

《國立政治大學哲學學報》第三十四期 (2015 年 7 月) 頁 69-112

©國立政治大學哲學系

# 列維納斯 *il y a* 與 元素概念的生態含義初探

鄧元尉

靜宜大學生態人文學系

地址：43301 台中市沙鹿區中棲路 200 號

E-mail: ywteng@pu.edu.tw

## 摘要

本文擬在生態現象學 (eco-phenomenology) 的視域中，探索法國哲學家列維納斯 (Emmanuel Levinas) 早期作品的生態含義，此一探索的目的在於刻畫「自然他者」所由現身的概念背景。我們將以《從存在到存在者》(*Existence and Existents*) 中的 *il y a* 概念和《整體與無限》(*Totality and Infinity*) 中的元素 (elemental) 概念為焦點，首先描述它們在文本脈絡中的含義，接著透過學者對列維納斯所作彼此各異的詮釋來論述這兩個概念的自然向度，最後試圖獲得一個整合的架構。本文試圖說明：一種基於列維納斯哲學的生態思考，必須奠基於

---

投稿日期：103.08.05；接受刊登日期：104.02.02

責任校對：劉又仁、郭傑成

自然對人類的陌生性，復以此建立起自然與人類的連續性，只有在此般建立起來的連續性的基礎上，我們才能進而確立自然的倫理地位。列維納斯的他者倫理學有助於此一「基於陌生性的連續性」的思路，但要如何從那缺乏直接的自然關切的文本中去獲得這樣的助益，則有待於一個帶有環境倫理學意識的詮釋性解讀，本文即進行此一解讀的初步嘗試，並最終聚焦於一種具有生態意涵的主體概念的提出，以此作為自然他者現身的背景。

**關鍵詞：**列維納斯、*il y a*、元素、他者、主體

# 列維納斯 *il y a* 與 元素概念的生態含義初探\*

## 壹、問題意識

本文嘗試挖掘列維納斯 (Emmanuel Levinas) 前期思想中 *il y a* 與元素概念的生態含義，這屬於「列氏哲學與環境倫理學對話」此一工作的第一部分，後續的探索是藉由列氏思想成熟階段的他者哲學來建構「生態主體」與「生態他者」的概念，因此，作為一個預備性的工作，本文主要在於追究：在前期思想裡那個倫理性的他者所由浮現的存在背景中，與「自然」相涉的部分、也就是 *il y a* 與元素，是否已然帶有某種生態含義？換言之，本文欲探討列氏前期思想中隱約浮現的自然哲學，而此一討論又是為了後續建構一種列維納斯式的生態哲學，因此本文將展現為對列氏自然哲學之生態含義的追問。筆者期待此一初步的探索有助於釐清此一問題：一種具有生態意義的自然在列氏哲學中如何可能。

列維納斯與環境倫理的交會，緣於環境倫理學家從列氏的他者哲學獲得啟發，試圖援引列氏對於西方思想傳統所隱含整體化暴力所導致的文明危機的批判，來進行對於同一個思想傳統所孕生之人類中心

---

\* 本文接受國科會計畫補助，計畫名稱「列維納斯接待倫理學的生態學意義及其與深層生態學之對比：對生態現象學之倫理蘊義的探討」(NSC 101-2410-H-126-010-MY3)，謹此致謝。初稿曾發表於台灣哲學學會 2013 年度學術研討會 (清華大學，2013. 10. 27)，承蒙黃冠閔教授評論並提出修改建議，謹此致謝。本文亦獲三位匿名評審之修改建議，獲益良多，謹此致謝。

主義 (anthropocentrism) 所導致的生態危機的批判。這個環境倫理學的追問並非列氏哲學所固有，因此本文的論述方向是爲了環境倫理來探索列維納斯，而非爲了列維納斯來探索環境倫理。此一追問涉及環境倫理學一個既存的論述傳統：今天的環境問題應被歸咎於在「人類 vs. 自然」的二元對立下產生人類對自然的壓迫與剝削，因此，環境倫理應反思此一斷裂並重新建立人類與自然的連續性。在重建連續性的努力上，有兩類論述被建構起來：其一，以人類與自然間既成之二分（相應的是文明與野蠻的二分、人性與動物性的二分）爲前提，在人類自身那透過征服與脫離自然而發展起來的文化體系中，思考人類對自然對象的責任。其二，返回人類與自然尚未分化的源頭來論述人類與自然的原生關係，在此關係的基礎上思考人類對其自然母親的責任。這兩個思考方向所意味的爭論是：環境倫理的規範，應該是將人類文化所獨立建立起來的、倫理性的應然關係延伸到自然對象中，將自然的實然納入人類的應然（動物中心主義），抑或是將人類視爲物種之一或是生態系統的一個環節，將人類文化對自然的應然規範納入自然的生物實然（生命中心主義）或生態實然（生態中心主義）中來重新理解。

這兩個思索方向的前提是人類與自然間的連續性，只是重拾連續性的方向有所不同——從人類走向自然，抑或從自然走向人類。列維納斯與環境倫理的相遇，則帶來一種新的思考：不是連續性，而是自然對人類的**陌生性**，方是環境倫理的基礎所在。正是列維納斯那種以他異性 (alterity) 作爲責任基礎的倫理學，使環境倫理學家有可能強調自然相對於人類的陌生性。但此一強調並非回到人類與自然的二元對立，而是突出自然的**獨特**道德地位，此一道德地位的內涵須將自然視作人類的**他者** (the other) 才能獲得澄清。於是，列維納斯對他

者所進行的現象學刻畫便在「自然他者」(the natural other) 此一概念的引導下被推進到環境倫理學中。<sup>1</sup> 反映在現象學的論域裡，這也就成了生態現象學 (eco-phenomenology) 的其中一個路線。<sup>2</sup>

## 貳、*il y a* 與元素概念的文本刻畫

列氏哲學誠然以人為主，但並非對自然毫無覺察，我們可在**他者現身的場域**、或者說**他者現身的存在背景**中，看到闡述其自然思想的契機。這個帶有自然哲學意味的使他者得以現身的背景，就是《從存在到存在者》(*Existence and Existents*) 中的 *il y a* 概念以及在《整體與無限》(*Totality and Infinity*) 加以發展的元素 (element / elemental) 概念，這兩個概念有如橢圓形的兩個焦點，圍繞著它們構成列維納斯

<sup>1</sup> 「作為他者的自然」其「獨特」道德地位，並非自然的獨特性，而是**他者的獨特性**，此一獨特性可由列氏哲學所提供。當環境倫理學引用列氏哲學時，便是欲將此一他者的獨特性傳遞給自然。因此，此處的核心問題並不是自然在道德地位上有何不同於人類的獨特之處，而是自然可否被賦予列維納斯所賦予他者的獨特道德地位，簡言之：自然可否為他者？

<sup>2</sup> 列氏哲學與環境問題的連結，一直面臨一個根本質疑：列氏思想要旨以人為主，我們如何能從中獲得環境倫理的洞見？關於這樣的質疑，一般的回應是從反面來看：列氏哲學本身固然沒有提供關於環境問題的正面思考，但它對西方主體哲學傳統作出深刻的批判，而此一主體哲學傳統在環境倫理學中正被視作今日生態危機的文化根源，在這意義上，列氏哲學便被以「反人類中心主義」為號召的環境倫理學所重視。相關論述可參 William Edelglass, James Hatley & Christian Diehm, "Introduction: Facing Nature after Levinas." In: *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. 換言之，我們並不是在某種傳統意義的「自然哲學」中、而是在「環境危機所激發的文化反省」中來重新詮釋列維納斯。當代那帶有危機感的「環境意識」要比哲學傳統中淵遠流長的「自然意識」對我們的探索更具指導性；前者並不以後者為前提，因為我們所面臨的環境危機是人類文明進程中的**新危機**，未曾出現在傳統自然哲學的視野裡。對列氏哲學之生態含義的探索是由環境倫理學啟動的，也須在環境危機的問題意識下來推進。

的自然哲學。

列維納斯整個思想的主軸在於闡述自我的他者經驗，這樣的經驗之所以可能發生，首先在於自我作為一個存在者 (existent) 與其存在 (existence)<sup>3</sup> 之間的關係，這便是《從存在到存在者》一書的主題。列維納斯指出，與他者的關係是一種**朝向至善的運動**，此一運動即柏拉圖 (Plato) 所謂「至善超越存有」(the Good beyond Being)<sup>4</sup>。其間的關鍵，在於這個運動所由出發的所在。列維納斯曾明言，「至善的**位置**」是哲學裡最深邃而具決定性的教導，他以笛卡兒 (René Descartes) 的「無限的觀念」(idea of Infinity) 來說明：受造的存有者被造為懷抱一個他所無法包含的觀念。也就是說，列維納斯將作為無限的至善的位置置於一個存有者「裡面」，並因其無限性而突破存有者之整體向外盈溢而出。<sup>5</sup> 此一運動既是至善超越存有者的運動，也是至善牽引存有者超越其自身的運動，就後者而言，即是促使存有者走出其存在基礎，從而走向至善在存有以外的所在：他者。列維納斯稱此一運動為「出越」(ex-cendence)，一種由內而外的超越運動。若欲釐清此一運動的特質，需要回到運動的起點，也就是至善及其所牽引之存有者在存有中的「置放」或「位置」(position)，探索在此一位置上存有者

---

<sup>3</sup> 關於“existence”以及“existent”的中譯，在列氏哲學的脈絡下並沒有統一的譯法，例如：王恆譯為「實存」與「實存者」（見王恆，〈列維納斯前期存在論境遇中的「感性—時間」現象學疏論〉，收於《他者哲學：回歸列維納斯》，頁 46；楊婉儀譯為「生存」與「生存者」（見楊婉儀，〈孤獨與他人：以人為核心展開的內存性與超越性〉，《哲學與文化》頁 111）。本文採用《從存在到存在者》中譯本的譯法，譯為「存在」與「存在者」，見 E. Levinas，〈從存在到存在者〉，吳蕙儀譯，「前言」之譯注。相應於此，對於“Being”以及“being”筆者則以「存有」與「存有者」稱之，在本文它們與「存在」和「存在者」是等義的。

<sup>4</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 15.

