才有所選擇，而是這種「尚未」已經先行來到此在中，如此我們先行安排、準備，或者迴避所要面對之事的急切性。所謂生存的急切，就是時間被壓縮到眼前，原來的將來之事被提前到現在的關心上。「這一囊括著、規定著整體存在的終結，絕不是此在在其亡故的時候才最終來到其上的某種東西。此在作為向其死亡存在的存在者，它自己最極端的尚未總已經被包括到他自身之中了，而其他的一切則還都處在這一極端的尚未之前。」¹⁰⁹所以死亡這種先行進入存在，將賦予此在新的特性和開展出新的可能性。

¹⁰⁷ <<上帝、死亡與時間>>，36 頁。對這種死亡無法轉讓、和無法代替的特性，海德格是這麼說的：「任誰也不能從他人那裡取走他的死。當然有人能夠「為一個他人赴死」。但這卻始終等於說：「在某種確定的事業上」為他人犧牲自己。這種為他人死卻決不意味著以此可以把他人的死取走分毫。每一此在向來都必須自己接受自己的死。只要死亡「存在」，它依其本質就向來是自己的此在的存在。死顯示出：死亡在存在論上是由向來我屬性與生存組建起來的。」

¹⁰⁸ <<存在與時間>>，337 頁

¹⁰⁹ <<存在與時間>>，347 頁

這其實不只是此在新的特性，甚至還是此在最本己、與他人無關、超不過的特性，因此此在不得不將死亡承擔下來，這種承擔就是此在必須向著死亡而存在。幾乎在生存的每一時刻，此在都被死亡所包圍，被死亡所提醒。死亡對海德格而言不是「彼岸」之事，而仍然是在生存中來考慮的。海德格甚至說：「此在作為被拋在世的的存在向來已經委託給了它的死亡。作為向其死亡的存在者，此在實際上死著，並且只要它沒有達到亡故之際就始終死著。」¹¹⁰

向著死亡這種可能性存在，就是先行到可能性中。作為此在之終結的死亡具有什麼樣的意義呢？勒維納斯對海德格死亡的意義解釋到：

死亡之終結不可以被理解為圓滿完成，也不可以被理解為消逝，它既不像是已停之雨的停止，也不像是已完成作品之結束，也不像是一筆已還了的債務。對於此在，終結並不是一種存在的終止符號，而是在它存在本身中一種承受終結的方式。它是一種由此在抓住的可能性而不是一種劫持。「死亡是一種存在方式，一旦它在，此在就能承受這一方式。」¹¹¹

所以對死亡的理解並非是從真正死亡的時刻上所得到的說明，而是生存者在他的生存中總是面向死亡的這一點上來獲得理解，就好像我們坐著一列火車，整列火車的目的地就是它將在某一個時間上會抵達終點，而我們在火車上所經歷的時間，那種煩悶、無聊或是不耐煩都是為了等待終點的來臨，儘管火車將必定在某個時間到站，但是何時到站這個焦慮卻仍然始終在我的腦海裡盤旋，將來的某個時間不斷地介入我現在的生存狀態。死亡就是以這種相同的姿態佔據了此在的生存，所以勒維納斯將海德格「死亡是一種存在方式」表達為生存者在生存中「承受」終結的方式。但是在死亡來臨之前，我們不是仍然有一段必須經歷的時間嗎？終點儘管對我的存在不停的進行干擾，但是這種干擾所帶給我的焦慮與煩悶，並不能減損火車經過的距離所要耗費的時間，不停的看表並不能讓時間提前到來，正是在這種無法被壓縮的時間的意義下，勒維納斯將進一步說明海德格「死亡是一種存在方式」中所出現的悖論。

¹¹⁰ <<存在與時間>>，347 頁

¹¹¹ <<上帝、死亡與時間>>，42 頁

對於此在，死亡並不是達到它存在的終點，而是在它存在的任何時刻接近終結。死亡不是一個時刻，而是一種存在方式，此在一旦存在，便肩負這一方式，以至於「該去存在」的說法同時意味著「該去死」。死亡並不應該被設想在一個未實現的未來中，而是相反，時間的被設想應該從這種該去存在同時也是該去死亡出發。一切作為此在，一但它存在，便永遠是一種「未曾」，它同時也永遠是它的終結。¹¹²

從勒維納斯對海德格死亡作為先行可能性的存在涵義的解釋中，我們不難發現海德格所謂「向著死亡存在」中所隱藏的悖論，如果將此在從被拋狀態的虛無中拯救出來，此在所得到的本真存在，是藉著將來的先行，而向著死亡存在。這悖論就在於海德格自己所說的：「死亡是一種存在方式」；勒維納斯特別將這種存在方式標誌為「該去存在」不是同時意味著「該去死」嗎？如果死亡是海德格克服尼采所給出存在有著虛無的疑問的話，在這裡我們發現死亡顯然沒有比虛無高明多少，海德格原先將存在與存在者區分開來以便求得存在的意義，隨著此在的向死亡存在，生存的意義也因此歸於虛無。

生存的意義並沒有因為死亡而得到更深刻的闡釋，生存只是被死亡不斷的干擾。由於將來與現在在時間上的重疊，此在似乎總是過早的預知存在的終點，時間在海德格身上並不具有一種綿延的特徵，時間也不是由不同瞬間所排列出的序列，對海德格來說此在總是在時間的整體性中生存的，也就是說，不管是本真的存在或是非本真的存在，時間在此在上都是整體性的到時，但是正是因為此在總已經掌握時間的整體結構，因此此在在時間中並沒有真正的運動，因為良心的體會而使此在從非本真的存在轉變成本真的存在，並不是由於生存者在時間中的運動所產生的變化，非本真存在向本真存在的轉變是一種「跳躍」而非運動，而此在的這種「跳躍」是超越在時間之外的。

所以勒維納斯解釋海德格的此在具有這種死亡的能力時，意味著我是在時間之外有這能力，時間對此在而言並不具有真正約束的能力，所以死亡這種將來的

¹¹² <<上帝、死亡與時間>>，45 頁

恐嚇，是使我走向任何可能性，因此這造就了一種狀態，就是存在是在存在之外。

在海德格那裡，生存者與死亡密切的關係勝過與生存的關係，海德格那種作為現成存在物的生存者與生存的關係，是被死亡所取代，同時生存者在時間中的那種運動和阻礙的具體時間，因為死亡這種「尚未」的介入，時間自然的序列被破壞了，本真的此在以一種超越時間姿態漂浮在經濟時間上，而這種超越使得我們看不到勒維納斯所要強調生存是一種猶豫和佔據時間中那種辯證的過程。死亡對勒維納斯來說不是主體的內在因素，死亡並不先行到生存者的存在上，對於他和海德格關於死亡看法的差異，勒維納斯自己這樣說道：「死亡在海德格那裡是一種自由的事件，反之對我而言，主體似乎在痛苦中到達這種可能的界線。主體發現自己被束縛，被淹沒，和在某種方式下的被動。」¹¹³

死亡並非是我能做的選擇，而是一種自然的發生，死亡之所以對海德格而言充滿意義，是在於死亡對存在者仍在的生存狀態具有意義，否則死亡除了我們知道是生命消失之外，我們還能對死亡有多少認識呢？所以海德格對死亡的理解是一種關於死亡的知識，是生存者對死亡的恐懼反射回來對生存的重新理解，因此這種生存者對自我的理解並沒有真正碰觸到死亡作為一種自然的事件，以及為什麼我們會對死亡恐懼的真正核心。我們對死亡的知識並沒有減緩對死亡的那種恐懼，原因在於死亡做一種將發生在我身上的事件，我卻對它一無所知，這種「未知」的意義才構成我與死亡的關係，而「死亡的未知的意義是，正是這種與死亡的關係是無法發生在光線中，和主體是在一種不是來自他自身的關係上。因此我們能說死亡是在一種神秘的關係底下。」¹¹⁴

這種神秘的關係來源於死亡儘管會發生在我身上，但卻又像是在我之外，這種對死亡只有被動的經驗構成了我們對死亡恐懼的痛苦。勒維納斯甚至說：「死亡宣稱為是一個事件，在這事件上，主體不是主人，關於這事件，主體不再作為一個主體。」¹¹⁵在海德格那裡對死亡的掌握是我的一種能力，是主體內在性的一部

¹¹³ <<Time and the Other>>part3, 70~71 頁

¹¹⁴ <<Time and the Other>>part3, 70 頁

¹¹⁵ <<Time and the Other>>part3, 70 頁

分；相反地，對勒維納斯來說死亡作為一種未知是在生存者生存的時間之外，正是由於死亡與生存時間這種完全的背離，儘管人們在日常生活中對死亡的未知有某種週期性的恐懼，但是這種恐懼其實並未因此就完全佔據我們的生存，反而因為死亡這種絕對的陌生性，使得死亡被隔開在一段距離之外。死亡是一種必然的到來，但是對生存的現在來說，死亡仍然是遙遠的將來，在我們擔憂死亡的之前，我們得先憂慮那艱難的生存，在死亡的終點之前，還有一大段艱辛而漫長的時間要面對。

勒維納斯這種死亡無法真正被知識表述的神秘特徵，使得死亡永遠缺乏我們的在場。海德格的此在是在一種向死而存在的將來中，才掌握此在的完整性。由於死亡不是在死亡的時刻上來考慮的，生存者也不擔負起生存的即時要求作為生存的主要任務，所以在海德格那裡，生存者是雙重的背離自己的生存，一方面是此在在展開其可能性時與他自身脫鉤，另一方面死亡只是作為一種理解上的提醒，而不是死亡真正的時刻，因此在海德格那裡我們反而無法見到人面對死亡時所能有的態度。

死亡在勒維納斯上被標記為永遠不是現在，但是這並不意味著我們對死亡的逃避，而是在死亡未知的意義上，生存者有無法把握死亡的一種痛苦在其中，「死亡拋棄了每一個在場的這個事實，不是由於我們對死亡的逃避，和在那極度時刻裡不可原諒的轉向，而是死亡是不能被把握的這個事實，因為它造成了主體的活力和英雄氣概的結束。」¹¹⁶但也因為死亡和生存是完全的分離，所以在死亡降臨之前，生存者永遠保留一種餘地。

因此，死亡作為一種痛苦的原因是我無法支配死亡，我無法按照我的方式去設想死亡的發生，主體能主動的掌握他在世的生存，但是面對死亡時，卻是反轉成被動。死亡對生存來說是一種悲劇，但在這種悲劇中，我們無法決定死亡，但可以決定面對死亡的態度。所以勒維納斯說：「在死亡之前總有最後的選擇，這就是英雄們所理解的東西，而非死亡。英雄總是捉住那最後機會和固執地發現機會

¹¹⁶ <<Time and the Other>>part3, 71~72 頁

的人，因此，死亡從不被假定，它到來。」¹¹⁷如果我們在死亡面前還有一種希望，那並不是冀望於死亡不要來，而是努力去維持生存的條件，因此希望是在死亡的邊緣上被給予的，就是當我們意識到對死亡的掌握是不可能時，希望是我們在死亡面前一種可能的勇氣，一種在生存上的為所當為。