<sup>5</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 103, 193.

與存有有何關係、以及存有者如何能夠從存有離去來展開此一運動。<sup>6</sup>

作為出越運動的起點，這個鑲嵌於存有中的「位置」究竟意味了什麼呢？列維納斯指出，此一位置意味的是一種**抵抗**——存有者對存有之吞噬的抵抗。吾人必須透過抵抗，方得在存有中為自己掙得一個立足點，從而能夠朝向他者而去。此一在《從存在到存在者》中所揭示的抵抗，乃是通往無限他者的起點，此一路程的後續階段則是由《整體與無限》以及《存有之外》(*Otherwise than Being*) 來展開。<sup>7</sup> 然而，存有者在存有中的置放何以是一種抵抗？存有者難道不正是因為存有的饋贈才獲得這種安置的可能性嗎？恰恰相反。對列維納斯來說，存有者與存有的關係並不是接受饋贈，而是被存有籠罩、包覆、捲入，*il y a* 概念的提出就是要闡述這層帶有陷落意味的關係，而置放所意味的抵抗也就是對 *il y a* 的抵抗。<sup>8</sup>

*il y a* 概念的基本含義是「無存在者的存在」(existence without existents)，<sup>9</sup> 它標明發生在存有者身上的**非位格性的吞噬事件**。存有非但不是存有者得以立足於世的基礎，反倒宛若無底深淵，使存有者永無止盡地跌落，而此一無窮下墜的過程，懸命於生死有無之間，其最大的威脅就是**不確定性**。列維納斯於此突顯了 *il y a* 的非位格 (impersonal) 特徵：*il y a* 是一種無行動者的行動，這是 *il y a* 的匿名

<sup>6</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 15.

<sup>7</sup> E. Levinas, 《從存在到存在者》，頁 42-43。

<sup>8</sup> *il y a* 這概念會令我們聯想起海德格 (Martin Heidegger) 的 *es gibt*，但列維納斯有意識地在一個對立的意義上去運用 *il y a*，在他看來，*il y a* 是壓制性的，宛若深淵般捲入一切存有者；*es gibt* 則是慷慨地將存有自身豐盈地贈予一切存有者，參見：E. Levinas, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, 45.

<sup>9</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 7.

特質，是故列維納斯採用了“*il y a*”此一無人稱的表述形式。<sup>10</sup>此一無行動者的匿名行動，在與存有者的關係中展現為對萬物形式 (form) 的消解。形式是吾人與世界的關係，世界之所以能夠在其呈現中被交付於我們，緣於它擁有形式，使之得以在陽光下被贈予。<sup>11</sup>然而，一切形式都消融在 *il y a* 那隱喻性的黑夜中——事物並未消逝，但在解消一切形式的黑夜裡，我們只能依稀感覺有某物，感受到它們窸窣作響地莫名攢動，卻無法加以辨別與掌握。這不再是那個透過光照而被贈予我們的世界，卻僅僅是存有本身。*il y a* 預示了某物即將出現——「有某物」(*il y a de l'être*)——但重點是那個事物**將要**現身卻**尚未**現身的氛圍，一種即將被打破的寂靜，彷彿這寂靜本身構成了一個巨大的吶喊；一種即將成為「有」的「無」，彷彿這「無」本身構成了那個「有」。不再是被形式披覆的事物等候我們的趨近，而是被解消形式的事物向我們瀰漫過來。這帶來不安全感，這不安全感來自缺乏形式的絕對不可決定性的威脅。<sup>12</sup>原本隱藏在深淵的魑魅魍魎被釋放出來，對此列維納斯引用了《馬克白》裡描寫鬼魂現身的句子：如同水有泡沫，「**大地也有泡沫**」，鬼魂便是出自大地的泡沫。<sup>13</sup>

關乎 *il y a* 的這一切刻畫出於對世界末日的想像。當我們與世界的關係戛然而止，周遭一切陷入黑暗，這即是存有的匿名狀態，這狀態先於世界，惟當世界終結，此一將吾人緊縛於存有的原初關係才得以揭露。<sup>14</sup>此一恆常隱身在明亮世界背後的黑暗深淵，始終隱約以威

---

<sup>10</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 18, 57.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 39-40.

<sup>12</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 57-59.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 62.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 21.



脅的姿態——而不是慷慨的姿態——與我們相關，顯明**存有本身乃是一個重負**，而不是一個禮物。因此，對存有的抵抗，便要求吾人在世界消逝的黑夜中設法「承擔存有者自身」，找到存有者得以被承擔的所在。

列維納斯以失眠與入睡的隱喻來刻畫此一承擔的可能性。*il y a* 有如失眠的經驗。在失眠中，既無意識的對象，也無意識的主體，僅僅是在存有的莫名攢動中被迫驚醒。於是，對於 *il y a* 的克服也就意味了入睡：「**一個思維主體的意識，懷有它進入消逝、睡眠、無意識的能力，正是對匿名存有之失眠的突破。**」<sup>15</sup> 對我們的考察來說，在此一承擔中真正重要的事情是：這就是前面所說的**置放**，那個使得走向他者得以可能的內在起點。「**睡眠的召喚發生在躺下的行動中。躺下，恰恰就是將存在限制於一個所在，一個位置。**」<sup>16</sup> 但躺下的位置並不是一個偶然的處所，而是笛卡兒的「我思」(*cogito*)。列維納斯指出，觀念論的傳統使我們慣於將思想置於空間之外，然而，「我思」的意思卻不是非位格的「有思想」(*there is thought*)，而是「我是思想著的事物」(*I am something that thinks*)，因此，我思就是存有者在抵抗存有本身時對承擔自身的表達，在這裡有某種事物被置定 (*posit*)：「**思想有一個出發點。不單是有一種對在地化的意識 (a consciousness of localization)，而是有一種意識的在地化 (a localization of consciousness)，是不能繼而被重新吸納到意識、認知中去的。**」<sup>17</sup> 列維納斯描述這樣一種意識的在地化實為主體的主體化 (*subjectivization*)，是一個主體向內隱縮的內在化行動，因為它就是主

---

<sup>15</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 65.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 69.

<sup>17</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 68.

體的沉睡；而這也是為什麼，思想最終是從一個物質密度、一個結節、一顆腦袋（松果腺？）那裡浮現出來。<sup>18</sup> 這種意識的在地化，最終就是指**身體**。身體不是被置放的事物，而是置放事件本身，這個事件揭露了：吾人並不擁有身體，而是就是身體。<sup>19</sup> 於是，在此一置放事件中，最終是一個作為物質身體的沉睡主體在匿名的 *ilya* 中被置定，列維納斯稱此一過程為「實顯」(hypostasis)。<sup>20</sup> 這是存有者從存有中浮現的事件，透過入睡，存有本身不再是那匿名的、吞噬萬物的 *ilya*，而是被歸屬於存有者。存有成為存有者的屬性，得以被認識和掌握，這便被視作存有者對 *ilya* 的克服。<sup>21</sup>

這整個克服 *ilya* 的過程，是以世界的終結為前提來設想的。但我們若要探索 *ilya* 概念的生態含義，就必須涉及與世界的關係，這要到《整體與無限》中當同一道思路獲得一種更切近自然的闡述時，才變得明朗起來。此一推進的關鍵是以元素概念闡述 *ilya*。正是在吾人與元素的關係中，一種具有生態含義的自然開始現身。元素概念意味了列維納斯論述重心的轉移，從存有本身的吞噬力量以及存有者對其之抵抗，轉移到存有與存有者發生關係的那個介面，元素就是這樣的介面。也許可以這麼說：《從存在到存在者》突顯那「將有而未有」所帶來的畏懼感，吾人只能設想如何從此一惶惶狀態逃脫；但當《整體與無限》著眼於所浮現而出的元素時，便帶出方向上的雙重

---

<sup>18</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 69.

<sup>19</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 69, 72.

<sup>20</sup> 「實顯」一語的翻譯參見中譯本。值得一提的是，孫向晨注意到，“hypostasis”一語也是基督教教義「三位一體」中的「位格」，因此我們也可從此一角度來理解「實顯」一語，並突出它對 *ilya* 的無位格行動的抵抗。參見：孫向晨，《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》，頁 84、90。

<sup>21</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 51, 82-83.

性：元素之**進入**存有者的世界，以及元素之**退回到** *il y a*。此一雙重性構成列氏自然哲學的基本特徵。<sup>22</sup>

元素的提出和我們與事物的關係有關——事物 (things)，一般的客觀對象，是在一個「環境」(medium) 中被賦予形式、從而得以被吾人掌握，這個環境就是元素。<sup>23</sup> 作為環境的元素是事物所由浮現的背景，是那個圍繞著我們、使我們只能沉浸其中卻無法穿透過去的氛圍。元素因此而是不可被擁有的，它並沒有含括它的形式可言。<sup>24</sup> 元素只有面向 (side)，而且只有一個面向，因此它不可被翻轉與穿透，我們至多是藉由其面向來達到某種駕馭的效果，如同水手是透過「海面」與「風緣」來航行，但不可能到達海或風的另一面，只能沉浸在海與風所構成的環境中。這帶來一個問題：無形式的媒介如何產生具備形式的事物？列維納斯的答案是：寓居 (dwelling)，也就是建造家園。因為吾人與元素的關係只能發生在單一面向上，因此，人類克服無形式的元素、從中獲取有形式事物的唯一方式，就是在此單一面向上定居——在大地的一片田野上耕作，或是在大海的某處水域補

<sup>22</sup> 關於此一雙重性可以有不同的刻畫方式，Sarah Allen 的做法值得參考，她稱其中一個是存有較黑暗的那一面，涉及 *il y a* 的經驗，揭露主體陰暗的根源；另一個是存有較光明的那一面，涉及享用的經驗，揭示出一個自足而分離的主體的構成。Allen 的說法顯得較為直觀而易於理解，「黑暗面」與「光明面」的稱呼亦對應於 *il y a* 所意味的黑夜與享用所指向的世界形式。但這說法的缺陷是無法傳達二者間的動態特質，且易造成二元對立的印象。因此，筆者仍傾向於理解為「方向的雙重性」。參見：S. Allen, *The Philosophical Sense of Transcendence: Levinas and Plato on Loving Beyond Being*, 53ff., 77ff.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 130。事物在其中獲得形式的“milieu”即是生態學所言「環境」的法文。

<sup>24</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 131。列維納斯至少三次論及元素之所指：「空間、空氣、大地、街道」(130)，「大地、大海、光、城市」(131)，以及「風、大地、大海、天空、空氣」(132)，皆意指圍繞著我們的環境，我們只能沉浸其中卻不能佔有之。

撈。在這過程中，我們透過勞動來產出與擁有事物，終至安然在家 (at home with itself)。勞動就是將元素固定在家園之內，繼而宣告對其之所有權，如此而從元素牽引出事物，並進而「發現」世界。<sup>25</sup>

但事物並不總是源源不絕地被供應給我們，勞動並不封存事物從而保證事物不會返回元素。這世界始終有一種消解形式、返回原初物質性的傾向事物向元素的返回特別表現在我們對事物的浪費消用中。元素彷彿處於兩種拉力之間，一邊是存有者以其勞動將元素改造為有形式的事物，抵抗事物向物質性的回歸；另一邊則是某種莫名力量要消解事物的形式，促成事物向物質性的回歸。吾人之得以可能改造元素為事物，源於一種原初的一致性 (agreement)，正是這一致性支撐我們得以安然在家；但同時有一種力量抵抗我們的勞動，屬於物質性本身的抵抗，抵抗被定型，因此這也是一種源於「不定形」或「無限定」(aperion) 的抵抗，抵抗吾人對事物之同一性的建立，力保其頑固的不可決定性。<sup>26</sup>

我們與元素因而處於一種雙重關係裡，這雙重關係就聚合在存有者的「享用」(enjoyment) 此一存在方式上。列維納斯透過對享用的現象學分析來說明我們與元素的雙重關係。享用的意向性是「生活於……」(living from...)，也就是透過某物而生活，但最終來說，它是「生活於生活本身」(live one's live)，對事物的「享用行動本身」就是享用的主要內容。<sup>27</sup> 當我們「享用」一顆蘋果時，並不是為了維

---

<sup>25</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 131-132, 156-157.

<sup>26</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 139-143.

<sup>27</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 110-111. 此處的「生活於生活本身」一語固然顯得冗贅，但因為列氏是嘗試表達「生活於……」此一意向性自我指涉的運作方式，所以我們姑且作此翻譯。

繫生存，而是單單將我們的牙齒深入到蘋果的物質性中，在這裡，我們既達到了與世界的全然一致，也釋放出事物的元素本質。全然一致固然使得之後的工具性關係得以可能，但在牙齒與蘋果契合的當下，感覺性 (*sensibility*) 升起，這是純粹的感覺 (*sensation*)，而不是意向性的知覺 (*perception*)，而感覺性耽延了我們對於延長自身之存有的關切，並在這樣的耽延中揭露了事物向元素的回歸。此一回歸隨即透露出元素本身的不穩定性。享用所指向的特質並不是事物的特質，而是元素的特質，這是一種莫名所以的特質，像是大地之堅實、天空之湛藍、大海之波動、陽光之閃耀，這一切特質的現身並不伴隨任何具體事物，以致彷彿出自虛空，一再出現復又退去。元素的此一不穩定性正是以其單一面向隱藏了某種莫名所以者，所隱藏者並非某種可被揭示的事物，而是永遠不在場的深度，無存有者的存有本身，他稱此為神秘 (*mystical*)，是隱身黑夜卻又不斷傳達出令人毛骨悚然之驚懼感的無面容諸神，而正是在這樣的神秘中，元素延伸進入 *il y a* 之域。於是我們看到：吾人對事物的享用此一基本的生存方式，讓我們遭遇到**大地真正的陌生性**。<sup>28</sup>

我們對事物的享用在揭露事物向元素的回歸之際，因著被享用者總已然是吾人勞動的產物（蘋果之所以能被享用緣於我們伸手摘取），使我們得以覺察勞動的意義——勞動在改造元素為事物的同時，也向我們揭露了事物源自於元素，不為吾人所知的存有深度。於是，勞動使我們意識到：有一方大地在供應我、滿足我、使我得以立定於某處來遂行這一切，但此方大地不只是吾人所熟稔的家園，更帶有一種真實的陌生性。我們開始明白，乃是吾人那原初的、先於意向性的感覺性，將這事物世界享用為純粹的元素；至於元素背後是什麼

---

<sup>28</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 133-134, 141-142.

在支撐，這對我們來說是一無所知的。但無知並不困擾我們，因為我們那後起的、對於有形式之事物的諸般知覺，發現我們自己是被支撐起來的——「**這世界為我 (for me) 而在**」——而這已足以使我們建立家園、安居於世，到一個程度，彷彿我是世界的唯一中心，是絕對者，所以列維納斯如此說道：「**我無法思考我在其中發現自己是一絕對者的視域，但我可以作為一個絕對者站立在其中。**」<sup>29</sup> 我不知道何者支撐大地，但我知道大地支撐了我，而大地對我的支撐，不僅是支撐我所享用的事物，也支撐我享用事物的經驗，而這意味了大地支撐我的身體。我的感覺性在此，這便是我在世界中的位置；這意味的不只是我對於一種在地化的感受，更是「我的感覺性的在地化」(localization of my sensibility)。<sup>30</sup> 於是，在這樣一個在地化的事件中，感覺性所揭露的事物向物質性的回歸、事物形式的消解、元素那不可決定性的未來、缺乏認知的不安全感，這一切都被耽延了。就在這樣的耽延中，在這種對於未來的不安全感的克服中，我們建立起一個獨立的、關於這個家園如何運作的「經濟學」(economy)，以及相應的，建立起一個獨立的主體，一個絕對的思想起點，一個逃離存有之威脅而終至與存有**分離**的自足自我。<sup>31</sup>

藉由對元素在世界中向事物的轉化、以及元素向 *il y a* 的退回此一雙重性的刻畫，我們看到了自然的雙重意義：一個支撐存有著者之世界的自然，以及一個消解事物在世界中之形式的自然。這不是兩種自然，而是同一自然的雙重特質，這雙重特質匯聚在吾人的享用經驗中，構成了我們與自然之關係的雙重性：一個為我們而在、供應我們

---

<sup>29</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 137-138.

<sup>30</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 138.

<sup>31</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, 150.

事物、支撐我們的生活的家園自然，以及一個不為我們所知、隨時可能帶來不定形之威脅的陌生自然。但我們該如何將這些刻畫轉化為具有環境倫理意涵的生態思想？以下筆者要透過三位學者對列氏自然哲學的不同詮釋來推進相關思考。

## 參、*il y a* 與元素的自然向度

本節主要討論薩利斯(John Sallis)、佩博札克 (Adriaan Theodoor Peperzak) 與陶德凡 (Ted Toadvine) 三位學者對列維納斯的詮釋，這三種詮釋分別表達出對待列氏自然哲學的不同進路。我們並非要比較哪一種進路最好，而是依循本文的問題意識與思路脈絡，透過吸納這三種進路的洞見並批評其侷限，從而既看到列氏自然哲學的不同面向，亦逐步使一種具有生態意義的進路變得清晰。此一做法近似於列氏在詮釋猶太法典時所示範出的拉比猶太教詮釋學，針對某一核心問題，藉由不同拉比（他們可能橫跨數百年的時間距離）的觀點激盪，在時而保留差異、時而彼此調和的相互詮解中，逐漸獲得對於核心問題的最佳答案。

### 一、薩利斯的觀點

薩利斯在〈列維納斯與元素〉(“Levinas and the Elemental”) 直指 *il y a* 就是自然。他認為，在哲學遺忘自然許久之後，如今自然以幽魂之姿重新回來，喚起吾人驚懼之感。而自然的回歸是作為「*il y a* 之臨近」來呈現的，在此，「臨近」(proximity) 原本是列維納斯歸之

於他者的語彙；儘管薩利斯明白列維納斯只將他者之他異性歸於「他人」，但他仍在對自然陌生性的追問中，將自然問題界定為關乎**另一種他異性** (another alterity)。<sup>32</sup> 於是，薩利斯對 *ilya* 概念的刻畫便著意突顯出那幽暗隱晦的特質，這樣的特質是當萬物在**想像**中被消滅時方得以呈現出來。薩利斯格外重視想像力的作用，認為列氏正是透過想像來實現他對 *ilya* 的描述。<sup>33</sup> 想像力使吾人得以將未曾被聚合在單一存有者身上的對立概念結合起來，因此而有了諸般看似矛盾的描寫：*ilya* 是不在場的在場、是沉寂的呢喃。在想像世界終結的同時，想像力在存有本身和存有者這兩端間徘徊，將二者拉在一起但又持存其對立。<sup>34</sup> 我們可將薩利斯的觀點理解為：在「存有—世界—存有者」的架構中，想像力取消了中介的世界，從而存有與存有者之間那個以往一直被世界所掩蔽的關係得以被揭露。

因著薩利斯對 *ilya* 的刻畫突顯出自然的陌生性，我們不難料想到他對元素的刻畫將側重於元素的雙重性中向 *ilya* 退回的那個方向。值得我們注意的是，他在元素向 *ilya* 退回的運動中闡述出一種積極要素，是列維納斯僅會用於存有者逃離 *ilya* 並走向他者的運動中的。在薩利斯看來，元素作為一種「不在場的揭示」，意味了神秘諸神的顯露，在其身後有著不為吾人所知的深度，此即大地的陌生性。<sup>35</sup> 而人類雖然會藉由勞動克服此一陌生性，但薩利斯卻質問道：家園，除了使我們得以在對元素的征服中依列維納斯所言獲得一種動物性的自滿自得外，是否也提供另一種面對元素的姿態，視自身為「被

---

<sup>32</sup> J. Sallis, "Levinas and the Elemental." In *Research in Phenomenology* 28: 152-153.