第三節 死亡與他者

對主體而言，死亡這種主體無法支配的特性，這種經驗的不可能性，或者說是計劃的不可能性，說明死亡是一種絕對的他者，在我自身之外，異於我的一種陌生。但是這裡勒維納斯問了一系列的問題：

而死亡因此被宣稱為他者，被宣稱為我生存的異化，而死亡仍是我的死亡嗎？在死亡中，確實在事件和主體之間有一種深淵，而這事件將發生在主體上。不能被把握的事件是如何仍發生在我身上？他者與存在物（l'étant），與生存者（l'existant）的關係能是什麼？生存者作為會死的生存如何能在他的「人格」上堅持不懈，如何維持生存者在這「il y a」匿名性上的征服，如何維持它主體的支配，維持生存者主體性的征服？一個存有者如何能進入與他者的關係中而不允許生存者他自身被他者所摧毀？¹¹⁸

這些問題顯示出的第一個特徵是，自我不再能以整體的眼光來看待，因為自我未來的那一部份確實脫離了主體自身，整體的生命型態如同缺了一角一般，我的某一部份是在我之外，不被我所掌握。海德格的整體性被破壞了，此在的整體是有某種孤獨的特性，在這種孤獨中所追求的是本真能在，而他人和日常世界都是要被拋離的。但是對勒維納斯而言，死亡作為永遠的「未知」是無法侵入到現在當中的，所以他說：「我的孤獨因此不是被死亡所加強，而是被死亡所破壞。」

¹¹⁷ <<Time and the Other>>part3, 73 頁

¹¹⁸ <<Time and the Other>>part3, 77 頁

¹¹⁹但是我們還沒回答勒維納斯自己所提出的問題，也就是，主體不能如同它設想一個對象般的設想死亡的話，那麼在我和死亡之間的和解如何能發生？「如果在死亡的臉孔下，人們不再能成為所能是的（one is no longer able to be able），人如何在死亡所聲明的事件之前，能仍舊餘留下一個自身（a self）？在現在和死亡兩個瞬間之間的深淵要如何聯繫？」¹²⁰

主體自我的同一性遭遇到挑戰，「自身」必須去面對死亡，但這個死亡卻是「自我」所無法去設想的東西，因此死亡所規定的未來是絕對的他者和新的型態，是不被自我所控制的。看起來自我和死亡之間的那種鴻溝是無法跨越的，但是不是在死亡面前那種痛苦也無法和緩下來呢？勒維納斯說：「在現在和死亡之間，在自我和神秘的他者性之間有一個深淵。事實不在於死亡使生存縮短，死亡是終結和虛無；而是自我在面對死亡時，是絕對地缺乏主動性。」¹²¹死亡長久以來在人身上所投下的陰影，就是死亡是一種毀滅，是個人人格的消失，因此對死亡的征服，就建立在對永恆的生命的想像上，但是勒維納斯關於這種想像他說：「征服死亡並不是不朽生命的一個問題，征服死亡是維持一種與事件的他者性的關係，而這關係必須還是對人的關係。」¹²²也就是說，如果我們能克服死亡所帶來的痛苦，在於我們認清死亡是一種他者性（alterity），但是在這裡「他者性（alterity）」是什麼意思？只是一種陌生，異於我，在我之外的東西嗎？勒維納斯說這種與他者性的關係還必須是一種對人的關係，是怎麼一種對人的關係？勒維納斯接下去將需要說明：這種保持死亡是一種絕對的他者，而正在這種與他者性的關係且是對人的關係反而有一種對死亡的征服是什麼。

我們不是經由我們自己的力量來征服死亡的，而是透過與他人的關係，也就是，我們並非如同海德格所認為的：每一個此在單獨的面對它的死亡。我們並不孤獨的面對死亡，正是在這一點上，死亡所給出時間的特性有著另一種思考。

¹¹⁹ <<Time and the Other>>part3, 74 頁

¹²⁰ <<Time and the Other>>part3, 78 頁

¹²¹ <<Time and the Other>>part4, 81 頁

¹²² 同上

儘管海德格把死亡視為最本己的東西，而拒絕讓他人插手到這一死亡中，而我們也無法替換他人死亡的本己性，但是勒維納斯還是認為，我們對死亡的任何知識來自其他人的經驗和觀察，來自垂死者和致命者的行為，來自他們對死亡的了解，以及對他們死亡的忘卻。死亡是可以跟他人之關係分開的嗎？¹²³海德格自己也說：「無世界的單純主體並不首先『存在』，也從不曾給定。同樣，無他人的絕緣的自我歸根到底也並不首先『給定』。」同樣，無論我們對他人煩神與否，「世界向來已經總是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同的世界。」¹²⁴因此，死亡如果作為一種生存上的事件，而非作為虛無；那麼，他人的死才是我們最初能對死亡的理解，因為我們見不到自己的死亡。¹²⁵因此，在他人的死亡中確實帶給我們另外一種死亡的意義。死亡並不單純是那種有機生命的消失，死亡不只是那種生理上肉體的毀壞，也不只是靈魂的終結；死亡是一個事件，而非單純思想中的範疇。所謂事件的意思是，並不簡單只是我們與世界的關係（特別是那種思想上的關係），而是世界在我們身上所產生的作用和影響，因此，死亡作為一種事件，就是在死亡中包含著與他人之間錯綜複雜的相互作用，這是死亡真實作為一種可能馬上發生在我們身旁的意義，而非只是一種遠方來的提醒和呼喚所能產生的。我的死亡就是只能從遠方來的細微輕喚，甚至這種呼喚如果此在無法持續堅

¹²³ 對於海德格和勒維納斯在死亡問題出發點的不同與巨大的差異，如果要在海德格的想法中找到與勒維納斯可以並容的一些論點，那麼可以說他們兩個人的看法都是合乎自身的邏輯的，那麼對於這個出發點的差異，是一種語氣加強上的不同，當然這種不同所得出最後的結果是巨大的。而勒維納斯從對《存在與時間》中一些觀點的解釋，來說明他所強調的出發點有何不同。勒維納斯先說：「此在的所有方式都是本真的，包括那些所謂的非本真的方式。」（見《存在與時間》第 9 節）；而另外一點是：此在，就是作為與應該小心待之的萬物共存的存在於世。「煩」即由此而來。《上帝、死亡與時間》，25 頁

¹²⁴ 《存在與時間》，164 頁

¹²⁵ 把死亡歸結為一種經驗的不可能性，一種死亡經驗之不可能性、一種生與死之間無接觸的這一顯而易見的道理，難道不是意味著一種比創傷更加消極的情感嗎？比在場更令人不安的分裂，更為先天的先天知識。必死性是這樣一種時間形式，它決不應該被歸結為一種預測，儘管它很消極，這一形式是無法歸結為一種經驗，歸結為一種虛無之領會的。而且，不應該過於迅速地斷言，只有虛無是可怕的，就像在一種哲學中，人是不得不存在的存在物，他在他的存在中苦苦的堅持著，毫不向自己提出問題，……在這裡，死亡獲得了一種不同於死亡經驗的意義。這意義來自他人之死，來自那與我們相關的東西。一種無經驗的、然而又令人畏懼的死，這難道不意味著，時間的結構不是意向性的，不是由伸展構成，也不是由滯留構成（而它們卻是經驗的形式）的嗎？《上帝、死亡與時間》5~6 頁

持、「持以為真」的話，我們就無法從死亡身上得到任何的啟示。相反，他人的死在當下震動了我、打擊到我，他人的死並不像海德格所言，我們最多也總不過是「在側」而已；海德格之所以區分出我的死亡和他人的死亡之間的差別，並給予極大不同的重視，原因在於海德格所在意的是那種「存在的損失」，因此人永遠經歷不到死者本真的臨終到頭，死亡的向來我屬性是建立在那種存在上的損失是無可替代的。但是他人的死亡所給予的意義並不是我們要從他人的死亡中「代理」出那種存在的損失，而能通達我們的存在。他人的死亡不是與我無關的，因此，我們將這樣回答，在死亡當中並不是只有「存在上的損失」而已，死亡還有其他的損失，特別是在他人的死亡中，有更深情感上的激動，而那是一種「倫理上的損失」。

他人的死亡破壞的我存在上的和諧性和一致性，讓我因此而痛苦，而這痛苦對我來說是無法迴避的，「對我來說，他人的痛苦是無赦免的，他人的痛苦請求我，呼喊我。」¹²⁶而同時「我還被他者承受的痛苦、他者遭受的傷害以及他者的死傷害。」¹²⁷因此我原來在世界中的生存意義被打散了。他人的死亡確實不是我的死亡；但並非因為這樣，他人的死亡，他人在死亡中所遭受到的痛苦就不會對我產生影響。勒維納斯想證明他人的死在生存上所投出的強度可能更甚於我自己的死亡。我的死亡只是讓我畏懼，一種對將來的畏懼；但是他人的死卻是一種在現在中的對我的傷害，一種面貌中、即時中的傷害。勒維納斯說；

正在垂死的他人之死在負有責任心的我的同一性之中感動我，這同一性不是實體的，不是各種同一化行為簡單的吻合，而是由難以表述的責任感構成。正是這個，由他人之死引起我的感動，我與他的死的關係。在我的關係中，它是我對某個不再回答的人的敬重，這已經是一種負罪感——一種倖存者的負罪感。¹²⁸

¹²⁶ <<無益的痛苦>>，勒維納斯著，引自<<列維納斯 - 法外的思想>>，港道隆著，張杰、李勇華譯，211 頁

¹²⁷ <<列維納斯 - 法外的思想>>，209 頁。

¹²⁸ <<上帝、死亡與時間>>，9 頁

這種負罪感如同盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》中說的：「由於人類看見自己的同類受苦天生就有一種反感，從而使他為自己謀幸福的熱情受到限制。」¹²⁹這種反感或者這種因為他人的痛苦而使我自己在責任中也痛苦的感覺，使得我們與他人之間產生了一定的聯繫。對自我的這種結構，由一種異於我的他者所遭受的痛苦，因而在我之中產生那種逃避不了的責任感，如同外部事物在我體內有某種基礎一樣，我自身的這種分化，勒維納斯稱為「在同一個中的另一個（l'Autre-dans-le-Meme）」。¹³⁰這種責任感開拓出了另一種空間，死亡不是一種簡單的虛無和終結，他人的死亡傳遞了某種訊息給我的責任感；在死亡中，有些部分被移轉了，而這個移轉被我承擔下來，時間並未因為死亡而結束，相反地，因為死亡而延續下去。

同情與憐憫，為他人感到痛苦，或者為他人「死一千次」，要以一種更根本的對他人的替代作為可能性之條件。以一種對他人的責任感，來承受它的苦難或者它的終結，彷彿我就是有罪的。最大限度的臨近。作為有罪之人苟活下來。在此意義上，為他人作犧牲便創造出另一種與他人之死的關係：責任感，這種責任感或許就是人們可以去死的理由。在倖存者的負罪感中，他人之死是我的事情。在他人之死中和我的死中，我的死是我的份，我經歷這一死亡，它是我的錯。他人之死並不僅僅是一個時刻，一個我的本體論功能的本我性的時刻。¹³⁰