<sup>33</sup> J. Sallis, "Levinas and the Elemental." 153-154.

<sup>34</sup> J. Sallis, "Levinas and the Elemental." 154-155.

<sup>35</sup> J. Sallis, "Levinas and the Elemental." 157-158.



蔭蔽者」而棲身於天地之間？神秘諸神的神諭，除了召喚出享用的生活與對大地之陌生性的反應 (reactive) 外，是否也召喚出對大地之陌生性的回應 (responsive)？<sup>36</sup> 「反應」是生物性的，「回應」則是人性的。薩利斯不滿意列維納斯只從 *il y a* 與元素召喚出一種動物性的生活並加以超克之，從而在走向他人的他異性的過程中失卻了對自然的重視；薩利斯則企圖重新肯定自然，並主張這裡存在一種屬乎自然的他異性，是吾人應該要去尊重的。在此，「自然他者」的概念已然呼之欲出。

薩利斯在《想像的力量：元素的意義》(*Force of Imagination: The Sense of the Elemental*) 中更加明確地立基於元素來刻畫自然。他批評列維納斯在描述元素向 *il y a* 的撤退時失卻了元素本身的異質性與特定性，他自己則要從元素概念獲得一種既帶有 *il y a* 之奧秘諸神的特質、又富有元素本身之特定性的自然，此即「雷電的宙斯、大海的波賽頓」。<sup>37</sup> 換言之，薩利斯的元素概念旨在揭露那激發人類想像力的自然現象，*il y a* 概念則服務於這些自然現象的神秘性。這不再是列氏哲學中那種匿名的吞噬力量，相反的，這是當與人類想像力相遇時，由希臘諸神所典型證示出來的自然他者，是在「天地之間」現身的自然他者。

薩利斯有他自己的理路，《想像的力量》一書是嘗試在人類生活的各個層面揭示想像的力量，自然是其中一個層面。筆者並不反對薩利斯所刻畫的生活於天地之間的人類如何以想像力來回應自然的饋贈，但我們的研究題旨使我們必須問道：難道我們要在列氏哲學整個「至善超越存有」的進程的中途便與列維納斯分道揚鑣嗎？如此而找

---

<sup>36</sup> J. Sallis, "Levinas and the Elemental." 158-159.

<sup>37</sup> J. Sallis, *Force of Imagination: The Sense of the Elemental*, 159.

到的自然他者，那個呈現在自然現象中的諸神面容，其**自然性**或許毋庸置疑，但其**他者性**卻大有疑問，這不是標誌其為「另一種他者」就可以化解的。在這裡，我們仍有必要綜觀整個「至善超越存有」的思路，才能確認自然他者與吾人相遇的位置，並回頭看到薩利斯這條闡釋自然的「另一種他異性」的思路對於本文的討論所可能具有的意義。

## 二、佩博札克的觀點

### (一) 自然的倫理意義

相較於薩利斯，佩博札克以更全面的角度來評估列氏自然思想，他在〈*Il y a* 與他者：列維納斯相對於黑格爾及康德〉（“*Il y a and the Other: Levinas vis-à-vis Hegel and Kant*”）中指出：列維納斯的 *il y a* 就是黑格爾哲學裡那最底層、最原初的自然，意指一種純粹的外在性 (pure exteriority)，意味了觀念黑暗、散落的那一面，在存有 (Being) 與非存有 (non-Being) 的互動之中，構成了孕生諸般存有者的變動 (becoming) 歷程。在這意義上，自然作為處於無止境運動中的萬物原質，乃是純粹的散播與物質性。<sup>38</sup> 不過，*il y a* 向元素的過渡則成為對原初自然之混沌特質的挽救，那吞噬存有者的深淵一變而成為存有者沉浸享用的環境。重要的是，此一過渡是為進而走向他者，因為相較於 *il y a* 是萬物之原質，元素則是可供改造與利用的物質性，也正是這樣的物質性，是吾人可用以**奉獻**來供應他者的。於是，在佩博札克看來，列維納斯的自然具有一種兩歧性 (ambiguity)：一方面，匿名的 *il y a* 意味了那個對人類帶來威脅的陌生自然；另一方面，在人類

---

<sup>38</sup> A. T. Peperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, 194-196.

對元素的享用和對事物的利用中，匿名的 *ilya* 過渡為環境並被人類透過勞動來轉化與利用，在這意義上，*ilya* 以及元素則意味了那作為資源而被人類利用的自然。面對後一種作為生存資源的自然，人類的反應也帶有兩歧性：或是停留在自身的動物性中享用自然，或是進而走向人性的實現，奉獻所享用的元素而到往他者之域——在這裡，自然作為被奉獻來餵養他者的物質性獲得了倫理意義，而這也是自然在列氏思想中的真正位置。<sup>39</sup>

佩博札克的詮釋符合列維納斯的整體思路，自然在這道思路裡呈現為自我通往他者的中介，是自我手上那塊原本要餵養自己、卻奉獻出來餵養他者的麵包。但本文的題旨則要求進行更具建構性的追問：在這道思路中可以有自然他者的位置嗎？回答這問題的關鍵在於：佩博札克在此一「至善超越存有」的思路中闡述的自然，總是**自我的自然**。當自我走向他者、放棄他在自然中所獲取之事物時，並無關乎他所走向的是人性他者還是自然他者。對於作為至善的無限他者來說，究竟那只能是人性他者、抑或還可以是自然他者，這問題實際上無涉於作為通往他者之中介的自然。當我們的討論焦點尚是那個僅與自我的某種存在方式相關的自然，而不是作為他者的自然，那麼自然的倫理意義就必定只能是中介性的，而不是根本性的；在此，自然的倫理地位是相對於人性他者來被確立的，而非依據自然本身的他異性。我們於此所涉及的只是一個在自我的在世經驗中呈現為走向他者之中介的自然，亦涉及我們在面對自然時的某種姿態，這也是我們從 *ilya*

---

<sup>39</sup> A. T. Peperzak, *Beyond*, 196-198.

概念和元素概念出發所能獲得的自然哲學的界限。<sup>40</sup>

## (二) 自然宗教批判

佩博札克對列氏自然哲學的討論還有另一個向度。當我們把自然作為奉獻給他者的物質性時，這同時是在抵抗那種停留於享用自然的動物性。這樣的動物性帶來人類與自然間的一種特定關係，被認為是高抬了——儘管在筆者看來實質上是貶低了——自然的地位，這關係就是**自然崇拜**或**自然宗教**。列維納斯的自然哲學有可能發展為一種自然宗教批判。筆者雖不跟隨此一思路，但為了後續得以論述某種帶有生態意義的自然，仍須清理此一思路所可能帶來的誤解。

佩博札克在〈科技與自然〉(“Technology and Nature”)與〈論列維納斯對海德格的批判〉(“On Levinas’s Criticism of Heidegger”)中論述列維納斯的自然宗教批判，以及科技在這樣的批判中所扮演的積極角色。列維納斯提出一種與海德格迥然相異的科技觀。1961年，前蘇聯太空人加加林(Yuri Alekseyevich Gagarin)成為第一位進入太空的人類，列維納斯以此為題，為他的猶太讀者寫下〈海德格、加加林與我們〉(“Heidegger, Gagarin and Us”)這篇短文，其基本論述在於：科技縱然危險，但那種以某一聖地(Place)為基礎而建立起來的自然崇拜更危險，後者無視他者甚至消融他者，科技則能夠使我們脫離自然

---

<sup>40</sup> 真正的自然他者，有待於我們從列維納斯的他者概念出發來建構，而那已然超出本文的範圍。我們不得不停留在 *il y a* 與元素概念所劃下的界限，但同時必須明白這道界限是有待被超越的。在這意義上，本文在闡釋列維納斯的自然哲學時，所著重者不僅是他的文本的「所說」(the said)，還包括內蘊其中的「言說」(the saying)，那是使列氏哲學得以繼續對新的課題說話、繼續對吾人有所啟發的來自文本本身的言說行動。

崇拜，獲得走向他者之契機：「科技將我們拖曳出海德格式的世界以及圍繞著聖地建立起來的迷信。從這一點出發，有一個契機向我們顯現：在人們所置身的處境之外來覺察他們，並讓人性的面容在其全然的裸裡中閃耀。」<sup>41</sup> 列維納斯的科技觀在此無法細究，但就本文的問題意識來說，有必要看到此一論述的自然向度。

佩博札克注意到，列維納斯在這篇短文裡所要批判的那種以聖地為基礎而建立起來的自然崇拜，乃是根植於海德格以及海德格主義者對世界的重新發現，海德格是透過重新發現那緊緊蜷伏於聖地上的神秘來闡述的——沿著在田野上蜿蜒的小徑前進、由那座將兩邊河岸連結起來的橋樑創造出來的合一感、農婦那磨損了的鞋所透露出來的神秘——這是海德格在藝術作品中看到的世界，對列維納斯來說卻是猶太教向來要抵抗的自然崇拜，而這一切又回頭關聯到對人性的傷害：「事物的神秘，正是對人類的一切殘酷行為的根源。」<sup>42</sup> 我們除了從「神秘」一語聯想到隱然迫近的 *il y a* 外，還可進一步看到，正如佩博札克正確解讀出的，列維納斯這篇論科技的短文其真正的關切在於：在一個被聖化的世界中——這世界是以藝術以及政治權勢為要角——對於某一地方的附屬，其實類似於納粹對於「鮮血與祖國」(blood-and-soil) 的歌頌。唯有不再為自然所迷惑，唯有對世界的除魅，唯有透過科技此一危險的中介，才能使我們領會人類作為在世存有的真實意義乃在於：將世界作為食物與避難所贈予他者。<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> E. Levinas, *Difficult Freedom*, 232-233.