責任當中確實有一種同情的意味，但他人的死所傳遞給我的東西，不只是那種如盧梭所言的憐憫和同情而已；對他人的責任感遠遠深刻於這種同情，盧梭把「憐憫」視為人在自然狀態下的情感，他說：「正是這種情感，在自然狀態中代替著法律、風俗和道德。」相反地，責任像是文明世界的產物，但是正在於責任遠超過這種原始狀態的情感，責任才構成倫理。憐憫還不是倫理，理由在於，對他人的同情與自我保存同樣原始和重要，問題在於，當自我保存與對他人的同情產生矛盾時，我們原始的感情會傾向何方？正是對這個問題的回答，責任突出它在

¹²⁹ 《論人類不平等的起源和基礎》，盧梭著，李常山譯，83頁（台北，唐山，1986）

¹³⁰ 《上帝、死亡與時間》，40頁

倫理上的地位。責任是當他者的痛苦出現在我面前時，我必須對他的呼喚做出即時的回應，而這種回應的優先性是超過我們對世界邏輯合理性的追究，他者的痛苦需要馬上獲得安慰和解決。「例如有誰受了傷，留著血出現在我面前。雖然不明白他受傷的原因，但不管怎樣，其原因不在我，我沒有過失。但在這裡卻產生了我對他的責任。……在這種狀況中，責任的無限性使它有可能因為自己的傷而告發我。」¹³¹

面對面貌，「我被其他人所作的事或他們的痛苦告發，對他們所做的事或他們的痛苦負責。這彷彿是，我對他的死負有責任，自己活下去這件事是有罪的。」¹³²在這種面對他人痛苦的責任，這種負罪感中，我有可能忍受不了而選擇將目光移開，拒絕承擔責任，選擇另一種自由的生活。但是拒絕承擔責任也就是拒絕看見他人的痛苦，這種對他人的請求加以拒絕的態度，勒維納斯稱為暴力，而「你不會殺人」就成為勒維納斯拒絕暴力的道德律令。「殺人」是暴力當中最嚴重的一種，如果說，我們在與他人的仇恨中，或者我遭受不公義的對待時而能行使正當防衛時，我都告訴自己「你不會殺人」，那麼我有什麼理由在當他者以一個弱者的身分出現在我面前時，我暴力的拒絕他對我的請求呢？所以勒維納斯說：「他者的面貌位於沒有一絲依賴的赤裸性中。而『我』無法從他人的面貌裡逃離出來。這種赤裸性是被遺棄的人的赤裸性，它在人物或者是皺巴巴的皮膚上裂開的一道道裂口之間閃閃發光。」¹³³

正是在這種狀況中，對他人的責任感才促使倫理的出現，也就是在我無法承受那種對他人的責任時，我還繼續「忍耐」著負罪感而未逃開。對於這種責任的無限性，勒維納斯做了更清楚的表示：

倫理學是與他人、與下一來者的關係。「下一來者」，它首先強調了這一關係的偶然性特徵，因為他人、下一來者就是第一個來臨者。這一關係是一種臨近性，即一種對他人的責任。縈繞在心、難以擺脫的責任心，如同一種

¹³¹ <<列維納斯 - 法外的思想>>，231~232 頁

¹³² <<列維納斯 - 法外的思想>>，232 頁

¹³³ <<列維納斯 - 法外的思想>>，132 頁

頑念 (obsession) 的責任心，因為他人佔據了我的心，以至於我的自為、我的自在都成了問題，以至於它把我當成了人質。人質的這一無條件也是一種條件，如果沒有它，人們就永遠也說不了這樣簡單的一句話：「您先請，先生。」這就是說，在當前的道德危機中，只有對他人的責任留了下來，無限的責任心，它不像是一種債務，因為人們總是可以清償債務的；而跟他人，人們永遠也還清不了。¹³⁴

在倫理上對他人無限的責任心，無法清償的債務，使得我的存在如同是他人的人質。正是在「人質」的這種理念上，我才有可能捨生取義，為他人犧牲。這種構造表明作為倫理性主體的我毫無保留地替代他者。如首先是：「為了不給他者造成麻煩，讓他安靜地呆著」，然後是「為了保護他者而替代他者作戰」，最後發展到「為了他者而犧牲我的存在」。¹³⁵為他人犧牲就是在我的死亡之前先考慮他人的死亡，因此，「死亡」在這裡就不是那簡單的終結而已，死亡作為一種面貌的而呈現(死者的面貌出現在我眼前，但是表情已經消失)，誕生了倫理所有的深度。

第四節 海德格的他者

在前面我們曾經說到，我自身因為孤獨的緣故並無法擺脫生存上所遭遇的痛苦，而獲得一種重新開始的可能性，「『這個我』不是獨立於現在的，他不能單獨地穿越時間，也不能在簡單地否認現在的過程中來找到自己的補償。」¹³⁶我們經由愛獲得了這種補償，並且面對了女性這種最初的他者；但是女性雖然是最初和最傑出的他者，但仍無法完全顯示出人類生存之間的所有面貌，他者仍然有其他的表示方式。

時間是如何真正地在一個孤獨的主體上產生？孤獨的主體不能否認其自

¹³⁴ <<上帝、死亡與時間>>，>159 頁

¹³⁵ <<列維納斯 - 法外的思想>>，234 頁

¹³⁶ <<生存及生存者>>，99 頁

身；主體並不支配虛無。如果時間並不是運動的一種幻覺的話，那麼另一個瞬間的絕對的他者性並不能在主體身上被發現，這主體是一個限定的自身。這種涉及到我的他者性僅能來自於他者。群居性 (sociality) 不是某種多於我們的時間表象的根源的東西嗎？群居性不是時間自身嗎？¹³⁷

如果我們還記得的話，海德格在<<存在與時間>>中也曾指出此在與他人共同存在的這一特性，海德格這麼說到：「『他人』並不等於說在我之外的其餘的全體餘數，而這個我則是從這全部餘數中兀然特立的；他人倒是我們本身多半與之無別，我們也在其中的那些人。」¹³⁸儘管海德格提到他人做為一種存在者是不同於一般工具的現成狀態或上手狀態，而他人的存在確實在存有論上有其獨特而值得討論的地方。那種獨特需要被討論的地方在於，他人是一種與我們有著相同特質，但同時他人又維持著另一個主體差異的存在者。海德格儘管將此在說明為本質就是共同此在，也表明共在 (Mitsein)「不是靠許多『主體』一同出現。」他說：

但「此在」這個術語表示得很清楚，這個存在者「首先」是與他人無涉的境界中存在著，然後他也還能「共」他人同在。但卻不可不注意到：我們用共同此在這個術語標識這樣一種存在：存在者狀態上的他人在世界之內就是向這種存在開放的。他人的這種共同此在在世界之內為一個此在從而也為諸共同在此的存在者開展出來，只因為本質上此在自己本來就是共同此在。

139

我們在這裡可以稍微感覺到此在和共在之間那種模糊和不確定的關係，對海德格來說他人是在煩忙於世界中出現的，也就是在煩的情況中我和他人才在一種共處的狀態下，這種煩的情況海德格稱之為煩神 (Fürsorge)。但是在煩神中，我和他人並非相互替代的去承擔對彼此的責任，如同在單獨此在的分析，對他人煩的代庖，或者別人拿走我生存上面的煩，都是使人失去了自己本己的存在。

煩神這種相互之間的關心、照應、反對、或漠不關心所構成人與人之間的事

¹³⁷ <<Existence and Existents>>, Emmanuel Lévinas (1947), translated by Alphonso Lingis, 93 頁 (Dordrecht ;Kluwer Academic/1988/Boston :)

¹³⁸ <<存在與時間>>, 167 頁

¹³⁹ <<存在與時間>>, 169 頁

件，並未得到海德格讚美。主體和主體之間儘管是互不隸屬，但卻也無法相互替代，我對他人的存在並不具有真正的責任，儘管我和他處在同樣一個水平面上。所以「共在是每一個自己的此在的一種規定性；只要他人的此在通過他的世界而為一種共同開放的話，共同此在就表明它是他人此在的特點。」¹⁴⁰日常世界是我與他人的共同世界，因此共在這種對此在來說有點曖昧不明的詞語，在於儘管此在有共在的性質，但是在共在中，我們與他人卻也保持了距離。因為「此在作為日常共處的存在，就處於他人可以號令的範圍之中。不是他自己存在；他人從它身上把存在拿去了。」¹⁴¹相較於勒維納斯說明他人有一種我所不是的他者性，海德格是如何說明在共在中的他者呢？

人本身屬於他人之列並且鞏固著他人的權力。人之所以使用「他人」這個稱呼，為的是要掩蓋自己本質上從屬於他人之列的情形，而這樣的「他人」就是那些在日常共處中首先和通常「在此」的人們。這個誰不是這個人，不是那個人，不是人本身，不是一些人，不是一切人的總數。這個「誰」是個中性的東西：常人。¹⁴²

從海德格的說明，我們可以了解到共在是在日常生活中的那種共處，同時我與他人也作為「常人」而有著那種相同的存在樣態。但是這種共同的性質卻無益於此在本身，海德格說：「日常生活中的此在自己就是常人自己，我們把這個常人自己和本真的亦即本己掌握的自己加以區別。一作為常人自己，任何此在就渙散在常人中了，就還得發現自身。」¹⁴³此在如果想要掙回他那本真可能的存在，它勢必要從常人的處境當中掙脫開來，因此任何形式的代庖都無助於個別的此在，反而我們應該把他人的煩歸還給他人，如此我們才能各自去掌握自己的此在。

我和他人並沒有真正積極的聯繫關係，他人雖然透過周圍世界來照面，也就是經由煩忙來照面，但是這種煩神反而同時限制了我與他人對本真此在的覺醒，他人對海德格而言並不具有某種不同於我的空間上的外在性，我和他人在煩神的

¹⁴⁰ <<存在與時間>>，170 頁

¹⁴¹ <<存在與時間>>，176 頁

¹⁴² <<存在與時間>>，177 頁

¹⁴³ <<存在與時間>>，180 頁

拉扯中相互沉淪，我們都是常人，在日常世界的共處中走入迷途。海德格的一段話能說明他人的性質，「每人都是他人，而沒有一個人是他人本身。這個常人。就是日常此在是誰這一問題的答案，這個常人卻是無此人，而一切此在在共處中又總已經聽任這個無此人擺佈了。」¹⁴⁴對海德格來說真正的外在性是本真的存在，這才同時都是我和他人的界外之音，而我和他人如果都作為常人，彼此之間是沒有任何分別的。除非說當我們都面對著更高的真理時，共在才顯示出他模糊的意義，海德格說：「為同一事業而共同戮力，這是由各自掌握了自己的此在來規定的。這種本真的團結才可能做到實事求是，從而把他人的自由為他本身所解放出來。」¹⁴⁵我和他人之間的關係也只有因為這種本真的存在才聯繫在共在的名義底下。