<sup>42</sup> E. Levinas, *Difficult Freedom*, 231-232.

<sup>43</sup> A. T. Peperzak, *Beyond*, 217。事實上，早在《從存在到存在者》列維納斯就預示了此一觀點，他提到藝術使我們走出知覺、重建感覺，是對世界的去形式化，揭露出元素的非位格性，也就是 *il y a*。見 E. Levinas, *Existence and Existents*, 53, 57.

何以列維納斯會在論及某種與自然的關係時隱約關聯起納粹？在我們先前的討論中，一個神秘的自然是當元素退回 *il y a* 之際所浮現出來的，現在我們透過列維納斯的科技觀進一步看到兩件事。第一，自然宗教的信徒，作為一位「存有的守護者」，當他在守護從神秘自然的無限深度浮現上來的無位格諸神時，其實就是在守護具有非位格吞噬力量的 *il y a*；或者可以說，一個存有的守護者正是以一種守護的姿態、以一種崇拜虔信的姿態，來達到它對無定形之元素的克服，賦予元素以一種**神靈的形式**，將大地的泡沫具像化。相對於這一切，帶來自然除魅之可能性的現代科技，則成為吾人克服自然之神秘的真正方式，標誌了人類在自然面前的獨立。也只有當我們保有這樣一種打破偶像崇拜、獨立於自然的姿態，才有可能進而以自然為供應他者的中介來走向他者。第二點更為重要，我們可以回想起列維納斯早在 1934 年寫下的〈對希特勒主義之哲學的幾個反思〉（“Reflections on the Philosophy of Hitlerism”），此文背後的信念是：納粹的殘暴並不是一個偶發的意外，而是源於一根本大惡（*elemental Evil*）的可能性，此一可能性就銘刻在存有者對存有的掛念中。出於此一掛念，希特勒主義將人的本質視為對身體的緊縛（*bondage*），緊縛於人的生物性、尤其是血緣關係。此一新的人觀奠定了一種血緣性的社群關係：種族，並由此證成其在不斷擴張中對其他種族的壓制，終至使得現實的人性奠基於**種族主義**。<sup>44</sup> 由此我們可以明白，列維納斯的科技觀所透露的對神秘自然的抵抗，亦是對那立基於血緣而致之種族主義的抵抗。這裡所謂的「自然」，毋寧說是人面對自然的一種特定姿態、以及由此而建構出來的對自我的特定理解：透過血緣此一看似屬乎自然

---

<sup>44</sup> E. Levinas, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism.” In *Critical Inquiry* 17: 63, 67-71.

的特質，建立起人類之在世生活的某種帶有暴力傾向的存在方式。<sup>45</sup>

於是我們不難理解，何以依循佩博札克的思路，此一「自我的自然」勢必只能是一個通往他者的中介。一旦這樣的自然重新被自我所獨佔，就有可能被利用來證成自我對他者的暴力，無論此一證成所依據的生物學理由事實上是何等片面與誤導。這對我們的研究有一個重要的提醒：對自然他者的追尋，必須謹慎並果決地與這種帶有社會達爾文主義意味的人觀區隔，自然他者的界定必須根植於自然的他異性、根植於自然相對於人類的陌生性，而不能是人類自我的某種生物特質的延伸或擴張。

### 三、陶德凡的觀點

佩博札克進路的優點是切合列氏哲學原本的思路，缺點則是自然他者並未受到積極的對待，雖然其現身的可能性並未被取消，但終究自然只被賦予工具性的價值。薩利斯的進路雖嘗試賦予自然本身以他異性，但因其並未在元素到往事物的此一過程中來談論自然，以致無法獲得一種列氏哲學意義下的自然他者。那麼，是否存在一種可能，讓我們在保有元素之雙向性的前提下，經由列氏哲學自身的完整思路來獲得關乎自然本身的他異性呢？筆者在此要援引陶德凡的研究來論述此一可能性。

作為一位梅洛－龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 專家，陶德凡的論述至少有兩點對本文深具啟發：第一是從知覺現象學來論述吾人與自

---

<sup>45</sup> 這種關乎於種族血緣的神秘自然，當然不是環境危機下吾人所要守護的自然。環境倫理學家要保護的不是人類的動物性，反倒是為避免落回人類的動物性而透過守護自然來守護人性文明。

然之關係的兩歧性，第二是在此一兩歧性的會聚點上發展出「自然自我」(natural self) 的概念。雖然這兩項洞察更多是基於梅洛－龐蒂，從而與列氏哲學間存在著張力，但是，一方面，陶德凡有意識地要在自然問題上結合梅洛－龐蒂與列維納斯；另一方面，在筆者看來，自然自我的概念適足以將薩利斯與佩博札克兩種進路的分歧點轉化為一種整合的立足點，並提供為自然他者現身的背景，因此仍值得我們在此作番討論。

陶德凡在〈享用及其不滿：從列維納斯論與自然的分離〉(“Enjoyment and Its Discontents: On Separation from Nature in Levinas”)中指出，環境倫理學必須與列維納斯的分離 (separation) 概念對話，因為此一概念完整地觸及人類與自然之關係的雙重性：人類既屬乎自然又與自然分離，而此一悖論正是環境倫理學的課題。<sup>46</sup> 陶德凡先將列維納斯的元素概念視為環境 (environment)，繼而詮釋道：人類屬乎自然，因為在人類與元素間存在某種一致性，這讓人類對自然的享用、自然對人類的敵意以及人類對自然的征服都得以可能。但是這種一致性面臨元素會退回 *il y a* 的威脅，使人類對未來懷有不安全感。正是這不安全感創造出一種張力，當它以異教諸神的形式現身時，卻同時促使人類走向獨立，解消吾人對元素的依賴，而這正是人類之不同於動物的地方，如此便產生與自然分離的人類。<sup>47</sup> 但在陶德凡看來，因著列氏哲學之基調在於逃離自然，所以終究未能賦予自然倫理地位，此一缺陷可以透過引入梅洛－龐蒂的**基進反思** (radical reflection) 來解決，推進分離概念所揭露之自然與人類間那種既一致

---

<sup>46</sup> T. Toadvine, “Enjoyment and Its Discontents: On Separation from Nature in Levinas.” In *Facing Nature*, 163-165, 178.

<sup>47</sup> T. Toadvine, “Enjoyment and Its Discontents.” 172-178.



又抵抗的雙重關係。<sup>48</sup>

陶德凡認為，在此一雙重關係中，「自然對人類的抵抗」具有優先性，那種首先尋求在人類與自然間建立連續性的環境倫理學則是弄錯了方向。<sup>49</sup> 而此一抵抗並非意指自然對人類的威脅（自然的威脅其實是連續性的一種模式），而是指自然對人類知覺的抵抗——自然首先是個拒絕被人類知覺與認識的自然。因此，自然對人類的抵抗同時也是自然對現象學的抵抗，於是這抵抗呈現為兩種形式：第一，自然構成人類意向性與反思努力的**條件**，並限制這些努力無法回頭掌握自然自身；第二，自然**中斷**意向性，甚至中斷我們「將自然理解為是中斷的」這種意向性。只有在這兩層意義的抵抗關係下，我們才可能進到自然與人類間的一致性，無論這樣的一致性展現為自然對人類的威脅或供應、抑或人類對自然的征服或愛護。基進反思的任務，就是為了獲得對這樣一種自然的刻畫。<sup>50</sup> 而基進反思的完成，「**只當它看到它仰賴於一個自然處境，是它決不能完全加以論題化的；而且只當它將它從自然中的浮現——作為其定義的一部分——含括為一種原初的過去，一個決不能成為當下的過去。**」<sup>51</sup> 此一不可回憶的原初過去便是自然的陌生性，自然對人類的抵抗就在於此一陌生性中：「**位於一切反思之核心的不可回憶的過去，是自然匿名的時刻，一種神秘的、元素的時刻，始終是反思所無法回復的。……這裡不再有對話者，**

<sup>48</sup> T. Toadvine, "Enjoyment and Its Discontents." 179-180.

<sup>49</sup> T. Toadvine, "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences." In Charles S. Brown & T. Toadvine eds., *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*, 139.

<sup>50</sup> T. Toadvine, "Ecophenomenology and the Resistance of Nature." In Thomas Nenon & Philip Blosser eds., *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, 350-351.

<sup>51</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 53.