在海德格共在的意義下，他者最初是以一種常人的姿態出現，但同時我首先也是作為一種常人，因此我和他者的身分並沒有性質上的差別，但如果我們擺脫常人的狀態，意味著我們不想在煩神中被他人所控制。「共在（Mitsein）」的另一層意思是當我與他人脫離常人的擺佈，而向本真存在前進時，我和他人此時作為個別此在是圍繞著某種共同的真理。這個共同的真理就是勒維納斯所說的人和人之間的中介物，因此共在並沒有理解人與人面對的那種赤裸性，此在總是有著孤獨的本質，當它不孤獨時，卻只能被掩蓋在集體的表象中。勒維納斯對海德格的說法加以評論：

社會關係最初並不是一種與在個體之外的東西的關係，不是與某些多於個體的總合的關係，和在 Durkheim 的意義上所說的那種高於個體的關係。既不是量的範疇，甚至不是質的範疇描述了他者的他者性；他者並不僅是在我之外的另一種質，如果他是以他者性作為一種質的話。有人思考我與他者的關係，傾向於藉著浸沒我在一種集體的表象裡、一種共同理想或共同的行動中，而將我視為與他者為同一的事物。是這種說「我們」的集體性感覺他者是在一個人的旁邊，而非面對他。而且集體性必須圍繞著第三項被設置，這第三項保留作為中介物，這中介物提供在交流中那些共同的東

¹⁴⁴ <<存在與時間>>，178~179 頁

¹⁴⁵ <<存在與時間>>，172 頁

西。海德格的共在 (Mitsein) 也保持了一種「共 (with)」的集體性，而且它是圍繞著它的本真的形式被發現的真理上。它是一種圍繞著某些共同的東西而被構成的集體性。而且像在所有共同一致的哲學中，海德格的群居性完全地是在孤獨的主體上被發現的。在本真的形式上對此在的分析是實行了孤獨的術語。¹⁴⁶

我們的真正的存在如果不是在孤獨中與他者照面的話，那麼實際上他者是什麼呢？在集體性表象的內部中存在著我與他者的差異，這個差異是海德格所沒有討論的。如果此在在海德格那裡只能是自己單獨面對存在上的良心的話，那麼在日常生活的煩忙底下，顯然並非每一個人都在一種相同的位置上，這種自我的特性不是正說明了在我與他者之間有著截然不同的特徵。那麼孤獨的自我所面對的他者是什麼情況呢？

對於這種同志的集體性，我們用先於這種集體性的那種我 - 你的集體性來加以對照。我們不在工作、職業、利益 等中介中來討論；就是說，這不是一種交往。這是一種沒有中介、沒有調停關係的那種可怕的面對面的情形。在這兒，那種個人之間的情形不是在兩個可互換的術語之間的自身不相干的、相互的關係的狀況。作為他人的他者不僅是一個他我 (alter ego)。他就是我所不是的東西；他是一個弱者，而我則是一個強者；他是一個窮人，是「寡婦和孤兒」。沒有什麼比偽裝出來的中庸博愛更為偽善了。或者說，他者是陌生人、是敵人、是有力的人物。本質之處在於，他是由於其他者性而具有這些質的。主體間空間最初是不對稱的(如他是強者、陌生人、是敵人)。他者的外在性不是空間的，也不是概念的；而是社會的外在性。社會的外在性是外在性的一種原出的形式。社會外在性使我們超越了統一和多重性的範疇，這些範疇對於事物是有效的，就是說對一個孤獨的主體是有效的，對於孤獨的精神來說也是有效的。¹⁴⁷

¹⁴⁶ <<Existence and Existents>>, 94~95 頁, Emmanuel Lévinas(1947), translated by Alphonso Lingis

¹⁴⁷ <<生存及生存者>>, 99~100 頁

第五章 無限的烏托邦

第一節 女性

脫離孤獨使我們面向他者，同時也為我們的痛苦尋求安慰。如果說死亡是生存上最終也是最大的痛苦，那麼有一種東西是站在死亡的對立面，卻跟死亡一樣強烈，那就是愛。勒維納斯引用揚克勒維奇（Jankelevitch）《<<死亡>>》一書中尤內斯庫的話說：「『假如你有瘋狂的愛，假如你強烈地愛著，假如你絕對地愛著，死亡就遠離了。』隨後，他強調道；『所以，迪奧狄姆在《<<會飲篇>>》中說，愛是，不死的慾望。』」¹⁴⁸什麼種的他者是那種孤獨的自我仍然不得不靠近的，什麼種的他者有著那剝除了所有外在性，而和我依然保持著的純粹的關係，而同時這個他者又維持了他那獨特的特徵呢？在女性那裡，孤獨的本質尋求最初的安慰。

生存者除了他那同一性的本質之外，也存在著那種靠近他者的傾向，與異性的相處是我們天生的欲望，在這種靠近當中，我們遇到最初的他者，但是這種相遇儘管最自然不過，但並不是毫無阻隔，在歷史中所留下來那些歌誦愛情的文學經典當中，我們似乎看見了與哲學思想不同的另一種精神的發展，這種文學的精神見證了性別之間那種複雜的相互作用。女性的生存者幾乎是另一種生存的型態，這種自然要求下的靠近並不保證女性是在我存在的範圍之內，女性不在我思考的蘊含中被我所掌握，因此，在這種靠近中，總有那欲拒還迎的間隔存在。

性別之間的差異也不是兩種互補形式的二元性，兩種互補的形式假設了一種事先存在的整體。去說性別的二元性假設了一個整體，是假定了愛預先地作為融合。然而，愛（eros）的感傷力是在於那種存有上所不能克服的二元性。它是那種總是溜走的關係。關係並沒有照其事實使他者性無效，而是保留它。快感的感傷力（the pathos of voluptuousness）在於存在兩者。他者

¹⁴⁸ <<上帝、死亡與時間>>，118 頁

作為他者，不是在這裡要成為我們所屬的對象或是成為我們的對象；反過來說，他者撤回到他神秘中去。¹⁴⁹

這種靠近的間隔總是帶有那莫名惆悵，一方面我們想從孤獨中解脫出來，但是在與女性的接觸中又存在著那種無法完全融合在一起的不滿足，這並非是生存上完全對立的矛盾，反而像是一種難解的謎團。是不是正是這種神秘般的謎團，吸引著我們的好奇，卻又不得其門而入呢？

在生存中的女性是一個事件，這事件不同於那種特殊的超越中的事件或面向光線的那種表達的事件，它是在光線之前的一種飛翔。隱藏是女性的生存的一種方式，而隱藏這個事實確實是靦腆（la pudeur，端莊）。所以這種女性的他者性不是在於對象簡單的外在性上，女性的他者性不是被一種意志的對立面所構成。他者不是那種威脅我們或想捉住我們而讓我們所照面的存有。對我們的力量能不服從的作為，不是一種比我們還強大的力量。他者性導致它所有的力量，它的神秘構成它的他者性。¹⁵⁰

這種吸引我們，或者使我們在門外徘徊的力量，並不是壓倒我們的那種強力，女性的靦腆才是構成這種力量的主要原因。這種靦腆的神秘構成了我們所謂「愛（eros）」的力量，在這種吸引的靠近中，我獲得了一種安慰和滿足，但是我並不是以喪失我自己而徹底地被吸引到女性身上才換得到這種安慰，愛不是來源於逃避；同時我也不在於將女性納入我的支配底下，而得到一種脫離孤獨的表象，那種心理學上的虐待和被虐待，都意味著一種損失，而且是個人生存上一種精神的損失。在愛的倫理關係中，女性是一個他者，而我也還是一個生存者。所以勒維納斯說：「愛既不是一種鬥爭，也不是一種融合和一種知識。人們必須承認性愛在關係中例外的位置。性愛是一種與他者性的關係，與神秘的關係，不是與一個不在那裡的存有（a being）的關係，而是與他者性特有的範圍內有關係。」¹⁵¹

因此，在愛中他者和生存者同時都保有自己的位置，勒維納斯在這裡又一

¹⁴⁹ <<Time and the Other>> part4, 86 頁

¹⁵⁰ <<Time and the Other>> part4, 87 頁

¹⁵¹ <<Time and the Other>> part4, 88 頁

次的表達了他哲學中獨特二重性的特徵。那麼「愛」這個主題在勒維納斯那邊究竟是什麼意思？「愛不是一種可能性，愛不是由於我們的主動性(initiative)，愛是沒有理由的；它侵犯和傷害我們，而這個我仍然倖存在愛裡面。」¹⁵²愛在勒維納斯身上不是我們一般對愛情所歌誦的浪漫，愛也不是我們想表達內心情感的那種慈善和憐憫，在排除了所有精神和情感的因素，愛還能剩下什麼內容呢？勒維納斯正從這裡開始要說明愛的某種殘酷但純粹的性質。

快感不是一種像其他快樂般的歡娛，因為它不像吃或喝是單獨的，這似乎堅定了我在女性這種例外的角色和位置上的觀點，和任何在性愛中融合的缺席（不在場）的觀點。¹⁵³

傅柯在他 80 年代出版的<<性史>>中，試圖為從維多利亞時代以來對性的禁梏和控制找到一條解放的道路，藉著歷史的研究，特別是對西方文明的起源的古希臘文獻的討論，對性的看法在希臘人那裡確實有著不同現代的另一種評價。但是我們卻容易對在傅柯的討論中所得到的成果產生某種誤解的偏差，性在希臘人那裡確實有著不同於近代社會的一種寬容，但這種寬容並不是一種絕對的自由。性欲不是單純的發洩，在希臘人對快感的享用裡，總是同時考慮了道德、節制、養生、家政、婚姻和對小孩的教養種種議題，也就是說，關於性的欲望是被放置在生活的經濟型態中來考量的，因此對性的態度牽涉到人們要以何種生活的方式來進行自我實踐，正是在這種實踐的差異和對生活領域不同的追求上才有所謂的寬容存在。

而性在離開希臘這種對自我的關注後，性變成一種概念，在基督教的禁欲和在十八世紀的薩德（Sade）文學我們發現了這兩種極端的對性的態度，當性離開了那生活實踐的範疇後，性變成思想結構中的一個環節，一種意識形態，而當代對性的解放正是在反抗這種意識形態上建立起來的；佛洛伊德對性和潛意識理論的研究正好提供這種解放運動所需要的武器，性本能只是被壓抑在潛意識中，但

¹⁵² <<Time and the Other>> part4, 89 頁

¹⁵³ 同上

是它仍然會以不同的面貌發揮它的力量以尋求滿足，所以在尋求對壓抑的平衡下，性在當代社會反而成為對生活焦慮一種宣洩的出口。

勒維納斯在與女性的靠近中，確實保留了快感的自然形式，勒維納斯並沒有將這種快感給予一種希臘人在思考生活實踐的整體性，但是他也沒有說欲望是單純的滿足和宣洩，勒維納斯幾乎將性的自然形式還原到極度的純粹性上，「愛撫 (caress) 是主體的生存的一種形式，在愛撫中與另一者接觸的主體是在這種接觸之外的。作為感覺的接觸是光線世界中的一部分。但是正確地說，所謂愛撫不是觸動。愛撫不是在它所尋求的接觸中，被給予手的柔和或溫暖。愛撫的尋求藉著愛撫並不知道它尋求什麼的這個事實構成愛撫的本質。這種『不知道 (not knowing)』，這種本來的紊亂 (fundamental disorder)，是本質性的。」¹⁵⁴在這種純粹性中，首先引導我們與之照面的是女性這個他者，同時對女性的接近是在任何集體的形式之外，也就是說，我們並不在任何先行的理性思考中去掌握我們與女性的關係，是欲望這種沒有任何理由的原因，使我們投身到愛當中，勒維納斯並沒有像希臘人那樣在衡量自我的情況下，把性作為某種實踐上的策略。但是一旦我們投入到愛之中，確實會有一種結果產生，而家庭就是這種兩性靠近的結果，家庭的產生對勒維納斯來說不是先於欲望的那種共同理想，而是作為性這種純粹性的結果。