而是一位斷然沉寂的他者。」<sup>52</sup>

陶德凡的刻畫對本文的啓發在於：我們必須在此一原初的抵抗關係中才能確立自然之他異性，將自然刻畫為列維納斯意義下的他者。因此，在元素向 *ilya* 撤退的那個運動中去刻畫自然，這樣的出發點是正確的。問題關鍵在於：我們是要停留在自然的此般陌生性中（如薩利斯的做法），抑或這**只是一個有待超越的出發點**（如佩博札克所賦予自然藉以邁向人性他者的工具性角色）？對陶德凡來說，答案明確是要繼續往前推進，但佩博札克的推進太快了，在我們從 *ilya* 出發、進到改造元素以建造家園並得以將自然作為資源供應他者之前，被置放的主體有一個層面是列維納斯所忽略、而陶德凡透過梅洛－龐蒂所闡釋出來的：**自然自我**。

自然在抵抗吾人之知覺時，也揭露了知覺的可能性條件與界限，那就是**身體**：正是身體化解了對物自身之知覺的張力，使得一切事物的顯現都被包裹在一種身體的姿態中，以其被知覺的面向來呈現。<sup>53</sup> 換言之，自然對人類知覺的抵抗被身體克服了、或更好說是被「越過」了，從而人類得以與自然建立起連續性。「**知覺的經驗展示出，我必然在這世界上據有一個特定的觀點，我必然捲入到我所知覺者的形構 (configuration) 中，而且我的身體必然承載了世界的一種特定的典型結構，這結構使得吾人與被感覺者的協調與溝通得以可能。**」而這就是身體與自然的共生 (symbiosis)。<sup>54</sup> 據此，陶德凡建構了「自然主

<sup>52</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 53。列維納斯也曾使用「不可回憶的過去」此一概念，意指吾人被造的時刻，用以表達自我在他者面前的意識被動性，我們可據此將梅洛－龐蒂基進反思的對象視為是列維納斯意義下的他者。見 E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 77.

<sup>53</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 55.

<sup>54</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 56.

體」的概念：知覺主體與被知覺的事物在一個不可分割的生命中互相滲透，而這不僅意味了「主體的自然化」(naturalization of subject)，更意味了「自然的主體化」(subjectivization of nature)。<sup>55</sup> 如此而浮現的自然自我就是「身體」，但這身體並不被位格自我 (personal self) 據有。自然自我擁有相對於位格自我的自主性和獨立性——自然自我流經位格自我，但也因此而獨立於位格自我。後者是進行反思的我，前者則是前反思的我。最終，陶德凡以一種「雙重的雙重性」(double doublings) 來說明人類與自然間的關係，其基本結構是：自然被劃分為「自然自身」與「被知覺的自然」，人類被劃分為「自然自我」(身體) 與「位格自我」(反思)，其中，「被知覺的自然」與「自然自我」是一個共生共構的關係。於是，透過身體的中介，一種「在其自身並供應我們的自然」(the in-itself-for-us of nature) 與「前反思並供以反思的身體」(the prereflective-for-reflection of the body) 連結了起來，並向位格自我提供反思的可能。<sup>56</sup>

當我們將此一結構與列維納斯的 *il y a* 及元素概念連結，焦點就是作為身體的自然自我所意味的那個「位置」——那既是吾人逃離 *il y a* 時主體透過置放而得以實顯的所在，也是我們在享用中所面臨的元素之退回 *il y a* 或被改造為事物此一兩歧性浮現的所在。現在我們可以說：身體，既如列維納斯所言是主體的主體化，也如陶德凡所言是自然的主體化，因此身體便是吾人與自然相遇之所在，而這個所在，作為對主體的安置，便是同時安置了位格自我（意識、我思）與自然自我，而就自然自我所意味的身體與自然的共生，主體的安置也就意指對被知覺的自然的安置。換言之，如果身體是人類在自然世界

---

<sup>55</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 57-58.

<sup>56</sup> T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, 62, 69.

中的安置之處，那麼，同一個身體便也是自然在人類的知覺世界中的安置之處。這是一個雙重的安置：安置我思，也安置被我思所指向的自然。於是，在逃離存有的過程中所實顯的主體，那個得以透過勞動而寓居於世、獨立自持的分離主體，就不僅是人性他者得以現身的前提，也應該是自然他者得以現身的前提，而後者，雖然應該是與人性他者之現身有著不同的意向性結構，但至少我們依然可以在自我的存在方式中找到其現身的基礎，依然可以基於此來開闢一條從在世寓居之自我走向自然他者的道路。

## 肆、*il y a* 與元素的生態含義

### 一、概念結構的確立

現在我們可以對 *il y a* 與元素概念的生態含義進行更富建構性的思考，將這兩個概念的自然向度轉化為切合環境倫理關切的生態哲學。總括前述討論，列氏哲學所隱含的自然向度可以透過「*il y a*—元素—事物」此一簡化的三重結構來展開。首先，*il y a* 意指原初的、自發的**自然本身**。這不是生物展現其生命力的自發性，而是非位格的、無行動者的自發性，是自然最幽暗、深沉的那一面，在其純然的物質性中帶有一種足以吞噬萬物的巨大力量。其次，元素意指人類所享用並生活其中的自然，它沒有形式，而是作為包圍著我們的氛圍觸碰到我們的感覺性，儘管它很難有具體指涉，但我們仍接受其滋養並獲得建立家園的可能，在這意義上，筆者援用陶德凡的觀點，將元素理解為**自然環境**。最後，透過寓居和勞動，我們在元素中開墾出一方屬於人類獨有的領域，這是一個可被改造與利用的自然，我們在其中努力將元素轉化為可資利用的事物，就此而言，或可將事物視為環境向吾人提供的**自然資源**，是我們可以具體指涉、有所形塑、吸收利用

以維持生活的。爲了用語上的簡潔，在不致造成混淆的前提下，本文底下要把「作爲自然本身的 *ilya*—作爲自然環境的元素—作爲自然資源的事物」這三重結構表達爲「自然本身—環境—資源」，並把「自然」一語保留給那帶有總括意味的對這三重結構的泛稱。

處於中間位置的「元素」與「環境」具有格外的重要性，因爲此一三重架構並不是一個靜態結構，而是兩股動態的拉力彼此抗衡，這兩股力量可以被理解爲是存有對存有者的引力、以及存有者對存有的抗力，「元素」與「環境」便是這兩股力量相遇之處，以致其在這架構中最重要的基本特徵，就是受這兩股力量牽引所產生的雙向運動。但首先須澄清：「*ilya*—元素—事物」此一表述很容易將元素誤解作 *ilya* 與事物之間的中介，但其實 *ilya* 與元素乃是同一個單元的兩個面向：晦暗的那一面以及敞亮的那一面，自然抵抗人類的那一面以及自然與人類產生關係的那一面，使事物被消解的那一面以及使事物得以被人類改造的那一面。因此，我們更好將此一結構理解爲「『*ilya*／元素』—事物」以及相應的「『自然本身／環境』—資源」，突顯出「*ilya*／元素」和「事物」間的動態關係方是主要關切所在，並謹記這是一種彼此拉鋸的對抗關係。於是，元素的雙向運動基本上展現爲「事物向元素的退回」以及「元素向事物的改造」，而其中「事物向元素的退回」這個運動進一步揭露 *ilya* 作爲非位格吞噬力量的那個面向，「元素向事物的改造」這個運動則揭露主體在逃離 *ilya* 的過程中的置放與實顯。我們已論述過元素的此一雙重性，現在，如何將「元素的雙重性」詮釋爲「環境的雙重性」，便是利用此一架構開展列氏早期思想以走向環境倫理學的核心任務之所在。

## 二、「事物向元素的退回」：揭露 *ilya* 的終末論想像

因著環境倫理學對列氏哲學的援引是爲了突顯自然的陌生性，因此，在這兩個運動中，「事物向元素的退回」以及所由呈現的 *ilya* 的

吞噬力量，就具有論述上的優先性。我們可將這個過程理解為「資源消解在環境中、環境復退入自然本身」，此所謂自然本身即是那消解萬物之形式而歸回純粹物質性的非位格行動。這樣的刻畫正切合環境倫理學的問題意識：在**生態危機**下引發對人類與自然之關係的反思。也就是說，我們將 *ilya* 對萬物形式的消解理解為一個「危機」，對人類文明生活的威脅，在趨向最大亂度的過程中取消生命的形式以及一切精神成就，使之消散為純粹的物質性。環境倫理學的問題意識，就在於眼見那向來熟悉的環境成為荒蕪的大地，從這樣的陌生性中油然而生對環境的倫理考量。從這個角度來說，薩利斯的思路在起點上是正確的：在**自然的陌生性中去考量自然的倫理地位**。對此，我們需要分別作出進一步的澄清與推進。

要澄清的是：列氏哲學中的倫理關係，是在與他者的面對面經驗中確立的，而對 *ilya* 的抵抗或逃離便是此一面對面經驗產生的背景，但不是其緣由。「至善超越存有」所意味的就是：我們是在超越存有的背景中走向至善。*ilya* 本身並無倫理可言，甚至並無關係可言，其非位格的特質便表明出此一特徵。因此，我們在這裡並不認同大部分環境倫理學的思考路線：以自然作為一個「既予」的倫理對象，因著生態危機導致此一對象的倫理地位受到損害，從而需要**重拾或恢復**人類與自然間「原本的」倫理關係。也許對強調人類與自然之親緣性的環境倫理學來說，這意味的是對一種失落了的倫理關係的回憶；但從列氏哲學而來的思考，則是要主張：人類與自然的倫理關係，只是在這樣一個生態危機的背景中才開始現身。基於此，就如列維納斯是在進行世界終結的想像**之後**才獲得對 *ilya* 的刻畫；在環境倫理學的視域中，那個帶來威脅的作為自然本身的 *ilya*，也應被理解作環境破壞**之後**的那個「自然本身」。我們必須掌握到，對列維納斯來說，*ilya* 所意味的「無存有者的存有」，其中的「無」是一種動態的毀滅力量，*ilya* 實則意指「消解存有者的存有」。我們透過想像力達到的，不是一種了無一物的寂靜狀態，而是世界的毀滅；我們要想像

的與其說是 *il y a* 本身，不如說是 *il y a* 對存有者的消解行動，誠如列維納斯所言：「**我們如何趨近於此一無存在者的存在？讓我們想像萬物、存有者與眾人回歸虛無。在此所想像的萬物摧毀之後，依然留存的，不是某物，而是 *il y a* 的事實。**」<sup>57</sup>

如此一個萬物形式被消解的自然，沒有有形事物的存在，卻也不是絕對的空無一物，筆者認為可恰當地稱之為**廢墟**，一種毀壞的氛圍——盛開的花朵因污染而枯萎，綠意的山巔因過度開發而化為光禿的黃土，溪流湖泊成為停滯的死水，人類建物成為一塊塊傾頹的磚石。這不是生命出現前的世界，而是生命消逝後的世界。的確，仍然有某物，但這樣的有，實際上是無。廢墟就是這樣一個「無本身的有」，而生態危機所意味的，就是我們的世界正逐漸消解為這樣一個廢墟。在這裡，也許可將瑞秋·卡森 (Rachel Carson) 在《寂靜的春天》(*Silent Spring*) 中描述的那種寂靜——因為 DDT 的濫用而導致的死寂——視為是 *il y a* 在自然環境中的回音。

基於這樣的澄清，我們可以對薩利斯的思路作一個推進。薩利斯賦予自然本身的陌生性某種積極的要素，但本文要相反地主張：自然本身的陌生性是吾人要**逃避與推遲**的。誠如薩利斯所言，列維納斯是透過想像世界的終結來揭露 *il y a*；巧合的是，瑞秋·卡森也是透過一種末日想像。這兩種想像有何不同？列維納斯肯定不是在生態危機的問題意識下來進行他的想像，因此他的想像更像是一個思想實驗，服務於在概念上澄清吾人與 *il y a* 的關係。但瑞秋·卡森的想像則是一種真正的**危機意識**，生態危機促使我們將世界終結的想像視為一個**可能實現的未來**，在這裡浮現出一種真實的不安全感。在這樣一個想像的預期中，我們不僅僅是將想像力視為一個工具而看到它在「概念

---

<sup>57</sup> E. Levinas, *Time and the Other*, 46.

澄清」上的力量，也應釋放它「介入生活」的力量，使想像本身成爲一種**生活方式**。更重要的是，我們需要一再的**重新想像**，想像世界終結的各種可能方式，想像危機的諸般具體表徵，想像事物消解爲元素並退入 *ilya* 的不安全感如何在現實的生態危機中被體現出來。存有與存有者的關係不僅是在世界終結的命運中被理解，也要一再地在世界終結的一切可能的方式和進程中被**重新理解**，這樣的任務理當被交付給關切環境問題的哲學家，在其自身所遭遇之世界終結的可能形式面前，一再重新闡釋存有和存有者的關係。此一具有終末論向度的想像，是對吾人未來命運的預期，它要呼籲的正是列維納斯原本透過 *ilya* 所要闡述的行動：**逃避**。逃避那向我們漫延過來的莫名威脅。從地底升起的大地的泡沫，是在世界的廢墟中升起的，那的確是鬼怪與幽靈，在生態危機中已然以各種具體的形像浮現——從水底浮起的魚屍，或是工廠廢水的五顏六色在沿海水域的浮現，在這裡，所浮現的與其說是生物屍體或重金屬，不如說這便是自然本身的幽靈，預示了 *ilya* 的逼近。

### 三、「元素向事物的改造」：自然自我的重新誕生

面對世界被消解爲廢墟的威脅，對其之逃離也就是對此一消解過程的抵抗，而因著我們將此一威脅終末論式地理解爲一種未來的可能性，對其之抵抗便是無限地**推遲**此一可能性，無限地**耽延**於它，即使它之來臨恐怕終究無法避免。對列維納斯來說，對 *ilya* 之逼近的耽延是透過自我主體之實顯來完成的；那麼，我們有可能將此一觀點轉化到環境倫理學中嗎？陶德凡的工作正提供了這種可能性。此處的關鍵是：所實顯出來的必須是一個自然自我。在列維納斯對實顯的刻畫中，逃離的起點是身體；透過陶德凡的詮釋，此一作爲立足點的身體被理解爲是一個與自然共生的自然自我。這是在自然與人類間重新建立連續性與親緣性的努力，是爲了抵抗「事物向元素的退回」而致力



於「元素向事物的改造」。但在此我們同樣需要分別進行一個澄清與推進的工作。

當陶德凡論述自然與人類的雙重關係時，他正確地將連續性建基於陌生性：我們並不是不要連續性，而是需要一種基於自然之陌生性的連續性。我們不是透過取消自然的陌生性來建立連續性，而是使連續性扎根於陌生性中。自然自我的概念，使得這樣的雙重關係得以可能。然而，需要澄清的是自然的陌生性究竟何指？如果我們是要在**肯認**——而不是逃離——自然的陌生性的基礎上建立與自然的連續性，那麼，這樣的陌生性就不會是我們所賦予 *ilya* 的廢墟般的陌生性，不是在「事物向元素的退回」此一運動中浮現的陌生性。相反的，就如同列維納斯是要克服 *ilya* 的陌生性而走向他者的陌生性，是要克服存有所意味的神秘諸神的陌生性而走向至善所由揭露的他人面容的陌生性。我們乃是要克服生態危機帶來的自然本身的陌生性，走向自然他者所揭露的陌生性，而後一種陌生性，才是陶德凡所謂的自然自我以及人類與自然的連續性所要奠基其上的陌生性。這後一種陌生性必須在前一種陌生性的背景中來理解，這個背景總括來說就是：對「事物向元素的退回」此一運動的抵抗，也就是「元素向事物的改造」此一運動，以及藉以說明這運動的置放、實顯、寓居、勞動的整個在世方式。他者的陌生性是在「元素向事物的改造」此一運動中被確立的，自然與人類的連續性所由奠基的那個陌生性也當在此一運動中被確立。據此，我們對自然之倫理地位的探索，就不是如薩利斯所言去確立一種與他人的陌生性有別的另一種陌生性，而是去確立**與 *ilya* 的陌生性有別的另一種陌生性**。換言之，自然的陌生性必須與列氏哲學所論之他人的陌生性是同一種陌生性，唯其如此，一種持存列維納斯意義的「自然他者」才會是可能的。

問題是，「陌生性」的概念，難道不就先驗地排除了對其之具體特質的識別，從而根本不可能區分出「兩種」陌生性嗎？唯一的可能

區分方式，看來僅僅在於從陌生性現身於吾人意識中的那個發生事件來切入。於是，自然他者的陌生性究竟如何有別於 *il ya* 的陌生性，就須回到自然他者作為他者其陌生性在意識中的呈現契機，而這便是我們所需要的推進工作。根據列維納斯，這個呈現契機與「主體的誕生」有關。主體乃是在其對自身作為受生者的被動性有所覺察時，方得以進而揭露他者的陌生性並走向他者之域。相關論述早在《從存在到存在者》便已展開，在這部著作的開頭和結尾，有同一個隱喻觸及了對 *il ya* 之吞噬力量的反抗事件，這隱喻就是「誕生」。存有者對存有的克服是在「一個瞬間」(a instant) 中實踐的，此一事件則是在「起初、源頭以及誕生」(beginning, origin and birth) 中被我們看到。對於存有者來說，這個誕生事件當然是純粹的被動性，但這種被動性卻展現為「被強加了對存有的行動」，被迫對存有採取某種姿態，也就是說，在誕生事件中，吾人被動於去主動——而這就是置放與實顯，使位格主體得以在非位格的存有中升起。<sup>58</sup> 不過，誕生事件不是一勞永逸的，正如「瞬間」一語所意味的，這是一個又一個的瞬間接續發生的事件，是一個不斷重新展開的事件——「對存有的克服一再重新啟動」。<sup>59</sup>

但這個重新啟動不僅是對存有的克服，還表現為對一種特定存在方式的抗拒，這存在方式就是「生存競爭」(struggle for life)。對列維納斯來說，生存競爭的意義不只是演化論所言物種間的競爭，它還包括存有者與存有之間的一種特定關係，此即「為未來的競爭」(struggle for a future)，也就是致力於延長自身存在的可能性，延長自身與存有

---

<sup>58</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 17-19.

<sup>59</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 22.

的連結。<sup>60</sup> 在生存競爭的存在方式中，沒有他者出現的餘地，萬物都是自我享用的對象。相對於此，乃是一再重新誕生的瞬間，方能帶領我們走向他者。自我走向他者的運動是一個不斷啟動的單向運動，因此列維納斯指出，他者的他異性並不只是「不同於我」，而是在一種不對稱的互為主體性 (*asymmetrical intersubjectivity*) 中產生的，此一不對稱的互為主體性意味了自我之義無反顧地通向他者而不再落回非位格的存有。在此一過程中，自我仍保有其主體性，但此一主體性是向他者奉獻出去的，而這便是「繁衍」的意義。主體的一再重新誕生，乃是接連於與自我不對稱的另一主體的重新誕生。此一誕生瞬間的無盡連結，才是克服 *il y a* 所帶來對未來的不安全感之真正克服。<sup>61</sup> 因此，他者的陌生性是一種宛如新生兒的陌生性，決不是廢墟的陌生性，它反而正是對廢墟的陌生性的克服。什麼時候當誕生事件的瞬間被啟動，什麼時候 *il y a* 的吞噬力量就被超克，非位格讓位於位格，形式得以被賦予，世界得以被建立。環境倫理學所反思於生態危機的，在預示並試圖逃離那最終的廢墟世界時，所真切期望於未來的，便是一個透過不斷重新誕生的事件所不斷重新創造出來的那個充滿生命力的世界。

但一個延伸出來的問題是：最終要導向自然他者之現身的那個實顯，相較於列維納斯所刻畫的實顯，應該擁有更具生態意義的刻畫。在這裡，梅洛－龐蒂的自然自我的概念便發揮了作用，這個概念讓我們注意到人類與自然的連續性所由建立的所在：身體。現在我們可以說，持續克服 *il y a* 的重新誕生事件，應該是指**自然自我的不斷重新誕生**。作為人類與自然共生的那個場域，自然自我所意味的身體的重

---

<sup>60</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 23.