性像是有某種東西偷偷溜走的遊戲，遊戲是絕對沒有計畫和打算的，不是與能成為屬於我們的或成為我們的東西在一起的遊戲，而是與某種其他的東西，總是其他的，總是難以接近的 (達不到的, inaccessible)，但總是還要到來的東西在一起。愛撫是這種純粹未來的參與，缺乏內容。¹⁵⁵

我們在性這種純粹的自然欲望下與女性的接近儘管是缺乏內容的，但是它所產生的結果卻不那麼單純，家庭是在生一個兒子的意義上才能正確地被解釋，性這種純粹性所產生的結果就是一個兒子的誕生，因此家庭這種人類存在上最基本的群居體才正式出現。兒子是另一種未來，不是我們在生存者孤獨的本質上所遇

¹⁵⁴ <<Time and the Other>> part4, 89 頁

¹⁵⁵ 同上

見死亡的那種未來，在家庭這種存在中，我們將是另一種存有，而在這種存有當中，那種生存者孤獨的本質將被粉碎。

第二節 埋葬死者

向女性這種他者的接近，使人類能逐漸浮現一種家庭的雛型；在家庭裡，我們可以讓我們的痛苦尋求立即的安慰，獲得安慰將不會使人期待在光線中那種超越理性的追求，而理性這種精神孤獨的世界，像是佛洛伊德生的本能的延長。立即的安慰將使我們平順的走過生命的幽谷，甚至死亡的到來如同一種自然的發生，在安慰中，我們的里比多都獲得了滿足。

那麼家庭在個人的生存中意味著什麼？在與他者的關係中，家庭又扮演了什麼角色？家庭的獨特倫理因素在哪裡呢？勒維納斯在此借用了黑格爾的回答：「這一行為不再涉及生者，而是涉及死者。」

家庭的道德觀念是與國家的道德觀念不同的東西。它在國家之中，而且具有國家的許多德性；它為國家撫育孩子，培養公民，在這一意義上，它的作為是為了家庭的消亡。但是確實有著一種家庭所特有的倫理學，它從它人世的道德觀念出發，與地下世界有關，它就是埋葬死者。¹⁵⁶

人在家庭中的存在相對於存在於國家整體的那種關係¹⁵⁷；就好比我們在面對面中與他者的遭遇和孤獨自為一體的主體之間的那種差別。「國家來自於意識到自我並上升到普遍意義的理性。家庭則相反，它是某種自然的東西，它是生活的地下部分，人類法則與之相脫節。但是，它還是精神的即時自然，因而它不是純粹

¹⁵⁶ <<上帝、死亡與時間>>，92 頁

¹⁵⁷ 國家就是法律；它是為了一個共同目標的多數人的行為。與國家相對的是神聖法則，是通過血緣關係以及兩性性別關係而聯繫起來的家庭。它與國家不同的，因為，他本是起源於共同的東西，而國家則是依照普遍法則走向共同的東西。從這一自然的統一體出發，從這血緣的統一體出發，黑格爾解釋了這點，把家庭與大地的眾神聯繫起來（家庭中土地與血緣的神秘！）。<<上帝、死亡與時間>>，91~92 頁

的自然；它有一種倫理的原則。」¹⁵⁸國家在這裡表示著超越個人和家庭因素的力量，甚至支配了家庭和個人。國家的這種統治力量甚至把所有人都捲入戰爭之中，這種全體動員的力量甚至是維繫國家的權力所必須要做的。「以這種方式得到承認的國家內部的單位——家庭——卻可以在這一平安中與全體（Tout）相分離，也就是變得抽象。是戰爭將把與全體相脫離的個體召喚回來；沒有戰爭，個體就會回到純粹的自然狀態中去，到即時中去，到抽象的絕對中去。戰爭重新賦予了他們附屬之意識；從人民這一範疇來說，戰爭是必要的。」¹⁵⁹勒維納斯又引用黑格爾在《精神現象學》中的話語，來表達家庭與國家之間這種對立又矛盾的狀況：

為了不讓他們紮根於、固化於這一分隔中，也為了不讓整體分化瓦解，不讓精神消散，政府應該不時地通過戰爭，讓他們在其親密的一致性中得到振奮；通過戰爭，它應該妨礙他們習慣成自然的秩序，強暴他們獨立的權利；要知道，個體總是通過深深扎根於這一秩序，來擺脫整體，來追求不可侵犯的自為的存在，追求個人的安全；而政府則應該針鋒相對，在這一強迫的手段中，使他們感受到他們的主人，死亡。¹⁶⁰

國家藉由發動戰爭，藉由集體的動員使人民得以在國家名義底下團結在一起，甚至是合法的使用武力。¹⁶¹但是這種使用暴力不是不用付出代價的，那就是死亡。戰爭造成了死亡，但卻是那國家不願意個人回到他那自然狀態的家庭埋葬了死者，並為死去的人哭泣。國家為了鞏固它作為整體的普遍性而製造了戰爭，同時抑制了家庭的角色；但是戰爭所帶來死亡的那種不安卻是一種個人身體上的痛苦，這種痛苦使我們回到血緣關係中去求得安慰。家庭的這種倫理因素確實是有著一種獨特的普遍性，戰爭把整體的力量凝聚到一個高？上，但卻也使整體力量處在一個崩潰的邊緣，因此關於家庭這種獨特的作用，黑格爾有著如此的結論：

¹⁵⁸ 《上帝、死亡與時間》，92 頁

¹⁵⁹ 《上帝、死亡與時間》，90-91 頁

¹⁶⁰ 《上帝、死亡與時間》，91 頁

¹⁶¹ 存在在戰爭中顯示它的姿態。整體概念支配了西方哲學，而存在這一面則被固定在它裡面。在那裡，諸個人都在他們不知道的時候被還原成進行判斷的力量的承擔者。一個人就假借了來自這個整體自身的（這個整替自身外看不見的）意義。《整體與無限》，引自《列維納斯 - 法外的思想》，113 頁

通過血緣關係把握著家人整個生存的行為並不涉及到公民，因為公民並不屬於家庭，它也不涉及將成為公民的人，它就這樣將不再如同這獨特的個體而具有價值；它有這一屬於家庭的獨特存在作為對象和內容，這一行為不再涉及生者，而是涉及死者，涉及那個在其茫茫此在的漫長系列之外，在一個唯一完成的形象之中接待自身的人，涉及那個在瑣碎生命的不安之外，上升到簡單普遍性的安寧之中的人。¹⁶²

如果說死亡使我們失去了公民的那種積極性格，那麼如果我們不再是公民，那麼我們能是什麼，一個死者，一個不存在的虛無嗎？作為一個死者的意涵是什麼？死者並非戰死沙場後只能曝屍荒野，有人收拾戰場上的屍首並不表達出什麼意義，死後的生存者並非失去了它原有的意義，死者不是如物件一樣被拋棄在荒野中，對於人這種曾是有著無比思想和精神存在的生存者，死亡的意象確實構成了一種邊緣，一種在瞬間中所突然爆發出來的深淵，儘管生命和無生命之間的差別是如此巨大，但也正在這種瞬間上，死亡的意義才開始發生作用，生存者的意義以另外一種姿態被延後了。勒維納斯說：

一個有著普遍本質而又不是公民的某人，就是死者。在家庭與黑暗王國的關係中，有著一種家庭所特有的德性。對死者的責任就是埋葬他們的責任，是它構成了家庭所特有的德性。埋葬行為是一種與死者的關係，而不是與屍體的關係。¹⁶³

死者經由「埋葬」恢復了他所失去的某種身分，同時顯示出家庭倫理的在這一點上的責任，而這是國家所無法完成的；死亡並不是主體孤獨的痛苦，埋葬確立了生者與死者之間的關係，對此勒維納斯說：

與死者的以及與死亡之普遍性的關係，在埋葬中體現出了它的決定性特徵。在死亡中，有著與為倫理所必需的概念相通的一種東西。家庭不能允許以下這一點，隨著死亡，曾經是一種意識的那一位歸順到物質之中，家庭不能允許物質成為一個曾經有形、曾經有自我意識的存在的存在的主人。人們不願意

¹⁶² <<上帝、死亡與時間>>，93 頁

¹⁶³ <<上帝、死亡與時間>>，93 頁

這有意識的存在被拋棄給物質，因為，人的最後存在，人的最後行為並不屬於自然。家庭要面對曾經活動著的人，完成一種憐憫行為。¹⁶⁴

第三節 烏托邦

死亡的向來我屬性主導了此在所有存有論上的結構，包括在時間上死亡這種「尚未」的特性提前來到現在中，還有作為此在只能面對自己的死亡，造成我和他者在存有論上其實是絕對的分離。常人作為一種社會關係只表達出此在在日常世界的平均狀態與本真存在之間的差別，但並未說明構成我和他人之間真正的社會關係，以及在常人的名義下我和他人那不同的主體之間的差異，這種差異並不能簡單地歸類到同一種類中。如果我們不去忽略人類群居性的這個特點，那麼我們應該會發現人並不是以孤獨的姿態出現的，特別是精神上的孤獨。向著死亡存在所帶來孤獨時間的結構，使得未來也只能在孤獨的主體上發生；勒維納斯將死亡視為我所無法支配的東西，那絕對的他者，但不表示勒維納斯對未來的概念毫無參與，只是他所存疑未來的時間是不是只有死亡這個唯一的向度，還是有其他的發展？前面我們曾經提到，呼喚他者使我走出孤獨的自我所限定的生存，對於死亡這種自我最大的限度，死者並不是屍體，在死亡的界線中，家庭倫理安慰了死者，黑格爾對此的說明是：「人的最後存在，人的最後行為並不屬於自然。家庭要面對曾經活動著的人，完成一種憐憫行為。」¹⁶⁵但是除了這種與他人有關的道德之外，儘管我對自己的死亡缺乏任何經驗，如同芬克所言：「我們認識死亡，卻無法思想它。」但是我們仍然要問一個問題，就是死亡到底是不是個人的終結？這個問題不在於引導我們進入死亡反覆的討論，而是關於未來，也是關於時間的，這也是勒維納斯透過對布洛赫思想的分析所想討論的問題，就是生存者的未來除

¹⁶⁴ <<上帝、死亡與時間>>，95 頁

¹⁶⁵ 同上

了死亡還有沒有別的想像？¹⁶⁶

在整個哲學史中，時間是與永恆性相對立的非存在、非價值的符號。在海德格那裡，沒有永恆性，而只有有限存在的悲劇特徵存留著，時間沒有別的意義，只是向死存在。在時間中，有著一種根本性的失望。在社會哲學中，至少還有一種時間性從這虛無之外獲取意義，哪怕僅僅是出於進步之概念。在布洛赫那裡，事情就是這樣，這些可能性出現在對死亡與時間的分析中。¹⁶⁷