<sup>61</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 94-96.

新誕生將超越它原本那一次性的出生事件（正是對此一出生事件的固著導致了血緣，也正是意圖延長此一固著而導致生存競爭，二者共同產生了列維納斯所致力於對抗的種族主義），展現為一而再、再而三的與自然間的共生關係，展現為對人類與自然間之連續性的持存與捍衛。於是，對環境的保護便是從身體開始，而身體也就如實地成為吾人的環境——也許是最切身的環境。

但這難道意指對一個健康身體的追求嗎？答案就算不是相反的，至少是無關的。自然自我的身體，同時作為主體的主體化與自然的主體化，它所被賦予的任務、那個要透過身體的置放與實顯而展開的重新誕生，正要對抗於那種延長自身存在的生存渴望，並具體表現為透過身體而致之出越運動，不斷在與自然的連續性中尋求從自我所緊縛其上的存有走出的可能性。如前所述，自然自我是流經於我又獨立於我，因此，對自然自我的關切，不是導向要保存與捍衛那承載位格自我的身體。那個生存競爭所欲保存的生命只是被身體於某個時間片段攫取的生命。真正的生命不是被身體所擁有，而是流經身體，身體只是生命的通道，身體的任務正是在於透過奉獻出自己的身體而使得生命的流動可以重新創造出別的身體，這豈不就是列維納斯所珍視的繁衍嗎？而倘若就如列維納斯所言：我們並不擁有身體，而是就是身體；那麼，我們奉獻出身體，也就是奉獻出我們自己，捨身就是捨己。這樣的自我奉獻在列維納斯那裡透過繁衍的關係而成就，他稱此為社會。從自我開展出社會，一個不可逆的過程，便是不對稱的互為主體性——並因此而是真正的他者——所由現身的場域。<sup>62</sup> 這一切反映在生態哲學上，所籲求的即是：我們不只要開展出人性的社會，也要開展出更具生態意義的社會，這是由不同物種構成的生物群落

---

<sup>62</sup> E. Levinas, *Existence and Existents*, 94-95.

(biotic community)。吾人之自然自我的不斷重新誕生，乃具體體現為生物群落在一共生關係中的實現。什麼時候我們捨下對延長一己身體壽命的關切、而去致力於在與其他生物的共生中一再地讓生命重新發生，什麼時候我們就是在耽延末日廢墟的到來、抵抗那壓制生命的非位格力量。

## 伍、結語：邁向自然他者

列維納斯的 *il y a* 與元素概念是作為他者現身之存在背景而提出的，我們並無法從中直接獲得他者的具體特徵，因此，對這兩個概念的生態含義的探索，便停留於自然他者現身的存在背景，也就是主體如何站上走向自然他者之途的起點。至於對自然他者本身的具體刻畫，以及隨之而來的對自我與自然他者間倫理關係的探索，則須留待後續的研究。在結語的部分，讓我們對本文如何銜接至後續的探索略作展望。

從自然自我進到生物群落，此一運動的可能性是透過一個寓居的過程達致的，而誠如佩博札克所言，一個已然透過享用而在世寓居的自我，其到向他者的方式是將其所能擁有的事物贈予他者，在此，自然被理解為可資利用的資源。這以我們改造自然的能力為前提，因此科技在這過程中扮演了一個積極的角色——正是科技，使我們不致陷於對神秘自然的盲目崇拜，而能善加利用以供養他者。不過，儘管本文已論及，自然資源的此一中介角色，並不必然決定了他者是否只能是人性的他者，但從環境倫理學的角度來看，此一中介角色本身就無法令人滿意，更不用說科技的介入，將自然視作為資源，復以諸般技術來開採、控制、使用。如果我們對人類與自然的連續性的捍衛最終導向捍衛這種利用自然的權利，這便恰恰是環境倫理學要加以抵制的；既然我們已走到了對自然自我的證成、並賦予其參與生物群落之

共生的任務，那麼，我們當然不能滿足於透過佩博札克所闡釋出來的從環境走向資源的此一帶有宰制意味的思路。從這角度來說，若欲使列氏哲學與環境倫理有更積極的對話，就必須走得比佩博札克更遠。

但我們該如何理解此一「更遠」呢？最終來說，我們應該要能從作為供應他者的自然資源走向自然他者本身。但在這裡，作為此一到向他者之途的起點，在我們能夠構想自然他者本身的特質以先，毋寧需要先行構想自然自我本身的特質。於是，延續本文的問題意識，後續的探索首先應該是對自然自我的刻畫，並在此般刻畫中去確認自然他者的內涵。而就本文所能作出的結論來說，筆者最後希望提出的論點則在於：如果我們不希望「自然資源」的概念阻礙了「自然他者」的現身，那麼，我們至少需要透過一種徹底的反思來意識到，自然自我**就是**那個藉以供應他者的自然資源。如此一來，我們便有可能藉由「自然自我」的概念，將「自我—自然資源—他者」此一系列自然哲學的原始構想，還原至「作為自然資源的自然自我—他者」此一更原初的關係。於是，自然自我的基本特質，就是其作為自然資源的存在方式。這既是對自我概念的重新界定，也是對資源概念的重新界定。走向他者的真正中介就是自我本身。據此，列維納斯所致力闡述的他者相對於自我的絕對優先性，便獲得了一種生態哲學的向度。倘若我們可以繼而刻畫與此一「作為資源的自然自我」相關的他者，那很有可能即是自然他者現身之所在。

## 參考文獻

中文：

列維納斯 Levinas, Emmanuel, 2006, 《從存在到存在者》*Cong cunzai dao cunzai zhe*, 吳蕙儀譯 WU Huiyi Trans., 南京 [Nanjing]: 江蘇教育出版社 [Jiangsu Education chubanshe]。

楊婉儀 YANG Wanyi, 2012, 〈孤獨與他人：以人為核心展開的內存性與超越性〉*Gudu yu taren: yi ren wei hexin zhangkai de neicunxing yu chaoyuexing*, 《哲學與文化》*Monthly Review of Philosophy and Culture* 第 39 卷, 第 12 期 vol. 39, no. 12: 109-124。

孫向晨 SUN Xiangchen, 2008, 《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》*Miandui tazhe: Laiweinasi zhexue sixiang yanjiu*, 上海 [Shanghai]: 三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

王恆 WANG Heng, 2009, 〈列維納斯前期存在論境遇中的「感性—時間」現象學疏論〉*Lieweinasi qianqi cunzailunjingyu zhongde "ganxing-shijian" xianxiangxue shulun*, 《他者哲學：回歸列維納斯》*Tazhe zhexue: huigui Lieweinasi*, 賴俊雄編 LAI Junxiong Ed., 台北 [Taipei]: 麥田 [Rye Field Publications]。

西文：

Allen, Sarah. 2009. *The Philosophical Sense of Transcendence: Levinas and Plato on Loving Beyond Being*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Toadvine, Ted. 2003. "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences." In *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. Charles Brown and Ted Toadvine Eds.. New York: State University of New York Press.

———. 2010. "Ecophenomenology and the Resistance of Nature." In *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*. Thomas Nenon and Philip Blosser Eds.. Dordrecht: Springer.

———. 2012. "Enjoyment and Its Discontents: On Separation from Nature in Levinas." In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. William Edelglass, James Hatley and Christian Diehm Eds.. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Edelglass, William, James Hatley and Christian Diehm. 2012. "Introduction: Facing Nature after Levinas." In *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. William Edelglass, James Hatley and Christian Diehm Eds.. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*.



- Trans. by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1978. *Existence and Existents*. Trans. by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1987. *Time and the Other*. Trans. by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1996. *Basic Philosophical Writings*. Eds. by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. by Séan Hand. Baltimore: The John Hopkins Press.
- . 1990. Reflections on the Philosophy of Hitlerism. Trans. by Séan Hand. *Critical Inquiry*, 17 (Autumn): 62-71.
- . 2001. *Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*. Ed. by Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press.
- Peperzak, Adriaan Theodoor. 1997. *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sallis, John. 1998. Levinas and the Elemental. *Research in Phenomenology*, 28: 152-159.
- . 2000. *Force of Imagination: The Sense of Elemental*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toadvine, Ted. 2009. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.

# Ecological Signification of Levinas's Concepts of *il y a* and elemental

Teng Yuan-wei

Department of Ecological Humanities, Providence University  
Address: No. 200 Chung Chi Rd., Taichung City 43301, Taiwan  
ywteng@pu.edu.tw

## Abstract

This article attempts to explore possible ecological significations of Emmanuel Levinas's early works within the horizon of eco-phenomenology, in order to characterize the conceptual background from which the natural other emerges. We will focus on the concept of *il y a* in *Existence and Existents* and the concept of elemental in *Totality and Infinity*, and clarify the natural dimension of these two concepts in terms of a kind of environmental concern. My opinion is that if we want to obtain nature's philosophical foundation, we should construct continuity between human and nature by way of ecological meaning of nature's strangeness to human, and Levinas's early works could provide such strangeness of nature when we expand his discourse about *il y a* and elemental into a kind of phenomenology of the natural other. Finally we attempt to argue that a passive and mediated "natural self" is the

background from which the natural other emerges.

**Keywords:** Levinas, *il y a*, elemental, the other, subject