我們曾在這寫作的一開始就說明過行為在生存上的特性，當尼采說超感性的世界已經失去作用力時，生活便成為生存者和生存之間關係的原型，我們已經分析過懶惰和疲勞的性質，在生存最終的不可拒絕性中，誕生了生存所有嚴肅的意義。對於像布洛赫這樣的馬克思主義者，勞動這樣的行為更有著其積極性的意義，生存者行使生命的強度，在於他投注了多少生產力在其中。

世界沒有完成，因為勞動沒有完成。只要世界沒有完成，只要存在著非人性的物質，人就處在黑暗中，這就是他的真實狀態。從此，勞動總是束縛人的：在這一完成之前，人總是與世界相對立的，只有在這一完成中，存在才將變成「安身之地」，變成家園。

人的勞動同時又是真理的先驗條件。生產，既是做又是在其真實中表現存在。這一生產是實踐。已經是勞動的，就不會是純粹理論的。感覺的顯現已經假設了一種勞動。從此，人是作為勞動者而成為主觀性的。從此，人不是存在的一個區域，而是他作為存在之實現的一段時刻。於是乎，存在的真理就是強力的現實化或歷史。¹⁶⁸

如馬克思所說：「是存在決定意識，不是意識決定存在。」勞動是一種自我實現，同時也是實現我與世界之間的關係。勒維納斯將勞動這種行為稱為一種人性，

¹⁶⁶ 死亡始終是個人的終結與毀滅，並且被解釋為不可抗拒的自然必要，它並不是任何意義或任何非意義的根源。它的激動本身並不能簡述為存在對它非存在的或然性的一種憂慮，時間並不能回溯到為死而存在。時間在其該來（a-venir）中並不回溯到延伸向為死而存在的終結性，而是有一種另外的意義，在對死亡的分析中有著另外一種或然性。這些就是我們想通過恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）的哲學在這裡講的東西。《<<上帝、死亡與時間>>》，104~105 頁

¹⁶⁷ 《<<上帝、死亡與時間>>》，105 頁

¹⁶⁸ 《<<上帝、死亡與時間>>》，107 頁

沒有什麼是不經由人類體力勞動的干涉就能顯現的。¹⁶⁹如果如勒維納斯所說實踐是一種人性，那麼以實踐為核心的生存所展露出來的時間會是一種怎樣的時間呢？

時間既不是存在向其終結的投射，像在海德格的學說中那樣，也不是不動之永恆的活動形象，就像柏拉圖所說的那樣。它是完成的時間，是完全的確定，它是任何強力、任何簡單敘述之黑暗的現實化，而在簡單敘述中，被束縛在其技術實現中的人的主觀性得以樹立。它是未完成的現實化。主人與奴隸的存在之事實就是這一未完成。

由此，社會罪惡是存在中的一種錯誤，而進步則是存在本身的進步，是它的完成。那尚未存在的東西，便不存在，在任何地方都不存在。未來是未發生的，它並不是潛在地現實的東西，它並不預先存在。時間也是這樣被嚴肅看待的。向著未來的衝動是一種與烏托邦的關係，而不是走向歷史（被預先確定在模模糊糊的現在之中的歷史）的一種終結的前進步伐。¹⁷⁰

存在的意義是與世界相連的，這不應該是「在世」的真正的意義嗎？思維並不佔有世界，思維的自我是在世界之外的，和世界處於一種平行的地位。然而在生存中，世界是屬於我的，是為我而存在的；但由於我無法獨立自足，事物的存在滿足了我最初對物質欲望。勞動最重要的意義是我的存在和大地是分不開的。勞動同時是一種生存上的義務，自我脫離不了自身物質性的束縛。勞動同時也創造出新的價值，文明是一種累積的過程，在這過程當中，世界的意義不是靜止的，世界是可以被變造的，有什麼比這更使人展現其存在的力量，有什麼比這讓人更近似於神的某種行為，去構造屬於自己的世界。

勞動因此不只是生存上的責任和義務，勞動也是一種滿足，勞動所創造出來的物質使生存者享受了這種欲望的滿足。努力的持續性完全是由停止所組成的。在此意義上，努力的持續性是隨著那一步一步地做成的工作而來的。在工作的持

¹⁶⁹ <<上帝、死亡與時間>>，105 頁

¹⁷⁰ <<上帝、死亡與時間>>，107~108 頁

續期間，努力抓住瞬間，它打斷了時間的線索，並試圖再把這線索串起來。¹⁷¹

在勞動中的時間是一段間距，儘管努力是在瞬間中產生的，但瞬間並不完成所有的事，即便神也不是在一瞬間完成祂的世界，勞動的成果是在勞動的瞬間之外，生存的痛苦在之後的滿足中得到安慰，因此，時間是一種耐心，耐心讓瞬間的衝擊繼續影響下去，耐心是在那單調乏味的時間「量」的慣性上，明瞭最後將導致「質」的改變。但是耐心並不是那種漫長的等待與忍耐，我們並不是在忍耐一個瞬間中的痛苦，為了等待我們所可以預見的未來。勞動的成果雖然在勞動之外，但勞動是生存上張力，而耐心是把時間串聯起來的作用，這種生存上的持續並不是一種預言，未來並未被實現，未來也不是在某種目的論中預先被感知，如果未來是一種目的論的時間的話，那麼我們將毫不費力的跨越生存上的障礙，所以耐心仍然是在生存瞬間這一邊的作用。

時間是一種純粹的希望。它那裡甚至是希望的故鄉之地。它是一個完成的世界的希望，在這世界中，人以及人的勞動將不是商品。希望與烏托邦，要是沒有這些，完成了存在的活動，也就是說，人類，就不會在它科學與努力的長久耐心中得以開始，也不會在其中得以繼續。¹⁷²

因此我們回到死亡的形式上頭，回到我們自身的死亡上。如果他人的死亡觸動到我，向我發出呼救的訊息，我的責任感因此照顧了他人的生存和他人的死亡。同樣的，我的生存和死亡也非我孤獨面對的事件，別人同樣也照顧我的死亡，死亡是我與我的生存契約之間的鬆脫，死亡確實是生命無可否認的結束，但是生命的消失並未完全說明完死亡所遺留下的意義。我們對死亡的恐懼在於生存的消失，這也是海德格將死亡看作是虛無的原因，但是死亡並不是全然的喪失，生存者在世界中活動的痕跡被保留下來，這種保留並不是以一種歷史遺跡的方式呈現，而是保留給了他人、給了下一來者，給了未完成的世界。

希望對於歷史是必要的。對布洛赫而言，希望刻寫在文化之中，而文化

¹⁷¹ <<生存及生存者>>，24 頁

¹⁷² <<上帝、死亡與時間>>，108 頁

則是擺脫了未完成之桎梏的存在的一段時刻。在希望中，有著一種提前，人們在世界之中，彷彿世界已經完成。¹⁷³

勒維納斯在《<<生存及生存者>>》曾說痛苦是不能清償的，希望就是希望補償那不可補償的東西；就是希望補償現在。「一般認為，即時的補償是不可能的，只有永恆 在這兒，在時間中相互區分的瞬間以難以辨別了 才是拯救的處所。」¹⁷⁴而烏托邦正是這種永恆的象徵性，在烏托邦中，儘管急切要求拯救是不可能的，但是我們希望我們所做的一切努力和付出都是構成新的世界的基石，在烏托邦的世界獲得肯定。

因此未來並不只是死亡的發生，死亡也不見得是首要的，如果從對生存上所發生的事情來說，那真正延續我在生存中的活動的東西，反而離我更近一些，死亡反而像是一個崎嶇、一個彈錯的音符，但當滑過這個音符時並不影響音樂的持續下去。勒維納斯說道：「烏托邦的虛無不是死亡的虛無。在布洛赫那裡，不是死亡打開了本真的未來，而是相反，倒是在本真的未來中，死亡應該被領會。」¹⁷⁵那麼當烏托邦在時間的結構中作為首要的因素，死亡又當如何被考慮呢？

死亡是在烏托邦的意義底下來考慮的，在死亡的中斷下有一種憂鬱，這種憂鬱並不是對死亡本身的擔心，而是生存的活動在烏托邦的理想下未竟全功，我們總是盡可能讓生存的痕跡能夠刻劃的更為深刻，烏托邦的理想是一種為他人的理想，是在未來的時間上導入倫理的結構，因為我們生存上的所有努力，我們勞動的付出，其成果是在一段距離之外，我們不見得享受到那最後烏托邦的果實，人類整體的結構並非在一瞬間就完成，普遍性的意義在這裡缺乏實質的意義，人類有著一種歷史性，只有在歷史的時間下，才能窺得全貌。所以我們生存的意義並不在死亡當中完全結束，生存的痕跡起到某種標示的作用，指引著「家園」的完成。布洛赫將這種我們身在其中，為烏托邦努力而使希望提前來到的世界稱為家園，世界是我的家園，我的辛勞是為了我的家園，死亡帶走了一切，但也帶來了

¹⁷³ 《<<上帝、死亡與時間>>》，110~111 頁

¹⁷⁴ 《<<生存及生存者>>》，97 頁

¹⁷⁵ 《<<上帝、死亡與時間>>》，111~112 頁

一切，死去的我將被埋葬在我所貢獻的家園裡，勒維納斯甚至說：「家園意味著此在。」

這就是在一個完成的、成功的、沒有憂鬱的世界中成為個人的方式是這一點奪走了死亡的鋒芒。自我是在人類不在與世界相對立的一個世界之光明中的自我。那時，死亡不能夠影響人，因為人類已經離開了個體。在那裡，占統治的將是一種存在，它就是幸福。

一種人類居留聯繫的構成，存在著的存在的事件，是同一種事件，同一種自動占為已有的隱現生成（Ereignis），你的事在被做著的主有格的顯現。在走到盡頭的存在的這一顯現中，有著人與存在對立的終結，有著真實狀態的終結。已成型世界的改變，在這世界中，人們通過實踐在物質中引入各種形式。這一客觀過程是那麼緊密地、或者那麼本真地、或者那麼獨特地與這一實踐相連，連客觀性都在主有格中激昂起來，變成主有的，變成你的事在被做著的主有詞。¹⁷⁶

生存者不只是在世界之中，經由實踐的作為，生存者不僅與他的生存緊緊的綁在一起，不僅在開始的瞬間展開生存的衝力，這個衝力同時也衝進世界裡面。世界不只是提供我們生存所需的享受那種外部的物質，我們生存的衝力也試圖在世界建立一個內在的家園。世界始終是為了我的，世界有種主觀性的存在，人類整體構成一種強大的力量，死亡是一種憂鬱，但卻無法毀損這種連續不斷的力量，死亡的界限被「你的事在被做著」這種生存的無限性所打破。

死亡就成為這種與未來的關係，而不是生存者在生存上那種時間的限定，死亡透過埋葬達成了某種交替。在喪禮中，所有人再次聚集起來，將家園的責任交給下一來者。

第四節 下一來者

¹⁷⁶ <<上帝、死亡與時間>>，115~116 頁

在上一章我們曾問到，在現在和死亡之間的深淵要如何聯繫？死亡儘管是我個人生命的終結，但並不是未來的結束，未來是不是有一種可能在死亡之後仍然可以繼續下去，同時這未來不是指存在上那種神聖性下的永恆，也不是指我個人輪迴的可能性。

當人們使現在喪失所有的期待時，未來失去了所有與現在的共同的當有的自然（co-naturalness）。未來並不被埋葬在一種事先存在的永恆的深處，在一種事先存在的永恆的深處，我們想去抓住（控制）未來。未來是絕對的他者和新型的。而這未來因而是人們能理解時間特有的真實；和在現在中，能理解去發現未來的同義詞是絕對地不可能性；和能理解對未來缺乏任何的掌握。¹⁷⁷

在這裡，真實未來已經超越了死亡所給予個人的那種未來，死亡在這種真實的未來底下將只是一個片斷。「在一個純粹的事件之前，在一個純粹的未來之前，是死亡；在那裡，自我沒有方式能如此存在，（也就是說，自我不再能是一個自我。）我尋找一種情況，然而在這種情況中，對自我來說，它仍然是一個自我是有可能的，而我稱這種情況為『超越死亡的勝利』。」¹⁷⁸所謂「超越死亡的勝利」就是未來仍然維持著他者性的特徵，但是現在與未來間的深淵能在下一來者身上得到補償，而死亡如果作為一種痛苦將在這種補償中得到寬恕，同時也正由於死亡的發生，未來才得以可能，而倫理才能有其作用。因此最後我們所要說明的就是彌補現在與未來、使得死亡被原諒，和在我自身中有一個他者，而在他者中有一個我的下一來者。

我的努力所留下來的痕跡是如何在我死亡之後仍然發揮其作用，在我們構築烏托邦的理想下，所創造出的基石，是如何傳遞給下一來者的，而不是在所謂同志的集體性中來完成這種共同的社會理想，在我們面對自己生存所做的努力的旅

¹⁷⁷ <<Time and the Other>> part4, 80 頁

¹⁷⁸ <<Time and the Other>> part4, 90~91 頁

途中，在孤獨中我們遇到了女性，在死亡這種絕對的他者面前，我要如何得到寬慰。既不在於共同理想中我才願意開始生存的努力，但是這種交替中的繼承如何是以一種自然的方式完成，而非因為那種在生存之外的集體性的特徵所要求的結果，同時這種繼承如何使下一來者仍然保持著他自己的他者性，而未被我所吞沒。

在一個你（a you）的他者性中，我如何能仍然是我，而沒有在那個你中被吸收或失去我自己？為何在一個你中，我仍然是我自己的自我，但是卻不存在我在自己在場中的自我？也就是說，為何一個自我不可避免回到它自身？自我為何對它自己而言，成為別的東西？這只有在一種方式下才發生：藉由父子關係（paternity）。¹⁷⁹

父子關係是那種最自然的繼承，同時不能說它是一種集體的特徵，勒維納斯說：「父子關係（paternity）是一種與陌生人的關係，這陌生人是我自己，同時完全地是他者，父子關係是自我（ego）與一個對我而言仍然是陌生人的自己（a myself）的關係。」¹⁸⁰但是兒子作為一個獨立的個體，並未脫離任何關係之外，它並非單純的離異出來，甚至可以說兒子作為一個獨立的個體正是因為他曾經以一個兒子的生存被父親撫養著，所以最初的烏托邦並非某種如柏拉圖所謂那種人類共同的目標，不是那種國家的理想。最初的理想是「家園」，我是為我個人的理想而實踐，而非那種社會集體的想法。

實際上，兒子不簡單地是我的產品（work），像是一首詩或一件人工製品，他也並非我的財產；既不是權力的範疇也不是擁有的範疇，能表明與小孩的關係，既不是原因的概念也不是所有權的概念，允許人們去掌握生殖的這個事實。我並不擁有我的小孩；我在同樣的方式下是我的小孩。但是這個詞“我是（I am）”，在這裡有一種不同於伊利亞學派和柏拉圖下的意義。在「生存」（to exist）這個動詞上，有一種多樣性和一種超越在，即便在大膽的存在主義的分析中，一種超越是缺乏的。所以再一次，兒子一點都不是任

¹⁷⁹ <<Time and the Other>> part4, 91 頁

¹⁸⁰ 同上

何發生在我身上的事件，例如，我的悲傷，我的折磨，或我的痛苦。兒子是一個自我，一個個體，最後，兒子的他者性不是一個他我（alter ego）的他者性。父子關係不是一種同感（sympathy），藉著同感我可以替我兒子設想。是藉著我的存有（my being），不是藉著同感，我是我兒子。由本質（hypostasis）開始的這種自我向自身的返回因此不是毫不留情的，返回感謝藉著性愛（eros）開啟未來的展望。不去得到這種赦免（remission），而經由本質的解除的不可能性，人們藉由兒子實現它（赦免）。因此不是根據原因的範疇，而是根據父親的範疇，自由發生了而時間被實現（完成）了。¹⁸¹

女性、兒子和我的生存是構成「家園」的那種屬性，在我生存的努力中是去實現一個家園的理想，在這實踐的過程中，我是我兒子的那種生存，嬰兒的嗚咽不僅破壞我原先那種孤獨的生存，它更佔據了我的生存。正確地說，並非在死亡中才出現那種交替的轉換，兒子作為一個獨立的個體儘管有他自己的自我，但是從他出生的那一刻起，他的身上始終將流著我的血液，在教養之中，他的逐漸成熟同時就是對我的逐漸繼承，同時由於他有絕對的他者性，而非只是一個他我（alter ego），這意味著會有更多不同的事情會被完成。這種完成並不是那種個人的成就，不是現代哲學要求一種自由，以便為自身主體性所作的奮鬥。然而儘管我在我生存事件上努力的付出，和在家園的照顧中不是為了我個人的自由，但是在面向他者的過程中，卻產生了一種在自由之上的力量，這種力量構成了人類生活中的穩定因素。



¹⁸¹ <<Time and the Other>> part4, 91 頁

結論

在這論文的一開始，我們提到尼采對文明建制的大加撻罰後，給世界留下了一種虛無的狀態，這種虛無，尼采曾表明表明是「沒有目的；沒有對目的的回答。」

假如世界真有所謂的目的，它必須已經達到。假如對世界來說真能達到永駐和固化，達到「存在」，那麼一切變化也許早已終結了，即終結一切思維與精神。但「精神」這個事實乃是生成的事實，這就證明世界是沒有目的的，沒有最終狀態的，而且無法達到「存在」的程度。¹⁸²

這種世界沒有目的的虛無，似乎早在海德格之前就給予傳統形上學一種致命的打擊，在這裡我們無法對尼采將世界的虛無歸入「永劫回歸」的流變多作分析，但是在這種沒有目的的流變中，我們看到了世界的破碎。海德格雖然沒有將世界直接表明為失去目的的狀態，但是此在在世界中沉淪的被拋狀態，海德格用了另一種方式說明人和世界之間的間離性。這種在世界之中的沉淪，使得海德格去探尋本真存在的可能性，但是本真的存在究竟是什麼種的存在呢？如何從本真存在的時間性中回過頭來重新尋找存在的樣式呢？如同海德格在《<<存在與時間>>》的結尾中說：「對存在有所開展的領會對此在來說究竟如何是可能的？從源始時間到存在的意義，有路可循嗎？時間本身是否公開自己即為存在的地平線？」¹⁸³對這問題的回答，使得哲學家向世界之外尋求另一種存在的可能，因而也構成海德格後期哲學的另一種轉向。

同樣面對世界破裂後所留下來的虛無，勒維納斯並沒有在超越世界和超越時間限制的地方去尋求生存的可能，相反地，在黑夜和失眠這種缺乏任何生存對象的情狀中，勒維納斯發現有一種非人稱存在，就像是一種無名的「力場」在那裡沙沙作響，因此「il y a」這個概念在沒有存在者的狀態中取得了它存在的本質性

¹⁸² 《<<權力意志 - 重估一切價值的嘗試>>》，<1062>，159 頁，尼采著，張念東、凌素心譯，商務，1996

¹⁸³ 《<<存在與時間>>》，570 頁

地位。

這種生存的本質，勒維納斯沒有從破碎的世界之外來得到，同時生存也沒有被放進我們思維中，單純作為一種概念；在「現在」的具體時間中，生存找到了作用在生存者上面的具體事件。不同於尼采在時間的不連續性中，看到每一個瞬間的變化，勒維納斯在我們所必須經歷、無法迴避的瞬間中，指出了生存者與其生存之間無可逃避的契約，而這個契約就是我們從勒維納斯身上所看到第一個生存的意義。進一步在生存者與生存本質的連結上，生存者的意識是必須停留在一個位置上，不管是在我們中斷生存的睡眠中，還是在努力所產生疲勞的痛苦中，我們都發現生存者都需要一個接納生存意識和承受生存痛苦的基地，而這個基地就是我們的身體。

尼采將世界看作是一種力的運作，以用來解釋世界生成變化的現象，而尼采對「主體」這個概念的批評似乎成為勒維納斯對身體看法的先驅。尼采批評說：「主體概念的心理學史：肉體，這個由眼睛虛構的『整體』，它喚醒人將行為與行為者分開，行為者意味著行為的原因，如此，便形成了主體的概念。」¹⁸⁴ 在尼采未進一步說明行為者與行為的關係，以及海德格對此在在世界中活動的機制未作解釋的情況下，勒維納斯說明了身體是生存者活動和行為的實在。正是在身體是生存者活動的實在這一點上，在世界作為價值破裂之前，勒維納斯將說明了一種我們與世界的生存關係。

在尼采將虛無描述為：「乃是就人類最高價值的事物都失去其存在價值而言，亦即人類失去其活下去的目標，對於『為何而活？』，失去一個肯定的答覆。」¹⁸⁵ 時，尼采在遺棄價值的同時，也帶走了我們生存的現實感，這也就是世界破碎的那一刻。對於尼采「為何而活？」的疑問，勒維納斯有其獨特了回答。他說：「生存著自身就組成了我們的生存。我們是為了呼吸而呼吸，為了吃喝而吃喝，為了住在房子裡頭而住在房子裡頭，為了滿足好奇心而學習，為走路而走路。所有這

¹⁸⁴ <<權力意志 - 重估一切價值的嘗試>>，<547>

¹⁸⁵ <<權力意志 - 重估一切價值的嘗試>>，<2>

些都不是出於為了生活的緣故，這些就是生活本身。生活是一種誠實性。」¹⁸⁶ 在一個欲望與一個對象保持一致的誠實性中，在世界成為我們想逃出的生活的場景之前，它最初餵養了生存者在存在中的飢渴「『世俗的養育(earthly nourishments)』的倫理是第一種倫理，是最初的自我節制。」¹⁸⁷

當然，虛無主義的特徵並不只是世界的破裂而已。文明的結構中有很大的的一部分是我們的社會型態，如同佛洛伊德在《<<文明及其不滿>>》的文章中說，人類的痛苦來自三個方面：來自我們自己的身體，來自外部世界，最後來自我們和其他人的關係；而最令人痛苦和對文明有著最大不滿的因素就來自這種社會關係。¹⁸⁸ 這種不滿就尼采而言，在他對價值重估之前，他同樣對基督教所建立起來的道德體系作了強烈的批判。

在《<<道德系譜學>>》中，尼采首先批評英國心理學家對「善」起源的判斷，他們說：「人們最初是從無私行為的服務對象方面，也就是從其『功利』方面去讚揚這種行為，並稱之為『善』。」¹⁸⁹ 尼采則認為，對「善」的判斷並非起源於那些受益於善行的人，正是那些「善人」自己才是這一判斷的起源。也就是說那些高貴的、有權勢、上層的和高貴的人為自己價值而彰顯了這些價值的權利。尼采在這裡以「好」與「壞」來說明一種新型態的道德。

從字源上，「好」是指一種精神貴族、精神特權。「壞」則是從平凡、俗氣、低級中演變出來的。而僧侶階級、猶太人和基督教則過度了或改變了這種道德上的意義。尼采稱這種平民化取代了原本貴族的道德價值，是一種道德上的奴隸起義。¹⁹⁰ 這種起義是從「怨恨」上來的，他們不能用行動做出真正的反應，而只會通過幻想上的復仇獲得補償。尼采說奴隸道德的起源需要一個對立的外部環境；高尚的價值觀正好相反，它是自發的。「出身高貴者」感覺自己是「幸福的人」，

¹⁸⁶ <<生存及生存者>>，38 頁

¹⁸⁷ <<Time and the Other>> part4，64 頁

¹⁸⁸ <<一個幻覺的未來>>中<<文明及其不滿>>，佛洛伊德著，楊韶剛譯，(北京，華夏出版社，1999)

¹⁸⁹ <<論道德的譜系：善惡的彼岸>>，尼采著，謝地坤、宋祖良、劉桂環譯，第一章<<“善與惡”，“好與壞”>> (灕江出版社，廣西，2000)

¹⁹⁰ <<論道德的譜系：善惡的彼岸>>，第一章<<“善與惡”，“好與壞”>>

他們不是首先去觀察自己的敵人，而後人為的構造自己的幸福。怨恨的人卻是去說服和騙取別人相信自己的幸福。簡單的說，高尚者預先自發的從自身設想出「好」的基本概念；「壞」只是附帶東西的補充色調。¹⁹¹而高尚者之所以能從自身出發，創造出生命真正「好」的意義，在於他們身上充滿著力量（power），這個力量就是尼采所謂的權力意志，那麼因此也就只有「超人」才能行使這種權力，高尚者不斷的表現自身，他的價值是自己設定的。因此在尼采所借用的一個人物——查拉圖斯特拉身上，出現了一種在群眾之外自主性的道德。

因此雖然我們不能用「反道德」的眼光加諸在尼采身上，因為我們確實發現在尼采那裡不是沒有道德，而是另有道德。但是在尼采那些驚人言語的背後，我們確實也發現了一個事實，就是某種與人群相隔的間離性，這種與世俗生活分隔的特點，在海德格那裡也以另外一種方式繼承下來。在尼采和海德格對自我追求其更大可能性的渴望中，（當哲學逐漸放棄原來對世界那種普遍性的掌握後，哲學家似乎用另一種超乎世界之外的方式來表現他對世界的力量），意味著他們將放棄某種東西。勒維納斯雖然也對文明的社會型態有所批評，但是他並沒有因此完全拋棄與他人的關係；勒維納斯所批評的是在社會生活底下，他人的出現是以一種客體的方式，在這種如同我們對待物質對象的態度中，將遮蔽人與人之間所能有的真實。

我們與他人的關係是被一些共同的事物所聯繫起來，這種表象的形式掩蓋了我們與他者之間原本赤裸裸的關係。所以勒維納斯說：

在世界上所有的在人類存在者之間的具體關係，都是從一個第三項那裡獲得它們實在性的特質。這些關係就是一種交流。當這些關係開始直接地從一個個人向另一個個人傳遞時，我們開始感覺到這些人是不一致；他們轉變成了假象。¹⁹²

勒維納斯在批評我們與他人是圍繞著某種公共的領域，才產生所謂交往的社會生活時，勒維納斯並沒有因此斷然地尋求個人在精神上那種主體性的滿足，原

¹⁹¹ <<論道德的譜系·善惡的彼岸>>，第一章<<“善與惡”，“好與壞”>

¹⁹² <<生存及生存者>>，34 頁

因在於，人除了在個體上自我完善的渴求之外，人身上仍然還有一種群居的本性，這種群居性是在我們文明發展起來的社會生活之前的，同時也是尼采在抨擊群眾的道德時所不能抹滅的，因此勒維納斯特別把「他者」標識出來，作為說明一種不是社會性，而是倫理中的他者性。

因此倫理中的他者，不是那種出現在社會中不同階層、身分、文化的，已經穿上了形式外衣的人，並不是在我們生活中隨意出現的個人；那種最「赤裸裸」，與我們最「切近」的他者是女性，而在兩性這種最自然的結合所產生的家庭才是群居的先天性。家庭的安頓不是國家和政治的集體性，家庭中的倫理也不是在國家的權威底下所要求的公民意識。在戰爭這種國家所發動最大的動員，人類集體的暴力所能製造最大規模的毀滅中，殺害和死亡是任何一方的勝利和不幸，而這是我們生存上最大的悖論。

在最後的部分，我們之所以再次提到尼采的原因，在於尼采從碎裂的世界走出一條主體能超越世界之外的道路，對世俗倫理的批判後，尼采在酒神精神的美學中找到了查拉圖斯特拉最後的歸宿，這種歸宿在海德格晚期的哲學中也同樣出現了。哲學一直以來總有一種在世界之外反思自身的眼光，像是在尋求一種更好的視野，但這視野所搜尋更好的狀態卻都不是現在。而倫理卻是一種即時的，不等你去反應的，立即的發生，在思維之前就要做的。倫理本身就是現實事件，也就是說只有在勒維納斯事件的意義上，瞬間的意義上，倫理才有可能。海德格不願意承認事件的積極意義，反而將它看作極力想擺脫的煩和煩神，因此對海德格而言沒有現實感的問題，所以在海德格那裡確實是缺乏倫理的。

在世界破碎的虛無中，在我們所承受不住現實的邊緣中，詩意是現實感的破裂，而倫理則是現實的凝聚，這種差異正如同海德格和勒維納斯在戰爭中截然不同的境遇。我們對自由的想像終究將被約束起來，這種約束是覺醒於他人的呼喚，而我必須作出應答的那一刻。

參考書目

主要西文書目

Emmanuel Lévinas (en français)

De l'existence à l'existant (Paris : J. Vrin, 1998 ; first edition 1947)

Le Temps et l'autre(Paris : Presses universitaires de France , 1989 , c1979 ; first edition 1947)

Totalité et infini : Essai sur l'exteriorité (Livre de Poche ; The Hague Martinus Nijhoff , 1987 , c1974 ; first edition 1961)

Emmanuel Lévinas (English translations)

Existence and Existents (1947) , translated by Alphonso Lingis (Dordrecht ;/Kluwer Academic,/1988/Boston :)

Time and the Other and additional essays (1947) , translation by Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA :/Duquesne University Press,/c1987.)

Totality and Infinity (1961) , Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh,/Duquesne University Press/[1979])

Martin Heidegger (English translations)

Being and Time (1926) , Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York,/Harper/1962)

Being and Time (1926) , translated by Joan Stambaugh (Albany :/State University of New York Press,/c1996.)

主要中文書目

- 勒維納斯， <<生存及生存者>>，顧建光、張樂天譯，(台北：遠流，1990)
 <<上帝、死亡與時間>>，余中先譯，(北京：三聯書店，1997)
- 海德格， <<存在與時間>>，王慶節、陳嘉映譯，(台北：桂冠，1990)
 <<形上學導論>>，熊偉、王慶節譯，(台北：仰哲，1993)
 <<形上學是什麼>>，熊偉譯，(台北：仰哲，1993)
 <<海德格爾選集>>，孫周興選編，(上海：三聯書店，1996)
 <<林中路>>，孫周興譯，(台北，時報文化，1994)
 <<走向語言之途>>，孫周興譯，(台北，時報文化，1993)
 <<海德格爾論尼采 - 作為藝術的強力意志>>，秦偉、余虹譯，(河北，
 河北人民出版社，1990)
- 胡塞爾， <<邏輯研究>>，倪梁康譯，(上海，上海譯文出版社，1999)
 <<純粹現象學通論>>，李幼蒸譯，(北京，商務，1996)
 <<內在時間意識現象學>>，楊富斌譯，(北京，華夏出版社，2000)
- 尼采， <<權力意志>>，張念東、凌素心譯，(北京，商務，1996)
 <<道德系譜學>>，陳芳郁譯，(台北，水牛，1995)
 <<善惡的彼岸>>，朱泱譯，(台北，水牛，1999)
 <<查拉圖斯特拉如是說>>，黃明嘉譯，(廣西，漓江出版社，2000)
- 沙特， <<存在與虛無>>，陳宣良等譯，(台北，桂冠，1990)
- 康德， <<純粹理性批判>>，韋卓民譯，(武昌，華中師範大學，2000)
 <<道德底形上學之基礎>>，李明輝譯，(台北，聯經，1980)
- 柏拉圖， <<理想國>>，郭斌和、張竹明譯，(北京，商務，1997)
 <<法律篇>>，張智仁、何勤華譯，(上海，上海人民，2001)
 <<饗宴>>，吳錦裳譯，(台北，協志工業叢書，1997)
- 亞里斯多德， <<物理學>>，張竹明譯，(北京，商務，1997)
 <<尼各馬科倫理學>>，苗力田譯，(北京，中國社會科學，1999)
- 黑格爾， <<精神現象學>>，賀麟、王玖興譯，(北京，商務，1997)

- 斯賓諾莎，<<倫理學>>，賀麟譯，(北京，商務，1999)
- 笛卡兒，<<方法導論·沉思錄>>，錢志純、黎惟東譯，(台北，志文，1993，
c1984)
- 梅洛龐蒂，<<知覺現象學>>，姜志輝譯，(北京，商務，2001)
- 盧梭，<<論人類不平等的起源和基礎>>，李常山譯，(台北，唐山，1986)

次要中文書目

- 港道隆，<<列維納斯 - 法外的思想>>，張杰、李勇華譯，(河北教育，2002)
- 杜小真，<<勒維納斯>>，(台北，遠流，1994)
- 馮俊，<<當代法國倫理思想概論>>，(台北，遠流，1994)
- 布托，<<海德格爾>>，呂一民譯，(北京，商務，1996)
- 陳嘉映，<<海德格爾哲學概論>>，(北京，三聯，1995)
- 畢普塞維克，<<胡塞爾與現象學>>，廖仁義譯，(台北，桂冠，1991)
- 科克爾曼斯，<<海德格爾的存在與時間>>，陳小文、李超杰、劉宗坤譯 (北京，
商務，1996)
- 佛洛伊德，<<一個幻覺的未來>>，楊韶剛譯，(北京，華夏出版社，1999)
- 黃裕生，<<時間與永恆>>，(北京，社會科學文獻出版社，1997)